

藤原敦光起草「中尊寺供養願文」に込められた 藤原清衡の思想

伊東 琴音
中村 安宏

はじめに

「中尊寺供養願文」は、大治元年（一一二六）三月二十四日に執り行われた関山中尊寺の「鎮護国家大伽藍一区」の落慶供養の際の願文である。菅野成寛氏は、「正規の願文そのもの」と評価している^②。また、『吾妻鏡』文治五年（一一八九）九月一七日条にみられる「寺塔已下注文」^③と並び、「これまで両史料ともに中尊寺創建伽藍に関わる第一級史料として評価の高いものであった」と述べている^④。

この願文は、現在、輔方本と顕家本という二通の写本が伝来しており、この写本の来歴・評価や、内容の検討などから研究がされている。本論に入る前に、これらの先行研究の整理をしておく。

まず、板橋源氏によってまとめられている諸説についてである。ここでは、四つの説がまとめられている。第一に、従来の理解である二通の写本はいずれも原本ではないが、天治三年（大治元年）の落慶供養に際し、藤原清衡が供養した願文というものである。第二に、願主が清衡ではなく二代の基衡であり、願文に記される伽藍

は、中尊寺のものではなく毛越寺を指し、この願文の成立は久寿三年（一一五六）であるという中川成夫氏の説である。第三に、石田一良氏の説が挙げられている。「宝暦三年」という言葉を天皇の治世の第三年目と解釈した場合、天治三年は、時の天皇であった崇徳天皇の治世の年数（宝暦）の第三年目にあたるため、崇徳天皇が即位した保安四年（一一二三）以降から天治二年（一一二五）の間に成立したと考えられるというものである。この場合、願主は清衡ということになる。第四に、「中尊寺供養願文」は、永久五年（一一一七）に整備拡張するにあたっての設計書のような性格のものであり、予定地には毛越寺伽藍も含まれていたとする森嘉兵衛氏の説である。板橋氏は、これら四説の要点整理と若干の検討をし、成立年代は保安四年正月以降、天治二年二月末までとする第三の説が穏当のようであるという結論を出している^⑤。

つぎに、おもに目時和哉氏や五味文彦氏が主張する願文を鎌倉末期の偽作とする説である^⑥。両者の根拠は異なるが、いずれも願文そのものを偽作とする立場は同じである。

このいわゆる偽作説に対する反論も展開されている。入間田宣夫氏は、五味氏の見たてを、「到底成立し難いもの」と述べている^⑦。また、菅野成寛氏は、敦光の他作と願文の語句を比較し、願文の起草者を敦光であると結論づけている^⑧。

以上の研究は、いずれも願文の評価に関わるものと言える。

ほかに来歴に関する研究として、斎木一馬氏のものがある^⑨。また、「中尊寺供養願文」の内容の検討を行っているものとして、大矢邦宣氏による注釈の研究が挙げられる^⑩。

以上、主要な先行研究および諸説について述べたが、上記からもわかるように、「中尊寺供養願文」に関する研究は多数存在している。複数の視点から今日まで研究が進められており、多くの成果が挙げられている。しかし、「中尊寺供養願文」に込められた願主・

藤原清衡の思想については、十分な検討がされているとはいえない。そこで、本稿は、「中尊寺供養願文」に込められた藤原清衡の思想、とりわけ仏教思想を明らかにすることを目的とする。検討方法としては、安置された仏像の種類や伽藍の構成、仏教經典の引用を採るなどさまざまな方法が考えられ、いずれもこの願文に表されている仏教思想を検討する上で重要であるが、本稿では、第一段階として、「中尊寺供養願文」の特色を、ほかの願文等との比較を通して明らかにすることを目的とする。今回は、起草者である藤原敦光の作が多く収められている『本朝続文粹』を中心に取り上げる。

現在、亀田孜氏^①や菅野成寛氏^②などによって、「中尊寺供養願文」と敦光による他作との比較がなされ、用いられる語句や表現が、敦光の手によるほかの願文に類似しているため、「中尊寺供養願文」の作者は藤原敦光であるという結論が出されている。よって、本稿においても、それらの成果を踏まえた上で、敦光の他作と「中尊寺供養願文」を比較分析し、そこに込められた藤原清衡の思想を探る。なお、その具体的な分析方法については、三節のはじめで述べる。

一 藤原敦光と藤原清衡

本節では、起草者である敦光と願主である清衡の人物像を明確にし、両者の関係性についてまとめる。

(二) 起草者・藤原敦光の人物像

「中尊寺供養願文」の起草者は、顕家本の奥書によれば、藤原敦光（康平六→天養元年・一〇六三→一一四四）である。『尊卑分脈』^③には、「天養元四廿出家八十二同九月廿八薨八十三」と記されており、天養元年に八二歳で出家し、同年の九月に八三歳で身罷ったこ

とがわかる。また、敦光の父が『本朝文粹』の編者であり、『陸奥話記』の編者の可能性がある藤原明衡であることや、「大往生人仍入往生伝」とあり、往生伝に彼の説話が収録されていることがわかる。なお、ここに記される「往生伝」とは、後述する『本朝新修往生伝』であると思われる。

大曾根章介氏は、敦光の生涯について、「天爵に恵まれながら人爵の及ばぬ不運な生涯」と評している。また、「我身の辛さを酒によつて一時でも忘れようとし、俗世の醜さを仏への信仰で思い切らうとしてゐる」として、敦光の仏教信仰についても述べている。保安三年（一一二二）に六〇歳を迎えた敦光は、この頃から山寺に参詣し、俗世を忘れようという傾向が顕著になってくるというが、信仰一筋に生きていたわけではなく、常に世間的名利のなかで生きていたとされている（ここで、「中尊寺供養願文」の成立期間について、石田一良説を元にとすると、案文が作られたのは、保安四年（一一二三）の正月から天治二年（一一二五）の二月末までの間と考えられる。つまり、「中尊寺供養願文」が起草されたのは、敦光が六〇歳を超え仏教へ傾倒し出した頃となる）。その後、保延元年（一一三五）の七三歳の頃から、仏法への帰依を深めていき、漢詩のなかで、天台の教義にもとづいて煩惱を解脱しようという様子がみられ、天養元年（一一四四）には、出家を遂げたことがまとめられている。

『本朝新修往生伝』では、天養元年（一一四四）に病によつて出家した敦光が、夢のなかで四菩薩や世尊の摩頂を受けたり、閻魔王に召喚され、臣下とされそうになったが、出家によつてこれを脱したという話が挙げられている。また、その後は三宝に帰依し、専ら修善に勤める様子が記されたり、一生の間仏を深信し、毎日『法華経』を転読し、累計で二千部に及び、それだけでなく造仏や写経も行つたとされている。とくに、死の間際は「唯待二観音勢至之来迎」

而已」と述べたり、「願我臨^二欲命終時^一、尽除^二一切諸障礙^一、面見^二彼仏阿弥陀^一、即得^二往^三生安樂國^一」¹⁷と記した文を人々に誦ませたりと、西方浄土への往生を願っている。

信仰一筋に生きていたわけではなく、俗世のなかで、常に名利を求めて生きていた敦光が、どれほど熱心に写経や読経を行っていたかは不明であり、また、『本朝新修往生伝』にみられる藤原敦光像は、編者である藤原宗友による理想化がなされているが、敦光が仏教をまったく軽んじていたとは考えにくい。とくに、『法華経』の転読を行なっていたという記述や、西方浄土への往生を願っていることから、彼が『法華経』や浄土思想を信仰していたと考えられる。

敦光自身による作で言えば、彼が近頃の文学の士の様子をみて「鬱憤之余、聊叙^二其意^一」として作った「初冬述^二懷百韻^一」は、敦光が仏教を信仰していることを示している。以下、本文である。

(前略) 大聖施^二良藥^一、禪僧授^二戒珠^一、仁王経例講、観自在新図、饒益憑^二菩薩^一、護持契^二苾芻^一、降魔揮^二惠劍^一、向^レ仏捧^二香鑪^一、幡蓋予^レ攸飾、燈油便所^レ須、壇場安^二北斗^一、祭奠致^二南誨^一、丹府凝^二專篤^一、蒼穹鑑^二暗扶^一、除痾依^二妙力^一、救命合^二神符^一、(中略) 法華円頓理、理極勸^二醍醐^一、般若幽微義、義融啖^二熟蘇^一、(後略)¹⁸

「仁王経例講」という句からは、仏教の力により国家を守護する(保延元年(一一三五)の「勘申」においても、国分寺が実態を伴っていないために、飢饉になっていると述べている)と捉えている様子がみられる一方で、つづく「観自在新図」および「饒益憑^二菩薩^一」からは、個人の利益を観音菩薩にすぎることでは叶えられると考えていると読み取れる。「降魔揮^二惠劍^一」以降は、仏教に帰依

すること、病が除かれるとか命が救われるということを言っていると考えられる。また、「法華円頓理」以降では、『法華経』の円頓の理を極めることで、醍醐(法華涅槃時)を得られ、『般若経』の幽微な義により熟蘇(般若時)を啖^すると述べていることから、やはり、敦光は仏教を信仰しており、そのなかでもとくに『法華経』に傾倒していると言える。「初冬述^二懷百韻^一」は、敦光が七三歳頃のものであり、「中尊寺供養願文」が作られた天治三年(大治元年・一一二六)よりも後の作である。しかし、「凡一生之間、深信^二仏法^一、日別転^二読法華経^一」という記述が『本朝新修往生伝』にみられており、年を経るにつれて傾倒していった可能性はあるが、もともと『法華経』を重視していたのではないだろうか。

敦光の『法華経』信仰について、菅野成寛氏は、「摩頂」(三節(二)で述べる)という言葉が敦光の願文に集中して登場すると指摘している。また、敦光が『法華経』の嘱累品や勧発品の神秘譚に強い関心を示していたと述べており、とくに『法華経』の「摩頂」信仰に拘泥したと述べている。ただし、願文以外の敦光本人の詩作などに、「摩頂」という表現は管見のかぎりみられなかったため、敦光本人が摩頂信仰に対して拘泥していたかは疑問の残るところであるが、『法華経』を熱心に信仰していたという点については同意する。なお、『本朝無題詩』に収められている「秋日禪林寺即事」では、(前略) 今礼^二金仙一傾^二白首^一、当来深特救^二艱難^一と詠んでおり、釈迦仏を信仰している様子がみられる。敦光の信仰は、『法華経』と釈迦仏へと向いていたと考えるべきではないだろうか。

