The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	出家入道と中世社会
Author(s)	平, 雅行
Citation	大阪大学大学院文学研究科紀要. 2013, 53, p. 1-46
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/27199
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

出家入道と中世社会

平　雅行

第一章　問題の所在

日本中世には膨大な数の僧形の人々がいた。寺院はもとより、朝廷や幕府、そして村落でも、僧形の出家者が活躍していた。かつて黒田俊雄氏は、武士中心史観を批判するため、権門体制論、非領主制論、顕密体制論を提起した。そして顕密仏教を中世仏教の基軸と捉えるとともに、寺社勢力を「もう一つの中世社会」と規定し、その解明を中世史研究の重要な課題とした。(1) しかし、中世社会と仏教という視点からすれば、黒田氏の提起にはなお問題を残したと私は思う。

これまでの仏教史研究は、寺院や僧侶を主な研究対象としてきた。しかし、日本中世には僧侶でない僧形の人々、寺院に所属しない僧形の人々が膨大に存している。〈出家入道〉である。彼ら、そして彼女たちは自宅で出家前と同様の生活を営んでいるとはいえ、少なくとも剃髪して僧形となり法名を名乗っている。ところが、これは真の意味での出家ではないとして、これまでほとんど研究の対象となってこなかった。この〈出家入道〉は日本古代や近世にも存在しないし、世界史的にみても、日本中世にのみ見られる独特の習俗である。とすれば〈出家入道〉を検討することは、日本中世における仏教の特殊性を浮かび上がらせるとともに、日本の中世社会の構造的特質を解明することにもつながるだろう。

そこで本稿では、〈出家入道〉の実態とその社会的広がりを明らかにするとともに、その存在が中世文化に与えた影響を考察したい。

ただし、女性の〈出家入道〉は、男性に比べて、特殊な要素が含まれるので、別に改めて検討することとし、本稿では男性の〈出家入道〉をとりあげる。〈出家入道〉という特殊な表記がなぜ必要なのかについては、のちに触れるが、ここではとりあえず〈出家入道〉を、家督を保持したままの出家得度者と概念規定しておく。

さて、〈出家入道〉についての先行研究であるが、研究蓄積が皆無というわけではない。ただ、どちらかというと、これまでは〈出家入道〉よりも、むしろ遁世に関心が注がれてきた。大隅和雄・桜井好朗・西山厚・林譲・樋口州男氏らの研究はその代表的成果である。(2) 一方、目崎徳衛『出家遁世』は遁世が中心とはいえ、中世における多様な出家のありかたを描出しており、〈出家入道〉についても重要な指摘をしている。松薗斉氏は日記の分析から、時代が下るにつれて貴族社会では出家の重みが次第に希薄になっていった、と述べた。(3) また、海老名尚氏の論文「日本中世社会における入道について」は〈出家入道〉に正面から向き合った貴重な業績である。(4) そして氏は、①公卿の出家は経済権益を否定するものではなく、政治的引退を意味しない、②御家人は出家後も御家人身分を維持し、御家人体制に組み込まれていた、③中世後期には老年による出家が、人々のライフサイクルに取り込まれていった、と指摘している。これらの研究成果は示唆に富んでいるが、目崎氏の研究は説話史料への依存にやや難があり、海老名氏の研究も概略的なスケッチに留まっている。本稿では、これらの研究を踏まえ、日本中世の独特の習俗であった〈出家入道〉について、改めて検討したい。

なお、この研究は他面では中世浄土教の研究でもある。かつて私は、浄土教に過剰な思い入れをした研究を、浄土教中心史観としてきびしく批判した。(5) 第一に、浄土教は現世否定の宗教ではなく、「現世安穏・後世善処」を求める平凡な二世安楽信仰に過ぎない。それ故、浄土教の発展と、貴族や中下級貴族の没落との間に特別な関連はない。第二に、これまでの研究は法然や親鸞の思想を中世仏教の典型と捉え、浄土教の発展史を中世仏教の形成論と重ね合わせて議論してきた。しかし、法然・親鸞の思想は中世仏教の典型というよりは、むしろ異端の教えであり、中世浄土教の枠内においてすら少数派である。また、平安浄土教の発展が法然や親鸞に結実したわけでもなく、彼らの思想はむしろ平安浄土教の否定として登場している。第三に、浄土教が中世仏教の中で果たした役割は限定的なものであり、浄土教研究はこの歴史意義の限定性に十分自覚的でなければならない、というのが、批判の趣旨である。

その後、浄土教研究は一気に冷え込んだが、しかしこの研究が不要なわけでは決してない。浄土教が日本人の心性に与えた影響は非常に大きいし、中世社会のさまざまな分野に浄土教の影響が刻印されている。それゆえ、中世浄土教の実態とその社会的影響を過不足なく

描きあげる作業は、今後も必要不可欠であると考える。本稿は〈出家入道〉を手がかりに、その課題に取り組むものである。この研究によって、浄土教が中世社会や中世の政治構造に与えた影響力の大きさが改めて浮き彫りになるはずである。もちろん、ここでいう浄土教とは、顕密仏教の浄土教に他ならない。

第二章　「出家」「入道」「遁世」概念の分離

もともと出家は、世俗活動を断念して仏道に専心することを意味しており、「出家」「入道」「遁世」は同じ意味であった。たとえば、寛和元年（九八五）に亡くなった尊子内親王の七七日願文を慶滋保胤が作成しているが、そこでは内親王の出家を「出家」とも、「入道」とも、「遁世」とも表現している。また寛仁三年（一〇一九）の藤原道長の出家を、『日本紀略』は「落飾入道」、『栄華物語』は「出家入道」「出家」「遁世」、『宇槐記抄』は「遁世」「出家」と記しており、「出家」「入道」「遁世」が同義であったことがわかる。[6] 平清盛の出家も「遁世」「出家」「出家入道」と言われたし、『玉葉』は藤原長光や藤原重家・藤原長房の出家を、いずれも「出家入道」「遁世」と記しており、『吾妻鏡』は下河辺行秀・隠岐政義の出家を、ともに「出家」「出家遁世」とする。[7] さらに、永和二年（一三七六）毛利元春自筆事書案によれば、毛利経親の出家について「出家」とも、「遁世」とも表現しているほか、毛利貞親の出家も「出家遁世」「出家」と記しており、「出家」と「遁世」「出家遁世」が同義で使用されている。[8] 応永二十五年（一四一八）兵部大輔富樫満成が足利義持の怒りにふれて逐電した事件について、『康富記』は「遁世」した満成を「富樫兵部入道」と述べ、『看聞日記』は満成が「出家」して高野山に没落したと記す。[9] また文明十四年（一四八二）の飛鳥井雅康の出家について、『長興宿禰記』は「出奔遁世」「入道」「遁世隠居」と記し、『親長卿記』は「遁世」、『大乗院寺社雑事記』は「遁世入道」と記している。[10]

このように、「出家」「遁世」「入道」「出家入道」「出家遁世」「遁世入道」は同義で使用されている。結論すれば、「出家」「入道」「遁世」はもともと同義であったし、古代から中世末に至るまで、それは同じ意味として使用されてきた。

ところが、その一方で、これらの語義が乖離する事例も登場する。僧侶の世界において「出家」と「遁世」の語義が分離することは、「二重出家」として、これまでもよく知られている。[11] たとえば無住は『雑談集』で自分の生涯を回顧して、「十八歳ニシテ出家シ、二十

許ノ年、師匠房ノ譲給シカバ、ナマジイニ請取テ住シナガラ（中略）二十八歳ノ時、遁世ノ身ト成テ」と述べている。つまり、十八歳で「出家」して顕密僧となり、間もなく師匠から住坊を譲られたが、二十八歳で「遁世」したと語っており、顕密僧を辞めることを「遁世」と表現している。[12] また、「門葉記」山上勤行二に所引の「愚管抄」によれば、慈円のことを「出家ノハシメヨリ、遁世ヲノミ心ニカケタル人」と述べている。[13] 慈円は仁安二年（一一六七）に十三歳で出家・受戒したが、「出家」した当初から「遁世」を願っていたというのである。顕密僧は朝廷の官位体系に属していたため、僧官位を辞し、顕密僧の身分から離脱することを「遁世」と表現した。つまり「出家」と「遁世」概念が分離している。

同様のことは、俗人についても言える。『関東評定衆伝』は嘉禄元年（一二二五）から弘安七年（一二八四）まで、鎌倉幕府の評定衆を書き上げた史料であるが、ここでは「出家」と「遁世」を書き分けている。たとえば、佐々木信綱について「文暦元年七月出家、嘉禎二年遁世、仁治二年三月六日於二高野一卒、年六十二」とあり、安達時盛については、「弘長三年十一月廿二日出家、年廿三、法名爐忍、後日改名、建治二年九月遁世」とし、北条義政を「同三年（建治）四月四日依レ病出家、年三十六、同五月廿二日遁世逐電、始詣二信乃善光寺一、同六月所帯収公」とする。[14] いずれにおいても、「出家」の年月日と「遁世」の年月日が異なっている。また、貞治五年（一三六六）斯波高経が越前に没落した際、その側近であった「少弼（要庭弾正）入道尊宣」は処罰を免れるため「遁世」したというし、心敬『ひとりごと』（一四六八年成立）は次のように記す。[15]

応永年中の比より世に聞え侍る人々には、今川了俊・成阿法師・梵燈庵主・波多野・外山・平井入道道助、遁世者には中宜庵主・頭阿・昌阿などとて、やむごとなき作者侍りし、

ここで心敬は、連歌に優れた者を二つのグループに分けている。今川了俊から平井入道道助までと、それ以降の「遁世者」である。つまり心敬は今川了俊や成阿法師・梵燈庵主・平井入道道助などの出家者を「遁世者」とは別の範疇で捉えており、ここでも「入道」と「遁世」概念が分離している。

では、なぜ「出家」「入道」「遁世」の語義が分離していったのか。それを示唆するのが鎌倉幕府追加法一六九である。

一　不レ蒙二御免許一、企二遁世一後、猶知二行所領一事　仁治二　十一　十七

右、或及二老耄一、或依二病患一、以二所領所職一、譲二与子孫一、給二身暇一企二遁世一者、普通之法也、而未レ及二老年一、無二指病悩一、

不レ蒙二御免一、無二左右一令二出家一、猶知二行所領一事、甚自由之所行也、自今以後、如レ此之輩、処二于不忠之科一、可レ被レ召二所領一也、但兼日以二子孫并養子一為二代官一、於レ致二奉公一者、不レ及二子細一歟、

病や老耄によって家督を譲り、幕府の許しを得て「遁世」するのは「普通」のことだ。しかし、老いてもおらず、病もなく、幕府の許しもないまま「出家」してなお家督を保持しているのは、不忠の咎として所領を没収する、と規定している。ここでは「出家」後も家督を保持するという、予想外の事態が出現している。「出家」「遁世」概念が分離した原因はここにある。

本来、「出家」「入道」「遁世」はいずれも俗縁を断ち、世俗生活を離脱して仏道に専念することを意味した。ところが、中世になると「出家」した者がなお家督を保持するという、新たな事象が発生し、その結果、「出家」「遁世」概念が分離することになる。そこで本稿では、俗人が出家後も家督を保持したまま、世俗活動を継続しているものを〈出家入道〉と呼び、家督を譲って出家前の世俗活動を停止し隠居することを〈遁世〉と呼びたい。[16] とはいえ、史料用語のレベルでは、「出家」「入道」「遁世」「出家入道」を同義で使用するケースがなお存続しており、中世を通じて「出家入道」を〈遁世〉の意味でも使用しているし、「遁世」を〈出家入道〉の意味でも使っている。そのため、煩雑ではあるが、混乱を避けるため、本稿では特に〈出家入道〉〈遁世〉の語を使用することにする。

〈出家入道〉が出現した背景には、浄土教の展開がある。課役忌避の私度僧と混同されることが多いが、それと〈出家入道〉はまったく別物である。地獄・極楽の観念は九世紀中葉より貴族社会に浸透していったが、それは現世の幸福と来世の幸福との葛藤をもたらした。浄土の教えは厭離穢土・欣求浄土を建前としており、現世への執着を堕地獄の原因としていたためである。現世での過剰な幸福追求は、来世の堕地獄の因となった。藤原道長が重病となった時、その回復を願って子どもたちが病悩平癒の祈禱をさせたところ、「己をば悪道に落ちよとこそはあらめ」と道長が激怒したのは、その表れである。[17] 死の間際まで病からの回復を願い、この世に執着することは、地獄への道につながった。そのため人々は人生のある段階で、現世での幸福追求を断念して来世に備えるようになる。こうして、九世紀中葉より天皇家を中心に臨終出家の習俗が始まり、やがてそれが貴族社会に広まっていった。[18]

とはいえ、こうした俗人の出家は、彼らが現世否定の信条に駆られていたことを意味するのではない。極楽往生という来世の幸福を手にするため、厭離穢土（現世否定）を装っただけである。しかも、出家には極楽往生の機能とともに、病悩平癒の効能があった。たとえば『栄華物語』は藤原道長の出家について、「現世は御寿命延び、後生は極楽の上品上生に上らせ給べきなり」と述べている。出家には

寿命延長と極楽往生の両機能が備わっていた。事実、『平家物語』は平清盛が「存命の為に忽に出家入道」したおかげで、重病が治って天寿を全うしたと語っているし、『兵範記』も清盛の出家について「已入二仏道一、除病・延寿・菩提無レ疑者歟」と述べている。[19] このように出家は治病と往生の二つの機能を備えていた。つまり世俗の人々にとって出家とは、治病・往生のために、髪型・服装・名前を変えて現世否定を装う儀礼であった。とすれば誰もが出家するだろうし、病が平癒すれば世俗活動を再開することになる。事実、道長は出家して一〇日足らずで病が癒えると、「不レ可レ隠二居山林一、亦一月五六度可レ奉レ見二龍顔一」との藤原実資の提案に同意している。[20] こうして家督を保持した〈出家入道〉が誕生し、やがて出家の契機は多様化してゆく。

俗人が出家する動機の第一は、中世においても病であり、治病・往生の願いが出家の中心であった。藤原道長・平清盛や大江広元、北条泰時・時頼・高時など、この例は非常に多い。第二は高齢である。北条重時がその家訓で、六十歳になれば万事を捨てて念仏し「我は此世になき物と思いき」るよう勧めたように、老年になれば来世の準備のため、病がなくても出家している。さしたる病もなく、七十七歳、右大臣で出家した藤原宗忠は、これに該当するだろうし、「年齢之衰老」によって出家の御免を得た大庭景義・岡崎義実もその例である。[21] 第三は恥辱や挫折である。大きな失態で衆人の中で恥をかいたり、後輩に超越されて思うように官位昇進ができなかった時に出家した。下河辺行秀は将軍の面前で鹿を射そこなったために出家したし、藤原信西は不遇をかこつなかで出家した。藤原経藤は異母兄弟に官位で「超越」された「愁」で出家しているし、二階堂行通は座次争いで下座と裁定され「面目」を失って出家した。[22]

第四は、政治的軍事的な敗北による引責・謹慎や命乞いである。すでに前九年の役で安倍則任は出家して降参しているし、宇都宮頼綱は謀反の嫌疑をかけられたとき、出家してその嫌疑を晴らそうとした。後鳥羽院は承久の乱の敗北で出家し、将軍守邦も鎌倉幕府の滅亡で出家しており、島津義久も出家して豊臣秀吉に降伏している。第五は主人の死に殉じての出家である。日本中世では殉死は少数であるが、主人の死に殉じた出家は数多い。親鸞の伯父藤原範綱は後白河院の死によって出家したし、将軍源実朝が横死した時には、安達景盛をはじめ「御家人百余輩」が出家した。今川了俊も将軍義詮の死で出家している。[23] 第六は主君と家臣や、夫婦の同心出家である。北条時頼の出家では結城朝広・三浦盛時・二階堂行綱らが同心出家したし、足利義満の出家では義満が公家・武家に対し同心出家をなかば強要している。また平時子は清盛と同心出家したし、中宮篤子内親王の出家では側近の女房が同心出家している。[24]

