

一遍の宗教の歴史的性格 (一)

——鎌倉旧仏教の神祇観との対比——

広
神
清

目次

序

- 一 貞慶の笠置隠遁
 - (一) 内面的動機——春日明神の冥告との関係——
 - (二) 外面的動機——法然の専修念仏との関係——
 - 二 一遍と熊野権現の神託
 - 三 貞慶における神祇
 - 四 一遍における神祇
- 結語

序

神祇崇拜と仏教信仰との係わり合いは、仏教受容以来のわが国の仏教史にとって、不可避の課題であった。神仏習合思潮を度外視して、わが国の仏教史の伝統を語る事ができないといわれる所以も、ここにあると思われる。

考察の範囲を鎌倉時代の仏教に限ってみても、そこに展開される仏教信仰と伝統的神祇崇拜との相関は、複雑にして多岐に亘るのである。

法然（一一三三—一二二二）に端を発する鎌倉浄土教の系譜につながる専修念仏の浄土教徒たちは、みずからの奉ずる専修の教理に従って、弥陀一仏に帰依したのであって、彼等が神祇崇拜を意識的に排除するのは、理の当然であった。その排除のしかたには、それぞれの浄土教徒によって、ニュアンスの相違はみられるが、彼等の教理においては、神祇崇拜の占めるべき位置は、本来的には与えられていなかったといえよう。

しかし、この法然の専修念仏の浄土教の系譜に、特に証空（一一七七—一二四七）の西山義を媒介として連なる一遍（一二三九—一二八九）の教学は、同じく専修念仏を原則としながらも、彼以前の浄土教徒たちの教学と、性格を異にしている。すなわち、一遍に至ると、彼に先行する専修念仏の浄土教徒たちによって、意識的に排除されてきた神祇崇拜が、彼の宗教の中に、むしろ積極的に組み込まれるようになる。

一遍の『播州法語集』に、「熊野の本地は弥陀なり。和光同塵して念仏をすゝめ給はん為に神と現じ給なり。故に証誠殿と名けたり。是念仏を証誠し給ふなり」（三二）とあるのが、その事情を物語る。つまり、これは、彼が、伝統的な本地垂迹説を受容し、在来の神仏習合思潮に同調して、阿弥陀仏と熊野神とを同体のものとして、自己の信仰体系の中に取り入れたことを示すものである。『播州法語集』は、さらに、一遍の言葉として、「我法門は熊野の御夢想の口伝なり」（三七）と記録し、一遍教学の基礎が、熊野神の託宣に基づくものであることをも語っている。

この『法語集』の記述の信憑性は、一遍伝の根本史料『一遍聖絵』（第三）および『一遍上人絵詞伝（一遍上人縁起絵）』（第一）の記事に徴しても明らかであって、一遍の熊野参詣と、その際に彼に授けられた熊野権現の神託とに關しては、『聖絵』・『絵詞伝』ともに明記する。

ここからして、一遍にとっては、法然のように、「いたつらに仏神に（徒）いのらんよりも、一すちに弥陀をたのみてふた心な（徳）」き「一向専念（心）」

(『念仏往生義』⁽¹⁾)を、往生浄土の要諦としてことさらに強調する必要もなかったし、また、親鸞(一一七三—一二六二)のように、「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 ト壺祭祀をつとめとす」(『愚禿悲歎述懐和讃』⁽²⁾)と慨歎する理由もありえなかったのである。一遍は、ただ、「決定往生六十万人」を期して、念仏勸化のために賦算しつつ諸国を遊行しただけであり、その途次、各地の神祇に結縁し、それぞれの神明に出離生死を祈ったのである。

このように、一遍の専修念仏信仰においては、神祇の占める位置の重要性を無視することができない。したがって、神祇崇拜との緊密な結合をその特色の一つとする一遍の宗教の性格を把握するためには、彼の宗教を、単に神祇不拝を原則とする新仏教としての鎌倉浄土教の系譜の中においてみるだけでは、不十分であろう。それだけではなく、神仏習合・本地垂迹説に立脚して、浄土教の専修念仏を批判した、いわゆる鎌倉旧仏教の立場との思想的対比において、一遍の宗教の歴史的性格を考察する視点が、あらためて設定されなければならないと思われる。ただし、彼の宗教と、法然門下の専修念仏の宗義の糺改を迫った『興福寺奏状』の起草者貞慶(一一五五—一二一三)の信仰や、法然の『選択集』に論難を加えた『摧邪輪』の著者明恵(一一七三—一二三二)の信仰とは、その存立の基盤をまったく等しくしていたとはいえないにせよ、彼等それぞれの仏教信仰が伝統的な神祇崇拜との密接な関連の中に置かれているという点では、互いに共通すると考えられるからである。

しかし、そうはいっても、一遍における熊野神の意味と、貞慶や明恵における春日明神の性格とは、同一ではないのであり、春日明神との係わり合いについても、貞慶の場合と明恵の場合とは、相互間に微妙な差異があるのであって、これらを一概に論ずることはできない。

そこで、この論文においては、ひとまず、貞慶と春日明神との係わり合い、および、一遍と熊野権現とのつながりを取り上げ、貞慶と一遍とにおける神託の意味ないし役割を明らかにし、あわせて、彼等の崇敬の対象となった神明(神祇)とはなんであったかについて、考察してみたい。

(1) 『昭和重修法然上人全集』六九一頁

(2) 『定本親鸞聖人全集』第二卷「和讃篇」二二二頁

一 貞慶の笠置隠遁

貞慶が興福寺に入ったのは、応保二（一一六二）年、八歳の年であり、三年後の永万元（一一六五）年、十一歳にして出家受戒した。出家後の貞慶は、興福寺にあって研学と修行に励み、のちには「法相に貞慶あり。寸をとへば寸をこたふ、（中略）すべて一期の間論義につまらずとぞ申つたへ侍る」と評されたほどであり、彼が当時の教界に重きをなしていたことが知られる。また、『玉葉』建久二年二月二十一日の条には、「此日、八講結願也、四座如_三昨日、結座講師貞慶已講也、説法珍重、只恨其音少、云談云弁説、末代之智徳也、可_レ感也」とあって、当時の貴族たちの間に、貞慶がいかに高い評価をもって迎えられていたかがわかる。

ところが、貞慶は、建久三（一一九二）年、隠遁の志を最終的に固め、翌年、興福寺を去って笠置寺に蟄居するのである。

（3） 『法然上人行状絵図（四十八巻伝）』第四十巻（『法然上人伝全集』所収）二五六頁

（4） 『玉葉』巻五十九（国書刊行会刊本第三巻）六六二頁下

（一）内面的動機―春日明神の冥告との関係―

貞慶の笠置隠遁の理由に関しては、辻善之助氏が、すでにその著『日本仏教史』（中世篇之一）⁽⁵⁾に、三説を紹介しておられるので、以下にその概略を記しておく。

一、春日大明神の冥告に依る（『玉葉』建久三年二月八日の条）とする説。

二、最勝講に出仕した折り、他の会衆はみな荘服嚴麗であったが、貞慶ひとり弊衣を着し、しかも遅刻したので、一同の笑いをかった。そこで貞慶は、浮誇を競うような徒と伍すべきでないとして、講終えてのち、奈良に還らず笠置に隠遁した（『元亨釈書』）とする説。

