

中世社会に展開した親鸞とその諸門流集団の存在形態

—浄土教の本尊研究の課題設定作業の一環として—

早島有毅

はじめに

近年の中世仏教史研究は、三十年あまり前に黒田俊雄氏の顕密体制論の問題提起を承けて以降大きく変貌を遂げ、着実な論考を産み出している。とくに戦後の研究にあつてあまり論究されなかつた天台仏教、真言密教、南都仏教や律宗などの実像が、寺院構造を基軸に明らかにされて来ている。だがそうした反面、戦後の中世仏教史研究の主流となり、多くの蓄積のある鎌倉浄土教とくに法然・親鸞の専修念仏の歴史的研究は、平雅行氏の論著や最近の平松令三氏の実証的研究以外、成果の問える論究が乏しい。もとより研究自体が途絶えているわけではなく、確かに多くの研究成果は見られるが、その内容はかつての鎌倉新仏教論の焼き直しであったり、個別宗派の教理的な問題や教団史を論究しているに過ぎないからである。この要因には、いくつかの問題を指摘しうるが、基本的なこととして戦後の民主化の激動のなかで、研究者が鎌倉新仏教論に託した問題意識、とりわけこの研究が民主化を進めるにあつてなぜ必要なのか、という類の方法的意識が、現在の研究状況のなかでほとんど見られなく、しかも現時点にあつてそのような意識を継承する問題関心が欠落していることにある。別に検証するように、黒田氏の顕密体制論には、晩年の『日本中世の社会と宗教』においても、そうした戦後の問題意識を継承し、現実の状況のなかでどのように展開させるべきかという観点は一貫し

ている、と思われる。そこにこそ多くの方法的批判が顕密体制論に向けられようとも、いまだ中世仏教史研究を行おうとするとき、立場を超えて惹きつけてやまない点が顕密体制論の構成自体にある。この意味から鎌倉浄土教の研究を行うには、基本的に顕密体制論の方法について、どう評価し再構成するべきかは現時点にあって重要な課題となろう。

ところで、鎌倉浄土教史研究のこのような現状のなかで、問題意識がもつとも希薄な領域がまだ残されている。それは、法然の専修念仏から宗教的世界観を展開させた親鸞とその門流で依用された、多彩な図様の本尊研究である。中世史研究にあって、本尊について初めて着目したのは、大正九年（一九二〇）の中田薫氏の「本尊の権利能力」という論考であるが、鎌倉浄土教史からの論究は、十年ほど遅く昭和六年（一九三一）の日下無倫氏の『真宗史の研究』である。この二つの研究の流れは、交わることなく展開し、独自の領域をそれぞれ形成していったが、戦後の中世史研究にその成果が取り入れられたのは、前者の中田氏の論考である。昭和六十年代に入り、網野善彦氏や笠松宏至氏の論考において、本尊の社会的役割の実態が、中田氏の論究を前提に明確となったのは周知のことである。これに対し、後者の日下氏の論著が中世仏教史研究の枠で継承されることは、昭和四十年代からの宮崎圓遵氏の真宗史の本尊研究に吸収されるまで、ほとんどなかったといつてよい。いわば、宮崎氏の『初期真宗の研究』所収「本尊と影像」諸論考が、現在の研究領域の実質的な出発点となったのである。

この地平から、やがて千葉乗隆氏、平松令三氏、小山正文氏などの論著を産み出し、さらに私や百橋明穂氏などを加えて、昭和六十三年（一九八八）からの『真宗重宝聚英』全十巻の刊行を見るに至っている。平成十五年（二〇〇三）に至って小島恵昭氏を中心に蒲池勢至氏、脊古真哉氏、吉田一彦氏による『蓮如方便法身尊像の研究』が刊行され、戦国期本願寺教団の本尊に限定されるにしろ、優れた労作を産みだしている。さらに、近年になり山田雅教氏の「中世の真宗における和朝の連座像」といった論考なども発表されるようになり、いくらか活況を示し始める気配が窺える。し

かしここに至っても、中世仏教史研究の総体的観点にたつての論考は、全く見られない。いつて見れば、あくまで真宗という個別宗派史の領域のなかでしか、本尊の研究が論究されていないといつても過言ではない。

本尊という言葉は、『日本国語大辞典』（第二版）によると、寺院・仏壇などで中央にまつられ、信仰・祈りの主な対象となる仏像、また、個人が特に信仰する仏、本尊仏を第一義に挙げてゐる。実際、現代日本社会に生きる我々にとつて、この意味での理解が一つの通念であるのは疑問の余地がない。だが、この言葉の生じたインド密教にあつては、基本的にそうした意味になかつた。個々人の心に本来内在する「菩提心」が、瑜伽の行法での精神統一によつて究極的に顕現する、つまり大日如来と同一次元の「極無自性心」に到達したとき、心の中に生じる形のない実体を指す言葉である。要するに、本尊とは密教の修行のあり方において、修行者の内面に生ずる重要な宗教的概念であつたのである。七世紀末から八世紀初頭に中国へ密教が伝来し、『大日経』の漢訳の過程で、「スヴァー・ディヴァー」というサンスクリット語が本尊と漢訳され、曼荼羅に描かれた仏・菩薩や明王の個々の図像と同一視される意味に転じた。九世紀に唐へ留学した空海や天台の円仁、円珍などによつて、この言葉は請来した密教経典や曼荼羅を通して古代末期平安時代初めの日本へ伝来した。そこで仏教について密教の教えを顕現化した一表層と主張する空海や、密教のなかに天台法華の教えの真髓があるとした円仁・円珍によつて、本尊の意味はさらに転じた。要するに、本尊とは修行者の内面に生ずる概念でなく、曼荼羅に表象化された仏・菩薩・明王として外在化した実体であり、修行者はそこでの仏・菩薩・明王の効験によつていずれも成仏への途が段階的に到達しうる、という教理である。この地平にこそ、現在の本尊の通念的理解の淵源が求められる。要するに、本尊という言葉は、黒田氏の主張した顕密仏教それ自体を表象する意味にあつた、といつてよいだろう。

本尊とはこうした認識のもと、九世紀の宮中真言院の創設、比叡山での惣持院の建立などでの宮中御修法の展開のな

かで、その効験が及ぶように修法の場に安置され、やがて国家的法会の場にも儀礼の中心として置かれるようになっていく。この内実は、鎌倉時代初期に編まれた『覚禅抄』や『阿婆縛抄』などで窺うことができるが、そのみならず、十世紀後半の貴族などの日記から、本尊を通しての修法のあり方を知ることができる。その初見に属するのは、『小右記』寛和五年（九八五）正月二十五日条であり、ついで『中右記』寛治五年（一〇九一）六月二十六日条である。やがて十一世紀後半からの『長秋記』、『山槐記』から本尊を伴った修法のあり方が詳細となり、『玉葉』に至って頂点に達する。ここでは、基本的に個人と家族、一門の安寧を本尊に祈願するという意味に収斂しうるが、これは、要するに宮中仏事が十世紀中頃からの顕密仏教の社会化、社会自体の仏教儀礼への希求という過程に生じた現象である。しかも、中世社会のなかで本尊への寄進という行為も、そこから慣習法として認められるようになっていったのである。ここに至って、現在社会での本尊の通念理解に限りなく接近してきたことが見てとれる。

以上の本尊という言葉は、当初の顕密仏教的性格を基本的属性として、その枠内で進展してきたことを示しているが、鎌倉浄土教のなかで、親鸞の場合、管見の範囲でこの言葉を用いた事実を確認しえない。検索しうるのは、『方便法身尊号』とか「愚禿親鸞敬信尊号」という「尊号」のみである。尊号とは、名号の尊称で、『浄土文類聚鈔』で「名号をもつて至心の体なり」といい、阿弥陀如来の「清浄の真心」をもつて穢悪・汚染にまみれた人々に「回向」つまり功德をふり向けられる実体を指す。要するに、『教行信証』信巻で『仏説無量寿経』十八願成就文について、通例、「至心に回向したまへり」と訓読すべきを「至心に回向せしめたまへり」と読み代えた実体そのものを指すのである。親鸞による救済主体の典拠、根本經典『仏説無量寿経』の訓読の転換は、顕密仏教の性格を属性とした中世社会に定着した本尊観と、異なる本尊観を鎌倉浄土教のなかで提示したことを意味する。具体的に、それを文字として表象化したのが、親鸞によつて墨書あるいは、籠文字で記された十字、八字（九字）、六字の名号であり、それを軸に図繪された真像で

ある。こうした鎌倉浄土教のなかでの本尊観の転換こそ、中世仏教の実体について、本尊を始めとする仏教絵画資料の検討を通して検討しようとするとき、重要な意味がある、と思われる。

ところが別に確認したように、真宗の本尊を素材した本尊研究では、初期真宗という範疇の枠から出た論考が見られない。のみならず、他の仏教諸派にあつても、多くの絵画資料を伝持襲蔵するにも関わらず、美術史の分野のみに研究を委嘱しているのが現実である。しかも、絵画資料の検討の必要性を説く中世史研究にあつても、絵画総体の構図から検討しようとする論考は、ほとんど希である。これには、絵画資料と文献とをどう連関させて論究する必要があるのか、という方法的意識が欠落していることによる。とすれば、このような中世仏教の本尊や絵画資料を素材に個別、総体的に研究するとき、どういった観点からの問題意識が必要となるのであろうか。

これには冒頭で提示したように黒田氏の顕密体制論を基本とした新たな方法意識に基づく論究の視座が求められるが、その前提として三つの問題を概括しておかなければならない、と考えられる。その一つは、鎌倉浄土教のなかで法然の専修念仏を起点に展開した、親鸞とその門流集団の社会的性格の確認である。これは、鎌倉新仏教論で諸説入りみだれで論じられた存在形態、とりわけ社会的基盤の問題の再検討である。もう一つは、そうした集団の結合の紐帯として表象化された本尊の類型化の試みである。この追究は、個々の本尊を対象にしてこれまで見られるものの、総体的には整理されていない。残りの一つは、先に見た本尊研究の流れに、顕密体制論を基本とした観点から考究するとき、どういった問題が研究課題として残されているのかである。いわば、こうした三点の問題の概括から、堅密体制論を基本にした本尊研究への方法的視座の構築が可能となろう。

そこで本稿においては、紙数の関係から問題を限定し、まず最初の中世社会で展開した親鸞とその諸門流の存在形態に限定し、社会的基盤の問題、さらに、その集団が中世の権門体制国家の支配秩序に掌握されて行く過程を検討し、そ

の意義づけを試みたい。

一 親鸞とその門流の諸地域への展開諸相と社会的基盤

鎌倉浄土教のなかで、法然の専修念仏をより深化させた、親鸞とその門流集団の社会的性格について、太平洋戦争終結直後からいろいろな説が、主張されたのはよく知られる。服部之総氏やその説を発展させた笠原一男氏の在家農民説、家永三郎氏の武士階級説、さらに赤松俊秀氏の商工業者説などが、その代表的な主張である。これらは、服部氏の『親鸞ノート』に基本的に窺えるように、戦後の日本社会の民主化の流れのなかで、親鸞の思想に託して、その方向性を見据えようとする性格が一方にあり、他方で赤松氏の『親鸞』のように実証性に富んだ論究もあり、その激しい論議は決して交わることはなかった。しかも、この論争は成果の総括も見られず、いつのまにか終了していたのである。その一方この過程のなかで、実証的な観点から着実な見解も生じた。宮崎圓遵氏による「親鸞教団の構成」がそれである。この論考の特色は、この集団には地方武士や農民、商人など諸階層が親鸞の念仏を基軸に構成されていた、と主張した点に求められるが、右のような研究状況のなかでは、その的確な指摘にも関わらず、ほとんど顧みられることがなかった。さらに、松野純孝氏の労作『親鸞』も著されたが、そうした論争への関与はほとんどなかったといえる。こうした研究の停滞状況の中から昭和五十年代に入って、黒田氏の顕密体制論の提唱があり、それを承けての平雅行氏による「中世的異端の歴史的意義」（後に「専修念仏の歴史的意義」と改題）まで、この論争を前提とした鋭い論考は、基本的に生じなかったといつてよい。

ところが近年に至って、平氏の論考と並んで注目すべき論著が発表された。それは、平松令三氏の『親鸞』であ

る。この書は、平松氏が薫陶を受けた赤松氏の『親鸞』を念頭に置き、赤松氏の親鸞像の補足を目指して執筆されたが、内容は、宮崎氏の先の論考を媒介にして、赤松氏の親鸞論と異なる像を示していた。それは、親鸞が法然の専修念仏を弘める目的のため、関東の「善光寺勸進聖」（以下、「聖」を「ヒジリ」と呼称する）の仲間以身を投じたのでないか、という説である。この微証として『恵心尼文書』での三部経千部読誦と、下野高田の如来堂の善光寺式阿弥陀三尊像を核に形成された高田門流集団との関係を挙げるが、決定的な論拠とするのが『御消息集』第三通の教忍坊宛の書状に窺える懇志の性格である。宮崎氏は、かつてこの懇志の内容を「こゝろざしのもの」と「念仏のすゝめもの」との二種があり、前者を門流個々の個人の懇志、後者について念仏勸進によつて得られた懇志でないか、と指摘していた。この念仏勸進とは、聖徳太子伝などの絵解でなかったか、と別な論考で想定しているが、それはさておき平松氏の場合、それを一歩進めて念仏勸進の懇志こそ、勸進ヒジリの統括者としての「得分」でなかったか、というのである。

この説は、要するに宮崎氏の論考を手懸かりとしているものの、自身のそれまでの親鸞伝を通じた着実な研究蓄積を基礎に論述された見解である。もとよりここでの主張は、平氏のように親鸞の思想構造の検討を通しての見解にないものの、親鸞の思想の社会的基盤をいかなる特定の社会層に求めてはならない、との平氏の指摘の内実を示唆する位置にあり、親鸞とその門流集団の社会的性格を措定しようとするとき、重要な視座を提供した見解である。実際、下野大内庄で真仏、賢智のもとに集結した高田門徒の場合、善光寺様式の一光三尊仏を本尊とした如来堂に集結した念仏ヒジリの集団を母胎としており、そこを拠点に念仏を勸進していたのは、時代が降るものの、『三河念仏相承日記』の内容から窺うことができるので、平松氏の見解の確かさは否めない。とするならば、高田門徒以外の門流集団の場合は、どうであったのか、改めて確認しておく必要がある。

