

「真仏因縁」の生成

塩谷菊美

はじめに

荒木門徒において成立した「親鸞聖人御因縁」には親鸞・真仏・源海の三因縁を収めている。なかでも「真仏上人因縁」は常陸横曾根

の田夫平太郎が領主の夫役として熊野に参詣するに当たり、親鸞の教えを奉ずる彼は途次の行装も整えず、触穢も忌まなかつたが、参着の夜彼の称名念仏を仰ぐ権現からかえって礼拝されたので、真仏と称されたという話で、「親鸞伝絵」(巻下)の熊野靈告の一段は、これを改作したものと思われる。したがってこの説話の成立年時もおよそ想定される。

宮崎田邊は一九六九年の「初期真宗と時衆」^①で右のように述べた。そして、念仏勧進や上人号は時衆の慣習であること、覚如が「改邪鈔」

で遁世者の姿をし、裳無衣・黒袈裟を用いる真宗門徒を「一遍房・他阿弥陀仏等ノ門人」のようだと云っていること、荒木門徒の系統にある了海・了源らが知識帰命の集団であること、等々の諸点を挙げて、荒木門徒は時衆の影響を受けてこうした説話を形成したと結論づけた。

「御因縁」を直接に扱った研究は、宮崎がこの六年前に著した「親鸞聖人御因縁」ならびに「秘伝抄」について^②だけである。約四十年を経た現在、荒木門徒が時衆と似通う行動様式を持つ集団で、「御因縁」がその祖師伝であることは大方に受け入れられているが^③、「伝絵」熊野靈告段を「御因縁」第二話「真仏因縁」の改作とすることには否定的な雰囲気強いようである。

「真宗史料集成」五「談義本」の「解説」で、千葉乗隆はこう述べている。

真宗におけるいわゆる談義本の嚆矢は、本来は絵解きの台本である
 覚如著「親鸞伝絵」である。すでに親鸞には師法然の言行を集録し
 た「西方指南抄」があり、湛空による法然の絵解「伝法絵」も見ら
 れ、覚如はこうした先例に見ならつて「親鸞伝絵」をつくつたと推
 測される。以後「親鸞伝絵」を敷衍した「親鸞聖人御因縁」や「親
 鸞聖人御因縁秘伝抄」が成立し談義僧のテキストとなっている。

覚如は法然伝などを参考に、親鸞の伝記絵とその絵解き本を作つた。
 「談義の際に談義僧がテキストとした本」すなわち「談義本」の創始で
 ある。荒木門徒はこれをもとに「御因縁」を作り、信徒に説き聞かせた
 とする。千葉はさらに宮崎説に従つて「談義本」を「門徒の所望によつ
 て書かれたもの」と「門徒の勧誘を目的として作られたもの」に分け、
 前者は「製作動機は比較的純粹」で「責任のある作品」だが、後者は「往々
 にして正統信仰からの逸脱の問題が発生する」として注意を促した。「伝
 絵」を正統の書とすれば、それと懸隔の大きい「御因縁」は自ずと後発
 の異端的な「談義本」とみなされることになる。

宮崎は説話内容からみて「真仏因縁」が「伝絵」より原初的であると
 示唆するのみで、改作と言いつける根拠を具体的に示さず、千葉もまた論
 証なしにその逆を言う。どちらにせよ、実証は難しいのである。貴人や
 能書の作成・書写であればともかく、古い談義用のテキストで、作者が
 判然とし、作者自身の奥書ある写本がいくつも残っているなど、例外中
 の例外である。「御因縁」の写本は室町中期までしか廻れず、作者も成

立の事情もまったくわからない。片方がそれでは、「どちらが先か」の
 議論ははなはだ成り立ちにくい。

貴頭の宗教でないにもかかわらず、鎌倉時代の遺物を多数伝えている
 のは素晴らしいことだが、同時に、蓮如期以降、善光寺絵伝・聖徳太子
 絵伝・法然絵伝が終息していったという指摘も重視すべきだろう¹⁾。
 誰を祖師と定めるか、彼を祖師と仰ぐ者たちの勢力や教化の方法がどう
 変化したか。様々な原因で、祖師伝の残存状況は異なってくる。

「御因縁」研究の手始めとして、本稿ではまず「真仏因縁」の典拠、
 もしくは典拠を同じくすると思われる諸作を探してみた。「真仏因縁」
 がそれらをどう引き継ぎ、どう変えているかを調べることで、「真仏因
 縁」的な世界観を明らかにし、それが当時の社会にどのような位置を占
 めていたかを問うてみたい。そういう基礎的な作業を通じて、「真仏因
 縁」と「伝絵」、「談義本」と「非正統」の関係も自ずと見えてくるも
 のと考えている。

一、善光寺縁起

常陸国横曾根の農夫、平太郎は、領主の佐竹殿が熊野参詣をするため
 の人夫に徴用された。親鸞から「神は迷いの姿、仏は悟りの体」との教
 えを受けてはいたが、主命なのでやむを得ず熊野に向かった。穢れを忌
 まず、自分の食事を路傍の飢人に恵み、他の人夫たちが「道者の食事と

同じ火で作ったものを乞食に与えるので、自分たちは穢れに負けて頭痛等で苦しんでいる」と主人に訴えたため、打擲されそうになったが、「あなた方の食物を蠅も食うではないか」と言い返し、それ以来熊野では「蠅」と言つて人を扶持するようになった。また「南無証誠大菩薩」でなく「南無阿弥陀仏」と唱えながら歩き、沈没船から打ち上げられた死骸の埋葬も行つた。本宮に着くと、通夜していた千七百余人の道者が同じ夢を見た。証誠殿(本宮)を初めとする十二所権現が平太郎を礼拝し、佐竹殿が、賤しい上に道中を穢した平太郎に利生があつて、自分には何故かと問うと、権現は「現世利益を願う人々の息が三熱の炎となり、私を苦しめて来たが、平太郎の称名念仏を聞いて極楽に還ることができた。その嬉しさに拝むのだ」と告げた。佐竹殿が、念仏さえ申せば御心に叶うのかと尋ねると、神は歌を以て答えた。

イヤシキモキヨキモイマハラシナベテ南無阿弥陀仏トイフハホトケン

平太郎はまことの仏だと告げて神は還つた。佐竹殿をはじめ、夢を見た人々は平太郎を拝み、弟子となつた山伏もいた。平太郎は神前で出家して真仏坊と名乗り、佐竹殿の輿に乗せられて上京の途次、二万八千人を勧化した。亀山天皇は平太郎に上人号を与えたが、師の在世中に上人と呼ばれるわけにはいかないとして、親鸞の供をして常陸に下つた。

「真仏因縁」の梗概は以上の通りである(5)。

さて、「真仏因縁」の冒頭、「真仏聖人ハ常陸国横曾ヘトイフトコロノアヤシノ田夫ナリ」は読者の意表を突く。真仏は賤しの田夫で、「公

事ニカラレテ」嫌々熊野まで労働奉仕させられ、主人の意に染まぬ行為をして打擲されそうになる。一派の祖、真仏聖人は、そんな階層の出身だといふのである。

だが、真仏が識字能力を持たぬほど低い階層に属していたとは考え難い。親鸞は東国に残した弟子たちを書状を以て指導し、さかんに「唯信鈔」「後世物語」などを読むよう薦めた(6)。真仏の弟子筋にある了海は「他力信心開書」を著し、了源は存覚に「諸神本懐集」など四部聖教を「自身用心ノタメニ選集」して貰つて仏光寺に安置した(7)。貞和三年(一三四七)の奥書を有する光園院本「親鸞聖人門侶交名牒」が真仏を柏原天皇末孫とするように、開祖の高貴な血統を主張するならまだしも、その逆というのは、前近代にははなはだ珍しいことである。とすれば、物語構成上の要請によつて実際以下の身分に設定された可能性を追うべきだろう。

夫役の田夫が受難の弥陀を救い、仏縁に恵まれぬ東国へ連れ帰る物語として、「善光寺如来本懐」が挙げられる。西本願寺に寛正五年(一四六四)の奥書のある写本が蔵されているが、慶応大学にはそれより早い応永九年(一四〇二)の写本がある(8)。

