

中世武士の生死観 (3)

—中世武士と一遍・時衆の周辺—

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 (3)

—Situations Surrounding the Bushi in the Middle Ages, Ippen, and the Jishu—

OYAMA Shinichi

Nihon University, Graduate School of Social and Cultural Studies

In the previous paper entitled “*Shojikan* of Bushi in the Middle Ages (2),” the *Shojikan* held by Bushi, which was rooted in their perception of causes of sin or of sinful deeds stemming from acts of slaughter, was discussed in the light of their relations with Honen (1133-1212) as well as Nichiren (1222-1282). This paper considers a hypothesis that the religious faith of the Middle-Ages Bushi warriors was demanded to make a choice between two alternatives, “afterlife” or “present life,” in other words, future-based *Shiseikan* or present-based *Shojikan* in the midst of innovative religious environment of Kamakura Buddhism. In doing so, the present-based *Shojikan*, which is one of these alternatives, is examined in connection with the contemporary Buddhist monk Ippen and the Jishu sect founded by him. By particularly recognizing the philosophy of Ippen as an ultimate present-based *Shojikan*, this paper verifies the *Shojikan* held by Bushi warriors in their relations with Ippen and the Jishu.

序

前稿「中世武士の生死観 (2)」¹では、殺生による罪業観、罪障観に起因する中世武士の生死観を、鎌倉仏教の祖師である法然 (1133-1212)・日蓮 (1222-1282) との交渉から考察したが、その際に、隠遁者的かつ武士的気風を備えた両祖師と、潜在的隠遁者の資質を有した中世武士にはもともと相互に結びつく下地があり、両者の生死観が思想的同心円上にあっただのではないかという仮説を手がかりとした。こうした仮説にもとづいて、①来世的死生観→②現世的生死観という隠遁者の生死観の図式を中世武士の生死観に応用し、それを立証するために、法然の生死観を来世的死生観、日蓮の生死観を現世的生死観と捉え、中世武士の信仰の諸相を考察した。

中世にあっては、法然、日蓮に限らず、栄西

(1141-1215)、道元 (1200-1253) らに代表される禅宗などの鎌倉仏教が興隆した。その流れに呼応するように、旧仏教側でも、『興福寺奏状』²で知られた解脱上人貞慶 (1155-1213)、『摧邪輪』³を著した明恵上人 (1173-1232)、社会事業に宗教的実践の場所を見出した叡尊 (1201-1290)・忍性 (1217-1303) らに代表される真言律宗などが隆盛を極め、飢饉や政情不安の中にあって、中世の新仏教は百花繚乱の様相を呈していた。その宗教的環境のなかで、中世武士の信仰の選択肢は「来世」か「現世」か、言い換えるならば、来世的死生観か現世的生死観の二者択一を迫られたのである。

本稿においては、その二者択一の一つの選択肢である現世的生死観を考察してみたい。浄土思想の究極の姿を日本浄土教の変遷に求め、特に一遍上人の思想、つまり、究極の現世的生死観を中心に考察を

加え、一遍没後の時衆と中世武士の交渉から中世武士の生死観を検証する。

1. 究極の現世的生死観

一遍は延応元年(1239)二月十五日、伊予国道後に誕生した。道後温泉は日本有数の温泉観光地であるが、一遍や時衆が全国を遊行するなかで、温泉を発見していることなども彼の生誕地との因縁を感じる。豊後鉄輪(かんなわ)温泉の開発も一遍が係わっており、その他の地域でも彼の足跡を辿ることができる。

一遍の出自は名門の武家である河野氏である。河野氏は言わずと知れた河野水軍であり、村上水軍とともにその名を今に伝えている。一遍が河野通広の次男として誕生したころは、承久の乱(1221)⁴で祖父の通信が後鳥羽上皇方について河野家が没落し、既に十八年も経過した時期にあたっている。武門の没落が一遍の宗教への傾斜に拍車をかけたかどうかは定かではない。しかし、父、通広が如仏と称して証空上人のもとで仏道修行(浄土教)をしていたことも間接的に何らかの影響を一遍に与えたものと思われる。一遍は幼名を松寿丸とって、宝治元年(1248)十歳のときに実母と死別している。このときが一遍と仏道との最初の接点になる。松寿丸は天台系の継教寺で出家し、随縁と称した。三年後には九州へ旅立ち、大宰府の聖達⁵経由で華台のもとで修行することになった。華台は随縁⁶という名が好ましい名ではないとして、彼の名を、真理を知る知恵という意味の智真に改めさせている。智真は一年ほど華台のもとで学んでいるが、能力の高さを認められ浄土教の奥義を学ぶべく、再び聖達のもとに帰ることになった。聖達のもとで約十一年間の修行をしたが、弘長五年に父、通広が亡くなると、故郷へ帰り、還俗して武士となっている。一旦は武士となったものの、必ずしも本人が望んだものではなく、仏道修行に未練を持ちながらの生活を余儀なくされたものと思われる。そんな折、相続の問題から親類と思しき四人の武士に襲われたことや俗事の醜さに無常を觀じ⁷、再出家したことが本格的な念仏布教の嚆矢となったのである。

十年近くの年月を経て、師である聖達と再会した智真は、文永八年(1271)、信濃善光寺に参詣する。そこで智真は「二河白道」⁸を感得し、「二河の本尊」を描いている。大橋俊雄は、「浄土往生を願う行者がその願いをみたされるという、他力念仏の教えを譬え話によって示したものが二河白道で、この譬え話は、善導の『観経疏』散善義に出ているが、この比喻をもとに智真はこの二河の白道の間こそ名号であるとさとり、その信仰体系を確立した」と述べている⁹。一遍の名号に関わる思想についても後述する。

続いて、智真は松山の窪寺で三年の修行生活に入り、善光寺で感得した宗教的な心境を頌にあらわしている。いわゆる十一不二の思想である。十一不二の思想については次項で詳しく論じたい。この頌に示された思想が一遍の宗教思想の出発点といっても言い過ぎではないであろう。

窪寺で十一不二の思想を確立した智真は文永十年(1273)菅生の岩屋で半年間の参籠をする。菅生での参籠が重要な転換期となる。捨聖という別名が示すとおり、一遍は輪廻を脱するためには「衣食住を離るべきなり」という言葉を『播州法語集』¹⁰に残している。空也上人以来の「捨ててこそ」の思想である。

