

一休宗純と三途河御阿姑 — 附、地獄辻子と遊女観 —

芳澤元

序章

中世の社会と宗教の関係を捉える際、無視することのできない課題に、僧侶と女性の問題がある。中世の僧侶が妻帯して「家」を持ち、実子相承した状況は、これまでの研究でも屢々論究されてきたところである。

親鸞を筆頭とした浄土真宗はもとより、南都北嶺の寺院でも、早くから婚姻・妻帯慣習が定着していた。これに対して禅宗などの世界では、こうした妻帯慣習が浸透してはいない。中世仏教のなかでも、婚姻や妻帯に対する各派の態度には温度差がみられる。そのようななかで、とりわけ異彩を放つのが、室町時代の禅僧、一休宗純であろう。彼は自ら「酒肆淫坊」通いをたびたび豪語し、いわゆる破戒僧としての性格が、一般的にはよく知られている。ただし他方では、一休宗純は洛中に遊女が充満する状況を憂慮する反応もみせており、彼をただ単に破戒僧とみなすことは、必ずしも穏当な評価とはいえない。これが一休宗純論を難しくしている一因となっている。

こうした僧侶と女性の関わりを論じるとき、中世仏教は戒律的規範から逸脱して頽廃していたとする旧来の仏教墮落論が頭をもたげることがある。筆者は必ずしも仏教墮落論の立場には与しないが、いま一休宗純が残した史料を分析することで、室町時代における僧侶と女性の、ひと

つのあり方にふれてみたい。そこで、「寄三途河御阿姑」という一本の墨蹟を手がかりに、以下、考えていくことにする。

第一章 三途川御阿姑の墨蹟をよむ

文明二年（一四七〇）二月九日の年記をもつ一休宗純墨蹟「寄三途河御阿姑」という作品がある。かつて本墨蹟は、サントリー美術館の特別展『大徳寺真珠庵名宝展』¹⁾において展示されたことがあり、最近になって、『大日本古文書 家わけ第一七 大徳寺文書別集 真珠庵文書之八』（東京大学史料編纂所、二〇一三年）に翻刻されている。

本墨蹟の伝来を簡単に確認しておく、もともとは山城国薪の酬恩庵の所蔵品だったらしい。『真珠庵文書』によれば、貞享四年（一六八七）十二月、酬恩庵宗琛から本墨蹟を買い取った村上庄九郎が、同二十八日、大徳寺真珠庵に寄進したことがわかる。²⁾

