

# 時衆教団の成立

石田善人

【要約】時衆は一遍を宗祖と仰いでいるが、一遍の時代にはまた教団的なまとまりもなく、彼の死とともにその集団は瓦解した。これを再興して教団として組織したのは「二祖大上人」と称される他阿弥陀仏真教であった。真教は地方武士の要請をうけられて各地に一〇〇余の道場を建立し、そこに弟子の時衆を止住させた。真教がこれらの止住時衆をいかに統制して教団を組織していったか、彼のうちたてた方針がどのようにに継承されていったかを追究したのが小稿である。

史林 五一卷二号 一九六八年一月

## はじめに

時衆教団の成立を論ずるのにさきだって、ここでいう教団とは何かということ限定しておくことがまず必要であろう。

教団という言葉は、現在、いろいろな意味に使われている。法律的に言えば、礼拝の施設を備える神社、寺院、教会、修道院その他これに類する団体を包括して、教派、宗派、教団、教会、修道会、司教区などの区別をたて、それらを通じてが宗教団体であると定義されているから、教派は

主として神道系、宗派は仏教系、教会・修道会・司教区はキリスト教系で、これらの既成宗教に属さない宗教団体、つまり新興系のそれを指す言葉として教団という言葉は使用されている。事実、霊友会教団やピエール教団などのように教団と名乗っている団体が新興宗教のなかに多い。しかし、新興宗教のほかにも教団といういいかたは使われている。<sup>②</sup> 仏教でも教団という用語はかなり一般的に使用される。仏教でいう教団とは、ふつう僧伽 Sangha の訳語として使われる。僧伽とは釈尊の教えを信じ受戒修行し、さらにその教えを弘伝する人間を指す。彼等は僧伽藍に起居して

仏道修行に励むのである。僧伽藍はつまり僧院であり、簡単に言えば寺である。

一方、宗教社会学の定義によると、教団には広義と狭義の二つがあるという<sup>⑧</sup>。広義の教団とは政教がまだ不分離な状態のもとで、宗教教団が政治団体や経済団体と密接に結びつきそれと融合し同一体となっているものを指す。それは発生的には自然的であり、社会構成の面からは基礎的なものである。

狭義の教団とはひとびとが族縁的な制約から解放されて、信仰における個人の個性が強調されるようになってあらわれるものであって、個人の信仰内容によって強く結ばれている。その信仰はもちろん、教祖、宗祖によって創唱されたものである。それらはひとつの歴史の所産であるから、その成立期の政治的経済的ないしは思想的条件によって影響を受けており、またそれらの社会的条件の変動によって歴史的な展開をとげ、ないしは変容し、または分裂する。いま、私がここで問題にしようとするのはこのような狭義における教団である。ここでいうのは仏教教団、それも中世の仏教教団を考えようとするのであるが、私はその成

要因をさきの僧伽の理解を前提にして、つぎのような観点から考えたい。

まず、教団には他教団から自己を峻別する信仰内容を創唱した教祖が必要である。それはひとりでも、またふたり以上でもよい。教祖はじぶんの信仰内容が独自なものであるという確信をもって、それをひとにひろめようとする積極的な意欲をもっていることが望ましい。しかし、教祖がいくら独自の信仰を強調しても、それを信じ、かれに帰依する信徒がいなければ話にならない。信徒には専門の仏道修行者―つまり比丘(僧)と比丘尼(尼)があるの言うまでもないが、中世日本仏教の特徴のひとつは、仏教が在家仏教として展開することにあるから、僧尼のほかに在俗の信者が存在する。

在俗の信者は世俗生活を続けているから、各自の家庭生活を営みながら、信仰に励むのであるが、専門の仏道修行者・僧尼は僧伽監で集団生活を営むのが建前である。そこで僧房がまず必要になる。僧房の支部が、つまり本寺に対する末寺であり、あるいは道場とも呼ばれる。教団には礼拝の施設が必要であり、しかも常時礼拝するためにはぜひ

ともそのような僧房や道場などの施設が不可欠である。

つまり、教団には、創唱者・教祖、信仰内容・教義、帰依者・教徒、礼拝施設・教会の四つが必要であるということになる。ところで教義には異端がつきものであるから、異端を防ぐために統制の規定が作られ、また教義を具体的に表現するために種々の礼拝儀礼が定められるであろう。中世にあつては、教団は必ずしも安定的、恒常的なものとは限らない。教団の規制が一般的に緩慢だから、教団はなお流動的な一面をもっていることは充分考慮しておかねばならぬ。本稿では、教団というものをおおむね以上のように考え、一遍に始まる時衆が教団としての実体をもつようになる時点はいつか、またそれは中世の仏教全体の中でどんな位置を占めるのか、を考えることによって、中世仏教の内包した問題をそこからのぞき見たいと思う。

### 一、一遍と時衆

時宗の開祖は一遍房智真である。しかし、一遍そのひとは、一宗一派を創めてじぶんがその開祖になろう、という意図があつたわけではさらさらない。一遍はかれが率い

ていた集団を時衆と称しただけである。時衆という言葉は一遍の創唱した言葉ではない。善導の「往生礼讃」によつて昼夜六時に阿弥陀仏の仏徳を讃歎する行法をおこなうことは浄土家の古くから行じたところでこれを六時念仏衆と称したが、時衆とはこの六時念仏衆の略称である。有名な「帰三宝偈」の冒頭にも「道俗時衆等」の語があるように、時衆の語は聖教にも見え、当時にあつてはかなり一般化した普通名詞である。つまり、一遍はじぶんの率いる集団を指す言葉にこの時衆の語を借用したことになる。その時衆が時宗と書くようになるのは一般的には近世になつてからであつて、中世では主として時衆の語が使われていたので、中世を対象とする本稿でもこれに従うことにする。さて、さきに一遍が率いた時衆を、集団とのみ呼んでこれを教団と呼ばなかつた。結論からさきに言えば一遍の存命中は時衆はまだ教団とは呼べない、と私は考える。何故、まだ教団とは呼べないか。まず順序として、一遍が率いた時衆集団の規模や性格を明らかにしておかねばならない。一遍がじぶんの信ずるところをひとに教えひろめようという意図をもつて旅に出たのは文永十一年(一二七四)二

月八日のことであった。『一遍聖絵』によればかれは超一、超二と念仏房・聖戒の同行四人をあい具している。このうち超一と超二は顔を白く塗ってその表情にも女性を思わせる優しさが見られる。超二のほうは小さく童形に描かれており、服装も衣と袈裟の出家姿で頭にも被りものをしていゝるから、少女を描いているのか少年なのかは絵からは必ずしも明らかではない。念仏房は従者であろう。聖戒は一遍の弟とも従弟とも伝え、『一遍聖絵』の編者であるが、五六ヶ日おくれて、伊豫の桜井で後日の再会を約して別れる。桜井は往昔の越智の国府、現在の今治の南二里ほどの地であるが、絵巻物は桜井の名にふさわしい桜花瀾漫の下に別離を惜しむ聖戒を描き出している。聖戒にとっては終生忘れることのできない感激のひと時であったのであろう。ともかく、一遍は女・子供連れの主従五名で故郷を出発したのであった。

このことは、当初の一遍の念仏勸化の旅がまず身邊の縁者ないし郎従から始まったことを示している。聖戒と別れた一行の姿は、天王寺から高野山へ参詣し、さらに熊野へと志してその山中で、念仏の札を受け取るのをかたくなに

拒否するひとりの僧<sup>⑤</sup>に行き逢った時にも、一遍は超一・超二・念仏房の三人を連れていた。

この僧のかたくな拒否にあつて、一遍は念仏勸化の方法についての確信がもてなくなった。そこで一遍は熊野本宮証誠殿に参籠して神の冥助を仰ぎ、ついに神託を蒙つて頓悟成道することができた。現在、時宗ではこの時をもつて時宗開創の時としている。<sup>⑥</sup>

