

## 偽書の地域性／偽証の歴史性

### 一生口島の法然伝説を事例として一

引 野 亨 輔

寺院由緒書の内容には、例えば夢のお告げで本尊を掘り出したといった類の怪しげなものが多く、それゆえまともな歴史資料として扱われる傾向は希薄であった。寺院由緒書が虚偽の歴史叙述であることは勿論事実であろう。しかし、それがある時代に信憑性を持って受容されていたこともまた事実である。偽書・偽証がなぜ疑いなく受け入れられるのか。本稿では、瀬戸内海の小島に伝わる法然伝説を事例として検討してみた。

[キーワード：寺院由緒書・法然伝説・談義僧]

#### はじめに

寺院由緒書の中で語られる本堂建立の経緯や本尊の由来には、神秘的かつ荒唐無稽な内容が多く、近代実証主義歴史学の下では、おおよそ価値のないものとして打ち捨てられてきた。試みに『知新集』<sup>(1)</sup>という史料から、文政期(1818～30)の広島城下寺院における主な本尊の由来を抜粋すると、表1のようになる。例えば、真言宗についてみると、自宗の開祖弘法大師空海や、新義真言の開祖覚鑊は勿論のこと、大仏造営に力を尽くした奈良時代の行基や、鎌倉時代を代表する仏師運慶、果ては後白河法皇まで、地方城下町の寺院には豪華すぎるメンバーによって本尊の権威付けがなされている。なお、旧仏教を代表する真言宗が18ヶ寺中12ヶ寺という高い割合で怪しげな本尊由来を持つのに対

表1 広島城下寺院の本尊由来

宗 派	本尊の由来	備 考
天台宗	円仁作(1)	全3ヶ寺の内
真言宗	行基作(5)・空海作(2)・円珍作(1)・覚鑊作(1)・後白河法皇作(1)・運慶作(1)・湛慶作(1)	全18ヶ寺の内
曹洞宗	達磨大師作(1)・行基作(1)	全16ヶ寺の内
臨濟宗	行基作(1)	全5ヶ寺の内
浄土宗	聖徳太子作(3)・源信作(3)・快慶作(2)・定慶作(2)・運慶作(1)・行基作(1)	全20ヶ寺の内
日蓮宗	日蓮作(1)	全12ヶ寺の内
浄土真宗	源信作(5)・快慶作(4)・聖徳太子作(2)・行基作(2)・円仁作(2)・運慶作(1)・定慶作(1)・良源作(1)	全43ヶ寺の内

して、曹洞・臨済など禅宗系では比較的それが少ないといった宗派ごとの特徴も表1からは確認できる。ただ、禅宗同様に合理的指向が強まるとされる浄土真宗においても、行基作と伝承される本尊や、更に遡って飛鳥時代の聖徳太子作とされる本尊は厳然と存在するのであり、寺院由緒書全般に通底する胡散臭さは明らかであろう。

以上の事実は、なるほど寺院由緒書など歴史資料として無価値であるという従来の研究姿勢を肯定するかのようである。しかし、現代人の価値観にそぐわない事例を、次々と研究素材から排除していくこの姿勢には、どこか問題がないだろうか。

恐らく寺院由緒書そのものをメイン素材として扱った初めての研究書と思われる、塩谷菊美『真宗寺院由緒書と親鸞伝』の「あとがき」では、以下のような著者の問題意識が吐露されている。「寺院由緒など虚偽に満ちた胡散臭い史料として捨て去るか、そうでないまでも、論を立てるに好都合な部分をつまみ喰いのように利用するだけ、という感が、今もって強い。(中略)現代人の目で眺め、荒唐無稽と決めつけるばかりでは、価値を見出せるはずもない。また、親鸞を知るための史料にならぬとって親鸞伝を切り捨てるなら、近世のごく普通の真宗寺院やごく普通の真宗門徒の願いを知ることのできる、得がたい史料を捨ててしまうことになるのである。」怪しげな寺院由緒書こそ、庶民信仰を下支えしてきたものであり、その意義を考察しないで宗教史研究は成り立たないという訳である。本稿でも、塩谷氏の以上のような提言に学び、内容の虚実に関わらず必須の考察対象として寺院由緒書を取り上げていきたい。

ところで、近世宗教史に限ってみれば寺院由緒書の分析は確かに立ち遅れているが、日本史全般に視野を広げると、虚偽にあふれる歴史叙述＝偽文書に対する研究は着々と発達しつつある。すなわち、網野善彦<sup>(3)</sup>「偽文書について」は1970年代の論文であるが、既にこの時点で同氏は、本物の古文書と偽文書とを選別し、偽文書を歴史資料から排除するだけの「古文書学」に警鐘を鳴らしている。そして、偽文書であることを見極めるのはあくまで研究の始まりに過ぎず、それがいかなる経過を経て偽造され、また所有者にいかなる利益をもたらしたのかこそ、検討すべき課題であることを明言する。同氏の提言は、確実にその後の歴史学研究者に受け継がれ、近年では『古文書学入門』ならぬ<sup>(4)</sup>『偽文書学入門』まで刊行されるに至った。同書の中では、ある地域固有の事情を如実に反映する文書偽造の有り様や、偽文書があたかも本物のごとき権威を発揮する歴史的諸条件など、様々な視角から考察が進められ、「偽文書学」の研究方法確立が目指されている。

そうであるならば、宗教史研究のみが、怪しげな寺院由緒書を歴史資料から排除し続ける訳にはいくまい。それが虚偽の歴史叙述であることは勿論として、しかしある時代のある社会階層に高い信憑性をもって信じられていたのはなぜか。地道な事例発掘の積み重ねにより、寺院由緒書の歴史的意義を明らかにしていく必要があるだろう。

以上のような問題意識に基づき、本稿では安芸国豊田郡御寺村に存在する真言宗寺院光明坊の寺院由緒書を分析する。あらかじめ展望を述べておくと、光明坊は真言宗寺院であるにも関

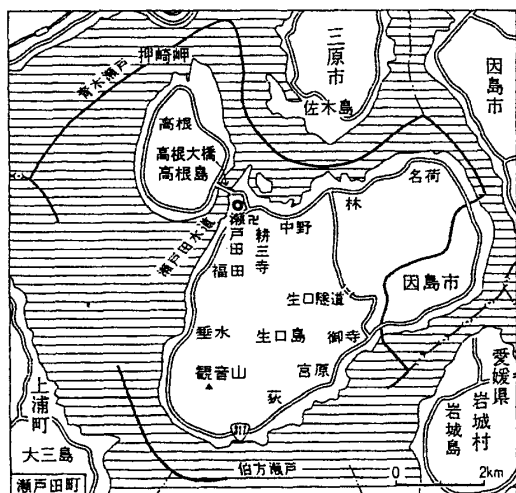
## 偽書の地域性／偽証の歴史性

ならず、浄土宗の開祖法然自作の影像を所蔵するという、特徴的な由緒を有している。しかも、法然を光明坊に招いたのは彼の導きで剃髪した後白河法皇の皇女(=如念尼公)であったとか、彼女はやはり貴族の娘であった2人の侍女(=松虫・鈴虫)とともに光明坊で生涯仏道修行して没したとか、法然自作影像を中心に据える光明坊の寺院由緒書は華やかな伝説で装飾されている。それでは、生口島という瀬戸内海の小島に、法然自作影像の伝説が生み出される地域的要因とは何か。また、後白河法皇皇女の来島・定住など現代人には信じがたい伝説を、生口島の地域住民がすんなりと受け入れた歴史的な背景とは何か。これら2点が、筆者にとって解明すべき必須課題ということになる。本稿を「偽書の地域性／偽証の歴史性」と題したゆえんである。

