

## 一遍上人と尼僧集団

### 『一遍聖絵』に描き分けられた尼の顔

米澤 洋子

#### はじめに

時宗の宗祖である一遍上人は、延応元(一二三九)年に伊予国の武士河野通広の子に生まれ、正応二(一二八九)年に五十一年の生涯を閉じた念仏僧である。彼は晩年の十六年間、諸国を遊行しながら、すべての老若男女に、「南無阿弥陀仏」と刷られた念仏札を配りながら、ただ一遍、「南無阿弥陀仏」を唱えれば浄土に往生すると説いた。

一遍は、「時衆」と呼ばれる僧尼集団を引き連れ、賦算(念仏札を賦る)と踊念仏を行った。男性の時衆には阿弥陀仏号、女性の時衆には一仏号あるいは一房号が法号として与えられた。時衆の名称は、彼らが毎日の六時勤行の不断念仏を交代で奉仕したことに由来するとも言われている<sup>(1)</sup>。

一遍は文永十一(一二七四)年、三十五歳の時、故郷の田舎も眷属も

捨て、すべての妄執から離れ、死ぬまで一所不住の化導行脚を貫いたので、「捨聖」とも呼ばれ、多くの結縁者を集めた。

彼は「自分の教えは一代限り」といって、臨終に際しては所持していた經典の一部を除き、すべてを焼いてしまった。今に伝わる一遍の法語や語録の数々は、一遍門下の筆録や諸人への消息の内容を編纂し、作り上げてきたものである<sup>(2)</sup>。

そのような中、一遍没後十年の正安元(一二九九)年に制作された『一遍聖絵』は、十二卷四十八段すべてを一遍の伝記に当てている(以下『聖絵』と略す)。原本が伝存している点で、一遍の生涯や事跡・法語を知る最古の資料としてきわめて貴重である。制作者の聖戒は詞書も執筆しているが、一遍の弟とされている<sup>(3)</sup>。聖戒は元亨三(一二三二)年六十三歳で没したとされるので、弘長元(一二六二年)生まれということになる。一遍より二十二歳も年下なので、父通広の後妻の子と考えるのが通説である<sup>(4)</sup>。本稿もその説に従いたい。

一方、『聖絵』に遅れること四年、徳治二(二三〇七)年頃には成立したとされるのが『遊行上人縁起絵』である(以下『縁起絵』と略す)。絵巻の原本は消失したが、各系統の写本が伝存している。制作者は一遍の最初の弟子真教(他阿弥陀仏)である。真教は、一遍没後、時衆教団を編成、時宗の礎を築いたので二祖とされているが、実質上は遊行上人の開祖である。『縁起絵』は全十巻四十三段中、最初の四巻を一遍の伝記に当て、残り六巻は真教の遊行を描いている。二つの絵巻は詞書とともに、一遍の事跡を知る上での基本資料である<sup>(5)</sup>。

本稿の目的は、①『聖絵』に描かれている、同行の尼僧集団の存在形態を具体的に提示すること、②『聖絵』の第四巻より第十二巻の最後の段まで、特定の筆致で描き分けられて登場する「少女の尼」について考察を加えることである。もとより『聖絵』は画面構成や人物、寺社の描写およびその絵詞の見事さから、美術史、建築史、宗教史、文学史、芸能史などの立場から多くの研究がなされてきた<sup>(6)</sup>。特に二〇〇一年に平成の大修復を終えて、展示や図録などで、その全容を原色で、より詳細に目にする<sup>(7)</sup>ことができるようになり、『聖絵』の読み解きも格段に進んだ<sup>(8)</sup>。

中世に尼僧集団を引き連れて遊行した宗教者は一遍以外にいない。しかし、彼女たちへの言及は部分的に留まっている。まして②の描き分けられた「少女の尼」に着目した論考は管見の限りではない<sup>(9)</sup>。もとより絵画資料を用いての考察は、文献史料と違い、「〴〵に見える」という主観的な視点や印象を完全に排除することは困難である。けれども、筆者が『聖絵』全巻を繰り返し見た上で、やはり特定の「少女の

尼」の存在を否定することができない以上、そこに制作者聖戒の何かの意図が投影されているのではないかと考える。その点も踏まえ、言及の少ない「時衆の尼」にアプローチすることは女性史の立場からも多少の意義があると考える。

方法としては、①は『聖絵』と『縁起絵』を、②は『聖絵』を使用し、①②ともにその他の関連史料や参考文献も引用する。

なお、一遍および時衆と時宗の研究は、明治期の宗門の僧徒向けの解説書や『一遍法語録』の活字化などを起点としつつも、戦前までは等閑視されてきた。しかし、戦後、宗門の吉川清、歴史学の赤松俊秀両氏によつて、鎌倉仏教における正当な位置づけがなされ、時衆への評価も定まって来た<sup>(10)</sup>。その後の宗門の大橋俊雄、国文学の金井清光両氏の研究は先駆的役割を果たし、双璧をなした<sup>(11)</sup>。また柳宗悦氏も、仏教史における一遍を高く評価し、その名を世に広く知らしめた。続く宗門の望月華山、橘俊道、梅谷茂樹、高野修などの各氏、国文学の砂川博、宗教民俗学の五来重、歴史学の今井雅晴、黒田日出男、五味文彦、田中純子、小野澤真各氏などの研究成果も蓄積されている<sup>(12)</sup>。また、一遍の教義を理解するために必要な基礎知識は『一遍辞典』に、『聖絵』の解説などは『一遍読み解き事典』にまとめられている<sup>(13)</sup>。

なお、本稿の中ほどにまとめて掲載した図は、『聖絵』と『縁起絵』の画像である。『聖絵』は必要な場面を年代順に番号で1〜12まで、『縁起絵』は金光寺本と金蓮寺本を用い、図A〜Cで表示している。各図は論点ごとに、複数回引用するため、必ずしも行論と番号順に対応していない箇所もあることを予めお断りしておく。

## 第一章 一遍の生涯と教義

### 一 一遍の生涯

まず、本稿の出発点として、一遍の生涯の概略と主だった事跡を年代順に並べ、行論の一助としたい。

延応元年(一二三九) 河野通広の二男として伊予国道後に生まれる。

宝治二年(一二四八) 母と死別。出家して伊予の天台門継教寺で学ぶ。

法名隨縁。

建長三年(一二五二) 修行のため九州へ発つ。大宰府の聖達の下で浄

土宗西山義を学ぶ。法名智真。

弘長元年(一二六一) 弟聖戒生まれる。

弘長三年(一二六三) 父通広(如仏)の死去に際して伊予へ戻る。

この間、家族とともに半僧半俗の生活を送るが、詳細は不明。

文永八年(一二七二) 再出家を決意。聖戒を伴い、善光寺へ参籠。

「二河白道図」に感激し、最初の安心を得る。<sup>(14)</sup>

「二河白道図」の釈迦如来と阿弥陀仏を写し戻

り、生涯の本尊とする。その後、聖戒を連れて、

伊予窪寺に籠り念仏三昧の修行を続け、「十一

不二頌」<sup>(15)</sup>を作る。伊予昔生の岩屋にも参籠し、

自己の信仰を領解する。

文永十一年(一二七四) 故郷を捨て遊行に出発する(超一・超二・念仏房

を同行)。四天王寺、高野山を経て熊野本宮に参

籠する。その時、熊野権現の神託を受け、阿弥

陀仏の絶対他力を領解し、「六十万人の頌」<sup>(16)</sup>を

作る。同行三人と決別し、一遍と改名。自らを

「六十万人知識一遍」と名乗る。以後「南無阿

弥陀仏 決定往生 六十万人」の念仏札を賦算

する遊行を続ける。

建治元年(一二七五) 伊予国を遊行。

この間九州を遊行。

建治三年(一二七七) 真教、豊後で入門。他阿弥陀仏の法号を与えら

られ、最初の同行時衆となる。真教は後に時衆

を教団化する。

弘安元年(一二七八) 備中吉備津宮や備前福岡市で念仏を修し、二八

〇余人が帰依する。弥阿弥陀仏、相阿弥陀仏な

どが入門、同行衆となる。

弘安二年(一二七九) 京都に入り因幡堂に宿す。三月から八月まで滞

在する。その後、信州佐久郡小田切里で踊り念

仏を始行。<sup>(17)</sup>

善光寺を経て、下野国を遊行しながら奥州路へ

入る。

弘安三年(一二八〇) 奥州江刺の祖父河野通信の墓に詣でる。(図5)

この間、奥州、常陸国、武蔵国を遊行。

弘安五年(一二八二) 鎌倉入りを拒まれ片瀬浜に滞在。踊念仏を興行。

大成功する。(図6)

この間、伊豆三島社を参詣。東海道を遊行し、近江関寺に至る。弘安七年(二二八四) 再度京都入りを果たす。四条釈迦堂、空也遺跡で踊念仏興行。

弘安八年(二二八五) 丹後久美浜を経て但馬国、因幡国、伯耆国を遊行、美作一宮に至る。

弘安九年(二二八六) 四天王寺へ戻り、住吉大社、河内国磯長の聖徳太子廟、大和国当麻寺、山城国石清水八幡宮を参詣後、播磨国を遊行。教信寺に参詣。

弘安十年(二二八七) 中国地方を遊行。播磨国書写山などに参詣。

正応元年(二二八八) 伊予国を遊行。菅生岩屋、大三島神社などに参詣。

正応二年(二二八九) 阿波国で病氣となり、淡路国から明石を経て、兵庫観音堂に入り、臨終を迎える。所持の書籍などを火に投じ、八月二十三日往生。

正安元年(二二九九) 『一遍聖絵』の成立。

徳治元年(一三〇六) 真教、『一遍上人縁起』を熊野本宮に奉納。

徳治二年(一三〇七) この頃、『遊行上人縁起絵』の成立。

文保三年(一三一九) 真教死去。

元亨三年(一三二三) 聖戒死去。

以上、文永十一年、三十五歳で故郷伊予を出てより、五十一歳の生涯を閉じるまでの十六年間、一遍は遊行に身を捧げた。同行の時衆僧

尼と共に訪れた地は北は奥州江刺、南は大隅国まで実に百二十二行程であった。<sup>(17)</sup>これは『聖絵』に描かれている地にすぎず、実際に訪れた場所はもつと多いはずである。一人の念仏僧が成し遂げた業績としては驚くべきものである。

## 二 一遍の教義

一遍の教義は六字の名号を唱えることに尽きる。六字名号とは「南無阿弥陀仏」である。「南無」とは梵語で帰命の意。「南無阿弥陀仏」とは阿弥陀仏に帰依する真言である。

一遍は青春時代(十三~二十五歳)に大宰府の聖達の下で浄土宗を修学した。聖達は浄土宗開祖の法然の高弟にして西山派の開祖である証空の弟子である。証空の孫弟子にあたる一遍は当派に連なるが、何れにしても法然の説いた専修念仏の教えを受け継いでいる。専修念仏とは「念仏は阿弥陀仏が選択した唯一の往生行であるから、念仏以外では往生できない」とする立場で、諸行による往生を否定する。専修念仏とは阿弥陀仏の他力本願を信じて、専ら念仏を唱える宗教活動である。

一遍において、浄土へ往生するためには念仏を唱えること以外にはないとする点で浄土教との違いはないが、西山派は往生するためには複数回の念仏を必要とするのに対し、一遍は「衆生は阿弥陀仏の本願により往生するのではない。本願はすで十劫の昔に決定している。したがって我々はただ一回の念仏を唱えれば往生が叶う。しかも念仏を唱えるのに何の条件もいらぬ。すべての心に思うことを捨てて、た



だ一遍唱えればよいのである。」とする。

一遍は自己の信仰の安心を善光寺の「二河白道図」と、熊野権現の神託の二段階で感得する。最初の安心は「十一不二頌」で表したが、まだ西山義の影響が色濃い。しかし熊野の安心により作った「六十万入頌」は一遍の思想の到達点を示している。以後この頌は一遍の教義の根幹となる。次は一遍に安心をもたらした二つの頌である。

「十一不二頌」

十劫正覚衆生界

一念往生弥陀国

十一不二証無生

国界平等坐大会

「六十万入頌」

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

「六十万入頌」は六字名号の絶対的、超越的な救済の力について述べたものである。一遍は熊野権現により最終的な安心を獲得したこの時、自ら「六十万入知識 一遍」と名乗り、本格的な賦算を始めたと考えられる<sup>18</sup>。知識とは指導者の意である。

一遍の配る念仏札には「南無阿弥陀仏 決定往生 六十万入」と刷られていた。一遍はそれを貴賤を問わないすべての人々に配った。

「六十万入」とは実数ではなく、「六十万入頌」の四句の頭文字をとったものである。一枚の小さな紙片の念仏札を貰った人々は、有智無智に関わらず、極楽浄土への切符を手にしたに等しかった。

## 第二章 尼僧集団の実態

### 一 『時衆過去帳』にみる尼僧

一遍に同行した時衆の尼僧を確認できるのは、『聖絵』全巻と『縁起絵』前半四巻であるが、ある程度の実態を反映する史料に『時衆過去帳』<sup>19</sup>がある。『時衆過去帳』とは、「往古の過去帳」とも呼ばれ、遊行上人が携行する過去帳で、僧衆と尼衆に分けられている。時衆や結縁者が往生(死去)した時に、遊行上人が往生した彼らの法名を記入したもので、男性は阿弥陀仏号、女性は一房号か一仏号である。

『時衆過去帳』は時宗の二祖にして初代遊行上人の他阿真教により記入が開始され、代々の上人に引き継がれる。永禄六(一五六三)年までの記録が残るが、本来は遊行の旅に持参して、往生した同行時衆のみを対象としたが、後には、信者の法名も記している。一遍在世の分は男性は弘安二(一二七九)年から、女性は弘安四年より記入が始まる。一遍は冒頭に「正応二年八月二十三日辰始 一遍房」と特筆されている。上人により自分の法号が過去帳に記されることを「お過去帳入り」と呼び、時衆にとっては最大の誇りであった<sup>20</sup>。

記入開始の弘安二年は思阿弥陀仏が六月に過去帳入りをしている。六月と言えば、一遍一行が京都滞在中(三月〜八月)の時である。

一方、時衆尼は弘安四年の三月から十二月にかけて顕一房、蓮一房、了一房、今一房、神一房、定一房、観一房、西一房、忍一房の順に九人も往生している。年齢は不詳であるが、同年の僧衆の往生は願阿弥

陀仏一人なので、やはり遊行の旅は女性には体力的に負担が大きかったと思われる。弘安四年は一遍一行は奥州から武蔵国に向かう苦しい遊行の途上である。

『聖絵』五卷三段には弘安三年、奥州江刺で一遍の祖父通信の墳墓を囲んで念仏供養をしている光景が描かれているが、そこにみえる尼僧とおぼしき人数は十人である(図5)。刈田が見え、一行によつて草節は初冬であろう。その後、尼僧が在地の悪党にさらわれかかる危機にも直面した(五卷四段)。それについては、一遍の夢告げで悪党が中風になるといふ顛末が添えられているが、女性にとっては治安面でも気の抜けない旅であった。時には雨に降られ嫌気がさしたり、癩癩を起す尼もいた。一遍は理を分けて論している<sup>(21)</sup>。しかし、櫛の歯が欠けるように死んでゆく尼僧を目のあたりにして、一遍自身も女性を加えた遊行の過酷さを痛感していたはずである。追い打ちをかけるように、武蔵石浜(浅草)に着くと、四五人の時衆が病に倒れ、離脱を余儀なくされる。一遍が「鎌倉入りの作法にて化導の有無を定むべし。利益絶ゆべきなら是を最後と思うべき」と覚悟するのも、さしたる成果もなく、多くの尼を失った奥州の旅の挫折感あつてのことだろう。一遍の遊行にとつて最大の危機ともいえる状況であつた<sup>(22)</sup>。

