

織田信長の信心・不信心の様相―中世宗教史のなかの信長―

植田 誠

はじめに

本稿は、織田信長と宗教との関わり、就中、信心・不信心の問題について、信長の生きた時代背景や宗教的環境を見据えながら論じることを目とす。かつては、信長は中世以来の宗教的権威を否定し、無神論者の如くに振る舞ったとする見方が一般的であった⁽¹⁾。宗教権力が世俗権力に屈服した近世社会の先駆けという意味で、しばしば近世的・革新的と形容される信長像が描かれたのである。

その後の研究の進展で、こうした信長像には疑問符が付くようになってきた。後述のように、寺社を保護する事例が相当数見いだせることが明らかとなり、また信仰の痕跡が論じられるようになったのである。筆者も、信長は決して無神論者の如き存在ではなく、寺社を保護し、他の大多数の同時代人が等し並みに保持していた信仰心を有していたと考えるものであるが、ここに一つの疑問が生じる。つまり、本願寺や延暦寺といった宗教勢力との角逐、或いは石仏・石塔類の石垣転用⁽²⁾といった宗教的権威(神威)の否定とも取れる事例と、どう折り合いをつけるべきであるか。

筆者は、信長を含む中世人の宗教・信心との関わりの具体的有り様を今一度注視する手立てを以て、解明の糸口を探りたい。そのための算段として、まず宗教史上における戦国時代の位置づけを考えておこう。戦

国時代は社会全般に合理主義的傾向が強まり、相対的に宗教・呪術の力が衰えた時代とされる⁽³⁾。確かに、一面ではこうした傾向を見て取ることができるが、戦国時代においても宗教・呪術が依然多くの人々の心を捉えていた徴証が見受けられることもまた事実である⁽⁴⁾。そうなるに、宗教・呪術の持つ力を過度に低く見積もることには慎重な態度が求められよう。つまり、戦国以前・以後で明確な境界線を引くことは存外難しいのである。少なくとも宗教的環境という意味でいえば、戦国時代は中世の範疇に入ると見なすのが穏当かと思われる⁽⁵⁾。

それでは、中世宗教の特質とは何か。様々な特質が指摘し得るが、ここでは本稿の問題意識との関わりから、信心・不信心の同居、もつれあいの問題を取り上げたい。すなわち中世社会において、人々は一般に深い信心を有していたわけであるが、何らかのきっかけで、(それが永続的なものか一時的なものかは別として)不信心に転じることが間々有り得た。その逆も、また真である。人々と宗教(より直截的に、人々と神仏・呪術との関わりと読み替えてもよい)の関連は複雑であり、一様に宗教に囚われていたとか、逆に宗教の影響から脱し得たと断ずるのは甚だ困難であるが、人々の内面には信心・不信心が同居しており、何れが優越するかは個々人の個性、置かれた状況や時勢によって転変することが常であったと見るのが適切と考える⁽⁶⁾。このような立場からの発言として、横井清氏の文章を引用しておきたい。

一人一人の、生身の人間のなかで、信心と不信心とは表裏一体、まるで、あざなえる一筋の縄のよう。明け暮れに神仏に心を入れる者だとして、時と場合、事と次第ではお神輿にも矢は放つし石も投げた。神仏・仏像を毀ちもするし、徳政一揆の勢いで社殿・堂塔に火を放つ場合もあったのである⁽⁷⁾。

横井氏の指摘は、鋭く中世信仰史の一面を捉えたものであり、筆者の考えと共に鳴るものといえる。信心・不信心の同居は他の時代においても想定され得るものであり、中世宗教の特質とまではいえないのではないかと、という反論も考えられるが、様々な宗教の影響力が最高潮に達した中世においても信心・不信心の振り幅が大きかった事は、やはり重要な論点とみなすべきであろう。このように、中世においても信心・不信心は常に揺れ動くものであったことを基本姿勢とし、その様相を可能な限り史料から抽出し、上記の如き振り幅のメカニズムを説明する手法を以て、これまで必ずしも統一的に把握されてこなかった信長の宗教に対する態度の解明を目指したい。本稿は信長という個性を論じるものであるが、上記のような問題設定の性格もあつて、常に中世の宗教的環境を念頭に置き、その中に信長を位置づけるといふ態度を堅持しつつ、論を進めたい。

一・信長の信心について

信長と宗教との関わりは如何なるものであつたのか。この問題について、従来の研究は大別して二つの方向から検討が進められてきた。一つは、信長(或いは信長政権)の寺社勢力に対する政策・施策を解明する

視座である。結果、かつては宗教勢力に抑圧的・弾圧的と見られていた信長が、自身に敵対しない限りにおいて寺社勢力を保護していたこと、宗教に対し一定の理解を示していた事実が明らかになりつつある⁽⁸⁾。

いま一つは、信長が仏教・神祇・キリスト教といった諸宗教に、どのような心持ちで接したのかという内面的問題を問う視座である。ここでは、この後者の問題について考えてみたい。これは史料の不足もあつて、断片的な情報しか得られないものが殆どである。そのこともあつてか、個々の問題を個別に論及したものは見受けられるものの、全体を見渡し、包括的に論じた研究は殆どなかったといつてよい。以下、落ち穂拾いにも似た作業を通じ、信長が如何なる信仰心を有していたのかについて事例を挙げ、俯瞰してみたい。

① 仏教

まずは禅宗である。信長は、策彦周良・沢彦宗恩といった禅僧との関わりを通じて禅宗に帰依していたことが知られる⁽⁹⁾。信長がいつ頃から禅宗に帰依するようになったかについては定かではないが、父信秀が天文九年(一五四〇)に大雲永瑞を開基に万松寺を建立し帰依している事実を想起するならば⁽¹⁰⁾、幼少期の信長が父の影響を受け禅宗に触れる機会もあつたと思われる。

次に天台宗である。これについては天台僧天沢との関わりに注目しよう⁽¹¹⁾。すなわち、信長が居城とした清洲城から五十町余の距離にあつた天永寺の僧天沢が関東に下る途上、甲斐国で武田信玄に謁見した。その場で信玄は天沢に「信長の形儀を、ありのまゝ、残らず物語」するよう命じた。これに応じた天沢は、信長が毎朝馬に乗ること、鉄砲や弓の鍛錬を怠らず鷹狩りを好むこと、「教寄」として舞や小唄を嗜んでいるこ

と等を詳しく語り、芸をする信長の「まね」をも披露しているのである。いずれも日常的な話題や趣味指向といった私的な内容であり、側近くで実見した者にしか知り得ない内容を含むことからして、ここに信長と天沢の密な繋がりを想定することができよう。自然、天台の教えに触れることも間々あったと思われる。

従来、安土宗論による弾圧が論じられてきた法華宗についても、信長がその力を頼みにした形跡がある。神田千里氏は「長篠合戦図屏風」(犬山城白帝文庫所蔵)の信長の旗指物の魔に「南無妙法蓮華経」と描かれていること、『(甫庵)信長記』の記述に信長が同様の魔を使用していた旨が記載されていること、京都滞在にしばしば法華宗寺院を利用していったことから、信長が法華宗に帰依していた可能性を指摘している⁽¹²⁾。神田氏は「この点については後の研究に委ねたい」と慎重ながらも⁽¹³⁾、十分あり得ることであろう。