三、貞慶の同房に一人の稚児がいて、貞慶は深く彼を愛したが、ある夜、彼が見えないゆえ、その所在を窺うに、彼は一野人の家にあつて、小麦餅を食っていた。そこで貞慶は、彼の意を得ること小麦餅にも及ばずと嘆いて、笠置に入山した（『碧山日録』）とする説。

辻氏は、さらに、これらに添えて、『続後撰集』に載せる貞慶の、「世を通れて後公請のためにしるしおきたる文を見て」との詞書をもつ和歌「これをこそまことのみちと思ひしになほ世をわたる橋にぞありける」をあげ、「最勝会の時の話と合せ見て、栄誉を捨てた心底が見えてゆ

かしい歌である」としておられる。

さしあたり、ここで問題とするに足るのは、第一および第二の説、それと『続後撰集』の和歌とであろう。

第二の説について、辻氏は、「最勝会の講師には維摩会の講師を勤めた翌年に出る例であるから、貞慶の最勝会講師となったのは、文治三（一一八七）年の事になるのであるが、その笠置に入ったのは建久三（一一九二）年であるから、この間に何かの誤があらう」として、この説に「年の相違がある」ことを指摘されている。

この説は、さきにも触れたように、『元亨釈書』をその典拠とするが、同書巻第五（慧解二之四）の貞慶伝は、彼の笠置入山について、

斥_レ敢勝_レ講詔_一。慶居_レ貧乏_レ資。借_レ乘僕_レ於人_一。以_レ故後_レ於會_一。官使_レ催_レ之_レ逢_レ于路_一。相捉_レ入_レ宮。会衆_レ先坐_レ堂上_一。莊服_レ嚴麗。慶弊衣而至。官僚_レ緇伍_レ皆匿_レ笑。慶謂_レ。正今_レ釈子。不_レ率_レ法儀_一。只競_レ浮誇_一。我不_レ可_レ与_レ此徒_一為_レ等伍_一。宮講_レ五日。猶患_レ其久如_レ一也。講已_レ不_レ還_レ南京_一。止_レ山州笠置窟_一。高名籍甚。

と記している。この記事の内容について、平岡定海氏は、貞慶の心中に、今の仏教徒は法儀に率わず、いたずらに浮誇（浮華）を競う、という批判の気持があったことは明らかであっても、「単に衣服の相違の理由のみをもって隠遁の理由とすることは我々としては理解出来ない」といわれる。なぜならば、すでに最勝講勤仕の経験もあり、貴族出身者として、宮中の慣例・有職に通じていたはずの貞慶が、このような奇異の行為に走るとは考えられないからである。という。また、平岡氏は、貞慶が「貧に居り資に乏し」かったという記述も、彼が「興福寺に住する良家の子弟であり、覺憲、信憲等一族多き生活」（覺憲は、貞慶の叔父、興福寺における師）の中にあつたことを思えば、理解できない、とされる。結局、「釈書の説は貞慶を偉大なる律僧として他に追隨を許さなかつた程の人物であるといふことを修飾せんとする美辭」を多く含むものであるとみななければならない、というのが平岡氏の見解である。それでは、なぜ、『釈書』の記事は、そのような修飾を施されたのか。この貞慶伝の末尾に、『釈書』の著者虎関師鍊（一一七八—一三四六）は、「爵禄者世事也。吾党蔑視焉。然賢浮凶動糾_レ繫_レ於此_一矣。今見_レ慶師之憤激_一也。可_レ謂_レ烈士_二平_一との「贊」を掲げ、「殊に爵禄を忌避する禪家の人々の態度」を基準とした評価を貞慶に加えているが、この「贊」に「最も適当な史料を採録する必要にせまられ、江東よ、史実を修飾してまでも、貞慶に関する以上のような隠遁説話を重視せざるをえなかつたであろう。これが、平岡氏の説明である。

貞慶の笠置隱遁の動機に関する『元亨釈書』の記事には、いままたような文飾や年の相違があって、これをそのまま事実を伝えるものと受け取ることはできないであろう。しかし、その反面で、われわれは、『釈書』の伝える貞慶の隱遁説話から、元來、「出世間的であるべき僧侶の間に、余りに深く世俗的心情が入りこんでゐること」⁽⁸⁾に對して、貞慶が深刻な反省を抱いていたであろうことは、推察しうるのである。この立場から、『釈書』の隱遁説話を、貞慶に隱遁の「決意をうながした一面の眞実を伝えるものと解すべきであらう」とされるのは、久保田収氏⁽⁸⁾である。久保田氏は、西園寺公衡（一二六四—一三一五）の発願により成った『春日権現験記』（第十六卷）に、「笠置の解脱上人は二明の棟梁として、一寺の眼目たりしが。ふかく交衆の讐誼をいとひて。つゝに閑居の素意をとげてけり」⁽⁹⁾とあるのを引き、貞慶の笠置への「退去」は、彼が興福寺における「他の衆僧と精神的立脚点を異にし、名利の世界より眞実の仏道への帰入を決意した」結果であり、「貞慶自身の内的欲求に生れたといふべきであらう」と説かれている。

この観点に立てば、先にも引いた『続後撰集』に載せる貞慶の歌（「これをこそまことのみちと思ひしにほ世をわたる橋にぞありける」）は、隱遁に関する彼の「明確な（中略）意志を示しているものではない」とみる（平岡氏）よりも、やはり、久保田氏が、堀池春峰氏の指摘に賛同して説かれたように、僧界において「名利の心に動かされてゐることに對する貞慶の「深刻な反省」を示すものである、と読むべきであろう。俗世間を離脱して僧團に入ってもなお、そこで世俗の橋を渡らざるをえないということ、つまり、眞実の世界の中に虚仮の世界が不可避免的に侵入してくるということ。このことに對して貞慶の自意識はめざめていたゆえに、一旦出家したのちに、さらにふたたびそこから出家せざるをえなかったのであろう。この意味において、貞慶の笠置隱遁は、いわば「再出家」であった。

さて、貞慶の笠置退去との関連において、ここで取り上げなければならない彼の著作は、『愚迷発心集』である。これは、「十方法界一切三宝日本国中大小神祇等」に向けて、「哀^レ愍^レ愚意^レ、令^レ發^レ道心^レ」との念願を敬白する願文である。この願文において、貞慶は、菩提心の発起と仏道修行が煩惱・妄心に妨げられて成就しがたいことを、

適望^レ道場^レ欲^レ洗^レ罪垢於^レ心水^レ者、散乱浪忽動而一塵未^レ清。希向^レ尊容^レ欲^レ照^レ迷闇於^レ寛月^レ、煩惱之雲厚覆而長夜猶深。妄心之迷往昔串習、僅起弥盛。菩提之道今新行業、雖^レ勵速忘。手雖^レ廻^レ念珠^レ、数与^レ余念^レ相乱。口雖^レ唱^レ宝号^レ、心与^レ唇舌^レ不^レ調。

