國學院大學学術情報リポジトリ

起請文の罰：神文の罰から牛玉の罰へ

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 大河内, 千恵, Okouchi, Chie メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00000690

起請文の罰
—神文の罰から牛玉の罰へ—

大河内千恵

はじめに

日本の古くからある文書形式の一つに起請文がある。神仏に宣誓し、その誓いを違えた場合、神仏からの罰を蒙ると記す文書であるが、現存する最古の起請文は一一三七年の年紀を持つので、[1]おおよそ十二世紀中ごろまでには成立し、その後明治維新にいたるまで社会のあらゆる階層で男女を問わず盛んに書かれた。

誓約の内容は政治や生活、信仰や個人の嗜好に関することまで多岐にわたる。また、個人や地域・所属する集団の信仰を反映する様々な神仏が勧請されて神文が書かれ、牛玉宝印（以下牛玉と表記）と呼ばれる護符を料紙にするなど、多彩な要素を持つため、政治・文化・医学・民俗などさまざまな視点から研究がなされてきた。[2]

私は近世起請文に関心があるため、近世の日記や記録、随筆などに目を通すことが多いのだが、起請文を書く場面で牛玉を飲む事例にいくつか出会った。飲む目的と飲み方はそれぞれ少しずつ異なるが、近世ではあまり知られていない牛玉の使い方・誓約の作法のように思われる。個々の検討はあとで行うことに

して、まずは該当部分の原文を紹介したい。（カッコ内・傍線は筆者による）

なお、牛玉は牛王と表記する場合も多いが、その場合は原本の表記に従った。

A「（寛永五年九月）廿八日、晴、早朝九條殿ヨリ遷宮御禮御使也、次召使小者衆一ニ起請・熊野牛玉焼呑召放了、請中故之分別也」（『舜旧記　第七』[3]）

B「中頃ヨリ、御即位以後、於護国寺令飲神水〈霊社ノ神文、焼之和水〉、于諸臣也。且諸間切諸島ハ遣検者、令飲神水也」（『琉球国由来記』[4]）

C「（承応三年〈一六五四〉小城藩主鍋島元茂が）「…丹州（佐賀藩主鍋島光茂）に一味同心可仕と、我眼の前にて誓詞を致し、牛王を焼、呑みて見せ候へ」と御申候、加州（元茂嫡子直能）被仰候は、「其段は御心安く可被思召候。日来其覚悟に御座候」と則血判誓詞被成、牛王を焼、呑候て被懸御目候へば」（『葉隠聞書　五』[5]）

D「西夷数五拾八人制詞（誓詞）、外に所々にて牛王呑、東夷にても数百人給候」（『蝦夷蜂起』[6]）

E（放火犯を特定するため使用人や店子に）「牛王迄一々呑せ穿議すれどもいかなしれず」（大田南畝『半日閑話』巻一[7]）

F長橋東原書画の会に断申遣すとて「今日の無拠断に君が牛王をのまんとぞ思ふ」東原は神田紺屋町二丁目、牛王を出す家なり。（大田南畝『放歌集』[8]）

G（文久二年〈一八六二〉幕府派遣蘭国留学生榎本武揚らが幕命により）「諸氏の留学を命ぜらるゝや、幕府は命令する處あり、諸氏熊野牛王を呑み誓詞血判を為し、之を領す」（「昔日譚」[9]）

一般的に、起請文や牛玉を飲む作法といえば一味神水がまず想起されるだろう。一致団結を誓った連署の起請文を焼いてその灰を聖なる水とともに飲みあう中世以来の誓約の作法であるが、右の事例はいずれも団結のための誓約ではなく、誓約を確実に守らせるため、あるいは嘘をついていないか確かめるために牛玉を飲ませた（Fは自ら飲む）ようである。起請文を飲む、という点では一味神水と似ているが、飲む目的は異なっている。

では、牛玉を飲むことに当時はどのような意味があったのだろうか。

寛政七年（一七九五）上演と考えられる歌舞伎台本「恋飛脚大和往来　亀屋段」には「嘘をついて熊野牛玉を焼いた灰を飲むと、たちまち血を吐いて死ぬ」というセリフがあり、嘘をついているかどうか確かめるため門口に貼ってあった熊野牛玉をはがし焼いて飲ませようとする場面がある[10]。この言説の出典は

不明だが、寛政七年（一七九五）ごろには、嘘をついて熊野牛玉を飲むと血を吐いて死ぬ、という言説が成立していたようだ。そしてこの言説は人々の間で長く語り伝えられたようで、慶応三年（一八六七）に生まれた南方熊楠は、和歌山城下での幼少時の記憶として「…熊野の牛王は幼時度々見もすれば、小学校で紛失品有る毎に牛王を呑ますと威されたので…」「盗人などを検出するには、之を焼いて灰とし水で服むと、熊野の社に居る烏が焼いた数だけ死ぬ。その罰が有罪の本人に中って、即座に血を吐くとか聞いた」[11]と記している。また、大正期の和歌山県新宮市では「（熊野）牛王宝印の一片を盃に浮かべて飲むと、嘘を言っているものは血を吐くといわれた」との言い伝えが残っていたほか、独文学者小宮豊隆も大正末～昭和初め頃、「熊野の牛王を飲ませると、悪い事をした奴には必ず生理的反応があるのださうである」と随筆に書き記している[12]。

一般に起請文はその発生から徐々に神威が低下し、信用を失っていくと考えられてきた。そして、その神威を補完するために呪力の籠められた護符である牛玉が料紙に使われ、誓約に重みをもたせる努力が払われた、と説明されてきた[13]。しかしその一方で牛玉の呪力が具体的にどのように発揮されるかについては語られてこなかった。中世までは起請文を書いた場合、神文の罰が違約時に蒙る罰であった。しかし、近世では牛玉が罰を下す、という形でその呪力が意識され、牛玉を料紙とすることで起請文に神文の罰に加え、牛玉そのものの罰が加わった、と理解できるとすれば、このことはとても重要である。なぜならば、中世とは異なる起請文の罰の在り方や、近世起請文の罰の源泉を示すことになるからである。

牛玉の呪力が罰を下すものとして意識されていたと考えてよいのだろうか。そして、そうだとしたら、それは一体いつからか。これが本稿のテーマである。こうした意識は近世になって突然発生したわけではなく、中世にもその芽吹きがあったはずである。先行研究では牛玉を飲むことにあまり注意が払われておらず、特段の意味を見出そうとする姿勢は感じられない。そこで本稿では牛玉を飲む行為を中世までさかのぼって検証し、「牛玉の罰」について考えていきたい。

