

指定研究

龍谷大学図書館蔵「禿氏文庫本」の研究

主任 大 取 一 馬

研究員

岩井宏子	加美宏	楠 淳	小 山 順子	玉 木 興慈	下 西 忠	關 根 真隆	寺 尾 卓之	原 田 信之	万 波 寿子	三 輪 正胤
内田誠一	木村初恵	櫛 井 亜依	小 林 強	斎 藤 勝	新 倉 和文	高 畠 望	西 山 美香	原 田 水織	三 浦 俊介	安 井 重雄
勝 亦 智之	日 下 幸男	後 藤 康夫	近 藤 香	酒 主 真希	鈴 木 徳男	田 村 正彦	浜 畑 圭吾	日 比 野 浩信	三 ツ 石 友昭	和 田 恭幸

端書

大 取 一 馬

本学大宮図書館所管の「禿氏文庫本」は、元龍谷大学教授禿氏祐祥氏の寄贈図書である。禿氏祐祥氏は仏教史学が専門で、書誌学に詳しく、その蔵書は梵文經典をはじめ中国、日本の仏書、並びに国史・国文に関する典籍等多岐にわたっており、総数二千三百余点の文庫である。中でも版画や紙に関する資料の多いことは当文庫の特目立って見られる特徴である。当文庫の総合的な調査は平成二十年四月から開始し、本年で二年目を迎えている。文庫の性格上、このプロジェクトは本学の楠淳澄教授をチーフとする仏教班と、玉木興慈准教授をチーフとする真宗班、岡村喜史准教授をチーフとする国史班、それに私をチーフとする国文班の四班で組織して調査を行うことにした。これまでは各資料の書誌をとる中で貴重書・准貴重書と普通書とを区分けする作業を行ってきた。本稿では四班の成果の中、仏教班と国文班の調査結果の一部を報告し、他の班の成果は別の機会に報告することにした。本稿の目次は以下のとおりである。

目 次

端書	大取一馬
第一章 龍谷大学図書館禿氏文庫蔵『興福寺奏達状』について―『興福寺奏状』―	楠 淳澄
第二章 禿氏文庫蔵御伽草子『うらしま』、『富士の人穴』二種	柳井亜依
第三章 禿氏文庫蔵『自讃歌』解題	小林 強

第一章 龍谷大学図書館禿氏文庫蔵『興福寺奏達状』について

——『興福寺奏状』の草稿本もしくは今一つの「奏状」——

楠 淳 證

一 はじめに

龍谷大学図書館所蔵の禿氏文庫は、禿氏祐祥元龍谷大学名譽教授が昭和三十四年一月二十九日に寄贈したもので、その総数は写本・版本等を合わせて二三六三点にもおよぶ。その範囲も実に真宗・仏教・国史・国文等の多岐にわたり、仏教関係の書籍だけで六〇一点存する。このたび後藤康夫・新倉和文両氏の協力を得て、特にその中の仏教和写本一一六点（版本四七八点と敦煌関係写本七点を除く）について調査を行ったところ、『興福寺奏達状』一巻を見いだした。

鎌倉初期にあたる元久二年（一二〇五）十月、法相宗の解脱房貞慶（一一五五—一二二三）によって法然浄土教を弾劾する『興福寺奏状』が八宗を代表して上奏されたことは、周知の事実である。この九箇条の過失を連ねた『興福寺奏状』は、東京大学史料編纂所所蔵の「大内文書」に収録されているものが有名であり、『鎌倉遺文』の中にも納められている。その他、東大寺図書館や龍谷大学等にも存し、これらを調査研究した城福雅伸氏によつてすでに、『興福寺奏状』の写本は二系統あったことが指摘されている。¹一系統は現行流布している諸本であり、今一系統は龍谷大学所蔵の二写本と大谷大学所蔵の一写本である。このたび縁あつて、筆者が調査研究する機会に恵まれた禿氏文庫所収の『興福寺奏達状』（写本）もまた、後者の系列に属する写本であるが、唯一「奏達状」の名を正伝する点で、本書は貴重な書籍であるといつてよいであろう。そしてこの度、これら四書ならびに『興福寺奏状』を総合的に検討した結果、『興福寺奏達状』こそが実は『興福寺奏状』の草稿本、もしくは今一つの「奏状」であつたとの結論を得たので、ここに公表した次第である。

二 禿氏文庫所蔵の『興福寺奏達状』について

世に広く知られている『興福寺奏状』（以下「奏状」と略す）は、冒頭に「永く沙門源空勸むるところの専修念仏の宗義を糺改せられんことを請うの状」と明記されていること、ならびに末尾の文に、

八宗同心の訴訟は前代未聞なり。……沙門源空の専修念仏の宗義を糺改せられば、……弥いよ法水は舜海の浪に和やかたり。明王照臨の徳は永く魔雲を堯山の風に払う。⁽²⁾

とある点等より、貞慶が「八宗同心」のもと「王法仏法相依」の理論を根底にすえて、「沙門源空の専修念仏の宗義の糺改」を朝廷に求めた上奏文であつたことは明白である。現存する「奏状」としては、

(1) 東京大学史料編纂所蔵『大内文書』……天文八年（一五三九）良順写。

(2) 東大寺図書館蔵本……天保九年（一八三八）公周写。

(3) 大日本仏教全書本……永正十八年（一五二一）書写者不明。

の三点がよく知られている。(1)の大内本は明治四十二年に大内青巒氏が影写したもので、原本は天文八年書写の快尊院良順の写本である。(2)は寛永元年（一六二四）の亮殿所持本を書写したものである。(3)は「院務御所隆遍御代 飛鳥御所御記録所」銘があるから、享保十七年（一七三二）・元文四年（一七三九）・寛延元年（一七四八）の頃に出る興福寺大乘院門跡であつた隆遍の代に大乘院飛鳥御所記録所に保管されていたものであつたことが知られるが、その奥書に

時に永正十八年辛巳林鐘廿日これを書す。写本急々の間、隙間を得ず。寸暇に此の如く写し了んぬ。⁽³⁾

とあるから、原本は永正十八年（一五二一）の書写本であり、これが現存する最も古い「奏状」となる。一般に流布している『鎌倉旧仏教』（日本思想大系）15所収）翻刻の「奏状」は、(1)を底本、(2)を対校本、(3)を参照書としたものであり、これら三書の「本文」は異字・脱字等除いて、ほぼ全同であるといつてよい。ただし、末尾の「付録」などに目立つた相違が認められるので、これらは所謂ゆる「姉妹本」であつたと見るべきであらう。

これに対して、もう一系統の『奏状』が龍谷大学所蔵の二本（以下龍大本）と大谷大学所蔵の一本（以下谷大本）である。このうち、龍大本は両本とも「洛西松尾華嚴寺の宝蔵」より流出したもので、「堀川書林の又三郎が伝えた」とする点でも同じだが、その後の奥書年次が異なっている。すなわち、一本は「寛政十二年（一八〇〇）に釋義陶が善休寺所蔵本借りて写したもの」であり、一本は「享和元年（一八〇一）に智觀所写本を借りて写したもの」である。⁽⁴⁾一方、谷大本はその奥書に、

明和元年申年九月、元常律師の持本を以て謄寫せり。 湖月釋曉了⁽⁵⁾

とあるように、龍大本二書より三十年余り古い明和元年（一七六四）に湖月曉了によって書写されたもので、「本願寺御門跡末流蓮光寺」に所有されていた写本である。これらはいずれも「興福寺奏状」と題して伝えられているが、その内容はこのたび披見した『興福寺奏達状』（以下『奏達状』と略す）とほぼ全同であった。ことに谷大本とは極めて近似していた。にもかかわらず、三書とも『奏状』であると誤伝されてきたわけで、ここに「改竄本ではないか」という誤認が生じた一因があるものと思われる。ちなみに改竄説を主張する城福氏は、これらを(1)署名が解脱上人となっている事、(2)貞慶や真言宗等の立場を自ら聖道門と称している事、(3)法然の事を宗祖と表現している部分がある事等の三点をあげて「信頼性にかける」と評したが、この点について筆者はかねてより疑問をいだいていた。なぜならば、このような改変は後人が書写する際に、しばしば見られるものだからである。そして、このたび縁あって禿氏文庫所蔵の『奏達状』を研究する機会を得たとき、題下の「英重」銘や末尾の臨全奥書ならびに本文相違箇所の比較等によって、『奏達状』は『奏状』の草稿本、もしくは今一つの『奏状』ではないかという仮説を立てるに至った。

禿氏文庫に収められている『奏達状』は、墨付十三葉、一面八行、一行十七文字の書であり、本文には返り点（レ点・一二三点・上中下点等あり）と送り仮名とが付されている。その末尾には、明和三年（一七六六）八月六日付の出羽国了広寺九世臨全知昭の奥書が付されている。『奏状』とは題名も異なり、後に指摘するように「本文」内容にも著しい相違が多数認められるので、本書が現行流布の『奏状』の異本であったことは間違いない。しかも、龍大本・谷大本の三書とほぼ全同であるから、結局、世に『奏状』として知られているものには城福氏指摘のとおり二グループあったことがわかる。ただし、題名が異なる。この点にまず注目すべきであろう。同じく『奏状』という題名をもって伝えられながらも、現行流布の『奏状』グループとは異なる『奏達状』グループが別にあつたのである。以降、このグループに属する如前の四書を皆、

現行流布の『奏状』との混同をさけるために、すべて『奏達状』と呼ぶことにしたい。ちなみに、この「奏達」という言葉にはもともと、「奏上して上聞に達する」という意味が存するから、『奏達状』には、聞達を求める起草者の願いがより強く込められていると見ることもできる。では、本書『奏達状』とはいったいどのような書物だったのであろうか。これについて禿氏文庫本（以下禿氏本）の奥書には、

興福寺奏達状の写しは、世にこれなし。越後高田の浄興寺の寶物、ご畿内に弘通するの砌、鑑司の歆喜庵権律師釋秀啓子、慮からずもこれを得てこれを写取の趣なり。明和二申の歳、三月より當郡にも弘通するの刻、法流、旧友なるが故に兼て約す。歸國の後、写され賜う本をもて、書を紬ぐの間、自ら書写し寺庫に留む。弟子の誤り及び師の不習の法を以て自ら解すれば、必ず正義を亂し利益の根元を失す。この書を熟讀し常に意に嗜を得ば、佛神、眞實大悲をば開示したもう。祖師の末弟、當に深く慎むべし矣。穴な賢しこ。

明和三丙戌歳（一七六六）八月上六日 出羽村上郡高楯 鬼目山了廣寺

九世 釈臨全〔脚注*知昭・六十三歳〕⁷⁾

とあるから、『奏達状』は江戸時代後半になって初めて畿内に流布した書であり、本文中に「世にこれなし」とあるように、それまでは存在が確認されていなかった貴重本であったことが知られる。もともと、本書は越後（新潟県）高田の浄興寺（現眞宗浄興寺派本山浄興寺、稻田善昭管長）に襲藏される寺宝の一つであったが、それらの寺宝が畿内に弘通したとき、思いがけず鑑司であった歆喜庵権律師釋秀啓の手に渡って書写されたもので、明和二年（一七六五）三月には出羽国村上郡にも伝えられることになった。そこで、臨全は旧友であった法流の一人に頼んで、旧友の書写本を帰國の後の八月に書写し、寺庫に納めたという。これより以前の明和元年には、谷大本の『奏達状』も書写されているから、この頃に流布した浄興寺本が両書の原本であったと見てよいであろう。それが証拠に、禿氏本と谷大本には共に、冒頭の題下に「英重」の銘が見られるのである。これは龍大本『奏達状』二書には見られない特色で、両書が同一本を書写した最も近い姉妹本であったことを物語っている。

さて、そこで「英重」の銘であるが、詳細にいえばこれは『奏達状』の冒頭の「興福寺奏達状 法然上人流罪之事 貞慶解脱上人の御草」の題下に見られるもので、大日本仏教全書本の『奏状』ではほぼ同位置に保管者の「院務御所隆遍御代 飛鳥御所御記録所」の名が記載されているから、英重もまた『奏達状』の保管者（伝持者）であったと考えるのが最も妥当であろう。史伝資料によれば、英重の名を持つものは実に三名いる。一名は『大和春日神社文書』『大和大東家文書』の文永八年（一二七二）と文永十一年（一二七四）および建治三年（一二七七）の条

に出る慈恩会僧の英重得業、一名は「山城海住山寺文書」の元応三年（一二三二）の条に出る英重、一名は「法隆寺文書」「東大寺文書」の明徳二年（一二三九）および応永二十年（一四四三）に出る英重である。慈恩会が興福寺（法相宗）の法会であり、かつ春日社が興福寺の神社であったこと等を考えれば、本書の英重は「春日神社文書」に出る慈恩会僧英重であった可能性が最も高い。次いで、貞慶が晩年に住した海住山寺の古文書に出る英重の可能性も高い。もしそうだとすれば、「奏達状」は貞慶に近い時代に、近い人物の手によって伝わった貴重書であったということになる。たとえそうでなくとも、これらの年代を見るかぎり、本書が現存する最古の「奏状」である永正十八年（一五二一）写本（大日本仏教全書本底本）よりも古い時代に作成されたものであることは明らかである。したがって、署名に「解脱上人」とあることをもって後世の改竄と見るのは短絡的といわねばならない。なぜならばこの時代、貞慶は法相宗の学侶によって「上人」と尊重されていたことが、数々の法相文献によって確認できるからである。その法流もしくは南都の僧が介在すれば、貞慶を敬い憚って「解脱上人」と署名の改変を行ってもおかしくない。この点、谷大本「奏達状」には「解脱上人」の署名の箇所⁽⁸⁾に補注して、

是れ後人の加筆なるべし。初めに「闕衆誠惶」と云うがゆえに云々。

といって、「奏達状」の冒頭に「興福寺の僧綱・大法師等の多くの衆（闕衆）が奏上した表状」とあるので後人が「解脱上人貞慶敬具」の署名そのものを加筆したのではないかという指摘がなされていて興味深い。いずれにせよ、署名に「上人」とあるから貞慶に名を借りた改竄書である⁽⁹⁾と見なすのは早計であるといわねばならない。また、法然・親鸞の流れをくむ浄土真宗浄興寺等に襲蔵されていたことが明らかとなった観点よりすれば、その間の書写過程において「一宗」の文字が「宗祖」の文字に改変されたとしても不思議ではないであろう。もっとも、城福氏は改変箇所の「宗祖」（第六条）を法然のことと解釈しているが、これは誤りである。本文を見れば明白であるが、これは曼鸞・道綽・善導の祖師をさしているものであり、この点「宗祖」（浄土の祖師の意）と記しても何らおかしくないのである。今一点、城福氏が改竄の根拠とする「貞慶や真言宗等の立場を自ら聖道門と称している」との疑念についても、その前文に「或いは法華を受持するものを観て毀ちて言く」とあるので、単に専修念仏側の言葉を用いたものにすぎないと見ることもできる。また、貞慶は聖道浄土の二門を示した道綽禪師そのものは否定していないので、聖道門と書いても少しもおかしくはない。いずれにせよ、これらの三つの疑難は、さして問題とすべきものではない。それよりも重要な点は、「奏状」と「奏達状」の大幅改変箇所の文調が、総合的に見て同一人物による同一論調としか考えられないところである。これは、少な

くとも両書の大部分が同一人物によつて書かれたものであることを示唆しており、かつ貞慶の法然に対する感情や思想等を合わせて検討したとき、『奏達状』の方が先に著された草稿本等ではなかったかと考えた次第である。

そこで次に、このことを論証するにあつてまず、両書の比較検討による相違箇所を明確にしたいと思う。城福氏は最初に立てた「興福寺奏状は宗教弾圧の書ではない、法然を擁護した書である」という持論に固執するあまり、『奏達状』を「改竄書」と見誤ってしまったように思われる。そこで、『奏達状』の全翻刻（句読点は筆者、訓点と送り仮名は原文のまま）を提示し、『奏状』との違いを明確化しようと試みるものである。なお、次項の一覧表は上部に禿氏本「奏達状」（筆者翻刻文）、下部に「奏状」の全文を挙げ、相違箇所についてはわかりやすくするため太字で示した。また、より見やすくするために一箇条ごとに点線で区切ったり、禿氏本「奏達状」の姉妹本三書の特筆すべき箇所のみを対校して掲載した。この点を了解されたい。

三 「奏達状」（筆者翻刻）と「奏状」（大内文庫本）の比較一覧

【興福寺奏達状】（筆者翻刻）	【興福寺奏状】（大内文庫本）
興福寺奏達状 法然上人流罪之事 貞慶解脱上人の御艸〔事〕 英重	興福寺奏状 法然上人流罪事 貞慶解脱上人御草 同形状詞少々 快尊院
九箇条之失事 第一立邪宗之罪 第二私販新造〔像〕圖……………撰取不捨之曼陀 第三輕侮釋尊之失	九箇条之失事 第一立新宗失 第二回新像失 第三輕釈尊失

第四廢萬善之事〔罪・辜〕

第五乖背神靈之爵

第六闇昧淨土旨之愆

第七謬執念佛奧儀之極〔極〕

第八濫損釋衆之恩

第九亂壞國家之賊

註*〔一〕内は姉妹本による随意比較箇所。

興福寺僧綱大法師等闍衆誠惶誠恐謹奏狀表狀

請被殊蒙天裁、永紓改沙門源空所勸專修念仏宗義。

右、謹考案内、有一沙門。世號法然、立念仏之宗、勸專修之行。其詞雖似古師、其心多乖本說。粗勘其過、略有九箇条。

第一立邪宗之罪。夫仏法東漸後、我朝有八宗。或異

域〔域〕神人來而傳受。或本朝高僧往而請益。于時上

代明王勅而施行。靈地勝處隨緣流行。其興新宗開一

途之者、中古以降絶而不聞。蓋機感已足。法將時不

應之故歟。凡興宗之類、輒可建。先明佛法之奧義、

第四妨万善失

第五背靈神失

第六暗淨土失

第七誤念仏失

第八損釈衆失

第九乱国土失

興福寺僧綱大法師等誠惶誠恐謹言

請被殊蒙天裁、永紓改沙門源空所勸專修念仏宗

義狀。

右、謹考案内、有一沙門。世号法然、立念仏之宗、勸專修之行、其詞雖似古師、其心多乖本說。粗勘其過、略有九箇条、

第一立新宗失。夫仏法東漸後、我朝有八宗、或

異域神人來而伝受。或本朝高僧往而請益。于時上

代明王勅而施行。靈地名所隨緣流布。其興新宗開

一途之者、中古以降絶而不聞。蓋機感已足。法時

不応之故歟。凡立宗之法、先分義道之淺深、能弁

「興福寺奏達状」（筆者翻刻）

深辨^ニ教門之樞^ニ実^ニ、洞達^ニ衆流之津^ニ梁^ニ、審^ニ諸苦海之船筏^ニ、方始弘^レ宗。若夫^レ以偏局^レ量呼^ニ乎蛙設^ニ誇^ニ。

一代聖教歸^ニ于弥陀一佛之称^ニ名^ニ、恒沙^ニ法門悉在^ニ於西方極樂之往生^ニ哉。今迄^ニ末代始欲^レ令^ニ建^ニ一宗者、源空其傳燈之大祖歟。豈如^ニ百濟智鳳、太唐鑒真、称^ニ千代之軌範^ニ上。寧同^ニ高野弘法、叡山傳教、有^ニ万葉之昌榮者^ニ乎。若自^ニ古相承^ニ、不^ニ始^ニ于今者、逢^ニ誰聖哲^ニ、而受^ニ口擇^ニ。以^ニ幾内證^ニ教誠示^ニ導^ニ哉。縱雖^ニ有^ニ功有^ニ德、須^ニ奏^ニ公家^ニ、以待^ニ勅許^ニ。私號^ニ一宗^ニ、甚以不^ニ當。

第二私販^ニ新像圖^ニ。近見^ニ諸處所^ニ一函圖^ニ、世號^ニ撰取不捨^ニ曼陀羅^ニ。弥陀如来之前有^ニ衆多人^ニ。佛放^ニ光明^ニ、其種々光、或枉^ニ而橫照^ニ。或来而返^ニ本^ニ。是興宗^ニ學者眞言^ニ行者^ニ爲^ニ本。其外持^ニ諸經誦^ニ神呪^ニ、造^ニ自余善根^ニ之人也。其光所照^ニ、唯專修念佛^ニ一類也。見^ニ地獄繪像^ニ之者、恐^ニ作^ニ罪障^ニ。見^ニ此曼陀羅^ニ之者、悔^ニ修^ニ諸善^ニ。教化之趣、多以