といつて歎き、さらしに、

雖_レ値_レ難_レ値法、嬾_レ急終_レ功、急已何所作。只偏世務計。世務是何要。為_二夢中名利_一。

と陳べて、みずからのめざす菩提証得の道が、いまや世務のはかりごとに等しいまでにねじ曲げられ、名利欲に覆われていると指弾し、このように、「所_レ拘_二串習_一所_レ妨_二卑下_一」（中略）既一善真実都無。又三業之染染尤深」い自分が、「猥号_二比丘_一」し「剩_レ称_二仏子_一」するのは、鳥でないこうもり（蝙蝠）が鳥を騙るに等しく、慚愧すべき詐称であり僭称であるという。

この『愚迷発心集』の著作年時は未詳であるが、本文中に、「数十余年日々所作悪業実多、百千万億念々思惟妄想至深」との語句のあるところから、「この数十余年の字句は、少なくとも貞慶の晩年を指す⁽⁹⁾」ものと考えられるという。しかし、『発心集』が、『笠置寺における述作か、あるいは五十四歳で海住山寺に移った後の作か、この点は未だ考え得ない⁽¹⁰⁾』とされている。ところで、貞慶が、興福寺を出て、笠置寺に入ったときに、その本師である興福寺の覚兼僧正にあてて送ったとみられる『無常詞』という消息があり、これが、貞慶の弟子宗性（一一〇二—一一九二）によって書写され、『遁世述懐抄』に収められている。しかも、この『無常詞』は、その内容からみて、『愚迷発心集』の原材料ないし原型とみられるという⁽¹¹⁾。もちろん、『無常詞』は、生死無常の理を説くことを主眼とした常識的な内容のものであり、『発心集』にみられるような切迫した道心祈請の積極性は欠いている。しかし、『無常詞』の思想内容は、『発心集』のそれへと発展していくべき萌芽を含むことはたしかであり、それは、たとえば、

罪不_レ悟積、時不_レ覺遷、恨哉忘_二釈迦大師愍教_一、悲哉聞_二閻魔法王呵責之詞_一、名利助_レ身未_レ養_二北芒之骸_一、恩愛惱_レ心誰隨_二黄泉之魂_一、為_レ之馳走所_レ得幾利、依_レ之追求所_レ造多_レ罪、塞目思_二往事_一、悅恨皆空⁽¹²⁾、

とあるところにも、明らかに看取されよう。

さて、『発心集』に述べられた「数十余年日々所作悪業実多、百千万億念々思惟妄想至深」という貞慶の感懐は、自己の行為と思考とについて、その大半を悪業とみなし妄想と考ふる彼の思想的立場を示すものであり、しかも、いままたように、この立場は、『発心集』の著作に先立って、すでに、笠置隱遁のときに、貞慶の包懐するところでもあった。

そこで、いままで触れずにおいた、貞慶隱遁の理由に関する、『玉葉』の記事に基づく第一の説について、考えてみたい。

貞慶の笠置入山が、決して突発的な激情に駆られた行為ではなく、実は、その背後に、長期に亘る宿願が秘められていたことを、『讀仏乗抄』

に収める貞慶自筆の『供養文』によって明らかにせられたのは、石田尚豊¹²氏である。隠遁後の建久六（一一九五）年に書かれたその『供養文』¹³には、

仏子幼年孤露、（中略）而身弱病重、性忽浮^{フツ}、夢中生涯期^{フツ}、何前途、幽隱之志朝而暮也。然猶無堅固之道心、無堅固執心、とあって、彼が早くから「幽隱之志」を抱いていたことが知られる。さらに、そこには、

伏願当初竊有啓春日大神、願生々世々加護我仏道、即転般若理趣分、其後自然企写経事、

と記され、彼が、春日明神の加護を願って、大般若経の転読をおこない、やがてその書写を企てるに至ったことがわかる。『供養文』には、さらに、

大功將終之比、一百日間屢詣社壇、其年之春漸遁世累、次歲之秋永以蟄居、誠知法力也、神徳也、

とあって、写経の大事業終了のころ、彼が、春日明神に百日詣でをなし、祈請を捧げて、ようやく隠遁を決意したことが知られる。ここで、貞慶は、写経の功を終え、大願の成就したことと、笠置への蟄居を成し遂げたことについて、仏の法力に感謝し、春日明神の神徳を讃歎している。

ところで、貞慶の大般若経書写の発願は、いつなされたのであろうか。『供養文』の初めに、

去養和二年正月一日、敬發繕写之願、（中略）但名利未遁、染浄交縁空移、春秋二十一箇年、至建久三年十一月二十七日、全部終功、とあって、写経の願は、隠遁の十一年前すでに発起されていたことになる。すなわち、十一年の間、彼は、宿願を秘めつつ写経を継続し、ついにその事業の達成をみようとすると、春日明神に百日間参詣して、信仰の昂揚を祈請したのである。

貞慶が九条兼実（一一四九—一二〇七）を訪れたのは、この写経事業の終了する九か月余り前、つまり、建久三（一一九二）年二月八日のことであって、『玉葉』の同日の条に、兼実は、

貞慶已講來、件人可籠居云云、仍為尋其事、所相招也、申旨条々、仰旨種々、大略依真告、所思立歎、意趣尤可貴、

と記している。この記事をみる限りでは、貞慶の「籠居」を、兼実は、ただ春日明神の「真告に依り、思ひ立つる所か」と受け取っているだけであるかのような印象を受ける。それゆえ、石田氏も、「從來貞慶の隠遁が春日大明神の真告という、瞬間的な啓示にのみ原因が帰せられてい

たのは、前後脈絡のない玉葉の記事の故」であることを指摘された。

ただし、ここで私見を述べてみると、「申旨条々、仰旨種々」という簡略な記述の含むところを忖度すれば、のちにかの『供養文』に貞慶が記したような、「宿願」の熟成過程に関して、この場合、両者間になんらかの会話が交わされたのではなからうか。

もっとも、このような臆測は、『供養文』に接したればこそ、可能になるのではあるが。

なお、『玉葉』の同日の記事は、このあと、「其上猶余有_レ仰旨等、大略重可_レ祈_レ請大明神_一之由也」と続き、貞慶をば「末代難_レ有之願賢也」として、「可_レ叶_二物用_一之人、縑素皆如_レ此、是則仏法滅相也、可_レ悲々々」と結ばれる。これをみると、兼実は、貞慶の「申旨」に理解を示し、そういう貞慶を得難い人物と尊重し、貞慶のような志をもつ「物の用に叶ふ」人間が、僧俗を問わずみな隠遁を志向するのは、仏法の滅相を示す悲しむべきことだと慨嘆しているわけである。

いずれにしても、『玉葉索引』（多賀宗隼編著）を補足してみる限り、『玉葉』にみえる貞慶関係の記事は、十二項目（『索引』は八項目のみをあげる⁽¹⁵⁾）を数えるのであって、兼実は貞慶に対する関心の度合は、概して低い方ではないといえよう。

したがって、石田氏も説かれるように、貞慶の隠遁の理由を正しく理解するためには、『玉葉』の記事に頼るだけでは不十分であり、前引の『供養文』に記されたような、「信仰の発展に一期を劃さねばならぬ時」が彼にはあって、その「時」を経て、ついに彼は「超え難き最後の一線を春日大明神の冥告によって飛躍した」という経緯の伏在を、考慮しなければならぬのである。