このほか、敦光は永観(長元六)天永二年・一〇三三―一一一(一)が康和五年(一一〇三)に編んだ『往生拾因』の後序を関白の命旨により書いている。正嘉元年(一二五七)に愚観住信が集述した『私聚百因縁集』(五〇頁)には、敦光が後序において、永観が「為^二当来結縁一念仏一行分爲三十因^一」し、源信が『往生要集』を

著して世に伝わり、永観が『往生拾因』を編んで源信を継いだと記していることが示されている。²⁴源信を永観が継いだと表現していることから、敦光が永観を評価しているとも読み取れる。大曾根章介氏は、「貴紳の依頼によるとはいへ、(中略)永観の著書に啓発され共鳴するものがあつたと考へたい」と述べている。²⁵『往生拾因』は極楽往生をするための念仏について述べた書である。『本朝新修往生伝』の敦光の最期では、敦光は西方浄土への往生を願っており、『往生拾因』に啓発されたとするならば、『法華経』だけではなく、念仏による西方浄土への往生も日頃から願っていたのかもしれない。以上から、藤原敦光の仏教信仰は、とくに『法華経』および釈迦仏を早くからかつ熱心に信仰していたと考えられる。一方で、西方浄土への往生も願っていた可能性があると言える。

敦光の自己認識についても確認する。亡くなる直前まで出家をしていなかった様子から、敦光がある程度俗世への執着をもっていたことが想定される。また、『本朝統文粹』巻第六には、敦光が朝廷の官職を請う大治六年(一一三一)と天承二年(一一三二)の奏状や、紀伊守を兼任することを請う大治五年(一一三〇)と、陸奥守を兼任することを請う保延元年(一一三五)の奏状、当時従四位上の位階にあつた敦光が、正四位下の位階に叙されることを請う大治六年(一一三一)の奏状、息子の成光のために学問料を請う保延三年(一一三七)の奏状が収録されている。これらの奏状のうち、最も年代の早いものが、大治五年のものであるが、この時敦光はすでに七〇歳近くの年齢となっている。それにもかかわらず、翌年以降も加階を望む奏状や、参議となることを望む奏状などを提出し続けているところを見ると、敦光が常に俗世の名利に纏われていたとすると大曾根氏の主張は、妥当であると考ええる。

以上の五つの奏状において、敦光は、己の今までの功勞を挙げ、天恩を受けることを望んでおり、そのなかでは、「抑紀伝道者、卓

躒於諸道²⁶」、式部省者、冠²⁷絶於八省」。其中功効勝²⁸他之者、某一人也」と述べているほか、「詔誥教令、表奏牋記、篇辞引序、陶匏之品不²⁹同」や、「白河院御宇之時、優³⁰其鑽仰功³¹。給以³²学問料³³」。堀河院庸錄之間、被³⁴擢³⁵茂才³⁶」などと述べていることから、己の文才や学問に自信をもっている人物であることが窺える。一方で、望んだ官職につけない己の身を悲観し、自身の才能とは裏腹に、出世に恵まれず、周囲が己を追い越して出世していくことに對し、不満をもっている様子もみられる。

このように、己の学問の才能に誇りをもっていると考えられる人物であれば、依頼された文章を作るにあたり、間違いを犯すということや、手をぬく、あるいは事実と異なる内容を記すというようなことは考えにくいのではないだろうか。

つぎに、保延元年(一一三五)の陸奥守を兼任することを求めた奏状を確認しておく。この奏状のなかで、敦光は陸奥国を「辺要之國」と位置付けている。³⁷このほかに陸奥国を表現している箇所はみあたらない。このほか、同年の七月の「勘申」において、敦光は鎮守府の備えを固めることを主張しているが、そこでは「鎮守府者、遠夷交接之境也」と述べている。³⁸ここで、「遠夷」という語を用いているのは、危機感を煽るためと考えられ、この「遠夷」は敦光のレトリックによる表現だと考えられる。

以上から、藤原敦光は、仏教信仰としては『法華経』とそこに登場する釈迦仏を崇拜しており、また、長らく俗世での名利を求めている、己の学問および作文の能力に自信があつた人物と考えられる。なお、敦光の陸奥国に対する認識および「遠夷」という語については、三節で詳しく扱う。

(二) 願主・藤原清衡の人物像

「中尊寺供養願文」の願主は、藤原清衡(天喜四〜大治三年・一〇

五六（一一二八）と考えられる。「弟子正六位上藤原朝臣清衡敬白」と記されているためである。また、年代としても天治三年（大治元年・一一二六）とされており、清衡の在世中に作成されたと考えられる。『中右記』の目録には「大治三年七月二十九日 去十三日陸奥住人清平卒去云々、七十三」と記されており、清衡が大治三年の七月一三日に亡くなったと読み取れる。一方で、清衡の妻であった平氏によって写経された『妙法蓮華經』巻第八の奥書には、「大治三年戊申八月六日、平氏為藤原清衡尊当三七日、一日之内書寫了」とあり、大治三年（一一二八）八月六日から二日前である七月一六日が清衡の没日であると理解できる。在地での記録である北方平氏による記録の方が、確実性が高いが、いずれにしても、大治三年が清衡の没年と考えられる。また、『中右記』の目録に記されている清衡の没年齢を正しいものとした場合、七三歳で亡くなったと理解できるため、天治三年の頃は、七〇歳もしくは七一歳であったということになる。清衡の生涯については、先行研究が豊富に存在するため、それらに依拠しながら藤原清衡の生涯を追う。

前述のとおり、『中右記』の目録に記されている没年齢を正しいものと仮定した場合、清衡の生年は、前九年合戦の最中である天喜四年（一〇五六）となる。彼は、前九年合戦の最中に、秀郷流藤原氏の藤原経清と安倍頼時の娘との間に生まれた。前九年合戦が終結した康平五年（一〇六二）には、母である安倍頼時の娘が、清衡をつれて清原武貞に再嫁する。その後、後三年合戦が勃発し、清衡は源義家とともに、清衡家の同族の人々と対峙し、最終的に生き残ることになる。終戦時の清衡の年齢は三二歳である。樋口知志氏は、後三年合戦の直後の清衡は、合戦の影響で特段何かを手に入れたわけでもなく、むしろ茫然自失の悲しみのなかにおり、そこで「仏教に強心を動かされ、真の信心を生ずるきっかけを得たのではないか」としている³⁴。これに従うならば、後年の仏教信仰において、奥

羽の冤霊を皆救済しようとするに至るきっかけもこの頃ということになる。その後、彼は北方平氏と呼ばれる女性と再婚し、康和年間（一〇九九―一一〇四）に豊田館から平泉に移った。晩年期には、本稿で取り上げる「中尊寺供養願文」を白河院に対して奏上し、「鎮護国家大伽藍一区」を献上している。

清衡が亡くなった際の様子は、『吾妻鏡』の文治五年（一一八九）九月一七日条に記載される「寺塔已下注文」に記されている。以下は「寺塔已下注文」の本文のうち、中尊寺について記されている部分である。なお、異体字は常用漢字に改めた。

一、関山中尊寺事

寺塔四十余宇、禪坊三百余宇也。清衡管領六郡之最初草創之。先自白河関、至于外浜、廿余ケ日行程也。其路一町別立三笠率都婆、其面図繪金色阿弥陀像。計当国中心、於三山頂上、立一基塔。又寺院中央有多宝寺、安置釈迦・多宝像於左右。其中間開関路、為旅人往還之道。次釈迦堂、安二百余体金容、即釈迦像也。次両界堂両部諸尊、皆为二木像、皆金色也。次二階大堂。高五六、本尊二天金色弥陀、（上）下四壁内藏彩色也、（中）内佛三尊、（外）縁細也、阿彌陀尊、二天、六菩薩、（定例）造之。鎮守即南方崇敬日吉社、北方勧請白山宮。此外宋本一切経蔵、内外陣莊嚴。数字楼閣、不遑三注進。凡清衡在世三十三年之間、自吾朝廷曆・園城・東大・興福等寺、至震旦天台山、每レ寺供養千僧。臨入滅年、俄始修逆善、当于百ケ日結願之時、無二一病而合掌唱三仏号、如眠閉眼訖。

まず、亡くなる際の記述を確認する。「臨入滅年」以降が、該当部分である。これによれば、清衡は、入滅の際、俄かに逆善を修し始め百日後の結願の時に、病の一つもなく仏号を唱え合掌しながら

ら眠るように目を閉じて亡くなったという。この臨終の様子は、往生伝にみえる往生人に類似する。『日本往生極楽記』のなかには、病であったが臨終の直前にその病苦がなくなり、穏やかに往生したという人物や、亡くなる際に苦痛がなかったとされる人物が複数人みられる。³⁶「無二病」而合掌唱「仏号」、如い眠閉眼訖」と記されるということは、清衡もまた往生人であると捉えられていたと考えられる。つまり、往生人と捉えられるような行動を清衡が取っていたと言えるのではないだろうか。清衡は大長寿院や金色堂を建立しており、そこに阿弥陀像を本尊として安置している。両者については、その仏像の構成について様々な議論があるが、本尊が阿弥陀像である以上、極楽への往生を願っているということに変わりはない。金色堂については中尊寺の諸堂宇のなかで、中心的な役割を果たすものではなかったという指摘があり、また、六体地藏が安置されていることから、六道のなかから地藏菩薩が救済してくれるという思想にもとづいていると思われる。よって、金色堂の仏像の構成は、来世での救済を願う様子がみられると言える。二階大堂については、本尊の阿弥陀像に加え、脇士が九体あったという。そもそも、高五丈とは一五・一五メートル程度にあたり、かなり大規模な寺院であったことが窺える。このような大規模な造営は、修善と言えるのではないだろうか。また、脇士が九体とされているが、どのような脇士であったかは、今回は不明であった。先行研究では、本尊と同じく阿弥陀仏であったとして、平等院鳳凰堂の立体化としているものなどがみられる。³⁸

つぎに、清衡によって建立・造立された諸堂・諸尊を確認する。清衡は平泉に移って最初に、白河関から外ヶ浜までの二〇日余りかかる道に、阿弥陀像を描いた傘卒塔婆を一町ごとに立て、また、国の中心にあたる山頂に、塔一基を建て、寺院の中央には多宝寺を建立したという。