日本国ニ仏法繁昌ストイヘドモ、サカヨリ東ニ仏法イマダ繁昌セズ。
ソレニ、信濃国水内郡ヒリヘノ郷ニ本太善光トイウ夫領一人サウラヒケリ。年貢備テ京ヘノボリテ、三月ノ番ヲツトメテ国ヘクダラン
トスルガ、

聖徳太子が守屋を亡ぼし、天王寺を創建して以来、畿内には大寺院が次々に建立されたが、東国はいまだ仏法が繁昌していなかった。そんな折、本田善光という「夫領」が年貢を都に運んで「三月ノ番ヲ勤メ」、帰国に際して天王寺に参拝すると、難波堀江の中から如来が飛び上がった肩にとりついた。善光は肝を潰して叫んだ。

ワレハコレ、アヅマノオクノ田夫野人ナリ。命ヲスケテ国ヘ下シタマヘ。

如来は善光に、自分は天竺・百済・日本の衆生を利益するために難波の海に入ったと託宣した。善光は内裏へ奏聞し、「東国ノヨシミツ」は「真ニ如来ニチギリ深キ者」なので、如来を急ぎ信濃国へお連れ申せという下文を賜った。昼は善光が如来を、夜は如来が善光を背負って信濃に下り、やがて善光寺が建立される。

『善光寺如来本懐』の現存写本は室町時代を遡らないが、『信濃国善光寺生身如来御事』の題で慶大本とほとんど同文の貞治三年（一三六四）

の写本には、「ヨリ徳治三年ニイタルマデハ〇〇年」といった表現が三ヶ所あって、徳治三年（一三〇八）の写本を書写したものと推定される¹⁰。また、鎌倉時代の作とされる本証寺本善光寺絵伝・聖徳太子絵伝や、満性寺の南北朝期の善光寺絵伝には、この書の主要な場面がほぼ網羅されている。満性寺には室町時代の書写とされるこの書や、正中二年（一三二五）の奥書のある『聖徳太子内因曼陀羅』も伝来している¹⁰。妙源寺本善光寺絵伝の製作時期は鎌倉中期から南北朝期まで論が分れる

が¹¹、『善光寺如来本懐』と大体同じ内容の物語が鎌倉時代から存在し、真宗門徒に知られていたと見てよからう。

「夫役の田夫が辺土に生身の仏体を請来する」という物語の型は幸若舞にも見られる¹²。『入鹿』では、譏奏によって常陸に流された御食子の卿の息子、鎌足が「農夫田舎のわざなれば、庭の夫にさされ、泣く泣く京へ上りつつ、百敷や大内の庭の小草を清めしに」、非凡の相を見出され、雲客となって悪臣の入鹿を討つ。『大織冠』では大唐の重宝「無価宝珠」を、海底の竜王に奪われながら海女の献身で取り戻し、興福寺の本尊釈迦仏の眉間に彫りはめたとして、「生身の霊像、赤梅檀の御衣木にて五寸の釈迦を作り、(中略)無価宝珠と名付けて、三國一の重宝、竜王の惜しみ給ひし、ことわりとこそ聞こえけれ」で舞い納める。竜王は釈迦如来の生身の霊像を得て五衰三熱の苦を逃れ、正覚の身となろうとした。鎌足はそれほどの重宝を東海数千里の小国日本にもたらしたのである。

また、『物くさ太郎』は、信濃国筑摩郡あたらしの郷に住む物くさ太郎ひちかすが「御公事」の「長夫」に当って上京し、遂には故郷で長生の神となつて、自らは宿善結ぶの神「おたがの大明神」、妻は「あさいの権現」と現われたという¹³。これも、夫役の田夫による仏法東漸の型に含められよう。

平太郎が「公事ニカレテ」「チカラヲヨバズ主命ナレバトテ」熊野に行かされたように、鎌足は「泣く泣く」都へ上る。物くさ太郎も、三

年間養つた情けに應えて夫に出よと説得されて拒み、妻が探せると言われてその気になると、百姓たちは大喜びで上京させる。正月の餅や五月の粽、地頭直営地の耕作、勸農の使者の饗応など、共同体の「公」の行事遂行のため徴される賦役が「公事」である¹⁵。皆が安穩に暮らすために故郷を後にせざるを得なかつた男こそ、生身の仏体を請求する者なのである。

平太郎は権現に弥陀としての本地を思い起こさせて三熱の苦から救い、帝はその功を認めて「上人」と呼ばれることを許す。けれども、平太郎とともに東国に赴いたのは、「伝絵」入西觀察段で「善光寺の本願御房」「生身の弥陀如来」とされる親鸞である。平太郎は弥陀は弥陀でも熊野権現でなく、親鸞とともに再び東国へ下つて行く。

二、太子伝

『善光寺如来本懐』では、月蓋長者の鑄た阿弥陀三尊は百済を経て日本に着くが、欽明帝に焼かれて難波に柴浸けにされる。敏達帝の病を機に引き上げられたものの、今度は守屋によつて同じ目に遭う。守屋は聖徳太子の四天王寺建立を妨害するが、太子は遂に守屋を亡ぼす。如来は本田善光を見て海から飛び上がり、東国へ仏法を広めたという。

甲斐万福寺本聖徳太子絵伝には善光寺参詣の場面があり、親鸞絵伝(現西本願寺蔵)は平太郎の熊野詣譚や善光寺を大きく描き出す独特の絵相

「真仏因縁」の生成

で知られる¹⁶。鶴林寺本太子絵伝八幅のうち、第一・二幅は善光寺絵伝そのものである。善光寺縁起と太子伝は切つても切れぬ関係にあつた。太子と熊野も深い関係があり、阿岸本誓寺本・伊波瑞泉寺本太子絵伝には熊野社が描かれる。本証寺本善光寺絵伝四幅に太子に関わる絵相は少ないが、同寺蔵聖徳太子絵伝十幅のうち第五幅を善光寺絵伝の一部にあてる説が有力である¹⁷。この第五幅には太子の熊野参詣と、本宮をはじめとする十二所権現の影向、通夜する人々の姿が描かれ、存覚が『諸神本懐集』で語る太子の熊野詣譚を髣髴させる。

漫々タル西海ニフナバタヲタ、キテマフヅルモノ、超々タル東陸ニ馬ニムチウチテキタルトモガラ、アルヒハ子孫ノ繁昌ヲイノリ、アルヒハ現世ノ寿福ヲナゲキテ、サラニ菩提ヲネガハズ、出離ヲコト、セズ、タゞ世間ノコトヲイトナミ、イノリ、ヒトヘニ一旦ノ名利ニ貪著ス。(中略)オノく法味ヲス、ムトイヘドモ、衆生ノ内心ト和光ノ本懐ト、ミナコトくク相違ノユヘニ、カノ法施、ワレサラニ一分モウケズ。カルガユヘニ三熱ノ苦ヲウケテ、本覚ノ理ヲワスレタリ。シカルニイマ太子ニアヒタテマツリテ無上ノ法味ヲアチハビ、最勝ノ法楽ヲウケテ、三熱ノ苦ヲチマチニヤミテ、身スシク、コ、ロアキラカナリトノタマヒケルナリ¹⁸。

聖徳太子は二十七歳のとき黒駒に跨つて諸国を巡遊し、熊野に一夜通夜して権現と語り合つた。権現は「仏法に帰して後世を願うことこそ、神の心に叶うものだ。衆生に縁を結ばせ、西方の浄土に往生させるため、

浄土を出て五濁悪世に現じたのに、衆生は現世利益ばかりを求める。その法施は逆に三熱の炎となり、私を苦しめてきたのだが、太子のおかげで逃れることができた」と喜んだというのである。

存覚は善光寺信仰に関心が深かったようである。「報恩記」は備後山南で撰述されているから、明光の門流にある者に与えられたと思われるが、太子と善光寺如来の和歌の贈答を描いて、善光に「ワガ生々ノ本尊、生身ノ弥陀如来、前生ノ好ヲワスレタマハズ、善光ヲシタヒ、コノ国ニ来リ給ヘリ。難波ノ海底ニ沈ミ給ヒシヨリ已来、数十ヶ年ノ間、種々ノ苦惱ヲウケ給シガ、善光ヲマチツケテ悦ヲナシタマヒ」云々と言わせている¹⁸。海底で苦を受ける生身の弥陀を善光が救う。その姿は「真仏因縁」の平太郎や「本懐集」の太子と重なるものである。善光寺如来と太子の消息往返の話は「法然上人行状絵図」¹⁹や「聖徳太子内因曼陀羅」にもある。