「興福寺奏状」（大内文庫本）

教門之樞実、引浅^ニ兮通深^ニ、会極^ニ兮歸実^ニ、大小前後文理雖繁、不出其^ニ一法^ニ、不超其^ニ一門^ニ、抹^ニ于彼至極^ニ以爲^ニ自宗^ニ、譬如衆流之宗巨海、猶似万郡之朝一人矣、若夫以淨土念仏名別宗者、一代聖教唯說弥陀一仏之称名、三藏旨帰偏在西方一界之往生歟。今及末代始令建一宗者、源空其伝灯之大祖歟、豈如百濟智鳳、太唐鑒真、称千代之軌範。寧同高野弘法、叡山伝教、有万葉之昌榮者乎、若自古相承、不始于今者、逢誰聖哲、面受口択、以幾内証教誠示導哉。縱雖有^ニ功有^ニ德、須^ニ奏^ニ公家^ニ、以待^ニ勅許^ニ。私号一宗、甚以不當、

第二圖新像失。近来諸所所一^ニ一函圖^ニ、号撰取不捨曼陀羅。弥陀如来之前有^ニ衆多人^ニ。仏放^ニ光明^ニ。其種々光、或枉^ニ而橫照^ニ。或来而返^ニ本^ニ。是顯宗^ニ學生眞言行者^ニ爲^ニ本。其外持^ニ諸經誦^ニ神呪^ニ、造^ニ自余善根^ニ之人也。其光所照^ニ、唯專修念佛^ニ一類也。見^ニ地獄繪像^ニ之者、恐^ニ作^ニ罪障^ニ。見^ニ此曼陀羅^ニ之者、悔^ニ修^ニ諸善^ニ。教化之趣、

此類也。上人云、念佛衆生攝取不捨者、經文也。我全無過云云。此理不然。偏修餘善、全不念弥陀者、實可漏、攝取光。既欣西方、亦念弥陀。寧以余行故、隔大悲光明哉。

第三輕侮釋尊失者、夫三世諸佛慈悲雖均、一代教主恩德獨重。有心之者誰不知之。爰有立專修者、身不禮餘佛、口不稱餘號。其餘佛也。專修專修者、汝誰弟子。誰教彼弥陀名號。誰示其安養淨土耶。可憐末世忘本師名。彼覺親論師法愛沙門不及此咎。尚蒙大聖呵者歟。善導禮讚文言、南无釈迦牟尼佛等一切三寶、我今稽首礼南无十方三世盡虛空遍法界微塵刹土中一切三寶、我今稽首礼云々。和尚意趣、以之可知。衆僧前帰命。況於諸佛哉。諸佛尚莫簡。何況於本師哉。

第四廢萬善之事者、凡恒沙法門逗萬差機而開。甘露良藥隨群病苦而授。咸是靡不釈迦大雄於无量劫極難行道、所致大悲之阜恩焉。然今深執一佛之名號、渾塞諸佛出離之要路。則不止自行、普覆國土。不啻

多以此類也。上人云、念仏衆生攝取不捨者經文也。我全無過云々。此理不然。偏修余善全不念弥陀者、實可漏攝取光。既欣西方、亦念弥陀。寧以余行故、隔大悲光明哉。

第三輕釈尊失 夫三世諸仏慈悲雖均、一代教主恩德獨重。有心之者誰不知之。爰專修云、身不礼余仏、口不称余号者、即釈迦等諸仏也。專修々々汝誰弟子。誰教彼弥陀名号。誰示其安養淨土。可憐末世忘本師名。彼覺親論師法愛沙門不及此咎。尚蒙大聖呵者歟。善導礼讚文言、南无釈迦牟尼仏等一切三寶、我今稽首礼南无十方三世盡虚空遍法界微塵刹土中一切三寶、我今稽首礼云々。和尚意趣、以之可知。衆僧猶帰命。況於諸仏哉。諸仏尚不簡。況於本師哉。

第四妨万善失 凡恒沙法門待機而開。甘露良藥隨緣而授。皆是釈伽大師無量劫中、難行苦行、所得正法也。今執一仏之名号、都塞出離之要路。不唯自行、普誠國土。不唯棄置、剝及輕賤。而間浮

『興福寺奏達狀』（筆者翻刻）

自暴自棄。又誑群黎令不仰崇。或加輕賤靈興邪見、泉涌僻執。或觀受持法華者毀官尚屬漸教歷劫迂迴。真言亦爾。其餘聖道門教莫不廢捨。嗚乎傷哉。億世初學借被誑惑。雖夫華嚴般若之乍入、真言止觀之結緣、十之七八罕有不誘引塗汚者耳。

聞昔信行禪師紛立三階行業、忌憚孝慈比丘讀誦一乘、量末世機、防制其行。於焉信行、其身忽變大蛇、領百千徒、住其口中。由之孝慈亦丁鬼神之罰。士人同類倏忽脫轉乎萬座下。嗟乎。謗大乘罪如無垢友、五舌爬出生陷阿鼻。是以弥陀悲願、雖至極廣、殊除誹謗聖法。良有以哉。

第五垂背神靈之罰者、彼念佛之輩永異乎神明。不論權迹實類、不憚宗廟大社。纔臨神明者皆墮魔界。

『興福寺奏狀』（大内文庫本）

冒雲興、邪執泉涌。或云、誑法花經之者墮地獄、或云、受持法花淨土業因者、是謗大乘人也云々。本誦八軸十軸及千部万部之人、聞此說永以廢退、剝悔前非、所捨本行宿習更深、所合念仏薰修未積、中途仰天歎息者多矣。此外花嚴般若之帰依、真言止觀之結緣、十之八九、皆以棄置。如堂塔建立尊像造圖、輕之咲之。如土如沙。福惠共欠。現當惡少。上人者智者也。自定無謗法心歟。但門弟之中、其實難知。至愚人者其惡不少。根本枝末恐皆同類也。昔信行禪師之立三階行業、孝慈比丘之止一乘說誦、全不輕大乘、量末世機、制止其行。然信行成大蛇身、百千徒衆住其口中。孝慈當鬼神之害。士人同類忽臥高座下。謗大乘業罪中最大。雖五逆罪、復不能及。是以弥陀悲願、引攝雖広、誹謗正法捨而無救。於戲西方行者、所憑在誰乎。

第五背靈神失 念仏之輩永別神明。不論權化実類、不憚宗廟大社。若牒神明必墮魔界云々。於実

云云。泛於實報鬼類、今而不論。至其權迹同塵。既是靈山受囑護法大聖。實乃艸木樹神毘盧舍那過去善友、常現在前。覺惠廣大。是故遂古高僧皆所歸敬。一而不足。豈不聞乎。一日傳教詣于宇佐神呈祥瑞屢見奇感。或瞻春日社、奇應知（如）前。智證又然。嘗登熊山、請新羅神、敦欣領護法華。慈覺瓶赤山祠、行教闡梨袈裟上、留三尊影。弘法大師於圖中八幡頭質。況行教時安奉神於大安寺造二重樓安置八幡于上階具備經論於其下階。如上諸匠為皆劣於法然、為墮魔界耶。蓋夫實不足拜乎神明者如何。有彼歸敬樂飲（領）神饗乎。末代沙門猶敬君臣。如彼惡言。尤可被停廢者矣。

註*（一）内は姉妹本による隨意比較箇所。

第六偈昧淨土旨歸之愆者、考觀經文云、一切衆生欲生彼國者、當修三福。一者孝養父母、奉仕師長、慈心不殺、修十善業。二者受持三歸、具足衆戒、不犯威儀。三者發菩提心、深信因果讀誦大乘云云。

又九品生上品上生云、具足諸戒行、讀誦大乘、中

類鬼神者、置而不論。至權化垂跡者、既是大聖也。

上代高僧皆以帰敬。彼伝教參宇佐宮、參春日社、各有奇特之瑞相。智証詣熊野山、請新羅神、深祈門葉之繁昌。行教和尚袈裟之上三尊宿游。弘法大師昼圖中八幡頭質。

是皆不及法然之人歟。可墮魔界之僧歟。就中行教和尚備大安寺造二階樓。上階安八幡御体。下階持一切經論。神明若不足拜者、如何安聖体於法門之上哉。末世沙門猶敬君臣。況於靈神哉。如此愚言。尤可被停廢。

第六暗淨土失 勸觀無量壽經云、一切凡夫欲生彼國者、當修三業。一者孝養父母、奉仕師長、慈心不殺、修十善業。二者受持三歸、具足衆戒、不犯威儀。三者發菩提心、深信因果讀誦大乘云々。

又九品生中說上品上生云、具諸戒行、誦誦大乘、中

「興福寺奏達狀」(筆者翻刻)

品下生、孝養父母、行世仁慈云云。汝等以三三部經、立
弥陀教、非限流通之文。疊轉法師者念佛鼻祖也。於
往生上輩出五種緣。其四言修諸功德中輩七緣中、
言起塔寺飯食沙門云云。非限淨土塔寺。又道綽禪師
會常修念佛三昧文云、行念佛三昧多故言常修、非
謂全不修餘三昧也云云。善導和尚所見塔寺无不修
營。然則上自所依本經、下至宗祖之釈義、諸行往生所
成立。加至疊融亘橋、善晟造路、常旻修堂、善曾
拂坊、空忍採華、安忍燒香、道如施食、僧慶縫衣。
各以事作一善、皆得順次往生。僧喻之持阿含、行衍
之講授論。雖小乘一經、雖凡智講解、各有感應實、
詣淨土。沙門道俊者念仏无隙、不言大般若。若覺
親論師者、專修忘他不造釋迦像。皆妨往生願、蒙
大聖誠、永改其執、遂生西方。當知不依餘行、不
依念佛、出離之道只在于心耳。

若夫法華雖有即往安樂文、如說修行即一心三觀也。雖
般若中有隨願往生之說、彼猶惣相說。時少分也。不
別想念佛。不及決定業因者、總必摂別。上乃該

「興福寺奏狀」(大内文庫本)

品下生、孝養父母、行世仁慈云々。疊轉法師者念
仏大祖也。於往生上輩出五種緣。其四云、修諸功
德中輩七緣之中、起塔寺、飯食沙門云々。又道綽
禪師會常修念仏三昧文云、行念仏三昧多故言常修、
非謂全不行余三昧也云々。善導和尚者所見塔寺無
不修葺。然者上者自五部之本經、下至一宗之解釈、
諸行往生盛所許也。加之、疊融亘橋、善晟造路、
常旻修堂、善曾弘坊、空忍採花、安忍燒香、道如
施食、僧慶縫衣。各以事相一善、皆得順次往生。
僧喻之持阿含、行衍之講授論。雖小乘一經、雖凡
智講解、各有感應、実詣淨土。沙門道俊者念仏無
隙、不翫大般若。覺親論師者、專修忘他不造釈迦
像。皆妨往生願、蒙大聖誠、永改其執、遂生西方。
當知不依余行、不依念仏、出離之道只在于心矣。

若夫法華雖有即往安樂文、般若雖有隨願往生之說、
彼猶惣相也。少分也。不如別相念仏、不及決定業
因者、惣則摂別。上必兼下。仏法之理其德必然。

下。佛法之理其德必然。詎^レ認^ニ凡夫親疎之習、誤^レ報^ニ佛界平等之道^一乎。若往生淨土者、非行者之自力。只憑^ニ弥陀之願力^一。於餘經餘行者、无^レ引接別緣、无^ニ來迎別願^一。於對^ニ念佛人^一不能^レ及^レ之者、為^ニ弥陀所化^一、可^レ預來迎。豈異人^{ナラン}乎。是人也。逢^ニ釋加遺法^一、修^ニ大乘行業^一、即其躰也。若不^レ歸^ニ彼尊者^一、實可^レ謂^ニ无緣^一。若不^レ兼念佛者、且可^レ為^ニ闕業^一。詠^ニ〔既〕兼^ニ二邊^一、那漏^ニ引攝^一。若无^ニ專念^一故不^ニ往生^一者、智覺禪師者每日兼修一百个之行、何得^ニ上品上生^一哉。凡造惡人者難^レ救而恣救、口称小善者難^レ生而俱生。乃至十念之文、其意可^レ知。而近代之人剩^レ忘^ニ本而付^ニ末^一、馮劣而欺^ニ勝^一。寧契^ニ佛意^一乎。彼帝王布^ニ政之庭^一、代^ニ天授^ニ官之日^一、賢愚隨^ニ器^一、貴賤守^ニ家^一。至愚之者、縱他雖有^ニ風積之緒^一、不^レ任^ニ非分之職^一。下賤之輩雖積^ニ奉仕之勳^一、難^レ進^ニ卿相之位^一。大覺法王之國、凡聖來^ニ轡^一之門、授^ニ彼九品之階差^一。各守^ニ先世之德因^一、隨^ニ分自得^一、其理必然。而偏勸^ニ〔賴〕佛力^一不^レ測^ニ涯分^一。是即愚癡之過也。時是假名口称^ニ淨業^一而難^レ熟。順次往生、本意可^レ有^ニ違失^一。戒慈俱闕、所^ニ恃何物^一。若經^ニ往生^一可^ニ漸成^一就^ニ之者^一、豈無^ニ一乘^一、薰修^ニ三密^一加持^ニ之力^一哉。

何以凡夫親疎之習。誤失^ニ仏界平等之道^一。若往生淨土者、非行者之自力者。只憑^ニ弥陀之願力^一。於余經余業者、無^レ引接別緣、無^ニ來迎別願^一。於對^ニ念仏人^一不能^レ及^レ者、為^ニ弥陀所化^一、可^レ預來迎。豈異人^{ナラン}哉。是人也。逢^ニ釈加之遺法^一、修^ニ大乘行業^一、即其體也。若不^レ歸^ニ彼尊者^一、實可^レ謂^ニ無緣^一。若不^レ兼念^ニ仏者^一、且可^レ為^ニ欠業^一。既兼^ニ二邊^一、何漏^ニ引攝^一。若无^ニ專念^一故不^ニ往生^一者、智覺禪師每日兼修一百个之行、何得^ニ上品上生^一哉。凡造惡人者難^レ救而恣救、口称小善者難^レ生而俱生。乃至十念之文、其意可^レ知。而近代之人剩^レ忘^ニ本而付^ニ末^一、馮劣而欺^ニ勝^一。寧叶^ニ仏意^一哉。彼帝王布^ニ政之庭^一、代^ニ天授^ニ官之日^一、賢愚隨^ニ品^一、貴賤尋^ニ家^一。至愚之者、縱雖有^ニ夙夜之功^一、不^レ任^ニ非分之職^一。下賤之輩縱雖積^ニ奉公之勞^一、難^レ進^ニ卿相之位^一。大覺法王之國、凡聖來^ニ朝之門^一、授^ニ彼九品之階級^一。各守^ニ先世之德行^一、自^ニ業自得^一、其理必然。而偏馮^ニ仏力^一不^レ測^ニ涯分^一。是則愚癡之過也。就中假名念^ニ仏淨業^一難^レ熟。順次往生、本意有^ニ違失^一。戒惠俱欠、所^ニ恃何事^一哉。若經生々漸可^レ成就者、一乘薰修^ニ三密^一加持。豈亦無^ニ其力^一哉。同雖沈愚

【興福寺奏達状】（筆者翻刻）

雖同洗〔沈〕愚圓共浮深流、其智鋒早。況智兼行如虎有翅、以一遮多佛宜照見。但如此評定者固不好。專修之黨類者、切以井蛙之見、猥行之憂、以海鼈之質、汗化之弊、不堪難止。遂及天奏。若有道俗翻守愚痴。或輕往生之樂、或退念佛之行、却棄餘行、不能往生。此亦曾以非為本懷。今希製禁、縱為念佛之瑕瑾。量其輕重、冀垂宣下。

註*（一）内は姉妹本による随意比較箇所。

第七謬軼念佛興儀之極〔瘞〕者、此中有二。先於所念有レ名有レ鉢。其鉢事理。後就念、口称或心念。此有繋念或観念（法然所忌）。其観念者或散入定、或有漏或无漏。観数浅深前劣後勝。皆彼所遮。其口称者專唱名號。不観不定。是念佛中之龜也。何者観經文曰、不能念者應称等者念仏、不能者是口称。正為念佛不能者口称明矣。然者善導因経付属文一往誘下機之方便也。弥陀本願念佛往生第十八願正言至深信行等。不有口称之義。大失念佛奥旨之行義。偏倡專

【興福寺奏状】（大内文庫本）

団者深沈、共雖浮智鉢早浮。況智之兼行虎之有翅也。以一遮多、仏宜照見。但如此評定自本不好。專修黨類、謬以井蛙之智、猥斥海鼈之德之間、默而難止。遂及天奏。若愚癡之道俗不得此意。或輕往生之道、或退念仏之行、或又不兼余行。無生淨土者、全非本懷。還可禁制。縱又依此事、雖為念仏瑕瑾、比其輕重、猶不如宣下歟。

第七誤念仏失 先於所念仏、有名有体。其体中有事有理。次付能念々相、或口称或心念。彼心念中或繋念或観念。彼観念中自散位至定位、自有漏及无漏。浅深重々前劣後勝。然者口唱名号、不観不定。是念仏之中、龜也浅也。若随世依人、此又雖足、正及校量者、争不并差別。爰專修蒙如此難之時、不願万事、只答一言、是弥陀本願有四十八、念仏往生第十八願也。何隠爾許大願、唯以一種号本願哉。付彼一願乃至十念者、舉其最下也。

修之行。其過在此而已。

註*（一）内は脚注。

以觀念為本、下及口稱。以多念為先、不捨十念。是大悲至深、仏力尤大也。其易導易生者、觀念也、多念也。依之觀經云、若人苦迫不得念仏、応称無量寿仏云々。既称名之外、有念仏言。知其念仏、是心念也、觀念也。彼勝劣兩種之中、如來本願寧置勝而取劣哉。何況善導和尚發心之初、見淨土圖、嘆云、唯此觀門定超生死、遂入此道發得三昧。定知彼師自行十六想觀也。念仏之名兼觀与口。若不然者、作觀善導製作之文名也。經疏、亦作觀念法門。云本經云別草、題目何表觀字哉。而觀經付属之文、善導一期之行、唯在仏名者、誘下機之方便也。彼師解釈、詞有表裏慈悲智 惠善巧非一。守机儻開過於祖師歟。誤亦雖付口称、三心能具、四修無欠。真実念仏名為專修。只以捨余行為專、以動口手為修。可謂不專之專也、非修之修也。馮虛仮雜毒之行、作決定往生之思。寧善導之宗、弥陀之正機哉。凡云淨土、云念仏、云榮因、云往生。江湖之淺深難分、行道之遠近易迷。若不学諸家之性相者、争輒知一門之真実哉。爰我法相大乘宗者、

「興福寺奏達状」(筆者翻刻)	「興福寺奏状」(大内文庫本)
第八濫_レ損釋衆之恩者、專修_ニ言_ハ圍碁雙六不_レ乖_ニ專修_一、耽_レ女肉_レ食不_レ妨_ニ往生_一、末世持戒是市中虎也者。噫特可_ニ戰慄_一可_ニ嫌憎_一者也。若人怖_レ罪憚_レ辱、是不_レ馮_レ佛之人也。如_ニ彼_一麤毒、若有_レ流_ニ衍乎國土_一、則是正法之宛譬莫_レ逾_レ焉者。夫染土教誡、不_レ祛_ニ戒儀_一。淨土生因、厭_レ之為_レ最。若_ニ恣_ニ根本_一、三毒易_レ起。放_ニ肆_一念佛、難_レ遂_ニ往生_一。魔風日熾、專修僧尼徘徊都鄙、北陸東海莫_レ不_ニ充滿_一。當_ニ斯之時_一、不_レ緊_ニ无_レ(垂)勅宣_ヲ以禁_ム過_ヲ則群國皆陷_ニ魔民_一。天奏之趣、純_ニ在_ニ於此_一。敬請垂_レ鑒。 註*(一)内は姉妹本による随意比較箇所。	第八損釈衆失 專修云、圍碁双六不乖專修、女犯肉食不妨往生、末世持戒市中虎也。可恐可惡。若人怖罪憚惡口、不馮仏之人也。如此麤言流布國土、為取人意、還成法怨。夫極染教門、盛勸戒行、淨土業因、以之為最。所以者何。非戒律者六根難守、恣根門者三毒易起。妄緣纏身、念仏之窓不靜、貪瞋濁心宝池之水難澄。此業所感、豈其淨土哉。依之淨土業因、盛用戒行。教文如上載。但末世沙門無戒破戒、自他所說也。專修之中亦持戒人非無。今所歎者全非其儀、雖不如夷受、雖不如說持、怖之悲之、須生慙愧之处、剝破戒為宗、叶道俗之心。仏法滅緣、無大於此。洛边近國、猶以尋常、至于求會通、勿好乖謬。

