

近世真宗における神祇不帰依と「神道」論の特質

小林 准 士*

キーワード：浄土真宗、神祇不帰依、家、世俗倫理

はじめに

宗祖親鸞の所説に由来する神祇不帰依^①の教えは、近世の真宗教団においてどのように説かれていたのか。

この問題について、柏原祐泉は、教学面では「神祇不拝」が説かれつつも、政治権力の支配には従うべきであるとする王法為本の教義を前提に、心の内と外（内心と外儀）を使い分ける論理が導入され、実際面では神祇崇拜が容認されていたという理解を示した^②。また、引野亨輔は、慧雲や仰誓という近世後期の学僧が、「弥陀が神祇を包摂するゆえに敢えて神頼みの必要がない」という教えを強調し、「神祇信仰の無意味ゆえの排除を主張する」ような過激な教えは説かなかったとし^③、神道家による真宗批判に対する反論に際しても、国書や神書に多くを依拠し、神仏一致論に立っていたとしている^④。

こうした柏原と引野の研究に対し、恩田清範は「神祇不拝」の宗教

的内実についての言及がないことを批判した上で、仰誓の『僻難対弁』を分析の俎上に載せ、彼が阿弥陀仏について諸神諸仏を包摂する人格的救済主と捉えていること、来世における浄土往生と前世における「宿業」を前提とする立場から現世における祈禱を不要としたこと、阿弥陀仏に対する信仰と王法為本を並立させる二元的な信仰に立脚していることを指摘した^⑤。そして、右のような信仰理解であるがゆえに、仰誓による「神祇不拝」の標榜は、信仰からもたらされる社会的実践の具体相としてではなく、状況追隨的なそれであったと結論付けたのである^⑥。

したがって、概ね先行研究においては、近世において神祇不帰依の教えは意識されつつも、その内実自体が親鸞の教義から逸脱し、政治権力優位の社会状況に対して妥協的、追隨的であったと考えられていることが分かる。実際、本稿でも述べるように、柏原の指摘した心の内と外を使い分ける論理がしばしば用いられたこと、恩田の指摘した

* 島根大学法文学部社会学科

ように、蓮如教学に基づく王法為本論⁽⁷⁾を前提とした二元的な信仰理解が存在したことは確かである。しかし、このような見方では、なぜ近世の真宗僧侶たちの中に、門徒たちが家内に神棚を置くことを排し、内心と外儀（外相）を一致させようとする者が数多くいたのかを説明することが難しくなる。⁽⁸⁾

また、引野が「神頼みの無意味を確信する神祇信仰否定」と「阿彌陀仏が神祇の役割をも代替してくれるため神棚が不必要」という説を二者択一的に捉え、慧雲は後者の論理を説いたとされていることに見られるように、近世の学僧たちが文脈に応じて時には矛盾する種々の説明を行っていたという事実が十分に踏まえられていないという問題点も、先行研究全般に存在する。⁽⁹⁾ というのも、神祇不帰依の教えをめぐっては、柏原の指摘した内心と外儀の区別に基づいて、心の内実と行動の側面双方に関して種々の説明がなされてきたため、それら所説の機能と相互の連関が明らかにされる必要があるからである。

例えば、恩田は仰誓が現世を単純否定する信仰を説いていたがゆえに、状況追隨的な「神祇不拝」の論理しか提示できなかったとしている⁽¹⁰⁾が、信仰の内実やそこからもたらされる行動の問題と、教団外に向かつて主張された「神祇不拝」の論理的特徴の問題は、属する次元が異なる。また、「三元的信仰理解」についても、真宗信仰と王法為本の原則や世俗倫理との関係をどのように捉えるかをめぐっては、すでに近世から様々な理解が存在しており、このことと神祇不帰依の問題は無関係ではなかった。

したがって、本稿では、右に見てきた先行研究の状況を踏まえ、神祇不帰依の宗風をめぐる紛争が多発した近世後期における真宗僧侶た

ちの論説を改めて検討し、神祇不帰依に関する所説の連関を構造的に把握することを課題とする。その際、特になぜ神祇不帰依の宗風を貫徹させる空間として真宗門徒の家が重視されていたのかという点と、門徒の信仰をめぐる状況と僧侶による教化のあり方がどのように関わっていたのかという点に注目したい。これらの点の考察を通じて、以下、近世真宗における神祇不帰依をめぐる教説の歴史的特質を明らかにしていくこととする。

第一章 内外の区別の重層性

第一節 内心と外相の相応

すでに述べたように、柏原祐泉は、近世真宗の学僧たちが、心の内と外（内心と外儀）を区別することで、「神祇不拝」を原則としつつも、現実生活における門徒の神祇礼拝を許容していた点を強調していた。⁽¹¹⁾ しかし、彼らが一方で心の内と外が一致することが望ましいという考えを懐いていたことも事実である。例えば、石見国市木村浄泉寺の住職であった仰誓の編になる『妙好人伝』では、石見国瀬摩郡大田村安井善兵衛、同郡大森西性寺門徒伊予屋喜兵衛など、「神祇不拝」の実践者が称賛されており、このうち波積村光善寺の弟子依実の教化により「堅固ノ念仏者」になった安井善兵衛については、次のように評されている。

父ハモト禪家ヨリ入贅セシ人ニテ、サキニハ禪密トリマゼテ、家ハ祈禱ノ札守ノミ張マハシ、専修念仏ノアトハナカリケルガ、善兵衛入法ノ後ハ、マコトノ真宗ニナリテ、内心外相トモニ相応セリ、⁽¹²⁾

このように、家内に祈禱札を張ることが宗風にそぐわない行いであることが言われる一方、真宗に入信した善兵衛により、安井家では内心と外相が相応するようになったことが称賛されるのである。

そして、このような真宗の神祇不帰依の宗風をめぐっては、前稿で指摘したように、一八世紀半ば以降、仰誓が教化につとめた石見国では、争論が度々起こっていた^①。これらの一つに、寛政三年（一七九一）に浜田藩が伊勢神宮の神札の受納を命じた触書の撤回を、真宗僧侶たちが求めた争論がある。この際、国分村金蔵寺、上府村覚永寺が浜田藩の寺社奉行に提出した願書は実際には仰誓が作成したものであったが、神祇不帰依をどのように説いたかがよく分かる史料であるので、長文であるが引用しておく。

一、元来当宗門之儀者、一心一向ニ弥陀一仏を頼ミ、其余之諸仏菩薩一切之神祇へ現世之寿福栄花を祈不申候、（中略）本願寺中興蓮如上人之定メ置れ候改悔文と申ニ諸之雜行雜修自力之心をふりすて、一心ニ阿ミた如来を頼ミ申候等と御座候、此改悔文ハ平生当流之僧俗共仏前ニ而申上候一宗安心之龜鑑ニ而御座候、其弥陀一仏を頼候内ニ一切之諸神諸仏悉クこもり候故、取わけて頼者不仕候得共、弥陀を頼内ニ諸神諸仏こもり候得者、必ず一切之神明仏陀を疎略ニすへからすとの教ニ御座候、依之当宗門之流を汲候族者伊勢大神宮を奉始、其外処々之神社氏神鎮守末社ニ至迄随分崇敬仕、年々差上候初穂米錢并ニ社頭之修覆其外社役一切無滞相勤候様ニ、平日門徒共へも教化仕候、依之宗義能々聴聞仕候者者、諸寺諸山社家神主等ヲ被配候御札守等、謹而頂戴仕、初穂米錢等無滞差上候事ニ御座候、仕来之鎮守蔽

神等祭之儀も社家江祭料差出し、於彼方宜様ニ祭いたし囉候事ニ御座候、然共一向専念之宗義ニ御座候故、家内ニ於而者般若真言之札守及社家ヲ賜り候御札守も張り不申、又神棚も飾り不申、家内ニ而ハ祭事不仕候と申事、諸国一統之宗格にて今ニ始たる事ニ而ハ無御座候、（中略）

一、在家之者所持之田地之内ニ祭候數神之内ニハ多ク牛馬鶏犬之類之死候を祟りをなすと申祝こめ祠杯立、或者注連繩を引候類御座候故、ケ様之邪神ハ必ず祭り申間敷事と兼々門徒共へ申聞せ候、（中略）既ニ此度御召出被成候上府七右衛門方ニ所持仕候藪神と申者三十四年已前火災ニあひ候節、飼ひ置候牛犬猫鶏焼死候を神といわひ置候而、年々祭来候処、右七右衛門儀近年宗門之教化聴聞仕候故か十四五年已前右之邪神祭相止メ申候、然共社家江納り物無之而ハ氣之毒ニ奉存候故、祭ハ相止メ候へ共、祭料として年々初穂米等者無滞差出申候、又同村久郎兵衛持地之内ニ在之候數神も牛之斃候を祝ひ籠め候邪神と伝承仕候、如此邪神者内外両典之誡メ御座候事故、必々祭るへからすと常々申聞せ候事ニ御座候、此儀者一昨年酉五月御上りも御触御座候て淫祀といはれなき狐狸之助ある邪神を信仰致し社を建立いたし候類ハ御城下近辺解払被仰付候、在中も追々御調べ可被仰付等と被仰出候事、兼而私共教誡仕候と符合仕候、全ク正敷神社之祭を相^正候事ニ而者無御座候、

