

# 権社と実社―存覚の神祇

「不論権化実類」(興福寺奏状)

市川 浩 史

## はじめに

専修念仏の輩については、神祇を軽んじ、「神祇不拜」的な体質をもつことがそのひとつの特徴であったとされる。またそこから「本願ばかり」や「賢善精進」などの「異解」がしばしば生じ、また反社会的な事件を引き起こしたことがあることもよく知られている。

最も先鋭な「専修」的な体質をもつた浄土真宗でも本願寺三代を名乗った覚如(一二七〇・文永七〜一三五一・正平六、観応二)の時期あたりから徐々にその性格を変えてきた。その変わりかたをさらに明瞭にしたのがその長子の存覚(一二九〇・正応三〜一三七三・文中一、応安六)である。

親鸞面授の弟子真仏に始まる高田門徒など関東に基盤を置く初期真宗教団が盛行するなか、親鸞の墓所の留守職に甘んじるしかなかった覚如は、「三代伝持の血脈」を打ち出して、(法然―)親鸞―如信―覚如の法脈、親鸞―覚信―覚恵―覚如の血脈の存在を強調し、自らが本願寺三代を名乗って本願寺の法脈、血脈を権威化しようとした。そして覚如は親鸞の伝記を制作したり、宗祖として顕彰する枠組みを整えたりして親鸞を祖とする本願寺教団を形成すべく努めた。したがってその長子の存覚の使命はまさに父覚如の足跡を踏んで教団の足固めをなすことであつたはずである。しかるに存覚は父の期待とは多少異なる

る路を歩んだ。その多少異なる路のひとつは神祇への傾斜であつた。以下、存覚の捉えた神祇の問題を追いつつ、南北朝期の思想的な特質について考えてみたい。

## 一 存覚の基盤

晩年に存覚が自らの来し方を口述し、それを子の綱巖が記述した『存覚上人一期記』によると、およそ二二歳のころに父覚如に従って本願寺の「法務」に従事するようになるまでに蓄積された彼の基礎的な教養はおそらく父のもとで教授された親鸞の著述を学ぶ教の他に浄土宗の西山義、真言宗などがあつた。そうした多彩な教の基盤の上で存覚の思想的営為がなされたのである。

すでに先行研究によつて、存覚の多くの著作活動はその時期が三分されるのが指摘されている。それによれば、まず第一期は三五歳の一三二四年から三九歳の二八年まで、第二期が四八歳の一三三七年から四九歳の三八年まで、そして第三期が六七歳の一三五六年以降である。そしてその第一期の著作活動は、のちに仏光寺を創建する源の依頼によつて執筆されたものであり、また第二期のそれは備前において法華宗徒との宗論に際しての彼の地の明光やその他の関係者の依頼に基づいていた。第三期の著作は存覚の意志によつてなされた著作であると考えられる。『諸神本懐集』、『女人往生聞書』や『弁述名体鈔』

などは了源の依頼によって著わされたことを考慮に入れると、神祇をいかに取り扱うかとか、女人はいかに往生するか、といった信仰ないし布教上の大問題が了源の周囲で存してその解決に向けたまことに談義本としての役割がそれらの著作に要請されたということである。どのような説法をするにせよ、専修念仏のような尖がった教えを村落において布教するということは現実の問題としては容易でなかったことは想像に足る。その際にできるだけ周囲との摩擦を回避するやりかたが模索されることは充分にあり得ることだろう。了源からの著作の依頼の原点はそこにあつたと考えられる。存覚が揺れの無い専修念仏の説法の下敷きを要請されたとき、はたして存覚にその資格はあつたのだろうか。存覚自身の思想、信仰がそれを説くにふさわしいものであつたのだろうか。

たとえば、『存覚上人一期記』の文保元年（一一三二）条を見てみたい。この年八月、父覚如夫妻と存覚、奈有の夫妻の四人で「密々」に摂津の四天王寺、住吉社等を参詣した、とある。専修念仏の中心たろうとしている覚如、存覚らが住吉社などを参詣したことが何を意味していたか。彼らはそれがよくわかつていただけに「密々」に動いたと思われるが、少なくともこの記事から読み取れることは、彼ら本願寺の人々の観念的「思想」は別としても、体質はその「思想」とは別の次元にあつたということであろう。そうした体質をもつたまま専修念仏の「思想」を担つたのである。おそらくこの体質の形成には、浄土宗西山義や密教の修字といった経験が作用したところ大であろう。そしてさらに注目すべき点は、こうした体質が存覚にはじめて発現したのではなくすでに父覚如にあつたということである。後になつて存覚が、仏光寺の堂供養を「聖道の出仕の儀式」として執り行い、導師を務めたこと（元徳二年、四八歳）、近親者である木部錦織寺の慈空の口入とはいえ、信貴山鎮守の講式の草稿を執筆したこと（貞和四年、五九歳）など、専修念仏者らしからぬ言動をものしている点は自然ななりゆきであつたと思われる。これらの年齢時には、存覚はすでにオー

