

不浄をめぐる神々の相克について

——時衆国阿上人伝記史料の変奏をとおして——

藤根 郁巳

[Article]
Ikumi Tone
The Conflict of the Gods over
“Impurity”: Through the Variation of
the Image of Jishu Kokua Shonin
(Received 10 March 2024)

A Noon of Liberal Arts, No. 12, 2024

はじめにかえて

——伊勢の神垣の隔てなき 法の教え道直ぐに——

に登場するあの六条御息所であった。彼女ははまだ光源氏との恋の妄念を捨てることができず、輪廻にとらわれここにどどまっていることを僧は知る。そして僧が彼女を供養したのち、

伊勢の神垣隔てなく、法の教への道直に、個々に尋ねて宮所、
心も澄める夕べかな、心も澄める夕べかな。^{★1}

ここはもとより、忝なくも、神風や伊勢の、内外の鳥居に、
出で入る姿は生死の道を、神は受けずや、思うらんと、また車に、
うち乗りて、火宅の門をや、出てぬらん、火宅の門。^{★2}

伊勢は神仏の隔てがない。伊勢から、神と仏が溶け合った教えはまたたくまに広がっていく。そのように旅の僧は独白して、伊勢に向かう皇女が精進潔斎を行う野宮へと足を運んだ。これが金春禅竹（一四〇五〜一四七〇）作とされる謡曲『野宮』の始まりである。もはや寂れ果てた野宮には、秋の夕べだけが僧の心を澄ましたのだった。すると一人の女が現れて、キヨメの場である野宮に穢れた僧が入ることを禁じる。そしてまさにその女こそが、『源氏物語』

と締めくくられる。伊勢の鳥居をさまようかのように、煩惱にまみれ生死の道を迷うことを、野宮の神が受け入れないのではないかと彼女は嘆く。しかし、牛車で野宮の鳥居をくぐりぬけて去っていくのである。はたして、六条御息所は輪廻のうちから下ろすことができるのかと、『野宮』はわれわれに問いかけて幕を下ろす。ところで、『野宮』で描かれる伊勢の神は、煩惱や穢がともなう「生

死」を嫌う。それゆえに齋宮に仕え、光源氏との恋を断ち切るためにも伊勢へ向かった六条御息所は、みずからの身を嘆くしかなかつた。だが、このような物語は、所詮たんなる虚構にすぎないといつていいかもしれない。それどころか『源氏物語』というひとつの虚構をもとにした作品であるために、『野宮』は虚構の虚構ともいえる。しかしながら、このことはそれほどまでに伊勢が生死を忌むという觀念が、中世において人びとの心に広く浸透していたことを示唆するのである。追憶は、反復され、変奏されながら我々の意識に根を下ろす。それはあたかも、幼いころの、淡く切ない記憶が、年若いでもなお微睡のなかで呼び覚まされつづけるように。

それと同様に、『源氏物語』の読者が六条御息所を追憶し、そして『野宮』作者が彼女を追憶することによってあらたな像を造型するが、その作品において六条御息所が自身を追憶し、さらに『野宮』の観客が彼女のことをそうするように、反復と変奏が織重ねられる。いわば追憶とは、精神の、美しく壊れ果てた合わせ鏡のようなものだろう。思うにその心象の揺動と変成それ自身が、歴史的に問われるべきことなのである。事実、「生死」を忌む——もちろん、月水の穢や産穢を忌むことをふくむ——ことを求められても、伊勢へ参詣する女人たちは、たしかに存在していた。さらに禅竹の幼少期に、度重なる伊勢参詣をおこない、道中の参詣者たちに汚穢不浄の許可を与えたとされる僧が、たしかに存在していた。まさにその僧が、時宗靈山派・国阿派の両派祖と仰がれる国阿（一三一五—一四〇五）なる人物であったのである。

国阿についての研究は、戦後以降金井清光^{★3}や大橋俊雄^{★4}らによって行われていたが、これらの研究によって「実証」された国阿の「実像」は、一七世紀半ばには成立したとされる『国阿上人伝』に依拠したものである。そして、このことを明示し、国阿研究の修正を迫ったのが、林謙氏^{★5}である。林氏によれば、『国阿上人伝』はそれ以前に成立していた『靈山国阿上人縁起絵』や一五一三年の年季を有し、中世末期以前には成立していたとされる『双林寺縁起』とは異質なものであるという。というのも、この『上人伝』成立には、国阿が拠点とした京都東山正法寺の靈山派と双林寺の国阿派の本末争いが背景として存在するからである。林氏は、『双林寺縁起』を擁する国阿派に対抗して、靈山派が、新たな『縁起』を改作したと論じている。そして、『双林寺縁起』は、『上人伝』よりも「古態」であり、かつ巷間に早くから人口に膾炙したものだという。したがって、林氏の研究は国阿を論ずるにおいて、『双林寺縁起』に着目することの意義を明らかにした点で大きな意味があるといえる。しかしながら、林氏の研究はあくまで『双林寺縁起』における史実と思われる記述から国阿の実像にせまるものであつて、彼の思想的・理念的意味を問うことはなかつた。それどころか、国阿は後世に叙述されたにすぎない不確かな存在以前の「言表」にすぎないという、国阿の解体と客体化を宣告したといつてもよいのである。そのため、国阿とその門流にかんする研究は、その後小野澤氏によつても

行われるものの、ここでは時衆は「権力による人民のための装置」と位置づけられ、その思想的意味が一切論じられることはなかった。

一方で、池見澄隆氏は、とくに思想史の立場から浄土系思想家を対象としながら、中世における不浄と禁忌の連環とその問題にかかわる仏教者たちの思想的営みについて分析した。^{★6}池見氏によれば、神祇における世俗共同体規制としての身への物忌にたいして仏教、ことに浄土教が結びつき、一四世紀初頭にはそれが心における厭離欣浄への志向へと転換していったという。そしてこの厭離や無常の思想性は、ときとして神祇の禁忌の緩解をもたらすことを池見氏は論じている。

さらに、桜井好朗氏もまた、『神道集』や『一遍聖絵』の分析をとおして、これらに穢れをいとわない神格の創出を見出した。^{★7}とくに『一遍聖絵』の「浄不浄を嫌はず」にたいして高く評価したこと、また、テクストの作品構造全体から読解する手法を取り入れたことは、研究史あるいは史学的にも注目される。

その中で、松下みどり氏がジェンダー思想史の視点から、一遍の熊野神託における「浄不浄をきはらず」を高く評価した。この神託について松下氏は、熊野信仰と浄土教が結合することで女人にも解放された理念として積極的に打ち立てられたとし、一方で国阿の場合、穢れ——祓いの観念を受容したうえでの救済にすぎないと論じたのである。

しかしながら、松下氏の議論においては、一七世紀に改作された

『国阿上人伝』にのみ依拠しており、『双林寺縁起』などのその他阿に関する諸史料が視野に入れられていないのである。

このように今日の歴史学の立場においては、霊山時衆を「権力の走狗」としてとらえ、その思想的意味を否定するきらいがある。このことは、けだし霊山時衆研究に限らず、近年の歴史学と現代社会の意識の反映といつてもいい。一方思想史の立場にかんしては、歴史学の成果が吸収されず、霊山時衆に関する諸言説の、その理念的内実の全貌をつかみとることはできていない。

こうした研究史を顧みたときに、黒田俊雄氏の晩年の論文「日本中世における個人と「いえ」をあらためて触れておきたい。黒田氏の一遍や時衆への評価は、当初「悪党」が登場する中で「内省的・意志的契機を欠いた没論理的・神秘主義的性格」とされたが、晩年に変化しているように思われる。黒田氏は、「むしろ体制の基盤となる「いえ」——すなわち、「アジア的共同体」——から離脱した、「孤絶の聖」の一例として一遍を挙げ、「独むまれて独死す 生死の道こそかなしけれ」にあらわされるようなかれの思想を、たんなる観念ではなくひとつの「現実」として見据えている。そして黒田氏は

日本中世社会における自立の主体とみられるものたしにかざについていえば、結局、「いえ」的主体なるものは、はじめから終わりまで国家権力にもたれかかる傾向が著しく、真に自立の自由な精神は、孤絶としてのみ成立した、としかみえない。^{★9}

と、結論づけている。ここで黒田氏は、孤絶を生きる人間のうちに、自立的で自由な精神を認めている。そしてその精神——むろんその功罪を黒田氏は否定しないが——は、「批判主義」「世界主義」としてあらわれ、その担い手が寺院から輩出した学僧や聖であることに留意している。

とはいえ、時衆が所詮、室町期以降において「国家権力にもたれかかる」傾向にあり、一方で蓮如らの一向宗が隆盛するきらいはたしかに否めないであろう。こうした体制化した時衆において、しかしあくまで孤絶の聖を原像として生成された伝記的史料といかに向き合うのか、という問いに差向うとき、晩年の黒田氏は、ひとつの手がかりを与えていたのである。

今までの「筆者補足・楠木」正成像は、すべて正成自体の実像を求めるものであった。そしてそれは、これからも必要なことである。しかし、このさいそうではなく、正成に託されたかたちの民衆自体の映像を考えてみることはできないものだろうか。それは、ある程度まで確認できる正成像の実像に、内乱の性格や「悪党」の理解（ここではほとんど論じなかったが）、それに『太平記』の造型などを媒介にすることで、民衆史の一つの側面を描き出すことになるだろう。こうなれば、正成はいわば手段であって、目標は南北朝の民衆史である。^{★10}

このように黒田は、「楠木正成の再評価」において正成の実像を追求することのみを歴史として了解していない。つまり、このことは『太平記』一切を虚構と断ずるのか、あるいは虚構と事実であるかの二分法によつて裁断するのか、という従来の素朴な二元論的な理解にとらわれない視座を提示している。『太平記』の正成という像にたいして、黒田氏は時代を生きる民衆の心情やその声の代弁者としての正成像の可能性をみるのである。そのとき、虚構とされる言説の内実には、現実を生きる民衆の「声なき声」が立ち現れることとなる。そしてそれは、正成というかたちの、民衆自体の映像なのである。

『太平記』での正成は、元寇期以降、富貴な地位にいたり、民衆から乖離してしまふ。それは正成の運命に反することであり、壮絶な死を迎えることになる。そして彼は、卑賤でありかつ「宮方」でもある巷間の知識人——すなわち、『太平記』作者——によつて、作中で怨霊となり、あるいは天狗となつて政道の乱れを批判する立場をになうのである。まさにここに、黒田から言わせれば、元弘以降の動乱への「民衆の失望と「太平」への願望がもたらす幻想」がみられるのである。そして黒田は、この正成像に、「民衆の声」を聴きとるのである。

このように正成像を理解できる背景として、『太平記』作者が「官方深重の者」、あるいは「卑賤の者」とも評されており、彼が巷間の知識人であったことを黒田氏は挙げるのである。このことは、いかに時衆が権力の走狗と化したとしても、支配層と被支配層の媒介

としての機能をもつ以上、共通することであろう。そして彼らは文学や唱導の担い手として、支配層、被支配層のいずれにも滑り込み、架橋する存在なのである。何よりも国阿が拠点とした東山は、平康頼や西行、頓阿といった孤絶を志向した唱導者や歌人たちの隠遁の場である。ゆえに、時衆の、とくに本論文において焦点を当てる国阿にも当てはめることができるのである。したがって本論文では、国阿をたんに歴史的な主体として位置づけ、その実像にせまるものではない。国阿は『縁起』や『上人伝』において語られ、ときに変奏されつつける像であり、歴史的客体でもある。むしろ、歴史的主体には、国阿を語り、変奏しつづける時衆、あるいはその背後で、たとえ微弱でも相互に影響を与え合いつづける、民衆をも含みこまれるだろう。しかしそのように客体化されることによつて、国阿の精神はその死後も、生を持続するのである。

そのために「孤絶の聖」としての国阿像が、象徴ないし理想的心象として描かれ、顕彰されつづけてきたことは顧みられてよいのではないだろうか。ゆえにそれを、体制化した人々の虚構と断ずることは、人間の歴史の輪郭を、そぎ落とすことにもなるだろう。したがつて彼らの著作のうちに、黒田氏のいう批判主義や世界主義として表現される自由な精神の残影がいかなるかたちでうかがわれるのかを、一切閑却することは早計なのである。ゆえに、いかに支配層の装置であろうとも、時衆が「遊行」を信条とする以上、民衆との相互作用を否定することはできず、そして支配や被支配から自由であろうとするその精神的志向を認めざるを得ないのである。

以上より、本論文をとおして、この国阿なる僧に焦点を当ててみたいのである。とはいえ国阿の「実像」なる概念をもとに、国阿についての真偽を問うことはしない。国阿の満ち溢れる生自体をたんに文献的な現象として局限することはしない。それらは所詮、国阿にまつわる言説の整合にすぎないのであり、人間の心を掻き立てる国阿という存在とその理念化された内実からかけ離れるのである。むしろ私は、国阿という存在自体に焦点を当てることによつて、過去のありし人々が、国阿を追憶しつづけていくさいに垣間見える、国阿に託された、幾重にも織りなされた多彩な陰影ともいべき伊勢・熊野の神々や穢に着目する。そしてそれが生成されるにあたつて、いかなる穢をめぐる人間と神の前史とあるのかにも目を向ける。私たちにとつては荒唐無稽とも思われ、不在や虚偽とも思われる觀念が、人間社会を形作ることを否定しない。むしろそれらが積極的に立ち現れるところに人間社会の独自性が見られるのである。したがつて、諸史料にあるさまざまな国阿像の起源や変奏に焦点を当て、そこからうかがえる伊勢・熊野の神々や穢¹¹不浄について問いなおす。そして、国阿やその他の僧、そして神といった心象に投影された、中世を生きる人間の精神的葛藤と憧憬を全体史的に素描し、浮かびあがらせることを目的とする。いいかえれば、国阿が、作品や人間の追憶という形式をとおして、時代を越えて、時代と葛藤しながら生成し、脈動しつづけるその姿を、眼差したい。

二、「日本の靈性」における畢竟淨 ——神と大地の心象風景——

一遍を祖とする時衆が全国を闊歩したのは、蒙古襲来などで動乱する鎌倉末期であった。鈴木大拙（一八七〇～一九六六）『日本の靈性』（一九四四）において、この時期に「靈性的自覚」が、そして「畢竟淨」なる精神を獲得したことを論じている。大拙によれば、中世、そして鎌倉末期とは、観念的・都市的貴族の時代から実践的・農村的武士へと権力が遷移する時代である。このことに、おのずと不浄や穢れを時代が是認していくことを認めても不自然ではない。

一方で、蒙古襲来期を境に神国思想が勃興するが、そのなかで伊勢神道は、あたかもその時代遷移に対してけなげに抵抗するかのようになり、物忌や清浄、正直といった教条を称揚し、博引旁証をもって浄は浄であり、不浄は不浄であるために被すべきことを訴えた。しかしそれは、大拙からいわせれば、「对象的な論理」に過ぎず、「感情的・情性的」な次元であるにもかかわらず、観念的な現実遊離にとどまっていることを指摘する。それどころか彼は、「原始民族の心理以外を出ない」とまで批判する。それゆえに、靈性への自覚や「畢竟淨」は、神道側の論理や体験ではないのである。では、情性ではない「靈性」とはいかなるものか。

感性的または情性的直覚が靈性的直覚に入る途は、否定のほ

かにないのである。花が紅ではなく、美しいが美しいでないということが一遍ないと、花は本当に紅ではない、美しいが本当に美しいでない。「それは本当におかしい」と言う人には、なんとと言ってもそれがおかしくない事実にはならぬのである。穢れがたんなる穢れでなくて、地獄決定の罪業にならなくてならぬ。赤い心が真っ黒になって、天も地もその黒雲に鎖されて、その身のおきどころがないということにならなくてはいけない。神は正直の頭に宿るだけではないまだしである。その神もその正直心も清明心もことごとく否定せられて、すべてが一たび奈落の底に沈まねばならぬ。そうしてそこから息吹き返し来るとき、天の岩戸が開けて来て、天地初めて春となるのである。^{★ii}

大拙は畢竟淨をいかに心象として追憶するのか。大拙によれば、伊勢神道の語る清浄も正直も、穢れも、徹底的に否定されねばならない。つまり对象的論理を、情性や感性を越えた先に、靈性的自覚が開かれる。そのときには、浄も不浄も分かつことなく、一体的に肯定されることになる。では、大拙は、畢竟淨をいかに語り、追憶するのか。

布子一枚の土百姓は泥だらけである。汗の面を拭いもおえぬのである。彼は宮々役々として働くことの外、何ももの知らぬようである。彼は一鎌を上げ下げするたびに、南無阿弥陀仏という。

彼の手が鎌を大地に打ち込むのか、南無阿弥陀仏が鎌になって

大地に吸い込まれるのか、いずれかわからぬ。とにかく、鍬は空に動いている。……その間にも南無阿弥陀仏は兩人の口から出る。泥まみれの手足、草葉茂わたる野良——いかにも神ながらの風光ではないか。ここには正直心も丹心も清明心もないようである。ただ笑いに満ちた大顔と汗だらだら素肌があるのみである。心がなくて素肌があるのが、此処の風景の特徴である。^{★12}

大拙のいう畢竟浄とは、その字義通りに、たんに不浄や穢れを打ち消すものではない。むしろその逆でさえある。つまり畢竟浄とは、泥だらけで働くだけの「土百姓」と「親鸞」にこそ体现される。鍬を大地に打ち、南無阿弥陀仏と唱えること。あるいは、泥と汗にまみれた表情と素肌。このような「肉体」のうちにおいて、南無阿弥陀仏が脈打ち、大地へと流れこまれていく。浄・不浄といった二元性を否定した先にある畢竟浄は、空虚に浮遊した観念ではなく、肉体⇨物質のうちに安らうのだ。したがって大拙のいう「絶対者の絶対悲」あるいは「無辺の大悲」とは、「大地」に浸透する南無阿弥陀仏であり、それこそが「情性の否定」の先にある、「畢竟浄」なのである。しかしながらわたしたちは、今一度大拙に問うべきことがある。それは、畢竟浄が「農村」のように、大地に「根差す」とのみにて獲得されるのか、という疑問である。したがって求められるのは、旅する、参詣するよそ者たち、すなわち軌道のような遊動者の畢竟浄に対する眼差しである。

三. 不浄をめぐる葛藤をめぐる ——国阿上人以前——

『方丈記』で名高い鴨長明(一一五五—一二二六)が著した仏教説話集である『発心集』(一二二六年以前成立)には、次のような物語が収められている。

一〇〇日にわたる日吉社への参詣を志した僧が、八〇余日目に涙を流す「若き女」に出会う。そして僧は、彼女の母が死んだことを告げられ、やむを得ず葬送を行う。そして、

我かくほど深きあはれみを起こせる事覚えず。……生まれ死ぬるけがらひは、いはば飯のいましめてこそあらめ」……参りつきてみれば……十禅師のかんなぎにつき給ひて……「汝恐る事なかれ。いしくするものかなと見しぞ。我もとより神にあらず。あはれみの余りに、跡を垂れたり。人に信をおこさせんが為なれば、物を忌むも又、仮の方便なり。さとりあらん人は、おのづから知りぬべし。ただ、此の事人に語るな。愚かなる者は、汝が憐みのすぐれたるにより制することをばしらず。みだりにこれを例として、わづかにおこさせる信も又乱れなんとす。もろもろのこと、ひとによるべき故なり。^{★13}

若き女は母を失い、しかしそれを弔う力もないことを僧に告げる。

その姿にたいして、あくまでひとりの人として、僧は「あわれ」の情に突き動かされてしまう。そして僧は自らの手で葬送を行い、それによって「穢れ」を帯びることとなる。つまり、僧は穢れよりも「あわれみ」を優先させてしまうのである。この「あわれ」は、あくまで、女への、たんなる情感の衝動といつてもさしつかえない。神への、客観的な規範を、主観の情調が押し破ったのである。それゆえに僧は、「いかばかりのいましめ」であるのかと、穢れを禁じることの矛盾を看取してしまふ。しかし禁忌を破つたために恐る恐る参詣した僧に対して、十禪師は、禁忌が、ひとびとに「信」を起すための「仮のいましめ」や「方便」であることを告白する。しかも、あくまで十禪師自身があわれみゆえに神として垂迹したにすぎないと。

一方で、この告白は、「ざとり」のある僧だからこそ伝えられたものであり、「おろかなる者」は、「あわれみ」ゆえに許されることを知らずに、これを「例」として禁忌を破り、「信」も乱れるという。そのために神は、人間に対して、全面的な信頼を置いているわけではない。ここで顧みるべきは、このような神と僧の交流の心象風景が、治承・寿永の乱を経て、専修念仏を訴え、顕密仏教を揺るがした法然の死の前後に発生したことである。そのような中に神は穢れや不浄を方便としながらも、あくまで「人」によるべきとして、穢根（仏教にたいする人間の能力）の差によって神は態度を変える。したがって、この穢れへの緩解は、「あわれみ」もつ信心深いものみの特権であり、ゆえにきわめて限定的なものといわざるをえ

ないのである。

そしてこのような心象は、たんなる時代の気まぐれとして、棄却されてもおかしくはない。しかしながら、この心象は中世において反復され、旋回されていったのである。とりわけ、無住が著した『沙石集』（一二八三年成立）がその足跡を最も残しているといつていい。

