【ONLINE】 ISSN 2434-5520
【PRINT】 ISSN 1883-3985

THE BUKKYO UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL

REVIEW

Compiled by the Graduate School of Literature

Vol. L

March 2022

Published by
BUKKYO UNIVERSITY
Kyoto, Japan

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

佛教大学大学院紀要

文 学 研 究 科 篇

第 50 号

２０２２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50号

２０２２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50号

目　　次

論　文

雲棲袾宏の浄土教
——その教学基礎について——……苑　　克　柱…　1

『安楽集』における二諦説と往生浄土の関係について……王　　振　賢…　11

縁起の二句をめぐる世親とシュリーラータの解釈について……中　島　正　淳…　29

目　　次

論　文

良忠撰『往生要集義記』における往生行
——念仏と諸行・称と観——……下　端　啓　介…　1

平田国学の明治
——平田胤雄と本教教会をめぐって——……相　澤　みのり…　19

甲斐氏の越前における動向と河口荘について……澤　﨑　崇　広…　37

研究ノート

女性神職者〝物忌〟の実像をめぐって
——平安前期現出の〝物忌〟を中心に——……堀　岡　喜美子…　55

資料紹介

近衛府下級官人補任稿
——将曹（2）——……西　山　史　朗…　73

THE BUKKYO UNIVERSITY GRADUATE SCHOOL REVIEW 50

CONTENTS

Articles

Yunqizhuhong's Pureland Society: On Its Teaching Foundations ····· YUAN KEZHU··· 1

The Relationship between the Two Truth Theory and the Pure Land in the *Anleji* ····· WANG ZHENXIAN··· 11

Vasubandhu and Śrīlāta's Interpretation of Two Phrases of Dependent Origination ····· NAKAJIMA Shojun··· 29

CONTENTS

Articles

The Practice for Attaining Rebirth into the Pure Land in Ryōchū's Ōjōyōshū-giki: The Nembutsu Practice and Other Forms of Buddhist Practice, The Oral Invocation and The Contemplation……SHIMOBATA Keisuke… 1

Hirata Kokugaku in the Meiji Era: The Case of Hirata Taneo and Honkyo-Kyokai……AIZAWA Minori… 19

About the Trends in the KAI Family in Echizen and Kawaguchi-No-Sho……SAWAZAKI Takahiro… 37

Research Note

About "Monoimi" as a Female Priest……HORIOKA Kimiko… 55

Archive Material

Directory of Lower Division of Konoefu(Syoso) in the 12–13th Century……NISHIYAMA Shiro… 73

論　文

雲棲袾宏の浄土教

―― その教学基礎について ――

苑　　克柱

〔抄　録〕

雲棲袾宏は明末の四大高僧の一人として尊ばれている。その思想は多岐にわっており、従来の研究では華厳宗の教学が基盤にあることが指摘されてきた。しかし、実際は天台宗教学、とりわけ宋代の天台浄土教とも深い関連を持っている。小論は、華厳教学のみならず、天台教学も袾宏の重要な思想的な柱であることを論証するものである。

キーワード：雲棲袾宏、華厳教学、天台教学

一　袾宏の登場背景

中国浄土宗十三祖の系譜(1)において第八祖の袾宏以後は智旭・截流・省庵・徹悟の四人の祖師が出世した。この四人はみな袾宏の時代から遠くない。徹悟の寂年は袾宏の寂年後、百九十八年に過ぎない。

つまり、明末から清中期にかけての約二百年に、五人の浄土宗祖師が出世し、多くの祖師が輩出される時代であった。しかし、袾宏と前の省常の両者は、約五百年も隔たっている。この五百年間に、一人の浄土宗祖師も出現しなかった。しかも、袾宏前の、慧遠から省常までの七人の祖師には、或は著作が伝世せず(2)、或は著述が少なく(3)、或は著述があるが散逸している(4)。袾宏の時代に至ると、浄土宗の法脈は断絶しようとしたほどと言える。こうした状況下において、浄土教を大成し、慧遠・善導などが切り開いた浄土教の伝統を引き継ぎ、理論と実践の方面から近代以来の中国浄土宗の基礎を築いたのは袾宏である。袾宏は新しい時代を開拓した。

二　華厳宗教学

袾宏は出家直後に行脚参学し、かつて当時の華厳宗の巨匠たる徧融に参じ、徧融の啓発を受けて華厳学を研鑽した。呉応賓撰の「蓮宗八祖杭州古雲棲寺中興尊宿蓮池大師塔銘（并序）」によると、彼は馬鳴から宗密までの七人の華厳宗祖師、及び慧遠から延寿までの七人の蓮宗祖師に対して、ともに像を設けて供養していたという(5)。その主著である『阿弥陀経疏鈔』四巻の全体枠組みも、華厳宗の注経方式である「十門総啓」に従って展開している。そのため、袾宏の浄土教学の基礎が華厳学にあることは学界の共通認識になっており、これはほとんど定説化されている(6)。

確かに、『阿弥陀経疏鈔』に限って見れば、華厳宗の澄観と宗密の影響を深く受けているので、そうしたイメージを受けるだろう。「十門総啓」は、明らかに澄観『華厳経疏』の十門注釈の方式に倣っており、また『阿弥陀経』を華厳五教の頓教、兼通終教圓教に判定することは宗密が『圓覚経疏』において『圓覚経』を華厳五教の終教、分摂小乗教始教圓教に判ずるという啓発を受けたものである。加えて『阿弥陀経疏鈔』全篇には、法蔵・澄観・宗密の著作への直接或は取意的引用は、枚挙の暇がないほど多いのである。『華厳経』の引用箇所は『無量寿経』についで多く、『観経』をはじめとする他の経典をはるかに超えている(7)。したがって、『華厳経』と華厳宗教学が袾宏の基礎教学であったと判断して誤りはない。しかし、もし華厳宗と浄土教との交渉歴史を回顧すれば、実は両者の関係は密接とは言えず、一定の理論的な衝突ですら存在することが見えてくるのである。

華厳宗教学には大別して二つの支流があり、一派は法蔵と澄観の『華厳経探玄記』『華厳演義鈔』を代表とする正統的・煩瑣的な解釈学（主流とされる）であり、もう一派は李通玄の『華厳合論(8)』を代表とする簡潔明瞭で実践的な教学（傍系とされる）である。これら両系の外、三教調和を主張する宗密は一般に法蔵と澄観の一系に帰される。主流の華厳宗のうち、法蔵は浄土法門にほとんど触れない。澄観はその著述中に西方浄土を讃歎しているにも関わらず、その教義体系においては、極楽浄土は華厳重々無尽の華蔵浄土の一つに過ぎず、支流に属している(9)。彼の西方浄土への讃歎は『華厳経』とくに新出の『普賢菩薩行願品』の極楽浄土信仰への理論対応に過ぎない。彼が『観経疏』一巻を著したと伝えられている(10)。その内容は知る由もないが、少なくとも現存の資料からすれば、彼の西方浄土への態度は肯定一辺倒であるわけではなかったようである(11)。彼自身には西方浄土の信仰が認められず、積極的に西方浄土を鼓吹したとは言い難い。

宗密も同様で、西方浄土の信仰を持っておらず、しかも、浄土教に関連する著述はない。李通玄を代表とする華厳宗は、その影響がむしろ浄土法門にとっては破壊的であると言える。李通玄は『新華厳経論』において浄土を十種に分け、『阿弥陀経』に説かれている浄土につい

て、相に執着している一部の凡夫のために仏が仮に施設した化土であり、権教法門であると考えている。その化土とは、『法華経』の化城の意味合いが含まれている。李通玄の『新華厳経論』は五代に入蔵し、宋代に影響力がすでに全国に及んで、明代に至ると、さらに甚だしくなり、『華厳合論』は仏教を学究する士大夫に愛読される書物になってきた。それがもたらした浄土教への理論的衝撃もますます激しくなってきた。袾宏が『阿弥陀経疏鈔』を著した後、すぐに李通玄の信奉者である曹魯川からの強烈な質疑を受け、彼が『阿弥陀経』を華厳円教に判ずることが牽強付会であると批判したということは正しくその明証である。それゆえ、華厳教学だけでは袾宏の浄土教学の理論基礎を支えるに十分ではないのである。

三　天台宗教学

華厳宗に比べると、むしろ天台宗の方が浄土宗との関連が密接である。先述したように、中国浄土宗は北宋の省常から明末にかけての五百年間に、一人の祖師も出現しなかった。ただし、それはこの時期に浄土宗が振るわず、発展しなかったというわけではない。むしろ浄土教はこの時期に立宗を完成させたのみならず、民衆に深く浸透し、空前の発展も遂げていたのである。その背景の主たる担い手は天台宗である。

浄土宗は中国の宗派の中で非常に独特であり、流伝が最も広範に及ぶが、立宗が最も遅く南宋時代になって、しかも他宗の手を借りてようやく立宗完成された。南宋時代に天台学者の宗暁は『楽邦文類』において、蓮社六祖を立て、慧遠を以て蓮社の始祖とし、善導·法照·少康·省常·宗賾という五人を法系に組み入れた。その後、同じく天台学者の志磐は、『仏祖統紀』において、天台宗の法統を定め、天台宗を仏教正統に確立させたほか、禅宗·華厳宗·法相宗·密宗·律宗などの諸宗を兼ねて述べ、「諸宗立教志」以外、併せて「浄土立教志」を設けて浄土の源流を述べた。志磐は宗暁の蓮社六祖の基礎の上、少し修正を加え、宗賾を削除して承遠と延寿を加入し、新たに蓮社七祖を決定した。浄土が禅宗などの諸宗と並列で立教するので、志磐の立教は浄土が独立の一宗として存在することを認めたことになるはずである。

志磐の浄土七祖説は後世の中国浄土宗立祖説の基盤になって、袾宏が彼の『往生集』の中にその説を受けいれただけではなく[(12)]、清代ないし中華民国の印光が浄土宗の法統を確立する際、他の祖師が時折変化して増減したが、この七人の祖師の位置がずっと比較的固定しており、ほとんど変動していない。これは袾宏を含む浄土宗の人師が志磐の立宗・立祖説を認めて継承していたことを示している。

天台宗と浄土教との淵源は、南宋から始まったわけではない。遠く隋の智顗から天台宗と浄土教とがすでに密接な関係を結んでいた。智顗は臨終時に西方往生の信仰を持っていただけではなく、生前また『阿弥陀経疏』などの数部の浄土に関係する著述を遺している。智顗の寂後、彼の著述と伝えられる『観経疏』と『浄土十疑論』は、宋代浄土教とくに天台浄土教の指

導書になっていた。

宋一代に、浄土教を弘める最も影響力を持っている者は、知礼・遵式と元照という三人の高僧である(13)。知礼と遵式は天台宗の人である。元照は律宗の大家であるが、遵式に私淑していたので半分天台宗の人師であったと言える。それだけではなく、智顗以後の天台宗の大家には、浄土教に帰依しなかった者はほとんどいなかった。「教演天台、行帰浄土」という語は、天台宗教学の特色を示す一方、浄土宗が天台宗から受けた影響の大きさと、両宗の関係の密接さを物語っていると言える。

宋代には結社念仏の風が盛んになって、浄土教が迅速に民衆に浸透し、庶民的な宗教になってきた。この歩みを推進していた者は、主として天台宗の人であった。佐々木功成は唐代の結社念仏も視野に入れ、史料から唐宋の念仏社の代表的な二十九家を選んでいる。その半数は天台教系に属している(14)。要するに宋代の浄土教とは実際には天台浄土教であったと言えるのである。

元代になると諸宗は振るわず、浄土教もほとんど発展しなかった。したがって明代の袾宏が前代の浄土教を継承しようとするならば、それは直前の元代ではなく、さらにその前の宋代ないし宋代以前から理論の源を求めなければならなかったのである。しかし、東晋から隋唐にかけての慧遠以来の浄土宗の祖師には、或は著作がなかったり、或は著作が少なかったり、或は著作があっても散逸しているという状況下において、袾宏が天台浄土教、特に宋代の天台浄土教を継承して自身の浄土教学の基礎とすることは当然のことであった。

天台宗の開祖智顗は、天賦の才智によって三大部を中心とする膨大な教義体系を構築した。智顗の教義の特徴は教観を重視して実修を重んじることである。止観の他、智顗はまた懺法・放生・菩薩戒への広がりを重視している。彼の懺法にはかなりの密教的要素が含まれている。宋代の天台宗の人師はさらに瑜伽施食などの密教の儀式を導入し、天台宗の密教的色彩がますます濃厚になっていった。中国の天台宗は戒律・浄土・密教・放生などを融合する総合的な仏教であり、それは袾宏の諸宗融会・浄土導帰という風格とぴったり合致しているのである。

崇禎十二年（1639）に、雲棲寺が『雲棲法彙』を再版する際、雲棲弟子である銭士貴は、序文において、次のように袾宏の浄土教を評価している。

> 雖力弘浄土之教、躬荷毗尼之任、而亦不廃演法坐禅諸業、融通禅浄、和会宗教(15)。
> 袾宏は浄土教の伝播に尽力し、戒律を厳持しながら、布教や座禅等の諸行を廃することなく、禅と浄土を融合させ、諸宗の教えを会通した。

袾宏が登場する明代末期は、唐中期以来の諸宗融合(16)及び唐末以来の三教融合思潮がすでに爛熟期までに発展し、諸宗融合と三教調和が時代の趨勢になっていた。それは袾宏も例外ではなかった。袾宏の総合的な浄土教は主として天台教学の基礎の上に建立しているのである。

袾宏は当時存世の浄土教の著述の中から、最も代表的な十六部を選出した。

智者大師観経疏一巻
四明妙宗鈔三巻
智者大師十疑論一巻
元暁法師弥陀経疏一巻
大佑法師弥陀略解一巻
永明万善同帰集三巻
慈雲懺主浄土懺願儀一巻
決疑行願門一巻
天如則禅師浄土或問一巻
大佑浄土指帰十巻
智徹浄土玄門據要一巻
優曇法師蓮宗宝鑑一巻
鏡道二師念仏鏡一巻
道衍浄土善人咏一巻
四明石芝沙門宗暁楽邦文類六巻
龍舒浄土文一巻(17)

これら十六部のうち天台宗人の著述は半数の八部である。袾宏が接する浄土教の著述には天台宗の人師の作品が最も多いことから、袾宏の浄土思想の形成に提供する材料は天台浄土教が最も豊富であることがわかる。ただし、袾宏は天台宗教学・天台浄土教をそのまま踏襲するわけではなかった。彼は天台宗教学と天台浄土教を吸収し継承しながらも、それらを自身の教学体系の中に発展的に取り込んでいた。以下、その重要な特色と考えられるものを四点提示する。

（1）天台の菩薩戒の継承

虞淳熙の「雲棲蓮池祖師傳」には、次のようにある。

其説主南山戒律·東林浄土。先行戒疏発隠、後行弥陀疏鈔(18)。
袾宏の教えは、南山の戒律や東林の浄土を中軸とする。先ず『戒疏発隠』が広まり、次いで『弥陀疏鈔』が広まっていった。

雲棲浄土教は戒浄双修の浄土教である。袾宏の時代に、国家の禁令を受け、五十年にわたっ

て南北戒壇が開かず、その間に、比丘は登壇受戒することができなかった。客観的な環境は、袾宏がより菩薩戒の宣揚を重視することを促した。菩薩戒が袾宏の僧団管理[19]·世俗接化の重要な手段である。袾宏自身はしばしば「菩薩戒弟子[20]」と自称していた。

中国で流伝する菩薩戒には梵網系·瑜伽系·密教系がある。智顗以前、流行したのは瑜伽系であった。智顗の提唱によって、隋唐時代から、梵網系が次第に主流になってきた。『梵網経』の注釈をめぐって、天台宗智顗を中心とする旧疏と華厳宗法蔵を中心とする新疏が形成された[21]。後世に流伝しているのは天台疏である。袾宏の『梵網経菩薩戒義疏発隠』は天台智顗の『梵網経菩薩戒義疏』に対する補注である。袾宏は「拂古鏡以維新、続先灯而広照」[22]と述べて自己の目的を表明した。智顗の義疏に対し、彼は継承した一方、独自の闡発もした。

（2）天台の戒殺放生の継承

戒殺放生は雲棲浄土教の喫緊な法門である[23]。中国の戒殺放生習俗は、南北朝に遡ることができるが、歴史上積極的に放生池を設立して放生を勧進したことは、隋の智顗から始まった。両宋時期に、天台宗人が広汎的に活動していた浙江地方において、放生活動が極めて活発していた。遵式は朝廷に上書し、西湖を放生池にし、毎年四月八日に郡人を会し放生していた。知礼は南湖を放生池にし、仏誕生日になると放生会を行っていた。放生は徐々に習俗化され、民間に浸透してきた。袾宏の時代に、仏誕生日に逢うたびに、西湖で放生する習俗が依然として継続されていた。袾宏の組織した放生社も、常に西湖で放生を行い、西湖を重要な放生拠点としていた。

大規模な放生活動に適応するために、放生儀軌の制定が要求された。遵式と知礼はみな放生儀軌を制定した。袾宏の「放生儀」は知礼の「放生文」をもとに改訂したものである[24]。「放生儀」の中で、袾宏は智顗·永明などの昔の先賢に礼敬の意を表している。

> 仰白十方三宝、釈迦本師、弥陀慈父、宝勝如来、観音菩薩、流水長者子、天台永明、諸大士等、唯願慈悲、証知護念[25]。
> 十方三宝、釈迦本師、弥陀慈父、宝勝如来及び観音菩薩、流水長者子、天台永明等、もろもろの大士に敬い白しあげる。ただ願わくは、慈悲心をもって証知護念いただきますように。

時人及び後人の評価では、袾宏が智顗·永明以来の戒殺放生を弘める最も有力な人とされ、彼ら三人が前後相承したと見なされている。例えば、憨山は次のように述べている。

> 広度衆生之行、無踰放生一門。在昔天台大師、次則永明大師、嘗為吏時、将官銭買生放、以致不死。此目前衆人皆知者。自後至今、唯雲棲大師能効二師之行[26]。

広度衆生の行には、放生の一門以上のものはない。〔これを弘める人師には〕昔は天台大師智顗、そして永明大師延寿がいた。師は嘗て官吏であった時、官銭で生きものを買い取って放し、死から救ったことがある。これを現前の人々はみな知っている。それから後、今に至るまで、ただ雲棲大師一人がよく二師の行を倣っている。

（3）天台の水陸施食儀の継承

袾宏は『法界聖凡水陸勝会修齋儀軌』を作り、水陸施食を鼓吹した。その施食儀は、南宋の天台学者である志磐の儀文を底本として修訂して成ったものである(27)。袾宏は水陸施食を修設するとともに、至るところで西方浄土に指帰し、それを万機普度の法門の一つにしている。

（4）『阿弥陀経疏鈔』における天台要素

周知のように、『阿弥陀経疏鈔』が袾宏の主要な浄土著述である。前に示したように、袾宏が接する浄土宗に関わる著述の中には、天台宗人の典籍が多数を占める。それゆえ、『疏鈔』は天台宗の著述に負うところが大きかった。袾宏は『疏鈔』の中で智顗·湛然·遵式·知礼·草庵·仁岳·越渓·志眼·大佑などの著作を引用している。所引の著述としては、『法華文句』『法華文句記』『法華玄義』『金光明経疏』『観音義疏』『観経疏』『十疑論』『妙宗鈔』『観経輔正解』『阿弥陀経疏』（智円撰）『阿弥陀経新疏』（仁岳撰）『阿弥陀経句解』『阿弥陀経略解』などがある。これらの天台宗の著述は或は問題を発起し、或は袾宏の『疏鈔』の拠り所として不可欠の材料になった。

四　余論

清代の紀蔭は『宗統年編』の中で、次のように隋代以来の天台宗の伝承を述べている。

顗伝章安頂、頂伝縉雲威、威伝東陽威、威伝左渓朗、朗伝荊渓然、皆以教観、輔翼禅宗。後因安史之乱、会昌之廃、五代兵火之変、幾至失伝。螺渓尋訪旧聞、天台一宗復弘江浙、伝至四明荊渓、中興教観。至明雲棲宏、復闡明之。迄今曲水蓮居、皐亭龍渓之間、伝持未泯。諸方講席、目為性宗(28)。

智顗は章安潅頂に伝え、潅頂は縉雲智威に伝え、智威は恵威に伝え、恵威は左渓玄朗に伝え、玄朗は荊渓湛然に伝え、〔以上の諸師は〕みな教観を以て禅宗を輔助した。その後、安史の乱や会昌の廃仏毀釈、そして五代の争乱を経て、殆ど教えの相伝が失われてしまった。螺渓義寂が昔の伝承を調べ、天台一宗を再び江浙地方に弘め、四明知礼まで伝わり、教観が中興された。明の雲棲袾宏に至ると、再びこれを闡明にした。現在の曲水庵·蓮居庵·皐亭·龍渓において、伝持が未だに絶えていない。諸方の講席は、それを性宗と見な

している。

袾宏が天台教法を伝持しただけではなく、門下の弟子たちも師伝を継承して天台教説を宣揚したことが示されている。

なお、『武林梵志』の「蓮居庵」条において、次のように袾宏の弟子である広承の事蹟を記している。

広承、字紹覚、（中略）雲棲宏命之代講於天台賢首教[29]。

広承は、字を紹覚といい、（中略）雲棲袾宏の命を受け、天台と賢首（華厳）の教えを代講した。

袾宏の住持した雲棲寺において、天台·賢首教を兼ねて弘めたことが知られる。袾宏教学における天台教の位置は、決して看過されてはならない。華厳教学が袾宏教学の基礎としてであることは、諸先学によってすでに指摘され、再弁する必要はない。ここで、私は袾宏教学のもう一つの重要な柱——天台宗教学を提示したい。

〔注〕

（1）中国浄土十三祖とは、①慧遠（334-416）、②善導（613-681）、③承遠（712-802）、④法照（746-838）、⑤少康（?-805）、⑥延寿（904-975）、⑦省常（959-1020）、⑧雲棲袾宏（1535-1615）、⑨藕益智旭（1599-1655）、⑩截流行策（1628-1682）、⑪省庵（1686-1734）、⑫徹悟（1741-1810）、⑬印光（1861-1940）である。①～⑦は宗暁『楽邦文類』によりつつ志磐が『佛祖統紀』において決定し、⑧は袾宏の弟子が決定、⑨⑪⑫は天台宗の悟開（?-1830）が決定、⑩は印光が智旭と省庵の間に入れ、⑬は印光の弟子が決定した系譜である。なお、面受口決の系譜ではない。

（2）承遠、少康、省常。ただし、少康には『往生西方浄土瑞応删伝』（文諗との共編）がある。

（3）慧遠、延寿。延寿には『宗鏡録』などの大部の著作はあるが、浄土教関係の著作は少ない。

（4）善導、法照。法照の主要な二部作とされる『浄土五会念仏誦経観行儀』及び『浄土五会念仏略法事儀讃』がいつ散逸したかは不明だが、十世紀から十一世紀には、すでに、彼の五会念仏は正確に継承されていなかったと考えられる（齊藤隆信『中国浄土教儀礼の研究——善導と法照の讃偈の律動を中心として——』四六三～四六七頁、法藏館、二〇一五年）。善導の著作については、北宋初期の遵式の所見によれば、わずか「觀經疏一卷、二十四讃、六時禮文各一卷」（『天竺別集』巻中、『卍続蔵経』五七・三六頁中）が伝世しているのみである。『観経疏』について、元照が『観経義疏』と『阿弥陀経義疏』において、前後五ヶ所で善導の『観経疏』玄義分を三文引用した後は行方不明となる。

（5）『嘉興蔵』三三・一九八頁下。

（6）袾宏の教学基礎に言及する研究のほとんどが、この点を強調している。二三例を挙げてみる。

一、高雄義堅『中国仏教史論』（平楽寺書店、一九五二年）

二、荒木見悟『雲棲袾宏の研究』（大蔵出版社、一九八五年）

三、岩城英規「雲棲袾宏の華厳教学」八七～九一頁（『印度学仏教学研究』第四五巻、第一号〔八九〕、日本印度学仏教学会、一九九六年）

筆者の知る限りでは、陳敏齢のみが袾宏と天台宗の思想関連に言及し、袾宏の『阿弥陀経疏鈔』の

所論が華厳と天台の特徴を兼ね備えていると指摘する。ただし、その論説は『阿弥陀経疏鈔』に限られ、教学全体ではない。陳敏齢「義山『阿弥陀経随聞講録』所見の雲棲袾宏の引用をめぐって」八四〇頁（『印度学仏教学研究』第六七巻、第二号〔一四七〕、二〇一九年）を参照。

（7）筆者の調査では、『無量寿経』への引用は最多であり、延べ一一三回となる。『華厳経』は『無量寿経』に次いで、六三回。これは第三位の『観経』（三七回）を超えるだけではなく、さらに第四位の『法華経』（二一回）をはるかに超えている。

（8）原書名は『新華厳経論』である。北宋の慧研はそれを経とともに合刊し、『華厳合論』百二十巻にまとめた。

（9）荒木見悟『雲棲袾宏の浄土教』一〇六頁、大蔵出版社、一九八五年。

(10) 遵式「往生西方略傳序」、「鎮國沙門澄觀、造觀經疏一卷。」『楽邦文類』巻二、『大正蔵』四七・一六八頁中。

(11) 澄観には「念佛之門、諸教攸讃、理致深遠、世多共行」（『華嚴經疏』巻五六、『大正蔵』三五・九二四頁中）のような、念仏を肯定する一面もあれば、「一佛佛相望者、如云、阿彌陀佛有四十八願、能攝眾生、餘則不能。禮於此佛、滅罪則多、禮於餘佛、滅罪即少。不知諸佛行願功德、無不平等、隨根隨緣、說有優劣、故為顚倒」（『華嚴經隨疏演義鈔』巻三七、『大正蔵』三六・二八四頁上）のような、阿弥陀仏の願力に否定的な態度を持っている一面もある。

(12) 『往生集』巻一、「圓浄常法師」条下に「贊曰、始遠公、次善導、既而南嶽・五會・永明・臺岩、終於法師、號蓮社七祖」とある。『大正蔵』五一・一三四頁上。

(13) 晁説之（1059-1129）は、「浄土略因」において、当時の浄土一法を弘めた最も著しい三人を挙げて「今世弘此教也、蓋有人焉。如慈雲法師之教行、四明法師之觀智、近者靈芝律師之辯論、何以尚之」と言う。（『楽邦文類』巻四、『大正蔵』四七・二〇九頁上）

(14) 佐々木功成「白蓮社の復興運動」（上、下）、『龍谷大学論叢』二六一・二六二号、一九二五年。

(15) 「新刻雲棲法彙叙」、『雲棲大師全集』第一冊、上海古籍出版社、二〇一一年。

(16) 諸宗融合の浄土教は、慈愍三蔵慧日の浄土教に遡ることができる。唐中期の大暦、貞元年間に、諸宗融合は著しい発展を遂げた。法照の浄土教は、すでに鮮明な融合諸宗の色彩を有している。小野玄妙「慈愍三蔵の浄土教」（『現代仏教』第三巻、第二十二号、大雄閣書房、一九二六年）及び塚本善隆『唐中期の浄土教――特に法照禅師の研究――』（法蔵館、一九七五年、同『塚本善隆著作集』第四巻所収、大東出版社、一九七六年）を参照。

(17) 『雲棲浄土彙語』、『卍続蔵経』六一・一一頁中。

(18) 『虞德園先生集』巻九、『四部禁毀書叢刊』四三・二九二頁下。

(19) 法蔵『弘法戒儀』に「今雲棲遞監院之人、皆菩薩戒弟子、蓮池大師蓋嘗親登座說法而授之矣」とある。『卍続蔵経』六〇・六一二頁中。

(20) 例えば、「復古雲棲寺記」において、「菩薩戒弟子比丘袾宏」と自称し、また「菩薩戒弟子雲棲寺沙門袾宏」（『具戒便蒙』『沙彌律儀要略』『沙彌尼比丘尼戒錄要』『半月誦戒儀式』「重修上方寺鑿放生池記」「北門長壽庵放生池記」）や、「菩薩戒弟子杭雲棲寺比丘袾宏」（「梵網經心地品菩薩戒義疏發隱序」）などとも自称した。

(21) 旧疏に属する末書には、智顗『義疏』をはじめ、元暁『私記』、明曠『刪補』、袾宏『発隠』、智旭『合注』、弘賛『略疏』、寂光『直解』、徳玉『順朱』、書玉『初津』などがある。新疏に属する末書には、法蔵『疏』をはじめ、義寂『疏』、太賢『記』、勝荘『述記』などがある。詳しくは弘一の「梵網十重戒諸疏所判罪相緩急異同表」（『弘一大師全集』第一冊、一二六一・二六二頁、福建人民出版社、二〇一〇年）を参照。

(22) 「梵網經心地品菩薩戒義疏發隱序」、『卍続蔵経』三八・一三四頁中。

(23) 姚文然「樅陽放生會前紀」に「念佛放生、雲棲喫緊法門也」とある。『姚端恪公集』巻十六・三頁。

(24) 袾宏「放生儀」、「按四明禮法師舊文、稍為參酌、使簡便易行。後增代彼求願往生、又增華嚴迴向品文結之、意取先生阿弥陀佛極樂世界、後入毘盧遮那華藏玄門也。」『嘉興藏』三二・七五六頁上。

(25) 同上。

(26)『卍続蔵経』七三・七五八頁上。
(27) 袾宏「水陸儀文」に「惟四明志磐法師所輯儀文、至精至密、至簡至易。精密而不傷於煩長、簡易而不病於缺漏。其本止存四明、諸方皆未之見也。予為訂正、重壽諸梓、以廣流通」とある。『嘉興藏』三三・六六頁上。
(28)『卍続蔵経』八六・一三二頁中。
(29)『大藏經補編』二九・四八〇頁上。

〔参考文献〕

高雄義堅〔一九五二〕『中国仏教史論』、平楽寺書店。
塚本善隆〔一九七五〕『唐中期の浄土教――特に法照禅師の研究――』、法藏館。
荒木見悟〔一九八五〕『雲棲袾宏の研究』、大藏出版社。
齊藤隆信〔二〇一五〕『中国浄土教儀礼の研究――善導と法照の讃偈の律動を中心として――』法藏館。
佐々木功成〔一九二五〕「白蓮社の復興運動」（上、下）、『龍谷大学論叢』二六一・二六二号。
小野玄妙〔一九二六〕「慈愍三藏の浄土教」、『現代仏教』三巻·二十二号。
岩城英規〔一九九六〕「雲棲袾宏の華厳教学」、『印度学仏教学研究』四五巻·一号。
陳敏齢〔二〇一九〕「義山『阿弥陀経随聞講録』所見の雲棲袾宏の引用をめぐって」、『印度学仏教学研究』六七巻·二号。

（えん　こくちゅう　文学研究科仏教学専攻博士後期課程）
（指導教員：齊藤　隆信　教授）
2021 年 9 月 29 日受理

論　文

『安楽集』における二諦説と往生浄土の関係について

王　　振　賢

〔抄　録〕

本稿では、道綽『安楽集』における二諦説の条文を分析することによって、道綽が二諦説を利用する意図を明らかにすることを目的とする。『安楽集』には「二諦」というような言葉が十二回まで用いられているので、これが重要な論説であると分かるようになった。しかし、その二諦説を詳しく研究する論文は少ない。特に二諦説と往生浄土の関係について、二諦説に関するすべての条文を整理して、その前後の関連性を含めて考察する必要がある。詳しく分析した結果、道綽は二諦説によって、往生浄土の、大乗仏教における地位を確立させた。ただし、二諦説は往生浄土の真実性と合理性を証明するために非常に重要な作用を発揮しているが、道綽の浄土教の根本原理ではない。道綽の本意は二諦分明によって末法の衆生が浄土の功徳のみを求めて、阿弥陀仏の願力によって往生できることを証明することを考えられる。

キーワード：道綽、安楽集、二諦説、往生浄土、阿弥陀仏

はじめに

道綽（562-645）の時代、中国の仏教界は空の思想が広まっており、浄土に往生することを軽視する状況になっていた。そこで、道綽は往生浄土に対する偏見を修正し、その真実性、合理性を説明するために、『安楽集』において様々な大乗経論を引用し、衆生に西方浄土へ往生させようと勧進したのである。その引用した大乗経論の中で最も注意すべきは二諦説の運用ということである。『安楽集』には「二諦」というような言葉が十二回まで用いられているので、これがどれほど重要であるのかわかるだろう。

しかし、先学らは道綽の仏身仏土論を中心として論じている時、その関連性のある二諦説の内容を分析している(1)が、すべての条文を詳しく研究することはない。また、その二諦説と往生浄土の関係について、田中無量は「道綽は二諦（約理）の道理から「真空」（第一義諦）と「妙有」（世俗諦）の因果論を語り、「真空妙有」の往生思想を確立することで、「妙有」の西方

往生、修道論が示されるのである」と因果論の角度から二諦説と道綽の往生思想の関係を考察している(2)。また杉山祐俊は『安楽集』における二諦に関する用例を整理することによって「道綽は仏土論、往生論、実践論などの議論において、二諦説を全面的に援用しており、それに本願他力によって浄土に往生すると主張する曇鸞とは全く異なった往生浄土説を提示している」と指摘している(3)。しかし、二諦の道理を体得できない凡夫にとって本願力を外れて二諦によって浄土に往生するのは到底考えられない。そして、杉山は前後の関係を考えずに単に当段の文面に限って道綽の意図を検討しているが、そのことは妥当性を欠いていると考えられる。従って、本論文では、道綽の往生浄土の確立に焦点を当て二諦に関する条文を再整理し、そして前後の文脈の関連性も含めて考察することで、道綽の二諦説を運用する本意を探っていきたい。

本論では、まず、龍樹の『中論』、『十二門論』における二諦説に関する文章によって、二諦の意義を解明する。つぎに、『安楽集』における二諦説の条文を並べて、分析することによって、道綽がどうやって二諦説を利用して往生浄土の真実性、合理性を証明したのかを明らかにする。

一、『中論』、『十二門論』における二諦説の意義について

道綽は『安楽集』の第二大門「破異見邪執」において、「一切諸仏説法、要具二縁。一依法性実理、二須其二諦。彼計大乗無念、但依法性。然謗法無縁求、即是不順二諦(4)」といい、二諦説の道理を利用して大乗無相論を批判している。この二諦説の意義を究明するために、龍樹の『中論』、『十二門論』における二諦説に関する文章を確認する必要がある。

まず、『中論』において、二諦について以下のように述べている。

> 諸仏依二諦、為衆生説法。一以世俗諦、二第一義諦。
> 若人不能知、分別於二諦、則於深仏法、不知真実義。
> 世俗諦者、一切法性空、而世間顚倒故生虚妄法、於世間是実。諸賢聖真知顚倒性、故知一切法皆空無法、於聖人是第一義諦名為実。諸仏依是二諦、而為衆生説法。若人不能如実分別二諦、則於甚深仏法、不知実義。若謂一切法不生是第一義諦、不須第二俗諦者、是亦不然。何以故。
> 若不依俗諦、不得第一義。不得第一義、則不得涅槃。
> 第一義皆因言説。言説是世俗、是故若不依世俗。第一義則不可説。若不得第一義、云何得至涅槃。是故諸法雖無生、而有二諦(5)。

ここでは、仏は二諦によって衆生に仏法を説かれる。二諦とは世俗諦と第一義諦とのことで

ある。世俗諦というのは、元々一切の法性は空であり、実体がないが、衆生は煩悩顛倒によって一切の法に実体があると認識しているのである。しかし、聖人はその顛倒性を洞察することができて、すべてのものは皆空であり、無生であることを知っている。即ち、第一義諦というのは一切の法に自性がなくて、空であるということである。もし人々はこの二諦を分別しないと、深い仏法を理解することができなくて、またその実義を知るわけがない。なぜならば、世俗諦である言葉に依らないと、第一義を説くことができない、また第一義を語ることができないと、涅槃に至ることができないということである。したがって、諸々の法は無生であるが、二諦の存在が必要となる。

このように、衆生のために、仏は二諦によって仏法を説かなければならない。また、世俗諦は第一義諦を知るための唯一、また必然な手段であると考えられる。

しかし、もし世俗諦のみに執着すれば、おおきな危険を伴っている。これについて、『十二門論』においてこのように述べている。

> 有二諦、一世諦、二第一義諦。因世諦、得説第一義諦。若不因世諦、則不得説第一義諦。若不得第一義諦、則不得涅槃。若人不知二諦、則不知自利利他共利。如是若知世諦、則知第一義諦。知第一義諦、則知世諦。汝今聞説世諦、謂是第一義諦、是故堕在失処。諸仏因縁法名為甚深第一義。是因縁法無自性故我説是空(6)。

この文章から見ると、二諦の関係を説明している。世諦によって第一義諦を説明することができるので、世諦を理解すれば、第一義諦を体得することができる。また、第一義諦を体得したら、世諦も知られるということである。もし二諦を知らないと、自利利他の利益を得ることができない。ただし、世諦を聞いて、第一義諦と誤認すれば、大きな間違いを犯すことになる。なぜなら諸仏の因縁法を第一義諦と名付けて、その因縁法は自性がないので空と言われるからである。上述したように、世俗諦は衆生が煩悩によって自性のあると認識している法である。もしその世諦を執着し止めれば、自性がない空義を体得することができるわけがないと示している。

また、『大智度論』において、菩薩は二諦によって説法することについて以下のように説明している。

> 世尊、菩薩今得無所有法故、能令衆生得無所有法。無所得是有所得。仏答、菩薩行般若波羅蜜時、無有有所得過。何以故。菩薩行般若波羅蜜時、不見衆生及法、但諸因縁和合仮名衆生。菩薩住二諦中為衆生説法。不但説空、不但説有。為愛著衆生故説空。為取相著空衆生故説有。有無中二処不染。如是方便力為衆生説法(7)。

この対話から見ると、菩薩は二諦によって修行するだけではなくて、衆生を教化する時も二諦によると示している。菩薩は般若波羅蜜を行ずる時、有所得の過ちがない。なぜならば、菩薩は六度を修行する時、衆生が諸々の因縁によって仮合したものであり、実体がないことを知るからである。また、菩薩は智慧によって衆生と法は自性がないものと知るが、二諦によって仮合した衆生に教化を施す。つまり、空だけを説かれるものではなく、有だけを語られるものではない。有相を愛着する衆生のために、無相を説かれる。また、空を執着する衆生のために、有相を説かれるのである。このように有・無とも執着せずに衆生に仏法を説かれる。

こうして、空（無相）は第一義諦であり、有（有相）は世俗諦であることがわかるようになった。また菩薩はこの二諦によって無所有法を得て（自利）、また衆生に利益を与える（利他）ことができることを表している。

以上の論典における二諦説をまとめると、二諦は仏が衆生に仏法の真義を伝えるための必要な手段であり、衆生は自利利他の利益を得るために、この二諦を知らなければならない。また菩薩はこの二諦に準じて修行し、そして衆生を教化されるのである。従って、単に俗諦、あるいは単に第一義諦を執着すれば、仏法の利益を得られないということである。

道綽はその二諦説によって、諸師の大乗無相の説が世俗諦の縁求を否定した断滅空である、と反発する。しかし、道綽は直接に「諸仏依二諦、為衆生説法。一世俗諦、二第一義諦」という原文を引用せずに、「要具二縁。一依法性実理、二須其二諦。」と示している。第一の要素は法性実理という第一義諦を取り上げて、第二の要素は世俗諦を代わりに二諦という言葉を使っている。第二要素ではなぜ、世俗諦のみを使っていないのか。ここでは道綽は諸師の大乗無相の説に反発しているが、実は往生浄土の合理性を証明することこそ道綽の本意であるといえよう。したがって、二諦という言葉を使って第二要素とする理由は浄土を求めるのが有相の行為であるが、無生の道理に順ずる縁求であり、二諦の道理に違反していないことを強調していると考えられる。つまり、道綽は往生浄土が世俗諦のみに執着するのではなく、第一義諦に基づいて発生した行為であると強調している(8)。こうして、世俗諦を第一義諦とする間違いが避けられると考えられる。

このように、道綽は二諦説を通して諸師の大乗無相説を否定することによって、浄土に往生するのが解脱を求める道であると強調している。すなわち、この二諦説は道綽が人々に浄土へ往生しようと説得する基調であると考えられる。では、これから、『安楽集』における二諦説に関する条文を並べて、具体的に二諦説と往生浄土との関係を分析しようと思う。

二、『安楽集』における二諦説について

上述したように、『安楽集』には「二諦」に関する条文が十二回見られる。以下は『安楽集』に出る順番によって並べている。

⑴若知無相離念為体而縁中求往者、多応上輩生也[9]。（第一大門第八）

⑵今之行者、無問淄素、但能知生無生、不違二諦者、多応落在上輩生也[10]。（第一大門第八）

⑶今祈菩提、但能如此修行、即是不行而行。不行而行者、不違二諦大道理[11]。（第二大門第一）

⑷一切諸仏説法、要具二縁。一依法性実理、二須其二諦[12]。（第二大門第二）

⑸菩薩雖処二諦、常能妙捨有無、取捨得中、不違大道理[13]。（第二大門第二）

⑹又云、若摂縁従本、即是心外無法、若分二諦明義、浄土無妨是心外法也[14]。（第二大門第二）

⑺今勧後代学者、若欲会其二諦、但知念念不可得、即是智慧門、而能繋念相続不断、即是功徳門[15]。（第二大門第三）

⑻言衆生畢竟無生如虚空者、有二種義。一者如凡夫人所見実衆生、実生死等。若拠菩薩、往生畢竟如虚空、如兎角。二者今言生者、是因縁生。因縁生故、即是仮名生、仮名生故、即是無生、不違大道理。非如凡夫謂有実衆生、実生死也[16]。（第二大門第三）

⑼然前六大徳、並是二諦神鏡、斯乃仏法網維。志行殊倫、古今実稀、皆共詳審大乗、嘆帰浄土乃是無上要門也[17]。（第四大門第一）

⑽学則衆門並進、止則二諦虚融、十方済運、則乗大神通、晏安暫時、則坐三空門[18]。（第五大門第三）

⑾如『十地経』云、初地菩薩、尚自別観二諦、励心作意、先依相求、終則無相、以漸増進、体大菩提。尽七地終心、相心始息。入其八地、絶於相求、方名無功用也。是故『論』云、七地以還、悪貪為障、善貪為治。八地以上、善貪為障、無貪為治。況今願生浄土、現是外凡、所修善根、皆従愛仏功徳生、豈是縛也[19]。（第七大門第一）

⑿只欲疾成自利利他、利物深廣。十信三賢、摂受正法、契会不二、見証仏性、明暁実相、観照暉心、有無二諦、因果先後、十地優劣、三忍三道、金鋼無碍、証大涅槃。大乗寛運、欲無限時住、為尽無辺生死海故[20]。（第八大門第三）

このように十二の条文がある。第⑴、⑻条文には「二諦」という言葉がないが、その内容から見ると、「二諦」と一致しているからここにあげることができると考えられる。

以上の十二条文は内容によって四種類に分けられる。まず、⑴～⑸の条文は二諦説によって大乗仏教において往生浄土の地位を確立する（第一類）。次に、第⑹～⑻、⑾の条文は二諦分明によって往生浄土の合理性を証明する（第二類）。さらに、第⑼の条文は二諦に順ずる修行者を浄土に往生する事例として取り上げる（第三類）。最後に、⑽、⑿の条文は二諦の境界を往生の利益とする（第四類）。これから、一一の条文を詳しく分析して、道綽が二諦説を運用する本意を明らかにしたいと思う。

（一）　往生浄土の確立（第一類）――二諦説を通して――

『安楽集』の第一大門の凡聖通往において、道綽は凡夫が有相の善根をもって浄土に往生できると証明するために、『観仏三昧経』菩薩本行品と『浄土論註』を引用している。また最後の論説として(1)と(2)の条文を用いられている。

> 是故『観仏三昧経』菩薩本行品云、「文殊師利白仏言、我念過去無量劫数為凡夫時、彼世有仏、名宝威徳上王如来。…童子見仏、為仏作礼、敬仏心重、目不暫捨。一見仏故、即得除却百万億那由他劫生死の罪。従是以後、常生浄土、即得値遇百億那由他恒河沙仏。是諸世尊、亦以相好度脱衆生。…既得此已、諸仏現前、乃為説無相法、須臾之間、得首楞厳三昧。時彼童子、但受三帰、一礼仏故、諦観仏身、心無疲厭、由此因縁、値無数仏。何況繋念、具足思惟、観仏色身。時彼童子、豈異人乎。是我身也。」爾時世尊讃文殊菩薩言、「善哉善哉。汝以一礼仏故、得値無数諸仏、何況未来我諸弟子、勤観仏者、勤念仏者。」仏敕阿難、「汝持文殊師利語、遍告大衆及未来世衆生。若能礼仏者、若能念仏者、若能観仏者、当知此人與文殊師利等無有異。捨身他世、文殊師利等諸菩薩為其和上。」以此文証、故知浄土該通相土、往生不謬。若知無相離念為体而縁中求往者、多応上輩生也。
>
> 是故天親菩薩『論』云、「若能観二十九種荘厳清浄、即略入一法句。一法句者、謂清浄句。清浄句者、即是智慧無為法身故。…雖知就縁観総別二句、莫非実相也。以知実相故、即知三界衆生虚妄相也。以知三界衆生虚妄故、即起真実慈悲也。以知真実慈悲故、即起真実帰依也。」今之行者、無問淄素、但能知生無生、不違二諦者、多応落在上輩生也[21]。

道綽は『観仏三昧経』における文殊菩薩の事例を引用して凡夫が礼仏、念仏と観仏などの有相行によって必ず浄土に往生することができると強調している。また、無相離念を本体とすることを体得しながら浄土に縁じて求めれば、上輩生になると表明している。

引き続き、天親菩薩の『浄土論』を引用して、上輩生のことを説明している。これは『浄土論』の原文ではなく、曇鸞（476～542）の『浄土論註』の内容である。そして道綽は『浄土論註』の原文を引用するのではなくて、自らの加減文、あるいは取意文として引用している。またこの文章について、上述したように、従来の学者は阿弥陀仏の法性法身（無相）と方便法身（有相）の関係を中心として論じるが、しかし段落の末尾の言葉から見ると、やはり浄土往生の思想を述べていると考えられる。

道綽は二十九種荘厳清浄の相を観ずるのは即ち一法句に入る、またこの総別二相に縁じて観ずることを知ると雖も、この二相は皆実相であると述べている。つまり、総相としての二十九種荘厳清浄でも別相としての一法句でも、実相であると主張している。また、この実相を理解してから、三界の衆生の虚妄相を知って、またその虚妄相を知ってから、真実の慈悲を起こし、さらに真実の帰依を起こすことができる。こうして、その実相を体得しながら二十九種荘

厳清浄の相を観ずるのは上輩生になると考えられる。従って、道綽は在家者であろうが出家者であろうが、ただ生即無生であることを知りながら浄土を求めるという二諦の道理を違反しなければ、上輩生になると提示している。

このように、道綽は凡夫が有相の行法によって浄土に往生できると強調しているが、二諦の道理を体得することによって上輩生になることも認めている。また、浄土に往生するために、生即無生と無相離念為体という道理を知られるかどうかにもかかわらず、浄土に縁じて求めるのは決して異なることはないと示している。

また(3)の条文について、『安楽集』第二大門の「発菩提心」において以下のように述べている。

> 問曰、若備修万行能感菩提、得成仏者、何故『諸法無行経』云、「若人求菩提、即無有菩提、是人遠菩提、猶如天與地。」
> 答曰、菩提正体、理求無相。今作相求、不当理実、故名人遠也。是故経言、「菩提者、不可以心得、不可以身得也。」今謂行者、雖知修行往求、了了識知理体無求、仍不壊仮名、是故備修万行、故能感也。…今祈菩提、但能如此修行、即是不行而行。不行而行者、不違二諦大道理[22]。

ここには菩提を得る方法について設問している。もし万行を備えて菩提を得て、成仏できれば、なぜ『諸法無行経』において、人々は菩提を求めれば、菩提がなくなる、この人は菩提から遠く離れて、まるで天と地のようであると説かれているのか。この問題に対して、まず、なぜ人は菩提から離れるのかについて解釈している。菩提の正体は無相であり、今は有相として求めているので、実理に当たってないからである。次に、行者は万行を修行し菩提を得る原因を説明している。行者は本当に菩提を有相として求めるのではなく、菩提の正体が無相という道理を体得しながらその仮名を壊さずに修行するからである。このような修行は不行の行であるので、二諦の大道理に違反していないと指摘している。

このように、大乗仏教において菩提の本体は無相であるが、それを得るために、有相の縁求が必要あるということがわかるようになった。

また、その次、道綽は天親菩薩の『浄土論』を引用し、浄土に往生することによって、菩提を得ることについて説明している。

> 又依天親『浄土論』云、「凡欲発心会無上菩提者、有其二義。一者先須離三種與菩提門相違法、二者須知三種順菩提門法。…菩提是畢竟常楽処、若不令一切衆生得畢竟常楽者、則違菩提門。此畢竟常楽、依何而得。要依大義門。大義門者、謂彼安楽仏国是也。」故令一心専至、願生彼国、欲使早会無上菩提也[23]。

『浄土論』に説かれているように、菩提は畢竟常楽のところであり、もし一切の衆生に畢竟常楽を得させなければ、菩提門に違反している。そして、畢竟常楽である菩提を得るために、安楽国という大義門によらないといけないと表明している。これを論拠として、道綽は衆生に専ら安楽浄土に願生して、早く無上の菩提を獲得しようと勧める。

このように、前の段落と合わせて見ると、菩提を得るために、有相の縁求が必要であるから、浄土を求めるのは正当性があるとみられる。また、菩提を得る目的として、浄土に願生することと万行を修行することとの効果は異なることがないと考えられる。そうすれば、往生浄土によって菩提を得られるから、その真実性を証明することができると考えられる。そしてここから、往生浄土をめぐって諸師の偏見や邪見を修正するために論争を展開していく。

⑷には、道綽は『安楽集』の第二大門「破妄計大乗無相者」において二諦によって往生浄土の合理性を説明するために以下のように述べている。

> 問曰、或有人言、大乗無相、勿念彼此、若願生浄土、便是取相、転増漏縛、何用求之。
> 答曰、如此計者、将謂未然。何者。一切諸仏説法、要具二縁。一依法性実理、二須其二諦。彼計大乗無念、但依法性。然謗法無縁求、即是不順二諦。如此見者、堕滅空所収。是故、『無上依経』云、「仏告阿難、一切衆生若起我見如須弥山、我所不懼。何以故。此人雖未即出離、常不壊因果、不失果報故。若起空見如芥子、我即不許。何以故。此見者破喪因果、多堕悪道。未来生処、必背我化。」今勧行者、理雖無生、然二諦道理非無縁求、一切得往生也。是故『維摩経』云、「雖観諸仏国、及與衆生空、而常修浄土、教化諸群生。」又、彼『経』云、「雖行無作、而現受身、是菩薩行。雖行無起、而起一切善行、是菩薩行。」是其真証也[24]。