さて、本墨蹟の七言絶句は以下のとおりである。

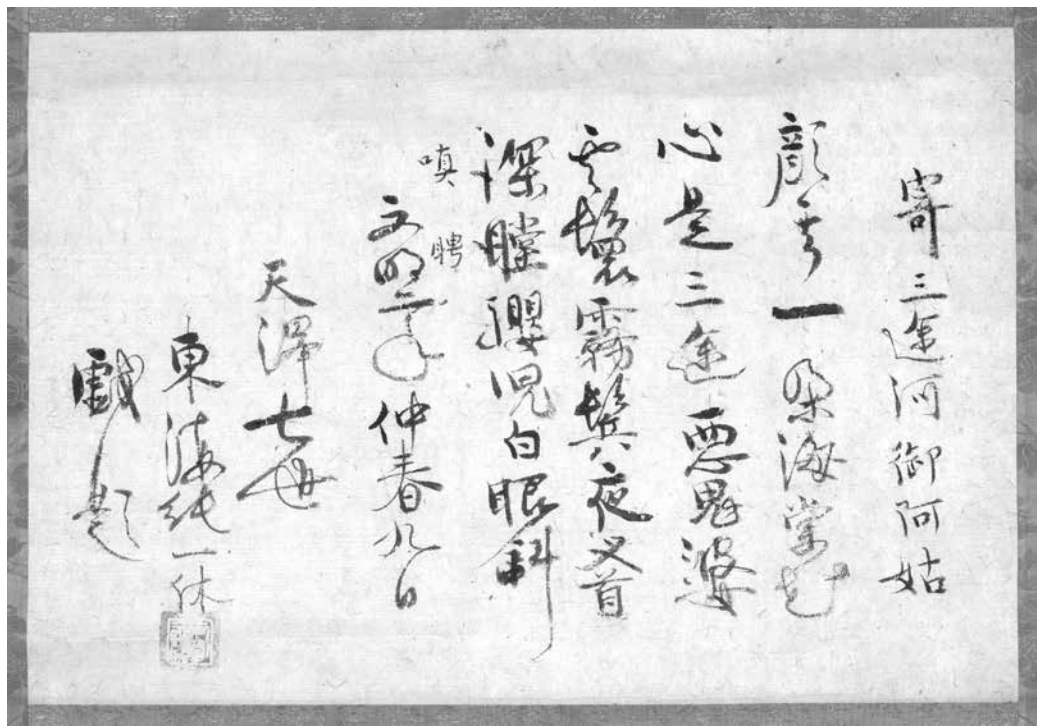
顔其一朶海棠花（顔、其れ一朶の海棠花）、

心是三途悪鬼婆（心、是れ三途の悪鬼婆）。

雲鬢霧鬢夜叉首（雲鬢霧鬢、夜叉の首）、

深障櫻兒白眼斜（噴^噴って櫻兒を睥^睥み、白眼斜めなり）。

——その容貌は、かの楊貴妃のように可憐だが、その心の内は、（男



性客の袖を引いて誘い込むように) 三途の河原(で亡者の衣を剥ぎ取る)奪衣婆そのもの。

艶やかな垂髪と、夜叉神の(娘で、子供を食らった鬼子母神のような恐ろしい)面構え。

目を怒らせて赤子をキツと睨み付ける(それが女性の本性だ)。

美麗な外見を称える形容と醜悪な内面を指摘する形容が並列され、後半では後者の面が色濃く描かれている。とくに最後の第四句の解釈に關しては一考を要する。今泉淑夫は、本墨蹟を「三途の河に在るといふ鬼婆に寄せての偈」とみて、「髪は真つ白ぼさぼさ夜叉のよう(3)で、むねに抱えた嬰兒を睥む白眼の鋭さは尋常ではない」と訳しており、筆者の右の解釈とは異なる。以下に細かな語釈を加えよう。

第二句に詠まれたように、地獄界にある三途川に鬼女(葬頭河婆・奪衣婆)がいるとする伝承は室町時代から存在した。『富士の人穴草子』(4)によると、賽の河原は、九か月以上も母の胎内にいたにも拘わらず、親孝行をしなかつた子供が墮ちると語られている。三途の河原で罪人の衣装を剥ぎ取る「うば御前」は、背丈十丈ばかりで、目は車輪のごとく、上の歯は八十重、下の歯は百二十重という風貌とされた。その本地は大日如来の化身ともいう(『富士の人穴草子』)。鬼女の本地はさておき、なぜ一休宗純は、御阿姑と呼ぶ女性の心のうちを、このような賽の河原の鬼女に譬えたのか、という疑問が浮かぶ。

この点を含み置きつつ、第三・四句「雲鬢霧鬢夜叉首、嗔聘櫻兒白眼斜」の解釈に移る。とくに第四句の冒頭二文字は、元々「深瞳(深くみはる・みつめる)」と記された左横に、見せ消ちの圈点記号が施され修正されている。修正後の二文字について、サントリ―美術館の図録や今泉淑夫が「嗔聘櫻兒白眼斜」と翻刻したのに対し、東京大学史料編纂所

編『真珠庵文書之八』では、「嘖、睨兒白眼斜」と翻刻し、見解が分か
れている。いずれも動詞であり、目的格は「睨兒」である。写真をみる
かぎり、問題の箇所は「睨（ならむ）」か「聘（まねく・めす）」のい
れかだが、前者「睨」の方が、修正前の「深瞳（深くみつめる）」の意
にも通じている。また、両者の翻刻案は目偏と読むか耳偏と読むかに拠っ
ているが、その前後の箇所に記された「瞳」「眼」字の形状を参照すると、
問題の字も目偏とみて問題はあまい。後者「嘖」は聘（まねく・めす）
では、全体の文意がとりにくい。

第三句の「雲鬢霧鬟」は、あでやかな女性の形容である。これに対し
て同三句の「夜叉」は、第四句「睨兒」をうけて、女性の夜叉、すなわ
ち王城舎の夜叉神の娘である鬼子母神（訶梨帝母）をさす。容姿端麗な
女神だが、鬼子母神は、近隣の子供を捕まえて喰らう鬼女である。「睨兒」
を睨む鬼子母神のごとき「夜叉」の描写は、御阿姑がもつ外見の美しさ
と内面の恐ろしさを言い得た表現かと思われる。ただし、この実在の御
阿姑が実際に子持ちだったか否か、その詳細は不明といわざるをえない。

第四句「白眼斜」といえば、『晋書』卷四九の阮籍伝、『蒙求』阮籍青
眼が想起される。竹林七賢のひとり阮籍が、母の喪に服した際、礼法の
決まりにのっとり、弔問に来た嵇喜を睨み付け、怒らせた逸話である。