存覚は「持名鈔」では阿弥陀仏の利益が現当ともに優れる例として、月蓋長者による善光寺如来の鑄造を「真宗史料集成」にして一頁近く、長々と述べた。この部分は、法蓮坊信空の弟子である敬西坊信瑞が諏訪の上原敦広の問いに応えた「広疑瑞決集」が、「惟宗忠義が信空に問うた不審十四箇条」を引いているところを、敷き写しのようにして引用したものである²⁰。「広疑瑞決集」は浄土教徒の間に流布していた²¹。存覚が荒木門徒の一員に依頼され、広く法然門の問答集を用いて教義書を著していたこと、および、それが敷き写しに近い形であったことを銘

記しておきたい。

さて、先に示した「本懐集」が「真仏因縁」とほぼ同文であることは明らかである。「真仏因縁」の当該の部分(権現の託宣)を引く。

ナンデラシラズヤイナヤ、峨々タル嶮難ニコマニ鞭打マイルモノモ、蕩々タル波ノウヘニフナバタラタ、ヒテ来ルモノモ、カギリアルイノチヲネガヒ、アラザル宝ヲコヒネガウイキ、ワレラガ三熱ノホムラトナリテミヲコガス。夏ハ極熱トナテキモヲヤキ、冬ハサムキ嵐トナテハダエトラス。コレ神トナリツル三熱ノホムラナリツルヲ、コノ平太郎家ヲ出シヨリ称名念仏シテマヒル間、ワレラガ本来フシギノナラキカラニ、スナハチ三熱ノホムラサメテ、魂スミヤカニ広大無辺ノ極楽ニカヘル。ソノウレシサニ、恩徳ヲ報セントテ拝ムナリ。

「本懐集」真宗法要本奥書によれば、存覚は了源の依頼で元亨四年(一三三四)正月十二日にこれを執筆したが、「此書雖有日來流布之本、文言似令相違、義理非無不審之間、大略加添削畢」という。「日來流布之本」は「神本地之事」とされているが²²、この部分では何か別のものも参照しているのだろう。「真仏因縁」の作者はその書を用いて真仏一源海系集団の祖師伝を作り、存覚は源海の流れを汲む了源のために教義書を作ったのである²³。この先行書において熊野権現を救っていたのは太子・平太郎のどちらなのかといえば、「本懐集」の形が本来の形に近いことは、熊野と太子の強い結びつきや、存覚が先行書を引く際の姿

勢から推して、間違いないところであろう。

文保元年(一一三二)頃「聖法輪蔵」「六角堂最初建立事」では、四天王寺の五重塔の柱の料に六角堂境内の楠を伐ることを仙人が怖れるのを見て、太子が「我々衆生に対する慈悲によって神と現じ、三熱の苦を受けているのだから、神を苦から救う道は、我々が本地阿弥陀仏の法に帰することだけだ」と述べる(24)。

抑一切ノ神冥、其ノ本地ハ皆往古ノ如来、久成ノ薩埵也。無縁ノ慈悲ニ催レテ、随類応同ノ利生ニ趣キ給ヘリ。和光同塵ノ前ニハ一念ノ邪執ニ依テ、暫ク夜叉鬼畜ノ体ヲ受ケ給フ者也。彼ノ邪執ヲ帶スル前ニハ、必ズ三熱三時ノ苦ミ有リ。然則本地ノ御法ニ帰セズハ、争テカ彼ノ三熱ノ苦ヲ助ケム。

「真仏因縁」は平太郎に太子の役を振り当て、平太郎と太子を二重写しにすることで、専一なる弥陀への帰依が結局は神を救うことになることを説いたのである。

三、片岡山伝説

平太郎は本田善光であるとともに聖徳太子でもある。善光寺と太子については善光寺絵伝や消息往返のほかにも、「深嵐拾葉集」巻八九「善光寺如来反華座事」に「此仏自天竺来ルト云事、真実ハ無其義。実ニハ太子御作仏也云々。甚秘甚秘」、「私云、信州善光寺如来ハ、真実ニハ

太子ノ御作ト習也。(中略)西方ヨリ来ル云事ハ、弥陀ハ西方証菩提門教士ナレバナリ云々」とある(25)。平太郎の一人二役はさほど奇妙な発想ではない。

平太郎が実は太子であれば、飢人を養い、死体を葬つても当然というものである。「大日本国粟散王聖徳太子奉讃」(26)では、太子は黒駒に乗つて片岡山を通りかかり、伏している飢人に紫の衣を掛けてやった。歌を贈答し、飢人の死後は死体を葬つて元通り紫の衣を着していると、「大臣已下ノ七人ノソシリアヤシムコトシゲシ」という事態となる。「聖法輪蔵」は近臣の非難する場面を次のように描く。

近従ノ人々、内々太子ヲ難ジ奉リテ申ス様、抑、殿下ノ御聖徳ハ、悉クモ当帝ノ儲君トシテ、一天ヲ掌ニ準リ、四海ヲ御意ニ任セ給ヘリ。而二道ノ辺リノ飢人ハ、是卑賤ノ者也。軽々シク御馬ヨリ下リ、互イニ言語ヲ交ヘ、数十言ノ御問答有テ、後ニハ又御衣ヲ脱テ与ヘ、互ヒニ御歌ヲ詠ジ、剩ヘ亦死レバ墓ヲ築カシメ、石ノ棺ニ納メ給フ事、更ニ以心得ザル御事共也。

「清浄であるべき儲君が卑賤なる路傍の飢人と交流し、葬送まで行つた」というのが、太子の難じられた理由である。だが、「大日本国粟散王聖徳太子奉讃」でも「聖法輪蔵」でも、近臣たちはまもなく太子の行為の正しさを思い知らされることになる。

平太郎の振舞いは正確に太子をなぞっている。路傍の飢人に自らの食を割き与え、道者たちが気の毒に思いながらも放置せざるを得なかった

死体を葬る。穢れたことを難詰されれば、堂々と、清浄を保つことに氣をとられて慈悲の心を忘れた先達に反論する。

慈悲心ゆえに神身と現じ、苦を受けている熊野権現は、慈悲心から発する行為であるかぎり、卑賤の者との接触や葬送も穢れにならないと平太郎に保証した。平太郎の法を受け継ぐ者たちにとって、祖師伝を読む(聞く)とは、こうした教義を体得することにはほかならない。

空也は薫腫を買って病女を養い、治癒した女に交接を望まれて応じようとすると、女は、自分は神泉苑の老狐で「上人者眞聖人」と告げた⁽²⁷⁾。癩者の垢を摺った光明皇后は生身の十一面観音である⁽²⁸⁾。大江定基(寂照)は愛妾の死骸に添い臥し、腐りゆく様を見て発心したとか、天竺に渡って瘡ある女を入浴させると、女は文殊の化身であったとかいう話が『続本朝往生伝』『今昔物語集』『宝物集』など諸書に載るが、この生々しい発心譚や生身の文珠を拜む一件は「源海因縁」にも引かれている⁽²⁹⁾。聖なる法の請来は夫役の田夫のわざであり、聖なる人として顕現するのは自ら穢れを引き受けた者である。穢れを怖れない平太郎は、熊野権現から「まことの仏」として聖別される。

鎌倉時代には東国でも熊野信仰が盛んになり、宮崎円遵の指摘する通り、那智大社所蔵文書に常陸の佐竹氏の名が出る⁽³⁰⁾。とはいえ、荒木門徒にとって熊野が特に身近な神だったとは思われない。「源海因縁」では源海が鎌倉悟真寺造営の功によって念仏門に導かれたとされるが、悟真寺は北条朝直(一〇二六四)の開いた寺で、正中二年(一

