『御伝鈔』と覚如上人の伝道

――東国門徒との関係――

清岡隆文

一、はじめに

『御伝鈔』は宗祖親鸞聖人の生涯を記したものとして権威を保ち、これを報恩講において拝読する伝統は受け継がれている。『御伝鈔』は宗祖の曾孫、覚如上人が宗祖三十三回忌の翌年（永仁三年、一二九五）、二十六歳の時に著わしたのが最初で、その後、増補・改訂がおこなわれ、現在一般に流布しているものは、康永二年（一三四二）、覚如上人七十四歳の時の製作になる四巻本の系統であると考えられている。

はじめの名称は『善信聖人絵』であったが、後に『本願寺聖人親鸞伝絵』となった。この題目からもうかがえるように、平安時代より流行しはじめていた高僧の絵巻物として製作され、初めに詞書があり、つぎにそれを図絵で表現するという形式を繰り返す巻子本になっている。やがて詞書と図絵の部分とを分けて、詞書を書物として『御伝鈔』とし、図絵の部分は掛軸にして『絵伝』と称して現在にいたって依用されている。とくに宗祖の遺徳を顕彰する上で果たしてきた役割は大きく、そのことは真宗伝道の今後の方途を検討する上においても深く顧慮しなければならない。

ところで親鸞聖人の九十年の生涯を概括して三期に分ける時、修学・伝道・著述の各時代とすることは古来しばしば用いられてきた。ここではこれに基づいて宗祖における伝道時代を、承元の法難による流罪、そしてそれが赦免されて以後、家族を伴って東国へ向かわれ、さらに約二十年後に帰洛されるまでの期間とみて、その間の特に東国伝道について討究していきたい。

これについて『御伝鈔』中の宗祖の東国伝道に関する内容を挙げれば下巻の「稲田興法」の段からであるが、これはまた上巻の「六角夢想」とも対応している。(1) さらに「弁円済度」、「箱根霊告」、「熊野霊告」と続くのである。これらの内容を覚如上人は、宗祖の伝道上の重要な課題として東国時代を代表させているところに注目し、そこに覚如上人はどのような意味付けをしようとされたかを考えていくことにする。

二、覚如上人と東国

上人は十八歳の時に、京都東山の大谷において奥州大網から上洛した宗祖の孫の如信上人から「釈迦・弥陀の教行を面受し、他力摂生の信証を口伝(2)」されている。さらに翌年に上洛した河和田の唯円に対面して「日ごろ不審の法文にをいて善悪二業を決し、今度あまたの問題をあげて、自他数遍の談にをよびけり(3)」とある。このことは覚如上人の後年の著『口伝鈔』の冒頭で「本願寺の鸞聖人、如信上人に対しましまして、をりをりの御物語の条条(4)」とあり、自筆本の識語に、

先師上人、釈如信面受口決の専心・専修・別発の願を談話するのついでに、伝持したてまつるところの祖師聖人の御己証、相承したてまつるところの他力真宗の肝要、予が口筆をもってこれを記さしむ(5)。

とあり、如信上人よりの伝承を明らかにしている。

また唯円よりの影響と考えられるものとしては、先の善悪二業に関して記す『口伝鈔』の第四条に『歎異抄』の第十三条の文意がうかがえ、『口伝鈔』第六条の「弟子・同行をあらそひ、本尊・聖教を奪ひとること、しかるべからざるよしの事」では『歎異抄』第六条の「親鸞は弟子一人ももたず」との共通の立場で語られている。また覚如上人の『執持鈔』は「本願寺聖人の仰せにのたまはく」ではじまっている。しかし上人は親鸞聖人没後に生まれているので、直接の「仰せ」を受けてはいないので、この点については僧鎔の『真宗法彙目録及左券』に「この書は歎異抄を釈述したまふとみゆ」[6]を受け入れておきたい。これらの影響は、覚如上人の青年時代における如信上人と唯円からの伝授があったと推論するところとなる。

ところで覚如上人の東国への巡行はたびたび行われている。その最初は正応三年（一二九〇）、二十一歳の時、父覚恵とともに東国の親鸞聖人遺跡巡拝の旅に出ている。途中、相模国余綾山中において如信上人に出合っている。この旅は三年におよんで、正応五年（一二九二）に帰洛している。その後、正安四年（一三〇二）三十三歳の時、大谷廟堂の留守職をめぐる紛争に関わる募財の依頼で出かけているが、まもなく目的を達して帰洛している。また延慶三年（一三一〇）四十一歳にあって、廟堂の留守職に容易につけないため、長男の存覚に勧進状を書かせ、それを持って東国に赴いた。その結果、門徒衆の諒解をとりつけ、帰洛の後ついに大谷に入って留守職につくことになった。さらに正慶元年（一三三二）六十三歳の時、かって教えを受け尊敬する如信上人の三十三回忌を金沢・大網に出向いて、その法要を執行した。