一　牛玉と起請文

検討に入る前に、改めて牛玉と起請文との関係について確認しておきたい。

起請文は発生当初は木簡または白紙に書かれたが、その後牛

玉を料紙とする事例が増え、戦国期以降は牛玉を使用することが正式な起請文の書式、とさえ受け取られるようになった[14]。現在確認されている、牛玉を料紙とした起請文の初見は文永三年（一二六六）で、使用されたのは東大寺二月堂の牛玉である[15]。

牛玉とは正式には牛玉宝印と呼ばれる護符の一種であり、東大寺をはじめ東寺や熊野三山、各地の八幡宮など様々な寺社で調製された。牛玉は主に修二会で調製されたが、この調製儀礼こそが牛玉の呪力の源であり、紙面に神仏を表す梵字や神仏の力を表した宝珠の印（宝印）を捺すことは即ち紙面に神仏を勧請することにほかならず、佐藤進一氏が指摘したように「神仏を紙面に表現する」ことであった[16]。このような護符を起請文の料紙にすることで誓約に神仏が臨席していると考え、「誓約をより一層おごそかな、神の見守るものにしようとした[17]」当時の人々の心象が想像できる。

いわば牛玉は神仏そのものでもあったわけだが、その一方で護符でもあり、万能ともいえる利益を授けると宣伝されていた。嶋津宣史氏は熊野牛玉の護符としての機能を「現世においては攘災招福の護符として、また来世においては救済＝極楽往生の証」、小山聡子氏は「参詣者の道中守護」と指摘している[18]。牛玉が広く信仰されていたことは、魔除けや除災のために戸口に張り付けられた各種の牛玉の様子が複数の絵巻に描かれていることなどからも確認できる[19]。

二　神水で何を飲むか

本節では中世において牛玉を飲む行為がどのように行われていたかを確認するため集めた事例を検討していきたい。

誓約の作法には一味神水ばかりでなく、神判として起請文を飲む作法も存在した。このことを近代で最初に指摘したのは中田薫と思われるが、中田は「古代亜細亜諸邦に行はれたる神判[20]」で、中世に行われた神判を四種あげ、そのうち三つめを「神水」としている。中田は神水を「誓文を書したる紙（一般に熊野牛王紙を用ゆ）を焼て灰となし、水又は酒に混じて飲下する者なり」（九三二頁）と定義している。本稿では中田の定義に従って、東京大学史料編纂所のデータベース・京都府立京都学・歴彩館の東寺百合文書ＷＥＢでキーワード「牛玉」「牛王」「神水」の文言を検索し、史料を収集した。また、起請文を論じた先行論文で引用されている事例も加えた。史料収集で参考にした先行論文の主なものは中田薫・千々和到・黒川直則・入間田宣夫・勝俣鎮夫・久留島典子・清水克行・呉座勇一各氏の論文であ

る。[21] 期間は十三世紀から十六世紀までとした。

集めた史料二十八件をまとめたものが表である。「神水」「呑む」「麗水」などの文言があり、聖なる水を飲んで誓約した、と文意から判定できる史料を「神水」と認定して拾っていくと、神水の記事は二十三件に上るが、何を飲んだのか具体的に書いてある事例は少なく、11・12・18・22・23・27の六件だけである。研究者によっては、「一味起請文」「同心」の文言は一味神水を行ったことを意味し、起請文や牛玉を料紙とした起請文を飲んだ、とまで解釈する場合があるが、本稿では慎重を期して、具体的に何を飲んだかが明記されている事例のみを検討することにした。この方針で分類すると、前述したように、何を飲んだか確認できる事例は六件となる。

飲んだものは、牛玉に書かれた起請文が11・12・23の三件、起請文が18の一件、そのほか、特殊な事例であるが、香の灰が22一件、キリシタンの百姓たちが十字架の木片を焼いて飲んだ事例が27一件である。[22] そして、飲んだ事情を見ると、12は荘園領主である高野山が大検注を行うに先立って荘民に牛玉の裏に起請文を書かせ、飲ませた[23]ほか、22は琉球王府の役人による守秘義務遵守の誓約、11は参籠起請、18は湯起請を行うにあたって飲んでいる。23と27は盗人探しのために飲んでいる。つまり、12と琉球の事例である22を除きすべて神判としての神水であり、神判をする場合、牛玉や十字架の木片など神仏を表す聖なるモノを体内に入れる必要があったと思われる。

そして、一味同心のための神水＝一味神水で牛玉を飲んだと明記されている事例は一例もなく、牛玉を焼いて飲んだと確実にわかるのは、真偽を決するための神判だけであったことがわかった。

今度は一味神水の事例を見ていこう。何を飲んだのか明記されていないため、手がかりになりそうな文言を探してみる。さきに神水と判定した二十三の事例のうち、「一味」「同心」「一揆」の文言があるか、または文意から一味同心を目的としているとわかる事例を抜き出してみると、一味神水と考えられる事例は十四件。このうち、五件に5「神水起請」9「起請之神水」16「神水起録」25「神水起請文」の文言が記されており、一味神水の作法では起請文が作成されたことを改めて確認した。従って起請文を焼いて聖なる水とともに飲んだ、とも解釈できるが、同時に起請文を書き、聖なる水だけ飲んだ、とも解釈できる。たとえば、25は天文二〇年（一五五一）興福寺学侶が安居衆の横暴への抗議のため学侶・六方・下郎の三者で一味同心し、神事法会の停止も辞さないことを誓約した連署起請文であるが、

