

国境の山寺と地域社会

— 普門寺の歴史と文化 —

二〇二六年七月

愛知県立大学 中世史研究会



普門寺 本堂



普門寺 客殿



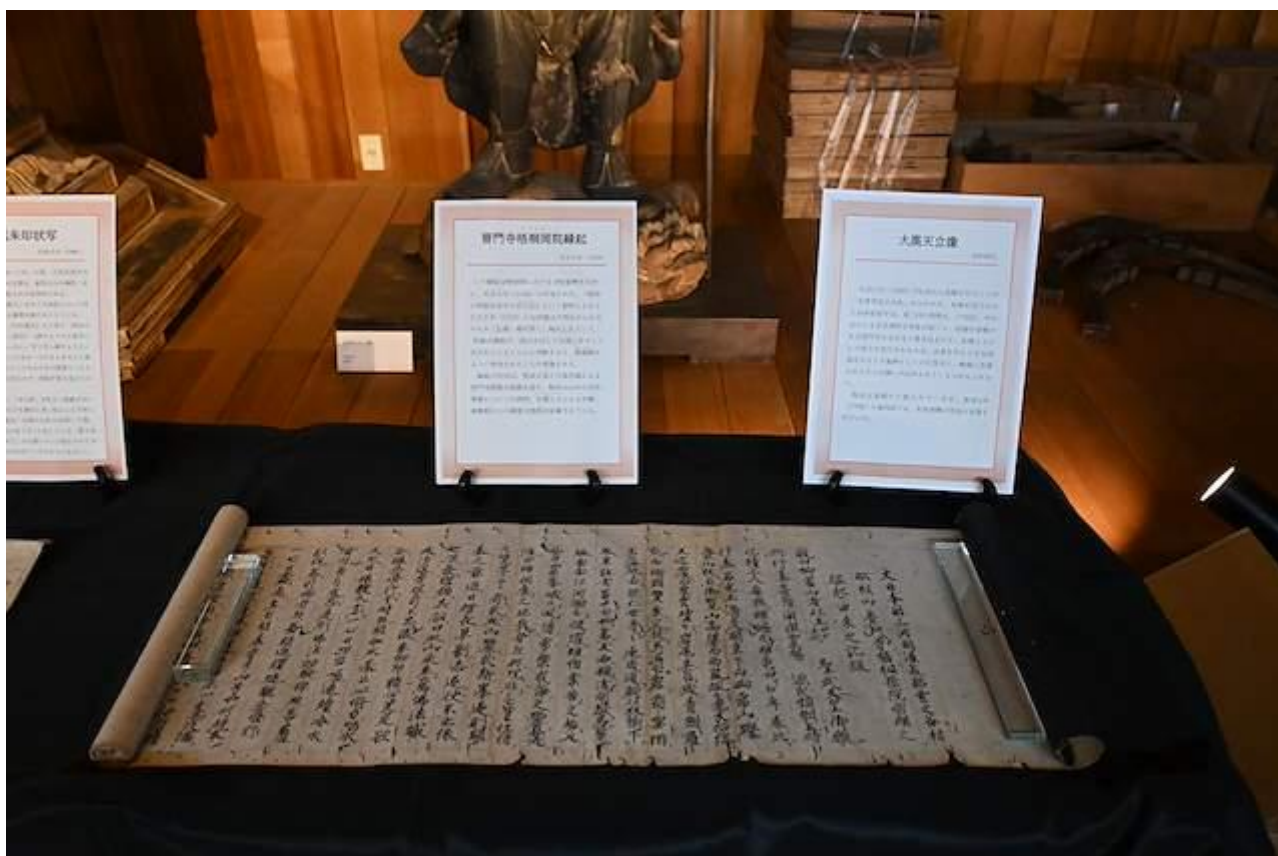
2025年もみじ祭りの様子（客殿） 1



2025年もみじ祭りの様子（客殿） 2



2025年もみじ祭りの様子（収蔵庫） 3



2025年もみじ祭りの様子（収蔵庫） 4



調査の様子（2025年7月12日）



調査の様子（2025年9月11日）

序 文

本書は、愛知県豊橋市の船形山普門寺を対象として行った文献史学調査の成果報告書です。調査に際しては、愛知県立大学教育研究センターより、二〇二五年度学生自主企画研究「普門寺の前近代史文献資料による東海地域社会史の将来展望的構築」として採択され、研究助成金二五万円を受給いたしました。

本報告書で紹介する普門寺は、三河国（愛知県東部）と遠江国（静岡県西部）の境に位置し、東三河の代表的な山寺の一つとして知られています。また、永暦二年（一一六一）の僧永意起請木札をはじめとする多彩な文献資料の発見により、単に仏教寺院としての普門寺のあり方を探求するだけでなく、地域社会の歴史を探求する場としての重要性も指摘されています。普門寺には、平安時代後期に製作され信仰の対象となった仏像、地域住民とのつながりが色濃く残る中近世の古文書・しょうぎょう聖教など、各時代の文化財が大切に受け継がれてきました。本書では、多様な側面のある地域社会史について、普門寺に焦点を当て、歴史の中に生きた人々の確かな痕跡、具体的な姿や特徴を見出すことを目的としました。

本研究会の調査・研究に際しては、普門寺前住職林隆清様と住職林義将様をはじめ、普門寺の皆様から格別のご配慮を賜りました。謹んで感謝申し上げます。

本報告書の刊行を機縁として、普門寺の研究がいつそう進展し、地元の住民の方々はもとより、広く全国の人々により、普門寺のもつ文化財の史料価値が見出されることを祈念します。また、地域に根差した研究活動の成果が、あらたな地域社会を構築するための一素材になれば幸いです。

二〇二六年七月

愛知県立大学 中世史研究会

目次

序文	1
目次	2
例言	4
本書の概要と構成	6
I 通史編	
一 変革期の普門寺と地縁社会	11
はじめに／1 変革の萌芽／2 中世の黎明／3 平等・平和・非暴力／むすび	
二 中世普門寺のネットワーク	28
はじめに／1 中世普門寺の地理的条件／2 中世山寺のローカルネットワーク／3 山寺の広域ネットワークと地域社会／むすび	
三 中世後期における三遠国境地域―普門寺と武家権力―	36
はじめに／1 三遠国境地域と足利義教／2 三遠国境地域と三界万霊供養／3 普門寺の寺院法と今川氏の領国支配／むすび	
四 近世の「普門寺史」	45
はじめに／1 『忌日記』からみる近世普門寺の成立と展開／2 近世普門寺の歴史認識／むすび	
II 各論	
一 中世普門寺と地域住民	57

はじめに／1	三河国高橋荘との比較／2	地域住民の目に触れる四至注文／むすび
二 「本尊等造立木札」と普門寺復興 ……………遠山 諒人 62		
はじめに／1	本尊等造立木札の基本的性格／2	戦禍と普門寺復興／
3	大黒天像の造立と地域社会／むすび	
三 琵琶「小々波」の基礎的研究 ……………土屋 穂波／長尾 愛梨／横井 萌衣 70		
1	小々波の概要／2	作者・山田宗偏／3 宗偏と琵琶／
4	願主と寄進者／5	「小々波」の由来
四 近世初期「星供」写 ……………谷川 未来 78		
はじめに／1	「星供」の史料と普門寺／2	普門寺の住人と星信仰／むすび
五 近世普門寺における女性の存在 ……………中村 優花 84		
はじめに／	普門寺史料『宝言書』にみえる女性／むすび	
六 普門寺の仏像キャラクターはどのように位置付けられるか ……………浅野 七帆 88		
はじめに／1	開帳と仏像のキャラクター化／2	仏像キャラクターと地域／
3	神仏キャラクターと神秘性／むすび	
七 普門寺もみじ祭りにおけるパブリックヒストリー実践を通して ……………笠井 大稀 95		
はじめに／1	普門寺もみじ祭りにおける実践の概要／2	実践の成果と意義／
3	課題と今後の展望／むすび	

例言

- ・本書は、愛知県豊橋市雲谷の船形山普門寺に所蔵されている古文獻の調査報告書である。
- ・本調査は愛知県立大学 中世史研究会が起案し、普門寺の協力を得て実施した。
- ・本調査は、二〇二五年六月一日から二〇二六年十一月二十三日の期間に実施した。

〈調査実施日〉

二〇二五年七月十二日 普門寺史料調査
二〇二五年九月十日・十一日 普門寺史料調査
二〇二五年十一月七日・十九日 普門寺もみじ祭り事前準備
二〇二五年十一月二十二・二十三日 普門寺もみじ祭り

- ・調査参加者は以下の通りである。

〈調査参加者〉（肩書は二〇二五年度のもの）

- 井戸裕貴・杉江綾乃（以上、愛知県立大学大学院 国際文化研究科 日本文化専攻 博士後期課程）
梅村匂平・浅野七帆（以上、愛知県立大学大学院 国際文化研究科 日本文化専攻 博士前期課程）
谷川未来・笠井大稀・清水若奈・遠山諒人・戸塚晴菜・中村優花・深谷大悟（以上、愛知県立大学 日本文化学部 歴史文化学科 四年生）
土屋穂波・長尾愛梨・横井萌衣（以上、愛知県立大学 日本文化学部 歴史文化学科 三年生）
- ・本報告書の作成については、調査参加者全員の討論を踏まえ、編集を行った。

- ・本書において、史料の翻刻・引用にあたっては以下の要領によった。

一、原則として固有名詞を除き、概ね常用漢字を用いた。

一、史料の改行は原則として原文に依拠し、適宜読点（、）及び並列点（・）、返り点を施した。

一、史料の破損及び虫損箇所のうち、文字数を推定できるものは□で示し、推定できないものは「」で示した。

一、「普門寺文書」を引用するさい、豊橋市美術博物館編『普門寺旧境内―総合調査編―』（豊橋市埋蔵文化財調査報告書：第一四一集）（豊橋市教育委員会教育部美術博物館文化財センター、二〇一六年）において翻刻されている史料については、史料名と該当箇所のページ数を示して引用した。

〈例〉「僧永意起請木札」（『普門寺旧境内―総合調査編―』二〇一六年、一五〇―一六頁）。

翻刻されていない史料については『普門寺旧境内―総合調査編―』所収の「聖教・古文書目録」（二五二―二三一頁）の番号を示した。

〈例〉『愛染法』（『普門寺旧境内―総合調査編―』「聖教・古文書目録」四三九号）。

本書の概要と構成

愛知県立大学中世史研究会は、二〇〇八年度より普門寺の文献調査を行っている。研究会による調査の経緯や成果については、愛知県立大学中世史研究会「普門寺（豊橋市）の文献調査について」（『愛知県立大学文字文化財研究所紀要』四、二〇一八年）を参照されたい。

本研究会は、愛知県立大学で主に日本中世史を専攻する学部生・大学院生により構成されている。卒業・修了による構成員の世代交代をともないながらも、今日まで継続的に活動してきた。本書の内容も、研究会を立ち上げ、積み重ねてきた成果をふまえたものである。

本書で研究の対象とした普門寺は、三河国（愛知県東部）と遠江国（静岡県西部）の国境にまたがる湖西連峰の南端に位置する、東三河を代表する古刹である。普門寺に関する調査研究については、豊橋市教育委員会による発掘調査といった考古学による成果や、僧永意起請木札をはじめとする多彩な文献資料に基づく成果が積み重ねられてきた。普門寺を研究するうえでは、考古学や文献史学をはじめとする諸分野の研究を参照することができ、中近世の地域社会史を論じるうえで格好の素材であるといえよう。

本書では、以上のような調査研究をふまえながら、多様な側面のある地域社会史について、歴史の中に生きた人々の確かな痕跡、具体的な姿や特徴を見出すことを目的とした。普門寺を中心に据えた地域社会の歴史を検討するうえで、本書をつらぬく視点は次の二点にまとめられる。

第一に、普門寺に伝わる文献資料の分析を通じた地域社会史の構築である。考古学や仏教美術といった諸分野に学びながらも、あくまで文献資料に裏付けられた実証的研究となることを目指した。三遠国境に位置する山寺に伝えられた個性的な文献資料からみえる、特殊的・普遍的事実明らかにし、地域の個性をとらえつつも、時代の全体像への接続を図ることを課題意識として共有している。

第二に、地域社会の歴史を、頂点的な思想家や政治権力者に代表させるのではなく、そこ



国土地理院地図 Vector 版より作成

に生きた名も知れぬ人々による営みの探求を通して検討することである。「地域」をつくりだす主体は、そこで暮らした住民であるとする点は、本書全体をつらぬく重要な柱である。以上の二つの視点を念頭に、本書では普門寺の歴史と文化を「Ⅰ通史編」と「Ⅱ各論」の二部に分けて検討した。

Ⅰ「通史編」では、普門寺の歴史と文化を、古代・中世前期・中世後期・近世の四つの時代に区分して叙述した。

梅村旬平「変革期の普門寺と地縁社会」では、十世紀から十二世紀における普門寺とその周辺で生きた地元民が生み出した変革のダイナミズムの復元を試みた。杉江綾乃「中世普門寺のネットワーク」では、普門寺僧がたぐ山寺のネットワークに焦点を当て、地域社会における中世山寺の役割を考察した。井戸裕貴「中世後期における三遠国境地域」では、室町時代半ばから戦国時代を対象に、三遠国境における地域社会と権力者の相互関係について論じた。杉江綾乃「近世の「普門寺史」」では、普門寺の歴代住持を記した『船形山開基以来代々忌日記』という資料に着目し、近世普門寺僧の歴史認識を考察した。

Ⅱ「各論」では、中世から現代に至るまでの普門寺の歴史と文化の特徴をとらえつつも、全体史へと接続させることを試みた。

清水若奈「中世普門寺と地域住民」では、普門寺の領域を明確化するために中世において作成された史料に着目し、普門寺と地域社会の関係を検討した。遠山諒人「『本尊等造立木札』と普門寺復興」では、十六世紀における普門寺の復興の様相を、同時期に作成された木札や大黒天像に注目しながら、地域社会とのかかわりを念頭におき論じた。土屋穂波・長尾愛梨・横井萌衣「琵琶「小々波」の基礎的研究」では、十七世紀後半に吉田藩から普門寺へと寄進された琵琶に着目し、両者の関係を考察した。谷川未来「近世初期「星供」写」では、十七世紀後半に書写された星供に関する資料から、地域社会における星信仰を考察した。中村優花「近世普門寺における女性の存在」では、従来注目されてこなかった近世普門寺における女性の存在を、普門寺に伝来した聖教に注目し、検討した。

「各論」では、前近代だけでなく、近現代における普門寺と地域社会についても注目している。浅野七帆「普門寺の仏像キャラクターはどのように位置付けられるか」では、普門寺公式キャラクター「かんのんちゃん」「ふどうくん」を、近世から現代におけるキャラクター文化やポップカルチャーの中でどのように位置付けられるかを考察した。笠井大稀「普門寺もみじ祭りにおけるパブリックヒストリー実践を通して」では、二〇二四年および二〇二五年に行った普門寺もみじ祭りにおける、愛知県立大学中世史研究会による歴史資料の展示活動を題材に、

パブリックヒストリーの実践例を紹介した。

本書では、三遠国境という個性的な地理的条件に位置する山寺であり、多様な資料が伝わる普門寺を地域社会の中心に据えて論じた。地域社会の歴史は、単なる過去のかけらの寄せ集めによって紡がれるのではない。論者の課題意識に基づき主体的に「地域」を設定し、資料に裏付けられる出来得る限り客観的事実を推定し、そこに生きた人々の思惟を顧みることを通して構築されるものである、と考える。もちろん、そこに生きた「今は名を知れぬ人々」の生活や思いを、資料によって裏付けながら顧みることが、やはり一筋縄ではないものである。しかしながら、絶えずその方法論を批判・検討し、地域社会史を構築する試みを通して、少しでも歴史の中に生きた人々の確かな痕跡を見出すことができれば幸いである。

I 通史編



変革期の普門寺と地縁社会

梅村 旬平

はじめに

本稿の課題は、文献史学的手法に基づく「古代の普門寺」の通史叙述である。一口に「古代」といえども、論及し得る下限は十二世紀までとすべきだろう。今日までの科学的歴史学の諸成果を鑑みるに、日本史における十三世紀、ないしそれ以降の或る特定の時点までを「古代」と見なす積極的根拠は乏しいように思う。普門寺にとって十二世紀こそ寺史を画する転換期であり、そのことを示す文字史料が比較的豊富に現存している。

では、「古代」の上限は何処に設定すべきか。本稿が文献史学に立脚する以上、「史料制約」という縛りが付きまとう。こと普門寺所蔵・旧蔵の文字史料のうち、学術的価値が保証され得る範囲内での上限は十二世紀である。一五三四年（天文三）成立の『普門寺梧桐岡院縁起』（以下、縁起）は七二七年（神亀四）の行基による開創を記すが、確たる同時代的裏付けはとれない¹。とはいえ、文字史料以前の「普門寺」²に関する手掛かりが皆無なわけではない。

古代・中世の普門寺は、三遠国境にまたがる弓張山系の南端、船形山中に位置した。同山西峰の南向き尾根上、標高二三〇m付近からは、十世紀中葉に造成された小規模な遺構が出土している³。「元々堂址」と呼ばれるこの遺構は、最初期の本堂跡と伝えられる。考古学調査により、普門寺の歴史——普門寺をめぐる人々の営みが少なくとも十世紀にまで遡り得ることが示されたのである。普門寺の文献

史的研究の射程もまた、これに対応せねばなるまい。

したがって、本稿は十・十二世紀の「普門寺史」を叙述の対象とする。とりわけ十・十一世紀段階の普門寺については、同時代史料が殆ど確認されない。国衙や中央権力と地元住人との関係性、東三河での位相、近隣寺院との結び付き等、課題山積だが確証をもって論断し難い。隣接諸分野の成果、寺や地域に残る伝承⁴等を手掛かりに合理的な推測を導くより他ない。

導入の最後に、当該期の時代相を概観しておきたい。七世紀以来の大陸諸民族（唐・統一新羅・渤海）の十世紀における相次ぐ滅亡から十三世紀の大モンゴル成立に至る間、東部ユーラシア世界では多くの民族がたちを成しては無慚に消えていった。海を介して大陸と繋がる列島では、同時期、いよいよ地域的個性が体制的危機としてドラスチックに現出し、とりわけ「東国」は民族史的画期を迎えることになる⁵。内外の軍事緊張を前に、京都政権中枢は、藤原北家との血統的癒着から父院による専制政治へ——所謂、「摂関政治」から「院政」へ——とかたちを変化させつつも、天皇制を必死に存続させてきた。また、十世紀中後期以降、列島広域に展開した武士勢力は、国家権力の爪牙として地域社会を暴力的に侵略し、或いは予想される海外軍事動乱の波及に対する防衛も担いつつ、増長の一途をたどった。但し、彼ら武士の暴力性は放逸ではあり得ず、国際情勢と連動し乍ら権力的に導入された仏教思想のうち、殺生罪業観と結合させられることで、剥き出しの暴力は体制側に束縛された。すなわち、外的強制力としての武士、内的結束力としての仏教の両輪を駆

使することで、天皇制「日本」国家は強靱に存立し得た⁷⁾。他方、十二世紀になると、仏教思想を借りて表現された民衆の平和願望の萌芽が見出されるようになることにも、目を向けねばならない。それは、専制と隷従という暗い現実のなかで紡ぎ出された、被抑圧勤労人民の将来へ向けた確かな希望として注視されよう⁸⁾。

荒削りだが以上のように見ると、十〜十二世紀は「古代」というよりも、「変革期（移行期）」であろう。激動の東部ユーラシア世界と連環しつつ、列島に生きる諸階層は、複雑な矛盾や変化を共通の経験として噛み締め、十三世紀以降の「中世」を切り開いていく。そうした見通しのもと、本稿では、普門寺とその周辺で生きた地元民が生み出した変革のダイナミズムを復元する。

第一章 変革の萌芽

第一節 京都と坂東の狭間で

発掘された「元々堂址」の推定年代に程近い九三九年（天慶二）の末、「坂東」において平将門が「新皇」に即位し、「本天皇（当時は朱雀）」を仰ぐ京都王権を震撼させた。いわゆる「平将門の乱」の顛末を記録した『将門記』は、新皇将門が、九二六年（日本延長四・契丹天顯元）の契丹による渤海滅亡を先例として、自身の暴力革命を正当化したと伝えている。

兵乱の影響は坂東のみにとどまらない。九三八年十一月三日、伊豆国の申請により、平将武の追捕官符が隣国の駿河・伊豆・甲斐・相模に発給された（『本朝世紀』）。将武は将門の弟で、新皇即位後に将

門から伊豆守に補任されている（『将門記』）。また九四〇年正月二十五日、遠江・伊豆両国から駿河国に群賊が乱入し、「国分寺を囲み、雑物を奪い取り、人民を射殺」したなどという報告があった（『日本紀略』、原漢文）。これに対し、朝廷は三河・尾張両国に援兵を送ることを命じている（『貞信公記抄』同日条）。⁹⁾ なお、この十日程前（正月十一日）には、東海・東山両道諸国の「憂国の士」や「田夫野叟」に新皇将門を討つよう呼びかける官符を発している（『本朝文粹』巻第二）。

一方、軍事面だけでなく、東海・東山両道に対し、管内の仏神への祈禱も併せて命じられている（『本朝世紀』天慶二年五月十五日、同年六月二十一日条等）。九四〇年正月二十四日、延暦寺僧明達は美濃国中山神宮寺に派遣され、「将門調伏」を行ったという（『門葉記』巻一六七¹⁰⁾）。平将門の乱において、伊豆以西の東海・東山両道地域は、「坂東」からの群賊がもたらす混乱に喘ぎ、他方で京都より援兵や祈禱などの後方支援を強いられたのである。断定はし得ないものの、当該地域の心理的ないし物質的負担も相当なものであったのではなからうか¹¹⁾。

将門の乱後のことだが、九五六年（天曆十）に駿河国司が国郡司の帯剣許可の官裁を求めた上申文書には、「坂東暴戾の類」や「隣国奸猾の徒」が相模の足柄関、駿河の清見・横走関を越えて往反し、国内に蟄集するため、「百姓安からず、境内静かなること無し」と述べられている（『朝野群載』巻二十二）¹²⁾。列島の十世紀中期は、一面において「坂東」が「日本国」を揺り動かした画期であった。三遠国境

地帯に所在した普門寺は、こうした周辺情勢に如何に関わっていたのだろうか。残念ながら、それを知るための直接史料はなく、間接的な手掛かりも乏しい。だが、国境を超えて騒擾が波及するなか、坂東に程近い普門寺が全くの無関係であったとも考えにくい。

本節では、十世紀中期における普門寺の周辺政治情勢を概観した。それを踏まえ、次に当該期の普門寺の動向に迫りたい。

第二節 雲谷の天神様

十世紀中期に列島の東西を席卷した平将門・藤原純友の両兵乱は、「日本」国家の勝利に決着した。だが、将門・純友の死¹³をもって完全決着には至らなかった。九四五年七月二十五日、摂津国河辺郡の方から「志多羅神」と号する神輿三基が「道俗男女、貴賤老少」ら数百人に担がれ、「歌舞羅列」して同国豊嶋郡に入部してきたことが朝廷に報告された。三基のうち一輿の鳥居には「自在天神」の額が掛けられており（『本朝世紀』天慶八年七月二十八日条）、「自在天神」とは「故右大臣菅公霊」＝菅原道真の霊だという（『吏部王記』同年八月二日条）。その後、神輿集団は、二十九日に島下郡から山城国の山崎郷へ進行し、京都へ迫った。しかし、同日亥の刻（午後九～十一時頃）、「或る女等の託宣」によって神輿が石清水八幡宮に移座されたことをもって、事態は急速に鎮静化した。島下郡から山崎郷へ移ってきた際、神輿集団は「数千万人」と形容される程にまで膨れ上がっていたという（以上、『本朝世紀』同年八月三日条）。

不可解な事件だが、先学による確かな意味付けがある¹⁴。

王朝貴族が不安のまなざしで注目したこの天慶八年の志多良神上洛事件——延喜荘園整理令を強行した藤原時平・醍醐天皇を地獄におとしめた「故右大臣菅公霊」を国家権力の中枢たる都へ上洛せしめようとした民衆的宗教運動——は、政治的には丁度承平・天慶の乱（将門・純友の乱、梅村註）がようやくにして鎮圧されたという重要な時点において、旧律令制的個人身支配——それは当時藤原時平・醍醐天皇による延喜荘園整理令に象徴されていた——のいささかの復活も許さないという民衆の強い政治的感情を宗教的形態において表現したものであった

「（自在）天神」は、京都王権が恐懼する故に、被抑圧人民の政治的抵抗の表現形態たり得たのである。民衆の天神信仰を念頭に、普門寺に目を向けると、或る伝承に注目される。

普門寺膝下の雲谷郷¹⁵内には、船形山西谷中の信仰遺跡として「天神様跡」が所在したという¹⁶。一六九三年（元禄六）成立の『三州吉田領神社仏閣記』には、雲谷村に「壺尺五寸四方」で「村中支配」の天神社が存在したとある。また、一七九〇年（寛政二）十一月に普門寺前住義什が作成した「船形山普門寺由来記録書」においても、同規模で「大板葺」の「天満宮」が確認される（『普門寺旧境内——総合調査編——』六二頁）。普門寺関係史料からは、少なくとも十七世紀末以前に雲谷村内に「天神社（天満宮）」が所在したことが判明する。しかし、それが古代・中世にまで遡るものなのかは、史料的に不明と言わざるを得ない。

とはいえ、微かな手掛かりはある。一九八五年頃～二〇一〇年ま

での間に地元の方が記録した地名地図に、「貝吹岩(天神社)」と記されていたという¹⁷。無論、あくまで伝承の域を出ないが、貝吹岩＝天神社というのは一考に値する。「貝吹岩」については、縁起にも記されており、「唄吹岩と名く。山の大衆集会の時、或は火盗の難有るときに、此において唄を吹く。近辺の道俗打ち寄り其の難を降ぜしむと云云」(原漢文)とある。したがって、少なくとも一六世紀第一四半期頃までに、「貝吹岩」が寺僧や地元民の結集核として伝えられていたことがわかる。仮に天神社(天満宮)が貝吹岩と同所であったとすると、地元の危機に際し、地元民が天神＝菅原道真のもとに一つになり、立ち向かう姿が想像される。また、貝吹岩は、船形山西谷中に位置し、「元々堂址」に近在する¹⁸。このことは、貝吹岩＝天神社が「元々堂址」と同じく十世紀中期にまで遡り得ることを示唆していないだろうか。

ここで、ささやかな傍証として、境内に天神社を擁し、普門寺とも浅からぬ関係をもっていた富賀寺に注目したい。管見の限り、三河国内の天神社で史料的に中世にまで遡るのは、同寺のものだけである。三河御津神社所蔵の『大般若波羅蜜多經』のうち、卷二三の奥書には、一三七五年(北朝永和元)十一月十五日に「三河国宇利新庄富賀寺多門坊」で書写された「上宇利天神御經也」と記されている。また、卷二三六は、一三七六年四月下旬に「三州宇利庄富賀寺雨曳天満宮」で書写されたことが奥書からわかる(以上、『大日本史料』第六編之四八所収)。ここに見える「雨曳天神」とは、菅原道真を祭神とする富賀寺の境内社で、早魃の際には近隣村落住人が集い、雨乞を

行ったと伝わる¹⁹。天神は、京都王権にとっては災厄をもたらす政治的失脚者の怨霊であったが、一般勤労人民にとっては慈雨をもたらす招福神であった²⁰。

普門寺と富賀寺は、遠江の大福寺を介して関わりがあった。一三一年(応長元)十一月二十八日に実施された大福寺御堂供養の参加者のなかに、「富賀寺道性房」と「船方寺三河公」がみえる(『大福寺御堂供養記』、『普門寺旧境内―総合調査編―』一八頁)。また、一五三三～四七年(天文二～十六)頃、普門寺で執り行われた三界万霊供養²¹に、「宇利三郎四郎」なる人物が関与していたらしい(『三界万霊供養木牌墨書銘』、『普門寺旧境内―総合調査編―』二三頁)。この「宇利」は、前引の三河御津神社所蔵『大般若波羅蜜多經』卷二三六奥書にあるように、富賀寺や雨曳天神が所在した地域である。「宇利三郎四郎」は、同地の名を冠する在地領主であろう。雨曳天神と普門寺との関係は史料的に確認できないが、普門寺と関わりをもつ隣寺院の境内に、中世に遡る天神社が所在したことは注目して良い。富賀寺の寺伝よれば、同寺は延喜年中(九〇一～二三)に藤原忠平の帰依を得、九四三年(天慶六)に堂塔伽藍が完成し、寺領として稲三千束を寄進されたという²²。寺伝が正しければ、将門の兵乱が鎮圧されてより三年を経て、志多羅神事件の二年前に富賀寺は成ったことになり、境内社の「雨曳天神(天満宮)」もまた近い時期の創建なのだろう。普門寺の「天神(天満宮)」もまた、「元々堂」期の境内社として十世紀中期にまで遡る可能性があるのではなからうか。想像を逞しくすれば、平将門の乱前後の列島東部の不安定な情勢は(第

一節)、三遠国境地帯に位置する船形山普門寺にとっても無関係であり得ず、寺近辺の地元民は「群盗」等の現実的危機に対し、貝吹岩Ⅱ天神社のもとに結集して立ち向かったのだろう。或いは、「天神」の反律令国家的性格に即した解釈も他にあり得るのかもしれない。いずれにせよ、「元々堂」期普門寺の周辺情勢を鑑みた場合、雲谷の天神が、十世紀中期の全社会的衝撃——群盗の跋扈・平将門の乱・志多羅神事件——の産物であったとする仮説も、強ち無理はないように思われる²³。

但し、如上の推論は寺や地域の伝承を前提としたものであり、確証があるわけでもなく、充分に実証されていない。あくまで断片的な手掛かりをつなぎ合わせて好意的に解釈したに過ぎない、という譏りも免れ得ないだろう。「貝吹岩Ⅱ天神」が、十世紀段階から普門寺僧や地元民の結集核であり、且つ「火盗」等の危機における地域的主体性を示すものと考えて良いとすれば、続く十一・十二世紀以降の動向と如何に連続していくのだろうか。その点、本章で指摘した「元々堂」期普門寺の断章は、次代に繋がる変革の萌芽として位置付けておきたい。

第二章 中世の黎明

第一節 支配権力との相克

十一世紀の普門寺の動向についても、史料制約により不明とせざるを得ない。だが、周辺情勢を手掛かりに幾らか推測することは可能である。

一〇二七年(万寿四)二月十日、遠江国笠原牧の牧使を殺害した犯人四名の追捕が駿河・遠江・甲斐・相模等の近隣諸国に命じられた。笠原牧は関白藤原頼通の所領であった。その後、追捕官符の発給が東海道諸国に拡大し、七月三日になって二名が捕えられた。さらに十三日には、関白より信濃・三河への官符の発給が指示されている(以上、『小右記』当該条)。遠江笠原牧は、静岡県旧小笠郡から現袋井市にかけて広がっていた摂関家領である。普門寺との関わりは明確でないものの、一九八三年(昭和五八)に十二世紀後期頃の鑄造とみられる普門寺の梵鐘が出土した袋井市岡崎は、笠原牧の一部だと言われている²⁴。十二世紀段階ではともかくとして、十一世紀の段階から遠江笠原牧と普門寺との関係を示す確証はなく、ましてや笠原牧使殺害事件に普門寺が関与していたとは考えにくい。だが、遠江笠原牧の動向を、普門寺を取り巻く周辺情勢の一環として見ることは許されよう。そこで注目すべきは、笠原牧と関白頼通との関係に明らかなごとく、遠江現地にも着実に権力基盤を築きつつある摂関家等の政権中枢の動向である。

仏教史と政治史の不可欠な結び付きを念頭に置いた場合、十世紀後期以降、東部ユーラシア情勢に則して形成された摂関家と天台宗勢力との結合²⁵は、列島社会全体に広がりをもって展開した。具体的には、呉越国の天台山復興事業と連動した日本天台浄土教系知識人(源信・寂心・寂照等)による社会実践活動²⁶、軍事緊張が続く大陸情勢に対する外交的消極姿勢と裏腹の日本版仏教聖地(金峯山・高野山・比叡山等)の自前養成²⁷という新動向である。とりわけ後