今、『伝絵』の成立を考えると、初稿本は先述したように親鸞聖人没後三十三年の永仁三年十月に製作され、「善信聖人絵」と名づけられた。全体は十三段からなり、詞書は覚如上人みずからが記し、絵は康楽寺浄賀が描いた。（この一本は本願寺に保存されていたが、四十一年後の本願寺の炎上の時に焼失した。）これがすこぶる好評で、

門弟は重ねての製作を懇望することになる。そこで二カ月後に東国の門弟に与えるための製作がなされる（奥書に永仁三年十二月十三日）。この題名は「善信聖人親鸞伝絵」でまた若干の修正はあるものの十三段構成で内容においても、初稿本を踏襲していて、高田専修寺に所蔵されている。また初稿本にわずかの修正をし、「入西観察」の一段を加えた十四段構成で「善信聖人絵」と題する一本が西本願寺にあって、これは初稿本に忠実な点が多く「伝絵」製作上、今後の検討を待ちたい。その後も、覚如は改訂を重ねて、康永二年（一三四三）七十四歳の製作（東本願寺所蔵）で「蓮位夢想」の一段が入って、上巻八段、下巻七段となり、さらに各段の絵についても大きく変化が見られる。現在、この「伝絵」に基づいて本願寺から授与される四幅の絵伝は製作され、『御伝鈔』もこの本の詞書によっている。その『御伝鈔』上下十五段のなかで、親鸞聖人が承元の法難によって京都を離れ、二十数年の後、帰洛されるまでの事跡に関するものとなると、下巻の「稲田興法」「弁円済度」「箱根霊告」であり、また「熊野霊告」も東国に関わるものとして、ここで取り上げて討究していきたい。(7)

三、『御伝鈔』にみられる東国での伝道

『御伝鈔』巻下の第一段で示されるように親鸞聖人は建暦元年（一二一一）十一月十七日に流罪が赦免されている。ただ「勅免ありといへども、かしこに化を施さんがために、なほしばらく在国したまひけり」とあるように、その後も教化のために越後に滞在されたようであるが、『親鸞聖人門侶文名帳』によると越後の門弟は「覚善越後国国府住」の一人しか記載されていないので、幅広い活動がなされたとは思えない。むしろ『恵信尼消息』によって、この同じ年の三月に信蓮房が生まれていることによって旅立ちが先になったとおもわれる。(8)また東国への詳細な経路は判然としないが、上野国佐貫を通過されたことは間違いない。しかるに『御伝鈔』巻下の第二段の記述に

よれば常陸の国に入り笠間郡稲田郷に隠居されることになる。ところで宗祖が東国をめざされた動機については、諸説があって判定することは困難であるが、いずれにしても複数の要因によると考えられる。それらの中で有力なものは、善光寺の念仏聖の行き先に同調された、とするものである。[9] それは「安城の御影」の考証などから、その姿を旅の念仏聖ととらえていることに起因する。しかしそれが宗祖の東国行きの現実的な動機づけになっているとしても、この巻下第二段の、「救世菩薩の告命を受けしいにしへの夢、すでにいま符合せり」の表現に、覚如上人が意図した宗祖の動機が滲み出ている。

親鸞聖人の約二十年におよぶ東国滞在について、その間の事情は鮮明であるとは言えない。この巻下第二段の「幽棲を占むといへども道俗あとをたづね、蓬戸を閉づといへども、貴賤ちまたにあふる。」によれば、ひっそりと暮らすつもりであられたが、色々な立場の人々がつぎつぎに訪ねてきて賑わったようである。そして「仏法弘通の本懐ここに成就し、衆生利益の宿念たちまちに満足す」とあるが、後の結果としてそうなったとしても、当初、伝道で出向かれる各地は容易にそれを受入れるほど寛容ではなく、その意欲すらそがれかねない厳しいものであって、そこには不屈の精神が要求されたに相違ない。それを具体的に表しているのが、次の第三段である。

この段は、親鸞聖人の東国在住期のできごとの中では、後世の布教伝道の場において熱をこめて語り継がれるところである。覚如上人も東国の旅において、この顚末については強い関心をもって傾聴したことであろう。その記述の冒頭で「聖人（親鸞）常陸国にして専修念仏の義をひろめたまふに、おほよそ疑謗の輩は少なく、信順の族はおほし」[10]と表現されているが、実情はそれほど速やかに教化が浸透したとは考えにくい。まず突然に現われた素性の知れない旅の僧、しかも妻を持ち、子供のいる僧に困惑と警戒心をもって耳をかそうとしなかった、と想定するべきであろう。加えて、この舞台となる板敷山は筑波山系に連なり、そのころ修験道の行者、すなわち山伏（山