右の史料の要点を箇条書きにしてまとめると、次のようになる。

① 聖教を根拠として阿弥陀如来一仏への帰依（信仰）を説き、諸神諸仏に対して現世利益を求める祈願を否定している。

②蓮如の教えに基づき、阿弥陀仏が諸神諸仏を包含した存在であることを説き、これを前提にして、諸神諸仏への帰依を不要とする一方、

阿弥陀仏の分身であることを以て諸神諸仏を崇敬すべき存在として位置づけ、神社への初穂料の納入や社役の負担を説いている。

③阿弥陀如来一仏への帰依を前提に、札守の受納は認めるものの、それらを家内で張ることや神棚を設置することは認めず、家内で諸神諸仏を祀ることを一切否定している。

④神社への崇敬は説くものの、「藪神」と呼ばれ崇りをもたらず神々を祀ることは淫祀とし、政治権力の方針も引き合いに出して祭祀を否定している。

右の主張を、心の内外という観点から見ると、神祇不帰依を基本的な立場としつつ、札守を張らない、神棚を置かないなど、家内での祭祀を否定している点や、「藪神」を祀らないという点で、内心と外相の一致を実現する一方、札守の受納、初穂料等の納入、社役の負担や神社の崇敬という点で、内心と外相を使い分け、現実生活における軋轢を避けるように指示していることが読み取れる。そして、注意すべきなのは、すでに前稿で触れたように¹⁸⁾、心の内外の使い分けというだけでなく、家の内外という区別が窺える点で、家内における祭祀は一切否定する一方、家の外に存在する氏神鎮守の崇敬と祭祀への参加は認められているのである。但し、「藪神」については、初穂料の納入は認めつつも、淫祀論に基づき祭祀に関係することは否定し、家内における祭祀の場合に準じる方針を示している。つまり、家の「外」の領域における祭祀については、王法為本の原則、すなわち政治権力の方針に反したり、世俗的軋轢が生じたりしない範囲内で内心と外相の相応が目指

されていたのである。

第二節 家の内外という区別

それでは、仰誓は内心と外相という区別を立てつつも、なぜ神祇不帰依を内心の問題にとどめるのではなく、あえて外相に表出することを理想としたのであろうか。というのも、神社への祭祀の参加を許容するのあれば、家内における内心と外相の使い分けを認めてよいようにも思われる。結論から言えば、仰誓が内心と外相の相応を理想とした理由は、教化者の立場から、門徒の内心を見抜く困難さを考慮したからであった。この点を検討するために、以下では、仰誓の『独言愚答』という著書を取り上げることしよう。

『独言愚答』は、安永八年（一七七九）に石見国中野村長円寺の檀那である「龍淵源為重（以下、龍淵とする）」という人物が著した「独言」に示された真宗信仰に関する理解や疑問点などについて、仰誓が答えた書物である。¹⁹⁾「独言」によれば、龍淵は家業の医を学び、京都で山科周南から儒学の教えを受け、神道を多田義俊に学んでいたため、真宗寺院の檀那でありながらその信仰は保持していなかったが、九人の子供に先立たれたことを契機に真宗の信仰に入った人物であった。しかし、真宗を信仰するようになった後も、神道を重視する観点から宗風の保持のあり方に様々な疑問を懐いていたのである。

例えば、龍淵は伊勢神宮の祓串を神棚に安置することはもちろん、医者として神農の像や出雲大社の北島国造家から賜った大己貴神の神号を檀に掲げるなどしていたが、これらを拝礼するのは「有縁厚恩ノカミヲ崇敬」²⁰⁾する立場からであると述べていた。そして、「無縁ノ神ヲ詔

拝シテ過現未トモニ福禍寿夭等ノ吉凶ヲ祈ル心ナケレハ我カ如キ拝礼ハ雜行ニモ雜修ニモアラサルヘシト思フナリ⁽²¹⁾と述べているように、現世利益を求めて祈る心がなければ、真宗で斥けられている雜行雜修には当たらないとし、神祇不帰依を内心の問題としていたのである。

こうした龍淵の見解に対し、仰誓は次のように回答していた。

御自身一己ノ御令解⁽²²⁾ニ於テハ微塵ハカリモアママリナク、至極目出度コトナレトモ、上來述玉ヘル如キノ御行状ニテハ他人ノ惑ヲ生スルコト多カルヘシ、ソノユヘハ日本ノ神ノ祭トイフモノヲ貴公ノ如クコ、ロエタル人ニ在テハ、当流安心ニ相違スルコト、少モナケレトモ、世人ハ然ラス、多ク神棚ヲ家内ニ安置シテ造酒洗米ヲ供シ現世ノ除災求福ヲ要トスル故ニ、貴公ノ如ク、毎歳鏡餅雜煮等ヲ神壇ニソナヘ伊勢神宮ヨリ配ラル祓申ヲモ又有縁ノ神社ヨリ配ラル、札玉串等ヲモ、同神壇ニ置テ拝礼シ玉フヲ宗意ニタカハスト許ストキハ、貴公ニ在テハ安心ヲ妨ケストイヘトモ、余人ニ在テハ雜修ノ失トナルヘシ⁽²³⁾、

つまり、龍淵のように祈願の心が本当になれば支障ないのであるが、一般的に家内における祭祀を認めてしまえば、現世利益を求める祈願の横行という実態を放置してしまうことになることを仰誓は危惧していたのである⁽²⁴⁾。確かに、仰誓のような教化者の立場からすれば、日常的に神仏を礼拝する門徒たちが、内心と外相を使い分けつつ、内心における諸神諸仏への不帰依を保持しているかどうかを判断するのは容易ではなからう。このため、内心と外相が一致する領域として「家」が重視され、家内における「神祇不拝」を徹底することで、門徒の心の内における神祇不帰依を達成しようとしていたと考えられるの

である。こうした観点から、伊勢神宮の「祓申」をはじめとする神札を家内に張ったり神棚を設置したりすることだけでなく、正月に門松を飾ること、竈祓いを受けることや、次に掲げるように、位牌を仏壇に安置することも不可とされた。

貴公ノ如ク安心ノオモムキヨクコ、ロエタル人ノ上ニ在テハ、法名位牌等ヲ仏壇ニナラヘ置テ拝礼シテモスコシモアママリナケレトモ、ソレヲヨキコト、許ストキハ、ソレヲ規則⁽²⁵⁾ニシテ安心モウトノシキ人カソノ通ニスレハ、十二八九ハ自力追善回向ニトリナス人モアルヘシ⁽²⁶⁾

右の仰誓による回答からは、位牌を仏壇に置くことも、先に見た神棚の設置に対する方針とまったく同一の理由によって否定されていることが分かる。

このように、仰誓にあつては、教化が浸透すべき信仰の場あるいは単位として「家」が重視されていた。このことは、彼が編集した『妙好人伝』の叙述内容からも窺うことができる。例えば、石見国大森町の西性寺の門徒であつた伊予屋喜兵衛は、同国河合村⁽²⁷⁾にある一宮(物部神社を指す)の神職家の養子となるに当たり、「内心タニ念仏ノ安心ヲタクハヘハ、外相ハクルシカルマシ」と考えていたが、「人ノ為ニ現世ヲ祈ルコトノミワサトシテ、モトノ専修ノ行トハアママリ異コトヲ悔テ、大森に帰り本家を相続することになった人物とされている。その上で、仰誓が西性寺を訪れた際、日蓮宗の家から嫁いで来た喜兵衛の妻の質問に答え、彼女を真宗の信仰に導き入れたことが述べられている⁽²⁸⁾。また、同国大田の常見寺の檀那であつた井出口藤三郎という人物の妻は日蓮宗徒であつたが、九人の子供に先立たれ、取り分け末子の

娘が末期に念仏を親に勧めたことがきっかけで真宗に入信し、夫が法名の前に「香華飯具」²⁶を供えることを宗風に反するとして戒めるまでになったことが書かれている。藤三郎妻の話は、石見国銀山領では半檀家が十八世紀後半でも多く存在していたことを踏まえたものであるが、これらの伝記は、真宗の家に戻ること、あるいは来ることによつて、信仰を保持したり入信したりすることを模範として掲げた事例であると言えよう。

さらに、先述した石見国大國村安井善兵衛の伝記では、彼がいったん同国大森町の観世音寺の弟子になったのち還俗し、真宗信仰に入つた後、不信者の父を感化したことや、安井家に仕えた乳母が嫁いだ後に難産となった際、安産の祈祷と護符を不要とし、「コノ婦ハ、モト我家ヨリヨメ入サセタレハ、ワカ家人也」という理由で護符の使用を制止したことが称賛されている。²⁸ そのほかにも、安芸国五日市村の光禪寺門徒の木屋儀七が真宗の篤信者であった妹の勧めにより、信仰が堅固になったとされる事例など、²⁹ 篤信者が家族や「家」の構成員を感化するというパターンの話しは『妙好人伝』に多く見られる。このように、「家」は教化と信仰の単位として重視されていたからこそ、内心と外相を一致させるべき空間としても設定されたと考えられるのであるが、この点については家族の「救済」の問題とも絡むので次章第三節で後述することにした。

第三節 内心と外相の使い分け

さて、前節では、仰誓の言説を取り上げ、家内における内心と外相の相応が目指された点を指摘してきたわけであるが、実は家内の仏

事に関して言えば、内心と外相を使い分ける論理が見られないわけではない。例えば、「独言」の著者の龍淵は、先祖や親族の年忌を勤めることについて、「当流ニ於テ三年七年等ト年回ヲ待事イカナル子細ニテ候哉、但称名念仏ノ助縁ト云時ハ三年七年等ニカキルヘカラス」³⁰と、亡者の追善を目的としないはずの称名念仏を三年、七年という区切りで行うことに疑問を呈している。これに対する仰誓の回答は次のようなものであった。