神水と共に飲んだもの	史料名	出典
	中原章行問注勘状	『岐阜県史　史料編古代中世三』195号
	那賀庄傍例関東下知状案	『大日本古文書　高野山文書６』1164号
	阿氏河庄地頭湯浅宗親陳状案	『大日本古文書　高野山文書６』1465号
	東大寺衆徒起請案	「水木文書」（久留島典子『一揆の世界と法』10頁）
	東大寺衆徒等重申状土代	『大日本古文書　東大寺文書10』106号
	東大寺衆徒等起請文案	東京大学史料編纂所架蔵影写本『東大寺文書39』
	若狭太良荘百姓等申状幷起請文	「東寺百合文書」は116号（『大日本古文書　東寺文書１』）
	東大寺衆儀記録	『大日本古文書　東大寺文書17』881号
	若狭国太良庄百姓等申状（案）	「東寺百合文書」し24号（東寺百合文書WEB画像データ）
	肥後・薩摩・大隅・日向国人一揆契状案	「祢寝文書」5422号（『南北朝遺文九州編５』）
牛玉	「廿一口評定引付」７月12日条	「東寺百合文書」ち１号（『大日本古文書　東寺文書３』）
護法（牛玉）	官省符庄廿村百姓起請文案	『大日本古文書　高野山文書７』1632号
	上久世庄名主百姓等申状	「東寺百合文書」を90号（『大日本古文書　東寺文書６』）
	「東寺執行日記」正月条	内閣文庫162-0147
	丹波大山荘市井谷百姓申状	「東寺百合文書」に116号（『大日本古文書　東寺文書２』）
	東大寺衆徒等集会神水起請文	「東大寺文書」（『富山県史史料編Ⅱ中世』631号）
	「廿一口方評定引付」８月４日条	東寺百合文書く13号（東寺百合文書WEB画像データ）
起請文	『看聞御記』５月19日条	『続群書類従補遺二』

表

		西暦年	和暦	誓約者	主要な文言
1	一味神水	1210	承元４	美濃国大井荘荘民	「惣天庄民等一身同心仁天、書起請、飲神水」
2	一味神水	1273	文永10	遠江国那賀荘百姓	「一味神水罪科事」「飲神水突鐘事」
3	一味神水	1275	建治１	代官按察房・阿氐河荘百姓等	「按察房相語百姓等、成一味、飲神水」
4	一味神水	(1306)	(嘉元４)	東大寺衆徒	「一味同心」「神水」
5	一味神水	1328	嘉暦３	伊賀国黒田荘悪党	「及神水起請云々」
6	神水	(1329)	(元徳元)	東大寺衆徒	「右條々各上二月堂神水白堂之後」
7	一味神水	1334	建武元	若狭国太良荘百姓等	「一味神水」
8		1349	貞和５	東大寺衆徒	「於現病他行者、翻牛王之裏、可被出誓文」
9	一味神水	1357	延文２	若狭国太良荘百姓等	「各呑起請之神水、所捧連署之状也」「呑度々神水」
10	一味神水	1377	永和３	大隅・薩摩・日向・肥後国人61名	端裏書「一揆契約状神水案文」
11	神判	1394	応永元	東寺僧救運	「先翻牛玉之裏、書厳密起請文二通○〈於不動宝前加判形〉一通者籠不動御前、一通者焼而可令飲之」
12	神水	1394	応永元	紀伊国官省府荘荘民	「但於正文者、護法裏書之、於神通寺御宝前、以麗水呑之」
13		1408	応永15	山城国上久世荘名主百姓等	「翻牛玉之裏、欲捧起請文者也」
14	一味神水	1409	応永16	東寺交衆	「於此事堅可申所存各神水支之云」
15	一味神水	1417	(応永24)	丹波国大山荘市井谷百姓等	この御はう（房）をミ申ましき志んすい（神水）つかまつり候間
16	一味神水	1424	応永31	東大寺衆徒	「同三十一年三月於二月堂御宝前、及神水記録」
17		1430	永享２	東寺増長院堯清等	「不存知之由、翻牛玉可給起請文」「若又為衆分之仁先例更不致牛玉起請文之間、當于身、依有外聞憚故障之歟、其例多之、外聞之憚不可有之、」
18	神判	1436	永享８	山前古老百姓願阿	願阿〈山前古老百姓也〉先書起請焼灰呑之、次沸湯之中石を取上。

神水と共に飲んだもの	史料名	出典
	「廿一口方評定引付」11月１日条	「東寺百合文書」ち11号（『大日本古文書　東寺文書４』）
	臨時祈祷請定包紙	『教王護国寺文書　巻５』1676号
	「掃除方評定引付」	「東寺百合文書」ナ49号（東寺百合文書WEB画像データ）
香の灰	『海東諸国紀』申叙舟、1471年	『海東諸国紀　朝鮮人の見た中世の日本と琉球』（田中健夫訳注・1991年））
熊野牛玉	「外宮子良館旧記」５月28日条	『続群書類従第一輯下』
	東大寺衆徒連署起請文（前欠）	東京大学史料編纂所架蔵写真帳『東大寺文書（東京大学文学部所蔵）４』
	興福寺学侶連署神水起請文	「大東文書」127号（『春日大社文書６』）
	山城小山中村大宮三郷代官連署証状	『大日本古文書　大徳寺文書２』745号
十字架の根元の木片	フロイス『日本史』第32章	『フロイス　日本史10　西九州篇Ⅱ』（松田毅一・川崎桃太訳、中央公論社、1979年）
	本僧坊供記録条々案（後欠）	国立歴史民俗博物館所蔵「水木家資料」136号

		西暦年	和暦	誓約者	主要な文言
19		1437	永享９	播磨国矢野荘上使浄円	「矢野庄上使浄円、任例牛玉裏ニ強文仕、可罷下之由、加下知處」
20	神水	1460～1466	寛正年間		（包紙上書）「一、納状事／一一献事／一、神水状事／宮田・福本・木屋」
21		1468	応仁２	堯全大僧都	「堯全大僧都起請之案文□遣之翻牛玉裏可書之案文」
22	神水	1471	文明３	外国に派遣される琉球の使者	「天地壇有り。凡そ祈祷には必ず之を祭る。他国に奉使する者は壇に詣りて香を焚き、香の灰を取りて之を呑み、誓いて、我が国の事は当に彼に説かざるべし云云」
23	神判	1492	延徳４	伊勢神宮外宮宮人	「同年（延徳４）五月廿八日の夜、御饌殿へ盗人参。（略）同六月五日ゟ、宮人に潔斎を御させ候て、十五をさかひ、年寄いくつをかぎらず、一鳥居に而両宮御祓を熊野の牛王にせい文を御させ候て御呑せ候」
24	神水	1506	永正３	東大寺衆徒	「且於惣寺集会席令披露之処、神水記録而可及無想評定之旨、決束也」
25	一味神水	1551	天文20	興福寺学侶	「敬白　天罰連暑（署）神水起請文事」「仍神水起請文如件」
26	一味神水	1551	天文20	山城国小山・中村・大宮三郷百姓	「三郷百姓等去年神水ヲ仕、為惣並相調申候」
27	神判	1576	天正４	平戸島春日村村人	（２俵のコメ盗人を探すため）「そこに立っていた十字架の根元から小さな木片を切りとって、それを燃やし、灰を水に投げ入れ、その際、我らの主〈なるデウス〉に、誰がかの盗みを働いたか明かし給えと祈ることに決めた。」「人々が皆、十字架の根元の埃が混じったその水を飲んだところ、米を盗んだ男は突然皆のいるところで身体が脹れ出し、恥ずかしさと狼狽のあまり眼から涙をぽろぽろ流した。」
28	一味神水	14C中～16C	室町期	本僧坊供衆	「（前略）企訴訟□上者不可得権門権家之語之旨供衆等致一味同心及神水者也」「於無神水同心仁者供料相調（以下略）」

