



没落期における古代貴族の歴史思想について： 愚管抄解釈の一視角

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2012-11-07 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 高橋, 功 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.32150/00000295

没落期における古代貴族の歴史思想について

— 愚管抄解釈の一視角 —

高 橋 功

北海道学芸大学釧路分校史学研究室

Tsutomu TAKAHASHI : On the Historical Thoughts at
the Decline of Ancient Nobility.

一 序 説

雑然とした歴史事実の年代記的羅列が歴史敘述たりえないことはいうまでもない。歴史敘述たりうるためには、不可欠な条件として、歴史敘述が一定の史観によつて貫かれていることが必要である。日本史学史上一定の史観をうち出した最初の歴史敘述として愚管抄をあげることは異議の少ないところであろう。

愚管抄の価値を最も早く注意したのは松本彦次郎氏であり、¹ 「日本史学の誇りであり、そして彼の歴史哲学を世界的に進出せしめるのは日本の歴史家の任務である」² と論じている。平泉澄博士も、神皇正統記と共に中世における史論の雙璧とみなすことに賛意を示し、「まことに尋常皮相の見解と全く其の選を殊にする点に於いて、両者は共通の榮譽を荷うに価するが如く見える」³ と述べている。

しかしながら、このような高い評価は必ずしも一般的に承認されているとは限らないようである。根本資料によつて愚管抄の著者を確めた三浦周行博士は「慈円の一個の幻想に過ぎざるは所謂撰録家の將軍乃至宮將軍の申合せたるが如き最後の運命、最も雄弁にこれを説明す。彼れの幻影を逐ふが如き史観の採るに足らざるは多言を要せず」といふ、⁴ 愚管抄に唯一の註釈を施した中島悦次氏も「愚管抄の理論は極めて不徹底で、常識的、消極的であつた」と批評している。⁵

歴史観が単に歴史事実についての主観的な所感乃至批評たるに止らずして、世界観への要求に応ずる学問的認識の所産たるためには次の二つの要求をみたすものでなければならない。すなわちその一は論理的に秩序づけられて、矛盾するところがなく、且歴史事実の意味を十分に説明し得るものたることである。その二は個々の歴史事実についての知見たるに止らずして、歴史全体への洞察に連り、人間又は社会のあり方にかゝわりを持ち、実生活において、なんらかの意味で内的な支えたるべき確信を含むものたるべきものである。もしもこの二の要求に対して簡潔な名を与えるならば、一は理論的又は内在的、他は実践的又は超越的といつてよからう。

愚管抄についての批評もこの二点について問題とすべきであり、従来愚管抄に対する評価のまちまちであつたのも、その観点の相違に基くものもあつたようである。

この論文の企図するところはかゝる批評観に立つて、愚管抄についての批評を整理し、日本史学上の意義に説き及ぶことである。

二 主要概念

愚管抄は単に歴史事実を時間的系列に従って叙述しているに止らず、歴史事実についての批評を随処に加え、しかもこの批評に一貫した立場を取っている。このことが本書をして他の歴史書と比較して、きわだつて異色あらしめる理由となつている。この立場が何であるかということについては従来の大部分の研究者は「宗教的道理観」乃至仏教的世界観となしている。⁶

慈円は四回にわたり天台座主に補され、また護持僧として後鳥羽院の信任を受けた天台宗の学僧であつた。もとよりその思想に含まれている仏教的要素を無視することは当を得ていない。しかし愚管抄の底流として一貫している批評精神を「事理円融」を説く天台教学の真相観を以て説明し尽されるであろうか。

慈円の歴史批評において好んで用いられる幾つかの概念がある。その意味内容については彼の時代において一般的なものもあれば、また他に類のない特殊なものもある。従つてかゝる概念を分析し、一般的なものと特殊なものを弁別することにより、慈円の思考過程をたどることが出来、その性格の何たるかを明にすることが出来よう。

一、真諦。俗諦。

諦 Satya, Sacca とは元来真理なる意味があり、俗諦 lokasamvṛti Satya は「毀壞なる有に偽装する真実」であり、真諦 Paramārtha Satya は最勝義即ち絶対第一義たるべき真如實際を指し、二諦の差別は縁すなわち衆生の機根又は出家、在家の弟子、信者達の修養の進度等の差別により、俗諦を以て教え、又真諦を赤裸々に説くこともあるとされている。⁷

真諦、俗諦は慈円にあつてはどのように考えられていたのであろうか。

賀茂大明神者本地難測。観_二真俗之道理於心_一、垂迹惟新、訪_二利生之神感_一於冥_一。和歌者我朝之風俗也。吟詠者雅意所作也。今染_二二諦之色於意識_一、忽著_二三業之悟於法樂_一。(拾玉集)

こゝにおいて明に日本在来の神々は俗諦、その本地たるべき諸仏は真諦と考えられてる。神道と仏教とは互に他を排除すべき唯一絶対の信仰ではなくして、真俗二諦の関係によつて調和せられていた。慈円は「かた山寺に籠りてはたゞ二諦の道理より外に思ひつゝくる事もなし」(拾玉集)とは、古代末期から中世のはじめにかけての動乱を身を以て体験した貴族出身の学僧の心境を端的に吐露したものと見えよう。本地垂迹説は藤原時代に起り、鎌倉時代に入り、その教理的組織を大成したといわれる。⁸ しかし、慈円の真俗二諦説による神仏習合観が果して彼の時代の思想として一般的なものであろうか。

第一に藤原氏の特権に対する神々の誓約による保証についての信仰を問題としなければならぬ。日本書紀の一書に次の如く示されている。

後勅_二天兒屋根命太玉命_一、惟爾同侍_二殿内_一善防禦。(日本書紀卷二)

これは恐らく中臣氏忌部氏の伝承した司祭的職能の成立根拠を説明したものと考えられるが、慈円にあつては撰関政治の成立、存続の根拠と考えられている。「進_二日吉社_一御告文」において、次の如く語っている。

重案_二我朝故事_一、昔天照大神手持_二宝鏡_一天、授_二天忍穗耳尊_一降_二葦原中国_一之時、勅_二天兒屋命、天太玉命_一而曰、惟爾二神亦内_二侍殿内_一、善為_二防護_一云々。是以天兒屋命廿余代之後胤鎌足卿、天智天皇在藩之時、私仁鎮_二入鹿之乱_一、永定_二天子之位_一、自爾以降、藤原氏苗裔經_二数十代之朝_一撰_二万機之政道_一、迎_二数百廻之歲_一、為_二一人之輔_一利、是依_二天照大神之盟約_一天、更呈_二天兒屋命之防護_一也。(門葉記)

貞応元年(1222)の筆に成る啓白文に、

武將執_レ朝家_一、徳政隔_レ視聽_一、宗廟社稷之諸神、鎮護國家之三寶、冥助無_レ力、利生失_レ度。（門葉記）

と心境に動揺を来しながらも、翌貞応二年（1223）の春日表白で、

抑天下之撰録者、尊神之約諾也（曼殊院文書）

として、依然藤原氏の政治的特権についての神話的解釈を棄てようとしていない。

政権の所在は正にこのような神々のはからいによつて決定されることであつた。保暦間記に、
其比源中納雅頼卿ノ内侍ト覺シキ所ニ、衣冠正シキ人マ多ク着座セラル。末座ニヲワシケル人座ヲ追立ラレ給フコトアリ。何ト申セバ太政入道ノ方人殿島明神ト申ス。

其後上座シ給ヘル人仰ラレケルハ、此程太政入道ニ預ケ置ク太刀ヲバ、源頼朝ニタブベシト仰セラル。中ニ御座ス人其後ハ我子孫ニ此太刀ヲバ給ルベシト仰セラル。傍人ニ問ケレバ、上座シ給ヘルハ八幡大神、中程ニ座スハ春日大明神ト申ス。此事高野宰相入道成頼間ヲ被_レ申ケルハ我孫ト春日明神ノ仰ラレケルハ藤氏ノ末ニ將軍御座スベキヤラン。

愚管抄に一貫して流れている精神はかくの如き神々のはからいを歴史事実の上に見てゆこうとすることである。

大神宮八幡宮八幡大菩薩ノ御教ヘノヤウハ。御ウシロミノ臣下トスコシモ心ヲオカズヲハシマセトテ。魚水合体ノ礼ト云コトヲ定メラレタル也。コレ肝ニテ天下ノヲサマリミタル、事ハ侍ル也。（愚管抄附録）

また、

臣下ノ家魚水合躰ノ礼タガウ事ナクテ。カクメダタキ国ニテ侍レド。次第ニヲトロヘテ。今ハ王法仏法ナキガゴトクナリユクヤウヲ。サラニ又コマカニ申ベキ也。（愚管抄第三）

といっていることにより、魚水合体の礼すなわち藤原氏と皇室との特殊なつながりは神々のはからいによつて保証されているものである。國家の治乱興廢も一にかゝつてこのような神々のはからいに添うか否かにかゝつていると考えられている。

古代における貴族の権力が弱くなつた原因も院政の開始にあり、「コノ事ノ起リハ後三条院ノ宇治殿ヲ心得ズ思召ケルヨリ根ハサシソメタル也」（愚管抄第四）と説いている。また政治の実権が「別ニ院ノ近臣ト云者ノ男女」（愚管抄附録）に移つたことを以て世ノ衰える原因とも考えた。

しかるに源実朝の死後藤原頼経が鎌倉の將軍として迎えられたが、これは「人ノスル事ニアラズ。一定神々ノシイダサセ給ヒヌルヨトミュル。不可思議ノ事イデキ侍リヌル也」（愚管抄附録）としていよいよ神意実現の歴史観が歴史事実の上において誤りでないことを確信したのである。