当流ニテ三年七年等ト年忌ヲツトムルコト、タ、諸宗一同ノ風儀ニ準シテツトムリナリ、而シテソノツトメコ、ロハソノ年忌月忌ヲ縁トシテ日コロノ懈怠ヲ改メテ報謝ノツトメヲナスハカリ也³¹

つまり、仰誓は亡者の追善を否定しているにもかかわらず、習慣化していることを理由に年忌法要自体は否定せず、阿弥陀仏に対する報謝の念仏を称える機会として捉えることで、行事の意義の再解釈を図っているのである。このほか、孟蘭盆会などについても同様の問題が提起されているが、これも「諸宗ノ通儀ニ準スルノミ」として容認されていた。³² このように、仏事の場合には、位牌を仏壇に置かないなど、宗風の宣揚を図る場合と、諸宗の風儀に従いつつ内心における他力の信仰の保持を求める場合と、両様の方針が取られていたことが分かる。

一方、氏神、森神、講など、家の外における祭祀の場合には、内心と外相の使い分けを認めることが多かったわけであるが、その場合、神仏に礼拝する際の心的態度をめぐることは、種々の理解が生じていた。例えば、「独言」で龍淵は、商人や漁民が仲間として行う神事への参加や、他宗の家と婚姻する際に日の吉凶を選ぶことなどは、世間的な付き合い合いとして避けられないとし、「其心中財福得否ノ祈願ノ心ナク唯何

トナク尊敬ノ心ニテ執行スヘシ」と述べ、祈願の心がなく「尊敬」の心を以てすれば、宗風には反しないという見解を示している。³³この見解に対しては仰誓も「世間通途ノ儀」に従う行為として同意しており、回避できる場合でも祭祀に参加しようとするこのみ制するに留まっている。³⁴但し、龍淵の場合は、礼拝に際して尊敬の心を前提としているように、内心と外相の使い分けは単にうわべを繕うだけのこととはされていなかった。

彼ノ外ニハ王法ヲモテヲモテトシ、仁義ヲ本トシ、内心ニハ他力ノ信心ヲタクハヘヨトアル所ヲ心得チカヘテ、外トアルハウハババカリノコトニテ内心ニ王法仁義ヲ思フヘカラスト心ウルハ僻考ノ甚キナルヘシ、サアルトキハ自ラサムクト云モノナリ³⁵

ここには、蓮如の唱えた王法為本論を、外的規範に従うだけの行為と捉えるべきではないという考えが示されているが、こうした観点から諸神諸仏に対する礼拝に際しても、感謝と尊敬の念が伴っているべきだとされたのである。こうした論点は、前稿で触れた讃岐における了空と教乗の論争でも問題となっているが、龍淵の考えは了空が設定した恭敬の礼拝という名目と発想としては同一であり、³⁶出雲国安来徳応寺の誓鑑の「モシ帰命ノ礼拝ナラハ。雑修ノ失トナルヘシ。只恭敬ノ礼拝ハ苦シカラサルナリ。貴人ノ前ニ出デ、スラ恭敬礼拝ス。況ヤ諸神等ヲヤ³⁷」という見解とも同じであった。

しかし、心の内と外を使い分けるということは、本来、内心の側に「実」のないことが前提となっていたはずである。それに「実」を付与しようというのは、「王法為本」の内容理解が変化しつつあったことを意味する。したがって、この問題は真宗の門徒が「王法仁義」にどの

ように関わるべきかという、より一般的な問題と関係しており、単に神祇礼拝にとどまらず、世俗倫理の実践とも関わる事柄であった。そこで章を改めて、神祇不帰依と世俗倫理との関係について近世真宗の学僧や門徒らがどのように考えていたかについて、次に論じてみたい。

第二章 神祇不帰依と世俗倫理

第一節 仏法と世教

前章で見たように、近世真宗における神祇不帰依の心的態度の核心は、諸神諸仏に対し現世利益を願わないという点にあった。しかし、なぜ現世を祈る心があつてはならないのであろうか。この点について、「独言」の中で龍淵は次のように述べている。

元来弥陀ヲ念シテ極楽国ノ往生ヲ願フ身ハ、此世ハ暫時ノ仮宿ナレハ貧富苦楽ニ心ヲトムムヘカラス、永生ノ未来ヲ大事ト思フ心ニ所余ノ仏神諸菩薩等ニ所用ナシ、用ナキ仏神ヲ可レ信ヤウナシ³⁸

極楽への往生が約束されている身としては、仮の宿である現世における貧富苦楽は問題にならない、つまり、現世利益を祈ってはならないというよりも、それは不要であるという理解が示されていることが分かる。こうした理解は仰誓にも見られるが、この点について恩田清範は、「現世を単純否定する方向へと向かわせるような信仰理解」とし、「神祇不拝」の標榜はあくまでも状況追隨的なもので、社会的実践の具体相が示されていないとしている。³⁹確かに、こうした理解が宿業論と結び付き、現実の貧富苦楽を宿命として受忍させるように機能する場合には、恩田の指摘はよく当てはまるであろう。同時期の『弁俗難篇』という真宗の宗風について弁明した書物では、「我宗の意ハ貴賤

貧富寿命の長短ハ仏の経説を信して前世の業報と明む故に祈る事を用ひず⁽⁴⁰⁾という理解が示されているが、まさに恩田のいう現世を単純否定する立場からの神祇不帰依の主張となっているように見える。

但し、例えば、仰誓編の『妙好人伝』の播州治郎右衛門の伝における、「治郎右衛門ハ、ヤカテ浄土ノ果報ヲエンコトヲ期スル身ナレハ、現世ノ五十年ハ逆旅^{ハツマ}ニ一宿スルコ、ロニテ、ヨシトモアシトモ苦ニセサル也⁽⁴¹⁾」という表現からは、「単純な現世否定」というよりも、後世救済を約束されたことに伴う安心感による現世の苦悩の相対化という側面が想定されていたことも窺える。しかし、この場合でも、世俗生活に積極的意義を与えることには繋がらないであろう。

一方、神祇不帰依については、現世における貧富苦楽の受忍あるいは相対化という以外の観点から、その意義が説かれることもあった。例えば、仰誓は『僻難対弁』で、「今日ノ行跡心術仁義王法ノ道ニソムカサルヤウニ心カクレバ、(中略) 自カラ神明権現ノ本懐ニカナヒ、加被護祐ヲウルコト疑ナシ⁽⁴²⁾」と述べているように、念仏者や世俗倫理の実践者は神仏に護られているとして、祈願を不要と説いている。また、仰誓に師事した誓鑑は、『神道俗談弁』の中で次のように述べている。

夫一向専修ト云フハ。弥陀一仏ヲ深く信シテ。余仏ヲナラヘス。念仏一行ヲ専ラニ修シテ。余行諸善ヲカネサルコト。忠臣ノ二君ニツカヘス。貞女ノ両夫ニマミヘサルコトナレハ。弥陀ハ光明ヲ以テ常ニ照撰シ。諸仏ハ歡喜シテ常ニ護念シ玉フ。⁽⁴³⁾

阿弥陀一仏を信じることを、一人の主君、あるいは一人の夫に仕えることに比定し、諸神諸仏を信じることを斥けているのであるが、この場合も、信仰と世俗倫理の実践を同時に促す論理となっている点が

注目される。こうした教えには、現世利益を求める門徒の心意を前提にしつつ、その心意から発する行為を神仏を祈ることから世俗倫理の実践へと振り向けるという効果が期待されていたと考えられよう。しかし、この論理を強調しすぎると、現世利益を動機とした世俗倫理の実践、あるいは念仏の励行を促しかねない。また、先述したこの世を仮宿とする世俗生活の消極的意義づけとも矛盾する。

これらの点は真宗の教義において世俗倫理の実践の動機付けがどのようななされているかという問題と関わっているが、この問題については先行研究においても様々な見解が示されている。例えば、有元正雄は近世の真宗においては世俗倫理の実践が極楽往生の要件とされていたとし、墮地獄の恐怖から門徒たちは通俗道徳を遵守し生活の規律化を図ったとしている⁽⁴⁴⁾。しかし、この有元説についてはいくつかの批判があるように、⁽⁴⁵⁾ 実際には往生の要件として世俗倫理を説く事例は少なく、またそのような教説を否定する真宗僧侶や門徒の言説もよく見られる。

例えば、福岡藩では文政四年(一八二二)二月に西本願寺から派遣された使僧の善教寺が、「行状不相守者は極楽へ参られずして、地獄ニ墮在致ス」、「悪造りて仏ケニ成られ可申いハれなし⁽⁴⁶⁾」などと説教したらしく、これを機に福岡の万行寺曇龍が本山に使僧を訴えるなどしたため、同国内でも寺院間の争いが発生していたようである。このような使僧の説教は福岡藩の役人や村役人らを喜ばせたようであるが、これに対し曇龍は、「左様にては甚不相濟事、悪人程こそ弥陀の御目的なるに、左様にては極楽ニ往生するものなき様ニ成り、御祖師之法門とんと垂而と被存」と真宗の教えが廢れてしまうと歎き、「安心と行状混

しては不相濟事」を主張したのであった。⁽⁴⁷⁾

一方、真宗門徒の龍淵は「独言」で、「一向二世教ヲ厭離シテ仏法ニ
歸入スルト云モノナレハ、出家得道ノ業ナリ」とし、俗人としては世
教すなわち世俗倫理は必要であるとする。これにより、前に触れたこ
の世を仮宿とする龍淵の認識は、必ずしも現世の單純否定に繋がって
いないことが分かる。そればかりか、次に掲げるように、彼は阿弥陀
如来に対する信仰＝仏法と併存しうるものとして「世教」の意義を積
極的に説いていた。

