

# 真宗における神祇観の変遷

柏原祐泉

—

真宗における神祇観の基本的な構造は宗祖親鸞によって定立されたが、それは神祇不拝と諸神諸仏護念の立場により一貫されるものであった。すなわち、神祇不拝については、『教行信証』化身土巻に涅槃経・般舟三昧経・大集月藏経・天台法界次第など多くの典拠を引いて神祇不拝の明証としたが、とくに『論語』先進篇の「季路問<sup>レ</sup>事<sup>ニ</sup>鬼神<sup>一</sup>、子曰、未<sup>レ</sup>能<sup>レ</sup>事<sup>ル</sup>人焉能<sup>レ</sup>事<sup>ル</sup>鬼<sup>一</sup>」を「子曰、不<sup>レ</sup>能<sup>レ</sup>事<sup>ル</sup>人焉能<sup>レ</sup>事<sup>ル</sup>鬼神<sup>一</sup>」と読みかえ、神祇不拝に決定的な態度を示したことは有名である。また諸神護念については、同じく化身土巻で大集経・灌頂経などにより鬼神の仏教者擁護を明したが、とくに同信巻で信心獲得者の現生十益を説い

て、その第一に「冥衆護持益」をあげ、また『浄土和讃』中の現世利益和讃で諸天善神・堅牢地祇・無量の龍神などの諸神が他力念仏者を護持することを説き、また「天神地祇はことごとく善鬼神となづけたり これらの善神みなともに念仏のひとをまもるなり」といって、天上の神と大地の神である天神地祇<sup>①</sup>善鬼神の念仏者護念を述べている。親鸞のこのような不拝と護念の神祇観は、あくまで念仏者の内面的自覚の立場、すなわち純教法的立場で説かれたのであった。

しかし、このような神祇の不拝と護念が観念的にうけとられるとき、門弟たちのなかで異義を生んだ。すなわち、神祇不拝は神祇輕侮へ発展する可能性をもち、やがて造悪無碍の異義の一部を構成し、また諸神護念は、逆に神祇崇

拜へ發展する可能性をもち、やがて自力作善的な賢善精進の異義の一部を構成することとなった。親鸞の在世中、とくに関東の門弟を中心に、すでに諸種の異義が生れていたことはよく知られているが、そのうち有念無念、一念多念、誓名別信などは内信的な問題に関する異義であり、賢善精進もその部類に属するが、神祇輕侮や造惡無碍の異義は世俗的、社会的な紛糾問題をおこすこととなり、そのため親鸞は消息類を通して、諸種の異義の教誡と併せ、とくに諸神諸仏の輕侮や造惡無碍の教誡に意を用いたのであった。<sup>⑧</sup>

ところで、初期教団の門弟中におけるこのような神祇輕侮については、すでに法然教団やその後の念仏集団でも問題となり、そのため南都北嶺の旧仏教から指彈をうけたことを留意しなければならない。すなわち、法然在世中の元久二年(一二〇五)十月、『興福寺奏状』の第五条「背<sub>レ</sub>靈神<sub>レ</sub>失<sub>レ</sub>」で「念<sub>レ</sub>仏之輩、永<sub>レ</sub>別<sub>レ</sub>神<sub>レ</sub>明、不<sub>レ</sub>論<sub>レ</sub>權化<sub>レ</sub>実類、不<sub>レ</sub>憚<sub>レ</sub>宗廟大社、若<sub>レ</sub>辨<sub>レ</sub>神<sub>レ</sub>明、必<sub>レ</sub>墮<sub>レ</sub>魔界<sub>レ</sub>云々。於<sub>レ</sub>実類鬼神<sub>レ</sub>者置而不<sub>レ</sub>論、至<sub>レ</sub>權化垂跡<sub>レ</sub>者既是大聖也。上代高僧皆以婦敬、彼<sub>レ</sub>伝教參<sub>レ</sub>宇佐宮<sub>レ</sub>參<sub>レ</sub>春日社<sub>レ</sub>、……智証詣<sub>レ</sub>熊野山<sub>レ</sub>請<sub>レ</sub>新羅神<sub>レ</sub>、……行教和尚袈裟之上三尊宿<sub>レ</sub>影、弘法大師画<sub>レ</sub>圖之中八幡頭<sub>レ</sub>質。是皆不<sub>レ</sub>及<sub>レ</sub>法然<sub>レ</sub>之人<sub>レ</sub>歟。」と追及し、ま

た法然没後の貞応三年(一二二四)五月、念仏集団を弾劾した『山門奏状』の第二条「一向専修覚類向<sub>レ</sub>背<sub>レ</sub>神明<sub>レ</sub>不當事」で「吾朝者神国也。敬<sub>レ</sub>神道<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>三<sub>レ</sub>国之勤、……所<sub>レ</sub>謂伊勢大神宮・正八幡・賀茂・松尾・日吉・春日等、皆是釈迦・薬師・弥陀・觀音等之示現也。……而今専修輩、寄<sub>レ</sub>事於念<sub>レ</sub>仏、永<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>敬<sub>レ</sub>明神<sub>レ</sub>。既失<sub>レ</sub>三<sub>レ</sub>国之礼、何<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>神<sub>レ</sub>之咎。當<sub>レ</sub>知、有<sub>レ</sub>勢之神祇定廻<sub>レ</sub>降伏之鬼魄<sub>レ</sub>矣。」と糾弾している。

