

中世武士の生死観 (1)

—中世武士の出家と隠遁の諸相—

大山 眞一

日本大学大学院総合社会情報研究科

Shojikan of Bushi in the Middle Ages (1)

—Aspects of the Middle Ages Bushi's entering into religious life as recluses—

OYAMA Shinichi

Nihon University, Graduate School of Social and Cultural Studies

In the last two bulletins, consideration was given to the secular *Shojikan* held by such recluses as Saigyô (1181-1190), Kamono Nagaakira (1155-1216), and Urabe Kaneyoshi (1283-1350?). This consideration has as its background the accumulation of study results particularly focusing on the *Shojikan* shared by the Middle Ages recluses, as part of the process of exploring the possibility that the base layer of Japanese philosophy and culture was established in the Middle Age, of which core is believed to be formulated by the *Shojikan* of Japanese people of the time. Against this background, this study will be further pursued in this direction on the hypothesis that the *Shojikan* of the Middle Ages Bushi (warriors) has its genealogical basis on that of the Middle Ages recluses. The *Shojikan* handed down from the recluses to the Bushi will be genealogically verified by assuming that the ideology established by the recluses, in other words, their religious views engraved in the way they lived and died as well as their dilettantism (*Suki*) was acceded both in a tangible and intangible manner by the Bushi.

In this bulletin, examination is to be conducted for exploring the reasons as to why such leading Middle Ages recluse Bushi warriors as Saigyô, Kumagai Jiro Naozane (1141? -1207), and Utsunomiya Yoritsuna (1178? -1259) entered into religion, with a view to clarifying the difference in their respective *Shojikan*.

はじめに

これまで、西行(1181-1190)、鴨長明(1155-1216)、そして卜部兼良(1283-1350?)らの隠遁者の現世的生死観を考察してきた。¹ その背景には、日本思想や日本文化の基層が中世に構築された可能性を探求する過程に於いて、その基層の核心部分は中世日本人の生死観にあるという措定を試み、別けても中世隠遁者の生死観に的を絞って研究を積み重ねてきた経緯がある。したがって、本論に於いては、その研

究を更に進めたい。研究の指針としては、中世隠遁者の生死観の系譜上に中世武士の生死観が存在するという仮説を立て、隠遁者たちの確立した思想、換言するならば、彼らの生きざま、死にざまに表れた宗教観、そしてディレッタントイズム(数寄)が武士の生死観に有形無形のうちに継承されたことを考察し、中世隠遁者から中世武士に引き継がれた生死観を系譜学的に検証していきたい。

西行や鴨長明の現世的生死観はあくまでも個人的な思惟の範疇に止まっていたが、卜部兼好の生死観

にあつては彼らより一步進んだ普遍化した生死観の萌芽を窺うことができる。² そして、その系譜上に浮上するのが武士の生死観であるという仮定が本論に於ける研究の核となってくるのだが、隠遁者の系譜上にある武士の生死観は本質的に隠遁者のそれとは異なる側面を持つ。例えば武士の生死観が個人の範疇に止まらず、武士団、主従関係といった〈しがらみ〉の中にその実体があるように、あくまでも組織的な尺度で捉えなければならない点なども隠遁者の生死観との決定的な違いである。そのような武士（武士団）に受容された生死観がどのように変容していったのかが興味の対象となってくる。

ここで、その隠遁者から武士への生死観の進化の過程を簡略化してみると、「来世的死生観（浄土教思想）→現世的生死観（西行・鴨長明）→普遍的生死観（卜部兼好）→倫理的生死観（武士）」という生死観の変容過程のチャート化が可能となってくる。各々の死生観(生死観)を便宜上区分けしたが、それらは単独かつ完結型の死生観（生死観）ではなく、最終ステージの武士の倫理的生死観に於いても、それぞれの死生観（生死観）が混在している事実是否定できない。しかしながら、武士が武士団を形成した時点で、主従関係の枠組みの中で彼らの生死観は兼好の現世的生死観の普遍化を経て倫理観の域にまで昇華した、いわゆる倫理的生死観に収斂していったことが考えられる。見方を変えれば、その過程に於いて武士は新たな宗教観や道德観を構築することによって、殺戮行為や主従関係が生み出す矛盾に満ちた己の生きる現世を肯定化し、且つ正当化せざるを得なかったということができよう。したがって、私的生死観と公的生死観の統一化、平準化が必然的に求められたのである。つまり、それは、生死の境を彷徨う武士の生死観が社会性を帯び、原初的「武士道」ともいうべき倫理観に派生し、引いては現代にも通底する普遍化された倫理観の基盤となったことを意味する。隠遁者から武士という系譜上にある生死観の実体を追求しつつ、現世的死生観の進化型である新たな生死観、つまり倫理観的生死観が生み出されていった背景に迫りたい。

1. 中世武士の系譜

武士を具体的にイメージすると、どんな人物像が思い浮かぶだろうか。一口に武士といっても彼らの存在した時代は、平安から幕末までざっと一千年のスパンにも及んでいる。したがってさまざまな人物像が考えられる。例えば、藤原秀郷(生没年不詳)、平清盛(1118-1181)、源頼朝(1147-1199)、足利尊氏(1305-1358)、織田信長(1534-1582)、豊臣秀吉(1537-1598)、徳川家康(1543-1616)、坂本竜馬(1836-1867)などを思い浮かべる向きも多いのではないだろうか。平安から幕末までの代表的な武士像を彼らに求めたわけであるが、その時代によって武士像が大きく異なることは言わずもがなであろう。しかし、一般的には、生死の狭間を彷徨い、いつ寝首を掻かれてもおかしくない非常事態に身を任せた壮絶な武士の人生をイメージするのではないだろうか。それでは、現代に武士の面影を見出すことはできるだろうか。個人的には、要人警護のS P (Security Police)にその系譜を求めることができるのではないかと思う。彼らの一挙一動を見ていると、隙のない身のこなし、眼光鋭い風貌、六尺もあろうかと思われる身の丈、あれで、もし鎧・兜を身に着け、弓と刀を手にしたなら威風堂々たる武者姿が彷彿として甦ってくる。

食うか食われるか、一瞬の隙が命取りになる武士の世界は、日常的臨戦態勢並びに日常的臨死態勢に身を任せた異常事態である。言い換えるならば非日常の日常化が彼らを取り巻く正常な環境ということができよう。死と直結した環境では、好むと好まざるとにかかわらず敵対する相手の命を奪うだけでなく、敵に命を奪われる前に自死という手段を選択せざるを得ない場合も生じてくる。後世には主従関係のしがらみから、殉死を選択したり、罪を贖い、あるいは身の潔白を証明するために切腹という行為に及ぶこともある。とにかく死を前提とした生死観は隠遁者のそれよりも切迫した、深刻なものであったことは疑う余地があるまい。それでは武士の出現はどこまで遡ることができるだろうか。ここでその武士の歴史を簡単に辿ってみよう。