三二五)以前に蓮華寺に併合されている⁽³¹⁾。鎌倉の地に数十年間しか存在しなかつた寺院の名をことさらに書き立てる人々が「御因縁」の成立に関与したのであれば、東京湾・相模湾岸の人々に注目すべきだろうが、その辺りの荒木系寺院は、神祇との強い関りを匂わせる場合でも、直接熊野との関係を言うことはない。阿佐布善福寺は開山了海を蔵王権現に祀り⁽³²⁾、源海一誓海の由緒を持つ鶴沼万福寺は伊勢神宮大庭御厨の中心である鶴沼鳥森神明社に近接する⁽³³⁾。興正寺端坊は鶴岡八幡宮別当の孫が石清水八幡の告げを受けて親鸞の弟子となったという⁽³⁴⁾。

しかし、平太郎は八幡でも伊勢でもなく、熊野に参詣した。熊野がこれら諸神と異なる点は、女性や障害者にも門戸を開き、物忌みの緩やかなことである⁽³⁵⁾。「一遍聖絵」巻三⁽³⁶⁾は次のように言う。

勧進のおもむき冥慮をあふぐべしと思給て、本宮証誠殿の御前にして願意を祈請し、目をとぢていまだまどろまざるに、御殿の御戸をおしひらきて、白髪なる山臥の長頭巾かけて出給ふ。長床には山臥三百人ばかり、首を地につけて礼敬したてまつる。この時、権現にておはしましけるよと思給て、信仰しいりておはしけるに、かの山臥聖のまへにあゆみより給ての給はく、融通念仏す、むる聖、いかん念仏をばあしくす、めらる、ぞ。御房のす、めによりて一切衆生はじめて往生すべきにあらず。阿弥陀仏の十劫正覚に、一切衆生の往生は南無阿弥陀仏と決定するところ也。信不信をえらばず、浄不浄をさらはず、その札をくばるべしとしめし給ふ。

熊野権現は一週に、弥陀に帰依するのに浄不浄を嫌う必要のないことを教えた。「真仏因縁」の平太郎と「一週聖絵」の一週は、あたかも兄弟のようによく似ている。

それでも、「真仏因縁」が時衆の影響を受けたとばかりは言えない面もある。熊野は早く「中右記」の時代から現世安穩のみならず後世菩提を祈る場であった。「法然上人伝記(九卷伝)」巻四上³⁷によれば、遠江国の山伏作仏房は四十八度も熊野に詣で「偏に後生の事を祈て曾て現世の望な」かったところ、「当時京都に法然房と云ふ聖あり、行て出離の道を尋べし」との示現を得て法然の弟子となり、紫雲棚引く中で往生を遂げたという。「源海因縁」で駿河守隆光が江ノ島の岩屋に籠り、「常陸国の真仏聖人は本地阿弥陀仏だから、その御弟子となって、ともに衆生を済度しなさい」との夢告を受けるのと酷似しているが、「九卷伝」には続けて次のような文章がある。

抑熊野山証誠権現は本地阿弥陀如来也。神明と顕て無福の衆生に福をあたへんとちかひ給へるも、せめてもじひの余に貪欲至盛にして偏に今生の栄耀にほだされながら、後生の苦患を忘れたる衆生の、人身を受たるしるしもなく、此たび本願にもれて尚悪道に帰るべき輩を救はんが為の済度の方便なれば、当山に参て後世菩提を祈る人は、流にさほさすがごとし。

「真仏報恩塔」に見られるように、初期の真宗門徒と時衆の間に相当な交渉があったことは確かだろうが、時衆の祖師伝の影響を受けて、法

然門流や親鸞門流でも祖師と熊野の関係が説かれるようになったとするよりも、熊野を穢れを忌避せぬ特別な神とする信仰、熊野に往生極楽を願う信仰が広く受け入れられ、真宗もその例外でなかったと見る方がよいのではないか。

四、教義書としての祖師伝

「神本地之事」は伊勢・鹿島などの本地を述べた後、「熊野権現ハ、本宮証誠殿トマウスハ極楽世界ノ教主阿弥陀ノ化身」で、新宮・那智も薬師・観音の化身だから、念仏誹謗の人は現世には福德なく、後生は三悪道に入るとする。そして、浄土を求め、往生を願う衆生は、神にとつては、三熱の苦を離れて浄土に還れるようにする恩人であるという。

「熊野教化集」は、ある山奥の「熊野ノ御正体」を供養する会場で、念仏者の女房と会衆が導師を待ちながら問答する形式を以て、善導・法然が広めた一向専修の妙行を勧めるもので、親鸞の名は一度も出ない。「神に対しても念仏を唱えよ。念仏は神をも救うものである」「念仏者が穢れを怖れる必要はない」と説き、「国王からあやしの民・百姓まで、誰もが熊野権現を信仰するのに、一向専修の人は嘲り、信じない。これはあさましきことではないか」との問いに対して、女房が次のように答える³⁸。

証誠殿ノ御正体ハ阿弥陀如来ニテオハシマス。極楽ノ阿弥陀、証誠

殿ノ阿弥陀トテ、別ノ仏マシマサズ。念仏ヲモ信ゼズ、極楽ヲモノガハズ、イタヅラニアカシ、イタヅラニクラシテ、オホクノツミヲツクリ、泥梨八難ノソコニオチナントスル衆生ヲ、イマシメミチビカントテ、カリニ垂迹ト現ジ、娑婆界ニキタリテ、チリニマジハリタマヘリ。和光同塵ハ結縁ノハジメ、八相成道ハ利物ノオハリトイヘルハ、コノコ、ロナリ。シカレバ、マヨヒノマヘニハカミト現ジ、サトリノマヘニハ仏トアラハレタマヘリ。コノコ、ロヲヨクく

コ、ロエ、マヨヒヲヒルガヘシテ念仏ヲマフシ、極楽ヲネガヘバ、カナラズ熊野ヘマヒラネドモ、イヅクニテモ本願ノ名号ヲトナヘタマツレバ、権現大明神ハワガ本意トオボシメシテ、ヨロコビ、マモリタマフナリ。タトヒ月マウデヲシ、日マウデヲスルトモ、念仏ヲ信ゼズ、極楽ヲネガハズハ、本地ヲ信ゼヌ行者ナルガユヘニ、権現ノオンコ、ロニモカナフベカラズ。カヘリテ権現垂迹ノアタトナルモノナリ。権現ノオンコ、ロニモアヒカナヒ、決定往生センガタメニ念仏ヲマフシハンベルナリ。

「真仏因縁」と「神本地之事」「教化集」の間には、「真仏因縁」と「本懐集」の間に見られたような同文的な一致はないが、「真仏因縁」の「神ハマヨヒノ御スガタ、仏ハサトリノ体」に通ずる、「マヨヒノマエニハ神ト現ジ、サトリノマエニハ仏トアラハレタマウトイエリ」(「神本地之事」)、「マヨヒノマヘニハカミト現ジ、サトリノマヘニハ仏トアラハレタマヘリ」(「教化集」といった、類似の表現がある。三者と

もに法座における慣用的表現を踏まえているのだろう。他にも、「真仏因縁」の「神ハ本地ヲアラハスニハ、コ、ロエムナリ」に対して、「物くさ太郎」に「をよそほんぶは、ほんちを申せばはらをたて、かみはほんちをあらはせば、三ねつのくるしびをさまして、ぢきによるこび給ふなり」、『神道集』「三島之大明神之事」に「神ハ御本地ヲ申セバ喜ビ給習也」⁽⁹⁾が指摘できるなど、「真仏因縁」には、法座で耳に馴染んだ表現が散りばめられていると考えられる。

「真仏因縁」と「教化集」は、説くところも酷似している。「教化集」の女房は、念仏を申し、極楽を願へば、熊野に参詣しなくても権現は喜び、守ってくれる、月詣・日詣をしても念仏を信じなければ権現の心に叶わないと語る。「真仏因縁」の平太郎は、親鸞から「念仏マフスモノハアナガチニ神ニツカヘズトモ」よいと教えられる。現世利益を求める衆生の法施は神に苦を与えるが、平太郎の唱える念仏の声は神を喜ばせる。「念仏ダニマウセバ御コ、ロニカナウベキカヤ」との佐竹殿の問いに、神は「イフニヤヲヨブ」と強く諾い、平太郎に真仏の名を与える。