### 1. 御寺村光明坊とその周辺

本格的な寺院由緒書の分析へと移る前に、ひとまず御寺村光明坊とその周辺の諸状況を概観しておこう。光明坊の立地条件に注目すると、同坊が存在するのは生口島という瀬戸内海の小島である(図1参照)。江戸時代を通じて広島藩領であり、「天保郷帳」によれば幕末期の村高は島全体で3180石余あった。更なる内部構成をみると、同島は原・洲江・沢・福田・垂水・林・中野・鹿田原・名荷・萩・宮原・御寺の12ヶ村と、瀬戸田という1つの町場に分けられる。町場が設けられたことから明らかなように、瀬戸田は瀬戸内島嶼部でも有数の良港であり、近世交通網発達の下で大坂・四国方面などから他国船も頻繁に往来し、島の経済を潤した。また、竹原・松永など塩田地帯が形成される瀬戸内沿岸部の例に漏れず、生口島でもやはり製塩業が重要な産業の1つとなり、近世中後期には塩取引によって資本蓄積した有力商人も登場するに至る。<sup>(5)</sup>

次に、御寺村光明坊以外の生口島に存在する寺院施設についても、簡単に把握しておきたい。表2は、近世芸備地域の代表的な地誌『芸藩通志』に基づき、生口島に存在する諸寺院を列挙



(『角川日本地名大辞典 広島県』より転載)

図1 生口島

表2 近世生口島の寺院施設

所在地	寺院
瀬戸田町	向上寺(曹洞宗)・円林寺(曹洞宗)・法然寺(浄土宗)・万徳寺(真宗)
沢村	地藏院(真言宗)
福田村	興福寺(臨済宗)・広徳寺(臨済宗)
垂水村	長光寺(曹洞宗)
鹿田原村	寺院無し
中野村	光明寺(浄土宗)
林村	吉祥寺(曹洞宗)
名荷村	長命寺(真言宗)
萩村	光福寺(曹洞宗)
宮原村	宝福院(曹洞宗)
御寺村	光明坊(真言宗)・善立寺(真宗)
原村	薬師寺(真言宗)
洲江村	正善寺(曹洞宗)

したものである。特定宗派に集中することなく、旧仏教系から禅宗系、浄土系までバラエティーに富む同島の寺院分布が見て取れる。なお、中世の生口島は沼田小早川氏の勢力下にあり、その小早川氏は深く禅宗に帰依して各地の寺院保護に努めた。表2において、曹洞宗・臨済宗といった禅宗系寺院が9ヶ寺と比較的目立つのは、その名残であろう。但し、神社で行われる様々な年中行事に関与した真言宗寺院(光明坊・地藏院etc.)は、数の上で優位に立つ禅宗寺院以上に、近世生口島の地域住民に強い影響力を有していた<sup>(6)</sup>。また、生口島には、光明坊以上に開祖法然との関係を強調すべき浄土宗寺院が、法然寺・光明寺の2ヶ寺も存在する。しかし、既に述べたように、「法然ゆかり」をしきりとアピールするのは、生口島においては、むしろ真言宗寺院たる光明坊の方である。この間の事情については、追々詳細な検討を加えていくことになるだろう。

以上、御寺村光明坊がいかなる周辺状況の中に存在しているのかをおさえた上で、いよいよ次節以降では同坊の寺院由緒書を分析していく。

## 2. 文政期の光明坊寺院由緒書

さて、光明坊に残される幾つかの寺院由緒書の内、最もまとまった形態を取るのは文政3年(1820)に作成されたものである。本稿でも既に指摘しているように、文政年間の芸備地域では広島藩自らが地誌編纂事業に乗り出し、同藩領全域から「国郡志御用下調べ帳」なる調査書を提出させている。この事業は最終的に文政8年(1825)の『芸藩通志』完成という形で結実するのだが、広島藩領各地の庄屋家や有力寺社には副産物として詳細な由緒書の控えが残されることとなった。光明坊に現存するものもこれである。以下、同坊の住職覚存が自ら書き綴った<sup>(7)</sup>「国郡志御用下調べ帳」の主要部分を引用しておく。

(前略)後白河院の皇女法然上人之御弟子とならせ給ひ如念尼公と申奉る者、松虫・鈴虫といへる二人の侍女を伴ひ、当寺に御参籠在て暫く此寺へ栖玉ひ念仏修行御座せしに(中略)其頃法然上人讃岐国に移住し給ひしに、尼公從來御帰依御座せし故上人を当寺に御招請有、御留錫の砌自影像を刻ミ、又尼公の御姿も上人手つから刻ミたまふ、御持念之仏舎利并三部経等を尼公江残し置給ふ、上人曰、我仏法末世に弘通せば此木も共に榮ふへしと御誓在て、御杖の白檀樹を庭上にさし給ふ、不思議成かな枝葉茂り榮而、今八十圍之大木と成れり、往古此木田畑之陰となるを憂伐らんと決しに、一夜か中に屈曲肱折か如くいま現にしかり、尼公御入寂の後御所持御舎利・齒牙・爪・髪等宝塔に安置し奉り後代に残す、又二人の侍女達も共ニ菩提の道に入り、程なく当寺に於て命終せり、上人逆修之塔、尼公之御陵、侍女之墓境内ニ有(中略)其後慶長拾一年当地人池田氏泉州堺之匠何某と同時に霊夢を蒙り、今御厨子を作れり、然に昔時洛陽黒谷に御座せし御影焼失の時、当寺に上人御直作之影像在之由を聞伝へ、慶長拾四年東都江御願申されけれハ、国主福島正則公へ被命洛東黒谷へ遷し玉ふ、依之新に上人之尊像を作らせ、当寺に安置

し玉ふ、今之影像之なり、然ルに池田氏人作之靈験を怪しミ尊像之御胸に刃をあてけるに、忽血汐に染ミ尊容心かわらせ玉ふ、是を見るに悲涙留めかたく立所に邪念を翻し、発心入道して名を宗喜と改め念仏三昧に入り、昔此所を田之浦と云けるを皇女住給ひけれハ、在所をも尊んで御寺と云、尚如来光明を放ち玉ふか故に光明三昧院与云、又光明坊と称す、実に靈験奇瑞世に稀成所なり、然といふとも今世に知る者少し有、依之衆生に知らしめんかため旧記に依て略し畢ぬ

