共同研究

日本仏教史における「仏」と「神」に関する研究

主任　赤松徹真

中川修　藤村研之　中西直樹　山下立　下間一頼　大河内智之

はじめに

日本における仏教の受容と展開及び定着にとっては、在来の神・神祇信仰との関係性のありようが歴史的にも宗教的にも思想的にも形態的にも形象的にも重要な研究課題であり続けている。仏教の普遍的な法（ダンマ）・精神の獲得は、仏教を対象的に表現した仏と自己との二元的関係性を基調とした受容から、自己の根底的転回、覚醒を伴った仏教主体の成立をもって可能となる。したがって、仏教主体の成立は、自己、さらに人間の自然性・心情性を単純に肯定することを基調とした在来の神・神祇信仰との対決を不可避とし、また、仏教主体の歴史的現実との関係性は、現実の支配的な諸関係への批判性を持続しながら人間―社会関係の形成を志向しつつ、具体的実践性・形態性・形象性や言説表現を持つものである。その際、普遍的な仏教主体と歴史内存在としての主体との同一性をどのような内在的関係を持続しながら人間―社会関係の形成を具体化したのかを整合性をもちながら歴史的に分析・検証することが求められよう。

日本における仏教の受容と展開及び定着に関する問題が、日本文化・日本仏教・日本人論・日本論、さらに日本の伝統論などの文脈の中で〈日本〉に収斂するものとして〈仏教復興〉論と結びついて論じられ、神仏関係は、協調的融和的関係の再構築に向かっている。その傾向が顕在化する二十一世紀初頭の状況的現実は、自己、さらに人間の自然性・心情性を単純に肯定することへの部分的見直しを含みながら、〈心のありよう〉への直視を促し、〈複眼的〉認識を可能にするとして仏教再評価を呼び起こしている。しかしながら、それらの傾向は、仏教の普遍的な法（ダンマ）・精神の獲得に向かうものであるとは言い難く、仏と自己との二元的関係性を基調としているようである。そこでの仏教は、在来の神・神祇信仰との対決を不可避とするものではなく、〈日本仏教〉に収斂するものである。

本研究は、「日本仏教史における『仏』と『神』に関する研究」と掲げ、二十一世紀初頭の状況的現実のまっただ中にある研究主体が普遍的かつ根源的な宗教的課題について真摯に内在的問いを持続するとともに、仏教の受容、歴史的社会的展開及び定着に関する個別研究を積み重ねることを目的とするものである。本年度は、藤村研之・下間一頼の両氏から研究成果の報告を受けた。

（赤松徹真）

貞慶研究の課題

近年、中世南都仏教の研究が多様化しつつある。なかでも法相宗の中興といわれる解脱房貞慶は、中世南都仏教を代表する格好の人物として歴史学、仏教学のみならず諸分野で幅広く取り上げられる傾向にある。特に国文学の立場からの成果としては、大正大学総合仏教研究所の「講式研究会」が『貞慶講式集』を刊行したことが注目される。(1) 従来も講式研究はなされてはいたのだが、ここで貞慶の講式が整理・編集されたことにより新たな段階に入ったといえる。また、神道史の立場からも研究が進み、とくに伝貞慶作とされてきた『神祇講式』が貞慶の真作であると証明されたことにより、貞慶の神祇信仰を講式との関係で論じる動向も本格化してきた。なかでも佐藤真人氏は、貞慶が初期両部神道の形成に間近に位置していたとの見解を示し、貞慶と神祇の問題を追求する新しい方向性を示している。(2)

しかし、貞慶の神祇をめぐる問題を顧みた場合、依然として放置されたままの課題もある。例えば、貞慶の伊勢参宮については細川涼一氏が「史実」、上田さち子氏が「史実にあらず」との見解を示しているが、両者の観点の相違がやや顕在化しただけで、平行線のまま留保されている

のが現状である。[3] とはいえ、貞慶の神祇信仰、南都仏教と伊勢信仰、伊勢信仰と中世仏教、説話の問題点等、現存の課題の多くはこの問題を避けて解決できるものではなさそうである。したがって本稿では、講式および神祇を通じてなされる（現在行われている）貞慶研究の問題点を素描することで、今後の南都仏教研究の準備作業に換えてみたい。

伊勢参宮を推察させる史料について、佐藤真人氏は以下の四点を挙げて整理している。[4]

①『笠置寺縁起』

建久五（一一九四）年八月三日、笠置寺般若台六角堂上棟が行われるが、その前に伊勢神宮（内宮）に参詣して神の姿を感得し、それを六角堂内陣の厨子に奉納する。

②『東大寺衆徒参詣伊勢太神宮記』

建久六（一一九五）年四月十七日、重源の伊勢参宮において、外宮法楽の導師を勤め、翌日内宮法楽での説法中に瑞相が現れる。

③『（三重県正泉寺所蔵）大般若経識語』

「件本、解脱房貞慶被進神宮云々」とある。

④『沙石集』巻第一「笠置解脱房上人太神宮参詣事」

貞慶が菩提心祈請のため、石清水八幡に参籠。大神宮参宮を勧める夢告を得、夢中で伊勢の神官と出会い問答する。

いずれも後世に著された史料であるが、貞慶の活動を考える上で重要な意味を持つことは間違いなく、今後も更に検討していく必要があるだろう。ただし、ここではこれら参宮伝説史料の持つ意味を考えることよりも、貞慶自身の伊勢への言説を窺うことから考察してみたい。