臥）の行場となっていた。かれらは山中で修行を積み重ねて霊気をうけて、加持祈禱の呪法をおこなっていた。そしてその影響力は広く常陸一円に及んでいた。おそらく親鸞聖人は毎日のように、人々に本願念仏のいわれを説き続ける布教の旅に出ておられたと思える。徐々にしかも確実に念仏の教えが拡がりをみせる頃、かの地の修験道の一人の山伏（後の明法房、弁円の名前がでるのは江戸時代以降）はこの新しい教えの力を坐視することができずに宗祖に危害を加え、活動を阻止しようと企てる。宗祖が往来する板敷山で待ち伏せるが出会えず、山上の護摩壇で呪いの祈りを続けたが効験もあらわれないので、たまらず単身、稲田の草庵に乗り込み直接の行動におよんだ。そのときの様子を、「上人左右なく出であひたまひけり。すなはち尊顔にむかひたてまつるに、害心たちまちに消滅して、あまつさへ後悔の涙禁じがたし。」[11]と記している。宗祖は「生死出づべき道をば、ただ一すぢに」[12]求めて二十年もの長い求道を経て、ようやく「雑行を棄てて本願に帰す」ことになったが、この山伏においては、宗祖への反逆が機縁となって「たちどころに」念仏の教えに帰入することになった。まさに「信順を因とし、疑謗を縁として」[13]である。また「本願力にあひぬれば　むなしくすぐるひとぞなき」[14]の和讃にあるごとく、阿弥陀如来は順逆いずれのものをも、その本願海に帰入させる強縁であることが知らされる。また『御伝鈔』では「たちどころに」の表現が他にもあるが、修辞的であって、「やがて」との意味で考えたほうが穏当であろう。[15]宗教界においてしばしば、その指導者を尊敬する意識が過剰になってカリスマ性が前面に出ることがあるが、この場面では宗祖を讃仰しながらも、それが過度にならないように抑制されているように思えるが、ここに『歎異抄』の編者、唯円の教示があったとも推論することができよう。

さらにまたこの「弁円済度」は念仏と呪術との対決をも意図していると思える。この山伏のよってたつ修験道の詳細には触れないが、真言密教に山岳信仰が入り、やがて俗信や迷信と結びついて、除災招福を実現するための呪

法をおこなうものであると受けとめておきたい。板敷山に護摩壇を設け、呪文を唱えて宗祖を殺害しょうとして失敗したことは、それよって立つ基盤が崩れたということであり、一方、宗祖にあっては「信心の行者には天神・地祇も敬伏し、魔界・外道も障碍することなし」とますます念仏申す道を力強く歩まれることになったことであろう。

四、「箱根霊告」と「熊野霊告」に関して

『御伝鈔』巻下の第四段は「箱根霊告」であり箱根山芦ノ湖畔の神社である箱根権現に関する出来事である。元来は背後の駒ヶ岳を中心とする山岳信仰の神社であるが源頼朝が尊崇して以後、鎌倉幕府の歴代将軍などが詣でて社領を寄進して大きくなった。また京都へ向う街道から近く、旅人の参詣にも便利であって栄えていた。ただ親鸞聖人との関わりであるが、この段の表現からすると、偶然に立ち寄られたようで、そこには宗祖の積極的な参詣の意図はうかがえない。さらに箱根権現が「ただいまわれ尊敬をいたすべき客人、この路を過ぎたまふべきことあり、かならず慇懃の忠節を抽んで、ことに丁寧の饗応をまうくべし」[16]と言った、とある。この記述ではなぜ尊敬すべきかが不明である。この話を耳にした覚如上人が、それが伝承とはいえ取り上げたところに、上人自身の神祇観がのぞき見えることに注目しておきたい。

次に第五段の「熊野霊告」について触れておきたい。まず絵巻物が説明文とそれに相応する絵の部分から成り立っているとして、基本的には絵に力点が置かれることになる。ところで「熊野霊告」については、詞書に比重があるように受け取れる。覚如上人の時代になると、神祇への対応が大きく浮上していたと思えるし、さらに本願寺を中心とする組織化を企図する時、神祇に対する判断を迫られることになり、上人は直接その矢面に立つことを回避して、宗祖の姿勢として取り上げようとしていると考えれば、霊告に関する記述と描写は理解しやすい。ただ上人

の意向は、神祇不拝を貫いた宗祖の真意と同列には扱えないことは指摘しなければならない。宗祖に学んだ門弟たちが、それを行動に移したときに、造悪無碍の異義ともあいまって、村落共同体において、神を侮り軽視するもの、との批判があがった。覚如上人が教団を創設するにあたって、その批判をいかに封じるかが当面の重要な課題であった。前段の「箱根霊告」で箱根権現が宗祖に礼を尽くした、との内容もこのような背景を考慮してのことと見ることができる。

