

明恵「自毀」の顛末と「非人」救済

古田 雅 憲

はじめに

漢語の史的研究を展望する史料の一つとして明恵上人の行状二種^①に注目している。すなわち高弟義林房喜海が残した「義林房喜海和字之記録」に極めて近似していると見られる「仮名行状」と、「和字之記録」を喜海の申し置きによって仁和寺の隆澄が漢訳、さらに高信が加筆整理した「漢文行状」とを対照することによって、中世語の中の漢語あるいは漢文的表現の位置を測定しようというわけである。

ところがこれら『高山寺明恵上人行状』は様々の宗教的体験に裏付けられる面があつて、筆者のよくなものにとつては難解きわまりない。さいわい明恵上人の生涯^②について、これら「行状」を中心資料とした点描が示されているので、それらを参考して読みといてゆくことができ大いに助かるが、細部に至つてなお得心のゆかぬ部分も残る。それらの

点について筆者なりに決着をつけておきたいというのがそもそものである。たとえば「耳そぎ」をはじめとする明恵「自毀」の顛末は知られていても、その行為の物語る意味については案外触れられていないように思う。本稿はその辺りの事情について一考を巡らしてみたいのである。

結論として述べることは、『行状』冒頭の明恵「自毀」の顛末も、当時の仏教界の微妙な力関係のなかで必然的に選択された、「非人」救済の活動を志向した意図的行為、あるいは周囲の人々によってそのように語られた「祖師神話」と見るのがよいのではないかということである。

ミミヲキリハナヲソギ

「ミミヲキリハナヲソギカミヲキリテアマナシテ」とは周知の史料、建治元年（一二七五）「紀伊国寂楽寺領阿氏河莊上村百姓等言上状」の一節^③である。ここにそのような

表現をもって百姓を脅迫したとして指弾される地頭職は湯浅氏、厳密には湯浅宗親と見られるが、宗親は七郎兵衛宗光の孫、したがって明恵上人からすれば従兄弟の子ということになる。明恵上人は早く父母を失い、それ以後、叔母の嫁ぎ先である崎山兵衛尉良貞や湯浅一族に養育され、また長じて後も紀州在田郡にしばしば下向しては郡内各所で修行を重ねているが、この宗光こそ、明恵上人にとっては叔父にあたるというだけでなく、その活動全般について殊に関わり深い人物であったようだ。

たとえば正治三・建仁元年（一一〇一）前後、紀伊石垣荘内糸野における初期明恵教団の集団活動を物心両面から支えていたのがこの宗光であったように、明恵に帰依し明恵を愛することに於いては、本人のみならず一族を挙げて深いものがあつたという。

宗光は承元四年（一一二〇）阿氏河荘の地頭に補され、一時、混乱があつたものの承久三年（一一二二）には還補されて、阿氏河、保田、田殿、石垣河北の各荘の地頭職を安堵されたようであるから、宗親はそのうちの一つを受け継いだものであるが、そのような地権の継承とともに、明恵に対する信仰も彼ら湯浅一族のなかに広まり、それがアイデンティティとして一族の結束を醸成し、やがて彼らは湯浅党として紀伊国内では守護職を凌ぐほどの繁栄を示すことになる。⁵⁾

さて、その信仰の対象である明恵房こそは、黒衣をまとい、自らの耳をそぎ落とした「異形」の遁世僧であつた。

そのようなニュアンスにおいて「ミミヲキリハナヲソギカミヲキリテアマニナシテ」という湯浅氏の吐いたという脅迫の文言に接するとき、それは、逃亡者の罪は残された妻子がおわなければならないという中世社会の一般原則のもとに、逃散百姓の妻子の生殺与奪の権利を握っているという意識のもとでこのような言葉を吐いたに相違ない、と評価されるべきものであるにせよ、単なる恐喝の言葉としてばかりでない、微妙な陰影をもつた表現であると知れるが、いまそのことを語る用意はない。ここで問題としたことは、中世肉刑の一として広い裾野を持っていた「耳そぎ」を明恵が自らの選択として自らに科したという一点、その行為の意味を考えようというのである。