一、「（建久六年）笠置寺大般若経供養願文」

・又願以此伽藍永奉施伊勢大神宮、八幡大菩薩、春日大神、金峯蔵王、当山護法如守眼精勿令失墜[5]

二、「（建久六年以降）別願講式」

・敬白、尽虚空界一切三宝、殊大恩教主釈迦牟尼如来、兜率天上弥勒慈尊、天照大神、春日大神、仏法護持八部冥衆[6]

・仰願釈尊、文殊、地蔵、天照大神、春日権現、無辺三宝、十方冥衆、哀愍愚願決定令成矣(7)

三、「(建久七年)沙門貞慶笠置寺法華八講勧進状」

・請依善知識助、奉為伊勢大神宮、紹隆当山往古八講等状(8)

・一山法命随分住持、広大仏恩致誠報謝、以其功徳奉大神宮真徳、借彼威力祈我国衆生発菩提心(9)

四、「(建久九年)笠置寺十三重塔供養願文」

・爰尋吾朝之濫觴者、皆為天照大神之開闢、思一代之摂化者、莫不釈迦大師之出世(10)

五、「(建久九年)貞慶敬白文」

・天照大神　吾朝始祖　四海万邦　誰漏其化(11)

これらは貞慶の願文類を編集した『弥勒如来感応抄』と『讃仏乗抄』に収められているが、一見したところ、どれも貞慶の伊勢信仰を考える際の顕著な特色とはいえなさそうではある。しかしながら、これらの記事が著された時期に注目した場合、多少なりともその問題点が浮上してくるのではなかろうか。

貞慶が隠遁した笠置寺は、建久五(一一九四)年八月三日に般若台六角堂の上棟が行われるのを皮切りに伽藍整備が本格化し、四年後の建久九(一一九八)年十一月七日、十三重塔供養を終える。貞慶の願文に伊勢への信仰(しかも、極めて部分的に)が見られるのはなぜかこの期間、つまり、笠置寺の伽藍を整備する最も多忙な時期に限られているのである。このことは何を意味するのか。この時期の貞慶の活動を詳しく辿って、その問題を考えてみよう。

般若台六角堂上棟が行われた翌年十一月十九日には上棟を終えたその堂で大般若経供養を行っている(12)。この堂は、貞慶が十一年の歳月をかけて作製した大般若経六百巻を納める、笠置寺の中でも特に象徴的な建物でもあった。

翌年、建久七年の二月十日に『弥勒講式』、二月十七日に『地蔵講式』を作製(13)。前者は小田原瞻空、後者は菩提山専心の依頼により著されたことが奥書に示されている。いずれも勧進僧として活躍した人物である。

四月四日には一千日舎利講のための仏供を勧進(14)。

八月十五日には重源より梵鐘、宋版大般若経、白檀釈迦如来像を授かっている。[15] 先述の『東大寺衆徒参詣伊勢太神宮記』の記事（特に瑞相の箇所）は後世の追記であると考えられているが、貞慶・重源両者のやりとりを見た場合、前年に貞慶が重源の勧めにより伊勢神宮で導師・説法を勤めた可能性は充分考えられよう。授与の翌年、重源が建立した播磨浄土寺落慶に貞慶が導師として赴いているのは、[16] その返礼の意味とも理解できよう。

秋には、同法等の勧めに依って『欣求霊山講式』を執筆している。[17] この同法が誰であるのかは分からないが、瞻空・専心と同様に勧進僧である可能性は極めて高い。また、前年の正月三十日に『子島記注』を記し終えているが、[18] これも同法達の強い依頼を受けて作製されたことが奥書より確認できる。

このように、講式を初めとする貞慶の著作は、他の僧侶から依頼により作製されたものが非常に多く含まれることが特徴といえよう。同時に、それらは他所の法会・仏事で使用されたことを意味する。貞慶の講式研究を行う場合、この前提を踏み外してはならないのではなかろうか。

話を元に戻そう。このように建久七年の活動はめざましく、加えて『文殊講式』もこの年前後に著されたと考えられている。[19]

そして、この翌々年に十三重塔の供養を行うのだが、先述のように貞慶の言葉に伊勢への信仰が述べられるのはこの期間なのである。この理由は何であるのか。一つ考えられることは、この時期に伊勢への信仰が深まったのではないかということである。しかしながら、大神宮について催かが語られるだけで、格別な信仰の深まりなどはその行動・言動から読み取ることはとてもできない。

やはり、この期間の活動は天照大神への信仰が深化したというよりも、伊勢信仰者、大仏勧進僧、山岳信仰者等、様々な人々との交流を結び、ネットワークを拡張させていくものではなかったか。それ故、伊勢、弥勒、文殊、観音など様々な信仰がその著作に表出されていったと考えるのが自然であろう。