ここには道綽は二諦の道理によって、ただ大乗無相を執着し、縁によって求めるのを否定することが断滅空であると批判している。二諦の道理において、大乗無相との実理があるが、有相によって修行する必要があり、また上述したように、浄土を求めるのは第一義諦に立脚した世俗諦の行為であるから、浄土に願生するのが理にかなうと強調している。さらに、『維摩経』を引用して、菩薩は諸仏国と衆生は空であると観ずるが、常に浄土を求めて、諸々の衆生を教化する、そして無相の行を修行するが、一切の善行を行うことが菩薩行であると説明している。こうして、浄土を求めるのは二諦の道理に順ずる修行であり、決して有漏、束縛の行為ではないと証明している。

また、⑸には、道綽は『安楽集』の第二大門「会通菩薩愛見大悲者」において人々に浄土に往生しようと勧進するのは二諦に順ずる菩薩行であることについて以下のように述べている。

> 問曰、依大乗聖教、菩薩於諸衆生若起愛見大悲、即応捨離。今勧衆生共生浄土、豈非愛

染取相。若為免其塵累也。答曰、菩薩行法、功用有二。何者。一証空慧般若、二具大悲。一以修空慧般若力故、雖入六道生死、不為塵染所繫。二以大悲念衆生故、不住涅槃。菩薩雖処二諦、常能妙捨有無、取捨得中、不違大道理也。是故『維摩経』云、「譬如有人、欲於空地造立宮舎、随意無碍。若於虚空、終不能成。菩薩亦如是、為欲成就衆生故、願取仏国。願取仏国者、非於空也(25)。」

ここには菩薩は衆生を勧めて、一緒に浄土に往生するのが愛染取相であるという非難に対して、菩薩は空慧般若と慈悲との二つの功用があるから、衆生を救済する時、常に有無を巧みに捨てて、正しい道を行ずることができて、大乗仏教の根本原理である二諦の道理を違反することがないと答えている。

また、『維摩経』に説かれる譬喩を引用して、衆生に浄土へ往生しようと勧めるのは菩薩の修行であると説明している。それは何もない地面で宮舎を建てることは容易にできるが、空中では建てることができない。菩薩が仏国土を建てることも同じである。菩薩は衆生を救済するために、仏国を取ろうと願うが、その仏国を空中で建てるのではなく、必ず地面で建てるのである。つまり、菩薩は空慧のみで仏国を取ることができなくて、その修行する対象が必要である。即ち、大悲によって衆生に浄土へ往生しようと勧めるのは仏国を求める修行である。そうすると、これは菩薩が二諦に順ずる救済活動であり、決して愛染取相ではないと主張している。

以上のように、往生浄土は大乗仏教の根本道理に順ずる菩薩行であり、その大乗仏教の属性を確立することができると考えられる。

（二）　往生浄土の合理性（第二類）――二諦分明を通して――

⑹、⑾には二諦分明のことについて説明している。まず第⑹の条文について、道綽は『安楽集』の第二大門「破繫心外無法者」において以下のように述べている。

問曰、或有人言、所観浄境、約就内心、浄土融通、心浄即是。心外無法、何須西入。答曰、但法性浄土、理処虚融、体無偏局、此乃無生之生、上士堪入。是故『無字宝篋経』云、「善男子、復有一法、是仏所覚。所謂諸法不去不来、無因無縁、無生無滅、無思無不思、無増無減。仏告羅睺羅言、汝今受持我此所説正法義否。爾時十方有九億菩薩即白仏言、我等皆能持此法門、当為衆生流通不絶。世尊告言、是善男子等、則為両肩荷担菩提。彼人即得不断辯才、得善清浄諸仏世界。命終之時、即得現見阿弥陀仏與諸聖衆住其人前、得往生也。」自有中下之輩、未能破相、要依信仏因縁、求生浄土。雖至彼国、還居相土。又云、若摂縁従本、即是心外無法。若分二諦明義、浄土無妨是心外法也(26)。

ここには心を清らかにすれば、その心は浄土であるという観点を持つ人に対して、道綽は『無字宝篋経』を引用して、このような浄土が上輩の人のみ往生できると説明している。その一方、中下輩の人たちは有相を看破することができないから、信仏因縁によって、浄土に往生しなければならないと強調している。因みに、「信仏因縁」という言葉は『安楽集』第三大門第一の「弁難行道、易行道」において、道綽が曇鸞の易行道の思想を引用する時も出ている(27)。藤堂恭俊は曇鸞の易行道にある「信仏因縁」に対して、

「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働きを信じ（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）、その大願業力の働きを増上縁（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、速やかに大乗正定聚（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(28)。」

と解釈している。道綽はこのような曇鸞の易行道の思想を継承していると考えられる。

また、「摂縁従本、即是心外無法」といい、ここの「摂縁従本」の「縁」とは外相であるから、その「本」とは外相を発生させる根源であり、つまり我々の心を指していると考えられる。そうすると、ここでは浄土は心の外現の因縁であるから、もしこの縁を本体である心に納めれば、心外無法といえるが、もし、二諦の明義を分ければ、浄土は心の外の法であるともいえる。つまり、我々の本心は第一義諦であれば、その浄土は俗諦である、また、この二諦を分立すれば、浄土は確実に心の外にあるということである。すなわち、無相を体得できなく、自らの本心を悟ってない人々に対して、浄土は心外の法であると指摘している。

このように、道綽は機根によって、浄土に往生するために、二種の方法を分別している。一つには二諦を体得しながら浄土を求めること、二つにはただ信仏因縁によって浄土を求めることである。また、(7)において、この二つの方法について、もう一度説明している。

(7)について、『安楽集』における第二大門「広施問答」において、以下のように説かれている。

又問曰、今欲依勧、行念仏三昧、未知計念相状何似。

答曰、譬如有人、於空曠迥処、値遇怨賊、抜刃奮勇、直来欲殺。此人徑走、視渡一河。未及到河、即作此念、「我至河岸、為脱衣渡、為着衣浮。若脱衣渡、唯恐無暇。若着衣浮、復畏首領難全。」爾時但有一心作渡河方便、無余心想間雑。行者亦爾、念阿弥陀仏時、又如彼人念渡、念念相次、無余心想間雑。或念仏法身、或念仏神力、或念仏智慧、或念仏毫相、或念仏相好、或念仏本願、称名亦爾。但能専至、相続不断、定生仏前。

今勧後代学者、若欲会其二諦、但知念念不可得、即是智慧門、而能繋念相続不断、即是功

徳門。是故経云、「菩薩摩訶薩、恒以功徳智慧以修其心。」若始学者、未能破相、但能依相専至、無不往生、不須疑也(29)

ここには道綽は河を渡るという譬喩を利用して念仏三昧の様相を説明している。即ち、ある人は自らの命を救うために、雑念なく心を一つにして方法を考えて河を渡ろうとする様子に譬えている。つまり、行者は阿弥陀仏を念ずる時、よそのことを全く考えず、ただ絶えず念仏するということである。念仏とは或は仏の法身を念じて、或は仏の神力を念じて、或は仏の智慧を念じて、或は仏の毫相を念じて、或は仏の相好を念じて、或は仏の本願を念じて、また仏の名字を称えるなどのである。いずれの行法でも、ただ心を専らにして、絶えずに相続すれば、必ず仏の前に生まれると指摘している。

さらに、念念に得るものがないと知るのは智慧門であり、また仏を繋念して相続するのは功徳門であると示している。その二諦を会通しようとすれば、智慧門に立脚して功徳門を修行しなければならない。ただし、もし始学者が有相を看破してない場合は、ただ有相によって修行すれば、往生できないことがないと強調している。つまり、智慧門を修行できない行者はただ功徳門を修行することによって、必ず往生できると考えられる。

⑹と合わせてみると、二諦明義というのは智慧門と功徳門ともいえるだろう。浄土が無生の生であることを知る智慧がなくても、浄土に執着してその功徳を求めれば、必ず往生できるというのが道綽の本意であると考えられる。

しかし、以上のように、大乗仏教において、ただ俗諦に執着して修行すれば、大きな間違いを犯すと説かれているが、なぜ西方浄土に執着して修行すれば往生できるのか。この問題に対する回答は第⑾の条文にあると考えられる。

⑾について、『安楽集』における第七大門の「此彼取相、料簡縛脱」において、以下のように説かれている。

若取西方浄相、疾得解脱、純受極楽、智眼開朗。若取此方穢相、唯有妄楽、痴盲、厄縛、憂怖。問曰、依大乗諸経、皆云無相乃是出離要道、執相拘礙、不免塵累。今勧衆生捨穢欣浄、是義云何。

答曰、此義不類。何者、凡相有二種。一者於五塵欲境、妄愛貪染、随境執着、此等是相、名之為縛。二者愛仏功徳、願生浄土、雖言是相、名為解脱。何以得知。如『十地経』云、「初地菩薩、尚自別観二諦、励心作意、先依相求、終則無相、以漸増進、体大菩提。儘七地終心、相心始息。入其八地、絶於相求、方名無功用也。」是故『論』云、「七地以還、悪貪為障、善貪為治。八地以上、善貪為障、無貪為治。」況今願生浄土、現是外凡、所修善根、皆従愛仏功徳生、豈是縛也。

故『涅槃経』云、「一切衆生有二種愛、一者善愛、二者不善愛。不善愛者、唯愚求之、善

法愛者、諸菩薩求。」是故、『浄土論』云、「観仏国土清浄味、摂受衆生大乗味、類事起行願取仏土味、畢竟住持不虚作味、有如是等無量仏道味。」故雖是取相、非当執縛也。又、彼浄土所言相者、即是無漏相、実相相也(30)。

この文章から見ると、道綽は相を二種類に分けている。一つには五塵欲境に執着する縛相である。二つには仏の功徳を愛して、浄土に願生する解脱相である。そして『十地経』とその論、『涅槃経』と『浄土論』を引用して、仏の功徳を愛する善根は束縛の相ではなく、西方浄土という相は無漏で、実相の相であると証明している。すなわち、西方浄土という相は凡夫の顚倒煩悩によって成就した相ではなく、仏の功徳によって建てられたものであり、無相に即する有相であるので、単に世俗諦ではないと考えられる。

また、二諦に関する条文においては「初地の菩薩が二諦を分別にして、まず相によって求めて、最後に無相に達し、段々と大菩提を体得する、七地終心に入る菩薩が初めて相による心をやめて、八地以上に入った後、相を求めることを止めてから無功用という」とある。初地の菩薩まで相によって修行して、段々と無相に入るのに、まして凡夫は西方浄土に往生してから、菩提を体得するのではないか。こうして、道綽は凡夫が二諦明義を分けることによって有相往生の合理性を強調している。

このように、中下輩の人は西方浄土が無生の生という道理を体得できないといえども、仏の功徳によって建てられた浄土を信じて求めるのは決して束縛の行為ではなく、逆に実相である浄土を求めてこそ凡夫の正しい修行であると主張している。

ただし、凡夫が浄土に往生できると雖も、やはり凡夫は破相できないから、この往生は実の生死であるのか、あるいは因縁生（無生の生）であるのか。これから第⑻条文に入って、往生浄土というのは因縁生であることと説明している。

⑻について、『安楽集』における第二大門「広施問答・釈去疑情」において、以下のように説かれている。

問曰、諸大乗経論皆言、一切衆生畢竟無生、猶若虚空、云何天親、龍樹菩薩皆願往生也。

答曰、言衆生畢竟無生如虚空者、有二種義、一者如凡夫人所見実衆生、実生死等。若拠菩薩、往生畢竟如虚空、如兎角。二者今言生者、是因縁生。因縁生故、即是仮名生。仮名生故、即是無生、不違大道理。非如凡夫謂有実衆生、実生死也。

又問曰、夫生為有本、乃是衆累之元。若知此過、捨生求無生者、可有脱期。今既勧生浄土、即是棄生求生、生何可尽。

答曰、然彼浄土、乃是阿弥陀如来清浄本願無生之生、非如三有衆生愛染虚妄執着生也。何以故。夫法性清浄、畢竟無生。而言生者、得生者之情耳。

又問曰、如上所言、知生無生、当上品生者。若爾、下品生人、乗十念往生者、豈非取実生

也。若実生者、即堕二疑、一恐不得往生、二謂此相善不能與無生為因也。

答曰、釈有三番。

一譬如浄摩尼珠、置之濁水、以珠威力、水即澄清、若人雖有無量生死罪濁、若聞阿弥陀如来至極無生清浄宝珠名号、投之濁心、念念之中、罪滅心浄、即便往生。

二如浄摩尼珠、以玄黄帛裹、投之於水、水即玄黄、一如物色。彼清浄仏土、有阿弥陀如来無上宝珠名号、以無量功徳成就帛裹、投之所往生者心水之中、豈不能転生為無生智乎。

三亦如氷上燃火、火猛則氷液、氷液則火滅。彼下品往生人、雖不知法性無生、但以称仏名力、作往生意、願生彼土、既至無生界時、見生之火自然而滅也(31)。

第一問答には天親、龍樹菩薩の願生は因縁生であり、凡夫のような実の生死ではないと説明している。その因縁生はまた仮名生、無生といい、二諦の道理に違反していないのである。

また、第二の問答においては西方浄土は阿弥陀仏の清浄の本願によって建てられた世界であるので、無生の境界であり、決して三有の衆生が愛染、虚妄、執着によって形成したところではないと主張している(32)。なぜならば、その法性が清浄で、畢竟無生であるからである。生というのは、ただ往生を求める人の情に従って説かれるものである。つまり、西方浄土に往生するのは人々の情によって説かれるのが、実は無生であると考えられる。そうすると、生が無生という道理を体得する人は浄土に往生できると理解できるが、この道理を悟っていない人は西方浄土に往生できるのか。

更に、第三の問答には、生が無生と体得できる人は上品生に当たるが、十念によって往生する下品生の人は実の生死に落ちるのではないか。もしそうであれば、西方浄土に往生できない恐れがある、また、十念念仏という有相の善根によって無生の境界に行けない恐れがあると提起している。これに対して、三つの解釈を取り上げている。

第一には、阿弥陀仏の清浄な名号を聞いて心に投入すれば、衆生の罪は除かれて心を清らかにされ、即ち往生できる。

第二には、阿弥陀仏の名号には無量の功徳があるから、往生した人の心に投入すると、生の知見を無生の智慧に転じることができる、即ち、無生の境界に入ることができる。

第三には、まるで氷上の火のように、火が猛烈になるほど、その氷が早く溶ける、また氷が溶けると、火は消えることになる。これは下品生の人は法性が無生という道理を体得できないが、心の中に往生しようと決定し、浄土に願生すれば、ただ仏名を称える力によって往生できる、また、衆生は無生の境界に入ると、その有生の願生心がすぐに消えると譬えている。

こうして、凡夫が往生できるのは凡夫の修行の能力と関係なく、すべて阿弥陀仏の名号の力であると考えられる。また、阿弥陀仏の名号そのものは衆生の生の知見を無生の智慧に転換する働きがあるから、名号を称えることによって衆生に智慧と功徳を備えさせることになり、二諦の道理に違反していないと考えられる。つまり、阿弥陀仏の名号には功徳と智慧があるだけ

ではなく、念仏の衆生にも具足させる働きがある。従って、衆生は二諦の道理を体得せずに名号を称えるのは有相の行いであるが、実に二諦の道理を違反してない。すなわち、凡夫が称名念仏をして阿弥陀仏の願力によって西方浄土に往生するということは大乗の根本道理に順ずる無生の生であると示唆している。

以上のように、道綽は二諦分明によって往生浄土の合理性を証明することができた。また、中下輩の人は直接に二諦の道理を体得して往生するのではなく、阿弥陀仏の願力によって往生するのであると主張している。

（三）　二諦の道理に順ずる修行者ら（第三類）

⑼において、六名の大徳の徳行を取り上げて、二諦の道理に従う修行の様相を示している。『安楽集』における第四大門「依中国及以此土大徳所行者」において、以下のように説かれている。

> 余五翳面牆、豈寧自輒。但以游歴披勘、敬有師承。何者。謂中国大乗法師流支三蔵。次有大徳呵避名利、則有慧寵法師。次有大徳尋常敷演、毎感聖僧来聴、則有道場法師。次有大徳和光孤棲、二国慕仰、則有曇鸞法師。次有大徳禅観独秀、則有大海禅師。次有大徳聡慧守戒、則有斉朝上統。然前六大徳、並是二諦神境、斯乃仏法綱維、志行殊倫、古今実稀。皆共詳審大乗、歎帰浄土乃是無上要門也。問曰、既云歎帰浄土乃是要門者、未知此等諸徳臨終時皆有霊験已否。答曰、皆有不虚。如曇鸞法師、康存之日、常修浄土[33]。

ここには菩提流支三蔵、慧寵、道場、曇鸞、大海、上統など六名の大徳を取り上げて、彼らは二諦の道理に従って修行するものであり、その修行がとても優れて、仏法の模範であると褒めている。また、彼らは皆大乗仏教の真義を良く洞察して、浄土に帰するのが無上の要門であると讃歎していることを指摘している。このように、道綽は二諦の道理に会通できて優れた徳行のある高僧を浄土行者として、往生浄土の素晴らしさと真実性を表している。そして、特に曇鸞の往生事例を取り上げて衆生に浄土へ往生しようと勧めると考えられる。

（四）　往生浄土の利益としての二諦（第四類）

また、⑽には往生した利益として二諦を提示している。『安楽集』における第五大門において、以下のように述べている。

> 往生彼国勝者、拠『大経』云、十方人天、但生彼国者、莫不皆獲種々利益也。何者。一生彼国者、行則金蓮棒足、坐則宝座承軀、出則帝釈在前、入則梵王従後。一切聖衆與我親朋、阿弥陀仏為我大師。宝樹宝林之下、任意翱翔。八徳池中、游神濯足。形則身同金色、

寿則命與仏斉。学則衆門並進、止則二諦虚融、十方済運、則乗大神通、晏安暫時、則坐三空門。游則入八正之路、至則到大涅槃。一切衆生、但至彼国者、皆証此益。何不思量、不速去也(34)。

⑿について、第八大門の「釈往生意」において、以下のように述べている。

問曰、今願生浄土、未知作何意也。答曰、只欲疾成自利利他、利物深広。十信三賢、摂受正法、契会不二、見証仏性、明暁実相、観照暉心、有無二諦、因果先後、十地優劣、三忍三道、金剛無碍、証大涅槃。大乗寛運、欲無限時住、為尽無辺生死海故(35)。

この二つの条文には極楽世界に往生した後の利益を取り上げて、その中に二諦の道理を証得することができると示している。西方浄土に往生すれば、皆同じく大乗の二諦の道理を体得し、大涅槃を証得することができると示している。つまり、この世界で二諦の道理を体得できるかどうかにもかかわらず、浄土に往生すると、同じ利益を得ることができると示唆している。これによって、すべての衆生に浄土へ往生しようと勧進するのは道綽の意図であると捉えられるだろう。

三、道綽『安楽集』における二諦説の意図

以上のように、二諦説に関する十二の条文を四種類に分けて詳しく分析してきた。二諦説の引用の半分六条は第二大門に集中しており、ほかの部分は第一、四、五、七大門に分散している。道綽が第二大門において広く諸師の邪見を批判しているので、二諦説を引用して論じた主な目的は諸師の偏見を修正し、またそれによって往生浄土の正当性を確立すると考えられるのだろう。

まず、道綽は⑴～⑸の条文（第一類）を利用して往生浄土の大乗仏教の属性を確立している。すなわち、⑴、⑵の条文には有相往生でも無相往生でも浄土を求めるのは必要であると主張している。⑶の条文には菩提を得るために、往生浄土はその方法の一つとして取り上げていることによって、往生浄土の真実性を証明している。さらに、⑷、⑸の条文において二諦道理によって諸師の大乗無相と愛見大悲の非難を論破して、往生浄土は菩薩行であると強調している。こうして、往生浄土は大乗菩提を求める菩薩行であるので、大乗仏教であると考えられる。

次に、⑹～⑻、⑾の条文（第二類）において二諦を分立して往生浄土の合理性を証明している。すなわち、⑹の条文には二諦道理を体得できない人に対して浄土は心外の法であると指摘しているが、⑺、⑾の条文において『十地経』とその論、『涅槃経』と『浄土論』を引用する

ことによって、往生浄土は真諦に立脚した俗諦であり、浄土の功徳を求める者のみが往生できると論証している。また、⑻の条文には破相できない凡夫の往生は実の生死であるか二諦道理にかなう無生の生であるかという問題を検討することによって、阿弥陀仏の功徳（名号）は名号を称える衆生に功徳と智慧を具足させる働きがあるから、往生浄土が二諦の道理に順ずる無生の生であると強調している。このように、西方浄土は凡夫の心外の法といっても、決して凡夫の煩悩によって成就した束縛の相ではなく、真諦に即する解脱相であるので、ただ浄土の功徳を求めれば往生できると示し、そして、その功徳は衆生に功徳と智慧を具足させる働きがあるから、無生の生であると強調している。

さらに、⑼の条文（第三類）において修行が優れた著名な高僧は皆往生浄土が素晴らしい解脱の道であると讃歎していることと指摘していることによって、浄土へ往生する説得力を強化していると考えられる。

最後に、⑽、⑿の条文（第四類）において二諦を往生浄土の利益として取り上げていることによって、浄土の平等性と真実性を表明し、衆生に浄土へ往生する欣求心を引き出すと考えられる。

このように、道綽が二諦説を利用する主な目的は諸師の邪見を論破して往生浄土の真実と合理性を証明すると考えられる。つまり、その二諦説をかけ橋として、聖道門の諸師に浄土門を承認させ、また転入させるというのが道綽の本意であったと考えられるのである。さらに、道綽は浄土門が末法の衆生の唯一の出路[36]であると主張している。しかし、下劣な末法衆生は二諦を体得することによって浄土に往生するのはやはり無理である。したがって、二諦の道理を借り、阿弥陀仏の願力に乗じて称名念仏にして浄土に往生できるということの正確性を証明することこそ道綽の意図であったと考えられる。

おわりに

本論では、『中論』、『十二門論』における二諦説の意義と『安楽集』における二諦に関する条文を分析することによって、二諦説の意味を明らかにして、また道綽が二諦説によって、往生浄土を大乗仏教における地位として確立させたということを考察してきた。 二諦説は往生浄土の真実性と合理性を証明するために非常に重要な作用を発揮しているが、道綽の浄土教の根本原理ではない。むしろ、二諦分明によって末法の衆生が浄土の功徳のみを求めて、阿弥陀仏の願力によって往生できることを証明するのは道綽の本意であると考えられる。

しかし、二諦によって浄土を求めることを否定することではない。衆生の機根によって直接に二諦の道理を体得できて浄土を求める、または道理を理解できなくても、阿弥陀仏の願力によって浄土に往生するという場合があるから、道綽は衆生の機根によって多くの往生方法を提示している。従って、今後は、衆生の機根と繋げて道綽の方法論を考察していく。

〔注〕

（1）佐藤健「道綽禅師の浄土観」（『佛教文化論攷：坪井俊映博士頌寿記念』、一九八四年）、渡辺了生「『浄土論註』広略相入の論理と道綽の相土・無相土論」（『真宗研究会紀要』二四、一九九二年）、武田龍精「中国浄土教三祖の比較思想論的研究（一）――法身・報身・法界身の概念――」（『龍谷大学論集』四五一、一九九八年）、大田利生「道綽浄土教の研究――浄土観を中心として――」（『真宗学』一一一・一一二、二〇〇五年）、入井公昭「『安楽集』における浄土理解の一考察」（『印度仏教学研究』一一三―五六―一、二〇〇七年）

（2）田中無量「道綽浄土教における因果論の教理史的研究」（『武蔵野大学佛教研究所紀要』三四、二〇一八年）

（3）杉山祐俊「道綽における二諦説の特徴――二諦と有相無相の関わりを中心に――」（「『安楽集』の研究」、大正大学博士、甲第九九号、二〇一五年）一二〇頁参照

（4）『大正蔵』四七、八頁中

（5）『大正蔵』三〇、三二頁下

（6）『大正蔵』三〇、一六五頁上

（7）『大正蔵』二五、七〇三頁中

（8）田中無量「道綽浄土教における因果論の教理史的研究」（『武蔵野大学佛教研究所紀要』三四、二〇一八年）八一、八二頁参照

（9）『大正蔵』四七、七頁上

(10)『大正蔵』四七、七頁上

(11)『大正蔵』四七、七頁下

(12)『大正蔵』四七、八頁中

(13)『大正蔵』四七、八頁下

(14)『大正蔵』四七、九頁上

(15)『大正蔵』四七、一一頁中

(16)『大正蔵』四七、一一頁下

(17)『大正蔵』四七、一四頁中

(18)『大正蔵』四七、一七頁下

(19)『大正蔵』四七、一八頁下

(20)『大正蔵』四七、一九頁中

(21)『大正蔵』四七、六頁下、七頁上

(22)『大正蔵』四七、七頁下

(23)『大正蔵』四七、八頁上

(24)『大正蔵』四七、八頁中

(25)『大正蔵』四七、八頁下

(26)『大正蔵』四七、八頁下、九頁上

(27)『大正蔵』四七、一二頁中『安楽集』第三大門「言易行道者、謂以信仏因縁、願生浄土、起心立徳、修諸行業。仏願力故、即便往生。以佛力住持、即入大乗正定聚。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。」

(28) 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）

(29)『大正蔵』四七、一一頁上、中

(30)『大正蔵』四七、一八頁中、下

(31)『大正蔵』四七、一一頁下、十二頁上

(32) 粂原恒久『浄土教における往生観』（『佛教論叢』通号四八、二〇〇四年）一二八頁参照

(33)『大正蔵』四七、十四頁中

(34)『大正蔵』四七、十七頁中、下

(35)『大正蔵』四七、一九頁中

(36)『大正蔵』四七、一三頁下『安楽集』第三大門「当今末法、現是五濁悪世、唯有浄土一門可通入路。」

（おう　しんけん　文学研究科仏教学専攻博士後期課程）
（指導教員：齊藤　隆信　教授）
2021 年 9 月 23 日受理

論　文

縁起の二句をめぐる
世親とシュリーラータの解釈について

中　島　正　淳

〔抄　録〕

シュリーラータと世親の二人は、ともに「経部」に属すると主張するにも拘わらず、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まで存在する。同じ「経部」に属するのであれば、なぜ世親はシュリーラータの主張を否定するのか。本稿は、この問いに答えるべく、『倶舎論』と『順正理論』、および『縁起経釈』を中心に、シュリーラータの「縁起の二句」の解釈、および世親がシュリーラータの「縁起の二句」の解釈を否定する理由について検討した。そして、その検討の結果、シュリーラータの縁起の二句の解釈は、「随界説」との間に思想的関連があることが明らかになった。そして、世親がシュリーラータの縁起の二句の解釈を否定した理由は、その「随界説」を背景とする縁起の二句を許容すると、自らのたてる「相続転変差別説」の思想と矛盾するからであると考えられる。すなわち、「相続転変差別説」と「随界説」とは、同じ「経部」の思想であっても、その性格は大きくかけ離れており、世親はその「随界説」の思想を許容するならば、自らの「相続転変差別説」とは矛盾してしまうため、シュリーラータの解釈とは異なる解釈を主張せざるを得なかった、という仮説を提示した。

キーワード：シュリーラータ、世親、経部、縁起の二句、『倶舎論』

1. はじめに

シュリーラータと世親の二人は、ともに有部の「三世実有説」に反対し、経部の立場から「現在有体・過未無体説」を主張する(1)。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思想を否定する箇所まで存在する(2)。では、この二人が同じ「経部」(Sautrāntika) に属するのであれば、世親はシュリーラータの思想に賛同することはあっても、なぜ否定するのであろうか(3)。経部の形態を解明するためには、この問

題に対して、一応の解答を用意しなくてはならないであろう。

そこで今回は、『倶舎論』と『順正理論』、および『縁起経釈』を中心に、「縁起の二句」に対するシュリーラータの解釈と、その思想的背景について検討したい。その上で、なぜ世親はシュリーラータの思想を否定したのか、その理由を探ってみたい(4)。

2. シュリーラータの「縁起の二句」の解釈とその背景

2.1. シュリーラータの「縁起の二句」の解釈

『倶舎論』「世間品」では、「これあるときかれあり、これ生ずるが故にかれ生ずる」という「縁起の二句」の解釈をめぐって、世親とシュリーラータの間で解釈が異なり、議論になったことが記されている(5)。そこでまずはこの議論を通して、シュリーラータにおける「縁起の二句」の解釈から確認していきたい。シュリーラータは「縁起の二句」について、次のように述べる。

AKBh 139, 14–15:

sthityutpattisaṃdarśanārtham ity apare. yāvat kāraṇasrotas tāvat kāryasroto bhavati. kāraṇasyaiva cotpādāt kāryam utpadyata iti.

他の人々（シュリーラータ）は、「〔縁起の二句は、因果の〕持続と生起を示すためである」と〔主張する〕。〔すなわち〕「原因の相続があるかぎり、結果の相続がある。そして、他ならぬ原因が生ずるが故に、結果が生ずる」と。

称友や満増等の註釈家たちは、ここでの「他の人々」をシュリーラータと註釈している(6)。そのため、まずこの見解をシュリーラータとみなしてよいであろう。このシュリーラータの「縁起の二句」の解釈を整理すると、次のようになる。

	縁起の二句	シュリーラータの解釈
第一句	これあるときかれあり	原因の相続があるかぎり、結果の相続がある
第二句	これ生ずるが故にかれ生ずる	他ならぬ原因が生ずるが故に、結果が生ずる

シュリーラータによれば、「縁起の二句」のうち、最初の第一句では原因と結果の「持続」の関係が説かれ、次の第二句では原因と結果の「生起」の関係が説かれたとされる。

しかし、このシュリーラータの解釈に対して、世親は次のように反論する。

AKBh 139, 16–18:

utpāde tv adhikṛte kaḥ prasaṅgaḥ sthitivacanasya. bhinnakramaṃ ca bhagavān

kimartham ācakṣīta prāk sthitiṃ paścād utpādam.
しかし、〔世尊がこの縁起の二句を説かれるとき、「縁起の初めとは何か(7)」と、〕「生起」が主題となっているのに、どうして、「持続」という語が説かれるはずがあろうか。そして、〔もし君の解釈の通りであれば、〕どうして世尊は順序を破って、先に「持続」を〔説き〕、後に「生起」を説かれた〔という〕のか。

世親によれば、「生起」が主題となっている場面で、縁起の第一句を「持続」と解釈するのはあまりにも不自然である、とされる。そして、もしシュリーラータの言う通りであれば、どうして世尊は、「生起→持続」という順序(8)を破ってまで、「持続→生起」という順序で、縁起の二句を説かれたのか、と難詰するのである。このことから、世親はシュリーラータの「縁起の二句」の解釈を否定した、ということが確認できるのである。

では、なぜシュリーラータは、縁起の第一句を「原因の相続があるかぎり、結果の相続がある」と「持続」の意味で解釈しようとしたのであろうか。そこには、何らかの意図が反映しているとみるべきであろう。そこで次に、シュリーラータの「縁起の二句」の解釈の根拠となる思想的背景を探っていこう。

2.2. シュリーラータの「随界説」

『倶舎論』や『縁起経釈』では、先の世親の反論に対するシュリーラータの解答は提示されていない(9)。そのため、当該箇所とは別の箇所から、シュリーラータの思想的背景を検討する必要があるが、筆者はこのシュリーラータの解釈の背景には、シュリーラータが「縁起の二句」のなかに「随界説」の思想を導入しようとした可能性があると考えている。そこで、『順正理論』「弁差別品」において、「因縁性」を解説する箇所に説かれる「随界説」の記述を確認してみよう。

『順正理論』T. 29, 440b3–8. Cf. 加藤 (1989, 252–253):
然上座言．因縁性者謂舊隨界．即諸有情相續展轉能爲因性．彼謂．世尊契經中説．應知．如是補特伽羅善法隱沒惡法出現．有隨俱行善根未斷．以未斷故、從此善根、猶有可起餘善根義．隨俱善根即舊隨界．相續展轉能爲因性．如斯等類説名因縁．
しかし、上座（シュリーラータ）は言う。「因縁性（hetupratyayatā）とは、以前の随界（*pūrvānudhātu）である。すなわち、諸々の有情の相続が次々と因性（*hetubhāva）になることである」と。彼は言う。「世尊は経の中で説かれた。『まさに知りなさい。かくのごときプトガラには善法が隠没し、悪法が出現する。〔しかし、〕未だ断ぜられていない〔心に(10)〕付随された善根がある。〔その善根が〕未だ断ぜられていないが故に、この善根から、また別の善根が起こり得ることがある』と(11)。〔この経に説かれた〕付随された善

根〔こそ〕が、すなわち以前の随界である。〔以前の随界とは、〕相続が次々と因性になることである。かくのごとき等の類の説を因縁（hetupratyaya）と呼ぶのである」と。

ここでは、「因縁性」が「以前の随界」（*pūrvānudhātu）に言い換えられており、その意味は有情の相続が次々と因性になることであると説明される。そして、シュリーラータはその「随界説」の教証として、『中阿含』の「阿奴波経」に相当する経典を引用する(12)。

この経典では、善法が隠没し、悪法が出現した後であっても、心に付随された善根が未だ断ぜられていないならば、その善根から、再び別の善根が起こり得ると説かれる。そのため、「随界説」とは、有情の相続において、随界が未だ断ぜられておらず、絶えず持続しているかぎり、次から次へと因性になること、と定義することができよう。ゆえに、この「随界説」の構造は、前述の「原因の相続があるかぎり、結果の相続がある」という、縁起の第一句の解釈とも、極めてよく対応している。すなわち、原因の相続（随界）が持続し続けるかぎり、その原因の相続は、結果の相続を持続させるというのである。

	シュリーラータの解釈
縁起の第一句	原因の相続があるかぎり、結果の相続がある
随界説	有情の相続において、随界が未だ断ぜられておらず、 絶えず持続しているかぎり、次々と因性となること

したがって、シュリーラータが時間の順序を破ってまで、縁起の第一句を「持続」の意味で解釈した背景には、彼独自の思想である「随界説」を導入しようとした可能性がある、と考えられるのである。

2.3.『順正理論』に見える「縁起の二句」の解釈と「随界説」との関連性

そして、以上のシュリーラータの「縁起の第一句」の解釈と「随界説」との関係は、衆賢の見解からも傍証をとることができる。『順正理論』「弁差別品」の「倶生因」解説箇所では、「縁起の二句」の解釈をめぐって、衆賢とシュリーラータとの間で論争になる。そこでまずは『順正理論』に説かれる、シュリーラータの「縁起の二句」の解釈を確認しよう。

『順正理論』T. 29, 419a7–11:
此中上座釋經義言．依此有彼有者、此説有因相續爲先、然後有果相續而住．誰生爲先誰生已住．爲答此復説此生故彼生．此顯因生爲先故後果生而相續住.
ここで、上座（シュリーラータ）は、経の意味を解釈して言う。「〔経に〕『これあるときかれあり（asmin satīdaṃ bhavati)』とあるのは、これ（第一句）は原因の相続（*kāraṇasrotas）が先にあって、その後に結果の相続（*kāryasrotas）があり、持続することを説くのである。〔では、〕何が先に生じ、何が生じ終わって持続するのか。こ〔の問

い〕に答えんがために、また〔経に〕『これ生ずるが故にかれ生ずる（asyotpādād idam utpadyate）』と〔いう第二句が〕説かれたのである。これ（第二句）は、原因の生起が先にあるが故に、後に結果が生じて、相続が持続することを顕すのである」と。

この『順正理論』の記述は、前述した『倶舎論』におけるシュリーラータの縁起の二句の解釈と、およそ対応していることがわかる。また、『倶舎論』の記述だけでは、あまり判然としなかったシュリーラータの縁起の第二句の解釈も、はっきりと理解することができる。すなわち、縁起の第一句では、原因の相続と結果の相続との「持続」の関係しか説かれない。ならば、何が先に生じ、何が生じ終わって持続するのか、という「生起」にかかわる説明がない。そこで、縁起の第二句では「原因が先に生起するが故に、後に結果が生じて、相続が持続する」と説明されるのである。

一方で、衆賢自身は「縁起の二句」について次のように解釈する(13)。

『順正理論』T. 29, 419a1–3:
依此有彼有、此生故彼生．與此相反非有非生．如是名爲因果總相．此中初顯倶生因義．後文復顯前生因義.
これあるときかれあり、これ生ずるが故にかれ生ずる。これと相反するものは有ではなく、生ではない。かくのごときを因果の一般的な特徴と呼ぶ。このうち、最初〔の第一句〕は、倶生因の意味を顕す。後文〔の第二句〕はまた、前生因の意味を顕す。

この衆賢の「縁起の二句」の解釈を整理すれば、次のように纏められる。

	縁起の二句	衆賢の解釈
第一句	これあるときかれあり	倶生因（同時因果）
第二句	これ生ずるが故にかれ生ずる	前生因（異時因果）

このうち、周知のようにシュリーラータは「前生因」のみを認め、「倶生因」については認めない(14)。そのため、縁起の第一句を「倶生因」の意味で理解する衆賢と、縁起の第一句を「倶生因」の意味で理解しないシュリーラータとの間で論争になるのである。

さて、その論争の多くは衆賢の「倶生因」の証明にさかれているのであるが、ここで注目したいのは、その論争の最後になされる、以下の衆賢の主張である。

『順正理論』T. 29, 419c18–26:
然妄執有隨界論者．彼執恒現有無量法生因．豈不汝宗獨爲諸法於一切時頓生過害．若汝雖執唯前生因而待餘緣方能生果、何故不許此倶生因亦待餘緣方能生法.

しかし、身勝手にも「随界」を主張する論者（シュリーラータ）がいる。彼は常に無量の法を生ずる原因が現に存在すると主張する。どうして、汝（シュリーラータ）の主張命題（*pratijñā）は、諸法が独りでに一切時に、一挙に生ずるという過失にならないのか。もし汝が、ただ前生因のみを主張して、〔その前生因は〕他の縁を考慮して、結果を生ずる〔という〕としても、どうしてこの倶生因もまた、他の縁を考慮して、法を生ずると許容しないのか。

ここでは、縁起の第一句を「倶生因」の意味で理解しないシュリーラータが、その代わりに「随界説」を主張し、随界があるからこそ「常に無量の法を生ずる原因が現に存在する」と主張したことが示される。シュリーラータによれば、様々な経験を通して、有情の相続には諸々の原因が随界として保持されていく。その随界が未だ断ぜられておらず、絶えず持続しているかぎり、常に無量の法を生み出す原因が存在する(15)、というのである。

衆賢によれば、このシュリーラータの解釈が認められないのは言うまでもない。それよりも、ここで注目したいことは、衆賢がシュリーラータの縁起の第一句の解釈を「随界説」と同一視して反論している点である。そのため、以上の衆賢の見解からも、シュリーラータの「縁起の二句」の解釈の背景には「随界説」の理論があったと考えられるのである。

2.4. 小結

以上、ここでは、シュリーラータの「縁起の二句」の解釈と、その思想的背景について検討した。検討の結果を整理すれば、以下の通りである。

1. シュリーラータは、縁起の二句を「原因の相続があるかぎり、結果の相続がある。そして、他ならぬ原因が生ずるが故に、結果が生ずる」と「持続・生起」の意味で解釈した。それに対して、世親はこのシュリーラータの解釈を否定した。
2. シュリーラータの「縁起の二句」の解釈の背景には、彼独自の「随界説」の思想を導入しようとした可能性がみいだせる。なぜなら、「随界説」とは「有情の相続において、随界が未だ断ぜられておらず、絶えず持続しているかぎり、次々と因性になる」という思想であるため、シュリーラータの「縁起の二句」の解釈と「随界説」とは、その構造が極めてよく対応しているからである。
3. シュリーラータの「縁起の二句」の解釈と、「随界説」との間に密接な関係があることは、衆賢の『順正理論』の記述からもうかがえる。

3. シュリーラータと世親の思想的差異の背景

3.1. 世親の「縁起の二句」の解釈

以上、前項において、シュリーラータにおける「縁起の二句」の解釈を検討し、その背景には「随界説」の理論があった可能性を指摘した。そして、すでに確認したように、世親はそのシュリーラータの「縁起の二句」の解釈を否定した。では、なぜ世親はシュリーラータの解釈を否定したのであろうか。そこでまずは、世親の「縁起の二句」の解釈を確認した上で、世親がシュリーラータの「縁起の二句」を否定した理由について考えてみたい。

『倶舎論』の「世間品」において、世親自身は「縁起の二句」について、次のように解釈する。

> AKBh 138, 24–139, 6:
> kimarthaṃ punar bhagavān paryāyadvayam āha. asmin satīdaṃ bhavati asyotpādād idam utpadyate iti. (1) avadhāraṇārtham. yathānyatrāha. avidyāyāṃ satyāṃ saṃskārā bhavanti nānyatrāvidyāyāḥ saṃskārā iti. (2) aṅgaparaṃparāṃ vā darśayitum. asminn aṅge satīdaṃ bhavati, asya punar aṅgasyotpādād idam utpadyata iti. (3) janmaparaṃparāṃ vā. pūrvānte sati madhyānto bhavati madhyāntasyotpādād aparānta utpadyata iti. (4) sākṣāt pāraṃparyeṇa ca pratyayabhāvaṃ darśayati. kadācid dhi samanantaram avidyāyāḥ saṃskārā bhavanti kadācit pāraṃparyeṇeti.
> ところで、世尊は何のために、「これあるときかれあり、これ生ずるが故にかれ生ずる」と、二つの句を説かれたのか。【第一解】限定するためである。たとえば、別〔の経〕で説かれた通りである。「無明があるとき〔のみ〕諸行があり、無明以外があるとき諸行はない」と。【第二解】あるいは、支分の連続性を示すためである。「A なる支分があるとき B〔なる支分〕がある。さらに、B なる支分が生ずるが故に C〔なる支分〕が生ずる」と。【第三解】あるいは、生涯の連続性を〔示すため〕である。「前際があるとき、中際がある。中際があるとき、後際がある」と。【第四解】直接的な〔縁のありかた〕と、間接的な縁のありかたを示す〔ため〕である。「あるときには無明の直後に諸行があり、またあるときには間をおいて〔諸行が〕ある」と。

世親はここで、世尊によって「縁起の二句」が説かれた理由として、四つの解釈を挙げている。しかし、先行研究によれば、後の『縁起経釈』において、世親はこのうちの【第一解】のみを支持し、それ以外の解釈については否定したとされる(16)。したがって、世親の解釈によれば、「縁起の二句」とは、「無明があるときのみ諸行があり、無明以外があるとき諸行はない」

というように、因果関係を限定するためであったといえよう。

さらに『倶舎論』では、この解釈を支持する用例として、次のような記述も説かれている。

AKBh 137, 10–14:

“pratītyasamutpādaḥ katamaḥ. yad utāsmin satīdaṃ bhavatīti vistareṇoktvā iti yā ’tra dharmatā dharmasthititā yāvad aviparyastatā ayam ucyate pratītyasamutpāda” iti. dhrmatā ca nāma dharmajātiḥ dharmāṇāṃ śailiḥ. ato yeyaṃ dharmatā ya eṣa niyamaḥ. avidyāyām eva satyāṃ saṃskārā bhavanti nonyathā / eṣa pratītyasamutpādo na hetur eva.

「縁起とは何か。すなわち、これあるときかれあり」云々と説いてから、「以上、ここなる法性、法の確定性、乃至、不顚倒性、これが縁起と言われる(17)」と〔説く〕。そして〔ここで〕「法性」と呼ばれるのは法の本性、法の習性である。ゆえに、この法性なるもの、この必然性なるものが〔縁起で〕ある。〔すなわち〕無明があるときのみ諸行が生ずるのであって、そうでなければ〔生じ〕ない。こ〔の必然性〕が縁起なのであって、単なる原因のみが〔縁起なのでは〕ない。

ここでは、法性なる必然性こそが「縁起」であって、単なる原因のみを「縁起」というのではない、と述べられている。つまり、世親は「これあるときかれあり、これ生ずるが故にかれ生ずる」という「縁起の二句」を、「これあるときのみかれあり」という必然性で理解し、さらにはそれを「法性」（dharmatā）の意味に置き換えているのである(18)。

そして、世親にとってこの「法性」とは、種が芽を生むことや、識が名色を生じること等、説明できなくとも、絶対的にそうなると考えられている諸様相を指す。たとえば、『縁起経釈』「名色支」では、「法性」について次のように説かれている。

PSVy D. 26a3–5, P. 29a8–29b2:

ji ltar mtshan nyid mi mthun pa’i rgyu las ’bras bu ’byung ba yin de lta na ni thams cad las thams cad ci’i phyir mi ’byung zhe na | dpe de dag nyid kyis re zhig mtshan nyid mi mthun pa’i rgyu las ’bras bu ’byung yang thams cad las thams cad ’byung ba ma yin no zhes bya ba de dag grub pa yin na ’di la dri bar bya ci dgos | chos nyid kyis gang dngos po tha dad pa’i chos de dag ni nus pa tha dad pa yod yin no ‖

どうして、相の異なる原因から結果が生じるのか。もしそうなら、一切から一切がなぜ生じないのか。これら〔上述〕の例そのもの(19)によって、まず相の異なる原因から結果が生じても、一切から一切が生じるわけではないというこのことが成立しているのに、この点について問いかける必要がどこにあろうか。〔あるいは〕法性（dharmatā）によって、こ

れら本質の異なる諸法には〔それぞれ〕異なる能力が存在する。

ここでは、相の異なる原因であっても、結果が生じることについて、世親は法性によって、本質の異なる諸法にはそれぞれ異なる能力があるから問題はないと述べている。そのため、世親によれば、識（無色）が名色（色と無色）を生むことなども、法性として定まっているから何ら問題ないというのである。

したがって、世親の「縁起の二句」の解釈には、この「法性」との深い関係がうかがえ、前述したシュリーラータの解釈とは全く異なる、ということが確認できるのである。

3. 2.「随界説」と「相続転変説差別説」との思想的差異

では最後に、なぜ世親はシュリーラータの「縁起の二句」の解釈を否定したのかについて考えてみたい。まず注目したいのは、「随界説」と「相続転変差別説」との思想的差異である。『倶舎論』において、世親は一度も「随界説」の語を引用せず、明確に否定することはない[20]。しかし、世親の主張する「相続転変差別説」は、この「随界説」と明らかに異なる点が存在する。それが因果の限定性である[21]。すなわち、「相続転変差別説」の場合、因果の関係は、結果が生じた時点で終了する、一回かぎりのものであるのに対し、シュリーラータの「随界説」では、随界があるかぎり、何度でも因になり得るという違いが存在するのである。そこで実際に、この両者の思想的差異を確認したい。まず世親の「相続転変差別説」は次のように説かれる。

AKBh 477, 9–12:

naiva tu vayaṃ vinaṣṭāt karmaṇa āyatyāṃ phalotpattiṃ brūmaḥ. kiṃ tarhi. tatsaṃtatipariṇāmaviśeṣād bījaphalavat. yathā bījāt phalam utpadyata ity ucyate. na ca tad vinaṣṭād bījād utpadyate. nāpy anantaram eva. kiṃ tarhi. tatsaṃtatipariṇāmaviśeṣād aṅkurakāṇḍapatrādikramaniṣpannāt puṣpāvasānāt.

しかし、我々（経部）はすでに滅した業から、後に結果が生じるとは言わない。ではどうか。その相続の特殊な変化から、〔後に結果が生じる、と言うの〕である。種子と果のごとし。たとえば、種子から果が生じると言われるが、そ〔の果〕はすでに滅した種子から生じるのではなく、直後に生じるのでもない。ではどうか。そ〔の種子〕の相続の特殊な変化から、芽・茎・葉などの順で成長し、〔最終的に〕花の終焉をもって、〔果が生じるの〕である。

このように、世親の「相続転変差別説」は、種子から花の終焉までの一連の過程を経て、最後に果を生じる。そのため、世親の考えでは、因果の関係は種子が結果を生じた時点で、因と

しての役目を終える。

それに対して、シュリーラータの考えでは、原因は随界が存在するかぎり、何度でも原因となり得るのである。

『順正理論』T. 29. 628c13-18:
彼謂．如是因智生時、自相續中因緣有故．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.
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。

ここでは、すでに滅した過去の智（識）であっても、後に再び、現在の智を生ぜしめると説かれている。そのため、シュリーラータによれば、すでに過去に滅していても、「随界」として相続中に保持されているかぎり、何度でも「原因」になり得るというのである(22)。

このシュリーラータの因果の捉え方は、前述した世親の「相続転変差別説」とはまったく異なることが確認できる。すなわち、「随界説」にもとづき、過去に滅した法からの生起を認めるシュリーラータと、「相続転変差別説」にもとづき、過去からの生起を認めない世親には、同じ「経部」であっても違いが存在するのである。

そして、このような世親とシュリーラータの因果の捉え方の違いこそが、今回のような「縁起の二句」の解釈における両者の思想的差異の背景にある、と考えられる。すなわち、「相続転変差別説」を主張し、一回かぎりの因果関係を認める世親にとって、それとは矛盾して、随界があるかぎり、何度でも因になり得るという「随界説」の思想、およびその「随界説」を背景とするシュリーラータの「縁起の二句」の解釈は、たとえ同じ「経部」の解釈であろうとも、世親にとっては許容できるものではなかった、と考えられるのである。

4. おわりに

以上、本稿では、シュリーラータの「縁起の二句」の解釈と、その背景について検討した。そしてその上で、世親がシュリーラータの「縁起の二句」の解釈を否定する理由について考察した。検討の結果、以下のことが明らかとなった。

1. シュリーラータは、「これあるときかれあり」という縁起の第一句を「原因の相続があ

るかぎり、結果の相続がある」と「持続」の意味で解釈する。縁起という「生起」を主題とする場面で、シュリーラータが因果の「持続」を説く背景には、「随界説」の理論がある。なぜなら、「随界説」とは、「有情の相続において、随界が断ぜられておらず、絶えず持続しているかぎり、次々と因性になる」という思想である。そのため、このシュリーラータの「縁起の二句」の解釈と「随界説」とは構造が極めてよく対応しているからである。また、その傍証として、衆賢の『順正理論』からも、この二つの間に対応関係がみられることが確認できた。

2. 同じ「経部」に属するのにもかかわらず、世親はシュリーラータの「縁起の二句」の解釈を否定する。そこで、なぜ世親はシュリーラータの解釈を否定するのか、その理由を探り、両者の因果の捉え方の違いに着目した。まず世親の「相続転変差別説」は、種子が芽、茎などに刻々と変化していき、最後に果を生ずることで滅する。そのため、世親の考えでは、原因は結果を生じた時点で、原因としての役目を終える。しかし、シュリーラータの「随界説」は、たとえすでに過去に滅していても、「随界」として相続中に保持されているかぎり、何度でも「原因」になり得る。したがって、世親は因果を一回かぎりと捉えるのに対し、シュリーラータは連続性のなかで因果を捉えるのである。そして、この両者の因果の捉え方の違いこそが、世親がシュリーラータの「縁起の二句」の解釈を否定した理由に他ならないと考える。つまり、「原因の相続があるかぎり、結果の相続がある」という「随界説」を背景にした「縁起の二句」の解釈を許容すれば、世親自らが主張する「相続転変差別説」の思想と矛盾してしまう。そこで、世親は「随界説」に基づく、シュリーラータの「縁起の二句」の解釈を否定せざるを得なかったと考えられるのである。

以上の検討結果に基づくならば、シュリーラータの思想は認識論だけでなく、縁起の二句の解釈までもが「随界説」と密接に関係している。彼が有部の「三世実有説」に反対して、「現在有体・過未無体説」を主張した時点で、有部の「三世実有説」に基づく法相の箇所は、すべて自らの立場と矛盾しないように、独自の思想を建てる必要があったと考えられる。そこで、シュリーラータは「随界説」を中心として、経部の思想を体系化しようとしたのだと考えられよう。シュリーラータの思想体系は、資料的な限界もあって、今もなお充分に解明されているとは言い難い。今後は「随界説」との関連も考慮に入れて考察する必要があるといえよう。

最後に、同じ「経部」（Sautrāntika）に属するのにもかかわらず、世親がシュリーラータの思想を否定するのは、世親にとって「随界説」の思想が許容できないからであるといえる。なぜなら、世親の「相続転変差別説」とシュリーラータの「随界説」とは、思想的に大きくかけ離れているからである[(23)]。したがって、同じ「経部」（Sautrāntika）であっても、世親は自

らの主張と矛盾するシュリーラータの思想には賛同できず、否定せざるを得なかったと考えられるのである。

〔注〕

（1）拙稿 2021a において、筆者は有部の「三世実有説」の教証に対するシュリーラータと世親の解釈を考察し、シュリーラータは一貫して「随界説」をもとに「三世実有説」の教証を解釈するのに対し、世親は一貫して「相続転変差別説」と「種子説」をもとに教証を解釈することを指摘した。そして、これを踏まえて、有部の四大論師と同様に、経部も「現在有体・過未無体説」を主張しさえしていれば、その証明の仕方は論師ごとに異なっていてもよかった、と考えていた可能性があることを指摘した。

（2）本稿で挙げる用例の他にも、「真の楽受の有無」などが挙げられる。周知の通り、シュリーラータは楽受の実体を否定したが、世親は有部と同様に楽受の実体を認めた（cf. 本庄 2000）。

（3）加藤（1989, 86–92）は、このような世親とシュリーラータの思想的差異を「さまよえる経量部」と評し、学界に問題を提起した。

（4）加藤 1989 はこの「縁起の二句」については言及していない。また、『倶舎論』と『縁起経釈』とにおける諸師の「縁起の二句」の解釈を整理した李（2001, 121–134）や楠本（2007, 149–166）等においても、この二人の間に起きた思想的差異の背景については考察されていない。

（5）cf. AKBh 138, 24–139, 21. ただし、これは『倶舎論』のみならず、『順正理論』や『縁起経釈』においても詳細に論じられている。cf.『順正理論』［T. 29, 419a7ff］, PSVy P. 4a5–5b7, D. 3b6–5a6.