そもそも武士という言葉は、早くは、『続日本紀』の養老五年(721)の元正天皇の詔に次のように記されている。

文人・武士は国家の重みする所なり、医卜・方術は古今、斯れ崇ぶ、百僚の内より学業に優遊し師範とあるに堪ふる者を濯して、特に賞賜を加へて後生を勧め励すべし³

この場合の武士とは律令制に於ける文官にたいして武を司る武官という意味であり、衛門府・左右兵衛府・左右衛士府・隼人司などの官司や、近衛府などの衛府や軍団に配置された官人を指すのである。⁴

本来の武士、武家、武士団という概念が定着するのが中世だとしても、政や要人警護には武力が必要不可欠な手段であったことが考えられ、それを遥かに遡る大和朝廷以前にも戦闘者としての兵（つわもの）存在があったことは歴史的な事実であろう。したがって、軍事力が必要となった時点で武士のプロトプラズマ（原形質）ともいふべき兵（つわもの）が登場してきたといっても過言ではないであろう。

義江彰夫は「武士」という言葉は十世紀以前にも存在したが、それは古代の「物部」⁵に通じる用法で「もののふ」と呼ばれたもので、武力をもって朝廷・公権に奉仕する者という意味があったと述べている。⁶「もののふ」は万葉集にも数多散見される。その中で代表的な歌を引いてみよう。

柿本朝臣人麻呂の、近江国より上り来たりし時、
宇治河の辺に至りて作りし歌一首

もののふの八十字治川の網代木に
いさよう波の行くへ知らずも⁷

これは万葉集巻三、二六四番の柿本人麻呂（持統・文武朝の宮廷で活躍した歌人）の歌であるが、冒頭に出てくる「もののふの」は八十ウズの枕詞となっている。「モノノフ」は朝廷に仕える文武百官で、多くの部族に分かれていることから、分流の多い「八十氏」と同音の八十字治川にかけているのである。⁸ 宇治川は、平安時代末期、寿永三年(1184)に木曾義仲軍と源範頼・源義経軍との合戦（宇治川の戦い）の舞台となったところであるが、その時代を遡るこ

と512年前の672年、壬申の乱で、天智の長子、大友皇子と天智天皇の弟、大海人皇子(後の天武天皇)が皇位継承をめぐって争った場所でもある。柿本人麻呂もこの壬申の乱についての感慨を込めていることが推測できるのではないだろうか。まさに「もののふ」に相応しい因縁めいたものを感じる。

十世紀半ばになると、彼らの中から平将門のように社会的要請を受けて合戦を生業とするものが出現する。『今昔物語集』巻第二十五 平将門、発謀反被誅語第一には「今昔、朱雀院の御時ニ、東国ニ平将門ト云兵有ケリ。(中略)将門、常陸・下総ノ国ニ住シテ、弓箭ヲ以テ莊トシテ、多ノ猛キ兵ヲ集テ伴トシテ、合戦ヲ以業トス」⁹という記述がある。この時代には「兵（つわもの）」という武器を意味する呼称が一般的に使用されるようになってくる。しかし、その後彼らが公的な機構に組織されると「武士（もののふ）」とも呼ばれ、貴族諸家などの私的な従者となれば「侍（さむらい）」¹⁰とも呼ばれた。十一世紀半ば以降に武士が更に公権へ組み込まれるようになると「武士（もののふ）」という呼称が定着したのではないかと義江は指摘する。¹¹ 武士の呼称の使い分けは彼らの実体を表現しているので興味深いが、基本的には兵（つわもの）という呼称がその本来の意味するところであろう。

一般的には源頼朝の鎌倉幕府の成立をもって武家社会成立の嚆矢とされるが、武士の成立時期、成立要因に関してはさまざまな見解が示されている。学会では、平安中期以降の新興の在地領主層に武士の発生源を求める石母田正の領主制論が長きにわたって支配的だったが、近年では平清盛に代表される伊勢平氏や源頼朝に代表される河内源氏などの下級貴族、言い換えるならば軍事貴族等にその研究の矛先が向けられてきた。しかしながら、武士が武士たる存在理由はどこにあるのかというと、それは武士が武士団を構成した時点で主君と家臣が主従関係を結び、例えば鎌倉幕府の如きご恩と奉公にみられるような彼らの封建的契約関係が必須となってくるものと思われる。したがって、本論では鎌倉幕府成立を中心に、その前後の時代の武士（武士団）の生死観に焦点を定めたい。

武士（武士団）の発生については、平将門、秀郷

流藤原氏そして源平両氏の台頭してきた十世紀ごろにその根拠を求める大森金五郎や原勝郎などの説も代表的であるが、中央貴族に系譜をひき、国司の子孫として土着化した地方豪族が武士および武士団のルーツであるとする見解も定説となっていた。安田元久は武士団を「在地領主層の同族的結合を中核とする一個の戦闘的権力組織で、内部構造としては一応ヒエラルヒーが認められるもの」、そして武士を「武士団を組織するところの構成員、すなわち在地領主であり、その中にはいくつかの階層が含まれている」との明確な概念規定をしている。安田は石母田正の説を引き、その階層を、(1)田堵・名主的な地主層、(2)開発領主的な領主層、(3)豪族的領主層に区分し、そのなかで(2)開発領主的な領主層に注目し、荘官的武士層が十一世紀ごろに各地に発生した武士勢力のなかで最も普遍的で、武士階級の中核となるとの見解を示している。¹²

近年ではそれに対する反論も広く浸透しつつある。高橋昌明は中世武士の発生を、律令制に於ける武官系武士→軍事貴族→在地領主化した軍事貴族という一連の系譜の延長線上にあるものと捉えている。¹³ これは、戸田芳実の軍事部門を担う貴族＝軍事貴族論¹⁴ から影響を受けたものと思われるが、旧來說（農民層分解論・領主制論）に異を唱え、武士の系譜を「兵（つわもの）」に求めた点には少なからず賛同の意を表したい。しかしながら、旧來說を全面的に否定することができない側面もあり、律令制が崩壊しつつある社会情勢のなかで、私営田領主化した田堵や名主、在地支配の王家、そして郡・国衙らの在地支配をめぐる混沌たる地方アナーキーの只中にあって、桓武平氏、清和源氏、秀郷流藤原氏などの軍事貴族の武力が介入する必然性があったことが考えられる。

従来の在地領主論は経済史的観点から捉えられていたが、佐藤進一は社会史的観点からのアプローチを試み、古代・中世社会では「武士は芸能人である」¹⁵ という職能論を打ち出し、当時としては在地領主論万能主義に一石を投じた形となっている。最近では高橋昌明が彼の説を支持しているが、具体的には、鎌倉時代の僧・良季が著した、あらゆる身分を対象にした仏事法要を網羅し、中世の唱導の様子を今に