ところが同年六月十三日に新宮から聖戒に送った一遍の消息には「今はおもふやうありて、同行等をもはなちすつ」とあつて、一遍は女・子供・従者連れというなまच्छりよりの旅を清算して、誰の力も借りずに、ただじぶんひとりの力だけで念仏勸進にぶつかる覚悟を定めたのであろう。時衆の歴史は、かくして一遍のひとり旅から始まった。その意味では超一・超二・念仏房などを連れていた一行は時衆の前史であつても、時衆の歴史のはじめではなかつたと言わねばならない。

一遍は単身で熊野から京をめぐり、西海道を経て建治元年（一二七五）秋のころ、本国伊豫に帰り、国中をあまねく勸進して翌年九州へ渡り、師僧である聖達を訪ね、さら

に九州一円を勧進してまわったが、ひとり旅の勧進聖に供養をほどこす人もまれて、ただ縁に随い足に任せて歩きまわり、「山路に日くれぬれば苔をはらいて露に臥し、溪門に天あけぬれば梢をわけて雲を踏む」というありさまで、また『一遍上人年譜略』の記述に従えば、聾盲瘡癩癩人乞匈等が余飯の供養を受けんがために随従したという。当時の九州は文永十一年（一二七四）の蒙古軍の来寇で博多付近が寇掠されたのに懲りて、九州の御家人はいうに及ばず西国の非御家人までも動員して、筑前宮崎から今津に至る海岸線に石塁を構築している最中で、物情騒然としていたはずである。

このすさまじいばかりの九州の旅の終りに一遍は豊後の大友兵庫頭頼泰に帰依されてしばらく逗留している間に、真教を弟子にして他阿弥陀仏と名乗らせ、これを最初の弟子として惣じて同行七八人を相具して弘安元年（一二七八）夏の比、伊豫に渡った。単独の勧進聖であった一遍個人から、一遍によって率いられる遊行の時衆集団へ発展したと云ってよいであろう。

『一遍聖絵』によれば、これから後の一遍集団の人的規模は大略次ぎの如くである。

○備前藤井の吉備津宮の神主の妻女が一遍の話を聴聞して俄かに発心して出家を遂げる場に侍している二人の弟子

○近江の守山のほとりの琰魔堂で山門東塔桜本の兵部堅者重豪と法門を談ずる一遍に従う十九名以上の時衆

○信濃の佐久郡の大井太郎の館から出てゆく一遍の一行は十五名

○近江の小野寺で雨に濡れて駆け込む十七名ばかりの弟子

○奥州江刺郡の祖父通信の墳墓をめぐる転経念仏する二十名の弟子

○奥州路の雪景の中を歩く十七名の時衆

○鎌倉に入ろうとする二十二名

○淡路に渡るのに小舟三隻に分乗する二十六名の弟子

この八例はいずれも一遍が率いた時衆集団の人数のうちで比較的数えやすいものを摘出したのであるが、『一遍聖絵』に描かれたものは、そのときどきで多少の異同はあるが、だいたい十五名から二十六名までになっている。この人数は描写のつごうで若干の省略があるとしても、ほぼ三十名ほどまでの人数が一応考えられるであろう。実は、私はこの三十名という数は、一遍の率いる時衆集団の実数をかなり正しく反映していると考えている。その第一の理由

は『一遍聖絵』の描写の驚くべき忠実さを挙げねばならぬ。先年、岩手県で祖父通信の墳墓と考えられるヒジリ塚の調査が行なわれたが、その結果は『一遍聖絵』の写生画としての正確さをますます立証した。第二には、遊行に際しての宿舎に村堂的な小堂があてられることが多かったことから逆推すれば、三十名以上の集団では収容しきれない場合が多いと考えられることである。村堂の規模から時衆の人数が制約されるなどという考え方は兎戯に似ていると思われるかも知れないが、このことはかなり重要な意味をもっていた。野宿の可能な夏場はまだよいとしても、冬期は風雨をしのぐ屋内での夜泊が不可欠であるから、宿舎から人数が制約されるのはやむをえない仕儀であった。清浄光寺に今も伝えられる弘安元年（二二七八）の「一期不断念仏結番」によれば八名ずつの六番、つまり弥陀四十八願に擬して四十八名の僧衆を結番しており、そのことから不断念仏結番の必要から少くとも四十八名の時衆を引率したように考えられなくもないが、不断念仏結番には正しくは僧方と尼方の両者の存在が予測されるから事実九十六名の僧尼を必要とすることになり、合計すれば百名近い大集

団を考えねばならぬことになる。私も一時はそのような考え、一遍が百名近い時衆を率いていたと考えてみたが、これは事実とは考え難い。弘安元年の「一期不断念仏結番」は、妻女に俄かに出家されて逆上した吉備津宮の神主の子息が備前福岡市で一遍に追いつき、一遍を殺害しようとしたが、逆に一遍から異常な感動をうけて誓をきって出家し、そのほか「弥陀阿彌陀仏・相阿彌陀仏をはじめとして出家をとぐるもの惣じて二百八十余人侍りけり」という大量の入信を記念して行なわれた一種の記念行事であって、この結番帳がそのまま一遍の率いる遊行集団を数量的に示す基準とはなりえないのである。第三には清浄光寺の「往古過去帳」僧尼二帖の記載から考えても、遊行する一遍の集団を百名と考えるより三十名ばかりと考えるほうが適合的であると私は思う。

私は以上のような理由から、一遍の集団の数は二十名ないし三十名であったと思うが、これらの遊行時衆は一遍とその遊行の旅をする必要からできる限り信心の堅固なもの、身体の強健なものが厳選されたであろうことが推測される。弘安五年（二二八二）七月、駿河国井田で鏝坂入道という

武士が時衆に加えられんことを願って許されず、往生をひたむきに願う心から十念を唱えて富士川に入水した話は、一遍が遊行時衆を厳選していた証拠のひとつである。鱒坂入道の名で呼ばれるようにこの武士は当時すでに出家しており、多分かなり老齢であったのであろう。

遊行時衆に僧尼があったことは、今までの叙述にも散出した。「往古過去帳」に尼の部が別冊になっているのは、その何よりの証拠であるが、『一遍聖絵』の描写でも一遍に随行する時衆の中に白皙の女性らしいものが描かれており、また『一遍聖絵』の巻七に描かれた洛西の桂の堂内や、巻六の第三図に描かれた堂内にみえる十二光篁を並べてその上に書かれた白線を僧衆と尼衆の居住区の境としている画などからもわかる。

つまりたえず二十名ないし三十名ばかりの僧尼の時衆が一遍に随伴したが、これが道時衆である。時衆にはこの道時衆のほかには俗時衆と呼ばれる在俗の時衆があった。一遍の時代に俗時衆がどんな形で一遍と結びついていたのかは、必ずしも明らかではない。たとえばさきにも触れた吉備津宮の神主の子息夫妻はともに髻をきり髪をおろして出家し

たが、一遍に随って遊行の旅に出たわけではないから、つまり俗時衆になったのであった。『一遍聖絵』に「そのほか又弥弥陀仏相阿弥陀仏をはじめとして出家をとぐるもの惣じて二百八十余人侍りけり」（巻四）という多数がこの時に集団的に時衆になったが、その多くは同じく俗時衆であった。一遍はこのように多数の時衆を加えたが、その一部を道時衆として遊行の集団に加えて、そのまま都へのぼった。一遍が再びこの地を訪れたのは弘安十年（二二八七）のことであり、実に十年目であった。そしてついに三度目の教化のないままに一遍は死んだのである。だからこの二百八十余人の大部分は一遍に逢う機会は、なかに十年をはさんだ前後二回だけだった。