このなかで、前者が神祇を權化と実類に分け、実類への輕侮は「於<sub>レ</sub>実類鬼神<sub>レ</sub>者置而不<sub>レ</sub>論」として不問に付し、とくに權化神祇の輕侮を問題としてしていること、その權化の代表的なもの例として宇佐・春日・熊野などがあげられ、それは後者が挙示する伊勢・正八幡以下の諸神と同類であることは、注意を要する。すなわち輕侮を糾弾される權化神は、前者が「宗廟大社」とよび後者が「有<sub>レ</sub>勢之神祇」という、いずれも名神大社で、本地仏を具え神宮寺・別当寺などを伴う垂迹神であり、いわば筋目の通った著名な神社であったことである。これらの名神大社は、『延喜式』の官幣社の系譜をひくもの、平安中期の二十二社の系譜をひくもの、或は地方の一宮に類するものが大部分で、いずれも莊園制を背景にいわゆる權門勢家と結びつき、「有<sub>レ</sub>勢之神祇」としての実力をもったものであった。

ところで、親鸞が門下に神祇不拝と併せて輕侮を誠しめたのは、門下のなかで、右の法然在世時ないし没後の念仏集団で問題となったものと同内容の神祇輕侮が行われたからであったと推定してよい。それは、たとえば親鸞が消息のなかで、「よろづの仏菩薩をかるしめまひらせ、よろづの神祇冥道をあなづりすてたてまつる」ことを誠しめ、輕侮が「念仏をとゞめんと、ところの領家地頭名主の御はからひ」を促すことにつながることを説いていることでも推察できる。もっとも、親鸞時代の教団構成がいかなるものであったかは分明でなく、したがって権門勢家の系譜につながる領家・地頭・名主と具体的にどのように対立関係をもつかも明瞭ではない。初期教団の構成については、或は武士・商人が多いとされ、或は領家・地頭・名主に支配される在家農民とされ、或は脇名的独立身分の耕作農民が主で、武士・商人・獵師・下人らを含むとされるなど、諸説がある。<sup>⑥</sup>しかしいずれにしろ、その実態は、『門侶交名帳』などから推察されるような有力門弟を中心とする小集合体から成るもので、その集合体が地域的結合、社会的構成をなす共同体として反体制的性格をもちうるまでに至っていたとは考えられない。したがって、その神祇輕侮の性格も、直接権門勢家に抵抗する社会的行動としてでなく、神

祇不拝の教理をラジカルに進めた宗教的行動として行われた。しかしそれだけに、その輕侮はより峻烈な可能性ももち、したがって権門勢家には反秩序的行動として強圧されたのであった。

## 二

真宗の神祇観変遷の上で、親鸞の時代について注目されるのは、本願寺第三代覚如およびその長子存覚の時代である。存覚は父覚如から二度まで義絶され、その理由は本願寺留守職継職問題にあると推察されるものの、決定的な理由は必ずしも明確ではないが、神祇観に関する限り、両者はほぼ同質的である。<sup>⑦</sup>すなわち、両者はいずれも、先の『興福寺奏状』や『山門奏状』にみられた本地垂迹説に基づく神祇観に依存し、権社の名神大社崇敬を説くからである。それは、覚如の場合、その著『本願寺聖人伝絵』（康永本）下巻第五段の平太郎熊野参詣の下りで、「証誠殿の本地すなわちいまの教主なり。……垂迹をとむる本意、たゞ結縁の群類をして願海に引入せむとなり。しかあれば本地の誓願を信して偏に念仏をことゝせむ輩、公務にもしたかひ領主にも駈仕て、其靈地をふみその社廟に詣せんこと、更に自心の發起するところにあらず。」<sup>⑧</sup>といつて、熊

野参詣を証誠殿の本地阿弥陀仏の他力による発起として認める記述からも明白である。とくにここで、参詣の前提に「公務にもしたかひ領主にも駆仕」することを述べているのは、先に親鸞が「念仏をとどめんと」する側として注意した「領家地頭名主」と同類の権門勢家の系譜につらなるものへの順応を説いたものとして、注目される。すなわち、名神大社の熊野参詣は、たんに阿弥陀仏本地の証誠殿への参詣として真宗信者に認められたばかりでなく、(多分に時代の熊野参詣流行の風潮に同調したとしても)、さらに権門勢家への低頭、接近の姿勢を論ずるものとして説かれたといっても、過言ではないであろう。覚如・存覚の時代は南北朝内乱期に属し、社会的には、いまだ蓮如時代にみられるような全国的な鄉村制の発展にまでは至らず、すでに権門勢家の基盤とする荘園制は崩壊へむかい、守護大名の領国支配が生れようとしつつあったとはいえ、教団の基盤とする小集合体的性格においては親鸞時代の状況と本質的な差異はないと考えられるので、この覚如の熊野参詣を介した権門勢家への接近には、留意すべき問題があるう。