伝える貴重史料である『普通唱導集』や平安後期の著名な学者、藤原明衡がある右衛門尉一家に仮託して猿楽見物をしながら、当時の社会の各分野、各階層の人びとの生きざまを紹介した随筆の『新猿楽記』を引いて、武士が芸能者として分類されていることに触れている。¹⁶ しかし、関幸彦は武士＝職人・職能論と、在地領主論とを対立的観点でとらえるのは正しくないとし、前者は発生期武士の存在形態に力点が置かれており、後者のそれは武士が武士団としての構造を明確にした段階に焦点が置かれているわけで、両者の力点は一様でないと指摘している。¹⁷ 関が述べているように、発生期の存在形態に求めるのか、あるいは武士団の確立期に求めるのかで、武士の成り立ちそのものが大きく変わってこよう。ともかく、武士の発生時期を論考することは本論の目的ではないので、あくまでも参考としておきたい。

2. 中世武士の出家と隠遁（西行）

前項では古代から中世を俯瞰し、武士（武士団）の発生について考察してきたが、ここからは平安末期から中世に照準を合わせ、隠遁した武士の生死観をクローズアップしたい。

武士と隠遁との因縁は浅からぬものがある。隠遁者から武士になった例はほとんど聞いたことはないが、西行(1118-1190)、熊谷次郎直実(1141?-1207)、宇都宮頼綱(1178?-1259)らは平安から中世にかけて武士だった人物で、武士から出家して隠遁者となった代表例としてあげることができる。西行を除く、直実、頼綱らは法然上人絡みの出家、隠遁であり、その他甘糟太郎忠綱(?-1192)、津戸三郎為盛(1163-1243)、大胡太郎実秀(?-1246)、渋谷七郎入道道遍(生没年不詳)そして、園田太郎成家(1174-1248)などの鎌倉武士の隠遁例があり、枚挙に暇がないほどである。ここで、西行、直実そして頼綱をモデルとして、武士の出家隠遁の原因を以下の三つのパターンに便宜上カゴライズしておきたい。

- 1) 隠遁願望型出家—佐藤義清→西行
- 2) 自己救済型出家—熊谷次郎直実→蓮生
- 3) 陰謀回避型出家—宇都宮頼綱→蓮生

1) 隠遁願望型出家とは、ディレッタンティズム

(数寄)と仏道修行を融合させた隠遁願望の出家を意味するが、中世隠遁者のシンボリックな存在でもある西行を再び取り上げ、隠遁者以前の下北面の武士であった彼の生死観を考察してみたい。西行は厳密に言えば平安の武士であるが、隠遁武士の草分けである彼を中世の範疇に入れても吝かではないであろう。プロット自体の信憑性は疑わしいところもあるが、史実には概ね忠実であると思われる『西行物語』の一節から、彼の出自を辿ってみよう。

鳥羽院の御時、北面に召し使はれし人侍りき。
左兵衛尉藤原義清、出家ののちは西行法師といふ。
かの先祖は天兒屋根命、十六代の後胤、鎮守府の
將軍秀郷に九代の末孫、右衛門大夫秀清には孫、
康清には一男なり。
弓矢の家に伝はり、武芸の誉れをほどこす。養由¹⁸
が百矢の腕ざしを習ひ、張良が三略の書¹⁹を
究む。およそ文を好みては、菅家・紀家の旧草を
学して、螢を拾ひ雪を集めて²⁰、身を照す媒介と
す。管弦の道も暗からず。²¹

西行(1118-1190)は俗姓を佐藤義清(のりきよ)と
いった。佐藤家は藤原北家の系統である右大臣藤原
魚名の五男藤成から四代目の秀郷を祖とする。藤原
秀郷については承平・天慶の乱で平将門を平らげた
ことであまりにも人口に膾炙しているのでこれ以上
紙幅を費やさない。この秀郷の嫡男千晴の系統が奥
州藤原氏へと繋がり、また末子、千常²²の系統が
西行へと繋がっていくのである。

拙稿『中世隠遁者の生死観(1)』では西行の出家の
原因については深く追求しなかった。それは、隠遁
者の無常観が個人の失意や煩惱によって惹起された
一次的な低次元の「無常観」——この「無常観」は
仏教思想に乏しい場合、「無常感」と言い換えること
ができる——であったとしても、仏道修行や思索に
耽る中で、二次的な高次元の「無常観」が構築され、
「純粋に宗教的な求道の果てに到達した無常観」に
変容していくのなら、原初的な無常観の質に優劣を
求めなかったからである。²³ 前述の三者の無常観は
この法則に則ったものであることはいうまでもある
まい。しかしながら、武士が隠遁者となった出家の

原因を探ることは、生死観研究の流れ(隠遁者→武
士)を逆行させることなく、むしろ視点(武士
→隠遁者・僧)を変えることによって研究の奥行き
を拓けることになるものと思われる。したがって、
西行に代表される武士たちの出家原因を探ることは
隠遁者から武士へ生死観の系譜を考察するうえで何
らかの有効なヒントを与えてくれるものとする。

桑原博史は、西行(佐藤義清)の出家原因を以下
の文献資料から次のように分類している。

1. 一般厭世説——『西行物語』、『撰集抄』
2. 恋愛原因説——『源平盛衰記』
3. 政治原因説——『西行論』
4. 総合原因説——1～3の総合説

桑原は1～3を含めた総合的な原因が通説である
との見解を示しているが、²⁴ 正直なところその原因
を特定し兼ねるのが実情であろう。西行自身が出家
の原因に触れていないので、あくまでの後世の推測
の域でしか彼の心境を論ずることができないので、
今後の新たな史料が発見されない限り、堂々巡り
の空論になることは必至である。しかし、手掛かり
が全くないわけでもない。藤原頼長の日記『台記』
の康治元年(1142)三月十五日の一節にこうある。

十五日 戊申、令侍共射弓、西行法師來云、依
行一品經、兩院以下貴所皆下給也、不嫌料紙美惡、
只可用自筆、余不輕承諾、又余問年、答云、廿五、
(去々年出家、廿三)、抑西行者、本兵衛尉義清也、
(左衛門大夫康清子)、以重代勇士仕法皇、自俗時
入心於佛道、家富年若、心無愁、遂以遁世、人歎
美之也²⁵

これによると、「俗時より心を仏道に入れ、家富み
年若く心に愁無けれども、遂に以て遁世す」という
表現から、1) 隠遁願望型出家の可能性を窺うことが
できる。『尊卑分脈』にも、「(前略)依道心、俄発心、
出家、所々經行、法名円位、号大宝房、又号西行」
とあり、同様の見解が示されている。しかし、桑原
の次の指摘にあるようにその見解はさまざまである。