その端作り文言（冒頭の事書）と起請文末尾の書き留め文言に「神水起請文」と書かれている。しかしこの起請文は牛玉を料紙とする花押も据えられた正文であり、「神水起請文」といいながらも焼いて飲まれたわけではないのである。このことについては、二通作成され、一通は焼き、一通は保存された、という解釈も成り立つが、起請文を書いても焼かずに聖なる水だけ飲みあう神水の作法であった、との解釈も可能であろう[24]

神水は本来聖なる水を飲みあう誓約儀礼であり、『日本書紀』にも記されている古代から存在する作法である。神水本来のありようと表の検討を勘案すると、①中世の一味神水では団結を誓約した起請文を書くことと、聖なる水を飲む作法が重要であり、起請文を飲むことがあっても要件ではなかった。②神判としての神水では、牛玉に書いた起請文や、誓言した聖なるモノを飲むことこそが重要だった。以上①②の二点が確認できると思う。しかし、①は先行研究の成果とやや異なる結論である。勝俣鎮夫氏は『一揆』[25]で「一味神水の場での起請文の灰を回し飲む作法は神仏との共同飲食を意味し、この作法こそが一味同心の結束の源となった」と指摘しており、この指摘を支持する研究者は多い。近年では清水・呉座両氏から批判的な見解も出されているが[26]、勝又氏の指摘は広く知られていることなので、次節でもう少し詳しくこの二点について考えてみたい。

三　平家物語諸本・異本に描かれた神水の作法

中世の一味神水の場については多くの研究者たちが言及しているが、その場の様子を語る一次史料はないため、ほとんど『源平盛衰記』を引用している。そこで、『源平盛衰記』の記述からも中世の神水について考えてみたい。なお、『源平盛衰記』は『平家物語』異本なので、合わせて『平家物語』諸本の記述も確認することにした。

先行研究の中で必ず引用されるのは、白山大衆が本寺比叡山に神輿を運ぼうとする『源平盛衰記』の「白山神輿登山の事」の一節である。以下原文を引用する。

「各白山権現の御前にして、一味の起請を書き、灰に焼きて、神水に浮めてこれを呑む。身の毛竪ちてぞ覚えける。[27]」

この部分を平家物語諸本ではどのように記述しているのか確かめてみると、以下の二本に記述があった。（傍線は筆者による）

「若此訴訟不叶ハ、我等永ク生土ニ不可帰、尤々トテ神水ヲ呑ミ一同シテ神輿ヲヤカテ振上奉ル間（『延慶本平家物語[28]』）

「我等、此そせうかなはすは、なかくしやうとへ帰らしとち

かひたるに、いつしか、つるかの津より、帰らん事こそくちおしけれ。いかゝすへき。われら生土へかへるへからす」と、一とうに、神水、仏水をのみつ。」（『長門本平家物語』[29]）

白山大衆の一味神水の記事は語り本系の『平家物語』[30]には見当たらず、書かれているのは右に示した『源平盛衰記』『延慶本平家物語』（以下『延慶本』）『長門本平家物語』（以下『長門本』）の三本だけである。右に示した通り、『源平盛衰記』は起請文を焼いて灰にして神水に浮かべて飲んだと記し、先行研究ではこの部分を一味神水の作法を示す基本的史料として扱っている。一方、『延慶本』は「神水」、『長門本』は「神水、仏水」を飲んだ、と簡潔に記すだけで起請文の記載はない。

白山大衆の一味神水をめぐる『源平盛衰記』と「延慶本」『長門本』の記述の違いをどう解釈するかはとても難しい問題である。しかし、六種の平家物語諸本・異本のなかで白山大衆の記述が三本にしかないこと、起請文を焼いて飲んだ記述は『源平盛衰記』にのみみられること、平家物語の古態を示すといわれる『延慶本』が、土佐房昌俊の神水では作法を詳述しているのに（後述）、白山大衆の場面では「神水ヲ呑ミ」としか記していないこと、の三点から、白山大衆が起請文を必ずしも焼いて飲んだとは言えず、確実に言えるのは、白山大衆が聖なる水を飲んで団結の誓いをしたということである。そして、事情を勘案すれば当然何らかの誓言か起請文がなされたと考えられるから、一味神水において重要なことは誓言（起請文）をした上で聖なる水を飲む作法であることが、この検討からも言えると思う。

次に、比較のために起請文を飲む様子が登場する、別の場面を見てみよう。頼朝から義経殺害の命を受けた土佐房昌俊が、義経の面前で敵対の意志がないことを誓約する偽りの起請文を書く場面である。この場面に関しては六種の諸本すべてが昌俊は起請文を書いたと記し、『屋代本』以外はすべて焼いて飲んだ、としている。そして、『屋代本』・『源平盛衰記』・『延慶本』・『長門本』は熊野牛玉に起請文を書いたと明記しており、白山大衆の記事に比べてどれも詳細な記述になっている。

昌俊は義経に敵対するものではないことを証明するために起請文を書いて飲んで見せており、行ったのは一味神水ではなく、神判としての神水である。白山大衆の一味神水の場面では「尤々トテ神水ヲ呑ミ」としか記さなかった『延慶本』が昌俊の神水については「「…熊野牛玉尋ヨセテ起請文七枚書テ一枚ヲハ当座ニ焼テ呑テ今六枚ヲハ社々ニ之ヲヲス土佐房起請ハ書テ呑タレトモ…」と詳細に記述し、起請文は牛玉に書かれ、焼いて飲