一遍の念仏勧進はできるだけ多くの人びとに念仏の紙片を配ることに努力が注がれた。出家をとげないで念仏を唱えて賦算に与っただけの結縁衆に至っては、ただその時だけの結縁だけに終わってしまったものが、ほとんどそのすべてであったに違いない。それでなければ十六年の遊行で二十五億一千七百廿四人という長大な数に達するはずがない<sup>⑧</sup>。つまり、一遍の化導した集団は常時二十名ないし三十名ば

かりの道時衆が一遍の遊行に随行しその声咳に接している  
ほかは、俗時衆も結縁衆もともにその教化に与ったのはせ  
いぜい兩三度に過ぎず、これを信徒とか帰依者とかいうに  
はあまりにも疎遠な関連しかもたないものであった。結論  
としては、このような一遍に率いられた集団を教団と呼ぶ  
のは適当ではないということになるであろう。しかし、集  
団の規律は厳重に遵守された。弘安十一年（二二八）に  
一遍が定めた十八条の「時衆制誡」は、時衆が清教徒的な  
厳格な規律、熱烈な信仰、清貧の生活を守っていた集団で  
あったことをよく示している。

## 二、他阿真教の嗣法

一遍の死とともに彼の率いた時衆の集団は瓦解した。知  
識の死を歎いて時衆・結縁衆の中には前の海に身を投げて  
師のあとを追ったものが七名あった。「没後の事は我門弟  
におきては葬礼の儀式をととのふべからず、野にすててけ  
だものにはどこすべし、但在家のもの結縁のころざしを  
いたさんをばいろふにおよばず」と遺言したが、在家人ら  
がきて孝養したいと申し出たので観音寺の前の松のもとに

て茶毘に付して墓所を莊嚴した。このうち『一遍聖絵』の  
編者であり一遍の俗弟かといわれる聖戒は京都におもむき  
六条に歓喜光寺（六条道場、正しくは紫苔山河原院歓喜光寺）  
を建立して堂上公卿をはじめ多くの信者を獲得し、同じく  
俗甥とされる仙阿は故郷伊豫に帰って奥谷宝嚴寺に住み、  
それぞれ六条派、奥谷派の祖と称されるようになった。一  
遍の教えの特色のひとつはいわゆる「知識帰命」であって、  
知識である一遍に対しては絶対的な服従が要求されていた。  
「時衆制誡」の眼目である最後の「専守知識教、莫恣任我  
意」という厳しい条目のおりである。時衆にとつては一  
遍は絶対者であった。それ故に、一遍の集団は絶対者の死  
とともに瓦解するのが、むしろ当然なのである。

瓦解した時衆の遺弟は、第一の高弟であった他阿弥陀仏  
真教を中心に兵庫の北方約一五キロの丹生山たにしよさんにわけ入った。  
速やかに念仏して往生しようとしたのである。この丹生山  
というのは、もとの美薮郡と八部郡との堺界にあたる標高  
五一五メートルの山で、帝釈山・金剛童子山・稚子ヶ墓山  
などとともに一群の山塊をなしている。この山並の南麓の  
山田川に沿う街道は有馬から三木へ抜ける順路であって、



西国街道の裏街道として古くから交通の要路にあたり、そのために早くから文化の流入に恵まれていた。ことに丹生山には明要廃寺があり、その旧参道を中心とする一帯には鎌倉末期から室町時代に至る石造美術品が現在でも多く遺されている。丹生山はこの地方で一種の靈地を形づくっていたのであった。『一遍上人縁起絵』（巻五）に「かくて山をこえ谷を隔て或所に寺あり、仏閣零落して蘿苔礎を埋み、寺院破壊して荊棘道を塞ぐ」というのは、丹生山のこのような荒廢した聖地のようすを示すものであった。一行は、林下に草の枕を結び、叢辺に苔の莖を設け、夕べの雲に臥し暁の露に起き、ただ先師一遍をしのんで念仏しながら一同餓死するつもりであったという。ところが山麓の粟河（現在の神戸市兵庫区淡河町）の領主が噂を聞き伝えて念仏を受けたいと登山して来る。師に殉じて餓死するか、師の志を継いで念仏勸化を再興するか、真教は大いに迷ったであろう。そして、ついに真教は衆に推されて知識となり、一遍の教えをうけついで念仏勸化の旅を再開することになった。

瓦解した一遍の時衆集團は、他阿真教によって再編され

ることになったのである。

ところで真教の勸進は、一遍の勸進と基本的な相異があったことは、私がかつて明らかにした通りである。いま、その要をとって言えば、一遍の遊行は信不信をえらばず浄不浄をきらわずにより多くの人びとに「南無阿弥陀仏決定往生六人」と刷った小紙片を配って歩くことに主目的がおかれていて、一ヶ所に長期に亘って滞留して念仏の信仰を納得するまで懇切に説いて教えるというふうな地道な布教を展開したわけではなかった。だから一遍の教えは彼に接する人には強烈で鮮明な感激を与えたにせよ、要するにそれは一過性の衝激であつて長期にわたつて熟成された信念にはなり難い弱点を有していた。それは、遊行の勸進聖であることからくる限界だといつてよいであろう。真教は師一遍に随伴して全国を遊行するなかでこのことを体験的に熟知していたに違いない。真教は正応三年（一二九〇）夏に越前国府・佐々生・瓜生などに足跡が知られ、翌年八月には加賀今湊・藤塚・宮腰・石立にあり、その翌年秋には越前国府にあった。つまり丸三年近くを越前・加賀兩國の局限された小天地で活動し続けたのである。正応六年（一二九

(三)二月越中放生津、越後柏崎・国府より関ノ山・熊坂を経て信濃善光寺に参詣し、やがて甲斐一条・中河・小笠原を通過して武蔵村岡に居を移すが、ここで大病に罹って死に瀕し、弟子たちに「他阿弥陀仏同行用心大綱」を教誡として遺した。ところが、病氣は奇蹟的に回復し、永仁五年

(二二九七)上野に、その翌年下野小山・武蔵村岡などにその足跡が確かめられるから、その後は主として関東にあったものと考えてよい。正安三年(二二〇一)に越前敦賀より十月には伊勢に入り参宮し、翌年春にはいったん越前敦賀にもどり、近江海津から竹生嶋・小野を経て八月には一遍の十三回忌のため兵庫におもむき、秋には東国に帰り武蔵浅堤にあり、歳末別時は相模の当麻で行った。嘉元二年(二二〇四)正月、七十歳に近かった真教は中風で歩行も困難であったので、遊行の法灯を弟子の量阿弥陀仏智得に譲って自分の法号他阿弥陀仏を名乗らせ、真教自身は当麻道場で独住どくじゆうの生活に入ったのである。のちに智得から遊行他阿弥陀仏を譲られて四祖上人となった有阿弥陀仏呑海に宛てて真教が送った書簡の中で「われ／＼も人々の請によりてこそ、こころならず独住をもしてさふらへば、身は是

にさふらへども、心は遊行にて候なり」(他阿上人法語卷一)と述べたことはよく知られているが、たとえ歩行が困難となつて独住しても、遊行の精神は片時も忘れてはならないという時衆のたてまえを明瞭に浮彫りした言葉である。

真教が衆に推されて二代目の聖となつて遊行を始めてから、嘉元二年に遊行をやめて独住するまでの間の特徴的な現象は、真教の遊行が一遍とは違って一ヶ所での滞留期間がきわめて長期に亘り、それも嗣法直後の越前・加賀の北陸地域と、越後・信濃・甲斐を通過してやがて相模に当麻道場を創め、ここを地盤にして武蔵・下総をはじめ関東一円に布教し、一遍の十三回忌に兵庫に出かけその旅次に伊勢参宮を果したり、また思い出深い越前敦賀のあたりに出かけたほかはその努力が後期ではほとんど関東に限定されていることを知る。つまり一遍のともかく広範囲に歩きまわつたいわば駆け足の遊行ではなく、広くもない北陸と関東の二地域を、くり返しくり返し勸化したのが真教の遊行であった。