信長とは不倶戴天の関係とみなされてきた一向一揆の母体である一向宗についてはどうであろうか。神田氏は、一向宗の教義そのものが必ずしも反権力的性質を持つものではないこと、信長も一向宗そのものを排斥しようとする意図はなかったことを明らかにされている⁽¹⁴⁾。信長が一向宗に関心を寄せていた形跡はないが、さりとてこれを真っ向否定するものではなかった点を注視したい。これは、多くの戦国大名とも共通する態度と考えられる。

華嚴宗総本山東大寺は、平家による南都焼き討ちをはじめ幾多の受難に晒されてきた。永祿十年(一五六七)には、松永久秀と三好氏の戦闘により大仏殿以下の堂宇を焼失した。元龜三年(一五七二)六月、信長は東大寺大仏殿再興のため、分国中一人当たり毎月一銭を課している⁽¹⁵⁾。信長にとっても、大仏殿焼失は捨て置けない課題であり、再興に

乗り出したのである。

善光寺信仰との関わりについても触れておきたい。天正十年(一五八二)三月、武田氏を滅ぼした信長は、甲斐善光寺の如来像を美濃に移した。『家忠日記』に「甲信上様御うち入之時、上之介殿美濃江御移候」とあることから⁽¹⁶⁾、実際に移転させたのは織田信忠であった。ただ、信長を召請の主体とする史料が存在すること⁽¹⁷⁾、後述のように信長が善光寺と深い繋がりを有する太子信仰に傾倒していた徴証があることも勘案すると、善光寺如来の召請に信長の差配があったと考えることもできよう。その意義としては、たんなる戦利品の持ち去りという次元ではなく、東国支配の確立にあわせて東国の神・善光寺如来を信長領へ取り込もうとしたこと、或いは同じく善光寺を信仰した源頼朝への憧憬(武威の系譜の正当性アピール)を指摘する黒田智氏の卓見が注目される⁽¹⁸⁾。三鬼清一郎氏も、庶民の間に根付いていた善光寺信仰(浄土信仰)を取り込み、織田家の安泰を祈願しようとしたと見る⁽¹⁹⁾。いずれにしても、信長の並々ならぬ関心が垣間見えるのである。

中世において善光寺信仰は、太子信仰とも密接に関わっていた⁽²⁰⁾。つまり、中世においては双方をセットで信仰することが広く見られたわけであるが、信長もこの例に漏れなかった。三河国明眼寺の可心なる僧の夢に太子が現れ、「天下」は信長に帰すべしと告げた。これを受け、可心は熱田社から武威の正統性を象徴する太刀を貰い受け、信長と対面した。その際信長は「我モ慥ニ如申夢ヲ見了、近比大慶也トテ、天下存分ナラヌ(ハカ)太子御建立ノ寺ヲハ可有再興由有契約ト語」たという⁽²¹⁾。

以上の事例から、信長が仏教諸宗と緊密な関係を有していたことが知られるのである。

② 神祇

信長は多くの神社を保護し、これに帰依した。まずは尾張国熱田社である⁽²²⁾。天文十八年十一月の尾張熱田八ヶ村宛制札は、社殿造営のため熱田八ヶ村からの人夫徴収等を熱田社に許可するといった内容を含むものであり、信長が熱田社への尊崇の念を抱いていたことが分かる⁽²³⁾。

『(甫庵) 信長記』によると、桶狭間の戦いに際して信長は「当社大明神へ御参詣ありて、謹んで伏し拝ませ給へば、丹誠、神にや通じけん、内陣に物の具の音して、物冷しく聞えたり。信長卿、信心肝に銘じ頼母しく思召し、扱は明神も、我が小勢を憐み、力を合せ給へなんと思すらん、いざ祈禱のため願書を一筆書」いたという⁽²⁴⁾。概して『(甫庵) 信長記』の史料的价值が低いこともあつてその真偽を見極めるのは難しいが、劇的なこの戦いの勝利を「余りの事に熱田大明神の神軍か」と記す史料のあること⁽²⁵⁾、後に戦勝祈願の礼として熱田社境内に所謂「信長堀」を寄進したと伝わることから、信長が熱田明神の力を頼みとしていたことは事実とみなしてよいであろう⁽²⁶⁾。

牛頭天王信仰で知られる尾張国津島社も、織田信貞(信長祖父)が津島を領して以来、織田家の尊崇篤かった⁽²⁷⁾。弘治四年(一五五八)には「かつさ殿、橋の上二御座候而御見物被成候、女房達、橋坊主のうらに棧敷を打、それ二御座候」とあるように、信長一行が津島社の祭祀を見物したことが知られるが、これも信長と津島社の密な関係を裏付けるものといえよう⁽²⁸⁾。

織田家との深い関係といえ、越前国剣神社も重要である。織田氏の祖は同国丹生郡織田荘の荘官・或いは神官と言われ、剣神社を氏神とし、その関係は織田氏が尾張に移ってからも続いた。信長もその伝統を継ぎ、越前を平定した後は社領安堵・神殿の造営に力を入れ、氏神として尊崇

している⁽²⁹⁾。

この他にも信長は、社殿造営事業に積極的に関与している。例えば、天正十年に伊勢神宮の遷宮費用として三千貫文の供出を命じた事例がある⁽³⁰⁾。伊勢神宮については、生前信秀も遷宮費用を供出しており、信長もこれに倣ったのであろうとの指摘がある⁽³¹⁾。また、天正七年には石清水八幡宮(男山)の造営にも関与している⁽³²⁾。寺社造営事業への参画には自身の権勢を誇る政治的目論みもあったかもしれないが、さりとて全く神仏への尊崇を欠いていたならば、このような事業に資金を供出する道理はなかったと考えるのが自然ではあるまいか。

信長の信心といえ、竹生島信仰も重要である。天正九年四月、信長は近江国竹生島を訪れている⁽³³⁾。小姓五、六人ばかりを連れた私事の「御参詣」であった。一般に竹生島信仰は、弁財天を信仰の対象とする。現世での福德の願いを叶えると信じられた弁財天信仰は、庶民から武士階層に至るまで、中世において広範な信仰を集めた⁽³⁴⁾。信長もこの福神の加護を期待したと考えるのが常道であろうが、秋田裕毅氏は更に新しい知見を提示している⁽³⁵⁾。慶長十三年(一六〇八)正月五日の奥書を有する『正仲剛可置文』・延享二年(一七四五)の銘を有する『遠景山總見寺禅寺高割帳』の分析から、信長は自身の創建した總見寺に弁財天を勧請するため、自ら竹生島へ出向いたという。秋田説の妥当性について詮議する用意はないが、少なくとも信長自身が私事で竹生島まで出向いたのは事実と考えてよい。そこに弁財天の力を頼みとする意図があったとする見解は、十分成り立ち得るであろう。