第七は、夫や妻など近親者の死を契機とする出家である。九条兼実は妻の死をきっかけに出家したし、白河院は鍾愛の娘の死で出家し

ている。第八は厄年による出家である。洞院公賢は歴代の先祖が太一定分厄年の前後に死没しているとして出家した。[25] 第九は発心出家である。西行の出家は発心出家と讃えられたし、紀伊国荒河庄の悪党である荒川為時は吉野に参詣した折り、「五十有余之老髪、依レ無レ所レ期、忽切レ髻」って出家したという。[26] 第一〇は現世への充足である。後深草院は正応三年（一二九〇）に出家するが、それは息子が天皇と将軍となり、孫が皇太子という、この世の繁栄をきわめたためである。「繁昌之運足二自愛一者歟、然而思二今生之栄一、弥恐二来世之果一」とあるように、現世での過剰な繁栄は来世の堕地獄の因になるとして、この世での達成感から出家している。[27]

ほかにも、出家の理由はさまざまあるが、主要なものは以上である。とはいえ、出家は必ずしも自由にできたわけではない。私度の禁止政策は王朝国家体制への転換とともに放棄されたが、しかし貴族が出家するには勅許が必要であったし、武家が出家する場合には将軍の御免を要した。次の史料は出家を認める関東御教書である。[28]

出家暇事、所労危急云々、仍所レ有二御免一也者、依レ仰執達如レ件、

永仁四年八月二日　　陸奥守（大仏宣時）（花押）

相模守（北条貞時）（花押）

小代馬次郎殿

特に鎌倉幕府はこうした御免なき出家を自由出家として、所領没収の咎に処している。また、妻の出家は夫の許可を必要とし、夫の了解なしに出家すれば離婚とされた。[29]

以上を踏まえて、朝廷・幕府、そして民衆的世界における〈出家入道〉の実態について、文書や日記史料を中心に検討を進めたい。

第三章　貴族社会と〈出家入道〉

天皇・摂関については、基本的に〈出家入道〉で在任した者はいない。退位・退任してから出家している。奈良時代に尼天皇である称徳天皇が存するが、これは例外的存在と考えてよい。[30] 大臣・納言・参議・弁官・国司など、朝廷官職についても基本的に〈出家入道〉の在任は確認できない。『公卿補任』をみても、中世を通じて出家を契機に官歴を終えるのが一般的である。たとえば藤原範光は承元元

表１　〈出家入道〉の主な権勢者

藤原道長	寛仁３(1019)03出家、54歳	寛仁３(1019)09東大寺受戒	寛仁４(1020)12延暦寺受戒	万寿４(1027)12死没、62歳
白河法皇	永長１(1096)08出家、44歳	大治４(1129)07死没、77歳		
鳥羽法皇	永治１(1141)03出家、39歳	康治１(1142)05東大寺受戒	康治１(1142)05延暦寺受戒	保元１(1156)07死没、54歳
後白河法皇	嘉応１(1169)06出家、43歳	嘉応２(1170)04東大寺受戒	安元２(1176)04延暦寺受戒	文治３(1187)08伝法灌頂
	建久３(1192)03死没、66歳			
平　清盛	仁安３(1168)02出家、51歳	治承３(1179)11院政停止	養和１(1181)閏02死没、64歳	
後高倉院	建暦２(1212)03出家、34歳	承久３(1221)08院政、43歳	貞応２(1223)05死没、45歳	
九条道家	嘉禎４(1238)04出家、46歳	延応１(1239)11東大寺受戒	仁治２(1241)04伝法灌頂	寛元４(1246)09西山隠棲
	建長３(1251)12勅勘	建長４(1252)02死没、60歳		
北条時頼	康元１(1256)11出家、30歳	弘長３(1263)11死没、37歳		
後嵯峨法皇	文永５(1268)10出家、49歳	文永６(1269)04東大寺受戒	文永９(1272)02死没、53歳	
北条貞時	正安３(1301)08出家、31歳	應長１(1311)10死没、41歳		
後宇多法皇	正安３(1301)01 院政～08.08	徳治２(1307)07出家、41歳	徳治２(1307)11東大寺受戒	延慶１(1308)01伝法灌頂
	徳治３(1308)閏08譲状	文保２(1318)02院政～21.12	正中１(1324)06死没、58歳	
北条高時	嘉暦１(1326)03出家、24歳	正慶２(1333)05自刃、31歳		
足利義満	応永２(1395)06出家、38歳	応永２(1395)09東大寺受戒	応永３(1396)09延暦寺受戒	応永15（1408)05死没、51歳

（注）宇多・花山法皇は院政をとっていないし、後鳥羽・亀山・後深草法皇も出家後の院政がないため除外した。なお「03」「閏02」は３月・閏二月を示す。

年（一二〇七）東宮権大夫・民部卿を辞して出家したし（死没は六年後）、葉室定嗣も建長二年（一二五〇）に出家して、二人ともそれぞれの官歴を終えている。[31] もっとも、応永二年（一三九五）七月二十三日、管領斯波義将が足利義満と同心出家したところ、二十五日に義将を右衛門督・正四位下に叙任する宣下が出ているが、[32] これは足利義満専制下における例外的事例である。室町時代の朝廷においても、出家によって官歴を終えるのが普通であった。

ちなみに、『日本往生極楽記』三六によれば、伊予国目（さかん）であった越智益躬は、「自レ少及レ老、勤王不レ倦、帰法弥劇、朝読二法花一、昼従二国務一、夜念二弥陀一、以為二恒事一、未レ剃二鬢髪一、早受二十戒一、法名自称二定真一」とある。[33] この人物は朝夕に読経・念仏に励む一方、昼間は国務に従事しており、世俗生活と信仰生活を両立させている。注目すべきは、彼は剃髪はしていないものの、法名をもち、出家得度の沙弥戒も受けている事実である。剃髪すれば官職を辞さなければならないため、それを避けているが、実質的には出家得度している状態である。これは〈出家入道〉が社会的認知をうける以前における、在俗の篤信者の一つの生き方を示していよう。この説話が越智益躬なる人物に関する歴史的事実であったかどうかはともかくとして、『日本往生極楽記』に記載され、『法華験記』一一一、『今昔物語集』一五―四四に転載されることによって、在俗の篤信者のモデルケースとして認知されていった。この剃髪なき出家得度は〈出家入道〉の前史をなす。

さて、〈出家入道〉の波は十一世紀より朝廷にも押し寄せた。第一は、〈出家入道〉の権勢者の登場である。表１にあるように、藤原道長を嚆矢として白河・鳥羽・後白河法皇や平清盛・九条道家など、絶大な権力を握った人物が、出家後もその

権勢を維持するようになる。道長の〈出家入道〉は八年で終わるが、白河・鳥羽・後白河の〈出家入道〉はそれぞれ三三年・一五年・二三年もの長期にわたっており、その影響は非常に大きなものがあった。

たとえば、摂関時代より重要な政治案件は陣定や殿下御前議定・殿下直盧議定で協議されていたが、その公卿議定が法皇の御所で行われるようになる。もともと院御所議定は院の家政について協議する場であったが、白河院政が本格化すると、その性格が変化する。即位・大嘗会・立太子・内裏造営・寺社嗷訴など朝家大事について院御所で議定しており、法皇が政務決裁を主導している。[34]〈出家入道〉の居宅で朝廷の最高審理機関が開催され、その決裁権を〈出家入道〉が掌握したのである。

また出家すると官位を辞すのが普通であるが、一部に〈出家入道〉の准后がいる。准后は三宮（太皇太后宮・皇太后宮・皇后宮）に准じて、年官・年爵を給与するものであるが、実際には皇族と同待遇を与えるという栄誉的意味に力点がある。藤原道長は長和五年（一〇一六）に准后宣下をうけるが、寛仁三年（一〇一九）に出家したところ、朝廷から、出家後も三宮に准じて年官・年爵を付与するとともに、封二千戸を賜るとの宣下がでている。『扶桑略記』がいうように、「出家以後、希代之例」である。[35]また、平清盛は妻の時子とともに仁安三年（一一六八）に出家するが、治承四年（一一八〇）六月、出家者であるにもかかわらず、清盛と時子に准后宣下が出ている。[36]足利義満は永徳三年（一三八三）に准后宣下をうけ、応永二年（一三九五）に出家するが、明との交渉では「日本准三后道義」と名乗った。このように准后は、〈出家入道〉の権勢者をかざる栄誉的称号となった。

第二は、院御所議定や関東申次である。〈出家入道〉の上級貴族は院御所議定に参加したし、関東申次にも〈出家入道〉が就任・在任している。白河院政や鳥羽院政の前中期までは、院御所議定に参加できるのは見任公卿に限られており、前官を加えることすら抵抗があった。ところが、鳥羽院政の末期から後白河院政期になると、前官はもとより、〈出家入道〉まで議定に加わるようになる。[37]久寿二年（一一五五）七月に近衛天皇が亡くなると、鳥羽法皇の御前で皇嗣決定のための議定が行われたが、そこに入道右大臣源雅定が参加している。また後白河院政期からは、公卿への在宅諮問が盛んに用いられるようになるが、そこでも〈出家入道〉が関与した。たとえば永暦元年（一一六〇）十二月、興福寺が別当恵信の大僧正補任を求めて蜂起すると、後白河はその対応を七名の公卿たちに在宅諮問した。その七名のなかに、入道前右大臣源雅定と入道前太政大臣藤原実行が含まれている。また、建永元年（一二〇六）後鳥羽院は、興福寺による専修念仏の弾圧要請への対応を一〇名の公卿たちに在宅諮問したが、そのなかに入道関白松殿基房と入道左大臣三条公定が含まれてい

た。鎌倉後期においても嘉元三年（一三〇五）十二月の後宇多院評定に土御門入道相国定実が参仕している。[38] このように〈出家入道〉は広義の公卿議定に参加することで、院政を支えていた。

また、関東申次は朝廷・幕府間の連絡を担う朝廷側の窓口であるが、朝廷における重要案件の処理は幕府の同意のもとで進められたこともあり、関東申次は朝廷内で大きな力をふるった。西園寺公経はその権勢が「超二過福原平禅門（清盛）一歟」と評されたし、九条道家も幕府が「入道殿（九条道家）可レ有二天下御計一」と申し入れており、関東申次は幕府の権威を背景に国政に絶大な影響力をもっていた。[39] この関東申次に〈出家入道〉が就任・在任している。西園寺公経は後鳥羽院政期に就任し寛喜三年（一二三一）に出家するが、寛元二年（一二四四）に死没するまでその任にあったようである。九条道家は嘉禄元年（一二二五）ごろに関東申次になり、嘉禎四年（一二三八）に出家するものの、寛元四年（一二四六）の政変で失脚するまで申次の地位にあった。西園寺実氏は幕府の指名によって寛元四年に就任し、文応元年（一二六〇）に出家するが、文永六年（一二六九）に死没するまで在任し、文永三年惟康親王の将軍擁立や文永五年の蒙古国書到来などに対応している。実氏の跡を継いだ西園寺実兼は正安元年（一二九九）に出家し、嘉元二年（一三〇四）に嫡子の公衡に申次を譲った。しかし、正和四年（一三一五）公衡の早世により関東申次に復帰し、元亨二年（一三二二）に死没するまで在任して、文保の御和談に関わっている。[40] このように、関東申次には〈出家入道〉も就任・在任することができた。

第三は知行国主である。〈出家入道〉の国司はいないが、〈出家入道〉の知行国主は珍しくない。後鳥羽院の近臣であった藤原範光は、出家後も岡崎御所を造進したり、院使として活躍したが、建暦三年（一二一三）四月に死没した時には越後・丹後二ケ国の知行国主であり、それらを息子たちに譲って亡くなっている。また、摂関家の松殿基房は治承三年（一一七九）の政変で出家したが、寛喜二年（一二三〇）に亡くなったとき、周防と筑前国が彼の知行国であったという。[41] そもそも数多くの院分国があり、法皇の知行国が存していた以上、〈出家入道〉の知行国主がいても驚くには当たらない。

〈出家入道〉の知行国主は実際に国務を遂行していた。たとえば遠江国池田庄は境界をめぐって川勾庄と争っていたが、「保元年中、小納言故（藤原信西）入道国務之時、任二件官符之状一、被レ定レ堺畢」とあり、藤原信西が遠江国の知行国主であった時に、その命で長承官符にしたがって庄域を定めたという。また、治承元年（一一七七）嘉祥寺領河棚庄が国衙による違乱を訴えたとき、長門国司は「太政入道（平清盛）殿仰」によって、国衙使の入部を停止するよう命じている。[42] これは平清盛が長門の知行国主の立場で命じたものである。このように〈出家入

道〉の知行国主は、国衙行政の最高責任者として実際の国務を遂行していた。

第四は本家・領家である。平治元年（一一五九）宝荘厳院領荘園注文は、宝荘厳院の所領と領家について記しているが、そこに「同国（丹波）奄我庄　右大臣入道」とある。また、文治四年（一一八八）藤原親能は、越後国大面庄の年貢を「運二上領家一〈中納言入道〉」したと述べており、大面庄領家を「中納言入道」としている。[43] 弘安八年（一二八五）豊後国大田文には「日田庄五百丁　領家　二条帥入道殿」とあるし、徳治三年（一三〇八）後伏見上皇は坊城大納言入道俊定が摂津国位倍庄領家職を相伝知行することを認めている。[44]

また、藤原忠実は保延六年（一一四〇）に出家するが、それより一二年後、大和国平田庄の田畠相論を裁決する政所下文を発した。[45] 平田庄は摂関家領であり、この前関白家政所下文は本所としての立場から発給されている。このことは本所である〈出家入道〉が荘園内紛争の裁定権を保持していたことを示している。建永元年（一二〇六）摂津国輪田庄の領家「禅定前大相国（九条兼実）政所」は下文を発して、同庄預所職を刑部卿局女子が相伝することを認めたし、建暦三年（一二一三）にも「禅定殿下（近衛基通）政所」が近衛家領である尾張国堀尾庄・長岡庄の境相論を裁定した。[46] 同様に西園寺公経は出家から七年後の嘉禎四年（一二三八）に、安芸国沼田庄の「塩入荒野」を開発したいとの申請を認める「一条入道太政大臣家政所」下文を発給したし、同じ年に「入道大宰大弐（藤原資経）家政所」は「領家」の立場から、加賀国能美庄別府方公文職に平秀家を還補した。[47] これらはいずれも〈出家入道〉が領家の権能を行使した事例である。

このように、〈出家入道〉の本家・領家が存在し、その権限を行使していたことは、彼らが出家後も家督を保持することができたことを意味している。元木泰雄氏は藤原忠実について、「出家後にこそ、忠実の家政に対する関心は一層高まることになる」と述べている。事実、忠実は久安三年（一一四七）興福寺の統制に手を焼いたあげく、側近の寛誉法橋を殺害してその責めを負わせた。翌年には鍾愛の子頼長に荘園一八カ所を譲与したし、[48] 久安六年九月には摂政忠通を義絶して頼長を藤氏長者に据えるとともに、忠通に譲っていた東三条殿や荘園を悔い返している。[49] このように貴族の世界においても、〈出家入道〉が家督を保持していた。

第五に、家政機関にも〈出家入道〉がいる。朝廷などとの交渉のため、家政機関の構成員には見任公卿や職事弁官が就任するのが一般的であり、治天の院宣や院庁下文に〈出家入道〉の署名はない。しかし、一部とはいえ〈出家入道〉の家司がいた。延応二年（一二四〇）肥後国球磨庄の願成寺免田を領家が政所下文で承認しているが、政所の署判者四名のうち一人が「沙弥」であるし、宜秋門院令旨の奉者も「沙弥」である。[50] また、森茂暁氏が注目したように、関東申次西園寺家の施行状は、「沙弥観証」（右馬権頭入道）や「沙弥観悟」