さて、一遍のときもそうであったように真教のもとを訪ねその教えを深く信じたものは武士が多かった。それらの

武士たちは戦場で敵と戦って相手をたおさねば自分が殺されるし、また平常から武技を鍛える必要から鷹狩りや犬追物などの殺伐な遊戯を好んだから、仏教の戒める不殺生戒などを守ってはおれない。それは武士という身分から避けられない破戒であるが、いったん罪の意識に陥るとわが身の罪業の深重なことをひとしお深く覚る機縁ともなる。手足をも切り命を捨てても浄土に往生したいと願った蓮生房熊谷直実の痛々しいほどの願ひは『法然上人行状絵図(四十八巻伝)』が伝える有名な話であるが、時衆では一遍に随伴して時衆たらんと志し、身を抜けて死んだ鱒坂入道の例も、武士の捨身の求道心を示す例としてよいであろう。一遍の時代にも、真教の時代にも、時衆たらんと志すもの、または時衆に帰依したものは、多く武士であった。かれらのうちで、経済的な余裕のあるものは、在所に道場を建立し、平常の称名念仏の助けに時衆の止住ないしは派遣を求めたものもあった。

真教は武士たちの要求を容れて門弟の時衆を各地の道場に派遣した。一つには願主の信心を助けて往生を遂げさせんためであり、二つには真教のもとにあればいつまでたっ

ても知識をたのむばかりで安易に流れてしまい、身の宿業の深さも仏恩の高さも本当に理解することのできない門弟たちを、手元から離して自立させることによって、熱心な帰依者に触発されて真実の信心に目ざめ、かつ更にその周辺の有縁の人びとをも勧めて教化を与えることができれば利益衆生にも叶うことになると期待したためである、と真教みずから述懐している。このようにして真教によって各地に時衆道場がつき／＼と建立された。その数は百にも及んだ。真教はこれらの道場に時衆を派遣し止住させたが、これによって、時衆は一つのまとまりを持ち始めてきた。私はこのまとまりを、時衆教団と呼んでよいと考える。

### 三、他阿真教と時衆教団

真教によって組織された時衆は、何故、時衆教団と呼んでよいのであろうか。およそ教団には、教団を主宰する指導者があり、その指導者に特有な宗教理論および宗教儀礼があり、一方ではかかる指導者のもつ理論と儀礼を受けられる組織化された真俗の信者が存在しなければならぬであろう。問題はこの組織化された真俗の信者のあり方であ

る。下部組織としての末寺道場または支部などがピラミッド型に構成されてそこに恒常的な支配ないしは指導が行き届き、それぞれの末寺道場または支部などの機構がそれぞれの信徒を擁するような組織化された教団組織を中世において予想することはおよそ困難なことは言うまでもない。

日本でそのようなピラミッド型の教団組織が整備されるのは、江戸幕府の宗教政策の結果としてであって、それ以前の教団の構造は概して緩慢であり流動的であった。一寺が複数の宗派と関係をもっていることも決して珍らしいことではなかったし、また住持個人ですらも複数の宗派に関与することも常識ですらあった。宗派というよりもむしろ師と仰いだ僧との師弟関係の方が重要であった。禅宗などでは特にこの傾向が強く、受衣瀉瓶の師を易えることはないが、他の宗派ではそれほど厳格には守られなかった。

要するにその住持個人が複数の師を仰ぎ複数の宗派の教説を学んでいる場合も多く、あるいはまた僧侶は妻帯しないのがたてまえであるので寺院が血脈によって世襲されることは浄土真宗以外ではないはずであるから、住持の世代が代わると師弟関係や宗派関係にも変動があつて転宗する

ことも珍らしいことではなかったのである。

近江堅田の有力門徒寺院であつた本福寺はその祖善道が湖東三上より郎従数輩を引具して堅田に定着して開いた真宗寺院であつたというが、その子覚念のときに大徳寺末の禅庵に改め、その孫法住に至つて本願寺に帰参したものであつた（本福寺旧記）。このような世代の代わることの転宗は、中世ではむしろ普通であつて決して異とするに足らない。またこれ以外にも特定の宗派に色づけされない、もっと土俗的な仏道修行者も多くあつて、橋を架け道を修補し廢寺を再興するために諸国を勧進して歩く勧進聖などにもそのような所屬不明の僧形の者が多かつたのである。

そのような中世の仏教界の常識からみれば、他阿弥陀仏真教によつて組織された時衆は、むしろ教団としての実体を具えていたといふことができる。

まず真教の布教が一遍とは違つて一定の地域をくり返しくり返し丹念に教化したことはいまでも述べてきた。信者との結びつきは一遍の時代に比べてはるかに密接になつた。また真教は道場を各地に建立し、そこに門弟を派遣したのであるから、真教の名代としての道場主の活躍によつ

て在地の信者との結びつきはいよいよ密接になったであろう。

真教はこれらの道場主に「道場制文」を送ってその統制を計った。時衆になるためには一遍以来の伝統で「時衆制文」を守るべきことを誓約させており、いままた「道場制文」を加えることによって規制はさらに整備したといえる。

しかし、時衆のなかには信心のもちかたについての疑問をもつものもあった。かれらのあるものは真教に消息を送って質問した。真教はこれに丁寧な返書を送って懇切に教えた。その返書が「他阿上人法語」であるが、これを読めば真教が人によって説法の方法をいろいろ変えて、そのひとにふさわしい教えをしていることがよくわかる。真教のこの法語はあまり注目されていないが、内容的にも数量的にも日蓮の遺文や蓮如の御文に匹敵するすばらしいものがある。

真教はこのように教義をわかりやすく教えることに努力し、また教団の秩序維持、統制になみなみならぬ配慮をしたのであるが、さらにその後の教団のありかたをもみずから方向づけた。

真教は前述の如く嘉元二年（一二三〇四）に遊行上人を三祖の智得に譲って当麻で独任の生活に入ったが、当麻道場では真教を慕う多くの時衆僧尼が真教を知識と仰いで模範的な止住時衆の称名念仏の日ぐらしを送っていた。しかし真教の直接の指導と監視の行届かない遠隔の時衆道場では理想どおりにはゆかなかった。時衆道場では僧だけでなく尼衆も止住させるたてまえであつたらしく、そのために僧尼の愛欲にからむ問題がたえずひきおこされた。「在家出家共に仮体の姿振舞によらず姪事と愛着とを厭捨せしむるにあり。しかあれば道場制文を書いて面々処々の者にあたへしむるは唯この一事なり」（他阿上人法語巻一、四祖上人へつかはさる御文）と真教じしんが述べているように、嘉元四年（一二三〇六）九月十五日に「道場制文」を書いて、地方各地の道場に送り、このことを厳しく戒めた。尼崎の時阿弥陀仏に送った教誠の書簡に限らず、「他阿上人法語」に収められた多くの書簡のうちには同じく僧尼の風紀に関する誠めの手紙がずいぶん多いが、このことは止住時衆にとってそれがいかに深刻な問題であつたかをよく示している。

それらの書簡の多くに「道場制文」と同じ表現が散見す

るが、このことはこれらの書簡が多分「道場制文」の書かれた嘉元四年九月以後のものらしいことを推測させる。

真教の書簡のうちでその年紀の明らかなものは、正安三年（一三〇一）九月九日に近江の安食九郎左衛門入道実阿に送った四十八ヶ条の質疑に対する返事のほかにはないが、その多くが独住以後または独住に近い時期のものと考えられる方が、そうでないと考えるよりはるかに適合的である。真教は晩年になって歩行も思うに任せない有様になっていた。