やや長文の引用となったので、由緒書の要点をまとめておこう。①後白河法皇の皇女である「如念尼公」が、念仏修行のため光明坊に滞在し、遂にはこの地で没した。②如念尼公は、「松虫・鈴虫」という2人の侍女を同行しており、彼女達もまた仏道修行の後にこの地で没した。ちなみに、由緒書の省略箇所によれば、松虫・鈴虫はいずれも「今出川左大臣殿姫君」という高貴な身分であり、法然の高弟「住蓮・安楽」の手で剃髪したとされる。③法然が流罪のため讃岐国へ移住してきた際、従来より親交のあった如念尼公は、生口島に彼を招いた。④これに感謝した法然は、自らの手でその影像と如念尼公の像を刻み、光明坊に残し置いた。⑤島を去るにあたって法然が境内に突き刺した白檀の杖からは、不思議なことにやがて枝葉が生い茂り、今では大木となっている。⑥江戸時代の始め、京都黒谷の金戒光明寺で火災があり、法然上人御影が焼失した。そこで、たつての希望により光明坊所蔵の自作影像を譲り受ける形で遷座し、光明坊には金戒光明寺から新たに作った影像が寄贈された。⑦瀬戸田の仏師池田某が、新造影像の靈験を怪しみ、その胸に刃を押し当てたところ、血しぶきが流れ出た。

勿論光明坊は真言宗寺院であり、由緒書冒頭では「行基菩薩之開基、聖武天皇以来中古迄皇帝御歴代之勅願所ニ而堂塔伽藍余程広大なり」「往昔より真言宗門ニ而京都仁和寺御所御直末是なり」といったそれらしい開基伝承が一応は披露されている。しかし、余りにわずかなその言及と対照的に、冗長なまでの詳しきで語られるのは、上記のような法然伝説なのである。

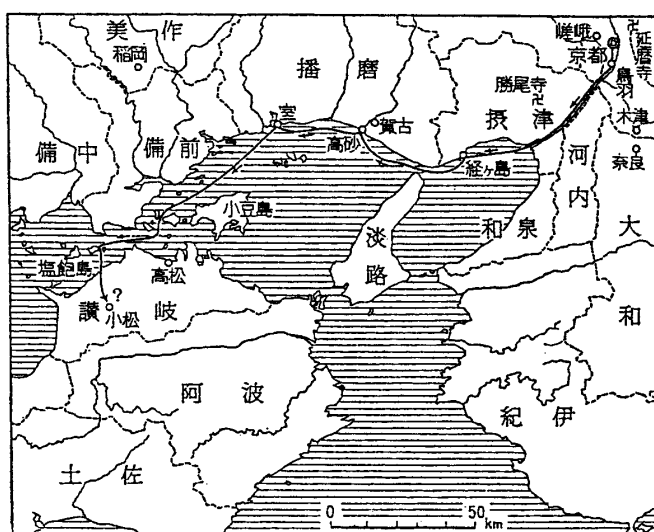
それでは、生口島という瀬戸内海に浮かぶ小島に、なぜかくも彩り豊かな伝説が生み出されたのか。そもそも歴史的な事実として、法然は瀬戸内周辺に滞在したことがあるのかを手懸りに、由緒書分析を始めてみたい。

先ず法然が讃岐に移住したという点に関していえば、これは純然たる史実である。法然の教えとは、南無阿弥陀仏と念仏を唱えることによるのみ、真の極楽浄土に往生できるというものであり、いわゆる旧仏教サイドの修行僧にとって唾棄すべき主張であった。そこで、延暦寺や興福寺はたびたび朝廷に訴え、専修念仏の禁止を要請している。以上のような状況下、建永元年(1206)に起こったのが有名な住蓮・安楽事件である。住蓮・安楽はともに法然の高弟であり、かつ大変な美声の持ち主であったため、彼らの開催する念仏会には美声の称名念仏を聞くべく常に多くの聴衆が集まっていた。建永元年の12月にも、やはりこの両名が鹿ヶ谷の草庵で念仏会を開いたのだが、後鳥羽上皇の熊野行幸にたまたま重なり、留守をあずかるべき院の女房数名がひそかに参加してしまった。しかも、念仏会に参加した女房の中には発心して尼にな

るものまで出たから、熊野から帰った後鳥羽上皇は激怒し、翌承元元年(1207)には専修念仏の禁止と住蓮・安楽らの処刑を決した。建永の法難(もしくは承元の法難)と呼ばれるこの事件は、住蓮・安楽の女官達との密通が真の原因だとされたり、念仏停止を願う延暦寺・興福寺の陰謀だとされたりするが、事の真相は明らかでない。ともかくもこれをきっかけとして、専修念仏の指導者たる法然も、土佐への流罪が決定するのである。但し、承元元年3月に京都を発し、在地有力者の庇護を受けつつ讃岐国各所に滞在する内、同年12月には早くも赦免の命が下ったため、結果的に法然が流罪地土佐まで到達することはなかった<sup>(8)</sup>。

さて、当時既に75歳の高齢であった法然にとっても、彼を崇敬する信者達にとっても、住み慣れた京都から四国への流罪は辛い経験であっただろう。しかし、転んでもただでは起きぬといふべきか、後の浄土宗教団は、この法難を布教手段として最大限に有効活用している。すなわち、法然の生涯を綴った『法然上人絵伝』の中で、彼は「辺鄙におもむきて、田夫野人をすゝめん」という年来の宿願が今こそかなうと、流罪をむしろ喜んでみせる。そして、流罪地へと向かう道すがら、播磨国の高砂では日々の殺生に悩む漁師の老夫婦に対して、また同国の室津では自らの職業をいやしむ遊女に対して、いずれも念仏こそが救いの道であることを懇切丁寧に説き聞かせていくのである。勿論祖師伝とはあくまで後世に作られたフィクションであり、法然が行ったとされるこれらの庶民教化も、そのままに歴史的な事実を記している訳ではあるまい。但し、流罪道中におけるこの教化伝説は、絵伝中でも最大の見せ場として語り継がれ、庶民層に至るまで深く浸透していく。そして、わずかでも法然が滞在した可能性のある瀬戸内沿岸部には、法然再興の寺院や法然お手植えの松といった「名所」が続々と生み出されていくのである。

以上から明らかなように、法然流罪の通り道となった瀬戸内の港町や島々とは、歴史的な事実如何に関わらず、法然伝説が日常生活の一部としてしっかりと根付いている地域であった。言うまでもなく、生口島もまた瀬戸内の典型的な小島であるから、いつ新たな法然伝説が誕生しても不思議ではない。光明坊に伝わる法然自作影像の伝説とは、上記のような条件から誕生した、流罪道中伝説の1バリエーションであったと捉え得る。ただ、図2から確認できるごとく、安芸国豊田郡に属する生口島は、法然が流罪地へと向かう途次に立ち寄ったとするには、余り西に偏っている。そこで、後白河法皇の皇女「如



(田村圓澄『法然』より転載)