「沙弥玄証」「沙弥静悟」といった法体の家司が奉者となっている例が多い。[51] また、対馬や伊予・讃岐・丹波の国宣を「沙弥」が奉じた例もあり、[52] 知行国主の家司を〈出家入道〉がつとめていた。

第六に、地方に目を転じてみると、〈出家入道〉の国司は存在しないものの、[53] 鎌倉時代には目代・在国司や在庁官人の〈出家入道〉がいた。たとえば承元四年（一二一〇）備前金山寺の住僧が「京下別当職」を廃止するよう国衙に要請したところ、「目代沙弥」は外題安堵を添え、金山寺別当職を留守所に付すよう裁定している。弘安十一年（一二八八）備前国留守所下文も「目代沙弥」が花押をすえているし、建長元年（一二四九）の出雲杵築社造営所注進状でも、「目代沙弥」が署名している。[54] また、在国司は有力在庁官人やその職称をいうが、乾元二年（一三〇三）には豊後国の由原宮放生会に参加する国東郷船が転覆したことについて、「在国司沙弥行念」が神事遅延のないよう努力する旨、請文を提出している。正安四年（一三〇二）には、薩摩の「在国司入道々雄」が所領相論の和与を行った。[55]

このように〈出家入道〉の目代・在国司が存在している。そうである以上、在庁官人に〈出家入道〉がいても不思議ではない。たとえば建永二年（一二〇七）の大隅国留守所下文には、署名者のなかに「検校沙弥」がいるし、弘安十年（一二八七）伊予国留守所下文には「公文沙弥」が、また正和二年（一三一三）の周防在庁官人連署起請文でも「沙弥真観」が署判している。[56]

第七に、地域社会のレベルでは、預所・下司・公文・郡司・郷司・図師・田所・案主・弁済使・惣追捕使に〈出家入道〉が就くことは珍しくない。嘉禎三年（一二三七）後三条院の安芸国新勅旨田の預所に「沙弥得阿弥陀仏」が補任された。天福二年（一二三四）出雲国加賀庄の起請田目録は、同庄持田村の起請田五九町の内訳を注進したものだが、そこに「預所沙弥」が署名している。[57] また嘉禎二年には、中原盛実が嫡子である「沙弥浄願」に、和泉国長滝庄弥富の下司職と公文職を譲っている。これは俗人の父親が〈出家入道〉した嫡子に所領を譲った珍しい事例である。延応二年（一二四〇）には摂津国萱野郷の「下司兼公文沙弥蓮親」が田地を勝尾寺に寄進した。[58]

郡司・郷司については、建仁三年（一二〇三）大隅国留守所下文が「禰寝南俣郡司沙弥行西」に出されたし、正嘉二年（一二五八）には「豊前国上毛郡司小大夫入道蓮上」が名田畠をめぐって幕府に訴えている。[59] 保元三年（一一五八）山城安祥寺の寺辺田畠在家検注帳には「郷司沙弥」が署判しているし、延応二年（一二四〇）大友能直の妻である尼深妙が、子どもたちに所領を配分したとき、「嫡男大炊助入道（大友親秀）」に相模国大友郷の地頭郷司職を譲っている。[60]

図師・田所以下について。寛元四年（一二四六）土佐国西養寺の読経田の譲与について、現地の沙汰人である「図師沙弥」と「田所沙

弥」が署判して、譲状の正当性を確認している。永仁三年（一二九五）若狭国倉見荘の実検田目録案には「図師沙弥十念」が署名しているし、正嘉二年（一二五八）沙弥本仏（小早川茂平）は、讃岐国与田郷の地頭・公文・案主・田所・図師・惣検校・検断職を息子の小早川政景に譲った。[61] 建治二年（一二七六）大隅国在庁石築地役支配注文には、「弁済使平左近人道西仏」「弁済使左衛門入道法智」の名がみえるし、永仁六年には大隅鹿屋院の預所が弁済使職に「沙弥観阿」を補任している。[62] 永仁四年には大和国平野殿庄の下司と「惣追補使沙弥願妙」が東寺に連署請文を提出したし、元応元年（一三一九）には伊予の「西浦惣追捕使次郎兵衛入道性運（忽那実重）」が得分の違乱を訴えた。[63]

貴族社会における〈出家入道〉の浸透は、これまで十分な検討がなされていなかったが、〈出家入道〉は最高権力者として君臨しただけでなく、公卿議定に参加したり関東申次ともなった。さらに知行国主として国務を担ったし、本家・領家として荘務を行い、こうした上級貴族の家政機関でも〈出家入道〉が活躍している。また、地方では目代・在国司・在庁官人に〈出家入道〉が確認できるし、地域社会では〈出家入道〉の預所・下司・公文・郡司・郷司・田所・図師・案主・弁済使・惣追捕使が活動していた。〈出家入道〉は世俗社会の多様な領域で活躍していたのである。

出家と日記との関係について検討した松薗斉氏は、①十二世紀までは藤原宗忠のように、出家を契機に日記を擱筆するのが普通であったが、十三・十四世紀から出家後も日記を記す例が増え始め、十五世紀になると出家後も日記を記すことが普通となった、②その理由は出家という宗教的行為の重みが貴族社会で軽くなっていったためである、と述べている。[64] この指摘は、〈出家入道〉の広がりを考える上で非常に参考になる。〈出家入道〉は世俗生活と出家との境界を曖昧なものにしたが、そのことが日記の世界にも影響を及ぼしたのである。ちなみに松薗氏によれば、出家後も日記を書き残した最初の人物は藤原道長であるが、道長はまた貴族社会における〈出家入道〉の嚆矢でもあった。

第四章　武家社会と〈出家入道〉

第一節　三善善信・佐々木信綱・安達時盛

武家社会における〈出家入道〉については、先行研究がすでに重要な指摘をしている。目崎徳衛氏は、①鎌倉武士は僧形となっても所

領を手放さず、幕府の役職からも引退する必要がなかった、②『関東評定衆伝』には毎年必ず数名の「法師」が記されており、「出家」後も在任していた評定衆は「遁世」によって辞任した、と述べている。海老名尚氏も、出家した御家人は御家人身分を維持し、御家人体制に組み込まれていた、と指摘した。[65] ただしいずれも、体系的な検討がなされていないため、ここで改めて検討を加えておく。

幕府と〈出家入道〉との関係を考える上で、三善善信・佐々木信綱、そして安達時盛の三人が特に重要である。そこで、最初に彼らの事績を検討し、そのうえで総括的な考察に入りたい。

まず最初に、三善善信（俗名康信、一一四〇～一二二一）を取り上げる。彼は幕府要人のなかで最初の〈出家入道〉である。叔母が源頼朝の乳母であった関係で、善信は流罪となった頼朝に対し、月三度、京都の政治情勢を知らせていた。特に治承四年（一一八〇）以仁王の挙兵が失敗した折は、弟の康清を直接派遣して、平氏政権の動向を頼朝に伝えている。『吾妻鏡』によれば、このころ三善善信の表記が変化する。「散位康信」（治承四年六月十九日条）、「康信申状」（同二十四日条）、「中宮大夫属康信状」（治承五年閏二月十九日条）、「大夫属入道送状」（同三月七日条）、「散位康信入道」（養和元年八月二十六日条）、「大夫属入道善信」（養和二年二月八日条）、「中宮大夫属入道善信〈俗名康信〉」（寿永三年四月十四日条）とある。これからすると、善信は治承五年（一一八一）閏二月十九日から三月七日の間に出家したことになる。

寿永三年（一一八四）四月、「武家政務」を輔佐してほしいとの頼朝の招請に応えて、善信は鎌倉に来着した。つまり三善善信は、鎌倉で活動を始めた当初から〈出家入道〉であったのである。同年十月に問注所の担当を命じられ、建久二年（一一九一）正月に問注所執事に正式に補任された。承久三年（一二二一）八月、八十二歳で死没する三日前に問注所執事を息子の康俊に譲っているので、善信は三七年間にわたって〈出家入道〉の身で問注所の業務に携わったことになる。[66] それ以外にも、斎宮群行用途を御家人に割り振ったり、東国諸国の四天王像造立の指揮、そして鶴岡八幡宮の五重塔や神宮寺の造営惣奉行をつとめている。[67]

幕府の発足当初から宿老として重きをなし、文治五年の奥州合戦では「御留守事、所レ仰二大夫属入道一也」とあるように、鎌倉の留守を頼朝から託されたし、建久十年（一一九九）将軍頼家による裁断を停止して宿老による合議制に移行すると、善信もその一人に選ばれている。承久の乱では病をおして評議に参加し、即時出兵を唱えて幕府を勝利に導いたし、宿老の一人として鎌倉の留守を預かった。このように善信は〈出家入道〉の身でありながら、一貫して鎌倉幕府の重鎮として活躍している。鎌倉幕府では全般的に〈出家入道〉が多

方面で活躍しているが、善信がその先鞭となった。とはいえ、大江広元と比べると、善信は朝廷との交渉や文書発給で表に出ることがなかった。〈出家入道〉の影響であろう。[68]

つぎに、佐々木信綱（一一八一～一二四二）は近江守護佐々木定綱の四男である。承久の乱で一族の多くが京方となったのに対し、信綱は北条泰時に属して上洛し、宇治川合戦で先陣をとげた。その功により、乱後は近江守護となったし、嘉禄三年（一二二七）には近江国佐々木・豊浦・和邇・堅田庄と栗本北郡の地頭職を得ている。『関東評定衆伝』によれば、天福二年（一二三四）正月九日に幕府の評定衆に補任されたものの、同年七月二十六日に「出家」。その後も評定衆の任にとどまっていたが、嘉禎二年（一二三六）に「遁世」して評定衆を辞している。[69] ただし『吾妻鏡』同年九月五日条はこれを、「近江入道虚仮辞二評定衆一、俄以上洛、是潜有二遁世之企一」と述べており、これが本当に〈遁世〉であったかどうかの判断は微妙である。仁治元年（一二四〇）には、北条政子の月忌仏事料として和泉国八田郷地頭得分を高野山金剛三昧院に寄進したし、翌年二月にも同国横山庄地頭得分を寄進している。そして、仁治二年六月八日には幕府に「遁世」を申請し、翌年三月に高野山で死没したという。[70]

以上、佐々木信綱の事蹟を概観したが、史料によって出家と遁世の時期に齟齬がある。それを整理したのが表2である。天福二年と嘉禎二年、そして仁治二年に何らかの画期があったようだが、果たして彼の出家と遁世はいつなのか。

まず、文暦二年（一二三五）幕府は豊浦庄の替として「前近江守信綱法師」を尾張国長岡庄地頭に補任している。また、嘉禎四年（一二三八）には「守護人近江入道虚仮」に命じて賀茂別雷社領である近江安曇河御厨への守護使入部を停止させた。[71] これらの史料で信綱を「信綱法師」「近江入道虚仮」と呼んでいることからすれば、彼の出家はそれ以前の天福二年と判断してよい。ただし、天福二年の出家後も信綱は評定衆・近江守護の地位に留まったし、地頭にも補任されている。天福二年の出家は〈出家入道〉であった。

では、〈遁世〉はいつなのか。『関東評定衆伝』は信綱が嘉禎二年に「遁世」したというが、これは恐らく誤りであろう。第一に、『吾妻鏡』は嘉禎二年の評定衆辞任と突然の上洛を「潜有二遁世之企一」と述べるだけで、

表2　佐々木信綱の出家と遁世の年月日

『関東評定衆伝』	天福２年(1234)0700出家、嘉禎２年(1236)評定衆を辞し遁世
『尊卑分脈』	天福２年(1234)0726出家
『佐々木系図』	嘉禎２年(1236)0716出家、仁治２年(1241)0608遁世
『吾妻鏡』	嘉禎２年(1236)0905評定衆を辞し上洛、密かに遁世の企て、 仁治２年(1241)0608遁世を幕府に申請

（注）史料表記では天福二年七月を「文暦元年七月」とする。混乱を避けるため補訂した。「0905」は９月５日、「0700」は７月を示す。

「遁世」と明言しておらず、仁治二年の申請を「遁世」と明記している。

第二に、嘉禎二年の「遁世之企」の後も、信綱はなお近江守護・御家人・地頭としての活動を続けており、〈出家入道〉の立場に変化はない。前述のように、嘉禎四年九月、幕府は「守護人近江入道虚仮」に守護使の入部を禁じたし、十月には将軍頼経が凱旋上洛をした帰途、近江の小脇駅で頼経に贅を尽くした供応をしている。「近江入道虚仮立二御所一奉レ入、御儲結構無二比類一」とあるように、過剰なまでの接待をしているが、(72) これは基本的に御家人としての奉仕である。また、仁治元年と翌年二月に和泉国八田郷と横山庄の地頭得分を金剛三昧院に寄進したが、そのことは彼がこれらの地頭職を保持していたことを示している。嘉禎二年の「遁世之企」によって、信綱の活動拠点が東国から西国に移ったものの、〈出家入道〉としての性格に変化はない。

第三に、『吾妻鏡』によれば、信綱は仁治二年六月八日に「遁世」を幕府に申請し、「子孫事、永不レ可レ知之由」を「言上」した。それに対し、幕府からは「子孫之間事、不レ可レ有二不審一、不便可レ被二思食一之由」の御教書を賜り、翌年三月に高野山で余執なく往生したという。(73) これは身の暇の許可申請であり、幕府はそれに対して御免の御教書を与えたことを意味している。信綱はこのとき、御家人身分から離脱したのである。

以上からすれば、佐々木信綱は天福二年に〈出家入道〉となり、嘉禎二年の評定衆辞任で活動拠点を西国に移し、仁治二年の〈遁世〉とその御免によって家督を譲り、心置きなくこの世の思いを断ち切って高野山で往生をとげたことになる。佐々木信綱は活動事績が比較的豊富であるし、〈出家入道〉と〈遁世〉の段階差が明確である点において、中世人のライフサイクルのモデルケースとなりうる。

最後に、安達時盛をとりあげる。安達時盛（一二四一～八五）は、建長二年（一二五〇）わずか十歳で、兄の泰盛とともに正月の垸飯に出仕して、将軍に馬を調進したのが初見である。弘長三年（一二六三）北条時頼の死没により、多くの御家人とともに二十三歳の若さで「出家」した。幕府は出家を制止し、出家した者は出仕停止の処分をうけたという。時盛は文永四年（一二六七）に評定衆に登用されるが、建治二年（一二七六）に「遁世」して評定衆を辞任し、ひそかに寿福寺に入った。それを咎められて「所帯収公」の処分をうけている。(74) 弘安八年（一二八五）高野山で死没するが、安達泰盛など兄弟は「義絶」を理由に喪に服さなかったという。

安達時盛は、弘長三年に「出家」しているが、その後も所領を保持していたし、評定衆にも登用されている。弘長三年の「出家」は〈出家入道〉であった。それに対し建治二年の「遁世」は、幕府の許可を得ないままの自由出家であったため、所領を没収され、兄弟か

らも義絶されている。この「遁世」は文字通りの〈遁世〉である。安達時盛は佐々木信綱と同様に、〈出家入道〉と〈遁世〉の段階差が明確な事例であるが、〈遁世〉の際の御免の有無によって、一方は所領を没収され、他方は子孫への所領相続が認められたばかりか、その後の手厚い配慮まで約束されている。御家人にとって幕府の御免がいかに重要であったかがわかるだろう。

第二節　幕府と〈出家入道〉

以上の検討を踏まえ、本節では、幕府のさまざまな所職と〈出家入道〉との関係について検討する。まず第一に取り上げるべきは将軍である。鎌倉幕府・室町幕府を通じて〈出家入道〉の将軍はいない。九条頼経や足利義満・義持・義政は将軍を辞した後に出家しており、在任中に〈出家入道〉した将軍はいない。征夷大将軍の職が令外官とはいえ、朝廷官職であることによるのだろう。