（6）cf. AKVy 298, 23–24, LA P. 353b6–7, D. 301a7.

（7）ここで議論の対象となっている経典は、*Nidānasaṃyukta*16 であり、その経典では、pratītyasamutpādasyādiḥ katamaḥ と質問してから、yad utāsmin satīdaṃ bhavaty asyotpādād idam utpadyate と続く。そのため、ここでは「生起」が主題となっている、と世親は主張するのである。

（8）『倶舎論』では説かれないが、『縁起経釈』では、シュリーラータの解釈が理に適わない理由について、世親は「生起→持続」という喩例を挙げて、シュリーラータの解釈と矛盾することを指摘する。

PSVy P. 5a3–4, D. 4b4:
nur nur po dang nar nar po la sogs pa dang | zho dang ’o ma la sogs pa yang skye ste gnas pa yin na rgyu gang zhig gnas pa yod na yod do zhes ’dir brjod par bya |
さらにまた、カララとアルブダ等や、牛乳と酪等も生起して持続するものであるのに、「何らかの原因の持続があれば、〔結果の持続〕がある」と、ここで説明されようか〔いや、されまい〕。

（9）ただし、シュリーラータは世親に否定されたことによって、最初に述べた「第一説」とは異なる「第二説」を主張している。

AKBh 139, 16–18:
punar āha. asmin satīdaṃ bhavatīti kārye sati kāraṇasya vināśo bhavatīti. syān matam ahetukaṃ tarhi kāryam utpadyata iti, ata āha nāhetukam yasmād idam utpadyata iti.
さらに〔シュリーラータは〕言う。「これあるときかれあり」とは、「結果があるとき原因の滅がある」と〔いうことである〕。〔この句だけを説いたのでは〕「もしそうなら原因なくして結果が生ずる〔ことになる〕」と考える者がいるかもしれないので、「原因なくして〔結果が生ずることは〕ない」と説くのである。なぜなら、〔縁起経には〕「これ生ずるが故にかれ生ず」という〔後半の句がある〕から。

筆者は、このシュリーラータの第二説は、世間一般の事物に当てはまる解釈として提示されたと考える。たとえば、牛乳と酪は牛乳が生じてから酪が生じるという関係である。その際に、第一説

であれば、酪が生じて以降も牛乳が存続することになるので、合理的に考えて問題がある。そこで、シュリーラータは、第一説の代わりとなる第二節を主張することで、「酪（結果）が生じたときには、牛乳（原因）の滅がある」として、世親からの反論に応えるかたちで、第二説を主張したと考えられるのである。そのため、第一説を主張した理由については、シュリーラータは明確には解答をしていないのである。

(10) 当該箇所は、如来が他心智をもって、他人の心を観察したときになされた発言である。そのため、この「付随された」（隨俱行）という語は、「〔心に〕付随された」という意味で理解する。

(11) 国訳一切経や三友 1980, 加藤 1989 等は、この経典の典拠を提示していないが、この経典は、『中阿含』第 112 経「阿奴波経」、AN 6. に相当する。

『中阿含』T. 26, 601a24–27:

知此人滅善法生不善法．此人善法已滅不善法已生．餘有善根而不斷絶、從此善根、當復更生善.

AN vol. 3, 404, 17–20:

imassa kho puggalassa kusalā dhammā antarahitā, akusalā dhammā sammukhībhūtā. Atthi ca khvāssa kusalamūlaṃ asamucchinnaṃ, tamhā tassa kusalā kusalaṃ pātubhavissati.

(12) 脚注 11 を参照。また、シュリーラータが「随界説」の教証として引用する『中阿含』「阿奴波経」は、『婆沙論』や『順正理論』、およびでは、「同類因」の教証として引用される。

『婆沙論』T. 27, 79b21–25:

又契經説．如是補特伽羅成就善法及不善法．善法隱沒惡法出現．有隨俱行善根未斷．以未斷故、從此善根、猶有可起餘善根義．彼於當來有清淨法．如是等經説同類因.

『順正理論』T. 29, 416c6–12:

如是補特伽羅成就善法及不善法．應知．如是補特伽羅善法隱沒惡法出現．有隨俱行善根未斷．以未斷故、從此善根、猶有可起餘善根義…諸如是等即同類因.

AKVy 188, 30–189, 1:

samanvāgato 'yaṃ pudgalaḥ kuśalair api dharmair akuśalair api yāvad asti cāsyāṇusahagataṃ kuśalamūlam asamucchinnaṃ yato 'sya kuśalamūlād anyat kuśalamūlam utpatsyate. evam ayaṃ pudgala āyatyāṃ viśuddhidharmā bhaviṣyatīti sabhāgahetuḥ.

さて、この下線を引いた三つの資料には若干の齟齬があることに言及しておきたい。すなわち、『婆沙論』と『順正理論』では「隨俱行」とあるため、恐らく梵文は *anusahagata とあった可能性がうかがえる。一方、AKVy では梵文に aṇusahagata とあることから、前者とは異なり、「微俱行」の善根が想定されていることになる。この「隨俱行」と「微俱行」とは似て非なるものである。なぜなら、「微俱行」の善根は、諸善根が断ぜられるときに、最後に捨するところの善根、と規定されるため（AKBh 249, 16–18）、最後に残された微かな善根であることが想定されている。それに対して「隨俱行」の善根は、「随界」（anudhātu）のように、anu という接頭辞に意味をもたせ、過去に一度でも相続に保持された善根、と考えられているからである。あくまでも仮説にしかすぎないが、この anu と aṇu の違いが「随界説」（anudhātu）と「相続転変差別説」（saṃtatipariṇāmaviśeṣa）の違いに繋がっていくとも考えられるかもしれない。これについては今後の課題である。cf. ADV（jaini）166, n. 3 は aṇu° に訂正（三友 2007, 480, n. 215）。また、SHT V 1142 BL. 254 V 2–3（140）では anusahagata- とあるが、SWTF I 508 では aṇu の意味に解する。cf. also CPD s. vv. anu-sahagata, aṇu-sahagata.

(13) 箕浦 2003a は衆賢の見解を中心に、シュリーラータとの「倶有因」論争の一部を整理している。そのため、本稿では、衆賢の「縁起の二句」の解釈に関しては詳説しない。

(14) 一例を挙げると、『順正理論』T. 29, 449a5–8 等が挙げられる。

(15) それゆえに「随界説」は記憶を担ったことも、三友 1980 や加藤 1989 らによって指摘されている。

(16) cf. 李 2001, 楠本 2007

(17) この経典については、松田 2005 によってわかりやすく整理されているため、そちらを参照された

い。

(18) なおこの一節は、小谷 2006c が指摘するように、両漢訳（真諦・玄奘）、チベット訳、インド撰述の三つの注釈書（安慧・称友・満増）のどれにも引用されていない。

(19) すでに世親は、相の異なる原因から結果が生じることの喩例として、打撃から音が生じることや、善・不善から無記が生じることなどがあるから、上述で挙げた例によって、相の異なる原因から結果が生じることもありえるというのである。

(20)『倶舎論』のみならず、インド撰述の三つの注釈書（TA, AKVy, LA）においても、「随界」という語は、一度も使用されない。

(21) 世親とシュリーラータとの因果の捉え方が異なるという点については、すでに加藤（1989, 253–254）が指摘している。しかし、加藤 1989 は、その両者の因果の捉え方の違いが、今回のような「縁起の二句」の解釈に対する思想的差異の背景にある、とまでは言及していない。

(22) シュリーラータの認識論については、拙稿 2019a を参照。

(23) 世親の「相続転変差別説」とシュリーラータの「随界説」との思想的差異については拙稿 2021b を参照。

〔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	*Pratītyasamutpādavyākhyā.* (Tib. *rten cing 'brel bar 'byung ba dang po'i rnam par dbye ba bzhad pa*): D 3995, P 5496.
LA	*Abhidharmakośaṭīkā Lakṣaṇānusāriṇī.* (Tib. *Chos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad mtshan nyid kyi rjes su 'brangba zhes bya ba*): D4093, P5594.
T.	大正新脩大蔵経.
『縁起経釈』	PSVy
『倶舎論』	AKBh
『順正理論』	衆賢造、玄奘訳『阿毘達磨順正理論』（T. No. 1562）.
『中阿含』	瞿曇僧伽提婆譯『中阿含経』（T. No. 26）.
『婆沙論』	五百大阿羅漢造、玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』（T. No. 1545）.

〔参考文献〕

加藤純章 1989『経量部の研究』，春秋社.
楠本信道 2007『『倶舎論』における世親の縁起観』，平楽寺書店.
櫻部建 1953「経量部の形態」『印仏研』3，115–116.
――― 1969『倶舎論の研究 界・根品』，法藏館.
小谷信千代 2006c「世親は縁起説の意味をどう考えたか」，『印仏研』55–1，76–83.
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.
――― 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.
――― 2021b「さまよえる経量部再考」，『佛教大学大学院紀要』49，15–28.
那須良彦 2008「倶舎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.
兵藤一夫 1980「『倶舎論』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 1989「加藤純章著：『経量部の研究』」，『仏教学セミナー』50，46–52.
――― 1993「『倶舎論』における行相」『印仏研』41（２），180–184.
――― 1996「実在しない認識対象の可能性をめぐって――説一切有部と譬喩者の理論」，『同朋仏教』31，154–79.
船山徹 2000「ダルマキールティの六識倶起説」『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.
――― 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乗仏教――仏説論を中心に」『シリーズ大乗仏教 大乗仏教の誕生』，春秋社，174–204.
――― 2014ab『倶舎論註ウパーイカーの研究 訳註篇 上下』，大蔵出版.
松田和信 2005「ヴァスヴァンドゥにおける縁起の法性について」，『佛教大学総合研究所紀要別冊仏教と自然』，125–132.
三友健容 1980「旧随界説について」『印仏研』57–1，25–30.
――― 2007『アビダルマディーパの研究』，平楽寺書店.
箕浦暁雄 2003a「『順正理論』における心心所法の共存論証」，『佛教学セミナー』77，1–25.
李鐘徹 2001『世親思想の研究――釈軌論を中心として――』，山喜房佛書林.

（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）
2021 年 9 月 27 日受理

編集員（＊編集長）

＊坂 井　健（日本文学科 教授）
細田　典明（仏教学科 教授）
市川　定敬（仏教学科 准教授）
橘髙眞一郎（英米学科 教授）
李　冬 木（中国学科 教授）
李　昇 燁（歴史学科 教授）

佛教大学大学院紀要　文学研究科篇　第 50 号　【オンライン】ISSN 2434-5520　【冊子版】ISSN 1883-3985

発 行 日　2022年3月1日

編 集 者　佛教大学研究推進機構会議
佛教大学大学院紀要文学研究科篇編集会議

発 行 者　佛教大学

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

印 刷 所　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

論文

良忠撰『往生要集義記』における往生行

――念仏と諸行・称と観――

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』解釈がその根底にあると考えられる。良忠は『往生要集』における往生行について、念仏と諸行を相対して念仏を要とする「総なる要」と、念仏の中で観想念仏と称名念仏を相対させて称名念仏を要とする「別なる要」との二つの解釈を述べている。本検討ではこれらの解釈の起源を法然の『往生要集』解釈から探る。良忠は諸行念仏相対としては法然『往生要集釈』の「広・略・要」解釈を重視し、観称相対としては法然『往生要集詮要』に説かれるような難易に基づく解釈を重視している。そこからは、複数ある法然の『往生要集』釈書の中で、一つの釈書だけを重視するのではなく複数の釈書を重視する姿勢が見られる。

キーワード　良忠、法然、『往生要集義記』、『往生要集釈』、『往生要集詮要』

はじめに

浄土宗鎮西派三祖良忠上人（一一九九―一二八七、以下、全ての尊称略）の著書は「報夢鈔五十余帖」と呼ばれるほど多く、その中には源信（九四二―一〇一七）撰『往生要集』（九八五成立）に対する注釈書もある。『往生要集鈔』（以下、『鈔』と略）或は『往生要集義記』（以下、『義記』と略）と称するものである。[1] 良忠の『往生要集』に対する注釈態度は、冒頭に浄土宗宗祖法然（一一三三―一二一二）の『往生要集釈』（以下、『釈』と略）から「広・略・要」解釈[2]を長文に亘って引用するのを始め、随所に法然の言葉を引いており、法然の『往生要集』解釈を受容していると言える。先行研究では良忠がどの注釈書を引用したか等の検討がなされている。大谷旭雄氏は『義記』

における法然の引用箇所を検討し、良忠が引用した法然の『往生要集』の釈書は「内容的には『往生要集釈』と『往生要集詮要』の二部であった」[3]とする。一方、南宏信氏は『鈔』における跋文から、良忠が引用した法然の釈書は『往生要集釈』と『惣結要行料簡』の二書であることを指摘している[4]。また那須一雄氏は『義記』における法然の四釈書からの引用箇所と四釈書の対応箇所を逐一挙げ、また四釈書以外で法然に触れているところについてもその箇所を提示している[5]。

本検討ではそのような先行研究を元にしながら、良忠が『往生要集』を「総・別」の二種の見方から解釈する箇所について検討し[6]、良忠が法然のどの注釈書を重視したかについて考察していきたい。

また先行研究では、四釈書の成立順序が追究される中で、最後に成立した釈書こそが法然の『往生要集』解釈であるとする姿勢が窺える。これに対して本検討では、法然の『往生要集』釈書に対する良忠の態度を基に、法然の『往生要集』観が複数の釈書によって成り立っている可能性を考察したい。

以下では大谷・那須両氏の成果に基づいて『義記』における内容を検討していく。

一、「総・別」の二種の解釈

良忠は『往生要集』の序分「依念仏一門」についての解説で次のように述べる。

總テ而言ハハ之ヲ諸行ヲ不レ要トセ、観稱ヲ爲レ要ト。別シテ而言ハ之ヲ観ヲ不レ要トセ、稱ヲ爲レ要ト也[7]。

『往生要集』において全体を言うと諸行を要とせずに観称の念仏を要とし、特に念仏について言うと観想念仏を要とせずに称名念仏を要とするということである。諸行と念仏を相対して念仏を選ぶ「総なる要」と観想念仏と称名念仏を相対して称名念仏を選ぶ「別なる要」、この二種の解釈が良忠による『往生要集』における往生行の見方であったと言える。この箇所においてはこの二種の解釈の根拠等、詳細は説明されていない。そこで以下に、これらの解釈の起源について法然の引用箇所を検討していくこととする。ただし、この「総・別」の要の解釈は良忠の『往生要集』解釈であるから、本来、良忠自身の説示による解説を読み解いて「総・別」の要の解釈を分析していくべきである。しかし、諸行と念仏を相対して念仏が要だとする解釈も観想念仏と称名念仏を相対して称名念仏が要だとする解釈も、既に法然の四釈書に説かれている。そして先に述べたように良忠は随所に法然の解釈を引用して『往生要集』を解説していることから、「総・別」の要の解釈についても法然の解釈に基づいていると考えられる[8]。よって法然の『往生要集』解釈を引用している箇所から「総・別」の要の解釈の起源を探っていく。

二、「総なる要」の解釈

まず「総なる要」の解釈について検討する。法然の『往生要集』釈書においては諸行と念仏を相対する解釈は種々に説かれている。「開・合」解釈は『釈』や『往生要集詮要』（以下、『詮要』と略）で説かれ[9]、「広・略・要」解釈は『釈』において説かれる[10]。また『選択

本願念仏集』（以下、『選択集』と略）第十六章の八種選択[11]へとつながるいわゆる六義の解釈[12]は『釈』や『詮要』等において説かれる[13]。『義記』における法然の引用において、念仏とその他の行の両方について触れている引用文は次の七箇所である（引用文の抽出にあたって検討した法然の引用箇所及び法然に触れた箇所については別表の通りである。また念仏とその他の行に触れた箇所に傍線を付した）。

①冒頭の『往生要集』の題字「要」の解説。

祖師ノ釋ニ云、付テ此ノ要集ニ有リ廣略要一（中略）是レ即此集ノ本意也ト可レ思。〈已上祖師釋[14]〉

②冒頭の『往生要集』の題字「要」の解説の続き。

祖師料簡ニ引テ上ノ文ヲ一云ヘリ下故ニ知ヌ、如説ニ念佛セハ不中必スシモ可セ具ス二持戒等一ヲ矣。〈已上[15]〉

③序分「総有十門」の解説。

祖師釋ニ云、三ニ入文解釋。此ニ有リ二意一。一ニ者分ニ別シ三段ヲ一、二ニ者明ス二章門ノ開合一ヲ。（中略）是レ對シテ二諸行一ニ亦云ニ念佛一ト。〈已上祖師釋[16]〉

④大文第八念仏証拠門の三番問答の大意の解説。

祖師ノ云、念佛證據門ニ即チ念佛ト諸行トヲ相對シテ判ス二往生ノ得失一ヲ。（中略）即文ニ引ク二馬鳴ノ論一ヲ是也。〈已上[17]〉

⑤大文第八念仏証拠門の「無他方便」の解説。

如ク二選擇ニ一云カ、下品下生ハ是レ五逆重罪ノ之人也。而ニ能ク除ス二滅スル一逆罪ヲ、所レ不レ堪ヘ二餘行一ニ、唯有テ二念佛之力一ノミ、能ク堪レ滅ルニ於重罪ヲ一。故ニ爲二極惡最下ノ之人一ノ、而モ説ク二極善最上ノ之法一ヲ。〈已上[18]〉

⑥大文第八念仏証拠門の「其余行法因明」の解説。

祖師ノ云、因明ト者（中略）説ク二念佛ヲ一本自リ爲メ二往生ノ一事ノ一也。〈已上[19]〉

⑦大文第十問答料簡の「問答料簡」の解説。

祖師ノ云、此レ約シテ二先ノ諸行ニ一出シ二不審ヲ一、問答解釋スル也。故ニ終ニ立ツ二此門ヲ一。又云、前ノ三ハ可レ通ス二念佛ト諸行トニ一。後ノ七ハ但タ約ル二念佛ノ一行ニ一也。〈云云[20]〉

これら引用文は次の箇所に依っている。①は法然『釈』の「広・略・要」解釈の引用である[21]。②は①の引用の後に設けられた問答の中の一つにおいて、良忠の答の根拠として引用される文言で、『釈』における「略」の解釈の中の一文である。③は『釈』の「開・合」解釈の引用である[22]。④は『詮要』の六義の解釈の引用である[23]。⑤は『選択集』第十一章の私釈段の引用である[24]。⑥は④と同様、『詮要』の解釈の引用である[25]。⑦は『詮要』の「合」解釈の引用である[26]。

これらの中、②の用例は諸行が非要であることを述べてはいるが、①の用例で既に述べたことを再度繰り返しているだけであり、①に含まれる。また⑦の用例は問答料簡とは如何なるものかを説明しただけであって諸行と念仏を相対して念仏が要であることを説いたものではない。よって、これらの用例については以降で特に検討しない。それ以外の五例はいずれも諸行と念仏を相対して念仏が要であることを示すものだと言える。ただし、⑤の用例は『選択集』における文言であり、法然が『往生要集』を解釈した内容とは言えない。

次に、この中で良忠はどの用例を諸行念仏相対として特に重視した

か検討しよう。その方法として、第一に各用例が説かれる箇所について検討し、第二に各用例における良忠自身の解説内容について検討する。第一について、『義記』の基本的な構成は『往生要集』における各文言に対して良忠が逐一解説を加える形式となっているが、その文言が『往生要集』のどれだけの範囲についてのものかを基準にその重要性を検討する。つまり、『往生要集』全体に波及する文言についての解説は良忠の『往生要集』全体に対する解説だと言え、そこで用いられる法然の言葉は、『往生要集』全体を通して諸行と念仏を相対する「総なる要」の解釈として重視されていると考えられるのである。第二について、法然の文言を引用するだけでなく良忠自身が補足することで諸行念仏相対をより強固なものにしている箇所は良忠が重視しているからこそだと考えられる。

第一に、各用例が説かれる箇所について検討してみる。④、⑤及び⑥の用例は大文第八念仏証拠門の大意、或は個別の文言についての解説であり、これらは『往生要集』全体に対する解釈と言うよりも、その一部について諸行と念仏の相対を述べた箇所だと言える。一方、①の用例は『往生要集』の題字の「要」という語の解説であり、③の用例は『往生要集』の章全体を指す「総有十門」という文言の解説である。これら二つの語は共に『往生要集』全体を指すものであり、それに対する『義記』の解説もまた『往生要集』全体に対して諸行と念仏を相対したものであると考えられる。さらに①の「要」とは正に「往生行における要」についての解説である。

第二に、各用例における良忠自身の解説に目を向けてみる。まず①の用例における良忠自身の解説を挙げる。

有云、往生ハ約シ機ニ要集ハ約レ法ニ。法ニ有リ二重一。廣ト略ト極ト也。一ニ廣要ト者、題ノ要是レ也。一部ニ所ノ明ス念佛諸行、無シ二一トシテ非ルコト要ニ。二ニ略要ト者、序ニ云ハル集ト經論ノ要文ヲ是レ也。於テハ二行ノ中ニ別シテ限ル念佛ニ。三ニ極要ト者、總結要行ノ七法是レ也。於テ念佛ノ中ニ選ニ取ス詮要ヲ一。〈云云〉

今云、此ニ有リ二ノ難一。一ニ者略要ノ證ニ所ノ引經論要文ト者與ニ廣要一同ク通スルカ二一部ニ故ニ非レ除ニ第九門之諸業ヲ一。故ニ下ノ文ニ云、豈ニ不ヤ前キニ言ハ如レ予カ之者難シ披キ廣文ヲ一。故ニ聊カ鈔ス二其ノ要ヲ一。〈已上〉前ト者指レ序ヲ、要ハ通ス二一部ニ一。〈吉水鈔引ニ此文一爲ニ廣要證一〉二ニ有リ但念佛ヲ不ルレ屬セ要ニ過ス上一。以テ具スルヲ七法ヲ爲カ二極要ト一故ニ。

有云、於テ七法ノ中ニ猶除テ二護三業ヲ一以テ餘ノ六法ヲ一爲ニ要中ノ要ト一。即チ集ノ文ニ云、問。念佛ハ自ラ滅スレ罪ヲ何ソ必ス堅ク持タシレ戒ヲ。答。若シ一心ニ念セハ誠ニ如シ所レ責ル。〈云云〉

今云、此レ亦不レ然ラ、猶可シ除ク二菩提心ヲ一也。故ニ祖師料簡ニ引テ上ノ文ヲ一云ヘリ下故ニ知ヌ、如説ニ念佛セハ不中必スシモ可シ具ス二持戒等ヲ一矣。〈已上〉所ノ言「等ト」者、等ニ取スル菩提心ヲ一也[27]。

ここでは、「有云」としての意見を出し、それに対する良忠の解説を述べる。「惣結要行」の七法[28]を極要とするという主張に対して、但念仏を要としないことが間違いだと解説する。また七法の中から持戒を除いた六法が要だとする主張に対して、持戒だけでなく菩提心も除くべきだと解説し、その証拠として②の用例を挙げる。

次に③の用例における良忠自身の解説を挙げる。

但シ就テ初ノ三段ニ或本ニハ無シ此ノ四句ノ偈一。若シ依ラハ此ノ本一ニ無キ流通一歟。又石泉ノ鈔ニ云、問。行人自應學已下ハ流通分也。〈云云〉又有云、因論生論ノ下ハ流通分也。〈云云〉祖師ノ意ハ、據下ルノ功生シ極樂一ニ證中ルニ無上覺上ヲ義、常ノ歎勝ナリ。勸學ノ文竟ヌレハ以レ偈ヲ而歎ス二集ノ功一ヲ。蓋ツ爲二流通一ト。如キ下諸經ノ中ニ以テ二經家ノ言一ヲ爲ル中流通段上ト、則チ此ノ義也。

問。於二十門ノ中一ニ何レカ解、何レカ行ナルヤ。答。初ノ三門ハ解、次ノ三門ハ行、後ノ二門ハ亦解、第九門ハ行、第十門ハ亦解ナリ。問。所求去行ノ分別、如何。答。四句分別セハ、或ハ有リ三所求ニシテ而非ル去行一ニ。第二第三是レ也。或ハ有リ去行ニシテ而非ル所求一ニ。次ノ六門是也。或ハ有レ通ルレ二ニ。第十門是也。或ハ有リ非ルレ二ニ。第一門是レ也。(29)

これは、流通分の分割箇所についての解説と、『往生要集』の十門について行と解のどちらに分類されるかという問答と所求と去行のどちらに分けられるかという問答である。④及び⑦の用例では引用文の他に解説はない。

次に⑤の用例における良忠自身の解説は次の通りである。

問。經ニ無二此ノ文一。答。是レ取意ノ文ナリ。最モ叶ヘリ經旨一ニ。有説ニ云、後一條ノ御宇ニ出離無レ疑往生指ス掌ヲ肝要ノ明文、可二擇ヒ進一ス之由シ勅二シタマフ諸宗一ニ之處一ニ、異所同心シテ而各ノ進二斯ノ文一ヲ。誠ニ有ルニ所以一哉。(30)

これは、その引用の文言が経典には無いことについての問答である。

最後に⑥の用例における良忠自身の解説を挙げる。

問。三經所説ノ餘行ハ因明ト直辨トノ中ニハ何ソヤ。答。非ル二一ノ攝一歟。或ハ準二他經一ニ猶ヲ是レ因明ナリ。言ロハ上上品ノ讀誦之行ハ、望二法華經藥王品ノ説一ニ因明ノ行ナルカ故ニ。餘業準レ之ヒ二。

問。三經之外ノ諸經所説ノ念佛往生亦是何レノ攝ソヤ。答。非ル二一ノ攝一歟。或ハ望二レハ三經一ニ亦是レ直辨ナルヘシ。極樂ノ直因彌陀ノ願ナルカ故ニ。起信論ノ文即チ其ノ證也。先師ノ語ニ云、上人ノ云ク難易等ノ義ハ曇鸞等ノ師釋スル之ヲ。因明直辨之義ハ諸師未レ釋セ。今師ノ意趣在リ二此ノ言一ニ也。私ニ云、歷二テ此彼ノ經一ニ、諸行往生ヲ名テ爲二因明ト一。隨他ノ諸行雖二所レ主ル異一ナリト、彼ノ法功、普カ故ニ、因テ便チ明ナリ往生ノ利益一ヲ。説ク此彼ノ經ノ中一ニ念佛往生ヲ名テ爲二直辨ト一。安養ノ正因、佛ノ本願ナルカ故ニ。(31)

ここでは、問答が二つと法然の引用が一つである。その二つの問答とは、浄土三部経における余行の説示、そしてそれ以外の経典における念仏往生の説示が、それぞれ「因明」「直弁」のいずれに当たるかを論ずるものである。その後の法然の引用は、「因明・直弁」によって念仏と諸行を相対することは源信が初めて成した解釈だとするものである。

各用例における良忠自身の解説を見ると、①以外の用例では諸行と念仏を相対して要非要を論じる箇所はない。一方、①の用例においては七法を極要とする主張を退けて諸行を伴わない但念仏を要とすることを解説しており、この用例のみ、諸行と念仏を相対して念仏を要とする解説を補足している。

以上のように各用例が引用される箇所及びそこで述べられる良忠自身の解説から、①の用例が諸行念仏相対としてより重視されていることがわかる。(32) すなわち、①の用例は『往生要集』の題字における

「要」という『往生要集』全体に関する語の解説の中で諸行念仏相対を述べており、さらに良忠自身の解説でもって諸行を非要とし、念仏を要とする解説をより強固なものとしているのである。良忠は諸行と念仏を相対して念仏を選ぶ「総なる要」として、法然『釈』の「広・略・要」解釈を重視していると言える。

三、「別なる要」の解釈

次に「別なる要」の解釈について検討する。これは観想念仏と称名念仏を相対して称名念仏を要とするものであり、法然の四釈書の中では二つの説示が挙げられる。一つは『詮要』における観勝称劣の解釈である。

然ニ観念ト称念ト、勝劣アリ難易アリ。即観念ハ勝、稱念ハ劣ナリ。故ニ念佛證據門ノ中ニ云下ヘリ但以ニ念名號一爲ニ往生之業一何況觀ニ念センニ相好一功徳ヲヤト上。又觀念ハ難レ修、稱念ハ易レ行シ。故ニ上ノ文ニ云、若有ハ不ルモノレ堪レ觀ニ念スルニ相好一〈乃至〉應ニ一心ニ稱念ス。然レハ則、依テ勝劣ニ先ツ雖レ勸ニ觀念一ヲ、約シテハ難易ニ專ラ唯勸ニ稱念一ヲ也。而ルニ此ノ集意、自レ始至マテ終ニ、捨テ難ヲ取ル易。即序ノ中ニ云、披テ之修ルニ之、易ク覺シ易シ行シ。又念佛證據門ノ中ニ云ク、男女貴賤、修スルニ之ヲ不レ難カラ等。當ニ知ル。所ノ言念佛ハ則稱念ナリ也。然ニ觀稱ノ中ニハ、尚ヲ就ニ易行一專勸ム稱念一ヲ。(33)

この解釈では、観想念仏は勝だが難であり称名念仏は劣だが易であって、『往生要集』は易行である称名念仏を専ら勧めるとする。またその根拠として、序文や大文第四正修念仏、大文第八念仏証拠の文言を挙げる。

もう一つの解釈は、『釈』等において『往生要集』大文第五助念方法の「惣結要行」について述べられる。

問。觀察門ノ中ニ有リ稱念一、有リ觀念一。正クハ何ノ念ソヤ乎。答。取ル稱念一ヲ也。故ニ下ノ文ニ云フ稱念佛ハ是行善ナリト也。(34)

ここでは大文第五助念方法の「惣結要行」における「稱ニ念スルハ佛一ヲ是レ行善ナリ(35)」という説示を根拠に『往生要集』において観想念仏と称名念仏では称名念仏が選ばれるとする。

『義記』では観想念仏と称名念仏の選別についていずれの解釈も引用されていない。しかし、上記一つ目の解釈のような観称の念仏を難易という観点で相対して称名念仏を選ぶ解説は『義記』に散見される。その一例を示す。

頑魯ノ念佛ハ稱名ヲ爲レ本ト也。(36)

ここでは「頑魯」の者のためには称名念仏が本意であるとし、その判断基準は難易に因っていることがわかる。

一方で、二つ目の解釈のような「惣結要行」の文言を根拠とする解説は次の通りである。

顯密事理ヲ配テ於利智精進之人一ニ、爲ニハ頑魯ノ者一ノ唯勸ム念佛一ヲ約束ノ以後ニ、段段ノ念佛、以レ稱ヲ爲レ本ト。總結要行ノ文、念佛證據ノ文、即チ其ノ證也。(37)

ここで良忠は、「頑魯の者」のためには称名念仏だと難易によって説明しつつ、称名が要だと述べる証拠として「惣結要行の文」などと項目名のみを挙げる。ただし、「称念仏是行善」の文言を引用して解

説することはない。このような活用の差から、良忠は観想念仏と称名念仏を相対して称名念仏を選ぶ「別なる要」として、観・称の念仏を難易という観点で相対する解釈を重視していると考えられ、その解釈は法然『詮要』に説かれるような[38]解説（難易義）に基づいていると言える。

また『義記』では、称名念仏を「最勝の行」として解説する箇所もある（「約スレハ其法體ニ最勝ノ行ナリ[39]」、「若シ約ハ法體ニ是レ最勝ノ行ナリ[40]」）。ただし、先に挙げたように法然の『往生要集』釈書では称名念仏を観想念仏と相対して劣として解説しており、称名念仏を勝とする解釈は法然の『往生要集』釈書には見られないものである。このような解釈は、念仏を勝劣義と難易義で解説して勝・易だと説く法然の『選択集』に基づくと考えられる。

四、法然の『往生要集』釈書についての良忠の姿勢

法然の『往生要集』に対する現存の四釈書に関する先行研究ではその成立順序について様々な考察がなされている。その中で林田康順氏は『釈』→『詮要』の成立順序を提唱し[41]、松岡法之氏はその立場をさらに進めて、「法然の『往生要集』観という見方においては、「惣結要行B釈」→『要集釈』（A釈のみ）→『詮要』（惣結要行釈なし）という順序が推測される。これは正に助念仏から但念仏へと関心の重きが移っていく過程、『往生要集』の念仏から善導の念仏へと傾倒していく過程を示唆しているといえるのではないだろうか[42]」と論じている。さらに「『往生要集』諸釈書を、『選択集』以後は固より、三部経講説以後の法然が著したとするには首肯し得ない[43]」と述べる。ここで「惣結要行B釈」というのは、大文第五助念方法の「惣結要行」に説かれる七法が『往生要集』の正意だとする解釈であり、「惣結要行A釈」というのは、「惣結要行」に説かれる七法は『往生要集』の正意ではないとする解釈である。松岡氏の論を言いかえれば、「法然は、はじめは「惣結要行B釈」を重視し、後には「惣結要行B釈」よりも「惣結要行A釈」を説く『釈』を重視し、さらに後には、『釈』よりも『詮要』を重視する」ということになる。また松岡氏は「惣結要行B釈」から「惣結要行A釈」への過程について「法然の中でそのことに対する考え方が変わったということを示すものであり、そこにはそうした思想の変化に要する時間的な経過を内包している[44]」とも述べ、B釈→A釈への変化に時間的隔たりを含めている。一般的に同じ書物に対して何度も注釈書を残している場合、より後に成立した書の内容が著者の真意を表していると考えることは自然である。つまり法然の四釈書についても最後に成立した釈書こそが法然の『往生要集』解釈であると捉えることができる。

しかし、これまでの検討から、良忠は「総なる要」の解説においては『釈』における「広・略・要」解説を重視し、「別なる要」の解説においては『詮要』に説かれるような観称相対の解説を重視している。このことから法然の『往生要集』釈書に対する良忠の姿勢としては、釈書の中の一つを重視するのではなく、複数の釈書を重視していたことがわかる[45]。また良忠は、法然の複数の釈書をそれぞれ異なった目的で活用している。つまり良忠は、法然の『往生要集』解釈が一つ

の釈書だけに集約されているわけではないと捉え、複数の釈書にそれぞれ別の意図を見出して（『釈』は諸行念仏相対として、『詮要』は観称相対として）受容しているのである。(46)

実際、観想念仏と称名念仏を相対する説示は『詮要』だけにしか見られず、「広・略・要」解釈は『釈』だけにしか述べられていない。法然の『往生要集』解釈として重要な説示は複数の釈書に亘るのである。厳密にはこれらの釈書に成立の順序があるとはいえ、その重要性を一書に絞る必要はないのである。法然の『往生要集』釈書の中でただ一つの釈書のみを重視することは、それ以外の釈書にのみ説かれる説示を切り捨てることになり、法然の理解を取りこぼしかねない。一つの釈書のみを法然の真意だとするのではなく、法然の『往生要集』観は複数の釈書によって成り立っているとみる姿勢が求められると言える。これまで見てきた良忠の「総・別」の解釈はそのような、釈書の中の一つを重視するのではなく、複数の釈書を重視する姿勢が見られ、法然の『往生要集』解釈を受容する注目すべき態度の一つと考えられる。

まとめ

本検討によって次のことを示した。

①良忠が『往生要集』を解釈する中、法然の引用文としては、『往生要集釈』における「広・略・要」解釈を諸行念仏相対として重視していると考えられる。

②良忠は法然の『往生要集』釈書に対して、一書のみを重視するこ

となく、複数の釈書に依って『往生要集』を解釈している。そのような姿勢は法然の四釈書を受容・探求する上での一つの注目すべき態度だと考えられる。

〔注〕

（1）ただし、『往生要集鈔』から『往生要集義記』へと増補・再編集がなされていったとされる（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）。『往生要集鈔』・『往生要集義記』の諸本の対照等について南氏が総合的な研究を進められていることから、『往生要集鈔』と『往生要集義記』の読みの違いや詳細な異同については南氏の研究成果を待つこととする。

（2）法然の『往生要集』に対する解釈であり、「広」は『往生要集』全体について解釈し、「略」は大文第五助念方法の「惣結要行」について解釈し、「要」は大文第四正修念仏と大文第八念仏証拠について解釈したものである。法然はこの「広・略・要」の解釈によって『往生要集』が念仏だけを説くものであることを示している。

（3）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）一八〇頁。

（4）南宏信「『往生要集釈』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）二五頁。なお『惣結要行料簡』については南氏の論文で「『惣結料簡』は『詮要』と内容的に類似する」と述べられる。

（5）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』第五五巻第二号、日本印度学仏教学会、二〇〇七年）一八三頁。

（6）この箇所について、坂田良弘氏が触れているが詳細な検討はなされていない（坂田良弘「往生要集の念佛」（『浄土学』第二一輯、浄土学研究会、一九四六年）三一頁）。

（7）『浄全』十五・一六五頁下一行。

（8）実際、良忠自身の解説によって「総別」の解釈を論じている箇所では、法然の解釈と同じ根拠を用いる等、法然の解釈に基づいている。「総」については、難易によって、或は序分で易行を勧める点に依っている。また「別」については法然と同じく難易義に依っている。

（9）「開」解釈は『往生要集』の章門を元の通り十門で捉え、「合」解釈は十門を念仏と諸行との対比でまとめて五門として解釈する（『昭法全』三頁六行（『詮要』）、十八頁八行（『釈』））。

（10）『昭法全』十九頁八行。

（11）『昭法全』三四七頁二行。弥陀・釈迦・諸仏が往生行として称名念仏を選択していることを、『無量寿経』の①選択本願、②選択讃歎、③選択留教、『観無量寿経』の④選択摂取、⑤選択化讃、⑥選択付属、『阿弥陀経』の⑦選択証誠、『般舟三昧経』の⑧選択我名という八種の選択によって示したもの。八種選択と『往生要集』の六義の関連について南氏の論文がある（南宏信「法然「八種選択義」の淵源――『往生要集』から『選択集』へ――」（『浄土宗学研究』第四一号、知恩院浄土宗学研究所、二〇一五年））。

（12）『往生要集』大文第八念仏証拠門の説示から念仏と諸行について六つの相対を捉える解釈。六つの相対とは①難行易行対、②少分多分対、③因明直弁対、④自説不自説対、⑤摂取不摂取対、⑥随宜尽理対。

（13）『昭法全』六頁十行、十三頁十一行、十六頁十行、二五頁十四行。

（14）『浄全』十五・一五八頁下十二行。大谷論文では祖師釈、那須論文では釈書①として挙げられている。ただし大谷論文は引用箇所の典拠を全て明示しているわけではないため、引用元とする四釈書等から筆者が判断した。引用文全体は「祖師ノ釋ニ云、付テ此ノ要集ニ有リ廣略要一一ニ廣ト者、此ノ一部三卷ニ有リ序正流通厭離等ノ十門一、束テ以テ名レ廣ト。二一ニ略ト者、總結要行ノ七法是レ也。〈乃至〉此レ尚ホ準シテ問ニ雖トモ簡ト要否ヲ一是レ且ク助念門ノ意也。非ニ此ノ集ノ正意ニハ。所ニ以知一者、上ノ止惡修善ノ中ニ云、問。念佛セハ自ヲ滅レ罪ヲ何ソ必シモ堅ク持戒センヤ。答。若シ一心ニ念セ誠ニ如シ所レ責ル。〈已上〉故ニ知ヌ如説ニ念佛セハ不ニ必スシモ可ヲ具ニ持戒等一ヲ矣。三ニ要ト者、約シテ念佛ノ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、初心ノ觀行ハ不レ堪ニ深奥ニ一。〈乃至〉是故ニ可レ修ニ色相觀ヲ一。此ヲ分テ爲レ三ト。一ニハ別相觀、二ニハ總相觀、三ニハ雜略觀也。隨テ意樂ニ應ニ用レ之ヲ。若ソ有レハ不ルコト堪ニ觀ニ念スルニ相好ヲ一、或ハ依リ二歸命想一ニ、或ハ依リ二引接想一ニ、或ハ依テ二往生想一ニ應ニ一心ニ稱念ス一。〈已上意樂不同故明ニ種種觀一〉行住坐臥語默作作常ニ以ニ此ノ念ヲ一在ニヲクコト於胸中一ニ、如クシ二飢ヘテ念フカ食ヲ一如クスヘシ渴シテ追フカ水ヲ一。或ハ低レ頭ヲ擧レテ手ヲ、或ハ擧テ聲ヲ稱名セヨ。外儀雖レトモ異ナリト心念ハ常ニ存シテ念念相續シテ寤寐ニ莫レ忘ルコトヿ。〈已上〉又念佛證據門ニ問テ云、一切ノ善業ニ各有ニ利益一各得ニ往生ヲ一。何カ故ソ唯勸ニ念佛ノ一門ヲ一。答。今勸ルコトハ念佛ヲ一非ニ是レ遮ルニニハ餘ノ種種ノ妙行ヲ一。只是レ男女貴賤不レ簡ハ行住坐臥ヲ一不レ論セ時處諸緣ヲ一修スルニ之ヲ不レ難カラ、乃至臨終ニ願ニ求スルニ往生ヲ一得ルコト其ノ便宜ヲ一、不レ如カ念佛ニ一。故ニ木槵經ニ云、難陀國ノ波瑠璃王〈乃至〉其ノ餘ノ行法ハ因レ明スニ彼ノ法ノ種種ノ功能ヲ一自ラ説ク二往生之事ヲ一。不レ如直ニ辨スルニ往生之要ヲ一多ク云ニハ念佛ヲ一爲ルコトヲ往生ノ要ト一。〈云云〉私ニ云、初問ノ意者、可シ三唯勸ノ語ハ正ク指スナル上ノ觀察門ノ中ノ行住坐臥等ノ文ヲ一也。其ノ故ハ尋ルニ一部ノ始末ヲ一慇懃ノ勸進唯在リ二觀察ノ一門ニ一。餘處ニハ全ク所レ不ル見也。答ノ中ニ有ニ二義一。一ニ者難行易行。〈云云〉二ニ者少分多分。〈云云〉次ノ問答ノ中ニ有リ三義一。一ニ者因明直辨。〈云云〉二ニ者自説不自説。〈云云〉三ニ者攝取不攝取。〈云云〉後ノ問答ノ中ニ有ニ一義一。如來ノ隨機ト四依ノ理盡トナリ。〈云云〉是レ即此集ノ本意也ト可レ思。〈已上祖師釋〉」ただし、「有リ廣略要ニ」とあるところを諸本に依って「有リ廣略要一」とした。本節では法然の引用における諸行と念仏の説示の有無のみを重視している（以下の用例も同様）。現代語訳については本庄良文「『往生要集義記』第一――訓み下しと現代語譯（一）――」（『浄土宗学研究』第二一号、知恩院浄土宗学研究所、一九九五年）六四頁参照。

（15）『浄全』十五・一五九頁下十六行。大谷論文では祖師料簡a、那須論文では釈書②として挙げられている。

（16）『浄全』十五・一六六頁上九行。大谷論文では祖師釈、那須論文では釈書⑥として挙げられている。引用文全体は「祖師釋ニ云、三ニ入文解

釋。此ニ有リ二意一。一ニ者分二別シ三段一ヲ、二ニ者明ス章門ノ開合ヲ一。一ニ分二別スト三段ヲ一者、一ニ序分ト者、初メ自リ二夫往生極樂ト一ヲ至二備於廢忘矣ニ一者是レ序分也。二ニ言二正宗ト一者、自リ二大文第一ノ一終ルマテ一ハ下卷ノ末ノ寶性論ノ偈ヲ正宗分也。三ニ言二流通ト一者、下卷ノ内題ノ奥ノ七言四句ノ偈是レ流通分也。二ニ明スト一ハ章門ノ開合ヲ一者、先ニ開シ次ニ合ス。先ニ開スト者、如シ下序ノ中ニ云カ中總シテ有リ二十門一ヲ分テ爲二三卷ト一ニハ厭離穢土乃至十ニハ問答料簡上ト。是レ則チ開ノ義也。次ニ合ト者、前ノ十門ヲ束テ爲二五門一ト。謂ク一ニハ厭離穢土門。二ニハ欣求淨土門ナリ。此ノ門ノ中ニ即チ攝二第三ノ極樂證據門一ヲ。三ニハ正修念佛門。此ノ門ノ中ニ即チ攝二助念ト別時ト利益ト證據トノ四門一ヲ。四ニハ往生諸行門。五ニハ問答料簡門也。問曰、十門ノ次第、造主定テ可シ有ニ其意一ノ。今何カ故ッ末學膚ニ受テ輒ク論スルコト開合ノ二義一ヲ、有リ何ノ故ニ耶。答曰、第三ノ極樂證據門之意ハ即チ釋二第二ノ欣求淨土門之疑一ヲ。謂ク對シテ十方及ヒ都率ニ唯偏ニ釋ニ成ス西方ノ一義一ヲ。故ニ爲ス二一門一ト。問曰、何故ソ第四第五第六第七第八合シテ之ヲ爲ヤ二一門一ト乎。答曰、依テ二正助長時別時修因得果ノ義一ニ一往開シテ之ヲ雖レ爲ト五門一ト、對スレハ二諸行一ニ五門共ニ是レ念佛ナルカ故ニ亦合シテ爲二一門一ト。故序ノ中ニ云ニ依念佛一門聊集經論要文一ト。〈云云〉又第八念佛證據門ノ中ニハ問曰、一切ノ善業ニ各有テ利益一ニ各得二往生一スルコトヲ。何カ故ッ唯勸ルヤト念佛ノ一門一ヲ。第九門ノ初ニ謂ク、求二極樂一ヲ者ハ不三必シモ修セ二專ラ念佛一ヲ。須ク明ニ諸行一ヲ各任ス樂欲上ニ。序ノ中ニ言ニ一門一ト者、總シテ指テ一部十門之中ニ所レ言念佛ヲ云ニ念佛一門一ト。是レ則チ對二シテ諸行一ニ論レ之ヲ。第八念佛證據門ノ中ニ所レ言一門ト者、指テ上ノ正修念佛已下四門ヲ亦對二シテ諸行一ニ云ニ一門一ト也。第九門ノ初ニ言ニ念佛ト一者、雖レ無ニ一門ノ言一ハ意ハ指テ正修已下ノ五門ヲ云ニ念佛一ト也。是レ對二シテ諸行一ニ亦云ニ念佛一ト。〈已上祖師釋〉」現代語訳については本庄良文「『往生要集義記』第一――訓み下しと現代語譯（二）――」（『浄土宗学研究』第二二号、知恩院浄土宗学研究所、一九九六年）一九九頁参照。