真教が独住したのはまったくそのためであって、もし身体の自由が利いたら真教は一遍の先蹤にならって遊行の途次で病死するまで歩き続けるのが時衆の本旨であった。だからこそ独住しても真教は「身は是にさふらへども、心は遊行にてひなり」（他阿上人法語卷一、四祖上人へつかはさる御文）と、心の遊行を主張するのである。しかし、いくら強がりも言ってみても歩行が困難では独住するよりほかに仕方がない。真教は門弟の量阿弥陀仏に自分の法号他阿弥陀仏を譲って、「自今已後は量阿弥陀仏を捨て、他阿弥陀仏と号せらるべし。この名は一代のみならず、代々みな遊行かたにうけつくべきなり。これへのふみのうら書には、本の名

をかかるとも、他所へのふみには他阿弥陀仏とかかるべきなり」（他阿上人法語卷一、三祖上人へつかはさる御文）と教えた。

三祖の智得に宛てたこの書簡には年紀が書かれていないが、量阿弥陀仏の名を捨てて今後は他阿弥陀仏を名乗らせたのは嘉元二年（一三〇四）正月のこととされているから、その時期のものであろう。かくして真教は他阿弥陀仏の法号は三祖の智得一代のみならず、歴代の遊行上人の継承すべき世襲名と定めたのである。

真教は智得に他阿弥陀仏の法号と共に「時衆過去帳」を譲った。この過去帳は僧衆・尼衆の二帖からなっており、僧衆では弘安八年（一二八五）七月二十二日往生の覚阿弥陀仏まで、尼衆では同年七月八日の音一房までが墨色が同じでここまでが一筆書きとみられ、僧衆では同年十月二日の持阿弥陀仏が、尼衆では同年九月五日の二一房が墨色が変ってここからが書継ぎと認められるから、弘安八年七月二十二日から同年九月五日までの間に書き始められたものであることがわかる。この二帖の過去帳は一遍によって率いられた遊行時衆の僧尼のうちで遊行中に病氣その他の理由で往生したものの法号と往生の年月日とを記録するもの

であって、冒頭から雄渾な筆致で記されており、真教の自筆と考えられている。この過去帳はその後、歴代の遊行上人が書継ぎ、現在も藤沢の清浄光寺に「往古過去帳」の名で伝えられており、昭和三十九年三月国指定の重要文化財となつたものである。この過去帳は早く史料編纂掛で採訪しその読取り本が現在も史料編纂所に架蔵されているが、明治四十三年の清浄光寺の火災、大正十二年の関東大震災による再興本堂の壊滅と相次ぐ不幸に見舞われて原本は早くから所在不明になつており、本誌第三五巻第四号で赤松俊秀教授が紹介されるまでは忘れ去られた存在であつた。さて、この過去帳は仔細にみてゆけば汲みつくせない面白味があるが、当面必要などころだけ恣意的に摘記すれば、真教の筆は僧衆では嘉元元年十一月二十九日往生の識阿弥陀仏までで、嘉元二年正月十二日の専阿弥陀仏 印野宮内左衛門、同日の想阿弥陀仏 印野七郎 同日の生阿弥陀仏・成阿弥陀仏からは明らかに筆者が代っているから、これから後は三祖の智得の筆と考えられ、他阿弥陀仏の名と遊行上人を譲つた時期とうまくあてはまる。しかし、真教と智得の筆蹟、智得と四祖の吞海の筆蹟はいずれも酷似していて、識別は

実は容易ではない。真教から智得への交代は尼衆の帖では嘉元元年正月廿四日の当仏房までを真教、嘉元三年正月九日普一房から智得の筆とすればよいのであるが、原本を詳しく検討してもその確信を得ることは困難である。

ところで過去帳はさきにも確認しておいたとおり、遊行時衆の往生したものを記入するのがその本来の趣旨であつた。ところが智得の書き初めになつたこれら五名は同じ日でその二つに印野宮内左衛門、印野七郎の注記があるのであるからこれら五名は一族乃至は主従と考えてよいであろう。一族乃至主従が同日に五名も往生したとすれば、これは戦乱かまたはそれに類する事件の結果としなければならぬまい。寡聞にして私はそれがどんな事件であつたのか知らないが、少くともこの五名が遊行時衆でなかつたことだけは間違ひあるまい。遊行時衆でない者を過去帳に記入することは果してこの時が最初であつたかというとならずともそうでもないらしい。問題になりそうなのは一遍在世中に遡つて弘安九年二月廿一日往生の来阿弥陀仏と神一房の二人である。来阿弥陀仏の名の上部には「極楽寺」と小さく書かれており、神一房の肩には虫損でよく読めないが

年 号	過 去 帳	一遍上人絵起絵, その他
正応3 (1290)		夏 越前国府・佐々生・瓜生
4 (1291)		8月 加賀今湊・藤塚・宮越・石立
5 (1292)	11月 氷見	秋 越前国府
6 (1293)	2月 放生津 八田	2月 越中放生津・越後柏崎・国府・関ノ 山・熊坂・信濃善光寺・甲斐一条・中 河・小笠原 上野
永仁5 (1297)		下野小山・武蔵村岡
6 (1298)		越前敦賀, 10月伊勢参宮
7 (1299)	2月 南駿河	越前敦賀, 近江海津, 竹生島, 小野
正安3 (1301)		8月 兵庫
4 (1302)	4月 高宮	秋 東国, 武蔵浅提, 相模当麻

「極楽寺往生」とあって、二人とも極楽寺で死んだことがわかる。弘安九年二月に一遍たちがどこを遊行していたのか。弘安八年の歳末別時は伯耆国でおこない、一遍

上人年譜略)、新年には美作から播磨を通って摂津の四天王寺へ詣でるコースの線上にあったらしいから、このコースの上

に極楽寺があればよいが、どうもよくわからない。当時、時衆は寺をもたないから、極楽寺は時衆寺院ではない。或いは遠く鎌倉極楽寺かとも考えられるが、同日に男女の死というのがもし夫婦であれ

ば(遊行時衆は捨家棄欲の生活だから遊行時衆のなかに夫婦ものがいた筈がない)、彼等は本当の時衆でなく、俗時衆または結縁衆ということになる。過去帳から迎れる真教の足跡は『一遍上人縁起絵』その他によって知られる真教の足跡と一致しこれを補足するから(上表参照)、さきの極楽寺も前述のコース上に考えらるべきものかも知れない。いずれにしても確定的なことは断定できないから疑を存するに止めねばならない。しかし、少くともさきの印野一族が遊行時衆でないことは明らかであるから、三祖智得の継職当初よりの中には、遊行時衆でなくとも過去帳入りすることのあるのは明らかである。

過去帳入りすることが何故に重要であったのであろうか。元来、過去帳というものは死者の名を記してその冥福を祈るものであろう。過去帳がいつごろから始まったのかは知らないが、南都東大寺の修二会に読まれる過去帳には例の「青衣の女人」の名があって有名であるし、「平家物語」巻一には、後白河法皇の長講堂の過去帳に妓王・妓女・仏・<sup>(分母)</sup>とじ等の尊霊が四人一所に入られたという文が見えるように早くからおこなわれていた。しかし、過去帳に記



帳することが極楽往生のあかしと観念されたのは、蓋し「時衆過去帳」に始まるのではなからうか。

考えてみると、「時衆過去帳」も初めからそのような意図によってつくられたものではなかった。それは東大寺修二会の過去帳のように、またはやや時代は下るが有名な「東寺光明講過去帳」のように、関係者の名を記録し結縁した先人の名を後世の人に伝えようとする精神から始まったもので、あわせて追善冥福が祈られたのであろう。ところが、一遍集団では智識と仰がれた一遍が時衆に往生・不往生の判定をくだすことがおこなわれ、それに伴って不往生でないものは過去帳入りがそのまま極楽往生への通行手形のように理解されたのであった。問題の不往生は過去帳の法号の上部に小さく「不」の一字が書込まれたものを指しているが、いつ、誰によって不往生が始まったかは難しい問題である。私の意見は、不往生は一遍の在世中から始まり、大橋俊雄氏の主張される真教の創始とする意見には承服し難い、ということである。時衆の不往生については大橋氏が『時衆研究』第五号（昭和三十九年三月）に「時衆教団における不往生について」と題する考察を発表され