足利義満は応永元年（一三九四）十二月に将軍職を義持に譲って太政大臣に任ぜられたが、翌二年六月には太政大臣を辞して三十八歳で出家した。もちろん、この出家は〈遁世〉ではなく、〈出家入道〉である。出家した後も政道の裁決や参内は従来通り行ったし、自らを法皇に擬して政界に君臨した。応永の乱（一三九九年）では大内義弘を討って権力基盤を固めたし、明との国交を開いた折には「日本准三后道義」と外交文書に出家名を記している。[75] 明は出家者を「日本国王」に認定したのである。かつて承安二年（一一七二）に宋から、「日本国王」と「日本国太政大臣」に供物を送ってきたが、それに対して後白河法皇と入道相国平清盛の二人が返牒を送っている。[76] いずれのケースにおいても、〈出家入道〉が「日本国王」として外交の前面に立ったことになる。

第二は、鎌倉幕府の執権・連署、そして室町幕府の執事・管領である。鎌倉幕府では〈出家入道〉の執権・連署は確認できない。執権についていえば、執権の辞任と出家が連動している事例が多い。北条時頼は康元元年（一二五六）十一月二十二日に執権を辞して翌日出家したし、北条貞時も正安三年（一三〇一）八月二十二日に執権を辞して翌日出家している。北条高時は、嘉暦元年（一三二六）三月十三日に出家して執権を退いた。また、同年三月十六日に執権に就任した金沢貞顕は、幕府内の権力抗争のあおりで三月二十六日に執権を辞任して出家している。

このように鎌倉時代の執権は、執権を辞して出家することが多かった。とはいえ、彼らの出家は、〈遁世〉ではない。家督を保持したままの〈出家入道〉であった。北条時頼は出家後の正嘉元年（一二五七）勝長寿院の再建では本堂の造営雑掌となったし、将軍宗尊の昼

番衆の選任も時頼との緊密な協議のうえで決定されており、「相州禅室（北条時頼）御所」では幕政に関するさまざまな協議が行われている。[77] 北条貞時も出家後に「自二殿中（北条貞時）一、賜二権僧正御挙一」とあるように、幕府僧元瑜を権僧正に補任するよう朝廷に吹挙したし、乾元二年（一三〇三）には円覚寺制符を定めている。[78] また、高時など何人かの子どもをもうけており、出家後も性関係は維持している。貞時の子である北条高時も出家後に子どもをもうけたし、円覚寺制符を定めたり、禅寺の住持を補任する公帖を発給している。[79] このように北条得宗は出家によって執権を辞したが、その後も〈出家入道〉として幕政の実権を握っていた。そして朝廷と同様、鎌倉幕府においても〈出家入道〉の居宅で幕政の最高審理機関が開催されるようになった。

次に連署であるが、連署の場合も辞任と出家が連動している。たとえば、北条重時は建長八年（一二五六）三月十一日、五十九歳で出家すると同時に連署を辞した。しかし、この出家も〈遁世〉ではなく、〈出家入道〉である。康元二年（一二五七）、正嘉二年（一二五八）、正元二年（一二六〇）、文応二年（一二六一）の各正月には幕府の垸飯をつとめたし、正嘉元年には勝長寿院五仏堂の造営雑掌となっており、出家後も幕府の重鎮という立場に変化はない。[80]『吾妻鏡』弘長元年（一二六一）十一月三日条の重時死没記事には「自二発病之始一、抛二万事一、一心念仏、住二正念一取レ終」とある。つまり重時が〈出家入道〉から〈遁世〉に移行したのは、早くても同年六月一日の発病からということになる。重時はその家訓で、六十歳になれば出家してこの世のことは思い切れと語ったが、彼が実際に現世のことを断ち切ったのは、六十四歳で死没するわずか五ケ月前、出家から五年後のことであった。

執権にせよ、連署にせよ、出家後であっても幕政に大きな力を保持していた。にもかかわらず、彼らが執権・連署を辞して出家したのは、〈出家入道〉が執権・連署をつとめることに憚りの意識が働いたからであろう。執権・連署は幕府独自の役職であるため、〈出家入道〉の執権・連署を認めるかどうかは幕府の裁量である。なぜ、それを憚ったのかは定かでないが、執権・連署が相模守・武蔵守などの朝廷官職を帯びるのが常であったことが関わっているのかも知れない。ただし六波羅探題や鎮西探題にも、〈出家入道〉が確認できない。執権・連署・六波羅探題・鎮西探題はいずれも北条氏一門が独占していた役職である。幕府の要職のなかで、〈出家入道〉が存在しないのは、将軍職とこれらだけである。このことは、〈出家入道〉に執権・連署・探題に就かせないことによって、これらの職と他の幕府諸職との差別化を図ったともいえる。こうした操作によって、これら役職の重みと権威性を担保しようとしたのだろう。

鎌倉幕府の執権・連署に〈出家入道〉がいなかったのに対し、室町幕府では、斯波義将をはじめ畠山基国・斯波義重・細川満元・畠山

満家・畠山持国など、〈出家入道〉の管領は珍しくない。しかし、仁木頼章が延文三年（一三五八）五月に出家して執事を辞していること、また細川頼之も康暦の政変で管領を解任されて出家・没落していることからすれば、室町幕府においても当初は、〈出家入道〉が管領・執事に在任することを避けていたと思われる。明徳二年（一三九一）に細川頼元が管領に就任するが、小川信氏によれば、これは実質的には細川頼之が管領に復帰したものであり、頼之が法体のため、形式的に息子の頼元を補任したものという。同様に貞治元年（一三六二）の斯波義将の執事就任も、父の斯波高経が法体であったため、十三歳の義将を形の上で執事にしたものであろう。[81] このように十四世紀末までは、室町幕府においても〈出家入道〉の管領には抵抗があったのである。

その抵抗感を払拭したのが、応永二年（一三九五）六月の足利義満の出家と、翌月の斯波義将の出家である。[82] 第一に、室町幕府の執事・管領のなかで、斯波義将は最初の〈出家入道〉の管領である。第二に、義将の出家は本人の自発性によるものではない。その出家は形式的には義満との同心出家であったが、このころ義満の勘気を恐れて多くの公家・武家が出家している。満仁親王は出家を考えていなかったが、義満から「法名をどうするか」と尋ねられて、やむなく出家したし、管領義将の場合も「不レ及二辞退一、無二左右一落飾、（中略）但彼気色無レ所レ遁歟」とあり、[83] 決して自発的な出家ではなかった。

第三は出家と政務に関する義満の意識である。義満は、自分の出家後も政務は従来通り行うと言明しており、当初は文書の署名も俗名を使った。その上、出家した義将を右衛門督・正四位下に叙任するという違例のことまで行ったし、万里小路嗣房と広橋仲光の二人については応永三年十月の出家後も伝奏に在任させている。[84] とすれば出家した義将に、引き続き管領をつとめさせたのも、義満の意志と考えてよい。斯波義将の出家も、そして出家後に義将が管領の職務を継続することも、すべて義満の主導である。以上からすれば、〈出家入道〉の管領は足利義満の意志によって誕生したと結論してよい。そしてこれを皮切りに、〈出家入道〉の管領が常態化することになる。

探題および侍所頭人も室町幕府では〈出家入道〉が就任・在任している。九州探題（鎮西管領）は初代の一色範氏が建武三年（一三三六）の当初から〈出家入道〉であった。今川了俊は将軍義詮の死で貞治六年（一三六七）に出家したが、その二年後に九州探題に補任されている。渋川満頼も在任中の応永十三年八月に出家したが、その後も応永二十五年まで九州探題の職に留まっている。[85] 侍所頭人については赤松義則の事例がある。応永六年十一月、足利義満は大内義弘を討つため東寺に本陣を構えたが（応永の乱）、その際、山城国植松庄を東寺に返付することを決めた。管領畠山基国は「赤松上総入道（義則）」にその遵行を命じ、それをうけて侍所頭人赤松義則は「沙弥」の署

判で、所司代「浦上美濃入道」に現地の沙汰付を命じている。[86] このように室町幕府では〈出家入道〉の探題・侍所頭人が就任・在任している。

第三に、鎌倉・室町幕府の役職のうち、御家人が就くことのできるものは基本的に〈出家入道〉の就任・在任が認められた。三善善信が鎌倉来着当初から〈出家入道〉であったこともあり、問注所執事・政所執事・評定衆・引付衆に〈出家入道〉は数多い。文永二年（一二六五）には、評定衆一二名のうち〈出家入道〉が七名と過半数を占めている。評定衆が制定される以前においても、承久の乱の際に鎌倉に留まって指揮をとった「宿老」一五名のうち一一名が〈出家入道〉であった。[87] また、六波羅評定衆・鎮西評定衆にも〈出家入道〉が多い。建治三年（一二七七）の六波羅評定衆一四名のうちに「小笠原十郎入道」「小笠原孫二郎入道」「出雲二郎左衛門入道」の名がみえるし、嘉暦二年（一三二七）の鎮西評定衆一〇名のうち〈出家入道〉は八名に及んでいる。[88] 鎌倉はもとより、六波羅・鎮西においても、執権・探題を〈出家入道〉の評定衆が支えていた。

鎌倉幕府から朝廷に派遣された東使は、政治的に重要な任務を担っているが、それだけに〈出家入道〉の東使が多い。判官入道行一（二階堂行忠）と城四郎左衛門入道道洪（安達時盛）は文永三年七月、東使として惟康親王の将軍擁立を朝廷に申し入れているし、弘安十一年（一二八八）正月には東使「伊勢入道行覚（二階堂盛綱）」が墨染めの衣と袴姿で関東申次・西園寺実兼と対面しており、その引導役を西園寺家司の沙弥観証がつとめた。そして行覚は後深草院政の基本方針に関し、幕府の意向を伝えている。また、元応元年（一三一九）閏七月、延暦寺の園城寺焼き討ち、東大寺の神輿入洛、石清水神人の嗷訴などの寺社問題に対処するため、東使・行海（二階堂政雄）と賢観（佐々木宗氏）が寺社統制の施策を後宇多法皇に奏聞した。このほか、二階堂行暁（行貞）や二階堂道蘊（貞藤）など〈出家入道〉の東使は多い。[89]

このほか、室町幕府においても〈出家入道〉の奉行人は膨大に存する。

第四に、守護にも〈出家入道〉は数多い。佐々木信綱は天福二年（一二三四）に出家したが出家後も近江守護であった。文永十年（一二七三）鎌倉幕府は「沙弥（覚恵）」に対し、「豊前・筑前・肥前・壱岐・対馬等国々」の悪党取り締まりを命じており、沙弥覚恵（少弐資能）がこの五ケ国の守護であったことを示している。[90] また、薩摩延時文書によれば、

京都大番勤仕事、御教書案文遣レ之、早任下被二仰下一之旨上、可レ被二参勤一候、但寄二事於老耄出家一、被レ立二代官一事、御誡候也、

可レ被レ存二其旨一之状如レ件、

弘長二年八月十一日　　沙弥（道仏）（花押）

薩摩郡（ママ）平三郎殿

とある。これは薩摩守護である島津忠時（法名道仏）が京都大番役の参勤を命じたものであり、他の御家人に宛てた同日・同文の文書がさらに四通現存している。[91] これらからして〈出家入道〉の守護がいたこと、および彼らが守護の職責を果たしていたことが分かる。

第五に、〈出家入道〉の地頭も数多い。建久七年（一一九六）には、「沙弥善信」を備後国大田庄地頭職に補任した前右大将家〈源頼朝〉政所下文が出ている。〈出家入道〉を地頭に任じたものだが、三善善信はこれ以後、死没するまで「廿六ケ年」にわたって大田庄を知行した。[92] 建長四年（一二五二）安芸国沼田本庄の検注目録では「惣地頭沙弥」が署判しているし、弘安八年（一二八五）の豊後国大田文には、地頭として「日田弥三郎永基法師〈法名法基〉」「大友兵庫頭入道（頼泰）」「竹田津兵衛尉惟長法師法名蓮仏」「亀谷刑部大輔（伸能）入道」「三浦（秋田城介宗景）入道」「牧三郎惟行法師〈法名念照〉」「賀来五郎惟家法師〈法名〉願蓮」「古後右衛門尉通重法師〈法名心源〉」などの名が挙がっている。[93]

ちなみに文応元年（一二六〇）薩摩国分寺は、「守護代沙弥西念」が使者を神領に入部させたと非難しているし、文永十年（一二七三）大隅国の「守護代沙弥浄念」が挙状を出している。また、嘉暦二年（一三二七）には伊賀の守護使である「沙弥持法（服部）」が請文を提出しており、守護代にも守護使にも〈出家入道〉がいたことが確認できる。[94] 同様に、承元四年（一二一〇）筑前国野坂庄では「惣地頭代沙弥」が名主職の連署補任状に花押をすえているし、弘安三年（一二八〇）の美濃国茜部庄の和与状には「地頭代沙弥迎蓮」が署判しており、地頭代にも〈出家入道〉がいた。[95]

また、北条氏や有力御家人の家令・奉行人にも〈出家入道〉がみえる。仁治三年には「沙弥盛阿」が北条経時の奉書を発給しているし、弘安四年（一二八一）には「沙弥重円（高橋氏）」が足利家時の奉書を出した。正応五年（一二九二）若狭国に異国降伏祈禱を命じる得宗北条貞時の公文所奉書が出ているが、それを奉じた奉行人三名のうちの一人が「沙弥」であった。[96]

第三節　〈出家入道〉と御家人役

このように鎌倉幕府には数多くの〈出家入道〉がいた。彼らは出家しているとはいえ、家督を保持している以上、御家人役の負担を免れることはできないはずだ。御家人役は有事の際の軍役と、平時における大番役、および経済的負担である関東御公事から成るが、[97]〈出

家入道〉がそれらを担ったことをここで確認しておく。

まず軍役について。加藤景員は石橋山合戦の敗北で出家するが、その四年後の元暦元年（一一八四）、平家残党による三日平氏の乱が起きると、源頼朝は「加藤五景員入道父子」と大内惟義にその討伐を命じた。[98] 弘安四年（一二八一）豊後国御家人である「都甲左衛門五郎大神惟親法師〈法名寂妙〉」は、「肥前国鷹嶋蒙古合戦」で華々しい軍忠を挙げたとして恩賞を求めたし、鎌倉末、正中の変が露見すると、「豊後国御家人都甲四郎入道妙仏」が幕府の招集によって博多に参陣し、同じく「肥前国御家人大河□（孫）三郎入道幸蓮」も著到状を提出している。[99]

次に大番役。寛元元年（一二四三）ごろ「沙弥道証」は、「重代御家人」として京都大番役を勤仕せよとの守護の催促を諒承しているし、文永八年（一二七一）豊後の「加治豊後左衛門入道」は、「武蔵番」に加わって京都大番役を勤仕するよう、幕府から命じられた。[100] また、宝治合戦後、幕府は京都大番役勤仕の結番を有力御家人二三名に割り振って、それぞれ三ケ月だけ「在洛警巡」を行うよう定めたが、その御家人のなかに「十九番　足立左馬頭入道」「廿一番　信濃民部大夫（二階堂行盛）入道」と、二人の〈出家入道〉の名が挙がっている。[101] このように〈出家入道〉も大番役を勤仕した。