（17）『浄全』十五・三三四頁上五行。大谷論文では祖師云㊐、那須論文では釈書⑮として挙げられている。引用文全体は「祖師ノ云、念佛證據門ニ即チ念佛ト諸行トヲ相對シテ判二往生ノ得失一ヲ。文ニ有リ二三ノ問答一。義ニ有リ二八ノ相對一。謂ク始ノ問答ノ中ニ即有二一ノ相對一。一ハ難行易行對、二ニハ少分多分對也。始ニ難行易行對ト者、諸行ハ難行、念佛ハ易行ナリ。即チ文云ニヘル不簡ト行住坐臥等ト一是也。次ニ少分多分對ト者、諸行ハ少分ノ説、念佛ハ多分ノ説也。即チ文ニ云ヘル下諸ノ聖教ノ中ニ多ク以テ二念佛一ヲ爲ト中往生業上ト一是也。第二ノ問答ノ中ニ亦有二三ノ相對一。一ニ因明直辨對、二ニ自説不自説對、三ニ攝取不攝取對也。一ニ因明直辨對ト者、諸行ハ因明ノ行、念佛ハ直辨ノ行也。即文ニ云ヘル其ノ餘ノ行法ハ因ニ明ス二彼ノ法ノ種種ノ功能一ヲ、其ノ中ニ自ラ説ク二往生ノ事一ヲ、不ト如カ直ニ辨シ二往生ノ之要一ヲ多ク云ニ中ニハ念佛上ヲ是也。二ニ自説不自説對ト者、諸行ハ非ス二彌陀自説ノ行一ニ、念佛ハ即彌陀自説ノ行ナリ。即チ文ニ云ヘル佛自ラ説テ言ニフト當念我名一是也。三ニ攝取不攝取對ト者、諸行ハ佛光不攝取ノ行、念佛ハ佛光攝取ノ行也。即チ文ニ云ヘル不ト云ニハ佛ノ光明攝ニ取スト餘行ノ人一ヲ是也。第三問答ノ中ニ唯タ一ノ相對アリ。謂ク隨機理盡對ナリ。諸行ハ如來隨機ノ經説、念佛ハ四依理盡ノ論説ナリ。即文ニ引ク馬鳴ノ論一ヲ是也。〈已上〉」これは『詮要』からの引用であるが、『詮要』における該当箇所の現代語訳については福原隆善監修、曽根宣雄訳注『傍訳　往生要集詮要』（四季社、二〇〇四年）七六頁参照。

（18）『浄全』十五・三三五頁下一行。大谷論文、那須論文では挙げられていない。現代語訳については高橋弘次監修、本庄良文　善裕昭編集『傍訳　選択本願念仏集』（下）（四季社、二〇〇一年）一七三頁参照。

（19）『浄全』十五・三三六頁上三行。大谷論文では祖師云㊐、那須論文では釈書⑰として挙げられている。引用文全体は「祖師ノ云、因明ト者、且ク法華ニ或ハ説ク二即身成佛ノ功能一ヲ提婆品ノ中ニ云ニ坐寶蓮華成等正覺等ト一其ノ文ナリ。或ハ説ク二六根清淨ノ功能一ヲ或ハ生ジ十方ノ佛前ニ或ハ即チ往クトイフ兜率天上一ニ。明ス如ク此ノ種種ノ功能一ヲ。因テ自説往生ノ事ニ即チ藥王品ノ中ニ説ク即往安樂世界等一此ノ文也。如ク修スルカ二法華一ヲ餘法準レヘシ之ニ。直辨ト者、大經・觀經・彌陀經等ノ中ニ説ク二念佛一ヲ本自リ爲メ往生ノ一事一也。〈已上〉」これは『詮要』からの引用であるが、『詮要』における該当箇所の現代語訳については福原隆善監修、曽根宣雄訳注『傍訳　往生要集詮要』（四季社、二〇〇四年）八一頁参照。

（20）『浄全』十五・三四一頁下一行。大谷論文では祖師云㊐として挙げられているが、那須論文では挙げられていない。これは『詮要』からの

引用であるが、『詮要』における該当箇所の現代語訳については福原隆善監修、曽根宣雄訳注『傍訳　往生要集詮要』（四季社、二〇〇四年）四九頁参照。

(21)『昭法全』十九頁八行。

(22)『昭法全』十八頁八行。

(23)『昭法全』六頁十行。

(24)『昭法全』三三七頁六行。

(25)『昭法全』六頁十七行。

(26)『昭法全』四頁十二行。

(27)『浄全』十五・一五九頁下五行。現代語訳については本庄良文「『往生要集義記』第一――訓み下しと現代語譯（一）――」（『浄土宗学研究』第二一号、知恩院浄土宗学研究所、一九九五年）六九頁参照。

(28)『往生要集』では「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う七法を答える（『浄全』十五・一〇八頁上一行）。

(29)『浄全』十五・一六六頁下十七行。現代語訳については本庄良文「『往生要集義記』第一――訓み下しと現代語譯（二）――」（『浄土宗学研究』第二二号、知恩院浄土宗学研究所、一九九六年）二〇二頁参照。

(30)『浄全』十五・三三五頁下三行。（試訳：問う。経にはこの文言はない。答える。これは取意の文である。経の趣旨に最も適っている。有る説に言う。後一条天皇の御代において、出離に疑いなく往生が明白な肝要の明文を選りすぐって奉るよう諸宗に命令したところ、同じように各々この文言を進呈した。誠に謂れのあることよ。）

(31)『浄全』十五・三三六頁上九行。（試訳：問う。〔『無量寿経』・『観無量寿経』・『阿弥陀経』の〕三経に説かれる余行は因明と直弁の中ではどうか。答える。どちらにも属しないか。或は他の経に準ずれば、やはり因明である。その意味は、上品上生の読誦の行は、『法華経』薬王品の説に対しては因明の行だからである。他の行もこれに準じて考えなさい。問う。三経の他の諸経に説かれる念仏往生〔の教え〕は〔因明・直弁の〕どちらに含まれるか。答える。どちらにも属しないか。或は三経に対すれば、またこれも直弁であろう。極楽〔往生〕の直接の原因は阿弥陀仏の本願だからである。『大乗起信論』の文言はその証拠である。先師（聖光）の語では次のように言う。法然上人が言うことに、難易等の義は曇鸞等の師が解釈した。因明・直弁の義については、諸師は解釈していない。今師（源信）の意向はこの言葉にある、と。私（良忠）が考えるに、此彼の経において諸行往生を因明と名づける。人に応じて説く諸行は主るものが異なるけれども、その法（諸行）の功能は広いので、因みに往生の利益を明らかにするのである。此彼の経の中で説く念仏往生を直弁と名づける。極楽〔往生〕の正因は阿弥陀仏の本願だからである。）

(32)①の用例における良忠の解説では良忠自身の「要」の解釈も述べられるが、その内容については拙稿「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――」（『佛教大学大学院紀要』第四九号、佛教大学大学院、二〇二一年）七頁を参照いただきたい。本検討では諸行念仏相対の有無によって「総なる要」としての重要性を判断した。

(33)『昭法全』五頁十七行（底本は善照寺本とした）。

(34)『釈』（『昭法全』二一頁六行（底本は善照寺本とした））。また他にも九頁八行（『詮要』）、十一頁十七行（『往生要集料簡』）、十五頁九行（『往生要集略料簡』）、二三頁一行（『釈』）に同様の説示が見られる。

(35)『浄全』十五・一〇八頁上十行。

(36)『浄全』十五・一六五頁上六行。その他の用例として次の箇所が挙げられる。「集ノ意、爲レ被二シメンカ末代ノ機一、選二捨テ不堪ノ行法一而モ觀スル二相應ノ要法一ヲ」（『浄全』十五・一六〇頁下一行。試訳：『往生要集』の本意は、末代の衆生に〔往生の利益を〕蒙らせるために、その者が堪えられない行法を選び捨て、相応しい要法を勧めることである。（ただし「觀ス二」を「勧」の誤りと考えた。））、「顯密事理ヲ配二テ於利智精進之人一ニ、爲二ニハ頑魯ノ者一ノ唯勸二ムト念佛一ヲ約束ノ以後ニ、段段ノ念佛、以レ稱ヲ爲レ本ト」（『浄全』十五・一六四頁下十一行。試訳：顕密事理を利智精進の

人に配当して、頑魯の者のためにはただ念仏を勧めると約束した後、一つ一つの念仏は称名を本とする）、「勧レ稱ヲ爲レ正。見二タリ答ノ初文一」（『浄全』十五・三三四頁下六行。「答の初文」は『往生要集』における「今勧二ルハ念佛一ヲ、非二ス是遮ニルニ餘ノ種種ノ妙行一ヲ、只男女貴賤、不レ簡ハ行住坐臥一ヲ、不レシテ論セ二時處諸縁一ヲ、修ルニ之不レ難カラ、乃至臨終ニ願ニ求スルニ往生一ヲ、得ニルコト其ノ便宜一ヲ、不レ如カ二念佛一ニ」（『浄全』十五・一二八頁下九行）を指す）。ただしいずれも称名念仏を劣だとはしない。

(37) 『浄全』十五・一六四頁下十一行。訳は前注参照。また『浄全』十五・二八三頁上二行でも称名念仏を『往生要集』の本意とする証拠として「惣結要行」の項目名だけを挙げる。

(38) ただし、南氏によると『鈔』において良忠が用いた法然の釈書は『釈』と『惣結要行料簡』ということであるから、内容的には『詮要』のそれと同じと考えられるが釈書としては『惣結要行料簡』ということになる（南宏信「『往生要集釈』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）二五頁）。

(39) 『浄全』十五・一六〇頁下七行。

(40) 『浄全』十五・二七五頁上七行。

(41) 林田康順「法然上人『往生要集』四釈書の研究」（『印度学仏教学研究』第四四巻第一号、日本印度学仏教学会、一九九五年）一二七頁。

(42) 松岡法之「法然上人『往生要集』諸釈書の成立と展開」（『浄土学』第五一輯、浄土学研究会、二〇一四年）三〇一頁。

(43) 松岡法之「法然上人『往生要集』諸釈書の成立と展開」（『浄土学』第五一輯、浄土学研究会、二〇一四年）三〇二頁。

(44) 松岡法之「法然上人『往生要集』諸釈書の成立と展開」（『浄土学』第五一輯、浄土学研究会、二〇一四年）二九八頁。

(45) このことは、良忠が『往生要集』を解説するにあたって、複数の法然の釈書から引用していることからも窺える。

(46) この点について坪井俊映氏もまた法然の複数の釈書に対してそれぞれ異なった目的を見出している（坪井俊映『法然浄土教の研究』――伝統と自証について――（隆文館、一九八二年）二〇四頁）。

（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）
二〇二一年九月三十日受理

別表　『往生要集義記』における法然の引用箇所及び法然に触れた箇所

『往生要集義記』における法然の引用箇所及び法然（著書を含む）に関する記述を整理した。頁・行の欄は『浄全』十五巻における該当箇所を示す。著書の引用については典拠と考えられる箇所を示したが、必ずしも文言が厳密に一致するわけではない箇所もある。また先行研究における指摘箇所も並記した。ただし、大谷論文では明確な箇所の指摘がないため、筆者の判断で配当した。欄外に数字を付した用例は本文で挙げる箇所である（『釈』＝『往生要集釈』、『詮要』＝『往生要集詮要』、『料簡』＝『往生要集料簡』、『略料簡』＝『往生要集略料簡』を指す）。

番号	頁・行	引用箇所	その他の法然に触れた箇所	典拠（『昭法全』頁・行）	大谷論文	那須論文
① 一	一五八・下十二 〜 一五九・下五	祖師釋云付此要集（中略）本意也可思〈已上祖師釋〉	—	『釈』 十九・八 〜 二六・七	祖師釈云 釈書①	釈書①
② 二	一五九・下十六 〜 一五九・下十七	祖師料簡引上文云故知如説念佛不必可具持戒等矣〈已上〉	—	『釈』 『料簡』 『略料簡』 二一・十 十二・十四 十五・十三 〜十五・十四	祖師 料簡a 釈書②	釈書②
三	一六〇・下九	—	祖師立難易勝劣稱名爲勝亦爲易行	—	—	釈書③
四	一六〇・下十三 〜 一六〇・下十四	祖師釋云廣依經論撰集念佛往生之文故言集也〈已上〉	—	『釈』 十八・二	祖師釈云 釈書④	釈書④
五	一六三・下二 〜 一六三・下三	—	依準經論分三段如祖師分文	—	祖師分文	釈書⑤
六	一六四・下一	—	〈祖師御弟子唯行房〉	—	—	—
七	一六四・下二	—	黒谷御義	—	—	—
八	一六五・下六	—	何稱屬劣違選擇意	—	—	—
③ 九	一六六・上九 〜 一六六・下十七	祖師釋云三入文解釋（中略）亦云念佛〈已上祖師釋〉	—	『釈』 十八・四 〜 十九・六	祖師釈云 釈書⑥	他①
十	一六七・上三 〜 一六七・上五	—	祖師意據功生極樂證無上覺義常歎勝勸學文竟以偈而歎集功蓋爲流通如諸經中以經家言爲流通段則此義也	—	—	—

番号	頁・行	引用箇所	その他の法然に触れた箇所	典拠（『昭法全』頁・行）	大谷論文	那須論文
十一	二二一・上三	—	〈有云此義上人御義〉	—	—	—
十二	二三九・下六 〜 二三九・下七	—	〈有云法然上人幷妙香院意〉	—	—	—
十三	二四一・上十 〜 二四一・上十五	—	先師語云故上人云要集會通是一途也 （中略）不傳眞言上乘	—	—	—
十四	二四九・下十四 〜 二四九・下十七	—	妙云（中略）黑谷上人云此名目依遊心 安樂道（中略）〈已上妙鈔〉	—	—	—
十五	二六七・上十四 〜 二六七・上十五	—	此三重義先師初謁祖師之時種種被立替 聞之生渴仰心〈云云〉	—	—	—
十六	二六七・下十二 〜 二六七・下十四	祖師云斯有二初先觀華座次觀相好也即出四十二 相好始自頂上終至足下順逆觀之也付之有廣略 〈云云〉	—	『詮要』	五・七 〜 五・八	祖師云㊀	釈書⑦	他②
十七	二七一・上十四 〜 二七一・上十五	祖師云斯有二初依觀經立相好光明次就色相觀三 身一體也〈已上〉	—	『詮要』	五・八 〜 五・十	祖師云㊀	釈書⑧	釈書⑧
十八	二七四・下三 〜 二七四・下四	祖師云此有二一白毫觀二往生觀也	—	『詮要』	五・十	祖師云㊁	釈書⑨	釈書⑨
十九	二七五・上一	祖師云白毫觀略也〈云云〉	—	『詮要』	五・十	祖師云㊁	釈書⑩	釈書⑩
二〇	二七五・下七 〜 二七五・下八	祖師云引接想者無常院本尊是也〈或有異説〉	—	—	—	祖師云㊂	釈書⑪	他③
二一	二七五・下十二	祖師云我用引接想之念佛〈云云〉	—	—	—	祖師云㊃	釈書⑪	釈書⑪

番号	頁・行	引用箇所	その他の法然に触れた箇所	典拠（『昭法全』頁・行）			
				大谷論文	那須論文		
二二	二七七・上十二	—	祖師御料簡局稱名〈云云〉	—	釈書⑫	—	
				祖師御料簡			
二三	二七七・上十五	—	有云黒谷御料簡約稱念（中略）〈云云〉	—	—	—	
	～						
	二七七・下三						
二四	二七七・下九	—	〈此全同祖師意〉	—	—	—	
				祖師云㊢	釈書⑫	釈書⑬	
二五	二七七・下九	祖師云上常以斯念在於胸中今云外儀雖異心念常	—	『詮要』	五・十五	三三三・十	
	～	存所言常字即無間義此指四修中無間修			～	～	
	二七七・下十一				五・十六	三二三・十五	
二六	二八二・下四	選擇云方處供具等異類助業也〈云云〉	—	『選択集』	三二三・十	三二三・十五	
				（取意）	～	～	
					三二三・十五	三三三・十七	
二七	二八六・上十三	—	空上人遺弟等	—	—	—	
				『選択集』	三三三・十四	三三三・十七	
二八	二八六・上十七	選擇集云外賢内虚者内心與外相不調心即是内虚	—	（取意）	～	～	
	～	外實等〈云云〉			三三三・十七	三三三・十八	
	二八六・下一						
二九	二八六・下二	—	同選擇	—	—	—	
三〇	二八六・下十五	—	源空明遍等義	—	—	—	
三一	二八七・下四	或上人語云傳聞宋朝多有闕卷一部四卷流布甚希	—	—	—	—	
	～	〈云云〉末法之節邊地之境具開四卷疏粗伺一宗					
	二八七・下六	趣非宿殖淨土因何得値遇習學幸哉幸哉〈已上〉					
三二	二九七・上六	祖師口傳云淨土教文上自龍樹天親（中略）勿放	—	—	—	—	
	～	逸〈云云〉					
	二九七・上九						
三三	三〇二・下八	—	此段料簡如上人釋	—	—	—	
	～						
	三〇二・下九						

番号	頁・行	引用箇所	その他の法然に触れた箇所	典拠（『昭法全』頁・行）	大谷論文	那須論文
三四	三〇三・上八 〜 三〇三・上九	—	妙云（中略）一云唯局稱名如空上人料簡〈已上〉	—	—	釈書⑭
三五	三一二・上七 〜 三一二・上八	祖師説章云傳祇園精舍風作三尺立像〈云云〉	—	『逆修説法』	—	他④
三六	三一二・上十 〜 三一二・上十一	—	先師語云故上人云臨終本尊可用薄佛今文爲證〈云云〉	—	—	—
三七	三一七・下四 〜 三一七・下五	祖師口傳云深心嫌雜此嫌始修非嫌善體廻向心中廻萬善者已修善故〈云云〉	—	—	—	他⑤
三八	三二九・上十五	—	如祖師三經略釋	—	—	他⑦
④ 三九	三三四・上五 〜 三三四・下三	祖師云念佛證據門即念佛諸行相對〜引馬鳴論是也〈已上〉	—	『詮要』	六・十 〜 七・十	釈書⑮
四〇	三三四・下八 〜 三三四・下九	祖師料簡云唯勸詞正指上觀察門中行住坐臥等文也	—	『釈』 『料簡』 『略料簡』	二五・十四 〜二六・一 十三・十一 十六・十一	釈書⑯
四一	三三五・上六	—	如選擇集	—	—	—
四二	三三五・上十三 〜 三三五・上十四	如選擇云四十八願皆雖本願殊以念佛願爲往生規〈已上〉	—	『選択集』	三二六・十四 〜 三二六・十五	—
⑤ 四三	三三五・下一 〜 三三五・下三	如選擇云下品下生是五逆重罪之人也而能除滅逆罪所不堪餘行唯有念佛之力能堪滅於重罪故爲極惡最下之人而説極善最上之法〈已上〉	—	『選択集』	三三七・六 〜 三三七・八	—

番号	頁・行	引用箇所	その他の法然に触れた箇所	典拠（『昭法全』頁・行）				
				大谷論文	那須論文			
⑥								
四四	三三六・上三 〜 三三六・上九	祖師云因明者且法華或〜爲往生一事也〈已上〉	—	『詮要』 六・十七 〜 七・五	祖師云㊁	釈書⑰		
四五	三三六・上十三 〜 三三六・上十五	—	先師語云上人云難易等義曇鸞等師釋之因明直辨之義諸師未釋今師意趣在此言也	—	—	—		
⑦								
四六	三四一・下一 〜 三四一・下三	祖師云此約先諸行出不審問答解釋也故終立此門又云前三可通念佛諸行後七但約念佛一行也〈云云〉	—	『詮要』 四・十二、 四・十三 〜 四・十四	祖師云㊁	—		
四七	三四九・上十五 〜 三四九・上十六	祖師云慧心盡理定往生得否以導和尚釋爲指南也然則用慧心之輩必可歸導和尚也〈已上〉	—	『釈』 二六・十一 〜二六・十三 『料簡』 十四・三 〜十四・四 『略料簡』 十七・二 〜十七・三	祖師云㋑	釈書⑱		
四八	三五〇・下二	—	祖師口傳如餘處記	—	—	—		
四九	三五二・下十二	—	如選擇及鈔	—	—	—		
五〇	三六六・上六 〜 三六六・上七	祖師云老倒而自然死鹿等皮也	—	—	祖師云㋩	釈書		
五一	三六九・下二 〜 三六九・下三	祖師云以今此文爲廣略	—	—	祖師云㋥	釈書⑲		

論文

平田国学の明治

――平田胤雄と本教教会をめぐって――

相澤　みのり

〔抄　録〕

本稿は、平田篤胤の学問、いわゆる平田国学について宗家である平田家に注目し、その明治前半の動向を論じるものである。対象とする明治五年から明治一〇年代は、政府によって近代化政策が推進され、宗教史においては、信教自由の口達、祭神論争、神官教導職分離などを経て価値観が大きく変化するきわめて重要な時期といえる。

一方、平田国学研究においては、明治四年（一八七一）の平田派国事犯事件以降に関する注目度は低く、未だ不明確な点も多い。近代への過渡期といえるこの時代に、平田国学の実際は如何なるものであったのか。本稿ではその手がかりとして、当時の平田家当主である平田胤雄と、彼が関わった平田神社、本教教会、出版事業などについて検討をおこなう。これにより、島崎藤村の小説『夜明け前』に象徴されるような平田派の絶望や落胆だけではない、近代化に柔軟に対応しつつ篤胤の学問の継承を積極的に試みる平田家の姿を明らかにし、平田国学研究に新たな視点を提起する。

キーワード　平田篤胤、平田銕胤、平田神社、平田派、近代神道

はじめに

本稿は、近世後期の国学者平田篤胤が遺した学問、いわゆる平田国学の明治前半の展開について、その宗家である平田家の動向に着目し論じるものである。

明治期の平田国学は、幕末維新期に比べ注目度が低いとされてきた。阪本是丸はその要因として、「これまで明治維新以降の国学や国学者といえば、もっぱらその「没落」や時代錯誤性、復古・反動性のみが強調され、見るべきほどの成果はないというのが一般的であった」と指摘し、これを批判している。[1] この「没落」の史観を生んだ要

因のひとつとされるのが、明治四年（一八七一）の平田派国事犯事件である。

事件によって平田派が政府内から排除されたことは事実であるものの、当時の平田派が皆、政治的主導権の掌握を目的として活動していたわけではない。しかし、同時期の学塾気吹舎の閉鎖、さらには島崎藤村が小説『夜明け前』に描いた主人公のモデル島崎正樹の絶望や狂死、あるいは西洋化への落胆などの複合的な負の印象が、頑迷な復古主義ゆえに近代化に取り残された敗北側として「没落」を補強し、その認識の範囲を広げることになった。

また、明治一三年（一八八〇）に起きた祭神論争では、大国主大神の名を祭神に加えるという出雲派の主張が叶わなかったことが、出雲派を支持した平田派の更なる衰退を印象づけた。ただし、原武史はこれに対して、論争そのものは出雲派が優勢であり、平田派はなお一大勢力を保っていたとして「没落」には否定的な見方を示している。(2)

阪本らによる制度史や神道史など広範囲に渡る緻密な論考の功績もあり(3)、近年の研究においては特段に「没落」を強調する論考は少なく、今後もこれに囚われない幅広い議論が期待されるが(4)、その際には、明治四年（一八七一）以降が等閑視され埋没したままになっている事実にも、あらためて目を向ける必要があるだろう。この時代の平田国学に関する論述の多くは、祭神論争、教派神道への展開、有力門人の個別研究などで部分的に言及されるにとどまり、平田国学からの主体的な視線で見据える議論は十分とは言い難い。

こうしたなかで本稿が着目するのは、死角の中心ともいえる平田宗家と、当時の当主平田胤雄の動向である。気吹舎の運営や書籍の出版など、近世から長く平田国学の拠点として機能した平田家の明治は、如何なるものであったのか。

明治前半の平田家が注目されてこなかった要因のひとつといえるのが、明治五年（一八七二）の三代延胤の病没である。延胤は二代銕胤とともに幕末維新期の平田家を支えた有望な継嗣であった。その後明治一九年（一八八六）に、現在四代とされる盛胤（戸沢盛定）が入家し当主となるが、この間には約十五年間の空白が存在する(5)。この平田家のミッシングリンクともいえる期間に当主を務めていた人物が、銕胤の末子で延胤の十五歳下の弟、胤雄である。胤雄は明治七年（一八七四）に正式に家督を相続したにも関わらず、先行研究での位置づけは曖昧で長く閑却されてきたといってよい。数少ない言及をみても、たとえば、宮地正人による胤雄への評価は、病弱で学問が不十分なために気吹舎を継承できなかった人物として概ね低調であるなど、研究対象としてさほど興味を惹く存在ではなかったと考えられる(6)。

その一方で、宮地らとともに国立歴史民俗博物館所蔵の「平田篤胤関係資料」(7)（以下、「平田家史料」という）の分析を行った中川和明は、今後の研究課題のひとつとして「明治四年以降の平田家と門人」をあげ、胤雄の活動への注目を促している(8)。平田国学を理解するうえで、平田家の存在とこの時代の重要性を示唆するものといえるだろう。

明治五年から一〇年代は近世から近代への過渡期にあたり、社会的にも急激な変化と試行錯誤が続く時代である。西洋文明の流入にとも

ない多くの翻訳語が導入され、新たに意識化された価値観が言語によって形成されていくなか、religion の訳語として生成された「宗教」の観念もそのひとつとして注視される。[9] 教部省下での大教院の設置と廃止、信教自由の口達、神官教導職分離など、宗教行政は大きく変化し、平田家もこれに呼応するように、明治一一年（一八七八）に平田神社を創建、続けて本教教会という教会組織を創設する。

この一見すると、宗教的な教団化とも思える平田家の動きについて、本稿では先行研究とは異なるあらたな見解を提示する。まず、本教教会創設の真意は篤胤の学問の拡大を企図した、いわば気吹舎の再興ともいうべき動きであったことを明らかにし、そのうえで、平田家当主たる胤雄が、学問や「宗教」という認識からなる近代化の事象にどのように対峙したのかを考察する。近代における国学や神道の現場の一例を、実証的に示すものである。

なお、本稿での「平田家」は、単に家族の単位を指すものではなく、平田国学宗家の意を示すものとする。また、「気吹舎」は平田家の家塾あるいは学塾を示す語として用いる。

一　平田派国事犯事件と平田家

胤雄とその時代に関する具体的な検討に入る前に、まずその下地となる明治四年（一八七一）前後における平田家の立ち位置から確認しておきたい。

維新直後の平田家は、銕胤が内国事務局判事を務め、延胤は神祇官に出仕するなど、明治新政府に活動の場が与えられた。気吹舎の年間入門者数も慶応三年（一八六七）の二四四人から、明治元年（一八六八）には九八八人にまで増加するなど、平田国学はまさに隆盛の時を迎える。[10]

明治三年（一八七〇）一月に大教宣布詔が発せられ、神社をめぐる政府の具体的な変革が本格化しはじめた頃、神祇官の内部では大国隆正の系統である津和野派と平田直系といわれる平田派が激しく対立し、延胤は両者の間で調整役として苦慮していた。対立のおもな原因は東京遷都や大嘗祭の開催要領などに関する意見の相違であったが、延胤自身は、福羽美静ら津和野派による東京への遷都推進や、大嘗祭に際しての従来の様式を必ずしも踏襲しない革新的な方針に反対していたわけではなく、むしろ復古主義を掲げ頑固な態度を崩さない矢野玄道ら平田派の面々に手を焼いていたというのが実際であった。[11]

その後、明治四年（一八七一）三月二二日から二三日にかけて政府内の平田派と彼らの塾生などが一斉に捕縛される（平田派国事犯事件）。津和野派との対立はその主因のひとつとされるが、事件には他にも複合的な要素が多く認められ、全容は未だ明らかになっていない。

この事件によって平田派は政府から一掃されたが、その禍が平田家の延胤に及ぶことはなかった。延胤は明治三年（一八七〇）一二月に神祇権大祐兼宣教判官を御免となっており、事件当時は宮内省で明治天皇の侍講・侍読を務めている。[12] 組織図上、宮内省への配置換えは格下げにもみえるが、延胤の日記にこれを不本意とする様子はみられず、また、延胤自身が以前から神祇官の辞職を希望しており、周囲が

これを引き止めていたという経緯もある。こうしたことから、延胤の処遇は平田派の排除と同列に扱われるべきではないと考えられる。[13]

熊澤恵里子は事件に触れた論考のなかで、当時の延胤による「和魂万国才」、すなわち「菅公之和魂漢才の御語を学範と致し、漢才と云も漢土の学計にてハ万国を悉く統御之玉ふ皇国にハ不足故、今ハ和魂万国才と申意ニ相学び申候」などの主張に着目し、「先行研究によりすでに固定化した感のある復古主義的な国学とは大きな隔たりがある」と述べている。[14]この指摘は当時の平田家の姿勢を検討するうえで大いに傾聴すべきであると同時に、平田家と平田派を同視せず、個別に捉える必要性を示唆するものである。

この頃、延胤以外の家族は京都聖護院村に居住しており、銕胤は平田派国事犯事件直後の明治四年（一八七一）四月にここを訪ねた門人の舘松縫殿之助に対して、「東京にて御召捕の者の儀は決て心配致間敷旨、近々薩の大挙も可有之、左候へば右有志輩の存意もここに白日を看る時あるべし」と語っている。[15]京都に在りながら事件を把握する銕胤は、これが長期化するものとは見ておらず、事実、ほとんどの者が数か月程度で謹慎を解かれ、この翌年に神祇省を引き継いだ教部省は、銕胤の言葉どおり薩摩系の官僚が主導することになる。

平田家が事件を事前に承知していた可能性さえも窺わせる一連の経過については、さらに慎重な検証が求められるが、少なくとも当時の平田家は政府の方針に対立的ではなく、柔軟な態度で政権側と関係を持っていたことが推察される。延胤は事件後も引き続き宮内省で職務を続け、同年九月には七等出仕を拝命、また同じ時期の書簡では「近来ハ在塾日々通学之生徒も百人ニ近く、第一西京と両処にて彼是不便宜ニも有之」[16]と述べているほか、この年の書籍発行部数も前年を上回るなど、事件以降も気吹舎は盛況であった。

しかし、翌年の明治五年（一八七二）正月二四日、延胤は四五歳で死去する。病気を理由に宮内省に辞表を提出した数日後のことである。有望な継嗣を失った平田家は、御城に近い番町から、隅田川を越えた柳島横川（現在の墨田区）へ屋敷を移し、気吹舎は閉鎖された。[17]

この時期に政府内に延胤の名が見えなくなったことは、時間の経過とともに平田派国事犯事件との混同を招き、気吹舎の閉鎖と併せて「没落」の印象を強める要因のひとつになったと考えられる。しかし、生前の延胤は頑迷な復古主義者などではなく、近代化を進める明治政府に対立的な姿勢はなかった。また延胤存命中の短い期間とはいえ、事件後も気吹舎は存続している。ここではあらためて、平田派国事犯事件による排除の対象に平田家の延胤は含まれていないこと、また事件と気吹舎の閉鎖には直接関係がないことを確認しておく。以降の議論はこのような平田家の状況を念頭に進めていくことにしたい。

二　当主、平田胤雄の誕生

延胤没後の平田家はどのような様子だったのだろうか。「平田家史料」からは、明治五年（一八七二）一〇月より胤雄が神職として実際の神社で活動していたことが確認できる。

柳島横川の平田邸からほど近い向島の牛島神社は、牛頭天王を由来とする須佐之男命を主祭神に祀る神社である。明治に入り社格の制定

によって郷社となった牛島神社は、代々神主を務めた牛島氏が世襲制廃止により罷免され、これに代わって胤雄が祠官に着任した。平田篤胤の系譜で初めての神職である。当時の史料には、それまで牛島神社の祭神にはなかった神々、たとえば篤胤の神学で尊ばれる天之御中主大御神、高皇産霊大御神、神皇産霊大御神などの御札や、銕胤の筆による「牛島大神」の神号の書などが残る。[18]

他方、延胤を失った平田家にとって懸案となるのは跡継ぎの問題であった。延胤が没した半年ほど後、銕胤は門人の羽田野敬雄に宛てた書簡のなかで次のように述べている。

> 一隠居云々右ハ敏ニ老拙隠居いたし度候へ共、色々面倒なる事有之候ニ付ヤハリ当主ニ而、胤雄を家督ニ相定御届相済居候、青山三男助松と申をもらい置候へ共、未幼年（十四才也）此節洋学為致居候、胤雄事ハ甚虚弱ニ付先当分之積りニ御座候[19]

青山三男助松とは、明治三年（一八七〇）一月に平田門人の苗木藩士青山景通のもとから迎えた延胤の養子で、のちに胤通という。平田家は胤通への家督継承を想定していたとみられるが、右の書簡のあと養子縁組は解消され、胤通は青山家に戻っている。胤通の入家当時には並行して胤雄を延胤の順養子に迎えることが話し合われており、[20]平田家では延胤生前から家督継承をめぐって様々な検討がなされていたことが想像される。しかし、胤雄は病弱であったため、胤通が青山家に戻った後しばらくは銕胤が当主を務めた。

青山胤通はその後、西洋医学を志して帝国大学からドイツへ留学し、近代の医学の発展に大きな功績を残すことになる。伝記では平田家で国学を学んでいたとされるが、[21]前掲の銕胤の書簡には「此節洋学為致居候」とあり、平田家が機会を与えた洋学の学びが胤通の医学者への道を開いたとも考えられる。もっとも、篤胤は『志都能石屋』のなかで蘭学の医学知識や方法を評価しており、[22]西洋医学への興味の発端が篤胤の学問であったとしても驚きはない。

一方の胤雄は、佐久間糸子という女性と結婚し、明治七年（一八七四）一月には嫡男の千束が誕生する。これを契機として同年二月二八日に胤雄が家督を相続し、銕胤は隠居となった。[23]ようやくここに、平田家当主たる平田胤雄が誕生する。

糸子の実弟は、キリスト教慈善事業家として著名な原胤昭（母方の原家へ養子）である。[24]佐久間家、原家とも代々江戸幕府の与力を務めた家柄で、原自身も幕末まで南町奉行所の与力であったが、明治に入るとキリスト教徒となり、東京出獄人保護会などの慈善活動を精力的におこなった。その原が初めて触れた、当時国禁だったキリスト教の書物（『旧約全書』三冊、『新約全書』一冊、『神道総論』三冊、『天道遡原』一冊）は、他でもない銕胤から借覧したものであったという。

篤胤の神学思想にみえるキリスト教の痕跡や門人の受洗などについては、すでに複数の論考があるが、[25]平田家当主の義弟が著名なキリスト教徒であるという直接的な関係には、これまで殆ど触れられることがなかった。原による回顧記事などをみる限り、自身の信仰が平田家から問題視されていたとする記録は確認できず、原に貸し出された書物の種類や冊数からは、銕胤はむしろ原の申し出に好意的に応じたようにさえみえる。同時期に盛んに活動する原と平田家のつながりはも

っと注目されてよいだろう。

三　平田神社の創建

明治八年（一八七五）五月、教部省の配下で三条教則の教化を推進していた大教院が解散し、明治一〇年（一八七七）には教部省にかわって内務省社寺局が設置される。

大教院の解散と同じ頃、平田邸内には篤胤の霊社が建立される。平田邸は播州竜野脇坂侯の隠居所として造営途中だった屋敷を購入したもので、霊社はその三五〇〇坪の敷地の一角に一〇〇〇円近くの費用をかけて完成した[26]。それから約三年後の明治一一年（一八七八）五月八日、霊社は官許を得て平田神社と称することとなる。大久保利通が暗殺される数日前のことである。

神社創建の経緯は、霊社への参詣人が多くなったため関係者に相談して願いを提出したものといい、社格は無格社、受持神官は近隣の柳島村天祖神社祠掌の砂原宣久となっている[27]。官許を願い出る文書には具体的な法令は示されていないが、「平田家史料」に残る文書などから、教部省布達第三八号（明治九年［一八七六］発布）に依拠したものと考えられる[28]。

当該布達の意図は府県社以下の実態把握、いわゆる淫祠邪教とされるような民俗信仰や迷信の類を排除し、すべての信仰対象を社寺として管理することである[29]。その文言に「私邸内等ニ自祭スル神祠佛堂へ衆庶参拝為致候向モ有之」とあるとおり、一般の邸内に自祭する祠などに参拝人が多く訪れ、社寺同然になっている状況に対する政府の規制であり、平田神社はこれに従って官許を得た結果、篤胤は法令上の祭神となった。

先祖の霊魂について、篤胤は『玉襷』のなかで「我家わが身に親く付たる神と云は。寂に師の歌に詠れたる如く。先祖たちの霊魂で有りますから」と述べている。ここでの「師の歌に詠れたる如く」とは、本居宣長による「世〻の祖のみかげ忘るな代〻の祖は己が氏神己が家の神」「父母は我家の迦微吾神と心尽していつけ人の子」などの歌を指すと考えられる[30]。また、平田神社の前身となる霊社をさらに遡れば、延胤が屋敷に誂えた「御家之神棚」があり、そこには「神様」と「御霊前様」が別宮で祀られていた[31]。こうしたことから、平田家にとっての篤胤は「我家わが身に親く付たる神」、つまり祖霊としての意味合いが強かったと考えられるが、神社創建は人々により広い意味で篤胤を神として印象づけたことは間違いなく、篤胤の神格化は近代の神社制度がもたらした作用とも解釈できる。

官許翌月の明治一一年（一八七八）六月二三日、平田神社では創建を祝う祭礼が盛大に行われた。徳川慶勝をはじめ教導職も三七〇名あまりが参詣したという華やかな様子は一般紙にも報じられ、また創建の記事は、大内青巒が中心的に関わる仏教系新聞『明教新誌』にも大きく掲載された[32]。

篤胤には没後に、神祇伯資敬王から霊神号「神霊能真柱大人」（弘化二年［一八四五］）、霊社号「神霊能真柱霊社」（文久二年［一八六二］）が授与されているが、『明教新誌』には、篤胤存命中の天保一一年（一八四〇）に永平寺から諡号「東華大壑居士」が授けられている

旨が誇示されている。あわせて、篤胤の葬儀が秋田の曹洞宗正洞院で営まれ墓碑もその山にあること、[33]さらに永平寺第五七世禹隣禅師による『印度蔵志』の序文全文を読み下して掲載するという力の入れようである。篤胤をめぐって仏教側の優位性を顕示するだけでなく、篤胤を称える記述を積極的に読ませようとしていることがわかる。

既知のとおり、篤胤は『出定笑語』などの仏教批判書を著述しており、これに対する仏教者からの反批判の書も複数認められる。[34]その一方で、「気吹舎日記」には平田家と僧侶らが親しく交流する記述が多く残されており、『印度蔵志』序文や諡号の拝受にあたっては、篤胤本人が永平寺の関係者と事前に面会していた事実も確認できる。[35]また一時平田家に同居していた銕胤の実母は、日蓮宗を篤信していたという。[36]

前節の原胤昭との関わりも併せ、異教に対し必ずしも否定的ではない平田家の態度は、篤胤の学問が異教信仰と衝突するものではないと認識されていたことを窺わせる。廃仏毀釈、キリスト教弾圧、神道国教化政策などを平田派の思想と接続する論考や、篤胤の神学を現在的な宗教と同列にとらえ、攻撃的なテキストを根拠に異教との対立を強調する見方からは矛盾しているようにも映るが、世界の普遍を探求する篤胤の姿勢から鑑みれば、平田家の振る舞いを理解することは難しくない。自国の優位性の主張につながる点には注意を要するものの、『鬼神新論』には、仏教が広まったのも神の御心によるものであるから人が仏を祭ることを咎めるべきではないとあり、講本『伊吹於呂志』では、異教を責め立てる訳を「古道ノ眞意バカリヲ申テハ人ノ心ニ入リ兼ル故」と述べ、「不断カヤウニ人ノ氣ニ當ルヿヤ攻撃ヲ申スト云フ訣デハナイ」と残している。[37]

『明教新誌』の記事に垣間見られるような仏教側からの篤胤への理解や受容の実態は、「近代仏教」を考えるうえでも注目されるべきであろう。『印度蔵志』を典型とする、信仰的立場から離れた篤胤の探求は、近代の仏教へ何を投げかけたのか。そして近代の仏教は、篤胤からどのような刺激を受けたのか。明治の平田家とその周辺の様子は、篤胤と異教の関係をめぐる議論の新たな糸口となり得るだろう。[38]

四　本教教会の創設

平田神社の官許からわずか二か月後、平田家は本教教会を創設する。先行研究において、今日的な意味での教団的な性格の強い組織を形成した、と指摘されている動きである。[39]

次に示す「本教教会結社之儀願」[40]の一文は、官許の申請にあたって提出された基礎書類の一部である。ここには、本教教会の創設が「教会大意」に則している旨が明示されている。

従来教義宣廣候処、追々信従之徒有之候ニ付、明治六年旧教部省御許可之上大教院ニ於て頒布相成候教会大意ニ照準シ、本教々会と相称シ兼而御許可相成候本所柳嶋横川町拾弐番地平田神社ニ於て結社仕度、於御庁御差支無之候て御成規之通内務省へ出願仕度候条、御聞届被成下度此段奉願候也

明治十一年七月三日　　平田胤雄　印
　　矢野玄道　印

十条の誓約からなる「教会大意」は大教院から発布され、その基準を満たして教部省が認めたものに「教会」の官許が与えられた。これには「各派従来之弊風改正」のうえで一派の教会として独立させ管理する意図があり、各教会は講社や神社の下部組織という位置づけで認可されていく。これに対し、平田家の本教教会は異なる手順を経て創設されることになる。すなわち、もともと講社や神社をもたない本教教会は官許を得るにあたり母体が必要であり、そのために教部省布達第三八号を援用し、平田神社を創設した可能性が考えられるのである。

これに関連しては、両者の祭神に不自然な点があることにも着目したい。先行研究では、本教教会の祭神は国学四大人（賀茂真淵・荷田春満・本居宣長・平田篤胤）とされているが[41]、本研究で複数の資料を検証した結果はこれと異なり、祭神は、天御中主神・高皇産霊神・神皇産霊神・天照大神・伊邪那岐神・伊邪那美神・須佐之男大神・皇御孫尊・大国主大神の九柱であると断定できる。次に例示するのは、銕胤が祭神論争の際に提出した意見書の一部である。

> 就而は今般御改正之序、四神之外、伊邪那岐神・伊邪那美神・須佐之男大神を奉始、皇孫尊・大國主大神も御合祀被為在候様願上候、既ニ又篤胤以来之定説を以而、先般結集之本教々会祭神号をも、右之通リ相定置申候次第ニ而、右之外異論無之候[42]

この事実からは、本教教会が篤胤を祭神とする平田神社を母体としているにも関わらず、双方の祭神の系統はまったく異なるという特異な構図が浮かび上がる。

なぜこのような変則的なかたちで本教教会を創設する必要があったのだろうか。本稿ではこの問いについて、平田家の教会創設の目的が、気吹舎の後継ともいえる学塾的組織の復興であったためと考える。次にその理由を述べてみたい。

まず、明治一一年（一八七八）八月六日に許諾を受けた「本教教会規約[43]」の第二條にある、入会者が本教教会に提出する「誓約」をみると、これが気吹舎入門の際の「誓廼詞」を土台にほぼ同じ主旨で作成されていることがわかる[44]。所々の表現は教会という形態に合わせて修正されてはいるものの、中心的な文言「重しみ学ひて神の御道に習ひ」は変わらず、両者の類似性は、本教教会の入会者に求める志が気吹舎門人のそれと同じであると解釈できる。なお、気吹舎「誓廼詞」に「公の御掟に違事無く」とある部分に、本教教会「誓約」では「此の世は更なり幽界に至りても斯道を忘れじ」の文言が追加されている点は目立った更新といえ、篤胤の神学で特に重要とされる幽冥界を意識した思想の表出と見做すことができる。

この当時、銕胤からは各地に本教教会の支部組織の形成が働きかけられており、地域の門人たちに宛てた、教長・副教長を依頼する書簡が数多く残されている。胤雄は教長を束ねる大教長という位置づけである。ただしこれらの書簡に、いわゆる一教団として教義を共有する信徒の獲得を促す表現はみられず、内容はあくまでも組織的な人事の調整が中心である[45]。

他方、先に示した「本教教会結社之儀願」が、胤雄と矢野玄道の連名で出されている点にも注意したい。矢野は平田直系とされる学者

で、篤胤の未完の大著『古史伝』の続修を任された人物である。国学の学校設立に熱心で、維新後には銕胤らと皇学所や大学校設立に尽力した。平田派国事犯事件で一旦は退くものの、謹慎が解けた後はその豊富な知識がかわれ、明治一一年（一八七八）六月には宮内省御用掛に任じられている。本教教会の創設はこの時期に重なり、まもなく矢野による『本教学解』『本教学畧解』が刊行される。出板人は平田胤雄である。

そしてこの二冊の上梓の経緯が、同年一一月に銕胤から羽田野敬雄に宛てた書簡のなかで、本教教会の創設目的の真意とともに語られている。

種々雑事申上候追々諸方へも申出候所十ニ八九は承知ニ而都合宜く、乍去即今之景況急速之事ニハ相成申間敷被存候可然御取斗可被下候、講會とハ申候へとも実ハ学事擴充第一之事ニ候へハ、先以本教之趣意知人ハ知居候事申迄も無之候へ共、世俗知らぬ人多く候へバ何卒便利之趣意書上木いたし相弘候事可然と例之懇志相談之上、先日ゟ取掛り小（形）本之懐中本ニ相製し手軽ニ相弘申度（撰者ハ矢野ニ託し申候）近々上木相成可申候[46]

銕胤は「講會とハ申候へとも実ハ学事擴充第一之事ニ候へハ」と述べている。すなわち、本教教会は講會（教会）とはいうものの実は学事を広めることが第一の目的である、と明言しているのである。さらに、本教の趣意を人びとに広めるべく趣意書を上木するとし、続く明治一二年（一八七九）二月の書簡で、それが矢野による『本教学解』『本教学畧解』であると説明する。

○先頃申上候と存候本教学解（十二戔）同畧解（十戔也）以上小本弐冊ニ而刻成、矢野ニ頼ミ著述出來製本中ニ御座候、何レ三月初迄ニ数十部差出し可申候、其外学神の摺物も両三種いたし候、右ら廉價ニして世上へ多く相弘申度、尤古橋氏へモ相送り可申候、入料ハ御急ニ不及成候□廣く沢山御弘メ可被下候、本教の名義を弘く衆人ニ知らせ度候故ニ御座候[47]

銕胤が「本教の名義を弘く衆人ニ知らせ度候」と述べてこだわる「本教」の語は、古事記序文「故太素杳冥因本教而識孕土産嶋之時」から得られたもので、気吹舎での延胤の肩書は「本教学師範」であった[48]。

五　気吹舎の後継

ここまで見てきたように、本教教会には学問を重視する気吹舎の後継組織としての性格が認められる。銕胤が中津川の門人市岡殷政・政香に宛てた明治一二年（一八七九）九月の書簡にも「此節第一に致すべきは学問也」「何卒善き人々御誘ひ、学問をして時節を得べき事に候[49]」との文言が見え、教会創設から一年以上経ってもなお、その姿勢は変わっていない。

ではなぜこのような動きが気吹舎の再開ではなく、教会創設へ向かうのであろうか。その答えは、宮地正人による「気吹舎塾の閉鎖は塾主延胤の死亡と銕胤の老齢化のためである。博覧強記、神道神学理論・論理の首尾一貫性が鋭く要求され、しかも年輩の有力門人がとりかこむ学塾においては血統は全く意味をもたない。胤雄は病弱であり

塾主たる力量も欠如していると判断した鋭胤は正当にも塾の閉鎖を選択した。そしてまた既に家塾で神道家を育成する時代でもなくなってきた[50]」との考察が示しているといえよう。

指摘のとおり、老齢の鋭胤と病弱な胤雄では、多くの門人を寄宿・出入りさせる運営方法は困難であると想像がつく。これに対し、気吹舎にはもとより各地域にリーダーが存在しており、入門の紹介や学習会、書物の注文の仲介などが積極的におこなわれていた。各拠点に教長を置くという本教教会の支部組織の設置は、このようなかつての気吹舎のネットワークを再構築する動きとも解釈できる。つまり、本教教会は気吹舎の学塾機能を政府認可の教会組織の仕組みに乗せたもので、「教会大意」という近代化政策の枠組みを狡猾に利用したものと考えられるのである。

「学制」の発布など、近代的な学校制度によって学問が公のもとで管理されるようになったこの時代、神官や教導職育成にあたっても神道事務局内に生徒寮が設置された。こうした流れのなかで私塾運営の限界を見極め、当時次々と誕生する教会の勢いやその展開の可能性をいち早く読み取ったとすれば、見事な算段といえる。組織の分散は力量不足が懸念される胤雄を援助する術ともなろう。学者であり教育者であった矢野もまた、新たな組織形態の可能性を期待していたと考えられ、講義を想定した『本教学解講義』の執筆も予定されていた[51]。

さらに、平田神社が本教教会の官許のために創建された可能性も強まる。明治一二年（一八七九）一月時点の『本教学解』巻末の刊行物一覧では、本教教会に関連するものがいずれも刊行済であるのに対し、『平田神社縁起』『平田神社畧縁起』は未刊行である。母体であるはずの平田神社の刊行物が後に遅れているのは、本教教会の方が先に企図されていた証左といえるのではないか。両者の官許が短期間に得られている不自然さや、祭神の系統が相違していることも、先立つ目的が本教教会創設にあったとみれば理解できる。また、このような手続き上のテクニカルな行程に、政府内の事情をよく知る門人たちの助けがあったことも想像に難くない[52]。

時勢を見極め法令を首尾よく利用し、気吹舎の機能の再興を目論んで本教教会が創設された。洋学や実学が奨励される状況のなかでのこの動きは、篤胤が探求した多様な学問が、新しい時代にこそ有用であり正しく理解されるべきであるという、平田家の矜持ともいえるだろう。同時にこれは、平田家が周囲の教会組織の勢いを十分に把握していながらも、宗教性を強めた教団的な展開に直進しようとはしていなかったことを意味する。

六　神官教導職分離と本教教会

明治一三年（一八八〇）、神道事務局に新築された遥拝所に奉祀する祭神をめぐって大きな論争が生じる。大国主大神を加えるべきであるとする出雲派の千家尊福らと、これを認めない伊勢派の田中頼庸らによって繰り広げられた祭神論争は、神道界を二分する一大事となった。平田家では鋭胤が中心となって出雲派を支持し、平田門人らもこれに追随、論争での出雲派の優勢を生み出した。しかし、鋭胤はこの頃病を患っており、両派対立の只中の明治一三年（一八八〇）一〇月

二五日に八二歳で死没する。その後論争は明治一四年（一八八一）一月に天皇勅裁により決着し、祭神は「宮中ニ被斎祭所ノ　神霊　天神地祇　賢所　歴代皇霊」とされた。このときの神道大会議には胤雄も出席している。[53]

これに続き、明治一五年（一八八二）一月には、内務省達によって神官（祭祀）と教導職（教義の布教）の兼職が禁止され、神職は葬儀への関与や説教をおこなうことが禁じられた（以下、神官教導職分離という）。神道界にとって大きな衝撃であり、これを契機に教義や信仰を強く保持する神道別派は相次いで独立することになる。

こうした状況のなかで、錦胤亡き後の本教教会はどのような道を模索していたのだろうか。同年二月二一日付で胤雄から門人の富士万（羽田直秀）に宛てた書簡には次のように綴られている。

一神官兼職廃止一件何分六ケ敷様子折合あしく候而困り申候、此上ハ当教会も直轄ニ相成盛大ニいたし候ハんと相談仕居候、中等以上之見込ニ而居候へ共是上ハ中々其位ニ而も難相成と奉存候、御見込候ハヽ、拝承仕度奉存候[54]