菅生を発った智真は摂津国の四天王寺に向かった。四天王寺において本格的な布教活動を開始したのであった。『一遍聖絵』を見ると一遍がなにやら小さな紙切れのようなものを参拝者に手渡しているのである。これが賦算、つまり念仏札である。智真はその後、高野山経由で熊野本宮に向かう。ここで、律宗の僧との間で賦算事件¹¹が起こる。受け取りを拒否する僧に無理やり念仏札を渡した智真は熊野本宮の証誠殿に籠もり、熊野神¹²の啓示を授かった。すると、熊野神は「御房のすゝめによりて一切衆生はじめて往生すべきにあらず。阿弥陀仏の十劫正覺に一切衆生の往生は南無阿弥陀仏と決定するところ也。信不信をえらばず、浄不浄をきはらず、その札をくばるべし」と諭した。今井雅晴はこの啓示を次のように捉えている。

ここに「南無阿弥陀仏」という名号に信不信を超越する不可思議な能力のあることが明確に

示されたのである。布教者としての一遍が左右できない次元に救済がある。一遍が信じると勧めて信じれば衆生が救われ、信じなければ救われないという性格のものではない。すべてをこえて「南無阿弥陀仏」の救済が存在する¹³。
(下線は引用者)

今井の指摘にある、すべてをこえた、とは信不信をえらばず、浄不浄をきはらず、ということの意味し、一切衆生が「南無阿弥陀仏」の名号のもとに救済されるということができよう。したがって布教者の一遍は有資格者である一切衆生に結縁させるという立場にしかないということになる。こうして智真は迷いを払拭し、六十万人の頌と六字無生の頌でその思想を表現することになった。因みに法名を智真から一遍に変えたのもこの時期である。これらの頌の詳細も後述する。

一遍と法名を変えた時点で、彼の本格的な布教活動、すなわち全国遊行の旅が始まり、九州をめぐり、再び善光寺を詣でることになった。そして、承久の乱後に信濃に配流となった叔父通末の菩提を弔うため伴野を訪れた時に、時宗を特徴づける踊り念仏を開始したと考えられている。その開始は意図的なものではなく、個人の感情の発露に端を発する自然発生的なものであったと思われる。ここまでが一遍の思想にかかわる遍歴を概観したものである。詳細な一遍の思想については次項に委ねたい。

2. 一遍の思想

日本浄土教の変遷は、大別すれば、浄土宗（法然）から、真宗（親鸞）、そして時宗（一遍）という宗派を超えた思想的変容¹⁴の過程が迎れよう。その思想の様相を、法然を種子とすれば、親鸞を花、一遍を果実と喩えられるのではないだろうか。しかしながら、同根より発した三者の浄土思想は捉えようによっては似て非なる側面もあり、それらを安直に日本浄土教という同じ枠組みに入れるのは少々難がある。その思想には三者三様の相違があって、見方によっては百八十度の信仰の方向性の違いがあるからである。

その方向性の違いは各宗派の「南無阿弥陀佛」の六字の名号の捉え方に如実にあらわれている。名号に対する考え方が一遍の思想的な支柱となっているので、この名号の捉え方から入っていきいたいと思う。

六字の名号を分割して解釈すると、「南無」は帰命、「阿弥陀」は無量寿、そして「佛」は覚る、という意味になる。しかし、帰命「南無」の捉え方は、浄土宗、真宗、時宗ではそれぞれ次のように異なっている。浄土宗は、1) 身命を阿弥陀に捧げ、真宗は、2) 阿弥陀の勅命に順い、時宗では、3) 阿弥陀の命根に環える、という意味合いになっているからである。柳宗悦がこれら各宗派の信仰の方向性を的確に掴んでいるので、それを引用してみたい。

1) は私たちが阿弥陀へ帰入するのである。2) は阿弥陀が帰せよ私たちに命ずるのである。3) は本分に立ち帰って、私たちと阿弥陀とを不二の境に見るのである。1) は法然の道、2) は親鸞の道、3) は一遍の道である¹⁵。

柳は、絶対者と個人の関係を、回向という観点から、1) を、われわれから弥陀へ回向し、2) を、弥陀からわれわれへ回向する、と捉えた。つまり、1) と2) では回向の方向性が「われわれ」と「弥陀」の主体、客体関係が単に逆転しただけであって、念ずる者と念ぜられる者、すなわち個人と絶対者の二が残ることになる。ところが、3) は回向ではなく、南無と阿弥陀とを連続の一語に解して六字を独一なる姿と捉えた。柳のこぼせば借りれば、「独一であるから六字を無字にまで結晶させた。南無と弥陀とは二つではない。二つならば浄土の相ではない。六字とは不二の姿を指してである」¹⁶ということになる。この思想は次に示す一遍の十一不二の頌に具体的にあらわれてくる。一遍が松山の窪寺で三年の修行生活に入り、善光寺で感得した宗教的な心境を頌にあらわしたものである。いわゆる十一不二の思想であるが、詳細は以下に示すとおりである。

- 1) 十劫正覚衆生界 2) 一念往生弥陀国
3) 十一不二証無生 4) 国界平等座大会

『六条縁起』第一)

紙幅の都合上、簡単にその意味するところを述べる。1) 十劫という気の遠くなるような昔に、法蔵菩薩が悟りを啓いたのは衆生のためである。2) したがって、衆生は一度念仏を唱えれば往生できることになる。3) それは十劫の昔の法蔵菩薩の悟りと衆生の往生が同じということを意味する。つまり、生死を超越した悟りの世界を証明していることになるのである。4) 阿弥陀国と衆生界は一つのものであり、衆生はどちらの世界にいても阿弥陀仏が教え説く法会の席についていることになる。

この頃の最も重要な箇所は、3) 十一不二証無生、であることは多言を要しないが、絶対者である法蔵菩薩(阿弥陀仏)が十八願で、「設我得仏、十方衆生、至心信樂、欲生我国、乃至十念、若不生者 不取正覺、唯除五逆誹謗正法」¹⁷、「たとい、われ仏となるをえんとき、十方の衆生、至心に信樂して、わが国に生れんと欲して、乃至十念せん。もし生まれずんば、正覺を取らじ。(後略)」と誓って、仏となることを個人である十方の衆生に啓示し、しかも個人の往生を保証したのだから、相対である個人が一念することは、すなわち往生することであり、それを拡大解釈するならば、絶対者と不二の関係になったと解釈できよう。大橋俊雄のこぼしを借りるならば、「そこには生もなければ死もない。生とか死を超越した世界、時間と空間を超えた二つの世界は一つであり、絶対不二である」¹⁸、ということになる。その時間と空間を超越した絶対不二の世界は次の①「六十万人の頌」、②「六字無生の頌」となって思想的昇華を遂げるのである。