経済的な負担。建保二年（一二一四）延暦寺が園城寺を焼き討ちしたところ、鎌倉幕府は全面的に支援して園城寺の再建を果たす。そのとき幕府は大内惟義を再建の物奉行とし、「宇都宮入道蓮生（頼綱）」たち一八名を「雑掌」に任じて堂舎の再建に当たらせた。[102] そして、宇都宮入道頼綱は山王社と拝殿の造営を担当している。また、建長元年（一二四九）に閑院内裏が焼亡すると幕府は内裏造進を朝廷に申し入れ、翌年二月に造営雑掌二五〇名余りの交名とその担当箇所を朝廷に伝えた。それをみると、「足利左馬頭入道（義氏）」「上野入道（結城朝光）」、「宇津宮入道（頼綱）」「信濃民部入道（二階堂行盛）」「周防前司入道（藤原親実）」「那珂左衛門入道（景通）」「伊賀式部入道（光宗）」のように、三〇名近くが〈出家入道〉である。さらに建治三年（一二七七）伊豆走湯山の造営役を、「莫禰兵衛入道・市来入道」らが対捍しているとして、幕府がその「催沙汰」を薩摩守護に命じている。[103] 関東御公事の負担基準が所領内の公田である以上、その所領の知行者が〈出家入道〉であるか否かに関わらず、役負担が求められるのは当然のことである。

以上、本章での検討結果を小括しておこう。①鎌倉・室町幕府では〈出家入道〉の将軍はいない。②鎌倉幕府の執権・連署・探題にも〈出家入道〉はいない。③室町幕府も当初は〈出家入道〉の執事・管領がいなかったが、足利義満の意向で〈出家入道〉の管領が誕生し

た。また、探題や侍所頭人にも〈出家入道〉が就任している。④三善善信が鎌倉に来着した当初から〈出家入道〉であったこともあり、評定衆や政所執事・問注所執事、東使には〈出家入道〉が数多い。六波羅・鎮西の評定衆にも多くの〈出家入道〉がいた。⑤〈出家入道〉の守護・地頭は数多く、彼らはいずれも〈出家入道〉の身でその職責を果たしている。⑥〈出家入道〉の御家人は軍役や大番役・関東御公事の御家人役を負担していた。

このように、鎌倉幕府も室町幕府も、数多くの〈出家入道〉を必須の構成員とする組織体であった。しかし他方では天皇・摂関、将軍・執権が在任中に出家することには、中世においても憚りの意識が非常に強い。そのため中世では、朝廷であれ、幕府であれ、権勢者の出家を機に制度上の最高権力者と実際の最高権力者とが乖離する事態がしばしば生起することになる。〈出家入道〉の誕生によって、中世の最高権力が政治システムの枠外に所在する事態が頻繁に生じた。これは権勢者にとっては桎梏でもあったが、他方では彼らに、先例・伝統に囚われない自由な政治的環境を付与した。いずれにせよ、浄土教は日本中世の政治史に決定的な影響を及ぼしている。

第五章　民衆と〈出家入道〉

第一節　〈出家入道〉の民衆への広がり

〈出家入道〉は民衆の世界にも及んでいる。名主・名主代・沙汰人・番頭・作人・下作人が〈出家入道〉であった事例は数多いし、神人・医師・梶取・大工・鍛冶・仏師・絵解・茶商人にも〈出家入道〉がいた。

正嘉二年（一二五八）若狭国太良庄の預所は「沙弥乗蓮」を末武名主職に補任している。また、正応六年（一二九三）豊前の丹波有光が田畠屋敷に関する紛失状を作成した時、在地随近の者一九名が署判をしているが、そこには「重吉名主沙弥釈円」「釘丸名主沙弥直阿」「五郎丸名主沙弥仏重」「千与丸名主沙弥行西」「全王名主沙弥教法」「乗勢名代（主脱カ）藤三入道」「守宗名主代左藤入道」などが署名しており、〈出家入道〉の名主・名主代がいたことを示している。[104]

山城国真幡木庄では、正中二年（一三二五）女御田の坪付に「沙汰人沙弥教観」が署判しているし、嘉暦元年（一三二六）の摂津長洲御厨代官沙汰人等連署起請文では、名前が記された番頭一五名のうち一〇名が「沙弥実道」「沙弥了円」「沙弥妙道」のように〈出家入

道〉であった。[105] 永仁三年（一二九五）には、「沙弥観心」が相伝の作人職を売却しているし、永仁四年には「沙弥乗戒」が相伝の下作職を売却しており、山城国拝師庄にも「作人釈迦次郎入道」がみえる。[106] このように、〈出家入道〉の沙汰人・番頭・作人・下作人がいた。

神人については基本的に俗人であるが、石清水八幡宮の「御馬副神人沙弥西道」が弘安二年（一二七九）に下司職と名田畠の返却を求めている。また、文和三年（一三五四）には加賀白山の水引神人二〇名が起請文を提出しているが、その署名者に「右馬三郎入道」「化三郎入道」「四郎次郎入道」がみえる。[107] 医師も俗人が多いが、『吾妻鏡』によれば「医師行蓮」が吉凶をめぐって幕府陰陽師と論争したし、『沙石集』には餅が好物の医師入道が登場する。『頓医抄』を著した梶原性全は中世を代表する医師であるし、金沢文庫古文書には「しやうくわんと申候ほうしくすし」がみえ、『満済准后日記』には「医師両人、桂音〈僧〉、大蔵〈遁世者歟〉」が参上したとある。[108] また、「梶取沙弥正珍」「梶取沙弥願仏」「建長寺大工沙弥善心」「大工沙弥西念」「鍛冶沙弥西念」「仏師沙弥蓮願」「藤次入道絵説」のように、梶取・大工・鍛冶・仏師・絵解にも〈出家入道〉がいたし、「沙弥浄音」は東寺南大門前の「茶商人」であった。[109]

売買相伝の対象となった奴婢下人については俗人が普通であるが、〈出家入道〉も予想以上に目につく。文永元年（一二六四）興慶の譲状によれば「下人松法師〈此法師者三代相伝下人也〉」とあり、「松法師」という三代相伝の奴婢を譲ったことが分かる。また正安元年（一二九九）紀伊国隅田の願心は孫たちに譲与すべき下人として、「巧心」「庄司入道〈木原〉」「随連」「随妙」「衛門入道」「随教」「五藤次入道」「備後尼」「新太郎庄司入道」「西蓮」たちの名を挙げているし、同じく隅田の沙弥信教は「十郎入道、同子息等、源藤次入道、同子」や「弥六入道か子孫」「弥平次入道か子息」などの下人を譲っている。乾元二年（一三〇三）道済法眼の処分状でも「下人字法乗法師」が譲られているし、文保二年（一三一八）祇園感神院の顕舜は「千法師丸、同子息法師、円実、同子息」や「観喜法師」「千法師丸二男」などの下人を譲り、貞治四年（一三六五）長種慶算も「袈裟法師」「同憑童仏念」を譲った。[110]

〈出家入道〉は被差別民の世界にまで及んだ。「散所亀鶴法師」「東寺散所藤次入道」「散所長者亀菊法師」「散所大蔵法師」や「今小路散所熊石法師」のように、東寺をはじめとする散所法師は僧形であった。[111] また、寛元二年の奈良坂非人陳状によれば、清水寺坂非人の前長吏法師の下座に「阿弥陀法師、筑前法師、久奴島之河内法師、山崎吉野法師、野田山之因幡法師、丹波国金木宿之筑後法師、堀河尻之大和法師、文殊房」の八名がいたし、ほかにも「河尻小浜宿之長吏」である「若狭法師」、「薦井宿之長吏吉野法師」などの名がみえており、[112] 非人集団の上層部は僧形であった。馬田綾子氏は清水坂惣衆の執行機関として、長吏のもとに国名を名乗る七名の法師からなる「坂

之沙汰所」があったことを明らかにしている。[113] ただし、細川涼一氏によれば、奈良坂北山宿非人の交名と考えられる文書に、国名を名乗る長吏クラスの非人のほかに、観音・毘沙・文殊・薬師などの仏名、トチ（橡）・松・クリ（栗）などの植物名、聖身・良円・楽妙などの法名、そして寿王・力王・毘沙王などの童名の者が見えており、非人すべてが法名を名乗っていたわけではない。[114] つまり非人すべてが僧形であったわけではないが、少なくとも非人集団の上層部は僧形で占められていた。この僧形を、〈出家入道〉と捉えてよいのかの判断はむずかしい。国名＋法師名の僧形は、むしろ職能・地位にまつわる身分標識と考えられ、〈出家入道〉とは別物と思われる。ここではとりあえず、これらを顕密僧の変種と捉えておく。ただし、奈良坂北山宿非人の交名には聖身・良円・楽妙などの法名があり、散所法師にも「藤次入道」がみえている。〈出家入道〉の非人はこちらを考えるべきだろう。

河原者については細川涼一氏が、河原者は基本的に俗名であることに注意を喚起している。著名な山水河原者の又四郎をはじめ、野口の「御清目六郎男」、長種慶算譲状にみえる「穢多童又五郎」のように、河原者＝清目は俗名であることが確認できる。しかし、野口の清目には「小法師太郎」がみえるし、著名な山水河原者・又四郎の祖父は善阿弥であった。[115] 〈出家入道〉は河原者の世界にも及んだ。

第二節　〈出家入道〉の百姓と年貢負担

以上、みてきたように、〈出家入道〉の習俗は、最高権力者から貴族・武家をはじめとして、地方の在庁官人や守護・地頭、そして名主・作人・番頭から神人・医師・梶取・大工・鍛冶・仏師・絵解・茶商人、さらには奴婢下人や被差別民の世界にまで及んでいる。〈出家入道〉は中世のあらゆる階層に行き渡っていたのである。

ところで、応永二十七年（一四二〇）、朝鮮からの使節である宋希璟は日本の村に僧形の百姓が多いことに驚嘆して、「良人の男女半ばは僧と為る。誰か是れ公家役使の丁ならん」と述べ、租税負担が大丈夫なのかと心配している。[116] しかし、これは単純な誤解である。日本中世では、〈出家入道〉した御家人が御家人役を担ったように、〈出家入道〉した百姓も、年貢の負担を免れることはなかった。たとえば、弘安二年（一二七九）の次の請文をみてみよう。[117]

東寺御領若狭国太良御庄内末武名主職事、任二相伝道理一、於二如レ元宛給候一者、所当米以下御公事、更不レ可レ有二懈怠一候也、若於レ致二懈怠一者、可レ有二御改易一候、恐惶謹言、

弘安弐年二月晦日　　沙弥成仏（花押）

ここで「沙弥成仏」は、①末武名主職に還補されたなら「所当米以下御公事」を懈怠なく納める、②年貢・公事の納入を怠れば名主職を改易されてもよい、と述べている。〈出家入道〉であっても、名主である限り、年貢・公事の納入は義務であった。また、次の東寺百合文書をみてみよう。(118)

沽却　作手田壱処事所当之外無公事

合弐段者　南堂院

在山城国紀伊郡幢里卅三坪内北縄本二段次

右、件田者、沙弥上観相伝之私領也、然今依レ有二要用一、限二直銭弐拾柒貫文一、所レ売二渡于沙弥行蓮一実也、於二所当米一者、段別伍斗也、但壱石之所当内五升者、鳥羽殿道作料止畢、仍為二後日沙汰一、本公験相副、立二新券文一、所二沽却一之状如レ件、兼又後日若有二他妨一者、以二本直物一可レ弁之者也、

建治弐年四月卅日　　沙弥上観（花押）

河合氏女（花押）

これは「沙弥上観」が「沙弥行蓮」に二反の作手田を二七貫文で売却した売券であるが、この作手田には反別五斗、つまり二反あわせて一石の年貢負担があると記されている。〈出家入道〉から〈出家入道〉への田地の売買に際し、納入すべき年貢額が明記されていることは、〈出家入道〉が年貢を負担していたことを示している。

そもそも律令体制から王朝国家体制への転換のなかで、租税は人頭税中心から地税中心に移行した。これによって、僧侶身分であることと、租税問題が切り離され、私度僧が課役逃れのできる体制は過去のものとなった。朝廷は私度の取り締まりを止め、出家得度に対する国家の規制がなくなっている。(119)他方では十世紀以降、浄土信仰の普及のなかで私度の沙弥が激増する。本稿でとりあげた〈出家入道〉の事例は、いずれも律令体制下の概念でいえば私度僧に当たるが、出家得度の規制がなくなった中世では、私度僧という用語そのものが消滅した。

中世社会は出家得度に対する規制が強くない。もっとも、公家や御家人はその社会的地位を子孫に継承させるため、朝廷や幕府から出

家の許可を得る必要があったが、そうした手続きの必要がない民衆の世界では、よりいっそう〈出家入道〉が広く浸透することとなる。たとえば、貞和二年（一三四六）近江国菅浦では惣村置文を定めているが、そこに署名した一二名の乙名は全員が「正阿ミた仏」「正信房」「仏念房」「上阿弥陀仏」などの僧名である。また、康安元年（一三六一）の置文も八名全員が僧名であるし、延徳三年（一四九一）の置文も署名者五名全員が僧名である。[120] 菅浦においては、村の指導者が〈出家入道〉なのである。

ところで、田中克行氏は菅浦研究を大きく深化させ、①菅浦では鎌倉時代後期には、在家役を均等負担する原則が確立した、②建武政権期に全住人が供御人化し、この供御人役も均等負担されたことを明らかにした。ところが、菅浦には公事を免除された「後在家」なる存在がある。これに関して、脇在家・零細農民説と後家・隠居居住説とが対立していたが、田中氏は「後在家」が隠居百姓の隠居小屋であることを論証し、「百姓が隠居にあたり、家督を嫡子に譲り、剃髪・出家して法名を名乗り、後在家と呼ばれる隠居小屋に移り住むようになると、領主及び惣にたいする公事は嫡子が負担することになり、独立家屋に住む隠居は公事から免れる」と結論した。[121]

氏の指摘は非常に説得力があり、また貴重なものだが、残念なことに、百姓にも〈出家入道〉と〈遁世〉の二段階があったことが視野に入っていない。そのため、惣掟に署名した出家者と後在家を同一視したり、入道成を隠居と混同するなど、議論に混乱をきたしている。そもそも隠居した後在家が、村人を代表して村掟を制定してそれに署名するなどということは、まず考えられない。後在家は住民として負担すべき役を免除されている以上、彼らの村落成員権は限定されたものであるはずである。

一方、年月日欠菅浦惣村定案によれば、「諸公事聴士之事」として、「一　入道なり」「一　中老成浜公事之事」「一　上中老成・下中老成之事」「一　老成之事」とある。[122]「諸公事聴士之事」の意味は難解であるが、いずれにせよ、入道成が老成や中老成と同様に、より上位の村落成員権を付与される一階梯であることは疑いなかろう。でなければ、入道成に際し村落に公事・祝儀を納める意味が理解できない。日本中世では「剃髪・出家して法名を名乗」ることと、隠居とはイコールではない。むしろ百姓たちは、入道成をして〈出家入道〉となることで村の指導者となり、その後、〈遁世〉して家督を嫡子に譲って後在家に居住した。中世の百姓には二種類の僧形の者がいる。一つは村の指導者として活躍する〈出家入道〉であり、いま一つは家督を譲り、役負担を免除されて隠居した〈遁世〉である。〈出家入道〉が日本のみの習俗であるため『老松堂日本行録』の筆者は誤解したが、年貢を免除されたのは〈遁世〉の百姓だけであって、〈出家入道〉ではない。

ところで、〈出家入道〉の本格的な展開は公家・武家とも平安末から鎌倉時代になってからであるが、民衆の世界での〈出家入道〉の広がりは、想像以上にさかのぼる。承平五年（九三五）の東寺伝法供家牒によれば、丹波国大山庄の庄子に「沙弥法則」がみえている。天慶六年（九四三）には「沙弥仁勢」ら伊勢神宮領六箇山の住人が、伊勢の山田前郡司を非難した。また天暦七年（九五三）の伊勢国近長谷寺の資財帳によれば、一反二〇〇歩の治田を「沙弥賢如」が「請作」しているし、康平三年（一〇六〇）伊勢国二見郷の「沙弥（仲春）」が治田一反余りを甥に売却している。[123] 永長二年（一〇九七）安楽寺の使者が筑前国碓井封に乱入して人馬等を押し取ったが、押し取られたうちの一人は、山口村住人の従者「字小入道法師」であったという。長保三年（一〇〇一）山城国禅定寺の田畠流記帳によれば、そこに「沙弥観秀」の垣内畠一町二反があり、その畠地は「沙弥長延」の土地に隣接していた。嘉承二年（一一〇七）大安寺の権上座長会が相伝の畠の「永年作手」を大宅姉子に売却しているが、その売券の裏書きによれば、畠三反のうち東一反は佐伯姉子に、西の一反は「沙弥道念」に沽却した、とある。このほか「宮友入道」は大和国平群郡八条の畠二反を天承二年（一一三二）に購入し、保延二年（一一三六）に売却している。[124]