「熊野霊告」においては、かって東国で親鸞聖人から教えを受けた平太郎がその立場上、熊野詣をすることになって、どのように考えればよいかを尋ねるためにやってきたときの宗祖の言葉として、

証誠殿の本地すなはちいまの教主（阿弥陀仏）なり。かるがゆゑに、とてもかくても衆生に結縁の志ふかきによりて、和光の垂迹を留めたまふ。垂迹を留むる本意、ただ結縁の群類をして願海に引入せんとなり。しかあれば本地の誓願を信じて一向に念仏をこととせん輩、公務にもしたがひ、領主にも駈仕して、その霊地をふみ、その社廟に詣せんこと、さらに自心の発起するところにあらず。しかれば垂迹において内懐虚仮の身たりながら、あながちに賢善精進の威儀を標すべからず。ただ本地の誓約にまかすべし、あなかしこ、あなかしこ。神威をかろしむるにあらず、ゆめゆめ冥眦をめぐらしたまふべからず。(17)

と記されている。すなわち宗祖が神祇を軽視しておられないことを強調することが主旨であって、その背景に仏・菩薩を本地とし、神々を垂迹とみる本地垂迹説があることは明白である。ここでは阿弥陀如来が本地で熊野権現となって衆生救済のために出現したと、熊野への参詣を勧めることになっている。

この神仏について本地垂迹の関係で一体とみる説は平安時代初期より拡がりをみせ、その末期には体制が整ってきていた。浄土教においても、弥陀三尊と諸神との本迹関係は、それらの時期に応じて信じられつつあった。『続

往生伝』にも、八幡大菩薩の本覚は西方無量寿如来であるとの記述がみえ、また『長秋記』には熊野の本地を阿弥陀仏とする説を伝え、阿弥陀仏の垂迹として神が位置づけられている。[18] したがって親鸞聖人の修学の時代には本地垂迹説は一般の社会通念にまで浸透していたと推論できるであろう。しかも大陸より伝来以来の仏教は国家権力、詳しくは僧尼令のもとに管理され、国家に従属していた。さらに世界宗教たるべき仏教が民族宗教としての神祇と巧妙な調和が図られたところに本地垂迹説があると考えるうえは、本地垂迹説はまさに律令仏教の中核をなすものであったとみなければならない。法然聖人の専修念仏が律令仏教側からの論難・圧迫を受けることになるのは必然であった。それは貞慶が起草した『興福寺奏状』の九箇条の過失の第五に、

念仏の輩は永く神明と別る。権化実類を論ぜず、宗廟大社も憚らず。もし神明に臨まば必ず魔界に堕つと云々。実類の鬼神においては置きて論ぜずも、権化の垂迹に至りては、既にこれ大聖なり。上代の高僧は皆もって帰敬す。かの伝教（大師）も宇佐宮に参り、春日（大）社に参る。おのおの奇特の瑞相あり。智証は熊野山に詣で新羅神を請ひ深く門葉の繁昌を祈る。行教和尚は袈裟の上に三尊を宿影し、弘法大師の画図の中に八幡を質に顕す。これ皆法然に及ばざるの人か、魔界に堕つべき僧か。なかんづく行教和尚は大安寺に帰して二階楼を造り、上階に八幡御躰を安んじ、下階に一切経論を持つ。神明をもし拝するに足らずは、如何にか聖躰を法門の上に安んずるや。末世の沙門はなお君臣を敬う、いわんや霊神においてをや。かくの如きの麁言こそもっとも停廃せらるべし。[19]

と記している。

さらに熊野詣に加わることになった平太郎については、「常陸国那荷西郡大部郷に、平太郎なにがしといふ庶民あり」としているので、その居住地と身分が明らかである。ここは現在の茨城県水戸市飯富町にあたる。ところで

『親鸞聖人御消息』（第三三通）に、息男の慈信坊に宛てた宗祖の便りに、慈信坊が東国において「わがききたる法文こそまことにてはあれ、日ごろの念仏は、みないたづらごとなり」と言って大部の中太郎を中心とした人々九十人ほどが慈信坊についた、と聴いたが、どうしてなのかと尋ねておられる。[20] この中太郎は『御伝鈔』の平太郎と同一人物とする先学は多い。