すなわち、笠置寺伽藍の整備を円滑に実現させるためのネットワークを結び、なおかつ取り巻く人々、周辺の宗教者へ配慮しながら講式や願文の作成に取り組んでいったことが、この多様な宗教性の原因になっていると考えられるのである。

貞慶の雑多で多様な、時には教義の逸脱ともとれる言説やこの時期にだけ表れる伊勢への言動も、その時期の彼自身の宗教活動（とりまく人々の信仰）と密接に関わりをもつが故の結果なのである。

著作の内容からその信仰を導き出すことは、研究の定石的方法であることは間違いない。しかし、その著書が依頼により作成されたものであるのか、自房のプライベートな仏事で使用されるものであるのか、はたまた教学を整理したものであるのか等、貞慶の著作はその前提こそが問題視されなければならないだろう。

以上、貞慶在世時の活動と伊勢信仰について暫く考察してみたが、まだまだ重要な問題が残されたままである。それは貞慶死後、彼の伊勢信仰が何故伊勢参宮伝説という形をとって浮上してくるのかという疑問である。貞慶を考える場合、生存中の活動と没後に語られるイメージが食い違う例がよく見受けられるが、同様のことは彼の戒律実践についても考えられるので、ここではその真相を辿ってみよう。(20)

貞慶は持戒僧であると永らく理解されてきた。明恵と同様に南都仏教の戒律復興を果たした人物として知られている。しかしながら、貞慶の実践には「授戒」が行われていないのである。高僧として誉れ高く、法会には導師として数多く活躍し、有力貴族との交友も頻繁であるにもかかわらず、それが一度も行われていない。九条兼実や後鳥羽上皇からたびたび法会に招かれ、導師・講師として活躍することはあっても、「戒師」として招かれることは一度もない。これは何を意味するのか。やはり、彼が当時の人々から持戒僧と認められてはいなかったためではなかろうか。

実は貞慶の生涯を辿った場合、彼と戒律との関係を見いだし得るのは以下の二点である。

一、『戒律興行願書』の起草。律宗の荒廃を嘆き、とくに興福寺東西金堂衆に戒律の護持・再興を呼びかける願文を作成する。

二、常喜院を建立。興福寺内に律学専門の施設を作り、僧侶を選抜して律学を学ばせる。

いずれも晩年の海住山寺在住時の行動である。

戒律に対する唯一の著作である『南都叡山戒勝劣事』を彼の戒律思想を語るものとして重要視する立場もあるが、この書は取り立てて貞慶の独自性を示しうる内容でもないし、それ以上に、貞慶の著述という確証も得られていないのが実状である。

貞慶が草したと考えられている『興福寺奏状』には念仏僧の破壊的行為を非難する言葉があるが、この文脈から彼が精進浄行の持戒僧であったと読み取ることはできないだろう。

また、貞慶が僧衆の生活を戒めたものに『貞慶海住山寺起請文』と『勧学記』がある。いずれも僧侶生活を糺す立場で出されたもので、海住山

寺での厳しい寺院生活の内実を窺い知ることのできる内容であり、従来より貞慶の戒律実践を示す史料と見なされてきた。しかし、よく考えてみるとこの程度の禁制はとくに貞慶だけが新たに行い得たものでもなく、同様のことがあちこちの山寺でたびたび行われてもいたのである。内容も仏教でいうところの「戒律」というより、世俗法的な訓戒といえそうである。

話を先程の二点に戻して考えよう。後世、貞慶は「戒律復興の先駆者」と位置づけられるのではあるが、彼と戒律との関係をある程度明確に示すことができるのは、この二つの行動しかないのである。そこで貞慶の周辺を見渡した場合、彼のこの活動に積極的に支援し、没後にこの流れを汲んでいく弟子の存在が確認できる。一人は戒如、もう一人は覚真（藤原長房）、前者は貞慶が行った律学講義を引き継いだ人物であり、後者は常喜院建立を導き、主な財政支援を行った人物である。貞慶没後の彼らの行動を探ってみた場合、興味深い事実に突き当たる。

まず覚真であるが、彼は貞慶没後海住山寺の二世住持として寺院運営を行っていく。舎利信仰とともに、なかでも戒律遵守を強調することで僧侶統制を行っていく。ことあるごとに戒律護持が先師貞慶の遺志であったと宣揚し、最終的にはそこで行う教学、僧侶の補任、僧侶生活、すべてを戒律を主軸に寺院運営の方針を決定づける。

貞慶の業績は、法相宗の中興として唯識教学を整備・易行化を図ったことなどが著名である。しかるに覚真は貞慶の数ある遺徳のなかでも殊更に戒律を取り上げ、貞慶の遺志に学んで戒律実践を行うことを衆僧に呼びかけ、海住山寺を厳格な「戒律道場」として整備・拡張していく。