ソドックスな真宗教学の権威として位置づけられていたのだが、現実はこのようであつた。

しかし、そうであるからといって、存覚が専修念仏・親鸞義を忘れたのではない。おそらく生涯にわたつて親鸞義から離れようとはしていない。それは、第三期中の、七一歳の一三六〇（延文五）年になつて教行信証の注釈として『六要鈔』を著わしている一点で証明されよう。存覚の複雑さである。彼の神祇観もその一環として捉えられよう。

## 二 「権社ノ靈神」

第一期の著作のなかで神祇について本格的に論じているのが『諸神本懐集』である。第一期の著作群は了源の依頼に応じてなされたものであり、加えて先行書からの少なからぬ影響関係が指摘されている。しかし、そうであるにせよ「諸神本懐集」自体が存覚の著作であることは動かない以上、この書から存覚のオリジナルの思想を窺い得ることは当然である。

『諸神本懐集』ではその冒頭で「仏陀ハ神明ノ本地、神明ハ仏陀ノ垂迹ナリ」と宣言し、続いてこの書での記述について「フカク本地ヲアガムルモノハ」「垂迹ノ神明ニ帰セントオモハハ、タゞ本地ノ仏陀ニ帰スベキ」という原則のもと、「三ノ門」を設定することを提起する。すなわち、

第一二八、権社ノ靈神ヲアカシテ、本地ノ利生ヲタウトブベキコトヲラシヘ、

第二二八、実社ノ邪神ヲアカシテ、承事ノオモムキヲヤムベキコトヲラス、メ、

第三二八、諸神ノ本懐ヲアカシテ、仏法ヲ行ジ、念仏ヲ修スベキオモムキヲシラシメン……<sup>⑥</sup>

である。権社の神は本地垂迹の秩序のなかの存在で、本地たる仏の垂迹として衆生を利生するのに対して、実社の神は、「承事」(従い、仕える)を止めるべき「邪神」であるとする。つまり、およそ仏教信仰に立つ者は、実社の神には仕えてはならず、専ら権社の神の「本地ノ利生ヲタウトベキ」(本地たる仏のご利益を尊敬すべき)だ、というのである。この言い方をみると実社の神については全否定であるかのように思えるが、じつはそのニュアンスが微妙である。

右に紹介した冒頭のことばのあとに、「神明トイヒ仏陀トイヒ、オモテトナリウラトナリテ、タガヒニ利益ヲホドコシ、垂迹トイヒ本地トイヒ、権トナリ実トナリテ、トモニ濟度ヲイタス」と述べている。文頭の「神明・仏陀」「オモテ・ウラ」および「垂迹・本地」は仏・神の順に並列されているのだが、「権トナリ実トナリテ」の「権・実」は上記の並べかたとはオーダーを異にしていることがわかる。「神明―オモテ―垂迹」であり「垂迹」のあとに「権」が自然にくるようには見えないが、「仏陀―ウラ―本地」のあとに論理的に「実」は来得ない。とすれば、この神明と仏陀との説明を素直に解すれば、権社の神も実社の神も「トモニ濟度ヲイタス」と読むべきことになる。そうすると、実社の神に対して「承事」してはならぬ、という誠めも相対化する必要があるかもしれない。少なくとも存覚は、権社の神は仏陀の垂迹の靈神であるゆえに尊敬すべし、実社の神は邪神ゆえにながなんでも拝してはならぬ、と単純なことを述べていたのではない、ということを知ることがある。この点の詳細については後述に譲るとして、まず、権社の神についての存覚の言い分を確認しておこう。

権社の神の代表的存在として熊野の神が例示される。もとは西天摩訶陀国の大王の慈悲大賢王であった熊野の神は自らが崇神元年に西天から東に投げた五つの剣が日本の五箇所に止まったことにより、紀伊国岩田河の奥の山中の木の上に権現として現われた。それが熊野の証誠殿、両所権現、五所の王子のいわゆる熊野三所権現となり、それぞれが阿弥陀、千手観音、薬師などの仏の垂迹であったという。そして