ここで箱根権現と熊野権現について一瞥しておきたい。まず箱根権現は、その縁起によると天平寶字元年（七五七）に満願上人が夢に三神の霊告をうけ、それらを一社に祀り箱根三所権現と称した。後世にいたって、そのうち法体を文殊師利菩薩、俗体を弥勒菩薩、女体を観世音菩薩とする。別当寺（神仏習合説に基づいて神社に設けられた神宮寺）を金剛王院東福寺と号し、古義真言宗を奉じている。治承四年（一一八〇）に源頼朝が兵を伊豆に挙げると、当社に戦勝を祈願して、ついに平家一門を滅ぼし鎌倉に幕府をひらき天下を統一することになる。それ以来、幕府の崇敬はますます高まり毎年のごとく将軍みずから参詣することを慣しとするようになる。

次に熊野権現については、熊野三所権現ともいう。延喜七年（九〇七）に宇多法皇がでかけたのが行幸の始まりとされる。時を経るにしたがって朝廷の崇敬が厚くなり、鳥羽・後鳥羽上皇などあいついでしばしば詣で、諸臣の参詣もまた多かった。これを熊野詣といっている。とりわけ後鳥羽上皇の崇信は強く、譲位の翌年の正治元年（一一九九）より承久三年（一二二一）までの二十三年間、毎年でかけている。すでにこのころには本地垂迹説がひろがり、『諸神本懐集』には「熊野権現は西天摩訶陀国の大王慈悲大賢王なり」とある。さらに三所権現・四所明神・五所王子（合して十二所権現）の本地を示して「証誠殿は阿弥陀如来、西御前は千手観音、中御前は薬師如来（以上が三所権現）。若王子は十一面観音、禅師宮は地蔵菩薩、聖宮は龍樹菩薩、児宮は如意輪観音、小守宮は聖観音（以上が五所王子）。一萬宮は文殊菩薩、十萬宮は普賢菩薩、勧請十五所は釈迦如来、飛行夜叉は不動明王

（以上が四所明神）の垂迹」としめされる。[21]

承元の法難にからんで、その前年の住蓮・安楽事件が取りざたされる。善導の六時礼讃に節をつけ、在家者や出家者の合唱に供した住蓮や安楽は、特にその美声をもって洛中・洛外に知られていた。建永元年十二月にこの二人が中心となって東山の鹿ヶ谷の草庵で別時念仏をはじめ、六時礼讃を勤めた。そこには多くの人々が集まったが、それが後鳥羽上皇の熊野詣の時で、留守をあずかる院の女房が数名、こっそりと鹿ヶ谷に出かけて、なかに発心して尼になる者がいたという。上皇の帰洛後、悪意をもって上申した人があり、後鳥羽上皇が激怒したと伝えられている。この出来事からもうかがえるように上皇・法皇等の熊野詣は平安時代末期から盛んに行われるようになり、十一世紀末から十三世紀初めにかけて頻繁におこなわれた。随行の人数もなかには数千人におよんだこともあり、当然多額の経費がかさみ、また沿道の住民の負担も軽くはなく、経済的にも政治的にも破綻に向かうことは避けられなかった。その後、東国などの武士階級それも守護・地頭勢力が従者を引き連れて、熊野権現のご利益にあずかろうと出かけるようになる。平太郎の熊野詣についての一段では、「公務にもしたがひ、領主にも駈仕して、その霊地をもふみ、その社廟に詣せんこと」としめすのは、このような時代の傾向を現わしていて、その地方の領主に仕える役目の都合上、同行することになった模様である。

五、宗祖の姿勢

まず『教行信証』の構成であるが、宗祖は「信巻」の真仏弟子釈で「真の仏弟子といふは、真の言は偽に対し仮に対するなり」[22]とされ、さらに仮と偽については、「仮といふは、すなはちこれ聖道の諸機、浄土の定散の機なり」[23]また「偽といふは、すなはち六十二見・九十五種の邪道これなり」[24]と述べられる。したがって『教行信証』六巻の

内容はこれに基づき、真仮偽の教判論となって、前五巻に真実の教えを、第六巻に仮・偽の教えが説かれている。その第六巻「化身土巻」の（本）では方便の教えである要真二門と聖道門をあらわし、（末）では偽となる外道の教えを示して真実に対されるのである。もちろん「化身土巻」の中心は要真二門の教義を明らかにされることにある。ところで「しかるに正真の教意によって古徳の伝説を披く。聖道・浄土の真仮を顕開して、邪偽・異執の外教を教誡す」[25]からは聖道門と浄土門の真仮が述べられている。ただ聖道門との対比については「教巻」以来各処でしめされているが、ここにいたって聖道門と浄土門とを真仮に分ける理由が出されている。まず私たちのよるべきところをあげて、「聖道の諸教は在世・正法のためにして、まったく像末・法滅の時機にあらず。すでに時を失し機に乖けるなり。浄土真宗は在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したまふをや」[26]とされ、まず聖道・浄土の真仮を記し、そのあとに仏教と外教との真偽について表される。そのうち聖道・浄土の真仮を釈するところで『安楽集』と『末法灯明記』がだされている。『安楽集』は約時被機によって二門の通塞を明らかにされ、真仮を分けられている。さらに「しかれば穢悪・濁世の群生、末代の旨際を知らず、僧尼の威儀を毀る。今の時の道俗、おのれが分を思量せよ。」[27]と述べられる。これは末法の時にあって戒律をたもち精進するものがないことを言い、『末法灯明記』を引かれて、聖道の教えの衰微もしかたないことを証されるのである。