翻って本墨蹟の場合、「白眼」は第二句「三途の悪鬼婆」という表現
をうけている。「白眼」の主語は御阿姑であり、「目は車輪の如く」（『富
士の人穴草子』）という、室町時代当時の奪衣婆の描写とも重なる。「白
眼」の目的語は第四句の「睨兒」であるから、本来の典故とは文脈を異
にする。

第二章 御阿姑の正体

さて、本墨蹟の標題になっている「三途河御阿姑」とは、何を意味す

るのであろうか。本墨蹟を作成した文明二年、一休宗純は摂津国住吉の
雲門庵に滞在しており（『一休和尚年譜』同年条）、十一月にはこの地で、
かの森女（森上郎、森侍者）との邂逅を果たしている。

『狂雲集』「五四八」「住吉薬師堂并叙」⁵⁾

文明二年仲冬十四日、遊薬師堂聴盲女艶歌。因作偈記之。

優遊且喜薬師堂（優遊、且喜す、薬師堂）、

毒氣便是我腸（毒氣、便々たるは、是れ我が腸）。

愧慚不管雪霜鬟（愧慚す、雪霜の鬟を管せざることを）、

吟尽嚴寒秋点長（吟じ尽くせば、嚴寒、秋点長し）。

むろん、本墨蹟のなかで一休宗純が詩にしている御阿姑は森女のこと
ではない。本面賛の第四句に登場する「睨兒」をふまえて考えると、御
阿姑は、子をもつ女性、ないし妙齢の女性を意味する名詞「姑」に、敬
語の接頭辞「御」と親しみの語氣を孕む接頭辞「阿」を冠した語である
から、口語の調子を込めて「おかあちゃん」か「お嬢さん」ほどの意に
とれる。この「三途河御阿姑」と同一人物であろうか、『狂雲集』にも
御阿姑に対する詩が二篇収録されている。

①『狂雲集』「九五五」寄御阿古開浴（御阿古の開浴に寄す）

裸体如何見衆人（裸体如何と、衆人に見す）、

花顔翠黛洗紅塵（花顔翠黛、紅塵を洗う）。

老僧灌沐浴開後（老僧、灌沐、浴開の後）、

行幸温泉天宝春（温泉に行幸す、天宝の春）。

裸体はいかがと周囲に見せるこの美女。

その美しい容貌は、（むしろ）俗世の塵を洗い流してくれる。
だからこそワシは（釈迦が生前に示した）灌沐や開浴の後、
（主が去る）天宝の春をねらって、美人と湯浴みに出かける
（それこそワシの仏道だ）——。

⑥『狂雲集』「一〇三五」贊御阿姑上郎瘦容(御阿姑上郎の瘦容を贊す)

美妾風流瘦似梅(美妾風流、瘦せたること梅に似たり)、

花顔丹臉一枝開(花顔丹臉、一枝開く)。

漢朝歌舞眼前境(漢朝の歌舞、眼前の境)、

腸断楚腰飛燕來(腸は断つ、楚腰飛燕の來たるに)。

——美しい上郎の風流、その姿は瘦せて(庭に月光をよく映す)

梅の木に似ている。

その艶やかな顔が、梅花一枝、花を咲かせたようだ。

かの地で名をはせた踊り子と、いま目の前で舞う(この上臈)。

(すらりと細身のこの上臈も)薄幸の踊り手だった趙飛燕た

ちを彷彿とさせ、(彼女らが辿った悲運を思うと)はち切れ

んばかりの思い——。

この二篇の詩の内容をみるかぎり、一休宗純と「御阿姑(御阿古)」は、かなり親密な関係にあると思われる、とくに⑥からは、歌舞を得意とする細身の美女という御阿姑像が浮かび上がる。一休宗純の作品には、少なくとも三度は御阿姑が登場することになるが、この御阿姑は、先述のような一般名詞か、あるいはアコという名の女性を示す固有名詞(中世には阿古丸・阿古王という名の遊女も実在した)か、二つの可能性があるが、判然としない。しかし、「嬰児」という語句が本墨蹟にのみ見えて、⑥⑦にはないことを考えると、御阿姑を子持ち女性に限定することもない。

問題は「三途河」の意味するところである。これに関して、一休宗純について多数の著書を発表してきた柳田聖山は、「文明二年、長い間一休の身辺の世話をしていた御阿姑婆さんが亡くなっています」と記述している。その根拠は、真珠庵蔵の本墨蹟にあるようだが、この御阿姑が長年、一休宗純の世話をした実在の人物といえるのかどうか、典拠は明確に示されていない。おそらく、第二句「悪鬼婆」の「婆」を、中国