売券への在地随近の署判にも沙弥・入道がみえる。長承二年（一一三三）の藤井得重所領売券の在地署判三名はいずれも「僧」であるが、裏書きにはそれぞれ「行得〈大炊〉」「行念〈鬼入道〉」「教寂〈小藤太入道〉」とあり、彼らはいずれも〈出家入道〉であった。久安六年（一一五〇）の藤原氏女家地券紛失状には、「在地人」一一名が署判しているが、そのなかに「沙弥西道」「沙弥道智」「出雲房」「僧昌賢」がおり、少なくとも〈出家入道〉が二人いる。仁平三年（一一五三）の僧定賢田地売券でも、在地署判六名のなかに「岡前庄蔵入道」「同　庄林入道」が花押を据えている。[125] 地域の有力者が〈出家入道〉であるという中世村落の様相が早くも垣間見える。

さらに応徳二年（一〇八五）安芸国高田郡司藤原頼方の所領畠立券文によれば、彼の所領畠のうち「有武三段」の作人は「有重法師」、「大江畠壱町」については「作人入道」とある。久安元年（一一四五）の讃岐国善通曼荼羅寺の寺領注進状でも、四条七里二三坪にある田畠六反の「作人」は「為光入道」であった。[126] 院政時代には、〈出家入道〉の作人がすでに登場している。

朝廷においても、武家の世界においても、上層部ほど伝統が重くのしかかり、〈出家入道〉という違例の存在はたやすくは認められない。その伝統を打破するには、藤原道長や白河法皇のような、制法を無視する権力者の登場が必要だろう。その意味では、〈出家入道〉は上から広まって行くと考えられるが、他方では民衆の世界では出家に随伴する社会的な規制が強くない。〈出家入道〉は上と下の双方

を起点として社会全体に広まっていった、そう想定すべきだろう。このように院政時代には〈出家入道〉が民衆の世界で相当な広がりをみせていた。この事実は、法然・親鸞などの鎌倉新仏教によって初めて民衆布教がなされたという、いわゆる鎌倉新仏教論に対する痛烈な反証となるだろう。なお、薗部寿樹・坂田聡氏によれば、村落百姓の世界では十四世紀に増加した法名署判が、十六世紀には一割以下に激減するという。家父長制家族の成立に伴う家名の成立が激減の一因かと思われるが、この点については今後の課題としたい。[127]

第六章　〈出家入道〉と中世文化

第一節　神仏習合と〈出家入道〉

院政期に顕密仏教が最盛期を迎えると、仏教は世俗社会に深く広く浸透していった。世俗社会における仏教の浸透は、寺院世界と世俗世界との垣根を低くし、両者のボーダレス化を進展させた。世俗でもなければ、出家でもないという〈出家入道〉の登場は、その表れである。と同時に〈出家入道〉の登場は、出家と世俗とのボーダレス化をいっそう促進するとともに、新たな文化事象をもたらした。一つは神仏習合の進展であり、もう一つは本覚思想の盛行である。本節ではまず神仏習合と〈出家入道〉との関連について、検討しよう。

最高権力者が〈出家入道〉であることは、神仏関係に重大な影響を与えた。伊勢神宮は仏教や僧侶を忌避する神社であり、朝廷でもそのことについては十分配慮してきた。しかし最高権力者が法体ということになると、否応なく「以二出家身一、令レ沙二汰無レ止神事一給」ことになり、[128]これが神社をめぐる禁忌に影響を及ぼす。たとえば藤原宗忠は、伊勢神宮の大神事を担当する奉行が「法皇（白河）御所」に参向するのは憚りがあるのではないかと大江匡房に相談した。それに対し、匡房は「旬日斎月潔斎」の時でなければ構わないと答えている。[129]一般に神事奉行は僧尼に逢うのを避けるのが原則であるため、宗忠の懸念は当然であるが、大江匡房は心配は不要だと一蹴している。実は、大江匡房は白河院の側近であるとともに、本地垂迹説の展開を主導した人物でもある。[130]神仏関係の禁忌の緩和は白河院の専制と、それに理論的な裏付けを与えた匡房によって推進されたのである。また、永久元年（一一一三）九月、朝廷は鳥羽天皇の病悩平癒のため、伊勢神宮に神宝を発遣し、賀茂・石清水に奉幣、そして諸社で読経を行わせたが、これらを指示したのも白河法皇である。その際、朝廷では「雖二神事一、自レ院有二沙汰一、被レ行レ之、不レ可レ有レ憚之由、人々所レ申也」とあるように、法皇の指示での神事執行に憚りがな

い、と現状を追認している。また、新嘗祭当日の仏事も「故院（白河法皇）御出家後」は、憚らなくなったという。[131]

寿永二年（一一八三）九月には、後白河法皇が平家追討のため伊勢神宮に公卿勅使を派遣した。「法体」の身で宸筆告文を捧げて奉幣をするのは前代未聞であるとして、九条兼実は強く反対するが、後白河はそれを押し切った。[132] さらに建久三年（一一九一）正月にも後白河は公卿勅使を派遣して、みずからの病悩平癒を祈らせている。この時、兼実はさほど強く反対していないが、勅使派遣前から派遣後まで院御所で修法を続けることには批判的である。日吉社が山法師を忌まず、春日社が奈良法師を忌まないように、「法皇御身」については伊勢神宮は忌まないだろうが、公卿勅使の派遣の際は、法皇も「神齋」が必要であり、仏事で「勅使神宝等」を穢すべきではない、と主張した。紆余曲折の末に、結局、勅使参宮と同日に修法を始めることになったが、ともあれ、〈出家入道〉の権力者の存在が伊勢の仏教禁忌を次第に緩めている。原則に忠実な兼実ですら、伊勢神宮は「法皇御身」を忌まないと発言するなど、現状追認に追い込まれた。鎌倉時代には、伊勢神宮での読経や経供養が次第に増え、建治元年（一二七五）法楽舎の造立で神宮法楽は恒常化することになるが、その下地をつくったのが〈出家入道〉の権勢者であった。

さらに、足利義満は神宮の禁忌を無造作に踏みにじっている。義満は伊勢神宮に一〇度余り参詣したが、その参拝は違例であった。伊勢神宮では僧尼は俗人とは異なり、神前から離れた遙拝所で参拝することになっていた。ところが義満は、「如二先々一、不レ依二法体一、令レ参二御前一給」とあるように、[133] 法体であることを無視して、神前にまで参ることが常であった。足利義満は公家と武家とを融合させた公武統一政権を樹立したが、義満の出家は世俗と出家の境界を曖昧なものとした。政道沙汰や参内は出家前と変わらなかったし、出家当初は文書でも俗名を使用し、〈出家入道〉の管領や伝奏まで誕生させた。このように義満は、世俗と出家のボーダレス化を進めたが、さらに法体の身で伊勢神宮の禁忌を無視することによって、神宮と仏法の境界をも曖昧なものにしたのである。

〈出家入道〉の権勢者によって神社禁忌が緩められたのは、賀茂社についても言える。藤原道長は、出家後の寛仁四年（一〇二〇）、賀茂下社の舞殿、上社の橋殿でそれぞれ仁王経供養を行っている。嵯峨井建氏によれば、この舞殿と橋殿は賀茂祭における中心祭場であって、勅使が祭文を読み上げる場であった。これまで賀茂社での読経は、神社から少し離れた場で行われていたが、それが境内の中に侵入している。[134] さらに白河院は寛治六年（一〇九二）上社の読経所に供僧を置き、出家後の嘉祥三年（一一〇八）には下賀茂社の舞殿で金泥法華経と仁王経の供養を行った。藤原宗忠が「公家於二神社一、被レ供二養経一事、八幡宮外殊不レ見也」と述べたように、神社での経供養

は石清水・宇佐を除けば、ほとんど例がない。道長にせよ、白河法皇にせよ、その経供養を賀茂社で実施したばかりか、神事の中核施設でそれを行った。さらに天永元年（一一一〇）には上賀茂社に塔を造立し、翌年の御幸では金銅の壺に入れた仏舎利を塔に奉納した。永久四年（一一一六）には上賀茂社の多宝塔を供養しているし、さらに下社にも東塔と西塔を造立するなど、白河法皇の時代に賀茂社の神仏習合が劇的に進んでいる。上賀茂神社では「入道神主」まで登場した。上島亨氏は十一世紀を「新たな神仏習合の時代」と位置づけ、この時に神仏習合が普通のこととなったと述べたが、それを推進したのは〈出家入道〉の権勢者であった。[135]

第二節　〈出家入道〉と本覚思想

以上、述べてきたように、院政時代には世俗と出家のボーダレス化が進展した。そしてこのことが仏教思想にも影響を及ぼしている。本覚思想である。

本覚思想は、迷いと悟り、煩悩と菩提、善と悪の単純な二元論を批判して、その相互関係を説く思想である。天台本覚思想は江戸時代の天台宗では否定されたし、近年でも松本史朗・袴谷憲昭氏らが本覚思想を仏教ではないときびしく批判している。[136] しかし問題は、なぜ日本の中世社会で本覚思想という特異な思潮が流布したのか、その原因を探ることである。本稿でとりあげた〈出家入道〉は、日本中世でのみ盛行した違例の習俗である。両者の間に関連はないのか。

そもそも〈出家入道〉は出家でもなければ、世俗でもなく、その境界領域に登場した新しい姿態である。迷いと悟り、世俗と出家を峻別する伝統的な仏教観に対し、煩悩が菩提に通じ、世俗が出家に通じるという仏教観が流布した背景には、〈出家入道〉の社会的な広がりがあったとみてよい。中世という時代にあって、本覚思想を否定し、出家と世俗を峻別するよう主張することは、白河・鳥羽・後白河法皇の存在を否定することでもある。彼ら中世王権の創始者だけではない。朝廷でも、幕府でも、村落でも、〈出家入道〉があふれている。それらすべてを敵にまわして否定するだけの覚悟がなければ、本覚思想批判は成り立たない。逆にいえば、本覚思想は〈出家入道〉を社会的基盤として展開したのである。

仏教はもともと世俗外逃避という性格を基調としている。しかし他方では、大乗仏教は衆生利益のために積極的に世俗社会と関わろうとする。そして日本社会に仏教の教えが深く広く浸透してゆくと、世俗外で仏道を探求するという考えは、社会の実態にそぐわなくな

る。むしろ、これまで否定してきた世俗活動の意味を問い直し、世俗活動そのものの中に仏道を求めるようになる。慈円は大懺法院の創建に際し、「聚洛之中立二練若一也、豈非二末代之機感一哉、恥レ仏憚レ人、不レ可レ存二廃除一而已」と述べている。[137] 修行の場である寺院は人里離れた閑静な場所に設けるのが本義であるが、末代の衆生の救済のためにはむしろ街中に建立することが必要であり、それは何ら恥ずべきことではない、と主張した。また、「歌道は吾が国の陀羅尼なり」「仏法和歌、更不レ可レ有二差別之意地一」のように、中世では和歌の道と仏道を一体視する考えも流布している。[138] 和歌は仏道を妨げる狂言綺語ではない。和歌の道が仏道そのものなのである。

仏教も仏道も僧侶だけのものではない。それが衆生のためのものであるならば、彼らが生きている世俗社会や世俗生活をどのように位置づければよいのかが、改めて問われることになる。仏教の社会的浸透のなかで、もはや仏教は世俗外逃避の教えに安住することが許されなくなった。顕密仏教が展開した悪人正機説や和光同塵の教えも、こうした顕密仏教における大乗的精神の発現といえよう。その結果、世俗の職業生活と仏道の一致が説かれるようになる。

すでに天台智顗『法華玄義』は「治生産業（じしょうさんごう）、皆與二実相一不二相違背一」と語っていたが、[139] 中世ではこの言説が盛んに口にされる。無住は『沙石集』で「治生産業、悉ク実相ニソムカズ」と語り、宥範の『大日経疏妙印鈔』は「世間治生産業、一一言句、一一名字、一言一字、而莫レ非二法界通入総持陀羅尼一」と述べ、道元は「治生産業、モトヨリ布施ニアラサルコトナシ」といった。また無学祖元は「雑念亦有二多種一、若応二酬公家一、若婚レ男嫁レ女、若治生産業、如来云、皆與二実相一不二相違背一、豈可二断除一」と述べ、悟渓宗頓は『虎穴録』で「一切治生産業、皆與二実相一不二相違背一、然則諸人一切時一切処、屙屎送尿、著衣喫飯、莫レ非二法華一也」と語っている。[140]

世俗を否定したところに仏道があるのではない。世俗生活のただ中にこそ、真の意味での仏道の世界が広がっている。自らの職業への切磋琢磨が悟りの世界につながっているのだ。こうして中世仏教は、仏教が本来もっていた世俗外逃避という性格を薄め、世俗内宗教へと変貌していった。その動きは室町時代の居士の法体肖像画における家業の宗教的顕彰を経て、[141] 最終的に近世の鈴木正三へとつながってゆく。私たちはそれを仏教の世俗化、仏教の堕落と断じがちであるが、その評価は一面的に過ぎるだろう。M・ウェーバーを俟つまでもなく、世俗外逃避による純粋さの保持よりも、世俗内宗教の猥雑さの方が価値が高いとする立場も当然あってよいはずである。治生産業実相論はむしろ大乗仏教の究極の姿の一つと捉えるべきだろう。

おわりに

以上、中世における〈出家入道〉について、基礎的な検討を加えてきた。概括すれば、本稿で明らかにしたのは、以下の通りである。①「出家」「入道」「遁世」はもともと同義であったが、出家後も家督を保持し続けるという新たな事態の発生により、これらの語義が分離するようになる。②中世においても、天皇・摂関、将軍・執権が在任のまま出家することはない。彼らはその地位を辞した後に出家している。そのため、中世の政治権力はしばしば制度的なトップと真の権力者が乖離するという、構造的特徴をもつことになる。③貴族社会では〈出家入道〉は、関東申次、知行国主、本家・領家、家司、目代・在国司などに就任・在任した。④地域社会では、〈出家入道〉が預所・下司・公文・郡司・郷司・図師・田所・案主・弁済使・惣追捕使に就いている。⑤鎌倉幕府では〈出家入道〉の執権・連署・探題がいなかったが、室町幕府では足利義満によって〈出家入道〉の管領が誕生する。⑥〈出家入道〉の三善善信が問注所執事に登用されたこともあり、〈出家入道〉は評定衆・引付衆や東使・奉行人に登用された。また〈出家入道〉の守護・地頭も数多く、〈出家入道〉の御家人たちは御家人役を負担していた。⑦民衆の世界では、名主・沙汰人・番頭・作人や医師・梶取・大工に〈出家入道〉がいただけでなく、奴婢下人や被差別民の世界にも〈出家入道〉は及んでいる。民衆の世界での〈出家入道〉の広がりは少なくとも院政時代にまでさかのぼる。⑧〈出家入道〉の百姓は年貢を免れなかったが、家督を譲って〈遁世〉した百姓は役負担を免除された。⑨〈出家入道〉の存在は中世の神仏習合をさらに進展させたし、本覚思想の流布もその基盤は〈出家入道〉にあった。