このように、石田氏が、貞慶の笠置隠遁について、それを、「瞬間的な啓示」による信仰の唐突な飛躍とせず、長期間に亘って「宿願が秘められ」続けたのちに訪れるところの、信仰上の転機における、在来の信仰の必然的かつ内発的発展と解せられたことの意義は、大であると思う。また、この意味における彼の信仰の発展（これを一般的には「宗教的回心」というるかとも思われる。）に際して、「冥告」を授けることにより、彼と深く係わり合った春日明神の存在に注目される石田氏は、前記『供養文』全般に亘り、貞慶と明神との交渉の密接であることを指摘され、さらに、そこで、仏教者たる貞慶が、諸神祇との和合を説き、和光同塵を語るところから、「彼の信仰内容が密教の神仏習_レ説に強く影響されている」と述べられていた。

しかしながら、石田氏の論説の重点は、貞慶における隠遁の決意が、「瞬間的な啓示」によるものであるかの如き印象を与えかねない『玉葉』

の簡略な記事の不備を、貞慶自筆の『供養文』の内容によって、補足し充填することに、置かれていたとみられるのである。それゆえ、貞慶の、いわば「再出家」ともみられる笠置隠遁に到達するまでの、仏教信仰の熟成過程そのものが、石田氏にとっては、第一義的な問題である。その際に春日明神の果たした役割は、おのずと第二義的な問題とされていた、と考えるのもよいのではなからうか。

そこで、この論文では、隠遁に至るまでの、貞慶における信仰の熟成過程に重点をおく立場とは別に、彼をして隠遁を決意せしめた「冥告」に焦点を絞り、そこに立脚して以下に論じてみたいと思う。

- (5) 辻善之助『日本仏教史』第二巻「中世篇之一」第七章第四節一九六頁—一九八頁
- (6) 『元亨釈書』(『新訂増補国史大系』第三十一巻所収) 九五頁
- (7) 平岡定海『日本弥勒浄土思想展開史の研究』第三章第五節二—一七八頁—一七九頁
- (8) 「貞慶の信仰」(久保田収『神道史の研究』第三部三) 三三〇頁—三三一頁
- (9) 『春日権現験記』第十六巻(『群書類従』第二輯所収) 四三頁上
- (10) 『群書類題』第七「釈家部」一四八頁上—下(松浦貞俊執筆)
- (11) 『鎌倉旧仏教』(岩波『日本思想大系』15)「収載書目解題」(田中久夫執筆) 五〇二頁および五〇四頁—五〇五頁
- (12) 石田尚豊「貞慶の笠置隠遁について」(『日本仏教』第三号所収) 六〇頁—六一頁
- (13) 前掲(7)一八二頁および(12)六〇頁に所引のものに依る。ただし、読点を適宜付した。
- (14) 『玉葉』巻六十三(国書刊行会刊本第三巻) 七九二頁上
- (15) 多賀宗隼『玉葉索引』三六九頁

(二) 外面的動機——法然の専修念仏との関係——

さて、これまでは、貞慶の笠置隠遁に関する内面的動機について検討してきたが、ここでさらに、彼を隠遁へ向かわせた外面的・社会的要因について、考察しておきたい。貞慶に対して、春日明神の冥告が決定的な働きかけをするためには、その条件として、内外両面からの衝迫が必要であったと考えられるからである。

貞慶の笠置入山に関して、富貴原章信氏¹⁶⁾は、法然が俊乗房重源(一一二二—一二〇六)の要請を容れて、文治六(一一九〇)年、東大寺で浄

土三部經の講義をおこなったことを取り上げられ、このことのある翌々年（建久三（一一九二）年）に、貞慶は笠置入山の決意を固めているから、南都教学の伝統の中に育ってきた貞慶として、「専修念仏が、奈良にまで浸透してきたこと」に対し、無関心でいられたはずはなく、「そのことが、解脫上人（貞慶―引用者注）、入山の直接動機とならなかったにしても、しかしそれに何らかの結びつきがあったことは認めなくてはなるまい」と述べられる。つまり、専修念仏の隆盛が、旧仏教の人々をして、正法実現のための如法修行へと急ぎ赴かしめたというのである。

法然の『観無量寿經釈』の「奥書」には、「文治六年庚戌二月二日、於東大寺講之畢。所謂源空上人、能請重賢（重源―引用者注）上人」と記してあり、東大寺において法然の觀經講釈のあったことを伝えている。これが、『四十八卷伝』（第三十卷）⁽¹⁸⁾、『九卷伝』（卷第二下）⁽¹⁹⁾、『法然上人伝絵詞（琳阿本）』（卷五）⁽²⁰⁾、『法然聖人絵（弘願本）』（卷二）⁽²¹⁾等々の法然伝にみられるところの、いわゆる「東大寺說法」であろう。『四十八卷伝』は、これについて、「俊乘房（中略）建久二年のころ、上人を請じたてまつりて、大仏殿のいまだ半作りなりける軒のしたにて、入唐の時わたしたてまつれる、觀經の曼陀羅、ならびに浄土五祖の影を供養し、又浄土の三部經を講ぜさせたてまつりけるに、（中略）上人まづ三論法相の深義をのべ、次に浄土一宗の秘蹟をこまやかに釈し給て、末代の凡夫の出離の要法は、口称念仏にしくはなし。（中略）觀經の説にまかせて、説給ければ、二百余人の大衆よりはじめて隨喜渴仰きはまりなし」と述べている。東大寺における法然のこの講座に、貞慶が列席していたかどうかは、知ることができないが、貞慶が法然の専修念仏義の説法を聴聞する機会をまったくもたなかったとはいえないようである。

たとえば、文治六（一一九〇）年の東大寺說法に先立って「文治二年の比」におこなわれた「大原談義」に関して、『源空聖人私日記』（西方指南鈔本）の記すところには、「集会之人人」の中に、「笠置寺解脫上人 侍従已講貞慶 法相宗人也」⁽²²⁾（分ち書きは引用者による。）と貞慶の名がみえており、「其時聖人、浄土宗義念仏功德、弥陀本願之旨、明明説之」とあるから、このとき貞慶は法然の専修念仏義の説法をきいたことになる。また、このほかに、『本朝祖師伝絵詞（伝法絵流通）』（卷第一）が大原談義について記述する「論席列座人師の銘記」にも、「已講貞慶」とみえている。（ただし、『四十八卷伝』、『九卷伝』などは、大原談義については記すけれども、貞慶の名は記さない。）

以上、専修念仏の興隆という社会的環境の中であって、貞慶がどのようにこれに接したかについて、概観したのである。

要するに、貞慶の笠置隱遁の動機に関しては、彼自身の内面的欲求と、専修念仏の隆盛という社会的要因とが考えられるのであり、これら内外両面からの刺激が、彼の隱遁志向に作用していたとみられる。しかも、その隱遁・再出家の態度決定にあたって、決定的かつ不可欠の動因となつたのが、春日明神の冥告であつた。