一方戒如はかつて貞慶が復興に着手した海竜王寺、海住山寺、唐招提寺、常喜院などで律学の講義を行い、後の南都戒律復興の立役者である円晴、覚盛、叡尊等を育てていく。その後、南都の戒律復興は円晴、覚盛、叡尊等の盛んな授戒・布薩運動をもって具体化していくのだが、戒如は彼らが「自誓授戒」を行った三年後、すなわち復興運動が現実化していくこの時期に貞慶が著した『戒律興行願書』を引っ張り出し、復興の立役者は貞慶であるとルーツを示し、盛んに貞慶の戒律興行を顕彰していくのである。

貞慶が厳格な精進僧であるというイメージは、このように早い段階から弟子達の行動と宣揚により定着化していく。また、『貞慶海住山寺起請文』と『勧学記』といった山中での規式が、厳しい戒律実践の証として、少し形を変えて人々に認識され、興福寺のエリートコースを外れ遁世したという事実がこの清貧なイメージ形成に拍車をかけていったと考えられるのである。

ここでは、戒律実践を巡って、事実とイメージ形成の問題を述べるにとどまったが、貞慶の伊勢参宮についても、同様のケースが考えられる可

能性は大いにあるのではなかろうか。上田さち子氏は「鎌倉後期の戒律復興の風潮の中では、貞慶こそが伊勢に参詣するにふさわしい僧侶とみなされたに違いない」[21]と述べる。これは当時の人々が貞慶に求めたイメージであり、これがどういった要因で形成されていったのかについては今後も考えねばならない課題といえよう。

（下間一頼）

註

（1）山田昭全・清水宥聖編『貞慶講式集』山喜房仏書林　二〇〇〇年。（以下『講式集』と略称）

（2）佐藤真人「貞慶『神祇講式』と中世神道説」（『東洋の思想と宗教』一八号　二〇〇一年）また、貞慶と神祇の関係を解く最近の成果に松田淳一氏の「貞慶『春日権現講式』の信仰世界」（『日本文学』六月号　二〇〇四年）がある。

（3）細川涼一『逸脱の日本中世』ＪＩＣＣ出版局　一九九二年。上田さち子「伊勢への道（下）」（『月刊　百科』三七一　平凡社　一九九三年）

（4）佐藤前掲論文。

（5）「讃仏乗抄」第八（藤田経世編『校刊美術史料寺院篇下巻』中央公論美術出版　一九七六年　九八頁）（以下『美術史料』と略称）

（6）「弥勒如来感応抄」（平岡定海『東大寺宗性上人之研究並史料　下』臨川書店　一九八八年　二一六頁）（以下『宗性史料』と略称）

（7）同右（『宗性史料』二一九頁）

（8）同右（『宗性史料』二三九頁）

（9）同右（『宗性史料』二四〇頁）

（10）『美術史料』九三頁。

（11）「弥勒如来感応抄」（『宗性史料』二三〇頁）

（12）『美術史料』九七・九八頁。

（13）『講式集』九一・一一一頁。

（14）「弥勒如来感応抄」（『宗性史料』二三八頁）

（15）「南無阿弥陀仏作善集」

（16）「播磨鑑」（『大日本史料』四編十二　二八〇頁）

（17）『講式集』一三五頁。

（18）『大日本史料』四編十二　三〇五頁。

（19）『講式集』三五九頁。

（20）この点を詳しく論じたのが拙稿「貞慶像の形成」（中尾堯編『中世の寺院体制と社会』吉川弘文館　二〇〇二年）

（21）上田前掲論文。

専修念仏と神祇——法然と親鸞——

はじめに

貞慶によって起草されたといわれるいわゆる「興福寺奏状」は、法然が勧める専修念仏の過失を九箇条にわたって列挙する。その第五には「背霊神失」があげられ、「永別二神明一、不レ論二権化実類一、不レ憚二宗廟大社一、若恃二神明一必堕二魔界一」[1]といった念仏者の、既成教団とは異なる神祇への対応をうかがい知ることができる。そうしたありようは、後の「延暦寺大衆解」[2]や『沙石集』[3]でも批判の対象ともなっており、「奏状」に記されたことが、単なる一過性の問題ではなく、念仏の実践と不可分のもので、必然性を有するものであったことが推測されよう。

本稿はこうした念仏者の立場が、法然の信仰を受け継ぐことによって生み出されたものか、否か。またそれを「神祇不帰依」と明確に宣言した親鸞の場合はどうであったかについて、些か思うところを述べるものである。

一

法然は、元久元(一二〇四)年山門に提出した「七箇条起請文」のなかで、「年来之間、雖レ修二念仏一、随二順聖教一、敢不レ逆二人心一、無レ驚二世聴一、因レ茲于レ今三十箇年、無為渉二日月一、而至二近来一、此十个年以後、無智不善輩時々到来。非二啻失一弥陀浄業一。又汚二穢釈迦遺法一、何不レ加二炳誡一乎」[4]と述べている。史料の性格上多少の誇張もあるかもしれないが、これによると、既成仏教教団が非難するような念仏者の行動(当然神祇の問題も含まれるであろうが)は、この十ケ年の間に突如生じてきた問題のようであり、法然にもともと存在するものではなかったようにも思われる。それを裏付けるように「興福寺奏状」にも「上人者智者也、自定無二謗法心一歟、但門弟之中、其実難レ知、至二愚人一者其悪不レ少、根本枝末恐皆同類也」[5]として、法然と門弟とを区別している。本稿で問題とする神祇への対応に限定してみれば、法然は『百四十五箇條問答』のなかで、