例えば、三輪の常観房（慶円上人、一一四〇～一一二三）が吉野へ参詣するさい、二、三人の「おさなきもの」と遭遇する。母を亡くしたために「哀」に思い、母を弔うことで死の穢れに触れてしまふ。「穢れ」の禁忌を破るわけもいかず、そのために三輪へ帰ろうとするも、身体が動かず、吉野に向かうしかない。そして恐る恐る参詣に向かうも、神が憑りついた巫女が「我は物をば忌まぬぞ。慈悲こそ貴くすれ^{★14}」と告げたという。また、熱田の性蓮房も母の骨をもつて熱田へ参詣するものの、大宮司の夢に「大事の客人」がくるためにもてなせと告げられたという。そのために使者を社壇に送ると、性蓮房がひとり通夜をしており、彼を「神慮」にのつとりもてなしたという^{★15}。さらに承久の乱を逃れるために、住人たちが熱田の社頭へとあつまり、玉垣のうちへと「資財雑具」を置いて社内で過ごしている、死穢や産穢が生じたという。すると神官が「我天より此の国に下る事は、万人を育みたすけん為なり。折にこそよれ、忌まじき^{★16}」という託宣を得て、諸人一同が「随喜渴仰」したという。「あわれみ」の強調は、神道的理念ではなく、仏教的理念を優位に置くことを示唆するものだと思われている。だが、あくまで仏教は、煩惱や感情、欲求を排して、戒律を守り、菩提へ至る道であ

る。一方、これらの「あわれみ」は、絶対的な規範や戒律などのようなものではなく、あくまで神や人の自然な情動に由来するといつていい。このような自然なあわれみの「情」をもって、神道的禁忌の「法」を破るといふある種の倒錯は、注目されるべきことだと思われるのである。

こうした心象が生成されていく背景には、時衆の開祖である一遍の存在を挙げることが出来るだろう。一遍が熊野において、「信不信をえらばず 浄不浄をきはらず」衆生に賦算せよと神から告げられ、全国での遊行を行っていた時期である。しかも、いうまでもなく蒙古襲来のただなかであり、国内では「悪党」が問題となり、混乱の時代へと逢着しつつあった。

以上のように「あわれみ」の情ゆえに、神が肉体の不浄を問わないうという心象は、中世の精神的底流のよどみに佇んでおり、それは滞留することなく流れだしていった。事実、『沙石集』に見られる諸心象においては、「あわれみ」を優先させようとする人間の存在以上に、衆生への「あわれみ」をもつ「神」の寛容が活写される。常観房は神によって吉野へ行くように仕向けられ、性蓮房も不浄とあわれみを抱くがゆえの葛藤を経験することはない。禁忌を破ることの不安を乗り越えようとする人間が描かれず、ただ神の「あわれ」が活写されるのである。したがって、衆生の機根が問われる言説が失われ、その条件はたしかに緩やかになっていったことが示唆される。とはいえ、あくまで、承久の乱のさいの熱田の神のように、その穢れの緩解は、いわば、「折にこそよ」る「例外措置」にすぎない

のである。

四、反発する神——心か、それとも肉体か——

前節では、不浄の忌みよりも「あわれみ」を優越させる諸心象について論じてきた。蒙古襲来期に成立した『山王絵詞』（一三世紀末成立）は、比叡山日吉大社の由来などを語る「縁起」に類するものだが、ここでは、『発心集』での若き女の母を弔った僧の日吉参詣の心象が、反復された。しかしながら、『山王絵詞』には、「清浄」を貴ぶ言説が数多く見られ、とりわけ、同じく『発心集』にも見られる、病に伏した侍従大納言成通に近侍する僧、湛秀曰講と少女に化身した日吉の神十禪師との問答には着目すべきものがある。

いつれの文ニか、物忌せよと説れたる、諸法浄不浄無とこそ侍に、由無事をとかめて、人をなやまし給こと甚あたハぬ事也、と申、少女云、わ僧學生とてなましひなる事をいふか、我ハ諸の聖教の文字毎ニ、物忌せよとのミ説れたると見る也、わ僧か學文ハ、裏を見るかとして、……小兒の文ならひそむるには、俱舎頌とて讀そかし、其はしめに、諸一切衆諸冥滅滅拔衆生出生死泥と云るハいかに、生死泥をハ厭へしとこそ見たれ、其五時諸教違に分れたれとも、出離生死ハ聖教の大綱也、而二諸の衆生、

愚癡二してむなしく往かべるを見れハ、生々もにく、死するもにくきそ、是二よりて衆生を導かんか爲二、跡をたるといへとも、猶生死をハつよくいめと誠也[★]

ここでは、堪秀曰講が「諸法浄不浄無」と経文にある一方で、物忌などはない神に訴え、不浄を戒めることの無意味さを堂々と語る。しかしそれに対して、十禪師は、『俱舍頌』における「拔衆生出生死泥」、すなわち、出離生死を生死の穢れを忌む「物忌」であると論破する。つまり、十禪師は仏教的な煩惱や生死を離れて悟りに至ることと、神道的な穢れを祓うことを同一のもとしてとらえたのである。ゆえに、穢れを忌むことは、単なる「方便」であるだけではなく、「聖教の大綱」と分かちがたく結びつくのである。

このような「あわれみ」への反動は、蒙古襲来以降に絶えず反芻されていくこととなる。例えば鎌倉末期に成立した『八幡愚童訓』においては、死体を葬った仲連房が、穢を憚り外廊で通夜をしたとことが語られる。そのさい夢に出た黒衣の僧に、内廊へ入ることを諭されたという。ここでの仲連房の不浄には「何とていましめ有べきぞ」と説かれ、この行実『発心集』や『沙石集』と同様である。

しかしながら、その前段には、不浄を憚らぬことへの強烈な非難がうかがえるのである。

御託宣に、「汗穢不浄を嫌はず、詔曲不実を嫌ふ」とあれば、

淫欲死穢は苦しからぬ事也とて、はゞからぬたぐひ多き事、神慮尤も恐るべし。「詔曲不実を嫌なり」と告給ふをば都て改めず、汗穢不浄をくるしみあるまじと申様、前後相違の詞也。内心は清浄正直なれ共、外相にゆきふれの汗、利益の為に大慈悲に任ていさゝか不浄にあらんこそ、今の靈託の本意なるに任て浄穢をわかぬ者どもは、唯畜生にことならず……

夫れ不浄と云は、淫欲・肉食・触穢のみにあらず、心の不信なるを云也。加様の冥罰も眷属の小神の御所行にて嚴重の事あるや^{★18}

ここでは、「汗穢不浄を嫌はず、詔曲不実を嫌ふ」という神託を盾に不浄を嫌うことない人々がいたことが示唆される。つまり内心こそが本質であり、外面の穢れなどはどうでもよい、と。しかしながら、これにたいして、『八幡愚童訓』の作者は、「前後相違の詞」であり、「浄穢」の差別をつけるべきであると激しく反論する。そして不浄を嫌わぬものに対し「畜生」とさえ言い放つのである。それどころか、『八幡愚童訓』は、淫欲や食欲、死穢といった身体の穢れを避けるのは当然なのだから、内面もまた信心深くせよと説き伏せる。つまり、内心さえよければよいという論理を反転させて、内面・外面ともに清浄であることを今一度人間に厳しく戒めるのである。したがって、あくまで仲連房の物語もあくまで、内面の清浄の重みが語られるにすぎず、このことは平常における禁忌を否定することにはつながらないのである。

おなじく『野守鏡』もまた、「死生」を忌まないものは、「神威」が衰え、「鬼病つねにおこり、風雨おさまらずして人民のわづらひをな^{★19}」すという。それゆえに、生死の穢れを「忌む」ことよつて「輪廻の業」が止まり、人民も国家も菩提へと至るといふ。したがつて生死の穢れを忌むことは、たんなる個人の倫理をめぐる葛藤ではない。むしろ国家の趨勢にかかわるものとして理解されることよつて、穢れを憚らぬ人々への反駁がおこなわれた。そしてそのことよつて、国家を護持しようという、蒙古襲来以後の体制揺動期の意識がうかがえるのである。

では、このような生死を忌むことが高らかに喧伝され、その象徴的存在であつたものは何か。それが、国家と分かちがたく結びつく伊勢社であつた。『沙石集』の冒頭を飾る「大神宮の御事」では、以下のように語られる。

当社に物を忌み給ふ事、余社に少しかはり侍り。産屋は生気と申して五十日忌む。また、死せるをも死気として五十日忌ませ給ふ。その故は、死は生より来たる、生は死の始めなり。されば生死を共に忌むべしとなり……誠に不生不滅の毘盧遮那、法身の内証を出でて、愚痴転倒の四生の郡生を助けんと、跡を垂れ給ふ本意、生死の流転を止めて、常住の仏道に入れむとなり。されば、生をも死をも忌むと云ふは、愚かに苦しき流転生死の妄業を作らずして、賢く妙なる仏法を修行し、浄土菩提を願へとなり。^{★20}

伊勢社は、「余社」とは違い、産穢や死穢がともに五〇日忌むことが求められる。生と死は生より生れ、生は死の始まりであるように、生死は一体である。それゆえにともに厳しく避けるという。そしてこのような生死を忌むことが、まさに「流転」や「迷い」を断ち切り「浄土菩提」へ至る道へと説く。それこそが「法身の内証を出」た毘盧遮那^{★21}大日^{★22}天照大神が望んだことであるという。つまり、後述するように、穢れに対する厳格な規定を設け、「清浄為先」を主張する伊勢社の論理を、仏教的な世界観をとおして再編されたものといえるだろう。こうした言説は、鎌倉期の『類聚既驗抄』^{★21}や、安居院流が関与し南北朝期に成立した『神道雑々集』^{★22}など、中世の唱導史料などにも散見され、このことは仏法の側から伊勢は「生死を忌む」場であることを喧伝し、拡散されていったことを指し示すのである。したがつて伊勢社こそが、仏教者にとつても生死を忌むことで菩提へ至る場として表象され、あの穢れを憚らぬ者たちの論理に拮抗する、一つの理念の磁場であつたのである。

五. 中世神道家の見た神と清浄

——統一と分裂——

さて、このように仏教的唱導において生死を忌む象徴として伊勢

社が挙げられていたのだが、同時期の神道家たちは、穢れや不浄と
いかに向き合っていたのだろうか。

或は正直を以て清浄と為し、或は一心不乱をもって清浄と為す。或は生を超え死を出づるを以つて清浄と為し、或は六色の禁法を以て潔斎の初門と為すもの也。^{★23}

これは、外宮神官渡会家行（一二五六～一三五二）による『類聚神祇本源』（二三二〇）である。清浄とは、「正直」「一心不乱」となることであり、「六色禁忌」——すなわち、死や病者を穢れとして避けることなど——を守ることであるという。したがって清浄とは、肉体の穢れだけではなく、「一心不乱」や「正直」のように、精神の清浄さも、もちろん問われるのである。だが、ここで目を引かれるのは、清浄とは、そのような穢れを憚ることによって、「生を超え、死を出」るところにある。思うに、その点において清浄は、『沙石集』で見られるような仏教者の「浄土菩提」への道へと通ずるように思われるのである。では、生や死といった穢れ、そしてそれを忌み嫌うとは、いかなることなのであろうか。

「元を元とし生を超え、本を本とし死を出づ。其の元、一気なり。彼の本、此の心なり。念念元有り。事々本に帰す。是を太達と称ふ。即ち曰はく、「清浄・無為・無事は、守らざるべからず」。故に二法を忌て以て穢悪とす。惣べて万物を経て祓除を用ひる。

謹みて其の元由を尋ねれば、伊弉册尊、火神を生みて神去りしぬ。……是の故に、伊弉諾尊、仍ち追海の時、急に身の穢を滌ぎ、速に二見の異を洗ふ。^{★24}

おなじく伊勢神道を学んだ慈遍の『旧事本紀玄義』には、このことを詳細に論じている。慈遍によれば、穢れ（穢悪）とは、まさに「元」や「一」が生や死、海と陸などへの分裂を世界が経験することから始める。そしてそれを混沌や迷い、否定すべきものとしてとらえ、清浄はまさにそのような情況から脱却することを志向する。そしてこのことは、黄泉の国から逃げ帰った伊弉諾が禊を行い、「二見の異を洗」ったことに由来するのである。この分裂と統一の宗教理念において思い返されるのは、ゲオルク・ジンメル『宗教』である。

……人間は、自分の欲求とその満足のあいだの、当為と行為のあいだいの、世界の理想像と現実のあいだの対立を和解させるために、宗教を必要としている。しかし、和解のためこの高みに宗教は留まっていない。宗教は闘技場に自ら下りてくる。宗教は審判でありながら、同時に試合に参加する。しかしこうして生じた葛藤を宗教は、自分自身の上級審として、もう一度新たに超えていく。宗教は自らのうちで、自分自身を招いた二元論を和解させ、自分の外側に見つけた対立を和解させ、同時に宗教自身と残りの人生全体のあいだにたえず発生しつづけるさらなる対立を和解させる。^{★25}

ジンメルは、分裂を経て統一された内奥の自己へと回帰する精神の運動に宗教を見る。しかしながら、ジンメルは、この分裂もまたひとつの宗教性におけるひとつの契機として肯定し、ジンメルはその対立と調停の螺旋運動に宗教的生を見る。一方で、伊勢神道は、そのような二元論を肯定し、両者を架橋する柔軟さを持ち合わせているように、ここでは見受けられない。あくまで生と死の分裂を、それ以前へと回帰し、克服すべきものとしてとらえると思われる。とはいえ、統一を志向しながらも、結局のところ分裂か、統一か、という「二法」の分裂に突き当たらざるを得ないのである。そこに、大拙のいう「感性的・情性的」な思考を嗅ぎ取ることもできるだろう。そして、このような清浄為先は、『文保記』といった、十四世紀初頭に成立した伊勢内宮における社人や参詣者への膨大な禁忌規定からもうかがえるのである。このような禁忌に関する理念は、巷間の人々にも流れ込み、医者、連歌師でもあった坂十仏（？）『伊勢太神宮参詣記』（康永元年「一三四二」）には

就中當宮参詣のふかき習は、念珠をもとらず、幣帛をもさげずして、心にいのる所なきを、内清浄といふ、潮をかき水をあびて、身にけがれたる所なきを、外清浄といへり。^{★26}

と、伊勢神道における心身の清浄を坂十仏が実践したことがうかがえる。また、

山風時々雨で、夕浪たちさはぐ河のほとりに、参宮の輩、こりをかきて、さむげなるけしきもなし。麻の衣のいやしき賤の女も、身を清めねばと、よろこぶいろあり。花やかなる袂のほひふかき人も、膚をあらはにして、はづかしめたるかほばせも見えず……^{★27}

とあり、彼の目に映ったのは、寒さを厭わず河の水で身を清める参宮の人々の姿だった。そして「いやしき賤の女」でさえ、そして「花やかなる袂のほひ深き人」もまた、身を清めるためにあらわにしていたのは、そのなまめかしい素肌であった。さらに室町時代に編纂された辞書である『塵添瑤囊鈔』（天文元年「一五三二」成立）にも

物を忌むと云事は、我心に依るもの也。故に忌の字は己に従いに従う（従己従心）ト云也。されは己が心と書て。忌とよむを以て知るべし。^{★28}

とあり、物忌がたんに身体にのみよるものでなく、わが心によるものとされ、巷間にも心身を一体として清浄を志向する態度は、民衆にも浸透していったのである。以上はまさに、清浄為先という伊勢の理念が民衆の階層にも事細かに身体化・感覚化されていく過程がうかがえよう。

六、苦悩する真宗僧

——闊歩する不浄を憚らぬ者たち——

前節では、ここまで叫びともいえる生死の穢れを禁じようとする衝動ともいえる思考を垣間見たが、その背景には何があるのだろうか。

永仁二年（一二九五）には、東山「吉水の北」にあつた大谷祖廟の寺院化に貢献した覚如（一二七一〜一三五二）によつて『本願寺聖人伝絵』が著され、ここには平太郎という「庶民」が熊野へ参詣を志す。そのさい、親鸞は、参詣にあつては、熊野の本地は阿弥陀如来であることを説き、精進よりも本地の誓約に任し、念仏を唱えることをすすめる。そのために、平太郎は「道の作法」を特別整えることもなく、「常没の凡情」にしたがつて不浄のまま證誠殿へ向かう。そして到着した夜、衣冠を「たゞし」た「俗人」と突然現れた親鸞が対座する夢を見たという。

汝、「何ぞ我れを忽緒して汚穢不浄にして参詣するや」と。そのときかの俗人に対座して、聖人忽爾としてまみえたまふ。その詞にのたまはく、「かれは善信が訓によりて念仏するものなり」と云々。ここに俗人笏をただしくして、ことに敬屈の礼を著し

つつ、かさねて述ぶるところなしとみるほどに、夢さめをばりぬ。おほよそ奇異のおもひをなすこと、いふべからず。^{★29}

この夢では、俗人の姿をした神が平太郎の「汚穢不浄」を咎めるものの、親鸞が、自身の訓にもとづいて平太郎が念仏をしているだけだと反論する。それに対して熊野の神は、笏を正しくして、敬屈の礼をあらわしたという。この「敬屈の礼」は、熊野の神が、真宗の祖師の反論にしたがつたことを明快に示しているだろう。ゆえに、ここでは親鸞の帰依から念仏を唱える庶民を熊野の神は受け入れたのである。永仁期にあつて、親鸞の伝記がありありと活写したのは、親鸞のみちびきによつて不浄を憚らぬことを決意した民衆と、それを是認した神である。そして、靈山時衆の支配下となる靈山寺や双林寺、安養寺に近接する大谷祖廟を拠点とする真宗の覚如によつて生み出されたことは、顧みられるべきであろう。とはいえ、この夢告はそもそも不浄の禁忌が薄い熊野に限定されたものであることには、留意せざるをえない。

また、覚如の著作『改邪抄』では「至極末弟の建立の草堂を稱して本所とし、諸國こぞりて崇敬の上人の御本願寺をば参詣すべからずと諸人に障碍せしむる、冥加なきくはだての事」^{★30}とあり、各地の門徒たちに大谷祖廟への参詣を命じていたのである。思うに東山大谷は、寛正の法難（寛正六年「一四六四」）のさいに山門に破却されるまでは、真宗の「本所」として「汚穢不浄」を憚らぬ民衆による参詣が行われた。また、『本願寺聖人伝絵』から派生した、

『親鸞聖人御因縁』には、「イヤシキモキヨモイマハヲシナヘテ南無阿弥陀仏とイウフハホトケソ」との熊野の神託が平太郎に下つたとされる。^{★31}

こうしたなか、『遊行上人縁起絵』において、時宗二祖他阿(一二三四～一三一九)の正安三年(一二〇九)の伊勢参詣では

遊行多衆の聖、宮中へ入給ふこといまだ其例なし、且は若干の尼衆の中には月水等のけがれ有べし。又疥癩人等つきしたがひ奉れり、是又宮中へ入る事禁制あり、旁はばかりあるべしなど、申輩侍りけれども、追ひかへされん所まで参るべしとて、疥癩のたぐひをば宮河の邊にとゞめ置きて、自餘の僧尼以下はみなど引ぐして、外宮へまうで給ふ。^{★32}

とあり、「生死を忌む」伊勢へと、他阿は「月水のけがれ」のある尼衆を引き連れ、「禁制」を無視して外宮を詣でたのである。

また、虎関師鍊(一二七八～一三四六)による『元亨釈書』(元亨二年「一三三二」)には、より批判的立場から仏道と穢の忌みの関係を論じている。彼は、慶円や真観——虎関師鍊は慶円と真観を別人としている——、性蓮房の事績を引いて禁忌は身体や心、意思の三業を謹むためであると、以下のように語る。

淫祠は忌諱多し。巫祝の者、或は大神を矯る。而れども大神も或ものは之れあり。蓋し斯の民をして三業を潔斎せしめんと

なり。夫れ塵世の人、粉粉擾擾として須叟(しばらく)も道に階する無し。庶わくは、我に嚮かうの間、少しく復すること有らしむ。是大神の忌諱立てる所以なり。豈に尋常の淫祠の謂ならんや。今、観、蓮の事を見て、益我が言の削るまじきことを証す。^{★33}

虎関師鍊は、いかがわしい淫祠には禁忌が多く、かといって由緒ある神のばあいでも神職が禁忌を大げさに語るといふ。あくまで禁忌は、民衆に身、口、意の業を潔斎するために存在するのだが、俗世を生きる人々は日々の喧騒にもまれ、仏道をいたることはない。せめて俗世の人々は、神へ詣でるとき、少しでも仏道は入るべきであり、これが由緒ある神の禁忌のゆえんであると彼は考え、無意味な淫祠の禁忌を批判するのである。そしてこうした三業を潔斎し、仏道のために由緒ある禁忌があるという考えの証明として、真観や性蓮といった不浄の憚りを謂わぬ聖たちを評価するのである。このことから、真観や性蓮といった「孤絶の聖」は、禅宗においても受容され、禁忌への批判的思想的根拠となっていたのである。

また、大谷祖廟の覚如の子、存覚(一二九〇～一三七三)もまた、東山と近接する今比叡渋谷にあった仏光寺の了源(一二九五～一三三六)のために『諸神本懐集』(一三三二)を著しているが、ここには神祇と不浄をめぐる教説が説かれている。なお、了源は覚如のもとで学んでおり、『了源上人御縁起』によれば国阿を弟子としていたとされ、靈山時衆とのゆかりも深い。そして『諸神本懐集』

では、

天平勝法元年八幡宮の御託宣ニイハク、「タトヒ銅柱鉄床ニハフストモ、邪弊ヲバウクベカラズ。汗穢不浄ノ身ヲバキヲハズ。

タゞ詔曲不実ノ心ヲイム。タトヒ重服ナリトイフトモ、慈悲ノイヘニハ、ハナルベカラズ」トノタマヘタリ。

余社の神明マタコレニナズラヘテシリヌベシ。サレバ、タトヒ清浄の身ナリトイフトモ、コ、ロ邪見ナラバ、カミハウケタマフベカラズ。タトヒ不浄ノヒトナリトイフトモ、ココロニ慈悲アラバ、カミハコレヲマモリタマフベシトミエタリ。^{★34}