右のような権門勢家と関係の深い権社への崇敬は、存覚の場合さらに明瞭である。存覚はその著『諸神本懐集』

で、「第一ニハ権社ノ靈神ヲアカシテ本地ノ利生ヲタフトフヘキコトヲヲシヘ、第二ニハ実社ノ邪神ヲアカシテ承事ノオモヒヲヤムヘキムネヲス、メ、第三ニハ諸神ノ本懐ヲアカシテ仏法ヲ行シ念仏ヲ修スヘキオモムキヲシラシメントオモフ」として、三段に分つて、本地仏をもつ諸国の権社を崇むべきこと、実社は邪神ゆえ崇むべからざること、阿弥陀仏一仏に帰依すれば、そのまま諸神諸仏に帰することであり、諸神諸仏の功德をうけること、を述べている。本書で権社としてあげているのは、「日本六十六箇国ノアヒタニ神社ヲアカムルコト一万三千七百余社ナリ。延喜ノ神明帳ニノスルトコロ三千一百三十二社ナリ。」と総括しているの中に包まれる如くであるが、とくに個別的に挙示しているのは、鹿島ノ大明神・香取ノ大明神・春日ノ大明神・住吉ノ大明神・大原野ノ大明神・吉田ノ大明神・熊野ノ権現・三島ノ大明神・大箱根・八幡三所・日吉・祇園・稻荷・白山・熱田・新羅ノ明神・賀茂ノ大明神などである。これらの神々の多くが、先の『興福寺奏状』や『山門奏状』に出てくる諸社と同じであることは注目すべきである。なかでも熊野権現については、「ナカンツクニ証誠殿ハタ、チニ弥陀ノ垂迹ニテマシマスカユヘニ、コトニ日本第一ノ

靈社トアカメラレタマフ。」といつて特別な注意を払っているのは、覚如『本願寺聖人伝絵』の熊野参詣と符節も合、覚如・存覚父子の神祇観の一致を知るに足るものである。

ところで、実社の神についていうところをみれば次のごとくで、長文ながら引いてみると、

「第二ニ実社ノ邪神ヲアカシテ承事ノオモヒヲヤムヘキムネヲス、ムトイフハ、生靈死靈等ノ神ナリ。コレハ如来ノ垂迹ニモアラス、菩薩ノ化現ニモアラス。モシハ人類ニテモアレ、モシハ畜類ニテモアレ、タ、リヲナシヒトヲナヤマスコトアレハ、コレヲナタメンカタメニ神トアカメタルタクヒナリ。……世間ニモカリノコトキノ邪神ヲタフトムハ、正義ニアラストキコエタリ。世ニアカムルカミノナカニ、コノタクヒマタオホシ。タトヒヒトコトニタ、リヲナスコトナケレトモ、ワカオヤオホチ等ノ先祖ヲハミナ神トイハヒテ、ソノハカラヤシロトサタムルコトマタコレアリ。コレヲノタクヒハミナ実社ノ神ナリ。モトヨリマヨヒノ凡夫ナレハ、内心ニハ貪欲フカキユヘニ、少分ノモノヲタムケネハタ、リヲナス。コレヲ信スレハトモニ生死ニメクリ、コレニ帰スレハ未来永劫マテ悪道ニシツ

ム。コレニツカヘテナニノ用カアラン。サレハ優婆夷經ニハ、一瞻一礼諸神祇、正受蛇身五百度、現世福報更不来、後生必墮三惡道トイヘリ。コノ文ノコ、ロハ、モロ／＼ノ神ヲヒトタヒモミ、ヒトタヒモ礼スレハ、マサシク蛇身ヲウクルコト五百度、現世ノ福報ハサラニキタラス、後生ニハカナラス三惡道ニオツトナリ。シカノミナラス善導和尚ノ法事讚ニクワシクコレヲ判セラレタリ。妄想求恩謂有福、災障禍横転弥多、連年以病於床枕、聾盲脚折手攀擲、承事神明得此法、如何不捨念弥陀トイヘリ。コ、ロハ、凡夫ノマヨヘルコ、ロヲモテ神恩ヲモトメテ福アラントオモヘハ、サヒハヒハキタラスシテワサハヒハウタ、オホシ。トシヲツラネテヤマヒノユカニフシ、ミ、シイメシイコシオレ手クシケテ、神明ニウケツカフルモノコノ報ヲウク。イカンカステ、弥陀ヲ念シタテマツラサラントナリ。マコトニ現世ノ福報ハキタラスシテ、カヘリテ災難ヲアタエン。実社ノカミニツカエテ、一分モノノ要アルヘカラス。」

という。右のなかで論点をなしているのは、実社の神は祟りをなす神または帰依をすれば生死流転を脱せず未来永劫まで悪道に陥る神で、邪神であること、その神には「生靈

死霊等ノ神」や「ワカオヤ(親)オホチ(祖父)等ノ先祖」などが神として祀られること、優婆夷経や法事讀の文証により、「モロ／＼ノ神」を礼拝し、「神恩ヲモトメテ福アラントオモヘハ」かえって現世の災難と後生の墮地獄は明らかなること、の三点であろう。このうち、第三点は権社実社を含めた「モロ／＼ノ神」を対象とし、礼拝、祈願を否定しているから、権社崇拜を説く趣旨と矛盾するが、これは両文証説明の後に「実社ノカミニツカエテ一分モンノ要アルヘカラス」と結ぶ文脈からすれば、主意は実社否定のための文証とみられる。