このように、歴史展開の奥底に神意がひそんでおり、神々のはからいに対しては自己を空しくして立ちむかおうとする態度は古代貴族の心意にあつてはむしろ一般的であつた。⁹ 九条兼実はその日記において、高倉宮の挙兵、又は頼朝の女の入内のうわさを次の如く評している。

只大神宮春日御計也。非_レ人意之成敗_一者歟。（玉葉建久二・四・三条）

伊勢大神宮正八幡宮春日大明神定有_ニ神慮之御計_一歟。（治承四・五・一六）

また古代末期の動乱に際して、政治的自信を失つた兼実は次のような感慨をもらしている。

愚意案_レ之、我國之安否在_ニ此時_一歟。伊勢正八幡春日大明神定有_ニ神慮之御計_一歟。（玉葉治承四・九・一六条）

余猶敢不_ニ動揺_一。只奉_レ念_ニ大神宮春日大明神_一之外更以無_ニ他計_一。（玉葉文治元・一一・三条）

第二に愚管抄の中で随処に出ている百王鎮護の思想について考えて見たい。承徳三年（1099）三月十六日の「永置僧六口佐御計山勤修法華三昧記」に

右八幡大菩薩者昔為_ニ十善之君_一遍撫_ニ黔首於海内_一。今輔_ニ百王之運_一。旁垂_ニ玄応於人間_一。（本朝

文集第五三)

鎌倉時代に入つて頼朝は九条兼実の次の如く語っている。

謁_レ頼朝卿_ニ。所_レ示_レ之事等。依_レ八幡御託宣_ニ。一向奉_レ歸_レ君事。可_レ守_レ百王_ニ云々。是指_レ帝王_ニ也。(玉葉建久元・一一・九)

大江周房の手に成る別当宗清の建保五年(1217)の石清水八幡宮願文に

其故者行教和尚上洛時大菩薩化現告_レ和尚_ニ云、汝為_レ我誦_レ念經咒_ニ。染心冷思与_レ汝上洛擁護釈迦教跡、保_レ護百王聖胤_ニ。(本朝文集第六五)

行教上洛の際にこのようなことがあつたかどうか明でないが、百王鎮護の説は八幡神に関して特に発達したものらしい。その八幡神の誓約というのは「伏惟八幡大菩薩者是万乗之君、今亦百王之祖也」(本朝文集卷五三石清水不断念仏縁起)とあるように八幡神は皇室の祖神として子孫を守るという信仰である。

百王の語義については次の対策に明であるように限定的意味ではなく無限の意味を含んでいたと考えなくてはならない。

無為繼_レ百王_ニ、六極永絶_レ有道_ニ、伝_レ千千帝_ニ。(経国集巻二〇 対策主金蘭)

ところが古代末期において、古代貴族の政治的権力が動揺するにつれて、八幡神の百王鎮護の誓約に新しい解釈が加えられるようになった。寿永二年(1183)の宣命に

俗縦属_レ澆醜_ニ止毛百王乃歴運未_レ尽須者諸神乃鎮護豈空良牟野、乃列聖乃明王毛偏仰_レ神德_ニ介利_ニ。(吉記寿永二・六三条)

また吾妻鏡の著者は承久の乱にあつて、

天照大神者豊秋津洲本主。皇帝祖宗。而至_レ千八十五代之今_ニ、何故改_レ百王鎮護之誓_ニ。三帝両親王、令_レ懷_レ配流之恥辱_ニ御哉。(吾妻鏡承久三・潤一〇・一〇条)

百王の運命のものはや尽きようとしている古代末期の悲観的宿命観の色濃いものがある。藤原定家は次の如く語っている。

百王八十余代神代没_レ海無_レ廻。干_レ茲事理可_レ然。則非_レ人力_ニ歟。(明月記建保元・四・廿九条) 檀浦戦で神劍の失われたことを以て運命と考えている。勿論百王を限定的意味に用いることに対しては反対もあつた。卜部懐賢は

重仰曰、百王誠数之衆多也。太神宮長御託宣雖_レ有_レ奈之詞_ニ、書紀文尤可_レ信受_ニ也。(釈日本記巻八)

と論じている。

百王鎮護の思想は愚管抄ではどのように取扱われているであろうか。「百王ヲ数フルニ今十六代ヘノコレリ」(愚管抄附録)といつていることが慈円の重要関心事であつた。しかし百王を以て尽きるものではないことは「百帖ノカミヲキテ。次第ニツカウホドニ。イマー二帖ニナリテ又マウケクワウルタビニ。九十帖ヲマウケツカイヌ。又ソレツキテマウクルタビハ八十帖ヲマウケ。アルイハアマリニヲトロヘテ又ヲコルニ。タトヘパー帖ノコリテ。ソノ一帖イマー一枚バカリニナリテノチ。九十五帖ヲモウケナントセンラバ。ヲトロヘキハマリテ。コトニヨクヲコリヅルニタトウベシ。」(愚管抄第三)といつているところで明である。慈円は衰えてはまたもておこすべきものと考えており、単なる宿命論とは見なすことの出来ないものがある。しかしこの考は釈日本紀に引かれている師説とは異り、阿毘達磨俱舍論第十一分別世品に出ている宇宙形態論(Cosmography)によつているものゝ如くである。この説は一切の存在は常住でなく、流転をくりかえし、成、住、壊、空の四劫を経て、生滅をくりかえすことを説いている。この四劫説は水鏡の序文に説かれているところであるが、この説が百王鎮護の説の説明に取られていることは、

南州ノ盛衰ノコトハリハ。ヲトロヘテハヲコリ。ヲトロヘ。ヲコリテハカク次第シテハ。テニハ
人壽十歳ニ減ジハテ、劫末ニナリテ、又次第ニヲコリイデヲコリイデテ、人壽八万歳マデヲコリアガ
リ侍ナリ。ソノ中ノ百王ノアイダノ盛衰モ。ソノ心ザシ道理ノユクトコロハ。コノ定ニテ侍ナリ。
(愚管抄第三)

と述べていることで明である。かくして歴史における盛衰流転の現象は免れないとしても、百王鎮
護の誓約が実現されていることについては

コノ日本国ハ初ヨリ王胤ハホカヘウツルコトナシ。臣下ノ家又定メヲカレヌ。ソノマ、ニテイカ
ナル事イデクレドモケフマデタガハズ。百王ノ今十六代ノコリタル程ハコノヤウハフツトタガウマ
ジキ也。(愚管抄附録)

といさゝかの疑問もはさんでいない。

第三に愚管抄には怨霊思想が顕著である。怨霊は平安時代を通じてその活動をたくましくしてい
るが、古代末期の動乱も、その原因が怨霊の活動に帰せしめられている。

証遍已講來談世事。其中語曰、天下攪亂全非他事。宇治左府怨靈之所為也。讚岐院、知足院
入道殿相加給歟。(吉記寿永元・六・二一条)

ついでこれらの霊を慰めるために次のような処置がとられている。

建仁祠。有遷宮。以春日河原為其所。保元合戦之時彼御所跡也。(吉記寿永三・四・一
五条)

「大徳法院条々起請事」において慈円は次の如く述べている。

怨霊満一天。亡卒在四海。雖然未聞拔濟之徳政。(中略)濟度彼怨靈扶助此朝家。
在仏法之法力。(中略)就中崇徳院怨霊浮濟度之舟於追福之流。祈發願之志於三宝之誓。
叶宗廟社稷之神慮。方為三宝利物之本懐者歟。然則怨霊亡卒之満国。依作善之廻向。捨邪
歸正拔苦与樂。(門葉記)

と。愚管抄においても、「昔ヨリ怨霊ト云物ノ。世ヲウシナイ人ヲホロボス道理ノ一ツ侍ヲ。先仏
神ニイノラレルベキナリ。」(愚管抄附録)として井上内親王の霊が藤原百川を蹴殺したことなどの
外多くの例をあげている。

古代貴族の生活感情において、一切の事象は目に見えない神秘的な力によつて動かされていると
考えられていた。このような力に対しては人間の意志力は極めて弱いものでしかなかつた。その中
でも怨をいただく霊の報復は最も恐るべきものであり、かゝる靈魂の働に対しては世俗的権力も全く
無力であつた。こゝに僧侶の活躍する舞台が開け、鎮護国家のための祈祷も怨霊の働きを封ずる目
的を以て行われた。慈円が貞応元年(1222)の発願文に

以此作善重須下祈怨霊之得脱。除天下之災難(門葉記)

と書いている。慈円にあつては歴史の流れは「サダカニ冥顯二ノ道、邪神善神ノ御タガへ、色ニア
ラハレ内ニコモリテミコルモノ」(愚管抄附録)であつた。

以上により歴史の原動力としての神意がいかなるものとして考えられているかということを見て
来た。このような考えについて津田左右吉博士は「支那思想でない」「これらは仏教思想によつて
養われた宗教的気分の現われ」¹⁰としている。しかしただこれだけでは説明に不十分なものがある
ように考えられる。なるほど山王神道にあつては日本の神々はすべて諸仏の垂迹であると考えられ
ている。本地垂迹説を集成した光宗は

十界三世諸仏菩薩者釈尊一仏之分身也。我日本国中大小神明者山王三聖之玄迹也。(溪嵐拾葉集
巻七)

として、神祇の本源として山王権現をあげているが、三聖とは

夫山王権現者。秘三如来本体。顯三聖之靈神。(溪嵐拾葉集卷五)

