

書評

今堀太逸著『神祇信仰の展開と仏教』（吉川弘文館・平成二年）

広 神 清

可能となるのである。

さて、内容の検討に先立って、まず本書の目次を紹介しておきたい。但し、細目は省略した。

第一部 専修念仏と神祇

はじめに

第一 談義本にみられる神祇信仰

一 庶民と念仏

二 専修念仏と権社神

三 専修念仏と実社神

四 在所の礼儀と追善供養

第二 神社の信仰について

一 『神道集』にみられる神祇信仰

二 山王信仰について

三 『悲華經』と釈迦信仰

まとめ

本書は、日本仏教史研究の気鋭の新進として学界の注目を浴びてきた今堀太逸氏の著作であり、歴史書出版の老舗吉川弘文館の企画に成る「中世史研究選書」の一冊である。

著者の意図は、本書「まえがき」に明らかのように、「中世村落において神祇信仰と仏教がどのような形で結びついていたのかを明らかにするとともに、教化される側から、中世の人びとの「信仰」を見つめなおすこと」（三頁）である。

ここで特に注目すべきことは、著者が分析の基点を「教化される側」に設定していることである。もしも、これと反対に、「教化する側」に視点を限局するならば、神祇信仰と仏教との結びつきは、初めから視野の外に放置されたまま、論及されることはなかったであろう。教化者を主体とする場合の仏教史が、単調な教理展開史に終始するほかはないのに対し、被教化者の側に視点を据えるとき、本書にみられるような神仏交渉を軸とするダイナミックな仏教史が

第二部 神祇信仰の展開

第一 神社と悪人往生

一 「諏訪縁起」について

二 「諏訪縁起」と衆生擁護

三 諏訪信仰と『法華経』

四 「諏訪縁起」と親への孝養

五 「諏訪縁起」と殺生祭神

第二 「大明神」号の成立と展開

一 名神・明神・大明神

二 往生伝と「大明神」

三 「本体観世音」示現大明神」の成立

四 「我滅度後」現大明神」の成立

おわりに

第三部 法然の絵巻と遊女

はじめに

第一 「伝法絵」の展開と遊女

一 初期「伝法絵」と遊女

二 高田本「伝法絵」と遊女

第二 『琳阿本』『古徳伝』『九巻伝』と遊女

一 『琳阿本』の成立

二 『古徳伝』と遊女

三 『九巻伝』と遊女

まとめ

二

まず第一部では、専修念仏と神祇信仰との関係が考察の主題となるが、これはまた、本書全体の基調を成す主題であるとも受け取れるよう。

前半(第一)では、庶民の唱導教化のために使用されたテキストとしての談義本が取り上げられる。親鸞門流で重用された談義本の特色は、庶民の日常生活における信心の中心にある神祇と仏菩薩との係わり合いを平易に説き明かすことにあったが、その談義本の代表として、存覚の数ある談義本の中から、『諸神本懐集』が検討の対象とされる。『諸神本懐集』で存覚の説くところは、「神明ノマコトノ御コ、ロハ垂迹ヲアガメラレントニハアラズ。衆生ヲシテ仏道ニイレシメントオボシメスガユヘナリ。本地ノ仏菩薩ハコトノク弥陀一仏ノ智慧ナレバ、弥陀ノ名号ヲ称スルニ、十方三世ノ諸仏ヲノゾカラ念ゼラレタマフ。諸仏菩薩、念ゼラル、イハレアレバ、ソノ垂迹タル諸神ミナ、マタ信ゼラル、コト、ソノ理必然ナリ」という一節に集約されるとしてよいであろう。つまり、日本の神祇の本来の願望は、垂迹神としての自身が衆生の崇拜の対象となることではなくて、本地たる仏菩薩なканずく弥陀一仏へ向けて衆生の信心が収斂することである、という。要するに、諸神の本懐は衆生が専修念仏に帰入することにある、というのが存覚の説示の主意であった。