胤雄は神官教導職分離の対応に戸惑いながら、こうなった上は本教教会を直轄教会[55]にして、盛大にしていこうと検討している。しかし状況は混乱していたようである。この書簡の日付の翌日、『太教新報』に本教教会と惟神教会の合併記事が掲載される。

○神宮教會は惟神教會と改稱され又東京神道事務分局に属セし惟神教會と平田家の本教々會とは合併さるゝ由なり[56]

この後、胤雄は富士宛に二つの重要な決断を示した興味深い書簡を送っている。決断のひとつは、右の記事のとおり本教教会を惟神教会と合併し、名称を惟神教会とすること、もうひとつは合併後の惟神教会に「本教館」という学校を設置することである。文中に「矢野翁始其余有志輩へ相談之上」とあることから、矢野を中心とする門人たちと話し合われたものと想像されるが、文面には胤雄の明確な意思や感情表現がみられる。

一先般神官教導職分離之儀発令相成、其前戊第壱号布達も有之、右趣意ニ而者最早一宗教と被同視候も同様ニ而、如斯ニ而者各自見込を以而、伊勢者予而之趣意を以而天照大御神をのミ尊敬し、出雲も同様大国主神のミ崇敬し、其余之諸教会勝手ニ致布教候様可相成、当地ニ而者既ニ別派独立願立之向も有之顕然たる事ニ相成候、依而者自然昨春大会議之砌一同協議之上祭神之儀ハ勅諚ニ而被仰出候様奉願候末、勅命を以而堅所天神地祇歴代皇霊等遥拝可仕被仰出一同拝戴仕候も、今日ニ至ルてハ如何可相成哉、万一消滅候様ニ而者実以奉恐入候次第ニ候、（中略）今日ニ至リ祭神を各自之都合ニよろしき様仕候とハ、上ハ天皇を奉欺、下者良庶を誑惑いたし候ニ而、実ニ恐入候次第と存候[57]

胤雄はまず、書簡の冒頭で神官教導職分離に触れた後、祭神論争の結論を引き、神道大会議で天皇の勅命を一同で拝承したにも関わらず祭神を各自都合よく祀るのは、天皇を欺き庶民を狂惑することであると強く批判する。文中の伊勢と出雲は神道神宮派と神道大社派であろう。

続いて、惟神教会と本教教会の合併について述べられ、その正当性

が主張される。

当地分局ニ者開局之節ゟ従来之四神奉仕、昨年四月以来昇神社示来ハ遥拝式のミ之外ニ西京元皇学所神殿ニ鎮祭之祭神をも合せて奉祭仕居候、則只今ハ惟神教会之祭神と奉称候、尤も御届済右神等者即賢所天神地祇歴代皇霊其余ニ学神等を御合祭被為在候事ニ御座候、皇学所御鎮祭ニ付而者、矢野玄道翁并ニ凶父等御尽力ニ而御確定相成候、右様之事ニ候間、既ニ一昨年十二月祭神論沸騰之砌も矢野翁ゟ右之御神霊を奉祭仕候様被仰出候様、其筋へ建言も有之候次第ニ御座候、右御神体当地へ御引移相成候儀ハ、尤も確乎たる事ニ御座候へ共御不審ニ候ハヽ、認メ可差出候、偖又当地分局ニ元皇学所神殿鎮祭之時ゟ結果之惟神教会と称し候教会有之候而、右様之成立故当教会と同主義ニ有之[58]

惟神教会の実態は現時点で明らかではないが、『太教新報』の記事と書簡の記載を併せみるかぎり、惟神教会（＝神宮教会）は、四神（造化三神と天照大神）と皇学所の祭神を祀っていると読める。[59]そのうえで胤雄は、皇学所の祭神確定からの一連の流れを矢野と鋏胤の尽力によるものとして強調し、当然この間に創設された本教教会の祭神も同流にあり、惟神教会は「当教会と同主義ニ有之」として合併に理解を求めている。

ただし、ここで注意したいのは、惟神教会の祭神に大国主大神が列せられていない点である。胤雄は合併を正当化するにあたり、本来平田家がもっとも重要視していたはずの大国主大神にはあえて触れず、矢野や鋏胤が主張してきた神々を引き継ぐものであるからなんら問題はない、という理屈を前面に主張する体裁がとられているのである。

別の見方をすれば、平田家における神学体系の認識の分岐点を示すものと捉えることができるだろう。平田家の祀る祭神から大国主大神が姿を潜め、宮中に祀られる神々の正統性が強く主張される。その際に天皇勅裁という絶対性の認識が伴っていること、つまり、平田家の当主が勅諚の祭神を遵奉することを明確に支持している点は特に注目すべきである。

中川和明は、祭神論争の際に平田国学の顕幽論が出雲派の根拠であったことをあげ、「平田国学には近代神道の本流とは違った神学体系が開花する可能性があったことを示唆するであろう」[60]と述べている。前掲の本教教会「誓約」に追加された「幽界に至りても斯道を忘れじ」の文言は、その可能性のわずかな萌芽のようにも思えるが、しかし、惟神教会との合併が検討される段階では、平田家がそれを先導する可能性は極めて薄くなっていたと考えられる。

続いて胤雄からは、両教会の合併後の方針が述べられる。

種々熟考も仕矢野翁始其余有志輩へ相談之上、当教会之名称を廃し惟神教会へ合併、乍恐勅諚之祭神を遵奉今一際盛大ニ結集仕、惟神本教之名称を全くし弥益布教ニ尽力仕度奉存候間、尊君ニも何分御尽力被下他教ニ不被侮候様、尤も当節ニ相成候而者是迄之通リ中等以上をのミ結集之都合ニも相運ひ兼可申、自然愚夫愚婦ニも相及ひ不申ハ難相成、今日之勢ニ右様相談仕去ル八日届書差出申候、且又別ニ惟神教会内へ学校を致設置、右を本教館と称し本教々会之名称を残し置候事ニ致決定候、従前ゟ分局資金御座候

間右を以而校費と可致候[61]

惟神教会との合併にあたって胤雄は「是迄之通リ中等以上をのミ結集之都合ニも相運ひ兼可申」と述べ、これからは愚夫愚婦にも布教をおこなうとしている。裏を返せば、本教教会はそれまで中等以上の人びとのみを対象とし、当時愚民とされる層へ働きかける方針はなかったという意味になるが、これも本教教会を気吹舎の後継組織と捉えれば当然といえよう。

「宗教」は愚民のものという認識があったこの時代[62]、書簡の冒頭、諸教会が勝手に布教することを批判する文脈で「最早一宗教と被同視候も同様ニ而」と述べる一方で、他教に侮られないようにと愚夫愚婦に対する布教に言及するのは矛盾とも思われる。しかし、この方針転換にあたって「当教会之名称を廃し惟神教会へ合併」と本教教会の名をあっさりと手放すのは、学問を重視する平田家の一貫した態度を表すものとして理解できる。すなわち、「惟神教会内へ学校を致設置、右を本教館と称し本教々会之名称を残し置候事ニ致決定候」とあるように、本教教会の名称は「本教館」という学校の方へと引き継がれるのである。

九柱の神々を祭神とする本教教会は、近世の気吹舎がそうであったように、信仰と学びとが不可分であった。そこに起こった神官教導職分離は本教教会に「宗教」を意識させ、学事拡充の目的を再認識させた。それぞれの輪郭が明確になるなかでの「本教館」の命名は、「本教」の語が学問とともにあり、平田家のアイデンティティであることの証といえるだろう。

その後の本教教会をめぐる経過は明らかではないが、明治二〇年代の公文書では惟神教会と本教教会が別個に存在していることから、合併は実現しなかったと推察される。ただし両教会とも代表を古川豊彭が務めており、実質的には同体であった可能性も考えられる[63]。また「本教館」も設立には至らなかったとみられ、以降の情報は途絶えている。

明治の平田国学に対する視点は様々であるが、銕胤が据えた「学事擴充第一之事」「本教の名義を弘く衆人ニ知らせ度候」という目的に着目するならば、これを引き継ぐ「本教館」の設立が叶わなかった明治一五年（一八八二）は、きわめて重要な区切りと考えることができる。本教教会も平田家の手を離れ、顕幽論や創造神などに関する篤胤の神学のほか、神仙や密法への興味や実践は、門人らをはじめとする多様な人々によって展開されていくことになる。

七　印行社の設立と新たな試み

祭神論争決着後の同時並行的な動きとして、もうひとつ注目すべき大きな展開に、胤雄による印行社の活動があげられる。印行社は、明治一四（一八八一）年六月に「本教教会規約」第七條に則って設立された出版事業会社であるが、実際の活動は本教教会内に留まらず、広く一般の神道関係者に向けられている[64]。それまでの木版から近代的な活版印刷も導入された。

印行社からの第一作目の刊行物は、明治一五年（一八八二）の久保季茲『祝詞略解』である。この冒頭にある胤雄による序文には、平田

家と因縁深い鈴木重胤の名が挙げられ間接的に評価がなされているほか、明治一八年（一八八五）には、同じく久保によるキリスト教を批判的に論じた講本『洋教辨略』が刊行されるなど、出版人としての胤雄の新たな試みがみられる点で興味深い。また、矢野玄道門下の木野戸勝隆による『祭式摘要』は、明治一五年（一八八二）に開設された皇典講究所の参考書として紹介されており、他の複数の書物にも同所との関連が多く認められる。

本教教会の事例とは別に、この時期の神道の「教」と「学」は、近代神道史のなかで「教学分離」「祭教学分離」という概念で共有されており、祭神論争の反省から宗教性を制限された神社神道と、近代学術へと連なる「国学」が形成され、神官教導職分離によって「祭祀」「宗教」「学事」の三者が分離されたといわれる[65]。ここでの「学事」とは平田門人らが中核となる皇典講究所を指しており、その教本には篤胤の書物も多く採用された。小林健三はこれを、平田国学の文献学的方面を継承するものとして「新時代に適合する新しい学問体系を樹立した地位にある」と評価しており、同時代の学術に関わる検討の可能性が示されている[66]。

また、近年研究が進む「近代仏教」の定義では、メディアの拡大や大学制度の創設と学術の発展、という重要な指標が提示されており、吉永進一による「仏教の近代化とは、仏教が（日本の）寺院から出て行く過程だと言ってもいい」との見解は特に興味深い[67]。皇典講究所をめぐる印行社の活動は、学問、出版に関わる要素としてこれらの指標に合致するものといえ、「近代神道」について議論を進めていくうえで、胤雄とその周辺の動向には多くの論点を見出すことができるのである。

一方、平田家の目線で考えれば、もとより気吹舎には神社や神職を持たない「学問としての神道」の自立した場ともいえる一面があり、そこには旺盛な出版活動がともなっていた。動画や音声媒体のない時代に、講本という手法で遠隔地にまで篤胤の肉声を届けようとしたことは、当時できうる限りのメディア戦略といってもよいだろう。つまり、ここでいわれる近代化の指標の一部は、近代以前からすでに気吹舎に存在していたとも解釈できる。平田国学を主体に論ずるうえでは、篤胤や門人たちが培った気吹舎の遺産が、明治五年（一八七二）の閉鎖を超えていかに展開されうるのかという、地続きの課題としても認識する必要があるだろう。明治の平田家はどのような可能性を見据えて印行社を設立したのか。これを理解するためには、より多角的な視点が求められる。

おわりに

本稿では、明治前半の平田家および平田胤雄の動向を追いながら、活動の中心ともいえる本教教会に気吹舎の学塾的性格を指摘し、その創設が政府の近代化政策を巧みに利用したものであったことを明らかにした。本教教会の活動実態には不明な点が多く、かつての活況の再現が叶ったとは到底言い難いものの、少なくとも、明治五年（一八七二）で気吹舎が終焉を迎え平田家の家塾は断絶したとの認識は再考されるべきである。

平田家には明治に至ってもなお多くの情報が集まり、近代化に対する絶望や落胆という従来の印象とは異なる視野の広さが認められる。明治一一年（一八七八）の銕胤の書簡には「一教義ニ関する新聞之事承知いたし候」として、「神道事務局ニ而出来候新聞　開知新聞、仏之方ニ而出来候ハ　明教新誌、耶蘇教之方ニ而出来候ハ　七一雑報[68]」と書かれた付箋があり、当時勃興した新聞を通じても、異教に関する最新の情報が把握されていたことがわかる。我々の研究も、近代の仏教やキリスト教などの動向と併せて検討すべきであることは言うまでもない。

その一方で、胤雄を取り巻く現実は神道事務局を中心とした神道の世界にあった。そこではあらたに登場した「宗教」という観念が、「宗教臭気」「宗教同視ノ汚辱」などの表現であからさまに蔑視されていたが[69]、傍らでは、のちに内務省宗教局の管轄となる神道別派の独立が進み、本教教会も行く末の選択を迫られる。現代の我々が検討する神道・宗教・学問などの問題に、胤雄は現実の当事者として対峙し、難しい舵取りを迫られていたのである。「宗教」とは何か、偉大な祖父篤胤が遺したものは果たして「宗教」なのか、天皇勅裁は如何に受け止めるべきなのかと、懸命に思考を巡らせる姿が浮かぶ。また、明治の平田国学の中枢となりえたはずの本教教会が平田家の手を離れたことが、篤胤の学問の個別的発展に如何に接続されるのか、という点も興味深い。これらはいずれも平田胤雄の存在を無視しては議論できない課題である。

筆者は引き続き印行社に関する分析を進め、近代の平田国学について理解を深めていきたいと考える。その際には僻見を拭い、結果から遡及するのではなく、近世や幕末からみた未来として近代を位置づける視点を持つことが肝要であろう。明治の平田家からは、近代化としての一義的な批判だけではない、多様な「近代」の可能性を窺い知ることができるのである。

〔注〕

（1）阪本是丸『明治維新と国学者』（大明堂、一九九三年）ⅲ頁、一一―一二頁。高木博志「神道国教化政策崩壊過程の政治史的考察」（『ヒストリア』一〇四号、一九八四年）などの論考を批判。

（2）原武史『〈出雲〉という思想――近代日本の抹殺された神々』（講談社、二〇〇一年［初版一九九六年］）一七九頁。教説上の対立点の検討では、両者痛み分けとの見解も示されている（武田幸也「祭神論争における『伊勢』と『出雲』」『國學院大學研究開発推進機構紀要』第七号、二〇一五年、九八頁）。

（3）阪本是丸『国家神道形成過程の研究』（岩波書店、一九九四年）ほか。

（4）三ツ松誠「平田神学の遺産」（『宗教研究』九二巻二輯、二〇一八年）参照。

（5）本稿【資料】平田家略家系図参照。『明治維新と平田国学』（国立歴史民俗博物館、二〇〇四年）一〇頁。渡邉金造『平田篤胤研究』（鳳出版、一九七八年［初版一九四二年］）五一八頁。

（6）宮地正人『歴史のなかの「夜明け前」――平田国学の幕末維新』（吉川弘文館、二〇一五年）二六七頁、三九二頁。

（7）『国立歴史民俗博物館研究報告』「平田国学の再検討」（一）第一二二集、二〇〇五年・（二）第一二八集、二〇〇六年・（三）第一四六集、二〇〇九年・（四）第一五九集、二〇一〇年。

（8）中川和明『平田国学の史的研究』（名著刊行会、二〇一二年）三九四―三九五頁、四〇二頁。

（9）磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜――宗教・国家・神道』（岩波書店、二〇〇三年）。

（10）吉田麻子『知の共鳴――平田篤胤をめぐる書物の社会史』（ぺりかん社、二〇一二年）二二〇頁。

（11）両親宛平田延胤書簡「（一五）明治三年五月九日付書簡」・「（五八）明治三年十二月四日付書簡」（前掲報告書（7）第一二八集、四三五頁・四九一頁）。「（七八）明治三年八月十三日付平田延胤書簡両親宛（一四―二五）」（前掲報告書（7）第一二八集、二一二頁）。

（12）「気吹舎日記」（前掲報告書（7）第一二八集）三九六―三九八頁。

（13）安丸良夫『近代天皇像の形成』（岩波書店、一九九二年）一七九頁参照。

（14）熊澤恵里子『幕末維新期における教育の近代化に関する研究――近代学校教育の生成過程』（風間書房、二〇〇七年）四七一―四七四頁。

（15）宮地前掲書（6）二六六頁。

（16）両親宛平田延胤書簡「（六一）明治四年日付不明書簡（秋頃カ）」（前掲報告書（7）第一二八集、四九三頁）。

（17）国立公文書館「宮内省七等出仕平田延胤辞表ノ件」明治五年一月（任A―〇〇〇四一〇〇―〇四二〇〇）。「⑤明治五年八月一日付 胤雄・銕胤から栄樹様・平武様宛」（田崎哲郎編著『三河地方知識人史料』岩田書店、二〇〇三年、三四八―三五四頁）。

（18）「牛嶋御社其外近年板下之書」（国立歴史民俗博物館所蔵「平田篤胤関係資料」（以下、歴博所蔵とする）H―一六一五―八―二―二九）。「牛島大神」（歴博所蔵 H―一六一五―四―三―六九―二三）。「諸社格調幷請書」〈社寺課〉明治五年壬申ヨリ甲戌ニ至ル（東京都公文書館所蔵）。

（19）「⑤明治五年八月一日付 胤雄・銕胤から栄樹様・平武様宛」（田崎前掲書（17）三四九頁）。なお、史料引用に際しては、適宜読点等を補い、追記等はカッコ内に示した。また、送り仮名部分の漢字表記はかなに改めた（以下同様）。

（20）両親宛平田延胤書簡「（三）明治三年四月八日付書簡」（前掲報告書（7）第一二八集、四二四頁）。

（21）鵜崎熊吉『青山胤通』（青山内科同窓会、一九三〇年）二二―二三頁。

（22）平田篤胤『志都能石屋』下（板本、一八一一年）一四丁ウラ。

（23）「平田千束命名書」明治七年二月四日（歴博所蔵 H―一六一五―三―一三―四―八三）。「父銕胤家督の申付書」明治七年二月（歴博所蔵 H―一六一五―四―六―四三―四）。「銕胤隠居許可書」明治七年二月（歴博所蔵 H―一六一五―四―六―四二―一〇）。

（24）片岡優子『原胤昭の研究――生涯と事業』（関西学院大学出版会、二〇一一年）。『福音新報』第一九一五号、昭和七年六月九日。

（25）村岡典嗣「平田篤胤の神学に於ける耶蘇教の影響」『日本思想史研究（増訂版）』（岩波書店、一九四〇年［初版一九二〇年］）。嶋田 彩司「国学とキリスト教――松山高吉の場合」（『明治学院大学キリスト教研究所紀要』第五二巻、二〇二〇年）ほか。

（26）「⑤明治五年八月一日付 胤雄・銕胤から栄樹様・平武様宛」（田崎前掲書（17）三五二―三五四）。

（27）遠藤潤「教祖論・教団論からみた平田国学――信仰・学問と組織」幡鎌一弘編『語られた教祖――近世・近現代の信仰史』（法藏館、二〇一二年）二五六頁。「平田神社明細書」明治一一年五月（歴博所蔵 H―一六一五―一―二七〇―一―一〇）。

（28）「葉書 平田神社創建年月の件」（歴博所蔵 H―一六一五―五―三―一―一六）ほか。

（29）河村忠伸『近現代神道の法制的研究』（弘文堂、二〇一七年）一四三―一四七頁。

（30）平田篤胤『玉襷』十之巻（板本、一八六九年）七丁ウラ。宣長の歌は『玉鉾百首』（『本居宣長全集』第十八巻、筑摩書房、一九七三年）三二五頁（一部をかなに変換）。遠藤潤『平田国学と近世社会』第五章「日本社会における神と先祖」（ぺりかん社、二〇〇八年）参照。

（31）両親宛平田延胤書簡「（四三）明治三年九月一九日付書簡」・「（四五）明治三年十月七日付書簡」・「（四六）明治三年十月十四日付書簡」（前掲報告書（7）第一二八集、四六九頁・四七二頁・四七五頁）。

(32)『読売新聞』明治一一年六月二五日 朝刊。『明教新誌』明治一一年五月一六日「雑報」。
(33) 実際の篤胤の葬送は神式に近い方法だったとされる。天野真志「秋田藩士井口宗翰『寛斎雑記』と気吹舎情報」(『東北文化研究室紀要』第五七巻、二〇一六年、三頁) 参照。
(34) 中川前掲書 (8) 一〇六―一〇九頁。遠藤潤「幕末における国学・仏教と国家――平田国学の仏教批判と仏教からの反批判」(『國學院大學大學院紀要――文学研究科』第四七輯、二〇一六年)。
(35)「気吹舎日記」天保一一年一一月四日・二一日条 (前掲報告書 (7) 第一二八集、一五二頁)。
(36) 宮地前掲書 (6) 三九一頁。
(37) 平田篤胤『鬼神新論』(板本、一八六五年) 二九丁ウラ―三〇丁オモテ。同『伊吹於呂志』下 (板本、一八六二年) 一丁ウラ―二丁オモテ。
(38) 吉田麻子前掲書 (10) 三九八頁。山下久夫「平田篤胤の仏教――世界像の変容の中で」(『現代思想――仏教を考える』青土社、二〇一八年) ほか参照。
(39) 遠藤前掲論文 (27) 二五九頁。
(40)「本教教会願書一括」(歴博所蔵 H―一六一五―三―一八―二―二八)。
(41) 見城悌治「明治の平田銕胤と平田神社――福住正兄宛書簡から見た」(『日本思想史研究会会報』一二号、一九九五年) 三二頁。遠藤前掲論文 (27) 二五九頁。
(42) 藤井貞文『明治国学発生史の研究』(吉川弘文館、一九七七年) 六六頁。
(43)「本教教会規約」(沼津市明治資料館所蔵「三津羽田家・河内海瀬家文書」E15)。
(44)「誓詞案 (気吹舎入門)」(前掲史料 (43) E23)。本教教会「誓約」の文案は「本教教会規約」(前掲資料 (43) E15) に収録。
(45)「⑦ [年欠]――一八七八年」寅八月三十一日」(見城前掲論文 (41) 三一頁)。「史料23富士万宛平田銕胤・胤雄書簡」明治一一年九月一八日付 (樋口雄彦「伊豆における平田派国学門人の一動向――羽田直秀 (富士万) 宛平田銕胤書簡の紹介から」『沼津市博物館紀要』第一三号、一九八九年、一四―一五頁。前掲史料 (43) I27) ほか。
(46)「⑩寅 (明治十一年一一月四日付 加年胤から佐加喜様宛」(田崎哲郎「史料紹介 平田家から羽田野敬雄宛書簡」『愛知大学綜合郷土研究所紀要』第五〇号、二〇〇五年、一九〇―一九一頁)。
(47)「⑭ (明治十二年) 二月廿六日付 銕胤から神木君宛」(田崎前掲論文 (46) 一九三頁)。
(48) 越智通敏『矢野玄道と本教学』(錦正社、一九七一年) 一二三―一二四頁。「入塾生徒人名書上」(歴博所蔵 H―一六一五―一―二七〇―一―一)。
(49) 宮地前掲書 (6) 二六八―二六九頁。
(50) 宮地前掲書 (6) 二六七頁。
(51) 矢野太郎『矢野玄道』(愛媛縣先哲偉人叢書第一巻) (愛媛県教育会、一九三三年) 二七八頁。
(52) 教部省に出仕した平田門人の井上頼圀は他教会の官許手続きにも助言を行っている。齋藤公太「国家神道と教派神道」島薗進ほか編『近代日本宗教史 第二巻 国家と信仰――明治後期』(春秋社、二〇二一年) 参照。
(53) 藤井前掲書 (42) 六四三―六四五頁。
(54)「史料32 富士万宛平田胤雄書簡綴②」明治一五年二月二一日付 (樋口前掲論文 (45) 二二頁。前掲史料 (43) I39②)。
(55) 直轄教会は別派独立の前段階とも位置づけられる。常世長胤「神教組織物語 (中之巻)」(『宗教と国家』(日本近代思想大系五)、岩波書店、一九八八年) 三九七―三九八頁ほか参照。
(56)『太教新報』第九二号、明治一五年二月二一日「雑報」。
(57)「史料29富士万宛平田胤雄書簡」明治一五年三月二九日付 (樋口前掲論文 (45) 一九―二〇頁。前掲史料 (43) I33)。
(58) 前掲史料 (57)。

(59) 当該書簡に、惟神教会会長の本居豊穎の辞任にともない後継として胤雄が選出されたとあるが、惟神教会の実態は不明点が多く調査を要する。皇学所祭神は、大久保利謙『大久保利謙歴史著作集 四 明治維新と教育』（吉川弘文館、一九八七年）三五九―三六〇頁。ここに示される皇学所の祭神に大国主大神は含まれていない。

(60) 中川前掲書（8）四〇五―四〇六頁。

(61) 前掲史料（57）。

(62) 安丸良夫「近代転換期における宗教と国家」（前掲書（55））五四一―五四五頁。

(63) 「神道教院教会名簿」〈第三課社寺掛〉明治二六年一月改（東京都立公文書館所蔵）。

(64) 「印行社設立廣告」『太教新報』第七号、明治一四年六月五日。

(65) 藤田大誠『近代国学の研究』（弘文堂、二〇〇七年）二一六―二一七頁。

(66) 小林健三『平田神道の研究』（古神道仙法教本庁、一九七五年）八二―八三頁。

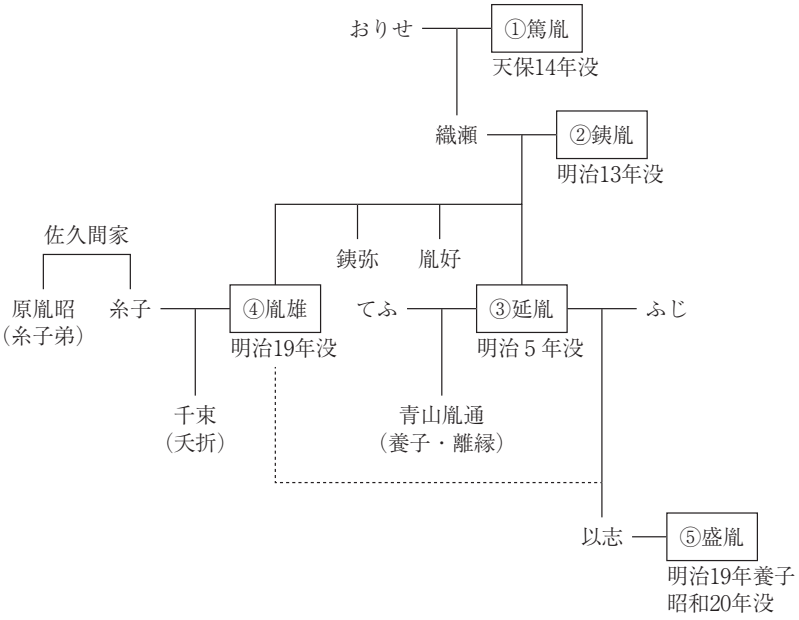
(67) 吉永進一「はじめに」大谷栄一ほか編『近代仏教スタディーズ――仏教からみたもうひとつの近代』（法藏館、二〇一六年）v―ix頁。

(68) 「史料24富士万宛平田銕胤書簡」明治一一年一〇月一九日付（樋口前掲論文（45）一五頁。前掲史料（43）I 28）。

(69) 前掲資料（56）「社説」ほか。

（あいざわ　みのり　佛教大学文学研究科研究員）
（指導教員：斎藤　英喜　教授）

二〇二一年九月二十七日受理



渡邉金造『平田篤胤研究』（鳳出版、1978年［1942年初版］）518頁「平田篤胤略系譜」をもとに作成。

【資料】　平田家略家系図

論文

甲斐氏の越前における動向と河口荘について

澤崎崇広

〔抄録〕

室町期越前守護斯波氏は、守護代甲斐氏とともに在京していた。また、越前室町期荘園があり、その中でも河口荘は、興福寺大乗院を荘園領主とする荘園であり、職人として斯波氏被官や国人などが現地支配を行っていた。近年の守護在京制及び室町期荘園における研究を踏まえ、河口荘を例に取り、その多くの職人が守護代甲斐氏の影響力を受けていること、甲斐氏がその荘園と荘園の職人に対する影響力により越前を統制しようとしていることを明らかにした。そして、甲斐氏は、守護斯波氏を後見することによって越前の被官、国人に対する統制力を行使しようとしたことも明らかにした。その上で、甲斐氏が在京したまま、越前を統制することができたのは、守護斯波氏、ひいては室町殿の権威をその根拠とするものであったことも明らかにした。

キーワード　甲斐氏、斯波氏、守護在京制、河口荘、権威

はじめに

室町期の越前守護斯波氏は、他の足利氏一門同様分国越前に下向せず、京都に在住していたとされる。[1] 越前守護代甲斐氏も同様に在京し、在国守護代（小守護代）以下の被官が越前に在住していた。

これまで斯波氏の議論は、室町幕府の幕府組織、役職との関係、幕府の動向との関係で議論されてきた。[2] その後、室町幕府内における武士階層の関係において語られるものが増えてきたが、[3] 在京守護斯波氏の守護分国統制に関して議論されることはほとんどなかった。また、同様に斯波氏の守護代、被官、その組織についても議論されたこともあったが、[4] 斯波氏の在京との関係で、これら被官を用いた守護分国内の統制方法について議論しているものは、ほぼ見られない。

近年、室町期の幕府、守護、在地領主の都鄙関係は、守護を含む在京直臣団の在京を前提として幕府が統制を及ぼし、一般の御家人は鎌

倉期以来の散在領地の集中化を余儀なくされ、在京守護を含む在京直臣団の優位性が確立したとされる[5]。応永年間以降在京直臣団の京済や諸役免除、室町殿との対面という優位性は、以後室町期を通じて固定化が進んだとされる。在京直臣団の在京制は、守護被官まで含めた在京武士の人的拡大、そして室町期全般という時間的拡大の両面に研究の深化が認められる。

荘園については、平安期、鎌倉期に続き室町期にも存続する中において、斯波氏の守護分国越前も公家や寺社が荘園領主であったが、守護の被官や国人が荘園の代官となって年貢や公事の取り立てを行うところも多かった（代官請負制）。例えば越前国河口荘では、興福寺大乗院が検校所として荘園領主となり、斯波氏の被官や国人が在地の職人[6]として、年貢、公事を取り立て、大乗院に納めていた。

以上の研究成果を踏まえ、守護を含む武士の在京制と室町期荘園制のもと、室町期の守護分国の体制が整った応永年間以降の越前守護斯波氏は、どのように守護分国の統制を行ったのであろうか。在京の斯波氏は、同じく在京の守護代甲斐氏を中核として、荘園の代官請負制を利用して在地越前を統制したと考えることはできないだろうか。越前守護斯波氏の統制方法の一つとしての室町期荘園の代官請負制を検討したい。

まず、越前河口荘を例として、応永期の代官となった斯波氏被官等を確定する。

次に越前河口荘の各代官と在京守護代甲斐氏の関係を整理し、甲斐氏が河口荘において中心的存在となった事実を確定させる。

その甲斐氏が越前河口荘の関係で中心的存在として統制している理由について、越前守護斯波氏との関係において検討する。

その上で、甲斐氏が在京して越前を統制することができた理由を、幕府、守護斯波氏と荘園領主である興福寺大乗院との関係において検討することにする。

一　河口荘各郷の主な職人

1　越前の荘園と河口荘について

越前は、中世には十三郡に分かれ百余りの荘、郷、保が成立したとされる[7]。このうち、比較的荘園が少なかった敦賀郡、大野郡に対して丹生郡、今立郡、足羽郡、吉田郡、そして坂井郡は比較的荘園が多く成立したとされる。本稿で論じる河口荘のほか、丹生郡の織田荘等は大規模な荘園である。

河口荘は、本庄郷、細呂宜郷、荒居郷、溝江郷、新庄郷、新郷、関郷、王見郷、大口郷、兵庫郷の各郷で構成されていた。応永年間の河口荘各郷の職人の補任、興福寺大乗院への未進等については「寺門事条々聞書」に記載されている[8]。本稿では、「寺門事条々聞書」をもとに、応永二十一年（一四一四）の段階の河口荘各郷の職人とその動向を明らかにする。

その上で、守護代甲斐氏、荘園領主興福寺大乗院といかなる関係にあるか検討する。

2　河口荘各郷の主な職人と甲斐氏

（一）　本庄郷・細呂宜郷

「寺門事条々聞書」応永二十一年八月二十二日条によると、本庄郷、細呂宜郷は堀江氏が職人である。そこでは河口荘各郷の職人の年貢、公事が未進であり、堀江氏も、これら職人の一人であった。この堀江氏の動向については、松浦義則氏が南北朝期から戦国期に至るまでを詳細に記している[9]。以下、松浦氏の論考に沿って論じることとする。

本庄郷では、堀江石見入道が公文に補任されている。ここで松浦氏は、「堀江石見入道」を堀江道賢と比定している。応永二十五年（一四一八）の道賢申状[10]に、「下知者堀江教実重代也」及び「河口庄賢光譲与名々」においても道賢に不法はないとの文言から、道賢は堀江賢光の子であり、その実名は堀江教実であるとしている。本庄郷が河口荘の発祥地であったとされ、そこで公文職として嫡流となっていると考える。

本庄郷の政所については「政所朝倉」との記載があり、ここにいう「政所朝倉」は、同記事中の「本庄政所勝営」と同一である。ここでいう「政所朝倉」「勝営」の人物は、佐藤圭氏が朝倉貞景の子教景と比定しているが[11]、「政所朝倉」「勝営」は誰か比定できない。

興味深いのは、応永二十一年の時点で、本庄郷の政所に朝倉氏が補任されたことである。朝倉氏の越前入部後の根拠地だったのは、足羽荘、安居郷であり、また、宇坂荘、東郷荘も地頭職が宛行われていたとされる[12]。元々朝倉氏に対して地頭職が宛て行われていた地域は、河口荘とは異なっていた。これに対し、本庄郷公文職である堀江氏は、祖藤原利仁の頃の古くから越前に在地していたとされ、本庄郷はその発祥地である。朝倉氏の勢力の拡大と堀江氏の焦慮を想像することができる。

堀江石見入道、つまり堀江道賢は本庄郷のほか細呂宜郷上方の政所職に勤仕しているが、細呂宜郷上方下方は、「公文堀江帯刀」とあり、堀江帯刀が同郷上方下方の公文に補任されたほか、細呂宜郷下方の政所にも補任されていた。この堀江帯刀につき、松浦氏は、堀江賢光の子に堀江景用がいることを明らかにしている[13]。つまり、『経覚私要鈔』寛正五年（一四六四）五月二十九日条は細呂宜郷下方代官に「一代政所賢光子越中守景用」を挙げてこのことを論じている[14]。また、松浦氏は、ここから道賢と景用は、兄弟関係にあることも明らかにしている。これに加え、『経覚私要鈔』の当該記事から、景用は、細呂宜郷下方の代官を勤仕していたことから、細呂宜郷下方の公文は景用になり、堀江帯刀は景用に比定される。ここから、細呂宜郷は、政所に朝倉勝営が補任されているものの、石見守の官途を得て嫡系と考えられる堀江石見入道のほか、その弟である堀江庶流家である帯刀がともに在地を支配していたことが明らかとなる。そして、この後の細呂宜郷全体の未進を、「寺門事条々聞書」作者長専から糾弾されている記事から考えると、この時点では嫡流の堀江石見守家と堀江景用が属していた堀江細呂宜家は一体であったと考えられる。すなわち、「寺門事条々聞書」によると、細呂宜と本庄は、ともに未進であり、その解消の方向も示されないまま、その地を長く支配していることか

らどうして作物が減少するのかなどと、細呂宜と本庄の各郷の職人に対する非難ともいうべきことを記述している。[15]

以上記したとおり、細呂宜郷においては、堀江石見守家、堀江細呂宜家が職人として一定の力を持っていることを示している。細呂宜郷は、越前北東部に位置し、越前国境で加賀と接している地域である。加賀は、至徳四年（一三八七）斯波義種が守護に補任したこともあり、[16]越前守護斯波氏とその被官にとっては重大な利害関係を有し、国境で接する細呂宜郷の職人堀江氏は、細呂宜郷で勢力を確保し続ける必要があったと考える。

（二）新郷

「寺門事条々聞書」には、河口荘新郷の公文、政所として「織田主計」とあり、その割書に「代平方上洛」とある。この職人織田主計については、山﨑布美氏の「織田氏の出現とその存在形態」がその動向を詳細に記している。以下山﨑氏の業績を参考に「織田主計」について検討を行うこととする。[17]

織田主計は、織田与三と称し、[18]山﨑氏によるとその諱は「重治」であるとされる。織田主計は、斯波氏と東寺の連絡役の職務を有していたと考えられる。「廿一口方評定引付」応永十五年（一四〇八）五月二十八日条は、東寺が斯波義将に渡す点心料について織田主計に相談するなどしている。[19]また、別の文書で織田主計は、「内者」と呼ばれている。ここで「内者」とは、「内衆」と同様とされ、大名の近臣であるとされる。東寺の交渉の相手方として挙げられているから、織田主計は基本的に斯波氏の近臣として在京していたと考えられる。

次に問題となるのは、織田主計の甲斐氏との関係である。応永期後の作成時期の史料だが、文安四年（一四四七）五月二十八日に甲斐祐徳の子である甲斐常治（将久）は、越前国人からの自分に対する反発の噂を聞きつけ、京都の自邸を焼き払い、織田主計の邸宅に起居している。[20]この記事から分かることは、織田主計は甲斐氏と親密な関係にあったということである。これから推測するに、「寺門事条々聞書」が記された応永二十一年の段階でも、織田主計が甲斐氏の一派に属していただろう。

（三）王見郷

「寺門事条々聞書」で上洛した王見郷の政所に「嶋田弥三郎」なる者が存在する。[21]また、関郷政所に「嶋田」という名称も存在する。王見郷政所にいう「嶋田弥三郎」はいかなる者に比定されるか。「嶋田弥三郎」「有家」は、特定の人物に比定するに足る史料が不足し、この者の位置付けを正確に追うことは困難である。

ただし、他の史料、具体的には、「和泉堺御犬追物日記」明徳四年（一三九三）十月十九日条に「嶋田弥三郎」が記載される。[22]それによると、「喚次」とあり、和泉国堺で足利義満が犬追物を催した際、嶋田弥三郎は、喚次の職務に従事したものとみられる。足利将軍家主催の犬追物で、喚次の役目を負うことから、弥三郎は、斯波氏被官の中でも上位の地位を推測させる。

斯波氏被官中の島田氏の位置付けは、『相国寺供養記』明徳三年（一三九二）八月二十八日条に斯波義重の敷皮役として「嶋田平次郎憲国」が、笠役として「嶋田弥次郎重憲」が記されている。明徳三年

と応永二十一年の間に間隔があるものの、「嶋田弥三郎」と「嶋田弥次郎重憲」の仮名から一定の関係にあることを推測させる。『相国寺供養記』において斯波義重に供奉した被官は「二宮種氏」「甲斐将教」のいずれも守護代になった者であり、「嶋田弥次郎」も斯波氏被官の中においては重臣であることを推測させる。また、この後、応永八年（一四〇一）、島田遠江入道常栄が斯波義将信濃守護補任後の信濃守護代に補任されている[23]。義将は、応永八年に信濃守護補任以前にも、至徳四年（嘉慶元年、一三八七）に信濃守護に補任され、信濃守護代は、二宮氏泰であった。守護斯波氏の守護分国で守護代に補任したのは、細川氏、二宮氏、そして甲斐氏であり、それと比較すると、島田遠江入道も斯波氏被官の中でも重臣であったといえる。これらを総合して「嶋田弥三郎」は斯波氏被官の中でも重臣であると推測するものである。

また、王見郷は「寺門事条々聞書」には、「甲斐持之」と記載されている。すなわち甲斐祐徳が有していることを示している。このことから、王見郷は、甲斐氏の実質的支配下にあると評価できる。島田氏は王見郷政所として職人に補任されていたが、甲斐氏の影響を強く受ける地域であるといえる。

（四）兵庫郷

「寺門事条々聞書」には、河口荘兵庫郷の公文、政所代として「応嶋与五郎」がいること、その者が上洛したことを記している[24]。この「応嶋与五郎」は、忠重と記されている[25]。この後、応島氏は、応島久重、氏信が文安、寛正年間に同様に兵庫郷公文職代に補任される[26]。

この「応嶋与五郎」こと応島忠重と甲斐氏の関係につき松島周一氏の論考「室町中期の遠江国蒲御厨をめぐる甲斐氏と吉良氏」が参考になる[27]。確かに、松島氏の論考は、本稿で記している越前守護代のほか、遠江守護代に補任されていた甲斐氏と遠江国蒲御厨代官職の補任の関係について考察したものであり、その年代は、本稿で検討する応永二十年代から後の時代である。また、応島忠重と応島久重の間の関係につき、不明であるのも事実である。しかし、応島忠重と久重の間には、「重」との偏諱があること、仮名は忠重も与五郎であり、久重も同じ五郎を用いている。したがって、応永年間における甲斐氏と応島氏との関係を考察するための一つとして松島氏の論考を参考にするのが適当である。

松島氏によると、甲斐氏が長禄三年（一四五九）末に蒲御厨の代官職を求めたが、それ以前は、応島氏が代官職に補任されていた。ここで一つの史料が問題となる。

目安

遠州蒲御厨公文百姓等謹言上、

右条者、応嶋方廿余年御代官候、其内十ヶ年応嶋五郎衛門方御代官之間、御沙汰条々ちかい候へとも、上意をいかゞと依存候、此年月不申上候、

（略）

十月　日　　蒲御厨諸公文御百姓等

目安

御奉行所[28]

当該文書によると、応嶋氏が二十年にわたり遠江国蒲御厨の代官職を勤めていることがわかる。そして、そのうち十年を「応嶋五郎衛門」が代官職を勤めている。この「応嶋五郎衛門」につき、ここで次の史料が問題となる。

東大寺領遠州蒲御厨代官職事、依応嶋久重不法及寺訴儀之上者、申付他人、向後御年貢無延引之儀、任応嶋両度之請文可執沙汰候、於当年夏秋未進万七千疋者、新代官入部以後、相副冬分御年貢、年内必々可致沙汰候、某如此申候上者、旁無御疑之儀、可預無為之御口入候、恐惶謹言、

宝徳元

十一月十一日　　常治（花押）

人々御中[29]

これは、越前国守護代で遠江国守護代も勤めた甲斐常治の発した文書である。この文書は、蒲御厨代官職であった応島久重が東大寺への年貢未進について、今後は必ず年貢納入を約束したことを記している。年未詳の文書についても応嶋五郎衛門につき、蒲御厨の公文百姓から厳しい指摘を受けているから、蒲御厨の代官職である「応嶋五郎衛門」は、応島久重のことである。

そして、宝徳元年文書をもって明らかになったのは、蒲御厨の代官職に補任することを命じていたのが甲斐常治であったことである。このことから、甲斐常治と応島久重が主と被官の関係にあるといえる。ただし、この宝徳元年の記事のみをもって、応島氏が応永二十一年の段階においても甲斐氏の被官であったと考えるのは、早計である。しかし、応永年間において、被官関係にないとしても、甲斐氏、特に惣領家の祐徳は、応嶋氏に対して一定の影響力を有する関係があると推測することもできるだろう。したがって、応永二十一年の段階においても、応嶋氏は甲斐氏の勢力の中に組み込まれていると考えられる。

（五）溝江郷

「寺門事条々聞書」には、応永二十一年の時点における甲斐氏の河口荘における主導権確保の実態と越前国人の抵抗をみてとることができる。以下応永年間の河口荘における甲斐氏の支配実態を、まず溝江郷において検討する。

「寺門事条々聞書」に、「守護代甲斐濃州入道」との記載があり、この「守護代甲斐濃州入道」は溝江郷の公文・政所に補任の記載がある[30]。

「守護代甲斐濃州入道」は、甲斐祐徳（将教）であると解される。応永二年（一三九五）五月十九日に甲斐教光の死亡記事がみられ[31]、同年八月十五日に足利義満から安堵状が下され、越前国大土呂、河北、同国稲津保、越中国東条南北、伊勢国岩田御厨等につき甲斐将教が甲斐教光跡に安堵を与えている[32]。したがって、応永二年の甲斐教光死後において甲斐祐徳は甲斐教光の跡を継いで甲斐氏惣領となったと考えられる。甲斐祐徳はその後応永二十七年（一四二〇）八月十六日に死去したと解される[33]。

なお、「寺門事条々聞書」は新庄郷の公文、政所職として甲斐帯刀正円の記載があり、その実名が将国であることが明らかになる。しかし、ここでいう甲斐将国がいかなる者か明らかではない。また、甲斐

氏嫡流といかなる関係かも明らかではない。しかし、甲斐一族であると考えられるとともに、その実名から将教（祐徳）、将久（常治）とは近い関係にあると考えられる。さらに、堀江氏のように年貢未進時に大乗院と治定しないままであるのとは異なり、他の河口荘公文、政所と同様に、検注を受け、年貢の加増などにより治定していることからすると、甲斐祐徳らの職人と対立関係にはないと考えられる。

「寺門事条々聞書」において、甲斐祐徳は溝江郷の公文、政所職に補任されていたことについて、守護代とは異なる役割を記載している。ここで、甲斐祐徳が溝江郷の公文、政所職に補任される経緯、役割を考えることができる。

長専は、未進の職人等の上洛の際、興福寺大乗院に対する年貢、公事の未進の原因を探ることとなり、応永二十一年九月二日、三日そして四日にわたり原因を明らかにしていく。河口荘十郷のうち、新庄郷、新郷、関郷、王見郷、大口郷そして兵庫郷の六郷については、本年の作物が不作が原因であると主張し、そのことについて検注を加えていくことになり、同月四日に決着をみている。

また、大乗院側は、河口荘十郷のうち、四郷については未だ決着をみていないことを記している。この年貢、公事未進で治定していない四郷の中に溝江郷もその一つとして含められている。しかし、長専は、この溝江郷の未進については京都において決着をするべきことを記している。九月四日に年貢、公事未進に対し年貢、公事を加増することなどと決着した六つの郷は、わざわざ現地河口荘のそれぞれの郷で検注を行うという負担をしている。他方、溝江郷についてはそのような負担がない。この格差は、甲斐祐徳が越前守護代であり、在京していたことから京都で年貢、公事未進分を決着させようとしたのだとも考えられ得る。しかし、例えば、新郷の公文職、政所職に補任されていた織田主計は、在地していたわけではなく、斯波氏の連絡役として在京していたと考えられる。それにもかかわらず、現地での検注と年貢、公事の加増を求められている。現地での検注を余儀なくされた他の職人に比べて、検注を経ない甲斐祐徳が京都で決着を受けるということは、明らかに優遇されていたということができる。

応永二十一年九月十七日、甲斐祐徳は伝奏奉行人井上を宛所として、文書を発する。

守護代甲斐美乃入道状

溝江郷両職事、依御口入、当年事先両使領状申候、畏入候、料足一万疋、為彼両職請口可沙汰渡寺門候、更不可有不法儀候、以此旨被伝仰候者、可畏存候、恐々謹言、

九月十七日　　祐徳判

伝奏奉行人

井上殿

「寺門事条々事書」収載のこの文書は、甲斐祐徳が溝江郷の公文、政所について、伝奏広橋兼宣の口入によることを記した上で、請文を記したものである。そこでは、大乗院に対し、溝江郷の料足として一万疋を支払うこと、今後は更なる不法は行わないことを約しているものである。

ここで甲斐祐徳が溝江郷の公文、政所職につき武家伝奏広橋兼宣の

口入を受けた事実を検討する。甲斐祐徳は、従来から越前守護代であるとともに、その一族が敦賀郡代に補任していたと考えられ[34]、応永二十一年の時点における河口荘の公文、政所職も、甲斐氏の影響を強く受ける斯波氏被官、国人が多かったと考えられる。ここで、広橋兼宣が武家伝奏に補任されたのは応永八年（一四〇一）である[35]。そうすると、応永八年から本史料の「寺門事条々聞書」が記された応永二十一年までの少なくとも十三年の間、溝江郷公文、政所職甲斐祐徳は、守護代として兼宣と連絡を取る役割を担っていたと考える。

3　小括

河口荘各郷の職人は、堀江石見入道、堀江帯刀を除き、いずれも甲斐祐徳の影響を受けていたと考えられる。甲斐祐徳は、伝奏広橋兼宣、ひいては大乗院と連絡を取り、河口荘の各郷を統制したと考える。

二　甲斐氏と堀江氏の拮抗

「寺門事条々聞書」によると、応永二十一年の時点において、越前守護代甲斐祐徳と堀江石見守家の対立関係が垣間見えることになる。長禄二年に守護斯波義敏と甲斐祐徳の子甲斐常治が戦った長禄の合戦の対抗関係が既にこの時期にも現れている。河口荘に対する甲斐氏の支配を考える上で、以下、越前守護代甲斐祐徳と堀江石見守家の対立関係を河口荘の他の職人や関係者の動向から検討することにより明らかにする。

「寺門事条々聞書」応永二十一年八月二十二日条によると、堀江氏が公文、政所職を担っていた郷は、本庄郷、細呂宜郷、荒居郷である[36]。うち、本庄郷は、堀江道賢が公文職を勤め、細呂宜郷上方の政所職も勤めていた。また、堀江景用は細呂宜郷の公文職と同郷下方の政所職を勤めていた。それに加え、堀江三郎左衛門は荒居郷の政所を勤めていた。

ここで注目したいのは、堀江氏が職人である郷とそれ以外の郷につき、年貢、公事の未進などに関し著しい隔たりがある点である。つまり、応永二十一年八月二十三日、二十五日、二十七日、二十九日、九月二日、三日、四日に興福寺大乗院の使者顕覚僧都等と対面し、新庄郷、新郷、関郷、王見郷、大口郷、そして兵庫郷の六郷は荒不作であり、検注すべきこと、衣服は本式の沙汰、供米については、近年の弁済額に増額して弁済することを治定している。

これに対して、年貢、公事の未進の弁済につき、四郷が治定していないことを記している[37]。具体的には、溝江郷、荒居郷、そして本庄郷と細呂宜郷であった。荒居郷は、職人がいずれも新補のため、治定することができなかったとしている。応永二十一年八月二十二日条は、荒居郷の公文職を原入道であるとしており、新補であるため上洛していないことも割書で記載する。加えて堀江三郎左衛門代も上洛せず、その結果荒居郷を代弁することができる者は他にいなかった。溝江郷については甲斐祐徳が政所、公文職であるため、京都において治定すべきであると記載している。先述の応永二十一年八月二十三日から同年九月四日までの問答に甲斐祐徳は加わっていないことが明らかであ

る。そして、長専の溝江郷の治定に関する記述は、問答に加わっていないにもかかわらず、早晩治定に決着するであろうことを期待して記載している。

他方、細呂宜郷と本庄郷については、これまでの未進の経緯とその後の対応については明らかに異なり、年貢と公事は日頃から未進となっていること、不法であることを記している。加えて、これらの郷については、年来の郷であるにもかかわらず未進を強調している。検校所である興福寺大乗院側の堀江氏に対する態度は、明らかに甲斐氏のそれとは異なり、冷徹で不信に満ちたものであることを理解することができるだろう。