図2 法然配流関係地図

念尼公」なる第2の主人公を登場させ、その招請という形でやや強引に生口島と法然を結び付けたのが、光明坊の由緒書だったと言える。

それでは、おもむろに登場するこの如念尼公伝説とは、いかに位置付け得るものなのか。貴種を尊ぶ地方伝承特有のでっちあげと、一言で片付けてしまって良いのだろうか。結論を先取りするならば、片田舎の小庵で後白河法皇の皇女が生涯を閉じたというこの伝説にも、誕生に至る確かな必然性が存在する。先ず生口島と後白河法皇の関係から述べると、平安末期の同島が長講堂領の一部であるという事情を指摘し得る<sup>10</sup>。長講堂領とは、周知の通り後白河法皇の持仏堂たる長講堂に寄進された膨大な荘園群である。全国各地に散在するとはいえ、後白河の領掌する荘園の1つであるという生口島の履歴が、光明坊で生涯を閉じた皇女如念尼公の伝説を生み出したのだろう。また、法然と後白河法皇についても、実は浅からぬ関係を指摘し得る。摂政も務めた権勢家九条兼実が、法然の熱心な信奉者であったことは比較的良く知られている。そして、この貴族社会に深く受け入れられた法然イメージは、後白河法皇もまた彼の教えを受けたという伝説を生み出していく。すなわち、後世に作られた『法然上人行状画図』では、法皇臨終に際し法然が善知識としてそのかたわらに侍していたとさえされるのである<sup>11</sup>。史実に即していえば、これは明らかな誤りである。しかし、多くの浄土宗信者にとって、彼らの信じる法然とは、漁師や遊女にまで仏法を説き聞かせる聖人であるとともに、後白河法皇という最も尊貴な存在にも教えを授ける偉大な指導者であった。法皇当人までも教導するのだから、その皇女の1人が法然の手で出家したとしても何ら不思議はない。上記の条件から、生口島の光明坊に仮寓して讃岐の法然を招く尼僧は、必然的に後白河法皇の皇女とされたのである。

勿論、流罪中の法然が悠長にも尼僧の招きに応じ生口島に出向いたとは考えがたく、如念尼公も自作影像も捏造された伝説であることは否めない。しかし、法然の導きで出家した後白河法皇の皇女が、長講堂領生口島の真言宗寺院に仮寓して師を招くという物語は、上記の歴史的な事実と巧みに絡み合うことで、庶民層にまで高い信憑性をもって受容されていったと言えよう。なお、信憑性・整合性という点に関して補足すれば、同地域に存在する浄土宗寺院ではなく、真言宗寺院光明坊において法然伝説が形成されるのも、実は全く理にかなった出来事と考えられる。すなわち、浄土宗の「開祖」法然が訪問したとされる時期、生口島に代々浄土宗であった寺院が既に存在したということはある得ない。もし同島の瀬戸田町法然寺や中野村光明寺が法然留錫の由緒を誇るならば、その方がよほど歴史的にみて整合的ではないのである。他方、光明坊は行基開基以来の勅願所だと自らの由緒を語る訳で、その真偽はともかくとして、鎌倉時代に後白河法皇の皇女が滞在することに、何ら歴史的な非整合性はない。つまり、寺院由緒書における捏造とは、全く何の根拠もなく貴種の権威に仮託して形作られるのではなく、一見でたために映る伝説も同時代人の有する知識に照らし合わせれば確かな信憑性・整合性をもって展開していくのだと、ひとまず結論することができよう。

ところで、流罪中の法然が生口島を訪問し、如念尼公のために自作影像を残し置いたという

伝説は、高砂での漁師教化や室津での遊女教化のごとく『法然上人絵伝』に載せられ語り継がれていったものではない。その意味で極めてマイナーな地方伝承と言わざるを得ないだろう。そこで、次に問題としたいのは、光明坊に伝わる法然伝説が、どの程度の範囲にまで流布していたかという点である。せいぜい生口島一带に留まるかと思える光明坊の法然伝説であるが、法然自作影像の金戒光明寺への遷座という点に注目すると、意外なほど広範な流布状況を確認できる。例えば、『黒谷誌要』<sup>13</sup>は成立こそ明治時代と新しいが、純然たる金戒光明寺公認の寺誌であり、その御影堂の項には以下のような記述が見出せる。

御影堂 桁行十三間梁行十二間南面瓦葺

(中略)

中央須弥壇上の宮殿には、宗祖大師(法然一筆者注)御自作の座像を安置す。此像は建永年中 後白河法皇の皇女如念尼公の為に彫刻したまひしものにして安芸国豊田郡瀬戸田光明三昧院に護持せり。然に慶長十七年当堂災に罹り神僧一夜刻成の影像焼失せしかは。東照公領主福島正則に命して之を当山に遷さしむ。

京都黒谷にある金戒光明寺とは、浄土宗四箇本山に数えられる鎮西派の寺院であり、同宗総本山たる知恩院の威勢には及ばないにせよ、生口島の真言宗寺院光明坊と比べればよほど法然との関わりは深い。ところが、その寺院の由緒書にも、焼失した御影の代わりにわざわざ瀬戸田から法然像を取り寄せたという事情がはっきり記されている。光明坊に残される法然自作影像は、生口島一带のローカルな伝説どころか、浄土宗の本山寺院にまで紛れもない事実として受容されていたことになる。金戒光明寺サイドのこの主張を信用するならば、自作かどうかはさておき、近世初期の光明坊に、かなり由緒正しい法然像が存在したというのは事実なのだろう。そして、金戒光明寺が火災時にそれを譲り受けて喧伝し、譲った光明坊サイドも後追的に自作影像伝説を称揚するという相乗効果により、地方伝承は一躍メジャーな存在へ転換したのではないだろうか。例えば、文政期の光明坊由緒書には、金戒光明寺から寄贈された新しい法然影像を価値のないものと見下し、胸に刃を押し当てる仏師池田某が登場する(※ちなみに由緒書の記述によれば、仏師池田某は刃を押し当てた影像から血の流れ出る有り様を目撃して自らの非を知り、剃髪してその後の生涯を念仏修行に捧げる訳である)。これなどは、新造影像を権威付けるべく、まさしく後追的に整えられたことが明白である。自作影像を中核としつつ、次第に様々な肉付けがなされ、生口島の法然伝説は現在に至っていると言えよう。

更に考察を進めると、光明坊の法然自作影像は、何も金戒光明寺周辺に限らず、より広範な人々にその存在を知られていたことが分かる。すなわち、京都の代表的な地誌『山州名跡志』<sup>14</sup>にも、やはり以下のような記述が見出せるのである。

○紫雲山金戒光明寺 在黒谷境地山上 門西向 堂南向

所安法然上人像(坐像二尺五六寸計安厨子一割注)自作

此像初芸州瀬戸田ニ安ス。東照宮尊命ニヨツテ所移也。其故ハ是ヨリ先此堂ニ上人自作



ノ像ヲ安ス。然ルヲ此堂為失火回祿ス。僧アリ像ヲ抱出ントシテ。共ニ焼死ス。此旨達  
台聴是ヲ惜彼ヲ憐玉ヒテ諸国中自作ノ像ヲ尋玉ヒ。遂得玉ヘル処ナリ

記すところの内容は、金戒光明寺火災時に芸州瀬戸田の法然自作影像を譲り受けたというものであり、先に挙げた『黒谷誌要』の記事と何ら変わった点はない。ただ、それが『黒谷誌要』という金戒光明寺の寺誌ではなく、『山州名跡志』という京都の地誌に載せられている点には、大いに注目すべきだろう。そもそも『山州名跡志』という地誌の特徴を探ると、それは、京都の名所名跡を隈無く調査した精度の高い研究書であり、なおかつ仮名交じりの和文で書かれた読みやすい観光案内書でもあった。そこで、この地誌は、正徳元年(1711)の刊行以来、地元の知識人から旅行者に至るまで幅広い層に愛読された。つまり、『山州名跡志』に掲載されるとは、京都に興味のある人物なら誰にでも、その情報が入手可能になることを意味していたのである。光明坊の所蔵する法然自作影像についても、正徳元年の『山州名跡志』刊行以降はかなり広い地域・広い階層の人々にその存在を記憶されていくこととなっただろう。生口島の法然伝説とは、誕生に至る諸条件を分析するならば、おおよそ同島一帯のマイナーな位置に終始する筈のものだった。しかし、偶然にも出版という新しい情報伝達手段に後押しされ、その意味では極めて近世的な要因によって「全国区」化していったと言える<sup>03</sup>。