さらに宗祖は「それもろもろの修多羅によって、真偽を勘決して、外教邪偽の異執を教誡せば」[28]として詳しく述べられるのが外教釈である。そこでは仏教の正しい因縁の法を真として、これに背くものを邪とされている。仏・法・僧の三宝以外の神々をまつり、太陽・月・星等を拝み、日の善し悪しを選び、吉凶を占うことは、すべて正しい因縁の道理に反する邪偽の法であるとして示され、数々の経釈の文を出されている。とくにその最初に『涅槃経』の「仏に帰依せば、つひにまたその余のもろもろの天神に帰依せざれ」[29]を挙げ、次の『般舟三昧経』で、優婆

夷に対して「この三昧を聞きて学ばんと欲せんものは、乃至みづから仏に帰命し、法に帰命し、比丘僧に帰命せよ。余道に事ふることを得ざれ、天を拝することを得ざれ、鬼神を祠ることを得ざれ、吉良日を視ることを得ざれ」[30]の文を出されて仏教者そして聞法者としての立場を鮮明にされている。またその最後に『論語』の「先進篇」から「季路問事鬼神子曰未能事人焉能事鬼神」という短い語句を引かれて、「未能事」を「不能事」と読み改めて「季路、鬼神に事へんことを問う。子曰く、未だ人に事ふること能はず、いづくんぞよく鬼神に事へんや。」と読むところを、「季路問はく、鬼神に事へんかと。子曰く、事ふること能はず、人いづくんぞよく鬼神に事へんや。」[31]と鬼神につかえてならない旨を明きらかにされる。その意図は、偽を廃捨して真実の教えに帰することを勧められていることは明らかである。ここで「拝することを得ざれ」そして「祠ることを得ざれ」とあるのは、わたしたちの基本姿勢として、仏に帰依信順するものは、他の神々を帰依してはならないことを明言されるものと受け取らねばならない。『御消息』にも「一には仏説、二には聖弟子の説、三には天仙の説、四には鬼神の説、五には変化の説といへり。この五つのなかに、仏説をもちゐてかみの四種をたのむべからず候ふ」（第十通）とある。さらに「余のひとびとを縁として、念仏をひろめんと、はからひあわせたまふこと、ゆめゆめあるべからず候ふ。」[32]とされ、さらに「そのところの縁尽きておはしまし候はば、いづれのところにてもうつらせたまひ候うておはしますやうに御はからひ候ふべし」[33]（第一七通）と指示されるところに宗祖の意向がうかがえる。

宗祖は『悲歎述懐和讃』製作について、「これは愚禿がかなしみなげきにして述懐としたり。この世の本寺本山のいみじき僧とまうすも法師とまうすもうきことなり」[34]との意をもって、

五濁増のしるしには　この世の道俗ことごとく　外儀は仏教のすがたにて　内心外道を帰敬せり[35]
かなしきかなや道俗の　良時・吉日えらばしめ　天神・地祇をあがめつつ　卜占祭祀つとめとす[36]

外道・梵士・尼乾志に　こころはかはらぬものとして　如来の法衣をつねにきて　一切鬼神をあがむめり[37]
かなしきかなやこのごろの　和国の道俗みなともに　仏教の威儀をもととして　天地の鬼神を尊敬す[38]

等と示される。また『一念多念証文』で、

信心ある人をばひまなくまもりたまふとなり。まもるといふは、異学・異見のともがらにやぶられず、別解・別行のものにさへられず、天魔波旬にをかされず、悪鬼・悪神なやますことなしとなり。[39]

とされ、この意向は『歎異抄』第七条の、

念仏者は無碍の一道なり。そのいはれいかんとならば、信心の行者には天神・地祇も敬伏し、魔界・外道も障碍することなし。[40]

とも通じあって、宗祖の姿勢として大切に受けとめたい。

したがって、『御消息』第二七通の、

まづよろづの仏・菩薩をかろしめまゐらせ、よろづの神祇・冥道をあなづりすてたてまつると申すこと、この事ゆめゆめなきことなり。……（中略）……仏法をふかく信ずるひとをば、天地におはしますよろづの神は、かげのかたちに添へるがごとくして、まもらせたまふことにて候へば、念仏を信じたる身にて、天地の神をすてまうさんとおもふこと、ゆめゆめなきことなり。[41]