(一) 鎌倉時代における主要な門流の諸地域への展開と社会的基盤

まず、親鸞が鎌倉幕府との念仏停止訴訟で信頼を寄せた、下総の性信の横曾根門徒についてである。性信については、群馬県板倉町宝福寺に十三世紀末前後の木彫の坐像がある。この像にまつわる話として、性信がこの地で越後からの親鸞を迎え、帰洛の際に箱根まで伴をして送ったとの伝承がある。この真偽はさておき、この像は、確かにこの地に伝来しており、この伝承はかなり信頼してよいと思われるが、『袖日記』によれば、貞治二年（一三六三）高部の性観に書き与えた性信の影像のなかで、性信について「性信聖」と記しており、勧進ヒジリの一員であつた可能性は高い。しかもこの門徒は、正応四年（一二九一）性信より『教行信証』草稿本を相伝した性海が、鎌倉幕府の得宗家内管領平頼綱の援助により、木版で刊行されたことがあり、鎌倉幕府御家人の支持を得ていたことが知られる。そのせいか、そこから陸奥安積郡田村莊周辺に浅香門徒、近江の蒲生郡、野洲郡の佐々木莊近辺に瓜生津門徒、木部門徒を輩出している。安積郡は得宗家内管領の守護地であつたことがあり、蒲生、野洲両郡も有力御家人佐々木氏が地頭職を保持した地域である。勧進ヒジリとしての教線が、その関係のもとに伸長したのであろう。実際、『一期記』嘉元元年（一三〇三）十一月廿八日条によれば、鎌倉幕府による念仏停止の運動に要した費用が、この門流の木針の智信などが勧進によって供出されたとある。また正和三年（一三一四）十二月浅香門徒の法智が親鸞忌日のために、灯明料五百疋を寄進している。これらは、おそらく勧進としての得分であつたと想定しうるので、やはり勧進ヒジリとしての性格は確かなことといてよいだろう。

つぎに、有力な門流でありながら実態の明らかとなっていない、常陸鹿島を拠点に奥羽方面に北進した信海の鹿島門徒の場合である。細川行信氏によれば、『末灯抄』第二十通の内容から鹿島・行方と陸奥の奥郡が親鸞在世中から密接

な関係にあり、そこに記載された明教房が鹿島門徒に属し、その遺跡が福島市の康善寺の開基でないかといひ、その陸奥への進展を想定している。実際、細川氏の論拠の一つとなつた明教の墓碑だけでなく、康善寺の十五世紀初頭の日本太子先徳連坐像の札銘にその名が記されており、この指摘は確かなことと思われる。だがそれだけでなく、『袖日記』の康安元年（一三六一）条の信海以下の系譜にある信明と明信は、出羽の村山郡の夕毛山や、置賜郡の長井荘吉田に住し、その近郊に称念、信仏、道円などの集団があつたと記されるので、教線の及んでいた地域は広範囲であつたと想定しうる。事実、盛岡市の本誓寺の光明本尊の信空像の札銘に寺伝の開基是信と異なるものの、「□信海」とあり、岩手県東和町平野昌氏襲蔵の十四世紀末の日本太子先徳連坐像の札銘に、「釈信海」「□敬願」「釈信明」とある。敬願が「鏡願」とすれば、鹿島門徒の教線は、陸奥北部の稗貫郡や岩手郡にまで進展していたといえよう。この門流がこのように北進した理由について、細川氏は信海の出自が鹿島神宮の祢宜の一族であつたことより、鹿島社の陸奥方面の進展さらに、鶴岡八幡宮の長井荘への分祠と関連するのではないかと指摘する。だが、大石直正氏の指摘によれば、東北地方の河川中下流域の水田開発の際、平安時代末期からヒジリの主導する集団が非人を伴いながら、その任に当たつていたという。この見解が当を得ていたとすれば、鹿島門徒は長井荘の地頭長井時広との関係で、勧進ヒジリとして教線の拡大を図りつつ、北上川の流域へ進展していったのではないかと想定し得よう。

さらに鹿島門徒との関連で注意を要するのは、陸奥和賀郡一帯に展開した和賀門徒の場合である。譽田慶信氏の指摘によれば、和賀門徒の中世の拠点は、陸奥の和賀・稗貫両郡にあり、戦国期末に出羽の仙北郡に移住した寺院の開基伝承の多くが、この両郡周辺にあつたという。実際、岩手県東和町熊谷基氏襲蔵の十五世紀中頃までの日本太子先徳連坐像の信空・聖覚像の札銘に、「釈是信」「釈是明」、さらに親鸞の次の先徳像に「釈西仏」と、別筆で書き入れられている。この墨書の意味は別に指摘したことがあるので、それに譲るとして、その頃まで和賀門徒の先徳の名がこのように

伝承されていたとすれば、この門徒の拠点がその周辺にあつたことを示していよう。この門徒の信仰のあり方は、定かにしえないものの、盛岡市願教寺、岩手県紫波町正養寺に、十五世紀初頭の特異な様式の阿弥陀絵像で窺うことができる。それは、この絵像の周囲に六字名号を金泥の文字で書き入れているからである。これは弘安三年（一二八〇）時衆の一遍が、祖父河野通信の墓に詣るため、陸奥江刺郡まで遊行したことと関連しよう。こうした事例は、時衆の浸透した北信濃で十字名号に阿弥陀仏を配した様式の創出でも確認しうるので、このように考えてよい。ただこの門徒の性格については、この一帯の豪族和賀氏との関係以外、遺憾ながら確認しえないものの、盛岡市本誓寺の光明本尊に、寺伝の開基伝承と異なる信海の名が書き入れられているので、おそらく鹿島門徒の北上川への進展に伴い、和賀門徒と重複する集団となっていたのでなからうか。とすればこの門徒にも、そうしたヒジリ的性格があつたと見るのは許されよう。

以上の門流は、横曾根門徒の一部を除くと、関東から陸奥・出羽へ北進した門徒の実態である。この他に奥州会津郡を拠点にした无為子の門徒集団がある。この門徒の足跡は、親鸞諸門流のなかでもっとも明らかとなっていない。そのなかで、『袖日記』に延文五年（一二三六〇）の陸奥奥郡の本尊の札銘に「無為子」の名があり、さらに、仙台市称念寺に「法然聖人」「釈親鸞」「釈无為子」「釈覚信」「釈智性」「釈浄教」「釈海法」と、専修念仏の資師相承を伝える日本先徳連坐像がある。製作年代は、十五世紀初頭を降らないもので、中世後半期まで会津にあつた称念寺の伝来という。この連坐像の特色は、无為子の願貌が親鸞を見あげるように描かれており、この門徒こそ法然の専修念仏の正統な継承門流である、との主張が垣間見られる。だが、これ以上の実態が不明であるものの、新潟県水原町の無為信寺の伝承によれば、この門徒の一部は、陸奥の高野郡棚倉郷にあり、近世に入つて遠江の掛川に移住し、京都の大谷派本願寺の寺中を経由して、現在の地に転じたという。だが、この寺院伝来の日本太子先徳連坐像の札銘には、无為子の系譜に連なる

先徳の名を欠くので、その実態は定かにしえなく、その性格もやはり措定しがたい。

ところが、こうした門流と異なり、関東の常陸から京都方面へ西進した集団がある。それは、『御消息集』第十一通で、親鸞の息子慈信坊の集団に九十人ほど鞍替えし、壊滅的な打撃を受けたと記された常陸大部の中太郎真仏の門流である。この門流には、信濃の善光寺平に移住した常陸の布川の教念の集団、親鸞在世中に遠江の交通の要衝、池田荘に移住して三河・尾張・美濃、さらに越前まで展開した専信坊専海の集団、下野中沼から信濃の松本平に展開し、一部が但馬の生野銀山にまで足跡を残す信性の集団などがある。しかしこの門流のなかで、弘安三年（一二八〇）十一月鹿島門徒の信海、高田門徒の顕智と連署し、毎月二十七日の親鸞仏事のあり方について注文した、武蔵荒木の光信坊源海の率いた門徒集団の存在は、とりわけ注目される。以下、この門徒諸流集団について展開地域とその宗教的性格を概観しておこう。

（二） 荒木門徒諸流の展開地域とその宗教的性格

この門流集団には、光園院本『親鸞門侶交名』などによれば、武蔵阿佐布の了海の阿佐布善福寺門徒、相模鎌倉甘縄の誓海から分流した鎌倉材木座の最宝寺の明光門徒、京都山科に仏光寺を建立した了源門徒がある。さらに、源海の門弟源誓による甲斐等々力万福寺の甲斐門徒、平安浄土教の源信の系譜に連なり、明光と関連した摂津溝杭の明教による仏照寺門徒、相模俣下の善福寺に拠点を置いた了源の集団などが、その主な門流である。これら門流の中世後期までに確認しうる展開地域は、広範囲なものである。阿佐布門徒の場合、武蔵国荏原郡の阿佐布郷を中心に東京湾沿岸部、明光門徒の場合、備後沼隈郡山南庄に拠点を置き、備後のみならず十五世紀頃から安芸、伯耆、出雲、岩見の地域に伸展

した。甲斐門徒は相模大庭御厨周辺から甲斐に進展し、俣下の了源門徒は足柄郡や甲斐東部にまで進出している。仏光寺の了源門徒の場合は、山城の淀川と木津川流域、近江北部の姉川と蒲生郡の琵琶湖沿岸、大和の二上山の東山麓と大和川流域、さらに、摂津の淀川流域と住吉郡平野郷周辺、長門、讃岐の瀬戸内沿岸地域、仏照寺門徒は摂津の淀川中流に本拠を置き、近江蒲生郡の日野牧周辺と栗本、野洲両郡の野洲川流域や琵琶湖東沿岸、長門、豊前、豊後、日向などの瀬戸内沿岸、日向灘一帯の沿岸部である。荒木の源海門流自体は、貞和元年（一三四五）前後に三河の高橋庄志多利郷に寺基を移転し、尾張愛智郡や名古屋湾沿岸に伸長している。その分流としての満性寺集団も、三河の矢作川中流沿いの菅生郷に進出していたのである。

以上の荒木門徒諸流集団は、戦国期十五世紀中頃から仏光寺の一部を除き、ほとんど蓮如の本願寺教団に入り、本願寺留守職を頂点した宗教的秩序に再編されていくことになるが、それまでの鎌倉浄土教での法然、親鸞の専修念仏運動を後述するように、性格を変遷させつつ牽引してきたのは、このような荒木門徒諸流、とくに最宝寺の明光や仏光寺の了源門流を軸にしていたのは、紛れもない事実である。この荒木門徒諸流をここまで進展させたのは、その展開地域の多くが中世社会の交通路の要衝近郊に拠点を築き、そこから山間部に入っていた点から鑑みて、念仏勧進の無数のヒジリの存在が想定される。実際、その拡大の起動力となったのは、彼らの談義唱導と、聖徳太子を中心とした影像や光明本尊、さらに法然、親鸞などの絵伝の絵解という方法であった。唱導とは、煩雑な仏教の教理よりも、聴衆の興味を惹く種々の因縁説話を交えながら、救済のあり方を達意的に平易に説く方法である。絵解とは、唱導と並ぶ仏教教化のあり方で、仏教経典に見る説話を絵画として表象し、その前で内容を平易に解く方法である。元来は、中国唐代仏教に淵源があり、『日本霊異記』のなかにも、それが行われた痕跡もあるが、いずれも十一世紀前後の中世社会移行期に顕密仏教の民衆社会への浸透の過程で、私度のヒジリ、勧進僧や持経者などに取り入れられた教化手段の一つである。荒木

門徒諸流における唱導や絵解には、どういった特性があるのであろうか。

このことについての手懸かりは、十四世紀中頃に成立したと想定される『親鸞聖人御因縁』、それを発展させた『親鸞聖人御因縁秘伝抄』や『親鸞聖人由来』などの談義本にある。とりわけ『親鸞聖人御因縁』の内容は、この門流の性格を占う意味で重要である。この書は、親鸞と九条兼実の娘玉日との結婚説話、中太郎真仏の上人号勅許にまつわる熊野本宮での奇瑞譚、荒木の源海の入信伝承の三部で構成されている。要するに、親鸞・真仏・源海へと法然の専修念仏が、三代にわたって相承されたという説話である。親鸞の門流にあつて、こうした念仏の三代伝持の血脈の主張は、本願寺覚如による法然、親鸞、如信への血脈相承、仙台市の称念寺の日本先徳連坐像で確認されたように、法然、親鸞、无為子への専修念仏の相続描写などにも見られ、ことさら目新しいことではない。だが、それらと決定的に異なるのは、この説話が貴族出自の高僧の物語として説かれているのでない。京都で法然のもとで「平人」として念仏を学んだ親鸞、地方の「田夫」として親鸞に師事した中太郎、華麗な関東武者としての経歴にある源海の生活の一齣を素材にした自殺したわが子の本来の姿、観音・勢至の導きによつて、遁世した身から念仏の教えに入るといふ、専修念仏の在俗性を訴える内容で構成されていた。いわば専修念仏とは、中世社会の平人の説く教えであり、平民百姓自体その信仰を日常生活のなかでの実践により、阿弥陀仏と同等の立場、「真仏」として生活ができ、零落した武士さえも、太子信仰を介した念仏信仰によつて救済される、という主張である。

このような談義唱導が、どのように説かれたのか、定かにしがたい。だがこの説話は、確かにこの門流で絵解によつて説かれていた。その一例として、源誓の甲斐等々力万福寺旧蔵の六幅の親鸞絵伝がある。この絵伝は、四季絵の色彩様式で描かれ、善光寺を取り上げたり、熊野参詣の段で那智山まで描くなど、本願寺門流の絵伝と異なる絵相が多いが、最も重要な特色は、信心諍論の場や越後の庵室の場、さらに稲田草庵の場に一人の尼僧が描かれていることである。し