とあるように釈迦の垂迹たる大比叡明、薬師の垂迹たる小比叡神、阿弥陀の垂迹たる聖真子のごとである。山王の内証は三諦円融の心地と説明されている。特に伊勢の太神宮については大日本国は大日の本国であり、天照大神は「大日如来応用自性法性身自体」、内外宮は「因果两部曼荼羅意」(溪嵐拾葉集卷五)と説いている。諸仏菩薩はそれぞれ浄仏国土を実現すべくそれぞれの誓願を立てゝいるのであるから、その垂迹たるべき日本の神々において誓約があり、その履行を歴史において期待しうることは思考形式としては許されることであろう。こゝに日本の原始的神観が仏教の影響によつて著しく変化していることを知ることが出来る。しかしひるがえつて西方浄土の願主たる弥陀、台密において法身仏たる大日如来と皇室又は藤原氏の繁栄との間にどれほどの関係があるであろうか。この間にかゝわりを認めることの困難であることについては津田左右吉博士自身認めているところである。¹¹ 日本の神祇は仏教化する傾向が濃いとしても、依然閉鎖的な共同体によつて支持さるべき神格であり、平等の慈悲、恩恵を期待することの出来ないものがある。¹²

すなわち愚管抄は思考形式において仏教の影響を認めるとしても、その神観の本質、内容においては依然として神道的なものとなせざるをえない。

二、正法。像法。末法。

正法、像法、末法の三時説は仏法の行われる時機についていわれていることであるが、古代末期の動乱にあつて、古代貴族の体験として、切実に感ぜられたことである。慈円は神武天皇即位の年を以て、「如来滅後二百九十年云々」(愚管抄第一)としているのであるから、仏滅年代を周の穆王五十三年王申説をとつているようである。像法、末法に入るべき年代については正五像干説(大集経月経分二十法滅尽品、摩訶麻耶經、賢劫經)、正干像五説(悲華經)、正五像五説(大乘三聚懺悔經)、正干像干末万説(大悲經)などがあるが、もし正五像干又は正干像五説をとるならば欽明天皇十三年(552)、また正干像干説をとるならば永承七年(1052)には末法に入つた筈である。ところが愚管抄ではこのことについて何等ふれていないのは異とすべきことである。愚管抄ではむしろこれと全く異つた意味に用いられている用例がある。

寛平マデハ上古正法ノスヘテトラボユ。延喜天曆ハソノスエ中世ノハジメニテ。メデタクモンカモ又ケダカクモアリケリ。(愚管抄第三)

寛平までを正法とすることは仏教の三時説によつては説明しえないところである。また「日本国の正法」(愚管抄第三)、「正法の王位」(愚管抄第三)などの用例もあつて、正法とは王法、すなわち世俗的な政治の盛衰について特に皇位の継承についているものゝ如くである。

人代ノハジメ成務マデハ、サハサハト皇子皇子ツガセ給ヒテ正法トミヘタリ。(愚管抄第三)と述べていることなどその最も顕著な例である。

「日本国の正法」と呼んでいるものと仏教とはどんな関係において考えられていたか。

今ハ吾国ハ神代ノ気分モアルマジ。ヒトヘニ人心タマアシニテヲトロエンズラントラボシメシテ。仏法ノワタランマデトモモラセ給ケメドモ。代々ノ聖運ホドナクテ。允恭雄略ナド王孫モツマカズ。(愚管抄第三)

欽明天皇ノ御時ハジメテ仏法コノ国ニワタリテ聖徳太子スエニ御ムマゴニテムマレ給ヒシヨリ。コノ国ハ仏法ニマモラレテ。今マデタモテリトゾミエ侍ル。(愚管抄第三)

「日本国ノ正法」「神代ノ気分」が失われつゝあつた時に仏教が渡来し、「仏法王法マモラル、ベキ道理」によつて仏教が伝播したと考えられている。

こゝにおいて古代末期、中世初頭における末法、末世の一般的用例を玉葉からひろい出して見る。

仏法王法滅尽期至歟。五濁之世天魔得_レ其力_一。是理運也。（玉葉安元三・四・一四條）

これは比叡山の衆徒の動揺により、高倉天皇が法住寺殿に移つたときの記事である。

自_レ昔以降南北大衆蜂起之中、莫_レ勝_レ自_レ今度_一。只仏法滅尽也。五濁之世可_レ悲々々云マ。（玉葉承安二・六・二三條）

これは興福寺の衆徒が多武峯を攻めた時のことである。また源義経、源行家が九州において討取られたという風説に対して

五濁悪世鬭争堅固之世、如_レ此乱逆継_レ踵而不_レ絶歟。可_レ悲可_レ悲。（玉葉文治元・十一・七條）

東大寺の焼討につき

七大寺曰下悉變_レ灰燼_一之條、為_レ世_一為_レ民仏法王法滅尽了歟。凡非_レ言語之所_レ及。（玉葉治承四・十二・廿九條）

以上の事例により末法はつねに王法の衰滅と相伴つて考えられているが、その具体的事実は政策の不当、寺院の壊滅、僧兵の横暴に対する慨嘆に過ぎない。鎌倉新仏教にあつては末法の到来が宗教革命の転機となり、法然においては

又いはんやこのころは第五の五百年鬭争堅固の時也。他の行法さらに成就せんことかたし、しかのみならず念仏をきては末法ののちなを利益あるべし。いはんや今の世は末法万年のはじめ也。

（念仏大意）

といつていることなどよい例である。兼実_一は法然に対して好意を持ち、屢受戒をうけてはいるものの、その信仰は決して純粹の浄土信仰とはいへきれないものがあつた。¹³

慈円は「天台勸学講縁起」において

仏陀皆受_レ供養_一以利_レ衆生_一、衆生亦因_レ壇度_一以入_レ仏道_一是仏教之常途也、末法之正道也。（門葉記）

という理由をあげて、源頼朝から藤島庄の寄進を受けている。また建暦三年十二月一日の「尊勝陀羅尼供養表白」において

或禪僧在_レ南北_一煩_レ我慢邪慢於王道_一、或賊徒滿_レ都鄙_一感_レ非常非法於迷路_一。聖人絶_レ世無_レ人_一干訪_レ之。賢者少_レ倫有_レ誰輔_レ之。是次仏法日々衰王法年々薄。（門葉記）

と慨嘆しながらも、「伝燈三寶争忘_レ利生之誓_一」として、依然として末法到来の世相に直面しても、自己の所信に動揺を示していない。末法の諸現象はあくまでも自己ときりはなされた社会現象であり、人間観変革の契機となつていない。こゝに露呈している末法観は観想的であり、特に九条兼実の場合にあつては情緒的であり、自己の問題として決断を迫るさしせまつた問題ではなかつたのである。末法的社会現象は神々、冥衆、怨霊の働きによつてひき起されるものであり、目に見えない力に働きかける方法として、加持祈祷は依然として有力なものであつた。

コレハ亦法爾ノヤウナレバ、チカラ及パネドモ仏法ニミナ対治ノ法ヲ説事ナリ。（愚管抄第三）として、熾盛光法、尊宿王法などの仏事を例としてあげている。

慈円において末法又は正法という三時説に関する用語が用いられている。しかしそれは仏法の推移についていつているものでないことは前述の通りである。王法主として皇位継承についていわれており、正法が失われ末法的な社会現象が出て来ることも、仏法によつて克服し得られるというのであり。そこに仏教的意味による末法意識がどれだけ深刻であつたか疑問とすべきものがあるろう。

勿論古代貴族社会の一般通俗たる咏嘆的意味での末法到来は意識していたであろう。しかし或論者のいつているが如き「一言で云へば仏教的な末法的世界観」¹⁴「仏教の末法観に基いてゐる」¹⁵と簡単に云いきれないものがある。私は正法、像法、末法の三時説は論理乃至思考方式としてはとり入れられているとしても実質的にはとり入れられていないと考えるのである。

三、道理、自然法爾

愚管抄には道理なる言葉が頻繁に出ており、しかもその意味内容は多岐であつて一面では愚管抄を晦渋ならしめていると共に、他面では愚管抄をして異色ある歴史書たらしめている。すなわち第一巻に一ヶ所、第二、四、五、六巻にそれぞれ四乃至七ヶ所、第三巻に三十数ヶ所、附録に最も多く、七十二ヶ所に及び、全体として百三十余ヶ所の多きに及んでいる。

愚管抄に出ている道理をその用例によつて分類すれば次の通りである。

(1) 判断の妥当性についていつているもの。

道理ニカナハズ。(第三) 思召ケルモ道理ニテ。(第三) 道理ナリケリトコソ仰ラレケレ。(第四) 偏ニ仮名ニ書ツクル事ハ是モ道理ト思ヒテ書ケル也。(附録)

(2) 世俗的、倫理的規範として用いられているもの。

国王御子ナクバ孫子ヲモチキラルベシト云道理。(第三) 御孝養アルベキ道理。(第三) 男女ニヨラズ天性ノ器量ヲサキトスベキ道理。(第三) 世間ノ道理。(第三) 母ヲ養ヒウヤマイスベキ道理。(第三) 滅罪生善ト云フ道理。遮悪持善トイフ道理。(附録)

(3) 歴史展開の原理として用いられているもの。

世ノ移リユク道理。(第三) ウツリマカル道理。(第三) ヨノツネノ因果ノ道理。(第三) 劫末劫初ノ道理。(附録) 作りカフル道理。(附録) 世ノ衰フベキ道。(附録) 作りカタメル道理。(附録) ナリマカル道理。三世因果ノ道理。(附録)