者については、十一世紀に発展する列島各地の山林寺院に関わる問題として既に注意が促されている²⁸。

こうした列島への権力的仏教導入という視角から、三遠国境の山寺としての普門寺にあらためて注目したい。十七世紀半ば頃の成立という『船形山開基以来代々忌日記』（以下『忌日記』）は、普門寺歴代の住持とされる人物の名とその没年等が記された史料である²⁹。

それによれば、初期の普門寺の寺務が、開山の行基に続き、良弁・最澄・円仁・真雅・円珍・聖宝・尊意・良源といった中央の高名な天台僧（但し、聖宝は真言僧）で占められている。そして、第十世の俊英（一〇二二年〔治安二〕三月八日入寂）以降、普門寺僧が寺務を司るようになったとある。『忌日記』の記録内容は、他に裏付けとなる史料はないものの、十七世紀半ば段階で普門寺に伝存していた何らかの史料に基づいている可能性がある³⁰。その点を加味して初期の住持が天台僧で占められた意味を推測すれば、十・十一世紀段階（「元々堂期」）の普門寺が天台系の寺院であったことを示しているのだろう。それは、撰関家と天台宗が共同歩調を取る中央の傾向が反映された結果だと考えられる³¹。

また、『忌日記』に八世として天台僧の法性房尊意（九四〇年〔天慶三〕二月二十四日入寂）がみえることは甚だ興味深い。十世紀後期成立の『僧妙達蘇生注記』によると、尊意は詔命を承けて平将門を調伏し、その罪報によって地獄に堕ちたとされる³²。また、九〇三年（延喜三）三月、尊意のもとに菅原道真の霊が化現したという伝承もある（『北野宮寺縁起取要』、『北野聖廟縁起』巻五）。東宮寛明親王

（朱雀）の護持僧を務めた尊意は、台密に優れ、醍醐天皇・中宮藤原穩子・藤原忠平等の政権中枢からの帰依篤く、九二六年（延長四）に天台座主、九三八年（天慶元）に大僧都となった³³。体制に密着した顕密僧として、京都王権に降り掛かる災厄——道真や将門を退ける立場にあった。その彼が普門寺の第八世であるという伝承は、十世紀中期における普門寺と平将門の乱との関係を僅かに傍証するものではなからうか。さらに、前章第二節で示した仮説が活きるとすれば、尊意に仮託された天台系勢力の普門寺への参入は、当該期に「天神」＝菅原道真の霊のもとに地縁的結集を強めつつある地元民に対する権力的掣肘であった可能性も想定されよう。尊意・良源に次ぐ第十世俊英以降、寺務が普門寺僧によって統轄されるようになったことは、そうした権力側の策謀が最終的に失敗したことを意味するのかもしれない。

普門寺を取り巻く政治情勢は、外部勢力としての撰関家や天台宗にのみ規定されない。再び、遠江笠原牧に目を向けると、十一世紀末から十二世紀にかけての武士勢力の台頭も無視できない。

十三世紀末期以降の成立とみられる「笠原荘一宮記」（中山家文書／『静岡県史資料編5中世1』第四八七号）には、降って十二世紀末から十三世紀に及ぶ「当庄地頭御次第」、つまり笠原荘（牧）の現地掌握者の経過が記録されている。それによれば、当該期の主要政治動向を反映して、当牧が平重盛↓一条忠頼↓佐原義連↓毛利季光↓安達義景↓北条時宗正室…という錯綜した伝領関係を辿ったことが知られる。平家・甲斐源氏・相模三浦氏・安達氏・北条氏という多様

な武士勢力が笠原牧を重視した理由は、単に軍馬の供給という次元にとどまらない。前述のように、十一世紀前期の笠原牧使殺害事件は相模・甲斐・駿河・信濃・三河に広がりをもっていた。この事実について、近年では「牧のネットワークの内実を示す現象」として注目されている。なかでも、「遠江の隣国三河は、殺害事件のおきた笠原牧と同じ牧名の勅旨牧がある南信濃の伊那郡から東海道に出るアクセスポイントで、このルートが貢馬でもあった可能性は高い」という³⁴。こうした「牧のネットワーク」は主に貢馬を通じて奥羽から関東を経て東海にも広がっていた。つまり、武士勢力は、各地の牧の拠点化によってこのネットワークに参入し、交通路の掌握・東国の牧馬の支配・牧を介した領主間の人脈形成等を目論んだのである。なかでも、駿河・遠江・三河は、奥羽や関東の諸牧を接合する中継地として、多くの武士の関心を集めたとされる。

普門寺が「牧のネットワーク」と直接関わらないとはいえ、三遠国境にもまたがる武士勢力の動向は、避け難い影響力をもつものであったと推測される。十二世紀、荘園公領制の本格展開がもたらす諸矛盾が都鄙間で爆発し、その強引な解決手段として起用された武士は、前代にも増して凶暴化した³⁵。また、同時期には政権中枢が摂関政治から院政に移行し、それに伴う政治矛盾においても武士の存在は際立っていた。こうした国家権力側の要請に応えるべく、武士自身もまた、軍事基盤の涵養のために列島各地へ進出し、拠点化の過程で現地を苛烈に侵略した³⁶。とりわけ「東海」地域では、十二世紀以降、京都と坂東の所領を繋ぐ大動脈として、源氏平氏の武士

による拠点の支配が本格化したとされる³⁷。「東海」に位置する山寺として、普門寺もまたこうした情勢と無関係ではあり得なかったに違いない。

では、武士勢力を組織した国家権力の人民支配が先鋭化しつつあるなか、普門寺は如何に歩を進めてきたのだろうか。次に十二世紀における普門寺の動向を復元する。

第二節 地縁社会と普門寺

十二世紀は、寺史の画期であった。考古学調査の結果、船形山東峰の山腹斜面上から本堂跡が発掘され、十二世紀前期に造成されたものだと考えられている³⁸。つまり、普門寺は、従来の西峰尾根上の本堂（元々堂）とは別に、新たな本堂を抱えることになったのである。この十二世紀の本堂は、「元堂」と呼ばれる。

一方、文献史的にも、十二世紀になつて漸く同時代史料が出現する。普門寺所蔵の一一二七年（大治二）に書写された『大般若波羅蜜多經』（『普門寺旧境内―総合調査編―』十四頁）である³⁹。その巻第二二・三六六・五九六の奥書に、「勸進僧明伊」とみえる。ここから、明伊が中心となつて、周辺地元民を人的・物的に結集し得たことが読み取れよう。勸進僧の明伊を雇い、『大般若波羅蜜』書写を依頼した施主は不明である。地元民の敬虔な信仰心の結晶としてみるほか、大規模な仏教事業への動員を介して円滑な領内統制を目論む権力側（国司・在庁官人等）の関与もまた否定できないだろう⁴⁰。『忌日記』は、明伊を第十三世（一一四五年〔久安元〕二月七日入寂）

とする。だが、普門寺僧である確証はない。また、伝存の『大般若波羅蜜多經』が普門寺で書写されたとも言い切れない。したがって、『大般若波羅蜜多經』を扱う際には、現所蔵を根拠に、それが書写当初から普門寺に関わるものだという仮定を必要とする。その上で、権力側の意図とは別に、明伊の勧進に対する地元民の主体性を問題にすれば、普門寺を結集核とした地縁社会の本格形成が志向されていた可能性があらう。

久寿三年（一一五六）銘の銅製經筒が二基ある（『普門寺旧境内―総合調査編―』十四頁）。銘文によると、どちらも僧勝意が作成したもので、一基は三月一十六日付で「親父沙弥寂妙」の追善のため、もう一基は同月二十九日付で「現在悲母」の息災延命のためであったという（以下では前者を経筒A、後者を經筒Bとする）。普門寺には、經塚が四か所以上存在することが判明しており⁴¹、とりわけ經筒Bは元堂付近から出土したという。勝意は、『忌日記』において明伊に次ぐ第十四世（一二五七年〔保元二〕正月二十日入寂）されており、經筒についても特記がある。彼の出自は明確でないが、寺外で生活する夫婦一对の家族の息子が寺僧として送り込まれた例として注目される⁴²。普門寺を核に地域の単婚小家族が相互に結合し、そうして形成された地縁社会が寺僧の出身母胎となったのである。普門寺周辺における地縁社会の形成が「元堂」造成期に確認されることは、同時代的な動向と関連している。

十二世紀、自立した家相互の結合により、領主権力に対する抵抗の砦としての村落が形成された⁴³。この段階を以て、十一世紀段階

の不安定な孤立分散経営は克服され、勤労人民の生産生活は小経営の実現へ向けて発展しつつあった⁴⁴。「元堂」の基壇の横には涸れることのない池があり、その周辺は湧水が著しく常に湿地帯となっているという⁴⁵。これは、縁起の「本堂有りて左辺に湖水池有り。山の八分なり。是は此れ文覚上人の祈水なり」（原漢文）という記述と関連するものだろう⁴⁶。元堂に結集した地縁社会は、近辺の池や湧水を貴重な生産生活用水の一部として共同で管理していた。山林寺院とその膝下の共同体生活は密に関連していたのである。

こうして普門寺（元堂）は、地縁社会に支えられて整備されていた。一一六〇年（平治二）頃、地域の「十方施主」が寄付した銅を併せて「東嶽哩岡寺」＝元堂の梵鐘が鑄造された。翌年正月二四日には、僧永意は起請三箇条を定め、寺史の画期を明示した。それらの意義については、後ほどあらためて述べる。ここでは、十二世紀の普門寺が「中世」寺院に生まれ変わりつつあったことを確認したい。

但し、それは十二世紀の突発的な変化ではなく、十世紀いらい連続する地元民の歩みのなかに位置付くのである。具体的には、本節までの指摘を総合して次のように跡付けられる。坂東の新皇と京都王権の狭間で、反国家的神格「天神」のもとに結集した寺僧と地元民は、国家権力（摂関家―天台宗勢力）の統制に屈することなく寺務を管掌した。さらに、彼等は地縁社会の一員として、小経営の維持に欠かせない潤沢な水資源と隣り合わせの本堂を創建し、共同運営していくことで、普門寺を自らの政治的結集核に作り替えていったのである。「元々堂」は廃棄されたわけではなからうが、摂関家―天台

勢力の手垢が着いた本堂と距離を置き、地元民の手に成る再出発を期したと考えられる。

こうした普門寺側の新動向を、政権中枢は黙視していたわけではなかった。最後に、列島において如何にして「古代」の継承ないし精算と「中世」への変革が起き得たのかということを念頭に、再び支配権力との相克の有り様を問い、変革期に普門寺が歩んできた道を総括的に意味付けたい。

第三節 平等・平和・非暴力

一九八三年（昭和五八）、圃場整備静岡県袋井市岡崎の茶畑改殖現場から、「参河国渥美郡東叡哩岡寺」という書き出しの銘文をもつ梵鐘が出土した。「東叡哩岡寺」は、船形山西峰の「元々堂」に対する東峰の「元堂」を指すと考えられる。既述のように、梵鐘の出土地点は摂関家領笠原牧（或いは浅羽荘）の域内とされるが、普門寺との関係は明確でない。二〇一三～一四年にかけて、元興寺文化財研究所が梵鐘の考古学調査を実施している。調査によって判明した諸特徴は、次の三つに整理できる⁴⁷。

①総高：九二・四cm、胴部径：五一・八cm、厚さ（胴部撞座付近）：一〇～一・五mm：中型鐘。

②笠形、湯口、撞座の形状：十二世紀末～十三世紀初の作品。

③龍頭、鑄型分割の特徴：本来は小型鐘であった可能性。

また、胴部池の間三面に陽鑄の銘文があり、鑄造当初のものとわかる。その記述内容は、次のⅠ～Ⅲに分類できる。なお、行論の便

宜のため、分類に沿って原文も付載しておく（『普門寺旧境内―総合調査編―』十四～十五頁）。

I. 二条天皇・高松院からの梵鐘施入

参河国渥美郡東叡哩岡寺

太政官高松院御施入鐘一口

依_レ宣奉_レ勅、左衛門尉藤原師光

平治元年（歳次己卯）八月十三日、被_二賜下_一、

II. 地縁社会による改鑄

但雖_二此鐘請預_一、為_レ不_レ漏_二十方施主助

成_一、相_二副奉加之銅_一、以_二同二年（歳次庚辰）正月

三日_一、鑄_レ之矣、

小鑄物師息長法修

同定房

大鑄物師藤原満長

小勸進金剛仏子行観

僧勝意

大勸進金剛仏子永意

III. 改鑄の願意

一寺所_レ鑄平等無私、三業所_レ薰利益

無量、鸞輿徳久鳳曆運長、仙院蘭芳

龍楼月照、蓮府重萼槐路繁枝、都鄙

泰平稲梁豊稔、普遍法界遙及未来、

同破無明併得智恵、

守護者

鎮守五所大権現并以稻荷大明神・

十八善神護法衆・各各王子眷屬等、

銘文には、不審点が少々ある。なかでも、鑄造ないし改鑄の年次をめぐる問題は複雑である。Ⅰに登場する高松院は、二条天皇の中宮の姝子であり、一二五九年（平治元）八月十三日に二条天皇と共同で普門寺に梵鐘を施入したとある。しかし、姝子は一一六二年（応保二）二月五日に院号を宣下されており（『成頼卿記』、年代的に合わない。また、Ⅱの「同二年（平治二、梅村註）正月三日」に梵鐘が改鑄されたとする記述とも齟齬する。こうした銘文における年次の問題については、別稿⁴⁸で検討を加え、その背景に普門寺や「東海」地域が抱えた深刻な歴史的事情が存したことを明らかにしたので、ご参照いただきたい。ここでは、別稿とは異なる視角から、あらためて梵鐘の意義について論じることとする。

銘文において注目されるのが、まずⅠで当時の天皇と中宮が三遠国境の一山寺に梵鐘を施入したことである。二条天皇の勅の奉者として藤原師光が登場することについては、一一五九年八月十三日段階の京都政界が信西（藤原通憲）の主導下にあった⁴⁹ことを想起すれば、納得されよう。師光は信西の側近であり、出家して「西光」と名乗るが、それは信西が付けた法名であった（『愚管抄』巻第五）。ちなみに、信西死後の西光は後白河院に仕え、一一七七年（安元三）、院による平家打倒の謀議が露顕した際、首謀者の一人として平家によって斬首された（『玉葉』安元三年六月一日条）。普門寺への梵鐘施

入は、信西政権による寺院政策と考えられる。また、別稿で指摘したが、当時の三河守平頼盛（清盛の異母弟）は、過去に姝子内親王の家司を務めていた。したがって、梵鐘施入の経路として、二条・姝子→頼盛→普門寺が想定されよう。国境付近の山寺と国司との関係がうかがえる事例として興味深いのが、権力側の意図は、十二世紀になって中核寺院を皆に政治的主体性を強めた地縁社会の支配統制であったと考えられる。この頃までに普門寺の「坂本」が成立していたと推測され⁵⁰、その支援下で寺観が整備されるなか、梵鐘施入を通じて権力側の楔が打ち込まれたと言えよう。

だが、普門寺（東畹哩岡寺Ⅱ元堂）に集う地縁社会は、そうした権力側の策謀に動じなかったようだ。Ⅱによれば、天皇・中宮から梵鐘を渡されたのだが、方々の施主からの資助を漏さないために、寄付してもらった「銅」を加えて改鑄したという。この記述は考古学調査③の結果と合致する。つまり、天皇・中宮から施入された梵鐘は本来小型であったが、地域から寄せられた「奉加の銅」を加えて中型規模に鑄直したと考えられる。Ⅱの後段部には、地縁社会と普門寺を繋いで銅を集めた勧進僧、実際に改鑄作業を担った鑄物師の名が見える⁵¹。では、改鑄は何のために為されたのか。先学は、権力側の寺院政策的意図を捉え返し、地域の結集核として普門寺を位置付けようとする地元民の主体性の表れだと意味付ける⁵²。権力側を上回る規模に梵鐘がつくり替えられた事実、充溢した地域の主体性が表されている。

そのことは、Ⅲにおいても見られる。ここに記された願意が部分

的にⅠの段階に属する可能性も否定できないが、冒頭の「一寺鑄るところ……」に従い、後続文もⅡ段階のものと考えたい。真つ先に掲げられた平等観念（平等無私）のもと、天皇（鸞輿）・上皇（仙院）・皇太子（龍楼）・大臣（連府）の繁栄と、地元民の生活実感に関わる農耕成就（稲梁豊稔）や全土的平和（都鄙泰平）の願望とが、並列して祈念されている。すなわち、「平等」意識に支えられつつ、ここでは権力側と地元民側の願望が一樣に扱われており、天皇でさえもが相対的な存在として巧みに観念されているのである。改鑄という行為で示された地縁社会の主体性は、梵鐘そのものに刻み込まれた意志においても確かに発現している。表現された「平等」は、天皇制国家の軋みが生み出す「倫理」の問題なのかもしれない。

そうした全体構造において、「都鄙泰平」とあるのが目を引く。直訳的に読めば、列島の都鄙平和が願われているという解釈になるだろうが、「平和」の射程はそれを越える可能性がある。

疑問の根源は梵鐘の素材にある。Ⅱの記述から、それが「銅」であることは明らかである。しかし、十世紀以降、列島における銅の産出は途絶えたとされる。この矛盾は普門寺に限定的でなく、十二世紀中期には列島内での梵鐘鑄造が激増するという。既に指摘されているように、梵鐘の銅は、大陸からもたらされた銅銭が供給源であったと考えられる⁵³。十二世紀中頃、日宋貿易の過程で多くの銅銭が列島に流入し、権門寺社に組織された神人や寄人のインター・ローカルな活動を介し⁵⁴、地方社会にも流通していたらしいことはよく知られている。また、南宋では、とりわけ一一五〇年代に、銅銭の輸

出禁止が繰り返し発令されているが、『建炎以来繫年要録』卷一六八紹興二五年（一一五五）六月十六日条、卷一七二紹興二十六年五月二十四日条）、これは敵国の金への流出を警戒したためという⁵⁵。宋銭は、東部ユーラシア世界に広く出回っていたのである。したがって、普門寺の梵鐘も、宋銭を素材に鑄造された可能性が高からう。天皇・中宮が施入した小型鐘について、三河守平頼盛の関与があり得るとすれば、彼の異母兄の平清盛がこのとき大宰大弐であったことに注意される（『公卿補任』永暦元年条）。博多における日宋貿易の利潤を直に獲得し得る立場から、平家一門内で銅銭が流通していたのではなからうか。その推定が正しければ、普門寺に小型鐘が施入される過程に、武門平氏（清盛・頼盛）も密接に関与していたことになる。

このように、普門寺の梵鐘と東部ユーラシア世界の歴史動態とが連環していた可能性は高い。十二世紀、東部ユーラシア世界は激動の再編成期にあった。概略を示せば、その主軸は、マンチュリアにおける金の勃興、金による北宋と遼の滅亡、続く金と南宋の軍事対立という流れである⁵⁶。宋金戦争は、金の優位下で一一四二年に和議が結ばれ、表面上は終熄するかに見えた。だが、金において海陵王が即位すると⁵⁷、両国関係は不穏な空気に包まれた。一一五五年頃から金による南宋侵攻が噂され、それは一一六一年に現実化した。こうしたなか、列島では保元・平治の乱（一一五六・五九年）が勃発し、武士の奮闘が際立った。とりわけ両乱を勝ち抜いた平家一門は、以後の国政において無視し得ない影響力をもつようになった⁵⁸。一方、朝鮮半島の高麗でも、一一七〇年にクーデタによって武人政権が成

立している。十二世紀後期は、大陸・列島・半島ともに、暴力が勢いよく社会を席卷しつつある時代と言えよう⁵⁹。

以上が、一面において普門寺の梵鐘の同時代的背景であったとすれば、そこで願われている「泰平」＝平和は、意識されていたかどうかに関わらず、少なくとも東部ユーラシア世界規模の広がりという意味をもち得たことは確かだろう。その意味でも、普門寺の梵鐘は世界的所産なのである。坂本の地元民による平和の訴えに、一定の人類史的な普遍性を認められないだろうか。

梵鐘を獲得し、元堂はいよいよ寺観を備えてきた。そして遂に、一六一年（永暦二）正月二十四日、僧永意によって、寺僧の規律に関する三か条の起請が定められた（『普門寺旧境内―総合調査編―』一五―一六頁）。永意は、梵鐘銘文のⅡで「大勸進金剛仏子永意」として見えており、元堂創建の中心人物の一人であろう。『忌日記』においては、第十五世（一一八〇年〈治承四〉六月二日入寂）としてみえるが、これまた確証はない。一一七一年（嘉応三）正月十五日に供養された大脇廃寺本尊木造薬師如来坐像の像内背部墨書銘に、「僧永意子孫大中臣□□」とある（「林光寺（新城市）木造薬師如来坐像像内墨書銘」、『愛知県史 資料編7 古代2』一一六二号）。大脇廃寺は普門寺の北方に所在し、墨書銘中の「僧永意」が普門寺の梵鐘や起請における永意と同一人物だとすれば、彼の出自は大中臣氏であったことになる⁶⁰。また、安芸国宮島の弥山にある大聖院鐘の二一七七年（治承元）付陰刻銘には「建立聖人永意」⁶¹という記載があり、或いは廻国僧と考えられなくもない。なお、普門寺の起請において永意は

「遍照金剛弟子」と名乗っており、真言密教僧として見える。

起請は、第一条「無益に口舌論争を致す輩を停止すべき事」、第二条「住持禅侶の中彼此の処において殺害を企て偷盗を致す輩を停止すべき事」、第三条「山門に住み乍ら集落に遊行し密かに女犯を好む輩を停止すべき事」の計三箇条から成る（原漢文）。宗教史的な特徴としては、戒律という諸宗の共通要素を基本に、『摩訶止観』や『梵網経』といった天台教籍をも典拠としつつ、寺僧に対する規律が定められており、「天台教学を踏まえた真言僧永意による戒律教導的な寺法、と見ることができる」⁶²。起請の末尾に注目すると、「三箇条の事、更に退転する勿れ。利養名聞のために契らず、唯菩提涅槃のために契る。請うらくは一言の教誡を以て、まさに千仏の出世に伝えんとす。仍つて起請すること件のごとし」と結ばれており、寺法の永続的な遵守への期待と併せて、寺院自体の恒久的繁栄が願われている。この部分に、意識された寺史の画期を読み取るのは妥当であろう。

起請本文のうち、ここでは特に第二条を取り上げたい。

右出家素意偏住^一慈悲^二、而殺戮之計起^三於暴惡之心^四、鬪乱之企生^五於瞋恚之思^六、雖^レ長^二武勇之家^一、不^二敢^レ以^レ威蔑^レ他^一、雖^レ出生^二猛勢之处^一、不^二敢^レ以^レ摧貴^レ己^一、況^レ発^二惡心^一恣加^二誅戮^一哉、案^二梵網經意^一云、若^レ下殺^二父母兄弟六親^一、殺^レ生報^二生不^レ順^二孝道^一、至^二于如^レ彼、堅誓獅子忍^二苦痛於獵徒之箭^一、齋戒毒龍喪^二身命於屠倫之刃^一者、深禁^二傷害^一無^レ発^二報心^一、惡獸猶如^レ此、善人盡^レ余乎、兼又偷盜之基、只由^二貪欲^一、其質直自備^二戒律^一、彼

弃^二履於菰田之畔^一、掛^二冠於李園之下^一、是則方守^二廉潔之心^一、依^レ懼^二盜犯之疑^一、今禪徒勿^レ犯勿^レ犯、可^レ慎可^レ慎矣、

寺僧に対し、殺生と偷盜が堅固に戒められている。なかでも、堅誓獅子や齋戒毒龍を引き合いに出し、「深く傷害を禁じ、報心を発すこと無し」と訴えていることは、前近代の列島における非暴力主義の理念的表明として注目される⁶³。また、そのような姿勢との対比において「武勇の家」・「猛勢の処」への強い警戒心がうかがえる。起請が制定される数年前には、京都で保元・平治の兵乱が勃発し、勝敗の帰趨は武士勢力に握られていた。後世、天台座主の慈円は、「保元元年七月二日、鳥羽院ウセサセ給テ後、日本国ノ乱逆ト云コトハヲコリテ後ムサノ世ニナリニケルナリ」と評し、末代乱世の起点を保元の乱に求めている（『愚管抄』巻第四）。「ムサノ世」＝武者の世が到来するなか、三遠国境の一山寺において対極的な非暴力主義理念が掲げられたのである。凄惨な暴力に屈せず、それを抑制し、怨みの連鎖を断ち切る確かな努力が、変革期を生きる地域住人の手で紡がれていた。

以上、本節では、普門寺（東叡哩岡寺＝元堂）の梵鐘と起請に着目し、十世紀より続く地元民の歩みの達成を論じた。彼らは、普門寺を紐帯に形成した地縁社会の一員として、権力の支配や時代の傾向に対する鋭い批判意識のもと、仏教思想を媒介に平等・平和・非暴力の理念を掲げた、とまとめることができる。起請の制定をもって寺史の画期とみる立場からすると、それ以降の歴史は「中世」とすべきであり、少なくとも「古代」ではあり得ない。但し、十二世紀末期の

社会動向は、普門寺に更なる変革をもたらすものであった。とりわけ、関東における鎌倉政権の成立は寺史に決定的な影響を及ぼした。その辺りについては、前述した別稿で詳細に論じたので、本稿とセットでご検討いただきたい。

むすび

変革期の普門寺と地域社会の動向について執筆する上で意識したことは次の三つである。第一に、地元民を主体とする政治史分析に終始したこと。第二に、列島社会の基本動向に加え、国際世界をも視野に入れた全体史的な分析叙述を試みたこと。第三に、書き手の問題として決して支配権力に屈服しないこと。その結果は、本文をお読みいただければ一目瞭然のように、荒削りな構想と杜撰な実証に終わってしまった。意味付け過剰と受け取られる記述もあるかもしれないが、従来の普門寺史研究よりも踏み込んだ解釈に拘りをもったつもりである。

最後に、今後の研究課題とも関わって、少々の補足をしておきたい。文献史学における従来の普門寺史研究は、比較的史料が豊富な十二世紀代の寺史の復元に力点が置かれてきた。それに対し、本稿では、史料が殆ど現存しないながらも、十世紀以降の寺史との連続面を重視した。その際、主要な手掛かりとして、近世史料にみえる雲谷の「天神（天満宮）」に注目した。そして、平将門の兵乱に続く志多羅神事件・縁起における貝吹岩の伝承・富賀寺の雨曳天神・『忌日記』に記される尊意の入寺等を傍証に、雲谷の天神が、十世紀中期

(元々堂期)の地元民の政治的結集核として勧請されたものであった可能性を指摘した(第一章第一節、第二章第一節)。

しかし、第二章第二節以降の論述では、地縁社会の形成と連動した「元堂(東畹哩岡寺)」の建立に焦点が移り、「天神」をめぐる動向については全く触れていない。雲谷の天神が十世紀中期に遡ること自体が確証のない指摘であるため、これ以上は推測の上塗りになっ
てしまいが、「天神」は「元堂」建立後も地縁社会によって共同で維

¹ 但し、八世紀には国郡の境目に山寺が多く建立されたこと、とりわけ三遠国境付近の古代寺院遺跡が数多いこと等を根拠に、普門寺の創建に関する縁起の歴史認識として「さほど無理はない」という見解もある(上川通夫「古代・中世前期の船形寺・畹哩岡院」『普門寺旧境内―総合調査編―』二〇一六年)。

² 寺名について、縁起によれば、行基菩薩が夢想によって山号を船形山、寺号を普門寺と定めたというが、不確かである。史料上、「船形寺」・「梧桐岡(梧桐・桐岡・畹哩岡)寺(院)」などの表記が見られる。本稿では「普門寺」に統一する。

³ 岩原剛「普門寺旧境内と三河の山寺」(地方史研究協議会編『三河―交流からみる地域形成とその変容―』雄山閣、二〇一六年)。

⁴ 三枝暁子「『歴史』の共有と伝承」(『歴史評論』九〇二、二〇二五年)は、地域に受け継がれてきた「伝承」のもつ重みに注意を促している。

⁵ 網野善彦『東と西の語る日本の歴史』(講談社学術文庫、一九九八

持されてきたと考えられる。前述のように、一六九三年(元禄六年)成立の『三州吉田領神社仏閣記』では、雲谷村所在の「天神」の項に「祢宜無し、村中支配」と付記されている。十七世紀末に至るまで、普門寺の境内社として、地縁社会によって管理されてきたことを示していないだろうか。天台宗勢力が進出した元々堂を離れ、地縁社会に支えられた元堂が建立されて以後も、地元民と「天神」の繋がりは保たれたと考えられる。

年、初版一九八二年)。

⁶ この点、尾張国を事例に検討したことがある。拙稿「尾張における武士の成立―国家的暴力と在地社会―」(『愛知県公文書館研究紀要』二、二〇二五年)。

⁷ 貴族勢力・武士勢力・寺社勢力が相互補完的に国家的抑圧を実現したという支配構造の呼称として、「権門体制」が用いられることが多い。「権門体制」については、黒田俊雄『黒田俊雄著作集第一巻 権門体制論』(法蔵館、一九九四年)を参照。

⁸ 上川通夫『民衆仏教の形成と日本中世』(思文閣人文叢書、二〇二五年)。

⁹ この点、川島茂裕「駿河国における平将門の乱」(『地方史静岡』二〇、一九九二年)を参照。

¹⁰ 根本隆一「『門葉記』所収の承平・天慶の乱関係記事」(『日本歴史』七七八、二〇一三年)。

¹¹ 九四〇年正月一日、東海・東山・山陽道等の追捕使がそれぞれ補

任され、十六日に発向した(『日本紀略』・『貞信公記抄』)。こうした追捕・勘札・警固などのために京都から発遣された使者は、しばしばその従者が濫行を為し、逆に諸国の愁訴を招いたという(寺内浩「押領使・追捕使関係史料の一考察」〈同『平安時代の地方軍政と天慶の乱』第二編第二章、塙書房、二〇一七年、初出二〇一一年〉)。将門の乱時の諸道追捕使もまた現地を紊乱した可能性があろう。

¹² 該文書によれば、九五四年に駿河国益頭郡司伴成正と判官代永原忠藤が、翌年に駿河介橘忠幹が殺害される事件が起きたという。

¹³ 将門は九四〇年二月十四日(『将門記』)、純友は九四一年六月二十日(『本朝世紀』天慶四年七月二十七日条)に追討されたと伝わる。

¹⁴ 河音能平「王土思想と神仏習合」(同『天神信仰の成立』第一章、塙書房、二〇〇三年、初出一九七六年、二五頁)。

¹⁵ 一三六八年(応安元)五月二十七日書写「普門寺四至注文写」(原本は一二四二年〈仁治三〉正月二十八日作成)に、「船形山普門寺梧桐院並びに坂本雲谷、同じく岩崎の郷」(原漢文、『普門寺旧境内―総合調査編―』一七〇八頁)と見える。

¹⁶ 現在の小字ナベ山下のうち。愛知県立大学中世史研究会編集・発行『中世三河国普門寺領現地調査報告書Ⅰ(豊橋市雲谷町編)』(二〇一一年、二八頁)。

¹⁷ 元興寺文化財研究所研究員の服部光真氏にご教示いただいた。服部氏は前註「『中世三河国普門寺領現地調査報告書Ⅰ(豊橋市雲谷町編)』の作成者の一人である。氏によれば、『報告書Ⅰ』中の地名比定は、概ね本文で述べた地元の方による地名地図が典拠であり、「天

神社」についてそれ以上は明らかにし得なかったという。本稿執筆に際しては、入山規制により「天神様跡」を踏査できず、また地名地図も未見である。貴重な情報をご提供くださった服部氏に、心から謝意を表する。

¹⁸ 前註「『中世三河国普門寺領現地調査報告書Ⅰ』二二頁の「図の雲谷古地名分布図」を参照した。

¹⁹ 「中宇利村」(『愛知県の地名 日本歴史地名大系第二三巻』〈平凡社、一九八一年、一〇〇〇頁〉)。

²⁰ 河音能平「天神信仰の歴史的位置」(前註「『天神信仰の成立』第四章」)。

²¹ 服部光真「普門寺(豊橋市)所蔵年次未詳(中世後期)三界万霊木牌について」(『愛知県史研究』一七、二〇一三年)。

²² 「富賀寺」(前註「『愛知県の地名 日本歴史地名大系第二三巻』一〇〇〇頁」)。

²³ 本節冒頭で整理したように、志多羅神事件は主に列島西部が舞台であった。だが、『本朝世紀』天慶八年七月二十八日条には、摂津国から報告がある前の出来事として、「近日、京洛の間訛言有り。東西の国より、諸神入京すと云々。或いは志多羅神と号し、或いは小蘭笠神と曰い、或いは又八面神と称す」(原漢文)と記されている。この一文を重視すれば、当該事件が列島の「東西」にかけて広がりをもっていた可能性も棄てきれない。なお、河音能平氏は、全国規模のものとして見ておられる(前註「著書」)。