「神本地之事」「本懐集」では作者、「教化集」では作中の人物(女房)が教義をそのまま説き聞かせ、「真仏因縁」では登場人物が教義を体現してみせる。細かいところはともかく、大きく見れば相違点はそこだけである。「親鸞因縁」も救世観音による女犯の許可、在家仏教の創始を語るが、判然たるテーマを掲げて登場人物に演じさせるありかた、教義をそのまま文章にした生の教義書とは、実質的にはほとんど差がない。

「御因縁」諸本はどれも、分別書法に総振仮名を付した、いわゆる「聖教」と同じ形で書かれている。存覚の「浄典目錄」には「伝絵」「御因縁」は入っていないが「持名鈔」「本懐集」は含まれ⁽⁴⁾、実悟「聖教目錄聞書」には「恵心僧都伝」「正源明義抄」「聖人伝絵詞」「親鸞聖人御因縁并真仏源海事」（「御因縁」を指すのだろう）などの祖師伝、「空上人御消息」「親鸞聖人御消息集」などの消息類、「浄土往生伝」を初めとする各種往生伝、「伊呂葉御詠」のような歌集、「神本地」「教化集（六道事）」などが肩を並べている⁽⁴⁾。

少なくとも中世の段階では、真宗典籍は「聖教」と「談義本」に分けず、一括して「教義書」とでも呼ぶべきではないか⁽⁴⁾。親鸞が門弟に薦めることの最も多い「唯信鈔」には「タトヘバ、ヤナギノエダニサクランノハナヲサカセ、フタミノウラニキヨミガセキヲナラベタラムガゴトシ」のような耳に馴染みのよい表現や、たとえ話が入っているし⁽⁴⁾、親鸞自身の著作でも「唯信鈔文意」などは対句や慣用句を多用し、流れるような文章で書かれている。真宗門徒は、学問専一に励む専業の僧侶というより、様々な生業に従事しつつ月に一度の念仏の集会を持つ人々であった⁽⁴⁾。いわゆる和語聖教が総ルビ付きの分別書法で書かれているのは、黙読して意味がつかめればそれでよいというのではなく、声を出して読みあげられることを肝要だったということだろう。「選択集」や「教行信証」はともかく、一般の真宗聖典は拝読・聴聞されることが前提だったと思われる。

同信者集団が結束を固めるためには、抽象的で難解な教義書ばかりでなく、全構成員の前で拝読され、教義理解の統一と集団の一体化を支える、わかり易い教義書も必要だったはずである。後の本願寺教団において御伝鈔拝読がいかに重視されたか、御絵伝の絵解きがどれほど喜ばれたかを考えてみれば、物語的な教義書、特に「親鸞」や「真仏」が教義を演じてみせてくれる祖師伝が、結集に重要な役割を担っていたと推察して大過なからう。

五、熊野権現の託宣歌

佐竹殿は夢の中で権現に「念仏さえ申せば神の御心にかなうのか」と尋ねた。「当然である。神は本地を顕すときは心笑むのだ」と神は答え、平太郎が「まことの仏」であると告げた。平太郎はこれを受けて神前で出家し、権現の示現に任せて真仏と名乗った。

夢ノ中ニサタケマフスヤウ、サテハ念仏ダニマウセバ御コ、ロニカ
ナウベキカヤ。神答テノタマハク、イフニヤヲヨブ、神ハ本地ヲア
ラハスニハコ、ロエムナリトテ、ヤガテ御歌アリ。

イヤシキモキヨキモイマハヲシナベテ南無阿弥陀仏トイフハホ
トケズ

カノ平太郎、マコトノ仏ナリトテ、コガネノ帳ニカヘラセタマフト
ミテ、ユメサメケレバ、

「真仏因縁」諸本のうち、古い時代の写本である毫撰寺本や西本願寺本などでは、権現の詠歌を上記のようにするが、熊野権現の託宣歌とされるものの中では、この形はむしろ例外に属する。比較を容易にするため、片仮名書きの場合は平仮名に改め、適宜漢字をあてて、「いふは仏ぞ」にA、「いふ(聞く)ぞ嬉しき」にBを付して列举する。

①「真仏因縁」

西本願寺本・小浜毫撰寺本・福井浄得寺本・岸部本・八尾慈願寺本

賤しきも清きも今はおしなべて南無阿弥陀仏といふは仏ぞ(A)

金堂弘誓寺本・土呂浄専寺本

賤しきも高きも今はおしなべて南無阿弥陀仏といふぞ嬉しき(B)

②古浄瑠璃「しんらんき」寛文三年(一六六三)刊

ちはやぶる玉の簾を巻き上げて念仏の声を聞くぞ嬉しき(B)●

賤しきも高きもなべて頼みつ、南無阿弥陀仏といふぞ嬉しき(B)

③近世の平太郎伝

本法寺本「平太郎聖教」寛文六年(一六六六)写

賤しきも高きも今はおしなべて南無阿弥陀仏といふぞ嬉しき(B)

徳正寺本「平太郎伝記(仮題)」寛保三年(一七四三)写

賤しきも高きも今はおしなべて南無阿弥陀仏といふぞ嬉しき(B)

八坂善敬寺本「平太郎伝記(仮題)」江戸末期写

心だに立し誓を願ひなば祈すとても神や守らん

いにしへの我名を深く知りたくば南無阿弥陀仏と称へ皆人

賤しきも高きも今はおしなべて南無阿弥陀仏といふは仏ぞ(B)
阿比留西方寺本「平太郎伝」明治三八年(一九〇五)写

心だにまことの道にかなひなば祈らずとても神や守らん

賤しきも清きも人もおしなべて南無阿弥陀仏といふは仏ぞ(A)

④存覚「諸神本懐集」元亨四年(一二三四)

聖真子ノ宮ハ当社ノ不断念仏ヲヨミシテ一首ノ和歌ヲシメシタマ

ヒケリ。カノ御ウタニイハク、

ちはやぶる玉の簾を巻き上げて念仏の声を聞くぞ嬉しき(B)●

⑤先啓編「浄土真宗玉林和歌集」寛政一〇年(一七九八)刊

1、八幡

空也上人、八幡山にこもり念仏し給ふに、けだかき高声にてつ

けさせたまふ

いにしへの我が名を今に頭はして南無阿弥陀仏といふぞ嬉しき(B)

2、日吉聖真子

日吉聖真子の御うたとなん

ちはやぶる玉の簾を巻き上げて念仏の声を聞くぞ嬉しき(B)●

寝てもまた覚めても絶えず世の人の南無阿弥陀仏といふぞ嬉しき(B)

夜もすがら仏の御名を唱ふれば異人よりもなつかしきかな

3、熊野権現

賤しきも高きも人のおしなべて南無阿弥陀仏といふぞ嬉しき(B)

一声も南無阿弥陀仏と唱ふれば弥陀の浄土へ生まれこそすれ

明日までと頼む心を捨て果て、南無阿弥陀仏を常に唱へよ

4、白山権現

きたなきも清きもさらに隔てなく南無阿弥陀仏といふぞ仏よ(A)

5、立山権現

世の中に誠の勤めあらざれば心を留めて弥陀仏といへ

寝てもまた起きても絶えず世の人の南無阿弥陀(マツ)といふぞ嬉しき(B)

⑥藤原為兼撰『玉葉和歌集』正和元年(一一三二)成

夜もすがら仏の御名を唱ふれば異人よりもなつかしきかな

是は徳治三年の春の比、新熊野に本山の衆どもうつりあて、おこな

ひなどしけるに、ある人等をひきて、たむけたてまつらんとしける

かたはらに、高声念仏を申人の侍けるを、いとほしくおぼえて、う

ちまどろみ侍りける夢に見えけるとなむ。

ちはやぶる玉の簾を巻き上げて念仏の声を聞くぞ嬉しき(B)●

日吉の聖真子の御歌となん。

⑦『山王秘記』正和元年(一一三二)成

於当社(日吉聖真子を指す)

