

佛教大学大学院紀要

文学研究科篇

第49号

2021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49号

目 次

論 文

- 『逆修説法』における法然の阿弥陀仏観……………一ノ瀬 和 夫… 1
- さまよえる経量部再考……………中 島 正 淳… 15
- 般舟三昧経「行品」——和訳と訳注——……………吹 田 隆 徳… 29
- 道綽『安楽集』における難易二行道に関する再考……………王 振 賢… 45
- through の空間的メタファーに内在するエネルギー……………池 上 彰… 59

研究ノート

- 「田結村文書」にみる北但馬震災（1925）の被害と救護活動……………浅 子 里 絵… 73

目 次

論 文

法然の『往生要集』解釈と良忠によるその継承と深化

—— 菩提心をめぐって —— …… 下 端 啓 介… 1

三井寺周辺における在地信仰と霊験譚の伝播 …… 高 倉 瑞 穂… 13

『尾張国熱田太神宮縁起』を読む

——『古語拾遺』との比較から—— …… 谷 口 潤… 27

末廣神輿考 —— 祝祭型神輿舁きの成立 —— …… 中 西 仁… 45

三州瓦師永坂奎兵衛家の瓦づくり …… 林 口 宏… 63

柳田国男の大正期神道論と神道談話会

——「神道私見」をめぐって—— …… 渡 勇 輝… 81

研究ノート

『小右記』に記された託宣者たち

—— 女性への特化と「ミコ女性論」—— …… 堀 岡 喜美子… 99

資料紹介

近衛府下級官人補任稿

—— 将監（4）・将曹（1）・医師・府掌 —— …… 西 山 史 朗… 117

THE BUKKYO UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL REVIEW 49

CONTENTS

Articles

- Honen's Concept of Amitabha Buddha
in His *Gyakushu-Seppo* ICHINOSE Kazuo... 1
- A Reconsideration of the Wandering Sautrāntika NAKAJIMA Shojun... 15
- An Annotated Japanese Translation of the *Lokakṣema's*
Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra,
Chapter II (2). FUKITA Takanori... 29
- A New Study of the Two Divisions of Difficult and Easy Paths
in Daochuo's *Anleji*. WANG ZHENXIAN... 45
- Energy Inherent in the Spatial Metaphor of "Through" IKEGAMI Akira... 59

Research Note

- North Tajima Earthquake (1925) Damage and Rescue in Tai ASAGO Rie... 73

CONTENTS

Articles

- Hōnen's Interpretation of the Ōjōyōshū, and Its Succession
and Deepening by Ryōchū: The Bodhi-Mind SHIMOBATA Keisuke····· 1
- The Propagation of Local Faith and Spiritual Tales of
Mii-dera Temple and Surrounding Areas TAKAKURA MIZUHO····· 13
- Study of “Atuta-daijingu-engi” through Comparison with
“Kogo-shui” TANIGUCHI Jun····· 27
- SUEHIRO MIKOSHI:Origin of the Performing
Mikoshi Carrier Style NAKANISHI Hitoshi····· 45
- Sanshu Tile Master Nagasaka Mokube Family
Tile-Making HAYASHIGUCHI Hiroshi····· 63
- Kunio Yanagita's Shinto Theory in the Taisho Period and
Shinto Study Group of Tokyo Imperial University WATARI Yuki····· 81

Research Note

- The Oracles in the “SHŌYŪKI” HORIOKA Kimiko····· 99

Archive Material

- Directory of Lower Division of Konoefu (Syogen, Syoso, Ishi,
Fusyo) from the 9th to 13th Century NISHIYAMA Shiro····· 117

論文

『逆修説法』における法然の阿弥陀仏観

一ノ瀬 和 夫

〔抄 録〕

法然の阿弥陀仏観を対象とする先行研究においては、仏の法・報・応三身を巡って、法身の位置付けを弱めた阿弥陀仏解釈が主流となってきた傾向が見られる。しかしこのような解釈は、法然の特殊性のみを強調することになり、必ずしもその浄土思想の構造を明確に捉えることにはつながっていないように思われる。そこで改めて、『逆修説法』の文言から法然の仏身観、阿弥陀仏観を抽出し、それを通仏教的な仏身論や、法然が参照したことが確実な源信の仏身観を通して再検討し、法然の阿弥陀仏観が、源信などの浄土思想に見られる三身一体論に基づくものであることを明らかにする。その上で、この三身一体論は、叡山を中心とする浄土教の基盤にある仏性認識に懐疑的であった法然が、その立場を推し進めつつ、なおかつ全ての衆生の救済を可能とするための教理構築を支えるものであった可能性を提示する。

キーワード：法然、阿弥陀仏観、『逆修説法』、三身一体論、浄土思想

1. 二身説と三身説

法然の仏身論は、『逆修説法』の初七日と四七日の説法に現れる。初七日においては、その冒頭に、「經論之中、説佛功德有無量身。或惣説一身、或別説二身、或説三身、或説四身、乃至華嚴經説十身功德。今且以眞身化身之二身、奉讃嘆彌陀之功德⁽¹⁾」〈經論の中に仏の功德を説くに、無量の身有り。或いは惣じて一身を説き、或いは別して二身を説き、或いは三身を説き、或いは四身を説く。ないし華嚴經には十身の功德を説けり。今且く眞身化身の二身を以て、弥陀の功德を讃嘆し奉る〉と説き、四七日では、「佛有惣別二功德。先惣者、四智三身等功德也。一切諸佛内證等具一佛無異故、諸經中説佛功德、惣不説内證功德、唯別説外用功德也。雖爾爲善根成就、三身功德如形可奉説⁽²⁾」〈仏に惣別の二功德有り。先ず惣とは、四智三身等の功德なり。一切の諸仏は内証等しく具して一仏も異無き故に、諸經の中に仏の功德を説

くに、惣じて内証の功德をば説かず。唯別して外用の功德を説くなり。爾りと雖も善根成就の為に三身の功德、形の如く説き奉るべし」と始めている。ひと続きの説法の中で法然が言及する仏身論ではあるが、前者は二身論、後者は三身論とみなすこともできるので、この点を中心に、これまで先学によってさまざまな検討が積み重ねられてきている。その中で体系的論考として注目すべきものには、高橋弘次氏と曾根宣雄氏による一連の研究がある⁽³⁾。

2. 高橋説と曾根説

高橋氏は、「法然が三身論を使用して阿弥陀仏を論証していく場合、(1)阿弥陀仏は法・報・応の三身のなかの報身であるとする……報身論の立場と、いまひとつは(2)阿弥陀仏は三身即一、いわゆる阿弥陀仏自身が法・報・応の三身を具有しているという立場との、異なった二つの立場が指摘される⁽⁴⁾」とした上で、かつて石井教道氏によって論究された三身同体論、三身別体論にふれて⁽⁵⁾、「阿弥陀仏の内証功德を示す場合を三身同体論というべきであり、いま一つの阿弥陀仏の修因感果身であることの性格を示す場合を三身別体論というべき⁽⁶⁾」であって、「阿弥陀仏の三つのはたらきを示す三身同体論の立場は、阿弥陀仏それ自身のたつ立場であり、いま一つ阿弥陀仏の修因感果身であることの性格を示す三身別体論の立場は、阿弥陀仏の性格を外から論証し表示しようとする立場である。前者は仏自身のたつ絶対次元のものであり、後者は人間の側に立つ相対次元のものである⁽⁷⁾」とする。従って、人間の立場としては、「阿弥陀仏を修因感果身なるが故に報身とみなすことは、その報身の根源に理智冥合の法身、あるいはたんなる理としての法身を予想することをまぬがれない。しかしわれわれ救いを求めるものの宗教的立場からいうならば、救済仏としての阿弥陀仏により根源的な法身を認める必要は毛頭ない⁽⁸⁾」と述べ、真化二身論こそが法然の仏身観である⁽⁹⁾と結論づけている。

一方、曾根氏は管見の限りでも、「法然上人における内証・外用①—特に内証の四智・三身について—」（『佛教文化学会紀要』第二号、一九九四年）から、最近の「『逆修説法』四七日の三身論と『阿弥陀経略記』の三身論について」（『佛教論叢』第六一号、二〇一七年）まで、数多くの論考を通してこの問題に取り組んできている。その特色は、法然が四七日の説教で用いた内証・外用という概念に注目し、それを軸として三身、特に法身と報身の関係を明らかにしようとするところにある。具体的にその研究の初期から中期にかけては、「四智・三身が一体的に捉えられた場合、仏の理知不二の境を意味することもある……これを法然の説にあてはめるならば、法然の説く『内証の四智・三身』は仏身上に顕現具足された真如をいうと考えられ、内容は矛盾しないといえるだろう。つまり、法然は『内証の四智・三身』を有相や作用等を意味するものと捉えていなかったと考えられるのである⁽¹⁰⁾」として、三身という概念自体を無相であると捉える。そして「内証に説かれる四智・三身等は理知不二の境を示しているのであり、直接的に救済作用等を意味しているのではないのである。したがって内証の三身に基づ

く有相や作用は、外用において現れるものなのである⁽¹¹⁾」と論を進め、それを根拠として「当然のことであるが、法然は報身である阿弥陀仏の根源や出発点に法身を想定していない⁽¹²⁾」とする結論を導き出している。ただし三身の在り方については、「法蔵比丘が無相である仏智の境界に入り（内証）、その上で衆生救済のために有相莊嚴・救済作用（外用）を顕すのである。浄土や阿弥陀仏の有する有相性は、あくまでも理知不二である内証を踏まえたものなのである。したがって外用の有相性や救済作用は、迷いの執着の段階とみなされるようなものではなく、無分別後智・出出世間として解されるものなのである⁽¹³⁾」としている。つまり、報身としての阿弥陀仏は「さとり」の境界を内的に通過したものと見なされていると解釈することができる。こうして、上記の二〇一七年の論文では、改めて次のような見解が示されることになる。

法然は三身論については、源信によりながらも、その内容に独自の解釈を施している。一つ目は、三身即一を内証の功德と限定し、それを諸仏平等と解している点である。内証の三身とは、三身をあくまでも証果として捉えるというものであり……単に三身具足をもって諸仏平等とするのではなく、内証の功德という仏の「所証の理」が諸仏平等であると捉えていくのが法然の立場である。二つ目は法身と報身を能所の関係で説明するということを依用しつつも……法身を報身の根源と捉えるのではなく、報身については法身を解り知る主体と捉えていることを示している⁽¹⁴⁾。

この解釈はこれまでの論究を統合したものであるが、三身の関係性については『逆修説法』において法然は、報身とは法身を根源とするのではなく、法身を悟った仏身であることを示しているのである⁽¹⁵⁾」とする。報身である阿弥陀仏はその出発点に法身を想定しない、ないしは、最終的には三身同体という枠組みの中で阿弥陀を捉えることはしない、という見解に着地しているのである。

3. 高橋説と曾根説への疑問

高橋説、曾根説から明らかになるのは、前者は、三身同体論と三身別体論を整理することで、『逆修説法』初七日の説法で説かれる真身・化身の二身説に法然の阿弥陀仏観の本質を見て、それを受けて信仰的な立場からは「阿弥陀仏により根源的な法身を認める必要は毛頭ない」としていることであり、後者は、内証・外用と三身の関係を分析することで、法然は「阿弥陀仏の根源や出発点に法身を想定していない」としている点である。つまり両者とも、法然の三身論における法身の位置づけは報身に先行しない、あるいは法身と報身の連携性は重視しないとする主張を共有している、とみなすことができる⁽¹⁶⁾。これは一つには、阿弥陀仏とは、

法蔵比丘が四十八願を建て、兆載永劫の修行の後に仏となった修因感果の報身であるという、道綽、善導説以来の前提に倣っているためであろうし、同時に、真化二身説と三身説を会通させようとした結果とも言える。

しかしそもそも、初七日に説かれる二身説と四七日に説かれる三身説は仏身論として分裂したものののだろうか。また、三身同体論、三身別体論を絶対・相対、あるいは仏辺・機辺といった概念で理解することが、法然の阿弥陀仏観の実体とその浄土思想の背景をどれだけ正確に明確化することになるのか、疑問は残る。加えて、曾根論文が開拓した内証・外用という視点からの法然の阿弥陀仏観へのアプローチは有効なものと思われるが、そこに散見される「法然においては阿弥陀仏の仏格は報身であり、三身はあくまでも阿弥陀仏の内証の功德を示すものである⁽¹⁷⁾」、あるいは「（法然は：筆者注）三身即一を内証の功德と限定し、それを諸仏平等と解している……内証の三身とは、三身をあくまでも証果として捉えるというものであり……単に三身具足をもって諸仏平等とするのではなく、内証の功德という仏の『所証の理』が諸仏平等であると捉えていくのが法然の立場である⁽¹⁸⁾」といった指摘は、三身の実体と位置づけをより複雑化かつ曖昧化し、法然の浄土思想を通仏教的な枠組みから捉えることをかえって困難にしているようにも思われる。

そもそも、ここで問題の前提となる「内証の功德」は、前出の「仏に惣別の二功德有り。先ず惣とは、四智三身等の功德なり。一切の諸仏は内証等しく具して一仏も異無き故に、諸経の中に仏の功德を説くに、惣じて内証の功德をば説かず。唯別して外用の功德を説くなり⁽¹⁹⁾」という文脈に登場する。その解釈について、現代語として考えてみれば、例えば真柄和人訳は、次のようになっている。

仏には、惣と別の二功德がおありになる。まず、惣とは四つの智慧と三種の身体との功德である。すべての仏は内面のさとりを同等に具えていて、一仏として異なることがない。だから、数ある経の中に仏の功德を説く場合、総体的に、内面の功德は説かず、ただ、個別に外に向かってはたらく功德だけを説くのである⁽²⁰⁾。

また、大橋俊雄訳は以下の通りである。

仏の功德には、諸仏に共通したものと、その仏にのみ具わっているものとがある。諸仏に共通したものとしては四種の智慧、三種の仏身などの功德がある。一切のもろもろの仏にも異なることなく具わっているから、いずれの經典の中にも仏の功德を説いているが、一般的に内なる悟りの功德は説くことなく、その仏にのみ具わっている外へのはたらきを説いている⁽²¹⁾。

両者には、原文に忠実、意識的とそれぞれ違いはあるものの、「内証」の理解に関しては、「内面のさとり」、「内なる悟り」と捉えている点では共通している。つまり、「内証」とはそもそも、「内なる悟り＝自己の心の内で真理をさとること⁽²²⁾」であり、その功德とは、真理をさとしたその結果として具わる「徳性」、「特質」、あるいは「はたらき」ということになる。ここではそれが「四智」や「三身」ということなのである。従って、内証の功德の意味するところを仏の「所証の理」としてのみ理解することは、かえって法然の説く趣旨から逸脱してしまうことになるのではないか。むしろ、上記二通りの現代語訳に共通にみられるような理解を前提とした上で、法然の仏身をめぐる説法をたどっていけば、一見もつれているように感じられる内証と三身をめぐる論理も、思いのほか統一の取れたものであることが自ずから明らかになってくるように思われる。

4. 四七日における三身論

『逆修説法』に現れる、いわゆる二身説と三身説において、問題となるのは四七日に説かれる三身論になるだろう。この部分は、既に前節で検討した「仏に惣別の二功德有り」という文言で始まるが、その惣に分類される内証の功德である三身を説明する部分で、まず法身は「是無相甚深之理也。一切諸法畢竟空寂即名法身⁽²³⁾」〈是れ無相甚深の理なり。一切の諸法、畢竟空寂なるを即ち法身と名づく〉と定義される。続けて「次報身者非別物、解知彼無相之妙理知恵名報身也。所知名法身、能知名報身也。此法報之功德周遍法界、無不周遍菩薩二乘之上、乃至六趣四生之上矣⁽²⁴⁾」〈次に報身とは、別物に非ず。彼の無相の妙理を解り知る知恵を報身とは名づくるなり。所知をば法身と名づけ、能知をば報身と名づくるなり。此の法報の功德、法界に周遍せり。菩薩二乗の上、乃至六趣四生の上にも周遍せずと云うことなし〉と報身を説明する。つまり、法身が知られる対象としての真理であり、報身が知るところの主体である知であって、その法身と報身は決して別のものではないとする。さらにその徳は法界に遍満する、となれば、無相である法身と同様に、報身もまた無相という解釈が成立することになる。曾根氏が「法然は『内証の四智・三身』を有相や作用等を意味するものと捉えていなかったと考えられるのである⁽²⁵⁾」とするのも、法然のこの文言に対応した結果とも言えるかもしれない。しかし一方で、通仏教的文脈の中で、瑜伽行唯識学派の自性身、受用身、變化身の三身説から発展した、法・報・応の三身論の枠組みにおける基本的理解に基づけば、報身は本来的に「願と行とが完成して、願と行とに報いた結果としての仏身の謂で」あり、「動くもの、変わるもの、可視的なもの」であるはずでもある⁽²⁶⁾。「法相三論天台華嚴真言佛心の諸大乘の宗、遍學し悉明る……⁽²⁷⁾」〈法相、三論、天台、華嚴、真言、禪といった大乘の各宗について、すべて学び理解した〉と伝えられる法然が、仏身の「在り方」に昏かったとは考えられず、また自ら『無量寿経釈』においては、「報身者、報前（萬行）因所感得（之萬徳）身也⁽²⁸⁾」〈報身とは、

前（万行）因に報いて感得する所の（万徳）身なり」という理解を既に示してもいるのである。そうするとここでは、報身を無相であるばかりではなく、有相でもあるものとして理解しなくてはならないということになる。

では、どのように考えればそのようなものとして報身を捉えることが可能になるのだろうか。そこで改めて振りかえるべきは、報身（受用身）のそもそもの「在り方」とその「はたらき」ということになる。長尾雅人氏は法身（自性身）と報身（受用身）について、「自性身がさとりを開いたり法を享受したりすることがないということは、それがもともと悟りそのものであり、いわゆる本覚だからであろう。自性身が本覚であるのに対すれば、受用身はいわば始覚である。人間にとっての救いは、このような受用身において成立つのであって、自性身においてではない⁽²⁹⁾」とした上で、受用身には二重性があり、「超越的であると共に現象的、歴史的であると共に超歴史的」であって、また自利的であると同時に利他的でもあるとしている⁽³⁰⁾。この見地に立てば、法然がここで「報身とは、（法身と：筆者注）別物に非ず」としているのは、報身（受用身）の二重性のうち、「超越的」、「自利的」な側面に限った説明であると理解することが可能となる。それはすなわち、もう一面である「現象的」、「利他的」な部分は、ここで直接言及されないまでも、当然のこととして前提されているということでもある。そもそも『逆修説法』におけるこの箇所は、すべての仏に共通する「惣」の説明であって、利他の在り方、つまり、報身の「現象的」、「利他的」な部分は外用の功德として説かれるべきものである。

以上の理解に立てば、報身とはすなわち、「無相の妙理を解り知る知恵」という「超越的」かつ「自利的」な側面では無相である法身と共通する普遍的属性を具えるが、一方で、獲得した真理の認識を個別的な衆生救済に振り向けるという、具体的なはたらきを持った有相の主体でもあるということである。つまり、法身としての真理は世界に遍満するが、その「真理を解り知る」主体である報身が備える智慧も、その点においては法身と異なるところはないということができる。と、同時に、利他行を担う主体としての報身は、法然の説明に沿えば、外用として説かれる功德というかたちで、衆生救済という個別的かつ具体的なはたらきをも示すのである。

このように理解すれば、「報身とは、（法身と：筆者注）別物に非ず」という文言や「法報の功德法界に周遍せり」といった認識も、通常の三身論のなかに収まるものとして理解できるであろう。さらに、前出の長尾氏はその仏身を論ずる中で、「自性身は、法を本質とする法身ではあるが、そこに法の享受ということは説かれていない。不動なる自性身には、享受という動はありえない。法の享受があるためには、自性身はその絶対の座を一步下って具象的相対的とならなければならない。空性であり法界であるような座から下りて、浄土がそこに現成し、願と行とを伴い、それらを原因として仏陀が結果するという、報身の姿をとらねばならない⁽³¹⁾」と述べているが、これがまさに阿弥陀仏の在り方なのである。法然の阿弥陀仏理解は正確にこ

れに重なるものであると考えてよいであろう。真理という「静」の理ではなく、その真理に基づく衆生救済という「動」を求めた法然にとって、阿弥陀仏は、実体として修因感果の報身であるが、同時に、所知・能知の関係で法身と連関し、利他行としての具体的はたらきにおいては、「爲濟度衆生、於無際限中示際限、於無功用中現功用給也⁽³²⁾」〈衆生を済度せんが為、無際限の中に於いて際限を示し、無功用の中に於いて功用を現じ給へるなり〉と説明される応身を通して、すべての衆生に向けての救済のはたらきかけが可能な仏となるのである。

5. 法然の阿弥陀仏観

以上を前提として、次に法然が分類した惣別の別にあたる外用の功德の内実をみてみよう。法然はここで、源信の『阿弥陀仏白毫観』を参照して⁽³³⁾、阿弥陀仏の外用を、八万四千相のなかで最勝である白毫に例をとって、業因、相貌、作用、体性、利益という五項目に分けて説明している。

先ず白毫の業因について、『大集経』、『観仏三昧経』等を引用してから、「然彼阿彌陀佛、法藏比丘昔兆載永劫間、修六度四攝之無量無邊之妙行、集所具足若干功德顯眉間白毫也⁽³⁴⁾」〈然れば彼の阿弥陀仏、法藏比丘の昔、兆載永劫の間、六度四攝の無量無邊の妙行を修め、具足したまへる所の若干の功德を集めて眉間の白毫を顕したまへるなり〉としているが、これは、「兆載永劫の間、六度四攝の無量無邊の妙行を修め」という部分からも明らかなように、修因感果身である報身の条件に対応している。白毫は報身としての阿弥陀仏の身体の一部であるので当然のことではあるが、白毫が報身の功德、すなわちその代表的特質であることが先ず確認されるのである。

相貌については「眉間白毫、右旋婉轉、如五須彌山⁽³⁵⁾」〈眉間の白毫、右旋婉轉して、五須彌山の如し〉ということで、報身、応身につながる有相であることを示し、続いて白毫の作用については、「謂白毫所放光明中現衆事也⁽³⁶⁾」〈謂く、白毫より放つ所の光明の中に衆事を現ずるなり〉と言ってから、「謂應以佛身得度者、即現彼白毫光作佛身⁽³⁷⁾」〈謂く、仏身を以て得度すべきには、即ち彼の白毫の光を現じて仏身となる〉と説く。そしてこれには釈迦にみられるような始終応同の身と、「只忽然而現之佛身⁽³⁸⁾」〈只だ忽然として現ずる仏身〉である無而歟有の身があるとして、阿弥陀仏は後者であるとする。無而歟有の身とは、「惣」の部分で三身を説くなかで応身についての説明にあった、前出の「爲濟度衆生、於無際限中示際限、於無功用中現功用給也⁽³⁹⁾」〈衆生を済度せんが為、無際限の中に於いて際限を示し、無功用の中に於いて功用を現じ給へるなり〉の具体化であることは言うまでもない。

残り二項目のうち、利益に関しては「滅如此多劫之罪也⁽⁴⁰⁾」〈此の如き多劫の罪を滅するなり〉の文言そのままに、利他であることを示している。ただ問題は、体性の説明において、「白毫即因縁所生法故、其性即空即假即中也⁽⁴¹⁾」〈白毫は即ち因縁所証の法なるが故に、其の性

即ち空、即ち仮、即ち中なり」と言い、「乃至六趣四生之上、一々皆無不備三諦妙理⁽⁴²⁾」〈乃至六趣四生の上にも、一々皆、三諦の妙理を備へずと云ふこと無し〉としている点である。もしこのように考えられていたとするならば、それは天台的思想に非常に接近したものと言えることになる。しかしながら、文言自体『阿弥陀仏白毫観』からの引用が目立ち⁽⁴³⁾、法然自身この説明を「是天台宗意也⁽⁴⁴⁾」〈是れは天台宗の意なり〉と補足をつけて結んでいるところからも、この部分に関しては法然の阿弥陀仏観の忠実な反映と理解する必要はないと判断してもよいだろう。

以上から明らかになるのは、外用の功德は、報身の利他的側面とその実践を担う応身に正確に対応して説かれているということである。そこで、四七日で説かれる三身論をめぐるこれまでの検討結果を、惣別に分け、さらにそれぞれの内実を、説教で言及されている事項を基本に、そこから必然的に導き出されると思われる項目も加えて、属性、関係性、はたらき、因位の有無、相、功德の範囲という六つの項目に分けて図式化すると、下に示す表のA欄になる。

A 【四七日】	三身説			
		惣（内証）		別（外用）
	功德	三身		八万四千相
	内実	法身	報身	応身
	属性	無相甚深の理	無相の妙理を解り知る智慧	衆生を済度せんがため、無際限のなかにおいて際限を示し、無功用の中において功用を現す
	関係性	所知	能知	報身の利他のはたらきに対応
	はたらき	自利	自利・利他	利他
	因位の有無	無	有 (報身の普遍的性格は修因感果仏)	有 (応身の存在前提は報身)
	相	無相	有相	有相
	功德の範囲	法界周遍	法界周遍	法界周遍
B 【初七日】	二身説			
	内実	真身		化身
	属性	八万四千相		無而歟有
	関係性			
	はたらき	利他		利他
	因位の有無	有（修因感果之身）		有
	相	有		有
	功德の範囲	法界周遍（光明遍照十方世界）		法界周遍（光明遍照十方世界）

これに加えて、初七日に説かれる真化二身論の内実を、A欄と同様の項目を設けたB欄として書き出してみると、それは四七日での三身論の説明と重なってることが見えてくる。具体的には、まず真身を説いて「先眞身者、眞實之身也。彌陀因位之時、於世自在王佛所、發四十八願之後、兆載永劫之間、修布施持戒忍辱精進等之六度萬行、而所顯之修因感果之身也⁽⁴⁵⁾」〈先ず真身とは、眞實の身なり。彌陀因位の時、世自在王仏の所に於いて、四十八願を發したまふて後、兆載永劫の間、布施持戒忍辱精進等の六度万行を修して、顯したまへる所の修因感果の身なり〉とするが、これは前述の白毫の業因の説明に対応し、つまりは三身を説く際の報身と重なっていることになる。また、化身については、「化身者、無而歟有云化者、隨機應時現身量大小不同⁽⁴⁶⁾」〈化身とは、無にして忽ち有なるを化と云ふ。機に随ひ時に応じ身量を現じ大小不同なり〉とあるが、これも前出の外用としての白毫の作用を説明した部分と文言そのものも共通で、ということは、「衆生を済度せんが為、無際限の中に於いて際限を示し、無功用の中に於いて功用を現じ給へるなり⁽⁴⁷⁾」と説明される応身に重なっているのである。

こうしてみると、初七日の真化二身のはたらきは、四七日の三身論の中の、利他の側面としての報身と応身のそれにほぼ寸分違わず重なり、つまりは三身論の、法身に関わる部分を省略して説明したものであることが明らかになる。そもそも真化二身論の説示は、逆修法会の初日の、それも説法の語り始めに置かれているものである。その文言は先に引用したように、「今且く真身化身の二身を以て、彌陀の功德を讃嘆し奉る」と始まるが、ここでの「且く」という表現に着目すると、これは「仮に」、「かりそめに」、「一応」といった意味であり、「とりあえず⁽⁴⁸⁾」というニュアンスを持った言い回しであることが知られる。したがって、説法の初日の、そもそもの説き始めの時点において、法事に集う会衆に向けて、まずは阿弥陀仏をわかりやすく説明するための方法として説かれた二身論、と捉えるのが最も自然な解釈ということになるだろう。

この点は、別の視点からも確認できる。『逆修説法』における法然の阿弥陀仏観は、源信の『阿弥陀経略記』と共通するものがあることが最近の研究で明らかにされているが⁽⁴⁹⁾、源信はそこで、次のような説を展開している。まず、広く仏身を定義して、「一切諸佛總有二身。一者眞身。住報佛土。二者應身。住同居土⁽⁵⁰⁾」〈一切の諸仏に総じて二身有り。一つには眞身、報仏の土に住す。二つには応身、同居土に住す〉とする。この説明の枠組み自体、法然の真仮二身論と重なることは明らかで、文字通り受け取れば、二身論と理解すべきことになる。しかし見逃すことができないのは、別の個所では次のようにも説かれることである。まず、『佛説阿弥陀経』という経名にある「佛」を説明する部分では、「佛者娑婆化主。三身萬徳之釋尊⁽⁵¹⁾」〈仏とは娑婆の化主、三身万徳の釈尊なり〉とし、別の個所でも「無縁慈悲。是即諸佛三身萬徳⁽⁵²⁾」〈無縁の慈悲、これ即ち、諸仏の三身万徳なり〉とする。これらはいずれも、仏は三身を具えるものとの認識を前提とするものであることは言うまでもなく、そうなるところで言う「眞身」とは、法身と報身を合わせた仏身を意味し⁽⁵³⁾、「住報佛土」とは、有相としての報身の

住処を説明するもの、と理解すべきことになる。すなわち、源信の仏身観は三身論が基盤となっているのである。

さらにその三身の関係については、「無者法空。即所縁理。理性即是。法身菩提故也。……縁者能縁即是般若。般若即是報身菩提。慈悲利生。即是解脱。解脱即是應身菩提。由此當知。無縁慈悲。是即諸佛三身萬徳⁽⁵⁴⁾」〈無とは法の空、即ち所縁の理なり。理性は即ち是れ、法身の菩提なるが故なり。……縁とは能縁、即ち是れ般若なり。般若は即ち是れ、報身の菩提なり。慈悲利生は即ち是れ、解脱なり。解脱は即ち是れ、応身の菩提なり。此に由りて当に知るべし。無縁の慈悲は、これ即ち、諸仏の三身万徳なり〉と説明する。つまり、法身とは普遍の真理そのものであり、報身はその真理をさとる智慧であり、応身が具体的に慈悲のところで衆生を救済する存在となるということである。そうすると、すでに確認した法然の三身認識と重なっていることは明白で、『逆修説法』に見られる法然の阿弥陀仏観の原型は源信にあったことになる。すなわち、法然の二身論も源信同様、基本的に法身、報身、応身という三身論を前提としたものであると結論づけることが出来るのである。

こう考えると、法然が六七日の説法で永観を批判して、「申南無阿彌陀佛功德殊勝者、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⁽⁵⁵⁾」〈南無阿彌陀仏と申す功德殊勝なることは、通号の仏といふ一字の故なり。阿彌陀といふ名号の目出たく貴きも、彼の仏の名号なるが故なり〉と述べる理由も、おのずから明らかになるであろう。つまり、ここでいう「通号」は「惣」、「別」の惣に当たり、全ての仏に共通する功德（特質）を備えて、初めて仏としてのほたらきが十全なものとなると捉えていたのである。

6. 功德の範囲

法然にとって阿弥陀仏は、前述の『無量寿経釈』に見られた認識にあるように、まずは報身として捉えられていたことは間違いない。その上で、前節に明らかなように三身即一という枠組みもまたその前提となっていたとすると、その阿弥陀仏観は法然のどのような思想、あるいは認識から形成されたものなのだろうか。そのことを考える上で役立つと思われるのが、前に示した表のA、B両欄のそれぞれの最終行、「功德の範囲」と名付けた事項である。ここでは、例えば法身なら法身の功德、具体的には「無相甚深の理」ということになるが、その理がどの程度の範囲まで及んでいるのかを示している。結果として、表でも明らかなように、A、B両欄とも、どの仏身においても「法界周遍」ということで共通するのである。では、なぜどの仏身においても「法界周遍」となるのかを法然の説示から振りかえると、次のように理解できよう。

法然が「法界周遍」という表現を使うのは、「此の法報の功德法界に周遍せり」という部分だが、ここではその前提としてまず、法身と報身を所知と能知という関係性で定義し、法界に

周遍する法身の「無相の妙理」を報身がその本質である智慧で「解り知る」とすることによって、法身と報身を具体的に結びつける。角度を変えて言えば、法身としての「無相甚深の理」は、他へのはたらきをもたない不動、無相の状態にあるが、その理を「解り知る」智慧を本質とする報身とつながることによって、それは始めて衆生救済という目的をもった具体的な動きとはたらきへと変換されるのである。こうして、理に基づく具体的動きとはたらきを体現する報身としての阿弥陀仏は、因位の誓願を実現すべく、その功德を衆生に振り向けていくのであるが、本来的に法界に遍満する法身の「理」を「解り知る」報身のはたらきであるので、その救済も必然的に法界すべてに及ぶことが通仏教的な教理の点からも保証されることになるのである。

この、救済は法界に遍満する、という保証が、法然にとっては非常に重要な点であったのである。というのも、法然の浄土思想はその根幹において、大乘仏教に共通する仏性、あるいは如来蔵的な思想については、それを断念するところから始まっていると考えられるからである⁽⁵⁶⁾。例えば、「法相三論天台華嚴真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⁽⁵⁷⁾」〈法相、三論、天台、華嚴、真言、禪といった大乘の各宗について、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〉といったことばにも、その断念の思いは色濃く表れている。さらに、『逆修説法』六七日では『觀無量寿經』の教えをまとめて、「不明即身頓悟之旨、不説歷劫迂廻之行、説娑婆之外有極樂、我身之外有阿彌陀、而明可願(厭の誤字との注記あり)厭此界生彼國得無生忍之旨也⁽⁵⁸⁾」〈即身頓悟の旨をも明かさず、歷劫迂廻の行をも説かず、娑婆の外に極樂あり、我が身の外に阿彌陀ましますと説きて、厭ふべきこの界を厭ひ、彼の国に生じて無生忍を得んとの旨を明かすなり〉と説いているが、「我が身の外に阿彌陀仏まします」と言い切り、如来蔵=仏性からは明らかに距離をとっているのである。このような認識に立つ法然にとって、救済可能性の法界周遍を保証する仏身觀は是非とも必要なものであったに違いなく、この阿彌陀仏觀によって、衆生は、如来蔵(仏性)に頼ることが出来なくても、阿彌陀仏との関係性さえ確立することが出来たならば、どんな人間であっても救済の対象となりうる、という論理が成立することになったと考えられるのである。

ただその際に、一点注意すべきは、外用の白毫の作用を説くなかで、無而歟有の説明として「惣六道四生一切凡聖、併被疑彌陀如來之毫光所現歟者也⁽⁵⁹⁾」〈惣じて六道四生一切の凡聖は、しかしながら弥陀如来の毫光の所現かと疑はるるものなり〉といい、「然法界中、但彌陀一佛之遍給也⁽⁶⁰⁾」〈然れば法界の中には、但だ弥陀一仏の遍じ給へるなり〉と述べている部分である。これらは阿彌陀仏が、まるで法身のように世界に遍満することを示すものと理解されかねない表現となっている。そうすると、弥陀と衆生は一体であることを担保する、仏性ないしは

如来蔵の実在といった概念が法然にあったことを意味することになる。しかしこの部分は、文言に忠実に理解すれば、あくまで阿弥陀仏が、利他行として衆生救済のため白毫からの光でさまざまな姿を現出させるという文脈上での言及であり、如来蔵を想定した、法そのものである静態としての阿弥陀仏の遍在が含意されたものではないのは、敢えて言うまでもなく自明なことであろう⁽⁶¹⁾。その点を確認すれば、むしろここでは、阿弥陀仏の救済は遍く全法界の衆生すべてに行き渡るという、法然の浄土思想にとって肝要な点が、比喩的に表現されたものと理解できる。

つまり、『逆修説法』で展開された法然の阿弥陀仏観は、「書かれた」論疏ではなく法話という「語り」に特有の、場に応じた省略や言い換えはあるものの、説法の前後で矛盾があったり、混乱していたりするものではない。そうではなく、法身、報身、応身という三身一体の仏身観を基盤として阿弥陀仏を捉え、その上で報身のはたらきを核に据えることで、衆生すべてに向けての救済の可能性を通仏教的にも矛盾なく緻密に論理づけた、一貫性のある仏身論が展開されているのである。

〔注〕

- (1) 『昭和新修法然上人全集』（以下『昭法全』）二三二頁。
- (2) 『昭法全』二五五頁。
- (3) 「近年における浄土学研究の状況——法然浄土教の研究状況——」（『教化研究』第二十二号、浄土宗総合研究所、二〇一一年）二八二—二八七頁（執筆者 杉山裕俊）。
- (4) 高橋弘次『改版増補 法然浄土教の諸問題』（山喜房佛書林、一九九四年）九四頁。
- (5) 石井教道『浄土の教義と其教團』（富山房書店、一九七二年）一六五頁。
- (6) 高橋弘次『改版増補 法然浄土教の諸問題』九五頁。
- (7) 『同上』七三頁。
- (8) 『同上』一一四頁。
- (9) 『同上』一一五頁。「阿弥陀仏自身のうちから論理を引き出し、それによって阿弥陀仏を論証せんとする立場が、法然の特異とする二身論であり、これこそ阿弥陀仏を信仰の対象としその救済にあずかる人間の絶対信頼の心情をこわさない阿弥陀仏論なのである。私は、こうしたまったく他と異にする真化二身論こそ、法然の仏身観であると結論づけるものである」、と総括されている。
- (10) 曾根宣雄「法然上人における内証・外用①——特に内証の四智三身について——」（『仏教文化学会紀要』第二号）五二頁。
- (11) 曾根宣雄「法然上人における内証・外用②——特に内証・外用の思想的背景について——」（『仏教文化学会紀要』第三号）一七二頁。
- (12) 曾根宣雄「法然上人における内証・外用③——内証・外用論の論理展開について——」（『浄土教の思想と歴史：丸山博正教授古稀記念論集』（山喜房佛書林、二〇〇五年）一四九頁。
- (13) 『同上』一五二頁。
- (14) 曾根宣雄「『逆修説法』四七日の三身論と『阿弥陀経略記』の三身論について」（『仏教論叢』第六一号、二〇一七年）一六七頁。
- (15) 『同上』一六八頁。
- (16) 曾和義宏「法然上人の阿弥陀仏論——その説示に注目して——」（『浄土宗学研究』第三七号、二〇一〇年）には、次のような指摘がある。「『逆修説法』では、……報身を中心として、法身をその中に取り込んでいこうとする意図が伺える。……法身の扱いについて、並列的な説示から、報身への

- 取り込み、さらには三身論のような通仏教的な仏身論を不用とする説示へと変遷していった」(五六頁)。
- (17) 曾根宣雄「法然上人の三身同体論と三身別体論」(『高橋弘次先生古稀記念論集 浄土学佛教学論叢』第一巻、山喜房佛書林、二〇〇四年) 一二六頁。
- (18) 曾根「『逆修説法』四七日の三身論と『阿弥陀経略記』の三身論について」一六七頁。
- (19) 『昭法全』二五五頁。
- (20) 真柄和人『傍訳 逆修説法(下)』(四季社、二〇〇七年) 一七一一八頁。
- (21) 大橋俊雄『法然全集』第二巻(春秋社、二〇一〇年) 八九頁。
- (22) 中村元『佛教語大辞典 縮刷版』(東京書籍、一九八五年) 一〇三三頁。ちなみに石田瑞麿『例文仏教語大辞典』(小学館、一九九七年)では「内心のさと。自己の内心における真理の体得。みずからの心のうちに仏教の真理を悟ること。また、その悟った真理」(八一八頁)、望月信亨『望月佛教大辞典』第四巻(世界聖典刊行協会、一九七三年)では「自内に證得するの意。外用に對す。また自内證とも名づく。即ち親しく内に證悟證得するを云ふ」(三九八〇頁)となっている。
- (23) 『昭法全』二五五頁。
- (24) 『同上』。
- (25) 曾根「法然上人における内証・外用①——特に内証の四智三身について——」五二頁。
- (26) 長尾雅人『中観と唯識』(岩波書店、一九七九年) 二七〇—二七一頁。
- (27) 『昭法全』七三三頁。
- (28) 『昭法全』七八—七九頁。
- (29) 長尾『中観と唯識』二七四頁。
- (30) 『同上』二七四—二七五頁。
- (31) 『同上』二七三—二七四頁。
- (32) 『昭法全』二五五頁。
- (33) 『往生要集』大門第四観察門で説かれる別相観、総相観、雜相観それぞれの中に白毫への言及があり、法然はそれらを当然認識していたものと考えられるが、五項目に分けて説明されるのは『阿弥陀仏白毫観』においてのみである。『往生要集』の記述で「別巻」(『浄土宗全書』第十五巻、八五頁)と注記されているのが、これに当たる。『大乘仏典〈中国・日本篇〉一九 安然・源信』(中央公論社、一九九一年)に末木文美士訳『阿弥陀仏白毫観』とその解説がある。
- (34) 『昭法全』二五六頁。
- (35) 『同上』。『観無量寿経』第九真身観文の引用。
- (36) 『昭法全』二五七頁。
- (37) 『同上』。
- (38) 『同上』。
- (39) 『昭法全』二五五頁。
- (40) 『昭法全』二五八頁。
- (41) 『昭法全』二五七頁。
- (42) 『同上』。
- (43) 例えば、「白毫即因縁所生法故、其性即空即假即中也。即空故非因非果、畢竟空寂而無有體用。即假故因果體用萬德無邊也」(『昭法全』二五七頁)の部分は、『阿弥陀仏白毫観』においては「此因縁生。眉間一毛。其性即空即假即中。以即空故。非因非果。亦無體用。畢竟空寂猶同虚空。以即假故。因果體用。萬德無邊」(『恵心僧都全集』第三巻[思文閣出版、一九八一年] 五八一頁)となっている。
- (44) 『昭法全』二五八頁。
- (45) 『昭法全』二三二頁。
- (46) 『昭法全』二三三頁。
- (47) 注(32) 参照。

- (48) この表現は佛教大学本庄良文教授からの以下のご教示による。尾崎雄二郎他編『大字源』（角川書店、一九九二年初版）三一頁第四段④に、「しばらく。いささか。かりに。とりあえず。」の訳語がある。また、知恩院浄土宗学研究所編集委員会編『法然上人のお言葉——元祖大師御法語——』（総本山知恩院布教師会）三九頁注（1）に、「且く＝他の可能性を含みもたせる表現。とりあえず。ともあれ。まずは。」とある。
- (49) 曾根宣雄「『逆修説法』四七日の三身論と『阿弥陀経略記』の三身論について」（『仏教論叢』第六一号、二〇一七年）、及び齋藤蒙光「法然の阿弥陀仏解釈——『逆修説法』と『阿弥陀経略記』との関連性——」（『共生文化研究』第四号、二〇一九年）。とりわけ齋藤氏は詳細にその影響関係を分析している。
- (50) 『恵心僧都全集』第一卷（思文閣出版、一九八四年）三九九頁。
- (51) 『同上』三八三頁。
- (52) 『同上』四一二頁。
- (53) このような解釈は、『阿弥陀経略記』にも多く引用される『大智度論』にみられることが、以下の論文で提示されている。安藤俊雄「天台仏身観の主体的性格」（『大谷學報』四八巻第四号、一九六九年）「法性身と化身、真身と生身などの二身説をとる智度論では静止的な理法としての法身のなかに、それとは別の報身的性格をも与えることが多い」（七頁）。また、『例文仏教語大辞典』には「常住不変の真実身。三身でいえば、法身・報身をあわせた仏身。二身でいえば、化身（応身）に対する仏身」との解説がある。
- (54) 『恵心僧都全集』第一卷、四一二頁。
- (55) 『昭法全』二七〇頁。
- (56) 詳しくは拙稿「法然浄土思想における仏性の位相」（『佛教大学大学院紀要文学研究科篇』第四十八号、佛教大学大学院、二〇二〇年三月）でその根拠を論じている。
- (57) 『昭法全』七三三頁。
- (58) 『昭法全』二七一—二七二頁。
- (59) 『昭法全』二五七頁。
- (60) 『同上』。
- (61) 中村玲太「法然門流における弥陀法身／報身説の検討——弥陀は三世を貫く如来か——」（『現代と親鸞』第三〇号、親鸞仏教センター、二〇一五年）もこの問題に触れており、そのなかで「法然が『然法界中但弥陀一仏之遍給也』とするのは、弥陀が『一切身』を現ずる存在であるから、六道等の全世界の存在は弥陀が私を化導するために現れた存在たり得る、と受け止めたのだと考えられる」（七頁）と述べている。

（いのせ 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）

2020年9月23日受理

論文

さまよえる経量部再考

中 島 正 淳

〔抄 録〕

シュリーラータと世親の二人は、有部の「三世実有説」に反対して、「現在有体・過未無体説」を唱え、自らを「経量部」と主張した。しかし一方で、この二人の間には、しばしば大きな思想的差異も散見し、世親がシュリーラータの主張を否定する箇所すら存在する。同じ「経量部」に属するのに、なぜこのような不可解な現象が起きたのか。加藤純章 1989 は、このような経量部にまつわる問題を「さまよえる経量部」と評し、学界に問題を提起した。これを受けて、筆者は『俱舍論』と『順正理論』、及び『縁起経釈』を中心に、「三世実有説」の教証に対する世親と、シュリーラータの解釈を取り上げて検討した。そして、その検討の結果、世親とシュリーラータの間に起きた思想的差異は、両者の「現在有体・過未無体説」の証明の差異に基づくのであって、彼らの間で「経量部」の内容がさまよっているわけではない、という仮説を提示した。

キーワード：シュリーラータ、世親、経量部、三世実有説、『俱舍論』

1. はじめに

筆者は現在、資料的な限界もあって、十分に解明されているとはいいがたい、経部の形態を明らかにすべく研究を行っている。この経部を研究する上で、「集大成」とも呼べる研究としてよく知られているのが、加藤純章著『経量部の研究』（1989, 春秋社）である⁽¹⁾。この著作は『俱舍論』と『順正理論』を中心として、経部師シュリーラータの思想を体系的に解明した労作である⁽²⁾。そのため、経部を研究するということは、この加藤 1989 の研究を越えていくものでなければならない。そこで今回は、加藤 1989 自らが問題を提起するも、未解決のままに残された世親とシュリーラータの思想的差異について論じてみたい。

加藤（1989, 86-93）によれば、世親とシュリーラータはともに、有部の「三世実有説」に反対して⁽³⁾、「現在有体・過未無体説」を唱え、自らを「経部」と主張したにも拘わらず、次

の二つの点に関しては大きな思想的差異があるとされる。

	シュリーラータ	世親
(1) 心・心所の関係	次第生起説	心心所相応説
(2) 業とその果をつなぐもの	随界説	種子説、相続転変差別説

なかでも加藤 1989 は、シュリーラータの根本思想である「次第生起説」に対して、世親が賛意を表していない点を加味して、世親とシュリーラータの間では経部の内容が変化し、さまよっている⁽⁴⁾、と結論付けた。

これを受けて、本庄 1992b は経部の共通項を考察し、世親とシュリーラータはともに有部の経蔵（と律蔵）のみを仏説と認め、論蔵を仏説と認めないという共通項を解明した。本庄 1992b によって、経部の共通項が新たに解明されたことは非常に有益である。しかし、同じ「経部」に属するはずの二人の間で、なぜこのような思想的差異が生じたのか、という点については未解決のままである⁽⁵⁾。

そこで今回は、『俱舍論』と『順正理論』、及び『縁起経釈』を中心として、「三世実有説」の教証に対する世親とシュリーラータの解釈を取り上げて検討し、この二人の間に起きた思想的差異の原因を探ってみたい。これによって、十分に解明されているとはいいがたい、経部の形態の一端を明らかにすることが本稿の目的である。

2. 「三世実有説」の教証に対する世親とシュリーラータの解釈

2.1. 三世実有説批判

まずは、世親とシュリーラータがともに有部の「三世実有説」に反対した、という共通項を確認しておきたい。『順正理論』弁随眠品の、「三世実有説」論争のはじめに、次のような記述がある。

『順正理論』 T. 29, 625b2-4:

經主於中、朋附上座所立宗趣、作是詰言。過去未來若俱是有、如何可說是去來性。

經主（世親）はここ（AKBh 297, 13-14）で、上座（シュリーラータ）によって立てられた宗義を支持して、次のように難詰する。「過去と未来がもしともに〈有る〉とすれば、いかにして、過去と未来の性質をもつと説くことができようか（*yady atītam api dravyato 'sty anāgatam iti kasmāt tad atītam ity ucyate 'nāgatam iti vā.）」と⁽⁶⁾。

この『順正理論』の記述から、世親はシュリーラータの主張を支持して、有部の「三世実有説」に対して難詰した、ということを確認できるかと思う。そのため、加藤 1989 の指摘する通り、世親とシュリーラータがともに有部の「三世実有説」に反対して、経部の立場から「現在有体・過未無体説」を唱えた⁽⁷⁾、という点は共通していると判断できる。

2.2. 「三世実有説」の教証に対する解釈 (1)

しかし、有部の「三世実有説」の教証に対する世親とシュリーラータの解釈を、一つずつ検討すると、この二人の解釈は必ずしも一致していない、ということに気づく。すなわち、同じ「経部」として、ともに有部の「三世実有説」に反対したにも拘わらず、「三世実有説」の教証に対する二人の解釈は、全く異なっているのである。そこで以下、この点について、検討してみよう。

AKBh 295, 9-12:

atītaṃ ced bhikṣavo rūpaṃ nābhaviṣyan, na śrutavān āryaśrāvako 'tīte rūpe 'napekṣo 'bhaviṣyat. yasmāt tarhy asty atītaṃ rūpaṃ, tasmāc chrutavān āryaśrāvako 'tīte rūpe 'napekṣo bhavati. anāgataṃ ced rūpaṃ nābhaviṣyan, na śrutavān āryaśrāvako 'nāgataṃ rūpaṃ nābhyanandiṣyat. yasmāt tarhy asty anāgataṃ rūpaṃ iti vistaraḥ.

比丘たちよ、もし過去の色がなかったなら、多聞の聖弟子が過去の色に対して無関心となることはなかったであろう。過去の色が有るからこそ、多聞の聖弟子が過去の色に対して無関心となるのである。もし未来の色がなかったなら、多聞の聖弟子が未来の色に対して喜ばぬようになることはなかったであろう。未来の色が有るからこそ、〔多聞の聖弟子が未来の色に対して喜ばぬようになるのである〕云々と。

これは『俱舍論』随眠品の「三世実有説」をめぐる論争において、毘婆沙師が最初に提出する有部の教証である⁽⁸⁾。毘婆沙師はこの教証をもとに、人が煩惱を起こすのは必ずしも現在の対象のみではなく、過去を思い出して悲嘆に暮れたり、未来に目を向けて将来を憂いたりする⁽⁹⁾、と主張するのである。

世親の解釈 (1)

そこでまずは、この教証に対する世親の解釈から検討してみよう。

AKBh 299, 4-6:

tasmāt bhūtapūrvasya ca hetor bhāvinaś ca phalasya bhūtapūratām bhāvitām ca jñāpayitum hetuphalāpavādadṛṣṭipratīṣedhārtham uktam bhagavatā asty atītaṃ asty anāgataṃ iti. astīśabdasya nipātatvāt.

ゆえに、かつて有った原因がかつて有ったこと、及びこれから有るであろう結果がこれから有るであろうことを知らしめんがために、因果〔関係〕を否定する見解を斥けるために、世尊は「過去は有る。未来は有る」と説かれたのである。「有る」(asti) という語が不変化詞 (nipāta) であるから。

周知の通り、世親はここで、この教証の「過去の色が有る」という「有る」(asti) の語を「不変化詞」(nipāta) と解釈する⁽¹⁰⁾。これにより、過去や未来の対象が実体として「有る」というのではなくて、「かつては有った」、もしくは「これから有るであろう」という意味で、

「有る」と表現された、というのである。

シュリーラータの解釈（１）

一方で、シュリーラータの解釈はこの世親の解釈とは全く異なっている⁽¹¹⁾。

『順正理論』 T. 29, 627b11-19:

上座於此釋前經言。若過去色非有、不應多聞聖弟子衆於過去色勤修厭捨、乃至廣說、此說意言、（１）若過去色非過去者、不應多聞聖弟子衆於過去色勤修厭捨、應如現在勤修厭滅。（２）或若過去色自他相續中非曾領納、不應多聞聖弟子衆勤修厭捨。要曾領納方可厭捨。未曾領納何所厭捨。以彼色是過去及過去曾領受故、應多聞聖弟子衆於過去色勤修厭捨。

上座（シュリーラータ）は、ここで先の経を解釈して言う。「もし過去の色がなかったなら、多聞の聖弟子が過去の色に対して無関心となることはなかったであろう（*atītam ced bhikṣavo rūpaṃ nābhaviṣyan, na śrutavān āryaśrāvako 'tīte rūpe 'napekṣo 'bhaviṣyat）⁽¹²⁾云々という、この〔教〕説の意趣は、（１）もし過去の色が過去でなかったなら、多聞の聖弟子が過去の色に対して無関心となることはなかったであろうし、現在の如くに、厭離し、離欲し、滅するために、実践にはげむものとなったであろう（*nirvide virāgāya nirodhāya pratipanno 'bhaviṣyat）⁽¹³⁾と言うのである。（２）或いは、もし過去の色が自・他の相続中に、かつて感受されたものでなかったなら、多聞の聖弟子が無関心となることはなかったであろう。必ず、かつて感受されたものが、無関心にすることができるのである。未だかつて感受されてもいないものが、どうして無関心にされるか。そ〔の自他の相続中〕の色は、過去および、過去にかつて感受されたものであるから、多聞の聖弟子は過去の色に対して無関心となるに違いない」と。

シュリーラータは先の教証に対して、二つの点から解釈する。第一は、過去の色が「現在」であったならば、厭離し、離欲し、滅するために、実践にはげむものとなったであろう⁽¹⁴⁾、という趣旨の反論である。これは「現在有体・過未無体説」を主張する経部の立場からの反論としても、納得のいく答えである⁽¹⁵⁾、と思われる。

第二は、過去の色が自他の相続中に、かつて感受されたものでなかったなら、その過去の色に対して無関心となることはあるまい、という反論である。そのため、過去に一度でも、感受されたものであったなら、たとえ過去であっても、その色は再び認識対象となり得る⁽¹⁶⁾というのである。

さて、このように有部の「三世実有説」の教証に対する世親とシュリーラータの解釈は、全く異なっている。そして、この二人の解釈の背景には、過去の対象に対する認識の違いがある、ということは一目瞭然である。特に、このシュリーラータの第二説からは、「随界説」との関係もうかがえる。しかし、この点については、「二つに縁って、識は生ずる」という「三

世実有説」の教証に対する二人の解釈を踏まえて、改めて考察することにした⁽¹⁷⁾。

2.3. 「三世実有説」の教証に対する解釈(2)

さらに続けて、毘婆沙師が提出する、次の「三世実有説」の教証を見てみよう。

AKBh 299, 8-10:

yat tarhi laguḍaśikhiyakān parivrājakān adhikṛtyoktaṃ bhagavatā yat karmābhyatītaṃ kṣīṇaṃ niruddhaṃ vigataṃ vipariṇataṃ, tad astīti. kiṃ te tasya tasya karmaṇo bhūtapūrvatvaṃ necchanti sma.

では、ラグダシキーヤカ派のパリヴラージャカたちについて、世尊は「過去し、滅し、消滅し、消え去り、壊れた業、それは有る」と説かれたが、かれらは、それぞれの業がかつては有った、ということを〔も〕認めないのか。

これは経部との論争のなかで、毘婆沙師が提出する教証の一つである⁽¹⁸⁾。毘婆沙師はここで、世尊によって「過去の業が有る」と説かれたことを根拠に、「過去」に落謝してしまった法の実在を主張するのである。

世親の解釈(2)

そこでまずは、この教証に対する世親の解釈から検討してみよう。

AKBh 299, 10-11:

tatra punas tadāhitam tasyām samtatau phaladānasāmarthyam samdhāyoktam. anyathā hi svena bhāvena vidyamānam atītam na sidhyet.

しかし、そこでは、〔世尊は〕そ〔のかつては有った業〕によって、そ〔の心〕の相続中にもたらされた、結果を与える機能を密意して、〔「有る」と〕説かれたのである。もし、そうではなくて、〔過去の業が〕自己の本質に従って、存在し続けるならば、〔それは〕過去として成り立つはずがないからである。

世親はここで、世尊によって「過去の業が有る」と説かれたのではなくて、結果を与える機能を指して「有る」と説かれた、と解釈する。つまり、人が将来に業の果報を享けるのは、決して過去の業が現在にまで影響を及ぼしているからではない、というのである。

ここには、業とその果をつなぐ、世親独自の思想である「相続転変差別説」が背景にある、と考えられる。『俱舍論』の後の著作である『縁起経釈』⁽¹⁹⁾においては、この点について、より詳細に説明される。

PSVy D. 20a3-6, P. 22a8-22b3:

gal te 'das pa'i las las 'bras bur mi 'dod pa'am / de med pa yin na ci'i phyir bcom ldan 'das kyis 'di skad du gang 'das pa'i las zhig pa 'gag pa bral ba yongs su gyur ba de yod pa yin no // de dang ldan pa med du zin na / 'di na kha cig mtshams med pa byas na

rgyu de dang rkyen des lus zhig nas de ma thag tu dmyal bar skye bar 'gyur ro zhes gsungs / de yang da ltar 'byung ba bzhin du rang gi mtshan nyid gnas pa la dgongs nas yod do zhes gsungs pa ma yin gyi / 'o na ji ltar zhe na / de las skyes pa bsgos pa gnas pa'i phyir ro // des gzhang pa'i sems kyi rgyun la bsgos pa yod de / yongs su 'gyur ba'i bye brag tu gyur pa gang las 'bras bu 'byung ba'o // de yod pa yang las kyi 'bras bu ma byin pa yin pa'i phyir yod pa yin no zhes bstan te / de las byung ba'i 'bras bu smin par nus pa ma spyā pa nyid yin pa'i phyir ro //

もし過去の業から結果が〔生じると〕認めない、あるいはそれ（過去の業）がないというならば、どうして、世尊は次のように説かれたのか。〔すなわち〕「過去し、滅し、消滅し、消え去り、壊れた業、それは有る。そ〔の業〕が存在しなかったならば、この世で、人が無間〔業〕を犯すと、それを因とし、それを縁として、身体が減び、〔死して後、〕無間に地獄に生れ変ることとなるのである」と⁽²⁰⁾。しかし、その〔過去の業〕は、現在の如くに自己の本質（*svena bhāvena）に従って存在し続ける、ということを密意して、「有る」と説かれたのではない。ではどうか。そ〔の業〕から生じた熏習が存在し続けるからである。そ〔の業〕によって、心相続中にもたらされた（*tadāhitam）熏習が〔未だ〕存在しており、それが特殊な変化を得て、後に結果が生じるのである。そ〔の熏習〕の存在も、業の結果を未だ与えてないから、「有る」と説かれたのであって、それ（業）から生じた結果を与える機能（*phaladānasāmarthya）は、未だ尽きていないからである。

ここでは、「過去の行を縁として、結生識が生じる」と主張する有部が、『俱舍論』と同様に教証を引き、過去の業の实在を主張する。それに対して世親は、業から生じた「熏習」が未だ存在し⁽²¹⁾、それが「特殊な変化」（*pariṇāma viśeṣa）を得ることで、後に結果が生じる、と反論している様子が確認できる。したがって、世親は「相続転変差別説」を用いて、この教証を解釈したと言えるであろう。

シュリーラータの解釈（2）

一方で、シュリーラータの解釈はこの世親の解釈とも全く異なっている。

『順正理論』 T. 29, 627b19-22:

又釋第二杖髻經言。彼過去業亦可説有。（1）有因縁故、（2）有隨界故、（3）未有能遮彼相續故、（4）彼異熟果未成熟故、（5）最後方能牽異熟故。然去來世非實有體。

また、〔シュリーラータは〕第二の『杖髻經』を解釈して言う。「その過去の業もまた〈有る〉と説くことができる。（1）因縁（*hetupratyaya）が有るからであり、（2）隨界（*anudhātu）が有るからであり、（3）未だその相続を遮れるものが有りはしないからであり、（4）その異熟果は未だ成熟していないからであり、（5）最後に、よく異熟〔果〕を牽くからである。しかし、過去〔世〕と未来世とに実体として〈有る〉〔と言う〕ので

はない」と。

ここでシュリーラータは、過去の業も「有る」と説くことができる⁽²²⁾と主張する。ただし、それは過去の業が実体として「有る」というのではなくて、五通りのあり方で、「有る」と説くことができる⁽²³⁾、というのである。そして、この五通りは、すべて「随界説」のもつ特徴に他ならない。そのため、シュリーラータは「随界説」を用いて、この教証を解釈したと言えるであろう。

したがって、この教証に対する世親とシュリーラータの解釈には、この二人の思想的差異がはっきり表れている。すなわち、世親は「相統転変差別説」を根拠に、この教証を解釈したのに対し、シュリーラータは「随界説」を根拠に解釈したのである。そして、ここで注目したいのは、世親とシュリーラータの間で、業とその果をつなぐものが異なる、ということではなくて、同じ「経部」であっても、教証に対する解釈の仕方は、それぞれ異なっている、ということに他ならない。つまり、両者の「現在有体・過未無体説」の証明はそれぞれ異なるのであって、同じ「経部」といえども、解釈は必ずしも一致していないのである。

2.4. 有部の「三世実有説」の教証に対する解釈(3)

そこでこれを踏まえて、毘婆沙師が提出する、次の「三世実有説」の教証を見てみよう。

AKBh 295, 14-16:

dvayaṃ pratītya vijñānasyotpāda ity uktam / dvayaṃ katamat / cakṣū rūpāṇi yāvat
mano dharmā iti / asati cā 'tītānāgate tadālabhanam vijñānam dvayaṃ pratītya na syāt
/ evaṃ tāvad āgamato 'sty atītānāgatam /

〔世尊は〕「二つに縁って識は生ずる。二つとは何か。眼と色、乃至、意と法である⁽²⁴⁾」と説かれた。そして、過去と未来がなかったなら、二つに縁って、そ〔の過去と未来〕を縁とする識は存在しないことになる。まず以上のように、教〔証〕によって過去と未来は有る。

毘婆沙師はここで、世尊が「二つに縁って識は生ずる」と説かれたことを根拠に、人が過去と未来を対象として認識する時に、過去と未来の対象がなかったなら、対象がなくても認識が生じることになるから、過去と未来は有る、と主張するのである。

世親の解釈(3)

まずは、この教証に対する世親の解釈から検討していこう。世親は、この教証のうちの、「意と法とに縁って、意識は生ずる」という箇所を問題視し、次のように言う。

AKBh 299, 16-18:

yad apy uktam dvayaṃ pratītya vijñānasyotpādād iti idaṃ tāvad iha saṃpradhāryam.
yan manaḥ pratītya dharmāṃś cotpadyate manovijñānam, kiṃ tasya yathā mano

janakaḥ pratyaya evaṃ dharmā āhosvid ālambanamātraṃ dharmā iti …（中略）…
athālambanamātraṃ dharmā bhavanti, atitānāgatam apy ālambanam bhavati brūmaḥ.
また、〔君たちは〕「二つに縁って識は生ずる〔と、世尊が説かれた〕から」と言ったが、
まずここで、次のことを吟味しなければならない。意と法とに縁って、意識は生ずるが、
意がそ〔の意識〕を生み出す条件であるのと同様に、法も〔意識を生み出す条件である
の〕か、あるいは、法は単なる所縁に過ぎないのか、と…（中略）…もし法が単なる所縁
に過ぎないのであれば、我々〔もまた〕「過去・未来も所縁である」と主張する。

このように世親は、意識を生み出す条件としての「法」を問題視し、意識を生じるのは、あくまでも「意」のみであって、「法」は単なる所縁に過ぎない、と主張する。その上で、過去は過去として「有った」、未来は未来として「有るであろう」というあり方で、所縁になり得る⁽²⁵⁾という。このことから、これは最初に検討した教証（１）の解釈と同じである。そのため、この世親の解釈について、深く検討していこう。

さて、『俱舍論』では、世親が「意」をどのように捉えていたのか、関連する記述を見出し得ないのであるが、これに対応する記述を『縁起経釈』の中に見出したので、以下『縁起経釈』をたよりにこの問題を確認していきたい。世親は『縁起経釈』において、次のように述べている。

PSVy D. 33b1-2, P. 38a1-3:

re zhig yid ni yid kyi rnam par shes pa'i rgyu'i dngos po yin par rigs te / sa bon dang myu gu bzhin yin no // gang 'das nas yun ring du lon pa'am / ma 'ongs pa'i chos rnam
la yid gzhan dag ji ltar rgyu'i dngos por 'gyur zhe na / de'i dbang gis de skye ba'i phyir ro //

ともあれ、意（manas）は意識（manovijñāna）の因性（*hetubhāva）として理に適う。
種子と芽のごとくである。およそ過ぎ去って長らく経過した〔諸法〕、或いは未だやってこない諸法に対して、〔意識とは〕異なる諸々の意が、どうして「因性」となるかと言えば、それ（意）の力によって、それ（意識）が生じるからである。

『縁起経釈』において、世親は意を意識の「因性」（rgyu'i dngos po, *hetubhāva）であると規定する。すでに拙稿 2020 でも述べたが、この「因性」（rgyu'i dngos po, *hetubhāva）とは、「結果を生ぜしめる能力」のことであって、『縁起経釈』では、その「因性」が「種子説」（bija）に対応するものとして説明される⁽²⁶⁾。

PSVy D. 14a6-7, P 15b4-5:

sa bon zhes bya ba 'di ci zhe na nus pa'i bye brag yin no // nus pa zhes bya ba de chos
gang zhe na / rgyu'i dngos po yin no / dper na 'bu'i 'bras bu ni rkyen gyi bye brag sa
gzhi dang thal ba dang chu la sogs pa la ltos nas myu gu'i rnam par skye bar 'gyur ba'i
rgyu'i dngos po ni sa bon zhes bya'o //

「種子」というこれは何か (*kiṃ idaṃ bījaṃ nāma)。「特殊な能力」(*śaktiviśeṣa)である。「能力」(*śakti)というそれは、いかなる性質 (dharma) であるか。「因性」(*hetubhāva) である。たとえば、穀物という結果は、土壌・肥料・水などの特定の縁 (*pratya-yaviśeṣa) を考慮するが、〔穀物の〕芽を生じることになる因性 (*hetubhāva) が「種子」と呼ばれるごとくである。

世親はこの「種子説」と同様に、意を意識の「因性」と捉えることで、意識を生み出す「意」を説明するのである。これは、現在のもの (意) が、他のもの (意識) に対して、因的効力をなし終わってから減する、という点で、現在のものだけが因的効力を有する⁽²⁷⁾、という「現在有体・過未無体説」とも密接に関連している。ゆえに、この教証に対する世親の解釈の背景には「種子説」がある、と言えるのである。

シュリーラータの解釈 (3)

一方で、シュリーラータの解釈は、この世親の解釈とは全く異なる。シュリーラータは、(1) 過去に認識した対象であるか、(2) 或いは過去に一度も認識していない対象であるか、という二つの場合に分けて説明する⁽²⁸⁾。ここでは、(1) の認識を確認しよう⁽²⁹⁾。

『順正理論』T. 29. 628c13-18, (cf. 拙稿 2019a, 135-136):

彼謂。如是因智生時、自相續中因縁有故。謂昔曾有如是智生。傳因生今如是相智。今智既以昔智爲因。故今智生如昔而解。即以昔境爲今所縁。然彼所縁今時非有。今雖非有而成所縁。故不可言無二決定。如是展轉觀於未來果、傳傳生准前應説。

彼 (シュリーラータ) は言う。「ある特定の因なる智が生起する時には、自らの相続中に、因・縁が有るからである。すなわち、過去にかつてある特定の智の生起があった。〔そして〕伝わった因が、現在のその特定の相の智を生じさせた。現在の智はすでに〔生じた〕過去の智を因とする。その故に、現在の智が生じて、過去〔の智〕と同様に理解する。すなわち、過去の対象を現在〔の智〕の所縁とする。しかし、その所縁は現在の時には非実在である。現在〔の時〕には非実在であるけれども、〔現在の智の〕所縁となる。ゆえに、二つ (過去・未来) の決定がない、と言うべきでない。このように連続して、未来に結果を観察しても、〔智が〕次々と伝わって生ずることは、前に応じて⁽³⁰⁾、説かれるべきである」と。

すでに拙稿 2019a でも述べたように、ここでシュリーラータは、「随界」として、自らの相続中に保持された、過去の智 (因) と、過去の所縁 (縁) とに縁って、現在の智 (識) が生ずる、と解釈する。また、未来の対象に対する認識も、現在の智を因とし、それが次々と伝わることで生ずることができる、と解釈する。すなわち、自らの相続中に、途切れることなく「随界」が保持されているかぎり、過去と未来の対象を認識できる、というのである。ゆえに、この教証に対するシュリーラータの解釈の背景には「随界説」がある、と言えるのである⁽³¹⁾。

この教証に対する世親とシュリーラータの解釈にも、この二人の思想的差異がはっきり表れている。すなわち、世親は「種子説」を根拠に、現在のものだけが因的効力を有する、と捉えたのに対し、シュリーラータは「随界説」を根拠に、たとえ過去のものであっても、随界として保持されているかぎり、因的効力を有する、と解釈したのである。

したがって、世親とシュリーラータはともに、有部の「三世実有説」に反対して、経部の立場から、「現在有体・過未無体説」を唱えたが、その「現在有体・過未無体説」の証明の仕方は、それぞれ異なっているのである。

3. おわりに

以上、本稿では、世親とシュリーラータの間に起きた思想的差異の「原因」を探るべく、『俱舍論』と『順正理論』、及び『縁起経釈』を中心として、「三世実有説」の教証に対する世親とシュリーラータの解釈を検討した。検討の結果を整理すると、次のようになる。

1. 加藤 1989 が指摘する通り、世親とシュリーラータはともに、有部の「三世実有説」に反対して、「現在有体・過未無体説」を主張する。しかし、その「三世実有説」の教証に対する世親とシュリーラータの解釈は、それぞれ全く異なっている。
2. 世親は一貫して「相続転変差別説」と「種子説」を根拠に、教証を解釈するのに対し、シュリーラータは一貫して「随界説」を根拠に、教証を解釈する。
3. 世親が主張する「相続転変差別説」や「種子説」は、現在のものだけが因的効力を有するという思想であるのに対し、シュリーラータが主張する「随界説」とは、自らの相続中に随界があるかぎり、たとえ過去のものであっても因的効力を有するという思想である。そのため、この二人の思想は同じ経部のものであっても、その性格的には大きくかけ離れている。

このことから、世親とシュリーラータの間に起きた思想的差異の原因とは、「現在有体・過未無体説」の証明の仕方が異なっていた点にある、と考えられる。すなわち、世親は「相続転変差別説」や「種子説」を根拠に「現在有体・過未無体説」を主張する以上、同じ「経部」であっても、シュリーラータの主張に賛同するわけにはいかなかった。なぜなら、現在のものだけが因的効力を有するという思想を主張する世親が、シュリーラータの「随界説」を認めるならば、自らの立てる説と矛盾してしまうからである。そのため、たとえ同じ「経部」であっても、世親はシュリーラータとは異なる証明の仕方を取らざるを得なかったのであろう。

しかし結局は、世親とシュリーラータの思想的差異とは、何を根拠にして、「現在有体・過未無体説」を唱えるのか、に起因するのであるから、彼らの間で「経部」の内容が変化し、さまよっているということを意味するわけではない。なぜなら、すでに我々は、法救、妙音、世友、覺天の四大論師を、ただ「三世実有説」の証明の仕方のみが異なると考え、決して彼らの

間で「有部」の内容が変化し、さまよっているとまでは考えないからである。このことから、有部の四大論師と同様に、「経部」の論師たちもまた、「現在有体・過未無体説」をどう証明するかは各個人に委ねられていた。そして、たとえ論師たちの間に思想的差異があろうとも、有部の「三世実有説」に反対して、「現在有体・過未無体説」を主張していれば、「経部⁽³²⁾」(Sautrāntika)と呼ばれたのだとは考えられないだろうか⁽³³⁾。

〔注〕

- (1) 加藤純章著『経量部の研究』(1989, 春秋社)に対する書評として、福田 1989 がある。また、経部の形態に最初に言及した研究として、櫻部 1956 がある。
- (2) 加藤 1989 に先立つシュリーラータ研究として、高井 1928 がある。
- (3) 加藤 (1989, 89) は、Sautrāntika の呼称が両者にとって「三世実有説に反対する者」、「道理に合っているもの」、「勝れた主張をなすもの」、「かつこいいもの」、というような譬喩的意味があるとするが、本庄 1992b によって、「三世実有説に反対する者」という規定以外は同語反復に終わっている、と反論される。
- (4) 世親がなぜ心所相応説の立場をとったのかについては、新たに別の論稿を期する予定である。
- (5) 本庄 1992b は、経部を規定した上で、『婆沙論』以前からのオーソドックスな「小乗」経部と、「大乘」経部としての世親個人とに分けて考察する方がよいのではないかと提案する。また、加藤 1989 以後、加藤 2011 においてもこの問題提起がなされるが、世親とシュリーラータの間でなぜこのような思想的差異が起きたのか、という点については具体的に検討されていないと思われる。
- (6) Cf. 那須 (2018, 22-23)
- (7) これ以外の用例については、加藤 (1989, 286-289) を参照。
- (8) Cf. 本庄 (2014b, 671-672), AKUp [5016], 『順正理論』T. 29, 625c1-10.
- (9) 毘婆沙師が提出する「三世実有説」の教証に対する一々の分析については、本庄 1982c に詳しい。
- (10) また、この「有る」(asti) の語に対する世親の解釈は、遑れば馬鳴に帰するものである。Cf. 本庄 1987b
- (11) シュリーラータはここで、「未来」の対象については述べず、「過去」の対象にのみ言及する。
- (12) 『俱舍論』の玄奘訳 (T. 29, 104b7-9) と、『順正理論』の玄奘訳 (T. 29, 625c5-8) はともに、同一の訳語を用いているため、梵文を想定して翻訳した (AKBh 295, 9-12)。
- (13) 脚注 (12) と同様に、「應如現在勤厭離滅」も梵文 (nirvide virāgāya nirodhāya pratipanno 'bhaviṣyat) を想定して翻訳した (AKVy 469, 9-10)。
- (14) 衆賢は、シュリーラータが「もし過去の色が過去でなかったなら」(若過去色非過去者)と言及する時点で、すでに「現在」と「未来」の二つの可能性があるから、「現在」のみに限定されないという。そのため、シュリーラータ自身は、この第一説を「現在」と捉えていたことがわかる。(Cf. 『順正理論』T. 29, 627b24-29.)
- (15) 称友によれば、『俱舍論』の本論中に「現在」に関する経文が引用されないのは、現在の対象に対して、多聞の聖弟子が、実践にはげむものとなる、というのは、有部と経部ともに、承認されていることだから、とされる (AKVy 469, 8-10)。
- (16) これが「随界説」のもつ特徴であることは、加藤 (1989, 277-280) や拙稿 2019a 等を参照。
- (17) 筆者はすでに拙稿 2019a においてシュリーラータの認識の構造を検討し、拙稿 2020 において、世親の認識の構造を検討した。言うまでもなく「三世実有説」の教証と認識の問題は密接に関係している。
- (18) Cf. 本庄 (2014b, 673-676), AKUp [5018], 『順正理論』T. 29, 625c10-14.
- (19) 世親の著作順序に関しては、松田 1984a を参照。
- (20) 『縁起経釈』に引用されるこの有部の教証は ADV のものと近いと思われる (Cf. 本庄 2014b,

676)。

- (21) 加藤（1989, 250-251）によって指摘されるように、衆賢によれば、「種子」、「随界」、「熏習」、「功能」、「不失」、「増長」はすべて同義語であるとされる。（Cf.『順正理論』T. 29, 398b27-29.）
- (22) 三友（1980, 27）は、この記述をもとに、シュリーラータが「過去の業も有る」と主張した、と言うが、これはミスリードを及ぼす可能性がある。正確には、シュリーラータは彼の根本思想である「随界説」を根拠に、「過去の業も有る」と主張したのであり、有部のように過去の業を実体として認めたわけではない。また、このシュリーラータの主張に対する衆賢の反論は次の通りである。

『順正理論』[T. 29, 627c13-16]：

釋杖髻經亦不應理。 (1) 無法不成因緣性故、(2) 彼隨界言無所詮故、(3) 一刹那宗無相續故、(4) 無法不能招異熟故、(5) 不爾生死應無窮故。 由此我說實有去來。

- (23) ここで挙げられる、(1)～(5)の説は、いずれも「随界説」のもつはたらきに他ならない。Cf. 三友 1980, 加藤（1989, 250-258）. 最後の(4)、(5)は、世親の異熟因・異熟果と同じ考えに思えるかもしれないが、世親の考えでは異熟因・異熟果は一度きりなのに対して、シュリーラータの場合は随界があるかぎり、何度でも因となり得るところに違いがある。
- (24) Cf. 本庄（2014b, 673）, AKUp [5017], 『順正理論』T. 29, 627c16-18.
- (25) AKBh 299, 16ff.
- (26) また、AKVy にも次のような記述がある。AKVy 230, 21-22: *tasya bijabhāvopagamanād iti tasya phalasya hetubhāvopagamanād ity upamā sautrāntika-prakriyaiṣā / kvacit pustake nāsty evampāṭhaḥ* / Cf. 兵藤（1980, 71）
- (27) また、この経部の因果論は、称友との間にも関連性があると言える。Cf. 兵藤（2002, 326）
- (28) 加藤 1989 は、シュリーラータが(1) 客体の方から説明する認識と、(2) 主体の方から説明する認識とに分けると言及するが、福田 1989 は上述の通りに分ける。そのため、筆者も福田 1989 の見解にしたがう。シュリーラータが、このように認識の対象を二つに分ける理由は、一度でも所縁を認識しなければ、その所縁を随界として保持することができないからであると推測される。
- (29) 過去に一度も認識していない対象に対する認識とは、次の通りである。

『順正理論』T. 29, 628c3-13:

此中上座作如是言。智縁非有亦二決定。推尋因果展轉理故。其義云何。要取現已於前後際能速推尋。(1) 謂能推尋現如是果、從如是類過去因生、此因復從如是因起、乃至久遠隨其所應。皆由推尋如現證得。(2) 或推尋現如是類因、能生未來如是類果、此果復引如是果生、隨其所應乃至久遠。皆推尋故如現證得。如是展轉觀過去因、隨其所應乃至久遠、如現證得皆無顛倒。雖於此位境體非有、而智非無二種決定。

また、このシュリーラータの説が、遡れば馬鳴にまで帰するものであることは、田中（2019c）を参照。

- (30) この「前に応じて」（准前）という箇所は、脚注（29）の下線部を参照。
- (31) Cf. 三友 1980, 加藤 1989.
- (32) 「有部の論蔵を仏説と認めない」ということも当然「経部」の前提条件としてあるが、シュリーラータや世親が立てる「随界説」や「種子説」が有部の経蔵のなかに直接説かれなかったこともまた、事実である。たとえば、衆賢はシュリーラータの「随界説」を「唯汝所執舊隨界因諸聖教中、都無説處」（T. 29, 452c20-21）と述べており、称友も世親の主張する「種子性」（*bijabhāva*）を *kvacit pustake nāsty evampāṭhaḥ* / (AKVy 230, 21-22) と述べている。そのため、やはりこれらの説は始めから有部の経蔵にあった、というわけではないであろう。
- (33) 世親が否定したシュリーラータ説についても、その背景には「随界説」の思想があったと考えている。これについては、新たな論稿を期する予定である。

【略号表】

AKBh *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, Ed. by P. Pradhan. Patna: Kashi Prasad

- Jayaswal Research Institute, 1967.
- AKVy *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*. Ed. by Unrai Wogihara, Tokyo: Association of Abhidharmakośavyākhyā 1932-1936.
- PSVy *Pratītyasamutpādayākhyā*. (Tib. *rtēn cing 'brel bar 'byung ba dang po'i rnam par dbye ba bzhad pa*): D 3995, P 5496.
- LA *Abhidharmakośaṭīkā Lakṣaṇānusārīṇi*. (Tib. *Chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad mtshan nyid kyi rjes su 'brangba zhes bya ba*): D4093, P5594.
- T. 大正新脩大藏經.
- 『縁起経釈』 PSVy
- 『俱舍論』 AKBh
- 『順正理論』 衆賢造、玄奘訳『阿毘達磨順正理論』(T. No. 1562).

〔参考文献〕

- Collet Cox 1988 “On the Possibility of a Nonexistent Object of Consciousness: Sarvāstivādin and Dārṣāntika Theories,” in *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 11-1, pp. 31-87.
- Dhammajoti 2007a *Abhidharma Doctrines and Controversies on Perception*, Centre for Buddhist Studies, The University of Hong Kong, Hong Kong. 3rd. ed., 1st. ed. in 1997.
- 氏家昭夫 1967 「唯識説における習気 *vāsanā* と転変 *pariṇāma* について」『印仏研』16 (1), 169-171.
- 小谷信千代 1975 「*saṃtatipariṇāma* と *viññānapariṇāma* について」『印仏研』24 (1), 73-76.
- 小谷・本庄 2007 『俱舍論の原典研究 随眠品』, 大蔵出版.
- 加藤純章 1989 『経量部の研究』, 春秋社.
- 櫻部建 1953 「経量部の形態」『印仏研』3, 115-116.
- 1969 『俱舍論の研究 界・根品』, 法蔵館.
- 武田宏道 2010 「無我説にともなう認識論上の諸問題——『俱舍論』破我品の所説を中心にして——」『仏教学研究』66, 40-65.
- 田中裕成 2019c 「アシュヴァゴーシャと医師チャラカ」『仏教論叢』63, 9-16.
- 中島正淳 2019a 「シュリーラータにおける認識の構造」『佛教大学仏教学会紀要』24, 119-139.
- 2019b 「シュリーラータにおける次第生起説について」『印仏研』68 (1), 440-443.
- 2020 「『縁起経釈』「触支」における世親の認識の構造——前五識と意識の生起に対する世親の解釈」『佛教大学仏教学会紀要』25, 111-131.
- 那須良彦 2008 「俱舍論根品心不相応行論——世親本論と諸註釈の和訳研究 (3) ——」『インド学チベット学研究』12, 67-95.
- 原田和宗 1997 「〈経量部の「単層の」識の流れ〉という概念への疑問 (II)」『インド学チベット学研究』2, 22-57.
- 兵藤一夫 1980 「『俱舍論』に見える説一切有部と経量部の異熟説」『仏教思想史』3, 57-88.
- 2002 「経量部師としてのヤショーミトラ」『櫻部健博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』, 平楽寺書店, 315-336.
- 福田琢 1993 「『俱舍論』における行相」『印仏研』41 (2), 180-184.
- 1989 「加藤純章著:『経量部の研究』」, 『仏教学セミナー』50, pp. 46-52.
- 1996 「実在しない認識対象の可能性をめぐる——説一切有部と譬喩者の理論」, 『同朋仏教』31, pp. 154-79.
- 船山徹 2000 「ダルマキールティの六識俱起説」『インドの文化と論理 戸崎宏正博士古稀記念論文集』, 319-346.
- 本庄良文 1982e 「三世実有説と有部阿含」『仏教研究』12, 49-61.
- 1987 「馬鳴詩のなかの経量部説」『印仏研』36 (1), 87-92.