んだ、と記している。長門本も同様である。『平家物語』諸本・異本の成立当時、作者および読者（聴衆）たちは一味同心のための一味神水と神判としての神水の違いを意識していたと思われる。そのため、平家物語諸本・異本では白山大衆の一味神水と昌俊の神水を明確に書き分け、神判の神水である昌俊の場面では神判としての神水の要件、すなわち起請文が牛玉に書かれることと、それを焼いて飲むこと、この二点をことさら強調したと考えられる。

以上、『源平盛衰記』『平家物語』諸本を検討したが、中世では一味神水と神判としての神水がその作法の違いも含めて広く認知されていたことが確認できたほか、表での検討結果①一味神水の作法では起請文（誓言）をなすことと、聖なる水を飲むことが重要であるが、起請文を飲むことがあってもそれは要件ではなかったこと、②神判の神水では牛玉に書いた起請文を飲むことが重要だったこと、の二点が本節の検討でも確認できたと思う。

それでは、中世では神判として牛玉を飲む、ということを前提に、中世神判における牛玉の役割を考えてみよう。

四　牛玉を飲むこと—中世の場合—

前述したように、聖なる水を飲んで誓約する作法は古代から行われてきたが、聖なる水とともに牛玉を飲み、神判に利用するようになったのはいつごろからなのだろうか。牛玉が起請文に使用された初見は文永三年（一二六六）東大寺世親講衆連署起請文であり、前節で検討した平家物語は十三世紀前半ごろの成立といわれるので、牛玉が起請文に使われ始める十三世紀後半には牛玉を飲むことも始まっていた可能性がある。

表で最も早い神判としての神水は11応永元年（一三九四）東寺寺僧救運の事例である。これは救運に「不清浄」であるとの評判が立ち、救運自身の申し出によりその真偽を決するため神判（参籠起請）が行われることになった際の記事である。参籠起請の次第は評定で決められ、その決定に従って救運は牛玉を料紙として起請文を二通書き、一通は不動堂に籠め置き、もう一通は参籠二日目に焼いて灰にして飲んでいる。参籠起請は、誓約内容が真実かどうか見極める神判の一種で、起請文を書いたあと寺社など神聖な場所に一定期間籠らせ、身体や宣誓者の周辺で異変がないかどうか確認するというものである。異変が

あった場合嘘をついていると判断されるが、参籠中起請文を飲んだ、と明記されている史料はこれだけしか知られておらず、異例の次第だったといえる。[31]

起請文を書いた牛玉を飲むことで誓約の真偽を確かめる神判としての神水が行われるようになったのは、紙面に神仏を表す梵字やその呪力を表した宝珠の印（宝印）を捺した牛玉が聖なる紙であり、そこに書いた神文は白紙に書かれた神文よりも誓約が偽りであることを指し示す不思議な力がある、と考えられたからだろう。黒川直則氏の論考[32]によれば、東寺寺僧の、牛玉を料紙とした起請文は少なく、極めて重大な誓約にのみ牛玉を使用する傾向がみられるとのことである。この二つのことを勘案すると、11の事例で救運が牛玉に起請文を書かされ、飲まされたのは、救運の疑義が重大と受け取られていたためであり、それゆえに、とかくあいまいな決着で終わりがちな参籠起請にさらなる神判の要素を追加したと解釈できる。つまり、参籠起請に先立って白紙に書いた起請文には、誓約に偽りがあったとしてもそれを示す力はなく、体内に収めた起請文と牛玉は、偽りがあった場合直ちに異変を及ぼし、誓約が偽りであることを指し示す力がある、と考えられていたことになる。このような思想を11の事例から読み取ることができるのではないだろうか。従って牛玉には誓約の真偽を見破り、それを指し示す力があるという思想は、十三世紀後半ごろ、少なくとも11が確認できる十四世紀後半には存在していたということができる。そして、ここで注目しておきたいのは、この段階では牛玉単独で誓約が偽りであることを指し示す力があると考えられたわけではなく、あくまでも牛玉に書かれた起請文が偽りを指し示す、という点である。二節ですでに確認したが、牛玉や香の灰、十字架の一部は例外なく起請文や誓言とともに飲まれており、中世においては牛玉が神文の力を補う補助的な役割を担っていたことがわかる。

しかし、神水における牛玉は、やがて誓約の真偽を指し示す力を強め、罰を下す主体へと変わっていく。その道筋を探るため、最後に本稿冒頭で紹介した近世の牛玉を飲む作法を見ていこう。

五　牛玉を飲むこと—近世の場合—

改めて冒頭で紹介した史料を再掲する。

A「（寛永五年九月）廿八日、晴、早朝九條殿ヨリ遷宮御禮御使也、次召使小者衆一ニ起請・熊野牛玉焼呑召放了、請中故之

分別也」（『舜旧記　第七』）

Aは十六世紀後半から十七世紀前半にかけて神道家・僧侶として活動した神竜院梵舜の日記である。寛永五年（一六二八）九月、梵舜は刀を盗まれるが、ほどなく召使の小者が犯人として召し取られた。梵舜は小者に起請文を書かせ、熊野牛玉を飲ませて召し放した。ここで注目すべきは、すでに小者が犯人と判明したあとに起請文を書かせ、熊野牛玉とともに飲ませた点である。おそらく誓約は二度と盗みを働かないとの誓いであり、違約した場合体内に入れた起請文と牛玉が異変を起こす、という違約の予防と懲罰的意味があったものと思われる。

B「中頃ヨリ、御即位以後、於護国寺令飲神水〈霊社ノ神文、焼之和水〉、于諸臣也。且諸間切諸島ハ遣検者、令飲神水也」（『琉球国由来記』）

Bは正徳三年（一七一三）に編集された琉球王府の書物で、王府の国家儀礼などが記されている。文中の「中頃」を麻生伸一氏は十七世紀初頭と比定している[33]。引用部分は琉球王の代始めに行われる忠誠を誓う誓約儀礼の説明であるが、霊社を勧請した神文の起請文を焼き、灰を飲んで忠誠を誓っている点が注目される[34]。江戸幕府でも新将軍への代替り誓詞が大名や幕臣から提出されたが、神水を飲む儀礼は行わない。中世琉球の国情を記した申叔舟『海東諸国紀』[35]には、琉球から外国へ派遣される使者は、出発前に天壇において誓言したのち香の灰を飲んで王府の機密を漏らさないことを誓った、と記されているが（表の22の事例）、琉球では近世に入ってもひきつづき神水が誓約の重要な作法となっていたことがわかる。