九月四日に治定した六郷については、請文が「寺門事条々聞書」に残されている。この条々において特に記載されていることは、落名の部分である。請文の二条は、落名の衣服、供料の納付がなく、今年から興福寺大乗院に納めることを記載する。さらに、落名の定員は増やすことも記載している。興福寺大乗院に対する年貢、公事の未進は、耕作物の不作のほか、落名、つまり名主の追放によることがこの請文の条々からわかる。

応永二十一年九月四日の時点において、堀江石見守、堀江帯刀のいずれも年貢、公事が未進であり、違法であること、そして元々これらの土地は堀江氏代々の土地であるにも関わらず、未進となっていることが記されていた。これに対して、甲斐氏の場合、京都において治定されるであろうことを記載している。両方とも年貢、公事を未進であるにも関わらずにである。これは、大乗院と甲斐氏の関係と、大乗院と堀江氏の関係のそれぞれを考慮する必要がある。

まず甲斐祐徳は、応永二十一年当時、越前守護代であった。大乗院側としては、代官請負制の下、年貢、公事の未進を防いで確保する必要があることから、請負代官である斯波氏被官を統制する守護代甲斐祐徳と協調して行っていく必要があると考えられるからである。加えて応永二十一年の時点で、河口荘に甲斐氏の影響を受ける職人が多数いたと考えられることである。先に河口荘各郷の職人の動向を検討したが、甲斐祐徳のほか、甲斐氏の一派と考えられる者等実質的に甲斐氏の影響を受けている者がいた。河口荘において甲斐氏の影響のもとその統制を受ける職人が多いとすると、甲斐氏との対立は興福寺大乗院にとって圧倒的に不利益と考えられる。そうすると、甲斐祐徳が職人の郷は、たとえ未進であったとしても、有利に取り扱わざるを得ないのである。

これに対して、堀江氏の勢力範囲は、細呂宜郷、本庄郷に限られている。確かに年貢、公事未進の解消には、大乗院も堀江氏との関係を一定に保つ必要がある。荘園領主である大乗院としては、彼の地を本貫としている堀江氏を蔑ろにすることは許されないのである。しかしながら、大乗院は、あえて堀江石見守家を対立的に位置付けてまで甲斐祐徳と繋がりを保ち続けることが必要であったと推測できる。したがって、甲斐祐徳をはじめとする甲斐氏は、この時すでに堀江石見守家とは対立関係になりつつあったと推測することができる。

なお、「寺門事条々聞書」の応永二十一年十月十日条には、堀江帯刀が細呂宜郷につき、堀江帯刀が供米につき、その従事する名の数を

踏まえ、今月中に納所に運上するが、翌々年は定めるのが困難であることも申し添えている。応永二十一年十月の時点においては、堀江帯刀は、興福寺大乗院と妥協する用意があると考えられる。他方、堀江石見守家は、興福寺大乗院と妥協して未進を解消することはなかったと考えられる[38]。このことから、堀江氏一門内でも考えに違いがあったということも想定される。

三　越前守護代と守護斯波氏

1　応永二十一年の斯波氏をめぐる状況と甲斐氏

次に、甲斐氏の河口荘現地支配における中心的役割と越前守護斯波氏との関係を検討するにあたり、応永年間における守護斯波氏をめぐる状況について論じる。

「寺門事条々聞書」は、応永二十一年六月十八日に興福寺大乗院寺官が越前河口荘に下向し、興福寺大乗院から越前守護斯波義淳に河口荘各郷の職人等を上洛させて年貢、公事未進を究明するべきことを申立てたことについて、義淳は、職人等からの文書を以て理由を申し述べてくればよいので、その間京都に逗留することは無用であると述べている[39]。しかし、同年八月二十二日には、河口荘各郷の職人等が記され、その中で上洛した者が記されている。義淳が上洛を伴う弁明については無用としながら、そのおよそ二ヶ月後には河口荘各郷の職人等が上洛したのはなぜか。

一つは、守護の問題がある。つまり、同年六月八日に加賀国守護斯波満種が足利義持の怒りに触れて、その守護職を改替され、高野山に遁世するという事件が起きる[40]。この事件による斯波惣領家の対応の状況は史料に残っていない。しかし、斯波庶子家の守護改替と遁世の記事は、斯波惣領家にも大きな影響を与えたものと推測される。その事件の影響により越前守護斯波氏は京都において越前を統制する力を喪失する程の影響をもたらしたものと推測される。斯波惣領家においては、幕府内にも大きな影響力を誇った斯波義将が応永十七年（一四一〇）五月七日に死亡している。つまり、斯波惣領家は、応永二十一年の直前の年において、その中心を失っていた状況であった。また、斯波義将の子で当時の斯波氏の当主である義教はこの混乱に対応する政治的能力を有していなかったと考えられる。そして、越前守護で義教の子義淳は、応永四年に出生し十七歳という若さであり、未だその混乱状況を収拾する能力を持っていなかった。つまり、斯波氏の大きな混乱を収拾できる者は斯波惣領家には存在しなかったと考えられる。そうすると、書状でもって職人等の弁解を知る状況になく、河口荘職人の年貢、公事未進を統制して解決することが困難な状況に陥っていたと解される。

その二つは、越前守護代甲斐祐徳の問題解決のためのアピールの場の創出という要素も大きかったと推測できるだろう。つまり、書状だけによる弁解の徴収のみだと、問題解決の場を明確にすることができない。「寺門事条々聞書」によると、河口荘各郷の職人は上洛後、応永二十一年八月二十三日から延べ五日間にわたり、興福寺大乗院の使者と対面して問答を行っている。さらに、同年九月二日、三日、そして四日とさらに対面を行って問答を交わし、各郷の未進の理由を明ら

かにしている。弁明の設定の場を設けることは、他の者に自己の行動を明らかにするので、甲斐祐徳にとっては、越前国人や大乗院に対し、その解決能力をアピールする重要な場となったことが想像される。「寺門事条々聞書」の作者長専がこの史料を明らかにした意図とは別に、甲斐祐徳が河口荘各郷の職人の年貢、公事未進の問題を解決することができることを示したことを結果的に明らかにしている。また、荘園領主大乗院に対しても、自己が越前の調整役を明らかにすることができたと考える。

2　守護とその後見

ここで、「寺門事条々聞書」における「守護」として記載されている斯波義淳について述べる。斯波義淳は、応永四年（一三九七）に出生している。応永二十一年においては十七歳であった。ここで斯波義淳の動向については、小泉義博氏、河村昭一氏の論考が先行研究として示されている。[41] 両氏の間において、義淳の精神的障害の有無につきそれぞれ議論されているところであるが、果たして不明である。ただし、小泉氏の拠る史料が文明十三年（一四八一）作成の「斯波家伝」であり、その作成年代の点からも、本史料の他の記述から、そのことを導き出すのは困難である。[42] いずれにしても、斯波義淳は、この時点において越前守護に補任されていた。

しかしながら、「寺門事条々聞書」においては、越前守護その者に関する行動の記述は、この「守護送事者」ということだけであり、それ以後義淳は登場しない。このことをいかに評価するかが越前守護義淳と守護代甲斐祐徳の関係を考えるにあたっての重要な要素となり得るのであろう。

義淳の元服は応永十四年（一四〇七）十一月十九日である。[43] 義淳の父斯波義重が管領に補任されるのは応永十二年（一四〇五）であり、応永十七年（一四一〇）二月十九日に上表を提出している。そして同年六月五日には義淳が管領に補任している。[44] 他方、義将が同年五月七日に死去する。[45] そして、翌十八年義淳の管領職改替が行われるのである。義将死去時期と義淳管領改替時期がほぼ同時期であることから、義将死去と義淳管領改替が関連性を帯びてくることになる。

そして、同時にこのことは、義淳の父である義教の無力さを表すものである。義教は現存しながら、子義淳が管領を改替することを望まなかったのか、それとも望んでいたのかも明らかではない。

義将がその後見となって義淳の管領補任を明らかにして、幕府政治に一定の影響力を持とうとしたのか。義淳の第一次管領補任のあり方については、斯波義将自身の管領第一期にかかる状況と類似している。斯波氏が初めて管領の前に当たる執事に補任されたのは、貞治元年（一三六二）のことである。[46] このとき義将は十三歳であった。そのときも父である斯波高経が執事に補任されており、その高経の推挙により執事に補任されることになった。当然義将が単独で執事の職務を全うできる余地はなく、父高経の後見を必要とした。義将がこの若さで執事に補任されたのは、義将を嫡子として明確にするためであったと考えられる。高経は、義将の他に家長、氏経、氏頼、そして義種の4人の子がいた。[47] 特に斯波氏頼は、岳父が佐々木道誉であり、道誉は

娘婿である氏頼が嫡子となることを望んでいたとされる。[48]

振り返って義淳とその祖父義将の間における関係についても、高経、義将父子と類似の関係といえないか。先述したとおり、義淳は管領補任時十四歳であり、貞治元年に義将が補任したときと類似の関係にあるということができる。応永十七年において、義将は三度管領に補任しており、貞治元年当時の高経も合戦経験も政治経験のいずれも豊富なものであった。その上、応永十七年当時当主とはいえ、心許ないと考えられていた斯波義教の嫡子であり、家督を継ぐことができるかについては、不安視されており、その不安感を払拭させる必要があったものと推測される。

そうすると、応永二十一年の時点において「寺門事条々聞書」における守護の記載が一箇所のみで、それ以外は守護代やその被官、国人等の記載となっていることもある程度推測がつく。先に応永二十一年当時義淳は十七歳であった。既に元服した義淳であったとしても、応永二十一年では自ら一人で眼前にある政治的問題につき判断を行う年齢に達していなかったと考えられる。このような時において、その判断を助ける後見役が必要であるが、義淳の父義教は、義将が自ら義淳の後見役を行ったように、政治を行うには不向きであったと考えられる。以上の事実から『寺門事条々聞書』においては、義淳は越前守護として、河口荘職人の京都上洛にある程度関わっていながら、その判断過程に入らなかったと考えられる。[49]

「寺門事条々聞書」には、「守護」である斯波義淳が河口荘各郷職人の未進等につき文書で言い分を聞くので、上洛無用を述べる記述以外に守護に関する記述はなく、守護が差出人となった文書も収載されていない。むしろ南都両寺官を宛所とした「越前国河口庄条々事」と題する九月十七日付の守護代請文が収載され、その後伝奏広橋兼宣を差出人とし、両寺官を宛所として同日付の「伝奏御書」も収載されている。この守護代請文が幕府を通じて伝奏が興福寺大乗院の寺官に伝えていると考えられる。[50]本来、当該守護分国内の遵行等の守護公権の行使は、守護が請文を発して守護がその権限を行使するのが通常である。

この場合には守護代甲斐祐徳が守護義淳の権限を代わりに行使する後見が認められているのだろうか。この点、越前守護斯波氏と越前守護代甲斐氏の間で後見と思しき事例は、守護斯波千代徳丸（後の義健）と甲斐祐徳の子である甲斐将久（法名常治）との間で見られ、小泉義博氏が「十五世紀の越前国守護代について」において論考を行っている。[51]具体的には、河口荘兵庫郷に守護使の入部を停止するように命じた永享十一年十一月七日付け将軍足利義教の御判御教書、[52]そしてそれを受けた同月二十一日付けの管領細川持之の施行状[53]がある。しかし、それを受けて守護執行状は、守護斯波千代徳丸の名で発せられたのではなく、次のとおりであった。

大乗院家雑掌申越前国河口庄兵庫郷（寺門分在之）事、早任今月廿一日御施行之旨、可被止使者入部之状、仍執達如件、

永享十一年十一月廿六日　　沙弥判甲斐入道常治

狩野修理亮殿

池田勘解由左衛門尉殿[54]

小泉氏は、「支族の斯波持種が「扶持」を加え、甲斐常治が「後見」にあたった」とされている。『寺門事条々聞書』においても、守護による請文ではなく、守護代の請文であることから、甲斐常治による「後見」としてかかる行為を行ったと考える。なお、ここで義教が応永十七年の当初義淳が管領の時の義将のように後見であったとはいえない。なぜなら、河口荘の職人による未進の遵行の手続に全く関与していないからである。

ここで、甲斐祐徳が守護代斯波義淳の後見と考えるにあたって、「寺門事条々聞書」に収載されている甲斐祐徳の請文の内容を検討する。室町期における守護、特に斯波氏をはじめとする大名は在京を求められていた（守護・大名の在京）[55]。この在京は、斯波氏の場合、三管領の一に数えられることから、幕府中央に政治参画するため認められていたものである。ただ、応永二十一年の段階においては、細川満元が管領に補任されており、斯波義淳は管領に補任されていたわけではない。

応永二十一年段階において甲斐氏についても、「寺門事条々聞書」には、「溝江郷甲斐持之間、於京都可治定」との記述のとおり、甲斐祐徳の在京が明らかである。

その上で、「寺門事条々聞書」において、甲斐祐徳が守護代として大乗院に対して約束した守護代請文における主なものとしては、一つ目は落名の供料、衣服料と大乗院門跡方への支払いを行うよう、各名主に下知し、この名主等において不法があれば、当該名については興福寺に返させることを約している[56]。この条には、守護と守護代が不法の名主の追放を興福寺に注進する権限を有することを前提とする。これにより、越前守護、結局守護代甲斐氏が遵行の大きな権限を有することを明らかにしている。守護代が荘園領内においてその名主の統制を図ることを可能にするものである。さらに、守護代甲斐氏は、荘園内の統制を図ることが可能となっており、大きな権限を獲得していたということができる。

次に、請文においては、八朔、歳暮人夫、そしてその他の臨時課役について未進ということがあってはならないと記している。常の年貢について未進なく、納めることを約したのは前条である。本条においては、臨時課役についても未進することなく、納めることを求めたものである。前条同様臨時課役についても守護代甲斐氏の荘園内の統制のための大きな権限を獲得したものと評価することができる。

守護代請文の三つ目として主なものは、職人の中に検校の補任していない者があり、補任したことにつきそれを給しなければならないことを定める。任料とは、荘園所職の補任に際し、被補任者が荘園領主側に提出する貢納金をいうとされる[57]。この条から明らかになることは、河口荘の職人に検校所である興福寺の補任していない者が存在する可能性があること、任料は被補任者が納めるものであるものの、最終的に負担する可能性があるのが名主であることを示している。従来職人は、検校所の派遣する僧侶等が職人として年貢、公事を納めていた。しかし、その後在地武士の押領により年貢が適切に納められない状態、つまり未進の状態に至ると、荘園領主は守護被官や在地領主を職人に補任することが多くなる。任料を納めることを記していること

は、河口荘各郷において代官請負制を採っていることを表している。現に河口荘各郷において職人に補任されている者は、斯波氏の被官である者、又は越前在地の国人である者が多かった。このことは、代官請負制を取らなければならないほど、在地武士の荘園における押領、違乱が多かったことを表している。守護代甲斐祐徳が職人の任料について補任された者に限ると定めることは、在地武士の押領、違乱により事実上の職人となることを制限し、越前守護による統制を及ぼしたものとしたものといえる。

最後に、「寺門事条々聞書」における「越前国河口庄条々事守護代請文」の第四条は、次のように記している。

一職人等捧請文諸編治定云々、若背請文之時、随触承可其沙汰候、条々進書状上者、不可有緩怠不法之儀、背此旨候者、可預厳蜜御訴訟候、

職人が捧げた請文で様々なことが定めたが、その請文に背いたときは、その定めにしたがって沙汰を行うこと、緩怠不法があってはならず、その旨に背いたときは、幕府による訴訟を行わなければならないことを記している。荘園領主興福寺大乗院と守護の協力した荘園運営を表すものの、最終的には幕府の訴訟に訴えるべきことを記しているということは、河口荘の荘園管理が現地職人によって第一義によって行われることになるが、それだけではなく、それが争われる場合には、最終的に京都で解決されることになる。

これら守護代請状に記されている甲斐祐徳の権限内容から、応永二十一年における甲斐祐徳は、守護を「後見」する役割を担っていたと考える。幕府により出された判決は、守護及びその守護代によって執行されることになる。若年であり、守護として判断することが困難であった斯波義淳の代わりに、守護代甲斐祐徳が幕府により出された判決を執行する立場として、守護とともに在京しているということもその役割の一つとして考えられるのではないだろうか。

なお、守護斯波氏の被官として、守護斯波氏の下、幕府への取次の役割も担っていたと考えられる。これは、甲斐祐徳在京の本来的目的の一つと考えられる。本稿においては、興福寺大乗院との間で甲斐祐徳がこれまで得てきた関係を用いてその交渉と沙汰を行っていると考えられる。

3　守護斯波氏について

以上のとおり、「寺門事条々聞書」によると、応永二十一年の時点において、越前河口荘各郷の職人には、堀江氏を別として甲斐祐徳の一族と甲斐祐徳の影響、統制を受けている被官、国人が含まれている[58]。併せて、甲斐祐徳は、越前守護斯波義淳の「後見」としての役割、さらには、守護斯波氏の被官として、幕府への取次の役割を担っていたことが明らかになった。

このように、越前守護代甲斐祐徳が河口荘、ひいては越前国の中において勢力を持つに至り、その役割を追うことになった根拠は何か。これまでの甲斐氏に関する経緯を踏まえて検討することとする。

甲斐祐徳の史料上の出現は、明徳三年（一三九二）の「相国寺供養記」であるが、その越前との関わりで出てくるのは応永二年（一三九

五）のことである。[59] 祐徳の父甲斐教光は、応安四年（一三七一）に「甲斐八郎」として出現する。[60] 甲斐氏については、それ以前は出現しない。甲斐氏の越前における軌跡はそれほど古いものではない。まさに甲斐氏は、「寺門事条々聞書」応永二十一年九月四日で作者長専に堀江氏が言われたような「下地熟所」を越前において有するわけではないのである。

そうなると、甲斐祐徳が前述したとおり、応永二十一年の段階において、一族に敦賀郡代を勤めてこれを支配させ、他の斯波被官に影響を及ぼしているその権力はどこに由来するものなのか。この点、「寺門事条々聞書」応永二十一年六月十八日条にあるとおり、本来越前を統制する経緯は「守護」にあるといえると考える。ここで川岡勉氏は、将軍の「上意」により、その守護は室町殿により権威づけられると主張する。[61] 守護斯波氏は、室町幕府の権威を武器に自らがその守護分国の下地を支配していくことが基礎付けられることになる。ひいては、守護代甲斐祐徳がその守護そのものの行為と評価されるとともに越前の下地支配を行なっていくのは、守護、そして最終的には室町殿の権威に基づくと考えられる。甲斐祐徳は、守護の後見として、その室町殿の権威をもとに、守護斯波氏の中で荘園領主興福寺大乗院と交渉を行っていくためには京都に在住することが必要であった。

それに加えて、守護斯波氏の在京と同様に、守護代として、在京することにより、守護と同様の権威を作り出すことが必要だったのではないか。山田徹氏や湯浅治久氏は、在地の国人等と比較して在京直臣の特権として、京済や守護の免除が含まれていることにあることを論じた。[62] 確かに、甲斐氏は在京しているものの直臣ではない。しかし、甲斐祐徳は、守護の後見、そして在京によって最終的には、室町殿の権威を帯びているということができる。その点で甲斐祐徳は交渉においても現地支配においても、室町殿及び斯波氏というところに権威づけられていることが必要であり、そのことが他の越前国人を統制する上で「特権的地位」といえたのではないかと考えることができる。

おわりに

以上、応永年間における河口荘の職人、そして守護代甲斐祐徳の河口荘における影響力、支配力を考察した。それにあわせて甲斐氏が在京することによる越前支配を守護、室町殿、そして荘園領主との関係によって検討を行った。

このうち、応永年間における越前河口荘の職人について記した「寺門事条々聞書」により既に六郷は、年貢、公事の未進について治定し、その多くが越前守護代甲斐祐徳の一族か、甲斐祐徳の影響力を強く受けていることが明らかになったが、同時に堀江氏との対立関係も明らかになった。そして、甲斐祐徳の越前支配は、守護斯波義淳の後見であり、大乗院との交渉を行うため、そして最終的には、室町殿の権威を帯び在京武士という特権的地位を有するため、在京することにより関係性を構築してきた。

この応永年間の甲斐氏の越前における支配及び荘園領主との関係性の構築は、永享年間以降大きく変わる。永享期以後、甲斐氏の勢力とその影響の強大化の根拠たる斯波嫡流家が断絶を迎え、それに伴い、

斯波義種を祖とする斯波庶流家が越前守護家を継承するという事態が生じたからである。在京により、越前で権力を強大化してきた甲斐氏が、守護家となった斯波庶流家と対立関係にならざるを得ず、その権力の根底部分が崩れると評価することができる。

果たして、なぜ将軍家や守護斯波氏の権威の下でその勢力拡大に腐心してきた甲斐氏が主家である斯波氏と対立しなければならなかったのか。今後は、甲斐氏が越前において斯波氏と対立しなければならなくなった点を中心に、その動向について解明を行うとともに、甲斐氏が同様に守護代となっていた遠江国の状況について、越前との比較を含めて論じていきたいと考えている。

〔注〕

（1）山田徹「室町領主社会の形成と武家勢力」（『ヒストリア』第二二三号、二〇一〇）

（2）室町期の斯波氏については、小泉義博「室町期の斯波氏について」（『北陸史学』四二、一九九三）、秋元信英「斯波義重の動向」（『歴史教育』一六―一二、一九六八）、河村昭一「管領斯波義淳の就任と上表をめぐって」（『兵庫教育大学研究紀要』一八、一九九八）、同「管領斯波義淳の政治活動」『政治経済史学』四一七、四一八、二〇〇一）

（3）前掲注（1）山田論文。湯浅治久「室町期都鄙館交通と荘園制・在地領主――地域経済圏の展開との関連で――」『旅と移動――人流と物流の移動――』（竹林舎、二〇一八）

（4）甲斐氏については河村昭一「南北朝期における守護権力構造――斯波氏の被官構成――」（『若越郷土研究』二二（二）、（三）、（四）、一九七八）、同「畿内近国における大名領国制の形成――越前守護代甲斐氏の動向を中心に――」（『史学研究五十周年記念論叢』、一九八〇）がある。

（5）前掲注（1）山田論文、注（3）湯浅論文

（6）職人とは、興福寺荘園における荘官職である政所、公文、別当、専当をいうとされる。河村昭一「畿内近国における大名領国制の形成――越前守護代甲斐氏の動向を中心に――」（『史学研究五十周年記念論叢』、一九八〇）

（7）「武家政権の成立と荘園・国衙領」（『福井県史　通史編2　中世』、一九九四）

（8）「寺門事条々聞書」は、「三十二歳　十七臈　朝乗」とあり、外題に「朝乗記之」とあり（「寺門事条々聞書」（『北国庄園史料』、一九六五）、室町後期の興福寺学侶朝乗が文明十一年（一四七九）に妙出したものとされる。妙出されたのは、室町前期の興福寺学侶長専の日記である（末柄豊「国立公文書館所蔵『寺門事条々聞書』――附、国立公文書館所蔵『長専五師記写』――」（科学研究費補助金研究成果報告書〔研究代表者：安田次郎〕『大和の武士と武士団の基礎的研究』、二〇〇四）。本史料によると、応永二十八年（一四二一）五月に、河口荘本庄郷の訴訟につき、「可差上長専之結構歟」とあるので、河口荘各郷の職人の年貢、公事未進のやり取りを自ら見聞したことを日記に記していると考えられる。

（9）松浦義則「越前国人堀江氏の動向について」（『福井大学教育学部研究紀要　第三部社会科学』第三四号、一九九八）

（10）「道賢申状」『福智院家文書』（『福井県史　資料編2　中世』、一九八六）

（11）佐藤圭『朝倉孝景』（戎光祥出版、二〇一四）。なお、応永期における朝倉氏についての伝存史料は著しく少なく、ここでいう「政所朝倉」「本庄政所勝営」が果たして朝倉貞景なのか、それとも教景に比定するのか、筆者は明確化することが困難である。

（12）「南北朝動乱と越前・若狭」（『福井県史　通史編2　中世』、一九九四）、前掲注（11）

（13）前掲注（9）松浦論文

(14)「経覚私要鈔」六（『史料纂集』、二〇一四）
(15) 前掲注（8）「寺門事条々聞書」（『北国庄園史料』、一九六五）
(16) 佐藤進一『室町幕府守護制度の研究　上（オンデマンド版）』（東京大学出版会、二〇一一）。
(17) 山﨑布美「織田氏の出現とその存在形態」（『東京大学史料編纂所研究紀要』第二六号、二〇一六）
(18)『康富記』文安六年（一四四九）二月七日条（『増補史料大成』第三十八巻、一九六五）
(19) 応永十五年（一四〇八）五月二十八日条（『東寺百合文書』く函）
(20)『建内記』文安四年（一四四七）五月二十八日条（『大日本古記録』、一九七六）
(21) 前掲注（8）「寺門事条々聞書」（『北国庄園史料』、一九六五）
(22)「和泉堺御犬追物日記」明徳四年十月十九日条『後鑑』（『大日本史料』七編一冊三三四頁、一九六八）
(23)「斯波義将下知状」『市河文書』応永八年六月二十五日（『新編信濃史料』三、一九七一）
(24) 前掲注（8）「寺門事条々聞書」（『北国庄園史料』、一九六五）。なお、「寺門事条々聞書」『大日本史料』七―三―八三〇は、「彦浦与五郎」を「応嶋与五郎」と記している。
(25) 前掲注（8）「寺門事条々聞書」（『北国庄園史料』、一九六五）。なお、「寺門事条々聞書」には、応永二十一年九月四日付けで河口荘各郷の中で落名のない郷を記した文書差出人中に「忠重判　深浦与五郎」とある。この深浦与五郎は、応嶋与五郎の誤りだと思われる。
(26)『大乗院寺社雑事記』寛正元年（一四六一）八月二十五日条（『大日本史料』寛正元年八月二十五日）
(27) 松島周一「室町中期の遠江国蒲御厨をめぐる甲斐氏と吉良氏」（『日本文化論叢』二十一号、二〇一三）
(28)「遠江国蒲御厨公文百姓等申状」宝徳三年十月『静岡県史　史料篇6　中世2』（静岡県、一九九二）
(29)「甲斐常治書状」『静岡県史　史料篇6　中世2』（静岡県、一九九二）
(30) 前掲注（8）「寺門事条々聞書」（『北国庄園史料』、一九六五）
(31)『常楽記』応永二年五月十九日条（『大日本史料』七編二冊四十二頁、一九六八）
(32)「義満安堵状」『三宝院文書』　応永二年八月十五日（『大日本古文書』、一九一二）
(33)『看聞日記』応永二十七年（一四二〇）八月十六日条（『続群書類従』、一九五八）。なお、『経覚私要鈔』応永二十八年（一四二一）八月一日条（『史料纂集』、一九七七）は、甲斐将久（常治）が登場することから甲斐氏死亡記事を載せた『看聞日記』応永二十七年八月十六日条は、甲斐祐徳のことをいうと考える。小泉義博「十五世紀の越前国守護代について」（『一乗谷史学』第七号、一九七四）
(34)「郷衡寄進状」永享十二年四月八日『西福寺文書』一〇六（『史料纂集』、一九七三）
(35)「広橋兼宣」『国史大辞典』第十一巻（吉川弘文館、一九九〇）
(36) 前掲注（8）「寺門事条々聞書」（『北国庄園史料』、一九六五）
(37)「寺門事条々聞書」『北国庄園史料』（『大日本史料』七―二十一―二九四頁）
(38) 前掲注（9）松浦論文
(39)「寺門事条々聞書」『北国庄園史料』（『大日本史料』七―二十一―二九四頁）
(40)『満済准后日記』応永二十一年六月八日条（『群書類従』、一九五八）
(41) 小泉義博「室町期の斯波氏について」（『北陸史学』四十二、一九九三、木下聡『管領斯波氏』（戎光祥出版、二〇一五）に収載）、河村昭一「管領斯波義淳の政治活動――将軍義教期初期の管領・重臣会議――」（『政治経済史学』四一七・四一八、二〇〇一）
(42) 河村昭一「管領斯波義淳の就任・上表をめぐって」（『兵庫教育大学研究紀要』第2分冊言語系教育、社会系教育、一九九八）によると、「斯波家伝」（金沢市立図書館加越能文庫所蔵）は、『斯波家譜』のうちの「当流式」（内閣文庫所蔵）、「大雙紙」下巻（同）と並ぶものの一つであり、その微細な違いはあるものの、同系統に属するものとさ

れる。小川信『足利一門守護発展史の研究』（吉川弘文館、一九八〇）参照

(43)『教言卿記』応永十四年十一月十九日条（『大日本史料』七編九冊三百十一頁、一九六八）

(44)『鎌倉大日記』（『続史料大成』、一九七九）

(45)『東院毎日雑々記』（『大日本史料』七編十三冊一八四頁、一九六八）

(46) 小川信『足利一門守護発展史の研究』（吉川弘文館、一九八〇）

(47)「尊卑分脈」（『新訂増版国史大系』第五六十巻、二〇〇一）

(48) 前掲注（46）小川信『足利一門守護発展史の研究』（吉川弘文館、一九八〇）

(49) 応永十七年に斯波義教（義重）が守護を改替され、義淳が守護に補任されているが、ここで秋元信英氏は義淳が守護に補任された場合でも義重が証判を加えている場合があり（応永十六年（一四〇九）八月二十八日付け管領執行状（「東寺百合文書」オ一之二十五）、同年九月十六日付け山城守護宛管領施行状（「尊経閣文庫所蔵文書」編年文書）、同年十一月九日付け近江守護宛管領施行状（「宍戸文書」））、義重が幕政に責任を有することを自他共に認めていたと解されるとされる。秋元信英「斯波義重の動向」（『歴史教育』一六―一二、一九六八、木下聡『管領斯波氏』（戎光祥出版、二〇一五）に収載）

(50)「寺社伝奏」『国史大辞典』第六巻（吉川弘文館、一九八五）

(51) 小泉義博「十五世紀の越前国守護代について」（『一乗谷史学』第七号、一九七四）

(52)「河口庄兵庫郷公文政所間記」（『北国庄園史料』、一九六五）

(53) 前掲注（51）小泉論文

(54) 前掲注（51）小泉論文

(55) 吉田賢司「室町幕府による都鄙の権力編成」『室町・戦国期研究を読み直す』（思文閣出版、二〇〇七）

(56)「越前国河口庄条々事守護代請文」『寺門事条々聞書』（『大日本史料』七―二二、一九六八）

(57)「任領」『国史大辞典』第十一巻（吉川弘文館、一九九〇）

(58) 前掲注（8）「寺門事条々聞書」（『北国庄園史料』、一九六五）

(59) 前掲注（31）

(60)「祇園執行日記」応安四年七月十二日（『八坂神社記録　上』、一九六一）

(61) 川岡勉『室町幕府と守護権力』（吉川弘文館、二〇〇二）

(62) 前掲注（1）山田論文、注（3）湯浅論文

（さわざき　たかひろ　文学研究科歴史学専攻博士後期課程）
（指導教員：貝　英幸　教授）

二〇二一年九月二十七日受理

研究ノート

女性神職者〝物忌〟の実像をめぐって

――平安前期現出の〝物忌〟を中心に――

堀岡喜美子

〔抄　録〕

物忌とは古代から中世にかけて神社や祭祀に奉仕した女性神職者であるが、柳田國男は鹿島社物忌の未婚で聖女として偶像化された姿に巫女の源像を見出した。義江明子は史料に基づいて鹿島社などの物忌の実像を探り、柳田の巫女聖女（御子神信仰）論に反証したが、物忌の全体像についての研究は十分といえず、その実像については明らかにされていない。史料を博捜したところ、『貞観儀式』および『延喜式』には天皇家と藤原氏家と所縁が深い神社と祭儀に奉仕する物忌の記事があり、これらの内容を吟味したところ、一部の物忌の奉仕には平安前期に摂政となり権力を掌握した藤原良房の関与が示唆されるものであった。以上より本稿は、物忌研究の到達を踏まえ、平安前期における政治社会と祭祀とのつながりから浮かび上がってくる物忌の実像を探り、巫女との関連を検証するものである。

キーワード　巫女、女性神職者、物忌、祭儀、藤原良房

はじめに

本稿は「巫女の存立に関する史的研究」の一環として、〝物忌〟と巫女との関係性について論じるものである。

〝物忌〟（以下、〝　〟なしの物忌とする）[1]とは古代から中世にかけて、限定された神社や祭儀に奉仕した女性神職者であるが、その実像については不明な点が多い。

柳田國男は「巫女考」〈神子の夫、修験の妻〉の冒頭に常陸鹿島社の物忌について、特定の社人家より卜定にて選ばれ、一生外に出ず、経水もなかったと記している。柳田はその後、さらに巫女の源流の探求を試み、『妹の力』「玉依彦の問題」において、鹿島物忌は玉依姫・御子神信仰における巫女の極めて古い形を残した存在であるとした認

識を示すに至る。

義江明子は柳田のこうした御子神信仰からの巫女論は、「神聖なる未婚の処女→神の妻（玉依ヒメ）を巫女の原型」とすることにあり、その名残りを鹿島物忌に求めたとして、鹿島社、伊勢神宮、賀茂社の物忌を巫女の原型と位置付け反証を行っている。(2) また、岡田精司は「伊勢神宮の巫女」として伊勢神宮の物忌について論じているが、反して小平美香は、伊勢物忌は巫女とは相違する女性神職者として論じている。

このように物忌なる女性神職者については、民俗学者はもとより、女性史家や歴史学者、神道研究者にとっても古代における巫女の原型像、あるいは類似するものとして論じられている。

一方、歴史史料を博捜すると、平安前期に編纂された『貞観儀式』および『延喜式』からは、伊勢神宮や鹿島社以外の十社近い神社と四祭に物忌が奉仕していることがわかるが、これらの社・祭はいずれも天皇家と藤原氏家と深い関係にあり、極めて限定された社や祭である。こうした状況は、物忌の実像を探るにあたり重要なポイントと考えられ、当時の政権をめぐる権力構造と何らかの関係が示唆されるものである。

しかしながら、物忌についての研究実績は十分とはいえず、前述のように神に仕える巫女の原型像と捉えられ、政治社会との関係についてはほとんど論じられていない。柳田の玉依姫・御子神信仰論による巫女像の影響力は未だ大きく、この問題について解決する上でも物忌が歴史社会、すなわち宗教・祭祀上においてはもちろんのこと、政治社会においてどのような存在であったかを明らかにすることは、極めて重要な作業であると考える。

本稿の目的は以上の問題意識より、平安前期に現出したと思われる物忌の実像について探求し、巫女の歴史的実像との関連を明らかにするものである。

なお、本稿では文中の史料、引用文献、参照文献の照会は脚注とせず、本文末尾に参考文献として通し番号を付し、（〇（頁））と記す。

第一章　これまでの物忌に関する研究の整理

1　柳田國男

物忌の存在と巫女との関係について最初に取り上げたのは柳田國男であり、「はじめに」に述べたように、大正二年（一九一三）十二月『郷土研究』に載せた「巫女考」〈神子の夫、修験の妻〉㉔二八一頁（以下「頁」を略す）の冒頭に、「常陸鹿島の社人従五位上東長門守胤長物語に、當社には長門守の家より代々齋宮の如く女を神に仕えしむ。是を御物忌と謂う」と述べたうえで、物忌は卜定にて選ばれ、周囲の女性は少女老女問わず経水もないと説明している。そして神との介在者が「素女（処女）で無ければならぬ理由は我々にはよく解る」としつつ、「不思議なことには巫女童貞の約束は必ずしも日本における神社に於ける原則ではなかった」とのべ、中世以降の巫女的女性は必ずしもこのような未婚・聖女ではなかったことを、山伏と口寄せを行う守子の夫婦などの多くの事例を引きながら説明している。

柳田はその後、こうした現象の「不思議」解明のため、さらに巫女

の源流の探求を試みる。大正六年（一九一七）三月『郷土研究』に「玉依姫考」を発表し、そこで「「巫女考」の続編として、殊に自分の研究を試みたいと思ふのは比咩大神の問題である」と述べている。そして昭和十二年（一九三七）には『妹の力』の「玉依彦の問題」において、鹿島物忌は御子神信仰における巫女の極めて古い形を残した存在であるとした認識を示すに至る（㉔三六～三七）。

「玉依姫考」には宇佐八幡の大帯（おほたらし）姫や三輪社の生玉依姫、および下鴨社の多々須玉依姫を代表とする各地の「玉依姫」信仰より、上代の姫巫女こそ神に接近して神の王子を産む神異なる婦人と述べ、玉依姫信仰（神嫁＝御子神信仰）と巫女との関係を明らかにしている。そして、鹿島物忌の聖女的残像から「玉依姫」を導き出し、神話世界や古の信仰や伝説より、神の霊（玉・タマ）を管理し神託を受けるべく能力を有し、かつ神の御子を生ましめる女神、すなわち玉依姫＝御子神こそが、「巫女の開祖」であると結論づけられたのである。鹿島物忌の存在は柳田にとって「巫女」の源流を探究する上での重要な座標であったのだ。

2　義江明子

義江明子は古代史および女性史研究家であり、祭祀と女性に関する優れた論考を著し、古代の祭祀は女性と男性が任務を分かち合い、女性も重要な役割を担っていたことを論証している。[3] 義江は己の研究成果より、前述した柳田の鹿島物忌からの巫女源流＝御子神信仰論（「女の霊力論」）に大いに疑問を感じ、鹿島物忌をはじめとし伊勢神宮、賀茂社の女性神職者についての研究を進めたことは既に述べたとおりである。義江の各社物忌の論旨は次のとおりである。

まず伊勢神宮内宮の物忌についてだが（㉕九九～一七七）、延暦二十三年（八〇四）に神祇官に提出された『皇太神宮儀式帳』と『止由気宮儀式帳』の内容より詳細に分析している。すなわち内宮には大物忌を筆頭に九人と所管四宮との計十三名が在り、そのうち宮守物忌と山向物忌が童男であとは童女で、各々に補佐役として物忌父が付いていた。多数の部門による多様な職掌からなり、神饌関係のほとんどを担っている旨を詳述している。その中でも大物忌は天照大神に仕えるものとして最も重視され、義江によればその主な職掌は①春米奉仕と御饌供進、②玉串奉納、③正殿の御戸開であるとしている。また物忌が童女、童男であるのは、宮廷の座摩御巫に童女を任してしている理由を地方豪族の支配と理解した岡田精司の論から（⑪二一九）、伊勢神宮の地方豪族の支配を意味しているのではないかとし、童女の神秘・神聖性を否定的に論じている。

古代の物忌は中世には衰退し、平安後期には大物忌子・御炊物忌子・御塩焼物忌子が主たる物忌となり、その他は「子良」と称され「母良」の補佐により存在したという。

鹿島神宮の物忌については（㉕八～二五）、先の柳田國男の「妹の力」に述べられている「物忌＝御子神＝巫女（聖処女）」論に対し、詳細な史料分析により反論を呈し、古代の鹿島神宮の物忌には「神の妻」的要素はなく、物忌の童女制を利用して女性の神秘性を高めるようになったのは、中世から近世にかけて、伊勢神宮の威光を背景とし

て社の権威を高めようとしたものであったことを明らかにしている。

賀茂社の物忌については㉕二六～六五）、古代より存在した斎祝子（いつきはふりこ）を物忌（賀茂社では忌子とも表現されている）の原型と位置づけ、賀茂社の歴史史料の詳細な検証から斎祝子の実像を明らかにしている。すなわち、古くは男性神職の禰宜と女性神職者の祝がペアで祭事を取り仕切っていたが、女性の上層祭祀者を排除する動きにより祝から斎祝子へと変化したものであり、巫女ではあるが既婚者の存在も見え、「聖なる処女」ではないとしている。

このように義江の物忌に関する論考は、柳田の「物忌＝御子神＝巫女」論を史料分析と社会背景より批判的に論じ、実に納得のいくものである。しかし、伊勢神宮、鹿島社、賀茂社以外の物忌については触れられず、他の神社については「通常の規模の神社の神祭りにおいては、一人の物忌がすべてを兼ねて神饌奉仕の任にあたったものであろう」（㉕一七）とした認識であり、三社以外の物忌の存在や各社毎の相違点や類似点、および女性祭祀者としての全体像が判然としない。

3　その他

古代祭祀研究者である岡田精司は、伊勢神宮の物忌について「宮廷巫女」すなわち御巫との関連で論じている（⑪二二〇）。物忌の組織構造や職掌については義江が明らかにした内容と大差はなく、その具体像は大物忌を筆頭に、宮守・地祭・酒作・清酒作・滝祭・御塩焼・土師器作・山向であり、その職掌は酒作や清酒作は神酒を醸造し、御塩焼は御饌用の塩を焼き、土師器は神饌用の器を作るなど名称どおりであり、神饌調達の多くを担っていた。外宮には大物忌のほか五人（御炊・御塩焼・菅裁・根倉・高宮）の物忌がいてすべて童女であった、などである。

岡田は義江と同様に大物忌は天照大神に仕えるものとして最も重視され、主要な祭典に神饌を供えたりする役として位置付けているが、義江による②玉串奉納、③正殿の御戸開には触れず、神殿内の掃除が大物忌以下童女のみによって行われた点に注目している。

そして最後に「御巫＝宮廷巫女」との関連で、物忌は御巫と同様に「巫女」の要件である神がかりや託宣といった活動が全くみられず、その理由を考える必要性を問うている。

小平美香は伊勢神宮物忌について、神道思想からの「社殿（神殿）祭祀」における物忌の役割から論じている（⑮一四〇～一五一）。小平は古代だけではなく中世（十二世紀）においても、大物忌子良が母良の補佐によって鑰に手をかける所作を行っていることから、大物忌の重要な役割が「御扉開閉」と「御鑰管理」にあるとしている。そして「御扉開閉」は神祇祭祀においては最も重要な「降神」「昇神」を意味する所作であるとし、天磐戸の例を挙げ、「御鑰管理」は天照大神顕現にかかわっているとした認識を示している。また、大物忌が童女であることは、「子ども」ではなく「女性」に焦点を当てて解くことが妥当とし、その他の祭祀における物忌の役割についても検証を加え、宮廷御巫との共通点を神殿祭祀における「神顕れ」にあると指摘している。

このように岡田と小平は物忌を宮廷御巫と極めて近似する女性神職

者として論じているが、岡田は物忌を「巫女」とした認識の上の論考であり、小平は宮廷や伊勢神宮の女性神職者・物忌は「巫女」とは違った属種であるとした捉え方をしている。小平の巫女に関する認識は重要で検討を要するものだが、「巫女」がなぜ女性神職者として認められないのかを明確にする必要があるだろう。

以上が物忌に関する主だった研究内容であるが、その主体は史料が多少なりとも残っている大社である伊勢神宮と鹿島社、賀茂社に限られており、『貞観儀式』および『延喜式』に在る平野社など他社や祭儀における物忌についてはほとんど明らかにされていない。

本稿では以上の研究成果を踏まえつつ、これまでの研究とは違った角度・視点から、著者が検索し得る範囲内の史料より物忌の全体像を探り出すことを試みたい。

第二章　『貞観儀式』および『延喜式』に表れる物忌

物忌の存在に関する史料および記録は寡少であることは既に述べたとおりで、六国史や官符にはほぼ見出すことはできない。しかしながら、『貞観儀式』や『延喜式』には祭儀上の物忌の姿や式上に物忌の存在があり、平安前期における物忌の様相を垣間見ることができる。これらの少ない史料からではあるが、物忌とは当時の政治や宗教社会にとってどのような存在であったのかを検証し、物忌の歴史的実像に迫り、巫女とのつながりについて明らかにできればと考える。

1　『延喜式』から明らかになること

『延喜式』とは延喜五年（九〇五）に醍醐天皇の命により編纂された格式で、神祇官関係や太政官八省関係等から構成され、律令および社会状況に基づく当時の神社、祭祀の様相がよくわかるものである。本節では『延喜式』の内容より、当時の物忌がどのような社会、宗教環境を背景に存在したのかを分析する。

なお、『延喜式』の先に編纂された『貞観儀式』（以下、『儀式』とする）は儀式書であり、「春日祭儀」と「平野祭儀」「松尾祭儀」に物忌の記事があるが、『延喜式』の内容の方が物忌の全体像を理解する上で重要である。したがって『儀式』の内容については後に『延喜式』の内容と共に吟味したい。

『延喜式』に記されている物忌は次のとおりである。（①）

巻第一「四時祭上」〈斎服料〉
春日神四座祭　**物忌**一人料、園幷韓神三座祭　**物忌**二人、平岡神四座祭　**物忌**一人
平野神四座祭　**物忌**王氏、（中略）、和氏、大江氏、
巻第四「伊勢太神宮」　**物忌**九人、童男一人、童女八人、父九人
巻第六「斎宮司」〈装束料〉　於社前給両社祢宜、祝及**忌子**
巻第十三「中宮職」〈装束料〉　上社**物忌**料、下社亦同
巻第十五「内蔵寮」
賀茂祭　下上両社各**物忌**一人
鹿嶋香取祭　鹿嶋社**物忌**一人、香取社**物忌**二人
〈山科祭〉　**物忌**料緋色綾二尺、赤紫綾四尺、赤紫絹二尺、紫

絲四絇、両面九尺五寸

〈當麻祭〉　**物忌**料緋綾二尺、赤紫綾四尺、両面九尺五寸、赤紫絹四尺、緋絹三丈五尺

〈杜本祭〉　**物忌**料両面九尺五寸、緋絹三丈五尺、紫絲四絇、綿十屯

〈當宗祭〉　**物忌**料緋綾六尺、両面九尺五寸、紫綾一丈二尺、紫絹六尺、緋絹三丈五尺、

（傍線・太字は筆者による）

これらの記事より『延喜式』が編まれた十世紀前半には、春日社、園幷韓神社、平岡社、平野社、賀茂社（上・下）、松尾社、伊勢神宮、鹿嶋社（香取社を含む）に、そして「内蔵寮」の山科祭、当麻祭、杜本祭、当宗祭の四祭（以下、「四祭」とする）に物忌と称される神職者が仕えていたことがわかる。伊勢神宮内宮には童男が一人、童女八人の九人が、また他の社には一人から三人が仕えているが、この記事からは伊勢神宮以外は童か成人であるかは分からない。また、祭儀のみの奉仕か常駐であるかも定かではないが、本稿では「四祭」以外は社の物忌として捉える。女性の有無については、〈装束料〉に緋色綾や赤紫絹などとあり女性であることに間違いはないであろう。

以上より、物忌が奉仕した神社は八社、祭が四祭であることがわかるが、この数は当時の神社、班幣祭の数から考えると極めて少数で限定されたものであり[4]、物忌という祭祀者の特性を考えるに当たっての一つのヒントがあると思われる。これらの社および祭の特質と物忌の存在状況を吟味することにより、物忌の実像について探っていきたい。

伊勢神宮、賀茂社はいうまでもなく天皇の氏神であり、松尾社は賀茂社と共に平安京の守護神として位置付けられ、『延喜式』の記事から賀茂社とは歴史上においても祭祀上においても深い関係にあることがわかる。また、平野社は皇太子守護を司り、桓武天皇の生母高野新笠を祖神としている（㉖一八八）。園幷韓神社は鎮座、祭神ともに諸説があるが、天皇の守護神として宮廷内に鎮座する社である。八社のうちこれら五社は平安京、および天皇・皇太子守護に深くかかわる神社で、「内蔵寮」の「四祭」も天皇の外戚女性祖先を祀る祭儀として、いずれも天皇家と深い由縁がある。

ではその他の三社に共通するのはなにか。それは藤原氏家と強い関わりのある社であるということである。春日社の創祀時期には諸説があるが、神護景雲二年（七六八）に創建されたとするのが通説で、主祭神の四柱は次のとおりである（⑦⑰）。

・武甕槌命―藤原氏守護神（常陸国鹿島の神）
・経津主命―藤原氏守護神（下総国香取の神）
・天児屋根命―藤原氏の祖神（河内国平岡の神）
・比売神　―天児屋根命の妻（河内国平岡の神）

春日社の創祀目的には異説はあるが藤原氏家の氏神として創建されたことは間違いなく、主神の四神は藤原氏・中臣氏の氏神である鹿島・香取社および平岡社からの神々である。このことからも春日・鹿島（香取を含む）・平岡の三社は、藤原氏家の守護神としての強い連帯と共通性を有していたと考えられる。

以上の状況から踏まえ、物忌が奉仕した八社、四祭は、天皇家と藤原氏家という当時の二大権力と深い由縁のある神社、祭であり、物忌という女性神職者が、当時の社会においてどのような存在であったかを知る上で重要な指標となると考える。本稿ではこれらの探求のため仮に、天皇や皇太子の守護を司る、あるいは外戚を祀るといった天皇家との由縁が深い前者の五社と「四祭」を〈天皇属〉、後者の藤原氏の祖神を祀り藤原氏家と由縁の深い三社を〈藤原属〉、と分類し論を進めていきたい。

第三章　〈天皇属〉について

まず天皇家に関わる五社（伊勢神宮、賀茂社、松尾社、園幷韓神社、平野社）について検討し、その後「四祭」についてみていく。

1　伊勢神宮

伊勢神宮物忌についてはすでに述べたように、岡田精司や義江明子等によって明らかにされているので重複は避けるが、重要なことは、伊勢神宮とは天皇の氏神として最高神である天照大神を祀る神社であり、天照大神の神饌を供奉する物忌たちは、朝廷や皇室との権威に結び付くことが強いということである。特に大物忌は天照大神に近位にて供奉しその地位も高く、女性神職者として最も高い権威を持つものとして認識されたであろう。(5) このような大物忌の存在は、他社の女性神職者の在り様に重大な影響を与えたと考えられる。本稿はこの点に大いに留意し他社の物忌について検証していきたい。

2　賀茂社、松尾社、園幷韓神社

賀茂社の物忌は義江が明らかにしたように、祭祀そのものに仕える祝・斎祝子が前身であり、伊勢神宮の物忌の職掌である御饌の供奉や玉串の奉納などは一切ない。童女といった縛りもなく既婚者も存在し、祭祀に奉仕するのみである。人数も上下社、および松尾社各々に一人であり、伊勢神宮物忌の様相、すなわち職掌はもとよりその在り方そのものと大きく異なっている。地位については古くは斎祝子として祝と同等であったと考えられるが、『延喜式』巻十五「内蔵寮」〈賀茂祭〉には「下社、上社、松尾社、社別祢宜、祝各一人、上下両社各物忌」とあり祝の次に物忌が記載され、神職者としては祝に次ぐ地位にあり、他社の物忌もほぼ同様である。

賀茂社以外の物忌についての史料は乏しく、研究実績もほとんど見当たらずその実相を知る手がかりは少ない。しかしながら、『儀式』の祭儀次第には次のような物忌の記事がある（③）。