一。七歳の子しに(死)て、いみ(忌)なしと申候はいかに。

答。仏教にはいみ（忌）といふ（云）事なし、世俗に申したらんやう（様）に。

一。月のはゝかり（憚）のあひ（間）た、神のれう（料）に、経はくるし（苦）く候ましきか。

答。神やはゝかる（憚）らん、仏法にはいます、陰陽師にと（問）はせ給へ。

一。子うみ（生）て、仏神へまい（参）る事、百日はゝかり（憚）と申候は、まこと（実）にて候か。

答。それも仏法にいます。

一。産のいみ（忌）いくかにて候そ、又いみもいくかにて候そ。

答。仏教には、いみといふ（云）事候はす、世間には産は七日、又三十日と申けに候。いみも五十日ともうす、御心に候。

一。いみ（忌）の物の、ものへまいり候事（物詣）は、あしく候か。

答。くるしからす。(6)

と述べている。そこには、仏教における禁忌否定を明確に主張する一方で、世間のありように配慮する姿勢がうかがえる。また、

一。神に後世申候事、いかゝ。

答。仏に申すにはす（過）くまし。(7)

というように、ここでも神に対する仏の優位性がはっきりと示されてはいるが、それは「後世」に限定したうえの判断であって、「若恃ニ神明一必堕ニ魔界一」といった主張には程遠いように思われる。しかも、

コノ世ノイノリニ、仏ニモ神ニモ申サム事ハ、ソモクルシミ候マシ。後世ノ往生、念仏ノホカニアラス行ヲスルコソ、念仏ヲサマタクレハ、アシキ事ニテ候へ。コノ世ノタメニスル事ハ、往生ノタメニテハ候ハネハ、仏神ノイノリ、サラニクルシカルマシク候也。(8)

というように、往生の行のためでない、現世利益を求めての仏神への祈りならば否定してはいない。それは法然自身の貴族に対する病悩平癒のための授戒の事実(9)と共通した立場でもある。こうしてみると、念仏者の中におこった神仏軽侮のありようは、法然の念仏信仰より生み出されたとは、単純に断定できないように思われる。

二

しかしながら、法然の念仏信仰の特色はあくまでも専修である。主著『選択本願念仏集』の立場は、〈一切衆生の往生は、阿弥陀仏によって選択された本願である称名念仏を、行ずることによってのみ可能となる〉ということで一貫している。そこでは神祇信仰は無論、諸行往生とて否定される。[10] 後に明恵が『選択集』を読み、「在家出家千万門流所レ起種種邪見、皆起レ自二此書一」[11]と非難したように、その思想の尖鋭さは際立っている。ただし問題は、前掲の消息に示されたような「後世ノ往生」をめざす信仰が、法然において、現実生活とどのように関わっていたのかということである。「津戸の三郎」宛の消息でも「この世」・「後世」という分類がなされていたが、同じように『念仏往生義』にも、

詮するところ（所）は、たゞ（只）一向専念といへ（云）ることあり、一すち（筋）に弥陀をたの（憑）み念仏を修して、余の事をまし（雑）へさる也。そのゆへ（其故）は、寿命の長短といへ（云）ひ、果報の浅深といへ（云）ひ、宿業にこた（報）へたることをしら（知）すして、いたつら（徒）に仏神にいの（祈）らんよりも、一すち（筋）に弥陀をたの（憑）みてふた（二）心なければ、不定業をは弥陀も転し給へり、決定業をは来迎し給うふへし。無益のこの（此）世をいの（祈）らんとて、大事の後世をわす（忘）るゝことは、さら（更）に本意にあら（非）す[12]……

と述べられている。ここに記された「無益のこの世」と「大事の後世」という表現から感じられるのは、来世に比しての現実の希薄さである。また法然が現実問題への対応で、ぎりぎりの選択を迫られた様子が顕著にあらわれた「送山門起請文」や「七箇条起請文」が偽作と疑われたのも、『選択集』などにあらわれたありようとのあまりにかけ離れた異質性による。弟子達が「上人之詞皆有二表裏一、不レ知二中心一、勿レ拘二外聞一」[13]といったように、こうした見解が法然にもともと存在していたのかどうかの判断は別稿に譲りたいが、とくに専修念仏に対する批判が高まり、既成の仏教教団と緊張関係が生じた晩年に限ってみれば、法然において現実世界とは、来世往生のためにひたすら念仏を称えるという場であって、非常の場合、最低限称名念仏が可能であれば妥協もよしとしたように思われる。消息においても、専修念仏の信仰に出会ったものが、それを踏まえて、念仏者としていかにさまざまな問題に対応していくのかという点で、念仏者以外のものとの軋轢を極力回避することに重点を置いた指示[14]がみられる。それは専修念仏信仰を勧める法然の、先駆者としての当然のありようであったかもしれないが、少なくとも晩年の法然には専修念仏信仰を、

