

〔研究論文〕

## 近世日本における「無縁」「公界」「楽」

夏目琢史

本稿は、網野善彦氏が著書『無縁・公界・楽 — 日本中世の自由と平等』（1978年）において提唱した「無縁論」について、日本近世史（江戸時代）の文脈のなかで考察したものである。近世の日本において「無縁」「公界」「楽」のそれぞれの語の使われ方を検討し、「公界」と「世間」との関係、およびそこから逸脱する行為としての「無縁」というあり方の肯定的な意義について注目する。

キーワード：近世 世間 無縁 公界 楽

### はじめに

日本社会を考える上でのキーワードの一つとして「無縁」という語がある。これは網野善彦氏が著書『無縁・公界・楽』（平凡社、1978年）において示した概念であり、日本中世のいわゆる「自由・平等・平和」につながるものとして注目されてきた。この考え方は、網野氏が執筆した下記の文章に典型的に示されている。

「ひるがえって、liberty、freedomの語義についてもさまざまな論義があるが、その語源が共同体の成員権を意味するという説に立つならば、日本の場合も、古代の平民（公民）、中世の平民百姓、近世の百姓はみな自由民ということも可能であり、この場合の自由は私的な隷属を拒否し、みずからを奴隷—不自由民から区別する自由ということになる。またそれを共同体からの自由と解するならば、日本の中世においても、身寄りのない貧しさを意味する語として広く使われた〈無縁〉という言葉は、転じて親子・主従等の縁を積極的に切った自由な境地を示す語となり、私・内証に対する公・世間を意味する〈公界〉の語は、私的な縁・保護を断ち切る自由を示す言葉として用いられ、戦国時代に用いられている〈楽〉〈十楽〉も、同様な意味をもったとってよい。しかし江戸時代に入ると、無縁は貧困を意味するもとも

との語義にもどり、公界は苦界に、〈らく〉は一部地域の被差別民の名称となっていた点に、さきの〈自由〉の語義のマイナス評価とも関連する日本の社会の問題がひそんでいるといえよう。<sup>[1]</sup>

上記にみられるように、網野氏は中世における「無縁・公界・楽」の語を「自由を示す言葉」として捉えたうえで、それらが江戸時代に入ると、いずれも「マイナス評価」としての意味に転じていくとみなした。網野氏のこの無縁論は、その発表後、各方面に様々な影響をもたらした<sup>[2]</sup>。その詳細は省略するが、おおむね近年の研究では「無縁」という概念を「関係概念」<sup>[3]</sup>として把握するようになってきている（ただし、「重層」<sup>[4]</sup>や「二重社会」<sup>[5]</sup>などの視点もある）。とくに東島誠氏は「共同体からの自由」（無縁）と「共同体への自由」（公界）を分け、後者の面について「公共圏」という概念から網野氏の理論の発展的な継承を試みており、また直近では「無主」（所有）と「無縁」（所属）の切り分けも提唱している<sup>[6]</sup>。あるいは安富氏は「縁切り」行動に注目したうえで、無縁論の読み直しを展開している<sup>[7]</sup>。こうした視点はいずれも重要ではあるが、網野氏自身は元々「無縁の自覚化」や「原無縁」などの語を頻繁に使用していたように、その議論の柱をあくまで「無縁の原理」に置いていた。これは『無縁・公界・楽』の冒頭が、高校生からの「なぜ、平安末・鎌倉という時代にのみ、すぐれた宗教家が輩出したのか。ほかの時代ではなく、どうしてこの時代にこのような現象がおこったのか、説明せよ」<sup>[8]</sup>という質問を出発点としていることによく示されている。「無縁の原理」とは、まさに「原始の自由」にもとづく民族史・人類史的次元の普遍的

---

[1] 網野善彦「自由」（『世界大百科事典』平凡社、2007年）。傍線は筆者。

[2] 神田千里「中世の宗教的アジール」（『新体系日本史15 宗教社会史』山川出版社、2012年）、テツオ・ナジタ著/子安宣邦訳『懐徳堂』（岩波書店、1992年）、桜井英治「解説「無縁」論—「老マルキシスト」の警告」（網野善彦『日本中世都市の世界』ちくま学芸文庫、2001年）、桜井進『江戸のノイズ』（NHKブックス、2000年）、與那覇潤「無縁論の空転」（『東洋文化』89号、2009年）、安富歩「無縁の原理と平和条約としての価格」（『経済学の船出』NTT出版、2010年）、東島誠『〈つながり〉の精神史』（講談社現代新書、2012年）、平野克弥/本橋哲也訳『江戸遊民の擾乱』（岩波書店、2021年）など。

[3] 桜井前掲論文、pp. 455-456。

[4] 東島誠「「所属」からの自由」（『内村鑑三研究』55号、2022年）。

[5] 小田亮「一揆とコミュニタス・無縁・コモン」（『人文学報』518-2、2022年）。

[6] 東島誠『公共圏の歴史的創造』（東京大学出版会、2000年）、p. 32。同「「所属」からの自由」（『内村鑑三研究』55号、2022年）、pp. 23-24。

[7] 安富前掲論文。同「無縁・マツコ・オタク」（『現代思想』42巻19号、2015年）。

[8] 網野善彦『増補 無縁・公界・楽』（平凡社、1996年）、pp. 5-6。

な概念であって、その「自覚化」の過程こそが問われるべきものであった。従来の研究では、網野氏の無縁論を「関係概念」として把握してしまったために、この「自覚化」の部分があまり重視されてこなかった。しかし日本社会における「無縁」のあり方をより発展的に考えるうえでは、この「自覚化」という切り口こそが重要なファクターとなるだろう。

本稿では上記の点を念頭に、網野氏の無縁論を、日本近世史の文脈のなかでとらえ直してみたい。周知のように、日本の近世社会においては村(家)共同体あるいは社会集団の形成にともなって「世間」が大きな意味をもつようになったが、一方で、そこから逸脱する思想や行動も多く確認される。もともと網野氏自身も「(無縁の原理の作用の仕方は:筆者注)古典古代的な共同体と、日本的な共同体との差異が横たわっているのではなかろうか」<sup>[9]</sup>などと述べていたように、「日本的な共同体」の解明を無縁論の課題として設定するのならば、「世間」に対する近世の人びとの姿勢についてこそ検討の余地がある。そこで本稿では「世間」という視点をキーワードに、近世社会における「無縁」「公界」「楽」を史料にもとづきながら再検討してみたい。そのまえに、まずは「無縁」の原理と「世間」の関係について、あらためて整理しておくことにしよう。