ただし、日本の神々のすべてが諸仏菩薩の垂迹としての権社神であるのではなく、生霊・死霊・悪鬼等が実身を現わして祟るのを鎮

めるために人びとから神と崇められる実社神もある、というのが『諸神本懷集』の神祇観である。

このような存覚の神祇観について、著者は、特に実社神の性格規定に注目する。実社神は、村落社会に固有の神として、村人たちの古来のしきたりに従う祭祀習俗の中で崇敬の対象となってきた。この実社神に関して諸種の談義本が記述するところを比較した上で、著者は、以下のように結論づけている。すなわち、『神本地之事』では、「実社神とは在地の神すべて」を意味し、『諸神本懷集』では、「生霊・死霊の類と先祖を神と祭ることの二つ」に実社神は分けて考えられ、『熊野教化集』では、「アルヒハヒトニコロサレ、アルヒハヒトニウラミヲナシテ、タタリヲナス」「アラヒトカミ」が実社神と見なされる、というのである。《実社神とは何か》という概念の微妙な変遷の流れを、複数の談義本の記述に沿って辿った末に、著者は、「しだいに実社神の範囲が狭くなっていくことが確認できる」(五二頁)という。この「確認」は同時に著者の「発見」であるといつてよい。実社神の範囲が狭窄化していくことは、裏返して言えば、権社神の範囲が拡大していくことであらうし、それまで実社神と見なされた神祇が、権社神の領域の内部へ組み込まれていくということでもあらう。それは、権社神による実社神の蚕食ともいえようし、また、実社神信心の縄張りが権社神の信仰領域の中に徐々に包摂されていく過程であるともいえよう。

その実例として肉食を挙げる著者は、肉食の可否をめぐる談義本の記述を紹介しつつ、一方で、存覚が仏前に「山禽・野獸ノケカラハシキ肉味」を供える輩を「仏法破滅ノトモカラ」「放逸邪見ノタ

クヒ」と非難するが、他方で、信瑞の『広疑瑞決集』に「当世田舎の法として、父母等の一周忌第三年等の追善に、(中略)仏事を修する時、親疎の俗客等多く来臨するに、彼等をもてなさんが為に、(中略)猟漁して多の生類を殺して、堆つみ置て、酒宴遊楽をなす」とあり、また、これは談義本ではないけれど、安居院の『神道集』に「父母孝養ヲ思食故、御廟へ一月一度宛、必ス山海珍物国土ノ菓子ヲ調ヘ集テ、奉ニ御祭ニ給ヨシ難ク有」とあるところよりして、一方は否定的に、他方は肯定的(事実叙述的)に、念仏集会の当日(祖師の命日ないし先祖供養の日)に行なわれる共同飲食に肉食が含まれていたことを立証し得るというのである。仏教の原則に照らせば禁忌である肉食も、村落の庶民が彼等の祖霊と共にする古来の慣行としての共同飲食の中では容認されていたわけである。

三

第一部後半(第二)では、安居院が唱導の必要から諸社の縁起由来譚を編集して成った『神道集』が取り上げられる。『神道集』においても、神は二種に分けて考えられ、仏菩薩の垂迹としての神と、そうではない在俗の神との区別がある。両者の関係は、「実者・皆蛇鬼等ナリ、権者ノ神ハ往古ノ如来、深位大士。教化六道ノ約束ニテ、利益衆生ノ為和光垂迹ナリ、(中略)但亦実者神ナリト云ト、神ト頭玉ヘリ利益非レ無ニ、後生利益ノ契リノ為ニ礼ヲ作者、不レ可有ニ其失一。(中略)凡愚権実ヲ難レ弁、只神ニ随テ敬礼ス、何レ失カ有ラン、況ヤ設ヒ始タル実者ナリト云トモ、終ニハ権者眷属ト成」と説明される。実社(実者)神と権社(権者)神とをひとまず区別するが、世間の凡

愚にとってこの弁別は困難であるから、実社神を権社神の眷属と見立てて神に随って敬礼すればよい、という『神道集』の観点は、『諸神本懷集』の神祇観とは隔りが大きい。後者にはあつた神祇における権・実の区別が、前者では消失して、「日本一州ニハ一万三千七百余社、皆是大権ノ垂迹ニ、悉ク和光ノ利生也、現世ノ為後生ノ為、垂迹ヲ仰テ本地ヲ憑ムヘシ」と説くようになるのであつて、日本の神社のすべてが現当二世にわたつて人びとを守護する仏菩薩の垂迹神と見なされている。

これと同様に、神国である日本の国々里々の神社に鎮座する「神々皆是本地ハ、往古ノ如来法身、大士也」(「法身ノ大士」とする『統群書類従』八第二輯下Vの読み方には無理があるので、評者はこれに従えない。なお念のため、「大士」は菩薩の訳語であり、「如来法身、大士」は「仏菩薩」と言うに同じ。)と述べるのは、『耀天記』「山王事」である。「山王事」は、比叡山に鎮座する日吉山王権現の由来を説く山王神道の初期の文章であるが、ここで主張される神祇観の特色は、①山王神(大宮権現)は釈迦如来の垂迹であるが故に、「山王ハ日本無雙ノ靈社。天下第一ノ名神。諸神ノ中ニハ根本。万社ノ間ニハ起因」であること、②この山王神への参詣が往生浄土の確かな因となること、この二点に要約できよう。特に②は、先に見た談義本の神祇観を反転させた形となっている。