- (16) 富貴原章信「解脱上人とその念仏」(日本仏教学会編『鎌倉仏教形成の問題点』所収) 一一二頁―一二三頁
- (17) 『昭和新修法然上人全集』一二九頁
- (18) 『四十八卷伝』(『法然上人伝全集』所収) 一九七頁―一九八頁
- (19) 『九卷伝』(『法然上人伝全集』所収) 三五七頁下
- (20) 『法然上人伝絵詞』(『法然上人伝全集』所収) 五五八頁上―五五九頁上
- (21) 『法然聖人絵』(『法然上人伝全集』所収) 五三三頁下―五三四頁上
- (22) 建久二年は文治六年(建久元年)の翌年にあたり、『観経釈』の奥書の年時と一年のずれがある。
- (23) 『源空聖人私日記』(『法然上人伝全集』所収) 七七二頁上。ただし、文治二年には貞慶ははまだ笠置寺に入っていないから、「笠置寺解脱上人」とは『私日記』著作時の呼称によるものであろう。
- (24) 『本朝祖師伝記絵詞』(『法然上人伝全集』所収) 四七五頁

二 一遍と熊野権現の神託

さて、神託がきっかけとなって、仏教信仰の深化ないし純化が実現し、その信仰者が安定した信仰主体として宗教活動を展開する、というような例は、さきにもた貞慶の場合にだけでなく、一遍の場合にも同様にみられるのである。

『一遍聖絵』(第一)によれば、一遍は、文永八(一二七一)年、善光寺に参詣した折に、「二河白道図」を写して、伊予国窪寺の庵室へ持ち帰り、その図の前で専称名号の勤行を重ねるうち、「己心領解」ところを、「十一不二偈」と呼ばれる七言四句の偈頌に制作したといふ。

この偈頌の第三句にもあるように、十劫のむかし法蔵菩薩が正覺を得て阿弥陀仏となったことと、衆生が一度の念仏で弥陀の浄土へ往生することとは同一である、との領解は、すでに文永八年窪寺において、一遍のものとなっていたはずであった。

ところが、文永十一（一二七四）年、一遍が熊野に参詣した際、この領解に立って彼のさし出す賦算の札を、一人の僧が、「今一念の信心をこりはべらず。うけば妄語なるべし」といって、受け取らなかつた。そこで一遍は、「本意にあらずながら」も、「信心おこらずとも・うけ給へ」と、押しつけるようにして、その僧に札を渡したのである。しかし、その僧の拒絶の理由については、「故なきにあらず」と思えたので、証誠殿に祈請して冥慮を仰いだところ、「御坊のすゝめによりて。一切衆生はじめて往生すべきにあらず。阿弥陀仏の十劫正覺に。一切衆生の往生は南無阿弥陀仏と決定する所」であるから、「信不信をえらばず。浄不浄をきはらず。其札をくぼるべし」との示現が与えられた（『聖絵』第三）というのである。

この熊野権現の神託と、「十一不二偈」に陳べられた一遍の己心領解とは、その思想内容がまったく同一である。そうであるならば、ある僧から信心のおこらないことを理由に札の受領を拒否されたとしても、元来一遍に困惑や焦躁は生じなかつたはずである。（なぜなら、十劫の過去においてすでに一切衆生の往生は決定していたのであり、また、「一切衆生」とは、論理の上からも、「信・不信」・「浄・不浄」のすべてを包摂するのが当然であるから。）しかし、実際は、彼の心中に混乱が生じた。「一念の信心をこりはべらず」といって念仏往生に不信を示す僧に對し、一遍が、「信心おこらずとも。うけ給へ」と札を渡さざるをえなかつたのは、「信・不信」の別を超越する次元に彼が立っていたからではなくて、「時にそこばくの道者あつまれり。比僧若しうけずば。皆うくまじ」（同前）との焦躁感に、彼が驅られたためであつたらうとみられる。それゆえ、権現の託宣は、一遍のそのような念仏勸化の方法を、「いかに念仏をばあしくすすめらるゝぞ」（同前）と評したのである。神託を授かる以前の一遍の信心には、このように、危機に臨んで困惑と焦躁の生じうる不徹底がなお残っており、それゆえに、布教の方法も拙劣であつた、といわざるをえない。

この信心の不徹底をひるがえし、信仰の深化と安定へと、一遍の念仏信仰を方向づけたのが、熊野権現の託宣であつたといえよう。つまり、「十一不二偈」に示されたような念仏信仰の内容は、阿弥陀仏から一遍に向けて直接無媒介的に与えられたというよりも、熊野の神明の冥助を

なかだちとして、はじめて、彼自身の内面に受容せられたのであり、そのとき、その信仰は、一遍において真に領解せられた、とすべきではなからうか。この事情を裏書きするかのようには、『聖絵』は、一遍自身が、「大権の神託をさづかりし後、いよいよ他力本願の深意を領解せり」(第三)と語ったことを伝えている。

一遍の熊野参詣に関する『聖絵』の記述は、ここで終わっているが、もう一つの一遍伝すなわち宗俊編『一遍上人絵詞伝(一遍上人縁起絵)』(第一)は、同じ参詣の場面を、『聖絵』とほぼ同一の筆致で描いたあとに、「今聖祈請の旨神慮に叶ひけるにや、まのあたりかゝる靈託に預り給ふ事ありがたくぞ侍る。依之本願の名号を荷ひて國々を修行しあまなく衆生に念仏をすゝめ給ふ」と記し、さらに、一遍の大隅八幡宮参詣を語り、村里における彼の念仏賦算の行について述べ、そのあとで、「聖の頌に云く」として、上掲の「十二不二偈」を示すのである。

『聖絵』の編者聖戒、『絵詞伝』の編者宗俊、兩人ともに一遍在世中に親しく仕えた弟子であって、彼等の編に成るこれら二つの一遍絵伝(『聖絵』は一遍寂後十年の正安元(一二九九)年に成立し、『絵詞伝』はさらに数年遅れて編纂されたと考えられている。²⁵⁾)は、一遍伝の根本史料とみなされる。²⁶⁾しかし、一遍の熊野参詣に関する記事だけについても、一方の『聖絵』はそれを文永十一(一二七四)年のこととし、他方の『絵詞伝』はそれを建治二(一二七六)年のことと記して、まずその年代に相違がある。さらに、証誠殿の「神託」と「十二不二偈」との先後関係についても、『聖絵』では「偈」が先になり「神託」が後に表れるが、『絵詞伝』ではその順序が逆になっている。それゆえ、『絵詞伝』の順序に従えば、一遍は、「神託」の暗示により、やがて「偈」に明示されるような念仏信仰の確信を得たことになるのである。しかし『聖絵』の順序で行くならば、すでに一遍において一往「偈」の形で表現されるようになっていた信心を、さらに「神託」が追認し、彼の内面に定着させたことになるわけである。

このように、神託が一遍の念仏信仰に係わることによって果たした役割は、信心確立のための事前の助力であるにせよ、あるいは、事後の追認ないし定着であるにせよ、二つの一遍伝が一遍の言葉として伝えているように、彼に対して、「他力本願の深意を領解」(『聖絵』第三および『絵詞伝』第一)せしむることにほかならなかった。神託を授かることによって、いよいよ一遍の信心は安定し、深化し、それ以後、賦算と遊行回國による念仏勸化の行が展開されるのである。

(25) 望月信成「一遍聖人絵伝解説」(浅山円祥校註『一遍聖絵六条縁起』所収)特に二四五頁―二六二頁および今井雅晴『一遍上人語録』の史料価値」(『古
文書研究』第十一号所収)一二〇頁下―一二二頁上