1. 一般厭世説——『西行物語』、『撰集抄』など
を根拠として、親友、佐藤左衛門尉憲康の急
死による厭世説

2. 恋愛原因説——『源平盛衰記』(巻第八「讃岐院事」)を根拠として、「さても西行発心のおこりを尋ねれば、源は恋ゆいゑとぞ承る。申すも恐れある上臆女房を思い懸け進ぜたりけるを、(中略)有為世の契りを遁れつつ、無為の道にぞ入りにける」とあるように相当身分の高い女性との失恋説

3. 政治原因説——藤岡作太郎の『西行論』を根拠として、鳥羽——崇徳の対立に巻き込まれ、これに嫌気がさして出家したという説

これはあくまでも管見の域を脱しないが、西行の出家の原因を、徒にある個人的な事象に特定化するのではなく、本来的には精神の安寧を仏道に求める西行の潜在的な願望が1～3の諸説に誘発され最終的に無常観を催し出家に至ったと考えるほうがむしろ説得力があるのではないだろうか。したがって、西行が単純に1～3説で出家したとするならば、七十三年の生涯のうち五十年もの隠遁生活(仏道修行)²⁶を全うして、建久元年(1190)旧暦の二月十六日にあの人口に膾炙した歌「願はくは花の下にて春死なんその二月の望月のころ」の辞世を遺して河内の弘川寺の草庵で入滅することはできなかったのではないかと考える。単なる厭世観による隠遁生活では、とどのつまり西行はこの世を僂んで自死行為に及んでいたのではないだろうか。

西行の隠遁の場合には、その他に忘れてはいけない要素がある。ディレッタンティズム(数寄)としての和歌の存在である。雪舟の絵画における仏道修行の如きものと言い換えても差し支えないと思う。彼の隠遁を厳密に分析するならば、ディレッタンティズム(数寄)→厭世観→隠遁(仏道修行)願望→出家という過程を経たといったほうが的を射ているかもしれない。ディレッタンティズム(数寄)と仏道修行は西行にとってはイコールの関係といえるが、隠遁の初期段階で西行にディレッタンティズム(数寄)と仏道修行を融合、もしくは合理化させようとする意思があったかどうかはあくまでも推測の域を出ない。いずれにしても、人間関係に惹起される厭世観は単なるトリガー的な誘因と見做すべきであり、直接原因と捉えることには難があるろう。

3. 中世武士の出家と隠遁(熊谷直実)

次に2)自己救済型出家に進もう。自己救済型とは厭世観に基づき、宗教に自己救済を求める出家を意味するが、その代表である熊谷直実(1141?-1207)を例にあげ、彼の生死観について考えてみたい。

熊谷直実は武蔵大里郡熊谷郷に永治元年二月十五日に生まれ、承元二年十月二十五日に没している。享年六十八歳であった。しかし、生年については諸説あつてはつきりしない。

直実は桓武天皇を始祖と仰ぐれっきとした平家一門の血を受け継ぐ武士である。彼が歴史上にその名を現すのは保元の乱(1156)のときで、この時は源義朝方についていた。『保元物語 上』では、「主上三条殿ニ御幸ノ事付官軍勢汰ヘノ事」の件で「義朝ニ相随手勢ノ者共ハ、乳母子ノ鎌田次郎正清ヲ始トシテ、(中略)武蔵国ニハ豊島ノ四郎、安達四郎遠光、中条ノ新五、新六、成田太郎、箱田ノ次郎、川上太郎、別府ノ次郎、奈良ノ三郎、玉井ノ四郎、長井斎藤別当真守、同三郎、横山ニハ悪二、平山六二、源五二郎、熊谷ノ次郎直実(後略)」とある。²⁷

平治の乱(1159)では、直実は源義朝方につくが、乱のあと京都大番役中に平知盛に仕える。石橋山の戦(1180)では大庭景親の軍とともに頼朝を攻めた。しかし、急変直下、頼朝方につくことになった。

富士川の戦い(1180)以後、直実は常陸の佐竹秀義を攻め、抜群の武功を立てた。『吾妻鏡』治承四年(1180)11月には次のように記されている。「軍兵の中、熊谷次郎直實・平山武者所季重、殊に勲功あり。所々において先登に進み、さらに身命を顧みず、多く凶徒の首を獲たり」²⁸

その後、養和二年(治承六年-1182)、同じく『吾妻鏡』の直実に対する下文には「下す 武蔵國大里郡熊谷次郎平直實の所、定補する所領の事。右件の所は、かつは先祖の相傳なり。しかれば久下権守直光が押領の事を停止し、直實をもって地頭の職となすと成しをはんぬ。その故何となれば、佐沙汰毛四郎、常陸國奥郡花園山に楯籠り、鎌倉よりしめたまふ時、その日の御合戦に、直實萬人に勝れて前懸け壊り、一人當千の高名を顕はす。その勸賞に、件の熊谷郷の地頭職に成しをはんぬ。子々孫々永代他の

妨げあるべからず。百姓等よろしく承知し、敢へて違失すべからず。故に下す」²⁹ とある。

このようにして、直実は数々の武勲をあげ、鎌倉幕府でも地頭職を得て熊谷の本領を安堵された。まさに順風満帆たる武士人生を送るかにみえたが、後にその本領について久下直光との係争中に隠遁に関わる一大事件が出来る。

直実の隠遁の原因については西行同様、諸説あって特定することは困難を極めるが、鎌倉幕府の正史である『吾妻鏡』にその手掛かりを求めることができる。以下にその箇所を記してみよう。

廿五日、甲午、白雲飛散し、午以後霽に属す。早旦、熊谷次郎直實と久下権守直光と、御前において一決を遂ぐ。これ武蔵國熊谷・久下の境合相論の事なり。直實、武勇においては一人當千の名を馳すといへども、對決に至りては、再住知十の才に足らず。すこぶる御不審を胎すによって、將軍家たびたび尋ね問はしめたまふ事あり。時に直實申して云はく、この事、梶原平三景時、直光を引級するの間、兼日に道理の由を申し入るか。よって今直實しきりに下問に預るものなり。御成敗のところ、直光定めて眉を開くべし。その上は理運の文書要なし。左右に能はずと称し、緯いまだ終へざるに、調度・文書等を巻き、御壺の中に投げ入れて座を起つ。なほ忿怒に堪へず、西侍において、みずから刀を取りて髻を除ひ、詞を吐きて云はく、殿の御侍へ登りはて、と云々。すなはち南門を走り出て、私宅に帰るに及ばずして逐電す。將軍家殊に驚かしめたまふ。(後略)³⁰

『吾妻鏡』は鎌倉幕府の正史であるため、幕府側の視点で記されているが、直実に関する記述は信憑性が置けるものと思われる。これによれば彼の伯母の夫である久下直光と熊谷郷の境界争いで嫌気がさして逐電したことになっている。直実の直情径行型の行動は同じく『吾妻鏡』にみられる。文治三年八月四日、鶴岡八幡宮の方丈会に於いて流鏑馬が举行された際、「的立の役」を仰せつかり、直実は憤慨してこう答えた。「御家人は皆傍輩なり。しかるに射手は皆騎馬なり。的立の役人は歩行なり。すでに勝