### 3. 寺院由緒書の変遷とその要因

さて、前節では、生口島に彩り豊かな法然伝説が生み出される地域的・歴史的な諸条件を考察した。そして、生み出された法然伝説が、ローカルな存在に留まらず、広く京都にまで流布していく状況も併せて確認した。

それでは、そもそも如念尼公の招きに応じて法然が生口島に来訪し、光明坊に自作影像を残し置いたという由緒書の基本型は、いかなる経緯をたどっていつ頃その形を整えたのだろうか。文政3年(1820)に作成された光明坊の「国郡志御用下調べ帳」には、「堂塔・什具不残焼失致シ候由、右体ニ依テ御繪旨・御教書・靈宝等余り無之、事跡具ニ難知」と由緒書お馴染みの弁明が記されており、法然伝説が偽作されていくその始原を、史料に即して探索するのはほぼ不可能と思われる。ただ、幸いにも光明坊には、正徳5年(1715)に住職真龍が作成した「芸州豊田郡生口島御寺光明三昧院由来」なる史料が残されている。そこで、ひとまず文政3年の「国郡志御用下調べ帳」と正徳5年の「光明三昧院由来」を比較し、わずか100年ほどの時間差ではあるが、近世中期から後期へと生口島の法然伝説がいかなる変遷を見せるのか、またその要因は何かを考察してみたい。

両由緒書を比較する前提として、「光明三昧院由来」の主要箇所を引用しておく、以下の通りである。

芸州豊田郡生口島御寺光明三昧院由来

仙容山光明三昧院宝蓮寺者最初行基菩薩之開地(中略)順徳院之御宇法然蒙勅勘配遠流排

斥于土州時後白河之皇女如念尼公素有度縁之法契不去旧好訪信尤厚此宦軍不静忍陰出奔鳳闕為法然追慕来光於土佐時分兼而当寺本尊放光之靈異仰念寄皇舶於個焉渚尼衆連袖從翼堂堂直詣于当利頂礼本尊念仏且海路之勞憩疾通達法然庵卒而起竄所奔赴当山謁如念尼然師曰諶妙哉乎至心投樂欲於仏乗信身命於天運遠来再謁法契凌百里之洋淳来遂素志誠心至深悦懌銘神心耳為開法筵例秘密而設諭化間造修皇女自肖之像安於道場傍因樹白楨瓶花於庭上誓素帰雒之前標權計不訛其木盛茂現在(中略)彼山(金戒光明寺一筆者注)依炎上当山像雖有渴望住侶不可請求之使僧失本志拱手去而后黒谷寺主盛林遂官詔下東照君上意趣竟慶長十四年春当院像安置于黒谷而彼祖跡之遺信難亡招仏工於洛東黒谷紫雲山照措古影一刀不告而新刻像令座於当山矣(中略)法然之像黒谷遷座下前三年瀬戸田住人池田市左衛門者夜来感靈夢多度法然現枕上告曰吾影上京時到汝念仏行者帰依詣礼我像下日化縁不淺寔因有宿契急厨子可建立然則泉州之大工何某来下耳而夢中偶言不佞某泉州堺工何某者求来与彼戮力厨子造立彼像上京砌池田氏其余檀越告影像離別概念留瑞示厨子請永度縁之信洛使諾可今所在厨子是也池田氏法体号宗喜留位牌於当檀氏裔世家末葉居瀬戸田之市店也矣(後略)

上記の引用から先ず確認できるのは、正徳5年段階で既に、文政3年「国郡志御用下調べ帳」に載せられることとなる由緒書の骨格がほぼ出来上がっている点であろう。すなわち、後白河法皇皇女たる如念尼公の生口島滞在に始まり、同島光明坊への法然招待、それに応じた法然の自作影像寄贈、そして最後に金戒光明寺たつての希望による影像の京都黒谷遷座と、「光明三昧院由来」は文政期の由緒書とほとんど変わるところのない語りを展開している。更に付け加えるならば、同史料には、伝説の主要部分に留まらず、法然の突き立てた杖に枝葉が生い茂り大木になるといった最も胡散臭いレベルのエピソードまでしっかりと所載されている。

慶長年間(1596～1615)の影像遷座を締め括りとするのが生口島の法然伝説であるから、それから約100年の時を経た正徳5年に光明坊の寺院由緒書がすっかり形を整えているのは、ある意味当然とも言えよう。しかし、「光明三昧院由来」と「国郡志御用下調べ帳」を丹念に比較検討すると、些細な点ではあるが明らかな差異も見出せる。例えば、「国郡志御用下調べ帳」では、如念尼公に付き従った「松虫・鈴虫」という2人の侍女について、彼女達がかつては「今出川左大臣殿姫君」という高貴な身分であり、法然高弟たる「住蓮・安楽」両名の手ほどきで剃髪した云々と、かなり丁寧な言及が行われている。しかし、「光明三昧院由来」の中には、いくら探しても2人に関する記述がない。つまり、この松虫・鈴虫のみは、せいぜい近世後期になってから初登場した真新しい伝説であったことが確認できるのである。

それでは、文政期の寺院由緒書に急遽松虫・鈴虫伝説が追加されるのはなぜだろうか。現在光明坊には、「年誌記録」という同坊の活動記録が数冊残されているが、そこに書き留められたある願書によって、我々は松虫・鈴虫伝説が唐突に誕生した歴史的な背景を知ることができる。

覚

一、当寺所持之円光大師之像并如念尼公松虫鈴虫両女之像共、諸人為結縁先年於尾道出開帳奉願蒙御免候義も御座候、然ルニ来未年六百年忌ニ付、此度於御城下近辺諸人為結縁出開帳仕度、幸ひ不動院法縁も御座候ニ付、同院江相頼申候所、承知被呉候ニ付、先達而奉願候故、不動院よりも被申出候処、同郡村方其段好ミ不申趣ニ御座候ニ付、右願難相調、願書御下戻被下奉畏候、然とも下地存立罷在候義、御城下誓願寺懇意ニ御座候故志願之趣就承知、宗祖之儀故難黙止被存、諸人為結縁同寺末寺佐伯郡古江村於福蔵寺開帳之儀村方江示談被呉候所、差支も無御座趣ニ付、来ル三月十五日より四月十八日迄日数三十三日之間於同寺開帳供養仕度奉存候、勿論誓願寺并ニ古江村役人中も同心ニ付、御願被申上候筈ニ御座候間、右願之通相調候様幾重ニ奉願上候、以上