C「（承応三年〈一六五四〉小城藩主鍋島元茂が）…丹州（佐賀鍋島家二代光茂）に一味同心可仕と、我眼の前にて誓詞を致し、牛王を焼、呑みて見せ候へ」と御申候、加州（元茂嫡男。直能）被仰候は、「其段は御心安く可被思召候。日来其覚悟に御座候」と則血判誓詞被成、牛王を焼、呑候て被懸御目候へば」（『葉隠聞書　五』）

C『葉隠聞書』は佐賀鍋島家二代藩主鍋島光茂の側近であった山本常朝の言葉を田代陣基が筆録したものといわれている。写本の本文と奥書によれば宝永七年（一七一〇）から享保元年（一七一六）まで筆録が行われたことになるが、奥書の記述はそのまま信じがたく、また、内容も常朝の談話のほかに諸氏の話や聞き書きも併せて収録したものと考えられる[36]。したがって引用部分も事実とは言えないかもしれないが、筆録当時行われていた作法であるとは考えてよいだろう。引用部分は小城鍋島家初代元茂が死ぬ間際のエピソードである。元茂は佐賀鍋島家

初代勝茂の長庶子であるが、庶子であるため本家は継がず、小城鍋島家初代となった。承応三年（一六五四）、死に臨んで本家当主光茂への一味同心を息子直能に誓わせるため、自分の眼前で誓詞（起請文）を書き、牛玉を飲んで見せよと命じた。直能は血判を据えた誓詞（起請文）を書き、牛玉を焼いて飲んで見せた。ここで注目されるのは、あたかも牛玉だけ飲んだと感じさせる記述である。牛玉に書いた起請文を焼いて飲んだとも牛玉だけ飲んだとも、両方の解釈が可能であるが、もともと元茂が死に臨んで直能に起請文を書かせたのは、本家当主光茂の伯父の家筋という微妙な立場の小城鍋島家の行く末をおもんばかってのことと考えられる。元茂の眼前で血判を据えた直能の起請文は、本家への忠誠を誓う証拠として保管するため書かせたと考えるのが自然ではないだろうか。したがって、直能は牛玉だけ飲んだと解釈するのが適当ではないかと思われる。牛玉だけ飲んだとすれば、直能の血判起請文が偽りではないかどうかを試す又は確認するために牛玉が使われたことになり、牛玉が単独で真偽を指し示す力を持ち始める様子がわかる事例ととらえることができる。

D「西夷数五拾八人制詞（誓詞）、外に所々にて牛王呑、東夷にても数百人給候」（「蝦夷蜂起」）

Dは寛文九年（一六六九）の東蝦夷地アイヌ部族酋長シャクシャインの蜂起に際し、幕命を受けた松前藩が寛文十一年（一六七一）に鎮圧した蝦夷蜂起に関する記録の一部である。引用部分によれば、鎮圧後の寛文十一年四月、松前藩は西蝦夷地アイヌ部族五十八人に忠誠を誓う制詞（誓詞。起請文）を申し付け、そのほかの地および東蝦夷地アイヌ部族数百人にも牛玉を飲ませたことがわかる。起請文は七ヶ条からなる松前藩への絶対的服従を強制する内容であり、日本語で書かれ、松前藩が用意した。おそらく誓約内容は大半のアイヌの人々には理解できなかったと思われるので、牛玉を飲ませることが実質的な誓約作法だったと思われる。管見の限りでは江戸時代の大名家家中で公的な起請文を提出する折に牛玉を飲むという作法が伴うことはなかったので、アイヌの人々に誓約を守らせるため、松前藩は牛玉を飲ませる作法を採用したのだろう。使用された牛玉がどこの寺社のものか不明だが、特異なデザインが多い牛玉はアイヌの人々に呪術的な力を感じさせ、それを飲むことに罰の恐怖を感じさせたのではないか。そしてそれこそが、松前藩の目的だったと思われる。Dの事例は牛玉が人々に呪術性を感じさせていたことの証左ととらえることができるのではないか。同時に、二節で検討した表の12の事例に近似性があり、牛

玉の呪術性を支配に利用しようとする中世以来の思想が引き継がれていることを確認できる。

E「（放火犯を特定するため使用人や店子に）「牛王迄一々呑せ穿議すれどもいかなしれず」（大田南畝『半日閑話』巻一）

Eは享保六年（一七二一）頃の話としてかきとめられたもの。材木商西川清左衛門方で放火が度々あり、困った清左衛門が犯人捜しのため店の使用人などに牛玉を飲ませた。表の23、27、南方熊楠の思い出話と同じ作法である。

F「長橋東原書画の会に断申遣すとて「今日の無拠断に君が牛王をのまんとぞ思ふ」東原は神田紺屋町二丁目、牛王を出す家なり。」（大田南畝『放歌集』）

Fは大田南畝が書家長橋東原主催の書画会を欠席するに際して東原に送った断り状代わりの狂歌と思われる。長橋原東原は山伏でもあり、紀州熊野三山の熊野本願目代所代役として江戸で誓詞用熊野牛玉を販売していた[37]。南畝は書画会欠席の言い訳が偽りでないことを示すため、東原が牛玉を販売していることを踏まえて「牛玉をのまんとぞ思ふ」とおどけてみせている。本当に南畝が牛玉を飲んで見せたとは思えないが、江戸の町の日常生活の中で牛玉を飲む神判が広く認知されていたことがわかる。なお、F『放歌集』は文化八年（一八一一）から翌年にかけての狂歌日記である。

G「諸氏の留学を命ぜらるゝや、幕府は命令する處あり、諸氏皆熊野牛王を呑み誓詞血判を為し、之を領す」（「昔日譚」）

Gは文久二年（一八六二）幕府派遣蘭国留学生榎本武揚らが出発前幕府から命ぜられた誓約の様子。熊野牛玉を飲んだ後誓詞（起請文）に署名し花押・血判を据えている。通常の幕府に提出する起請文の書式・作法は厳格に決められていて、牛玉を飲むようなことはない。また、今まで見てきたように、中世以来の神水の作法では、起請文を書いた後牛玉を飲んだが、この事例では牛玉を飲んでから署名し、花押・血判を据えている。幕府はCやDの事例のように、誓約に偽りがないことの確認や、違約時に即座に罰が当たるように抑止力とするべく、留学生たちに牛玉を飲ませたのではないか。ただし、幕府・留学生ともにこの作法に効力があると本気で思っていたとは考えにくい。