家業ニ勤ル道ハソレノ師ノ教示ニ随順シ如説如法ニ勤メテ其恩
徳ヲ礼謝スル事、是ヲ仏法ニ混セサレハ如来ノ嫌ヒ玉フヘキニア
ラスト思フナリ、⁽⁴⁸⁾

しかし、右に「仏法ニ混セサレハ」とあるように、浄土への往生と
成仏の条件として、世俗倫理の実践を位置づけたわけでもない。

然二其邪惡ノ者モラサズ助ケ玉ハントノ御誓願トアレハ、知恩ノ
人ガ成仏ノタスケニハナラス、不知恩ノ人モ成仏ノサハリニハナ
ルヘカラス、シカリトテ知恩ノ心ヲニクミ玉フヘキニアラサレハ、
後生タスケ玉ヘト頼奉ル心タニ疑心ナク虚偽ナクハ如来ハ助ケ玉
フヘキト思ナリ、⁽⁴⁹⁾

このようにむしろ、「神儒ノ道」に則った世俗倫理の実践と、阿弥陀
如来の信仰（仏法）を切り離れた上で、両者を兼修すべきことを龍淵
は説いているのである。また、前章で述べたように、彼が諸神諸仏に
対する尊敬の念からする礼拝を認めたのもこの立場からであった。し
かし、こうした立場であつても、「不知恩ノ人」も信心さえあれば成仏
が可能ということになり、仏法の信仰そのものに世俗倫理の実践を動

機付ける要素はないことになる。したがって、龍淵がその動機として
想定しているのは、阿弥陀仏や諸神諸仏だけでなく、「家業」の「師」
など、世俗社会で受ける人びとの恩一般に対する感謝の念なのであつ
た。

このような仏法と世教の区別と兼修という龍淵の態度は、上野大輔
が長門国の真宗門徒であつた中野玄藏の思想に即して検討して指摘し
ている、真宗信仰と通俗道徳との関係に類似している。しかし、上野
は信心により浄土への往生が定まることの自覚が通俗道徳の実践を支
えるという、予定説的構造があることを言うが、前者が後者をどのよ
うに支えていると理解しているのかは不明である。⁽⁵⁰⁾すでに述べたよう
に、世俗倫理の実践と往生との間には因果関係が想定されていない以
上、「不知恩ノ人」も信心さえあれば成仏できることになり、造悪無碍
説が成り立つ余地を残すからである。

第二節 回心・懺悔心と世俗倫理

そしてこの点は真宗教団外からの批判を受けるところでもあり、門
徒の教化にあたりその救済願望に応えると同時に、支配秩序を受け入
れさせる必要もあつた近世の学僧が苦慮したことでもあつた。先述し
た福岡藩への使僧が真宗教団が世俗倫理の実践を往生の要件としてい
るかのようによく背景もこうしたところにあつたと思われる。⁽⁵¹⁾しかし、
そうした教化を門徒に対し大つぱらに行つた僧侶が一般的であつたと
は思われない。

例えば、こういった問題に直面した学僧の一人である誓鑑は、「勧誘
信前」と「警戒信後」という名目を設け、何とか切り抜けようとして

いる。

如レ此ノ御語ミナコレ本願ヲ頼ムモノハ、造悪ヲ恐ル、コト勿レト
ノ御勸化ナリ、尔レハ信前ノ勧誘ト信後ノ警誡トヲ分別セサレハ
大ナルマチカヒトナルナリ⁽⁵⁴⁾

つまり、悪人をも救済するという真宗の教えは、信心を得る前の門徒に対するものであり、信心を得た後の門徒に対しては世俗倫理の実践を促す「警誡」が必要であるとする立場がここには示されている。しかし、この場合でも信後の「警誡」が門徒の世俗倫理の実践をどのように動機付けるのかについては明瞭でない。

そこでこの点については、誓鎧と同様のことを述べている仰誓の言説を見てみよう。

五逆謗法ノ者モ回心スレハ往生ス、モシ回心セス、本願ヲ信ゼズ
ハ往生ヲウル理アラシヤ、コノユヘニ曇鸞大師ハ正法ヲ誹謗スル
モノハ、タトヒ彼国ノ快樂キハマリナキヲ貪求シテ往生セント願
スルトモ、何ソ往生スル理アラシヤ、(中略) 信決定ノ人⁽⁵⁵⁾ト法
ヲソシルヘキ道理ハナキコト分明ナリ、コノユヘニ信決定ノ上ニ
ハイヨノ、仏恩ヲタフトミ且ツ法国法ノ掟ヲ守リ、領主地頭ノ
命ニソムカス、君臣父子夫婦兄弟朋友ノ五倫ノ道ニソムカヌヤウ
ニシテ称名念仏スヘシ、⁽⁵⁶⁾

いちおう、「五逆謗法」の悪人も阿弥陀如来の本願を信すれば往生できること、信心を得た後は領主の法に従い世俗倫理を実践しつつ念仏すべきことが説かれている訳であるが、注目すべきなのは、回心という条件が付されている点と、自己の快樂を求めての往生願望が否定的に捉えられている点であろう。

宇治和貴は親鸞が説く神祇不帰依の意義について、信が成立した主体は「大悲」の実践を志向する存在であり、浄土への往生を願う「欲生心」も「大慈悲心」から生ずるからこそ、自らの利益のために神祇に祈ることが不要となる点に求めている⁽⁵⁷⁾。近世の真宗においては、神祇不帰依の問題と直接関わらせるかたちで、宇治が説くような他者の救済志向、すなわち度衆生心、願作仏心、菩提心の必要性が説かれることは、管見の限り、無さそうである。しかし、右に見た回心の必要と自利の往生を否定的に捉える仰誓の言説からは、回心を経て信心を得た者は慈悲(利他)の心を持つようになるはずであるという考えのあることが垣間見えよう。実際、仰誓編の『妙好人伝』では、播州の了玄という人物が信を得た後、人に施しをしようという心の生じたことを紹介し、次のように述べられている。

凡夫ノ生質ハ貪欲熾盛ニシテ、一銭モ人ニ施スコトヲコノマサル
中ニ、多ノ金ヲアタヘントスルハ、コレ全ク信ノ上ノ所作ニシテ、
了玄ノ情ヨリナスワサニ非ス。モトヨリ、我コソ物ヲホトコセト
人ニフレマフ心ヨリナスニテモアルマシケレハ、イヨノ、威徳広
大ノ信ノ作用ナルヘシ。⁽⁵⁸⁾

これらの叙述からは、自らが本来往生が不可能な悪人であると懺悔して回心した後、信心を得た結果、慈悲の心を持ち、世俗倫理の実践も可能となるはずだという、仰誓の考えを見て取ることができよう。それでは、懺悔と回心がなぜ世俗倫理の実践へと繋がるのであろうか。この点について『弁俗難篇』という書物では、「真宗ハ五逆十惡モ往生すとす、むる故、悪心になるといふの難」に対する回答の中で、次のように述べられている。

人々親殺し人殺し杯の罪ハ作らずといへども魚鹿を殺し、大きな盗人ハせずとも、錢一錢紙一枚も人の与へざるを取程の盗の罪あり、人の妻ハ犯さすと茂自妻の外他兒女を犯す等の事ハ人々なき者ハあらず故に、後生を恐れざる者ハ罪とおもはねと、後生を恐るゝ者ハ地獄の業と思ふ故、我罪の深けれハ念仏申とも助るましと思ふて信心を起さず、ヶ様の人を勧る時、五逆の罪人すら猶往生す、況や十悪の軽罪をやと勧る事なり、然とも信心を得て後生を大事に思ふ心になれハ、おのつから善心になるなり、其故ハ我宗に於てハ専ラ仏祖の御冥慮を恐れよ、慚愧心といふて自にはち他にはち人にはち天にはちてすまじき事をせぬ様すへき事をかゝぬ様、仁義を本とせよとある故に、父子兄弟夫婦眷属に至まで共に信心を喜ふ心になれハ、むつまじくなるなり、極楽参の眞の同行とおもふ故なり、⁽⁵⁵⁾

これによれば、信心を得た者は自ずから善心になり、信心を得た家族や親族とも睦まじくなるのであるが、その理由は、後生を大事に思ひ、悪人との自覚に立つがゆえに、墮地獄や冥慮を恐れ、慚愧心を生じつつ、信心を得るからであった。つまり、墮地獄の恐怖心は有元の考えるように世俗倫理の実践の動機として位置づけられていたのではなく、むしろ信心の前提とされているのであり、元々墮地獄の恐怖に伴っていた慚愧(懺悔)心の方が信心を得た後も持続すると考えられているのである。

そして、同書の「信心を得たる人は人柄よくなる事」という項によれば、「妻子眷属も信心を得たる者ハ念仏の同行なり、又不信心な者も何卒信心を得て極楽参りする様になれかしとおもへば、むつまじくす

る様にと心をかけ申へし」とあるように、信心を得た者は他者の救済志向も持つようになる⁽⁵⁶⁾。これは「共に信心を喜ぶ心」、すなわち念仏者としての同朋の意識に由来するものと考えられているのである。

また、同じ項では、次に掲げるように、仏恩だけでなく、父母の恩などが強調され、念仏と世俗倫理を實踐すべき理由が示されている。

此度極楽に参り未來永劫無為の樂を受る身と相成候事、偏に弥陀大悲御恩徳ありかたく存候へハ、御教のことく命あらんかきりハ鎌鍬の柄を握りながら念仏申て仏恩を御報謝申へし、扱ヶ様な身に相成り候ハ、偏に父母養育の御恩なれハ、何卒親の心に背ぬ様に心をかくへし⁽⁵⁷⁾