① 六字名号一遍法 十界依正一遍体
万行離念一遍証 人中上々妙好華

② 六字之中 本無生死 一声之間 即証無生

『一遍聖絵』第三卷第二段 詞書)

「六十万人の頌」、「六字無生の頌」は「十一不二の頌」に続く一遍の思想をあらわした頌であるが、

この三頌が一遍の三位一体の思想の核ともいえるべき存在である。因みに、一遍の念仏賦算の札の「南無阿弥陀佛決定往生六十万人」(下線は引用者)、の六十万人の根拠は①の各頌の頭を組み合わせたものとされている。

今井雅晴は、この二つの頌において、一遍は「南無阿弥陀仏」と一声称えることによって、衆生は阿弥陀仏の救いにあずかって極楽に往って生まれることができる。そこで阿弥陀仏と衆生とはともに極楽浄土に存在していることとなり、したがって阿弥陀仏と衆生の区別はないという考えを表しているのである¹⁹、と解釈している。

ここで、整理してみよう。先述したように、柳宗悦は、私たちと阿弥陀とを不二の境に見た。つまり、南無と阿弥陀とを連続の一語に解して六字を独一なる姿と捉えた。柳の指摘によれば、「独一であるから六字を無字にまで結晶させた。南無と弥陀とは二つではない。二つならば浄土の相ではない。六字とは不二の姿を指してである」、ということになる。また、今井雅晴は、「阿弥陀仏と衆生とはともに極楽浄土に存在していることとなり、したがって阿弥陀仏と衆生の区別はない」と一遍の絶対者と個人の間を不二として捉えている。三者の指摘は、それぞれ一遍の十一不二の頌(思想)の本質を言い表しているのではないだろうか。

日本浄土教の変遷は、浄土宗(法然)から、真宗(親鸞)、そして時宗(一遍)という宗派を超えた思想的変容の過程が辿れるが、同根より発した三者の浄土思想は、例えば、絶対者(阿弥陀仏)の捉え方については三者三様の相違があって、見方によっては百八十度の信仰の方向性の違いがある、と述べた。そのことは、①法然の道——私たちが阿弥陀へ帰入する。②親鸞道——阿弥陀が帰せよと私たちに命ずる。③一遍の道——本分に立ち帰って、私たちと阿弥陀とを不二の境に見る、という先述の柳宗悦の指摘が如実に物語っていよう。また、それは一遍の思想の本質を明快に指摘しているものと思われる。③と①、②の思想を大きく隔てる径庭は、一遍が絶対者(阿弥陀仏)と個人の間を不二と捉え、「南無阿弥陀」という名号に全てを収斂させたことにある。この直截かつ簡潔な思想が生死の境を彷徨う中世武

士に救済をもたらし、武士の思想として素直に受け入れられたのであろう。

3. 一遍と中世武士

前稿「武士の生死観(2)」²⁰で法然が美作(岡山県)の押領使、漆間時国の子としてこの世に生を受けたことについて触れたが、法然は武士の子であっても実際には武士ではなかった。しかしながら、一遍の場合は、先述したように河野水軍の末裔、通広の子として生まれ、幼くして出家するも、途中で還俗して武士になって領地経営にも携わった時期もあった。そういう意味では、一遍に武士的気風が備わっていたというよりは、一遍は、武士そのものであったと考えていいのではないだろうか。実際のところ、武士が布教活動をしていたというのが相応しい表現かもしれない。

武士社会の内情を、酸いも甘いも知り尽くした一遍だからこそ、現役の武士とどのような交渉をもったのかが興味の対象となってくるのである。

『一遍聖絵』²¹によれば、一遍と交渉のあった武士は、豊後国の守護、大友兵庫頭頼泰、備前吉備津宮の神主の子、藤井某、信濃佐久郡の大井太郎、徳太寺の候人肥前前司貞泰、武蔵のあぢさか入道、伊予三島の地頭代平忠康などがあげられる。金井清光は一遍や時衆教団に帰依した武士が多かった理由として、次のように指摘している。

一遍が名門武家の出であって、教義は直裁簡明、しかも熊野や八幡など当時の武将が崇敬した神祇と密接不離の関係にあったことがあげられよう。『御成敗式目』第一条に「神社を修理し祭祀を専にすべき事」とあるように、鎌倉幕府は神祇崇拜を政治の根幹とし、同第二条に「寺塔を修造し仏事等を勤行すべき事」とあるから、神仏一致の一遍教義は武士階級に抵抗なく受容されたのである²²。(下線は引用者)

前稿「武士の生死観(2)」において、中世武士と宗教が結びつく要因として、殺生による罪業観並びに罪障観があったことに触れた。しかし、日蓮と中

世武士との結びつきを強めた大きな要因の一つは、日蓮が彼の思想に神祇信仰を抵抗なく導入したことである。日蓮は、法然や親鸞と異なり、神祇信仰を否定することなく、むしろ、積極的に法華信仰のなかに統合しようとした。そして、数ある神祇の中でも、日蓮は特に天照と八幡の二神を尊重した。

以前、八幡信仰が中世武士のなかでも源氏の精神的支柱ともいえるべき、氏神的な存在であったことについて述べたが²³、それを裏づけるのが先述の金井の指摘である。下線を施した『御成敗式目』²⁴第一条には、「神社を修理し祭祀を専にすべき事」と謳われ、いの一に神祇信仰が位置している。そして第二条に「寺塔を修造し仏事等を勤行すべき事」と仏教は二の次となっている。このことから、北条執権体制下では、中世武士の精神的な規範を神祇信仰に定めていたことが理解できよう。だからといって仏教信仰が等閑視されていたわけではなく、まず武士を精神面で統制しようとする、幕府側の祭政一致策が優先された結果だということができよう。

それにしても、何故、神祇が第一条に謳われているのであろうか。法然は念仏を専修とするために神祇信仰はもとより、旧仏教の諸行すら否定した。いわゆる念仏しか往生できない、という過激な思想であったがゆえ、旧仏教側から迫害を受けざるを得なかった。親鸞も祖師の念仏専修路線をそのまま踏襲した。元久元年(1204)には、旧仏教側、南都・北嶺の衆徒が専修念仏の停止を朝廷に訴え、建永二年(1207)、ついに専修念仏の停止と法然の四国、親鸞の越後流罪が決定した。いわゆる建永の法難(承元の法難)²⁵が念仏宗に対する体制側の明確な回答、つまり弾圧であった。