の言葉をどのように考えるべきかが問題となる。宗祖は真仮偽判をもって教義の綱要に位置づけられているが、東国の「念仏させたまふひとびと」への対応は、単に神々を軽んずるな、という姿勢でのぞまれたとは受け取れない。まずこの『御消息』第二七通とつぎの第二八通は同じ「九月二日」付であり、内容においても共通する箇所があり、慈信房に宛てたものとも合わせると、この二通は同時に出され、しかも慈信房義絶状に先立つものと思える。

当時の東国は宗祖の名代として赴いた慈信房の言動によって各地の門徒衆の間に不安と動揺が拡がり、その中にあって特に造悪無碍の異義を誡め、諸神軽視を口実に念仏者を弾圧する在地有力者への配慮がうかがえると考えたい。まず慈信房によって引き起こされた混乱にも宗祖は、

慈信房が申すことによりて、ひとびとの日ごろの信のたぢろきあうておはしまし候ふも、詮ずるところは、ひとびとの信心のまことならぬことのあらはれて候ふ。よきことにて候ふ。[42]

と、それまでの人々の信心が真実でなかったことが、はっきりしてよかったと述べられています。進めて言えば、宗祖の本意は先述の

「念仏せんひとびとは、かのさまたげをなさんひとをばあはれみをなし、不便におもうて、念仏をもねんごろに申して、さまたげなさんを、たすけさせたまふべし」とこそ、[43]

の文に注目するならば、念仏する人々が、念仏を妨げる人を哀れんで不憫に思って心から念仏を称え、その人を助けなければならない、との法然聖人の言葉をだされています。そこには本願文における

「唯除五逆誹謗正法」を釈されて、

「唯除」といふはただ除くといふことばなり、五逆のつみびとをきらひ、誹謗のおもきとがをしらせんとなり。このふたつの罪のおもきことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべしとしらせんとなり。[44]

と示されるところに、諸神軽視に寄せるさらに深い意向を汲み取っていかなければならない。そうなれば、『涅槃経』にあるように、「帰依せざれ」であって、それは「あなづりすてたてまつる」ことと一線を劃するものであったと考えたい。

六、結　語

親鸞聖人の示寂後、聖人の遺徳を顕彰するためにその遺骨を納める廟堂の建立が企図され、それに献身した聖人の末娘覚信尼が最初の留守職となり、その子孫がこの任にあたり覚恵・覚如両上人に引き継がれた。覚如上人は廟堂の寺院化をめざし、各地に分立しはじめていた門徒組織を本願寺を中心に統制しようとの意図もあって宗祖親鸞聖人の生涯を『本願寺聖人親鸞伝絵』の名称のもとにまとめた。この『伝絵』が報恩講を通して全国各地の寺院そして門信徒に及ぼしてきた影響力は甚大である。特に伝道を生命線とするわが教団において、宗祖九十年の生涯すべてが伝道の教材となることは当然ながら、宗祖自らがどのような伝道をされたかを学ぶ上で、『伝絵』に紹介される伝道、わけても東国伝道とそれに連なる事跡とに、まず注目すべきであると考えた。そこで『伝絵』中の「稲田興法」「弁円済度」「箱根霊告」また関連する「熊野霊告」を取り上げて検討を加えてきた。これらの中から浮上してきたのは、伝道の現場における聖道門に対する、さらに外教に対する伝道者の姿勢である。とりわけ大きな課題となるのが神祇観である。神仏習合思想の中核をなす本地垂迹説はすでに宗祖の頃には一般に受容されていたが、その著述の中に本地垂迹説に基づく文言は見いだせない。宗祖における神祇不拝については既に取り上げてきたが、このことに触れて問題となるのが、「よろづの仏・菩薩をかろしめまゐらせ、よろづの神祇・冥道をあなづりすてたてまつると申すこと、この事ゆめゆめなきことなり」で代表される、神々を侮ってはならない、とする神祇不侮の考えである。宗祖にあって一方での神祇不拝と、他方での神祇不侮については各種の見解があるが(45)、この小論においては宗祖の姿勢は神祇不拝としてゆるぎなく、神祇不侮は第十八願文の願意として宗祖が表現されたものと受け入れたい。

つぎに覚如上人の神祇観については『伝絵』で示される箱根権現とそれに続く熊野権現に関する筋立てをもって明らかなように、神祇と浄土真宗の重層意識がみられ、本地垂迹説の導入に道が開かれていくことになる。さらに儒教に対して、宗祖においては既に一瞥したように、「化身土巻」外教釈の引文の最後に『論語』をだされて、これを批判的に読み替えられているが、覚如上人は儒教精神を肯定的に取り込んで、「それ出世の法においては五戒と称し、世法にありては五常となづくる仁・義・礼・智・信をまもりて」[46]とし、これは「師資相承したてまつるところなり」として宗祖以来の教えの流れであると結んでいる。ここにも宗祖の姿勢との間に齟齬をきたしていると言わねばならない。