- 1989 『梵文和譯 決定義経・註』, 民族社.
—— 1992b 「Sāutrāntika」『印仏研』40（2）, 61-66.
—— 2011 「アビダルマ仏教と大乘仏教——仏説論を中心に」『シリーズ大乘仏教 大乘仏教の誕生』, 春秋社, pp. 174-204.
—— 2014ab 『俱舎論註ウパーイカーの研究 訳註篇 上下』, 大蔵出版.
三友健容 1980 「旧随界説について」『印仏研』57-1, pp. 25-30.
箕浦曉雄 2003b 「ステイラマティとヤショーミトラの大地法理解」, 『印仏研』52（1）, 138-141.

（なかじま しょうじゅん 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）

2020 年 9 月 7 日受理

論文

般舟三昧経「行品」

——和訳と訳注——

吹田 隆 徳

〔抄 録〕

前回（第48号）に引き続き支婁迦讖訳『般舟三昧経』（T. 418）の和訳を行う。この経典ならびに「行品」（第二章）を取り上げることにについて、まず第一にその訳出年代（179年）の早さから、この経典は大乗仏教を知る上で最初期の資料となる。さらに和訳を試みる「行品」はこの経典の原初形態を示すとされている。このような最初期の経典の原形部分を研究することにより、この経典の思想的中心たる般舟三昧のみならず、大乗初期の様相までを垣間見ることができると考えている。本稿では「行品」を研究する前段階として和訳と訳注を作成する。

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

本稿は吹田 2020 の続編であり、「行品」（第二章）後半部（T 13, 905a03-906a11）の和訳となる⁽¹⁾。この範囲では般舟三昧の実践に必要な詳細が七つの譬えと共に解説される。また思想的特徴として般若空思想と阿弥陀信仰の共存が見られる。この点に関して、先行研究では般若空思想が本経の基調であり⁽²⁾、後者に肝心の阿弥陀仏は諸仏の一例に過ぎないとみてきた⁽³⁾。近年に末木 1989 が原初形態を「行品」までと想定して以降は、そこにしか現れない阿弥陀仏こそが本来の見仏対象であった可能性が高く、一例とする見解は見直されつつあるが⁽⁴⁾、般若空思想を基調とする根本的な見解は定説となって残されている。

この定説に問題がないわけではない。例えば〈八千頌〉は「善男子であれ、善女人であれ、信ある者は如来にして阿羅漢なる正等覚者を特徴に従って作意するのだが、実にスプーティよ、特徴がある限り執着がある」*śrāddhaḥ kulaputro vā kuladuhitā vā tathāgatam arhantaṃ samyaksambuddhaṃ nimittato manasikaroti, yāvanti khalu punaḥ subhūte nimittāni tāvantaḥ saṅgāḥ*. (ASP 417, 16f.) と言い、仏を作意するにあたり有相的な態度を否定的にみる。この仏

を作意する (*manasi-Kṛ*) という行為は、本經においては般舟三昧の実践に等しい⁽⁵⁾。そして諸仏を対象とする際には無相的な態度をとるが、しかし阿弥陀仏が対象の場合には有相的な態度をとる⁽⁶⁾。つまり般舟三昧の実践態度としては有相と無相が並立し、思想的統一性を欠いた状態になっている。般若空思想を基調とみるのであれば、このような統一性の欠如をどのように説明するかは一つの問題となってくる。

そこで再び注目すべき見解を挙げておく。それは本經の成立に般若空思想が必ずしも必要ではないとみる色井 1963 の見解である。現存する資料から眺めると、本經は「行品」ですら空思想と不可分に見えるが、この見解が示唆に富んでいるのは、空思想との必然的な関わりを認めず、大乘仏教の中で空思想が発展するにつれて次第に結びつきを強めたとみる点である。この見解はかつて櫻部 1991 が取り上げたように考慮に値する。いずれにせよ、本經の原形論が更新されたことで特に今回の和訳範囲に見る内容を虚心に検討し直す必要が生じていると言えるだろう。

和訳に際しては、前回 (吹田 2020) と同様、他の資料 (Tib., T. 416, T. 417, 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『道行般若經』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、本經の場合、高麗版が原形を留めているという Harrison (1990, 221-249) の指摘を踏まえ、基本的に『高麗大藏經』の読みに従って翻訳し⁽⁷⁾、他に『宋版磧砂大藏經』第七卷 (No. 69) などを参照した。尚、各ロケーションの先頭に付した英数字は PSS による区分と一致する。

和訳と訳注

(3A: T 13, 905a03-a10) 仏陀はこのような言った。「次のような行法によって三昧はもたらされる。すなわち現在諸仏が悉く目の前に立つという三昧 (i.e. 般舟三昧⁽⁸⁾) を会得するということである。〔では〕、どのようにして現在諸仏が悉く目の前に立つという三昧がもたらされるか〔という〕、颺陀和よ、次のようである。戒を完全に保っている比丘、比丘尼、優婆夷、優婆塞は、独りである場所にとどまって、今現に在す西方の阿弥陀仏 (*Amitāyus⁽⁹⁾) を想う (*cittam ut-Pad⁽¹⁰⁾)。〔そして〕聞いた内容に従って作意しなければならない (*yathāśrutam manasi-Kṛ⁽¹¹⁾)。〔つまり〕『ここから千億万の仏国土を過ぎた⁽¹²⁾〔所にある〕その国は須摩提 (*Sukhāvatī⁽¹³⁾) と呼ばれる。〔そこで阿弥陀仏が〕多くの菩薩たちの中央におられて、教えを説いておられる』〔と、このようにして〕いかなる時も常に阿弥陀仏を作意しなければならない』と。

(3B: T 13, 905a10-a17) 仏陀は颺陀和に言った。「例えば、人が眠りに落ちて⁽¹⁴⁾、夢の中であらゆる金や銀や珍しい宝、父母、兄弟、妻子、親族、友人と一緒に楽しみ、喜び、意に逆ら

うことのないの⁽¹⁵⁾を見るようなものである。その者は夢から覚めると、その〔夢での〕ことを人に話す。後に涙を流しながら夢で見たことを思い返す (**anu-Smr*⁽¹⁶⁾)。同じように、颯陀和菩薩よ、もし出家者〔あるいは〕在家者が西方の阿弥陀仏国土を聞いたならば、その方角の仏を作意しなければならない。戒を欠くことなく、ひたすらに作意する (**manasi-Kṛ*⁽¹⁷⁾) こと一昼夜、もしくは七日七夜すれば、七日が過ぎて以降に阿弥陀仏を見る。目覚めている時に見られなくとも夢の中でかの〔阿弥陀仏〕を見る」

(3C: T 13, 905a17-a27) 「例えば、人が夢で見るものは昼かもわからず、夜かもわからず、また内にいるのかもわからず、外にいるのかさえわからないようなものである。〔夢の中では〕暗闇の中にいるからといって見えないということもなく、障害物があるからといって見えないということもない。同じように颯陀和よ、菩薩が〔阿弥陀仏を〕想う (**cittam ud-Pad*⁽¹⁸⁾) 時には、諸仏国との間に須弥山と呼ばれる大きな山があり、真っ暗な場所 (**lokāntarika*⁽¹⁹⁾) があるとしても完全に見通すようになる。目も障られず心が凝げられることもない。その菩薩摩訶薩は天眼をもつことによって見徹すわけでもない。天耳をもつことによって聞き徹すわけでもない。神足をもつことによってその仏国土に到達するのでもない。この〔世界〕で〔の生涯を〕終えて、彼方の仏国土に生まれてやっと見ることができるのでもない。この〔世界〕にいながらにして阿弥陀仏を見て、説かれた教えを聞き、〔その教えを〕すべて把握し理解する。三昧の中で〔教えを〕すべて具足して、人々のためにそれを説くのである」

(3D: T 13, 905a27-b08) 「例えば、ある男が墮舎利國⁽²⁰⁾ (**Vaiśālī*) に須門 (**Sumanā*) という遊女がいることを聞き、〔別な〕ある男が阿凡和梨 (**Āmrapālī*) という遊女のことを聞き、〔さらに別な〕ある男は優波洹 (**Utpalavarṇā*) という女が遊女となったと聞いたとしよう。その時、〔三人の男〕それぞれは〔それぞれの遊女たちの〕ことを考える。その男たちはいまだかつてその三人の遊女たちを見たことがなかったけれども、その〔遊女たちの〕ことを聞いて姪欲がすぐにはたらいだ。そして夢の中でそれぞれがその遊女のところへと出掛けていった⁽²¹⁾。この時、三人すべては羅閼祇國⁽²²⁾ (**Rājagṛha*) におり、時を同じくして〔それぞれの遊女を〕作意した (**manasi-Kṛ*⁽²³⁾)。それぞれが夢のなかでその遊女のところに行き、共に夜を過ごした。かれらが夢から覚めると、それぞれがその〔夢を〕思い返す (**anu-Smr*⁽²⁴⁾)」と。

仏陀は颯陀和に告げた。「私は三人〔の遊女の譬喩〕を〔汝に〕托そう⁽²⁵⁾。汝 (颯陀和) はこの〔譬喩での〕事例とともに人の為に教えを説いて、その意味するところを理解させ⁽²⁶⁾、不退転に至らせて、無上なる正等覚を得させなさい。後に〔その者たちが〕覚りを得たならば、善覚という〔仏〕となるだろう」

(3E: T 13, 905b8-b10) 「このように颯陀和よ、菩薩はこの世界の国土で阿弥陀仏を聞き、何度も作意する (**manasi-Kṛ*⁽²⁷⁾)。この作意によって阿弥陀仏を見るのである。〔そして、阿弥陀〕仏を見てから問いかけた。『どのような徳目 (**dharma*) を具えれば、阿弥陀仏国に生まれることができるのでしょうか』と。

(3F: T 13, 905b10-b19) その時、阿弥陀仏はその菩薩に次のように語った。「私の国に生まれたいと思う者は常に私を何度も随念(**anu-Smṛ*)しなさい。常に随念を修して⁽²⁸⁾、中断することがあってはならない。このようにすれば私の国に生まれることができる」と⁽²⁹⁾。

仏陀は言った。「その菩薩は念仏(**buddhānusmṛti*)によって阿弥陀仏国に生まれることを得る。常に次のように念じなければならない。〔すなわち〕仏の身体は三十二相を具足し、光明は遮られることなく照らし、端正で他に比べるものがなく、比丘の僧団の中にあつて教えを説いて、「壊れないもの」を説く。壊れないものとは何かというと、色受想行識、靈魂、地水火風、世界では天から上の梵天から大梵天に至るまでが壊れないものである。仏を念じることによって空三昧を得る。このようなものが仏随念(**buddhānusmṛti*)⁽³⁰⁾である」と。

(3G: T 13, 905b19-b23) 仏陀は颯陀和菩薩に告げた。「誰が〔般舟〕三昧を直証(**sākṣāt-Kṛ*)⁽³¹⁾する者なのかというと、我が弟子、摩訶迦葉(**Mahākāśyapa*)、因坻達菩薩(**Indradatta*)、須眞天子(**Susīma*)、そして適時にこの三昧を知る者、この三昧を体得しようと実践する者が直証する者である。何をもって証したとするのかというと、この三昧が空三昧であると知ることを証とする」と⁽³²⁾。

(3H: T 13, 905b23-c03) 仏陀は颯陀和に告げた。「遙か昔に須波日⁽³³⁾と呼ばれる仏がおられた時、ある者が出掛けていくと、広大な湿地に入ってしまう⁽³⁴⁾、食べ物を得ることができずに飢えと渇きで眠ってしまった。すると夢のなかで、いい香りのする甘美な食べ物を得て食べ終えたが、〔夢から〕覚めるとお腹は満たされていなかった。〔そして〕自ら『存在するものは皆すべて夢のようなものだ』と考えたのである」。仏陀は言った。「この者は〔すべてのものが〕空であると考えることによって、無生法忍を得て⁽³⁵⁾、不退転に至ったのである。このように颯陀和よ、菩薩はある方角に現在仏〔がおられると〕聞いたなら、常にその方角を作意する(**manasi-Kṛ*)⁽³⁶⁾。仏を見たいと願うなら仏を作意しなさい。〔見る対象が〕存在するとも存在しないとも考えてはならない。私が立っているのを〔見て〕、空を思うようにしなさい⁽³⁷⁾。〔すなわち〕、仏が立っている〔その姿が〕まるで珍しい宝石を琉璃の上で寄せ合わせたようだと言意しなさい⁽³⁸⁾。菩薩はこのようにして十方に無数の仏の清浄な〔姿〕を見る」

(3I: T 13, 905c03-c09) 「例えば、人が遠くへ出掛けて他の国に到着し、郷里、妻子、親族、財産を思い返す(**anu-Smṛ*)⁽³⁹⁾と、その人が夢のなかで故郷に帰り着いて、妻子、親族に会って喜び、一緒に話すようなものである。夢のなかで見て、そして〔夢から〕覚めて、友人にそのことを話す。「私は故郷に帰り着いて、我が妻子と親族を見た」と。

仏陀は言った。「菩薩も同じ様にある方角に仏の名前を聞いたならば、常にその方角を作意(**manasi-Kṛ*)⁽⁴⁰⁾して仏を見たいと望みなさい。〔すると〕菩薩は仏〔の姿〕がまるで珍しい宝石を琉璃の上に寄せて置いたようであるのをすべて見る」

(3J: T 13, 905c09-c18) 「例えば、比丘が死人の骨を観じて〔その面〕前に置くようなものである。ある時は青を観じ、ある時は白を観じ、ある時は赤を観じ、ある時は黒を観じる。そ

の骨を持って来た誰かがいるのでもなく、骨が存在しているのでもなく、〔骨が〕どこからかやって来たのでもない。それは心が作った表象に他ならないのである。菩薩はこのように仏の威神力によって三昧の中にとどまって、見ようとするいかなる方角の仏であっても、見ようと望めばすぐに見ることができる。それはなぜかという、毘陀和よ、次のようである。つまり、この三昧は仏力によって成り立っているからである。仏の威力をもって三昧の中にとどまる者には三事がある。〔すなわち〕、仏陀の威神力（**anubhāva*⁽⁴¹⁾）をもつ事、仏の三昧力をもつ事、〔自らが積んだ〕過去の功德力をもつ事である。この三事があることによって〔菩薩は〕仏を見ることができる」

(3K: T 13, 905c18-c25) 「例えば、毘陀和よ、端正な青年が美しく身を飾り終えてから⁽⁴²⁾、きれいな器に満たされたよい麻油⁽⁴³⁾、あるいはよい器に満たされたきれいな水、あるいは磨いたばかりの鏡、あるいは傷のない水晶に映った姿を自分で見ようと思い、そこに自分を映して、隅々まで自分の像を見る。毘陀和よ、どう思うか。この麻油や水や鏡や水晶という場所にその〔青年〕自らが映し出した像は、〔麻油などの〕外から入ってきた、〔あるいはそれらの〕中〔から出てきた〕のだろうか」と。

毘陀和は答えた。「世尊よ、そうではありません⁽⁴⁴⁾。麻油や水晶や水や鏡の淨らかさによって⁽⁴⁵⁾、自分で自分の像を見ているに過ぎません。その像は〔麻油などの〕中から出てくることもなく、外から入ってくることもありません」と。

(3L: T 13, 905c25-906a01) 仏陀は言った。「すばらしい、すばらしい。毘陀和よ、その通りである。毘陀和よ、〔麻油などの〕物質（色）が清浄だから、それに映ったものも清浄なのである。仏を見たいと思えば見る。見れば質問する。質問すれば〔仏が〕答えてくれる。教える聞けば大いに喜んで、次のように考える。『仏はどこからやって来たのか。私がどこかへ行ったのか』と。〔そして〕『仏がどこからやって来たのでもなく、私がどこかへ行ったのでもない』と自らで考える。〔さらに〕『欲界、色界、無色界の三界は心が作ったものでしかない。私は思考した（**vi-Kīp*⁽⁴⁶⁾）ものを見ているのである』と自らで考えるのである」

(3N⁽⁴⁷⁾: T 13, 906a01-a07) 「心が仏となり、心自らが〔仏を〕見る。心が仏である。心が如来である⁽⁴⁸⁾。心は我が身である。心が仏を見る。心自らは心を知らない。心自らは心を見ない。心に表象があれば〔それが〕無明である。心に表象がなければそれが涅槃である。この〔三界に属する〕ものに楽しむべきものではなく、すべて思考が作りだしたものである。たとえ思考があるとしても空に他ならない。たとえ思考があるとしても、〔その思考に〕もまったく実在性はない⁽⁴⁹⁾。このように毘陀和よ、菩薩が三昧の中にとどまっている時に見ている対象とは以上のようなものである」と。

(3O: T 13, 906a07-a11) その時、仏陀は偈頌を説いて言った。

心は心を知らない。心は心を見ない。

心が表象を起こせば無明であり、表象がなければ涅槃である。

この〔三界に属する〕ものに堅固さはなく、常に思考の中にとどまっている。

理解でもって空と見れば、すべてにおいて表象はない〔と知る〕。

(「行品」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) cf. Harrison 1978, 末木 1989.
- (3) cf. 望月 1930, 310, 静谷 1974, 302-303, 藤田 1970, 223-224, Harrison 1978, 43, 大田 1983, 138, 玉城 1981, 94-103.
- (4) cf. 梶山 1992, 293-297.
- (5) cf. 吹田 2016.
- (6) 例えば本経には以下のような一節 (PSS 15M-15N) が見られるが、そのような文脈で阿弥陀仏を作意するよう説くことはない (cf. PSS 3A-3B)。

無相の入り口 (**animitta-praveśa*) に入らなければならない。バドラパーラよ、それはなぜかという、実体の想 (**saṃjñā*) を具えた者は仏を見ることがないからである。

mtshan ma med pa'i 'jug pa la 'jug par bya'o// bzang skyong/ de ci'i phyir zhe na/ 'di ltar dngos po'i 'du shes can gyis ni sangs rgyas mthong bar mi 'gyur ro//

- (7) 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。
- (8) この三昧の原語は **pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthī nāma samādhiḥ* であり、蔵訳 *da ltar gyi sangs rgyas mngon sum du bzhugs pa zhes bya ba'i ting nge 'dzin* からの還梵である。これまで *pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthī-samādhi* という複合語に関して二通りの解釈が提示されている (cf. Harrison 1990. see also 梶山 1992, 239-242, 林 1994)。一つには *pratyutpanna-buddhānām saṃmukhaṃ avasthitasya samādhiḥ* と解釈し、「現在諸仏の面前に立つ人の三昧」と理解する。二つには *pratyutpanna-buddhānām [bodhisattvasya] saṃmukhaṃ avasthitānām samādhiḥ* と解釈し、「現在諸仏が〔菩薩の〕面前に立つ三昧」と理解する。Harrison (1990, 3. fn. 1) は以上の二つを提示した上で前者を取っている。まず *buddha* を複数形で理解しているが、支婁迦讖も「現在諸佛悉在前立」と訳しており、般舟三昧の対象が古くから諸仏であると考えられていたのは疑いない。しかし近年では本経の原初形態が想定され (末木 1989)、その部分 (i.e. 行品) にのみ現れる阿弥陀仏のみが本来の対象であった可能性が提示されている (梶山 1992, 293-297)。複合語の中で語幹へと還元された *buddha* が、必ずしも複数形であると決定することはできないだろう。続いて *avasthita* に関して、*avasthitasya* といった格を想定して「〔面前に〕立つ人の」と理解しているが、これには疑問が残る。第一に *pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthī nāma samādhiḥ* というのが本来の形である。これは〈十地経〉に見る般舟三昧が *pratyutpannasarvabuddhasaṃmukhāvasthitas ca nāma bodhisattvasamādhiḥ* (DBh 179, 4) と記されていることから確認できる。さらに〈三昧王経〉における所説の三昧が *sarvadharmasvabhāva-samatāvīpañcito nāma samādhiḥ* (SRS I 15, 9) と記され、この他に〈八千頌〉(ASP 940, 21-942, 5) に列举される六十二種の三昧や、Mvy (No. 506-623) に挙げられる三昧も皆同様の形で記されている。これらの用例に鑑みると、*°avasthita-samādhiḥ* という複合語は *°avasthito nāma samādhiḥ* の省略形とみなければならない。そして A nāma B という場合、A の格は B に依存する (e.g. *samādhirājan nāma samādhim*: AAA 12, 14, *padmā nāma lokadhātur*. KarP 7, 18)。したがって省略形を解釈する際にも、*avasthitasya* のような格限定複合語ではなく、同格限定語として解釈しなければ齟齬をきたすことになるだろう。いずれにせよ事物の名前を複合語の解釈から正確に捉え

ることは難しい。「現在仏が面前に立つという三昧」と意識しておくのが最も穏当である。

(9) 漢訳はすべて「阿弥陀」と音写する。蔵訳は *tshe dpag med* とする。

(10) 原文は「心念」。蔵訳対応箇所には *sems bskyed par bya'o//* とある。「心念」の語は『道行經』にも出る。

cf. Karashima 2010, 543: 心念 (xīn niàn) “thought”

HD. 7.377b(水經注 etc.)

Lk. 457a9. 菩薩求般若波羅蜜、…… 求之、若守者、發心念、持是功德施與作阿耨多羅三耶三菩。(p)

AS. 174.22 = R. 350.18 = AAA. 714.16. *manasikāra~ ... cittotpāda~* (“the mental activities, the productions of thought” [AsP.tr.II 212 = AsP.tr. 133]); ZQ. 496b13. 念發心; Zfn. 529c19. 發心; Kj. 567a14. (是) 念、(是) 心; Xz(I). 830c17. 作意…起心; Xz(II). 904b21 = Xz(I); not found at Sh. 646a9.; Tib. Pk. 208a3 = D. 193a5. *yid la byed pa ... sems bskyed pa*.

(11) 原文は「隨所聞當念」。蔵訳相当箇所には *ji skad du thos pa'i rnam pas...yid la byed de/* とある。

(12) 原文は「去是間千億萬佛刹」。「是間」の語は『道行經』にも出る。

cf. Karashima 2010, 441-442: 是間 (shì jiān) “here” Cf. 彼間 (bǐ jiān), 此間 (cǐ jiān), 彼所 (bǐ suǒ), 是中 (shì zhōng)

not found at HD. 5.661.; Chen Wenjie 1999: 17f. ≡ 2002a: 110f.(道行般若經 etc.), Hu 2002: 114(阿闍世經), Long 2004 : 33(摩訶般若抄經), YY 24.2(2004): 95(十誦律), YL 35(2007): 313(支婁迦讖譯)

Lk. 428a18. 菩薩亦不念彼間、亦不於是間念、亦不無中央念。(p)

AS. 12.30 = R. 25.6f. = AAA. 109.13f. *pūrvāntato ... aparāntato* (“from where it begins, ... where it ends” [AsP.tr.II 92 = AsP.tr. 10]); ps-ZQ. 481b1. 於始…於終; Zfn. 511a4. 本…當來; Kj. 539b6. 過去世…未來; Xz(I). 767c2. 前際…後際; Xz(II). 869a10. 前際、後際; Sh. 590c27. 前、後、(中) 際; Tib.Pk. 14b8 = D. 14b1. *sngon gyi mthar ... phyi ma'i mthar*.

Lk. 429c5. 阿羅漢道不動成就、不當於中住。阿羅漢道成已、不當於中住。何以故? 阿羅漢道成已、便盡是間、無處所、於泥洹中般泥洹。是故阿羅漢道不當於中住。(p)

AS. 18.29 = R. 36.16 = AAA. 143.4. *iha* (“here”); not found at ZQ. 482c6.; Zfn. 512a30. 是間; Kj. 540b17. 今世; Xz(I). 770b4. 今世; Xz(II). 870c7. 今世; Sh. 592c9. 現世; Tib. Pk. 22a4 = D. 21a5. *'di (nyid) du*.

Lk. 435a2. 十方無央數佛國諸天人、諸龍、阿須倫、諸閼叉鬼神、……諸摩睺勒鬼神、諸人、諸非人都盧賜來到是間、問訊法師、聽受般若波羅蜜。(p)

not found at AS. 44.10 = R. 88.3 = AAA. 257.16.; not found at ZQ. 485a8.; Zfn. 516c29. 是間; not found at Kj. 544c22.; Xz(I). 780b15. 此; Xz(II). 876c15. 此; not found at Sh. 600c27.; not found at Tib. Pk. 52b8 = D. 50a3. (他五例あり)

(13) 原文は「其國名須摩提」。蔵訳対応箇所には *'jig rten gyi khams bde ba can* とある。この「須摩提」から原語が *Suhamadi* のようなガンダーラ語の音韻で記されていたことが想定されている (cf. 藤田 1970, 432-433)。これと同じ音写語は T. 419 にも見られる。

(14) 原文は「譬如人臥出」。「臥出」の語は『道行經』にも出る。

cf. Karashima 2010, 506: 臥出 (wò chū) “sleeps, falls into a (deep) sleep”

not found at HD. 8.722.; ZY 282(2001, No.3): 260f(安世高譯、道行般若經 etc.), Cao Xiaoyun 2001 : 80 = 2005a: 590 = 2005b: 155f.(六度集經), Chen Wenjie 2002a: 86f.(道行般若經, 內藏百寶經 etc.), Li Weiqi 2004: 319f.(道行般若經 etc.), Wang Yunlu 2006: 95f.(道行般若經 etc.); cf. HYJ 10(2007): 31f. 寢 / 臥.

Lk. 470c28. 時菩薩臥出。天人於夢中語言: “汝當求索大法!” 覺起、即行求索、了不得。其意惆悵不樂。(p)

not found at AS. 238.6 = R. 481.9 = AAA. 927.11.; ZQ. 503c-2. 臥出; not found at Zfn.; not

found at Kj. 580a-4.; not found at Xz(I).; not found at Xz(II).; not found at Sh. 668a27.; not found at Tib. Pk. 283b7 = D. 261a6.

- (15) 原文は「無輩(←背)」。蔵訳対応箇所には *mi mthun pa med pa* とある。
 (16) 原文は「念夢中所見」。蔵訳対応箇所には *de rmi lam gyi mtshan ma rjes su dran pas...* とある。
 (17) 原文は「一心念。若一晝夜。若七日七夜」。蔵訳対応箇所には *nyin zhag gcig gam/... nyin gzhang bdun du yid la bya'o//* とある。
 (18) 原文は「心當作是念時」。蔵訳相当箇所には *de ltar de ltar sems bskyed de/* とある。
 (19) 原文は「幽冥之處」。蔵訳対応箇所には *'jig rten gyi bar* (**lokāntarika*) とある。中間の世界 (*lokāntarika*) とは世界と世界との間にある真つ暗な場所のことであるが、神通力に頼らなければこれを超えることはできないとされている。例えば〈十地經〉(DBh 118, 11-13) は中間の世界に関して以下のように説いている。

ああ、実に勝者の息子たちよ、例えば、雑染と清浄の世界と、完全に清浄な世界、二つの世界にある中間の世界 (*lokāntarika*) は、偉大な神通力の力を除いて、越え難い。

tadyathāpi nāma bho jinaputrā dvayor lokadhātvoḥ saṃkliṣṭaviśuddhāyās ca lokadhātor ekāntapariśuddhāyās ca lokadhātor lokāntarikā duratikramānyatra mahato 'bhijñābalādhānāt.

尚、この他に〈法華經〉(SP 163, 8)、〈悲華經〉(KarP 5, 8-13) にも言及がある。

- (20) 「墮舍利」の語は『道行經』にも出る。

cf. Karashima 2010, 142-143: 墮 舍 利 (duò shè lì; EH. hjiwei śja- ljiəi- > QYS. xjwie śja- li-) a transliteration of Skt. *Vaiśālī* (name of a city)

Lk. 434a11. 釋提桓因作是念: “弊魔乘四馬之車來欲到佛所。是弊魔車馬、無異。非國王并沙四馬車、不類; 亦非國王波斯匿四馬車、不類; 亦非釋種四馬車、不類; 亦非墮舍利 * 四馬車、不類。是弊魔所作。晝夜弊魔常索佛便、常亂世間人。”(p)

* 墮: only Kr reads 墮 (= Zfn. 516a19), while other editions, incl. J, read 隨 instead. For 墮, corresponding to Skt. *vai, ve* in the Eastern Han Chinese translations, see Coblin 1983: 69. For the confusion of 墮 / 隨, cf. HX 2(2002): 40.

≠ AS. 39.19 = R. 78.15 = AAA. 243.20. *Licchavi*; ZQ. 484c6. 維耶利; Zfn. 516a19. 墮舍利; Kj. 544a10. 黎車; not found at Xz(I). 778b26.; not found at Xz(II). 875b27.; not found at Sh. 599b7.; Tib. Pk. 47a6. *Li tsabyi*, D. 44b6. *Li tstsha bī*.

- (21) 原文は「往到其所」。「往到」の語は『道行經』にも出る。

cf. Karashima 2010, 490-491: 往到 (wǎng dào) “visits, goes over” Cf. 來到 (lái dào)

not found at HD. 3.937; Hu 2002: 294(道行般若經), HX 5(2005): 283(支婁迦讖譯), Cui 2005: 94(道行般若經), HYJ 9(2006) 13(義淨譯), ZY 315(2006, No.6), p. 523(道行般若經)

Lk. 434c23. 天上四天王天上諸天人索佛道者、往到彼所、問訊、聽受般若波羅蜜、作禮遶竟已 (←以)、去。忉利天上諸天人索佛道者、往到彼所。問訊、聽受般若波羅蜜、作禮遶竟已、去。鹽天上諸天人索佛道者、往到彼所、問訊、聽受般若波羅蜜、作禮遶竟已、去。(p)

AS. 42.26 = R. 85.7 = AAA. 254.12. (*tatra*) *āgantavyam* (“[they] will come [there]”); ZQ. 485a14. 往; Zfn. 516c20. 到 (彼所); Kj. 544c6. 來至 (般若波羅蜜所); Xz(I). 780b6. 來 (此處); Xz(II). 876c7 = Xz(I); Sh. 600c4. 往詣 (其所); Tib. Pk. 51a4 = D. 48a7. (*der*) 'ong ba. (他三例あり)

- (22) 「羅閱祇」の語は『道行經』にも出る。

cf. Karashima 2010, 316: 羅 閱 祇 (luó yuè qí; EH. la źjwat gjei[tsjei] > QYS. lâ jiwāt gjei[tsjei]) a transliteration of Skt. *Rājagṛha* (name of the ancient capital city of Magadha)

Krsh(2001).418(STF).

Lk. 425c4. 佛在羅閱祇耆闍崛山中。摩訶比丘僧不可計——諸弟子舍利弗、須菩提等; 摩訶 薩 苦薩無央數——彌勒菩薩、文殊師利菩薩等。月十五日說戒時。(p)

AS. 1.4 = R. 3.12 = AAA. 2.1. *Rājagṛha*~; ps-ZQ. 478b-7. 王舍(國); Zfn. 508b-9 = Lk; Kj. 537a-5. 王舍(城); Xz(I). 763b5 = Kj; Xz(II). 865c5 = Kj; Sh. 587a7 = Kj; Tib. Pk. 1b4 = D. 1b2.

rGyal po'i khab.

Lk. 478b9. 佛說是《般若波羅蜜》時、在羅閱祇耆闍崛山中、在衆弟子＜中＞央坐。佛年三十得佛。十二月十五日過食後、説經。(p)

not found at AS. 261.5 = R. 529.9 = AAA. 991.4; ZQ. 508b9. 王舍; not found at Zfn.; not found at Kj. 586c3; not found at Xz(I); not found at Xz(II); not found at Sh. 676c10; not found at Tib. Pk. 311b6 = D. 285b6.

- (23) 原文は「同時念」。蔵訳相当箇所には *de dag phyi phyir zhing de yid la byed bzhin du...* とある。
- (24) 原文は「其覺已各自念之」。蔵訳相当箇所には *de dag sad nas ji ltar mthong ba dang/ thos pa dang/ shes pa dang/ rtogs pa'i rmi lam na myong ba rjes su dran nas/* とある。
- (25) 原文は「我持三人以付」。T. 417 は「我持是三女人以爲喻。汝持是事爲人説經」としており、今はこの読みにしたがって訳した。T. 419 は「爲汝説如是。從是因縁如是法説」とするのみであるが、T. 416 ならびに蔵訳では颯陀和が譬えに現れた三人の男の爲に無上正等覺から退転しないような教えを説き、そして仏陀がその三人が「善覺」という仏になると預言している。また『大智度論』第七卷に見る対応箇所 (T. 25, 110b17-19) においても「颯陀婆羅答言。諸法實爾。皆從念生。如是種種。爲此三人方便巧説諸法空。是時三人即得阿鞞跋致」となっており、ここでも颯陀婆羅 (i.e. 颯陀和) が三人の男を不退転に導いたことになっている。したがって原文中の「三人」を三人の男と理解して読むことも可能である。
- (26) 原文は「使解此慧」。「慧」の語は『道行經』で *artha* を意味する場合があると報告されている。cf. Karashima 2010, 230-231: 慧 (hui) “wisdom” or “meaning” (?; a translation of Skt. *artha*~ [“matter, thing; wealth, property; advantage, use; sense, meaning, notion”]) Cf. 事 (shi)
Lk. 451b22. 若復有菩薩從兜術天上來生是間、或從彌勒菩薩聞是深經中慧、今來生是間、持是功德今逮得深般若波羅蜜。(p)
AS. 142.20 = R. 285.9 = AAA. 582.23. *prajñāpāramitā*~; ZQ. 492c16. 慧; not found at Zfn.; Kj. 560a13. 般若波羅蜜; Xz(I). 819c3. 深般若波羅蜜多; Xz(II). 896c9 = Xz(I); Sh. 634a18. 甚深般若波羅蜜多正法; Tib. Pk. 171a1 = D. 158a7. *shes rab kyi pha rol tu phyin pa*.
Lk. 451b25. 若復有菩薩前世佛時、聞深般若波羅蜜、不問中慧、來生是間、聞深般若波羅蜜、心便有疑、不信樂、不問中慧。(p)
not found at AS. 142.22f. = R. 285.11f. = AAA. 583.2f; ZQ. 492c18f. 中慧…中事; not found at Zfn.; Kj. 560a15. 其義; Xz(I). 819c7. 甚深義趣; Xz(II). 896c12 = Xz(I); Sh. 634a23. 其義; not found at Tib. Pk. 171a2f. = D. 158b1f.
Lk. 451b27. 若復有菩薩、前世聞深般若波羅蜜、問中慧一日、二日、三日若至七日、持是功德今復逮得深般若波羅蜜、…… (p)
AS. 142.29 = R. 285.19 = AAA. 583.17; ZQ. 492c20 = Lk; not found at Zfn.; Kj. 560a20. 其中事; Xz(I). 819c12. 甚深義趣; Xz(II). 896c16. 其中義趣; Sh. 634a29. 其義; not found at Tib. Pk. 171a6 = D. 158b4. (他七例あり)

(27) 原文は「數數念」。蔵訳対応箇所には *des phi phir zhing yid la byed pas...* とある。

(28) 原文は「常當守念」。この場合の「守」は修するという意味で理解する。

cf. Karashima 2010, 448-453: 守 (shōu) “cultivates, develops; practises” Cf. 守入 (shōu rù), 入 (rù)(2), 自守 (zì shōu)

HD. 3.1296a(11)(尚書 etc.); DK. 3.902d(2)(イ)(左傳 etc.)

Lk. 426a7. 當聞般若波羅蜜、當學、當持、當守。欲學辟支佛法、當聞般若波羅蜜、當學、當持、當守。欲學菩薩法、當聞般若波羅蜜、當學、當持、當守 (p)

AS. 4.2 = R. 6.15 = AAA. 41.22. *yogam āpattavyam* (“one should ... exert oneself” [AsP.tr.II 84 = AsP.tr. 2]); ps-ZQ.479a7-; Zfn. 508c27 = Lk; Kj. 537b23. 如説修行; Xz(I). 764a4. 修(學); Xz(II). 866a26 = Kj; Sh. 587b28 = Kj; Tib. Pk. 3b8 = D. 3b3. *rnal 'byor du bya'o*.

Lk. 426c8. 作是守行者、爲不守般若波羅蜜、爲不行般若波羅蜜、若想行者。菩薩護行、當莫隨其

中。(p)

≠ AS. 6.26f. = R. 12.8f. = AAA. 57.27f. *evaṃ carati sa prajñāpāramitāyāṃ carati sa prajñāpāramitāṃ bhāvayati* (“he who courses thus, courses in perfect wisdom and develops it.” [AsP.tr.II 86 = AsP.tr. 4]); ps-ZQ. 479c15. 如是行、如是惟、爲惟行此道; Zfn. 509b24. 行是守行般若波羅蜜、爲不行般若波羅蜜; Kj. 538a19. 能如是行者、是行般若波羅蜜; Xz(I). 765a22f. 若能如是行、是修行般若波羅蜜多; Xz(II). 867a24f. 能如是行者、是修行般若波羅蜜多; Sh. 588c8. 如是行、乃名行般若波羅蜜多; Tib. Pk. 7b1f. = D. 7a2. *gang de ltar spyod pa de ni shes rab kyi pha rol tu phyin pa la spyod pa ste de ni shes rab kyi pha rol tu phyin pa sgom par byed pa yin no*.

Lk. 437b22. 其人當從是學、深入般若波羅蜜中、學智慧 (= v.l. ← 惠) 般若波羅蜜、轉增多守、無有極智悉成就、得其福轉倍多。(p)

AS. 65.19f. = R. 129.2 = AAA. 315.27f. (*prajñāpāramitāṃ bhāvayan vṛddhiṃ virūḍhiṃ vipulatāṃ gataḥ* (“While developing [the perfection of wisdom], he obtained the growth, increase, and abundance [of it]” [cf. AsP.tr.II 122 = AsP.tr. 41]); not found at ZQ. 486a12; Zfn. 519b3. 轉增益多守; Kj. 547a20f. 當能修習(般若波羅蜜)……增廣流布; Xz(I). 786c5f. 修(般若波羅蜜多)、疾得圓滿; Xz(II). 879c17. 修行(般若波羅蜜多)、疾得圓滿……廣行流布; Sh. 607b2f. 修學相應、堅固、增長、廣大、圓滿; Tib. Pk. 77b5 = D. 72b7. *sgom pa dang 'phel ba dang rgyas pa dang yangs par gyur pas*. (他二十六例あり)

(29) 原文は「常念我數數。常當守念。莫有休息。如是得來生我國」。藏訳相当箇所には *sangs rgyas rjes su dran pa kun tu bsten/ nges par bsten cing bsgoms la mang du byas na/ 'jig rten gyi kham s 'dir skye bar byed do// sangs rgyas rjes su dran pa kun tu bsten/ nges par bsten cing bsgoms la mang du byas na/ sangs rgyas kyi zhing 'dir skye bar 'gyur ro//* とある。

(30) 原文は「如是爲念佛」。藏訳対応箇所には *de ni sangs rgyas rjes su dran pa zhes bya ste/* とある。

(31) 原文は「於三昧中誰當證者」。「證」の語は *pra-Āp* と *sākṣāt-Kṛ* の訳語である可能性がある。ここでは後者の意味で理解する。

cf. Karashima 2010, 634-635: 證 (zhèng)(1) “realisation, actualisation, attainment of the fruit” Cf. 證得 (zhèng dé)

HD. 11.429b(6)(唐代); DK. 10.583b(8)(唐代); Krsh(2001). 362(“realises, attains, reaches”)

Lk. 429c25. 已得須陀洹道證、若於中住不樂、因出去。已得斯陀含道證、若於中住不樂、因去。

(p)

AS. 20.1 = R. 38.21 = AAA. 156.22. *srotaāpatti-phalaṃ* (R. *śrotaāpatti-phalaṃ*) *prāptu-(kāma~)* (“[wants] to attain the fruit of a Streamwinner”); ZQ. 482c24. 溝港; Zfn. 512b19. 得須陀洹道證; Kj. 540c2. 證須陀洹果; Xz(I). 770c21. 證……預流; Xz(II). 870c28 = Xz(I); Sh. 593a13. 得須陀洹果; Tib. Pk. 23b1f. = D. 22b2. *rgyun tu zhugs pa'i 'bras bu thob par ('dod pa)*

Lk. 429c29. 已 ([v.l.] ← 以) 得佛道證、若於中住不樂、因去。(p)

AS. 20.5 = R. 39.4 = AAA. 156.28. *anuttarāṃ samyakṣambodhiṃ prāptu-(kāma~)* (“[wants] to attain unsurpassed, perfect enlightenment”); ZQ. 482c25. 無上正眞道; Zfn. 512b25. 得佛道證; Kj. 540c5. 證佛法; Xz(I). 770c21f. 證……諸佛無上正等菩提; Xz(II). 870c28f. = Xz(I); Sh. 593a17. 得阿耨多羅三藐三菩提果; Tib. Pk. 23b4 = D. 22b4. *bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub thob par ('dod)*. (他一例あり)

證 (zhèng)(2) “realisation, assurance”

HD. 11.429.*

Lk. 457c11f. 舍利弗言：「彌勒菩薩！所說爲得證？」彌勒言：「不也。我所說法不得證。」(p)

AS. 178.8 = R. 360.7 = AAA. 736.8. *sākṣāt-kṛta~ ... sākṣāt-kṛta~* (“[Maitreya, have you then perhaps really] witnessed [those dharmas in the way in which you teach?]” [AsP.tr.II 216 = AsP.tr. 138]); ZQ. 496c25. 有證……得證; Zfn. 530c8. 已得證……得證; Kj. 567c23. 證……證得; Xz(I).

- 832b26. 所證…所證; Xz(II). 906a3 = Xz(I); Sh. 647b11. 證…證; Tib. Pk. 212b2 = D. 197b1. *mngon sum du byas ... mngon sum du (ma) byas te*.
- Lk. 458b-7. 須菩提言: “佛所說: ‘不於空中作證’。云何菩薩於三昧中住、於空中不得證?” (p)
AS. 183.9 = R. 370.13 = AAA. 750.4. *sūnyatā na sākṣātkaroti* (“[How does a Bodhisattva ...] not realise emptiness?” [AsP.tr.II 222 = AsP.tr. 143]); ZQ. 497b18. 不得證; Zfn. 531b9f. 不以空作證耶; Kj. 568c18. 不證空; Xz(I). 834a23. 不作證; Xz(II). 907a16 = Xz(I); Sh. 649a20. 不證空耶; Tib. Pk. 217b7 = D. 202b3. *stong pa nyid mngon sum du mi bgyid*. (他二例あり)
- (32) T. 418 に見られない内容が他の資料には説かれている。その内容を蔵訳にしたがって示すと、「その菩薩は、この三昧を修習し、そしてこの三昧に入った後、その三昧から出て、バドラパーラよ、汝のいるところへ向かい、やって来たところで、この三昧を説いた。バドラパーラよ、そこで汝は、その菩薩が決して無上なる正等覺から退轉しなくなるような、そのような教を説いたのである。そこで私も、その男（菩薩）が、将来に如来、阿羅漢、正等覺者なる「弁才を獲得した者」(*Prāptapratibhāna?, cf. Harrison 1990, 38. fn. 13) という仏陀となるだろう、と授記(*vyākaraṇa)した。バドラパーラよ、汝自身と、長老マハーカーシャパ、インドラグッタ菩薩、スシーマ菩薩と、その他にもこの三昧を獲得した菩薩たちは、この三昧に対する自在者(*vasībhūta)である」とあり、他の資料では授記が説かれている。
- (33) 「須波日」と呼ばれる仏に関して、これは T. 416 にも同じ音写語で出ている。しかし T. 419 ならびに蔵訳には言及されていない。
- (34) 原文は「入大空澤中」。「空澤」の語は『道行經』にも出る。
cf. Karashima 2010, 294: 空澤(kòng zé) “a vast vacant marsh” Cf. 空閑處(kòng xián chù)
not found at HD. 8.425.; not found at DK. 8.649.
Lk. 445a27. 譬如男子行萬里。天中天! 若數萬里者、到大空澤中。(p)
AS. 107.17 = R. 215.19 = AAA. 471.8. *aṭavi-kāntāra~* (“a huge wild forest” [AsP.tr.II 156 = AsP.tr. 76]); ZQ. 489c17. 大深澤; not found at Zfn.; Kj. 554b7. 險道; Xz(I). 806c18. 曠野……嶮道; Xz(II). 888c1. 曠野……險道; Sh. 621b12. 曠野險路; Tib. Pk. 129a5 = D. 120a3. *'brog dgon pa*.
Lk. 448b9. 其處無穀、有虎狼、多賊、大(? ←五) 空澤。我樂往至彼間。(p)
AS. 122.13 = R. 247.19 = AAA. 522.2. *pāṇiya-kāntāra~ durbhikṣa-kāntāra~* (“a wild place where there is neither food nor water” [cf. AsP.tr.II 169 = AsP.tr. 90]); ZQ. 491a18. 五空澤間; not found at Zfn.; Kj. 557a26. 無水之處; not found at Xz(I). 813b-12.; not found at Xz(II). 892b8.; Sh. 627b21. 飢饉、枯涸、險難等處; Tib.Pk. 146b5 = D. 136b2. *chu'i dgon pa dang mu ge'i dgon gang na yod pa*.
Lk. 461b10. 是無有漚愁拘舍羅菩薩正使於百千踰(←由)旬空澤中、在其中行、…… 不知是遠離法、會無所益。(p)
AS. 195.5 = R. 393.5 = AAA. 781.15. *aṭavi-kāntāra~* (“deserted forests” [AsP.tr.II 234 = AsP.tr. 156]); ZQ. 499a15 = Lk; Zfn. 534b15 = Lk; Kj. 571a16. 空曠之處; Xz(I). 838c19. 曠野; Xz(II). 909c19. 深山野; Sh. 653b10. 曠野; Tib. Pk. 231a5 = D. 214b7. *'brog dgon pa*.
- (35) 原文は「逮得無所從生法樂」。蔵訳対応箇所には *mi skye ba'i chos la bzod pa thob par gyur to//* とある。「無所從生法樂」の語は『道行經』にも出る。
Cf. Karashima 2010, 513: 無所從生法樂(wú suǒ cóng shēng fǎ lè) “the delight of (the principle of) non-arising dharmas” (樂 is a translation of BHS. *kṣānti* [“intellectual receptivity; predilection, preference; delight”]) Cf. 樂(lè).
not found at HD. 7.119.; not found at DK. 7.441.; cf. Krsh(1998). 472. 無所從生法忍。
Lk. 451a14. 佛說是經時、……二(←三)十菩薩皆逮得無所從生法樂、皆當於是婆羅劫中受決。(p)
AS. 139.29 = R. 280.17 = AAA. 575.8. *anutpattikeṣu dharmeṣu kṣāntiḥ* (“the acceptance of [the principle of] non-arising dharmas” [cf. AsP.tr.II 181 = AsP.tr. 102]); ZQ. 492b.-8 = Lk; not

- found at Zfn.; Kj. 559b26. 無生法忍; Xz(I). 818c5 = Kj; Xz(II). 896a16 = Kj; Sh. 633a23 = Kj; Tib. Pk. 168a7 = D. 156a3. *mi skye ba'i chos la bzod pa*.
- Lk. 453c1. 五百諸天人皆逮無所從生法樂、於中立。(p)
- AS. 155.3 = R. 310.2 = AAA. 644.2. *do.*; ZQ. 494a12 = Lk; Zfn. 525c3. 無所從生法樂忍; Kj. 562c29. 無生法忍; Xz(I). 823c28 = Kj; Xz(II). 899b19 = Kj; Sh. 639a8 = Kj; Tib. Pk. 185b4 = D. 172b2. *do.*
- Lk. 456a21. 如是菩薩逮無所從生法樂、於中立。(p)
- AS. 169.13 = R. 339.18 = AAA. 692.8. *do.*; ZQ. 495c22 = Lk; Zfn. 528c16. 無所從生法樂忍; Kj. 565c25. 無生忍; Xz(I). 828c24 = Kj; Xz(II). 903a11 = Kj; Sh. 643c27. 無生法忍; Tib. Pk. 202a1 = D. 187b5. *do.* (他三例あり)
- (36) 原文は「菩薩其所向方聞現在佛。常念所向方」。蔵訳相当箇所には *phyogs gang dang gang na de bzhin gshegs pa bzhugs par thos pa'i phyogs de dang de logs su de bzhin gshegs pa de yid la byas na/* とある。
- (37) 原文は「我所立如想空」。蔵訳相当箇所を参照すると「その〔菩薩は〕虚空の想 (**saṃjñā*) を確立しつつ、仏の想をよく作意することによって」 *de nam mkha'i 'du shes la shin tu gnas shing sangs rgyas kyi 'du shes shin tu yid la byas pas/* とある。
- (38) 原文は「當念佛立如以珍寶倚琉璃上」。この譬えは難解である。琉璃の台の上に珍しい宝石を置いた様子を言っているのか。T. 419 は「淨如琉璃寶中尊」、T. 416 には「得見彼佛光明清徹如淨琉璃」とある。また蔵訳相当箇所には「バイドゥールヤの像 (**pratimā*, see Harrison 1990, 39. fn. 17) のように美しい如来を、その菩薩は目の当たりに見ることができるだろう」 *de bzhin gshegs pa bai dū rya'i sku gzugs lta bu bzang po byang chub sems dpa' des mngon sum du mthong bar 'gyur te/* とある。少なくとも、仏の立ち姿が光り輝いて美しい様子(金色相/丈光相)を猫目石のような宝石で表現した、あるいは宝石の光の反射のように実体のないことを表現したものであることは理解できるが、具体的な内容は不明である。同じような譬えは「行品」にもう一箇所(T 13, 905c09)と「請佛品」(T 13, 916a13-14)にも見られる。
- (39) 原文は「念本郷里家室親屬財産」。蔵訳相当箇所には *rang skyes pa'i yul de rjes su dran nas/* とある。
- (40) 原文は「菩薩其所向方聞現在佛。常念所向方」。蔵訳相当箇所には *byang chub sems dpa' sems dpa' chen po khim pa 'am rab tu byung ba yang rung/ phyogs gang dang gang na de bzhin gshegs pa bzhugs par thos pa'i phyogs de dang de logs su dran pa dang ldan zhing sems g-yeng ba med pas sangs rgyas mthong ba thob par bya ba'i phyir de bzhin gshegs pa de yid la bya'o//* とある。
- (41) 原文は「持佛威神力」。蔵訳対応箇所には *sangs rgyas kyi mthu* とある。「威神」の語は『道行經』にも出る。
- cf. Karashima 2010, 491: 威神 (wēi shén) “imposing, supernatural dignity” Cf. 威神力 (wēi shén lì)
HD. 5.221b(漢書); DK. 3.703c(漢書); Krsh(2001). 276.
- Lk. 425c10. 舍利弗心念言: “今使須菩提爲諸菩薩說般若波羅蜜。自用力說耶? 持佛威神說乎?”
(p)
- AS. 2.6 = R. 4.3 = AAA. 28.3. (*buddha*)*anubhāva*~ (“[through the Buddha’s] might” [AsP. tr.II 83 = AsP.tr. 1]); ps-ZQ. 478b-1. (佛) 聖恩; Zfn. 508b-1 = Lk; Kj. 537b2. (佛) 神力; Xz(I). 763b16. (如來) 威神之力; Xz(II). 865c14. (如來) 威神之力; Sh. 587a-11. (佛) 威神及加持力; Tib. Pk. 2a6 = D. 2a3. (*sangs rgyas kyi*) *mthus*.
- Lk. 426c21. 持佛威神須菩提說是語: “菩薩皆得阿惟越致字、前過去佛時: ‘得作佛’。……”(p)
- AS. 7.14 = R. 13.12 = AAA. 60.21. *do.*; ps-ZQ. 480a7. (佛) 聖旨; Zfn. 509c8 = Lk; Kj. 538b1 = Lk; Xz(I). 765b11. (佛) 神力; Xz(II). 867b11 = Xz(I); Sh. 588c29 = Lk; Tib. Pk. 8a5 = D. 7b5. *do.*
- Lk. 430b17. 釋提桓因問尊者須菩提: “持何威神恩、當學知?”(p)
- AS. 22.18 = R. 44.6 = AAA. 172.10. *anubhāva*~ ...*adhiṣṭhāna*~ (“might ... authority” [AsP.tr.II

100 = AsP.tr. 19]); ZQ. 483b3 = Lk; Zfn. 513a13 = Lk; Kj. 541a20. 神力; Xz(I). 771c11. 神力爲依持; Xz(II). 871c2 = Xz(I); Sh. 593c28. 神力所加持; Tib. Pk. 26b1 = D. 25a5. *mtshu ... byin gyi rlab*.

- (42) 原文は「端正姝好莊嚴」。「姝好」の語は『道行經』にも出る。

cf. Karashima 2010, 457: 姝好 (shū hǎo) “beautiful”

HD. 4.342b(法華經); Krsh(1998). 417, Krsh(2001). 249, 422(STF)

Lk. 470b6. 譬如月盛滿姝好。菩薩隨般若波羅蜜教、當如是。(p)

not found at AS. 235.31~237.7 = R. 477.11~479.20 = AAA. 901.13~913.5.; ZQ. 503b22. 好 ([= v.l.] ← 如); not found at Zfn.; not found at Kj. 579c14~580a15.; not found at Xz(I). 860c21~865a14.; not found at Xz(II); not found at Sh. 667b27~668a8.; not found at Tib. Pk. 281a2~283a4 = D. 258b7~260b4.

Lk. 473a20. 是何等臺? 交露七寶服飾姝好乃爾。(p)

not found at AS. 250.10 = R. 507.3 = AAA. 955.21.; ZQ. 505a29. 姝好; not found at Zfn.; not found at Kj. 583b26.; not found at Xz(I); not found at Xz(II); not found at Sh. 673a4.; not found at Tib. Pk. 299a5 = D. 274a7.

Lk. 473b9. 是時薩陀波倫菩薩及五百女人……遙見曇無竭菩薩在高座上坐、爲人幼少、顏貌姝好、光耀明照、爲數千巨億人中說般若波羅蜜。(p)

not found at AS. 250.27 = R. 508.6 = AAA. 956.24.; cf. AS. 249.23 = R. 505.18 = not found at AAA. 954.18.; ZQ. 505b11. 端正; not found at Zfn.; not found at Kj. 583c10.; not found at Xz(I); not found at Xz(II); not found at Sh. 673a29.; not found at Tib. Pk. 300a1 = D. 275a2. (他一例あり)

- (43) 原文は「持淨器盛好麻油」。「麻油」の語は『道行經』にも出る。

cf. Karashima 2010, 316: 麻油 (má yóu) “sesame oil” or “hemp-seed oil” Cf. 油麻 (yóu má)

HD. 12.1273b(三國志); Krsh(1998). 280, Wang Weihui 2007b: 257(齊民要術)

Lk. 460b20. (*Māra*) 或見自守 (←字)、或見乞食、……、或時在樹間止、或時有受請者、或時不受請、或時少多取足、或時麻油不塗身、…… (p)

AS. 192.7 = R. 387.9 = AAA. 774.4. (*apagata-pāda*)-*mrakṣaṇa*~ (“[one who does not use] oil [for rubbing the feet]”; not found at ZQ. 498c5.; Zfn. 533c5 = Lk; Kj. 570b23. (不受塗脚) 油; not found at Xz(I). 837b27.; not found at Xz(II). 909b4.; Sh. 652b4. (不受塗足) 油; Tib. Pk. 227b7 = D. 211b6. (*rkang pa*) *skud pa* (*dang bral ba*).

- (44) 原文は「不也。天中天」。「天中天」の語は『道行經』にも出る。

cf. Karashima 2010: 天中天 (tiān zhōng tiān) “the god of gods, the god surpassing all other gods, i.e. a buddha”

HD. 2.1408a(梁代); DK. 3.502d(法華經); Krsh(1998). 444, Nattier 2003 : 234.

Lk. 427a4. 舍利弗白佛言：“天中天！菩薩學如是、爲學般若波羅蜜？”(p)

AS. 7.30 = R. 14.16 = AAA. 64.11. *bhagavan*; ps-ZQ. 480a18. 佛; Zfn. 509c21. 天中天; Kj. 538b12. 世尊; not found at Xz(I). 765c2.; not found at Xz(II). 867b29.; Sh. 589a18. 世尊; Tib. Pk. 8b6f. = D. 8a7. *bcom ldan 'das*.

Lk. 427a16. 須菩提言：“天中天！若有問者：‘是幻爲學佛、得作佛？’或作是問、當何以教之？”(p)

AS. 8.23 = R. 16.2 = AAA. 69.20. *do*; ps-ZQ. 480b8. 世尊; Zfn. 510a6 = Lk; Kj. 538b23 = ZQ; not found at Xz(I). 766a2.; Xz(II). 867c24 = ZQ; Sh. 589b13 = ZQ; Tib. Pk. 9b3 = D. 9a4. *bcom ldan 'das*.

Lk. 428a4; (not found at AS. 12.11 = R. 23.21 = AAA. 105.3.; not found at ps-ZQ. 481a17.; not found at Zfn. 510c21.; not found at Kj. 539a22.; not found at Xz[I]. 767b10.; Xz[II]. 868c25.; not found at Sh. 590b28.; not found at Tib. Pk. 14a4 = D. 13b5.) (他八例あり)

- (45) 原文は「用麻油水精水鏡淨潔故」。「淨潔」の語は『道行經』にも出る。

cf. Karashima 2010, 276-277: 淨潔(jìng jié)(l) “clean”

not found at HD. 5.1180.; DK. 7.26b(墨子)

Lk. 454c8. 阿惟越致(an irreversible bodhisattva) …… 時徐舉足蹈地、安隱顧視。所裴(←斐)服衣被淨潔、無垢圻(v.l. 圻)、無塩質。(p)

not found at AS. 162.24 = R. 326.12 = AAA. 671.11.; ZQ. 494c21. 清淨; Zfn. 527a5. 淨潔; not found at Kj. 564b1.; Xz(I). 826b9. 香潔; Xz(II). 901a14 = Xz(I); Sh. 641c2. 清淨香潔; not found at Tib. Pk. 194a3 = D. 180b1.

Lk. 455b21. 與婦人交接、念之：“惡露臭處、不淨潔、非我法也。盡我壽命、不復與相近。”當脫是惡露中去。(p)

not found at AS. 166.4 = R. 332.20 = AAA. 682.4.; ZQ. 495b19. 淨; not found at Zfn. 527c28.; not found at Kj. 565a17.; not found at Xz(I). 827c5.; not found at Xz(II). 902a11.; not found at Sh. 642c19.; not found at Tib. Pk. 198a1 = D. 184a3;

Lk. 459c30. 或我受決已(←如?), 過去怛薩阿竭、阿羅訶、三耶三佛授我阿耨多羅三耶三菩阿惟三佛。是阿耨多羅三耶三菩所念悉淨潔故。(p)

AS. 190.3 = R. 384.1 = AAA. 768.4. *parisuddha*~ (“perfectly pure”); not found at ZQ. 498b20.; not found at Zfn. 533a17.; not found at Kj. 570a18.; Xz(I). 836c22. 清淨; Xz(II). 909a1. 清淨; Sh. 651c4. 清淨; Tib.Pk. 225b7 = D. 210a2. *yongs su dag*.

(46) 原文は「我所念即見」。蔵訳対応箇所には *bdag ji lta ji ltar rnam par rtog pa de lta de ltar snang ngo*// とある。

(47) すべての漢訳に 3M 対応箇所は存在しない。また蔵訳に 3N 対応箇所は存在していない。

(48) 原文は「心是怛薩阿竭」。「怛薩阿竭」の語は『道行經』にも出る。

cf. Karashima 2010, 98: 怛薩阿竭(dá sà ā jié); EH. tat sat 'a gjiat > QYS. tāt sāt 'ā gjot[giāt³] a transliteration of Gāndhārī **tasa-agada* (< Skt. **tathā-āgata*); cf. Gāndhārī *tasagada* (< Skt. *tathāgata*); cf. also Karashima 2006 : 356 = 2007: 294.

not found at HD. 7.475.

Lk. 429a27. 過去時、怛薩阿竭、阿羅訶、三耶三佛皆使諸弟子爲諸菩薩說般若波羅蜜。(p)

AS. 17.22 = R. 34.10 = AAA. 135.12. *tathāgata*~; ZQ. 482b-9. 如來; Zfn. 512a1 = Lk; Kj. 540a23. 佛; Xz(I). 769c27. 佛; Xz(II). 870b16. 佛; Sh. 592b7. 如來; Tib. Pk. 20b2 = D. 19b4. *de bzhiñ gshegs pa*.

Lk. 429c14; (AS. 19.12 = R. 37.14 = AAA. 151.13. *do*.; ZQ. 482c13. 如來; Zfn. 512b9 = Lk; Kj. 540b23. 如來; Xz(I). 770b21. 如來; Xz(II). 870c15. 如來; Sh. 592c25. 如來; Tib. Pk. 22b6 = D. 21b5. *do*..

Lk. 464c12. 佛語須菩提：“……於須菩提意云何？是怛薩阿竭本無隨因緣得怛薩阿竭。本無字寧有盡時不？”(p)

AS. 210.11 = R. 424.16 = AAA. 817.21. *do*.; ZQ. 500c11. 如來; not found at Zfn.; Kj. 574a8. 如來; Xz(I). 846b9. 如來; Xz(II). 913c3. 如來; Sh. 658b-6. 如來; Tib.Pk. 248a6 = D. 230a3. *do*.. (他二例あり)

(49) 原文は「設有念者亦了無所有」。「無所有」の語は『道行經』にも出る。

cf. Karashima 2010, 516: 無所有 (“does not exist”)

Lk. 475a22. 譬如佛現飛、<無所有>。般若波羅蜜現、無所有如是。(p)

not found at AS. 259.4f. = R. 525.4f. = AAA. 985.26f.; not found at ZQ. 506b15. (如佛現飛、本無所有、明度亦然); not found at Zfn.; Kj. 586a6f.; not found at Xz(I); not found at Xz(II); not found at Sh. 675c21f.; not found at Tib. Pk. 309a3f. = D. 283a7f..

Lk. 475a23. 前於愛欲中相娛樂、計之、無所有。般若波羅蜜計之、亦無所有如是。(p)

not found at AS. 259.4f. = R. 525.4f. = AAA. 985.26f.; ZQ. 506b16 = Lk; not found at Zfn.; not found at Kj. 586a6f.; not found at Xz(I); not found at Xz(II); not found at Sh. 675c21f.; not

found at Tib.Pk. 309a3f. = D. 283a7f.

Lk. 475a24. 人名及聲無所有。怛薩阿竭亦無所有。於前見者、念所作、因見。般若波羅蜜念所作、本無所有如是。(p)

not found at AS. 259.4f. = R. 525.4f. = AAA. 985.26f.; ZQ. 506b16 = Lk; not found at Zfn.; not found at Kj. 586a6f.; not found at Xz(I); not found at Xz(II); Sh. 675c21f.; not found at Tib.Pk. 309a3f. = D. 283a7f.. (他一例あり)

〔略号〕

- AAA *Abhisamayālamkāra'ālokā Prajñāpāramitāvyākhyā The work of Haribhadra*, ed. Unrai Wogihara. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1973. [The first edition, Tokyo: Toyo Bunko, 1932-1935].
- ASP → AAA
- DBh 『梵文大方広仏華嚴經十地品』, ed. Ryūkō Kondō. Tokyo: The Daijyō Nukkyō Kenyō-Kai, 1936.
- KarP *Karuṇāpūṇḍarīka the white lotus of compassion: Edited with Introduction & Notes*, Vol. II, ed. Isshi Yamada. New Delhi: Heritage Publishers, 1989.
- Mvy *Mahāvīyūtpatti*. 榊亮三郎編 『梵藏漢和四訳対校 翻訳名義大集』 国書刊行会, 1981. [初版 真言宗京都大学, 1916].
- SP *Saddharmapūṇḍarīka*, (Bibliotheca Buddhica 10), ed. H. Kern & Bunyiu Nanjio. St.-Petersbourg: Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 1912.
- SRS I *Gilgit Manuscripts*, Vol. II (*Samādhirāja Sūtram*), Part 1, eds. Nalinaksha Dutt & Vidyavaridhi Shiv Nath Sharma. Shirinagar, 1941.
- PSS *The Tibetan Text of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra*, (Studia Philologica Buddhica Monograph Series I), ed. Harrison, Paul. Tokyo: Rei'yukai Library, 1978.
- T 『大正新脩大蔵経』
- T. 416 闍那崛多訳 『大方等大集経賢護分』 (T 13, 872a1-897c15).
- T. 417 支婁迦讖訳 『仏説般舟三昧経』 (T 13, 897c26-902c19).
- T. 418 支婁迦讖訳 『般舟三昧経』 (T 13, 902c24-919c5).
- T. 419 失譯 『拔陂菩薩経』 (T 13, 920a4-924b17).

〔参考文献〕

- Harrison, Paul
1978 "Buddhānusmṛti in the Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra," *Journal of Indian Philosophy* 6: 36-57.
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. [Ph.D. Thesis Australian National University, 1980]
- 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.
- 赤沼智善
1927a 「般舟三昧経の研究 (上)」 『宗教研究』 4(1): 97-117.
1927b 「般舟三昧経の研究 (下)」 『宗教研究』 4(2): 51-70.

大田利生

1983「般舟三昧と浄土教」『龍谷大学論集』423: 134-158.

梶山雄一・末本文美士

1992『観無量寿経 般舟三昧経』(浄土仏教の思想 2) 講談社.

末本文美士

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』平楽寺書店, 313-332 頁.

静谷正雄

1974『初期大乘仏教の成立過程』百華苑.

色井秀譲

1963「般舟三昧経の成立について」『印仏研』11(1): 203-206.

櫻部建

1991「書評・紹介 Paul Harrison: The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present, Tokyo, 1990.」『仏教学セミナー』53: 48-58.

玉城康四郎

1981「『般舟経』における念仏三昧の考察」『大乘仏教から密教へ: 勝又俊教博士古稀記念論集』春秋社, 85-103 頁.

林純教

1994「般舟三昧経」西藏訳および漢訳諸本における比較研究(一): 「般舟三昧」“Pratyutpanna-buddha-Sāṃmukha-avasthita-samādhi”の語義について」『仏教論叢』38: 93-98.

吹田隆徳

2016「般舟三昧と仏随念の関係について」『印仏研』65(1): 190-193.

2020「支婁迦讖訳『般舟三昧経』第二章」『佛教大学大学院紀要 文学研究科篇』48: 17-29.

藤田宏達

1970『原始浄土思想の研究』岩波書店.

(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)

2020年9月25日受理

論文

道綽『安楽集』における難易二行道に関する再考

王 振 賢

〔抄 録〕

本稿では、龍樹、曇鸞の教判思想と比較し、難易二行道における自他二力の内容も含めて検討することによって、道綽の難易二行道判の特徴を明らかにすることを目的とする。従来聖浄二門判は道綽の教判論として広く知られるが、聖浄二門判という言葉は『安楽集』にははっきり見えないのである。では、聖浄二門判を道綽の教判論とするのは妥当であるのか。この点に関する検討も加えた。その結果、道綽は「諸行」を易行道に入れることによって、難易二行道を比較する焦点を完全に行法から自他二力に移した。さらに、自力によって浄土に往生しようとするのも難行道になるということである。また、難易二行道は完全な教判とは言えない、そして、その目的は不退転に入るためであるから、道綽の浄土に往生する主旨を打ち出すことができない。従って、聖浄二門判という新しい教判を提示する必要があった。

キーワード：『安楽集』、道綽、難易二行道、自他二力、聖浄二門判

はじめに

本論文では隋唐の時代に活躍した浄土教の禅師道綽の難易二行道について論じる。法然(1133～1212)は『選択本願念仏集』の第一章において道綽が聖道浄土二門を創立したと主張する⁽¹⁾。それ以来、聖浄二門判は道綽の教判論として広く知られるところとなる。聖浄二門判に関して、先学たちは様々な論文を発表しているが、道綽の難易二行道に焦点を当てた研究は少ない。しかし興味深いことは最近杉山祐俊が発表した「道綽『安楽集』所説の難易二行道について」という論文では、「これまでの研究はあくまでも法然から見た道綽像、あるいは法然の『安楽集』理解を通して日本浄土教の立場から論じられたものが多く、そこには「道綽＝聖浄二門判」という共通の認識が見られるものの、道綽の教判を直ちに「聖浄二門判」と断定できるかどうかについては疑問が残る」という論旨を提示し、そこで曇鸞が提示する難易二行道と比較することを通して道綽の難易二行道を検討し、そして先学たちと異なる意見を提出し、

難易二行道こそが道綽の教判論であると指摘したことである⁽²⁾。

『安樂集』において、「聖浄二門」という用語は出てこないが、聖道教と浄土教との対立関係ははっきり見えると言える。では、聖浄二門と難易二行道とはいかなる関わりがあるのだろうか。そして従来の中国仏教は戒定慧の三学の実践を重視し、空理偏重の傾向になっているので、浄土教の彼土往生の思想を軽視する思潮となっていた⁽³⁾。道綽はこのような環境で、難易二行道という教判を扱うことによって、浄土教の独立を達成できたのだろうか。また聖浄二門判は果たしてただ法然から見たものであろうか。これらの問題を念頭において、とりあえず難易二行道について再考する必要があると思われる。

難易二行道は『安樂集』において明白に用いられるが、その先学である龍樹と曇鸞の難易二道判を継承したうえで、独自の思想を加えて、新しい特徴が成立したと考えられる。本論では、龍樹、曇鸞の教判思想と比較し、また、難易二行道における自他二力の内容も含めて検討することによって、道綽の難易二行道判を解き明かしたい。

一、衆生の機根に応じる難易二行道の提出

周知のとおり、道綽『安樂集』第一門において「明教興所由、約時被機、勸帰浄土。若教赴時機、易修易悟；若機教時乖、難修難入⁽⁴⁾」と説いているように、教法が時代と人間の素質、能力に応答するのは悟りを開く鍵になっている。即ち道綽は「教赴時機」が仏法における修行の重要な原則としていることがわかる。また「計今時衆生、即当仏去世後第四五百年、正是懺悔修福、応称仏名号時者。若一念称阿弥陀仏、即能除却八十億劫生死之罪。一念既爾、況修常念、即是恒懺悔人也⁽⁵⁾」と述べているように、今時の衆生は仏滅後の第四の五百年に当たり、懺悔・修福・称名をするべきであると強調している。さらに、第三大門の第三において衆生の機根に関して詳しく説明している。「如是輪廻六道、受苦楽二報、生死無窮⁽⁶⁾」、「故知惡道身多。何故如此。但惡法易起、善心難生故也⁽⁷⁾。」というように、衆生は惡法をよく造って、善い心を起こしにくいいため、いつも輪廻流転の状態になっていて、特によく惡道に墮落すると示す。そこで、輪廻を出離する方法として、「聖道」と「往生浄土」と二つの道を提出した。また「其聖道一種、今時難証。一由去大聖遙遠、二由理深解微。…当今末法、現是五濁惡世、唯有浄土一門可通入路⁽⁸⁾。」といって、聖道一門を否定し、浄土一門をすすめる。このように、道綽は「教赴時機」の原則に準じて、教法と機根の相応性を重要視していると考えられる。

道綽は『安樂集』第三大門第一に難易二行道のことを引き出す前に、以下のように述べている。

第一、弁難行道、易行道者。於中有二、一出二種道、二問答解釈。

余既自居火界、実想懷怖。仰惟大聖三車招慰、且羊鹿之運、權息未達、佛呵邪執、障上求菩提、縦後廻向、仍名迂廻。若徑攀大車、亦是一途。只恐現居退位、險徑遙長、自德未

立、難可昇進。是故龍樹菩薩云、求阿鞞跋致有二種道、一者難行道、二者易行道⁽⁹⁾。

これは道綽が自らのことを省察し告白する文章である。今火宅のような娑婆世界に滞在することが本当に恐ろしいと表明し、また『法華經⁽¹⁰⁾』にある三車の比喩を引用し、自分の修行様相を呈している。三車は声聞、辟支佛、佛という三乗にたとえ、「羊鹿之運」というのは声聞、辟支佛のことである。仏はこの二乗を求めるのを邪執として、菩提を求めるのが邪魔になり、たとえ最後に大乘に振り向けるとしても、修行の道が遠回りになると注意を促している。その一方、直接に大乘を修行しようとしても、自分自身は功德がなく退転する状態になっており、さらに修行の道が長くて危ないので、結局昇進し難いと説いている。つまり、道綽は自分のことを功德なく愚痴な凡夫であると認知している。このような状況に対して龍樹菩薩は難易二行道を示すと指摘されている。しかし、その後の引用文は龍樹の原文ではなく、すべて曇鸞の文章である。それなのに、なぜ直接に曇鸞の名を表明しないのか、ここにはどのような意味があるのか。この問題を解決するために、龍樹の『易行品』において、難易二道を提出する由縁について確認したい。

龍樹は『易行品』において、難易二道を提出する由縁について、このように説いている。

問曰、是阿惟越致菩薩、初事如先説。至阿惟越致地者、行諸難行、久乃可得、或墮声聞、辟支佛地、若爾者、是大衰患。…（中略）菩薩亦如是、若於声聞地、及辟支佛地、心生大怖畏。是故若諸仏所説有易行道、疾得至阿惟越致地方便者、願為説之。答曰、如汝所説、是懦弱怯劣、無有大心、非是丈夫志幹之言也。何以故。若人發願、欲求阿耨多羅三藐三菩提、未得阿惟越致、於其中間、心不惜身命、昼夜精進、如救頭燃。…（中略）行大乘者、仏如是説、發願求仏道、重於拳三千大千世界。汝言阿惟越致地、是法甚難、久乃可得。若有易行道、疾得至阿惟越致地者、是乃怯弱下劣之言、非是大人志幹之説。汝若必欲聞此方便、今當説之⁽¹¹⁾。

ここには阿惟越致地を証得することをめぐって設問している。阿惟越致地を証得するために、長い時間にわたって諸多の難行を行い、そして修行の途中、声聞、辟支佛地に墮ちる危険性があると指摘している。従って、もし易行道があれば、その修行方法を求める。龍樹は易行道を求める者に対して、まず「懦弱怯劣、無有大心、非是丈夫志幹之言」と厳しく叱責し、また精進者の様相を取り上げるが、身命を惜しまずに仏道に精進するように勧めるのではなく、それに反して、要求に応じて易行道を説かれた。すなわち、龍樹の本意は人々に易行道を説かれようとすると考えられる。では、「懦弱怯劣」、「非是丈夫志幹」という言葉から易行道を求める者の素質を見ると、これらの人々は自分の力が弱くて難行に堪えられない凡夫であることがわかる。

こうして、易行道は能力や素質が弱い凡夫に相応する修行道であると考えられる。曇鸞は難易二行道を詳しく説明しているが、衆生の機根と二行道の関係に対してあまり言及していない。従って、道綽は龍樹の名を提出する目的は主にその難易二行道の内容を引用するのではな

く、重要なのは難易二行道と行者の機根との関係を強調しているのではないか。このように、道綽は「教赴時機」の原則に基づいて、龍樹の名を借りて易行道こそ今時の衆生に相応する教法であることを表明すると考えられる。

二、龍樹と曇鸞における難易二行道について

周知のとおり、道綽の難易二行道は龍樹と曇鸞の難易二道判を継承したうえで発展してきたものである。従って、その特徴を解明するために、龍樹と曇鸞の難易二道判を分析する必要がある。

まず、龍樹は『易行品』において、難易二行道について以下のように説かれている。

至阿惟越致地者、行諸難行、久乃可得、或墮声聞、辟支佛地、若爾者、是大衰患。（中略）
仏法有無量門、如世間道、有難有易、陸道歩行則苦、水道乗船則楽。菩薩道亦如是、或有勤行精進、或有以信方便、易行疾至阿惟越致者。（中略）若人欲疾至、不退転地者、応以恭敬心、執持称名号。若菩薩欲於此身得至阿惟越致地、成就阿耨多羅三藐三菩提者、应当念是十方諸仏、称其名号⁽¹²⁾。

この文から龍樹の難易二行を概観すると、この二つの修行方法は同じく不退転地に入るための行であるが、難行道は長い時間にわたって諸々の難行を行う道であり、しかも、修行の途中、声聞、辟支佛地という小乗の境地に墮ちる危険性が伴う。その一方、易行道は恭敬心を込めて、仏の名号を称えることによって早く不退転地に入ることができる道である。即ち、龍樹は時間（久一疾至）、行法（諸行一称名号）、安全性（墮落一成就）の三方面から難易二行道を対比している。その結果としては、難行道は陸道で歩行するような困難な方法であり、易行道は水道で船に乗るような安楽な方法であるということになる。

次に、曇鸞は『往生論註』の冒頭には難易二行道について、以下のように述べている。

謹案龍樹菩薩『十住毘婆沙』云、菩薩求阿鞞跋致、有二種道。一者難行道、二者易行道。難行道者、謂於五濁之世、於無仏時、求阿鞞跋致為難。此難乃有多途、粗言五三、以示義意。一者外道相善、乱菩薩法。二者声聞自利、障大慈悲。三者無頼惡人、破他勝徳。四者顛倒善果、能壞梵行。五者唯是自力、無他力持。如斯等事、触目皆是。譬如陸路、歩行則苦。

易行道者、謂但以信仏因縁、願生浄土、乗仏願力、便得往生彼清浄土、仏力住持、即入大乘正定之聚。正定即是阿鞞跋致。譬如水路、乗船則楽⁽¹³⁾。

曇鸞は龍樹の難易二行道を継承したうえで、難易の原因をより詳しく指摘している。「五濁之世」という社会環境と仏が存在しない時代において、阿鞞跋致を求めるためにはたくさんの困難がある、そのうち、五つの困難の因素を取り上げている。

第一には外道の説く善法が菩薩の修する善と乱し、混乱を招くという難。

第二には声聞は自己のみの悟りを求めるため大慈悲を妨げるという難。

第三には自らの悪を反省しない者は他人の勝れている徳を破壊するという難。

第四にはあらゆる人天は悪を善とし、善を悪とするような、顛倒なことをし、本当の清浄な修行を破壊する難。

第五には仏道を求めても自力のみを頼み、他力を頼むことがないという難。

このような困難があるから、難行道になる。その一方、易行道とは仏を信じる因縁によって、浄土に願生すれば、仏の願力に乗じて、即ち浄土に往生し、また仏力の住持があるため阿鞞跋致を得ることができるということである。このように、難行道の困難の理由がたくさんあるが、易行道の易行さの原因にはただ一つある、それは仏願力である。つまり、難易二行道の区別は仏の願力を頼むことがあるかどうかということである。

また、「信仏因縁」に関して、藤堂恭俊は「信仏の因縁とは具体的には、阿弥陀仏の本願成就の聖意とそのはたらきを信じ（往生の信因）、その聖意のままに阿弥陀仏のみ名を称念し（往生の行因）、その大願業力のはたらきを増上縁（往生の縁）とすることによって往生できるから、阿弥陀仏の在す清浄の土において、速やかに大乘正定聚（不退転）を体得できる、という他力易行道を選び取るに至った」と指摘されている⁽¹⁴⁾ように、「信仏因縁」には易行道の行法が阿弥陀仏の名を称えるということが含まれている。龍樹が明白に易行の行法（称名号）を提出したことに対し、曇鸞はその易行の原因（仏願力）に注目していたことは重要である。

三、道綽の難易二行道について

道綽は二人の先学の思想を継承したうえで、新たな特徴を提示していると考えられる。難易二行道について、主に『安樂集』の第三大門と第五大門において述べられているので、この二大門を中心として論述を展開しようと思う。

『安樂集』第三大門において、道綽は曇鸞の難易二行道説を引用し、以下のように説いている。

是故龍樹菩薩云、求阿鞞跋致、有二種道。一者難行道、二者易行道。言難行道者、謂在五濁之世、於無仏時、求阿鞞跋致為難。此難乃有多途、略述有五。何者。一者外道相善、乱菩薩法。二者声聞自利、障大慈悲。三者無顧惡人、破他勝徳。四者所有人天顛倒善果、壞人梵行。五者唯有自力、無他力持。如斯等事、触目皆是。譬如陸路、歩行則苦、故曰難行道。

言易行道者、謂以信仏因縁、願生浄土、起心立德、修諸行業。仏願力故、即便往生。以佛力住持、即入大乘正定聚。正定聚者、即是阿鞞跋致不退位也。譬如水路、乗船則楽、故名易行道也⁽¹⁵⁾。

この文から見ると、道綽は難行道の内容をそのまま引いているが、易行道には「起心立德、

修諸行業」という八文字を加え、あらゆる行法を修行して願力によって往生できると説くのである。つまり、易行道の行法は阿弥陀仏の名号を称えるだけではなく、いかなる行法でも往生できると拡大解釈している。従って、道綽は第六大門において「故知一切行業但能廻向、無不往也⁽¹⁶⁾」といい、すべての行法を浄土に廻向すれば、往生できると認めている。このように、「諸行」を易行道に入れることによって、道綽は難易二行道の区別する焦点は完全に行法から自他二力に移ると言えるだろう。

また、三師の難易二行道を論じたところから見ると、難易二行道の目的は同じく不退転地に入るためである。しかし、杉山祐俊は「道綽にとって易行道の主たる目的は仏の教えに従って浄土に往生することであり、難行道と易行道を区別する基準は往生の難易性にあると考えられる⁽¹⁷⁾」と指摘している。もしそうであれば、易行道の目的は浄土に往生すると限定するだけであり、また難易二行道は一代仏教に対する教判論ではなく、浄土教内部の細判であることになる。この結論に対して、筆者は賛同することができない。

道綽は第五大門第一において『菩薩瓔珞本業經』を引用し、難易二行道の修道延促を説明されている。

明延促者、但一切衆生、莫不厭苦求樂、畏縛求解、皆欲早証無上菩提者、先須發菩提心為首。此心難識難起、縱令發得此心、依經終須修十種行、謂信、進、念、戒、定、慧、捨、護法、發願、廻向、進詣菩提。然修道之身、相續不絶、逕一万劫、始証不退位。当今凡夫、現名信想輕毛、亦名不定聚、亦名外凡夫、未出火宅。扱『菩薩瓔珞經』、具辨入道行位法爾、故名難行道。又、但以一劫之中受身生死、不可数知、況一万劫中徒受痛燒。若能明信仏經、願生浄土、隨寿長短、一形即至、位階不退、与此修道一万劫齊功。諸仏子等、何不思議、不捨難求易也⁽¹⁸⁾。

ここには同じ目標を達成する前提として、難行道と易行道の修行時間を比較している。この文から見ると、『菩薩瓔珞本業經』における入道の階位の判断標準によって、難行道では此土で諸行を修行し不退転地に入る必要な時間が一万劫であり、その一方、易行道では浄土に往生し、不退転地に入る時間はただ一期の寿命である。すなわち、難易二行道の目標は同じく不退転地に入るためであるが、時間には一万劫と一生の寿命との違いがある。そして、難行道は此土で修行するのにによって不退転地に入るのに対して、易行道は浄土へ往生することを通して不退転地に入るということである。従って早く不退転地に入るために、まずは浄土へ往生すべきだと強調されているのではないか。

このように、浄土に往生するのは易行道の目的に達成するそのルートである、つまり、往生浄土は易行道そのものであり、目的ではないと考えられる。また、道綽は第二大門において「但至彼国、即一切事畢、何用争此深淺理也⁽¹⁹⁾」といい、ただ浄土に往生したら、すべてが成就できると主張され、即ち、浄土に往生するのは衆生の第一要務であると考えられる。したがって、不退転地に入るという目標はとりあえず、第二位に下がって、浄土に往生すると勧める

のは道綽の本当の意図であると読み解かれるだろう。そもそも道綽は第一大門の冒頭に「此『安樂集』一部之内、総有十二大門、皆引經論証明、勸信求往⁽²⁰⁾」と述べ、この『安樂集』の主旨は信心を起こし、浄土に往生しようと勧進すると表明している。