右の引文の論点のなかでとくに問題となるのは、実社の神に「生霊死霊」や「オヤオホチ」などをあげていることである。このうち、「生霊死霊」の信仰は我国古来の怨霊信仰の一部を構成するもので、とくに平安時代以後の御霊会の発展により普遍化し、御霊信仰に基づく神々も、祇園・北野・今宮・上下御霊などの京都の諸社をはじめ、全国的に信仰されていた。しかしここでいう「生霊死霊」が、これら著名な諸社を指すものでないことは、本書が権社の代表の一にあげた祇園社について、「祇園ハ淨瑠璃世界薬師如来ノ垂迹」といって、崇敬の対象にしていることから明らかであろう。したがって存覚が邪神とする「生

霊死霊」は、権門勢家の系列からはずれてひろく庶民層に信仰されている、怨霊神、疫神、祟り神などの筋目のたたない叢祠の類を指すものと考えられる。また「オヤオホチ等ノ先祖」を神とすることを実社の邪神としていることとされる鹿島・香取・春日・大原野・吉田などの諸大社の類を指すものでないことは、これらの諸社が権社の代表にあげられていることから明白である。したがって「オヤオホチ等ノ先祖」は、荘園内村落の庶民に祀られ、多分に祖神としての性格をもつ屋敷神、鎮守神、産土神や山の神、野の神などの社祠を指しているものと考えられる。要するに存覚が実社、邪神としているのは、すべて庶民側の信仰に属する社祠の神々であったのである。

存覚はまたその著『破邪顕正抄』でも「神明ヲカロシメタテマツルヨシノ事」の一項を設け、神祇崇敬について述べている。すなわち、

「コノ条アトカタナキ虚誕ナリ。ソノユヘハ神明ニツイテ権実ノ不同アリトイヘトモ、オホクハコレ諸仏菩薩ノ变化ナリ。……イマ念仏ノ行者ハフカクソノ垂迹ノ本意ヲシリ、カノ大悲ノ恩致ヲサトリテ、専心ニ往生ヲモトメ一向ニ念仏ヲ修ス。……仏菩薩ノ本懐ニカ

ナハ、ソノ垂迹タラン神明、シタカヒテマタ随喜ヲ  
 イタシタマフヘシトイフコト、ソノ道理必然ナリ。コ  
 レニヨリテ、カミ梵天帝釈四大天王ヨリハシメテ、シ  
 モ琰魔法王五道冥官、乃至六十余州普天率土、大小権  
 実ノ神祇冥道ニイタルマテ、コト／＼ク随逐シテ行者  
 ヲ影護シタマフ。コノユヘニ神明ハ擁護ヲ一向専修ノ  
 行人ニタレ、行人ハ尊敬ヲ一切諸神ノ明德ニヌキイ  
 ツ。西方欣求ノ行者ナニ、ヨリテカ神明ヲ忽緒シタテ  
 マツランヤ。」

という。ここでは後半で、「大小権実ノ神祇冥道」が「コ  
 ト／＼ク随逐シテ」念仏者を擁護するというから、権社の  
 神だけでなく実社の神も崇敬の対象になっているごとくで  
 あるが、前半に「権実ノ不同」をいい、その「オホクハ」  
 変化垂迹であるというから、全体の表現としては神祇とし  
 て知られる大部分の権社の崇敬を説くもので、その裏には  
 実社否定の気持があり、その点で先の『諸神本懐集』と同  
 じ性格をもつものと推定される。さらにまた、その著『六  
 要鈔』(第六)でも、「問、天地神祇世之所<sub>レ</sub>貴、何<sub>レ</sub>誠<sub>レ</sub>之  
 乎」と問を設け、「答、帰<sub>ニ</sub>仏陀<sub>一</sub>者<sub>ニ</sub>釈教軌範、崇<sub>ニ</sub>神明<sub>一</sub>者  
 世俗礼奠、内外別<sub>ニ</sub>故法度<sub>一</sub>如<sub>レ</sub>此。是則月氏晨旦風教、所<sub>レ</sub>  
 崇<sub>ニ</sub>之神多<sub>一</sub>邪神<sub>ニ</sub>故帰<sub>ニ</sub>三宝<sub>一</sub>者不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>事<sub>レ</sub>之。」と答え、

邪神に事えることを誠しめているが、一方、「於<sub>ニ</sub>権社<sub>一</sub>者  
 非<sub>ニ</sub>此限<sub>一</sub>歟。就<sub>レ</sub>中我朝<sub>ニ</sub>是神国也。王城鎮守諸国擁衛諸大  
 明神、尋<sub>ニ</sub>其本地<sub>一</sub>往古如来法身大士、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>相<sub>ニ</sub>同<sub>一</sub>異域  
 邪神。」<sup>二</sup>といて、権社の崇敬を説いている。この場合の  
 権社も、本地仏を明確にした「王城鎮守諸国擁衛諸大明  
 神」をいうから、実社を邪神としつつ、権門勢家の系譜に  
 つらなる神社崇敬を意味していることは明らかである。

## 三

以上のごとく、存覚の神祇観は権社崇敬、実社否定を中  
 心とするものであり、この点では父覚如の場合もほぼ同様  
 であったと推定される。もちろん覚如・存覚ともに弥陀一  
 仏帰依の立場から、神祇不拝と諸神諸仏の念仏者護念を説  
 くもので、この点では親鸞の所説と異なるものではなかつ  
 た。しかし、権社崇敬を表面にたてて、あたかも先の『興  
 福寺奏状』や『山門奏状』の指弾に対応するような姿勢を  
 とり、権門勢家の神仏崇拝と同質形態を示したことはいか  
 に解すべきであろうか。このことは、親鸞が門弟に神祇輕  
 侮を誡め不拝と護念を説き、教団内への教誡を主としてい  
 たのと、かなり事情が異なるようである。それは、先の『破  
 邪顯正鈔』が巻頭で「ハヤク山寺聖道ノ諸僧ナラヒニ山臥