ところが、五卷五段の、弘安五年三月一日に鎌倉入りをしようとする一遍一行を描く場面では、頭巾をかぶつた尼が九人いる。絵はその時の実態を表しているとは限らないが、尼衆を失う前の人数にはほぼ等しい。どこかで新たに入信した尼がいたと理解すべきか、制作者聖戒

の意向で、同行時衆の人数をある時点で定数に揃えたのか、一考の余地はある。

さらには、数日後の片瀬の浜に立てられた踊屋で踊念仏を興行する僧尼の数は大幅に増えている。踊屋が出現するのは当地が初めてである。一遍の懸念に反して、鎌倉中の「貴賤あめのことくに参詣し道俗くものことくに群集す」という大盛況で紫雲も立つ。ここに描かれた尼の人数は確定できない。何れにしても、遊行中は往生者と入信者により、一行の人数は絶えず増減を繰り返していたと考える。

弘安六年も正月から十一月にかけて、観一房、即一房、定一房、音一房、三一房、至一房、超一房の順で七人の尼が往生している、僧衆は、終阿弥陀仏と池阿弥陀仏の二人のみである。鎌倉を出て弘安七年に再度京都入りするまで、足かけ三年もの月日を費やしている。『聖絵』にはこの間、伊豆三島大社や尾張甚目寺、近江関寺での念仏勧進の成功や奇瑞を描くのみで、都まで何故三年もかかったのかは語らない。『聖絵』だけから判断すれば順調な勧進の旅と思うかもしれない。しかし背景には一行の物理的困窮や同行衆の疲労困憊あるいは罹病があり、動きが取れなかつた時期もあると考えれば、腑に落ちる。

京都入りを前にしての、七人の尼の往生はやはり、遊行が女性にとつていかに峻烈をきわめたか想像できるが、彼女らはもとより野に果てることも覚悟していたはずであり、「一切のものを捨てて唱える念仏こそが、阿弥陀の本願に叶い、極楽往生できる」という一遍の教えに導かれていた。尼衆がどのような身分から遊行に同行したか知る手立てはないが、少なくとも、中世にあつて、家庭を捨てたあるいは

失った女性、もとより家庭を形成しなかった、できなかった女性の自己判断による入信とだけは言える。<sup>(23)</sup>

『時衆過去帳』で興味深いのは「不」の記入である。「不」は「不往生」の略で、『一遍辞典』には、遊行上人によって極楽往生を取り消された者である。真教以降の時衆教団では誓戒を破って回心しない者は極楽往生が取り消され、生存中なら追放、すでに『時衆過去帳』に名前が記してある場合、つまり過去の死者には、名前の上に「不」の一字が付け加えられた。

弘安五年の常一房と良一房には「不」が記されている。真教の没年の文保三(一二二九)年までの尼僧の不往生者はこの二人以外いない。弘安五年と言えば、鎌倉入りの年で、当然真教も同行時衆なので、二人の行状を目にしていたのであろうか。不往生の理由は定かでないが、彼の目に余る態度や振舞をしていたのかもしれない。死後何年も経ち、過去の往生を取り消す厳しさは、一遍の正当な後継者であることを自認する証しとみてよいだろう。一遍の没年、正応二(一二八九)年までに往生した時衆尼は五十八人である。

『聖絵』十二卷二段の臨終の枕辺に侍る尼衆は二十五人ほどである(図11)。さほど多いとはいえないが、図11に対応する詞書には「結縁衆をのけて門弟はかり前後に坐しめ頭北面西にして念仏し給ふ」とあるので、聖戒の生の言葉として、実態を表しているとみてよいだろう。八月二十三日の早朝、一遍は往生を遂げる。「さても八月二日の遺誠のごとく時衆ならびに結縁衆の中、前の浜に身を投ぐる者七人なり」と詞書は伝え、入水場面も描かれている。『縁起絵』四巻は「前の浜

に身を投ぐる者六人」とある。『時衆過去帳』に記されている八月二十三日の界阿弥陀仏・行阿弥陀仏・当仏房の三人、二十四日の無阿弥陀仏・陵阿弥陀仏の二人の計五人、残りは結縁者であろう。『聖絵』の浜辺の図には入水する覆面の非人が描かれているが、当時最下層と差別された癩者である。一遍は遺誠で、「我臨終の後身をなくるものあるへし」と「自分の後を追って入水するものが出てくるだろう」と心配しつつも、「安心さたまりなはなにとあらむも相違あるへからずといへども、我執つきすしてはしかるへからざる事なり」と、信心が定まっている者についてはその往生は間違いないので心配していない。しかし我執を捨て切れない者は往生できないので止めるように諭している。尼僧の当仏房は自らの往生を疑っていなかったことになる。

## 二 遊行する時衆尼の生活

『聖絵』には、一遍と旅を共にする時衆尼が描かれている。本節では、彼女たちの実態を服装、所持品、食事などの日常生活によって具体的に提示したい。なお『聖絵』に数年遅れて完成した『縁起絵』にも尼僧が、実態は別にして詳細に描かれているので、適宜提示したい。

### 【服装】

時衆尼一行の服装が最初に確認できるのは、五巻一段である(図4)。弘安二(一二七九)年冬、信州佐久郡の在地領主大井太郎の館に招かれ、三日三晩の念仏供養を終えて引き上げる場面である。一遍を先頭に一行十五人の内十三人が防寒用の頭巾を被り、膝までの衣に素足の下駄ばきである。頭巾の色はまちまちである。尼衆は輪郭の軟らかさと並

び具合から見ると八人ほどであろうか。これは同年の夏、京都を出発した人数ということになる。子細に見ると一遍を含めて何人かは、褐色の目の粗い上着をはおり、寒さをよけている。これは「阿弥衣（あみぎぬ）」と呼ばれる時衆の特徴的な衣服である。武田佐知子氏によれば、阿弥衣は、「網衣」「編み衣」の普通を当てたもので、麻などの植物繊維を編んで作った衣である。一遍は弘安元年の備前福岡の市の場面で、すでに阿弥衣らしきものを着している。

この粗末ないでたちを、永仁三（一二九五）年成立の『野守鏡』<sup>(24)</sup>は「一遍房といひし僧」と名指しで、「その姿を見るに如来解脱のたふとき法衣をあらためて、畜生愚癡つたなき馬衣をきたまま衣の姿なる裳を略してきたるありさま偏に外道のごとし」と誹謗する。翌年成立の、『天狗草子』<sup>(25)</sup>も「或いは馬衣をきて衣の裳をつけず。念仏をするときは、頭をふり、肩をゆりておどる事、野馬のごとし」と痛烈に批判している。つまり阿弥衣＝馬衣、時衆＝野馬に例えているのである。馬衣とは人ではなく馬に着せるような粗末な衣という意味で、最下層が身にまとう衣の意であろう。

図4にも歴然としているが、一行は普通は膝丈の衣に着する裳をつけていない。また、「袈裟をば、出家の法衣なりとて、此れを着せずして」とあるように、一遍の集団は袈裟さえ付けない場合もあったことをうかがわせ、頭密僧侶の豪華な法衣を否定しているようにもみえる。これは衣食住を三悪道の基とした一遍の教義に通じる。<sup>(26)</sup>阿弥衣はその最も明確な身体表現であった。同時に、阿弥衣は遊行の日々を送るための最低限の服装でもある。それは法衣ばかりでなく、防寒、防

水用の外套としても遊行の彼らには必需品であった。図4に見るように、そこに男女の区別はない。

#### 【所持品】

一遍は阿弥衣を含めて時衆の所持する十二道具を定め、それを箱（十二光箱）に入れて持ち歩いていた。十二とは阿弥陀仏の十二の功德を当てた数で、『聖絵』十巻一段、弘安十年の詞書に、「十二道具の持文をかき給ふ」とある。持文とは携帯品目録という意味合いであろう。次に列挙してみよう。

- |      |      |       |      |
|------|------|-------|------|
| ① 引入 | ② 箸筒 | ③ 阿弥衣 | ④ 袈裟 |
| ⑤ 帷子 | ⑥ 手巾 | ⑦ 帯   | ⑧ 紙衣 |
| ⑨ 念珠 | ⑩ 衣  | ⑪ 下駄  | ⑫ 頭巾 |

他阿真教は「時衆」を「親子・住処を捨て、仏に帰命した者」とした上で、「然れども凡夫の習ひ、もとの欲心善心うせず、心の用事もつきぬいはれにて候あひだ、我々が計ひとして、衣食の二事も道具も与へてさふらうは、他の希望をやめん為にて候あひだ、冬は帷子ひとつ紙衣ひとつ衣ひとつ冬の装束に用ひ、夏は衣と帷子ばかりにて（略）」と記しているように、欲心、我執を断つためのぎりぎりの十二の携行品を規定していたことがわかる。<sup>(27)</sup>

十二光箱は十二道具を入れる箱である。一遍が善光寺で感得した「二河白道図」に因み、赤と白の線が描かれている。時衆の徒は肩に背負って移動した。図Aは真教一行が北陸御坂峠を越える場面であるが、十二光箱を担いでいる三人の時衆僧が確認できる。これを見る限り、各自一箱ではなく全体で数個を所持していたようである。

十二光箱は食事や就寝或いは説法の時などに男女の間に置いて規律を守るための仕切りにも使われた。図11の臨終の場にも置かれているが、図Bの『縁起絵』にはより克明に描かれている。図Bは弘安六年の尾張甚目寺で、一遍が七日念仏を修した時の場面である。菅津宿の有力者が一遍一行に盛大な供養(食事の提供)を行う様子を詳細に描く。

『聖絵』の同場面(六巻四段)は、寺の山門へ次々と食事を運ぶ宿の町人を描くだけであるが、図Bは堂内に運び込まれた食事を、十二光箱で整然と仕切られた時衆僧と時衆尼や、聴聞の人々が相伴に預かる様子が描かれている。両絵巻とも、甚目寺での供養が本尊の毘沙門天の夢告げによりなされた奇瑞譚という点は同じでも、『縁起絵』は供養の規模と男女の戒律を厳守する時衆教団をアピールする視点がより強く打ち出されている。その分、十二光箱も大きく描かれる。

一遍が作成した十二道具の持文の奥書には「南無阿弥陀仏 一切衆生 往生極楽 弘安十年三月一日」と記してある。詞書は「此行儀は衆徒を引きくし給へる始めよりさためられけり」と続くので、時衆僧尼を引き連れて遊行を開始したときより決まっていた行儀とわかる。

『聖絵』では五巻二段の弘安二年、信濃より奥州へ向かう途次(下野小野寺)で、十二光箱を担ぎその上から雨除けに阿弥衣を被る僧衆も確認できる。

### 【食事】

一遍一行は一所不住の形態なので、日々の食事は念仏勧進の先々で提供される「供養」と呼ばれる食事のみだった。供養は在地領主(地頭・地頭代)のような富裕な個人、宿の裕福層、寺社など多様であった

ことが『聖絵』からも読み取れる。供養の規模も一遍集団を賄えるだけの量もあれば、図Bの尾張甚目寺のように聴聞客にも振舞われるほど盛大なものもあった。商人の行き交う市庭や参詣客の多い寺社では、付近に集住する乞食や非人も供養の末端に連なることもあった。図2は信州佐久郡伴野の市庭の様子である。歳末別時念仏を修する一遍一行に桶に入れた食事を運ぶ在地の女性数人が描かれている。市屋には乞食が碗と鉢を置いて暮らしている。施しを受けるという意味では一遍も乞食も非人も同じ立場である。物の交換の場である市などを賦算や踊念仏の拠点にすることは、念仏勧進の好機のみならず、大小の供養が発生する場として期待できた。

一遍は、自分の身はともかく、同行衆の毎回の食事の有無・多寡が集団の存亡にかかわっていることを痛感していたはずである。一切の貨殖を捨て三悪道を離れた一遍は、賦算の金銭的喜捨を受け取らなかったであろうし、供養という名の食事提供こそまさに仏の功德であり、遊行に最もふさわしい形態であった。十二道具の筆頭に引入(①)と箸筒(②)があるのもそのためである。旅程によっては野宿が続ぎ、供養をうけられない窮乏に見舞われたであろうし、炎暑や極寒に苦しみ、急な罹患が発生することなども考えると、供養は一行にとって命綱であった。しかし「私に供養物を受けば、知識の心別々になり」と同行時衆が勝手に供養を受けることを厳しく戒めている。<sup>(28)</sup>

### 【剃髪】

尼僧が伸びてくる髪を定期的に剃ることは旅の途上にあっても同じである。再び図Bの尼衆の頭に注目すると、剃り残しや失敗、生えか



けなど多様で、自分で剃った跡が歴然としていて現実味に溢れている。『縁起絵』は教団の統制ぶりを主張する目的もあるが、時に『聖絵』の描写とは違う写実性をともなう。絵を見る限り、僧衆に比べて、尼衆は年令的に若い。中には僧に目くばせをしている若い尼もいる。一遍にとつても尼衆は気にかかるのか、いつも彼女らの側にいる。十二光箱を隔てて、僧衆を統括しているのは他阿真教その人であろう。<sup>(29)</sup>

### 【沐浴】

身を清潔に保つことは遊行にとつて重要な意味を持ったと思われる。各地の神社を参詣する場合は身の穢れを取る水垢離が不可欠であったし、寺で念仏を修する場合も全員の潔斎は前提であつたらう。入浴が特に贅沢であつた中世にあつて、風呂(蒸風呂)は非人などへの施浴という形で仏教と深く結びついていた。<sup>(30)</sup>『聖絵』には尼衆の沐浴や水垢離の場面はないが、『縁起絵』には水垢離の場面がある。図Cは正安三(一三〇一)年、二祖真教が生前の一廻が訪れなかつた伊勢神宮の外宮に参詣する前に、宮河で水垢離をする場面である。詞書では尼僧に触れているので、該当部分を挙げ、大略を記す。

正安十月の此、伊勢国へ入り給、同十一月のはじめに、櫛田の赤御堂に逗留ありけるが、此次太神宮へ参詣すへきのよしの給けるを、凡当宮ハ僧尼の参詣の儀、たやすからざるうへ、如此遊行多衆の聖、宮中へ入給事いまた其例なし。且そこはくの尼衆の中に八月水等のけかれあるへし。又疥癩人等付したかひ奉り、是又宮中へ入事禁制あり。かたかた懼りあるへしなと申輩侍れとも、

追掃されん所まで参へしとて、疥癩の類をハ宮河の辺にと、めをきて、自余の僧尼以下ハ皆引具して外宮へ詣給に、敢て制し奉る人なし。是によりて、中の鳥居までまいりて十念唱たまふ。宮居久神さひたるけしき余の社にすくれ、渴仰を致、信心を催す事、他の神にこえたり。