来世往生のみに収斂する面のあったことが顕著に窺えよう。こうしたことからすれば、「興福寺奏状」にあらわれるような念仏者の神祇に対する言動は、その端緒は法然の「一行専念」にあったとしても、法然の現世との関わりの延長上にはないように思われるのである。

しかしながら、そうであったとしても『浄土宗略抄』の、

しかれ（然）はかくのごとき（如レ是）の諸仏諸神、囲繞してまも（守）り給はんうゑは、又いつれの仏神かあ（有）りてなやまし、さまたく（妨）る事あらん。又宿業かき（限）あり（有）て、う（受）くへからんやまひ（病）は、いかなるもろ〳〵（諸）のほとけ（仏）かみ（神）にいのる（祈）とも、それ（其）による（依）ましき事也。いのる（祈）によりてやまひ（病）もや（止）み、いのち（命）ものふ（延）る事あらは、たれ（誰）かは一人としてやみしぬる人あらん。(15)

という発言や、あるいは前にあげた『百四十五箇條問答』に示されたことを、当時成立したとされる『諸社禁忌』(16)において、伊勢・石清水・賀茂・松尾・平野・稲荷・春日等の権化神とされた神社の、産穢・死穢等の禁忌が一々に記されてあることに比べても、法然の信仰の一般的ありようとの異質性は明確である。そして、こうしたいわば権威からの解放こそ、まさに「老後遁世之輩」(17)や「愚昧出家之類」(18)が求め、法然のもとに参集した大きな理由でもあろう。たとえ来世の往生を目指すためだけの専修念仏信仰であって、現世は念仏を称える場に過ぎなかったとしても、「一向専念」である限り、現実の権威との間で葛藤が生じるのは避けられない。しかも飢饉や災害が頻出し、戦乱が打ち続き、現実の生活が疎んじられる状況下では、来世往生こそが民衆に残された唯一の救いであり、その方法として称名念仏の絶対性が説かれたことは、現実のあらゆるものを相対化していくことにもつながり、法然自身は直接は、現世祈禱を否定しなかったとしても、結果として神祇崇拝を無視することと同種の効果をもたらすこととなったとも考えられる。その意味で法然によって提唱された専修念仏の信仰は、法然の行動に不可解さが残るとはいえ、「一向専念」において本質的に神祇信仰を否定する性格を有するものであったといえるだろう。念仏者の神祇軽侮の行動は、法然とは相違するものであっても、そのことに敏感に反応したがゆえのものであったといえよう。

三

では、法然を師と慕いながらも法然とは異なり、明確に「神祇不帰依」を宣言した親鸞の場合は、どうであろうか。そうした法然と親鸞の相違

のひとつは、親鸞が法然をふまえながらも「往生即成仏」を説き、しかも信心の獲得に往生性をもたせて論じたことにある。浄土教の伝統では往生と成仏は別のことであり、しかもあくまで来世で求められるものであった。法然もまたこの域を出ない。

これに対し親鸞は、死後浄土に往生することで得られる不退の位である正定聚を、現生で信心を獲得することにおいて成立する利益と位置付け、死後浄土における「往生即成仏」を説いたのである。すなわち『浄土文類聚鈔』には、このことを示して、

煩悩成就凡夫生死罪濁群萠、獲□(往)相心行即住大乗正定之聚。住正定□(聚)必至滅度。必至滅度即是常楽。常楽即是大涅槃。(19)

と述べ、また『教行信証』「信巻」では「金剛の真心を獲得」したものが獲る「現生十種の益」の十番目に「正定聚」をあげている。(20) もっとも親鸞にも、

剋念してむまれむとねがふひとと、またすでに往生をえたるひとも、すなわち正定聚にいるなり。(21)

と、正定聚を来世の益ととらえたところもないではないが、基本的にはそうした伝統的解釈を超えて現生正定聚を主張するのである。翻ってこのことは、死後にかぎって論じることが常であった往生そのものの理解に現生性を持ち込むことでもあった。親鸞は「即得往生」を解して『一念多念文意』に、

「即得往生」といふは、即は、すなわちといふ、ときをへず日おもへだてぬなり。また、即はつくといふ、そのくらゐにさだまりつくといふことばなり。得は、うべきことをえたりといふ、真実信心をうれば、すなわち无碍光仏の御こゝろのうちに摂取して、すてたまはざるなり。摂はおさめたまふ、取はむかへとるとまふすなり。おさめとりたまふとき、すなわち、とき日おもへだてず、正定聚のくらゐにつきさだまるを、往生をうとはのたまへるなり。(22)

といい、また『唯信鈔文意』では、

即得往生は、信心をうればすなわち往生すといふ、すなわち往生すといふは不退転に住するをいふ、不退転に住すといふはすなわち正定聚のくらゐにさだまるとのたまふ御のりなり、これを即得往生とはまふすなり。即はすなわちといふ、すなわちといふはときをへず日をへだてぬをいふなり。(23)