『八幡愚童訓』の「詔曲不実を嫌ふ」が思い起こされるが、不浄の身「ヲバ」と強調されることで、八幡神が穢れを嫌わないこと、そして「タダ」詔曲不実を嫌うとあり、ここで記されるのは、まさしく『八幡愚童訓』が「畜生」と批判する神託の解釈である。そして、身の浄不浄は問われることなく、慈悲あるものは神から守れるという。このように存覚は時として『沙石集』における慈悲の優位をさらに尖鋭的に語り、かくして神は不浄をめぐって葛藤することとなる。しかしながら、存覚はこの尖鋭的な議論のみに終始していないことを認めなければならない。

フカク生死ノケガレイムハ、生死ノ輪廻ヲイトフイマシメナリ。ツネニアユミヲハコバシムルハ、勤行精進ヲス、ムルコ、

ロナリ。シカレバ、ホカニハ生死ヲイムヲモテ、ソノ儀トスレドモ、ウチニハ生死をイトフヲモテ本懐トス。ウヘニハ潔斎ヲ精進トスレドモ、シシタニハ仏法ヲ行ズルヲモテ精進トス。^{★35}

ここでは、生死の穢を忌むことは、生死の輪廻から脱することと分かちがたく結びつけられており、その穢れを忌むことにも、仏道修行の一環として肯定するのである。したがって存覚は両者が完全に不可分とはとらえず、外には神祇にのっとり生死を忌みながら、内心では仏法にのっとり生死を厭うことを本懐とすることが説かれるのである。この教説は、『発心集』における「堪秀已講」を説き伏せた十禅師や、『沙石集』の「大神宮の御事」に通ずるものであるが、「ホカ」と「ウチ」なる概念を設けることで、両者を完全に一体化することなく結びつけるのである。このような「ホカ」と「ウチ」を分けながらも、生死の穢を忌むことと生死の輪廻を止めることをともに是とした背景は、了源と関係の深い存覚の『破邪顕正抄』（元亨四年「二二三四」）からうかがえるのである。ここには、「觸穢ヲハバカラズ日ノ吉凶等ヲエラバザルノ条、不法ノ至極タル由ノコト」^{★36}という条文が存在し、ここでも「生死煩惱ヲモテ穢トシ、功德善根ヲモテ浄トス」するのが仏法であり、死生等ノ禁忌ヲモテ穢トシ、コレヲサルヲモテ浄トス」るのは神明であり、「王法ノ制」が定めたものだという。ここからわかるように、穢れの禁忌とは王法、すなわち国家の制度だった。それに対して存覚は、

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
フユエニ、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アリ。カクノコトキトモカラ、タトヒ仏法
ノナカニ死生・淨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。^{★37}

と、門徒たちに告げる。ここで彼の心に浮かぶのは、王法たる穢れ
の禁忌に対する悲痛な叫びと苦悩だった。そして、ホカとウチを分
けたことの背景は、存覚や了源が京都でも布教していたために、世
俗のなかで神職に仕える者、あるいは奉公を勤める者も多くいたこ
とである。そのために、物忌をおこなう世俗の法、そして不浄をい
わぬ仏法のあいだの、その軋轢を専修の行者は感じざるを得ず、仏
法を内心にとどめることが求められざるをえなかつたのである。

そしてここにおいて目を引くのは、『発心集』の十禪師に反論し
た堪秀已講のように、「仏法ノナカニ死生・淨穢等ノ差別ナキ」こと
を知り、触穢を憚らぬ世俗の人々が京に存在していたのである。か
くして、いまや神が僧に説いていた「生死を忌む」ことと「出離生死」
の連環は、民衆の行動として受肉される。そしてそのことは、真宗
僧の制止を振りほどいてまでも、不浄を「憚らぬ」ことを公然と露
にする人間たちが、表象ではなく肉体として、世俗を闊歩しはじめ
ていたことを指し示すのである。一方、こうした内心と外相に区別
することで触穢禁忌に努めようとする論理は、応仁の乱前後にあっ

て、大谷廟堂や山科本願寺を拠点とした蓮如の『御文』にもたびた
び見受けられるのである。したがってこうした触穢への妥協的な態
度は、一向宗の基本理念として継受されていくといえるだろう。ま
さに穢れを憚らぬことは、孤絶の聖たちという水源から、中世の社
会へと流れこみ、王法さえも揺るがしうる、一つの精神なのである。
この「神明」を軽んじる一向宗が教勢を強めていく中で、国阿が誕
生するのである。

七. ささやかれる国阿

——『吉田家日次記』に着目して——

本節では、まずは『吉田家日次記』応永十年（一四〇三）十月に
おける国阿が、いかに受け止められていたのかを確認する。

そもそも今朝、北小路亭に於いて、伯卿資忠参会、談じて云く、
アコノ局参宮のために進発おはんぬ一昨日か、参宮日に於いて
は清浄たるべきといえども、軽服の日数相懸かる中、進発叶ふ
べからざるの旨、制止を加ふといへども、承引せず。いかにも
今日の風儀、国阿弥説かと云々。^{★38}

ここでは、アコノ尼が軽服であり「清浄」に努めるべき時にもか

かわらず、制止をふりきり参宮をおこなったことが記されている。そしてこのように穢を厭わぬ流儀は「国阿弥説」としてとらえられているのである。

去んぬる月廿二日風雨未曾有の災なり。御裳濯の橋落破せしむ、民屋多く流れ損す、殞命の輩數十人と云々、このこと先日参詣輩粗く語り示す、本宮において両説有り、或は鹿宮中において斃れしむの間、清浄為るべきかと云々、一説國阿弥参詣之徴なり、このひと参入の毎度奇異有り、是彼免許を蒙るとき、浄否を謂わず参詣する云々、先代未聞事か、このこと予去んぬる月予参宮の時、祠官嘆き示すの間、然らば何ぞ抑留せざらんやの由、予仰すところ、さんぬる比、制止おわんぬ而して権女の命に依りて、禁遏に拘らずと云々。^{★39}

そして、先月二十二日には、風雨のために御裳濯橋が「落破」し、「民屋」が流されることで数十人の人々がなくなつたという。このことの原因として参詣者が語るには、本宮では両説があつたという。ひとつは鹿の死体が宮中にあつたこと、そしてもうひとつが国阿弥の参詣の「徴」である。というのも、国阿が参詣する度に奇異が生じているからだという。つまり、国阿の存在は、穢と同様に災厄を引き起こすと解されているのである。そして彼から「免許」を与えられたら、「浄否」を「謂わず」に参詣ができるのである。そのため、祠官は嘆き国阿の参詣を制止しようとしたところ、しかし、「権女」

なる人物によつて国阿の参詣を禁じることはできなかったという。この「権女」なる人物は、小川剛生氏の指摘によれば足利義満の側室であり、熊野への信仰の深かった「高橋殿」であるという。^{★40} 国阿は、こうした政治的背景をもとに伊勢参詣を行い、浄否を謂わぬ参詣をうながし、伊勢からは制止される対象であつたという。

このように、国阿が伊勢へ参詣を繰り返すなか、応永期は義満や義持がおなじく度重なる伊勢参詣を行つていた。貴顕が伊勢へと参詣する一方、京においては伊勢の神は現世利益的な「治病神」として、「今神明」が隆盛し、伊勢はこうした神明に対して、永享十年（一四三八）、朝廷に「神敵」であるとして非難した。しかしこの事実がしめすのは、新たに独自の色彩を帯びて生成した伊勢の神が、京都の民衆のもとへと降りたつたことである。いうまでもなく、ここに、御師たちの教勢をみとめることも可能であろう。また、享徳元年（一四五二）粟田口神明の柵守卜部兼季の卜部氏号の停止を、伊勢社が要求し、粟田口神明にたいしても停廢を訴えた。このころには吉田社は伊勢社と対立しながら、伊勢における異端の伊勢信仰の拡散に参与した。

一方、このように伊勢社は室町期において、洛中洛外での勧請にたいしては反発しており、室町期には、かなを交えた永享一二年（二四四〇）成立の「参詣精進条々」や応仁二年（一四六八）「ぶつきりやう」など、それ以外にも約十本の服忌令が成立し、このことは、伊勢の大衆化と同時に穢觀念が民衆へと浸透することを物語る。また、このころ蓮如が拠点としていた大谷祖廟は寛正の法難

(一四六五)において山門によって破却されたが、それだけ不浄を憚らぬ一向宗が教勢を広げていたことがうかがえる。そして文明十年(一四七八)には蓮如(一四一五〜一四九九)は山科にあらたに本願寺を造営し、のちに親鸞御影堂を構えた。そして文明一一年一月には、親鸞の御正忌の報恩講として、山科に参詣者が集まった。子の報恩講は毎年このように集うのだが、文明一五年の報恩講では、

京都本願寺御影堂前へ参詣申す身なりと云て、いかなる人の中ともいはず、大道大路にても、又関渡の線虫にてもは、からす、
仏法方のこと人に顕露に沙汰すること、大なるあやまるなり。^{★41}

とあり、他宗との軋轢が生じることもありえた。というのも蓮如のころもまた、存覚と同様で、内心は仏法に帰依しながらも、外相の「忌不浄」を守るよう蓮如は御文で度々語っていたからである。このように不浄を憚らぬ人々は、文明期の京を闊歩していたのである。そして応仁の乱ののち、一条兼良は『樵談治要』(文明一二年「一四八〇」)では、周知のとおり

洛中洛外の諸社、諸寺、五山十刹、公家、門跡の滅亡は彼ら(足軽)が所業也。^{★42}

と語られているが、このことは靈山時衆の双林寺や靈山寺も例外で

はなかった。応仁の乱の、足軽という、名もなき卑賤の者たちの戦火の乱舞が行き着いたのは、神仏秩序の破壊だったのは想像に難くない。このことが、「王制の法」たる穢れの禁忌とそれを打ち破ろうとする精神の葛藤の新たな局面といえるであろう。事実、文明一六年(一四八四)をへて吉田兼俱(一四三五〜一五一二)が伊勢から三種の神器が吉田社に下ったとして大元宮に安置し、公武から注目を集めた。このことは、伊勢の神威を否定するものであることはいうまでもない。むろん、こうした吉田社の動向は伊勢からの厳しい反発を招いていた。しかし伊勢では、寛正五年(一四六四)には

神嘗祭のさい中。公方様御代官一色太郎殿。并よしみの太郎殿
悲観人。雑人を令刃傷。その血白石をけがし。あまつさへ大床
におよび畢。宮立以来。その例なし。^{★43}

神嘗祭において、「刃傷」に及び、宮中が血で汚されたという。この正殿の不浄を清めるためにも遷宮すべきであると応仁期の神官は公武に度々訴えていた。それどころか文明十八年(一四八六)には、伊勢外宮が神人たちの争闘に巻き込まれ炎上した。さらに長享三年(一四八九)には内宮も炎上してしまい、もはや神が鎮座する場は、穢れが満ち溢れた血と炎の渦だった。

また、政治史的には、永正四年(一五〇七)には、永正の錯乱が起き、将軍足利義澄は翌年には近江へ逃れるなど、その政情に混沌が渦巻

いていた。そしてこのことは、伊勢においても連動していた。『時元記』にあるように、永正八年（一一五二）十月には、伊勢神宮の神主らが造替を請うていた。^{★44} というのも伊勢は、「国家第一の崇廟」でありながら、二十年に一度の造替が行われず、三十五年のあいだ停滞していたことを訴えている。そのため、正殿は「朽損」し、「葺」は失われ、壁板は「頽落」しており、雨露が浸み入る神殿は近々「顛倒」するとも危惧している。そしてこのような興廃した伊勢の情況は、「本朝衰徴の基」であるとして、造替を要求しているのである。さらに伊勢の神官たちは永正九年三月にも神殿の荒廃を奏して、造替を請うていた。それどころか『内宮引付』によれば、永正九年十一月十九日には玉串御門、そして蕃垣門、瑞垣などが炎上した。^{★45} このさらに御遷宮を急いで行われるべきであると内宮のひとびとは訴えていたのである。しかもこの出火により、神殿御戸之西脇半分も頽落したという。外宮はもちろん、とりわけ伊勢内宮の社殿は荒廃の一途にあり、まさに伊勢の地はもはや、不浄の地と化しつつあったのである。この惨状ゆえに、天正三年（一五七五）の信長政権の支援をつうじて伊勢上人周養によって内宮仮遷宮が行われるまでは、かかるままに放置されたのである。しかしながら、このような時代情況の、伊勢の退廃のうちから、『双林寺縁起』が立ち現れたと思われ、それゆえにその精神的内実は探られるべきなのである。

八、『双林寺縁起』生成とその国阿像 ——不浄と神祇に着目して——

『双林寺縁起』は、その記された永正十年の年紀から、応仁の乱を経て生成されたと思われる。では、この『縁起』において、国阿と神々がいかに象られているのだろうか。

『縁起』における国阿は、文和四年（一三五五）、四二歳にして出家したという。その修行のさまは

則ち、妙見深山に入り、捨身の行を修す、裸の形を顕し、一夏の間遍身を蜂虻に與ふ、なお、この山において、道心の成非を祈り、彌陀を唱え、喬木の末に上り、深谷において投身す、敢えて恙無し、又延文二年熊野那智妙法山、一千日參籠を企て、百日瀧に打たる、毎日三十三度法施を奉る處、水上光明を放ち、彌陀尊像来下す翌年正月一日、不動三尊権現し……^{★46}

死を厭わぬ相当な荒行であることは明らかである。まず国阿は「裸」となり、蜂や虻に身をさらしたという。この「蜂」や「虻」は、伊勢神道における禁忌を述べる『古老口実伝』によれば、神宮において怪異として扱われた。^{★47} また国阿は、高い木に登り谷に、身を投げるといった「捨身の行」を続けた。さらに延文二年・（一三五七）

には那智へと向かい、千日の参籠をしたという。このように『縁起』の国阿は熊野への強い信仰を有しており、百日の滝行を毎日三十三度行つたとき、突然水上が輝いて、彌陀の尊像が降りたつたという。さらに正月一日には、不動三尊が降りたつたという。このきわめて个性的ともいえる難行苦行の姿が活写されるが、実はきわめて類似した経過をたどる荒法師がいる。平氏打倒の拳兵を源頼朝にうながし、『平家物語』では怪僧として知られる、あの文覚(???)である。

六月の日の草もゆるがずてつたるに、片山のやぶのなかにはいり、あふのけにふし、虻ぞ蚊ぞ蜂蟻などいふ毒虫どもが身にひしとりついて、さしくひなどしけども、ちつとも身をもはたらかさず、七日まではおきあがらず……^{★48}

このように修行を始めた文覚は、国阿とおなじく蜂や虻などの毒虫に身をさらした。そして文覚は那智へ行き、寒中にて二十一日の間滝に打たれようとするも、五日目で命を落としかけるも童子によつて救われる。そしてまたしても文覚は滝行で命を落としかけるも、「天童」の二人に救われる。その天童こそが、不動明王に仕える「こんがら」と「せいたか」であった。そして文覚は、「さればわが行をば、大聖不動明王までも、しろしめされたるにこそ」と喜び、那智には千日籠もり、その後は大峰や葛城、高野、白山などの霊験あらたなか山や神社を巡つた。以上のように、毒虫に身をさらすのちに那智

にて滝行を行い、千日参籠するという文覚の行動は、国阿ときわめて類似するのである。

そしてその後国阿も文覚と同じく、諸国の「靈佛靈社」をめぐるた。その後「大神宮」(伊勢)から新たに「彌陀名号」を賜わり、「今當寺の重宝」とされているという。つまり、ここで留意すべきは、『縁起』において伊勢とは名号「南無阿彌陀仏」を介して深く結縁している点である。

永和三年(一三七七)、国阿は三十三度の熊野参詣を達成したという。この三十三度の参詣にかんしては、たとえば謡曲『俊寛』において、鬼界ヶ島に流されたのち、双林寺に住を移して『宝物集』を著したとされる平康頼(???)と鬼界ヶ島に一人残された俊寛(一一四三〜一一七九)もまた、

われら都にありし時、熊野参詣三十三度の、歩みをなさんと立願せしに、その半ばにも数足らで、かかる遠流の身となれな、所願も空しはやなりぬ、せめての事のあまりにや、この島に三熊野を勧請申し……^{★49}

とあり、康頼や俊寛は三十三度の参詣を目指していたが、遠流の身となり所願を「空しくしてしまふ。このように先ほどの文覚や康頼、俊寛とともに『平家物語』を彩る人物であるが、砂川博氏によれば、源照という琵琶法師が宝徳五年(一一四五)に五条坊門鳥丸にあつた堂を靈山時衆の安養寺に本堂として移建したのであり、^{★50}彼が靈

山時衆と関係が深かったことは、顧みられてよいだろう。源照は、後小松院に招かれ宮中で演奏し、盲人でありながらはじめて紫衣を授かった。このように『縁起』の背景には霊山にゆかりのある芸能者や唱導者の関与が想定されよう。

その後国阿は、さらに清水で立行を八か月間修し、それにつづけて

熊野に詣で、両足腫れ痛み、膿血を流血す、社人等これを見て、神前を汚し、頗る其の恐れ有り、叫ぶべからずの由相支うの間、空しく帰す處、社人口走りて云はく、上人如何に立ち帰すや、寶前近づくべき由を示し依つて随喜の涙を押す、神前へ進み、時に社中衆各貴敬を成す、^{★51}

とある。ここでは国阿が修行の果てに両足を痛めてしまい、膿血を流血してしまう。むろん神前を汚しかねないために、社人等は恐れ、国阿は「空しく帰」ろうとする。このような参詣における血穢の問題は、参詣者にとって無関係ではなかったと思われる。というのも例えば、『太平記』において護良親王らが、奈良の般若寺から熊野へと逃れようとしたさい、「御足は皆草鞋に破れて流るる血は泥土を染め、岩かどの草の色は紅にこそなりにけれ」とあり、その履物は血にしみていたという。

参詣者はたしかに、救済や清浄を求めているのかもしれない。とはいえその難行の過程では、血や死の穢れがつきまとうのである。

しかし膿血を流している国阿を待ち受けていたのは、彼のこれまで抱いてきた思考を破壊する奇瑞であった。あろうことか、社人が熊野の神に取りつかれ、膿血を垂れ流しながら神前へ近づくよう国阿に語ったのである。そして彼は「随喜の涙」を流して神前へ向かったという。ゆえに、血が清浄となることも、穢れがのぞかれることもない。血が、肉体が、もしくは生死が、熊野の神によってそのままに肯定されるのである。ここでは、『沙石集』に登場する僧たちとはことなり、国阿自身はあわれみや慈悲を実践していないことに着目される。つまり、この段階では国阿は荒法師のように、「自力の行」を重ねているに過ぎなかった。しかし、神の慈悲によって不浄をそのまま肯定される奇瑞のあと、国阿の転換が生じるのである。

伊勢熊野参詣、女人月水の穢により、多く宿願を空しくす、このことを愍み、熊野新宮において祈請せらるる處、夢告に云わく、一切衆生、佛道から遠く隔ち、生死を断てず、これにより、かつ生の始まりを忌み、死の終わりを嫌うと雖も、慈悲深き内証を著せば、その咎あるべからず、早く上人祈念に如き、女人を誘引あるべき由、示し給うにより、貴賤の女人等、不浄の時を嫌わず、参詣の望みを遂ぐ。^{★53}

『縁起』の国阿は、自身の穢が神の慈悲によってそのまま包摂されたとき、はじめて「あわれみ」を抱くにいたつたのである。国阿はみずからと同じように、月水の穢によって参詣の所願を「空」し

く果たせない女人たちへ「あわれみ」を抱く。ここにおいて、『菟心集』以来見られる「あわれみ」と「穢れ」の葛藤と矛盾の系譜が、国阿にも引き継がれるのである。そしてそのことを熊野新宮において「祈請」する。すると、ついに夢告が下される。一切衆生は仏道から離れ、生死を断じることができない。そのために、本来生の始まりを忌み、死の終わり嫌う——すなわち、これは輪廻を厭うことをさす——といえども、神の慈悲の深い内証を顕現させるならば、もはや生死を断てないことの咎はあるべきでない、と。そして国阿は祈念へ行き、月水の不浄の女人たちを誘せよと。これによって、貴賤の女人等は「不浄の時を嫌わず」参詣の望みができたという。

では、物忌と生死を断つことの結合が中世において通底して求められていたことを指摘したが、新宮の夢告は、まさにこの問題をとりあげるのである。しかし新宮の夢告は、一切衆生が生死を断てないこと、つまり煩惱に悩まされ、そして身体は穢れていく輪廻をさまようことの「咎」を、慈悲深い内証によって否定するのである。したがって、「生死の穢れ」や煩惱は、否定されることなくそのまま包容される。むしろ否定されるのは、不浄を忌み嫌うことである。そのために、不浄が清浄となるわけではなく、貴賤の女人の不浄を、不浄のまま嫌うことなく参詣が達せられる。ゆえに、この神託は、生死を忌み、生死を越えようとする『沙石集』の大神宮や伊勢神道の教説と表面において重なりながら、その行き着く先は対極なのである。

さらに熊野の神の告げたとおり、

又或る時これらの女人を相具し、伊勢参詣の處、宮人許容せず、追ひ帰し奉る、此の事神慮に背き、神人多病惱横死の間、先非を悔やみ、再三上人を請待せしむるにより、参宮元の如し、今に至りて其の誓約に違わず、伊勢熊参詣道者、上人の履を戴けば、不浄の憚り無し、縁起戴く所、一々の奇瑞、相侵すべからず、^{★54}