巫女陰陽師等カ、無実非分ノ讒言濫妨ヲ停止セラレテ、  
 ……カツハ治國撫民ノ恩憐ヲタレラレテ、モトノコトク本宅  
 ニ還任シテ念仏ヲ勤行スヘキヨシ、裁許ヲカウフラントオ  
 モフ子細ノ事。」と述べ、奥書に「蓋是為<sub>レ</sub>防<sub>ニ</sub>謗家<sub>ニ</sub>為<sub>レ</sub>立<sub>ニ</sub>  
 真門<sub>ニ</sub>所<sub>ニ</sub>撰集<sub>ニ</sub>也」というごとく、山門等の念仏非難に対  
 する訴願状の形式をとっていることから推察されるごと  
 く、教団内への教誡ばかりでなく、教団外への意志表示の  
 意味が大きな比重を占めていることである。すなわち、そ  
 こには明らかに権門勢家への接近が読みとれるのである。

これに関連して考慮されるのは、いわゆる覚如の本願寺  
 中心主義とその貴族化の問題である。覚如が、法然・親鸞  
 ・如信の三師の法脈を自ら嫡々相承することを主張するい  
 わゆる三代伝持説とともに、宗祖親鸞の影堂（本廟）の留  
 守職を自ら継承し、少なくとも元亨元年（一三三二）頃か  
 ら影堂は寺院化して本願寺を称し、一方で親鸞門弟に支持  
 される長子存覚を二度にわたって義絶し、門弟達の留守職  
 に対する介入を排するとともに、教団のなかでの本願寺中  
 心化をおしすすめたこと、そのため有力な下野の高田門徒  
 をはじめ、山城の仏光寺門徒、近江の木辺門徒、北陸の三  
 門徒などと対立化していったこと、などについてはよく知  
 られている。これには、当時の時衆念仏集団と同視される

親鸞門流について、とくにその門流中の非真宗的異端を剔  
 抉して、教学的にも教団的にも親鸞への回帰を鮮明にする  
 目的があったと考えられる。しかし、一方において、三代  
 伝持の法脈と併せ、本願寺留守職の親鸞曾孫による血脈継  
 承という事実は、本願寺の権威化を構成することでもあっ  
 た。そのためまた必然的に、本願寺貴族化の方向をとらざ  
 るをえなかつたのである。

本願寺貴族化については種々の面で指摘しうるが、たと  
 えば、叔父唯善の大谷遺跡競望事件に際し延慶二年（一三  
 〇九）七月青蓮院の下知状を得、また二度の存覚義絶に際  
 しても妙香院の下知状を得ているが、当時大谷廟堂が存  
 した法楽寺は妙香院の別院で、さらに青蓮院は妙香院の本  
 所であり、覚如は、留守職就任について門弟中の要求に応  
 じて延慶二年七月二十六日に書いた懇望状（門弟中への誓  
 状）のなかで、「於<sub>ニ</sub>向後<sub>ニ</sub>者任<sub>ニ</sub>本所御成敗之旨<sub>ニ</sub>不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>背<sub>ニ</sub>  
 御門弟等御計<sub>ニ</sub>事」というごとく、以上の下知状を得たこ  
 とは、妙香院を本所としその「御成敗」に頼り、進んで山  
 門の傘下に入ることを意味したのである。また、元弘三  
 年（一三三三）六月本願寺及び久遠寺を後醍醐天皇方の祈  
 禱所とする護良親王令旨を得ていることも、朝廷への接近  
 といえよう。或はまた、『伝絵』上巻六角堂夢想段（また

は『親鸞夢記』中の「行者宿報設女犯、我成玉女ニ身被レ犯、……」の文からの作為とおもわれる、親鸞の妻を関白藤原兼実女玉日姫とする伝承の初見が、すでに南北朝期の坊間に流布しており、このことは本願寺貴族化が当時の坊間にも諒解されていたとみられること、などがある。

ところで、覚如における以上のような本願寺中心主義と貴族化は、存覚においても必ずしも否定されたとは考えられない。もっともこれを証する積極的な史料はないが、先述のごとく父子義絶が門弟間との応接に関わった留守職継職問題を中心とし、教学的発想などではむしろ同調的であることなどは、充分右の推測を可能にするであろう。覚如が命終の前年十一月恒例の報恩講に存覚を招き、「如レ此之時一所居住尤可レ為ニ本意、然而自他依レ不レ階、互ニ相扶背ニ本意」了。然者各全ニ身命ニ者不レ可レ過之。但老齡於今者不レ可レ期ニ後会、今生限今歎之由被レ仰之則御落涙千行」したとき、存覚も「愚蒙又不堪ニ離愛、頗温ニ双袖」(「常樂台主老納一期記」)たというが、たんに父子惜別の情感のみでなく、父覚如の指向するところ長子存覚もまた諒とした気持が、「自他依レ不レ階互ニ相扶背ニ本意」の語からくみとれるようである。

