

『親鸞伝絵』の熊野不浄参詣をめぐる諸問題

小 島 恵 昭

一

真宗の神祇観の変遷の上でも注目されるのは、覚如・存覚父子が本地垂迹思想に基づく神祇観に依拠し、権社の名神大社崇敬を説くことである。存覚の『諸神本懐集』は当時流布の一本を添削したものであるが、その説くところはすべての仏菩薩は阿弥陀仏の分身であり、諸神はその垂迹であるというものである。しかも権社の諸神に一々本地仏を配当することは、中世前期における本地垂迹思想の発展を示し、本迹関係を知ることができる。弥陀一仏への絶対帰依を説く専修念仏宗にとって、本地垂迹思想に対処しなければならぬ社会状況があったといえよう。

覚如は『親鸞伝絵』下巻第五段のいわゆる熊野霊告の段で、専修念仏者の熊野参詣の是非について述べる。熊野証誠殿の本地は阿弥陀仏で、結縁の群類を願海に引入することを本意として垂迹された。したがって専修念仏者が、「公務に

もしたかひ、領主にも駆仕て」参詣することは、自力心によらないから参詣してもかまわない。しかし参詣に当っては、「内壊虚仮の身たりなから、あなかに賢善精進の威儀を標す」べきでない。よって「道の作法別整儀なし、たゞ常没の凡情にしたかへて、更に不浄をも刷事」なく証誠殿に参詣したところ、「汝何そ我を忽緒して汚穢不浄にして参詣するや」と夢告があったが、親鸞の教えに従う念仏者ということでことなきを得て夢がさめた。

この説話では、本地垂迹思想^①に基づいて本地が阿弥陀仏であるがゆえに熊野参詣を認めるが、世俗社会の支配者の命令による参詣の場合に認めるのであって、しかも参詣作法によらない汚穢不浄の身のままの参詣を勧める。したがって弥陀垂迹説を述べるばかりでなく、世俗社会の支配者と専修念仏者との関係、不浄禁忌^②の不問についても述べているのである。小論では、後者の不浄禁忌をめぐる諸問題を先学の研究に導かれ論じてみたい。

二

存覚の『破邪顯正抄』は、「仏法ノナカニハ生死煩惱ヲモテ穢トシ、功德善根ヲモテ浄トス」、また「世間ノ儀ニハ死生等禁忌ヲモテ穢トシ、コレヲサルヲモテ浄トス」と、仏教の浄不浄と神社参詣をも含む世俗生活上の浄不浄に区分する。「穢」の反対観念を「浄」と記すから、『親鸞伝絵』の「汚穢」「不浄」は同義語と理解してよい。本来的には仏教的浄不浄と神道的浄不浄とは区分されるべきものであるが、歴史的事象としてはたがいに混淆している状態がある。平安時代以来の日記や文学作品には、仏事神事に際して「精進潔斎」の語が散見される。熊野詣をはじめとする物詣における精進潔斎ばかりでなく、平安浄土教的念仏行儀においても精進潔斎が伴っている。九条兼実の毎年恒例の七日念仏に、前日のこととして洗髪・授戒、後日の魚類不服を行ったことがその事例で、僧俗とも平常はもちろん臨終時にも身を清めて浄土往生を願う。

しかし法然は、『浄土宗略抄』に「念仏を信して往生をねかふ人、ことさらに悪魔をはらはんために、よろつのほとけかみにいのりをもし、つゝしみをなす事は、なしかはあるへき」、『百四十五箇条問答』に「仏教には、いみといふ事候はす」と述べて、精進潔斎を否定する。貞応三年（一二二四）

五月十七日の山門奏状では、専修念仏者の行儀が「肉味を食して以て瑞籬に交わり、穢氣に触れて以て垂迹の社壇に行く」有様であったことを述べ、専修念仏停止の口実とした。触穢を憚らない専修念仏者の動向は中世共同体において問題であった。『破邪顯正抄』では、「一向専修ノ行者ニヲキテハサラニ世俗ヲハナレス公役ヲツトメナカラ、シカモ内心ニ仏道ヲネカフユヘニ、アルヒハ神職ニツカフルヤカラモアリ、アルヒハ奉公ヲツトムルタクヒ」もあるから、「タトヒ仏法ノナカニ死生・浄穢等ノ差別ナキコトヲシルトイフトモ、イカテカ世間ノ風俗ヲワスレテ、ミタリカハシク触穢ヲハ、カラサランヤ」と、世俗の場での不浄不問を否定する。『親鸞伝絵』の不浄参詣の勧めとは相違する意見で、存覚は専修念仏者の行儀による社会的紛争を避け、中世共同体の社会規制に妥協的な意見を示したものと思われる。