禅籍のなかにしばしば登場し、僧侶の世話をする「婆子」の意にとり、それが三途の川を渡る(つまり物故した)ことに寄せて遣された句、と推断したものと思われる。この柳田訳でいけば、前半の一二句をふまえると、亡くなった御阿姑、すなわち老婆が「外見は楊貴妃のように麗しい」ということになるが……。さて、如何なものであろうか。

私見は柳田訳とは大いに異なる。まず、御阿姑が老婆を指さず、若い女性を意味することは前述したとおりである。また、おそらく「三途河」は、道ゆく通行人の袖を引いて小屋に招き入れる立君・辻子君の振舞を、賽の河原で亡者の衣服を剥ぎ取る奪衣婆に擬えた、当時の俗謡のなかで歌われた遊女の隠語ではないかと考えられる。室町後期の成立とされる『七十一番職人歌合』の三十番「たち君・つし君」には、以下の一節がある。

月

(背) (間) (選) (余)

よひのまはえりあまさる、たち君の五条わたりの月ひとりみる。

おく山もおもひやるかなつまこふるかせぎかつしのまどの月見て。

左右ともに其道たしか也。しるて勝負あるべくば、つまこふるか

せぎ、より所ある歟。可^キ勝^{ナル}にや。

恋

あちきなや 名はたち君の いたづらに ひとりねあかす 夜半も

有けり。

三津川 うはとやつみに なりなまし 地獄辻子 のこるふ

るぎみ。

左、名はたち君やさしけれども、右、三津河のうばよくよれり。

猶以^レ右為^レ勝。

この職人歌合の句では、地獄辻子の古君(立君)を、より明確に「三津川の姥(奪衣婆)」に擬えており、一休宗純が「三途河御阿姑」と命

名した本墨蹟の表現とも、よく一致している。十五世紀前半にソウルから来日した朝鮮国王使である宋希環『老松堂日本行録』は、当時の遊女の生態について、次のように記録している。

日本の俗、女は男に倍す。故に路店至れば遊女半ばにおよぶ。其の淫風大に行われ、店女行路の人を見れば、則ち路に出でて宿を請い、請えども得ざれば則ち衣を執りて、店に入らしむ。その錢を受くれば則ち昼と雖も従う。蓋し其の州々村々は皆な海に辺し江に縁う。其の江海の気が孕むが故に、其の生女頗る姿色あり。

同様の描写は「蓮如上人子守歌」にもみられ、「ソノトキニ御上臈(袂)タモトラジットト、メテ、御トマリアレヤ殿」トテ、エクボハシホニ(余)アマッタ」とあり、和泉流狂言「鶯」には、「山崎の女郎と寝た夜は袈裟と衣は女郎に剥がれる、帽子は亭主に取られた、傘は茶屋に忘るる」とある。上杉本『洛中洛外図屏風』や国立歴史民俗博物館蔵『東山名所図屏風』でも、京都の畠山辻子や五条橋界隈で、女屋（傾城屋）の店前で立君・辻子君に袖を引かれて立ち止まる旅の僧侶の姿が描かれる。街角や街道沿いの宿所で、通行人の「衣を執り」袖を引く遊女の印象的な所作が、地獄の入口で亡者の衣服を剥ぎ取る奪衣婆に譬えられたことを窺わせる。しかも、当時の辻子君は上臈と呼称されたから（七十一番職人歌合）『蓮如上人子守歌』、⑧の「御阿姑上郎」という表記は、御阿姑を遊女とみる筆者の推測を裏付けうる。

なお、文明二年に一休宗純が滞在していた摂津国住吉や四天王寺の界隈は、かつて遊女の活動地域として有名である。京都から住吉・四天王寺にいたる参詣路は、大山崎を経て江口に至る淀川の水上交通路が通じていた。淀川の江口や、近接する神崎川河口の神崎・加島は、自前の舟を持ち旅船に近づき商売をする遊女の拠点だった。ただし、中世後期には江口・神崎の遊女は衰退したという説がある。服藤早苗は『住吉詣』