この記事について、入間田宣夫氏は、「清衡のばあいには、釈迦・多宝並座の宝塔を造立し、奥州の中心を明示することによって、奥州世界の文化的・政治的統一性を体感せしめ」、宗教の効力によって自身の国土計画を円滑に進めるための土台を作り出しているとしている。³⁹また、高橋富雄氏は、この多宝寺が金堂相当の寺院であり、清衡が最初に建立した中尊寺はこの多宝寺であったとして、「中尊寺という寺は、東北の諸政治・諸信仰・諸文化、もろもろの祈りと願いとをひとまとめにし、『法華経』の功德によって、その中央に地上仏国土を実現する」という性質のものであるとしている。⁴⁰以上の諸説にあらば、この多宝寺の役割は、信仰にとどまらず、政治戦略的な側面も存在していたことになり、清衡は、奥州世界の統一を『法華経』にみられる仏土を地上に実現することで示そうとしたと解釈できる。『法華経』は、護国の經典であることから、東北地方の平穏を守ろうという意志があったのかもしれない。国の中心を計って一基塔および多宝寺を造営していることから、それを窺わせる。

菅田慶信氏は、奥大道と多宝寺の関係を密接不可分なものとし、「仏の「国土」の象徴たるにもっとも相応しい「奥大道」を強烈に意識し、最初に建立された多宝寺こそ、中尊寺の自己認識のなかで重要な要素を形成していた」「二仏並座の多宝寺が鎮護国家の道場の中心的位置を占めていることは、鎌倉期を通した中尊寺の自己認識」として、多宝寺の性格を明らかにしている。⁴¹

ここに記されるほかの堂宇として、釈迦堂、両界堂、大長寿院（二階大堂）、金色堂がある。安置された仏像を抜き出すと、多宝寺には釈迦像と多宝像、釈迦堂には釈迦像を一百体、両界堂には金剛界と胎藏界の諸尊、二階大堂には金色弥陀像と脇士九体、金色堂には阿弥陀三尊・二天・六地藏を安置していることが記されている。また、延暦寺の鎮守社であった日吉社を勧請したり、修験道に関連

する白山社が鎮守として勧請されているほか、経蔵や荘厳な楼閣が造営されていたことが記されている。

なお、中尊寺の諸堂宇を示す資料は、ほかにも存在する。建武元年（一二三四）に中尊寺の宗徒が、北畠顕家に対して、修理のための費用の支給を願い出た「中尊寺衆徒等申状案」の副進である。以下、本文である。なお、一部の異体字は常用漢字に改め、また、読者の便宜を考えて返り点を付した。

（前略）

右寺者、鳥羽皇帝之勅願、鎮護国家之道場、所以者何。

堀河天皇御宇、長治二年二月十五日、出羽・陸奥両国大主藤

原朝臣清衡造_一立最初院_一多宝並應_一嘉承二年三月十五日、造_一立大

長寿院_一本尊_一之_一奉_一皇帝之勅定_一、天仁元年建_一立金

堂三間四面、左右廊二十二間_一本尊_一之_一奉_一皇帝之勅定_一、天仁元年建_一立金

堂三間四面、左右廊二十二間_一本尊_一之_一奉_一皇帝之勅定_一、天仁元年建_一立金

堂三間四面、左右廊二十二間_一本尊_一之_一奉_一皇帝之勅定_一、天仁元年建_一立金

堂三間四面、左右廊二十二間_一本尊_一之_一奉_一皇帝之勅定_一、天仁元年建_一立金

堂三間四面、左右廊二十二間_一本尊_一之_一奉_一皇帝之勅定_一、天仁元年建_一立金

堂三間四面、左右廊二十二間_一本尊_一之_一奉_一皇帝之勅定_一、天仁元年建_一立金

堂三間四面、左右廊二十二間_一本尊_一之_一奉_一皇帝之勅定_一、天仁元年建_一立金

堂三間四面、左右廊二十二間_一本尊_一之_一奉_一皇帝之勅定_一、天仁元年建_一立金

堂三間四面、左右廊二十二間_一本尊_一之_一奉_一皇帝之勅定_一、天仁元年建_一立金

堂三間四面、左右廊二十二間_一本尊_一之_一奉_一皇帝之勅定_一、天仁元年建_一立金

堂三間四面、左右廊二十二間_一本尊_一之_一奉_一皇帝之勅定_一、天仁元年建_一立金

堂三間四面、左右廊二十二間_一本尊_一之_一奉_一皇帝之勅定_一、天仁元年建_一立金

堂三間四面、左右廊二十二間_一本尊_一之_一奉_一皇帝之勅定_一、天仁元年建_一立金

堂三間四面、左右廊二十二間_一本尊_一之_一奉_一皇帝之勅定_一、天仁元年建_一立金

堂三間四面、左右廊二十二間_一本尊_一之_一奉_一皇帝之勅定_一、天仁元年建_一立金

とある。この資料によると、康和年間に江刺郡豊田館から磐井郡平泉館に移った清衡は、長治二年（一一〇五）に最初院、「寺塔已下注文」に言うところの多宝寺を造立し、嘉承二年（一一〇七）に大長寿院を造立、その翌年の天仁元年（一一〇八）に、「中尊寺供養願文」にみられる堂宇や塔婆、鐘樓、経蔵、大門を建立したことになる。平泉に移ってきた清衡が最初に着手したのは、やはり「寺塔已下注文」に記される多宝寺の造営であると読み取れ、彼が多宝寺の建立により、奥州世界に『法華経』にみられる仏土を実現することと統一を示すことを重視したと考えられる。

一方で、「寺塔已下注文」によれば、多宝寺の造立と同時に清衡は、阿弥陀像を描いた傘卒塔婆を白河関から外ヶ浜に至る道に立て

ている。これは、福島県の白河市から青森県の外ヶ浜町に至るまでの長い道であり、奥州を南北に貫いている。金色堂とは明らかに異なる規模である。三節で詳しく述べるが、清衡は「中尊寺供養願文」のなかで、東北地方で理由がないまま亡くなった生物の靈魂をすべて浄土に導こうとしている。卒塔婆はそもそも、故人の靈魂を供養するために建てられるものであったことを考えると、南北に東北地方を貫いている道に阿弥陀仏が記された傘卒塔婆を立て、その中心にあたる関山の頂上部分に大長寿院という大きな阿弥陀堂があったことから、靈魂を道に沿って、大長寿院のあった関山に導き、それら東北地方の亡くなったものの靈魂が西方浄土に往生することを願っていたと推測する。

以上から、藤原清衡とは、前半生において波乱の人生を送り、そのなかで仏教への深い信心を起こした人物であると言える。また、清衡の仏教信仰は、東北地方を『法華経』をもとに仏土を表している様子から、現世の東北地方の浄化を『法華経』に求めている。一方で、大長寿院という大きな寺院を中心に、南北に金色の阿弥陀像を描いた傘卒塔婆を立てたことから、東北地方で亡くなった靈魂の極楽往生を願っていると読み取れる。また、金色堂の建立や、「寺塔已下注文」にみられる没時の記述からは、西方浄土への往生を願っていた、もしくは、そう捉えられるような思想をもっていたと考えられることから、来世の救済は、阿弥陀仏に求めていたと考えられ、清衡自身も阿弥陀仏に縋ることで西方浄土に往生することを願っていたと考えられる。よって、清衡は現世の浄化および統一を示すために『法華経』を用い、来世での救済のために浄土思想を信仰していたと言える。

（三）両者の関係

陸奥国にいた藤原清衡と京都にいた藤原敦光とをつなぐには、彼

らの周りの人物に着目すべきである。源家本の奥書には、「件願文者、右京大夫敦光朝臣草^レ之、中納言朝隆卿書^レ之（以下略）」とある。^{④⑤}輔方本の端書には、「奥州平泉関山中尊寺、鳥羽禪定法皇御願、勅使按察中納言朝隆卿、願文清書右中弁朝隆、唱導相仁已講、大壇那陸奥守藤原朝臣清衡」とある。^{④⑥}以上から、「中尊寺供養願文」および供養会に関わった人物は、起草者の敦光、清書者の藤原朝隆、勅使としての藤原朝隆、唱導としての相仁であることがわかる。菅野成寛氏は、これらの関係人物について、藤原朝隆を中心にしての人物がつながるとして、清衡と敦光の仲介者であったとし、また、朝隆と清衡をつないだのは陸奥守であった源家俊であるとしている。^{④⑦}

この源家俊について遠藤基郎氏は、保安元年（一一二一）から陸奥守であった源家俊が、白河院に近く、また藤原朝隆とも近い関係にあったことを指摘し、源家俊を通して清衡と院との関係性が強まったと述べている。^{④⑧}この点については、二節で詳しく述べる。

以上の説に則ると、源家俊を介して清衡と藤原朝隆の関係性が構築され、さらにそこから敦光まで関係が広がったということになる。二節で述べるが、清衡が白河院に対し、「鎮護国家大伽藍一区」を献納することを構想し始めたのは、遅くとも永久五年（一一一七）であると考えられる。その四年後に白河院に近い源家俊が国司に任命されたということは、清衡にとっては喜ばしいことで、良好な関係を築こうとしたと考えられるから、源家俊と藤原朝隆を介した関係というのは妥当であると考ええる。

本節では、起草者である藤原敦光と願主である藤原清衡の思想や人物像についての考察を資料をもとに行い、敦光と清衡の関係については、先行研究をもとにしながら考察を進めた。

以上から、敦光の『法華経』に対する信仰と、清衡の『法華経』

にもとづく政治戦略の一端を窺うことができた。相違点としては、両者はともに『法華経』を信仰していたながらも、自己の救済のためとしていた敦光に対し、清衡は『法華経』にもとづく仏土を実現することで、東北地方を浄化し統一を示そうとしたという点である。『法華経』を単に自らを救済してくれるものと位置付けていた敦光に対し、清衡の場合、信仰にとどまらずに政治的な狙いも含まれる点で、異なっていると考ええる。また、関係については源家俊と藤原朝隆を介して清衡と敦光の関係性が構築されたと考ええる。

二 「中尊寺供養願文」作成の政治的背景

「中尊寺供養願文」の作成および「鎮護国家大伽藍一区」の供養について、政治的な側面が先行研究によって多く指摘されているため、触れておく。

（一）東北地方の政治情勢

「中尊寺供養願文」について、菅野成寛氏は「清衡による白河王権への伽藍および金銀字一切経の献納であったことは明らか」と述べており、同意するところである。^{④⑨}なお、同氏は、自身の論文において、『保元物語』に記される源為義譚を挙げ、清衡が源氏の奥州への野望を阻止すべく、「中尊寺供養願文」に表される伽藍および一切経を白河院に対し、成功にも似通う形で献納したことを指摘している。^{④⑩}これに従えば、少なくとも清衡が白河王権に対して伽藍や金銀字一切経を献納しようと思いついたのは、永久五年（一一一七）前後となる。金銀字一切経の『大方広仏華嚴経』巻第二の奥書に、「永久五年丁酉二月十五日癸酉始^レ之、至于同月廿二日二卷書^レ之、執筆永昭^{④⑪}」とあることから、清衡は永久五年に写経を始めた