③ 天道

天道は、中世を通じて超自然的な神仏の如き存在とみなされ、畏れ敬

われた。とりわけ戦国時代において隆盛を極めたとされる⁽³⁶⁾。信長もその例に漏れず、天道は時に天罰を下す絶対的な存在と認識していたと考えられる⁽³⁷⁾。ここからも信長が目に見えない超越的・宗教的存在の影響力の下にあったことが感得される。

④キリスト教

従来信長は、イエズス会宣教師との邂逅から南蛮文化を好むようになり、キリスト教を保護したと考えられてきた。その一方で、信長はイエズス会に特別好意的というわけではない、随ってキリスト教に傾倒するようなことはなかったという指摘もある⁽³⁸⁾。これは無視し得ない指摘であり、信長とキリスト教との関係は今後も慎重に検討する必要がある。但し、キリスト教そのものを積極的に否定するものでなかったことは、認められてよいであろう。

⑤その他(死者の靈魂)

信長は所謂目に見えない存在に対しても、一定の配慮を示していたと思しき節がある。目に見えない存在の代表として、死者の靈魂を取り上げたい。靈魂の存在を認めることは、畢竟、死後の世界を認めることであり、極めて宗教的な問題となってくるからである。

桶狭間の戦いの後、信長は「清洲より廿町南須賀口、熱田へまいり候海道に、義元塚とて築かせられ、弔のためとて千部経をよませ、大卒都婆を立置」せた⁽³⁹⁾。これは、死者の崇りを恐れることであろう。中世の戦争において、敗者の靈魂を鎮めることは戦勝者のなすべき行為であった⁽⁴⁰⁾。

また、朝倉・浅井両氏を滅ぼした際、獄門に晒した朝倉義景、浅井

久政・長政の首を酒器として用いたという⁽⁴¹⁾。これについては「信長の残忍さを象徴することगर」という見方が一般的であるが⁽⁴²⁾、「公卿」に据え置かれたとあることから「信長なりに首は丁重に扱っていたことが察せられる」という理解もある⁽⁴³⁾。現代人から見れば「残忍」な行為であることは言を俟たないが、では実際信長の心意はどうであったか。直接実証する手立てはないが、義元塚の例を併せ考えるならば、そこに死者に対する一定の配慮を見ることも可能であろう。信長は、目に見えない存在にも敏感に反応したのである⁽⁴⁴⁾。

以上、信長と宗教の関わりについて、その信仰心の有りように注目しながら見てきた。本来であれば検討の俎上に載すべき自己人格化の問題に触れ得なかったこと、参照すべき先行研究の見落としや事例蒐集の不足等、難点は多いかと思う。しかし、このように十全とは言えない概括の中からも、次の一点は認められよう。すなわち、戦国社会に存在した神仏をはじめとする宗教的存在のうち、その複数に対し(神と仏を分かつたず、また宗派を問わず)敬虔な態度・言動が見受けられるという事実そのものである。それは他の戦国大名(武将)とも共通することであり、中世の常態とすることができるであろう⁽⁴⁵⁾。そう考えるならば、やはり信長は決して無神論者ではなく、他の同時代人と同じ宗教環境に生き、神仏・祈祷・呪術・靈魂といった宗教的存在から免れ得ない中世人であったとみなすことができるのである。その意味で「信長の意識は伝統的な仏教思想にきわめて忠実で、神祇信仰から浄土思想までを包摂するものであった。敬虔な仏教徒というイメージすら抱かせる」という指摘は、従うべきであろう⁽⁴⁶⁾。

二・信長の不信心の契機について (その一)

前節では、信長が仏教・神祇等の宗教に関心を持っていた徴証を確認した。これらが事実として認められるとすれば、やはり信長は宗教と不即不離の關係にあつた中世人とみなすのが適切といえよう。しかし、一般に信仰心篤かつたとされる中世においても、人々は決して妄信的に宗教に従属していたわけではなかつた。何らかのきっかけで、人々は神仏に不信・不満を抱き、場合によってはこれを誹謗中傷、或いは偶像破壊や神社仏閣の焼き討ちといった行為にも及んだのである⁽⁴⁷⁾。

ここでは、信長という比較的史料に恵まれた人物の生涯を見渡した上で、不信心の萌芽を探り、どのようなメカニズムで中世人が信仰に疑問を呈するかという問題に迫ってみたい。これは信長という個性を考える上でも、また中世の宗教問題を考える上でも、一定の意味を持つものと考えられる。

まずは、次の史料を見てみよう。

【史料1】

彼(筆者註「信長のこと」)の父が尾張で瀕死になつた時、彼は父の生命について祈祷することを仏僧らに願ひ、父が病氣から回復するかどうか訊ねた。彼らは彼が回復するであろうと保証した。しかるに彼は数日後に世を去つた。そこで信長は仏僧らのある寺院に監禁し、外から戸を締め、貴僧らは父の健康について虚偽を申し立てたから、今や自らの生命につきさらに念を入れて偶像に祈るがよい、と言ひ、そして彼らを外から包圍した後、彼らのうち数人を射殺せしめた⁽⁴⁸⁾。

天文二十一年三月、信長の父信秀が病死した。【史料1】の記述から、病に臥した信秀のため、信長が祈祷を依頼したことが判明する。祈祷が催されたことについては「備後守殿疫癘御悩みなされ、様々御祈祷・御療治候といへども御平癒なく」亡くなつたとあることから裏付けられる⁽⁴⁹⁾。

重病に陥つた信秀を救うため、「御療治」すなわち医学的治療とともに「様々御祈祷」に期待をかけたことに注目したい。医療が不確実であつた中世社会では、治病のための祈祷(祈療)が広範に行われていた⁽⁵⁰⁾。信長もその例に漏れなかつたことについては、彼が中世的宗教環境の中で生きていたという前節で確認した点を踏まえれば、何ら奇異ではない。少なくとも祈祷を依頼した時点においては、祈祷の力を頼みとされていたのである。

しかし、祈祷の甲斐無く信秀が死亡した瞬間、信長の中に不信感が首をもたげた。つまり祈祷に何の効果もなかつたこと、僧が「虚偽を申し立てた」ことが問題であり、信長は憤慨したのである。怒りの矛先は、その力を頼みとした僧に向けられたのであつた。

これに関連して、【史料2】を見ていただきたい。

【史料2】

都の地を過ぎ、坂東地方に向かつて一五日の道のりの所に美濃と称する国がある。今同国を治めている国主はその父が瀕死の状態にあつた時、日本の偶像である神や仏に対して多くの供物を捧げることがを命じ、諸僧院の仏僧らには彼の父が健康を回復するよう絶えず祈ることを請うた。父が死ぬと息子の偶像に対する信心は消えた。かくも非力な神々に期待すべきではない(と考えた)ので、彼は僧院をことごとく破壊させ、今