の一節を引いて、十三世紀後期から十四世紀には、江口遊女は減少し、船の停泊場所として機能しなくなったと推測する。『三途河御阿姑』が江口遊女の系譜を引く女性かどうかは不詳とせざるをえないが、本墨蹟は室町後期の遊女の実態を考えるうえで、示唆的な情報を有している。『七十一番職人歌合』の成立年代は明応九年から文亀元年（一五〇〇～〇一）とされているのに対して、本墨蹟はこれより三十年も古い年記をもつ。本墨蹟は一休宗純と遊女の接点を豊かに示し、中世遊女史を語るうえでも好箇の素材となりうるのである。

このように、この御阿姑を遊女と解釈すると、本墨蹟の第三句「雲鬢霧鬢」という御阿姑の形容も、垂髪を特徴とした遊女の具体的な容姿として理解できまいか。すなわち、中世の門付の芸能民である千秋万歳たちが正月に歌った歌謡である「蓮如上人子守歌」に、「茫茫眉ニ薄化粧ハサキトツテ鉄漿黒」と謡われるように、中世の辻子君・立君は、薄化粧に鉄漿黒（かねぐる・おはぐる）を付け、垂髪と作り眉を施した、「宮中の女官の姿をまねた」装いだった。「風狂の徒一休は当時最先の時世装を做ねていたのである」という後藤紀彦の指摘は、「三途河」の言い回しといい、千秋万歳の歌謡といい、本墨蹟を考えるときにこそ腑に落ちる。

第三章 地獄辻子と女犯観

以上の読解と考察を経て、「三途河御阿姑」が住吉時代の一休宗純の身辺にいた遊女の一種であるとする筆者の見解を提示した。『狂雲集』をみると、一休宗純は、細身で舞踊の巧い御阿姑に相当惚れ込んでいたらしい。

一休宗純は、自らの「酒肆淫坊」通いを豪語して憚らなかったが、これと逆行する拳動もみせる。例えば、洛中の地獄辻子・加世辻子に傾城

屋(女屋)が増えたことを慨嘆する旨の題詩を残してもいる(『狂雲集』二六一)。

王城の姪坊を嘆ず

洛下に昔、紅欄と古洞の両処有り、地獄と曰い加世と曰う。又た安衆坊の口に西洞院有り。諺に謂う所の小路なり。歌酒の客、此処を過ぐる者、皆な風流の清事を為す。今、街坊の間、十家に四五は娼楼なり。淫風の盛んなること、幾乎ど亡国。吁、関雎の詩、想う可きかな。嗟嘆して足らず、故に二偈一詩を述べて、以て之を詠歌すと云う。頌に曰く。

同居す、牛馬と犬と鶏と、白昼婚姻す、十字街。

人道、悉く是れ畜生道、月は落つ、長安半夜の西。

地獄辻子の所在地については、これまでも議論されており、京都錦小路新町西の炭座辻子(四条新町)とみる意見¹²⁾に対して、左京六条と七条の中間(安衆坊之口)、西洞院通りと交差する区域とみる反論¹³⁾があった。地獄辻子を特定の地名を指さない普通名詞とみる見解もあるようだが、地獄辻子の呼称が、普通名詞として史料の上で多く使用されていない点に難がある。

なお、地獄辻子という地名の初見は、建武二年(一三三五)閏一〇月八日付の信濃国伴野荘二日町屋浄阿替銭請取状である。¹⁴⁾

「ともののかう二日まちや太郎三郎入道うけとり」¹⁵⁾

うけ申候大徳寺の御かせせにの事

合式拾九貫文者

右の御せ¹⁶⁾にハ、しなの、くに¹⁷⁾ともの、御庄内大澤御年貢を、同御庄¹⁸⁾二日まちやにしてと、め候ぬ。この御せにハ、きやうのち¹⁹⁾こくか²⁰⁾つし²¹⁾さかた入道のさいふ一つに拾貫文、あやのこうちのまつとの、さいふ一つに拾貫文、はうしやうしのまちのあくた入道のさいふ

二つうに九貫文、さいふうけとりをしんし候。このうけとりにはかじめ候て御せに、ち、候ハ、為浄阿沙汰、国にをきて以二倍一可²²⁾弁進²³⁾候。仍かへふみ状如²⁴⁾件。

建武二年閏十月八日(下略)

信濃国伴野荘の年貢二九貫文が二日町屋で受け取られ、割符を用いて京都の地獄辻子にいる坂田入道に送金されたという。同荘はこの時期に大徳寺領荘園に設定されている。地獄辻子という名の人口稠密地帯が、遅くとも十四世紀の京都に存在したのである。そこに大徳寺関係の金融業者が居住していたことは、のちに一休宗純が、地獄辻子の傾城屋の増加を快く思っていないことを考えると、じつに興味深い。