中世肉刑のあれこれについては、たとえば次のように説かれる。⁶⁾

古代律令国家の基本的刑罰であつた、いわゆる「笞・杖・徒・流・死」のうち、懲役刑である徒、身体刑である笞刑・杖刑は、中世では一般的刑罰として行われた形跡がなく、むしろ身体刑のうちの鼻斬り刑、指斬り刑などの肉刑が、さしたる財産のない一般庶民以下に対する刑罰として多く存在し、そしてそれらは国家的刑罰とは異なつた次元での在地領主の領民に対する刑罰の一つとして広い裾野を持つ

ていたことが想定される。

具体的に御成敗式目第十五条の「謀書の罪科」がそれであつて、この罪を犯したものは侍は所領没収、所領のないものは遠流、侍身分でない一般庶民たる凡下は「火印をその面に捺さるべきものなり」と定められているが、それは武家社会の先例あるいは慣習として存在していた刑罰に基づいて採用されたものと見える。

これらの肉刑は本来的には受刑者を一般の人々と異なつた不吉な姿に変えてしまう、いわゆる「異形」にすることによって大きな比重がかけられていた刑とみるべきであつて、広い意味で詐欺罪に対応する刑罰であるという特徴を持つと考えられるが、このような詐欺罪に対する天罰として顔面に刻印を施して「異形」とする罰を下すという考え方は、中世において神仏に対するあざむきの罪に対する天罰として「ライ疾」が「理解」されたことと重ねあわせて考えられるべきことがらである。

明恵「自毀」の顛末

ここで「仮名行状」にしたがつて少しばかり明恵「自毀」の顛末を辿りたい。

①又四歳ノ時、親父烏帽子ヲ取テキセテ云ク、形チ美容ナ

リ、男ニシテ大臣殿内府ヘマイラセント云フ、心ニ思ク我ヲハ法師ニナサムトコソ云ニ、美容ナリト云テ男ニナサムト云ニカタワツキテ法師ニナラムト思ヒテ縁ヨリ墮ツ(上巻4オ)

②其後此事ナラ遺恨ニ覺テ面ヲヤキ損セムト思テ、火箸ヲ焼、其熱氣ヲソロシク覺テ、先心ミニ左ノ臂ヨリ下二寸許ノ程ニ引アツ、ソノアツサニ涕泣シテ、面ニハアテスシテ止ニキ、此事佛法ノユヘニ身ヲヤツサムト思シハシメ也(上巻5オ)

③又十三歳ノ時心ニ思ク今ハ十三ニナリヌレハ、年ステニ老タリ、死ナムスル事モチカツキヌ……同ク死ヌヘクハ、仏ノ衆生ノ為ニ命ヲステ給ヒケムカ如ク、人ノ命ニモカハリ、トラ狼ニモクハレテ死ヌヘシト思テ、其心ヲ試カタメニ、俱舎頌ハカリ手ニニキリテ人ニモシラレスシテ、タタ一人五三昧へ行テトマルル事アリキ(上巻1ーオ)
④文治四年申生年十六歳ニシテ舅上覺上人ニ付テ出家ス……仍或夜又先年幼稚ノ時ノ如ク思ヒイタシテ、ナラソノ志ヲトケムカタメニ、先ノ如ク又五三昧ニ至ル事有キ、其夜又別ノ事ナシ、空返畢……或夜ノ夢ニ狼ニ足来テ傍ニソイキテ我ヲ食セムト思ヘル気色アリ、心ニ思ク、我コノム所ナリ、此身ヲ施セムト思テ汝来テ食ヘシト云フ、狼来テ食ス、苦痛タヘカタケレトモ、我カナスヘキ所ノ

所作ナリト思ヒテ是ヲタヘ忍テ、ミナ食シヲハリヌ、然而シナスト思テ不思議ノ思ニ任シテ遍身ニ汗流テ覺了ヌ云々（上巻15オ〜19オ）

⑤又先年紀州下向ノ時、藤代ノ王子ニシテ癩病人ヲ見ルニ、或人語テ云、人ノ肉ハ癩病ノ良薬ナリ云々、心ニ思ク、我ココロサス所、自本菩薩修行ノ如ク、一切衆生ノタメニ頭目手足乃至身命マテヲモ捨ムト思、誰人カソノ完ラサキテ此ヲスクハム、尔者我カ身肉ヲサキテ此癩病人ニ与テ此苦ヲスクフヘシト思テ、上洛ノトキ人ニモシラレシテ刀ヲトキマウケテ持シテ藤代ニシテサキノ癩人ヲタツヌルニ、纔ニ假舎ハカリ残テステニ死セルヨシヲ聞、遺恨ニ覺テ上洛シ畢（上巻19オ）