劣を分かちに似たり。かくのごときの事においては、直實厳命に従へがたしてへれば、重ねて仰せて云はく、かくのごときの所役は、その身の器を守り仰せ付けらるる事なり」³¹ 頼朝が射手と的立に優劣はないと論しても直実はこれを拒否した。よって所領の一部を没収されてしまうのである。このような人間関係のもつれが逐電（隠遁）の直接的な原因と捉えられがちであるが、果たしてそうだろうか。この件は誘因であって、直接的な原因は別なところにあるのではないだろうか。

それでは、次に、直実の生死観が 2) 自己救済型隠遁であるという根拠を、以下に記す『平家物語』「敦盛最後」³² のストーリー（一部原文を交えた現代語訳）から明らかにしてみたい。

源義経らの鶴越の坂落としにパニックに陥った一の谷の平家軍は海辺へと逃れていった。熊谷次郎直実は逃げる敵を追いながら「平家の君達、たすけ舟に乗らんと汀の方へぞ落ちたまふらむ。あつぱれよからう大將軍にくまばや」と思っていると、「ねりぬきに鶴ぬうたる直垂に、萌黄匂の鎧着て、鍬形うったる甲の緒しめ、こがねづくりの太刀をはき、切班の矢負ひ、しげどうの弓持って、連銭葦毛なる馬に黄覆輪の鞍置いて乗るったる」若武者一騎が味方の舟目指して、ざっと海に入っていくところが目に飛び込んできた。それを見た直実は「あれは大將軍とこそ見まいらせ候へ。まさなうも敵にうしろを見せさせたまふものかな。かへさせ給へ」と扇を上げて招くと、若武者は招きに応じてもどってくる。格闘の末、直実が取り押さえて首を搔こうとすると、我が子小次郎程の、年の頃は十六、七と思しき、薄化粧にお齒黒を施した美少年だった。あまりの美しさに怯んだ直実は「抑いかなる人にてましゝ候ぞ。名のらせ給へ、たすけまいらせん」と言うと、(中略) 若武者は「さては、なんちにあふては、なのるまじひぞ。なんちがためにはよい敵ぞ」と答えた。(中略) 直実がどうしても助けたいと思っていると、後方には土肥、梶原の五十騎ばかりが迫ってくる。直実は涙を抑えながら「たすけまいらせんとは存候へども、御方の軍兵、雲霞のごとく候。よものがれさせ給はじ。人手にかけまいらせんより、同じくは、直実が

手にかけてまいらせて、後の御孝養をこそ仕候はめ」と申すと、若武者は「たゞとくゝ頸をとれ」と言うばかりであった。あまりのいとおしさに、直実は前後不覚になりながらも、泣く泣く若武者の頸を搔いてしまった。そして、「あはれ、弓矢とる身ほど口惜かりけるものはなし。武芸の家に生まれずは、何とかゝる憂き目をば見るべき。なさけなうも討ちたてまつるものかな」とくどくどと恨み事をいいながら、袖を顔に押し当ててさめざめと泣いたのである。

かなりの時が経ってから、直実は若武者の頸を鎧直垂で包もうとしたところ、錦の袋に笛が入っているのに気づいた。直実は「あないとおし、この暁、城のうちにて管絃し給ひつるは、此人々にておはしけり。当時みかたに、東国の勢なん万騎あるらめども、いくさの陣へ笛持つ人よもあらじ。上臈は、猶もやさしかりけり」といって九郎御曹司（義経）にお目かけると、これを見た者で涙を流さない者はなかったのである。後のことであるが、この若武者は修理大夫平経盛の子息で大夫敦盛ということがわかった。十七歳の若さであった。最後に『平家物語』の作者は次のように結んだ。「それよりしてこそ熊谷が発心の思ひはすゝみけれ。件の笛はおほち忠盛笛の上手にて、鳥羽院より給はられたりけるとぞきこえし。経盛相伝せられたりしを、敦盛器量たるによって、もたれたりけるとかや。名をば小枝とぞ申しける。狂言綺語の理といひながら、遂に讃仏乗の因となるこそ哀れなれ」

以上が『平家物語』「敦盛最後」の顛末であるが、潤色されたプロットを全面的に鵜呑みにするわけにはいかないが、直実の出家は西行の 1) 隠遁願望型出家とは程遠いものであったことが推測できる。史料を見る限り、彼が西行のように仏道修行に興味があったような形跡を見出すことができない。無骨一辺倒の武士のイメージしか思い浮かばない。この時まで、彼が敵の頸を搔き、武勲をあげることに全精力を傾け、罪業感とは無縁な地侍というか野武士的な人生を送ってきたことが、容易に想像がつく。『平家物語』の作者は「それよりしてこそ熊谷が発心の思ひはすゝみけれ」といって、敦盛殺害が直実の出家の直接的な原因であることを示唆し、しかも「狂

言綺語の理といひながら、遂に讃仏乗の因となるこそ哀れなれ」と表現で、直実の仏道への結縁を敦盛の持つ小枝（笛）に仮託している。これは作者の巧妙なレトリックで、「狂言綺語」とは白氏文集³³による言葉であるが、要するに仏道の妨げになる文学のことを指しているのだが、ここでは笛と解釈すべきである。仏道の妨げになるような音楽でも仏道への結縁となることを強調しているものと思われる。

その後、出家して法名を蓮生（れんせい）とした直実が京都の法然上人に師事し、愚直なまでの念仏の徒となったことは言うまでもない。京都から関東下向の全行程を、後ろ向きに乘馬し決して西に背を向けなかったという「逆馬の話」³⁴や京都の鳥羽という場所で、上品上生³⁵の往生を誓いの話などはそれを物語るものであろう。また、極め付きは二回の予告往生である。熊谷に戻った蓮生は建永元年(1206)八月に来年の二月に極楽往生するので、もし不審を抱くものがあれば見に来るべしとの高札を立てたのである。そうしてその期日が到来したが、衆人環視のなか直実は一心不乱に念仏を唱え、懸命に往生を試みるが敢え無く失敗してしまう。

群集のあざけりを受ける中、蓮生は来る九月四日に必ず本意を遂げるからといって二回目の予告往生をする。そしてとうとう期日の建永二年(1207)の九月四日が到来した。『法然上人行状絵図』（四十八巻伝）には次のように記してある。「(前略) 九月一日、そらに音楽をきゝてのち、更に苦痛なく、身心安楽なり。四日の後夜に沐浴して、ゆやく臨終の用意をなす。諸人また群集する事、さかりなる市のごとし。すでに巳刻にいたるに、上人弥陀来迎の三尊、化仏菩薩の形像を、一鋪に図絵せられて、秘蔵し給けるを、蓮生洛陽より、武州へ下けるとき、給はりたりけるを懸たてまつりて、端座合掌し、高声念仏熾盛にして、念仏とともに息とゞまるとき口よりひかりをはなつ、ながさ五六寸ばかりなり。(後略)」³⁶ 直実の死後五日まで奇瑞が続いたということである。このように武士が隠遁して仏道修行に精進すると常人より熱心な修行者となるのは、武士時代の罪障観欠如がもたらす反動行為のなせる業かもしれない。