かも、出家学道の段で妙齡の女性が親鸞を見送る場もあり、女性を描くという点で、他に類例のない絵伝である。この尼僧について、平松令三氏は、親鸞の妻恵信尼でないかという。しかし、信心諍論の場で、尼僧が法然に向かつて水瓶と角盥とを持って坐しており、熊野参詣の段が詳細に描かれている点から、『親鸞聖人御因縁』との関連が濃厚に窺えるので、この尼僧は、そこで説かれた玉日を描いていたのでないか、と考えられる。さらに、愛知県西枇杷島町西方寺蔵の光明本尊の上讃に、真仏の偈として『教行信証』信卷の引文『華嚴経』の文言が記されている。これは、親鸞書状に散見する如来等同思想の論拠であり、『親鸞聖人御因縁』の『真仏因縁』の段の趣旨と符合する。また、この光明本尊には、後述の東福寺蔵光明本尊と同じ薬師如来のもとで遁世し、救世観音の導きによって衆生救済を図るとの、源海の偈文が記されている。富士吉田市の大正寺の日本太子先徳連坐像の偈文にも同一の文言が記されている。『源海因縁』の末尾には「観音・勢至二菩薩われらなり」とて、教導の主体が変貌するものの、これは、やはり後述するように『源海因縁』に典拠があると見てよい、と思われる。

このように荒木門徒諸流では、『親鸞聖人御因縁』を基本の典拠として、絵解が行われていたことは確かである。さらに、宮崎圓遵氏や小山正文氏の論究に従えば、この門徒にあつては、親鸞の絵伝のみでなく、『聖徳太子内因曼荼羅』や『聖法輪蔵』に基づく聖徳太子絵伝の唱導・絵解が鎌倉末期から行われていた。また備後山南の法然・親鸞の絵伝に見られるように、法然を通しての親鸞伝、三河地域に限定されるが、善光寺如来についての絵解もあつたといえる。ただ、仏照寺門徒の場合、荒木門徒のなかで唯一、絵伝や影像などの現存が確認しえない。しかし、この門徒と関係の深い豊後専想寺には、天然という談義僧を戦国期に輩出しており、確証を得ないものの、この門徒にあつても、唱導や絵解が元来行われていたことは想定しうる。仏光寺門徒総体や明光門徒の基盤である備後の瀬戸内沿岸で描かれた絵系図は、基本的に冒頭に道場の夫婦を描くのが定式となつているが、これには、『親鸞聖人御因縁』の親鸞因縁の末尾に、

法然の言として玉日を「子細なき坊守なり」と記される文言との関係が念仏相承の一形態として読みとれるので、談義・絵解の方法から展開した念仏勸進のあり方の一つであろう。

以上が、荒木門徒諸流で多くのヒジリの説いた念仏勸進の方法の一端である。こうした念仏勸進は、荒木門流のみに見られたものでない。『袖日記』によれば、親鸞の絵伝類は確認しえないものの、絵解に用いられたであろう連坐の影像是、横曾根門徒を始めとして、鹿島門徒、无為子の門流、さらに覚如の本願寺門流にもわずかながら確認できよう。この連坐の御影とは、聖徳太子の立像とその侍臣を下部に描き、中央に源信、その左右に信空と聖覚の坐像、上部中央に法然の坐像、その左右どちらかに親鸞の坐像を描く、日本太子先徳連坐像である。門流個々にその構図は、法然、親鸞の位置が異なる点が見られるものの、全体像の様式が共通している。荒木門徒諸流のなかでの遠江の専海門徒、横曾根門徒の瓜生津門徒では異なる形態の独自の連坐の御影があるが、これらもまた構図から読みとると、絵解として用いられたのは疑問の余地がない。この他、瓜生津門徒から分流した大和の秋野河門徒には、十四世紀初頭の「六字名号曼荼羅」と箱書された名号が襲蔵されている。この内容は、一字一字の字形のなかに六道絵に通ずる絵相が描かれており、密教のみならず浄土教の来迎の世界も、六字の名号に包まれているとの構図にある。このような六字名号の存在こそ、この集団で談義唱導が行われていた証左であろう。とするならば、以上の絵解唱導を念仏勸進の方法とした親鸞諸門流の集団は、どういった生業の人々を基盤に、どのような集団構成のもとで勸進ヒジリの「得分」を醸出したのであろうか。次に、この問題を見ておこう。

(三) 荒木門徒集團の社会的基盤

まず確認しうるのは、中太郎真仏門流に典型的に窺えるように、寺社造営に携わる大工や鋳物師、さらに砂鉄や亜鉛、金・銀・銅の採掘に従事する職能民などの影が確認しうる。寺社造営に関しては、『源海因縁』で示唆されているように、源海自身の集團で確認される。鋳物師の場合、三河の菅生満性寺の集團や、三河の念信系集團の由緒や物部姓鋳物師の太子堂への寄進文書などで確認しうる。また、現在東京信濃町の林光寺の集團は、下野中沼の信性―法善―西仏に属していたが、寺伝によれば、十四世紀初頭信濃の上田近郊に移転し、慶長七年（一六〇二）九月には、「但馬国生野銀山」に居住していたのは事実である。生野銀山の採掘は、戦国期の天文年間といわれるので、上田から生野に移住し、鉾山労働者を基盤として「寄合」を形成したのであろう。こうした事例は、摂津国能勢で官務小槻家の管理した能勢銅山にあった元来源信系の仏照寺集團、慶長年間に、丹後半島で亜鉛採掘に従事した本願寺門流の念仏集團、飛騨高山照蓮寺の門末の中には、近世江戸時代中頃に、高山陣屋に定住願を提出した金採掘の集團もある。この他、かつて井上鋭夫氏が「中世鉾業と太子信仰」で論究した越後や佐渡の「山の民、川の民」の集團も、その多くが伝持する日本太子先徳連坐像の存在から、荒木門徒系門流と考えられるので、ここに含めることは許されよう。

さらに、こうした集團と接点があり、地域間の流通を担う集團も存在したと思われる。赤松俊秀氏の指摘によれば、中太郎真仏の系統の善性の集團には、鎌倉末期の『制禁二十一条』があり、その第十四条に「売買人倫並牛馬可留口入」の規定こそ、商人や名主を基盤とした証左でないかという。さらに、その傍証として、弘安八年の『善田十七条制禁』の十三条で商取引にあたって、「虚妄」的行為を誡める文言から、親鸞門流にはそうした禁制を掲げなければならないほど、商人が多かったのではないか、とも述べている。実際のところ、貞和二年（一三六二）三月年紀の『十三箇条制禁』

九条に、商行為にあたって「世間ノ売買」からの利潤追求を誠める文言があり、確かにそうした赤松氏の主張は、商人という言葉に問題があるものの、正鵠を得ている、と思われる。この他に集団の構成員が、蓄積された仏物から借用した金銭の弁済の義務づけを記した条項もあり、集団内での金銭の貸借もあつたといえよう。いわば、仏法への「上分」からの金融的行為も行われていたのである。実際、十四世紀中頃に本願寺門流の覚如『改邪抄』の十二条に、「世・出世の二法について得分せよ」と主張する門流のあり方を鋭く論難したり、『了智定六箇条』の四条に、仏法莊嚴のために供出米を渋る構成員を破門するとの条項などがあり、この頃にはそう見られるような集団もあつたのは事実と考えられる。

これらの制禁は、要するに商取引の基本的なあり方は、仏法勸進の観点から行われるべきであり、社会での通例での利潤追求を旨とする経済行為自体と異なることを主張する点にあり、そこに大きな特色が認められる。十六世紀初頭の本願寺教団の僧の記した『本福寺跡書』に、商行為の基本的態度とは、仏法に物を捧げる気持ちこそ重要である、との指摘があり、その伝統は戦国時代末期まで、確かに継承されていたのである。勝俣鎮夫氏の論究によると、中世社会の商的行為のなかには、仏教の社会への進展とともに、仏物・神物の売買という觀念が生じ、それが古代の呪術的売買のあり方にとって替わっていったという。事実、これら制禁の内容には、「仏法ノ莊嚴」のために商的行為の必要性を説くが、その仏法とは寺社に隷属して「上分」する集団と基本的に相違していたといえる。このことは、こうした集団の行動が、「惣門徒ノ僉議」に基づいて論議されていたことによる。『善円制禁十七条』の七条に「師匠ナレハトテ、是非ヲタ、サス弟子ヲ勘当スヘカラサル事」の条項がある。これは、勸進ヒジリを師匠として崇めつつ、門流からの勘当には集団の是非が必要である、との意味にあり、あくまで集団の僉議と同意を要したのである。

以上の職能民の基盤の異なる集団の接点は、ほとんど明らかにする文献などが無い。ただ、戦国期佐渡金山の開発途

上の時期に、佐渡赤泊と対岸の越後寺泊に、荒木門徒系の日本太子先徳連座像を襲蔵する寺院がそれぞれある。さらに、相川鉦山には十五世紀初頭の十二光仏で囲まれた阿弥陀絵像を有する大福寺が、今も現存する。これに三点を結ぶ点について、かつて井上氏はそれらの寺伝由緒の検討から、佐渡での鉦山採掘集団と「ワタリ」つまり水運業に従事し、ひいては隔地間の商取引を集団との関係を示唆したことがある。実際、鎌倉末期の荒木門徒系の『浄興寺二十一箇条』の九条に「可留船大乘」との一項があり、水運業と商取引との接点は、確認しうる。それだけでなく勸進ヒジリは、津や泊などに居住して、その管理に従事していたことが、関東の場合であるものの、金沢文庫の「武蔵国神奈河・品河両湊帆別銭納帳」にあり、この点も確かなことと想定しうる。とするならば、先に確認した寺社造営や鉦山関係の荒木門徒諸集団は、集団ごとに河川や海上の水運業者集団を媒介に接する点があった、といつてよい。

この関係について、少しく明らかとなるのは荒木門徒のなかで鎌倉末期から室町初期にかけての最宝寺明光の率いる集団である。この集団は次節で述べるように、佐々木京極道誉の敷地寄進の地、相模の鎌倉郷材木座近郊の弁谷高御蔵前の太子堂最宝寺に拠点があったが、その門徒の基盤は先に触れたように、備後の山南庄を中心とした備後の鞆浦一帯にあり、室町末期から安芸、出雲、岩見などに教線を伸長させていた。明光が備後に来た経緯は、定かにしえないものの、『嚴島文書』に山南庄が鎌倉末期の六波羅探題大仏氏の内衆比留氏の代官請の地であった、と記されている。仏光寺門流の了源は、その地の代官としてあった比留維広の家人であった。嘉暦二年（一三二七）九月十三日付けの誓海、明光、了源連署の「定 念仏相承ノ血脈ヲタダシクスヘ条々」には、門流集団相互の弟子争奪相論を防ぐための三箇条が記される。誓海は、北条一門の金沢氏や安達氏、山内氏などの屋敷地のあった鎌倉郷甘繩に居住しており、明光と了源はその弟子である。しかも、山内氏の地頭としての所領は、後述するように、砂鉄の生産地であった備後の恵蘇郡地毘庄や御調郡海裏庄などにある。誓海と明光の念仏勸進が、おそらくこうした備後に関係のある北条一門や有力御家人

に及んでおり、了源はそうした武士層への念仏勧進を契機に誓海の門に入り、先の「定」に末席ながら連署する立場となっていたのであろう。とすれば、明光が備後山南庄へ来たのには、こうした御家人の所領との関係、もう一つは、『二期記』暦応元年（一二三二）三月条での備後国府での日蓮宗との対論で確認しうるように、御家人所領における新たな念仏勧進であったのは疑問の余地がない。

問題となるのは、明光が拠点とした山南郷光照寺の法然絵伝三幅、親鸞絵伝一幅の裏書に「建武□□□□□□□□□□ 備後国布熊郡山南郷光照寺也 願主明尊」と記述された、明光と明尊の宗教的関係にある。光園院本『親鸞上人門弟交名』によれば、明尊の名がなく「ビンゴ」と註記されるのは慶円のみである。この慶円は、光照寺本や沼隈町常石の宝田院本『絵系図』の表白者にその名があり、明尊と慶円が同一人物である、との説がこれまでにある。しかし、現存の明光門徒の『絵系図』表白者に慶円の名は記載されるものの、絵像の札銘にその名がなく、絵像の筆頭者には、ほとんど良誓という僧が描かれている。了源の仏光寺門流の『絵系図』各本では、序題の文中には基本的に集団の統率者の名があり、絵像の筆頭者にその統率者自身か、統率者の師を描き、その下部には筆頭者の一字を拝領した坊守が座するのが定式である。これは、要するに『親鸞聖人御因縁』の親鸞と玉日の結婚説話を、武家社会の伝統のもと忠実に具象化した構図といえるが、これと較べると、明光門徒の現存『絵系図』は、かなり錯綜している。それは、良誓の下部に描かれる尼僧の札銘は、宝光寺の一本を除くと、いずれも「明円」である。一字拝領の原則がこの集団にあるとすれば、明円の夫として記される良誓の名は、不自然であり、宝光寺の一本にある明光か明尊、あるいは慶円・明円と次第するのが妥当であろう。要するに、良誓とは明光、明尊、慶円より後代の人物と考えるべきであろう。平松氏の指摘によれば、宝田院本は、序題の嘉暦元年（一二三二）の制作でなく、時代がそれより降るのでないかという。実際、この『絵系図』を詳細に検討したとき、札銘の註記が別筆であり、その指摘は首肯しえる。とすれば、明光と明尊、さらに慶円との関

係は、新たに考える必要がある。

明尊については、全く明らかとならないが、暦応五年（一三四二）以前と推定しうる浄光明寺浄心房宛の明尊の書状が、金沢文庫湛稿冊子紙背文書に残されている。内容は京都での訴訟に関するもののように、十達房の上洛を求めている。浄光明寺とは、後述するように真阿を開基とする浄土宗寺院であり、北条氏の庇護のもとにあった。しかも浄心は、西大寺律宗の称名寺で灌頂を受けており、律系の念仏勧進の僧であったようである。中尾暁氏によれば、鎌倉末期の備州一帯には、西大寺叡尊の門弟集団が、造寺造仏と土木事業を目標に展開しており、その門弟には叡尊の尊の一字を拝領した僧が多かったという。明徳二年（一三九一）の『西大寺末寺帖』によると、備後には尾道浄土寺、足羽川沿いの草戸千軒の常福寺、太田庄の高野寺が記載されているが、山南庄には末寺が見られない。浄光明寺と称名寺との宗教的関係は、定かにならないものの、明尊とは、以上の微証だけでは判断しがたいが、称名寺と関係のある浄光明寺系の念仏勧進僧として、山南庄にすでに光照寺を建立していた人物の可能性が高い。