というように、信心を得、正定聚のくらいにさだまることを「往生をう」と述べているのである。つまりそれは現生で往生を主張したようにも受

けとれ、現実の生活が往生に関わるものとして、単純に否定されえないものとなったといえるだろう。

四

そしてこうした信仰の特質こそが、信心を獲得したもの、すなわち専修念仏の信仰を有するものの神祇への対応をより鮮明ならしめたといえるだろう。親鸞は主著『顕浄土真実教行証文類』において、

夫拠三諸修多羅一勘二決真偽一教二誡外教邪偽異執一者『涅槃経』言帰二依於一仏一者終不二更帰一依其余諸天神一出略

『般舟三昧経』言優婆夷聞二是三昧一欲二学一者乃至自帰二命仏一帰二命法一帰二命比丘僧一不四得三事一余道一不五得四拝三於二天一不四得三祠二鬼神一、不四得三視二吉良日一已上又言優婆夷、欲三学二三昧一乃至不下得中拝二天一祠祀上神上出略(24)

『菩薩戒経』言出家人法不下向二国王一礼拝上、不下向二父母一礼拝上六親不二務一鬼神不二礼一已(25)

『論語』云季路問事二鬼神一子曰不二能事一人焉能事二鬼神一已上(26)抄出

などとして、神祇への不帰依を明確に宣言する。さらに当時の道俗のありようを悲歎して、

五濁増のしるしには　このよの道俗ことごとく
外儀は仏教のすがたにて　内心外道を帰敬せり
かなしきかなや道俗の　良時吉日えらばしめ
天神地祇をあがめつゝ　卜筮祭祀をつとめとす
僧ぞ法師といふ御名は　たふときことゝきゝしかど
提婆五邪の法ににて　いやしきものになづけたり
外道梵士尼乾子に　こゝろはかわらぬものとして
如来の法衣をつねにきて　一切鬼神をあがむめり
かなしきかなやこのごろの　和国の道俗みなともに

と述べている。

仏教の威儀をことゝして　　天地の鬼神を尊敬す(27)

と告白している。このような現状批判は法然にはみられなかったものである。おそらくは現生において往生がさだまるとする立場に立つ、親鸞の目を通す事によって、神祇信仰の宗教性が、専修念仏信仰を妨げるものとしてはっきりと意識されえたといえるだろう。そしてそうした信仰の実践性は、晩年親鸞が、

さては念仏のあひだのことによりて、ところせきやうにうけたまはりさふらふ。かへすゞこゝろぐるしくさふらふ。詮ずるところ、そのところの縁そつきさせたまひさふらふらん。念仏をさへらるなんどまふさんことに、ともかくもなげきおぼしめすべからずさふらふ。念仏とゞめんひとこそ、いかにもなりさふらはめ、まふしたまふひとは、なにかくるしくさふらふべき。余のひとゞくを縁として、念仏をひろめんと、はからひあはせたまふこと、ゆめ〳〵あるべからずさふらふ。そのところに念仏のひろまりさふらはんことも、仏・天の御はからひにてさふらふべし。慈信坊がやう〳〵にまふしさふらふなるによりて、ひとゞくも御こゝろどものやう〳〵にならせたまひさふらふよし、うけたまはりさふらふ。かへすゞ不便のことにさふらふ。ともかくも仏・天の御はからひにまかせまひらせさせたまふべし。そのところの縁つきておはしましさふらはゞ、いづれのところにてもうつらせたまひさふらふておはしますやうに御はからひさふらふべし。慈信坊がまふしさふらふことをたのみおぼしめして、これよりは余のひとを強縁として念仏ひろめよとまふすこと、ゆめ〳〵まふしたることとさふらはず。きはまれるひがことにてさふらふ。この世のならひにて念仏をさまたげんことは、かねて仏のときおかせたまひてさふらへば、おどろきおぼしめすべからず。(28)

と、念仏弾圧に苦しむ門弟に対しておこなった厳しい指示にこそ、鮮明にあらわれている。親鸞はここで、念仏者以外のものに依存した布教伝道を否定し、そのことにおいて信仰が守られなくなった場合、生活の基盤となっているその土地からの転居を勧めている。親鸞において信仰とは生き方の根幹となるものであり、信仰を守るためには、それにそぐわない生活にも耐えるといった思考はそもそも成立しなかったのである。つまり「神祇不帰依」の宣言も、あくまでこうした親鸞における、既存の権威との対決の具体的な一例であったといえるだろう。

おわりに

以上見てきたように、専修念仏批判にしばしばあらわれてくる神祇の問題は、法然の意図するものではなかったようである。無論、法然が説いた専修念仏の信仰は、諸行往生を否定したのであり、神祇信仰もまた廃されるものである。しかしながら法然の場合、来世往生を主眼としたため、現生性が希薄となり、そのことにおいて信仰の実践として、現実問題への対応があいまいなままであった。それに対し、親鸞は、来世の果であった正定聚を現生に主張し、信心の獲得に往生性を持たせて論じた。そのため現実は、行者にとって、より重要なものに転じ、神祇信仰への厳格な対応が求められることとなったのである。そこには両者の生きた環境や立場の相違が大きく影響しているのでもあろうが、結果として法然において提唱された専修念仏の信仰が、親鸞において、その生き方を規定するものとして、さらなる展開を遂げたと言えるだろう。ただ、ならば念仏者の神祇軽侮は、親鸞と同様の立場に立つものであったのだろうか、そのことについてはここでは明言を避け、あらためて論じたいと思う。