以上のごとく父子の間に同一指向が認められるとすれ

ば、先の存覚に具体的に示された実社否定と権社崇敬による権門勢家への傾斜は、右のような覚如の本願寺貴族化と密接な関係をもつことを、認めざるをえないであろう。権社崇敬は、たんに教団内の神祇軽侮を誠めるばかりでなく、いわば本願寺教団形成の対政治的配慮として説かれたといえよう。

#### 四

本願寺教団は蓮如時代に至って急速な発展を遂げるが、この時点で神祇観にも大きな変移があったと推定される。蓮如の神祇観は、その著『御文』により考察できるが、それは、「モロくノ雑行ヲ修スル心ヲステ、又諸神諸仏ニ追従マウス心ヲモミナウチステ、」(「一切ノ諸神ナントヲモワカ信ゼヌマテナリ、ヲロカニスヘカラス。」(文明五年十二月八日)、「念仏ヲマウシ極楽ニ往生スヘキ身トナリナハ、一切ノ神明ハカヘリテワカ本懐トオホシメシテヨロコヒタマヒテ、念仏ノ行者ヲ守護シタマフヘキアヒタ、トリワキ神ヲアカメネトモタ、弥陀一仏ヲタノムウチニミナコモレルカユヘニ、別シテタノマサレトモ信スルイハレアルカユヘナリ。」(同六年正月十一日)などと縷述のごとく、基本的には親鸞の神祇不拜と護念の立場にたつものであつ

た。しかし一方、「一切ノ神明トマウスハ本地ハ仏菩薩ノ変化ニマシマセドモ、……神明ノ方便ニカリニ神トアラハレテ衆生ニ縁ラムスヒテ、ソノチカラヲモテタヨリトシテ、ツイニ仏法ニス、メイレンガタメナリ。」(同年七月十五日)などと再三述べて、本地垂迹説をたてることも明白である。

ところで、蓮如はたびたび、「諸神并仏菩薩等不レ可レ輕之事」(同五年十一月、定)、「マタ諸神諸仏菩薩ヲモヲロソカニスヘカラス。コレミナ南無阿弥陀仏ノ六字ノウチニコモレルカニヘナリ。」(同六年二月十七日)、「神社ヲカロシムルコトアルヘカラス。」(同七年七月十五日)などと掟や『御文』で禁じているが、これはたんに神祇護念や本迹説による崇敬を説くだけではなかった。それは、教団内における現実的、実際のな問題に対応するものであった。すなわち、「抑、当流念仏者ノナカニヲヒテ、諸法ヲ誹謗スヘカラス。マツ越中加賀ナラハ、立山白山ソノホカ諸山寺ナリ。越前ナラハ平泉寺豊原寺等ナリ。……コトサラ当流ノナカニヲヒテ、ナニノ分別モナキモノ他宗ヲソシルコト、勿体ナキ次第ナリ。アヒカマヘテ、一所ノ坊主分タルヒトハ、コノ成敗ヲカタクイタスヘキモノナリ。」(同五年九月下旬)、「コノ一兩年之間、加賀越前ノ諸山寺ノ内ニアル

碩学達ノ沙汰シマウスル、次第ハ、……(吉崎に於て)一切ノ道俗男女ヲエラハスアツメラレテ、末代今時ハ念仏ナラテハ成仏スヘカラストテ、諸宗ヲモハガカラス、メラル、コト今サカンナリトキコエタリ。コレ言語道断ノクハタテナリ……。コノ子細ヲモテ両国ノ守護ヘ訴訟スヘキヨシ内々人ノマウスナルアヒタ、……マコトニモテ両国ノ諸山寺ノ碩学達申ムネ道理至極ナリ。……コトニ両国ノ守護トイヒ、マタ平泉寺豊原寺ノ外諸山寺ノ内碩学達モ、サソウヘナシニオモヒタマフラント朝夕ソノハガカリアルニヨリテ、……」(同年十二月日)などというごとく、加賀・越中・越前など蓮如在住当時の吉崎近辺の諸山寺からの批判があったからであった。そして、これら諸山寺の代表にあげられているうちの立山・白山が、山嶽信仰を基盤として神仏習合の本地仏をもつ神祇的靈山であり、平安時代以降山門との関係を密にし、中世以降在地守護などの信仰を集めたことは著名であるが、また平泉寺・豊原寺も共に白山信仰に支えられ、山門の末寺として越前に威を張る大寺であり、とくに平泉寺が平安初期以来加賀・美濃・越前三国の白山登山三馬場の一として栄えたことも衆知のことである。蓮如がたびたび神祇不軽を論したのは、このような有力諸山諸寺との摩擦を配慮したためであった。実は、先述

の神祇不軽の説諭には、「一、諸神并仏菩薩等不可輕之事。一、諸法諸宗全不可誹謗之事。」(文明五年十一月、定)のごとく、対句として諸法諸宗誹謗を誡めるのが常であるが、それは輕侮の対象となった神祇が、右に挙示された山寺のごとく、本迹關係を明確にしつつ、旧仏教との關係を密接にし、権門勢家とも密着したものが多かったからであり、諸神と諸宗の諸仏菩薩は常に不離の關係にあったからである。