以上のことから武士直実の隠遁は、2) 自己救済型出家という低次元の無常観に端を発するものである

が、二次的には高次元の無常観に基づく信仰へと進化の過程を辿っている。西行のディレッタンティズム（数寄）を媒体とした信仰と比較すれば、直実の信仰は他の狭雑物を一切介しない純粹でストレートなものであるが、これは両者の性格の相違といったレベルで解釈が可能なのではないだろうか。

4. 中世武士の出家と隠遁（宇都宮頼綱）

最後に、3) 陰謀回避型出家について考察し、宇都宮頼綱(1178?-1259)をその代表例として取り上げてみたい。頼綱の法名は蓮生（れんしょう）で、先の直実と読みの異なる同法名である。彼の出家を 3) 陰謀回避型出家にカテゴライズすることに違和感を覚える向きもあろう。しかし、頼綱の出家は、西行や直実らと異なり理由は明確である。その理由は後に譲るとして、まずは彼の出自に触れておきたい。

宇都宮氏は藤原北家の道兼の曾孫と称する宗円(1043-1112)を始祖としているが、その出自に関しては、仲原姓であったともされ諸説紛々としてはっきりしない。宗円は源頼義、義家に従い前九年の役(1051-1062)で敵方調伏の功により宇都宮二荒山神社の社務職に任じられた。三代目の朝綱(1122-1204)の時代から宇都宮の姓を名乗ることになり朝綱の代で頼朝の信頼を得て宇都宮氏の勢力は拡大した。この飛ぶ鳥を落とす勢いの朝綱に思いもかけない事件が出来る。『吾妻鏡』によれば「五月廿日 庚辰 宇都宮左衛門尉朝綱法師、公田百餘町を掠領するの由、下野國司行房奏聞を経るの上、目代を差し進じ、これを訴へ申す。將軍家殊に驚き聞こしめすところなり。目代申すところその實あらば、重科に行ふべきの旨、これを召し仰せらると云々」³⁷ その後「七月廿八日 丁亥 一條前中納言の飛脚参著す。左衛門尉朝綱入道、國司の訴によって、つひにその過あり。去ぬる廿日、配流の宮符を下さる。朝綱は土佐國、孫弥三郎頼綱は豊後國、同五郎朝業は周防國なり。（後略）」³⁸ と記されている。

朝綱が国衙領である公田を横領したのだから、「將軍家殊に驚き聞こしめすところなり」とあることから推測できるように、幕府としても有力御家人の処断に苦慮した形跡がある。その後、幕府は「去ぬ

る廿日、配流の宮符を下さる。朝綱は土佐國、孫弥三郎頼綱は豊後國、同五郎朝業は周防國なり」と朝綱父子の処分を決定した。これに関して梶村昇は、鎌倉幕府が東大寺の再建にあったって朝綱に観音薩像の造像を担当させていたこともあり、有力御家人の朝綱の流罪はあくまでも表向きで、実際にはなかったのではないかと推測している。³⁹

この事件を遡る建久三年(1192)に朝綱の嫡子、業綱が二十七歳の若さでこの世を去っているのも、必然的に孫の頼綱が宇都宮氏の五代目を襲うことになった。暗雲立ち込める船出の頼綱も、果たせる哉、朝綱同様突然の悲劇に見舞われる。頼綱謀反の疑惑であった。『吾妻鏡』に「八月 七日 辛酉 陰る。宇都宮頼綱が謀反発覚す。すでに一族ならびに郎従等を引卒し、鎌倉に参らんと擬するの由風聞あるによつて、相州（義時）・広元朝臣・景盛等、尼御台所の御亭に参じて評議あり。（後略）」⁴⁰ とある。この背景には頼綱が常陸國笠間の争いに乗じ出兵し、笠間一帯を略取してしまった事件があった。⁴¹ 頼綱の強大化を恐れた幕府があらぬ謀反の疑いを頼綱にかけて宇都宮氏を取り潰してしまおうとの陰謀であったという説もあるが、その最大の理由は、頼綱が北条時政の女（娘）を妻に迎え、時政と彼の後妻である牧の方が引き起こした一連の牧氏事件に頼綱が加担していたことが考えられる。幕府側が時政の息のかかった御家人を肅清する意図があったことは明白であろう。

これに対し頼綱は 11 日には相州（義時）に弁明の書状を出しているが、もはやこれまでと思つたか、十六日には出家している。『吾妻鏡』によると⁴²「今日宇都宮弥三郎頼綱、下野國において遁俗す。同じく出家する郎従六十餘人と云々」⁴³ となっている。この時に法名を蓮生（れんしょう）と名のっているが泥の中でも美しい花を咲かせる蓮の台に生まれることを願った鎌倉武士の心情が忖度されよう。これに先立つ十三年前、建久三年(1192)に隠遁した熊谷直実の法名も同じ蓮生（れんせい）であることを考えると因縁めいたものを感じるが、殺戮や陰謀に身を任せた武士が厭離穢土、欣求浄土の思想に傾斜しつつあることを如実に物語っていよう。

その後、頼綱改め蓮生（れんしょう）は、その後

早くも十七日には宇都宮を立ち、十九日には鎌倉に到着している。しかし、相州（義時）との対面は叶わず、蓮生は結城七郎朝光に陳謝の意を込めて髻を献じている。後に義時はこれを容認したことが『吾妻鏡』に窺うことができる。これで事件は表面上では一件落着ということになった。それにしても、六十人の郎従の出家とは凄まじい限りである。もしこの数字が正しいとするならば、数を頼みに恭順の意を示すデモンストレーションもさることながら、彼らの主従関係がここまで成熟の域に達していたことに驚きの念を禁じえない。この事実は後世の封建制における連座制や殉死などの萌芽と考えることができるのではないだろうか。