真教は伊勢路のついでに伊勢太神宮へ参詣しようとしたが、当宮は尼僧の参詣は容易ではない上に、このような多数の遊行聖が宮河で禊をして、宮中に入った例はない。その上尼衆の中には、月の障り(月経)の穢れがある者もいる。また一行は疥癩等の穢れ多き者を引き連れていたが、彼らも宮中へはいることはできない存在である。止めた方が良いと言ふものもいたが、追ひ返されるところまで行つてみようということ、(宮川で禊をして)疥癩の者だけは留め置いて、僧尼以下外宮に詣でたが制する人もおらず、鳥居まで進んで無事十念を唱えた。社も神々しく、他の神にも勝る信仰心を覚えた。

中世にあつて不浄の存在として、非人や疥癩を患っている者と血の穢れのある女性は同等であつたこともわかる。月水(月経)の尼衆もいた。しかし、真教の遊行集団は構わず入り、無事外宮で十念を唱えることができた。つまり、最高神である伊勢の神が不浄の女性をも受容した、という教団の教義に関わる事跡を強調しているのである。問題は対応する図Cである。尼衆と僧衆は整然と別れて、宮河で沐浴している。衣や袈裟も脱いできちんと畳んで川辺に置かれている。この光景はそのまま、尼衆の日常の沐浴姿を表していると考えてよいだろう。



風呂など入る機会もほほない、また求めることもない遊行での沐浴の実態である。男女の禁戒を厳守する時衆集団を可視化することで、他宗派よりの批判を躲す目的もあつたと思われる。手巾(⑥)で顔や体を洗う川は洗濯の場でもあつた。乾くまでの時間を考えれば、十二道具の帷子や衣(④⑩)には最低一枚の替えがあつたはずである。

以上、遊行中の尼僧の生活を具体的に提示してみたが、絵巻には尼の声は書き込まれていない。すべてを捨て、遊行の果てに往生することを決意した女性たちであることに疑いはないが、時には嫌気がさしたり、痲癩を起すこともあつたことは前述した。何より巡りくる「月水」も厄介な問題であつた。図Aは、病に倒れた尼衆を担架に乗せて北陸の峠を越える場面である。このように僧尼集団は旅の苦難を克服するための互助意識に支えられていた。

### 三 時衆尼と遊行の意味

一遍の遊行は念仏札の賦算と念仏行それに踊念仏の興行であつた。賦算は一遍自身の受け渡しが不可欠であつたが、念仏行は六時の不断念仏も別時念仏も同行時衆の修行の場であつた。一遍が十二道具とともに携行した「時衆番帳」には僧尼各四十八名が記され、六回の念仏を男女八名ずつが担当したこともわかる(十巻一段)<sup>(31)</sup>。四十八名という数は、実態に即したのではなく、阿弥陀の四十八の誓願に因んだ数であろう。融通念仏の祖と言われる良忍以来、称名は仏と衆生が一体化する法悦をもたらす行儀であるが、独特の節で唱和する「南無阿弥陀仏」における女性の高音は調和をもたらし、聴く者を陶酔の境地に

導く。それによって多くが帰依したと思われる。遊行を重ねる段階で、調声役の真教の下で、独特の音律が形成されていったと推測する。称名の半分を担う尼衆の役割は大きく、各自練習を重ねたはずである。尼衆にとつて「南無阿弥陀仏」を唱えるごとに自らが救われ、同時に先方で遭う衆生、特に女性の共鳴を生む効果があつたに違いない。一遍の遊行にとつては女性の帰依者を得る有効な手段と同時に、他の遊行集団とは一線を画す特徴になつていった。

それにも増して絶大な影響を与えたのが踊念仏である。踊念仏は踊躍念仏とも言い、空也が鉦や太鼓を打ち、念仏を唱えたことに淵源を持つ。一遍も「空也は我が先達なり」(七巻三段)と、自らを空也の系譜に位置付けているように、空也以来の有名無名の念仏僧たちによって広められた民衆的信仰が基盤にある。踊躍とは念仏を唱えて心に溢れる欲びが身の動作に出て、踊り手に宗教的恍惚をもたらし、その瞬間に阿弥陀仏に結縁することである。日中礼賛の後に踊るのが定めであつた。<sup>(32)</sup>

一遍の集団で踊念仏が始行されたのは、弘安二年の信州小田切里の武士の館であつたが、その時は自然発生的な段階で、一遍も手近の鉢を叩きながら、音頭を取っている。図3はその場面であるが、庭の中央で男女一組が僧俗混じつた半円の中央で、やはりあり合わせの道具を叩き、足を跳ね上げている。この時以来一遍集団の踊念仏は、徐々に形を整え、三年後の鎌倉では踊屋を立てて群舞するという規模になる。共に踊躍する形から、聴聞の徒の前に踊る興行に変化していた。図6からは、一遍以下数人が叩く鉦鼓の激しいリズムに合わせて、抑

揚の利いた男女の称名や和讃のハーモニ、それにも勝る床を踏み鳴らし、身体を揺らし、右回りに跳ねまわる動きが見える。昂揚した踊り手は宗教的忘我の内に阿弥陀仏と一体化する。見物人の熱狂も最高潮に達し、浄土の世界かくやと陶醉する。『聖絵』のハイライトともいえる場面である。やはり尼は華やかな存在として不可欠であった。

一方、既存の仏教からすれば、一遍の踊念仏は男女を交えた猥雑な所行にしか見え、風紀を乱す振舞との痛烈な批判の対象になった。<sup>(33)</sup> それほどに、時衆男女混成の踊念仏は芸能興行としても民衆の心を掴んでいく。

一方、一遍が信州で踊念仏を始行した弘安二年に、同じく京都で融通念仏を始行した導御という律宗の僧侶がいたことを忘れてはならない。導御は法隆寺北室の復興や法金剛院の中興の祖として知られているが、細川涼一氏は、導御の生涯とその宗教活動を明らかにする上で、律僧としての側面と念仏僧としての側面を分け、詳細な考察を加えた。<sup>(34)</sup> それによると、文永八(二七二年)、法隆寺夢殿に参籠し、聖徳太子の託宣を得た導御は踊躍歎喜する。その後は京都に活動の場を移し、弘安二年春、嵯峨清凉寺で「良忍の遺風」を受けた融通大念仏会を開始する。

細川氏は法隆寺の託宣は一遍の熊野の神託にも比すべき導御の安心の獲得だと述べる。三月六日より十五日までの十日間、洛中の道俗男女が雲集し、大盛況であったことが明德版「融通念仏縁起」によりわかる。<sup>(35)</sup> 導御は名帳の結縁者が十万人になることに石幡を立て供養を行なったので、円覚十万人とも呼ばれた。氏は導御の顕密仏教改革派

としての、民衆に向けた宗教運動を評価しつつも、詞書の「是ひとへに鈍根無智の衆生を濟度せしめむがためなり」を取り上げ、民衆を宗教的無能力者とする大衆蔑視感をともなうものであったと見解を述べる。

奇しくも、一遍は同年三月から八月まで京都に滞在している。一遍が導御の始行した清凉寺融通大念仏を目にしたか否かは別として、数か月も滞在しながら、洛中の噂に上ったはずの導御の融通念仏会を知らない方が不自然である。一遍が京都で評判を耳にし、賦算に加えて踊念仏の構想を練っていた可能性もある。一遍が導御の活動に触発されたと推測するのはさほど突飛ではない。次の段の信州佐久の詞書に「抑をどり念仏は空也上人が或は市屋、或は四条の辻にて始行し給けり」とあるのも、記憶に新しい清凉寺大念仏会の「良忍遺風」を意識していたのかもしれない。何れにしろ、弘安二年の京都滞在一遍にとって、遊行体制を整え、信州へ向かうために必要な数か月であった。

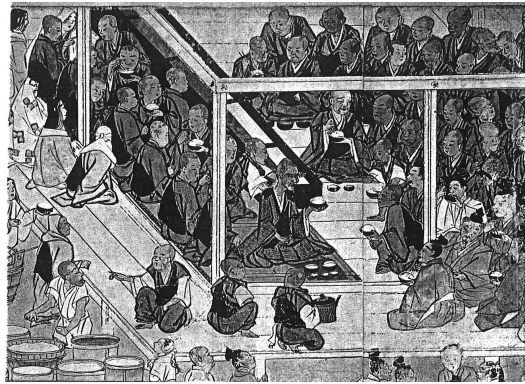
### 小括

以上、一遍に同行した時衆尼について具体的な分析を試みたが、なぜ一遍は、苦勞の尽きない遊行に体力的にも負担の大きい女性を同行させたのか、換言すれば、彼女らはなぜすべての俗縁を断って、苦難の待ち受ける遊行に身を投じたのかという、根本的な問いに突き当たる。つまり、一遍の女性救済とは何であったのかということである。それについては松下みどり氏の「神祇と女人」に関する論考がある。<sup>(36)</sup> ここで氏の卓見と筆者の見解を重ねることで第二章を閉じることにし

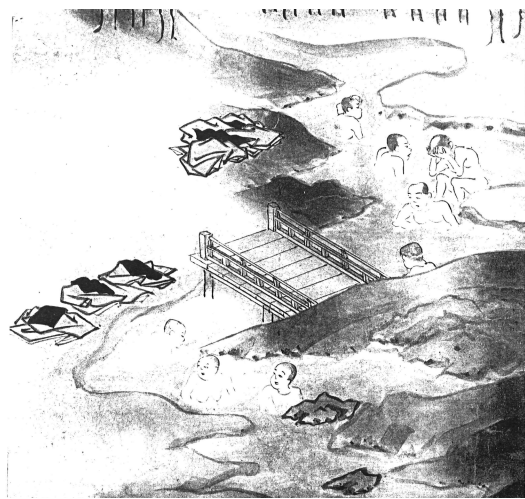
『遊行上人縁起絵』(日本絵巻物全集23)



図A 御坂峠の景(金蓮寺別本八卷二段)



図B 尾張甚目寺に於ての供養(金光寺本三卷一段)



図C 宮河で禊する僧尼(金光寺本九卷一段)

たい。松下氏は一遍の遊行の本格的な出発の契機となった「熊野の神勅」の「浄不浄をきらはす」の文言に注目し、仏教と神祇の関係において、一遍がこの神勅どう受け止めたのかを論じた。『聖絵』(三巻一段)に載る熊野権現の託宣とは次である。

融通念仏をあしくす、めらる、僧いかに念仏をあしくす、めらる、そ。御房のす、めによりて一切衆生はしめて往生すへきにあらず、阿弥陀仏の十劫正覚に、一切衆生の往生は南無阿弥陀仏を決定するところ也。信不信をえらはす浄不浄をきらはすその札をくはるへし。

松下氏は、念仏思想において「浄不浄」を問題にしないことは、一遍に限ったことではなく、また熊野が「不浄」を嫌わないとする思想も一遍以前から存在するものと指摘し、仏教と神祇の「浄不浄」の歴史の変遷を分析した。その結果、熊野の神勅が問題とする「浄不浄」は当時の社会に流布していた「触穢観念」と重なっていること、従来「非人」を想定して論じられてきた「浄不をきらはす」を、非人同様「存在としての不浄」を刻印された女性を根本から解き放つ思想として、一遍が受け止めたことと結論している。

死穢・産穢・血穢に集約される触穢思想(神聖観念は九世紀ごろから貴族社会で肥大化し、その解消は国家から神祇へとその管理(服忌規定)が委ねられるようになるが、鎌倉時代には在地社会まで広がり



『一遍聖絵』(清浄光寺蔵)

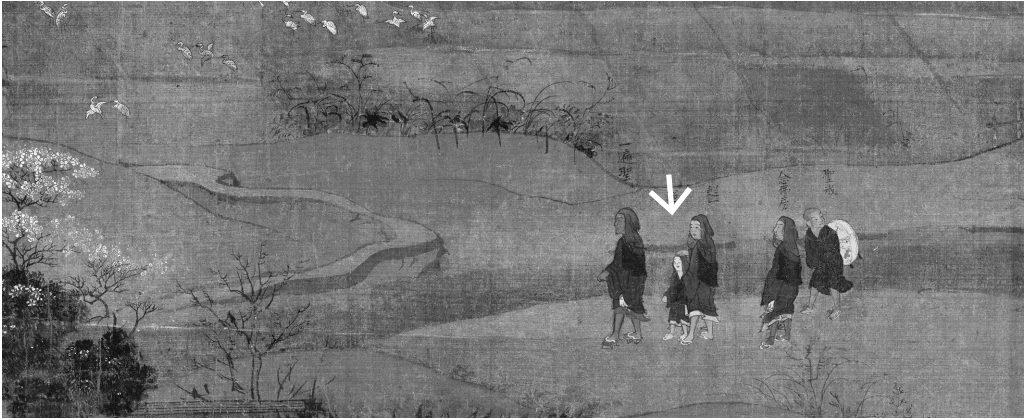


図1 伊予出立(二巻二段)



図2 信州伴野の市庭(四巻五段)



図3 信州小田切里(四巻五段)





図4 信州大井太郎館(五卷一段)



図5 奥州江刺(五卷三段)

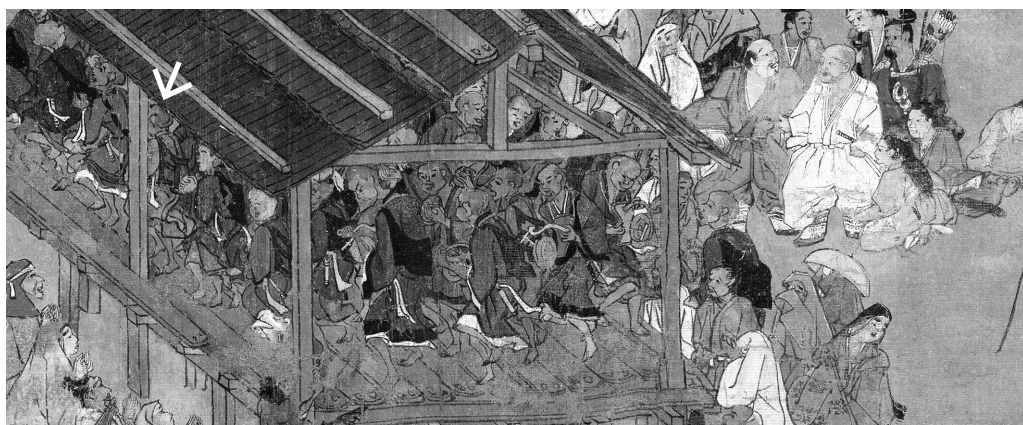


図6 片瀬浜地藏堂の踊屋(六卷一段)





图7 四条京極积辻堂(七卷二段)