また、道綽は第五大門に『俱舍論』を引用し、難易二行道を説明している。

如『俱舍論』中、亦明難行、易行二種之道。難行者、如『論』説云「於三大阿僧祇劫、一一劫中、皆具福智資糧、六波羅蜜一切諸行。一一行業、皆有百万難行之道、始充一位、是難行道也。易行道者、即彼『論』云若由別有方便有解脫者、名易行道也⁽²¹⁾」。

道綽は『俱舍論』を引用し難行、易行二道を示している。解脫するために、三大阿僧祇劫において一一劫の間に福德と智慧の功德や六波羅蜜などのもろもろの諸行を行うことを備えなければならない。しかし、一一の行業において百万の難しい行法があり、この百万の難しい行法を完成してこそ、菩薩階位の一位に達成できる。従って、三大阿僧祇劫にわたって五十二位の菩薩階位を完成することは難行道である。その一方、別の手段によって解脫するのは易行道である。しかし、『俱舍論』の原文を比較すると、「易行道」という言葉がない。

如此大劫、次第数至第六十处、説名一阿僧祇。度一更如此数名第二、第三亦爾、故説三阿僧祇。非一切方便所不能数、故名阿僧祇。衆生先已發願、云何復須此最長時修行、方得無上菩提。如此事云何不応有。何以故。由大福德智慧資糧行、由六波羅蜜百万難行道、於大劫三阿僧祇中、無上正覺果諸菩薩方得。若由別方便有解脫理、何用久修此大難行道。為他故須如此大功用。云何我等從大苦流、有能為拔濟他。由此意故久劫修行⁽²²⁾。

ここには「難行道」という名目があるが、相対的な名称である「易行道」がない。原文には「若し別の方便によって解脫の道理があれば、なぜ長くこの大難行道を修するや、いや、いらぬ」と述べられ、別の方便による解脫する道と難行道との対立の関係を明らかにする。即ち、道綽は原文における別の方便による解脫する道を易行道としていることがわかる。

しかし浄影慧遠は難易二行道に関して別の意見を示している。『大乘義章』卷十一において、以下のように論述されている。

四種道義出阿含經、毘曇成実具広分別。名字是何。一苦難行道、二苦易行道、三樂難行道、四樂易行道。此之四種論釈不同。依如毘曇人有利鈍、定有根本方便之別。以人依定故分四種、是義云何。如彼中釈、利根之人所行名易、易成就故。鈍根之人所行名難、難成就故。定中四禪是其根本、根本具支、作用自在名為樂道。未來中間是其方便、方便定中支因不具、用不自在名為苦道。鈍人依於方便之定名苦難行、利人依於方便之定名苦易行。鈍人依於四根本禪名樂難行、利人依於四根本禪名樂易行。成実法中難易如上⁽²³⁾。

浄影は衆生の修行方法には四種類があると指摘し、それは苦難行道、苦易行道、樂難行道、樂易行道である。人の能力の強弱によって行法の難易性を区別し、また、根本と方便という禪定の修行方法によって苦樂を決める。即ち、能力の低い人が方便の禪定によって修行するのは苦難行といい、能力の高い人が方便の禪定によって修行するのは苦易行という。また、能力の

低い人が四根本の禪定によって修行するのは楽難行といい、能力の高い人が四根本の禪定によって修行するのは楽易行という。このように、能力の低い人が禪定によって修行するのは難行であり、その一方、高い能力を持つ人は禪定によって修行するのは易行であると考えられる。

つまり、難易行を区別する標準について、浄影は衆生側によって判断されているが、その一方、道綽は阿弥陀仏側によって判別されている。また「方便」に対する理解も大きな違いを認められる。浄影は方便の禪定には解脱する因素を揃えていないから、苦道であると主張され、逆に道綽は「別の方便」、即ち他力によって解脱できると提唱している。このように、道綽と諸師との不同は自他二力の立場が違うという原因によるものであると言えるだろう。

こうして、諸師には難易二行道という思想もあるから、道綽の時代において、この教判は浄土教に対して特有性と鮮明性がなくなってしまうと考えられる。そして、単に難易二行道という名目から見ると、此土得証か彼土得証かを区別されないから、道綽はこの教判を用いても、浄土教を独立させ、衆生に浄土へ往生させようと勧進するのは説得力が足りないと考えたのであろう。

また、上述したように、難易二行道の目標は不退転地に入り、菩提を得るということである。しかし、『安樂集』を著す道綽の本当の意図は直接に不退転に入る目的を設定しているのではなく、衆生に浄土へ往生しようと勧めることである。このようなわけで、道綽は難易二行道判を引用しているが、聖浄二門判という新しい教判を下さなければならなかったと考えられる。つまり、聖浄二門判はただ法然から見たものではなく、道綽の本意であると考えられる。聖浄二門判について、今後詳しく論述したいと思う。

ここでは、龍樹と曇鸞の難易二行道を詳細に比較したところ、道綽の難易二行道の特徴を以下の四点にまとめることができただろう。

- 一、難易二行道は衆生の機根に応じて提示される教判であることを強調すること。
- 二、難易二行道の区別する焦点は完全に行法から自他二力に移る、即ち難易二行道を区別する標準は行法ではなく、他力の有無であること。
- 三、難行道は一万劫にわたって不退転に入り、その一方、易行道はただ一期の寿命の中で不退転に入ることができるという時間的に比較することによって、難易二行道の違いはより具体的、直観的に見えること。
- 四、浄土に往生することによって不退転に入るのは易行道であるが、道綽の当時緊迫した要務は往生浄土であるから、浄土教を鮮明に表す新たな教判を下さなければならない。こうなると、浄土門は易行道であるが、易行道は完全に浄土門とは言えないと示唆されること。

次に自他二力は道綽の難易二行道において重要な役割を果たしているので、これから自他二力を詳述してみたい。

四、曇鸞『往生論註』における自他二力について

自他二力は曇鸞が初めに提唱したものであり、『安樂集』において道綽はそのまま引用しているのではない。まず、道綽の自他二力を理解するために、曇鸞の自他二力を解明しなければならない。曇鸞は『往生論註』の末尾において、十八願、十一願、二十二願という三願を取り上げて、他力を説明している。

問曰、有何因縁、言速得成就阿耨多羅三藐三菩提。答曰、『論』言修五門行、以自利利他成就故。然覈求其本、阿弥陀如来為増上縁。他利之与利他、談有左右。若自仏而言、宜言利他。自衆生而言、宜言他利。今將談仏力、是故以利他言之、当知此意也。凡是生彼浄土、及彼菩薩、人天所起諸行、皆縁阿弥陀如来本願力故。何以言之。若非仏力、四十八願便是徒設。今取三願、用証義意⁽²⁴⁾。

何の因縁があつて、速やかに菩提が成就できるのかという問いに対して、一往、五念門を修行し、自利利他を成就するからと回答しているが、本当の原因をたどると、阿弥陀仏の願力によるからであると主張している。おおよそ浄土に往生すること、及び往生した菩薩や人天が行われる諸行はすべて阿弥陀如来の本願力によって成就できるのであるとして、阿弥陀仏の本願の働きを強調している。また、本願力によって速やかに菩提を成就するのを証明するために、わざわざ三願を取り上げている。

願言、設我得仏、十方衆生、至心信樂、欲生我国、乃至十念、若不得生者、不取正覺。唯除五逆、誹謗正法。縁仏願力故、十念念仏、便得往生。得往生故、即免三界輪廻之事、無輪廻故、所以得速。一証也。

願言、設我得仏、国中人天、不住正定聚、必至滅度者、不取正覺。縁仏願力故、住正定聚、住正定聚故、必至滅度、無諸廻復之難、所以得速。二証也。

願言、設我得仏、他力仏土諸菩薩衆來生我国、究竟必至一生補處、除其本願自在所化、為衆生故被弘誓鎧、積累德本度脱一切、遊諸仏国修菩薩行、供養十方諸仏如来、開化恒沙無量衆生、使立無上正真之道。超出常倫諸地之行、現前修習普賢之徳。若不爾者、不取正覺。縁仏願力故、超出常倫諸地之行、現前修習普賢之徳、以超出常倫諸地行故、所以得速。三証也⁽²⁵⁾。

第十八願によって、十念念仏して往生できる。そして浄土に生まれたことを通して三界輪廻を避けられるので、速やかに菩提を得る。第十一願によって浄土に往生した衆生は不退転地に入ることができる。またこのことによって、退転する危険がないため、速やかに菩提を得る。さらに第二十二願によって浄土に往生した衆生は一般的な諸地の増進のルールを守る必要がなく、早く菩提を取ることができる。つまり、第十八願において往生できる原因を示し、また第十一願と第二十二願には往生した証果を述べていることが分かる。このように、往生前後のす

すべてのことはいずれも弥陀仏の他力によって完成されたことであると考えられる。しかし、注意すべきはここに曇鸞が証明したのは仏願力によって早く菩提を得ることができるということである。

また、曇鸞は自他二力の様相を説明するために、以下のような譬えを引用している。

当復引例、示自力他力相。如人畏三途故、受持禁戒。受持禁戒故、能修禪定。以禪定故、修習神通。以神通故、能游四天下。如是等名為自力。又如劣夫、跨驢不上、從輶輪王行、便乘虚空遊四天下、無所障礙、如是等名為他力。愚哉、後之學者、聞他力可乘、當生信心、勿自局分也⁽²⁶⁾。

ここから見ると、自力とは自分の力であり、即ち衆生自らの修行能力を指すのである。また、劣夫とは修行能力がない人であり、輶輪王とは他力の持つ主である。劣夫は輶輪王に完全に頼ることによって、自力で修行できる人のように四天下を遊ぶことができる。即ち、他力とは修行能力がない人に対して、証果を獲得する全部の助力であり、そして、この助力は人類の力を超越する存在である。ここでは阿弥陀仏の本願力を指している。つまり、自力と他力とは対立の関係であるが、平等の関係ではないと考えられる。従って、曇鸞は未来の衆生に信心を起こして、他力によって浄土に往生しようと勧める。

このように、そもそも五念門を修行することによって速やかに菩提を得ると結論付けているが、その根源をたどると、人類の自力を超越する仏力を頼むからである。

次に、道綽の自他二力を検討してみたい。

五、道綽『安樂集』における自他二力について

道綽は『安樂集』の第三大門において、以下のように述べている。

問曰、菩提是一、修因亦應不二。何故在此修因向佛果、名為難行。往生浄土期大菩提乃名易行道也⁽²⁷⁾。

ここに道綽は問題を提起している。なぜ此土で因行を修し仏果を求めるのは難行道であり、浄土に往生し菩提を得るのは易行道であるのかと。この問題から見ると、難易二行道の異なるところが二つある。一つは修因の違いであり、もう一つは菩提を得る場所、つまり此土と浄土との違いである。

さらに、道綽はその回答として、以下のように説いている。

答曰、諸大乘經所弁、一切行法皆有自力他力、自摂他摂。何者自力、譬如有人怖畏生死、發心出家、修定發通、游四天下、名為自力。何者他力、如有劣夫以己身力、擲驢不上。若從輪王、即便乘空、遊四天下、即輪王威力、故名他力。衆生亦爾、在此起心立行、願生浄土、此是自力。臨命終時、阿弥陀如来光台迎接、遂得往生、即為他力。故『大經』云、「十方人天、欲生我国者、莫不皆以阿弥陀如来大願業力為増上縁也。」若不如是、四十八願

便是徒設。語後學者、既有他力可乘、不得自局己分、徒在火宅也⁽²⁸⁾。

上述した問いに対して、道綽は一切の行法には自力他力、自摂他摂があると答えている。この回答には二土の違いにかかわらず、ただ自力他力、自摂他摂というのを示している。つまり、道綽は難易二行道を区別する標準が彼此二土で証果を得るのを中心とせず、自他二力こそ重要な判断方法であると考えている。

次に『往生論註』の比喩を引用し、自力他力の様相を説明している。また、引き続き「衆生亦爾、在此起心立行、願生淨土、此是自力。臨命終時、阿弥陀如来光台迎接、遂得往生、即為他力」と述べている。ここに注意すべきことは「衆生亦爾」という言葉が何を意味しているのかということである。「衆生はまたこのようである」といっているが、一体どのようなものか。難行道の「何者自力」と易行道の「何者他力」との二つの比喩を指しているのか、或は「何者他力」の一つの譬えのみを指しているのか。

杉山裕俊は「この一文は易行道における往生の過程を自力・他力によって説明した箇所である」と指摘され、そこで、「道綽は易行道を単に他力他摂の法門と規定しているわけではなく、そこには自力と他力の両面があることを明らかにしている。すなわち、『安樂集』における易行道とは、現生で菩提心を発し、往生淨土を願いながら仏道修行を实践すること（自力）と、臨終時に阿弥陀仏の来迎（他力）によって淨土へ往生するという二つの過程を経て成立する者であり、道綽は自力、他力を対概念としてではなく、一つの連続した関係にあるものと捉えている⁽²⁹⁾。」と結論付けたが、筆者はこれに賛成することができない。

「何者自力」という譬喩では、此土で自力によって諸行を修行し成仏することを譬えているので、淨土を求めるのではない。そうすれば、「在此起心立行、願生淨土、此是自力」と述べることに矛盾がある。従って、「衆生はまたこのようである」といっていることは「何者他力」という譬喩において譬えていることのみを指していると考えられる。実は「何者他力、如有劣夫以己身力、擲驢不上。若從輪王、即便乘空、遊四天下、即輪王威力、故名他力」という譬喩は『安樂集』においても一か所に出てくる。それは第二大門の第三「広施問答」において、一切万法の自力他力、自摂他摂のあることを説明する七つの比喩の中の一つである⁽³⁰⁾。

この比喩を詳細に分析すると、「如有劣夫以己身力、擲驢不上」とは衆生は自力によって、驢にすらのぼることができない。ここには道綽は曇鸞がない「以己身力」の四文字を加えて、自他二力の対比を強調されているのではないか。衆生は自力によって驢にすらのぼることができないのに、此土で自力によって修行し淨土に往生しようとするのは、できるわけがないだろう。従って、道綽は「衆生亦爾、在此起心立行、願生淨土、此是自力」と述べ、衆生が此土で心を起こし修行して、淨土に願生するのが自力、自摂のことであり、往生淨土を成就できないと示唆している。

また譬喩の後半では「若從輪王、即便乘空、遊四天下、即輪王威力、故名他力」といい、もし輪王によれば、即ち空に昇って、四天下を遊ぶことができる、この輪王の威力は他力である

と示している。即ち、この比喻を以って、「臨命終時、阿弥陀如来光台迎接、遂得往生、即为他力」と譬えて、命が終わる時、阿弥陀仏が迎えに来ることによって遂に往生できる、この阿弥陀仏の願力は他力であると示されている。即ち他力、他摂こそ往生できる要因であると主張されている。

このように、此土で自力によって修行し浄土に往生するのも難行道になり、易行道とは言えない。しかし、一期の生命が終わる時、阿弥陀仏の本願力に乗って浄土に往生できれば、他力易行道になる。また、劣夫の比喻と合わせて考えると、平生で自力によって修行できるかできないかにはかかわらず、臨終の時に弥陀の教えを信じて本願力（他力）に乗って往生するのは、易行道であるというのが道綽の考え方なのではないか。

また、周知のとおり、自力によって此土で仏果を得るのは難行道である。しかし、従来自力で浄土に往生しようとするのは易行道であるか、難行道であるかについて先学たちは全く言及されてなかった。道綽はこのことを気づき、わざわざ「在此起心立行、願生浄土、此是自力」という表現を用いられ、自力で浄土に往生しようとするのも難行道であると表明したのであろう。

後に「故『大経』云、十方人天、欲生我国者、莫不皆以阿弥陀如来大願業力為増上縁也。」と述べて、浄土に往生しようとするのは阿弥陀仏の大願業力によらなければならないと強調している。ここには、曇鸞のように三願を取り上げて本願力を強調するのではなく、ただ浄土へ往生するということに集中し、本願力を提唱するのは、やはり他力によって浄土に往生するのは衆生の第一要務であることを強調しているのではないか。

曇鸞の自他二力と比較したところ、道綽の自他二力は同じく対立の関係を持つのであるが、自力によって修行し此土で菩提を得るのは難行道とするのだけではなく、此土で自力によって修行し浄土に往生するのも難行道であると主張されている。つまり、難行道では彼此二土での証果と関係なく、ただ自力によって修行するのは自力難行道であると考えられる。

おわりに

本論では、龍樹、曇鸞の難易二行道の思想を比較することによって道綽の難易二行道を解明してきた。道綽の易行道では龍樹のように単一の称名念仏を指すのではなく、「諸行」も含めて易行道の修行方法として広げていく。また、道綽は「諸行」を易行道に入れることによって、難易二行道を比較する焦点を完全に行法から自他二力に移した。さらに、道綽の自他二力を検討したところ、難行道に対する新しい見解を見つけた。それは、自力によって浄土に往生しようとするのも難行道になるということである。また、難易二行道は自他二力によって対立の関係が成立した。そして、浄土に往生しようと勧進するのは道綽が『安樂集』を著作した最重要目的であることがわかるようになった。しかし、道綽の難易二行道において、難行道と易

行道との行法は同じく、諸行であるので、完全な教判とは言えない。そして、難易二行道の目的は不退転に入るためのであるから、道綽の浄土に往生する主旨を打ち出すことができない。従って、聖浄二門判という新しい教判を提示する必要があった。

〔注〕

- (1) 『大正蔵』 八三、一頁中
- (2) 杉山裕俊「道綽『安樂集』所説の難易二行道について」(『浄土学』 四六、二〇〇九年) 二四九頁参照
- (3) 山本佛骨『道綽教学の研究』(京都・永田文昌堂、昭和三四年) 一～四九頁参照
- (4) 『大正蔵』 四七、四頁上
- (5) 『大正蔵』 四七、四頁中
- (6) 『大正蔵』 四七、一三頁上
- (7) 『大正蔵』 四七、一三頁中
- (8) 『大正蔵』 四七、一三頁下
- (9) 『大正蔵』 四七、一二頁中
- (10) 『大正蔵』 九、一三頁下『妙法蓮華經』 卷第二 「舍利弗。如彼長者初以三車誘引諸子。然後但與大車寶物莊嚴安隱第一。然彼長者無虚妄之咎。如來亦復如是。無有虚妄。初説三乘引導衆生。然後但以大乘而度脱之。何以故。如來有無量智慧力無所畏諸法之藏。能與一切衆生大乘之法。但不盡能受。舍利弗。以是因縁。當知諸佛方便力故。於一佛乘分別説三。」
- (11) 『大正蔵』 二六、四一頁上、中
- (12) 『大正蔵』 二六、四一頁上、中
- (13) 『大正蔵』 四十、八二六頁上、中
- (14) 藤堂恭俊・牧田諦亮『曇鸞・道綽』(『浄土仏教の思想』 四、講談社、一九九五年) 六九頁参照。
- (15) 『大正蔵』 四七、一二頁中
- (16) 『大正蔵』 四七、一八頁中
- (17) 杉山裕俊「道綽『安樂集』所説の難易二行道について」(『浄土学』 四六、二〇〇九年) 二四四頁参照。
- (18) 『大正蔵』 四七、一六頁中、下
- (19) 『大正蔵』 四七、九頁上
- (20) 『大正蔵』 四七、四頁上
- (21) 『大正蔵』 四七、一六頁下
- (22) 『大正蔵』 二九、一三一頁中
- (23) 『大正蔵』 四四、六八三頁中
- (24) 『大正蔵』 四〇、八四三頁下
- (25) 『大正蔵』 四〇、八四四頁上
- (26) 『大正蔵』 四〇、八四四頁上
- (27) 『大正蔵』 四七、一二頁中
- (28) 『大正蔵』 四七、一二頁中、下
- (29) 杉山裕俊「『安樂集』における自力・他力について」(『印度学仏教学研究』 一二五、二〇一一年) 四十頁参照
- (30) 『大正蔵』 四七、一〇頁下

(おう しんけん 文学研究科仏教学専攻博士課程)

(指導教員： 齊藤 隆信 教授)

2020年9月23日受理

論文

through の空間的メタファーに内在するエネルギー

池 上 彰

〔抄 録〕

一般的に、英語教育で行われている単語の学習方法は単語帳等を用いた暗記型である。前置詞の学習も例外ではなく、学習参考書などでは簡単な意味の説明や例文のみが掲載されている。本稿の目的は、through の明らかにされていなかった解釈の仕方を取りあげ、より理解を深めていくことである。方法として、2点の先行研究 Hilferty (1999) と Tyler and Evans (2003) を批判した後、the British National Corpus (以下 BNC) などのコーパスから go through を中心にデータを収集し、空間的メタファーに該当するものを分析した。その結果、移動主体が空間を「通り抜ける」際には「力」が働き、メタファーとしても苦労や努力といった要素を含むエネルギーを伴うことが明らかになった。そのため学習や理解の際、単に「通り抜ける」と意味を捉えることを回避できるものと思われる。

キーワード：英語学習、メタファー、空間的メタファー、通り抜ける、エネルギー

はじめに

一般的に、through のイメージは「～を通り抜けて」である。そして、意味拡張された先には空間的メタファーが存在する。中心義においては、トラジェクター（以下 TR）がランドマーク（以下 LM）である空間を一直線に、空間的メタファーでは強い信念とエネルギーを伴って通り抜ける⁽¹⁾。その裏には「時間」、「距離」、「苦労」、「努力」が重なりあう。ここでの空間とは、高さ（縦）・幅（横）・距離（奥行き）を持つ3次元空間のことを指す。本稿では、空間的メタファーの TR が持つエネルギーの存在について論じていく。

1. through の辞書的な意味

ここでは、言葉の意味を深く理解するために必要なことについて考えたい。

英和辞典で through をひいてみると、「(空間を) 通り抜けて」が1番目に記されている。これは中心義に該当するもので、前置詞に限らず辞書の中で意味の表記は多義的である。句動詞の go through の意味は「(～まで) 通り抜ける」、「経験する」などとあるが、その時に TR が持つエネルギーに関する記述がされていないのが一般的である。エネルギーといえば、ある何かによって行動時における身体的・精神的に発生される力のことであり、through のようなある一定の時間的・空間的な長さを持つ3次元空間を通り抜ける際にも発揮される。言葉を活用するためには、辞書的な意味の羅列にとどまって納得するだけでは不十分であり、本当の意味の理解にはほど遠い。through に限ったことではないが、最終的に重要になってくるのはただ単に表面的な意味をとらえるだけでなく、内在する深い意味を認知し、理解へとつなげていくことである。それができないと、ただ単に暗記を繰り返すという学習方法に終始してしまう。次の例文は、辞書に記されているものである。

(1) We all go *through* some sad times. (我々はみな悲しい時を経験する)

(南出 2014: 915)

これは空間的メタファーを表すものである。辞書は意味そのものを調べることは可能であるが、中心義から意味拡張されているという事実に触れず、言葉を深く理解することはできない。言葉を知る上でそれは大きな問題点といえる。(2) は学習参考書にあがっているものである。

(2) He got *through* the difficult exam successfully. (彼はその難しい試験をうまくやり遂げた)

▶「通り抜けた」から「(活動が) 終わった」「うまく終えた」

(大西・マクベイ 2017: 464)

これも空間的メタファーを表すものである。▶表記の部分で簡素に解説がされているものの、中心義から空間的メタファーに至るまでの部分で意味拡張についての記述がない。また、「うまく終えた」の中に、「彼」の努力などといった要素が全く解説されていない。このような辞書あるいは学習参考書における意味の認識では深い理解への到達は程遠い。

以上、一般的に認識されるプロトタイプ的な意味の理解とその解説のみでは、言葉の深層的理解はほぼ不可能である。

2. 先行研究とその問題点

ここで、through の空間的メタファーに関連する、2点の先行研究を選んで、批判的に検討してみたい。

2.1. Hilferty (1999)

Hilferty (1999) は、メタファーとしての *through* については、MEDIATORS ARE PATH として例をあげている。

(3) Unfortunately, to order the dissertation, Al would have to go *through* Professor Craddock. (あいにく、学位論文を注文して手に入れるために、アルはクラドック教授に頼んでみる必要があるだろう) (Hilferty 1999: 352)

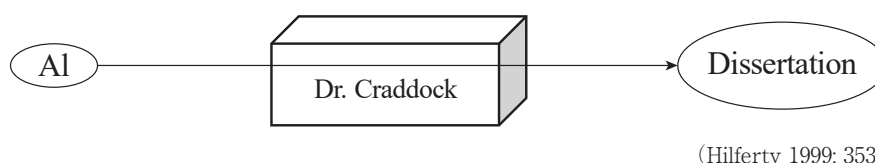
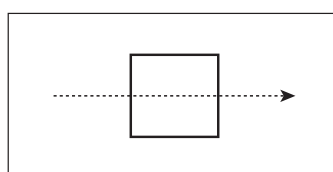


図1 MEANS for Al to get a dissertation

この例文は、アルが論文を注文して手に入れるという最終目標に到達するには、MEDIATOR としてクラドック教授に頼まなければならないといった内容のものである。しかし、移動主体にあたるアルが MEDIATOR (仲介者) である教授の許可を得る際に必要とされるエネルギーについての記述がされていない。ここでも、空間的メタファーの深い意味の理解には程遠い。

2.2. Tyler and Evans (2003)

Tyler and Evans (2003) は、空間関係の *through* について proto-scene for “through” をベースに extended action sense まで意味の拡張を論じている。



(Tyler and Evans 2003: 219)

図2 proto-scene for through

(4a) The sunlight shone *through* the glass door. (太陽の光はそのガラスドアから差し込んできた) (Tyler and Evans 2003: 219)

(4b) Mary worked *through* the pages of math exercises. (メアリーは数学の問題を何ページも休まずに解いていった) (ibid.)

これら2つの例文は proto-scene としてあげられているものの、空間的メタファーのエネルギーに関する記述が全くされていない。(4a) は中心義にあたるものであり、ガラスのドアは太陽の光が通り抜けるものとして表現している。(4b) は、メアリーが数学の問題を休むことなく頑張って解いていったという空間的メタファーであることにも触れていない。

以上、2点の先行研究においても、空間的メタファーに内在する移動主体としての(3)のアル、(4b)のメアリーそれぞれのエネルギーについての言及がなく、語の意義を深く理解するには程遠いと判断する。

3. through の中心義と空間的メタファー

この節では、through の中心義との関連から具体的に through の空間的メタファーに内在する移動主体の信念とエネルギーの存在を明らかにしていきたい。

3.1. through の中心的な意味

ここでは through の中心義において、TR が通り抜ける LM にはどのようなものが該当するのかを検討する。

(5a) The bus (TR) went *through* the tunnel (LM). (そのバスはトンネルを通っていった) (Hilferty 1999: 349)

(5b) (= (4a)) The sunlight (TR) shone *through* the glass door (LM). (太陽の光はそのガラスドアから差し込んできた) (Tyler and Evans 2003: 219)

トンネルのような長く広い空間もあれば、山などの形状が一律でないもの、ドアのように奥行きが極端に狭いものや、ガラスドアのような平面的なものも3次元空間に含まれる。(5a)と(5b)は、TRが対象となる空間の一方から入って一直線に通り抜ける。いずれの場合も、3次元空間は移動の経路(PATH)にあるとみなされ、入口と出口が存在する境界である。through の中心義「～を通り抜けて」は意味拡張の出発点となることは前述しており、またTRの経路におけるLMの通過を表している。次表はBNCでNN.* (普通名詞)とのコロケーション検索をし、+2語(形容詞あるいは冠詞)から引用したデータである。

表1 through が共起する NN.*

共起する名詞	文例数
door	547
window	472
air	287
use	245
trees	229

(BNC)

文例数が最も多いのは door であった。すべて普通名詞であり door, window, trees に加えて air, use, night, eyes といった名詞も 3 次元空間として扱うことが可能であるということだ。しかし、中心義と共起する名詞で圧倒的に多いのは door や window のような形のはっきりした空間である。

3.2. 空間的メタファー

ここで本稿のタイトルにもなっている空間的メタファーについて空間、言葉、そして時間の視点からその中身について考察したい。

3.2.1. 空間と言葉

我々は空間の中で生活している。自分の部屋に代表される一人で作る空間もあれば、駅や職場、学校などのように大勢の人が作るのも空間である。「空間を作る」とは、人為的に多くのものが並べられた場所をイメージしがちであるが、人間の心理が働いてできるのも空間である。(6) の例文でそのことを検討する。

- (6) I don't know how people (TR) are going to get *through* the winter (LM). (私は人々が、どのようにして冬を乗り切るのかが分からない) (BNC)

この例文は、LM の the winter が人の目によって 3 次元空間として見立てられている。ここでは、get through を「乗り切る」としているが、元々はトンネルに代表されるような 3 次元空間が視覚認知という経験基盤によりメタファーとなり、言葉として表現されている。また、寒くつらい冬は苦勞して耐えながら乗り切っていくという心理的な要素が働いている。

3.2.2. 時間の空間化

TR が 3 次元空間を通り抜ける際には時間とも関係が深い。

- (7) (= (5a)) The bus (TR) went *through* the tunnel (LM). (そのバスはトンネルを
通っていった。 (Hilferty 1999: 349)

人が事象を認知する際、多くの場合は視覚的にとらえる。この例文では、トンネルとバスの存在が認知され、TR のバスが LM のトンネルという 3 次元空間を一直線に駆け抜けるのであるが、その経路には時間の存在も絡む。ここでは、バスの経路において時間が空間化されて文章表現となっている。空間的メタファーにも同様に時間の空間化が伺える。(8) でそれを検討したい。

- (8) (= (6)) I don't know how people (TR) are going to get *through* the winter (LM).
(私は人々が、どのようにして冬を乗り切るのかが分からない) (BNC)

この例文の中に存在するのは、私、人々、そして冬である。それらが視覚認知によって時間的併存状態にあったのを、空間的な継起状態に移行されている。しかも、TR が LM に該当する 3 次元空間を「乗り切る」と表現されている。このように、時間が伴う事象に関しては人間の目で空間化されていき、それが文章化され事の次第ではメタファーとなる。

3.2.3. 話し言葉と空間的メタファー

言葉を伝達する際には、大きく分けて書き言葉と話し言葉が使われる。through に限らず、一般的に書き言葉は、物事を文字で伝える役目を果たす。しかしこれは、一方的な情報提供にとどまることが多い。読み手の層を選ぶことなく、誤解を招きにくいという利点がある反面、表現の豊かさに欠け、比較的難しくて理解に時間がかかるという欠点がある。次の文を見てみよう。これは書き言葉の例である。

- (9) We finally managed to convince her that she had to discontinue her practice of depending upon men for her sustenance. (私たちは一生懸命に彼女を説得して男性に頼った暮らしを止めるべきだということをわかってもらった)
(ピーターセン 2011: 95)

それに対して、口語的とされる話し言葉を表す次の文はどうだろうか。その利点は直感的に理解しやすく、文章に躍動感、つまりエネルギーを感じさせる文が生まれる。また、人の目にもとまりやすい。半面、欠点は文法的な間違いが生じやすく、省略語があるため誤解を招きやすい。

- (10) We finally got *through* to her that she had to stop living off men. (私たちは、彼

女が男性に頼った生活を止めるべきだということをなんとか伝えた) (ibid.)

(9)と(10)は意味こそほぼ同じであるが、文の持つフィーリングが違っている。(9)は仕事上の報告書などで使う堅い印象の文といった感じを受ける。それに対して、(10)は友人へのメールや手紙、あるいは日常の会話で使われ、柔らかさが感じられる。当然ながら、書き言葉には人の心情や情緒を転写することができない。したがって through の空間的メタファーで代替することで、口語的な柔らかい表現になり、文章に人間味が生まれるのだ。また、文章を短くできるという利点もある。through には「何とかして(時間をかけ苦勞をしながら)その空間を切り抜ける」といった比喩的な意味合いも存在する。ここでは、(10)がそれに該当し、空間的メタファーとなっている。

それでは、なぜ動詞に副詞や前置詞を加えた句動詞を使うと柔らかく人間味のある表現になるのだろうか。人は言葉を発する際に、視覚的に捉えたことを頭脳が命令し、表現に変える。言葉に心を込めるとするのは、感情がその中に織り込まれるということの意味する。すなわち、心情が込められるからである。

3.2.4. 空間的メタファーに生じる TR のエネルギー

ここで、基本動詞のいくつかを through が共起する頻度数をもとに、空間的メタファーを含む例文を挙げてその意味の解釈をする。次表は、BNC を使って through が共起する動詞の文例数をあげたものである。共起語の品詞は一般動詞の定形の基形(VVB)で、中心語(through)の前後はそれぞれ3語の範囲となっている。

表2 through が共起する動詞

共起する動詞	文例数
go	665
pass	145
come	140
get	113
walk	59
look	56
move	43

(BNC)

go through の文例が665で圧倒的に多いことがこの表から判断できる。それは、go が他の run, walk, pass, come, get を代用している可能性が高いことを意味する。go, come, get, run といった動詞はある一点から別の一点へと進む動詞である。ということは、空間を通り抜ける際

には何らかの力が加わるため、エネルギーの存在が明らかになる。これらは through と共起し、時間と空間を伴いながらある一定の経路を通る。中心義における「通り抜ける」は、一般的に視覚的に認知される。一方、空間的メタファーのそれは心で捉えられる。目で見た事象は、脳で捉え心に映し出されるのだ。

ここで、through の空間的メタファーの例文をあげて TR に内在するエネルギーの要素（手間・試練・努力・集中力・苦労・真面目さ・到達）について検討したい。次の文では、LM を通り抜ける TR の行動には「手間」が存在している。

- (11) [手間] So, I asked if I (TR) might go *through* it (LM) again and try some of the ideas he talked about. (そこで私はもう一度その手順を踏み、彼が話してくれたアイデアのいくつかを試行しても良いかを尋ねた) (BNC)

手順を踏むというのは、中心義から意味拡張されたメタファーであり、手間と時間をかけて目的に到達すると考えられる。これもその3次元空間を通り抜けるものであり、時間やある種の苦労の存在が感じられる。手順を踏む際には、それなりに知恵が必要になるし、一つ一つを丁寧に集中してやりとげる力が要求される。同時に時間も必要になっていく。また、次の例文では TR の「試練」が表現されている。

- (12) [試練] A successful team (TR) may have to go *through* a number of fights (LM) during the course of a day's competition. (成功するチームは、一日の試合の間中、多くの戦いを経験しなければならないのかもしれない) (BNC)

戦いを経験するというのもメタファーとして捉えられ、空間を通り抜けるものであると理解できる。大方の場合、トンネルに代表される3次元空間を通り抜けようと思えば、身をかがめて「くぐり抜ける」といった行動をとらねばならない。これは、辛く長い窮屈な経験に基づいて、心の感覚に訴える空間的メタファーとなっていく。through には TR がある空間をひたすら突き進み、振り返ると目的地に達成していたという意味合いが強い。その TR の信念とひたむきな「努力」が空間的メタファーの中に織りなされている。次の例文でそのことを明らかにしたい。

- (13) [努力] *Through* hard work and sheer determination (LM), Dennis carved out a career in the building industry (TR). (勤勉さと鋭い決断力で、デニス は 建築産業において成功を築き上げた) (BNC)

この文の LM である *hard work and sheer determination* は時間的に長い 3 次元空間である⁽²⁾。そこを通り抜けるには、苦労と努力が重なり合う。デニスという成功者の心理状態には煩悩がなく且つ、ぶれが生じておらず、強い意志でひたむきに努力を重ねた結果、成功を手にしたと判断できる。空間を一心に通る抜ける為にはざわついた心の存在はあり得ない。別の言い方をすると、勝負事における大記録や様々な分野で偉大な功績を残してきた達人の身体の中には、煩悩と対峙する「静かな一点」が存在する。これは揺るがない信念があるからこそ与えられるものである。苦しみながらも何かを達成するためには必要とされる能力であると判断してよい。(14) の例文はその勝負の世界で、3 次元空間における TR の「集中力」が表現されている。

- (14) 〔集中力〕 Wimbledon champ Roger Federer (TR) breezed *through* his opener (LM) against Albert Costa in straight sets. (ウィンブルドンチャンピオンであるロジャー・フェデラーは初戦の相手アルベルト・コスタをストレートセットで一蹴した) (Word banks Online)

この場合の *breeze through* は「楽勝する」という意味の空間的メタファーにあたる。テニスの試合自体はとてもハードなものだ。TR が試合開始から終了まで、楽勝でありながらも、集中して試合に臨んでいる。ある一定の空間、ここではテニスの試合を表すが、集中して取り組まないと勝利には到達できない。次にあげるのは「苦労」を表すものである。

- (15) 〔苦労〕 Up to 1000 artists (TR) pass *through* each year. (1000 人ものアーティストが毎年合格する) (BNC)

TR が苦労を重ねて過ごしている時間が 3 次元空間として捉えられる。アーティストは、オーディションなどに合格するまでに何年もの長い時間を費やすことが多い。競争の意味合いが強いオーディションという 3 次元空間を戦い抜くためには、やはり苦労はついて回る。それと重なる部分もあるが、TR の「真面目さ」を感じさせる次の例文を確認してみたい。

- (16) 〔真面目さ〕 So I (TR) can run *through* it (LM) before the presentation. (そうすれば、私はプレゼンテーションの前にそれを通し読みできるのです) (BNC)

run through の中心義は、「走り抜ける」である。これが川の場合には、「貫流する」となり、さらにそれは「通し読みする」までに意味拡張されていく。これらの意義の背景にあるのは、TR の動作がある一定方向に向かって直線的に進んでいくことである。*run* という動詞が使わ

れるのは、「速く」物事を進めていくというニュアンスが感じられる。次の「到達」についても TR がエネルギーを持って空間を進んでいると感じられる。

- (17) [到達] He beat fellow American and world No 5 Michael Chang 7-5, 6-2, but had to wait for the result of the final round robin match in his group between big-hitters Goran Ivanisevic and Richard Krajicek to see if he (TR) would get *through* to the semi-finals of this last ranking competition of the year . (彼は対戦相手のアメリカ人で世界ランキング5位のマイケル・チャンを7-5, 6-2で下したのであるが、その年のランキング最終決定戦の準決勝にまで到達できるかどうかを確かめるために、自分のグループの総当たり戦のビッグヒッター同士の最終試合ゴラン・イヴァニセビッチとリチャード・クライチェクの一戦の結果を待たねばならなかった) (BNC)

テニスに限らずスポーツの大会で準決勝までたどり着くためには、相当な精神力と忍耐力が必要とされる。例文の書き手は through を使うことによって、TR が直面した精神面の辛さと信念の内在を表現している。ここでの3次元空間は、ランキング最終決定戦の準決勝にまで到達できるかどうかまでの道のりであり、平たんではない。

3.2.5. 3次元空間の名詞

中心義の go through の LM は形が明確な木、森、ドアなどであった。一方、through の空間的メタファーを考察する際には、LM に経験、戦い、オーディションといった形の不明確な名詞が使われていることが多い。ここでも、go through の例を取り上げてみる。

- (18a) (= (1)) We (TR) all go *through* some sad times (LM). (我々はみな悲しい時を経験する) (南出 2014: 915)
- (18b) (= (12)) A successful team (TR) may have to go *through* a number of fights (LM) during the course of a day's competition. (成功するチームは一日の試合の中で、多くの戦いを経験しなければならないのかもしれない) (BNC)
- (18c) Love is like the measles; we (TR) all have to go *through* it (LM). (恋ははしかのようなものだ。誰でも一度はかかる) (英辞郎 On the WEB 2020: ver.162)
- (18d) He (TR) went *through* a terrible time (LM) after he lost his job. (職を失ってか

ら、彼はひどくつらい日々を送りました) (ibid.)

(18a) と (18d) の「時」と (18b) の「戦い」、(18c) の「はしか」の形は不明確であり、抽象名詞でもある。この場合、TR が LM を通り抜けて、中心義の「通り抜ける」が「経験する」、「かかる」あるいは「送る」といった意味へと拡張されている。BNC で go through を検索してみたところ、その LM には他にも次表のような類例が見られた。

表3 空間的メタファーの through に共起する名詞

共起する名詞	文例数
life	32
a period	12
the process	10
the pain	7
a series	7

(BNC)

この表では「人生」が最も多く、32 文例があがった。そのほかにも「時代」、「過程」、「痛み」、「一続き」といった、ここでも曖昧な形をしたものが多い。

以上、この節では空間的メタファーにおいては、時間・苦労などといった意味合いを持つ LM、すなわち 3 次元空間を通り抜けるために、TR はエネルギーを持つことを論じてきた。その LM に当たる名詞はいずれも抽象名詞であり、TR はその LM を通り抜けてメタファーとなる。

4. 英語学習と句動詞

ここでは句動詞の効率的な学習方法について考えたい。

go の根幹の意味は「行く」である。つまり、動作を表す。それは、時間的・空間的双方に作用する。テイラー (2017: 112-113) によれば、「句動詞は結局 1 つ 1 つ覚えていくしかないのである」とある⁽³⁾。句動詞は英語基本動詞の根幹の意味をつかむための格好の練習相手となる。一般的に句動詞 (phrasal verb) といえば、動詞に副詞や前置詞が共起し、「1 つのまとまり」で動詞の働きをするもので、学習者にとっては過酷な暗記対象となっている。確かに暗記学習も時間的制約の中では有効な方法かもしれない。しかし、シンプルな動詞と前置詞の根本的な意味を探り活用すれば、句動詞も習得しやすくなる。ここで例をいくつか挙げてみよう。基本動詞と through の意味を掴んで、中心義と空間的メタファーまでたどり着ければ意味拡張の過程も把握しやすい。次の表でその一部について考えてみよう。中心義と空間的メタフ

アーの間には、移動主体が空間を（頑張って）「通り抜ける」という要素を絡めていく。

表 4 through を伴う句動詞の意味拡張

英語基本動詞	副詞	中心義	空間的メタファー
go（行く）	through（通り抜けて）	（空間を）通り抜けていく	（苦しさなどを）経験する
pass（過ぎる）	through（通り抜けて）	（空間を）通り過ぎる	（辛いことに耐えて）経験する
come（来る）	through（通り抜けて）	（空間を）通り抜けて来る	（困難・苦境を）切り抜ける

この表は、基本動詞の go, pass, come のそれぞれの意味に through の意味を加えただけのものであるが、意味の解釈はしやすくなる。ただひたすらに暗記学習を繰り返すのは、非効率であり、生産的な学習方法とは言えない。効率的・生産的な学習方法とは、語の根幹の意味を理解し、比喩的なイメージをしながら進めて行くことではないだろうか。人間が身体で直接経験したことは、想像しやすいはずである。

この節では、句動詞の学習方法を意味拡張の視点から、工夫して学習を重ねることがより一層の効果が期待できると述べてきた。

結 論

全体を通して、through の中心義と空間的メタファーを含んだ例文をコーパスなどで検証し、TR が 3 次元空間を通り抜ける際にはエネルギーが伴うことについて明らかにしてきた。その結果、辞書的な意味をただ調べるだけではなく、その言葉の中心義から意味拡張されていることを把握し、根元に存在するものを明らかにすれば、理解もより一層深まると考えられる。空間的メタファーの through の場合、3 次元空間を通り抜けるためには TR に時間的・労苦的な要素が絡んでいる。また、3 次元空間にあたる LM は、輪郭のはっきりしていないものが多く、視覚的には捉えにくい。TR はその LM を通り抜けて、意味は比喩的に展開する。through には今後も様々な変化が予想されるため、継続的な研究は必至である。

〔注〕

- (1) Langacker (2008) では、焦点をあてていく部分についてはトラジェクター (TR)、またその TR の位置の基準点として捉えるものをランドマーク (LM) とされる。本稿では、主に文の移動主体に当たるものを TR、通り抜ける 3 次元空間を LM とした。
- (2) 宮崎 (2009) において、「原因を表す LM を媒介にして、文の中で through が使われる前に生起するイベント（事象）全体が結果を表す TR として生じている」とある。(13) の文例では勤勉さと鋭い決断力 (LM) によって、デニスが建築産業において成功を築き上げた結果 (TR) が表されている。
- (3) 一つ一つ覚えていくのは間違いではないが、英語基本動詞や前置詞・副詞の言葉の根幹に触れなが

ら学ぶ方が、最終的には理解が深まっていくと考える。

〔参考文献〕

- Hilferty, J. 1999 Through as a means to metaphor. In L. de Stadler and C. Enrich, eds., *Issues in Cognitive Linguistics*, pp. 347-365. Berlin: Mouton de Gruyter.
- 小林修一 2006「日本語の『場所』性をめぐって：認知言語学と言語の身体性に関する論議から」『東洋大学社会学部紀要』44, pp.5-22, 東洋大学学術情報リポジトリ.
- Lakoff, G. and M. Johnson. 1980 *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- Langacker, W.R. 2008 *Cognitive Grammar A BASIC INTRODUCTION*. New York: Oxford University Press.
- 南出康世 2015『ジーニアス英和辞典』（第5版第2刷）東京：大修館書店.
- 宮崎順子 2009「前置詞 through について」『英語圏研究』5, pp. 47-57, お茶の水女子大学大学院英文学会.
- ピーターセン、M. 2011『続日本人の英語』東京：岩波書店.
- 瀬戸賢一 1995『メタファー思考』東京：講談社現代新書.
- 瀬戸賢一 1995『空間のレトリック』東京：海鳴社.
- 瀬戸賢一 2007『英語多義ネットワーク辞典』東京：小学館.
- 瀬戸賢一・投野由紀夫 2012『プログレッシブ英和中辞典』（第5版第1刷）東京：小学館.
- 瀬戸賢一 2014「語の多義性から見た文法構造（特別寄稿論文、関西英文学研究）」『英文学研究 支部総合号』6, pp.339-346, 日本英文学会.
- 瀬戸賢一・山添秀剛・小田希望 2017『認知言語学演習2 解いて学ぶ認知意味論』東京：大修館書店.
- 瀬戸賢一 2017『よくわかるメタファー』東京：ちくま学芸文庫.
- 田中茂範 2015『表現英文法』（第2版）東京：コスモピア
- 谷村緑・仲本庸一郎 2007「メタファーで学ぶ発想の違い——認知言語学の観点から」『大学英語教育学会紀要』45, pp.95-107, 大学英語教育学会.
- テイラー、ジョン・R. (西村義樹 他訳) 2017『メンタル・コーパス』東京：くろしお出版.
- the British National Corpus <https://scnweb.japanknowledge.com/BNC2/> (Retrieved on August 20, 2020)
- Tyler, A. and V. Evans. 2003 *The Semantics of English Prepositions: Spatial scenes, embodied meaning and cognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 綿貫要・ピーターセン、M. 2006『表現のための実践ロイヤル英文法』東京：旺文社.
- WordbanksOnline <https://scnweb.japanknowledge.com/WBO2/> (Retrieved on August 20, 2020)

〔引用文献〕

- 英辞郎 on the WEB <https://eow.alc.co.jp/search?q=go+through/> (Retrieved on September 15, 2020)
- Hilferty, J.1999 Through as a means to metaphor. In L. de Stadler and C. Enrich, eds., *Issues in Cognitive Linguistics*, pp.347-365. Berlin: Mouton de Gruyter.
- 南出康世 2015『ジーニアス英和辞典』（第5版第2刷）東京：大修館書店.
- 宮崎順子 2009「前置詞 through について」『英語圏研究』5, pp.47-57, お茶の水女子大学大学院英文学会.
- 大西泰斗・マクベイ、P. 2017『総合英語 FACTBOOK これからの英文法』東京：桐原書店
- テイラー、ジョン・R. (西村義樹 他訳) 2017『メンタル・コーパス』東京：くろしお出版.
- the British National Corpus <https://scnweb.japanknowledge.com/BNC2/> (Retrieved on Aug 20, 2020)
- Tyler, A. and V. Evans. 2003 *The Semantics of English Prepositions: Spatial scenes, embodied meaning and cognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Word banks Online <https://scnweb.japanknowledge.com/WBO2/> (Retrieved on Aug 20, 2020)

through の空間的メタファーに内在するエネルギー（池上彰）

（いけがみ あきら 文学研究科文学専攻修士課程／修了）

（指導教員：瀬戸 賢一 教授）

2020 年 9 月 28 日受理

研究ノート

「田結村文書」にみる北但馬震災(1925)の被害と救護活動

浅 子 里 絵

〔抄 録〕

本研究は大正14(1925)年に発生した北但馬震災について、「田結村文書」から兵庫県港村田結の震災被害の状況と救護活動を読み解いたものである。震災は震源地に近い田結の住家を倒潰させ、甚大な被害をもたらした。田結では震災直後に全戸におよぶ被害調査を実施し、詳細な記録を残している。その調査をもとにして罹災民への支援品や御救恤金・義捐金の分配といった救護活動が行われたとみられる。「田結村文書」の記録からは田結の集落の規模に合わせた震災対応の手法がみえてくる。またこの文書の存在により、こうしたミクロ単位での調査が同時代の災害において他の町村でも行われていた可能性が示唆される。ミクロ単位の調査を基として地域全体の被害状況を把握したと考えられよう。

キーワード：北但馬震災、田結村文書、震災被害、救護活動

I はじめに

大正14年(1925)北但馬震災が発生し、豊岡町(現兵庫県豊岡市)をはじめ、周辺地域に被害をもたらした。この震災の先行研究としては越山・室崎らは豊岡町と城崎町の被害程度と復興の進め方について比較を行い、それぞれの町が全く異なった方針で地震後の対応に当たったことを明らかにした⁽¹⁾。植村は地震の被害と震災対応、また豊岡町の復興計画について、区画整理の実施を交えながら記述をしている⁽²⁾。浅子は震災後の罹災民と行政の動向を時系列的に追い、震災対応が段階を経て変化することを明らかにした⁽³⁾。これらの研究は『北但震災誌⁽⁴⁾』や『乙丑震災誌⁽⁵⁾』といった編纂史料をもとに豊岡町・城崎町を中心として行われてきた。震災誌などの編纂史料には豊岡町・城崎町以外の詳細な被害報告は記載が少なく、したがって先行研究でも震央に近い集落については、ほとんど触れられていない。しかし兵庫県城崎郡港村田結(現兵庫県豊岡市田結)に保管されている「田結村文書⁽⁶⁾」には北但馬震災について一括の文書が存在する。これには震災被害の状況と救護活動の詳細が記載されており、震央

に近い地域は震災後どのような状況であったのか把握することが可能である。本稿では「田結村文書」について、そこに記載された情報の特性を読み取り、それに基づいて資料的価値を検討したい。

Ⅱ 北但馬震災の発生と震央付近の状況

（１） 地域概観

兵庫県城崎郡港村は兵庫県の北東部、円山川の河口付近、津居山湾に位置する。港村は7つの地域から構成されており、津居山湾の東に田結、その南側は気比、三原、畑上、湾を挟んだ対岸西側は津居山、瀬戸、小島（いずれも現豊岡市）となる。（図1）このうち津居山湾に面する津居山、瀬戸、小島、気比、田結は漁業を営み、なかでも津居山はこれを専業とし、その水産高は大きく経済的に最も抜き出ている。瀬戸は回船業で繁栄し、物産には清酒、醤油、かまぼこなどがあつた。小島は農業を主流とした半農半漁村であり、気比、田結は米やさつまいも、綿、麻、生糸などの物産があり、漁業も行うが農業の比重が大きい半農半漁村であつた。田結は明治維新前には漁業とはいえ海藻取りをする程度で、明治初期より手繰網漁を始め漁獲高が上がつたが、明治19年頃には減少してしまっている。明治25年（1892）には津居山、瀬戸、小島、気比、田結という5つの地域の漁民によって港村役場内に兵庫県城崎郡港村漁業組合が設立された⁽⁷⁾。

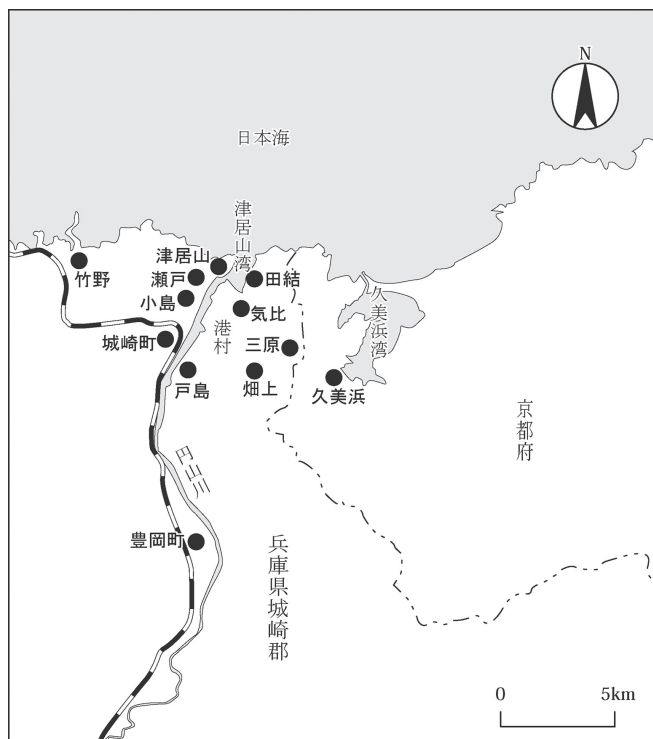


図1 地域概観図

港村は津居山湾に面しているため漁村としての性格を持ちつつも、半分は農業に頼るところが大きい。そして養蚕業も盛んに行われる地域であつた。但馬は丹波、丹後の三国と並び、古来から養蚕業が行われており、中でも但馬の養父、気多両郡が最も盛んで、城崎郡はこれに次ぐ養蚕地帯であつた⁽⁸⁾。江戸時代には円山川の沿岸をはじめ、但馬の山岳丘陵に桑園が開かれて養蚕業は盛んとなり、近代までこれは続いたという⁽⁹⁾。

明治6年に豊岡県では生糸改元会社を設立しており、この会社は豊岡に本社を置き、但馬には浜坂、湯村、村岡、大屋、広谷、八鹿、三谷、竹田、

表 1 罹災戸数

(戸)

地 域	被害前戸数	家 屋					其他建物				
		焼失	全潰	半潰	破損	計	焼失	全潰	半潰	破損	計
豊岡町	2178	1000	257	503	489	2249	1817	87	372	387	2663
城崎町	702	548	—	6	88	642	341	14	24	32	411
港村	742	148	369	170	96	783	45	236	136	220	637

(『北但震災誌』1926年より作成)

表 2 罹災人口

(人)

地 域	罹災前人口	罹災人口			
		死者	傷者	行方不明	計
豊岡町	11097	87	293	—	380
城崎町	3410	261	198	11	470
港村	4434	33	242	—	276

(『北但震災誌』1926年より作成)

的抑えられている。

震災発生が昼食時であったため、その準備に用いられる火の気が大きな火災となり、豊岡町・城崎町の市街地を焼き尽くしたことは震災記録に記載されている。他の地域についての言及は豊岡町・城崎町と比較して少ないが、『北但馬震災誌』に港村の火災について「津居山・気比は震源地に近く当時蠶兒掃立の時期なりしがために火気の使用中止とて倒壊と同時に火災により別表の如き被害を見るに至れり」とあり⁽¹³⁾、津居山や気比で発生した火災は養蚕に関する火気も要因となったようだ。ともあれ、各地域での被害を拡大させたのは火災であることは間違いなからう。

港村田結について地震学者今村明恒は「その位置が震源の直上であった為、振動は他の町村に比較して最も激烈を極め、最初から五秒と経たない中、全部落八十三戸の中八十二戸は全潰し、中六十七戸は丸潰れに潰れ、村人の中六十五人は其の下敷きとなつた⁽¹⁴⁾」と記している。この記述をみるに被害の状況は小さくはないが、続く記録には田結では火災が大きくなる前に火元の消火に成功し、焼失による被害拡大を免れたことが述べられている。港村田結の家屋の倒潰被害は他の地域と同程度であるが、大きな火災が発生しなかったため、他と比較して人的被害が最小限であったともいえよう。写真⁽¹⁵⁾は田結から湾を挟んで津居山方面を望むもので左上部分が海となり、奥に対岸が写っている。家屋が並ぶのが田結の集落であり、右側に写る建物は倒潰が甚だしく、屋根が崩れ、電柱の建つ道路側に屋根瓦や木材が散乱している。しかし海側の建物や右奥に見える屋根は無事で、場所により被害程度が異なっている。そして集落に火災の痕跡はなく、まさしく田結の被害は家屋倒潰であったことがわかる。田結での早期の消火については新谷⁽¹⁶⁾によって震災記念碑が建立され、碑文に刻まれていることが報告されている。

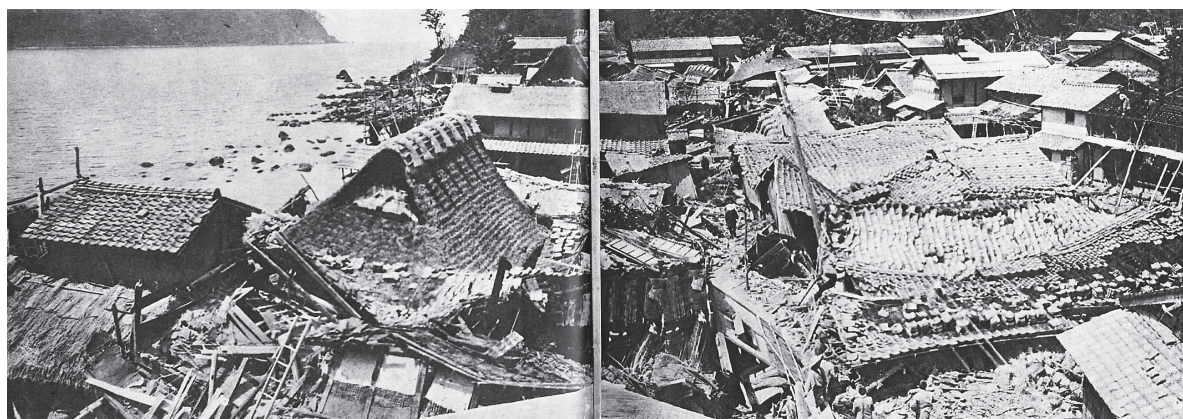


写真 「田結村から対岸一里の津居山を望む」(『但馬丹後大震災写真画報』大阪朝日新聞社より転載)

Ⅲ 田結の震災調査記録

(1) 田結における戸別調査

「田結村文書」は豊岡市田結で管理されている区有文書である。この文書には田結についての古文書や公文書、契約書などが綴られており、北但馬震災による被害についても一括しての記録がある。この写しが豊岡市地域コミュニティ振興部文化振興課文化財室に保管されており、本稿ではこちらを参照した。この文書の中から震災関係のものを大まかに分類すると、①被害に関する調書11点、②救助・救護に関する調書27点、③義捐金に関する調書10点、④その他(慰問状など)6点から構成される。記載された時期はほとんどが大正14年であるが、③、④について一部に昭和2年(1927)付の文書がみられる。これは、昭和2年に発生した北丹後震災の記録を共に管理しているためである。『北但震災誌』などが編集される際、各地域にて調査された被害状況や救護活動を集約したと考えられ、「田結村文書」の震災関連資料もそうした震災誌編纂に用いられたであろう。地域で行われた調査が後に発刊される編纂史料の基となっていることは間違いない。

①、②について特に注目すべき点は、戸別での被害調査報告が何点にも及ぶことである。家屋被害や人的被害だけにとどまらず、一戸に対してかなり踏み込んだ調査を行った記録がある。本節では「田結村文書」の中でも①の分類にあたる資料を扱う。「大震災火災被害調」は作成者が「兵庫県城崎郡港村」となっており、港村7つの集落の被害状況が、震災発生当日である大正14年5月23日付で記載されている。(表3) これによると表1・2の港村の被害状況報告と少々数字は異なるが、津居山や気比では火災による焼失家屋が発生しており、一方田結で焼失による被害が存在しないのは先述の報告と一致している。全潰家屋については総戸数76戸に対して75戸、残り1戸も半潰とされ、被害を免れた家屋は皆無である。同様に気比、津居山、瀬戸も全戸数とも何がしかの被害を被っており、特に津居山は焼失、全潰、半潰戸数

の合計が集落の総戸数を上回るため、ここでも倒潰した上で火災による被害を受けた家屋が存在したことが見て取れる。火災が起きていない集落は4つあるが、その中でも田結は突出して家屋の被害が大きい。それだけ震災の揺れによる影響が大きかったのだと推測できる。

田結の家屋被害については「震災被害見積調査 外調査報告等一切含」の「五月三十一日朝届出」に記録されている。「住家以外ノ建物 全潰八三 半潰三五 破損五」また「山崩及岸崩ノヶ所延長 山崩二十七ヶ所 田、畑、宅地の被害反別 甚大ノ被害アレドモ未ダ調査ノ暇ナシ 堤防、道路ノ被害延長及ヶ所 道路一ヶ所十五間 右ノ標目ニ依り役場へ調査報告ス」と記載され、震災によって山崩れが起きていること、田畑や宅地の被害について調査に手が回っていないことが述べられている。同様の調査報告が6月3日付でも報告されており、そこには「住家以外の建物の報告書」として「全潰八拾三棟 半潰三拾五棟 破損五棟 山崩貳拾七ヶ所 田地被害四十五段 畑被害七町歩 宅地八段五畝 道路一ヶ所十五間」とあり、先に「調査ノ暇ナシ」と記載されていた田畑や宅地について被害調査が報告されている。5月31日付、6月3日付の報告とも「住家以外の建物」であり、ここには田結の住民の住む家屋は含まれていない。表3に報告された被害戸数とは別に83棟の建物が全潰、35棟が半潰、5棟が破損の被害を受けたということである。

さらに詳細な報告が表4「戸別被害調査」となり、田結の全戸について居住者数と死傷者、被災した場所が村内か村外か、住宅と附属建造物の被害、そして県税額を記載している⁽¹⁷⁾。表4は総戸数を83戸、人口を431人とし、表3とは数字が異なるが、死亡者数の7人は一致している。また表4は致命傷者3人、重傷者23人としており、表3と比較するとこれも数字が大きく異なっているが、軽傷者37人は一致している。死傷者の被災場所について村外での被災の場合はその場所を記載していないが、死亡者については7人全員が村内で被害を受け、また負傷者5件7人以外は村内で被災している。

次に住宅への被害をみると、全潰が50戸、準全潰が30戸、半潰が3戸とあり、全83戸の

表3 大震災火災被害調

部落名	総戸数	焼失家屋	全潰家屋	半潰家屋	人 口	死亡者	重傷者	軽傷者
小島	85	0	18	30	390	1	1	4
瀬戸	112	1	37	74	574	4	3	30
津居山	250	165	75	15	1377	19	7	75
気比	191	2	154	35	1129	6	5	10
田結	76	0	75	1	494	7	9	37
畑上	57	0	9	20	317	0	0	0
三原	31	0	1	0	153	0	0	0
計	802	168	369	175	4434	37	25	157 (ママ)

(戸)

(人)

兵庫県城崎郡港村 1925 年 5 月 23 日（「田結村文書」より作成）

表4 戸別被害調査

戸数 (戸)	居住者数 (人)	死亡者(人)	場所 (死者)	負傷者(人)			場所 (負傷者)	住宅被害程度(戸)			附属建物 被害程度	県税
				致命傷	重傷	軽傷		全潰	準全潰	半潰		
1	9									1		4.35
2	1								1		全	免
3	7								1			5.70
4	3					1	村内	1			土蔵半	5.14
5	4	1	村内		1	3	村内	1			ナヤ全	4.94
6	6	2	村内		1		村内	1			ナヤ準	8.12
7	2							1			ナヤ全	3.52
8	5	2	村内		1	3	村内	1			全	6.43
9	5					1	村内	1			全	4.94
10	6				1		村内	1			全	2.45
11	4					1	村内		1		全	2.02
12	3								1			
13	6								1		全	1.04
14	2								1			0.23
15	7								1		全	0.98
16	3							1			全	5.35
17	7				1	1	村内	1			全	3.84
18	6				1	1	村内	1			全	3.80
19	4					1	村内		1		準	2.87
20	4					1	村内	1			全	3.03
21	4							1			全	5.89
22	9				1		村内	1			土蔵全 ナヤ準	8.90
23	4				1	1	村内	1			全	2.55
24	3					1	村内	1				1.29
25	8					1	村内		1			3.41
26	5								1			7.97
27	7								1		土蔵準全 ナヤ準全	8.92
28	7								1		ナヤ準全	2.58
29	4								1		ナヤ準全	3.36
30	9								1			2.25
31	4					1	▲		1			1.84
32	5							1			準全	2.40
33	6							1			土蔵ナヤ全	3.10
34	2				1	1	▲	1			全	1.03
35	5								1		土蔵準 ナヤ全	8.30
36	5				1	1	▲		1		ナヤ全	0.92
37	7				1	1	村内	1			土蔵全 ナヤ準	6.04
38	7					1	▲	1			土蔵全 ナヤ全	2.45
39	1							1				免
40	9					1	村内		1		全	3.30
41	6							1			準	6.04
42	9					1	村内		1		土蔵準全	6.31

「田結村文書」にみる北但馬震災（1925）の被害と救護活動（浅子里絵）

43	4				1	1	村内		1		全	0.84
44	4							1				0.52
45	4							1			土蔵全 ナヤ全	8.17
46	5							1			土蔵準 ナヤ全	6.21
47	5							1			ナヤ全	4.93
48	4			1	1	1	村内	1			全	4.37
49	2							1			全	0.84
50	4							1			全	5.02
51	2							1			全	0.23
52	8	1	村内						1		全	5.25
53	6							1			土蔵準 ナヤ全	4.87
54	4					1	村内	1			ナヤ全	3.54
55	7					1	村内		1		土蔵全 ナヤ準	8.54
56	7								1		ナヤ準	3.88
57	7					1	村内	1			ナヤ準	免
58	10								1			4.52
59	7								1		ナヤ全	1.66
60	3								1		土蔵準 ナヤ全	8.00
61	3							1			ナヤ全	課税セズ
62	6							1			ナヤ全	課税セズ
63	4				1		村内	1			ナヤ全	課税セズ
64	3							1			ナヤ全	0.30
65	7	1	村内			1	村内	1			土蔵準 ナヤ全	4.20
66	4							1			へヤ準 ナヤ全	6.45
67	7				1		村内	1			全	9.28
68	9				1		村内	1			準	4.59
69	6					1	村内		1		土蔵準 ナヤ全	6.17
70	9					1	村内	1			全	2.58
71	7							1			準	3.34
72	8			1	1	1	村内	1				6.15
73	1							1			土蔵全 ナヤ準	免
74	5				1		村内		1		土蔵準 ナヤ準	
75	3								1			
76	10			1	2		村内			1	土蔵全 ナヤ準	
77	5					1	村内		1			
78	8				1	1	村内	1			全	
79	5				1	1	村内	1			一準 一全	
80	3							1				未
81	3				1		村内	1			準	課税セズ
82	1					1	村内	1			全	免
83	1					1	▲			1		
合計	431	7		3	23	37		50	30	3		

田町村人負傷者鉾山坑夫三十九才浜坂町人一軽村内

※負傷者がある上で、場所が無記載のものを▲とした。

「郡役所ヨリ写シタル(役場ノ)調書ノ写」より作成

うち無傷であった住宅は皆無である。80戸がほぼ全潰であり、表3とは家屋の戸数は異なるが、報告されている被害の程度は同一といえよう。また表4では附属建物として土蔵と納屋の被害について報告されている。田結において火災は発生せず、焼失による被害は免れたが全戸とも家屋倒潰の被害に遭い、また死傷者はほぼ村内から出ている。決して他の地域に比べて被害の程度が軽かったわけではない。

表5は5月30日付の警察官による報告書から作成した被害者数である。これによると5月24日に死亡者は7人と記載され、表3・表4と比較して死亡者数は人数が一致している。重傷者、軽傷者の人数については異なるが、これは報告を上げる立場の者によって、重軽傷と断定する際の尺度が異なるためではないかとも考えられる。どの程度を重傷者、軽傷者とするのか、調査主体が異なる等の原因で統一した基準がないためばらつきが出るのではなかろうか。そうすると表3・表4・表5を合わせて考え、重傷者は最低でも8人、軽傷者は37人いたということになる。死亡者を含めると、人口の約1割からそれ以上が何らかの負傷をしたことになる。表から田結では総戸数・総人口に対して被災戸数・被災人口の割合が大きいといえる。震源地付近の物的・人的被害の甚大さは表3～5の数字にあらわれている。

さて、上記で扱った「田結村文書」について、表3に用いた「大震災火災被害調」は港村を作成者としていたが、他の調書は作成者が「城崎郡港村田結」であるか、作成者を明記してはいなくとも内容は田結についての報告のみであるため、作成された経緯が異なることが考えられる。前者の「大震災火災被害調」は津居山湾一帯である城崎郡港村の被害を把握するため、各村の被害状況を調査または報告させたものであろう。他の田結村内の調査、特に戸別に行われている詳細な調査は田結として把握が必要だと考えられたものではなかろうか。前者と後者で作成された意図が異なると思われる。

(2) 救護に関する調査

大正14年6月6日役場届出控「罹災救助願人名」は港村長から田結区長に向けて、「今回震災ニ因ル罹災者中今後尚当分ノ間救助ヲ必要トスル者ハ更メテ願出シムル事ニ相成候由ニ付キ別紙ニヨリ其ノ旨願出シメ」一括にて提出するようにとの記載から始まる。その用紙には世帯主名と職業、家族構成のほか被害程度や生計困難な理由を記す欄がある。

表5 被害者数 (人)

日付	分類	人数
24日	死亡	7
	重	9
	軽	48
25日	重	9
	軽	48
26日	重	9
	軽	50
27日	重	8
	軽	53
28日	重	8
	軽	53
29日	重	8
	軽	55

30日晚警察官之報告書
又重、軽傷者左記
重 10、
軽 47
各人名詳シク記載ス
外ニ当日●患者石田房吉モ記入
5月30日提出調

表6 職業調べ

仕事種別	人数（人）
農業者	61
養蚕	27
酒造出稼	36
行商	25
海草採取	19
日傭	15
工業	10
製炭業	6
鉱業	4
薬細工	2
役場員	1
豆腐業	1
バスケット製	1
傘業	1
綿打	1
集運	1
組合事務員	1
常使	1
縫物仕	1
小学校職員	1
僧侶	1
計	216

（「一、現在家族数 一、耕作段別 一、現在所持米 一、患者 一、主なる調書従来及将来ノ収入方法 一、差当必要ナル家具日用品」より作成）

これとは別の文書に復興調査委員調による「一、現在家族数 一、耕作段別 一、現在所持米 一、患者 一、主なる調書従来及将来ノ収入方法 一、差当必要ナル家具日用品調書」がある。これは戸別に記録されている調書であり、一戸につき用紙が一枚割り当てられ、戸主の名前、家族の男女および大人・子供の内訳、小学生の有無、自作・小作の段別、所持米の量、患者と震災で下敷きになった者の有無、職業等の収入方法、被災後必要とする家具・日用品の項目が設けられている。調書の冒頭では全戸の家族数を合計して人口を割り出し、他の項目についても合計値を算出している。この調書では田結の人口は先述の表2、表4とは異なり440人とされており、震災で建物の下敷きになった人数が大人の男性は12人、女性23人、子供の男性は11人、女性12人の合計58人だと記載されている。人口等を合計した次ページには仕事種別の一覧が設けられている。これも各戸ごとの調書から田結住人の従事している職種を抜き出したもので、表6はその一覧となる。職業従事者の合計人数は216人だが、兼業をしている者が想定されるため、のべ人数となる。

先述したように港村の中でも津居山湾周辺に位置した5地域は漁業を行い、田結も明治期には手繰網漁をしていたが、その一方でこの表は、田結には農業従事者が最も多く、また養蚕業に就いている者が一定数居たことを示している。表6によると大正14年時点で漁業に関係に従事している項目は、海草採取しかみられない。田結は大正時代後期には半農半漁というより、農業に頼るところが大きかったとみられる。そして前節で

取り上げた6月3日付被害調査報告によると、農業従事者にとって「田地被害四十五段 畑被害七町歩」と田畑の被害は大きく、震災後当面の生計を立てる仕事は失われた。なおかつ家屋も無事なものがないため、多くの住民は当面の避難生活を余儀なくされたであろう。この調書からは被災した家族の年齢までは判明しないが、死傷者が一家の働き手である場合、その家族への痛手は相当なものである。震災後に人的被害、家屋被害だけではなく職業や生活に必要な物品までの戸別記録が行われたことは、そこに対しての救護活動を実施する調査主体の意図が示される。「田結村文書」の調書内容からは村内の被害状況だけを把握するのではなく、全家屋倒潰の上、収入源を断たれた罹災民の生活を支えるための救護を見据えていたことがうかがえる。

この各戸ごとの調書は82戸分あり、項目の中で特に注目すべき点は収入方法と必要な家具・日用品についての欄が設けられている。前者について例を上げると「大人 男3 女3 小人 男2 女1 小學校生徒 男0 女2」の家庭では「農、養蚕、大工、酒造出稼」に従事しており、記載された仕事はその戸の収入源となっていることが明記されている。この場合、小人の女性は1人だが、小學校生徒は2人になっているため、大人の女性3人のうちに小學校生徒に入る者が1人いると考えられる。何歳を区切りとして、大人・小人としているのかは不明であるが、他の戸別調査にも同様に、大人として数えられている中に小學校生徒が含まれているケースがみられる。またこの家庭で必要とされた家具や日用品は「大鍋、小鍋」であった。この各戸の人口、所持米、職業、必要な物品の調査と把握は行政などの救護を行う側が、指針とするものを必要として行ったのではなかろうか。

例えば、支援物資については大正14年5月23日付で記録が開始された「震災救護事務所手簿」という記録があり、これは冒頭で行った「田結村文書」の分類で行くと②にあたる。内容は日誌形式で、震災発生翌日の5月24日から田結には救護班や警察官等が派遣されてきたことが記録されている。それら派遣者、来訪者の記録と共に届けられた慰問袋や救護物資が内訳に至るまで書かれている。6月末頃まで物資の援助は続いたようで、新聞社や青年団のほか個人による物資、金銭の支援は末尾に名をあげて記載がある。

この届けられた物資は分配され、テント等の品は罹災民に貸付けられた。同手簿には例えば5月28日付で慰問品、タオル、鍋(75個)を「以上ヲ持テ全村ニ分配ス 尚左ノモノニ、右ノ受取品中ヨリ衣類タオルヲ分配ス」として「第一区 三名 第二区 七名 第三区 八名 第四区 八名 第五区 二名 第六区 八名 合計三十六名」とある。ここには個人名は記載されていないが、他の日付でバケツの分配を記した際は何区の誰に渡したのか所属区と氏名が記されている。

「田結村文書」の北但馬震災関連の記録は①被害に関する調書、②救助・救護に関する調書ともに内容が詳細である。これは戸数が限られているため、被災直後の混乱している中でも調査が可能であったことが大きい。では、これだけ詳細な調査を行った意図だが、①にみられる各戸の被害及び職業、生活に必要な物資の調書と、②の救護品に関する記録を合せることによって罹災民が必要としている物資を把握し、その情報に基いて救護品の供給が試みられた可能性が考えられまいか。つまり田結では罹災民の需要に合せての救護活動が計画されたということである。震災直後、田結の家屋がほぼ全戸被害に遭い、田畑への被害も甚大な中で、詳細な調査を行って記録を残したことには大きな意味があると考えられる。田結では罹災した住民が必要とするものを把握し、救護をいきわたらせようとしたのではなかろうか。

(3) 産業への影響

先述した表6「職業調べ」には養蚕業の従事者が27人いたことが記載され、城崎郡が但馬

表7 養蚕道具損失見積高

品 物	単 価	数 量	見積代価	備 考
蚕籠	250	250	62,500	
筵	100	300	30,000	
棚	2,500	4	10,000	
網 大小共	100	300	30,000	
桑扱	5,000	1	5,000	
暖炉	3,000	2	6,000	
貯桑室	1,000	3	3,000	
竹細工藁細工共	1,500	3	10,000	叭類含ム
噴霧器	15,000	1	15,000	
製蔭器	150	300	45,000	
マブシ折器	3,000	1	3,000	
寒暖計	—	3	3,600	寒湿計含ム
計			223,100	

合計 223 円 10 銭

（「養蚕具損失見積高 6 月 4 日午後調」より作成）

の養蚕地帯であったことから田結にとって主要な産業であったと考えられる。「田結村文書」中、④の分類に当たる「震災当時 殊功者報告原稿」には田結で発生した火災がすぐに消火されたことが述べられているが、そこに「当日ハ共シテ飼育セシ稚蚕ヲ分配シタルコトトテ三拾六戸ハ悉ク多大ノ炭火ヲ用ヒ竹柵・紙類・筵等暖炉ノ付近ニ積ミ重ネタルモノ多カリシナリサレバ僅カ八拾壹戸ノ小村ニ在リナガラ約十一個所ヨリ煤煙ヲ生ジ火難愈、肉薄ス」とあり、田結の火災が養蚕業に由来するものであったことを伝える。先述のとおり津居山、気比の火災は養蚕農家から発生したものがあり、震災発生時、港村の養蚕農家では蚕掃き立ての時期に当たっていた。この蚕掃き立ては種紙についた蚕卵から孵化した毛蚕を掃き集め、蚕座という飼育場所に移動させることである。

「田結村文書」の中には、この養蚕農家の被害について何点か記録がみられる。まず江原（現兵庫県豊岡市日高町）の郡是製糸株式会社の製糸工場に被害提出した調査報告がある。わずか数行の報告書だが、これによると 36 戸あった養蚕家のうち、33 戸が全潰、3 戸が半潰であり被害を免れた建物はなく、死亡者、重軽傷者という人的被害も発生している。表7は「養蚕道具損失見積高」で被害を受けた養蚕に用いる道具を一覧にし、損害額を計上したものである。この表は1戸あたりの損害額を示し、続きの文にて「現養蚕家三拾五戸 見積代価総計七仟八百八円五拾銭」と全戸数での被害を記載している。そのあとに「共有養蚕関係器具」として「蒸気消毒釜 一建 見積額壹百七拾円 噴霧器一台 蟻量天秤器 二個 煉炭器一台（三点カ）此見積金計参拾円 共有物見積合計二百円也 養蚕器具総合計八千〇〇八円五拾銭」

とある。被災した養蚕家35戸における養蚕器具の被害見積額は7,808円50銭であり、その他に共同で用いていた器具の被災見積額が8,008円50銭で、建造物と仕事に必要な器具の両方が被災し、養蚕家は多大な被害を受けている。蚕の育成に必要な建造物、器具そして蚕そのものを震災で失ったこと、人的被害が発生したことは、田結の養蚕農家にとって大きな痛手であったと思われる。

震災発生後、被災地には御救恤金や義捐金が分配され、田結でも「御救恤金頒賜要項」によって被害の程度によって支払われる額が定められた。その中で恩賜御救恤金、宮家からの下渡金の使途については浪費をせず、住宅、産業の復興資金に充当するよう注意書きがされている。これらの金銭的な援助が最終的にはどのように分配されたかは判明しないのだが、田結における産業の中で大きな位置を占める養蚕業の復興にも使用された可能性は高い。この養蚕農家への被害は「北但震災誌」にも報告があり⁽¹⁸⁾、港村全体での被害戸数は「147戸」となっている。養蚕業被害に関しては郡単位で把握を行っていることから、田結での調査は港村、また城崎郡に報告されたのであろう。しかし田結において養蚕業についてのみ詳細な調査記録が残ることは特筆すべきと考える。養蚕業への打撃は田結の罹災民にとって生活に関する問題であつたろう。戸別調査とともに養蚕業の調査は罹災民を主体に考えた調査であつたといえるのではなかろうか。

Ⅳ 「田結村文書」の資料的価値

前章で田結では複数回に渡り戸別調査を行い、その情報をいかして救護活動を行ったという仮説を立てた。複数の文書を突き合わせることで、資料に記載された内容の信用性も高まるといえよう。こうした戸別での詳細な調査については北但馬震災の被災地である豊岡町、城崎町には記録が残されていない。豊岡町においては、字ごとの戸数被害などは記録されているため⁽¹⁹⁾、職業や所持米までは把握しなくとも、建物被害と人的被害は字ごとにわけ、戸別調査が行われた可能性はある。「田結村文書」により被災直後のひとつの地域でミクロ単位の調査が行われたことが明らかになり、またその調査結果は被害の把握だけでなく、罹災者への救護を行うために用いられた可能性が出てきた。「田結村文書」には被害調査の手法とその結果を用いた救護活動という段取りがみられるのである。またこれにより北但馬震災、ひいては同時代に発生した震災について、全体での被害数しか記録されていないなくとも、郡や町、村として報告・発表される以前にミクロ単位での調査が行われてきたのではないかという推測が成り立つ。字や村単位での報告を集約して被害の全体数を出していると考えることが現実的であるため、これまで検討されなかつただけで、田結のような方法で調査を進めた地域は他にも存在するのではなかろうか。

しかし、「田結村文書」からは震災後の調査方法はみえてくるが、田結の住居などの建造物

や罹災民の生活に関する復興の記述はない。そのため北但馬震災が田結地域に与えた影響を震災発生の前後を通して判明させることができない。震災前後の国勢調査をみると、震災前は大正9年10月、震災後は震災発生と同年の大正14年10月に実施されている。田結だけの記録はないため港村の項目を確認すると大正9年は「世帯数805、人口3920人⁽²⁰⁾」であり、大正14年は「世帯数814、人口4042人⁽²¹⁾」と震災で人口に劇的に変化が起こったわけではない。国勢調査のため戸数はわからないが、震災被害の大きい港村から他の地域へ避難するなどの人の移動は起こっていない。ここから復興の状況がみえるわけではないが、5月に震災が発生し、その後バラックの建設などを経て罹災民は生活を始めている。10月段階の被災地はまだ震災前の生活には戻ることができておらず、国勢調査実施の段階は避難生活をしつつ復興計画を進めていた時期と考えられる。

またこれまでの震災研究では罹災民に対し、義捐金の配布や物資の援助が行われ、分配の基準が示されても、実際にどれほど効果があったのかは判然としなかった。「田結村文書」についても義捐金による生活再建や復興過程まではみえてはこないが、救護する側が罹災民の被災状況に寄り添い、必要とされる援助を行おうとする姿勢が垣間見える。この点が「田結村文書」の特徴であり、これまでと異なった性質をもつ震災関係資料といえよう。

V おわりに

本稿では北但馬震災について「田結村文書」に記載された情報を整理し、その特性をみてきた。その結果、以下のことが明らかとなった。

- ① 震災後に戸別での被害調査を行い、救護を行う側は罹災民が必要とした物資類を把握していた。また支援物資についても詳細な記録があり、両方の資料を突き合わせて考えることで、罹災民の需要に合わせて、救護活動が行われた可能性が考えられる。
- ② 田結、また港村や城崎郡にとって主要な産業であった養蚕業について、詳細な調査を行っている。養蚕業への打撃は罹災民にとって、生活に密接にかかわる大きな問題であったためと考えられる。
- ③ これまで震災誌などには被害調査の結果は明記されていても、その方法には言及されてこなかった。「田結村文書」からはミクロ単位での調査を記録の内容ごとに複数回行っていたことが判明した。数種類の文書を突き合わせることで、資料に記載された内容の信用性も高まると考える。またこうしたミクロ単位の調査を、同時代には他の町村でも行っていた可能性が出てきた。むしろミクロ単位で行った調査をもとに、全体被害を把握したと考えられよう。