後は仏僧も尼僧も存在してはならぬと命じた⁽⁵¹⁾。

信長が、病床の信秀を助けるため僧に祈禱を依頼したこと、祈禱空しく父が死亡すると一転して僧を弾圧したこと等、【史料1】に近似した内容である⁽⁵²⁾。ここでは、祈禱が叶わなかった場合、その責任の矛先が祈禱を行った僧のみならず、治病に力を発揮できなかった「非力な神々」にまで及んでいる点に注視したい。中世社会において、願いと裏腹に神仏が力を発揮し得ないこと、意にそぐわない態度を示すことは(当然ながら)間々見られた。その場合人々は神仏をののしり、更には実力行使に出ることがあったのである⁽⁵³⁾。【史料1】にある通り、信長は「虚偽を申し立てた」仏僧に憤慨した。それのみならず、神仏が非力であったがため、求めに応じることができなかったことにも憤慨したのである。「自らの生命につきさらに念を入れて偶像に祈るがよい」という件は、頼みとした神仏が非力であることを感得した上での、痛烈な皮肉と見ることができであろう。

身近に神仏を感じ生きていた中世の人々。若き信長もその例に漏れず、父の死に際しては祈禱に望みを託すも、叶わなかった。信長の脳裏には結果的に虚偽を語る格好となった僧、そして治病に力を発揮できなかった非力な神仏への憤慨が生まれたのである。本来的に、祈禱は僧と神仏の協業作業である。両者は不即不離の関係であり(どちらを欠いても祈禱は成立し得ない)、信長はここに双方への不信を抱いたと考えられる⁽⁵⁴⁾。

このように見てくると、信長が葬儀の場において抹香を投げつけ退出したという人口に膾炙した逸話も、従来とは違った見方ができると思われる。節を改めて検討したい。

三・信長の不信心の契機について(その二)

信秀の葬儀は、生前信秀が建立した万松寺開山大雲永瑞を導師に執り行われた⁽⁵⁵⁾。まずは、信長が葬儀の場において抹香を投げつけ退出したことを示す史料を掲出しておこう。

【史料3】

信長御焼香に御出、其時信長公御仕立、長つかの大刀・わきざしを三五なわにてまかせられ、髪はちやせんに巻立、袴もめし候はで仏前へ御出でえあつて、抹香をくはつと御つかみ候て、仏前へ投懸け御帰り⁽⁵⁶⁾。

信長が抹香を投げつけようとした対象は何か、またその目的は何か。私見を述べる前に、抹香を投げつけるという行為が従来どのように解釈されてきたかについて、確認しておこう。

まずは管見の限りにおいて、最も仔細にこの問題に論及したと思われる村岡幹生氏の説を検討したい⁽⁵⁷⁾。村岡氏は、信長と信秀との間に生じた軋轢で(もしくはは一方的に抱いていた不満で)鬱積した感情を爆発させた「鬱憤ばらし」を、抹香投げつけの本質と見る。つまり、生前の信秀に対する反発が、葬儀の場において表明されたというのである。

その前提には後継者問題をめぐる確執があるとされ、より直接には信長と弟信勝の二頭体制を望んでいた信秀に、信長が反発したとする。しかし、信秀がこのような二頭体制を望んでいたとする事実の証明は、十分ではない。更に村岡氏は『信長公記』首巻の「末盛の城勘十郎公へま

いり、柴田権六・佐久間次右衛門、此外歴々相添へ御譲りたり」の記述に着目、ここで信長から信勝へ家督が譲られ、家督分割についてあらためて合意が形成されたと見る。これについては谷口克広氏も指摘されるように、そもそもここで信長から信勝に譲られたのは家督ではなく、かつて信秀が居住した末盛城と柴田・佐久間等の老臣と解釈するべきであろう⁽⁵⁸⁾。とするならば、信長が信秀と確執を持っていたとする村岡氏の論の前提は、大きく揺らぐことにならざるを得ない。

横山住雄氏も、信長と信秀の対立にその要因を見いだす。信長は信秀が現今の守護・守護代体制の枠組みの下に安住していることに我慢がならず、そこに確執が生じたことを指摘、抹香を投げつけた件については「律儀な父がバカだ、おれが父にかわって尾張を統一してやるという考えのあらわれではなかったか」とする⁽⁵⁹⁾。しかし、信秀においても守護代と時宜にに応じて戦争・和睦を行っていることから分かるように、必ずしも守護・守護代体制を墨守していたわけではない。また信長においても、守護・守護代（或いは將軍）といった上位権力を必ずしも敵視し、蔑ろにしていたわけではない⁽⁶⁰⁾。あくまで政治的動向を見据えての判断であり、その点に関していえば信長と信秀との間に決定的差異は見いだし難い。仍って信秀葬儀の際に信長がとった行為も、横山氏のように解釈できるのか。疑問である。

そもそも信長は、病に臥した信秀のために病氣平癒の祈祷を催しているのである。一見何でもないことのようにも思えるが、父子相克（殺害・追放等）の事例に事欠かない時代にあつて⁽⁶¹⁾、真に抜き差しならない軋轢や不満が存在したのであれば、このような依頼をするであろうか。その意味でも、信秀に対する反抗心の発露という解釈は、説得力を欠くように思われる。

また、これとは逆に、信秀に対する愛情表現という解釈も見受けられる⁽⁶²⁾。しかし、葬儀の場で輦轡を買うような愛情表現があり得るであろうか。これも疑問である。

他には、父を失った喪失感⁽⁶³⁾、周囲の警戒をかわし敵・味方を区別するための演技⁽⁶⁴⁾、現今の政治社会状況に対する苛立ち⁽⁶⁵⁾、といった解釈も見受けられるが、何れも決め手を欠くように思われる。

では、抹香投げつけという一見奇異な行為をどのように読み解くべきか。以下、若干の私見を提示したい。

まず以て、抹香を投げつけるという行為そのものを如何に読み解くべきか。やや唐突かもしれないが、筆者はかつて網野善彦氏が明らかにした「灰をまく」行為が参考になると考える。網野氏によると、中世には呪力を持つ灰が存在し、これを蒔くことで人々を畏怖せしめ、相手に打撃を与えたり散布された場所を亡所にする効果が信じられていたという⁽⁶⁶⁾。信長の行為も、この「灰をまく」ことの亜流と捉えることはできないか。

勿論、信長が投げつけたのは抹香であつて灰ではないが、香は焚いて灰になる（同一となる）というそもそもの特徴を考えれば、香と灰はコインの表裏の如き関係にあるといつてよいであろう。また、香（焼香）に邪気を払う効果が期待されたという指摘にも注視したい⁽⁶⁷⁾。これは、香そのものが目に見えない力を有すると信じられていたことを示唆するものである。そう考えると、抹香を投げつける行為にも、「灰をまく」ことと同種の効果が期待されたのではないだろうか⁽⁶⁸⁾。

次に、信長が抹香を投げつけようとした対象を考えてみたい。【史料3】を見る限り、少なくとも文面上は「仏前（の信秀）」と考える他ない。しかし先述のように信長と信秀の間に決定的な確執も見いだせない

とすれば、どのように整合的解釈を導けばよいだろうか。つまり、仏前に抹香を投げつけた場合に起こりうる事態は何であったか。抹香を投げつけることが「灰をまく」こと同様に、散布された対象に被害を与え得ることを承知で信長がこのような行為に出たのであれば、それは葬儀の場の秩序を根底から崩す行為に他ならない。

信長をして、敢えてこのような秩序破壊に走らせた直接的要因として、筆者は信秀を救えなかった僧と、その背後にいる神仏に対する報復行為という可能性を提示したい⁽⁶⁹⁾。