²⁴ (公財)元興寺文化財研究所編『平治二年銘梵鐘調査報告書―そ

の「」（静岡県袋井市教育委員会、二〇一四年、三頁）。但し、同報告書には、「浅羽庄」に属していたとする異説も併記されている。

²⁵ 上川通夫「撰関期仏教成立の歴史的前提」（同『日本中世仏教形成史論』第二部第一章、校倉書房、二〇〇七年、初出二〇〇四年）。

²⁶ 上川通夫「往生伝の成立」（同『日本中世仏教史料論』第三部第一章、吉川弘文館、二〇〇八年）。

²⁷ 上川通夫「撰関期仏教の転回」（『愛知県立大学日本文化学部論集』八、二〇一七年）。

²⁸ 前註²⁷上川論文、一〇〇頁。

²⁹ 井上佳美「『船形山普門寺梧桐岡院闍闢之縁起由来』についての基礎的考察」（『愛知県立大学国際文化研究科（日本文化専攻）論集』十一、二〇一〇年）に解題と翻刻がある。

³⁰ 前註²⁹井上論文、一九頁。

³¹ 上川通夫「三河国普門寺の中世史料」（同『日本中世仏教と東アジア世界』第三部第三章、塙書房、二〇一二年、初出二〇一〇年）。

³² 後世、信西（藤原通憲）は、こうした尊意の命運に関して、新皇に即位し得た「王者（帝者）の運」ある者を殺した罪だと解釈している（『玉葉』治承四年（一一八〇）十二月四日条）。なお、『門葉記』卷一六七に、平将門の兵乱に際して尊意が四天王法を修したことが見えている（前註¹⁰根本論文）。

³³ 西口順子「尊意」（角田文衛監修／古代学協会・古代学研究所編『平安時代史事典 本編上』角川書店、一九九四年）。

³⁴ 高橋一樹「牧のネットワークと交通体系——中世前期における南

関東とその周辺を中心に——」（貴田潔・湯浅治久編『東海道中世史研究1 諸国往反の社会史』高志書院、二〇二四年、二七頁）。

³⁵ 元木泰雄『武士の成立』吉川弘文館、一九九四年。

³⁶ 前註の拙稿。

³⁷ 生駒孝臣編『東海の中世史1 中世東海の黎明と鎌倉幕府』（吉川弘文館、二〇二四年）。

³⁸ 前註³⁶岩原論文、一八一頁。

³⁹ 普門寺所蔵分は、首尾あり一卷・前欠二巻・後欠一卷・前後欠二巻・断簡三結である。僚巻が財賀寺と桜井寺に各一卷ある。

⁴⁰ 前註³¹上川論文、三〇三頁。

⁴¹ 岩原剛「普門寺旧境内の概要」（『普門寺旧境内——総合調査編——二〇一六年）。

⁴² 前註⁴¹上川論文、一一四頁。

⁴³ 大山喬平『日本中世農村史の研究』（岩波書店、一九七八年）。

⁴⁴ 河音能平「律令国家の変質と文化の転換」（前註⁴³『天神信仰の成立』第二章、初出一九九六年）。

⁴⁵ 岩原剛「三河の山岳寺院（愛知県）」（『仏教芸術』三一五、二〇一一年、一三〇頁）。

⁴⁶ 上川通夫「寺院縁起と地域社会」（前註⁴⁵『民衆仏教の形成と日本中世』第二部第六章、初出二〇一五年、三九三頁）。

⁴⁷ 前註⁴⁶調査報告書。

⁴⁸ 拙稿「中世前期における武家政権の成立と地域社会——三河国普門寺を事例に——」（『年報中世史研究』五一、二〇二六年、掲載予

定)。

⁴⁹ 五味文彦「信西政権の構造」(同『平家物語、史と説話』第II部第一章、平凡社、二〇一一年、初出一九八七年)。

⁵⁰ 前註¹⁵参照。

⁵¹ 銘文中の人物については、野澤則幸氏による考証がある(同「普門寺経塚小考」〈『考古学論究』一三、二〇一〇年〉)。

⁵² 上川通夫「中世山林寺院の成立」(前註³¹『日本中世仏教と東アジア世界』第III部第一章)。

⁵³ 黒田明伸『歴史のなかの貨幣 貨幣がつないだ東アジア』(岩波新書、二〇二四年)。

⁵⁴ 戸田芳実「王朝都市と荘園体制」(同『初期中世社会史の研究』第II部第9章、東京大学出版会、一九九一年、初出一九七六年)。

⁵⁵ 前註⁵³黒田著書、三一頁。

⁵⁶ 宋金関係の概要は、宮崎市定「南宋政治史概説」(同『宮崎市定全集10 宋』岩波書店、一九九二年、初出一九四一年)、外山軍治『金

朝史研究』(東洋史研究會、一九六四年)を参照。

⁵⁷ 外山軍治「金の海陵王——支那古今人物評傳(六)——」(『東洋史研究』七—四、一九四二年)。

⁵⁸ 元木泰雄『保元・平治の乱 平清盛勝利への道』角川ソフィア文庫、二〇一二年、初出二〇〇四年)。

⁵⁹ 高橋昌明氏は、高麗の武人クーデタと日本の平家政権成立との連環性を指摘された(「比較武人政権論」〈同『東アジア武人政権の比較史的研究』第一部第三章、校倉書房、二〇一六年、初出二〇一〇年〉)。

⁶⁰ 前註³¹上川論文、三〇六頁。

⁶¹ 前註⁵¹野澤論文、二七九頁。

⁶² 前註⁵²上川論文、三〇〇頁。

⁶³ 「非暴力主義」については、踊共二『非暴力主義の誕生——武器を捨てた宗教改革』(岩波新書、二〇二五年)から示唆を得た。

中世普門寺のネットワーク

杉江綾乃

はじめに

近年、日本中世の山寺に関する研究が進展するにともない、山寺を単に人里離れた修行の場としてとらえるのではなく、山麓の村落社会と密接に結びついた「地域社会の拠点」としてとらえるようになってきている。とくに船形山普門寺については、東海地域における代表的な山寺の一つであることから、考古学及び文献史学による研究が積み重ねられるとともに、寺院史研究や地域史研究の中に位置付けられてきた¹⁾。本章はそれらの研究に学びながら、普門寺のネットワーク——日本中世山寺を媒介した地域間交流——の一端を明らかにすることが目的である。

山寺のネットワークは、荘園制や寺社の本末関係という「タテのつながり」とは異なる原理にもとづく、「ヨコのつながり」に特徴をもつという²⁾。「タテのつながり」は、中央権力—地方という主従の関係により成り立つのに対して、「ヨコのつながり」は在地から生み出された地域間ネットワークであると言い換えられる。何より「ヨコのつながり」は、山伏や僧侶といった宗教者によって結びつけられていることが特徴的である。

地域を結びつける宗教者は、いかなる出自をもつのか。中世普門寺の僧侶は、山麓の村落を母体として再生産されながら、地域社会の中核として機能したことが指摘されている。このような中世山寺と山麓の地域社会のあり方は、決して普門寺にのみみられる特殊な

事例ではなく、中世山寺の基本構造として敷衍できるものであるという³⁾。

山寺と山寺を結びつけるネットワークは、聖教の奥書により判明する人的ネットワークから復元されることが多い。各地をつなぐ僧侶は山麓の地域社会を母体として再生産されていること、入寺した山寺は地域社会の結集拠点になっていくことを勘案すると、ネットワークは単に教学の振興にとどまるものではないだろう。

山寺が人里から遊離した場ではなく、地域社会と密接不可分であったことは、交通の要所をおさえているという山寺の立地からも確認できる。陸上・水上交通の要所に位置することが多いという指摘を踏まえ⁴⁾、山寺のネットワークの役割を、そこに住む地域住民の視点から検討することが求められる。山寺へと至る道・山寺から他の山寺へと赴く道は、決してその寺に所属する僧侶のみが使用したのではなく、そこに住む地域の人々が生産活動を行い、交流する場であったからである。

以上の課題を念頭に、普門寺僧による狭域・広域の交流活動を通して、中世における山寺の特徴——僧侶のネットワークと地域社会——を考察することで、中世普門寺の歴史を概観したい。

一、中世普門寺の地理的条件

普門寺が位置する船形山は、三河・遠江国の国境である湖西連峰の南端に位置しており、浜名湖北岸へとつながる陸上交通の要所に位置する。また、普門寺の本堂（元堂・元々堂の二拠点）は、船形山

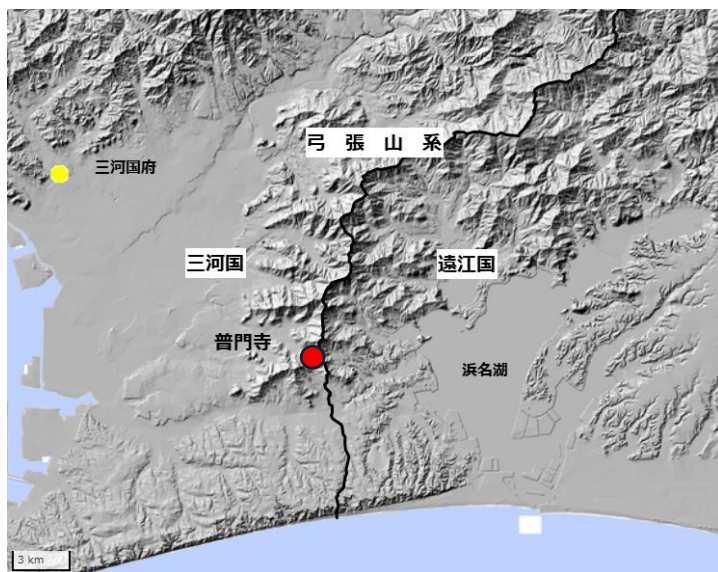


図1 普門寺と三遠国境
(地理院地図「陰影起伏図」に加筆)

によって南北に分かれる二つの膝下村落(雲谷・岩崎)を結ぶ峠道に位置し、雲谷の南には東海道が通っていた点も注目される。以上の陸上交通に加えて、海の道を通じた水上交通も活発に利用されていた可能性がある。普門寺の中世石塔群の調査によると、使用された石材が海浜部に位置する長仙寺(愛知県田原市)に近い特徴を持つことから、海からの流通を受けやすい位置にあったことが指摘されている⁵。まさに普門寺は、陸上・水上交通の要所に位置するといえることができる。

普門寺は三河国と遠江国の国境となる弓張山系の南端に位置することも注目される。弓張山系においては山寺が濃密に分布していること、その集中ぶりは列島でも屈指であることから、東国との境界として「西国の人々」が意識していたこと、つまり中央権力との関係で山寺の造立を論じる必要性が指摘されている。

以上、普門寺は①陸上交通(山間交通/東海道交通)・水上交通の拠点であること、②東国と西国の境に位置するという地理的条件を確認した。次章からは、このような条件が中世普門寺のネットワークに、また地域社会にいかなる影響をもたらしたのかを検討する。

二、中世山寺のローカルネットワーク

弓張山系において濃密に分布している山寺は、ローカルネットワークを築き上げていた。本章では、普門寺を含む三河国・遠江国における山寺のローカルネットワークについて確認したい。

山寺のローカルネットワークは、堂舎の落慶供養などの儀式にあられることが多い。それは、堂舎の新造や修繕には資材となる木材の調達や建設作業に携わる技術者の招待、労働力の確保など、地域間の協力により成り立っていたことと深くかわる。

例えば、嘉禄元年(一二二五)に三河国滝山寺(愛知県岡崎市)本堂の落慶供養が行われたさいには、導師として近江国の園城寺僧猷聖が招かれ、請僧として船形山(≡普門寺僧)の蓮道坊・今水寺(愛知県新城市)の禅定坊・鳳来寺(新城市)の実鏡坊・財賀寺(豊川市)の大音坊・真福寺(岡崎市)の理観坊・真如坊が集まっている⁷。

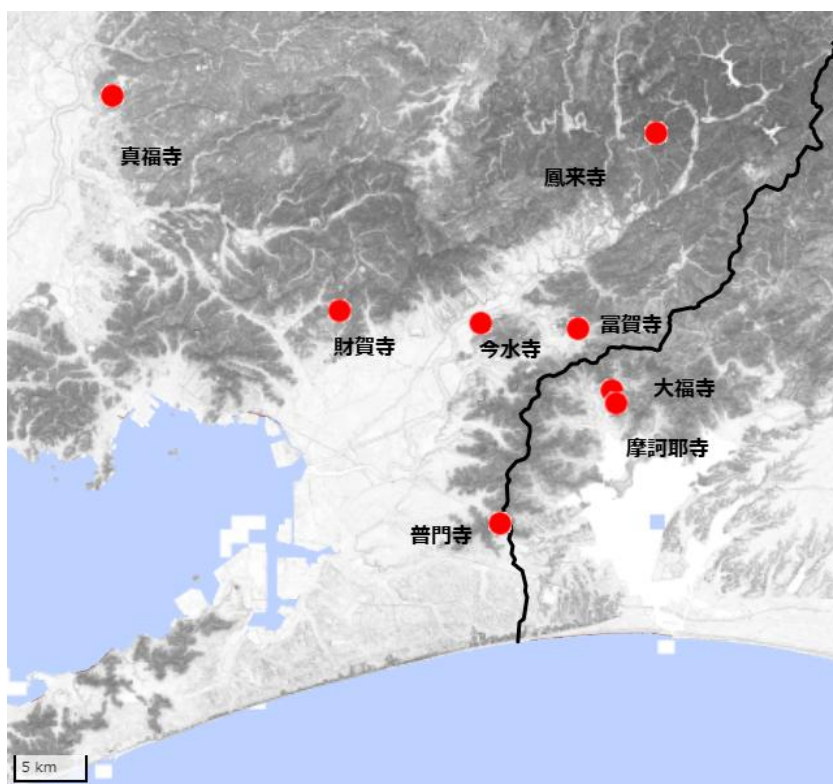


図2 普門寺のローカルネットワーク
(地理院地図「傾斜量図」に加筆)

また応長元年（一三一一）に遠江国大福寺（静岡県浜松市）の御堂供養が行われたさいには、導師として「京都北坂の観勝寺別当浄円」が招かれるとともに、講衆として鳳来寺住僧が八人、読師として富賀寺（新城市）の道性房、伶人として普門寺の三河公や摩訶耶寺（静岡県浜松市）、大福寺の浄日房などが参加している⁸。

以上、普門寺がもつローカルネットワークについて確認した。普門寺という個別事例としてではなく、中世山寺のローカルネットワーク一般に敷衍できることについて、二点検討したい。

第一に、ローカルネットワークは、御堂供養など地域社会の行事において顕在化する点である。先述した通り、これらの行事は地域社会の助力によって成り立っていると、地域間の関係を可視化する働きもあった。儀式の参加者について、地域住民の老若男女だれもが参加できる場であったわけではないものの、地元の有力者や檀那が参加したことは想定されうるだろう。また供養の導師として、園城寺や観勝寺といった中央の僧侶を招待している点も重要である。山寺におけるこれらの行事は、地域間の僧侶だけでなく、山寺と世俗を結びつける場であったということができよう。

第二に、ローカルネットワークが重なり合うことで、広域のネットワークが形成される点である。本章では普門寺に着目し、文献資料で確認できるネットワークに焦点を当てたものの、注目する寺院を三河国鳳来寺や真福寺など別の寺院に移したさいには、それらの寺院を中心とする別のローカルネットワークを見出すことができる。そして、それらローカルネットワークは、重複しながら層を形成し、毛細血管のごとく日本列島を覆うネットワークとしてなっている。次章では、ローカルネットワークをつなぎ合わせることで生まれる、列島をつなぐ山寺の広域ネットワークに着目したい。

三、山寺の広域ネットワークと地域社会

僧侶による、荘園制（Ⅱ〈タテのつながり〉）を越えたネットワークは、日本列島にとどまらず中国大陸ともつながる回路を有していたことが注目される⁹。このような広域な〈ヨコのつながり〉は、地域社会に何をもたらしたのか。本章では、普門寺にみえる山寺の広域ネットワークを通して、地域社会における中世山寺の機能を考察する。

（１）「不動立印儀軌印信」と普門寺僧覚智

金沢文庫所蔵の嘉元二年（一二〇四）『忍空授劔阿状』一卷は、忍空から称名寺僧劔阿へと授けた、智証大師（円珍）が感得した不動明王に関する血脈を示す付法状である¹⁰。十一世紀に活動した文慶から十四世紀初頭の劔阿に至るまでの一四回の付法が示されており、相承の系譜が注目されてきた。血脈をまとめると左のようになる。

- ①文慶 ↓ ②成尋（入宋僧） ↓ ③厳円（入宋僧） ↓
- ④永暹（入宋僧） ↓ ⑤済厳（多武峰住僧） ↓
- ⑥暹宴（多武峰住僧） ↓ ⑦基好（伯耆国大山住僧） ↓
- ⑧厳朗（伯耆国桜山住僧） ↓ ⑨覚智（船形寺住僧） ↓
- ⑩源延（伊豆国走湯山住僧） ↓ ⑪堯真（駿河国智満寺住僧） ↓
- ⑫堯豪（智満寺住僧） ↓ ⑬真尊 ↓ ⑭忍空 ↓
- ⑮劔阿（武蔵国称名寺住僧）

注目されるのは、血脈のなかに船形山普門寺僧の名前（⑨覚智）がみえる点である。普門寺の僧侶がいかにして血脈にみえる広域ネットワークに参入したのか、前後の系譜および伝授した場に着目して考察したい。

まず、⑨覚智から⑩源延への伝授について、治承五年（一一八一）に伊豆国走湯山東明寺において⑨覚智から⑩源延へ伝授されたという。両者の関係について、上川氏は背景として十二世紀後半における普門寺の再興と、それにとりまう源氏への接近があることを指摘する¹¹。伝授の場についても、普門寺で行われたのではなく、覚智が伊豆国におもむいて行われていることから、普門寺からの主体的な働きかけが想定されるだろう。

①文慶から⑧厳朗にかけての血脈は、横内氏が詳細に検討している。横内氏は、多武峰が北宋仏教を受容する拠点の一つであったこと、⑦基好は多武峰を通じて宋に接近した可能性があること、基好は近隣の僧侶⑧厳朗へと伝授したことを指摘した¹²。本稿で重要なのは、⑧厳朗から⑨普門寺僧覚智へと伝授された経緯である。そのさい注目されるのは、厳朗から覚智へと「伝授をおこなった場所」である。

厳朗から覚智への伝授は、安元二年（一一七六）正月九日に長楽寺において行われた。長楽寺については、伯耆国の長楽寺とする見解があるものの、『忍空授劔阿状』においては「於長楽寺授与」とあるのみである。授与者が伯耆国の僧侶であることからといって、ただちに伝授の場所も伯耆国の長楽寺であるとはいえない。なぜなら『忍

空授劔阿状』では、付法をおこなった場所がそれぞれ明記されているが、その記し方にはある法則があるからである。それは、「多武峰」「四天王寺」「平等院¹³」といった、どの国に所在するのか明確である畿内近辺の寺院においてのみ国名を明記していないことである。つまり「長楽寺」も畿内近辺の寺院である可能性が高い。

そのさい注目されるのは、山城国の長楽寺(京都市東山区)である。山城国長楽寺は、創建時期は不明であるものの、『今昔物語集』では東山に位置する僧侶の修行の場であると記している(「長楽寺僧、山において入定する尼を見るの事」巻十三の第十二話)。また鴨長明著『発心集』においては、東山の長楽寺の尼が不動の験を顕したというという説話がみえる(巻八の第六話)。これらの文献資料だけでは山城国の長楽寺であるという確証は得られないものの、不動明王にかかわる付法の場合として、山城国の長楽寺で伝授された可能性は十分想定されうるのではないだろうか。つまり、⑧厳朗から⑨覚智への付法は、偶発的な地方の山寺のネットワークにより成立したのではなく、中央の寺院を介して、普門寺が積極的に山寺の広域ネットワークに参入する意思を示し、その結果血脈につらなった可能性を指摘できる。

普門寺と畿内近辺の寺院とのつながりは他にもみえる。先述した応長元年(一三一一)に遠江国大福寺において御堂供養が行われたさいには、供養の導師として「京都北坂の観勝寺別当浄円」が招かれており、船形寺(普門寺僧)三河公をはじめとする湖西連峰の寺院が参加している。一地方の山寺である普門寺は、御堂供養や秘法伝授

にさいして、中央の寺院を介することで、『忍空授劔阿状』にみえるような広域の地域間ネットワークに「参入」したと考えられる。

山寺のネットワークは、ローカルネットワークと、〈中央―地方間〉の広域ネットワークが重層することによって、日本列島を覆う地域間ネットワークとして成長したのではないだろうか。このような山寺の広域ネットワークへの「参入」は、中世前期においては国郡を越えた信仰圏をもつ地方寺院への働きかけや、〈中央―地方間〉の本末関係にもとづくネットワークを介して行われる。

しかし、中世後期になると、広域ネットワークはより複雑に深化する。次節では、普門寺住僧が豊前国(大分県)において『大般若経』書写の勧進聖をつとめた事例から、地域社会における山寺のネットワークの役割について検討する。

(2) 草津八幡神社所蔵『大般若波羅蜜多経』と勧進聖

十四世紀末の豊後国宮永村において、『大般若経』書写事業の中心的役割を果たす勧進聖を三河国船形寺の住僧聖快がつとめた。この『大般若経』は、現在は広島県の草津八幡神社に所蔵されており、詳細な報告書が刊行されている¹⁴。

『大般若経』は、全六〇〇巻という膨大な巻数からなる經典であることから、書写事業を行う背景として、結縁者(地域住民)による地域づくりという性格をもつことが指摘されている¹⁵。本節では、地域社会における山寺のネットワークの役割に焦点を当て、『大般若経』の内容を確認したい。

草津八幡神社所蔵『大般若経』は、明德三年（一三九二）三月二日よりはじめ、応永二年（一三九五）二月二十九日に供養を遂げている。卷第三十八の奥書には、普門寺僧聖快による書写への思いがあらわれていることから注目される。

【史料】草津八幡神社所蔵『大般若経』卷第三十八

明德三季（壬申）卯月卅日大願主豊前国下毛郡宮永西沙弥玄嘉
勸進聖三河国渥美郡高足郷船形寺観照坊住呂大藏卿聖快、廻国
之遂願望^一、止^二歸州念^一、重至^三大願^二了^一 右筆聖快

勸進僧聖快は、三河国への「歸州の念」を止めて、『大般若経』の書写事業に住持したとある。報告書では、願主である宮永玄嘉は国人領主級の豪族であると推定している。

この書写事業で注目されるのは、なぜ豊前国において、一地方寺院である普門寺の僧侶が勸進聖をつとめているのか、という点である。両者をつなぎあわせる存在として、如法寺（福岡県豊前市）が注目される¹⁶。報告書によると、如法寺は九州北部の代表的な山寺である求菩提山や彦山の写経所として機能しており、比叡山の如法堂に相当する如法写経の拠点であったと推定している。地方における如法堂は、如法経聖が一定期間滞在し、如法経会や書写事業に従事するという性格をもち¹⁷、共同体の外部からやってくるという外来性が重視された。『大般若経』書写事業は地域づくりをするという目的を達成するための手段であり、そのためには外部から訪れ、滞在

する勸進聖（廻聖国）が必要であった。このような動きは、地域社会における惣村の形成といった動きと軌を一にしていると推測される。ここに、山寺のネットワークが地域社会において必要とされ、その役割を果たすようになるのではないだろうか。

先述した『忍空授劔阿状』の血脈にみえる山寺の広域ネットワークと、草津八幡神社所蔵『大般若経』にみえる広域ネットワークは、その質が大きくことなる。前者は中央とのつながりを媒介にしながら広域ネットワークに参入したのに対して、後者では中央を必ずしも媒介としない広域の地域間交流をみいだすことができる。

中世後期には、山寺の広域ネットワークは権力による編成という〈タテのつながり〉の性格が薄れ、修行僧や山伏、廻国僧たちによって結びつけられる〈ヨコのつながり〉を介して、自律的な地域間ネットワークが形成されたと推測される。普門寺僧による、豊前国における書写事業への従事は、その一端をあらわしているのではないだろうか。

むすび

以上、中世の普門寺に焦点をあて、山寺のネットワークが地域社会において果たす役割を検討した。日本中世の山寺は、決して人里離れ俗世から遊離した場であったのではなく、地域社会と密接にかわり、役割を果たしながら存在した。したがって、山寺である普門寺の歴史を検討するさいには、中世寺院史にとどまらず、交通史・地域社会史・村落史研究などの諸分野と連関させながら検討すること

が重要である点を再度強調したい。中世普門寺は、膝下の地域社会にとつては、山寺の狭域・広域ネットワークを介して、多様な世界に

註

¹ 上川通夫「中世山林寺院の成立」(同『日本中世仏教と東アジア世界』塙書房、二〇一二年)、岩原剛「普門寺旧境内と三河の山寺」(『地方史研究協議会編』『三河―交流からみる地域形成とその変容―』雄山閣、二〇一六年)、『普門寺旧境内―総合調査編―』(二〇一六年)など。

² 上川通夫「写経と印信―平安期仏教の展開と転形―」(同『民衆仏教の形成と日本中世』思文閣出版、二〇二五年、初出二〇一八年)。

³ 山下有美氏による和泉国松尾寺・施福寺の研究(『古代中世の寺院社会と地域』『歴史評論』六二三、二〇〇二年)、堀内和明氏による河内国金剛寺の研究(『中世一山寺院の空間構成と地域権力』同『河内金剛寺の中世的世界』和泉書店、二〇一二年、初出二〇〇九年)、服部光真氏による三河国普門寺・滝山寺・猿投社の研究(『中世三河の寺社境内と村落』大山喬平・三枝暁子編『古代・中世の地域社会―「ムラの戸籍簿」の可能性―』思文閣出版、二〇一八年)などがあげられる。

⁴ 上川通夫「寺院縁起と地域社会―三河・尾張の山寺―」(前掲注2文献、初出二〇一五年)。

⁵ 松井一明・溝口彰啓「石造物調査」(『普門寺旧境内―総合調査編

生きる人々とつながりうる場であった。

―(二〇一六年)。

⁶ 岩原剛前掲注1論文、一七〇頁。

⁷ 「滝山寺縁起」(『普門寺旧境内―総合調査編―』一七頁)。

⁸ 「大福寺御堂供養記」(『普門寺旧境内―総合調査編―』一八頁)。

⁹ 横内裕人「大和多武峰と宋仏教―達磨宗の受容をめぐる―」(『アジア遊学(古代中世日本の内なる「禅」)』一四二、二〇一一年、上川通夫「古代・中世前期の船形山・紇哩岡院」(『普門寺旧境内―総合調査編―』二〇一六年)など。

¹⁰ 「不動立印儀軌印信」(『普門寺旧境内―総合調査編―』一六頁)。

¹¹ 上川通夫、前掲注8論文

¹² 横内裕人前掲注8論文

¹³ ここでの「平等院」が、多武峰平等院を指していることは、岡野浩二「聖教奥書からみた僧侶の往来」(同『中世地方寺院の交流と表象』塙書房、二〇一九年、一二六頁)を参照。

¹⁴ 『草津八幡神社所蔵大般若波羅蜜多經調査報告書(広島市の文化財三三集)』(広島市教育委員会 社会教育部管理課、一九八六年)。

¹⁵ 愛知県立大学中世史研究会編『延命寺(愛知県大府市)大般若

経調査報告書』（大府市歴史民俗資料館、二〇二二年）。

¹⁶ 上川通夫「廻国僧と日本中世仏教」（重田みち編『日本の伝統文化』を問い直す』臨川書店、二〇二四年）。

¹⁷ 大河内勇介「中世後期の村堂―近江国の如法経信仰を素材として―」（『ヒストリア』二五三、二〇一五年）など。

中世後期における三遠国境地域―普門寺と武家権力―

はじめに

井戸裕貴

中世後期における三遠国境地域は、独特な政治的性格を有した地域である。その大きな特徴として、特に三河には室町幕府の直臣たる奉公衆の所領や室町幕府の直轄領がほかの国と比べても多く点在しており、特に東三河では大きな勢力を有する武家は台頭しなかったと指摘されている¹⁾。また、応仁・文明の乱以前までは、遠江守護斯波氏は複数ある管国のなかで最も京都から遠い遠江の支配には注力していなかったという²⁾。

ほかの国の守護は在京を原則としており、通常は守護の有力被官たちが守護に代わって支配を貫徹させようとした。戦国時代には、その結果として地域社会に根付いた守護有力被官たちが、守護に取って代わった事例が少なくない。三河の隣国尾張の織田氏などは、その代表例といえる。

ただ、三河・遠江の守護、守護有力被官たちは戦国時代には確固たる権力基盤を持ちえず、駿河の今川氏の勢力が押し寄せてくるまで、地域社会の小規模な武家領主が割拠する事態となった。

しかも、今川氏が領主として地域に臨んでもなお、地元の武家領主(国衆)は自立志向を堅持しており、他国からの侵略者である今川氏の支配には不満を持っていたと推測されている³⁾。

権力からみた三遠国境地域については、右のようであるが、地域に住む人びとの感覚に迫った先行研究によると、三遠国境地域の「一

体性」は古代・中世から続いており、権力者が設けた「国」の領域にとられず、人びとは交流していたという⁴⁾。

そのような状況下で、普門寺も当事者の一角となった三遠国境地域の争いに関わった武家は、土着の武士層(戸田氏や牧野氏など)を除けば、足利義教と今川義元・氏真父子、そして徳川家康である。では、彼らはどのように三遠国境地域に臨み、それに対して三遠国境地域の人びとはどのように向き合ったのか。地域の結集核として、三遠国境地域において中世前期から重要な位置にあった普門寺⁵⁾の実例を鑑みて、最後に改めて考える。

一、三遠国境地域と足利義教

戦国時代における三遠国境地域を物語る重要な史料のひとつが、普門寺所蔵の三界万霊供養木札である。その詳しい史料的人格については、この史料について精緻に追究している服部光真氏の先行研究⁶⁾に譲るとして、ここでは氏の先行研究によりつつ、三界万霊供養の概要を述べ、供養において俗人筆頭に供養されている室町幕府六代將軍足利義教と三遠国境地域の関係性に注目する。

まず、普門寺を中心とした三界万霊供養は、一度は南北朝期の暦応元年(一三三八)に挙行された。ただ、木札面に記された「暦応元年八月十六日」は実在しない年号であり、実際いつ記されたのかは不明であるが、暦応元年からそれほど離れていない時期と目されている。

そして、右の木札を再利用するかたちで、三遠国境地域の寺院や

有力武士から百姓層にいたるまで多様な人びとが主体性をもって参加した地域社会の一大事業であり、地域で戦乱に巻き込まれて死亡した人びとについて、敵味方を問わない戦死者供養でもあったとされている。その挙行時期ははっきりしないが、供養者に今川氏関係者が存在しないことから、今川氏が三河に勢力を広げる天文十八年（一五四九）以前で、おそらく天文十一年（一五四二）前後と目されている^{7）}。

次に、足利義教の政治については、特に義教政権の訴訟制度を検討することで、その積極的な政治への取り組みの様相を確認されており、少なくとも將軍就任当初は前向きな姿勢を保っていたものの、有力守護への弾圧を強行したことなどが原因となつて、嘉吉元年（一四四一）に京都で殺害されたと考えられている^{8）}。

以上から分かるように、義教は三遠国境地域で死亡した人物ではない。また、三遠国境地域に政治的基盤を置いていたわけでもない。つまり、本来供養対象者となるべき人物ではないのである。では、地域社会の人びとは、なぜ義教を三界万霊供養の、それも俗人の被供養者筆頭にしたのか。それについては、先行研究において、義教が関東に赴いた際に普門寺付近を通つたと考えられること^{9）}、普門寺の膝下村落をめぐる相論に義教が裁定を下したこと^{10）}、よつて地域社会に義教という人物が強く記憶され、ほかの人物（三河守護であった小笠原氏など）と同様に、供養に権威付けするために記されたとされている。