辰二月

豊田郡生口島御寺村

光明坊

柴田五左衛門様

大藤源七郎様

ここに引用したのは、文化5年(1808)に光明坊が広島藩の役人に対して提出した出開帳開催の願書である。以下、この史料から読み取れる光明坊の動向を確認しておこう。

願書の出された文化5年は、時期的にも円光大師＝法然の600回忌を間近に控えおり、浄土宗信者に限らずより広範な法然信仰の盛り上がりが見られたようである。光明坊は、真言宗寺院とはいえ法然来訪の伝説を有し、かつては自作影像さえ所蔵していたのであるから、これを寺宝売り出しの絶好の機会と考えたのだろう。早速自坊の所蔵する法然像や如念尼公像を展示品の目玉として、広島城下での出開帳開催を立案する。出開帳を行うには当然寺宝を展示する広いスペースが必要であり、光明坊は当初不動院を開帳地に指名した。不動院は広島城下でも有数の真言宗寺院であるから、わざわざそこを法然ゆかりの品々の御開帳場所に使おうという光明坊の行動は、現代の我々にとって少々奇異に映るものである。しかし、光明坊自身が法然ゆかりの由緒を誇る真言宗寺院な訳で、その点は余り気にも留めなかったのだろうか。また、「年誌記録」によれば、寛政3年(1791)に光明坊の先代住職は不動院に新住職として転住しており、「法縁」の上でも交渉がしやすかったのだろう。但し、不動院も光明坊の持ちかけた計画を歓迎し順調に進むかには見えなかったこの出開帳は、直前になって周辺の村民が開催に反対したため中止を余儀なくされる。不測の事態に困惑する光明坊であったが、その時かねてから懇意であった広島城下の誓願寺が、是非不動院に代わって自分のところで出開帳を開催するよう申し出る。誓願寺は不動院と違って法然を開祖とする浄土宗寺院であるから、光明坊の所蔵する著名な法然影像によって檀家の信仰心を盛り上げたかったのだろう。思わぬ助け船によって計画の頓挫をまぬがれた光明坊は、広島藩の許可も取り付け、文化5年3月からいよいよ出開帳を開催していく。表3は、「年誌記録」によって追うことの出来るその活動を一覧にしたものである。

光明坊は、誓願寺の希望により、先ず佐伯郡古江村に赴き、その末寺福蔵寺にて35日間に及ぶ大々的な出開帳を開催する。これが予想以上の好評を博したため、再び広島城下に戻り、当の

表3 光明坊出開帳の開催日程

開催日	開催場所	寺院名	宗派名
文化5年3/15～4/18	佐伯郡古江村	福蔵寺	浄土宗
同年 4/20～4/24	広島城下天神町	誓願寺	浄土宗
同年 4/29～5/2	豊田郡御手洗町	満舟寺	真言宗
文化6年3/3～3/23	御調郡後地村	浄土寺	真言宗

誓願寺でも5日間の小規模な出開帳を行う。その後、4月も末となって光明坊はようやく生口島に帰るのだが、帰路の途中で瀬戸内の要港御手洗町に立ち寄り、同町の真言宗寺院満舟寺でも出開帳を行っている。文化5年の広島城下出開帳によって光明坊寺宝の存在が広く知れ渡ったためであろうか、翌文化6年には尾道の有力寺院浄土寺からも要請があり、3月3日から同23日の21日間にわたって尾道でも出開帳が繰り広げられた。

以上、文化年間の光明坊は、600回忌を控え空前の盛り上がりを見せる法然信仰に後押しされ、盛んに寺宝の出開帳を行っていたのだが、その際人寄せの目玉となったのが、法然像・如念尼公像とともに「松虫鈴虫両女之像」だったのである。言うまでもなく生口島に伝わる法然伝説の骨格部分とは、讃岐流罪中の法然が後白河皇女如念尼公に招かれ、御寺村光明坊に自作影像ならびに如念尼公像を残し置いたというものである。そこで、由緒正しきこれらの像が、出開帳の目玉となるのは当然であろう(※但し、法然自作影像の方は慶長年間に京都黒谷へと遷座されており、由緒書によるならば文化年間当時の法然像とは金戒光明寺が新たに作って寄贈したものということになる)。しかし、松虫・鈴虫についていえば、「今出川左大臣殿姫君」という貴種の権威付けはあるものの、あくまで主役たる如念尼公に付き従って来た侍女、すなわち端役に過ぎない。なおかつ、彼女達は、正徳5年「光明三昧院由来」には全く登場せず、文政3年「国郡志御用下調べ帳」でようやく姿を現す急造伝説なのである。歴史的な裏付けも希薄な松虫・鈴虫が、それにも関わらず、誕生するやいなや法然像・如念尼公像と肩を並べる出開帳の目玉とされるのはなぜだろうか。結論を先取りすると、それは、浄土宗信者にとっての松虫・鈴虫が、如念尼公などよりよほど良く知られた存在だったからである。

筆者はここまで敢えて光明坊由緒書の中に描かれる松虫・鈴虫のみに言及してきたが、視角を変え念仏信者全般にとって松虫・鈴虫とはいかなる存在であったかを検討しておこう。そうすると、如念尼公という生口島に生まれたマイナーな伝説と比べて、その侍女に過ぎない筈の松虫・鈴虫は、遙かにメジャーな存在であったことが分かってくる。例えば、『室町時代物語大成』という資料集は、謡曲・浄瑠璃といった庶民文芸を収集したものであるが、室町時代末期の作として「松虫鈴虫讚歎文」が載せられている。ここで語られる松虫・鈴虫の生涯とは以下のようなものである。「今出河ノ左大臣殿」の身内に松虫・鈴虫という容姿に秀でた姫君がおり、姉は19歳、妹は17歳であった。ある時左大臣が法然の説法を聴聞しに行ったところ、付

き添った松虫・鈴虫の方が強く感銘を受け、遂には出家を決意する。2人は夜陰に紛れてひそかに家を抜け出し、法然の導きによって剃髪する。松虫・鈴虫出家の噂を聞いた「トキノ御門」は激怒し、一体誰がその手ほどきをしたのか調査し始める。そこで、法然の高弟住蓮・安楽は、師匠の身に災いが降りかかるのを恐れ、身代わりとして自ら名乗り出て処刑される。