ちはやぶる玉の簾を巻き上げて念仏の声を聞くぞ嬉しき(B)●

極楽は慈悲とすぐなる人ぞかし人をきらへる土にはあらねど

⑧『山王絵詞』正和末年頃成立

聖真子念仏記云、不断念仏始修して後、第三日、楞嚴院玉泉坊勲修

の夜、行道の間、こころひろめて眠たるに、宝殿の御御(マツ)簾をかかけ

て、貴僧の体とおほしくて、詠じましまして云、

ちはやぶる玉の簾を巻き上げて念仏の声を聞くぞ嬉しき(B)●

⑨日吉社祀官祝部行丸『日吉社神道秘密記』天正十年(一五八二)成

聖真子(中略)本地阿弥陀仏(中略)念仏堂參籠之者示給(八現)。

ちはやぶる玉の簾を巻き上げて念仏の声を聞くぞ嬉しき(B)●

ちはやぶる玉の枕をそばだてて念仏の声を聞くぞ嬉しき(B)●

御本地八幡大菩薩御詠歌、

いにしへの我が名を人の頭はして南無阿弥陀仏といふぞ嬉しき(B)

⑩『法然上人伝記(九卷伝)』正和元年(一一三二)頃か

日吉山王の社頭に不断念仏を初め置かるべきの由、保延三年八月二十

三日の夜、東塔の慈門坊賢運が夢に示し給て、聖真子の社に不断念仏

を初め置て後、第三日の夜、横川の般若谷の玉泉坊、此念仏結縁の為

に、通夜して念仏を勤しに、行道の間立ながらちと睡眠せる夢に、神

殿のみすをか、げて、貴僧の体に覚へて、

ちはやぶる玉の簾を巻き上げて念仏の声を聞くぞ嬉しき(B)●

と示されける。

①「真仏因縁」諸本：西本願寺本・菟撰寺本は室町時代の写本。淨得寺本には天正六年(一五七八)の奥書があり(翻刻は井上鋭夫「二向一探の研究」吉川弘文館、一九六八年)、岸部本も江戸時代までは下らないと目される(翻刻は織田顕信「神仏習合について」岸部本「真仏因縁」の紹介)。「同朋仏教」九・十合併号、一九七六年)。慈願寺本は江戸中期の写本で西本願寺本とほぼ

同文。弘誓寺本は江戸中期、浄専寺本は大正、昭和期の書写で、本文は毫振寺本と同系ながら大分崩れている。

②「しんらんき」：「真宗史料集成」七。元和元年（一六一五）刊の木活字本もある。第六段は「真仏因縁」に基づいて書かれる。

③近世の平太郎伝：「真仏因縁」と「御伝鈔」熊野靈告段とを繙い合わせたもので、井原西鶴「世間胸算用」巻五「平太郎殿」にあるように、主に節分の晩に拝読・聴聞されていた。本文はまちまちだが、大体が弘誓寺本・浄専寺本のような形の「真仏因縁」を用いて作られている。

④「浄土真宗玉林和歌集」：大取一馬編、臨川書店、二〇〇一年。巻一が源空・親鸞・覚如など、巻二が蓮如、巻三が聖徳太子・源信・聖覚など、巻四が弘法大師・和泉式部・頼政・西行などの和歌を集めたものである。諸神の託宣歌は巻三に入っている。

⑤「玉葉和歌集」：「新編国歌大観」所収。諸神の託宣歌は巻二〇「神祇歌」に入っている。

⑥「山王秘記」：「山王繪詞」：「統天台宗全書」神道一、天台宗典編纂所編、一九九九年。覚深「日吉山王権現記」（元禄八年成立）にも聖真子の託宣歌としてこの歌を掲げ、「かかれば此御社に詣で侍る人は、先六字之名号となへて法樂し奉りなば、尤神の御心にも叶ひ侍りぬべし」とある。

⑦「日吉社神道秘密記」：「神道大系」神社編一九「日吉」。

⑧「法然上人伝記（九卷伝）」：巻第四上「作仏房往生の事」。「法然上人伝全集」。

「親鸞因縁」「源海因縁」には計十三首の和歌が含まれ、このうち九首は典拠もしくは類歌が指摘できる⁽⁴⁵⁾。「真仏因縁」でも作者は権現の託宣歌を一から作ったのではなく、手持ちの資料を再構成して話中和歌としたのであろう。それでは、どのような歌をどのような形で利用したのだろうか。

「玉葉和歌集」に出る日吉聖真子宮の「ちはやぶるゝ聞くぞ嬉しき」

（●印）は、存覚も引いているが、法然伝に用いられ、さらに古浄瑠璃の親鸞物に転用されることで、熊野の詠歌となったのだろう。近世には「本地を阿弥陀仏とする諸神が念仏を喜ぶ」という歌がいくつも伝えられ、まったく同じ歌や、下の句を同じくする歌が、別の神の歌とされることもあった。「ちはやぶる」の歌の下の句にもなっていたB「聞く（いふ）ぞ嬉しき」は、「賤しきも高き（清き）も今はおしなべて」「いにしへの我名を今に顕はして」「寝てもまた覚めても絶えず世の人の」などの様々な上の句を伴い、神が念仏を喜ぶという多くの歌を構成していた。

「真仏因縁」では佐竹殿が「念仏タニマウセバ御コ、ロニカナフベキカヤ」と問い、権現が「神ハ本地（＝阿弥陀仏）ヲアラハスニハコ、ロエムナリ」と答える。両者の問答は「神は念仏を聞くのを喜ぶ」ことをめぐるものである。ところが神はA「念仏を唱える者は誰でもまことの仏（＝阿弥陀仏）だ」と詠み、話がずれてしまう。弘誓寺本・浄専寺本がB「南無阿弥陀仏といふぞ嬉しき」に改めたのも無理からぬことといえよう。

もともとB「いふぞ嬉しき」の形の歌があり、それを「真仏因縁」がA「いふは仏ぞ」に変えて取り込んで、「まことの仏」真仏という名の由来譚にしたのではないか。歌が文脈からずれてしまうのは、本来の形が尾を引いてしまったためではないか。

なお、「賤しきも」から始まる託宣歌群は、「賤し」の二つの辞書的

な意味「身分が低い」と「穢れている」とによって、「賤しきも高きも」(身分が低い者も高い者も)と「賤しき(きたなき)も清きも」(穢れている者も清らかな者も)に分れる。「真仏因縁」は後者、近世の主流は前者だが、どちらが本来の形か見極めるのは難しい。「教化集」が「オホヨソ往生ノミチハ、タカキヲモ、イヤシキヲモキラハズ」を以て始まることからすれば、「賤しきも高きも」とあったものを「真仏因縁」が「賤しきも清きも」に作り直し、穢れを忌む必要のないことを強調したとも思われるが、確言できない。

六、「真仏因縁」と「伝絵」熊野靈告段

「真仏因縁」は、先行する幾多の物語や和歌の上に新たな物語を構成したものであって、實在の人物の言動を忠実に再現した伝記ではない。荒木門徒は善光寺縁起や太子伝を知る者たちであった。「真仏聖人はあやしの田夫である」という冒頭を聴聞すれば、東国に初めて仏法をもたらした本田善光を思い浮かべ、飢人を養い、死者を葬る場面では、和国の教主をありありと想起する。熊野権現は清浄を重んずる他の神々と違って穢れを忌まぬことを承知していて、この神による「まことの仏」の保証を重んずる。荒木門徒の祖師伝はそういう知識と想像力の上に成り立っていた。

そもそも「まことの仏」真仏とはすいぶん思い切った法名である。「仏」

は言うまでもなく阿弥陀仏で、実際に「源海因縁」には「イマゴロ常陸国ノ真仏聖人トマウシタテマツルハ本地阿弥陀仏ニテマシマス」と明記される。平太郎は善光と太子の二役を演じるだけでなく、熊野の神の託宣を受けて自ら生身の弥陀真仏として顕現し、同じく生身の弥陀である善光寺如来、すなわち親鸞とともに東国へ下るのである。