実際問題としては、祈祷に携わった僧と葬儀に参じた僧が同一であるかは分明的でない(何より祈祷に携わった僧の幾人かは殺されている)。神仏に関してもまた然りである。ただ、不信の念に囚われて間もない信長にとって、その区別は副次的なものでしかなかったと思われる。抹香が直接に僧や神仏ではなく仏前に投げつけられたことも一見奇異ではあるが、場の秩序の崩壊を図ることで僧や神仏の面目を潰し、以て報復行為として溜飲を下げたと考えれば、合点がいく。そのためには、むしろ葬儀の場の中核に設えられた仏前へ投げつけることこそが、最も効果的であったのである。

葬儀には織田家の関係者、そして多数の僧が列席した。青木忠夫氏が「信秀は尾張の最強力の武将であり、大雲とは仏教を信じる法の友であり、寺への寄進を惜しまない最有力の檀越であったから、在俗者としては規模が大きい仏事が営まれた」とする通り、盛大な葬儀であった⁽⁷⁰⁾。中世後期、特に上級武士の葬儀が昼に行われるようになったことや葬具の発達から、有力者の葬儀には大勢の見物人がつめかけ、「見せる」葬儀の性格が顕著になったとされる⁽⁷¹⁾。信秀の葬儀もその例に漏れなかった。このように、人々の注視する中で抹香を投げつけることは大き

なアピールとなったであろうし、信長の僧と神仏に対する報復は(少なくとも信長の観念上においては)一応の成功を納めたといえるのではないだろうか。

以上、推測に推測を重ねる形となったが、神仏に対する不信を抱いた信長の行動を見てきた。

それにつけても、神仏に対する報復というのは現代人にはやや分かりにくいものがある。しかし、先述のように中世人には敬神の態度が濃厚に見られる反面、何らかの理由でこれを唾棄することが間々あった事実を想起するべきである。その前提として、神仏が絶対的超越者ではなく、人間と神仏が意思疎通できるとする観念の存在が重要である。そのことを考える手立てとして少し信長から離れ、ほぼ同時代の史料から人々と神仏の関わり的一端を示す事例を挙げ、考察してみたい。

【史料4】

帰途に我らは、神と地獄の判官に奉獻された別の寺院(千本の閻魔堂)を見た。同寺の偶像は大きな象に似ており、えも言われぬほど身の毛のよだつ醜悪なものであった。その手には裁判のための笏を持ち、両脇に別の悪魔(の像)が二体あって、その背丈は三人分くらいある。二体とも手に筆を携えて(一方の悪魔は)罪人の罪状を記し、別の一体はそれを読み上げるための紙のような板(を持っている)。壁には種々の地獄の責め苦(の有様)とともに、これを受ける多数の男女の姿や彼らを苦しめる悪魔らが描かれている。この建物には祈りと寄進に訪れる者が甚だ多い。というのも、絶えず人々がそれらの罰から己れを免除してくれるよう地獄の悪魔に懇願するため同所に来るからである⁽⁷²⁾。

これは、都を訪れたフロイスが千本閻魔堂に立ち寄った際の印象を克明に描いたものである。ここを訪れる多数の人々の祈りは一方通行ではなく、また形だけの祈願ではない。「寄進」を施し「懇願」した人々は、観念のレベルにおいて閻魔と交感していると考えてよいであろう⁽⁷³⁾。

佐藤弘夫氏は「閻魔王はこの娑婆世界の人間たちに自由にその影響力を行使できるような存在と考えられていた」と指摘されているが⁽⁷⁴⁾、「史料4」も中世人と閻魔の関係性を物語るものと考えられる。人々は「影響力を行使」する閻魔に唯々諾々と従うのではなく、「寄進」「懇願」という手段を以て主体的に働きかけたのであった。

説教『さんせう太夫』で安寿とつし王姉弟、そしてその母と乳母が人買いの手によつて売られる場面において、つし王が肌身離さず持ち歩いてきた系図(所領の由緒を記した系図の巻物)が「死して冥途へゆく折りも、閻魔の前のみやげにもなる」と語られていることにも注目したい⁽⁷⁵⁾。これについては「娑婆のみやげ物を差し出せばいくらか罪は軽くなる、という心持ちで言ったのであろう」という指摘があるが⁽⁷⁶⁾、具体的なもの(系図)を以て閻魔と交渉できるという思惟の表象ではあるまいか。フィクションとはいえ、説教が中世末期に發生の母体を持つとすれば⁽⁷⁷⁾、当該期の人々の思惟をそこに読み取ることも許されよう。

もうひとつ類型を挙げておきたい。慶長三年(一五九三)、越後上杉家で家中の者が咎無い召使を誤つて斬る事件があった。怒つた親族は、召使を生き返らせると無理難題を持ちかける。対応にあたった直江兼統は閻魔宛ての書状を書き、「閻魔主に見せて、彼の坊主を召つれ帰るべし」と言い放ち、親族のうち二人を斬殺したという⁽⁷⁸⁾。果たしてこの逸話は全く荒唐無稽な内容であろうか。今福匡氏はこの逸話の背景に、越後から会津への国替に反対する勢力があり、これを兼統が実力で処

断して騒動を鎮めたという史実が投影されている可能性を指摘する⁽⁷⁹⁾。少なくとも、この逸話が生成された背景に、閻魔と人間が交感し得るといふ社会認識があったことは認められてよいであろう。

このような閻魔との交感(異界の住人との交感)が信じられた背景として、ここでは次の二点を指摘しておきたい。一つには、閻魔を人間と馴染みの深い地藏菩薩と団体とみなす言説(閻魔の本地仏を地藏菩薩とする)が、中世以降語られてきたことの影響が考えられる⁽⁸⁰⁾。閻魔と地藏を対照的存在とみなす考えの一方で、両者を団体とみなす言説があったことに注目したい。

今一つ重要な点は、中世において神仏には他界・浄土に住し後生での救済を担当する神仏と、現実世界にあつて現世利益と下罰の機能を担当する神仏という二種の神仏観のあつたことである⁽⁸¹⁾。このうち後者は、人間にも似た個性—喜怒哀楽を有し、傷つきもすれば悩みもする—を顕在化させる例も多く、人々の前に立ち現れるのである。人間にも似た個性を有するとは、換言すれば凡そ絶対者とはいえない存在であり、人々は対人間に近い態度を以て対峙することが可能であつた。それ故人々は、時に寄進を積み、時に祈願を捧げること自身を願いを叶えようとしたのである。逆に、それでも願いが叶えられないと判断するや、今度は一転して神仏を恫喝し、無理強いにでも願いを叶えさせようとする行為であることもあり得た⁽⁸²⁾。【史料4】以下の事例も、このような宗教史的背景を持つものと考えられるのである。

以上閻魔を例に、戦国時代の人々と神仏の間で展開された非常に濃密なやりとりの一端を見た。信長が僧・神仏をも攻撃対象とした件についても荒唐無稽な逸話と断じるのではなく、こうした中世的宗教環境の内実を念頭に考えるべきであろう。