前引『狂雲集』にみたように、一休宗純は、地獄辻子・加世辻子の街路では、十軒に四・五軒も娼楼が増え、淫風が盛んである様子を「亡国」と憂慮している。当時の地獄辻子が、十四世紀と同じく大徳寺と関係があったかどうかは、残念ながら手掛かりがない。

ところで、院政期・鎌倉前期まで売買春だけでなく和歌や歌謡などの芸能をも担っていた遊女は、鎌倉後期以降、売買春に特化するようになり、中世仏教のなかから遊女罪業観が強まり、卑賤視されるようになった。¹⁵⁾『法然上人絵伝』では、播磨国の室津沖に出港した法然一行の船に、遊女の船が接近して問い掛ける有名な場面が描かれ、遊女も往生できると語られている。叡尊も、一七〇〇人以上の「淫女」に対して毎月の持齋などを勧めた(『感身学生記』弘安八年八月十三日条)。¹⁶⁾

そのような事例を室町期に求めると、この頃の成立とされる『世鏡抄』の一節をあげることができる。¹⁷⁾

面ヲ如何ニモ々々粧、白粉ヲ色トシ、衣裳ヲ種トシテ不念人ヲ思卜云ヒ、思人ヲモ等閑ニモナシ。偽ヲ以テ身助ケ、沈香ヲ焼テ人ヲ蕩、髪ヲ長シテ短慮ノ心ヲ匿シ、艶キ大和詞、伊勢物語、源氏ナトノ事

ヲ覚ヘテ、夜ノ寝物語新枕ノ便トスヘキ也。去ナカラ、反肉活ノ苦患アルヘシ。偕モ々モ身ハ業人也ト思テ、十分一之、施ヲ僧ニ施シテ。後生ヲ子カヘ。小哥戯ノ間ニモ南無阿弥陀仏々々ト申セ。然レ共、更ニ地獄通レカ、タシト云々。

傍線部①にみえる遊女の形態描写は、「顔其一朶海棠花、心是三途悪鬼婆」という本墨蹟の第一・二句の文句とも重なる。右では、化粧や衣装を纏って、本性を隠しながら生業に勤しむ遊女の身は「業人」であるから、少しでも僧侶への喜捨を行い、歌舞の際にも念仏の六字名号を唱えるべきだが、傍線部②では結局のところ墮地獄は免れない、と断罪している。こうした遊女罪業観が、室町時代においても一般的に健在だった。ここに、京洛の遊女街として「地獄辻子」の名が定着する歴史的背景がある。

一休宗純が京洛に傾城屋が増えることを「亡国」と憂える根底に、こうした遊女罪業観はあるのだろうか。ひとつ確かなことは、彼が遊女に対するときは、法然や叡尊のように念仏勤行や授戒・毎月持齋のような宗教活動の形では顕われていないことである。如意庵退院の際に呈したという詩にも、「他日、君来たつて、如し我に問わば、魚行酒肆、又た姪坊」(『狂雲集』「八五」)と詠じている。一休宗純の仏道にとって、酒肆姪坊を無視することは、自身の遺誡で門弟に言い残したように、「仏法の盜賊、我が門の怨敵」だった(『真珠庵文書』八一—一〇六三号)。そのような都会の雑踏、聖と俗が交差し、社会の反映と矛盾が表裏一体となる「十字街頭」から脱却しないことが、一休宗純の主張といえようか。酒肆姪坊のうち、飲酒慣行を大きな問題とみない五山禅林として、「十字街頭」との関係を遮断したわけではない。¹⁸⁾だが、姪坊や女犯行為まで隠そうとしない点は、五山禅林とは大きく異なる一休宗純の特徴といえるかもしれない。

ただし、『狂雲集』「二八四」の「姪坊の頌、以て得法の知識を辱しむ」という題をみれば、ことさら姪坊を口にする一休宗純の挙動には、「当てつけ」といわれる側面もあったことを思わせる。『狂雲集』「二八〇」「抜舌の罪を懺悔す」で、「言鋒、幾多の人をか殺戮す、傷を述べ詩を題して、筆もて人を罵る」と述べるのであれば、齒に衣着せぬ異端的な舌鋒は、彼自身も意識したものらしい。