考えられる。よって、この金銀字一切経を白河王権に対して献納することが清衡の目的であったとすれば、少なくとも、永久五年にはその構想に至っていたと考えることができる。以上から、これらの献納を構想したきっかけは、それ以前にあると考えられる。

ところで、後三年合戦により東北の情勢が不安定になったことは当然ながら、その後もしばらく情勢は不安定だったと考えられる。よって、ここでは、後三年合戦が終結した寛治元年（一〇八七）から永久五年の前までの東北地方の情勢について触れる。

まず、寛治六年（一〇九二）に、当時の陸奥守であった藤原基家によって「是清平企合戦云々」⁽⁵⁰⁾として朝廷に報告されている。その翌年には、出羽国の在庁官人であった平師妙・師季親子が出羽守であった源信明の館を焼き、財宝を盗み出してしまい、信明が山中に逃げこむという事件が起きる。⁽⁵¹⁾後三年合戦が終結したのちも、東北地方は不安定な情勢にあった。また、後三年合戦直後の清衡は、樋口知志氏によれば、朝廷から危険人物としてみられており、肉親・家族のみならず、政治的権威や信頼も失っていたという。同氏によると、源有宗が国守になってから清衡の政治的立場が安定の方向に向かっていく。また、斉藤利男氏は、後三年合戦以後の清衡の立場は中央にとっては「北奥の不法占領者に近い状況」であって、その情勢が変化するのは嘉保二年（一〇九五）に清衡の勢力を承認したうえで奥州支配の安定を図ろうとした源有宗が陸奥守になって以降としている。⁽⁵²⁾つまり、後三年合戦が終結した寛治元年から八年後になつてから清衡の立場は回復したのであり、その間は清衡の立場も不安定であったといえる。これを受けてか、清衡は寛治五年（一〇九二）十一月一日に当時の関白であった藤原師実⁽⁵³⁾に貢馬をはじめて行つて以来（『後二條師通記』⁽⁵⁴⁾、藤原忠実に対し、長治元年（一一〇四）七月一日、天永二年（一一一一）一〇月二八日、同年十一月三日、天永三年（一一一二）一〇月一六日に貢馬を行つて

いる（『殿暦』⁽⁵⁵⁾）。藤原忠実⁽⁵⁶⁾は藤原師実の孫であるから、清衡はおそらく摂関家との関係を築き、自身の立場を安定させるために貢馬を行っていたと考える。

以上のように、後三年合戦後の東北地方は、不安定な情勢にあり、清衡の立場もまた不安定であったと考える。

（二）院周辺の政治情勢

寛治八年（一〇九四）に、中央政府では藤原師通が関白となっている。⁽⁵⁷⁾彼は、一節で挙げた藤原師実の子であり、白河院の院政を非難した。しかし、承徳三年（一〇九九）に亡くなってしまう。以降、白河院の権勢が強まっていく。一方で、清衡が寛治五年以来貢馬を通して関係を築いていた摂関家についてだが、藤原師通が亡くなったことを受け、師通の実子で師実の養子である藤原忠実が、康和元年（一〇九九）に内覧・氏長者となり、長治二年（一一〇五）には関白となる。彼は、白河院の権力が増大するなかで、摂関家の権力維持に努め、関係を悪化させていったという。⁽⁵⁸⁾また、この後に白河院の怒りを買ひ、保安元年（一一二〇）十一月に事実上関白を免職となっている。

この頃、東国に軍人貴族が国司として補任されることがなくなつていき、貴族社会に適合した伊勢平氏などの都の武士が重用されるようになっていくなかで、白河院政が始まった。⁽⁵⁹⁾

清衡は、後三年合戦後に立場をなくしており、それを確立させるために京都の権力者と関係を築こうとしていた。当初は摂関家への接近を図っていたようであるが、徐々に白河院が勢いを増していくき、保安元年（一一二〇）には関白藤原忠実が事実上失脚する。清衡の摂関家への貢馬は、天永三年（一一一二）以降、しばらくみられない。摂関家の立場が悪化していくのに対し、白河院の権力が強くなつていく様子をみていた清衡は、おそらく新たに白河院との関

係を築き、庇護を受けることを狙っていたのではないだろうか。ちょうどこの時期の東北地方および清衡の立場は、一節で述べたように不安定な状態にあった。この状況下で清衡は、「伽藍一区」および金銀字一切経の献納により、勢いを強めつつあった白河院の庇護を得ようとしたと考えられる。

本節では「中尊寺供養願文」が作成されるに至った政治的背景について触れた。その背景とは、東北地方においては、後三年合戦後の安定しない政治情勢および藤原清衡が、後三年合戦後に奥六郡主という政治的権威や信頼を失ったという情勢であり、中央政府においては白河院が、政治的権力を強めつつあったという情勢である。これら二つの背景事情が噛み合った結果、清衡は白河院の庇護を得ようとして、「伽藍一区」と金銀字一切経の献納を構想し、結果として「中尊寺供養願文」が作成されるに至ったと考えられる。

三 「中尊寺供養願文」の内容の分析

本節では一節で考察した藤原敦光と藤原清衡の人物像および関係性、二節で触れた政治的背景の考察を踏まえて、実際に「中尊寺供養願文」の内容を分析する。分析方法としては、おもに、先行研究において指摘されている語句、および比較を通して類似していると思われる語句を抜き出し、その用いられ方（文脈）を確認する。また、全体の構成についても比較を行い、特色を探る。なお、敬称として用いられているものについては、今回は取り上げなかった。敬称が用いられている対象が王家の人々であり、それらは多少の出入りはあるが、広く使われていたものと考えられるためである。『本朝統文粹』に収録されている敦光作の願文は、巻第一二の「修

善」の部に含まれる、「白河法皇八幡一切経供養願文」「鳥羽院参御熊野山願文」「太上皇高野御塔供養願文」「鳥羽勝光明院供養願文」の四首、巻第一三の「追善」の部に含まれるものが、「待賢門院奉為白河院追善願文」「鳥羽院奉為贈后被供養五部大乘経願文」「中宮周忌願文」「前女御源朝臣為亡息第三親王周忌願文」の四首がある。今回は、おもな比較対象として、これらの八首を取り上げる。なお、本節で取り上げる「中尊寺供養願文」の本文は、『岩手大学平泉文化研究センター年報』第九集に収められている輔方本の翻刻文により、『本朝統文粹』に収録されている願文は、すべて新訂増補国史大系第二九卷下巻による。

(一) 前半部の分析

以下では、実際に本文の内容に沿って分析する。つぎは「中尊寺供養願文」の前半部の本文である。なお、異体字は常用漢字に改め、読者の便宜を考えて返り点を付した。

敬白

奉建立供養一鎮護国家大伽藍一区事

三間四面檜皮葺堂一字、在左右廊廿二間、

莊嚴

五彩切幡廿二旒、

三丈村濃大幡二旒、

奉安置一丈六皆金色釈迦三尊像各一本、

右、堂宇則芝栴藻井、天蓋宝網、嚴飾協意、丹腹悦目、

仏像則蓮眼菓臂、紫磨金色、脇士待者次第圍繞、

三重塔婆三基、

莊嚴

金銅宝幢廿六旒、基別十二旒、

奉_二安置_一摩訶毘盧遮那如來三尊像各一、

釈迦牟尼如來三尊像各一、

藥師瑠璃光如來三尊像各一、

彌勒慈尊三尊像各一、

右、本尊座前瑜伽壇上、置_二八供養之鈴杵_一、立_二八方色之幡幢_一、儀軌次第莫_レ不_二兼備_一、

二階瓦葺經藏_一、

奉_レ納金銀泥一切經一部、

奉_二安置_一等身皆金色文殊師利尊像一、

右、經卷者、金書銀字扶_二行_一而交_レ光、紺紙玉軸合_二衆寶_一而成_レ卷、漆匣以安_二部帙_一、琢_二螺鈿_一以鏤_二題目_一、文殊像者憑_二三世覺母之名_一、為_二一切經藏之主_一、廻_二惠眼_一照見、運_二智力_一以護持矣、

二階鐘樓一宇、

懸_二廿鈞洪鐘一口_一、

右、一音所_レ覃千界不_レ限、拔_レ苦与_レ樂、普皆平等、官軍夷虜之死事、古來幾多、毛羽鱗介之受_レ屠、過現無量、精魂皆去_二他方之界_一、朽骨猶為_二此土之塵_一、每_二鐘聲之動_レ地、令_二冤靈導_二淨利_一矣、

大門三宇、

築垣三面、

反橋一道、廿一間、

斜橋一道、十間、

龍頭鶴首画船二隻、

左右樂器、太鼓、舞裝束卅八具、

右、築_レ山以增_二地形_一、穿_レ池以貯_二水脈_一、草木樹林之成行、宮殿樓閣之中_レ度、広樂之奏_二歌舞_一、大衆之讚_二仏乘_一、雖_レ為_二徼外之蛮貊_一、可_レ謂_二界内之仏土_一矣、

千部法華經、

千口持經者、

右、弟子運_レ志、多年書_二寫之_一、僧侶同音一日転_二讀之_一、

一口充_二一部_一、千口尽_二千部_一、聚蚊之響尚成_レ雷、千僧之聲上定達_レ天矣、

五百廿口題名僧、

右、揚_二口別十軸之題名_一、尽_二五千余卷之部帙_一、每_レ手捧持、開_レ紐無_レ煩、

以上を、その内容から前半部とする。この部分は、「鎮護国家大伽藍一区」として供養する堂宇や、仏像、実際に供養会の際に執り行う舞などについて述べている。この部分は、多くが「鎮護国家大伽藍一区」の構成について述べたものであり、後半部と比べると、記された内容そのものから、思想を汲み取ることは難しい。

はじめに、供養するものの具体的な内容を挙げ、それらの説明が記されるといふ体裁をもつ願文は、先に挙げた八首のうち、「鳥羽院參御熊野山願文」のみであった。この違いは、供養するものが多岐にわたるため、また、それぞれの伽藍の構成物の説明が必要とされたためであると考えられる。ほかの願文では、写経の供養のみであるとか、寺院や塔を建立するにしてもごく少数であり、「中尊寺供養願文」のように、複数のものが並列して記されている様子がみられず、伽藍一区がそのまま供養されているものもみられない。また前記の八首では、仏經典や堂宇を供養することにより求めている功德は、修善のための供養であれば願主自身の長寿や西方浄土への往生、追善供養であれば故人の死後の救済である。