三所権現は結局「トモニ」「観音ノ一躰」であり、すなわち阿弥陀の分身である、ということになった。<sup>7)</sup>

また熊野の神に次いで、「二所三嶋ノ大明神」について説かれる。鎌倉幕府が尊崇するそれらの神々についても本地と垂迹との配列がなされる。曰く、箱根の神は文殊、弥勒菩薩、三嶋の神は薬師如来、そして八幡は阿弥陀如来、観音、大勢至菩薩、といったぐあいである。<sup>8)</sup> またついで日吉、祇園、稲荷、白山、熱田について説かれている。これらもそれぞれ本地仏は異なれども、いずれ「ミナ弥陀一仏ノ智恵ニオサマラズトイフコトナシ」したがって、「弥陀ニ帰シタテマツレバ、モロ／＼ノ仏菩薩ニ帰シタテマツルコトハリアリ。……ソノ垂迹タル神明ニハ、別シテツカマツラネドモ、オノツカラコレニ帰スル道理アル」ということになる。<sup>9)</sup> 一対一の神・仏の対応関係をもつ単純な本地垂迹の秩序ではなく、最終的に全ての仏が阿弥陀一仏に収斂する、そしてさらに全ての神明はいずれかの仏の垂迹であって、その仏自体が全て阿弥陀如来の分身であるとすれば、たしかに全ての神明も結局は阿弥陀に収斂されてゆく。そこで、すべての神明の本地仏がそれぞれ阿弥陀の分身であるゆえに、「神明―本地仏」の筋道は阿弥陀一仏に帰結する、という独自の論理が導かれることになった。

右のような論理の展開は取り立てて新奇なものではなく、本地垂迹が説かれるとすれば当然に類推の範囲内にある。それだけに存覚の神祇観を特徴づけるのはこうした権社の神に関するそれ、ではなかったと思われる。

### 三 「実社ノ邪神」

「第二」は実社の邪神を明かすが、実社とは何か。人類もしくは畜類の生霊、死霊のことで、崇りをなし人々を悩ませることがある存在という。そこで存覚は直ちに『白氏文集』からの引用を挙げる。それは『白氏文集』巻第四 諷論四の「黒潭龍」(疾貪吏也)なる樂府であ

る。引用はその全部ではなく、内容を要約して紹介したものである。ちなみに「黒潭龍」の原文を示しておこう。

黒潭水深色如墨、伝有神龍、人不識潭上架屋官立祠、龍不自神、人神之、豊凶水旱与疾疫、郷里皆言龍所為、家家養豚、漉清酒、朝祈暮賽、「①依巫口神之、来兮風飄飄紙錢動、錦繡揺神之去兮風亦静香火滅兮」环盤冷肉堆潭畔石、酒潑廟前草、「②不知龍神饗」、幾多林鼠山狐長醉飽、狐何幸、豚何幸、年年殺豚將饗狐、狐反神龍食豚、尽九重泉底龍知無、

黒潭に龍が住んでいる、として人々（原文では、「官」）が畔に社を建立して祀った。「クニノウチ」に病気が流行すれば、この龍の祟りと言、「コホリノアヒダニ」悪いことが起ればやはりこの龍の障りだという。そこで亥の子（もとは「豚」）を殺して供え、酒を手向ける。しかし、「ソコニカミノスムランオバシラズ」、ただ鼠や狐が来て亥の子を食い、酒を舐めるだけだ、これでは不当に亥の子が不幸に見舞われ、鼠や狐が饑餓に遭うことになる、したがって「仏法ヨリコレライマシムルノミアラズ、世間ニモ、カクノゴトキ邪神ヲタウトムハ、正義ニアラズトキコエタリ」というのである。存覚の読みに従うならば、白居易は「龍アリトヒヒテマツルコトシカルベカラズ」として事態を批判したのである。村に種々の不都合なことが起こったことは事実であるが、その原因が龍であるかはわからない、またそもそも龍が潭に実在しているかどうかもわからない（「ソコニカミノスムランオバシラズ」）。村人は潭に種々の悪事の原因をなす龍神が住んでいることにして、その悪事を止めるために祭祀を行なったというのである。

なお、右の原文中の「」部分は存覚の要約からは除外されている。そのうちの①は、より詳細な細部の描写であり、存覚の要約の全体にとつて無くても特に意味が変わることはないが、では「龍神の饗くるを知らず」（龍神がその豚肉や酒といった供物を受納してくれたかどうか