国阿は伊勢へと月水の穢の女人たちを連れていくが、伊勢の宮人はこれを受け入れず、追いつたという。しかし、宮人の行いは伊勢の神慮に背き、神人は病によって死んでしまった。神が引き起こす災厄は、国阿の穢れが引き起こしたのではない。不浄を招く伊勢の神が、不浄を嫌う社人を罰するのである。したがって、このことは熊野の神の論理が、伊勢の神にも転用されていることが指し示されよう。

これに関して、『縁起』と同時代の辞書『塵添瑤囊鈔』⁷「北山観勝寺鎮守事 塵第十二 付白山泰澄法師事 熊野権現事 清瀧事」では、

其の四所とは本宮誠證殿結宮速玉。若一王子也。本宮誠證殿は。國常立尊と云。然は伊勢外宮にて御座是一説也。されば那智の三卷書云く。天照大神。豊受の宮熊野山権現と同體為すもの也。或る説には面足の尊と云々。凡ては異議多き事也。^{★55}

とあるように、伊勢と熊野の同体説は、異議はあれどもいまだ巷間に普及していたために、両者の連動を説くことができるのである。

したがって『縁起』の熊野の夢告を受け入れる伊勢の神は、『沙石集』以来の、国家の祖廟として「生死の流転を止めて、常住の仏道に入れむとなり、されば、生をも死をも忌む」ことを勧める伊勢の神から、大きな変貌を遂げているのである。国家の宗廟たる伊勢の神が招いたのは、生や死を忌まない不浄そのものだった。国阿は、このような奇妙な神を生み出してしまふ。

そして顧みられるべきは、『吉田日次記』の風聞では、国阿の参宮によつて「民屋多流」によつて数十人の「殞命の輩」が出たことを、「国阿弥の参詣の徴」とされ、国阿が参入する度に奇異が生じると解されていたことである。『縁起』における「神人多病悩横死」の奇異は、不浄によつて生じたのではない。宮人が不浄を包摂する国阿を追い返したことが神慮に背くものであると変奏されているのである。そして「権女」の命ゆえに宮人の制止があつたにもかかわらず、参詣が可能となつた政治的背景を記すことはない。かわつて持ち出されるのは、月水の穢れのある女人を連れた国阿の参詣を望んだという「神慮」である。その「神慮」に背いたために宮人は、先の非を悔やみ、上人を歓迎する。その後は伊勢社と神の「誓約」は今にいたるまで守られ、伊勢熊野の参詣の道者は、「上人の履を戴けば」、「不浄の『懼り』」がないという。

そして、ここであらためて問うべきは、「上人の履」とは何か、である。そもそも「履」とは、『字通』によれば

- (一) くつ、はきもの、儀礼用のくつ、いとぐつ、はく。
 (二) ふむ、あゆむ、めぐる。
 (三) 釐(り)と通じ、さいわい、たまもの、たまう。
 (四) ゆく、おこなう、おこない。ふみ、すすむ。位につく、一定の位置につく。

とある。ここでは、『縁起』の終局面であるために、国阿の行跡すべてを指すのが自然であるようにも思われる。であれば、参詣者は国阿の厳しい修行と多くの寺社への参詣、そして熊野伊勢での神々とかかわりを「あがめる」ことで、追体験すること、「不浄の懼り」が失われることになる。

一方で「履」を国阿上人の「履物」ととらえたとき、一見奇妙ともいえる文意となる。『双林寺縁起』において「膿血を流す」ほどの国阿の度重なる参詣の象徴として、履物としての「履」が想起されることになろう。そして参詣者はその「履」に敬意をささげるだけで、伊勢社との誓約どおり「不浄の懼り」が無くなるのである。そしてそのばあい、履物によつて双林寺という場限定されるために、そこへと参詣者が足を運ぶことになるのである。このように考えたとき、国阿の行跡を直接思い浮かべるのか、それとも「履物」に敬意を示すのか、という違いが生じるのである——あるいは、どちらの意味も込められているのかもしれないが——。しかしながら、どうも一見奇妙な後者の解釈が、妥当に思われるのである。というのも万治元年(一六五八)に刊行した『京童』には

國阿上人そのときのつえあしだ。いまも此山の靈寶にてあるなり。^{★56}

とあり、「あしだ」(履)が「靈寶」としていまも残されているという。しかしこれだけでは、『縁起』とは大きく表現や文意が異なるために、確証はもてないであろう。一方、貞享二年(一六八四)に成立した、歴史家黒川道祐(一六二三〜一六九一)による地誌『雍州府志』「正法寺」には、『縁起』と近似する表現が見受けられるのである。

国阿堂 この人甚だ伊勢太神宮を崇む。時々參詣終に行路の難無し。故に伊勢太神宮を詣でる者は、必ずこの堂に詣る。上人の木像の傍に伊勢行脚を著す所の木履ならびに拄杖を著す所、先ず上人を拝して後この杖履を戴き行路の難無きを欲する也。^{★57}

とあり、国阿堂にある国阿上人像の傍らにある「上人の杖履」を「戴く」ことで、道中の難が「無」となるといふ。なお、『縁起』において杖は存在せず、また「道中の難」ではなく「不浄の憚り」を「無」とするとに差異——この変化については後述する——が見られる。では、「戴く」とは何を成すのか。さきほど挙げた『京童』には靈山の画図が見られるが、そこには、上人像とその前にある「足駄」に平服する參詣者が描かれているのである。^{★58}

では、そもそも「足駄」をさがめることなどがありえるのだろうか。たとえば『野守鏡』の冒頭には、書写山に詣でたい、

人おほくあつまりて、寶藏のとほそをひらきつゝ、性空上人の古き調度どもとり出でて、拜見侍りしかば、……いそぢあまりばかりなる僧のなまめきたりし、寶藏の中へ分け入りつゝ、彼聖人の御足駄をとり出でて、「かれ見たまへ、これこそまさしく佛の道に入りたまひけるあなぬらうけうたりしものなりけれ」といふに、そこらの人もげにやとおもひけむ、みななりをしづめて、とりわきこれをなむ拜見侍りき。^{★59}

とあり、書写山の性空(九一〇〜一〇〇七)の「足駄」は、「佛の道に入りたまひけるあなうら(足の裏)」として、信仰の対象となっていた。なお、性空は、『国阿上人絵伝』において国阿が修行したとされる書写山を中心に活動した僧で名高い。

いづれにせよ中世において僧の「足駄」への信仰は、珍妙であるがたしかに存在し、双林寺でも「不浄の憚り」に結びつけて信仰されていたとも考えられよう。以上から、『双林寺縁起』の「戴上人履」は、「上人の履」にたいして頭を伏せることで敬意をあらわすと解されるのである。

しかしながら一方、中世において足駄とは、信仰の対象でもあると同時に、災厄や混沌の象徴でもあった。そもそも、『古老口実伝』においても、「寶殿 如二月水所并足駄類等」、不_レ用_二不浄處_一とあり、「足駄類等」は、不浄の典型として伊勢では理解されていたが、それだけにとどまらない。『平家物語』における文覚こそが、

法住寺殿にて後白河法皇の面前で「打擲刃傷」を犯したのち、赦免されて勸進活動を再開したさい、「太刀ヲ腰」に構え、「指繩緒ノ平アシダハ」を履いていたのである。^{★61} また、『平家物語』において宇治橋の戦いで活躍した浄妙明秀も、「ひらあしだはき。阿弥陀仏申し」^{★62} たのである。そして、『義経記』での武蔵坊弁慶が、「平足駄」のような顔と書写山で押揃され怒り狂い、「足駄」を履いて音を鳴らし、書写山を暴れまわり、その結果書写山を炎上させてしま^{★63}う。このように足駄は、体制や秩序を揺るがしかねない荒法師たちの象徴であった。そして何よりも、鎌倉末期以降、死を恐れず漂泊する、「悪党」的存在である「暮露」と呼ばれる人々も、「足駄」を履くものとして「ぼろぼろの草子」などで語られた。^{★64} したがって、足駄で大地を闊歩する者たちは、まさに時代を揺り動かす存在者であったのである。

そして、『縁起』においては、伊勢熊野の参詣者たちは、上人の足駄に敬意を捧げることのみで「不浄の憚り」が失われる。ここではもはや『沙石集』のように「あわれみ」を実践した僧侶のみが「不浄」を容認されるわけではない。あるいは、ただ庶民の穢が、例外として受け入れられるわけでもなく、しかも「慈悲」の心を持つ必要さえもない。こうした『発心集』以来の「あわれみ」と「生死の穢れ」の精神的葛藤が、まさに『縁起』において溢流する。貴賤を問わず一切衆生が「上人の履」に敬意を表すだけで不浄の「憚り」が解かれることが、伊勢社との「誓約」として顕彰されるのである。そのために、心身の不浄が問われることはなく、参詣を遂げること

が可能となる。このことは、これまで限定、あるいは圧迫されていた禁忌の緩解が、応仁の乱以降の神仏秩序の動揺のなかで、民衆のもとまで拡散し、降りたつたことを示唆するのである。そしてそのとき、これまで生死を忌む象徴であった伊勢の神は、もはや生死を忌むことの咎を否定し、混沌ともいえる不浄なるひとびとを招き寄せる神へと変貌するのである。まさに、浄であれ、不浄であれ、伊勢の神は「嫌わ」ないのである。

彼らは、国阿のほかにも多数いた。そして「アシダ」を履く存在者たちは、秩序を揺るがすような大胆な行為を行って見せたものとして、大地を闊歩してしまう。たんなる僧侶でもなく、かといって武士でもなく流離う不定形な彼らは、まさに南北朝・室町期における動乱の象徴として追憶されるのである。そして国阿こそが、かかる人々が追憶されるなかで生まれ、そして生きた人である。このような存在者の精神を、いわば神の思惟へと高められ、不浄と憐れという概念へと深化されたときに、国阿と不浄をきらわぬ神々の心象が生成されるのである。彼らの精神は、もはや内心の慈悲や正直などを問うことはない。ただ「アシダ」を「戴く」ことだけによって、不浄の「憚り」が解かれる。『縁起』における伊勢の神は、不浄を清め、祓うことを求めない。国阿を追い払うものに死さえもたらす。伊勢の神は、憚りや禁忌を否定するという倒錯を犯すのである。したがって、不浄をはばからぬ精神が、民衆のもとへと降りたつたことを指し示し、もはや王権の中核たる伊勢の神さえもが、熊野の神と結びつけられることによって、民衆をもふくめた不浄の人々を

受け入れ、招き寄せるのである。このことは、あくまで清浄為先を重んじた伊勢社の変貌を象徴的に示すと同時に、まさに応仁の乱という動乱と退廃の画期を経てあらたに打ち立てられたひとつの時代精神といえるのである。

このように靈山時衆が「不浄の憚り無し」とする国阿と神を『縁起』において顕彰したさい、その同年に内宮神官荒木田守晨は、『永正記』を著し、戦乱のなかにあつても忌不浄の施行細則を整備したが、その規定では、祠官などの熊野参詣を禁じていることには瞠目すべきであろう。^{★65}ゆえに熊野の精神は、伊勢の神官にとつて警戒すべきものであつた。むろん、禁忌はたんに宗教的規制であるだけでなく、社会や体制のための規制でもある。したがつて、『縁起』の国阿と神は、いかに体制に根差そうが、理念に過ぎないとしても、既存の禁忌と体制を揺り動かすひとつの運動の結晶なのである。

さて、時代は下るが、『家久公御上洛日記』天正三年（一五七五）六月一日には、

さて宮川を渡、はらひ仕り候へは、衾きともあまた来り、よろつの事を申かけ、ものを取候、其おり節、安藝の國の人妻子を引くし参詣なるか、御祓せんとはた帯などをもときおきたりけるを、衾き是をうはひとらんとするを、河の中より走りあかり、はたかすまう成ければ、手にかゝへたる物をも忘、女子の事ハいぶにおよはず、諸人のミる目をもはゝからず、ふりまはるこそはかけれ……其より内外外宮へ参、道すから靈佛れい

社變筆に及はず、殊更六七歳の童女、文殊堂にてかねを打、扇を開、さま／＼の林をなす事、一遍に文殊のさひたんかと目を驚候^{★66}

ここでは、島津家久（二五四七〜一五八七）とその一行が伊勢に参詣した様子が記されている。宮川で「祓い」をしようとするれば、神宮の祓宜たちが歩み寄り、世話をする分物をせびろうとしたという。しかも祓宜たちは、安芸からの参詣者の帯を川の中まで無我夢中で奪いとりいき、女子や諸人を一切気にすることはなかつたという。いずれにせよ、ここでは当時の禰宜の煩惱にまみれた貪欲さがうかがえよう。そして、内宮と外宮にむかう道には、多くの「靈仏」が姿を現したという。ことに「文殊堂」には、童女が鐘をならして囃子を立てていたという。「正直」や「清浄」、「仏法を屏」くといった伊勢の教説の形骸化は、明らかであつたのである。そのように戦国期の伊勢は、けたたましい喧騒と鐘声が響く、「不浄の憚」なき退廃の場であつたのである。

さらに近世の外宮祠官の出口延佳（二六一五〜一六九〇）は、慶安三年（一六五〇）に著された『陽復記』には、

我神領も世々を経て仏事のみ盛になり、末社などは名のみ残て畑と成、田にすかれけるにや、あとかたもなく其の所慥にされる人なきも多し。かく成もてゆくも何ゆへぞや。神道と云名のだに知人もまれになり、書は故家にかたばかり残れど我家の

かざりとや思ふらん。自もみず、まして他にも見せず、虫や鼠となりて朽る。か、れば三百年來次第に神地も変じ、伊勢の国司と仰ぐ北畠殿さへ神領を押領せられしかば、爰もかしこも他より押領しき。^{★67}

とある。ここには延佳自身の嘆きもふくまれるだろうが、神領は失われ、神道さえも知る人はまれであるために、その書物も失われていたことがうかがえる。こうした神道の間隙は、神道家や社人等にとつては憂慮すべき事態であったことはいままでもない。しかし『双林寺縁起』を冠する霊山時衆にとつては、こうした神宮と神道の衰亡は自身の不浄を肯定する神を生成させる陰影のある余白であったのである。

九. 擬態する国阿像

——穢を祓い清める上人——

山伏 アア、ゆるいてくれい、ゆるいてくれい、ゆるいてくれい、ゆるいてくれい

禰宜 いやいよ私の勝ちでござる。サアサア、「筆者補足…幣帛を」持たせられい、持たせられい。^{★68}

狂言『禰宜山伏』の一節である。ある茶屋にて、「難行苦行」をかさねたという山伏は、「なまぬかつた禰宜めが、諸国を廻つて檀那衆をたらずさえ、腹が立つ」と怒りをもらし、禰宜に山伏がもつ仏具の入った肩箱をかつげと無理をいう。そして両者はどちらが大黒天を影向できるかで勝負をつけることになる。結果、山伏は敗れてしまう。私たちの笑いを掻き立てるのは、禰宜が影向した大黒天に追いつてられ、詫びをいれつつ逃げまどう、山伏の醜態である。最後に禰宜がみずからの幣帛を、山伏に持たせようと追いかけるようにして、終焉する。

ここでは、したたかな伊勢御師たちが参詣者を呼び集め、諸国に支持を集めていたことが語られる。そして、禰宜が横柄な山伏を祈禱の力で打ち負かし、山伏に「幣帛」をもたせよとするという演出には、中世末から近世にかけての伊勢信仰の普及の様相が象徴的に込められているといつていい。

ところで、『禰宜山伏』では山伏が逃走するために実現しなかった、禰宜の幣帛をもつ山伏が存在したとすれば、それはきわめて珍妙といわざるをない。しかしながら、近世において伊勢詣が隆盛するなか、十七世紀前期には儒家神道が登場し、それにともなつて中葉に伊勢神道が復興し、一八世紀初頭には洛中でも神道の教化が盛んに行われると、排仏的ともいえる思想が神道において芽吹いたことは事実である。本節では、そのような時代背景のなかで、とくに霊山時衆のなかでも霊山派のもとで生成し、普及した『上人伝』における国阿像と神々に着目する。ことに松下氏が論じた、『上人伝』

に見られる「穢れ觀念を取り込んだ上での穢れ消滅」について焦点をあて、それが神祇と国阿像にいかにな託されているのかを論じる。しかし、それを国阿の実像とはとらえない。むしろ、『縁起』の国阿像をいかに忘却し、変奏させることであらたな国阿像が生成されたのかを解き明かす。

さて、一七世紀中葉において成立した『上人伝』を問うにあたって、その冒頭部分から瞠目すべき点が見られる。

天皇の御子聖徳太子誕生ありて、佛法をひろめ給ふ、兼ねて神道をつたへて、推古天皇へ奏していはく、日本に生種子、震旦現枝葉、天竺開花實、故に神道は仏法の根源なり。儒道は仏法の枝葉なり。天竺にて佛法の花実をあらはす、又花落て根に歸ことく、佛法東漸す。^{★69}

ここでは、みずからの祖師を喧伝する伝記でありながら、奇妙にも国阿の死後に成立する吉田兼俱『唯一神道名法要集』（一四八六年成立か）におけるある一節に類似するのである。『唯一神道名法要集』では、「神国ニ於いて仏法を崇むるの由来、何ノ時代自り何ノ因縁を以て、他国の教法を要する哉」という問への答えとして、

第三十四代推古天皇の御宇、上宮太子密かに奏して言はく、吾ガ日本は種子を生じ、震旦は枝葉ニ現はし、天竺は花実を開く。故に仏教は方法の花実たり。儒教は方法の枝葉たり。神道は万

法の根本たり。彼の二教は皆是神道の分化也。枝葉・花実ヲ似て其ノ根源を顕はす。花落ちて根に帰るが故ニ、今此の仏法東漸ス。吾が国の、三国の根本タルコトヲ明カサンガ為ニ也。^{★70}

とあり、ほとんど同様である。兼俱は「彼の二教は神道の分化」であると説くのだが、このように神道を「根」源としてそのほかの儒教や仏教よりも優位におく。これがいわゆる根葉花実論と呼ばれる吉田神道の理念であり、『絵伝』は奇妙にも、この根葉花実論の引用のち、「仏法に帰する者は、貴賤上下災を銷し、福を受、されば寶祚の長久萬民の快樂、佛果菩提を祈るもの也」とつづく。むしろ、このことは『縁起』には見られない言説であることはいうまでもない。したがって、『上人伝』は「根葉花実論」を受容し、神道を根源としながら仏法の効用を語るのである。

では、『絵伝』における国阿はいかなる活動を行うのであろうか。国阿は書写山での修行のち、貞和三年（一三四七）に、「愚痴闇鈍の衆生を度せんという願」によって、恵心僧都や法然上人といった浄土系僧侶をしたって「念仏三昧の行人」となったという。また、文和元年（一二五一）には、丹後国生野にて「賤めか布さらす」「下賤無智」の百姓の姿を見、「他力念仏」の思いを強くする。

そして永和元年春（一二七五）、国阿は「我宗門鎮護の神」であるために、熊野参詣を志したという。したがって、『縁起』の国阿のように、「裸の形を顕」し、「身を蜂虻」にさらすという、「自力」で修験者的修行をしない。そして「膿血」を流しながら熊野へ深く

帰依したのではない。むしろ『上人伝』の国阿はこのことが薄められ、発心の時から正統な手続きを経て僧となり、「愚痴闇鈍」の衆生を意識し、「下賤無智」の人々にふさわしい念仏教化を優先するために、「宗門鎮護の神」であるという外在的要因から熊野を志向するのである。

国阿は紀州に至り、熊野本宮をめざす。そこでも念仏勧進をつづけながらも、自らは、

憂世の外に出たることく、心の塵なく山谷の水に沐浴して、内外清浄の身とそなりにける。^{★71}

と、愚痴闇鈍の憂世を避け、「内外清浄」を志向するのである。この「内外清浄」のための沐浴は、『上人伝』において度々表象されるのである。むろん、このような「内外清浄」の沐浴は、『縁起』において描かれることはない。そして、『縁起』では、熊野新宮は生死を断てない衆生への咎や不浄の憚りを否定し、不浄を謂わぬ伊勢参宮を促す夢告を与えるが、一方『上人伝』では、「那智」において神託が下る。

泉津事解男と申奉は、六趣の群生の罪障を祓除給ふを尊號とせり、救世菩薩も衆生をすくひ給ふ抜苦與樂の薩埵也、一切衆生、平等利益の神助を祈て、七日七夜六時の行法を行ひ給ふに、遠國近國参詣の人民、或は穢にふれ、或は女人月水の障ありて

社参かなわぬは、大悲の智水にみそぎし、分（本力）願成就せしめ給へ、同居の塵にましはり給ふとて、神のけからひをうけ給ふへき理なし、又念佛の行者は、浄不浄をはなれたる佛體に歸命し、不覺して眞如法身の光のうちに撰取せられ候へは、何のはらひにも名號を唱れば、障碍をはらひ候にあらすやと、丹心に念し奉られしかは、一七日に満する暁、空かきくもり雨そ、きしに、山伏まみえていはく、衆生の災となる欲心をふかく祈る者には、名利をあたへむ道なし、浄あれば不浄もなくて不叶、縦重服の人たりとも、心正直なる者には、慈悲加祐して守らすといふ事なしと示し給ひ、木履と杖とをあたへて、是にて修行利益し給へと、行方しらす成にける、聖此木履と杖とを頂戴してより、神通自在の身成り侍る。^{★72}

『上人伝』の国阿による熊野への祈請において目を引くのは、「祓除」または「はらひ」なる神道的表現が度々見られることである。ここでの国阿は、熊野へ参宮するひとびとの穢について念じるさい、熊野の神である泉津事解男が六道の群生の罪障を「祓除く」ことができることを引き合いに出す。また、穢に触れた参詣者や月水の女人らについては、「大悲の智水にみそぎし」と仏法の如来の智慧をあらわす「大悲の智水」をもちいて、「禊」をすることで「けがらひ」を受けが必要がないのではないかと念じる。さらに念佛の行者は、「浄不浄」をはなれた仏体に帰命しているのであり、「名号」を唱えれば「障碍」を祓うことができることを国阿は主張する。そ