以上のように道理の種類を示す用例の外に道理の様態を示す用例がある。

(1) 道理に軽重のあること。

太子執政シテ。仏法王法マモラルベキ道理ノ重サガ。ソノ時ニトリテ引ハタラカサルベキモナキ道理ニテアリケルナリ。(第三)

モノ、道理ニハ一定軽重ノアルヲ。ヲモキニツキテカロキラスツルゾト云コトワリ。(第三) 只器量ノ浅深道理ノ軽重ヲコソトヲボシツ、御沙汰ハアル事ナルヲ。(第四)

(2) 道理に冥顯の区別あること。

冥顯首尾始中經過現当イサ、カモ事ノ道理ニ叶ウミチ侍リナンヤ。(附録) 冥ノ道理(附録)

(3) 道理ならぬ道理、僻事の道理の存すること。

ヒガゴトニナルガ道理ナル道理。(附録) ヨノウツリユクサマノ僻事ガ道理。(附録)

(4) 歴史事実の根拠をすべて道理として説明する傾向がある。

以上のように慈円における道理の内容は多岐であるが、一般的な用語例はそれほどまわりくどいものではない。

玉葉によつて見るに、

無_レ先例_ニ之上理不_レ可_レ然。(玉葉治承二・七・一九条)

雖_レ存_レ先例_ニ於_レ理不_レ可_レ然。(玉葉治承三・正・一九条)

可_レ謂_レ道理_ニ。但猶可_レ引_レ檢旧記_ニ。(玉葉安元二・九・二〇条)

是常例者也又事理有_レ便宜_ニ敷。(玉葉承安二・一二・廿六条)

仍就_レ有_レ道理_ニ用_レ康治例_ニ。(玉葉文治三・九・一七条)

以上の場合何れも先例と相対して用いられており、先例により難しい場合、政務執行、又は年中行事の準則として道理がとりあげられている。次に、

父_レ父之道理。(玉葉寿永元・一一・廿八条)

政教之道理。(同 寿永二・九・廿九条)

の如く世俗的倫理的規範たる性質を持つている場合もある。

中世の荘園文書に「相伝領掌道理」「任_レ道理_一」なる愁訴の慣用句のあることは周知の通りである。これらの文書に出ている道理は在地性の強い言葉であつて、独自の歴史を持ち、「法及び道理は現実の中に実現され、貫徹されねばならない」生きた規範であり、「反歴史的实践的」であつた。¹⁶ このような道理は明に抽象的な言葉と化した公家法の道理と異なるものがあるとしても、世俗的倫理的規範たる点において玉葉の第二種の用例と変るところがない。吾妻鏡において、「任_レ道理_一被_レ裁許_一者」（文治二・正・四条）「任_レ道理_一可_レ有_レ沙汰_一」（文治二・三・三条）「任_レ道理_一停_レ止論人之妨_一」（文治四・二・三条）など述べている道理は何れも慣習法に基礎をおく世俗的規範意識である。「只道理之所_レ推、心中之存知不_レ憚_レ傍輩_一、不_レ恐_レ権門_一、可_レ出_レ詞也」（貞永式自起請）という道理観は武士社会における規範意識を最も高い調子で表現したものと見えよう。公家社会の道理が慣例を離れた無内容、形式的な妥当性の主張であるのに対して、武家社会では慣例と密着している点に相違はあるとしても、世俗的妥当性、規範性を意味している点で共通したものがあつた。それほど複雑ではない。このような日常的な論理においては当然互に背馳することもありうるところであり、軽重も考えられよう。

しかるに慈円にあつては「道理ナラヌ道理」「ヒガコトニナルガ道理」などの特殊な用語例があるが、この命題は明に二律背反であり、判断中止を求めているかの如く見える。このような論理はたしかに日常的なものではない。その理解には特殊な思考形式を必要とし、こゝに慈円の思想的系譜をたどり、大乘仏教の論理をさぐる必要がある。

四種道理は解深密経卷八如来成所作事品、大乘莊嚴經論卷一二、大乘阿毘達磨雜集論卷一一、華嚴經探玄記卷三等に出ている。四種道理の名目については大乘莊嚴經論では相待道理、因果道理、成就道理、法爾道理の四であるが、他のものではいずれも観待道理、作用道理、証成道理、法爾道理の四となしている。大乘阿毘達磨雜集論卷一一に

後次因弁_レ観_レ察契経等法_一。应当_レ解_レ釈諸法道_一、由依_レ此道理_一能_レ観_レ彼法_一放。問若欲_レ於_レ諸法_一正_レ勸_レ審_レ觀察_一。由_レ幾種道理_一能_レ正_レ觀察_一耶。答由_レ四種道理_一。

と。四種道理は仏教的真理探求の論理である。四種道理のうち法爾道理について愚管抄の中で述べられているのは次の二ヶ所である。

オホカタハ日本国ノ様ハ。ヨクヨクコ、ロヘテ、仏法ノ中ノ深義ノ大事ヲサトリテ。井心ヲヲコシテ。仏道ヘイルヤウニスコシモタガハズ。コノ世間ノ事モ侍ヲ。ソノマ、ニタガハズ心ウベキニテアルヲ。ツヤツヤトコノ韻ニイリテ。心エントスル人モナシ。サレバ又エコ、ロヘテノミ侍レバ。カクハ又ウセマカルナリ。コレ又法爾ノヤウナレバチカラヲヨバネドモ。仏法ニミナ対治ノ法ヲトク事ナリ。（愚管抄卷三）

大方ハ上下ノ人ノ運命モ三世ノ時運モ、法爾自然ニウツリユク事ナレバイミジクカヤウニ思ヒアハスルモイハレズト思フ人モアルベケレド。三世ニ因果ノ道理ト云物ヲヒシトラキツレバ。ソノ道理ト法爾ノ時運トノモトヨリヒシトツクリ合セラレテ。流レ下リモエノボル事ニテ侍也。（愚管抄第五）

解深密経如来成所作事品第八に

法爾道理者。謂如来出世不出世法性安住法住法界。是名_レ法爾道理_一。

法住法界とは真如、事理一切であり、¹⁷ 一切諸法のよつて立つ根拠である。法爾道理はまさに形式論理の思弁を超越した宗教的真理であり、このような道理観に立つてはじめて「道理ナラヌ道理」「ヒガコトニナルガ道理ナル道理」という矛盾概念も許容されうるところであろう。観待道理以下の三の道理については次の如く説明されている。

観待道理者。謂若因若縁能生_レ諸行_一及起_レ隨説_一。如_レ此名_レ為_レ観待道理_一。作用道理者。謂若因若

縁能得諸法。或能成弁。或後生已作諸業用。如レ此名為作用道理。誠生道理者。謂若因若縁能令_レ所立所説所標義得_レ成立_レ令_レ正覚悟。如レ此名爲誠成道理。(解深密經如来所作事品第八)

この四種道理は同一平面に並立する四種の道理と考えることは出来ない。因縁の所生である一切の存在はすべて相対的な存在であり、流転をくりかえし、絶対的な存在はないことを説いたものであり、このような理法は論証しようとしても、論証の如何にかゝらず実在するものであるというのが法爾道理であり、法爾道理は宗教的直覚によつてのみ把握しようものゝようである。慈円が「世ノウツリユク道理」「ウツリマカル道理」「何レモ定メナキ道理」「ナリマカル道理」といふ、また「ヨノツネノ因果ノ道理」「三世因果ノ道理」などいっているのも何れもこのような仏教的道理観をいつているのである。かくして一切の歴史事象は必然性を担つたものとして、それぞれの歴史的意義を持つ。

以上愚管抄から主要概念を幾つかひき出し、その論理的構造を吟味した。その結論としていふところは次の通りである。

- (1) 仏教における高次の思考訓練を経た慈円は思考方式において、仏教特に天台教学の実相論によつて日本の歴史を解きほぐそうとつとめており、一応の筋を通していると思なければならぬ。
- (2) しかし仏教の論理は宗教的な論理であり、知的思弁の論理ではないのであるから、具体的事実の究明ということになると、日常的な経験を媒介とする必要があり、具体的、特殊な実践的立場が介入せざるを得ない。慈円の立場に依然として古代貴族特に藤原氏の立場であり、そのために神祇神仰が温存され、本地垂迹説を以て説明された。

三 時代 区分 観

上古、中古、近古なる時代概念は中国古典に見られるところであるが必ずしも尚古思想に基いている時代区分の概念ではない。¹⁸ このような時代区分に関する用語は日本でも一般的に用いられている。日本における用語例にあつても必ずしも上古が最も理想的な時代であり、中古、近古と時代が新しくなるにつれて劣つて来るといふ尚古思想の産物ではない。玉葉における「上古」なる用例に次の如きものがある。

- (1) 何必尋_レ上古之風。随_レ時立_レ法。非_レ聖代之徳猷_レ哉。(寿永二・六・九条)
- (2) 上古中古。治政之代。具乱猶加_レ此。末代末世。乱逆之今。其禍又不_レ可_レ疑(文治元・一二・二七条)
- (3) 上古末_レ必如_レ此。末代哉。(文治二・七・三〇条)
- (4) 上古末_レ必然(文治三・一一・七条)
- (5) 上古之政猶可_レ謂_レ非_レ摠_レ者歟。(建久二・三・二八条)
- (6) 上古住_レ大尉。近代頗希。(建久二・二・二一条)
- (7) 上代近古并弁官催_レ之。而尚仰_レ外記_レ理不_レ可_レ然歟。(承安二・一〇・一〇条)
- (8) 又近代如_レ此事過_レ法有_レ忌禁_レ、上古不_レ然者也。(承安二・一〇・一〇条)
- (9) 件之僧有_レ智徳行_レ。不耻_レ上古_レ之人。(治承二・一一・七条)
- (10) 依_レ上古之例。且任_レ他道之跡。欲_レ預_レ恩容_レ者。(治承四・正・二五条)