⑥聖術ココニツキタリ、如此衆生法理ニウトク、我等如来ノ本意ニ背ケル事ヲ思ツツクレハ、髮ヲソレル頭モソノシルシトスルニタラス、此心ヲサヘカタキニヨリテ、弥形ヲヤツシテ人間ヲ辞シ、志ヲ堅シテ如来ノアトヲフマムコトヲ思フ、然ニ眼ヲクシラハ聖教ヲミサル歎キアリ、鼻ヲキラハススハナタリテ聖教ヲケカサン、手ヲキラハ印ヲ結ハムニ煩ヒアラム、耳ハキルトイフトモキコヘサルヘキニアラス、然モ形ヲヤフルニタヨリアリ、仍テ大願ヲ立テ志ヲカタクシテ、仏眼如来ノ御前ニシテ耳ヲカラケテ仏壇ノ足ニ結ヒツケテ、刀ヲ取テ右耳ヲ截ル（上

巻34ウ）

これらの記述は明恵四歳から二十四歳までのできごとで、上人の一代記という意味ではその「発端」というべき部分に当たる。そこに示される記事の一つ一つが、たとえば「カタワツキ」（資料①）、「面ヲヤキ損セム」（資料②）、「五味へ行」（資料③④）、「癩病人」救済に「我カ身肉ヲサキ」（資料⑤）、「右耳ヲ截ル」（資料⑥）といったように、鎌倉法の肉刑規定と微妙にオーバラップしながら、外貌のみならず言動全般における明恵の「異形」を強調するものとなっている。そして、いうまでもなく、これは当時における「非人」イメージの断片でもあると知れよう。⁸⁾

ふたたび「仮名行状」を辿ってみれば次のような記述が見える。

⑦十八歳ニシテ始テ上覺上人ニ対シテ十八道伝受ス……其後学問等ノ業ヲハケミ営ム、惣テ我身ヲカヘリ見ルニ、サラニ人中ニマシハラム事ヲ思ハス僧中ニモ縁務シケシ、堂塔造営等マテ猶世間ノ事ニ属スヘシ、況ヤ其余ノ事哉、形ノ如ク仏法ノ所作ヲワキマヘナハ、イカナラム山林深谷ノ中ニモスミテ一行ヲ専シテ偏ニ文殊普賢等ニ祈請シテ、現身ニ仏ヲモ見、仏智ヲモヒラキ、聖果ヲモ証スヘシ……ソノ肝要ヲサクリエテ後ハ、終ニ必人間ヲ遁レ出ム事ヲノミ思キ云々（建久元年条 上巻20オ）

⑧建久四年^丑、東大寺尊勝院主法印弁曉在生ノ時キ、華嚴宗興隆ノタメニ公請出仕アルヘキ評定アテ、一兩年彼寺ニ通ヒ住ス、其間聖教修学ノ勤メ、学堂雌雄ノ諍ヒ、見ルニ、不肖ノ身終ニタエサル事ヲ知ヌ、此ヲ嘗テ聖意ヲモトメ、此ヲ憑テ仏法ノ益ヲウヘシトモ覚ヘサレハ、アチキナキ事ナリ、今ハ僧中ヲイテテ本意ノ如ク文殊ヲ師トシテ仏道ノ入門ヲ得ヘシト思ヒ得テ……山林ニアトヲカクシテ生涯ヲツクシ、法門ニ心ヲ懸テ命ヲ終フヘシト思キ（上巻28ウ）

⑨同六年秋比、高尾ヲ出テ、衆中ヲ辞シテ、聖教ヲ荷ヒ仏像ヲ負テ、紀州ニ下向、湯浅ノ栖原村白上ノ峯ニ一字ノ草庵ヲ立テ居ラシム（建久年間条 上巻30オ）

すなわち「耳そぎ」を実行する建久七年にむかつて、明恵は遁世に傾斜し（資料⑦⑧）、やがて実行を決意していく（資料⑨）様子がみてとれるであろう。

例の「非人成弁」の自署がみられる『華嚴五教諸章』奥書「当山第一之非人成弁之本也^師当寺ノ瓦礫明恵坊、此山之厠掃治之夫法師之本」も建久二年四月の筆になる。このような遁世の思いは、⑧に見られるような東大寺官僧への若い反発ということでもあったろうし、それだけでなく明恵その人の生涯にわたる志向でもあったろう。ちなみに「耳