## 五

以上のごとく蓮如が再三にわたり神祇不軽、諸法諸宗尊重を諫めたのは、とりもなおさず諫めるべき事実が教団内に存在したからであったが、それは蓮如時代の急速な本願寺教団發展の性格とも関連する。蓮如時代の教団が、南北朝期以後急速に發展するいわゆる鄉村制社会を基盤としていたことは、よく知られている。その發展をごく鳥瞰的にみれば、それは、各村落の名主層農民を中心とし自立化した惣結合(惣村制)を單位に、さらに村落間の地域的結合体の郷組織を結成するが、これらの鄉村制組織は旧来の権門勢家の側の莊園領主(=有力社寺貴族)や守護地頭に抗し、逃散、年貢未進、莊園本所領の押領などを強行し、そのた

め権門勢家・守護地頭の勢力は失墜し、とくに応仁・文明以後の戦国期には新興上昇勢力の戦国大名による一円知行の進展に併行し、莊園体制は崩壊し守護地頭の勢力の大部分も解体され、一円化へ吸収されていった。蓮如時代に本願寺教団が急速に發展したのは、このような社会的転換期における惣結合を足掛りに、村落内に急増する道場を中心に門徒組織が生れ、さらに講組織によってその門徒の結束が固められ、各道場は有力地方末寺の傘下に入り、本願寺配下に統制されていったためである。さらに、下剋上に乘じ自力の伸張を期する各地の在地武士は、この教団組織に依存するため門徒化し、すでに蓮如時代から勃興する一向一揆の指導勢力となった<sup>⑥</sup>。このうちの在地武士門徒化については、国人・地侍・殿原衆・在所衆・さばき衆などの階層關係、その一家衆寺院・地方大坊・道場坊主などの結合關係などの究明が必要とされ、それはさらに地域差、時代的發展のなかで把握されねばならないが、いずれにしても、蓮如以後の本願寺教団が惣村の門徒農民を基盤にしたことは、動かしがたいところである。

以上のごとく、蓮如以後の門徒農民は惣結合を單位に鄉村制を展開させ自立化する過程を歩んだが、それはそのまま権門勢家・守護地頭との対立抗争を意味した。蓮如が

『御文』などで、先述の諸神諸仏不軽や諸法諸仏崇敬の説諭と併せ、再三にわたり「於念仏者、国可レ專ニ守護地頭一不レ軽之事」(文明五年十一月、定)などと諫め、「守護地頭方へ慰勸ノ振舞アルヘク候。オナジク寺社本所ノ所領押領ノ義、カタク成敗アルヘク候也。」(同十八年正月日)と守護地頭・権門勢家への忠順を説いたのは、門徒農民の間にその抗争があつたからである。またそれと併せ、これら権門勢家の系列の諸神諸仏軽侮が門徒農民により行われたから、その不軽を諭したのであつた。したがって、蓮如が本迹説を引き諸神諸仏崇敬を説いたのは、覚如・存覚の場合と異なり、門徒農民の軽侮を抑えるために教団内にむけて説かれたのであり、それにより未だ余映を保つ権門勢家の側との摩擦を避けたのであつた。

ここで、神祇の形体上注意されるのは、郷村制の発展に伴なう地域的神祇信仰の形成発展についてである。一般に、中世後期以後の荘園制の衰退に伴ない、荘園領主により勧請された荘園の鎮守がそのまま村落のものとなり、或は郷の守護神に有力神祇を共通に崇めたり、または素朴な地主神・産土神が村落鎮守神として祀られたりして、村や郷単位の神祇信仰が発達し、それと共に、その鎮守社は氏神ともよばれ、旧来の「氏人」結合は衰退して鎮守社を中

心とする「氏子」制が成立してくるのが、明らかにされている<sup>⑩</sup>。ところで、このような村・郷の鎮守社の多くは、先の存覚が「邪神」の一部に入れた、本迹関係も明確でなく権門勢家の系列に入らぬ、実社の神祇である。したがって蓮如時代以降は、このような実社の神を祀る氏子組織を、そのまま真宗の門徒教団のなかへ吸収することとなる。蓮如が本迹説に基づき諸神諸仏崇敬を説いたのは、郷村農民の権門勢家・守護地頭への抵抗に伴なう、実社の立場からの権社側への抗争を抑えたものと、解釈してもよいであろう。

このように、蓮如時代以降の門徒農民は、そのまま村落の氏子集団を形成し、したがって本来的に親鸞により否定された神祇崇拜(祈念)が、全く即一的におこなわれることとなつた<sup>⑪</sup>。したがって、蓮如以降では、たてまえての神祇不拝の教説も、現実の門徒農民の教団へは浸透しえなくなつた。ところで、蓮如はこのような実社の系譜、郷村の氏神崇拜に明確な発言は出していないが、事実上それを温存しえたことも明らかである。しかし、その温存の論理構造を『御文』などから探ることは、容易ではない。ここで考えられることは、門徒の社会生活全般にわたり、「タ、世間通途ノ義ニ順シテ」(文明九年正月八日)王法為本・

仁義為先を説いた教説のなかに、氏神崇拜をも包みこんだことであり、また、あたかも再三説かれた守護地頭への柔順、年貢所当の沙汰が、そのまま一円知行制を確立する戦国大名の領国支配から近世幕藩体制下にかけての、支配体制への忠順の論理となりえたごとく、もともと権社のため説かれた諸神諸仏不軽が、そのまま実社崇拜の論理として援用された可能性についてである。これについては、実際の氏神崇拜と、その『御文』の説く諸神不軽の教説との関連を示す史料を求めて、さらに考証が深められねばならないであろう。