## 1 「無縁」の原理と「世間」

冒頭でも触れたとおり、網野氏の無縁論を正確に理解するためには「無縁の原理」についてあらためて確認しておく必要がある。網野氏は『無縁・公界・楽』の「人類と『無縁』の原理」の節で次のように整理している。

＜第1段階：原始的な段階(野蛮の時代)＞ 聖的・呪術的アジール

「原無縁」(「無縁」の原理は潜在)／自然に圧倒／

「無縁」「無主」と「有縁」「有主」は未分化

「無縁」の原理は「聖なるものとして、姿を現している」

＜第2段階：古代から中世前期まで＞ 実利的なアジール

「無縁」の原理は、さまざまな宗教として組織的な思想の形成に向かったの歩みを開始

「無縁」の原理は、仏陀の教えとしてとらえられる

＜第3段階：中世後期から近世＞ アジールの衰頹「終末」の段階

「有主」「有縁」の世界を固めた大名たちによるアジールの取り込み

「幕末・明治の転換期は、西欧の自由・平等思想の流入と、日本の「無縁」の世界の爆発にともなう、「無縁」の原理の新たな自覚化との交錯の中で進行」

[9] 網野前掲書、p. 223。

ここで重要となるのが、「無縁」という抽象的な概念がもともと何を指していたのかということである。網野氏の文章を正確に読めば、それは原始においては「聖的なもの」であり、古代・中世前期においては「仏陀の教え」としてとらえられ、さらに近代移行期には博徒らの行動もこれに該当するという。ここで再度強調しておくが、「無縁」の原理はあくまで「自覚」するものであり、相対的な概念ではない。「無縁」は国家権力や社会はもちろん「有主」「有縁」のあらゆる世界から逸脱した状態であり、それを「自覚」ということは、積極的にそうした状態を志向することを指す。つまり出家や遁世(世捨人)あるいは無主・無所有(貧窮・貧困・孤立等)の状態こそが「無縁」ということになるであろう。網野氏の理解では、中世前期に「無縁」が宗教として組織化されていくという<sup>[10]</sup>。しかし一方で、たとえ宗教であっても、ひとたび集団化された組織は「有主」「有縁」の領域(「世間」となる<sup>[11]</sup>)。よって究極的には、社会や教団からも離れ、完全な「世捨人」として、あらゆる「世間」から孤立した状況(あるいはそれを臨むこと)こそが『無縁』の原理の自覚」ということにならざるをえない。

上記のように「無縁」の原理をとらえた場合、網野氏が「日本の場合、近世社会に入ると、『無縁』の原理の自覚化は、その歩みを遅めたようにみえるが、反面、『無縁』の世界も、鬱屈した状態におかれつつ、なお、かなり広く、その生命を保ったかの如くである。」<sup>[12]</sup>と述べていることを無視できない。つまり、網野氏の理解では、「有主」「有縁」が固められたとされる近世社会においても、「『無縁』の原理とその基底の世界は、決して滅びはしない」<sup>[13]</sup>ということになる。ここに先述のように、「日本的な共同体」のあり方として「世間」という観点から、近世社会のなかに「無縁」の原理の展開を考えていくことの有効性が認められる。この際とくに阿部謹也氏の世間論にあらためて注目すべきであろう。周知のように阿部氏は「世間」を「個人個人を結ぶ関係の環」<sup>[14]</sup>と定義し、それを「自分が関わりをもつ人々の関係の世界と、今後関わりをもつ可能性がある人々の関係」とした。「世間」には「自己の評価や感慨」が反映されており、「社会」よりも「狭い」範囲のものであるとした。阿部氏によれば、日本における個人は「世間」との関係のなか

---

[10] この点についてはテツオ・ナジタ氏も「社会からの出離を真の宗教経験のための前提条件だと教える仏教思想に由来していることは明白である。」(テツオ・ナジタ前掲書、p. 32)と説明している。

[11] 安富前掲論文、p. 54。

[12] 網野前掲書、p. 246。

[13] 網野前掲書、p. 246。

[14] 阿部謹也『「世間」とは何か』(講談社現代新書、1995年)、p. 16。

でしか成立し得ず、その「例外的な存在」<sup>〔15〕</sup>として慈円、吉田兼好、西鶴などを挙げている。たとえば『徒然草』第七十五段にみられる「いまだまことの道を知らずとも、縁を離れて身を閑かにし、事にあづからずして心をやすくせんこそ、しばらく楽しぶとも言ひつべけれ。」という表現には「世間の否定」のあり方が読みとれる<sup>〔16〕</sup>。また氏によれば、「長明の世間も基本的には人と人との関係の世界であって、それは京の生活に代表されているものであった。したがって山林に居を構えたとき、長明にとってそこは世間ではなかった。世間とはまさに人と人が結ぶ俗の世界のことなのである。長明は真の隠者とはいえないが、それでも京を離れ山林に方丈の居を構えて暮らすことによって、京という世の中に距離をとることができたのである。」<sup>〔17〕</sup>という。そして井原西鶴は「僧ニモナラズ、世間ヲ自由ニクラシ」た遊人（艶隠者）であり、「西鶴において、初めて世間は、人と人との関係の絆からやや客観的に対象化されて色と金、特に金の論理が貫かれる関係世界として描かれはじめた。」としている<sup>〔18〕</sup>。さらに阿部氏は、西鶴の作品において使用される「無常」という語に注目し、「世間や世の中のさまざまな掟に縛られている個々の人間としては、自分なりの生き方をしたいと思っても容易にはできない。人々はそのようなとき、自分の諦念の感情を『無常』という形で表現してきたのである。」<sup>〔19〕</sup>と指摘し、ここから「隠れて住む」という思想が生まれてきたとした<sup>〔20〕</sup>。これらはいずれも『無縁』の原理の自覚化」と同義とみてよいであろう。つまり阿部氏が世間論で注目している隠者の思想は、構造上、網野氏の無縁論と連続していたのである。