しかし、その弾圧が信仰の新たなる展開の契機となったことは歴史的事実が如実に物語っている。穿った見方をすれば、為政者としての泰時は、このような歴史的事実を踏まえて、神祇信仰を尊重したのではないだろうか。日本古来の神祇信仰、特に源氏の精神的支柱となっていた八幡神を御家人統制の安全弁として、第一義的に捉え、御家人が特定の宗派へ傾斜しないように布石を打っていたと考えることはできないだろうか。

さて、そのような宗教環境において、鎌倉仏教の

革新運動の第二波（第2期）²⁶に位置づけられる一遍らは、当然のことながら、為政者対策として、第一波（第一期）の法然、親鸞などとは異なった布教対策を迫られた、と推測できる。先述したような政治的、宗教的環境にあつては、神祇信仰を積極的に受け入れざるを得なかったと考えられないだろうか。したがって、神祇信仰を否定した法然、親鸞と、神祇信仰を自ら実践している一遍とでは、思想的な面においても、浄土教の教義上においても、日本浄土教という思想体系で一括りにするわけにはいかないのである。

時代的にも、第一波の法然とは一世紀近くも時が隔たっているため、中世武士との交渉においても、その交渉の内容も著しい変化を迫られ、一遍と武士の関係は不二の関係といったほうが相応しいかもしれない。それは先述したように、一遍が武士そのものだったといふことや、時代の要請を受けた神祇信仰を積極的に受容したことなどが影響しているものと思われる。

一遍と武士の交渉は、一遍の布教が遊行という移動形態をとったため、短期間の交渉となる。したがって、本格的な武士との交渉は、一遍亡き後の時衆教団の成立以降が中心となってこよう。その短期間の交渉の中から、代表的な例をあげてみたい。神奈川県相模原市無量光寺蔵の一遍上人立像や『一遍聖絵』に描かれた一遍は、長身瘦躯で、眼光炯炯とした凄みのある風貌であり、どちらかというといふ異形で威圧感のある野武士的な人物だった、と推測できる。六尺（約180cm）以上の熊谷直實に及ばずとも六尺近くの長身であったことが伝えられている。一遍の思想云々よりも、初対面でその独特の容姿、風貌からくる気迫に気圧されるといった印象を受けたのではないだろうか。老若男女を問わず、畏敬の念を抱かせた、と想像される。しかしながら、その凄みのある外観とは裏腹に、心根は優しく、繊細な側面も同時に持ち合わせていたことが、彼を取り巻く女性の影から推察できる。弱きを助け、強きを挫くカリスマ指導者としての一遍像が浮かび上がってくるのである。教義面や時衆の行動に対する厳格さだけでなく、臨機応変に対処していた融通さも窺え、硬軟織り交ぜた柔軟な一遍の指導者としての采配力も

あつたようである。

短期間の交渉ながら、先述した豊後国の守護、大友兵庫頭頼泰について述べてみよう。一遍は建治二年（1276）に九州に赴いたが、この時期は文永の役（1274）、弘安の役（1281）のいわゆる元寇の時期にあたり、蒙古来襲の恐怖に騒然としていた時期であつた。一遍の布教の対象が蒙古軍と戦う武士に向けられていたことは想像に難くないであろう。そのような状況下、建治三年頃、一遍は大友氏の館に逗留したが、彼が武士の出ということで、抵抗なく武士に庇護を求め、食客となって布教活動の拠点とした、と推測される。また、迎え入れた大友氏も一遍が名門河野氏の一族ということで、逗留を快く受け入れ、また一遍を非常事態における精神的な拠り所、つまり善知識と捉えていたということも充分考えられよう。大友氏が一遍上人に帰依すると、豊後地方の時衆の門徒は徐々に数を増やしていった。大分県内には時衆の文字のある板碑が宇佐郡佐田神社など三十四基も確認されていることがその証となっている。

大分といえば、別府温泉に代表される温泉観光地として名高いが、先に、一遍と温泉の因縁について触れたように、鉄輪（かんなわ）温泉鬼山地獄の蒸し風呂は一遍が開発した温泉と伝えられている。金井清光は、元亨の役の戦傷者をこの蒸風呂で湯治させ、古くから時衆の聖がこの湯を管理し、江戸時代末期まで松寿寺という時衆の寺があつた、と述べている²⁷。この温泉開発に関しても、先の守護大友氏の援助があつたことが容易に推測できる。一遍の布教活動には社会事業的な側面も確認できるのである。武士との交渉で培われたこのような関係は、一遍寂滅後の時衆教団成立後、室町時代の陣僧の活動へと大きく発展していくのである。詳細は次項で明らかにしたい。

次に、一遍の武士的な気迫が窺がえる例をあげてみたい。弘安元年（1278）一遍は豊後から伊予に渡り、安芸国の一宮厳島神社に参詣した後、備後国へと向かった。冬には備前国の藤井の吉備津宮の政所で布教活動をしていると、一遍の教えに発心した神主の妻がにわかに出家してしまった。それを知った夫の藤井某（神主兼武士）は、怒り心頭に達し、おっとり刀で一遍を追いかけた。福岡の市で一遍を見

つけ出した藤井某は今にも一遍を斬りかかろうとした。その時一遍は、慌てず騒がず、「汝は吉備津宮の神主の息子か」と言い当て、逆に藤井某を圧倒してしまう。恐れをなした藤井某はたちまちのうちに出家してしまった。この神主が出家した事件を境に、噂を聞きつけた人々、二百八十人余りが一時に出家したと伝えられている。しかし、大橋俊雄は二百八十人が出家したとしても、一遍に随従した人はそれほどいないのではないかと指摘している²⁸。この他にも、一遍にはシャーマニスティックな面²⁹もあり、教義云々よりも、教祖一遍が初対面の人々にさえ絶対者的印象を与え、即出家に至らしめるほどのカリスマ性を具備していたことが大きな特徴としてあげることができる。