一方、「中尊寺供養願文」は、二節で触れたように、白河院に献納することを想定して藤原清衡の発願のもと作成された。丸山仁氏によると、「鎮護国家大伽藍一区」の本尊を釈迦三尊像に決めたの

は、藤原清衡である可能性が高い。⁽³⁹⁾ 白河院の意向ではなく、清衡の意向が反映されている寺院であると言える。よって、白河院に対し、献納するものを説明する必要があったのではないだろうか。このため、敦光があえて、ほかの願文とは異なる体裁で、起草したと考えられる。

つぎに、実際に本文の内容をみる。先行研究において、類似する語句・表現として挙げられているものは、「二階瓦葺経蔵一字」について記した部分の、「廻二惠眼一照見」である。これは、「白河法皇八幡一切経供養願文」において、「彼梵王之坐三高台閣一矣、鑑二他心二而証知、釈天之遊三衆車苑一焉、廻二慈眼一而照見」という文脈で用いられている。ここでは、帝釈天が慈眼を巡らせて照見するとされている。一方で、「中尊寺供養願文」では、「文殊像者憑二三世覺母之名一、為二一切経蔵之主一、廻二惠眼一照見、運三智力一以護持矣」となっている。ここでは、文殊像が惠眼を巡らせて照見し、経蔵を護持するとされている。どちらも、仏菩薩が見守っているという点では一致しており、表現が類似しているのは、このためだと考えられる。しかし、帝釈天と文殊菩薩は、本文中ではたらきが異なっている。「白河法皇八幡一切経供養願文」では、「且是放生之善者、本自神感之所レ催之故也、彼梵王之坐三高台閣一矣、鑑二他心一而証知、釈天之遊三衆車苑一焉、廻二慈眼一而照見」となっており、白河院が梵天や帝釈天の神感によって、放生の善を起こしたと読める。一方で、「中尊寺供養願文」においては、文殊菩薩を経蔵の主として安置し、経蔵を護るとしている。つまり、帝釈天の場合は、白河院の善の心と呼び起こすというはたらきをしており、文殊菩薩は経蔵の主として智力によって経蔵を護持する存在であって、作善を催させるということはここには記されていない。この点について、大矢邦宣氏は、経蔵について述べたこの節は、経蔵が五台山の様式によることを示すとしている。また同氏は、経蔵に収められた

金銀字一切経の範は、五台山にあり、京都の文化とは異なることも指摘している。⁽⁴⁰⁾ これにもとづくと、金銀字一切経は清衡の意向が反映されたものであるということができる。そして、それが収められた経蔵もまた、清衡の意向が反映されたものだったのではないだろうか。前述したように、白河院に献納することを想定していた寺院ではあるが、清衡の意向が反映された伽藍となっており、具体的にどのようなものが献納されるのかを説明する必要があったのではないか。実際、経蔵の部分においては、金銀字一切経の装丁に加え、文殊像を安置する理由が付されている。よって、経蔵に文殊像を安置することを選択したのは、清衡だと考える。

二階鐘樓一字、

懸三廿鈞洪鐘一口一、

右、一音所レ覃千界不レ限、拔レ苦与レ樂、普皆平等、官軍夷虜之死事、古来幾多、毛羽鱗介之受レ屠、過現無量、精魂皆去三他方之界一、朽骨猶為二此土之塵一、毎二鐘聲之動レ地、令三冤靈導三淨利一矣、

前半部のうち、この部分は、鐘樓と梵鐘についての記述である。内容としては、奥羽では古くから官軍と蝦夷との争いで多くの人々が落命しており、彼らの魂をこの鐘の音によって浄土に導こうという意味と考えられる。これは、敵味方の区別なく平等に供養をするという怨親平等の思想であると言える。怨親平等とは、『仏教語大辞典』によると、「敵も味方もともに平等であるという立場から、敵味方の幽魂を弔うこと」である。⁽⁴¹⁾ 『過去現在因果経』には、「怨親平等」の言葉が記されている。

ここでは、まず、「淨利」という言葉に注目する。この言葉には寺院という意味もあるが、ここでの淨利は浄土を表すと考ええる。

薩、乗^レ象降臨。證^コ明恩波之無^レ岸、知^コ見聖德之有^レ隣。又願、燕肝越胆、輪廻之郷無^レ期、欲海愛河、流転之輩不^レ定。請扇^ニ鷲頭之余風^一、併滅^ニ阿尾之残焰^一者。奉^ニ仰旨^一、所^レ令修如^レ件。敬白。

天喜十年三月廿八日

別棟従二位守大納言兼右近衛大将藤原朝臣師輔奉^⑤

傍線部が、おもに怨親平等の思想を反映している部分と考えられる。「官軍に在りと雖も、逆党に在りと雖も、既に率土と云ひ、誰か王民に非ざらん。勝利を怨親に混ぜ、以て拔済を平等に頒たんと欲す」の部分からは、敵味方区別なく戦没者を供養しようという朱雀院の姿勢が窺える。また、「観音之誓自在、兼^ニ三界^一而救^ニ群類^一」は、『法華経』の観世音菩薩普門品第二五により、「多宝如来、從^レ地涌出」「普賢菩薩、乗^レ象降臨」という表現は、それぞれ見宝塔品第一一、普賢菩薩勸発品第二八によると考えられる。以上から、「朱雀院平賊後被修法会願文」では、おもに『法華経』に説かれる内容をもとに、戦没者の供養を行おうとしていると考えられる。また、この「朱雀院平賊後被修法会願文」のなかには、浄土や浄利という語句がみられない。一方で、「中尊寺供養願文」は「令^ニ三^一冤靈導^ニ浄利^一」^⑥とあるが、それによってどの浄利に導くかということとは明記されていないほか、「多宝如来、從^レ地涌出」「普賢菩薩、乗^レ象降臨」のような表現がみられず、どのような信仰のもと清衡が供養しようとしたか疑問が残る。一節(二)において、清衡は現世の浄化においては、『法華経』にもとづいて行い、来世の救済は、浄土思想に求めたことを示した。これを、この部分に適用させた場合、「冤靈」とはすでに亡くなっている生物の靈魂となるため、与えられるべき救済は来世に向けたものとなる。となれば、清衡は、この鐘の音によって、「冤靈」を西方浄土に導くという意味で用い

たのではないかと考える。

ここで、そのほかの怨親平等思想につながる資料を確認する。覚超による『修善講式』にも、怨親平等の思想に通じるものがみられる。^⑦『修善講式』は、天台僧の覚超によって正暦二年(九九一)に作られたものである。講式とは、『仏教語大辞典』によると、「仏・菩薩・祖師などの徳を講讃する儀式。あるいはその次第(法式)を記した書」^⑧である。原本の資料を参照することが困難であったため、先行研究から重要と思われる部分を引用する。『修善講式』には、「衆生平等利益ノ為」、「過去ノ若干ノ靈界ヲ浄土ニ引道シ給ヒ」、「此郷内乃有縁・无縁乃一切乃靈等、怨敵^乎母親友^乎母皆共引導^{世卒}」^⑨とある。

以上が、『修善講式』において、怨親平等に似通う思想がみられる部分である。この郷内にいる一切の靈等は、怨敵であっても親友であっても皆ともに引導されようという意味であると解釈できるため、ここでは、怨敵と親友とが平等に扱われていると言える。記主である覚超は、源信に学んだ人物で二十五昧会の発起人の一人である。よって、『修善講式』に表れている「浄土」という言葉は、阿弥陀仏の主宰する西方浄土であると考えられる。

「中尊寺供養願文」の本文を「官軍」「夷虜」にとどまらず、故なくして亡くなった靈魂のことごとくを西方浄土に導くというように解釈した場合、この『修善講式』にみえる表現と意味内容が似ていると言えるのではないだろうか。さらに言えば、清衡は来世の救済を阿弥陀仏を主体とする浄土思想に求めており、それは清衡個人だけでなく、阿弥陀仏の傘卒塔婆を立てていたことから、東北地方において亡くなったものの来世の救済を願うものだったと考えられる。この清衡の思想は、覚超の『修善講式』と類似していると言えるだろう。

また、敦光のほかの願文を確認したところ、管見のかぎり、願主

や追善の対象者以外の霊魂を供養するための思想が主文に表れている例はみられなかった。敦光自身についても、一節(一)の考察にもとづかならば、仏教により国を安んじることを受容しつつも、強く願っていたのは個人の救済であった。よって、この鐘楼および洪鐘の音により、広く霊魂を救済しようというのは、清衡の思想であると言える。

大門三宇、

築垣三面、

反橋一道、廿一間、

斜橋一道、十間、

龍頭鶴首画船二隻、

左右樂器、太鼓、舞装束卅八具、

右、築^レ山以増^二地形^一、穿^レ池以貯^二水脈^一、草木樹林之成行、宮殿樓閣之中^レ度、広楽之奏^二歌舞^一、大衆之讚^二仏乗^一、雖^レ為^二徼外之蛮貊^一、可^レ謂^二界内之仏土^一矣、

前半部のうち、この部分で敦光の他作と類似する表現の一つが、「築^レ山以増^二地形^一、穿^レ池以貯^二水脈^一」である。なお、先行研究では「讚^二仏乗^一」が類似するとされている⁷⁴。敦光が作った「鳥羽勝光明院供養」の願文では、「築^レ山以擬^二姑射^一、貯^レ水以摸^二昆明^一」という表現がされている(このほか、保延元年(一一三五)の「勘申」においても、「中古以来、高堂大廈、造宮寔繁。築^レ山鑿^レ池⁷⁵」と表現している)。「姑射」は、不老不死の仙人が住むと言われる中国の伝説上の山で、「昆明」は、中国の昆明の南方に位置する池である。「中尊寺供養願文」では、この部分以外にも、本節(二)で扱う部分で、「依^レ高築^レ山、就^レ窪穿^レ池、龍虎協^レ宜、即是四神具足之地也」という表現がある。ここでも山と池を人工的に作った様

子が記されており、さらにつづく部分で、四神が揃う地であると述べている。大矢邦宣氏は、「築山、苑池、草木などは和風の作庭基準」と述べている⁷⁶。よって、この文言は、「鎮護国家大伽藍一区」のうち堂舎以外の説明をして園池も整えていたことを示すと理解することができるとして、それらの作庭は、「鳥羽勝光明院供養願文」の勝光明院のように、中国の地名に由来するものではなく、四神思想にもとづくものということになる。