かはわからない）と読める②を除外した存覚の（読み）は、龍神祭祀に関わる社会的ないし政治的な意味を汲み取ることに繋げられない。いきなり「ソコニカミノスムランオバシラズ」として龍の存在自体についての疑問とするのである。すなわち、存覚にとつては黒潭に龍は存在していない、ということであった。存在してもいない龍を神として祀り、人々に負担を課し、あまつさえ山の鼠や狐に不必要なえさを与え、かつ豚に禍を与えるような社会的不正・不義を許している

不当さを存覚は摘発しているのである。豚、鼠、狐にもに不当な運命をもたらす人間・社会の無知、非合理を告発した白居易の趣旨とは異なる。「在りもしない龍を在るとして祀ること」の不当さを告発するのである。もちろん、この不当さはすぐれて社会や政治の問題でもある。またいうまでもなく、存覚の「実社ノ邪神」観には右の社会的観点からの否定的見解だけでなく、宗教的観点ともいえる論点が含まれている。それは、「生霊・死霊」もしくは人間、動物の邪霊の取り扱いかたに関わる。文脈からじつはそこには「在りもしない、しかし在るとされているもの」も含まれている。

ありもしないものがあると思い込むことはまさに無明であつて、宗教的な罪に他ならない。無明、もしくは疑心暗鬼を生ず、そのものである。真実を捉えきれないことそれ自体、仏教からみれば罪である。しかし、ありもしないものの幻影に怯え、かつ負担する必要がある。社会的な負担を負うとすれば、それは宗教的な枠に収まるものではなく、社会や政治の問題にも通じることである。これに仏教者あるいは教団としていかに対処できるか、人々が「ソコニカミノスムランオバシラズ」という状態にあるとき、その人々に対してどう対処すべきか、存覚はそれを「実社ノ邪神」につき祀るべからず、と諭した、といえないだろうか。この説話を紹介したあとに、よく知られた、親や先祖といった、かつて生きていた人間を神として祀ることを否定、あるいは禁止するくだりがあることを考慮すれば、事態はより明確になるであろう。先祖といつても、もともと迷いの凡夫であつたから少し

のものでも「タムケ」なければ不満を感じて崇りをなす、したがってそのようなものを（神・救いの主体として）「信ズレバ」その先祖とともに生死に沈むことになるのだ、未来永劫まで悪道から脱することはないので、と。

そして「凡夫ノマヨヘルコ、ロラモテ、神恩ヲモトメテ福アラントオモヘバ、サヒワヒキタラズシテ、ワザワヒハウタ、オホシ」と述べ、優婆夷経、法事讃（善導）からの引用を連ねる。しかし、おもしろいことにそれらの引用は幸いではなく禍がくることの例証であって、「凡夫ノマヨヘル……福アラントオモ」うことについては典拠が示されていない。つまりこの部分は法事讃を読み込んだ存覚自身のつぶやきであった。存覚としては、このことを許すことができなかつた、ということであろう。それでは「凡夫ノマヨヘルコ、ロラモテ、神恩ヲモトメテ福アラントオモ」うこととは何か。

もちろん、大状況としては「実社ノ邪神」信仰のことを指すが、この一句は、邪神の信仰もしくは邪神自体のことではなく、邪神信仰に奔る人々のことを指している。少なからぬ人々が迷った心によつて神ならぬものを神として、その（非）神からの福祐を求めようとしている事態を存覚は告発しているのである。人々・念仏者に外在する「生霊・死霊」などではない人々そのものを、である。そのように考えてくると、存覚には社会或いは政治という視点が獲得されていることに気づく。

存覚の祖師親鸞は、「卜占祭祀」を事とし、「吉日良辰」を選ぶ、といった真の仏教的価値に目覚めていない世の仏教者のありさまを痛烈に批判し（『現世利益和讃』）、また真の仏教（者）をただし距離を保つてあるべき扱いをかたをせずに、あからさまな政治的圧力を加えた後鳥羽院としてたち現われた王法を告発した（『教行信証』後序）。このよくな親鸞の姿勢は、あくまでも現実の社会・国家のなかで真の仏教（者）のありかたを模索し、提示しようとするものであつた。したがって、「真の仏教（者）」のありかたからけつして近い距離にあるとはいえない

い神祇もしくは「実社ノ邪神」についてはほとんど語っていない。後世において「神祇不拜」と評されることになる原則あるいは理論しかなかった。そのことはよく知られた『教行信証』後序に至る化身土巻末の引用の一つである菩薩戒経からのそれ、