また、一遍には厳しい一面もある。弘安五年(1282)、一遍と時衆は京都に向かう途次、伊豆国三島神社を参詣した。その後駿河国で武蔵国のあぢさかの入道入水事件と遭遇する。事の顛末は、あぢさかの入道が時衆に入って修行をしたいと申し出ると、一遍はにべもなく断った。すると入道は、「どのようにすれば生死の迷いの世界を離れることができますか」と問うと、一遍は「南無阿弥陀仏と申してしねば如来の来迎し給」と答えた。これでは、死ぬといっているのと同然であろう。入道は、「それでは蒲原でお待ちします」といって一遍のもとを去った。一遍一行が蒲原に到着すると、あぢさかの入道は富士川で入水し命が尽き果てていた。下人たちの話では、入道は馬に繫いだ縄を下人に持たせ、それを自分の腰に括りつけ、「南無阿弥陀仏と申してしねば、如来の来迎し給と、聖の仰せられつれば、極楽へとくしてまいるべし、なごりを惜む事なかれ」といって、十念を称えて入水してしまった。暫くして縄を引き上げてみると、入道は合掌したままの姿で往生していたということであった。それを聞いた一遍は「心をば西にかけひのながれ行く 水の上なあるあはれ世の中」と詠い、入道の霊を弔った。大橋俊雄は、一遍の言いたかったのは、死すなわち臨終は肉体的なものでなく、観念的なもので、念仏をとる只今(現在)が臨終であり、救いのときであるということであったが、入道は肉体的なものと受け取った、と述べている³⁰。また、今井雅晴も同様の指摘をして

いる³¹。

しかしながら、一遍の発言に問題はなかっただろうか。もし死を観念的なものとして相手に伝えようとするのなら、「南無阿弥陀仏と申してしねば」と乱暴なものいいをするだろうか。門徒ならいざ知らず、これから入門しようとする人間に比喩的なものいいをするだろうか。誤解のないようなものいいをするであろう。一遍がどうして入道の入門を拒否したのかその理由は定かではないが、彼の武士としての無骨さが裏目に出た発言のように思えてならない。鎌倉仏教が「悟り」ではなく「救済」を標榜する宗教であるならば、生死に迷える衆生を救済するのが本分というべきではないだろうか。入道にしても肉体的な死で生死を離れることができると考えていたのだろうか。そもそも、精神的安心を得るために一遍に救いを求めにやってきた筈である。布教者としては、一切衆生が救済の正客であるべきで、一遍に随従して修行する道時衆が無理ならば、在俗のまま帰依者のひとりとして、家にあり同じ信仰に生きる俗時衆として入道を救済すべきだったのではなからうか。あぢさかの入道事件では、一遍の武士としての剛直さ、無骨さ、強引さの一面が垣間見られる。

4. 時衆と中世武士の周辺

その後、一遍と時衆の遊行は続く。尾張、美濃を経て、近江、京都、丹後、因幡、摂津、大和、播磨、備中、備後、安芸へと彼らの足跡を辿ることができる。しかし、正応元年(1288)、一遍は故郷伊予を目指した。伊予に帰ると、縁のある社寺や菅生の岩屋を巡礼した後は、再び遊行の旅に出る。讃岐、淡路を経て、兵庫の島のとある観音堂(現在の時宗真光寺)が一遍の遊行終焉の地となるのであった。一遍は観音堂で遺言を述べると、手持ちの經典書籍等のほとんどを焼却してしまった。正応二年(1289)八月二十三日の朝、法要の最中に一遍は座したまま眠るがごとく寂滅する。享年五十一歳の早すぎる死であった。長年の厳しい遊行生活が祟ったものと思われる。一遍は臨終について次のようなことばを遺している。「よき武士と道者とは、死するさまを、あたりに報せぬ事ぞ。わがおはらんをば、人のしるまじ

きぞ」³²このことばから、一遍の心根には常に武士としての気概が息づいていたことが理解できよう。武士であり、道者（仏道修行者）の一生であった。

一遍は生前、「我が化導は一期ばかりぞ」と語っていた。したがって、時衆³³という教団の設立なども彼の望んだところではなかった。親鸞聖人没後に、聖人の意思とは裏腹に巨大教団、浄土真宗が立宗された如く、残された時衆たちは、師の遺言を守ることと、師の思想を後世に継承させることのディレンマに苦しみつつ、時の経過に任せて巨大教団を形成して行くのである。

しかし、教団が再編成される以前には、一遍寂滅後、時衆や在家の信者七名が観音堂の前の海に身を投げ、師の後を追った。一遍の最初の弟子である真教（他阿弥陀仏）も師の後を追おうと観音堂から程近い丹生山にある極楽浄土寺で念仏を唱えていたのであった。念仏を唱えていたといっても、真教は師を失った悲しみから餓死を試みようとしていたのである。

そんな折、淡河（おうご）の領主である北条時俊（～1334）が真教を訪ねてきて、念仏札を所望した。真教が賦算の許しを得ていないので無理だと答えると、時俊は「かやうに縁をむすび奉べきもの侍る上は、只給らむ」といって、逆に真教を諭し、餓死を断念させたのである。このことが、失いかけていた教団を再編成させるきっかけとなったのである。布教者たるべき僧が逆に武士に教化された興味深い例といえよう。結局、真教は一遍からもらった念仏札を時俊に与えたわけであるが、この時点で真教自身が不往生となったのである。この点について金井清光が面白い解釈をしている。「とにかく真教が賦算を始めたことは一遍の教説に反し論理的には不往生であるから、真教は一遍の正統な後継者ではなく、一遍とは別に新しい教団を組織したと見なければならぬ」³⁴。確かに、真教は不往生について悩んだに違いない。一遍にもらった念仏札を与え、時衆の制戒にそむいたことによる二重の不往生を克服するために、金井のいうような確信犯的な決意があったことも考えられよう。その意味で一遍の教団というよりも時衆の教団と捉えたほうが理解しやすい。

決意を新たにした真教は、四年ほど北陸を中心に

遊行をし、その後、善光寺や佐久など一遍の足跡を辿った。ところが真教は、一遍が一度も詣でていない伊勢神宮に参拝している。伊勢神宮の参拝について、大橋俊雄は「一遍が詣でたことのない伊勢神宮に詣でたのは、武家勢力の伸張にともない、「世をばもたせ給ふ」神として尊崇をうけていた神社（『愚管抄』）、日本の祖先神を祭祀する宗廟としても尊信されていたからであった」と述べている³⁵。神祇信仰に関しては、一遍の思想路線を引き継ぐものであるが、大橋の指摘にあるように、真教には一遍の遺言、「我が化導は一期ばかりぞ」の意に反しながらも、教団を安定させ、拡大させる意図があったものと思われる。しかも、遊行についても、一遍が全国行脚を目指したのに対し、真教は北陸、関東、甲斐、信濃を集中的にしかも複数回遊行している。今井雅晴も真教の遊行形態を次のように推測している。