同じ平太郎の熊野詣譚といいながら、「伝絵」熊野靈告段の主人公は親鸞であって、全体の半分以上を親鸞の説法が占める。平太郎は「聖人の御訓を信じて専弍な」き弟子にすぎず、最後まで「まことの仏」真仏を名乗らない。参詣の可否を自ら決せず京都の親鸞を訪ね、その教えに従って、不浄のまま、ただ弥陀の本願を仰いで熊野に着く。証誠殿が平太郎の夢に現われ、穢れた身での参詣を問い質すと、親鸞もまた夢に現われて、平太郎が自分の弟子であることを告げる。証誠殿は身を屈めて親鸞に敬意を表し、黙ってしまう。後になって平太郎が都に上り、親鸞にこのことを語ると、親鸞はすでに知っており、そのことだと言ったという。

周到な資料収集作業を経て「真仏因縁」というひとつのまとまった物語が編み上げられた後でなければ、「伝絵」熊野靈告段は書かれ得ない⁽⁴⁶⁾。けれども、「伝絵」には、神をも平伏させる親鸞と、彼に庇護される弟子平太郎の、極めて単純化された姿だけが描かれる。穢れを忌まぬ熊野の特殊性は機能せず、清浄を求める神が親鸞の權威に「敬屈」する。平太郎は東国に仏法を請来する本田善光ではなく、苦しむ神を救い、慈悲

を旨として穢れを引き受ける聖徳太子でもなく、ましてや「まことの仏」ではない。「真仏因縁」が要求した知識と想像力を排除したところに「伝絵」は成り立っている。

善光寺如来と並ぶ生身仏としては清涼寺の生身の釈迦如来が著名だが、親鸞の門流にあっても目新しいものではない。「聖法輪藏」の聖徳太子は生身の観音である。親鸞自身は「生身」の語を用いてはいないが、「高僧和讃」源空讚に「源空光明ハナタシメ 門徒ニツネニミセシメキ」とあるように、親鸞もまた他の法然弟子たちとともに、師の身光を常に目にしてきた。

善導讚には「ヨヨニ善導イデタマヒ 法照・少康トシメシツ、 功德蔵ヲヒラキテツ 諸仏ノ本意トゲタマフ」、源空讚には他に「本師源空ノ本地オバ 世俗ノヒトぐアヒツタヘ 綽和尚ト称セシメ アルイハ善導トシメシケリ」「源空勢至ト示現シ アルイハ弥陀ト顕現ス」とある。善導・法照・少康・源空らは諸仏の本意を遂げるために世々に出で給うた。光明本尊で天竺・震旦・和朝の先徳が曼陀羅的に配列され、等しく弥陀の光明の中に浮かんでいるのは、こうした「まことの仏」たちの在りようを図画したものではなからうか。

永仁三年(二九五)に「伝絵」が「真仏因縁」を用いている。「真仏因縁」はそれ以前、つまり、親鸞や真仏から直接教えを受け、彼らの実生活を見知っている者たちが何人も存命していた時期に書かれた。実際の姿と異なる虚構の物語を祖師伝として捧持するのが、当時の荒木門徒

であった。換言すれば、実生活を送る親鸞や真仏でなく、「まことの仏」としての親鸞や真仏こそが、彼らの戴く「祖師」であった。

裕慈弘は『梁塵秘抄』の「仏はさまざまにいませども 実は一仏なりとかや 薬師も弥陀も釈迦弥勒も さながら大日とこそ聞け」を、天台密教の大成者、五大院安然の四一教判絶待一仏論そのものにとらえた⁽⁴⁷⁾。大日に代えて弥陀を中心に置けば、この今様はそのまま「現世利益和讃」の「南無阿弥陀仏ヲトナフレバ 十方無量ノ諸仏ハ 百重千重囲遶シテ ヨロコビマモリタマフナリ」に移行するだろう。同じく『梁塵秘抄』の「阿弥陀仏の誓願ぞ かへすぐも頼もしき 一度御名を称ふれば 仏に成るとぞ説いたまふ」と、「浄土和讃」九四「信心ヨロコブソノヒトヲ 如来トヒトシトキタマフ 大信心ハ仏性ナリ 仏性スナハチ如来ナリ」とはほとんど同内容と言える。親鸞直弟の慶信が年不詳十月十日付書状にこの和讃を引いているように⁽⁴⁸⁾、門弟たちは如来と等しき人の存在を前提にものを考えていた。金龍静は「中世一向宗の善知識観」で、如来等同説は中世仏教界の主流的見解であり、親鸞自身がこれを説く以上、仏光寺系の「知識帰命」(善知識だのみ)は時衆や存覚の影響というより、親鸞直弟の諸門流に広く受け継がれていたと考えるべきであるとしているが⁽⁴⁹⁾、もつともな見解であろう。

「伝絵」における真仏像はこうした従来の觀念に拠らず、絶対者親鸞と、忠実にして無力な弟子平太郎とを完全に分離させた二元的構成をとる。覚如は後に「改邪鈔」で、「本願寺ノ聖人ノ御門弟」を号しながら

「知識ヲアガムルヲモテ弥陀如来ニ擬」す者たちを難じて、こう述べている。

此土他土ヲワケズ、淨穢ヲ分別セズ、此土ヲモツテ淨土ト称シ、凡形ノ知識ヲモツテカタジケナク三十二相ノ仏体トサダムランコト、淨土ノ一門ニヲイテ、カ、ル所談アルベシトモオボヘズ。(中略)己身ノ弥陀、唯心ノ淨土ト談ズル聖道ノ宗義ニ差別セルトコロ、イツクゾヤ。モトモ荒涼トイヒツベシ。

しかし、己身の弥陀や唯心の淨土を棄て去ろうとは、当時の常識に果敢に挑んだとも言うべき、早すぎる革新だったのではないか。覚如存命中にその門弟が多くなかったことは、本願寺の窮乏から見ても想像のつくところである^⑤。百年以上も後、蓮如が手次坊主を否定し、親鸞の影前に集う「直參」門徒を組織して大教団を作り上げたことを思えば、歴史の流れは確実に覚如の思う方へ向かっていたのではあるが。

おわりに

小川豊生「中世神話のメチエ」^⑥は中世神道論の書「麗氣記」の分析である。

種々のかたちを現じて衆生を濟度するために、遙か色界初禪から飛空し、「下下来来」する豊受太神。おそらく、ここに現れるへ至高の神の下下来来」という宗教ヴィジョンこそ、新しい神話の制作を

可能にする秘鑰であつたに違いない。(中略)本覚門では、迷いを脱し悟りへと上昇していく始覚の立場とは全く逆に、「聖」に背を向け、「凡」あるいは「染」なるものの方へすすんで下降しようとする。

初期の真宗門徒はこうした空気のなかで暮らしていた。専修念仏への激しい攻撃がなされたことは確かであるし、真宗の特異性に注目することはむしろ非常に大切なのだが、そこに重点が置かれすぎると、覚如や蓮如・真慧のなした革新の意味が見えなくなる。社会的存在としての真宗を、広く天台や真言まで視野に入れつつ^⑦考えるべきであろう。

最後に、親鸞・存覚・蓮如などに仮託される教義書がいくつもあることについて触れておきたい。現代の研究者が「談義本」と「非正統」を結びつけてとらえがちな理由の one と思うからである。

真宗寺院の近世の由緒書には往々にして「A坊B」型の法名を持つ開基僧が登場する。例えば越前の法善系寺院群に出る「法善坊光実」「光実坊法善」「法善坊道円」らの場合、「法善」は門流の祖、「光実」「道円」はともに法善の門流に属する人々だが、光実は鎌倉末期か南北朝期、道円は十五世紀後半の人物である。法善の流れを汲む者たちは、法善からはるかに時空を隔てても法善その人として法を説いた。法善の側からいうなら、後世の門徒衆に法を伝えるには、己になりかわってくれる道円らが必要であつた^⑧。

現代人の目には荒唐無稽に映ろうとも、近世半ば以前の門徒にとって、

これらの由緒書は嘘偽りではない。同様に、親鸞・真仏とともに生身の阿弥陀とする観念を以てすれば、親鸞が作った本物の「聖教」と、後世の誰かの手になった偽物の「聖教」の区別を付けよという方が無理である。後世の誰某は、親鸞によって書かれるべきであった「聖教」を、自らの手でこの世に現したにすぎない。

小川はまた、天台本覚論に関わる典籍がテキスト「偽造」行為を常套化させて成り立っており、「偽書」作りの営みがこの思想の展開または創出に不可欠であったことを指摘している⁽⁹⁾。この指摘は真宗においても有効なのではないだろうか。