このほか、『弁俗難篇』では、国王国守、善知識、師匠坊主の恩も強調されているように、報恩感謝の心も世俗倫理実践の前提として想定されていたことが明らかである。

したがって、以上検討してきたことを踏まえるならば、近世の真宗においては、墮地獄の恐怖に由来する信後における懺悔心の持続、救済主体である阿弥陀仏や善知識らの恩に対する感謝の念、念仏者としての同朋意識という、入信過程における一連の心的態度が、世俗倫理実践の基盤として考えられていたと言えよう。

第三節 世俗生活における信仰上の課題

本章では前節までに、神祇不帰依については、現世における苦樂の相対化と利己的な願いの排除という観点から祈祷が不要とされたこと、世俗倫理の實踐と他者救済の志向については、阿弥陀仏への信仰に伴

う懺悔心と報恩の念によつてそれらの心的基盤が形成されるはずであることが、真宗僧侶らによつて説かれていたことを確認した。しかし、この世の無常観と、世俗倫理（利己の排除）を重視する観点からの祈祷の排除論とは、矛盾する側面を持つ。また、特に仏法とともに世教を重視する考えが広まるようになると、世俗倫理や他者の救済志向と必ずしも矛盾しない祈祷は排除する理由が見出しにくくなるという状況が生じたはずである。この世は仮宿という無常観に立つた苦楽の相対化は信者個人にしか当てはまらないし、世俗的紐帯の重要性が強調されるようになると、家族や近親者の苦悩や不幸に向き合わざるを得なくなるからである。

こういった観点から注目されるのは、『妙好人伝』などに登場する篤信者たちが、子の死をきっかけにして入信したり回心したりしている場合が目立つことである。例えば、石見国大田常見寺の檀那の井出口藤三郎の妻は、娘のオサヨが痲瘡で病死したことを契機に念仏するようになったという話であるし、⁽⁶¹⁾ 同国高見村の医者石橋寿閑も仏教を否定していたのであるが、寵愛していた女兒が六歳で亡くなったことを契機に寺参りするようになり、入信したという話である。⁽⁶²⁾ 尤も、子の死は直接的に真宗信仰の獲得に繋がるというわけではない。例えば、同国大森町西性寺の門徒の染の場合、次のような過程を経ているからである。

染ト云モノ、四五年前ニ一人ノ女ノ死シタルヲ悲ミテ、コレマテ自力ノ回向ハカリヲシ、アマサヘ他ノ浄土宗ニハカヤウノコトキラヒ玉ハヌニ、真宗ハカリイマシメ玉フハ窮屈也。改宗シテ浄土宗ニナラハヤト企タルトコロニ、此度ノ教ヲキ、テアヤマリ入候

トテ、改悔入信セシト来リ告ケリ。⁽⁶³⁾

このように、染は亡くした子の追善の回向をするため、浄土宗に改宗しようと試みたが、その後、真宗の教えをよく聴いて回心したという物語の筋になっている。追善の回向を真宗が認めていないことが、同宗からの離反の契機に成りかねなかったことがむしろ分かる事例である。実際、亡き子の救済、特に真宗に入信前の子が死後どうなるのかということは、真宗門徒の場合、大きな問題となったであろう。実際、「独言」の著者龍淵も、九人の子を次々に亡くしたことを契機に、仏教を学び始め真宗を信仰するようになった人物であったため、この問題を取り上げて次のような疑問を呈している。

①若シ未タ往生セサル時ハ、年忌月忌銘日等、所余ノ時日ニテモ如来ヲ拝礼ノ時、此ノ亡児御国へ引導マシマセヨト、如来ヲ頼ミ奉ル事カ、②又死亡ノ後タリトイヘ共、是マテ頼サルアヤマチヲ改テ其亡者ニカハリ、如来ヲ一度頼奉リ、扱其後ハ御助ケ難シ有ト亡者ニカハリテ拝礼シ奉ル事カ、③又改テ頼ミ奉ストイヘトモ、唯仏恩報謝ノ営ヲスレハ、其施主ノ心念ヲ知シメシ、其亡者ヲ極楽へ引導在スコトカ、④又先亡ノ亡者へハ目ヲカケス、我随分如法ニ称名念仏シ、命終ノ後仏トナリタル我神通ヲモテ、志ス所ノ亡者六道ノ内ニ迷ヒ居ルヲ観見シ、極楽へ引導セント修行スルコトカ、此所イマタ決定不仕候、(番号は筆者による)⁽⁶⁴⁾

①は追善を目的とする年忌の法要、供養に近い行為、②は亡き子に代わつて阿弥陀如来を頼むことになり、子の生前中の代帰命に類する行為、③は仏恩報謝の念仏に追善の働きを期待するもの、④は浄土への往生と成仏の後、此土に帰り衆生の救済を図ること、すなわち還相

回向による救済対象に輪廻している亡き子を含めること、以上四つの選択肢のうち、どれが妥当かと龍淵は問うている。これに対する仰誓の回答は、「第四ノ説道理ニカナヘリ」とするもので、『歎異抄』を引いて「急キ仏ニナリテ大慈大悲心ヲモテオモフカ如ク衆生ヲ利益スル」ことを勧めるものであった。⁽⁶⁶⁾この問答により、真宗教義における還相回向が亡き近親者の救済の願いに応える側面があったことが分かるが、一方でこの説では自らが存生の内には亡き子を救済できないことになる。

また、右は死者の救済に関わる問題であるが、似たような問題は生者が抱える困難についても存在した。例えば、同じく「独言」では、「狐狸犬蛇等ノ人ニタ、リテナヤマス事アリ」という認識の下に、「修験者巫覡」や「僧衆」に依頼し害を除くことについて、「親兄ノ類、己カ随ヒ事ルヘキ者ノ彼ノ邪獣ノ為ニナヤマサル、ヲ子弟タルモノ、其俛ニシテ捨置ヘキヤウナシ」と世俗倫理的な観点から対処の必要性を訴え、修験者らに邪獣の追放を依頼することは「宗法」に反しないと主張されている。⁽⁶⁶⁾

この龍淵の考えに対し仰誓は、修験者らに「解魔ノ法」を依頼することになれば「雑修ノ失」は免れがたいとし、播磨国慈明寺の智礪が著した書を引用し回答している。これによれば、智礪は「思うに汝が家、念仏者無き故、此の事有り」とし、「請う、速やかに仏願を信じ、拳家仏名を称せよ、仏光此の人を摂し、冥衆此の人を護らん、則ち野狐自ずから去らん事を必せり」と主張していた。⁽⁶⁷⁾すなわち、家内に念仏者がいないために野狐に憑かれるという事態が生じたのであろうから、家内の全員で阿弥陀仏に帰依し念仏を唱えれば、阿弥陀だけで

なく諸神諸仏の加護を受けることによって、害を去ることができるというのである。

つまり、真宗僧侶たちは、子供を含む家族が死後に救済されないという問題や、現世における病気などの困難の原因を、家族や近親に未信者が存在するという事態に求めたわけである。こうなると、問題の解決はいかにして家族や近親者を真宗の信仰に導き入れるかということに懸かってくることになる。除災招福を求める祈祷や祓い、あるいは追善の供養ができないという条件の中で、真宗門徒に求められたのは、「家」を単位とした信仰、すなわち家族や近親者に信仰と念仏を勧めるという、「自信教人信」の実践なのであった。教化と信仰の単位として「家」が重視されたことを前章で指摘したが、その理由の一つはこのような点にあるのであろう。そして、このことは、真宗門徒が神祇不帰依の宗風と世俗倫理の両立を図る方途とされたのである。

第三章 王法と「神道」

第一節 宗風正当化の論理

前章では真宗の教義に由来する神祇不帰依の意義が、阿弥陀一仏への帰依と浄土への往生の確定による現世の苦楽の相対化に伴って祈祷が不要とされる点にあることを確認した。一方、その神祇不帰依の宗風を行動として示すかどうかについては、内心と外相を一致させるか、使い分けるかで違ってくることを、第一章で指摘した。使い分ける場合には、神々の祭祀を求める人々との間で軌轢が生じることはなくないが、一致させる場合にはその正当性を教団外にも主張する必要がある。しかし、その際、真宗における神祇不帰依の意義をそのまま主

張するだけでは、祭祀を執行する真宗門徒ではない宗教者など、教団外部の人々に対して有効ではなかった。

このため、伊勢の祓などの神札については神体ではなく、「祓ノトキ用ル道具」⁽⁶⁹⁾に過ぎないことや、俗人の「汚穢不浄ノ家ニ神明ヲ安置スルコト、カヘリテ非礼」⁽⁷⁰⁾とする理由で、家内での祭祀を斥ける論法が採られた。また、『日本書紀』の崇神天皇紀の記述に基づき、天皇でさえ神威を畏怖して天照大神を宮廷の外に祀ることになったことなどや、天皇家の宗廟である伊勢神宮の神を臣下の身でありながら祀るのは越祀であり「王法」に反するという理由も挙げられることが多い。⁽⁷¹⁾

一方、村の鎮守よりも小規模な祠や森神などの祭祀については、本地垂迹説に基づき垂迹神を権社の霊神、それ以外を実社の邪神とし、後者に含めて祭祀の停止を主張する場合もあったが、本地垂迹説に依拠しない吉田神道や儒家神道を意識して、先述したように儒家的な淫祀論を適用し、領主によって公認されていない神々の祭祀を拒否しようとするものがあつた。