以上の点からすれば、明光は明尊の率いていた律系の念仏集団を新たに勧化し、自己の門徒集団として傘下に収めた、といつてよいだろう。このことを示すのは、嘉元元年の年期を記す宝光寺の『絵系図』序題に「相承八真仏・源海・了海・誓海・明光コレナリ、ココニ明尊カノ明光ノヲシヘヲモチ」と表白者に明尊を記し、絵像の筆頭者の札銘に明光を記す一本がある。明光の札銘は、改竄された痕跡があるものの、筆は他の筆跡と同じである。平松氏は、筆頭者の札銘には始め良誓と書き、表白者に明尊とあるのに気がつき、明光としたのでないかという。穏当な見解であるが、先に指摘したように、明尊を軸に想定すれば、本来明光と明尊の関係で制作された定式の『絵系図』の序題に記述通りのものがあり、制作者がそれに気がつき訂正したとも考えられる。先の法然・親鸞絵伝の裏書に「願主明尊」と記されるのは、こうした想定を裏付けることになろう。ただ明尊と慶円との関係については、不明な点があり、後考を俟ちたい。

ところで確認すべきことは、念仏勧進のためとはいえ、関東の鎌倉から遠隔地備後に明光がきた理由である。すでに鎌倉末期に、備後の地は西大寺流律宗系念仏の教線が伸長しており、このことが一つの理由となるのは、確かであろうが、それとともに、承久の乱以降において、鎌倉幕府の御家人や浄光明寺など北条一門の寺院の所領が、伯耆、備前、備中、備後、安芸などの諸国に展開していた事実である。先の明尊の訴訟とは、伯耆の所領での年貢対捍をめぐる相論であったようであるが、それはさておき、この地域諸国は、古代からの砂鉄や銅の産出地であり、河川を利用して備前、備中、備後の湊や浦々が集積地であった。明徳年中の『戊子入明記』によると、永享四年（一四三二）足利義教のときの輸出品のなかに「赤銅」が記されるが、この脚注に「但馬国、美作国、備中国、備後国四ヶ国ヨリ被仰付、至尾路出之」とあり、このことは確かなことである。

砂鉄の場合、備後の恵蘇郡地毘庄や御調郡海裏庄など、その生産地としてよく知られるが、十四世紀中頃には、鉄を加工する鋳物師の存在が確認できる。『山内首藤家文書』文和四年（一二三五）七月山内妙通讓状に「鋳屋」、延文四年（一二三五）十二月の山内妙通寄進状によると、「鋳物屋御堂」が地毘庄で寄進されている。妙通とは、地毘庄地頭山内通資の法名で、山内氏自身がこうした鋳物師の集団を掌握していたことを示している。さらに海裏庄には丹下姓鋳物師がおり、永享四年（一四三二）の守護山名時熙の判物写には、「国中惣大工」の職に任じられている。これは、要するに諸国に遍歴を繰り返した鋳物師集団が、それぞれの地域権力と結びつき、その地に定着していったことを意味する、といわれる。鋳屋とか鋳物屋御堂の実態は定かにしえないが、十四世紀中頃から中国地方で従来の小型の炉と異なる、地下構造を持つ容量の大きな箱型炉が出現し、鉄の採掘地でも鉄製品の生産が可能となったといわれる。要するに、砂鉄の採掘だけでなく、鋳物として加工する場が鋳屋、鋳物屋御堂といわれた、といえるが、こうした施設の存在こそ、確かに鋳物師集団が地域に定着していた証左となろう。

明光門徒の基盤となった備後の光照寺集団は、光尊が光照寺を建立したとき、こうした鑄物師集団と接点があった、といつてよい。中尾氏の論究によれば、備後周辺における律僧の勧進ヒジリとしての活動のなかで、備中国を貫流する高梁川の支流成羽川の「笠神航路造通」を挙げ、上流域の神代、野部、湯野各郷が砂鉄の産地であり、その搬出に困難をきたしたからでないか、という。要するに、その生産とその移送に関与していたのでないか。明尊が先に想定したように、元来律系念仏者であるとすれば、親鸞の門流に編入されても、そうした砂鉄や銅などの採掘、とりわけ、その製品移送に関わっていたであろうことは、想定しうる。網野善彦氏の指摘によれば、畿内の鑄物師の場合、南北朝にいたつても、「出職」のために諸国を遍歴し、鉄器物・鉄商人として諸国の往反を続ける集団もあったというが、これとの関連については、定かにしがたいものの、室町時代初期頃までには、何らかの關係が商取引としてあつたと思われる。

以上のように、明光門徒集団で少しく明らかとなつたように、親鸞諸門流の集団構成は、鎌倉末期から室町期に至つても非農業民・職能民を基盤としていた。もとより非農業民といつても、明光門流には免田が寺領としてあり、永享七年（一四三五）には、仏光寺門流でも近江息長庄で給田を獲得しており、農民的性格も堅持している。おそらく、他の横曾根門徒、鹿島門徒の集団にも確認しえないものの、そうした農業生産に従事した人々がいたことは、容易に想定しうる。だが、その基本的な存在形態が、非農業民であつたのは確かなことと思われる。要するに、親鸞諸門流は職能民を基盤として勧進ヒジリに率いられた特異な念仏集団であつたのである。だが、こうした遍歴・往反を繰り返す非農業民の集団は、中世の権門体制国家にとって、統治しがたい人々であつた。それは、集団の居住地が一定していないだけでなく、その多くが神仏や念仏の世界に直結する存在であつたことによる。顕密仏教の性格にある古代からの神人や供御人の遍歴集団が、院政期から鎌倉時代前期にかけて、寺社権門を介して権門体制国家によつて掌握されていったのは周知のことである。だが、鎌倉仏教とくに法然浄土教で生じた念仏ヒジリの集団の場合、その掌握は国家にとつて政治

的課題となっていた。それは、どのようなことを契機にして中世の国家的秩序に編成されていったのであろうか。さらに、そこにはどういった問題を確認しうるのであろうか。節を改めて、このことについて論究しておこう。

二 権門体制国家による親鸞諸門流集団の掌握過程とその意義

諸国で往反や遍歴を繰り返す法然浄土教系の念仏集団に対し、権門体制国家が自己の秩序のもとに従属させようとした法令を全国的に発したのは、嘉元元年（一三〇三）九月の鎌倉幕府の御教書である。原文が遺存せず、その全貌は必ずしも明らかとならないが、『専修寺文書』所収の以下の唯善の施行状によって、御教書の発給自体は、想定しうる。

嘉元元年九月日、被禁制諸国横行人御教書、併号一向衆成群之輩横行諸国之由有其聞、可被禁止云々、因茲混一向之名言、不論横行・不横行之差別、一向専修念仏及滅亡之間、唯善苟依為親鸞上人之遺跡、且為興祖師之本意、且為糺門流之邪正、申披子細、忝預免許之御下知畢、早以此案文披露仁于地頭方、如元可被興行之状如件

嘉元二年十二月十六日

沙門唯善

顕智御房

内容については、『二期記』嘉元元年条によれば、「仮令於親鸞上人門流者、非諸国横行之類、在家止住等之士民等勤行之条、為国無費、為人無煩、不可混彼等之由、唯善為彼遺跡所申非無其謂之間、所被免許如件」とあったという。存覚は、「此下知無両所判形、号政所下云々」と記し、判形のないこと、御教書でなく、鎌倉幕府政所下文という点で疑問視している。だが、今井雅晴氏によれば、時衆の他阿真教が相模の当麻に定住するのは、この禁制を契機にしていたのではないか、という。元亨元年（一二三二）二月の本願寺留守職覚如の妙香院宛の申状案に、「爰去乾元之比、号一向衆

諸国横行放埒輩、若依有非分之行儀歟」とあり、鎌倉幕府によつて一向衆禁制が発せられていたのは、確かである。

鎌倉浄土教、なかでも法然の専修念仏への弾圧は、建永二年（一二〇七）の『興福寺奏上』を契機としたそれ以来、数度にわたり断行されるが、この禁制はそうした弾圧のなかで特異な意味を有している。平雅行氏の指摘によると、こうした専修念仏への弾圧は、思想弾圧を本質としつつ、破戒という現象を指標にして拡大し、念仏の社会的拡大を阻止する方向で歩んできている、という。実際、文暦二年（一二三五）七月十四日の「念仏者の事」と事書された『鎌倉幕府追加法』、「称念仏者着黒衣之輩」で始まる関東御教書で確認すると、趣旨が黒衣の念仏者の取締まり令のように見えるが、建永二年の専修念仏停止以来の公家政権と幕府による連動した宗教政策を検証するとき、平氏の見解は首肯しえよう。この嘉元元年の「被禁制諸国横行人御教書」も、そうした専修念仏弾圧の宗教政策の線上にあるのは、確かなことである。実際、先の覚如の申状のなかで、「門徒等偏守列祖之規矩、卜道場於有縁之地、令弘通末世相応教法之条、有何咎、曾無所謬」、と反論しており、その延長上で捉える必要がある。だがそれだけでなく、諸国を遍歴していた親鸞諸門流集団との経済的結びつきを強めようとする一面も鎌倉幕府の政策にあつた、と考えるべきである。

以下、二つの性格を持つ嘉元元年の一向衆禁制を契機として、親鸞諸門流がどのような経緯のもとで、権門体制国家の支配秩序に組込まれていったのか。まず、その過程で表面化した親鸞曾孫一族の大谷影堂留守職をめぐる「唯善事件」、さらに覚如による存覚義絶事件に触れながら、確認して行くことにしよう。

（一） 覚如による本願寺門流の独自化の過程とその宗教的性格

大谷影堂とは、親鸞滅後の文永九年（一二七四）冬、親鸞の娘覚信尼が、亡夫禅念より譲渡された大谷の敷地に草堂

を建て、その後に拡充した親鸞廟所の称である。建治三年（一二七七）九月、十一月、弘安三年（一二八〇）十月の三回にわたり、この敷地を「る中の御でしの御中」に寄進し、その代わりとして自らは「みはかの御するの事申つけらるゝ」つまり留守職を委嘱されていた。覚信尼は、最初の夫日野広綱との間に覚恵、再婚した小野宮禅念との間に唯善という子供があり、覚信尼死去に際し、遺言で覚恵に留守職が譲られた。やがて、唯善の住房として新たに元来の敷地の南に敷地が購入され、唯善もそこで生活することになった。こうした経緯のなかで、覚恵とその子覚如、唯善との間に留守職継承を巡って、唯善事件という問題が正安三年（一二三〇）十二月の唯善申状から表面化し、嘉元元年の一向衆禁制の過程で頂点を迎えた。冒頭の唯善の顕智宛の施行状にあつて、唯善こそ「親鸞上人之遺跡」の継承者として、幕府より一向衆の範疇に親鸞の諸門流が含まれないとの「免許之御下知」を預かっている、との文言は、そのことを示していたのである。

やがて、この嘉元元年からの禁圧のなかで唯善は、『一期記』延慶元年（一二三〇）八条によれば、伏見院の院宣を得て、影堂自体を占拠し、上洛した関東の門弟の参詣も、ままならぬ状況が続いたという。かかるなかで、大谷影堂敷地の領主、本所妙香院慈深の兼帯した青蓮院の指示で、覚如側に立つ親鸞諸門流と唯善との相論対決が行われ、以下の御教書で見ると、親鸞諸門流の勝利となった。

本所御下知案

親鸞上人門弟覚如等、与唯善相論影堂並敷地等事、両方申趣雖多子細、所詮如財主尼覚信寄進状者、可為上人門弟進退旨分明也、随而唯善可相伝領掌之由、竊雖申賜院宣、門弟等捧覚信寄進状等、申披子細、預二代勅裁、蒙使庁裁許畢、唯善猶押領之条、不可遁違勅之科、就中背亡母覚信之遺誠、入置敷地於質券之条、招不幸之咎者歟、唯善称有亡夫禅念之後状、頗雖申子細、令懇望門弟等之状等已以歴然也、以禅念之後状可破覚信之寄進状者、唯善何可令懇望門

弟等哉、加之以関東御下知雖申子細、彼御下知全非影堂敷地相論之上、唯善為門弟等之代官令申沙汰之条、両方所進之前後状等炳焉也、非唯善自専之証歟、又号門弟等者、僅五六輩濱出之族也、更非惣衆之由、唯善雖申之、顕智・順性・信寂以下門弟数千人、令散在諸国之上、覚信寄進状・唯善懇望状以下二代勅裁・使庁成敗状等、皆以帶之、為惣衆之状、不可有御不審之由、令申之条、非無其謂歟、早任本願主覚信之素意、為門弟等進止、可専祖師之追孝、於覚信之子孫等之許否者、宜在門弟等之意歟、者、以青蓮院法印御房御氣色執達如件

延慶二年七月十九日

法眼 判 奉

親鸞上人門弟等御中

留意すべきは、これ以降の親鸞諸門流の展開で生じた二つの問題が、この裁許の中にほとんど凝縮されていることである。第一の問題は、法然・親鸞と継承されてきた専修念仏の反体制的属性が、覚如と親鸞諸門流の集団の統括者、顕智、順性、信寂双方ともに、本所の裁許を要請する過程で、喪失の方向に歩み始めていったことにある。要するに、この時点から親鸞影堂を信仰的紐帯として、辛うじて維持してきた親鸞の専修念仏運動が、覚如、親鸞諸門流それぞれの立場から、新たに戒と祈禱を内実にした顕密仏教へと接近して行くことになった。第二の問題として、第一の問題と深く関連するが、一向衆禁圧状況のなかで、双方ともに自己の側に有利となるような相論解決を図ろうとして、本所の介入を求めたことで、親鸞諸門流総体に分裂の兆しが芽生えた。具体的には、覚如による大谷影堂の寺院化、関東の諸門流集団個々の独自化、つまり個々の集団統率者のもとへの集結する契機となったことにある。

第一の問題は、この裁許状によつて、すでに覚恵からの留守職讓状を得ていた覚如の留守職就任の実現が、「於覚信子孫等之許否者、宜在門弟等之意歟」と裁定されたように、親鸞門流集団の意向にある、と裁定されたことに起因する。