大橋俊雄『時宗の成立と展開』は、『絵詞伝』の成立を、「嘉元二(一三〇四)年正月から徳治二(一三〇七)年四月(初夏)の間」(同書七〇頁)とする。

三 貞慶における神祇

さて、いまの一遍の場合にも、さきの貞慶の場合にも、それぞれその人の信仰の転機において、その信仰を根本的に動機づける役割を果たす存在としての神明の介入がみられた。すなわち、貞慶の場合、彼は、菩提心の発起と道心の練磨を、春日明神に祈請し、そのような信仰の純正化を志す転機が、明神の冥告によって示された。一遍の場合、彼は、熊野神の託直に預かることによって、他力本願に基づく念仏信仰の深意を領解した。

しかし、彼等にとって、神明とは一体なんであったのであろうか。

まず、貞慶の場合について、このことを考えてみよう。

貞慶が若くしてそこに学んだ興福寺は、いうまでもなく、彼の出自たる藤原氏の氏寺であり、春日大社は、その祖神を祀る社であり、氏神であった。彼が、格別春日明神を崇敬し、事にあたってその神護冥助を仰いだのは、当然である。彼は、興福寺を出て笠置寺に入ったのちにも、建久七(一一九六)年、笠置山に般若台を建立し、その鎮守に春日明神を勧請している。(『沙石集』巻第一(五)が、般若台に向かう明神のさまを、「童子ノ形ニテ、上人ノ頸ニ乗テ渡ラセ給ケリ」と語るのは、このときの模様を説話風に伝えるものであろうか。)この折り、彼によって書かれたものと推定される『春日大明神發願文』⁽²⁷⁾には、

爰葦原中国者。本是神国也。彼宗廟大社之靈神。多是諸仏菩薩之權化也。

とあって、神国思想がうたがはされるとともに、このうち元久二(一一二〇五)年に貞慶の草した『興福寺奏状』「第五背靈神失」に、「念仏之輩永別神明、不_レ論_二權化_一実類、不_レ憚_二宗廟大社_一。若特_二神明_一必墮_二魔界_一云々。於_二実類鬼神_一者置而不_レ論。至_二權化垂跡_一者既是大聖也」⁽²⁸⁾と述べられるような本地垂迹説も、すでにこの『願文』に明示されている。さらに、『願文』には、

其中春日大明神者。本朝開闢之濫觴。仏法護持之上首。後葉久弥^二一天^一。誓約殊重^三吾宗^一。総別機縁有^レ超^三余社^一。とあって、貞慶の思想が、春日明神崇敬を中心とした神仏習合・本地垂迹説を根幹とするものであることが知られる。

『春日大明神発願文』は、また、かつて教懐上人が当社に祈念した折りのこととして、一人の貴女が現れ、上人に、「汝雖^レ捨^レ我。我未^レ捨^レ汝。我家者在^三西方^一」と告げ乞ると、「西方之虚」に飛去した話を伝え、「則是会殿姫大神。觀世音之所現也」と述べたのちに、

如此之証。靈異非^一。大聖垂跡。誰始疑^レ之。是以仏子行業未^レ熟。上生猶滯者。願捨^三此身^一。必奉^三仕權現^一。(中略)能化色身者。其形雖^レ区。何非^三法界等流之応現^一。受^三生於其砌^一。寄^三眼於彼身^一。滅罪生善巨益可^レ思。

と記している。ここで、「上生」とは、弥勒菩薩の居所兜率天の内院への上生を意味することはいうまでもなく、貞慶は、觀音の垂迹たる春日明神を導師として、内院への上生を願求しているわけである。上生内院の欣求は、笠置寺蔵の貞慶自筆『弥勒講式』⁽²⁰⁾にも、

不^レ如^下早守^三釈尊之付属^一。深馮^三慈氏之引接^一。一施一称之功。非^三只待^三童華之朝風^一。大慈大悲之誓。何不^レ望^三兜率之秋雲^一。仍志之所^レ之聊勵^三淨業^一。今日称揚盖其一也。(中略)今此講演不^レ似^三常途^一。粗以^三五門^一欲^レ述^三志趣^一。一者懺^三悔罪障^一。二者帰^三依弥勒^一。三者欣^三求内院^一。四者正遂^三上生^一。五者因円果満也。

と述べられている(引用に際して句点等を追加。以下も同じ)。

貞慶の弥勒信仰の根拠は、この『弥勒講式』に、

須^下帰^三依弥勒^一以期^三引接^一。所以何者。大聖利物慈悲雖^レ等。衆生受^レ化機感互異。盖多生曠劫繫属令^レ然也。爰牟尼者一代之教主。恩徳超^三于諸仏^一。逸多者世尊之補処。宿縁厚^三于此土^一。(中略)慈尊者。(中略)至^三釈尊出世之時^一。為^三一生補処^一。常修^三唯識^一以為^三心要^一。遂及^三如来滅後九百年^一。降^三踰闍講堂説^三五部論藏^一。法相大乘濫觴在^レ之。我等于^レ朝于^レ夕。懸^三心於此教一文一句^一。開^レ悟^三於其説^一。

とあるところから、明らかである。すなわち、逸多(阿逸多=Ajitka)は弥勒は、釈尊の補処として、我等の住むこの国土に宿縁の深い存在であり、弥勒の説く論藏は、法相宗の濫觴でもあって、開悟のために、我等はその一字一句を心に懸けているというのである。また、『弥勒講式』は、

弥勒自告^三釈詮明^一言。我得^三釈迦大師要契^一附属。不^レ念^三我者尚不^レ捨^レ之。況於^レ有^三念願^一乎。

と記して、弥勒の慈悲の廣大なることをいい、さらに、慈尊（弥勒）の願力を憑むことなくして兜率天の内院への上生は不可能であるとし、「弥勒之業」を励み修すべきことを説くのである。

ところで、貞慶の弥勒信仰と春日明神崇敬とは、どのような結びつきを示すのであろうか。『別願講式』⁽³¹⁾（別名『春日講式』）は、依_レ惣別因縁_ニ雖_レ欣_ニ内院_一。若直詣_ニ微妙之宝宮_一。速見_ニ相好之尊儀_一。行願未_レ熟於_レ我可_レ難者。願先於_ニ人間之近处_一。且奉_ニ権化之大聖_一。其_レ寐不_レ可_ニ遠求_一。志在_ニ于春日大神_一矣。

と述べる。内院への上生を欣求する自己は、行願が未熟であるので、まず「人間之近处」において「権化之大聖」を奉ずるほかはなく、本地の諸仏を求めるよりも、その垂迹としての、もっとも身近な春日大神を崇敬するほかはないというのである。『講式』は、さらに、「我朝宗廟大社之靈神。亦則諸仏菩薩之権化也」とするが、また、

就_レ中至_ニ春日大神_一者。承平年中託宣。自称_ニ慈悲万行菩薩_一。則是付_ニ外現之行相_一。猶登_ニ菩薩之次位_一。濁惡之今下凡之身。靈不_レ足_レ為_ニ導師_一哉。況於_ニ内証本地_一者。釈迦・薬師・地藏・観音・文殊師利等。随_レ機依_レ時所_レ示区異_レ類。為_ニ仏子_一必交_ニ本師尊_一寐。