以上十例の中上古を以て、典型としてその例を追うべきであるという尚古思想の表現と見るべきは(3)、(4)、(6)、(8)、(9)、(10)の六例あるが、必ずしもはつきり出ているわけではなく、他の四例は上古必ずしも範とするに足りないという意味に用いられており、「随_レ時立_レ制。聖代徳猷」といつているのは最もよく九条兼実の上古観を示している。結論として上古といえども必ずしも模範とする時

代でなく、それかといつて現代が上古に比較してすぐれていると考えているわけでもない。上古なる時代概念は漠然としており、特に現代との連りが明瞭でない。

中古については次のような用例がある。

- (1) 上古中古。治政之代。其乱猶如此。末代末世。乱逆之今。其禍不可疑。(前出)
- (2) 中古以来大納言三人。中納言五人。後冷泉院御時以後大納言五人。中納言八人為定員。其後平家押領天下之間。大納言及七八人。中納言又有十人之例。末代之政。被減官員之条。雖有人愁。中納言之員數。過參議之条。猶不可然歟。(文治二・一〇・二八条)
- (3) 中古以来。臨時諸社幣。多被申伊勢以下歟。(建久二・九・二〇条)
- (4) 中古以来今月入月之時、為神事。依五節也(建久二・一一・一条)
- (5) 中古以来雖及夜漏。粗有日中之例。当今無事。似被興行旧礼。仍仰此旨也。(建久四・正・廿五条)
- (6) 遷宮年内裏神事。中古以来、只如例幣之時。承安三・三・二一条)
- (7) 中古以来。偏有執柄之御沙汰。(承安四・正・廿六条)
- (8) 中古以来。惣凶事右弁。自余皆左弁官也。(安元二・八・一条)
- (9) 諒闇中政元中古以来不見。承平以往。代始政元者有三四度歟。(安元二・九・一七)
- (10) 往昔第一親王奉之。中古以来。諸王之中為長者之者奉之。(治承二・正・四条)
- (11) 祭日非神事歟。而中古以来神事云々。未見其証拠。就近例為神事。(文治二・四・八条)

以上の用例によつて見るに、先例の根拠として中古なる概念が用いられているように見える。

中古とはいつからいつまでの期間であるかということについては次のような用例がある。

倩案先例。依大臣勞。加級之輩。延喜以来雖多。其例年限不定。四五年已上十八年已下。大略無定年限歟。專雖存一定。今年余并左大臣。勞十一年也。中古以来以十一年入勘文。然而不必被殺。(承安四・正・七)

醍醐天皇の延喜以来の先例が考えられているが、ほゞこれを以て中古のはじまりとして大過ないであろう。また

近日万物沽価。殊以違法。非市人之背法。殆及州民之訴訟云々。寛和延久之聖代。被定下其法。隨去保延四年、且且用中古之制。且任延久之符。宜遵行之由。重被宣下了。

この例では保延は勿論延久年間も中古に入っていない。従つて醍醐天皇の延喜年間から後冷泉天皇までの摂関政治の絶頂期、平安時代中期を以て中古としていると見てよい。この時代が公家社会の先例の成立した時代であり、公家文化の黄金時代でもあつたのである。

近代、末代、末世なる用語は極めて多いが、近古なる用語例は少い。

上古近古弁官催之。而仰外記。理不可然歟。(前出)

右府申云。無所擲事。猶被用吉例之時。不顧天下之費者。近古以来例也。何況造寺之条。一天之大事也。争恐誘人之口。忌造寺之營哉。(文治三・一〇・二〇条)

近古も一応中古に引きつゞき先例の淵源と考えられている趣が見られるが、年代的に現代と近い関係から近古として区別されている。その年代については造寺のためには財政を顧みないという社会状勢を考えるならば、白河法皇の院政時代以後を以てこれにあてることが出来よう。

近代又は末代なる用語例は頗る多い。近代なる時代区分を明に知り得る徴証は下の通りである。

近代保元以後。無式日被行之例。(承安三・四・二四条)

近代職事好巨多成功。太以不当云々。(建久元・四・二一条)

保元以後は明に近代に入るが、成功を以て近代の弊とする用法からすれば、更にさかのぼるものが

あるようである。しかし近古と近代の境界は明でない。

近代は現代と同義語であり、中古の輝かしい先例をもはやそのまま行うことの出来なくなつた時代であると考えている。同時にまた近代の例は悪例であり、衰退の時代であるとしている。「近代例不_レ拋用_一」(文治二・七・廿三)「是近代之作法也」(文治五・五・七)「近代如_レ此。皆過_レ例」(建久元・五・廿一)「近代之事無_レ是非_一」(建久二・一・九)「近代不_レ然」(建久五・二・廿七)「近代作法可_レ謂_レ奇怪」(嘉応二・一・三)「近代作法如_レ此」(嘉応二・三・九)「近代礼儀如_レ無_レ大臣_一」(同三・一・一五)「近代朝務朝成夕破事云々」(同三・潤一二・一)など多くは近代を以て非難すべき時代となしているようである。山田英雄氏は平安時代の時代区分につき、公卿日記を材料として、寛仁(後一条)、寛徳(後朱雀)の間に中心を求め、それ以前を上古、それ以後を近代としているが、²⁰ 中世初頭にあつても中古観はほぼ同一であり、たゞ近代が延びているだけに、中古と近代の間に、あいまいではあるが、近古なる時代を介入させているように見える。

愚管抄においてはどのような時代区分観がとられているであろうか。

寛平マデハ上古正法ノスエトラボユ。延喜、天曆ハソノスエ中古ノハジメニテ。メデタクテシカモ又ケダカクモアリケリ。冷泉円融ヨリ白川鳥羽ノ院マデノ人ノコ、ロハタマヲナジャウニコソハミュレ。後白河ヨリスヘヨリムケニナリオトリテ。コノ廿年ハツヤツヤトアラヌコトニナリケルニコソ。(愚管抄第三)

といっているのは九条兼実における用語例とほぼ一致している。

保元元年七月二日鳥羽院ウセ給ヒテ後、日本国ノ乱逆ト云コトハオコリテ後、ムシヤノ世ニナリケル也リ。(愚管抄第四)

末代悪世武士ガ世ニナリハテ、末法ニモ入ニタレバ。(愚管抄附録)

などあるように、「武士ガ世」「ムシヤノ世」は末代、すなわち近代であり、保元の乱を以てそのはじめとしている。また上古と中古の境界を寛平、延喜の頃におき、めでたくしかもけだかき時代と考えている。いにしへは単にふるい時代であるばかりでなく、模範とすべき時代であり就中中古はその頂点に立つ時代と考えられている。

ところがこれと全く異つた時代区分観が出ている。

一冥顕和合シテ道理ヲ道理ニテトラスヤウハハジメナリ。コレハ神武ヨリ十三代マデ歟。

二冥ノ道理ノユクユクトウツリユクラ。顕ノ人ハエ心ヘヌ道理。(中略)コレハ仲哀ヨリ欽明マデ歟。

三顕ニハ道理カナト、ミナ人ユルシテアレド、冥衆ノ御心ニハカナハヌ道理也。(中略)コレハ又敏達ヨリ後一条院ノ御堂ノ関白マデ歟。

四当時サタシタル間ハ我モ人モヨキ道理ト思ホドニ。智アル人ノイデキテ。コレコソイハレナケレト云トキ。誠ニサアリケリト思ヒ返ス道理也。(中略)コレマタ宇治殿ヨリ鳥羽院ナドマデ歟。

五初ヨリ其議両方ニワカレテ、ヒシヒシト論シテユリユクホドニ。サスガニ道理ハ一コソアレバ。ソノ道理ヘイ、カチテヲコナフ道理也。(中略)コレハ武士ノ世ノ頼朝マデ歟。

六カクノゴトク分別シガタクテ。トカク或ハ論ジ或ハ未定ニテスグルホドニ。ツイニ一方ニツキテ行フ時。ワロキ心ノヒクカタニテ。無道ヲ道理トアシクハカライテ。ヒガゴトニナルガ道理ナル道理也。(中略)コレ又後白河院ヨリコノ院ノ即位マデ歟。

七スベテ初ヨリ思ヒクワダツル所。モノヲツヤツヤ我モ人モシラヌアイダ。タミアタルニシタガイテ後ヲカヘリミズ。腹寸白ナドヤム人ノ。当時ヲコラス時。ノドカハケトテ水ナドヲノミテシバシアレバ。ソノヤマイオコリテ。死行ニモヲヨブ道理也。コレハコノ世ノ道理也。(愚管抄附録)

冥顯については

顯ニソノヒクヒヲハタサネバ、冥ニナルバカリナリ。(愚管抄附録)

冥ニ天道ノ御沙汰ノ外ニ顯ニ汝等ヲニク、モ疑ヒモヲボシメスコトハナキ也。(愚管抄附録)

などとあるように、意識されうるものと、意識出来ないものとの区別であつて、必ずしも慈円独自の用語ではなく、当時の一般用語である。²¹

慈円は冥顯の道理の展開について七の時代区分を試みているが、六と七とは重複しており、また上古、中古、末代なる時代とはくいちがいを示している。上古、中古、下古をそれぞれ正法、像法末法にあてる考は早くからあつた。すなわち最澄が次の如くいつているのはその例である。²²