ているので、<sup>①</sup>ここでは詳しく述べないが、大橋氏が注意していないことで重要なことは遊行十二祖尊観書入れのなかに

応永三年九月八日  
常 仏 房

という尼がおり、その裏書きに

不往生時衆廻心間、免了

と書かれていることである。これはいったんは生前の不行跡によって不往生とされて過去帳にも記入されなかった尼について誰かとりなす者があって安心をとり戻したと認定されて、不往生が取消されたものである。これとよく似た例はこの常仏房の少し前に

明徳五年二月三日  
不 能 仏 房 免 了

というのがある。これは明徳五年二月三日に他界した尼の能仏房がいったんは過去帳入りしながらもその後不往生と判定され、さらに後に不往生が取消されて往生が認められたものと考えてよいであろう。不往生と判定したり、さらに後にこれを取消したりしたのが誰であったか。それを断定するには「不」とか「免了」と追筆したのが誰の筆蹟

であったかを見分けねばならないが、実際には資料不足で困難である。ただ、遊行十三祖尊明はものごとくにこだわらぬ活達な気性であつたらしく、これまで歴代の遊行上人が丹念に書継いできた過去帳の書き方にも変化がみられるようになってきている。すなわち、過去帳の記載の方法は僧衆は上下に二段書き、尼衆は上中下に三段書きが守られており、法号のほかには他界した年月日が書かれ、さらに居住地や俗名なども注記される例が多かつた。十三祖の時代になって僧衆は二段書きから三段書き、さらに四段書きが始まり、尼衆でも三段書きから四段書き、五段書きが始まつてくる。他界の年月日も、住所・俗名などの裏書きもなくなり、ただ法号だけを乱雑な書体で書きなぐつたような形になってしまうのである。僧衆の中に何一房・何仏房という尼衆が混入し、逆に尼衆の中に僧衆が混入することも珍しくない。そののみか、前代までの遊行上人が書かれた部分に行間書きで書込みをしたのも十三祖上人の筆蹟である。書込みは尼衆の帖ではその冒頭から随所に見られるしまつである。十四祖太空と十五祖尊恵はさらに過去帳の記載方法を改め、これによつてその後の記載の様式が確立するのであるが、

さきの「不」や「免了」の筆跡がどうもその後の遊行上人の筆ではないことだけは確かである。と、するとこの追筆は十二祖の尊観じしんの書込みということになる。不往生の判定や、その取消しなどは十二祖尊観の時代を最後に見られなくなつたと考えて、多分、誤りないであらう。

さて論が思わぬ方向にそれたが、時衆における不往生は一遍の時代に始まり、十二祖尊観の時代まで存続したが、明德、応永の頃に不往生の取消しが二例みられたのを最後として消滅することを述べたのである。不往生の認定を明記することによつて、過去帳の権威はいや増すことになつた。それはもはや単なる死者への追善ではなく、往生人の極楽往生を保証する根拠となつたのである。真教が三祖の智得に譲つた過去帳は、まさしくかかる知識の権威を象徴する過去帳であつた。従つて歴代の遊行上人は自筆で過去帳の記入をしたものと考えてよい。近世についてはその原則が守られたかどうか確認していかないけれども、現在でも遊行上人は「御手許過去帳」と呼ばれる過去帳を受継ぐことが守られているという。

歴代の遊行上人は真教から受継いだ他阿弥陀仏の法号と、

知識の権威を象徴する過去帳と、「南無阿弥陀仏決定往生六十万人」と書かれた小紙片をひとびとに配る(賦算)ことの三位一体的な絶対的権威として、教団を支配統制してゆくことになるのである。

#### 四、教団の統制

二祖の他阿真教が各地に開創された道場に弟子の時衆を止住させたこと、それらの止住時衆に消息を送ってあるいは法義の質問に答え、あるいは戒律を守るべきことを教えたこと、さらにこれを成文化して「道場制文」を定めて各地の道場に送ったことなどは前に述べた。真教の消息はのちにまとめられて安永七年(一七七八)に出版されたが、その編纂に従った洛東迎称寺(正親町道場)の入阿宜然の刊記によれば、真教の和歌、凡そ千四百五拾余首の中から述べ懐無常釈教など安心起行に便あるもの二百六十余首を書いたというから、当時まで真教の和歌が大量に伝えられていたことがわかる。真教の法語のほかに、三祖智得や四祖呑海の消息や、七祖託何、十四祖太空などの法語が一部で書字されて伝えられ、それらが時衆の教義の理解を助け

たのであった。

「道場制文」に類するものも、他宗になくはない。しかし、古いものは一寺院を対象としたものが多く、一宗に通ずるものはないように思う。一宗一派に通ずる規定としては浄土真宗高田派の「真恵上人御定」が挙げられるが、これは永正元年(一五〇四)十月十八日の制定である。高田派が教団としての鞏固なまとまりをもつようになり、末寺の本寺に対する崇敬と誠実が要求されるようになった事情を示している。戦国期まで降ればこのような一宗一派を対象とする統制はまま見られるようであるが、真教の「道場制文」のように一四世紀の初頭というのは、このような宗教法としては極めて時期が早いと言える。ということは真教による教団形成が、中世仏教のなかでも注目すべきものであったことを示しているということである。

他の宗派の大勢をみてみれば、まず天台宗では天台座主は延暦寺の三塔の学徒堂衆以下を支配したが全天台宗の教主では決してなく、青蓮院や妙法院・三千院などの門跡寺は半ば独立的な地位を保っていたし、三井寺長吏は寺門を統べるとは言っても同じように円満院・聖護院などは必ず

しも支配できたわけではない。真言宗ではさらに分裂が著しく東寺長者、仁和寺門跡、醍醐寺座主、金剛峯寺檢校などの重職がそれぞれ歴史的な由緒をもって併立しており、法務の威令すら貫徹したわけではない。南都六宗には真言密教の影響がかなり強いが、興福寺の世俗的権力が強大でその他では東大寺・法隆寺などがそれぞれ独自の動きをみせた。法然の死後の浄土宗も西山・鎮西・深草などの諸派に分裂して統一的な規律を求め得べくもなかったし、親鸞の浄土真宗もまた蓮如・真恵の出現までは教团的秩序の確立はみられなかった。

こういうふうにみてくれば、比較的早く教団としての纏まりをもったのは日蓮在世時代の日蓮宗、道元在世時代の曹洞宗などがあげられるだけで、他の大部分はそれぞれの有力寺院を中核とする結合があっても、一宗一派の鞏固な教团的結合は乏しかったといわねばならない。

真教の時衆教団形成が注目されるのは、かかる情勢を考慮するためである。

真教の教団形成はその後、真教の独住―従って三祖智得の遊行法灯の継承以後曲折を経ながらも独住する藤沢上人、

回國する遊行上人の二本建てのたてまえを作り出した。そしてこの二本建ての体制は時衆教団の教団としてのまとまりを固め維持するのに、かなり有効であったといつてよい。

時衆では、さきに掲げた真教の書簡によって、他阿弥陀仏の名が代々の遊行上人によってうけつがれた世襲名となつたが、このような世襲化は遊行上人の名乗りだけではない、四条道場金蓮寺の住持は代々浄阿弥陀仏を称し、一条道場一蓮寺が法阿弥陀仏、長崎道場称念寺が蘭阿弥陀仏というぐあいに、各地の時衆道場の住持は代々同じ法号を世襲した。これらの道場での住持時衆は、甲府一蓮寺持が代々武田氏出身に限られていたように、それぞれ檀越一族の氏寺化してゆき他氏の出身者を拒否するような動きがはじめた。道場坊主が檀越である豪族に直結して、遊行上人の支配から脱落してゆくことは宗門としては統制上から放置できない。当然、宗門としての統制を強化することになる。