いずれの指摘も正しいであろう。ただ、三界万霊供養の後援者と

目される牧野氏よりも前に義教の名を記した背景には、さらに深い意味が秘められていたとも考えられる。そこで前述した相論について、改めて経緯を確認する。

【史料1】『御前落居記録』¹¹⁾

一 疋田彦三郎長利与三参河国渥美郡高足郷船形寺雜掌二相論境内雲谷・手洗・山寺三名事

如^レ三長利訴申^一者、於^レ彼三名^一者、雖^レ為^二寺家之境內^一、為^二高足郷內^一、高祖父以来持来之地也、殊帶^二去応永七年十二月廿七日安堵并同十七年九月十日御教書^一当知行之处、船形寺又申^二給御判^一押領^{云々}、如^二雜掌支申^一者、文治四年九月十五日御寄進状以後、於^二境内^一者更以無^二他妨^一者也、爰疋田雖^レ掠^二給御教書^一^{（応永十七）}就^二嘆申^一、翌年被^レ召^二返利正^一^{（長利）}所^レ給之御判^一被^レ成^二御下知^一於^二当寺^一訖、其時申^二加惣郷御判^一^{（七）}之条、始而令^二存知^一^{（云々）}、所詮、於^二境内^一者尽未来際不^レ可^レ成^二他綺^一之旨、文治御寄附状文章異^レ于^レ他、而先申^二加安堵^一、經^二数年^一重掠^二申御教書^一之段、造意之咎甚是重、尤雖^レ可^レ被^レ收^二公惣郷^一、以^二御寛宥^一被^レ閣者也、仍向後可^レ停^二止訴訟^一之由、被^レ召^二下長利請文^一之上者、寺家永代可^レ全^二領知^一之旨、被^レ成^二御判^一畢

永享四年四月廿六日

散位貞元

民部丞基世

永享四年（一四三二）、室町幕府の直属軍である奉公衆の一族で、

三河に所領を有する疋田氏と、船形寺(普門寺)の間で普門寺の膝下村落三ヶ所の領有について争っていた。この相論の詳細については先行研究に譲るが¹²、ここでは相論の証拠文書にまつわる歴史に注目する。傍線部のように、疋田氏が提示した文書の年次は古いものでも応永七年(一四〇〇)であり、相論当時から半世紀も隔たっていない。それに対して、普門寺が呈した証拠文書の年次は文治四年(一一八八)である。

両者が呈した証拠文書が真正なものであったかは、ここでは問題としない。むしろ、義教が普門寺の勝訴と断じた要素が、特に「文治御寄附状文章異^レ于^レ他、而先申^ニ加安堵^一」えたことにあり、普門寺が主張した、係争地をめぐる普門寺の歴史を義教が重視し、普門寺の勝訴と断じた点が重要である。

また、史料1には、「御寄進」「御寄附」の主体が明記されていないが、普門寺は中興の住持として化積という僧侶の存在を主張するなど、度々親近性を主張するのは源頼朝であり、先行研究でも「御寄進」の主体は頼朝と推測されている¹³。そして、義教が裁決の根拠としたのは、第一に、文治の寄附状の記述内容が極めて重要であったことと、第二に、安堵を加えられた時期が普門寺の方が早いことである。つまり、真偽はともかく、源頼朝に縁付けた、普門寺の歴史が義教を動かしたと考えられるのである¹⁴。

ほかに、この相論によって普門寺を中心とする地域社会が、疋田氏を退けたことにも大きな意義があったと考えられる。この相論は、疋田氏が起こしたものであり¹⁵、普門寺は受けて立つ立場であった。

そして、疋田氏は幕府の奉公衆を出自としており、長利もその一族であったと思われる。疋田氏としては、義教は奉公衆に有利な裁定を下すと確信していたのではなかろうか。

しかし、結果的に疋田氏は普門寺に敗れた。義教は公正かつ迅速な裁判を行うようつとめていたといわれており¹⁶、普門寺の勝訴についても根拠のある裁定であったとも考えられるが、三遠国境地域という政治的に重要な地域における相論であるため、前述のように、義教に普門寺の肩をもつ意図があった可能性も否定しえない。

いずれにせよ、普門寺や三遠国境地域の人びとにとって、この相論が疋田氏という地域の有力者を退けた記念碑的な出来事となったと思われる。中世の相論においては自力救済が基本であり、訴訟以前から普門寺と疋田氏の間で、ときには武力をともなつて、争っていた可能性が高い。

そのような状況下において、足利義教が地域社会の相論を治めたことは、永享四年の相論から戦国期の三界万霊供養奉行まで百年以上の期間があることをふまえると、普門寺という一寺院の枠を超えて、広く根強く地域社会に記憶されていたと分かる¹⁷。そして、非業の死を遂げた義教に対して、三界万霊供養のなかで義教を俗人の筆頭に挙げることで、地域住民がその恩に報いたと考えることもできよう。

二、三遠国境地域と三界万霊供養

前章では、二度目の三界万霊供養が、地域に残る記憶をもとに、地

域に大きな恩恵をもたらした足利義教を被供養者の俗人筆頭に位置付けたことを確認した。しかし、なぜこの天文十一年（一五四二）前後という時期に行ったのか、そしてなぜ敵味方を問わない三界万霊供養という方法を選んだのか。この点については、先行研究においてもほぼ議論されていない。そこで本章では、右の二点について、当時の政治状況を念頭に検討する。

先述したように、被供養者のなかに今川氏関係の人物は見いだせない。これは、服部氏が指摘したとおりであり、氏はその状況と判明している被供養者の生没年をもとに供養の時期を天文十一年（一五四二）前後と推測した。そして、その被供養者には、足利義教を除けば、明確に三遠国境地域の外部の者が含まれていない。その点から、氏は三界万霊供養という方式が、「没派閥の地域秩序再形成のための理念として」、そして「生活実感に基づく地域的な願望・思想の表現の形式として選ばれた」とみている¹⁸。

それとともに、当時の三遠国境地域の中小武家は、独立志向が強かったことも度々述べている。牧野氏や戸田氏が、自らの利害によって今川氏に従属しつつ、状況が変われば離反するという状況であり¹⁹、今川氏親が「前代未聞」とその状況を嘆いていた（「今川氏親書状」²⁰）こともその推測を裏付けている。

しかし、彼らは同じ三遠国境地域の武家領主ではあっても、あるいは、そうであるからこそとも言えるが、恒常的な対立状況にあり、政治的に連合して今川氏に対抗することは難しかった。それは、先述の船形山の戦いが戸田氏と牧野氏の対立に端を発したことからも、

容易に想像しうる。

そこで、彼らは宗教的論理のもとに結集したのではなからうか。その意味では、三界万霊供養は適当な選択であった。三界万霊供養は、敵味方を問わずに勢力を結集できる。基本は「敵味方」に分かれつつも、今川氏による外部からの強い圧力に対しては一致して対抗する論理として、三界万霊供養を利用したと考えるのである。

しかし、被供養者が地域の中小領主（武家・寺社）や百姓層のみでは、いずれ強大な今川氏が三遠国境地域の侵略を強力に推進する際には、彼らの上に立つ余地が残ってしまう。そこで、地域に大きな影響を与え、今川氏が家格秩序において超越できない足利義教を全面に押し出したのではないか。

同じことは、被供養者の数多くの僧侶についても言える。普門寺などが地域においては有力寺院であっても、畿内の大寺院が末寺化を図ることは、少なくとも名目上は難しくなかったであろう。

そこで彼らは、実際に普門寺や財賀寺などに関係したのか不明な過去の名僧を被供養者として列挙した。恵果三蔵や弘法大師（空海）、行基や覚鑓などがそれである。

三、普門寺の寺院法と今川氏の領国支配

前章では、十五世紀半ばにおいて三遠国境地域と有力武家権力の距離が政治的に接近したことを指摘した。そして、戦国期において京都よりもさらに三遠国境地域に近い場所から、地域の支配に着手したのが今川氏である。

戦国時代の普門寺史を語るうえで欠かせない地域権力者が、今川氏である。それは、普門寺が今川義元・氏真の発給文書が数点所蔵していることも大きな理由であるが、將軍とは異なり今川氏が三遠国境地域からほど近い駿河国に拠点を構えていたこと、普門寺の位置する三遠国境地域の戦乱の一方の当事者であることが特に重要である。そして、本章において検討するのは、以下の史料である。

【史料2】今川義元判物²¹

(花押)

定寺法之事

桐岡院
船形寺

一衆徒中守ニ僧形一、勤行等不レ可レ有ニ怠慢一事、

一両本寺領寺役之儀、如ニ前々ニ速可レ勤レ之、於ニ余分ニ者可レ加ニ修理ニ之処、近年無沙汰云々、及ニ両寺大破之間、於ニ向後ニ学頭相計、可レ被レ付ニ修理分一、并承仕役堅可レ被ニ申付一事

一山林等之事、如ニ前々ニ可レ有ニ成敗一事、

右条々、猶違犯之輩者、依ニ注進ニ可レ処ニ罪科ニ者也、仍如レ件、

天文十八年十二月十九日

中世における寺院法は、大きく①カリスマ的な僧侶が個人で作成したもの、②カリスマ的な僧侶の規範を衆議で決定したもの、③僧侶や在家人の衆議によるもの、④寺院の規範を武家が認めたかたちをとるもの、⑤武家が寺院に対して内部規範を単独で認めたもの、

に分かれているという。ただし、寺院の規範作成に際してその寺の僧侶の意見が全く反映されないとは考え難く、④と⑤は容易に峻別できないとされている²²。

右の区分に照らすと、史料2は今川義元が花押を文書の袖に押していることから、義元に認められているかたちをとっていることは明らかであり、④⑤に当てはまる。そして、この当時の普門寺は、桐岡院と船形寺の二つの寺院から成っており、駿河・遠江・東三河を領する今川義元は、その復興を後押しする寺院法を定めたのである。

次いで、その内容について確認すると、第一に普門寺の衆徒は身なりを僧形に徹し、仏事を怠けないこと、第二に桐岡院と船形寺の寺役については以前のように負担すること、余裕があれば寺院の修復用などにあてがうべきこと、第三に山林については以前のように利用すること、そして以上の法に逆らう者については今川氏に注進すれば同氏が処罰すること、である。

右の内容から、普門寺の状況が以下のような混乱状態であったと分かる。第一に、普門寺僧には出家していない者が少なからず存在し、その者たちは仏事を疎かにしていた、第二に、普門寺の寺領収入やそれにもとづく寺役もまた不安定であり、普門寺境内の建造物(本堂などのことか)も「大破」していた、第三に、寺域の山林を自力で保全できず、寺の内外の者によって勝手に伐採されていたようである。そして、このような状況を打開するために、普門寺は今川氏による実力行使を求めているのである。

では今川氏にとって、普門寺を積極的に保護する利害はなにか。

それは、普門寺の「大破」という記述と関連していると考えられる。普門寺の位置する三遠国境地域においては、知多半島から普門寺付近まで勢力を伸ばしていた戸田氏と、駿河・遠江の武力支配を進めていた今川氏による対立が永正年間に惹起し、天文年間まで続いていた。その戦乱のなかで、普門寺の裏山にあった船形山城をめぐって両勢力が衝突していたことが知られている²³。

右の戦いと普門寺の「大破」が直接関係しているかは不明であるが、戸田氏と今川氏の対立に普門寺が深く関係していたことは間違いない。そして、今川氏が戸田氏を破った後も、やはり不穏な情勢下にあった三遠国境地域の秩序を回復・維持するために、地域の政治的・社会的に重要な立場にある普門寺の乱れを正すことは今川氏にとって重要課題であった。

一方、普門寺はもとより、普門寺を支える地域住民にとっても、地域社会の結核である普門寺の乱れは正されるべきことであつたであろう。そこで、今川氏による三遠国境地域への支配力が強まっていたとされる天文年間に²⁴、普門寺は地域住民の輿望を担って、この寺院法を今川氏のもとへ持ち込み、後押しを求め、両者の利害が一致したことによって、史料2が発せられたのではないか。

さらにいえば、史料2と類似した寺院法が、今川領国の東西の境目（三遠国境地域および駿河・伊豆国境地域）に集中的に発せられていたことも、既に指摘されている²⁵。つまり、普門寺の寺院法は、戦国時代固有の歴史的条件がもたらしたものであり、その検討によって、三遠国境地域の住民や諸寺院が、地域社会の安定を目指して、

守護権力に代わる大名権力である今川氏と交渉するに至った様子をとらえることができるのである。

むすび

本稿においては、三遠国境の地域社会と権力者との関係性について、室町時代半ばから戦国時代にかけて検討した。その事例を順に追うと、普門寺周辺地域の住民と権力者との直接的な交渉は、史料上の制約があるため断定は難しいが、永享四年（一四三二）の足利義教による裁定が最初期のものであり、それはおよそ一世経経ったところに挙行された三界万霊供養に影響を与えるほど、地域に強い印象を与えた。ほかにも東海地域には、尾張妙興寺や三河法蔵寺など、義教との関連を窺わせる史料を有する寺院が存在しており、これらの寺院勢力の歴史認識にも追究の余地がある²⁶。

その後、永正年間には今川氏が遠江から東三河に進軍し地域の有力武士戸田氏と交戦し、これを破ることによって、普門寺や地域住民は今川氏という大名権力と交渉する必要性に迫られた。しかも、足利義教はあくまでも在京する権力者であったが、今川氏は京都よりは三遠国境地域から近い距離に位置する駿府に住み、東三河にも城代を配置することで地域を支配した。今川氏真も、普門寺に関する政治的判断を「参州奉行人」を介して行っており（「今川氏真書状」²⁷）、今川領国において駿河や遠江東部とは異なる政治状況にはあったものの、物理的に地域住民と権力者との距離は近づいたのはたしかであり、その影響は段階を踏むように地域社会に及んだのである。

そして、今川氏が三河松平氏（後の徳川氏）の台頭で東三河から勢力を退潮させた永祿年間末以降、徳川氏が新たな権力者として地域社会に臨むようになった。徳川氏の当初の拠点は三河岡崎であったが、元亀元年（一五七〇）には三遠国境地域から目と鼻の先である遠江浜松に拠点を移した。拠点を移動させた徳川家康の目的については様々に考えうるが、今川氏の勢力減衰後に混乱していた遠江の状況の鎮定は、ひとつの大きな要素であろう。

このような時代的固有の条件のなかで、永祿一二年（一五六九）には家康が普門寺に寺領安堵の判物を発給し（「徳川家康判物」²⁸）、天正一三年（一五八五）には徳川領のなかでも東三河を主に統括していた酒井忠次の制札が普門寺に発給された（「酒井忠次制札」²⁹）。この事実と関連して興味深いのは、遠江浜松城近辺にまで軍勢を動かし、東三河にも大きな影響を及ぼした甲斐武田氏についての史

註

- ¹ 山田邦明「中世三河の特質」（『地方史研究』六五―五、二〇一五年）、西島太郎「三河・尾張の守護・奉公衆・国人」（杉山一弥編『東海の中世史³ 室町幕府と東海の守護』吉川弘文館、二〇二四年）。
- ² 杉山一弥「駿河・遠江の守護・奉公衆・国人」（前掲註1杉山編著）。
- ³ 山田邦明「三河から見た今川氏」（同『中世東海の大名・国衆と地域社会』戎光祥出版、二〇二二年、初出二〇一七年）。

料は、少なくとも明治三十六年（一九〇三）以降については、普門寺に伝来していない（「普門寺宝物古器物古文書目録」³⁰）ことである。前述のように、三遠国境地域の人びとは、他所の者による支配に強い抵抗を覚えていたという指摘があり、普門寺に武田氏発給文書が伝来していないという事実も、それを裏付けているのであろう³¹。

三遠国境地域と権力者との関係性はさらに密接になり、その支配はより盤石になった。

以上みてきたような、三遠国境地域に住む人びとと権力者の関係性が、その後の政治情勢にも大きな影響を与えた可能性は高い。では、具体的にはどのような影響を及ぼしたのか、政治・経済・宗教など様々な角度から考察しうるのであり、それを本稿の課題として提起して擱筆する。

- ⁴ 「三河・遠江国境地域の中世」（前掲註3山田著書、初出二〇一七年）、一八七頁。
- ⁵ 上川通夫「中世山林寺院の成立」（同『日本中世仏教と東アジア世界』塙書房、二〇一二年）。
- ⁶ 服部光真「普門寺（豊橋市）所蔵年次未詳（中世後期）三界万霊木牌について」（『愛知県史研究』一七、二〇一三年）。
- ⁷ 服部光真「史料としての三界万霊木牌」（『日本歴史』八五四、二〇一九年）、同「戦国期地域社会の戦乱と安穩―三河普門寺の三界万霊供養―」（水野智之編『東海の中世史⁴ 戦国争乱と東海の大

名』吉川弘文館、二〇二四年)。

⁸ 佐藤進一「足利義教嗣立期の幕府政治」(同『日本中世史論集』岩波書店、一九九〇年、初出一九六八年)、設楽薫「將軍足利義教の『御前沙汰』体制と管領」(『年報中世史研究』一八、一九九三年)、桜井英治『日本の歴史¹² 室町人の精神』(講談社、二〇〇九年、原著二〇〇一年)、森茂暁『室町幕府崩壊』(KADOKAWA、二〇一七年、原著二〇一一年)、など。

⁹ 山田邦明「中世後期の船形寺・桐岡院」(同『中世東海の大名・国衆と地域社会』戎光祥出版、二〇二二年、初二〇一六年)。

¹⁰ 前掲註6服部論文。

¹¹ 『普門寺旧境内―総合調査編―』三八―三九頁。

¹² 服部光真「中世三河の寺社境内と村落」(大山喬平・三枝暁子編『古代・中世の地域社会 「ムラの戸籍簿」の可能性』思文閣出版、二〇一八年)。

¹³ 前掲註9山田論文。

¹⁴ なぜ源頼朝に縁付けたことが勝訴につながったのか、今のところ明確な答えは出せない。ただ、当時関東を支配していた鎌倉府と義教は対立関係にあり、同年九月には鎌倉府を威嚇するために富士見物に出向いた。義教がこの時点で鎌倉府に代わる関東統治の可能性を意識していた蓋然性は高く、かつて東国を支配していた頼朝を意識し、頼朝関連の由来を持ち出した普門寺を勝訴とした可能性も否定できない。もちろん、普門寺がそれを察知していたと断ずることは難しいが、時宜を得た訴訟内容であったとはいえよう。

また興味深いのは、仁治三年(一二四二)に普門寺の四至を確定させた「普門寺四至注文」を根拠として示さなかったことである。

その注文が応安元年(一三六八)までは書写されており、永享年間当時の普門寺僧が知らなかったとは考え難い。普門寺が注文よりも頼朝とのつながりを重視した証左ではなからうか。この注文の専論としては、服部光真「中世三河国普門寺領四至再考」(『愛知県立大学大学院国際文化研究科論集(日本文化編)』六、二〇一五年)のほか、本書コラム(清水若奈「中世普門寺と地域住民」)においても間説している。

¹⁵ 山田邦明氏は、普門寺が訴訟を起こしたと考えているが(前掲註8山田論文)、史料上に「訴」えたのが「長利」で、それを対抗したのが普門寺雑掌と明記されている。また、義教は裁決として、長利による今後の「訴訟」の「停止」を命じている。疋田氏が訴訟を起こしたと考えてよいであろう。

¹⁶ 前掲註8設楽論文。

¹⁷ なお、義教の名前が『普門寺縁起』には残っていないことは、服部氏も疑問視しており(前掲註6服部論文)、筆者も十分に答えられないが、普門寺にとって由緒の中心となるのはあくまでも源頼朝であって、義教の残した影響は、どちらかというと、三遠国境地域全体にこそ大きく残ったのではなからうか。三界万霊供養という地域社会における仏教行事において義教の存在が際立つのは、そうした側面を示しているとも考えうる。

¹⁸ 「一三―一五世紀における顕密寺院の展開と地域社会」(『日本

史研究』七五一、二〇二五年)、五一〜五二頁。

¹⁹ 山田邦明『戦国時代の東三河 牧野氏と戸田氏』(あるむ、二〇一四年)

²⁰ 「小笠原文書」『愛知県史 資料編10 中世3』(二〇〇九年)、八八一号。

²¹ 『普門寺旧境内―総合調査編―』四二〜四三頁。

²² 湯浅治久『戦国仏教 中世社会と日蓮宗』(中央公論新社、二〇〇九年)。

²³ この戦いの専論は、前掲註5服部論文、前掲註19山田著書、森田香司「大福寺文書に見る戦国社会 舟方山合戦の一考察」(『駒澤史学』九四、二〇二〇年)、松島周一「永正年間の戸田氏と今川氏」(『愛知県公文書館研究紀要』一、二〇二三年)、など。本書コラム(遠山諒人「本尊等造立木札」と普門寺復興)においても関説されている。

²⁴ 有光友學『今川義元』(吉川弘文館、二〇〇八年)。

²⁵ 前掲註22湯浅著書。

²⁶ 妙興寺については、『新編一宮市史 本文編』(一九七七年)の

ほか、近年の研究成果としては、一宮市博物館・妙興寺研究会編

『妙興寺文書の世界』(一宮市博物館、二〇二二年)、斎藤夏来「東海地域と禅宗」(谷口雄太編『東海の中世史2 足利一門と動乱の

東海』吉川弘文館、二〇二四年)などがある。法蔵寺については、

佐々木俊輔「今川支配下の岡崎」(『新編岡崎市史 中世2』一九八九年)を参照。

²⁷ 『普門寺旧境内―総合調査編―』四五頁。

²⁸ 『普門寺旧境内―総合調査編―』四七頁。

²⁹ 『普門寺旧境内―総合調査編―』四八頁。

³⁰ 『普門寺旧境内―総合調査編―』八〇〜八三頁。

³¹ この指摘は、武田氏が普門寺に文書などを発給しなかったということを意味してはいない。普門寺が、当時の緊迫した軍事状況のなかで、武田氏と何らかの交渉を持った可能性を否定できないからである。ただ、それらの史料が残っていないことから、徳川氏や織田氏の攻撃で天正十年(一五八二)に滅亡した武田氏との関係を、清算するために普門寺が処分した可能性も、一応念頭に置いたに過ぎない。

近世の「普門寺史」

杉江綾乃

はじめに

近世の普門寺は、戦国期における堂舎の荒廃からどのように復興するのかが、喫緊の課題であった。十五世紀末以降、東三河では多くの戦乱が起き、交通の要所に位置する普門寺は否応なく戦乱に巻き込まれた（井戸裕貴「中世後期における三遠国境地域」本書Ⅰ通史編）。十六世紀中葉には、本尊の聖観音を中心に復興を掲げる動きがみられるものの（遠山諒人「本尊等造立木札」と普門寺復興」本書Ⅱ各論）、本格的に堂舎の復興が行われるのは十七世紀後半である。

服部光真氏によると、近世普門寺の確立は、中世における普門寺と地域社会のあり方への「復古」に仮託しながら、地域社会との現実的な関係を「再構築」したことでなされたという¹。中近世移行期において、普門寺は地域社会の構造の変動、新たな本末関係の形成、寺檀制度の形成などの動きに対応するさい、中世における普門寺の姿を理想とし、その「歴史」を顧みたと指摘する。つまり、近世における普門寺は、寺の「歴史」を強く意識した時代であった。

十七世紀後半から十八世紀初頭にかけては、普門寺だけではなく日本各地で「旧記」や「年代記」などとなづけられた家や村の歴史叙述が広範に成立したことが指摘されている²。このような動きの中に、普門寺はどのように位置づけられるのか。また近世における「寺史」Ⅱ「古代・中世の普門寺の歴史」は、普門寺においてはどのように「解釈」されたのだろうか。本稿では、近世における「普門寺史」に焦点

を当て、普門寺が過去をどのように「理解」し、当時の普門寺に「接続」させたのかを明らかにすることで、近世普門寺の歴史認識を探ることが目的である。そのさい、普門寺所蔵の次の史料に着目したい。

『船形山開基以来代々忌日記』（以下『忌日記』）は、普門寺の開基とされる行基から、五十二世の儀算（昭和十年〔一九三五〕入寂）までの忌日を記したものである。十七世紀中ごろに作成され、さらに二十世紀初頭まで書き継がれたことが指摘されている³。注目されるのは、十二世紀から十六世紀にかけてみえる住持は、普門寺が所蔵する史料に基づき、普門寺僧と考えられる僧侶の名前を抜き出すことで、行基より始まるとされる住持の系譜に位置づけている点である。つまり、『忌日記』を作成した近世の普門寺僧が、古代・中世の普門寺の「歴史」をどう捉えていたのかがわかる格好の素材であるといえる。

以上の点を念頭に、近世の普門寺の歴史認識を考察することを通して、近世普門寺の通史に代えたい。

一、『忌日記』からみる近世普門寺の成立と展開

近世の普門寺は、十七世紀中ごろに『忌日記』を作成することで、行基といった中央の名僧より血脈を受け継ぐ系譜を描いた。本章では、『忌日記』にみえる近世以降の普門寺の住持の系譜をたどることで、その作成意図を考察する前提を確認したい。

	名前	忌日	『忌日記』にみえる典拠	『忌日記』にみる出身
1	行基	天平21(749).2.2		
2	良弁	宝亀4(773).閏11.16		
3	最澄	弘仁13(822).6.4		
4	円仁	貞観6(864).8.14		
5	真雅	元慶3(879).1.3		
6	円珍	寛平2(890).4.29		
7	聖宝	延喜9(909).7.6		
8	尊意	天慶3(940).2.24		
9	良源	永観3(985).1.3		
10	俊英	治安2(1022).3.8		
11	叡秀	治暦3(1067).5.3		
12	良瑜	長治2(1105).7.1		
13	明伊	久安2(1146).3.8	大般若経五軸有之	
14	勝意	保元2(1157).1.20	経筒有之	
15	永意	治承4(1180).6.2	記証（起請）奥書	
16	「中興」化積	建久8(1197).8.15		
17	秀尊	貞永1(1232).10.2		
18	覚忠	建治3(1277).8.14	四境証文	
19	覚弁	元弘1(1331).9.3	四境証文	
20	永長	応安7(1374).11.5	四境証文	
21	弘尊	応永10(1403).1.10		
22	覚斎	正長1(1428).7.26		
23	斎日	康正2(1456).4.4		
24	叡順	長享1(1487).2.2		
25	賢盛	天文5(1536).9.12		
26	信盛	天文11(1542).8.4	観音経	
27	信慶	天文23(1554).5.18		
28	慶覚	天文11(1542).8.4	十輪坊常什声明集	
29	玄朝	永禄11(1568).9.3	日蔵院常什金界唱礼次第	
30	玄祐	慶長2(1597).6.12	鞍掛明神棟札	
31	「再中興」龍祐	寛永18(1641).1.16		遠州入出村宇津山城主家臣
32	龍盛	寛文3(1663).6.16		
33	日誉	延宝1(1673).7.25		当村川辺谷
34	朝誉	延宝1(1673).11.1		
35	昶深	正徳1(1711).6.6		遠州中之郷村袴田氏孫兵衛子
36	昶遍	宝暦1(1751).12.12		当国吉田呉服町林氏弥治
37	日言	宝暦6(1756).3.13		遠州梅田村
38	昶観	延享2(1745).5.28		遠州堀江村
39	昶如	天明4(1784).10.1		吉田松平伊豆守殿家臣加治清右衛門
40	昶恵	寛政6(1794).8.2(?)		
41	義什	文化1(1804).7.6		遠州堀江村遠藤氏新蔵男
42	義剛	天明3(1783).3.20		当国桜町勘太夫子
43	義純	文化7(1810).12.23		遠州伊目村加藤氏藤左衛門子
44	義英	—		遠州有玉郡新原村高林氏急右衛門子
45	義言	天保12(1841).1.29		
46	隆賢	文政11(1828).7.21		
47	英章	—		三河国八名郡
48	義証	嘉永4(1851).1.2		
49	義覚	—		
50	義宜	明治9(1876).2.17		
51	義諦	大正14(1925).1.13		渥美郡神戸村鈴口氏
52	義算	昭和10(1925).8.7		渥美郡神戸村仲井氏

表 『忌日記』にみえる普門寺歴代住持

(1) 普門寺の「再中興」(十七世紀前半)

『忌日記』によると、普門寺の「中興」は、十二世紀末から十三世紀前半にかけて鎌倉幕府と結びつき、寺の復興をめざした十六世化積上人であるという。そして近世における「再中興」は、三十一世の龍祐であるとする。

龍祐は、三十世玄祐が慶長二年(一五九七)に亡くなったのち住持となり、寛永十八年(一六四一)に亡くなったと『忌日記』では記述されている。『忌日記』では、「中興」の化積上人が古代中世移行期に活躍したとされており、「再中興」の龍祐は中近世移行期に活動した僧侶であることは興味深い。

中近世移行期においては、普門寺の経済基盤である山麓社会の領有が不安定化するなど、地域社会との関係が大きく変化した時期であるという⁴。「再中興」と位置付けられている龍祐は、このような危機的状況のなか、徳川家康の朱印状を得て経済基盤を確保した人物であった⁵。

『忌日記』において、龍祐の代以降から出身地が記されるようになること、住持は終身制でなくなるなど記述の方式に変化がみられることから、この時期に『忌日記』が作成されたと推測される。三十世玄祐以前の住持の記述は、基本的に忌日のみ示されるか、普門寺所蔵史料に名前がみえる住持は、その典拠が示されるのみである。住持に関する記述は、三十世の玄祐以前と、近世の「再中興」である龍祐以降では大きく異なる。十七世紀中ごろ、龍祐が住持をつとめる時代に『忌日記』が作成され、龍祐が「再中興」であると位置づけら

れたのは、古代中世の普門寺の「歴史」を背負い近世の普門寺が成立した(『再中興』)という意識のあらわれといえるのではないだろうか。

(2) 中世普門寺への「復古」の時代(十七世紀後半～十八世紀前半)

中世の普門寺は、大きく分けて本堂(本尊聖観音／元々堂)と五大堂(本尊不動明王／元堂)の二つの拠点が存在した。近世の普門寺は、この二大拠点をどのように復興するのが課題となった。

三十三世日誉は、両拠点のうち五大堂を復興した人物とされる。

『忌日記』によると、普門寺膝下の雲谷村の川辺谷出身であり、三十二世龍盛が寛文三年(一六六三)に亡くなったのち、高野山住心院に移転するまで普門寺の住持をつとめたとある。日誉は十七世紀半ばからの大開発にともなう地域社会の構造の変化、「戦国仏教」の定着・寺檀関係の形成という動きへ対応し、地域社会の再構築を行った人物であると指摘される⁶。

寛文五年(一六六五)当時の普門寺の堂舎は、五大堂・鎮守六所権現・弁財天社のみであり、その他の堂舎は「乱国の時分に破壊され、其れ数十に御座候」という状態であった⁷。普門寺の建築調査によると、護摩堂(『五大堂』)は寛文四年(一六六四)に、仁王門は寛文八年(一六六八)に建立されたという⁸。また、それらの建物は現在堂舎が立ち並ぶ山麓域ではなく、中世における二大拠点の一つである元堂域に建築されており、十八世紀初頭に現在の場所へ移築されているという。日誉は「中興龍祐法印直弟」と自称しており、龍祐の

事績を「継承」することを意識し、復興に従事した。

日誉の代には、吉田藩士から普門寺へ琵琶が寄進されたことも注目される。琵琶を寄進した百足九郎右衛門は、日誉の「方外の友」であつたという。(土屋穂波・長尾愛梨・横井萌衣「琵琶「小々波」の基礎的研究」本書Ⅱ各論)。

中世の二大拠点のうち、聖観音を安置する堂舎の復興は、三十五世昶深により行われた。『忌日記』によると、三十四世朝誉が隠居したのち住持となつた、遠江国中之郷袴田氏の孫兵衛の子であるとす。隠居がいつごろかは不明だが、朝誉は延宝元年(一六七三)に亡くなつてゐることから、遅く見積もつてもそれ以後住持をつとめたといえる。昶深は、本堂の再興だけではなく、聖教の集積・黄檗版『大般若経』の勧進・中世木札類の書写など特徴的な事業を推し進めており、中世の普門寺のありかたへの「復古」に仮託しながら、地域社会との現実的な関係を再構築したと評価される¹⁰。