第九亂_ニ壞國家_ニ之賊者。夫佛法王法_ト如_ニ身與_レ心_、〔本〕共一般安危共同、盛衰一揆_也。佛法盛_レ則王法盛昌_也。佛法廢壞_{スレハ}國家衰亡_ス。古今致齊_シ。誰存_ニ異殊_一。粵_ニ淨土_一、一宗肇啓_ニ專修_一、僻行忽僭_ニ既妨_ニ王化中興之運_一、已廢_ニ八宗三學之蹟_一。又思天下理亂如何。

吾聞昔弗沙蜜王_、多伽羅也。容_ニ佞臣之諫_一、殃嬰_ニ其身_一。會昌天子_、殄_ニ幾僧尼_一也。攀_ニ道士之嫉_一、惑危_ニ其命_一。法滅_、因緣將來_ニ回測_一。每_ニ思_ニ斯事_一、如下_ニ以_ニ三百銖_一而剗_ニ其胸_一。是以不_レ懼_ニ天威_一。泣血朱顙_ス。恐惶敬惶_、奏_ニ達_ニ天聰_一。伏冀_ニ昭鑑_一。奉_レ仰_ニ過賜_ニ天裁聖斷_一。五畿七道群國所_ニ怖_一、紆_ニ糾_一〔紆糾〕沙門源空專修念佛之邪義、令_レ免_ニ魔民鬼卒之圍_一。自_レ古未_レ聞_ニ八宗同志之所_ニ上奏_一、弥望_ニ堯風_一、舜日帝圖。

北陸東海等諸國者、專修僧尼盛以此旨云々。自不勅宣、爭得禁遏。奏聞之趣、專在此等歟。

第九亂国土失 仏法王法猶如身心。□見□□□宜知彼盛衰。當時淨土法門□興、專修要行尤盛、可謂王化中興之時歟。但三学已廢、八宗將滅。理亂亦復如何。所願只諸宗与念仏、宛如乳水、仏法与王道、永均乾坤、而諸宗皆信念仏、雖無異心、專修深嫌諸宗、不及同座、水火難並進退惟谷。若如專修志者、天下海内、仏事法事、早可被停止歟。而貴賤未帰、法命未終尽者、全非他力、忝我后轍、無動明鑒之故也。若及後代專修得隙之時、君臣之心視余如答者、縱雖不雖及停廢、八宗誠有若亡歟。矧復弗沙蜜定壞伽藍也。容愚臣之諫言、會昌天子錄僧尼也。起道士之嫉妬、法滅因緣將來難測。為思此事、奏達天聰。若無當時之誠、争絶後昆之惑。嗚呼、仏門随分之鬱陶、古來雖多、八宗同心之訴訟前代未聞。事之輕重、恭仰聖斷。望請天裁、仰七道諸國、被糾改沙門源空專修念仏之宗義者、世尊付屬之寄、弥和法水於舜海之浪、明王

「興福寺奏達狀」(筆者翻刻) 聲〔鞏〕固覺王法輪永輾萬邦。誠恐精惶謹上。 副進 奏狀一通 右、件源空、偏執一門、都滅八宗。天魔所為。衆人所呵。仍所諸宗諸國同志景仰于茲、將及天奏。源空既進憲狀、不足鬱陶之由、依院宣有御制、衆徒驚嘆、還增其色。特是叡山發使加推問之曰、源空染筆云起請之後、彼弟子等告諸道俗云、上人之詞、皆有表裏、不知中心、勿拘外聞云云。其後邪見利口都無改變。今同急狀又復同前。所奏之事不実、罪科弥重、不免。縱有上皇之敕旨、爭塞明明忠誠〔誠〕之陳言耶。遽請七道諸宗之玄底、被停一向專修之事、行罪罰於源空并門弟子、令永滅盡破法輪之遺逆、是幸甚矣。 〔元久二年十月日〕 解脱上人貞慶敬具 註*〔一〕内は姉妹本による随意比較箇所。	「興福寺奏狀」(大内文庫本) 照臨之徳、永弘魔雲於堯山之風矣。誠惶誠恐謹言。 副進 奏狀一通 右、件源空、偏執一門、都滅八宗。天魔所為、仏神可痛。仍諸宗同心、欲及天奏之處、源空既進憲狀、不足鬱陶之由、依院宣有御制。衆徒驚嘆、還增其色。就中叡山發使加推問之曰、源空染筆起請之後、彼弟子等告道俗云、上人之詞皆有表裏、不知中心、勿拘外聞云々。其後邪見之利口都無改變。今度急狀又以同前欺。奏事不実、罪科珍重。縱有上皇之敕旨、爭無明臣之陳言者、望請恩慈、早經奏聞、仰七道諸國、被停止、而專修条々過失。兼又行罪科於源空并弟子等者、永止破法之邪執、還知念仏之真道矣。仍冒上如件。 元久二年十月 日
--	---

四 『興福寺奏状』と『興福寺奏達状』の相違点

右のように、『奏状』と『奏達状』には多数の相違箇所が存するが、第一に挙げるべきは冒頭に出る九箇条の過失名である。その表現が大きく異なっている点に著しい特徴が認められる。今あえて、これを上下に分けて示すと、およそ次のようになる。すなわち、

『奏状』

『奏達状』

第一立新宗失	第一立邪宗之罪（邪宗を立つるの罪）
第二図新像失	第二私販新造圖（私に新造を販う圖）
第三輕釈尊失	第三輕侮釋尊之失（釋尊を輕侮するの失）
第四妨万善失	第四廢萬善之辜（萬善を廢するの辜）
第五背靈神失	第五乖背神靈之罰（神靈に乖背するの罰）
第六暗淨土失	第六闇昧淨土旨趣之愆（淨土の旨趣に闇昧なるの愆）
第七誤念仏失	第七謬軼念佛奧義之殛（奧義を謬まり軼ぎるの殛）
第八損釈衆失	第八濫損釋衆之恩（釋衆を濫りに損ずるの恩）
第九亂国土失	第九亂壞國家之賊（國家を亂壞するの賊）

とあるように、大きく異なっている。整然としているのは明らかに『奏状』の方であるが、しかし『奏達状』の方が罪（つみ）・図（はかりごと）・辜（つみ）・罰（つみ）・失（あやまち）・愆（とが）・殛（つみ）・恩（けがれ）・賊（そこない）と、すべて違う文字で統一されている点、表現的な工夫が凝らされているといつてよい。『奏達状』が「改竄書」であるならば、なぜこのような煩瑣ことをする必要があるのであろうか。唯一考えられるのは、同じ作者が手直しをした場合である。では、どちらが先か。この点を明らかにすると思われるのが、各条項の相違点である。

すでに前項の比較一覧で示したように、『奏状』と『奏達状』には、一々あげればきりがなほどの相違点が全九条にわたって存する。同一

本を書写する際にしばしば見られる誤写・脱字の類ではなく、明らかに異なった文章に改変されているのである。それも「専修念仏の宗義を糾弾する」という筋道をほぼ変えることなく、豊かな文才によつて九条全体にわたつて改変されているのである。なかには微妙な改変も見られ、とても悪意的な「改竄」とは考えられない箇所が多々存する。たとえば、『奏状』の第四条の文には、

凡そ恒沙の法門は機を待つて開く。甘露の良葉は縁に随つて授く。皆これ釈迦大師の無量劫の中に難行苦行して得るところの正法なり。今、一仏の名号に執して、都べて出離の要路を塞ぐ。唯だ自行のみにあらず、普く国土に誡す。唯だ棄置するのみにあらず、剩え輕賤に及ぶ。而る間、浮言は雲のごとく興り、邪執は泉のごとく涌く。或は云く、法花經を讀む者は地獄に墮つ。或は法花を受持して淨土業因なりと云う者は、これ大乘を謗るの人なりと云々。本より八軸十軸を誦して千部万部に及ぶの人、此の説を聞いて永く以て廢退す。剩え前非を悔ゆ。捨てるどころの本行の宿習は実に深く、合うところの念仏薰修は未だ中途も積まず。天を仰いで歎息する者多し。此の外に花嚴般若の帰依も、真言止觀の結縁も、十の八九は皆以て棄置す。堂塔の建立や尊像の造図の如きも、これを輕んじ、これを咲うこと、土の如し、沙の如し。福も恵も共に欠く。現当に憑み少なし。⁹⁾

とあるが、これが「奏達状」になると、

凡そ恒沙の法門は、萬差の機を逗つて開き、甘露の良葉は、群病の苦に随つて授く。咸これ釈迦大雄の無量劫に於ける極難の行道にて致すところの大悲の阜恩にあらざること靡し。今、深く一佛の名號に執して渾べて諸佛の出離の要路を塞ぐ。止だ自行のみならず、普く國土を壅さぐ。畜だ自暴自棄なるのみにあらず、また誰か群麤をして仰崇せざらしむ。或は加のみならず、輕賤の雲のごとくに邪見を興し、泉のごとくに僻執を涌かさん。或は法華を受持する者を觀て、毀ちて言う、尚お漸教歷劫の迂廻に属すと。真言も亦た爾り。其餘の聖道門の教も廢捨せざる莫し。ああ傷しい哉。儼世の初學、偕もに誑惑を被る。夫の華嚴般若の乍入や眞言止觀の結縁と雖も、十の七八は罕れにして汚に塗みれる者を誘引せざること有るのみ。¹⁰⁾

と変わる。内容に大きな変化は見られない。『奏状』に出る専修念仏者の行状と被害の程は『奏達状』でいうところの「誑惑を被る」と同義であり、城福氏のいうような「思想問題へ偏向させた改竄¹¹⁾」とは読めない。この箇所はあくまでも専修念仏者のあり方を批判している部分であり、より惡意的に改竄されたとは認めがたい。もっとも、『奏状』の第四条にはこの後、「上人は智者なり、自らは定んで謗法の心なきか」の文が出

るが、『奏達状』にはこの文が見あたらない。城福氏はこれを改竄の最大根拠の一つとするのであるが、しかし冷静に見れば、この文言を入れるために右に示した前文の改変がなされなければならない必然性もまた、認めがたい。むしろ、後人が意図的に「上人は智者なり云々」の文言を削除して改竄したというよりも、後に草稿本等を手直しする段階で書き加えたと見る方が自然である。また『奏状』の第五条では、

念仏の輩は永く神明を別にし、権化実類を論ぜず。宗廟大社を憚らず。若し神明を牒るれば必ず魔界に墮つと云々。実類の鬼神に於いては、置いて論ぜず。権化の垂跡に至つては、既に是れ大聖なり。上代の高僧は皆以て帰敬す。彼の伝教……智証……行教和尚……弘法大師……。是れ皆、法然に及ばざるのか。魔界に墮つ可くの僧か。なかんずく行教和尚……末世沙門、猶し君臣を敬う。況や靈神に於いてを哉。此の如き麁言、尤も停廃せらる可し。⁽¹²⁾

とあつたものが『奏達状』では、

彼の念佛の輩は永く神明を異にし、権迹實類を論ぜず、宗廟大社を憚からず。纔かも神明に臨まば皆、魔界に墮つと云云。泛ねく實報の鬼類に於いては、今は論ぜず。其の権迹同塵に至つては、既に是れ靈山に囑を受く護法の大聖なり。實に乃ち艸木樹神も毘盧舍那も過去善友にして、常に現在前せん。覺惠廣大なり。是の故に遂古の高僧の皆、歸敬するところなり。一つとして足らざるは、豈に聞かざるや。一日傳教……智證……慈覺……行教闍梨……弘法大師……況行教……。上の如き諸匠、皆、法然に劣るとせんや、魔界に墮つとせんや。蓋し夫れ實に神明を拝するに足らずとは、如何ぞ彼の歸敬樂韻神饗に有らんや。末代沙門、猶し君臣を敬う。彼の如き惡言、尤も停廃せらる可き者か。⁽¹³⁾

となる。これも微妙に文章を変えながら、主旨は全く同じである。やはりそこに「内容を惡意的に大幅に改変する」という城福氏式的「改竄」の事實は認めがたい。やや変わっているのは、「惡言」(奏達状)が「麁言」(奏状)になっているところかとも思われるが、それも『奏達状』の嚴しい語調を『奏状』に改変するときと和らげたと見ることも可能なのである。このような一部改変はしばしば見られるものであるが、驚くべきことに第七条・第八条・第九条になると、文章の大幅な改変が行なわれるようになる。そこでは、明らかに『奏状』の文章量の方が多くなり、内容もより整えられたものへと変容していることが確かめられるのである。

さて、『奏状』第七条の「謬念仏失」は、『奏達状』では「謬軼念佛興義之極」となっている。専修念仏を批判する点では変わらないが、文章

量が圧倒的に多くなっていることがわかる。すなわち『奏達状』では、

第七に念仏の奥義を謬まり軼ぎるの種とは、此の中に二有り。先に所念に於いて名有り鉢有り。其の鉢の事理、後は能念に就いて口称あるいは心念なり。此に緊念あるいは観念有り〔脚注*法然の忌む所なり〕。其の観念とは、あるいは散と入定、あるいは有漏あるいは无漏なり。観数浅深、前は劣、後は勝なり。皆、彼が遮する所なり。其の口称とは、専ら名號を唱う。観にあらざ、定にあらざ。是れ念佛の中の匱なり。何となれば、観經の文に「念ずること能わざれば（不能念）應に称すべし」等と曰うは、念とは念仏なり。不能は是れ口称なり。正しく「念佛不能」と為すは口称なることを明かすなり。しからば善導、經の付属の文に因るは一往に下機を誘うの方便なり。弥陀の本願の念佛往生の第十八願は、正しく「至深信行」等と言ひ、口称の義にあらざ。大いに念佛の奥旨の行義を失し、偏に専修の行を倡う。其の過、此に在るのみ。⁽¹⁾

とあるのに対して『奏状』では、

第七に念仏を誤まる失。先ず所念の仏に於いて、名あり体あり。其の体の中に事あり理あり。次に能念の相について、或は口称あり或は心念あり。彼の心念の中に或は緊念あり或は観念あり。彼の観念の中に散位より定位に至るあり、有漏より無漏に及ぶあり。浅深重々にして前は劣、後は勝なり。然れば口に名号を唱うるは、観にあらざ定にあらざ。是れ念仏の中の匱なり浅なり。若し世に随い人に依らば、此れまた足ると雖も、正しく校量に及ばば、争でか差別を弁えざらん。爰に専修、此の如きの難を蒙むるの時、万事を顧みず、只だ一言にて答えん。是れ弥陀の本願に四十八あり、念仏往生は第十八願なりと。何ぞ爾許の大願を隠して、唯だ一種を以て本願と号せん哉。彼の一願に付いて乃至十念とは、其の最下を挙ぐるなり。観念を以て本と為し、下は口称に及ぶ。多念を以て先と為し、十念を捨てず。是れ大悲の至つて深く、仏力の尤も大なるなり。其の導き易く生じ易きは、観念なり、多念なり。これにより観經に云く、若し人苦の迫りて念仏を得ざれば、応に無量寿仏と称すべしと云々。既に称名の外に念仏の言あり。知んぬ、其の念仏とは是れ心念なり、観念なり。彼の勝劣兩種の中に、如来本願、寧ろ勝を置きて劣を取らん哉。何に況や善導和尚発心の初、浄土の図を見て嘆じて云く、唯だ此の観門、定んで生死を超えんと。遂に此の道に入つて三昧を発得す。定んで知んぬ、彼の師の自行は十六想観なり。念仏の名は、観と口とを兼ね。若し然らざれば、観と作るは善導製作の文の名なり。經疏も亦た観念法門と作す。本經と云い別草と云い、題目に何ぞ観の字を表さん哉。而るに観經付属の

文、善導一期の行、唯だ仏名に在るは、下機を誘うの方便なり。彼の師の解釈は、詞に表裏あり。慈悲と智恵と善巧は一に非ず。机を守る、過を祖師に開くる歟。誤りて亦た口称に付くと雖も、三心能く具し、四修欠くることなき、真実の念仏をば名づけて専修と為す。只だ余行を捨てるを以て専と為し、口手を動かすを以て修と為す。謂いつ可し、不専の専なり、非修の修なりと。虚仮雜毒の行を馮み、決定往生の思を作さば、寧ろ善導の宗、弥陀の正機ならん哉。凡そ浄土と云い念仏と云い、業因と云い、往生と云う。江湖の浅深は分かち難く、行道の遠近は迷い易し。若し諸家の性相を学ばざれば、争でか輟く一門の真実を知らん哉。爰に我が法相大乘宗は、源は釈尊慈尊の肝心より出で、詳らかに本經本論の誠文を載す。印度にて則ち千部論師と十大菩薩は有空の執を立破し、晨旦にて亦た三藏和尚と百本疏主の相承に謬まりなし。道綽・善導の説と雖も、未だ依馮するに足らず。然而るに彼も亦た三昧発得の人とす。豈に一生補処の説に背かんや。互いに会通を求めて、好んで乖諍すること勿れ。¹⁵

と大幅に改変され、文章量が増えているのである。内容を整理してみると「奏達状」が、

(1)念仏に名と体、事と理、口称と心念、繫念と観念、散と入定、有漏と無漏の別があり、いずれも前者は劣り、後者は勝れている。にもかかわらず法然は勝れた観念等を否定している（観念等は法然の忌むところである）。

(2)称名は鹿浅である。このことは「観經」の文にも明らかであり、善導はこれをもって下機誘引の方便としている。

(3)弥陀の第十八願には口称の義はない。このことを失して専修（口称）に偏することに大きな過失がある。

と述べるのに対して「奏状」は、

(1)念仏に名と体、事と理、口称と心念、繫念と観念、散と定、有漏と無漏の別があり、いずれも前者は劣り、後者は勝れている。

(2)称名は鹿浅である。専修念仏者は第十八願を絶対視するが、それは四十八願の中の一つにすぎず、十念は最下である。あくまでも念仏の中心は観念・多念にある。そこで「観經」にも「念仏できない者は仏名を称せよ」と出るのであり、念仏というときには本来的に観念・心念が中心となる。どうして勝れた観念を取らず劣った称名を本願としようか。善導も観念を修した人であった。そこで「観念法門」を初めとして、書名にも「観」の字をつけているのである。善導が称名を勧めたというのは下機誘引の方便である。法然は自己の解釈の誤りを祖師のせいにするのか。

(3) 三心と四修を具足しているのが本当の専修（口称）である。余行を捨てるのが専ではないし、ただ口手を動かすのが専ではない。虚仮雑毒の行を憑むことは、善導の教えではないし、そんな人が弥陀の正機であるとは、とてもいえない。

(4) 性相を学ばなければ真実はわからない。我が法相宗はこの点を詳らかにした宗であり、道綽・善導の及ぶところではない。しかし、彼らもまた三昧発得の人であるから、彼らには過ちはないであろう。

とあり、最後の(4)の部分が新たに付加されていることがわかる。その他、(1)についても「奏状」の文章の方がより推敲されていることがわかる。また、(2)(3)も主旨は同じだが「奏状」の方が遙かに文章量が多く、わかりやすく改変されていることが知られる。これを見る限り、「奏達状」の方が先に出来たと考えざるをえないのである。もし仮に「奏状」が先であるならば、(1)に相当する箇所「奏達状」の文章はより整ったものとなったであろう。それほどに「奏達状」の当該文は、「奏状」に比してわかりにくいのである。この点、(2)(3)も同様である。また、(4)については、「改竄」のためにこの一文を削除しなければならない必然性が認められない。したがって、やはり「奏達状」の方が先に出来たと見るべきであろう。実は、このような大幅増量による改変は本条のみならず、次の第八条においてもまた見られるのである。

「奏状」の第八条「損釈衆失」は「奏達状」では「濫損釋衆之恩」となっているが、本条もまた後半部分がすべて差し替えられている。すなわち「奏達状」では、

第八に釋衆を濫りに損ずるの恩とは、専修は「圍碁・雙六は専修に乖かず、女に耽けり肉を食するも往生を妨げず、末世の持戒は是れ市中の虎なり」と言うは、噫あ特に戦慄すべし嫌憎すべき者なり。「若し人の罪を怖れ辱めを憚れば是れ佛を瀆むの人にあらざ」と。彼の麤毒の如き、若し國土に流れ衍びること有らば（乎は于の誤字か）、則ち是れ正法の宛響、焉れに逾えるもの莫し。夫れ樂土の教誡は戒儀を祛らず。浄土の生因は、これを厭うを最と為す。若し根本を恣いままにすれば、三毒、起り易し。念佛を放肆すれば、往生、遂げ難し。魔風、日に熾かん。専修の僧尼、都鄙に徘徊し、北陸・東海、充滿せざる莫し。斯の時に當たり、緊びしく勅宣を垂れて以て過を禁じざれば、則ち群國、皆、魔民に陥ん。天奏の趣、純ら此に在り。敬つて請う、鑒を垂れんことを。¹⁶⁾