〈松尾祭儀〉　**物忌**等内侍已下来就東門北

〈平野祭儀〉　大臣〇〇授勅使各退出其冬祭者廻御馬了即**物忌神舞**次山人和舞

〈園幷韓神三座祭〉　神祇官率御巫**物忌神部等歌舞**即調神楽

記事内容から、松尾社物忌は祭儀上の具体的な役割は不明だが内侍と共に祭祀に参列し、平野社および園幷韓神社の物忌は祭儀において神舞を舞うことが見える。『儀式』の記事からは、物忌がその他の役割を担っていたか否かは不明であるが、少なくとも祭儀上おいては賀茂社の物忌と同様に、神饌の調達や供奉、および玉串や幣帛を授かる役

割がないことがわかる。

3　平野社

平野社は他社が天皇、平安京の氏神・守護神であったのに対し、皇太子守護を司り桓武天皇の生母高野新笠を祖神としていることは既に述べたとおりであるが、この相違は物忌の在り様にどのように影響しているであろうか。

『儀式』にある平野社物忌は2節のとおりであるが、『延喜式』「四時祭上」〈平野神四座祭〉の「斎服料」の記事が次である。

物忌王氏夏絹五疋、冬加一疋、綿十屯、紅花小六片、銭一貫六百卅文、冬料准此、**和氏**、**大江氏**並夏別絹二疋、冬加一疋、綿三屯、紅花小三片、銭六百卅文、冬料准此

この記事から、平野社の物忌は王氏（桓武天皇の後裔）、和氏、大江氏という特定の氏族から出ていることがわかり、明らかに他の社の物忌とは様相を異としている。

平野社や平野祭の歴史や祭神については、岡田荘司や義江明子など多くの先人たちによって研究が進められている（⑩七〇～、㉖一八九～）。詳細について説明する余裕はないが、祭神は桓武天皇の生母高野新笠の父方和氏、母方大江氏であり天皇の女性外戚を祀った社・祭である。王氏については桓武天皇の後裔としかわからず定かではないが、他の物忌は高野新笠の氏族名を冠しており、天皇の女性外戚祖先の投影として祭儀に奉仕している可能性が示唆される。この点が他社の物忌と大きく異なり、後の「四祭」の物忌とつながると考えられる。

4　「四祭」（杜本祭・当麻祭・当宗祭・山科祭）

次に内蔵寮の「四祭」について見ていきたい（⑩一一二～）。この「四祭」は今まで述べてきた大神社の祭儀とは明らかにその様相を異としているが、それはどのような相違であるのか。これらを明らかにした上で、なぜこの「四祭」に物忌が奉仕する必要があったのかを検証していきたい。

「四祭」の祭祀背景と年代についてだが、次のようになる。

一　杜本祭（当宗祭を兼ねていた）

藤原**冬嗣の女の順子（良房妹）**と仁明天皇との間に生まれた文徳天皇が即位し冬嗣が外祖父となり、冬嗣の母方の百済永継の祭祀が文徳天皇の即位後の仁寿三年（八五三）に公祭化した。

一　当宗（まさむね）祭

宇多天皇の外祖母が当宗氏の女であり、宇多天皇の**外祖父母は桓武の皇子の仲野親王**と当宗氏の女であり、その子の班子が天皇の母となったため寛平元年（八八九）に公祭となる。

一　当麻祭

清和天皇（**母が良房の女）の外祖母である源潔姫の母方の家が当麻氏**で、清和天皇即位の天安二年（八五八）から貞観年間（八五九～八七七）の間に公祭化。

一　山科祭

宮道列子と**藤原高藤（冬嗣の孫）**との間に生まれた藤原胤子が醍醐

天皇の生母となり列子が醍醐天皇の外祖母となったことにより、昌泰元年（八九八）に公祭となる。（傍線・太字は筆者）

なんとも複雑な関係によるものであるが、これら「四祭」には共通となる特徴点が見られる。

杜本祭は良房の父冬嗣の女順子、当麻祭は清和天皇の外祖母で良房の妻である源潔姫、山科祭は良房没後であるが、冬嗣の孫である藤原高藤の女が醍醐天皇の生母といった関係から、その祖先たちを祀った社の祭である。これら三祭はいずれも藤原良房および藤原北家との関係が見られる。また当宗祭は、宇多天皇と桓武天皇との関係の外祖母を祀った祭である。

以上の公祭化をめぐる相関関係から導き出されるのは、一つは天皇の外祖母、あるいは外祖祖母、すなわち女性の外戚関係、それも桓武天皇と藤原良房とつながる人たちといえる。そしてもう一つは、平安前期に公祭化、すなわち朝廷からの「奉幣」を授かり特別の関与を受けるようになるが（⑩五一）[6]、他の社の祭祀とは違い、神祇官や太政官が全く関与しない内蔵寮祭祀であることである（⑩一二八）。

このような四祭の特徴はなぜ、どのような理由からなのであろうか。そしてこれらの特徴と物忌の奉仕とはどのような関係があるのだろうか。五章にて良房の覇権との関係から検証する。

以上より、〈天皇属〉物忌の特性をまとめると

①　天皇家に直属、あるいは極めて近い五社四祭に物忌の奉仕が見られるが、伊勢神宮と他社の物忌にはその歴史および職掌、様相に大きな隔たりがあることがわかる。すなわち伊勢神宮の物忌が童女・童男の集団であり、天照大神の神饌の調達を重要な職掌としているのに対し、他社は一人～三人からなり、祭儀への参列や神舞を主な職掌・役割とし神饌に関わることはなかった。

②　このことは、伊勢の物忌からの直接の関係性を他社の物忌は受けていないことを意味し、別個の歴史や創設過程があったと考えられる。別個の歴史については賀茂社以外ほとんど不明であるが、平野祭や内蔵寮「四祭」が天皇の外祖母系の祭祀であることから、祭祀の性格上、女性祭祀者の奉仕が重視され祭祀に関わるようになったと推測される。また、賀茂社の物忌・忌子の前身は斎祝子と称されていたことを考えるなら、物忌は『貞観儀式』成立前後において、伊勢神宮の物忌・忌子を倣って女性祭祀者を表す語として使用されていたのではないかとも考えられる。

第四章　〈藤原属〉について

次に〈藤原属〉の春日社と鹿島社の物忌の職掌、様相について検証したい。なお、平岡社については史料が見当たらず検討できていない。

1　春日社物忌とは

春日社の物忌に関する記録は寡少でありその様相についてはほとんど不明であるが、春日物忌を垣間見ることができるのが『貞観儀式』〈春日祭儀〉で、次の記事がある。

祭日平旦神祇官人率**物忌童女**掃除日（四？）神殿内神部等装飾

神部四人進執内蔵弊入授**物忌**退出　**物忌**遜納神殿退出

記事より春日社の物忌は童女であり、その役割は神殿内を掃除（掃き清める意味）し、神部から受け取った朝廷からの内蔵幣を神殿に納めることであった。これらの職掌は伊勢神宮大物忌の神殿の掃除と玉串や幣帛を正殿に奉納する内容と重なり、童女である点も同じである。しかし、伊勢神宮大物忌の重要な役割である「正殿の御戸開」が見受けられない。これは春日社の神殿造りにあるのではないかと考えられる。春日社の祭神はすでに述べたように四神からなり、これらの神々に上下はなく、神殿も同規模で同列に配置されている。それぞれの神殿はさほど大きくなく伊勢宮や鹿島社のように大きな本殿、扉、鑰がある場合は「御戸開・鑰管理」は重要な意味を持つが、春日社のような本殿造りでは、伊勢宮の様式をそのまま充てるにはふさわしくなかったのではないだろうか。推測ではあるが、春日社の物忌は春日社神殿の構造に合った掃除や装飾などの神迎えの役割を担ったと考えられる。

春日物忌の史料上の初見は、「神護景雲二年祭文」にある「物忌殖栗乃連子定天献留。神主仁其官・姓名」である。しかし、この「祭文」の成立年代に関しては義江が明らかにしているように、神護景雲二年（七六八）とは言い難く、使われている用語は『延喜式』より新しいものが多く、「物忌殖栗乃連子」は社家側の挿入であるという㉖二三六～二三八）。そして、『三代実録』元慶八年（八八四）の記事に付託したものであると考えられるとしている。こうした作為が事実であるならば、春日物忌奉仕の現出は平安時代前期であることの傍証となるだろう。

2　鹿島社物忌について

鹿島物忌については既に述べた義江明子以外に丸山輝子（㉑）や森本ちづる（㉓）によって、その歴史像や職掌、伊勢神宮との関係等について一定明らかにされているので、これらの論考を参考にしつつ、〈藤原属〉としての鹿島物忌について検証していきたい。

鹿島社の歴史については不明な点が多いが、社伝によると神武天皇即位元年と伝えられ、蓋し古代の鎮座で古くより藤原氏の前身である中臣氏との関係が深かったという（⑧）。前述のとおり神護景雲二年に平城京春日の社に遷宮されている。当時の神譲りは勧請ではなく、神そのものが移られるとした概念であることは、奈良時代の宇佐八幡大神遷宮[7]や次の「御ものいミ由来略」（②四五三～四五七）から理解されよう。

鹿島社物忌の歴史を知る手がかりとして、前記の「御ものいミ由来略」（以下、「由来略」とする）がある。文面の最後に、物忌が直接書いた御守で確かな効用ありとして、「月水除御守」「平産御守」「愛敬御守」などの「御守」を列記しているところから、「御守」が広く庶民に浸透した中世末から近世の間に書かれたものと思われる。「由来略」の冒頭に、鹿島物忌は天照大神の詔を受け誕生し仲哀天皇の「ひめミや」の「斎宮」と関わり、物忌こそ御戸を開き御神体に近づける唯一の存在としている。これらはいうまでもなく史実とは言い難く、『日本書紀』などを参考にし、鹿島物忌の由来を天皇や伊勢神宮の権

威と結びつけることを目的としたものであったと思われる。

「由来略」の中で物忌の現出時期を想定する上で注目されるのは次の文言である。

同御宇に春日の社へ御せんかうあり。しかれ共、しんちょく（神勅）により、御ものいミハ、其まゝかのゝさとに御すまいあるなり。

すなわち鹿島大神が春日に遷宮された時において、物忌は神勅によって移動しなかったとある。またその後、大神は大同元年（八二六）に春日の社より再び（鹿島地域に）御遷宮され、様々な場所に遷座される。しかし物忌はこれまた神勅によって大神には同行せず千年の間同じ社に居たという。「由来略」の冒頭にはご遷座時には「大神宮と御ものいみと、みあらか（御荒）ひとつにてまします」とあり、物忌は大神と常に一つ屋根に居る存在であった。先に述べたように当時の遷宮は神そのものの移動であるから同行は必至であるはずだが、なぜ春日の社にもその後の遷宮においても同行しなかったのであろうか。想像されるのは、この間は物忌の存在は無く、物忌が実在したのは少なくとも大神が春日社より遷宮された大同元年以降ではないかということである。

義江は『鹿島神宮誌』にある「物忌相続次第」の物忌の名前から、中世以降の名前には何か拠りところとなるものがあったのではないかとしている。これは鹿島に物忌が奉仕するようになったのは中世以降とする傍証であり「由来略」の内容と合致する。

次に職掌とその様相についてだが、義江が明らかにしたように主たる職掌は「御戸開・幣帛出納の内陣奉仕」であり、伊勢神宮の大物忌の職掌の「玉串奉幣・玉殿の御戸開」と類似している。また社家の童女から卜定によって選ばれ物忌父が補佐役とする点も似ている。終身制であるのは伊勢神宮物忌とは相違しているが、卜定にて選ばれる点は「由来略」の斎宮と合致し、鹿島物忌は伊勢神宮物忌と斎宮を倣った存在であったといえる。

3　伊勢神宮物忌との相違

このように春日社、鹿島社の両社物忌は伊勢神宮大物忌の姿に酷似しているが、しかし、伊勢物忌と両社の物忌には大きな相違が見られる。一つは伊勢の重要な職掌である神饌の供奉が両社にはないことで、もう一つは複数の物忌組織がないことである。岡田精司が明らかにしているように伊勢神宮の神饌は、古代より物忌集団が米はもちろん酒や器などすべてを初期段階から作り、大物忌はそれらを天照大神に供奉するのであり、神饌の調達には物忌集団の存在が不可欠で、大物忌はその頂点にあったのである。

こうした相違は何を意味しているのか。考えられるのは〈藤原属〉物忌の設置に当たって、物忌があえて神饌調達をする必要がない条件下にあり、伊勢大物忌の一部分のみ、すなわち童女であり、正殿扉の開閉、奉幣などのみを取り入れることで十分にその役割を果たせたのである。よって古代からの存在ではなく、後世に設置された可能性が高いと考える。

では、春日社の神饌調達はどのようになされたのであろうか。

『延喜式』「春日神四座祭」〈祭神料〉には多量の米や大豆・小豆、酒が入っており、堅魚、烏賊、平魚、海藻なども多く準備されている。また、『貞観儀式』「春日祭儀」には「前二日早旦、中略、内膳官人率膳部仕丁仕女等、向社行事」「膳物韓櫃三荷次之膳部左右各三人夾櫃後之」「氏人五位以㊤下、舁神饌机、依次陳列」「次神部舁酒樽、入立諸殿前」などの記事があり、春日祭における神饌や神酒は宮廷が準備したものであることがわかる。花山院親忠によれば春日社には酒を醸造する酒殿が貞観元年（八五九）に建立されたとのことであるが（⑬九〇）、『貞観儀式』には「一宿酒一杯社醸酒」とあり、神酒の一部は社が醸造し多くは宮廷からの持参であったと思われる。また花山院は「国が祀る祭りとして神祇官や内蔵寮や大膳職によって、これらのものが準備調達されていた」と述べ、明治維新になり春日社内にて調理されるようになったことを明らかにしている（⑬九二）。

次に鹿島社の神饌の調達だが、公祭ではなくかつ平安京から遠く離れた地域性より、当然ではあるが春日社のように宮廷から運ばれたとは考え難く、また、春日社より古い鹿島社の歴史、規模から考えて、伊勢神宮と同様に神饌を賄う組織が古代よりあったと考えるのが妥当であろう。

『神道大系　神社編　鹿島・香取』「解題」（②二二）の「鹿島」によれば、鹿島社の神職組織には神夫（神部とも称す）と称する神饌を調理する集団があり、大神・中神・小中神・榎村神・萩原神・田神・五郎神・検校神・笛田神・弥太郎神・家司神・三郎神から成り、さらに大判官代を筆頭に多くの判官代と称される神官が神饌を掌っていたとのことだ。すなわち鹿島社には伊勢神宮と同様に神饌に携わる大組織が古代より存在したが、それは伊勢物忌とは全く異なる趣の集団であったのだ。

このように春日社、鹿島社の物忌は〈天皇属〉と同様に義江が捉えていたような神饌に携わる存在ではなかったのである。

以上、〈藤原属〉の物忌の特徴をまとめると次のようになる。

① 春日社、鹿島社物忌共に伊勢神宮大物忌の様相と極めて類似している。童女であること、神殿扉開閉の管理（鑰・清掃を含む）、奉幣などであり、これらの様相の理由は不明だが、〈天皇属〉とは大きく異なっている。

② 〈天皇属〉と同じく集団組織では無く、神饌には携わっていない。

③ 設置時期は不明であるが、平安前期に現出したと思われる。当時、権力を掌握しさらなる権力の拡大と安定を目論んでいた藤原良房が、己の氏神の威光・権威を高めるために、伊勢神宮物忌を伊勢神宮権威の表象の一つとして設置した可能性が考えられる。

第五章　平安前期物忌現出の背景

1　良房覇権の過程

良房は太政大臣という最高権力を手中にし、その権力を維持しさらに強化するためにどのような手段と方法をとったのであろうか。その過程を時系列で簡単に辿り、なぜ物忌の参入を含む神祇政策に関与、介入するに至ったかを見ていきたい。今節は主に〔参考文献〕⑯と㉗を参照した。

藤原良房は延暦二十三年（八〇四）、藤原冬嗣と橘美都子の間に次男として誕生する。その優れた資質は長男の長良をしのぎ、嵯峨天皇の厚い信任を受け弘仁十四年（八二三）、嵯峨天皇皇女源潔姫と結婚する（臣籍降下後）こととなる。そしてその前後、嵯峨天皇は異母弟大伴親王に譲位し淳和天皇が誕生する。

天長十年（八二七）、淳和天皇は嵯峨天皇の実子正良皇太子に譲位し仁明天皇が誕生する。この時すでに良房の妹順子は仁明天皇が皇太子の時嫁し、第一皇子道康親王（後の文徳天皇）をもうけていた。

嘉祥三年（八五〇）に仁明天皇が没し道康親王が立位し文徳天皇となり（嘉祥三年三月二十一日）、四日後、文徳天皇に嫁した良房女の明子が文徳天皇の第四皇子惟仁親王を出産（良房外孫）する。そして惟仁は生後八か月で三人の兄（惟喬・惟条（母紀静子）・惟彦（母滋野奥子））を超えて皇太子となる。

良房は斉衡四年（八五六）二月、左大臣を経ず皇族以外初めての太政大臣に就任する。天安二年（八五八）八月二七日文徳天皇没、十一月七日、良房女明子の子惟仁親王が九歳にて即位し清和天皇となり、良房は念願の摂政として天皇大権を掌握し、事実上の詔勅発出の主体者となり得たのである（㉗五八）。

良房の出世、大権掌握は順調に進んだように見えるが決してそうではない。承久九年（八四二）の「承知の変」では淳和天皇の皇太子を廃位にし、文徳天皇が立位した時は前述の如く三人の兄を超えて、良房女明子の生んだ生後八か月の惟仁親王を皇太子に立位している。そして、貞観八年（八六六）の「応天門炎上」を伴善男・中庸親子の仕業とし、当時の有力氏族であった紀氏と共に打撃を与え、また次女多美子が清和天皇の寵愛を受けていた良房の弟良相も、連座を疑われ政治の一線を辞することになる。

このように良房は己の権力掌握のために有力氏族はもとより、兄弟、天皇・親王までにも圧力と攻撃を加えその地位を築いたのである。しかし、良房には天皇の外戚として大きな負い目があった。それは、良房が当時最も有力な貴族出身であったが皇族出身ではなかったことである。当時の社会において皇族か否かは天と地ほどの違いがあった。律令国家では太政大臣は皇族出身を原則としており、良房は初めての皇族以外の太政大臣であったのは前に述べたとおりである。また天皇の正后も令制では皇族を基本としていた(8)。妻の潔姫は嵯峨天皇の皇女であったが臣籍降下後の婚姻であり皇族とは言えず、したがって妹順子、女明子も皇族ではなく、当然文徳天皇、清和天皇の出自、威光に影響を与えるものであった。良房はこのことに大いに負い目と杞憂を抱いていたと思われる。

こうした杞憂に対し最初に良房が執ったのが、斉衡四年（八五六）郊天祭祀の執行である。郊天祭祀とは中国の皇帝が執り行った国家祭祀、天神地祇を祀る儀式であるが、桓武天皇が延暦時代に行ったことに倣って行ったとされ、実母の出自が似通った文徳天皇の正統性をアピールすることを目的としたものであった（⑯二〇三～二〇八）。

次に天安二年（八五九）に「十陵四墓」制度が施行される。これは良房の係累＝藤原氏の祖先を顕彰すると共に自身の権威付けを行うためであった。

着実に大権を掌握し権威付けに成功した良房は、貞観八年（八六六）春日斎女の派遣を実行し、さらなる藤原氏、特に北家の権威の高揚を図ったのである（⑯二四八）。春日斎女派遣の目的には異論があるが、朝廷の氏神である伊勢神宮の斎宮に対応しその権威・威光を取り入れたものであることは間違いなく、この機に春日物忌も伊勢神宮権威の一つの表象として設置された可能性は、先にのべた様態からも否定できないであろう。

その後良房の後継者である養子基経も順調に出世し、貞観十八年（八七八）には摂政、元慶四年（八八〇）には清和天皇が没し、基経は太政大臣となる。

2 「四祭」の公祭化と物忌

本節では一節の内容を受け、「四祭」と良房が執った神祇政策がどのような関係にあり、物忌の存在は何を意味しているのかを検証する。

岡田荘司によれば神社祭祀の公祭化、すなわち「神社恒例の年中祭祀が国家公的の性格を付与される」のは、神祇令規定（伊勢の新嘗祭、広瀬・龍田の祭のみ）外では春日祭を筆頭に主に平安前期に集中し、平安期に公祭化したのは平野祭・園韓神祭・賀茂祭・松尾祭・梅宮祭・大原野祭・杜本祭・大神祭・当麻祭・平岡祭・率川祭・当宗祭・山科祭の十三祭であり（⑩五二二）、その主流は天皇外戚の氏神祭祀であったという（⑩一一二）。

この中で物忌の奉仕がないのは大神祭と梅宮祭、率川祭である。大神祭は大和国支配の強化を目的としており天皇外戚とは関係ないが、梅宮祭と率川祭はあきらかに天皇外戚を祀った祭であるにもかかわらず物忌の奉仕はみられない。このような状況はなぜなのだろうか。梅宮祭と率川祭について検証し、「四祭」との相違は何かを探ってみる。

一　梅宮祭

梅宮社は橘氏の氏社であり、嵯峨天皇と橘嘉智子の間に生まれた仁明天皇の即位後承和年間（八三四～八三八）に公祭となるが、元慶三年（八七九）には橘氏との関係が薄くなり私祭となる。元慶八年、光孝天皇の祖母が橘嘉智子であり再び公祭となるが、寛平年間には再度廃される（⑩一一五）。

一　率川祭

光孝天皇時（元慶八年（八八四）～仁和三年（八八七））に公祭となる。率川社は藤原是公の建立した社で藤原南家の氏社であった。光孝天皇の母親藤原沢子は、藤原総継と数子の女で数子の父が是公の子雄公であった。すなわち光孝天皇の外祖母が藤原是公の子孫という関係から率川祭が公祭となった（⑩一三二～一三四）。

以上より、両祭ともに天皇の外祖母系を祀った祭であるが、梅宮祭は橘氏、率川祭は藤原南家の氏社であり、「四祭」が藤原北家および桓武天皇に関わる祭であることとは対比的である。また、梅宮祭が二度も廃祀となるのは藤原氏側の意図があったと指摘されている（⑩一一五）。

「四祭」の特徴の一つに、神祇官や太政官の関与を一切受けない内蔵寮祭祀であることを挙げたが、岡田荘司はその理由についてなんら

言及されていない。古尾谷知裕によれば内蔵寮給付には太政官を通さず天皇の意志の実行権利があったという（⑲三三～三四）。すなわち内蔵寮祭祀は天皇の意志によって催行が可能であり、「四祭」公祭化の時期を考えるなら、太政大臣として天皇大権を掌握していた良房や基経も執行可能であり、「四祭」は彼らの意図によって公祭化された可能性が高いといえる。

では北家と「四祭」に物忌が奉仕する意味はどこにあるのか。史料が無くあくまでも推測の域を出ないが、一つは北家と親和性のある平野社の桓武天皇の女性外戚を冠した和氏、大江氏物忌の存在の表象としてであり、一つは春日社や鹿島社の物忌と同様に伊勢神宮物忌の権威の表象であろう。双方共に北家の女性祖先を崇敬するに相応しい存在であり、北家権威の高揚を誇示する重要な役割としてあったと考える。

律令国家の祭祀は天皇制の下にイデオロギー支配を貫徹することを目的としたが（⑨二五）、良房の摂関政治誕生によりその目的、様相は大きく変容することとなる。その変容が先に岡田荘司が述べた神社祭祀の公祭化であり、その主流は天皇外戚の氏神祭祀であった。岡田はその理由、背景について言及していないが、本稿が明らかにしたように外戚の氏神祭（私祭）を天皇の祭（公祭）とし、外戚すなわち藤原北家の権威・威光を高めることにあった。その中において物忌は前述の如く天皇の母方祖先を表象する存在であったといえる。

まとめ

伊勢神宮の物忌集団は、古代より天照大神に仕える神職者集団で、童女・童男からなり、主なる職掌は大御神の神饌調達であった。その中において大物忌は神饌御供、玉殿扉開閉（鑰管理）、玉串奉納を司り、大御神に最も近位に仕え、大御神の威光・権威を間接的に象徴される女性神職者であった。

一方、平安前期に現出したと思われる物忌は、伊勢神宮以外は七社四祭と極めて限定された社と祭に仕えるもので、これらの社・祭を創祀や祭神から分類すると天皇家と所縁の強い〈天皇属〉（賀茂・松尾・園幷韓神・平野、「四祭」（杜本・当宗・当麻・山科）と、藤原氏家と所縁がある〈藤原属〉（春日・鹿島・平岡）に分けられることが明らかになった。

両者の物忌について検証した結果、〈天皇属〉の物忌の様態は伊勢神宮の物忌とは組織形態、職掌共に相違している。童女の有無に関しては明確ではないが、一人から三人の女性からなり、神舞や祭儀への参列に奉仕するものであった。また「四祭」は、藤原氏が外戚としてその威信を高めるための女性祖先祭祀であり、物忌は藤原北家女性祖先崇敬の表像として祭祀奉仕した可能性が浮かび上がってきた。

反して〈藤原属〉の物忌は童女であり、神殿扉開閉（鑰管理）、奉幣、神殿の清掃など、極めて伊勢神宮の大物忌と類似する様態である。このことは、平安前期に大椎を掌握した藤原良房が藤原氏社に伊勢神宮の威光を取り入れることを目的とし、配置したのではないかと

想像される。

良房は娘明子と文徳天皇の間に生まれた清和天皇の外戚、摂政となるが、皇族出身ではないがゆえに、天皇と外戚の地位と権力を安定させ、さらに強力にするために様々な方策をめぐらす。その方策の一つが外戚氏神祭（私祭）の公祭化であった。天皇外戚である藤原北家の朝廷での権威高揚のために、男性祖先ばかりでなく女性祖先の崇敬を促し、春日社などの氏神社および女性祖先を祀った「四祭」に、桓武天皇および伊勢神宮の威光を取り入れたのである。そのために祭儀における女性祭祀者を重用し、伊勢神宮物忌を倣ったと思われる。

以上より、鹿島社などの物忌は柳田が想うような御子神信仰や玉依姫の残像ではなく、政治的意図によって創られた女性神職者の残像であったと考える。

また巫女との関係をみるならば、白河院政期に現出し神社巫女（⑳「祭礼神幸と巫女の現出」）と物忌は、現出背景、出自共に全く相違し同じ属性とは考え難い。また、従来のタームとしての「巫女」は、神がかり、託宣などを伴う女性神職者としており物忌とは合致しない。したがって、物忌は女性神職者ではあるが、巫女とはいえない。しかしながら、祭儀にて神舞を舞い、華麗な装束にて参列する姿は後の神社巫女を彷彿とさせ、女性神職者としての共通性を有しており、物忌の存在は祭祀神幸の隆盛に伴う巫女の現出になんらかの影響を与えた可能性は否めない。

〔注〕

（1）〝物忌〟とは『国史大辞典』（吉川弘文館、一九九二年）によれば「一、「物忌」と書いた札を用いる謹慎行為。二、魔物や不浄に触れないようにするために謹慎すること、また神霊を迎えるに際して、不浄を遠ざけ、何もしないで心身の安静な状態を保つこと。三、伊勢神宮をはじめ賀茂・春日・松尾・香取・鹿島などの大社に仕えた童女・童男を物忌と称する。」とあるが、一、二が一般的な理解であろう。表題を〝物忌〟とすることにより女性神職者であることが強調できればと考える。

（2）柳田國男の「民俗学」と義江明子の「歴史学」における研究手法の相違は、前者が伝承や地域の調査などが中心であり、後者は主に文献史料を読み解くことにある。したがって柳田の「巫女像」は歴史学からみれば、確証のない漠然とした存在であり、明確な批判の対象とはなり難い。しかしながら義江は、柳田の「巫女論」がその後の女性史観に大きな影響を与えていることを憂慮し、あえて史料を網羅し反証を行ったといえる。

（3）義江明子の代表的著書として、『古代女性史への招待〈妹の力〉を超えて』（吉川弘文館、二〇〇七年）、『古代王権論』（岩波書店、二〇一一年）等が挙げられる。女性の歴史を史料に基づき丁寧に究明し、既成概念にとらわれず女性が活躍した道筋を解き明かし、古代女性史の画期を成したと考える。

（4）『延喜式』の「神名上」には「天神地祇惣三一三二座」とあり、山城国だけでも一一二座となっている。また西宮秀紀は、月次祭・新嘗祭に班幣に預かる畿内神は二三一座（⑱五五）と述べている。この数からも、物忌奉仕社が十社足らずというのは特別な意味があると考える。

（5）伊勢神宮に仕える女性として、皇族の未婚女性から卜定にて選定される斎宮（斎王）がいるが、斎宮は榎村寛之が指摘しているように（⑨一三七）、「天皇制の荘厳装置的性格」存在であり、天照大神の「御杖

代」と位置付けられている。したがって物忌と同等の神職者とは言い難い。

（6）岡田荘司は神祇官において各神社の祝部に対して幣帛を授ける「班幣」と、神社に「奉幣」使が遣わされるのは大きな違いがあることを指摘している。⑩

（7）『続日本紀』『八幡宇佐宮御託宣集』などの記録より宇佐八幡大神は、天平勝宝元年（七四九）聖武天皇の盧舎那仏造立を後押しした功績により、平城京梨原宮に尼杜女、大神田麻呂と供に遷宮するが、杜女などの厭魅により再び平城京を離れることとなる。

（8）堀岡（⑳「『小右記』に記された託宣者たち」一〇八頁）参照。

【参考文献】

〔史料〕

①『延喜式』新訂増補国史大系一八『交替式・弘仁格・延喜式前編』、同一九、吉川弘文館、一九九五年

②『鹿島・香取』神道大系神社編二二、神道大系編纂会、一九八〇年

③『貞観儀式』荷田在満校訂『日本古典全集』続【8】、現代思潮社、一九八〇年

④『日本三代実録』国史大系八・九、吉川弘文館、一九七四年

⑤『令義解』新訂増補国史大系、吉川弘文館、一九六六年

〔著書・論文・その他事典など〕

⑥ 阿部猛等編『平安時代年中行事事典』東京堂出版、二〇〇三年

⑦ 上田正昭編『春日明神』筑摩書房、一九八七年

⑧ 大和岩雄『中臣・藤原氏の研究』大和書房、二〇一八年

⑨ 榎村寛之『律令天皇制祭祀の研究』塙書房、一九九六年

⑩ 岡田荘司『平安時代の国家と祭祀』続群書類従完成会、一九九四年

⑪ 岡田精司『古代祭祀の史的研究』塙書房、一九九二年

⑫ 岡田精司「伊勢内宮相殿神の性格と成立」（岡田精司編『祭祀と国家の歴史学』塙書房、二〇〇一年）

⑬ 花山院親忠「春日大社の祭礼と神饌」（上田正昭編『春日明神』筑摩書房、一九八七年）

⑭ 加瀬直哉『古代の神社と神職』吉川弘文館、二〇一八年

⑮ 小平美香『女性神職の近代』ぺりかん社、二〇〇九年

⑯ 瀧浪貞子『藤原良房・基経』ミネルヴァ書房、二〇一七年

⑰ 土橋誠「氏神祭祀と「春日祭」」（岡田精司編『古代祭祀の歴史と文学』塙書房、一九九七年）

⑱ 西宮秀紀『律令国家と神祇祭祀制度の研究』塙書房、二〇〇四年

⑲ 古尾谷知裕「内蔵寮の出納体制」（『律令国家と天皇家家産機構』塙書房、二〇〇六年）

⑳ 堀岡喜美子「祭礼神幸と巫女の現出」（佛教大学大学院紀要　文学研究科篇　第四八号　二〇二〇年）。「『小右記』に記された託宣者たち」（同第四九号　二〇二一年）

㉑ 丸山輝子「鹿島神宮物忌について――女性祀職の一考察――」（『信濃』三二巻一号、一九八〇年）

㉒ 三宅和朗「平安期の春日祭について」（岡田精司編『祭祀と国家の歴史学』塙書房、二〇〇一年）

㉓ 森本ちづる「鹿島神宮物忌職の祭祀――その由来と亀卜による補任について――」（『薗田稔等編『祭礼と芸能の文化史』思文閣出版、二〇〇三年）

㉔ 柳田國男「巫女考」「妹の力」（定本『柳田國男集』第九巻、筑摩書房、一九七七年）

㉕ 義江明子『日本古代の祭祀と女性』吉川弘文館、一九九六年

㉖ 義江明子『日本古代の氏の構造』吉川弘文館、一九八六年

㉗ 吉川真司「承和の転換」（吉川真司編『日本の時代史』五　平安京、吉川弘文館、二〇〇二年）

（ほりおか　きみこ　文学研究科日本史学専攻博士後期課程修了）

（指導教員：八木　透　教授）

二〇二一年九月二十九日受理

資料紹介

近衛府下級官人補任稿――将曹（2）――

西山史朗

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）から一三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）[1]の補任状況を調査・整理し、[2]順次公開するものである。[3]本稿では、将曹（採録期間：天永元年〔一一一〇〕～宝治二年〔一二四八〕）を掲載し、将曹の補任稿は本稿をもって完了とする。

二、凡例

①本補任稿は、左右近衛府のうち将監・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載録、掲載したものである。本稿では、天永元年（一一一〇）から宝治二年（一二四八）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判明しない場合は、「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。

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出典は「（『史料名』年月日）」で示し、閏月は〇枠で示した。基本的にその年の初見月日を記載したが、初見月日以降、詳細な所属、経歴などが確認できる場合はその月日を記載した。

⑦出典のうち、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、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、史料纂集等の刊本の書誌情報の記載は省略したが、史料紹介等を含む場合は適宜注に記した。

略記一覧：『古今著聞集』（『著聞』）、『平安遺文』（『平遺』）、『楽所補任』（『楽所』）、『大間成文抄』（『大間』）、『仙洞御移徙部類記』（『移徙』）、『御譲位記』（『譲位』）、『御産部類記』（『産部』）、『洞院家部類』（『洞院』）、『賭弓部類記』（『賭部』）、『宮寺縁事抄』（『宮寺』）、『東大寺続要録』（『続録』）、『九条家本紙背文書集　中右記』（『九中』）、『本朝世紀』（『世紀』）、『百錬抄』（『百錬』）、『吾妻鏡』（『吾妻』）、『中右記』（『中右』）、『栄昌記』（『栄昌』）、『平知信朝臣記』（『知信』）、『時信公記』（『時信』）、『朝隆公記』（『朝隆』[4]）、『師元朝臣記』（『師元』）、『実行公記』（『実行』）、『長秋記』（『長秋』）、『顕時卿記』（『顕時』）、『台記』[5]、『山槐記』（『山槐』[6]）、『兵範記』（『兵範』）、『愚昧記』（『愚昧』）、『顕広王記』（『顕広』[7]）、『後白河院御落飾記』（『落飾』[8]）、『親経卿記』（『親経』）、『文治元年後白河院賀茂御幸記』（『文治』）・『建久九年後鳥羽院賀茂御幸記』（『建久』[9]）、『定長卿記』（『定長』）、『明月記』（『明月』）、『三長記』（『三長』）、『猪隈関白記』（『猪隈』）、『良業記』（『良業』）、『後鳥羽院宸記』（『後鳥羽』）、『順徳院御記』（『順徳』）、『岡屋関白記』（『岡屋』）、『民経記』（『民経』）、『葉黄記』（『葉黄』）、『平戸記』（『平戸』）、『経俊卿記』（『経俊』）、『為経卿記』（『為経』）、『公光卿記』（『公光』）、『賀茂御幸記』（『賀茂』）、『宇治御幸記』（『宇治』）

⑧補任稿作成にあたっては、笹山晴生「左右近衛府官人・舎人補任表――下級官人・舎人その（一）――」（『東京大学教養学部人文学科紀要』六一、一九七五）、「左右近衛府官人・舎人補任表――下級官人・舎人その（二）――」（『東京大学教養学部人文学科紀要』六六、一九七八）も参照した。

⑨人物比定について、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。かかる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ため、本補任稿では改め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、「〇〇子」、「〇〇男」と表記され、人物比定が困難なものは、人物欄中に「〇〇子」と統一して表記した。

⑪人物によっては数年以上にわたり近衛府に在職していることが確認できるものの、その間一部の年において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。しかし一二世紀後期以降、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、本補任稿には掲載していない。また、近衛府下級官人であることは判明するものの、官職が不明な場合も同様に掲載していない。

〔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・舎人補任表――下級官人・舎人 その（一）――」（『東京大学経学部人文科学紀要』六十一、一九七五）、同「左右近衛府官人・舎人補任表――下級官人・舎人 その（二）――」（『東京大学経学部人文科学紀要』六十六、一九七八）、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 第三』（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――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）、「近衛府下級官人補任稿――将監（4）・将曹（1）・医師・府掌――」（『佛教大学大学院紀要――文学研究科篇――』四九、二〇二一）、「近衛府下級官人補任稿――番長・案主――」（『鷹陵史学』四七、二〇二一）。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）木本好信「『朝隆卿記』逸文集成稿」（一）・（二）・（三）（『龍谷史壇』一四二・一四四・一五〇、二〇一六・二〇一八・二〇二〇）。

（5）藤原重雄・尾上陽介「東京大学史料編纂所所蔵『台記』仁平三年冬記」（『東京大学史料編纂所研究紀要』一六、二〇〇六）、白根靖大「東北大学附属図書館狩野文庫所蔵『台記』の初歩的考察――保延二年記十月記を中心に――」（『中央史学』四二、二〇一九）、同「『台記』保延二年記の基礎的考察――写本の比較検討を通して――」（『中央史学』四三、二〇二〇）。

（6）三浦龍昭「大正大学蔵『山槐記』「蓮華王院御塔供養記」について（二）」（『大正大学研究紀要』一〇〇、二〇一四）

（7）高橋昌明・樋口健太郎『国立歴史民俗博物館所蔵『顕広王記』応保三年・長寛三年・仁安二年巻』（『国立歴史民俗博物館研究報告』一三九、二〇〇八）、同『国立歴史民俗博物館所蔵『顕広王記』承安四年・安元二年・安元三年・治承二年巻』（『国立歴史民俗博物館研究報告』一五三、二〇〇九）。

（8）米田雄介・詫間直樹「伏見宮本『後白河院御落飾記』について」（古代学協会編『後白河院――動乱期の天皇――』、吉川弘文館、一九九三）。

（9）藤原重雄「菊亭家本の賀茂（鴨）御幸記二種――洞院家文庫の遺品――」（田島公編『禁裏・公家文庫研究 第一輯』、思文閣出版、二〇〇三）。

（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 教授）

二〇二一年九月二十一日受理

左右近衛府将曹

和暦（西暦）	左近衛将曹	備考・出典	右近衛将曹	備考・出典	左右不詳	備考・出典
天永元年（1110）	小部正清〔一〕	在：（『楽所』）	多忠方〔一〕	在：（『楽所』）	下毛野近季〔一〕	在：（『殿暦』天永１・１・１）
天永２年（1111）	小部正清〔一〕	在：（『楽所』）／（『中右』天永２・10・20）	多忠方〔一〕	在：（『中右』天永２・２・１）／賭射において将監代を務める。（『長秋』天永２・３・15、『楽所』）		
	狛行高〔一〕	在：（『楽所』）	下毛野近季〔一〕	在：雑色長。（『殿暦』，『中右』天永２・１・24）／山陽道相撲使。白河上皇随身。（『長秋』同２・７・４）／小除目において左近将監に任ず。（『殿暦』，『中右』同２・10・25）		
天永３年（1112）	小部正清〔一〕	在：（『楽所』）	多忠方〔一〕	在：（『楽所』）／（『中右』天永３・２・11）		
	狛行高〔一〕	在：一者。（『楽所』）／（『中右』天永３・11・25）				
	下毛野重時〔一〕	在：下毛野敦時と混同か。（『殿暦』天永３・８・14）				
永久元年（1113）	小部正清〔一〕	在：（『楽所』）	多忠方〔一〕	在：（『楽所』）／（『殿暦』永久１・１・16、『長秋』同１・１・８）		
	狛行高〔一〕	在：（『楽所』）／（『殿暦』永久１・１・16、『長秋』同１・８・６）				
永久２年（1114）	小部正清〔一〕	在：（『楽所』）	多近方〔一〕	任：12月、除目により将曹に任ず。（『楽所』）／「右近将曹」。（『中右』永久２・８・２/11・29）		
	狛行高〔一〕	在：将曹より将監に任ず。（『殿暦』永久２・11・29、『楽所』）／（『中右』永久２・２・10）				
永久３年（1115）	小部正清〔一〕	在：（『楽所』）	多近方〔一〕	在：（『楽所』）		
	狛光則〔一〕	任：正月、除目により将曹に任ず。（『楽所』）				
永久４年（1116）	小部正清〔一〕	在：（『楽所』）	多近方〔一〕	在：（『楽所』）		
	狛光則〔一〕	在：（『楽所』）	山村ヵ助高〔一〕	任：正月、除目により将曹に任ず。（『楽所』）		
永久５年（1117）	小部正清〔一〕	在：（『楽所』）	多近方〔一〕	在：（『楽所』）		
	狛光則〔一〕	在：（『楽所』）	山村ヵ助高〔一〕	在：（『楽所』）		
	狛季貞〔一〕	任：12月、除目により将曹に任ず。（『楽所』）				
元永元年（1118）	狛光則〔一〕	在：（『楽所』）／（『中右』元永１・２・10）	多近方〔一〕	在：（『楽所』）／（『中右』元永１・⑨・22）		
	狛季貞〔一〕	在：（『楽所』）／（同上）	山村助高〔一〕	在：（『楽所』）／（同上）		
元永２年（1119）	狛光則〔一〕	在：（『楽所』）／（『中右』元永２・９・30、『長秋』同２・８・17）	多近方〔一〕	在：（『楽所』）／（『中右』元永２・９・30、『長秋』同２・８・17）		
	狛季貞〔一〕	在：（『楽所』）／（『中右』同上、『長秋』同上）	山村助高〔一〕	在：（『楽所』）／（『中右』同上）／「資高」につくる。（『長秋』同上）		
保安元年（1120）	狛光則〔一〕	在：一者。（『楽所』）／（『中右』保安１・２・２）	多近方〔一〕	在：（『楽所』）／（『中右』保安１・２・２）		
	狛季貞〔一〕	在：（『楽所』）	山村ヵ助高〔一〕	在：（『楽所』）		
保安２年（1121）	狛季貞〔一〕	在：（『楽所』）	多近方〔一〕	在：（『楽所』）		
	狛光時〔正六位上〕	任：正月、除目において府奏により将曹に任ず。（『楽所』）／府生の者、将曹闕の時転任する例無しといえども、光時は舞楽の役を務め、節会・行幸の時傍輩に勝るにより左近将曹に任ず。（『大間』第七「府奏」）	山村ヵ助高〔一〕	在：（『楽所』）		

保安３年（1122）	狛季貞〔一〕	在：（『楽所』）	多近方〔一〕	在：（『楽所』）		
	狛光時〔一〕	在：（『楽所』）	山村ヵ助高〔一〕	在：（『楽所』）		
保安４年（1123）	狛季貞〔一〕	在：（『楽所』）	多近方〔一〕	在：（『楽所』）／少将代。（『師元』保安４・２・19）	秦季貞〔一〕	在：少将代。左近か。狛季貞と同一人物か。（『師元』保安４・２・19）
	狛光時〔一〕	在：（『楽所』）	山村ヵ助高〔一〕	在：（『楽所』）		
	下毛野敦利〔一〕	在：鳥羽上皇随身。（『師元』保安４・２・19）	下毛野季利〔一〕	在：鳥羽上皇随身。（『師元』保安４・２・19）		
天治元年（1124）	狛季貞〔一〕	在：（『楽所』）	（姓不詳）季俊〔一〕	在：「御随身」、「権輩」。（『栄昌』天治１・４・14）		
	狛光時〔一〕	在：（『楽所』）／（『賭部』保安五年正月廿九日）	多近方〔一〕	在：（『楽所』）		
	秦公種〔一〕	在：「公胤」につくる。鳥羽上皇随身か。（『実行』天治１・10・21）	山村ヵ助高〔一〕	在：（『楽所』）		
	秦公俊〔一〕	在：「公種子」。（『著聞』馬芸第十四－三五七）				
天治２年（1125）	狛季貞〔一〕	在：（『楽所』）	多近方〔一〕	在：（『楽所』）		
	狛光時〔一〕	在：（『楽所』）	山村ヵ助高〔一〕	在：（『楽所』）		
大治元年（1126）	狛季貞〔一〕	在：（『楽所』）	多近方〔一〕	在：（『楽所』）		
	狛光時〔一〕	在：（『楽所』）	山村ヵ助高〔一〕	在：（『楽所』）		
大治２年（1127）	狛季貞〔一〕	在：（『楽所』）	多近方〔一〕	在：（『楽所』）／（『中右』大治２・１・２）		
	狛光時〔一〕	在：（『楽所』）／（『中右』大治２・１・２）	山村ヵ助高〔一〕	在：（『楽所』）		
大治３年（1128）	狛季貞〔一〕	在：（『楽所』）	多近方〔一〕	在：（『楽所』）		
	狛光時〔一〕	在：（『楽所』）	山村ヵ助高〔一〕	故：９月、出家、死去。天喜元年生、（『楽所』）		
大治４年（1129）	狛季貞〔一〕	在：（『楽所』）	多近方〔一〕	在：（『楽所』）／（『中右』大治４・１・20）	下毛野季利〔一〕	在：「院将曹」。（『中右』大治４・４・19）／「院将曹」。右近か。（『長秋』大治４・４・25）／鳥羽上皇随身か。（『長秋』同４・８・２）
	狛光時〔一〕	在：（『楽所』）／（『中右』大治４・１・20）			下毛野敦友〔一〕	在：「院将曹」。「敦知」につくる。（『中右』大治４・４・19）
	秦公種〔一〕	在：白河上皇召次。（『長秋』大治４・４・19）／鳥羽上皇随身か。（『長秋』同４・７・16）				
大治５年（1130）	狛季貞〔一〕	在：（『楽所』）	多近方〔一〕	在：（『楽所』）	豊原時秋〔一〕	在：「将曹」とあるは誤りか。（『中右』大治５・10・13）
	狛光時〔一〕	在：（『楽所』）	豊原元秋〔一〕	任：正月、将曹に任ず。（『楽所』）		
			秦公種〔一〕	在：鳥羽上皇召次。（『中右』，『長秋』大治５・４・14）		
			下毛野敦利〔一〕	在：「敦俊」につくる。（『長秋』大治５・11・８）／「左近将曹」。（『中右』大治５・11・８）／鳥羽上皇随身。（『長秋』同５・11・22）		
			下毛野季利〔一〕	在：（『長秋』大治５・11・８）／鳥羽上皇随身。（『中右』大治５・11・８）		
天承元年（1131）	狛季貞〔一〕	在：（『楽所』）	豊原元秋〔一〕	在：（『楽所』）／（『長秋』天承１・１・19）	下毛野敦利〔一〕	在：「厚利」につくる。「院将曹」。舞師。（『時信』天承１・11・１）／「院」。（『時信』同１・11・７）

	狛光時〔―〕	在：（『楽所』）／（『長秋』天承１・３・16）	多近方〔―〕	任：正月、朝観行幸の時、採桑老賞により右近将監に任ず。（『楽所』）／（『内侍所御神楽部類』天承元年）／採桑老の勧賞により右近将曹より右近将監に任ず。（『長秋』天承１・１・２）		
	秦公種〔―〕	在：鳥羽上皇召次。（『長秋』天承１・４・19）	下毛野季利〔―〕	在：鳥羽上皇随身。（『長秋』天承１・４・19）／「院」。（『時信』同１・11・７）		
長承元年（1132）	狛季貞〔―〕	在：（『楽所』）／（『中右』長承１・２・28）	豊原元秋〔―〕	在：（『楽所』）		
	狛光時〔―〕	在：（『楽所』）／（『中右』長承１・１・２）	（姓不詳）末知〔―〕	在：鳥羽上皇随身。（『中右』長承１・４・19）		
	下毛野敦友〔―〕	在：鳥羽上皇随身。「敦和」につくる。（『中右』長承１・４・19）				
長承２年（1133）	狛季貞〔―〕	在：（『楽所』）	豊原元秋〔―〕	在：（『楽所』）		
	狛光時〔―〕	在：（『楽所』）				
	下毛野敦利〔―〕	在：鳥羽上皇随身。（『中右』長承２・２・９、『長秋』同２・６・27）				
	下毛野季利〔―〕	在：鳥羽上皇随身。（『中右』同上）／「左将曹」。（『長秋』同２・９・18）				
長承３年（1134）	狛季貞〔正六位上〕	在：（『楽所』）／（『長秋』長承３・８・27）／楽所「上日无、夜无」。（『平遺』2304）	豊原元秋〔正六位上〕	在：（『楽所』）／楽所「上日无、夜无」。（『平遺』2304）	下毛野敦利〔―〕	在：鳥羽上皇随身。（『中右』長承３・３・20）
	狛光時〔正六位上〕	在：（『楽所』）／（『長秋』長承３・11・４）／楽所「上日无、夜无」。（『平遺』2304）			下毛野季利〔―〕	在：鳥羽上皇随身。「末利」につくる。（同上）
保延元年（1135）	狛季貞〔―〕	在：（『楽所』）／「年過七十」とあり。（『長秋』保延１・１・４）	豊原元秋〔―〕	在：（『楽所』）／「右近属」。（『長秋』保延１・３・27）		
	狛光時〔―〕	在：（『楽所』）	清原遠兼〔正六位上〕	在：（『長秋』保延１・２・８）／「正六位上行」。（『知信』同１・２・８）		
	下毛野敦利〔―〕	在：鳥羽上皇随身か。（『朝隆』保延１・11・29）／鳥羽上皇随身。（『中右』同１・12・29）	下毛野季利〔―〕	在：鳥羽上皇随身。召次長に任ず。（『長秋』保延１・１・４）／年預。鳥羽上皇随身。「季俊」につくる。『知信』同１・２・８／鳥羽上皇随身か。（『朝隆』同１・11・29）／（『中右』同１・12・29）		
保延２年（1136）	狛季貞〔―〕	在：「末定」につくる。（『長秋』保延２・１・５）／鳥羽御堂供養において舞人を務め、将監に任ず。（『中右』同２・３・23）	豊原元秋〔―〕	在：（『楽所』）		
	狛光時〔―〕	在：法金剛院御塔供養において、散手賞により左近将監に任ず。（『中右』保延２・10・15）	豊原時秋〔―〕	任：除目において右近将曹に任ず。（『中右』保延２・11・４、『楽所』）		
保延３年（1137）	藤原資元〔―〕	在：（『中右』保延３・１・５）	豊原元秋〔―〕	在：（『楽所』）		
	秦公種〔―〕	在：（『台記』保延３・９・23）	豊原時秋〔―〕	在：（『楽所』）		
			秦兼弘〔―〕	任：除目において右近将曹に任ず。（『中右』保延３・１・30）／「兼久子」、「院将曹」。（『著聞』馬芸第十四－三五八）／（『台記』同３・９・23）		
保延４年（1138）			豊原元秋〔―〕	在：（『楽所』）		
			豊原時秋〔―〕	在：（『楽所』）		
保延５年（1139）			豊原元秋〔―〕	在：（『楽所』）		
			豊原時秋〔―〕	在：（『楽所』）／藤原頼長、時秋を師として平調・入調を習う。（『台記』保延５・６・19）		