して後述するように、これらをもとにして、参詣中の穢や不浄を「祓
い除く」ことの根拠とするのである。

そして、このような神仏の穢れを祓ける力を国阿が神に訴える
とき、山伏の姿となった那智の神は応答する。「心正直なるもの」
であれば、たとえ重服であつても参詣が果たされる、と。そのさい
神に与えられたのが、神通自在となる木履と杖であつた。そのため
に、「上人の履を戴けば不浄の『懺り』」を否定する『縁起』の言説
は失われることになる。一方で、欲心をなくし、「正直」であるこ
とで『穢』から守られるという。つまり、国阿の穢を祓い除くこ
とへの「祈請」に応じた神託といえよう。また、この「正直」からは、
『八幡愚童訓』における「詔曲不実を嫌」うが思い起こされるが、『上
人伝』の熊野の神は、このように伊勢神道によつても称揚された概
念を精神的根幹ともなる神託において引用するのである。

以上の熊野参詣の場面において、『縁起』における国阿がいかに
忘却され、新たに変奏されているのかがうかがえよう。第一に、『上
人伝』における国阿の熊野参詣の動機は、時宗鎮護の神であつた。
そのことは、『縁起』のような不浄の問題の意味は薄められること
を意味するといえる。それにともなつて、『縁起』において熊野に
三十三度参詣した果てに、膿血を流血するという出来事は喪失する。
一方で『上人伝』は、あたかもそのことを覆い隠すかのように、沐
浴によつて内外清浄の身となることを怠らない。したがつて、その
ことは国阿自身が身と神前を穢すことを受け入れられることをとお
して、本来「生死の穢」を嫌う神への帰依と、穢を引き受けざるを

得ない女人へのあわれみの葛藤が生じて夢告に至るといふ、内省に
よる転換を欠くことを示唆するのである。一方、『上人伝』は「愚
痴闇鈍の衆生」を「名號」によつて祓い清めることの延長線上に、
新宮での神託が語られるのである。

さて、このような変奏を遂げた国阿は、伊勢においてはいかに語
られるのであろうか。永和元年（一三七五）六月十五日、国阿は伊
勢へと赴いた。そして伊勢の山田では、

聖御裳濯河にて垢離を取給へは、御供の道俗男女、我もとら
しと垢離を取、夫より外宮へそ参給ふ、抑当社は天を守り、
……然るに廳官三職十人の禰宜、百二十人の神主、朝暮番々に
出仕を成し奉り、僧徒をいみて近づけず、聖は道のちまたを法
界道場と定め、神の手向として、末世の人民に彌陀名號をすゝ
め、罪悪をはらひ、佛果に至らしめんと欲す伏乞冥助を加へ給
へと祈られる、然處に老たる神主二人、物のけつき、目色替り、
口はしりて、いかに聖それにて行法をつとめ給ふや、神前ちか
く参り給へと、聲々に申ければ、道俗男女、参詣の諸人、奇異
のたもひをなし、聖も信心氣もに銘難有思ひ、それより神前近
く参り、七日七夜六時の行法をそ勤め給ふ。^{★73}

とある。『上人伝』における国阿は、『縁起』とは異なり新宮での「夢
告」がないために、月水の不浄のある女人たちを連れることはない。
むしろ、国阿はここでも「清浄」であるために垢離をとり、つきし

たがう道俗男女も国阿にならつて身を清めるさまが活写される。

そして、『縁起』のように伊勢の宮人たちが、国阿と不浄の女人たちを追い返すという緊張は見られない。そのなかで国阿が「道のちまた」から、「名號」によって末世の人民の罪惡を「はらう」とを欲していると神に祈る。ここではあくまで祈るのみであつて、口で名号を唱えることはない。なお、寛文六年（二六六六）に成立した出口延佳『神宮統秘伝問答』よれば、参詣のさいに仏語を唱えることは基本的に禁じられており、^{★74}国阿は神祇の流儀に従つてゐることを示している。『縁起』の「膿血流血」のち、社人が「口走」ることで神前へ参るよう呼び掛けた描写が転用され、伊勢の神主に「もののけ」がつき、「神前近くへ参」るように国阿へ告げる。このように、国阿は垢離を取りはらつて「道のちまた」から内心で祈るのみで、何ら禁忌を犯すことはない。一方、伊勢の社人も僧を忌むにすぎない。したがつて、伊勢の神が「神慮」に背いたとして宮人たちが「病惱横死」させることもない。以上から、『縁起』における国阿と伊勢社の「不浄」と「神慮」をめぐる葛藤は失われ、少なくともここではただ仏法と罪惡をはらう名号を、伊勢社と神が受容するかいなかに限定されるのである。

外宮において神前に達した国阿は、ついに内宮へと至る。むろんここでも僧徒を忌むものの、国阿はまず、神に以下のことを問う。

思ふに、昔聖武皇帝行基法師を勅使として、佛像を造らんやいなやと問せ給ひしに、神殿ををのつから開けて、大神宮答ての

たまはく、實相真如の日輪は、照却生死の長夜、本有常住の月輪は、磔破煩惱の迷雲との給ふ、又帝の御夢に告ての給はく、日輪は是毘盧遮那也とて、日輪の相を現して光赫如たり、帝夢覺て感激して、東大寺の大像高さ十六丈に作給ふは、毘盧遮那に擬して也。分身丈六の量にあらず、毘盧遮那經疏此には日といふ、日光は至らずといふ所なし、故に魔訶毘盧遮那佛の翻名大日如来也。……今此内宮は本朝の太祖也、世尊にさきたつ事百萬歳也。豈そのかミ佛囑をうけざらんや、われ本願の名號を衆生にさつけ、二世安樂ならしめんと思ふ……^{★75}

ここでは聖武天皇の時代に、行基が勅使として派遣されたことから生じた奇瑞が語られる。行基が佛像の建立の是非を伊勢に尋ねると、神殿がおのずと開き、大神宮が日輪と月輪について語つたという。その後聖武天皇の夢には、日輪が毘盧遮那であることが告げられる。そして聖武天皇は大神宮の神が日輪を語つてゐることから感ぜし、東大寺の大仏を毘盧遮那に擬して作つたという。そして毘盧遮那仏は光を余すところなく照らすために、またの名を大日如来という。つまり、ここでは伊勢の神が毘盧遮那¹¹大日如来との深い関係をしめしたうえで、国阿はなぜ伊勢は仏法を避けるのかと問うのである。

実はこの伊勢の神への告白もまた、『唯一神道名法要集』によるものだと思われるのである。『唯一神道名法要集』には、「神明の本誓ヲ専らにする」ために「神事潔斎の時、仏經等を忌む」にもかか

わらず、なぜ「吾が国ノ諸神社、仏菩薩ヲ以て本地と称する」のかという問いがあり、それに対して兼俱は、

吾が聖武皇帝、伽藍建立の叡願有りと雖も、猶神国之遺法を恐れ、行基菩薩ニ仰せて、其の効験を伺ひたまふ。爰ニ行基菩薩、大神宮ニ参籠して之ヲ祈請す。神告げテ日タマハク、「真相真如ノ日輪ハ、彼ノ生死長夜ノ闇ヲ照らし、本有常住ノ月輪ハ、無明煩惱の雲ヲ払ふ」と。……是非は、其の告未だ詳ならず。故に「天平十四年十一月、右大臣橘諸兄公ニ仰せて、勅使ト為テ伊勢太神宮に参らしめ、天皇の御願寺建立すべき由、祈らるる所也。爰ニ件ノ勅使帰参の後、同月十五日の夜示現シ給ハク、皇帝ノ御前に玉女坐シテ金光ヲ放ちて宜たまはく、「当朝は神国なり。尤も神明ヲ欽仰し奉り給ふべき也。而るに日輪は大日如来也。本地は盧舍那仏也。衆生は此の理を悟解して、当ニ仏法に帰依すべし」と給ふ也。^{★76}

と説いている。ここで説かれる内容は、『上人伝』とほとんど同一といつていい。ただ、『唯一神道名法要集』では行基と橘諸兄が伊勢へ参宮しているものの、『上人伝』は行基が「勅使」として参宮したとされ、行基の存在が強調される。いずれにせよ、ここでは国阿の死後に活躍した吉田兼俱の思想を、国阿が語るという、奇妙な事象が生じるのである。

したがって、『上人伝』作者は、冒頭と国阿の思想の根幹となる

伊勢での「祈請」のさいに、『唯一神道名法要集』に見える吉田神道の根本教義が用いることにより、国阿の行実の正当化を行っているのである。

さて、兼俱の思想をもとに神仏の深い交わりを語る国阿は、

又日域六十餘州より、あゆミをはこふ上下萬民、火の穢にふれ、殊に女人は月水の穢にふれて、参宮の所願をむなくす、法界遍滿の神光は、淨穢共に照臨し給ふ、金剛の神體は、穢に触てもかけれず、火に入ってもやけず、水に入ってもたほれず、今同居の塵にはしまり迹を垂給ふは、衆生済度のためならず、抑願は参宮の輩、悪穢の罪を許し給へと、丹誠にいのり給ひ、一千日の参詣を始め給ふ。^{★77}

と、ついに国阿は、参宮を果たせぬ穢に触れた貴賤のひとびとや月水の穢を内在する女人たちを遡上に乗せる。ここで国阿は、神光は「淨穢」ともに照らすものであり、「神體」は穢や火、水に立ち入っても何の作用を受けないという。この国阿の祈りもまた、伊勢神道の教典である『御鎮座本紀』では、「止由氣皇太神月天尊。……是名ニ金剛神一生化本章。万物惣躰也。金則水不_レ朽火不_レ燒。本性精明……任_二大慈・本誓_一每_レ人随_レ思……金玉則衆物中功用甚勝。不_レ朽不_レ燒。不_レ壞不_レ黒。^{★78}」とあり、水や火も穢（黒）れることなく衆生を救う豊受大神について語られているのだが、この記述は

『上人伝』における国阿の神への祈請ときわめて類似するのである。

国阿は、そうした不浄や穢には無縁の神に力を借りようと、冥助を乞う。そして国阿は、穢を「罪」としたうえで、それを許すよう求めるのである。その実現のために国阿は、一千日の参詣を始めようとする。このことは、『縁起』とは異なり、『上人伝』作者が伊勢への結縁を重視したこと物語る。そして国阿は、一千日の参詣を達したさい、ついに宿願が叶う。

御裳濯河の河上に、癩人死して目も当てられぬ有様なるを、聖此死人引導し給へは、忽観音と現し、虚空にあかり、聖の所願今日には満足すへしと、空中に聲有り、……社頭に趣き給ふに、大神宮近くの覗に乗移り、いかに聖はそれにして拝し給ふや、神前近く参り給へと、……聖は感涙骨髓にとをり、有かたく思ひ、漸々神前へ参り給ひけるに、雨寶童子出現し給ひて云、何時宿願の旨納受す、其證字あり、其跡をとめて見れば、伊勢熊野参詣共輩、永代許汚穢といふ文字、御判あざやかなり……則此神印を板にあらはして、参詣の貴賤道俗男女にあたへ給へは、道すからおもはざる汚穢不浄の行ふれにあふといへとも、その穢を除て、参宮の所願を成就せすといふ事なし、此柏葉の神印今に傳はりて、此道場に安置し奉る所なり^{*79}

御裳濯河には、奇妙にも癩人の死体があり、国阿は引導するが、するとたちまち観音となり、所願の成就を告げる。したがってこの癩人死体は、穢を引き起こすものではなく、むしろ清浄へ変じるこ

とを示唆するといえよう。そして国阿は神前へと向かうことをよく許され——つまり、一千日のあいだ、彼は特別に禁忌をおかさず社頭において祈請したのである——雨宝童子から、「伊勢熊野参詣共輩、永代許汚穢」という神印を賜ることとなった。そしてその神印の板を与えれば、「道すからおもはざる汚穢不浄の行ふれにあふといへとも、その穢を「除」かれるのだという。この、許す、といひながら、穢を除く、という表現で語られるところに、微妙でありながら『縁起』の国阿とは大きく異なる変奏が認められるのである。むろん、『縁起』ではこの神印はなく、伊勢より国阿は「彌陀名号」を賜ったのである。

そして国阿は、天照大神が影向したために正法寺に「神殿」を構えたことから、永徳三年（一三八三）、足利義満を介して後小松天皇から上人の号を勅許されることとなり、「公家武家國阿上人の十念」を受けたという。『上人伝』の国阿の正当性は、その行実だけではなく、幕府や朝廷といった体制からの公認によるのである。

以上から、『縁起』の国阿像からいかに変奏されたかがうかがえたであろう。『縁起』においては、熊野の夢告をもとに、国阿は伊勢で不浄の禁忌をやぶることで、国阿の「履」を戴けば不浄の「懺り」を喪失できることが説かれた。『縁起』にける伊勢熊野の神々と国阿は、「不浄の時嫌」うことなく招き入れると同時に、穢ではなくそれを否定する「禁忌」の解消を語ったのである。

一方、『上人伝』においては、国阿の伊勢での一千日の参詣のすえに行き着いたのは、穢そのものを取り除くことであった。国阿は

吉田兼俱の言葉を語り、みずからは一度も禁忌を犯すことなく守り抜き、内外清浄でありつづける。その姿は、あたかも『禰宜山伏』では叶わなかった、「幣帛をもった山伏」さながらである。そして「愚痴闇鈍」な不浄の衆生を「清浄」へと導きつつ、一方で公家や武家といった支配階級の庇護下の「清僧」として描かれるのである。ここには、もはやあの「孤絶の聖」の面影を垣間見ることはできない。そして神は、「清僧」国阿のために穢を取り除くことに力を貸す。そのために国阿と神々は、たしかにその表面は『縁起』とは相違ないように思われるが、しかしながらその本質は、典型的な「清浄為先」の論理をみずから寄生させたのである。肉を切らせて骨を断つことをえらんだ『上人伝』の国阿は、『縁起』の論理とは対極の、清浄為先を突き詰めることで穢れそれ自体を消滅させるのである。そのために、『上人伝』は『縁起』とはことなり、その文量の多きにもかかわらず、穢を神に祈請しようとする内省的契機を一切欠くこととなる。重ねて言うが、禁忌は社会的規制であり、体制の護持に結びつくものであることは言うまでもない。この禁忌への向き合い方が、両者を明白に分かつのである。したがって、『双林寺縁起』における「上人の履を戴けば不浄の憚りなし」という教説は忘れ去られ、いくたの変奏を経ることで、「清浄為先」を志向しながらも不浄を「除き」、「祓う」ことで許可するという、矛盾を孕んだ新たな国阿と伊勢・熊野の神が生成された。そしてこうした上人像は、『靈山国阿光英問答』（元禄年間「二六八八〜一七〇四」、あるいは貞享年間「二六八四〜二六八八」成立とされる）などといっ

た時宗伝来にも登場することとなる。そして後述するように、正徳元年（一七一二）成立の『山州名跡志』や享保十九年（一七三四）年成立の『近江與地志略』といった地誌にも姿を現し、今日に至るのである。

十、仏法を誇る神道家

——神道家が眼差す不浄と浄土——

前節においては、吉田神道説を語り、不浄を祓い清めながらも穢を許した『上人伝』の国阿が、あらたに一七世紀に生成されたことを論じた。

吉田兼俱が『唯一神道名法要集』を著して以来、仏法に還元されない神道論を近世の儒家神道家たちは志向した。その意味で、兼俱の延長線上に位置づけられる林羅山（一五八三〜一六五七）は、『本朝神社考』序文において神仏混淆を非難し、仏教排斥を主張すだけでなく、「民俗に内外清浄を致させる」ことを掲げたのである。むろん、彼とその一族は江戸におもむき、幕府に仕えた。そのために、彼とその子孫の学問＝言説は近世において庇護の対象となり、正統なものと位置づけられた。^{★81} それとともに京都においては、「神祇管領長上」を名乗る吉田氏が、諸社禰宜神主法度（寛文六年「二六六五」）において神職本所として位置づけられ、白川氏との対

立のなかにあつても、あくまで吉田氏は幕府の宗教政策において重要視されていた。^{★82} そうしたなかで、儒教の廃仏的体質が投影された神社整理が諸藩によって展開され、その思想は体制に広く浸透していったといえる。したがって、近世、ことに一七世紀は、神道家たちが幕府といった体制に入り込み、仏法と対峙するという史的状況があつた。こうしたなかにあつて生成したのが、『上人伝』であつたのである。そして、『上人伝』がもつとも強調する点は、伊勢との結縁であることはいうまでもない。

だとすれば着目すべきなのが、伊勢外宮神官である出口延佳（一六一五〜一六九〇）である。延佳は六歳にして豊受大神宮権禰宜となり、神明への奉仕に努める同時に、伊勢神道の復興を目指した。また、彼の人生は江戸へ訴訟のために出向いた以外は、おおむね伊勢の神域で完結し、神宮への奉仕や研究、講義が中心であつたという。^{★83} そして延佳の著作は仮名混じりのものも見られ——本節で取り扱う『太神宮神異記』（以下は『神異記』と略す）がその典型であるが——、けだし、その狙いには衆生の教化が鮮明にあらわれている。延佳の登場によって、喪失の危機に瀕していた伊勢神道の理念は、民衆をふくめた参詣者へと根を下ろす契機となつたことはいうまでもない。そのために本節では、まずは延佳が仏教といかに対峙していたのかに耳を傾けたい。まずは『太神宮神道或問』（以下は『或問』と略す）を取り上げるが、この著作は寛文六年（一六六六）正月に刊行された。そのために、『上人伝』の成立とも時期は近い。『或問』は、それ以前に成立した『神宮秘伝問答』（万治三年「一六六〇」

とは異なり、ひら仮名、振り仮名交じりの形式で著された。その形式をふまえるにあつて、著作の史的背景に鑑みると、慶安三年（一六五〇）、寛文元年（一六六〇）などには伊勢詣の集団化が発生し、伊勢に御師と参詣者の往来でにぎわつていたことをふまえるべきであろう。

にもかかわらず、『或問』冒頭の問いへの解答には、延佳の真宗への特別の感情がみられるのである。

我朝は神國にて君は神裔にましく、萬民は神國の民なれども、末代となりて道のみ神道にはあらず、異国の道なる事口惜しこそ侍れ。天正年中に向宗の本領本願寺大坂に籠城せられけるを、信長公大勢にて攻めたまへども落城もせず、信長公の御勢、鐵炮に玉を入れずして打たると申傳たり。是は何たる事とならば、信長公は平氏にて、桓武天皇の御遠孫ならば、天照太神より御血脈も相續し給ひながら神道は少も御心がけなき故なり。

専修一行の一文不通の一向宗も、道を立てすゝめ申せば、神國の人民異國の法の流の一向宗にすゝめ入られて、日本國の武命をも用ずして、鐵炮に玉をも入らず打たる事は、武威をおそれて出陣は仕ながら心は皆國敵の一向宗に帰服したるもの也。此事を以て見るに、日本國の主にてましますならば、神道を御身に行ひたまひて、下萬民まで神道にて教たまひなば心服し上をそむき奉る輩もなく、萬代まで天下泰平にして、神國神道の名虚かるまじき歟。今の世の人、神道は祢宜神主の道にて、其外の

人は知ても用なき事とおもふは甚以てあやまりなり。日本國に生れたる人は心に得て身に行はでかなはざる道なるを、異國の道をば尊崇すれども、祢宜神主の外に神道修行の人もなきは何たる迷ひぞや。よく心に味へたまふべきなり。^{★84}

ここでは、神道の教えは伊勢社においてのみ広められるべきかという問いに対して、延佳がやや晦渋に答えている。彼の結論は、仏教のような「異國の道」ではなく、神道の教えこそが、あらゆる階層や所属を越えて日本国に広くいきわたるべきであるという。そのためには、「朝廷」といつた「神裔」たる神国日本の「主」が神道への信仰を心にとどめるのではなく、「御身」において——つまり身体において、信心が外部に表出されるにおいて——行い、それによつて「下」萬民に至るまで教え広められる状態が理想であるという。そしてその結果、「萬代」にいたるまで「天下泰平」となり、神國神道の名はたんなる空虚な言説ではなく、実体として顕現するのだというのである。

こうした延佳の議論において察せられることは、神道普及の前提において、日本の神裔である「主」、すなわち天皇から「神民」へ教え広められるべきとされるところにある。つまり、「神道」は神に近い「主」と、その支配下にある「萬民」という身分的階層秩序をもとに上意下達的に教化される。そしてそれによつて体制を末代にわたつて安穩で盤石なものとするのである。

しかし、一方でここではその理念が「虚」となりはてしてしまうと

いう、延佳にとつては「口惜し」い「歴史」がつまびらかに語られるところに、われわれの目を惹くのである。そして延佳はいう。日本は「亂國」なり果てたとき、神道もまた「衰微」した。そして「末代」には道は神道だけではなく、異國の道が広まった。そのとき現れたのが、延佳にいわせれば、「一向宗」だったのである。

延佳によると、一向宗は天正年中に大坂で籠城し、信長の大军を撃退した。そのさい信長の軍勢が、鉄砲に玉を込めることなく放つたという。この信長勢の敗北とその原因としてあげる鉄砲を放つさいに、玉を込めなかったことについて、延佳は、神道の「衰微」をみる。つまり神裔たる桓武天皇の「御遠孫」、織田信長は神道の「心がけ」がなく、その軍勢もまた信長の「武威」に服していたにすぎなかった。逆に、所詮読み書きさえもしない一向宗が「神國の人民」に教化をおこない、信長の軍勢さえも一向宗に帰服していた。それゆえに信長勢は玉をこめずに発砲することで敗北し、戦乱はつづいたのだらうと、延佳は説くのである。それゆえに延佳は、信長勢が一向宗に帰服し、鉄砲に弾を込めて放つことなく敗れたことに嘆いている。かりに、神道を信長勢が信仰していたならば、一向宗を撃ち殺し、戦乱をしずめていたのだ、と。