とあるものが「奏状」では、

第八に釈衆を損ずるの失。専修の云く、圍碁双六は専修に乖かず。女犯肉食は往生を妨げず。末世の持戒は市中の虎なり。恐る可し惡む可

し。若し人、罪を怖れ、惡を憚らば、仏を馮まざるの人なりと。此の如きの龜言、国土に流布す。人の意を取らんが為に、還て法の怨と成る。夫れ極樂の教門は、盛んに戒行を勧む。浄土業因、これを以て最と爲す。所以は何ぞ。戒律に非ざれば六根守り難く、根門を恣にすれば三毒起り易し。妄縁をば身に纏えば、念仏の窓、静かならず。貪瞋、心を濁さば、宝池の水、澄み難し。此の業の感ずるところ、豈に其れ浄土ならん哉。これに依り浄土の業因、盛んに戒行を用う。教文は上に載せるが如し。但し末世の沙門の無戒破戒は、自他の説くところなり。専修の中、亦た持戒の人、無きに非ず。今、歎げくところは全く其の儀に非ず。実の如く受けずと雖も、説の如くに持たずと雖も、これを恐れ、これを悲しみ、須く慙愧を生ずべきの処、剩え破戒をば宗と爲し、道俗の心に叶う。仏法の滅する縁、此より大なるは無し。洛迦近国、猶し以て尋常なり。北陸東海等の諸国に至っては、専修の僧尼、盛んに此の旨を以てすと云々。勅宣ならざるよりは、争でか禁遏することを得ん。奏聞の趣、専ら此等に在る歟。¹⁷

と大幅に改変されているのである。これもまた内容を整理して見ると『奏違状』が、

(1) 専修念仏者は「圓碁・雙六も専修に乖かない」「耽女食肉も往生の妨げとならない」「末世に戒を持つ者は町の中に出てきた虎のような存在だ」「罪を恐れるものは仏を憑んでいない人だ」などといっているが、これほど戦慄・嫌憎すべき言葉はない。このような龜毒が弘まれば正法の宛譬となる。

(2) 元来、浄土の教えには戒律を否定するところがなく、戒律は浄土往生の最も確かな要因である。むしろ、戒律を守らなければ、往生は遂げがたい。

(3) とところが、このような魔風が日をおってさかんになり、専修の僧尼が都や田舎に出没し、北陸・東海に至るまで充滿している。勅宣による禁圧がなされないと諸国の人々がみな魔民に堕ちてしまう。このことを憂えて、このたび天奏したのである。

と述べるのに対して『奏状』は、

(1) 専修念仏者は「圓碁・雙六も専修に乖かない」「女犯肉食も往生の妨げとならない」「末世に戒を持つ者は町の中に出てきた虎のような存在だ」「罪を恐れるものは仏を憑んでいない人だ」などといっているが、これほど恐ろしい憎むべき言葉はない。このような言葉が弘まれば法怨を結ぶことになる。

(2) 元来、浄土の教えには戒律を否定するところがなく、戒律は浄土往生の最も確かな要因である。むしろ、戒律を守らなければ、往生は遂げがたい。なぜならば、戒律を修さなければ六根は清らかではないし、三毒も起きやすい。そんな状態で念仏しても、貪欲などの煩惱で穢れているので、穢れた心では浄土を見ることなどできない。そこで、浄土を見る業因として戒行が盛んに用いられるのである。ただし、末世の沙門においては無戒破戒が横行している。いま問題としているのは「横行している」ということではなく、「破戒を説いて人々に受け入れられている」という点である。

(3) 仏法が減ずる縁として、これほど大きなものはない。北陸や東海の諸国で専修の僧尼が、このような説を盛んに言い立てている。勅宣によるのでなければ、これらを禁圧することができない。このことを憂えて、このたび奏聞したのである。

となっている。ほぼ同趣旨であるが、『奏状』の方が文章量が増えて重厚になっていることがわかる。特に(2)については、戒律に関する記述が『奏達状』より詳しくなっているのが、『奏状』の特色であるといつてよい。すなわち、『奏達状』では「浄土に生まれるには戒律が大切である」と述べるに留まったが、『奏状』では戒律の重要性を纏々説明し、専修念仏者が「破戒を説いて人々に受け入れられていることが国家を混乱させる最大の問題である」としている点に大きな相違が見られるのである。朝廷に訴えかけるために、更なる工夫がなされた様子が窺える箇所である。もし、『奏状』を改竄したものが『奏達状』であつたならば、戒律に関する論難を大幅に削る必要性は、まずないであろう。改変することによって、『奏状』の方が整えられていることは明らかである。そして、このような大々的な改変はいよいよ第九条において、さらに決定的となる。

『奏状』の第九条「乱国土失」は『奏達状』では「亂壞國家之賊」となっているが、本条はごく最初の一文を除き、全面的な差し替えがなされている点で特色的である。すなわち『奏達状』では、

第九に國家を亂壞するの賊とは、夫れ佛法と王法とは身と心の如し。本より一般の安危を共にし、共に盛衰一揆を同じくす。佛法盛んなれば則ち王法盛昌なり。佛法廢壞すれば國家も喪亡す。古今の致すところ齊からん。誰か異殊を存せん。粵に推みれば、浄土一宗は肇めて専修僻行を啓し、忽ちに僭し、既に王化中興の運を妨げ、已に八宗三學の蹟を廢す。また天下の理の乱るるを思うに如何ぞ。吾れ聞けり。昔、弗沙蜜王は多伽羅を驟すなり。佞臣の諫を容れて殃ざわい其の身に嬰れる。會昌の天子は幾かの僧尼を殄やすなり。攀道士の嫉惑に

よつて其の命を危うくす。法滅の因縁、將に來たること測り直し。斯の事を思う毎に、三百の鋒を以て其の胸を割すが如し。是れを以て天威を懼れず。泣血は額を朱にす。恐惶敬惶して、天聴に奏達す。伏して冀わくば昭鑑あれ。過やかに天裁聖断を賜わらんことを仰ぎ奉る。五畿七道の群國の恠うところ、沙門源空の專修念佛の邪義を糺し、魔民鬼卒の圍みを免れ令めんことなり。古より未だ八宗同志の上奏するところを聞かず。弥いよ望むべくは堯風の日帝を舜ることを、鞏固に圖るは、覺王の法輪の永く萬邦を輾らんことを。誠恐精惶して謹しんで上す。⁽¹⁸⁾

とあるのに対して『奏狀』では、

第九に国土を乱す失。仏法と王法とは猶し身心の如し。互いにその安危を見て、宜く彼の盛衰を知るべし。時に当たりて浄土法門はじめて興り、專修要行もつとも盛んなり。王化中興の時と謂う可き歟。但し三字は已に廃れ、八宗は將に滅んとす。理の乱れも亦復た如何ぞ。願うところは只だ諸宗と念仏と宛かも乳水の如く、仏法と王道と永く乾坤に均しからんことを。しかるに諸宗は皆、念仏を信じて異心なしと雖も、專修は深く諸宗を嫌い、同座に及ばず。水火竝び難く、進退惟れ谷まる。若し專修の志の如くならば、天下海内の仏事法事、早かに停止されるべき歟。しかるに貴賤の未だ帰せず、法命の未だ終尽せざるは、全く他力に非ず。忝くも我が後の叡慮、動くこと無き明鑒の故なり。若し後代に及びて專修、隙を得るの時、君臣の心、余を視ること答のごとくならば、縦い停廢に及ぶと雖も、八宗は誠に若亡あらん歟。矧んや復た弗沙蜜は定んで伽藍を壊すなり。愚臣の諫言を容るるなり。会昌の天子は僧尼を録せるなり。道士の嫉妬に起これり。法滅の因縁の將に來ること測り難し。此の事を思うが為に、天聴に奏達せり。若し時に当たつての誠なくば、争でか後昆の惑を絶んや。ああ、仏門随分の鬱陶、古来多しと雖も、八宗同心の訴訟、前代未聞なり。事の輕重、恭しく聖断を仰ぐ。望み請うらくは天裁なり。七道諸國に仰せられ、沙門源空の專修念仏の宗義を糺改されんことは、世尊付属の寄にして、弥いよ法水は舜海の浪に和み、明王照臨の徳、永く魔雲を堯山の風に払わん。誠惶誠恐して謹んで言す。⁽¹⁹⁾

といい、最初の「佛法と王法とが身と心のようなだ」とある点以外は、すべての文章が改変されている。内容を整理してみると『奏達狀』では、

(1)王法と仏法とは身体と心のように相依の關係にある。仏法が盛んになれば王法も盛んになるし、仏法が減れば国家も滅びる。

(2)浄土の二宗（專修念仏）は、王化中興（王法）を妨げ、すでに八宗三学（仏法）を滅ぼしている。過去のことを見ても、弗沙蜜王や會昌

の天子の例がある。専修の流行が法滅の因となるのではなからうか。

(3)そのことを思うと、三百の鉞で胸を刺されるようである。血の涙が出る思いである。

(4)そこで恐れ多くも天聴に及んだのであり、どうか英断を下していただきたい。その願いとは、いうまでもなく沙門源空の専修念佛の邪義を糾糾し、民を悪魔・鬼卒から救うことである。このような八宗同志の上奏は今までになかったことだ。それほどにこの度の訴えは重要であり、ここに誠恐精惶して謹しんで言上する次第である。

と述べるのに対して「奏状」では、

(1)王法と仏法とは身体と心のように相依の關係にある。互いの安危を見て盛衰を考えねばならない。

(2)今このとき浄土の一宗が起こり、専修の行が盛んとなった。王化中興の時というべきか。ただし三学は廃れ、八宗は滅びんとしている。

願うところは、諸宗と念仏が乳と水のように認め合い、仏法と王法とが陰陽（乾坤）のように両立することである。ところが、諸宗は念仏を信じて異心がないのに、専修は諸宗を嫌い、同座しようとしめない。専修を主張する人たちの希望どおりにしたら、天下の仏事が停止してしまう。このまま放置したら、将来、八宗は滅びてしまう。過去のことを見ても、弗沙蜜王や會昌の天子の例がある。

(3) ———— (なし) ————。

(4)そこで天聴に及んだのであり、このような鬱屈した危機はこれまでに何度もあったが、八宗同心の訴訟は今までになかったことだ。英断を願うところである。その願いとは、いうまでもなく沙門源空の専修念佛の宗義を糾糾することにある。もし糾糾することができれば、法水は和み、魔雲も払われる出あろう。ここに誠惶誠恐して謹しんで言上する次第である。

となっている。(1)と(4)の部分の大筋は変わらないが、(3)は「奏状」になく、(2)の分量は「奏状」の方が多くなっていることに気づく。その中で特に注目すべきは、(2)の「王化の中興」という言葉の扱い方であろう。「奏状」では専修念仏の盛んなときを「王化の中興」と呼び、「奏達状」では専修念仏の隆盛が「王化の中興」を妨げていると述べる。まったく逆である。そこで、城福氏はこれをもって「異本」（＝奏達状）を改竄書と見たわけであるが、⁽²⁰⁾しかし冷静に「奏状」の文章を読むと、本条は「王法と仏法とは相依の關係にあつて共存共榮してきたが、専修念仏が弘まることによって仏法が滅びようとしているので、どうか専修念仏の宗義を糾糾してほしい」と主張するものである。「奏状」も「奏達状」

も、この視点で書かれている。とすれば、『奏状』の「王化中興」の用法にこそ無理があるといわねばならない。この文章だけ異常に浮き上がっているのである。仮にもしこれが反語文であったとすれば、「専修の教えが流行しているが、これが王化中興の時なのだろうか」となり、全体を貫く批判的論調に即した形となるが、「但し」の文には繋がりにくい。そこで、これを「改変されたのは『奏状』の方である」という視点で見ると、この「王化中興」の用法の不自然さも頷けるのである。

そこで筆者の仮説となる。すなわち、『奏達状』は貞慶が最初に書いた草稿本、もしくは最初の「奏状」であつたが、公家等の外的圧力が加わった結果、法然擁護の文言が加えられ、整え直された。それが『奏状』であつたと……。大屋徳城氏の『日本佛教史の研究』には、当時の状況についての詳細な検討が示されているが、それによれば法然への帰依者や外護者はかなりあつたようである。したがって、何度か書き直されていったとしても不思議ではないのである。事実、大内本『奏状』の表紙には、

興福寺奏状 案⁽²¹⁾

とあり、通常流布している「奏状」でさえもまた、「案」であつたことが示されているのである。したがって、『奏状』を書く前に「奏達状」が書かれていたとしても、まったく問題ではない。むしろ、『奏達状』こそ「奏状」の草稿本、もしくは最初に作られた「奏状」であつたと考えるべきなのである。とすれば、貞慶にはもともと法然を擁護する意図はまったくなかったのに、『奏状』を書く時点で修正を余儀なくされたことが推測される。このことは実は、『奏状』自体に見られる「ある矛盾」によつても知られるのである。すなわち、『奏状』の第四条には専修の者の善業捨置を批判した後、

上人は智者なり。自ら定んで謗法の心なきか。但し門弟の中、その実知り難し。⁽²²⁾

といつて、法然を擁護する文章が確かに見られるのであるが、ところが同じく『奏状』の第二条になると、

上人云く「念仏衆生摂取不捨とは経文なり。我に全く過なし」と云々。この理、しからず。偏に余善を修して全く弥陀を念ぜざれば、実に摂取の光に漏るべし。既に西方を欣い、また弥陀を念ず。寧ろ余行を以ての故に、大悲の光明を隔てんや。⁽²³⁾

といつて、摂取不捨曼陀羅が描かれるものとなつた「危険思想」が法然自体に存すると明言しているのである。前者では専修の者の不行跡の責任は法然にはないといい、後者では法然にあるという。このような法然に対する「擁護」と「非難」という相反する矛盾の記述が『奏状』自体

に発生したのはなぜであろうか。考えられることは、「王化の中興」と同じく、「上人は智者なり」の文言が後から挿入されたものであったという点に尽きるが、それを証明するものがこの度の『奏達状』であった。すでに指摘したように『奏達状』には「上人は智者なり云々」の文言は見られず、したがって右のような矛盾も起きていない。この書の再発見によって、貞慶がもともと『興福寺奏達状』という名の法然浄土教（専修念仏の宗義）弾劾の書を著していたこと、および貞慶がかなり厳しい目で法然ならびに専修念仏者のあり方を見ていたことが明確となったのである。その批判傾向は前掲の記述のみならず、実は『奏達状』の全文の端々にまであらわれている。たとえば、『奏状』の第一条に出る「新宗」の語が『奏達状』では「邪宗」になっていたり、同じく第五条の「此の如き麁言」（奏状）が「彼の如き惡言」（奏達状）に変わっていたり、第八条の「麁言」（奏状）が「麁毒」（奏達状）に、第九条の「宗義」（奏状）が「邪義」（奏達状）になっているなど、多数見られるのである。また、『奏達状』の第一条には「もし偏局を以て量らば蛙の謾誇と呼ばん」という文言も見られるし、第九条には「魔風」という表現まである。全体的に厳しい見方をしていたことがわかるのである。ではなぜ、貞慶はこのような厳しい眼を法然に向けたのであろうか。そこに浮かんでくるのが両者の交点とその後の反発点である。

五 貞慶による法然批判の本質

近年、筆者の研究グループの新倉和文氏によって、貞慶にも最初期に弥陀浄土信仰があったとする論文が提示された。氏の論証はおおむね的確であり、弥陀信仰の存在については筆者も今は同意見にある。²⁴これを筆者はさらに一歩進めて、「貞慶は釈迦・弥陀・弥勒・観音を中心とする複合型信仰を持っていた」という仮説を新たに立てた。この仮説は、実は新倉・後藤・楠の三名が発見した新資料である貞慶撰『観世音菩薩感應抄』の記述が大きな根拠となっている。本書は東大寺図書館に製蔵されていた貞慶の秘文というべきもので、第一帰依因縁・第二滅罪利益・第三臨終加護・第四当来値遇・第五往生素意・第六利他方便よりなるが、その冒頭の帰依因縁において貞慶は、

唯識論に「種姓は法爾に相を受け（ただし『成唯識論』では「更に相い」）繫属す。あるいは多にして一に属し、あるいは一にして多に属す」と。能化所化の機縁は皆、法爾種姓に依る。あるいは多（にして一に属し、あるいは一にして多に属す）。属には互いに甚深の因縁あり。未だ知らず、仏子は誰に於いて縁あらん。ここに釈尊は（此界の教）主にして恩徳すでに重し。弥勒は当来の導師にして、付属をば疑

わず。……また阿弥陀如来の如きは如来の導師なれば、往昔の因縁、此の土の衆生に契重なり。……また旧くより娑婆に住する諸大菩薩の本願は他に勝れ、十惡の塵を承受し、大悲重く、心は常に五濁の鱗を救う。その体は、いわゆる観音・地藏・文殊なり。王土の□を案ずれば、そのなかはれ観音大士は娑婆世界の中、独り施無畏者と号す。……まさに知るべし、此界に於いて、弘誓、他に超ゆということ
を。……過現をもつて未来を思うに、憑むべきはただ観音の本誓なり。⁽²⁵⁾

と述べた。すなわち、諸仏と衆生の「繫属」に関しては多属一・一属多などの形態のあることを貞慶はまず指摘した上で、自らは釈迦・弥勒・弥陀および観音・地藏・文殊等に属する「多尊繫属」の立場にあることを示し、その上で「憑むべきはただ観音の本誓」であると述べたのである。筆者は長らく、貞慶の信仰が釈迦弥勒信仰から観音信仰に変化したと考えていたが、その根拠の一つは「初発心から一阿僧祇劫の間に見るべき世界が一須弥界の国土量に限られる」と述べる貞慶の教学見解にあった。⁽²⁶⁾いくら多仏多尊を信仰していても順次生に往くべき世界は一小世界（一須弥界）のみに限られると見ていたことになる。このため、貞慶は臨終正念の時に必ず一尊の所居のみを欣求した。貞慶が臨終式を行なった記録は実に二回ある。一度めは、正治元年（一一九九）秋に死を覚悟した時で、

正治元年の秋、解脱上人笠置の草庵にて重くなやみ給いけるほどに、八月廿日酉の時ばかりより、常ならぬ気色いできて、房中の人を集めて急ぎ居所をさうぢし、浄衣を著して大明神の御座とおほしくて、俄に堂の禮盤のうへに錦の切を敷きて、同朋どもに麗水して香呂を取、威儀を整へて惣禮あり……臨終正念上生内院と称へよ、我兜率天にまうでて、よりより慈尊を拝み奉る。⁽²⁷⁾

とあるように、このとき貞慶は弥勒慈尊のまします兜率天への上生を強く求めた。ところが、観音信仰に比重が移った建暦三年（一二二三）の入寂時になると、

ご臨終の式を示され、同月三日、西南の方に向かい奉って端座し入滅す。⁽²⁸⁾
建暦元の三、海住山に在って、観音の宝号を唱えて入滅す。⁽²⁹⁾

といい、観音のまします補陀落浄土への往生を欣求して亡くなっている。いずれの場合も、多仏多尊の浄土への同時複数往生を願うのではなく、あくまでも一尊の浄土への往生のみを願って亡くなっていることが知られるのである。これは、明らかに「未登地の菩薩は順次生に一須弥界しか知見しえない」という唯識の道理（法相教学）に基づく展開であり、多仏繫属とはいっても今生においては最終的に一尊帰依にならざるえな

かつたのである。そこで筆者はかつて、貞慶の信仰は弥勒から観音へと移り変わったと主張した⁽³⁰⁾。ところが、このたびの『観世音菩薩感應抄』の発見によって、弥勒から観音へと移り変わったことには間違いないが、それは多仏繫属という大きな枠組みの中での比重の移動であつたことが明らかとなった。すなわち、三阿僧祇劫の間に諸仏に歷仕するという多仏繫属の立場を基本としつつ、今生においては特に釈迦・弥勒・観音を中心とする複合型信仰を示し、その中でさらに弥勒から観音へと信仰の比重を移していったというのが貞慶の信仰の実態であつたことが明らかとなったのである。