おわりに―『狂雲集』の女性模様―

最後に、一休宗純が溺愛した御阿姑ですら「白眼視」した、「櫻児」についてふれて、稿を閉じたい。

本墨蹟が成立したころ、一休宗純の近辺には二人の女性が存在した。一人は御阿姑、もう一人は紹固喝食という女兒である。そして三人目の女性として、文明二年十一月に住吉薬師堂で邂逅した森女が、翌年ここに加わる。紹固は『狂雲集』「四七八」「紹固喝食」という年末詳の題詩で、「四歳の女兒、歌舞の前」と詠まれているが、これは、文明三年五月、一休宗純から道号「堅岳」を与えられる以前のことだろう(京都民芸館所蔵・一休宗純墨蹟「堅岳」道号頌)。延徳四年(一四九二)二月四日付の劉仙庵信春田地寄進状案には、「薪劉仙庵紹固」とみえ、¹⁹⁾酬恩庵近隣の寺庵に居住したことが窺える。この前年には、真珠庵造立開会の際、紹固が香銭として百文を納めたとあり、²⁰⁾真珠庵領年貢納帳のうち享禄元年(一五二八)分の酬恩庵算用状には、堅岳紹固大姉の寄進とみえ、²¹⁾この時期までは存命が確認できる。

一休宗純は、紹固と題した詩を頻繁に詠んでいる。右掲「堅岳」道号頌には、「行願は劫石よりも固く、気概の健かなること鉄壁に似たり」と、紹固の人となりを称える。「未だ紹固を瞻ざるときは朝飢に似たり、恩寵、弥いよ深し、已に見ゆる時」という詩(『狂雲集』「九五七」「紹固癖」)

にも、紹固に焦られる一休宗純の並々ならぬ思慕が吐露されている。山田宗敏は堅岳の出自を住吉社主大領宗橋（住吉雲門庵の開基南栄）の娘もしくは一休宗純自身の娘と推測し、今泉淑夫が「四歳の女兒は何かわけありの人だったと思われる」と述べるが、堅岳紹固の素性を知る決め手はない。

ここから先は、以上の考証をふまえた提案になるが、本墨蹟の「櫻児」とは、この堅岳紹固をさすかもしれない。『狂雲集』「五三八」には、「盲女森侍者、情愛甚だ厚し。將に食を絶つて命を殞さんとす」とある。山田宗敏は、森女が餓死を決意した原因が、一休宗純の愛情を一身に集めた幼い堅岳紹固にあると推測している。本墨蹟の内容を考えるとき、この指摘はあながち荒唐無稽ともいえず、注意を要するが鋭い洞察だと思ふ。すなわち、本墨蹟の第三・四句「雲曇霧鬢夜又首、嗔聘櫻児白眼斜」は、堅岳紹固という「櫻児」に対する、御阿姑の「夜叉」のごとく凄まじい嫉妬の様子を表現したものであるまいか。この解釈が妥当であれば、この御阿姑と「櫻児」は親子関係とは限らない。少なくとも事実としては、文明二年当時の一休宗純周辺の女性の相関図は、この後に森女が加わることで一層複雑なものになったことは確かといえよう。

かつて芳賀幸四郎は、「禅林のこうした世俗化と腐敗墮落に対して、純情で良心的な一休がどのような感懐を抱いていたか、それは『狂雲集』に歴々として明らかである」と述べ、一休宗純は新時代を拓く「英雄」ではなく、偽善を憎み、時代の矛盾を指摘し警告する「天才的存在」とした。だが、以上の考察を振り返ると、はたして如何だろうか。繰り返すが、筆者は僧侶と妻帯・女犯の問題を表層的に捉え、仏教墮落論を唱えるものではない。とはいえ、『狂雲集』にみえる、こうした複雑な女性相関図や愛憎劇を俯瞰すると、一休宗純が転換期の旗手だったと持ち上げすぎることには躊躇を覚える。

だが、これとは逆に一休宗純を過度に貶める論調にも傾くべきではない。一休宗純を反体制の宗教家として半ば喝采を送ったような一時期の傾向にも首肯しかねるが、近年の中世史研究の一休宗純論にも、一層慎重な態度を求めたい。彼と周辺の女性たちは、当時の僧侶と女性の関係を考えさせる雄弁な素材だが、本件をその等身大の事例とするには刺激的にすぎようか。だが本墨蹟からは、女泣かせだっただけではなく、女性に翻弄された一休宗純の姿がみえるといえるかもしれない。

【付記】 本稿は平成二十八年度科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。貴重な写真掲載の許可を下さった真珠庵山田宗正師をはじめ、有益な意見を頂戴した辻浩和、デイディエ・ダヴァン、飯島孝良ら諸氏に、深甚の謝意を表したい。