そぎ」が語られる直前には、当時の僧侶一般を痛罵して「適頭ヲソレルモイヨイヨ其頭ノキラメケルヲ心ヨクシ、法衣ヲ著セルモマスマスソノ雑色ノテレルニヲコル、拙哉」（上巻34オ）とも評している。

当時、明恵は明らかに黒衣をまとう遁世僧という容態を備えているのである。とすれば、そのような遁世僧が自らの耳をそぐという選択の真意は、肉体に印を刻むという鮮烈でしかも不可逆的な行為を経て、自ら永遠の「非人」であることを明快に宣言し、自他ともに認知を求めるということにほかなるまい。一種のデモンストレーションであったといえは言い過ぎか。ともあれ明恵は自らの選択として「異形」となったわけであるが、背景たる中世の風景のなから浮かび上がってくる彼の選択の意味は、僧侶としての出家にあたって、自らを神仏に背き仏罰を得て永遠に人界を逐われた者として規定することであり、そのことを自他ともに明快に表明することである。また義林房以下の面々にとつても、自分たちの「祖師」がそのような規定のもとに「理解」されることを彼ら自身の選択としたのだということになるであろう。

明恵と「非人」救済

さて問題は、明恵はなにゆえにそのような認知を求めた

のか、義林房以下の初期明恵教団の面々はなにゆえそのような認知のもとに明恵を語ったのかという、主としてその動機に関わることがらになる。

筆者はそのあたりの議論として次のようなことがらに触れたい。

それは「非人」救済をめぐる問題である。明恵が「非人」救済に関わっていたことをそれと示す資料はあまり知られないのであるが、後に示すように、明恵「自毀」の顛末は行状の中では文殊菩薩との関連において語られていて、それこそ明恵が「非人」救済に関わっていた、あるいは関わろうとしていたことの有力な証拠であると考えている。実は筆者が思い描くのは、明恵がそのような社会福祉事業に参画しながら、同時に自己の完全な救済を図っていたのではないかという図式である。

諸賢の議論によれば、古代・中世の南都系では文殊信仰が貧民救済などの社会福祉事業と結び付いており、具体的には『文殊師利般若涅槃経』に依って、文殊の名を聞き、礼拝することを通じて生死の罪過を滅することができる、あるいは文殊が「非人」の姿で現れ、行者の慈心の真贋を試すといったことが考えられていた。

たとえば、般若寺を拠点とした叡尊教団の活動などが典型的なものであるが、彼ら遁世僧の「非人」救済は、「非人」を文殊とみだてて施行しながら、また「非人」宿内外に文

殊像を建立して日常的に文殊の宝号を唱え、供養することを通じて「非人」の滅罪を企画する一方、療養施設を開設して入浴や施薬といった具体的な治療活動を展開するといった形で行われている。

前述の「仮名行状」⑤によって、明恵がそのような活動を展開していた可能性を指摘したのは松尾剛次¹⁰⁾であるが、次のような文殊菩薩との連関を目の当たりにするとき、明恵と「非人」救済活動の関わりはよりいっそう明確となるであろう。

よく知られていることであるが⑥の「耳そぎ」には次のような後日談が付されている。

⑩耳ノイタサラシノヒテ、泣タク声ヲアケテ大方広仏花嚴經十地品第廿二……、如是ヨミツラヌレハ、他化会上ノ莊嚴眼ノ前ニウカヒ、在世説法ノ慈願親リ拜スル心地セリ、仍悲喜ノ涙ヲノコヒ、本尊ヲマホリ仰キ奉リテ、声ヲハケマシテ経ヲ誦スル処ニ、眼ノ上忽ニ耀ケリ、眼ヲアケテ見ルニ、虚空ニウカムテ現ニ七八尺ハカリノ上ニ、文殊師利菩薩、身色金色ニシテ金師子ニ乗シテ現シ給ヘリ、其長三尺ハカリ、光明カカヤケリ、良久シテ現セス云々（上巻37ウ）