四

五濁惡世の衆生の救済は、阿弥陀仏によるよりも釈迦によるべきだとする立場、すなわち釈迦信心による浄土往生の勧めに根拠を与

えるのは、著者によれば、『悲華經』である。『悲華經』の經文としてしばしば談義本や『神道集』その他が引くのは、「我滅度後、於末法中、現大明神、広度衆生」という釈迦の「実語」であるが、貞慶もまたこの『悲華經』に立脚して濁世の衆生の救済を願っていた。貞慶は、『弥勒講式』で、釈迦が末法の衆生の救済を弥勒菩薩に付嘱したと述べるとともに、『心要鈔』では、弥勒が末世の衆生の救済を釈迦より付嘱されたと語っている。さらに『春日権現験記』は、貞慶が、釈迦と弥勒とは同体であり、釈迦の名号を念じて臨終には弥勒の浄土たる兜率天の内院への往生を勧めた(第一六卷)と記す。

著者は、貞慶のめざすのが阿弥陀浄土でなく弥勒浄土であることについて、釈迦円寂の後の時代、すなわち「末世の釈迦信仰をより徹底させたもの」と説明している。

この時代に釈迦信仰を奉じたのは、いわゆる鎌倉旧仏教の側に属する仏教者たちであり、貞慶の他には明恵が際立つ存在であつた。貞慶と明恵の神祇観について、本書が論及しない部分を、評者として以下に若干補足しておきたい。

① 貞慶の神祇観

貞慶にとって春日明神は、彼の出自が藤原氏であることからして、彼の氏神であることはいうまでもない。彼は弥勒菩薩の居所兜率天の内院への上生を欣求しながらも、その達成が行・願ともに未熟な自分としては遠大に過ぎて困難であると思えたので、「願先於三人間の近処」。且奉ニ権化之大聖。其軀レ可ニ遠求。志在ニ春日大神一矣(『別願講式』)といって、上生の導師を氏神春日明神に

頼むのである。「濁悪之今」に生まれ合わせた「下凡之身」としての自覚に立つ貞慶は、愚願を納受してくれる「人間之近処」にある権化すなわち春日明神に、弥勒淨土への上生（往生）の成就のための加護と冥助を待む他はなかった。

貞慶はまた、専修念仏の宗義の糺改を求める『興福寺奏状』の起草者としても知られるが、この文書に述べられた神祇観は、実類神と権化神（垂迹神）とを峻別するものであり、存覚の『諸神本懷集』の神祇観と共通である。

② 明恵の神祇観

明恵の伝記の一つ『高山寺明恵上人行状』は、明恵の母方の伯父湯浅宗光の妻室に春日大明神が降臨して託宣を告げ、明恵の西天雲遊の志つまりインドの仏跡巡拝の計画を制止した（巻中）と記す。

「五濁惡世之教主、釈迦如来垂迹」たる春日大明神のくだした託宣は、「我深思_ニ念汝_一、如_ニ知識_ニ善財_一、是故、顯_ニ現我真相_一、降_ニ臨此室内_一、（中略）諸神皆雖_レ作_ニ守護_一我并住吉大明神殊_ニ相離_一也、唯願莫_レ去_ニ我國_一尔遠行固為_レ制此事故以来臨也云々」というものであった。また、『明恵上人神現伝記』には、「我ハ殊ニ御房ノ腹ノウチヨリ守リタテマイラセテ候ヘバ、コノ翁ハ御房ニライテ養育ノ父ナリ、糸惜ク思ヒ奉ルコト切ナリ」との春日明神の託宣が記されている。これは明恵の母が藤原氏の血統につながる湯浅氏の妻室であったことに関して言われたことであろうから、ここでも春日明神は明恵に向かって氏神として託宣をくだしているわけである。

それではなぜ氏神たる春日明神は氏子たる明恵の渡天竺の企図を

制止するのであろうか。『春日権現験記』に「この国におはしませば。諸人善縁をむすびたてまつるべき事を悦おもへば。とをき御修行をいたみ申なり」（第一七巻）とあって、明恵がもし渡天竺の企図を実行に移すならば、国内の諸人との善縁を取り結ぶことが不可能になるので、そのことを残念に思うのだという。『明恵上人神現伝記』にも、明恵の如き「智恵第一ニシテ世間ニナラビナ（キ）」僧はこれを「人間ニ置キ奉リテ、人間ノ導師トセムト思フ」のであり、「タゞコノ日本国ニ置キ奉リテ、此国ノ導師ト（シテ）」留め置き、「イクラモマウケテ候」ところの「御房有縁ノ衆生」に対して「仏道修行ノコトハリ」を教訓してほしいのだ、と記されている。要するに春日明神の託宣の真意は、明恵との結縁の便宜を希望する村落社会の衆生の共通の救済願望を総括・集約して代弁するところにあった、と解すべきであろう。（以上①②は拙稿「鎌倉仏教と神祇」ハ『大島康正教授退官記念論集』一九八二年刊に依る）