夫三古之運。盛衰不同。後五之機慧悟又異。豈拠一途。濟。就。一理。整乎。故詳正像未之階降。或彰破持僧之行事。(末法燈明記)

慈円はこのような仏教の三時説による三古の解釈を中世初頭の一般用語たる上古、中古、近古乃至近代に及ぼし図式化して示そうとした。しかし観念として提示したに止まり、十分に歴史事実を媒介として説明するに至っていない。こゝにおいて三巻から六巻に及ぶ時代区分観と附録に示されているそれとの間のくいちがいが生じたと考えられる。こゝにおいて慈円は歴史的思考の論理として三時説をとり入れているが、むしろその歴史意識の真相は古代貴族一般と共通した王朝時代憧憬の中古観にあつたというべきであろう。

しからばこのような王朝時代憧憬の中古観はどこから生れて来たか。愚管抄の歴史敘述が古代に粗であり、時代が新しくなるにつれてくわしくなっていることが一の特徴となつている。勿論その最大の理由はその著述の動機が現代的関心、特に時勢の動きを非とし、かすかに希望を将来に見出そうとする自己主張にあつたからであろう。しかしまた一面には著者の抱いていた歴史意識も顧みられねばならない。

日本書紀講書の例は康保二年(965)を以て廃絶し、もはや再び復活しなかつた。平安時代末期になつて藤原信西に日本紀抄があるが、これは信西のくせのある性格と教養を示すものであり、²³むしろ慈円が六国史、律令、三代格式、官曹事類が蓮華王院に蔵せられているにかゝらず「取出シテ見ント云事ダニモナシ」(愚管抄附録)というのが古代末期、中世初頭における公家の日本史研究の実状であつた。また慈円は「日本紀以下律令ハ我国ノ事ナレドモ、今スコシ読解人アリ難シ」(愚管抄第三)とも語つている。顯昭が日本紀釈注を撰進したことにつき、藤原定家が次の如く非難しているのは当時の日本書紀観を最もよく示すものであろう。

日本書紀者我朝之國史。尤可重。若可有其沙汰者。大臣公卿官外記尤可奉行。歟。非法師撰進之仁歟。(明月記承元元・五・廿条)

日本書紀は敬して遠ざけられており、鎌倉時代中期になつてその研究が復興している。²⁴

然らば公家の歴史的知識はいかなる書物によつて供給されたのであろうか。

藤原定家の治承四年以後の日記から拾つて見るに、中国史については漢書の説を受け、自書しており、北史、齊、周、隋書に及んでいるが、(明月記建保五・七・四条、嘉禄元・三・二七条)日本の史書に目を通した記載はほとんどない。熱心に書写し、研究したと思われるのは公卿日記である。すなわち資房卿記(建久九・正・二五)宇治左府御記(建久九・二・二二)台記(建久九・二・二七)中右記(寛喜元・六・二)などその数が多い。

以上によつて公家の歴史的知識は公家日記によつて得られた趣を知りうるが、就中聖典化していると見るべきものに延喜、天曆二代の御記がある。

清涼殿御五間。四季屏風。母屋日記御厨子。日記御厨子二脚。近代不納二代御記。(禁秘抄)近代二代御記を納めていないというのは寛弘六年(1009)皇居一条院の焼亡により失われたからで

あり、(百鍊抄)このことは日記が寛平遺誡などと共に天皇の心得を示す聖典とさえ取扱われている趣がある。

慈円は「世ノ中ノ道理ノ次第ニツクリカヘラレテ、世ヲマモリ人ヲモルコト」を本文について知りたいものに対して、寛平遺誡、二代御記、九条殿の遺誡、識者の人の家々の日記、顕密の先徳の抄物など「スコシ物ノ要ニカナウベキ」ものとなしている。(愚管抄附録)慈円が明瞭に引用を示しているものに、寛平御記、浄蔵法師伝、世つぎの鏡、濟時の大將が日記、小野宮の記などがあるが、その外にたゞ日記としてだけ示しているものに、巻三に一ヶ所、巻四に一ヶ所があり、恐らく愚管抄の著述にあたつて日記が多く参照されたことは推察に難くない。

正史編纂の事業が中絶し、日本書紀講書が行われなくなつた平安時代中期以後、日本史における視野が極めて狭隘なものになつてしまつた。延喜天曆以前については漠然とした印象があるだけであつて、上古は中古から時間的にさかのぼるだけのものであり、現代に対して特別の意味を持つものではなかつた。延喜天曆の頃が長く聖代として仰がれたのもこのような事情があると考えられる。愚管抄の時代区分観にはこのような公家社会一般の歴史意識が反映していると見なければならぬが、これが仏教の三時説と混在して十分に整理されていないところに愚管抄における歴史敘述の破綻があると考えられる。

四 歴 史 的 展 望

古代末期から中世初頭にかけての内乱は武家政治の成立を確定的ならしめた。同時に古代貴族と結びついている顕密諸宗の衰退はもはや動かし得ない事実となつてあらわれた。京都では倒壊したまゝ再興出来ない寺院も少なくなつたらしい。藤原定家は次のようにしている。

徒然之余見_二白河方_一。欲喜光院破壊已及_二顛倒之期_一歟。南廂如_二無_一。旧遊之恋蒸涙難_レ禁。又見_二尊勝寺_一。無_二金堂_一。如_レ入_二他室_一。(明月記安貞元・九・二四條)

已時許竊入_二欲喜光院_一。往年花樹之跡一株古木不_レ残。堂宇傾毀。不_レ能_二昇見_一。徒寄_二数多之民煙_一。不_レ知_二大破之仏閣_一。悲痛無_レ窮。(中略)次又北見_二白川殿_一。是又大破。事与_二心相違歟_一。(同安三・三六條)

このような事態に際会して、叡山出身の僧侶の中から、宗教革新の叫び、新しい社会的基盤に向つて教線を拡大する者があらわれた。

親鸞が慈円について学んだことがあるかどうかは問題があるとしても、²⁵ ほぼ時を同じくして比叡山に住んでいたことはたしかである。しかし、浄土系の信仰にあつては神仏の関係は著しく異なるものがある。

元久二年(1205)専修念仏排撃のために書かれた興福寺奏状に、(大屋徳城 日本仏教史の研究三 p. 177 以下引用)

第五背_二靈神_一失。念仏之輩、永別_二神仏_一。不_レ論_二權化実類_一。不_レ憚_二宗廟大社_一。若牒_二神明_一必墮_二魔界_一云々。於_二実類鬼神_一者。置而不_レ論。至_二權化重迹_一者。既是大聖也。上代高僧皆以_二歸敬_一。と非難している。念仏行者に果して神祇廢立の拳があつたどうか明でないにしても、このような非難を招くべき素地はその教義の中に内在していると思なくてはならない。

親鸞は正嘉二年(1257)十二月十四日の消息で次の如く述べている。

自然というは、自はおのづからといふ。行者のはからひにあらず。然といふはしからしむといふことばなり。しからしむといふは。行者のはからひにあらず。如来のちかひにてあるがゆへに法爾といふ。法爾はこの御ちかひなりけるゆへに。おほよそ行者のはからひのなきをもて。このゆへにしからしむといふなり。すべて人のはじめてはからはざるなり。このゆへに義なきを義と

すとするべしとなり。(末燈抄)

鎮護圈家なる咒術的儀礼を媒介として古代貴族の政治的特権と結びついていた顕密諸教とは完全に訣別している親鸞の立場を読みとることが出来る。建長八年(1256)五月二十九日善鸞を義絶したのも善鸞が仏、神、道又は仏、神、儒の三道合法の異議を以て親鸞密授の教義となしたからであった。

親鸞消息の

詮しさふらふところは。御身にかぎらず念仏まふさんひとびとは。わが身の料おほしめすとも。朝家の御ため、国民のために。念仏さふらふべし。わが身の往生一定とおほしめさんひととは、仏の御恩をおほしめさんに。御報恩のために御念仏こゝろにいらしてまふして。世の中安穩なれ、仏法ひろまれとおほしめすとぞおほえさふらふ。(御消息集)

につき、反語と解して、親鸞に護国思想がなかつたとする考に対しては異論があろうが、²⁷ 神祇不拝の問題は本願寺の正統的解釈如何にかゝらず後世まで長く尾を引いているのである。²⁸ 親鸞は次の消息で

まづ。よろづの仏菩薩をかるしめまいらせ。よろづの神祇冥道をあなづり。すてたてまつるとまふす。このことゆめゆめなき事なり。(中略) 仏法を深く信ずるひとをば、天地におはしますよろづの神は、かげのかたちこそへるがごとくして。まもらせたまふことにてさふらへば。念仏を信じたる身にて天地の神をすてまふさんとおもふことゆめゆめなきことなり。(御消息集)

と神祇不拝を否定しているが、これが単に善鸞の関東の信徒団についての誤った報告に基いて書かれたものとのみ見ることが出来ないものがある。親鸞の信仰には神仏混合の神祇崇拜を雑行雑修として退けようとする考は脈々として流れているのであり、

かなしきかなや、このころの、和国の道俗みなともに、仏教の威儀をもととして、天地の鬼神を尊敬す。(正像末和讃)

といっているのはその端的な表現である。

このような信仰に対して顕密諸宗及びそれと結びつく政治的権力の圧迫はつねにつきまとうことであり、これに対しては次の二の反応があり得る。一はことさらに神祇崇拜、現世祈禱を行つて他宗と異ならないことを示し、既成勢力と妥協しようとするもの他はことさらに神祇不拝を標榜し、その信仰を誇示しようとする態度である。