(3) 近世普門寺の展開(十八世紀後半)

服部氏によると、十七世紀末から十八世紀前半にかけては、高野山有力院家の院主やその弟子が住持をつとめる傾向があるのに対して、義什以降は近隣の同門寺院の間で寺僧を育成する体制へと移行したと指摘する¹¹。

『忌日記』を調査した井上氏によると、開基から四十三世義純までの記述は同一の筆跡であるのに対して、四十四世以降からは書き継いで住持を記録しているという。つまり、十八世紀後半に、十七世紀

中ごろに作成された『忌日記』が書写され、さらにその写しに歴代住持が書き継がれて今に至ると想定する。したがって、十八世紀後半以降においても、開基より始まる普門寺住持の系譜の上に「今」の住持を位置づけることを重視していたといえるだろう。

二、近世普門寺の歴史認識

『忌日記』において、十二世紀以降から三十世玄祐までの住持の記述は、普門寺所蔵の文献が参照されていることが指摘されている¹²。当該期の住持に関する情報について、現在普門寺「外」に所蔵される普門寺関連史料にみえる僧侶の名は、『忌日記』には全く登場しない。つまり、『忌日記』は、近世において普門寺が所蔵した史料をもとに作成されたといえるだろう。そもそも古代・中世においては、東谷(元堂)と西谷(元々堂)の二つの拠点から成り立っており、両谷を統括する住持職が存在していたとは想定しがたい。もし仮に両谷を統括する住持の存在が中世後期に存在したとしても、その住持職が近世いたるまで矛盾や対立することなく連綿と受け継がれてきたとは考え難い。つまり、『忌日記』にみえる古代・中世の普門寺住持の系譜には、『忌日記』を作成した近世普門寺僧の歴史認識が大きく反映されていると推測される。

本章では、近世の普門寺僧が、古代・中世の「普門寺史」をどのように「解釈」し、「今」につなげようとしたのかを考察したい。

(1)『忌日記』からみる古代・中世の「普門寺史」

①開基行基から九世慈恵大師（良源）まで―名僧住持の時代―

『忌日記』では、開基は行基とし、二世は良弁、三世は伝教大師（最澄）、四世は慈覚大師（円仁）、五世は真雅、六世は智証大師（円珍）、七世は聖宝、八世は尊意、九世は慈恵大師（良源）とする。開基を行基にもとめることは、天文三年（一五三四）に記された『普門寺縁起』にもみえる¹³。開基から九世にかけては、真言・天台宗の名僧をならべて構成されることを特徴とする。行基や良弁といった高僧の血脈を重視していることは興味深い。

②十世俊英から十二世良瑜まで―住持の変容―

十世の俊英（治安二年（一〇二二）入寂）以降、普門寺の住持は他山と兼帯するのではなく、普門寺の住持として地元を据える体制へと変化したという。『忌日記』によると、「当山は（九世）慈恵大師まで他山と兼帯す。事務妙楽院法印俊英以来、衆徒昇進す」とみえる。妙楽院は、『普門寺縁起』にみえる「北谷妙楽院」に関連するものである¹⁴。縁起において、妙楽院は中興化積上人の師としてあらわれており、中世普門寺の主要な院家であった可能性がある。なお『忌日記』によると、化積は応保元年（一一六一）に北谷妙楽院において薙髪（出家）したという。

十世俊英・十一世叡秀・十三世良瑜は、ともに普門寺所蔵の「三界万霊木牌」（中世後期）¹⁵にも名前がみえるものの、現在普門寺に伝わる史料からは、十一世紀から十二世紀に活躍した僧侶であるのか、

そもそも普門寺の住僧であったのかを断言することは難しい。しかし、近世の普門寺僧が『忌日記』を作成したさい、十一世紀前半ごろから住持就任の体制が変化したという意識がみえる点は重要である。

③十三世明伊から十六世化積上人まで
十三世明伊

十三世の明伊以降、普門寺所蔵史料に名前のみえる僧侶が、住持としてあらわれるようになる。明伊は、大治二年（一一二七）に書写された『大般若経』の奥書に勸進僧として名前がみえる僧侶である。普門寺には、大治二年に書写され「勸進僧明伊」を奥書にもつ『大般若経』が断簡を含めて六巻ある¹⁶。普門寺への伝来の経緯は不明である。

普門寺近隣の財賀寺（愛知県豊川市）と桜井寺（愛知県岡崎市）においても、大治二年書写『大般若経』の僚巻が伝来していることは注目される。明伊が「普門寺住僧」であったとは、これらの史料からは判断しがたい。むしろ普門寺の「外部」から来た勸進僧と位置づけたほうが正確なのかもしれない。

しかし、近世の普門寺においては、大治二年書写の『大般若経』奥書にみえる明伊を普門寺住持であると「位置づけた」ことは、近世からみる古代・中世の普門寺史を考えるうえで重要である。普門寺所蔵史料にみえる僧明伊は、近世の普門寺において、行基から「今」へとひと続きにつらなる系譜に位置づけられたのである。

十四世勝意

十四世勝意は、『忌日記』によると保元二年（一一五七）に入寂したとある。また『忌日記』には、「経筒之有り。久寿三年（一一五六）願主勝意」ともあり、近世普門寺が所蔵する史料に「勝意」の名がみえるという典拠を示している。この経筒は、現在も普門寺に所蔵されている¹⁷。

経筒にみえる銘文について、上川氏によると、勝意は父母の追善を行っていることから、船形山膝下の村落に出自をもつ僧侶であると指摘する¹⁸。勝意が活動した十二世紀は、普門寺の歴史を考えるうえで重要な時期である。考古学の調査では、十世紀ごろに形成される元々堂に加えて、十二世紀にはあらたに五大堂（元堂）が建設され、寺域が拡大する時代であることが指摘されている¹⁹。また普門寺において多彩な文献史料があらわれはじめるのもこのころであり、十二世紀が普門寺の画期であったことは間違いないだろう。

勝意について注目されるのは、『忌日記』には保元二年に入寂したとある一方で、寺外に伝来する史料「平治二年（一一六〇）梵鐘銘」においては「小勸進金剛仏子」として勝意の名がみえる点である²⁰。この勝意の生存年の矛盾は、『忌日記』の記述が近世における普門寺所蔵史料のみを参照して書かれたことの証左である。

十五世永意

同じく梵鐘銘に「大勸進金剛仏子」として名前がみえる永意は、『忌日記』によると十五世住持であり、治承四年（一一八〇）六月二

日に亡くなったという。また「記証（起請）奥書、永暦二年（一一六一）正月廿四日永意敬白」とみえ、普門寺に伝来する永暦二年の永意起請木札が参照されている。服部氏は、近世の住持である昶深は、永意起請木札などの中世の木札類を書写する過程で、中世成立期における膝下村落と普門寺のあり方を参照したと指摘する²¹。

注目したいのは、『忌日記』において、十四世勝意と十五世永意の間に「嘉応二年（一一七〇）炎焼し、一山中絶に及ぶ。この時の仏像等、残る十有余の坊に配分し安置し給う」という記事がはさまられている点である。天文三年の『普門寺縁起』においても、嘉応年中に比叡山の僧侶が普門寺に攻め入り「其の比中絶に及ぶ」とみえることから、何かしらの争乱があった可能性がある。しかし戦乱の後時代まで住持を務めたとされる永意には、『忌日記』においては「中興」の文字はない。あくまで争乱による転退からの「中興」は、十六世化積上人であるという認識を近世普門寺僧がもっていたのだろう。

十六世化積上人

十六世の化積上人は、仁治三年（一二四二）の普門寺四至注文に「権僧正化積」とみえるのが初見である²²。化積は『普門寺縁起』によると、源頼朝の叔父であり、養和年中（一一八一―八二）に安徳天皇より上人号を下され、頼朝の平家追討や上洛のさいに源頼朝と関わりをもったという。また、嘉応年中の堂舎焼失後に「堂舎再興」を行った僧侶と位置づけられている。

『忌日記』の記述形式で注目されるのは、古代・中世の普門寺住持は

原則終身制とする点である。そのため、住持の没年がかならず示されている。『忌日記』において、十五世永意の没年を治承四年（一一八〇）としているのも、それ以降が「中興」十六世中興化積の時代であり、普門寺住持として治承四年以降平家追討のために降伏の修法を行ったという『普門寺縁起』の内容のもと、永意の没年を治承四年に「設定」する必要があったのだろう。

④十七世秀尊から二十四世叡順まで

十七世秀尊は「三界万霊木札」にみえる僧侶である。しかし三界万霊木札からは、秀尊が十三世紀前半を生きた僧侶であるのか、また普門寺僧であるかは断定しがたい。

十八世覚忠、十九世覚弁、二十世永長、二十一世弘尊、二十二世覚庵は、ともに「普門寺四至注文」に名前がみえる僧侶である。

二十三世庵日、二十四世叡順については、三界万霊木札に名前がみえる僧侶である。両者に関する記述は、『忌日記』では忌日が記されるのみであり、情報量が少ない。庵日と叡順に関しては、三界万霊木札では、十世とされる俊英や十七世秀尊と同列に名前が記載されており、これらの史料からはいつの時代に活動した僧侶であるか、判断しがたい。

十七世から二十四世にかけて特徴的なことは、普門寺に伝来する史料に彼らの名前は確認できるものの、『忌日記』に記されている時代に生きた僧侶なのか、また普門寺を拠点に活動する僧侶であったのか全く断定できない点である。

⑤二十五世賢盛から三十世玄祐まで

二十五世賢盛の直前に、興味深い文章が挿入されている。それは「天文二年（一一五三）十月八日兵火なりと、仏閣僧坊悉く炎焼によつて、住侶何国とも知らず逃げ□□、一山の法滅一時に退転す。十有余坊の仏像、元本堂の松の辺に小山の如く積み置く。慶長のころ（一五九六―一六一五）までも有□□、嘆くべき、嘆くべきなり。」とある。文字の欠落があり文意を取り難いところがあるものの、天文二年の兵乱により寺院が荒廃し、それは慶長年間まで続いたという記述は注目に値する。二十五世の賢盛から三十世玄祐までの時代は、戦国時代において荒廃した寺院を立て直せないままであった、という認識であった。二十五世賢盛や二十七世信慶は、天文三年（一一五三）に記された『普門寺縁起』の作成主体であり、おそらく荒廃した寺院の復興につとめたのであったのだろう。しかし、彼らの活動期間は、あくまで「再中興」の三十一世龍祐活躍の前提として『忌日記』（『近世普門寺僧の歴史認識』）では位置づけられている。

（３）『忌日記』にみえる近世普門寺の歴史意識

以上、『忌日記』にみえる古代・中世の普門寺の住持を確認した。『忌日記』には、近世の普門寺が「寺史」をどのように解釈し、「今」につなげようとしたのが色濃くあらわれている。

第一に、開基から「今」に至るまで、万世一系のごとくつながるという系譜意識である。開基の行基からの血脈が途切れることなく続くという点が、『忌日記』の作成においても重視されていた。さらに

その意識は、『忌日記』を書き継ぐことで後世へと継承されていく。

第二に、「中興」と「再中興」についてである。学術上の時代区分論でいう、古代から中世への転換期に「中興」の化積上人を、中世から近世への転換期に「再中興」が位置づけられていたことは興味深い。『忌日記』では、天文二年に兵火が起り、寺院が荒廃したと記述しているものの、その後に住持となった二十五世賢盛（天文十一年入寂）から三十世玄祐までは「再中興」と位置づけていない。龍祐の代になってはじめて「再中興」と位置付けている点は、『忌日記』を作成した十七世紀中ごろにおいて、普門寺の「復古」を目指す過程で生まれた歴史認識をあらわしているといえるのではないだろうか。

第三に、普門寺所蔵史料の「活用」である。古代における住持は中央の僧侶を列挙しているのに対して、中世の住持は普門寺所蔵の文書を参照している点は明らかである。しかし実際には、『忌日記』に記述された時代にその住持たちは生きていたのか、そもそも普門寺

僧であったのかということを証明することも難しい。『忌日記』は、あくまで近世における普門寺所蔵を「活用」することで、近世普門寺僧による歴史認識を反映したかたちで記述されたものであった。

むすび

本稿では、『忌日記』を題材に、近世の普門寺僧がもつ歴史認識について考察した。『忌日記』は、古代中世から書き継がれてきた住持に関する記録にもとづいたというのではなく、歴代住持の忌日の設定や住持の並び順には、近世普門寺僧による「過去」を「今」につなげようとする歴史認識が組み込まれているものである。

ところで、本論では近世普門寺僧の歴史認識がいかにより「共有」されたのかという問題には及ぶことはできなかった。十七世紀中ごろに作成された「普門寺史」が、どのような人々に共有されつつ、後世へとひきつがれていったのかは今後の課題としたい。

註

¹ 服部光真「近世の普門寺」（『普門寺旧境内―総合調査編―』二〇一六年）。

² 岩橋清美『近世日本の歴史意識と情報空間』（名著出版、二〇一〇年）など。

³ 井上佳美「『船形山普門寺梧桐岡院闍闕之縁起由来』についての基礎的考察」（『愛知県立大学大学院国際文化研究科（日本文化専攻）論集』一一、二〇一〇年）。

⁴ 服部光真前掲注1論文。

⁵ 服部光真前掲注1論文。

⁶ 服部光真前掲注1論文。

⁷ 寛文五年六月十六日「普門寺由緒書上」（『普門寺旧境内―総合調査編―』五二頁）。

⁸ 山岸常人「建築調査（普門寺関連の歴史的建造物）」（『普門寺旧境内―総合調査編―』二〇一六年）。

⁹ 寛文四年「不動堂造立棟札」（『普門寺旧境内―総合調査編―』二二

六三頁)。

¹⁰ 服部光真前掲注1論文。

¹¹ 服部光真前掲注1論文。

¹² 井上佳美前掲注3論文。

¹³ 『普門寺梧桐岡院縁起』(『普門寺旧境内―総合調査編―』三九
頁)。
¹⁴ 前掲注13

¹⁵ 「三界万霊木牌」(『普門寺旧境内―総合調査編―』一九―二四
頁)。

¹⁶ 『大般若波羅多經』奥書(『普門寺旧境内―総合調査編―』一四
頁)。

¹⁷ 久寿三年三月二十九日「銅製経筒銘」(『普門寺旧境内―総合調

査編―』一四頁)。

¹⁸ 上川通夫「中世山林寺院の成立」(同『日本中世仏教と東アジア
世界』塙書房、二〇一二年、二五八―二五九頁)。

¹⁹ 岩原剛「普門寺旧境内と三河の山寺」(『地方史研究協議会編『三
河―交流からみる地域形成とその変容―』雄山閣、二〇一六年)。

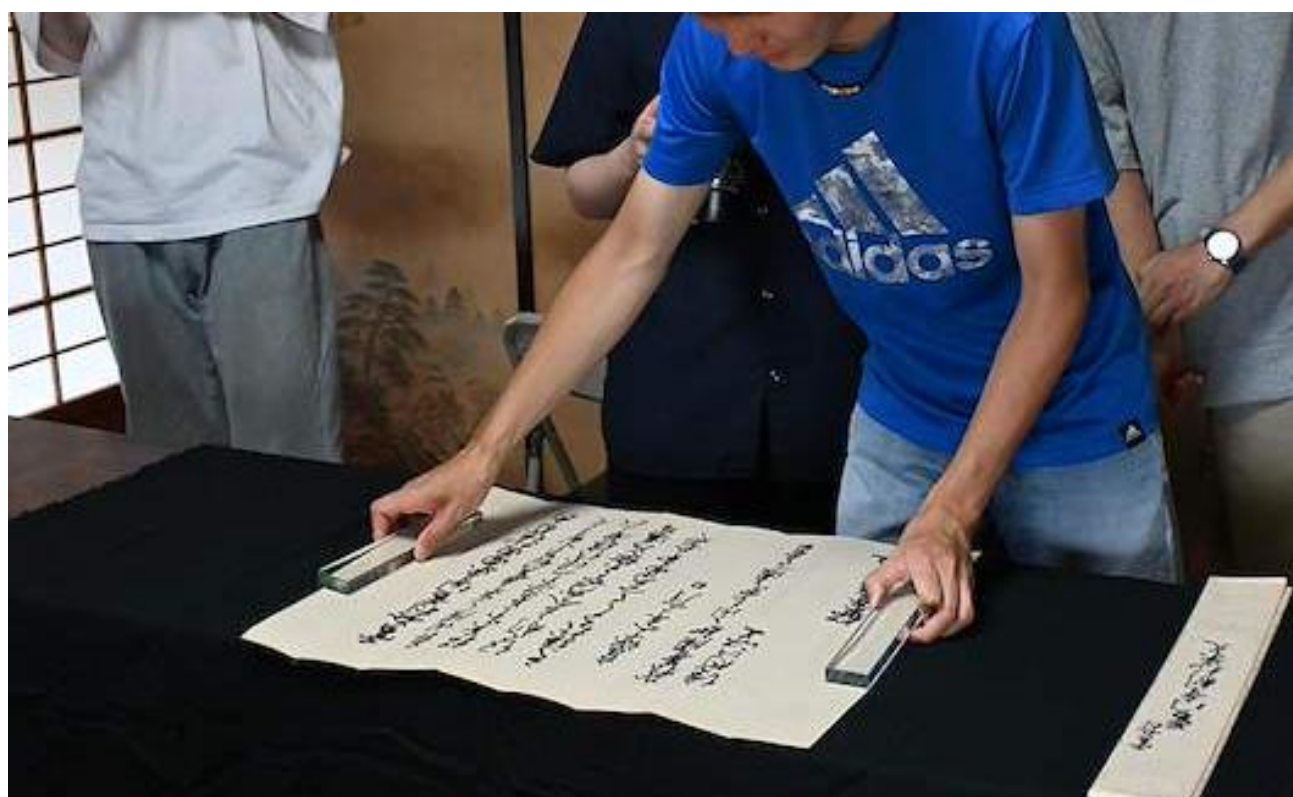
²⁰ 「東紇哩岡寺梵鐘銘」(静岡県袋井市所蔵)『普門寺旧境内―総
合調査編―』一四頁。

²¹ 服部光真前掲注1論文

²² 『普門寺旧境内―総合調査編―』一七頁。普門寺四至注文に関
する書写の過程は服部光真「中世三河国普門寺四至再考」(『愛知県
立大学大学院国際文化研究科論集』六、二〇一五年)を参照。

II

各論



はじめに

普門寺四至注文とは、仁治三年（一二四二）に普門寺の領域を明確化するために作成された、普門寺領の境界を示す史料である。当時、地域の領主であった普門寺が自領の確定を意図し、作成したものとされる。この仁治三年の四至注文は、後の時代に作成される全ての写本の原本となる史料であるが、残念ながら現存していない。図一に書写関係を示した。本稿で主に取り扱う史料が「普門寺四至注文木札写」¹（②）であり、正中二年（一二三五）に仁治三年の四至注文

清水若奈

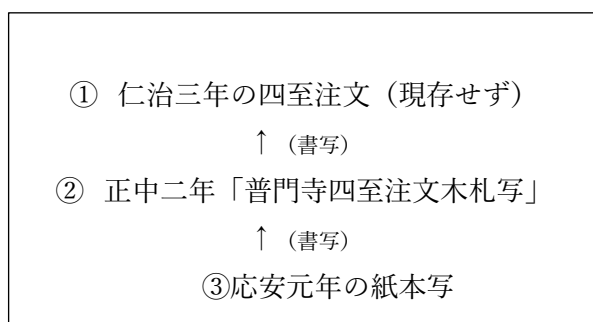


図1 史料の写しを表す関係図

年（一二三五）に仁治三年の四至注文（①）を書写したものである。この木札写は普門寺と地域のつながりが分析される永暦二年（一一六一）の「永意起請木札」²と同時に本堂内の宮殿より発見された。もとは宮殿の壁板に直接書きつけられたものであり、後年はぎ取って保存していたところを発見したとみられる³。また、それ以外に木札写を書写した応安元年（一二三八）の紙本写（③）と近世の個人蔵の紙本

写が現存する。

正中二年の木札写は下部が欠損しており、全貌の確認が不可能となっているものの、四至部分は応安元年の紙本写によって示されている。なお、応安元年の紙本にて書写されているのは四至のみであり、木札の前書き部分は明らかとなっていない。しかしながら、正中二年木札写や応安元年の紙本写が現存することの功績は大きく、仁治三年の原本に書かれているのであろう四至注文の内容の復元、分析が可能となり、普門寺の領域についての研究が進められている。普門寺の領域について、服部光真氏は普門寺の東の四至が国境を越えて遠江国にまで及んでいることを明らかにした。また、国境を越えた領域であることより、普門寺の領域は単に政治権力による設定ではなく、地域社会のまとまりを背景としたものであり、普門寺の領域が地域社会諸階層からの再生であることを最大の特徴として指摘した⁴。

一、三河国高橋荘との比較

中世において、三河国に高橋荘（現豊田市域の一部）という荘園が存在した。高橋荘では在京する地頭に代わり、猿投社が実質的な荘園領主として土地を治めるという特徴がある。猿投社は、寺社勢力が領主として地域との関わりを持つ、という点で普門寺と同様の役割を任っていた。本稿では、領主の視点について触れながら猿投

社と比較し、普門寺と地域住民との関係を考察する。

【史料】正中二年（一三二五）三月八日「普門寺四至注文写本札」

権僧正化積

勝之嶺及

被仰下旨

実朝二位

無蚕令知行

衆徒等無榮

戒断堂令田舍

諸堂諸坊无

船形桐岡院

雖企訴詔不

至此時纔境

御判此宮殿

帳是

船形山普門寺梧岡院并坂本雲谷、同岩崎之郷、余郷余郡、或他

国仁混境之事

一東鍋山嶺筋限、末長檀之尾、梅田沢、境川限也、

一南赤池、小野之堤、毘沙門塚、円尾塚、落合、樹池、平五

郎塚、細路、猿馬場、大丸尾塚、嶺限也、

一西葉傍之尾、曲松、唐沢、剥塚、九橋、鎮衛之松原、小柿之
渡流、

一北霜降岩之北、大沢限也、

右、山内如件、

仁治参季（歳次癸卯）正月廿八当 别当権僧正寛忠判

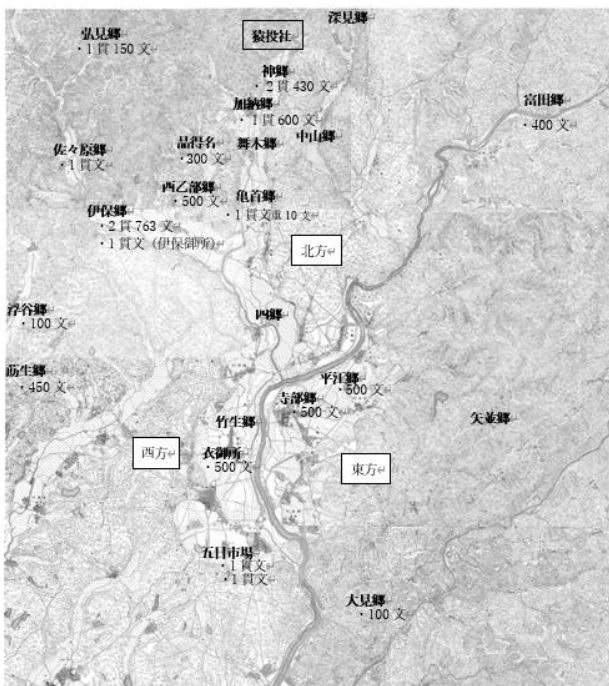
右、後々将来証文、鼠敵奮迅之用心、聊宮殿之内写之、

正中式天（太歳乙丑）三月八日 和尚権大僧都覚弁

右の史料は正中二年の「普門寺四至注文写本札」である。なお、応安元年の紙本写⁵を参照し、四至部分を復元した状態で示した。四至が示す地名より、服部氏が普門寺の領域を明らかにした（地図一）。



地図 1 中世普門寺領四至地名比定図
服部光真「中世三河国普門寺領四至再考」より引用



地図 2 高橋荘の勧進関係図

明治 24 年二万分一地形図「廣澤村」「挙母」「上野村」「富貴下村」「穂積村」「小川村」を縮小、加筆

比較対象である猿投社の荘域は、猿投社によって作成された勧進帳⁶に現れている(地図二)。勧進とは、寺社の仏像や建物の建立、修繕のために寺社側が寄付を募る行為である。猿投社の勧進帳には勧進に参加した人や、郷⁷の名前が示されており、その中に伊保郷という郷がある。伊保郷は現豊田市伊保町と現保見町を合わせた空間であり、それぞれ下伊保と上伊保に比定される。明治時代にはこの地域から上記二村を含む五つの村が存在していたことから、地域住民は伊保郷内でそれぞれの生活領域を形成していたことが分かる。つまり、伊保郷としての勧進は地域住民の生活空間を意識したものではなく、「郷」という一つの支配機構からの収取であった。猿投社は勧進を行う上で、伊保郷に存在する地域住民の生活空間を想定していたのである。

これと対照的と言えるのが普門寺の国境を越えた領域設定である。政治権力によって定められた国境を越え、生活空間を前提とした領域の設定が可能であったことは、普門寺が地域住民の存在を想定していたということ、また、普門寺が地域住民と密接に結びついた寺院であったことを表す。普門寺領は普門寺が単に権力者として恣意的に設定したものではなく、地域住民との関わりの中で地域側からの働きかけを是とし、また、地域住民を意識して作成されたものである。以上のことから、正中二年の木札は、時に地域住民の目に触れることも考慮されていると考える。この木札と同時に同じ場所より発見された「僧永意起請木札」には釘穴が存在し、作成時には本尊の近くに掲示されていた可能性が指摘されている⁹。

四至注文については、壁板をはぎ取って保管していたという事実のみの確認にとどまるものの、「僧永意起請木札」と同様の保管場所、方法であった事実注目したい。加えて、応安元年の紙本では前書き部分が書写されていないことから、「領域の保持」のために必要となるのは四至であるという意識があることが考えられ、前書き部分も保管されている正中元年の木札は、領域を守る目的以外の用途としても機能していたと考える。

壁板に直接墨書きをする保管方法は、文書そのものを納めるより一歩進んだ、文書を安定的に保管する方式と評価される¹⁰。一方で、四至注文木札写がはぎ取って目につく場所に掲示していた可能性があるのは、普門寺が地域住民の目を意識し、そうすることに利点を感じていたからであると考ええる。

二、地域住民の目に触れる四至注文

以上より地域住民が目にしていた可能性を考慮しつつ、木札に書かれた内容について分析を加える。

欠損部分が存在するものの、史料一行目、二行目では「権僧正化積」「勝之嶺及」の文字を読み取ることができ、『普門寺桐岡院縁起』¹に見られる化積上人による再興、開基に至らしめる船形山の由緒が記されていると考えられる。四行目では「実朝二位」の名前が見え、背景にある幕府の認可を強調する意図があった。一〇行目では「企訴訟」とあり、領域の境を巡って争論が起きていたことが読み取れる。同文頭にある「雖」が何にかかっているのかは欠損により明らかにすることはできないものの、一行目に「至此時纔境」という文言があり、訴訟を契機として境界が明確にされたこと、後に四至が記されていることを考慮すると、訴訟対象である相手の不備を、あるいは自領の正当性を主張する働きを担っていたのかもしれない。

「船形山普門寺梧岡院並びに坂本雲谷、同岩崎之郷、余郷余郡、或他国に混境の事」という一文は、普門寺の領域が国境を越えている事を示していることが指摘されている¹²。この一文は「国境を越える領域の主張」のために意識的に書かれたものと考えられ、地域住民がこの一文、並びに四至によって表される普門寺の領域を視覚的に確認すること自体に、普門寺側が意味を見出していたと考え

る。その後、確定した東西南北それぞれの四至を示し、普門寺の領域を明確にした上で、「鼠敵奮迅の用心、聊か宮殿の内これを写す」と示されている。

「鼠敵奮迅の用心」を文字通り鼠害と解釈するならば、その対策として宮殿の板に書き写した、という作成当時の意図が読み取れる。一方、この「鼠敵」を「普門寺領を脅かす外部からの敵」と解釈することも可能であると考ええる。『普門寺桐岡院縁起』には、頼朝による平家追討を願い造らせた不動尊の剣に大きな鼠が落ちてきて突き刺さっていた、というエピソードがあり、不動尊の威厳が示されていると同時に、当時の普門寺にとって鼠が害をなすものの象徴であったことが読み取れる。永享四年（一四四三）には足田氏による土地の侵害から争論に発展した例も見られ、領域を巡る争いは日常的に発生していたものと考えられる。以上のような状況の中、奮迅する「鼠敵」を警戒し、自身の領域を確実に守るために四至注文を宮殿の壁板書き写した背景が考えられる。

また、この四至注文木札写が揭示という形で地域住民の目に入っていたとするならば、「鼠敵」という文言はなおさら、地域住民に向けて普門寺の領域を脅かす存在を想起させるものとして機能していた可能性が考えられる。

むすび

仁治三年の原本が存在することや、正中二年の木札はもともと壁板に墨書きされていたものだったという作成背景から、四至注文はあくまで普門寺の領域を守るために作成されたものであり、普門寺内で保管されていた。一方で、その領域は麓の生活空間を想定した

註

¹ 「普門寺四至注文写木札」(『普門寺境内図―総合調査編―』一七頁)。

² 「僧永意起請木札」(『普門寺境内図―総合調査編―』一五頁)

この木札は僧永意によって制定された起請が書かれている木札である。この起請は、普門寺僧と彼らの出身母体となる地域社会に規範を提示するものである。(上川通夫「三河国普門寺の中世史料」(同『日本中世仏教と東アジア世界』塙書房、二〇一二年)。

³ 前掲注2上川論文。

⁴ 服部光真「中世三河国普門寺領四至再考」(『愛知県立大学大学院国際文化研究科論集』六、二〇一五年)。

⁵ 「普門寺四至注文写」(『普門寺境内図―総合調査編―』一七・一八頁)。

⁶ 「猿投半行社上葺勸進帳」(猿投神社文書『新修豊田市史』六巻一〇八)。

うえで設定となっており、「地域住民との密接なつながり」という事実確認にとどまらず、地域住民側からの働きかけも受け入れる要素があった。また、後の時代には揭示するものへと保管方法が変更されていた可能性があり、地域住民に対して視覚的に結束を呼び掛けるものとして機能していたことが考えられる。

⁷ 高橋荘においては、勸進帳に見られる郷のほとんどが現在の町へと接続されている。上村喜久子氏は、郷について、人々の生活単位としての側面も認めつつ、在地領主層の所有の対象であることを述べた(上村喜久子『尾張の荘園・国衙領と熱田社』(岩田書院、二〇一二年)。本稿では「郷」を権力者による支配機構の一つとして捉えている。

⁸ 前掲注2 上川論文 および「僧永意起請木札」(『普門寺境内図―総合調査編―』九〇頁)。

⁹ 『角川日本地名大辞典 二三巻 愛知県』(角川書店、一九八九年) 一八五頁。

¹⁰ 山岸常人「仏堂納置文書考」(『中世寺院の僧団・法会・文書』、吉川弘文館、二〇〇四年)。

¹¹ 『普門寺桐岡院縁起』(『普門寺境内図―総合調査編―』三九・四〇頁)。

¹² 前掲注4 服部論文

「本尊等造立木札」と普門寺復興

遠山諒人

はじめに

令和六年（二〇二四）八月六日、普門寺が所蔵する中世の木札史料三点が、愛知県指定文化財に登録された。永暦二年（一一六一）の僧永意起請木札、正中二年（一三二五）に写された普門寺四至注文写木札、暦応元年（一三三八）の三界万霊供養木牌である。普門寺の中世木札の史料価値が認められる一方、従来注目されていないもう一つの中世木札がある。それが天文十一年（一五四二）の本尊等造立木札¹である。他の中世木札よりも時代が降るが、普門寺史上の転換点のひとつである。戦国期の戦禍からの復興にも関わる重要な史料であるため、ここで紹介したい。

一、本尊等造立木札の基本的性格

【史料1】天文十一年（一五四二）二月十八日「本尊等造立木札」

凡奉^二造立^一

船形山[□]_普

桐岡院[□]

抑当山本尊者、雖為行基[□]_普

在^二不思議奇瑞^一、從^二虚空^一来[□]_日

于^二皆天文十一^一（壬寅）年二月十八[□]_日

觀自在尊形^并大黒天[□]