宗門統制上、有力な手段となり得たのは「不往生」であったが、それは第十二祖尊観を最後として全く見られなくなるのは前に指摘した通りである。これに代わるべきもの

は、一つには道場住持の任命制であり、二つには僧位僧官などの贈与に際しての執成であった。前者はさきの氏寺化と矛盾するようではあるが事実としては、教団のあるべき姿として行なわれたらしい。われわれは二・三の道場の住持を順次転任した僧を知っている。その典型的な例は尊観であつて、八祖渡船の弟子となられた尊観は、はじめ師阿弥陀仏と称し、応安元年(二二六八)まで藤沢に在住し、翌二年より永和二年(二二七六)まで兵庫道場(真光寺)に、同三年より至徳元年(二二八四)まで山形道場(光明寺)に、翌二年から二年間は甲府の一条道場(二運寺)に住持し、嘉慶元年(一三八七)二月二十六日、伊豆三島西福寺で賦算して遊行十二代の法灯を相続したといわれる。このうち一条道場は武田氏出身でなければ住持にされない定めであつたが、龜山天皇の皇子常盤井宮恒明親王の皇子で後村上天皇の猶子であつた尊観の出自を考慮して尊観に名譽住持的な呼称をたてまつり、実権は五代の法阿弥陀仏が副住という資格で握つていたのであつた。尊観の場合はその出自の尊貴よりくる例外的な措置があつたかも知れないが、遊行十四祖の太宗がもと自空について弥阿弥陀仏と称し、そ

ののち七条道場に入って師阿弥陀仏(八代)となりさらに遊行他阿上人となつたように、あるいは遊行二十一祖の知蓮が十八代他阿上人如象の弟子となつて弥阿弥陀仏といひ、奥谷宝嚴寺・七条道場(十三世)を経て遊行他阿上人に陞つたように、末寺道場の住持を歴任するのは、時衆寺院では決して珍しいことではなかつた。各道場の住持には世襲の法号があつたから遷任のつど法号が代わつたであろう。いわば係長から課長になり部長に昇任するように小道場から中道場、大道場への遷任が行われたらしいのである。それらを統制し秩序づけていたのが遊行他阿上人であつたろうことは容易に推測できる。それを示すものは竹野道場興長寺の住持職を遊行上人の命令で相阿弥陀仏に被付けた、という興長寺惣衆御中あての文書である。この文書には年号がないが戦国期のものであつて、決して古いものではないが、末寺道場主が遊行上人の任命であるといふのは真教以来の時衆の伝統であつた。

一遊行他阿上人の廻国は十二祖尊観いらひ巡狩に准じ、止宿夫駄のわずらいなく、各地での饗応に与つた。藤沢清浄光寺には後光嚴天皇宸筆と称する勅額が掲げられ、他阿上

人が室町將軍に馬や鞍を贈り、その返礼として將軍御内書が出されるように、上層社会への接近が顕著になってくるに従って、末寺道場ではそれぞれ寺格の上昇と住持の僧階昇任を望む傾向があらわれてくる。四条道場は後深草天皇以後、綸旨・院宣を賜って宝寿の万歳と天下の安泰を祈念したし、長崎道場(称念寺)は長祿二年(二四五八)に幕府の御判御教書を得て幕府祈願寺となり、寛正六年(一四六五)後土御門天皇の綸旨を得て勅願寺となり、後奈良天皇の綸旨で住持の藺阿が代々上人号を許されるなど着々とその寺格を高めることに成功したのであった。それが遊行上人の口入仲介によって実現したことは言うまでもない。即ち遊行十七代上人暉幽が將軍の召請によって在洛しているときに政所執事伊勢氏を介して將軍家祈願寺とする運動をして実現したものであったし、上人号の勅許も遊行上人の仲介によって実現したものであったろう。

さらに時代が降れば、遊行上人は末寺道場主の功勞に応じた種々の特權を付与したり、免許したりもした。天正十五年(一五八七)のことであるが三十二代上人普光は会津西田の常念寺覚阿に着合の袈裟を半疊とを免許し、僧阿

(秋田竜泉寺か)に半疊・傘兩種などを免許しているのはその例である。<sup>⑩</sup>

末寺道場の宝物が紛失したような場合にそれを保証するのも遊行他阿上人であつたらしく、康正二年(二四五六)越後佐橋の専称寺が火災のために寄進状など手繼証文を焼失した際に、十六代上人南要が保証人となつてその安堵が行なわれた。<sup>⑪</sup>

このような遊行他阿上人による教団の統制ないし領導は、上人がたえず全国を廻国遊行していたために可能であつて、もし他教団の指導者のように本寺に安座して動かなければこのような体制はなかなか作りだせなかつたに違いない。換言すれば真教の独住、それによる遊行他阿上人の嗣法、つまり藤沢上人と遊行上人という二本建ての体制がこのような教団統制、支配をより容易にしたのであつた。時衆の末寺道場の住持たちは、ただ受動的に遊行上人の來訪を待っていたのではなかつた。何年かに一度は総本山である藤沢山に集まる機会があつたのである。それは藤沢上人が来たは遊行上人が死んで次代の遊行上人を選ぶ時であつた。

一遍の歿後、真教は残つた時衆を率いて丹生山で餓死し

時衆教団の成立（石田）

遊行 代数	上人名	藤沢 代数	継職 年齢	初 賦 算 地
2	真教		53	播州粟河極楽浄土寺（瑞光寺）
3	智得		44	相州平塚宿
4	呑海	①	55	因州味野西光寺
5	安国	②	47	武州芝字宿
6	一鎮	③	50	越後国曾禰津長福寺
7	託何		54	越前国河井荘往生院（得生寺）
8	渡船	④	50	相州藤沢山清浄光院
9	白木		42	越後国府広称寺（称念寺）
10	元愚	⑤	44	相州藤沢山清浄光院
11	自空	⑥	53	備後国尾道常照寺
12	尊観		39	豆州三嶋西福寺
13	尊明	⑦	52	相州藤沢山清浄光院
14	太空	⑧	38	洛陽七条金光寺
15	尊恵		54	武州河越庄常楽寺
16	南要	⑨	42	相州藤沢山清浄光寺
17	睡幽		37	越後国佐橋専称寺
18	如象	⑩	49	濃州垂井金蓮寺
19	尊皓	⑪	45	越後国府称念寺
20	一峯	⑫	46	相州藤沢山清浄光寺
21	知蓮		39	越前国敦賀西方寺（長善寺に独任）
22	意楽		49	駿州府中長善寺（上坂栗台寺に独任）
23	称愚		45	河州通法寺
24	不外		59	江州上坂栗台寺
25	不仏		34	信州海野常照寺
26	空達		49	越前国敦賀西方寺
27	真寂		37	越前国府中称念寺
28	遍円		41	豊後府称名寺
29	体光		52	越前国敦賀西方寺
30	有三		52	越前国岩木成願寺
31	同念		56	常州江戸崎頭声寺
32	普光	⑬	42	日州都於郡池上光照寺
33	満悟		47	越後国北条専称寺
34	燈外	⑭	52	武州江戸芝崎日輪寺
35	法余		65	相州藤沢山清浄光寺
36	如短	⑮	60	相州藤沢山清浄光寺

て師のあとを追おうとしたが、山麓淡河の地頭が念仏の札を受けに登山してきたのを契機に衆に推されて知識となつたことは既に述べた。この「衆に推されて」というのはこの場合、重要な意味をもっていた。一遍は宗祖であつて、時衆は一遍によって創められたのであるから、「始めに一