したがって、延佳は身分階層を前提としながら、貴賤ともに神道の精神が深く流し込まれていくことで、天下泰平が訪れると説いた。そしてその理想の対極の現実が、一向宗に帰服する神国萬民だったのである。延佳はこのような「一向宗」が跋扈する「神國」の情況にたいして、鉄砲で撃ち殺すべきであったとほのめかすのである。

このことを理解すべきに当たって顧みられるべきは、『縁起』においては真宗に類似する言説がうかがわれたことである。そして霊山時衆の諸寺院は真宗大谷廟堂にもちかく、事実真宗との交流がうかがわれるのである。しかも、家久の伊勢参宮のために上洛した記録である『家久君上京日記』（一五七五）には、

さて霊仙に参、こく阿の御堂拝見、帰りにかつくの橋を打過、
 やかて双林寺、其次に長楽寺、本尊観世音、其寺の脇に一向宗の村有といえ共今はなし、是ハおさかより先に立候一向宗といへり、^{★85}

とある。ここでは、大谷祖廟が焼かれた寛正の法難以後も、霊山時衆が展開する長楽寺の隣には、「おさか」（大坂）より逃れた「一向宗」が暮らしていたのである。けだし、そのために延佳の一向宗批判は、霊山時衆にとって等閑しうるものではないのである。

また、「太神宮」の「廻の末社」には、「遠国参詣人」が不案内であることにかこつけ、仏像を拝ませ、「散銭」をむさぼるものがないということに対して、延佳は、「無作法」であり、

公儀の御力にてきびしく御正ありて、日本宗廟のけがれをすゝぎ度事也。禮法の先ずる日本宗廟不作法の汚すゝがれなば、神道も是より興起して神慮御納受ある事、是に過たる御神忠あるべきや。^{★86}

と語る。つまり、延佳は仏像を拝ませ、散銭をとる社を「けがれ」と非難し、これを公儀によって取りはらわれるべきであると主張するのである。また、天和二年（一六八二）『神宮統秘伝問答』では、浅熊岳参詣について答えるなかで、「参宮以前に佛寺参詣はすべからず」と説いている。^{★87} 事実、『或問』と『神異記』が刊行された寛文六年には、熊野比丘尼を濫觴とする慶光院への朱印が停止されることで、慶光院は以後、遷宮への関与を行わなくなった。また、神宮近接の寺院は、移転させられることもあった。このこともまた、『上人伝』生成下の時代背景として顧みられるべきなのである。

さて、『或問』における延佳の言説に触れることで、そこには、「一向宗」への格別の非難を冒頭に説いていたことを確認したが、彼が奉仕してやまぬ天照太神は、一向宗や不浄の人々に対していかに向き合ったのであろうか。それを考えるにあたっては、延佳が『或問』と同年の七月に刊行した『神異記』が重要であろう。

『神異記』は、国書総目録によれば、写本もふくめて二〇冊以上存在する。このことは『或問』と同様であるが、『或問』以上にはとんどの漢字にふりがなが振られ、平易な表現で語られている。

『神異記』は、神の神異は、信仰の結果として現れることを語り、内外宮の神官の不信心を責めたてる。また、外宮権禰宜河崎延貞の『蟄居記談』によれば、この書を「そしれる人」が「多」かつたという。そうした世評のために延佳は居住の地を二見在に居を移したという。^{★88}

そして、こうした『神異記』においても、一向宗は邇上に乗せられるのである。詔刀師である弘宜が常陸国の那珂の湊にて、被をおこなうための「大麻」を配っていたさいに起きた出来事を、以下のように語るのである。

七百軒餘の中に吾は一向宗也とて、大麻を拒みぬる間、彼が心に任せけるに、其夜かの一向宗の家より火出て焼にけり。一向宗は云に及ばず、那珂の湊の人皆驚きて、太神宮不信仰の所に、たゞ一家火災は神罰とて、明朝水戸へ来て、色々懇望して、大麻頂戴し、其後は彼の一向宗の人も、太神宮信仰深く成けると……大日本國に生まれながら、近代は異國人きりしたんの様に、一向宗日蓮宗のみ伊勢大神宮を輕しめて、神恩をも不_レ知ぞあさましき。今の一向宗は太神宮信仰も雜行雜修とて嫌ふ。神明信仰は日本國の人民なべてすべき道なるを、雜行雜修とて嫌はゞ、父母に孝行、殊に公儀の御政道を敬ふ事も、雜行雜修とて嫌ふべきや。此の心増長して、天正年中にも國敵となり、大坂籠城せしなり。諸人をすゝめ法力を借て天下を望みしおそろしき心根、行末猶よく思慮すべき事ぞかし。又日蓮宗は、我が寺内に三十番神とて、天照太神をも勧請し奉りたり。眞の天照大神は天上し給ひ、此の地にはまします、伊勢の神宮には邪心入替りてあり、參詣する者は惡道に墮つといふ。聞も恐れある事ぞかし。伊勢兩太神宮は、日域の天子の祖神にてまします、凡夫は私に勧請と云事、曾てなりがたき子細有。日蓮宗の寺々は、

天子の御子孫と云事聞も及ばず。たとひ天子の御子孫なりとも、勅命もなくて私に天子の宗廟の神を、ひそかに奪ひて寺内に勧請しながら、剩天照太神は天上し給ひ、伊勢太神宮には邪神入替りたるとは何事そや。天上し給ひたる天照太神の日蓮宗の寺内にましますば、彼等が寺内は此地にてははんかくて天上か、愚痴の旦那をたぶらかさんとの謀計分明也。神は非禮を享けたまはずといへり。禰宜神主にもあらず、沙門の身として日蓮宗の寺内に、神明勧請は甚しく非禮なれば、その寺内に來格し給はゞ、これぞ邪神なるべき。^{★9}

ここでは、那珂の湊の一向宗の家が神宮大麻を拒み、そのことが「大神宮不信仰」であるために、「神罰」として家から火が出て焼けてしまう。この一向宗の一家は、それ以降は大麻を頂戴し、太神宮信仰を深くしたという。つまり、延佳の一向宗への怒りは、延佳の描く神が代わって不信心の家を焼くのである。

このように不信心の象徴としてまたしても一向宗が登場するのだが、この「神異」から長々と延佳自身の批判がつづられ、その矛先はやがて日蓮宗へも向かっていく。というのも、日蓮宗は「日域の天子の祖神」である天照太神を、「私に勧請」しているからである。延佳はこれを、「ひそかに奪」うことだと非難し、禰宜神主でもない沙門の神明勧請は、「邪神」であるはずであるという。いずれにせよ、両者の門徒たちが、「異國人きりしたん」のように「神皇」の道を廢し、「神敵國敵」となってしまうことを彼は嘆いた

なお、靈山時宗も同様に、『上人伝』と同系統の『靈山国阿光英問答』には、「汚穢を許す」神勅が下されたのち、正法寺の住職光英の夢に、「天照大神宮が「来現」し、「靈山を念仏三味の道場と成すべし」と語ったという。そして、『上人伝』でも永徳三年（一二八三）には、靈山に参詣していた少女が、「風の宮鏡の尊熊野三女権現天照大神宮祇園天王常に此の峯に下り、国阿の法儀を聴聞している」との神託を語り、四柱神殿を構え、このことを聞いた足利義満が後小松天皇に奏して「上人号」を賜ったという。^{★91}つまり、義満や後小松天皇の権威を盾に、その正当性を語っていたのである。事実「菟芸泥赴」（貞享元年「一六八四」）には、「天照太神 国阿影堂に廊にてあかる所也もとは東光寺のかたはらに安置す雨峰童子の御かたちとぞ」と記されていることから、少なくとも正法寺には天照大神は祀られていたのである。^{★92}このように、靈山時衆は「沙門」でありながら神を影向し、このことを『上人伝』やその系統の伝記に著したのである。また、靈山時衆たちは、神宮の「大麻」に対抗するように、正法寺の靈山派は「汚穢を許し給ふ札」を配り、双林寺の国阿派は「履」を「戴」くことで穢れの「憚り」を「無」とした。

それゆえに延佳は、神宮社官の大麻を拒む一向宗、あるいは天照大神を勧請する日蓮宗を論難したが、その矛先には靈山時衆もふくみこまれるのである。とはいえ、『上人伝』は、神明の忠孝を示す国阿像を描きつつ、しかも、延佳が批判していた兼俱の、『唯一神道名法要衆』を引用するのである。したがって、『上人伝』作者は、それこそ、国阿に擬態をほどこすことで、近世伊勢神道と思想的に

対峙しうるものへと変奏させていたのである。

むろん、『神異記』は、不浄禁忌を犯すものへの神罰を多彩に描く。例えば、大名の「代参」の侍が、鹿食を食べたにもかかわらず、そのことを隠して参詣すると、鹿の血のついた浴衣をあらためても、新たに血がついてしまう奇異がおきた。下向したのちの寝所で侍はただ一人焼け死んだという。そして延佳は、肉食禁忌はかつて「七十五日」であったが、いまでは「百日」であることを付け加える。^{★93}さらに、寛永十九年（一六二四）伊勢にて殺人を犯した「狂人」が、家に死体を隠していたという。そのさい、彼の家のみが雷で落ちて、「狂人」は焼け死に、このことがもとに七日の触穢となり、参詣人でさえも宮中へ参らなかつたという。^{★94}

以上より、太神宮の不信心、あるいはそのことによつてもなう禁忌の無視は、死さえもたらす「神罰」が下されるのである。このように『神異記』は、戦乱にあつては不信心のものには砲火を浴びせても憚らない延佳の意志が貫流する。そしてこのことは、『双林寺縁起』において国阿と月水の不浄のある女性を退けた伊勢社人を罰する、あの「神慮」とは相反しうるのである。

以上のように伊勢外宮において、延佳は理念と世情の乖離を嘆く一方で、その差をうめるべく「神異」が「神敵」にふりかかることを書き連ねた。

その後、京都においても増穂残口（一六五五〜一七四二）が、正徳五年（一七一五）に『艶道通鑑』に著し、北野神社に参籠したのち、神道家としての活動を開始した。清々など、忠実な門人もいたよう

である。残口はもともと、浄土門、そしてのちには日蓮宗へ移ったが、六十一歳にして還俗した。なお、残口が関係していた不受布施派谷中寺は、元禄四年（一六九四）、次いで十一年（一六九二）に幕府の弾圧に遭い、残口もこれに連座したという。

神道家としての残口は、『艶道通鑑』やその後の著作を抱いて洛中の寺社の市場で講釈を行うなど民衆の教化に傾注し、人気を博した。また、享保五年以前（一七二〇）にはすでに吉田家へ接近し、彼らと連携して講談を行っていたと思われる。そのために享保三年（一七一八）刊行の『神国加魔祓』以降には、吉田神道の色合いが濃い。その後残口は、吉田氏を介して現下京区は朝日神明社の宮司となり、ここを拠点に活動を行った。

むろん、彼以前にも巷間に入り込む神道家は数多くいたが、その人気は、著作が京坂のみならず江戸でも出版され、彼の死後である寛延二年（一七四九）には、江戸中村座の顔見世芝居「御能太平記」にて、神道講師残口として登場したことからもうかがえよう。

では、彼の巷間をにぎわした語りは、いかなるものであったか。まず、残口の著作には『艶道通鑑』以来、「仏法叱り」とも呼ばれる激しい仏教への罵倒の散乱が挙げられる。次に、こうした齒に衣着せぬ罵倒の連続を、井原西鶴といった舌講調のやわらかな文芸形式にのせて巷間に浴びせたのである。そのために残口は文芸の領域においても後代に影響を与えたという。

さて、本節ではそうした残口の語りにおいて、かつて残口が属した浄土門について、あるいは穢について、巷間にいかに舌鋒を浴び

せたのかに耳を傾ける。まず、彼の神道家としての転身当初に著した『艶道通鑑』を取り上げるが、残口の僧たちへの誹りは、霊山の時衆を射程にふくむのであろうか。その問いは、以下の語りから明らかである。

清水寺に続き、北斗堂・靈山寺・法観寺。昔は勅願の梵刹双蕨、不断念仏の僧侶・一生不犯の沙門、草の戸を結芝の庵を構へて、石文に酒肉を戒め制札に猥りがはしきを禁めて、頗る清浄の靈地なりしに、今は桂の橋柱も、ぬげあとに大根のみ根深く、山の井の流れも次第に涸て、小便に水勢まされり。さればいつしか淫婦・屠児の居と成り法灯は夜店の行灯にかわり……惣じて色所は本より流と立て、やりばなしなる筈とはいへど、此邊の遊客共ぞおかしけれ。権大僧都と見えし山伏、入替はりて二階へ峰入りする。襖一重に角内がねち髭なでられて、餘念なき大笑ひ。……座敷には和尚の唱名聲で、流行ぶしやらるゝに、木戸より御百と見えて、小便臭き男を引こむ……^{★95}

東山の清水寺と並ぶ靈山寺は、かつては「勅願の梵刹」として不断念仏の僧侶や一生不犯の沙門たちが修行する、清浄の靈地であったという。しかし今やその一帯は、遊女やいわゆる「穢多」とも称される屠殺を担う屠児がはびこることで、夜店の行燈が並んでいることを残口は嘆く。そして僧侶たちが遊客同様、修行のかわりに色に耽り退廃するさまを風刺する。彼にとっては和尚の「唱名」も、

もはや小便臭き男を引きこんでしまう。したがって、残口の批判する退廃の僧たちこそが、まさに靈山の時衆であつたのである。

さらに残口の靈山への批判はこれだけではとどまらない。

知恩院の馬場先より、下河原、安井の内、靈山、地主の庭、聲なふて人を呼ぶ花、招ざれどもをのづから群りて、木陰つきくしき所、水草の清きにたよりて、我一と幕打まはし、氈敷ならべ……鳥辺野の無常を恋に焼返し蘭麝の香、音羽山の鶯を静掻に弾き移す三弦の調・頻伽の聲色に、今一度と立聞するに、

此方の天狗笑ひに魂に宿替へさすえ、興に乗じて行人、興尽きて帰るあり。胸引明て寛活なる腰元は誰見ても悪戯そふに、被深く幼稚めける娘は誰が見ても好もしき方。生ながらの出尻は振らねば張合なく……いそのひろき街道に立は、常精進で若衆伴ふ男、豆腐きらひて白人連たる坊主、振袖に袈裟かけし比丘尼、衣着て白粉したる御家、鐘を叩て佛を喰鬼、尾を陰て法を賣狼ども、覗機関をビイドロなしに、大津絵を生で見た景色^{★96}。

ここにおいても、桜の名所でもある「靈山」は、知恩院や清水寺の地主の庭と並べられて、その退廃さが諷刺語られるのである。東山は三味線や歌声が響き、若い男女が集う。そして娼婦を連れる僧侶や娼婦すがたの比丘尼が往来する。そしてその様はまるで、鬼の念仏や鯨刺画などの風刺画を生で見ているようだ^{★97}と、残口は述べる。

事実、靈山時衆は、『洛陽名所集』といった名所集にも、と記さ

れていた。さらに近世真宗の書『肉食妻帯弁』でも「又彼遊行派相模国藤沢清浄光寺時宗テ是モ妻帯チヤ……依テ京都テモ一条ノ道場、市場道場ミナ妻帯ナリ。靈山丸山御影堂皆妻帯ナリ^{★97}」と、時衆の退廃を例に挙げてみずからを正当化していたのである。また、熊野比丘尼も「地獄の繪」から「血の穢れ」を民衆に忌ませ、「不産女」の悲しみを説いていたものの、今では、「白粉に薄紅付て、付髪、帽子に帯幅廣くなり、しらぬ貞ぶて思はせ風俗の空目づかひ、歩み姿も腰すへての六文字」と遊女のように成り果てたと彼は語つた。^{★98}

以上のように、残口が還俗して神道家へと転向したと同時に刊行された『艶道通鑑』には、「靈山」が退廃しきつた僧徒の槍玉としてあげられていたのである。むろん、このことは『艶道通鑑』は残口の代表的作品であるために、京都だけではなく、大坂や江戸にも受容されていった。京都に活動の場を求めた残口が、「仏法叱り」の講釈を行うにあたって、「靈山」はよき教材であつたことは容易に推察されよう。

では、仏法叱りの標的であつた残口は、穢や不浄にたいして、いかに語つていたのであろうか。『有像無像小社探』（享保元年「二七一六」刊行）では、残口は以下のように説いている。

是等を以て佛神一體の理を述、神も佛に帰依し給ふにより、三國に佛程尊はなしと談ずれば、いや共おふ共いはれずと、愚なるは思事なり。右件の碩徳達は、いづれも修行の功により天

徳にかなひ、名物の網繩をはなれ出させ給ふ心が正直の頭にして、神の宿らせ給ふ所なり。然りとて日本の公道を佛道にて立たきと思召、神慮にてはかつふつに似てなき事なり。たとへば神の死の穢を忌給ふは、常の掟なり。然るに三輪の常観法師が、悪病人を葬て、吉野へ参りて神のよろこび給ひ、熱田の性蓮坊が、母の骨を首にかけたりとて、社内をおそれしをゆるし給ふなど、扱はくるしからずとて、穢をやぶるべきにあらず。むかし去人伯耆の大智明神の御前にして、飢にのぞみて鹿の死肉を服し、其上拜殿にて穢を成しけるに、何のとがめもなかりし。程經て大智明神へ参詣の人有て、きびしき行をして、鹿の文字さへ神の忌給ふといふを聞て、件の夫婦がいわく、「いにしへ我等かやうの不埒ありけれ共、少も祟りなし。何事も心からなり」とあざけり笑ひしに、たちまち夫婦両眼つぶれ、久しからずして死せりと。如斯ゆるし給ふ神心と、とがめ給神心と、とがめ給ふ神心を知らず、無智の者の、一概なるあやまりを知べし。本理明らかならず、公道を弁えず、非の中の是を語り、枝葉とりつひて本根をわする、事なかれ。^{★99}

ここでは、残口は最澄や空海だけでなく、空也や法然などの高僧のもとにそれぞれの神が相貌を現わしたことを語る。残口はあくまで、「祖師」を否定することはない。そしてこのような高僧への神の示現は、神仏の一体を示すものでも、仏に神が帰依したことを意味するのではないことを彼は強調する。あくまで、かれらが神の心

に叶い、「國の寶」となるほどの「正直」の心を有していたからである。それゆえに、彼によれば「佛道」を「公道」にすることは、神慮とはまったくことなることであるという。そしてその公道をないがしろにする例として、「死の穢れ」を忌まぬことが挙げられるのである。三輪の常観法師や熱田の性蓮坊が「あわれみ」のために死穢となつても、神々がそれを許したという。これらは前述したとおり、『沙石集』と『元亨釈書』に見られるのだが、まさに『双林寺縁起』の濫觴ともいえる、不浄を憚らぬ「孤絶の聖」がうかがえるのである。しかしながら、所詮、残口にいわせれば、穢れや不浄を忌むことはあくまで「常の掟」であることにかわりない。したがって、常観らの例をもつて、穢を忌まぬことはあつてはならないのである。それどころか伯耆の大智明神にもとて、鹿の死肉を食した穢れの憚りを恐れぬ夫婦が、両目を失いやがて死にいたつたことを引き合いに出して、残口は強く戒めるのである。ゆえに残口からすれば、死の穢れを許した例を無造作に一般化することは、「公道を弁えず」、「非の中の是」であつて、「神慮」に背く教えなのである。

こうした残口の批判の矛先は、『双林寺縁起』に象徴される、穢を憚らぬ国阿像にも向けられかねない。というのも『双林寺縁起』では、まさに国阿自身が流血したにもかかわらず、そのまま熊野社の「寶前」へ入ることを神から認められるからである。しかもそれ以降の夢告を根拠に、貴賤の人々に「不浄の憚り」のない「伊勢熊野参詣」をうながす神を語るからである。したがつてあの「縁起」の国阿像は、残口のいう「非の中の是」、あるいは「枝葉」を社会

全体へと拡散させるものであり、残口にとつての「神慮」の対極をいくのである。しかも『京師巡覧集』(寛文十三年「二六七三」成立、延宝三年「二六七五」刊)にうかがえるように、国阿の行実——こうした名所集などからうかがえる国阿像については次節にて後述するが——は、残口が例として挙げた「三輪の常観」や「性運坊」の行いと同様のものとして賞賛されていたのである。そのために京都において講談による教化に人生を費やした残口のこの批判は、国阿を祖師として仰ぐ靈山時衆にもそがれているのである。

では、日蓮宗不受布施派から転向したとされる残口にとつて、靈山時衆だけではなく、念仏の徒全体をいかに眼差していたのであろうか。彼の著作の内には、念仏の徒への非難と思われる言説は、数多い。たとえば吉田神道の影響が見られる『神国加魔祓』(享保三年「一七一八」)では、

まして盲に杖をあたへ、聾に管を用ゆるは、当機益物として、杖でなければならず、管でなければならぬ者を救方便なり。極悪はほかの方便なしと、弥陀を唱しめ、題名をかぞえさする事は、盲の杖、聾の管なり。常の人には、用ひて益なき事なり。亂世平天下の今の時に用いゆるは、賊後の弓、冬の案山子也。法然上人、日蓮上人の、内鑑冷然の權威に募りて、徳行を推察するに……卑俗凡下の男女は法船を離、佛網にもれて、逆罪國にみち、殺盜世にはびこる故に、易行易種の浄業を弘、せめて法類につらなり、佛縁をむすばしめかねては、又悪僧凶徒等が、我慢を