一般的によく、貞慶は多仏信仰者であつたといわれるが、今生においてありとあらゆる諸尊すべてに帰依したわけではない。しかし、同時にまた貞慶が、多数の仏・菩薩・神祇への崇敬を示していたことも事実である。釈迦しかり、弥勒しかり、観音しかり、地藏しかり、春日大明神しかり。しかし、それらの崇敬には一々理由があり、貞慶はある一定の尺度をもって自らに縁のある尊者を求めていたことが知られる。まさしく、自己の尺度に照らした上での複合型の信仰であつたといつてよいのである。では、貞慶はこうした複合型信仰にあつて、どのような理由をもつて最初期に、弥勒浄土を願生したのであるうか。どのような尺度で弥勒信仰を選んだのであろうか。これについて『心要鈔』覺母門には、次のような興味深い記述が見られる。すなわち、

末代の多くは、仏には弥勒・弥勒と云い、経には法華・般若と云い、行には念仏・転経と云い、生には安養・知足と云う。十の八九は相應すべしと雖も余は必ずしも知らず⁽³¹⁾。

といい、弥勒・弥勒を信仰することは「末代」の風潮であり、「十の八九は相應するもの」と見ていたことが記されているのである。このことは『観世音菩薩感應抄』にも、

およそ近代の習い、道俗賢愚の我れといい人といい後生を思うものは、極楽を欣い兜卒を欣う⁽³²⁾。

とあるから、貞慶がごく初期に弥勒信仰を有したのは、「末代の風潮」「近代の習い」によるものであつたことがまず確認できるのである。次いで『心要鈔』に、

すでに発心せる人は暫時の願と須臾の行とをもつて必ず往生すべし。十念の心力は余に超えて広大なるが故に、発心の成就是設い得がたかるべくとも、発起の後の願、臨終に成じ易し。何に況んや上生の因となして真実の心を求む。みな是れ上生の因縁なり。何ぞ唐捐ならん。

況んやもし人あつて、我れ深く弥陀弥勒に帰し、仏力むなしからざれば必ず来迎を得んと思ひて、この決定の意樂に住して能く念仏等を行ぜんの人、多くは是れすでに菩提心を発すなり。……最後の臨終に始めて善知識の語を聞く者は、弥陀如来不可思議威神の功德に於いてたちまちに決定の信を生ず。もし十念を具すれば必ず浄土に生じ、必ず仏道を成ず。かくのごとき一一の所説に於いて、総じて疑惑なし。語に隨いて信するが故にすなわち菩提心を発す。⁽³³⁾

ともあるから、弥陀信仰の特色の一つといつてよい「臨終来迎」「十念往生」を貞慶も願っていたことが、次に確認できるのである。このことは、建久三年（一一九二）七月二十日に撰述された「発心講式」にも、

或いは衆生あつて不善業を作す。五逆十惡、諸の不善を具す。彼の人、苦に迫られ念仏を得ず。善友これに告ぐ。汝もし念ずること能わざれば、応に無量寿仏を称すべし。是の如く至心に声を絶えざらしめ、十念を具足し、南無仏と仏名を称するが故に、念々の中に八十億劫の生死の罪を除き、即ち極樂世界に往生することを得。⁽³⁴⁾

と述べているので、貞慶が弥陀信仰をもった理由に「臨終時の十念往生の功德」ということがあつたことは明白である。では、いかなる弥陀浄土への往生を求めたのであろうか。これについて、後世の学侶によって大帖と称された貞慶撰述の「安養報化」（上人御草）には、阿弥陀仏の浄土にも化土があることを論証しつつ、

また、四十八願の中の第十八願に云く「十方造惡一切衆生最後十念不往救者不取正覺」と云々。その往救とは、来たりて西方浄土に迎うるなり。地上の菩薩に限らば、造惡とも十念とも言う可からざるが故に。⁽³⁵⁾

と述べているから、報土ではなく化土であつたことが知られる。ところが、本書を読み進めていくと、貞慶は安養世界について「如幻の義」を説くようになる。すなわち、

化土は報土の中の葉上葉中土なり。然りと雖も自心の差別に随つて、下は上を見ず。機見は同じからざれども、如幻の境界は互いに障礙せず。⁽³⁶⁾

といい、化土に生まれてから報土を見る道を希求していた事実が知られるのである。

ところが、その貞慶が一転して弥陀信仰を断念するときがくる。その理由について、近年発見した「観世音菩薩感應抄」には、

ここをもつて臨終の時、弥陀降臨し聖衆圍繞すとも、感得はなはだ難し。観音一身の沙門の形相は、彼に対して以て易し。滅罪生善の利益、彼は大にして此れは小なれど、敬つて諍うべからず。もとより仏子の自の分を量り、浅近の望みを係けるが故なり。……まさに知るべし。分を超えるのことは修して望むべからず。……大師の釈を以てあかしとなすに、すべて安養を嫌わずして兜卒を願う。ただ分を超えるたる望みを遮するなり。……所居の器界は設け三界を出るの浄土にあらず、所感の身形は設け相好具足の身にあらざれども、出離に於いて妨げなし。何ぞ必ずしも恨みとせん。先ずは観音の国土をもつて我が住所とせん。……それ諸教の讃ずる所は弥陀の本願なり。衆賢の欣う所は西方の浄土なり。小僧、涯分を量らずして久しく願望を係ける⁽³⁷⁾。

といい、弥陀の来迎を感得することは難しいといひ、久しく「涯分を量らず」に西方浄土を欣求してきた不明を恥じている。これは、弥陀の化土に生じて転じて弥陀の報土へ往生することを願つていたおのれのあり方に対する反省であり、そこには、どのように工夫してみても三界を出過ぎた勝れた弥陀の報土に凡夫は生じえないとする貞慶の思いを窺うことができる。古くは中国において、道綽・善導らの凡入報土論が授論家の人々によつて批判を受けた。興福寺学侶時代、貞慶はそれでも化土から報土への理論の構築を試みたのであったが、「分を超える望み」であったと断念したわけで、その背景には自己の「愚かさ」を真摯に見つめたあり方が垣間見られる。そこで、貞慶は「心要鈔」において、

今、正念なからん。かくのごときの人、臨終に自ら仏号を唱う。さくさく十返を過ぐ。定んで三界を過ぎて浄土に生ずべきや。否。他人は知らず。己においては信じ難し⁽³⁸⁾。

と、凡入報土を明確に否定したのである。ところで、この文章はまた同時に法然浄土教を意識した批判文でもある。周知のように『法然上人行状画図』（四十八巻伝）には、

われ浄土宗をたつる心は、凡夫の報土にむまるることを示さんがためなり⁽³⁹⁾。

とあるように、凡入報土論は承安五年（一一七五）に専修念仏に帰した法然の浄土教思想の中核を貫く理論であった。以降、法然は東山吉水の草庵に移り、専修念仏を広く勧めることになるのであるが、その法然が東大寺勧進の重源との間で交わした問答の記録に、建久二年（一一九一）の『東大寺十問答』がある。その中にも、「臨終来迎は報仏にておはしまし候か」と問う重源に対して、

答う。念仏往生の人は報仏の迎にあつかる。雜行の人々の往生するは、かならず化仏の来迎にて候也。念仏もあるいは余行をましへ、ある

いは疑心をいさかもましふるものは、化仏の来迎を見て、仏をかくしたてまつるもの也。⁴⁰⁾

という答えが見られる。これを見ると法然は、余行を交えずにひたすら念仏する人は必ず報身仏の来迎にあずかることができると考えていたことがわかる。この翌年に貞慶は『発心講式』を著す。新倉和文氏によれば、この書は法然浄土教を批判して自己の信じる弥陀信仰のあり方を示したものであるという。⁴¹⁾興味深い見解である。それが正しいとすれば、この頃すでに貞慶は法然に批判的であったことになる。ところが、一方で貞慶はこの頃、『念仏の単修』を実践している。このことは建久三年（一一九二）七月の『発心講式』に、

修行の門の広略は帰依の誠に随いて宿縁をば自ら感ずるなり。予が如き者は未だ専修の行を得ず。また、広学の望みもなし。蒙々緩々として生涯、將に暮れなんとす。⁴²⁾

といって「専修の行」の実践ができていないと歎いている記述と、建久六年（一一九五）正月の『子島記註』に出る

建久六年正月十日……臨終正念の大事を遂げんと欲し、暫く念仏の単修を抑えて、再び稽古の広業を交える。是非の間、進退測り難し。⁴³⁾という記述によってわかる。すなわち、貞慶は建久三年に『発心講式』を書いた時点ではまだ「専修の行」を実践していなかったが、それからまもなく「単修」に移り、建久六年までのおよそ二年前後、ひたすら念仏一行の実践を行っていたことが知られるのである。これが法然と同じ口称念仏であったか否かは明らかではない。しかし、弥陀信仰時代は十念往生の功力を認めていたことを勘案すると、貞慶の「単修」も本願念仏であった可能性が高い。しかも、理論は異なれど、いずれも報土往生を望んでいたことも近似している。ところが、建久六年正月以降、貞慶は一転して「広学」に転じる。この頃に著された書が『心要鈔』である。『心要鈔』で貞慶は、いまだ弥陀への未練を残しつつも、

問う。いま何の仏を念ぜる。答う。弥陀仏を念じたてまつるべし。命終りて兜率の内院に生ずるを得。是れまさしく我が願いなり。⁴⁴⁾

と言いつ切っている。したがって、建久六年頃には、信仰の中心が弥陀から弥勒に移ったと考えてよいであろう。そして、『観世音菩薩感應抄』の撰述となる。

すでに指摘したように、貞慶には死を覚悟して臨終式を行なったことが二度ある。正治元年（一一九二）秋に行なわれた最初の臨終式では、明らかに弥勒浄土（兜率天）への往生を願っており、その信仰の中心は間違いなく弥勒信仰にあった。したがって、信仰の中心を観音に移したことを明確にした『観世音菩薩感應抄』は、その後の成立ということになる。本書において貞慶は、すでに指摘したように「涯分を量らず」に

弥陀を信仰していた過去のあったことを明確にした。そこには、「三界出過の難」こそが貞慶にとつての厚い壁であつたことが明瞭に示されていた。そして、いよいよ元久二年（一二〇五）の『興福寺奏状』となるのであるが、実はここにも三界出過の難が示され、凡入報土論を主張する法然浄土教を批判するくだりが明確に認められたのである。すなわち「奏状」に、

而るに近代の人、あまさえ本を忘れて末に付き、劣をた馮みて勝を欺むく。寧ろ仏意に叶わん。彼の帝王、政を布くの庭に、天に代わつて官を授くるの日、賢愚は品に随ひ、貴賤は家を尋ぬ。至愚の者、縦い他に夙夜の功ありと雖も、非分の職に任ぜず。下賤の輩は縦い奉公の勞を積むと雖も、卿相の位に進み難し。大覚法王の国、凡聖来朝の門、彼の九品の階級を授くるに、各おの先世の徳行を守る。自業自得。其の理、必然なり。而るに偏えに佛力を憑んで涯分を測らず。是れ則ち愚癡の過なり。⁽⁴⁵⁾

といい、「至愚の者は非分の職に任ぜず」「下賤の輩は卿相の位に進み難し」という譬えをもつて、貞慶は「近代の人」たる法然の「涯分を測ざる凡入報土論」を痛烈に批判しているのである。この文章については、『奏達状』もほぼ全同である。なぜ「奏状」ならびに「奏達状」にこの文章が入っているのか。それは、実は貞慶の法然批判の本質がここにあつたからである。「涯分を測らず」という表現は、『観世音菩薩感應抄』では自らに向けられたものであつた。性相学（唯識）を学んだ貞慶にとつて、ついに超えられなかつた大きな教学の壁。それを性相の道理を深く考えもしない法然がたやすく超えようとする。「おかしい」という思いが貞慶には常にあつたのである。それが「奏達状」や「奏状」での「涯分を量らず」という厳しい批判となつて現れたと見てよいであろう。この思いは臨末に口述筆記された「観心為浄円明事」においても、

聖衆すでに現すれば往生、疑いなし。但し真実浄土の業の成就是、多くは彼の聖衆摂取暫時の間に在り。爾らざれば争か最下の凡夫、魚浅の縁を以て忽ちに微妙の浄土に生じ、永く不退転の利を得んや。是れすなわち不思議中の不思議なり。予、深く西方を信ずるが故に竊に此の案を廻らす。また、世の人の一向の信に同じからず。⁽⁴⁶⁾

とあるように、終生続いていることがわかる。ここで貞慶は、「もし凡夫が報土に往生するとしたら・・・」という仮説を立てて私案を試みたのであるが、その私案は性相の理に基づく私案であり、法然ら「世の人の一向の信」とは全く異なるものであると明言しているのである。それほどに、「凡入報土」「三界出過」の問題は、法然と貞慶を隔てる大きな相違点だったのである。

法然は、阿弥陀仏の本願こそが凡夫が報土に生まれて仏に成る唯一の拠り所であると考えて、専修念仏の「宗義」を弘めた。⁽⁴⁷⁾ところが、道俗

の信徒の間で悪しき方向におれ、『奏達状』や『奏状』に示されるような謗法や風俗の乱れを生じた。かくして貞慶は、諸惡の根源である「沙門源空勸むるところの専修念仏の宗義」（法然浄土教）の糾改を求めて「奏状」の起草を行なうことになったわけであり、まさしく「奏状」は法然浄土教の弾劾書であつたと見てよいであろう。

六　むすび

貞慶が元久二年（一二〇五）に起草した『興福寺奏状』は、長らく法然浄土教弾劾の上奏文であると見られてきた。ところが、これに対して城福氏が平成四年以来、実に四稿をもつて異義を唱えた。⁽⁴⁸⁾その主張するところは、『奏状』が実は法然擁護の書であり、貞慶に法然を批判する意図がなかったこと。『奏状』が宗教弾圧の書ではなく、専修念仏者の破戒を旨となす行為を問題とした書であつたこと。そして、『奏状』の異本（奏達状）は後になって改竄された書であつた、という三点に集約されるであろう。しかし、このたび禿氏文庫所蔵の『興福寺奏達状』を再検討した結果、城福氏が改竄書と断じた『奏達状』こそが貞慶が最初に起草した原案であつたことが明らかとなり、城福氏提起の前掲三点も理論の根底が覆つたことにより、大きく見直す必要性が生じたものと考えている。

とはいえ、大きな問題が残っている。それは、この度の『奏達状』の検証によつて貞慶にもともと、法然浄土教を批判する思いのあつたことは確認されたが、では誰が法然擁護の文を挿入したのか、あるいは挿入させるべく圧力をかけたのかという問題である。なるほど、『奏状』になると城福氏がいみじくも指摘したとおり、法然擁護の文章があらわれる。全体的に批判論調を展開する『奏状』であるだけに、法然擁護の文はたしかに異彩を放つ。これを見れば、実は貞慶の真意は法然擁護にあつたのではないかと考えてもおかしくはない。そこで、まずは朝廷が下した興福寺慰撫の宣旨文を確認してみたい。これについて『円光大師行状画図』には、

これにつきて同十二月廿九日、宣旨を下されて云く、頃年、源空上人、都鄙にあまねく念仏をすすむ。道俗おほく教化におもむく。而今、彼門弟の中に、邪宗の輩、名を専修にかるをもちて、咎を破戒にかへり見ず。是、偏に門弟の浅智よりおこりて、かへりて源空が本懐にそむく。偏執を禁遏の制に守るといふとも、刑罰を誘諭の輩にくはふることなかれと（云々取詮）。君臣の帰依あさからざりしかば、ただ門徒の邪説を制して、とがを上人にかげざりけり。⁽⁴⁹⁾

といい、宣旨の内容が掲載されているが、その論理は「法然が悪くなく門弟が悪い」というものであった。これはおもしろいことに『奏状』の第四条に挿入された擁護文の

上人は智者なり。自らは定んで謗法の心なきか。ただし門弟のなか、その実知りがたし。愚人に至っては、その惡少なからず。〔この後に

〈根本枝末おそくは皆同類なり〉と続く⁽⁵⁰⁾]

という文と明らかに同趣旨である。したがって、朝廷（宣旨）の立場と『奏状』擁護文の立場は同じであった見てよい。これに対して興福寺の立場は明らかに異なる。宣旨が下された後、興福寺の使者が本事件の奉行であった三条長兼を訪問して難詰・陳情している記録が、長兼の日記である『三長記』二月二十一日の条に記されている。その中に、

時に当たって披露されし宣下の状の中に、源空をば上人の由、これを載せらる。上人云々は智と徳とを兼ねる者なり。源空は僻見不善の者なり。〔門弟の浅智より起りて源空が本懐に背く〕と。此の句、また源空に過怠なきに似る⁽⁵¹⁾。……

という一文が存する。これを見るかぎり、興福寺側は『奏状』の擁護文を見ていないのかとさえ思われてくる。すでに示した『奏状』擁護文の理論は、「法然が悪くなく門弟が悪い」というものであった。それを受けて朝廷側が出した宣旨も、この理論を用いた。にもかかわらず興福寺側は、この理論を「おかしい」と難詰しているのである。とすれば、「興福寺側から出されるはずであった奏状」には、もともと擁護の文が入っていなかったことになる。ここで谷大本『奏達状』に出る湖月暁了の奥書に着目したい。そこには興味深いことに、

有る人の云く、繪詞傳に元久二年九月の頃、興福寺の学徒、白疏を捧ぐと云えるは、右の表文なるべし。去ぬる年の冬の頃、七ヶ條の制誠の連判したる空師の誓状あり。故に右の表に「其の後、邪見・・・」と。九日に宣下ありて無事なりけりと傳に見えたり。〔化巻〕に承元丁卯仲春上旬之候に奏達すとある。其の文言は曾て記すものなし。後人、考える可し、と云々⁽⁵²⁾。

と記されている。右の文よりすれば、元久二年十月上奏の『奏状』とは別に「白疏」（上に申し達する訴状⁽⁵³⁾）が出されていたこと、それが『奏達状』であると考えられていたこと、およびその「白疏」が元久二年（一二〇五）九月もしくは承元元年（一二〇七）二月上旬のいずれかの時点で出されたものであると見なされていたこと等が知られる。もっとも、承元元年説については暁了自ら「曾て記すものなし」としており、その信憑性を疑っている。そこで、筆者の本稿での論考をあらためて振り返ってみると、『奏達状』の方が『奏状』よりも早く成立していたこと

が確認されている。とすれば、『奏達状』は暁了の奥書に示される元久二年九月の「白疏」だった可能性が高くなる。ところが、「白疏」について記す『絵詞伝』（Ⅱ『円光大師行状画図』のこと）の当該文を見ると、

其の後、興福寺の鬱陶、猶やまず。同二年九月に蜂起をなし、白疏をささぐ。彼の状のごとくは、上人ならびに弟子権大納言公継卿を重科に処せらるべきよし、訴え申す。これにつきて同十二月廿九日、宣旨を下されて云、⁽⁵⁴⁾

とあり、興福寺が「鬱陶のあまり九月に蜂起をなして捧げた書状」が「白疏」であったことは間違いないものの、これだけでは「白疏」が「奏達状」であったか否かは確定しがたい記述となっている。なぜならば、右の文は「九月蜂起の後の十月に上奏した」とも読めるからである。もし、「九月蜂起・九月上奏」であったならば、なるほど「白疏」は「奏達状」であろう。しかし、「九月蜂起・十月上奏」であるならば、このとき上奏された「白疏」は「奏状」であったということになる。そうすると、『奏達状』は「奏状」の草稿本という位置づけになるのである。⁽⁵⁵⁾

このあたりの事情は今一つ判然とはしないものの、一つ明確なことは、興福寺側が「鬱陶のあまり上奏した白疏」である以上、そこには厳しい法然批判が展開されていたであろうということである。とすれば、それは『奏達状』の方がふさわしく、法然擁護文の入った『奏状』は似つかわしくない。しかし、前掲の『円光大師行状画図』に示される「宣旨」内容からすれば、実際に上奏されたのは「奏状」であったということになる。そう考えると、『三長記』に見られる興福寺の再度の陳情と三条長兼の応対のチグハグぶりもよく理解できるというものである。すなわち、興福寺が上奏しようとした本来の奏状は『奏達状』であったが、なぜか十月には改変されて擁護文の入った『奏状』が上奏された。これをもとに朝廷は事を穏便にすまそうとしたが、宣旨の文を見た興福寺は訴えとは異なる宣下を前に騒然としたというのが、その時の実情ではなかったかと考えられるのである。

では、いったい誰が『奏達状』を改変して擁護文の入った『奏状』に改変したのであろうか。すでに本論で指摘したように、『奏達状』から『奏状』への改変は、全篇にわたっている。大幅な改変から内容自体には全く変化のない小幅な改変まで見られた。このような改変は執筆者である貞慶本人でなければ、まずなしえないといつてよい。とすれば、擁護文も貞慶が新たに加えたのであろうか。しかし、貞慶の法然に対する厳しい思想的批判姿勢を思えば、これは考えられないことである。一つ言えることは、朝廷からの圧力的要請が貞慶に対して加えられた可能性である。そのため、「法然は智者なり云々」の擁護文は入れたものの、その末尾に「根本枝末おそくは皆同類なり」の文言を加えて、「悪行の