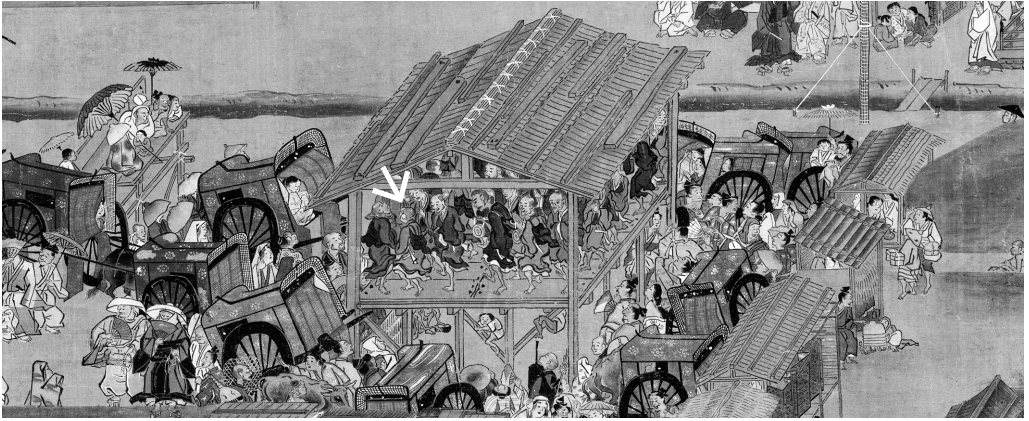


图8 空也上人遣路市屋(七卷三段)

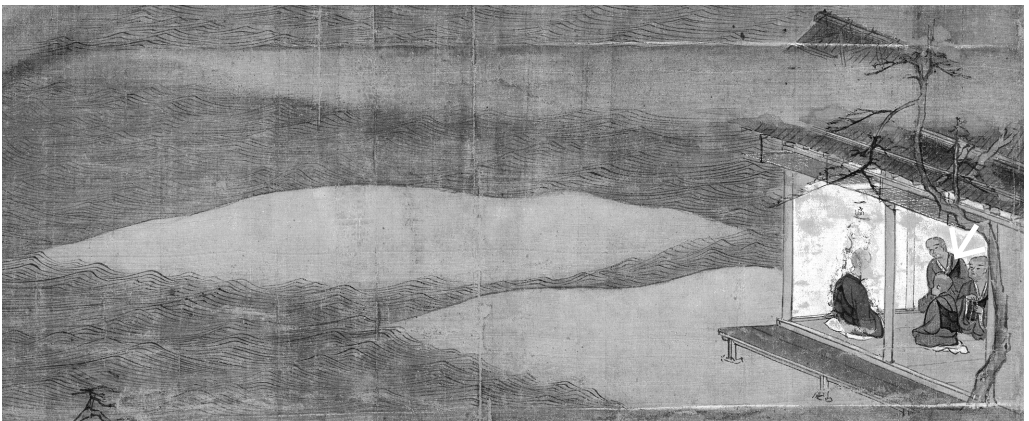


图9 丹後久美浜(八卷二段)



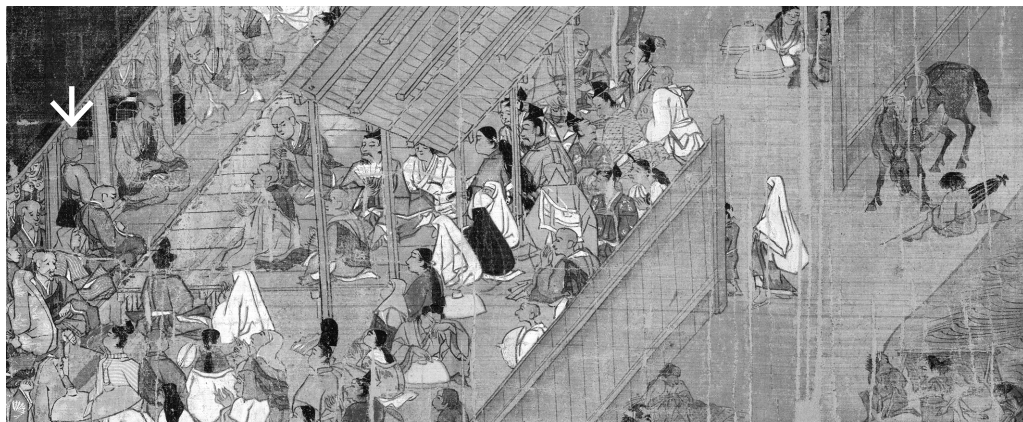


図10 兵庫観音堂(十一卷四段)

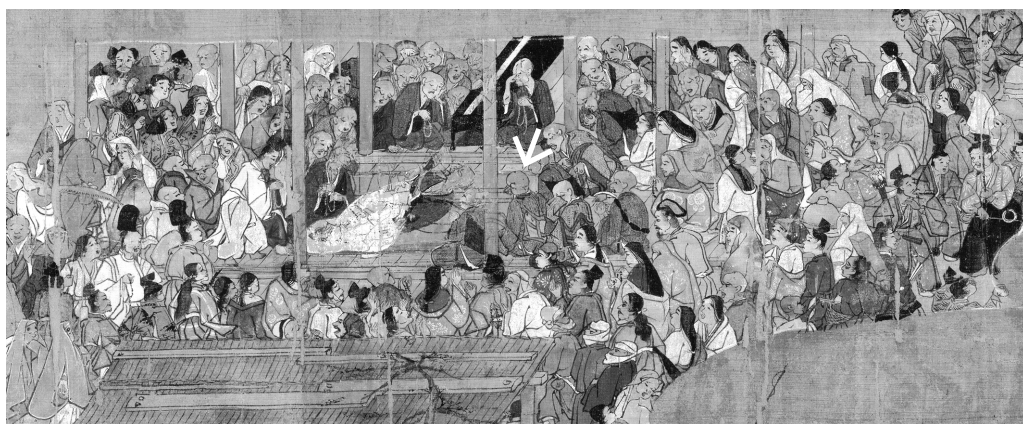


図11 兵庫観音堂(十二卷二段)

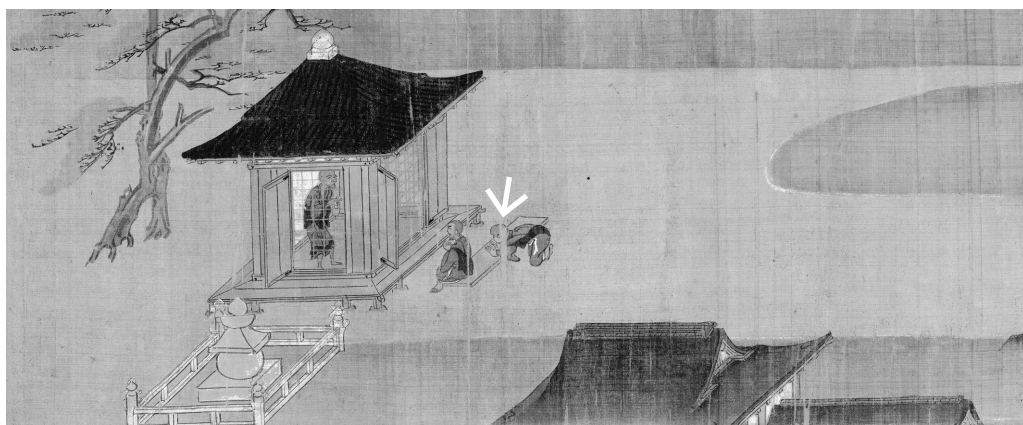


図12 一遍上人の御堂(十二卷三段)

を見させていた。<sup>(37)</sup> 当該期、女性は産穢と血穢(月経)がセツトになり、恒常的な穢れを負う存在に転化されていた。その女性を阿弥陀仏を本地とする熊野の神(神祇)が受容したこと、つまり「浄不浄」の枠組みそのものをリセットしたことは、一遍の女性救済の時代的新しさを探る上で大きな意味がある。非人も女性も「不浄の存在」として受容され、そして救われたのではない。平等な人間として「南無阿弥陀仏」の六字名号に救われたのであり、「不浄を嫌わない」熊野権現がそれを認めたのである。一遍にとつて同行する尼僧も、後を従って行ったであろう非人、あるいは結縁者も、みな平等な「一切衆生」であり、彼らのもとより、穢れも、仏教の罪業も、とりわけ女性は五障もない存在であった。<sup>(38)</sup> 阿弥陀仏を本地とする熊野の神は、中世に入るにつれ、不浄を問題としない神へと変化していたことが、一遍によって具体的に示されたのである。

同行した時衆尼が一遍の思想をどれほど理解していたかはわからない。個人差、段階差もあるだろう。しかし、彼女らは一遍に六字名号の札を渡された瞬間に、そのまま往生できる存在として救われたのである。そして彼女らは時衆尼として自らも女性の往生を導く存在となった。

### 第三章 描き分けられた尼の顔

#### ―超一・超二について

##### 一 超一について

本章ではさまざまな研究者によって言及されるも、確かな結論がないまま、一遍の妻子だという説に定着している超一・超二を取り上げ、考察を加えたい。

超一・超二は一遍の再出家後の遊行に同行した最初の女性である。二人は『聖絵』のみに描かれ、『縁起絵』では一切言及がない。その背景には、『聖絵』の制作者にして詞書の執筆者でもある聖戒が一遍の弟であること、一方、他阿真教はあくまで一遍の最初の同行弟子で、その後の時衆教団の礎を築いた存在であること、つまり、聖戒の肉親としての感慨が込められている『聖絵』と一遍の法灯の正統な継承者を主張する真教との立場の違いもある。筆者としても、超一・超二は一遍とも聖戒ともきわめて近い関係であるということは認めても、従来よりの妻子説は史料裏付けがないので今は保留したまま、行論をすすめる。

超一は正式には『聖絵』の次の三ヶ所(1)～(3)に登場する。しかし、筆者は(4)も該当場面と考える。どれも超二とともにいる。その四場면을挙げよう。

(1) 二巻二段 文永十一(二七四年)・伊予出立

図1

この段は再出家した一遍が念仏勧進僧として、故郷の伊予から遊行

に立出する有名な場面であるが、三人の同行がいる。図1を見ると一遍を先頭に幼い超二を連れた超一、従者とおぼしき念仏房に続き、しんがりには荷物を背負った聖戒がいる。画面には、一遍以下五人の名が墨書されている。聖戒は弘長元(一二六二)年、一遍が大宰府で浄土教を修得中に生まれたとされる。一遍が父の死で伊予に戻った時は三歳、この時は十三歳であるから、異母弟だろう。詞書には「同行三人あひ具して与州いて給う」の下に「超一超二念仏房此三人発□因縁雖有奇特恐雜略之」の割注がある。つまり、「同行する三人の出家は奇特なことであるが、その経緯を説明すると煩雑になるので省略する」とある。聖戒は庭先で見送る親族を振り返っている。超一は幼い超二の頭に手を置いてやさしく論しているように見える。

図1から読み取れることは、超一と超二は若い親子であり、超二は遊行するにはまだ幼いにもかかわらず、母親によほどの理由があつて出家したということだけである。

(2) 二卷二段 同年・伊予桜井の別れ

伊予桜井で聖戒は四人と別れる。(1)と(2)は一枚の図面に収まっているが、異時同図法で描かれ、時間の経過を表す。画面左上に満開の桜を描くことによつて、二月八日に立つて桜井に着くまでのおよその旅程がわかる。また画面右上には一遍から十念を授けられる聖戒が描かれるが、詞書は「同生を花開の暁に期し再会を臨終の夕にかきりたまつりていとまを申し侍き」と伝える。二人は花蓮の開く暁に同じ浄土に生まれること、臨終の夕に再会することを約束して別れた。聖戒は三年前、再出家した一遍と共に出家して、窪寺の庵室や菅生の岩

屋に籠り、一遍の教えを受けた。桜井の別れは聖戒の宗教者としての出発でもある、いく分大人びているのは聖戒自身の決意を表現するためであろう。この段にも(1)と同様、五人の名が書き込まれている。

(3) 三卷一段 同年・熊野本宮

一遍の一行は四天王寺から高野山を参詣し、熊野神宮へ着く。この場面は『聖絵』の最も重要な箇所である。一遍は自分の自己領解に迷いが生じ、証誠殿に参籠する。そして熊野権現から「信不信」「浄不浄」を選ばずに念仏札を配るように神勅を受け、絶対的な他力本願の深意を悟る。この時、伊予にいる聖戒に出した手紙には「おもふやうありて同行等をもはなちすてつ」とある。一遍は超一・超二・念仏房の三人を捨てる。「放ち捨てつ」とは厳しいことばであるが、実際は伊予へ戻るように言い渡したのである。手紙には形木(念仏札の版本)が添えられていたので、この三人に手紙と形木を託したと思われる。「おもふやうありて」とは、念仏勸進僧としての究極の覚悟を指すのであろう。時宗では熊野権現に承認された一遍の「南無阿弥陀仏」の領解を「熊野成道」と呼ぶ。画面には、一遍・超一・超二の三人の名がある。

(4) 四卷五段 弘安二(一二七九)年・信州佐久郡小田切里 図3

この場面は九州から中国地方を遊行して、京都入りした後に到着した信州佐久郡の小田切里である。ある武士の館の庭で、踊念仏が初めて興行された。前述したように、興行と言つても、僧俗が混じる小規模な形で、一遍は縁から身を乗り出して鉢を叩いている。庭には一組の男女が音頭を取りながら激しく地を踏んでいる。音頭取りの僧には



「念仏房」と書き込みがある。その横の尼僧は裾をなびかせ声高々と念仏を唱えているようである。熊野で別れたはずの念仏房が突如登場することに疑念もわくが、やはり、横の尼僧は超一であると考える。その理由は、(1)～(3)の書き込みは後筆とされているが、詞書を読めば容易にわかる。しかし、(4)は念仏房のその後の事情を知らなければ書き込めない。まして詞書にもない、絵の中の人物に敢えて固有名詞を書き込む必要もない。勿論「念仏房」から直ちに超一を導き出すのは危険である。しかし、第一章二節で取り上げた『時衆過去帳 尼衆』では弘安六年十一月二十一日に超一房が往生している。これについては、先行研究では取り上げられていない。

一遍の代の往生者を記入したのは真教である。彼は建治三(一二七三)年に豊後で入門してより、一遍の臨終まで十三年間、同行している。弘安六年の超一房を同行尼として認識しているはずである。この点も考慮すると、やはり、小田切里で踊るのは超一であろう。

もう一つの発見は、同画面の下に、筆の輪郭が柔かく、頭の張った、明らかに少女とわかる後ろ姿の尼である(矢印)。その少女は、直前の画面・図2の佐久郡伴野の市庭でも確認できる。「少女の尼」は市庭で一遍と共に歳末別時念仏を修する一行の最後列にいる(同)。彼女の前列には顎を挙げた横顔の、ひととき目立つ大人の尼も坐っている。白く塗り分けられた姿は若い女性であることを表している。『聖絵』には多彩な表情の人物が描かれているが、複数の描き手が想定されている。見る者の主観的判断と言われるとそうかもしれないが、筆者がまさに「描き分けられた尼」と確信するのはこの「少女の尼」である。

彼女の考察は次節で行うが、この少女は超二の成長した姿にほかならないと考える。超一・超二が一遍の妻子であるか否かはここでは問わない。熊野で放ち捨てられた「同行三人」が、五年後に再び遊行集団に加わっていた可能性を提示できればよい。

## 二 描き続けられた「少女の尼」

超一と超二が親子で、一遍に同行した最初の尼僧であり、熊野で別れたことまでは確認できる。しかしその後の行方は杳としてわからない。それにも関わらず、超一と超二が一遍の妻子だという説が史料裏付けがないまま曖昧に定着している。一方妻子説を取らない立場は、二人の出家の理由は一遍とかかわりないことで、特に記す必要もないとし、単なる同行者ゆえ、途中で捨てても問題はないと主張する。妻子説をとる立場同様、以後の考察は一切ない。<sup>39</sup> どちらも絵巻から消えた存在として問題にしないのである。