このとき注意したいのは、網野氏や阿部氏が前提としている日本近世史像である。網野氏は、近世社会において「無縁」が国家権力などによって取り込まれていくことを強調している。たしかにテツオ・ナジタ氏が指摘するように、「徳川氏が政権を掌握した1600年から新体制が敷かれるようになった1650年の間に、『私的』であったものが『公的』なものに変形し、商人たちが『公』界であり『苦』界であると呼んでいたものが、今や『私的』なものとして再定義されるようになった」<sup>〔21〕</sup>ことは事実である。しかし繰り返しになるが、本来「無縁」の原理は普遍的なものであ

---

〔15〕 阿部前掲書、「あとがき」。

〔16〕 阿部前掲書、p. 84。

〔17〕 阿部前掲書、pp. 59-60。

〔18〕 阿部前掲書、p. 166。

〔19〕 阿部前掲書、p. 136。

〔20〕 阿部前掲書、pp. 165-171。

〔21〕 テツオ・ナジタ前掲書、p. 33。

り、近世社会においても、それは見いだされるはずのものである<sup>[22]</sup>。もちろんこの点は文学や芸能の世界においてもっとも顕著にみられる<sup>[23]</sup>。阿部氏は、近世におけるこうした動向を井原西鶴に求めたが、それは十分ではない。後述のように、江戸時代において「世間」からの逸脱をのぞむ思想（網野氏のいう「無縁」の自覚化）は、じつに広く確認することができる。そしてそれは、江戸時代の人びとの行動様式に少なからず影響を与えていたと考えてよい（網野氏自身も「江戸時代の『世直し』、百姓一揆、さらに遡って、徳政一揆などにしても、また新しい研究の視野がひらけてくるものと思われる。」<sup>[24]</sup>と述べている）。次章ではこうした観点から、江戸時代において「世間」がどのような意味をもったのかについて検討する。

## 2 近世日本における「公界」と「世間」 — 「公界」と「世間」の一致

近世日本において「公界」や「世間」という語はどのように使用されていたのか。「世間」については、まず江島其積が『世間子息気質』『世間娘気質』『世間手代気質』など、「世間」という語を書物のタイトルに意識的に用いた作品を発表している<sup>[25]</sup>。ほかにも西鶴の『世間胸算用』や武陽隠士の『世事見聞録』などの例もあわせて考えてみると、近世（おそらく元禄期以降）、「日常生活の環境として、それについて思案され、批評されるもの」<sup>[26]</sup>として「世間」という語が積極的に使用されていたことが確認できる（林屋氏はこうした「世間」と職業による「仲間」の誕生の関連についても考察している<sup>[27]</sup>）。

---

[22] 「世間」が近世社会において形成したことについては、阿部氏に先行する井上忠司『「世間体」の構造』（講談社学術文庫、2007年（初出1977年））にて詳細な検討がある。

[23] 「さきに江戸時代について一言したが、実際、文学・芸能・美術・宗教等々、人の魂をゆるがす文化は、みな、この『無縁』の場に生れ、『無縁』の人々によって担われているといってもよかろう。千年、否、数千年の長い年月をこえて、古代の美術・文学等々が、いまもわれわれの心に強く訴えるものをもっていることも、神話・民話・民謡等々がその民族の文化の生命力の源泉といわれることの意味も、『無縁』の問題を基底において考えると、素人なりにわかるような気がするのである。」（網野前掲書、p. 250）。

[24] 網野前掲書、p. 250。

[25] 井上前掲書、pp. 57-58。

[26] 井上前掲書、p. 57。林屋辰三郎「庶民生活と芸能」（『岩波講座日本歴史12 近世4』岩波書店、1976年）、p. 193。林屋は「江戸時代を通じて浮世には世間という意味をあてるのが、最も適切」と述べている。

[27] 林屋前掲論文、pp. 198-199。

なお、江島其磧の『浮世親仁形気』(享保5年(1720)刊)には「若旦那ともてはやされ、世間ひろく公儀をつとむるにしたがひ、年に似合はぬ親父が力自慢うたてく、内証で異見すれどいかな」<sup>[28]</sup>とあり、近松門左衛門の『生玉心中』(正徳5年(1715))には「おのれと夫婦の約束で、人の娘を貰うて、こっちの息子が合点せぬ、そつちの娘を返すと、すごいと戻して、一つ屋の五兵衛が世間へ面が出されうか」<sup>[29]</sup>という文言もみられる。“世間ひろく公儀をつとめる”や“世間へ面を出す”などの用例から、「世間」という語が「家(ウチ)」の外側としての公(おおやけ)の社会を指していたことがわかる。

「世間」の用例は、文学作品だけではなく、通常の町方・村方の文書にも確認される。たとえば高山町(岐阜県)の二木俊恭による「二木家家訓」(天明6年(1786)11月)には「今日相応に家来をも持、又世間懸ケ合する者にて、親了簡違あらハ随分いさめ可申」<sup>[30]</sup>とあり、沼津の和田三伝による「枝家主法愚案」(文久元年(1861)8月)にも「世間家名相続は人倫の大道なれば」<sup>[31]</sup>とある。いずれも「世間」の語が、町人として活動する「家」(ウチ)に対する「公」的な世界として使用されている。ここで注意しなければならないのは、「世間」が決して狭い範囲を示すものではなく、概念としては、時間においても空間においても無限に広がる可能性をもっていたことである<sup>[32]</sup>。たとえば宮代町(埼玉県)の名主戸谷氏の「遺言之状」(元文3年(1738)正月)には「世間の事を聞合、物之上り下り・人之景気を見合、功者の人の了簡をも請て考へし」<sup>[33]</sup>とあるが、ここでの「世間」は景気の変動などの社会情勢一般を意味している。また上高根沢(栃木県)の宇津権右衛門の「ケ条之事」にも「近年世間柄騒敷、悪党共多分ニ俳諧致候様子ニ付、家内一統心を附」<sup>[34]</sup>などとあり、やはり社会情勢の不安定な状況を示す際に「世間」が用いられている。このほか庄屋仁蔵らがまとめた「庚申堂記録 第二」(安政4年(1857))にも「当夏風邪世間一様に流行致し京・大坂は死人夥し」、「去亥の暮より世間一様ニ疱瘡流行致し誠に症あしく」<sup>[35]</sup>などとある。また佐原(千葉県)の名主