この体験は明恵にとつて生涯にわたって実に重大な意味

を有したらしく、晩年、弟子達を前にして感動をもつて語られた旨の記録がある。¹¹⁾

また明恵はこののちも文殊菩薩にまつわる体験に与つていたのであつて、たとえば次のような例である。

⑪ 幼少ノ昔、文殊ヲ師トシテ大智恵ヲエムト祈請シ始シヨリ、ツイニ終焉ノ期ニ至マテ、其志カハル事ナシ、然レ者或ハ夢中ニ異僧神人ニ対シテ法ヲ受ケ、或ハ現ニ文殊ヲ見ニ迄ヘリ、又上人其昔夢ニ一人アテ諸人ノ額ニ文殊ト書ヲミル、上人ノ所ニ来テ其面ヲミテ、御坊ハ元自ノ文殊ナレハ、書ニ及ハスト云云々(仮名行状 上巻56ウ)

⑫ 同ジキ八日ノ初夜ノ行法ニ出テ後ニ已ニ眠リ入りタル夢ニ云ハク、一ツノ野ノ如キ処有リ、而ルニ野ニ非ラズ、古キ家ノ跡ノ如シ、以テノ外ニ広クシテ其四方ニ大イナル師子ノ形像有リ、而ルニ行動シテ生身ノ如ク也、成弁彼ノヒケナントノトノヲラサルヲキリソロフ、怖畏スルコト極マリ無ケレトモ之ヲトノフ、小サキ犬等アマタ有リテ、此師子ノ腹ノ下ノ毛ノ中ニ聚リ伏ス、心ニ思ハク、此ノ小サキ犬等、此ノ師子ヲ以テ我が母ト思ヘリ、二方ヲソロヘテ今二方ヲハ同ジキ事也ト思ヒテ思ヒ止マリヌト云々、案ジテ曰ハク、文殊、此ノ郡ヲ守護シ給フ也、小サキ犬ハ此殿原也、古家ノ跡ノ如クナルハ當時、

此ノ郡ニ人無カリシガ故也、後ニ案ジテ云ハク、崎山ノ糸野ノ家ハ、四方ニ鎮護ノ呪ヲ懸ク、後ニ湯浅ニ遣ハスト思フニ同ジキ事也ト思フハ、此ノ事也、(「明恵上人夢記」第六篇元久元年春頃条)

⑬ 夢ニ、笠置ノ解脱房ニ参ル、師ノ高僧大僧正ナント云ルノ人ノ沙汰トシテ文殊師利菩薩ノ木像ヲ与ヘ給フ、其文殊ノ四ノ壁、屏風ノ如キ物ニシテ種々ノ文ヲ書ケリ、其具足、皆賜ハル也ト云々、(「明恵上人夢記」第十二篇 建仁三年ノ元久二年頃か)¹³⁾

これらの記述や先の資料⑦⑧に見られるような遁世の思いと文殊菩薩信仰が連関して語られていることを思い出すにつけ、明恵の「非人」救済はそのような実践的活動こそ明記されないが、そのような活動を明恵が志向していたことは明かといつてよからう。

また明恵及び初期明恵教団の連中と念仏宗との微妙な関係もこの問題に深く関わっていると見るべきだろう。「摧邪輪」の著述といい「三時三宝礼」信仰の創出といい、明恵が法然らの活動を強く意識しながら自身の宗教活動を展開していることは周知のとおりである。¹⁴⁾

そのようなかたちで明恵が意識していた念仏僧らも、実は「非人」救済を行なっており、また行なつても変ではな

いという理解が中世にはあったということが、たとえば『四十八巻伝』巻十六などの説話へ高野の明遍が夢に、法然が四天王寺西門にたむろしていた「非人」に粥を食べさせていたとみるから見て取ることが出来るという指摘もある。¹⁵⁾ その話には、「非人」(末法に生きる凡夫)、粥(念仏三昧の醍醐)と比定して夢を解読し、法然を否定していた自らを恥じるという後段が付されるのだが、このような「非人」救済の神話が付会されるのは法然に留まらず、親鸞や一遍の祖師絵詞伝にも同様の表現を見いだすことが出来るという。

このように見てくるにつけ、『行状』冒頭の明恵「自毀」の顛末も、当時の仏教界の微妙な力関係の中で必然的に選択された、「非人」救済の活動を志向した意図的行為、あるいは初期明恵教団に人々によって語られた「祖師神話」と見ておくのがよいと思われるのである。