と記す（引用に際して一部返り点を改めた）。つまり、貞慶は、濁悪の時節における下凡の身にとって、導師とするに足るのは、釈迦・薬師・地藏・観音・文殊等であると考え、さらに、彼は、それらの仏菩薩（本地）が、機に随い時に応じて化現した春日大神（垂迹⁽³²⁾）こそ、自分にもっともふさわしく親しい存在であり、それゆえに待みうる、とみなしたのである。『講式』には、さらに、

仏力法力甚深廣大。救護方便。雖_レ非_レ無_レ馮。取_ニ于身_一重。所_レ持者。猶大明神加護之一事也。

と述べられ（引用に際して句点を追加した）、また、同じく貞慶作とみられる『仏子某春日明神願文』（「仏子某」につき平岡定海氏注して曰く「恐ラク貞慶ノコトナラン」と。）にも、

凡所_ニ修行_一願必奉_レ資_ニ春日大神_一。生々世々常持_ニ彼加護_一。仰_ニ彼引撰_一。上生内院者仏子一大事也。伏乞必施_ニ善巧方便_一令_レ得_ニ成就_一矣。⁽³³⁾

とあって、貞慶は、ここでも、春日大神に対し、その加護と引撰とを仰ぎ、上生内院の成就を祈願しているのである。かえりみれば、前述した彼の大般若経書写も、「偏為_ニ上生内院_一。見仏問法。令法久住。報恩利生⁽³⁴⁾」（引用に際して一部返り点を改めた。）の發願に基づき、十一年に亘って続行された事業であった。

また、建久九（一一九八）年四月十五日付けの貞慶自筆『七箇日逆修善根事』と題する願文は、その「初日」の条目に、
奉_レ造_三立白檀三寸弥勒如来像一軀_一

奉_三手自書_三写妙法蓮華經第一卷、無量義經・觀普賢經・阿彌陀經・般若心經_一、

右、今日所_レ修者、殊奉_ニ為春日大明神_一也、（中略）于_レ朝于_レ夕、只仰_ニ春日之光_一、今生已戴_ニ神恩_一、後世蓋恃_ニ冥助_一、⁽³⁵⁾
と記すのであり、ここでも、今生における春日大神の神恩奉戴が特筆されている。そればかりでなく、後世に亘る明神の冥助をも、彼は祈願しているのである。

以上にみてきたように、「濁悪之今」、「下凡之身」として、弥勒如来の兜率天の内院への上生を欣求する貞慶にとって、導師と頼みうるのは、自分の祖神たる春日大神であった。春日大神は、氏神であると同時に、諸仏菩薩の権現であり慈悲万行菩薩の化現でもあったが、貞慶にとって、この神は、何よりも先ず、愚願を納受してくれる、「人間之近処」にある権化であった。本地としての諸仏菩薩の仏力・法力を憑まないのではないが、行願未熟な貞慶にとって、本地仏の法力は重すぎたのであり、その上、本地は遠すぎたのである。それゆえ、彼は、上生内院の成就のためには、もっぱら氏神たる春日明神の加護と冥助を待むほかはないと考えたのである。

(26) 『沙石集』（岩波『日本古典文学大系』85）巻第一（五）七〇頁

(27) 久保田収「貞慶の信仰」（『神道史の研究』第三部三）の〔注〕一六（同書三四六頁）

(28) 『解脱上人小章集』（新編）（『日本大藏經』宗典部「法相宗章疏」二所収）一六頁上―一七頁下。以下、『春日大明神発願文』からの引用はすべてこれに依る。

(29) 『興福寺奏状』（岩波『日本思想大系』15「鎌倉旧仏教」所収）三二三頁下

(30) 『弥勒講式』（平岡定海『日本弥勒浄土思想展開史の研究』付載『弥勒如来感応抄』所収）三六〇頁―三六五頁。以下、『弥勒講式』からの引用はすべてこれに依る。なお、この『弥勒講式』に集約的に表れているような貞慶の弥勒信仰を、彼の笠置隠遁との関係において、平岡氏は重視される（上掲平岡著書一八〇頁―二〇二頁）。

(31) これは、奥書・筆者名を欠くが、前引の『弥勒講式』・『春日大明神発願文』・『讚仏乗抄』所収『供養文』などと、その思想内容・文体が酷似するので、筆者を貞慶としてよろしかろうと思われる。以下、『別願講式』からの引用はすべて平岡定海『日本弥勒浄土思想展開史の研究』付載『弥勒如来感応抄』（三七〇頁―三七三頁）に依る。

(32) 春日社における本迹關係を、清原貞雄『神道史』の表示(第三章第一節八〇頁―八二頁)に依って、左に掲げてみる(貞慶の同時代に限る)。

| | | |
|----|------|-------------|
| | 平安末期 | 鎌倉初期 |
| 一宮 | 不空羅索 | 不空羅索 又は 釈迦 |
| 二宮 | 薬師 | 又は 弥勒 |
| 三宮 | 地藏 | 地藏 |
| 四宮 | 十一面 | 又は 大日 |
| 若宮 | 文殊 | 十一面又は観音又は弥勒 |

(33) 『仏子某春日明神發願文』(前掲(30)平岡著書所収)三二二頁

(34) 『笠置上人大般若理趣分奥日記』(前掲(30)平岡著書所収)五六九頁

(35) 『貞慶逆修願文』(竹内理三編『鎌倉遺文』古文書編第二卷所収九七六号文書)三〇二頁下―三〇三頁上

四 一遍における神祇

これに対し、一遍の場合における神明とはなんであったか。

『一遍上人絵詞伝』(第一)は、一遍が熊野証誠殿で権現の託宣を受けた折りの事情を記したのちに、熊野権現の縁起と靈験について、「抑々当山権現は孝照天皇御宇紀州無漏郡備里に跡を垂れ給ふ(中略)自爾以来一千七百余歳の曆数を経たり 已に所を無漏郡と名づく豈有為の境ならんや 伝聞一たび此の砌に詣づる者は二たび悪趣にかへらずと まことにこの謂歟 十劫成道の如来内証を秘して暫く垂跡の方便をめぐらし五劫思惟の誓願外用をほどこしてつゝに本地の利益をあらはすこれを証誠殿と号したてまつる 六方恒沙の諸仏もかくのごとく不可思議の功德を称讚し給ふ歟 祈名利者には必ず菩提を証せしめ仏果を求むる輩には正しく寿福を授く 此の悲願余社にこえ給ふ故に本願第一大靈験の名を得給へり」と語っている。ここでは、「十劫成道の如来」すなわち阿弥陀如来が、証誠殿の本地であること(36)の指摘が、もっとも重要である。