奉^レ遷^二宮殿^一二年月 同年中[□]

両谷合^而堅守^二僧形^一、山上[□]



図 1 本尊等造立木札

まず冒頭では、観音の種字の下に、「船形山普門寺」と「桐岡院」において本尊等が造立されたことが記される。「船形山普門寺」と「桐岡院」は、普門寺の史料上にそれぞれ東谷・西谷として現れる、中世普門寺における二つの拠点・組織である²⁾。

続く「抑も当山本尊は」から始まる二行は、普門寺の本尊である観音像についての由緒である。史料下部の欠失により、文章が途切れているが、内容は天文三年（一五三四）成立の『普門寺梧桐岡院縁起』（以下『普門寺縁起』）と共通すると思われる。その内容は、普門寺の開山と伝わる行基が、関東下向の道中、船形山で修行をしていた際に聖観音が姿を顕わし、その姿を行基自らそれを模刻して本尊とした、というものである³⁾。

この史料は天文十一年二月十八日に書かれたようだが、これは観音の縁日である十八日に合わせた日取りであろう。この日に造立された本尊観音像と大黒天像が、宮殿に遷された。観音と結縁せんとする僧侶が集ったのではないだろうか。現在木札となっている木札は、もともとこの宮殿の壁であったとみられている⁴⁾。木札に見える観音像と大黒天像は、それぞれ本堂と客殿に安置されて現存する一方、宮殿は十七世紀末に再度新造されたものが伝わっている。造立木札は、新宮殿の完成時にその屋根裏に格納されて伝来したようである⁵⁾。

ただし、山岸公基氏の調査によれば、聖観音立像は、後世の改変が著しいものの、十一世紀の作とみられ、しかも当初は十一面観音像であったという⁶⁾。すなわち、木札に記される本尊の「造立」は新造

ではなく、修復であった。また、天文三年の『普門寺縁起』には、「聖観自在」が姿を顕わしたとあるから、天文期ごろには既に聖観音として伝わっていたのだろう。



図 2 聖観音立像

木札の末尾では、「両谷」つまり東谷の「船形山普門寺」と西谷の「桐岡院」の僧侶が、共に「僧形」を堅く守ることを宣言している。

このことは、当時の普門寺に「僧形」つまり僧侶としての在り方を守ることができない事情があったことを示唆する。その事情とは、戦禍である。当時の普門寺は兵火によって荒廃しており、寺僧たちは通常の寺院生活をおくることができなかった。つまり、木札に記された本尊等の造立は、普門寺復興の一環であり、寺僧達はどこで改めて両谷結束して寺院生活を再出発させたのだ。「山上」以下の欠失は悔やまれるが、中世の普門寺が地域社会との密接な関わりの中で存立してきたことを考えれば、「山上」に対置される山下の地域社会も含めた復興が意識されたに違いない。

なお、延宝七年（一六七九）に普門寺僧昶深によって書かれた、僧永意起請木札写の末尾には、造立木札の欠失部分が一部写されている⁷。

【史料2】延宝七年（一六七九）「僧永意起請木札写」

（前略）

天文十一（壬子）季二月十八日

観自在尊形一軀 末寺大岩寺 年行事仙蔵坊宥朝

并大黒天神一尊 願主常光院信盛

本尊宮殿之内より写申候

「本尊宮殿の内より写し申し候」とあることから、当時はまだ宮殿の壁面として全文が残っていたのであろう。この写からは、本尊等造立について、願主が常光院信盛という人物であったこと、大岩寺（豊橋市大岩町）の年行司仙蔵坊宥朝が関わったことが分かる。信盛は、普門寺の歴代住職を記した十七世紀半ばの史料『船形山開基以来代々忌日記』（以下『代々忌日記』）に、二十六世住持として見える⁸。一方、宥朝については不明である。宥朝の所屬していた大岩寺および仙蔵坊は、普門寺から約5kmの岩屋山にあった。写が書かれた延宝七年時点では、大岩寺は真言宗から曹洞宗に改宗し、宿芦寺（静岡県浜松市中央区）の末寺となっているが、それ以前には普門寺の末寺であったらしい⁹。本尊等の造立は、普門寺僧信盛の発案・

主導のもと、近隣にある末寺大岩寺の協力も得て進められた。

二、戦禍と普門寺復興

十六世紀前半、三遠国境に位置する普門寺は、東三河の領主である牧野氏と戸田氏による抗争や、駿河・遠江を拠点とする今川氏の勢力拡大に巻き込まれる。まず永正十四年（一五二七）頃、普門寺の後背地にある船形山城が戦場となった。船形山合戦とよばれる戦闘である。今川氏と交流した連歌師宗長の日記『宗長手記』によれば、今川方の多米又三郎が「城守」をつとめる船形山城が、今川氏に反旗を翻した戸田憲光によって攻められた。しかしその直後、今川方の朝比奈泰以によって取り返されたという¹⁰。また、その十六年後、天文二年（一五三三）にも兵火に遭ったことが『代々忌日記』に記録されている。それによれば「仏閣・僧房悉く炎焼」し、「住侶」は散り散りに逃れ、「十有余坊の仏像」は「元本堂の松の辺に小山の如く積置」かれる状況だったという¹¹。

以降の普門寺は、戦禍からの復興に取り組む。天文二年の兵火の翌年に作成された『普門寺縁起』は、寺院復興のための支援を募る勧進帳としての働きをしたと考えられている¹²。天文十八年（一五四九）十二月十九日付けの二通の今川義元判物には、寺の「修造」「修理」を進めるべき事が記されている¹³。またこの間には、三遠国境をまたぐ地域社会を巻き込んで、一連の戦いでの戦没者を弔う三界万霊供養が営まれた¹⁴。

本尊等の造立はこのような状況で行われた。先述の通り、本尊聖

観音立像は後世の補修による改変を受けており、しかも焼損したと見受けられるという¹⁵。これが十六世紀前半の戦火によるものとすれば、本尊「造立」は、争いのなかで堂舎と共に焼損した本尊をよみがえらせることを意味していたといえる。木札に記された仏像の造立と遷宮は、当時の普門寺僧や周辺地域社会にとって復興を象徴するイベントであつただろう。

三、大黒天像の造立と地域社会

本尊等造立木札には、本尊と同時に大黒天像が造立されたことが記録されている。寺院の復興においては、その中心である本尊の修復こそが重要だと思われる。にもかかわらず、あえて同時に大黒天像が造立され、木札に記録された。ここではその意味について考察したい。

(1) 大黒天の基本的性格

大黒天の起源はヒンドゥー教の神であるマハーカール（摩訶迦羅）にある。仏教に受容された当初は、胎藏界曼荼羅の中に見えるような三面六臂の戦闘神であつた。一方で、その後食料を掌る神として寺院の食堂や倉庫に祀られるようになり、姿も一面二臂に変化した。これはインドに求法した唐僧義浄の『南海寄帰伝』によって伝えられている。日本には、平安初期に天台・真言の僧によって伝えられ、『叡岳要記』には比叡山の政所大炊屋に祀られたことがみえる¹⁶。その後、十・十一世紀の日本で『大黒天神法』が撰述され、また大国

主神とも習合する中で、狩衣に袋を背負うという現在よく知られる形式が登場した¹⁷。

日本において大黒天は、食に限らず広く財福をもたらす神として信仰されたようである。例えば、元応元年（二三一九）に造立された大和法華寺の大黒天像には次のような墨書銘¹⁸がある。

【史料3】元応元年（二三一九）十一月一日「法華寺銅造大黒天像
台座」

「奉修補大黒天神延宝五年（丁巳）二月日衆首比丘尼高慶」

南都法華寺

西大寺長老

寺内繁昌富貴万福

第三和上浄覚上人

広作仏事

元応元年（歳次己未）十一月一日造立之

安穩泰平

衆首長老

□□久住

比丘尼妙遍

諸人快樂

知事比丘尼

一切善願

性勇房

常住本尊也

奉行比丘孝尊

大願主長老比丘尼妙遍

知事比丘尼性勇房

為「寺内安全福智円満」也

南都法華寺常住本尊

若有下取_二移他所_一輩上者

天神地祇忽加_二治罰_一、早可_レ奉_二

本寺_一者也

元応元〈己未〉十一月日

鑄師大工左衛門入道西珍

伽藍繁昌富貴万福

寺中寺外攘災招福

三宝久住広作仏事

国土安泰万民快樂

□方檀那皆帰当寺

銘文からは「寺内繁昌富貴万福」を中心としつつも、幅広い願意を込めて大黒天像が造立されたことが分かる。寺院の食料を豊かに保つ神としての性格を超えて、伽藍の外にも利益を及ぼす財福神として信仰されていたのである。こうした信仰は『大黒天神法』に、「人

宅」においては「世間の富貴を授与し、ないし官位爵禄、惟うに応じて悉く与えん」¹⁹とあることに基づくものだろう。

(2) 普門寺大黒天立像と地域社会

次に、普門寺所蔵の大黒天像について見ていく。普門寺の大黒天像は、現在客殿において阿弥陀如来坐像の脇に安置されている、像高五一・四cmの木彫像である。像容は、矮躯短身で微笑して頭巾をかぶり、右手に小槌、左手に袋を持ち、米俵の上に立っている。喜田貞吉氏によれば、日本の大黒天像には、『南海寄帰伝』に基づく武装姿と、『大黒天神法』に基づく平服姿とがあり²⁰、普門寺像は後者の典型的な姿である。大黒天像の来歴について伝える史料はほとんどなく、造立の記録以外には、寛政二年（一七九〇）十一月の普門寺境内図において、本堂の南隣の建物に安置されていたことが見えるのみである²¹。ただ、木札によると、本尊を移した宮殿の周辺に同じく安置されたと思われる、寺内の食堂などに備えられたわけではなさそうである。



図 3 普門寺大黒天立像

では、なぜ大黒天像は造立されたのだろうか。それは木札からは窺えないが、大黒天の財福神としての性格を考慮すると、その財福を期待する背景があったと考えられる。その背景とは、天文期の普門寺を取り巻く、様々な生活上の困難である。

第一に、先述の戦禍である。戦禍が及ぼす被害は『代々忌日記』にみえるような兵火だけではない。戦国期の駿河・遠江における戦場の実態を分析した藤木久志氏によれば、戦場の村では、作物・家財・家畜・人身などあらゆる略奪が行われていたという²²。牧野氏や戸田氏、今川氏が競い合う三遠国境に位置する普門寺の膝下村落も、こうした被害を受けたのではないだろうか。普門寺の膝下村落は、寺僧達の出身地であり、経営の基盤でもある²³。したがって、兵火や略奪による膝下村落の荒廃は、伽藍の焼失と同じく寺院運営への打撃になったはずである。

第二に、天文の飢饉である。造立木札が書かれる三年前、天文八年（一五三九）閏六月以降、蝗害や大洪水によって全国的な大凶作となり、翌年大飢饉となっている²⁴。

つまり、天文期の普門寺とその周辺社会は、人災と天災によって引き起こされた生活上の困難に直面した。願主信盛はこうした厳しい生活の経験を踏まえて、僧俗に幅広い財福をもたらす大黒天像の造立を発願したのではないだろうか。

一方で、困難な生活条件の中で、わざわざ復興資金を注ぎ込んで仏像を新造するという行為は、単なる信仰心だけでは還元できない。むしろ造仏という行為がそれ自体が、いかにして現実的な生活課題を

打破するのか、ということを問わなければならない。

中世における造仏事業は、人的な結合を創出する社会的行為として営まれることがあった、という指摘がある。造仏に関わる諸仏事には、願主や出資者が一同に出席し、共同で結縁することで、集団の結束が確認されるのである²⁵。木札に記された遷宮の儀礼は、こうした仏事の一环ではないだろうか。天文三年『普門寺縁起』の用途を勧進帳だとするならば、本尊等造立を含む復興事業の資金源は、由緒ある寺院への結縁を促し出資を募る勧進である。また、観音の縁日にあたる遷宮儀礼の日取りは、結縁せんと集う人々の存在を想起させる。行基作の由緒を持つ観音像や、僧俗へ財福をもたらす大黒天像への結縁を促して人々を集め、人的な結束を高めたのである。

では、なぜ造仏事業を通じて人的結束を高める必要があったのだろうか。『代々忌日記』によれば、天文二年の兵火によって、「住侶皆何れの国共に逃れるか知らず」という状況に陥った²⁶。また、天文二十四年（一五五五）の今川義元判物には、「寺領内百姓等、他の被官に出るべからざるの事」という記述がある²⁷。これは、判物の発行以前に普門寺膝下村落の住民が、普門寺以外に帰属する可能性があったことを示唆している。復興に臨む天文期普門寺は、堂舎を再建するだけではなく、地域社会における結集核としての地位や、僧侶・地域住民との結合を回復しなければならなかった。木札に見える「両谷」の僧侶、「山上」の伽藍と本来その下に書かれていたと思われる山下の地域社会、こうした諸集団との結合を再構築するため、本尊等の造立が企画されたのである。

むすび

以上、本尊等造立木札から、天文期普門寺における復興事業の一側面を見てきた。造立木札は、本尊や大黒天像の来歴を伝えてくれるだけではない。他の文献史料や美術史の知見も組み合わせる見る

註

- ¹ 「本尊等造立木札」(『普門寺旧境内―総合調査編―』四二頁)。
- ² 井上佳美「『船形山普門寺梧桐岡院闍闕之縁起由来』についての基礎的考察」(『愛知県立大学大学院国際文化研究科論集』日本文化編、一一、二〇一〇年)。
- ³ 『普門寺梧桐岡院縁起』(『普門寺旧境内―総合調査編―』三九・四〇頁)。
- ⁴ 上川通夫「起請と起請文―永暦二年(一一六一) 永意起請木札をめぐって―」(同『民衆仏教の形成と日本中世』思文閣出版、二〇二五年、初出二〇一四年)。
- ⁵ 前掲註(4) 上川論文。
- ⁶ 山岸公基「普門寺の仏像と東三河の古彫刻」(『普門寺と国境のほとけ』豊橋市美術博物館、二〇一七年、初出二〇一六年)。
- ⁷ 「僧永意起請木札写」(『木札の世界―木に書き残された歴史―』刈谷市歴史博物館、二〇二五年、四〇・四一・八九頁、『普門寺旧境内―総合調査編―』「聖教・古文書目録」五二号)。
- ⁸ 『船形山開基以来代々忌日記』(『普門寺旧境内―総合調査編―』

ことで、そうした文化財が歴史上でどのような社会的意義を持っていたのかが分かる。本尊等造立木札はもちろん、彫刻史料を含む多様な地域文化財の価値が認められ、豊かな歴史像が復元されることを期待したい。

八六頁)。

- ⁹ 豊橋市二川宿本陣資料館編『岩屋観音と大岩寺展』(豊橋市二川宿本陣資料館、一九九二年)。
- ¹⁰ 『宗長手記』(『普門寺旧境内―総合調査編―』三九頁)。
- ¹¹ 『船形山開基以来代々忌日記』(『普門寺旧境内―総合調査編―』三九頁)。
- ¹² 前掲註(2) 井上論文。
- ¹³ 「今川義元判物」(『普門寺旧境内―総合調査編―』四二・四三頁)。
- ¹⁴ 服部光真「普門寺(豊橋市)所蔵年次未詳(中世後期)三界万靈木牌について」(『愛知県史研究』一七、二〇一三年)。
- ¹⁵ 前掲註(6) 山岸論文。
- ¹⁶ 『叡岳要記』(『新校群書類従 第十九巻』一九四頁)。
- ¹⁷ 以上大黒天の基本的性格については、喜田貞吉「大黒神考」(大島建彦編『大黒信仰』雄山閣出版、一九九〇年、初出一九二〇年)、彌永信美「鼠毛色」の袋の謎―大黒の袋1(同『大黒天変相 仏教神話学 1』法藏館、二〇〇二年)を参考にした。

¹⁸ 「法華寺銅造大黒天像台座」(『奈良県銘文集成』一四七・一四八頁)。

¹⁹ 『大黒天神法』(『新纂大日本統藏経 第五九卷』一六八頁)。

²⁰ 喜田貞吉「大黒神像の変遷」(大島建彦編『大黒信仰』前掲、初出一九二〇年)。

²¹ 「普門寺境内図」(『普門寺旧境内―総合調査編―』六一頁)。

²² 藤木久志「戦場の村」(同『飢餓と戦争の戦国を行く』吉川弘文館、二〇一八年、初出二〇〇一年)。

²³ 上川通夫「中世山林寺院の成立」(同『日本中世仏教と東アジア世界』塙書房、二〇一二年)、服部光真「一三〇一五世紀における

顕密寺院の展開と地域社会」(『日本史研究』七五一、二〇二五

年)。

²⁴ 『嚴助往年記』(『改訂 史籍集覧 第二十五冊』三七四～三七六頁)。

²⁵ 上川通夫「経塚・造仏・写経―民衆仏教形成の条件―」(同『民衆仏教の形成と日本中世』前掲、初出二〇一八年)。

²⁶ 『船形山開基以来代々忌日記』(『普門寺旧境内―総合調査編―』三九頁)。

²⁷ 「今川義元判物」(『普門寺旧境内―総合調査編―』四四頁)。

図版出典

図1～3 『船形山普門寺』(高野山真言宗普門寺、二〇一七年)。

琵琶「小々波」の基礎的研究

土屋穂波・長尾愛梨・横井萌衣

一、小々波の概要（土屋穂波）

長さ九〇・〇センチメートル／幅二七・五センチメートル

この琵琶「小々波」は、寛文六年（一六六六）に江戸田安において山田宗偏によって作られ、翌年に百足九郎右衛門によって普門寺に奉納された。琵琶には四弦琵琶と五弦琵琶の二種類が存在するが、小々波の場合は、「覆手」と呼ばれる弦をつなぎとめる部分の絃孔（いとな）が四つ開いているため、四弦琵琶であると考えられる。

小々波の胴内部一面および胴側面には墨書がある。この胴内部に書かれている文字は寄進に際して百足九郎右衛門によって書かれたものである。一方で胴側面に書かれている文字は、琵琶を製作した際に宗偏によって書かれたものであると考えられる。

胴内部の墨書には、百足九郎右衛門が境内を歩いている際に桜の余材を見つけ、「自加三刀鋸一、作二琵琶」と記されているが、胴側面の墨書から実際は宗偏がつくったということを推測できる。

小々波が納められた箱の蓋裏には、寄進者の百足九郎右衛門、牧野庄左衛門の名と、願主法印日誉の名が朱書きで残されている。

このように小々波には琵琶を作った人、それを普門寺に寄進した人、寄進を受け入れた当時の普門寺住持がいた。本稿では、小々波やそこに書かれた人々の名前に着目し、彼らと普門寺及び地域との関係を考察する。



図1 琵琶「小々波」胴内墨書銘

翻刻

琵琶「小々波」 寛文七年（一六六七）十月

〈箱蓋裏〉

（朱書き）
御施主 百足九郎右衛門持之

奉レ寄ニ進觀世音尊前ニ 牧野庄左衛門 許宜

（朱書き）
船形山 願主法印日譽

〈琵琶胴〉

（胴表面皮金字）

「小々波 むかしなからの山桜哉」

（胴外側面墨書）

「寛文六丙午歴九月如意珠日 於ニ江戸田安ニ山田宗偏造レ之、周学
（花押）」

（胴内墨書）

三州吉田城東有ニ一小峯ニ、曰ニ船形山ニ、遠望レ之、山勢似ニ船形ニ、
蓋因レ之名矣、山腹有ニ梵字ニ、号ニ普門寺ニ、山頭有ニ巨石ニ、曰ニ鏡
石ニ、見レ之人弘ニ緑苔ニ而手摩レ之、石面光沢妍嬾照応、如ニ銅鑑ニ然

※ 『普門寺旧境内―総合調査編―』（二〇一六年、五三頁）では
「与」の字で翻刻されていたが、原本を確認し、「予」の字に改め
た。

矣、可レ謂ニ希世之珍ニ也、古老伝云、昔者此境有ニ数百寺ニ、而共宗ニ
普門寺ニ也、実真言修法之道場、勤行不断之靈区也、後世為ニ兵乱ニ被
レ掠ニ奪領田ニ、被レ伐ニ林木ニ、歴レ年而諸寺尽亡ニ跡矣、唯雖ニ普門寺
存ニ于今日ニ、而堂舎傾頽、修營久絶、其莊嚴殆ニ草芽ニ、誠可レ傷
矣、寛文之初、寺僧伐ニ林木ニ修ニ寺院ニ、雖レ未レ尽善、而半復レ古可
レ謂ニ有レ功矣、僧与レ予ニ方外之知也、毎ニ官退之暇ニ、登ニ臨於此山ニ
而忘ニ遺世慮ニ、一日登山、緩ニ歩院内ニ、有ニ二巨材ニ、長丈許横ニ寺
側ニ、予問、之何木、僧答曰、是山中老桜木、堂舎修營之余材也、遂
乞取レ之、自加ニ刀鋸ニ、作ニ琵琶ニ、命レ之謂ニ小々波ニ、是取ニ平氏薩
摩守忠度朝臣乍レ昔山桜題故郷花倭歌之首句ニ也、夫思ニ斯物ニ、昔時
開花、連枝紅々白々之色、悦ニ人之目ニ、今日転レ軸、撥絃嘈々切々之
声、悦ニ人之耳ニ、雖ニ耳目門異所ニ、以レ其樂ニ人之心ニ者ニ一也、然則
為ニ其樹ニ也、為ニ其材ニ也、同為レ人所レ愛、是所下以予用ニ乍レ昔之古
歌之句ニ喚中ニ小々波上ニ也、且曰レ波、応ニ船形之詞ニ也、因寄ニ附之於普
門寺ニ、希求久、故誌レ之、

維時寛文七年歲次丁未孟冬上浣日

百足氏九郎右衛門尉持之（花押）

現代語訳

三河の吉田城から東の方に小さな峯があり、「船形山」と言われている。遠くから見ると、船の形に似ているのでそう言われている。山の中腹には梵字があり、「普門寺」と号している。山の頂上には巨大な岩があり、「鏡石」と言われている。それを見た人が緑の苔を払って手でなでると石が光って美しいものもそうでないものも照らし、銅鏡のようである。世にも珍しいものである。

古老の伝えによると、昔はこの辺りに数百の寺があり、その中心的な寺が普門寺であったという。ここは真言宗の修行の場で、勤行が絶えない霊区であった。後世になって兵乱によって領地を奪われ、木々は刈られてしまい、年を経るうちに寺の多くはなくなってしまった。ただ、普門寺だけが今日まで残っているが、堂舎は傾き、修営も久しく絶えてしまい、莊嚴な姿はほとんど草に囲まれてしまっている。まことに痛ましい。

寛文の初め、寺の僧が寺の木々を切って修理を行った。すべてがもとに戻ったわけではないが、半ばあるべき姿を取り戻したといえる。その功績は称えるべきものである。その僧と私は方外の友である。官職を退いたあと、暇なときにはこの山に登って世の憂いを忘れ、心を静めていた。ある日山に登り、境内を歩いていると、大きな木材が一本寺の側に横たわっていた。「この木はなんの木か」とたずねると、寺の僧は「これはこの山にあった古い桜の木で、寺の修理をするための木である」と答えた。この木を譲り受け、自分の手で鋸を入れて琵琶

を作った。そしてそれに「小々波」という名前をつけた。

これは、平薩摩守忠度朝臣が、昔「山桜」を題にして故郷の花を詠んだものの句を取ったものである。この桜の木は、昔は花を咲かせ、紅白の花が枝に連なり、人々を視覚的に楽しませた。そして今は、琵琶として弦を鳴らし、嘈々切々とした音で人を楽しませている。桜を見ることと、琵琶の音を聞くことは異なる営みであるが、人の心を楽しませるといふ点においては一緒である。それならば、この木がかつては花を咲かせていたとしても、今は琵琶の材料になっても、いずれも人に愛されるものである。

このことから、古歌の一句を借りて琵琶を「小々波」と名付けた。それだけでなく、「波」という言葉は「船形」という山の名前にも通じる。そこでこの琵琶を普門寺に寄付し、縁が長く続くことを願ったのである。

二、作者・山田宗偏（横井萌衣）

（一）宗偏の来歴

宗偏は寛永四年（一六二七）頃に東本願寺末長徳寺（現在の京都市）で生まれたと言われている。初名を「周覚」といい、のちに小々波本文にも記載がある「周学」と名乗るようになった。同寺の五世を継ぐが、幼いころより茶道への関心を持っていた。そのため六歳のときに小堀遠州に師事し、一八歳のときに千利休の孫・千宗旦に入門した。宗偏は宗旦から利休直伝の茶儀を学ぶ。二六歳のときに宗旦に皆伝を

認められ、茶匠として生きるため還俗し、母の姓より山田宗偏を称する。当時は小堀遠州や金森宗和らによる芸術茶（千利休の侘び茶を継承しつつも、茶器の芸術的向上を図る¹）が流行していたが、それに対して宗偏は生涯、利休流の侘び茶を軸に茶道方として活躍した²。

（2）吉田藩と宗偏

宗偏は明暦元年（一六五五）、藩の茶道方として吉田にやってきた。当時の藩主・小笠原忠知は前述した芸術茶の傾向に嘆き、侘び茶を取り入れるために当初は宗旦を招こうとしたが、宗旦は老齢のため固辞し高弟の宗偏を推挙した。宗偏は三〇石五人扶持及び現在の豊橋市八町通四丁目に屋敷を与えられ、忠知・長矩・長祐・長重の四代にわたる小笠原氏に仕えることになった。吉田での宗偏の日々は、藩主や藩士だけでなく、彼らと親交のあった藩外の高士らにも茶の指南をするなど多忙であったようだ。元禄十年（一六九七）長重が幕府の老中に任じられ、岩槻藩（現在の埼玉県さいたま市）に移封されたときに官を辞し、江戸へ向かった。そして江戸でも侘び茶を主流に道をきわめ、「宗偏流」の始祖となった³。ちなみに「宗偏流」は現在でも続く茶道の一派である。

三、宗偏と琵琶

（1）宗偏と琵琶の出会い

宗偏は師・宗旦の影響で琵琶に出会う。それは若き宗偏が宗旦の弟

子となり、その身边に仕えていたころのことである。宗旦は宗偏に茶法だけでなく、茶杓削りや茶碗づくり、琵琶の弾き語りにいたるまで多岐にわたる教養と技法を伝授した。このことが後の宗偏の琵琶製作に大きく影響していたと考えられる。また大徳寺の祥山との出会いも宗偏と琵琶について書くには欠かせない出来事である。祥山は大徳寺二十四世で、趣味の域を超えるほどの琵琶好きであった。宗偏は法話を聞くために祥山のもとを訪れていたが、祥山もまた宗偏とともに琵琶の弾奏をすることを楽しみとしていた。宗偏が吉田に赴任した後、祥山も遠州（静岡）浜松城主に召し抱えられたため、その親交は長らく続くこととなった。宗偏の作品である『茶道便蒙鈔』の序文を書いたのも祥山であった。宗偏が江戸へ赴く五年前に祥山禅師は没したものの、彼は宗偏にとって「方外の友」であったとされている⁴。

（2）宗偏がつくった琵琶

宗偏は一生のうちに数十面の琵琶を作ったと伝わっている。現存している琵琶は一〇面に満たないと言われているが、本章では普門寺所蔵の「小々波」を除いた三面の琵琶を取り上げたい。

一つ目は愛知県豊川市の三明寺に伝わる琵琶である。本寺は曹洞宗の寺院であり、寺内の宮殿には弁才天が祀られている。前述したように弁財天は琵琶との関係が深く、その関係で三明寺に琵琶が寄進されたと推測できる。

二つ目は山田家所蔵の銘「有明」という小型旅持琵琶である。この

琵琶には「元禄三庚午年三月上旬、予為三旅行」持之至、此絃五十六面目也、四方庵宗偏行年六十四歳」という墨書がある。また文政四年（一八二二）に広瀬花隠という桜の絵の名手の手に渡り、翌五年（一八二二）に琵琶の落帯右側に有明桜が描かれた。

三つ目は竹本長三郎藏（豊川市）の銘「友千鳥」という琵琶である。この琵琶の箱書きには「此絃至三六十七面目也」と書かれている⁵。宗偏は一生のうちに五七面の琵琶を作ったとも、吉田在住時代に五七面作ったとも言われているが、この箱書きから亡くなるまでに少なくとも六七面の琵琶を作ったことが分かる。

四、願主と寄進者（長尾愛梨）

琵琶「小々波」を納めた箱の蓋裏に大きく「奉寄進観世音尊前」とある。その右下には「御施主」として「百足九郎右衛門」と「牧野庄左衛門」の名が、左下に「船形山 願主法印日嘗」の名が書かれている（図2・図3参照）。



図2 「小々波」蓋裏

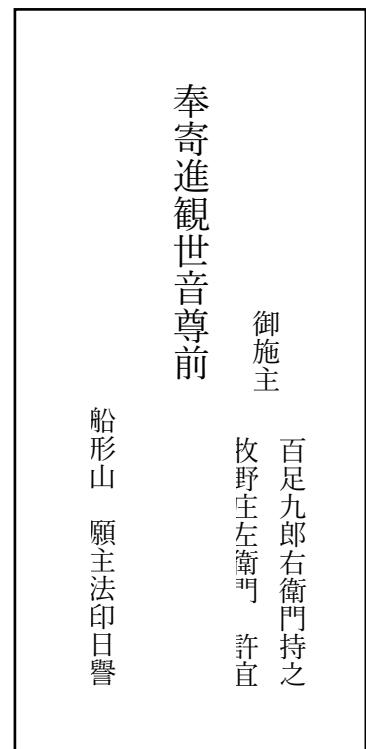


図3 箱蓋裏（翻刻）

このことから、琵琶「小々波」が百足九郎右衛門と牧野庄左衛門によって、普門寺の本尊である観音菩薩に対し奉納されていることが分かる。歴代の住持を記した『船形山開基以来代々忌日記』⁶によると、日嘗は普門寺膝下である雲谷村出身の者で、寛文三年に三十三世住持に就いたとされる。この箱の資料はそれを裏付けた。

琵琶に書かれた銘文から、かつて数百寺を有していた普門寺が兵乱を原因として衰退し、その寺領も戦国期以前に比べて大幅に縮小していたことが分かる。それを「寛文之初、寺僧伐三林木修三寺院一、雖未_レ尽_レ善、而半復_レ古可_レ謂_レ有_レ功矣」とあるように、日嘗によってかつての姿に半ば復したとされている。普門寺の支配が及ぶ領域を示した応安元年（一三六八）の「普門寺四至注文写」によれば、一部とはいえ遠江との境を東に越える土地を含んでいる⁷。この三河遠江の国境で地域的な広がりを持っていた中世山寺としての姿が目指されていた。

また、十七世紀半ば頃の周辺地域では、溜池などの大規模な開発が行われており、船形山など弓張山系の水源に依存しない新田村落や分村が成立した。服部氏によると、このことは東海道の開通や二川宿の成立と相まって、地域における普門寺の求心性の相対的な低下を意味したという⁸。

日嘗はこの状況下で、寛文四年に護摩堂を、同八年に仁王堂を造営した。護摩堂は寛文五年の「普門寺由緒等書上」の中で「五大堂」と記されていることから、中世の桐岡院の本堂であった大堂の山麓移転を意味していたと考えられている。琵琶「小々波」本文にも「面半復古可請有功」と記されているように、地域住民との関係を再構築し、理念的に中世普門寺への「復古」が目指されていたのである⁹。

琵琶「小々波」はこのような時代に、地域に住む吉田藩士の手によって普門寺へ奉納された。琵琶の胴内に文章を施した百足九郎右衛門は、小笠原家家臣の者である¹⁰。寄進から四年後の寛文十一年に渥美郡大津村と同郡大崎村の百姓らが干潟の境を巡って争論になっており、その裁定に小笠原山城守の家臣として百足九郎右衛門の名前が連なっている¹¹。地域の藩士としてその土地の中心的な寺である普門寺と関わり、琵琶の寄進へと繋がったのかもしれない。

牧野庄左衛門は、応永年間（一三九四～一四二八）に讃岐から三河へ移ったとされる牧野氏の者であろう¹²。延宝六年（一六七八）、吉田藩主となった小笠原長祐に、家来である牧野庄左衛門が挨拶に