しかるに、中世神祇における禁忌に対する考え方に二面性がみられる。禁忌の基本は『神祇令』の六色禁忌で、神事に従う者は、他人の病氣見舞、または弔問に赴き、肉食し、邪教を判じて罪人を決罰し、音楽をなし、穢惡に預ることを厳禁した。『諸社禁忌』は鎌倉初期に成立したと考えられるものであるが、産穢、死穢、触穢、服假・五躰不具・失火・傷胎・妊者・月水・鹿食・蒜・薤・葱・六畜産・六畜死を禁忌の対象とする。『神祇令』や『延喜式』に比べると、鎌倉時

代における禁忌の範囲の拡大と細分化がうかがえる。禁忌は取り立てて教説をもたない神道の唯一の教説であった。中世神道論の一つ「類従神祇本源」では、神道においては「清浄」状態を表現することを目的とし、「清浄」に到るには「六色の禁法を以て潔斎の初門と為す」と説く。

他方、『沙石集』巻第一「神明慈悲ヲ貴給事」には、神祇が汚穢不浄をあえて忌まない説話を記す。吉野金峯山参詣の途次、死者を訪った者が参詣したところ、巫女が神懸りして「我ハ物ヲバ忌マヌゾ、慈悲ヲコソ貴クスレ」といった話。

承久の乱の難を避けて尾張の百姓等が熱田社の社頭に集まつた中、親に死に別れた者や産穢の忌の明けぬ者もあった。汚穢不浄の者が神域に入る有様に對し、神は「我天ヨリ此国ニ下ル事ハ、万人ヲ育タスケン為ナリ、折ニコソヨレ、忌マジキゾ」と託宣した話などである。『諸神本懷集』にも、「天平勝宝元年八幡宮ノ御託宣」として、「汗穢不浄ノ身オハキラハス、タ、詔曲不実ノコ、ロライム」「タトヒ不浄ノヒトナリトモコ、ロニ慈悲アラハ、カミハコレヲモリタマフヘシ」の文言を記す。これらは神の託宣にいうように、神は慈悲の心を尊び、これある人を守ることが主題となるものである。神の慈悲という主題は、不浄禁忌不問という神をもっとも冒瀆する行為によって強調されているのである。ここには、伝統的な禁忌重視という側面に対立する、中世神祇

の禁忌不問という新しい展開の側面がみられる。

三

熊野は南都から陸つづきの極南世界として、早くから密教行者が進出し仏教化しており、祖靈山中他界・山中浄土の信仰や、岩窟や海中に常世・根国を想像する海洋信仰をつみ重ね、弥陀浄土・補陀洛浄土と信仰され、本地垂迹思想に基づいて三山の本地仏が配当されるようになっていったと考えられている。なかでも本宮証誠殿の本地を阿弥陀仏とする觀念は著しかった。熊野信仰の形成が最高潮に達したのは、浄土教の示す西方浄土欣求の思想が昂まつたときに応ずるものであった。熊野は西方浄土であり、ここに一たび参詣すれば往生可能とする平安後半以来の考え方は、鎌倉末期の『溪嵐拾葉集』にも「今熊野権現日域浄土也、故一度参詣輩決定往生者定也」と示される。本地垂迹思想に基づく中世神祇、とくに弥陀垂迹説をとる神祇は、単に「現世を祈る宗教」ではなく、「後世を祈る宗教」でもあったわけである。平安末期の長寛年間に成立した『長寛勘文』には、「伊勢太神宮与熊野権現同体」説があったことを示すが、その否定意見として、伊勢の私幣を禁断し、仏事を忌み憚る風に對し、熊野の民庶を嫌わず、緇徒を容受する風は相違すると記す。熊野三山の組織は、檢校・別当等の僧職の下にあり、三山中新宮のみに

神職があったらしい。

山岳宗教には、聖域である山頂の神々の世界に入るに、嚴重な罪穢の解除と潔斎があった。熊野詣においても、熊野精進と呼ばれる嚴重な精進潔斎がなされていた。旅立つ前には精進屋に忌み籠り、魚味を食せず、襖袂が続けられ、道中では多数の王子神を路次に拝して垢離・奉幣・読経による精進を重ね、高まりつつある清浄感の意識をもって深山幽谷に分け入り、本宮証誠殿に参詣した。天仁二年（一一〇九）中御門宗忠は熊野詣に旅立った。宗忠は二十歳のとき、熊野詣を企てたが、犬の死穢のため断念し、その後も計画したが、同じく触穢のため果さず、以来二十八年を経てようやく実現したのである。当時の熊野詣における不浄禁忌の嚴重さがうかがえる。