つまり、真宗僧侶たちは政治的観点からの正しい神々の祭祀のあり方について一般的なかたちで論及し、家内における神や小祠、森神の祭祀を否定したのである。もともと、こうなると、事は真宗門徒の問題に限らなくなるはずで、真宗僧侶の中にもその点に気づいていた人物がいた。例えば、雲幢という僧侶は『祈祷弁』の中で次のように述べている。

近來此等ノ旧典ニヨリテ賤民不浄茅屋ニ神棚ヲ置キ、太神宮ニ馴レ近クコト、大ナル非礼ナリ、越祀ナリ、王法ニ背キ其ノ恐レア
ルコトナリト云ノ説アリトイヘトモ、此ノ説他ノ義ヲ是非スルニ

似タリ、他宗ニモ各々ノ法式アリ、神道ニモ家々相伝アルヘキコトナレハ、日本記等ノ意モ深キ所由アルヘキ、吾ヨリ此レヲ議論シテ何ノ益カ是有ン、今ハ唯々開山聖人一流相伝ノオモムキヲ申シ述ルハカリナリ、敢テ他面ヲ顧ルコト勿レ、⁽⁷²⁾

確かに、一般的なかたちで正しい祭祀のあり方について言及してしまつと、真宗門徒以外にも家内に神棚を置いて祀つてはいけないということになつてしまい、宗風あるいは宗法の対外的正当化という本来の目的から逸脱してしまふのである。仰誓は、神札を用いないことについて、現世利益を求める祈願を否定することは宗法であるという理由で正当化した上で、宗法を守ることは幕府の寛文五年の諸宗寺院法度の「諸宗法式不可相乱」という箇条で定められているとしたが、一方で先述した家内における祭祀を非礼とする論も展開している。⁽⁷³⁾ このように真宗僧侶が用いる論法の個々の間には齟齬や矛盾もあるが、宗風の正当性を対外的に主張するためには、ある程度、神々の祭祀の一般的なあり方や「神道」について論及せざるを得なかつたのであつた。

第二節 「神道」の理解の重層性

このように真宗僧侶たちが神祇不帰依の宗風の正当性を主張するにあつたて、いわば教団の内外を区別し、対外的には「神道」や神々の「正しい」祭祀のあり方を論じていくようになる、その内容をめぐつて神道家や国学者たちから反論を受け、論争が展開されることになつた。その例として、以下では、主に出雲国に矢野左倉太夫という神道講釈師が来訪したことを契機に展開した論争について取り上げ、その構図を分析することにした。⁽⁷⁴⁾ 具体的には、文化五年（一八〇八）か

ら十年にかけて松江城下で起こった竈祓の執行を命ずる触書をめぐる
争論や、矢野による神道講釈を受けて、『随問試答篇』⁽⁷⁷⁾などを著した徹
外と、『神道俗談弁』を執筆した安来徳応寺の誓鑑という二人の僧侶を
取り上げる。

まず、徹外であるが、彼は積極的に我が国（日本）の道としての神
道の存在を認めた上で、それは日神すなわち天照大神が具える智仁勇
の三つの徳に基づいた教えの道であるとする。そして、その徳は玉
（仁）・剣（勇）・鏡（智）のいわゆる三種の神器に表象されているとし、
これらを継承する天皇が天下を治める道でもある神道は王道と同じで
あるという。また、臣下は君が具える三徳を民に施し、民は君の三徳
の恩沢を受けて上を敬い忠孝を行うことにもなるので、神道は人道そ
のものでもあるとする⁽⁷⁸⁾。つまり、徹外は神道を儒教的な王道や世俗倫
理を説く教えと同一のものとし、真宗における王法為本や仁義為
先の教えに従えば、自ずから神道を実践していることになると思な
したのである。

このように神道が王道と同じであるとすると、「神道全く巫覡等ノ与
ル職ニ非ス」「斎戒祭祀ハ齋元ノ神事ニシテ神道ニハ非ス⁽⁷⁹⁾」とされるよ
うに、神々に対する宗教的儀式を神道と呼ぶことは否定されることに
なる。但し、祓については「神道ノ行事」とされるが、それは宗教的
儀礼としてのそれではなく、儒教で言う「克己復礼」や仏教における
「懺悔」、特に真宗における「二種ノ深心ノ仏機」と同じであるとされ
⁽⁸⁰⁾る。真宗教義における二種深心の内、機の深心とは自力では成仏でき
ない悪人であることを自覚し懺悔することであるが、前章で述べたよ
うに、これは近世の真宗において世俗倫理の実践を可能とする基盤と

もされた心的態度であった。したがって、この考えによるならば、宗
教的儀礼としての祓も、事実上、懺悔心を前提にした世俗倫理の実践
に置き換えられることになるのである。

このように、徹外は神道の意義を積極的に主張し語っていたのであ
るが、その内容は王法を遵守し世俗倫理を実践さえすれば、自ずから
神道に従うことになるという性格のものであり、祭祀や祓などの宗教
的儀式の意義を極小化するという傾向をもった「神道」論でもあった。
このような神道Ⅱ王道論は、例えば前章で取り上げた龍淵の「独言」
の中でも説かれており、近世後期の真宗僧侶や門徒による「神道」論
にはよく見られるものであった。それは、龍淵の場合、神道説を多田
義俊⁽⁸²⁾に学んだことが明示されているように、神道を教説と捉える儒家
神道を受容し、真宗の王法為本論に接合するかたちで展開された神道
説だったのである。

これに対し、近時の神道を「儒仏二道ヲ取合セテ建立シタルモノ」
と見なし、儒教や仏教のように明確な教えもなく、外国にも通用しな
い普遍性を欠くものとして批判したのが誓鑑である⁽⁸³⁾。しかし、そうだ
からと言って、彼は神道を不要としたのではなく、「王法ハ三道兼備ナ
レハ天下ノ御政事モ亦コレ三道兼備ナリ⁽⁸⁴⁾」というように、王法の観点
からは神・儒・仏の三道ともに必要であるとしていた。但し、それは、
「夫祈禱祭詞ハ兼テ神仏両道ニヨリ玉ヒ、札棗刑政ハ偏ニ儒教ニヨリ、
葬式御追善ハ専ラ仏法ニヨリ玉フ、コレヲ三道兼備ト云⁽⁸⁵⁾」というよう
な、神・儒・仏の機能分担関係の認識によるものであった。つまり、
徹外の場合と異なって、世俗における政治支配や倫理に関わる教えは
儒教が担う領域とされており、神道は仏教とともに祭祀と祈禱を分掌

するに過ぎず、来世の問題にも関わらない狭小な「道」とされたのである。したがって、誓鑑にとって神道とは、徹外の場合とは反対に、神祇に対する宗教的儀式の体系の方が意識されているのであるが、そうであるが故に、「仏法」とは「大小各別ナル」存在に過ぎなかったわけである。⁸⁶⁾

第三節 宗風批判者の立場と「神道」

ところで、徹外や誓鑑の著作のきつかけとなった神道講釈を行った矢野左倉太夫は、吉田家配下の神職であったが、その神道説は垂加派に由来するものであった。したがって、基本的に儒教と同様の世俗倫理の実践を促す教えを説き、同時に祭祀祈祷の必要性を訴えて真宗批判に及ぶ講釈を行っていた。これに対し徹外は、世俗倫理を説く教えとして神道を受け容れつつ、祭祀や祈祷は神道ではないとしたのであったが、誓鑑の方は教説としての神道の有効性を否定し、王法の枠内で機能する祭祀や祈祷のみを是認し、神祇を「恭敬の礼拝」の対象としたのであった。

しかし、この論争が展開された一九世紀前半にはすでに神道説の主流は、垂加派から本居宣長や平田篤胤らの国学的なそれへと移りつつあった。したがって、誓鑑の『神道俗談弁』に対する反論も国学的な言説を伴いつつ展開されている。以下、古今道著『神道俗談弁々』と瑞籬久磨『神道俗談弁清目卷』⁸⁸⁾に依りつつ、その反論の様相について見ていこう。

まず、誓鑑が神道には教えらしきものがないとした点については、それぞれ次のように述べている。

外国の仏聖といふものと同じ様に心得たるハ非なり、儒仏のごとく理義おかしく作りなせる教道の書より外に道といふものハなきと思ふハあしく〔俗談弁々〕

神道は我国天子の道にして儒仏二教の如く教道に造為せるものにあらずハ、異国江伝へ玉ふ道にあらず〔清目卷〕

このように、本居宣長が垂加神道などを批判し、神道に個々人が践み行うべき教えがあることを否定したのと同様に、誓鑑の主張はむしろ肯定されることになっている。しかし、「今日世界万国を照したまふ日神、則天照太神にて、この大御神の照し玉ふ御影にて世のことくハ成就することなれば、此大御神の運行したまふミちを神道といふ」〔清目卷〕と言われるように神道は天照大神の道とされ、「世々の御政事は則神明の道なり」〔同前〕ともされるように、政治支配の道ともされている。したがって、この点は垂加派や多田義俊の神道説だけでなく、前節で見た徹外の神道観と変わりがなかった。

しかし、『清目卷』の著者が徹外と大きく異なっているのは、神道を天下を治める道として位置づけつつも、その中心に祭祀や祈祷を据えている点であった。「士農工商いづれも神道にあらずといふことなし」とされ、四民のあらゆる所作が神道に含まれる一方、「其神の道、数あるなかにも祭事祈祷の神業、我国統々の大本なれば、是を専ら神道といふ」とされるように、やはり「祭事祈祷」こそが神道の主な内容とされたのである〔同前〕。そして、「玉祚長栄天下泰平国家之安全子孫繁昌」などを神に祈るのは「我国の風儀」とされ、次に見るように、真宗では宗風に抵触するとされている習慣に従わないような人物は、