真仏房への消息に、

他力のなかには自力とまふすことはさふらふと。きゝ候ひき。他力のなかに他力とまふすことはきゝ候はず。他力のなかに自力とまふすことは、雑行雑修、定心念仏をこゝろがけられて候人々は、他力のなかの自力のひとびとなり。(末燈抄)

すなわち他力のなかの自力は前者であり、いわゆる他力のなかの他力は後者であつて関東の原始的真宗教国が互に分裂して論争していた趣を知ることができる。十四世紀に入つて本願寺を中心とする寺院組織がほぼ完成し、いろいろな意味で旧勢力と妥協するようになると、浄土真宗の側にも本地垂迹説があらわれ、所謂浄土神道が公認されるようになった。³⁰

神明ハ擁護ヲ一向専修ノ行人ニタレ、行人ハ尊敬ヲ一切諸神ノ明德ニヌキイツ。西方欣求ノ行者ナニ、ヨリテカ神明ヲ忽緒シタテマツランヤ。(破邪顕正抄)

親鸞聖人ノ勸化ノコトキハコレライマシメラレタリ。イハユル教行証ノ文類ノ六ニ諸経ノ文ヲヒキテ仏法ニ帰セシモノハソノ余ノ天神地祇ニツカフマツルヘカラサルムネヲ判セラレタリ。(中略) 垂迹ノ本意ハシカシナカラ衆生ニ縁ラムスヒテ。ツキニ仏道ニイラシメンカタメナレハ。真実念仏ノ行者ニナリテ。コノタヒ生死ヲハナレハ。神明コトニヨロヒライタキ。権現サタメテエミヲフク

ミタマフヘシ（持名鈔）

諸神本懐集は沙門源空記なる題号ある坊門流布本に対して存覚が筆を加え、武士出身の空性房了源に与えたもので厳格な意味で存覚の著とすべきではないが、本願寺の権威によつて承認をえたところにその意味がある。この書物の中で顯密諸教と同じように主な神祇の本地を示し、

神明本地ヲタツヌレハ。オホクハ釈迦弥陀薬師弥勒觀音勢至普賢文珠地藏龍樹等ナリ。コノ諸仏菩薩コトニ弥陀ヲ念セヨトオシヘヒトヘニ西方ノ往生ヲス、メタマウ。垂迹マタヒトシカルヘケレハ。イツレノ神明カコレヲソムキタマハンヤ。（中略）仏陀ノ擁護ニアツカリ神明ノ御コ、ロニカナハントオモハンニモタ、ネンコロニ後生菩提ヲネカヒテ一向ニ弥陀ノ名号ヲ称スヘキナリ。（諸神本懐集）

と説いている。本願寺教団の本地垂迹説は諸仏等同を前提として、弥陀一仏に帰依すべきを説いたものであつて、日本在来の多神教的の神観を是認し、かゝる神観を真俗二諦の教義によつて温存しようとした顯密諸宗とは自ら区別すべきものがあろう。

このような鎌倉新仏教に対して慈円はどんな態度を執つたのであろうか。慈円の周囲には浄土宗関係者があり、一脈連るものがあつたのであるけれども、³¹ 建永元年（1206）の法然流罪について、愚管抄では冷い態度で敘述し、

誠ニモ仏法ノ滅相ウタガイナシ。於ヲ心ウルニモ。魔ニハ順魔逆魔ト云。コノ順魔ノカナシウカヤウノコトドモヲシフル也。（愚管抄第六）

と述べている。慈円の

所_レ祈_レ之_レ作_レ善。已有_二冥加_一。今不_レ会_二急厄_一。更興_二本願_一。今可_レ祈_二王法_一也。（門業記）
という信念は微動だにしていない。

この両者の相違は唯神的、外在的神観型式と唯心的内在的神観型式との相違といつてもよいのである。³² また同時に宗教と政治との分離でもある。私は慈円が道理＝自然法爾を以て日本の歴史を内観しようとしながら、神々の誓約＝藤原氏の特権的地位を非歴史化し、愚管抄全体の敘述に破綻を来した理由はその抱いた神観に外在的な同時に呪術的な要素を含んでいたからであると考え。

自然法爾は観感によつてはじめてその真義が発揮された。しかし本願寺教団の側からは宗教的歴史観によつて貫かれた歴史敘述は生れては来なかつた。一には本願寺教団が強大な勢力を持つには十五世紀までくだる必要があつたという事情もあつたであろうが、一には本願寺教団の支えとなつた社会的基盤のもつ性格によるものといえる。「浄土教が保証した救済は、その社会的身分的制約の故に、現世において実現出来ぬ願望を、後世において満足せしめることであつた」³³ という説も一応こゝで顧みられるべきである。このような社会層に根を張つた本願寺教団には日本の歴史を回顧して、現代を歴史の上に位置づける必要はなかつたのである。かくして仏教的歴史観によつて日本歴史を徹底的に追求してみようとする試みは出ずべくして、出て来なかつたのである。

先例によつて政治を運営することが出来なくなつた社会状勢下にあつて、上層貴族は新しい政治原理を模索しつゝあつた。九条兼実は養和元年（1181）無動寺檢校に実覺僧正を補したことにつき次の如く語っている。

背_レ本願起請_一、忘_レ相承之道理_一。不_レ能_二左右_一事歟。余立_二次第之道理_一。令_レ申入_レ之処。仰云。非_レ依_レ理被_レ補之儀_一。（以下略玉葉養和元・一一・二三条）

「次第之道理」は「相承之道理」と対立する概念であり、理によつて追求さるべき道理なのである。又「國家廢興在_二政教之理乱_一之故」（玉葉嘉応二・六・六条）とも語っている。かゝる道理を慈円は仏教の四種道理により肉づけようと試みたのであるが、外在的な呪術的神観及びそれと結びついた旧社会秩序に安住出来なくなつている中世人はむしろ儒教を受け入れようとする傾向があつ

た。藤原定家は建保元年（1213）すでに次の如くしている。

近日儒家光華、過_二上古之明時。驚_二耳目_一。事不_レ可_二勝計_一。（明月記建保元・正・一〇条）
十四世紀に入ると朝廷の学風は全く一新している。

凡近日朝臣多以_二儒教_一立身。尤可_レ然。政道之中興又因_レ茲歟（花園院宸記元享三・六・二六条）
伝統的政治思想に対しては次の如き批判がある。

如_二天麥地妖_一者。本文所_レ指有_二所象_一。而猶不_レ為_レ本。況至_二如_レ此末事_一。太以不_レ足_レ言。縱雖_二実妖_一。不_レ勝_レ徳。不_レ足_レ畏_レ之。（花園院宸記元享二・六・二六条）

王法之外別修_二仏事_一。是近代之弊風也。（中路）中古以来以_二造寺_一為_レ本。仏寺義以_二美麗_一為_レ先。太以背_二仏法_一也。（花園院宸記元享三・六・二六条）

花園院の学問を知るべきものに次の記事がある。

此書（資治通鑑二筆者註）歴代治乱与_二君臣善悪_一。大概無_レ遺。尤枢要之書也。（花園院宸記元応三・五・九条）

こゝに新なる政治理念として宋学の登場を知ることが出来る。中世における代表的史書として愚管抄と並び称せらるゝ神皇正統記をこのような潮流の上に位置づけて考えて見たいのである。

五 結 語

十三世紀において歴史事実の年代記的羅列に止めずして、そこに統一の意味を考えようとしたことは、たしかに愚管抄の異とすべき特徴であり、「日本史学の誇り」であることは承認されてよいであろう。しかしこうした意図が成功したかということについては問題があり、先学も「彼の史論中、幾多の強説を伴ふ」³⁴と論じている通りである。

このような強説がいかんして生じたか。愚管抄の歴史観はたしかに仏教思想の影響を受けている。末法燈明記が大きな影響を与えているという説もあながち否定出来ないものがある。しかしそれに劣らずその歴史観の底流として見のがすことの出来ないものは古代の社会秩序を支えた神話的歴史観、これに伴う神祇崇拜、呪術的多神教的神観である。この両者は天台教学の円融三諦、真俗不二乃至本地垂迹の教義によつて結びついていた。しかしその結びつきが即自的であつたために相対的であるべきものが絶対的なものと主張され、「強説」が生れて来たものと考えられる。国家と宗教の分離並にその対自的な結びつきが浄土真宗の自然法爾であつたと考えられるが、浄土真宗は被抑圧階級特におくれた農村を基盤とした宗教であつて、そのくりかえしの生活からは歴史意識の芽生えは見られなかつた。³⁶

然らば愚管抄において将来への見通しを持つていたか。愚管抄は将来の見通しについて確信を以て語っている。

ソレヲ智フカキ人ハコノコトワリノアザヤカナルヲヒシト心ヘツレバ。他心智末來智ナドヲエタランヤウニ。少シモタガハズカネテモ知ラル、也。（愚管抄第五）

といっているのはすなわちそれである。しかしその結論たる撰家将単一の期待が「幻想」であつたことは歴史の示す通りである。神皇正統記の主張は必ずしもその当時にあつて実現しなかつた。しかしその影響は決して過小視出来ないものがある。しかし愚管抄の史論乃至政治論が後世において顧みられたことはまことに微々たるものである。これは理論的弱点のあつたこともさることながら歴史的視野のせまき、特にその階級性にあつたのではなからうか。