しかし制作者の聖戒がわざわざ名前を明かしてまで、絵巻に登場させた超一・超二が単なる同行者であると考えるには無理がある。後筆にせよ小田切の里の場面(図3)になされた「念仏房」の墨書は、超一・超二親子のその後を暗示するキーワードであり、信州伴野の市庭の場面(図2)から登場する「少女の尼」はその手がかりである。「少女の尼」の特徴を再び指摘すると、柔かい輪郭線、張りのある丸い頭、ふっくらした耳、なで肩、そしていかにもあどけない面差しである。少女の身体的特徴を絶妙に描き分けているのである。特に耳の描写については、他の僧尼の耳が右回りの輪郭線であるのに対して、「少女

の尼」の耳はいつも逆である。加えて、尼僧集団の中の少女は一人だけなので、目を凝らすと必ず見つかる。これは聖戒の意を汲んだ絵師の記号表記とも言える。絵で見る限り、五歳程度で伊予を出立した超二なら、このとき十歳の少女に成長していたはずであるから、画面の印象と一致する。しかしまだ慎重に判断しなければいけない。

それでは、小田切の里以後、『聖絵』に登場する「少女の尼」を絵巻の時間軸に沿って確認していきたい。本来なら行論上、①～⑮の画像をすべて明示するべきである。しかし本稿の規模では難しいので、主要な場面のみ提示し、「少女の尼」を矢印で示した。残りは「図なし」と表記し、解説に留める。

① 五巻一段 弘安二(二七九)年・信州佐久郡大井太郎邸 図4

図4は前章三節でも取り上げた、信州佐久の大井太郎の館で念仏供養を終えて引き上げる一遍一行である。先頭の一遍のすぐ後ろに頭巾を被った女性二人が従う。二人の身長差から、親子とみてよいだろう。母の横顔は他の尼衆より若く鮮明に描かれ、「少女の尼」は後ろ姿なので顔は見えないが、足は誰よりも細く描かれている。

② 五巻三段 弘安三年・奥州江刺、祖父河野通信の墓参 図5

一行は、①の翌年に信濃を立ち、奥州路を遊行する。目的は配流の地江刺に眠る祖父河野通信の墓参である。図5は墳墓を取り囲むよう一行が阿弥陀経を唱える場面である。一遍のすぐ後ろに小田切里の場面の中心に描かれた尼僧が膝まづく。他の尼衆と距離をとっていることからみると、この尼僧と一遍との距離の近さを感じる。彼女に少

し離れて僧衆の隣で手を合わす「少女の尼」がいる。輪郭から明らかに子どもである。

③ 五巻五段 弘安五年・鎌倉こぶくろ坂 図なし

奥州を南下して鎌倉に入ろうとする一遍とそれを制止する幕府執権北条時宗の家臣が対峙する緊張した場面である。ここでも一遍のすぐ後ろに頭巾姿の「少女の尼」らしき横顔が描かれている。少女には母親らしき尼が寄添う。頭巾で頭が隠れているが、少女の眉だけは若々しく、くつきりと描かれていて、絵巻を見る側の印象に残る。

④ 五巻五段 同年・鎌倉の外の山中 図なし

③に続くこの場面は鎌倉入りを阻まれた一遍一行が近くの崖の下にある路傍で念仏をしていたところ、市中の住人が雲のごとく集まって、供養の食事を提供する光景である。一遍の横で、箱の上に行儀よく腰かけている「少女の尼」が確認できる。絵師は箱に坐らせることにより少女であることを表現したのだと考える。頭の形も明らかに少女である。

⑤ 六巻一段 同年・藤沢片瀬浜の踊屋 図6

この場面は鎌倉より藤沢片瀬へ移動し、浜の地藏堂で踊念仏を興行している所である。初めて踊屋が登場する、『聖絵』でも頻繁に取り上げられる段である。図6では、信州小田切里で始まった踊念仏も徐々に形を整え、時衆だけで踊る形式になり、興行化されてきたことがよくわかる。踊屋の正面には鉦鼓を掛けた一遍に続いて、同じく鉦鼓を鳴らす尼一人と時衆僧二人が描かれている。特に尼の方は踊屋の中央に位置し、跳ね踊る様子も生き生きとし、この場面の主人公と

なっている。この尼僧は小田切里の館の庭で、あり合せの道具を叩いて音頭を取っていた女性と同一人物である可能性がきわめて高いので超一とみる。後ろの時衆は念仏房ということになるか。「少女の尼」は一遍より数えて四人先に見え、薄い色の袈裟姿である。耳に特徴があるので判別できる。踊屋の板を踏みならす音と、鉦鼓の響き、それに負けない念仏を唱える音が聞こえてくる。この片瀬の浜では、信州伴野同様、紫雲が出現する。鎌倉で決した「化導の有無」はみごと成功したのである。

⑥ 七卷二段 弘安七年・四条釈迦堂境内

図7

この場面は『聖絵』で最も華やかで見ごたえのある場面である。弘安二年以来、再度の京都入りであるが、一遍聖の名は都にも知られわたっていた。図7を見ると、四条釈迦堂には貴賤上下を問わない洛中の人々が聴聞と見物のために押し寄せ、境内は乗り入れた牛車で立錐の余地もない。一遍は肩車をされ、今しも境内に建てられた道場に入ろうとしている。手には念仏札の束を持っている。画面には人々の熱狂と喧騒が溢れているが、ここにもきちんと「少女の尼」は描かれている。道場の真中の柱で牛車を背にした娘らしき人物がそれである。絵師は耳の形で表現している。

⑦ 七卷三段 同年・空也上人遺跡の市屋に建てられた踊屋

図8

一遍は勧進聖の先達として空也を慕い、空也の後継を自負していた。それゆえ、京都滞在中に空也上人遺跡の市屋に道場を立て、踊念仏を興行する。この場面の見どころは頑丈な作りの踊屋の全景である。図8を見ると、踊屋は構造的にも頑丈で床を支える柱には斜交いを入れ

てある。子どもが上って遊べるほどである。鉦鼓を鳴らす一遍の二人先に「少女の尼」が少し成長した姿で踊っている。絵師はここでも耳を大きく描いて、彼女を特徴づけている。『聖絵』は円伊以下複数の絵師により制作されたことはわかっているが、筆致の違いはあっても、「少女の尼」の描き分けには共通認識があったと考える。

⑧ 七卷四段 同年・洛西桂

図なし

洛中より桂に移動した一遍が弟子に説法をしている場面である。庭には聴聞の人々が参集している。堂の右側の最後列に神妙に師の教えを聴く「少女の尼」が座している。

⑨ 八卷二段 弘安八年・丹後久美浜

図9

⑧の桂を出てより一行は北国へ向かい、但後久美浜へ着く。図9は筆者の考察にとって重要な場面である。そこには一遍一行が浜辺に道場を立て念仏を修した時に、竜神が結縁に顕れるという奇瑞譚が描かれる。一方で、画面右上の堂宇では、一遍の説法を聴く、時衆二人と同じ筆致の「少女の尼」が堂内に座す。肩の輪郭と背中の丸みから手前が少女であることは明瞭である。ここでは一遍に近侍する時衆が聖戒によって選ばれている。実態に即すと、二人の内の一人は二祖となる真教のはずであるが、聖戒は『聖絵』に真教を描いていない。とすれば、この二人は弘安元年、備前福岡で入信した弥阿弥陀仏と相阿弥陀仏であろうか。何れにしても、この場は「少女の尼」がいることが重要である。堂宇で一遍のそばに描かれる少女は、一遍と特別なつながりがあることを明確に示唆しているからである。

⑩ 八卷五段 同年・聖徳太子墓参詣

図なし



但馬より美作を巡って大阪に帰り着いた一遍一行は四天王寺と住吉神社に詣でた後に聖徳太子廟に赴き三日参籠する。大きな円墓の前で念仏を捧げる一遍の後方に「少女の尼」が手を合わせている。横にはもう一人の尼がいるが、肩の厚みと耳の形から二人は歴然と描き分けられている。

⑪ 九巻二段 弘安九年・播磨路途上の踊屋

図なし

この場面はどこか特定できない。当段の詞書は四天王寺で修した歳末別時念仏を語っている。絵巻の絵と詞書は必ずしも対応しない。おそらく次の目的地である印南教信寺周辺だと考える。この場面で注目したいことは、「少女の尼」は踊りには参加せず、在地の人々に混じって見物していることである。しかも彼女は黒い傘を差している。

絵師は「少女の尼」の存在を示唆するために、傘をメルクマールとして用いている。絵巻を観る側は彼女を容易に見つけることができる構図である。傘は遊行の携行品として図4にも描かれている。また、一卷二段において、再出家の報告をするために大宰府の聖達の所へ向かう一遍と聖戒も黒い傘をさしている。この黒い傘は「少女の尼」を見つめるメルクマール以上に、一遍、聖戒、「少女の尼」をつなげる上で重要な役目を担っている。聖戒の意向を汲んだ絵師の計らいには驚嘆するばかりである。

⑫ 十一巻一段 正応二(二二八九年)・淡路島福久良の浜の踊屋

図なし

播磨から安芸厳島神社を参詣し、伊予に戻った一遍一行はその後淡路島に渡り、福良二宮を参詣するが、図面には浜の踊屋で踊念仏を興

行する一行が描かれている。粗末な踊屋の中には、先頭で身体を傾けながら懸命に踊る「少女の尼」の後ろ姿が描かれている。絵師の筆致はあまり丁寧とはいえないが、「少女の尼」ははっきりと確認できる。一遍は発病し、死期が近いことを自覚しながらも遊行を続ける段階である。

⑬ 十一巻四段 同年・兵庫観音堂

図10

臨終の時が近づいて来た一遍は一行を伴い明石浦へ渡り、兵庫観音堂へ入る。ここでは駆けつけた聖戒と再会し、八月九日より法談を行なう。図10は僧俗数えきれないほどの聴聞者を前に、一遍の傍らで法談を記録する聖戒が描かれている。聖戒の横にはやはり「少女の尼」が立っている。つまり一遍に一番近く位置しているのである。筆録をする聖戒、一遍に最も近待する「少女の尼」。ここまで来ると、三人が親族関係にあることを暗示していることを認めざるを得ない。

なお、続く絵図は別日の法談の場と思われるが、「少女の尼」は観音堂に建てられた踊屋の最前列に座している。メルクマールはやはり大きな耳である。この場面は筆を執る聖戒の若い横顔が強調されているが、一遍の身内として、他阿真教より優位であることの意志表示であろうか。

⑭ 十二巻二段 同年・兵庫観音堂での一遍臨終の場

図11

いよいよ絵巻は一遍の臨終場面に臨む。八月十二日より三日間、時衆僧は順番を定めて一遍の看病にあたってきたが、一遍は在家の人々との結縁も大切だとして、弥阿弥陀仏、相阿弥陀仏、一阿弥陀仏を指名して看病に当らせる。その時「聖戒と自分との間には人をいれない

ように」と指示する。図11には、紫雲漂う画面の中に一遍の臨終の枕辺で悲嘆に暮れる数多の僧俗が描かれている。右側の枕辺には「少女の尼」と時衆僧数人が見える。「少女の尼」は肘で涙を拭っている。横に並ぶのは聖戒であろうか、身を乗り出すようにしている一人の時衆の顔は小田切の里の庭にいる時衆(図3)と酷似しているので、弥陀(彌陀)か相阿弥陀仏かもしれない。「少女の尼」の立場が他の尼衆とは一線を画していることが容易に読み取れる。

⑮ 十二卷三段 正安元年(二二九九)年・一遍像を拝む聖戒と「少女の尼」

八月二十三日早朝、一遍は礼賛の「懺悔の婦三宝」が唱えられる中で往生する。五十一歳の生涯であった。「少女の尼」は最後の瞬間まで一遍のそばにいた。

図12は『聖絵』最後の絵で、観音堂の境内に建てられた御堂に祀られている等身大の一遍像を拝む男女二人を描く。言うまでもなく二人は一遍没後十年の聖戒と「少女の尼」である。彼女は三十歳前後の女性に成長している。聖戒も三十八歳である。続く奥書には「正安元季巳亥八月二十三日西方行人聖戒記之」とあるので、この二人は一遍没後十年の祥月命日に、完成した『聖絵』のことを御堂の一遍像に報告しているところであろう。画面からはひれ伏す「少女の尼」の嗚咽が聞こえてくる。『聖絵』の制作者聖戒と「少女の尼」だけが描かれる意味は極めて重大であるが、今までは完全に見過ごされてきた場面である。この絵にこそ聖戒の意図があると筆者は考える。

以上、本節では煩を厭わずに、『聖絵』の中の「少女の尼」の姿を

図12

提示してきた。筆者個人の視点ではあるが、「少女の尼」に的を絞って絵巻を詳細に見ると、弘安二年以降、一遍没年の正応二年までの十年間、遊行衆が登場する場面にはほとんど「少女の尼」が描き込まれている。一遍が、厳しい横顔と一文字の太い眉で明確に描き分けられているのと同様に、「少女の尼」もまた絵図の中で判別できる。そして一遍の傍らに多くのことが多い。

兵庫観音堂の境内に建てられた一遍の御堂に登場するのは、単なる一遍像ではなく、像になった一遍と弟聖戒そして身を伏して泣く「少女の尼」の三人である。言葉を変えれば、聖戒は『聖絵』の中に「少女の尼」の存在をどうしても描いておきたかったのである。聖戒のメッセージとは何か、次節で検討したい。

### 三 『聖絵』に隠されたメッセージ ―超二のその後

前節では『聖絵』の中に弘安二年より一遍臨終の正応二年までの十年間、一遍とともに描き続けられた「少女の尼」が、最後の絵にも聖戒とともに登場することを指摘できた。聖戒は河野家の三系統の系図の一つにより、一遍の弟ということにはほぼ確定している。<sup>(40)</sup>そこから導き出される結論は、ただ一つ、「少女の尼」こそ超二であり、一遍とも聖戒とも特別な関係にあった、つまり一遍の娘であったことである。その事を補強する史料として『時衆過去帳』弘安六年の超一房の記載がある。しかし、それだけでは、超一が一遍の妻、超二が一遍の娘という説には結びつかないので、従来の妻子説を無条件で踏襲するわけにはいかない。しかし、少なくとも熊野で一遍と離別した超一と幼い

超二のその後を考えるための展望は開かれたと考える。

超一・超二親子の出家のいきさつは、第二章二節でふれたように、『聖絵』(二巻二段)の聖戒の詞書に割注として次のように記されている。

超一超二念仏房此三人発□因縁雖有奇特恐煩略之

(□は「心」カ・筆者)

「この三人の出家の因縁には奇特な話がありますが、煩雑になりま  
すので省略することにします」という意識であるが、「此三人」「奇  
特」「恐煩」の解釈によって一遍との関係性も次のように想定できる。  
念仏房は性別に関係なく二人の従者の立場とする。

- 1 二人は単なる同行者で一遍と一切関係がない。熊野で捨てても問  
題はない。
- 2 二人は一遍の縁者であるが、一遍の出家と一切関係がない。
- 3 二人は一遍の縁者であり、一遍の出家と深い関わりがある。
- 4 二人は一遍の妻と娘である。一遍の出家の決意を知って、同行す  
る覚悟で出家した。