しかし少なくともここで指摘できることは、蓮如の時点にいたって、親鸞により門弟内のラジカルな行動への教誡として説かれた神祇護念や、覚如・存覚が多分に対外的指向をもって説いた権社崇敬は、三度び性格を変えて、拡大する教団構造の社会的対応を配慮して諸神諸仏崇敬として説かれたという事実ばかりでなく、さらにこの段階にいたり、真宗の神祇観は、一方においてあくまで教学としての神祇不拝を明確にする方向をもちつつ、さらに現実の門徒教団における、多分に実社的な神祇崇拜を不問にしてゆく、二重構重をとらざるをえなくなつたという事実を、確認しうるといふことである。したがって以後は、この矛盾

を如何に克服するかが、教学的、教団的な現実上、実際上の問題となるが、私見によれば、この課題は、教条的な不拝論を説くだけで、以後の教学にも殆んど組上りのぼされないうまま、温存されることとなるのである。

## 註

- ① 宮崎円遵氏は、この和讃の天神地祇を『令集解』（巻七）に云う天神（天津神）・地祇（国津神）とし、親鸞は我國の神々を善鬼神とよんで、念仏者護念を説いたものと解している。（同氏「神仏交渉史の一論―親鸞の神祇批判―」『仏教史学』三一―）。
- ② 以上の親鸞の神祇観の内容や門弟間の異義問題などについては、拙稿「親鸞における神祇観の構造」（大谷大学編『親鸞聖人』昭和三十六年刊、所収）を参照されたい。
- ③ 九月二日付「念仏の人々の御中へ」（『親鸞聖人御消息集』略本第四通）。
- ④ 赤松俊秀氏「初期真宗教団の社会的基盤について」（『真宗研究』一）、笠原一男氏「東国における真宗の発展とその社会的基盤」（『歴史学研究』一九八）、重松明久氏「親鸞教成立の社会的基盤」（『仏教史学』八一―一二）参照。
- ⑤ 重松明久氏は、その著「覚如と存覚との関係」（『中世真宗思想の研究』第一編六）や『覚如』などで、義絶の理由に、覚如の親鸞思想の継承簡易化に対し、存覚は親鸞の獨創性を浄土宗一般のなかで解消したことにある、として、大變、示唆多い分析で考慮すべき点も多いが、しかし、義絶と和解を二度までくりかえす状況は、思想面の違いよりも、普通に通に認められている留守職問題に理由を求めるのが、理解し

やすいであろう。また、存覚は、神祇崇拜について、「明らかに民間の神祇信仰と妥協する態度をとったことを示す。」(前著二二三頁)とされるが、本論で後述するごとく、むしろ、存覚は、民間の神祇信仰を実社の邪神として否定したとすべきであろう。

⑥ 『諸神本懐集』の底本については、すでに浅井了宗氏「浄土教における神仏交渉発達論—広疑瑞決集と諸神本懐集に就て—」(『宗学院論輯』三六)、宮崎円遵氏「諸神本懐集の底本の問題」(同氏著『真宗書誌学の研究』収)などの考証があり、最近、北西弘氏「諸神本懐集の成立」(宮崎博士還暦記念会編『真宗史の研究』収)は、長野県上田市向源寺蔵『神本地之事』を底本に推定している。何れにしろ存覚の直接の著でないことは、奥書に「此書雖有<sub>二</sub>日来流布之本<sub>一</sub>、文言似<sub>レ</sub>令<sub>二</sub>相違<sub>一</sub>、義理非<sub>レ</sub>無<sub>二</sub>不審<sub>一</sub>之間、大略加<sub>二</sub>添削<sub>一</sub>、量」といっていることから明白であるが、しかし存覚が内容に共鳴したため添削したのであるから、自著に類するものである。

⑦ 以上の妙香院の關係、祈禱所令旨については、『本願寺史』(第一卷)第四章「覚如宗主と本願寺の形成」、赤松・笠原両氏編『真宗史概説』第三章第三節「覚如と存覚の義絶」などを参照。

⑧ 日下無倫氏は、南北朝期撰と推定される『親鸞聖人秘伝

鈔』(伝存覚撰)から、玉日伝説初見を同期と推定されている(「玉日の伝説と親鸞聖人御俗姓集」同氏著『真宗史の研究』収)。

⑨ この間の本願寺教団の展開については、笠原一男氏著『一向一揆の研究』『中世における真宗教団の形成』など参照。

⑩ 北西弘氏「大小一揆」(『真宗研究』三)、「一向一揆の基礎構造」(『大谷学報』三七)三、「一向一揆—段階規定をめぐって—」(『教化研究』二七)などの諸論文参照。

⑪ 荻原竜夫氏著『中世祭祀組織の研究』参照。

⑫ 井上鋭夫氏著『一向一揆の研究』第三章「真宗教団の構造的特質」には、越前三国湊水居部落が法授寺(浄善道場) || 木下家を中心に、屋敷神を鎮守神として村の中心に再編しつつ発展する事実など、多くの中世後期の真宗教団の地域神祇との結合について触れている。筆者もまた、「近世真宗寺院における神祇受容の実態」(拙著『日本近世近代仏教史の研究』収)で近世におけるこの問題をとりあげたが、それは中世後期からの性格を継承したものと見てであった。その他、現在、民俗学者が真宗門徒における仏壇と神棚の共存を指摘するのも、蓮如時代以降の歴史的性格によるものとして、認められることである。

(本学教授 国史学)