註

（1）「興福寺奏状」（『続・日本仏教の思想三鎌倉旧仏教』岩波書店）三一三頁。

（2）「延暦寺大衆解」（『鎌倉遺文』三二三四）法然没後の教団を批判の対象とする「延暦寺大衆解」には、「寄事於念仏、永无敬明神」、さらには「食肉味以交霊神之瑞籬、觸穢気以行垂迹之社壇、即是十悪五逆、尚預弥陀之引接、神明神道、争妨極楽之往生乎云々」といった様子が記されてある。

（3）『沙石集』（巻一―一〇）（『日本古典文学大系』、岩波書店）には、「社僧神官等」の「呪詛シ奉ラン」との脅迫に対し、「聊モ恐ル、事ナシ。イカニモ呪詛セヨ。浄土門ノ行人、神明ナドニトカ思フベキ。摂取ノ光明ヲ蒙ラン行人ヲバ、神明モ争カ罰シ給フベキ」と述べた九州の「浄土宗ノ学生ノ俗」の話が収録されている。

（4）「七箇条起請文」（『昭和新修　法然上人全集』〈以下、『昭法全』と略す。〉）七八九頁。

（5）註（1）に同じ。

（6）『百四十五箇條問答』より抄出。（『昭法全』）六四七頁。

（7）註（6）に同じ。

（8）「津戸の三郎へつかはす御返事」（『昭法全』）五〇四頁。

（9）たとえば、『玉葉』正治二年九月二十七日から十月二日条、『明月記』正治二年九月三十日条。

（10）法然が諸行往生の可能性を認めていたか、否かについては現在もなお論争のあるところであって、通説とはなっていない。近年の論争の場合、認めていたと主張するものとして松本史郎氏「選択本願念仏説と悪人正因説―平雅行氏の所論をめぐって―」（『駒沢大学仏教学部論集』二九、一九九八年）があり、否定していたとするものに平雅行氏「法然の思想構造とその歴史的位置―中世的異端の成立―」（『日本史研究』一九八、一九七九年〔加筆の後、『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二年）に収録〕。安達俊英氏「法然上人のおける選択思想と助業観の展開」（『浄土宗

学研究』一七、一九九〇年)、「法然浄土教における諸行往生の可否―『選択集』第二章・第十二章を中心に―」(『仏教文化研究』四一、一九九六年)、『選択集』における諸行往生的表現の理解」(『阿川文正教授古稀記念論集　法然浄土教の思想と伝歴』、山喜房仏書林、二〇〇一年)がある。安達氏も指摘されるように、法然は『選択集』第二章で、善導の文の「若欲捨専修雑業者百時希得一二。千時希得五三」と「修雑不至心者千中無一」を引用しながらも、私見としては「豈捨百即百生専修正行而堅執千中無一雑修雑行乎」として、「千中無一」をとっている。このことからしても、法然は諸行往生の可能性を否定していたと考えるのが妥当のように思われる。

(11)『摧邪輪』「巻上」(『続・日本仏教の思想三　鎌倉旧仏教』、岩波書店)三一七頁。

(12)『念仏往生義』(『昭法全』)六九一頁。

(13)「興福寺奏状」(『続・日本仏教の思想三　鎌倉旧仏教』、岩波書店)三一六頁。

(14)たとえば「津戸三郎へつかはす御返事」(『昭法全』)五六六頁。

(15)『浄土宗略抄』(『昭法全』)六〇四頁。

(16)『諸社禁忌』(『続群書類従』「神祇部」八〇)。

(17)「送山門奏状」(『昭法全』)七九五頁。

(18)註(17)に同じ。

(19)『浄土文類聚鈔』(『親鸞聖人全集』〈以下『親聖全』と略す。〉「漢文篇」)一三六頁。

(20)『顕浄土真実教行証文類』〈以下、『教行信証』と略す。〉(『親聖全』「化身土巻」「教行信証二」)一三九頁。

(21)『一念多念文意』(『親聖全』「和文篇」)一三一頁。

(22)『一念多念文意』(『親聖全』「和文篇」)一二七頁。

(23)『唯信鈔文意』(『親聖全』「和文篇」)一六一頁。

(24)『教行信証』(『親聖全』「教行信証二」)三二七頁。

(25)『教行信証』(『親聖全』「教行信証二」)三五八頁。

(26)『教行信証』(『親聖全』「教行信証二」)三八〇頁。

(27)「愚禿悲歎述懐」『正像末和讃』(『親聖全』「和讃篇」)二一一頁。

(28)「消息」(『親鸞聖人御消息集』七〔『親聖全』「書簡篇」〕)一四七頁。

(藤村研之)