[28] 江島其磧「浮世親仁形気」(『新編日本古典文学全集65 浮世草子集』小学館、2000年)、p. 449。引用文中の下線は筆者(以下同様)。

[29] 近松門左衛門「生玉心中」『新編日本古典文学全集75 近松門左衛門集(2)』(小学館、1998年)、p. 365。

[30] 『岐阜県史 史料編 近世9』(岐阜県、1973年)、p. 1073。

[31] 『沼津市史 史料編 近世3』(沼津市、2003年)、p. 392。

[32] 井上前掲書、p. 32など。

[33] 『新編埼玉県史 資料編14(近世5)』(埼玉県、1991年)、p. 781。

[34] 『栃木県史 史料編近世4』(栃木県、1970年)、p. 816。

[35] 『かつらぎ町史 近世史料編』(かつらぎ町、1988年)、p. 1161、1164。

伊能景利が病中に作成した定書(享保9年(1724)8月)である。ここには「我等近所者勿論次之座ニ而も、人の善悪或ハ商売事、田畑作徳の咄、公事出入之事、御料私領之沙汰、惣而世間の事の噂咄ハ無用ニ被成可被下候」<sup>[36]</sup>とある。ここでも社会全般を指すものとして「世間」という語が使用されている。

なお、近年活発に行われている世間研究<sup>[37]</sup>においても強調されているように、江戸時代の「世間」も、個人を自由に曝け出すことができない独特の緊張感をともなっていた。『北越雪譜』の作者として知られる鈴木牧之の「予壮年の頃常々活業の餘力にはたゞ俳諧のみ楽しみ候へども、敢て其の浅深も探らず、たゞ牧之が愚名を世間に弘むるばかりなり。」<sup>[38]</sup>といった表現や、清宮利右衛門の「相願置遺言之事」(寛政5(1793)年)にみられる「義りと堪忍之心ヲ先ニ致世間之人ニ悪れぬ様ニ被成」<sup>[39]</sup>という記述も、まさに「世間」の視線を気にする江戸後期の人びとの様子を伝えている。また「児嶋新大夫置文」(安永4年(1775)11月)にみられる「誠以祖父新太夫殿代迄ハ世間ヲ張、他人之附合親類之旁何れ身代宜敷其人ニ負ヶ不申様ニ暮シ申候」<sup>[40]</sup>のように、「世間を張」「世間と懸け合う」などの言葉からも公的な世界である「世間」で生きることの厳しさがみえてくる。

このように、江戸時代においても「世間」は、外聞やしがらみを意識せざるをえない、緊迫した空間を指していた。八東郡(鳥取)の大庄屋中村弥惣兵衛の「書置」(寛延2年(1749)5月)が「世間に悪人共善人共噂ニ成不申様ニ身持可仕事」<sup>[41]</sup>としているのも、こうした事情によるであろう。ただここで注意しなければならないのが、江戸時代における「世間」という言葉が、つねに「家」(家名相続など)と合わせて語られていることである。つまり「世間」は生業・生活の場(公的な場)を示すものであり、先に見た緊張感はそのなかで生じるものであった(この点が現在の「世間」と大きく異なる)。すなわち近世の「世間」は、「家(私)」に対する「公」という意味であり、それは「公界」に近い語として使用されていたと考えてよいだろう。

ここで江戸時代における「公界」という語の使われ方についても確認してみよう。近世の「公界」の表記としては、たとえば近松門左衛門作の『冥途の飛脚』

---

[36] 『千葉県の歴史 資料編 近世5(下総1)』(千葉県、2004年)、p. 560。

[37] 鴻上尚史『「空気」と「世間」』(講談社現代新書、2009年)、犬飼裕一『世間体国家・日本』(光文社新書、2021年)、佐藤直樹『「世間教」と日本人の深層意識』(さくら舎、2022年)など。

[38] 鈴木牧之「夜職草」(『秋山記行・夜職草』東洋文庫186、1971年)、p. 215。

[39] 『千葉県の歴史 資料編 近世5(下総1)』(千葉県、2004年)、p. 594。

[40] 『和歌山県史 近世史料3』(和歌山県、1981年)、p. 657。

[41] 『鳥取県史 第8巻 近世史料』(鳥取県、1977年)、p. 324。



（初演：正徳元年（1711）頃）のなかに、「傾城は公界者」<sup>〔42〕</sup>「三人寄れば公界」<sup>〔43〕</sup>などという表現がみられる。また『麓の色』（明和5年（1768）成立）には、「家暮は又野暮と書、田舎に暮し或は家にのみ暮して、公界を知ぬ人の通称なり」<sup>〔44〕</sup>とあり、「公界」＝「世間」として使用されていたことが確認できる（近松の『生玉心中』には「こりや、こは公界ぢやぞ、誰も人の名は言はず」<sup>〔45〕</sup>という表現もみられる）。

ただ冒頭の網野氏の記述からも明らかなように、江戸時代において「公界」は基本的には遊郭を指す語句として用いられており、民間社会（町方・村方文書）のなかで「公界」という語が使用された例をほとんど確認できない。ちなみにこの点に関しては、佐藤茂氏の先駆的業績<sup>〔46〕</sup>がある。佐藤氏は「公界」という語の源流と変遷について整理し、近世の諸書の分析から「公界」が「おもてむき」の意から「人中」「世間」として使用されていることを明らかにしている。また井上忠司氏も「中世から近世の初頭にかけては、『世間』よりもむしろ、『くがい』の方が一般的であった。漢字で書けば、『公界』である。『公界する』といえば『世間を渡る』ことにほかならず、また、『公界知らず』といえば『世間知らず』のことであった。『世間』の裏と表を知りつくし、世事にたけた人のことを、『公界人』または『公界者』といった。…（中略）…江戸時代に入り元禄期ごろともなると、都市では、すでに『世間』がかなり一般化していたように思われる。」<sup>〔47〕</sup>として、江戸時代中期に「公界」が「世間」へと変化したことに注目している。こうした指摘を裏づけるのが、宮本常一氏の著書『民衆と文化』の「村共同体」という章にみられる次の指摘である。

「いろいろの大事業（村における共同での大事業：筆者注）が完成されたのは、つねにオオヤケというものを尊重する秩序があったからである。公に当るクガイという語が中部山中から関東・東北・近畿の一部にひろがっている。死ぬことを「クガイが切れる」ともいう。それは公としての人の任務が切れるという意味なのであろう。クガイは苦界だというのが、むしろ公界であろう。すなわちクガイを第一とせねばならぬ、ということはそうした秩序にしたがうということであって、いいかえれば義理を欠かぬことなのである。」<sup>〔48〕</sup>