ここで、前述の西行、熊谷直実の出家と頼綱のそれを比較すると、大きな相違があることに気づく。それは西行、直実の場合は、あくまでも個人的動機による出家であったのに対し頼綱の場合は、政治的、外圧的動機による、やむにやまれぬ出家であったことが考えられる。宇都宮家を存続させるために頼綱のとった行動は個人的な無常観や厭世観に端を発することなく、むしろ御家存続の危機に個人を犠牲にして出家、隠遁する形をとったことに重要な意味がある。言い換えるならば、自己犠牲的な出家である。人身御供的な解決手段で組織を存続させようとする個人の没我的献身意識は、ともすれば美化され、切腹や殉死といった武士社会のいわば負の倫理的基調となっていく危うさを近世に先送りすることとなったことが考えられる。それどころか、こういった風潮は現代社会の会社組織でも往々にして散見されるのではないだろうか。研究当初、頼綱の隠遁は単なる現実逃避、厭世形の範疇に入るものと高を括っていたが、陰謀渦巻く武士社会のしがらみや矛盾とかいったものに苦しんだ果てに全てを達見したうえでの、いわば観念の出家、隠遁であったことに改めて感じ入った。

その後、頼綱は法然上人を頼り京都に向かうのであるが、出家後の三年余りの間は記録にも残らず空白の期間となっている。彼が上洛したのは承元二年(1208)であったが、実際に法然上人との出会いを果たしたのは、同年十一月八日、摂津の勝尾寺であった。「建永の法難」⁴⁴により法然上人は土佐に配流とな

っていたが、勅免の宣旨を得て勝尾寺に逗留していた。頼綱は法然・証空の両上人に教えを受けるうちに信仰に目覚めていったことが推測できるが、前述の西行、直実らとは信仰の点でも少なからずその性格を異にする。それは隠遁の身でありながら依然として鎌倉幕府との交渉があるからである。『吾妻鏡』建保二年には「五月七日 辛未 晴る。園城寺回祿の間、唐院ならびに堂舎僧坊を修造せらるべきの由、その沙汰あり。駿河前司惟義朝臣・豊前守尚友等をもって惣奉行となし、宇都宮入道蓮生（山王社ならびに拝殿）、（中略）、已下十八人の雑掌を定めらるるところなり」⁴⁵とある。このように、出家してからも幕府の要請を受けている。また、承久の乱(1221)でも鎌倉の後詰としてその名が登場している。宇都宮家の頭首は弟の朝業であるのに依然として頼綱の威光は衰えていないのである。したがって、仏道修行に没頭した隠遁生活を送っていたとは到底考えることはできない。おそらく、西行、直実の信仰の域には達していなかったように思われる。

しかし、西行と共通したところも見られる。ディレクティブティズム（数寄）である。鎌倉時代には京都歌壇、鎌倉歌壇、宇都宮歌壇といった三大歌壇が存在した。この宇都宮歌壇の成立は頼綱（蓮生）と弟の朝業（信生）に因るところが大きく、藤原定家との親交も大きく影響しているものと思われる。⁴⁶ 頼綱（以後蓮生）が出家、隠遁し、京都に居を構えたのは錦小路であり、二条京極の藤原定家邸とは指呼の間であった。歌を通じて二人の親交が深くなり、蓮生は娘を定家の嫡子為家に嫁がせている。蓮生の和歌との因縁はこの時期以前にあったことが考えられる。彼の母が平清盛の伯父である長盛の娘であったことから幼少のころより和歌の素養があり、慣れ親しんでいたことも影響を与えている。錦小路に居を構えたのも定家に和歌の指南を受けようとの下心があったのかもしれない。

宇都宮歌壇の足跡を具体的に辿れるのは『新〇和歌集』である。宇都宮打聞とも称し、『新式和歌集』とも呼ばれていたが、後に「式」の字が省かれ、空白のまま『新 和歌集』として伝えられている。この和歌集の奥書には藤原為家の子為氏が宇都宮に下向した折に撰じたということが記されている。しか

(新〇和歌集・釈経歌)

し、その真偽のほどは疑わしく、宇都宮景綱の撰によるものではないかとの説もある。いずれにしても宇都宮一族の関与は疑うべくもあるまい。石川速夫の調べによると、『新〇和歌集』の内容は十巻より成り、八百七十四首(目録には八百七十二首)、作者百八十六人に及び、蓮生若年の建久五年(1194)ごろからその没後の弘長二年(1262)ごろまでの約七十年間にわたる詠歌を収める。蓮生・信生(蓮生の弟朝業の法名)兄弟の晩年のころの歌が多いということである。⁴⁷ 因みに蓮生が五十九首と最も多く、信生の三十三首がそれに次いでいる。

宇都宮歌壇の隆盛はこの兄弟の尽力によるところが大であるが、就中、蓮生と定家との姻戚関係と信生と源実朝との関係が大前提にあるものと思われる。したがって、京都、鎌倉、宇都宮の政治・宗教・和歌の三位一体のトライアングル効果が三歌壇の連関的成立をなさしめているということができよう。

さて、蓮生のディレッタンティズム(数寄)を考察するには、西行のそれと比較対象することが理解を得やすいであろう。西行の場合は、和歌の創作イコール仏道修行と捉えていたことは先の『紀要』で検証してきたが、蓮生の場合はどうであろうか。京都歌壇(定家)の影響もあってか貴族的な作風が目につく。漂白に身を任せた西行のような野趣というか野性味というかそのあたりの力強さに欠けるきらいがある。王朝趣味の春夏秋冬歌や哀傷歌が多く、およそ仏道修行に関わる歌は数が少ないように思われる。それでも蓮生の釈経歌もないわけではない。蓮生の若いころの作とみられる貴族趣味な詠嘆的な歌と釈経歌を比較意味で引いてみたい。

那須野へ狩しにまかりけるみちにて

秋はぎの咲き散る野への朝露に

なほ立ちぬれて鹿ぞ鳴くなる

(新〇和歌集・秋)

八十の賀し侍けるに

たきゝつきてふたちとせにも成ぬれば

空は煙とかすむ春かな

最初の歌はあきらかに王朝趣味の詠嘆の歌であることは言を俟たないであろう。しかし、二首目の歌は釈経歌であることを割り引いても、枯淡の域に達していることがみてとれよう。これは蓮生の八十歳の誕生日に詠んだ歌であるが、河住玄は『たきゝつきてふたちとせにも成ぬれば』とは釈迦入滅から二千年後の末法の世にあってもと解釈し、言外の意味としては阿弥陀仏の誓願のお陰をもって往生できる歓びのため、見上げる春の空に霞がたなびくように、なんと穏やかな心であることよと解釈すべきであると指摘している。⁴⁸ しかし「空は煙とかすむ春かな」には阿弥陀仏の誓願云々は少々恣意的と思われる。

小田切文洋は、茶毘の薪が燃えるのを見て釈尊の涅槃を思い起こし、そこから誰もが死を免れない無常を詠嘆する、また舍利を見て釈尊在世の時に教えを受けられなかった無念さを詠み、自分が年を取ることで、釈尊在世の時からますます遠く隔たってしまったことを詠嘆的な気持ちで詠んだ可能性がある」と指摘している。⁴⁹ 後者のほうが自然な解釈といえよう。さすがに証空上人について念仏の修行を積んだ晩年なので、蓮生がこのような心境になったことが頷けるが、基本的には西行のような和歌と仏道を直結させるようなディレッタンティズム(数寄)とは異質であり、またそれを反映した歌も少ないことが理解できよう。あくまでも趣味の域だった可能性もある。先に述べたように隠遁してからも鎌倉幕府との交渉で多事であったことが弟信生のように「ひたぶるの世捨て人」になりきれぬ憾みが蓮生にはあったかもしれない。また穿った見方をするならば、鎌倉幕府の監視の目を避けるべく、和歌を隠れ蓑として考えていた節も無きにしもあらずであろう。