ここまで述べたことをまとめておきたい。信長は信秀の病に際し、医療的治療を行うとともに、祈祷を催した。これは信長が神仏の力を信じ、期待したことを示唆する。しかし、祈祷も空しく信秀は死去した。その刹那、信長の心中に祈祷を行う僧とそれに応えるはずの神仏があまりに非力であること、交わした約束を違えたことに対する不信感が生じた。信長は僧を捕らえ殺害した。信秀の葬儀においても信長の怒りは収まらず、その感情は仏前に抹香を投げつけるという形で発露された。これは、万人が集う葬儀の場の中核となる仏前の秩序を破壊することで、僧と神仏に対する報復を果たそうとしたものと理解できる。

このように、信長の僧や神仏に対する懷疑・不信の萌芽は、僧・神仏が約束を反故にし、力のなさを露呈したという信長自身の強烈な実体験に根ざすものであったといえる。中世においては神仏に敬虔な態度を示す者であっても、何らかのきっかけで神仏に不信感を抱き、これを唾棄することが間々見られたが、信長もこれと変わるところが無かったのである。尤も、これで神仏に対する信仰が全く失せてしまうかといえは、そうではない(信長が生涯を通じて様々な神社・神仏と関わりを持っていたことを確認した第一節を想起されたい)。とはいえ、この若き日の信長の実体験がその後の宗教観に与えた影響は、やはり顧慮されるべきであろう。若き日の実体験は、信長の宗教者や神仏を見る目を冷徹にしたと考えられる。ここでは宗教者に向ける眼差しについて考えてみよう。信秀の回復を約束した僧は、信長から見れば約束を破った・虚言を申した、ということになる。信頼を裏切られた信長は、このような僧を生涯軽蔑したと思われる。次の事例が参考になろう。

天正八年三月、近江国で奇特・秘法を操る無辺なる僧が群集の関心を

集めていた⁽⁸³⁾。これを聞いた信長は無辺を呼び出し、その生まれを問うと最初「無辺」と答えた。しかし信長が高圧的態度を見せると一転「出羽の羽黒の者」と改めた。また、巷で噂になっている奇特の術をこの場で見せるよう求めるも、一向に何も起こらない。信長に化けの皮が剥がされた無辺は、頭を剃られ裸にされた上で、追放された。その後、丑時法なる術で子がない女性や病の女性を相手に怪しい活動を繰り返した無辺は再び信長に召し出され、誅伐されたという。

『信長公記』は無辺を「売子にてあり」と喝破している。「まいす〓売僧・売子」とは「僧としてあるまじき行為をする僧」「人をだましたり、うそをついたりする者」の意であるが⁽⁸⁴⁾、無辺はその典型といつてよい。人をだます・うそをつくという意味でいえば、(少なくとも)信長の主観においては)無辺は先に見た信秀の回復を約束しながら果たせなかった僧と何ら変わるところがなかった。無辺について触れた脇田修氏の述べるように「信長がもつともきらったのは、あやしげなお告げなどで人をたぶらかすものであった」が⁽⁸⁵⁾、その淵源は若き日の信長自身の実体験に根ざすものであったのである。

おわりに

以上、戦国時代においても依然宗教の力が大きな影響力を有していたという前提(中世的宗教環境)に立った上で、信長と宗教との関わりについて論じてきた。信長は、父信秀や同時代の戦国大名がそうであったように、仏教神祇問わず複数の宗教に感心を寄せ、その力を認めていた。信秀の病平癒のため祈祷を依頼したのもその一証左であった。しかし、祈祷の甲斐無く信秀は亡くなった。ここに信長は宗教(端的にいえば僧

とその背後にある神仏) に対し、疑念を抱くようになった。葬儀の場における抹香投げつけは、約束を違えた非力な僧と神仏への報復であった。これは後々まで影響を及ぼすこととなり、特に売僧の類には厳しい態度を示すこととなる。しかし、自身の経験によって宗教に疑念を抱くようになることは、中世においては殊更珍しいことではない。むしろ、何らかのきっかけで宗教に疑念を抱くようになっても、完全には決別することなく信仰を持ち続けることは中世のみならず、後の時代においても様々確認できる事態であった⁽⁸⁶⁾。信長も例外たり得ず、生涯において宗教そのものと決別することはなかった。宗教との関わりにおいて、信長も他と変わらぬ中世的宗教環境の住人であったと結論できよう。

「はじめに」で引いた「一人一人の、生身の人間のなかで、信心と不信心とは表裏一体、まるであざなえる一筋の縄」という横井清氏の言葉に倣えば、本稿は信長の信心・不信心がもつれ合い「一筋の縄」となるきっかけを見たに過ぎない。信長が縋った「一筋の縄」は、今後とも様々な角度から検討されるべき対象だと思う。

本稿は、宗教史・思想史の視点から信長とその時代を読みなおすことを目指したものであるが、推論や論の飛躍が過ぎた部分があったかもしれない。また、より精度の高い所謂「一次史料」による裏付けという意味でも欠くところが大きいかと思う。このような問題点を内包しつつも、信長と宗教について当該期の宗教環境ともども分析に成功している点が認められるならば、幸いである。

註

- (1) 今井林太郎「信長の出現と中世的権威の否定」(『岩波講座日本歴史九 近世二』岩波書店、一九六三年) 等。
- (2) 今谷明『信長と天皇—中世的権威に挑む霸王—』(講談社現代新書、一九九二年) 三十七〜四十頁他。
- (3) 林淳「日本宗教史における世俗化過程」(脇本平也他編『現代宗教学四 権威の構築と破壊』東京大学出版会、一九九二年)、勝俣鎮夫「はじめに」(同『戦国時代論』岩波書店、一九九六年)、笹本正治『戦国時代の諏訪信仰—失われた感性・習俗—』(新典社新書、二〇〇八年)、若尾政希『「太平記読み」の時代—近世政治思想史の構想—』(平凡社ライブラリー、二〇二二年、初版一九九九年)、藤田達生「近世初頭の戦争と砲術師」(同『城郭と由緒の戦争論』校倉書房、二〇一七年、初出二〇〇六年)、清水克行「戦国の法と習俗」(大津透他編『岩波講座日本歴史第九卷 中世四』岩波書店、二〇一五年) 他。
- (4) 小和田哲男『呪術と占星の戦国史』(新潮選書、一九九八年)、神田千里『宗教で読む戦国時代』(講談社選書メチエ、二〇一〇年) 同『戦国と宗教』(岩波新書、二〇一六年)、菅原正子『占いと中世人』(講談社現代新書、二〇一一年)、加増啓二『経典と中世地域社会』(日本史料研究会、二〇一六年)、平瀬直樹『大内氏の領国支配と宗教』(塙書房、二〇一七年) 他。
- (5) より正確を期すならば、戦国時代Ⅱ「呪術と合理性、人間と自然、両者のいまだ決着のつかない相剋」の時代とすべきであろう。久留島典子『一揆と戦国大名(日本の歴史十三)』(講談社、二〇〇一年) 三三四頁。中島圭一氏が中世の貨幣・金融が宗