註

- (1) 「初期真宗の研究」永田文昌堂、一九七一年。
- (2) 「仏教文化史の研究」思文閣出版、一九八八年。
- (3) 「真宗史料集成」七の平松令三「解説」。早島有毅「中世社会における親鸞門流の存在形態——中太郎真仏を祖とする集団を中心として——」真宗重宝聚英」八、同朋舎出版、一九八八年。
- (4) 「真宗重宝聚英」六の小山正文「総説」。
- (5) 「真仏因縁」を引用する場合は西本願寺蔵の室町中期の写本によるが、明らかな欠文や誤写は小浜毫撰寺蔵室町中期写本・八尾慈願寺蔵江戸中期写本によって正す。いずれも私に句読点と濁点を付した。
- (6) 「親鸞聖人御消息集」二月三日付消息、十二月二六日付「教忍御坊御返事」、正月九日付「真浄御坊」宛消息など。
- (7) 「一味和合契約状」「真宗史料集成」四、同朋舎、一九八二年。
- (8) 西本願寺本は「真宗史料集成」五。慶大本は「室町時代物語大成」八、角川書店、一九八〇年。
- (9) 倉田邦雄・倉田治夫編「善光寺縁起集成I——寛文八年版本」（龍鳳書房、

二〇〇一年）所収の国立公文書館内閣文庫蔵写本。本書については阿部泰郎氏より御教示を賜った。

- (10) 「真宗史料集成」四。
- (11) 「真宗重宝聚英」三、同朋舎出版、一九八九年。
- (12) 荒木繁他編「幸若舞」1、平凡社、一九七九年。
- (13) 「室町時代物語大成」十三、角川書店、一九八五年。
- (14) 網野善彦「日本中世の民衆像」岩波書店、一九八〇年。
- (15) 「真宗重宝聚英」四、同朋舎出版、一九八八年。同七、一九八九年。奈良国立博物館編「聖徳太子絵伝」東京美術、一九六九年。小山正文「法然絵伝と真宗」親鸞と真宗絵伝」法蔵館、二〇〇〇年。なお、絵伝関係については小山正文氏に御教示を賜った。
- (16) 「真宗重宝聚英」三。
- (17) 「真宗史料集成」一、一九七四年。
- (18) 「真宗史料集成」一。
- (19) 井川定慶編「法然上人伝全集」増補再版、一九六七年。
- (20) 「広疑瑞決集・利剣名号折伏鈔」(三師講説発刊所、一九一四年)七一、七五頁。「持名鈔」と「不審十四箇条」。「広疑瑞決集」の関係については、仏教大学院生船田淳一氏の御示教を蒙った。
- (21) 宮崎円道「諸神本懐集の底本の問題」真宗書誌学の研究」永田文昌堂、一九八八年。
- (22) 「真宗史料集成」一「解題」。
- (23) 仏光寺が「御因縁」を捧持した形跡はない。また、了源は「一味和合契約状」で、自分と一味になれば「本懐集」など四部聖教を許すが、違背すれば悔い返すと明言している。「御因縁」を下敷きに存覚が「本懐集」を作るとか、逆に仏光寺門徒でない者が「本懐集」をもとに「御因縁」を作るといった直接の書承関係は考えにくい。
- (24) 「真宗史料集成」四。原史料は漢文である。
- (25) 「大正新修大蔵経」七六。
- (26) 「真宗史料集成」一。
- (27) 源為憲「空也誅」統群書類従」八輯下。
- (28) 「建久御巡礼記」校刊美術史料 寺院篇」上、中央公論美術出版、一九

七二年。

(29) 「室町時代物語大成」四「源海上人伝記(仮題)」、および大谷大学・祐誓寺に蔵される「源海因縁」(江戸時代の写本)。「真宗史料集成」七所収の毫撰寺本は略本に当るもので、寂照に関する説話自体が省略されている。

(30) 「本願寺聖人親鸞伝絵私記」「親鸞の研究」上、思文閣出版、一九八六年。史料纂集古文書編「熊野那智大社文書」一、一九七二年。

(31) 大橋俊雄「鎌倉光明寺草創考」「日本歴史」一四六、一九六〇年。寛保元年(一七四一)「武州豊島郡麻布山善福寺系嗣 本願寺史料研究所編「本願寺教団史料 関東編」浄土真宗本願寺派、一九八八年など。

(32) 塩谷菊美「親鸞聖人御因縁」を読む「寺院史研究」九、二〇〇五年。大原誠「端坊由緒書」について「仏教史研究」四〇、二〇〇四年。

(33) 豊島修「熊野信仰と修験道」名著出版、一九九〇年。小山靖憲「熊野古道」岩波書店、二〇〇〇年。

(34) 「日本絵巻物全集」十、角川書店、一九六〇年。

(35) 「法然上人伝全集」。

(36) 「真宗史料集成」五、同朋舎、一九七九年。

(37) 「神道大系」文学編1、神道大系編纂会、一九八八年。

(38) 「真宗史料集成」一。

(39) 庄司暁憲「相伝義書」相伝家の聖教目録について(「同朋学園仏教文化研究所紀要」十、一九八八年)の写真版による。

(40) 「教義書」の語を充てるについては脊古真也氏の御示教を得た。

(41) 「真宗史料集成」一。ほとんど片仮名で書かれているが、適宜漢字をあてた。

(42) 存覚「破邪顕正抄」「真宗史料集成」一。

(43) 別稿を予定している。

(44) 二〇〇五年九月に行われた同朋大学仏教文化研究所の真宗史研究会では、「伝絵」から「真仏因縁」が作られたのも、その逆でもなく、「原真仏因縁」というべきものがあって、両者ともにそこから作られたのではないかという見解に落ち着きかけていたように思う。しかし、筆者は以下の理由で「原真仏因縁」を想定しない。①現行の「真仏因縁」には

「真仏因縁」の生成

異本がなく、「原真仏因縁」の存在を思わせる伝承もない。②覚如以前から存在していた「原真仏因縁」は、「穢れを忌まぬ平太郎を親鸞が熊野権現の罰から救った」という「伝絵」型の物語ではあり得ない。本願寺ならぬ門流にとつては、「平太郎が熊野に詣で、権現から念仏を喜ばれた」という「真仏因縁」型でないかぎり、伝承する必要がないからである。とすれば、穢れを忌まぬ熊野の特殊性をふまえた、念仏による神の救済譚がすでに成立していたことになり、現行の「真仏因縁」と別のものを敢えて想定する意味がなくなってしまう。③「神本地之事」を「本懐集」の典拠と想定しながら、ほぼ同じ神祇観を示す「真仏因縁」を室町と言いつけることは、逆に難しい。「本懐集」の典拠については考えるべき点もあろうと思うが、それにしても、存覚の著作活動を支え続けた多数の先行文献があったことは確かだ、その中にはいわゆる「真宗信仰の立場からは非正統の談義本」もあったと思われる。「非正統の談義本」が必ずしも後発ではないだろう。

(45) 「鎌倉新仏教発生源開展の由来及び動因―平安仏教より鎌倉仏教へ―」「日本仏教の開展とその基調(上)」三省堂、一九四八年。

(46) 「真宗史料集成」一。

(47) 千葉乗隆編「日本の歴史と真宗」自照社出版、二〇〇一年。

(48) 「存覚一期記」「真宗史料集成」一。

(49) 三谷邦明・小峯和明編「中世の知と学―注釈―」森話社、一九九七年。

(50) 天正十年(一五八二)書写「高野山記」に「誠此山上品上生浄土也。大師即生身之弥陀如来御坐」とある(真福寺善本叢刊「中世高野山縁起集」臨川書店、一九九九年)。

(51) 塩谷菊美「真宗門徒の結集原理」「真宗寺院由緒書と親鸞伝」法蔵館、二〇〇四年。

(52) 「へん狂」の時代―院政期の宗教言説と偽書の創出―院政期文化研究会編「権力と文化」森話社、二〇〇一年。

付記 本稿は二〇〇五年九月三日の同朋大学仏教文化研究所「真宗史研究会」における口頭発表に基づくものである。席上御教示賜った各位に感謝申し上げます。