覚如は留守職就任を前提として、門弟からの要請で十二箇条の「懇望状」を同年八月に起草し、関東の諸門流に提示した。この案文は、どう見ても覚如だけでなく諸門流のあり方にとって、問題のある内容であった。それは、総体の趣旨が第三条で「自御門弟等御中、縦雖被申付御留守職、於相背御門弟御意者、雖為一日片時、被追出影堂敷内之時、不可申一言子細事」と記すように、留守職にもし就任したならば、門流の意向に全て従い、この誓約に背反したならば、影堂敷地から追放されても一言の苦情を申し出すらしない、との点に集約される。『嘆異鈔』第十三条で、唯円が「道場にはりぶみをして、なんなんのことしたらんものをば、道場へ入るべからずなんどいふこと」という状況、つまり賢善精進の相を露わにし、内には虚仮不実の相を抱く現状に、覚如のみならず諸門流の総意も立脚していたといえよう。この立場を表象化したのが、第十一条に「不蒙御門弟免許、細々下向諸国、或称勸進、或号不諧定員数、不可奉詔御門弟事」という内容で、これまで専修念仏運動展開の原動力であった諸国での念仏勸進すら、許されないことになるわけである。どの条文にあっても、親鸞が門流の諸弟に懇望した法然の「浄土宗の人は愚者になりて往生す」、との宗教地平は、確認しえないのである。覚如と諸門流諸弟との双方にあつて、専修念仏の反体制的属性を余すところなく瓦解させていたといつてよい。

この懇望状を前提にして、覚如の影堂からの退出と関東諸門流への就任要請のための出向、さらに存覚と東国の門流集団との折衝で、延慶三年（一一三〇）に至つて、覚如の留守職就任は屈辱のなかで実現した。この経緯を経て、元亨元年二月に、覚如は親鸞諸門流の要請で門流総体の安堵のために、本所妙香院の挙状を請い、幕府に以下の申状を提出した。

本願寺親鸞上人門弟等謹言上

欲早賜挙状愁申関東、且任先規、且依興隆仏法政化、任往跡可令勤行旨蒙裁許、令紹隆専修念仏問事

右当寺者、山門妙香院之御進止、親鸞上人之靈跡也、云四海安寧之祈願、云九品託生之教行、專酌源空・親鸞之貴流、諸国散在門弟等、長日不退勤行敢無懈怠者也、爰乾元之比、号一向衆諸国横行放埒輩、若依有非文之行儀歟、被禁遏之刻、以当門徒則令混彼浪人等、可停廢之由、在々所々結構之条、尤不便之次第也、門弟等偏守列祖之規矩、卜道場於有縁之地、令弘通末世相応教法之条、有何咎、曾無所謬、只魔障塞理途、卑聴未上達之故歟、具被聞食者、当于徳政御代、争可被禁遏濁世末代之目足哉、一朝之護持、何事如正法之再興哉、然者早賜拳状、為愁申関東蒙御下知、粗言上如件

元亨元年二月日

覚如草案のこの申状こそ、法然・親鸞と展開した専修念仏運動の終焉を、親鸞諸門流が覚如とともに幕府へ通告した位置にある。嘉元元年での一向衆禁制に対して、自らの門流集団は、諸国に散在していても、定住した「有縁之地」で、「末世相応之教法」を弘めてきているに過ぎない。この禁制のもと弾圧を各地域で蒙ったのは、一向衆と彼ら横行人と混在しているように、認識させられていたからである。親鸞諸門流での念仏の立場は、国土安泰を祈願し、九品託行の教えを実践しているだけである。要するに、幕府によって一向衆と断定されることを避けて、それまで諸国を遍歴・往反していた事実を隠蔽し、定住民の集団であることを強調するのである。平氏によれば、こうした状況は、法然の浄土宗の中にも見られるという。確かに前節で触れた鎌倉浄光明寺の浄心は、律系の称名寺で灌頂受戒を受けた僧であり、鎮西義や西山義の僧の多くは、「持戒念仏」の立場にあったのである。

覚如は、この元亨元年の申状に添へて、諸国散在の親鸞諸門流の交名に関する『親鸞上人門弟等交名』を安堵の条件として、幕府に注進していた痕跡がある。原文書は散逸して伝来しないものの、康永三年（一三四四）十月書写の妙源寺本が最古の写本で、この他に光照寺本、貞和三年（一三四七）の荒木門流主体の光園院本がある。いずれの写文書も

伝持する集団の利便のため、改竄の跡が見られるが、最古の妙源寺本の一部に当初の写された墨跡がたどれる。例えば、明性には「実名永賢唯善与同」、唯善の箇所には「背亡母覚信寄附旨、押妨上人影堂之間、自総門弟等中、永削当流号了」と読みとれるのがそれで、このことから、原文書が覚如によるものでないか、と思われるからである。交名の文書形態は、冒頭に親鸞の書状などに確認しうる門弟の名を列挙し、「都鄙門弟皆以面授口決也、悉逝去畢」と結び、以下主要な門流について集団ごとに書き記している。様式の特性として、国名・郷名と入道した人の俗名も記されており、交名注進の様式としては確かなものである。貞和三年書写の荒木門徒諸流主体の光園院本記載の集団がほとんどそこに記載されてなく、実態は必ずしも投影されていない。ただ集団のなかには、この禁圧を避けるために、常陸や陸奥奥六郡の門徒には会津田島の山間部に移住したり、「かくし念仏」として一族ごとに秘密結社化した集団もあつたが、ともあれ、諸国に定住していた証左となつたのであろう。

第二の問題としての諸門流の独自の動向が顕在化するのには、元亨二年（一一三二）六月の、覚如による長子存覚の義絶問題である。覚如が存覚を義絶した理由は、定かとならない。だが覚如の留守職就任に際し、本所妙香院の裁許により顕智・順性等「惣衆」に大谷影堂の進止権があると裁定され、しかも存覚の幹旋によって、十二箇状の「懇望状」を書かせた関東の諸門流集団との深い亀裂が挙げられる。いわば、存覚の義絶とは親鸞諸門流集団との対立の象徴でもあつた。さらに、彼らの集団の一部には、鹿島門徒のように、存覚を留守職に押す動きもあり、それに拍車を加えたのである。

こうした動きを防ぐべく、覚如は元亨四年（一一三四）四月六日、本所妙香院に自己の立場の確認を求め、以下のよ
うな御教書を青蓮院を介して得ていた。

親鸞上人影堂留守職事、延慶年中門弟与唯善確論之刻、如所仰下之御下知状者、於覚信子孫等之許否者、宜在門弟等

意云々、而今如御所進之証文者、就本願主覚信寄付、門弟等雖令進止敷地、為財主子孫、於留守職者、相承之儀非無初見歟、門弟等強非自專之限何哉、況寄事於左右、門弟中動欲相妨留守職之条、一類別心輩張行歟、太以不可然、加之御真弟光玄律師依条々不義、義絶之由聞食候処、門弟等之間、有鼻肩彼律師輩云々、以義絶之身争可令競望留守職哉、更非沙汰之限、所詮任財主之素意、於留守職者、永守付属条、敢不可有他妨之旨、妙香院前権僧正御房所候也、仍執啓如件

元亨四年四月六日

法眼（花押）奉

謹上 勘解由小路中納言律師御房

この御教書で得た覚如の権限は、大きなものがあつた。それは、延慶二年の裁許で曖昧とされた影堂留守職が、覚信尼の子孫が相承すべきであり、親鸞諸門流の集団の干渉の範囲外であるということである。もとより影堂敷地の進止権が覚信尼によつて寄進された門弟集団にあることは、認められていても、ここで始めて影堂留守職の権限が本所の沙汰として公認され、併せて、存覚の留守職就任について望む門弟集団の要請を拒否しうる法的論拠すら獲得したのである。この法的権限は、元弘三年（一一三三）十一月、影堂敷地の進止権が門弟集団に再度認められたが、建武元年（一一三三）五月九日に、青蓮院を管領していた妙香院を通して慈道法親王の令旨により、覚如の留守職を安堵し、存覚の競望も却けられた。このように、御教書の内容が変遷するのは、元弘・建武という激動の時代の影響かと思われるが、元亨四年の御教書で「初見」となつた覚如の大谷影堂留守職の法的論拠は、基本的に安堵され、康永元年（一一三四）十二月二十四日妙香院宮の令旨で、最終的に確認されたのである。

こうした本所との関係強化によつて、覚如による大谷影堂の寺院化は、親鸞諸門流集団の影堂敷地進止権を実質的に形骸化させるなかで進展していった。元弘三年六月の兵部卿宮の令旨で、祈祷所としての本願寺の寺号の初見とし、こ

れ以降本願寺の名が散見するようになる。いわば、親鸞諸門流集団から親鸞廟堂を基盤に、天台宗妙香院門跡を本所とする本願寺門流がここに成立したのである。妙香院と本願寺門流との宗教的関係について、これまで青蓮院との本末関係にあったの通念が支配的であったが、近年の太田壮一朗氏の論考によれば、資師相承に基づく本末関係でなく、門流に属さない「候人」としての関係で結ばれていたのではないか、といい、候人とは、門跡に留守職補任権を掌握される一方で、他方大谷影堂周辺の宗教的空間、比叡山横川の「本坊」妙香院を介して天台教学圏における教学活動、例えば得度・受戒・修学・仏事・聖教伝授を保証される存在に位置する、と指摘する。要するに覚如は、親鸞影堂の留守職補任の権限を妙香院の進止とすることにより、自ら候人としてその宗教活動を展開しうる基盤とした、といつてよい見解である。

太田氏の見解には、影堂留守職の補任権について、どういった経緯で妙香院が保持しえたのか定かにしていないものの、概ね首肯しえよう。実際、大谷影堂留守職を法的根拠にして本願寺門流の宗教活動は、従来からの親鸞諸門流集団の進展が脆弱な地域にむけて行われた。その基本的な武器となったのは、覚如が公家世界や京都浄土宗との交流のなかで培われた留守職家の家業、つまり「三代伝持の血脈」相承の主張、それを論拠とした門末への聖教伝受である。佐藤進一氏の指摘によれば、十二世紀初中期に官司の職務を請負った特定の氏族が、その権益を独占的に家産化するの、鎌倉時代末期から南北朝期にかけてである、といわれる。覚如の場合、幼年期からの公家社会との交流を通して、「親鸞上人影堂留守職」としての家業の継承の立場を認識した、と考えられる。暦応二年（一三三九）の光養丸宛置文の処分状のなかで、「右御留守職者、至于愚老既三代相統、敢以無子細」というとき、その論拠として祖母覚信尼、父覚信の手継証文、さらに「院宣並本所代々令旨・御教書等」の存在を指摘しているのは、留守職の家産化を示しているが、三代伝持の血脈相承とは、その家業のなかで、どういった位置にあるのか。

三代伝持の血脈とは、法然の専修念仏の教えが親鸞に継承され、その教えが覚如の学んだ如信に継承され今日に至っている、との覚如によつて唱えられた本願寺門流での資師相承説である。この相承説について、これまで真宗史の研究にあつて、覚如の「創唱」というのが定説である。しかし、前節で確認したように無為子門徒にあつては、法然、親鸞、無為子、荒木の源海門徒では、親鸞、真仏、源海の三代伝持の説がある。さらに、浄土宗鎮西義白旗流の「良忠附法状」に、「源空上人・弁阿上人・良忠三代相伝事、世間無其隠、皆以所応可也」とあり、必ずしも独創的な説といえない。いわば、鎌倉末期から南北朝期の動乱のなかで、こうした跡職の継承・相承について、天皇家での大覚寺統・持明院統からする皇統の争奪を始め、公家社会での官司をめぐる家業化という問題が浮上し、嘉元元年の一向衆禁制といった禁圧状況のなかで、分流して展開していた法然浄土教のなかで、このように意識化されて主張されたのであろう。三代伝持の血脈説は、こうした現実のなかで、家業の内実として主唱された、といつてよい。この原点は、親鸞が法然より『撰撰本願念仏集』と法然の影像を資師相承の証として与えられことにある。親鸞の場合、遠江の専信房専海に、高田派専修寺本『教行証書』と安城の御影の授与がそれに当たると、宮崎氏が指摘しており、このことは、確かなことと考えられる。とすれば、親鸞と如信、如信と覚如との場合、の資師相承は、どのように指定しうるのか。

親鸞と如信との資師相承のあり方については、幼年期に親鸞と生活したといわれるだけで、全く明らかとならない。しかし、如信と覚如の場合、平松氏は、大胆な仮説を示している。それは、現在本願寺派本願寺に伝来している『教行信証』（西本願寺本）が、如信によつて与えられたものでないか、という点にある。この論拠となるのは、『慕歸絵詞』によると、覚如が如信のもとに滞在したのが「一夜」での面受口伝であり、その間に親鸞の念仏の教えを理解するとしたならば、『教行信証』自体の授与しかない、というのである。ただ、西本願寺本は、化身土巻末尾に親鸞の死去の年月日と時刻を記すだけで、それに続く識語は削り取られており、書写年次は鎌倉時代末期としかいえず、確認しようが

ない。しかし、この本が、本願寺留守職六世巧如のときまでの『教行信証』伝授本である、との重見一行氏の指摘を想起するとき、平松氏の仮説はその信憑性が高い。この説が認められるとすれば、三代伝持の血脈とは、法然の専修念仏の教えが『撰撰本願念仏集』授与と面授を介して親鸞へ、親鸞から如信へは、『教行信証』と面授を通して相承された、ということになる。覚如は大谷影堂留守職の家業としての三代にわたつての念仏の教えが、如信によって「面授口決」された、というのであろう。建武四年（一三三七）に著された『改邪鈔』の奥書に「余壯年之往日、忝從受三代（黒谷・本願寺・大綱）伝持之血脈以降、鎮畜二尊興説之目足也」と記すのは、家業の内実が三代伝持の血脈にあることを示している。