自己救済の構図

さて最後にすこしばかりおしやべりを許していただきたい、明恵自身の内的側面からこれらの問題を考えれば、特に⑩は生涯にわたる篤い文殊信仰の末に至った境涯として実は明恵自身が文殊であったと語られる点で重要なものかもしれない。すなわち、ここに至って、若年時に自らの志

しとして異形を得て「非人」と化した黒衣の僧が、その後の生涯にわたって「非人」を救済を志向しつづけ、文殊菩薩の示現に与りつつ、やがて自ら文殊菩薩と一体化するというイメージの連関が完結しているとみえるからである。

「非人」救済を志向しつつ自身「非人」と化することを通じて文殊菩薩と一体化するという、いかなれば究極の「自己救済」を明恵は企画したのではなかったか。あるいは義林房以下の高弟たちはそのような明恵像、「祖師神話」を語るうとしたのではなかったか。「文殊菩薩の名号に接することで罪過を救済でき」また「文殊菩薩が非人の姿をもつて現われ行者の真贋を試す」という、例の『文殊師利般若涅槃經』の趣意を実現したものとみることでもできようか。考えようによっては、神仏に背き罪を得たものとして永遠に人界を逐われたものが実は仏自身であったという劇的なパラドクスがこの物語には仕掛けられているとみることでもできよう。そして、そのような物語から親鸞の悪人正機まではそう遠くあるまい。仏教の民衆への開放という問題にかかわって貞慶¹⁶⁾とともに明恵の再評価も行われなければならない。

さてそのような「祖師神話」の受容の中から、建礼門院の受戒要請に際して異形の自分を拝むことこそが救済であるとした強い言辭も現れるのであろう。「カカル非人法師」□モ御崇敬候へハ利益増々多ク卑ミ下シメ給へハ大罪弥深

シ」とはその言葉であるが、それを聴いた建礼門院が「驚思食テ遽キ御スヨリ外へ出セ給テ様々ニ御錯リヲ被申テ、御持仏堂ノ禮盤ヲ召寄テ其上ニ居ヘ奉眞信トシテ御受戒」あつた⁽¹⁷⁾というのである。このエピソードは「伝記」系諸本に見えて「行状」に述べられないものである。おそらくは後日の付託であるが、そのような内容が付されて不思議ない素地がすでに醸成されていたと解せられよう。初期明恵教団の目論見がみごと当たったものというべきか。

注(1) 高山寺典籍文書綜合調査団(一九七二)『明恵上人資料第一』(東京大学出版会)所収、施無畏寺藏本『高山寺明恵上人行状(甲本)』(いわゆる「仮名行状」、上山勘太郎氏藏本および高山寺報恩院藏本の『高山寺明恵上人行状』(いわゆる「漢文行状」)。
本稿に示す用例は『明恵上人資料第一』の翻刻に従つた。

- (2) 奥田勲(一九七八)『明恵 遍歴と夢』(東京大学出版会)
- (3) 田中久夫(一九六二)『明恵』(吉川弘文館)
前掲(注2) 奥田勲(一九七八)
明恵上人と高山寺編集委員会(一九八一)『明恵上人と高山寺』(同朋舎)
- (4) 勝俣鎮夫他(一九八三)『中世の罪と罰』(東京大学出版会)所収、勝俣鎮夫「ミミラキリ、ハナヲソグ」

黒田弘子(一九九五)『ミミラキリハナヲソグ 片仮名書百姓申状論』(吉川弘文館)

日本思想大系『中世政治社会思想・下』(岩波書店一九八一)

(5) この間の事情、前掲(注3) 田中久夫(一九六一)、奥田勲(一九七八)などに詳しい。

(6) 前掲(注4) 勝俣鎮夫(一九八三)

(7) 前掲(注4) 勝俣鎮夫(一九八三)

(8) ここにいう「非人」とは、松尾剛次(一九八八)『鎌倉新仏教の成立』(吉川弘文館)にいうように、中世前期においてライ者のイメージで理解された人々で、ライ者を中核として乞食・墓堀人ほかの葬送従事者などを念頭においている。