以上のことから、大正14年北但馬震災の発生時にいかなる方法で被害の調査を行っていたのか、「田結村文書」をみることでその一端が判明した。問題は、先述したように「田結村文

書」からは震災後の調査方法は読み取れるが、村内や罹災民の復興については記録がなく、そのため震災前、震災直後と復興後の状況を比較ができないことである。となれば田結を含めた港村全域、あるいは豊岡町、城崎町の資料を突き合わせるなど、視点を変える必要があろう。「田結村文書」は但馬地方の一地域における震災後の調査方法を判明させたが、今後は田結で行われた詳細な調査がどのように復興にむけて活用されたのか、検討を行うことが課題である。

謝辞

本研究を進めるにあたり、「田結村文書」および資史料の閲覧について、田結区長の森本博氏、豊岡市地域コミュニティ振興部文化振興課文化財室の石原由美子氏、豊岡市立歴史博物館には協力と援助をいただきました。京丹後市教育委員会文化財保護課の新谷勝行氏には田結の震災被害についてご教示をいただきました。資料整理には京都産業大学ギャラリー学芸員の内藤唯氏に協力いただきました。また調査・研究にあたり、立命館大学の2019年度研究推進プログラム（科研費獲得推進型）の援助を受けました。末尾ながら以上の皆様に謝意を表します。

〔注〕

- (1) 越山健治・室崎益輝「災害復興計画における都市計画と事業進展状況に関する研究—北但馬地震(1925)における城崎町、豊岡町の事例」『都市計画論文集 34 卷』公益財団法人日本都市計画学会 1999 年 589～594 頁
- (2) 植村善博「1925 年北但馬地震における豊岡町の被害と復興過程」『佛教大学歴史学部論集 第 4 号』2014 年 2～18 頁
- (3) 浅子里絵「昭和初期兵庫県豊岡の市街地の変容——北但馬震災(1925)を契機として——」『佛教大学大学院紀要 文学研究科篇 第 42 号』2014 年 47～62 頁
- (4) 兵庫県『北但震災誌』兵庫県 1926 年
- (5) 木村發編『乙丑震災誌』兵庫縣城崎郡豊岡町役場 1942 年
- (6) 豊岡市及び田結区では「田結区有文書」として管理されているが、本稿では資料に記載されている「田結村文書」の名で表記を統一する。
- (7) 豊岡市史編集委員会『豊岡市史』下巻 豊岡市 1987 年 144 頁
- (8) 前掲(7) 184 頁
- (9) 郡是製糸株式会社江原工場『郡是江原工場小史』1940 年 5 頁
- (10) 前掲(7) 188 頁
- (11) 前掲(9) 34 頁
- (12) 「田結村文書」「郡役所ヨリ写シタル(役場ノ)調書ノ写」の戸数、人口の合計による。「田結村文書」「大正 14 年 6 月 6 日現在同日提出控 郡役所 震災致命傷重傷軽傷者統計」の調査報告書では総戸数が 82 戸、また表 3 では総戸数 76 戸、人口 494 名である。新谷の報告(16)は 83 軒としている。
- (13) 前掲(4) 2 頁
- (14) 今村明恒『鯨のざれごと』三省堂 1941 年

- (15) 写真「田結村から対岸一里の津居山を望む」は『但馬丹後 大震災寫眞画報』大阪朝日新聞社 1925 年より転載
- (16) 新谷勝行「1925 年北但馬地震の供養塔・記念碑と関連行事について」『歴史地震 第 30 号』2015 年 43～49 頁
- (17) 戸主の氏名も記載があるが、本論では不要とし表には反映していない。
- (18) 前掲（4）8 頁
- (19) 前掲（3）50 頁
- (20) 内閣府統計局『国勢調査報告 大正 9 年 府縣の部第 5 卷』1923 年 7 頁
- (21) 内閣府統計局『国勢調査報告 大正 14 年 第 3 卷』1926 年 24 頁

（あさご りえ 文学研究科日本史学専攻修士課程／修了）

（指導教員：渡邊 秀一 教授）

2020 年 9 月 30 日受理

編集員（＊編集長）

＊細田典明

市川定敬，坂井健，石崎博志

メドロック皆尾麻弥，水田大紀，斎藤英喜

佛教大学大学院紀要 文学研究科篇 第 49 号 【オンライン】ISSN 2434-5520
【冊子版】ISSN 1883-3985

発行日 2021 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 (代)

印刷所 中村印刷株式会社

〒 601-8133 京都府京都市南区上鳥羽藁田 29

Tel. 075-682-7666 Fax. 075-682-7677

法然の『往生要集』解釈と良忠によるその継承と深化

——菩提心をめぐって——

下 端 啓 介

〔抄 録〕

良忠の作とされる『往生要集義記』では随所に法然の言葉が引用され、法然の『往生要集』解釈がその全体を通して貫かれていると考えられる。法然の言葉や釈書を引用した箇所に関しては、様々な研究があるが、そのような引用文でない箇所については、これまで具体的な検討はなされていない。本検討では『往生要集義記』において、法然の言葉が直接引用されていないが、その意味内容から法然の解釈が関連していると考えられる箇所を取り挙げる。すなわち『往生要集』の「作願門」及び「惣結要行」に

おける菩提心を解説する際、法然の『往生要集』解釈を踏まえてその立場を補足する解説がなされているのである。そこには法然の『往生要集』解釈を継承し、深化させようとする姿勢が見られる。『往生要集義記』のさらなる理解には、このような法然法語の引用がない箇所をも考慮していくことが求められるのである。

キーワード 良忠、法然、『往生要集義記』、『往生要集』、菩提心

はじめに

法然上人（一一三三—一二二二、以下、全ての尊称略）は、極楽浄土への往生を勧めた源信（九四二—一〇一七）の著作である『往生要集』を契機として浄土門に帰入したという。『往生要集』は浄土宗にとって重要な書物であるが、そこに説かれる思想や『往生要集』に基

づく教義については、浄土宗における研究状況は必ずしも優先度の高いものとなっていないと考えられる^①。しかし『往生要集』の説示は法然の思想に多大な影響を与えており、それは先行研究によって明らかとなっている^②。

浄土宗における『往生要集』の註釈書として、まず、法然の四つの著作が現存している。先行研究において、四つ相互の比較や他の法然

遺文との対比から、これら四釈書が法然の思想変遷の中、どの段階⁽³⁾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が議論されている。他の注釈書としては、浄土宗三祖の良忠（一一九九—一二八七）の作とされる『往生要集義記』（以下、『義記』と略⁽⁴⁾）が挙げられる。⁽⁵⁾『義記』は『往生要集』の文言に対して項目毎に順次解説を施すという構成となっており、著者の博覧強記を以て浄土教のみならず通仏教的な用語についても細かく解説されている。教義に関する解説においては、冒頭に法然の『往生要集釈』から長文を引用して法然の『往生要集』観ともいえる説示を挙げている。また随所に法然の言葉の引用が見られ、法然の『往生要集』解釈が『義記』の全体を通して貫かれていると考えられる。

『義記』における先行研究では、法然の言葉が引用される箇所が主として研究対象となっている。大谷旭雄氏の研究では、少なくとも十九回⁽⁶⁾、法然の釈書からの引用文が見られるとし、それらが法然の四釈書の何れに該当するかといった検討がなされている。⁽⁷⁾さらに南宏信氏は、引用文に加えて『往生要集鈔』や『義記』諸本の跋文を検討することにより、古本『漢語燈録』所収の四釈書以外に『往生要集』の注釈書が存在したと指摘する。⁽⁸⁾また那須一雄氏は、四釈書だけでなく四釈書以外の引用で法然に触れている箇所をも検討し、良忠の『往生要集』理解を論じている。⁽⁹⁾法然の言葉や釈書を引用した箇所に関しては様々な研究がなされているが、そのような引用文でない箇所については、これまで具体的な検討はなされていない。

そこで本検討では『義記』から良忠による『往生要集』の理解を見

ていき、直接の法然の引用文はなく法然の言葉が文言上では見られずとも、その意味内容から法然の解釈が関連していると考えられる箇所を取り挙げる。『義記』のさらなる理解にはそのような箇所も含めて十分吟味する必要があると考えられるからである。今回は、二例であるが具体的に示すことにより、今後の『義記』の研究に資することを目指す。

以下では、用例毎に、まず『往生要集』の箇所を挙げ、次にそれに対する法然の解釈を示し、その後に『義記』の説示を述べていく。

第一章、「作願門」における菩提心解釈

第一節、『往生要集』における説示

『往生要集』大文第四正修念仏の「作願門」の冒頭では曇鸞（四七六—五四二）の『往生論註』⁽¹⁰⁾を引用して次のように説かれる。

發菩提心者正是願作佛心⁽¹¹⁾ナリ。

すなわち發菩提心は仏になろうと願う心であるとし、以降、菩提心について説き明かしていく。

一ニハ明シ菩提心ノ行相^一、二ニハ明シ利益^二、三ニハ料簡^三ナリ。初二行相ト者、總シテ謂レハハ之ヲ願作佛ノ心ナリ。亦名ク上求菩提下化衆生ノ心^ト。別シ

テ謂レハハ之ヲ四弘誓願^{ナリ}。此レニ有リ二種^一。一ニハ縁スル事ヲ四弘願^ハ、是即

衆生縁^{慈ナリ}。或ハ復法縁ノ慈也。二ニハ縁スル理ヲ四弘、是レ無縁ノ慈悲也。⁽¹²⁾

つまり、菩提心についてその「行相（有り様）」、「利益」、そして「問答」を説くということである。さらに、菩提心の「行相」には縁

事の四弘誓願と縁理の四弘誓願の二つがあるとする。まず縁事の四弘誓願とは、衆生に対して起こす慈であり、或は真実のことわりを縁として起こす慈である。また、一には衆生無辺誓願度、二には煩惱無辺誓願断、三には法門無尽誓願知、四には無上菩提誓願証とも説かれる¹⁷。次に縁理の四弘誓願とは、特定の対象をもたない慈悲であり、また、あらゆるものは真如・法性を本質としており有・無や垢・浄といった二辺を離れたものであると知って発す菩提心とも説かれる¹⁸。

「作願門」においては、この縁事の四弘誓願、縁理の四弘誓願の中、後者の優位性を認める文言が随所に見られる。例えば、縁理の四弘誓願を説く中では、

是^ヲ名^フ順理ノ發心ト。是^レ最上ノ菩提心^{ナリ}。

と、縁理の四弘誓願を順理の發心と名付け、最上の菩提心とするのである。他の例として、縁事・縁理の四弘誓願を説き明かした後、次のように説かれる。

問。於^ニ何^シノ法中^ニ、求^ル無上道^ヲ。答。此^ニ有利鈍^ニ差別^ニ。

すなわち、どのような教えにおいてさとりを求めるのがよいか問い、その答では機根の勝れた者と劣った者に対する二種類の教えがあるとする。この問答の後、『大智度論』等の経論を引用して菩提心を説く例を挙げるが、そのまとめとして割注に

已上六文、是利根人菩提心耳²²

と、これ以前に説いたのは機根の勝れた者の菩提心であると述べるのである。つまり、菩提心に二種類あるとしながらも、事の菩提心を説かず理の菩提心を説くのである。さらに「利益」の項目において十

以上もの例を挙げて発菩提心の利益を説いた後、問答を設けて次のように述べる。

問。縁事ノ誓願^モ亦有^ニ勝利^一耶。答。雖^レ不^レ如^ニ縁理^一、此^レ亦有^ニ勝利^一。

これは、縁事の四弘誓願にも勝れた利益があるかという問いである。つまり、これより前に説かれた数々の菩提心の利益は縁理の四弘誓願についての利益ということである。またその答えにおいては、縁理の四弘誓願には及ばないものの、縁事の四弘誓願にも利益は有ると説くのである²⁴。このように、『往生要集』では明らかに縁理の四弘誓願に重きを置いていることがわかる。

第二節、法然の菩提心解釈

法然は四釈書の中、『往生要集釈』や『往生要集詮要』、『往生要集料簡』に共通して説かれる説示の中で菩提心について解釈している。その説示とは、『往生要集』大文第五助念方法の「惣結要行」についての解釈であり、林田康順氏の論では「惣結要行B釈²⁵」と呼ばれる。「惣結要行」とは、次章で詳説するが、「往生の要」は何かという問に対して、①大菩提心と②三業を護ることと③深く信じ④誠を至して⑤常に⑥仏を念ずるならば⑦願に随って、決定して極楽に往生するといふ七法を答えるものである。『往生要集釈』の「惣結要行B釈」では次のように解説する。

就^ニ菩提心^一、有^レ事、有^レ理。文^ノ中^ニ雖^レ未^レ了^レ之^ヲ、若^シ例^ニ之^ハ念^佛、且^レ以^レ事^ヲ爲^ス往生ノ要^ト也²⁶。

つまり、菩提心には事と理の菩提心があり、『往生要集』の中では事と理の菩提心のどちらを往生の要とするかは明言されていないが、念仏に準ずると事の菩提心を往生の要とするということである。

その念仏について「惣結要行B釈」では次のように説かれる。

於念佛^{ニテ}行^ハ、又有^ニ觀想^ハ、有^ニ稱名^ハ。於二行^ニ中^ニ、稱名^ヲ爲^レ要^ト。故^ニ次^ノ答^ノ中^ニ「稱念佛^ハ是^レ行^ハ善^{ナリ}ト也。」（云云）以^レ之^ヲ往生^ト要集^ノ意^ハ、以^ニ稱念佛^ヲ爲^{スル}往生^ノ至要^ト也。⁽²⁷⁾

すなわち、念仏行には觀想念仏と称名念仏があるが、その中で称名念仏を往生の要とするということである。その根拠として『往生要集』大文第五助念方法の「惣結要行」に説かれる文言を引用する。その文言とは、仏を称念することは行善すなわち積極的な作善だとする文である。ここで、「称念仏」は觀想念仏ではなく称名念仏だと法然は捉える。凡夫の往生を目指す法然が觀想念仏ではなく称名念仏を往生の要だと解釈するのは、単に道理として凡夫にとって觀想念仏が修し難く称名念仏が修し易いからという理由だけではなく、『往生要集』の文言に基づいているのである。『往生要集』において称名念仏を勧める説示はこの他にも見られ、大文第四正修念仏の「觀察門」では、觀想念仏と称名念仏を説いた上で

若有^レ不^レ堪^レ觀^ニ念^{スル}ニ相好^ヲ、或依^リ歸命^ノ想^ニ或依^リ攝^ノ想^ニ或依^{ニテ}往生^ノ想^ニ、應^ニ一心^ニ稱念^ス。⁽²⁸⁾

と觀想念仏に堪えられない者のために称名念仏を説く。さらに大文第八念仏証拠では

男女貴賤、不^レ簡^ニ行住坐臥^{一ヲ}、不^レ論^ニ時處諸緣^{一ヲ}、修^レ之^ニ不^レ難^カ

ラ、乃至臨終^ニ願^ニ求^{スル}ニ往生^{一ヲ}得^ルコト其^ノ便宜^ヲ不^レ如^ニ念佛^ニ。⁽²⁹⁾
と称名念仏はどのような機根・状況・条件でも修することができ、臨終においても往生を求めるのに最適であるとして称名念仏を勧める。このように称名念仏について『往生要集』では、往生の要だと言える根拠が種々に説かれている。

これに対し、菩提心については、上述のように事の菩提心と理の菩提心の中、どちらが往生の要であるかという根拠は明示されておらず、『往生要集』の文脈上では理の菩提心に重点が置かれている。ただし、凡夫の往生を基本的立場とする法然にとって、機根の劣った者の往生のためには、理の菩提心といった高度な行よりも易行である事の菩提心の方を往生の要とするのは自然なことである。そこで法然は「念仏に例せば」⁽³⁰⁾として、『往生要集』の文言に依らず、易行である称名念仏を往生の要とするのに準じて、事の菩提心（縁事の四弘誓願）を往生の要だと解釈したと考えられる。法然は、凡夫に適した易行である称名念仏を勧めるという自身の立場で『往生要集』を解釈しており、そのような解釈には末木文美士氏が指摘したような「強引」⁽³¹⁾な側面が見られるのである。

第三節、『往生要集義記』における菩提心解釈

前節で述べたように、法然は事の菩提心を選ぶことについて十全の論理を示していない。これに対して『義記』における「作願門」の解説では、次のように問答を設ける。

問。上^{ニハ}標^ニ緣理・緣事^{一ト}。今何^ソ委^ニ緣理之相^{一ヲ}、不^レ委^ニ緣事^{一ヲ}

耶。答。從_レ勝_ニ委釋_{スル}也。難_{シテ}云、序_ニハ云_ニ如予頑魯者豈敢_ト、觀察門ノ初_ニハ云_ニ初心行者不堪深奧_ト。尤釋_{ニシテ}緣事ヲ可_レ被_ニ初心_ニ。何_ソ念佛ハ勸_レ事_ヲ菩提心ハ先_ニハ_ニ理_ヲ。答。緣事ハ易_レ解_シ。故_ニ不_レ設_ニ廣釋_ヲ、緣理ハ難_レ解_シ故_ニ、設_ニ委釋_ヲ也。或_ハ若_シ論_レ法_ヲ、理ハ勝_レ事ハ劣_ル。故_ニ理_ヲ可_レ爲_ニ本意_ト。若_シ約_セハ下機_ニ、緣事ヲ可_レ爲_ニ本意_ト。順_レ機_ニ故_ニ。兩所ノ釋約_{ニシテ}二機_ニ影略互顯_{スル}也。⁽³²⁾

ここでは『往生要集』において理の菩提心が詳しく述べられていることについて問い、理の菩提心の方が事の菩提心よりも勝れているからだと答えるが、それでは、源信の菩提心に対する態度は、念仏に対する態度と異なっているのではないかと非難する。つまり、『往生要集』の序文では「如_キ予_カ頑魯之者豈敢_{センヤ}」と述べ、また大文第四正修念仏の「觀察門」の初めには「初心ノ觀行ハ不堪_ニ深奧_ニ」⁽³⁴⁾と説いており、源信は勝劣ではなく難易という観点から、易行を勧める立場であり、念仏については理觀ではなく事觀を勧めている。このことからすると、当然、易行である事の菩提心を解釈して初心の行者のために説くべきなのである。ところが『往生要集』では、菩提心については事でなく理の菩提心を優先させて詳しく説いている。それはなぜなのかと問うのである。この答えとして、緣事の菩提心は理解し易く緣理の菩提心は理解し難いからだと述べる。また或は、教えの勝劣という観点で解釈すると、理の菩提心は勝れている故に本意として説き、往生する機根という観点で解釈すると、事の菩提心は機根の劣った者に適う故に本意として説くのだとする。上根下機各々に対する教えの適否については、二つの解釈が互いに補完し合う形となっているのである。

る。

つまり、念仏に関して易行である事觀を勧めるのに合わせて、菩提心に関しても理ではなく事の菩提心を勧めるべきだという解釈を述べるのである。そして事の菩提心は機根の劣った者の往生のための行だと論じる。先に示したように、易行である称名念仏を選ぶのに準じて理の菩提心ではなく事の菩提心を選ぶというのは法然の「惣結要行B釈」の説であり、『義記』のこの解説は法然の菩提心に対する解釈と同じ論理を用いているのである。ただし法然の解釈では『往生要集』の文脈に依らずに事の菩提心を往生の要だとしており、それでは何故、『往生要集』では理の菩提心に重点が置かれているのかが明確ではなかった。『義記』におけるこの説示は、『往生要集』で説かれる菩提心について、事の菩提心が凡夫の往生に適したものであることを示すとともに、理の菩提心が優先して説かれる理由を補足している。つまり、法然の解釈を念頭において法然の説示に合わせた解説を行っていると考えられる。『義記』における本説示は、法然の言葉を直接引用していないが法然の解釈と合致しており、そこから、法然の『往生要集』解釈がそのまま受容されていることを読み取ることができるのである。

第二章、「惣結要行」における菩提心解釈

第一節、『往生要集』における説示

「惣結要行」は『往生要集』の大文第五助念方法において説かれる説示で、以下のように「往生の要」についてのまとめを説くものである。

る。

問。上ノ諸門ノ中ニ所レ陳ル既多ケレトモ、未レ知何ノ業カ爲コトヲ往生ノ

要ト。答。大菩提心ト、護_二三業_一、深信シ、至_レ誠、常ニ念_レセハ佛、

隨_レ願、決定シテ生_二三極樂_一。

すなわち、「往生の要」は何かという問に対して、①大菩提心と②三業を護ることと③深く信じ④誠を至して⑤常に⑥仏を念ずるならば⑦願に随って、決定して極樂に往生するという七法を答えるのである。

第二節、法然の「惣結要行」解釈

法然は「惣結要行」に関して、四積書において二通りの解釈を述べている。

まず一つ目は、『往生要集』に説かれる「略」の解釈であり、先に挙げた「惣結要行B釈」と区別して林田氏は「惣結要行A釈」と呼んでいる。この解釈は、『往生要集』の「惣結要行」における七法は『往生要集』の正意ではないという解釈であり、『往生要集』で以下のように説かれる。

云フ大菩提心、護三業、深信、至誠、常、念佛、隨願、決定往生極樂ト。此レ尚准_レ問ニ雖_レ尋_二要否_一、是且助念門ノ意ナリ也。非_二此_一集ノ正意ニハ也。問。何以得_レ知コト、非_二正意_一乎。答。止惡修善ノ中ニ云ク、「問。念佛スレハ且クミ自滅_レ罪、何必_二堅持_一戒ヲ。答。一心ニ念_レ誠ニ如_レ所責_一。然_二盡_一日ニ念佛シテ閑_二檢_一ニ其ノ實_一、淨心ハ一兩、其餘皆_レ濁_一。乃至是故ニ要_二當_一ヘシド精

進_二持_一淨戒ヲ猶如_レス護ルカ明珠_一。故_二知_一ス、如_レ說ニ念佛セハ必_二シモ不_一レ可_レ具_二持戒等_一。以_レ此_一言_レナリ略ト也。

『往生要集』では「往生の要」について①大菩提心と、②三業を護ることと、③深く信じ、④誠を至して⑤常に⑥仏を念ずるならば、⑦願に随って、決定して極樂に往生すると説いている。しかしこれは、「往生の要」は何かという問に応じてとりあえずこの七法を選んでるのであり、それは助念門の意図であって『往生要集』全体の正意ではないとする。さらに続けて、そのように解釈する理由について一心に念仏すれば罪を滅するという『往生要集』の「止惡修善」の文言を引用し、持戒等は往生の必須条件ではないとするのである。

次に、法然の「惣結要行」に関する二つ目の解釈は、前章において既に述べたが「惣結要行B釈」と呼ばれるものである。この解釈は、『往生要集』の「惣結要行」における七法は『往生要集』の正意であるという解釈であり、『往生要集』で以下のように説かれる。

先ツ發_二緣事_一ノ大菩提心_一、次_二持_一二十重ノ木叉_一、以_二深信_一至誠_一、常ニ稱_二彌陀ノ名號_一、隨_レ願、決定_二得_一往生_一。是_レ則_二此_一集ノ正意_一也。

つまり、先の「略」の解釈（「惣結要行A釈」と正反対の説示なのである。このように、『往生要集』には相反する二つの「惣結要行」に関する解釈が説かれており、従来からの研究課題とされている。

第三節、『往生要集義記』における「惣結要行」の解釈

以上を踏まえて『義記』では「惣結要行」をどのように註釈してい

此段ノ料簡ハ如ニ上人ノ釋⁽³⁸⁾一。

祖師ノ釋ニ云、付^ニ此^ノ要集^ニ有^ニ廣略^一要^ニ。一^ニ廣^ト者、此^ノ一部三卷^ニ

有_二正流通_一、厭離等_二十門_一、束_テ以_テ名_レ廣_ト。二略_ト者、總結要行
ノ七法是_レ也。《乃至》此_レ尚_ホ準_{シテ}問_ニ雖_レレトモ簡_ト要否_一、是_レ且_ク助念門
ノ意也。非_ニ此_一ノ集_ノ正意_{ニハ}。所_ニ以_一知_ル者、上_ノ止惡修善_ノ中_ニ云、
「問。念佛_{セハ}自_ラ減_ス罪_ヲ、何_ソ必_シモ堅_ク持_セ戒_{センヤ}。答。若_シ一_{心ニ}念_{セハ}持
誠_ニ如_レ所_レ責_ル。」《已上》故_ニ知_ヌ、如_レ說_ニ念佛_{セハ}不_ニ必_スシ_モ可_ハ具_ス持
戒等_ヲ矣。三_ニ要_ト者、約_ニ念佛_一一_{行ニ}勸_{進スル}文是_レ也。第四_ニ正修
念佛門_ノ中_ノ觀_{察門ニ}云、「初_ニ心_一觀_{行ハ}不_レ堪_{深奥ニ}。《乃至》是_ノ故_ニ
可_レ修_ニ色_一相_{觀ヲ}。此_ヲ分_テ爲_ニ三_ト。一_{ニハ}別_一相_{觀、二ニハ}總_一相_{觀、三ニハ}
雜_{略觀也}。隨_テ意_{樂ニ}應_ニ用_{レフ}之_ヲ。若_シ有_{レハ}不_レ堪_{三觀ニ}念_{スルニ}相_{好_マ}、
或_ハ依_ニ歸_一命_{想ニ}、或_ハ依_ニ引_一接_{想ニ}、或_ハ依_ニ往_一生_{想ニ}、應_ニ一_{心ニ}種
念_ス。《已上意_{樂不同}故_{明ニ}種_{種觀ニ}行_{住坐臥、語默}作_{作、常ニ}以_ニテ
此_一念_ヲ在_ニ於_一胸_{中ニ}、如_ニ飢_一欲_{食ヲ}、如_ニ渴_一欲_{飲ヲ}、追_テ求_メ之_ヲ。

意也_ト可_レ思。」已上祖師釋⁽⁴⁰⁾

『義記』ではこの後、「有云」と言い、ある者の主張としての解釈を述べてそれについて解説する。ある者の主張とは次のような解釈である。

有云、於三七法ノ中ニ猶除テ護三業ヲ、以テ餘ノ六法ヲ爲ニ要中ノ要ト。即チ集ノ文ニ云、「問。念佛ハ自ラ滅ス罪ヲ、何ソ必ス堅ク持ケン戒ヲ。答。若シ一心ニ念ニ誠ニ如所ノ責ル。」（云云）今云、此亦不然ラ、猶可シ除ク苦提心一也。⁴¹

つまり、「惣結要行」において選ばれる七法（①大菩提心と②三業を護ることと③深く信じ④誠を至して⑤常に⑥仏を念ずるならば⑦願に随つて、決定して極樂に往生するという七法）に関して、『往生要集』の文言を根拠として「護三業」すなわち持戒を除き、持戒を除いた六法が「要の中の要」だとする解釈が挙げられる。これに対し、その主張は妥当ではなく、菩提心も除くべきであると反論する。

ここで「有云」として挙げられる主張は、上記の法然の引用と同じく持戒の要否を示す『往生要集』の文言を根拠とする点から、法然の『往生要集』との関連性が窺える。というのも、この主張は法然の「略」の解釈（「惣結要行A釈」）に関連して生じ得る内容だからである。すなわち、『義記』に引用されているように法然は、まず「略」の解釈において「惣結要行」の七法が『往生要集』全体の正意ではないとし、続く「要」の解釈において念仏を勧進することが『往生要集』の本意だとする。この時、「略」の解釈で七法が正意ではないと解釈する根拠は、『往生要集』の「必ずしも持戒を修せずとも一心に念仏すれば罪を滅する」という説示である。ここで注目すべきは、法然が根拠として挙げているのは持戒に関する文言のみであり、「惣結要行」で選ばれる七法の中には他に例えば菩提心といった行も含まれるという点である。その『往生要集』の文言が指すのは持戒の要否の

みであり、その他の六法について法然は根拠を示して言及している訳でないのである。法然の解釈の通り持戒が往生の必須条件でないことを示すことにより「七法」は成立しなくなるのだが、持戒以外の六法が往生のために重要であることは変わらない。それ故、『往生要集』の文言に基づいて、七法の中の持戒のみを除く六法が「要中の要」だという主張が生じ得るのである。

この主張は「略」の解釈で法然が自身の解釈の根拠として用いる『往生要集』の文言と同じ箇所を根拠としているため、「略」の解釈は、「七法が『往生要集』全体の正意でない」ということを示すとともに、「持戒を除く六法が〈要中の要〉だ」という主張をも生じさせ得るのである。そうすると、法然は「要」の解釈において念仏の一行を勧めることが『往生要集』の本意であるとしているのであるから、「略」の解釈と「要」の解釈とは矛盾するのではないかという疑義が生じる。『義記』における上記（「有云」）の主張とそれに対する反論はこのような疑問を解消する意図が窺えるのである。

『義記』では続けて次のように説く。

故ニ祖師料簡ニ引テ上文ヲ、云下ヘリ故ニ知ヌ、如説ニ念佛セハ不中スシモ可キ具ニ持戒等一ヲ矣。〈已上〉所ノ言「等」者、等取スル菩提心一也。何ヲ以テ得ル知ルコトヲ。作願門ニ云、「問。若シ不ニ發願一者ハ、終ニ不ニ往生一セ耶。答。諸師不同ナリ。有云、九品生ノ人皆發ス菩提心一。云云慈恩同レ之」有云、中下品ハ但由三福分ニ生ス。上品ハ具ニテ福分ト道分トヲ生ス。云云道分ト者是レ菩提心ノ行也。問。如ニ菩提心ニ諸師ノ異解アルカ、欣ニ淨土一心モ亦不同ナル耶。答。大菩提心ニハ雖レモ有ニ異説一、欣淨

土之願ハ九品皆ナ應レ具ス。」〈已上〉是レ除ニ菩提心ヲ之證也。⁽⁴²⁾

つまり、法然の解釈では「持戒等」が往生の必須条件ではないと述べており、「等」の語には菩提心が含まれ、持戒と同様に菩提心もまた「往生の要」から除くということである。その根拠として『往生要集』大文第四正修念仏の「作願門」に説かれる次のような説示を挙げる。すなわち、発願しない者は往生しないのかという問に対して、諸師の解釈は一樣ではないと答える。その例として、『観無量寿経』の中品・下品の者は福分（世間的な功德）によって往生し、上品の者は福分と道分（出世間的な功德）を具えて往生するのだという主張である。道分とは菩提心の行である。つまり、中品・下品の者のように、必ずしも菩提心の行がなくとも往生することである。そしてこれが、菩提心を往生の必須条件から除く証拠であるとする。

このように、持戒は往生の必須条件ではないとする『往生要集』の文言を根拠として、法然が「惣結要行」の七法は『往生要集』全体の正意ではないと解釈したことを踏まえて、『義記』ではその解釈に対する疑義を解消するように、菩提心もまた往生の必須条件ではないという解説を行っていると考えられる。⁽⁴³⁾これは、法然の解釈に対して、その解釈を受容した上で、法然が文言上説いていない菩提心の要否について、問答を設けることで補足を行っていると言える。

更に、これまで挙げた説示から次の点も指摘することができる。すなわち、『義記』においては、『往生要集』の「惣結要行」に関する法然の二通りの解釈の中、その両方を受容しているということである。「惣結要行」における法然の二通りの解釈は先に示した通りであり、

第一章で見たように大文第四正修念仏の「作願門」における菩提心についての『義記』での解説は「惣結要行B釈」の内容を踏まえた説示であった。一方、本節で示したように『義記』の冒頭で引用されるのは「略」の解釈（「惣結要行A釈」）なのである。

法然の二通りの「惣結要行」の解釈は互いに正反対の主張であって、本来、同一の書物に説かれるものではないだろう。⁽⁴⁴⁾しかし『義記』は、その二通りの中、片方のみを受容してもう片方は完全に排除するといった態度を取らないと言える。冒頭で「惣結要行A釈」の立場を説き、それに対して大文第四正修念仏の「作願門」の解説においては「惣結要行B釈」に説かれる菩提心の解釈を説き、大文第五助念方法の「惣結要行」を解説する段落では法然の解釈の通りだとするのである。これは何を意味するのであろうか。「惣結要行」は往生のためには念仏の他に持戒や菩提心等を加えた七法を修すべきだと説くものであるから、専修念仏を説く法然にとって、「惣結要行A釈」はまさに、『往生要集』と法然が説く念仏が同じであることを示すものであり、それに対して、「惣結要行B釈」は『往生要集』と法然が説く念仏は異なることを示すものである。本検討で示した説示を見る限りでは、「惣結要行A釈」を基本としながらも、菩提心の解釈を含む「惣結要行B釈」を完全に排除はしないという立場である。それは法然の『往生要集』解釈の複雑さを表すものであり、坂田良弘氏が「要集に明かす念佛は頗る複雑であつて、その眞意を把握することは容易でないのである」と述べるように、⁽⁴⁵⁾『往生要集』の理解もまた単純ではないということを示すものである。

まとめ

これまでの検討をまとめる。

①『往生要集』の「作願門」では理の菩提心に重点が置かれているが、『義記』ではその理由を教えの勝劣に依るからだとし、一方で機根が劣った者の往生という観点では事の菩提心を本意とするのだと解説する。これは理と事の菩提心の中では事の菩提心を往生の要だとする法然の解釈に基づいて述べられたものだと考えられる。

②『義記』では「物結要行」の七法の中、持戒だけでなく菩提心も往生の必須条件ではないと解説する。このような解説の背景には七法が『往生要集』全体の正意ではないとする法然の解釈が窺える。

上記の箇所では法然の直接の引用がなくとも法然の『往生要集』解釈を踏まえて法然の立場を補足しており、良忠が法然の『往生要集』解釈を継承しその理解をより深めようとする姿勢が見てとれる。『義記』のさらなる理解には、このような直接の引用がない箇所についても法然の解釈を考慮していくべきだと言える。

〔注〕

(1) 坂田良弘「往生要集の念仏」（『浄土学』第二一輯、浄土学研究会、一九四六年）一三頁では「我が宗學者は、古今を通じて此の考察を缺いて居る、従つて恵心の浄土學に精通する學者も乏しく、それに對する著作も少ないのである。之れに反し眞宗に於ては恵心を第六祖に列するほど重視して居る宗學の建前から、其の研究も深位に進められて居るやうである」と指摘されている。

- (2) 例えば、福原隆善「法然における源信教學の受容と展開」（『佛教大学総合研究所紀要』別冊「法然浄土教の総合的研究」、佛教大学総合研究所、二〇〇二年）や南宏信「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、二〇一五年）等の研究が挙げられる。
- (3) 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』の四積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）。
- (4) ただし、良忠の註釈書には『往生要集鈔』と題される書物も存在し、『往生要集鈔』から『義記』へと増補・再編集がなされていたとされる（南宏信「良忠撰『往生要集』注釈書の成立過程」（『佛教大学総合研究所編「法然上人八〇〇年大遠忌記念 法然仏教とその可能性」佛教大学、二〇一二年）七五二頁）。そのため、本稿では検討箇所における『往生要集鈔』との異同も考慮する。
- (5) 浄土宗鎮西派における『往生要集』の注釈書として、この他に廓瑩（一六九五）の『往生要集指麾鈔』が挙げられる。
- (6) 大谷旭雄「『往生要集義記』について」（『浄土学』第三六輯、大正大学浄土学研究会、一九八五年）一七八頁。
- (7) 大谷旭雄「『往生要集義記』について」（『浄土学』第三六輯、大正大学浄土学研究会、一九八五年）一七七頁。
- (8) 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。
- (9) 那須一雄「弁長・良忠における『往生要集』理解について」（『印度学仏教学研究』第五五卷第二号、日本印度学仏教学会、二〇〇七年）一八三頁。
- (10) 『浄全』一・二五一頁・下十五行を指す。ただし、『往生要集』では『浄土論』として挙げられている。
- (11) 『浄全』十五・六九頁・下十一行。
- (12) 『浄全』十五・六九頁・下十五行。

- (13) 衆生の数に限りはないが誓って全て救いとうろうという願。
(14) 煩惱の数に限りはないが誓って全て断ち切ろうという願。
(15) 教えは無数にあるが誓って全て知り尽くそうという願。
(16) この上ないさとりを誓って証得しようという願。

- (17) 『往生要集』では「言ハ縁スル事四弘ト者、一ニハ衆生無邊誓願度。應ニ念ス。一切衆生ニ悉有ニ佛性一。我、皆、令レトス入ラ無餘涅槃ニ。此心、即是、饒益有情戒ナリ。亦、是、恩徳ノ心ナリ。亦、是、縁因佛性ニシテ、應身ノ菩提ノ因ナリ。二ニハ煩惱無邊誓願斷。此是、攝律儀戒ナリ。亦、是、斷徳ノ心ナリ。亦、是、正因仏性ニシテ、法身ノ菩提ノ因ナリ。三ニハ法門無盡誓願知。此是、攝善法戒ナリ。亦、是、智徳ノ心ナリ。亦、是、了因佛性ニシテ、報身ノ菩提ノ因ナリ。四ニハ無上菩提誓願證。此ハ是、願ニ求ス佛果菩提一ト謂、由具ニ足スルニ前三ノ行願一ヲ、證ニ得シ三身圓滿ノ菩提一ヲ、還亦、廣ク度セントス一切ノ衆生一」(『浄全』十五・七〇頁・上一行)と説かれる。
- (18) 『往生要集』では「二ニ縁レノ理願ト者、一切ノ諸法ハ本來寂靜ニシテ、非レ有ニ、非レ無ニ、非常ニ、非レ斷ニ、不生ニ、不滅ニ、不垢ニ、不淨ニ。一色一香無レ非ニ中道ニ。生死即涅槃、煩惱即菩提一ヲ、翻セハ一一ノ塵勞門一、即是、八萬四千ノ諸波羅蜜ナリ。無明ヲ變シテ爲ハ明ト、如ク融シテ氷ヲ成スカト、更ニ非ニ遠物一。不ニ餘處ヨリキ一。但一念ノ心ニ普ク皆具足。如下如意珠、非レ有ニ寶、非レ無ニ寶。若シ謂ハ無ト者、即妄語ナリ。若シ謂ハ有ト者、即邪見ナリ。不レ可ニ以レ心ヲ知一。不レ可ニ以レ言ヲ辨一。衆生、於此ノ不思議、不縛ノ法ヲ中ニ而思想シテ縛ヲ、於ニ無脱ノ法ヲ中ニ而求ム於脱一。是故ニ普ク於ニ法界ノ一切衆生ニ、起シ大慈悲一、興ニ四弘誓一。是ヲ名ク順理ノ發心一。是レ最上ノ菩提心一」(『浄全』十五・七〇頁・上一行)と説かれる。

- (19) 『浄全』十五・七〇頁・下一行。
(20) 『浄全』十五・七一頁・上六行。
(21) 内容としては、『大智度論』を引用して①「利根ナル者ハ即知ニ是ノ諸法ハ皆是法性一」②「觀ニシテ諸法ノ相無縛無解一」心得ニ清淨ナルコトヲ菩薩ノ教也(中略)姪欲即是道ナリ。悲癡亦如是。如此三事ノ中ニ無量諸佛ノ道一」また③「一切法ノ不可得ナル、是名ニ佛道一。即是レ諸法實相ナ

リ。此不可得亦不可得ナリト」と説き、『涅槃經』を引用して④「一切諸法ノ中ニ悉有ニ安樂ノ性一。唯願ハ大世尊爲ニ我カ分別シテ説ケト」と説き、『般若經』を引用して⑤「一切ノ有性ハ皆如來藏ナリ。普賢菩薩自體徧スルカ故ナリト」と説き、『法句經』を引用して⑥「諸法ハ從レ本來無レ是亦無レ非。是非ノ性ハ寂滅ナルハ本來無レ動スル」と説いた後、「已上六文は利根人菩提心耳」と割注で締め括っている(『浄全』十五・七一頁・上一行)。

- (22) 『浄全』十五・七一頁・下七行。
(23) 『浄全』十五・七六頁・上十六行。
(24) 『往生要集』ではこれに続いて縁事の菩提心に利益があることを複数の用例によつて説明しているが、その数は五例であり、縁理の菩提心の場合とは差異が見られる。
- (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』第四四卷第一号、日本印度学仏教学会、一九九五年)一二五頁。本検討においてもこれにならつて「惣結要行A釈」及び「惣結要行B釈」と呼ぶ。
- (26) 『昭法全』一二三頁。ただし、底本としては、大谷大学所蔵である古本『漢語燈錄』所収の『往生要集釈』を扱う。
- (27) 『昭法全』一二三頁。
(28) 『浄全』十五・八五頁・下七行。
(29) 『浄全』十五・一二八頁・下十行。
(30) 『昭法全』一二二頁。
(31) 末木文美士「初期源空の文獻と思想―『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。
(32) 『浄全』十五・二五五頁・上八行。なお、より古い形態を保っている尊経閣文庫所蔵『往生要集鈔』においても同様の内容が説かれる。
(33) 『浄全』十五・三七頁・上五行。
(34) 『浄全』十五・七九頁・上三行。
(35) 『浄全』十五・一〇八頁・上一行。ただし「要」となつている送り仮名を諸本に依つて「要ト」とした。

- (36) 『昭法全』二二頁。
- (37) 『昭法全』一三三頁。
- (38) 『浄全』十五・三〇二頁・下八行。なお尊経閣文庫所蔵『往生要集鈔』においても同様の内容が説かれる。
- (39) ただし、先の引用に続いて「但^シ有^ル諍論^{事ナリ}」と説かれ、良忠在世の頃から「惣結要行」に対する論争があったことは南氏がすでに指摘している（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）。
- (40) 『浄全』十五・一五八頁・下十二行。なお尊経閣文庫所蔵『往生要集鈔』においても同様の内容が説かれる。
- (41) 『浄全』十五・一五九頁・下十三行。なお尊経閣文庫所蔵『往生要集鈔』においても同様の内容が説かれる。
- (42) 『浄全』十五・一五九頁・下十六行。なお尊経閣文庫所蔵『往生要集鈔』においても同様の内容が説かれる。
- (43) ただし、法然の解釈が不十分であるから『義記』において解説を必要としたというわけではないだろう。大文第五助念方法の「惣結要行」における解説については、本文でも触れたように、法然の釈の通りだと述べており、疑義や修正を加えることはない。またこの説示で『義記』に引用される法然の「広」・「略」・「要」の解釈は、全文ではなく一部を抜粋したものであり、さらに法然の『往生要集釈』ではこの他に「開」・「合」の解釈等も説かれており、それら全てを含めて法然の解釈だと言える。筆者は「合」・「広」・「略」・「要」の解釈は密接な関連性をもって構成されていると考えている（拙稿「法然『往生要集釈』における合・広・略・要の関連性」（『佛教大学大学院紀要』第四八号、佛教大学大学院、二〇二〇年）十一頁）。良忠が法然の解釈の一部だけを取り上げて不十分だとして解説するとは考えられず、ここでは、法然の解釈の一部分に対して生じる疑義を解説するため、必要な箇所のみを引用したであろう。
- (44) 同一の書物に正反対の主張が説かれると、当然、論理に矛盾が生じる。そのため林田氏は、二通りの「惣結要行」の解釈の中、その両方が説かれている『往生要集釈』に関して、「惣結要行B釈」は後世の加筆だと論じている（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』第四四卷第一号、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）。
- (45) 坂田良弘「往生要集の念仏」（『浄土学』第二二輯、浄土学研究会、一九四六年）三四頁。

（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）

二〇二〇年九月二十八日受理

三井寺周辺における在地信仰と霊験譚の伝播

高倉 瑞穂

〔抄録〕

現在に伝わる身代わり説話はその対象となる仏菩薩を信仰する多くの人々に影響を与えてきた。その中で病に伏した高僧を憐れみ不動が身代わりとなる「泣不動説話」も諸作品に摂取され、多くの人々が知るものとなる。こうした諸作品それぞれに目を向けると、三井寺周辺で成立したものと巷間で広まったものとは僧や不動霊験の描かれ方や記述の方法に差異がある。本論は三井寺の〈内〉なる作品と〈外〉なる作品を精査し、高僧の描かれ方に

着目することで、三井寺を中心とした在地信仰の発展の可能性を探りつつ、それぞれの系統としての不動縁起が如何にして発展し、後代に伝播していったのかについての一考察を加えるものである。

キーワード 身代わり説話、不動霊験、三井寺

はじめに

身代わり説話最大の要素は、日々の功德の結果得られた功験として実際に仏菩薩に表出される損傷など可視的な〈痕跡〉である。仏教説話として信仰者に語られる時、多くは「生命の危機Ⅱ死」という最重要事項から脱却できる点において、こうした〈痕跡〉が身代わり説話が語られる本質の一つであることは間違いないであろう。身代わり説話の

根底には、浄土教の隆盛や末法の世の到来と当代の人々の深い信仰心がある。これら死に直面する者と、それを救済する仏菩薩の利益を描く説話は、当時の倫理観や思想面という角度から見ても非常に興味深い。本論で取り上げる泣不動にまつわる一連の説話（以降、泣不動説話と書く）もその例外にない。¹⁾

多くの作品に摂取され、それ自体が著名な作品だったとされる泣不動説話は、伝播されていく場や情況によって内容が異なるという、か

なり広がりのある展開を見せている。こうした性格から、現在まで原典を探るものや展開や再文脈化などさまざまな角度から多くの研究者たちの研究も行われてきた。だが一方で残念なことに、そのような性格であるからこそ、散出する研究成果を把握しづらいのも現実である。泣不動説話は今一度大きく俯瞰しつつ整理してみるべきではなからうか。背景にある信仰の諸相は説話テキストの伝播問題に非常に密接に関わってくる。

また、現在に残る三井寺周辺の書物の内容記載は非常に特異である。『今昔物語集』に中心人物として据えられる安倍晴明とともに泰山府君や地藏との関連し、展開していく泣不動説話において、それらが語られる「場」である三井寺周辺に根付いた信仰を明解にすることは、こうしたテキストの精査・検討の上でも不可欠である。既に三井寺の〈内〉〈外〉を二系統に分類し、それによる本文の方向性を示した研究は行われていたが、内容を精査していくと不動靈験を表す態度や方法もテキストにより大きな差異が生じており、目的による説話伝播の意識が介在していることが明らかになる。本論は三々五々に存在する現段階での泣不動説話研究の位置付けを図るとともに、とりわけ泣不動説話や周辺文書類を用いながら信仰に裏付けられる三井寺周辺での説話伝播の過程や記述意識への一考察を加えるものである。

一 泣不動説話の研究動向とその課題

表面的な印象と、それに相反する行為が生む説話はとりわけそれを受容する信仰者たちに強力な靈験を印象づけることになる。不動が

「涙を流す」という行為をもつて功德を与える様子は、信仰者にとって絶大なる効果があったと容易に想像されよう。泣不動説話は、平安末期から中世を経て、非常に大きな発展をもつて後世に伝えられた。ここではまずそれら泣不動説話類と先行研究を整理しておく。

生成の基盤となったとされる『今昔物語集』（以降『今昔』と記す）を始め、泣不動説話を収集する最古のテキストとされる『打聞集』、その後『宝物集』、『発心集』、『元亨釈書』、『三国伝記』へと繋がる説話や史書、また『曾我物語』といった軍記物語、『とはずがたり』といった日記文学、そして『園城寺伝記』『寺門伝記補録』など三井寺関係文書にもそれらは散見する。中世期には謡曲にも取られるなど、本説話は人々の身近な存在であった。^②しかし、これらはそれぞれ内容を一にせず、『今昔』には師である智興、そしてその弟子証空の名が欠字になっているばかりでなく、不動明王自体が出てこない。さらに、『宝物集』、『発心集』等諸本による記述の差違を逐一検討せねばならないなど、構成として相当に大きな揺れが確認される。^③特に『宝物集』については、未だ不透明さが残る諸本の位置を探らねばならないという作品的問題とともに、本説話など個々の説話としての細部^{ディテール}についても再検討が俟たれている。

さて、泣不動説話については諸本間の差異をもとにした成立や展開、背景を探る先行研究が存在し、歴史的な展開の位相についてはおおよそ明るくなってきたと言える。その一方で、築瀬一雄氏がそれぞれの説話の構成について検討されたことで源流とみなされる『今昔』をはじめ、泣不動の原形となるものが後世に伝播した事情、その変容^④

と書承関係が個別に論ぜられており、泣不動説話を在地信仰という視点から見た総合的な位置付けをする必要があるという課題が残されている。資料の精査をしていくと、三井寺内部での不動信仰にはその内容に時代や情況による差異が生じていることが確認され、こうした寺内での信仰とともに、説話類に見られる外部への伝播、流布されていた背景についても検討が必要である。本論は先行研究を根底に今一度資料の精査をし、さらにその中で民衆への信仰とは一線を画した三井寺における信仰の一形態を考えうる余地を指摘し、泣不動説話のいかなる発生・発展があったのかという視点をもとに論を進めていく。

まず、泣不動説話の梗概を示したい。先述したように、泣不動説話には諸本により細部については内容を異にするが、全体の骨格としては、〈重病であった師の身代わりを申し出〉、その〈移された病〉のため苦しんでいた弟子が念じていた〈不動明王に祈ると不動が涙を流し〉、不動に再び病が移され弟子の僧は助かる、というものである。常に不動を念じていた証空という若い僧が、不動の身代わりという奇跡をもって命を救われたという靈験譚となっている。へに示したものが、諸本に見られる差異のない、いわゆる「骨格」部分とされるものである。諸本間における記述の有無があるが、この師である僧が「三井寺常住院僧智興」、弟子僧が「証空」、そして病を移した者が「安倍晴明」であることは注目すべき点である。

この泣不動説話は、後代様々な書物に受容されながら展開されていく。それによる成立や展開については、南里みち子氏が、三井寺関係の書として泣不動説話が採録された最も古い例として、『雑談鈔』を

中心にその展開を述べられている。泣不動説話を考える上で「汝は師にかはる、我は汝にかはらん」という不動の言葉が伝承者たちの興味の中心となりつつ、それを骨格とした不動の靈験譚がその後改編されていったという指摘は、説話変容を考える上で極めて重要な論点といえる⁵⁾。また、『今昔』所収話について、当該説話で語られる陰陽道的要素が、泣不動説話が語り継がれる根底に存在するのではないかと指摘される。『今昔』が安倍晴明を登場させ、息災延命を祈願する泰山府君祭を用いており、この点と死からの救済を中心に据える泣不動説話との関係性をも検討する余地がある。

これに加えて、中前正志氏は近年まとめられた著書と合わせ、「涙」を中心とした本説話の全体像を明らかにした研究がある。中前氏是不動の「涙」の存在および時機に注目し、それが不動の発する言葉の前後いずれかで、「A」・「B」二つの系統に分け、不動の涙の意味に迫る。

一つは、三井寺の内部あるいは近辺では、ほぼ一貫して「A」系統の病悩苦痛の涙との理解が行われていた、ということ。今一つは、「B」系統、感動哀憐の涙の方は、三井寺の外側で行われていた。(中略)泣不動説話というものが、三井寺の内部・近辺でもそもも成立し、特に初期の時点ではそこを中心にして伝承されていた、というようなことが推測されてこよう。開基智証大師円珍が感得したという有名な黄不動などによって「不動の寺」とも称される、不動信仰の一大メッカ・三井寺は、泣不動の発祥・伝承の場として誠に相応しいとも言えよう。(傍線筆者)

傍線で示したように説話毎に「病悩苦痛の涙」、「感動哀憐の涙」として受容されていたと両系統の話を位置付ける⁶。つまり、『発心集』、『宝物集』、『三国伝記』はともに「三井の外なる説話」であり、その内容は民衆にとって直接的に心に訴えやすい構成であるといえる。一方『園城寺伝記』、『寺門伝記補録』など三井の〈内〉なる説話には、身代わりの証拠としての「涙」の存在に重点が置かれ、粛々とした不動利益の説話の展開が形成されている。それはあくまで三井寺として、自社の不動利益を前面に推す不動縁起という性格を見せていたといえよう。そして当初泣不動説話が、「三井寺の内部・近辺でそもそも成立し、特に初期の時点ではそこを中心にして伝承されていた」とし、特に「病悩苦痛の涙」の説話とされるものには三井寺関係の文書が多く、さらに、説話が三井寺の〈内〉、もしくは〈外〉という「場」の違いによって、変容、伝播されて行ったということを併せて指摘される。確かに、このような身代わり説話は、例えば仏師に代わって弓で射られた観音の胸に傷が残るといった穴太寺観音靈驗譚や、瀕死の僧に施しを与え、腿が切り取られていた成相寺観音靈驗に例を挙げられるように、身代わりの証拠として本尊に何かしらの痕跡が残ることが利益の可視的な証拠となり、それが靈驗譚となつて一般的に流布されていく。三井寺においては不動靈驗を語る上で、不動が「泣く」という特異な状態を身代わりの証拠として表出し、靈驗譚となつていったはずだ。ただ一方で、涙を流す時機をどの場面に表現するのかというところが、中世説話において変容される過程として、その伝播者たちの意識の中にそもそも介在していたのだろうか。こうした在地信仰と

靈驗譚の伝播の関係性の証明は、泣不動説話の変容の過程を位置付ける上で大きな命題となる。泣不動説話では受容者における解釈の違いもさることながら、不動靈驗自体に重きを置くのか、それとも高僧の存在に重きを置くのか、などといった語る側の説話の構成要素も大きな問題となるのである。

二 三井寺周辺の泣不動説話の拡大と証空の描写

三井寺関係の文書を収めた『園城寺伝記』五之六には、泣不動説話である「泣不動事」と題された説話の直後に「一依不動靈湧出甘泉事」が所収されている。これは三井寺南院である花王院にいた覚助という僧が証空の泣不動像を持つており、花王院の水の出が悪いことを憂えた覚助が不動に祈ると清水が湧きだしたというものである。

『園城寺伝記』は先述したように三井寺内部の文書類である。そのため、中前氏の分類方法を参考とするならば「汝既代師範我当代行者一持秘密呪生生二加護即画像明王悲涙余眼病氣遍体也」は中前氏の言うところの「病悩苦痛の涙」であり、陰陽道の効果と不動の効驗に師弟ともに讃えるという結びを取っているところを敢えて相違点と指摘する以外は、通常の三井寺内部における展開の一形態としてほぼ相違ない。ところが、この覚助の話は三井寺の外部で語られた作品である『宝物集』、『発心集』、『元亨釈書』、そして『三国伝記』らには全く記述がされない。

また『園城寺伝記』には「後白河院院宣曰漢朝揚詩者蒙日月之哀得庭泉吾朝覺助者依明王之効驗湛法水焉哉」と記述される。この

「揚詩」とは、水を欲す母親に江水の水を遠方から汲みに行っていたが、天の恩恵により庭に水を得たという『孝子伝』に記載のある「姜詩」の誤りであろう。それを踏まえた上で、後白河院の院宣として「吾朝覚助者依明王之効験湛法水焉哉」と記述されるものの、史実として後白河院は覚助の没後の人である。⁷⁾これは証空の泣不動靈験譚が既に後白河院の時代、つまり一二世紀頃には覚助という追加要素を含んで伝わっていた証左となる。また『寺門伝記補録』卷一五には「覚助伝」として、「康平五年二月二十八日補四天王寺別当職僧都嘗帰証空阿闍梨位不動尊花王院地高無水常以為憂一日祈請明王」と日付を添えながら、証空の不動靈験により渇水が治ったことが述べられる。証空の命の身代わりとして効果を發揮した不動明王は、証空の死後、時代を追うにつれ、覚助伝や証空伝承といったものに変容し伝播・展開され、独特な唱導性を發揮する。『発心集』には後日談として、証空の泣不動像がその後、白河御所に伝わり、その像に涙の痕跡が残るという記述もあるが、歴史的に見て所在については不明である。また、この涙の痕跡は先述した身代わり観音靈験等で表出される傷跡とは言ふことはできず、同列に並べるのには若干の無理が生じよう。ここには身代わりの証拠として仏の利益の痕跡を靈験譚に残そうとする伝播者達の苦心も伺える。

さらに付加伝承としては覚助伝承にとどまらず、『発心集』や『三國伝記』に記された証空については、証空が空也上人の臂が折れたのを余慶僧正が祈り治したとき、「法器のものなり」と言つて証空を皆が奉つたという話も存在し、これについては築瀬一雄氏や南里みち子

氏が検討されている。⁸⁾この空也上人にまつわる伝承は『宇治拾遺物語』や『撰集抄』にも記載がある。だが、これらは説話間に大きな異同もあり、三井寺の外部での伝承においては、証空自身を描く話についても付加要素、および改変要素が存在していることがわかる。三井寺の内なる説話は、身代わりの証明となった涙にとどまらず、追加要素を含んで展開しており、〈内〉〈外〉という問題とともに、説話伝播の諸相も往々にして異なっていることが理解できるのである。

三 泰山府君から不動明王への変形

さて、泣不動説話が取り入れられた作品について明らかに特異なのは『今昔物語集』所収話であろう。『今昔』卷一九―二四には、「代師入太山府君祭都状僧語」と題された話が載せられる。これについて梁瀬氏は『今昔』の位置について、安倍晴明の呪術説話を主として例に出されながら、さらに「身代り説話を接合したような『今昔』所収話のようなものが原流をなす」と述べられる。⁹⁾また南里氏は成立の問題と『日本靈異記』第二四、二五を関連させ、「陰陽師にかかわる身代りの説話は、陰陽師の活動を基盤として成立していたと考えてよいのではなからうか」と、早い例に檜磐嶋の身代わりとして「率川の社のもとの相八卦読」が冥界に連れて行かれるのは、民間陰陽師的存在である相八卦読が、冥界との交渉を行っていたからではないかという指摘もされている。¹⁰⁾こうした説話が陰陽師の活動を基盤として生まれてきたという指摘については肯ける。しかし一方で大三輪社の末社として存在する率川社の説話と同列に並べうるものなのかということや、

二重の身代わり説話として構成される泣不動と同じように「陰陽師活動を基盤」として三井寺が取り込んだと言えるのかにも疑問が生じる。それならば『今昔』の師に代わって泰山府君祭の都状に名前を入れられる僧の話は、いかにして不動の靈験譚へと繋がっていくのだろうか。仮に直接的な伝承関係になくとも、何らかの形で原流の存在を認めるとするならば、三井寺周辺の在地信仰との関わりや周辺信仰の實際を明らかにすることが必要であり、それらを念頭に置かねば展開の過程は把握できない。

『今昔』一九―二四には智興、証空、三井寺のいずれの語も欠字になり、さらに身代わりとなるはずの不動明王は登場の気配すら見せず、代わりに「泰山府君」の名が出ることになる。これが、後の説話では「泰山府君」から「不動明王」へ変わり泣不動説話へと骨格を変えていく。梗概とともに重要な点として以下の四点が挙げられる。

- ・ 病で倒れた僧が弟子の加持祈禱も効果なく、安倍晴明が「泰山府君の祭り」を行い、命の身代わりとなる者を差し出すことで助けることができるという。
- ・ 高位の僧は誰も名乗りをあげなかったが、もっとも低位僧であった者が身代わりを申し出、弟子の名を都状に書き記し祭祀を行う。
- ・ 師の僧の病気は徐々に癒え、弟子僧に病が移り死を覚悟するもその時は来ない。
- ・ 結局病は移らず、のちに晴明が両名が助かることを告げに来る。これは泰山府君が哀憐による救済の結果であった。

当該説話は晴明の言葉によって僧の運命が決することとなり、まさに「晴明不在の説話」ではあり得ない。同時に注目すべきは晴明と存在感を發揮するのが泰山府君という存在である。道教神である泰山府君が文中に現れるのは一連の泣不動説話中『今昔』ただひとつであり、「三井の〈外〉なる説話」には出てくることはない。

泰山府君をはじめとする、道教に端を発する信仰が日本文化に触れ、さらに独自の発展をする様子は、坂出祥伸氏が、泰山が中国の五山の中でも筆頭の位置を与えられていたことを述べつつ指摘されている⁽¹⁾。泰山府君とはそうした泰山の神としてそれを神格化させたものであり、人の命、魂魄をつかさどるとともに死者の魂は泰山へと帰るものとされていた。最終的に日本に泰山府君の信仰が伝わり、人間の生死、延命長寿をつかさどる神として崇められるようになった。この泰山府君を祀るものが泰山府君祭であるが、これは陰陽道の最高奥義として死者を蘇らせるための秘術であったという。『小右記』永祿元年二月十一日には、皇太后である藤原詮子が病悩した際、「令勘申尊勝法・太山府君祭日、御修法事□遣天台座主許、御祭□晴明奉仕（□部欠字）」とあるように、密教による尊勝法の修法と陰陽道の泰山府君祭が一緒に行われた例が確認でき、この文においては、泰山府君祭が密教修法よりも効果があったことが指摘される。例えば『今昔』においても「弟子共有テ、歎キ悲テ旁ニ祈禱スト云ヘドモ、更ニ其験無し（『新編日本古典文学全集』）」とあり、仏教の祈りで効果がなかったものが、「公私」とともにから重んじられてきた晴明を登場させ、結果として師の病を受けた弟子が泰山府君の憐れみによって命が助かってい

る。このことは陰陽道の優位性を意味しており、武田比呂男氏が、当該説話を指して「呪術の競合、術くらべの説話」と言われているのはこの裏付けであると言えよう¹²⁾。泰山府君は、清明から始まる安倍家の陰陽道にとつて、重要な神として祭られてきた神格であつた¹³⁾。そのため、『今昔』で描かれたこの説話は清明自身、もしくはその法に重点を置く説話であつたと位置付けることができる。

ところで注意しなければならないのが、泰山府君祭というものが本来身代わりを必要とするものではないという点である。『続日本紀』において、桓武天皇が冬至の日に行つた祭祀の例として「十一月甲寅、祀天神於交野。其祭文曰、維延暦六年歲次三丁卯十一月庚戌朔甲寅、嗣天子臣、謹遣從二位行大納言兼民部卿造東大寺司長官藤原朝臣繼繩。敢昭告于昊天上帝。(中略)敬采燔祀之義、祇脩報德之典潔誠。謹以玉帛・犧齊・粢盛庶品、備茲禋燎、祇薦潔誠」(『新日本古典文学大系』)とあり、これが泰山府君祭祀の最初の例とされている。ここでの「燔祀之義」「犧齊」とは生贄をささげて天を祀る儀式であるが、これがすなわち身代わりにあたると言うことはできないだろう。また、『吾妻鏡』嘉禎元年十二月二十日にも「於御所南庭被行七座泰山府君祭」と泰山府君祭の記述が残っているが、鎌倉時代以降、祭祀を行う原因として病からの快癒祈禱、天変地異のための鎮霊等の例は見当たるものの、その代わりとしての身代わりや祭具として生ける人間が使われたという例は見当たらない¹⁴⁾。

また、泰山府君という神が、古く不動明王に近い役割を持っていたことも注目すべき点である。いかにして陰陽道信仰を中心とする泰山

府君から不動明王へと主題が入れ替わっていったのだろうか。その理由を明らかにするためには、三井寺内部に残る史料を精査をする必要がある。

以下は園城寺関係の雑録である『雑談鈔』一一「泣不動ノ縁起ノ事」と題される部分の一部である。

日王菟寺倫与内供智興内供事也。日王菟寺之儀荒説也。或説云智興忽受重病云云。忽受重病。時行病也。欲入講飲用頭清明令占存否。清明占云。必死。定業也。仏神之加力於今者難叶歟。但奉命有申奉替之輩者、祈試候申。……(中略)……仍清明証空令臥彼内供傍、府印、読条文。其時内供忽病患除散、証空忽面赤況病癒。爰清明申云。今ハ不レ及沙汰。早証空可出門外。云云于時証空病中微声申云。今一度最後奉拜見本尊。云云仍彼本尊前昇将行。即証空忽向本尊、亦合掌祈念。此時空中唱云。汝者替師。我ハ替汝ト云聲聞。傍人々聞之。則本尊絵像也。証空之頭落懸。此時証空忽病患消除氣力如本也。爰証空住本心、静奉拜見本尊之處、血淚自左右御眼流下。靈驗殊勝事也。

此儀不分明、至後醍醐院御代、其像在之。元弘以後不知伝来之故。云云

件霊像於慶勝阿闍梨^(マ)鳥羽之宿房焼失了。既及三卅年。実為門跡大憂悲也。(傍線筆者、旧字体は適宜新字体に改めた)

この『雑談鈔』を翻刻された梁瀬一雄氏によると、「後の『寺門高僧記』『園城寺伝記』『寺門伝記補録』と相補うべき性格のものである

り、成立年代の詳細は不明ではあるものの、一二世紀、一一六五年より五十年は下らないだろう」と述べられる。¹⁵そのためこれらにより中世期に伝わる泣不動説話の展開の一形態や、三井寺の内部における伝播の実相を見ることができるといえる。

こうした三井寺の〈内〉のテキストと〈外〉のテキストとを二系統に分類し、対比的に俯瞰してみると、まず注目されるのが三井寺の〈外〉のテキストで描かれる証空の「すぎる姿」の描写である。『宝物集』七巻本には「今生の命は師にかはる。ねがはくは、明王、臨終正念にしてころし給へ」と自らの修行の不足を師に代わって命を差し出すことで救いを求め、不動に対し死を願おうとする姿が特徴的に描き出されている。¹⁶絵巻としての『不動利益縁起』もこれに倣う。さらに『発心集』の「勤め少なければ、後世きはめて恐し。願はくは、明王あはれみを垂れて、悪道におとし給ふな」というものや、その『発心集』に倣う『三国伝記』の「兼ねて行業なければ後世きわめておそろし。願わくは大聖明王あわれをなして悪道に落とし給うべからず」という態度には、不動に助けを請う姿が見える。

こうした「すぎる姿」は、記述された物語の主体が誰なのかという点で大きな意味を持つことになる。〈内〉なるテキストに高僧として描かれる証空にはこうした「すぎる姿」は描かれず、本尊を必死に念じたことのみが描かれる。三井寺周辺で残される史料、『雑談鈔』『園城寺伝記』および『寺門伝記補録』、また〈外〉のものではあるが高僧伝としての『元亨釈書』には見えず、あくまで高僧としての証空像が描かれているに過ぎない。さらに言えば先述した『発心集』などの

描写に対して、三井寺関係の書については証空の言葉はなく、あくまでも三井寺の高僧である証空が、不動靈験のために命を救われたという事になっている。つまり〈外〉なるテキストで語られたものは、証空を巧妙に目立たなくさせ、一方で不動の利益を前面に押し出している。こうしたことがテキスト上で実に印象的に描かれているといえるよう。

このように「すぎる姿」というものは、端を発する『今昔』など晴明による陰陽説話であったものから、三井寺で発生した泣不動靈験譚へと展開し、いつしか不動の姿を大きく描くことにつながる。それと同時に証空の存在を矮小化させることにより、不動利益を中心とした靈験譚として構成されていく過程に生まれたと言えるのではないか。しかし、それはあくまでも三井寺とは一線を画した「場」で起こったと予想され、〈内〉で展開された説話においては、幾度も焼失を重ねては復興する三井寺の歴史的背景があったとしても、根本的に証空を名高い高僧として中心に描きつつ、一方ではそれに付随するものとして不動靈験による効験を語っていたのではないか。すなわち、これはただ三井寺の〈内〉〈外〉という「場」の意識だけではなく、その用途や目的に応じて作りかえられていることになる。このように考えたとき、三井寺は何らかの形で、すでに円珍の不動靈験などにより浸透していた自社の不動信仰のため、泣不動説話というものを利用していたのではないかと考えられる。また、こうしたことから中世期以降他寺院との関連とも結びつけられる信仰の構造があるのではないかと考えられるところである。

四 三井寺在地信仰の展開——不動信仰から地蔵への信仰

三井寺は『今昔』の所収話から、不動信仰の基盤として成立する泣不動説話へと展開させていった。それらが直接的関与をもとに一つの不動霊験へと収まっていったとは言えないが、歴史的見地であつての三井寺内部の事情を踏まえたとき、天台本山としての信仰の場であるのとは別に、不動を本に据え、これをまとめていこうとする意識があつたと想像しうる。鎌倉期には多くの不動明王が三井寺に寄進され、平安時代後期、智証大師円珍が感得した黄不動像をもとに成立したとされる曼殊院蔵の「不動明王像」など、多くの模写の存在やそれらの広がり、こうした複数系統の信仰が存在したことを物語る。

また、三井寺は不動信仰に加え、修験道の場として、また西国三十三所札所として観音の霊場としても著名になり、独自の発展をするに至る¹⁷。加えて中世に入るところからは地蔵への信仰も活発化する。三井寺周辺の在地信仰において、そうした根本となる信仰の上に、地蔵と結びつきが強い地獄の思想が取り入れられるということは、泰山府君信仰が既にある程度根付いていたことが十分想定される。在地においては様々な本尊への信仰が複雑に入り組んでいたのである。当時の不動と地蔵の位置については、蘇生に関連する興味深い例として『撰集抄』に、

恵心僧都の稲生とに、安容の尼といふ人侍りけり。年比あさからず思ひけるあるじにおくれ給ひて、さがてさまかへ、小野といふ山里に籠りゐて、地蔵菩薩を本尊として、明暮行ひ給へり。或

時、夜ふくるまで心を澄まして勤うちし、「かならず後生助けさせ給へ」と祈り申されて、いちいね給ひ侍りけるに、夢に此地蔵菩薩おはしまして、「いかにもたすけんずるぞ。それについても、つとむることを物憂くすな」と被仰と思ひて、夢さめ侍りけり。……つひにはかなく成りぬ。僧都待ちえていそぎ見給ふに、はやこときれにけり。あさましとも、心うしともいふ斗なし。なほもしやと覚えて、修学院の勝算僧正の庵室に、死せる人をかきいれさせ、僧正に、「加持して与へ給へ」とあれば、「大きにかたき事に侍り。」さりながら、不動の呪をみて給ふ。僧都又地蔵を念じ給へりけるに、数十反にみたざるに、尼いき返り侍りて、かたりけるは、「不動地蔵の我が二つの手を引きて、冥途より返し給ひしに侍り。」とぞ申されける。¹⁸

(傍線筆者)

と記述されるように、普段地蔵を念じていた安養尼が亡くなった際、「不動の呪をみて給ふ」などと不動の呪を唱え、地蔵を念じること、結果として地蔵と不動に手をひかれてこの世に戻ってくる。後代『地蔵菩薩霊験記』にも採られる本話であるが、このような不動と地蔵の関係について、修験の人々と密接な関係をもった地蔵に対し、三井寺の修験の組織化が進む中、地蔵と融合させつつも不動尊を前面に押し出してきた者の存在を窺い知ることができ¹⁹。熊野支配もあり、修験道と密接な関係にあった三井寺が、次第にそれと関係の深かった地蔵と対抗させるという形で、延命蘇生の利益を持つ不動を表舞台へと出していくことは、信仰の伝播という問題からも重要な役割を担っていたと考えられる。

ところで、この不動と地蔵の関係について、『撰集抄』の内容も含め、中世以降作品内で一組として描かれることがある。²⁰六道輪廻と地蔵は関わりが深く、また中世半ば以降に発展してくる民俗信仰のひとつである十三仏信仰では、五七日の閻魔王の本地仏が地蔵であり、救いを施す功德があるなど、その慈悲深い様相とは異にして、殊に六道および地獄との関係性が深い。そもそも地蔵や現世救済を期待する観音などに対して、涙を流す不動や手を繋ぐ不動というものは、憤怒相で表現される一般的なイメージとの隔たりが強く、民衆にとつての信仰に繋がる強力な一要素として存在していたと考える。同時に、閻魔の本地などと表される地蔵の存在も垣間見えてくる。²¹

三井寺に存する仏像の状況を見ると、室町時代には延文元年、足利尊氏が没した際に、幕府が地蔵尊を三井寺に奉納しており、さらに続いて二代義詮が没した貞治六年にも三代将軍義満が同じく地蔵を三井寺に奉納している。また、一四―一五世紀にかけては現在金堂に安置される木造地蔵菩薩坐像二体や木造地蔵菩薩坐像（天津市観音寺町自治会保存）などが三井寺にあったとされる。相次いで不動明王を中心とする像が作られ寄進された鎌倉期までに比べ、室町期において三井寺では、本格的な地蔵信仰の流行が到来したことが確認されるのである。

説話の地蔵については、『今昔』と『地蔵菩薩靈験記』との関係について既に多くの研究がある。その中で最も注目すべきことは、高橋貢氏が指摘されている『今昔』巻一七の地蔵菩薩靈験譚について、大部分が三井寺上座実睿の『地蔵菩薩靈験記』を典拠にしたと考えられ

ているところである。²²古くから三井寺と地蔵との関係性は深淵だったと考えられ、実際に『園城寺伝記』でも、「地蔵者清浄観之出家名也。地蔵者天下萬種覆無端。地蔵萬像載無棄。故號地蔵。」という地蔵の記述も散見する。こうした天台密教、また浄土教寺院と地蔵との関わりについては、源信との関連も指摘されることがあるが、それと同時に、地蔵信仰は泰山府君信仰の一形態として受容されていく。

また地蔵と地獄の関係を裏付けるように平安末期頃には十王信仰との関係性が築かれてくる。十王信仰とは人が死んだあと、冥界にある十王の宮殿を順々に巡り、生前の善悪による審判を受け、次の転生先が決まるというものである。泰山府君は古代中国の後漢から魏晋時代にかけて泰山が人の魂魄を招き、生命の長短を司るという思想が取り込まれ、仏教の閻魔王の役割に近い神格を持つようになった。古くインドから在地宗教が仏教と相まって中国に伝来するとともに十王信仰の中で閻魔と結びつき、本来は道教世界の冥界王として代表される泰山府君が、いつしか仏教と混交しながら新しい概念を作り上げたのだという。死後の人への没後七日ごとの追善供養は元来儒教の教えとされていた。それが道教の地獄の十王という観念を受容することで十王信仰の基盤が造られていった。日本における信仰として、坂出祥伸氏が「地蔵というものが十王信仰の基盤となった」と述べられるのは十王の本地が付加された十仏信仰のことであろうか。²³いずれにしても、苦難に陥る衆生の救済を願う十仏信仰は中国においては現れず、専ら日本での信仰の発展形と言える。源信が臨終の行儀において衆生に念想を勧めるとき、観音・勢至・普賢・文殊に並ぶ仏として地蔵を取り

入れたということは、ひいては末法近づく世における救済を求めた結果であろう。

最終的に密教思想を取り込んで十三仏信仰へと発展をみる十王信仰だが、泰山府君の思想がこの十王信仰から地獄や閻魔王とも結びつく流れがあったとすると、そうした信仰変容の波が三井寺にも押し寄せていたと解釈できよう。これら信仰の様子について泣不動説話の展開の一形態として知られる『真言伝』証空段には「此事世ノ人委ク知ルニ依テコマカニシルサス」と記載がある。²⁴このことから泰山府君を中心とした『今昔』に描かれた世界は、広く三井寺周辺でも在地の信仰として存在していたのではないかと考えられる。つまり天台寺門の大寺院として名を馳せる三井寺は、智証大師の不動信仰をも基盤として、異なる二系列の信仰が内部で発生し、そこに泰山府君と諸相の似通った不動明王を仏教的に取り入れた。そして泣不動説話を『雑談鈔』のごとく三井寺が独自に自社の霊験譚とし、発展させていったという過程が見えてくる。当代の思想に背負われるように、泰山府君や不動霊験は容易に受容されていたと考えられ、『真言伝』の記述等からも見られるように、これらがいかに一般的に浸透していたかというところをも確認できる。三井寺周辺という「場」において、複数の信仰形態が複雑に入り組み、高僧たちの表現方法によっても内容が大きく様変わりしながら、それに付随する霊験譚も恣意的かつ合理的に変容されていくのである。

おわりに

以上のように、泣不動説話の研究動向を捉えつつ三井寺〈内〉〈外〉のテキストに目を向けるとともに、三井寺周辺における在地信仰の発展の可能性を指摘した。本稿では扱うことができないが、泣不動説話類の中でも特異な発展をしているのが絵巻である。

中世期には泣不動説話が絵巻となって、視覚的に人々の知るところとなる。現在泣不動関連の絵巻としては、泣不動を伝える最古のものとされる鎌倉期の『不動利益縁起』（東京国立博物館蔵）や、これに倣ったものとされる室町期の『泣不動縁起』（清浄華院蔵）が伝わる。清浄華院本には詞書きが存在しないが、絵については『不動利益縁起』とほぼ差違はない。これらは一見『発心集』さながらの展開に思われるが、絵巻には従来存在しなかった描写である「証空の身代わりとなった不動は命を落とし縄を打たれて地獄に赴く」「捕らえられた不動が閻魔の御前に連れてこられるが、閻魔はその様子に驚き呆れて平身低頭する。」「解放された不動が最後には悠々と元の世界へ戻っていく。」という、いわば「不動の地獄連行譚」ともいえる話が付加部分として追加されているところに特徴がある。縁起絵巻になってからの追加要素は、不動明王としての威厳をより鮮明に描く一方、証空をより脇役にさせるとともに、不動が涙を流し、そして身代わりとなったという利益自体の印象を薄くさせてしまう作用がある。このような絵巻の作成、またその根源となる物語は本来霊験譚を語る三井寺内部ではない「場」で作成されたことは容易に想像でき、あくまで

庶民レベルにおいてこうした霊験譚が伝わっていたと考えられる。これらは先述した地獄への意識や諸信仰を基盤として成り立っているといえよう。

浄土宗寺院として名を成す清浄華院の寺宝を記述した文書である『参議藤原頼業筆浄華院由来書』には、永享年間に、既に円珍が書いた泣不動縁起が存在しているとの記載がある。その霊宝を見る限り、天台関係の霊宝が多いことにも気付かされるが、泣不動縁起が主に三井寺内部で語られた内容に大きく添加されたものであるのに対し、その変容に寺院が全く反応しないことに対して非常に奇妙な印象を持つ。こうしたテキストから関連性を読み解くとき、今後こうした絵巻の流布と両寺院間の問題にも着目する必要がある。

仏菩薩の身代わり霊験譚の中でも不動の霊験譚は特異である。忿怒に満ちたその顔から涙を出すという様相は、不動自体が元来持つ印象との違いゆえに、受容者たちの心に、より鮮明に刻まれたであろう。

大きく二系統に分類される泣不動説話は、証空の「すがる姿」などの描写により、霊験譚の主題を適宜変化させて巷間へと広がっていたことが考えられる。不動の霊験が語られるとき、本来泰山府君であったものが不動の霊験へと変容され、三井寺内部においては証空という高僧や不動明王を配置し、霊験が語られることになる。泰山府君を頂点に据え、陰陽道の効果絶大なる説話から流れ始めた泣不動説話は、時代を追うにつれ、三井寺の確固たる不動縁起として地位を獲得していったといえる。

元来不動信仰の基盤の上に成り立っていた三井寺には、既に様々な

信仰が意識されていた。泣不動説話は三井寺の〈内〉〈外〉という問題からさらに、霊験譚が用いられる書物の用途により記述の方法が異なるなど、話題の重心を適宜変化させていったことになる。そしてそれは、泣不動説話からさらに、作品そのものやその縁起を保有する寺院の立ち位置すら変えてしまう重要な問題に繋がってくるのである。

〔注〕

(1) こうした「身代わり」をテーマとする作品は枚挙に暇がないが、例えば『源平盛衰記』に登場する袈裟御前が盛遠に代わり、夫である左衛門尉に殺されるという著名な逸話には、身代わりとなって死んだ袈裟御前について「この女房は観音、優婆夷の身を現じて我等が道心を催し給ふと観ずべし」と記述される。現世利益を司る観音が身代わりとなるという中世期の人々の意識は注目すべきものであろう。

(2) 中世期の泣不動説話の展開については阿部泰一郎氏が『とはすがたり』における再文脈化という問題点とともに再検討されている。またここでは後述の『不動利益縁起』の拠り所として正和三（一三二四）年に成立したクリーブランド美術館蔵『融通念仏縁起』が存在することを指摘する（『とはすがたり』における泣不動説話の再文脈化）（『国語と国文学』九二―五・東京大学国語国文学会・二〇一五年五月）。

(3) 『発心集』の泣不動説話については木下華子氏が先行研究や伝本間の異同を中心にした位相を指摘されている。（木下華子氏『発心集』の泣不動説話）（『清心国文』一六号・ノートルダム清心女子大学日本語日本文学会・二〇一四年九月）。なお、『発心集』八巻本には巻六の巻頭話として記載されている泣不動説話が、神宮文庫本にも巻三一話として収録されているが、ここでは内容、文字レベルにおいても同一である。

(4) 梁瀬一雄氏『泣不動』の説話」（梁瀬一雄『説話文学研究』所収・一九八四年）

(5) 南里みち子氏「泣不動の説話の成立と展開」(『今井源衛教授退官記念文学論叢』・九州大学文学部・一九八二年)。この論文において、「泣不動の説話について、その展開のあとをたどってみたわけであるが、説話の興味の中心をなしていたのは、不動の発した言葉であったように思われる。それに加えて、証空の心情、証空の母親との会話の部分を中心に、伝承者による潤色のあとが認められる。泣不動の説話は、陰陽師によって伝承されたと思われる身代りの説話を相承するものであって、寺門系僧侶の陰陽道的活動のもとに成立したものとと思われる。より具体的にいうならば、おそらく泣不動の絵像とその霊験説話を管理しつつ、呪術的な宗教活動に携わる集団が存在したのではないかと考えられる。」と三井寺内部の陰陽師さんからの呪術活動をしてきた僧集団の存在を示唆されている。

(6) 中前正志氏「不動の涙——泣不動説話微考」(『国語国文』七四〇号・京都大学文学部・一九九五年一月) および「不動の涙——崩れた霊験の証し」(『神仏霊験譚の息吹き——身代わり説話を中心に——』・臨川書店・二〇一一年)。現在の泣不動説話の成立および展開論は南里氏、中前氏両論において見通しが明るくなった。

(7) 後白河天皇は大治二(一一二七)年に生まれ、建久三(一一九二)年に没する。一方覚助は『日本人名辞典』によれば長和二(一〇二三)年に生まれ、近江園城寺で行円・心誓に密教を学び、同寺花王院主となり、康平六(一〇六三)年十一月一日死去したとされる。よって両者の時代には約百年の差がある。

(8) 空也上人の臂の折れた話については、築瀬氏が前掲論文において詳しく論ぜられる。『撰集抄』では余慶が、西国巡礼を行ったとされる行尊になつてゐるなど、僧自身が入れ替わつてゐる点から、おのおのの僧の年齢を推定されている。存命する証空の母などを考慮し、泣不動関連の事件が「智興の老年期に於ける事件とする方が、やゝ有力に見える」という推論をされ、これにより各説話の矛盾点を指摘される。

また、南里氏は前掲論文において、『発心集』に記される白河院に伝えられたという話から、「おそらく不動の持者証空の霊験が宣伝され

る過程において、それを智証大師の主流を伝える余慶と結びつけようとする意識がはたらいたものであらう。」と述べられる。

(9) 前掲築瀬氏論文「『泣不動』の説話」

(10) 前掲南里氏論文「泣不動の説話の成立と展開」

(11) 坂出祥伸氏は「日本文化の中の道教——泰山府君信仰を中心に——」(『中村璋八博士古稀記念 東洋学論集』所収・汲古書院・一九九六年)の中で中国泰山の信仰について精緻な論を提示される。それによると中国においてこの泰山に対する信仰と結びついて表記されるようになり、道教では東嶽大帝とも呼ばれていた。『搜神記』や『莊子』などに記されることから、泰山は死者の霊魂が集まる霊地という印象が強いのだという。中国にはこうした霊山としての存在を表す説話は多く残っており、例えば陝西省華山に残る説話にも華山が魂の集まる霊地としての姿を記載している。