また、先行研究では「讚^二仏乗^一」が、「唯識会表白」の「讚^二歎^一仏乗」および「鳥羽勝光明院供養願文」の「讚^二仏乗^一」と類似すると指摘されている⁷⁸。「讚^二仏乗^一」という語句は、『法華経』巻第一方便品第二の偈の部分で登場していた。『法華経』で用いられている文脈では、衆生の教化をせずにただ「仏乗(仏教の教え)」を讃えるのではないという内容であった。一方で、敦光の作品のなかでは、仏乗を讃えることを肯定的に表現している。「唯識会表白」では、「以^三讚^二歎^一仏乗之勝因^一、輪轅長穩、以^三増^二進法味之惠業^一、塩梅克調」とあり、「鳥羽勝光明院供養願文」では、「以^レ讚^二仏乗^一、為^二多年之精勤^一、以^レ転^二法輪^一、為^二皇日之惠業^一」とある。どちらにしても、「仏乗」を讃えることを良いこととしている。「中尊寺供養願文」本文では、造営された地形や、歌舞、大衆が仏乗を讃えることをもって、国境外の土地であっても、界内の仏土と言えらるゝとしている。ここでも「讚^二仏乗^一」は前向きな意味合いで用いられている。仏乗を讃えることは、敦光と清衡の両者が受容していたと考えられる。ここで、「雖^レ為^二徼外之蛮貊^一、可^レ謂^二界内之仏土^一矣」の文言に注目する。一節(二)で清衡の仏教信仰について考察した際、現世の浄化は『法華経』に求めていたという推測を立てた。また、「雖^レ為^二徼外之蛮貊^一、可^レ謂^二界内之仏土^一矣」から、東北地方を国境外としていることは明確である。界内は、一定の区域や広くこの世を表す語であるが、いずれにしても現世を指すものである

ため、東北地方がこの世の仏土にあたるという意味と解釈できる。この世の仏土とはすなわち、不安定な情勢が続いていたところを『法華経』によって浄化された東北地方と解釈することができる。よって、「界内之仏土」の実現は、清衡の思想であると言えるのではないだろうか。

(二) 後半部の分析

ここでは、(一)につづく部分を後半部として分析する。後半部は、おもに前半部で述べられていた「鎮護国家大伽藍一区」を供養する理由や、それを供養することで得られる功德などについて述べている。以下、本文である。なお、一部の異体字は常用漢字に改め、また、読者の便宜を考えて返り点と番号を付した。

(承前) ①以前善根旨趣、偏奉_二為鎮護国家_一也、所以者何、弟子者東夷之遠_三曾也、生逢_三聖代之無_二征戰_一、長属_三明時之多_二仁恩_一、蛮貊夷落、為_レ之少_レ事、虜陣戎庭、為_レ之不_レ虞、当_二于斯時_一、弟子苟資_二祖考之余業_一、謬居_二俘囚之上頭_一、出羽陸奥之土俗、如_二從_レ風草_一、肅慎挹婁之海蛮、類_二向_レ陽葵_一、垂拱寧息三十余年、然間時享_二歲貢之勤_一、職業無_レ失、羽毛齒革之贄、參_レ期無_レ違、因_レ茲乾_レ頻_レ降、遠優_二奉國之節_一、天恩無_レ改、已過_二杖鄉之齡_一、雖_レ知_二運命之在_レ天_一、争忘_二忠貞之報_レ國_一、憶_二其報謝_一、不_レ如_二修善_一、②是以調_二貢職之羨職_一、抛_二財幣之涓露_一、占_二吉土_一而建_二堂塔_一、治_二真金_一而顯_二仏経_一、經藏、鐘樓、大門、大垣、依_レ高築_レ山、就_レ窪穿_レ池、龍虎協_レ宜、即是四神具足之地也、蛮夷婦_レ善、豈非_二諸仏摩頂之場_一乎、又設_二万燈會_一、供_二三十万尊_一、薰修定遍_二法界_一、素意蓋成_二悉地_一、③捧_二其全分_一、奉_レ祈_二

禪定法皇_一、蓬萊殿上、日月之影鎮遲、功德林中、霧露之氣長稿、

金輪聖主、玉辰無_レ動、

太上天皇、宝算無_レ疆、

国母仙院、麻姑比_レ齡、林慮桂陽、松子伴_レ影、三公九卿、文武百官、武職文官、五畿七道万姓兆民、皆樂_二治世_一、各誇_二長生_一、為_二御願寺_一、長祈_二国家区々之誠_一、天高聰卑、綸綍依_レ請、供養遂_レ思、④宝曆二年、青陽_{マサハ}月

曜宿相応、支干皆吉、延_二囑_一一千五百余口僧_一、讀_二揚八万十二

一切経_一、金銀和光、照_二弟子之忠誠_一、仏経合力添_二

法皇之上寿_一、弟子生涯、久浴_二恩德之海_一、身後必詣_二安養之

郷_一、乃至鉄圀砂界、胎卵湿化、善根所_レ覃、勝利無量、敬白、

天治三年三月廿四日 弟子正六位上藤原朝臣清衡敬白

この部分では、清衡自身の立場や「鎮護国家大伽藍一区」を献納する理由などについて述べている。敦光のほかの願文と比べると、異なる点がある。まず、願主である清衡の生涯について述べられた後に、国家への感謝として修善をなそうと思ひ立ち、伽藍の造営を始めたことが記されている。この点について、丸山仁氏は、「御願寺御堂の造営を命じられた国守が願文中に自らのことを記載することはない」と述べている。実際に、ほかの願文の本文を確認した結果、「鳥羽勝光明院供養願文」で述べられているのは、願主の鳥羽院についてのみであり、造営に携わった国守たちについては述べていなかった。丸山氏の説を「中尊寺供養願文」に適用させた場合、造営を命じられた国守にあたるのは、藤原清衡となる。また、造営を命じる願主にあたるのは白河院となる。となれば、「中尊寺供養願文」において、記載されるのは白河院についてははずであるが、清衡について述べられている。この点が大きく異なっている。ま

た、ほかの願文では、本文で記される善行を為すことを思い立つた理由について、修善であれば、徳を積むことなどの仏教への帰依、追善であれば、故人への恩がそれぞれ挙げられており、国家に対する感謝を示すというものはみられなかった。これらの理由は、「中尊寺供養願文」の視点を清衡のものとすることで、白河院や王家にへりくだる姿勢を示し、「伽藍一区」の献納による庇護を受けるためであると考えられる。

①「以前善根旨趣」から「不レ如修善」までの部分は、清衡が「鎮護国家大伽藍一区」の造営を実行するに思い至るまでの経緯が記されている。このなかに、比較対象であるほかの願文と類似する表現・語句を見出すことはできなかった。しかし、この部分で清衡は自らのことを「東夷之遠酋」や「俘囚之上頭」と位置付けている。また、「蛮陬夷落」や「虜陣戎庭」など、東北地方を卑下する様子がみられる。一節で、敦光は、陸奥国を「辺要之地」と認識していたことについて触れ、「勘申」において「遠夷」という表現を用いているのは、備えを怠るべきではないという主張に説得力をもたせるためのレトリックであると述べた。「辺要」という表現をしていることから、京都から離れた辺境の地であるという認識はおそらくあったと思われるが、東北地方を危険な地と捉えていたとは考えにくい。また、敦光が清衡をどのように認識していたのかという問題もある。この点について、菅野成寛氏は、「白河法皇ほか王家の人々に対置される辺境の奥州人たる清衡への蔑視と位置付け、その表記」としている⁶¹。しかし、敦光が実際に東北地方の人々に対してどのような認識をしていたかを明確に記す資料はみられなかった。また、「鎮護国家大伽藍一区」は白河院に献納するためのものであると述べたが、その影響を受けてか「中尊寺供養願文」の本文にも、院に対してへりくだる姿勢がかなり強くみられており、起草者である敦光が白河院に対する献納という目的を知らなかったとは

考えにくい。王家の人々に対して、辺境にいる清衡をあえてそのように記し、へりくだる態度を強調するというレトリックであると考ええる。実際に、「勘申」においては、「遠夷」という表現をレトリックで用いているため、「中尊寺供養願文」においてもこれらの表現を用いている可能性がある。よって、敦光が蔑視していたことを前提とするレトリックであると決めつけることには、疑問がある。

もう一点、注目すべき部分がある。「已過杖郷之齡」という表現である。「杖郷之齡」は六〇歳である。

この語句が登場する前後の文脈を要約すると、朝廷に対する感謝とそれに報いるためには、修善に及ぶものはないと思い、財産を投げ打って伽藍や仏經典などを整えて、それらすべてを奉納するという内容である。この部分については、朝廷の恩に報いるためには、修善に及ぶものはないと考えた清衡が、その修善のために、「是以調三貢職之羨職」以降の行動を取り、すべてが整ったため、「捧三其全分一、奉レ祈」ろうとして落慶供養を行なったと考える。つまり、「杖郷之齡」を過ぎた段階で、清衡が国のために修善を為そうと思いつき、写経を進めたり、寺院の造営を進めたりと白河院に「鎮護国家大伽藍一区」を献納するための体裁を整えていき、大治元年（一一二六）に落慶供養が行われたと解釈する。

ここで、少し後ろの「治三真金一而顯三仏経」の部分に注目する。真金をとかして仏経を表したという意味であるが、清衡が「金銀字一切経」を白河院に対して献納していることは前述のとおりである。よって、「治三真金一而顯三仏経」の「仏経」は、「金銀字一切経」であると解釈できる。この写経事業が始められたのは、中尊寺経の奥書（二節（二二））によると、永久五年（一一一七）である。この事業の完遂までにかかった期間は、「鳥羽院御願 関山中尊寺気懇懃泥行交一切経蔵別当職事」という資料から、八か年であることがわかるため、一切経写経事業を完遂したのは、天治元年（一一

二四」となる。また、『中右記』目録の没年齢である「七十三」によつて、清衡の生年を天喜四年（一〇五六）と仮定すると、永久五年の年齢は、六二歳である。ちょうど、「杖郷之齡」を過ぎたあたりと言っているのではないだろうか。