教・信仰と深い結びつきを有していたこと、その結びつきは漸次衰える方向に進みながらも、なお中世末期に至っても命脈を保っていたことを指摘するように、戦国以前から人間のあらゆる営為に深く染み込んでいた宗教色が、完全に抜けきけることは戦国時代においても困難であったのである。中島圭一「中世の寺社金融」(高埜利彦他編『宗教社会史(新体系日本史十五)』山川出版社、二〇一二年)。

更に、これに続く江戸時代においても、幕藩体制そのものが宗教性・神聖性を帯びていたとする指摘も、無視し得ない。大桑斉『近世の王権と仏教』(思文閣出版、二〇一五年)。

- (6) 筆者は、中世を宗教の影響力の強かった時代と措定した上で、それでも尚、何らかの現実的目的・欲求のために神仏・宗教の力(神威)を乗り越えんとした中世人の動態を「神威超克」をキーワードに検討してきた。これは、信心・不信心の同居する中世人の動態を探る試みであり、本稿もその一環である。拙稿①「中世武士による神社仏閣焼き討ちの実態と神威超克の論理」(『史学論叢』第四十四号、二〇一四年)、拙稿②「墓の聖性とその破壊・冒涇―中世における神威超克に関する事例研究―」(『日本宗教文化史研究』第十九卷第一号、二〇一五年)、拙稿③「参籠祈願の場における神仏恫喝について」(『史学論叢』第四十六号、二〇一六年)、拙稿④「神社仏閣焼き討ち正当化の論理をめぐる覚書」(『日本宗教文化史研究』第二十卷第二号、二〇一六年)、拙稿⑤「戦国期における神仏誹謗に関する一考察」(『寺社と民衆』第十三輯、二〇一七年)。

(7) 網野善彦・横井清「都市と職能民の活動(日本の中世六)」(中

央公論新社、二〇〇三年)、二二九頁。尚、横井氏がこのような理解に至ったのは古く、例えば「中世民衆史における「頼者」と「不具」の問題」(同『中世民衆の生活文化』東京大学出版会、一九七五年、初出一九七四年)においても確認できる。ここでは「下剋上の時代と私たちが言いならわしてきたその時代には、神仏への畏敬と不信とが、さまざまに形相でもつれ合っていた」とある。

(8) 朴秀哲「織田政権における寺社支配の構造」(『史林』第八十三巻第二号、二〇〇〇年)、神田千里「織田政権の支配の論理に関する一考察」(『東洋大学文学部紀要史学科篇』第二十七号、二〇〇一年)、伊藤真昭「織田信長の存在意義―特に京都の門跡・寺社にとつて―」(『歴史評論』第六四〇号、二〇〇三年)等を参照。

(9) 竹貫元勝「新日本禅宗史―時の権力者と禅僧たち―」(禅文化研究所、一九九九年)、一三六―一四六頁、小和田哲男「戦国武将を育てた禅僧たち」(新潮選書、二〇〇七年)等を参照。

(10) 横山住雄「織田信長の系譜―信秀の生涯を追って―」(教育出版文化協会、一九九三年)、八十九―九十六頁。

(11) 『信長公記』首巻。引用は『信長公記』(角川文庫)による。

(12) 神田千里「ルイス・フロイスの描く織田信長像について」(『東洋大学文学部紀要 史学科篇』第四十一号、二〇一六年)。

(13) 神田前掲「戦国と宗教」四十頁。

(14) 神田千里「戦国期一向宗の実像」(同『一向一揆と戦国社会』吉川弘文館、一九九八年、初出一九九六年)、同『一向一揆と石山合戦(戦争の日本史十四)』(吉川弘文館、二〇〇七年)等を参照。

(15) 『増訂織田信長文書の研究』(吉川弘文館)三二七号。以下「信長文書」と略し、文書番号を記す。

- (16) 『家忠日記』 天正十一年六月五日条。引用は『増補続史料大成』家忠日記 (臨川書店) による。
- (17) 元和元年に大勲進重栄が記した『御遷座縁起』には「織田信長甲州出場、勝頼切腹、天正壬午年三月十一日、如來手取奉召請美濃岐阜」とある。引用は善光寺史研究会編『善光寺史研究』(公友新報社) による。引用に際し、句読点を補った。
- (18) 黒田智「信長夢合わせ譚と武威の系譜」(『史学雑誌』第百十一編第六号、二〇〇二年)。
- (19) 三鬼清一郎「織田政権の権力構造」(同『織豊期の国家と秩序』青史出版、二〇一二年、初出一九八一年)、同「織田信長」(『大法輪』第八十三巻第十号、二〇一六年)。
- (20) 例えば牛山佳幸氏は、善光寺・四天王寺・法隆寺・橘寺・叡福寺等の諸寺院を挙げ、善光寺信仰と太子信仰が密接に拘わり「融合」していた事実を指摘している。牛山佳幸『善光寺の歴史と信仰』(法蔵館、二〇一六年) 一四五～一五五頁。
- (21) 『多聞院日記』 天正十年三月二十三日条。引用は『増補続史料大成』多聞院日記 (臨川書店) による。本事例をはじめとする信長の太子信仰については林幹彌『太子信仰 (日本人の行動と思想十三)』評論社、一九八一年) 二五八～二六六頁、黒田前掲論文を参照。堀新氏は、本事例から信長が太子から力を授かった「特別な存在」と当時の人々から認識されていたとの指摘をされている。堀新「織豊期王権論—(日本国王) から(中華皇帝) へ—」(同『織豊期王権論』校倉書房、二〇一一年、初出二〇〇〇年)。同氏の「『平家物語』と織田信長」「織豊期の王権論をめぐって」(いずれも前掲『織豊期王権論』) に収録。初出はそれぞれ二〇〇二年、二〇〇四年) も参照。
- (22) 久保田収「中世における熱田社の崇敬」(『神道史研究』第七巻第六号、一九五九年)、津田豊彦「熱田神宮」(谷川健一編『日本の神々—神社と聖地—第十巻東海』白水社、一九八六年) 等を参照。
- (23) 『信長文書』 一号。
- (24) 『(甫庵) 信長記』 卷第一上。引用は『信長記』(現代思潮新社) による。
- (25) 『信長公記』 首巻。
- (26) 信長が戦争に際して神仏の力を頼みとしていたことについては、信長が祈祷の礼状を各地の神社に発給した事実からも裏付けられる。神田前掲『戦国と宗教』三十八～三十九頁等を参照。
- (27) 『津島町史』 三十一頁・五五三～五五四頁、津田豊彦「津島神社」(谷川前掲書所収)。
- (28) 「和文大祭勘例帳」。引用は『愛知県史資料編十 中世三』による。尚、赤木妙子氏はこの祭礼見物について、尾張国内に存在する反信長一門を牽制するための政治的宣伝と見る。赤木妙子「織田信長の自己神格化と津嶋牛頭天王」(『史学』第六十巻第一号、一九九一年)。確かにそのような見方もあり得るが、祖父の代以来の尊崇を考慮すれば、信長の信心を否定する必要はないと考える。
- (29) 三橋健「劍神社」(『国史大辞典』吉川弘文館、一九八八年)、『福井県史通史編三近世一』第五章第一節(宇佐美雅樹氏執筆)。
- (30) 『信長公記』 卷第十五、『信長文書』 九六五号。
- (31) 横山前掲書八十三～八十六頁等。
- (32) 『信長公記』 卷第十二、『信長文書』 八七一号、『多聞院日記』 天正八年閏三月十六日条。