（前略）、真教の遊行には別の目的があった。それは時衆教団の確立のため、固定した檀那の獲得である。そのために同一地域を繰り返しかえしめぐったのである。すでに遊行の実態が変化しているというべきであろう。その檀那は主に各地の武士であった³⁶。

今井の指摘にあるように、真教の檀那は地方武士であった。しかも、布教形態も一遍とは異なり独自のものであり、『時衆過去帳』を定着させ、各地に拠点となる寺や道場を建立した。その寺や道場に時衆を送り込むというのが真教の布教戦略であった。もちろん、それら一切の経済的負担を各地の武士が引き受けていたことはいままでもない。相模の無量光寺には真教自身が住職となったが、その援助者も北条一族と考えられている。その後、真教は指導者の地位を弟子の知得に継承したが、尚布教活動に注力し、教団を確固たる不動のものとした。

真教が元応元年（1319）二月に没すると、時衆は室町、南北朝期に急拡大を続けながら、やがて知得の遊行派をはじめする、いわゆる時衆十二派に分かれていく。しかし、昭和十六年（1941）には、諸派の一部が浄土宗に吸収された他は、全て統一されて現在の時宗となっている。

5. 陣僧と中世武士の周辺

中世も南北朝の時代になると、武士の交渉において、時衆の僧は「陣僧」という形態をとった。もともと、「陣僧」は時衆に限らず他宗にもみられるが、史料等で頻繁に登場してくるのが時衆の僧である。

「陣僧」とは出陣する武士に従う、いわゆる従軍僧である。彼らの活動は、戦傷者の手当てや、瀕死の武士に十念を与え、戦死者に念仏供養することがその主たるものであった。瀕死の武士に十念を与えたことは『太平記』巻第六「赤坂合戦事付人見本間拔懸事」で検証できる。

(前略) 是マデ付従フテ①最後ノ十念進メツル聖、②二人ガ首ヲ乞得テ、天王寺ニ持テ帰り、③本間ガ子息源内兵衛資忠ニ始ヨリノ有様ヲ語ル。資忠父ガ首ヲ一目見テ、一言ヲモ不出、只涙ニ咽デ居タリケルガ、如何思ケン、鎧ヲ肩ニ投懸、馬ニ鞍置テ只一人打出ントス。聖怪ミ思テ、鎧ノ袖ヲ引留メ、「是ハソモ如何ナル事ニテ候ゾ。御親父モ此合戦ニ先懸シテ、只名ヲ天下ノ人ニ被知ト許思召サバ、父子共ニ打連テコソ向ハセ給フベケレ共、命ヲバ相模殿ニ献リ、恩賞ヲバ子孫ノ榮花ニ貽サント思召ケル故ニコソ、人ヨリ先ニ打死ヲバシ給ラメ。而ルニ思ヒ籠給ヘル所モナク、又敵陣ニ懸入テ、父子共ニ打死シ給ヒナバ、誰カ其跡ヲ継ギ誰カ其恩賞ヲ可蒙。子孫無窮ニ榮ルヲ以テ、父祖ノ孝行ヲ呈ス道トハ申也。御悲嘆ノ餘リニ無是非死ヲ共ニセント思召ハ理ナレ共、暫止ラセ給へ。」ト堅ク制シケレバ、資忠涙ヲ押ヘテ無力着タル鎧ヲ脱置タリ。聖サテハ制止ニ拘リヌト嬉シク思テ、④本間ガ首ヲ小袖ニ裹ミ、葬礼ノ為ニ、側ナル野邊へ越ケル其間ニ、(後略)³⁷。(下線、①～④印は引用者)

この場面の内容は次のとおりである。楠木正成が立てこもる赤坂城へ鎌倉幕府軍が攻撃を仕掛ける時に、本間九郎資貞と人見四郎入道恩阿が先陣争いをして、結果的に二人とも討死してしまった。陣僧が

敵から檀那である資貞の首をもらい受け天王寺に持ち帰って、討死のありさまを子息の資忠に語った。すると資忠が父の敵討ちに出かけようとするので、陣僧がなんとか資忠を諭し思い止まらせたのである。

下線部分の是マデ付従フテ最後ノ十念進メツル聖という表現から、時衆の陣僧だと推測できる。今井雅晴は、『新編武蔵国風土記稿』で人見が時衆の一乗寺を開いた武士であることや、『他阿上人法語』の第六「本間源阿弥陀仏へつかはさる御返事」という真教の書状から、人見、本間の兩人とも時衆の信者であって、それに付き添っていた僧は時衆であったろうと指摘している。そして『太平記』の記述から、陣僧とは、①願主が討死する時には最後の十念（極楽浄土へ行けるように念仏を十回唱えてやること）を与え、②首を敵からもらい受け、③遺族に至る願主の活躍のありさまを伝え、④葬礼を行う、ということがその任務となる、と述べている³⁸。今井の②の指摘にあるように陣僧が首を敵からもらい受けるには敵味方双方の信頼を得ていたと考えられる。陣僧は戦場にあっても、流れ矢にでも当たらない限り、双方から意図的に攻撃を受けることはなかったものと思われる。しかし、後にこの中立的な存在が諜報的な任務を帯びるのも自然な流れであろう。

先述の『太平記』巻第六「赤坂合戦事付人見本間拔懸事」ではこの陣僧の行動に興味深い箇所がある。それは今井が述べた、③遺族に討死に至る願主の活躍のありさまを伝える、である。陣僧は、資忠に父資貞の活躍のありさまを伝えるだけに止まらず、親の敵を討とうと逸る資忠に、生き残って子孫繁栄に努めよ、と資忠を諭すのである。これだけ親密な関係を保てるのは、先の今井の指摘にあるように、人見、本間の兩人とも時衆の信者であったと考えれば、資忠が素直に出陣を思い止まったのも、合点がいくのではないだろうか。いくら陣僧に社会事業的側面が認められるとはいえ、①～④の行為は通常の武士との交渉ではとても考えられない。時衆の同朋という関係でないと、敵から首をもらい受け、しかも遺族の将来まで心配するという行為は尋常ではない。まさに一心同体の運命共同体といった感がある。

しかし、陣僧がいくら人道主義的な行動をとったといっても、それには自ずから限界があろう。檀那

(武士) あつての陣僧であつて、陣僧の自由意志で敵味方双方を行き来していたとは考えられない。その行動の背景には檀那である武士の意思が働いていたことは明らかである。それでは『太平記』「義貞自害事」からその例を検証してみよう。