こうしてみてくれば、中世の浄土信仰が中世社会に与えた影響力の大きさと、その浸透の深さに改めて驚きを禁じ得ない。〈出家入道〉の広がりとは、浄土教の展開でもあるからだ。

さて、仏教史は長らく僧侶と寺院の歴史として構成されてきた。僧侶の思想と行動、および寺院の歴史が仏教史のほぼすべてを覆っていた。本稿は不十分ではあっても、〈出家入道〉の広汎な展開を明らかにしてきた。〈出家入道〉の存在なくして日本の中世社会は成り立たない。中世の世俗社会は、朝廷であれ、幕府であれ、村落であれ、〈出家入道〉を不可欠の構成員としていた。そしてこの膨大な〈出家入道〉が顕密仏教の広大な裾野を構成しており、彼らの存在が顕密仏教を社会の基底で支えていた。〈出家入道〉が中世仏教を真の意味で支えていたのである。私たちは寺院と僧侶に囚われるあまり、彼らの存在を無視して中世仏教を語ってきた。

いまや私たちは、中世仏教史を寺院と僧侶の歴史から解き放たなくてはならない。

注

（1）黒田俊雄「中世寺社勢力論」（『岩波講座日本歴史6』岩波書店、一九七五年）、同『寺社勢力』（岩波新書、一九八〇年）

（2）大隅和雄「遁世について」（『北海道大学文学部紀要』一三―二、一九六五年）、桜井好朗『隠者の風貌』（塙書房、一九六七年）、西山厚「鎌倉期における遁世の論理」（『日本政治社会史研究』下、塙書房、一九八五年）、林譲「黒衣の僧について」（『日本中世政治社会の研究』続群書類従完成会、一九九一年）、同「熊谷直実の出家と往生に関する史料について」（『東京大学史料編纂所紀要』一五、二〇〇五年）、樋口州男「鎌倉武士と遁世」（『中世の史実と伝承』東京堂出版、一九九一年）。なお、神田千里「中世の『道場』における死と出家」（『史学雑誌』九七―七、一九八八年）は、研究視角がやや異なるが、さまざまな出家事例を提示している。

（3）目崎徳衛『出家遁世』（中公新書、一九七六年）、松薗斉「出家と日記の終わり」（『王朝日記論』法政大学出版局、二〇〇六年）

（4）海老名尚「日本中世社会における入道について」（『大阪外国語大学　アジア学論叢』五、一九九五年）

（5）拙稿「浄土教研究の課題」（『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九二年）

（6）『本朝文粋』（国史大系本、三四五頁）、『大日本史料』二―一四―一七六頁、『宇槐記抄』久安六年正月二十二日条

（7）『兵範記』仁安三年二月十一日条、『玉葉』同日条、『平家物語』巻一（新日本古典文学大系本、上巻、一二頁）、『玉葉』安元元年十月十日条、安元二年六月十七日条・十八日条、寿永二年三月二十三日条、『吾妻鏡』天福元年五月二十七日条、建長二年十二月二十八日条

（8）永和二年五月日毛利元春自筆事書案（大日本古文書『毛利家文書』一五号）

（9）『大日本史料』七―三―三一二頁

（10）『大日本史料』八―一四―二四六頁

（11）大隅和雄・西山厚・林譲注（2）前掲論文

（12）『雑談集』（中世の文学、三弥井書店）一一〇頁

（13）「門葉記」山上勤行二（大阪大学日本史研究室架蔵写真版）。この「愚管抄」は日本古典文学大系『愚管抄』には未収録である。なお同史料は

「天台勧学講縁起」（『日本教育文庫学校篇』同文館、一九一一年）で翻刻されている。

(14)『関東評定衆伝』（『群書類従』四―二八七頁・三三七頁・三三八頁）

(15)『後愚昧記』貞治五年八月十八日条、新編日本古典文学全集『連歌論集　能楽論集　俳論集』七三頁

(16)顕密僧の遁世はもう少し複雑な要素をはらむため、ここでの概念規定はあくまで俗人の遁世に限定したものである。

(17)『栄華物語』巻三〇（日本古典文学大系本、下巻、三一九頁）

(18)前掲注（5）拙稿

(19)『栄華物語』巻一五（日本古典文学大系本、上巻、四四三頁）、『平家物語』巻一（新日本古典文学大系本、上巻、一二頁）、『兵範記』仁安三年二月十一日条

(20)『小右記』寛仁三年三月二十九日条

(21)北条重時家訓第四四条（『中世政治社会思想』上、三三二頁）、『中右記』保延四年二月二十六日条、『吾妻鏡』建久四年八月二十四日条

(22)『吾妻鏡』天福元年五月二十七日条、『台記』康治二年八月五日条、天養元年七月二十二日条、『尊卑分脈』二―七二頁（藤原経藤の項）、『師守記』貞和三年正月十二日条

(23)『吾妻鏡』建久三年三月二十六日条、建保七年正月二十八日条、川添昭二『今川了俊』（吉川弘文館、一九六四年）七四頁

(24)『吾妻鏡』建長八年十一月二十三日条、『大日本史料』七―二―五五頁、『兵範記』仁安三年二月十一日条、『中右記』嘉祥二年九月二十一日条

(25)『園太暦』延文四年四月八日条。洞院公賢の出家と太一定分厄年については、松薗斉注（3）前掲論文を参照。

(26)『台記』康治元年三月十五日条、正応四年十一月日紀伊高野山衆徒等申状案（『鎌倉遺文』一七七六四号）

(27)『後深草天皇日記』（史料大成）正応三年二月十一日条

(28)永仁四年八月二日関東御教書（『鎌倉遺文』一九一〇四号）

(29)勝浦令子「妻の出家・老女の出家・寡婦の出家」（『女の信心』平凡社、一九九五年）

(30)孝謙天皇は上皇時代の天平宝字六年に出家して尼になったが、同時に国家大事と賞罰権を掌握した。そして恵美押勝の乱を鎮めて、天平宝字八年には尼の身のまま称徳天皇として重祚している。女性性を克服すべく仏教を利用して尼となったが、彼女は日本の歴史上、唯一の〈出家

入道〉した天皇である（勝浦令子『日本古代の僧尼と社会』吉川弘文館、二〇〇〇年）。とはいえ、この後、女性天皇が復活するには八五〇年あまりの歳月を要しており、その後も〈出家入道〉の天皇は登場していない。その点で、孝謙・称徳天皇は奈良時代の例外的存在である。

（31）『大日本史料』四―九―六〇〇頁、『大日本史料』五―三三―三三二頁。葉室定嗣については本郷和人『中世朝廷訴訟制度の研究』（東京大学出版会、一九九五年）二五六頁を参照。

（32）『大日本史料』七―二―七五頁

（33）日本思想大系『往生伝　法華験記』三八頁

（34）美川圭「公卿議定制からみる院政の成立」「院政をめぐる公卿議定制の展開」（『院政の研究』臨川書店、一九九六年）

（35）『大日本史料』二―一四―二五二頁。准后については、樫山和民「准三宮について」（『書陵部紀要』三六、一九七五年）、安田歩「室町期の准后」（『立命館史学』二六、二〇〇五年）を参照。

（36）『百錬抄』治承四年六月十日条

（37）美川圭注（34）前掲論文

（38）『山槐記』永暦元年十二月四日条、『兵範記』久寿二年七月二十三日条、『三長記』建永元年六月二十一日条、『公卿補任』嘉元三年藤原実家の項

（39）『明月記』寛喜三年三月二十二日条、『平戸記』寛元二年十月二十六日条。関東申次については、山本博也「関東申次と鎌倉幕府」（『史学雑誌』八六―八、一九七七年）、美川圭「関東申次と院伝奏の成立と展開」（『院政の研究』）を参照。

（40）関東申次の個々の事蹟については、森茂暁『鎌倉時代の朝幕関係』第一章「朝幕関係と関東申次」（思文閣出版、一九九一年）を参照。

（41）『明月記』建暦三年四月六日条、寛喜二年十二月二十九日条

（42）嘉応三年二月日遠江国池田庄立券状（『平安遺文』三五六九号）、治承元年九月日長門国司下文（『同』三八一〇号）

（43）平治元年閏五月日宝荘厳院領荘園注文（『平安遺文』二九八六号）、『吾妻鏡』文治四年七月二十八日条

（44）弘安八年九月日豊後国大田文案（『鎌倉遺文』一五七〇〇号）、徳治三年閏八月九日後伏見上皇院宣（『同』二三三七二号）

（45）仁平二年五月十六日前関白家〈藤原忠実〉家政所下文案（『平安遺文』二七五七号）

(46) 建永元年十二月日九条禅閤〈藤原兼実〉家政所下文案（『鎌倉遺文』一六五六号）、建暦三年八月十二日禅定殿下〈近衛基通〉政所下文案（『同』二〇一九号）

(47) 嘉禎四年十一月十一日太政大臣〈西園寺公経〉家政所下文案（『鎌倉遺文』五三二二号）、嘉禎四年九月二十六日大弐〈藤原資経〉家政所下文案（『同』五三〇八号）

(48) 『台記』久安三年十月二十四日条、久安四年七月十七日条

(49) 元木泰雄『藤原忠実』（吉川弘文館、二〇〇〇年）一一〇頁・一三三頁

(50) 延応二年六月日領家某政所下文（『鎌倉遺文』五五九二号）、年欠七月十一日宜秋門院令旨（『同』五三六一号）

(51) 森茂暁注（40）前掲書一〇六頁。たとえば『鎌倉遺文』一三四一九号・一七六七六号・二一〇一六号・補一九一二号・二八四一五号。

(52) 建長四年十二月二十五日対馬国宣案（『鎌倉遺文』七五〇五号）、建治二年八月二十七日伊予国宣（『同』一二四五五号）、建治二年十月十九日讃岐国宣（『同』一二五二二号）、正中二年五月十五日丹波国宣案（『同』二九一〇八号）

(53) ただし顕密寺院の造営料国の国司に顕密僧や禅律僧が補任されることはある。

(54) 承元四年八月日備前金山寺住僧等解（『鎌倉遺文』一八四二号）、弘安十一年二月二十三日備前国留守所下文（『同』一六五三〇号）、建長元年六月日出雲杵築社造営所注進状（『同』七〇八九号）

(55) 乾元二年八月十五日豊後在国司行念請文（『鎌倉遺文』二一五九三号）、正安四年八月四日薩摩在国司道雄和与状（『同』二一一六二号）

(56) 建永二年五月二十四日大隅国留守所下文（『鎌倉遺文』一六八六号）、弘安十年十一月日伊予国留守所下文案（『同』一六四〇三号）、正和二年三月十日周防国在庁官人連署起請文案（『同』二四八二〇号）

(57) 嘉禎三年三月二十四日安芸国後三条院新勅旨預所職補任状案（『鎌倉遺文』五一一九号）、天福二年九月十日出雲国加賀庄起請田目録（『同』四六八九号）

(58) 嘉禎二年十一月十五日中原盛実譲状（『鎌倉遺文』五〇八五号）、延応二年三月十四日沙弥蓮親田地寄進状（『同』五五三三号）

(59) 建仁三年十月三日大隅国留守所下文案（『鎌倉遺文』一三八五号）、正嘉二年二月十六日関東御教書案（『同』八一九〇号）

(60) 保元三年五月十日山城国安祥寺領寺辺田畠在家検注帳案（『平安遺文』二九二三号）、延応二年四月六日尼深妙大間帳（『鎌倉遺文』五五五三

号）

（61）寛元四年八月二十四日雲阿田地譲状（『鎌倉遺文』六七二九号）、永仁三年十二月二日若狭国倉見庄実検田目録案（『同』一八九三七号）、正嘉二年七月十九日小早川本仏譲状案（『同』八二六八号）

（62）建治二年八月日大隅国在庁石築地役支配注文（『鎌倉遺文』一二四六一号）、永仁六年五月三日大隅鹿屋院預所下文（『同』一九六七二号）

（63）年欠九月十四日大和国平野殿庄荘官連署請文案（『鎌倉遺文』一九一三九号）、元応元年六月五日大仏宣時袖判御教書（『同』二七〇五五号）

（64）松薗斉注（3）前掲論文

（65）目崎徳衛注（3）前掲書、海老名尚注（4）前掲論文

（66）『吾妻鏡』寿永三年四月十四日条、元暦元年十月二十日条、建久二年正月十五日条、承久三年八月六日条。なお五味文彦『吾妻鏡の方法』（吉川弘文館、一九九〇年）、三島義教『三善康信』（新風書房、二〇〇〇年）、および佐藤雄基「大江広元と三善康信」（『公武権力の変容と仏教界』清文堂、二〇一三年刊行予定）を参照。

（67）『吾妻鏡』文治三年七月二日条、文治四年三月二十六日条、建仁三年二月十一日条、承元二年四月二十五日条

（68）『吾妻鏡』文治五年七月十七日条、建久十年四月十二日条

（69）『吾妻鏡』嘉禄三年九月二十二日条、『関東評定衆伝』（『群書類従』四―二八七頁）

（70）仁治元年十月日虚仮阿弥陀仏寄進状（『鎌倉遺文』五六三四号）、仁治二年二月三日関東下知状案（『同』五七五三号）、『吾妻鏡』仁治二年六月八日条、『大日本史料』五―一四―一七五頁

（71）『吾妻鏡』文暦二年七月七日条、嘉禎四年九月二十日条

（72）『吾妻鏡』嘉禎四年十月十三日条

（73）『吾妻鏡』仁治二年六月八日条、寛元元年十一月一日条。佐々木信綱は、遁世の許可申請で「子孫事、永不可知之由」を言上したが、この発言は北条重時の家訓と近似している。重時はその家訓第四四条で、三十代から五十代までは政道に励むよう求め、六十歳になれば、「子が失せ、子孫を絶やすとも、うき世に心をかへさず（中略）我は此世になき物と思ひきり給ふべし」と述べている（『中世政治社会思想』上、三三二頁）。信綱の発言はそれと同趣旨と言えるだろう。

(74)『吾妻鏡』建長二年正月一日条、弘長三年十一月二十二日条、『関東評定衆伝』（『群書類従』四―三二七頁）

(75)臼井信義『足利義満』（吉川弘文館、一九六〇年）

(76)『玉葉』承安二年九月十七日条、九月二十二日条、承安三年三月十三日条

(77)『吾妻鏡』正嘉元年八月二十五日条、正元二年正月二十日条、弘長元年七月二十九日条

(78)『西院血脈』（『続真言宗全書』二五―二一七頁）、乾元二年二月十二日沙弥崇演〈北条貞時〉円覚寺制符（『鎌倉遺文』二一三六一号）

(79)『鎌倉年代記裏書』元徳三年七月十四日条、嘉暦二年十月一日沙弥崇鑑〈北条高時〉円覚寺制符（『鎌倉遺文』三〇〇二八号）、元徳二年三月九日沙弥崇鑑〈北条高時〉公帖（『同』三〇九六一号）

(80)『吾妻鏡』建長八年三月十一日条、康元二年正月二日条、正嘉二年正月二日条、正元二年正月二日条、文応二年正月二日条、正嘉元年八月二十五日条

(81)『大日本史料』六―二一―八八一頁、小川信『細川頼之』（吉川弘文館、一九八九年）一九三頁・二七六頁、『大日本史料』六―二四―三四五頁

(82)『大日本史料』七―二―五五頁・七五頁

(83)『荒暦』応永二年七月二十三日条（『大日本史料』七―二―五九頁）

(84)『荒暦』応永二年六月二十日条、同七月十五日条、同七月二十六日条（『大日本史料』七―二―五八頁・五九頁・七六頁）、『建内記』嘉吉元年十月十九日条

(85)建武三年六月十七日一色範氏書下（『南北朝遺文　九州編』六三一号）、川添昭二注（24）前掲書、同「『鎮西管領』考」（『日本歴史』二〇五・二〇六、一九六五年）、『大日本史料』七―八―一六一頁、応永二十五年十二月三日渋川満頼書下（大日本古文書『阿蘇文書』二―一九一頁）