「正しき人」とは言えないとまでされる（同前）。

兎にもかくにもあしき風俗にハかたよらずして、正月乃門松も盆の施餓鬼も燈籠もその時々御節会や三長月も祝日も亥子乃餅も家々の鬼門ふせきも金神の方位をおそれつゝ、しむも年月日時を扱ぶのも大黒恵美須土公神家内に祭る神棚も祈禱祈願も昔より我神国のならハしにて、公儀の御規式国々の御領主かた乃礼法と世にあることをつとめず、正しき人とハ云かたし（同前）

第一章で見たように、真宗僧侶たちは家の外における祭祀には風習に従い参加することをやむを得ざるものとする一方、家内の神事については宗風の維持を目指し、本章第一節で触れたように、古代の例を持ち出して王法の観点からの「正しい祭祀」のあり方を示し、祭祀や祈禱を否定していた。いわば、家内における神事については規範的秩序を適用し斥けようとしたのに対し、『清目巻』の著者の方は、それらを神国の風儀とすることで全面的に受け入れさせようとしたのである。しかもその際には、「他力信心の趣は心のうちの底深くおさめておゐて、ひたすらに世間仁義を本として神を祭らは、万々歳目出度身とハなりぬへし」（同前）と述べ、内心と外相を区別する真宗側の論理を逆用し、家の内外を区別した真宗の教化を無効にしようとしていた。

しかし、規範的秩序に従うべきか、国の風儀といった一般化している風習に倣うべきかという問題は、近世の政治権力が寺院僧侶による葬祭や宗門改めを認めている点に論が及ぶと、攻守所を変えることになる。『神道俗談弁』はこうした点を含めて仏教が日本に根付いている実態に即して、日本は神国ではなくむしろ仏国であると主張したのであるが、これに対し、『清目巻』の著者は天皇が仏教を熱心に信仰した

のは乱世の事で「此御国にてハ禍事（ワガタ）の一端」（清目巻）であるとしている。また、『俗談弁々』の著者も、儒教や仏教伝来以前の葬法の存在を主張し、仏教の伝来をこの世に悪をもたらす「枉津日神」の仕業とした上で、本居宣長の所説を援用して、近頃になって仏教を信仰しない大名も出現するようになったことについて、「禍事（ワガタ）より善事（ヨキコト）に移行さまならずや」（俗談弁々）と述べている。しかし、このように仏儒二教の伝来以前の古代を理想視し規範化する立場に対し、誓鑑は『日本書紀』などの記述に基づき、古代においても人倫を乱すような人びとの行為が多く見られることを指摘し、古代を理想視すること自体を否定していた。⁽⁹⁰⁾なぜなら、誓鑑の場合、政治権力が設定した支配秩序や神・儒・仏の機能分担関係をそのまま容認し、その枠内で宗風の維持を図ろうとしていたからである。

これに対し、誓鑑の批判者たちは、排仏論的な立場から古代を理想視したのであるが、真宗が宗風の維持を図ろうとして否定していた家内における神事については、先述したように風儀の問題としてしか主張できなかつた。神道を天照大神の道とし、祭祀と祈禱を政治支配の一環として神道の枠内に位置づけていた関係上、政治支配と直接関わりのない民衆の信仰領域については宗風に対し国風を対置するしかなかつたからである。したがって、神祇不帰依の宗風自体をめぐる論点は、宗風よりも国風を優先するか、宗風自体が国法によって保証されていると見るかという次元の問題に留まらざるを得なかつたのである。

おわりに

以上見てきたように本稿では、近世後期の真宗僧侶たちが、心・家・

教団という三つの次元で内外の区別を立て、神祇不帰依の趣旨を述べ、宗風を維持しようと試みていたことを明らかにした。このうち、基本的な区別は内心と外相の使い分けという点にあり、村の氏神・鎮守の祭祀などには祈願の念を込めないという条件付きで真宗門徒の参加を認めたのであるが、教団外への説明に当たっては、政治権力に認められた「正しい」神々への敬礼であるからとの理由が立てられたのである。したがって、内心と外相、教団の内外という区別に基づく主張は、蓮如に由来する王法為本の教えから派生したものであった。このため、教団外に宗風の正当性を主張しようとする場合にも、不浄な民家で神を祀ることはかえって不敬に当たるなどとする言説に見られるように、宗風は一般的な政治的規範として示されることになったのである。

一方、家の内外という区別は、むしろ門徒に対する教化を担う僧侶たちの都合によって立てられたものであった。それは、神祇不帰依の趣旨を徹底するために、内心と外相を一致させる領域を確保しようという狙いから設けられた区別であったが、真宗門徒が信仰と宗風を保持しようとすれば、家族のための祈祷や追善供養ができなくなるという難題を克服することが求められたという事情にも依っていた。すなわち、家族のための祈祷は世俗倫理の観点からは排除しにくい行為であったが、家族ぐるみでの真宗への入信によって、祈祷を不要とすることが推奨されたのである。これは、門徒の間で「家」の存続を図る志向が高まり、世俗倫理を重視する傾向が強まったことに対する僧侶側の対応として捉えられるであろう。実際、「独言」の著者龍淵は、真宗入信以前に学んだ儒学・神道と真宗信仰を両立させようと試みていたように、近世後期になると、門徒の中にも世俗倫理と真宗信仰の接

合を図ろうとする人物が出現するようになっていた。

また、すでに述べたように、真宗僧侶たちは、対外的には宗風を王法に基づいた一般的な規範として示すとともに、門徒たちが造悪無碍に陥ることのない旨を教団外に示し、実際に門徒に支配秩序を受け容れさせ、世俗倫理の実践を促すことも求められていた。そして、徹外のような真宗僧侶による「神道」論は、専らこの側面の役割を担っていたのである。

しかし一方で、真宗の教義に即しては、神祇不帰依と世俗倫理の実践を可能とする心的態度を保証するのは、来世における成仏を前提とした現世における実質的な救済＝安心であると説かれていた。つまり、神祇不帰依と世俗倫理の実践は、救済の結果として自然に成立するものと想定されていたのである。

したがって、神祇不帰依と世俗倫理に関しては、信心と救済の結果として成立すると説かれる場合と、意識的に実現させるべき規範として説かれる場合があり、互いに矛盾する二様の説明が併存していたのであるが、現世を仮宿とする見方よりも、世俗生活を「世教」を実践する場として積極的に位置づける見方が強まると、この矛盾はより深まっていった。なぜなら、世俗倫理の実践を浄土への往生の要件としない真宗の教えを前提とすれば、信仰と世俗倫理とをどのような心理的要因で架橋するかが教学上の難題となったからである。実際、このため、回心、懺悔、歓喜、報恩といった要素の関連をどのように理解するのかがめぐっては種々の立場が生じ、しばしば論争となったのである。⁹¹

そして、このような矛盾の深化に対応するために、心・教団という

次元だけでなく、家という次元でも内外の区別を立てなければならなかったのは、教団としての自律性を保ちつつ、諸教・諸宗との共存を図らなければならぬという矛盾した課題と、教化に当たり門徒の救済願望に配慮しつつ、彼らを支配秩序に順応させるといふ、これまた矛盾を孕んだ課題を、近世の真宗教学が背負っていたからであった。近世の真宗教団における神祇不帰依の教義は、こうした諸問題が交錯し絡み合う結節点に位置していたのである。

〔注〕

- (1) 本稿では、阿弥陀如来一仏に帰依し、余神余仏を信仰しないという浄土真宗における教えを「神祇不帰依」と表記する。
- (2) 柏原祐泉「近世真宗における神祇への対応」(同『真宗史仏教史の研究Ⅱ〈近世篇〉』(平楽寺書店、一九九六年、初出一九七八年)。
- (3) 引野亨輔「近世真宗における神祇不拝の実態」(同『近世宗教世界における普遍と特殊―真宗信仰を素材として―』第二章、法蔵館、二〇〇七年、初出二〇〇一年)。
- (4) 引野亨輔「近世真宗における神道批判の論理」(前掲注3引野著書第一章、初出一九九九年)。
- (5) 恩田清範「近世真宗の対神道論争書に見る『神祇不拝』の論理―仰誓『僻難対弁』をてがかりとして―」(『真宗研究』五一、二〇〇七年)。
- (6) 前掲注5恩田論文を参照。同様の指摘は藤村研之「本願寺教団における『神祇不拝』の形成」(『真宗研究』三九、一九九五年)で

もなされている。

- (7) 蓮如が「王法」をどのように捉えていたかについては、多くの研究がある。例えば、大桑斉は実質的には一向一揆の組織の秩序を意味していたと解釈している(「蓮如における王法の問題」、同『戦国期宗教思想史と蓮如』法蔵館、二〇〇六年、初出一九九六年)。したがって、本稿で言及する「王法為本論」とは、あくまで蓮如の『御文章』に対する近世における解釈に基づいた言説を指している。

- (8) 柏原祐泉は前掲注2論文で、伊勢神宮の神札が不拝の対象となっている点について、村の鎮守氏神ではない「権社の名神大社は教団との直接の関わりを持たぬ存在」であったため、対象としやすかったという理解を示している。しかし、前稿「神祇不拝の論理と行動」(澤博勝・高埜利彦編『近世の宗教と社会3 民衆の〈知〉と宗教』吉川弘文館、二〇〇八年)で筆者が述べたように、不拝の対象となっているのは権社だけでなく、村の氏神クラスの神札も同様であり、竈祓など家内の神事が全般的に否定されていた。