「松虫鈴虫讃歎文」が、歴史上実際に起こった建永の法難をモデルとしていることは明らかだろう。既に述べたように、後鳥羽上皇の熊野行幸中に行われた念仏会において、院の女房数名は住蓮・安楽の手ほどきで出家する。専修念仏の勢いを嫌ったためか、はたまた住蓮・安楽と女官達との密通に怒ったためか、ともかくも熊野から戻った後鳥羽上皇は念仏弾圧に乗り出し、処罰は法然にまで及ぶ。以上が建永の法難のあらましである。住蓮・安楽の美声に聞き惚れていたであろう後鳥羽上皇の女房達を、若々しい松虫・鈴虫という姫君に置き換え、住蓮・安楽の処刑を、風紀上の問題ではなく師匠の身を案じる自己犠牲の美談に仕立て上げれば、それはそのままに「松虫鈴虫讃歎文」の語りへと転化していくのである。以上の考察から明らかなのは、松虫・鈴虫をめぐる伝説が、『法然上人絵伝』における室津の遊女教化伝説と同じく、法難を逆手にとって形成された念仏信仰称揚の物語であることだろう。なお、本稿にとって重要な点を付け加えておけば、「松虫鈴虫讃歎文」とは、明らかに彼女達を主役に据えたものであり、そこに後白河法皇の皇女たる如念尼公など全く登場しない。勿論、松虫・鈴虫が生口島へと落ちのびるような描写も、「松虫鈴虫讃歎文」には確認できない。文政期の光明坊由緒書に突然登場する松虫・鈴虫とは、全く別系統の物語における主役を、同じく高貴な身分の姫君という連想から、強引に如念尼公の侍女という形で接ぎ木しただけの、ずさんな急造伝説だったと言えよう。

ちなみに、「松虫鈴虫讃歎文」は、明らかに謡曲風の語り口調で作られており、念仏信仰の普及を図る浄土宗の談義僧により、説教の場で盛んに語られたものと思われる。また、大分の真宗寺院専想寺にも、室町時代の写本と推定される「松虫鈴虫物語」<sup>19</sup>が残されており、浄土宗に限らず念仏系の談義僧は、好んでこの物語を説教の題材に用いていたことが確認できる。談義とは、文字を知らない階層に至るまでがある語りを共有し得るコミュニケーション手段であるから、当然松虫・鈴虫の存在も談義僧の語りを媒介として広く下層民衆にまで知れ渡っていたことだろう。まして、生口島の存在する近世の安芸国は全国でも有数の真宗優勢地帯であり、熟練の談義僧が精力的に活動していた土地柄だから、多くの地域住民にとって松虫・鈴虫伝説は幼い頃から慣れ親しんできた説教の語りであった可能性も高い。筆者は前節において、光明坊の法然自作影像伝説が、出版文化という新たに登場したメディアを通じて「全国区」化していく状況を指摘した。対照的に松虫・鈴虫伝説の場合、長年にわたる談義僧の活動を通じて物語自体は浸透しており、それを前提として光明坊の由緒書にやや強引な形で取り込まれたのである。

松虫・鈴虫伝説がそもそもは全く独立した談義僧の語りとして存在し、近世も後期になって

から初めて生口島の法然伝説に接ぎ木されたという新事実を念頭に置くと、光明坊に残る「年誌記録」には、出開帳開催の願書以上に興味深い記載が見出せる。以下、その箇所を引用しておく。

文化四辰歳二月調之

一、松虫鈴虫之像 施主 当村方治檀中

同年三月

一、須弥檀引一張 施主 林村胡屋善兵衛

同年三月

一、和幡二流 施主 同村土居屋八重郎

(以下略)

引用した箇所が、文化5年の出開帳に備えて行われた光明坊檀家衆の諸道具寄進に該当するのは間違いなからう。問題はその冒頭に記される寄進物である。出開帳に欠かせない必須アイテムとして真っ先に寄進されたのは、驚くべきことに「松虫鈴虫之像」そのものなのである。文化5年～6年の光明坊出開帳で法然像・如念尼公像とともに出し物の目玉となった松虫・鈴虫像とは、文化4年に作られた新品の寺宝であった(ちなみに、図3・4が現在も光明坊に残る松虫・鈴虫像。法然像・如念尼公像とともに、阿弥陀堂に安置されている)。無論、文化4年まで松虫・鈴虫像のなかったことが、伝承も存在しなかったことに直結する訳ではない。しかし、松虫・鈴虫伝説が、生口島の法然伝説や如念尼公伝説と全く別個に存在する物語であったことは、ここまでの考察で既に明らかとなっている。そうであるならば、光明坊における松

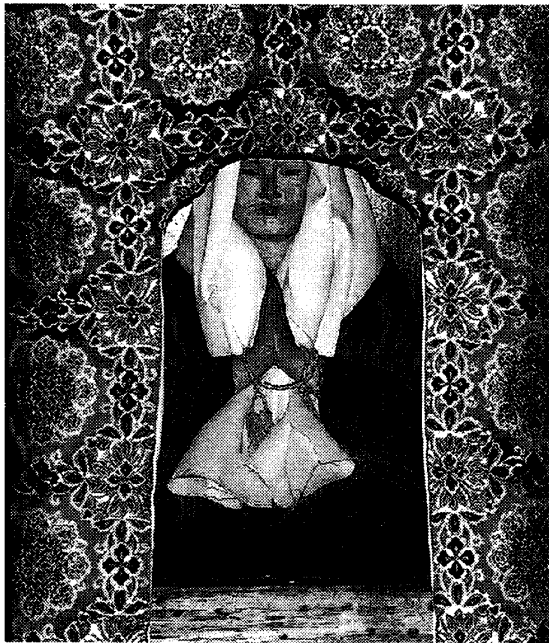


図3 松虫の像



図4 鈴虫の像

虫・鈴虫伝説(=如念尼公の侍女として生口島で生涯を閉じたという伝説)とは、やはり同坊が行った文化5年～6年の出開帳を直接的な契機とし、集客の切り札という明確な目的意識に沿って捏造されたものと見るべきだろう。だからこそ、正徳5年「光明三昧院由来」には登場さえしなかった彼女達が、出開帳を終えたばかりの文政3年「国郡志御用下調べ帳」では、あたかも代々語り継がれてきた伝説の一部であるかのように書き足されたのである。勿論、この伝説が地域住民に歓迎をもって受け入れられるには、背後要因として600回忌を間近に控えた空前の法然信仰高揚が必要不可欠であった。つまり、土台としては法然信仰そのものの高まり、より直接的には実際に行われた法然ゆかりの品々の出開帳、これら二重の歴史的な背景に後押しされつつ、松虫・鈴虫は生口島における伝説上の人物へと化していったのである。

本節では、光明坊に伝わる寺院由緒書の内でも、松虫・鈴虫という異色の登場人物のみに焦点を合わせ、それによって由緒書が偽作されていく過程を浮き彫りにした。すなわち、生口島とは何ら関係のない独立した松虫・鈴虫伝説が、文化年間の光明坊出開帳を契機として如念尼公伝説に接ぎ木されるというものである。勿論、光明坊の由緒書とは、松虫・鈴虫伝説のみならず、枝葉を生やした白檀の杖伝説や胸から血を流した法然影像伝説など、極めて多層的に構成されている。寺院由緒書における「偽証の歴史性」を読み解くという冒頭の目的意識に照らし合わせるならば、本節で垣間見ることが出来たのはその一端に過ぎない。ただ、正徳5年から文政3年というわずかなタイムスパンに起こった伝説の変遷に注目する手法は、由緒書捏造の背後にある歴史的背景を細かく特定し、それをビビッドに描き出す上では、むしろ有効であったと考えている。由緒書を構成する他の諸要素の歴史的背景確定については、ひとまず今後の課題としておきたい。