また、二節（二）で触れたが、この頃、京都では摂関家と白河院が対立し、白河院に権力が集まりつつあった段階である。勢いを強めていた白河院の様子をみて、院と関係を保ち、庇護を得ることを構想した時期が、「已過杖郷之齡」ぎた頃だったのではないだろうか。なお、白河院は大治元年（一一二六）当時七〇歳を超えており、「杖国の齡」であつた。その白河院と同じ「杖国の齡」であると記すことを憚つたとも考えられる。起草者の敦光についても、一節（一）で己の作文の能力に自信をもっていた人物であると述べた。儒家として名が知られていた敦光が、「杖郷之齡」の意味を誤用したり、すぐにわかつてしまう虚偽を記すとは考えにくい。六〇歳を過ぎた頃に、院に献納することを思い立ったという清衡の意図が反映された結果として、敦光がこのように記したのではないかと考える。この「已過杖郷之齡」という表現は、五味文彦氏と菅野成寛氏の願文の真偽をめぐる議論のなかで、論点の一つとして挙げられているが、以上の考察から、真文であると言えよう。

つづく②「是以調貢職之羨職」から「素意蓋成悉地」の部分を見る。ここは、実際に行われた造営事業について記したものである。この部分で、敦光のほかの願文で類似する表現は、「依高築山、就窪穿池」である。この点については（一）でも触れたため、ここでは省略する。すでに指摘されているものとしては、「鳥羽院参御熊野山願文」の「瑩兼金以写大乘之真文」と「中尊寺供養願文」の「冶真金而顯仏経」、「鳥羽勝光明院供養願文」の「新仏、申金色臂而摩我頂」と「中尊寺供養願文」の「諸仏摩頂」（待賢門院奉為白河院追善）では、「右手摩

烏瑟」という表現がある）、「唯識会表白」の「十方仏聖」と「中尊寺供養願文」の「十方尊」が挙げられている。ここで注目すべきなのは、「諸仏摩頂」である。「摩頂」という表現が、敦光の願文にのみ集中して登場しているという指摘がされているためである。『法華経』普賢菩薩勸発品第二八では、「於無量無辺諸仏所一深種善根、為諸如来手摩其頭」とあり、『法華経』の意義をよく理解して修行を行うものは、ありとあらゆる諸仏の所で善根を起し、諸々の如来によつて頭を撫でられることが述べられている。つまり、「摩頂」は、よく修行を行なった者に対して与えられるものである。「中尊寺供養願文」の文意は、蛮夷が善に帰せば、諸仏が頭を撫でくれる場になるといふものである。敦光が『法華経』の信奉者であつたことを踏まえると、この「諸仏摩頂之場」というのも、『法華経』の語句をもとにしていてと考えられ、諸仏が頂を摩す場を意味している。『平泉町史』の注釈には、「諸仏の功德を直下に受けることができる道場」とある。功德に当たるのが摩頂と考えられるため、摩頂を受けることができる道場という意味になる。ここで、起草者である敦光は『法華経』に対し、個人の救済を求めていたと思われ、また、勝光明院の供養願文においては、「摩我頂」という表現を用いており、「諸仏摩頂場」という表現を用いていたわけではない。「中尊寺供養願文」において、諸仏が頂を摩す道場と表現される必要があつたため、このように表現されていると考えられる。今回は、その理由について考察することはできなかったが、人々の救済を仏教に求めた清衡が、中尊寺を道場とすることで、訪れた人が功德を得られる場としたのかもしれない。

つぎに、③「捧其全分、奉祈」から「供養遂思」までの部分である。これまで述べてきた伽藍を供養することで、白河院をはじめとする王家の人々の長寿や玉座の安泰を願い、さらに、五畿七道のあらゆる人々が、治世を楽しんで長寿を誇ることを願い、その

ための御願寺であると述べている。

この部分で、見つかった類似する表現は、「待賢門院奉為白河院追善」の「聖算万歳」と「中尊寺供養願文」の「宝算無_レ疆」である。

そのほか、先行研究で指摘のあるものは、「鳥羽院参御熊野山願文」の「宝算更増」「殖_二善根_一以成_二功德之林_一」「玉辰」と「中尊寺供養願文」の「宝算無_レ疆」「功德林中」「玉辰無_レ動」、「白河法皇八幡一切経供養願文」の「万寿無疆」「七道諸国」と「中尊寺供養願文」の「宝算無_レ疆」「五畿七道」、「鳥羽勝光明院供養願文」の「長生之齡」と「中尊寺供養願文」の「誇_二長生_一」である。⁸⁷⁾

「中尊寺供養願文」では、まず、白河院の不老長生と無病長生を祈っている。つづく場面において、金輪聖主である崇徳天皇の在位が揺らがないこと、太上天皇である鳥羽上皇と、国母仙院である待賢門院の長生を祈る文と続いている。これらも、王家にへりくだる姿勢が現れた表現と言える。

これらの、王家に関わる人々の長命を祈り、天皇の在位が長く続くことを願う記述は、ほかの願文でもみられた。それらは最後の節に記されているが、それにつづく最後の部分では、それ以外の人々について、苦しみから救われることを願っている（「国主皇帝、北辰之徳無_レ揺、聖母仙院、内則之眷弥盛。椒房皆穩、棣萼長鮮。寰海之中外静謐、州閭之遠近豊穰。乃至三界六趣、一切衆生、可_レ以脱_二昏衢之嶮難_一、可_レ免_二苦海之沈溺_一。同嘗_二法味_一、共遊_二覺苑_一」⁸⁸⁾「鳥羽勝光明院供養願文」など）。

しかし、「中尊寺供養願文」は、最後の節以前にあつて、王家の人々からそうでない人々の長生を祈り、治世を楽しむことを祈るための御願寺としている。これは「鎮護国家大伽藍」であることの影響だと考える。ほかの願文はいずれも白河院や鳥羽院が、自身の長生や西方浄土への往生を願っている。一方で、「中尊寺供養願文」

は、鎮護国家のための伽藍について記したものであり、性格が異なる。その後につづく「祈_二国家区々之誠_一」は、大矢氏によると「国家および自分の微々たる誠の願いを祈るの意」である。⁸⁹⁾国家の誠を祈っていることや治世を楽しむという表現が本文にみえることから、清衡は、ただ白河院の長生のみを祈って建立したのではなく、国家が安泰に治まることも求めていると言える。

最後の④「宝暦三年、青陽⁹⁰⁾月」から「敬白」までの部分は、結の部分である。この部分において、類似する表現として指摘があるのは、「白河法皇八幡一切経供養願文」の「上寿」「安養淨利」および「胎卵湿化」と「中尊寺供養願文」の「上寿」「安養之郷」「胎卵湿化」、「鳥羽勝光明院供養願文」の「安養之金台」と「中尊寺供養願文」の「安養之郷」「安養之郷」については、追善の「鳥羽院奉為贈后被供養五部大乘経」「中宮周忌願文」にも「安養託生」という表現が見つかった、「唯識会表白」の「鉄圀沙界」および「開_二善根_一」と「中尊寺供養願文」の「鉄圀沙界」「善根所_レ覃」である。⁹¹⁾

このうち、「上寿」については両願文ともに、長生を指している。なお、「中尊寺供養願文」では、白河院の無病長生を祈る文言が、前の③に登場していたが、この結の④の部分で再び、「仏経合力添_二法皇之上寿_一」と述べており、白河院の長生を仏教にすぎること祈願している。ここで再度登場しているのは白河院のみであり、白河院に対して一層畏っている様子が窺える。清衡個人に関する「安養之郷」という表現についても、使われている文脈や意味内容は、ほかの願文と大きく違うことはなく、西方浄土を意味しており、そこに清衡自身が往生することを信じている。「身後必詣_二安養之郷_一」は来世の話であり、死後の救済を阿弥陀仏に求めていたことが読み取れる。

「白河法皇八幡一切経供養願文」では、「必生_二安養淨利_一」とあり、

「中尊寺供養願文」とかなり似通う。「鳥羽勝光明院供養願文」では、「偏寄二思於安養之金台一矣」とあり、西方浄土の宮殿に思いを寄せていると読み取れる。後半には、「往三生淨刹一」とも記されており、白河院と鳥羽院の両者が西方浄土への往生を願っていたと考えられる。なお、この二首の願文では、明確に西方浄土に往生するための両院による善行が記されているが、「中尊寺供養願文」では、西方浄土に往生することを目的としながら、清衡が行った具体的な善行が記されているわけではない。この違いは、以下の理由によると考える。すなわち、「白河法皇八幡一切経供養願文」と「鳥羽勝光明院供養願文」は、それぞれ願主である白河院と鳥羽院の視点で記されているもので、両者ともに自らの長寿と西方浄土への往生を祈願しているのに対し、「中尊寺供養願文」では、清衡の視点でありながらも、祈願するところは白河院や王家の人々の長生および国家が治まることである。このため、清衡個人に対する利益を強く打ち出すことがないのだろう。

以上を考えると、後半部の本文では、最後まで徹底的に白河院に對してへりくだる姿勢が打ち出されており、白河院に対する「鎮護国家大伽藍一区」の献納と、それによる院との関係強化を目的とした政治的側面の強い願文であると考えられる。しかし、一節で述べたように『吾妻鏡』の「寺塔已下注文」は、清衡が逆修を為して極楽往生を遂げたとしており、また、大長寿院や金色堂といった阿弥陀堂を建立している清衡が、浄土思想を信仰していなかったとは考えにくい。この最後の部分は、清衡が来世の救済を阿弥陀仏に求めていることが素直に表れているのではないか。さらにつづく部分で、この世界で善根が及ぶところの生き物すべてに優れた利益があることも祈っている。清衡は『法華経』の功德によって現世の浄化を目指していた。その思想は、この部分でも表れていると言えるだろう。

本節では類似する表現を抜き出し、それらの比較分析をおもな手段として、「中尊寺供養願文」に込められた藤原清衡の思想を汲み取ることを試みた。

前半部の分析からは、「中尊寺供養願文」の構成があまり例のないものであり、その理由として、清衡の意向が反映されている寺院を白河院に対して献納する際に、その具体的内容について説明する必要があったことを示した。また、前半部に記される語句からは、清衡が東北地方を浄化し、それにとどまらず来世の自身も含め、東北地方において亡くなったものの靈魂の救済も仏教に求めていたことが判明した。

後半部の分析からは、「中尊寺供養願文」の特色として、視点が白河院ではなく清衡であることや、畏まった自称を用いることで朝廷にへりくだる姿勢が表れており、白河院からの庇護を受けることを目的としていた様子が窺え、政治的なねらいがみえること、また、その構想は清衡が六二歳頃からであったことを示した。