出家の人の法は、国王に向ひて礼拝せず、父母に向かひて礼拝せず、六親に務へず、鬼神を礼せず<sup>23</sup>

ひとつをみれば容易に了解できる。この差異は、もちろん大枠としては親鸞の時代と存覚の時代の違いによる。そしてこの時代の差異はこの両者に大きな視点の転換をもたらした。

#### 四 存覚の視点

『諸神本懐集』が了源の依頼に依りて執筆されたものであることはすでに指摘した。そして、専修念仏の輩において神祇の問題を論じるということは必ずしも内在的な執筆動機にはならず、外から与えられた問いの型に即して考えたことであつたとしても、その条件の下で存覚が神祇の問題についてなんらかの解答をしようとした結果であることには違いない。また夙に研究史においては『諸神本懐集』の底本になつたテキストは一遍・時衆の影響下に成立したと指摘されているように、その成立の時点から熊野の神と密接な関係をもつた一遍の思想との関連を想定しなければならぬだろう。『諸神本懐集』「末」は熊野の神の成立の由来に言及した同「本」の記述に続いて、さらに詳細な記述をなす。それは熊野の神と聖徳太子との出会いの説話である。いうまでもなく太子は親鸞義においては「和国の教主」として位置づけられているから、その文脈においては、この両者の出会いは神祇と仏教の遭遇そのものといえるだろう。

『諸神本懐集』末は、「諸神ノ本懐ヲアカシテ仏道ニイリ、念仏ヲ勤

修スベキオモムキヲシラシム」〔第三〕の問題について論じる本書の中心的な箇所である。これによると「一切ノ神明、ホカニハ仏法ニ違スルスガタラシメシ、ウチニハ仏道ヲス、ムル」ことを志としていた。

神明は仏法と敵対するかのとき外面を示し、じつは内心では人々に仏法を奨めていた、という。神々は仏道に入って念仏を勤修するという自らの「本懐」があるから、人々もそれに従って念仏をおこなうことが「神慮」に叶うこと・現世の冥加もあり・利生にも預かることになる、と教える。念仏を往生以外の多面的利益をもたらすもの、とみる捉えかたである。そしてそうした念仏者を守護しようというのが神明である。存覚はこの考えかたにしたがつて、神明が念仏者を擁護した例を歴史上に求める。曰く、まず園城寺の鎮守たる新羅明神である。開山円珍の唐からの帰国を守護したのみならず、度々におよぶ炎上事件にもかかわらず明神はその都度園城寺の僧徒を守った。明神は「出離ノコ、ロ」ある者を守護するというのだが、出離の心とは、「時機相應ノ法。決定往生ノ行」であるゆえに「弥陀二帰シテ、モハラ名号ヲトナエ」ることであり、その人こそ「発心ノヒト」だという。出離の心を保持することと「弥陀二帰」すことは必ずしも論理的にはスムーズにつながるものではないが、ここでは念仏をおこなうことこそ「神明ノ御コ、ロニカナヒタテマツ」り、神明からの擁護を引き出すこととして理解される。このあたりから存覚は念仏と神祇との関係、仏教全体のなかでの念仏・弥陀の優位性、そして諸神・諸仏の弥陀一仏帰着論を懇ろに語りはじめる。

さて話をもとに戻すと、二七歳のとき太子は熊野権現と出会った。権現は太子に「コトニ仏法ニ帰シテ後世ヲネガハ、カミノ御コ、ロニカナフベシ」と教えた。権現は、せっかく浄土を出てこの穢土に現われたのに、この土の人々は「子孫ノ繁昌、現世ノ寿福」ばかりを祈り、菩提・出離を願うことをしないで名利に貪着している……というのである。権現の教えを承けていたがうことは、熊野すなわち弥陀の御心に従うことになる、また弥陀と等しい（同体の）諸天善神たちか

らの加護を得られるのだ、と。ここで弥陀と熊野の神、諸天善神たちとは同体であることが示される。熊野権現が弥陀と等しいということに続いて、「ソモソモ、ワガ朝ノ神明ノ本地ヲタツヌレバ」として薬師、弥勒、観音、勢至、普賢、文殊、地藏、竜樹らの仏・菩薩を独自の論理にしたがつてすべて弥陀に結びつけ、同体として位置づける。そして「弥陀ハ諸仏ノ本師ナリトミエタリ。本師ヲ念ジタテマツラバ、諸仏ノ御コ、ロニカナフベシ……諸仏ミナ弥陀ノ分身ナリトキコエタリ」と結論づけている。