またこのあたりの議論に関連しては、黒田日出男(一九八六)『境界の中世 象徴の中世』(東京大学出版会)の次のような指摘が思い起こされる。

「非人」は(引用者略)罪・病気などによつて穢れた存在とされて「人」の世界から追放・転落させられ、「人」の身分標識たる烏帽子を取り上げられて、新たな身分標識としての蓬髪を強制された存在なのである。また、同じく(引用者略)「僧侶」の清浄なる世界から離脱し、遁世した存在もまた「非人」となる。「非人高弁」と自署した明恵の場合は

それにあたる。いわば「僧侶」は、聖なる世界における「人」であって、その体制からの離脱―遁世は「非人」化に他ならないのである。

安野眞幸(一九八七)『下人論』(日本エディタースクール出版部)

網野善彦(一九九四)『中世の非人と遊女』(明石書店)

(9) 佐藤弘夫(一九八七)『日本中世の国家と仏教』(吉川弘文館)

前掲(注8)松尾剛次(一九八八)『鎌倉新仏教の成立』(吉川弘文館)

平雅行(一九九二)『日本中世の社会と仏教』(塙書房)

細川涼一(一九九四)『中世の身分制と非人』(日本エディタースクール出版部)

松尾剛次(一九九五)『勸進と破戒の中世史』(吉川弘文館)

松尾剛次(一九九五b)『鎌倉新仏教の誕生』(講談社現代新書)

(10) 前掲(注9)松尾(一九九五)、(一九九五b)

(11) 長円『却魔忘記』
また嘉禎二年に喜海がたてた東白上の遺跡の塔婆の銘に「建久の比、蟄居修練の間、文殊、空中に浮び現形の処」とあることが知られる。

(12) 高山寺典籍文書綜合調査団(一九七八)『明恵上人資料

第二(東京大学出版会)所収

(13) 前掲(注12)書所収の「目録」等に示される奥田勲による推定。

(14) たとえば前掲(注9)佐藤弘夫(一九八七)は次のように述べている。

高弁の(引用者略)創出した三時三宝礼の信仰が、「浄不浄ヲキラハズ」、在家の男女を漏れなく救いとる易行であることを強調する点において、法然の専修念仏と方向を同じくしていることが理解されよう。(引用者略)高弁はかかる信仰を生み出すに当たって明らかに専修念仏を強く意識している。法然批判を展開する中で、在俗の衆庶を引き付けてやまない念仏の実態をまのあたりにした高弁は、(選択)に基づく専修を理論的に排撃する一方、念仏に対抗するためには、その特質を自家薬籠中のものとしたうえで、さらに簡便な行を創出する必要性を痛感した。そして、その模索の中から高弁が編み出したものこそが、この三時三宝礼の信仰だったのである。(引用者略)旧仏教におけるおける民衆化の胎動は、新仏教の出現に先行して既に始まっていた。だが、そうした動きは多くの無名の民間布教者の間で、庶民との接触の過程でなく、ずし的に進行したものであって、確たる教理的背

同書所収)や宝永六年刊本『明恵上人伝記』(平泉洗全
訳注 講談社学術文庫)等にも見える。

景を持って自覚的に推進されたものでなかった。
ところが、鎌倉期に入って出現する改革運動は(引
用者略)念仏の存在を強く意識し、それへの対抗を
目的としつつ、高弁のごとき当時の代表的な字僧
によって主導されたところにその特徴があつたの
である。

(15) 前掲(注9) 松尾(一九九五b)

(16) 前掲(注9) 平(一九九二)は次のように指摘する。

貞慶はすでに元暦二(一一八五)年ごろから盛んに
南都の聖と交渉をもち、勸進状を作成して寺院復
興に協力している。また承久三年には、曼陀羅堂修
理を発願した奈良北山宿非人のために願文を作成
している。恐らくこうした民衆的動向への関心の
深さが、彼を悪人正機説へと踏み切らせたのであ
ろう。通説のように、親鸞の思想を悪人正機と捉
え、この時期の民衆的課題が仏教の民衆への開放
にあつたと考えるならば、親鸞に捧げられた数多
くの賛辞は、まず何よりも貞慶に捧げられなけれ
ばならないだろう。

細川涼一(一九九二)『逸脱の日本中世』(JICC出版)

(17) 前掲(注1) 高山寺典籍文書調査団(一九七二)所収、

興福寺本『梶尾明恵上人伝』(鎌倉未写)による。同様

の記事は高山寺本『梶尾明恵上人伝』(慶長一四年写、