(12) 武田比呂男氏「〈安倍晴明〉説話の生成」(『安倍晴明』の文化学 陰陽道をめぐる冒険』・新紀元社・二〇〇二年)

(13) 泰山府君や陰陽道の関連の詳細については斎藤英喜氏「冥府と現世を支配する神」(『陰陽道の神々』所収・思文閣出版・二〇〇七年)に詳しい。

(14) 本文は『寛永版印影吾妻鏡』(汲古書院・一九七六)による。『吾妻鏡』における泰山府君祭の例としては、鈴木許恵氏「絵馬の信仰研究——泰山府君祭をめぐって——」(『千里山文学論集』第六三号・関西大学大学院文学研究科・二〇〇〇年三月)における表を参考にさせていた。

(15) 築瀬一雄「碧冲洞叢書」第七冊より『雑談鈔』解題(臨川書店・一九九五年)

(16) 『宝物集』の諸本間についてのテキスト間の詳細な泣不動縁起の異同や対比については、前掲中前氏「不動の涙——泣不動説話微考」に論ぜられる。

(17) 三井寺の修験については、十一世紀初頭増誉が熊野三山検校に任ぜられたことで、本格的な寺門の熊野修験支配が始まってくる。大験者と

して一乗寺僧であった増誉と、三室戸寺の隆明は当代を絶するものであったと言われている。思えば、三室戸寺も西国三十三所寺院であり、観音信仰などが根付いていた大寺院として、それまでに寺門修験の活躍というものがあつたのであろう。修験道の広まりとともに、観音の名声も知れ渡り、徐々に観音霊場としての姿が顕れていく。

- (18) 『撰集抄』 卷九安養尼事。本文については小島孝之氏・浅見和彦氏『撰集抄』（桜楓社・一九八五年）による。

- (19) これら不動と地藏にまつわる三井寺の関係性については、田中久夫氏『不動尊信仰の伝播者の問題』（田中久夫氏『民衆宗教史叢書 不動信仰』・雄山閣出版・一九九三年）にも指摘がある。

- (20) 近世期元禄四年、北条団水の手による『団袋』中「両吟」には、半歌仙中の七、八句目に、「すゝどきは不動地藏のうつくしき（団水）」「蘇生して何はなすらん（西鵬）」という句が存在する。これに対するそれぞれの評として『類船集』において「地藏―六道」、さらに発想として「六道―蘇生」の関係性が指摘されている。これは水谷隆之氏『団袋』の西鶴――団水との両吟半歌仙について――（『国語と国文学』第八十六巻七号・東京大学国語国文学会・二〇〇九年七月）に詳しい。水谷氏は「蘇生」した人が「はなす」内容をきっかけに動き出すさまざまな人間模様は、西鶴の浮世草子において多々描かれたところである。」と述べられており、近世期においても一度死亡した人間が再び何らかの仏の功德により蘇る諸相は数多いとされる。本論でもやや触れたが、忿怒の形相で悪魔や煩惱を降伏させる役割を基本とする「不動」と救われることを前提としている「地藏」という二つの仏には念じる者においても意識が変わってくる。『撰集抄』における手をつなぐ不動と、泣不動説話における不動は、団水の詠む「すゝどき」不動とはまた一線を画す非常に奇怪なものである。

- (21) 未確認であるが、中世期には忿怒相以外の不動明王像などが存在するという。団水の言う「うつくしき不動」なるものの存在とともに興味深い。

- (22) 高橋貢氏『地蔵菩薩靈験記』成立の一背景（『民衆宗教史叢書 地

蔵信仰』所収・雄山閣出版・一九八三年）

- (23) 前掲 坂出祥伸氏「日本文化の中の道教――泰山府君信仰を中心に――」、また『日本と道教文化』（角川書店・二〇一四年）も参照した。

- (24) 『対校真言伝』（勉誠社・一九八八年）

〔参考文献〕

本文に際しては特に記載のない限り『新日本古典文学大系』『新編日本古典文学全集』を使用した。

（たかくら みずほ 文学研究科国文学専攻博士後期課程／満期退学）

（指導教員・黒田 彰 教授）
二〇二〇年九月二十九日受理

『尾張国熱田太神宮縁起』を読む

『古語拾遺』との比較から――

〔抄録〕

『尾張国熱田太神宮縁起』（以下『縁起』とする）は熱田社における根本縁起だが、長らくその成立については論争もなされている。しかし近年、中世神話研究の影響を受け、本書を日本紀享受の歴史に位置付ける議論がなされている。本稿ではこうした議論から、『縁起』の奥書の部分を自らの由来を語る神話として読むことで、テキストから離れることなくその成立に迫っていく。『縁起』の注目すべき点として草薙剣を「神璽の剣」として扱わず、かつ祭神である草薙剣だけでなくヤマトタケルについても詳

細に記載している点がある。こうした問題を検討するためにも、本稿は熱田社の大宮司家である尾張氏と藤原氏に注目し『縁起』を読み進める。それにより『縁起』が律令制、および地方神祇祭祀の変化の中で成立してきた事、そうした成立の契機が奥書によって神話化されていたという事を明らかにする。

キーワード 『尾張国熱田太神宮縁起』、『古語拾遺』、草薙剣、尾

張氏、藤原氏

谷 口 潤

はじめに

著者は以前『古語拾遺』について検討し、そこに登場する草薙剣の言説が『古事記』・『日本書紀』（以下『記』・『紀』とする）とは異なり、神璽の剣であるという性格を持っており、それが編纂者である斎部氏の即位儀礼につながる祭祀実践に基づくものであったことを明ら

かにした。つまり『古語拾遺』における草薙剣を神璽として重視する言説は、即位儀礼に関与した斎部氏だからこそ生み出し得たものであったといえる。また、そこには即位儀礼から神祇官が排除されるという時代にもなう即位儀礼の変化があった。¹⁾

そのなかで『古語拾遺』は「遣れたる」十一條の最初に、熱田社への祭祀を進言している。これは草薙剣が即位儀礼に使われる神璽の起

源、「天璽」であるがゆえに、熱田社における祭祀を重要視するという『古語拾遺』独自の神話言説に由来するものだが、当の熱田社の縁起である『尾張国熱田太神宮縁起』ではこのような神璽に関する記述は一切見られない。『縁起』自体は『記』・『紀』及び『尾張国風土記』から草薙剣にかかわる記述を抜粋し、編集した形をとっているが、天孫降臨の物語については一切語らない。すなわち天孫降臨の物語をもつて草薙剣を律令に規定された「神璽之鏡剣」の起源とする『古語拾遺』とはまったく異なる態度がここに示されているのであり、この差が『縁起』を特徴づけている。

『縁起』は貞観十六年（八七四）に正六位上尾張連清稲が熱田神宮の由緒を記し、それを寛平二年（八九〇）に藤原村梶が改めたものであるとされ、この由来から『寛平縁起』とも呼ばれているが、その成立については論争もされている。しかし研究史の部分で触れるように、本書を『日本書紀』（以下『紀』）の解釈史において中世へと至る前段階に位置付ける研究がなされている。本稿もこうした研究史を踏まえつつ、具体的な成立年代を検討することを超えて、叙述者である尾張氏と藤原氏に注目し、テキストを内在的に読み進めることによって、『縁起』を歴史に位置づけることを目指す。その時先に挙げた『古語拾遺』との差は重要な手がかりになるはずである。

1. 研究史

『縁起』の成立についてははじめに検討を加えたのは西田長男である。西田は『群書解題』の神祇部（中）尾張国熱田太神宮縁起の項に

において「村梶が本書を述作したというのは、年代からすれば何らさしさわりを見ない。しかし、清稲なるものについては、いわば伝説上の人物のようで、その実在を証明すべき根本の資料に接しないのである。」と述べ、神社の縁起としては古すぎ、清稲の実在を証明できない点を根拠に寛平二年の成立を否定した。そして実際の成立は熱田社大宮司家が源頼朝の外戚となった鎌倉初期であり、その編纂の動機として源氏の外戚となった大宮司家の由来を示すためであったと指摘した。これに対して尾崎知光は、内容はおおむね『日本書紀』に一致しており、寛平二年にできたことを否定はできないとしている。⁽³⁾ここで、両者の意見は正反対のものとなっているが、重要なのは両者とも『縁起』が独自の伝承を含んでいるとしてそこに価値を置いている点では一致しているということである。

一方、井後政晏は『神道体系 神社編十九 熱田』において諸本の系統について考察し、群書類従本と千秋家本の二つに分類し、⁽⁴⁾西宮秀紀がさらにこれら諸本の詳細な分類を進め、奥書や文字表記を検討し、千秋家本がより古い形を持つものであるとし、諸本の系統図を作成している。⁽⁵⁾本稿でも西宮の研究を受け、千秋家本の系統である岡山高蔭書写本を底本とする神道体系本を使用する。

ところで、『縁起』から、熱田にまつわる中世神道の広がり注目した研究に伊藤正義の「熱田の深秘——中世日本紀私注——」がある。伊藤はこの論文で「あつたのしむひ」や『神璽灌頂』を扱い、中世文学と中世の神道世界のかかわりを示したが、ここで重要なのは、そのはじめに『縁起』を置いていることである。『縁起』そのものに

については「その内容は『日本書紀』を中心に、一部に『古事記』を取り合わせて骨子を作り、さらに『尾張国風土記』とも重なるところがあるが、それは『風土記』の影響下にあるかもしれないが、また、直接熱田社の伝承に基づいたことも考えられよう」⁶⁾と熱田社独自の伝承を想定してはいるが、その内容が中世日本紀の世界につながっていることを示した。

さらに青木周平は『記』の受容の側面から『縁起』を考察する。青木は「『尾張国熱田太神宮縁起』の性格と古事記の引用」で、『縁起』内の歌について考察し、『古事記』との共通性を持つていながら微妙な言葉遣いの違いを持つていること、『記』・『紀』には見られない独自の伝承（『尾張国風土記』逸文に類似）があること、という二点から『縁起』が『紀』を中心に「諸伝承を援用しつつ、記事を再構築する『縁起』のありよう」⁷⁾を示した。そしてそれが熱田社の祭神である草薙剣を、記述の中心に据えるという独自の文脈を創り出す『縁起』の意識的な手法であったことを指摘する。このように『記』・『紀』を受容しつつそれを再構築したものとして『縁起』を評価したことは、従来の独自の伝承にのみ価値を置く研究とは一線を画すと言える。また荊木美行は『縁起』の『尾張国風土記』の受容について考察している。⁸⁾

両者ともに『縁起』の具体的な成立年代には触れず、『記』・『紀』あるいは『風土記』を受容したものとして扱っているが、これは『縁起』を中世日本紀の流れに位置付けた伊藤の論を受けたものであり、本書を『記』・『紀』の解釈史の中に位置付けたと評価できる。特に青

木の論で重要なのは、『縁起』が祭神である草薙剣を中心に『記』・『紀』の記述を再構築したと指摘している点である。そこで次はなぜこのように『記』・『紀』を再構築したのかが問われるべきである。そしてそれ指摘したのが阿部泰郎である。

阿部は「『日本紀』という運動」で『縁起』や『住吉大社神代記』を取り上げ、両者が「神代を含むその縁起記述を、基本的に『紀』に拠り、しかもそこからの引用とは全く示さず、その抽出と再構成によって書かれ、その中に自社の祭祀者——制作の主体——の祖先の関与を挿入して位置付けるといふ、共通した方法によって作られている」⁹⁾とし、『縁起』を『紀』解釈の運動の中に位置付けた。これは受容史という形ではなく、テキストに即しつついかに『紀』が読まれ、解釈され、新たなテキストが生み出されたのかを明らかにするという視点である。そしてこうした視点は『縁起』を『記』・『紀』解釈の自己運動に還元するだけでなく、歴史の中に置きなおすことでテキストの成立を内在的に読み解く方向性を示したといえる。

こうした研究を受け『縁起』を『紀』の解釈史に置き、研究を進めたのが稲生知子である。稲生は「貞観」「寛平」という年代をあえて疑わず、貞観、寛平年間に宮廷内で日本紀講書が行われていたことから、編者の村相を日本紀講の担い手、そしてその知によって地方を収めた国守と位置付ける。そして『縁起』を貞観、寛平年間におくことで『記』・『紀』を読み替えた伝承の広がり「伝承世界」の中に『縁起』を位置づけようとする。¹⁰⁾そこで『縁起』独自の記事である「寛賀鳥」について考察する。

亦曰く公の海に入り給ふの由を問ひ給へは、八腹啓して曰さく、駿河の海を度り給ふに、海中に鳥有り。鳴く声加怜、毛羽奇麗、これを土俗に問ひ給ふと、覚賀鳥と答ふ。

（亦問曰公入海之由、八腹啓曰、度駿河之海、中有鳥。鳴声加怜、毛羽奇麗、問之土俗、答覚賀鳥。）

（『尾張国熱田太神宮縁起』）

建稲種公の死に対して日本武尊が久米八腹に問うた際、八腹が建稲種公が覚賀鳥を捕まえようとしたため海に落ちて死んだと答えた場面で、「俗」が覚賀鳥について答えたとする。このような「俗」の言葉を村相が記したのは、彼が『風土記』を念頭に入れ「俗」の言葉に価値を置いていたためとした。そして村相が、当時領民と国衙が不安定な状況にあった尾張国を支配するために熱田社を取り込むべくその縁起を記したとして、『縁起』を新たに生成された「中央政府と地方をつなぐ物語」と位置付けた。¹¹⁾

さらに「建稲種公之妹」——『尾張国熱田太神宮縁起』の〈神話〉生成——において、宮酢姫が建稲種公の妹とされていることに注目し、ここに尾張氏のヒメヒコ制の起源を見出した倉塚曄子の説を引き、なぜ『縁起』がこのように記したのかを検討している。

そこで『縁起』が宮酢姫を妹とすることで、兄（建稲種公）と夫（日本武尊）の君臣関係を強化しており、それが『源氏物語』などに見える平安時代には宮中に上がる「妹」を身分の高い「兄」が後見するという平安時代の兄弟の在り方に合致すると指摘した。¹²⁾

稲生の議論は、受容史にとどまらず平安時代という時代の中に『縁

起』を置き、なぜ『縁起』が生まれたのかを考察しており、この点は評価すべきであるといえる。しかし日本紀講の現場と『縁起』を結び付けることには疑問が残る。青木の指摘するように『縁起』はあくまでも祭神である草薙剣をその記述の中心に据え、『記』・『紀』の記述を再構築しているのである。特に『縁起』では『古語拾遺』とは異なり、神璽の剣としての草薙剣については一切言及がなく、草薙剣が熱田社の神として、いかにして熱田に鎮座するようになったのかその記述の中心である以上、あくまで熱田社の側に立つて本書を読むべきである。

以上『縁起』の研究史は『縁起』の実際の成立年代を求めるものから、『記』・『紀』の解釈史に位置付けるものへと変化していったといえる。そこには、『縁起』独自の記述を古伝承として捉えそこに置く視点から、『記』・『紀』を解釈して生み出された新しい言説として積極的に評価する視点への転換があった。このような研究を踏まえたとき、次に問われるのは『縁起』がなぜ生み出されたのかという事である。重要なのは『縁起』の成立をテキストの外側に求めるのではなく、また寛平二年という年号を鵜呑みにすることでもなく、『縁起』のテキストに依りつつ『縁起』を歴史の中に位置付けることである。

2. 『縁起』の由来

そこで問題になるのが『縁起』の奥書の部分である。

但し件の御社に舊より縁起無きに依て、去る貞観十六年の春、神宮別当正六位上尾張連清稲、古記文を搜り、又遺老の語を問

い、粗く繕い写す縁起を修すること有り。守從五位下藤原朝臣村相、理劇の際に斯文を披き閱るに、諦句の質を嫌て、通儒の筆削を略す。庶ひねがわくば神明の靈跡をして万代まで長く傳はせしむ。即ち三通を写し、一通をは公家に進め、一通を社家へ贈り、一通を国衙に留め給うのみ。

寛平二年十月十五日

（但件御社舊依無縁起、去貞觀十六年春、神宮別当正六位上尾張連清稻、搜古記文、又問遺老之語、粗加繕写、有修縁起、守從五位下藤原朝臣村相、理劇之際、披閱斯文、嫌諦句之質、略通儒之筆削。庶令神明靈跡万代長傳也。即写三通、一通進公家、一通贈社家、一通留国衙。

寛平二年十月十五日

『尾張国熱田太神宮縁起』

この部分では『縁起』の編纂の過程が記されている。それによると貞觀十六年に尾張連清稻が熱田社に縁起がなかったため、古記を編纂し「原縁起」ともいえるものを作り、それに藤原村相が「通儒の筆削」を加えて『縁起』としたとする。藤原村相は冬嗣の曾孫で從五位上駿河守であるが、尾張清稻はその存在を確認する資料が見つからず、『縁起』の成立に疑問符をつけたことは研究史で確認した通りである。しかし問題はなぜ村相という実在の人物の名前があげられているながら、清稻の方は実在しない人物を選んでいるのかということである。これに類似する形を持っているのが『記』の序文である。そこには

ここに、旧辞の誤り忤へるを惜しみ、先紀の誤り錯れるを正したまはむとして、和銅四年九月十八日をもちて、臣安万侶に詔して、「稗田阿礼が誦める勅語の旧辞を撰録して献上らしむ」とのらししかば、謹みて、詔旨のまにまに子細に採り摭ひつ。

（於焉、惜旧辞誤忤、正先紀之誤錯、以和銅四年九月十八日、詔臣安万侶、撰録稗田阿禮所誦之勅語旧辞以献上者、謹随詔旨、子細採摭。）

『古事記』序文

とあり、天武天皇の時代に旧事を読み習った稗田阿礼の記述を和銅四年に太安万侶が撰録したことが記されている。実在が定かではない人物が持っているフルコトを、宮廷の役人が記録するという構造において、『縁起』と一致するものといえるが、この序文について稗田阿礼はその実在が疑問視され、『縁起』と同様に序文、ひいては『記』本文も偽作であるという論もある¹³。これに対して様々な反論がなされているが、例えば西宮一民はこうした「古事記偽書説」について、『記』の和銅五年（七二二）成立が「疑わしい」とする説と、偽書としての『記』の目的を挙げた説に分けて批判をしている¹⁴。さらに後者に対して、『記』の表現からこれが天武天皇の時代に誦習されたものであると示した。

ここでどちらが正しいのかを論ずることはできないが、西宮が「書かれた通り理解することすら未だしの状態で、理解を超えることについては「偽書だ。」といふのは基本的にをかしいと私は思ふ¹⁵。」という態度は『縁起』を寛平二年に成立したとして読むという稲生の

議論と共通するものであると言える。

こうした『記』の議論に対して、斎藤英喜は中世神話研究の立場から「偽造」や「偽作」といった評価に疑問を呈し、序文を神話的に読むことを打ち出した。それはテキストに内蔵されている表現行為や主体を神話的な行為や主体として読み替えるということである。⁽¹⁶⁾そこで斎藤は阿礼の「誦習」という行為を天武天皇の勅語を神の言葉と呼び寄せる行為とし、それを「撰録」した安万侶の行為もまた「神の言葉」を、いわばこちら側の世界の言葉にする行為、つまり審神者の行為と考えられる。⁽¹⁷⁾とするのである。そして『記』のなかで神八井耳という「敗れた皇子」を祖先とする大安万侶が『記』を編纂するという構造こそが、『記』における天皇の正統性を保証する機制であったことを明らかにした。このことはつまり『記』の序文の表現の構造は『記』本文のそれとリンクするということでもある。

この斎藤の研究は『記』の序文に対して、真書か偽書かという論点を超え、序文をテキスト成立の神話として読むことで、『記』の成立をテキストに内在しながら迫ったという点で評価できる。こうした研究成果をふまえ、『縁起』についても偽書か否か、という議論を超えてテキストに内在的に読み進める必要がある。

そこで改めて『縁起』の奥書部分を見てみると、熱田社には縁起がなかったために、尾張清稲が古記文や遺老の語を集め原縁起と呼べるものを作ったとある。そしてそれを藤原村梶が「通儒の筆削」を入れることで『縁起』として完成することになるが、これは言い換えれば熱田社の由来を語る『縁起』は尾張氏だけでは作れず、村梶のような

中央から派遣された存在がいなければ『縁起』は完成しなかった、という事でもある。その時神社の由来を残そうとしたのが神宮別当という「古来当宮においては地位がはなはだ低⁽¹⁸⁾」い尾張清稲と中央から派遣された国司である藤原村梶であるという点は、『縁起』の成立に重要な意味を持つと考えられる。

『縁起』のこの部分を『記』と同じく『縁起』自らの由来を語る神話としてよむことで、次に問われるべきは神社の由来にこだわるという奥書の表現構造が、『縁起』本文とどのように関わるのかという事である。またその時尾張氏と藤原氏の関係は『縁起』本文の中でどのように表れているのか。そのために次は本文を検討していく。

3. 草薙剣とヤマトタケル——『古語拾遺』との比較から

i. ヤマトタケルと藤原村梶

『縁起』は前述したように『記』・『紀』や『尾張国風土記』の記述を再構築し、新たな神話を生み出している。このような『記』・『紀』の読み替えをしている書物としてあるのが『古語拾遺』である。また両者とも草薙剣についての記述が豊富であるが、その様相は全く異なっている。そもそも『縁起』では

正一位熱田大神は、神剣を以て主とす。□□（本名）叢雲の剣と、後には改て草薙剣と名づく。御社を□（尾）張の□（国）愛智郡に斎い奉る所以は何也、昔し大足彦忍代別天皇、播磨稲日大郎姫を立て皇后とし、二皇子を生たまへり、第一をは大碓命曰し、第二をは小碓命と曰す。：

(正一位熱田大神者、以神劍為主、□□(本名)叢雲劍、後改名草薙劍、奉齋御社於□(尾)張□(国)愛智郡、所以者何也、昔大足彦忍代別天皇、立播磨稻日大郎姫為皇后、生二皇子、第一曰大碓命、第二曰小碓命、…)

〔尾張国熱田太神宮縁起〕とあり、景行天皇の皇子であるヤマトタケルの出生から始まり、そのあと東征の物語につながる。この部分は縁起の中でもかなりの部分を占めるが、『古語拾遺』では

纏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、草薙劍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。劍と解きて宅に置き、徒に行でまして伊吹山に登り、毒に中りて薨りましき。其の草薙劍は今尾張の熱田社に在り。未だ礼典を叙てられず。

(至於纏向日代朝、令日本武命征討東夷。仍、枉道詣伊勢神宮、辞見倭姫命、以草薙劍授日本武命而教曰、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。解劍置宅、徒行登胆吹山、中毒而薨。其草薙劍、今在尾張国熱田社。未叙礼典也)

〔古語拾遺〕と簡素なものとなっている。特にその内容は草薙劍を中心に語られて

おり、最後には熱田社に対する祭祀が行われていないことを指摘している。すなわち『古語拾遺』においては草薙劍への祭祀のみが問題とされているが、『縁起』では草薙劍だけでなくヤマトタケルの出生から死までもが語られている。この中には先ほど挙げた「覚賀鳥」の物語など草薙劍に関係がない物語もあり、草薙劍にのみ関心が向けられているのではなく、ヤマトタケルそのものに関心が向けられていることがわかる。それは『縁起』が自らの祭神の起源を語るためにヤマトタケルを必要としているからだといえる。ではなぜヤマトタケルは『縁起』に欠かせないのか。そこで注目したいのが次の部分である。

日本武尊淹留の間、夜中に厠に入りたまうの邊に、一の桑の樹有り、帶く所の劍を解いて桑の枝に掛け、厠を出たまうとき劍を忘れて寢殿に還り入り、曉に到て驚き寤めて、桑に掛けたまふの劍を取らんと欲したまうに、満樹照り耀く、光采人を射るに、神光を憚りたまわず、劍を取て持ち帰り姫に告げたまうに桑の樹光を放つの状を以てすか。答えて曰く此の樹は舊より恠異無し。自から劍の光と知る。(中略)即ち劍を解きて授けて曰く、此の劍を宝とし持つを我が床の守りとしたまへ。時に近習の人大伴建日臣苦に諫めて云く、此の劍をは留め給うべからず。何となれば前程に承り聞く、氣吹の山に暴悪の神あり、若し劍あらずんば何とか毒害を除きたまはん

(日本武尊淹留之間、夜中入厠、邊、有一桑樹、解所帶劍掛桑枝、出厠忘劍還入寢殿、到曉驚寤、欲取掛桑之劍、滿樹照耀、光采射人、而不憚神光、取劍持歸、告姫以桑樹放光之狀、答曰、此

樹舊無恠異、自知劍光、（中略）即解劍授曰、宝持此劍、為我床守、時近習之人大伴建日臣苦諫云、此劍不可留、何者前程承聞、氣吹山有暴惡神、若非劍何除毒害、

『尾張国熱田太神宮縁起』

ヤマトタケルが夜中に厠へ入ったときに劍を桑の樹に掛け忘れ、朝になって見ると劍が光っていたので劍を持ってミヤズヒメに問うと、神氣は桑の木ではなく草薙劍によるものであったとわかる。これを聞いたヤマトタケルはミヤズヒメに劍を「我が床の守り」とするように言う。この部分は『尾張国風土記』に類似するが、『縁起』ではミヤズヒメが光を放っているのが劍であると見抜く。『尾張国風土記』逸文では

熱田の社は、昔、日本武の命、東の国を巡歴りて還りたまひし時、尾張の連らが遠つ祖なる宮酢姫の命を娶きけり。その家に宿り夜頭厠に向きまししとき、隨身かせる劍を桑の木に掛け、遣して殿に入りたまひけり。乃ち驚き、また往きて取りたまふに劍に光ありて神の如し。え把へず。即ち宮酢姫に謂りて曰りたまはく、この劍に神しき氣あり。奉斎りて吾が形影とすべしとのりたまひけりといふ。因りて以ちて社を立つ。

（熱田社者、昔、日本武命、巡歴東国還時、娶尾張連等遠祖宮酢姫命。宿於其家、夜頭向厠、以隨身劍、掛於桑木、遣之入殿。乃驚、更往取之、劍有光如神。不把得之。即謂宮酢姫曰。此劍神氣。宜奉斎之、為吾形影因以立社。）

（『尾張国風土記』逸文）

とあり、『風土記』では草薙劍に神氣があると述べるのはヤマトタケルだが、『縁起』ではミヤズヒメの活躍によって草薙劍に神性があることが示されるのである。さらに『縁起』には

日本武尊奄忽として仙化の後、宮酢姫平生の約を違えたまわず、獨り御床を守り神劍を安置し給うに、光彩日に亜げり、靈驗著に聞こゆ、若し禱請の人あれば、感応は影と響きに同じか。是において宮酢姫親舊を会ひ集めて、相議して曰く、我が身衰耗して、昏暁なれば事を期し難し。未だ暝さからざるの前に社を占め劍神を遷し奉らん。衆議してこれを感じてその社の所を定む。楓の樹一林（株）有り。自然に火烧け、水田の中に倒れるとも光焰銷ず、水田尚熱すれば、すなわち熱田社と号す。

（日本武尊奄忽仙化之後、宮酢姫不違平生之約、獨守御床安置神劍、光彩亜日、靈驗著聞、若有禱請之人、感応同影響、於是宮酢姫会集親舊、相議曰、我身衰耗、昏暁難期事、須未暝之前占社奉遷劍神。衆議感之、其定社之所、有楓樹一林（株）、自然火烧、倒水田中、光焰不銷、水田尚熱、仍号熱田社）

（『尾張国熱田太神宮縁起』）

とあり、ヤマトタケルの薨去の後も「平生の約」を違わず草薙劍を安置していたミヤズヒメが、自らの衰弱を理由に新たに社を作り、そこに劍を遷すことを親類と相談したという。ここで草薙劍は「劍神を遷し奉らん。」と「神劍」から「劍神」へと変貌しており、その劍神はミヤズヒメの親類によって楓の樹が水田に倒れても炎が消えなかったという特異な場所に祭られることになる。この記述は「すなわち熱田

社と号す」とあるように単なる地名の由来ではなく熱田社という社がどのようにできたのかという由来を語っていると捉えるべきで、そこにはミヤズヒメの祭祀者としての活躍があり、それによつてはじめて草薙剣は劍神として熱田社に祭られる神になるのである。ゆえに『縁起』では「凡そ劍神を此国に斎ひ奉ることは、惣て宮酢姫と建稲種公の縁なり」と述べるのであり、この部分はミヤズヒメとその兄タケイナダネを祖とする尾張氏の祭祀を根拠づけるものであるといえる。

しかし問題はそうした尾張氏による熱田社祭祀が、ヤマトタケルが草薙剣を「我が床の守り」としたことで始まった点である。そもそも「床の守り」とはなんなのか。『古語拾遺』にもこれに似た表現が登場する。

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・劍を捧げ持ちて、正殿に安き奉り、并瓊玉を懸け、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、天位の貴きことを觀しむ。此の時に当りて、帝と神と、其の際未だ遠からず。殿を同くし床を共にす。此を以て常と為す。

（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・劍、奉安正殿、并懸瓊玉、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、開門令朝四方之國、以觀天位之貴。当此之時、帝之与神、其際未遠。同殿共床。以此為常。〕

〔古語拾遺〕

この場面では、神武天皇が即位の際に与えられた天璽の鏡と劍（八咫鏡と草薙剣）を正殿に祭ったことが示されている。そしてこれらの天璽と神武天皇は「同殿共床」をしていたとされる。重要なのは神武天皇が草薙剣と床を共にできるのは、彼自身が神に近いからである。そのため神武から時代が下ると崇神天皇は

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、更に鏡を鑄、劍を造らしめて、護りの御璽と為す。是今踐祚す日に、獻る神璽の鏡・劍なり。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・天目一箇神裔二氏、更鑄鏡造劍、以為護御璽。是、今踐祚之日、所獻神璽鏡劍也。仍、就於倭笠縫邑、殊立磯城神籬、奉遷天照大神及草薙劍、令皇女豊鍬入姫命奉斎焉。）

〔古語拾遺〕

神であるアマテラス（鏡）と草薙剣の威を恐れ、鏡劍の模造を作り本物を磯城の神籬に移しトヨスキリビメに祀らせたとある。ここに天上の神々の時代、神と人が近く、神々の孫達が活躍する時代、神と人

が遠く離れて、神々の末裔達が活躍する時代の三つの時代が『古語拾遺』固有の構造として存在することがわかるが、『縁起』¹⁹においてもミヤズヒメが「平生の約」のために守っていた草薙剣は「光彩日に垂げり、靈驗著に聞こゆ、若し禱請の人あれば、感応は影と響きに同じか」と描かれるほどの神威を発揮し、ミヤズヒメも年老いた後、親族たちと相談して熱田社を建てる。そしてそのような力を持つ草薙剣を「床の守り」とすることができたヤマトタケルは草薙剣の写し身ともいえる存在であったと言える。そのとき「床の守り」としてヤマトタケルが熱田に草薙剣を奉斎するよう言ったことは、草薙剣そのものの要望でもあった。そしてそのようなヤマトタケルは天皇に東国平定のために派遣されその際天皇に対し

天皇の明威を仮り、往て其の境に臨んで、示すに徳教を以て、猶服はざること有らば、兵を挙げて討撃せんと。

（仮天皇之明威、往臨其境、示以徳教、猶有不服、挙兵討撃、）

（『尾張国熱田太神宮縁起』）

と「徳教」をもって平定すると答えるのである。「徳教」すなわち儒教をもつて東国を平定するヤマトタケルはまさに、『縁起』の奥書で「理劇の際に斯文を披き関るに、諦句の質を嫌て、通儒の筆削を略す。」と「通儒」の知恵をもつて中央から派遣された国司藤原村相の姿とリンクするのである。つまり尾張氏による祭祀の根拠を東国征伐のため中央から派遣されたヤマトタケルが保証するという構造と、尾張清稲が作り上げた原縁起が東国に派遣された国司である藤原村相によってはじめて『縁起』として成立するという構造は、尾張氏による

祭祀が常に外部の者によって正統性を保証されるという点で相似形であるといえるだろう。

以上から『縁起』がヤマトタケルの出生から死までを描いている理由は、『縁起』がヤマトタケルに熱田社の起源を背負わせているためである。そしてそれは『縁起』の奥書の構造と一致するのであるが、次はなぜ『縁起』がこのような構造をもつのかが問われる。それについては後に見ていく。

ii. 律令地方神祇祭祀からの自立

一方で『縁起』は徹頭徹尾熱田社がどのようにしてできたのか、その由来を解いているという側面がある。そのため皇位の剣としての草薙剣という側面を一切描かれていない。ヤマトタケルの死後、彼が死んだのは「氣吹山において病を受けたまうをは、神剣を身を放ちたまう所以なり」とし、そこから草薙剣がどのようにして生まれたのか、スサノヲのヤマトヲロチ退治の物語から明らかにしていくが、その後草薙剣がアマテラスから皇孫に渡されるという『記』や『紀』一書第一のような記述は見られない。また、

朱鳥元年夏六月己巳朔戊寅、天皇御病を占いたてまつるに、草薙剣の祟りと為し、即ち有司に勅して尾張国熱田社に還し奉る。

それより以来、始御社守七人^{一人をは長とし、六人をは烈とす}を置かせたまふ

（朱鳥元年夏六月己巳朔戊寅、占天皇御病、草薙剣為崇、即勅有司、奉還尾張国熱田社、自爾以来、始置御社守七人^{一人為長、六人為烈}。）

（『尾張国熱田太神宮縁起』）

という記述からも『縁起』の関心が神社にあったことがわかる。天智天皇の時代に盗まれた草薙剣がそのままどこかに留め置かれたため天武天皇に祟った、という記事でこれは『紀』天武天皇条に

戊寅に、天皇の病を卜ふに、草薙剣に祟れり。即日、尾張国熱田社に送り置く。

(戊寅、卜天皇病、崇草薙剣。即日、送置于尾張国熱田社)

(『日本書紀』卷二九朱鳥元年六月戊寅条)

とあるものと類似する。しかしその後には御社守七人を置いたという記事は『縁起』独自のものである。この御社守とはどのような職なのかは不明だが、後世の書物である『熱田大宮司千秋家譜』や『尾治宿祢田島氏系譜』には天武天皇の時代に大宮司がおかれたとする記述がある。ここから中世熱田社の政治史的研究を進めた藤本元啓は、後世では熱田社の理解として大宮司の起源が天武朝にあると認識されていたと指摘した²⁰。御社守の長が実際に大宮司の起源であったかどうか不明だが、少なくとも熱田社における役職の起源がここで示されている。

つまり『縁起』はまず①祭神である草薙剣がなぜ尾張国にもたらされたのかを描き、②その祭神である草薙剣の由来をスサノヲのヤマタノヲロチ退治譚によって示す。そして③熱田社がどのようにできたのかを説明し、④最後に熱田社に仕える神職の起源を示す、という構造を持っている。そこには『古語拾遺』のような「神璽の剣」に対する関心は見られない。こうした言説は神祇官による祈年祭を通して全国の神社を支配しようとする律令下における神社の中ではなく、むしろ一個の神社として自立していく中で生まれてきたと考えるほうが自然

である。

『古語拾遺』が草薙剣を皇位の剣として描くのは、草薙剣を神璽の剣の起源として描くことで、九世紀当時即位儀礼から排除されていた神祇官を再び即位儀礼に呼び戻すことを目指したためであったといえるが²¹、では『縁起』が草薙剣と熱田社の起源を示そうとしたのはどのような理由によるものだったのか、次にその歴史的契機について検討すること、『縁起』の成立に迫っていく。

4. 尾張氏と藤原氏

先に『縁起』の奥書が『縁起』自身が自らの由来を語る神話としてあったことを明らかにした。そこで重要なのは尾張氏が作ったものを、藤原氏が受け継ぎ『縁起』にしたという点である。つまりここまでは描かれた尾張氏の活躍は、藤原氏が受け継ぎ記録したために『縁起』として残ったのであり、その点で『縁起』が語る神話は藤原氏の大宮司家としての正統性を語る神話ともいえる。そこで注目したいのが尾張氏と藤原氏という二つの氏族の関係である。

尾張氏と藤原氏(のちの千秋家)はともに大宮司家である。熱田社でははじめ尾張氏が大宮司家として代々社務をつかさどっていたが、寛徳二年(一〇四五)から応徳年間(一〇八四―八七)まで大宮司職にあった尾張員職が娘を藤原南家の文章博士、大学頭の藤原実範の子、季兼(一〇四四―一一〇一)に嫁がせる。季兼は三河国に移住し、尾張国の目代であったが、その子季範(一一〇九―一一五五)が外祖父である員職により大宮司職を譲与されたとされ²²、ここから熱田

社の長官である大宮司職は季範の子孫が受け継いでいく。『縁起』がその奥書で尾張氏と藤原氏という二つの氏族の名前を出していることから、こうした大宮司職をめぐる動きと『縁起』になんらかの関係があったことが推測できる。それを明らかにするために当時の熱田社とそれをめぐる地方神社行政に目を向ける必要がある。

そもそも熱田社に関する古代の資料はあまり多くはないが、九世紀半ばごろから熱田社に対する官符や国符が多くなる。そのうちの一つを見てみると。

太政官符 尾張国司

一 従三位熱田神戸の百姓は永く公役を停め、一向に神社并に神宮寺を修理すべき事。

右神主正七位下祝部宮麿等解に俚う。件の社并に神宮寺等、内縁の神願、営作の雑事、類に触ること繁多にして、神戸の百姓、一向に神事に仕えるべし。而して当郡司等、或いは往還通送の役に差わせ、昼夜使を追い、或いは交易雑物并に正税を班給す。斉限を論ぜず、強く刑罰を行い、自余の濫行勝計すべからず。ここによりて年中修理、已に闕怠致し、社破れ崇屢郷邑に発す。託宣の咎頻りに示し、神主等この由を陳べると雖も、国郡曾ねて行を改めず、神戸の民の弊無斯く過ぎて甚だ無し。望みて請う。太政官去弘仁二年九月廿三日。五月三日両度符の旨に依りて、永く公役を停止し、専ら神事に勤めよといへり。

（一 応従三位熱田神戸百姓永停公役。一向修理神社并神宮寺事

右得神主正七位下祝部宮麿等解俚。件社并神宮寺等。内縁神願。営作雑事。触類繁多。神戸百姓。須仕一向神事。而當郡司等。或差往還通送之役。昼夜追使。或班給交易雑物并正税。不論斉限。強行刑罰。自余濫行不可勝計。因茲年中修理。已致闕怠。社破之崇屢発郷邑。託宣之咎頻示。神主等雖陳此由。国郡曾不改行。神戸民弊無過斯甚。望請。依太政官去弘仁二年九月廿三日。五月三日両度符旨。永停止公役。専勤神事者。）

（『平安遺文』八三 承和十四年三月七日）

とあり国司が神戸の百姓に公役を課し百姓を疲弊させていたため、神社の修理ができなかった。そのため社が破損しており、それが元で祟りが起こることを恐れたため公役を停止させたことがわかる。ここで問題なのは「崇屢郷邑に発す」という部分である。祟りが起き、託宣によつて国司が行いを改めるべきであると神主たちが述べたにもかかわらず、国司がこれを改めなかったために、太政官符が出されたといえる。

九世紀半ばから、このような神社の管理を疎かにしたために祟りが起こったとする官符がたびたび発布されているが、これについて岡田莊司は奈良時代から平安初期に増加したこうした祟りの記事に注目し、祟りを為す神を卜占によつて特定し奉ること、祟りを防ぐため地方神社を監視する体制が組み上げられていったことを指摘した²³。熱田社の古文書においても九世紀中ごろから祟りの記事が多くみられるのは、熱田社もこの監視体制のなかに組み込まれていたことを示す。

しかしこれによつて地方神社祭祀における国司の責任が増し、地方

神祇祭祀の国司委任は時代が下るにつれ更に強くなっていく。

『朝野群載』には長保三年（一〇〇二）に熱田社に参拝した尾張守大江匡衡の熱田宮祭文が残されている。

右、匡衡鶴板を顔巷に賜い、熊軾を尾州に促す。昔雪窓の幽明に泥んで、今熱田の冥助を仰ぐ。去年神拝の次、代々の例に依りて、すでに臨時の祭を奉る。

（右匡衡賜鶴板於顔巷。促熊軾於尾州。昔泥雪窓之幽明。今仰熱田冥助。去年神拝之次。依代々之例。已奉臨時祭。）

『朝野群載』熱田宮祈請男拳周明春侍中所望状）ここで国司である大江匡衡が熱田社に参拝し、「代々の例」によって臨時祭を挙行した、とあり、国司による初任神拝が慣例となっていることがわかる。これは一宮制の成立の要件の一つである。一宮制は平安中期から中世にかけて成立した神階制度だが、その特徴は国衙に結集した在庁官人や領主等を基盤として成立していることである（岡田地方国衙と一宮）。そのため国ごとの体制に左右され、統一的な国家制度とは言えないが、尾張におけるその成立に大きな影響を与えたのは先述した尾張氏と目代藤原氏の婚姻であったと考えられる。

さらに尾張における一宮の成立に関して荘園の支配から検討したのが上村喜久子である。上村は康治二年（一一四三）の尾張国安食庄検中帳案について、そこに見える熱田社領の記載を検討している。安食庄は延喜十四年に醍醐寺修理料に加えられたが、上村はそのうち熱田社領のほとんどを占める東如意、西如意と呼ばれる地域の七割が荒野であることに注目する。こうした荒野に対して醍醐寺が持っていた権

益は桑畑への賦課のみであり、それ以外の領主権などの權益を熱田社が行使しえた。このような社領の集積が大宮司家と国司の結託による国領の寄進によって行われていたと上村は指摘した。そして大宮司家と目代藤原氏の婚姻はこのような所領集積に極めて有利な条件を作り出したのである。⁽²⁵⁾

こうした社領の集積を可能にした両者の婚姻は尾張における一宮制の進展に寄与したと言える。しかしそれは同時に大宮司職がますます尾張氏から離れる原因にもなった。⁽²⁶⁾ また大宮司職が尾張氏から藤原氏に移ったことは、社領や大宮司家領が藤原氏に移ったという事であり、『台記』には尾張氏がこれによって窮地に陥ったことがわかる記述もある。

廿三日丁酉、尾張成重を召して仰せて曰く、汝年老いて家貧しくとも、勤勞懈無く、吾深く之を憐む、尾張国日置荘を検注せしめんと欲するも如何。

臣昔熱田の神主にして、ここをもつて彼の国に勢有る者の敬礼もつとも深し、今貧くして彼の国に向かえば、昔の従者蔑むこと有るも如何、況や神主の職を去るの日、誓いて言う、還た此の職に補されずんば、また此国に向かわず、何ぞ小利に貧し、先の誓を變えんや、敢えて之を辞すと。

（廿三日丁酉、召尾張成重仰曰、汝年老家貧、勤勞無懈、吾深憐之、欲令檢注尾張国日置莊如何

臣昔熱田神主、是以彼国有勢者敬礼尤深、今貧向彼国、昔従者有蔑如何、況去神主職之日、誓言、不還補此職、不復向此国矣、

何貧小利、變先誓乎、敢辞之。）

（『台記』 久安六年七月二十三日条）

ここでは左大臣藤原頼長が家人の尾張成重の困窮を憐れんで尾張国日置荘を与えようとしたことがわかる。成重はこれに対し、再び熱田の神主となるまでは尾張国には帰らないと誓ったとしてこの提案を辞退する。再び熱田社の神主となるまでは尾張国には戻らないという成重の覚悟が表れていると読めるが、頼長の提案を「小利」として退けるほどには困窮してはいなかったともいえる。

それを証明するように熱田社における尾張氏の勢力も大宮司職を離れたからと言って完全に排除できたわけではない。権宮司職となった尾張氏の内、惣検校馬場家は神事の庶務をつかさどり、祝詞師田島家は祭主として祝詞を奏上する役職に就いていた。さらに『熱田大宮司家千秋家譜』には

治承二年二位殿の命に依り、範忠忠兼に譲與す。初めて任職の間三年なり。亦正治二年十二月十九日庁宣を賜い、同三年正月四日、始めて海蔵門において之を披かんと欲す。然らば新規と称して紀大夫殿の神前に之を開く、但し社家等をして御請せしめ、施行は同月十四日之を献す

（治承二年依二位殿命範忠譲與忠兼初任職間三年 亦正治二年十二月十九日賜庁宣 同三年正月四日始於海蔵門欲披之 然称新規而於紀大夫殿神前開之 但社家等令御請施行者 同月十四日献之）

（『熱田大宮司家千秋家譜』）

とあり、二位殿（平宗盛）の命によって大宮司藤原範忠が孫の忠兼に大宮司職を譲ったことがわかるが、忠兼が正月四日に海蔵門で庁宣を披露しようとしたのに対し、それが新しいことであつたため紀大夫社で披露しなければならなくなり、社家の「御請」も受けなければならなかったとある。ここに大宮司に対する社家の独立的な立場が読み取れる。それは社家が熱田社の経済的基盤の一部を担っていたこと²⁷由来している。

さらにこの時期、平氏政権の台頭とそれに対立する勢力との争いの中で大宮司家も不安定な状況に追い込まれる。範忠は平治の乱で義朝方につき、直接的な処罰こそなかったものの一時期周防国に配流されている。こうした不安定な情勢の中で藤原氏は大宮司家となったのであり、大宮司職に就いたからと言って直ちに熱田社内部における支配的な地位を築けたわけではなかったといえる。

以上から一一世紀中ごろにおける国司の藤原氏と大宮司家尾張氏の婚姻をきっかけに熱田社は律令制下の地方神祇から中世的な一宮制の神社へと向かっていったことがわかる。²⁸しかしそうした社会の変化のなかで藤原氏は大宮司家としての盤石な地位を得たわけではなかった。そして季範の代に藤原氏は大宮司職を譲られるが、そのなかで藤原氏が大宮司職として熱田社を掌握していくために『縁起』は編纂されたのではないだろうか。

折しも律令制が変貌していく中で、『縁起』の関心があくまで神社としての熱田社の由来に収斂するのも、律令制による地方神祇支配を受ける神社ではなく、尾張国の鎮守として自社の由来を語る『縁起』

がこの時期に必要とされたためであると考えられ、これを踏まえると『縁起』の成立は十二世紀を遡らないと考えられる。

ここで再び『縁起』の奥書に戻ると、神宮別当である尾張清稲が作った縁起を国司である藤原村相が筆削を加え『縁起』を完成させたことは、『縁起』が求められた十二世紀初期の熱田社の状況を反映させたものであったといえる。ここに登場する尾張清稲が神宮別当という低い地位にあるのは、それが藤原氏に大宮司家を譲った尾張氏を反映しているためであるといえる。また国司である藤原村相が筆削を加えたのは目代から大宮司家になった藤原氏の神話始祖として村相があるためといえる。さらに村相が加えたのが「通儒」の筆削であるのも藤原氏が文章博士である南家実範流の流れをくむ一族であったことと無関係ではないだろう。『縁起』の奥書はまさに藤原氏による熱田社祭祀の起源を示しているのである。

そして尾張氏が草薙剣を祀るきっかけを作ったヤマトタケルと、尾張清稲の作った原縁起を『縁起』として成立させた藤原村相は尾張氏による熱田社祭祀の正統性を保証するという点で一致するが、藤原村相を自らの神話始祖とする大宮司家は、村相、ひいてはヤマトタケルと同じく尾張氏による熱田社祭祀を保証する存在となるのである。

終わりに

以上『縁起』の成立について、そのテキストに沿って考察してきた。『縁起』の成立に関して一番の論点であった奥書の部分を、『縁起』が自らの由来を語る神話と読むことで、テキストの外側から成立

を求める成立論的な見方ではなく、テキストの内容からその成立に迫る方向性を示した。そして『縁起』における記述は『古語拾遺』のそれと比較したとき、ヤマトタケルの記述に比重が置かれていること、そしてそれは尾張氏による熱田社祭祀の正統性を保証するという点で奥書の構造と一致することを指摘した。同時に『縁起』があくまで熱田社の成立に関心を置いておりそこには王権への関心は見られないことを明らかにして、それが律令制下の神社の在り方の変化とかわるものであるとした。

熱田社では国衙との結びつきが強くなり、最終的に藤原氏が尾張氏から大宮司職を受け、尾張氏が権宮司と祝師としてその下についた。このような変化は律令制から一宮制へと変化していく地方神祇祭祀の在り方とリンクしており、『縁起』が熱田社の由来に関心を置くのもこうした変化のなかで、尾張国の鎮守としての自らの由来を求めたためであるといえる。この点で『縁起』は草薙剣の靈験譚として中世日本紀の世界へと至る流れの始点⁽²⁹⁾として評価できるのである。

この結果を踏まえ、次に注目すべきは『縁起』がどのように受容されたのかである。そこで重要な位置を占めるのが道行譚である。『縁起』の後半には『紀』の天智天皇七年是歳条をもとにしていると考えられる草薙剣の靈験譚が描かれているが、「吾は是れ熱田の剣神なり、而して野僧に欺かれ、殆んど新羅に着けんとて、初には七條の袈裟に裏みしを、脱かれ出で社に還へるに、後には九條の袈裟に裏めは、其れ解脱れ難し、(『縁起』)」といったように草薙剣が託宣を下すなど『紀』よりも詳細な描写がなされている。こうした記述が中世に

広まった道行譚にどのような影響を与えているのかを検討することで、中世における草薙剣を考察する一助としたい。

〔注〕

- (1) 谷口潤「草薙剣と天皇即位儀礼」『佛敎大学大学院紀要 文学研究科 篇』第四十八号（二〇二〇）
- (2) 西田長男『群書解題』神祇部中八二頁（続群書類従完成会一九六〇）
- (3) 尾崎知行「尾張国熱田太神宮縁起について」『説林』第一五号（一九六七）
- (4) 小島鉦作、井後政晏校注『神道体系 神社編十九 熱田』（神道体系 編纂会一九九〇）
- (5) 西宮秀紀「尾張国熱田太神宮縁記」写本に関する基礎的研究」愛知県史研究第四号（二〇〇〇）
- (6) 伊藤正義「熱田の深秘——中世日本紀私注——」『人文研究』第三一卷五八頁（一九八〇）
- (7) 青木周平「尾張国熱田太神縁記」の性格と古事記の引用」青木周平編上代文学研究会叢書『古事記受容史』一三七頁（笠間書院二〇〇三）
- (8) 茨本美行「『尾張国熱田太神宮縁記』と『尾張国風土記』逸文」皇学館大学紀要第四七輯（二〇〇九）
- (9) 阿部泰郎「日本紀という運動」『国文学 解釈と鑑賞』第六四卷四号八頁（一九九九）
- (10) 稲生知子「九世紀『尾張国熱田太神宮縁起』」『日本文学』第五号二四頁（二〇一七）
- (11) 稲生前掲（11）三〇頁
- (12) 稲生知子「稲種公之妹——『尾張国熱田太神宮縁起』の〈神話〉生成——」『古代文学研究』第二六号（二〇一七）
- (13) 大和岩雄『古事記成立考』（大和書房一九八八）
- (14) 西宮一民「古事記偽書説」不成立の論」『上代文学』第四六号（一九八二）
- (15) 西宮前掲（14）三一頁
- (16) 斎藤英喜「勅語・誦習・撰録と『古事記』——「序」の神話的読みから——」『日本の文学』第一集一六七—一六八頁（有精堂一九八七）
- (17) 斎藤前掲（16）一七四頁
- (18) 西田前掲（2）八三頁
- (19) 谷口前掲（1）一一八頁
- (20) 藤本元啓「熱田大宮司職の補任」『中世熱田社の構造と展開』一四三頁（続群書類従刊行会二〇〇三）初出「中世熱田大宮司職の補任について」『日本宗教文化史研究』七号（二〇〇〇）
- (21) 谷口前掲（1）一二二頁
- (22) 国史大系編修会編『国史大系 第五九卷 尊卑分脈 第二編』（吉川弘文館一九六六）
- (23) 岡田莊司「天皇と神々の循環型祭祀体系——古代の崇神」『神道宗教』第一九九号八六（二〇〇五）によれば、「卜占は、国家神的性格の神々をはじめ、地方・地域の神々に至るまで、崇りの原因を特定できる機能を持った、このもて、神々と天皇と神職との間は、直結・循環した緊張関係が維持された。諸国の神祇が直接天皇を崇るという事態は国ごとに国司委任の国内祭祀体制が形成される契機となり、地方の国司へ対して神祇の管理を徹底していくことが要請され、神社の修造、神職の管理が進められた。」とする。
- (24) 岡田莊司「平安期の国司祭祀と諸国一宮」一宮研究会編『中世一宮制の歴史的展開 下・総合研究編』九頁（岩田書院二〇〇四）
- (25) 上村喜久子「尾張三宮熱田社領の形成と構造」『尾張の莊園・国衙領と熱田社』三一六、三一七頁（中世史研究叢書二〇一二）初出問題『日本歴史』二九四号二三、二四頁（一九七二）
- (26) 藤本元啓「藤原性熱田大宮司家の成立と平治の乱」藤本前掲（20）十二頁、初出「十一・十三世紀における熱田大宮司家とその一門」『神道史学会』三九号三〇、三一頁（一九九二）
- (27) 藤本元啓「熱田社権宮司家の所領と諸職」藤本前掲（26）初出「中世

熱田社の権宮司家——馬場・田島家の所領・所職文書を中心に——」
『奈良史学』十三号（一九九五）

- (28) ただし、熱田社が三宮として決定されるのは、一宮の真清田社や二宮の大県社に比べて遅れるとされる。上村は前掲(25)において熱田社が三宮となったのは「永万元年神祇官諸社年貢注文」(『平安遺文』三三五八)に見える「一宮、二宮、熱田社」と見えるものを初見資料としていた。これに対し『真清田神社史』(真清田神社史編纂委員会編一九九四)はこれを初見資料とするのは不適當であるとし、「元久元年十二月付尾張国海東中庄檢注取帳」(久我家文書『愛知県史』九卷一一三)を初出とし、上村もこの指摘を認めている。そのうえで熱田社が三宮となるのがほかの神社に遅れる理由を、既に十一世紀初めまでに尾張国の鎮守としての地位をゆるぎないものとしていた故に、一、二宮制に求めるものがなかったためとしている。

- (29) 青木前掲(7) 一三七頁

〔原典資料〕

- ・小島鉦作、井後政晏校注『神道体系 神社編十九 熱田』(神道体系編纂会一九九〇)
- ・西宮一民校注『古事記』(桜楓社一九七六) なお訓読は西宮一民『新潮古典文学集成 古事記』(新潮社一九七九)を用いた。
- ・植垣節也校注『新編日本古典文学全集 五 風土記』(小学館一九九七)
- ・竹内理三『平安遺文』(東京堂出版一九七六)
- ・国史大系編修会編『国史大系 第二九卷上 朝野群載』(吉川弘文館一九六四)
- ・増補「史料大成」刊行会編『増補史料大成 台記 二』(臨川書店一九七五)
- ・愛知県編『熱田大宮司千秋家譜』『愛知県史』資料編6 古代I(愛知県一九九九)

(たにぐち じゅん 文学研究科歴史学専攻博士後期課程)

(指導教員・斎藤英喜 教授)

二〇二〇年九月三十日受理

末廣神輿考

——祝祭型神輿昇きの成立——

中西 仁

〔抄録〕

筆者は、京都の御霊祭に出る末廣神輿の独特の神輿の昇き方に興味を持ち、神輿昇き集団の成立や来歴についての文献調査および聞き取り調査、参与観察を進めてきた。その結果、末廣神輿が独特の昇き方の背景には、地域や祭礼の歴史や、祭礼参入の事情、神輿昇き集団の来歴、地域住民としてのアイデンティティの確立等が深く関わっていること、末廣神輿の祭礼参入とその特異な実践が、多くの京都の祭礼に見られる変化と同じく、明治以降

の社会、文化の変転の中で現れた現象であることが判明した。以上のことから、神輿昇きたちが「なぜどのように神輿を昇くのか」という問いは、これまでほとんど注目されてこなかったが、祭礼研究における本質的な問いであることを提起した。

キーワード…都市祭礼、神輿昇き、御霊祭（京都）、末廣神輿、

祝祭

問題の所在と方法

これまで明治・大正期における京都の都市祭礼の神輿昇き集団の動向に注目し、政治、経済、社会などの「近代化」が、祭礼の姿をどのように変えてきたか考察してきた。¹⁾

近代の京都で神輿昇きを担った人々は、多くが中下層の農民か都市下層の肉体労働者が中心であったので、神輿昇達は文字による記録を

ほとんど残してこなかった。ここに神輿昇き集団及び神輿昇達についての歴史研究の困難がある。つまり、神輿昇き集団及び神輿昇達の歴史研究では、文字による記録に頼らない研究方法が要求される。本稿が着目するのは神輿の昇き方、所作である。神輿の昇き方についての先行研究は少ないが、これまでの先行研究は、祭礼における人々の神輿の昇き方、所作を仔細に検討することにより、祭礼の歴史や、祭礼に関わる集団の来歴や祭礼参入の状況、祭礼に関わる集団・地域とし

てのアイデンティティのあり方などが、ある程度明らかになることを論じてきた。もしくは、集団の来歴や祭礼参入時などの過去のある時点の社会状況、集団に伝えられている文化財などに残る痕跡を仔細に検討することによって、ある特定の神輿の昇き方、所作がなされるようになった理由を説明してきた^②。

具体的に研究をどう進めるのか。宮家準によると、文字で記録されない宗教現象を理解するためには、①「宗教的象徴の意味に関する既存の客観的解釈による発見」、②「現地のインフォーマントによる説明」、③「分析者（調査者）による発見」の三つの方法がある。宮家によれば、①は既存の研究をベースとし、②は聞き取り調査で得られた情報及び過去の記録類の解釈であり、③は研究者による意味の確定である。「宮家 一九八九 五三―五四」。本研究の対象となる事例には一次資料となる当事者による文献記録がほとんど残っており、参照すべき先行研究もほとんどない。したがって、具体的には、新聞記事の精査、聞き取り調査、参与観察、フィールドワークを情報収集の主な手段として、②③の方法で、「なぜそのように神輿を昇くのか」についての考察を重ねていくこととなる。

一・京都における神輿の昇き方

京都の祇園祭、松尾祭、稲荷祭等の神輿渡御の場に於いては、「ほい」という掛け声とともに、神輿を昇くための角材である轆（だいはう）の前後に付けられた鳴鑼（なりかん）（写真1）を鳴らす昇き方が一般的に見られる。



写真1 松尾祭宗像社の鳴鑼^③

「御神輿の基本的なかつぎ方とルール」（京都市北区のT神輿会配布資料 二〇〇四）によれば、「はな（端）をかつぐ場合」として、「足を跳ねる者は、両手をながえにまわし耳の後方をながえに密着させること。（鳴鑼をリズムミカルに鳴らすために…筆者）跳ねる足を前の者と違えない（合わす）様に努力すること」、「交代する時は肩を叩いて交替する」「交代する時は前から入る」「肩をたたかれたら絶対に拒否してはならない」「御神輿をかつがないときは、手拍子をして掛け声（ホイット、ホイット）を出すこと」とある。このような神輿の昇き方を、仮に「京都標準」と呼ぶ。

このような「京都標準」とはまったく違った神輿の昇き方をするのが御霊祭^④の末廣神輿^⑤である。末廣会古参会員A氏は末廣神輿の伝統的な昇き方について誇らしげに語る。

ハナ一枚目から三枚目の人は、後ろ蹴りで足をクロスする様に高く交差させて、そこでお尻も大きく左右にリズムミカルに振り、力の余裕のある者は「えらいやっちゃ」と踊るように手を上げる。それは楽しく見せる担ぎ方で周りのものは「もっと振れ」と掛け声をかけ手を叩いて囃子立てる^⑥。

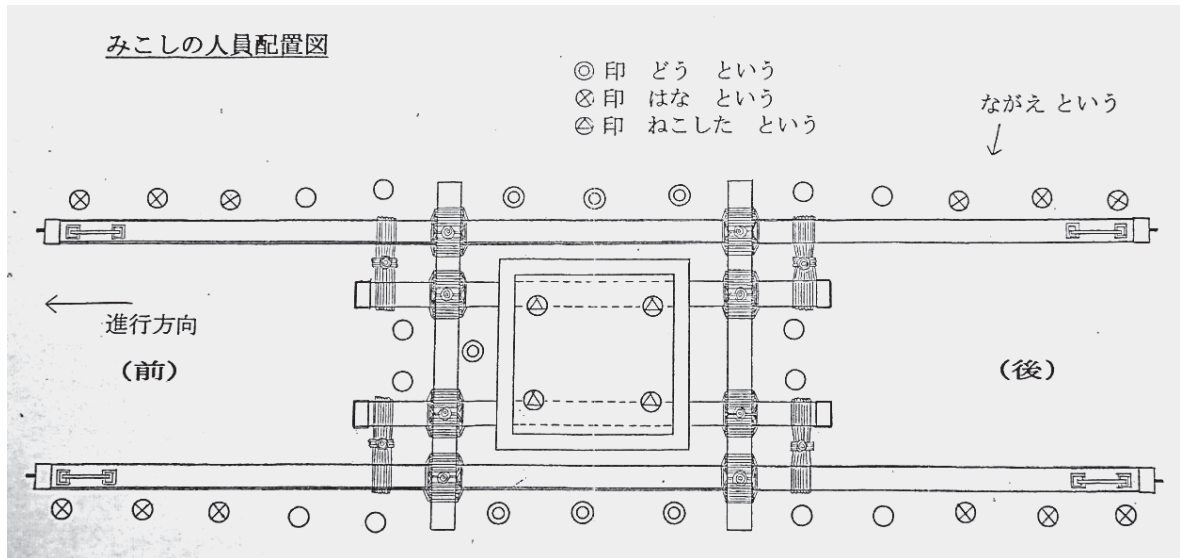


図1 「みこしの人員配置図」(一部) (京都市北区のT神輿会配布資料 二〇〇四)



写真2 末廣神輿 (二〇一九年五月十八日 筆者撮影)

和崎春日によれば祭りには「祈り・儀礼性・信仰性・宗教性の部分と、共同的な祝い・戯れ・遊び・騒ぎ・祝祭性の両方向性」があり、「共同的な祝い・戯れ・遊び・騒ぎに力点」があるのが祝祭である。〔和崎 二〇〇〇 六〕。末廣神輿の「えらいやっちゃ」の掛け声とともに踊るような昇き方は、京都では珍しい芸能的、祝祭的な神輿の昇き方である。

なぜこのような神輿の昇き方をするのか、またこのような神輿の昇き方はどのように成立したのだろうか。以下、神社、祭り、地域、神輿本体、神輿昇き集団の展開、といった末廣神輿に関わる基礎的事項を整理したうえで、考察を行いたい。

二. 上御霊神社及び御霊祭

(一) 上御霊神社について

上御霊神社は「八所御霊」(崇道天皇、井上内親王、他戸親王、藤原大夫人、橘大夫、文大夫、火雷神と吉備聖霊)を祭神とし、京都市上京区の東北端に位置する。本多健一は、上御霊神社および下御霊神社の起源は出雲郷の「上里」・「下里」の出雲氏の氏寺である上出雲寺・下出雲寺であり、平安期の御霊信仰の影響を受けた結果、神社として成立したと推測する。本多によれば、上御霊神社および下御霊神社がそれぞれ単独で登場するのは、『吉田家日記』(『大日本史料』所収)の応永九(一四〇二)年正月二日条である〔本多 二〇一三a 二九〕。

明治前期に祭神として新たに三社明神、和光明神が加わり、相殿に祀られた。三社明神とは、靈元天皇の第一皇子一宮（後の済深法親王）の母中納言典待局、外戚の小倉実起、小倉公連、小倉（竹淵）季判であり、延宝九（天和元）（一六八一）年に起こった皇位継承を巡る内紛である小倉事件⁸に関連する人々である。和光明神とは、光格天皇の掌侍であった東坊城（菅原）和子である。東坊城和子は、文化八（一八一）年四月に第三皇女を出産すると同時に母子ともども死亡したが、その死については謀殺説がある〔猪熊 一九六八 九六〕。

『上・下京區神社明細帳』所収の上御靈神社の由緒（同社宮司小栗栖元辰が明治十七（一八八四）年に記述）によれば、三社明神は小倉事件と関連が深い公家の松木家が邸内に祀っていたが、明治十（一八七七）年から始まる京都御苑整備事業に際して松木家が屋敷を返上した際、同神体を上御靈神社に預けたという。和光明神は光格天皇の典侍で、仁孝天皇の母勸修寺靖子の実家勸修寺家で祀っていたが、同様の理由で上御靈神社に預けられた。『神道大辭典』第二巻の「ゴリョージンジャ」の項目には、和光明神については同社の「若宮」⁹とも表現されている〔下中編 一九三七 六五〕。明治十四（一八八一）年には、明治天皇の意思として宮内省より正式に祭祀を依頼された。

猪熊兼繁によれば、「明治天皇の後宮では皇子の御誕生はあっても成長されなかった。京都在住の冷泉為紀はじめ旧公家たちは、これはやはりあの靈社（和光明神…筆者）のたたりかも知れないといははじめ、この靈社のお祭を再興してその神霊を御所の産土神である上御靈神社に移した。そして東京のお内儀からお使いがきて祭られた」

〔猪熊 一九六八 九七〕。上御靈神社は天皇家や公家にとって過去の御靈神を祀るだけでなく、新たな御霊に対する御靈社の機能を、明治前期に至るまで引き受けていたのである。¹⁰

（二） 御靈祭神輿渡御について¹¹

上御靈神社の氏子区域は京都市上京区東部と北区南東部に及ぶ範囲であるが、現京都御苑の北寄り三分の二程度を含んでいる。明治以前の禁裏や周囲の公家屋敷は同社の氏子区域であり、天皇家や多くの公家たちの産土神であった。御靈祭は剣鋒の先導によって、三基の神輿がこの氏子区域へ渡御する祭りである。

神輿渡御及び神輿昇き集団に焦点を当てると、明治前期に御靈祭は大きな変化があった。京都府神社庁HPの記述によれば、明治四（一八七一）年に旅所であった中御靈社が廃絶した。また、前宮司小栗栖憲昌によれば祭礼の日程が五月になったのは、明治五（一八七二）年である〔小栗栖 一九八三 二〇〕¹²。そして、神輿が現在のように三基となったのも明治前期である。御靈祭の際に上御靈神社で配布されている「氏子有志」作成の葉に従って、三基の神輿を紹介する。

北之御座¹³

江戸初期の元和5年（1619）に、後水尾天皇が即位された際に、先代の後陽成天皇が使われていた御鳳輦を賜り、神輿としたものです。神輿の形は平安時代の古式の神輿に倣っています。今出川口京極神輿会（出町地区）の人々によって奉仕されています。

す。「ホイト ホイト」の掛け声に合わせて担ぎます。

南之御座

安土桃山時代の文禄5年（1595）に、後陽成天皇から、先代の正親町天皇が使われていた御鳳輦を賜り、神輿としたものです。神輿の形は北之御座と同形で古式の神輿の形を伝えています。小山郷神輿会の人々によって奉仕されています。「ホイト ホイト」の掛け声に合わせて担ぎます。

中之御座

明治10年に御霊祭に加わった神輿です。神輿本体は、江戸時代中期に作られたものと言われており、入母屋造の屋根に千木を飾る、珍しい形の神輿です。¹³豪華絢爛な彫刻が見どころです。末廣会（出雲路地区）の人々によって奉仕されています。「えらいや っちゃんえらいやつちゃん」の掛け声が独特です。

尚、現宮司小栗栖元徳氏によれば、古くは氏子区域の上神輿町・下御輿町の世話のもと、日吉山王祭の神輿舁たちが神輿を舁きにやって来たとのことであるが、詳細は不明であり、今後の課題としたい。

三・地域と神輿の歴史

（一） 出雲路地区の歴史

末廣神輿を担っている出雲路地区はもともと鞍馬口村といい、大正

七（一九一八）年に京都市上京区に編入された。京都市によれば、鞍馬口村とは「元禄郷帳」など近世初期の郷帳類には村名がみえず、『天保郷帳』には立項され、村高四十六石七斗と記す。また『旧高旧領取調帳』は四十六石五斗九升五合の村高を記し、角倉伊織支配としている。つまり、代官角倉氏が管轄する幕府領であった。同村は賀茂川沿いの河原の地であったので、寛文年間（一六六一〜七三）、賀茂川に石垣（寛文新堤）が築かれてから耕地化が進行し、立村するに至ったと思われる、そのことが郷帳類の記載に反映しているのであろう」という村である〔京都市 一九九三 五九三〕。

明治二十（一八八七）年に鞍馬口村戸長尾川善次郎が記した鞍馬口村の沿革によれば、鞍馬口村は「従前ヨリ五部二区分、当村村内限リノ町名ヲ附シ、北之壱部ヲ松並町、其第貳ヲ稻荷町、第三ヲ俵町、第四ヲ上末広町、第五ヲ下末広町ト」称しているとし、松並町、稻荷町の住民は寛文十一（一六七二）年に「御土居御普請」のために寺町今出川上ルより移転、俵町は宝永五（一七〇八）年に田中村から移住とある。上末広町、下末広町については、「宝永五戊子年迄愛宕郡吉田村但荒神口東手ニ住居罷在候処、全年京都大焼ノ節、禁裏御所御普請御用地ニ相成、因之為其替地」与えられた同地に移住してきた人々が形成したとある。辻ミチ子によれば、鞍馬口村のうち松並町、稻荷町、俵町は角倉氏支配であり、賀茂川修復に関わっており、年貢は賀茂川修復料をもって充てられたとする。上末広町、下末広町は明治四（一八七一）年に鞍馬口村に編入された〔辻 一九九九 iii〜iv〕。

現在、出雲路俵町にある「瘡神末菊大神」の社には、天保十一（一

八四〇）年建立の石鳥居があり、その鳥居には「南村中」の銘がある。おそらく近世末紀には寛文十一（一六七二）年以來の松並町、稲荷町を「北村」、宝永五（一七〇八）年からの俵町を「南村」と称していた証左であろう。明治以降は、北村は鞍馬口村「上」、南村は鞍馬口村に編入された上末広町、下末広町と共に「下」となる。⁽¹⁵⁾⁽¹⁶⁾ 御霊祭の他の神輿舁き集団「小山郷」、「今出川口」が地名由来の名称を名乗っていることから、「末廣」とは上末広町、下末広町に由来していると考えられる。⁽¹⁷⁾ 末菊大神の社の玉垣（建立時期不詳）には「末廣組若中」「末廣組中老」という銘がある。「組」は神輿舁き集団を意味する言葉である。「若中」はある一定年齢層の青年男性で構成される若者組織（「若者組」など）の構成メンバー、「中老」は一定の年齢に達して若者組織を退いた者を意味する。現在でも松尾祭の各社神輿会は、神輿渡御の運営の中心となる「青年会」と、「青年会」を退いた「中老」で構成されている。このことから、同社は「末廣組」の神輿舁たちの地元での拠り所であったと思われる。現在の御霊祭神輿渡御でも末廣神輿は必ず同社の前を通るが、同社の前を通るときは他の場所よりも、より長く、より激しく神輿を揺らし、末廣神輿にとって特別な見せ場⁽¹⁸⁾となっている。

（二） 末廣神輿

末廣神輿については、前述の御霊祭の葉には「明治10年に御霊祭に加わった神輿です。神輿本体は、江戸時代中期に作られた」とあるが、他の二基に比べて、来歴がはっきりしない。

京都府神社庁HPには、「明治10年（1877）元貴船社より奉納」とある。また上御霊神社発行の広報誌『ごりようさん』第2号（二〇〇六年四月二十日）掲載の同社氏子総代F氏が寄せた一文の中に「末広は明治十年（一八七七）当時上京区上小川町にあった貴船神社より奉納とあります」とあり、明治十（一八七七）年に貴船神社から奉納されたという説が通説となっている。しかし、明治十二（一八七九）年に製作とする説もある（小栗栖 一九八三 二〇四）。二〇一九年五月一日の神幸祭に先駆けて上御霊神社で配布された『令和元年 御霊祭』という葉には「明治十二年（一八七九）、元貴船社より当社に寄進された御神輿です。」とある。

通説となっている明治十（一八七七）年に上小川町にあった貴船神社より奉納という説について見ていきたい。『上・下京區神社明細帳』所載「御霊神社」の「境内神社」の項目に「貴布祢神社」が見える。由緒には「府廳ノ命ニ因テ明治十年十月九日上京區第九組上小川町ヨリ遷座仕候」とあり、現在も上御霊神社本殿左手に小祠が存在する。明治九（一八七六）年の「小祠廃併合令」を受けた動きである。明治三（一八七〇）年の上小川町地籍図には「貴布神社」（間口四間七寸（約7・5m）奥行き一七間二尺（約31・5m））が見え、「町中所持」とあるが、明治十七（一八八四）年の同町地籍図ではその場所は民家となっている。⁽¹⁹⁾

山路興造によれば、中世末から近世の上京では疱瘡をはじめとする疫病から子どもを守るために、旧暦九月一日から九月九日まで「貴船のささ神輿」なる子ども神輿が出て、貴船の奥の院に祀られる「素戔

鳴尊」を慰めたという。「上杉本洛中洛外図屏風」では「室町通武者小路」あたりに、東京国立博物館蔵の「模本洛中洛外図屏風」には「小川町」あたりに「ささ神輿」が数基描かれている。その行事は西陣のとある町内では近年まで続いていたという（山路 二〇〇九 二五五～二六五）。「室町通武者小路」にせよ「小川町」にせよ貴船神社があった上小川町にほど近い場所である。上小川町の貴船神社及び同社神輿（後の末廣神輿）と「貴船のささ神輿」行事はともに疱瘡という病に関連しているとも考えられる。末廣神輿の見せ場である「末菊大神」が瘡神（疱瘡神）であることも重ね合わせると、非常に興味深い。

後に末廣神輿となる神輿は明治十年または十二年に上御霊神社が管理することとなった。同神輿が御霊祭に出るのは明治十三（一八八〇）年である。²⁰現宮司小栗栖元徳氏によれば鞍馬口村の人々から同神輿を昇かせてくれという「願い」が神社に出された。²¹京都の大型祭礼に於いて神輿渡御の神輿の数が増えた数少ない事例として下御霊神社の祭礼があげられる。下御霊神社の神輿は一基（現「大宮」）であったが、宝永五（一七〇八）年の宝永の大火により現在の京都御所付近を焼け出された氏子が、鴨川より東に移住し、氏子区域が広がった。鴨東の移住地は道幅が狭く神輿の渡御が困難であったので、同地への渡御のために一回り小さな神輿（現「若宮」）が作られた。この事実が示すように、京都の大型都市祭礼で渡御する神輿が増えるということは、神社、氏子区域、祭礼等を巡って大きな変化があったということである。

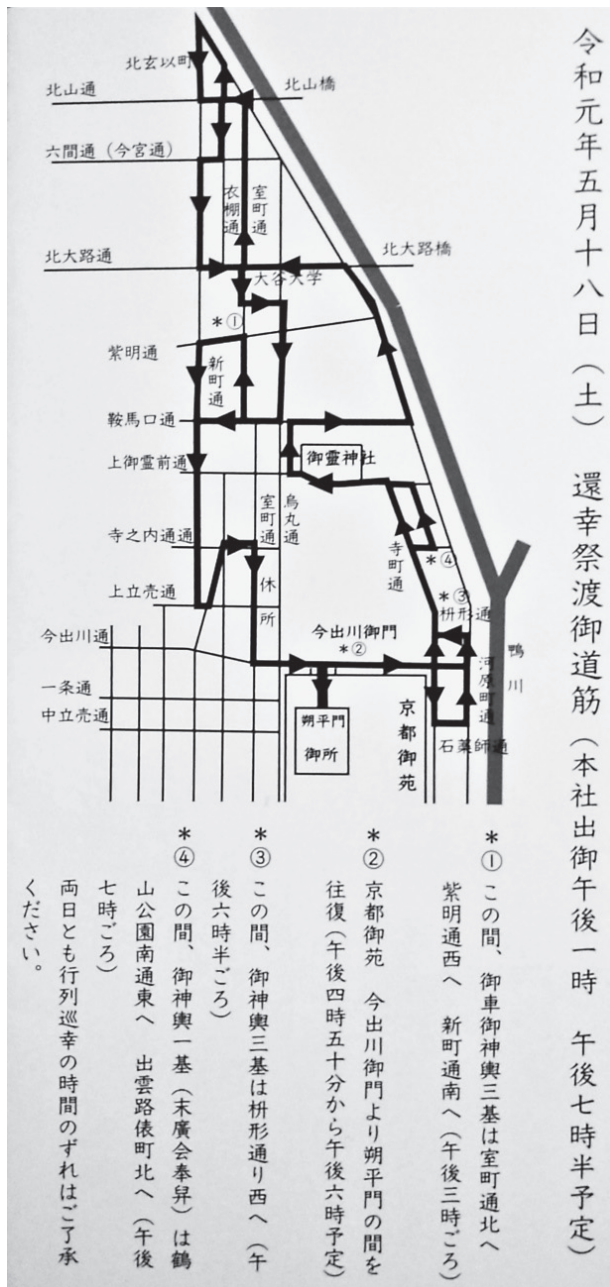


図2 「令和元年五月十八日（土）御霊祭渡御道筋」

なぜ御霊祭では末廣神輿が新たに加わったのか。管見の限りの諸資料からはそのあたりの事情が詳らかになっていない。一つの可能性として考えられるのは、下御霊神社の「若宮」神輿のように新しい氏子地域への渡御のための神輿としたのではないかということである。五月十八日

の御霊祭（還幸祭）巡行路は八つのパターンがあり、年によって変わる。他の京都の大型都市祭礼の巡行路が固定であることを考えると、御霊祭の巡行は極めて特徴的である。出雲路地区を除く氏子区域へは末廣神輿を含めた三基の神輿が揃って渡御するが、末廣会の地元である出雲路地区へ渡御するのは末廣神輿だけである（図2*④参照）。

享保二（一七一七）年頃に編纂された『京都御役所向大概覚書』によれば上御霊神社の氏子区域は「東ハ賀茂川限、西ハ東堀川限但、一條より北ハ小川通東側限、北ハ野限、南ハ出水通北側限」とある〔岩生監修 下 一九七三 一九〕。氏子地域の北側を占める小山村は鎌倉時代初期には「小山郷」として独立していた〔京都市 一九九三 五六四〕。西から南側を占める氏子地域は禁裏及び公家町、及び「立売組」「小川組」「禁裏六丁町」といった中世後期以来の町組である。大原口（今出川口）付近は「御土居」の形成以来、町地の形成が進められた〔京都市 一九八〇 一三九〕。それに対して、鞍馬口村の村名が最初に見えるのは、前述の通り、天保五（一八三四）年に編纂された『天保郷帳』であり、「村」としての成り立ちは近世末に近い頃であったと考えられる。また先述の通り南部二町が鞍馬口村に編入されたのは明治四（一八七二）年である。鞍馬口村が上御霊神社の他の氏子区域の村・町と比べて、新しい氏子区域であることは歴然である。ここから、鞍馬口村の人々が神輿を昇かせてくれと上御霊神社に頼んだのは、新たな氏子地域として他の氏子地域と同じような形で御霊祭に参加したいという強い願いがあったのではないかと推測できる。

左にまとめたように、末廣神輿が御霊祭に参加した明治十三年前後は、上御霊神社にも大きな変化が起こっている。とりわけ、新しく祭神に加わった新たな御霊神をどのように祀るか、という問題は切実なものであったろう。

明治十年（一八七七）

- ・三社明神を松木家より預かる。
- ・明治天皇一時帰京。上御霊社に千円、下御霊社に七百円寄付。

・貴船神社（上小川町）遷座↓同社神輿は上御霊神社に奉納。
現「中之御座」（末廣神輿）。

明治十二年

- ・一説によると末廣神輿が製作された。
- ・大正天皇誕生。この時点では唯一の明治天皇の男子。成人した唯一の男子であった。

明治十三年

- ・御霊祭にはじめて三基の神輿が出る。

明治十四年

- ・三社明神、和光明神、相殿へ遷座。

明治二六年（一八九三）五月二十日の『日出新聞』は「神輿昇の負傷と十二燈騒ぎ」という記事で御霊祭と下御霊神社の祭禮でのハプニングを紹介しているが、記事は上御霊神社の「神輿三社」を、「三社」

と「若宮」と表現している。「若宮」の神輿とは最も新しい末廣神輿であろう。同時に「若宮」とは前述の通り、和光明神のことを指す。新たな御霊の神々と末廣神輿とのつながりを想起させる表現である。祇園祭、今宮祭、稲荷祭など京都の大型祭礼においては、通常、個々の神輿に個別、特定の祭神が対応している。『御霊神社文書』「出雲寺八所御霊社依及大破奉捧奏書旨数之事」（京都市歴史資料館所蔵写真版）は正保二（一六四五）年に書かれた原本を天保五（一八三四）年に写した文書であるが、同文書によれば、同神社の「八所御霊」は「桓武天皇之御勸請」の「左四座」と、「仁明天皇之御勸請」の「右四座」に分かれている。このことから御霊祭の古くからの二基の神輿はそれぞれ「左四座」「右四座」の神輿であったと考えられる。そして新たに祭りに加わった末廣神輿は、上御霊神社の新たな御霊神（三社明神、和光明神）の神輿であった可能性を指摘しておきたい。⁽²²⁾

（三） 末廣組の展開

末廣神輿が始まって間もない明治期の新聞記事には、他者の祭礼参入に際して末廣組や鞍馬口村の人々が拒絶反応を起こした事件が散見される。⁽²³⁾

明治二十四（一八九一）年六月三日の『日出新聞』「御霊祭の腕力騒ぎ」によれば、六月一日の御霊祭に於いて、今出川口が担当していた神輿は今宮祭の神輿昇き集団である安居院組が昇くこととなった。同記事によると「上御霊神社にては昨年来神事費の嵩みあるにより本年は三基の神輿のうち小山組（昇夫の受持区域を稱す）の分のみ渡與

して今出川口及び末廣組の二基は見合わさんとの豫定なりしも今宮神社の氏子なる安居院組の若者等は今宮祭に快く神輿を昇かざりし念晴しに今出川口の分を昇きたしと神事掛へ申込み其の承諾を経て」とある。同記事によると「末廣組の分も正午頃に至り俄かに出輿することとな」った。「俄かに」という表現から末廣神輿だけが取り残されてはならない、という末廣組の焦りが感じられる。祭りの休憩時に末廣組の休憩場所（「寺町今出川下る京極校」あたり）付近を安居院組の神輿昇たちが通りかかると、「末廣組の若者はウヌ他處の氏子でありながら我等が休息所の区域内に侵入したるこそ奇怪なれと」言い争いになり、遂には「百五六十名許入亂れ」た乱闘となった。末廣組のものが鞍馬口村付近の「寺町頭の光明寺まで引揚げ喧嘩の次第を在所へ知らせ遣りしかばイデ京都の奴原を片端から打って遣らんとの權幕で村方舉て繰出すといふ大騒ぎ」になった。神輿昇のみならず鞍馬口村の人々までが、「われわれの祭りを邪魔するな」という非常に強い意識を持っていた。参入から十年の新参の神輿昇き集団である末廣組にとって安居院組の動きは、自らが守ってきた末廣神輿が何らかの事情で他の神輿昇き集団に乗っ取られてしまうかもしれない、という事態を想定させる出来事であったに違いない。