遍ありき」でよいが、もともと同じ門弟のひとりであつた真教が知識となるためには大衆に推戴されることが必要であつたのである。真教が量阿智得を三代上人に指定するのにも、また智得が有阿呑海を四代上人にした時にも、先代の恣意的な指名ではなく大衆の推挙、同意が必要であつたに違いない。

寓意的な伝説があるので紹介すれば、遊行六代一鎮は越後国魚沼郡妻沼荘の中条民部の子として生まれ、永仁三年（一二九五）同国曾根津長福寺但阿の弟子となつたが、生得伶俐で正安三年（一三〇一）三月七条道場の真教のもとに送られ、七条道場に二十年おり、正和元年（一三二一）遊行時衆の筆頭となり、嘉暦元年帰国して曾根津長福寺に住んだ。ところが翌二年安国が隠

遁し、四月朔日を交代の日と定め諸国末山の僧を藤沢山に集めた。長福寺但阿は一鎮を留守居にして登山したが、一鎮も登山して遊行上人継目の御式を拜したいと思ひ、師のあとを追つて頸城郡関山で師に追いつき、同道を願つたところ、但阿は立腹して鎧で一鎮を蹴り傷を負わせた。それでも一鎮は遊行上人交代の式を拜せんとして藤沢山に紛れ

こみ椽の下に忍んでいたところ、継目法要三日の夜の初夜和讃を詠ずるところ鎮守の熊野神の正殿より出た一筋の光明が椽の下の一鎮を指し、一鎮こそ神慮にかなつたものとして遊行の法灯を継いだというのである。この説話は鎧上人と呼ばれるに至つた縁起を説明する説話で、細部を検討すれば疑問の点も多いが、遊行上人の継目が諸国末山の僧の合意によつて実現したことは多分この説話の作られた頃の常識であつたのではなからうか。「遊行系図」<sup>⑩</sup>によつて歴代の遊行上人の初賦算地を検討してみれば、一鎮は越後国曾根津長福寺となつていて、さきの説話に一致しないが、この表でみる限りは遊行上人が遊行の旅さきで死んだ場合には、そのつぎの遊行上人は藤沢山で賦算を始めており、それが十八代如象のときに守られなくなり、二十一代知蓮

からあと藤沢山は焼亡したきり再興の目途をもたはず混亂をきわめ、三十二代普光のときに藤沢山の再興に成功し、三十五代法余以後は藤沢山で初賦算がおこなわれるという近世的なやり方が確定したのであつた。この表からも、あるいは鎧上人の説話からも、初期には時衆では末寺道場主が藤沢山に登山することがあつたことがわかるであらう。

### むすびに代えて

以上のような時衆の体制は、すべて真教がうち出したものであるか、または真教の定めた路線の延長上に必然的に継起した現象であつて、その意味からは、真教を時衆教団の組織者と呼んでよいと私は考へる。それは他の宗派に比べてみて、より整備された教団組織をもつていたと言へる。

それならば、鎌倉末期から南北朝を通じて驚異的に伸張した時衆教団の繁榮は、当然、さらに永続的に続かねばならないであらう。確かにその通りである。時衆はもつと発展すべきはずの宗教であつた。ところが、事實は応永頃を頂点にして次第に振るわなくなり、応永三十三年（一四二六）藤沢山の回祿は、十四代藤沢八世の太空と十五代遊行



上人である尊恵の努力で再興したものの、繁栄は永続せず、永正十年（一五二三）正月北条早雲と三浦道寸との戦乱に焼かれて本尊を駿河府中長善寺に移し、府中長善寺や江州上坂乗台寺や越前井川の新善光寺など各地の大道場が独在地になる有様であった。あたかも北陸には加賀を中心とする一向一揆がようやく激しく、蓮如以来徐々に失いつつあった地盤を一抛に失うこととなったのである。また関東には、従来時衆の有力な外護者となっていた時衆大名がつぎつぎと没落して大きな打撃を被った。時衆の有力な地盤であった北陸と関東の二つのブロックの壊滅は時衆にとってその痛手は決定的であった。一方、ひるがえって、宗内にもこのような壊滅を招く内部的な要因があったことは、私がかつて述べたことがあるので、ここではくり返さない。<sup>⑭</sup>

- ① 宗教法人法第一章第二条。  
 ② キリスト教系では、たとえば日本基督教団のように教団を名乗るものがあるが、これはプロテスタント各教派が合同して結成したものであって、最初からの単一組織ではなかったことを、つまり連合体であることをあらわしているらしい。文字通り、宗教団体という意味であらう。

③ 『日本社会民俗辞典』第一卷二六二頁。  
 ④ 辻善之助『日本仏教史』中世篇一、四四六頁には臨命終時衆のこととしている。

⑤ 『一遍聖絵』の絵にはこの僧に「権現」と注記されていて、熊野権現の化身として扱われている。

⑥ 一宗開創のこの最も重要な時期が、『一遍聖絵』は文永十一年（一二七四）六月の頃のこととし、『一遍上人縁起絵』は建治二年（一二七六）夏の頃、『一遍上人年譜略』は建治元年（一二七五）十二月十五日のこととして一致しない。最も信憑性の高いのは『一遍聖絵』の所伝であるが、宗内では総本山清浄光寺の所伝である建治二年説が公認されている。本稿での年代表記は主として『一遍聖絵』による。

⑦ 「一遍上人祖父通信ヒジリ塚」北上市教育委員会『文化財調査報告』第一集（昭和四十一年一月十日）

⑧ 中世では億というのは十方をあらわす場合が多いので、これは二百五十万一千七百廿四人と読み代えてよいであらう。

⑨ 「時衆」（『仏教史学』九卷三・四合併号所収）

⑩ 大橋氏の掲げる不往生の表については若干の増補が必要であるが、すべて別の機会にゆずってここでは省略する。

⑪ 秋田龍泉寺文書。

⑫ 尊称寺文書。

⑬ 福田秀一「彰考館本遊行系図解説と翻刻」（『時衆研究』一三三号）

⑭ 拙稿「室町時代の時衆について」（『仏教史学』一〇巻四号、一一巻三・四合併号）

## Formation of Jisyû Order 時衆教団

by

Yoshihito Ishida

Ji-shû sect 時宗, looking up to Ippen 一遍 as its head, had no unity of the order in his days and collapsed with his death. The man who revived it and organized as an order was Taamidabutsu-shinkyô 他阿弥陀仏真教, so-called 'Nisodaishônin' 「二祖大上人」; who accepted the country-warriors' request and built some hundred exercise halls in various places, where he made his followers, Jishû 時衆, stay.

It is this article that researches the following questions: How did he regulate and organize these staying Jishû and how was his established course inherited?

## Chu-yün-ming's 祝允明 History

by

Senryu Manno

In the historian's history the Ming 明 dynasty never had a rich crop; but after the middle of the Ming dynasty the reasonable study of history based on records and historical novels took the place of popular history or Yeh-shih-ti-chang-ku-hsüo 野史的掌故の学 in the first-half of Ming.

Such a tendency, succeeded by the following Ts'ing 清 dynasty, developed the historical study in K'ao-chêng-hsüo 考証学; in the latter-half of the Ming dynasty some historians, such as Li-chuo-wu 李卓吾, irrespective of the past estimation of persons, were apt to offer their own comments from a new viewpoint.

To speak of Chu-yün-ming 祝允明 who was generally well-known as a calligrapher, Chu-tzu-tsui-chih-lu 祝子罪知録, one of his works, had overthrown the established personal criticism and developed a new personal criticism.

We try to add a new page to the historian's history in the Ming dynasty, by observing the Chu-yün-ming's criticism which was developed and supported by the strong critical spirit in the Su-chou 蘇州 county