A～Gの概要と注目すべき点を書き出してみたが、誓約が偽りだったあるいは違約した場合の牛玉の役割は次のとおりである。

A　体内の起請文と牛玉が罰を下す。（一六二八年）

B　体内の起請文が罰を下す。（一六〇〇年代初頭）

D・G　体内の牛玉が罰を下す。（一六七一・一八六二年）

C・E・F　神判。体内の牛玉が違約を知らせ、罰を下す。（一六五四・一七二一・一八一一～一二年）

近世初頭の事例であるA・Bは牛玉と起請文もしくは起請文だけ飲んだ事例であり、罰の力を神文と牛玉両方に認めていることになる。しかし、D日本語を解さないアイヌの人々との誓約では、松前藩では神文ではなく牛玉を飲ませることが違約の抑止力として有効だと考えている。Gでは幕府派遣蘭国留学生に牛玉を飲ませたうえで日本の風俗を改めないことを誓った血判起請文を書かせており、しかも「之を領す」とあるから、オランダに起請文を携帯させたと考えられる。通常の幕府起請文作法では牛玉や起請文を焼いて飲むということはなく、また、提出した起請文の写しは提出者各自で作成するのだが、それも一定の身分以上のもの（代官レベル）に限られ、下級役人の場合写しは作成しない。留学生たちのほとんどが代官レベル以下の身分であったから、幕府はオランダまで所持させるために起請文正文を渡したか、もしくは写しを作成させたものと思われる。いずれにせよGの事例は従来の幕府起請文作法に較べ異例の作法となっており、このような作法次第を新規に考え出した当時の幕府が、いかに留学生たちが外国の風俗に染まってしまうことを警戒したかが察せられる。そして考え出した作法次第が牛玉を飲む、という作法であり、幕末にいたり、神文は違約の抑止力には全くならなかったということがわかるとともに、神文よりは牛玉の呪力に期待する心象がみてとれる。

C・E・Fは神判として牛玉を飲む作法が一七世紀前半から一九世紀前半まで社会の中で身分階層を問わず幅広く定着していたことを示している。

右の七例はもともと私が偶然目にした事例ではあるが、起請文の罰の効力が、神文から牛玉に移っていく緩やかな傾向を読み取ることができる。中世から近世への罰をめぐる意識の移り変わりを、大まかではあるが映し出しているのではないだろうか。

まとめ

「はじめに」で述べたように、偶然牛玉を飲む史料に行き当たり、「近世社会では誓約時、牛玉を飲むことが案外多い」と意外に思ったことが本稿の出発点になっている。そしてこのことを考えるために中世の神水について再検討を行い、①一味同心を誓う一味神水の作法では起請文（誓言）をなすことと、聖なる水を飲むことが重要であり、起請文を飲むことがあっても

それは要件ではなかった、②神判の神水では牛玉に書いた起請文を飲むことが重要だった、の二つの結論を得た。さらに③従来「呪力」のような抽象的な表現であらわされてきた牛玉の力を、誓約の真偽を指し示す力と具体的にとらえ、中世には神文とともに罰の効力を支え、近世に入ると牛玉自身が罰を与える存在として起請文の効力を支えた、と結論づけた。

私は以前拙著『近世起請文の研究』の中で近世起請文のうち、幕府・大名家家中の起請文を検討し、定形化した書式や提出儀礼が政治的に意味を持ち、利用されたと指摘したが、これは幕府・大名家家中の制度としての起請文の一面を説明したに過ぎない。本稿で提示した近世の、牛玉を飲む事例は、護符である牛玉に呪力を感じる感性が、その強弱に個人差はあろうが、中世以来失われることがなかったことを物語る。宗教的儀礼によって調製された護符に神仏の力を感じる心性は、科学や合理性を追求する思想が発達してもひとのこころに矛盾なく同居する場合が多く、起請文の存続を支えた理由のひとつであった可能性を指摘しておきたい。

註

（1）二〇〇七年滋賀県塩津港遺跡から出土した保延三年（一一三七）七月二十九日草部行元起請文木札。長さ142㎝、幅12・9㎝、厚さ1・4㎝の板に書かれている。

（2）起請文に関する先行研究は非常に多く、すべてを挙げることはむずかしいので、ここでは本稿作成過程で参考にした先行研究のみを上げる。中田薫「古代亜細亜諸邦に行はれたる神判」（初出一九〇四年）、同「古代亜細亜諸邦に行はれたる神判補考」（初出一九〇七年）、同「起請文雑考」（初出一九三二年）（三論文とも『法制史論集　第三巻下』（岩波書店、一九四三年）所収）、牧健二「起請文の起源と其本質」（『史学研究』第二巻第二号、一九三〇年）、相田二郎「起請文の料紙牛王宝印について」（『相田二郎著作集　一』名著出版、一九七六年、初出一九四〇年）、佐藤進一『古文書学入門』（法政大学出版局、初版一九七一年）、・黒川直則「東寺の起請文と牛玉宝印」（『資料館紀要』第八号京都府立総合資料館編、一九八〇年）、千々和到「中世民衆の意識と思想」（『一揆　4』東京大学出版会、一九八一年）、同「「誓約の場」の再発見」（『日本歴史』四二二号、一九八三年）、同「牛玉宝印と起請文」（『牛玉宝印―祈りと誓いの呪符―』町田市立博物館編、一九九一年）、入間田宣夫「起請文の成立」（『百姓申状と起請文の世界』東京大学出版会、一九八六年）、勝俣鎮夫『一揆』（岩波書店、一九八二年）、清水克行『日本神判史』（中央公論新社、二〇一〇年）、久留島典子『一揆の世界と法』（山川出版社、二〇一一年）、佐藤雄基「日本中世前期における起請文の機能論的研究―神仏と理非―」（『史学雑誌』一二〇―一一、二〇一一年）、呉座勇一『一揆の原理』（洋泉社、二〇一二年）。