大元は結局は法然である」と密かなる批判を温存しようとしたのかも知れない。この「根本枝末おそくは皆同類なり」の一文について、城福氏はまったく注目していないが、「法然は智者なり」と述べつつ、なおかつ風紀の乱れの大元が法然にあるとした点に、貞慶の批判姿勢、『興福寺奏状』の奥底に見られる法然批判の本質を見る思いがする。しかし、それでもなおかつ、擁護文の挿入は興福寺の意図に反した改変であったことに間違いない。貞慶が本寺である興福寺の意図に反してまで独自の判断で擁護文を挿入したか否かとなると、否定的にならざるをえないのである。はたして誰が擁護文を挿入させたのか。大きな疑問である。

先に示した『円光大師行状画図』に「君臣の帰依あさからざりし」とあるように、当時、朝廷内部において法然擁護の動きのあったことは間違いない。これについて大屋徳城氏は、「元老とも称すべき兼実を始め、隆信・公継・実宗・範光等の帰依者を筆頭として、其の他有名無名の勢力」のあったことを指摘している。そもそも、法然が朝廷と密接な関係を持つに至ったのは、後白河法皇の後ろ楯があったからである。『円光大師行状画図』には、

後白河法皇、河東押小路の仙洞にて、御如法経を修しますことありき。上人をもて御先達とせらる。……後白河法皇、勅諭ありければ、上人法住寺の御所に参したまひて、一乗円戒をさづけ申されけり。山門、園城の碩徳をめされて、番々に往生要集を講じ、をのの所存の義をのべさせられけるに、上人おほせにしたがひて、被講し給ける。……⁽⁵⁷⁾

とあり、法然が後白河法皇に重用されていたことが記されている。また、後白河法皇の死にあたっては、

後白河法皇、ひとへに上人の勸化に帰しましたし。……建久三年正月五日より、御悩ありけるに、日にしたがひて、おもらせおはしましたければ、御善知識に参せらるべきよし、仰下さるるにて、二月廿六日に、上人参したまひて、御戒を授たてまつられ、御往生の儀式をさため申さる。⁽⁵⁸⁾

とあるように、参殿して戒を授け臨終行儀を執り行っていることが記されており、後白河法皇より深く信頼されていたことが知られる。後白河法皇が亡くなったのは建久三年（一一九二）のことであり、その後、法然の善き外護者となるのが建久二年（一一九二）に関白となった九条兼実である。かの有名な『選択本願念仏集』も兼実の要請によって著されたものと伝えられているし、また建仁二年（一一〇二）に兼実は法然の元で出家さえしている。その結びつきは強く、本事件に際しても兼実は法然擁護の運動を広く展開している。そして、兼実の次男の良経が時の

太政大臣であった。⁽⁵⁹⁾このような背景のもとで三条長兼が本事件の奉行を命じられるのであるが、このとき長兼は自らの日記に、

その操行においては、たとい不善をなすと雖も、勸むるところ執するところは只だ念仏往生の義なり。この事により罪科を行じらるる。痛哭すべし痛哭すべし。この時に当たり、この事を奉行す。先世の罪業の然らしむるか。但し山階の両衆徒、殊にこの訴訟を成す。もし神慮に背くによらば、春日大明神、咎あるか。⁽⁶⁰⁾

と奉行に任じられた自らの不運を嘆いているが、右の文においても一つ注目すべきは、藤原氏の氏寺である興福寺の意思が春日大明神の神慮であると受けとめられていた事実である。ここに興福寺による強訴の畏れられた理由があったといつてよい。しかし、興福寺側の強硬な宣旨改訂の要望に対して、朝廷はなかなか裁定を下さず、これを諸卿に諮った。すると「衆徒の奏状を見ていないので計り難い。まずは興福寺に問うべきだ。とはいえ、念仏停止ということになれば、辺鄙の地にいる者の中には誤解する者も出て信心を翻すかも知れない。そうなれば罪を造ることになる」(入道関白基房⁽⁶¹⁾) などという擁護的意見等が出され、さらに判定がずれこんだ。ところが、そうこうするうちに専修の者の中に風俗を乱す行為が起り、これを理由として法然は承元元年(一二〇七)二月、土佐国への配流が確定するに至った。実に、「奏状」が出されてから一年四箇月余にわたる事件であった。

以上の経緯をも勘案すると、朝廷に根強い法然擁護の動きのあったことは明白である。これに対して、興福寺側も朝廷に何度か圧力を加えており、まさしく法然をめぐる朝廷と興福寺の綱引きであったことが知られる。そう考えると、興福寺が最初に用意した「奏状」は法然浄土教を弾劾した「奏達状」であったことは明白であり、そこに何らかの圧力がかかって法然擁護の文を加えた現行流布の「奏状」が正式なものとなされた、ということになるであろうか。筆者はやはり、朝廷側の圧力を受けた貞慶による改変の可能性が最も高いと考えているが、その際には本寺である興福寺からの非難を貞慶は一身に受けることになる。しかし、そのような事態が起こらなかったことを考えると、更に複雑な遣り取りのあったことも想起される。はたして誰が法然擁護の文言を挿入させたのか。あるいはどのような圧力によって挿入されることになったのか。今後の更なる研究の俟たれるところである。

註

- (1) 城福雅伸「興福寺奏状」についての「考察」(仏教学研究47号・平成3年3月)と同「内容が改竄された『興福寺奏状』の異本について」(印度学仏教学研究第46巻第2号)に出る。
 - (2) 本稿一九一〇頁。
 - (3) 日仏全一二四巻一〇九頁上。
 - (4) 龍大請求番号299・1、1Wと2W。
 - (5) 大谷大学所蔵本奥書。なお、谷大本の請求番号は、餘大・四三五・一。明和元年甲申年九月、以元常律師之持本謄寫。湖月釋曉了。
 - (6) 城福雅伸「興福寺奏状」についての「考察」(仏教学研究47号・平成3年3月)三五頁。
 - (7) 龍谷大学蔵「興福寺奏達状」第十三葉にあり。なお、翻刻文を次に掲載することにした。
- 興福寺奏達状之写者於世無之。越後高田淨興寺寶物、弘通御機内之御鑑司歆喜庵權律師釋秀啓子、不慮得之写取之趣。明和二申歲從三月弘通當郡刻、法流旧友故、兼約歸國之後、被写賜之本紬書間、自書写留寺庫。以弟子之誤及師不習之法、自解必亂正義而失利益根元。熟讀此書、常意得嗜、佛神真實大悲開示。祖師之末弟、當深慎矣。穴賢。
- 明和三丙戌歲八月上六日 出羽村上郡高楯 鬼目山了廣寺 九世 釈臨全「知昭・六十三歲」
- (8) 大谷大学所蔵本。
- 〔解説上人貞慶敬具
是後人加筆ナルヘシ
初二國衆賦題ト云カユエニ云云〕
- (9) 本稿一一一二頁。
 - (10) 本稿一二頁。
 - (11) 城福雅伸「内容が改竄された『興福寺奏状』の異本について」(印度学仏教学研究第46巻第2号)一三三頁。
 - (12) 本稿一二一三頁。
 - (13) 本稿一二一三頁。
 - (14) 本稿一六一七頁。
 - (15) 本稿一六一八頁。
 - (16) 本稿一八頁。
 - (17) 本稿一八一九頁。
 - (18) 本稿一九一〇頁。
 - (19) 本稿一九一〇頁。
 - (20) 城福雅伸「内容が改竄された『興福寺奏状』の異本について」(印度学仏教学研究第46巻第2号)一三四頁。
 - (21) 竹内理三編「鎌倉遺文」三卷二五七頁。
 - (22) 本稿一二頁。
 - (23) 本稿一一頁。「奏達状」も同文。
 - (24) 新倉和文「貞慶の阿弥陀信仰と『発心講式』」(岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要第8号・平成20年3月)。なお、筆者はこのたび「貞慶の弥陀信仰再考―本願念仏臨終来迎論と報化一体同処論による『凡入報土』の展開―」と題する小稿を「南都仏教」第六六号(平成二十一年十二月刊行予定)に掲載する予定であるので参照されたい。
 - (25) 東大寺図書館蔵「観世音菩薩感應抄」。新倉氏による翻刻文が「南都仏教」第九二号に掲載されている。なお、引用されている「成唯識論」の文は、大正三一・五八・下。
 - (26) 拙稿「貞慶の浄土観とその信仰とその信仰―弥勒信仰から観音信仰へ―」(龍谷大学大学院紀要第六集)等を参照のこと。
 - (27) 「大日本史料」第四編之十二・二七五頁・二七七頁。
 - (28) 「大日本史料」第四編之十二・二六七頁所収の「大内文書」「解説上人御形状記」。
 - (29) 「大日本史料」第四編之十二・三一頁所収の「山城名勝誌」。なお、「建

「暦元三」は誤り。

(30) 拙稿「貞慶の浄土観とその信仰―弥勒信仰から観音信仰へ―」(龍谷大学大学院紀要第六集) 参照のこと。

(31) 大正七一・六二・下。

(32) (25)に同じ。

(33) 大正七一・六二下と六三上。

(34) 山田昭全・清水有聖「貞慶講式集」五二頁。

(35) 薬師寺蔵「安養報化」(上人御草)。翻刻文は左記のとおり。

又四十八願中第十八願云十方造惡一切衆生最後十念二不往救者不取正覺、云々。其往救ト者西方浄土也。

なお、この願文は現存する五つの「無量寿経」には見られない。道緯の「安楽集」に「観経」と第十八願文を合わせて(真宗聖教全書一・四一〇頁、

大経云、若有衆生縱令一生造惡、臨命終時十念相續称我名字、若不生者不取正覺。

と述べている。これがやや近いが、肝心の「往救」の言葉はない。

(36) 薬師寺蔵「安養報化」(上人御草)。翻刻文は左記のとおり。

化土ハ報土ノ葉上葉中土ナリ。雖然隨自心差別、下ハ不見上機。見不
同トモ如幻境界ハ互不障礙也。

(37) (25)同じ。

(38) 大正七一・六三・上。

(39) 「円光大師行状画図」巻六(浄土宗全書第一六・一六八・下)。なお、法然が承安元年に浄土教に帰依した記事は、「円光大師行状画図」第六卷(浄土宗全書第一六・一六一・上)等に出る。

(40) 「拾遺黒谷上人語燈録」巻下所収。大正八三・二五七下〜二五八上。

(41) (24)に同じ。

(42) 前掲「貞慶講式集」の五九〜六〇頁。

(43) 「大日本史料」第四編之十二・三〇五頁。

(44) 大正七一・五八・中。

(45) 本稿一五頁。

(46) 日藏六四・二四・上。

(47) 法然自身「宗義」という言葉を用いている。すなわち、「円光大師行状画図」巻六(浄土宗全書第一 六・六八・下)の立教開宗のことばに、

上人或時かたりてのたまはく、われ浄土宗をたつる心は、凡夫の報土にむまることをしめさんがためなり。……もし法相によれば、浄土を判ずる事、ふかしといへとも、凡夫の往生をゆるさず。……い

ま宗義をたつる事は、ただこれ勝他のためなるへし。

といい、凡入報土を説く宗義を立てたことがわかる。この宗義に、弥陀一尊をたのむあまりに余仏や諸神を排したり万善・万行を否定したり、また悪人救済を掲げることで逆に悪行を助長するなどの弊害の根源があると見て、貞慶は「沙門源空勸むるところの専修念仏の宗義を糾改することを請う」たのである。したがって、「奏状」は法然浄土教(宗義)の弾劾書であつたと見てよいであろう。

(48) 前掲註①の二編の他、「興福寺奏状」についての一考察(2)―安達俊秀氏の批判・疑問に答える―(法然上人研究第四号・平成七年四月)、「興福寺奏状」宗教弾圧文書否定説(印度学仏教学研究 第四四卷第二号・平成八年三月)の二編がある。

(49) 「円光大師行状画図」巻三一(浄土宗全書第一六・四九三・上)。

(50) 本稿一二頁。

(51) 「増補史料大成」三一・一七四下〜一七五上。

(52) 大谷大学蔵本奥書。

有人云繪詞傳二元久二年九月ノ頃、興福寺ノ学徒白疏ヲ捧クト云ルハ
右ノ表文ナルヘシ。去年冬ノ頃七ヶ條ノ制誠連判空師ノ誓状アリ。故
ニ右ノ表ニ後邪見。九日ニ宣下アリテ無事ナリケリト傳ニミエタリ。
化巻ニ承元丁卯年仲春上旬之候ニ奏達ストアル其文言ハ曾テ記スモノ
ナシ。後人可考、云々。(句点は筆者)

(53) 『円光大師行状画図』三二巻（浄土宗全書第十六・四九三・上）。

(54) 浄土宗全書第一六・四九三・上。谷大本「奏達状」奥書にいう「絵詞伝」とは、『円光大師行状画図』（四十八巻伝）のことで、当該文は第三十一巻に出る。なお、同種の記事としては他に「法然上人伝記」巻第六上に、

建永二年丁卯二月、念仏の行人に下さる宣旨に云く、顕密両宗焦丹府而嘆息、南北衆徒擇白疏而鬱陶、誠是可謂天魔障遮之結構、寧亦非仏法弘通之怨讎、云々。遂に上人の門弟等いかなる事が有けんの咎を本師におほせて遠流せらる。（浄土宗全書一七・九九・下）

と出るのみ。管見するかぎり、他の法然の諸伝記には「白疏」の記事は見当たらない。

なお、「弟子権大納言公繼卿を重料に処せらるべし」云々という文言は、『奏達状』にも「奏状」にも、右の「法然上人伝記」にも見あたらない。

(55) 大屋徳城氏は『日本佛教史の研究』の一七六頁において、「二年九月白疏を擧げて、念仏を禁ぜんと請う。其の全文は世に興福寺奏状として伝わるもの是れなりと称すれど、真偽疑いなき能わず。よし現存する奏状が真撰に非ずとするも、其の要は恐らくは今の奏状の如きものなりしならん」と述べているから、九月に「白疏」が出されたと理解してはいたが、『奏達状』の

存在までは気づいていなかったことが知られる。

(56) 大屋徳城『日本佛教史の研究』一八七頁。なお、『円光大師行状画図』巻十（浄土宗全書一六・一九九・上）には、

高倉院御在位の時、承安五年春、勅諭ありしかは、主上に一乗円戒を、さつたてまつらる。卿相頂戴し、宮人稽首す。

と出ており、法然擁護の動きが朝廷でなされた背景を窺うことができる。

(57) 浄土宗全書一六・一八八下と二〇〇上。

(58) 浄土宗全書一六・二〇一・上・下。

(59) 「三長記」によれば、宣旨が下されて後、興福寺の使者は藤原良経の元を直接訪ねたという。しかし、良経は奉行である長兼を差し置いての直訴に怒り、追い返したことが記されており興味深い。

(60) 『増補史料大成』（三長記）三一・一七二・下。

なお、後白河院と法然との親密な関係については、新倉和文氏がまもなく『仏教学研究』六六号（平成二十二年三月刊行予定）に「澄憲と貞慶による法然の凡入報土説批判」と題して発表する予定である。参照されたい。

(61) 「三長記」（増補史料大成）三一・二一七・上。

第二章 禿氏文庫蔵御伽草子『うらしま』『富士の人穴』二種

櫛 井 亜 依

本学大宮図書館の禿氏文庫には、御伽草子『うらしま』『ふしの人あな』『富士人穴草子』という三つの写本が蔵されている。本稿は、この三本の写本の本文についての調査結果を報告するものである。

一 『うらしま』(写本)

この『うらしま』については、すでに『室町時代物語集 第五』⁽¹⁾に翻刻と解題が掲載されており、また『龍谷大学善本叢書二二 奈良絵本下』⁽²⁾には糸井通浩氏による解題が所収されている。本稿はこれらを参照した上で今回の調査結果を記すものであり、翻刻全文、及び詳細な解題は、これらを参照されたい。

一― 書誌

一冊、大型本。料紙は鳥の子紙で、胡蝶装。縦二四・九糎×横一八・二糎。近世中期頃の書写と見られている。一面八行書き。表紙は紺地に金泥で秋草や水辺の模様を描き、霞を引き、細かい金箔を散らしている。見返しは、銀色に松竹梅の模様を押しつけたもの。題箋は、朱地に金泥で秋草を描き、霞を引いた短冊で、墨で「うらしま」と書いて、表紙の左上に貼っている。内題「うら嶋太郎物語」。

一丁表に「禿氏文庫」蔵書印貼付。第二丁は遊紙。また、巻末にも遊紙が四丁ある(図書請求番号024・312681)。

一― 本文の異同

林晃平氏は、浦島太郎の所謂御伽草子の諸本を、所収和歌の異同に注目して四つに分類された。⁽³⁾また、同氏の著書『浦島伝説の研究』⁽⁴⁾において、禿氏文庫蔵本をⅣ類のⅠ(「あかしくらし」ナシ)のEと系統分類された。同じ系統に分類された諸本は、次の通りである。⁽⁵⁾

大阪藤屋田中版元禄四年刊 絵入小本 一冊 108×74 絵8図

40丁、内「うらしま太郎物語」残花書屋旧蔵井上書店第11号目録、一誠堂目録

東大図書館霞亨文庫蔵無刊記 絵入小本 一冊 108×74 絵8図 (右の後刷り本)

禿氏祐祥旧〔近世中期〕胡蝶装写本 一冊 249×182 絵無 《室物五・百十七》(外「うらしま」・内「うら嶋太郎物語」)

橋本直紀氏蔵 仮綴写本 一冊 245×188 絵無 《羽衣学園短期大学研究紀要22・大成補―四三四》(外内「浦嶋物語」)

〔明和安永頃〕 袋綴小写本 一冊 絵無 25丁、古典会（平1・七六四）外内無

さらに、同書には、流布本諸本の検討に際し、刊本で唯一刊行年が分かるものとして右の「大阪藤屋田中版元禄四年刊」の翻刻を掲載されている。⁽⁶⁾ 今回は、この元禄四年刊本と比較し、同系統と分類されたこの刊本と禿氏文庫蔵本との異同を確認したい。禿氏文庫蔵本で異同のある箇所を上段に挙げ、下段に元禄四年刊本を挙げた。また、異同の箇所には、傍線を付した。

・（六オ・5行目）

さてうらしまいふやうはこのところにてかほとめてたくましますや……さてうらしまいふやうはこのところはいづくいか成ところにてかほとめてたくましますや

・（一一オ・2行目）

さてうらしま太郎はたかひになりをしみつ……さてうらしま太郎はたがいになりをおしみつ、

禿氏文庫蔵本と、林晃平氏が翻刻全文を掲載された「大阪藤屋田中版元禄四年刊」の絵入小本と比較したところ、異同は右に挙げた二箇所のみであった。また、濁点や漢字・ひらがなの表記の違いは多く確認された。ここでは挙げないが、全体を通して、禿氏文庫蔵本には濁点はなく、元禄四年本に比べひらがな表記の箇所が多い。このような二箇所の異同や表記の違いがあるので、どちらかが直接写したとは判断することはできないが、本文はほぼ一致していることは明らかである。前掲『龍谷大学善本叢書二二 奈良絵本下』で糸井氏は「本文は、奈良絵本などで流布するお伽草子の本文に近いもので、絵を省略して、本文だけを写したものと思われる」と述べられている。このような豪華で丁寧に書写された禿氏文庫蔵本の成り立ちを考えるにあたり、先行研究に導かれながら諸本の様相をみていきたい。

二 『ふしの人あな』（絵入写本）

この『ふしの人あな』については、すでに『龍谷大学仏教文化研究所紀要』第三九集に、美山靖氏によって翻刻の全文が掲載されており、また、同氏による翻刻と解題が『龍谷大学善本叢書二二 奈良絵本下』⁽⁸⁾に所収されている。今回の報告は、以上のような美山氏のご研究の成果を踏まえた上で、禿氏文庫の調査に際し、これまでまだ言及されていない『ふしの人あな』の詞書本文についての検討を行うものである。したが

つて、本資料の翻刻全文・詳細な解題は、これらを参照されたい。

二一 書誌

絵入横本一冊。表紙、紺無地、縦一六・〇糎×横二四・八糎、題箋中央貼付「ふしの人あな 下」。一面一三行書き。

見返し、無地中央「禿氏文庫」蔵書印。

一丁表、本文共紙無地中央「禿氏文庫」蔵書印貼付、右下「龍谷大学図書」印貼付、右上龍谷大学請求番号貼付（図書請求番号 024・3126711）。

二二 本文について

現在報告されている『富士の人穴』の諸本を確認し、本文の異同を調査すると、禿氏文庫蔵「ふしの人あな」の詞書本文は寛永四年刊本の本文と近いということが分かった。以下、本文の異同を示したい。