明治三十六（一九〇三）年五月三日の『日出新聞』「神輿の争ひ（担ぎたさ）」には愛宕郡田中村字田中の数名が集まり、「上御霊の神輿を鞍馬口村の者共が担ぎて市内寺町広小路上がる処を大賑ひに行きし際、横手より」田中村の者「五、六名一時に押寄せ、担ぎ居りたる鞍馬口村の者共に打掛りしも、何分鞍馬口の人數々十名なりしにより

メチャメチャの目に逢され」たという事件を報じている。同記事によれば、「其原因は御霊の神輿を毎年三個宛出し居りし処、本年は何か都合ありて一個を減じ二個を出す事となせしに依り、随って担ぐ者を削減する事となせしに、田中村よりは是非共本年は上御霊の神輿を担ぎたき旨申し出たれども鞍馬口の者共が承知せざりしより前記の始末を惹起したるものなり」とある。

以上のような揉め事からも、末廣神輿の神輿舁たちが末廣神輿は自分たちの地域（鞍馬口村）の象徴であり、自分たちだけで舁く神輿であるという意識を強く持っていたことがわかる。他地域の神輿舁との争いには、神輿舁だけでなく「村方擧て繰出」している。末廣神輿が鞍馬口村の地域としてのまとまりを強固なものとしたのである。末廣神輿の神輿舁たちは法被に女性用のカラフルな腰ひもを巻いている。京都の神輿舁き集団で伝統的に女性の衣装の一部を身につけるのは末廣だけである。祇園祭、稲荷祭、松尾祭など京都の他の大型都市祭礼の神輿と同じく、末廣神輿に女が触れることはタブーであるが、この腰ひもはもとも神輿舁たちの母や妻など身内のものであったという。母や妻などの身体に密着している腰ひもを身につけ神輿を舁くことは、家族一体、地域一体で神輿を舁いていることである。⁽²⁶⁾

四. 「えらいやっちゃ」考

「えらいやっちゃ」の掛け声といい、踊るような所作といい、末廣神輿の舁き方は非常にユニークである。なぜこのような舁き方がなされるようになったのであろうか。残念ながら末廣会には末廣神輿の舁

き方に関する記録の類は残されていない。⁽²⁷⁾ 参考となる文献記録が残されていない事象についての考察には、宮家（一九八九）があげた「分析者（調査者）による（意味の・筆者）発見」が主な手段となる。宮家は「分析者（調査者）による（意味の）発見」について、比較法、類推法、脈絡分析の三つの方法を挙げるが、このうち「宗教的象徴の呼称・形状・用途、それが用いられている時と場所などからその意味を類推する」類推法（宮家 一九八九 五五）、によって分析、考察を進めたい。宮家がいうところの「呼称・形状・用途、それが用いられている時と場所」、すなわち、神輿舁き集団を取り巻く過去・現在の状況や、新聞記事の内容、神輿舁き集団や神輿舁たちが伝えるエピソード、地域に伝わる文化財や民俗、関連が深いと考えられる歴史的事実からの類推によって考察をすすめたい。

（二）祝祭、芸能としての「えらいやっちゃ」

末廣神輿が最も激しく振られる末菊大神は瘡神（疱瘡神）である。疱瘡神とは疱瘡（天然痘）の原因となる疫病神であり、疱瘡患者が出た場合、何とかして退場してもらいたい神であった。同時に丁重に祀る人々には利益をもたらしたり、疱瘡から守ってくれたりする福神という側面を併せ持つ持つ神である。⁽²⁸⁾

谷川健一によれば、「疱瘡にかかれば、それをもたらした疱瘡神を歓待して速やかに送り出そうとする。その場合、疱瘡神は祀り棄てられることになる。祀り棄てられる場合、疱瘡神流しの名称にもあるように、太鼓三味線のひびきとともに川や村境に流してしまふのが常套

手段であるが、著者がとりわけ着目しているのは、疱瘡踊りである。疱瘡踊りの歌詞に、「お疱瘡様は踊り好きでござる」とあることは、疱瘡神に踊りの楽しい気分にあつてもらい、疱瘡が軽く済むようにという意図があつた」(谷川 一九九五 二三二)。「疱瘡送り」をはじめとする疱瘡神を祀る習俗は、種痘が普及する明治までは日本全国で見られた習俗であつた。⁽²⁹⁾佐藤文子は、宝暦五(一七五四)の京都における疱瘡の流行時に書かれた下鴨神社神官の日記から、神官の娘の疱瘡罹患、治療、祈禱、見舞い、疱瘡神送り等について紹介する。上御霊神社西の京極寺に祈禱を頼んでいる事実や、神送りに専門的に関わる者の存在に注目したい「佐藤 二〇〇〇 一二一～一二三」。また、上御霊神社の氏子である冷泉家では現代にいたるまで節分に疱瘡神を祀っている。⁽³⁰⁾谷川健一が「川や村境に流してしまう」と述べているのに符合するように、「末菊大神」は洛中と洛外の境に位置し、すぐ東に賀茂川を臨んでいる。この地に住まいしていた人々にとって「疱瘡送り」は馴染みのある習俗であつたろう。



写真3 瘡神末菊大神の額

鞍馬口村の人々は信仰に関わる芸能とかかわりが深く、芸能の一種として「疱瘡送り」に関わっている可能性もある。宮田登が「疱瘡神↓福神のコースも前述した御霊↓和神・霊神と同様に、日本の庶民の宗教意識の創造的側面に基づいたコースとして指摘されるであろう。」と述べるように「宮田

一九九三 一〇六～一〇七」、本来、疫病を起こす祟り神である疱瘡神を喜ばせ、祀り棄てたり利益をもたらす福神に転換する「疱瘡送り」は、疫病の原因と考えられる御霊を喜ばせ都の外に送り出す御霊会と、祭祀の目的や方法において共通する。明治になって上御霊神社の祭神に加わった神々(三社明神、和光明神)はまだ祟り神の性格を残していた。鞍馬口村の人々が新たな御霊神たちの「祀り」のあり方を考えたとき、彼らの記憶に新しい「疱瘡送り」を想起したのではない。そして祟りなす神々の怒りを鎮めるために、「えらいやつちゃ」と神をほめたたえ喜ばせようとしたのではなからうか。

(二) 神輿昇たちの身体性

「疱瘡送り」と共に末廣神輿の昇き方に影響を与えたと考えられるのが「砂持」である。

「砂持」とは、「元来神社の再建や修復に際して、境内を整地するために氏子などが土砂を運んで報謝することという。京都の鴨川や大坂の諸河川は、河川交通が盛んであり、上流からの土砂の堆積により交通が麻痺するとともに洪水が頻繁に起こり、川ざらえ(浚渫)を多く行わなければならないかった。浚渫工事にかりだされた人々は、非日常的な砂持という作業を祝祭的にとらえ、揃いの衣裳をまとい盛り上がりを見せた」といったものである(豊橋市美術館 二〇〇三 八一)。福原敏男によれば、京都に於いては十九世紀中・後半が中心であつたが、安政三(一八五六)年の「砂持」は、規模の大きさにおいても、画像資料の豊富さにおいても、京都の「砂持」を考える上で一



図3 一英斎芳艶（歌川芳艶）「京都加茂川遊覧ノ圖」（一部）

指標となり得るものであるという〔福原 二〇一四 三〕。

牧知宏によると、安政三年の砂持は、洛中洛外町々が上賀茂、高野から淀までの五里の川浚えの「砂持人足」を、晴天百日間出すように命ぜられたものである〔牧 二〇〇七 五八―五九〕。「砂持」を命ぜられたのは洛中洛外の町々であり鞍馬口村は含まれていない。ただしこの「砂持」は参加困難な場合は、公儀人足による代替もなされた。

京都町奉行所の与力や同心の口上書等を編纂した「加茂川浚風聞書類」⁽³²⁾には、角倉鍋次郎掛り場として大聖寺堤（上賀茂神社西の御園橋付近）より二条新地新生洲町境とある。また当該区域の「（人足）請負人」として「城州白川村井筒屋権左衛門」「西三本木三文字屋幸次郎」の名がみえる。鞍馬口村は前述の通り、江戸時代は角倉家の支配下にあつて、賀茂川修復に関わつており、年貢は賀茂川修復料をもつて充てられた。鞍馬口村の人々が動員されて、あるいは日用（日雇い）として賀茂川修復の「砂持」に加わることは当然あつただろう。

福原敏男は「加茂川浚砂持之圖」⁽³³⁾に注目し、「公儀人足や後述するようにに事業を落札した請負業者より雇われた人びと等、堀り手専門の人たちもおり、彼らは運搬はせずに交替しつつ休みつつ、ひたすら掘つたものと思われる」とする〔福原 二〇一四 三〕。とは言え、彼らが「砂持」の持つ祝祭的な雰囲気になく影響されなかったとは考えにくい。

江戸の浮世絵師である一英斎芳艶（歌川芳艶）の「京都加茂川遊覧ノ圖」⁽³⁴⁾は、福原によれば「安政三年の砂持ちは江戸にも鳴り響いた有名な出来事のため、京都よりの情報（資料や伝聞）に想像を加えて描

いたものと思われる。京都在住絵師の他の作品と大きく異なるのは、土砂採取のみに視点を捉え、作業の賑やかなさは伝わるが、本書でいうところの砂持風流はほとんど描かれない」〔福原 二〇一四 四三二〕。すなわち、人足の作業に注目した希少な画像資料であると言える。福原は「誇張が大きく、写実的ではない」とするが、前述の通り「京都よりの情報（資料や伝聞）に想像を加えて描いたものと思われる。」とも述べている通り、全くの誇張でなく、作業の様子についてある程度の真実を伝えていると考えられる。

同図には、天秤棒を担ぎながら扇を持って踊るような所作を見せる男たちが描かれている。男たちは口々に何か音頭を取っているように見える。この所作はまさに末廣神輿の昇き方を彷彿とさせる。京都の都市祭礼の神輿の昇き方は古代、中世からの駕輿丁による昇き方に起源を持ち〔西山 二〇一七〕、時代を経て変化してきたものであるが、末廣神輿は明治十三年に御霊祭に新規参入した神輿であり、その神輿を任された鞍馬口村の人々からなる「末廣組」も全く新しい神輿昇き集団であった。鞍馬口村の人々は新たに神輿を昇くにあたって、他の神輿の昇き方を参考とせず、「砂持」の図に見られるような日頃から慣れ親しんできた所作を取り入れたのではないか。

むすび

末廣神輿の「えらいやっちゃ」の掛け声と踊るような昇き方は、「疱瘡送り」に見られる神を喜ばせる芸能の要素を取り入れつつ、「砂持」の風流で賑やかな昇き方で神輿を昇いたのが始まりであると推測

した。宮田登は、「はやりすたる」ということが一定の時間内または一時代内で完結するならば、それは風俗現象としてとどまることになるが、次の時代に引継がれたとき、それはその時点で新たな意味と機能とを獲得した伝承力を伴った民俗となる、と述べている〔宮田 一九九三 二五〕。宮田に従えば、末廣神輿とは「疱瘡送り」や「砂持」といった近世の風俗現象が、明治に引き継がれ現代に至るまで伝承される民俗となった事例である。

「えらいやっちゃ」の掛け声をかけながら神輿を昇く所作は、末廣の神輿昇たちが御霊祭の新規参入に際して、自らの地域の生業や文化の中から独自に始めた昇き方であり、御霊祭に新規参入した地域共同体の大きな喜びを表している。その感情は御霊祭のたびに再確認されてきた。であるならば、他の神輿の昇き方を真似ようとはしなかったのは当然である。⁽³⁵⁾ 京都の神輿場では頻繁に昇き手が交替しながら神輿を昇くのが一般的だが、⁽³⁶⁾ 末廣神輿では交替を強く拒否する昇き手がおり、昇き手の神輿にたいする強い思いが窺える。祭礼がそれを担う地域に排他的な地域アイデンティティを形成し、毎年の祭礼に於いてそのアイデンティティが再確認され、さらに強化される例は枚挙に暇が無いが、末廣神輿の神輿昇き集団が「京都標準」の昇き方に対抗してユニークな昇き方をかたくなに守るのは、まさにその好例であるといえよう。

本稿では末廣神輿の昇き方に焦点を当て、「なぜそのように神輿を昇くのか」という問いを探究した。問いの探究の際には、神輿昇き集団の来歴、神輿昇達の意識、神輿昇き集団を取り巻く地域の歴史、神

社の祭祀や祭礼の在り方の変化、祭礼が地域に与える影響などを検討した。そしてその結果、それら全てが神輿の昇き方に大きな影響を与えたことが明らかとなった。この過程は神輿の昇き方を切り口とした祭礼の総合的な歴史研究といえる。

祭礼研究にとって、「なぜそのように神輿を昇くのか」という問いは、決して瑣末な問いではない。祭礼の本質を明らかにする問いなのである。

〔注〕

- (1) 中西〔二〇一八〕、〔二〇一九〕。
- (2) 牧田〔一九九一〕及び三隅〔二〇一七〕。牧田〔一九九一〕は近世期江戸における「揉み合い型神昇」の成立を、三隅〔二〇一七〕は現代東京での「江戸前担ぎ」の標準化について、背景となる社会、地域、祭礼の変化に注目しつつ論じている。
- (3) 二〇一九年四月二十一日 筆者撮影。宗像社の鳴鑼には「元治二（一八六五）年三月」の銘がある。管見の限りであるが、現在も祭礼で使われている鳴鑼の中で最も古いものは、稻荷祭の田中社神輿、松尾祭衣手社神輿、松尾祭大宮社神輿のもので、「元治元（一八六四）年」の銘がある。横山崋山の「祇園祭礼図」（天保六／八（一八三五／三七）年）の神輿巡行の場面では、轅の前方に鳴鑼と同じような形をした金具が付けられ、神輿を牽くための綱が結ばれているが、「鳴る」仕掛けにはなっていない。このことから鳴鑼は幕末のある時期に鳴る仕組みになったと考えられる。
- (4) 歴史的に見れば「御霊祭」とは上下の御霊神社の祭礼を指すが、現在では一般的に「御霊祭」と言えば上御霊神社の祭礼を言い、本稿もそれに収めた。
- (5) 御霊祭における正式な呼び方は中之御座神輿というが、神輿昇や地元の氏子をはじめ一般的には同神輿を「末廣」「末廣神輿」と呼ぶ。本

稿では「末廣神輿」に統一する。また末廣神輿の神輿昇き集団は発足時から戦前までは「末廣組」という呼称であったが、現在では「末廣会」と名乗っている。本文中では文脈に依じて、「末廣組」と「末廣会」を使い分ける。

- (6) 二〇一九年五月十八日聞き取り。
- (7) 同社の正式名称は「御霊神社」であるが、一般的には下御霊神社にたいてい上御霊神社と呼ばれるので、本稿では原則として上御霊神社に統一する。
- (8) 久保〔一九九八〕一一〇～一一六。
- (9) 『神道大辭典』の典拠となったと思われる『上・下京區神社明細帳』（京都府立京都学・歴史館所蔵）によれば、「和光明神卜稱シ奉ルハ若宮及贈從四位菅原ノ利（和力）子等ナリ」となっている。
- (10) 同社配布の「御霊神社由緒略記」（平成二十三（二〇一一）年十月吉日）には特別祭祀「御内儀祭」として紹介されている。同資料によると「御内儀祭」は「春季（五月二十八日）、秋季（十一月二十八日）両度の御内儀祭は明治十四（一八八二）年相殿五座奉祀以来、皇室御内儀より祭祀料御下賜ありて国家隆盛皇室安泰を祈願し奉るなり」とある。
- (11) 御霊祭を単独に対象とした先行研究は非常に少なく、管見の限りでは、大島〔一九九八〕、本多〔二〇一三a〕および〔二〇一三b〕、岸〔二〇一四〕があげられるが、いずれも御霊祭の神輿に焦点をあてた研究ではない。
- (12) 一九六五年までは神幸祭、還幸祭ともに神輿が渡御していたが、現在、神輿が渡御するのは還幸祭のみである。ただし二〇一九年には令和改元を記念して五月一日に神輿渡御が行われ、京都御苑に神輿三基が渡御した。
- (13) 例えば松尾祭は六基中五基が、稻荷祭では五基中四基が千木神輿であることからわかるように、千木神輿は京都の祭礼では一般的な様式である。
- (14) 『愛宕郡鞍馬口村』『町村沿革取調書』（京都部落史研究所 一九八八

三六二―三七〇所載」。

- (15) 『中外日報』一九〇八年二月二十九日の記事「貧民窟の記念伝道」(秋定、大串編 一九八七 一七七―一七八所載) には、「鞍馬口村上下二村の布教を開催し」とある。

- (16) 地域の成り立ちの名残であろうか、末廣神輿会は出雲路地区北部の人々で構成される「上」と南部の人々を中心とする「下」で構成されている。「上」と「下」とは、対抗関係にあったが、末廣会B氏によれば、現在ではその意識は薄れてきているという(二〇一八年六月五日聞き取り)。末廣神輿の神輿舁きの実践は、内部的に「上」と「下」との対抗意識による神輿舁きについての技量、力量の競い合い、対外的には他の神輿舁き集団への対抗意識による技量、力量の誇示、という二種類の対抗意識の二重構造によって成立していることとなる。

- (17) 鞍馬口村全体の人々からなる神輿舁き集団の名称がなぜ「鞍馬口」ではなく、鞍馬口南部の地名である「末廣」となったのかについては不明であるが、末廣神輿が御霊祭に参入する際に、鞍馬口村南部(上・下末広町)の人々の突出した動きがあったことが予想される。今後の課題としたい。

- (18) 御霊祭での末廣神輿の見せ場は出町の枳形商店街アーケード、京都御苑朔平門前、末菊大神前、上御霊神社における拝殿上げである。このうち末菊大神前、拝殿上げは末廣神輿独自のものである。

- (19) 松本編(一九八八)七九一―七九二。
- (20) 『西京新聞』明治十三(一八八〇)年五月一日の記事に「上御霊の祭禮ハ是れまで神輿二基なるを今度壹基増加して三基となしまた是まで中絶して有た神樂獅子も今年より出事になりましたと」とある。

- (21) 二〇一九年二月二十日聞き取り。
- (22) 現宮司小栗栖元徳氏によれば、現在、御霊祭の三基の神輿は全て「八所御霊」の神輿であるとのことだが(二〇一九年二月二十日聞き取り)、末廣会最古参会員C氏によれば、末廣神輿にどのような神が乗っているかについては秘事であるという(二〇一九年五月一日聞き取り)。

- (23) 「昔、坂本(日吉山王祭)の神輿舁きが、御霊祭に無理やり参加しようとしたことがあり、出雲路の人々は出雲路橋でそれを追いつ返す役割を担っていた。」という伝説がある。祭りへの新規参入、乱入に対する末廣神輿の舁き手たちの強い警戒心をあらわしている。末廣会の古参会員であるD氏からの聞き取り(二〇一八年五月二十日)。
- (24) この年、記事にあるように資金不足などが原因で祭礼が延期となり、還幸祭は六月一日に行われた。

- (25) 「安居院」は今宮神社旅所の南のあたりであり、上京、すなわち洛中、「京都」であった。それに対し鞍馬口村は愛宕郡にあり、洛外である。

- (26) E氏(女性、当時七〇代)からの聞き取り。E氏の家系は祖父以前から代々続く末廣神輿の舁き手であり、現在は子息が末廣神輿の舁き手である(二〇一四年五月十八日聞き取り)。

- (27) 前出、A氏(二〇一八年五月二十日) およびB氏(二〇一八年六月五日)からの聞き取り。

- (28) 紙谷(二〇〇〇)、ローテルムンド(一九九五)など。

- (29) 草川(一九五七)、香川(一九九六)、石垣(二〇一五)など。

- (30) 「物置のような部屋の隅を小屏風で囲い(かつては箕で囲った) 疱瘡の神さんをまつ。土器に入れた灯心の火と、同じく土器に入れた豆三粒を小机の上で供え、歳徳神同様、家族が順に拝する。これは疱瘡の神にお宿を申し、疱瘡にかかっている家族が疱瘡にかかっても軽くすむようにという意味であるとも、また節分にはあらゆる神がまつられるのに、疱瘡の神さんは皆が避けてまつらないから、そとまつってあげるのだともいう。」(冷泉 一九八七 一三四)。

- (31) 栗山泰山は、維新前の京都では「正月は春駒、鳥追、大黒舞、長老舞、などが都大路を飾った」が、これらの芸能者の居住地の一つとして鞍馬口村を挙げ、このような芸能は「彼等の職業」であると述べている(栗山 一九二一 七九―八〇)。

- (32) 国立公文書館内閣文庫蔵。[福原 二〇一四 八〇―九六所載]。
- (33) 武蔵大学図書館蔵。[福原 二〇一四 一九所載]。

(34) 国立歴史民俗博物館蔵。「福原 二〇一四 四三所載」。

(35) 前出C氏によれば、「『ほいっと』は元々駕籠や棺桶を担ぐときの掛け声であり、「えらいやっちゃ」こそが神輿を昇くときの掛け声」（二〇一九年五月一日聞き取り）。

(36) 筆者の参与観察（二〇〇五年および二〇〇六年の御霊祭）。前出T神輿会配布資料中には「肩をたたかれたら絶対に（交代を）拒否してはならない」とある。

【参考文献】

- 秋定嘉和、大串夏身編 一九八七『近代部落史史料集成』四 三一書房
石垣絵美 二〇一五「病気への理解と対処——疱瘡習俗を中心に——」『伝承文化研究』一三
猪熊兼繁 一九六八「維新前の公家」朝日新聞社編『明治維新のころ』朝日新聞社
岩生成一監修 一九七三『京都御役所大概覚書』上・下 清文堂
大島新一 一九八八「鉾の出る祭とその歴史的背景——上御霊・下御霊両神社の例祭に見える剣鉾とその氏子組織を巡って——」『京都民俗』六
小栗栖憲昌 一九八三「御霊神社の祭礼と神輿」監物恒夫編著『神輿2』星雲社
香川雅信 一九九六「疱瘡神祭り玩具——近世都市における民間信仰の側面——」『日本学報』一五
紙谷威広 二〇〇〇「ほうそうがみ 疱瘡神」『日本民俗大辞典』下 吉川弘文館
河内将芳 二〇〇六「戦国期祇園会の神輿渡御について」『中世京都の都市と宗教』思文閣
岸泰子 二〇一四「近世前期の上・下御霊社祭礼行列と天皇——風流見物を中心に——」『近世の禁裏と都市空間』思文閣
京都市 一九八〇『史料京都の歴史』七 平凡社
京都市 一九九三『史料京都の歴史』六 平凡社
京都市歴史資料館 一九九七・一九九八『若山要助日記』上・下 京都市

歴史資料館

- 京都部落史研究所 一九八八『京都の部落史』五 阿吽社
草川隆 一九五七「疱瘡神送り」『日本民俗学』五—二
久保貴子 一九九八「近世の朝廷運営」岩田書店
栗山泰山 一九二一「維新前の京都の物貰ひ」『郷土趣味』三—二
監物恒夫 一九八三「神輿（2）」星雲社
佐藤文子 二〇〇〇「近世都市生活における疱瘡神まつり——「田中兼頼日記」を素材として——」『史窓』五七
下中弥三郎編 一九三七『神道大辞典』平凡社
谷川健一 一九九五「解説」H・O・ローテルムンド『疱瘡神——江戸時代の病いをめぐる民間信仰の研究』岩波書店
辻ミチ子 一九九九「転生の都市・京都」阿吽社
豊橋市立美術館 二〇〇三『おかげまいりとええじゃないか』
中西仁 二〇一八「祇園祭神輿渡御の担い手の変遷——近代・「四若」を中心として——」『京都民俗』三十六
—— 二〇一九「神輿場はなぜ荒れたのか——柳田國男『祭礼と世間』から考える——」『佛教大学大学院紀要文学研究篇』四十七
西山剛 二〇一七「中近世における祇園会神輿をめぐる人々——祇園会神輿駕輿丁をめぐる——」『藝能史研究』二二八
福原敏男 二〇一四『京都の砂持風流絵巻』渡辺出版
本多健一 二〇一三a「中世の御霊祭——応仁の乱後の復興まで」『中近世京都の祭礼と空間構造——御霊祭・今宮祭・六斎念仏——』吉川弘文館
—— 二〇一三b「一六世紀の御霊祭・御霊祭と都市空間」『中近世京都の祭礼と空間構造——御霊祭・今宮祭・六斎念仏——』
都の祭礼と空間構造——御霊祭・今宮祭・六斎念仏——』
牧知宏 二〇〇七「近世後期京都における災害対策と都市行政——安政三年（一八五六）加茂川土砂浚を事例に——」『歴史都市防災論文集』立命館大学文化遺産を核とした歴史都市の防災研究プロジェクト
牧田勲 一九九一「江戸の神輿と領主法規制——神輿昇をめぐる法と無理——」『京都民俗』九
松本利治編 一九八八『京都市町名変遷史』一 京都市町名変遷史研究所

三隅貴史 二〇一七「東京周辺地域における「江戸前」の美学の成立——神輿会に着目して——」『日本民俗学』二九二
宮家準 一九八九『宗教民俗学』東京大学出版会
宮田登 一九九三『江戸のはやり神』筑摩書房
山路興造 二〇〇九『京都 芸能と民俗の文化史』思文閣
冷泉貴実子 一九八七『冷泉家の年中行事』朝日新聞社
和崎春日 二〇〇〇「祭りにおける生活文化の創造——祝祭の一〇〇年における近代化と生活主体」日本生活学会編『祝祭の一〇〇年』ドメス出版
H・O・ローテルムンド 一九九五『疱瘡神——江戸時代の病いをめぐる民間信仰の研究』岩波書店
京都府神社庁「御霊神社（上御霊神社）」<http://www.kyoto-jinjacho.or.jp/shrine/02/004/>（2020年9月1日最終閲覧）

〔付記〕

御霊祭の神輿舁きへの参加、参与観察、聞き取り調査などで末廣会関係者の皆様には大変お世話になりました。ここに記して感謝いたします。また、研究調査を進めるに際し、御霊神社宮司小栗栖元徳様にはさまざまな事柄にわたり丁寧にご教示いただきました。厚く御礼申し上げます。

（なかにし ひとし 文学研究科歴史学専攻博士後期課程）
（指導教員…八木 透 教授）
二〇二〇年九月二日受理

三州瓦師、永坂奎兵衛家の瓦づくり

林 口 宏

〔抄 録〕

本論は、天明年間より太平洋戦争までの永坂奎兵衛家七代の瓦づくりを論じるものである。永坂奎兵衛家は、三州瓦主産地の碧海郡棚尾村で製瓦業を営み、自家の記録を残した。天明の頃、二代目奎兵衛は、京都に上り当時の最先端技術を三河へ持ち帰っている。四代目奎兵衛は、明治九年、愛知県の特命を受け米国費拉特費府万国博覧会に三州瓦を出品している。奎兵衛家の瓦は、質、量ともに三州瓦産地の先駆的役割を果たしてきた。本論では、まず永坂家での徒弟制度を経て、瓦師職工への育成がいかに

なされたかを明らかにする。続いて、これら瓦師職工は、いかなる技術で設備、道具、窯等を使いこなし、瓦生産を行ったかを明らかにするものである。現在、国産瓦の七〇％以上は、三州製瓦工場で自動化された設備で大量に焼成されている。機械化される以前、三州棚尾村で行われた手作りの時代の瓦づくりを明らかにすることに意義がある。

キーワード 三州瓦、徒弟制度、棚尾村、永坂奎兵衛、粘土

はじめに

「瓦」についての研究は、考古学の分野から実に多くの研究がなされてきた。「瓦」には、人類が残した物質文化の痕跡が形を変えることなく出土するという優れた特質がある。人が粘土を加工し、焼くという明らかな痕跡により、文献資料では空白部分となる古代、中世の

歴史を補完するうえで「瓦」には説得力がある。

駒井鋼之助は、考古学者の立場から昭和三八年（一九六三）、「三州瓦の起源と太子講」を発表し、三州瓦の起源は寛永年間頃と推測した。文献史学の立場からは、石川繁治¹⁾が平成十三年（二〇〇一）著書「日本の瓦・三州の瓦」において、江戸期以降の三州瓦の歴史的経過を詳細にしている。先行研究を俯瞰して見ると、近世瓦の生産、流通

を研究対象としたものは、極めて少ない状況である。

本論文は、平成十年（一九九八）、碧海郡棚尾村瓦師永坂奎兵衛家が碧南市へ寄贈した文書²から、次の二点を明らかにしようとするものである。一つは奎兵衛家ではいかに瓦職人を育成しようとしたか。二つめは瓦職人による瓦生産での仕事内容、粘土、窯、焼成の燃料等を明らかにするものである。

三州において近世初期での瓦づくりの主産地は藤井村を中心とした矢作川中流域（安城市・西尾市・岡崎市）と考えられている。元禄の時代には太子講と呼ばれる瓦製造仲間が存在していた。太子講の講元をはじめとする製瓦業者や岡崎城、西尾城の御用瓦師は、この矢作川中流域で瓦づくりを行っていた。

享保年間に至り江戸の町屋で瓦需要が増加する頃から、矢作川河口の碧南、高浜周辺で製瓦業者が急激に増加している。天保年間には太子講も東部団体（中流域）と西部団体（下流域）に分裂した。奎兵衛家は西部団体に所属しており、東西団体が再統一する明治四十四年設立の西三瓦製造同業組合では役員となっている。

奎兵衛家は、天明八年（一七八八）より昭和十九年（一九四四）まで、七代にわたり当主が製瓦業を営んでいる。手造りによる製瓦時代においては、事業規模、品質において三州瓦産地を代表できる製瓦事業者であった。

本稿では、まず三州瓦産地棚尾村を概観し、永坂奎兵衛家はいかなる家であったかを述べる。次に奎兵衛家の瓦づくりに携わった、徒弟、職工という人に焦点をあて、その後、粘土、窯、燃料といった生

産までの過程を述べる。三河瓦産地で長期にわたり最も先進的とされた奎兵衛家での三州瓦生産の実際を明らかにし、検討をする。

第一章 永坂奎兵衛家の系譜

第一節 江戸時代の棚尾村

三河国碧海郡棚尾村は、寛永二年（一六二五）大浜村より分村して棚尾村となっている。いわゆる「三州瓦」と呼ばれる屋根瓦は碧海郡海岸部の棚尾村、大浜村、高浜村が生産の中心地となり現在に至っている。この節では、いち早く三州瓦生産を始めた奎兵衛家があった棚尾村の状況を確認することにする。江戸時代後半の「棚尾村明細帳」は、よく保存されている。明細帳による主な人口数と戸数、村高、瓦屋の記載は以下の通りである。

人口数・戸数

享和元年（一八〇一）	三五八三人	戸数	七四一戸
天保十二年（一八四一）	四七三二人	戸数	九五九戸
明治五年（一八七二）	五八六三人	戸数	一二一六戸

村高

享和元年（一八〇一）	高千二百四十六石三斗
天保七年（一八三六）	高千二百四十六石四斗
明治五年（一八七二）	高千二百四十六石四斗

棚尾村明細帳等から確認できる瓦屋の記述

宝暦三年（一七五三）村明細帳	瓦屋の記載なし
宝暦十二年（一七六二）村明細帳	庄次郎（一軒）

明和七年（一七七〇）村明細帳 庄三郎（一軒）

天明二年（一七八二）村明細帳 善助、孫八郎、庄太夫、

庄蔵、文蔵（五軒記載あり）

享和元年（一八〇一）村明細帳 庄蔵、吉助、金三郎、

庄太夫、新吉、伝兵衛（六軒記載あり）

※永坂奎兵衛はどう古屋とある。

天保十二年（一八四一）村明細帳 奎兵衛、倭三郎、善八

利八、灸助、十兵衛、幸右衛門

棚尾村領主は江戸時代前半、目まぐるしく代わったが、沼津水野家が領主となつてからは、廢藩置県まで沼津水野家の飛地として支配された。棚尾村の瓦屋については、宝暦十二年（一七六二）の明細帳に初めて「庄次郎」という瓦屋が確認できた。享和元年（一八〇一）には瓦屋として六名の者が記載されている。ただ同年の奎兵衛は、「どう古屋」壱軒と記載されている。永坂奎兵衛家文書「開業沿革」においても明らかであるが、創業は京都から帰つた天明八年（一七八八）である。棚尾村には、他にどう古（コンロ）を製造する者がいなかったため「明細帳」では奎兵衛をどう古屋に分類したものと推測できる。

文政十一年（一八二八）棚尾村瓦師五人と大浜村瓦師十五人は村を支配する大浜陣屋へ次の「瓦窯師株定之事」提出している。これは両村の瓦師が既得権を守るため生産、販売を独占し、新規参入者を排除することが目的であつた。仲間の取り決めは以下の通りである。

「瓦窯師株定之事」

一 新規ニ相始候儀不可成様以御慈悲御定被下置候
一 御冥加壱株ニ付鑢四百文宛御村方江年ニ無滞完納可致事
一 過分之高利取不可、安売等致間敷事
一 何事ニ不寄以我意相背申間敷事
一 皇太子之御忌日ニ致参會各遂拝礼并ニ萬端取究可有事
この取り決めに続き、棚尾村五軒、大浜村十五件の瓦師の名前が列記されている。奎兵衛の名は棚尾村五人の最初に書かれており、確認することができる。

第二節 奎兵衛家系譜と先進的な瓦づくり

三州碧海郡棚尾村には、永坂奎兵衛の名で天明年間（一七八一〜一七八八）より太平洋戦争の頃までの七代、一七〇年ほど製瓦業を営んだ瓦屋があつた。この家の二代目奎兵衛は、天明八年（一七八八）京都に上り製瓦を学んでいる。その詳細は、五代目奎兵衛（正勝）が明治二十七年十二月廿日から開催された「第四回内国勸業博覧会瓦製造解説書」という「開業沿革」の中で記述している。

余カ家ハ代々棚尾村ニ住ス、曾祖父奎兵衛始メテ瓦業ヲ学ビ、業已ニ熟シ、廿五才ノ時奮然京都ニ赴キ、猶一層造瓦ノ法ヲ練磨シ、七年ノ春秋ヲ経テ故郷ニ帰り、天明八年ニ開業シ、茲ニ代ヲ累ルコト四世、年ヲ経ルコト百有余年、精意専ラ瓦業ニ従事シ、先祖ノ経験ヲ網羅シ、之ニ加ウルニ自己ノ実験ヲ以テシ、製造法ヲ改良シ、産額ヲ増加シテ、社会ノ利益ヲ謀リシコト、決シテ鮮少ニ非サルナリ、殊ニ明治九年ニ於テ、已ニ愛知県庁ノ特命ヲ以

テ、米国費ラ特費府博覧会ニ出品シタリ

この文章は、五代目奎兵衛（正勝）が四十七歳の時に書いたものである。曾祖父とは、二代目奎兵衛である。永坂奎兵衛家と製瓦場は、大浜村本郷と棚尾村本郷の境にあった。両村の間には古くから塩田があり、海水を取り入れる堀川沿いに屋敷、作業場、達磨窯（三基）があった。堀川河口は大浜湊となっており、舳による瓦積出しの便は良かった。明治十三年（一八八〇）の「瓦製造取調書」には、「だるま窯三基、職人二十六人（徒弟を含む）、製造瓦二十一万枚、代価三一五〇円、主要供給先は愛知県、三重県、和歌山県、静岡県、東京府である。」とある。奎兵衛家では、この内容で新しく誕生した愛知県に、これまでの瓦づくりを報告したのである。

三州瓦産地で瓦関係を生業とする者の間では、永坂奎兵衛の名は知れ渡っていた。永坂奎兵衛家は、商標となっている「三州瓦」創業の時代からその歩みを次のように始めている。

永坂家初代の俗名は与平といい、瓦屋をしていたとされる。香奠寛帳（永坂家文書五三二・三四五）に次の記載が見られる。

壬享和二年戌二月十一日 香 奠 寛 帳

明和五年子三月廿九日命終 俗名 与平

行年六十四才 文政九年迄五十九年二なる

享和二年戌二月十一日命終 俗名 おさよ

この家の初代与平は、明和五年（一七六八）に六十四才で亡くなっているため、生まれは、宝暦二年（一七〇五）頃となる。

二代目当主からは、代々屋号となる奎兵衛の名が始まることを確認

できる。二代目奎兵衛が亡くなった箇所の寛帳の記載は次の通りである。

文政九年 香 奠 帳

戌五月十一日昼八ツ時命終

俗名 奎兵衛 七十才

「香奠帳寛」から計算すると、奎兵衛の生まれは宝暦七年（一七五七）となる。与平五十三才、おさよ三十才の時の子であった。

三代目は、奎兵衛（満真）である。

奎兵衛満真釈称願 行年 七十九才 夜七ツ時命終

三代目満真は、寛政二年（一七九〇）、父奎兵衛三十三歳の時の子である。満真の時代から文書史料がよく保存されている。奎兵衛家の江戸瓦積み出しの最も古い記録は「天保五年（一八三四）甲子金銀出入通・長崎屋源左衛門」の中にある。そこには江戸の瓦問屋久保田、三河屋の名が見える。また「江戸積仕切帳」（天保十一年子七月起、嘉永五年子五月起）には、江戸への積み出し年月日、湊名、船名、船頭名、瓦種類と枚数、単価、代金、請取為替金、瓦石高、運賃百石二付、進上物、盆前（盆後）代金総計、為替金総計、差引過不足金などが記載されている。満真の時代の奎兵衛家の奉公人二十七名の請状も残されている。

奎兵衛家には、だるま窯が三基あったが、江戸での需要が多かったことから、大浜村、棚尾村、高浜村などの瓦屋から瓦を買い集めている。このことから奎兵衛家は、瓦生産とさらに瓦の生産地問屋という性格も合わせ持っていたことが確認できる。

四代目李兵衛（嘉平治）は、文化十三年（一八一六）に生まれ、明治十八年（一八一六）に亡くなっている。（永坂家文書五三二・三六〇）

乙酉明治十八年十二月十八日 午后第十時四十分命終

香 奠 帳 法名 釈至成

四代目 俗名 永坂李兵衛

四代目李兵衛は高浜村上組の板倉喜平と李兵衛の娘乃婦（のぶ）の間に次男として生まれた。成人すると母の実家を継いでいる。

明治維新の改革が成されると、産業振興の声が高まる時代であった。博覧会熱が高まった。四代目嘉平治、五代目正勝は、周囲の期待もあり、これによく応えている。明治九年（一八七六）嘉平治は、愛知県庁の特命により、米国費拉特費府万国博覧会へ出品している。李兵衛の名は県庁でもよく知られており、県庁関係の医学校、額田郡役所、知多郡役所などの仕事を請け負っている。さらに翌年の明治十年（一八七七）第一回内国勸業博覧会が上野公園で開かれるや出品して褒状を受けている。

五代目李兵衛（正勝）は、弘化四年（一八四七）に生まれ、昭和三年（一九二八）に亡くなっている。永坂家文書（五三二・三九七）

昭和三年八月十三日（旧六月廿八日）午前二時三十分命終

釈常喜 俗名 永坂李三郎正勝

葬式行列役割焼香順 八月十四日葬儀施行

正勝は、漢学、書道、和歌、茶道、剣道を学んでいる。正勝三十四歳の明治十四年（一八八一）第二回内国勸業博覧会に際しては、高き

五尺五寸、巾六尺五寸の「大棧瓦」を出品し、有功三等賞を受けている。瓦表面には「作瓦説」という漢文が彫刻されている。そこには碧海郡の瓦製造業の盛況が述べられている。

六代目茂三郎は、明治六年（一八七三）に生まれ、昭和四十一年（一九六六）に亡くなっている。茂三郎は、明治二十一年（一八八八）同志社普通学校二年に編入学し、同校を卒業している。

第七代利貞は、明治四十二年（一九〇九）に生まれ、平成元年（一九八九）に亡くなっている。利貞は、旧制刈谷中学を卒業するとともに、父茂三郎と共に瓦屋の経営に当たった。昭和十二年（一九三七）に始まった日中戦争が拡大すると、製瓦業は不急の平和産業とされ、燃料となる石炭、薪木等の統制を受けることになった。さらに太平洋戦争が激しくなる昭和十九年（一九四四）には、李兵衛家の瓦生産は休業に追い込まれてしまった。職人が戦地に取られたことと、燃料の不足からであった。

『明治初年の戸籍とそれに基づく村況』^⑧には、明治七年（一八七四）棚尾町に十二軒の製瓦業者があったことが書かれている。しかし、棚尾町周辺の粘土が枯渇したこともあり、戦後に製瓦業を再開する者は、北部（中山、浜尾）へ移り生産を再開している。

第二章 李兵衛家の無給見習徒弟と有給職工

第一節 奉公人請状

永坂李兵衛家には二十七枚の奉公人請状が残されている。（永坂家文書五三〇・一八五〜二〇八）奉公人請状は、奉公人側が雇主へ提出

した身元保証書である。奉公人は、主人である奎兵衛から様々な指示を受け、瓦づくりを支えた人々である。奉公人請状の内容は、奉公人名、年季の期限、給金、前渡し金、仕着、奉公人の逃亡や長煩いの時の始末、檀家となる寺院が書かれている。だが、いずれの請状にも奉公人の年齢は書かれていない。奎兵衛家の奉公人請状の形式、内容は当時としては一般的なものである。

奉公人請状之事

一高浜村孫太郎倅仁三郎と申者、慥成者二付、我等請人二罷立、当寅正月ヨリ来戌十二月まで、都合九ヶ年の間、其元江弟子入為致申候処、相違無御座候。為御給金と金壺両、外ニ金式分也借用仕、如斯只今慥ニ請取、御年貢上納仕候処実正也。

一御公儀様御法度之儀者不及申、御家之御作法何事ニ不寄、急度為相守可申候。此者宗旨者、代々浄土宗同村恩任寺旦那二紛無御座候。寺請人方ニ取置申候。万一此者御奉公之内、取逃欠落仕候哉、又者如可様之儀仕出シ不埒仕候節者、其取逃之品々者不及申、本人早速尋出シ、其元御望次第急度埒明、少も御苦勞懸申間鋪候。為後日請状仍如件。

嘉永七年寅正月

高浜村親

孫太郎

印

同処親類請人

彦吉

印

棚尾村瓦師奎兵衛 殿

永坂奎兵衛家奉公人二十七名の請状は、二枚が不完全なもので、書き損じか他の理由によるものかは不明である。出身村、性別、親・本人名、期間、請状作成年月日は次の通りである。

	出身村	性別	親・本人名	期間	請状作成年月
☆	棚尾村	女	源四郎娘(欠名)	七ヶ月	文政五年正月
○	小山村	男	圓七倅豊吉	九ヶ年	弘化三年正月
◎	小山村	男	圓七倅新治郎	一ヶ年	弘化五年正月
◎	棚尾村	男	久四郎倅久藏	貳ヶ年	嘉永元年九月
○	鷲塚村	男	弥吉倅弥作	九ヶ年	嘉永三年正月
◎	棚尾村	男	定助倅井者	六ヶ月	嘉永三年正月
○	鷲塚村	男	善四郎倅三津太郎	拾壹ヶ年	嘉永四年四月
○	棚尾村	男	周藏倅竹治郎	拾ヶ年	嘉永六年正月
○	棚尾村	男	圓助倅万吉	八ヶ年	嘉永六年正月
○	大浜村	男	忠右衛門倅皆吉	拾ヶ年	嘉永六年正月
○	高浜村	男	孫太郎倅仁三郎	九ヶ年	嘉永七年正月
☆	棚尾村	女	柳藏娘こう	六ヶ月	安政二年七月
○	棚尾村	男	猶藏倅辰治郎	九ヶ年	安政三年正月
☆	高浜村	女	喜助娘(欠名)	七ヶ月	安政三年正月
○	棚尾村	男	三津藏倅鉄治郎	拾ヶ年	安政五年正月
○	棚尾村	男	猶藏倅末吉	九ヶ年	安政六年正月
○	棚尾村	男	清四郎倅栄吉	拾ヶ年	安政六年正月
○	棚尾村	男	助七倅千代吉	九ヶ年	安政七年正月
◎	大浜村	男	増藏倅(欠名)	七ヶ月	万延元年十二月
○	棚尾村	男	助七倅寅吉	八ヶ年	文久三年正月
☆	大浜村	女	治助娘寿ゑ	六ヶ月	文久三年七月
◎	大浜村	男(親欠名)	浅右衛門	一ヶ年	元治二年三月

◎	大浜村	男	友右衛門忰松三郎	一ヶ年	慶應二年七月
☆	棚尾村	女	源六娘りよ	(不明)	慶應三年九月
◎	中畑村	男	六助忰長蔵	一ヶ年	慶應四年正月
◎	米津村	男	(親名欠) 小七	期間無	明治三年六月
☆	大浜村	女	関蔵娘きみ	七ヶ月	年月日記載なし
	(欠村名)		親仙十	(欠期間)	年月日記載なし

出身地(村名)の分かる奉公人は二十七名で、棚尾村が十三名で約五割を占めている。また、現在の碧南市となる村の出身者は二十一名である。比較的近隣から雇用していることが分かる。☆印は女性で六名いる。期間は六ヶ月と短く、正月から盆まで、盆から正月までの半年の奉公人である。○印は「其元江弟子入為致候」と記載している奉公人である。その期間は八ヶ年から十一ヶ年と長く、弟子入りの際、手渡される金子は一両二分となっている。◎印は給金の記載があり、職工かと思われる。それぞれの者の技量、経験、年齢を考慮しているのか、次のように金額に違いがある。

◎	小山村(刈谷市)	圓七忰新治郎	壱ヶ年金五両也
◎	棚尾村(碧南市)	久四郎忰久蔵	壱ヶ年金五両也
◎	棚尾村(碧南市)	定助忰井者	御給金三両也
◎	大浜村(碧南市)	増蔵忰(欠名)	御給金不明
◎	大浜村(碧南市)	友右衛門忰松三郎	壱ヶ年金三両貳分
◎	大浜村(碧南市)	浅右衛門	壱ヶ年金五両也
◎	中畑村(西尾市)	六助忰長蔵	壱ヶ年金六両貳分
◎	米津村(西尾市)	小七	壱ヶ年金七両貳分

奉公人請状作成年月が幕末という社会変化の激しい時期であったことや奉公人請状には年齢の記載が見られないことから、一概には判断できない。八ヶ年から十一ヶ年という期間を徒弟として過ごし、晴れて瓦職人となることを目指すスタートは何歳ころであったのか、次の記録(永坂家文書五三〇・一一一)が参考となる。

碧海郡棚尾村式番戸 瓦製造業 永坂奎兵衛方雇人

同郡同村字西山八拾壱番地 瓦職工 小林弥平

天保九年九月三日生

右ノ者、嘉永二年正月、年十二歳ニシテ瓦製造見習ノ為メ、徒弟トシテ永坂奎兵衛ノ家ニ雇ワレ、安政六年年季明ノ後、職工トシテ引続キ同家ニ勤続シ、年六十八歳ニシテ老病ノ為メ止ムナク隠退シ、今尚存命自宅ニテ静養ヲナシツツアリ、同人ノ如キ六十年間終始一日ノ如ク同一家ニ仕へ、更ニ他ヲ顧ミザルハ、全ク稀ニ見ル忠実ノ者ナリトス

明治四十五年三月一日調

瓦職工小林弥平⁹⁾の奉公人請状は確認できないが、天保九年(一八三八)生まれの弥平が明治四十五年(一九二二)、七十四才で棚尾村商工会から表彰¹⁰⁾されることになった。「明治四十五年三月一日調」から、弥平は十二歳で奎兵衛家の見習いでスタートしたことがわかる。三州瓦産地では一人前の職工として賃金が頂けるようになるには、最低でも七、八年は無給奉公人の経歴が必要であったといえる。

第二節 職工人名帳

「職工人名帳」とは、職工の賃金支払いの記録である。時代は明治となつてゐるが、永坂奎兵衛家の瓦職人賃金支払は、いかになされたか参考となる。賃金支払いの記録は二冊あり、表紙には「癸未明治十六年」(一八八三)、「甲申明治十七年」(一八八四)とある。職工人名帳には、十四名の職人への賃金支払いが記載されている。忠右衛門、民藏、岩藏、茂助、宗十、宗八、弥兵衛、庄作、又市、清八、新六、清助、利七、好右衛門である。「職工人名帳」の十六年に茂助の名前があるが十七年には見当たらない。茂助の記載は次のようになってゐる。

明治十六年 茂助			
一 式拾貳人	正月	旧十二月廿九日	
一 式拾五人	二月	一 拾円	かし
一 式拾七人	三月	二月廿五日	
メ 七拾四人		一 拾五銭	
代 九円貳拾五銭		旧三月廿四日	
一 二十五人	四月	一 貳円	かし
一 二十四人	五月	旧四月廿七日	
一 式十四人	六月	一 五銭	かし
一 十一人五分	七月	旧四月廿九日	
メ 八拾四人五分		一 壹円	
代 九円拾五銭四厘		六月廿六日 旧五月廿四日	
メ 拾八円四十銭四厘		一 五十銭	かし

引メ四円四拾四銭四厘

旧六月廿五日

一 貳拾銭 かし

メ 拾三円九十六銭

一 拾貳人 七月 八月十九日 旧七月十二日

一 式拾貳人五分 八月 一 十円 かし

一 二十六人 九月 新九月十八日

メ 六十人五分 一 壹円五拾銭 かし

代 五円七拾四銭七厘五毛 拾壹円五拾銭

一 二十五人五分 十月 引メ 六拾七銭七厘五毛

一 式拾六人 十一月 又 五拾七銭六厘五毛 年貢

一 廿一人 十二月 合メ 壹円貳拾五銭四厘 かし

メ 七拾貳人五分

代 五円七銭五厘 此処へ壹円入

合メ 拾八円八拾貳銭二厘五毛 貳拾五銭四厘 此分相済

上の段は、正月から十二月までの月ごと何日働いたか書かれてゐる。一年が四期に分けられており、賃金の支払いは盆以前と盆以後の二回に分けて支払われる。しかし、それでは生活に差し支えるので、貸付制度(前借制度)があつた。また、職工の商品購入代金も貸付があつた。茂助の場合、盆以後において、差引壹円貳拾五銭四厘のマイナス(かし)となり、二回に分けて返済している。茂助の名は明治十七年の職工人名帳にない。十六年末で奎兵衛の瓦屋を辞めたものと思われる。

貸付金が賃金を上回ることもあるが、それは次回に繰り越しができ

た。だが、こんな場合もある。十七年職工人名帳に新たに見られる名として喜蔵がいる。七月の段階で賃金と貸付金の清算はマイナス四円三十四銭八厘五毛で、次回へ繰り越しである。ところが十二月もマイナス八円となり、「かし」が増加していた。喜蔵がいかなる職工であったのか不明である。家庭に事情があったのかもしれない。明らかなことは、喜蔵にとって借りた金銭の返済はままならなかったということである。

「癸未明治十六年」と「甲申明治十七年」の「職工人名帳」から何人かを取り出して賃金（日給）を算出してみると次のようになる。一年は四期に分けられている。一期は一月から三月まで、二期は四月から七月まで、三期は七月から九月まで、四期は十月から十二月迄である。

癸未明治十六年（職工日給）

宗 八

利 七

一期	十三銭五厘	一期	十八銭七厘五毛
二期	十二銭	二期	十六銭二厘五毛
三期	十銭五厘	三期	十四銭二厘五毛
四期	八銭	四期	十銭五厘

清 八

弥 平

一期	十二銭五厘	一期	十八銭七厘五毛
二期	十銭八厘三毛	二期	十六銭二厘五毛
三期	九銭五厘	三期	十四銭二厘五毛

四期 七銭

四期 十銭五厘

甲申明治十七年（職工日給）

宗 八

利 七

一期	十銭	一期	十三銭五厘
二期	九銭	二期	十二銭
三期	九銭	三期	十二銭
四期	九銭	四期	九銭六厘

清 八

弥 平

一期	九銭	一期	九銭
二期	八銭	二期	八銭
三期	八銭	三期	八銭
四期	八銭	四期	八銭

日給で高い賃金がもらえる職工は、通常、役瓦（道具もの）という難しい瓦をつくる高度な技術を持つ職工であった。棧瓦だけでなく、役瓦もつくるという技術が賃金に反映されたようである。

刈谷市小山には、明治二十二年（一八八九）、四十五歳で瓦製造を始めた神谷関次郎がいた。関次郎のもとで働く職工（挙師）は、日当ではなく出来高で賃金が支払われたという。勤務時間は決められておらず、荒地瓦、白地瓦共に仕上げ枚数で賃金が決まる職人任せであったという。仕上がった段階で、関次郎が検査し、商品にならないもの

は「はねて」、枚数により賃金が決定されたという。

多くの製瓦業者職工は、出来高制が普通で、職工を日給で雇用した奎兵衛家は、早くから東京、横浜、名古屋に優良顧客をもつ瓦問屋との繋がりがあったことから日給で雇うことが可能となったようである。奎兵衛家のように窯を持つ瓦師は、職工とは別に窯を持たない白地屋から焼成前の瓦を購入することも頻繁にあり、現在も同様の分業は、普通に見ることができる。

奎兵衛家の職工の賃金（日給）には、格差があった。宗八、利七の年齢は不明であるが、清八は三十二才、弥平は四十五才である。四人の中で、清八、弥平の賃金は少ない方であった。熟練の度合い、技能的な差異によるものと推測される。

四期に分けられた職工の日給は、三十八%近く変動し、特に賃金の高い職工の変動は激しい。この根拠を製瓦業の家に生まれ、『日本の瓦・三州の瓦』を著した石川繁治は「明治十六年では、一時的と思われるが、問屋から奎兵家への瓦注文が減少したため、職工の日給の序列は維持しつつ、日給を低い職工へ近づけた可能性がある。」と述べている。奎兵衛家では、明治二十七年四月の愛知県工場職工調査表では、従業員十八人の平均賃金を十五銭で報告している。従業員数に変化はないが、十年程でかなり改善していることが分かる。職工たちの月別労働日数は、次の通りである。労働日数には、個人差がある。農業（兼業）との関係が考えられる。日数の確認は「職工人名帳」によるものである。

月別職工労働日数

	宗八	利七	清八	弥平
一月	二十日半	十九日半	二十二日半	二十四日
二月	二十二日半	二十七日	二十七日半	二十七日
三月	二十二日	二十七日半	二十六日半	二十五日
四月	二十二日	二十七日	二十六日	二十四日半
五月	十一日	二十六日半	十四日半	十三日半
六月	十九日半	二十八日	二十八日半	十三日
七月	十六日	二十一日半	二十四日半	なし
八月	十三日半	二十三日半	二十七日	一日
九月	十九日	二十三日	二十六日	二十三日半
十月	十九日	一日	二十五日	二十六日半
十一月	十九日半	四日半	二十六日	二十三日
十二月	十日	二十六日	二十五日半	二十六日
年間計	二一四日半	二五五日	二九九日半	二二七日

日本の歴法は、明治六年（一八七三）から太陽暦（グレゴリオ暦）が採用されているが、三河棚尾村という田舎では、閏年の十三ヶ月が使用されていた。永坂家の職工が勤務した日数は、個人差があり、職工の実家の仕事への配慮が見られた。主家からの貸付制度があり、貸付金が賃金を上回る職工も見られた。

奎兵衛家の徒弟、職工の待遇については、明治二十七年（一八九四）になってしまいが、県へ報告した「製造所・工場職工調査表」¹²「記入上の注意」（明治廿七年四月三十日調）から確認することができる。調査は愛知縣より棚尾村役場を通して行われている。

(永坂家文書五三〇・五四)

「製造所・工場職工調査表」「記入上の注意」

賃金支払ノ方法は日給也、最高貳拾錢、最低八錢五厘、實際ノ平均拾五錢、有給職工ニハ賃錢ノ一部トシテ食ヲ供給ス、無給見習徒弟ハ、契約ノ始ニ於テ、手当金トシテ其父兄ニ金三円ヲ供与シ、其未タ契約年期ヲ完了セサル間ハ、食住ハ勿論、夏冬兩度ニハ必ス仕着ヲ与フ、其価格ハ大略貳円トス、又毎年六月、十二月及祭日等ニハ小使金トシテ、平均合セテ金貳円ヲ供与スルヲ以テ常規トス、賃錢支払期日ハ、六月、十二月ノ兩度也、無給見習徒弟ハ、凡ソ平均八年ノ稽古ヲ経テ、有給職工トナル、賄、仕着ノ類ハ賃錢ニ加算スル、一日ノ労働時間(始業ヨリ終業マテ)十一時三十分、時間中喫飲時間五十分、同上休息時間二時間二十五分、

工場寄宿舎ニ在ルモノ 十一人

否ラサルモノ 七人

職工被雇年数 十年以上 九人

一期被雇契約年数 普通凡八年 最長凡九年

解約予告期限 満二十才ヲ期限トス

若又前借シテ逃亡シ、他ノ同業者ニ雇ハルル時ハ發見次第、同業者間相互ノ德義ニ依リ直ニ其雇ヲ解カムル者トス、無給徒弟病氣ニ罹ル時ハ、雇主ノ費用ヲ以テ德義上醫師ニ就テ之ヲ治療セシム、但シ、有給職工ハ其限ニ非ス

不品行ノ者アリ、然ル時ハ特ニ之ヲ説諭ス、職工勤勉ナル者ハ給

料以外ニ物品若クハ金員ヲ授与スル、怠惰ノ者ハ譴責ス

奎兵衛家の奉公人請狀、職工調査表の報告書からは、永坂家での奉公の期間、食事、衣類支給の状況や職工は日給であったこと、勤勉であることの大切さを求めていたことが明らかとなった。

第三節 瓦師職営業御鑑札

一定期間の年季が明けると、さらに二、三年「御札奉公」として無償で労働奉仕するのが慣習であった。商人は丁稚、手代を経て、職人の場合は徒弟、あるいは弟子からいわゆる渡職人¹³⁾を経て一人前として独立するが、その時にも親方主家との同族的関係は維持された。商家の場合は「暖簾分け」と称して同族と信用の象徴である「のれん」の使用が許可された。一方、職人の場合には、親方の仲介により営業上の鑑札が与えられることが習わしであった。奎兵衛家職工、齊藤利七の瓦師職営業御鑑札は明治九年七月、愛知県令へ次のように願ひ出ている。(永坂家文書・五三〇・一〇四)

瓦師職営業御鑑札御下渡願

第九大区壱小区棚尾村貳拾壱番屋敷居住

齊藤 利七

右者瓦師職営業仕度、尤御規則之通税納可仕候間、御鑑札御下渡被成下度、此段奉願上候也

明治九年七月

齊藤 利七

愛知県令 安場安和殿

「鑑札」というのは、江戸時代、商工業者・日雇の営業・就職を免許する証として与えられた木札や証状のことである。『国史大辞典』（吉川弘文館発行）によれば、鑑札は大別して、幕府、藩から運上金、冥加金の納入と引換えに下付されたものと、株仲間など同業者団体の証拠として所持された株札などがあったという。時代は明治であるが利七が明治九年七月に下付を願った鑑札は、前者のように役所から下付される性質の鑑札と言える。

奎兵衛家では明治八年（一八七五）、愛知県へ報告した「職工調査表」で、仕事には四種類あるとしており、「土打」「拳師」「鬼板師」「窯焼」をあげている。「土打」からが奎兵衛家の仕事であった。分業が進んでいた三州では、粘土は農閑期を利用して田畑の下から農家自身、あるいは粘土屋が採掘し製瓦業者に納めていた。各場所から一年間で使う量が製瓦業者粘土置き場に積み上げられたという。この粘土は「さき土」と呼ばれ一年ほど寝かせて、あく抜きが必要であった。「土打」はこの土をまるやかに、空気が入っていないように足で均一に踏みつけ練り上げる仕事である。練り上げた土は長さ一丈（二m）高さ四尺五寸（一・三m）幅一尺二寸（三六cm）の長方形に成形した。これは「タタラ」と呼ばれた。

一般に職工とは、「拳師」のことを意味していた。瓦の木型に合わせ一枚一枚の瓦を成形する仕事である。木型をつかうことによって屋根葺きをした時に収まりの良い瓦ができるのである。袖瓦、唐草などの役瓦は、瓦にあわせて多くの切型があった。

「鬼板師」「窯焚き」は専門職で鬼板師は鬼板師から技術の伝承をす

ることが一般的であった。奎兵衛家は大きな製瓦業者のため腕のよい鬼瓦職人を雇用し鬼瓦製造がなされていた。民家の鬼瓦は見様見真似で製作する者もいたが、寺院本堂の鬼瓦をつくる時は、専門の鬼板師と組んでいた。三州では、鬼板師が専門化したのは江戸後期と考えられている。

「窯焚き」は瓦製造工程の中で一番重要な仕事であった。いつまでも銀色を保つ品質の瓦となるかどうかは、「窯焚き」の腕にかかっていた。窯をもつ業者の多くは主人（親方）が「窯焚き」を担当していた。

第三章 奎兵衛家の瓦製造

第一節 江戸三河屋で売られた奎兵衛の棧瓦

延宝二年（一六七四）近江国の西村半兵衛が発明した、平瓦と丸瓦をひとつにした棧瓦は画期的な瓦であった。火災に苦しむ江戸の町で享保の改革以降、瓦葺きが奨励されると、棧瓦の需要は爆発的に増加したとされる。

二代目奎兵衛は、京都で瓦修行を終えると、瓦師を開業し、棧瓦づくりを本格化している。二代目奎兵衛による創業については、明治九年（一八七六）、四代目奎兵衛（嘉平治）が愛知県第二課宛に、次の内容で瓦師職を創業したいきさつを伝えている。

「瓦師職開業並製造の法則」（永坂家文書五三〇・四九）

先祖代々棚尾村ニ住シ、祖父奎兵衛ノ代ニ至リ村中ノ田下、畑下ニ瓦ヲ製スル良土アルコトヲ知ル。辺境ノ土地デアルタメ、ソノ

業ヲ学ブ師ナキヲ憂ヒ、二十五歳ヨリ西京ニ赴キ、製瓦ノ法則ヲ学ブ。七年ノ春秋ヲ経テ、業ナリテ故郷ニ帰リ、天明八年（一七八八）、三十二歳ニシテ開業シ、田下、畑下ノ両土ヲモツテ瓦ヲ製スル

李兵衛家の作業場図面には、だるま窯が三基あり、母屋、作業場、倉庫が描かれている。この作業場は大浜湊と堀川で結びついていた。大浜湊は、江戸と廻船で結びつく三河屈指の湊で御城米、三河酒、三河木綿を江戸送りしていた。

李兵衛家職工が造った瓦は、江戸市場へ送られている。確認できる「江戸積仕切帳」は天保五年（一八三三）が最も古いが、それ以前から江戸市場への売り込みをしていたものと思われる。「江戸積仕切帳」によれば、李兵衛が最も古くから取引をした瓦問屋は、江戸の三河屋五郎右衛門と浦賀の浦賀伊豆屋彦八であった。浦賀伊豆屋彦八との取引は、わずかであったが、三河屋五郎右衛門との取引は、天保十一年（一八四〇）から安政四年（一八五七）まであり、年平均で二万五千枚、弘化三年（一八四七）は最も多く七万八千八百八十六枚を取引している。三河屋が江戸の施主に納めた李兵衛家の瓦は、「三州瓦」の名であったものと思われる。「三州瓦」の名を江戸庶民が聞くのもこの頃からと思われる。

三州瓦が江戸で人気を博したとする根拠を「達磨窯の頃の三州燠瓦」の著者神谷良信¹⁴は、三つの条件をあげている。一つは燠瓦に適した鉄分を含んだ粘土に三州は恵まれたこと、二つ目は瓦の表面を炭素質の銀色の被膜で覆う燠棧瓦を生産したこと、三つ目に炭素質の被膜

づくりにより炉内を密閉する技術をもっていたことをあげている。李兵衛家にも類似する記述の文書は、豊富に見られる。

李兵衛家の「江戸送り廻船仕切帳」に見られる商品は極上磨き棧瓦が圧倒的に多かった。この瓦は、吸水率が低く、雨が降ると一瞬に雨水が瓦中央に集まり、すーっと軒下へ落ちる良質なものであった。李兵衛家では、吸水率抑えるため磨きと燠すことで、この瓦を生産していた。

第二節 粘土、窯、燃料

この節では棚尾村李兵衛家が原料とした「粘土」、焼成に使った「だるま窯」、燃料の「薪」について述べたい。三州の瓦製造は享和元年（一八〇一）頃から、明治三十三年（一九〇〇）頃までの一〇〇年間ほどの期間の製瓦方法は大きく変化がなかったものと推測される。明治三十三年（一九〇〇）、高浜村の石原熊次郎¹⁵は「だるま窯¹⁶」を改良し、石炭窯を考案した。三州では、いち早く窯の構造と燃料が石炭へと変化している。それ以前の江戸時代の終盤から明治時代中頃までは、粘土、窯、燃料には変化がなかったものと考えられる。

維新政府が発足し、廃藩置県は明治四年（一八七一）七月に実施された。名古屋県から改称された愛知県に額田県が統合され明治五年十一月、現在の愛知県が誕生している。明治九年（一八七六）、四代目李兵衛（嘉平治）は愛知県に対し、瓦師職を開業したいきさつや製瓦までの手順を伝えている。この史料からは、瓦土の条件や掘り出し方、手作りの時代の製瓦の手順のおよそが確認できる。新政府は殖産

興業をめざしていた。「瓦師職開業並製造の法則」には、以下の続きが記述されている。

製瓦ノ方法ハ、畑下ニ在ル処ノ土ヲ求ムルニ作土ヲ去ツタ下ニ赤土ガアル。浅イ深イガアリ、三四尺、アルイハ五七尺ノコトモアル。コレヲ掘リ出シテカタマリノ土ヲ得ル。深サハイズレモ所ニヨッテ変化スル。瓦土ノカタマリノ重サハ十二貫目（四十五kg）ヲモッテ一荷ト定メテイル。一日ノ荷数ハソノ土地ノ遠近ニヨルノデ定メ難イ。オヨソ三十五荷ヲモッテ計リ分ケト定メテイル。鋤デ削リ、足デ踏ムコト、アル時ハ一日、アル時ハ二、三日、品ノ粗密ニヨッテ練品物ノ形ニ応ジテ高ク積ミ上ゲ、分ノ厚薄ニ従イ、鉄ノ張金ヲモッテ引き切り、大体ヲ製シ日間ヲヘテ、晴天オヨソ六時間乾カス。マタ一日間薦（コモ）ニテ包ミ、乾湿ヲシテ不順ナイヨウニシテ、正形ニ乗セ、鎌ヲモッテ一日間ニオヨソ二百枚ヲ切ル。マタ晴天デオヨソ五時ノ間乾カシ、マタ一日間薦（コモ）デ包ミ、ソノ後、鏝篋（ヘキヘラ）泥鏝ヲモッテ、一日間ニオヨソ五十枚ヲ磨キ、マタ晴天デ三日間ヨク干ス。白地ニナルマデ乾カシ、窯ニ積ミ入レ、松葉ヲモッテ焼クコトオヨソ十一時間、瓦色ト火色ガ同色ニナルノヲ目処トシテ、口々ニ泥ヲ塗り内ノ火氣ヲシテ外ニモラサヌヨウニシテ、三日ヲ経ル。ソノ後口々ヲ開キ、瓦ヲ窯ノ中ヨリ出ス。ソノ数合計オヨソ九百枚デア

ル。
瓦色ノ等級ヲ分ケテ三等分スル。オヨソ上等三百枚、中等三百枚、下等三百枚デア

ヲアワセテオヨソ十二万枚ヲ製造シテイル。製瓦法則ノアラマシハコノヨウナモノデス。

明治九年十一月十日

三州碧海郡棚尾村

永坂奎兵衛

愛知県 第二課御中

棚尾村奎兵衛家では、江戸時代後半から明治九年（一八七六）まで、製瓦にいい粘土は棚尾村田畑の下にあり、その粘土を使ったことが書かれている。製瓦には、水田の下

の土より畑の下の土の方が良いと述べている。永坂家文書（五三〇・一〇四）は、手帳への記載であるが、粘土の土場から、棚尾村製瓦師の作業場であろう所までの距離を実測した記録が見られる。

明治四十年一月廿六日実測

内ヨリ小栗山火葬場迄、七百拾四間、往復千四百四拾八間

内ヨリ小栗山内ノ土場迄、七百弐拾壱間、往復千四百四拾弐間

栄次郎ヨリ善明坂迄、四百拾間、往復九百弐拾四間

直蔵ヨリ小栗山土場迄、七百七拾間、往復千五百四拾間

庄助ヨリ小栗山土場迄、七百四拾間、往復千四百八拾間

学校¹⁷ヨリ新道無生上リ坂曲角迄、弐百拾間

粘土は重量がある。奎兵衛家の場合、土場から自宅の作業場へは、大八車、¹⁸や馬車¹⁸が利用された。「瓦土ノカタマリノ重サハ十二貫目（四十五kg）ヲモッテ一荷ト定メテイル。一日ノ荷数ハソノ土地ノ遠近ニヨル」とあるように粘土の輸送費は距離によって違ったのであ

る。

永坂家文書（五三〇・一〇四）には、「作業場に運ばれた粘土は土打（土打師）によって、平瓦、鬼瓦等にあつた粘土⁽¹⁹⁾へと調整された。」とある。土打の次は、「挙師」がたたらから焼成前の段階となる「白地」づくりまでを受け持った。明治九年の「製造の法則」にあるように、生の粘土板を乾かしながら、「切る」「磨く」⁽²⁰⁾の手順を踏み、手間をかけ瓦は造られた。一枚一枚の瓦がねじらないよう日光の強さ、天候の微妙な変化を計算し「白地」へと生粘土は乾かされた。窯焚き⁽²¹⁾をする者は、焼成が始まると眠ることが許されなかったという。常に窯の中の火色を見て薪を調節しなければならない作業であつた。

李兵衛家は、だるま窯が三基あり、「火」を取り扱う工場であるため、明治後期には大浜警察署へ敷地図面、設置場所、建物仕様書、窯ノ構造等を揃えて「火工場届」を提出している。そこには、窯の構造を次の内容で報告している。

窯ノ構造 永坂家文書（五三〇・一三五）

窯ハ全部土ト瓦片トヲ以テ築造シ、中央部ハ瓦ヲ焼クヘキ主要部ニシテ、地盤上高サ内法六尺、巾六尺四方ニシテ両側ニハ高六尺巾壹尺ノ出入口ヲ設ケ、其前後ニハ長六尺深サ地盤下三尺ノ火室二個備エ火室ノ両端ニハ各壹尺等ノ火焚口アリ

三州瓦産地のだるま窯は、通常、焼き土（古い窯）を横槌で粉にしたものと瓦の白地を水に溶き、スサ（5cmくらいに切った藁）を混ぜて練った土で築かれた。李兵衛家では、窯を焚く職人は「窯焼」（かまたき）として位置付けて専門的に業務をしていた。だるま窯を築く

職人は、外部の窯造りを専門とする業者で「窯屋」とか「窯築」と呼ばれた窯築師であつた。

李兵衛家の燃料となる薪の購入先は知多半島、矢作川上流域、蒲郡（東三河）など様々な方面の記録が見られる。瓦の焼成には、松葉で「いぶす」段階があるが、松葉でも松葉には、男松、女松があり瓦の銀色には違いがあつたと記録されている。「新川薪買入注意」には、薪購入の李兵衛家の方針を読み取ることができる。

第三節 三州瓦づくりに李兵衛家が果たした役割

李兵衛家の瓦屋創業は天明八年（一七八八）とされるが、検討の必要がある。創業者の曾孫にあたる五代目李兵衛正勝が明治二十七年（一八九四）に書いた「開業沿革」によると、「曾祖父李兵衛始メテ瓦業ヲ学ビ、業已ニ熟シ、廿五歳ノ時奮然京都ニ趣キ、猶一層造瓦ノ法ヲ練磨シ、七年ノ春秋ヲ経テ故郷ニ帰り、天明八年（一七八八）ニ開業シ、慈二代ヲ累ルコト百有余年」とあり、京都に修行に赴く前、すでに瓦製造業をしていたことを窺わせる記述がある。現在の御当主も二代目李兵衛は修行に出る前から瓦製造をしていたとしている。

天明年間（一七八一～一七八八）の前後に、高浜村（現高浜市）の神谷儀八、棚尾村（現碧南市）の永坂李兵衛が京都へ赴き、瓦修行を積み、それぞれの村へ戻り製瓦師となった。二人が修行した京都の瓦師は、寺島家⁽²³⁾であつたと推測する三河の研究者は多い。

寛政年間（一七八九～一八〇〇）以後、急速に製瓦師が増加する地域は、矢作川下流域の棚尾村、大浜村（現碧南市）、高浜村、高取村

（現高浜市）中畑村、平坂村（現西尾市）である。これら村々で急速に製瓦師が増加した背景には、名古屋や江戸をはじめとする町屋の瓦需要の増加があったからである。

京都で京瓦²⁴修行を積んだ儀八や奎兵衛のねらいを次のように推測したい。三州の瓦造りに、当時最上級と評価された京都の瓦造りを取り入れたかったということである。それは急激に増加する江戸の棧瓦（火除瓦）需要を想定したものである。江戸という市場は、京都、大阪で生産される製品を「くだりも」²⁵のともてはたしたとされる。一方で関東をはじめとする地方で生産される産品は「くだらないもの」という評価すらあったという。奎兵衛は、三河にあった従来からの瓦造りを脱皮して、江戸で評価される瓦造りを意識していたものと思われる。

三代目奎兵衛（満真）の代からは、史料がよく保存されている。そのため江戸への瓦積み出しが年月日、湊名、船名、船頭名、瓦種類と枚数、単価、代金など詳細に確認できる。奎兵衛家では、自身の工場での生産枚数を上回る注文が江戸などの瓦問屋からあると、大浜村、棚尾村、高浜村などの瓦屋から瓦を買い集め、江戸送りをしていた。瓦の生産地問屋という性格を持ち、販路開拓にも熱心であった。

奎兵衛家の奉公人請状にみえる徒弟等（女性を含む）二十七人の出身地は、棚尾村十三人、大浜村六人が目立っている。これら徒弟が職人として自立していくなかで、人脈が形成され、奎兵衛家を中心とした瓦屋の仲間集団も形成されたものと推測できる。

幕末から明治を迎える頃の四代目奎兵衛嘉平治、五代目奎兵衛正勝

は公共建造物を請負うと同時に、万国博、内国勸業博覧会をはじめとする様々な展示会²⁶へ瓦の出品を繰り返している。瓦の品質を高めることが、明治を迎えた東京で市場を開拓する方途と考えていたものと思われる。

おわりに

本論文は、奎兵衛家が碧南市へ寄贈した文書から、奎兵衛家の瓦生産を支える、徒弟、職工はいかに育てられたかを論じた。そして、これら人々により実際の瓦づくりはどのようになされたかに焦点をしばらく追究を試みた。奉公人請状には奉公人名、年季の期限、給金、前渡し金、仕着、奉公人の逃亡や長煩いの時の始末、檀家となる寺院が書かれ、瓦職人をめざす奉公が始まっている。瓦師職営業御鑑札御下渡願を経た瓦職人では、賃金（職工日給）、月別職工労働日数の実際も明らかとなった。

そして、奎兵家の瓦づくりに使用された粘土、窯、焼成するための燃料は、いかに調達されたかを確認することができた。奎兵衛家の場合、粘土は同じ棚尾村で現在は栗山町周辺である。水田下の粘土は瓦には不向きであったとしている。焼成の窯はだるま窯で一度に千枚ほど焼くことができたとしている。三州瓦の焼成は他の瓦産地と比較し、焼成温度は高かったという。焼成の最終段階では松葉を使い燻過程があった。この「燻し」により瓦表面には銀色の酸化膜が形成された。美しく吸水を防ぐ瓦は「燻し」によるものである。

明治十四年（一八八一）第二回内国勸業博覧会が、東京上野で催さ

れ、五代目李兵衛正勝は、文章彫刻をした大棧瓦壺篇を出品した。正勝は、三州の瓦造りを漢文の「作瓦説」を彫刻し出品した。

（永坂家文書・五三〇・五一）

作瓦説

屋瓦之為物要器也、其為世用久矣、今也人心競新構造争巧、瓦之用亦日益隆也、是以数州甄者起業倍乎、他年而其作数、参河為多也、参河則吾碧海郡杜盟為多也杜百三十餘戸、一歲所作大約千百三十万扁矣、然不偏多作精造之要故其粗視之、数州之粗者品等自異也、且彼創業祖多出乎、参河或傭参工以規撫焉、其優劣自素也凡州異則氣候土質異也、其作法亦有小異也、又有古今之異也、雖然其要則止三訣、曰覆後数年原釉不變、曰堅密耐寒、曰不髻無瑕、三要備謂之良瓦（中略）

是狀其髻弗耳甄者欲知精微在苦焦鑽研而已

明治十三年八月

参河州碧海郡棚尾村

永坂李兵衛撰書鐫

ここには三河碧海郡には百三十社ほどが瓦製造を行っていること、年間千二百三十万枚程を生産していること、瓦についての考え方、製作の仕方、焼成の方法が書かれている。瓦需要が一気に高まる近世末から近代にかけて、瓦産地は日本の至る所にあった。町という町、村という村に瓦屋はあったという。手造りの粘土瓦をだるま窯で焼成するわけであるが、産地によって出来上がる瓦の大きさ、品質等は様々であったという。

本論文では、天明年間より太平洋戦争までの三州における瓦生産の

一事例を永坂李兵衛家文書から明らかにしたものである。李兵衛家の瓦造りは、京都での修行にはじまり開業されている。職工への日給、アメリカ万博出品、内国博覧会へのこだわりからも質の高い製品を求めていたことは明らかである。

現在、日本最大の瓦産地は高浜市・碧南市である。商標「三州瓦」の品質は、多くの消費者の信頼を得ているものと思われる。永坂李兵衛家の瓦工場は、「三州瓦」と呼ばれ始めた時代に創業されており、その後も常にこの地域の牽引役を担ってきたといえる。

〔注〕

- （1）石川繁治（昭和九年生まれ、碧南市在住）愛知県文化財保護審議委員及び、碧南市文化財保護審議委員を務めた。『日本の瓦・三州の瓦』では、三州瓦の歴史を担当執筆した。
- （2）永坂家文書は、碧南市へ寄贈後、六〇〇点程に分類されている。安永七年（一七七八）頃から昭和二〇年（一九四五）頃までの文書である。
- （3）どう古屋とは、焔炉屋（コンロ屋）のことである。
- （4）水野忠友が三河大浜藩で旗本から大名となった。
- （5）堀川は寛永五年（一六二八）時の大浜村名主石川八郎右衛門が、領主本多下総守の許可を得て塩田への河道を改修した。
- （6）長崎屋源左衛門は、棚尾村で為替を扱う両替商を営み、永坂李兵衛家もここを利用していた。
- （7）フィラデルフィア万国博覧会は、明治九年（一八七六）五月から十一月までアメリカ合衆国で開催された。
- （8）碧南市市史資料第二十九集『明治初年の戸籍とそれに基づく村況』は、昭和三十年（一九五五）碧南市史編纂事務局長林口孝により著作された。碧南市の維新期の村ごとの状況が書かれている。

- (9) 小林弥兵衛は天保九年(一八三八) 棚尾村に生まれ、十二才で奎兵衛家奉公人(徒弟見習い)となっている。
- (10) 明治四十五年(一九一二) 三月の棚尾表彰では、十三才で奎兵衛家の見習として雇人となった大浜村鈴木清八も表彰を受けている。
- (11) 太陰太陽暦(旧暦)のもとでは二、三年に一度、十三カ月の年がやって来る。これを閏年と言い、閏年には閏月が入る。
- (12) 「製造所・工場職工調査表」(明治廿七年四月三十日調)「記入上の注意」による。
- (13) 渡職人は、旅から旅へ、移り住みながら鬼瓦などを造った。これら瓦師を「わたり」と呼んだ。
- (14) 神谷良信(昭和十五年(一九四〇)生まれ、刈谷市在住)『だるま窯の頃の瓦屋と刈谷の瓦屋』『達磨窯の頃の三州燠瓦』の著作がある。明治二十二年(一八八九)創業「神関製瓦所」の四代目代表。
- (15) 三河高浜村の石原熊次郎は明治三十五年(一九〇二)、だるま窯を石炭炊きに改良した。
- (16) 江戸時代のだるま窯と現在のだるま窯は基本的に変わっていない。『達磨窯』吹田市立博物館(一九九七) P2
- (17) 明治三十四年(一九〇一) 村の北に棚尾小学校を建設している。学校の北に粘土の土場となる栗山、善明坂があった。
- (18) 大八車は、一台で八人分の仕事(運搬)ができるところから代八車ともいわれた。
- (19) 粘土は採掘されると「さきつち」と呼ばれる粘土置き場に、通常一年以上備蓄された。
- (20) 「磨く」は「磨き」とも云われ、磨きコテ等で、表面を滑らかに緻密に仕上げることで吸水率を下げた。
- (21) 窯焚きは、窯焼とも云われ、下手をすれば、窯に入れたすべてが商品とならぬこともあり重要な仕事であった。
- (22) 永坂奎兵衛家の瓦づくりは、昭和十八年(一九四三)、太平洋戦争により多くの職人が徴兵されたため操業を停止した。永坂奎兵衛家の現在の当主は公務員をしている。

- (23) 寺島家の先祖は、紀伊粉河出身の瓦職人頭であったという。
- (24) 平安建都以来、京都は瓦の一大産地として栄えてきた。
- (25) 江戸時代、京都、大阪から江戸へ入る商品は「くだりもの」と言ってもてはやされた。東国の商品ではかなわないとされた。これは「くだらないもの」の語源ともされた。
- (26) 永坂家が出品した主な展示会は、明治九年(一八七六)米国費拉特費府万国博覧会、明治十年(一八七七)第一回内国勸業博覧会をはじめ、多くの展示会、品評会に出品された。
- (27) 昭和二十九年(一九五四) 十月にJIS制定が行われた粘土瓦は昭和三十三年(一九五八) JISマーク表示製品となった。

(はやしぐち ひろし 文学研究科歴史学専攻博士後期課程)

(指導教員・渡邊 秀一 教授)

二〇二〇年九月二十九日受理

柳田国男の大正期神道論と神道談話会

——「神道私見」をめぐる——

渡 勇 輝

〔抄 録〕

本稿は、近代神道史の視角から柳田国男の神道論を読みなおすことで、明治後期から大正期にかけての柳田の問題意識の展開が、同時代的な「神道」問題のなかから現れてきた側面を指摘する。そして、その背景に神道談話会の存在があったことに注目し、柳田の学的ネットワークの新たな一面を指摘するとともに、柳田の民間宗教者から国民信仰への視座の展開を、当時の「国民道徳」論との緊張関係から進展した連続性として再定位するものである。

とくに神道談話会は、明治末期から大正期に東京帝国大学で行

われていた研究会であり、大正末年に成立する神道学会の前史として位置する団体である。本稿では神道談話会の基礎情報を確認し、柳田が同会と関係をもちつつも、異なる立場をもつていくことに注目する。そして、柳田の大正期神道論の基盤となる巫女論が、神道談話会の議論への批判から形成され、「神道私見」に結実していったことを指摘する。