（3）『史料纂集105　舜旧記　第七』（続群書類従完成会、一九九六年）。

（4）麻生伸一「近世琉球の起請文に関する基礎考察」（『芸術論の現在　沖

縄からの発信　沖縄県立芸術大学開学30周年記念論集』沖縄県立芸術大学、二〇一八年）。

（5）『日本思想体系26　三河物語　葉隠』（岩波書店、一九七九年、初版一九七四年）。

（6）『日本庶民生活史料集成　第四巻』（三一書房、一九六九年）。

（7）『大田南畝全集　第十一巻』（岩波書店、二〇〇〇年）。

（8）『大田南畝全集　第二巻』（岩波書店、一九九九年）。

（9）『旧幕府　七号』（冨山房雑誌部、一八九七年）。筆者木焦居士の詳細は不明。

（10）国会図書館デジタルコレクション。近松門左衛門作「冥途の飛脚」を改作・脚色した作品。亀屋段は現在では廃絶している。

（11）南方熊楠「牛王の名義と烏の俗信」（『南方随筆』荻原星文館、一九四三年、初出一九二六年）。

（12）嶋正央「熊野牛王覚書」（和田萃編『熊野権現』一三八～九頁、筑摩書房、一九八八）。小宮豊隆『黄金蟲』（小山書店、一九三四年）。

（13）黒川直則「起請の詞」（『日本史研究』一一九号、一九七一年）、前掲註（2）千々和「中世民衆の意識と思想」、荻野三七彦「きしょうもん」（『国史大辞典　4』吉川弘文館、一九八四年）など。起請文に直接言及したものではないが、笹本正治「消えていった習俗―諏訪上社の場合―」（『国立歴史民俗博物館研究報告』四五集、一九九二年）は中世から近世にかけての神慮への意識の後退を論じている。また、清水氏は前掲註（2）『日本神判史』で、牛玉宝印使用について直接は言及していないが、神仏への信仰心の退潮を起請文における血判の出現や起請返しの作法などから説明し、中世後期「神仏に対する畏敬の念や信仰心を少しずつ希薄化させていった」（一五六頁）ことの根拠としている。

（14）瀧川政次郎「牛王誓紙」（地方史研究所編『熊野〈増補新版〉』原書房、一九八二年、初版一九五七年）、前掲註（13）荻野三七彦「きしょうもん」など。

（15）千々和到「東大寺文書にみえる牛玉宝印」（『日本古文書学論集　10　中世の宗教文書』吉川弘文館、一九八七年）。

（16）千々和到「「書牛玉」と「白紙牛玉」」（石井進編『中世をひろげる』吉川弘文館、一九九一年）、前掲註（2）佐藤進一『古文書学入門』。

（17）前掲註（2）千々和到「牛玉宝印と起請文」。

（18）嶋津宣史「熊野信仰と那智瀧宝印」（『牛玉宝印―祈りと誓いの呪符―』町田市立博物館編、一九九一年）、小山聡子「熊野牛玉宝印への信仰」（『古文書研究』六一号、二〇〇六年）。

（19）千々和到「【座談会】日本の護符文化」三一八～三二一頁（同氏編『日本の護符文化』弘文堂、二〇一〇年）、保立道久「絵巻に描かれた文書」（藤原良章・五味文彦編『絵巻に中世を読む』吉川弘文館、一九九五年）。

（20）前掲註（2）。

（21）前掲註（2）。

（22）清水克行氏が『日本神判史』（前掲註2）七九頁で詳しく紹介されている。

（23）12は、荘民である百姓が領主高野山の指示により、護法（牛玉）に書かれた起請文を神通寺の宝前で麗水に浮かべて飲み、検注で不正を行わないことを誓った起請文の案文である。荘園領主の強制による神水であり、自発的な神水ではない。また、護法（牛玉）に書かれた起請文を飲んでいるが、その起請文では「相互不可見隠聞隠、任有目悉可申上者也」を誓っており、百姓相互の一味同心とは程遠い内容である。誓約は、百姓一人一人が神通寺の神仏に仮託した領主高野山に誓約しているかのような感がある。応永元年（一三九四）の時点で、誓約を守らせるためには、白紙に書かれた神文では効果がないと考え、起請

文を護法（牛玉）に書かせたうえで体内に収めさせる作法を採用している、という点に注目しておきたい。なお、この起請文については原田信男氏が「Ⅱ食事の体系と共食・饗宴」（『日本の社会史　第8巻』岩波書店、一九八七年）で言及している。

(24) 呉座勇一氏は前掲註（2）『一揆の原理』で「「焼く起請文」と「残す起請文」をセットで作成することが一般的なあり方だったと考えられる」（一二二頁）と述べている。

(25) 前掲註（2）。

(26) 前掲註（2）。

(27) 『源平盛衰記』（『校註日本文学大系　十五巻』国民図書、一九二六年）。

(28) 延慶本注釈の会編『延慶本平家物語全注釈　第六末』（汲古書院、二〇一九年）。

(29) 麻原美子、名波弘彰編『長門本平家物語の総合研究　第一巻校注篇上』（勉誠社、一九九八年）。

(30) 刊本が出版されている以下の語り本系『平家物語』諸本を確認した。覚一本（一般に読まれている正本系統の祖本。『日本古典文学大系第三二巻』、岩波書店、一九五九年）、流布本（江戸期版本として流布。正本系統。『平家物語』角川書店、一九八九年、初版一九五九年）、屋代本（非正本系、『屋代本平家物語』桜楓社、一九八五年）、百二十句本（『新潮日本古典集成　新装版　平家物語』新潮社、二〇一六年、初版一九七九年）。なお、平家物語諸本については兵頭裕己『平家物語―〈語り〉のテクスト』（筑摩書房、一九九八年）巻末所載【テクスト一覧】を参考にした。

(31) 清水氏は前掲註（2）『日本神判史』三四頁で、この事例から、史料中には書かれていないが、他例でもきっと神水を呑むという所作がともなっていたのだろう、と述べている。

(32) 前掲註（2）。黒川氏は論拠として表の17の事例を引用している。

(33) 前掲註（4）。

(34) 近世では「神文」には起請文（誓詞・誓紙）そのものを指す場合と、文字通り神仏を勧請して違約時の罰を記す神文（罰文）を指す場合がある。起請文そのものを指すのであれば起請文を焼いて飲んだことになり、神文（罰文）を指すならば、その部分だけ飲んだとも考えられるが、麻生氏は起請文と判断しているので、それに従うことにする。

(35) 申叔舟『海東諸国紀　朝鮮人の見た中世の日本と琉球』（田中健夫訳注、岩波書店、一九九一年）。

(36) 相良亨「『葉隠』の世界」（『日本思想体系26　三河物語　葉隠』、岩波書店、一九七九年、初版一九七四年）。

(37) 大河内千恵『近世起請文の研究』（吉川弘文館、二〇一四年）。