1は砂川博氏に代表される、明快で疑問を差しはさむ余地もない説  
である<sup>(4)</sup>。氏は割注の文言をそのままの意味に読み取り、二人を単なる  
同行者、「それ以上でもそれ以下でもない」とした。しかし、その同  
行者への言及はない。見方によっては、一遍が熊野で二人を捨てたこ

とを無理なく説明するために導き出された解釈とも言える。つまり、

超一・超二はその後を考える必要もない存在ということである。しか  
し、それなら聖戒がその制作に全力を傾け完成させた『聖絵』に割注  
を加えてまで超一・超二を載せるだろうかという疑念が拭えない。ま  
た2も超一側の出家の理由がわからない限り、1と同じ理由で、『聖  
絵』に描き込むほど必要な存在ではない。さらには、1も2も『時衆  
過去帳』に載る一遍遊行時代の弘安六年の往生者に超一があることを  
どう見るか、その説明も必要である。

3と4については一遍の再出家の理由が重要である。『聖絵』には  
文永八(二七二)年とされる一遍の再出家の理由を「三業の造作より  
て、六道の輪廻たゆる事なし。自業もしとどまらば、何をもてか流転  
せむ。ここにはじめて、心にあてて生死のことはりを思ひしり、仏法  
の旨をえたり」(二巻二段)。「三業が起こす行為の報いで六道に輪廻す  
ることが絶えない。自分の悪業を止めれば流転することもない。今は  
じめて心より生と死の理を知り、仏教の本旨を悟った」となるが、十  
三歳より二十五歳まで聖達に浄土門の教学を学んだ一遍にしては、浅  
い言葉で濁しているような感がある。ましてその後、善光寺で「二河  
白道図」の本尊に感得し、さらに伊予の庵室に参籠すること三年、  
「十一不二の頌」を作詩した一遍であれば、なお釈然としない。一遍  
の再出家には聖戒が伏せて置きたかったような理由があったと考える  
方が自然である。割注の婉曲表現がそのことを物語っているが、はや  
り二人の出家は一遍の家に関わることであろう。

一方真教制作の『縁起絵』冒頭の詞書には「建長年中に法師に成り

て、学問などありけるころ、親類の中に遺恨をさしはさむ事ありて殺害せむとしけるに、疵をかうぶりながらかたきの刀をうばひとりて命はたすかりにけり。発心の始、此事なりけるとや」とあり、一族の遺恨により殺害されかけ、一命を取り止めたことを記している。しかし厳密に言えば建長年間(二四九―二五五)は一遍が十―十六歳の頃で、大宰府の聖達の下で浄土教を学んでいる最中である。一遍の最初の出家と再出家を混同している。このことはどこからも指摘がないのが不思議である。「縁起絵」は原本が消失しているので、写本の誤写あるいは制作者真教の混同であろうか。<sup>(42)</sup>

一遍の再出家の理由については、各論が『一遍上人年譜略』『麻山集』『鎌倉北条九代記』などの後世に編まれた二次史料を用いて種々考察している。しかしどの説も確証がないまま、所領にからむ一族間係争に直面したのは間違いないと結論している。<sup>(43)</sup> おそらく、父如仏の死にともなう一遍の還俗と関係があるのだろう。一遍再出家には聖戒が明かしたくなかった事実があり、それは聖戒自身の出家とも密接に結びついていると思われる。

山内讓氏は、別の角度から一遍の出自である河野家の当該期の実態(没落)を考察している。氏は「文永九年十二月二十六日付関東下知状」(「鎌倉遺文」一一一六七号)を取り上げ、具体的に提示している。<sup>(44)</sup>

それによると、承久の乱で上皇方につき凋落した河野家は伊予での地歩を失った。流罪に処せられた惣領通信の家督を継いだのは四男の通久であるが、それに伴って家領伊予国石井郷の進退の問題から、通久一族の相論が長きに渡って続き、当時伊予で暮らしていた一遍も、

伯父の相論に巻き込まれた可能性が指摘されている。<sup>(45)</sup> 一遍がどのように関与したのかは、一遍自身が語っていない以上、憶測の域を出ない。しかし、文永九年と言えば、再出家直前のことであり、既に一遍と聖戒は文永八年より、伊予の窪寺で修行を重ねている時である。「親類の中の遺恨」もその相論に付随して生じたものとの解釈も可能である。「縁起絵」の制作者は他ならぬ高弟の真教なので、事実を反映しているはずである。そう考えると、一遍は止むを得ず、俗縁を断ち、故郷伊予を離れたことになる。その場合3の超一・超二は一族の相論の延長線上に位置づけられるし、4は一遍が自分の家族を同行せざるをえなかったという状況を示すことになり、どちらも成り立つ説である。

しかし3の場合は一遍が結婚していたか否かで見方が一変する。一遍が妻帯していたら、残された妻子の問題が現実として残る。それは『聖絵』図1の中で見送る母娘が誰かという絵解きではなく、一遍の再出家にまつわる当時の真相である。

4については、一遍妻帯説が確証もないまま、消極的に大半の研究者に受容されている背景には、『聖絵』二巻一段の詞書「舎宅をなけすて恩愛眷属をはなれて堂舎は法界の三宝に施与し本尊聖教は附属をうけたてまつりき。わづかに詮要の経教をえらひと、のへさせて修行隨身の支具となされ侍き」と遊行出立の状況を説明している部分の「恩愛眷属」にごく自然に一遍の妻子を入れたことがあるのだろう。一遍妻帯説は特定の研究者が断定しているわけではなく、曖昧に支持されている。それは同行の妻子さえ厳しく捨てたという担保がなければ、「捨聖一遍」の聖像と矛盾することになるからである。聖戒が黙

して語らない理由もそこにあったと考えたい。私見が許されるなら、出家の遠因は一遍自身の所領をめぐる問題ではないだろうか。つまり、父如仏が死去した時、即座に伊予に戻った理由は、系図に掲載される父と同じ七郎左衛門を名乗る嫡男通朝がすでに死去していたからではないだろうか。それなら一遍が家督を継ぐべく戻ったことも頷ける。

残されたのは父の後妻(図1の母娘)とまだ三歳の聖戒だけである。通朝に子息がいたら一遍が還俗する必要もなかったであろうから、一遍の帰還は急務だった。親族がその辺りの事情により一遍を無き者にせんと刃傷沙汰を起こしたとも考えられる。末弟聖戒を伴う出家も必然である。『縁起絵』の記述とも齟齬がない。一遍に妻子があつたのなら、ともに出家したいと思うのも当然である。一遍が聖戒とともに、窪寺の庵室に参籠している三年間、超一・超二親子は聖戒の母の里に逼塞していたのではないか。文永十一年の伊予の出立場面は聖戒の母の里の館の可能性が濃い。

しかし超一・超二親子が一遍の妻子かどうかはまだ不問に付して、とりあえず超一・超二親子の再合流を提示する筆者としては、その行程を次に再現してみたい。

熊野で放ち捨てられた三人は、一遍の聖戒へ宛てた消息を携えて、伊予へ戻り、その後は聖戒と行動を共にしたと考える。桜井で一遍と別れて以後の聖戒の行動の詳細は不明であるが、弘安七(一二八四)年春、一遍が再度の京都入りを果たした時、聖戒は草津まで迎えに行っているの、その頃は京都を拠点に活動していた可能性もある。

超一・超二が一遍の遊行集団に再び合流したのは、一遍が弘安二年三月から八月まで滞在した京都だと考える。この年は、備中備前での賦算が成功して二百八十余人もの結縁者を得た。九州で入門した真教以下七、八人の同行衆に加えて、弥阿弥陀仏、相阿弥陀仏などの信頼できる同行衆も増えた。京都でも同行は増えたと思われる。五ヶ月の滞在は同行衆の規模を見定める期間でもあつた。同行の人数も整ってきたところで、超一・超二親子も正式に入信したものと考えたい。一遍は阿弥衣などの十二道具も京都で人数分誂えてから信濃へ発つたのであろう。

幼児の時に出家した超二は母に連れられて熊野までの厳しい道を旅した。そしてまた伊予に戻り、五年後の十歳で、再び母と共に京都に上り、一遍の遊行集団に加わる。そして念仏を唱える旅を続けた。母がそばにいても、少女の超二にとって過酷な旅であつたにちがいない。そして四年後、超二は京都を目前にした近江で十一月二十一日、母超一と死別する。超二は十三歳ほど、超一もまた三十歳を越すか越さないかの若さであつたであろう。

超二はその後も必死に一遍や同行衆につき従いながら、遊行を続ける。兵庫観音堂で一遍の臨終を迎えた時、超二は二十歳の娘に成長していた。今一度図3の小田切里の場面を見ると、明らかに尼僧と判別できる人物は二人だけ、つまり踊念仏の音頭を取る、筆者が超一と読み取る一人と、踊りの輪の外でそれを眺める、筆者が超二と読み取る「少女の尼」だけである。超一、超二という法号を「女性で一番目と二番目に極楽往生する時衆」と解釈すれば、二人は二河白道の橋を最



初に「超える」存在である。二度目の合流は、超一、超二両者の強い意志と覚悟でなされたものであり、3一遍の縁者、あるいは4妻子という身分をきっぱり捨てた上でのことと考える。

『聖絵』に密かに超二を「少女の尼」として描き続けた理由はただ一つ、超二が我が畏兄一遍の娘に他ならないからである。3の二人を単なる奇特な縁者として『聖絵』に敢えて描き込むことは、残りの時衆尼との平等性に抵触することになるので考えにくい。またそこまでの思い入れもないだろう。

では聖戒のメッセージは誰に向けられているのか。それはただ一人、一遍に違いない。完成時には墨書がなかったであろうことを考えれば、二人を描き込んだ『聖絵』は、一遍にこそ捧げたのである。

ここまで来て、ようやく超一は一遍の妻、超二は一遍の娘であるとの、筆者なりの4の結論に辿り着く。それは従来諸見解に加えて、『聖絵』の画面を丹念に読み取って導き出された結論である。一遍は初めから「捨聖」ではなかった。彼を一人の人間として考えれば、一族の相論に巻き込まれ、全てを放棄して故郷を離れざるを得ない、離れる事が不可避という状況の中、妻子を捨ておけず同行したと考える問題ない。また、一度熊野で別れたとしても、再び、恩愛の眷族としてではなく、一遍と共に往生を願う時衆尼として同行を許したのなら、一遍の教義と真つ向から矛盾、対立するものではない。そうでなければ、一遍が何故「捨聖」でありながら、十六年間、同行衆を連れて遊行したかを説明できない。超一・超二親子もまた一遍との俗縁を捨てた上で、遊行に参加したのであろう。一度縁を切って、その後

時衆尼として入門を許可したのなら問題はない。

おのづからあひあうときもわかれてもひとりはおなじひとりなり  
けり 一遍 (七卷三段)

この歌は一遍一行が弘安七年、京都で市屋道場を拠点にして四十八日の化導をした時の詞書にある。時衆僧尼を引き具し遊行していても、その心は諸縁を離れた一遍にとつて、誰がそばにしようと一人であることには変わりはない。そして同行衆一人ひとりも六字名号で往生する「個の存在」に変わりはなかった。『聖絵』には、超一・超二親子の顛末を承知している聖戒の「人間一遍」に対する尊敬と追慕の念が込められている。一遍が黙して語らなかつたことが『聖絵』には描かれている、これが筆者の読み解きの結論である。

### おわりに

以上、本論は読者の煩いも顧みず、一遍の尼僧集団の全体像と、考察が中断されたまま過ぎてきた超一・超二親子の消息を『聖絵』の描写から考察してきた。そして、二人が熊野で決別してより五年後の弘安二年に再度時衆尼として遊行に参加していたという結論を導いた。それが仮説にすぎないと一蹴されたとしても、『聖絵』の読み解きに別の角度を提示できたのではないかと思っている。

さて、一遍の行動を理解する上で、第二章で触れた導御とともに、



同じ時代を交錯し、衆生を救済する宗教活動を展開した西大寺の叡尊、同じ時衆として諸国を遊行、踊念仏を行した一向俊聖に触れなくてはならないだろう。

先ず一向俊聖については、『一向上人伝』<sup>(46)</sup>の翻刻と赤松秀俊氏<sup>(47)</sup>や大橋俊雄氏の専論に加えて細川涼一氏の詳論があるので、それに沿って一遍との共通点を確認してみよう。

一向俊聖は一遍と同じ延応元(一二三九)年生まれである。一遍より二年早く没しているが、その生涯の軌跡は酷似している。共通点は①浄土教(鎮西派)を修学した。②諸国遊行の旅に出た。③宇佐八幡宮の神託を受けた。④踊念仏を修した。⑤一遍と同じく建治三(一二七七)年に最初の弟子を得た。⑥自らの集団を時衆と称し、弟子に阿弥号を与えた、の数点である。特に③では四十八夜の踊念仏を修し、鰐口(鉦鼓)を授かり、以後の遊行の中心は踊念仏となる。一遍より五年早い開始である。ただ一向俊聖の踊念仏の源泉は六道輪廻の苦しみの中で人間と生まれ、仏に出会えた心の踊躍歡喜であり、いわば、現世肯定観に基づいている。一遍の「南無阿弥陀仏」に往生できる歓びではない。

二人が交渉を持った明徴はないが、遊行コースも重なる。特に一遍が弘安元年に訪れた備中吉備津宮には、一向俊聖は前年の冬既に入り、七日の念仏法を修している。翌年、入れ替わるように当地に入った一遍は、吉備津宮の神主の息子とその妻を帰依させるばかりか、二百八十余人もの結縁者を得る。一遍が初めて遊行の手ごたえを感じる土地であるが、一向俊聖の影響は疑う余地がない。彼が同地でどれほどの

結縁者を得たかは別にして、在地民にとつては、一向俊聖も一遍も同じ念仏聖である。区別などできない。前年の余韻がなお収まっていなかったとしたら、一遍がいきなり多数の出家者を得た理由も領ける。

一向俊聖はその後、近江番場に蓮華寺を建て止住するが、同じ時期に活動した二人は既存仏教からは時衆集団として認識され、その放埒とも映る踊念仏によって批判の対象となる。一向衆を非難する『天狗草紙』も、一遍を名指して面罵する『野守鏡』も、時衆集団の広がりを見ることができたのである。

一方、叡尊(一二〇一—一二九〇)と導御(一二三三—一二三二)はともに顕密仏教改革派として活動した。叡尊は西大寺系、導御は唐招提寺系の律僧である。導御については一遍との共通点は融通念仏を始行したことである。しかし導御が、天台派の良忍の流れを汲むものに対して、一遍は民間聖の空也を先達と仰いだ。一遍は一切の衆生を平等とみなし、その往生を説くために賦算と踊念仏を興行した。どちらも念仏勧進僧であることに違いはない。

しかし、導御の清涼寺大念仏は先述の細川氏の指摘のように、「宗教的に無能力で鈍根無智」の衆生を救うという大衆蔑視観をとまなうものだった。けれども多くの結縁者を得たという点では、両者ともにその時代的役割を果たしていた。