キーワード 柳田国男、神道私見、巫女考、神道談話会、田中義能

はじめに

本稿は、柳田国男の学問の形成期となる大正期の論考を神道論として読みなおすことで、その射程や議論の対象を、近代神道史の問題として再定位することを目的とする。

これまで近代神道史研究は、村上重良の議論⁽¹⁾を起点として「国家神道」の実証的な研究が進められてきた。とくに近年では、村上の包括的な「国家神道」論⁽²⁾に対して、歴史的な変容や個別的な射程の検討が進められている。なかでも進展が目覚ましいのは大正期の研究動向で、歴史学において「大正デモクラシー」のとらえなおしが進むな

か、畔上直樹が民間側の神職運動に注目することで、これまで「国家神道」とその抵抗言説という対立構造のなかで描かれてきた言説の、多様な射程の差異がとらえなおされるようになってきた。

あわせて、明治後期から大正期にかけては、国民国家の確立にむけて近代学問が編成替えされる時期にあたり、學術の言説そのものの研究も進みつつある。藤田大誠は、「国学」が国語学・国文学・国史学へと分科する過程で人文諸学問が形成されていくことを指摘しているが、なかでも画期となるのは、磯前順一や桂島宣弘が指摘するように、ドイツ文献学を取り入れて「国学」を再興した芳賀矢一⁽⁵⁾の存在である。芳賀の文献学による「国民性」論は、大正期に勃興する「神道学」形成の重要な契機となったのであり、その前史としては、木村悠之介が明らかにしたような明治後期における神道系雑誌への学者の参入があった⁽⁷⁾。学者による「神道」言説の展開は、対外戦争による国民意識の高揚とともに、それまでの教派神道という枠組みを越えて、国民全体を対象とする「神道」論を提起し⁽⁸⁾、明治初年の国教運動とは質的に異なる「神道」概念の様相が明らかにされてきたのである。

こうした研究動向のなかで、研究史的に取り残されているものが、大正期に民間信仰論として神道論に参入していった「民俗学」の問題である。

近年、斎藤英喜は折口信夫の神道論を同時代の神道論と比較することによって、「折口は国家神道の内側にありつつも、それとは異なる「神道」を作り出そうとした」とし、「近代の国民国家を支える「国民」神話とは異質な」射程をもっていたことを評価している⁽⁹⁾。これは

折口の神道論に込められた近代批判性を提示したものであり、近代神道史における「民俗学」の可能性を問いなおしたものとと言えるだろう。

本稿では、斎藤の成果を踏まえつつ、折口神道論の確立以前に、柳田の神道論が提起した問題を確認することで、近代神道史における「民俗学」の射程をさらに深めていく。

そこで注目するのが、大正七年（一九一八）の「神道私見」という論考である。この論考は、民間宗教者に注目した『郷土研究』での成果を経て、「国民」全体の信仰を中心に論じようとした画期的なものであり、従来は柳田の知識不足や未熟さが指摘されて大きな評価が与えられてこなかったが、近年は再評価もなされるようになってきた⁽¹⁰⁾。

この背景には、「神道私見」の内容をめぐって河野省三と論争に発展した事件（「神道私見論争」）が、あらためて同時代的に重要な問題を提起していたことに対する注目がある。なかでも黛友明は、歴史的な神社行政の展開を踏まえつつ、「論争はそもそも柳田がふっかつたものである」ことに注目し、「そこまでして訴えたかったものは何だったのか」と問題を設定することで、柳田の民間信仰論の提起を政策の批判に留まらず、神道家が方法的に映しえない「不可視化された「国民生活」を明らかにしようとする」ものと評価した⁽¹¹⁾。また、遠藤潤は「神道私見」がそもそも「学者」への批判として提示されていたことに着目することで、その「神道」批判の対象を、河野ではなく、加藤玄智や田中義能などの学者の言説に射程を開いている⁽¹²⁾。

これらの議論は、柳田のテキストがなぜ作られたのか、という視点

に立つことによって、その同時代的な射程を提示している。それは、これまでの柳田研究にみられるようなテキストの内在的な理解を越えて、いかに外在的な問題が柳田のテキストを作っていたのかを考えようとしている点で画期的である。柳田のテキストは、いったい誰にむけて作られたのか、という問題設定であり、本稿もこのような成果を踏まえつつ、さらに具体的な対象を明らかにし、「神道私見」にいたるまでの軌跡も参照することで、その神道論の射程を検討する。

このような問題意識と視点から浮かび上がってくるのは、これまで柳田研究からも近代神道史研究からも見過ごされてきた神道談話会という組織である。本稿では、この神道談話会に注目することで、柳田国男による大正期神道論の近代神道史への位置づけを試みたい。

この作業によって、近代神道史における「民俗学」の射程が示されるばかりでなく、柳田の議論を神道論として読みなおすことで、これまで「日本民俗学の祖」というイメージで固定化されてきた柳田像に対して、あらたな見方を提示することができるはずである。

一 「神道私見」の概要

「神道私見」は、柳田が大正六年（一九一七）に丁酉倫理会で講演したものが、翌年に『丁酉倫理会倫理講演集』の第一八五輯と第一八六輯に分割掲載されたものである。会誌の記録からは、講演当初は「神道の価値」と題されていたことがわかる。

十月二十日、研究会を神田学士会に開き、一 神道の価値 柳田国男君の講演があつた。同君は斯道研究に就て多年の蘊蓄があ

り、従つて又た卓抜な意見があること、「郷土研究」誌上で世のよく知る所である。君は本会員のため、其の実際の踏査と史料の調査に基いて神道の有りの儘の事実を説明せられ、以て国民道徳を談ずるの基礎の如何と、神社崇敬の真義が那邊に存すべきかを明らかにし、其の見地から忌憚なく当局及び学者に警告せられたのであつた。題目が題目だけに、吾人の注意と興味とを惹くこと多大であつた。是れ深く同君に感謝する次第である。¹⁴

注目されるのは、柳田が「斯道研究」に対して「卓抜な意見」をもっていることは、「郷土研究」誌上で世のよく知る所であるという点である。これは、当時の柳田が丁酉倫理会において神道研究者として評価されていたことを示している。

そして、柳田の議論が「国民道徳を談ずるの基礎の如何」と評されていることは、柳田の研究が当時のどのような学問に影響を与えようとしていたのかを窺い知ることができるだろう。

この「神道私見」は、間もなく神職団体の機関紙『全国神職会会報』に八回にわたって分割転載され、神社界の目にも触れることになった。そしてその後、「神道私見」はその内容をめぐって当時國學院大學の講師であり、神職でもあつた河野省三と論争に発展していく。¹⁵

本稿では、この「神道私見論争」に深く立ち入る余裕はないが、その焦点は柳田の神道論を読み込むうえで自然と明らかになるだろう。柳田の問題意識は、「神道私見」冒頭の「今日の所謂神道は、皆様の御想像以上に国民生活と交渉の浅いものだ」と云ふことに就て、少しく意見を申述べたいと存じます¹⁶」という一文に集約されており、「民間

信仰」への注目こそが「国民生活」を明らかにできる方法で、「古い古典を枕にして居たやうな新派神道家が、やはり看過して顧みなかつた多くの隠れた思想を見出し得る」（二五四頁）という主張だった。そして河野は、まさに「古典」の読解を重視する神道家の一人として、柳田の批判を展開したのだった。

しかし、柳田は河野への応答で、憤慨しながら「枳殻垣の中から石を投げるやうな悪戯は見合わせを乞ひたいものだ¹⁷」と言うように、河野からの批判は予想外の方面から飛び込んできたものであり、本来想定されていた対象は別にあつたようである。

それでは、柳田の議論はどこに向けられていたのだろうか。「神道私見」の内容を同時代的な状況を考慮しつつ考えてみたい。

二 「神道私見」の「統一」批判

まず、「神道私見」は構成として前半部と後半部に分かれている。

前半部は神道史の概要に触れたもので、その問題意識は現実の政策への違和感から導かれている。すなわち、「過去三四十年程の間、「神社の崇敬は宗教であるか否か」と云ふ大問題を態と未解決の儘に放つたらかして居る」（二四五頁）ことであり、それは「大正二年の六月、内務省は其神社局を自分の方に保留して宗教局だけを文部省に移管」（二四六頁）したことを例に、「神社と神道と、神社局の事務と宗教局の事務とに区分するが如きは、如何にも不自然な所に界線を引いたものと思ひます」（二四七頁）と述べられている。

明治三三年（一九〇〇）設立の神社局は、宗教局の管轄に「神道」

（教派神道）を区分することで、「神社」崇敬が宗教ではなく国民の道徳だとする「神社非宗教論」を制度的に達成した¹⁸。とくに大正期には、日露戦後の「地方改良運動」の展開から「神社中心主義」が標榜され、「神社」による地域社会の統合が目指されるようになった¹⁹。

柳田はこのような動向を「東洋諸国共通の国教問題」（二四六頁）として、中国の例に触れながら、日本の「神社非宗教論」の展開を、西洋の「宗教」概念との折衝の結果だと考えていた²⁰。柳田の神道論は、つねにキリスト教を意識して語られていたのである²¹。

ここで柳田は「宗教」による「統一」の弊害を指摘している。「基督教でも仏教でも、結集の際には偉い力を以て反対の見解を打破し去つたので即ち統一の為には多くの古いものを捨てた」（二四七頁）のであり、「随つて統一がそんなに忝けないものでも又そんなに価値のあるものでもないと言ふことになる」（二四八頁）という。

ここから、柳田は山王神道や垂加神道などの神道説に触れていき、「何の派の神道でも或程度までの説の統一」はあるが、いずれも儒仏や陰陽道の要素を含んだ「不純粹なもの」（二四八頁）であつて、それは現今の「神道」言説にまで及ぶと指摘する。

要するに神道の学者と云ふものは、不自然な新説を吐いて一世を煙に巻いた者であります。決して日本の神社の信仰を代表しようとしたものではありません。其結果としてあれ程競ひ起つた種々の神道も、世が改まれば根絶して殆ど跡を止めず、其書物は坊間には有り余つても読む人はありません。而して独り終局の勝利を得たのは、明治になつて神祇官が代表して居た平田派の神道、或は

国学院派とも称すべき神道であります、是とても或時代が来たならば雲消霧散せぬものとは断定は出来ず、又今日此派の立脚地が神官々選の制度に在るもので、言はゞ人為的のものだと云ふことは争はれないのであります。(二五一頁)

ここで柳田が「種々の神道も、世が改まれば根絶して殆ど跡を止めず、其書物は坊間に有り余つても読む人はありませぬ」と指摘している点は注目される。たとえば、本居宣長は明治末期に村岡典嗣によって再発見されるまで、その名の読み方も忘れられた存在だったのであり、この業績に芳賀矢一のドイツ文献学が深く影響していたことはよく知られている。⁽²²⁾柳田の議論は、芳賀によつて再構築されていく新しい「国学」、日本民族の連続性と特殊性を「古典」から補強していくような、一貫的な「神道史」叙述への批判に及ぶものであった。

また、柳田は平田神道に対して、「出来得る限り外国の分子を排除するばかりでなく、更に進んで此方から侵略的態度に出で、天竺の神も大己貴、少彦名であるとか、支那の大乙神も高産靈貴尊の御事であると云ふやうなことを言つて、空なる世界統一論者に悦ばれました」(二五〇頁)と批判しているが、ここでいう「世界統一論者」とは、篤胤自身や近世に限定されたものではないことに注意が必要である。

柳田の依拠するところは、篤胤の『印度蔵志』や『赤県太古伝』と思われるが、篤胤が地球地理的な「世界」との接続を目指していたことに對して、⁽²³⁾その思想は幕末期の大国隆正にいたって「地球上の言語、地球上の文字ことごとく、わが古伝にみえたる天神・地祇のみはからひにもれざることをしり、外国のことをも集めて大成し、わが固

有の神道を万国におしおぼすなん⁽²⁴⁾」という理解に發展していく。隆正の理解は、「万国総帝説」の国際秩序観として現実政治への関与のなかで深められていくのであり、⁽²⁵⁾柳田が批判する「世界統一論者」とは、平田神道の教説を読み替えて成立していく近代の学説に射程をもつものであった。

こうして、柳田の議論は現今の神道学説を批判しつつ、「古典」に依拠しない「民間信仰」の価値を訴えていく。その「民間信仰」研究の成果を述べていくのが後半部の内容である。

後半部では、自身の『郷土研究』による成果を述べるかたちで、巫女と若宮、天降りの思想が語られ、本来は巫女が神の意思を伝える重要な役割を果たしていたことや、神は天から降りてくるもので、常設の社殿は必要なかったことなどが指摘されていく。

柳田は、ミコが「御子」に通じることから「ミコ即ち神の子と云ふこと」(二五五頁)に言及する。それは「神様の眷属若くは神様の苗裔である故に、神と人との中間に立つて双方の意思を仲介し得ると考へた思想の痕跡」(二五六頁)であり、御子神は「耶穌教で申せばマリア女の大奇蹟と同じやうな、童貞受胎の物語」(二五七頁)に比されていく。

父なくして子を産むと云ふ伝説の起りは、神様の子を産む人間の母親があつたと云ふことで、即ち半分は人間半分は神様、人間を母とし神を父として出来た其子供が、一番神様の霊徳を人間に宣傳するに適して居ると考へた思想が、一方にはミコと云ふ名を作り、他の一方には今日到る処の神社の末社に、王子又は若宮と云

ふ小社を遺し、神官の家々には神孫神に仕ふると云ふ旧伝を貴んだのでありませう。（二五八頁）

各地の「神社の末社」は「ミコ」たちが作っていったとする認識であり、ここで言及される「神官の家々」とは、明治以降の「神官々選の制度」によって没落していく世襲神職が想定されている。柳田が論中で「一年神主」や「頭屋」に注目していくのも、このような近代の「神主」の職掌に関わるものとして言及されているのである。

今日は其慣習が段々影が薄くなつて、任命せられた神官のみが大いに働いて居ると云ふのはどう云ふ訳であるかと申すと、最近日本の神道は是だけのものと勝手にきめてしまつた人々がえらくて、田舎に在る此等の古い慣習を訳も無く看過したからであらうと思ひます。（二六二—二六三頁）

そして「丸々縁の無い神官が五年三年遠方から赴任して来て、続一々々と言つて故意に旧規を忘却」（二六二頁）させることを批判している。失われていく民間信仰に対する危機感は、近代の「神道」が目指した「統一」への批判として提示されていた²⁶。

柳田は、民間信仰の討究をなくしては「国民性とか日本精神とか云ふ大議論が、徒らに空な音響に帰してしまふ虞があります」（二六五頁）と述べて、これまでの神道説は「国民の精神生活に対する観察から出発した了解では無かつた」（二六七頁）とまとめていく。

あなた方は又別の御考を持つて居られるかも知れませぬが、吾々の如き境遇に居ります者の考では、学問は何処までも国民が当体であります。其国民の生活に同情の無いやうな学問の仕方に対し

ては反対しなければなりませぬ。殊にモウ一段高い所から見ましても、目前の事実を軽んずるやうな学問の仕方には賛成することは出来ませぬ。仮定と神代巻ばかりに基いた神道と云ふものには賛成することは出来ない。又古人をあなた方見た様な哲学者だと思ふと見る如き神道にも賛成することは出来ませぬ。（二六七頁）

こうして「神道私見」は、現実の政策批判から始まり、「学問の仕方」の批判で締めくくられている。これまで「神道私見」を取り上げるときは、「柳田民俗学」との連続性から、稚拙である、あるいは萌芽的であるなどと理解されてきたが、本稿の問題関心は、なぜ柳田がこのような論考を発表したのか、という同時代的な意味にある。なによりも「神道私見」は「神道」について論じたものであるため、同時代的な神道論の射程として考える必要があるだろう。

そこで注目されるのが、柳田が批判する「神道の学者」や「哲学者」、また「世界統一論者」などは、具体的に誰が想定されていたのか、という問題である。この問題に接近するためには、柳田のテキストのみならず、大正期当時の神道研究の状況に視野を広げなければならない。

三 神道談話会のネットワーク

ここで注目したいのが、柳田が明治末期から大正期にかけて出入りしていた神道談話会なる研究会の存在である。

この研究会は、民俗学史においては名前だけはよく知られた存在であり、それは高木敏雄との出会いの場として言及される²⁷。しかし、民

俗学からはそれ以上の踏み込んだ考察はなされてこなかった。神道史研究からも、これまで注目されなかった組織だが、のちに述べるように、この研究会は大正末年に成立する「神道学会」の前身として位置する団体であった。

柳田は高木との出会いについて、自身で次のように回想している。

最初高木君と自分とは、本郷から小石川へ走る電車の釣革にぶら下りつゝ、此雑誌を出す陰謀を企てた。丁度四年前の神道談話会の帰途であつた。あの会も今でも旧に依つて折々集まつて居るのに、鷺鳥の如き高木君は既に去つて別天の雲を劈きつゝある。⁽²⁸⁾

「此雑誌」とは『郷土研究』のことで、これは大正六年（一九一七）に同誌が休刊する際の記事である。「今でも旧に依つて折々集まつて居る」とあるように、柳田が定期的に神道談話会に参加していたことがわかる。確認できる最も古い柳田の参加は明治四三年（一九一〇）一〇月の第八回例会で、これは『石神問答』や『遠野物語』を上梓した年でもある。柳田の神道談話会への参加は、自身の民間信仰研究の関心と同時に展開していたことがうかがえる。

また、明治四五年（一九一二）には、柳田が佐々木喜善や南方熊楠に宛てた書簡で、神道談話会で勝善神について発表することを記している。⁽³⁰⁾さらに、柳田が同時期に伊波普猷に宛てたものには、神道談話会で伊波の研究を紹介したいと述べられており、その書簡の内容を、伊波は自身の著作のなかに書き留めていた。

私はかつて『沖縄毎日新聞』に「古琉球の政教一致」という論文を書いて、その切抜きを柳田国男氏におくったところが、氏はさ

つそく返書を認められていろいろの注意を与えられたことがあります。その一節に、只今拝読し了り大なる刺激を得申候加藤玄智氏等の仲間にて神道談話会と申熱心なる研究者の団体有之此連中に一読させ申度存罷在候内地の神道は御承知の如く平田派の学説一代を風靡し之に反して説を為す者を仮容せず候も其原形に於ては御島の風習と相似たる者一二にして止まらず半月来古き人類学会雑誌を集め南島の信仰生活をより／＼窺見候て後愈驚くべき共通を発見致候⁽³¹⁾

ここからは、「加藤玄智氏等の仲間」という表現とともに、「神道談話会」に熱を入れる柳田の姿が見えてくる。また同時に、「内地の神道は御承知の如く平田派の学説一代を風靡し之に反して説を為す者を仮容せず」という部分からは、すでに「神道私見」に通じる「学説」批判の萌芽をみることができるのである。

それでは、この神道談話会とはいかなる団体だったのだろうか。

同時代の『東亜之光』や『神社協会雑誌』などの雑誌には、「彙報」に明治四二年（一九〇九）から大正一三年（一九二四）までの神道談話会の開催記録が不定期ながら掲載されている。なかでも『神社協会雑誌』には、神道談話会の講演録を載せたものも存在し、全貌とは言えないまでも、その活動の内実をうかがい知ることができる。

これらの雑誌をはじめとする情報によれば、神道談話会は東京帝国大学の山上御殿で不定期に開かれていた研究会で、概ね一か月程度の間隔で例会が開催されていたようである。創設者は国語学者の上田万年で、⁽³²⁾明治四二年（一九〇九）の創設と推定される。例会の参加者と

しては寛克彦と加藤玄智の名が筆頭であげられており、⁽³³⁾ほかにも発表者や参加者には、田中義能・清原貞雄・宮地直一など神道研究の基礎を作る学者たちをはじめ、井上哲次郎・紀平正美・亘理章三郎・山本信哉などの国民道徳論者、鳥居龍蔵や白鳥庫吉など人類学・考古学系の学者もいれば、中山太郎・金田一京助など民俗系の人物や、宮内省の星野輝興、佐藤獨嘯・権田雷斧といった仏教者まで、非常に多彩な人物が神道談話会に結集していた。

この背景には、「神社非宗教論」の展開と、大正期における社会不安の増大とともに、「神道」言説が教派神道という枠組みを越えて、国民思想の体現とみなされるようになるという動向が関わっている。⁽³⁴⁾その淵源には明治後期における「神道」の担い手の拡大による学者の参入があり、⁽³⁵⁾「神道」を宗派の教学としてではなく、「国民」を理解するための総合的な学問として研究するという試みが、神道談話会の多様な結集を生み出していた。柳田もまた、このような混沌とした揺籃期の神道研究の場に参入していたのである。

大正九年（一九二〇）の『神社協会雑誌』には、柳田が質疑を行った旨の記録がある。

同会十一月例会は二十五日午後六時半より例の如く山上御殿に於て開催、会するもの柳田国男氏、加藤博士、紀平、補永学士等会員約二十名、安藤幹事の紹介について先づ太田亮氏立たれ「郷研究より見たる耶馬台国の所在」と題し約一時間余に亘り講演あり（中略）ついで中川忠順氏立たれ神像についてと題し約一時間半に亘る講演あり（中略）右終わりて柳田国男氏の質問あり、午後

十時に近く散会せり。⁽³⁶⁾

また、「定本年譜」の大正一二年（一九二二）には、「神道談話会で南島神道について話す」とあり、⁽³⁷⁾柳田が大正年間を通して長期的に神道談話会と関係をもっていたことがうかがえる。とくに同会は、『郷土研究』や『民族』で柳田と仕事をしていく人物が多く出入りしていることが注目され、柳田の学問ネットワークの形成には、同時期の郷土会とともに、東京帝大の神道談話会という場が重要な役割をもっていたと指摘することができるだろう。

しかし、柳田は神道談話会と関係をもちつつも、次第に距離を置くようになったようである。年譜や彙報などから、柳田の参加が確実にわかるのは、明治四三年（一九一〇）一〇月六日（金沢床三郎・加藤玄智報告）、明治四四年（一九二一）二月二七日（高木敏雄報告）、明治四五年（一九二二）四月二三日（柳田国男・長沼賢海報告）、大正二年（一九一三）九月二五日（鳥居龍蔵・井上哲次郎報告）、大正九年（一九二〇）十一月二五日（太田亮・中川忠順報告）、大正一一年（一九二二）二月二三日（柳田国男報告）の六件であり、とくに明治末期から大正初年に記録が集中している。前述した「郷土研究の休刊」で回想する「丁度四年前」の神道談話会の例もあるように、雑誌記録から抽出できない分を考慮しても、柳田は比較的早い段階から神道談話会に熱心に関わらなくなったことがうかがえる。先の「神道談話会例会記事」に柳田が参加者の筆頭としてあげられているのは、珍しい参加であったことの証左だろう。

この背景には、大正三年（一九一四）から八年（一九一九）の貴族

院書記官長、大正一〇年（一九二一）から一三年（一九二三）の国際連盟委員などの多忙も推察されるが、なによりも神道談話会での議論の方向性に、柳田が違和感を持ち始めていたのではないだろうか。

柳田が「丁度四年前」と回想していたところの大正二年（一九一三）四月二八日には、高木も参加した例会として田中義能「神道の性質」と加藤玄智「吾国の神の感念の二方面と佛耶兩教」の発表があった。⁽³⁸⁾この内容をもとにしたと思われる田中の論考には、次のようにある。

神道の内容は如何なるものであるかと申すに、天御中主神の道と云ふ立場から見ると宇宙のあらゆる方面を包含して居るのであつて（中略）篤胤が儒教も、道教も、仏教も、キリスト教も皆神道の一部であると申したのも直ちに首肯せらるゝのである。けれどもこの普遍的なる大道は吾々が国民としてこの差別の世界に実行致すに当て、その間に色々の着色を帯びて来るのである、この着色を帯びた道を我国で古代に最も能く示されたのは前に申した通り天照大神である、この天照大神に基づく道が今日通常申す処の神道であつて、この神道は吾々が国民に常に必ず行はなくてはならない道なのである。⁽³⁹⁾

田中の議論は、「神道」は本質的にあらゆる要素を「包含」するものであつて、なかでも「天照大神に基づく道」は「国民に常に必ず行はなくてはならない道」であるとする。注目されるのは、ここでは篤胤の理論が、近代的な「国民道德」論によつて読み替えられて、あらゆるものを統一する原理として描かれている点である。⁽⁴⁰⁾この田中の神道論は、やがて「世界人類を導いて」いくものに発展する。⁽⁴¹⁾

このような統一的な神道論は、儒仏を包摂する「古神道」論を提示する寛克彦の議論とも親和性をもっていた。⁽⁴²⁾また、加藤玄智も同日の講演で「キリスト教と日本の神道とがかくも調和をなし得ないものであらうか一考すべきである」と述べて「神道」の普遍性を志向している。田中と寛、加藤は神道談話会の中心人物であり、柳田は一時期、彼らの議論を間近に接する機会をもっていたのである。

柳田が批判する「哲学者」や「世界統一論者」とは、このような神道談話会での議論が念頭にあったのだろう。それはのちに「民俗学」を志向する際に、「フオクロアの取り扱つて居た題目は、神道の歴史などを調べて居る人と近い。それ故に折々は飛んでも無い方面の学者と、一律に考へられて迷惑したこともあるが、我々には兎に角臆断の哲学は無い」⁽⁴⁴⁾と言及され、「寛君等の如き哲理」⁽⁴⁵⁾に基づいた神道論という名指しの批判に至るのであった。

ここで柳田が回想した高木敏雄との出会いに戻つてみると、そもそも『郷土研究』それ自体が、神道談話会とは別の観点から旗揚げしようとしたものである可能性が見えてくる。

それでは、同時代的な神道研究の動向をおさえたところで、次節ではあらためて「神道私見」に至るまでの柳田の神道論の軌跡を確認し、その射程について考察を進めていきたい。

四 柳田の大正期神道論とその射程

そもそも柳田が、「神道」の探求によつて日本の「国民性」を明らかにできると考えていたことは、その最初期の談話録である「幽冥

談」にまで遡ることができる。ここで柳田は、平田派が探求した「幽冥」を高く評価し、これは「日本に神道あつて、言ひ換へて見れば神様と人の分界が出来てから此方伝わつて居る」⁽⁴⁶⁾ものとされ、「是等を研究して行つたならば一面に国々の国民の歴史を研究することが出来るであらうと思ふ、殊に国民の性質と云ふものを一つの方法に依て計ることが出来るだらうと思ふ」^(三九三頁)と述べている。

とくにその関心は、記紀神話に記載のない神々への注目としてあらわれ、「日本の神道の本来の面目は、本居、平田程の大きな学者でも、未だ十分に説明し尽して居らなかつた。此人々の学説に基いて成立して居る所の明治の神祇道も、随つて又大多數の平民の思想を適切に代表して居るものではない」⁽⁴⁷⁾と述べられる。その対象とは、「これまで神祇官系統の国学者に由つて、「名も無き數神の類」など、輕しめられて居た諸国の里の祠」⁽⁴⁸⁾であり、これを考察することによつて、「神名帳の研究者たちが記紀の神代卷に著れたる神々で無ければ日本の神様では無いやうに考へて居た時代は夙に過去つた」⁽⁴⁹⁾という宣言がなされるのであつた。

このような表明の背景には、「古典」を「国民性」に還元する議論への批判が想定されていた。なかでも明治後期における芳賀矢一の「国民性」論や、井上哲次郎の「国民道德」論などは、「神道」の特殊性を「国民」の問題から論じる射程を開いている点で、柳田の方法的関心からは大きな課題として、眼前にあつたことは想像に難くない。

近代の神道研究は、健全な「国民性」や「国民道德」観念から、純粹な「神道」が抽出されてきたのであり、柳田の神道論は、そうした

近代的な価値観から零れ落ちる多様な信仰をとらえようとしていたのだった。⁽⁵⁰⁾「申す迄も無く我々の学問の中には、世の所謂淫祠とか邪神とかいふ考へ方の、入つて来るやうな余地は無いのである」⁽⁵¹⁾。

それでは、なぜ「古典」にあらわれない無名の神々が信仰として発露し、定着していくのか。このような問いに立ったとき、柳田が注目していくのが巫女が存在である。

巫覡への注目は、早くに明治四四年（一九一一）の「イタカ」及び「サンカ」にみられ、「若神子は若宮と云ふ語に同じく巫覡は神の血統上の子孫なる故に常人よりは一段神に近く神意を仲介するに適すと信ぜし思想に基きたる名称なり。此は主として婦人の職業にして単にミコとも云ひ又梓神子とも称す」⁽⁵²⁾と、神の子孫であるという認識とともに提示されている。

そして、このような巫覡が新たな神意を獲得する営為は、遊行による在地信仰との交流の結果に求められていく。明治四五年（一九一二）の「塚と森の話」には、次のようにある。

神社などに附属する巫女には一生独身の清浄な生活をするものがあるが、村々に入り込んで祈禱や踊で生活をして居る婦女の中には、斯の如き夫「筆者注：「半僧半俗の聖」」を持つて居るのが多かつた様に思はれる。民間の学問が衰へてから後は、彼等は殆んど口から出任せに種々の信仰を勝手次第に寄せ集めて、或は陰陽道から出た禁厭や、祈禱の如きものを取り入るれば或は昔から村に存在して居つた自然力崇拜の習慣をも加へて、本筋の修験道や念仏宗の外に、一種えたいの知れない民間信仰を作り上げて仕舞つ

たのである。(前掲「塚と森の話」一二三頁)

村々の「えたいの知れない民間信仰」に対して、柳田の評価は微妙な部分があるが、これこそが柳田が得ようとする「国民」信仰の実際であり、民間信仰研究が「国民」理解に必要とされる所以であった。⁽⁵³⁾

「学者の学説の感化は、文字ある少数にしか力を及ぼさなかつた」(一二三頁)であり、それは同時代に隆盛する「国民道德」論によって選別されていく、健全な「国民」像に対する危機感としてあらわれていた。

自分は、独り合点の老学者の如く、無造作なる論法を以て、容易く日本国民の性格を明白にし得るとは思はれない。而かも、今日では、国民は貴賤貧富の差別なく一国の政治に結び付けられて居るのであるからして、少数の智識ある階級の立場のみを標準にして、一国の文教問題を決することが出来ないとするれば、如何なる辺土の住民の生活であつても、之を講究せずに残して置くことは出来ない(前掲「塚と森の話」一二三—一二四頁)

この「独り合点の老学者」からは、『郷土研究』の「神道談話会」記事で、「老大人」と揶揄されていた井上哲次郎が想起される。⁽⁵⁴⁾ 柳田の研究の方向性は、すでに『郷土研究』以前から定まっていたのである。『国民道德』論批判の文脈から巫女論は進展したのである。

よく知られているように、柳田の巫女論は『郷土研究』連載の「巫女考」から本格的に展開することになるが、これは遊行する民間宗教者や被差別民の問題に注目したものである。

しかし、そうした多様な民間宗教者たちが農民になっていくという

過程は、柳田の関心の「封印」を物語るものとして、これまで否定的に言及されてきた。⁽⁵⁵⁾ たとえば、大正一四年(一九二五)の「桂女由来記」の冒頭記述は、その「零落」説を示すものとして有名である。

以前京都の初春を艶ならしめたものに、桂女(カツラメ)と称する一団の女性があつた。類を同じくする他の多くの部曲が、夙に漂遊の途に上り、果知らぬ旅を続けて居たに反して、不思議な愛着を以て故郷の土に親しみ、桂川の水の流の、千年の変化をよそに眺めつゝ、静かに伝統の生活を送つて居た。併し現代の物を忘れる力には、どうしてもかなはない。彼等もいつと無く自分を只の百姓と考へるやうになつた。⁽⁵⁶⁾

たしかに、「只の百姓」になっていくとする見方を取り上げたとき、柳田の学問が農耕民族の共同体を志向し、民間宗教者を切り捨てていったと理解することは妥当なように思える。

しかし、このような土着論は大正二年(一九一三)の「巫女考」からも見出せるものであり、それは祭祀の始まりを論じるうえで、重要な位置を与えられていることに注意が必要である。

たとえば、「県神子の神でも往々にして土著することがある。必しも終始漂泊してばかりは居らぬ。一定の地に祀れば祠も出来る杜もやがては茂るのである」とあり、⁽⁵⁷⁾ 神意を得たミコの仕える神が、神社の信仰として成立する以前の過程に言及している。

さらに、ミコがある神の神意を受け取れるのは、その神と血縁の關係にあつたからであり、そうしたミコが遊行したうえで土着するため、祭神として新しい祭祀対象が増えていくとするのが柳田の提示す

る説であった。そして、そのような遊行がなされる原因として「統一」の事業をあげ、吉田神道を例にして次のように論じている。

蓋し吉田家の配下なる者は近世に及んで追々と両部の社の別当寺の手から「引用者注…「神子」を」奪略したものであるらしい。

然るに巫女は本の社を離れて世間にあるき自由勝手な仕事をして居た為に、新神道の教義を以て十分に之を統一することも出来ず、従つて其旧支配者を屈服して之を吉田の部下とする方法に苦慮しつゝ、まだ目的を完成せざりしうちに世の中が改まつてしまつたのである。（前掲「巫女考」二〇一頁）

近世社会で本所をもてない「神子」に対して、社家と山伏のあいだで所有争いのあったことは、近年の研究で詳しく明らかにされている。⁵⁸ 柳田は、吉田の裁許状による「新神道の教義」でも「統一」できない信仰の発露を、遊行するミコの當為に求めている。そして、そのような信仰を掌握できないまま「世の中が改まつてしまつた」、つまり明治維新を迎えたとする点は、本稿のように「神道私見」と神道談話会の考察を経たとき、「種々の神道は、世が改まれば根絶して殆ど跡を止めず」という「神道私見」の主張へと結びついていくのである。

柳田は「巫女考」の結論において、「遠近の諸国を漂泊し廻つて居た多くのミコたちが、機会を見附けてポツ／＼土着し、次第に只の百姓に同化して了つたと云ふ事実」（二二〇頁）を述べているが、これは零落の議論に留まらず、なぜ神社が出来るのかという神道研究、「国民」信仰の問題として言及されていた。柳田の関心は結論部によ

く示されている。

蓋し日本書紀の末の方の卷々を見ても、巫覡の徒が京畿近国に充滿して居たことは分るけれども、彼等が移動漂泊を常の生活として居たと云ふ痕跡に至つては頓と之を見出すことが出来ぬ。（中略）然るに追々と田舎文明の夜が明けて、武家と謂ふ中流階級の生活が史書の上に現はれて来る頃には、神に仕へたらしい遊行の女婦がはや東西の官道の要処々々に仮住をして居る。而も其状勢は僅かづゝ、の変更を以て一千年の間を持続して来たのである。

（中略）何となれば多年国民の信仰を繋いで居た村々の小さき社と祠、及び菴と云ひ堂と云ふものの多数は、巫女と聖の最も盛に移動して居た武家時代の中頃に、而も彼等の仲介に由つて新設せられたらしい（前掲「巫女考」二一〇頁）

巫女は「移動漂泊を常の生活」とはしていなかったものであり、遊行には「何か異常なる動力」（二二〇頁）が必要だった。「日本の巫女と云ふ階級は、社会組織の然らしむる所、一時人為的に出来上つた国民の中の一分派に過ぎない。其特種の職業を廃すれば再び百姓の中に混入して了ふ」（二二三頁）のであって、柳田にとっては、漂泊よりも、民間宗教者が移動したのちに「土着」することの方が重要な問題だったのである。なぜなら、「多年国民の信仰を繋いで居た村々の小さき社と祠」はこの遊行と土着によって生まれたからであり、このような観点から見れば、同時期の柳田が南方熊楠の神社合祀反対運動に一定の理解を示したことも頷ける。

このように、同時代の状況から柳田の議論を読みなおしてみると、

これまでの通説とは異なる柳田像が見えてくる。柳田の議論は、民間宗教者への視点を閉ざして「常民」へ転向していったのではなく、はじめから「国民」の信仰を明らかにするために、同時代の「国民道德」論と対峙するべく議論が展開されていたのである。しかもそれは、同時代の学者たちが理想とする近代的な「国民」像とは異なる、別の「国民」像を、近代以前の民間信仰から照射しようとした点で、近代社会そのものを相対化する射程をもっていた。農政官僚から出発した柳田の視点によって描かれていく、独自の「国民」像と「地方」の問題提起と言えるだろう。

たとえば「神道私見論争」では、柳田が「学問は何処までも国民が当体であります」（前掲「神道私見」二六七頁）としたことに対して、河野は「常に多数の国民を当体とするには及ばない。たとひ少数であつても、正しい生活、健全なる思想の国民を当体とせねばならぬ⁵⁹」と反論する。これに柳田は「正しいか健全なかはそんなら誰が決定するのであるか⁶⁰」と書面にも関わらず、肉声が届きそうな激越な返答を行っている。

このような不満は、大正五年（一九一六）の地主会での講演にも見られる。「私は多くの道德学者が地主会の席上で、恩恵である義侠心であると云ふやうに大変褒め奉つて、あなた方には是だけの事をおさせ申さうとする人に対して、内々ながら反抗を致します（中略）一国の人民が残らず幸福になるやうにならなければならぬ、一番進んだのを以て標準とすることは出来ない、全体の方面を見て行かなければならぬ⁶¹」とあるように、「国民道德」論の理念が選り取っていく「国民」

に対する違和感が、河野との論争のなかで噴出したのだろう。

柳田の「神道私見」とは、このような「国民道德」論が「神道」という表現をまとめてあらわされていく同時代的状況のなかで、「幽冥談」以来の問題関心を結実させたものであった。

それでは、柳田の神道論は同時代のどのような人物に影響を与えたのだろうか。最後に、その影響と神道談話会の展開をみることにしつつ、柳田の大正期神道論の行く末を確認したい。

五 「民俗学」の志向と神道学会

柳田の神道論に強く共鳴した人物としては、折口信夫の名をあげることができる。

柳田の高弟でライバルでもあった折口は、大正二年（一九一三）に『郷土研究』に投稿してから柳田に認識され、その初対面は大正四年（一九一五）の郷土会とされている⁶²。

柳田の学問に触れて「我が生くべき道に出たと感じた⁶³」と記した折口が、「神道私見論争」に対する反応として大正九年（一九二〇）に「異訳国学ひとり案内」を提出し、國學院大學の同僚であり、上司でもあった河野を批判したことはよく知られている⁶⁴。

このころ折口は、友人の小林謹一に宛てた書簡で「国学院雑誌は、お察しの通り、一月からいよく、私どもですることになりました。わからずやどもと喧嘩する迄は、やつて見ようと思ひます⁶⁵」と意気込んでおり、事実『國學院雑誌』では折口の「零時日記」を皮切りに、門下生の杉本舜市が柳田の著作を紹介し、今泉忠義が「神道私見」と

ほぼ同内容の主張をするなど、⁽⁶⁷⁾ 國學院大學の一部において柳田の全面的なバックアップが始まっていた。

折口自身、先述の「異訳国学ひとり案内」や、大正十一年（一九二二）の「現行諸神道の史的価値」によって、大正期に通俗化していく神職たちを批判しており、⁽⁶⁸⁾ 折口の神道学者としての生涯は、柳田の神道研究によって開かれていくのであった。

本稿の関心からすると、折口が神道談話会に参加していたのかどうかは気になるところである。折口の出席記録は現状確認できていないが、神道談話会には、折口が「最後の国学者」と仰ぐ三矢重松が大正八年（一九一九）に、⁽⁶⁹⁾ 郷土会の中山太郎や金田一京助が大正九年（一九二〇）に講演しているため、⁽⁷⁰⁾ 國學院大學に就任したばかりの折口が同席していても不思議ではない。とくに折口は、後継団体である神道学会の会員名簿に柳田とともに名前があり、⁽⁷¹⁾ 早い段階から神道談話会と関係をもっていた可能性はあるだろう。

いま述べたように、神道談話会は大正一五年（一九二六）に神道学会へと発展する。その経緯は、学会を組織した田中義能が、会長上田万年へ宛てた追悼文で詳しく回想している。

先生は神道の学的研究の機関として、神道談話会を起し、斯道の学者、関係者を集め、互にその研究を発表せしめ、斯学の發達に尽力せられた。予が、先生の文学部長に在職せらるゝの日、教鞭を神道講座に執ることゝなるや、先生は、その経営せられたる神道談話会を予に託せらる。予や不肖にして、先生の委託の任に堪へざるを虞れたるも、されどその委託を蒙るや、微力を致し、先

生の会長として指導の下に神道学会を起し、『神道学雑誌』を發刊し、以つて今日に及んだのである。⁽⁷²⁾

神道学会の成立については、これまで田中義能の学問的側面から研究が蓄積されてきたが、ここに神道談話会という前史を加えることができる。神道学会の評議員は、神道談話会の人物をほぼ引き継いでいる。同学会の巻頭言では「普遍的価値」をもつ「わが神道」は「大かむながらの道」であると宣言され、「自ら世界人類を導いて」「かくて世界は、天壤無窮の我が皇室を中心とし、恒久の平和を建設、人生終局の理想を実現する」と謳われていた。⁽⁷⁴⁾

一方、沖繩とジュネーヴを経て大正一四年（一九二五）に『民族』を創刊した柳田は、その巻頭言において興味深い言葉を残している。

国内多数の学会の如きも、本来は同じ目的を以て設立せられたものであつたが、彼等は統一に急なる余り、必ず中心を一箇にして鞏固に之を保持した為に、やがて亦割拠対峙の形勢を生じて、声息の相通ぜざるに至つたのである。幸に我々は之に反して甚しい烏合の衆であり、又異なり得る限り境遇と学問を異にして居る。

（中略）たゞ一点の合致は日本民族の過去生活の真相が、最も雄大な単一題目であつて、之を二十日鼠が鏡餅に対するやうに、方々からかじるべきもので無いかと云ふ見解であつた。⁽⁷⁵⁾

柳田の「統一」批判は、ここに至つても貫かれている。自ら組織する団体を「烏合の衆」と位置づけ、「日本民族」にこだわっていくその横目には、神道談話会が「統一」發展し、「世界人類」の教導へ向かつていく様子が映っていたのではないだろうか。

このころ、柳田は大正一二年（一九二三）一月から翌年四月までの計八回、自宅で「民俗学談話会」を開き、大正一五年（一九二六）三月には「日本のフォークロア」を講演、四月には「民俗学の現状」を講演するなど、「民俗学」の確立にむけて精力的に動き始めている。

本稿のように神道談話会を通したとき、柳田による「民俗学」の志向は、神道談話会から神道学会へという動向とも密接な関係にあったものと考えられる。これら大正期の新興学問は、同時代の「帝国」の拡大と「民族」という問題と向き合わざるを得なかった⁽⁷⁶⁾であり、柳田が『民族』で連載する「人神考」や、折口が『神道学雑誌』に寄せた「神道に現れた民族論理」は、⁽⁷⁷⁾「神道学」の主流派から決別していく「民俗学」の立場が示されていた。

それは、近代神道史において「民俗学」が本格的に名乗りをあげていくことを意味しており、その序章として位置していたものが「神道私見」にほかならない。柳田の膨大なテキストは、近代神道史という視角によって、あらたな広がり⁽⁷⁸⁾と深みを見せてくれるのである。

おわりに

本稿では、「神道私見」に至るまでの軌跡を近代神道史という視角から論じること、柳田の問題意識が同時代の「神道」問題のなかから発生してきたことを明らかにした。とくに神道談話会の動向に注目することで、揺籃期の神道研究に接した柳田が、「国民道德」論への違和感を起点として、連続的な関心をもって学問を進展させていったことを確認し、「神道私見」はその問題意識の結実であったことを指

摘した。また、大正末年に至る神道学会の成立と、柳田の「民俗学」の志向が競合関係にあった可能性を提示した。

これまでの柳田像は、「日本民俗学の祖」という枠組みが先行されるあまり、同時代的な神道論としての視野はほとんど開かれてこなかったと言える。本稿では、試みとしてその入口を示したに過ぎないが、今後は折口信夫の神道論とも比較することで、近代神道史における「民俗学」の射程を同時代的な問題から、さらに深めていくことができるだろう。

そのためには、本稿では触れられなかった沖縄探訪とジュネーヴ体験については、折口神道論の共鳴と差別化を考えるうえでも重要な画期として考える必要がある。また、あらためて柳田農政学からの展開も考えなおしていく必要があるだろう。これらの課題については、稿をあらためて検討を進めていきたい。

〔注〕

- (1) 村上重良『国家神道』（岩波新書、一九七〇年）。
- (2) 赤澤史朗『近代日本の思想動員と宗教統制』（校倉書房、一九八五年）。阪本是丸『国家神道形成過程の研究』（岩波書店、一九九四年）。山口輝臣『明治国家と宗教』（東京大学出版会、一九九九年）など。
- (3) 成田龍一『大正デモクラシー』（シリーズ日本近現代史4）（岩波新書、二〇〇七年）。住友陽文『皇国日本のデモクラシー——個人創造の思想史』（有志舎、二〇一一年）など。
- (4) 畔上直樹『「村の鎮守」と戦前日本——「国家神道」の地域社会史』（有志舎、二〇〇九年）。
- (5) 藤田大誠『近代国学と人文諸学の形成』（井田太郎・藤巻和宏『近代

- 学問の起源と編成』勉誠出版、二〇一四年）四三―六一頁。
- (6) 磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』（岩波書店、二〇〇三年）。桂島宣弘『自他認識の思想史——日本ナショナリズムの生成と東アジア』（有志舎、二〇〇八年）。
- (7) 木村悠之介『明治後期における神道改革の潮流とその行方——教派神道と『日本主義』から『国家神道』へ』（『神道文化』第三二号、二〇一九年）四七―八一頁。
- (8) 渡勇輝『近代神道史のなかの「神道私見論争」——国民的「神道」論の出現』（『日本思想史学』第五二号、二〇二〇年）一四三―一六一頁。
- (9) 斎藤英喜『折口信夫——神性を拡張する復活の喜び』（ミネルヴァ書房、二〇一九年）。
- (10) 内野吾郎『新国学論の展開——柳田・折口民俗学の行方』（創林社、一九八三年）。林淳『固有信仰論の学史的意義について』（脇本平也・田丸徳善編『アジアの宗教と精神文化』新曜社、一九九七年）三六七―三八六頁。由谷裕哉『柳田国男「神道私見」における神社観の再検討』（『神道宗教』二五〇、二五一合併号、二〇一八年）一一―三二頁など。
- (11) 高見寛孝『柳田国男と成城・沖繩・國學院』（塙書房、二〇一〇年）。
- (12) 黛友明『「神道私見」の戦略』（柳田国男研究会編『柳田国男以後・民俗学の再生に向けて——アカデミズムと野の学の緊張』、梟社、二〇一九年）三五四―三九五頁。
- (13) 遠藤潤『近代神道研究の諸相——柳田国男「神道私見」を視点として』（佐藤文子・吉田一彦編『日本宗教史研究の軌跡』（日本宗教史6）吉川弘文館、二〇二〇年）六四―九〇頁。
- (14) 『本会記事』（『丁酉倫理会倫理講演集』第一八三輯、一九一七年）九五頁。
- (15) 「神道私見論争」は、高見前掲書（11）、黛前掲論文（12）、渡前掲論文（8）などを参照。
- (16) 柳田国男『神道私見』（『柳田国男全集』第二五巻、筑摩書房、二〇〇〇年）二四五頁。以下、柳田の著作は注の煩雑を避けるために、複数にわたる同文献の引用は本文中に頁数を記し、『柳田国男全集』は『全集』として巻数のみを記して、著者名を省略した。
- (17) 「河野省三氏に答ふ」（『全集』二五）二九二頁。
- (18) 阪本前掲書（2）。
- (19) 「地方改良運動」と神社政策については、宮地正人『日露戦後政治史の研究』（東京大学出版会、一九七三年）。赤澤前掲書（2）。畔上前掲書（4）。斎藤前掲書（9）などを参照。
- (20) 黛前掲論文（12）三七五―三七八頁。
- (21) 田澤晴子『吉野作造と柳田国男——大正デモクラシーが生んだ「在野の精神」』（ミネルヴァ書房、二〇一八年）。
- (22) 桂島宣弘『幕末民衆思想の研究——幕末国学と民衆思想』（増補改訂版、文理閣、二〇〇五年）二八八―二八九頁。水野雄司『村岡典嗣——日本精神文化の真義を闡明せむ』（ミネルヴァ書房、二〇一八年）八八―九三頁。
- (23) 山下久夫『平田篤胤の仏教——世界像の変容の中で』（『現代思想』第四六巻第一六号、二〇一八年）三七九―三八九頁。同「宣長・篤胤の神代像の意味——近世後期の神話創造として」（佐藤・吉田編前掲書（13）『日本宗教史研究の軌跡』）二二五―二五〇頁。
- (24) 大國隆正『学統辨論』（『平田篤胤 伴信友 大國隆正』（日本思想大系五〇）岩波書店、一九七三年）四九二頁。
- (25) 芳賀登『大國隆正の学問と思想』（同前『平田篤胤 伴信友 大國隆正』六四四―六四九頁。前田勉『近世神道と国学』（ぺりかん社、二〇〇二年）四六四頁。
- (26) 先駆的な指摘として鶴見和子『漂泊と定住と——柳田国男の社会変動論』（筑摩書房、一九七七年）一九七―二二三頁。また、佐谷眞木人は平田篤胤との連続性の面から指摘している。佐谷眞木人『柳田国男——日本の思考の可能性』（小沢書店、一九九六年）七二頁。
- (27) 荒井庸一『雑誌『郷土研究』（柳田国男研究会編著『柳田国男伝』三一書房、一九八八年）四四六頁。大藤時彦『日本民俗学史話』（三一

書房、一九九〇年）一六頁。福田アジオ『日本の民俗学——「野」の学問の二〇〇年』（吉川弘文館、二〇〇九年）七四頁など。

(28) 「郷土研究の休刊」（『全集』二五、初出一九一七年）二三二頁。

(29) 「神道談話会」（『東亜之光』第五卷第一号、一九一〇年）一四九頁。小田富英編『年譜』（『柳田國男全集』別巻二、筑摩書房、二〇一九年）七五頁。

(30) 「佐々木喜善氏宛三九」（『定本柳田國男集』別巻第四、筑摩書房、一九七一年）四三九頁。飯倉照平編『柳田國男 南方熊楠 往復書簡集』（平凡社、一九七六年）二七一頁。

(31) 伊波普猷「ユタの歴史的研究」（『伊波普猷全集』第九巻、一九七五年）三四九頁。

(32) 田中義能「嗚呼会長上田先生」（『神道学雑誌』第二三三号、一九三八一年）六頁。なお、大藤前掲書（27）は、主宰を今泉定助と回想するが、現在のところ今泉の関与は確認できていない。

(33) たとえば、『神社協会雑誌』第一九九年第二号（一九二〇）の記事には、「出席するもの筈、加藤両博士を初め会員廿余名」とあり、ほかにも両者を筆頭とする記事は三件みられる。

(34) 渡前掲論文（8）。

(35) 木村前掲論文（7）。

(36) 「神道談話会例会記事」（『神社協会雑誌』第一九九年第一二号、一九二〇年）三二頁。

(37) 「年譜」（『定本柳田國男集』別巻第五、筑摩書房、一九七一年）六三四頁。

(38) 「神道談話会」（『神社協会雑誌』第一二二年第五号、一九一三年）三九頁。

(39) 田中義能「神道の本質」（『神社協会雑誌』第一二二年第七号、一九一三年）一二頁。

(40) 田中の学問形成と「国民道德」論との関係については、磯前前掲書（6）一九三—二二二頁。高野裕基「田中義能による近代神道学形成の背景」（『國學院大學大學院紀要文学研究科』第四五号、二〇一四

年）六九—九〇頁を参照。

(41) 田中義能「巻頭言」（『神道学雑誌』第一号、一九二六年）八頁。

(42) 寛の「古神道」論については、西田彰一『躍動する「国体」——寛彦の思想と活動』（ミネルヴァ書房、二〇二〇年）を参照。

(43) 加藤玄智「吾國に於ける神の觀念の二方面と佛耶兩教」（『神社協会雑誌』第一二二年第六号、一九一三年）八頁。

(44) 「郷土研究といふこと」（『全集』四、初出一九二五年）一四四頁。

(45) 「人柱と松浦佐用媛」（『全集』一一、初出一九二七年）三六二頁。

(46) 「幽冥談」（『全集』二三、初出一九〇五年）三九八頁。

(47) 「塚と森の話」（『全集』二四、初出一九二二年）一二二頁。

(48) 「白い鶏」（『全集』二四、初出一九一四年）四七四頁。

(49) 「一言主考」（『全集』二五、初出一九一六年）四〇頁。

(50) 赤澤前掲書（2）六五—六六頁。

(51) 「人を神に祀る風習」（『全集』二七、初出一九二六年）一六五頁。

(52) 「イタカ」及び「サンカ」（『全集』二四、初出一九一一年）六二頁。

(53) 田澤前掲書（21）六二頁。

(54) 「神道談話会」（『全集』二五、初出一九一三年）三〇九頁。

(55) 赤坂憲雄『漂泊の精神史』（小学館、一九九四年）。

(56) 「桂女由来記」（『全集』二六、初出一九二五年）三四九頁。

(57) 「巫女考」（『全集』二四、初出一九一三年）一五三頁。

(58) 高埜利彦『近世日本の国家権力と宗教』（東京大学出版会、一九八九年）。西田かほる「神子」（高埜利彦編『民間に生きる宗教者』吉川弘文館、二〇〇〇年）五一—八九頁など。

(59) 河野省三「柳田法学士の「神道私見」を読む」（『國學院雑誌』第二四巻第五号、一九一八年）二六頁。

(60) 「河野省三氏に答ふ」（『全集』二五、初出一九一八年）二九二頁。

(61) 「地主諸君の考究すべき新問題」（『全集』二五、初出一九一六年）一九五頁。

(62) 長谷川政春「評伝」（西村亨編『折口信夫事典』大修館書店、一九八八年）六八五頁。

- (63) 折口信夫「追ひ書き」（『折口信夫全集』第三卷、中央公論社、一九九五年）四六六頁。
- (64) 中村生雄『折口信夫の戦後天皇論』（法蔵館、一九九五年）一七一頁。伊藤好英『折口信夫——民俗学の場所』（勉誠出版、二〇一六年）二八五頁。斎藤前掲書（9）七〇頁など。
- (65) 折口信夫「五九 大正九年十一月二十二日」（『折口信夫全集』第三卷、中央公論社、一九九八年）九七頁。
- (66) 杉本舜市「喜田博士の態度」（『國學院雑誌』第二七卷第二号、一九二一年）六八—七〇頁。
- (67) 今泉忠義「日本古代生活研究者の群れ」（『國學院雑誌』第二七卷第三号、一九二二年）五七—五九頁。
- (68) 斎藤前掲書（9）三一頁、四七—八八頁。
- (69) 「神道談話会」（『神社協会雑誌』第一八年第一号、一九一九年）三〇—三二頁。
- (70) 「神道談話会記事」（『神社協会雑誌』一九一九年四号、一九二〇年）二四頁。「神道談話会記事」（『神社協会雑誌』一九一九年第五号、一九二〇年）三六頁。
- (71) 「会員名簿」（『神道学雑誌』第四号、一九二八年）二二四頁。
- (72) 田中前掲（32）「嗚呼会長上田先生」六頁。
- (73) 磯前前掲書（6）。高野前掲論文（40）。斎藤前掲書（9）など。
- (74) 田中前掲（41）「巻頭言」五—八頁。
- (75) 「編輯者の一人より」（『全集』二六、初出一九二五年）四八五—四八六頁。
- (76) 鈴木正崇「日本型ファシズムと学問の系譜——宇野圓空とその時代」（平藤喜久子編『ファシズムと聖なるもの／古代的なるもの』北海道大学出版会、二〇二〇年）二四—五〇頁。
- (77) 詳細は斎藤前掲書（9）一七七—二一〇頁を参照。
- （わたり ゆうき 文学研究科歴史学専攻博士後期課程）
（指導教員…斎藤 英喜 教授）
二〇二〇年九月二十九日受理

『小右記』に記された託宣者たち

— 女性への特化と「ミコ女性論」 —

堀 岡 喜美子

〔抄 録〕

日本の歴史上、神仏や霊との意思伝達者（託宣者）はミコと称されその多くが女性である。柳田國男はその理由を古代からの「女性の特性」にあると説いている（「ミコ女性論」）。しかし、古代からの史料を概観すると、女性が「託宣者」として「特化」するのは摂関期であると推定される。摂関政治隆盛期の公卿藤原実資の日記『小右記』に記された託宣者を検証したところ、その特性は女性による直接言語によるものと判明した。なぜ、摂関期に

託宣者が女性に特化されたのか、当時の貴族女性が置かれた状況を社会史、精神医学から検証した。結果、女性の苦難、葛藤からの脱却手段として現れる憑依現象が、託宣者として認識された可能性を導き出した。

キーワード 「ミコ女性論」、摂関政治、女性の苦悩、直接言語託宣者、憑依現象

はじめに

本稿は「巫女（ミコ）」の存立に関する史的研究の一環であり、日本のミコの圧倒的多数が女性であることに關して、説話集と『小右記』の記録、および精神医学より検証を試みるものである。

日本の中近世の史料を概観すると、神仏や霊との交信により託宣や口寄せを行う宗教者は「ミコ」と称され、その多くが女性である。現

在では、神社で若い女性が巫女として白い小袖と緋袴の姿でお守りなどを販売し、神事時には千早を纏い神楽を舞う存在として知られる。また、東北地方では「カミサマ」や「ゴミソ」などと呼ばれる神子が神事を取り仕切り、また、今日極めて少数になっているが、視力に障害のあるイタコと呼ばれる霊能者が亡き人の口寄せを行っている。こうした人々はほとんどが女性である。

一方、世界を見渡せば、M・エリアーデやI・M・ルイスは北東ア

ジアやアフリカ各地の調査から、シャーマンと呼ばれる霊界を自由に徘徊し、神霊を支配するとされる霊能者が多く存在することを明らかにしたが、彼らの大勢は男性である。^①日本のミコは、その機能や役割から考えるならば、厳密にはシャーマンとは言えないが、神霊との交流者として広義な解釈の範疇ではシャーマンと位置付けられよう。

柳田國男は日本の霊能者（ミコ）に女性が多いのは、女性の「特殊生理」や感じやすい「特性」からであるとし（本稿では、この論を仮に「ミコ女性論」とする）、ミコは古代より祭祀はもとより社会や家庭において重要な役割を果たしたと論じている。^②この論は、今日においても民俗学や文学などに、いわば「文化」として根強い影響を与えている。

「ミコ女性論」について、義江明子や溝口睦子は古代では霊能者は男女共に存在する事実から反論を呈している。^③また祭祀の役割などからの検討の重要性を提起し、「女性の特殊性」や「妹の力」からの解放の必要性を説いている。しかしながら、「ミコ女性論」が古代以降のミコの実態、すなわち中世における女性史・社会史全般からの検証が行われているとはいえず、いつ頃からなぜ女性が「ミコ」として「特化」するのかについては不明である。

本稿の目的は以上の問題意識より、史料から「ミコ女性論」を検証するものであるが、古代から中世への転換期の史料、すなわち六国史、説話集、貴族の日記類等を通覧したところ、十世紀から十一世紀の撰関期において「霊性」能力である託宣が女性によって際立つことを見出した。そして、撰関期の公卿藤原実資の日記『小右記』には、

十数件の直接言語による託宣に関する記事が記されているが、これら託宣者のすべてが女性であることが明らかになった。すなわち、撰関期において、なんらかの理由によって託宣者が女性に特化されたのではないかと推測されるのである。こうした実態が「ミコ女性論」とどのような繋がりがあるのか、撰関期社会の社会状況、特に女性が置かれた実態を検証し、その上で精神医学からの検討を試みるものである。

なお、従来女性霊能者の表記は主に「巫女」、あるいは「神子」と表記することが「慣例」であるが、歴史史料に「巫女」が現出するのは十二世紀前半の神社巫女からであり（拙稿参照）、^④また「神子」が一般化するのには鎌倉時代以降と考えられる。したがって、「巫女」の前史を論ずる本稿では資料記録以外は原則として「ミコ」とする。

一章 古代から平安期における託宣者の変遷・推移

今章では、日本の歴史上においてミコの主たる職掌である託宣（口寄せ、託くなども含む）、すなわち神仏や御霊からの意思伝達が、男性より女性優位の状況がいつ頃かを検証する。時代の変化によりて託宣者が具体的にどのような変遷したかを検証する対象史料として、適切と思われる一つが「説話集」である。その理由として、①「六国史」およびその他の多くの史料すべての託宣者掌握は極めて困難であり見落とす可能性があるが、説話集では古代から中世の継続した情報を比較的簡簡に、かつ確実に得ることができる。②登場人物が男女を問わず、庶民から皇族・貴族と幅広い階層の人々を対象としている。

③当時の社会事象（政治・宗教など）だけではなく、過去の事象も対象として取り上げている、の三点が挙げられる。

鎌倉中期の代表的説話集『沙石集』では、託宣者はミコ・かむなぎとして女性に特化されており、鎌倉中期にはミコ＝女性とした認識が一般化したと考えられる。よって今章では、奈良時代から鎌倉時代初期の代表的な説話集から、託宣者がどのように変化したかを探る。

1 『日本国現報善惡靈異記』・『今昔物語集』

今節では、平安初期から平安中期に編まれた説話集からの検討を行う。

『日本国現報善惡靈異記』（以下、『靈異記』）は、平安初期に薬師寺の沙門（私度僧）景戒が撰述した仏教説話集で、上・中・下の三部からなり約一一六編の物語が綴られている。内容は奈良時代を背景としたものが多く、また、後に撰される『今昔物語集』などの原形となるものも多数含まれている。その中において次の三編に「卜者」が登場する。

① 中巻 第五話「漢神の崇二依り牛を殺して祭り、又放生の善を修して、現に善惡の報を得る縁」

この話の内容は聖武天皇時代に富者が、漢神の崇りのために牛を七年間毎年一頭ずつ殺し祭ったが、祭りを終えた途端に重症になり、あらゆる治療を行ったが改善しないため、「卜者」によるお祓いや祈禱を行ったが良くならず、富者はこれは牛を殺した所為であると思い、その後生き物を放生するようにし、その善によって地獄より生還し

た、というものである。

ここでの「卜者」は託宣ではなく、お祓いや祈禱を行う人物として登場している。

② 中巻 第十六話「布施せ不ると放生するとに依りて、現に善惡の報を得る縁」

この話の内容は前話と同様聖武天皇時に、富者の使用人が富者の言いつけを守らず、老婆への布施を怠ったが、牡蠣十個を放生した。使用人は山に薪を取りに行き木から落ち死んだが、「卜者」に乗り「わたしの体を焼かず七日間そのままにしておくこと」と述べ、そのままにしておいたところ生き返った。これも因果応報を説いたものである。

③ 下巻 第三十一話「女人、石を産生みて神とし齋ク縁」

これは桓武天皇の世に、独身の女性が男性と関係を持たずして懐妊し、二つの石を生み、近くの神が「卜者」に託いて「其の産める二つの石は、是れ我が子なり」といったという話である。この話は柳田國男が「玉依姫考」にも書いている。傍線は筆者による。

①と②はいずれも悪行を成しても、放生などの善行を行えば仏法によって救われるという仏教の因果応報を説いた話であり、③は地域神の石信仰縁起ではないかと思われる。

三話中での「卜者」の役割は、①ではお祓いや祈禱であり、②は死人が卜者に乗り移り死人の言葉を託し、③は神が卜者に乗り移り神の言葉を託している。お祓いや祈禱、および死人や神が乗り移って言葉を託す役割は巫（巫覡）と同様であり、ここでの「卜者」は巫と理解

されよう。なお、本稿での引用は、『日本古典文学大系 日本霊異記』（岩波書店、一九七六年十一刷版）からであり、ト者は「カミナギ」とふりがなが付けられている。

これらの物語から窺えるのは、奈良時代にはト者なる巫が、仏教、神道、あるいは他国の神や地域神など様々な宗教が混在する人々のかで活躍していることである。しかし、物語からはト者の性別を推し量ることはできない。

次に『今昔物語集』について、諸説はあるが平安中期の十二世紀、白河・鳥羽院政期頃に撰述されたとされる仏教説話集であり、作者は不明である。三十一巻、約一二〇〇編の物語から構成され、その内容は仏教に関するものから世俗的な内容と実に多岐にわたり、今日の文学にも大きな影響を与えている。このように多くの物語により編集されているが、明確に巫について書かれているものは一編のみであり、また、神や霊、その他狐などが乗り移り言葉を発するとした物語も数編にすぎず、「託宣」という語は見当たらない。

神やその他が乗り移った物語が次の三編である。

- ① 卷二十七第四十 狐人に託きて取られる
 - ② 卷二十三第十七 尾張国女伏す、美濃狐付き女
 - ③ 卷二十六第六 美作国神主に神付き
- 巫に関する物語が次である。

◎ 卷三十一第二十六 打臥御子巫語
今昔、打臥せノ御子ト云フ巫世ニ有ケリ。昔ヨリ賀茂ノ巫ト云フ事ハ不聞ヌニ、此レハ賀茂ノ若宮ノ託セ給フトゾ云ケル。「何ナ

レバ此ク打臥ノ御子トハ云フゾ」ト思ヘバ、打臥ノミ物ヲ云ケレバ、打臥ノ御子トハ云ケル也ケリ^⑤。

概要は、「今は昔、賀茂の若宮が託き、かつ打ち臥せて物言うので「打臥せの御子」と呼ばれる巫がいた。この巫の言うことは悉く当たり、藤原兼家もつねに召して、自らが正装し膝を枕にしお尋ねになった。云々」というものである。すなわちこの巫は賀茂の若宮の御子が憑き、打ち伏して物言うので「打臥せの御子」と言われ、『大鏡』兼家伝にも同様の話があるが、この巫の性別を表す記述は認められない。

以上、平安初期から平安中期を代表する説話集における託宣者について検討を加えたが、その特質は第一に、多くがト者・巫（かんなぎ）、憑き女、あるいは神職者の神主であり、その生業が呪術者として存立している。第二に、「憑き女」として女性を特定できる例は一件挙げられるが、他の件に関しては明確に性別を特定することができない、の二点である。

2 『古事談』・『続古事談』

『古事談』は鎌倉時代初期に源頭兼が編纂した説話集であり、六巻四六二話が収録されている。内容は『小右記』や『扶桑略記』などの先行文献からの引用も多いが、奈良時代から平安中期の貴族社会の知識故実や逸話などをまとめ、当時社会の人々の率直な意識状況を知ることができる。『続古事談』は作者不明であるが、『古事談』を踏襲した内容となっている。

『古事談』および『続古事談』の託宣話における託宣主、および託宣者（依代）は次のとおりである。

『古事談』^⑥

時代	託宣主	託宣者
①二話	長久元年（一〇四〇）	伊勢大神 斎宮
②十七話	不明	住吉大明神 不明
③二十八話	孝謙天皇時	長手大臣（死人） 傍らの人
④三十三話	平清盛時（一一四六）	奥院の阿闍梨 巫女
『続古事談』		
⑤一〇二	十一世紀中頃	不明 十歳計のむすめ
⑥一〇八	一条院時代	北野天神 典侍

3 『古今著文集』

『古今著聞集』（以下、『著聞集』とする）とは、鎌倉時代、下級官人であった橘成季が編著した世俗説話集であり、建長六年（一二五四）に成立したが、その後多くが増補されている。二十卷三十編七二六話からなり、『今昔物語集』に次ぐ多くの話を集め、その編集特性は、①説話の内容によって分類され、②すべての説話が事項の年代順に配列されていることにある。また、『江談抄』や『宇治拾遺物語』からの挿話があり、特に二年前に成立した『十訓抄』からの抄入は数多くみられる。

永積保明氏は『著聞集』について、成立時期は鎌倉前期ではあるが、説話の三分の二が平安時代の物語であり、貴族社会の様々な出来

事を集成し懷古思想に貫かれていると共に、先の年代順の配列は「事実にもとづいた説話の集成であるという自覚」とする思想によるものであると述べている。^⑦こうした『著聞集』の特長は、平安時代から鎌倉時代にかけての貴族社会の組織構造はもとより、意識や価値観の変化をリアルに看取できるものであり、託宣者の在り様の変遷も知り得る可能性を含んでいると考える。

『著聞集』中、「託宣」の行為が描かれた話は、第一の神祇第一の六話と、第二の釈教第二の二話であり、時代、託宣主、託宣者を表にすると次のようになる。^⑧

時代	託宣主	託宣者
第三話	延長八年（九三〇）	稻荷神 小女
第四話	仁寿三年（八五三）	新羅明神 和歌
第五話	貞観期（八五九～七七）	住吉神 白髪のお翁
第九話	長暦二年（一〇三六）	伊勢大神 斎宮の内侍
第十三話	保安二年（一一二一）	春日大明神 忠實北政所
第二十話	永萬元年（一一六五）	春日若宮 かななぎ
第三十九話	弘仁五年（八一四）	大菩薩 託宣人
第六十四話	建仁三年（一二〇三）	春日大明神 高辯上人伯母

『著聞集』に記された託宣者を時代毎に見てみると、一つの特徴があることに気付く。第三話の仁寿三年（八五三）は和歌、第五話の貞観期は白髪のお翁、第三十九話の弘仁五年（八一四）は単に託宣人でありその性別は不明である。ところが第三話、延長八年（九三〇）は

小女、第九話、長暦二年（一〇三六）は斎宮の内侍、第十三話、保安二年（一一二一）は藤原忠實の北政所、第二十話、永寿元年（一一六五）は巫女、第六十四話、建仁三年（一二〇三）は高辯上人伯母と、十世紀に入り明らかに女性に特化される傾向が見られる。例題は少ないが『古事談』・『続古事談』においても同様の傾向が見られる。特に十一世紀に入り顕著となり、説話集には女性以外の託宣者の姿はほぼ見えなくなり、明らかに先に述べた奈良時代や平安初期における託宣者とは様相を異にしている。

こうした現象はなぜであろうか。十世紀に入り、女性を託宣者と特化する社会環境の変化やそうした必然性はあったのであろうか。あつたとするならば一体どのような変化であろうか。十世紀から十一世紀にかけての政治・社会の特徴の最たる変化は、藤原兼道から道長へと続く摂関政治の隆盛があり、この時代の政治・文化に大きな影響を与えていることである。

第二章 『小右記』に記された託宣者

『小右記』（天元五年（九八二）～長元五年（一〇三二）の部分が残存）とは、藤原道長・頼通による摂関政治全盛期の公卿、藤原実資が記した日記であるが、当時の政治、社会状況をはじめ、宮廷行事や儀式についての次第や有識故実についても詳述され貴重な歴史史料となっている。したがって、説話中の託宣者は事実を題材にした内容があるとは言え、あくまでも説話というフィクションの中での存在であるが、『小右記』の託宣者の姿は歴史的事象として捉えることができる。

1 託宣者の特徴

『小右記』および付随記録（『百鍊抄』）に記された託宣主、および託宣者は次の表のとおりである。なお、同時期に藤原道長が記した日記『御堂関白記』や藤原行成の『権記』には、こうした託宣者の記録は見当たらない。

まず、これらの記録より窺える託宣主についてだが、一方は北野天神をはじめとし、春日大明神、伊勢大神など当時大きな影響力を持った大神々であり、もう一方は生前不遇な人物、行動異常がみられた藤原道兼や冷泉院等、様々な怨（御）霊たちという二つに分類できる。神々が託宣主であることは当然といえるが、様々な怨（御）霊・邪気によるとされる託宣や仕業が、当時の社会に広く流布し影響を与えていたことがよく分かるものである。

次に託宣者についてだが、登場する託宣者は延べ十人以上になる。そのうち寛仁二年（一〇一八）四月二十日、藤原道兼の霊の託宣者が「人」とある他はすべて女性である。その内訳は①の皇太后（一条天皇皇后定子とその女房である藤原典侍（藤原道兼室）、②と④の藤原成子（三条天皇皇后）と⑤の長和三年（一〇一四）十一月四日の藤原資平（実資養子）室、民部掌侍（みんぶないしのじょう）、女蔵人と宮廷女官たちが並ぶ。さらに長元四年（一〇三一）以降は伊勢の斎王の託宣が頻繁になる。『小右記』には加持や御修法は密教僧が、また、占いや禊は陰陽寮の安倍晴明が行っている記録はあるが、託宣者に関しては夢想以外男性による例は認められない。

表

No.	年	月 日	託宣主	託宣者	備 考
①	永延元年 (987)		北野天神	藤典侍 (皇太后定子寄託)	『百鍊抄』による
②	延暦四年 (993)	10. 14	藤原師輔	藤原城子	
③	長和元年 (1012)	6. 4	山王の王子	女人	
④	長和三年 (1014)	6. 27	伊勢大神 (斎宮)	藤原城子	
⑤	同上	11. 4	春日大明神	藤原資平室	
⑥	長和四年 (1015)	5. 2	冷泉院邪気	仕候女	御修法中
⑦	同上	5. 4	冷泉院邪気	多くの女房 (民部掌侍)	七壇御修法
⑧	同上	5. 7	賀静と藤原元方の霊	藤原資平室	律師の加持
⑨	同上	5. 22	高階成忠の霊	民部掌侍	
⑩	同上	6. 3	冷泉院邪気	女蔵人 (源中納言俊賢の人)	
⑪	寛仁二年 (1018)	4. 2	藤原道兼の霊	人 (特定されず)	五壇御修法中
⑫	長元四年 (1031)	7. 3	伊勢大神	伊勢斎王	
⑬	同上	8. 4	伊勢大神	伊勢斎王	

出典：『増補史料大成 別巻 小右記一 二 三』臨川書店、1968年
 ：『国史大系61 百鍊抄』臨川書店、1979年

『小右記』に記された託宣者の特徴を整理すると、前述のようにほぼ女性に特化され、女性の社会的位置も皇后、上級貴族の室、および宮廷の上臈女官がほとんどであり、市中での巫や「憑き女」といった下層の「口寄せ」を生業とする者の記録は見えない。これは著者の実資自身が上級貴族であり、当時の日記の性格上周辺事情の記録が主であるためともいえるが、実資の記録は世情に関する記録も少なくない。鋭い観察眼をもった実資が市中の興味深い世情話を見逃すとは考え難いが、少なくともこの時代の貴族間における託宣は、奈良時代や平安前期のように巫や禰宜といった呪術者や神職者によるものではなく、身近な高位の女性たちによるものへと変化していたと考えられる。

伊勢斎王・典侍による託宣については、先行研究によって当時の政治状況から一定明らかにされている。

早川庄八は「託宣の真のねらいが、神宮を粗略にし、敬神の心を失った「公家」「帝王」に対する批判ないし非難にあった」と結論づけている。^⑨村岡薫は、神人強訴、託宣事件の検討から、こうした権力闘争は神郡を中心とした支配体制の掌握にあったとしている。^⑩なお、西宮秀紀はこれら斎宮内侍による託宣は、祭主職をめぐる政治的手段に利用されたものであると解釈している。^⑪

以上の研究成果をまとめると、斎王託宣については諸説があるが、政治的意図にもとづく作為的なものであったことは間違いなく、内侍の託宣に関しても祭主職をめぐる闘争を背景にしたものであり、佐為性が強く疑われる。となれば、伊勢宮における託宣は偽装・演出で

あった可能性が極めて高い。

では、前半に論じた貴族の室や上臈女官などによる託宣も偽装や演出なのであろうか。室や上臈女官の託宣に関する先行研究は管見の限り見当たらず、事例毎の背景については十分な検証はできていない。したがって、中には何らかの意図をもつての偽装的な託宣があった可能性は充分ある。例えば、⑩の長和四年（一〇一五）六月三十日条の冷泉院の御霊が源中納言俊賢を推挙したが、託宣した女蔵人が源納言の人であったという話は正にその典型である。しかし、『小右記』の記録からは女性によるすべての託宣が偽装や演出であったとは言い難い。伊勢斎王や女蔵人の託宣が時代の後半にあることを鑑みるなら、以前において頻発に起きた女性の霊的な託宣現象を、自分たちの都合の良いように利用した行為であった、とも考えられる。

2 夢想による託宣

次に『小右記』に頻繁に記され、託宣の一部を担っていると思われる夢想について、意味することは何か、女性の託宣と何が違うのかについて見ていきたい。倉本一宏は、『小右記』には藤原実資の夢の夢、政務と儀式、天皇と王権などに分類し分析している。そして実資は夢の宗教性を認識しつつ、宗教的な怖れにのみ包まれることなく、また、夢想を冷静に自分の都合のよいように利用もしている、と述べている。^⑫すなわち夢想は宗教的要素を含みながら現実を照射させる現象の一つと捉えることができる。

夢想の一例が正暦四年（九九三）十月六日条である。内容は藤原道兼に、管丞相（菅原道真）に太政大臣を贈るべきだとする夢想があり、この旨を菅原輔正に話したところ、「託宣の趣旨は大相国（太政大臣の唐名）に昇ることを望んでおり、神異である」といった、とある。この記事から、夢想も神からの託宣と捉えられていること、かつ託宣者が男性であることを窺うことが出来る。『小右記』に記された夢想に関する多くの記事は、実資自身が直接神からの神意（異）を受けている。したがって、少なくとも平安中期においては、男性も神や怨（御）霊との交流が可能であり媒介者になり得る能力、あるいは体質を有していると認識されていたと理解される。

では、女性の託宣者と男性の託宣者はどこに相違があるのか。今まで見てきた『小右記』の記録から整理すると、女性の託宣の特徴は様々な状況下ではあるが、直接の言語をもつての託宣であるということである。翻って男性の直接言語による託宣は皆無である。この違いはなぜ、どのようにして生じたのであろうか。この問いに、日本のミコに女性が多い理由を解く大きな鍵があると考ええる。

三章 摂関政治と女性の立場

今章では、前章までの結果を受け、なぜ摂関政治下、特に道長時代において託宣者が直接言語による女性に特化されるようになったのか、政治の特徴と女性の置かれた状況から検証する。

1 道長時代の摂関政治

摂関政治とは、平安中期に藤原一族が天皇の外戚として摂政と関白の重責を独占して行った政治体制であり、藤原良房が始まりとされ、道長の父兼家によって摂関の地位が飛躍的に高められた。摂政とは幼帝を保輔し、天皇の大権である叙位・除目といった人事権と奏上文を天皇に代わって閲覧する権限（内覧）を有し、関白とは元服後の天皇を補佐する職掌をさし、天皇が行うことのすべてを把握することができた。¹³すなわち、摂政・関白は天皇の権限の多くを掌握し権勢を揮うことができたのである。

摂関政治の隆盛期は兼家の四男道長が兄たちの亡き後、娘たちを次々と入内させ、外戚として権勢を揮った時代であったことは周知であり、藤原実資の『小右記』が記された時期（再掲、天元五年（九八二）～長元五年（一〇三二）の部分が現存）と重なり合う。したがって、この時代に言語による託宣者が女性に特化されるのはなぜかを解明するには、摂関政治、特に道長時代における貴族女性、および宮廷における女性の在り様を検証することが肝要であると考ええる。

では、道長の摂関政治とはどのようなものであったのであろうか。当時の政権をめぐる貴族間の権力闘争は極めて熾烈であり、複雑な様相を呈し全容には言及し難い。したがってここでは道長が天皇との姻戚関係をどのように築き、権力を手中にしたかを中心に述べ、その上で道長の摂関政治が女性たちにどのような影響を与えたのかを見ていきたい。

道長の父兼家が三女栓子を円融天皇の後とし、誕生したのが一条天

皇である。道長は一条天皇に十二歳の長女彰子を女御として入内させる（長保元年（九九九））が、一条天皇にはすでに道長の長兄道隆の長女定子が入内しており、一条天皇の寵愛を受けていた。しかし道隆、道兼が没した後、公卿たちは女（娘）を次々と入内させる。また、彰子が女御となった同月に定子は敦康親王を出産するが、その後の長保二年（一〇〇〇）内親王出産後崩御する。¹⁴

道長にとつて、彰子が一条天皇の寵愛を受け親王を誕生させることが何よりも権勢への近道であり、そのために必要と考えたのが、一条天皇の教養・知性に相応しい女御として彰子を教育することであった。そしてその教育係として選ばれた一人が、既に『源氏物語』の作者として知られていた紫式部である。式部は彰子付きの女房として、彰子に一条天皇が得意とする漢文をはじめ多くの教養・知性を授ける役割を果たすのである。¹⁵紫式部以外にも、王朝有数の歌人であった和泉式部や、同じく歌人で『栄花物語』正論の作者とされる赤染衛門など当時の女性文人の多くを彰子の教育係として女房に採用したのである。ちなみに、定子に仕えた女房が『枕草子』の著者として有名な清少納言である。道長は定子が深い教養から一条天皇の寵愛を受けた教訓を彰子に生かしたと考えられている。

このような女房たちによる教育の成果によつてか、彰子是一条天皇の寵愛を受けるようになり、寛弘五年（一〇〇八）第二皇子敦成（後一条天皇）を難産で出産する。その様子は『紫式部日記』に詳しく、国中の修験者や陰陽師達を集め邪氣（物の怪）調伏のため昼夜違わず加持祈禱をさせているが、邪気の中で一番恐れていたのは定子の物の

怪だったという。⁽¹⁶⁾ 悪霊を排し彰子は無事皇子を出産し、道長の外戚としての一步を踏み出すのである。

道長はその後、次女の妍子を三条天皇に、三女威子を後一条に、そして四女嬉子を後朱雀東宮に入内させる。三条天皇を出家させ、敦成親王を後一条天皇として立位し、外祖父として摂政となり大権を掌握するのである。『小右記』寛仁二年十月十六日条には、女御となった三女威子が中宮に立后し、儀式後の宴の様子が詳述されている。そこで詠われたのが「此世をば我世とぞ思ふ望月の虧たる事も無しと思えば」であり、道長時代極みの象徴とされるのである。

以上が、道長が摂関政治の隆盛を築く過程の概要であるが、道長の執った女性をめぐる方策の特徴の一つは、自分の女を強引な手立てをもって立后したことである。託宣者に関わる女性に一条皇后定子と三条天皇皇后藤原城子（藤原済時女）がいるが、定子は彰子立后のため手段を択ばない道長によって、出産のため私邸に移る時の妨害など嫌がらせを受けている。城子についても、道長は次女妍子を三条天皇に入内させると、城子立后の日に妍子を内裏に参入させ数日にわたり饗宴を開き、そのために立后の儀の公卿の参加者は道長を恐れ四名にすぎなかったという。⁽¹⁷⁾

もう一つは、わが女の後仕える女房に有能な女性たちを集めたばかりでなく、摂関政治遂行にあたっての宮廷対策として、後宮の女官・女房たちの存立形態を変容させたのではないかということである。次節ではこうした道長をめぐる女性たちの状況について検討する。

2 後宮組織の変容と女性の問題

朝廷における女性たちは後宮と呼ばれる空間に集住し、古代においてはその身分、職掌は「大宝律令」により規定されたものであった。

まず、天皇の後（本稿では后を天皇の配偶者の総称とする）は古代より摂関期、道長時代にかけてどのように変化・変容したのであるか。

淳和天皇により「養老令」の解釈を撰述された「令義解」⁽¹⁸⁾、後宮職員令第三には、天皇の正室である皇后以外の后は次のように規定されている。

后二員	四品以上
夫人三員	三位以上
嬪四員	五位以上

これは皇后が特別の存在であり、后以降は職員としての位置付けであったことを意味しているが、このような律令制での后体制は、八世紀末から九世紀にかけて女御、更衣にとって代われ姿を消しているという。⁽¹⁹⁾ ではなぜ、律令制における后体制が姿を消したのであるか。それは、皇后はもとより后、夫人の身分規定によるものと考えられる。後の「四品以上」とは「親王以上」を意味し、夫人の「三位以上」は皇族であることを規定している。八世紀末から九世紀にかけては摂関政治の前史として藤原鎌足や不比等が娘を天皇に入内させるようになっていく。こうした動きは「葉子の変」（八一〇）で権力を掌握した藤原冬嗣に受け継がれ、娘順子を仁明天皇に入内させている。そして摂関政治の始まりとされる冬嗣の子、良房へと続くのである。