この異同を確認するために、『室町時代物語大成 第十一』⁽⁹⁾に掲載されている寛永四年刊本（赤本文庫蔵）の翻刻を用いた。また、同書では、『富士の人穴』の刊本の最古版は、元和寛永頃刊古活字版絵入本（慶大斯道文庫蔵）であると述べられている。

掲出の寛永四年版は、この古活字版の忠実な複製である。本文の字詰も、大部分同じであるが句点、読点、振仮名を新たに加えているほか、仮名を漢字に改めた所が少々ある。挿絵は全く同じで、同版かもしれない⁽¹⁰⁾。

『室町時代物語大成 第十一』には、古活字版の本文の存する部分については、寛永四年刊本との異同が傍注として掲載されている。この傍注を用い、寛永四年刊本との異同とともに、古活字版との異同も確認したい。確認された異同を掲載するにあたり、次のような凡例をたてた。

【凡例】

一、禿氏文庫蔵「ふしの人あな」の本文は、『龍谷大学善本叢書二二 奈良絵本下』⁽¹¹⁾に従った。また、対校する本文として、『室町時代物語大成 第十一』⁽¹²⁾に掲載されている寛永四年刊本の本文を用いた。ただし、古活字版について、同書に寛永四年刊本との異同箇所が傍注として掲載さ

れている箇所はこれを用い、禿氏文庫蔵本との異同を確認した。

- 一、異同に関しては、漢字・仮名の違いや、濁点・句読点の有無は挙げず、表現に関する語句の異同のみを挙げた。
- 一、寛永四年刊本と古活字版と比較したとき、禿氏文庫蔵本に異同のある箇所のある箇所、行数を挙げた。異同のある箇所に傍線を付した。
- 一、上段に禿氏文庫蔵本の本文を挙げ、下段に寛永四年刊本と古活字版の異同を挙げた。寛永四年刊本は、「寛四」、古活字版は「古」として略称を用いた。ただし、寛永四年刊本と古活字版に異同がなく、『室町時代物語大成 第十一』に寛永四年刊本が挙げられるのみである場合、下段に挙げる本文の下に「寛四」「古」の区別を示さない。

【異同】

(一ウ)

11行目 「女はう」…「女はうに」。

「こしほねに」…「こしのほねに」(寛四)、「(古)は寛四」「こしのほねに」の「の」ナシ。(※)

12行目 「かなしむもの」…「かな心む者」(寛四)、「かなしむもの」(古)。(※)

(二オ)

4～5行目 「かたはらを」…「かたはらを」(寛四)、「かたはらに」(古)。

6行目 「女ばう」…「女」。

7行目 「たつて」…「たちて」。

11行目 「たて」…「たてゝ」。

13行目 「ほうしを」…「そうほうしを」。

「おもて」…「かほ」。

(二エ)

5行目 「又」…ナシ。

11行目 「いひひつ」…「いたびつ」。

13行目 「女はうなる」…「ねうはうなり」。

(三オ)

8～9行目 「もてなしへし」…「もてなし候へし」。

(四オ)

2～3行目 「いろく／さまくなり」…ナシ。

4行目 「よつて」…「よりて」。

5行目 「もあり」…「も」ナシ。

7行目 「あるひは」…ナシ。

10行目 「もあり」…ナシ。

(五オ)

3行目 「かみのうち」は「かみのうら」は。

4行目 「くわえんにもゆる」…「くわえんにもへる」。

5行目 「かみのなかき」を…「かみの、なかき」を。

10行目 「う□□□きさけふ」(破損「たれおめ」カ)…「うちて、おめきさけふ」。

13行目 「一人も□□」(消「もた」カ)…「一人ももた」。

(五ウ)

8行目 「そたてらるゝ」…「そたてられる」。

9行目 「ほうおんとくを」…「とく」ナシ。

(六オ)

1行目 「ようもなき」…「ようになき」。

2行目 「木かやを」…「木かやのうらを」。

5行目 「このくをうけて」…「かのくをうけて」。

6行目 「こうをふるなり」…「ざいをふるなり」。

8行目 「たいこのごとし」…「たいこのことく」。

10行目 「しゆみせんのことく」…「しやみせんのことく」(寛四)、「しゆみせんのことく」(古)。(※)

12行目 「くひものはめのまへにあれとも」…「くい物を、目のまへにをけば」。

(六ウ)

7行目 「せちべんにして」…「せちべんをして」。

「いやしき心を」…「いやしきばかりに。ころを」。

(七オ)

7行目 「くれたるものにて」…「くれたるものなり」。

10行目 「まろかせなり」…「まろかし也」。

(七ウ)

1行目 「くちをひきさ□□」(破損「きて」カ)…「口をひきさき」。

5行目 「いひ」…「いひ」(寛四)、「いひ」(古)。

8行目 「あしくいふ事」…「あしくいふ事」(寛四)、「あしくいふ事」(古)。(※)

11行目 「いかなるさうしに御座候」…「いかなるさうしにて候」。

(八オ)

3行目 「かきてをきけり」…「かきておけり」。

4行目 「ふうふ二人」：「ふうふの、二人」。

9行目 「見せ給ひけうらくしやうだうの」：「見せたまひけり。ちくしやうたうの」。

(八ウ)

8行目 「是はいかなるものに御座候」：「いかなるものにて候」。

(九オ)

7行目 「あほうらせつ」：「あほうらせつ」。

12行目 「子をおろしすてたる女が」：「子をあらしすてたる。女か、このくをうけて」。

(九ウ)

3行目 「うしなり」：「うしのやうなるものにて有」。

6行目 「かけたるものなりかやうの心もち」：「かけたる物なり。ちくしやうたうへ。おとさるゝ也 かへすゝ、かやうのこゝろもち」。

7行目 「あるべからず」：「あるべからずと」。

「よくゝこゝろへて」：ナシ。

8行目 「又たつとき」：「また、ことにたつとき」(寛四)、「こゝに」(古)。

9行目 「しゆ行遣なとを」：「しゆつけなとを」。

(十ウ)

2行目 「人をきり」：「ひとを、きりはり」。

3ゝ4行目 「かたきをうちわか身をうしなふ」：「かたきを、きり。きられ」。

(十一オ)

2行目 「ざいにんをば」：「さい人をも」(寛四)、「をは」(古)。(※)

3行目 「ちやうはりの」：「ちやうはりの」(寛四)、「ちようはんの」(古)。

3ゝ4行目 「ひきむけて」…「ひさむけて」(寛四)、「ひきむけて」(古)。(※)

(十一ウ)

8行目 「みなをとなへ申さぬぞ」…「御なを、となへ申さぬものか」。

(十二オ)

4行目 「おほせける」…「おほせけり」(寛四)、「ける」(古)。(※)

「さてのこる」…「さりながら、しやばにて、この一人もまたぬ」(寛四)、「(古)は寛四「もたぬ」が「持もたぬ」。

6行目 「うけとり」…「うけ取て」(寛四)、「(古)は「うけ取て」の「て」ナシ)。(※)

(十二ウ)

1行目 「又ゆみやを」…「又」ナシ。

3行目 「そのものつみによつて」…「其ものゝつみによりて」(寛四)、「その物つみによりて」(古)。

5ゝ6行目 「しゆらだうをのくちごくだう」…ナシ。

(十三オ)

3ゝ4行目 「とふらはすは」…「とはねば」。

5ゝ6行目 「とふらはぬは」…「とひ申さねば」。

13行目 「おにのてへ」…「をにの手前へは」。

(十三ウ)

12行目…「まちにけり」…「まちにける」(寛四)、「けり」(古)。(※)

(十四オ)

8行目 「ちこへへ」…「地こへへこそ」。

9ゝ10行目 「の給ふやう」…「きこしめし」。

12行目 「まなこ」…「はな」。

(十四ウ)

1行目 「せんごんをいたすに」…「に」ナシ。

2行目 「女ばうかはらをたて」…「ねうはうが、はらをたち」。

12行目 「女の」…「女のくち」。

13行目 「だうしんなるをは」…「なる」ナシ。

(十五オ)

1行目 「さるべし」…ナシ。

2行目 「うけたまはれ」…「きけ」(寛四)、「承れ」(古)。(※)

7行目 「おもふへからす十わう」…「思ふ。べからず。大ほさつ、おほせけるは。十わう」。

(十五ウ)

3行目 「かくやくと」…「かくやらんと」。

5行目 「よもの」…「四はうの」。

12行目 「いちく」…「いちくに」(寛四)、「いちく」(古)。(※)

(十六ウ)

7行目 「こくらくといふとも」…「こくらくといへとも」。

10行目 「みつからか事ばし」…「みづからばし」。

(十八オ)

3行目 「御はちをかうふるへし」…「御ばつも、あたるべし」。

4行目 「申あげましきと」…「申あげましきよし」。

9行目 「ふしきやあるとて」：「ふしきやある、とくく」。

(十九オ)

1行目 「いのちも」：「いのちをも」。

2～3行目 「とよばゝりはてゝ」：ナシ。

3～4行目 「なりしづまりにけり」：「なりしつまりて、くれに、うせにけり」。

4行目 「いよく／＼しやうをねかふへし」：「此さうしを、きく人は、ふじのごんげんに、一度参りたるに、あたるなり、よくく、こゝろを。かけて、こしやうを、ねかふべし」。

10行目 「となふへし」：「となへへし」。

以上、確認してきたように、禿氏文庫蔵本の詞書本文は、寛永四年刊本の本文系統に近いことが分かる。確認できる異同は、文意が変わるような箇所はほとんどない。最も大きな異同は十九丁表四行目の箇所であった。また、異同を挙げる中で、(※)を付して示した合計十一箇所は、寛永四年刊本よりも古活字版の方と一致がみられた箇所である。古活字版の寛永四年刊本との異同が示されているのは、合計十九箇所であり、したがって禿氏文庫蔵本と古活字版が一致しない箇所は八箇所となる。この八箇所のうちには、寛永四年刊本と禿氏文庫蔵本の一致がみられる所もあれば、どれも一致しないものもある。ゆえに、古活字版の方が近いとも一概に断言はできず、古活字版や寛永四年刊本と同系統の本文であることは間違いないものと思われる。

また、今回の調査で、寛永四年刊本と比較して、本文が前後している箇所があることが分かった。次に挙げる三箇所ですれが確認でき、これらは禿氏文庫蔵本、寛永四年刊本ともに絵入の箇所と関係していることが分かる。

・禿氏文庫蔵本四丁表一行目(三ウ彩色絵の直後) ↓ 寛永四年刊本の挿絵第一三図の直前から挿絵第一五図の直後の本文にとぶ。

・禿氏文庫蔵本五丁表一行目(四ウ彩色絵の直後) ↓ 寛永四年刊本の挿絵第一三図の直後へ戻る。

・禿氏文庫蔵本十二丁裏一行目 ↓ 寛永四年刊本の挿絵第十五図の後、禿氏文庫蔵本で四丁表にある本文「又かたはらみをれはうすにいれてゝさ

しつらぬきせむるもあり」をとばして、「ゆみやをもつて」以降の本文に移る。

つまり、「又かたはらみをれはうすにいれてゝさしつらぬきせむるもあり」という本文が、禿氏文庫蔵本と寛永四年刊本では異なるのである。禿氏文庫蔵本ではこの箇所は四丁表にあたり、四丁裏は色彩絵である。この本文箇所は、寛永四年刊本の本文の流れの通りであった場合、禿氏文庫蔵本においては十二丁裏一行目の直前になければならないものである。このように、本文が前後している箇所が確認できるが、丁の変わり目で問題の本文が抜けているが、一二丁の表と裏であるため、綴じ違いによる錯簡であるとは考えられない。

非常に多くの諸本が残る「富士の人穴」で、奈良絵本として彩色絵を有するものはこの禿氏文庫蔵本で四番目だと言われている。⁽¹³⁾ この極めて貴重な禿氏文庫蔵本の調査あたり、今後の課題として、錯簡の問題や、寛永四年刊本の本文系統の諸本の中でのより詳細な検討を行っていきたい。

三 『富士人穴草子』（写本）

三一 書誌

一冊。表紙題箋左上貼付「富士人穴草子」。内題なし。縦二六・四厘×横一八・一厘。

一面八行書き。墨付三五丁。楮紙。袋綴。巻末に「安永五丙申年五月初日 此本麻疹致候節大澤村長命寺ニテ書写」の奥書を有する。

一丁表、左上「禿氏文庫」蔵書印、右下「龍谷大学図書」印（図書請求番号024・31217011）。

三二 本文について

先に挙げた絵入写本「ふしの人あな」とともに、禿氏文庫にはもう一本「富士の人穴」が所蔵されている。次に挙げるのは、この本文の冒頭部と末尾を翻刻したものである。なお、翻刻にあたっては、濁点や改行は原本のままとし、異体字は通行の字体に直した。なお、一丁は特に紙の劣化が激しく、裏打が施されているが、難読の文字は□をもって示した。

【本文】

（冒頭部、一丁表～二丁裏）

抑もく富士浅間大菩薩と申奉るは天竺より我朝にあまくだり給ふ年号はれんてき元年かのへ申卯月朔日辰の刻にくだり給ふ我朝の衆生を始めて彼御山を踐分奉るに佛法世法共に未しらず爰にえん□
行者と申人例文を引て見たまへば心言葉も及ばず彼富士浅間大菩薩の本地をくわしく尋に天竺なるしん国の王□れんぶ王の御子にいさなぎいさなみとあ□
□れ給ひて佛法の車にめし我朝にくだ□給ふりやう

「（一才）

ふ□嶺より登らせ給ひて始て大菩薩と現れ給ふ東は薬師の岳南は観音の岳西はあみだの岳北は釈迦の岳其外弥勒勢至地藏くり大日の岳共に八葉の岳々よりはんごんかうのけふり立たまへはかゝる目出度御山を我朝の衆生に拝せずして如何在べきとゑんの行者は過しあぶふ六年かのへ申六月朔日に彼御山を踐たまへば西の岳よりはんごうこうのけふり悪風はげしく吹ければ行者帰らせ給ふ扱こそ薬師の岳をば行者帰りと申なりさて

「（一ウ）

なむろより下り給ひて亦六月八日に登らせ給ひて北より南に廻る

夫より西に廻り給ひば内じんより海をおかみ給ひて五戒をたち
給ふ也海のそこしんより御願と伴し一切衆生を利益し給ひて

我前に来りたらん衆生は両所此雙紙聴聞の輩は現ぜ

安穩無病自在後生は必九品の浄土より迎ひ給ふべき

と守り給へば夢にも疑ひの心在るべからず是を聴聞あら

ん人は眠りな□らて不信心ならば御罰あたるべき

者なり抑もく富士の人穴の物語りは正治三年辛酉

「(二オ)

卯月三日に頼家公殿仰けるは富士の人穴の在りとは聞共目に

見る事なし誰にてもあれ参りこん者にはくんかうけで不

望まゝに取らすべきと仰ければ諸国も侍達申けるは誰々

と申せ共爰に三浦の一ぞく和田の平太種長をめして

仰付られるへしと申其義尤然べきと平太をめし寄ていかに

平太承はれ富士に人穴在りと聞けども目に見る事無し

穴の深き能々さがして内の躰を在りのまゝに申上よと仰ける

平太承り天をかへるつばさ地を走る獣を取てまいらせよ

「(二ウ)

(末尾、三四丁裏二行目く三五丁表)

諸国の侍達是を聞皆泪をば流ける去程に新田は語

も果ぬに天より御こゑ在てよばはるなり語べか

らずと含しに語たるにより只今命をとるべしと

侍も果ぬに新田が命失にけり去程に彼死かひ伊豆の

国妻子の方に送り給ひけり扱又末世の衆生より廣めて

娑婆世界の衆生を助給へと双紙を教へ廣めさせる

給ふ也去ば此双紙讀たる一はしやばの心在べし

「(三十四裏)

ちやうもんの輩は富士浅間大菩薩御内せうに叶給ふ

べしと彼御山より参りたる同前也此双紙讀人は南無

富士浅間大菩薩となへ申べし返くうたがい

に思べからずとしか云ふ也 双紙終

安永五丙申年五月初日

此本麻疹致候節大澤村長命寺ニテ書写

「(三十五表)

「富士の人穴」の諸本については、小山一成氏の一連の研究が詳しい。小山氏の諸本研究に導かれるならば、この禿氏文庫蔵本は、「近世後期以降の諸写本」⁽¹⁴⁾としてまとめられた一群の中に入るかと思われる。現時点で紹介されている刊本・写本の中に本文の表現の一致が見られるものは見い出せておらず、また、小山氏が分類された地獄道の各小話の配列順序による系統分類は、全文の翻刻の報告とともに、追って報告したい。

ただ、現時点で着目されるのは、物語冒頭部における「富士浅間大菩薩」やその信仰について説く部分と、奥書である。まず、冒頭部であるが、多くの諸本が禿氏文庫蔵本でいう二丁表八行目の内容から始まっているのに対して、この禿氏文庫蔵本はその前に「富士浅間大菩薩」やその信仰について約二丁に渡って説かれるのである。管見の限り、このような冒頭を有するものは見い出せない。また、奥書では、安永五年の書写で

あることが分かるだけでなく、「此本麻疹致候節大澤村長命寺ニテ書写」とあるように、麻疹（はしか）のため、「富士の人穴」を書写したという状況がうかがえる。この「大澤村長命寺」とは、現在の長野県佐久市の地名である。『日本歴史地名大系第二〇巻 長野県の地名』の「大沢村」の項には、次のように書かれている。

大沢村 （現）佐久市大字大沢

南・西・北の三方は前山村の地籍で、東南は白田村（現南佐久郡白田町）、東は本新町村である。蓼科山の裾野が長く北東に延びる。この裾野が東に傾斜して佐久平に及ぶ沢の一つに集落が展開する。居川はこの沢を伝わって東に向かい、村の中央を貫流して片貝川に入る。居川の沢沿いに本郷・大地堂・大沢新田の集落があり、本郷の北西と東斜面の山裾に、地家の集落がある。⁽¹⁵⁾

また、長命寺の項目も続けて挙げておく。

長命寺 （現）佐久市大字大沢 城山

真言宗、蓮華山と号し、本尊大日如来。もと大沢の地家にあった。地家は寺家とも記す。寺の東方野沢方面から長命寺に至る参道を大門道といい、片貝川に架かる橋を大門橋とよんでいる。

天正年間（一五七三―九二）兵火にかかって堂塔・伽藍は烏有に帰し、以後小寺となったという。元禄年間（一六八八―一七〇四）城山の南に移る。寺域から「永和二文月」の銘のある石造板碑（大沢小学校蔵）が出土している。また大門道の途中北側に塚田の地字があり、古墳の側壁の大きい石が数個田圃の中にあつた。⁽¹⁶⁾

ここから、禿氏文庫蔵本が書写されたのは、長命寺が元禄年間に城山の南に移ったのちのことであることが分かる。

小山氏は、「近世後期以降頻出する写本群は、富士講に属さぬ富士信徒の經典であつたのである」と述べられている。⁽¹⁷⁾ この禿氏文庫蔵本は、冒頭部や奥書から当時の富士信仰の姿の一端を見ることができるとして、重要な存在であるものと思われる。

以上、三本の資料について調査報告を行った。今後の課題も含め、識者からのご斧正を賜うことができれば幸いである。

註

- (1) 横山重、太田武夫「室町時代物語集 第五」、大岡山書店、一九四二年九月。
- (2) 龍谷大学仏教文化研究所編集「龍谷大学善本叢書二二 奈良絵本下」、思文閣出版、二〇〇二年三月、五六一～五六二頁。
- (3) 林晃平「浦島伝説の資料と解題・稿一東京大学国文学研究室蔵奈良絵本「浦しま」について」「苦小牧駒沢短期大学紀要」二二号、一九八九年三月。
- (4) 林晃平「浦島伝説の研究」、おうふう、二〇〇一年二月、一三二頁。
- (5) (4)に同じ。
- (6) 「第二節 所謂御伽草子「浦島太郎」流布本考」(前掲書(4)所収) 一六二～一七四頁。
- (7) 美山靖「「ふしの人あな」(奈良絵本・龍谷大学大宮図書館蔵)」、「龍谷大学仏教文化研究所紀要」第三九集、「指定研究 龍谷大学蔵「奈良絵本」等の研究」所収、二〇〇〇年一月。
- (8) (2)と同書、四七八～四九〇頁、五五〇～五五四頁。
- (9) 横山重、松本隆信編「室町時代物語大成 第十二」、角川書店、一九八三年二月、四五二～四七五頁。
- (10) (9)と同書、四五三頁。
- (11) (8)に同じ。
- (12) (9)に同じ。
- (13) (2)と同書、五五三頁。
- (14) 小山一成「第五節 近世後期以降の諸写本」、「富士の人穴草子—研究と資料」所収、文化書房博文社、一九八三年九月、六三～九四頁。
- (15) 下中邦彦編集発行「日本歴史地名大系第二〇巻 長野県の地名」、平凡社、一九七九年一月、一三二頁。
- (16) (15)と同書、一三三頁。
- (17) (14)と同書、九四頁。