ただ覚如上人は自らの姿勢を前面に持ち出すことは、教団の組織化（本願寺を本寺とする門信徒の統摂）に支障があるとの判断もあって、すべては宗祖親鸞聖人に帰するという方針で企図されたのが『伝絵』の上に表現されたと受け取りたい。現在、寺院護持の立場にあるものにとって苦渋の選択と決断を強いることになる問題の根元がここに介在しているとみなければならない。

註

（1）『御伝鈔』上巻、第三段の「御堂の正面にして東方をみれば……（中略）……ひとへに真宗繁昌の奇瑞、念仏弘興の表示なり」の文（註釈版、一〇四五頁）

（2）（3）『慕帰絵詞』巻三（真聖全三、七八〇頁）

（4）『口伝鈔』（註釈版、八七一頁）

（5）『口伝鈔』（註釈版、九一三頁）

（6）『真宗法彙目録及左券』（真宗全書第七四巻所収）

（7）『伝絵』については各所で、平松令三著『親鸞聖人絵伝』（本願寺出版社刊）を参考にした。覚如上人の事跡につい

ては、村上速水著『覚如』（『講座親鸞の思想』、教育新潮社刊）、重松明久著『覚如』（吉川弘文館刊）を参照。

(8)『恵信尼消息』に「信蓮房は未の年三月三日の昼生れて候ひしかば」（註釈版、八一七頁）による。

(9) 前掲『親鸞聖人絵伝』一九八―二〇一頁に詳述。

(10)(11)『御伝鈔』下巻、第三段（註釈版、一〇五五頁）

(12)『恵信尼消息』（註釈版、八一一頁）

(13)「化身土巻」後序の文（註釈版、四七三頁）

(14)『高僧和讃』（註釈版、五八〇頁）

(15) 上巻第二段に、法然聖人を訪ねられ、本願に帰入されるまでの時間の経過について、「たちどころに他力摂生の旨趣を受得し」とあるが、『恵信尼消息』の「法然上人にあひまゐらせて、また六角堂に百日籠らせたまひて候ひけるやうに、また百か日、降るにも照るにも、いかなる大事にもまゐりてありしに」との会通を配慮したい。

(16)『御伝鈔』下巻、第四段（註釈版、一〇五六頁）

(17)『御伝鈔』下巻、第五段（註釈版、一〇五八頁）

(18) 宮崎円遵著「親鸞の神祇批判」（『親鸞の研究（上）』所収）による。

(19)「興福寺奏状」（大日本仏教全書第一二四興福寺叢書第二に所収）

(20)『親鸞聖人御消息』（註釈版、七九五頁）

(21) 箱根権現、熊野権現については、『仏教大辞彙』（龍谷大学編纂）を参照。

(22)「信巻」（註釈版、二五六頁）

(23)(24)「信巻」（註釈版、二六五頁）

(25)「化身土巻」（註釈版、四一五頁）

(26)「化身土巻」（註釈版、四一三頁）

(27)「化身土巻」（註釈版、四一七頁）

(28)(29)(30)「化身土巻」（註釈版、四二九頁）

(31)「化身土巻」（註釈版、四七一頁）

(32)『親鸞聖人御消息』第一七通（註釈版、七七二頁）

(33)『親鸞聖人御消息』第一七通（註釈版、七七三頁）
(34)「悲歎述懐和讃」の最後に記す。（註釈版、六一九頁）
(35)〜(38)「悲歎述懐和讃（註釈版、六一八頁）」
(39)『一念多念証文』（註釈版、六八三頁）
(40)『歎異抄』（註釈版、八三六頁）
(41)『親鸞聖人御消息』第二七通（註釈版、七八六頁）
(42)『親鸞聖人御消息』第一七通（註釈版、七七四頁）
(43)『親鸞聖人御消息』第二七通（註釈版、七八七頁）
(44)『尊号真像銘文』（註釈版、六四四頁）
(45) 宗祖における神祇不拝と神祇不侮との表現について、これをどのように考えるかについて、概ね三種がある。一つは両様があるということは宗祖にあっては徹底されていない。二つには当時の念仏弾圧が神祇不拝を原因とみる上で、神祇不侮は方便として説かれた。三つには、宗祖の神祇不拝はインドの外道の神々に向けられたもので、日本古来の神々については不侮の姿勢でのぞまれたとする。
(46)『改邪鈔』（註釈版、九二〇頁）