覚如による本願寺留守職の念仏の教えの家業化は、やがて三代伝持を起点にして、最晩年には、法然を除く親鸞・如信・覚如の三代伝持説に変化していく。このことは、本願寺派本願寺に襲蔵される紙本著色の親鸞・如信・覚如連坐像によつて示される。覚如自筆の讚文は、『仏説無量寿経』の十八願成就文、「諸有衆生、聞其名号、信心歡喜、乃至一念、至心回向、願生彼国、即得往生、住不退転」を中心に、親鸞の『教行信証』行卷末の「正信念仏偈」の「撰取心光常照護、已能雖死明聞、貪愛慎憎之雲霧、常覆真實心天」を右に、「憶念弥陀仏本願、自然即時入必定、唯能常称如来号、応報大悲弘誓恩」を左に記している。要するに、親鸞による救済主体の転換、阿弥陀如来によつて衆生に功德を振り向けられることについて示唆する「至心回向」の文を掲げること、『教行信証』を軸とした念仏に家業の内実を転換していたのである。覚如自身の『教行信証』観は定かにしえないものの、子息存覚の『六要鈔』奥書に「教行証者、列祖相承之要、聖人領解之証也」といい、この聖教の書写こそ「師資之契約」であり、「宜募相伝之譜系、於不諾其礼者、可知無其実也」と述べており、『教行信証』の伝授が家業と認識されていたのである。実際、信濃水内郡長沼にあった中太郎真仏門流の一つ、善性の浄興寺の芸範は、本願寺の巧如書写の『教行信証』信卷の識語の中で、「芸範為学文、

応永年中本願寺居住、巧如上人被受伝」と記しており、そのことは確かなことであつた、といえる。

以上、嘉元元年の一向衆禁制を契機に生じた、大谷影堂留守職の跡職をめぐる相論の過程から、覚如による本願寺門流の親鸞諸門流からの独自化が、どのように進められたのかについて、煩瑣な叙述で概略してきた。その梃子となつたのは、門流との緊張関係が続く間は、法然・親鸞・如信の三代伝持の血脈説であり、独自化の進展のもとでは、親鸞の『教行信証』の相承を旨とする親鸞・如信・覚如の三代伝持説であつた。しかも、この念仏の教えは、いわば『教行信証』書写本の授与というなかで行われたが、これこそ覚如が本願寺の社会的位置が親鸞の墓所だけでなく、家業として親鸞の念仏の教えを弘めるために存在する、と認識した方法であつた。しかし、このような本願寺門流の独自化で得た代償は、おおきかつた。それは、中世の法然・親鸞と継承された専修念仏運動を自ら解体し、権門体制秩序の中に位置づけて、本所妙香院のもとでの天台教学圏に安住することになつたからである。だが、こうした顕密仏教化への途は、覚如の本願寺門流だけでなかつた。親鸞諸門流自体も、はやくから鎌倉幕府御家人と関係があり、そこから嘉元元年の一向衆禁制をきっかけに顕密仏教化の方向に歩む集団も見られたのである。次節では、荒木門流のなかでの明光門徒集団を中心素材として、その過程を概観しておかなければならない。

(二) 荒木門徒諸流の宗教的性格と武家政権との関係

周知のように、親鸞諸門流と在地の支配層、とりわけ鎌倉幕府御家人との関係は、親鸞在世中から見いだされる。高田門徒の場合、鎌倉幕府御家人結城氏から分流した大内氏、さらに宇都宮氏との関係が、『専修寺文書』によつて見出されるが、他の門徒諸流の場合、どうであつたのであろうか。このことについて、留意されるのは、『血脈文集』第四

通である。そこには、横曾根の性信の勧めで念仏に帰依した「しむの入道」と「正念房」が大番役で上洛し、親鸞に面会したと記される。正念房とは呼称から従者といえるが、しむの入道とは、鎌倉末期に美濃や安芸で地頭となった進士氏の一族でないか、と想定される。しかもこの門徒の性海が、先に確認したように『教行信証』板東本が、得宗家内管領の援助で開版されており、横曾根門徒にも、御家人の影がつきまとうのである。

幕府の御家人が専修念仏に帰依したのは、この他にも具体例がある。『吾妻鏡』宝治元年（一二四七）六月五日条に、大江広元の四男毛利季光が、宝治合戦の敗北後に自刃した記述で、彼を専修念仏者とする。季光は法名西阿弥陀仏といひ、嘉祿の法難で遠流となった隆寛を自己の所領に匿った縁で法然の念仏に帰依したという。同じ年の正月十三日に彼が願主となり、念仏勧進のため聖徳太子の孝養像一体を造立している。この太子像は、武蔵の荒木門徒の旧跡の地に現存し、そこへ伝来した経緯が定かにならないものの、『源海因縁』の後述内容からすれば、西阿弥陀仏と源海とは、浄土宗白旗流の鎌倉悟真寺、後の光明寺の造営を軸にした関係があった、といつてよい。このことは、大江広元の次男長井時広の系譜に立つ長井氏も、先に見たように出羽長井荘で鹿島門徒と関係があり、荒木門徒や鹿島門徒にも、鎌倉幕府御家人との関係が早くから認められるのである。この関係はおそらく、「しむの入道」などと同様に、親鸞の専修念仏に関心をもったことによる。

ところで嘉元元年の一向衆禁制という状況のなかで、親鸞諸門流集団は前年の正安四年（一二三〇）四月八日の「惣門弟等連署安堵状」に見る「惣門弟」の立場で、親鸞曾孫一族の内紛、さらに覚如との大谷影堂敷地進止権、留守職就任問題に関与していたが、四十年に及ぶ相論の過程において、荒木門徒諸流集団のなかから、大谷影堂留守職就任を望む覚如に接近し、長子存覚と密接な関係を結んだ集団が、十四世紀当初に現れてきた。元亨元年（一二三二）九月日に現在高田専修寺に蔵する『親鸞伝絵』を書写した源誓の集団がそれであり、了海、誓海と相承された集団では、正中元

年（一二三二四）、存覚に『浄土真要鈔』、『諸神本懷集』の撰述を依頼した了源の集団、さらに、建武四年、曆応元年の間に『顕名鈔』、『歩船鈔』等の撰述を求めた明光の集団がそれである。平松氏によれば、了源の仏光寺門流や明光の先に見た備後山南庄などで、念仏勧進の主要な武器となった『絵系図』の製作にも、存覚の関与があったのでないか、と指摘しており、『一期記』の記述などから見ても、その関係は確かに濃厚といつてよい。源誓、誓海、さらに明光、了源によるこうした動向は、これまで覚如による存覚義絶事件との関係で論究されたことがあるが、一向衆禁圧状況下の親鸞諸門流集団との関連で追究されたことは、ほとんど見られない。高田門徒、鹿島門徒、和田門徒、さらに荒木門徒の一部が、大谷影堂敷地進止権を梃子に覚如と対峙するなかで、彼ら荒木門徒の一部で、このような行動をとつたのには、どういった意味があつたのであろうか。

この問題解明の糸口となるのは、室町時代前期に、浄土宗関東壇林の基礎を築いた鎮西義の了譽聖罔が、永和三年（一二三七）頃の親鸞諸門流の念仏のあり方について、以下のように述べた状況である。

愁二浄土宗ノ行人トハ号シナカラ、観音・勢至等ヲモ雑行ト云テ、堅ク誠之、結句十人カ九人ハ、新堂ヲ建立スルニ、阿弥陀ヲサヘ背クマテコソ無ケレトモ、不奉為本尊、専ラ以太子安置本尊、我ハ是レ正中為正専修正行ノ人也ト云コト、阿仁豈 是レ爾ラン耶、可笑可笑、

ここでの主張は、要するに聖罔が新たに再興した鎮西義の念仏の教えからすると、太子信仰を通しての念仏自体異端であり、決して相容れない、という点にある。だが、法然・親鸞の専修念仏にあつて、太子信仰を否定するような立場がないのは、松野純孝氏の論究で明らかである。しかし、十三世紀中頃の関東にあつて、太子信仰を媒体にした念仏の信仰は、確かに定着していたのである。

その実態を示すのは、以下の寛元五年（一二四七）の孝養太子像の胎内銘である。

造立する処は相模国鎌倉郷

造立し奉る太(子脱力)御形像一躰

慶尊(花押)

右造立の志趣は、沙弥西阿弥陀仏二親ならびに舎兄二人・源有口併に平泰時・新武蔵口比丘尼・一阿弥陀仏、兼ては諸檀那・法界衆生の出離生死・往生極樂のために、造立し奉る所件の如し

寛元五年(大歳丁未)正月十三日

願主 西阿弥陀仏

大仏師 法橋慶禅(花押)

写真では判読が困難なので、林幹弥氏の『太子信仰』からの引用である。慶尊とは、林氏の指摘によると、源実朝建立の大慈寺の正嘉元年(一二五七)修復供養に名が見える顕密僧である。西阿弥陀仏とは、大江広元の長男で、関東評定衆の一人である毛利季光の法名である。

右の銘文には、隆寛の長樂寺流念仏の属性の一つ、「出離生死・往生極樂」という往生の臨終業成説が示されている。だがそれだけでなく、平生の念仏相続が太子像造立を機縁とした、一族や北条泰時ら縁者の結縁を前提に祈願されているのが特性となっている。要するに、太子像造立を通しての念仏信仰が表白されていた。この数ヶ月後に、彼は宝治の戦いの前に、専修念仏者として「一仏浄土因」を結ぶために、諸衆を勧請して「法事讚」を修した、と『吾妻鏡』に記述される。『法事讚』とは、唐の善導の著で、供養・懺悔の儀式を明かし、『阿弥陀経』を読誦する作法を述べた内容にある。おそらく合戦での死を覚悟して、念仏を唱えながら行道し、自己と結縁した人々の往生を願ったのであろう。こうした念仏が、法然や親鸞の専修念仏と異なる性格にあるものの、太子像造立を媒体とした形態にあったのは確かである。

ところが、こうした念仏のあり方は、関東の長樂寺流のみでなかった。親鸞諸門流のなかでも確認しうる。それは、

中太郎真仏門流集團の基幹となつて展開した、源海の荒木門徒である。このことは、横浜市の東福寺に襲蔵される八字名号を中尊とした光明本尊の讚文に、以下のように記されており、明らかである。

源海聖人偈云

我是恩慈、葉師如来、故我依是、度衆生也

又云、從救世觀音、承此智慧故、我是実日比、度衆生身也

この偈文の内容について、このままでは理解しがたい。なによりも、葉師如来のもとで衆生を度するといひ、救世觀音の智慧によつて、衆生を度する身となつた、としか解釈しえないからである。だが源海の弟子、源誓の足跡を記した『源誓上人絵伝』二幅の内容を検討するとき、この二つの偈文の意味は理解しうる、といつてよい。

この絵伝は、延文五年（一三六〇）前後に製作された、と想定されているが、小山正文氏の追究によれば、始めの一幅には、出自が武士といわれる源誓が、觀音堂で出家する過程が描かれている。次の二幅には、相模国大庭御御厨の本郷の葉師堂別当職にあつた源誓が、その葉師堂で、源海の念仏の教えに帰依する過程を描いている、という。後半の葉師堂主体の絵伝は、アメリカのシアトル美術館にあるため、写真でしか判読しえないものの、確かに小山氏の指摘通りに解釈しえる。しかも、元亨元年九月日の『親鸞聖人伝絵』の奥書の中に真仏、源海について、源誓は次のように記している。

親鸞上人ノ真宗ノ御口決ヲウケタテマツル御弟子アマタマシマスウチニ、下総国ノ真仏聖人トテマシマシキ、シカルニ、ソノ御弟子ニアラキノ源開聖人トテオハシマス、シカルヲ報恩謝徳ノ御タメニココロサシヨイタシタテマツルニツキテ、カタカタノ御真影ヲ図画シ、崇重シタテマツルコトコレアリ

源誓が真仏とりわけ源海によつて勸化された「口決」の念仏を重んじ、「報恩謝徳」の念を抱いていたのは明らかであ

る。延文二年（一三五七）三月、三河の如意寺空暹が、「源海一期行状」について、報恩謝徳のため講式として草することを、存覚に依頼した、と『一期記』に記されている。源誓の絵伝は、そうした荒木門徒の源海追慕のなかで製作されたと想定するとき、源海の二つの偈文は、源誓の辿った宗教遍歴と同じように、葉師堂で出家剃髪し、救世観音の夢告によって、念仏の教えに帰依したことを述べた表白文であったと想定しうる。ただ、その念仏の教えが「口決」として相承されたことに、ここで留意しておく必要がある。

源海のこうした念仏の内実について、存覚に依頼された『源海講式』が散逸しており、具体的に知ることができないが、その一端は、『親鸞上人御因縁』に十四世紀後半補充された『源海因縁』で窺える。前半部分は、源海の武士としての栄耀栄華の生活を誇大に記述する。後半から末尾にかけて、双子の花若・月若が不慮の死を遂げる過程を語り、その死を契機に出家剃髪して遁世の生活に入っていた源海のもとに、彼らが観音・勢至の二菩薩として夢中に立ち、以下のように述べるくだりは、念仏の内実を知る上で留意される。

ある夜花わか・月わか兄弟きたりたり、親父入道から不思議なるかな、面々は死したりときゝたるほとに、遁世したれは子細なかりけりといゑは、兄弟まうすやう、左右におよひ候す、死して候われらは、これ御辺の御ためにはまことの子にて候はず、御へんかまくらの悟真寺を造栄ありし利生に、まことの道にいれたてまつらんとて、極楽無為の報土よりむかゑんかために、われらきたりて子になりたり、とてもまことの道にいりたまは、衆生を濟度したまゑ、いまころひたちの真仏上人とまうしたてまつるは、本地阿弥陀仏にてまします、それゑまいらたまゑ、観音・勢至二菩薩われらなりとて、西のくもにいりたまふとてゆめさめぬ、

鎌倉の悟真寺とは、文永九年（一二七二）正月の「良忠讓状」によれば、執権北条経時の帰依により建立され、大仏氏の庇護のもと蓮華寺、光明寺と改称して、関東浄土宗鎮西義白旗流の一大拠点となった寺院である。鎮西義とは、浄土

宗のなかで諸行往生を是認し、「持戒念仏」を旨とした性格にあり、法然の念仏の流れのなかで主流となつていった門流である。真仏とは、先に見たように親鸞在世中の善鸞事件細大の被害者で、門弟九十人ほどその過程でうしなつたといわれる中太郎真仏のことをいう。

注意すべきことは、源海の専修念仏への転回が、遁世中の悟真寺造立を機縁としていたことにある。この意味は、先の偈文と関連して考えるとき、源海の念仏が、造寺を「利生」つまり利益衆生とし、「救世観音」つまり聖徳太子の本地の夢告によつて、その性格を形成したことを示している。要するに、造寺という仏教的行為が衆生済度につらなるという念仏である。法然・親鸞の専修念仏の基本的属性は、そうした造仏・造寺という行業総体を否定し、念仏の専修のみを浄土へ至る教えという点にある。源海の師となつた真仏の念仏とは、源海の偈文の前に「日本真仏聖人偈曰、聞此法寛喜、信心無疑者、速成無上道、与諸如来等」と記されるように、『華嚴經』に基づいた文言であるが、親鸞自身も『末灯鈔』第十二通で如来等同思想を表明しており、真仏もこのような念仏にあつたことを意味している。とするならば、源海の伝えた口決の念仏とは、専修念仏のあり方と異なり、似而非なる性格にあつた、といつてよいだろう。