叡尊は一遍の生涯を覆う長きにわたって、西大寺を拠点に律僧として戒律復興を進める上で、様々な社会事業を営み、加えて法華寺を復興し、尼僧に正式な比丘尼戒を授けた。さらには弟子忍性の影響を受けた非人救済では、各宿の非人を集め無遮大会を行い、施行するなど

力を尽くした。<sup>(50)</sup>

非人や女人救済において、一遍と叡尊を同じ位相で比べることはできないことを前提に論じれば、叡尊は救済の対象を、顕密仏教の宗教的秩序に取り込んだ上で、救済した。つまり、非人が前世の罪業を負った存在であることを否定せず、乞食として生計を立てる現状を維持することを目的とした現実的な救済に徹した。細川氏はそれを「生活改善運動」と呼ぶ。しかし文殊菩薩に見立てられた非人は、差別される自己の現状を肯定せざるを得ないという負の側面もあつた。同時に法華寺の尼についても、女性を五障ゆえにそのままでは往生できない存在として戒律を与え、法華経にある変成男子による往生を誓わせることで、女性を非力な従属物として、自立的に生きる道を閉ざした。そう指摘する細川氏の見解は的を得ている。

片や一遍は当時の社会で「不浄な存在」「罪業を負った存在」とみなされていた非人や女人を「浄不浄」の枠組みそのものを外して救済する根拠を、熊野の神託を受ける形で獲得し、時代の限界を突破した。『聖絵』は一遍が参詣する神社で起こる奇瑞を描くことで、彼の神格化を計るが、同時に女人の帰依の場面や多くの非人を点景で描く。それは一遍の「一切衆生済度」の思想において、「不浄」とされた女人と非人の救済が大きな位置を占めていたことの証しであろう。

顕密派の救済と一遍の救済は聖門と浄土門の違いに負うところが大きい。しかし、女人救済でみると、六字名号の一念で阿弥陀仏とともに往生する時衆尼も、変成男子を希求する法華寺の尼僧も、往生は約束されている。現代人のジェンダー概念に即したら女性蔑視の法義も、

少なくとも、古代インド社会の女性差別を克服するために生まれた法華経の「変成男子」による往生は、当時の女性に一つの救いであつた。まして叡尊に比丘尼戒を授かった法華寺の尼僧にとつても、受容すべき救済であつたことは否定できない<sup>(51)</sup>。少なくとも、単身の女性が身を置く場所としての尼寺を再興した叡尊の業績は余人をもって換えがたい。反対に、全ての俗縁を捨ててこそ往生できるという一遍の教えに帰依した時衆尼は、一遍こそが身を置く場所であつた。

むしろ、今後の課題は、時衆と律僧の活動の対立や競合を指摘するのではなく、時衆側からの律宗への働きかけを明らかにしていくことだと考える。時衆を厳しく律するため編み出された「時衆制誡」<sup>(52)</sup>も、律宗の戒律厳守と重ねることができるとも、一遍が遊行開始に当って最初に訪れた四天王寺で十重戒を自戒したことも律宗との親和性を感じさせる。

さらに一遍が弘安九(一二八九)年、三度目の四天王寺参詣で七日念仏を修した時に、壺の中より舍利三粒を出す奇瑞譚は、その前年七月に、四天王寺の別当を務める叡尊が入堂した時に、三粒の舍利が出現した行状をそのまま踏襲している<sup>(53)</sup>。この話も一遍(時衆)と叡尊(律僧)の競合というより、叡尊に一遍を重ねる聖戒の演出とも言えないだろうか。一遍は叡尊の舍利講のことを四天王寺の僧から直接聞いたのであろうか。何より、四天王寺が別当に叡尊を抜擢したのは異例ともいえ、西大寺系律宗の影響は明らかである。叡尊没後は忍性も別当に就任する。一遍が四天王寺を三度も参詣するのも、一遍と律宗の双方向の関係を想定すれば別の側面も見えてくる。

加えて、『聖絵』において熊野で賦算を拒否する「一人の僧」が『縁起絵』では「律僧」に変じていることの意味も、一遍没後の時衆と律僧の交流を視野に入れて考えるべき問題である<sup>(54)</sup>。

このように、鎌倉後期は、叡尊、導御に代表される顕密仏教も、一遍、一向俊聖に代表される浄土教も、それぞれ良忍や空也の流れを汲む勸進聖として、民衆に深く分け入り、それぞれの法義で衆生を済度しようとした時代であった。

一遍を時宗の祖師として把握するのではなく、当該期、諸国を遊行していたであろう有名無名の念仏聖の中で、ひとときわ光を放っていた存在とみる方が『聖絵』の鑑賞に叶っているのかもしれない。もし、真教が遺弟たちを編成して教団化を計らなかつたら、一遍も露と消えていた念仏聖であった。そういう意味で、一遍は、打ち続く飢饉や二度にわたる蒙古襲来がもたらした当該期の社会不安を背景に、現実の苦難を逃れて、極楽往生を希求する人々の渴望と熱狂に応えるべく登場した宗教者の一人であった。そして時代の枠組みを取り払って、女性の救済に力を尽くした、厳しくも人間味にあふれる宗教者であった。一遍が手渡したとされる、二十五万枚<sup>(55)</sup>にも及ぶ「南無阿弥陀仏 決定往生 六十万人」と刷られた念仏札は、現在も、時宗総本山・藤沢遊行寺(清光浄寺)で賦算され続けている。

注

- (1) 「時衆」の名の由来については一遍自身が語っていないので諸説ある。
- 一 臨命終時(命が絶える時に臨む)
- 二 仏法を時に応じて学ぶ者たち

三 善導著『観無量寿経疏』の「道俗時衆等、各無上発心す」に由来  
四 六時念仏衆(普通名詞)

近世以来の時衆教学では、一を定説としている(今井雅晴『一遍辞典』東京堂出版、一九八九年)。しかし、一遍と同時代を生きた一向俊聖も時衆と名乗っていたこと、一遍が「時衆番帳」を作成して六グループに分けていたことの二点から、筆者も一遍における「時衆」も広義の意味の念仏衆の呼称と考えたい。

(2) 主要な書籍を推定成立年代順に挙げる。

『播州法語集』(鎌倉後期〜南北朝までに成立)

『一遍念仏法語』(寛正六・一四六五年までに成立)

『一遍上人法門拔書』(明応八・一四九九年までに成立)

『一遍上人行状』(江戸時代成立)

『一遍上人年譜略』(江戸時代成立)

『麻山集』(元禄四・一六九一年成立)

『一遍上人語録』(宝暦十三・一七六三年に初版)

- (3) 河野家の系図は三つのタイプがあり、聖戒が通広の子として記載されているのは「長福寺本河野家系図」である。通朝(七郎左衛門)、伊予房(号聖戒上人)、智真房(号一遍上人・遊行先祖也)、伊豆房(号仙阿上人)、通定と五人が記載されている。(山内護「一遍とその家族」遊行寺宝物館監修・五味文彦編『国宝一遍『聖絵』の全貌』高志書院、二〇一九年)
- (4) 『開山弥阿上人行状』は歡喜光寺第三世性阿瑞光が聖戒の事跡を記した寺伝であるが、江戸初期の筆写とみられ、奥書の日付に問題があるのと、慎重に扱うべきと資料とされている。

(5) 「一遍聖絵」は『日本絵巻物全集10』(角川書店、一九六〇年)、『新修日本絵巻物全集11』(角川書店、一九七五年)所収

「遊行上人縁起絵」は『日本絵巻物全集23』(同、一九六八年)、『新修日本絵巻23』(同、一九七九年)所収。なお前者の巻末解説(望月信成「一遍聖人絵伝について」)では、絵師円伊を含む四人の異なる筆致を指摘している。

(6) 後に挙げる研究者各氏のはほとんどが『聖絵』に論究しているが、二〇

一二年までの諸論点については、砂川博氏の次の三著にまとめられている。

砂川博 『中世遊行聖の図像学』(岩田書院、一九九九年)、『一遍聖絵研究』(岩田書院、二〇〇三年)、『徹底検証 一遍聖絵』(岩田書院、二〇一二年)

(7) 神奈川県立歴史博物館編 『国宝 一遍聖繪』二〇一五年(図録)

『聖絵』は平成七年度より六ヶ年計画で修理が行われ、下書きの有無、改編や表からの加筆が判り、多くの新知見が得られた。注(5)同様、『聖絵』は四グループほどの分担執筆あるいは工房の共同制作で、円伊をグループを統括していた主任格絵師としている。

(8) 注(3)前掲書。五味文彦 『一遍聖絵』の世界』(吉川弘文館、二〇一一年)

(9) 黒田日出男 「一遍の顔／聖戒の顔」(『思想』一九九一年)、氏は『聖絵』の聖戒の顔を分析して、生年を建長七(一二五五)年から、正嘉二(一二五八)年の間ではないかとした。

(10) 河野往阿 「時宗綱要」(時宗青年会、一九九〇年)  
加藤實法編輯 『時宗概説』(向陽寺、一九九九年)

藤原正校註 『一遍上人語録』(岩波書店、一九三四年)

浅山圓祥 『一遍聖絵六条縁起』(山喜房書林、一九四〇年)

吉川清 『時宗阿弥教団の研究』(池田書店、一九五六年)

赤松俊秀 「一遍について」(鎌倉仏教の研究) 所収、平楽寺書店、一九五七年、初出 『史料』29、一九四四年)

(11) 大橋俊雄 『一遍 その行動と思想』(評論社、一九七一年)、『時宗の成立と展開』(吉川弘文館、一九七三年)、『踊念仏』(大蔵出版、一九七四年)、『遊行聖 庶民の仏教史話』(大蔵出版、一九七七年)、『一遍と時宗教団』(教育社、一九七八年)、『一遍』(吉川弘文館、一九八三年)、校注、『一遍入門』(春秋社、一九九一年)

翻刻・校註本 『時宗過去帳』(教学研究所、一九六四年)、『法然・一遍』(『日本思想大系10』岩波書店、一九七一年)、『時宗二祖他阿上人法語』(大蔵出版、一九七五年)、『一遍上人語録』(岩波書店、一九八五

年)、『一遍上人語録 付播州法語集』(岩波書店、一九八五年)、『一遍聖絵』(岩波書店、二〇〇〇年)

金井清光 『時宗文芸研究』(風間書房、一九六七年)、『一遍と時宗教団』(角川書店、一九七五年)、『時宗と中世文学』(東京美術、一九七五年)、『時宗教団の地方展開』(東京美術、一九八三年)、『梅谷茂樹と共著

『一遍語録を読む』(法蔵館、一九八四年)、『時宗文芸と一遍法語』(東京美術、一九八七年)、『一遍上人ものがたり』(東京美術、一九八七年)、『一遍の宗教とその変容』(岩田書院)、『一遍聖絵新考』(岩田書院、二〇〇五年)、『一遍聖絵にみる聖戒の基本的態度』(砂川博編 『一遍聖絵と時宗』・『時宗文化』第20号、岩田書院、二〇〇九年)

(12) 宗門 望月華山 『時宗年表』(角川書店、一九七〇年) 橋俊道 『一遍のことば』(雄山閣、一九七八年)、『遊行寺―中世の時宗絵本山』(名著出版、一九七八年) 梅谷茂樹 『中世遊行聖と文学』(楓桜社、一九八八年) 『捨聖 一遍上人』(講談社、一九九五年) 高野修 『一遍聖人と聖絵』(岩田書院、二〇〇一年)、『時宗教団史』(岩田書院、二〇〇三年) 長

島尚道 『絵でみる遊行上人伝』(真光寺、二〇一二年)  
宗外 柳宗悦 『南無阿弥陀仏』(大法輪閣、一九六〇年) 五来重 『一遍上人と融通念仏』(『大谷学報』四一―一、一九六一年)、『高野聖』(角川書店、一九六五年)、『踊念仏』(平凡社、一九九八年) 砂川博 『一遍聖絵の総合的研究』(岩田書院、二〇〇二年)と注(6)前掲書三冊。今井雅晴 『時宗成立史の研究』(吉川弘文館、一九八二年)、『中世社会と時宗の研究』(吉川弘文館、一九八五年)、『捨聖 一遍』(吉川弘文館、一九九九年) 黒田日出男編 『中世を旅する人々―一遍聖絵』とにも

(朝日百科 日本の歴史別冊 歴史を読みなおす朝日新聞社、一九九三年)と注(9)前掲書。五味文彦 『絵巻の視線―時間・信仰・供養』(『思想』829、一九九三年)と注(8)前掲書。一遍研究会 『一遍聖と中世の光景』(ありな書房、一九九三年) 武田佐知子編 『一遍聖絵』を読み解く―動き出す静止画像―(吉川弘文館、一九九九年) 田中純子 『北陸時宗について―長崎称念寺の変遷を通して―』(『日本宗教文化史研究』第七号、二〇〇〇年) 小野澤真 『中世時宗史の研究』(八木書店、二〇一二年)。



- 小野澤氏は時衆史の原点に立ち戻る研究を提案する上で、「研究史の回顧」(七一―二頁)に先行研究を網羅しているので、参照されたい。桜井哲夫『一遍と時衆の謎』(平凡社、二〇一四年)。遠山元浩「史料・文献紹介 一遍聖絵」(『日本史の研究』677、二〇一四年)。
- (13) 今井雅晴編『一遍辞典』(東京堂出版、一九八九年)。長島尚道・高野修・砂川博・岡本貞雄・長澤昌幸編著『一遍読み解き事典』(柏書房、二〇一四年)。なお、本書の巻末には参考文献や典籍、全集が紹介されているので、参照されたい。
- (14) 『播州法語集』三五に「又云、中路の白道は南無阿弥陀仏なり、水火の二河はわがころなり、二河におかされぬは名号なり」とある(橘俊道・梅谷茂樹『一遍上人全集』春秋社、一九八九年、以後は書名のみ記す)。
- (15) 「十劫正覚衆生界 一念往生弥陀国 十一不二証無生 国界平等坐大会」。一遍最初の安心の内容を示した四句の漢詩。十一不二一念と十念は同じこと)の思想は証空によるもので、まだ西山義の影響が強いが、阿弥陀仏の絶対的な力を信じている(『一遍辞典』)。
- (16) 「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」。一遍の二度目の安心の内容を示した四句の漢詩。同時に「六字無生頌」(六字之中 本無生死 一声之間 即証無生)も作り、聖戒へ書いて送る。
- (17) 注(3)前掲の図録『国宝一遍聖繪』(二〇一五年)巻末の「一遍遊行略図」より。
- (18) 賦算に関しては、四天王寺が初めての場(二巻三段)とされているが、対応する詞書には「一遍念仏をす、めて衆生を濟度しはしめたまひけり」のみで、図絵も境内で人を集めて勧進する一遍の手に念仏札の束は確認できない。しかし、熊野本宮では賦算を拒否する「一人の僧」(熊野権現)に出会うので、念仏札は所持していた。直前の高野山で作ったとも考えられるが、熊野の神勅に大安心を得、「六十万人頌」を作ったこと、念仏札に「南無阿弥陀仏 決定往生 六十万人」と刷られていることを勘案すると、この形木は熊野で初めて作成された可能性もある。