(86)応永六年十一月十日管領畠山基国施行状（『東寺文書聚英』三六八号、同朋舎出版、一九八五年）、応永六年十一月十三日侍所頭人赤松義則遵行状（『同』三七一号）、および『同』解説一三九頁。

(87)『関東評定衆伝』（『群書類従』四―三一四頁）、『吾妻鏡』承久三年五月二十三日条

(88)『建治三年記』建治三年十二月十九日条（『建治三年記注釈』文献出版、一九九九年）、「鎮西引付記」嘉暦二年条（『綾瀬市史』一、古代・中世一七一号）。なお森幸夫「六波羅評定衆考」（『六波羅探題の研究』続群書類従完成会、二〇〇五年）を参照。

(89)『新抄』（続改訂史籍集覧）文永三年七月二十一日・二十二日条、『公衡公記』弘安十一年正月十九日条、内閣文庫蔵「文保三年記」。なお東使については、森茂暁注（40）前掲書所収の論考「『東使』とその役割」を参照。

(90) 年欠十一月十六日少弐資能施行状（『鎌倉遺文』一一四六九号）

(91)『鎌倉遺文』八八五二号～五六号

(92) 建久七年十月二十二日前右大将〈源頼朝〉家政所下文案（『鎌倉遺文』八六七号）、嘉禎元年十月二十五日関東御教書（『同』四八四三号）

(93) 建長四年十一月日安芸国沼田本庄検注目録写（『鎌倉遺文』七四九七号）、弘安八年九月日豊後国大田文案（『同』一五七〇〇号）

(94) 文応元年十月五日関東御教書案（『鎌倉遺文』八五六二号）、文永十年四月八日大隅守護代浄念挙状（『同』一一二三八号）、嘉暦二年十月二十六日伊賀守護使服部持法請文案（『同』三〇〇五五号）

(95) 承元四年九月三十日筑前国野坂庄惣地頭代・惣公文連署下文（『鎌倉遺文』一八四四号）、弘安三年十二月十四日美濃国茜部庄和与状（『同』一四二一四号）

(96) 仁治三年十月一日北条時頼書下（『鎌倉遺文』六一一二号）、弘安四年十一月五日足利家時袖判書下（『同』一四五〇二号）、正応五年十月十三日得宗〈北条貞時〉公文所奉書案（『同』一八〇三〇号）

(97) 御家人役については、安田元久「『関東御公事』考」（『御家人制の研究』吉川弘文館、一九八一年）、清水亮「鎌倉幕府御家人役賦課制度の展開と『関東御領』」（『鎌倉幕府御家人制の政治史的研究』校倉書房、二〇〇七年）などを参照。

(98)『吾妻鏡』元暦元年七月十八日条

(99) 弘安九年三月日沙弥寂妙軍忠状（『鎌倉遺文』一五八六七号）、元亨四年十月十九日沙弥妙仏著到状（『同』二八八五一号）、元亨四年十月二十五日沙弥幸運著到状（『同』二八八六一号）

(100) 年欠七月二十日道証書状案（『鎌倉遺文』六一六七号）、文永八年十二月二十二日関東御教書（『同』一〇九四一号）

(101)『吾妻鏡』宝治元年十二月二十九日条

(102)『吾妻鏡』建保二年五月七日条

(103)『百錬抄』建長元年四月四日条、『吾妻鏡』建長二年三月一日条、建治三年九月七日関東御教書案（『鎌倉遺文』一二八四五号）

(104) 正嘉二年六月一日若狭国太良庄預所下文案（『鎌倉遺文』八二五八号）、正応六年七月十日丹波有光文書紛失状（『同』一八二五二号）

(105) 正中二年三月二十日山城国真幡木庄女御田坪付案（『鎌倉遺文』二九〇五九号）、嘉暦元年九月日摂津国長洲御厨代官沙汰人等連署起請文（『同』二九六一〇号）

(106) 永仁三年五月日沙弥観心作人職売券（『鎌倉遺文』一八八四二号）、永仁四年三月三日沙弥乗戒下作職売券（『同』一九〇二一号）、暦応三年十月日山城国拝師庄前下司沽却田地注進状（『部落史に関する総合的研究　史料第四』二七二頁）

(107) 弘安二年六月日沙弥西道申文（『鎌倉遺文』一三六二一号）、文和三年七月十八日白山水引神人起請文（『部落史に関する総合的研究　史料第四』三三二頁）

(108) 『吾妻鏡』嘉禄元年六月二十一日条、『沙石集』四―一（日本古典文学大系本、一六九頁）、服部敏良『鎌倉時代医学史の研究』（吉川弘文館、一九六四年）、年月日欠某書状（『鎌倉遺文』二九〇五八号）、『満済准后日記』応永二十九年六月八日条。ただし中世の医師には僧侶も多いため、彼らと〈出家入道〉の医師との弁別が必要となる。

(109) 文永四年十二月十八日紀伊国南部庄年貢米送文（『鎌倉遺文』九八二二号）、年欠十一月十四日紀伊国南部庄年貢米送文案（『同』一二一二五号）、永仁六年三月七日相模国建長寺大工善心言上状写（『同』一九六二一号）、嘉暦四年三月三日鎌倉建仁寺鐘願文（『同』三〇五二五号）、元亨二年八月十一日佐渡熊野神社棟札（『同』二八一三四号）、弘安五年八月一日大中臣実政造像願文（『同』一四六七五号）、年欠十一月七日中院通顕書状（『同』二六八四二号）、応永十八年二月十日東寺南大門茶商人浄音請文（『中世政治社会思想』下、二四六頁）

(110) 文永元年十二月三日興慶檀那下人譲状（『鎌倉遺文』九一九一号）、正安元年十二月日願心所領処分長帳案（『同』二〇三四三号）、正安二年十月七日伏見上皇院宣案（『同』二七六〇七号）、乾元二年六月二十日道済処分状（『同』二一五五六号）、文保二年二月四日顕舜所領譲状（『同』二六五四二号）、貞治四年七月二十日長種慶算譲状（『大日本史料』六―二七―一八四頁）。本稿では〈出家入道〉の奴婢下人の事例を提示したが、彼らは家督はおろか、自分の身体の所有権すら持っていない。それゆえ、家督を保持した出家得度者という〈出家入道〉の概念規定にそぐわないが、世俗活動をそのまま継続している点からして、これを〈出家入道〉の変種と位置づけておく。〈出家入道〉の後に債務奴隷に転落した者もいただろうが、奴婢下人がなぜ出家得度できたのかについては、今後の検討課題である。

(111) 『公衡公記』正和四年八月十日条、年欠十一月七日中院通顕書状（『鎌倉遺文』二六八四二号）、年欠三月七日記録所施行状（『同』二九七六五

号）、年欠三月十日東寺長者御教書（『同』二九七七〇号）、康永二年三月日某注進状案（『部落史に関する総合的研究　史料第四』二七六頁）

（112）年月日欠大和奈良坂非人陳状案（『鎌倉遺文』六三一六号）。本史料については『部落史史料選集　古代・中世篇』（部落問題研究所出版部、一九八八年）一一七頁を参照。

（113）馬田綾子「中世京都における寺院と民衆」（『日本史研究』二三五号、一九八二年）

（114）年月日欠唐招提寺釈迦念仏結縁交名（『鎌倉遺文』八二三五号）、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）一二二頁

（115）細川涼一注（114）前掲書一二三頁、『鹿苑日録』延徳元年六月五日条（『部落史史料選集　古代・中世篇』三一四頁）、徳治二年三月日野口清目六郎陳状案（『鎌倉遺文』補一八五〇号）、貞治四年七月二十日長種慶算譲状（『大日本史料』六―二七―一八四頁）、横井清「中世の触穢思想」（『中世民衆の生活文化』東京大学出版会、一九七五年）

（116）『老松堂日本行録』（岩波文庫）九七頁

（117）『鎌倉遺文』一三四七七号

（118）『鎌倉遺文』一二三二一号

（119）拙稿「中世移行期の国家と仏教」（『日本中世の社会と仏教』）

（120）貞和二年九月日菅浦庄惣村置文（滋賀大学日本経済文化研究所史料館編『菅浦文書』一八〇号）、康安元年十二月三日菅浦庄地下置文（『同』二一四号）、延徳三年九月八日菅浦庄地下法度置文（『同』一二九号）。ただし貞和二年の置文は、署名欄が一二名であるが、略押を据えたのは一一名である。

（121）田中克行『中世の惣村と文書』（山川出版社、一九九八年）一二九頁

（122）年月日欠菅浦惣村定案（『菅浦文書』三一九号）。なお、「諸公事聴士之事」について、『菅浦文書』は「聴士」を停止の意とするが、百瀬今朝雄氏は「聴士」を聞役・仲介役と解している（『中世政治社会思想』下、一三九頁）。

（123）承平五年十月二十五日東寺伝法供家牒（『平安遺文』二四五号）、天慶六年十一月十九日伊賀国名張郡司請文（『同』二五四号）、天暦七年二月十一日伊勢国近長谷寺資財帳（『同』二六五号）、康平三年三月五日沙弥仲寿治田売券（『同』九五二号）

(124) 永長二年六月二十六日筑前国碓井封山口村住人注進状案（『平安遺文』一三七六号）、長保三年四月八日山城国禅定寺田畠流記帳（『同』四〇八号）、嘉承二年十二月二十八日大安寺権上座長会畠売券（『同』一六八二号）、天承二年二月十一日僧某畠売券（『同』二二一七号）、保延二年十月八日宮友入道畠売券（『同』二三五一号）

(125) 長承二年十二月十二日藤井得重所領売券（『平安遺文』二二九二号）、久安六年四月八日藤原氏女家地券紛失状案（『同』二七〇〇号）、仁平三年三月日僧定賢田地売券（『同』二七八二号）

(126) 応徳二年三月十六日安芸国高田郡司藤原頼方所領畠立券文（『平安遺文』一二三二号・四六四九号）、久安元年十二月日讃岐国善通曼荼羅寺寺領注進状（『同』二五六九号）

(127) 薗部寿樹『日本中世村落内身分の研究』（校倉書房、二〇〇二年）一四五頁、坂田聡『家と村社会の成立』（高志書院、二〇一一年）二五一頁

(128) 『殿暦』天永元年十月二日条

(129) 『中右記』嘉保三年十一月三十日条

(130) 吉原浩人氏は「大江匡房が神仏習合思想史上に果たした役割は、古代中世を通じて最大級のものと言っても過言ではない」と述べている（同「神仏習合思想史上の大江匡房」『和漢比較文学叢書』一四、汲古書院、二〇〇二年）。

(131) 『殿暦』永久元年九月七日条、『中右記』大治四年十一月二十三日条

(132) 『百錬抄』寿永二年九月二日条、『玉葉』寿永二年八月二十八日条

(133) 『吉田家日次記』応永九年三月十六日条（『大日本史料』七―五―四三〇頁）

(134) 『小右記』寛仁四年八月十八日条、嵯峨井建「鴨社の神仏習合」（『鴨社の絵図』糺の森顕彰会事務局、一九八九年）、同「中世上賀茂神社の神仏習合」（『祭祀と国家の歴史学』塙書房、二〇〇一年）

(135) 須磨千頴翻刻「社務補任記」（『賀茂文化研究』二、一九九三年）、『中右記』嘉承三年六月二十三日条、『大日本史料』三―一―八〇頁・二九九頁、三―一七―三六八頁、三―二四―二七九頁。なお、下鴨社東塔は大治三年に、西塔は天承元年に供養が行われた（『百錬抄』大治三年七月二十日条、天承元年十月十日条）。上島亨『日本中世社会の形成と王権』（名古屋大学出版会、二〇一〇年）二五六頁、本書については拙論「中世成立期の王権と宗教」（『日本史研究』六〇一、二〇一二年）を参照されたい。

(136) 松本史朗『縁起と空』(大蔵出版、一九八九年)、袴谷憲昭『本覚思想批判』(大蔵出版、一九八九年)

(137) 建永元年月日慈円大懺法院条々起請(『鎌倉遺文』一六五九号)。なお慈円は建保元年に良源を讃えた「慈恵大師講式」を作成するが、そこでは良源が「方便之結縁、方便之調機」に卓越したと賞賛した(『大日本史料』一―二二―二三三頁)。具体的には「入仏道、不嫌栄華、非戒律、又専僧礼、乗以車駕、著以綾羅、或受官位、或領田薗等、併譲名利於菩薩戒、示迷悟之不二、鑑末法於衆生界、取結縁之不失」と述べ、良源が仏道における栄華や美服・官位・所領を否定しなかったことを「迷悟之不二」を示したものと高く評価し、良源の生き方を「我等」の模範と語っている。

(138) 『さゝめごと』(日本古典文学大系『連歌論集俳論集』一八三頁)、『花園天皇日記』元弘二年三月二十四日条

(139) 『大正新脩大蔵経』三三―七一四頁

(140) 『沙石集』五―一二(日本古典文学大系本、二二四頁)、宥範『大日経疏妙印鈔』(『大正新脩大蔵経』五八―四七五頁)、『正法眼蔵』(『同』八二―一七四頁)、『仏光国師語録』(『同』八〇―一九六頁)、『虎穴録』(『同』八一―三二八頁)。沙石集はこれ以外にも、「麁言軟語ミナ第一義ニ帰シ、治生産業シカシナガラ実相ニ背ズ」(序、五七頁)、「生身ヲ助テ、法身ノ恵命ヲ全クセント思ハヾ、世間ノ治生産業マデ、仏法ノ助トナリテ、道業ヲ成ベシ」(五本―三、二〇五頁)とあり、治生産業実相論は無住にとって核心的な主張であった。それは、卑近な雑談や笑い話から人々を仏道へと誘おうとする無住の姿勢の根幹に関わっている。

(141) 芳澤元「室町期禅宗の習俗化と武家社会」(『ヒストリア』二三五号、二〇一二年)

Secular Priest Life in the Japanese Middle Ages

TAIRA Masayuki

There were many people who did the figure of the priest and continued secular activity in the Japanese Middle Ages. A purpose of this article is to clarify their actual situation.

When faith in hope of yielding to the Buddhists' paradise became popular, the manners and customs that general people became a priest were born and spread out. In the days of the beginning, the people who became a priest stopped secular activity and devoted themselves to Buddhism ascetic practices. However, when it is the Middle Ages, a political man of power comes to become a priest, and they come to maintain political power after having become a priest. The abdicated emperors who had joined a Buddhist order held political real power after a priest. The manners and customs to hold a patrimony after having become a priest spread out in the Great Society before long. It was special manners and customs to be seen only in the Japanese Middle Ages that the people who held a patrimony after having become a priest, and carried out a secular activity existed. That is why it leads to elucidating a social structural characteristic in the Middle Ages in Japan to study it.

When the Emperor, the Minister, the General hoped to become a priest, both became a priest after having resigned the position. However, they held political power after having really become a priest. Therefore, in the Japanese Middle Ages, the phenomenon that an institutional political man of power and a true man of power became estranged was often caused.

When nobles became a priest, they resigned a government official. However, in the Imperial Court of the Kamakura era, a lot of posts where the noble who became a priest could take office as appeared. For example, Chigyokokushu（知行国主）, Ryoke（領家）, Kantoumoshitsugi（関東申次）are the examples. In addition, the person who became a priest came to be able to get various public posts at the local government office.

After having become a priest, many samurais continued maintaining the post of the Shugo（守護）and the lord of a manor. They engaged in the duties such as war or

the guard according to an order of the Shogunate even after becoming the figure of the priest. The manners and customs of the priest spread to the world of the people. Most of leaders of the village ran a village with the figure of the priest. In addition, a lot of people who became a priest in a slave and lowly people exist. Even if farmers became a priest, it was not exempted from the burden of the land tax.