出向いたことが、正保元年（一六四四）から没する元禄三年（一六九〇）までの長祐の動向が書かれた『長教明細書』に記されている¹³。

庄左衛門と普門寺の関係は不明だが、九郎右衛門は普門寺住持の日嘗と「方外之知」と呼ぶような親しい関係にあった。地域の藩士と普門寺が密接な関係を結んでいたことが、この琵琶からは読み取れる。

五、「小々波」の由来（横井萌衣）

琵琶銘「小々波」の由来は、胴内墨書から分かる通り、『千載和歌集』の平薩摩守忠度の和歌にある。

故郷ノ花といへる心をよみ侍りける 読み人しらず

66 さざ波や志賀の都は荒れにしをむかしながらの山ざくらかな

（久保田淳校注『千載和歌集』岩波書店、一九八六年より引用）

*通釈）さざ波が寄せる琵琶湖畔の志賀の旧都はすっかり荒れ果ててしまったけれど、長等山の桜は昔のままに美しく咲いているよ

この和歌の作者は『千載和歌集』の記述では読み人知らずとなっているが、『忠度和歌集』や『月詣和歌集』、『平家物語』（忠度都落）から平忠度であると考えられている¹⁴。

「さざ波や」は「志賀の都」にかかる枕詞であり、「志賀の都」は七

世紀の近江大津宮を指している。また、「むかしながらの」の「ながら」は「長等（山）」との掛詞になっている。

この和歌が琵琶銘の由来となった理由について双方の共通点に着目し、考察する。

一つ目に考えられる理由は、普門寺と長等山が共通して桜の名所であったことである。現在の普門寺は「もみじ寺」と呼ばれるなど、紅葉の名所として広く知られているが、江戸末期の普門寺は、寺内にあった桜が和歌の主題になるなど、参詣地として有名な場所であった¹⁵。長等山が古来、桜の名所であったことは忠度和歌からも分かるが、現在でも約九百本の桜があり、春になると満開の花を咲かすなど、長年にわたって親しまれている場所だといえる。また、琵琶「小々波」が桜の木からつくられたということも、この和歌が選ばれた理由の一つであると考えられる。

二つ目に考えられる理由は和歌の舞台である「琵琶湖」と琵琶には深い縁があるということだ。琵琶湖という名は、比叡山延暦寺の学僧光宗が十四世紀前半に記した仏教書『溪嵐拾葉集』の中で「凡

註

¹ 小堀宗通『小堀遠州の茶道』（浪速社、一九六九年）。

² 豊橋市史編集委員会編『豊橋市史 第二巻』（近世編）、一九七五年、九三七頁。

³ 註2に同じ、九三八頁、山田宗編『利休正伝宗編の茶…茶匠山田

水海之形ハ琵琶ノ相貌也」と記したことにはじまる¹⁶。ここから十四世紀の時点で双方がむすびついた存在だと認識をされていたことが分かる。

しかし、琵琶湖がそう呼ばれるようになった理由はこれだけではない。『琵琶湖ハンドブック』では、琵琶湖に浮かぶ竹生島・宝厳寺の弁才天との関係が指摘されている。弁才天は芸能や水、仏法を守護する神としてインドから伝来した七福神の一人であるが、琵琶とのつながりも深い。宝厳寺には琵琶を抱えた弁才天の絵画も残っている。前述した『溪嵐拾葉集』の著者・光宗は竹生島の弁才天、ひいては琵琶のイメージと湖のかたちを重ねて先のように記したのではないかと考えられている¹⁷。このような関係から琵琶銘をつける際に、「琵琶湖」が舞台となっている和歌が用いられたのではないだろうか。

以上の二点に加えて、「小々波」の胴内墨書に「且曰レ波、応ニ船形之詞ニ也」と記されていることから、「船形山」という山の名称にも関連していることが分かる。

宗編の生涯』（学習研究社、一九八五年）。

⁴ 註3山田に同じ。

⁵ 註2に同じ、九四〇頁。

- ⁶ 『船形山開基以来代々忌日記』（『普門寺旧境内―総合調査編―』八六頁）。
- ⁷ 「普門寺四至注文写」（『普門寺旧境内―総合調査編―』一七～一八頁）。
- ⁸ 服部光真「近世の普門寺」（『普門寺旧境内―総合調査編―』一四二頁）。
- ⁹ 註8に同じ、一四四頁。
- ¹⁰ 註2に同じ、二〇九頁。
- ¹¹ 「寛文十一年大津村大崎村境論争裁許絵図」（『豊橋市史 史料編第七卷』一九六六年、折込上）。

- ¹² 豊橋市史編集委員会編『豊橋市史 第一巻』（原始・古代・中世編）、一九七三年、三六〇～三六三頁。
- ¹³ 『長教明細書』（豊橋市史編集委員会編『豊橋市史 第六巻』（近世史料編 上）、一九七六年、二九四頁）。
- ¹⁴ 久保田淳校注『千載和歌集』（岩波書店、一九八六年）。
- ¹⁵ 註8に同じ、服部氏論文。
- ¹⁶ 神道大系編纂会編『神道大系論説編四 天台神道（下）』（精興社、一九九三年）。
- ¹⁷ 津野洋監修『琵琶湖ハンドブック』（滋賀県、二〇二五年）。

近世初期「星供」写

谷川未来

はじめに

星供とは、星祭りとも呼ばれる、諸星宿を祭り供養し息災延命を祈る法会の事であり、真言寺院では正月・冬至・節分に行われている。天文道、陰陽道、道教、密教等様々な信仰・思想から成立している。これらの思想・信仰は唐代に流伝する前より混合しており、その結果、星供は密教との習合(融合)が極めて濃いものとなったとされている。

国文学から日本人の星への信仰を分析した金指氏によると、日本においては、星が関心を持たれ、受容されるようになるのは八世紀以後のこととされる¹⁾。一方で、七世紀末頃に造営されたキトラ古墳の天井には天文図が描かれており、文学以外でも七世紀末から星に対する関心が生まれていたことが分かる。

星供は、その方法によって北斗法、本命星供、当年星供、尊王星供などに分類されている。北斗法は、天変地異や疫病の災いを攘い、国土安穩・五穀豊穰の折に対して総称され、一月に一日から八日までを一期として日に三度、北斗七星を総じて供する法のことである。本命星供は、北斗七星の中の一星である施主の本命星(十二支を司る星で、その人の生まれ年に当たる星であり、一生変わることはない)を本尊として供する法である。当年星供は、属星供とも呼ばれ、施主行者などの年に属する星(九曜星²⁾の一星であり、本命星と違い毎年変わる)を供する。当年星は一年ごとに交代して人

を支配し、吉凶禍福を与える星であるため、その年の転禍為福の祈を修するものである³⁾。

本稿では、十七世紀に写された史料を中心に、普門寺の聖教の収集の具体的な動向について分析を行い、当時の普門寺が目指したものを考察し、また十七世紀に普門寺住民によって作成された起請文の神文に注目し、当時の人々の星に対する信仰について検討していきたい。

一、「星供」の史料と普門寺

(1) 史料について

以下は、貞享元年(一六八四)に写された「星供」関係の史料であり、星供を行う際に必要な供物や作法を記したものである。

【史料1】貞享元年(一六八四)三月二十二日「星供」写

一、茶^ハ煎茶或^ハ葉^{ナリ}、引茶^ハ不^レ用^レ之^ハ(云云)、

一、菓子^ハ必^スナツメ、但シナキ時^ハ、餘ノ菓子等用不^レ勞^ハ(云云)、

一、銀錢十文^ヲ一ツ^ニキニ切^テ、当年星供^ニハ一年^ニ一宛盛^レ之、假令二十ノ人^ニハ二十ツ^ニキ也、数二百也、但^レ一年ノ分^ヲ。

加^テ盛^ル、是口伝也、盛^ル様^ハ両方^ニユヒ正合^テ長十カラ横^ニ置也本命供^ニ、一器七貫[□]也ト云云、又十二文ツ^ニケテ切^ル

切様もアリ、

一、蠟燭供ノ事檜木ヲ五六寸ニ切テ木等□□フリ布ニ□巻レ之
仏供ニサス処ヲ卷残ス也、能々油ヒタスヘシ火ヲ指ス時トノ
事星供用号ノ鈔可レ見云云、

一、本命供ニハ幡七流幣十四本、当年星供ニハ幡三流幣
六本又立様ハ幡ヲサキニ幣ヲ其前ニ左右ニ立ル也、

已上師主法印□□書也ニ言之給所□写者也、如此写本ニ有
一、蠟燭之事イカニモ能ク肥ヘタル松ヲ細ニワリ是ス布ニテマキ油
之テ立ル最上也、別伝也

一、私ニ云本命星ヲ本尊トスル時中ヲ七曜ニ供スル也、前供ハ九曜
後供ハ廿八宿ニ供スル也、又当年星時者、中九曜前供七曜
也、是ニ付テハ

イロミ口伝アリ、又属星等ノ云云、当年ノ星ヲ来年ヘ属シ
来年ノ星ヲ当年属星可為行者ノ云云□也、

一、供スル事当年星供ナラ□中通リヲ茶等供物各別ニ□ミ□ニテ
リウ之総シテ又一度供ス、是当□星ニ別ノ供スル也、次ニ又残ノ
八曜総ソ茶モ一度ニ次ニ銀錢之□□如此供ス、次行者ノ右ノ方本
命星ニ別ノ如クニ中通ノ二供ス次残六星ヲ供ス、如前次ニ行者左方
先生月宮ト生日宿トテ

ハカ子テ一度ニ供ス、如レ前次ニ残ノ十一宮廿七宿供ス如レ前

貞享元年〈甲子〉卯月廿二日写レ之

史料の一条目から六条目は、星供を行う時に必要な供物を具体的に羅列している。

一条目は、茶についての記述である。茶は、煎茶もしくは葉を用
いるのであり、引茶⁴を用いないとされる。上田靈城氏の『真言密
教事相概説・諸尊法・灌頂部・〔下〕』⁵によると、東密の一流派であ
る安流⁶では引茶は用いないと口伝されている。茶は仙薬であり、
星宿は仙であるから茶を愛するという記述が、十三世紀末より前に
成立したと考えられる『秘鈔問答』⁷に見られる。

二条目は、菓子についての記述である。菓子は、原則は棗を使用
するが、棗がない時には余の木菓子(榧や柿、栗等)を用いる事が許
されている。こちらは、流派による違いは存在しない。

三条目は銀錢についての記述である。銀錢は紙錢ともいう。十文
で一続きとして、当年星供の際には、一年に一貫盛り、本命供であ
るなら七貫とする。上田氏によると、安流と中院は、十文続きで一
貫(一連)とし、人間の胎内十ヶ月に因み一歳を表すとされる。勧
随、醍醐、広沢等の流派では十二文続きを一貫としている。こちら
は、十二カ月一歳を表すとされる。一方で、北斗供と本命供には施
主の年に関わらず七貫ずつ三所に備える。

流派によって解釈は変わるものの、西院では錢は仙の借音であ
り、仙人は長寿である。人が錢を重宝するように専ら寿命を尊ぶの
であり、銀錢の白色は智徳を表すのであるとされる。

四条目、六条目は蠟燭についての記述である。蠟燭は檜を五、六
寸に切つて布に巻き、油に浸して使用するとされている。上田氏に
よると、世間のロウソクは牛の脂などを加えて作り不浄であるとさ
れて使用されず、檜あるいは肥松を長一尺二寸許り、中指の太さほ

どに削り、本は仏供にさす程に尖らせ末の方は細やかに割りかけて燃えやすくする。長一尺二寸は、安流の一伝では五六寸といい、三宝院と中院は六七寸、広沢は一尺許りと言う。略式では蠟燭を持ちいることはせず、檀上に燈明を供える。

五条目は幡や幣についての記述である。本命供では幡が七流、幣が十四本であるが、当年星供では幡が三流、幣が六本とされている。そして幡を先に、幣をその前に左右に立てるとされる。

上田氏によると、幡、幣の数は星供の種類や、略式か否かで使用する数が変化する。本命星供の場合は幡七流、幣は十四本としており、これは七星を表している。当年星供は幡九流、幣は十八本となり、こちらは九星を表している。略式で行うときは本命、属星ともに幡三流、幣六本になる。また、幣は安流の通途には長四寸幅二寸の紙片を二つに折って二寸四方にすると伝える。

七条目は、星供の際に何を供するかについての記述である。本命星であれば七曜を供し、前供であるならば九曜、後供であれば二十八宿を供する。当年星であるならば中供であれば九曜、前供であれば七曜を供するとされている。

八条目は、供物についての記述である。当年星供や本命星などの供する際に残りの八曜や二十七宿をどのように供するかについて書かれているのである。

この史料にある記述は、万治三年（一六六六）に高野山で写された⁸とされる「星供次第」の写し（『普門寺旧境内―総合調査編―』『聖教・古文書目録』一八一六号）からはこれらの記述は見られない。

い。

（2）普門寺の「復古」と星供

この史料が記された貞享元年から遡ること約二〇年前の万治三年に、昶深が高野山で「星供次第」を書写した。この時期の普門寺は、十六世紀の兵火によって荒廃した普門寺を「復古」することを理念的に目指しており、その事業を教学方面でも行われ、經典・聖教の収集も行われた。その一環として高野山に赴いて書写も行われたのである⁹。「星供次第」の書写もその一例であると言えよう。万治年間の星供次第では作法を中心に書かれており、供物についてはほとんど触れられていない。一方で、貞享元年の史料は、その具体的な供物の形式について記述がされているのである。したがって、貞享年間の史料は万治年間の史料の不足を補うために書かれたものではないと考えられる。また、本史料は「写」であるため、原本となる史料はそれ以前に書かれたものである。おそらく元になった史料は、万治三年の「星供次第」と同時期もしくは、近い時期に星供の準備に使うためのマニュアルとして書かれたものであると推察される。

二、普門寺の住人と星信仰

「星供」写が書かれた時期の普門寺住人の星に対する信仰を直接うかがうことは難しい。しかし、その断片を見ることが出来る史料は残っている。

以下は、元禄十年（一六九七）に、雲谷村惣百姓が、普門寺に山内法度の遵守などを宣誓する文書である。

（第一紙裏）



【史料2】元禄十年（一六九七）九月十七日

「雲谷村惣百姓連判請文」¹⁰

覚

一、山内御法度之儀、先年之御条目相守可レ申事、
附^{タリ}、若違背之族有^レ之、老若^{とも}ニ昼夜を不^レ限松葉・下
草等まで忍入、盜取者於之有者、護法善神之御罰を可^レ蒙
者也、依^レ之證文之事、

一、本尊界会観音大士・不動明王・梵天・帝天・四大天王・当
山之神・上天下家・日天・月天・天神地祇、天^ニ五星・
七星・七曜・九曜・廿八宿、地^ニ五顔神・五躰龍王・地
神・荒神・大小神祇等、御照覽明白也、現世^ニ人外之病
をうけ、後生^ニ無間獄^ニしつみ可^レ申者也、仍如^レ件、

元禄十年（丁丑）年九月十三日

雲谷村

床屋

組頭

惣百姓

普門寺

法印様

（中略）

この史料において注目すべきは、二条目の神文の部分である。ここでは、「護法善神之御罰を可^レ蒙者」の「御罰」を与える存在として、仏や神だけでなく星供において修される「五星・七星・七曜・九曜・廿八宿」の名前が挙がっているのである。

また、『仏教行事歳時記 2月（節分）』¹¹、『星の信仰妙見。虚空蔵』¹²によると、第一紙裏の「☆」は、魔除けの意味を持つていると受け取られている民間信仰であるとされている。年時から小正月においてツクリモノまたは札類に☆印（星象）が多く認められる。

この時期の普門寺周辺の人々は、起請文で罰を与える存在として星供で修する星の名前をあげるほどに、星々を意識していたことが分かる。一方で、紙裏に☆を書き、魔除けとして認識していたことが分かる。寺院行事の星供では、星は「運」であると捉えられるが、民間信仰では「☆」が魔除けと受け取られており、同じ星に対する信仰でも捉え方に差はある。

【史料1】と【史料2】の間に十年ほどの差はあるものの、【史料1】で除災為福のために修する存在として祀りながらも【史料2】では、神文のなかで星を罰する対象として畏怖を持ち信仰していた様子が見て取れる。

むすび

普門寺における星の信仰は、寺院側の「復古」事業の一環として行われた聖教の収集をもとに仏教行事の星供として行われていた一方で、民衆側においても星は魔除けとしての存在であると同時に畏怖の対象になっていた。

このように、星に対する信仰は寺院で儀礼として行われた星供だけでなく、民俗レベルの星信仰も受容されて並立する形で存在し

ており、多様な信仰状態が形成されていたことが分かる。

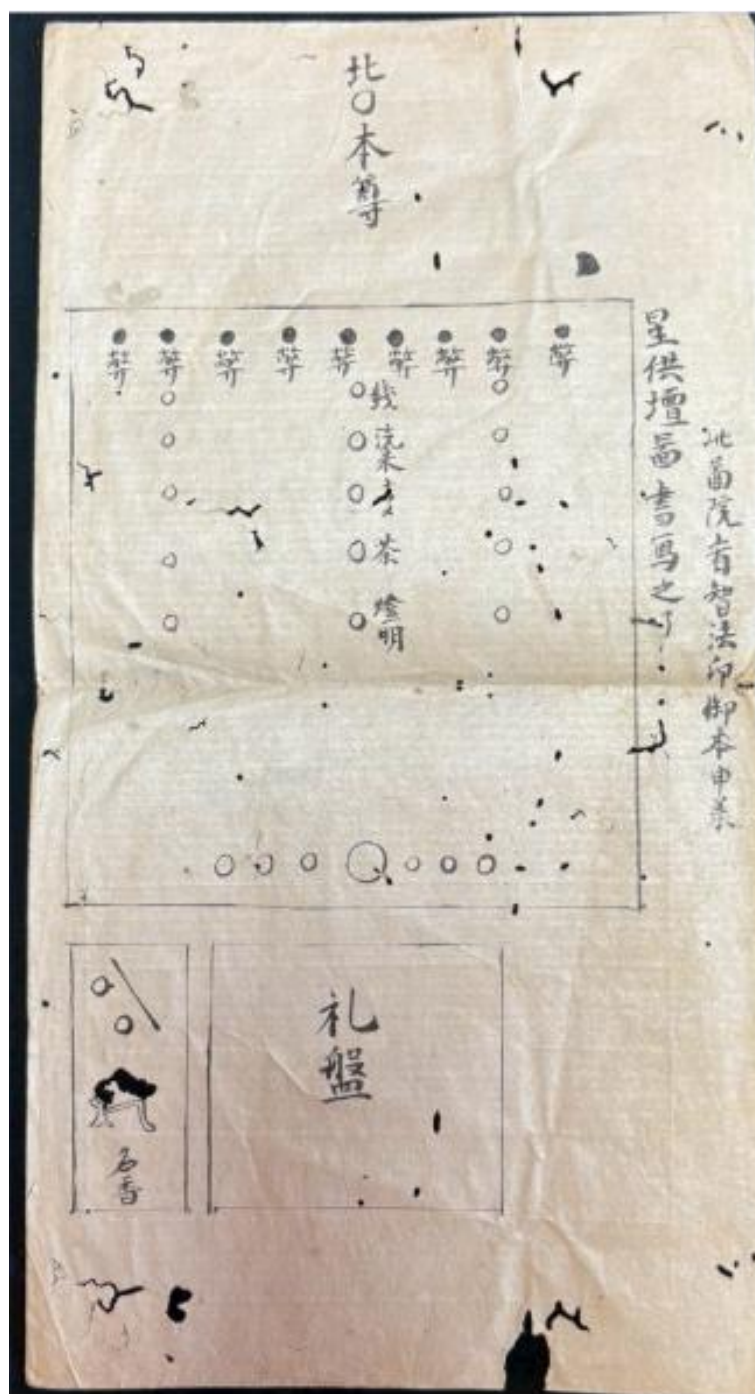


図1 「星供図 安」
 (『普門寺旧境内一総合調査編一』
 「聖教・古文書目録」二三二号)

¹ 金指正三『星占い星祭り 新装版』（青蛙房 二〇〇七年 初版一九七四年）。武田和昭『星曼荼羅の研究』（法蔵館 一九九五年）。神奈川県立金沢文庫編『星の信仰：テーマ展』（神奈川県立金沢文庫 一九九一年）。

² 九星とは、七曜（日・月・火星・水星・木星・金星・土星）の七つの天体）に羅睺と計都を加えたものであり、インドから起こった。

日本では、密教の星辰信仰を介して知られるようになり、陰陽家が人の生年月などに配当して運命を占った。

³ 稲谷祐宣 荒城賢真『真言秘密加持集成』（東方出版 一九九八年）。

⁴ 引茶とは、茶葉を粉末にした抹茶の事である。（日本大百科全書）

⁵ 上田霊城『真言密教事相概説・諸尊法・灌頂部』（下）（同朋舎メディアプラン 二〇〇八年）。

⁶ 星供には、さまざまな流派があり、安流もその一種である。安流は安祥寺の事であり、東密三十六流の一つである。（日本国語大辞典）普門寺はその中でも安流であるということは、本稿で取り扱っている史料のほか、図1（『普門寺旧境内―総合調査編―』『聖教・古文書目録』二三二号）からも分かる。

⁷ 「或云。茶は仙薬也。星宿は仙故愛_レ茶歟。」『秘抄問答』卷十四
⁸ 「于時万治三年弥生下旬書写之」という記述が「星供次第」（『普門寺旧境内―総合調査編―』『聖教・古文書目録』一八一六号）にある。

⁹ 服部光真「近世の普門寺」（『普門寺旧境内―総合調査編―』）。

¹⁰ 「雲谷村惣百姓連判請文」（『普門寺旧境内―総合調査編―』五六頁）。

¹¹ 第一法規出版『仏教行事歳時記 2月（節分）』一九八八年。

¹² 佐野賢治『星の信仰・妙見・虚空蔵』溪水社、一九九四年。

近世普門寺における女性の存在

はじめに

中村優花

愛知県豊橋市に位置する船形山普門寺は、東三河地域を代表する寺院として知られてきた。山寺としての立地、修験・禅宗文化との関係、近世における寺領や伽藍整備の過程など、これまでの研究は主として寺院内部の制度史・建築史・宗教史的関心に基づいて積み重ねられてきた。『愛知県史』や『豊橋市史』をはじめとする自治体史においても、普門寺は地域史の中核的寺院として位置づけられている¹。しかしながら、そうした研究の蓄積の一方で、普門寺の歴史において女性がいかなるかたちで関与していたのかという点は、ほとんど正面から論じられてこなかった。寺院史が僧侶や領主、あるいは制度を担う男性主体を中心に描かれてきた結果、寺院を支え、祈り、弔われた人々、とりわけ女性の存在は、史料の背後に埋もれがちであったといえる。

本稿では、普門寺所蔵史料『宝言書』に収められた一篇の諷誦文に注目する。この史料は、既存の研究や自治体史には全く言及されていないが、そこには確かに、普門寺と関わりをもって生き、そして弔われた一人の女性の姿が刻まれている。本稿は、この史料を手がかりに、普門寺史の中に存在した「女性」という歴史的主体を浮かび上がらせることを目的とする。

一、普門寺史料『宝言書』に見られる女性

本史料は江戸時代に書写されたと考えられている。縦二四・〇cm 横一六・五cm、全四一枚からなる冊子本である。奥書には法薫妙香をはじめとした人物名が記されており、女性の名も記載されている。

本文にはさまざまな場合の諷誦文の雛形が書かれている。諷誦文とは、亡くなった者の冥福を祈るため、供養の場で読み上げられる儀礼文である。仏教的世界観に基づき、無常観や因果応報、生前の徳行が語られる点に特徴がある²。文中には中女、不産の者の諷誦文の他、武家の者や平僧などの諷誦文も見られる。



写真1 普門寺史料『宝言書』諷誦文



写真2 普門寺史料『宝言書』諷誦文

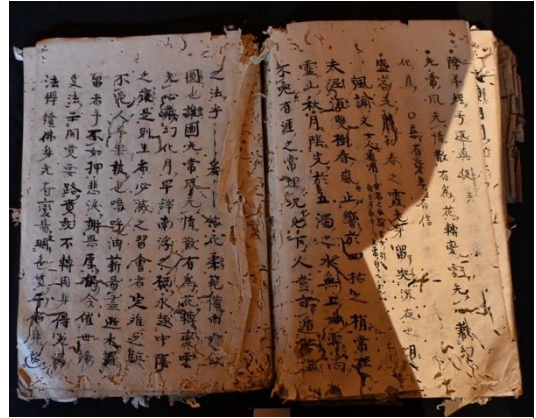


写真3 普門寺史料『宝言書』諷誦文

【史料1】「宝言書」(『普門寺旧境内―総合調査編―』「聖教・古文
書目録」八二五号)。

諷誦文 中女通用

不産_{モノ}用

夫以大覚三明之月已隠ニ沙羅林中之雲一
釋帝十善之藥_サ終ニ凋_{ボム}ニ觀喜園中之露 有爲
無常之體三界穢土之掟蓋シ以如レ此爰□
童_{十六}女具_{ツテ}婦容柔和生厚婦德貞潔ニシテ □天性
豈謂 煩阿忽ニ侵シ保命早逝_{シトハ} 病死者
別離之憂俄ニ来リ悲涙之内露袖 不産者 鳴□人間

中女発端

之果報ハ宛カモ 如ニ須臾ニ如ニ刹那ニ慘哉悲歎□□
雖レ然愁火ハ不レ照ニ冥路ニ而悲涙尚添ニ愛河ニ也
不レ如營ニ葬事法儀 訪ニ幽魂之苦提ニ方今所ハ
授_レ没駄密契所ハレ謂加持妙偈也、若然凋ニ□
質于佛身ニ遊ニ意識于樂土ニ乃至……

夫_レ无常ハ世々所ナリ_レ痛ム右今モ誰不帰□□有
待人々所體ナリ也□素爭可シレ保ツ長寿□而
大命无常譬如風前ノ灯ノ寧、豈異草露半
爰……信女四德備而至孝婦□□而
天性雖_レ然……四德婦德婦言

婦容婦功也

目前

夫_レ青葉茂_テ林頭且ツ散_ルニ不_レ待秋風ヲ白露結シモ
草上ニ□消不期_レ朝日爰貞芳……禪尼
柔弱之性稟於麻畝ニ負潔之心ヲ伴ニ_ノ於松
樹ニ豈謂……
終ニ煖息罷休メ而口言默爾号
降羊短メ号返真促矣
先常ノ風无_レ情散ニ有爲花ヲ一転変雲无メニ□幻
化ノ月ヲ □慈有_レ愛孝有信
盛容先_テ隠ニ初春之露ニ一光穿留ツテ哭ハ深夜之月

文中では、女性は「婦德」「貞潔」「柔和」といった徳目を備え

た存在としている。注目すべきは、本史料において女性という存在が明記されているという事実である。従来の普門寺研究では、女性は史料上にほとんど姿を現さない存在であったが、この諷誦文では、女性の死が仏教的言語によって丁寧の意味づけられている。これは、女性が寺院の儀礼実践において、確かに認識された存在であったことを示している。

中世後期から近世において広まった女性特有の信仰として、「血盆経信仰」という教えがある。女性は出産の際に血で地神を穢し、川で汚れを洗濯することで、その水を使用して人々が茶を煎じて供養することとなり、それが大罪であるとして血の池地獄に落ちるとされている。そして、その地獄からの救済を説くのが血盆経信仰である。出産の血や月経の血が穢れであるとみなされており、中世期にはすでにこれらの出血は地獄に落ちる原因とされていた³。死者供養を目的とした血盆経では、血の池地獄の墮地獄における血盆経の救済は出産と月経の両者どちらの穢れも対象とされていたが、産の際に流血した女性、つまり出産をした「母」が亡き後にその子孫が救済を願う事例が多い⁴。勝浦氏は、女性の地獄が母の地獄として捉えられてきたという伝統があったことを指摘している⁵。

本史料で定義された「女性」の分類についてみていくと、病死した者と「不産者」、すなわち子を産まなかった女性を分けて言及する箇所が見られる。この点は、女性が生殖と深く結びつけて理解されていたことを示していると考えられる。女性は供養の対象として等しく扱われながらも、その生の価値は出産という基準によって分

節化されていたと考えられる。子供を産むことのなかった女性は、女性として、母としての役割を果たさなかったとみなされ、近世では石女（不生女）地獄に墮とされると言われていた⁶。血盆経信仰においても、出産、月経がともに大罪とされ全ての女性が墮ちるとされる血の池地獄からの救済は、子孫による「母」への供養が多い。血盆経信仰における血の池地獄や石女地獄は近世におけるイエ制度の象徴であるとされた⁷。このような女性観は、近世社会において女性が置かれていた状況を反映したものであり、史料としての重要性が認められる。

本稿では、『宝言書』の一編である諷誦文「中女通用」を通して、普門寺史の中に存在した女性の姿を検討してきた。この史料は、女性を明確に供養の主体として描き出している一方で、出産の有無によって女性を区別するという女性観も内包している。これは中世後期から近世において広まった血盆経信仰において多く供養された「母」という存在を浮き彫りにする。出産による流血を穢れの一つであるとしながら、出産を成した「母」という存在の救済が願われていたという事実や、本史料における不産の女性を区別する意識は、近世社会において、出産の有無が女性に対する意識を明確に区別する規範であったと考えられる。

むすび

女性を取り上げることは、単に従来の研究に欠けていた要素を補うことではない。寺院史を、僧侶や制度だけでなく、地域社会を構

成する多様な人々の営みの捉え直す試みでもある。普門寺と女性という視点は、普門寺史をより立体的で、より人間的なものとして再構築する可能性を秘めている。『宝言書』に記された女性たちは、確かに普門寺の歴史の中に存在していた。その存在を読み取り、言葉にすることは、重要な試みであると考えられる。

¹ 『普門寺旧境内―総合調査編―』。

² 稲谷祐宣『真言宗現代諷誦文集』（青山社、一九九二年）。

³ 勝浦令子『女の信心―妻が出家した時代―』（平凡社、一九九五年、二二五頁）。

⁴ 松岡秀明「我が国における血盆経信仰についての一考察」（『東京大学宗教学年報』六、一九八九年）。

⁵ 前掲注（3）勝浦令子論文。

⁶ 泉芳璟『地獄と極楽―来世思想の考察―』（法蔵館、一九四一年、一〇五頁）。

⁷ 西山克「熊野観心十界図とはなにか」（『日本史研究（五五）二〇〇八・七』日本氏研究会、二〇〇八年）。

普門寺の仏像キャラクターはどのように位置付けられるか

浅野七帆

はじめに

二〇二五年、愛知県豊橋市にある高野山真言宗の寺院、船形山普門寺に、公式キャラクターの「かんのんちゃん」と「ふどうくん」が誕生した。(図1) 前者は本尊の聖観世音菩薩像を、後者は不動明王像をモデルとしており、どちらも普門寺の所有する仏像である。デザインは自ら仏像グッズを制作・販売しているデザイナー、マシ

ュロバによるものである¹⁾。

現在、このキャラクターがあらわれた缶バッジやトートバッグが普門寺にて販売されている。

このような神仏の「キャラクター化」については近世から現代の文化研究の視点から考察することができる。この普門寺のキャラクター化事業も、近世の庶民文化とのつながりの中にあり、またポップカルチャー(大衆文化)や、

それを用いた寺院復興事業をも視野に入れることで、一般の人々も普門寺の歴史をより身近に感じられ、地域住民が「歴史実践」に携わる契機になりうるのではないだろうか。

二〇二五年度の愛知県立大学中世史研究会が目標とする「パブリック・ヒストリー」は、歴史学者から一般の人々へという上下関係を克服し、多様な人々が多元的な価値を尊重し、同じ立場で協働して歴史をめぐって交渉しあうことを主眼とする。菅豊氏は、そのような現場では、歴史学の専門教育を受けていない普通の市民もともに、歴史を取り巻く活動(歴史実践)に携わっているとし、その例としてドラマや映画、ゲームなどの大衆文化も上げている²⁾。

普門寺による仏像のキャラクター化は、その時々の文化・思想を背景とした、近世から近代・現代の市民と信仰対象・宗教的遺物との関わり方という点から論じることができる。これはまさしく、愛知県立大学中世史研究会が見てきた寺院と民衆の歴史の一部といえる。さらに、前近代の人々による文化的活動が、学問の世界では普段取り上げないポップカルチャーと連関するものであったということを示すことは、我々の目指す「パブリック・ヒストリーの実践」に大いに役立てるものであろう。