すなわち律令制の後体制の消滅は、皇族でない貴族たちの娘を入内させるために都合の良いよう、女御、更衣といった后名を作り出したことによると考えられる。さらに、円融期（九六九～九八四）前後より尚侍が後の称号の一つとなり、対して低位の後の称号であった更衣が減退し、后候補は上級貴族に限定されることとなる。⁽²⁰⁾

こうした后資格の変容は、藤原氏家をはじめとする上級貴族間の女入内への熾烈な争いを喚起させ、道長時代において最も激しいかたちで現れているといえよう。『小右記』の筆者藤原実資も女子の誕生を切に願っていたことは記録より明らかであり、当時の貴族の権力掌握は女の入内、そして親王誕生に大きく左右されたことは言うまでもない。

道長時代に道長の女以外に后となった女性、特に親が亡くなるなど有力な後見人を失った場合の苦悩は、既述した道長による定子への嫌がらせに代表されるように、「物の怪」として彰子の出産に影響を与えるのではないかと、人々怯えさせる程のものであった。

次に託宣者として登場している典侍や掌侍、女藏人などの女官、女房について、古代より摂関期にはどのように変容したかを見てみたい。

「令義解」には后規定に次いで、「宮人」職員として内侍司の規定が載っている。

宮人ノ謂。婦人仕官者之惣號成。職員

内侍司 尚侍二人。掌供奉 常侍奏請 宣伝。檢校女孺 典侍
四人。掌侍四人。女孺一百人。

令制下では天皇に供奉する後宮十二司があり、婦人より構成され宮人と号され、その第一に位置するのが内侍司であった。尚侍、典侍、掌侍、女孺によって組織され、筆頭の尚侍の最も重要な職掌は規定にあるように常に天皇に侍し、奉請と宣伝を行う事であり、天皇の意思伝達ルートとして位置付けられ、典侍、掌侍はこれを補佐する役割であった。⁽²²⁾

しかしながら、八世紀から九世紀にかけて律令女官制度は大きな転換を遂げ、男性官人の内裏仕候が確立し宮人の独自性は薄れ「女官」と称される。そして、十世紀には十二司は解体され、職掌には違いがあったが、男房（藏人・殿上人）と共に女房が天皇に奉仕し、女房組織は上臈（乳母・典侍）六名、中臈（掌侍六名・命婦十二名）、下臈（女藏人六名）からなり、天皇の日常生活に奉仕し、奉仕時間以外は局と称されるプライベート空間で過ごしたようだ。⁽²³⁾ また、女房の詰所である台盤所には男房やその他特定の男性も立ち入ることができ、局にも可能であったことが紫式部日記でも明らかにしている。

尚侍が后候補になったことは既に述べたが、内侍司の役割である「(天皇に) 常侍、奏晴 (天皇に貴族たちの言葉を伝える)、宣伝 (天皇の言葉を公卿や殿上人に伝える)」は典侍や掌侍に受け継がれ、『権記』長徳四年正月七日条、彼女たちは天皇に最も近侍した秘書官として重要な存在となったのである。そのため典侍や掌侍の出身の多くは后候補を輩出できない未流の藤原氏をはじめ源、橘、高階氏などであり、一定の教養を身に付けた中級貴族の妻子たちであった。

道長は天皇および皇后との意思伝達を円滑にし、かつ権力のさらな

る強化のため「奏事」、すなわち太政官における政務の段階を省き内覧の役割を重視した政務方式を行った。⁽²⁴⁾この政務方式においては、「奏晴」「宣伝」の役割を担う女房の位置付けは重く、道長は女叙位にも積極的に関与することとなる（『小右記』長和五年二月十四日条昨日於摂政直廬有女叙位⁽²⁵⁾）。

道長は婚姻を媒介としない中級貴族の女性を女房として取り込むことにより、政務を円滑にするとともに道長を中心とする権力構造を強固にしたといえる。⁽²⁶⁾

また、道長の女たちが后となった天皇には、典侍や掌侍といった天皇に最も近侍し妾となる確率の高い女房たちとの関係が一切見られない。尚侍が天皇の後候補となったのは、こうした近侍性が要因と考えられる。これは前後の天皇たちが彼女たちを妾とした点と大きな相違があり、ここにも道長の強権による女性性支配をみることができる。こうした道長の女房支配は前述にあるように人事にも関与し、女房たちにとって、政務上はもとより天皇と道長との個人的関係においても、葛藤と苦悩があつたとみるのは自然であろう。

宮廷に集住する女房には既に述べたように、后に私的に仕候する多数の女房がいたことが知られるが、彼女たちによって宮廷は多くの殿上人の参加する華やかな文化サロンとして栄えた。式部が日記に書いているように、道長からの誘惑など女房と殿上人との恋愛機会も多く、恋のさや当て、ジェラシー、そしてイジメをなどが横行する世界でもあつた。⁽²⁷⁾

道長時代は宮廷女官・女房、后女房たちの役割、存在が大きく花開

いた時代であつたが、一方では女性の生む性と権力が密接に結びつき、また、女性の豊かな感性や能力が摂関政治形態を基底とし、道長という強権者の権力拡大のために「利用」された時代でもあつたといえる。

では、最後に宮廷以外の婚姻関係をめぐつての女性はどうであつたのであろうか。

道長には正妻の倫子と、以前より婚姻関係にあつた源明子以外に四人の妻がいた。実資にも四人以上の妻が存在している。紫式部の夫、藤原宣孝には式部が結婚した時にはすでに先妻がいて、式部は少なくとも第四の妻であり、同居していたかどうかは不明である。⁽²⁸⁾当時の貴族階級の婚姻制度は一夫多妻制であり、摂関政治当初においては、夫が妻の家に通う「妻問婚」が通常であり、明確な正妻の位置付けに乏しく妻の実家の身分や経済状況によって妻の位置が決まったようだ。しかしながら、道長は正妻の源倫子と最初は別居であつたが後に同居したように、婚姻制度に変化をもたらす時期であつたと考えられる。⁽²⁹⁾

服藤早苗は正妻制度の確立を示す「北政所」について、「十一世紀なかころになると、摂関の正妻を北政所と呼称するようになり、十一世紀末には固定した⁽³⁰⁾」と述べている。道長の正妻との同居（永年元年（九八七）に婚姻）から考えるなら、道長隆盛時代前後頃より夫と正妻の同居が始まり、徐々に他の貴族層にも影響を与え、正妻とそうでない妻との扱いは大きく違い、⁽³¹⁾女性間において正妻をめぐる葛藤が強まった時代であつたといえる。

以上、道長摂関政治期における女性の在り様を后、女官・女房、そ

して簡単ではあるが貴族層の結婚制度における正妻について検討した。結果、当時の女性はどの立場においても不安や葛藤・苦悩を受けざるを得ない状況であったと考える。庶民層についての言及はできなかったが、今後の課題としたい。

四章 精神医学からの検討

では、なぜこの時代に高位の女性たちが託宣者へと変化したのであろうか。検討する上での一つの資料として、御修法時における女性たちの状況について提示する。

『小右記』 長和四年五月二日条・五月四日条の記録が次である。

二日…頭中将云、去夜被始七壇御修法、七佛薬師法、山座主壇西對二對、慶命、文慶、隆空、三壇西對、明救、蓮海、二壇御堂、心譽、西中門南廊

主上被仰曰、昨日申刻供御湯殿、其後御心地極惱御之間、候御前乃女氣色相設仰見但入云、有御讀經御修法靈驗者、其後御心復尋常、又如人復例、未知何、又仰云、壇乃御修法、律師御加持間、候御前乃女、民部掌侍、両手振動、己似邪氣、昨御目頗宜、今日猶如例不快者

四日…主上御目、冷泉院御邪氣所為云々、託女房、顯露多所申、々事云々、移人乃間御目明云々、

概要は、五月一日に七壇御修法（七佛薬師法）を始めた。主上（三条天皇）が仰せられるには、「御湯殿に供され、その後御心地不快であり、仕候した女が天井を見入って言うには、『御読経、御修法は靈

驗があつた』と。その後気分も良くなり、女も元に戻ったが、未だ何であつたかわからない」、又おっしゃるには「壇の御修法、律師御加持の間、仕候の女（民部掌侍）は両手が振動させた。すでに邪氣に似ていた。」と。四日には、天皇の眼疾は冷泉院の邪気によるものであることが女房を託して露顯した云々。

当時、三条天皇は道長との関係悪化に疲弊し、心身や眼疾の病悩に苦しみ、そのために七壇御修法（七佛薬師法）を受けた時の記録である。七佛薬師法とは、天台宗の法の一つであり七仏薬師を本尊として、僧の読経による息災・増益を祈るものであり、『小右記』の記録は当時の三条天皇が御修法を頼りとする状況をリアルに表しているといえよう。

ここで注目されるのは、天皇に仕候した女性の様相である。御湯殿に仕候した女性は、天井を凝視し意識を失った状態で「御読経、御修法は靈驗があつた」と告げ、その後意識が元に戻ったという。また、天皇がおっしゃるには「壇の御修法、律師が御加持を施行している間、仕候の女（民部掌侍）が手を振動させていた」。さらに、女房の託宣により眼疾は冷泉院の邪気の所為であることが分かったのである。ここに登場する女性は同一であるかどうかは判別しがたいが、天皇に仕候する上臈女官であることは間違いなく、彼女（あるいは彼女たち）は密教僧による御加持、御修法により、なんらかの精神的、肉体的な異常、変化をきたしたといえる。第二章の表から、他の例においても女性が加持祈禱時に託宣を行う場合が多いことがわかる。

なぜ上臈女官がこのような状態になり、「託宣」を述べ、邪気の存

在を知らしめる役割を担うのであろうか。こうした「異常様態」は、はたして女性のもつ「特性」から発せられたものであろうか。

女性の「異常行動」については、世界的に心理学および精神医学からのアプローチがなされたことは周知であるが、日本における精神医学においても多数の優れた研究成果が見られる。その一つが森田正馬による「祈禱性精神病」という概念であり、「加持祈禱あるいはそれに類似した事情から人格変換、宗教妄想、憑依妄想などを呈する」としている。⁽³²⁾

また、精神科医である浅野弘敦等は、中年女性の妄想に着眼し症例研究発表を随時行っている。その中における一つ「中年女性の幻覚妄想状態（第3報）——憑依体験⁽³³⁾——」は、三人の中年女性の憑依体験症例報告であるが、「考察」の「窮地からの脱出」は極めて興味深く、平安期の女性がなぜ「託宣者」となり得た（ならざるを得ない）のかを考察するにあたり重要な内容を含んでいると考える。

内容は精神医学の識者数人の憑依についての研究成果をまとめたものであるが、その中において①昼田「巫病、あるいは宗教体験の獲得も、窮地におちいった人間が示す、一つの防衛反応である」。②新福「困難な現実からの逃避の傾向」。③佐藤「憑依の生成の契機として、現実社会における困難、不安、葛藤からの脱出願望があげられる」とした見解が提示されている。⁽³⁴⁾これらの見解から鑑みるなら、前述の加持祈禱時に示した女性たちの「異常な様態」は憑依状態であり、道長撰関期の貴族女性の窮地、困難、不安、葛藤からの防衛反応、脱出願望の表象であり、多くの場面において出現していたと見てよいのでは

ないだろうか。

以上、精神医学の視点から道長期における女性の託宣状態について検証を試みた。十全な検証には至っていないが、私見の域を出るものではなく今後の追究が必要であるが、こうした女性による憑依現象の典型が、前述の加持祈禱時の民部典侍にあるような状態であり、あたかも神や霊が女房に憑依し言葉を発したとみなされたのではないだろうか。そして、女性の苦難が酷かった道長撰関期前後に最も多く現れ、直接言語による託宣は女性によるものであるとした認識、観念が貴族層に定着、一般化したと思われる。二章に呈した伊勢斎王などの託宣の偽装はこうした認識の定着を利用した行為であったといえる。

これまでの本論の論旨の到達から、「ミコ女性論」を考えるなら、精神医学の面からは、柳田の言う女性の「いち早く異常心理の作用を示す」特殊能力は、女性の防衛反応、自己保身能力の優位性としてあり、確かに女性をミコに導いた一因と捉えることができる。しかし弱点は、女性の生きざまを神話や伝承に重点を置き、社会史からの観点が脆弱であり、始祖を古代とし、女性が自己防衛をしざるを得ない社会背景に、十分眼を向けられていないことである。

日本のミコが圧倒的に女性を優位とするのは、道長時代以降、直接言語託宣が女性の「特権・特質」とした社会的概念としてひろく認知され、この概念を基底として日本に多くの女性託宣者（ミコ）が誕生し、結果として日本の「ミコ」は女性が多数を占めることとなったと考える。なお、撰関時代には「ミコ」という語は未だ現れていない。

まとめ

本稿は柳田國男等の「ミコ女性論」について、歴史学と精神医学から検証を試みたものであり、その結果次の点が明らかになったと考える。

まず、いつ頃からミコの主たる職掌「託宣」が女性優位となったかを「説話集」より探り出し、その結果摂関期に女性の託宣者が際立つことが推測された。そこで摂関政治隆盛期の公卿藤原実資の日記『小右記』に記された「託宣者」を抽出したところ、ほぼ女性に特化されていることが明らかになった。託宣者の特徴は①天皇の後、後宮の上臈女官（女房）、貴族の室など上層階級出身の女性であること。②女性の託宣は直接言語によるものである。夢想では男性による託宣が見られことから、この点が女性を特別に託宣者（ミコ）とした一つの鍵があると見る。③加持祈禱時に託宣する場面が多く見られ、また手の振るえや一点凝視などの身体の異常を呈することがある。の三点が挙げられる。

次に、こうした託宣者の特徴を受け、女性の生活、社会環境を探るべき、摂関政治の隆盛期で『小右記』の記録時期と一致する藤原道長による政策を吟味した。結果、次の点を明らかにした。①道長は天皇・東宮の後として我女四人を入内させ権力を手中にしたが、その方法は極めて強引であり、対抗する后たちを酷く傷つけるものであった。②権力拡大のため、後宮の女官・女房たちの人事、職域にも介入し支配を強め、後宮で働く女性たちの苦悩と矛盾を深めたと推測され

る。③正妻をめぐる葛藤もこれまでにない激しい時代であった。したがって、道長政権下における貴族女性たちは様々な場面において、精神的に追い詰められる状況が多くあったといえる。

最後に、以上の女性たちの置かれた状況や託宣時の特徴（加持祈禱時に多い）について、精神医学からの検証を試みた。結果、摂関期における女性たちの託宣行為は、不安や苦難、葛藤からの避難、脱出行動である憑依現象の一つであることが明らかになった。また、「ミコ女性論」は社会史視点からの弱点はあるが、女性の防衛反応、自己保身能力を女性の特長能力とし、女性ミコ優勢を論じており評価できる面もあることがわかった。

以上より、道長摂関社会において、女性による託宣（憑依現象）場面が多く現出し、「直接言語による託宣者は女性」とした認識が一般化したと推測される。そして、こうした認識がその後、託宣者（ミコ）＝女性とした社会概念につながり、日本のミコは女性が多数を占める状況を醸成したと考える。

本稿は全体として、精緻な検証が十全になされているとは言えず、仮説、私見の域をでない点も多いと考える。今後の検証、追究が求められるものである。

〔注〕

（1）M・エリアーデ『シャーマニズム』堀一郎訳、冬樹社、一九七四年。
I・M・ルイス『エクスタシーの人類学』平沼孝之訳、法政大学出版局、一九八五年。

（2）柳田國男「妹の力」（『定本 柳田國男集 第九巻』筑摩書房、一九七

七年）に巫女に女性が多い理由の一つに「その感動し易い習性が、事件ある毎に群衆の中に於いて、いち早く異常心理の作用を示し、不思議を語り得た点に在る」と述べている。

- (3) 義江明子『日本古代の祭祀と女性』吉川弘文館、一九九六年。溝口睦子（「記紀に見える女性像——巫女・女酋・治工・戦士——」前近代女性史研究会編『家族と女性の歴史』古代・中世、吉川弘文館、一九九九年）。
- (4) 堀岡喜美子「祭祀神幸と巫女の現出——「巫女」とは何か」をめぐっての一考」『佛教大学大学院紀要 文学研究科篇』第四十八号、二〇二〇年三月。
- (5) 『新編日本古典文学全集三十八 今昔物語集』（小学館、二〇〇二年）より引用。
- (6) 『新日本古典文学大系四一 古事談・続古事談』、岩波書店、二〇〇五年。
- (7) 『日本古典文学大系 古今著文集』（岩波書店、一九七四年（第八刷）の「解説」による。
- (8) 出典は前掲7『古今著文集』。
- (9) 早川庄八「〈附論二〉長元四年の斎王の託宣事件をめぐって」『日本古代官僚制の研究』岩波書店、一九八六年。
- (10) 村岡薫「伊勢神宮における神人強訴の一考察」、『中世の政治的社会と民衆像』三一書房、一九七六年。
- (11) 西宮秀紀『伊勢神宮と斎宮』岩波書店、二〇一〇年。
- (12) 倉本一宏『平安貴族の夢分析』吉川弘文館、二〇〇八年。
- (13) 古瀬奈津子『撰関政治』（岩波書店、二〇一一年）八—一〇頁。
- (14) 前掲(13) 古瀬著書、山本淳子『私が源氏物語を書いたわけ』（角川学芸出版、二〇一一年）、木村朗子『女たちの平安宮廷』（講談社、二〇一五年）等参照。
- (15) 前掲(14) 山本著書、一一九頁。
- (16) 前掲(14) 山本著書、一一二—一二五頁。
- (17) この件に関しては『小右記』長保元年八月九日条に詳しい。
- (18) 『新訂増補国史大系 令義解』吉川弘文館、二〇〇三年（一九三九年初発）。
- (19) 伊集院葉子『日本古代女官の研究』（吉川弘文館、二〇一六年）一一〇頁。
- (20) 吉川真司「平安時代における女房の存在形態」、『律令官僚制の研究』塙書房、一九九八年）四三〇頁。
- (21) 前掲(12) 倉本著書、一八七—一八八頁。
- (22) 前掲(19) 伊集院著書、一一三頁。
- (23) 前掲(20) 吉川著書、四二八頁。
- (24) 前掲(13) 古瀬著書、四十六頁。
- (25) 『小右記』長和五年二月十四日条に「昨日於撰政直蘆女叙位」とあり、道長が直蘆に直接赴いて女房の人事を行っている。
- (26) 前掲(14) 木村著書、二一二頁。
- (27) 前掲(14) 山本著書、九十七頁など参照。
- (28) 前掲(14) 山本著書、五十三頁。
- (29) 前掲(13) 古瀬著書、三十六頁。
- (30) 服藤早苗『平安朝の家と女性—北政所の成立』（平凡社、一九九七年）六十一頁。
- (31) 前掲(13) 古瀬著書、三十五頁。正妻倫子と次妻明子の子息たちの間には、社会的地位に大きな格差が生じている。
- (32) 森田正馬「余の所謂祈禱性精神病に就いて」『神経学雑誌』14、286-287、一九一五年。
- (33) 浅野弘毅他「中年女性の幻覚妄想状態（第3報）——憑依体験——」『仙台市立病院医誌』16、25—31、一九九六年。
- (34) 昼田源四郎「窮地」と宗教体験、イマージ3（2）、72—79、一九九二年。新福尚武「山陰地方の狐憑きについて」『精神医学』1、83—90、一九五九年。佐藤親次「憑きもの」現代精神医学大系25（中山書店、東京、一九八一年）七十七頁。なお、以上の文献、および前掲(32) 森田論文は、前掲(33)の浅野等の論文から転載であり、入手、閲覧が困難なため未読である。

(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)

二〇二〇年九月三十日受理

近衛府下級官人補任稿

— 将監（4）・将曹（1）・医師・府掌 —

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、本補任表は既存の補任類の欠を補い、研究の進展の助けとなること

を目指しており、本稿では、近衛府下級官人補任全体のうち、将監・将曹（一部）・医師・府掌の補任状況をまとめている。

キーワード 近衛府、下級官人、補任、平安期、鎌倉期

一、近衛府下級官人補任について

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）のうち、確認できうる補任状況を調査・整理し、順次公開するものである。^② 本稿では将監（採録期間…寛元元年〔一二四三〕～宝治二年〔一二四八〕）、医師（採録期間…承和二年〔八三五〕～寛元二年〔一二四四〕）、府掌（採録期間…元慶五年〔八八一〕～建久九年〔一一九八〕）、将曹（採録期間…神護景雲元年

〔七六七〕～天仁二年〔一一〇九〕の順に掲載する。なお、将監、医師及び府掌の補任稿は本稿をもって完了とするが、^④ 将曹に関しては、紙数の都合上、次号以降に続載する予定である。

二、凡例

① 本補任稿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・近衛の下級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、寛元元年（一二四三）から宝治二年（一二四八）までの将監、承和二年（八三五）から寛元二年

（二二四四）における医師、元慶五年（八八二）から建久九年（一九八）における府掌、そして神護景雲元年（七六七）から天仁二年（一一〇九）における将曹を掲載する。

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。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、古記録の名称について大日本古記録、増補史料大成、史料纂集等にも収録されている古記録は、それぞれの名称をそのまま記載した。『群書類従』や『歴代残闕日記』、そのほか史料紹介等に収録、掲載されている古記録の名称については、同一人物の日記でも、広く周知されている名称とは別の名称で記載さ

れることがある。その場合は基本的に記主の名前を冠する名称に統一した。また、前述の大日本古記録、増補史料大成、史料纂集、その他刊本の書誌情報の記載は省略したが、史料紹介等の書誌情報は適宜注に記した。

略記一覧…『古今和歌集目録』（『古今』）、『古今著聞集』（『著聞』）、『平安遺文』（『平遺』）、『楽所補任』（『楽所』）、『外記補任』（『外記』）、『大間成文抄』（『大間』）、『魚魯愚鈔』（『魚魯』）、『賭弓部類記』（『賭部』）、『仙洞御移徙部類記』（『移徙』）、『御讓位記』（『讓位』）、『九条家本紙背文書集 中右記』（『九中』）、『類聚国史』（『類国』）、『政事要略』（『要略』）、『朝野群載』（『朝野』）、『朝野群載抄』（『朝群抄』）、『続左丞抄』（『左丞』）、『類聚符宣抄』（『符宣』）、『本朝世紀』（『世紀』）、『日本紀略』（『紀略』）、『続日本紀』（『続紀』）、『日本後紀』（『後紀』）、『続日本後紀』（『続後紀』）、『文徳天皇実録』（『文徳』）、『日本三代実録』（『三代』）、『吏部王記』（『吏部』）、『村上天皇御記』（『村上』）、『親信卿記』（『親信』）、『御堂関白記』（『御堂』）、『小右記』（『小右』）、『定家朝臣記』（『定家』）、『土右記』（『土右』）、『水左記』（『水左』）、『江記逸文集成』（『江逸』）、『為房卿記』（『為房』）、『時範記』（『時範』）、『中右記』（『中右』）、『中右記部類』（『中部』）、『寛治二年記』（『寛治』）、『後二条師通記』（『師通』）、『栄昌記』（『栄昌』）、『師元朝臣記』（『師元』）、『実行公記』（『実行』）、『長秋記』（『長秋』）、『雅実公記』（『雅実』）、『山槐記』（『山槐』）、『兵範記』（『兵範』）、『明月記』（『明月』）、『三長記』（『三長』）、『猪隈関白記』（『猪隈』）、『岡屋関白記』（『岡屋』）、『民経記』（『民経』）、『葉黄記』（『葉

黄二)、『平戸記』(『平戸』)、『経俊卿記』(『経俊』)、『妙槐記』(『妙槐』)、『吾妻鏡』(『吾妻』)

⑧本補任稿作成にあたっては、笹山晴生「左右近衛府官人・舍人補任表——下級官人・舍人その(一)——」(『東京大学教養学部人文学科紀要』六一、一九七五)、『左右近衛府官人・舍人補任表——下級官人・舍人その(二)——』(『東京大学教養学部人文学科紀要』六六、一九七八)も参照している。

⑨人物比定について、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。このような事例や姓名いずれかの記載が無い場合、例えば刊本で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。よって本補任稿では『群書系図部集』^⑩、『樂家系図』^⑪及び京都大学附属図書館所蔵『下野氏系図』・『秦氏系図』所収の諸氏系図、『平安人名辞典——長保二年——』^⑫、『平安人名辞典——康平三年——』^⑬上・下、『平安時代史事典』^⑭等も参照して姓名の推定を行い、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人物によつ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、本補任稿ではあえて採録していない。また、近衛府下級官人であることは判明するものの、職が不明な場合も同様に採録していない。

⑫史料上には「左近大夫」・「右近大夫」と「大夫将監」の表記がみられる。通常、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。ただし古記録を中心に、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「左近大夫」・「右近大夫」も採録した。

〔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。この区分は笹山晴生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)再収)を参照。

(2) 近衛府官人の補任状況をまとめたものに、笹山晴生「左右近衛府官人・舍人補任表——下級官人・舍人その(一)——」(『東京大学経学部人文科学紀要』六十一、一九七五)、同「左右近衛府官人・舍人補任表——下級官人・舍人その(二)——」(『東京大学経学部人文科学紀要』六十六、一九七八)、市川久編『近衛府補任 第二』(続群書類従完成会、一九九二)、同『近衛府補任 第二』(続群書類従完成会、一九九三)がある。本補任稿はこれらの補任類を参考として、そ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

（2）——将監——」（『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）、「近衛府下級官人補任稿（3）——将監

——」（『佛教大学大学院紀要——文学研究科篇——』四八、二〇二

〇）、「近衛府下級官人補任稿——府生——（3）」（『鷹陵史学』四

六、二〇二〇）。なお、近衛府下級官人補任稿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、上記拙稿において言及し

ているためそちらを参照されたい。

(4) 近衛府下級官人の補任状況は十三世紀末期まで調査、整理をしている

が、この期間の医師、府掌について在職が判明しているのは、管見の

限り本補任稿の内容の通りである。

(5) 井上幸治『外記補任』（続群書類従完成会、二〇〇四）。

(6) 高田義人『朝野群載抄』について（『栃木史学』一八、二〇〇四）。

(7) 佐藤宗諄先生退官記念論文集刊行会『親信卿記の研究』（思文閣出

版、二〇〇五）

(8) 木本好信編『江記逸文集成』（国書刊行会、一九八五）。

(9) 木本好信・中丸貴史・樋口健太郎編『時範記逸文集成』（岩田書院、

二〇一八）。

(10) 『群書類図部集』一〇七（続群書類従完成会、一九七三）。

(11) 「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）。

(12) 槇野廣造『平安人名辞典——長保二年——』（高科書店、一九九三）、

同『平安人名辞典——康平三年——』上・下（和泉書院、二〇〇七・

二〇〇八）

(13) 『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）

二〇二〇年九月二十三日受理

9～12c における左右近衛府官制表									
表①									
区分	官職	総称	相当位階	左右合計員数	隨身・權隨身	楽人・舞人	年頭	序頭	
上級職	大將	—	正・従二位 (従三位)	2 (2)	—		○	○	—
	中將	次將	正三位～従四位 (従四位下)	2～6 (2)					
	少將	次將	従四位下～従五位 (正五位下)	4～8 (4)					
下級職	將監	官人	従五位～正六位 (従六位上)	8～ (8)	(〇)	○	○	—	
	將曹	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』(角田文衛先生寿喜記念会編『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(988)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のように総称されていたかを記載した。詳しくは吉川真司編『京都大学文学部博物館の古文書：第4輯 勅修家本職掌部類』(思文閣出版、1989)、佐々木恵介『『小右記』にみる拱間期近衛府の政務運営』(同『日本古代の官司と政務』、吉川弘文館、2018〔初出1993〕)を参照。
- ・隨身・染人・舞人、年預、戸頭の項については、近衛府官人が兼帯する職務の有無について示した。

左右近衛府將監				
和暦 (西暦)	左近衛將監	備考・出典	右近衛將監	備考・出典
寛元元年 (1243)	大江佐房 (五位上)	在：『吾妻』 寛元1・7・17)	北条時定 (五位上)	在：『相模右近大夫將監』、『吾妻』 寛元1・7・17)
	丹波時連 (一)	任：除目において左近將監に任ず。〔平戸』 寛元2・1・23)	宗友成 (一)	任：除目において右近將監に任ず。〔平戸』 寛元2・1・23)
	藤原清親 (一)	任：除目において左近將監に任ず。 (同上)	源通康 (一)	任：除目において右近將監に任ず。 (同上)
	藤原季時 (一)	任：除目において左近將監に任ず。 (同上)	藤原為實 (一)	任：除目において右近將監に任ず。 (同上)
	藤原重俊 (一)	任：除目において左近將監に任ず。 (同上)	源能綱 (一)	任：除目において右近將監に任ず。〔平戸』 寛元2・1・28)
	藤原友枝 (一)	任：除目において「八王子遷宮功」により、 左近將監に任ず。〔平戸』 寛元2・1・28)	源広義 (一)	任：除目において「臨時」により、右近將監 に任ず。 (同上)
	藤原盛綱 (一)	任：除目において八王子遷宮拜殿功により、 左近將監に任ず。 (同上)	源師国 (一)	任：除目において臨時により、右近將監に任 ず。 (同上)
	藤原教久 (一)	任：除目において「当年元三替物功」によ り、左近將監に任ず。 (同上)	清原宗忠 (一)	任：除目において右近將監に任ず。〔平戸』 寛元2・3・6)
	源重氏 (一)	任：除目において「臨時」により、左近將監 に任ず。 (同上)	平親久 (一)	任：除目において右近將監に任ず。 (同上)

	丹波鶴利〔一〕	任：除目において左近将監に任ず。〔平戸〕寛元2・3・6)		中原久義〔一〕	任：除目において右近将監に任ず。 (同上)			
	藤原俊綱〔一〕	任：除目において左近将監に任ず。 (同上)		河内真清〔一〕	任：除目において右近将監に任ず。 (同上)			
	清原朝光〔一〕	任：除目において左近将監に任ず。 (同上)		惟宗景量〔一〕	任：除目において「日吉八王子三宮功」により、右近将監に任ず。〔平戸〕寛元2・4・5)			
	藤原泰次〔一〕	任：除目において左近将監に任ず。 (同上)		藤原仲家〔一〕	任：除目において「臨時内給」により、右近将監に任ず。 (同上)			
	柏光高〔一〕	任：除目において左近将監に還任す。〔平戸〕寛元2・4・5)		源雅範〔一〕	任：除目において右近将監に任ず。 (同上)			
	藤原行村〔一〕	任：除目において「臨時内給」により、左近将監に任ず。 (同上)		藤原忠泰〔一〕	任：除目において右近将監に任ず。〔平戸〕寛元2・4・28) / 除目において右近将監に任ず。〔平戸〕同2・8・25)			
	藤原以家〔一〕	任：除目において「春宮御折七瀬御暇功」により、左近将監に任ず。 (同上)		藤原宗光〔一〕	任：最勝禪功人の除目において右近将監に任ず。〔平戸〕寛元2・5・11)			
	藤原惟景〔一〕	任：除目において「臨時内給」により、左近将監に任ず。 (同上)		橘久村〔一〕	任：最勝禪功人の除目において右近将監に任ず。 (同上)			
	藤原宗弘〔一〕	任：最勝禪功人の除目において「往年最勝禪功」により、左近将監に任ず。〔平戸〕寛元2・5・11)		中原末繼〔一〕	任：除目において右近将監に任ず。〔平戸〕寛元2・6・22)			
	中原貞光〔一〕	任：除目において左近将監に任ず。 (同上)		藤原定俊〔一〕	任：除目において右近将監に任ず。 (同上)			
	中原範経〔一〕	任：最勝禪功人の除目において「臨時」により、左近将監に任ず。 (同上)		藤原為尚〔一〕	任：除目において右近将監に任ず。 (同上)			
	源清保〔一〕	任：最勝禪功人の除目において「附奏」により、左近将監に任ず。 (同上)		藤原行頼〔一〕	任：除目において右近将監に任ず。 (同上)			
寛元2年 (124)	伴基盛〔一〕	任：除目において左近将監に任ず。〔平戸〕寛元2・6・22)		平光種〔一〕	任：除目において右近将監に任ず。〔平戸〕寛元2・7・16)			
	藤原忠氏〔一〕	任：除目において左近将監に任ず。 (同上)		平祐成〔一〕	任：除目において右近将監に任ず。 (同上)			
	藤原貞康〔一〕	任：除目において左近将監に任ず。 (同上)		平成国〔一〕	任：除目において右近将監に任ず。 (同上)			
	中原秀弘〔一〕	任：除目において左近将監に任ず。 (同上)		藤原能満〔一〕	任：除目において右近将監に任ず。 (同上)			
	源国長〔一〕	任：除目において左近将監に任ず。 (同上)		大江則経〔一〕	任：除目において右近将監に任ず。〔平戸〕寛元2・8・25)			
	藤原忠国〔一〕	任：除目において左近将監に任ず。〔平戸〕寛元2・7・16)		藤原経行〔一〕	任：除目において右近将監に任ず。 (同上)			
	平季景〔一〕	任：除目において左近将監に任ず。 (同上)		藤原親家〔一〕	任：除目において右近将監に任ず。 (同上)			
	源宗光〔一〕	任：除目において左近将監に任ず。 (同上)		源盛員〔一〕	任：除目において右近将監に任ず。 (同上)			
	平国時〔一〕	任：除目において左近将監に任ず。 (同上)		三上実景〔一〕	任：除目において右近将監に任ず。〔平戸〕寛元2・10・4)			
	源時保〔一〕	任：除目において左近将監に任ず。〔平戸〕寛元2・8・25)		藤原利基〔一〕	任：任左右衛門少尉を申す。(「妙槻」寛元2・1・21)			
	菅原為兼〔一〕	任：除目において左近将監に任ず。 (同上)		北条時定〔(五位)〕	在：「相模右近大夫将監」。(「吾妻」寛元2・1・1)			
	源光重〔一〕	任：除目において左近将監に任ず。 (同上)		能登仲時〔(五位)〕	在：「右近大夫」。(「吾妻」寛元2・4・21)			
	藤原盛氏〔一〕	任：除目において左近将監に任ず。 (同上)						
	源邊平〔一〕	任：除目において左近将監に任ず。〔平戸〕寛元2・10・4)						
	藤原為光〔一〕	任：除目において左近将監に任ず。 (同上)						
	源定氏〔一〕	任：除目において左近将監に任ず。 (同上)						

	北条時頼 (五位上)	在：「左近大夫将監」。〔吾妻〕寛元2・1・1)			
	武藤兼綱 (一)	在：〔吾妻〕寛元2・1・1) / 「右近将監」。〔吾妻〕寛元2・8・15)			
	齋藤 (名不詳) (一)	在：〔吾妻〕寛元2・1・1)			
	藤原景家 (一)	在：除目において左近将監に任ず。〔平戸』寛元3・1・13)	中原盛長 (一)	在：除目において右近将監に任ず。或いは「重長」か。〔平戸』寛元3・1・13)	
	藤原盛長 (一)	在：除目において左近将監に任ず。(同上)	和邇部忠棟 (一)	在：除目下名において「去年寛茂臨時祭功」により、右近将監に任ず。〔平戸』寛元3・1・17)	
	源為房 (一)	在：除目下名において「日吉八王子三宮禊殿功」により、左近将監に任ず。〔平戸』寛元3・1・17)	藤原季定 (一)	在：除目下名において「東大寺七塔御塔功」により、右近将監に任ず。(同上)	
	橘知重 (一)	在：除目下名において「臨時」により、左近将監に任ず。(同上)	平助盛 (一)	在：除目において右近将監に任ず。〔平戸』寛元3・3・8)	
	源広具 (一)	在：除目下名において「去年十月御更衣功」により、左近将監に任ず。(同上)	中原有綱 (一)	在：除目において右近将監に任ず。(同上)	
	清原家益 (一)	在：除目において左近将監に任ず。〔平戸』寛元3・3・8)	物部兼光 (一)	在：除目において右近将監に任ず。(同上)	
	大中臣重光 (一)	在：除目において左近将監に任ず。(同上)	橘俊清 (一)	在：祭除目において右近将監に任ず。〔平戸』寛元3・4・8)	
	兼広重 (一)	在：除目において左近将監に任ず。(同上)	小乃清貞 (一)	在：祭除目において右近将監に任ず。(同上)	
	安倍兼盛 (一)	在：祭除目において左近将監に任ず。(同上)	藤原重光 (一)	在：祭除目において右近将監に任ず。(同上)	
	源■ (一)	在：祭除目において左近将監に任ず。(同上)	橘政衡 (従五位下)	在：祭除目において右近将監に任ず。〔平戸』寛元3・4・8) / 斎宮功人除目において祓爵。〔平戸』同3・8・5)	
寛元3年 (1245)	中原吉景 (一)	在：祭除目において左近将監に任ず。(同上)	源清信 (一)	在：祭除目において右近将監に任ず。〔平戸』寛元3・4・8)	
	平時高 (一)	在：祭除目において左近将監に任ず。(同上)	平盛友 (一)	在：除目において右近将監に任ず。〔平戸』寛元3・5・8)	
	藤原為康 (一)	在：祭除目において左近将監に任ず。(同上)	源友行 (一)	在：除目において右近将監に任ず。(同上)	
	梶守国弘 (一)	在：祭除目において左近将監に任ず。(同上)	橘信重 (一)	在：除目において右近将監に任ず。(同上)	
	藤原親重 (一)	在：除目において左近将監に任ず。〔平戸』寛元3・5・8)	源影則 (一)	在：除目において右近将監に任ず。(同上)	
	大中臣助信 (一)	在：除目において左近将監に任ず。(同上)	中原光房 (一)	在：除目において右近将監に任ず。(同上)	
	藤原包良 (一)	在：除目において左近将監に任ず。(同上)	藤原俊忠 (一)	在：除目において右近将監に任ず。〔平戸』寛元3・6・26)	
	良岑師泰 (一)	在：除目において左近将監に任ず。(同上)	高橋親範 (一)	在：除目において右近将監に任ず。(同上)	
	源有綱 (一)	在：除目において左近将監に任ず。(同上)	佐伯守安 (一)	在：除目において右近将監に任ず。(同上)	
	大中臣宣通 (一)	在：除目において左近将監に任ず。(同上)	平重経 (一)	在：除目において右近将監に任ず。(同上)	
	藤原信忠 (一)	在：除目において左近将監に任ず。〔平戸』寛元3・6・26)	藤原親光 (一)	在：除目において右近将監に任ず。(同上)	
	平重高 (一)	在：除目において左近将監に任ず。(同上)	中原則康 (一)	在：除目において右近将監に任ず。(同上)	
	藤原能光 (一)	在：除目において左近将監に任ず。(同上)	安倍貞久 (一)	在：初斎宮功人除目において「造野宮功」により、右近将監に任ず。〔平戸』寛元3・8・5)	
	栗田康友 (一)	在：除目において左近将監に任ず。(同上)	源親茂 (一)	在：初斎宮功人除目において「初斎宮本官功」により、右近将監に任ず。(同上)	

藤原末広 (一)	任：除目において左近將監に任ず。(同上)	平高季 (一)	任：初斎宮功人除目において初斎宮本宮功により、右近將監に任ず。(同上)	
藤原行泰 (一)	任：初斎宮功人除目において「初斎宮行事所功」により、左近將監に任ず。(「平戸」寛元3・8・5)	平国隆 (一)	任：初斎宮功人除目において「丹生者修理功」により、右近將監に任ず。(同上)	
中原氏弘 (一)	任：初斎宮功人除目において初斎宮行事所功により、左近將監に任ず。(同上)	中原行時 (一)	任：初斎宮功人除目において「臨時」により、右近將監に任ず。(同上)	
平能忠 (一)	任：初斎宮功人除目において初斎宮行事所功により、左近將監に任ず。(同上)	橘守基 (一)	任：初斎宮功人除目において「大嘗会悠紀功」により、右近將監に任ず。(同上)	
平朝忠 (一)	任：初斎宮功人除目において「造野宮功」により、左近將監に任ず。(同上)	平繁泰 (一)	任：初斎宮野宮側用塗料の除目において右近將監に任ず。(「平戸」寛元3・8・29)	
藤原惟綱 (一)	任：初斎宮野宮側用塗料の除目において左近將監に任ず。(「平戸」寛元3・8・29)	藤原長久 (一)	任：初斎宮野宮側用塗料の除目において右近將監に任ず。(同上)	
源保実 (一)	任：初斎宮野宮側用塗料の除目において左近將監に任ず。(同上)	卜部兼寛 (一)	任：初斎宮野宮側用塗料の除目において右近將監に任ず。(同上)	
藤原景良 (一)	任：初斎宮野宮側用塗料の除目において左近將監に任ず。(同上)	藤原良久 (一)	任：初斎宮野宮側用塗料の除目において右近將監に任ず。(同上)	
安曇包弘 (一)	任：初斎宮野宮側用塗料の除目において左近將監に任ず。(同上)	源季光 (一)	任：初斎宮野宮側用塗料の除目において右近將監に任ず。(同上)	
藤原助成 (一)	任：初斎宮野宮側用塗料の除目において左近將監に任ず。(同上)	源厚友 (一)	任：初斎宮野宮側用塗料の除目において右近將監に任ず。(同上)	
日暮景能 (一)	任：初斎宮野宮側用塗料の除目において左近將監に任ず。(同上)	惟宗盛氏 (一)	任：初斎宮野宮側用塗料の除目において右近將監に任ず。(同上)	
平忠清 (一)	任：初斎宮除目において「初斎宮功」により、左近將監に任ず。(「平戸」寛元3・9・12)	源光安 (一)	任：初斎宮除目において初斎宮木築功により、右近將監に任ず。(「平戸」寛元3・9・12)	
服部定幸 (一)	任：初斎宮除目において初斎宮功により、左近將監に任ず。(同上)	橘盛長 (一)	任：初斎宮除目において「松尾社功」により、右近將監に任ず。(同上)	
源則元 (一)	任：除目において左近將監に任ず。(「平戸」寛元3・10・29)	源盛信 (一)	任：初斎宮除目において右近將監に任ず。(同上)	
伊禰部信重 (一)	任：除目において左近將監に任ず。(同上)	平光重 (一)	任：除目において右近將監に任ず。(「平戸」寛元3・10・29)	
紀能兼 (一)	任：除目において左近將監に任ず。(同上)	清原守永 (一)	任：除目において右近將監に任ず。(同上)	
藤原輔基 (一)	任：除目下名において左近將監に任ず。(「平戸」寛元3・11・3)	藤原重国 (從五位下)	任：除目下名において右近將監に任ず。(「平戸」寛元3・11・3) / 除目において叙爵。(「平戸」同3・12・8)	
藤原為時 (一)	任：除目下名において左近將監に任ず。(同上)	藤原雅世 (一)	任：除目下名において右近將監に任ず。(「平戸」寛元3・11・3)	
紀重行 (一)	任：除目下名において左近將監に任ず。(同上)	藤原定清 (一)	任：除目下名において右近將監に任ず。(同上)	
藤原経忠 (一)	任：除目において「春日行幸行事所功」により、左近將監に任ず。(「平戸」寛元3・12・8)	平宗平 (從五位下)	在：除目下名において叙爵。(同上)	
中原能綱 (一)	任：除目において春日行幸行事所功により、左近將監に任ず。(同上)	藤原俊持 (一)	任：除目において「春日行幸願宮功」により、右近將監に任ず。(「平戸」寛元3・12・8)	
源家信 (一)	任：除目において春日行幸行事所功により、左近將監に任ず。(同上)	中原家正 (一)	任：除目において春日行幸木工寮功により、右近將監に任ず。(同上)	

	紀種持 〔一〕	任：除目において春日行幸行事所功により、左近將監に任ず。〔同上〕	藤原助弘 〔一〕	任：除目において春日行幸内藏寮功により、右近將監に任ず。〔同上〕	
	神重助 〔一〕	任：除目において春日行幸観宮功により、左近將監に任ず。〔同上〕	大中臣吉直 〔一〕	任：除目において「松尾遷宮功」により、右近將監に任ず。〔同上〕	
	大中臣實平 〔一〕	任：除目において「元三替物功」により、左近將監に任ず。〔同上〕	長谷部氏連 〔一〕	任：除目において松尾遷宮功により、右近將監に任ず。〔同上〕	
	藤原兼綱 〔一〕	任：除目において「斎宮本所功」により、左近將監に任ず。〔同上〕	平信忠 〔一〕	任：除目において「元三替物功」により、右近將監に任ず。〔同上〕	
	藤原尚益 〔一〕	任：春日行幸料の除目において左近將監に任ず。〔平戸〕寛元3・12・22)	藤原忠能 〔一〕	任：春日行幸料の除目において右近將監に任ず。〔平戸〕寛元3・12・22)	
	源高行 〔一〕	任：春日行幸料の除目において左近將監に任ず。〔同上〕	源幸員 〔一〕	任：春日行幸料の除目において右近將監に任ず。〔同上〕	
	平清政 〔一〕	任：春日行幸料の除目において左近將監に任ず。〔同上〕	源盛茂 〔一〕	任：春日行幸料の除目において右近將監に任ず。〔同上〕	
	橘高久 〔一〕	任：春日行幸料の除目において左近將監に任ず。〔同上〕	平能員 〔一〕	任：春日行幸料の除目において右近將監に任ず。〔同上〕	
	中原宗季 〔一〕	任：春日行幸料の除目において左近將監に任ず。〔同上〕	平俊弘 〔一〕	任：春日行幸料の除目において右近將監に任ず。〔同上〕	
	平行俊 〔一〕	任：春日行幸料の除目において左近將監に任ず。〔同上〕	能登仲時 〔(五位)〕	在：「右近大夫」。〔吾妻〕寛元3・4・7)	
	北条時頼 〔(五位)〕	在：「左近大夫將監」。〔吾妻〕寛元3・1・1)	北条時定 〔(五位)〕	在：〔吾妻〕寛元3・8・15)	
	藤原明綱 〔一〕	在：藏人。〔民経〕寛元4・12・12)	北条時定 〔(五位)〕	在：「右近大夫將監」。〔吾妻〕寛元4・2・28)	源仲忠 〔一〕
寛元4年 (1246)	北条時頼 〔(五位)〕	在：「左近大夫將監」。〔吾妻〕寛元4・1・4) / 執権。〔吾妻〕向4・2・23) / 「左近大夫將監」。〔葉黄〕寛元4・8・27)	北条時兼 〔(五位)〕	在：「右近大夫將監」。〔吾妻〕寛元4・8・15)	
	明石兼綱 〔(五位)〕	在：「左近大夫將監」。〔吾妻〕寛元4・3・13)			
	〔姓不詳〕重能 〔一〕	在：〔葉黄〕寛元4・3・11)	能登仲時 〔(五位)〕	在：「右近大夫」。〔吾妻〕宝治1・5・14)	
	北条時頼 〔一〕	在：〔民経〕経光卿維摩会参向記紙背文書	藤原範頼 〔六位〕	在：後嵯峨上皇皇女御湯殿の鳴弦を勤む。〔経俊〕宝治1・10・13)	
	北条長時 〔一〕	在：「相模左近大夫將監殿」。〔民経〕経光卿維摩会参向記紙背文書) / 「左近大夫」。北条重時子。〔葉黄〕宝治1・6・6)	源広忠 〔一〕	任：除目において右近將監に任ず。〔経俊〕宝治1・11・7)	
	北条時兼 〔(五位)〕	在：「左近大夫將監」。〔吾妻〕宝治1・5・14)	中原助氏 〔一〕	任：除目において右近將監に任ず。〔同上〕	
	美濃時秀 〔(五位)〕	在：「左近大夫將監」。〔同上〕	藤原朝重 〔一〕	任：除目下名において「蓮華王院増社功」により右近將監に任ず。〔経俊〕宝治1・12・12)	
宝治元年 (1247)	橘 (名不詳) 〔(五位)〕	故：宝治合戦において死去。〔左近大夫〕。〔吾妻〕宝治1・6・22)			
	〔姓不詳〕藤房 〔(五位)〕	在：後嵯峨上皇皇女御湯殿の鳴弦を勤む。〔経俊〕宝治1・10・13)			
	源仲忠 〔六位〕	在：後嵯峨上皇皇女御湯殿の鳴弦を勤む。〔経俊〕宝治1・10・13) / 院藏人。〔経俊〕同1・11・1)			
	源義持 〔六位〕	在：後嵯峨上皇皇女御湯殿の鳴弦を勤む。〔経俊〕宝治1・10・13)			
	藤原永輔 〔六位〕	在：後嵯峨上皇皇女御湯殿の鳴弦を勤む。〔同上〕			

	源助忠 〔一〕	任：除目において左近将監に任ず。〔経後〕 宝治1・11・7)			
	源實行 〔一〕	任：除目において左近将監に任ず。〔同上〕			
	藤原信幸 〔一〕	任：除目において左近将監に任ず。〔同上〕			
	上野国時 〔一〕	任：除目下名において「元三替物功」により左近将監に任ず。〔経後〕宝治1・12・12)			
	大江家時 〔一〕	任：除目下名において左近将監に任ず。〔同上〕			
宝治2年 (1248)	大江佐房 〔五位上〕	在：「少輔左近大夫将監」。〔吾妻〕宝治2・1・3)	北条時定 〔五位上〕	在：「右近大夫将監」。〔吾妻〕宝治2・1・3)	
	那波政茂 〔五位上〕	在：「左近大夫将監」。〔吾妻〕宝治2・12・10)			
	明石兼綱 〔五位上〕	在：〔吾妻〕宝治2・12・18)			
	〔姓不詳〕範重 〔五位上〕	在：「職事」、「左近大夫」。〔業黄〕宝治2・11・3)			
不詳			藤原棟材カ 〔一〕	故：「右近進」。〔左経記〕長和5・5・25)	

左右近衛府医師							
	和暦 (西暦)	左近衛医師	備考・出典	右近衛医師	備考・出典	左右不詳	備考・出典
	承和2年 (835)			紀福吉 (外従五位下)	在：姓を賜り大村直より紀宿禰とする (『続後紀』承和2・10・4)。		
	斉衡2年 (855)			家原善崇 (正七位上)	在： (『文徳』 斉衡2・8・15)		
	貞観10年 (868)	紀春生 (外従五位下)	在：叙外従五位下。 (『三代』 貞観10・1・8)				
	延喜5年 (905)	時原興宗 (一)	在：延長3年、従五位下侍医兼医博士備後権介。 (『符宣』 第九 誕生試)				
	延喜3年 (925)	宮春来 (従六位上)	在：医博士課試を申請する。 (『符宣』 第九 誕生試)				
	康保3年 (966)	河内博遠 (一)	在： (『符宣』 第九 誕生試)				
	永保元年 (1081)	惟宗永保 (正六位上)	在：典藥寮寮奏により左近医師に任ず。 (『大開』 第七「連奏」)				
	康治2年 (1143)			小槻忠辰 (一)	在：臨時除目において右近医師より典藥少允に任ず。 (『世紀』 康治2・1・27)		
	仁平2年 (1152)				中原盛春 (正六位上)	在： (『兵範』 仁平2・4・8)	
	久壽元年 (1154)			清原知政 (正六位上)	在：道孝により右近医師に任ずるか。 (『魚魯』 巻第二「医道」) / 医道連奏により右近医師に任ず。丹波重成弟子。 (『大開』 第七「道連奏」)		
	正治2年 (1200)	惟宗基清 (一)	在：除目において左近医師に任ず。 (『明月』 正治2・10・27)				
	元久2年 (1205)	中原清基 (一)	在：除目において左近医師に任ず。 (『明月』 元久2・1・30)	小槻宗久 (一)	在：除目において右近医師に任ず。 (『明月』 元久2・1・30)		
	寛喜元年 (1229)	中原景清 (一)	在：除目において「道奏」により、左近医師に任ず。 (『明月』 寛喜1・10・6)				
	仁治元年 (1240)	中原朝清 (一)	在：除目において左近医師に任ず。 (『平戸』 仁治1・1・22)				
	寛元2年 (1244)			中原久定 (一)	在：除目において右近医師に任ず。 (『平戸』 寛元2・1・23)		

左右近衛府府掌							
和暦（西暦）	左近衛府掌	備考・出典	右近衛府掌	備考・出典	左右不詳	備考・出典	
元暦5年（881）					下毛野安世〔一〕	在：〔三代〕元慶5・1・一）	
承平6年（936）					多修忠〔一〕	在：隨身。〔九暦〕承平6・12・16）	
承平7年（937）					清江忠秀〔一〕	在：曙射において矢的中により、舎人より府掌に任ず。或いは〔九暦〕承平7・1・19）	
					仲野当運〔一〕	在：曙射において矢的中により、府掌より権番長に任ず。或いは（同上）	
永祚元年（989）					古部是總〔一〕	在：大將隨身。同日近衛より物節（府掌）に任ず。〔小右〕永祚1・7・4）	
正暦4年（993）					美努久木〔一〕	在：もしくは兵衛府掌か。〔小右〕正暦4・5・12）	
長和2年（1013）					下毛野公時〔一〕	在：右近か。物節・隨身多為重の替。〔御堂〕『小右』長和2・7・22）／番長に任ず。〔小右〕同2・8・16）	
					六人部信通〔一〕	在：物節：〔小右〕長和3・12・2）	
長和3年（1014）					物部宗時〔一〕	在：物節定書に載る。〔小右〕長和3・12・4）	
					下毛野公武〔一〕	在：物節定書に載る。（同上）	
寛仁元年（1017）			下毛野光武〔一〕	在：藤原道長隨身。下毛野公時死去の替として近衛より府掌に任ず。〔小右〕寛仁1・10・8）／御馬騎。〔小右〕同1・12・5）／番長に任ず。〔小右〕同1・12・10）			
寛仁2年（1018）					高向公方〔一〕	在：小一条院隨身。〔小右〕寛仁2・4・24）	
寛仁3年（1019）			荒木武晴〔一〕	在：藤原実資隨身。近衛より府掌に任ず。〔小右〕寛仁3・2・19）／同3・8・28、番長に任ず。	高扶武〔一〕	在：藤原実資隨身。近衛より府掌に任ず。右近か。南海道（淡路・阿波・伊予・讃岐）相摸使。〔小右〕寛仁3・2・19）／番長に任ず。〔小右〕同3・11・3）	
					藤井尚貞〔一〕	在：〔小右〕寛仁3・7・21）	
治安元年（1021）			播磨貞安〔一〕	在：藤原頼通隨身。〔行幸〕以前に府掌に補し、幾程も経ずに番長に補す。〔小右〕治安1・10・29）	六人部保武〔一〕	在：身入部保武と同一か。故三条上皇の仰せにより近衛より府掌に任ず。〔小右〕治安1・10・29）	
治安3年（1023）					六人部保武〔一〕	在：身入部保武と同一か。藤原実資隨身。山陰道相摸使。〔小右〕治安3・5・2）	
					紀元武〔一〕	在：藤原実資隨身。近衛より府掌に任ず。〔元武〕とするは誤りか。〔小右〕治安3・8・16）	
万寿2年（1025）					紀元武〔一〕	在：右近か。番長に任ず。〔小右〕万寿2・10・10）	
					物部宗時〔一〕	在：右近か。番長に任ず。〔小右〕万寿4・1・29）	
					播磨為利〔一〕	在：右近か。番長に任ず。（同上）	
万寿4年（1027）					文是安〔一〕	在：右近か。近衛より府掌に任ず。〔小右〕万寿4・1・29）／藤原道長に伺候する。〔小右〕同4・4・23）	

				高扶常〔一〕	在：小一条院隨身。右近か。番長に任ず。 〔小右〕万寿4・4・23)
				下毛野公安〔一〕	任：藤原実資隨身。右近か。高扶常を番長に任ずの替として、近衛より府掌に任ず。〔小右〕万寿4・4・23)
				下毛野公安〔一〕	在：藤原実資隨身。右近か。〔小右〕長元1・7・19)
				兼安信〔一〕	在：右近か。〔小右〕長元1・7・19)
				文是安〔一〕	在：右近か。〔小右〕長元1・7・19) / 「備後掾正六位上・文宿禰是安」(年不詳)。〔大間〕第五「諸衛兼国」
				惟宗為武〔一〕	任：「為氏」につくる。「能射矢数者」、「無府掌」により近衛より府掌に任ず。右近か。〔小右〕長元1・9・9)
長元4年 (1031)				下毛野公安〔一〕	在：〔左経〕長元4・4・26) / 藤原実資隨身。〔小右〕同4・7・30)
長元5年 (1032)				惟宗為武〔一〕	在：「能射矢数者」上、また源隆国の望みにより番長に任ず。〔小右〕長元5・12・3)
康和5年 (1103)	佐伯重友〔一〕	在：〔為房〕康和5・8・17)	身人部友重〔一〕	在：〔為房〕康和5・8・17)	
	兼清貞〔一〕	在：〔台記〕仁平1・11・10)			
	兼安国〔一〕	在：名前に誤りあるか。(同上)			
	矢田部成方〔一〕	在：(同上)			
	物部安貞〔一〕	在：(同上)			
	田口重元〔一〕	在：(同上)			
	兼久元〔一〕	在：(同上)			
	中原国元〔一〕	在：「府生」とあるは「府掌」の誤りか。 〔移徙〕後鳥羽院甲)	立花武久〔一〕	在：〔移徙〕後鳥羽院甲)	
建久9年 (1198)	清原武次〔一〕	在：(同上)	兼国久〔一〕	在：(同上)	

左右近衛府將曹				
和暦（西暦）	左近衛將曹	備考・出典	右近衛將曹	備考・出典
神護景雲元年(767)	大同2年（807）に「左近衛府」・「右近衛府」が成立するまでは「近衛府」単一の組織であるため、天平神護元年（765）～大同元年（806）の期間では左・右の区別はないが、この期間の補任状況は便宜上、「左右不詳」の項目にまとめている。			
延暦2年（783）				
延暦5年（786）				
弘仁元年（810）			住吉豊継（一）	在：〔後紀〕弘仁1・9・11）／弘仁5年時、従七位下（三代）、〔類国〕弘仁5・1・7）
天長2年（825）			中臣鹿島貞忠〔従八位上〕	在：〔類国〕天長2・⑦・22）
天長10年（833）			伴林御園（一）	在：伴宿禰の姓を賜う。〔統後紀〕天長10・2・25）
承和元年（834）	佐伯重成（一）	在：〔紀略〕承和1・11・11）		
承和10年（843）	坂上彌守（一）	在：19歳・左近衛將曹に任ず。〔三代〕元慶5・11・9）		
嘉祥3年（850）	栗田真持（一）	在：〔文徳〕嘉祥3・4・14）		
斉衡元年（854）	神門氏成（一）	在：〔文徳〕斉衡1・4・27）		
貞観2年（860）	忠世真〔外従五位下〕	在：叙外従五位下。〔三代〕貞観2・11・16）		

貞観6年 (864)			和葉弟雄 [正六位上]	在：宿禰の姓を賜う。〔三代〕貞観6・8・17)		
元慶2年 (878)			茨田貞額 [從七位下]	在：兼出羽權大目。〔三代〕元慶2・5・4)		
元慶3年 (879)			茨田貞額 [從七位下]	在：兼出羽權大目。〔三代〕元慶3・6・26)		
	淡路有守 [一]	在：左近將曹より少外記に任ず。〔魚龜〕卷第七「自近衛將曹任外記例」、『外記』				
	壬生益成 [一]	在：〔古今〕				
元慶6年 (882)	壬生益成 [從六位上]	在：〔三代〕元慶6・11・朔				
仁和3年 (887)	宮道有憲 [一]	在：〔符宣〕第四 御膳				
寛平元年 (889)			宮道有憲 [一]	在：右近將曹より少外記に任ず。〔魚龜〕卷第七「自近衛將曹任外記例」、『外記』		
延長3年 (925)	上毛野時見 [一]	在：人長。〔吏部〕延長3・11・20、『要略』卷二十六年中行事十一月)				
延長6年 (928)					尾張遠兼 [一]	在：〔吏部〕延長6・11・21)
天慶4年 (941)			播磨当樹 [一]	在：〔世紀〕天慶4・11・5)		
天慶5年 (942)					播磨文仲 [一]	在：〔吏部〕天慶5・11・24)
天慶8年 (945)			船木利用 [一]	在：〔小野宮年中行事〕二月 御読経事)		
天曆7年 (953)	船木茂実 [一]	在：〔九歴〕天曆7・10・28)				
応和1年 (961)					石野善根 [一]	在：格勅により、備前国史生を兼任する。〔符宣〕第七 諸国一分)
応和3年 (963)					間人秀仁 [一]	在：〔村上〕応和3・9・26)
康保1年 (964)					石野善根 [一]	在：この年3月に権將監に任ず。〔符宣〕第七 諸国一分)
天延2年 (974)	物部行忠 [一]	在：將曹より権將監に任ず。〔親信〕天延2・4・10)				
永觀2年 (984)			下毛野重行 [一]	在：〔小右〕永觀2・11・5)		
寛和元年 (985)			多好茂 [一]	在：〔小右〕寛和1・3・30)	間人惟武 [一]	在：左近か。〔小右〕寛和1・1・10)
			藥興蔚 [一]	在：〔小右〕寛和1・5・21)		
永延2年 (988)	尾張兼時 [一]	在：〔小右〕永延2・11・7)				
永祚元年 (989)	御春清助 [一]	在：〔小右〕永祚1・4・28、同1・9・19)	多好茂 [一]	在：同日解却す。〔小右〕永祚1・6・12) / 右兵衛尉。〔小右〕寛弘2・3・6)		
	尾張兼時 [一]	在：〔小右〕永祚1・7・3)				
正暦2年 (991)	尾張兼時 [一]	在：〔著聞〕馬芸第十四－三五四)	下毛野敦行 [一]	在：〔著聞〕馬芸第十四－三五四)		
正暦4年 (993)	三宅滋明 [一]	在：〔世紀〕正暦4・11・1)	多公高 [一]	在：〔小右〕正暦4・4・15)		
			六人部親雅 [一]	在：不参により解任。〔世紀〕正暦4・7・21)		
長徳元年 (995)	三宅滋明 [一]	在：〔世紀〕、『権記』長徳1・10・7) / 「左近將監」。〔世紀〕、『権記』同1・9・22)				
長徳2年 (996)	三宅滋明 [一]	在：〔小右〕長徳2・8・17)	中臣嘉武 [正六位上]	在：〔長徳〕		
長徳3年 (997)	美努秀茂 [正六位上]	在：〔長徳〕				
長徳4年 (998)	(姓不詳) 栗百 [一]	在：〔権記〕長徳3・8・6)				
	尾張兼時 [一]	在：左近將曹か。〔権記〕長徳4・9・26)	身人部仲重 [一]	在：〔権記〕長徳4・3・28)		

長保元年 (999)			身人部仲重 [一]	在：〔世紀〕長保1・6・18)	紀光方 [一]	在：左近か。〔権記〕長保1・12・17)
長保5年 (1003)			多武文 [一]	在：〔権記〕長保5・4・21)		
			下毛野公助カ [一]	在：〔同上〕		
寛弘元年 (1004)	物部武能 [一]	在：〔武告〕につくる。〔御堂〕寛弘1・5・27)	身人部仲重 [一]	在：〔御堂〕寛弘1・5・27)		
寛弘2年 (1005)			多武文 [一]	在：〔小右〕寛弘2・2・14) / 〔江家次第〕卷十九「臨時競馬事」には「物部武文」なる人物あり。関連あるか。	高扶宣 [一]	在：将曹久により府生より将曹に任ず。〔小右〕寛弘2・4・25)
			身人部仲重 [一]	在：〔小右〕寛弘2・5・6)	身人部保春 [一]	在：右近か。〔小右〕寛弘2・7・29) / 権隨身。〔小右〕同2・10・19)
寛弘3年 (1006)			多武文 [一]	在：〔多武文〕。競馬乗戻とせんかため、右近衛将曹より左近将監に任ず。〔御堂〕寛弘3・9・14) / 〔江家次第〕卷十九「臨時競馬事」には「物部武文」なる人物あり。関連あるか。	宗岳高兼 [一]	在：〔美濃掾〕。競馬乗戻とせんかため、将曹に任ず。〔御堂〕寛弘3・9・14)
寛弘5年 (1008)			下毛野公助 [一]	在：〔御堂〕寛弘5・2・1)	高向カ公方 [一]	在：〔小右〕寛弘5・12・18)
			下毛野公助 [一]	在：〔小右〕寛弘8・9・29)	高助宣 [一]	在：〔小右〕寛弘8・1・21)
寛弘8年 (1011)			紀正方カ [一]	在：〔小右〕寛弘8・8・26) / 権隨身。〔小右〕同8・12・27) / 或いは多政方か。		
長和元年 (1012)			紀正方 [一]	在：〔小右〕長和1・4・23)		
長和2年 (1013)	八俣部重種 [一]	在：〔小右〕長和2・4・1)	下毛野公助 [一]	在：〔将曹〕とあるは誤りか。〔世紀〕, 〔小右〕長和2・4・23)	中臣嘉数 [一]	在：右近か。〔小右〕長和2・9・21)
			紀正方 [一]	在：〔小右〕長和2・1・16) / 〔紀正方〕とあり。前後の時期より紀正方は近衛府諸務に従事することが散見される。		
	多治時政 [正六位上]	在：一条院藏人所出納の所により左近将曹に任ず。〔大同〕第八「田旁」]				
長和3年 (1014)	八俣部重種 [一]	在：〔小右〕長和3・2・3)	紀正方 [一]	在：〔小右〕長和3・2・4)	多武吉 [一]	在：〔八番「番長奏武方、将曹多武吉」〕。〔小右〕長和3・5・16)
長和4年 (1015)			六人部保春 [一]	在：この日将監に任ぜらるか。〔小右〕長和4・8・27) / 身人部保春と同一人物か。	大石拳吉 [一]	在：〔小右〕長和3・5・16)
			泰正親 [一]	在：この日府生より将曹に任ず。〔小右〕長和4・9・2)		
長和5年 (1016)	八俣部重種 [一]	在：〔小右〕長和5・1・7)	紀正方 [一]	在：〔小右〕長和4・4・27)		
			紀正方 [一]	在：〔小右〕長和5・1・14)		
寛仁元年 (1017)	八俣部重種 [一]	在：〔御堂〕寛仁1・8・23)	小野拳政 [一]	在：〔小右〕長和5・1・29)		
			多政方 [一]	在：〔正方〕につくる。〔左経〕寛仁1・9・29)		
寛仁2年 (1018)			紀正方 [一]	在：〔小右〕寛仁1・8・9)		
			紀正方 [一]	在：〔小右〕寛仁2・4・1)	若倭部亮範 [一]	在：右近か。〔小右〕寛仁2・5・22)
寛仁3年 (1019)	八俣部重種 [一]	在：〔小右〕寛仁3・2・3)	泰正親 [一]	在：〔小右〕寛仁3・2・13)		
			若倭部亮範 [一]	在：〔同上〕		
寛仁4年 (1020)			多政方 [一]	在：〔雅方〕につくる。この時期丹後国に在り。〔小右〕寛仁3・7・24)		
			紀正方 [一]	在：〔小右〕寛仁3・2・11)		
			多政方 [一]	在：〔正方〕につくる。〔小右〕逸文 寛仁4・3・22)		

治安元年 (1021)			多政方 (一)	在：上臈。〔小右〕治安1・3・29)	(姓不詳) 為国 (一)	在：秦氏或いは播磨氏か。〔小右〕治安1・10・14)
治安2年 (1022)			紀正方 (一)	在：〔小右〕治安1・7・26)		
	秦延命 (一)	在：〔小右〕治安3・4・16)	紀正方 (一)	在：〔小右〕治安2・4・25)		
治安3年 (1023)	八俣部重種 (一)	在：〔小右〕治安3・4・17)	紀正方 (一)	在：〔小右〕治安3・1・11)		
	榎本季理 (一)	在：(同上)	多政方 (一)	在：〔小右〕治安3・4・17) / 同3・⑨・23、舞師。		
	(姓不詳) 武敏 (一)	在：(同上)	(姓不詳) 高範 (一)	在：〔小右〕治安3・4・17)		
万寿元年 (1024)			秦正親 (一)	在：〔小右〕治安3・4・17) / 南海道相撰使。〔小右〕同3・7・19)		
			紀正方 (一)	在：〔小右〕万寿1・1・15)		
万寿2年 (1025)			小野奉政 (一)	在：〔小右〕万寿1・1・17)		
			紀正方 (一)	在：〔小右〕万寿2・3・17)	多重孝 (一)	在：藤井尚貞を多重孝の替として府生に任ずとあり。〔小右〕万寿2・3・15)
万寿3年 (1026)	(姓不詳) 延名 (一)	在：秦延命か。〔左経〕万寿3・1・24)	紀正方 (一)	在：南海道相撰使。〔小右〕万寿3・7・30)		
	(姓不詳) 茂助 (一)	在：〔小右〕逸文万寿3・4・1)	秦正親 (一)	在：大雲相撰使。〔小右〕万寿3・7・30)		
			若倭部亮範 (一)	在：藤原美實隨身。〔小右〕万寿4・1・3)		
万寿4年 (1027)			紀正方 (一)	在：〔小右〕万寿4・4・7)		
			秦正親 (一)	在：〔小右〕万寿4・7・25)		
			多政方 (一)	在：〔小右〕万寿4・7・29)		
			紀正方 (一)	在：〔小右〕長元1・7・10)		
長元元年 (1028)	大石久遠 (一)	在：〔左経〕長元1・5・18)				
	(姓不詳) 延名 (一)	在：秦延命か。〔左経〕長元1・5・17)				
長元2年 (1029)	(姓不詳) 久友 (一)	在：〔小右〕長元2・4・1)	紀正方 (一)	在：〔小右〕長元2・7・19)		
	秦延命 (一)	在：〔小右〕長元2・4・14)				
			紀正方 (一)	在：〔小右〕長元3・5・2カ)		
			多政方 (一)	在：(同上)		
長元3年 (1030)			勝良真 (一)	在：(同上)		
			若倭部亮範 (一)	在：(同上)		
			秦正親 (一)	在：〔小右〕長元3・9・22)		
			秦正親 (一)	在：權隨身に任ず。〔小右〕長元4・1・1)	大石久遠 (一)	在：左近か。〔左経〕長元4・7・5)
長元4年 (1031)	尾張時頼 (一)	在：人長。この秋死去。〔左経〕長元4・⑩・24)	紀正方 (一)	在：〔小右〕長元4・2・6)		
	(姓不詳) 延名 (一)	在：秦延命か。〔左経〕長元5・6・11)				
長元5年 (1032)	(姓不詳) 時国 (一)	在：〔左経〕長元5・3・17、〔小右〕長元5・4・21)				
	茨田為弘 (一)	在：〔小右〕長元5・4・21)				
長元6年 (1033)			多政方 (一)	在：〔小右〕逸文長元6・11・28)		
長元8年 (1035)	(姓不詳) 時国 (一)	在：〔左経〕長元8・1・19)				
長暦2年 (1038)	(姓不詳) 久友 (一)	在：〔春逸〕	多政方 (一)	在：〔春逸〕		
			高向か公方 (一)	在：〔春逸〕		
長暦3年 (1039)	(姓不詳) 久友 (一)	在：〔春記〕長暦3・⑫・14)				
永承3年 (1048)			茨田光重 (一)	任：同日、左近府生より「右近將曹」に任ず。〔春記〕永承3・3・3)		

永承5年（1050）	大友信国〔一〕	在：〔春記〕永承5・3・6）	多政實〔一〕	在：〔政助〕につくる。〔春記〕永承5・3・6）／〔右近将曹〕。〔春記〕同5・3・12）		
	茨田光重〔一〕	在：（同上）				
	狛則高〔一〕	在：衆人に転任する。（同上）				
康平4年（1061）	（姓不詳）吉光〔一〕	在：〔春記〕永承5・3・12）				藤沢吉高〔一〕
						在：〔山槐〕平治1・1・18）
康平5年（1062）						三池安武〔一〕
						在：〔定家〕康平5・4・22）／〔讃岐権掾正六位上三池宿禰安武〕（年不詳）。〔大前〕第五〔諸衛兼国〕
治暦3年（1067）			玉手輔頼〔從七位上〕	任：右近将曹に任ず。〔朝野〕第四 朝議上）		
治暦4年（1068）	滋生行兼〔一〕	在：〔行包〕につくる。〔江逸〕治暦4・7・21）	香佐任〔一〕	在：高佐任か。〔江逸〕治暦4・7・21）		（姓不詳）武吉〔一〕
延久元年（1069）						在：〔土右〕延久1・6・25）
延久2年（1070）	大松惟季〔從七位上〕	任：本府旁により左近将曹に転任する。〔大前〕大八〔転任〕				
承保3年（1076）	泰武元〔一〕	在カ：近江国雄所預職に任じ、のち出家。〔朝野〕第八（別奏）				
承保4年（1077）	狛則季〔一〕	任：府生より将曹に任ず。〔水左〕承保4・12・13）				
承暦2年（1078）	滋生行兼〔正六位上〕	在：〔周防少掾正六位上滋生宿禰行兼（兼左近将曹）〕、〔被住美作・周防掾關状〕。〔大前〕第五〔諸衛兼国〕				
承暦3年（1079）			大神（名不詳）	在：僧長徳田地亮券に加判。〔平通〕1172）		下毛野助友〔一〕
						在：〔為房〕承暦3・4・11）
承暦4年（1080）			中臣カ助任〔一〕	在：〔水左〕承暦4・1・16）		
			下毛野助友〔一〕	在：〔水左〕承暦4・10・21）		
応徳元年（1084）			玉手輔頼〔一〕	在：〔水左〕補遣永保四年正月十七日）		
応徳2年（1085）	紀清任〔正六位上〕	任：〔本府奏〕。〔魚魯〕卷第二〔諸司奏〕				
寛治元年（1087）			下毛野兼任〔一〕	在：〔下野兼任〕とあり。泰兼任の誤りか。〔為房〕寛治1・4・23）		
寛治2年（1088）	中臣近友〔一〕	任：将曹に任ず。〔中右〕寛治2・1・13）／藤原忠実舞師。〔師通〕同2・2・28）／白河上皇隨身。〔中臣近友〕。〔寛治〕、〔時範〕同2・3・23）	下毛野重季〔一〕	在：白河上皇隨身。〔寛治〕寛治2・3・23）／〔時範〕同1・3・23）		下毛野敦季〔一〕
						任：将曹に任ず。〔敦末〕につくる。〔中右〕寛治2・1・13）／白河上皇隨身。〔中右〕同2・11・11）
			多實忠〔一〕	在カ：〔中右〕寛治2・1・19）／〔祐忠〕につくる。多實忠か。〔師記〕寛治2・8・7）		
寛治5年（1091）	紀清任〔一〕	在：〔江逸〕寛治3・1・5）				
	下毛野敦季〔一〕	在：〔厚末〕につくる。〔江逸〕寛治5・1・18）／〔敦末〕につくる。〔師通〕同5・3・26/4・15、〔中右〕同5・3・27）				
	中臣近友〔一〕	在：〔大中臣〕につくる。〔師通〕寛治5・3・26/4・15、〔中右〕同5・3・27）／撰津国左近衛将曹中臣近友請文〕。撰津国水成瀬村東大寺領田申請。〔平通〕1291）				

寛治6年 (1092)	下毛野敦季〔一〕	在：「敦末」につくる。〔師通〕寛治6・2・6〕／年預。父子ともに年預を務むを申す旨あり。〔師通〕同6・12・28、30〕／白河上皇隨身。〔「中右」 寛治6・4・20〕	〔姓不詳〕高重〔一〕	在：〔為房〕寛治6・1・19〕	中臣近友〔一〕	在：白河上皇隨身。〔「中右」 寛治6・4・20〕
					〔姓不詳〕助頼〔一〕	在：「本府」。〔為房〕寛治6・2・6〕
					〔姓不詳〕助廉〔一〕	在：御隨身。「本府」。〔為房〕寛治6・2・2〕
寛治7年 (1093)	泰武元〔正六位上〕	任：「式基」とあり。〔師通〕寛治7・4・21〕／〔江逸〕同7・10・3〕／「武基」につくる。将曹に任ず。〔師通〕寛治7・12・27〕	山村吉貞〔正六位上〕	任：〔師通〕，「中右」寛治7・11・20〕		
	中臣近友〔一〕	故：死去。この時60余歳。「容顔美麗、所能勝也。吾人之中英雄者也」。大中臣近友と同一人物。中臣兼武男。〔「中右」 寛治7・12・18〕	下毛野近季〔一〕	任：「延末」につくる。府生より将曹に任ず。〔師通〕寛治7・12・27〕／白河上皇隨身。元左近府生。〔「中右」 同7・12・27〕		
	泰武元〔一〕	任カ：「元右院御隨身」とあり。〔「中右」 寛治7・12・27〕				
	下毛野敦季〔一〕	在：白河上皇隨身。〔「中右」 寛治7・5・9〕／〔師通〕同7・4・21〕				
	下毛野敦季〔一〕	在：除目において左近将監に任ず。〔「中右」 嘉保1・3・28〕	紀清任〔一〕	在：〔江逸〕嘉保1・4・14〕		
嘉保元年 (1094)			泰武元〔一〕	在：「院」。〔江逸〕嘉保1・4・14〕／白河上皇隨身。〔「中右」 同1・4・16〕		
			下毛野近季〔一〕	在：「院」。〔江逸〕嘉保1・4・14〕		
嘉保2年 (1095)			中臣カ武光〔一〕	在：白河上皇隨身。〔「中右」 嘉保2・4・19〕	泰武元〔一〕	在：〔「中右」 嘉保2・8・28〕／永久4年(1116)「從七位上泰宿禰武元」を皇后宮当年御給により美作少目に任ずるの記載あり。〔「大間」 第一「当年給」〕
			下毛野近季〔一〕	在：白河上皇隨身。〔「中右」 嘉保2・4・19〕		
			下毛野近季〔一〕	在：白河上皇隨身。〔「近末」につくる。〔「中右」 永長1・1・11〕／陸奥御馬使に任ず。〔師通〕同1・3・25〕／陸奥御馬交易使に任ず。〔時範〕同1・3・29〕／御馬使。〔「中右」 同1・4・7〕		
永長元年 (1096)	紀清任〔一〕	在：穢所より本陣に向かうにより過状を提出。〔時範〕永長1・3・14〕	下毛野近季〔一〕	在：陸奥御馬交易使。〔「中右」 承徳1・①・28〕		
承徳元年 (1097)	紀カ清任〔一〕	在：〔「中右」 承徳1・2・3〕	下毛野近季〔一〕			
承徳2年 (1098)			兼兼方〔正六位上〕	任：将曹低任を申し任ず。〔「魚魯」 卷第二「諸司」〕／〔「大間」 第八「転任」〕	下毛野近季〔一〕	在：〔「中右」 承徳2・7・20〕
			大松惟季〔正六位上〕	任：本府旁により将曹に転任する。〔「魚魯」 卷第二「諸司」〕／〔「大間」 第八「転任」〕		
康和元年 (1099)					兼兼方〔一〕	在：右近か。〔時範〕康和1・4・24〕
康和2年 (1100)			身入部武近〔正六位上〕	任カ：府生旁により右近将曹に任ずるか。〔武近当職之旁三十八年〕とあり。〔朝群抄〕		
	小部正清〔一〕	在：〔「中右」 康和2・3・9〕	兼兼方〔一〕	在：〔「中右」 康和4・1・2〕／〔「腰磨」 同4・⑤・15〕		

康和4年 (102)	養近行 〔一〕	在：「老公」,「年六旬」。上藏。〔「殿曆」,「中右」康和4・㊦・15〕	多忠方 〔一〕	在：〔「殿曆」康和4・3・24,「中右」同4・7・21〕/「右近將曹」。〔「中郡」第二九諸寺供養〕		
			下毛野近季 〔一〕	在：「近來」につくる。白河上皇隨身。白河上皇の定めにより右近將曹より左に渡る。〔「殿曆」,「中右」康和4・㊦・15〕/「実非御隨身候召次所」。〔「中右」康和4・4・28〕		
康和5年 (103)	豊原時元 〔正六位上〕	任：任大將の時、府生より將曹に任ず。〔「中右」,「世系」康和5・12・21,「殿曆」同5・12・22〕	身入部武近 〔一〕	在：〔「殿部」康和五年正月十八日〕/〔「為房」康和5・8・17〕	養兼方 〔一〕	在：人長。右近か。〔「中右」康和5・11・5,「殿曆」同5・11・28〕
	輕部季友 〔一〕	在：〔「殿部」康和五年正月十八日〕/〔「為房」康和5・8・17〕				
長治元年 (104)	養近行 〔一〕	在：〔「中右」長治1・4・17〕	多忠方 〔一〕	在：〔「中右」長治1・1・3〕		
			養兼方 〔一〕	在：人長。〔「殿曆」,「中右」長治1・4・17〕		
長治2年 (105)			多忠方 〔一〕	在：〔「中右」,「榮昌」長治2・1・5〕		
			下毛野近季 〔一〕	在：「近來」につくる。〔「院候者」,〔「中右」長治2・4・17,4・23〕/白河上皇隨身か。〔「雅実」同2・8・12〕	養兼方 〔一〕	在：〔「中右」長治2・4・17〕
嘉承元年 (106)	下毛野近季 〔一〕	在：〔「榮昌」嘉承1・7・27〕	養兼方 〔一〕	在：〔「中右」,「榮昌」嘉承1・4・24〕/人長。〔「榮昌」同1・12・15,「中右」同1・12・16〕		
	小部正清 〔一〕	在：〔「中右」嘉承1・12・16〕	山村助高 〔一〕	在：〔「榮昌」嘉承1・12・16〕		
嘉承2年 (107)			多忠方 〔一〕	在：〔同上〕		
	下毛野近季 〔一〕	在：「近來」につくる。〔「院將曹」,〔「中右」,「榮昌」嘉承2・4・17,「殿曆」同2・4・26〕/「右近將監」。〔「殿曆」同2・4・10〕	養兼方 〔一〕	在：「命余七十」。〔「中右」,「榮昌」嘉承2・4・16〕/「以六位自解任將曹」。年不詳。〔「魚徳」別録卷第七「次任衛府者」〕		
天仁元年 (108)			多忠方 〔一〕	在：〔「中右」,「長秋」嘉承2・1・3〕		
	下毛野近季 〔一〕	在：「近來」につくる。〔「中右」天仁1・10・15〕/白河上皇隨身。〔「殿曆」同1・4・3〕/「院候者」。〔「中右」同1・11・3〕/舞師。〔「右近將曹」,〔「殿曆」,「中右」同1・11・28〕	多忠方 〔一〕	在：〔「中右」天仁1・12・19〕		
天仁2年 (109)	豊原時元 〔一〕	在：〔「殿曆」天仁1・11・18〕				
			下毛野近季 〔一〕	在：「左近末將監」とあり。隨身。〔「殿曆」天仁2・8・2〕/「右近將曹」。〔「殿曆」同2・9・6〕		
			養兼方 〔一〕	在：「府者」。〔「右兼方將監」,〔「殿曆」天仁2・8・2〕/「右近將曹」。〔「殿曆」同2・9・6〕		