- (9) 前掲注3引野論文六三頁を参照。
- (10) 但し、上野大輔は最近の研究で、真宗僧侶たちが、真宗に帰依すれば自動的に現世利益がもたらされるとする一方で、信心を得た僧侶が報恩の心持ちで国や民、仏法のために祈ることを肯定するという、性格の異なる二つの論理を用いていたことについて考察を加えている(『幕藩領主の呪術的儀礼と真宗僧侶』、稲葉継陽・花岡興史・三澤純編『中近世の領主支配と民間社会―吉村豊雄先

- 生「退職記念論文集」熊本出版文化会館、二〇一四年。
- (11) 前掲注5 恩田論文を参照。
- (12) 例えば、大桑斉は浅井了意の著作『蓬戸筆談抄』について、「真宗信仰から世俗倫理が形成しうるのかという根本的問いをたてれば、実はそれが容易ではないと判明する文献」としている（民間著述の真宗倫理書）『大系真宗史料 近世倫理書』解説、四五〇頁、法蔵館、二〇一〇年。
- (13) 前掲注8 拙稿を参照。
- (14) 前掲注2 柏原論文を参照。
- (15) 『大系真宗史料伝記編8 妙好人伝』（法蔵館、二〇〇九年）七〇頁。
- (16) 前掲注8 拙稿を参照。
- (17) 『寛政度法難記』（『寛政天保両度法難記録』、写本一冊、浜田市史編纂室蔵）。この史料は、この一件の当事者であった石見国浜田の光西寺住職一空の手になる記録である。
- (18) 前掲注8 拙稿を参照。
- (19) 『独言愚答』（写本一冊、島根県飯南町八神明眼寺蔵、史料番号 経二・四二）。
- (20) 同前。
- (21) 同前。
- (22) 同前。
- (23) この態度は、拙稿「神祇礼拝論争と近世真宗の異端性」（『歴史評論』七四三号、二〇一二年）で取り上げた真宗僧侶の教乗の立場と同じである。
- (24) 前掲注19 『独言愚答』。
- (25) 前掲注15 『大系真宗史料伝記編8 妙好人伝』六七頁。
- (26) 同前。
- (27) 『银山料ニテハ、一家内トイヘトモ夫婦別宗多シ』（同前、六八頁）とある。但し、同領では天明三年（一七八三）に一家一寺を原則とする触書が出されている。この点については、朴澤直秀「幕藩権力と寺檀制度―一家一寺制法令の形成過程―」（同『幕藩権力と寺檀制度』吉川弘文館、二〇〇四年、三〇一頁）を参照。
- (28) 前掲注15 『大系真宗史料伝記編8 妙好人伝』六九頁。
- (29) 同前、七三頁。
- (30) 前掲注19 『独言愚答』。
- (31) 同前。
- (32) 同前。このような追善供養の否定と「諸宗ノ通儀」の容認をめぐっては、真宗僧侶間で論争になっていた。仰誓の『随問漫答』という書物を批判し、追善供養を奨励した備後国光蓮寺霊昌を取り上げた引野亨輔「読書」と「異端」の江戸時代―真宗教団を事例として―（『書物・出版と社会変容』一二、二〇一二年）を参照のこと。
- (33) 同前。
- (34) 同前。なお、こうした態度は、寛政三年からの浜田における争論に際して、本山側が示した方針と同じである（前掲注8 拙稿を参照）。
- (35) 前掲注19 『独言愚答』。
- (36) 前掲注23 拙稿を参照。

(37) 誓鑑『神道俗談弁』（文化一四年成立、妻木直良編『真宗全書』五九、一九七五年に所収）。

(38) 前掲注19『独言愚答』。

(39) 前掲注5「近世真宗の対神道論争書に見る『神祇不拝』の論理」を参照。

(40) 自新苑僧和『弁俗難篇』（安永五年刊、島根県飯南町八神明眼寺蔵、史料番号 経二・三二）。

(41) 前掲注15『大系真宗史料伝記編』8 妙好人伝』三四頁。

(42) 前掲注37『真宗全書』五九に所収。

(43) 同前。

(44) 『真宗の宗教社会史』（吉川弘文館、一九九五年）を参照。

(45) 大桑斉「有元正雄著『真宗の宗教社会史』」（『日本史研究』四一三、一九九七年）、上野大輔「近世後期における真宗信仰と通俗道德」（『史学』第八二巻一・二号、三田史学会、二〇一三年）などを参照。

(46) 『筑前国諸記』文政四年十月三十日 万行寺↓上田織部・島田主膳（『筑前国諸記』同朋社、二二八頁）。

(47) 同前。なお、行状とは王法の遵守や世俗倫理の実践を指す。

(48) 前掲注19『独言愚答』。

(49) 同前。

(50) 同前。

(51) 同前。

(52) 前掲注45「近世後期における真宗信仰と通俗道德」を参照。

(53) 前掲の書状では、真宗門徒が伊勢神宮の祓札を捨てたり、どんな

悪人でも往生できると説かれたりしていることを、福岡藩の役人らが問題視していたことが述べられている（前掲注46『筑前国諸記』）。

(54) 『神道清目之卷笑愚編』（写本一冊、文政二二年著、國學院大學河野文庫蔵、目録番号二三八）。

(55) 前掲注19『独言愚答』。

(56) 「親鸞の救済における神祇不帰依の意義」（『仏教史研究』四四、二〇〇八年）。

(57) 前掲注15『大系真宗史料伝記編』8 妙好人伝』三四頁。

(58) 前掲注40『弁俗難篇』。

(59) 同前。

(60) 同前。

(61) 前掲注15『大系真宗史料伝記編』8 妙好人伝』六七頁。

(62) 同前、七一頁。

(63) 同前、六七頁。

(64) 前掲注19『独言愚答』。

(65) 同前。

(66) 同前。

(67) 同前。書き下しは筆者による。原文は「想_ニ汝_カ家无_ニ念佛者_一故有_ニ此事_一」。

(68) 同前。原文は「請速_ニ信_ニ仏願_一、挙家称_{セヨ}ニ仏名_ヲ、仏光撰_ニ此人_一、冥衆護_シニ此人_一、則野狐自去_シヲ也必_{セリ}矣_一」。

(69) 前掲注42『僻難対弁』。

(70) 同前。

- (71) 前掲注2 柏原祐泉「近世真宗における神祇への対応」、同注4 引野亨輔「近世真宗における神道批判の論理」などを参照。
- (72) 前掲注42 『僻難対弁』。
- (73) 『祈祷弁』（写本一冊、文化八年写、廿日市町立善寺文書、広島県立文書館のマイクロフィルムP22/7/A21による）。
- (74) 前掲注42 『僻難対弁』。
- (75) 矢野左倉大夫の神道講釈の活動については、拙稿「神道講釈師の旅と神仏論争の展開―矢野左倉大夫の活動に即して―」（『社会文化論集』七、二〇一一年）を参照。
- (76) 天保三年著、無窮会平沼文庫蔵の写本（目録番号：第二・四五二六）による。
- (77) 徹外の事績については不明な点が多いが、一定期間、松江城下寺町の西福寺（真宗西派）に住していたようである。安芸や筑前で活動した学僧の曇龍は、天保九年（一八三八）に「国学之聞江有之、神道之儀当年練磨仕居」る人物として、「雲州意宇郡雲江西福寺隠居徹外」と「石州浜田光西寺二男泰空」を推している（前掲注46『筑前国諸記』、三七二頁）。
- (78) 前掲注76 『随問試答篇』。
- (79) 同前。
- (80) 同前。
- (81) 例えば、「神道トハ日道ナリ、日道ハ即人道ナリ」などと述べられている（前掲注19『独言愚答』）。
- (82) 多田義俊については、古相正美『国学者 多田義俊南嶺の研究』（勉誠出版、二〇〇〇年）などを参照。また、彼の著作が仏教僧侶たちによく読まれたことについては、引野亨輔「近世真宗僧侶の集書と学問―備後国沼隈郡大東坊を素材として―」（『書物・出版と社会変容』三、二〇〇七年）や、古相著書（一五二頁）で日蓮宗内での流行について触れられていることなどからも知られる。
- (83) 前掲注37 『神道俗談弁』。
- (84) 前掲注54 『神道清目之卷笑愚編』。
- (85) 同前。
- (86) 前掲注37 『神道俗談弁』。なお、本節で扱った「神道」の二つの概念の近世を通じた展開については、井上實司「中世末・近世における『神道』概念の転換」（同『日本の神社と「神道』校倉書房、二〇〇六年、第二章、初出二〇〇三年）を参照のこと。
- (87) 写本一冊、文政三年成立、國學院大學河野文庫蔵（目録番号：三三六）。以下、『俗談弁々』と略記する。
- (88) 写本一冊、文政三年成立、島根大学附属図書館医学図書館大森文庫蔵（請求番号WZ70/33）。以下、『清目卷』と略記する。
- (89) 前掲注37 『神道俗談弁』。
- (90) 「神代ノ卷ヲ見シモノ誰カ知サランヤ、素戔嗚ノ尊无道暴悪ニシテ父母ノ御心ニ契ヒ玉ハス、（中略）君臣ノ礼モナク兄弟ノ道モナシ、（中略）妄リニ神代ニ誇ルコト勿レ」（前掲注54『神道清目卷笑愚編』）などとある。
- (91) 例えば、造悪無碍を回避するために懺悔心の保持を説いた僧侶に讃岐国の了空がいるが、彼の教説は同地において論争を巻き起こしていた（前掲注23 拙稿「神祇礼拝論争と近世真宗の異端性」を参照）。