## おわりに

さて、ここでは光明坊由緒書の分析過程で浮かび上がった諸々の論点を整理し、本稿のまとめに代えたい。

先ず、冒頭でも述べた寺院由緒書の「荒唐無稽さ」について再説しておく。本堂を行基が建てた、本尊を聖徳太子が作ったなどあからさまな虚偽の歴史叙述でも、排除することなく考察を進めるとというのが、本稿における筆者の基本的な立場であった。そして、その立場に基づき、後白河法皇皇女たる如念尼公の招きによって法然が生口島を尋ね、自作影像を残し置いたという、光明坊の一風変わった寺院由緒書を分析した訳である。但し、いかにも怪しげなこの由緒書の分析によって判明したのは、生口島に法然伝説が誕生する諸々の必然性の方であった。先ず、瀬戸内沿岸部というのが法然流罪の旅道中に当たっており、そもそも何らかの法然伝説が生み出されやすい土地柄であった。しかも、生口島は長講堂領の一部であり、後白河法皇との関わりも深く、如念尼公伝説にも確かな歴史的背景が存在した。更にいえば、真言宗寺院の光明坊がなぜか法然自作影像を所蔵するという点も、「開祖」法然当時の伝説という時代設定を

加味すれば、浄土宗寺院が同様の由緒を誇るよりむしろ自然なのである。近代人の与件をもって必要以上に寺院由緒書の「荒唐無稽さ」を言い立てるのではなく、そこに見出せる整合的な構造から同時代人が共有した常識を読み取ることこそ、今後の研究の課題と言えらるだろう。

話しは少々本題からそれるが、レヴィ＝ストロースの登場以来、「野蛮人」の思考方法は非合理的で近代人に劣るなどと、公然と発言する知識人はさすがに影を潜めた。しかし、過去から未来への発展を語ってきた歴史学の場合、その学問上の性格からも、上記のような「近代主義」の陥穽にはまり込む危険性は未だに多いと思われる。寺院由緒書を決してまともな歴史資料と見てこなかった宗教史研究の姿勢は、その典型例とも言えらるだろう。歴史学を新たなステージへと推し進めるためにも、今はマイナーという他ない寺院由緒書研究に負わされた責任は、意外と重いのかもしれない。

次に、由緒書の内部を構成する複雑な諸要素の併存について触れておきたい。当然のことながら、我々はある時期に作成された完成型としての由緒書を素材とし、分析を進めることとなる。しかしながら、光明坊由緒書における松虫・鈴虫のように、近世後期段階になって唐突に書き加えられる伝説も存在する。如念尼公の生口島滞在→法然の来島・自作影像彫刻→京都黒谷への影像遷座と時系列的に区切るだけでは、決して寺院由緒書分析は完結しない。極端に言えば法然来訪伝説が出来上がった後で、遡って行基開基伝説が付け加えられる可能性も大いにあるのが、由緒書の特徴なのである。このような由緒書の多層性を腑分けするには、煩瑣な作業ではあるが、やはり伝説捏造の歴史的背景探索が不可欠となるだろう。

また、由緒書の諸要素が、既成の物語を元ネタとして形成される点にも注目する必要がある。本稿では、松虫・鈴虫伝説が談義僧の語りとして既に認知されていた例を専ら取り上げたが、同様の事情は由緒書全般について指摘できることだろう。例えば、突き刺した杖がやがて大木になるという伝説は、どちらかといえば弘法大師の奇跡として親しまれている。真言宗寺院に生まれた法然伝説ゆえに、空海的な要素が接ぎ木されたのだろうか。また、そもそも相互連関の網に絡まって存在しているのが由緒書であり、完全に独立した由緒書の語りなどないと極論することも可能だろう。だからこそ、寺院由緒書研究の進展には、地道な事例発掘の努力と、それに基づく広範な比較対照が必須課題なのである。今回取り上げたローカルとしか表現しようのない光明坊由緒書の分析も、少なくとも上記のような事例蓄積の一助とはなり得たこと、しかし比較対照されるべき他の事例はまだまだ乏しいことを併せて指摘し結びとしたい。



## 偽書の地域性／偽証の歴史性

### 註

- (1) 『新修広島市史 第6巻』(1959年、広島市役所)所収。広島藩は『芸藩通志』という地誌作成のため、文政年間に同藩領内全ての地域から「国郡志御用下調べ帳」なる調査書を提出させているが、『知新集』はその中でも広島城下関連の調査書をまとめたもの。
- (2) 塩谷菊美『真宗寺院由緒書と親鸞伝』(2004年、法蔵館)282～283頁。
- (3) 網野善彦「偽文書について」(『書の日本史 第4巻』、1975年、平凡社)
- (4) 久野俊彦・時枝務編『偽文書学入門』(2004年、柏書房)
- (5) 以上、『瀬戸田町史 通史編』(2004年、瀬戸田町教育委員会)参照。
- (6) この点については、引野亨輔「近世日本の地域社会における神社祭祀と神職・僧侶」(『仏教史学研究』47巻1号、2004年)参照。
- (7) 『瀬戸田町史 資料編』(1997年、瀬戸田町教育委員会)456～462頁。
- (8) 以上、田村圓澄『法然』(1988年、吉川弘文館)参照。
- (9) 大橋俊雄校注『法然上人絵伝(下)』(2002年、岩波書店)105～117頁。
- (10) 例えば、今堀太逸『神祇信仰の展開と仏教』(1990年、吉川弘文館)の第3部「法然の絵巻と遊女」では、法然の生きた時代にまだ遊女の卑賤視はそれほど強くなかった点が指摘され、室津の遊女教化は決して史実と言い難いことが明らかにされている。
- (11) 『瀬戸田町史 通史編』131～134頁。
- (12) 田村氏前掲書100～103頁。
- (13) 『浄土宗全書 第20巻』(1971年、山喜房仏書林)所収。
- (14) 『新修京都叢書 第15巻』(1969年、臨川書店)所収。
- (15) 江戸時代が出版文化の隆盛期であるという点については、様々な論者が指摘している。取り敢えず近年の成果として、横田冬彦「近世民衆社会における知的読書の成立」(『江戸の思想』5号、1196年)や若尾政希『「太平記読み」の時代』(1999年、平凡社)などを参照のこと。
- (16) 『豊田郡誌』(1972年、名著出版)514～517頁。
- (17) 『御寺光明坊文書』「年誌記録(文化3年)」。
- (18) 横山重・松本隆信編『室町時代物語大成 第12巻』(1984年、角川書店)626～631頁。
- (19) 千葉乗隆編『真宗史料集成 第5巻』(1979年、同朋舎)674～680頁。
- (20) 関山和夫『説教の歴史』(1978年、岩波書店)参照。
- (21) この点、塩谷氏前掲書第1部「由緒書の型と表現」では、多数に及ぶ真宗寺院由緒書とその相互関連性が分析対象となっており、学ぶべきところが多い。

引 野 亨 輔

The regional characters in the counterfeit documents/  
The historical characters in the false depictions

Hikino Kyosuke

Most traditions of Japanese temples disagree with the historical fact. Therefore historians have not dealt with them as proper materials. Indeed, traditions include the false part. But it was also true that people in Edo period accepted them as the historical fact. Why was doubtful traditions easily believed. In this article, I take up the legend of Honen (法然) talked in a small island and try to resolve the above question.