くだかん為に、龕弊黒衣の形にして、陰遁の身操をしめし、愚に還凡に落て、廃智捨学の行作をすゝめ給ふ。是時機相応なり。

……次第に祖風をうしなひ、亂行放埒の悪僧遊民、月〴〵に多、年々にはびこり。俗にもあらず、出家でもなくて、神儒佛一致にして、本尊は弥陀を立、形状は僧、身の行儀は和国神化の妻帯肉食成ル、わけも差々理もしれぬ者交榮る。是又元祖は亂世の時、是非なく不法の愚俗を導にぞ、立給ふらん。治平安安の代には、心眼をひらきたらば、改べき事なり。日本の内にも耶蘇と同じく、折國有とかや。彼宗の榮るから、豫宗も濫行に成て、日本の費、國家の衰微、目に見えずして、萬人の喉首しまる事也。天下の大丈夫あらば知べし[★]

残口はいう。弥陀や題目を唱えるという易行は、盲の杖、あるいは聾の管とおなじように、戦乱を生きる極悪の人のためではない、と。そこには、念仏への帰依に対する激しい侮蔑や卑賤視が見て取れるだろう。そのために現在のような太平の世においては、こうした教えはもはや有害なのである。しかしながら法然や日蓮といった祖師たいしては、「逆罪」や「殺盜」にあふれ、悪僧がはびこる時代のなかで、混迷する凡俗の男女に「易行」をとおして「佛縁」を結ばせようとしたところにおいて、残口は高く評価する。とくに日蓮は、かつて帰依した「師」でもあり、その評価は格別である。

一方で残口は、法然の教えを継承したひとびとを「易行の末學」、あるいは「贗徒」と名指して非難する——とはいえ自身が所属した

法華門徒には、彼は一切言及しないが——。ここには、法然以後の浄土宗だけではなく、浄土真宗や時衆がふくまれることはいうまでもない。彼らは、「大乘圓頓の法」や「娑婆有縁の教主」を誇るのみで、京都や鎌倉の僧俗はもはや「無慙無愧」のごとく情況に陥っていたという。そしてそのような「末世」にあつて彼らは、みずからが「勤める」ことがないために、「最下の悪人」のみを救う教えのみを「物ぐさ」たちに広めることで、「亂行放埒」がはびこる「繁昌」を果たしたのである。しかも「治平平安」の現在においても、「弥陀」を称えて「妻帯肉食」をおこなうために、他宗さえも「濫行」にさせてしまうという。残口はこうした不浄の乱行を「改む」べきであり、伊勢の出口延佳と同様に「耶蘇」と並べて厳しく説くのである。

したがつて、靈山時衆は洛中における仏教批判の標的とされてきたことは、たしかである。かつては権力に近づきながら独自の活動を担い、いまでは「遊女」と「屠兒」がはびこる色街と化していた靈山にたいして、残口は好ましい思いを抱くことはなかつたことは想像に難くない。それどころか残口にとつて「靈山」に住まう人びとは、洛中において肉食妻帯をおこない、不浄乱行をおこなう易行の「鷹徒」の象徴的存在として映っていた。それゆえに、靈山時衆は、残口らによる洛中民衆に向けた仏教批判のひとつの焦点となつていたのである。このことは、残口がかつて「不受布施」という、権力に屈さない信条を強調することで弾圧をうけつづけた不受布施派に属していたことに鑑みれば、理解できよう。こうして彼の強烈な風刺の数々は民衆へとそそがれ、それはかれが宮司をつとめる「朝日

神明社」を中心に行われた。そして残口の登場を告げる『艶道通鑑』の成立時期は、次節で詳述するように、従来の穢を憚らぬ国阿像から、穢を祓い清める国阿像へと変奏され、それが普及していく過程と重なるのである。

十一・もうひとりの国阿上人

——謡曲に見る「孤絶の聖」の残影——

前節では、『上人伝』における国阿像からうかがえる、神祇と不浄の相貌とその史的意味を明らかにした。この変奏は、民衆教化へのりだした近世神道への理念的応答でもある一方で、時代への思想的妥協をはらむものであつた。したがつて『縁起』において生成された、不浄そのものを肯定する伊勢・熊野の神は、あたかも忘却されてしまうようである。そして本節では、田中充編『未刊謡曲集 一八』所収の謡曲『国阿上人』における国阿像とその史的意味を中心に論じる。

謡曲『国阿上人』は、佐野本や同系統の吉川本にのみ見られる珍曲である。田中充氏によれば、謡曲『国阿上人』の成立は、少なくとも国阿上人の出家は文和四年（一三五五）であることから、それ以降であるという。また、田中氏は『未刊謡曲集』の解題では近世初頭に成立したと推測する。その内容は、おもに前段の伊勢参詣の

途上の国阿と参詣後の後段の神語と神楽に分けられるが、田中氏は、前段は「近世の駄作」特有の「複雑且冗漫」な技巧であり、後段こそが主題であるという^{★曲}。とはいえ、本節では田中氏が「駄作」とする前段を対象として扱う。というのも、参詣までの様子がうかがえる前段こそが、国阿の相貌をうかがう上で貴重な語りを有するからである。ただ、田中氏のいうように、前段と後段では明らかにその表現や展開に亀裂があることはたしかといえる。

謡曲『国阿上人』については、管見のかぎり田中充氏の解題をのぞき、小野澤眞氏が中世以来の国阿についての口伝が巷間に普及していた例として挙げるのみで、歴史学・思想史の立場からその史的意味が問われることはなかった。それを論じるにあたって、まずは謡曲『国阿上人』がいかに今日に伝わったのかをあらためて確認する。

『国阿上人』を所収する佐野本は、全一〇〇が番五番二〇冊で成り、表紙に金泥を用いた豪華な番外謡曲集である。田中充氏によれば、寛永九年（一六三二）開版の『薄雪物語』をもとにした謡曲「薄雪」など、近世初期の作品らしきものが多いことから、成立もそれにしたがうという^{★曲}。

また、佐野本は、もとは加賀藩前田氏によって所蔵されていたが、漢学者黒本稼堂（一八五八〜一九三六）へ払い下げられ、その後金沢の宝生流職分である佐野吉之助の手にわたたり、彼に所蔵されていた。なお、稼堂は加賀出身であり、金沢市にみずからの蔵書を金沢市に寄贈している。そして、佐野本と同年代に成立した『謡曲新百

番』には、ともに大名旗本の所有をあらわす金泥を用いられていることから、「物好きな大名が、廃曲中の珍曲を祐筆等に命じて書写」させ、百番としたのではないかと、佐野本や吉川本などについて論じた田中充は推察している。

つづいて吉川本は、吉川旧子爵家に伝えられ、佐野本や『新謡曲百番』、大聖寺本と同様に金泥を表紙に用いた豪華な外形をなしている。その内容は、二百二十五番から成り、『新謡曲百番』が所収する同題、同文の曲が吉川本にも多く見られる、下懸節付の番外謡曲集である。その成立は、宝永四年（一六七六）以後、あるいは下つても元禄年間（一六八八〜一七〇四）とされる。そして吉川本と佐野本の調査に当たった田中充によって、謡曲『国阿上人』は昭和四十六年（一九七一）刊行の古典文庫『未刊謡曲集 十八』に所収された。したがって、以上の経緯をふまえたとき、謡曲『国阿上人』にたいして時宗は関与しなかったことが示唆され、少なくともその伝来において積極的な関与はうかがえないのである。

また、田中氏の述べるとおり大名家がその伝来に関与したとすれば、ややもすると、謡曲『国阿上人』は巷間や民衆とは断絶していたと推し量ることもできるだろう。かといってそのことは、その内実の価値とは無関係であり、『国阿上人』を等閑する理由とはならないのである。

では、謡曲『国阿上人』における国阿像は、いかなるものであろうか。謡曲『国阿上人』において国阿は、京都「靈山」あたりに住んでいると語られる。また、神と仏には「水波の隔て」しがなく、

その一体の理を悟っているために、「伊勢天照太神」を深く信じているという。そして国阿は、毎日伊勢路へと参詣におもむいていく。ところがある日の宮川で、旅の男に、男がともなっていた女が急病でなくなってしまったことを告げられる。すると国阿は

扱扱哀なる事にて候。もとより出家は人を救はん為なれば。

いなとはいかで申すべき。偕其の死骸はいづくに御座候ぞ。^{★16}

と応える。彼は女の死を「哀」しみ、「人を救う」ことが「出家」の目的であるという。したがって、ここでは「あわれみ」の思いをもち、「人を救う」ため不浄を一切厭わない国阿が活写されるのである。このことは、『沙石集』における慶円や真観房、あるいは『山王絵詞』の僧たちなど、中世におけるかつての不浄を厭わぬ「あわれみ」みある僧たちを思い起こさせるのである。そして国阿は、「きぬの一重のかけ」にのみ隠された死体を拝見する。そして女の死体を前に彼はいう。

荒いたはしや候、実や紅粉の翠黛は。唯白皮を色どる。芳躰眠るがごとし。身ひやゝかに魂去つていづくにか行。昨日はいつくしみ、けふは又野原の結ぶ露霜の。消えてはかなき世中を。^{★16}

国阿が女の死体から観じたのは、無常であった。しかしながら国阿は、女の死体は「芳躰」が眠るようだといひ、その白い肌を美しい

まゆずみが彩っているのだと称える。ここでの国阿のあわれみは、もはや倫理などではなく、死する女の官能によるかに思われるのである。そして「棺槨」や「煙の柴木」がないために、「賤の小筵」を棺として、「土中」に「築籠」めたという。つまり、国阿はあてやかな女人の死体を土葬したのである。

そして彼は南無阿弥陀仏と唱えて、供養を行う。さらに旅人には太神宮に参詣する者であることを告げ、太神宮の神は葬送のような「穢らはしき」ことを「忌む神であるために、参詣を断念してしまう。国阿はあくまで、この段階では慈悲のための葬送を「穢らわしき事」と自覚し、それを神は忌むと解していたのである。したがって、ここでは国阿は主体的に穢れを忌む不毛きを訴えるのではない。

しかしやがて、「芳躰」の女人が眠る墓が「鳴動」すると、事態は変転する。「鳴動」は、中世には神仏が人びとに何かを意図するさいに生じることとされるが、この鳴動のちに墓から「上人」と呼ぶ声が聞こえてくるのである。そして女人と国阿が問答を交わすこととなる。

女人死体　いかに上人。流石に名を得し悟りの人の。何しに迷ひ給ふぞや、

国阿　不思議やこれはなに事ぞ。御身こそは中有の旅に行やらで。娑婆に著する幽霊を、迷ひとは申べけれ。

女人死体　辞とよ神共仏とも。おなじ流れの水成を。穢れしわざを手懸けしとて。思ひ立たる神詣。空しくなか帰り給ふ、

国阿 実々誠誤りたり。死ぬも生るゝも悟らば同じ心成るべし。我迷ひたる心の雲の。晴ぬぞうたてかりけるよ。^{★101}

女人死体が国阿に何を迷っているのかと問うと、国阿は、現世に執着する幽霊である女人こそが迷いにおかされているのではないかと反論する。しかし女人は、そのことを否定する。神と仏は「おなじ流れ」であるために、国阿が死の穢に触れようが、伊勢参詣をあらめるべきではないと説き伏せる。そのとき彼は、死も生も、悟りのうちでは一体であると感得し、参詣の迷いは晴れる。

そして国阿は、女人死体に何者であるのかを問う。すると女人死体は、

女人死体 誰とはなどや疎也。神とる、伊勢の神垣隔てなき、南無阿弥陀仏、我が名にして、読みしも今ぞ夕附の。くゝ、とりくゝ成し教ととも。同じ、流れに宮川の。清き心を汲みて知れと。^{★100}

女人死体は、伊勢は神と仏の隔てがないことを語り、みずからは「南無阿弥陀仏」であるという。その名は阿弥陀如来ではなく、ただ六文字の南無阿弥陀仏。ここに名号それ自体へ帰依する時衆の精神が嗅ぎ取られるのである。ここで見られる「伊勢の神垣隔てなき」という表現は、金春禅竹作とされる『野宮』にも見られる。^{★100} なお、『野宮』ではこのことを旅の僧が語り、たいして六条の御息所は、清浄

な野宮に僧が「来たり給ふは憚りあり、疾く疾く帰り給へ」と追い返そうとするも、彼に供養されるのである。

そして女人死体は、神仏は別々であつても、伊勢の「宮川」において両者は一体となること説き、それが「清き心」と語るのである。そしてその「疑ひをすむ水」を国阿は「越える」。ここにあつては、元來心身を清め祓う伊勢の宮川が、神と仏、そして生と死の合流として劇的に描かれるのである。むろん、伊勢においては、応永期の『耕雲紀行』では「佛とも法ともいはし宮河にすゝきて」とあり、もし「佛」の一字をとけば、口をけかすこと三〇年」となると耕雲は伝えている。^{★101} しかし謡曲『国阿上人』は、宮川こそが、本来対立する神と仏、生と死が流れ着く象徴として描かれる。の象徴として描くのである。そしてその「疑ひをすむ水の宮川」を国阿は「越えて」、神前にて女人と化していた伊勢の神はみずからをあらためて語る。

衆生済度の利益。和光の塵にまじはる時も在、又は万上の翠躰のやん事なきにも生れ、未来にては法のあるじ、今現在の神の道。何かは人の、うたがふべき。^{★101}

神は衆生のうちに生き、ときとしてなまめかしい女にもなり、来世には仏法の「あるじ」でもあり、今は神の道にあるという。そのため何者かを問うことは無意味となる。したがって神や仏、衆生はそれぞれ別々の姿でありながらも、根本において同体であることが語られるのである。すなわち。多にして一、一にして多。一体で

ありながらそこに無数の相貌を帯びていく。神仏一体とはいえ、ここには生も死も、矛盾するものがそのまま含みこまれるのである。そして後段ののち、国阿は「清き心」を得て、嬉しく帰ったという。以上の展開からうかがえるように、ここでの「清き心」は、死や佛法、穢が神、そして衆生と一体であり、すべてを肯定することを悟ることなのである。

つまり、謡曲『国阿上人』における国阿は、慈悲のために死の穢となり、参詣の可否について煩悶する。そこで彼のうちに、仏法の慈悲と神祇の不浄をめぐる葛藤が生じるのである。とはいえ、神の化身である女人に、神仏一体・生死一体の理をもとに説き伏せられることをとおして、葛藤は氷解し、悟りを得て参詣を遂げる。しかもその神は、「南無阿弥陀仏」であるという。生をつかさどる神と死をつかさどる仏の融解という「理」を強調するこの物語は、慈悲や悟りの有無を問わず、神が死や穢れを根本において内包し、肯定することを国阿に宣告する。したがって、この宣告は、講談神道家である増穂残口が非難する「非の中の是」を、彼の意に反して極限において絶対化しうるのである。そして、何よりも『沙石集』や『野守鏡』における生死を忌む神明としての伊勢の神から、大きく転換しているのである。

そして熊野での血の穢のまま参詣し、その後の葛藤と内省のすえ夢告をえるという『縁起』の語りを、この物語はこれらをひとまとめにして伊勢に適用しているといえよう。また、後者では熊野の夢告から国阿が不浄の女人たちを「誘引」したのたいていして、前者は

むしろ、神々女人が国阿をみちびくという関係の逆転が生まれている。そしてこのことは、時宗系の謡曲では一遍や遊行上人がもつぱらシテの救済者としてあらわれることに鑑みても、謡曲『国阿上人』がきわめて特殊な位相を占めていることを示唆させる。

さらに、井原今朝男氏は、荒木田守辰によつて著された『永正記』において、東海地方などに伝わる民間習俗である速懸が禁じられていることに着目している。^{★111}この速懸とは、死体を死んでいないものとして野に送ることで穢を忌まなくてよいとする習俗であるが、このように死人が生き返るために穢の憚りを否定する態度は、中世において死人が生き返るという説話が多くみられることと連動しているという。だとするならば、墓が鳴動し、女人の死体が穢を憚る無意味さ説く謡曲『国阿上人』の制作者は、意図するかどうかはともかくとしても、そこには中近世に見られる死に対する民間習俗と軌を一にしているだろう。

いずれにせよ、『縁起』と謡曲『国阿上人』において通底するのは、本来神仏が忌むべきとされる穢や生死を、ありのままに肯定する姿勢である。このことは、「穢を除く」ことを強調することによつて神道的な「清浄為先」の論理にからめとられることで、『唯一神道名法要集』にもとづいて大日如来と伊勢の関係の深さを説くのみにとどまる『上人伝』とは、明らかに一線を画するのである。

ところで、前述したとおり謡曲『国阿上人』は近世初頭に成立したとされ、延宝四年（一六七六）以後、あるいは下つても元禄年間（一六八八〜一七〇四）に編まれた吉川本などに収録されているこ

とから、延佳などの伊勢神道の復興とその諸刃ともいえる排仏の渦中においても、中世以来の「孤絶の聖」の残影ともいべき国阿像が『上人伝』とは異なるかたちで存在し、それが芸能の領域のうちへと流れついていたことは顧みられるべきなのである。とはいえ、このことは現実とは遊離し、当時の民衆をふくめた巷間には無関係の芸能にすぎないのではないかと疑問はぬぐえないであろう。この疑問がぬぐえなければ、所詮、謡曲『国阿上人』は、伊勢信仰の寛大さを喧伝する側面が濃厚にあり、なおかつ芸能という小宇宙の幻想のなかでのみ、社会的矛盾が捨棄されたことを指し示していることになる。

しかしながら、どうやらこの細片は、たんに細片として完結したものではないのである。例えば、宝永二年「一七〇五」の伊勢詣の奇特をあつかった『宝永参宮』^{★10}においては、国阿や女人死体はたしかにみられないのだが、「和春春日の明神の神職」が難波潟にて、少女と出合い、彼女が伊勢参詣の由緒についてつまびらかに語りだすと、いつのまにか謡曲『国阿上人』が想起されていくのである。神職が「御身いか成人やらん」と問う。すると少女は「誰とはなどや愚なり」といい、謡曲『国阿上人』と同様の表現がみられる。そして少女は「天津太玉の神」であることを告げ、

天照神も、本地、阿弥陀如来。衆生を济度し、悟りの道に勧め給ふ。疑ひもなく、西方浄土に、すくはん為に、无尊光仏の光を放ち。

神も仏も、一躰分身、此心をば。和光同塵は、結縁の初。八相

成道は、利物の終りとは、今こそ衆生も、悟りを開く。他力の本願、今生当生、仏果に至ると、一度に礼拝、なし奉れば。光を放ち。白雲紫雲に、打乗て。二尊東西に、去給ふ。冥加に叶ふ、万歳の天下……^{★11}

と締めくくられ、伊勢の「天照神」は阿弥陀如来が本地であり、衆生を济度し、悟りの道を勧めるのだという。

このように、謡曲『国阿上人』から溢流したともいえる『宝永参宮』では、伊勢が南無阿弥陀仏と一体であることが語られ、神職はこの南無阿弥陀仏である伊勢の神に帰依するのである。

では、仏神と生死の融解を語ることで、死の穢や不浄を包容し、その憚りをも否定する謡曲『国阿上人』の源泉は、いかに求められるのであろうか。この問いを探るにあたっては、巷間にも浸透した洛中洛外の名所集の言説が、重要な史的意味をもつのである。

まず、俳人中川喜雲（？〜一七〇五）が、伊勢詣の隆盛期にちかい万治元年（一六五八）に刊行した『京童』『霊山』では、

此山は國阿上人のすませたまひし所也。此上人は伊勢大神宮へあしだにて日参ありしなり。あるときさんぐうの道中に女の死たるありしに。此しがひをほうむりたまひけり。さればそのけがれてに参宮いかゞとおぼしめさるゝに。かの死人は天照太神の化したまひ。上人のじひけんどんをためしたまはんためなればもとよりくるしからぬと。神の御つげありてそれよりもす

くに参宮あり。さるによりて京まはりの人々は参宮の時まへ日に。此国阿にまいりぬればいみをのがるにより。末の代までのためしになれる也。国阿上人そのときのつえあしだ。いままも此山の靈寶にてあるなり。^{★₁₅}

とある。この物語は謡曲『国阿上人』と同様に、国阿は女の死体を葬り、参宮すべきかどうか迷い、葛藤する。そして死人は天照太神の化身であり、上人のじひけんどん（慈悲慳貪）をためしたのであるという。ここでは、「不浄の懼り」を喪失せしめるものではないにせよ、「いみ」から「逃れる」ことができるという。いずれにせよ、ここでも不浄を祓い清めるのではなく、不浄の「懼り」（忌み）こそが避けられるのである。そして伊勢参詣にむかう人々は、霊山にて国阿を顕彰することで不浄の懼りから逃れ、参詣へおもむくしたがって、田中氏が評した「複雑且冗漫」な理由が明らかになったと思われる。つまり、謡曲『国阿上人』は、巷間に普及していた国阿の伝承をほとんどそのまま流用するために、複雑で冗漫とならざるをえなかった、と。とはいえ伝承とは異なり、謡曲『国阿上人』作者は、女人死体と国阿の論議を導入することで、穢や死を除くのではなく包容する論理を明確に展開しているのである。思うに、このことは『伊勢太神宮神異記』（「一六六六」）において、不信不浄をおかすことで「神慮」に背き、「焼死」することを書き連ねた延佳とそれに連なる神官たちには、看過できぬことであつたのである。そしてこの国阿像を、『京童』にかぎらず『出来齋京土産』『双林寺』

（延宝五年「一六七七」刊^{★₁₆}）においても見るることができる。ここでも、国阿が伊勢へ参詣するさいに、「女の屍」を「あはれみて」、「うづみとふら」つたという。ここでは、謡曲『国阿上人』同様、国阿が女を土葬したことがうかがえる。そして女は国阿の心を「ためし」たのであり、彼は「触穢の御とがめ」を恐れて下向するも、「くるしからず」という「つげ」によって参宮を果たしたという。そして『京童』同様、参詣者たちは「上人にまいりぬれば忌あるものがる」のである。