			多忠節〔一〕	任：正月、朝覲行幸において胡飲酒賞により右近将曹に任ず。（『楽所』）		
			多成方〔一〕	任：10月、成勝寺供養のとき、父多近方の譲りにより右近将曹に任ず。（『楽所』）		
保延６年（1140）			豊原元秋〔一〕	在：（『楽所』）		
			豊原時秋〔一〕	在：（『楽所』）		
			多忠節〔一〕	在：（『楽所』）		
			多成方〔一〕	在：（『楽所』）		
永治元年（1141）			豊原元秋〔一〕	在：（『楽所』）		
			豊原時秋〔一〕	在：（『楽所』）		
			多忠節〔一〕	在：（『楽所』）		
			多成方〔一〕	在：（『楽所』）		
康治元年（1142）	大石ヵ久季〔一〕	在：（『台記』康治１・11・16）	豊原元秋〔一〕	在：（『楽所』）		
			豊原時秋〔一〕	在：（『楽所』）		
			多忠節〔一〕	在：（『楽所』）		
			多成方〔一〕	在：（『楽所』）		
康治２年（1143）			豊原元秋〔一〕	在：（『楽所』）		
			豊原時秋〔一〕	在：（『楽所』）		
			多忠節〔一〕	在：（『楽所』）		
			多成方〔一〕	在：（『楽所』）		
天養元年（1144）	大石ヵ久季〔一〕	在：左近庁頭。（『台記』天養１・１・７）	豊原元秋〔一〕	在：（『楽所』）		
			豊原時秋〔一〕	在：（『楽所』）／（『台記』天養１・11・５）		
			多忠節〔一〕	在：（『楽所』）		
			多成方〔一〕	在：（『楽所』）		
久安元年（1145）	狛行則〔一〕	任：正月、除目の時左近将曹に任ず。（『楽所』）	豊原元秋〔一〕	在：（『楽所』）		
	狛則助〔一〕	任：左近将曹に任ず。（『楽所』）／（『台記』久安１・３・２）	豊原時秋〔一〕	在：（『楽所』）／（『台記』久安１・１・６）		
	狛光近〔一〕	任：左近将曹に任ず。（『楽所』）	多忠節〔一〕	在：（『楽所』）		
			多成方〔一〕	在：（『楽所』）		
久安２年（1146）	狛行則〔一〕	在：（『楽所』）	豊原元秋〔一〕	在：（『楽所』）		
	狛則助〔一〕	在：（『楽所』）／（『台記』久安２・10・30）	豊原時秋〔一〕	在：（『楽所』）		
	狛光近〔一〕	在：（『楽所』）	多忠節〔一〕	在：（『楽所』）		
			多成方〔一〕	在：（『楽所』）		
			下毛野武正〔一〕	任：除目下名において右近将曹に任ず。（『世紀』久安２・１・26）		
			惟宗忠清〔一〕	任：除目下名において右近将曹に任ず。（同上）		
久安３年（1147）	狛行則〔一〕	在：（『楽所』）／（『台記』久安３・３・28）	豊原元秋〔一〕	在：（『楽所』）／（『台記』久安３・３・28）		
	狛則助〔一〕	在：（『楽所』）／武芸に堪えるにより藤原頼長に従う。（『台記』久安３・５・13）	豊原時秋〔一〕	在：（『楽所』）／（同上）		
	狛光近〔一〕	在：（『楽所』）／（『台記』久安３・３・28）	多忠節〔一〕	在：（『楽所』）／「忠時」につくる。（同上）		
	大石久季〔一〕	在：（『台記』久安３・１・７）	多成方〔一〕	在：（『楽所』）／「成賢」につくる。（同上）		
	秦兼弘〔一〕	在：崇徳上皇随身。（『台記』久安３・６・５）	中臣重近〔一〕	在：崇徳上皇随身。（『台記』久安３・６・５）		
久安４年（1148）	狛行則〔一〕	在：（『楽所』）	豊原元秋〔一〕	在：（『楽所』）	惟宗忠清〔一〕	在：庁頭。（『台記』久安４・10・13）

	狛則助〔―〕	在：（『楽所』）／（『台記』久安４・⑥・14）	豊原時秋〔―〕	在：（『楽所』）		
	狛光近〔―〕	在：（『楽所』）／（『台記』延久４・10・30）	多忠節〔―〕	在：（『楽所』）／「忠時」につくる。（『台記』延久４・10・30）		
			多成方〔―〕	在：（『楽所』）		
久安５年（1149）	狛行則〔―〕	在：（『楽所』）	豊原元秋〔―〕	在：（『楽所』）	秦兼弘〔―〕	在：鳥羽上皇随身。（『顕時』久安５・10・10）
	狛則助〔―〕	在：（『楽所』）	豊原時秋〔―〕	在：（『楽所』）	（姓不詳）遠近〔―〕	在：鳥羽上皇随身。（同上）
	狛光近〔―〕	在：（『楽所』）	多忠節〔―〕	在：（『楽所』）		
			多成方〔―〕	在：（『楽所』）		
			中臣重近〔―〕	在：鳥羽上皇随身か。（『兵範』久安５・10・26）／人長。「重親」につくる。（『兵範』，『世紀』同５・11・19）／「右近将監」。（『兵範』同５・11・25）		
久安６年（1150）	狛行則〔―〕	在：６月、落馬より足を負傷し出仕せず。（『楽所』）	豊原元秋〔―〕	在：（『楽所』）		
	狛則助〔―〕	在：（『楽所』）／（『台記』久安⑥・６・24）	豊原時秋〔―〕	在：（『楽所』）		
	狛光近〔―〕	在：（『楽所』）／「光親」につくる。父光時と同居。（同上）	多忠節〔―〕	在：（『楽所』）		
			多成方〔―〕	在：（『楽所』）		
仁平元年（1151）	狛行則〔―〕	在：８月の放生会より出仕する。（（『台記』仁平１・８・11、『楽所』）	豊原元秋〔―〕	在：（『楽所』）／「左近将曹」。（『台記』仁平１・８・10）		
	狛則助〔―〕	在：（『楽所』）／（『台記』仁平１・11・10）	豊原時秋〔―〕	在：翌年正月、雅楽允に転任。（『楽所』）／「左近将曹」。（『台記』同上）		
	狛光近〔―〕	在：（『楽所』）／（同上）	多忠節〔―〕	在：（『楽所』）／「左近将曹」。（『台記』同上）		
	秦兼弘〔―〕	在：藤原隆長舞師。（『台記』仁平１・11・９）／崇徳上皇随身。（『台記』同１・11・15）／院御随身。（『世紀』同１・11・11）	多成方〔―〕	在：（『楽所』）／「左近将曹」。（『台記』同上）		
	大原野久季〔―〕	在：大石久季と同一人物か。（『台記』仁平１・８・10）	清原遠兼〔―〕	在：（『台記』同上）		
	秦兼和〔―〕	在：鳥羽上皇随身か。（『台記』仁平１・２・16）	中臣重近〔―〕	在：（『台記』仁平１・２・16）		
	大石久季〔―〕	在：左近庁頭。（『台記』仁平１・11・10）	清原安国〔正六位上〕	任：府奏により任右近将曹に任ず。（『大間』第十「大間書落諸司諸国事」）		
仁平２年（1152）	狛行則〔―〕	在：（『楽所』）／（『台記』仁平２・１・26）／「左近府生」。（『兵範』同２・１・26、８・16）	豊原元秋〔―〕	在：（『楽所』）／（『台記』，『兵範』仁平２・１・26）／藤原頼長笙師。雅楽允に任ず。（『台記』同２・１・28）		
	狛則助〔―〕	在：（『楽所』）「左近府生」。（『兵範』仁平２・１・26/３・２/８・16）／（『山槐』同２・３・２）	多忠節〔―〕	在：（『台記』，『兵範』仁平２・１・26）／（『山槐』同２・２・13）／８月、元秋を超越して一者となるも多氏たるによる。（『楽所』）		
	狛光近〔―〕	在：（『楽所』）／（『台記』仁平２・１・26）／「左近府生」。（『兵範』同２・１・26、３・２、８・16）／（『山槐』同２・３・２）	多成方〔―〕	在：（『楽所』）／（『台記』，『兵範』仁平２・１・26）		
	秦兼弘〔正六位上〕	在：府年預。（『兵範』仁平２・３・６）／舞師。（『兵範』同２・３・24）／忌寸、正六位上。院御随身。（『兵範』同２・４・５）	中臣重近〔―〕	在：府年預。（『兵範』仁平２・３・６）／「大中臣」とあり。（『兵範』同２・３・６）		
	大石久季〔正六位上〕	在：左近庁頭。（『兵範』仁平２・３・14）／宿禰。正六位上。上日廿三、夜七。（『兵範』同２・４・５）				

仁平３年（1153）	狛行則〔一〕	在：（『楽所』）／（『兵範』仁平３・10・18）	豊原元秋〔一〕	在：（『楽所』）／（『兵範』仁平３・３・３）／（『台記』仁平３・11・17）		
	狛則助〔一〕	在：（『楽所』）／「府生」とあり。（『兵範』仁平３・３・３）／（『台記』同３・11・27）	多忠節〔一〕	在：（『楽所』）／（『兵範』仁平３・10・18）		
	狛光近〔一〕	在：（『楽所』）／（『兵範』同上）／「光親」につくる。（『台記』同上）	多成方〔一〕	在：（『楽所』）／（『台記』仁平３・11・17）		
	秦兼弘〔一〕	在：「候院者」。（『台記』仁平３・11・18）／崇徳上皇随身。（『台記』同３・11・27）／（『兵範』同３・11・26）／（『世紀』同３・11・27）	中臣重近〔一〕	在：（『兵範』仁平３・11・26）／（『台記』，『世紀』同３・11・27）		
久寿元年（1154）	狛行則〔一〕	在：（『楽所』）／（『台記』久寿１・４・３）／（『兵範』同１・８・９）	豊原元秋〔一〕	在：（『楽所』）／（『兵範』久寿１・８・９）		
	狛則助〔一〕	在：（『楽所』）／（『台記』同上）／「府生」とあり。（『兵範』同上）	多忠節〔一〕	在：（『楽所』）／（『兵範』同上）		
	狛光近〔一〕	在：（『楽所』）／（『台記』同上）／「府生」とあり。（『兵範』同上）	多成方〔一〕	在：（『楽所』）／本府権随身。（『兵範』久寿１・１・30）		
	秦兼弘〔一〕	在：鳥羽上皇随身か。（『台記』久寿１・１・29）／院御随身。（『兵範』同１・１・30）	中臣重近〔一〕	在：院御随身。（『兵範』久寿１・１・30）／（『台記』同１・５・９）／右近府年預。（『兵範』同１・８・18）		
	（姓不詳）兼顕〔一〕	在：（『台記』久寿１・５・９）				
久寿２年（1155）	狛行則〔一〕	在：（『楽所』）／（『台記』久寿２・４・20）	豊原元秋〔一〕	在：（『楽所』）／（『兵範』久寿２・３・３）／（『台記』同２・４・20）／（『山槐』同２・12・２）		
	狛則助〔一〕	故：（『兵範』久寿２・３・３）／６月、死去。（『楽所』）／死去。「年卅二」。（『台記』同２・６・１）	多忠節〔一〕	在：（『楽所』）／（『兵範』同上）／（『台記』同上）		
	狛光近〔一〕	在：（『楽所』）／（『兵範』久寿２・３・３）	多成方〔一〕	在：（『楽所』）／（『兵範』同上）／（『台記』同上）／（『山槐』同２・12・２）		
	秦兼弘〔一〕	在：「院御随身」。（『兵範』久寿２・２・６）／崇徳上皇随身。（『台記』同２・４・20）	中臣重近〔一〕	在：「院御随身」。（『兵範』久寿２・２・６）／崇徳上皇随身。（『台記』同上、『兵範』同２・12・１）		
	大石久季〔一〕	在：（『台記』同上）				
保元年間					狛則高〔一〕	在ヵ：「保元頼業記云」にあり。同姓同名の人物は承保年間に既に死去。（『御即位次第』）
保元元年（1156）	狛行則〔一〕	在：（『楽所』）／（『兵範』保元１・３・３）	豊原元秋〔一〕	在：（『楽所』）／（『兵範』保元１・３・３）		
	狛光近〔一〕	在：（『楽所』）／（同上）	多忠節〔一〕	在：（『楽所』）／（同上）		
	清原助種〔一〕	任：３月、左近府生より左近将曹に任ず。（『楽所』）／（『兵範』同上）	多成方〔一〕	在：（『楽所』）／（同上）		
	下毛野敦忠〔正六位上〕	任：正月27日、除目において左近将曹に任ず。（『山槐』除目部類）／功あるにより将曹に任ず。（『大間』第八「転任」）	道守重光〔一〕	在：「重元」とするは誤り。（『兵範』保元１・９・８）		
保元２年（1157）	狛行則〔一〕	在：（『楽所』）	豊原元秋〔一〕	在：（『楽所』）		
	狛光近〔一〕	在：翌年、左兵衛尉に転任。（『楽所』）	多忠節〔一〕	在：（『楽所』）／（『兵範』保元２・３・３）		
	清原助種〔一〕	在：（『楽所』）	多成方〔一〕	在：（『楽所』）／（『兵範』保元２・11・７）		
			中臣重近〔一〕	在：（『兵範』保元２・４・11）		
保元３年（1158）	狛行則〔一〕	在：（『楽所』）／（『兵範』保元３・３・３）	豊原元秋〔一〕	故：「将監元秋」。（『兵範』保元３・６・28）／８月、死去。（『楽所』）		
	清原助種〔一〕	在：（『楽所』）	多成方〔一〕	在：（『楽所』）／（『兵範』同上）		

	大石（姓不詳）〔正六位上〕	在：大石久季か。「正六位上行」。（『山槐』保元３・８・２）	中臣重近〔―〕	在：「重親」につくる。（『兵範』保元３・４・20）／後白河上皇随身。（『兵範』，『山槐』同３・８・25）		
	狛（姓不詳）〔正六位上〕	在：狛行則か。「正六位上行」。（同上）	多忠光〔―〕	在：（『兵範』保元３・６・28）		
	下毛野（姓不詳）〔正六位上〕	在：「正六位上行」。（同上）	多近久〔―〕	在：（同上）		
	清原（姓不詳）〔正六位上〕	在：「正六位上行」。（同上）				
平治元年（1159）	清原助種〔―〕	在：（『山槐』平治１・１・12）	多成方〔―〕	在：（『楽所』）／（『山槐』平治１・２・22）		
永暦元年（1160）	狛行則〔―〕	在：（『楽所』）	多成方〔―〕	在：（『楽所』）		
	清原助種〔―〕	在：（『楽所』）	多好方〔―〕	在：保元２年に府生を経ず右衛門志に任ず。多近方三男。（『楽所』）		
	狛則近〔―〕	任：正月、左近府生より左近将曹に任ず。（『楽所』）	多忠光〔―〕	在：（『楽所』）		
			多近久〔―〕	在：（『楽所』）		
応保元年（1161）	狛行則〔―〕	在：（『楽所』）	多好方〔―〕	在：（『楽所』）		
	清原助種〔―〕	在：（『楽所』）	多忠光〔―〕	在：（『楽所』）		
	狛則近〔―〕	在：（『楽所』）	多近久〔―〕	在：（『楽所』）		
	狛季時〔正六位上〕	任：８月、左近府生より左近将曹に任ず。（『楽所』）／奉公の労などにより将曹に任ず。（『大間』第八「転任」）				
	大石光堅〔―〕	任：「光賢」につくる。除目において府奏により左近将曹に任ず。（『山槐』応保１・４・１）				
応保２年（1162）	狛行則〔―〕	在：（『楽所』）	多好方〔―〕	在：（『楽所』）		
	清原助種〔―〕	在：（『楽所』）	多忠光〔―〕	在：（『楽所』）		
	狛則近〔―〕	在：（『楽所』）	多近久〔―〕	在：（『楽所』）		
	狛季時〔―〕	在：（『楽所』）				
長寛元年（1163）	狛行則〔―〕	故：３月、病により出家。４月、死去。（『楽所』）	多好方〔―〕	在：（『楽所』）		
	清原助種〔―〕	在：（『楽所』）	多忠光〔―〕	在：（『楽所』）		
	狛則近〔―〕	在：（『楽所』）	多近久〔―〕	在：（『楽所』）		
	狛季時〔―〕	在：（『楽所』）				
長寛２年（1164）	大石ヵ範直〔―〕	在：（『長寛二年朔旦冬至記』）				
永万元年（1165）	清原助種〔―〕	在：（『楽所』）	多好方〔―〕	在：（『楽所』）		
	狛則近〔―〕	在：（『楽所』）	多忠光〔―〕	在：（『楽所』）		
	狛季時〔―〕	在：（『楽所』）	多近久〔―〕	在：（『楽所』）		
	狛光重〔―〕	任：正月、除目の時左近府生より左近将曹に任ず。（『楽所』）				
仁安元年（1166）	清原助種〔―〕	在：（『楽所』）	多好方〔―〕	在：（『楽所』）		
	狛則近〔―〕	在：（『楽所』）	多忠光〔―〕	在：（『楽所』）		
	狛季時〔―〕	在：（『楽所』）	多近久〔―〕	在：（『楽所』）		
	狛光重〔―〕	在：（『楽所』）	秦兼頼〔―〕	在：後白河上皇随身。上臈。「兼依」につくる。（『兵範』仁安１・10・10）／（『愚昧』同１・10・10）		

	中臣重近〔一〕	在：後白河上皇随身。上臈。（『兵範』，『愚昧』仁安１・10・10）				
仁安２年（1167）	**清原助種〔一〕**	在：（『楽所』）／（『内侍所御神楽部類』仁安二年）／（『兵範』仁安２・12・４）	**多好方〔一〕**	在：（『楽所』）／（『内侍所御神楽部類』仁安二年）／（『兵範』仁安２・１・28）／初めて採桑老を舞う。（『玉葉』同２・１・28）		
	狛則近〔一〕	在：（『楽所』）	**多忠光〔一〕**	在：（『楽所』）		
	狛季時〔一〕	在：（『楽所』）	**多近久〔一〕**	在：（『楽所』）／（『内侍所御神楽部類』仁安二年）／（『兵範』仁安２・12・４）		
	狛光重〔一〕	在：（『楽所』）	**多景節〔一〕**	任：２月、内舎人より右近将曹に任ず。（『楽所』）		
	中臣重近〔正六位〕	任：復任除目において左近将曹に任ず。「中原」は誤り。（『兵範』仁安２・５・３）	**秦兼頼〔一〕**	在：（『顕広』仁安２・２・13）／後白河上皇随身。（『山槐』仁安２・３・19）／後白河上皇随身。（『顕広』同２・４・30）／秦兼弘長男。（『愚昧』同２・10・15）／後白河上皇随身。（『愚昧』同２・10・21）／（『顕広』同２・10・25）／後白河上皇随身。（『兵範』同２・11・27）		
			秦兼弘〔一〕	在：秦兼頼父。「院右将曹」。（『愚昧』仁安２・10・15）		
仁安３年（1168）	**清原助種〔一〕**	在：（『楽所』）／（『兵範』仁安３・４・13）	**多好方〔一〕**	在：（『楽所』）／（『兵範』仁安３・４・13）／（『愚昧』同３・11・16）		
	狛則近〔一〕	在：（『楽所』）／（同上）	**多忠光〔一〕**	在：（『楽所』）		
	狛季時〔一〕	在：（『楽所』）	**多近久〔一〕**	在：（『楽所』）／（『兵範』仁安３・４・13）／（『愚昧』同３・11・16）		
	狛光重〔一〕	在：（『楽所』）	**多景節〔一〕**	在：（『楽所』）／（『高倉院御即位記』）		
	中臣重近〔一〕	在：「院左将曹」。（『百錬』仁安３・４・18）／「候院」。（『愚昧』同３・４・18）	**豊原利秋〔一〕**	任：（『楽所』）		
	大石範直〔一〕	在：「光直」とするは誤りか。（『兵範』仁安３・４・13）	**秦兼頼〔(五位)〕**	在：後白河上皇随身。（『兵範』，『愚昧』仁安３・４・３）／「院右将曹」。（『百錬』同３・４・18）／「左近将曹」。後白河上皇随身。（『兵範』同３・８・４）		
	大石範直〔一〕	在：左近庁頭。（『玉葉』仁安３・11・24）	**惟宗清景〔一〕**	在：（『兵範』仁安３・４・13）／右近庁頭。（『玉葉』同３・11・24）		
嘉応元年（1169）	**清原助種〔一〕**	在：（『楽所』）／（『兵範』嘉応１・１・20）	**多好方〔一〕**	在：（『楽所』）／「将監」。（『兵範』嘉応１・１・20）／右一者。（『兵範』嘉応１・３・３）		
	狛則近〔一〕	在：（『楽所』）	**多忠光〔一〕**	在：（『楽所』）		
	狛季時〔一〕	在：（『楽所』）	**多近久〔一〕**	在：（『楽所』）／（『兵範』嘉応１・１・20）		
	狛光重〔一〕	在：（『楽所』）	**多景節〔一〕**	在：（『楽所』）／（『兵範』嘉応１・12・７）		
	大石範直〔一〕	在：（『兵範』嘉応１・３・13）	**豊原利秋〔一〕**	在：（『楽所』）		
	中臣重近〔一〕	在：後白河上皇随身。（『兵範』同上）／召次長。（『兵範』同１・６・５）／将曹を辞し男近武の任府生を申す。「雖非御随身、只可祇候」。（『兵範』同１・６・７）／召次所に候する旨を仰せらる。（『落飾』，『玉葉』同１・６・17）／「転将監云々」。秦兼頼とともに「辞将曹云々」。（『落飾』同１・６・17）	**秦兼頼〔一〕**	在：後白河上皇随身か。「兼依」につくる。（『兵範』嘉応１・１・13）／人長。（『兵範』同１・２・13）／後白河上皇随身。（『兵範』同１・３・13）／将曹を辞し男兼宗の任番長を申す。「雖非御随身、只可祇候」。（『兵範』同１・６・７）／召次所に候する旨を仰せらる。（『落飾』，『玉葉』同１・６・17）／中臣重近とともに「辞将曹云々」。（『落飾』同１・６・17）／後白河上皇随身。（『兵範』同１・11・20）		

	秦兼任〔一〕	在：後白河上皇随身に任ず。（『兵範』嘉応１・６・７）／後白河上皇随身。（『落飾』同１・６・17）	**惟宗清景〔一〕**	在：「清科清景」につくる。大石範直と共に口取りを務めるも、任日により口取りにおいて上手を取る。（『兵範』嘉応１・３・13）／「将監将曹惟宗清景代」。（『宮寺』放生会四）		
	（姓不詳）章直〔一〕	在：大石「則直」（範直）か。（『愚昧』嘉応１・３・13）	**秦兼国〔一〕**	任：後白河上皇随身に任ず。左近府生より右近将曹に任ず。「兼国転任尤幸運者」。（『兵範』嘉応１・６・７）／後白河上皇随身。（『落飾』同１・６・17）		
			（姓不詳）清経〔一〕	在：惟宗「清景」か。（『愚昧』嘉応１・３・13）		
嘉応２年（1170）	**清原助種〔一〕**	在：（『楽所』）	**多好方〔一〕**	在：（『楽所』）	**大石範直〔一〕**	在：「則直」につくる。（『愚昧』嘉応２・１・20）
	狛則近〔一〕	在：（『楽所』）	**多忠光〔一〕**	在：（『楽所』）		
	狛季時〔一〕	在：承安２年、死去。（『楽所』）	**多近久〔一〕**	在：（『楽所』）		
	狛光重〔一〕	在：（『楽所』）	**多景節〔一〕**	在：（『楽所』）		
	狛光朝〔一〕	任：左近将曹に任ず。（『』楽所）	**豊原利秋〔一〕**	在：（『楽所』）		
	狛行時〔一〕	任：左近府生より左近将曹に任ず。安元２年、死去。（『楽所』）				
承安元年（1171）	**清原助種〔一〕**	故：この年死去。ただし安元元年に左近将曹で同名の人物あり。（『楽所』）／また、承安４年に同名の人物あり。（『玉葉』承安４・７・28）	**多景節〔一〕**	在：（『玉葉』承安１・４・12）／「近衛召人」。（『宮寺』仏神事次第）		
	大石範直〔一〕	在：（『愚昧』承安１・１・３）	**秦兼国〔一〕**	在：人長。（『宮寺』仏神事次第）		
承安２年（1172）	**狛則房〔一〕**	任：左近将曹に任ず。（『楽所』）			**秦兼任〔一〕**	在：（『玉葉』承安２・４・23）
承安３年（1173）	**狛行近〔一〕**	任：（『楽所』）				
承安４年（1174）	**大石範直〔正六位上〕**	在：（『吉記』承安４・３・11）／左近庁頭。（『玉葉』同４・７・23）／「左近官人」。「則直」につくる。（『愚昧』同４・11・21）	**多近久〔一〕**	在：（『吉記』承安４・８・２）		
	中臣重近〔正六位上〕	在：（『吉記』承安４・３・11）				
	狛則近〔一〕	在：「左近将監」。（『吉記』承安４・８・２）				
安元元年（1175）	**秦兼頼〔一〕**	在：将監の誤りか。（『玉葉』安元１・８・17）	**多景節〔一〕**	在：（『楽所』）／（『山槐』安元１・９・13）		
			惟宗清景〔正六位上〕	在：（『平遺』3705）		
安元２年（1176）	**秦兼任〔一〕**	在：（『吉記』安元２・４・22）	**豊原利秋〔一〕**	在：（『玉葉』安元２・２・21）		
			秦兼国〔一〕	在：（『吉記』，『顕広』安元２・４・22）		
治承年間			**豊原利秋〔一〕**	在：「治承頼業記云」とあり。（『御即位次第』）		
治承元年（1177）	**秦兼任〔一〕**	在：（『愚昧』治承１・３・24）／後白河上皇随身か。（『山槐』同１・12・17）	**秦頼文〔一〕**	在：「右将曹」。後白河上皇随身か。（『山槐』治承１・12・17）	**狛光重〔一〕**	在：（『山槐』治承１・12・17）
	狛則近〔一〕	在：（『山槐』同上）	**多近久〔一〕**	在：（『山槐』同上）	**狛則房〔一〕**	在：（同上）
					狛行近〔一〕	在：（同上）
					狛光景〔一〕	在：（同上）
					（姓不詳）章節〔一〕	在：右近将曹か。（同上）
					多成長〔一〕	在：右近将曹か。（同上）
治承２年（1178）	**狛光行〔一〕**	任：左近将曹に任ず。（『楽所』）	**惟宗清景〔一〕**	在：右近庁頭。（『玉葉』治承１・１・11）／（『玉葉』同２・10・29）／（『平遺』3787）		

	秦兼任〔一〕	在：(『玉葉』治承２・10・20)／「候院」。(『玉葉』同２・10・29)／後白河上皇随身。(『玉葉』同２・11・２)／後白河上皇随身。(『顕広』同２・10・29)	**多近久**〔一〕	在：(『玉葉』治承２・10・29)		
	秦頼文〔一〕	任：将曹に任ず。(『玉葉』治承２・10・29)／「候院」。(『玉葉』同２・10・29)／後白河上皇随身。(『顕広』同２・10・29)／「右将曹」。後白河上皇随身。(『玉葉』同２・11・２)／「右将曹」。(『玉葉』同２・12・28)	**多景節**〔一〕	在：(同上)		
	大石範直〔一〕	在：(『玉葉』治承２・10・29)				
	豊原利秋〔一〕	在：「俊秋」につくる。(同上)				
	狛光重〔一〕	在：「光茂」につくる。(同上)				
治承３年（1179）			**秦頼文**〔一〕	在：(『山槐』治承３・４・21)／「左近将曹」。(『玉葉』同３・11・５)／「左将曹」。人長。(『山槐』同３・11・19)		
			秦兼任〔一〕	在：(『山槐』治承３・４・21)		
			惟宗清景〔一〕	在：右近庁頭。(『玉葉』治承３・12・18)		
治承４年（1180）	**平信光**〔一〕	任：(『安徳天皇御即位記』)／左府生秦公春子、平から本姓秦に改姓する。「容貌勝傍輩、乗悪罵無敵対」。高倉上皇の随身とするため、左衛門少尉から左近将曹に任じる。(『山槐』治承４・４・21)／宇治左府（藤原頼長）府生公春子。後白河上皇御脱屣の時、右番長に任ず。後日姓を「大江」に改め、兵衛尉に任ず。近年舎人相次いで死去するにより、信光靭負尉たるといえども容儀・芸能あるにより左近将曹に任ず。(『吉記』同４・４・21)／御車および左召次に任ず。(『山槐』同４・４・27)／「左将監」。(『山槐』同４・４・29)／(『玉葉』同４・５・４)／高倉上皇随身を停め、召次所に候す。(『山槐』,『親経』同４・７・29)／高倉上皇召次長。(『山槐』同４・12・28)	**中臣近武**〔一〕	任：(『安徳天皇御即位記』)／高倉上皇随身から後白河上皇随身とするため、「右近衛府生」より右近将曹に任ず。(『山槐』治承４・４・21)／「元新院左府生。進近（ママ）二男」。高倉上皇随身を停め後白河上皇随身とする。(『吉記』同４・４・21)／右召次および御厨案主に任ず。(『山槐』同４・４・27)／「右将監」。(『山槐』同４・４・29)／年預。(『玉葉』同５・４・６))／高倉上皇随身を停め、召次所に候す。(『山槐』,『親経』同４・７・29)／高倉上皇召次長。(『山槐』同４・12・28)	
	狛光行〔一〕	任：(『安徳天皇御即位記』)	**豊原利秋**〔一〕	任：(『楽所』)		
	狛則房〔一〕	任：(同上)	**多盛長**〔一〕	任：(『安徳天皇御即位記』)		
	秦頼文〔一〕	在：人長。(『山槐』治承４・４・26)	**大神宗賢**〔一〕	任：(同上)		
			惟宗清景〔一〕	在：右近庁頭。奉公労により将監に転任することを申請する。(『玉葉』治承４・１・22)		
寿永元年（1182）	**豊原公秀**〔一〕	在：(『楽所』)	**豊原利秋**〔一〕	在：(『楽所』)／「利列」につくる。(『安徳天皇御即位記』)		
			(姓不詳) 成長〔一〕	任：(『楽所』)		
			大神宗賢〔一〕	任：(『楽所』)		
			多節近〔一〕	任：(『楽所』)／(『安徳天皇御即位記』)		
			下毛野敦助〔一〕	任：除目下名において右近将曹に任ず。(『吉記』寿永１・３・11)		
寿永２年（1183）	**大神宗賢**〔一〕	任：(『楽所』)／笛師。藤原良通、平調音取を習う。「左近将曹」。(『玉葉』寿永２・２・24)				
	豊原為持〔一〕	在：この年死去。「為茂」につくる。(『楽所』)				

	中臣近武〔―〕	在：（『吉記』寿永２・12・８）				
元暦元年（1184）	秦信光〔―〕	在：（『山槐』元暦１・８・22）			下毛野敦助〔―〕	在：「候院」。（『玉葉』元暦１・12・16）
文治元年（1185）	狛則房〔―〕	在：籠居終わる。（『楽所』）	下毛野敦助〔―〕	在：「右近将曹」。（『玉葉』文治１・６・21）	大神宗賢〔―〕	在：右近将監に転任を所望する。（『玉葉』文治１・12・21）
	中臣近武〔―〕	在：（『山槐』文治１・８・14）	下毛野武安〔―〕	在：（『文治』）		
	下毛野敦助〔―〕	在：「敦佐」につくる。（『山槐』文治１・８・26）／（『文治』）				
文治２年（1186）	豊原公秀〔―〕	在：（『楽所』）			三宅守正〔―〕	在：左近か。（『楽所』）
	狛光重〔―〕	在：（『楽所』）				
文治３年（1187）	三宅守正〔―〕	在：（『楽所』）	下毛野敦助〔―〕	在：召次長。（『定長』文治３・７・25）		
文治４年（1188）	三宅守正〔―〕	在：（『楽所』）				
文治５年（1189）	三宅守正〔―〕	在：（『楽所』）				
建久元年（1190）	三宅守正〔―〕	在：（『楽所』）			下毛野敦助〔―〕	在：「厚助」につくる。（『愚昧』建久１・１・27）
	大石久直〔―〕	在：（『愚昧』建久１・１・５）／「左近官人」。（『愚昧』同１・１・７）				
建久２年（1191）	三宅守正〔―〕	在：（『楽所』）			下毛野敦助〔―〕	在：（『玉葉』建久２・４・20）／後白河上皇随身。（『玉葉』同２・12・８）
建久３年（1192）	三宅守正〔―〕	在：（『楽所』）			下毛野敦助〔―〕	在：「敦佐」につくる。（『明月』建久３・３・19）
建久４年（1193）	三宅守正〔―〕	在：（『楽所』）				
建久５年（1194）	狛光重〔―〕	在：（『楽所』）／（『玉葉』建久５・３・10）	（姓不詳）景光〔―〕	在：（『楽所』）		
	狛則房〔―〕	在：左近将監の誤りか。（『楽所』）	三宅守正〔―〕	在：左近将曹の誤りか。（『楽所』）		
	豊原公秀〔―〕	在：（『楽所』）	安部季遠〔―〕	在：建暦元年死去。（『楽所』）		
	清原助成〔―〕	在：（『楽所』）	大神景賢〔―〕	在：大神宗賢二男。（『楽所』）		
	中臣近武〔―〕	在：（『百錬』建久５・４・18）	下毛野武安〔―〕	在：（『玉葉』建久５・４・17）／（『百錬』同５・４・18）		
建久６年（1195）	三宅守正〔―〕	在：（『楽所』）／「右近将曹」。（『続録』東大寺供養事建久記）	安倍季遠〔―〕	在：（『続録』東大寺供養事建久記）		
	豊原公秀〔―〕	在：（『続録』東大寺供養事建久記）	戸部清景〔―〕	在：（『愚昧』建久６・３・12）		
建久７年（1196）	三宅守正〔―〕	在：（『楽所』）	下毛野武安〔―〕	在：（『百錬』建久７・４・14、『明月』同７・４・23）		
	中臣近武〔―〕	在：「将曹」。（『百錬』建久７・４・14）				
建久８年（1197）	三宅守正〔―〕	在：（『楽所』）				
建久９年（1198）	三宅守正〔―〕	在：（『楽所』）／「中原守正」とあり。同一人物か。（『猪隈』建久９・３・30）	秦頼澄〔―〕	在：（『明月』建久９・１・19）／後白河上皇随身か。（『三長』同９・２・14）／院右将曹。（『百錬』同９・４・18）	狛光真〔―〕	在：「光実」につくる。仮随身。（『猪隈』建久９・４・17）
	下毛野武安〔正六位上〕	在：（『明月』，『猪隈』建久９・１・19）	下毛野敦助〔―〕	在：後鳥羽上皇随身か。「敦助又還本府」。（『明月』建久９・１・19）／後鳥羽上皇随身か。（『三長』同９・１・21）／右近年預。（『明月』同９・２・19）		
	豊原忠秋〔正六位上〕	在：（同上）	大神式賢〔―〕	任：除目において本省労により右近将曹に任ず。（『三長』，『明月』建久９・１・30）		
	清原助成〔―〕	在：（『移徙』後鳥羽院甲）／左近衛府騎射荒手結・真手結に載る。（『猪隈』建久９・５・３、５・５）	秦兼澄〔正六位上〕	在：（『猪隈』建久９・１・19）／下毛野敦助老衰により替として右近将曹に列す。（『明月』同９・２・14）		

	中臣近武〔一〕	在：「年預将曹」。（『猪隈』建久９・１・28）／「将曹」。後鳥羽上皇随身か。（『三長』同９・２・14）／「院左将曹」、「近武如本任将監」。（『百錬』同９・４・18）／「府年預将曹」。（『猪隈』同９・５・３）／「将曹」。左近衛府騎射荒手結・真手結に載る。（『猪隈』同９・５・３、５・５）／（『建久』）／（『資経』同９・10・３）	**三宅守正〔一〕**	在：「三中記」で「将監」とするは誤りか。（『移徙』後鳥羽院甲）		
	豊原公秀〔一〕	在：楽人。「自本府進差文」。（『猪隈』建久９・１・19）／（『移徙』後鳥羽院甲）				
正治元年（1199）	**清原助成〔一〕**	在：左近衛府騎射荒手結に載る。（『猪隈』正治１・５・３）	**秦兼澄〔一〕**	在：鳥羽上皇随身。（『猪隈』正治１・５・９）／御随身。（『明月』同１・７・４）	**秦兼隆〔一〕**	在：（『玉葉』正治１・11・27）
	中臣近武〔一〕	在：左近衛府騎射荒手結に載る。（『猪隈』同上）／「将曹」。（『玉葉』同１・11・27）			**豊原公秀〔一〕**	在：藤原家実随身か。（『猪隈』正治１・６・25）
正治２年（1200）	**三宅守正〔一〕**	在：（『楽所』）	**秦兼澄〔一〕**	在：（『猪隈』正治２・１・10、４・24）		
	中臣近武〔一〕	在：（『猪隈』正治２・１・10）／後鳥羽上皇随身。（『明月』同２・２・３）／上臈。「左近将曹」。（『猪隈』同２・２・３）／後鳥羽上皇随身。（『猪隈』同２・４・24）	**下毛野武安〔一〕**	在：（『猪隈』正治２・１・10）／「府随身」。（『猪隈』同２・４・24）		
建仁元年（1201）	**三宅守正〔一〕**	在：（『楽所』）			**豊原公秀〔一〕**	在：左近か。（『楽所』）
	中臣近武〔一〕	在：後鳥羽上皇随身。（『明月』建仁１・11・27）／（『猪隈』同１・11・27）			**狛行近〔一〕**	在：左近か。（『楽所』）
					狛光真〔一〕	在：左近か。（『楽所』）
					（姓不詳）景光〔一〕	在か：（『楽所』）
					（姓不詳）清光〔一〕	在か：（『楽所』）
					狛近房〔一〕	在：左近か。（『楽所』）
					大神景賢〔一〕	在：右近か。（『楽所』）
建仁２年（1202）	**三宅守正〔一〕**	在：（『楽所』）	**惟宗景重〔一〕**	任：府生より将曹に任ず。御幸仮随身とする。（『猪隈』建仁２・３・21）		
	大石久景〔一〕	任：府生より将曹に任ず。御幸仮随身とする。（『猪隈』建仁２・３・21）／（『猪隈』同２・11・１）	**秦兼澄〔一〕**	在：後鳥羽上皇随身。（『猪隈』建仁２・３・24）／（『明月』同２・３・26）／「候院」。（『猪隈』同２・３・26）		
	中臣近武〔一〕	在：（『明月』建仁２・３・24）／「候院」。（『猪隈』同２・３・26）				
建仁３年（1203）	**三宅守正〔一〕**	在：（『楽所』）	**秦兼澄〔一〕**	在：（『明月』建仁３・４・23）	**狛行近〔一〕**	在：左近か。（『楽所』）
	中臣近武〔一〕	在：中臣近春父。（『猪隈』建仁３・５・28）				
元久元年（1204）	**三宅守正〔一〕**	在：（『楽所』）				
元久２年（1205）	**三宅守正〔一〕**	在：（『楽所』）				
	中臣近武〔一〕	在：（『明月』元久２・８・29）				
	大石久景〔一〕	在：（『洞院』「天皇御元服記」土御門院）／（『良業』元久２・１・３）				
承元元年（1207）	**三宅守正〔一〕**	在：（『楽所』）				
	大石久景〔正六位上〕	在：庁頭。（『明月』承元１・７・８）				
	中臣（名不詳）〔正六位上〕	在：（同上）				
承元２年（1208）	**三宅守正〔一〕**	在：（『楽所』）			**秦兼澄〔一〕**	在：（『明月』承元２・④・４）
	中臣近武〔一〕	在：（『明月』承元２・④・４）／召次長。（『移徙』後鳥羽院丙下）				

承元３年（1209）	三宅守正〔―〕	在：（『楽所』）				
承元４年（1210）	三宅守正〔―〕	在：（『楽所』）	安部季国〔―〕	任：安部季遠男。右近将曹に任ず。（『楽所』）		
	秦兼直〔―〕	任：「本府官人」。（『譲位』承元４・11・25）	秦兼隆〔―〕	在：召次長。（『玉蕊』承元４・３・５）		
			下毛野武景〔―〕	任：土御門上皇随身下蔵一座。夜前に本府官人に任じ、25日右近将曹に任ずるところ「天下驚耳」。（『譲位』承元４・11・25）		
建暦元年（1211）	秦兼直〔―〕	在：人長。（『猪隈』建暦１・３・18）			中臣近武〔―〕	在：召次長。「皆直召仕院召次」。（『玉蕊』建暦１・３・23）
建暦２年（1212）	三宅守正〔―〕	在：（『楽所』）	中原景康〔―〕	任：12月除目の時、右近将曹に任ず。（『楽所』）		
	中臣近武〔―〕	在：後鳥羽上皇随身。（『玉蕊』建暦２・４・21）	秦兼隆〔―〕	在：後鳥羽上皇随身。（『玉蕊』建暦２・４・21）／「府生」。（『玉蕊』同２・10・28）		
建保元年（1213）	三宅守正〔―〕	在：12月、出家。（『楽所』）	秦頼武〔―〕	在：（『明月』建保１・７・25）		
			安倍季国〔―〕	在：（『楽所』）		
建保２年（1214）			安倍季国〔―〕	在：（『楽所』）	秦兼澄〔―〕	在：随身。（『後鳥羽』建保２・４・９）
建保３年（1215）			安倍季国〔―〕	在：（『楽所』）		
建保４年（1216）			安倍季国〔―〕	在：（『楽所』）		
建保５年（1217）	狛光成〔―〕	任：12月、除目の時左近将曹任ず。（『楽所』）	安部季清〔―〕	任：右大将家府奏により右近将曹に任ず。（『楽所』）		
	秦兼澄〔―〕	故：「院左将曹」、九日に死去。「左府生同類歟、可転大将曹之仁也」とあり。（『後鳥羽院・修明門院熊野御幸記』建保５・10・23）	安倍季国〔―〕	在：（『楽所』）		
建保６年（1218）			安倍季国〔―〕	在：（『楽所』）／「末国」につくる。（『順徳』建保６・12・22）	菅野景盛〔―〕	在：源実朝任大将拝賀のため鶴岡八幡宮参拝行列の一員となす。（『吾妻』建保６・６・27）
承久元年（1219）	清原助成〔―〕	故：７月、死去。（『楽所』）	大神延賢〔―〕	任：大神式賢二男。右近将曹に任ず。（『楽所』）	菅野景盛〔―〕	在：源実朝任右大臣拝賀のため鶴岡八幡宮参拝行列の一員となす。（『吾妻』承久１・１・27）
	藤原家盛〔従五位下〕	在：承久元年左近衛府官位交名。（『九中』133）	安倍季国〔―〕	在：（『楽所』）		
	藤原季頼〔従五位下〕	在：承久元年左近衛府官位交名。（同上）				
承久２年（1220）	下毛野公広〔―〕	在：賭射射手習礼。（『玉蕊』承久２・３・13）	下毛野資宗〔―〕	在：賭射射手習礼。（『玉蕊』承久２・３・13）		
承久３年（1221）	狛光賢〔―〕	任：正月、除目下名の時左近将曹に任ず。（『楽所』）	安部季国〔―〕	在：（『楽所』）		
			豊原近秋〔―〕	任：多好節三男、豊原利秋養子。翌年兵衛尉。（『楽所』）		
			大神景道〔―〕	任：大神景賢養子。４月、右近将曹に任ず。翌年右兵衛尉に任ず。（『楽所』）		
貞応元年（1222）			安部季国〔―〕	在：（『楽所』）		
貞応２年（1223）	小部清景〔―〕	任：小部清近男。左近将曹に任ず。（『楽所』）	安部季国〔―〕	在：（『楽所』）		
	狛光成〔―〕	在：（『楽所』）	中原景康〔―〕	在：（『楽所』）		
	狛光賢〔―〕	在：（『楽所』）	安部季清〔―〕	在：（『楽所』）		
元仁元年（1224）			安部季国〔―〕	在：（『楽所』）		
嘉禄元年（1225）	（姓不詳）清景〔―〕	故：この年死去。（『楽所』）	安部季国〔―〕	在：（『楽所』）		
嘉禄２年（1226）			安部季国〔―〕	在：（『楽所』）		
安貞元年（1227）			安部季国〔―〕	在：（『楽所』）		

安貞２年（1228）			安部季国〔一〕	在：（『楽所』）		
寛喜元年（1229）			安部季国〔一〕	在：（『楽所』）		
寛喜２年（1230）	秦頼員〔一〕	在：「還補」。（『明月』寛喜２・２・24）	秦兼廉〔一〕	在：府将曹。（『明月』寛喜２・２・11）／「還補」。（『明月』同２・２・24）	秦久清〔一〕	在：「府将曹」。（『明月』寛喜２・２・11）／将曹より左近将監に任ず。（『明月』同２・２・24）
	狛光成〔一〕	在：（『続録』寛喜二年勅封蔵開検日記）	秦武澄〔一〕	在：（『明月』同上）／「還補」。（『明月』同上）	秦兼峯〔一〕	在：「兼峯旧老家嫡之上、已為召次長府年預」。「府将曹」。（『明月』同上）／将曹より右近将監に任ず。（『明月』同上）
			安部季国〔一〕	在：（『楽所』）	下毛野武平〔一〕	在：「府将曹」。（『明月』同上）／秦久清・兼峯の任将監を聞き逐電する。（『明月』同上）
寛喜３年（1231）	秦兼廉〔一〕	在：随身。（『民経』寛喜３・４・17）／秦兼峯の替として、伊勢勅使儲の下知あり。（『民経』寛喜３・９・12）	下毛野種武〔一〕	在：（『民経』寛喜３・９・16）／「在府、土御門殿所被召仕」。伊勢勅使儲。（『民経』同３・９・25）／藤原家実随身。（『民経』同３・10・８）		
			安部季国〔一〕	在：（『楽所』）		
貞永元年（1232）	狛光成〔一〕	在：狛清光男。（『楽所』）	安部季国〔一〕	在：安部季遠男。（『楽所』）		
	大石久綱〔一〕	在：（『四条院御即位記』）／（『岡屋』貞永１・12・５）	安部季清〔一〕	在：安部季遠二男。（『楽所』）		
			惟宗景重〔一〕	在：出納。（『民経』同１・２・13）／四条天皇主典代となす。（『民経』貞永１・10・４）		
天福元年（1233）			秦兼廉〔一〕	在：御堀河上皇随身。（『民経』天福１・４・23）／（『明月』同１・４・24）		
文暦元年（1234）					秦久清〔一〕	在：「御随身将曹」。（『明月』文暦１・８・６）
					秦兼廉〔一〕	在：「御随身将曹」。（同上）
嘉禎元年（1235）	菅原（名不詳）〔一〕	在：「案主左近将曹」。（『吾妻』嘉禎１・７・７）				
嘉禎３年（1237）	秦久実〔一〕	在：召次長。（『玉蕊』嘉禎３・７・17）				
暦仁元年（1238）	秦之貞〔一〕	在：雑色長。（『玉蕊』暦仁１・１・26）				
	秦久員〔一〕	在：衛府長。同日条に「右近将曹」ともあり。（『玉蕊』暦仁１・４・11）				
	清原助氏〔一〕	任：左近将曹に任ず。（『楽所』）				
仁治２年（1241）					狛光保〔一〕	任：秋除目において将曹に任ず。（『楽所』）
仁治３年（1242）	紀光成〔一〕	在：（『民経』仁治３・１・20）	大神遠弘〔一〕	任：除目下名において右近将曹に任ず。（『平戸』仁治３・12・26）		
			三宅正康〔一〕	在：（『民経』仁治３・１・20）		
寛元４年（1246）	秦久員〔一〕	在：後嵯峨上皇随身。召次長。「久清法師前関白自左府生也」（『洞院』「御脱履記」後嵯峨院）／「本官将監也」。（『経俊』同４・２・13）／もと二条良実随身府生。「不被行将曹除目」。（『為経』寛元４・２・13）／後嵯峨上皇随身。（『経俊』同４・２・16）／上臈御随身。（『公光』同４・２・16）／後嵯峨上皇随身。（『葉黄』同４・３・２）／（『葉黄』同４・４・27）／後嵯峨上皇上臈随身。（『葉黄』、『賀茂』同４・４・29）	秦兼利〔一〕	在：後嵯峨上皇随身。「故頼次男」、「元候本府」。（（『為経』寛元４・２・13、『洞院』「御脱履記」後嵯峨）／後嵯峨上皇随身。（『経俊』寛元４・２・16）／上臈御随身。（『公光』同４・２・16）後嵯峨上皇随身。（『葉黄』同４・３・２）／（『葉黄』同４・４・27）／後嵯峨上皇上臈随身。（『葉黄』、『賀茂』同４・４・29）／右近年預。（『葉黄』同４・６・29）		

宝治元年（1247）	秦久員〔一〕	在：後嵯峨上皇随身。腫物出来により医師丹波忠方治療あるも危篤。（『葉黄』宝治１・５・19）／死去。（『葉黄』同１・５・21）	秦兼利〔一〕	在：召次長。（『葉黄』宝治１・１・26）／後嵯峨上皇随身。（『葉黄』同１・５・18）／母喪五旬のうちたるも左将曹に転任すべきの由あり。（『葉黄』同１・５・21）／右近衛府年預より左近衛府年預へ転ず由あり。（『葉黄』同１・６・１）		
			秦久則〔一〕	任：秦久員死去の替に召次長となし、左近将曹秦久員死去により、左近府生より右近将曹に任ず。「久則齢卅余。早運也」。（『葉黄』宝治１・５・21）／右近衛府年預となす。（『葉黄』同１・６・１）／「院右将曹」、「召次長」。後嵯峨上皇随身か。（『産部』綜子内親王）		
宝治２年（1248）	秦兼利〔一〕	在：後嵯峨上皇随身。（『葉黄』宝治２・１・１）／後嵯峨上皇随身。（『宇治』同２・２・21）	秦久則〔一〕	在：後嵯峨上皇随身。（『葉黄』宝治２・１・１）／後嵯峨上皇随身。（『宇治』同２・２・21）		