宮本はさらにクガイについて「私を示す語が常に低くへりくだって考えられる意味

〔42〕 近松門左衛門「冥途の飛脚」（『日本古典文学全集74』小学館）、p. 129。

〔43〕 近松門左衛門「冥途の飛脚」（前掲書）、p. 131。

〔44〕 「麓の色」『近世文藝叢書 第10』（国書刊行会、1911年）、p. 53。

〔45〕 近松門左衛門「生玉心中」（前掲書）、p. 352。

〔46〕 佐藤茂「く公界」という語—その語史的考察」（『福井大学学芸学部紀要』第1部、人文科学、第11号、1962年）。

〔47〕 井上前掲書、pp. 52-53。

〔48〕 宮本常一『宮本常一著作集13 民衆と文化』（未来社、1973年）、p. 160。

をもっている」ことに注目し、義理という言葉は「昔はこうした公の共同社会に服従すること」を意味していたとし、村共同体の「大きい精神的基礎は、クガイを重視するところにあるといえる。」と述べている<sup>[49]</sup>。宮本氏が指摘するように、村(町)共同体においては、「クガイ」(公)への服従という精神的基礎が常に機能していた。それは必ずしも公儀に対するものだけではなく、「世間」に対しての配慮も含まれていたと考えられる。つまり「公界」には“公の共同社会”という意味が含まれていたが、江戸時代になり「世間」の様々なつながりにも公的な意味合いが付与されたことによって、「公界」という語はあまり用いられなくなり<sup>[50]</sup>、代わりに「世間」という語が頻繁に使われるようになったと推察される。「公界」が「苦界」と認識されるのも、このことが関連していたのであろう。ただ「公界」が「苦界」へと転換していくという見方には慎重になる必要もある。たしかに「公界する」というのが遊女奉公のことを指す例は頻出するし、「苦界」が遊女の世界を指すこともあるが、「苦界」という語は古代から近世にかけて、現世(浮世)のことを示す語として継続的に使用されている<sup>[51]</sup>。次節ではこの点もふまえながら、「苦界」と「楽」の関係について考察する。

### 3 近世日本における「苦界」と「楽土」

周知のように、網野氏は「楽」について「『十楽』とは、まさしく『公界』『無縁』の原理の、より積極的な表現だった」「『無縁』『公界』『楽』が全く同一の原理を表わす一連の言葉である」<sup>[52]</sup>と述べ、「楽」という語に「自由」や「理想の世界」を見出している。たしかに網野氏が言うように、「無縁」「公界」「楽」という語には、相互に強い関連性がみられる。これを典型的に示しているのが、三浦浄心著『慶長見聞集』(寛永頃成立)の「楽阿弥乞食の事」<sup>[53]</sup>という話であろう。江戸の「乞食」である楽阿弥は「隠れ家は心のうちにある物をしらてや山の奥に入らん」と詠みながら町を歩き、銭をもらうことを生業にしていた。あるとき「今日稼いだ分の半分を与える」と言って小者を集め、さらに「愛宕詣」と称して百人ばかりを集めて、若者侍を雇い、大行列で愛宕へと参詣した。この姿を目撃した「しらぬ他国の同行人は、大名の御通りとておそれをなしてそとをしけり。」という状態

---

[49] 宮本前掲書、p. 160。

[50] 平野前掲書、p. 96。

[51] 天野信景「塩尻」(『日本随筆大成 塩尻<2> 第三期第14巻』吉川弘文館、1977年)、p. 248。

[52] 網野前掲書、p. 106、108。

[53] 卷之五『江戸史料叢書 慶長見聞集』(新人物往来社、1969年)、pp. 185-188。

であったという。ここで重要なのが、『慶長見聞集』がこうした楽阿弥の行動について「町のひと／＼是をみて誠(に)楽阿弥とはよくこそ名をは付たれといわぬものそなかりけり」と述べていることである。「無縁」の者である楽阿弥の自由な行動は、まさに「楽」という言葉にふさわしい振舞いであったという（これは浅井了意『東海道名所記』（万治 2 年(1659)頃成立）の主人公の「楽阿弥」などでも同様であろう）。これらの話に典型されるように、近世の文学作品のなかで「楽」は「自由」や「理想の世界」を示している。『慶長見聞集』には、先ほどの「楽阿弥」の例とは別に「富貴にして苦あり。苦は心の危憂に有。貧賤にしてたのしみ有。楽は身の自由に有と楽天かいひしも誠妙言也。心の安きほとんたのしみたくげてなし。」<sup>[54]</sup> という文もみられる。

では「楽」は近世において、どのように考えられていたのであろうか。戸田茂睡『紫の一本』（天和 2 年(1682)12 月）には、主人公・遺佚が「汝は疑ひもなき幽霊なるべし。我はこれ現世の苦楽を夢と見、遁世修業の身となり、遠国波濤海の底、山の奥まで行脚して、衆生済度の大智識なり。亡霊ならば名をなのれ」<sup>[55]</sup> と述べる場面がある。ここでは、現世が「苦楽」として認識されている。一方、天野信景著の『塩尻』（元禄 10 年(1697)～享保 18 年(1733)頃成立）には「凡穢土のならひとても心に叶はぬ事のみにして、愁苦は穢身の常也。早く苦界を厭離して、楽土の得るに生期せんとならふより、あだなる浮世に何を歟執し、命ながく福多かれと神にも仏にも祈り侍らんや。」<sup>[56]</sup> あるいは「苦界波浪高し、いづれの日か楽土の彼岸に至るべき。」<sup>[57]</sup> とある。これは「苦界」と厭離（縁切り）して「楽土」を得るということであり、**<浮世(世間) = 苦界 → 縁切り → 楽土>**という図式である。

なお近世の寺社縁起のなかでは「有縁」「結縁」という語が盛んに用いられている。たとえば、「扇ヶ谷村薬王寺釈迦如来縁起」には「南無天竺靈山三徳有縁の釈迦法主」<sup>[58]</sup> などとあり、川中島平間寺の「当山略縁起」にも「有縁の靈地に流れ着くべしと誓て」<sup>[59]</sup> とある。また、弘明寺の「観音略縁起并勧誘記」（安政 5 年(1859)4 月）には「大悲応度の靈岨密教有縁之地を知玉ふ」<sup>[60]</sup>、「下夙村薬師如来縁起」（享保 4 年(1719)3 月）も「兵火のため彼地を退去し是地へ来れとも未仏