こうした念仏について、源海がどこで影響されたのか定かにならないが、悟真寺の造立に關与したという点に着目するとき、鎌倉時代末期の鎌倉郷での浄土教のあり方と關連している、としかいえない。先に触れた光明寺は、正中二年（一二三二）三月の「良暁述聞制文」や「良暁付法状」によると、円頓戒を中心とした梵網戒、十重禁戒が念仏とともに、相承されていた。さらに、この地には諸行本願義の真阿の開いた浄光明寺があり、西大寺流律宗の極樂寺や称名寺もあり、光明寺や浄光明寺の僧の多くが、鎌倉末期に至つて極樂寺で受戒したり、称名寺で灌頂を受けたりしていることは、金沢文庫古文書によつて確認しうる。こうしたことは、正和三年（一二三四）十一月、浄光明寺の高惠などにより、不断光明真言を基軸にし、これら四箇寺が兼学しうる勸学院設立の動きがあり、はやくから鎌倉の浄土宗には、造

寺造仏をも往生の行業とする念仏の教えが主流となっていた、といつてよい。先の長楽寺流の念仏にあつた西阿弥陀仏は、その具体的な事例である。しかも、こうした寺院は、北条氏やその一門金沢氏や大仏氏の庇護のもとにあり、おそらく源海は、その宗教的雰囲気のもとで、親鸞、真仏の念仏の教えを聖徳太子信仰を媒介にして、確立していったのであろう。

十四世紀後半の関東で、聖罔が見聞した親鸞諸門流の念仏とは、こうした荒木門徒として関東に残留した集団のあり方を伝えていたのでなからうか。実際、先に見たように源誓の絵伝によれば、その念仏と観音堂、薬師堂との関連は深いものである。後に指摘するように、明光の最宝寺は寺領に太子堂、薬師堂があり、了源も、元応二年（一三二〇）に自己を願主とした孝養太子像を造立している。この門流での太子像の形態について、あまり注意されてこなかったが、寛元五年の西阿弥陀仏が願主となつた孝養太子像は、その伝搬経緯について定かにしえないものの、荒木の源海の故地天州寺に現存している。とすれば、荒木門徒の伝持した聖徳太子像とは、西阿弥陀仏のそれと同様な孝養太子像であつた可能性が、現存する親鸞門流の鎌倉末期から南北朝期の太子木像から見て、高いと思われる。このことはさておき、源誓を始めとして、了海、誓海の門流の明光や了源は、嘉元元年の一向衆禁圧の進展過程のなかで、どのような意図で覚如や存覚に接近したのであろうか。このことを改めて検討する必要がある。

この問題について注意されるのは、前節で触れた嘉暦二年の誓海、明光、了源連署の「定 念仏相承ノ血脈ヲタシクスヘキ条々」三箇条である。写文書であるものの、そこに誓海の署判がなく、連署のあり方から見て、了源が草し明光がその案文について承認した、「定」と考えられる。この三箇条の内容は、いずれも荒木門徒諸門流が教線を伸長させようとするとき、源海から口決で相承された念仏のあり方自体に問題が、多く生じていたことを示唆している。その問題状況とは、第一条で念仏勧進の多くが勧進請負の僧によって代行され、そこで教化された門弟の処遇をどうするか

である。第二条では、弟子が師の邪見の教えを嫌い、他の師に従った場合の問題である。第三条は、一人の弟子が念仏を捨て、一定期間をへて、他の師の弟子となった場合の帰属の問題である。要するに、口決で相承された念仏のあり方自体が、こうした混乱を招いていたのは、内容からすれば、確かなことである。とすれば、明光と了源が誓海の名を掲げながら、こうした状況について、どういった方向で解決しようとしていたのであろうか。

明光、了源がとつた解決策として指摘しうるのは、第一条の場合、門弟は勸進念仏の請負の僧でなく、莊園領主が代官請の押領を認めないと同様に、請負僧の師の門流に帰属すべきである。第二条の場合、善鸞事件で善鸞のもとに走つた門弟が、親鸞のもとに帰つたように、この伝統のある荒木門徒にあつては、その故事にならつて本師のもとに戻るべきである。第三条の場合、念仏の師のもとに帰り、もう一度他流の雜行を捨て、改めて専修念仏の教えに一念発起する必要がある、というのである。こう指摘して、明光、了源は念仏相承の血脈と専修念仏の基本が、第十八願の成就文として、真仏の偈文にあつた「聞其名号信心寛喜」を引用し、往生を獲得するには、善知識の力が必要である、と主張するのである。念仏相承の正統な具体例として、光明本尊に基本的に図示された弥陀・釈迦二尊、天竺での龍樹・天親、晨旦での曇鸞以下五祖、和朝での源信、源空、親鸞、真仏、源海、了海、誓海、明光等の祖師聖人を挙げていたのである。

だが、解決策として、そうした弥陀・釈迦からの確かな念仏相承の強調だけに、留まっていたのでない。以下に確認しうるように、抜本的な解決の方向を源海・了海の遺戒を貢棹にして提示していたのである。

源海聖人御遺言ノコトキハ、ワカ弟子、ヒトノ弟子ト論センヒトハ、餓鬼類ノトモカラ ナリ、トノタマヘリ、カタクコレヲマホルヘシ、(中略)、タ、シ、ワカ教化シタランヲ、ワカ弟子トイヒ、人ノ勸進シタランヲ、人ノ弟子トイハンハ、邪正ヲアキラメンカタメ ナレハ、正義ニソムクヘカラス、マコトニヨリテ、コレヲ治定スヘシ、了海聖

人ノ御遺言ニハ、アルヒハ皮・肉ヲサキテ、師ノ恩ヲハ謝セヨトオシヘ、アルヒハ師ノ長短好悪 ヲミサレ、トノタヘリ、コレミナ聖教ノオホキナルコ、ロナリ、アフヒテ信スヘシ

附会した文が続き、その意を解釈するのは困難である。だが、要するに源海が観音・勢至の二菩薩の夢告で化導された「マコトノ道」、具体的に報恩謝徳の念仏について著された聖教を基軸に、念仏相承の正義を決定する必要がある、と述べているのは確認しうる。

このことをより鮮明にしたのは、建武元年（一三三四）二月の了源による「一味和合契約事」である。冒頭で親鸞諸門流のなかで、了源の相承した念仏が「真仏・源海・了海・誓海・明光」の血脈にあり、偏執の義なく浄土往生をするために、「一味和合」することについて、釈迦・弥陀二尊、聖徳太子、源空・親鸞以下の「血脈相承ノ祖師・先徳」に誓約することを求めているが、了海の『他力信心聞書』すら入手困難であり、念仏の教えについて、「カネテハ坂東ヨリモ相承セス、関東ヨリモタマハラス」と口決でしか相承していない現実を告白している。坂東とは荒木の源海の故地をいい、関東とは了海・誓海の所在地を指すのであろう。そこから「了源力発起トシテ、アラタニ所持スル聖教コレアリ」といい、『浄土真要鈔』『諸神本懐集』『持名鈔』という存覚撰述の聖教を挙げ、これこそ「破邪顕正ノ申状」として、「アル当流ノ覚者ニアツラヘテマフシテ」と主張していた。聖教伝授と明記せず「アツラヘテ」というのは、了源が存覚と師弟関係にない事を示すため、と考えられる。了源の認識としては、それまでの荒木門徒諸流で日常化していた請負勤進僧と同様に、聖教撰述の請負を存覚に依頼したのであろう。それはともかく、明光や了源が覚如や存覚に接近したのは、荒木門徒諸流での口決による念仏相承を是正し、血脈相承の正義を伝持するために、聖教撰述の請負を依頼したことにあつた、といつてよい。

しかも留意すべきことは、了海から誓海に継承された念仏の教えが、一向衆禁制の対象と認定されていなかったの

ないか、ということにある。このことを示す文献が検索しえないものの、誓海、明光、了源の居住地や出自からそのことが想定される。貞和三年（一三四七）に編纂された光園院本『親鸞上人門弟交名』によれば、居住地を「カマクラ」とする僧が十二名ほど見られる。誓海もその一人であるが、『一期記』元弘元年（一二三二）条によれば、彼の宿所が鎌倉の甘縄にあつたというので、他の僧の居住地も、本貫地は別としても、宿所が鎌倉とその近郊にあつたのは疑う余地のないところである。明光に至っては、「サイモクサ」としか記入されていないが、甘縄近郊の中世前期に鎌倉を中心とした商品流通経済の中心であつた、材木座であろうと考えられる。甘縄の地は、長谷の東部一帯から佐々目・佐介谷・無量寺谷の辺りまでの地域の古称で、北条得宗家や一門、有力御家人の屋敷地があつた。材木座は、貞治六年（一三六七）九月の足利義詮の御教書によると、室町幕府の有力守護大名佐々木京極道譽に返付されている。嘉暦元年（一三二六）三月、道譽は執権北条高時の出家に伴い、自身も法体となつていたので、それを機縁として与えられた可能性がある。了源の出自が、大仏氏の家人比留氏の内衆というので、彼もこの一帯に居住していた、と思われる。

こうした鎌倉末期の中世都市に、誓海門流の僧が宿所あつたことは、彼らの念仏自体一向衆と認定されていなかったことを示している。実際、了源の依頼してなつた『浄土真要鈔』は、親鸞の念仏の教えについて、十四の項目にわたつて問答形式で略述されるが、最後の十四項目で「善知識」の位置づけを問うたりしており、内容も天台浄土教の概説としかいえない性格にある。明光の求めに応じた『歩船鈔』は、まさに天台浄土教の観点から法相・三論・華嚴・天台・真言・律・俱舎・成実・仏心・浄土宗の教義大綱を整理した内容にあり、そこで浄土宗ことに易行道の極致と指摘していても、諸行往生に通ずる教えにしかなかつた、といつてよい。さらに『法恩記』で父母教養・奉事師長を説くいたつては、法然・親鸞の専修念仏の教えを踏み出した聖教としかいえない。こうした教理の執筆依頼をした明光、了源の念仏が一向衆と断定されなかつたのは、当然なことであろう。念仏の内実か、このような体制的仏教にあるからこそ、鎌

倉の地で誓海門流につらなる僧が、宿所に居住することを許されたのであろう。

こうした誓海門流の鎌倉進出のなかで、嘉元元年の一向衆を対象とした禁令が発せられてから南北朝期にかけて、御家人との新たな関係が判明する。このことを示すのは、明徳四年（一三九三）十二月六日の、次の佐々木京極高詮の安堵状である。

鎌倉高御蔵前敷地内太子堂々立事

任貞治三年三月二日寄進状並応安三年九月廿日寄進状等之旨、領掌不可有相違之状、如件、

明徳四年十二月六日

治部少輔（花押）

鎌倉最宝寺

治部少輔とは、佐々木京極道誉の孫の高詮で、室町幕府の有力守護大名である。最宝寺とは、光園院本『親鸞門侶交名』によると、材木座にあった明光の建立した寺院を指そう。高御蔵とは、材木座の小字弁ヶ谷の地を指し、浄土宗白旗流の光明寺の北方に位置する。

注目すべきは、すでに貞治三年（一三六四）と応安三年（一三七〇）の二度にわたってこの地が太子堂堂立の名目で、高御蔵前の敷地が寄進され安堵されていることにある。貞治三年は京極道誉が室町幕府の最高決議機関、評定衆の一員にあり、応安三年は子息高秀が侍所頭人の位置にあった。いずれも幕府の治世を左右する地位に、道誉や高秀があつたことを示しているが、この地は、享徳元年（一四五二）十一月九日の京極持清の書下でも、「任先師（明雅）議状並先祖寄進之旨」と安堵されている。要するに、道誉以来持清まで、少なくとも最宝寺は明光門徒の本拠として、佐々木京極氏の支配下に入った集団となっていた。幕府要人との関係は、京極氏だけでなかった。応永十一年（一四〇四）四月室町幕府政所執事伊勢貞行の安堵状によれば、最宝寺が相模国三浦郷野比村において、薬師堂免田畠を寄進されてい

た。この地は、応永十三年（一四〇六）に伊勢氏から鎌倉府執事上杉憲定の所領となるものの、基本的に寺領としての免田島の安堵は、保証されていたと見られる。

このことは、明光門徒が京極氏の支配下集団としての性格を基本的属性としつつ、室町幕府政所の傘下、次いで鎌倉府の支配下に組み入れられたことを意味する。明光の門徒集団が、京極氏といい、政所さらに鎌倉府といい、こうした政治権力に掌握されていたのは、確かなことといえよう。だが、荒木門流の集団にあつて、こうした事例は前節で触れたように、了源の仏光寺門徒集団でも、文明五年（一四七三）九月の「近江国息長庄井戸村定阿陀讓与目録」によれば、永享七年頃の住持堯経のとき、「堯経田」、その他、塔頭光蘭院の本貫寺院、南坊も免田を有していた。このことは、仏光寺門徒集団も、京極氏の支配地に寺領を有していたことを示しているが、こうした武家権力との結びつきは、高田門徒集団においても、応安二年（一三六九）の専修寺空仏宛の「高田荘如来堂職安堵状」によれば、堂職の安堵が確認できるので、中世後期社会に入つて、親鸞諸門流の集団に共通する性格といつてよい。とすれば、こうした中央や在地の武家勢力との関係は、どういつた経緯で生じたのであろうか。

この解明には、京極道誉と伊勢氏がともに室町幕府政所の執事にあつたこととの関連性についての検討が必要となる。室町幕府政所についての研究蓄積はそう多くなく、その独自の活動はあまり定かになっていない。だが桑山浩然氏によれば、十四世紀末頃から幕府自体が全国的に展開しようとしていた経済流通網の掌握を想定し、その中心としてまず京都周辺の経済基盤を掌握するために、政所が設置されたのでないか、という。実際、政所は將軍家の家政機関であるとともに、「雑務沙汰」つまり売買・貸借関係についての訴訟機関の位置にある。京極道誉は、このような政所執事にたびたび補任されており、伊勢氏は康暦元年（一三七九）七月以来代々政所執事として戦国期まで補任されている。政所、鎌倉府と明光門徒集団との支配関係は、遺憾ながら史料の不足で検討しえない。だが京極氏の初期に限れば、そ