第三章 禿氏文庫蔵『自讃歌』解題

書型 四半本。一冊。袋綴。素人的な裏打修補済み。

表紙 後補。焦茶色無地(広範囲に亘り「キラ」が付着。但し意図的な文様ではない)。寸法は、縦二四・九糎×横一六・六糎。
書名 前表紙左肩に「新三十六人撰」との後補墨書題簽(後述)。内題はナシ。

小 林 強

丁数 遊紙は尾半丁。墨付一〇丁半。各丁（丁表左、丁裏右）三分の一程度水侵による雲型のシミあり。

料紙 斐楮混漉紙。

行数等 一面九行。和歌一首一行書。

書入 脱字補入（本文同筆）。作者名付訓（「通具」のみ、本文同筆）。後鳥羽院の作者名「女房」に墨合点を付し、その下に「後鳥羽院」と薄墨で補筆（本文同筆）。

奥書 ナシ。

推定書写時期 江戸初期頃か（後述）。

印記 前見返し中央に、宝塔を模し台座部に白文で「禿氏文庫」と記した朱印を捺した小紙片が蔵書票風に貼付される。

まず、「書名」の項目について補足すると、旧蔵者の手になる「新三十六人撰」との題簽の存在からは、それが単純な物理的要因により表紙が別の写本のもつと入れ替わった結果の産物なのか、或いは内容を示す材料を持たない当該本に対する旧蔵者の認識を示すものなのかの検証が要請されよう。周知の通り、「新三十六人撰」は「自讃歌」と同様に後鳥羽院の十首から始まっており、「自讃歌」を「新三十六人撰」と誤認する可能性も皆無ではなからう。しかしながら、両者は後鳥羽院に後接する歌人構成を全く異にしており、当該本の末尾が途中で書き終わって余白が存している点からは、当該本自体に内容上の纏まり（完結性）を認めざるを得ず、歌人の総数自体が「三十六」には遠く及ばない点を旧蔵者が看過していたとも考えにくい。以上の諸要素を整合させる理解としては、旧蔵者が当該本を「新三十六人撰」の「上巻のみの残欠本」と考えたとの推定が有力であろうが、旧蔵者の歌書に対する認識が、当該本の内容を一覧して「自讃歌」であると判別し得ないレベルであるとなると、秀歌撰としての一般的な認知度が「自讃歌」よりも遙かに低いことが想定される「新三十六人撰」の内容を旧蔵者が認識していたとは考えにくく、恐らく、著名な「三十六人撰」よりも歌人構成が新しい（各作者の時代が若い）当該本の内容から、甚だ安易に「新三十六人撰」との書名が付されてしまったと推定するのが穏当であろう。

次に、「推定書写時期」の項目について補足すると、稿者も臆面もなく、古典籍解題の常として、書写奥を持たない写本の「推定書写時期」を稿者の「主観」のみに基づき記載しているが、肝心の稿者の「主観」を支える「経験論」の裏付けは極めて「頼りない」というのが正直な

ところである。恐らく、書写奥を具備する写本を大量に実見されて、写本の雰囲気と年代との接点の確認を積み重ねてこられたごく一部の慧眼の士（写本の現存状況と実見の便宜性からは「近世」の研究者に限られよう）を除くと、「推定書写時期」の「推定」との「冠」にも、「（誤認に対する）予防線」以上の意味は見出しにくく、本来の「推定ではあるが、大過はない」との積極的な機能については甚だ心許ないのではなからうか。なお、当該写本の「推定書写時期」についても、前項では一応「江戸初期頃か」と記しているが、「欲目」では「室町末期」頃まで遡り得るのではなからうかとの希望的観測を抱いているというのが正直なところであり、中世に遡る「自讃歌」の伝本の稀少性や、「江戸初期」と「室町末期」との相違を峻別し得る自信がないことなどを勘案して、結果的に「無難」であろうと思われる判断を前項に示したに過ぎないのである。

秀歌撰の中では、「百人一首」に次ぐ伝本の存在が想定される膨大な数の「自讃歌」の諸本について、最初に正面から学術的な整理を試みられたのは、石川常彦氏の「『自讃歌』考」（『文学』四七巻一七号・昭和五四年七月↓同氏『新古今的世界』〈和泉書院・昭和六一年六月〉に再録）であった。石川氏は自讃歌諸本における和歌の出入り（異本歌の増補を含む）を中心に、一部配列をも勘案された上で、「第一類A系→G系・第二类A系→D系」との、その後の指針となる基本的な分類を提示された（ちなみに、禿氏文庫本は、石川氏の分類の次元に従えば「第一類A系」に属する）。しかしながら、石川氏の分類は、膨大な数の諸本分類の始発段階の手續きとしては妥当ではあるものの、自讃歌の諸本間に派生している細かい歌順の異同は、石川氏が同一の分類に配属された諸本間にも及んでおり、「和歌の出入り」という基礎的分類基準に、「配列（歌順）」に基づく下位分類を設けた上での細分化した分類の提示が不可欠であろうと思われるが、石川氏以後は、より一層の諸本の博搜に立脚した厳密な分類は提示されるに至っていないのが現状である。その他、石川氏の分類提示以後の自讃歌の本文に関する成果としては、『新編国歌大観第五巻（昭和六二年四月）』に、赤瀬信吾氏により、その時点での「現在知られる最古の伝本」として、「室町時代写」の京都大学附属図書館蔵伝後土御門院勾当内侍筆本（二三ノコノ六五）が底本に採用され、その後、突出した古写本として、早稲田大学伊地知鐵男文庫蔵本（『中世歌書集三』早稲田大学資料影印叢書国書篇三四・平成五年一二月）が紹介されたのが特筆に値する（解題執筆の兼築信行氏によれば「南北朝期」の写。書影に基づく稿者の印象としては、「南北朝期」よりも幾分下る可能性はあるが、現時点で知られる「群を抜いた古写本」である点は動かない。なお、本解題の前半部の書式は、兼築氏の方法を大いに参考にさせていただいた）。その他、近時『誠堂古書目録（平成二二

年六月』一〇八号―四一には、解説に「南北朝～室町初期写」と記される古写本が掲載され、書影に基づく稿者の印象も異論なく、前掲の伊地知鐵男文庫蔵本との厳密な前後関係は分明ではないものの、物理的に「自讃歌の付注期」以前の純粹な本文資料としての価値は絶大であり、落掌者（機関）による全貌の紹介が鶴首されよう。更に、石川氏の分類や『新編国歌大観』の時点では殆ど存在が知られなかった室町期の書写奥を有する伝本も古書目録などに相次いで登場しており、やや不確実なものとして、室町期の伝称筆者が付属するものや、推定書写時期が室町期に遡るものをも加えると、優に十指に余る室町期以前の伝本の存在を確認し得ることとなる。^③

前述の通り、自讃歌の諸本については、歌順の異同を厳密に吟味した系統分類が確立しておらず、現時点では、禿氏文庫本の系統分類上の帰属は、石川氏の分類の「第一類A系」とせざるを得ない。とは言うものの、現実問題として、稿者の調査の及んだ範囲では、禿氏文庫本の配列と完全に一致する伝本は確認出来ておらず、その厳密な位置付けも今後の課題とせざるを得ないのが現状である（参考までに、『新編国歌大観』所収本と禿氏文庫本との配列の異同箇所を「新編国歌大観番号」に基づき以下に一覧しておく。〔作者名〕・「新編国歌大観」所収本↓禿氏文庫本の順に示す）「後鳥羽院」三〇↓六・三・四・五・九・一〇・七・八、「良経」二六↓二九↓二九・二六・二七・二八、「慈円」三三↓四〇↓三四・三五・三六・三七・三八・三九・四〇・三三、「通光」四五↓五〇↓四六・四七・四八・四五・五〇・四九、「通具」五三↓六〇↓五四・五三・五五・五七・五六・五九・六〇・五八、「俊成」六三↓六九↓六四・六三・六五・六九・六七・六八・六六、「俊成女」七五↓七六↓七六・七五、「宮内卿」八八↓八九↓八九・八八、「定家」九一↓一〇〇↓一〇一・一〇二・一〇四・一〇三・一〇五・一〇六・一〇八・一〇七・一〇九・一一〇、「有家」一〇二↓一〇九↓九六・九六・九七・九八・一〇〇、「家隆」一一二↓一二〇↓一一九・一二四・一一五・一一二・一一六・一一七・一一八・一二〇・一一三、「雅経」一二四↓一三〇↓一三〇・一二九・一二四・一二五・一二八・一二六・ナシへ異本歌「一八三（消えねたゞ）詠」が禿氏文庫本の「一二七」に相当、「具親」一三三↓一四〇↓一三四・一三五・一三七・一三六・一三八・一三九・一四〇・一三三、「寂蓮」一四五↓一五〇↓一四九・一四七・一四六・一四八・一五〇・一四五、「秀能」一五三↓一六〇↓一五四・一六〇・一五五・一五六・一五八・一五九・一五三・一五七、「西行」一六七↓一六九↓一六九・一六七・一六八。ちなみに、石川氏の分類の時点では、「第一類A系」に属する伝本が最も多く掲げられており（一四本）、自讃歌諸本の「主流」かとの印象を抱きかねないが、当該系統の和歌の出入りの中の雅経の「消えねたゞ（当該系統アリ）」と「いたづらに（当該系統ナシ）」については、稿者の調査の範囲では「消えねたゞ」

詠を有する伝本は「少数派」に属しており、それと連動してか、自讃歌注諸本でも同様の傾向を示している。従って、禿氏文庫本の基本的な位置付けとしては、「異本系統の一異本」ということになるが、より根源的な問題として、「特異な配列の伝本の存在意義」自体が問われなければならないまい。

前述の通り、稿者の調査の及んだ範囲（約一〇〇本弱）に限っても、自讃歌諸本間の細かな歌順の異同は枚挙に遑がない¹⁾。何故、これほどに歌順が動くかについての明確な解答は用意し得ないが（自讃歌の各歌人の秀歌一〇首という構成自体が、配列の重要性を軽減している点は容易に観察されるが、各歌人の先頭の和歌にまで配列の異同が及んでいる伝本は極めて少ない）、「特異な配列の伝本の存在意義」については、それが格別な古写本でない限りは（当然、禿氏文庫本もこの範疇に含まれる）、その存在が、自讃歌自体の原初形態の考察に有益であるとは考えにくく、あくまでも享受史の一齣に過ぎない」と考えるのが穏当であろう。とは言うものの、現時点の「格別な古写本」である前掲の二伝本の本文自体も、恐らく自讃歌の原初形態との距離を明確に判断することは不可能であろう。つまり、石川氏の分類提示後に赤瀬氏が「新編国歌大観」において、その時点で知り得た「最古の写本（伝後土御門院勾当内侍筆本）」を底本に採用されたという事実は、伝本の系統分類自体が、容易に古態の析出に結実し得ない点を何よりも雄弁に物語っており、その時点での最善の判断と認めざるを得ない。現時点では、「最古の写本」の時間軸が、赤瀬氏の時点よりも「約百数十年」程度遡ったものの、「原初形態」の析出に拘泥する限りは、より上位の、つまり「鎌倉期」に遡り得る古写本や古筆切の新出に期待する以外に方策は見出せず、決して自讃歌の諸本研究の未来は明るいとは言えない。

「源氏物語」をはじめとして、当該作品の「原初形態」の析出という諸本（本文）研究の究極の到達点²⁾が、現存資料の不足により「断念」されている作品の多さについては改めて述べるまでもなからう。それらの状況の打開が、未来にもたらされるかもしれない「抜群の古写本」若しくは「作者自筆本の系譜に連なる旨の本奥を有する写本」などの発見という「僥倖」に期待する以外にはない現状では、諸本研究の視座もより「享受史的側面」へと傾かざるを得ないのかもしれない。「享受史的側面」にスタンスをシフトするとの観点から、写本の形態的な特徴との視点を自讃歌諸本へも導入すると、古写本の主流は、当然の帰結でもあろうが所謂「鑑賞用浄書本（和歌は二行書で、下句に字下げを設けることが多く、行間はゆつたりと一面の行数も比較的少なく、書写面の美麗さが重視された伝本と仮に定義しておく）」が圧倒的に優勢であり、「実用的写本（和歌は一行書で、行間が詰まっております一面の行数は比較的多く、書写面の美麗さよりも実際の本文の入手に力点が置かれた伝本と仮に定

義しておく」は末流伝本が殆どを占めている。古写本と末流写本との基本的な性格の相違や、「秀歌撰」というジャンル自体が、前者の傾向と結び付きやすい点などは自明のことではあるが、本稿で紹介した禿氏文庫本は「後者」に属しており、しかも、後者の中では抜群の古写本に位置している。更に、前述の通り禿氏文庫本は、自讃歌の歌順のバリエーションの辺境の一餉としての意義も十分に存しており、将来の厳密な自讃歌諸本の系統分類においては、石川氏の「第一類A系統」の下位分類の中でも、帰属伝本の少ない「特異な系統」に位置づけられることが想定されよう。

註

(1) 当該写本の伝称の背景は、「哥書一冊あめのしたの／後土御門院勾当内侍正筆」との記主未詳の「正筆書」であり、その鑑定結果が箱書などに転記されている。また、仮前表紙右端に「應永の頃写本三可有之」との本文とは別筆の記主未詳の墨書が認められるが(同じく仮前表紙左端に記された外題「後集十七家選」と同筆か)、「応永」は後土御門院の生存期間よりも大幅に遡っており、前記の「正筆書」とは齟齬をきたすこととなるが、両鑑定の前後関係は明確ではない。なお、稿者の印象としては、伝後土御門院勾当内侍筆本の推定書写時期は、伝称相当の「室町中期頃」と推定するが(女性のため無署名となり、必然的に「伝称短冊」とならざるを得ないが、後土御門院勾当内侍の伝称短冊や伝称詠草は比較的多く現存しており、例えば、「慶安手鑑」収載の伝称短冊の筆跡は、当該写本とほぼ同筆と推定され、当該写本の「正筆書」の側の伝称が正鶴を射ていた可能性は高いものと稿者は考えている)、石川氏の分類に含まれている室町期に遡る写本としては、「一類E系」の陽明A本(陽明文庫蔵、「和歌抄類聚」の内、天文二年写)、「二類A系」の今治C本(今治市河野美術館蔵、伝後小松院筆)などが挙げられ、特に後者には、より格上の伝称が付属しており注目されるが、後小松院宸翰とは認められず、推定書写時期も、伝後土御門院勾当内侍筆本よりも幾分下るのではないかと思われる(この点の判断については、「新編国歌大観」の「異本歌」に、伝後小松院筆本収載歌が掲げられていることから、赤瀬氏も

同様であったものと推察されよう。なお、平成二一年度東京古典会「古典籍展観大入札会目録」一三四には、「難波がた」と仮称して、同じく伝後小松院筆の「具親」の作者名以下の前欠零巻が掲載されている。図版によれば、箱上蓋裏に分家二代了任の極札が貼付されており、筆跡は今治市河野美術館蔵本とは別筆であるが、より古筆見が「後小松院筆」と鑑定しそうな雰囲気に近いしており、推定書写時期も「室町前期頃」に遡り得るものと思われる。

(2) 現時点では、「第一一回古書籍・書画幅大即売会出品目録抄(銀座松坂屋・昭和六三年五月)」一六三△文明十二庚子十一月上旬■輔写△、「玉英堂稀観本書目(昭和五六年四月)」一三九号一五△延徳三年季春上旬「飛鳥井雅俊写△」、「玉英堂稀観本書目(平成一四年二月)」二六六号一二七△永正八年十月廿九日「陶作林末葉忠幾写△」、「思文閣古書資料目録(善本特集第一三輯・平成一三年七月)」一七三号一四五△永正十三曆初夏下旬「中御門宣胤写△」、「弘文莊待賈古書目(昭和三五年三月)」三五号一四九△天文二年写・図版未掲載△、「昭和六二年度東京古典会「古典籍下見展観大入札会目録」一〇△「天正貳年十一月七日」某写△」などの存在を確認している(古書目録類の再出については省略した。以下同)。

(3) 推定書写時期が「室町期」に遡る伝本については、古書店の目録類に数多く掲載されており、必然的に各古書店の目録の解説者の見識に拠らざるを得

ないが、管見の範囲では、伝称筆者が付属する伝本として、「思文閣古書資料目録（善本特集第一〇輯・平成一〇年五月）」「一九九号―二八〇伝飛鳥井雅俊筆・寛文第十仲夏飛鳥井雅章鑑識・室町中期写」、「日本大学総合学術情報センター所蔵古典籍資料目録―歌書編（三）」「一八四〇文明八年十月十八日甘露寺元長本奥・室町時代写」、「弘文荘待買古書目（昭和三十一年二月）」「二八号―四九などでは「伝甘露寺元長筆」とする、平成一七年度東京古典会「古典籍展観大入礼会目録」―一六〇伝三条西実澄筆・勝海舟旧蔵・室町末写、昭和五十四年度東京古典会「古典籍下見展観大入礼会目録」―九八二〇伝近衛植家筆・図版未掲載、「京都古典会創立五十周年記念古典籍大入礼会目録（昭和五〇年六月）」「一三九七（図版三八頁）〇伝山崎宗鑑筆・「三昧和歌&禁制詞和歌」と合写・伝倭屋宗達壮年時代筆秋草絵表紙、伝称筆者が付属しない伝本として、「玉英堂稀観本書目（昭和五十五年一〇月）」「一三六号―九〇元龜天正頃写」、「思文閣古書資料目録（平成五年九月）」「一三六号―一四四〇和歌十体」&「三体和歌」と合写・室町中期頃写、平成一〇年度東京古典会「古典籍下見展観大入礼会目録」―一六九〇改裝巻子本・後鳥羽院の十首及び式子内親王の一首目までは、行間に片仮名注書き入れ・巻末に元共紙表紙の「自讃哥 卿存」が継がれる・目録では「卿存」を書写者とするが、例えば、自讃歌の内容に関する注記「十七卿存」の前欠の残存とも考えられ、人名か否かは疑問が残る・室町後期頃写、大阪古典会創立九十周年記念古典籍善本展観図録「濡標（平成四年六月）」「一八二八下絵入り料紙・室町後期頃写」、昭和五一年度東京古典会「古典籍下見展観大入礼会

目録」―二〇〇〇金銀泥下絵入り料紙・室町期写、「潮音堂書願典籍目録（平成一五年春）」四号―六四〇尾張徳川家伝来・「尾府内庫圖書」印・室町末写、「大古書市目録（東京日本橋高島屋・昭和五十一年二月）」「一八一〇改裝巻子本・室町末頃写か、「弘文荘待買古書目（昭和一五年五月）」「一四号―四〇〇室町末頃写・図版未掲載、書写者が不明な伝本として、「玉英堂稀観本書目（平成七年三月）」「二二五号―三〇〇左少將藤原〔花押〕・室町期写、などの存在を確認している。その他、自讃歌の古写資料として看過し得ないものに「古筆切」の存在が挙げられるが、そちらについては、自讃歌注のものを含めて以下の拙稿で増補を試みながら繰り返し言及した。「自讃歌・自讃歌注関係古筆切集成礎稿」〔自讃歌注研究会会誌〕五、平成九年一〇月、「古筆切研究第一集（高城弘一氏との共著・思文閣出版・平成二二年四月）」「一三三解説、村上翠亭氏&高城弘一氏監修「古筆鑑定必携（淡交社・平成一六年三月）」「一二二解説など。

（４）稿者の調査の範囲では、全ての歌順が完全に一致する自讃歌の伝本としては、「宗祇注」の配列と一致する伝本群が目立つが、それらは「宗祇注」の依拠した自讃歌の本文の系譜に連なるのではなく、古活字版以降幾度も刊行された「自讃歌宗祇注（和歌注撰抄）」などの改題本もあり」から派生したと推定するのが穏当な末流伝本群であり、それ以外の諸伝本の様相は、目立つた大きな異同を共有する伝本同士でも、他の部分に配列の異同が派生している場合が殆どである。