[54] 卷之一『江戸史料叢書 慶長見聞集』（前掲書）、p. 17。

[55] 戸田茂睡「紫の一本」（『日本古典文学全集82 近世随想集』前掲）、p. 77。

[56] 天野信景「塩尻」（前掲書）、p. 248。

[57] 天野信景「塩尻」（『日本随筆大成 塩尻<4> 第三期第16巻』吉川弘文館、1977年）、p. 376。

[58] 『神奈川県史 資料編 8 近世五下』（神奈川県、1979年）、p. 516。

[59] 『神奈川県史 資料編 8 近世五下』、p. 599。

[60] 『神奈川県史 資料編 8 近世五下』、p. 609。

法有縁の人に遇す」<sup>[61]</sup>、「南命山無量寿院善光寺縁起」（元和5年(1619)）にも「此地有縁の尊にて侍れハ」<sup>[62]</sup>とある。このように近世を通じて寺社縁起のなかでは「有縁」「結縁」という語が多用されている。一方、近世後期には、新興の宗教などで「無縁」という概念がしきりに利用されるようになる。典型的なのが一尊如来きによる『お経様』<sup>[63]</sup>である。ここでは次のような表現がみられる。

- ・「おこり振ふ中に、「お釈迦様、私は余り悲しうござる。どうぞ無縁の精霊さうにござる。何卒／＼お助被成て下されませふ」と頼んで見よ。信心に願ふと少々づつ楽に成。是嘘でやない。お釈迦様はさう仰たぞよ。」（『お経様』 p.7）
- ・「あの、利七が思ふにはなふ、「神様が仰た事には、『先我家の先祖助ふと思ふより、無縁の聖霊を助るといふと、我家の聖霊は捨置ぬは被成ぬに』と仰せた」と言て居が、今無縁といふは、跡のない聖霊の事でやぞよ。」（同 p.94）

この教本のなかでは「無縁」という語が多用され、その救済が主張される。近世後期から幕末になると、「無縁」の者に対する救済の必要性がさまざまな場面で主張され、一貫して「無縁」は救われる対象として捉えられている。こうした考え方は「妙好人お軽法悦歌」（安政3年(1857)）の「しま金色の肌へにハ 浮世の縁の切れ次第」、「夢の浮世を気楽で暮す 忘れられぬが祖師の恩」<sup>[64]</sup>などの表現にみられるように、現世（「公界」や「世間」）を「浮世」とする思考が前提とされている。

ここで注意しなければならないのが、本来は、出家遁世＝「無縁」であることが理想とされていたことである。『紫の一本』や『塩尻』で紹介されている出家のために美顔を焼いた了然禅尼の事例などはその典型といえるであろう<sup>[65]</sup>。また伊能景利が「出家ハ聖教を本として、世間乃事ハうとく有之筈に候間、是また不足恨を申べからず、能々考候ハ、世間の事うとく有之こそ出家なるべし、世間余りかしこ過たるハ茶屋坊主のやうにて、内心には貪欲も有べし」<sup>[66]</sup>と述べているように、出家は「世間」との交わりを絶つことが本来のあり方であった。しかし、一柳嘉言『北窓瑣談』（文政8年(1825)刊）などにみられるように、「近世、出家の不如法甚だ多し。官よりも厳敷罰し給へども猶不止。是は一子出家すれば、九族天に生るゝの語を信じて、父母たる者の天道に生きん事を欲して、其子のいまだ道心も起らず、仏法をも

[61] 『かつらぎ町史 近世史料編』（かつらぎ町史、1988年）、p. 1037。

[62] 『藤井寺市史 第6巻史料編四上』（藤井寺市、1983年）、p. 591。

[63] 一尊如来き『お経様 民衆宗教の聖典・如来教』東洋文庫313、1977年）。

[64] 『下関市史 資料編V』（下関市、1999年）、p. 677、679。

[65] 「塩尻」（『日本随筆大成 塩尻3 第三期第15巻』）、p. 413、「紫の一本」『日本古典文学全集82』（前掲）、pp. 106-109。

[66] 『千葉県歴史資料編 近世5(下総1)』（千葉県、2004年）、p. 548。

信心せざる者を、無理に剃髪出家せしめ、僧と成すより、成長の後には、やむことを不得法衣を着し、寺院に住職すれども、最初より合点にて出家したるにあらざれば、女犯肉食の人情やみがたく、ひそかに妾を貯え、魚肉を食ふ事なり。是初に父母、おのれが欲にて無理を行ひし故に、終に其子に官の罪を蒙らしめ、仏法にては破戒の罪に陥らしむ。歎くべし。」<sup>[67]</sup> というように、私欲のために子息を出家させることもあったという。これは明らかに有主・有縁の論理であり、したがって、近世社会においては出家＝無縁という単純な図式は成立し得ない。あらゆる社会や組織を超越したところに「無縁」が想定されるようになり、それゆえに「無縁」は通常マイナス・イメージとして捉えられるようになったと考えられる。

以上の論点を整理すると、まず江戸中期以降、「公界」は「世間」とほぼ同義で使用されるようになった。この時点で、「無縁」と「公界」は、相対する概念となる（「世間」から離れた状態が「無縁」）。一方で、「楽」は一貫して「自由」のことを指していたとみてよい。近世社会においては「世間」（苦界・浮世）から「無縁」になることで「楽」（極楽）に至るという観念も根強く存在していたことが確認できる。また近世の宗教においては「無縁」が救いの前提と認識されていることが多い（ここでは「無縁」がマイナス評価の語として使用されている）。これらの点を念頭に置いたうえで、近世における「『無縁』の原理の自覚化」の一例をみていくことにしよう。

#### 4 近世日本における「『無縁』の原理」

「無縁」という語は、「無縁仏」「無縁墓」などに象徴されるように、近世社会においては基本的に否定的な意味合いで用いられている。たとえば、浅井了意『かなめいし』（寛文2年(1662)）に「太閤、実検し給ひてのち、『これ無縁のものにして、亡郷の鬼となりぬらん。敵ながらもふびんなり』とて、塚につきこめ、その上に五輪を立て、永代のしるしとし給ふ。」<sup>[68]</sup> とある。また『熊谷家伝記』（享保15(1730)年）には「然ば久之丞死去之跡は他人江譲り無縁之家と成ければ、彼ノ家に留置て無詮書物なれば」<sup>[69]</sup> とある。近世社会のなかで「無縁」が“身寄りがない”という意味で否定的に用いられていたことは確実である。しかし一方で「無縁」を「世間からの自由」という本来の概念としてとらえた場合、様々な事例がみられる。たとえば三浦浄心著『慶長見聞集』の「人の振舞蛛に似たる事」には、「実に人は閑