神には権社と実類とがある、というのが『諸神本懐集』の前提であった。そのうちの権社は本地垂迹の秩序に組み込まれた神々であった。本地垂迹の秩序にふくまれる右の諸仏菩薩をさらに弥陀一仏に収斂してしまうこの論理こそ（二見、全ての仏菩薩は大日如来の分身であり、大日こそ全ての仏の本体である、とする密教的な捉えかたに、また、弥陀を全ての仏の本師とするのは、あたかも日蓮の釈迦本師論にも近似してはいるが）、存覚の神祇秩序構想であった。

存覚の言いは複雑なようでじつはきわめて単純である。それは神明と仏・菩薩との関係が深いことを論じ、弥陀一仏に帰することこそ神明や仏・菩薩のこころにかなうことになるのだ、ということをつくどくと述べている。しかし、存覚は神明を崇拜せよ、とはけつして言っていない。弥陀一仏を念ずることが他の多くの仏・菩薩そして神明のこころ、本懐に沿うことであることを長々と論じているのである。つまり、存覚は、本地垂迹の秩序に基づくその世界を弥陀一仏の中に包摂しようとしているということである。存覚はけつして本地垂迹の世界と弥陀の本願とのあいだに大きな懸隔があることを認めない。この両者のあいだには包摂関係があったのである。

存覚は専修念仏の中に神祇信仰をいかに位置づけるかに腐心し、その果てに多くの仏・菩薩とともに神祇をも包摂しようとした。多くの仏・菩薩が弥陀を称賛する、あるいは弥陀と同体・一体であると言い、弥陀を本地とする神明を列挙することで、「神明―仏・菩薩―弥陀一仏」

のつながりを見出した。やはりこれこそ構造的には、歴史的に神祇信仰と専修念仏とは全く無縁だ、と言って済ますことのできない状況のなかで、いかに神祇の世界と専修念仏との距離をこれ以上短くしないことができるか、という歯止めの役割を果たしたことは間違いないであろう。<sup>19</sup>ただその際、その距離を測り、短くしないと凶るあまり、本地垂迹の秩序を支える論理的規準そのものに足をとられた。存覚のこのような危うい思惟はもはや本地垂迹的なものなくしては成り立たないのである。このことは、存覚が若き日から真宗内の仏光寺、木辺錦織寺関係者などの密接な交際のなかで、聖道的な威儀に親しんできたこと、なおなによりも同じく若き日の証聞院の供僧として勤仕したり、浄土宗西山派の教学を受けたりした経験と全く無関係ではないだろう。

しかし、それは存覚だけの問題ではなく、父覚如に淵源したものであったことを忘れてはならないだろう。さきに指摘したように『存覚上人一期記』には、存覚二八歳の文保元年八月下旬に存覚と奈有の夫妻と父覚如夫妻とが「密々」に撰津の四天王寺、住吉社等を参詣した由の記事があった。もとより住吉は本地垂迹の秩序のなかで代表的な権社の神であった。すでに覚如においてこのような神祇への接近が達せられていたのである。存覚の神祇に対する態度は彼のオリジナリティなことではなく、父覚如からいくぶんかを継承したものであったことを知る。

存覚が覚如から再度義絶を受けたことの影響、理由として父子間の心情的な軋轢、法義解釈のすれ違い（思想的衝突）や覚如の若き配偶者と存覚との関係なども想定されているが、<sup>20</sup>少なくとも両者間の根本的な法義解釈の違いでなかったことは確かである。両者とも神祇に関しては相い似た思想的傾向ないしは感覚をもっていたのだから。

## 五 社会のなかの存覚

存覚は親鸞以来の「専修念仏」を理念として純粹培養的に承けたものではなかった。南北朝期という価値観の変動期において、仏教とは本来的なもの・価値であるはずの民族信仰・神祇信仰と或る関係を模索せざるを得ない状況におかれていた。それはたとえば「教行信証」化身土巻の末尾に集中している引用文のように、仏教の政治的独立、仏教の純粹性、民族信仰からの決別……などを高踏な理念として掲げるだけでは済まない歴史的状況である。