五

第二部は、「神祇信仰の展開」という表題のもとに、前半（第一）では、「諏訪縁起」を主たる材料として、殺生を職業とする人びと（悪人）の往生に関する問題が論じられ、後半（第二）では、「大明神」号の成立に係わる問題が諸種の「往生伝」や「悲華經」との関連で考察されている。

「諏訪縁起」には諸本があつて二系統に分類されるが、両系統諸本に共通するのは、主人公甲賀三郎が「あら人神」であり、その本地を普賢菩薩とするということ、および、この縁起を聴聞し物語る

ことの功德が記されていることである。三郎の使命は、仏菩薩の和光同塵と同様であって、「かうかの三郎よりかたは、一さいしゆしやうを、我かちやうとへ、みちひかんと、ちかひたまふ」(天正本)のである。これらを承けて、著者は、仏法に見捨てられた人びとの往生を説く専修念仏の教説を参考として、殺生を職業とせざるを得ない人びとを対象とした衆生擁護の鎮守神信仰すなわち諏訪信仰が成立したというのである。

「大明神」の神号が一般化するのはいつの頃からであろうか。『悲華經』の經文としてしばしば引用される「我滅度後 於末法中 現大明神 広度衆生」の中の一句「於末法中」からも明らかのように、それはわが国が末法に入ったとされる永承七年(一〇五二)以後のことである。著者によれば、それ以前の像法の時代には、神は「生身の仏」であるとの神觀念が成立していなかったために、それらの神に結縁しても仏菩薩の利益を蒙ることはなかったが、末法の時代に入ってから初めて、神社の祭神が本地仏の垂迹であることとなり、神社は仏法享受の場所となって活性化した、という。したがって、「大明神」は「明神」の単なる尊称ではなく、また、「明神」は「大明神」の略称であるというのが著者の解釈である。

鎌倉時代において、念仏・題目・太子信仰を勧める場合、しばしば前掲の『悲華經』の經文が引用され、これによって神と仏との本迹關係が説明されるのは、この時代の村落に鎮守神信仰が定着していた証拠である、と著者は述べる。

六

第三部では、法然伝の遊女教化譚が取り上げられる。著者は、初期『伝法絵』に属する『善導寺本』『国華本』と、その影響下に制作された『高田本』『弘願本』と、さらにそれら諸本を踏まえて成立した『琳阿本』『古徳伝』『九卷伝』とが、それぞれ載せる法然の遊女教化譚を詳細に検討する。その結果、遊女が念仏教化の対象として法然伝の中に特別の位置を占めるようになるのは、『九卷伝』『行状絵図』という法然滅後一〇〇年を経過した時点で制作された伝記においてであることがわかった。さらに著者は、このことは、社会から蔑視され、自らをも卑賤視している遊女という特別な女性の仏法による救済を、専修念仏教団が本格的に取り上げるようになったことを意味するといっている。

この場合、遊女が念仏往生をとげるための条件は、著者によれば、「法然(聖人)への結縁」であって、「經典・仏・菩薩に結縁するのではなく、仏・菩薩の化身である人師(権者)へ結縁するということ」であったという。著者は、このことを、本書第三部の末尾に注記の形で特筆し、さらに、「人師を祖師に限定し、その人格と縁を結ぶことを信心の第一義としたのが鎌倉新宗派の特色の一つである」と記している。本書巻末に置かれた著者のこのコメントは、第一部冒頭に引用された『歎異抄』第二章の「たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかふりて信ずるほかに、別の子細なきなり」との、人師法然へ一筋に向かう親鸞の帰依の表白と、正確に呼応し合っている。

本書執筆の著者の意図の中心にあったのは、既に評者も引用した本書「まえがき」にある通り、「教化される側から、中世の人びとの「信仰」を見つめなおすこと」であった。しかし、今日遺存する資（史）料のうちで、この時代の「教化される側」の人びとの信仰の実態を直接的に知り得るものを捜すことは、ほとんど不可能に近いのではなからうか。もちろんこれは著者自身の知悉されるところであらう。そこで、今日の研究者の採用し得る一つの方法は、「教化される側」の人びとを対象に「教化する側」が工夫・案出した教化の方法、教化の論理がいかなるものであったかを知ることである。（もう一つの方法は、現存の民俗慣行・祭祀習俗に含まれる信仰生活を手がかりとする原型復元の試みである。）著者が本書において採用した方法は前者である。中世村落の庶民の信仰（信心）生活の基底をなした神祇崇拜、およびそこで形成された神祇観を対象として、「教化する側」がこれに即応する過程において、教化・被教化双方の相互滲透の関係の中から醸成されてくる信仰生活の新たな様相を、著者は日本仏教史のスクリーンの上に鮮明に映し出して見せたのである。

（一九九二・八・一）

（筑波大学教授）