[67] 橘春暉「北窓瑣談」（『日本随筆大成15 第二期』吉川弘文館、1974年）、p. 334。

[68] 浅井了意「かなめいし」（『新編 日本古典文学全集64 仮名草子集』小学館、1999年）、p. 25。

[69] 『熊谷家伝記』（第三冊、山村書院、1934年）、p. 261。

ならざるを以て榮とし、くるしひおほきをもつてたつとしとす。誠におろかなる振舞也。いかにもして人はゑんをはなれ身を閑にして事にあつからずし、心を安くせんこそしはらくもたのしみといひつへけれ」<sup>[70]</sup>とある。これはまさに<無縁 = 自由 = 楽>という図式と行ってよいだろう。ちなみに『慶長見聞集』には「彼業平かすきやうじやに言伝しけん程いつくならんと思ひやる道のほとりに、札をたてたるを見れば、無縁の世捨人有るよしを書り。」<sup>[71]</sup>とある。こうした「世捨人」の存在は、一種の社会的逸脱ともいえる。それは『塩尻』のなかでも「実に世をはかなみ穢土を厭離する者、幾ばくもまれなるにや。」<sup>[72]</sup>とされ、また「世に隠退を好み、人用をなさざる怠惰の者を呼んで、ウヅムシといふは…」<sup>[73]</sup>とあることからもうかがえよう。「無縁」の人びとに対する認識は当時の一般的な感覚としては否定的なものであったが、一方で、そうしたあり方をむしろ肯定的にとらえる見方も存在した。たとえば『塩尻』には次のような記事もみられる。

「予此頃町を通り侍りしに、粘うる家へ五十計りなる男の来り買ふある。あるじいふ、そこにはいつも独り住にてさこそ勞し、亦さびしくやおはすらんなどかたらふに、男いへらく、ひとりある身は事々に堪忍しやすくこそ侍れと答へしを聞いて、身にこたへ覚え侍りし。九月十三日、凡そ合家にぎ／＼しき人は、朝夕に心にもとれる事のみ多く、ねんじかねてはいとみ腹立、いとゞ胸のうち安からぬ。彼堪の字多く書て、家の内おだやかなるさま見せし唐土人の事まで思ひ出されし、百忍してあやになる家をかへりみんより、独身にしてやすらかなるべきこそあらまほしけれ、彼男が答へおもしろくぞ侍れ。」<sup>[74]</sup>

これはまさに「独身」（無縁）のほうにむしろ“自由”であることを示している。また戸田茂睡の『紫の一本』には「遺佚が云ひけるは、「城下に住む者は、物ごとにつきてかまびすし。我すでに遁世の身となれば、この辺などに膝を入るるばかりも草庵結びて、独り寂寥を伴ひ、相對するべき物もなく、俱にやまるべき是非も知らず、絶学無為の閑道人となるべき」」<sup>[75]</sup>とある。

このように、近世の文学作品にみられる「世捨人」や隠士の姿勢には「無縁」の状態を肯定的にとらえる思想（『無縁』の原理の自覚化）が読みとれる。し

---

[70] 卷之一『江戸史料叢書 慶長見聞集』（前掲書）、p. 32。

[71] 『江戸史料叢書 慶長見聞集』（前掲）、p. 253。

[72] 天野信景「塩尻」（『日本随筆大成 塩尻<3> 第三期第15巻』前掲）、p. 335。

[73] 天野信景「塩尻」（『日本随筆大成 塩尻拾遺<2> 第三期第18巻』吉川弘文館、1978年）、p. 54。

[74] 天野信景「塩尻」（『日本随筆大成 塩尻<4> 第三期第16巻』吉川弘文館、1977年）、p. 151。

[75] 戸田茂睡「紫の一本」（『新編 日本古典文学全集82』前掲）、p. 175。

かし、これらはいくまで書物のなかでの話であり、現実世界にあてはめるのには慎重になる必要がある。では、こうした『無縁』の原理の自覚化は、現実の民間社会のなかでは見られなかったのか。じつは近世の町人や農民の家訓や遺言などには、「無縁」の原理を「自覚」している様子が見える。たとえば次のような事例である。

<事例1> 伊能景利「伊能研忍病中并死去之節定書」(享保9(1724)年)

「…今おしむべき命にも侍らねハ有を有としなきをなきとして、しづかにして世のまじハリを断、仏道に少しもちかくならん事を心におもひ、今なす事ハ未来の前因となると聞ゆへ、仮初にも不善の事をなさじとおもひとり、菩提心のおこらん事を神仏へもいのり奉るなり、世に住ならひなれば一向に世間の事もはなれがたし、五十に余る身ハ世をのどかにおもひくらすべき事にもあらず、つら／＼おもふに同じ人間に生来て貴人高人貧福のわかち有、何れも前果の報ふ所にて心のまゝならず、或ハ人の奴となりて身を心にまかす事なく一生をくらすも有れハ、先祖の祿の余慶にて乏き事なく一生を心のまゝに送りぬ、殊さら齡も心にあまり生延びたる事ありがたき仕合にて、いま死門におもむく事ハ目出度時節なり」<sup>[76]</sup>

<事例2> 「道行口上」(福田茂右衛門、慶安3(1650)年10月)

「終夜月を見れば面白や、浮世は夢の間唯遊へやと昨日の今日の思出もなし、明日の事ハしられず、あたゝ心気や一日も塗登遊ふ友達もなし、うらめしの世中や、おもふも心苦しや、道心して手には数珠をつまくりて、来世を頼まん、加様には申せとも、捨られぬ我か身かな、親も子も此世乃ちきり先の世ハしられず、皆人はこゝろより心迷と見得たり」<sup>[77]</sup>

<事例3> 奥貫友山「子孫江申置ことは」(安永6(1777)年8月)

「今の世をみるに諸候より乱るゝ事ハなかるへし、すゑの世になり権現様御徳うすろく事あらは百姓よりミたるへし、さやうなる時魁首とならぬやうに心かけ、はやくいかならん山林へも隠れ住、ミつから耕作して命を全すへし、常に農業になれさハさやうの時難儀也」<sup>[78]</sup>