一遍が、「大権の神託をさづかりし後。いよいよ他力本願の深意を領解せり」(『一遍聖絵』第三)と語ったのも、彼に靈託を授けた熊野権現

の本地仏が阿弥陀如来であつたからにはかならない。一遍が熊野神の託宣を尊重するのは、熊野神が阿弥陀仏と団体であるからである。貞慶の場合、その春日明神尊崇は、明神が彼の氏神であることに由来するが、一遍における熊野権現崇敬は、権現が阿弥陀仏の垂迹であることに、その根柢をもつ。一遍の氏神は、熊野権現ではなくて、伊予の三島明神（大山祇神社⁽³⁷⁾）である。『一遍聖絵』（第十）は、正応元（一二八八）年十二月の一遍の三島参詣を記し、ついで、神社の縁起にふれて、「垂迹の濫觴を尋ねれば、文武天皇の御宇。（中略）あとをたれ給。（中略）それよりこのかた。五百余回の鳳曆をかさねて。八十余代の竜図をまほりまします不老不死の妙法をかたどりて。迹を三の島にたれ。実修実成の寿量をしめして。嶺を靈山と名く。山高くそびけて。無上高妙の大智を表し。海ふかく湛て。弘誓深重の大悲を顕はす」と述べ、さらに、明神と祖先とのつながりについて、「聖の鬘祖越智益躬は。当社の氏人なり。（中略）又祖父通信は。神の精気をうけて。しかも其氏人となれり。参社のたびにはまのあたり神体を拝し。戦場の間にはかねて雌雄をしめし給き」と記し、「これによりて聖邇世修行の庭に出給へりといへども。垂迹の本地をあふぎて法施奉り給てかへりたりける」と述べて、一遍の三島神社への深い崇敬の念について語っている。彼はまた翌正応二（一二八九）年の二月にもこの神社へ詣でているが、その折り明神から蒙つた「靈夢の告」の内容は、「費をとゞめ」る（『聖絵』第十）こと、すなわち不殺生戒の説示であつた。したがつて、熊野権現の神託が一遍の念仏信仰のありかたに直接係わつたのに対し、三島明神の靈告（夢告）は、彼の信心の骨髓に触れるものではなかつた、といえるであらう。

このようにみると、一遍と証誠殿の神明との関係は、いよいよ明瞭になる。彼の念仏信仰においては、証誠殿の神明はすなわち阿弥陀仏であり、それと同時に、阿弥陀仏は神明であつた。つまり、彼は、阿弥陀仏が衆生に「念仏をすゝめ給はん為に神と現し給」（『播州法語集』三二）うた姿を、熊野神にみていた。それゆゑ、権現の授ける冥告を、彼は、そのまま阿弥陀仏の呼びかけとして、聴いたのである。神託を通じて聞こえてくる仏の声に触発されて、彼は自己の信仰を徹底させることができたのである。

(36) 清原貞雄『神道史』（第三章第一節）に依れば（八九頁）、熊野証誠殿の本地仏は、平安末期以降室町時代まで一貫して、阿弥陀仏とされている。

(37) 前掲（36）清原著書に依れば（九三頁）、伊予三島社の本地は、その本社が薬師、后妃が十一面、第一王子が六道能化（以上、鎌倉中期）とされ、本社の本地仏が阿弥陀如来となるのは、南北朝時代のことである。

結語

おわりに、これまでみてきたところを要約しておこう。

① 貞慶と一遍とは、それぞれの信仰の転機にあたり、一個の信仰主体として、それぞれが崇敬する神明から神託を授かることを通して、神明と密接な係わり合いをもった。つまり、彼等は、この点において、共通の宗教体験を経ているのである。

② しかしながら、それぞれに向けて神託を与えた神明は、貞慶の場合、彼の氏神たる春日明神であったのに対し、一遍の場合は、氏神ではなく、熊野証誠殿の神明であった。

③ 両者間にみられるこの相違は、両者に共通の思想的立脚点である本地垂迹説の把握のしかたの相違に基づくものと考えられる。

一遍の参詣した神社は、『聖絵』によれば、熊野権現を含めて十四社を数えるが、それぞれの社に祭祀された神祇に対する彼の崇拜の根拠は、淡治（淡路）国二の宮（大和国魂神社）参詣にあたって、彼が、「世たゞしく人直なりし時。勸請し奉りしゆへに。本地の真門動く事なく。利生の悲願あらたなるものなり」、「出離生死をばかゝる神明に祈り申べきなり」（第十一）と述べたところに、また、彼が、伊豆国三島明神参詣の折り、「仏法を修行せむ人」に対し、「神明の威光をあふぎたてまつるべき」理由を、「本迹懐をたづぬるに。衆生の出離をすすめむが為なれば」（第六）と説示したところに、端的に示されているであろう。

ここよりして、一遍の結縁した神祇のいずれもが、本地仏たる阿弥陀如来への通路であったことになる。要するに、一遍の場合、複数の垂迹神という通路は、唯一の本地仏に向かって収斂する。これに対し、貞慶の場合は、釈迦・弥勒・観音等々の複数の本地仏（菩薩）が、垂迹神（単一の氏神としての春日明神）に集約的に応現する。かくして、貞慶は垂迹神をもっぱら好み、一遍は本地仏にひたすら帰依した。

④ ①で述べたところを承けて、ここで一遍の場合と法然・親鸞の場合とを比較してみると、両者の相違は、信仰の転機に際して、阿弥陀仏とその信仰者との中間に、原則として、神明の介入・媒介があるか否かの相違であろう。いうまでもなく、法然・親鸞の場合には、神明の媒介は存しない。

それでは、法然・親鸞において、貞慶・一遍の場合に神明の果たしたと同様な役割を担うものはなにか。周知のように、法然は、善導

(六一三—六八一)の『觀經疏』(「散善義」)の文によって、専修念仏門婦人のきつかけをえたゆえに、「偏依善導」をいい、また、親鸞は、「たとひ法然聖人にすかされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらう」との覚悟に立って、「偏依法然」をいったのであるから、彼等における善導や法然の役割が、貞慶や一遍における春日明神や熊野権現のそれに照応する、といえるのではなからうか。

以上、貞慶と一遍との場合に即しつつ、彼等が、それぞれの信仰の転機において、神明といかに係わり合い、また、そこにおいて、神明がどのような役割を担ったかについて、考えてきた。

その結果、鎌倉期における新仏教なかんずく一遍の浄土教と、ここでは貞慶をもって代表せしめた鎌倉期旧仏教との間には、その時代的背景・成立の環境・相承の系譜等々の諸点で、相互に著しい相違があるにもかかわらず、ひとつの類同関係を指摘することができるようである。すなわち、両者の類同は、神明との係わり合いにおいて、互いにあい通う型を示すところに、認められるのである。

さらに、両者における神明との係わり合いの理論的根拠は、神仏を同体とみ、かつこれらを本迹関係において考える本地垂迹説に求められるが、旧仏教に属する貞慶は、自己の救済を、本地の諸仏菩薩の集中的応現である垂迹神にひたすら恃み、新仏教の系譜につながる一遍は、垂迹神の託宣を介して、本地仏たる弥陀への帰依を強固にし、いよいよ他力信心を深化させて、「六十万人決定往生」を標榜する念仏勸化の行へと進み出たのである。

(38) 『歎異抄』(『定本親鸞聖人全集』第六卷所収)五頁

〔付記〕 『播州法語集』は岩波書店『日本思想大系』10に依り、『一遍聖絵』は芸林舎『時宗全書』に依り、『一遍上人絵詞伝』は浅山門祥校註『一遍聖絵六条縁起』に依り、『愚迷発心集』は岩波書店『日本思想大系』15に依り、それぞれ引用した。