五撰家の名門に生れ、青蓮院門跡をつぎ、四度天台座主に還補し、大部分の生涯を京洛の間に送り、四天王寺の別当に任せられた外地方に出ることがなかつた。源頼朝又は伊勢の神宮荒木田一族と交友関係があつたのは異例であり、交友圏は京都在住の貴族又はいろいろな面で貴族と連りを持

つ僧侶を出でなかつた。武士の活動時にその持つ歴史的意義を認識出来なかつたのは当然である。「題材が武士の中からも採られて居ると言うだけではなくて、頼朝を讚美し、頼経を擁護するが如き傾向」があるからといって慈円に武士的要素があつたとする説にくみすることは出来ない。

註 1 「明治四十二年頃に我等は初めて愚管抄の史観に驚嘆し、その歴史哲学としての価値を闡明すべく人生と表現社の同人三井甲之助氏と協し、この書のまとまつた研究を大正二年正月同名紙上に於いて発表した」（松本彦次郎「日本史学名著解題」『史学名著解題』所収 p. 1）

2 松本彦次郎 前掲書 p. 75

3 平泉澄「愚管抄と神皇正統記」『伝統』所収 p. 149

4 三浦周行「愚管抄」『日本史の研究』所収 p. 1258

5 中島悦次「愚管抄 著者の時代と心境」『古典研究』、1~2 p. 14

6 松本彦次郎氏は「ここに彼の歴史主義を見ることが出来る。彼は宗教的・道徳的、世界史観（当時の知られた世界としては支那・印度・西域）に於いて、移りゆく世、即ち社会生活状態の可変的表現に全力を注いだ」（『史学名著解題』p. 75）と述べ「歴史主義」「宗教的・道徳的」によって説明しようとした。

村岡典嗣氏は「仏教若くは仏教的と、神道若くは神道的との対峙」と愚管抄と神皇正統記を位置づけている。（『愚管抄考』『日本思想史研究』所収 p. 69）

7 西義雄「初期に於ける真俗二諦論の意義」『印度哲学と仏教の諸問題 宇井伯寿博士還暦記念論文集』所収 p. 380 以下

8 辻善之助「本地垂迹説の起源について」『日本仏教史の研究』所収 p. 152 以下

9 奈良時代、平安時代初期に儒教思想が移植されたがこれは知的粉飾であつて、情意の面では依然として伝統的な生活感情が支配的であつた。特に「撰撰制貴族の思想は、大体に於いてかれら特有のものである、といつてよい。たゞかれらにあつても、未だ儒教的道徳の感化は及んで居らず、その限り農民の生活に淵源する古来の伝統的な生活感情が依然として生きていた」（家永三郎『日本道徳思想史』p. 36）という説はそのまま認めてよい。

10 津田左右吉「愚管抄及び神皇正統記における支那の史学思想」『本邦史学史論叢』所収 p. 501

11 津田左右吉『日本の神道』第三章平安時代の思想について p. 61 以下

12 和歌森太郎博士は「一つの神社と祭るべき、特定の祭祀圏をなす人々が、多く同族的、族縁協同体員なる氏人であつた姿が、中世を経過する間にむしろ多く隣人的協同体、地縁、心縁協同体を祭祀圏とするに移つた」（『中世協同体の研究』p. 44）と論じている。

13 大屋徳城「仏教と十念極楽易往集」『日本仏教史の研究』三所収 p. 273

14 遠藤元男「愚管抄とその世界観」『古典研究』1~2 p. 25

15 中村光「愚管抄の歴史観」『古典研究』1~2 p. 34

16 石母田正『中世的世界の形成』第三章東大寺第三節二つの法 参照

17 法性法住等勝義諦品有云此語。彼約真如。今約事理一切。法性法住皆通事理。故。（徳龍「解深密経講讀卷七」『日本大蔵経』方等部章疏六所収）

18 儒学思想について「尚古思想は飽く迄経学的歴史観と俱に存するもので両者は表裏の關係に立つ。之を儒家本来の歴史観と無条件に同一視するのは事実を誣たるの誹りを免れない」（重沢俊郎『原始儒家思想と経学』p. 251）とされ、また法家については「『上古は道徳に競い、中世は智謀を逐い、当今は氣力を争う』と云う歴史観、竝に此に基く儒教排撃も参伍参驗に基く実証主義の致す処」（板野長八「中国古代の帝王思想」『社会構成史大系』所収 p. 41）であつて、むしろ尚古思想は排除されている。上古、中古、下古なる出典は漢書芸文志である。

19 黑板勝美『更訂国史の研究』各説上 p. 289

20 山田英雄「日本に於ける時代区分観の変遷—平安時代まで—」『史学雑誌』61~12 p. 37

21 玉葉に次の用例がある。

付冥頭可招不忠之恐。（治承六・八・九条）

而愚心内動上奏不外頭者。可招冥頭之恐。（寿永三・六・廿六）

彼人於事乖、付冥頭恨多端。（文治二・八・一五条）

22 末法燈明記の著書が最澄であることについて疑があつたが家永三郎三郎博士の「末法燈明記をめぐる諸問題」（『上代仏教思想史研究』所収）によつて一掃された。

23 太田晶二郎「上代に於ける日本書紀講究」（『本邦史学史論叢』上所収）参照

24 中村光「中世に於ける日本書紀の研究」（『本邦史学史論叢』上所収）

25 本願寺聖人親鸞絵伝以来親鸞は慈円に従つて剃髪したと伝えられているが、その誤りであることが、中沢見明氏の『史上親鸞』で考証されている。

没落期における古代貴族の歴史思想について

- 26 山田文昭『親鸞とその教団』第十一章善鸞の異義参照
- 27 服部之総氏の「いわゆる護国思想について」(『親鸞ノート』所収)なる論文で「朝家の御ため、国民の御ため念仏さふらふべし」を以て、「親鸞においては『わが身のれう』のさだまつたうへでの仏恩報謝の念仏であること、『わが身の往生を一定とおぼしめさむひと』の『御報恩のための念仏であるべきことは、この一文を示すまでもないほど、すべての真宗門徒に常識なとつてゐる」(p. 188)として護国思想がなかつたことを論証しようとしている。これに対して赤松俊秀氏は「親鸞の宗教が個人の得悟以外に広く国家社会の福祉を冀う一面を持つていたことは明な事実である。それを容認したからと云つて、親鸞の宗教の担つている大きな歴史的意義は動揺するものではない」(『親鸞の消息について』『史学雑誌』59~12 p. 8)として反対の意を表明している。
- 28 江戸時代において依然としてむしかえされており、「吾宗一向専修ノ宗義ヲ知ラスシテ。吾宗ノ神明ヲ祭ラス。祈禱ノ札守ヲ用ザル事ヲ難スルノ書」(『真宗全書護法部対外編』僻難対弁 p. 457)がありこれに答えて仰誓の「僻難対弁」が明和二年に出ており、又同趣旨の書物に誓鑑の「神道俗談解」(『真宗全書』所収)がある。
- 29 山田文昭 前掲書 p. 163
- 30 浄土神道の名は異様であるが、長沼賢海が「鎌倉新仏教の展開と反本地垂迹説」(『日本文化史の研究』所収)で既に用いており、その吉田神道に及した影響を論じている。
- 31 橋川正氏は「拾玉集と隆寛律律の和歌」(『日本仏教文化史の研究』所収)なる論文で、隆寛が慈円と特に親しく和歌の贈答があり、又同じく証空が臨終の枕頭に侍したことを紹介している。
- 32 和歌森太郎博士は「その人の心と神との関係には、大きく分けて三つの型がある」として次の三型をあげている。
(1) 性神的・外在的な神観型式
(2) 外在的・自覚的な神観型式
(3) 唯心的・内在的な神観型式
(『中世協同体の研究』p. 166 以下)
- 33 田村円澄「悪人正機説の成立」『史学雑誌』61~11 p. 18
しかしこの説に対しては家永三郎博士の有力な反対論がある。「往生伝の類にあらわれた悪人往生の実例を通覧すれば、そこには実に多くの種類の『悪人』を見出すことができる。しかし東国と鎌倉時代という時間的・空間環境を対照するとき、親鸞の悪人正因説の成立因子に武士を考えることは、やはり一番不自然でない推測であろう」「単に耕作農民と結びつけただけでは解釈し難いも」であり、「親鸞の宗教の形成過程に、武士階級以外のものが加はつているとしても、私の議論は毫も妨げない」と論じている。「親鸞の宗教の社会的基盤」(『中世仏教思想史研究』増補版 p. 208)
- 34 村岡典嗣 前掲論文 p. 54
- 35 西尾陽太郎「末法燈明記と愚管抄」『日本歴史』昭25~10
この論文で符合点として次の七点をあげている。正法仏法相即論、正像末の時代概念、時代降下に伴う戒律の衰退、道理の消滅過程の叙述、末代無戒の時代到来と末代悪世無道の時代観、名字の比丘の肯定と武士の存在肯定、三時にわたる価値相対観と「つくりかふる」道理観、法爾自然の道理観。
- 36 原始真宗教団の教線を知るべき資料として、三河妙源寺蔵親鸞聖人門弟交名牒がある。同書により門弟の分布を見ると次の通りである。
常陸 19, 下野 5, 下総 3, 奥州 6, 武蔵 1, 越後 1, 不明 1, 浴中 8「山田文昭前掲書 p. 131」
堀勇雄「社会状勢の推移に重点をおく『愚管抄』の再吟味」『歴史教育』6~9, 10
- 附記 曼殊院文書、門葉記の引用はすべて多賀宗隼氏編慈円全集による。東北大学竹岡勝也教授の御校閲をいただいたことにつき謝意を捧げるとともに、不備の点は再考を期したい。