<事例4> 「吉城郡船津町村牛丸家永代相続之主意」(文政5(1822)年)

「始メは無キ処から出来シたる身代なれば、其無イ処ト時トヲ能々学ヒテ、梨ケ根村之田屋へ引込候得は、身上建立ノ彼無キト申法ニ能々叶、身代大丈夫ニ相成可申候、是ヲコソ誠ニ始ヲ知りたる匪知とも可申候、此意之吞込メたるハ能キ、其家は明知とも主人とも可申候、此意味子孫へ段々御伝へ可被成候、若此意之聞へ不

[76] 『千葉県の歴史 資料編 近世5(下総1)』(千葉県、2004年)、pp. 559-560。

[77] 『鹿沼市史 資料編 近世1』(鹿沼市、2000年)、p. 734。

[78] 『新編埼玉県史 資料編12(近世3)』(埼玉県、1982年)、p. 404。

申者ニは、惣領たりとも家徳ヲ渡シ申間敷事也」<sup>〔79〕</sup>

＜事例5＞「片桐三九郎遺言書」（天保元（1831）年）

「此世の大事ハ商ひなれ共、全此欲界へ生を受來る事ハ、六道の悪処之迷ひを離れて、未来仏果を求るの一寸ニ付、縦令ハ此世ニ而毎日に商ひし、衣服を着、食を求、世間の付合、家内之交りも、皆命終の時ハ捨て行かねハならぬ事ハ、能人の見知所なり、然ハ臨終ニ至一寸の息切る時、誠の大事と成ハ何ものぞ、只々後世を願ふより外ハなし、依而各々念仏六字の謂を能々聞て安堵すへし」<sup>〔80〕</sup>

まず、＜事例1＞は「世のまじハリを断、仏道に少しもちかくならん事を心におもひ」として、晩年に及んで、世間とのつながりを絶とうとしている（同様の遺言は散見される）。鈴木牧之著『夜職草』にも「上總屋某が行状、これまた手本とする事夥多有り。飲食衣服にすこしも驕らず、春冬の寒きにも布子羽織も着ず、夏秋乾道にも雪踏も履かず、況や皮緒などは猶更、格別世間の附合も索めず、自己を慎み、一切の胴落を知らず、田畑百石以上の録を持ちながら唐倭の史も好まねば、陳粉漢の故事付もなく、餘年はいざ知らず、まことに當時の鑑なるべし」<sup>〔81〕</sup>とある。とくに隠居した町人などには「世間」の付き合いを断ち切ることが一つの理想的な姿（「當時の鑑」）として認識されていたことが確認できる。一方で、実際には＜事例2＞にみられるように、「加様には申せとも、捨られぬ我か身かな、親も子も此世乃ちきり先の世ハしられす、皆人はころより心迷と見得たり」として、世間との縁を切ることの実現が、なかなか難しかったこともうかがえる。ただここでも「無縁」であることを一つの理想とする思想を読み取ることができる。

また＜事例3＞のように、社会情勢を考え、（人里離れた）山林へと隠れ住むことを理想としたり、＜事例4＞のように、「無イ処ト時トヲ能々学ヒテ」として、家督を相続する際にまずは無所有（無主）の状態について学ぶことを子孫へと諭したりする例などもみられる。同様の事例としては、有名な「宮川氏家訓」のなかに「しんだいわるく成候迎、かくべつ心外に思ひ申間敷候。時節なれば致方無之候。うたに世中は有にまかせて事たらずなきに事たる身こそ安けれ」<sup>〔82〕</sup>とある。さらに＜事例5＞のように、「世間の付合、家内之交りも、皆命終の時ハ捨て行かねハならぬ事ハ、能人の見知所なり」として達観する姿勢もみられる。これはまさに死（「無縁」）を自覚することによって、人生の儚さについて知り、神仏を祈ることの大切さを説く。これはまさに網野氏が『無縁・公界・楽』において、高校生の質問への応答として示した「『無縁』の原理の自覚化」と同じ構造である。

〔79〕 『岐阜県史 史料編 近世8』（岐阜県、1972年）、p. 310。

〔80〕 『新潟市史 資料編2 近世I』（新潟市、1990年）、p. 674。

〔81〕 鈴木牧之「夜職草」『秋山記行・夜職草』（前掲書）、p. 277。

〔82〕 「宮川氏家訓」『家訓集』（東洋文庫687、平凡社、2001年）、p. 320



いずれも事例を列挙しただけではあるが、『無縁』の原理の自覚化は、近世社会において広く民間のレベルにまで浸透していたことがわかる。ここで“どの部分が「無縁」なのか”、“彼らの行動は地縁や血縁にもとづいており「無縁」とはいえない…”などといった、現代の感覚から「無縁」をとらえるのは無意味である。重要なのはあくまで「自覚化」であり、それぞれの主体が「無縁」を積極的に求めていることである。もちろんここで「無縁」という語を使用している必要もなく、「無縁」を関係性や二項対立でとらえる必要もない。「世捨人」としての姿勢はもちろんのこと、<事例4>のような場合にも『無縁』の原理の自覚化の一側面をみることができる。

こうした思想は、「江戸庶民文化の世界」<sup>[83]</sup>などに限らず、近世の実生活(質素儉約の励行や隠居制度など)のなかでも幅広く見られるものであり、近世社会のあり方を理解するうえで欠かせない要素であったと考えられる。

## おわりに

本稿では、網野氏の説く『無縁』の原理の自覚化についてあらためて注目したうえで、近世社会における「無縁」「公界」「楽」という語の展開について考察してきた。概ね次の四点が確認できたと考えられる。

- ① 江戸時代において「世間」が「公界」と同じ意味で用いられるようになったこと。また全体としては、「無縁」という語自体は否定的な意味で使用されていること。
- ② 江戸時代においては「世間」と「無縁」は対概念として用いられること。
- ③ 「世間」から離れること(「世捨人」等)についての肯定的な評価は、様々な随筆や文学作品のなかに確認できること。
- ④ 民間社会における遺言などにも『無縁』の原理の自覚化を確認できること。

上記のように考えたとき、近世における村・町共同体に対する個人のあり方について考えるうえでの“一つの軸”が設定されよう。もちろん本稿での指摘はあくまで断片的なものに過ぎない。具体的な分析(たとえば一地域の史料に即した実証的な研究)は、すべて今後の課題としたい。

(なつめ たくみ・准教授)

---

[83] 平野前掲書、pp. 95-97。