- (19) 大橋俊雄『時衆過去帳』(教学研究社、一九六四年)
- (20) 注(19)前掲書の前書きより。
- (21) 下野国小野寺(五巻二段)。一遍は二首の和歌で面白おかしく尼衆を注意する。  
ふれはぬれぬるれはかほく袖のうへをあめとていとふ人そはかなき  
くもとなるけむりなたてそあまのはらつきはをのれとかすむものかは
- (22) 松岡心平「踊り念仏の興行師」(武田佐知子編『一遍聖絵を読み解く―動き出す静止画像―』吉川弘文館、一九九九年)。松岡氏は、一遍一行の危機は、時の中枢政権の北条時宗と直接対峙するという起死回生のパフォーマンスを思いつかせ、鎌倉を突破したとする。いきなり踊屋が出現することも、第二のパフォーマンスであり、一遍の神話劇的演出能力を評価する。
- (23) 真教は時衆を次のように定義している。  
「この時衆とまうすは、親子を捨て住処を離れ、身をなきものにして、生命をほとけに帰入して、決定往生を遂ぐべき信心計りに、一切の用事をつくしてさふらふものどもを時衆とは名づけ候」(『他阿上人法語』51、  
『時宗全書』藝林社、一九七四年、以後書名のみを記す)
- (24) 鎌倉後期の歌論書。『群書類従』第二十七輯巻四八四は、文明十一年に「有房公」の真筆を筆写したとの甘露寺親長の奥書を有するので、作者は六条有房(一二五―一二二九)とされるが、内容から天台僧という見解もある。
- (25) 鎌倉後期の絵巻。興福寺・東大寺・延暦寺・園城寺・東寺・山伏・通世者を天狗になぞらえて批判をする。『新修日本絵巻物全集27』(角川書店、一九七八年)、『続日本絵巻大成19』(中央公論社、一九八四年)所収。
- (26) 『播州法語』八四には「衣食住の三つは三悪道なり、衣裳を求めかざるは畜生道の業なり、食物を貪求するは餓鬼道の業なり、住所をかまへるは地獄道の業なり、しかれば、三悪道をはなれんと欲せば、衣食住の三つを離るべきなり、南無阿弥陀仏」とある(『一遍上人全集』)。
- (27) 『他阿上人法語』巻第三(『時宗全書』)
- (28) 注(27)に同じ。

(29) 細川涼一「鎌倉時代の尼と尼寺」(『中世の律宗寺院と民衆』吉川弘文館、一九八七年)を参照。細川氏は観尊が文永十年九月に修された「光明真言」の群議事書「当寺光明真言以下仏事尼衆等經廻用意事」を取り上げ、「亥時以後尼衆・女人は寺中を經廻してはならないことを確認した上で、僧衆と尼衆の性的關係が生じた場合の過失の原因を一方的に尼の側に求めていることは、尼衆を自立した人格として認めていなかった」として、律宗における尼寺の女性救済の限界を述べている。これに比して、他阿真教は「法師は尼に近づき、尼は法師を厭はざるは、これただ誑惑無道の心、(略)同床をもせば、あながちに同罪たるべきあひた、ともに不信の犯罪たるに於て、往生は空しかるべきなり」と性的な過失は男女同等の罪として往生できないことを明言する(『他阿上人語録』卷三・梅田の師阿弥陀仏へつかはさる御返事)。女性救済における観尊と一遍の明確な違いであろう。

(30) 拙稿「中世の湯屋と施浴―入浴にみる中世の身体観の―(『身体はだれのものか―比較史でみる装いとケア』京都橋大学女性歴史文化研究所叢書、二〇一八年)

(31) 『聖絵』十卷一段の詞書に「近江国草津と申所におはせし時、中夜をはりて人みなしつまりて後にはかに雷電し雨あらく風はけしかりし」とあり、「中夜の勤」を修した事がわかる。

(32) 中村元・福永光司・田村芳朗・今野達編『岩波仏教辞典』(岩波書店、一九八九年)

『聖絵』四卷五段は、比叡山東塔の僧重豪との問答を載せるが、「おどりて念仏申さる、事けしからず」と「踊躍」の真義を語る重豪に応えて、一遍は「跳ねば跳ねよ踊らば踊れ春駒の法の道をば知る人ぞ知る」(筆者、一部漢字変換)と和歌で返す。さらに「とも跳ねよかくても踊れ心駒弥陀の御法と聞くぞうれしき」(同)と詠み、念仏のありがたさに歓喜するゆえの踊りの意義を語る。これを聞いた重豪は発心して念仏行者となる。

(33) 『野守鏡』注(24)には「一遍房といひし僧、念仏義をあやまりて、踊躍歡喜といふはをどるべき心なりとて、頭をふり足をあげてをどるをも

て念仏の行儀としつ。又直心即浄土なりといふ文につきて、よろづいつはりてすべからずとて、はだかになれども見苦しき所もかくさず、偏に狂人のごとくにして、にくしとおもふ人をばはばかり所なく放言して」とあり、その熱狂と喧騒を嫌悪しているが、これは踊念仏の熱狂に巻き込まれた見物人の行為も含んでいると考える。

(34) 細川涼一「法金剛院導御の宗教活動」(『中世の律宗寺院と民衆』吉川弘文館、一九八七年)

(35) 「融通念仏縁起」は融通念仏宗開祖の良忍上人の行跡と念仏の靈験をつづった上下二巻の絵巻物で正和三(一一三二)年に作成されたが、原本は失われた。作者は不明である。明徳版「融通念仏縁起」は室町中期、良鎮と名乗る嵯峨の勤進聖が写本を木版に起こし、摺刷して諸国に配布した上下二巻の絵巻物である。下巻には付録として導御上人の「清涼寺融通大念仏」が描かれている。それを見ると、境内には貴賤上下、僧俗が溢れ、見世物や物売りも見える。本堂の前で鉦鼓を叩く僧に合わせて枝のようなもので音頭を取りながら念仏を唱えている。その周りには輪ができ、手を叩いて囃し立てている様子が生き生きと描かれる(阿波谷俊宏「絵解き 融通念仏縁起」奈良新聞社、二〇一八年)。

(36) 松下みどり「時衆における神祇と女人」(砂川博編『一遍聖絵と時衆』・「時衆文化」第20号、金井清光先生追悼号、岩田書院、二〇〇九年)

(37) 西山良平「王朝都市と《女性の穢れ》」(『日本女性生活史I』東京大学出版会、一九九〇年)。成清弘和「女性の穢れの歴史」(『塙書房、二〇〇三年)。勝浦令子「女性と穢れ観」(『仏教史学研究』五一―二、二〇〇九年)。片岡耕平「中世の穢観念と神社」(『日本歴史』六八八、二〇〇五年)。松下みどり「《女性の穢れ》の成立と仏教」(『相模女子大学紀要』70A、二〇〇七年)。加藤美恵子「日本中世の母性と穢れ観」(『塙書房、二〇一二年)。

(38) 『播州法語録』五一には「自力他力は初門の事なり、自他の位を打捨て、唯一念仏になるを他力といふなり、熊野権現、『信不信をいはず、有罪無罪を論ぜず、南無阿弥陀仏が往生摺るぞ』と示現し給し時、自力我執を打払ふて法師は領解したりと云々」とあり、「浄不浄」は「有罪

- 無罪」になっている(『日本思想大系10』「一遍上人全集」)。これは既存  
 仏教における罪業観や女性の五障さえも否定した一遍の思想を時衆とし  
 て強調した結果だと考へる。
- (39) 大橋俊雄氏は超一を一遍の妻、超二を娘、念仏房を下女とする(『一遍  
 一その行動と思想』評論社、一九七一年)。金井清光氏は蝶一・超二を  
 遊行の旅費を稼ぐための女芸人としているが、非現実的で首肯しがたい  
 (『一遍の天王寺賦算と乞食』砂川博編『一遍聖絵の総合的研究』岩田書  
 院、二〇〇二年)。今井雅晴氏は最初は超一・超二を一遍の妻子の可能  
 性があると言及するにとどまっていたが今川雅晴編『一遍辞典』東京  
 僧出版、一九八九年)、後に一遍の妻子と断定している(今井雅晴編『遊  
 行の捨聖 一遍』吉川弘文館、二〇〇四年)。
- 梅谷茂樹氏も超一・超二親子を一遍の妻子とする(『捨聖 一遍上人』  
 講談社、一九九五年)。宗門研究者は同一の立場であると考ええる。
- 妻子説を取らない立場は砂川博氏である(『一遍聖絵研究』岩田書院、  
 二〇〇三年)。また栗田勇氏は超一を一遍の愛人と独断するが、小田切  
 里で踵念仏をする尼僧を超一とみる点では筆者と同じ立場である(『一遍  
 上人―旅の思索者』新潮社、一九七七年)。
- (40) 山内護「一遍とその家族」(遊行寺宝物館監修・五味文彦編『国宝一  
 遍 聖絵』の全貌』高志書院、二〇一九年)、注(3)前掲書。
- (41) 注(39)砂川前掲書。
- (42) 『縁起絵』は現在鎌倉時代から江戸時代にわたる模本が二十数本残つ  
 ている。一番早い模写は徳治二(一三〇七年)であることが金蓮寺本奥書  
 によってわかつている。模写年代が確定しているのは、真光寺本(元亨  
 三年)、光明寺本(文禄三年)遠山記念館本(永禄三年)の三本である(『一  
 遍辞典』)。
- (43) 桜井哲夫『一遍と時衆の謎 時衆史を読み解く』(平凡社、二〇一四  
 年)には各史料に基づく相論の諸説がまとめられている。
- (44) 注(40)前掲書。
- (45) 石野栄「鎌倉期における河野氏の動向―惣庶関係を中心に―」(『國学  
 院高等学校紀要』一九八四年)、一九八四年)。久葉裕司「河野通有論序説」

- (46) 山内護編『瀬戸内海域史研究』第八輯、二〇〇〇年)
- (47) 小川寿一編『浄土宗本山蓮華寺史料』
- (48) 赤松俊秀「一遍について」(『鎌倉仏教の研究』平楽寺書店、一九五七  
 年)、注(10)赤松前掲書。
- (49) 大橋俊雄『番場時衆の歩み』(浄土宗史研究会、一九六三年)。「踊り  
 念仏」(大蔵出版、一九七四年)。「時宗の成立と展開」(吉川弘文館、一  
 九七三年)
- (50) 細川涼一「番場蓮華寺と一向俊聖」(『中世寺院の風景』新曜社、一九  
 九七年)
- (51) 細川涼一「中世の身分制と非人」(日本エディタースクール出版部、  
 一九九四年)、「西大寺叡尊と非人―叡尊の自伝『感身学生記』を中心  
 に―」(現代と親鸞』第四十号、二〇二〇年)
- (52) 植木雅俊『差別の超克』(講談社、二〇一八年)所収第六章(変成男  
 子)の意味すること)を参照。植木氏は法華経の「変成男子」は、当時  
 のヒンドゥー社会の女性蔑視と五障に偏った小乗仏教の女性観を乗り越  
 えるための、アンチテーゼとして編み出された妥協策であったとする。  
 それは大乘仏教による女性の地位回復の運動として評価すべきであると  
 提示している。
- (53) 時衆の修行生活を説めた一遍が作ったとされる三十六句の頌。『一遍  
 上人語録』上巻にある。しかし、『聖絵』と『縁起絵』には出てこない  
 こと、用語に疑念があることなどから、一遍の真作かどうかの疑念があ  
 る。例え真作であったとしても、真教などの手が加わったものとされる  
 (『一遍辞典』)。しかし、「専起平等心 莫作差別思」などの句は一遍の  
 思想を表す。
- (54) 『感身学生記』弘安八年の三月の該当部分  
 十四日、天王寺に参る。すなわち入道し畢んぬ。別当坊に著す。  
 (中略)四月二日。古迹畢んぬ。三日、五智院において七百三十人  
 に菩薩戒を授く。四日、中後、金堂御舍利を拜見す。御舍利役人  
 出し奉るの処、かつてもって出御なきの間、上人御舎利の囊を請  
 け取り、咒願有りて後、出し奉るの処、先ず一粒出御す。次に二

粒出でます。三粒ながら出現す(去年七月上旬御神変、今日御出現始むと云々)。時に鷹現れ、瑞雲簷に聳ゆ。すなわち准絹千五百疋を供え、にわか舍利講を行なわしむ。

(細川涼一訳注『感身学生記』東洋文庫、二〇二〇年)『聖絵』 弘安九年 八巻四段の該当部分

北国をまはりて、弘安九年天王寺へ参給。かのおりふし、毎日いだしだしてまつる御舍利、つぼの中にとどまりていで給はぬ事、累日になりけるを、執行申旨ありければ、聖、七日祈請していだしたてまつるに、三粒の御舍利ごとく出現し給へり。常住の僧侶奇異のおもひをなし、参詣の尊卑渴仰のまことをいたせり。かくて参籠日数をかさね給あひだに、或時には瑞華風にみだれ、或時は霊雲そらにたなびく。凡奇特おほしといへども、くはしくしるすにおよばず。

(大橋俊雄校注『一遍聖絵』岩波書店、二〇〇〇年)

(54) 谷口耕生「鎌倉時代やまと絵の形成―尊智・円伊・高階隆兼」(『日本美術全集』第8巻「鎌倉・南北朝時代Ⅱ 中世絵巻と肖像」小学館、二〇一五年)。谷口氏は『聖絵』の景觀描写が社寺曼荼羅図の型を踏襲していることから、絵師円伊を松南院座のような南都絵所に関わる絵師ではないかと示唆する。一遍が熊野権現から「融通念仏をすすめる僧」とされていることにも着目し、『聖絵』が熊野三山、石清水八幡宮、高野山、四天王寺という融通念仏の拠点を描いていることから、融通念仏信仰に深く関わった南都系律僧と修験道の先達寺院として円伊のネットワークを想定している。従来の円伊を園城寺僧正とする説から四天王寺絵所の絵師説を経て、一歩前進させた論考である。

瀬谷愛「社寺参詣曼荼羅としての一遍聖絵」(遊行寺宝物館監修・五味文彦編『国宝 一遍聖絵の全貌』高志書院、二〇一九年)。瀬谷氏は『聖絵』を「祖師絵伝」でありながら聖地を凝縮した「社寺参詣曼荼羅」と位置付け、谷口氏と同じく、南都系律僧と絵師円伊そして聖戒の關係にも考察を加える。瀬谷氏は『開山弥阿上人行状記』で「聖戒が一遍没後石清水八幡宮の念仏僧をして京の六条道場に移った」という箇所

に対して、石清水八幡宮を拠点とする南都系律僧が介在していたのではとの見通しを立てている。そして一遍没後三年(正安五年)に観尊周辺で造立されたと推定される聖徳太子像の像内納入品の一つに、最古級の一遍の念仏札があるという興味深い事例を挙げる。もしそれが一遍が賦算したものであれば、観尊との關係、さらには時衆と律僧とのネットワークも想定できる。今後の研究の展開が待たれる。

(55) 『聖絵』十二巻二段の詞書に、「凡十六年があひだ、目録に在る人数、二十五億千七百廿四人なり、其余の結縁衆は、齡須もかぞへがたく、竹帛もしるしがたきものなり」と結ばれている。中世の一億は一人万なので、二十五万人千七百二十四人が、一遍の目録(名帳)に記された数であろう。

なお、本論の画像掲載については遊行寺宝物館の館長遠山元浩様にご尽力を賜りました。また、金光寺様と金蓮寺様にも大変お世話になりました。記して感謝申し上げます。