このように謡曲『国阿上人』や「名所集」での「霊山」の叙述は、神道的な「清浄」や「祓」の觀念から自由であつた。むしろ、『縁起』のように中世的理念によつて伊勢の神を变成していったといつて過言ではない。では、このような国阿像を、巷間をふくめた人々はいかに理解していたのか。おなじく名所集である『京師巡覽集』『霊山』（寛文十三年「一六七三」成立、延宝三年「一六七五」刊）には、

国阿ひじりは生れながら慈愛ふかく化度の行ひ懈たらず。あるときいせの道なる屍を捨て、厚く葬しに、神も穢を免してげり。あ、性運が亡人の骨をいて、熱田へ寄ければ、慳に盛饌を玉はりし。慶圓が老母の喪を擧しかば、八幡も暗て語らせ玉ふ。三輪の上人吉野へ詣で、死氣の穢を恐れしに、権理親子我は物をはいまぬぞ。慈悲こそ尊れとのたまひし皆同じことによ。是道德を宅とする人に非してなんぞ。^{★₁₇}

とある。ここでは国阿による「慈愛」の行実には、『沙石集』や『元亨釈書』における性蓮坊や慶円といった「孤絶の聖」たちが重ね合わせられている。したがって、民衆をふくめた巷間のひとびとは、国阿に「あわれ」を重んじ、生死の穢を憚らぬ中世の「孤絶の聖」の姿を見ていたのである。そのために、謡曲や名所集に見られる国阿像は、「孤絶の聖」の残像を輻輳させながら、忌不浄をきらわぬ参詣者という現実の駆動源となりえたのである。一方でこのことは、性蓮坊や真観房の物語をもとに穢の憚りを否定する言説を非難した残口の標的への射程に、霊山時衆が収められていたことを指し示すのである。

ところで、以上の謡曲や名所集の叙述は、「双林寺」ではなく、「霊山」を冠することが注目される。このことから、熊野ではなく伊勢に焦点を当てたのは国阿派双林寺ではなく、霊山派であったことがうかがえる。

しかしながら、慈悲のために穢に触れることで葛藤しながらも、神によって悟りをえるという国阿像は、延宝八年（一六七七）の『出来斎京土産』以降、名所集からは姿を消し、かわって謡曲『国阿上人』や『宝永参宮』のように、芸能の小宇宙へと漂着することとなる。

一方、北村季吟が著した『菟芸泥赴』（貞享元年「一六八四」）には、『上人伝』のように「大寒の中に七日水垢離せり」とあり、「水垢離」の儀礼が喧伝されていたことがうかがえる。^{★10} それどころか、正徳元年（一七一）成立の『山州名跡志』「正法寺」では、「伊勢熊野

の社参に、触穢除祓の印文を授く、是則国阿上人神勅を得て、永く後輩に授る處也、事は神秘と云々、又双林寺にも之を授く」とあり、「触穢除祓」の印文とその神勅を得る『上人伝』の国阿像が現れ、正法寺と双林寺は参詣者の穢を祓つたのである。また、残口の『艶道通鑑』刊行以後である、享保十九年（一七三四）に膳所藩のもとで成立した地理書『近江輿地志略』では、『山州名跡志』の国阿像が引用された。^{★11} 近世神道が民衆へも浸透していくなかで、かくして、『国阿上人伝』の「汚穢不浄の行ふれにあふといへとも、その穢れを除く」国阿像が新たに立ち現れた。ただ、享保十年く十九年（一七二五〜一七三四）ごろに刊行された『山城名所寺社物語』では、

上人つねに太神宮信仰ありて月参ありしが道すがら何のさほりもなく下向あり夫故本堂の右の方に太神宮の勧請あり都人参宮する時は霊山に参詣し太神宮を拝し又上人の杖木履を戴き道中のなんを祈る。^{★12}

とある。これは『雍州府誌』（貞享三年「一六八六」完成）などにもみられる叙述であり、死の穢といった直接的な表現はなく、「何のさほり」もなかったと記されている。そして「浄不浄」や「忌み」が問われることなく、たんなる「道中のなん」の祈願を祈るにすぎない。しかし、上人自身が「道すがら何のさほり」がなかったと語られるとき、かつて参宮において彼が穢のまま「さほり」なく参詣した、あの国阿像の面影がかすかにうかがえるのである。

しかしながら、『国阿上人伝』は多数写本が残されることで後代へ普及していき、現代にいたるまで、時宗伝来の史料や藩によつて編纂された地理書における清浄を是とした国阿像が、歴史の表舞台に映し出されていった。一方その水面下には、名所集にうかがえる国阿像からは、不浄を憚らぬ中世以来の「孤絶の聖」たちの残影が秘められ、近世においても巷間へと溢流していたのである。そしてそれが、芸能の領域において、精神的結晶として昇華されて謡曲『国阿上人』へと逆流したのである。以上に見られる国阿像は、たしかに『上人伝』の国阿像に劣ることなく人びとの心に投影され、彼らを参詣へと駆り立て、そうした不浄を嫌わぬ参詣者の精神の原像だったのである。

おわりに

——同じ 流れに宮川の 清き心を汲みて知れと——

本論の結論を示そう。一三世紀初頭の『発心集』には、「諸法淨不淨無」と説く僧や「生死のけがれいかばかりのもの」とあらめ」と神に問う僧たちが現れた。彼らにたいして神は、物忌が出離生死という仏法の道でもあることを説き、穢への戒めを保とうとしていた。しかしながら、一三世紀末になると、慈悲の行いを物忌よりも優越させる神が登場する。そのなかで慈悲ゆえに穢の憚りをうけない聖

たちが現れる。このように元寇や悪党の登場という不安定な時代情況のなか、禁忌の緩解がうかがえ、僧ではなく庶民であつても汚穢不浄を容認されること描かれた一方、伊勢に代表されるような神国思想と結びついた形で物忌の肯定と不浄を憚らぬひとびとへの批判がうかがえた。そして一四世紀に至ると、真宗の存覚のように、『諸神本懐集』において、尖鋭的に「慈悲」を身の不浄より優越させたものの、生死を忌むことと輪廻を脱することを結び付け、京都などの門徒たちに物忌に努めるよう説いた。このことは、十禪師に対して堪秀已講が説いた「諸法淨不淨無」が、民衆においても浸透したことを示唆するのである。

このようななかで、遅れて登場したのが国阿であつた。国阿は、生死を忌むことをよとされる伊勢において、「淨否」を謂わぬ参詣を促した。その背景には政治的背景もうかがわれたが、『縁起』においては文覚のような修験者として描かれることとなる。そして、『縁起』が描く神は、本来生死を忌むにもかかわらず、生死を断てぬことの咎を否定し、穢をそのままにうけいれて招きよせるために、これまで求められてきた慈悲や清浄を必要とせず、ただ「上人の履を戴く」ことで不浄の「憚り」が解かれた。このことは、『沙石集』の聖に見られた一時的・限定的な緩解を、伊勢という本来厳しい禁忌がった地において、より衆生へと拡散させようとする神であり、応仁の乱以後の伊勢の退廃が生んだ、一つの時代精神なのである。しかしながら、中世末において衰退していた神道が、近世において息を吹き返し、仏法への激しい非難を展開する。そのさい真宗

や霊山時衆が標的になっていくと、後発の『上人伝』が時宗において普及していく。この『上人伝』には、冒頭に、そして『上人伝』において重視される、伊勢内宮との結縁の場面での国阿の祈請にも、吉田兼俱の『唯一神道名法要集』に酷似する言説が挿入されるために、国阿が神道家の言葉で神に祈るといふ奇妙な展開が生じる。そのために穢の憚りを解くのではなく、穢そのものを清浄たらしめる新たな国阿へと変奏されるのである。しかしこの国阿像もまた、時代に対する一つの応答として評価できる。一方、謡曲『国阿上人』や名所集の『京童』などには、伊勢参詣中に慈悲のために死体を葬り、その忌みから逃れることができたことを語る。とくに、謡曲『国阿上人』では、神仏一体、生死一体が解かれ、死や仏を肯定する神が描かれる。こうした国阿像は、巷間のもとへと浸透しながらも、『発心集』や『沙石集』に見られる中世以来の孤絶の聖たちの精神史的系譜を受け継いでいるのである。本論をとおして、まさに鈴木大拙のいう「畢竟浄」の精神は、熊野と伊勢の往復しつづけた国阿においても認めなければならないだろう。そして、情性的・感性的とされる神道の中核でもある伊勢にも、もしくは熊野にも、花なき花を、乱調の調和を、否定から否定をもふくみこんだ肯定へと跳躍する即非の論理の精神を、みてもいい。これらは、泥にまみれて、人間たちが絡み合う農村的世界にのみ宿るのではない。明日来て今日とどまるよそ者たち、さまよいながらも、しかしとどまっても、そこに染まることもないゆきずりの、いきあたりの人間たちによつても、生み出されるのだ。そもそも、鈴木大拙自身が、アメリカと日本を

往来しつづけながら、即非の論理へと行きついたのであり、彼こそが親鸞にあこがれながら時衆的な存在だったのであろうか。

ところで、『双林寺縁起』を宸筆したとされる後柏原天皇の歌集『柏玉集』には、このような歌が残されている。

心に★西に向はば 身の罪を 写すかがみは さもあらば
れ心

心だけに、西方浄土が見えるのならば、身の罪を写されようが、どうとでもよい、と。後柏原の、この諦めの、罪の醜さの果ての清々しい肯定は、謡曲『国阿上人』の「誤り」に気づいて「心の雲」が「晴」れてしまった、国阿の「清き心」とどこかで合わせ鏡のように折り合わさっているように思われるのである。乱世において祈ることしかできず、死や不浄を、あるいは現世の醜さを、愚かさを直視し、自らの無力さを痛感する後柏原の心境は、まさに、中世という醜悪な死と、混沌を抱え込んで生きざるをえない時代ゆえに生じる、人間の苦悩の果てに行き着く、死をふくみこんだ生の肯定ではなかったのか。そして不浄を嫌わぬ参詣者たちの精神は、そのようなものだったのではなかったのか、と。私にはどうしても、後柏原天皇の和歌と、そこから写し出される孤絶の聖と民衆たちの面影から、このように思われる。ひよつとすれば、私たちもまたみずから心のうちに、孤絶の聖の新たな変奏を追憶するのである。

註

- ★1 横道萬里雄他校註『謡曲集 下 日本古典文学大系四十一』岩波書店、一九八五年、三一九頁。
- ★2 同右、三二二頁。
- ★3 金井清光『一遍と時衆教団』角川書店、一九七七年。
- ★4 大橋俊雄『時衆の成立と展開』吉川弘文館、一九七三年。
- ★5 松下みどり『時衆における神祇と女人——「浄不浄をさらはず」をめぐる』『時衆研究』二〇〇九年。
- ★6 池見澄隆『中世の精神世界』人文書院、一九八五年。
- ★7 桜井好朗『念仏と在地神祇——『遍聖絵』巻八の世界から』鎌倉時代文化伝播の研究』吉川弘文館、一九九三年。
- ★8 黒田俊雄『悪党とその時代』黒田俊雄著作集 巻七『二〇一九（初出 一九五七）年、三二二～三三二頁。
- ★9 同右『中世における個人と「いえ」』『歴史学の再生』一九八三年、一四八頁。
- ★10 同右『楠木正成の再評価』『歴史学の再生』、一九八三年、七一頁。
- ★11 鈴木大拙『日本の靈性』鈴木大拙著作集、一九六八（初出 一九四四）年、一一三頁。
- ★12 同右、一一七～一二八頁。
- ★13 新潮日本古典集成 方丈記 発心集。
- ★14 『沙石集 日本古典文学大系 八五』岩波書店、一九六六年、六七～六八頁。
- ★15 『沙石集 日本古典文学大系 八五』岩波書店、一九六六年、六九頁。
- ★16 同右、六九～七〇頁。
- ★17 『續天台宗全書 神道Ⅰ 山王神道Ⅰ』春秋社、一九九九年、四三三頁。
- ★18 『寺社縁起 日本思想大系 二八』岩波書店、一九七五年、二四二～二四四頁。
- ★19 『日本歌学大系 第四卷』風間書房、一九五六年、八九頁。
- ★20 『沙石集 日本古典文学大系 八五』岩波書店、一九六六年。
- ★21 『真福寺善本叢刊』第四卷、二〇〇八年、二三九頁。
- ★22 『山王神道秘要集』『續天台宗全書 神道Ⅰ 山王神道Ⅰ』、一九九九年、春秋社、三九一～三九二頁。なお、『山王神道神道秘要集』は、『神道雑々集』の下巻にあたる。
- ★23 『中世神道論 日本思想大系 十九』岩波書店、一九七七年、一一四頁。
- ★24 同右、一四〇～一四一頁。
- ★25 ゲオルク・ジンメル北川東子編訳『生の対立と宗教』『ジンメル・コレクション』一九九九年、二二五～二六六頁。
- ★26 『神宮参拝記大成』吉川弘文館、二〇〇七年、八八頁。
- ★27 同右、九二頁。
- ★28 『大仏教全書』潮書房、一九三二年、一八四頁。
- ★29 山中勇太『高僧名著全集 十卷』平凡社、一九三二年、一〇六頁。
- ★30 『神宮参拝記大成』吉川弘文館、二〇〇七年、六〇頁。
- ★31 『大系真宗史料 伝記篇一 親鸞伝』法蔵館、二〇一〇年、三九頁。
- ★32 『神宮参拝記大成』吉川弘文館、二〇〇七年、七〇頁。
- ★33 『訓読 元亨釈書 上巻』耕文社、二〇一一年、二三七頁。
- ★34 『中世神道論 日本思想大系』岩波書店、一九七七年、一九四～一九五頁。
- ★35 同右、一九二～一九三頁。

- ★36 『真宗史料集成 第一卷 親鸞と初期教団』、一九七四年、同朋社、七三九～七四一頁。
- ★37 『真宗史料集成 第一卷』同朋社、一九七四年、七四〇頁。
- ★38 『大日本史料第七篇七』、四五二～四五六頁。
- ★39 同右、四五六頁。
- ★40 松岡新平編『室町將軍と傾城高橋殿』『看聞日記と中世文化』森話社、二〇〇九年、三四六～三六七頁。
- ★41 『大系真宗史料』法藏館、二〇〇八年、三七三頁。
- ★42 『群書類従 第二七輯』一九六一（初出一九三二）年、二〇二頁。
- ★43 『統群書類従 一下 神祇部』、一九五八年、七八六～七八七頁。
- ★44 『後柏原天皇実録 二卷』ゆまに書房、七九二～七九三頁。
- ★45 同右、八三〇頁。
- ★46 『大日本史料第七篇七』、四五二頁。
- ★47 『神道大系 論說篇五 伊勢神道（上）』、一九九三年、二六一頁。
- ★48 杉本圭三郎訳注『平家物語（二五）』講談社、一九八二年、二二四頁。
- ★49 『謡曲集 下 日本古典文学大系』岩波書店、一九六三年、四二四頁。なお、『源平盛衰記』巻九にも類似する記述がうかがえる。
- ★50 砂川博『琵琶法師と時衆——安養寺旧藏『寺中行事』をめぐるて——』『時衆文化』二〇〇六年。
- ★51 『大日本史料第七篇七』、四五二頁。
- ★52 『新編日本古典文学全集 五四』小学館、一九九四年、二六六頁。
- ★53 『大日本史料 第七篇七』、四五二頁。
- ★54 同右、四五二～四五三頁。
- ★55 『大仏教全書』潮書房、一九三三年、二〇七頁。
- ★56 『新修 京都叢書 第一卷』臨川書店、一九六七年、一八頁。
- ★57 『新修 京都叢書 第十卷』一九六八年、二三二～二三三頁。
- ★58 『新修 京都叢書 第一卷』臨川書店、一九六七年、一七頁。
- ★59 『日本歌学大系 第四卷』風間書房、一九五六年、六四頁。
- ★60 『神道大系 論說篇五』神道大系編纂会、一九九四年、二五一頁。
- ★61 『源平盛衰記（三）』三弥生書店、一九九四年。
- ★62 杉本圭三郎訳注『平家物語（二）全訳注』講談社、二〇一七年、二〇五頁。
- ★63 『新編日本日本古典文学全集』小学館、二〇〇〇年、一一一～一二九頁。
- ★64 『室町時代物語大成 第十二』角川書店、一九七九年、こくうぼうという暮露は、「しやく八寸の、うちかたなをさし。ひるまきの、八かくほうを、よこたへ。しやく五寸の、たかあしたを、はきけり」とある。
- ★65 『新校群書類従 第二十二卷 雑部』一九三三年、七四九頁。
- ★66 『神道大系 文学篇五 参詣記』神道大系編纂会、一九七九年、三〇五～三〇六頁。
- ★67 『論說篇七 伊勢神道（下）』神道大系編纂会、一九七七年、一三頁。
- ★68 小山弘校註『狂言集 下 日本古典文学大系』岩波書店、一九六一年、一七五頁。
- ★69 『大日本史料第七篇七』四〇四～四〇五頁。
- ★70 大隅和雄校註『中世神道論』岩波書店、一九七七年、三三四～三三五頁。
- ★71 『大日本史料第七篇第七』、四八頁。
- ★72 同右、四二〇頁～四二二頁。
- ★73 同右、四二三頁。
- ★74 『神道大系 論說篇 伊勢神道（下）』一九七七年、五〇頁。
- ★75 『大日本史料 第七篇第七』、四二三～四二四頁。

- ★76 大隅和雄校註『中世神道論』岩波書店、一九七七年、二三五～二三六頁。
- ★77 『大日本史料 第七篇第七』、四二四頁。
- ★78 『国史大系 第七卷 古事記 先代舊事本紀 神道五部書』吉川弘文館、一九三六年、二五頁。
- ★79 『大日本史料 第七篇第七』、四二五頁。
- ★80 出口延佳『神宮統秘伝問答』(『神道大系 論説篇 伊勢神道(下)』)。
- ★81 平重道『近世の神道思想』(『近世神道論 前期国学 日本思想体系 三九』岩波書店、一九七二年、五一〇～五一二頁)。
- ★82 井上智勝『近世の神社と朝廷権威』吉川弘文館、二〇〇七年。
- ★83 同右、五三〇頁。
- ★84 『神道大系 論説篇七 伊勢神道(下)』神道大系編纂会、一九七七年、三四～三六頁。
- ★85 『神道大系 文学篇五 参詣記』神道大系編纂会、一九七九年、二九七頁。
- ★86 『神道大系 論説篇七 伊勢神道(下)』神道大系編纂会、一九七七年、四九頁。
- ★87 同右、八七頁。
- ★88 『解題』同右、九頁。解題は『蟄居記談』における河崎延貞の評を誤って解している。彼は『神異記』を擁護し、世間に非難する人がおおいと指摘している。
- ★89 神宮司廳『神宮参拝記大成』吉川弘文館、二〇〇七年、三八一～三八三頁。
- ★90 『時宗宗典』一九七四年、四一〇～四一一頁。
- ★91 『大日本史料 第七篇七』四三三頁～四三三頁。
- ★92 『新修 京都叢書』臨川書店、一九七一年、三〇四頁。
- ★93 『神道大系 論説篇七 伊勢神道(下)』、三七二頁。
- ★94 同右、三六九頁。
- ★95 『近世色道論 日本思想大系六〇』岩波書店、一九七六年、三三八～三三九頁。
- ★96 同右、三三二～三三三頁。
- ★97 『大系真宗史料』真宗史料刊行会、二〇一〇年、五一頁。
- ★98 『近世色道論 日本思想大系六〇』、三四三頁。
- ★99 『神道大系 論説篇 二十二』神道大系編纂会、一九八〇年、二〇五～二〇六頁。
- ★100 同右、二七五～二七七頁。
- ★101 田中允『佐野本番外曲(三)』(『宝生』、一九三九年)、八九頁。
- ★102 小野澤眞『靈山時衆の展開』(『中世時衆史の研究』八木書店、二〇一二年)。
- ★103 田中允『佐野本番外曲(二)』(『宝生』、一九三九年)。
- ★104 同右。
- ★105 田中允編『未刊謡曲集 一八』古典文庫、一九七一年、一一六～一一七頁。
- ★106 同右、一一七頁。
- ★107 同右、一一八頁。
- ★108 同右、一一八～一九九頁。
- ★109 横道萬里雄他校注『謡曲集 下 日本古典文学大系』岩波書店、一九六三年、三一九頁。
- ★110 神宮司廳『増補大神宮叢書 神宮参拝記大成』吉川弘文館、二〇〇七年、一七三頁。
- ★111 同右、一一九頁。
- ★112 井上朝男『中世における触穢と精進法をめぐる民衆知』(『国立

- 歴史民俗博物館研究報告、第一五七集、二〇一〇年。
- ★ 113 田中充編『未刊謡曲集 一七』古典文庫、一九七一年、一七四～一八五。
- ★ 114 同右、八〇頁。
- ★ 115 『新修 京都叢書 第一卷』臨川書店、一九六七年、一七～一八頁。
- ★ 116 『新修 京都叢書 第十一卷』臨川書店、一九七四年、五四八頁。
- ★ 117 同右、九六頁。
- ★ 118 『新修 京都叢書 第十二卷』臨川書店、一九七一年、三〇四頁。
- ★ 119 『大日本史料』第九篇第六、四六一頁。
- ★ 120 『大日本史料』第七編之七、四六一頁。
- ★ 121 『新修 京都叢書 第二二卷』臨川書店、一九七二年、五六七～五六八頁。
- ★ 122 『御製集』列聖全集編纂會、一九一六年、二二五頁。

とうね・いくみ（日本中世史）