いま確認したような足跡を歩んだ存覚やその業績を、祖師親鸞の「専修」性を捨てて世俗化の度を促進した体の評価を下すことはたやすい。しかしそれは十分な評価ではない。存覚は親鸞において高く達成された「専修念仏」を貶めようと図ったのではない。彼はその内に置かれた歴史的條件のなかで、いかに親鸞義を守るか、と彼なりに努めた。そのときテーマになったのが神祇である。了源の求めに応じて著されたのが『諸神本懐集』であったのだが、換言すれば了源とその周囲にそうした必要性があったのである。専修念仏・浄土真宗を標榜する了源らの徒にもやはり神祇をどう取り扱うか、が理念ではなく、具体的な「談義」にとって大きな実践的課題として迫ってきたのである。そのとき、まさに「談義」をもって積極的に浄土真宗の布教活動をおこなってゆくに際して、「権社」および「実社」の神祇の問題は厄介で扱いにくい問題とか、できれば触れたくない話題ではなく、なんらかのかたちで敢えて神祇を説くことで伝道布教に資したいと了源やその意を承けた存覚が願ったとしても全く不自然ではない。そしてそれは本地垂迹の秩序に足をとられることにはなつたとしても、存覚としては専修念仏に或る社会性を付与したことになるだろうか。もちろんこの社会性は親鸞があつた「現世利益和讃」で多くの仏・菩薩や諸天善神らが念仏者を守る、云々と述べたこととは別のことと思われる。

そのときに想起されるのが、法然の専修念仏教団への政治的弾圧を招く原因のひとつになったかの『興福寺奏状』の「第五霊神に背く失。念仏の輩、永く神明に別れ、権化実類を論ぜず、宗廟太社を憚らず、若し神明を恃まば必ず魔界に墮つ、と云々……」である。「奏状」第五条は、専修念仏の徒が神祇と関係を結ぶことなく、かつそれぞれの個性をわきまえずに全部一緒にして同列にあつかう、さらにすすんで不拝にまで及ぶこともあつた態度を批判している。本地垂迹説によって説明される「権化」（権社）の神とそうではない「実類」（実社）の神とを、である。しかし、存覚はこの差異について特に意識して論じた。その点において存覚は社会性を志向していたわけである。

へいかにすれば専修念仏の原則を踏み外さずに「権社」「実社」の神祇を善く取り扱うことができるか——これが存覚の課題であつた。少なくとも存覚は神祇が社会に関わること、大である点を正確に了解していたのである。この点は、『諸神本懐集』に『白氏文集』の「黒潭龍」説話を引用することで、「実社ノ邪神」すなわち、在りもしない「神」を祀り、それに囚われてしまうことの社会的な意味を提示し、警告を発していることから了解される。

### おわりに

存覚はかくのごとく「権化実類を論」じてみせた。いわば専修念仏の立場からの神祇論である。これを「専修」からの脱落云々と批判することはあまり生産的ではない。

じつは存覚は神祇の問題、ひいては本地垂迹の論理というものが専修念仏の原則的立場とが本来は相容れないものであることを充分に承知していたと見なければならぬ。しかし彼において、「専修」性を意識し守ろうとするあまり神祇に言及しないことは許されなかつた。したがってたんに存覚が「王法」もしくは南北朝期という歴史社会の求めにおうじて無前提的に神祇について述べたのではなく、「専修」性を

まず確保しようとしたうえで、はじめて、「権社」の神とその信仰、そして「実社ノ邪神」の社会的な意義について論じたのである。

「奏状」第五条の専修念仏批判の論点をみると、最澄、円珍、行表、空海といった「高僧」がみな権化の神に帰敬したとされていることが根拠にされているのである。（かつて親鸞は、出家の人の法、国王に向かつて礼拝せず、……と言ったのだが、すでにいまでは高僧も世俗化を遂げていて）末世の沙門は君臣をさえ敬するのだから、ましてや（権社の）霊神を敬さないことがあるうか、と言う。これはけつしてなにかの経論に基づいた教理的な論拠ではなく、「末世」の現状をそのまま肯定したうえでの高僧の権威を借りた風評である。とすると存覚はしたたかにも百年ほど前になされた風評を利用して、「実社ノ邪神」に係る人々の信仰のありようを批判し、親鸞とは異なるありかたの「専修」念仏を創始した、とはいえないだろうか。

### 註

(1) 一四歳での東大寺における授戒後、尊勝院僧正玄智に入室して密教を受法したとか、一八歳のときに樋口安養寺の阿日房彰空から浄土宗西山義を受けたこと、その翌年に毘沙門谷証聞院で尊勝法の供僧に補せられたことなどの事実、さらに二二歳のときに証聞院の供僧を辞退したあと師の観高房やその弟子の俊覚僧正とは生涯にわたつて仲がよかつた、と述懐していることなどから、これら真宗教学以外の修学が存覚においてはけつして疎外されておらず、十分に血肉化していたことを推測させる。