比較・分析にあたり、多くの類似する表現・語句がすでに先行研究によって明らかにされていたが、新たに指摘できた部分があったことも本稿の成果である。

おわりに

本稿においては、起草者である敦光のほかの願文と「中尊寺供養願文」の比較・分析を通して、「中尊寺供養願文」の特色、およびそこに込められた藤原清衡の思惑と仏教信仰の考察を試みた。結論として、敦光のほかの願文に共通の表現であっても、文脈から清衡の思想を反映している部分を見つけ、そこから清衡の思想の考察を

行った。結果として、「中尊寺供養願文」に込められた清衡の思想は、『法華経』にもとづいた現世の浄化と、浄土思想にもとづく自身も含めた来世の救済であることが明らかになった。また、清衡から白河院に対して「鎮護国家大伽藍一区」が献納されるという政治的事情の結果、願文本文の構成および内容が、ほかの願文とは異なるものになったことを示した。

しかし、本稿では『本朝統文粹』に収録されているもののみを扱うにとどまってしまう、『本朝文集』などほかの資料に含まれる願文や、共通点・類似点を見出すことができなかった部分については、取り上げることができなかった。また、仏像の構成などについては、考察の対象外としていたため、どのような意図で清衡がそれらの仏像を奉納したかという点については、明らかにすることができなかった。今後の課題としたい。

注

- (1) 伊東琴音は岩手大学人文社会科学部二〇二五年度卒業、同大学大学院総合科学研究科総合文化学専攻在学。中村安宏は岩手大学人文社会科学部教授。
- (2) 菅野成寛「中尊寺供養願文」の歴史学―願文の政治史と偽文書説をめぐって―(同監修・編『平泉の仏教史 歴史・仏教・建築』吉川弘文館、二〇二〇年) 四五頁。
- (3) 『平泉町史 史料編二』(平泉町、一九八五年)。
- (4) 同(2)、三一頁。
- (5) 板橋源「伝「中尊寺供養願文」をめぐる諸説の回顧と展望」(平泉町史総説・論説編『平泉町、一九八八年』五七七―六〇一頁)。
- (6) 五味文彦「中尊寺供養願文」の成立(中島圭一編『十四世紀の歴史学―新たな時代への起点』高志書院、二〇一六年)。目時和哉「伝「中尊寺落慶供養願文」再考」(『六軒丁中世史研究』東北学院大学中世史研究会、二〇〇七年)。

- (7) 入間田宣夫「中尊寺供養願文の偽作説について」(『研究紀要』一二号、東北芸術工科大学東北文化研究センター、二〇一三年)。のち同『平泉の政治と仏教』(高志書院、二〇一三年)に収録、三四四頁。
- (8) 同(2)、四四―四五頁。
- (9) 斎木一馬「中尊寺供養願文の輔方本と顕家本との関係について」(『平泉町史 総説・論説編』平泉町、一九八八年)。
- (10) 大矢邦宣「中尊寺供養願文」を読む(『中尊寺仏教文化研究所論集 第二集』中尊寺、二〇〇四年)。
- (11) 亀田孜「中尊寺供養願文雑事」(『日本文化研究所研究報告』別巻三、東北大学文学部日本文化研究所、一九六五年)。のち同『日本仏教美術史叙説』(学芸書林、一九七〇年)に収録。
- (12) 同(2)およびそれを整理した菅野成寛「中尊寺供養願文」と藤原敦光「願文の真贋」(『岩手大学平泉文化研究センター年報』第九集、二〇二一年)。
- (13) 新訂増補国史大系第五九巻『尊卑分脈』(黒板勝美編、吉川弘文館、一九六六年) 五三二頁。
- (14) 上野武「陸奥話記」と藤原明衡―軍記物語と願文・奏状の代表者―(『古代学研究』二二九号、古代学研究会、一九九三年) 二九頁。
- (15) 同(13)。
- (16) 大曾根章介「院政期の一鴻儒―藤原敦光の生涯―」(『国語と国文学』第五四巻第八号、筑摩書房、一九七七年) 一五頁。
- (17) 日本思想大系七『往生伝 法華験記』(井上光貞・大曾根章介校注、岩波書店、一九七四年) 六九〇頁。
- (18) 同(16)、一六頁。
- (19) 新訂増補国史大系第二九巻下『本朝統文粹』(黒板勝美編、吉川弘文館、一九四一年) 巻第一、一七頁。
- (20) 同(16)、一二頁。
- (21) 同(17)。
- (22) 同(12)、後者の六〇頁。
- (23) 『群書類従』第六輯(塙保己一編、経済雑誌社、一八九三年) 七六四頁。
- (24) 古典文庫(吉田幸一編、一九六九年) 五〇頁。
- (25) 同(16)、四頁。
- (26) 新訂増補国史大系第二九巻下『本朝統文粹』巻第六、一〇六―一〇七頁。
- (27) 同前、一〇〇頁。
- (28) 同前、一〇二頁。

- (29) 新訂増補国史大系第二九卷下『本朝統文粹』巻第二、三〇頁。
 (30) 「中尊寺供養願文(輔方本)」菅野成寛・劉海宇翻刻文(『岩手大学平泉文化研究センター年報』第九集、二〇二二年)。
 (31) 同(3)。
 (32) 同(3)。
 (33) 樋口知志「藤原清衡論(上)」『アルテスリベラレス(岩手大学人文社会科学部紀要)』第八二号、二〇〇八年 九四頁。
 (34) 樋口知志「藤原清衡論(下)」『アルテスリベラレス(岩手大学人文社会科学部紀要)』第八三号、二〇〇八年 九三頁。
 (35) 同(3)。
 (36) 同(17)に所収の『日本往生極楽記』(九〇四一頁)にみえる「三三 高階真人良臣」「三六 越智益躬」「三七 女弟子伴氏」「三九 女弟子藤原氏」など。
 (37) 石田茂作「中尊寺の文化」(『平泉町史 総説・論説編』平泉町、一九八八年)三四三頁。
 (38) 石田一良「中尊寺建立の過程にあらわれた奥州藤原氏の信仰と政治」(『平泉町史 総説・論説編』平泉町、一九八八年)四四九頁。
 (39) 入間田宣夫「中尊寺造宮に見る清衡の世界戦略——「寺塔已下注文」の記事について——」(『宮城歴史科学研究』四二号、宮城歴史科学研究会、一九九七年)ほか。のち同「平泉の政治と仏教」(高志書院、二〇一三年)に収録、七三〜七四頁。
 (40) 高橋富雄「『吾妻鏡』と平泉」(同編『東北古代史の研究』吉川弘文館、一九八六年)。のち同「奥州藤原氏—その光と影」(吉川弘文館、二〇二四年)に収録、二二二頁。
 (41) 菅田慶信「平泉・宗教の系譜」(入間田宣夫編『兵たちの極楽浄土』高志書院、二〇一〇年)。のち「平泉・仏教の系譜」として菅田慶信「中世奥羽の仏教」(高志書院、二〇一八年)に収録、四六〜四七頁。
 (42) 「平泉町史 史料編」「中世文書」所収。
 (43) 同(3)。
 (44) 同(30)。
 (45) 同(2)、五一頁。
 (46) 遠藤基郎「平泉藤原氏と陸奥国司—清衡・基衡まで—」(入間田宣夫編『東北中世史の研究 上巻』高志書院、二〇〇五年)七二頁。
 (47) 同(2)、四五頁。
 (48) 同(12)、前者の四七〜四九頁、後者の六一〜六三頁。
 (49) 同(3)。
 (50) 増補史料大成9『普及版』『中右記一 自寛治元年 至永長元年』(増補史料大成観光会編、臨川書店、二〇〇一年)八五頁。
 (51) 同前、一二七〜一二八頁。
 (52) 同(34)、九三頁。
 (53) 齊藤利男「奥州藤原氏誕生」(同『平泉北方王国の夢』講談社、二〇一四年)一〇六〜一〇七頁。
 (54) 同(3)。
 (55) 同(3)。
 (56) 同(50)、一二八〜一三〇頁。
 (57) 「国史大辞典二二」(吉川弘文館、一九九一年)二〇二頁。
 (58) 同(53)、一〇九頁。
 (59) 丸山仁「院政期の王家と御願寺—造宮事業と社会変動」(高志書院、二〇〇六年)一九七頁。
 (60) 同(10)、三一頁。
 (61) 「仏教語大辞典 縮刷版」(中村元、東京書籍、一九八一年)一三六頁。
 (62) 「大正新脩大藏經」巻三、本縁部上、一八九。
 (63) 日本古典文学大系五『萬葉集二』(高木市之助・五味智英・大野晋校注、岩波書店、一九五九年)五六頁。
 (64) 新編日本古典文学全集七『万葉集(2)』(小島憲之・木下正俊・東野治之校注/訳、小学館、一九九五年)二四頁。
 (65) 日本思想大系六『源信』(石田瑞麿校注、岩波書店、一九九一年)二〇六頁。
 (66) 同(12)、後者の五九頁。
 (67) 同(2)、四〇頁。
 (68) 池上良正「日本における死者供養の展開・略年表(七〜一六世紀)」(『駒澤大学総合教育研究部紀要』第一〇号、二〇一六年)一一頁。
 (69) 新訂増補国史大系第二九卷下『本朝文粹』(黒板勝美編、吉川弘文館、一九四一年)巻第一四、三三〇頁。
 (70) 「大正新脩大藏經」巻九、法華部全・華嚴部上、二二六二。
 (71) 同(68)、一二頁。
 (72) 同(61)、四〇二頁。
 (73) 伊藤唯真「『法界』霊とその祭祀」(日本民俗学会編『日本民俗学の課題』弘文堂、一九七八年)二三〇〜三三一頁。
 (74) 同(13)、後者の五九頁。

- (75) 同(29)、二八頁。
- (76) 同(10)、三三頁。
- (77) 新訂増補国史大系第二九卷下『本朝続文粹』卷第一二、二〇三頁。
- (78) 同(13)、後者の五九頁。
- (79) 同(70)。
- (80) 同(59)、一九四頁。
- (81) 同(2)、四二頁。
- (82) 同(3)。
- (83) 同(12)、後者の五九頁。
- (84) 同(12)、前者の三九頁、後者の六〇頁。
- (85) 同(70)。
- (86) 同(3)の「解説」のうち、佐々木邦世氏による「基本史料訳注」より。
- (87) 同(12)、後者の五九頁。
- (88) 同(10)、三七頁。
- (89) 同(10)、三九頁。
- (90) 同(12)、後者の五九頁。

付記

本稿は伊東の卒業論文をもとに、中村の指導のもと、「はじめに」・一・二・「おわりに」を伊東、三を伊東と中村が担当した。