〔註〕

- (1) サントリー美術館編『大徳寺真珠庵名宝展』（特別展図録、一九八〇年）。
- (2) 貞享四年（一六八七）十二月二十三日付酬恩庵宗琛墨蹟売券（『真珠庵文書』一一四〇号、一二七―一二八頁）、『真珠庵重書第一箱目録』（『同』二一七五号、二七八頁）。
- (3) 今泉淑夫校注『一休和尚年譜2』（東洋文庫642、平凡社、一九九八年）一七七頁。
- (4) 『富士の人穴草子』（『室町時代物語大成』一一巻、角川書店、一九八三年）。
- (5) 『狂雲集』の整理番号については、以下、伊藤敏子「狂雲集諸本の校合について 附・考異狂雲集」（『大和文華』四二号、一九六四年）に拠る。
- (6) 柳田聖山『一休「狂雲集」の世界』（人文書院、一九八〇年）二二〇頁。
- (7) 岩崎佳枝ほか校注『新日本古典文学大系61 七十一番職人歌合』（岩波

書店、一九九三年。

- (8) 村井章介校注『老松堂日本行録』(岩波文庫、一九八七年)。
(9) 大阪市史編纂所編『大阪市の歴史』(創元社、一九九九年) 第三章第三節「中世の大阪」など参照。
(10) 服藤早苗「中世後期―買売春宿と卑賤視観」(『古代・中世の芸能と買売春―遊行女婦から傾城へ―』(明石書店、二〇一二年) 二六五頁)。
(11) 後藤紀彦「辻子君と千秋万歳の歌」(『月刊百科』二六二号、一九八四年) に写真と翻刻。蓮如上人子守歌については、高橋喜一・源義春「蓮如上人子守歌について―千秋万歳歌の一形態―」(『芸能史研究』五九号、一九七七年)、岡見正雄「面白の花の都や」(『室町文学の世界』岩波書店、一九九六年、初出一九八四年) も参照。
(12) 下坂守「京童の環境」「町衆の生活」「三長者の時代」(CD I編『京都庶民生活史』京都信用金庫・鹿島研究所出版会、一九七三年、前掲注(11) 岡見論文、下房俊一「注解『七十一番職人歌合』稿(十三)」(『島根大学法文学部紀要文学科編』二二号、一九九四年) など。
(13) 後藤紀彦「辻子君と辻子君」(『文学』五二―三三三号、一九八四年)、同「立君・辻子君―室町時代・京洛の遊女たち―」(『週刊朝日百科 中世I』遊女・傀儡・白拍子 朝日新聞社、一九八六年)。
(14) 網野善彦「遊女と非人・河原者」(『網野善彦著作集一 卷 芸能・身分・女性』岩波書店、二〇〇八年、初出一九八九年) は、本文書を単に『真珠庵文書』と紹介するのみだったが、同著作集・四六一頁の校注(桜井英治)によれば、正しくは、京都の徳禪寺蔵の古文書だった。井原今朝男「東国荘園の替銭・借麦史料」(同『日本中世債務史の研究』東京大学出版会、二〇一一年、初出一九八七年) 一六八―一六九頁に、本文書の翻刻がある。
(15) 辻浩和「中世後期における〈遊女〉の変容」(同『中世の〈遊女〉』京都大学出版会、二〇一七年、初出二〇一二年)。
(16) 河野淳一郎「『世鏡抄』の成立時期―女性史史料の観点から―」(『国学院雑誌』八九―一一号、一九八八年)。
(17) 『世鏡抄』上第二十一遊女之事(『続群書類従』三十二上―雑部、二六四―二六五頁)。
(18) 拙稿「室町期禅林における飲酒とその背景」(『龍谷史壇』一二七号、二〇〇七年)、同「宗教勢力としての中世禅林」(『歴史評論』七九七号、二〇一六年)。以上、拙著『日本中世社会と禅林文芸』(吉川弘文館、二〇一七年)に再録。
(19) 真珠庵領所々支証案(『真珠庵文書』三一―七八号、四二―四三頁)。
(20) 延徳三年七月日付真珠庵造立開会真前香銭帳(『真珠庵文書』二―一四八号、一三三頁)。
(21) 真珠庵領諸所田畠年貢納帳(『真珠庵文書』二―一七六号、三〇二頁)。
(22) 山田宗敏「大徳寺と一休」(『禅文化研究所』二〇〇六年) 三七〇・三九三頁。
(23) 前掲注(3) 今泉著書、一二四頁。
(24) 前掲注(22) 山田著書、三九三頁以下。
(25) 芳賀幸四郎「近世文化の形成と伝統」(『芳賀幸四郎歴史論集V』、思文閣出版、一九八一年、初刊一九四八年) 一一頁。