新田義貞は、延元三年(1338)七月、平泉寺衆徒が籠もる藤島城に向かったが、越前国藤島の燈明寺(福井県福井市新田塚)で途中、細川出羽守らの敵軍と遭遇し、戦闘となった。義貞はその戦闘で壮絶な最後を遂げたのである。『太平記』には、矢を受けた馬が小さな溝を飛び越えられず転倒し、義貞の左足が馬の下敷きになったところに、折悪しく流れ矢が眉間に当たり、観念した義貞が自分で首を掻き切った、と記されている。義貞がこの戦闘で戦死したのは史実であるが、『太平記』の大筋は史実に沿いながらも、物語の細部における潤色は否定できず、義貞の「死にざま」は素直には信じ難い。『太平記』によると、敵将の斯波(足利)高経が義貞の首級を確認すると、敵将の義貞に敬意を表し、時衆八人に命じて義貞の軀を輿に乗せ、往生院称念寺に届けた、となっている。その件をあげてみよう。

(前略) 尾張守此首ヲ能々見給テ、「アナ不思議ヤ、ヨニ新田左中將ノ顔ツキニ似タル所有ゾヤ。若ソレナラバ、左ノ眉ノ上ニ矢ノ疵有ベシ。」トテ、自ラ鬢櫛ヲ以テ髪ヲカキアゲ、血ヲ洗ギ土ヲアラヒ落テ是ヲ見給フニ、果シテ左ノ眉ノ上ニ疵ノ跡アリ。(中略) サテハ義貞ノ頸相違ナカリケリトテ、尸骸ヲ輿ニ乗セ時衆八人ニカ、セテ、葬禮ノ為ニ往生院へ送ラレ、頸ヲバ朱ノ唐櫃ニ入レ、氏家へ中務を副テ、潜ニ京都へ上セラレケリ³⁹。(下線は引用者)

下線を施した箇所から、陣僧が味方だけでなく、敵方の遺体処理にまで携わっていたということが理解できよう。しかしながら、敵方の遺体が大將級の義貞だったため、名も無き敵方の雑兵に義貞のような処遇をとった可能性は少ないものと思われる。社会事業的な立場をとる真言律宗の陣僧の場合にはどうかかわからないが、時衆の陣僧の場合には、基本的には味方の武士に十念を与え、葬送処理をし、また負

傷者に手当てをするのがその本分であつて、敵方の武士に博愛主義的に応対したとは到底考えられない。あくまでも檀那の意向に沿った行動を逸脱することはなかったものと考えたほうがよいだろう。今後、そのあたりを深く検証してみたい。

結語

中世武士の生死観を一遍と時衆の周辺から考察してきたが、一遍の思想を浄土教系究極の思想、つまり現世的生死観として捉え、その思想に裏づけられた時衆と中世武士の交渉から現世的生死観の実体に迫った。

日本浄土教の変遷は、浄土宗(法然)から、真宗(親鸞)、そして時宗(一遍)という宗派を超えた思想的変容の過程を辿ることができる。しかしながら、同じ浄土教系の思想でも、一遍には法然、親鸞と異なる独特な思想がある。十一不二の思想である。その思想は一遍が絶対者(阿弥陀仏)と個人との関係を不二と捉え、「南無阿弥陀」という名号に全てを収斂させた点に大きな特徴がある。また、その特徴が一遍の思想を法然の来世的死生観、親鸞の現世的死生観を経て現世的生死観へと変容させたということができるのである⁴⁰。

十一不二の思想は次の頃から構成されている。①十劫正覚衆生界(十劫という気の遠くなるような昔に、法蔵菩薩が悟りを啓いたのは衆生のためである)②一念往生弥陀国(したがって、衆生は一度念仏を唱えれば往生できることになる)③十一不二証無生(それは十劫の昔の法蔵菩薩の悟りと衆生の往生が同じということの意味する。つまり、生死を超越した悟りの世界を証明していることになるのである)④国界平等座大会(阿弥陀国と衆生界は一つのものであり、衆生はどちらの世界にいても阿弥陀仏が教え説く法会の席についていることになる)

この頃において一遍の現世的生死観の根拠となるべき箇所は、④国界平等座大会である。阿弥陀国と衆生界は同一であるということは、われわれの娑婆世界、つまり現世が悟りの世界であることを意味し、往生することなく現世で救済されていることを意味する。一遍の思想を究極の現世的生死観とする根拠

はそこにあつたのである。

一遍の思想、つまり現世的生死観は、一遍自身が武士であり、名門の河野水軍の出自も手伝って、当時の武士に素直に受け入れられた。その理由の一つとし、一遍が神祇信仰を彼の思想に積極的に取り入れた点があげられよう。

一遍と武士の交渉は、豊後国の守護、大友兵庫頭頼泰、備前吉備津宮の神主の子、藤井某、信濃佐久郡の大井太郎、徳太寺の候人肥前前司貞泰、武蔵のあぢさか入道、伊予三島の地頭代平忠康などとの交渉があつたが、一遍の布教が遊行という移動形態をとったため、短期間の交渉となったことに触れた。したがって本格的な武士との交渉は一遍亡き後の時衆教団の成立以降が中心となる。

一遍の寂滅後、弟子の真教が地方武士と結びつき、時衆教団を拡大させた。中世も南北朝の時代になると、武士の交渉において時衆の僧は、陣僧という形態をとった。陣僧は時衆に限らず他宗にもみられるが、『太平記』等の史料で頻繁に登場してくるのが時衆の僧であつた。もっとも、『太平記』の編集に時衆が関わっていたとも考えられているので、そのあたりが影響しているのかもしれない。

陣僧とは出陣する武士に従う、いわゆる従軍僧である。彼らの活動内容は、戦傷者の手当てや、瀕死の武士に十念を与え、戦死者に念仏供養することがその主たるものであつた。『太平記』巻第六「赤坂合戦事付人見本間拔懸事」や『太平記』巻第二十「義貞自害事」でそれぞれ陣僧の活動を検証した。その他、陣僧の活動としては、連歌で陣中の無聊を慰めたことが『太平記』に記されているが、今回は紙幅の都合でそれに触れることができなかった。陣僧から発展した時衆の本格的な芸術・文化活動は、足利義満に仕えた六人の同朋衆がその嚆矢と思われるが、後に猿楽などの芸能に携わり、世阿弥などを輩出する。義政の時代には東山御物の制定をした能阿弥などがよく知られている。これら同朋衆は室町以降の日本文化に大きく関わってきたことも、中世武士との交渉の中から生まれてきたことはきわめて興味深いところである。今後はその方面から時衆の研究を進展させたい。