以上のことから、宇都宮頼綱(蓮生)の出家、隠遁は幕府の陰謀を回避するための方便であって、西行のような隠遁願望型出家でないことは明らかである。したがって、蓮生の無常観が一次的・低次元な無常観の域にあったと考えることができよう。前述したように隠遁とはいいいながら幕府との交渉もあり、宇都宮家に対する総帥としての立場は隠然として継続していたようである。そのような状況から頼綱が

和歌と仏道修行を融合させた西行のように、また信仰に没頭した熊谷直実のようにディレッタンティズム(数寄)でも信仰でも、そして仏道修行でも中途半端なスタンスをとらざるを得なかったのではないだろうか。それでも法然上人や証空上人との交渉の中から徐々に二次的・高次元な無常観へと熟成されていったことも史実や先の釈経歌からも窺い知ることができるが、本質的に真の信仰者たり得たのかという点では疑問が残る。今後、追及していきたい課題でもある。また、蓮生の武士としての主従関係の呪縛からは逃れ得なかったことも西行との違いであろう。なんとなれば、蓮生と鎌倉幕府の関係が蓮生と浄土教団(法然上人・証空上人)にすり替わったことが考えられる。和歌でも信仰の面でも徹底的な完全燃焼はできなかったように思われる。

- ¹ 日本大学大学院総合社会情報研究科紀要、2007年、8号『中世隠遁者の生死観(1)、(2)』参照。
- ² 同紀要、『中世隠遁者の生死観(2)』参照。
- ³ 『続日本紀』養老五年正月甲戌条。
- ⁴ 下村效 編『日本史小百科 武士』東京堂出版、1993年、16頁。
- ⁵ 古代、物部氏は大伴氏とともに武力で大王に仕え、武器の管理に携わっていた連系士族であった。
- ⁶ 井上光貞、他編『貴族政治と武士』山川出版社、1995年、87頁。
- ⁷ 佐竹昭広、他 校注『萬葉集一』岩波書店、1999年、205頁。
- ⁸ 小島憲之、他 校注・訳『萬葉集①』小学館、1994年、54頁。
- ⁹ 小峯和明 校注『今昔物語集 四』岩波書店、1994年、488頁。
- ¹⁰ 「さむらい」とは「さぶらう」という動詞が名詞化したもので、主君の側近に伺候する従者を指す言葉であった。
- ¹¹ 井上光貞、前掲書、87頁。
- ¹² 家永三郎、他編『岩波講座 日本歴史4 古代4』岩波書店、1962年、125～127頁。
- ¹³ 高橋昌明『武士の成立 武士の創出』東京大学出版会、1999年、45～116頁。
- ¹⁴ 日本史研究会史料研究部会 編『中世の権力と民衆』創元社、1970年、22～28頁。
- ¹⁵ 佐藤進一『日本の歴史9 南北朝の動乱』中央公論社、1965年、193～194頁。
- ¹⁶ 高橋昌明 前掲書、13～14頁。
- ¹⁷ 関幸彦『武士団研究の歩みⅠ』新人物往来社、1988年、28頁。
- ¹⁸ 中国の春秋時代、楚の弓の名人。
- ¹⁹ 兵法の書(三略)
- ²⁰ 中国、晋代の車胤が螢を集め、孫康が雪を積み、その光で

読書したことを指す。

- ²¹ 桑原博史『西行物語 全訳注』講談社、1981年、17頁。
- ²² 公清の代になって代々続いた官職である左衛門尉の「左」と藤原氏の「藤」に因んで佐藤姓を名乗った。
- ²³ 前掲紀要、『中世隠遁者の生死観(1)』183頁参照。
- ²⁴ 桑原博史 前掲書、56～57頁。
- ²⁵ 橋本義彦、他 校訂『台記 第一』続群書類従完成会、1976年、144頁。
- ²⁶ 同紀要、西行の和歌イコール仏道修行説を参照。
- ²⁷ 栃木孝惟、他 校注『保元物語・平治物語・承久記』岩波書店、1992年、42頁。
- ²⁸ 貴志正造 訳注『全譯 吾妻鏡 第一巻』新人物往来社、1976年、84～85頁。
- ²⁹ 同、128頁。
- ³⁰ 同、第二巻、259～260頁。
- ³¹ 同、第一巻、352頁。
- ³² 梶原正昭、他 校注『平家物語 下』岩波書店、1993年、174～177頁。
- ³³ 白子文集「香山寺洛中集記」の中の一節に、「願以世俗文字之業、狂言綺語之過、転為将来来世世讚仏乗転法輪之縁」とある。
- ³⁴ 『法然上人行状絵図』(四十八巻伝)第二十七。
- ³⁵ 『仏説無量寿経』では、第十九願(来迎引接の願)に基づき、来迎を得る願生者を上・中・下の三輩(上品上生～下品下生)に区分している。
- ³⁶ 前掲書、『法然上人行状絵図』
- ³⁷ 貴志正造、前掲書 第二巻、301頁。
- ³⁸ 同、304頁。
- ³⁹ 梶村昇『宇都宮一族』東方出版、1992年、30～31頁。
- ⁴⁰ 貴志正造、前掲書 第三巻、118頁。
- ⁴¹ 新編常陸国誌巻八(笠間城)に記されている。
- ⁴² 梶村昇、前掲書、51頁。浄土宗では蓮生の読みを直実＝れんせい、頼綱＝れんしょう、と区別する。
- ⁴³ 貴志正造、前掲書 第三巻、119頁。
- ⁴⁴ 比叡山による念仏停止を迫る浄土宗への弾圧や、貞慶の興福寺奏上によって法然上人や親鸞聖人が土佐、越後に流罪となった一連の法難。
- ⁴⁵ 貴志正造、前掲書 第三巻、245頁。
- ⁴⁶ 百人一首は、宇都宮頼綱(蓮生)が藤原定家に懇願して別邸の襖に貼る色紙を書き上げてもらったものが基になっている。
- ⁴⁷ 石川速夫、他『中世宇都宮氏の文化』二荒山神社、1974年、48頁。
- ⁴⁸ 河住玄『新〇和歌集全註釈三』欣求庵刊、1985年、21～23頁。
- ⁴⁹ 小田切文洋、2007年、筆者宛の電子メール。

(Received: December 31, 2007)

(Issued in internet Edition: February 8, 2008)