しかるに、平安末期頃から不浄禁忌緩和の記録がみられる。『兵範記』嘉応元年（一一六九）六月十三日条には、後白河上皇は忌服中にもかかわらず、新熊野精進屋に入御した。これは先達覚讃の説に基づくことであったが、筆者自身は不審なことと思ったと記すこと。『吉記』承安四年（一一七四）九月十五日条に、後白河上皇の熊野先達定宗が死穢のため忌服中の者の熊野参詣について、道中に除服すればよいから憚ることはない」と指示したと記すこと。『吉記』安元二年（一一七六）六月十一日条に、この日は院中穢により宮中祭祀が

延引されたのに、新熊野の神事は延引されなかった。これは本山の例に准じたことであると記すことなどである。種々の違例は先達の意見によるところであった。先達覚讃は『古今著聞集』に「先達の山伏なり、那智千日行者、大峰数度の先達」とみえ、御幸供奉二十度に及び、熊野検校、三井寺長吏に補せられた人物である。先達定宗は京都中山に房を構え、徳行を多く積んだ阿闍梨であった。この道の権威者である先達の意見に不服といえども、これに従わざるを得なかったのである。先達は山林抖擻の験者で、山棲みの念仏行者「聖」の性質と相通じるところがあった。当然なことに先達が普及させた熊野信仰は、浄土信仰を伴うものであった。専修念仏者が社参に汚穢不浄を憚らなかつた有様にみられるように、浄土教の中世的展開に伴って禁忌緩和が主張されたことと思われる。

さらに、山岳信仰に共通する基盤が禁忌緩和・寛容となったと思う。『諸神本懐集』は、阿刀千世なる獵師が一匹の熊を射殺したところ、殺された熊は三つの月輪として化現した。これが熊野三所の起源にはかならないという縁起を記す。この縁起はすでに「長寛勘文」に収める「熊野権現御垂迹縁起」にみえるから、比較的早くからのものである。狩獵者が神を発見したり、開基となつたりする話は、立山・大山等山岳信仰に共通することである。山の神を祀るのは狩獵者

であり、狩という殺生は神々に贄を取るという名目で正当化されていたのであろう。『諸社禁忌』に記す畿内諸社の中、山の神である熊野・吉野金峯山には肉食についての禁忌がない。そればかりか、熊野においては産穢三十三日、重服一年のほかさしたる禁忌を課すことはないのである。

一遍は熊野証誠殿において、「信不信をえらばず、浄不浄をきらわず、その札をくばるべし」という神託をうけて、賦算の承認を得た。『親鸞伝絵』の不浄参詣はこの時衆の話を基としたとも考えられるが、すでに平安末期より熊野において禁忌の緩和・寛容があったわけで、「浄不浄をきらわ」ない参詣は一遍以前に始まることであった。

四

以上の熊野における禁忌の緩和・寛容という側面に対し、伝統的な禁忌の重視・強化という側面を、熊野と同じく本地に阿弥陀仏を配当した石清水八幡を事例としてみていく。『八幡愚童訓』乙本は鎌倉末期のもので、八幡信仰を阿弥陀信仰に結びつけ、宗教的根拠を明示しようとするものである。この書の「受戒事」に、八幡神は本来戒律を重視されるので、八幡神を信仰する者は当然持戒すべきであって、持戒によって悪が規制される。「不浄事」に、八幡神は仏法為先であって、神供には肉食のものをを用いず、精進供を納受される

と記す。ここにおいては、精進供は不浄行為すなわち悪を慎むことで、不浄行為は持戒によって避けられるといっているのである。『諸社禁忌』における鹿食の禁忌日数が石清水の場合もっとも長期にわたっているのは、精進神の主張が重視されたものである。鎌倉後半の石清水には、東大寺戒壇院や西大寺の律僧達の進出がみられるから、禁忌の重視には戒律尊重が絡んだのである。しかして弘安八年（一二五八）の文書では、汚穢不浄の者の社参を禁止する。ここで対象となつたのは「黒衣不可説修行者の類」であったから、石清水における鎌倉旧仏教の受容の反面、新仏教の忌避の状況がうかがえる。

結論的には、触穢に対する禁忌観念が時代とともに強化されている中世共同体の中、禁忌否定へ向つたのは鎌倉浄土教であり、中世神祇の中にも禁忌緩和・寛容があったといえよう。

1 村山修一『本地垂迹』参照。

2 宮地直一『熊野三山の史的研究』、和歌森太郎『修験道史研究』、五来重編『吉野・熊野信仰の研究』、新城常三『社寺参詣の社会経済史的研究』参照。

3 柴田実『中世庶民信仰の研究』、池見澄隆『中世の精神世界——死と救済』参照。

△キーワード▽ 本地垂迹、熊野参詣、不浄禁忌

（同朋大学講師）