の関連性について問うことがいくらかできる。

京極道誉の場合、文和元年（一二三二）頃から幕府の山門造営奉行の地位にあり、とくに延暦寺の影響下に入っていた祇園社との関係が濃厚であった。森茂暁氏の指摘によれば、堂誉は日常的に祇園社の社頭に居住し、そこは祇園社の支配下にある土倉、高橋屋是法の住居であったのでないか、という。このことは、先の桑山氏の指摘と関連づけければ、政所がまず京都の商工業者の掌握に意を注いでいた証左の一つとなろう。だがそれだけでなく、祇園社執行頭詮が、道誉の政治力を必要としていた可能性が高い。祇園社の「日別御供用途」は備後の恵蘇郡小童保の年貢で賄うのが恒例となっていたが、『祇園社記』『続録第八目録』等によれば、この保は鎌倉中期から在地住人や給人の年貢押領が著しく、相論が絶えなかつた。道誉が政所執事や山門造営奉行在任中の相続人が、「御祈御師」としての職掌を属性とした頭詮であったからである。おそらく、小童保の年貢を軸に道誉、頭詮、土倉高橋屋が結びついていたのであろう。前節で想定したように、明光の門徒集団との関係は、小童保や近隣の鑄鉄の加工の場、地毘庄からの河川と海上輸送のあり方で結実する。

こうした鑄鉄の移送と関連すると思われるのが、応永六年（一三三九）五月五日の、以下の室町幕府御教書案である。

佐々木治部少輔入道申、参河国下和田郷用水事、依築六名堤、水通不叶云々、所詮自以往、以此用水令耕作之間、可伏入之上者、額田郡河下諸給人、不可有異儀之旨、可相触之由、所被仰下也、仍執達如件

応永六年五月七日

沙弥 判

一色左京大夫入道殿

京極高詮は、応永五年三河渥美郡の所々在々を「守護使不入之地」として領有が許されていたが、六名堤の築造により、豊川からの下和田郷に至る用水に支障を来すようになった。そこで、その用水を通すために土木工事をおこなうので、

下流の給人の異義を唱えないよう命じたのが、此の御教書の趣旨である。宝月圭吾氏の論究によれば、中世の灌漑用水工事には多量の鑄鉄を要して行われた、という。高詮が用水を通そうとした地点は、定かにならないが、豊川の下流一帯は現在と異なり、小さな湖沼が多く、渥実郡の半島付け根は水利の便がない場所である。高詮は、その荒地を開墾しようとしていたようであるが、その工事に要する鑄鉄など鉄製品を、どこから調達したのであろうか。想定にすぎないけれど、京都の土倉の資金を調達し、鑄鉄などは備後の明光門徒の集団が移送したのでなからうか。

このように、親鸞諸門流とくに荒木門流での明光門徒集団が、中世権門体制国家の支配秩序に組み込まれた過程を概観してきた。この他に、先に触れたように仏光寺門流も、京極氏の領地近江息長庄で免田を保持しており、相模国大庭御厨で薬師堂別当職にあつた源誓の門徒集団も、その本拠地の大庭御厨は観応二年（一三五二）九月十日の足利義詮袖判下文によれば、道誉の子息秀綱が地頭職を有していた。明光門徒、仏光寺門徒、源誓門徒は、いずれも荒木の源海門流を構成した主要な門徒集団である。これらは、十四世紀後半からの親鸞諸門流の展開で、当初の高田門徒、横曾根門徒、鹿島門徒、和賀門徒に代わって歴史の表面に踊り出たのであるが、いずれも関東、東北を本貫地とするせいか、嘉元元年の一向衆禁圧から漸次に定住し、鎌倉幕府御家人、室町幕府の有力守護大名や地頭、さらに政所の執事などと庇護や支配関係を結び、支配秩序のなかに組み込まれていったといえよう。その支配下に入る要因となつたのは、鹿島門徒や明光門徒などでいくらか指摘しえた、勸進ヒジリに率いられた非農業民集団を基本的属性としていたことによる。

三 おわりに―この節の小括として―

以上、浄土教とくに親鸞諸門流の本尊研究の方法的課題を措定するために、平松令三氏の近年の提起された視点を継

承しつつ、中世社会に展開した諸門流の存在形態、さらにそれら門流が権門体制国家に、どのようなことを契機として掌握されたのかについて、煩雑な論述ながら概観してきた。そこで確認された論点は、多岐にわたるが、要点を基本的なところで整理すれば、以下の諸点にある。

その一つは、鎌倉末期から南北朝期にかけて史料のなかで確認しうる親鸞とその諸門流集団は、その多くが諸国を遍歴・往反を繰り返す非農業民を基盤としていたことである。高田門徒の場合、平松氏が指摘する通り、早くから下野大内庄に定住するものの、当初は勧進ヒジリに率いられた集団であつたのは、確かなことである。この他、鹿島門徒、和賀門徒、无為子の門徒など、関東から東に展開した門徒集団には、とくにそうした性格が顕著に窺われたのである。それに対し、常陸から西進し、信濃や三河に伸長した中太郎真仏集団にも、それが確認しえたのである。しかも、中太郎真仏の門流のなかで京都や西国備後まで展開した、荒木門徒諸流の場合、非農業民といつても商品流通や鉱山労働者の姿が濃厚に窺えた、といつてよい。この集団がそのような諸地域に展開しえた武器として、談義唱導、絵解を基にしてきたことも、明らかにしえたのである。

もう一つは、こうした非農業民の集団が定住する契機となつたのは、鎌倉幕府によって断行された嘉元元年の一向衆禁制という名のもと念仏弾圧であり、その禁圧の進展過程で、親鸞諸門流がどのような経緯で権門体制国家の秩序に組み込まれていったのか、概観した。そこで検出されたことは、三つの点である。その一つは、この弾圧をきっかけにして親鸞曾孫一族の内紛が表面化し、そこから親鸞諸門流集団と、大谷影堂留守職就任を望む覚如との間で、影堂敷地進止権をめぐる相論が起きたことである。もう一つは、これを契機にして、覚如による本願寺の門流としての独自化が、本所妙香院の傘下に「候人」として入り、自ら権門体制的秩序の一員となつたことである。残りの一つは、親鸞諸門流のなかでも、そうした現象が確認しえたことである。それは、荒木門徒諸流のなかで中世都市鎌倉に、念仏禁圧下のも

と進出した誓海の門流である。その弟子としての明光、了源は、その念仏の体制内仏教の性格により一向衆と認定されず、しかも本願寺門流の存覚を聖教撰述の請負僧として雇用し、教線の拡大を図っていった。その際、鎌倉進出のなかで培った鎌倉幕府御家人や佐々木京極氏との関係を軸にして、諸国への展開に成功したのである。

こうした論点は、文献が少なく多くの場合、憶測を重ねることがあったが、基本的なところは、おおむね大過ないと思われる。このことを前提にして、本尊研究の方法的視座がどのように構築されるのであろうか。その問題は、次の大きな課題となろう。

参照・参考文献

- 赤松俊秀 「『獅子身中の虫』と『諸仏等同』について」『鎌倉仏教の研究』平楽寺書店 一九五七年
- 阿部泰郎 「唱導―唱導説話考―」『説話の場―唱導・注釈』勉誠社 一九九三年
- 網野善彦 『日本中世の非農業民と天皇』第三部第二章 岩波書店 一九八四年
- 井上鋭夫 「中世鋤業と太子信仰―初期本願寺門徒の社会経済的性格に関する試論」『真宗史の研究』永田文昌堂 一六六二年
- 『一向一揆の研究』第一章吉川弘文館 一九六八年
- 今井雅晴 『中世社会と時宗の研究』第一章第二節 吉川弘文館 一九八五年
- 上杉和彦 『大江広元』第十鎌倉御家人広元の周辺 吉川弘文館 二〇〇五年
- 大石直正 「地域性と交通」『岩波講座日本通史』第七卷 岩波書店 一九九三年
- 太田壮一郎 「初期本願寺と天台門跡寺院」『真宗教団の構造と地域社会』清文堂出版 二〇〇五年

- 小葉田淳 『日本鉾山史の研究』第二部生野鉾山 岩波書店 一九六八年
- 小山正文 「関東門徒の真宗絵伝」『高田学報』五八 一九八三年
- 「総説 源誓上人絵伝」『真宗重宝聚英』第十卷 同朋舎出版 一九八八年
- 「遊行寺本『聖徳太子伝暦』の書写者と伝持者」『太子信仰』雄山閣 一九九八年
- 「売買・質入れと所有観念」『日本の社会史』第四卷 岩波書店 一九八三年
- 「了源上人―その史実と伝承」白馬社 二〇〇五年
- 黒田俊雄 『日本中世の国家と宗教』 岩波書店、一九七五年
- 『日本中世の社会と宗教』 岩波書店、一九九〇年
- 桑山浩然 「中期における室町幕府政所の構成と機能」『日本社会経済史研究』中世編 吉川弘文館 一九六七年
- 小島恵昭・脊古真哉・吉田一彦 『蓮如方便法身尊像の研究』 法蔵館 一九九八年
- 佐藤進一 『日本の中世国家』第三章 岩波書店 一九八七年
- 平 雅行 『日本中世の社会と仏教』VI・VIII 塙書房 一九九二年
- 「鎌倉山門派の成立と展開」『大阪大学大学院文学研究科紀要』第四十号 二〇〇〇年
- 中尾 堯 『中世の勸進聖と舍利信仰』第二章三 吉川弘文館 二〇〇一年
- 林 幹弥 『太子信仰 その発生と発展』Ⅲ鎌倉時代の太子信仰 評論社 一九八一年
- 早島有毅 『訴訟公事留帳』(上)『近世仏教史料と研究』通卷一九 一九八五年
- 『真宗重宝聚英』第八卷「総論」「解説」同朋舎出版 一九八八年
- 「中世社会における親鸞門流の存在形態―中太郎真仏を祖とする集団を中心として」『真宗重宝聚英』

第八卷 同朋舎出版 一九八八年

「本願寺蓮如の名号本尊と戦国社会―十字名号を素材として」『京都歴史資料館研究紀要』第十号 一九九三年

「中世浄土教の本尊研究における問題状況とその課題」『禅とその周辺学の研究』永田文昌堂 二〇〇五年
『聖教目録』一七浄興寺「教行信証」信卷本識語、二五高田派専修寺「教行信証」化身土卷識語 千葉
乗隆編『真宗史料集成』第一卷 同朋舎出版 一九六八年

平川 彰
『インド仏教史』下巻第五章 春秋社 一九七九年

平松令三
『親鸞』吉川弘文館 一九九八年

『真宗史論攷』同朋舎出版 一九八七年

「蓮如の聖教書写と本願寺の伝統聖教」『講座蓮如』第二卷 平凡社 一九九七年

藤田定興
「会津地方太子信仰の真宗的要素」『高田学報』七四 一九八五年

細川行信
『真宗成立史の研究』第三章 法蔵館 一九七二年

誉田慶信
『中世奥羽の民衆と宗教』第四章 吉川弘文館 二〇〇〇年

宝月圭吾
『中世灌漑史の研究』第四章一 吉川弘文館 一九七三年

松野純孝
『親鸞―その生涯と思想の展開』第九章第三節 三省堂 一九五九年

宮崎圓遵
『初期真宗の研究』永田文昌堂 一九七一年

「親鸞聖人と関東の門弟―聖人の在関時代を中心として」『龍谷教学』一七 一九八二年

森 茂暁
『佐々木導譽』吉川弘文館 一九九四年

引用史料

一 典籍史料

- 『仏説無量寿経』・『教行信証』・『浄土文類聚鈔』・『親鸞聖人御消息』・『惠信尼文書』『改邪鈔』・『口伝鈔』『歎異鈔』
『浄土真宗聖典』真宗聖典編纂委員会
『六要鈔』―『真宗聖教全書』第五卷 興教書院
『存覚上人一期記』・『存覚上人袖日記』―龍谷大学善本叢書3
『親鸞聖人御因縁』『真仏上人御因縁』『源海因縁』―兵庫県豪撰寺蔵書写本
『吾妻鏡』―『国史大系』吉川弘文館
『破邪顕正義』―『統群書類従』
『祇園社記』―『統史料大成』 臨川書店
『鎌倉幕府追加法』―佐藤進一・池内義資編『中世法制史料集』第一卷、岩波書店

二 文書史料

- 『専修寺文書』・『仏光寺文書』―平松令三編『真宗史料集成』第四卷 同朋舎出版
『近江国息長庄井戸村定阿弥譲与目録』―宮川満『太閤検地論』Ⅲ 御茶の水書房
『山内首藤家文書』―『大日本古文書』家わけ第十五
『最宝寺文書』―本願寺史料研究所写真帳
『本願寺文書』―龍谷大学図書館影写本

『佐々木文書』―『戦国大名尼子氏の伝えた古文書』島根県古代文化センター編

「親鸞門侶交名牒」―細川行信『真宗成立史の研究』付録

「制禁」関係文書―青木馨「中世真宗教団の制禁及び掟について」『同朋学園仏教文化研究所紀要』第四号

『本福寺跡書』―千葉乗隆編『本福寺記録』同朋舎出版

「金沢文庫古文書」・「西大寺末寺帖」・「良忠附法状」・「良忠讓状」―『神奈川県史』資料編3

「光明寺文書」―『鎌倉市史』史料編3・4

『壬生家文書』―『図書寮叢刊』宮内庁書陵部

三 絵画資料

「高僧連坐像」―早島有毅編『真宗重宝聚英』第八卷

「絵系図」―源誓上人絵伝―千葉乗隆・平松令三・小山正文編『真宗重宝聚英』第十卷

「万福寺旧蔵親鸞絵伝」―法然・親鸞絵伝―平松令三・光森正士編『真宗重宝聚英』第四卷

「六字名号曼荼羅」―千葉乗隆・平松令三・早島有毅編『真宗重宝聚英』第一卷

「光明本尊」―平松令三編『真宗重宝聚英』第二卷

「聖徳太子絵像」―聖徳太子木像―平松令三・光森正士編『真宗重宝聚英』第七卷