(2) 三時期の区分は、外山燮「存覚の思想転回」(『日本思想史研究』第三〇号、一九九八)による。

(3) 今堀太逸「神祇信仰の展開と仏教」(吉川弘文館、一九九〇)は、初期真宗の唱導教化のためのテキストとしての談義本の意義を重視する(第一部第一)。

(4) いずれも「存覚上人一期記」(『続真宗大系』第一五巻)による。

(5) 信瑞『広疑瑞決集』、北西弘氏が発見した、一四一三(応永二十年)



の奥書をもつ『神本地之事』（長野県上田市 向源寺蔵）といった談義本。浅井了宗「浄土教に於ける神仏交涉発達論—広疑瑞決集と諸神本懐集に就て—」（『宗学院論輯』三六号、一九四二）、北西弘「諸神本懐集の成立」（同『一向一揆の研究』第二章第二節、春秋社、一九八一、所収。初出は一九六六）。

(6) 日本思想大系『中世神道論』（岩波書店、一九七七）一八二ページ。同右一八七〜一八九ページ。

(8) 二所といひながら、なぜか伊豆権現については言及されていない。

(9) 『中世神道論』一九〇ページ。

(10) 同右一九〇ページ。

(11) 『諸神本懐集』の成立に多大な影響を与えたと考えられている先行書の『広疑瑞決集』にも白居易の「黒潭龍」からの引用がみられる。では『広疑瑞決集』はどのような引用のしかたをしているのだろうか。それは『諸神本懐集』よりはかなり簡潔で、「目に見へぬ神の為に、情ある物をころして祭ること、邪見とも云ばかりな」きこととの例証としてつぎのように引用する。

世に邪見貪婪の人ありて、多の豚をころして潭の辺りの石に岡の如くにつみ、そこばくの酒をしたして、廟のまへの草に雨の如くにそゞぎ、目に見へぬ神龍をまつりしことを大きにそしり玉へり。酒肉をば費やすといへども、親り神龍の来りて是を食するなし。只徒に林のねづみ、山のきつねのみ飲み酔い食ひ飽く。そしりても尚あまりあることなり。（『国文東方仏教叢書』第二輯第一巻、もと一九三一、一九七八に復刻、名著普及会、所収）

ストーリーの細かな部分は省かれているが、ここでは、殺生食肉を慎むべしというテーマに沿って、見えない神のために犠牲を祀ることを邪見として非難している文脈である。したがってこの「邪見」は殺生を指しているのであって、在るかないかわからぬ神を崇めることに関する複雑な議論を展開している存覚の場合とはおよそ文脈の精度を異にする。やはり、その意味でも『諸神本懐集』は先行書のひとつである『広疑瑞決集』と同じ古典からの引用をした点において、その古典からの影響が認められるとしても、全く異なる文脈を創った上でその古典の一節を読み解いているので、『諸神本懐集』

はまぎれもない存覚のオリジナルのテキストといふべきである。

(12) 同右一九一ページ。

(13) 日本思想大系「親鸞」（岩波書店、一九七二）二四六ページ。

(14) 宮崎円遵「諸神本懐集の底本の問題」（同著作集第六巻『真宗書誌学の研究』法藏館、一九八八、所収・初出は一九四三）

(15) 『中世神道論』一九二ページ。

(16) 度々の園城寺炎上事件は本来、多くの寺院間抗争事件の一環であるが、この炎上事件はとりわけ人々の記憶に残ったとみえ、たとえは無住もこの事件と園城寺の守護神である新羅明神とのかかわりについて感慨をもつて『沙石集』に記している。開山円珍の渡唐行に由来する新羅明神は園城寺の建築物を守護するのではなく、「真実ノ菩提心ヲ発セル寺僧」を守ったという（巻第一（七）「神明道心ヲ貴ビ給事」）。この文脈は仏像や経巻ではなく「出離生死ノコ、ロアルモノ」を守るといふ存覚の場合ともほとんど同じである。

(17) 『中世神道論』一九七ページ。

(18) 同右二〇二ページ。

(19) 市川「存覚の内なる三国」（『日本中世の光と影—内なる三国—の思想』ペリかん社、一九九九、所収）で、この「歯止め」について言及した。

(20) 重松明久「覚如」（吉川弘文館、一九六四）一一節で詳細に展開されているが、存覚義絶の問題は本稿の課題ではないので立ち入らない。