1 「中世武士の生死観(2)」『日本大学大学院総合社会情報研究科紀要』8号、2007年2月、参照。

2 元久元年(1205)、興福寺の貞慶が浄土宗の九つの過失をあげて攻撃し、法然とその弟子たちを罪科に処するように朝廷に強訴した。このとき提出された奏状を『興福寺奏状』という。

3 全三巻からなり、法然の『選択本願念仏集』に対し「菩提心を撥去する過失」「聖道門を以って群賊に譬える過失」などの点から論駁、批判した著書。

4 後鳥羽上皇が鎌倉幕府を打倒すべく起こした変。河野通信は後鳥羽上皇方について。

5 証空の弟子で、一遍の父河野通広と聖達は証空の兄弟弟子であつた。その関係から一遍は聖達のもとへ預けられたとされている。

6 華台は『法事讃』に「極楽は無為涅槃界なり、随縁の雑善は恐らくは生じ難し」とあることから、縁に従って雑善を修したものは極楽に生まれることはできないという随縁の名を好ましくないと考えた。

7 『一遍聖絵』によると、一遍が子どもと輪鼓(独楽)で遊んでいたときに輪廻を思い知ったことが原因だとする説や、『北条九代記』には、妾二人が昼寝をしているときに、二人の髪の毛が無数の小さな蛇と化し、食い合いをはじめたのを一遍が目撃したことが再出家の原因だという説がある。

8 善導(613~681)が『観無量寿経』の註釈書『観無量寿仏経疏』(『観経疏』)巻第四で、「二河白道」の譬喩を説いている。西に向かって狭い白道を歩く旅人がふと下を見ると火の河(いかり・憎しみの心)と水の河(こだわり・むさぼりの心)の存在に気づく。しかも、後ろからは群賊や悪獣(悪や誘惑の譬え)が襲いかかろうとしている。その時、後方(釈迦)からは「前へ進め」という声が聞え、前方(阿弥陀)からは「こちらへ来い」という声が聞えた。その声を頼りに旅人は迷うことなく白道をわたり浄土にたどり着くことができたという譬え。

9 大橋俊雄『一遍入門』春秋社、1991年、56頁。

10 大橋俊雄 校注『一遍上人語録』1985年、202~203頁。因みに全文は次のとおりである。又云、衣食住の三は三悪道なり。衣装を求めかざるは畜生道の業なり。食物を貧求するは餓鬼道なり。住所をかまへるは地獄道なり。しかれば、三悪道をはなれんと欲せば、衣食住の三を離るべきなり。南無阿弥陀仏。

11 賦算を配る一遍の意に反し、信心がないのに念仏札は受け取れぬ、もし受け取ったら妄語界に墮ちると受け取りを拒否されたことを指す。

12 熊野神は本地垂迹思想によって本地は阿弥陀仏と考えられていた。したがって、この啓示は阿弥陀仏の真意ということができる。

- 13 今井雅晴『一遍一放浪する時衆の祖』三省堂、1997年、80頁。
- 14 ここで、三者の生死観を区別するため、法然の生死観を来世的死生観、親鸞を現世的死生観、一遍を現世的生死観と定義づけておく。
- 15 柳宗悦『南無阿弥陀佛・一遍上人』春秋社、1960年、96頁。
- 16 同書、97頁。
- 17 中村元 早島鏡正 紀野一義 訳註『浄土三部経』(上)、岩波書店、1991年、157頁。
- 18 大橋俊雄『一遍入門』春秋社、1991年、58頁。
- 19 今井雅晴『遊行の捨聖 一遍』吉川弘文館、2004年、64頁。
- 20 前掲紀要参照。
- 21 時衆の開祖一遍の生涯を描いた絵巻。『一遍上人絵伝』とも呼ばれる。正安1年(1299)に一遍の高弟聖戒が撰述し、法眼円伊に描かせた。
- 22 金井清光『一遍と時衆教団』角川書店、1975年、98～99頁。
- 23 前掲紀要参照。
- 24 貞永元年(1232)、執権北条泰時らによって制定された日本最古の武家法。頼朝以来、先例や武家社会の道理を基準とし、御家人の権利義務や所領相続の規定が中心となっている。
- 25 法然の弟子、住蓮、安楽の礼賛を聴いた、後鳥羽上皇の女官、松虫と鈴虫が上皇の留守に無断で出家してしまったため、激怒した上皇が住蓮、安楽を死罪、法然、親鸞らを流罪とした事件。
- 26 黒田俊雄『日本の中世の社会と宗教』岩波書店、1990年、312～315頁。黒田は鎌倉仏教を第一波から第三波の三期に分け、十二世紀末から十三世紀初め頃までを第一波、十三世紀末から十四世紀初め頃までを第二波、十四世紀から15世紀までを第三波と区分している。
- 27 金井清光、前掲書、100頁。
- 28 大橋俊雄『浄土仏教の思想』第十一巻 講談社、1992年、214頁。大橋は一遍に随従して修行する道時衆と、在俗のまま帰依者のひりとして、家にあり同じ信仰に生きる俗時衆との区別が生まれたと指摘している。
- 29 時宗のシャーマニスティックな側面としては踊り念仏がある。一遍一行が善光寺詣での後に佐久郡伴野で始めたときされるが、『一遍聖絵』にはエクスタシーに浸る時衆の踊る姿がみられる。
- 30 大橋俊雄『一遍入門』春秋社、1991年、124頁。
- 31 今井雅晴、前掲書、107頁。
- 32 大橋俊雄 校注『一遍上人語録』1985年、139頁。
- 33 現在使用されている時宗は江戸時代以降のことであり、当時は教団・門徒の双方とも時衆と呼称されていた。
- 34 金井清光、前掲書、198頁。
- 35 大橋俊雄『一遍入門』春秋社、1991年、212頁。
- 36 今井雅晴『一遍一放浪する時衆の祖』三省堂、1999年、178頁。
- 37 後藤丹治、釜田喜三郎校注『太平記一』岩波書店、1960年、201～202頁。
- 38 今井雅晴『中世社会と時宗の研究』吉川弘文館、1985年、366～367頁。
- 39 後藤丹治、釜田喜三郎校注、『太平記二』321～322頁。
- 40 脚注12参照。

(Received: September 30, 2008)

(Issued in internet Edition: November 1, 2008)