一、開帳と仏像のキャラクター化

(1) 近世の開帳と表象化

香川雅信氏は妖怪のキャラクター化の研究において、江戸の開帳



図1 普門寺公式キャラクターの「かんのんちゃん」と「ふどうくん」

（出開帳）について言及している³。江戸の開帳は、安永期（一七七二～一七八一）以降、宗教行事から見世物興行という、視覚的快楽の場へと変わっていった。そのような現在の博物館・美術館のように霊仏・秘宝が横並びに陳列された様子から、香川氏はこの時期の開帳は博物学的思考／嗜好に支えられたものであったと述べる。

博物学において重要なのは、対象とするものの視覚的特性である。それに基づいた情報は、「情報」として伝達可能な要素の集合体にすぎない。これでは、「不可思議な伝承」に支えられていた世界観を伝達することは不可能である。香川氏の論を借りれば、開帳場で仏像が博物学的思考／嗜好で見つめられるようになったことにより、神秘的な説話と切り離され、市民の娯楽として刊行される新興メディアが形成する人工的な虚構の世界―「表象空間」にキャラクターとして登場する存在になっていったということもできる。

また、湯浅隆氏によれば、安永期以降の開帳は、江戸の人々の行楽生活に合わせ、宣伝や募縁の手段として、江戸入り道中の華美化・霊宝の公開・見世物の設置をすることで、「流行らせるものへ」と変化していったという⁴。香川氏はこれについて、神仏が貨幣の論理に巻き込まれたものであるとし、神仏さえ「商品」へと変えてしまったということを指摘した。

江戸で刊行された、絵入りの庶民向け娯楽小説である黄表紙では、様々な仏像が登場し、どちらも江戸の庶民の日常と密接に関わっている⁵。中には、当時の庶民と同じような行動をとる仏像も登場する。

黄表紙は人気となった見世物を題材に取り上げることがあるが、仏像も同様に取り上げられている⁶。まさに十八世紀後半ごろから、仏像は「表象空間」の中でキャラクターとして人々を楽しませる存在となったといえよう。

（２）現代の開帳事業

では、普門寺の開帳と仏像のキャラクター化についてはどのような点に違いがあるのだろうか。普門寺には、享保十七年（一七三二）に当時の住持昶遍によって書かれた冊子『参州船形山普門寺略縁起』（以下、『略縁起』）が存在する。これは普門寺の本尊・不動明王像・鞍掛大明神本地仏の江戸出開帳のために記されたものとされている⁷。その実施理由は、『略縁起』によると「仏閣僧房」が「頗破壊」だったからである⁸。

そして令和七年（二〇二五）、普門寺は「もみじ祭り」にて仏像館を有料で開帳し、それと同時に仏像館の改修工事の資金を募るクラウドファンディングを行っていることを宣伝している。仏像館には多様な仏像が陳列されており、さながら博物館のようである。このように、仏像の視覚的造形をアピールして寺の復興を目指したという点において、近世と現代の普門寺の開帳事業には共通点があるのである。

そもそも普門寺は天文年間の『普門寺縁起』しかり、享保期の『略縁起』しかり、寺院の復興費用を募るたびに当寺に関わるメデ

イアを製作していた。キャラクター化事業もその一連の中にあるものとみてよい。さらに仏像の「表象化」により、多様なメディアの中に浮遊することを可能にし、仏像は、様々な商品にあしらわれる「キャラクター」として人間を楽しませる存在となったと考察できるのである。

二、仏像キャラクターと地域

(1) 特定の寺社と神仏キャラクター

「かんのんちゃん」と「ふどうくん」は愛知県豊橋市にある船形山普門寺の仏像キャラクターであることは言うまでもない。しかし、現代の大衆娯楽メディアで流通するマンガやアニメの中の神仏キャラクターは、特定の寺社に祀られている神格として登場しないことがほとんどであるというのが、体感としてある。そのイメージは経典や記紀、あるいは全国的に人口に膾炙した古典文学などによって醸成されたものだ¹⁾と推測される。その理由としては、マンガやアニメは基本的に全国の消費者に向けて作られることや、現代人の宗教的意識の希薄などが考えられるが、さしずめこのような神仏キャラクターと「かんのんちゃん」「ふどうくん」は異質な存在なのである。

しかし、近世では、現代のマンガのように消費された黄表紙でも、特定の寺社の神仏キャラクターが登場する。近世では開帳が庶民にとっての一大イベントとなっていたように、人々と仏像との距離感

は今より近かった。それに加え、黄表紙は江戸市民の間で流通することを前提として作られるため、江戸で話題となった仏像は恰好の材料でもあった。そのため、現代のように仏を、「世界中の多様な神々のうち仏教経典に登場する種」というとらえ方より、「実際に寺院に安置されている「モノ」としての仏像」が、仏のイメージとして定着していたと思われる。この点において、普門寺の実在の仏像をモチーフとした「かんのんちゃん」「ふどうくん」と黄表紙の神仏キャラクターには共通点があるのである。

(2) 仏像の「ゆるキャラ」

住職に普門寺公式キャラクターを制作した理由をお聞きしたところ、「仏像に興味を持たなかった人でも、その魅力を知っていただきたい」、「普門寺仏像のファン獲得」というような回答が得られた。「かんのんちゃん」と「ふどうくん」は希薄となった現代人と仏像（とそれを所有する寺）との関係を再びつなぎとめるという役割を期待されているのである。このように、地元の文化財をPRすることを目的として作られたキャラクターに「ゆるキャラ」がいる。「ゆるキャラ」については、住職も言及しているところであり、中には特定の寺社の仏像キャラクターも存在する。

飯倉義之氏は、「ゆるキャラグランプリ2014」にノミネートしていたゆるキャラを調査対象とし、地元の伝承が使用されているゆるキャラ一七〇組を表で示している¹⁾。そのうち、明確に実在の仏

像をもとにした例は三つ確認できた。しかし、寺社が主体で、さらに実在の仏像をモデルとしたゆるキャラは、飯倉氏の表を見る限りでは「大船観音のんちゃん」のみであった。というのも、それぞれのゆるキャラの「所属団体」は、各地方自治体や観光協会などであり、寺社が直々に運営しているものは四つと数えるほどしかない。このことから、ゆるキャラによる地元のPR事業にとって、実在の寺社やその仏像自体はあまり中心的な位置にはいないということがわかる。

こうした事実とは、「お寺による仏像のキャラクター化の例は少ない」という住職のお話にも一致している。無論、この調査は飯倉氏の表外のキャラクターは扱っていないため、取りこぼしがある可能性は十分にある。しかし、地域PRのために創出されたキャラクターにおいて、意外にも、特定の寺社による仏像キャラクターはその中核ではなかったことは、「かんのんちゃん」「ふどうくん」、そして普門寺の仏像と地域住民との歴史を考えるうえで念頭に置いておいた方がよいであろう。

(3) キャラクターを用いた地域おこし

この「ゆるキャラ」のように、伝承は地域おこしに活用される。松村薫子氏は、各地の妖怪伝承を用いた町おこしについて、地域住民との協力関係の構築や遠方の観光客の増加などに貢献した例をあげている¹¹⁾。また、そこでは必ずと言っていいほど、伝承中の妖怪

や人物がかわいくデフォルメされたグッズが販売されている。

田中秀幸氏によれば、「ゆるキャラ」は、職員の仕事の進め方や、顧客との間に構築された関係などの、「目に見えない資産」を新たに方向付け、地域のブランド構築に貢献できる面があるとしている¹²⁾。ゆるキャラを活用することは、職員の意識や仕事のあり方を変化させ、さらに地域の事業者や住民の中でも意識が変わり、新たな取り組みが始まる可能性もあるという。

この指摘は、住職のおっしゃった「開山一三〇〇年記念事業の気運を高める」という目的とも一致している。この記念事業で普門寺は、施設の改修・整備・新設など非常に多くの事業を行っている。一大画期であるこの時期に、キャラクターの創出によって事業に関わる様々な人々の意識を向上させるという目的は、筋が通っているといえる。また、住職が「参拝者との新たな会話が生まれた」と言われたように、寺院の関係者だけではなく、参拝客との関係構築の効果も少しずつ現れてきているようである。

誕生して間もないため、まだ明瞭な効果を示したものはないが、キャラクターをうまく活用すれば、地域住民もホストあるいはゲストとして普門寺と関わり、地域の活性化につながる可能性はあると考えられる。二〇二四年及び二〇二五年のふじ祭り期間中に二日間開催された「仏像グッズフェス」は、その発端となるかもしれない。

三、神仏キャラクターと神秘性

(1) 娯楽と伝承世界

香川氏によれば、キャラクター化は、人間の支配下に入り、伝承や説話の世界から切り離され、「表象」となっていたことをいう¹³。しかし、このように伝承を利用した地域おこしは多くある。そもそも黄表紙もマンガも、神話や伝承は様々な形で伝達、利用されており、完全に切り離されているわけではない。今井氏によると、地獄絵の内容を説く「絵解き」のように、布教のためにエンタメを使うのは民衆の教化をはかる寺社の定石であったという¹⁴。また湯浅氏は、近世の開帳の行楽的要素として、略縁起の刊行など縁起類の有効活用をあげている¹⁵。

つまり、神仏が新興メディアに描かれ、民衆に娯楽商品として扱われるようになるのは近世からだが、本来、娯楽と神仏（や伝承・説法）は相互に深く関わりあう関係だったというように思えるのである。

(2) 伝承上の歴史・学術的な歴史

では、こうした伝承と娯楽、そして歴史学という観点から、普門寺公式キャラクターについて考えてみる。キャラクターのモデルはそれぞれ聖観世音菩薩像と不動明王像であるため、その「歴史的解説」がそのままキャラクターの「設定」といえるであろう。

享保期に作られた『略縁起』は開版されており¹⁶、その形状・文

体から開帳の際に庶民にも読んでもらおうとしていたことが想定できる。寺社縁起を開帳仏の歴史として発信していることから、当時の江戸市民が仏像を「博物学的嗜好」で見つめても、伝承世界とは切っても切り離せない関係であったといえる。

現在の普門寺の情報発信は縁起の内容と学術調査の両方を取り上げているのが実態である。例えば、観世音菩薩像については、公式ホームページで神亀四年（七二七）に行基が観世音菩薩を彫刻したという伝承も載せれば、天文十一年（一五四二）に造られていたとされたが、実際は十一世紀を前後する古例であったという学術調査の成果も載せている¹⁷。

しかし、ポスターやインスタグラムでのキャラクター紹介では、「開山一三〇〇年記念事業」として誕生したことや、「古来より「厄除け観音」として信仰されている」（かんのんちゃん）、「平安時代に源頼朝公と等身大で造像され、頼朝公が願掛けしたと伝わる」（ふどうくん）と書かれており¹⁸、これは『普門寺縁起』によるものである。

ただ、住職のお話では、仏像のキャラクター化によって、「仏像には信仰の対象とは違う側面も持っている」ことを伝えたい、そして仏像を一般の方々にも身近に感じてもらいたいという思いがある。そうすることで仏像の価値を知ってもらい、文化財保護につなげることを目指している。このような住職のねらいは、宗教的な意味を持つものというより、文化庁の方針にのっとったもので、社会教育

的なものである。聖観世音菩薩像と不動明王像を選択したのも、それぞれ船形寺・桐岡院という中世の普門寺を形成した二つの拠点の本尊であったといった、市教委や県大による調査結果から、この二像が「普門寺の歴史」そのものであるという理由からであった。

(3)「かわいい」仏像キャラクター

気になるのは、「仏像グッズフェス」トークショーによる出店者たちの語りである。第一回目の「仏像グッズフェス」は「かんのんちゃん」「ふどうくん」誕生の契機となったイベントである。第二回目に私も参加した。

「仏像グッズフェス」では、客殿でキャラクター化された仏像のグッズが陳列・販売されており、香川氏がキャラクター化を「表象化」と「商品化」においた点と合致する。グッズ化された多数の仏たちは、店―見世に並び、自らの視覚的特徴を主張して購入されるのを待つ。こうした点も、広い視野で見れば、近世の開帳と地続きであるといえるかもしれない。

しかし、出店者のお話では、みな仏像に親しみを持ってほしいという思いは共通しているが、それと同時に仏像の「偉大さ」についても語っている。また出店者の中には、仏像で活動を始めた契機として、人生での行き詰まりと仏像・仏画の関係について語っている者もいる。

香川氏は、頭身を下げた「かわいい」妖怪キャラクターについて、

近代において「身分」が消滅したことで、「私」自体が不可解な存在となったことにより誕生した「感情移入の対象」であると述べる¹⁹。妖怪が現実を超越した存在だからこそ、現代社会での「自由」という理想と、実際の様々な有限性との間で葛藤する人々に、いつとき、現実世界を忘れさせるという役割を担う、「憧れ」の存在になったと、香川氏は考察する。妖怪より本来「人々を救う」存在である神仏こそ、「憧れ」の対象になりやすいであろう。つまりこの「仏像グッズフェス」は、仏像を神秘的な世界から切り離すものではない。「かんのんちゃん」と「ふどうくん」は合理と神秘との間で揺れ動く現代人の神仏に対する態度を反映していると捉えることもできるのではないだろうか。

むすび

普門寺公式キャラクター「かんのんちゃん」「ふどうくん」を、近世から現代におけるキャラクター文化や仏教文化の中でどのように位置付けることができるのかを考察してみた。その結果、仏像の視覚的特徴によって人々を楽しませ、寺や仏像に対する人気を獲得し、寺院施設の修復費用を募るという点において、近世と共通点があるということを確認した。

また、「ゆるキャラ」の中では、実在の寺院が主体の仏像キャラクターは主流ではないが、キャラクター化事業が寺院関係者だけでなく地域住民の意識を変化させる可能性があることが示唆された。こ

れにより近世の普門寺が目指した地域社会との関係の再構築が、現代において新たな形で実現される可能性がある。

「かんのんちゃん」と「ふどうくん」が背景として持つであろう仏像の歴史的な位置づけは、『普門寺縁起』に由来する伝承上のもの、県大や市教委による学術調査によるものの二通りの解釈ができるといえる。その際私は、普門寺公式ホームページやポスター、住職のお話の内容を重視した。三枝暁子氏は西京神人の研究において「共同体固有の「歴史」（＝「歴史認識」）の共有と継承」に注目しているが²⁰、今回の方法はそれと同様のものといえる。これは、アカデミズム歴史学との摩擦が起こる可能性もあるのだが、寺院から一般の人々へ発信される情報や、そこから派生した文化財とポップカルチャーの結びつきを考えることは、学問分野の外でなされるパブリック・ヒストリーに幾分か貢献できるのだと私は考える。

最後に、「仏像グッズフェス」に参加した経験をもとに、「かわいい」超自然的な存在から、近代化に伴う現代人の「神秘」に対する憧れを指摘した。このように仏教文化はその時々々の文化や思想、またその背景となる経済や技術の変化によって形を変えながら受け継がれていくものである。

しかし今回、「キャラクター」や「宗教」の定義が曖昧なまま論じてしまった部分があり、キャラクターの位置付けに大いに迷いのあった点は否めない。特に香川氏の論は、ほとんど西洋の哲学を参考にしている。今後、日本人および東アジアにとっての「宗教」とは

何なのかということを念頭に置きながら、これらの課題を克服し、また考察を深めることができれば幸いである。

註

¹ シブくてカワイイ仏像グッズ。奈良の新しいお土産・ギフト【マシユロバ】(<https://mashroba.jp/>) 最終閲覧日二〇二五年二月三一日)。

² 菅豊・北條勝貴編『パブリック・ヒストリー入門』（勉誠出版、二〇一九年）。

³ 香川雅信『江戸の妖怪革命』（河出書房新社、二〇〇五年）。

⁴ 湯浅隆「江戸の開帳における十八世紀後半の変化」（『国立歴史民俗博物館研究報告』三三、一九九一年）。

⁵ 例えば『当世大通仏買帳』（天明元年〈一七八二〉刊）では、西光寺の地藏菩薩・成就院の蛸薬師・安養院の釈迦が品川遊郭に赴く内容である。他にも『大悲千祿本』（天明五年〈一七八五〉刊）では、清水寺の千手観音が自らの手を損料貸しにし、『拜寿仁王参』（寛政元年〈一七八九〉刊）では法花寺の仁王が滑稽に人々の治療に励み、『三河島御不動記』（寛政元年刊）では三峰神社の不動明王が炭団の精と市井の夫婦として生活する。

⁶ 『当世大通仏買帳』の西光寺の地藏菩薩は、安永八年に目黒で開帳された仏像の一体である（『江戸の戯作絵本 続巻1』（筑摩書房、一九八四年））。

⁷ 『普門寺旧境内―総合調査編―』（二〇一六年）。

⁸ しかし、服部光真氏によると、この出開帳の計画は願い下げになったという（服部光真「近世の普門寺」〈普門寺旧境内―総合調査編―、二〇一六年〉）。

⁹ 今井秀和氏はマンガ『聖☆おにいさん』（中田光、二〇〇六年―）の中で示唆されている神は「神社神道における特定の祭神とは微妙に位相の異なる存在」と評価している。（今井秀和「現代消費社会における「ブツダ」像」森覚『メディアのなかの仏教』〈勉強出版、二〇二〇年〉）。この『聖☆おにいさん』に登場するブツダも特定の寺院に安置されている釈迦如来ではない。

¹⁰ 飯倉義之「ゆるキャラとフォークロア」（伊藤慎吾編『妖怪・憑依・擬人化の文化史』笠間書院、二〇一六年）。

¹¹ 松村薫子「妖怪町おこしにおける妖怪文化の創造」（小松和彦『妖怪文化の伝統と創造』せりか書房、二〇一〇年）。

¹² 田中秀幸「カワイイと地元経済」（横幹〈知の統合〉シリーズ編集委員会『カワイイ文化とテクノロジーの隠れた関係』東京電機大学出版局、二〇一六年）。

¹³ 註3前掲文献。

¹⁴ 註9引用文献。

¹⁵ 註4前掲文献。

¹⁶ 註6前掲文献。

¹⁷ 普門寺―豊橋―永代供養―湖西―御朱印―公式

(<https://funonji727.com/> 最終閲覧日二〇二六年一月一八日)。

¹⁸ 普門寺公式インスタグラム

(<https://www.instagram.com/p/DKRfjpTQp1/> 最終閲覧日二〇二六年一月五日)。

¹⁹ 註3前掲文献。

²⁰ 三枝暁子「歴史」の共有と継承」（『歴史評論』九〇二、二〇二五年）。

普門寺もみじ祭りにおけるパブリックヒストリー実践を通して

はじめに

愛知県立大学中世史研究会では、二〇二三年度までに、中世以降に地域社会と密接な関係を有してきた普門寺を対象として、文献調査ならびに実地調査を行い、その成果を調査報告書として刊行してきた¹。

二〇二四・二〇二五年度には、これまで蓄積してきた研究成果を地域社会へ還元することを目的として、特にファミリー層から年配者層まで幅広い来訪者が見込まれる十一月下旬から十二月中旬の普門寺もみじ祭り期間中に、中近世の古文書の展示およびボランティアアガイドを企画・実施した。本企画は、「パブリックヒストリー実践」を主要なテーマとして位置づけたものである。



図1 もみじ祭りポスター
(2025 年)

笠井大稀

パブリックヒストリーとは、近年の歴史学会において注目されている概念であり、歴史学の専門家と非専門家が視点を共有しながら、歴史探訪や歴史研究など歴史に関わるあらゆる実践を行うことを指す。菅豊は、パブリックヒストリーについて、「狭義には、歴史学の分野で何らかの訓練を受けた人びとが、大学の研究室や教室といった専門的・学術的な場の『外』へと出て、歴史学の知見や技能、思想を活かす実践を意味する」とする一方で、「過去と現在との終わることのない対話を通じて、過去を現在に関わるものとして引き戻し、さらに未来へと引き伸ばす『現在史』²とも位置づけている。このように、パブリックヒストリーは多義的かつ包括的な概念であり、展示やガイドはこの概念に内包されたものとして捉えられる。一方、非専門家にとって身近に感じやすく専門家とも協働しやすい近現代史を対象とした実践例が蓄積されてきたために、これを実践するにあたって課題となるのは、前近代史を対象とする場合にもどのように活用できるか十分に検討されていない点である。この課題を踏まえて、本企画では中近世史における実践例を提示することを試みた。

本稿では、二〇二四年十一月二十三、二十四日と二〇二五年十一月二十二、二十三日に普門寺もみじ祭りにおいて実施した中近世史を対象とするパブリックヒストリー実践の内容と成果、ならびに課題について報告する。

一、普門寺もみじ祭りにおける実践の概要

二〇二四年度のもみじ祭りでは、客殿・収蔵庫（仏像館）・本堂の三か所を展示会場とした。収蔵庫では、永暦二年（一一六一）の僧永意起請木札にみえる平安時代末期の寺院間抗争によって焼失した普門寺が、地域社会の支えを受けて復興していく歴史を紹介した。客殿では、戦国時代に武士の争いへと巻き込まれて再び焼失した普門寺が、徳川家康をはじめとする有力武将との関わりの中で存続

客殿	・普門寺梧桐岡院縁起（天文 3 年-1534） ・『大般若経』 巻第 366（大治 2 年-1127） ・今川義元判物（天文 18 年-1549） ・今川氏真朱印状写（永禄 4 年-1561） ・徳川家康判物（永禄 12 年-1569） ・酒井忠次禁制（天正 13 年-1585）
収蔵庫 （仏像館）	・僧永意起請写（延宝 7 年-1679） ・普門寺四至注文写（応安元年-1368） ・黄檗版『大般若経』（貞享元年-1684）
本堂	・本堂并玉殿造立木札（元禄 6 年-1693） ・本堂再興棟札（元禄 6 年-1693）

表 1 展示史料一覧（2024 年）

を図った過程を取り上げた。さらに本堂では、江戸時代に地域社会の支援によって堂宇の再建が果たされ、現在へと連なる寺院の歴史が形成されていく様子を展示した。各会場では、焼失と復興を繰り返しながらも地域との関係のなかで存続してきた普門寺の歴史を、時代ごとの特色が明確になるよ

客殿	・『大般若経』 巻第 366（大治 2 年-1127） ・今川義元判物（天文 18 年-1549）
収蔵庫 （仏像館）	・普門寺梧桐岡院縁起（天文 3 年-1534） ・今川氏真朱印状（永禄 4 年-1561） ・普門寺由緒等書上（寛文 5 年-1665） ・普門寺境内指図（寛政 2 年-1790） ・星供次第（万治 3 年-1660） ・黄檗版『大般若経』（貞享元年-1684） ・本尊等造立木札（天文 11 年-1542） ・琵琶「小々波」（寛文 6 年-1666） ・本堂并玉殿造立木札（元禄 6 年-1693）

表 2 展示史料一覧（2025 年）

う構成した。また、二〇二五年度は客殿と収蔵庫の二箇所を展示会場として、客殿で中世の普門寺を通史的に学べる展示を行い、収蔵庫では前年扱いきれなかった近世史料をメインとする展示を行った。展示史料はそれぞれ表 1 と表 2 の通りである。

両年ともにキッチンカーが

出店した影響で賑わい、二〇二四年度は二日間で三五〇名以上、二〇二五年度は五八〇名以上の来場者が展示会場を訪れた。来場者の居住地は普門寺周辺の豊橋市域にとどまらず、普門寺の SNS やチラシの効果により、浜松市を中心とする静岡県域や名古屋市中心とする愛知県域など幅広い地域にわたっていた。

関心が多岐に渡る来場者を想定して、ガイドの実施にあたっては、専門用語の使用を極力避け、身近な事例を用いた説明を行うと

ともに、来場者への問いかけを通じて、歴史像を共に考える双方向的な形式を採った。ガイドは二人一組で担当し、展示場所ごとに実施した。なお、二〇二四年度は来場者に随時案内する形を採り、二



図2 客殿展示（2024年11月）

〇二五年度は午前と午後の二回に分けて三〇分で時間を区切りギャラリートークを開催した。

ここで、ガイドの具体例を紹介する。まず、仏像に関心を示した来場者に対しては、普門寺が所蔵する平安時代後期の阿弥陀如来坐像が平等院鳳凰堂（京都府宇治市）の阿弥陀如来坐像と共通する造形的特徴を有する点を示し、その上で、東三河地域においてこのような仏像が造立された背景について問いを提示することで、中央の政治史と連動する地域社会史への理解を促した。次に、徳川家康をはじめとする戦国武将に関心を示した来場者に対しては、花押などの筆跡を手がかりに武将の意図を読み解く解説を行う一方で、今川義元や徳川家康が「他の武士の被官とならないこと」を普門寺領の百姓に命じていることを示すことで、戦国期における地域住民の主體的な選択の可能性について考えるきっかけを提供した。そして、地元からの来場者に対しては、正中二年（一三二五）の四至注文写本札に記される寺領の範囲が現在よりも広がったことや元禄六年（一六九三）の本堂再興棟札に、出資者の出身地として普門寺周辺以外にも吉田（豊橋市中心部）や白須賀（静岡県湖西市）といった地名が記されていることを示し、中世以降三遠国境を越えた交流が存在していたことを伝えるなど、来場者の関心に応じた柔軟な解説を行った。来場者からは「豊橋市にこんな歴史があるお寺があるとは発見でした」や「展示を見るだけでは分からなかったことがガイドのおかげでわかりました」といった感想をいただいた。

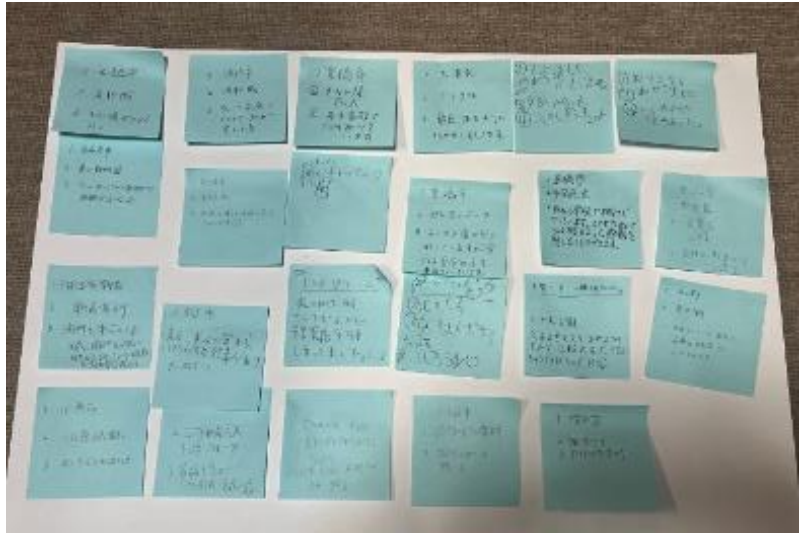


図3 来場者による歴史実践

また、本実践では、私たちが中世の普門寺の歴史を語り伝えるという専門家側の歴史実践に対応させるかたちで、非専門家である多様な来場者が主体的に歴史実践⁴を行えるような工夫を施した。

具体的には、民衆を主体とする普門寺史を参照しつつ、来場者が自身の体験と重ね合わせて歴史を捉えられるよう、来場者の地元における「まんなか」に位置づけられる歴史的建造物や祭り、特産品などについて質問した。その回答を付箋に記入してもらい、本堂展示横に設けたコーナーの画用紙に貼付してもらうことで、来場者が有する地域

社会史像を可視化する仕組みとした。

このコーナーでは、当研究会が中世における三遠国境地域の「まんなか」を普門寺であったと掲示したことを例にとって、来場者自身それぞれの地域において、現在に至るまでの歴史の中心とは何かを考えるきっかけとなる歴史実践の場を提供することを目的とした。最終的に四三名がこのコーナーに参加した。付箋には、浜松城や名古屋城といった城跡をはじめ、名古屋港みなとまつりや豊橋祇園祭などの祭礼、さらには浜松のうなぎや焼津の鰹節といった特産品まで、実に多様な内容



図4 ガイドの様子

が記されており、それぞれの土地柄や来場者の関心が多様であることを具体的に確認することができた。

また、多くの人が集まる場所や行事が、中世と現代の双方において地域社会史を代表する存在と認識されている点は共通しており、地域社会の将来像をより現実的に考える上で、普門寺が実際に

歩んできた歴史を比較対象として学ぶことは有効であると考えられる。

二、実践の成果と意義

本実践の成果として第一に挙げられるのは、博物館等の既存施設ではなく、寺院のみみじ祭りという、歴史に日常的には接しない層も含む多様な人々が集う場において企画を実施し、歴史学的視点を広く発信できた点である。

また、研究者側にとっても、実際に賑わう普門寺の現場で来場者と直接対話することにより、中世から現代に至るまで普門寺が三遠国境地域の社会において果たしてきた役割を、体感的に再認識する機会となった。

さらに、本実践では、民衆史に主眼を置いた普門寺史を提示することにより、民衆の立場から歴史を捉える視点と方法を、普門寺周辺に限らず他地域からの来場者とも共有することができた。菅豊が、「どんなに古い過去の歴史であろうと、またどんなに遠い場所の歴史であろうと、その歴史が《いま、ここ》に生きる人びとにとって重要な意味をもつならば、パブリック・ヒストリーの課題となり得る」⁵と指摘したように、中世の普門寺史を、現在も存続する歴史の現場において提示し、来場者が自身の地域社会史を再考するきっかけを提供できた点に、本実践の意義が認められる。

三、課題と今後の展望

一方で、中世文献史学はくずし字や変体漢文を扱うという特性を有しており、短期間で非専門家と同じ立場に立つて史料読解に取り組むことには、言語的制約が存在する。そのため、文献史料の解説が一方的になりやすく、専門家と非専門家が対等な立場で地域社会史の将来像を具体的に構想する段階には至らなかった。

また、本実践では、アカデミックな立場からの歴史実践の比重が大きく、一般来場者による歴史実践が比較的簡易な内容にとどまった点も課題として挙げられる。この点は、本実践固有の問題というよりも、文献史学を基盤とするパブリックヒストリー実践全般に共通する構造的課題であると考えられる。今後は、これらの課題を踏まえつつ、より深い参加型歴史実践へと接続する方法を模索していく必要があるだろう。

むすび

以上、二〇二四年十一月二十三、二十四日と二〇二五年十一月十二、二十三日に普門寺のみみじ祭りにおいて実施したパブリックヒストリー実践について、その内容と成果、ならびに課題を報告した。歴史学においてアカデミックな立場から社会貢献する手段としては、講演会の開催、博物館など教育施設における展示企画、書籍の出版などがあり、これまで世界各地で多様な歴史実践が行われてきた。しかし、地域社会の中で役割を果たし、歴史を刻み続けてきた現場において、本物の文化財を目の前に、アカデミックな知見を

多様な来場者に直接語りかけ、臨場感をもって伝達し、相互に交流することが可能な普門寺もみじ祭りのような機会は、パブリックヒストリー実践を行う上でとりわけ適した場であったといえる。

したがって、本実践のように多様な人々と直接交流できる活動をした。

註

¹ これまでの活動については、愛知県立大学中世史研究会「普門寺（豊橋市）の文献調査について」（『愛知県立大学文字文化財研究所紀要』四、二〇一八年）を参照。

² 菅豊「パブリック・ヒストリー—現代社会において歴史学が向かうひとつの方向性」（菅豊・北条勝貴編『パブリック・ヒストリー入門—開かれた歴史学への挑戦—』勉強出版、二〇一九年）。

³ 二〇二四年度は有料での入館となる仏像館のチケット販売総数より推定し、二〇二五年度はアンケートを実施して集計を行った。

⁴ 歴史実践とは、高校地理歴史科の「歴史総合」が重視する、すべての人が行う歴史に関わるあらゆる実践を指す概念であり、パブリックヒストリー実践はその中でも狭義の意味合いを持つ。

⁵ 前掲註（2）菅論文

各地で展開していくことは、すべての人が平等に歴史学に関わり、現代社会においてその知見を最大限に活用することを可能にするパブリックヒストリーを実現するために、有効な手段の一つになると考えている。

国境の山寺と地域社会

—普門寺の歴史と文化—

2026 年 7 月 24 日

編集・発行 愛知県立大学 中世史研究会

〒 480-1198

愛知県長久手市茨ヶ廻間 1522 番 3

発行所 愛知県立大学 中世史研究会