- (33) 『信長公記』巻第十四。
- (34) 長浜市長浜城歴史博物館『戦国武将の竹生島信仰』(サンライズ出版、二〇一一年)等。
- (35) 秋田裕毅『神になった織田信長』(小学館、一九九二年)五十八～六十二頁。
- (36) 石毛忠『戦国・安土桃山時代の倫理思想―天道思想の展開―』(日本思想史研究会編『日本における倫理思想の展開』吉川弘文館、一九六五年)。
- (37) 神田千里「戦国日本の宗教に関する一考察」(『東洋大学文学部紀要 史学科篇』第三十三号、二〇〇八年)、神田前掲『宗教で読む戦国時代』等を参照。
- (38) 三鬼前掲「織田政権の権力構造」、神田前掲「ルイス・フロイスの描く織田信長像について」。
- (39) 『信長公記』首巻。平野明夫氏も、義元を丁寧に処遇したことに触れている。平野明夫「桶狭間の戦い」(渡邊大門編『信長軍の合戦史』吉川弘文館、二〇一六年)。
- (40) 勝田至「さまざまな死」(同『日本中世の墓と葬送』吉川弘文館、二〇〇六年、初出一九九四年)。
- (41) 『信長公記』巻第七。
- (42) 宮島敬一「浅井氏三代」(吉川弘文館、二〇〇八年)二六八頁等。
- (43) 二本謙一『合戦の文化史』(講談社学術文庫、二〇〇七年、初版一九七九年)一六七頁。小和田哲男氏も、首の取り扱いについては怨霊による祟りとの関わりから重要であり、いかにも恨みを残して死んだとみなされた首については特に重視されたことを指摘する。小和田前掲『呪術と占星の戦国史』一五五～一五六頁。
- (44) これは、信長が敵とみなした者に対する苛烈な扱い(越前・伊勢長島一向一揆との戦い等)と矛盾するかに見える。しかし、先に引いた小和田氏の言説にあった「いかにも恨みを残して死んだとみな」すか否かの主体は、あくまで信長自身であったことを忘れてはならない。信長にとって、一向一揆の構成員として立ち向かってきた民衆は、その埒の外にあったからではないか(少なくとも既出の今川義元・朝倉義景・浅井長政・浅井久政等の靈魂と同等に扱うことは毛頭考えなかつたであろう)。それは池上裕子氏の指摘する百姓や村への無関心とも通底するように思われる。池上裕子『織田信長(人物叢書)』(吉川弘文館、二〇一二年)二八一頁。
- (45) 戦国時代に限つてもその例は多く見いだすことができるが、ここでは具体的事例として武田信玄・毛利元就・吉川元永・上井覚兼に触れた研究を挙げておきたい。笹本正治『武田信玄』(ミネルヴァ書房、二〇〇五年)第四章・第五章、神田前掲『戦国と宗教』三十五～三十七頁、河合正治「戦国武士の教養と宗教」(同『中世武家社会の研究』吉川弘文館、一九七三年、初出一九六五年)、玉山成元「上井覚兼の信仰―とくに晩年を中心として―」(福島金治編『島津氏の研究(戦国大名論集十六)』吉川弘文館、一九八三年、初出一九六九年)。
- (46) 三鬼前掲「織田信長」。
- (47) 拙稿①⑤は、こうした事例を繙くことで、信心と不信心の間で揺れる中世人の心性を垣間見るための試みである。
- (48) ルイス・フロイス『日本史』。引用は『完訳フロイス日本史』(中公文庫)による。

- (49) 『信長公記』首巻。
- (50) 小山聡子『親鸞の信仰と呪術—病氣治療と臨終行儀—』(吉川弘文館、二〇一三年)、新村拓『日本仏教の医療史』(法政大学出版局、二〇一三年)等を参照。
- (51) 「一五六六年九月五日付フロイス年報」。引用は『十六・七世紀イエズス会日本報告集第Ⅲ期第三巻』(同朋舎)による。
- (52) 本史料については拙稿⑤でも取り上げた。ここでは「美濃国国主」を文面通り解釈し、年代から見て斎藤龍興に比定した。しかし、【史料1】と極めて近似すること、龍興に斯様なエピソードが他に見いだせないことから、「尾張の信長と誤ったのであろう」とする見解(松田毅一他編訳『回想の織田信長』中公新書、一九七三年、一七三頁)を容れ、拙稿⑤の解釈を改めた。つまり、「国主」信長・「その父」信秀」となる。
- (53) 大喜直彦氏は、神仏は必ずしも約束・契約を守る存在ではなかったことを指摘している。大喜直彦「「契約・誓約・盟約」をめぐる生活社会史」(酒井紀美編『契約・誓約・盟約(生活と文化の歴史学六)』竹林舎、二〇一五年)。拙稿③⑤も参照。
- (54) 近似する事例をフロイス『日本史』から提示しておきたい。豊後国国衆「清田殿」には幼い娘がいた。彼女が病に罹った時、両親は「仏僧や魔術者や占い師たち」を召き、祈願を行わせた。この者達は「娘の生命をかならず助けると約束」したものの、結局娘は死亡した。神が無力であることを悟った「清田殿」は「ただちにかの魔術師たちの幾人かを殺すように命令」したという。引用は『完訳フロイス日本史七』(中公文庫)による。
- (55) 信秀の葬儀に関する専論として、青木忠夫「織田信秀の葬儀と『大雲語録』—秉炬法語を中心として—」(『同朋大学仏教文化研究所紀要』第二十八号、二〇〇八年)がある。
- (56) 『信長公記』首巻。
- (57) 村岡幹生「今川氏の尾張進出と弘治年間前後の織田信長・織田信勝」(『愛知県史研究』第十五号、二〇一一年)。
- (58) 谷口克広『天下人の父・織田信秀—信長は何を学び、受け継いだのか—』(祥伝社新書、二〇一七年)一六三—一六四頁。
- (59) 横山前掲書、二〇〇頁。
- (60) 谷口前掲書、二二四—二二八頁等。
- (61) 個別の事例は多いが、ここではより包括的に父子相克に触れた鍛代敏雄『戦国大名の正体—家中肅清と権威志向—』(中公新書、二〇一五年)二十三—三十二頁を参照。
- (62) 小林正信『信長の大戦略—桶狭間の戦いと想定外の創出—』(里文出版、二〇一五年)五十七頁。
- (63) 『激震 織田信長(歴史群像シリーズ【戦国】セレクション)』(学習研究社、二〇〇一年)八十七頁(谷口克広氏執筆)。
- (64) 前掲『織田信長文書の研究 上巻』二十二頁。
- (65) 小島道裕『信長とは何か』(講談社選書メチエ、二〇〇六年)十四頁。
- (66) 網野善彦「灰をまく」(『網野善彦著作集 第十四巻』岩波書店、二〇〇九年、初出一九八九年)。
- (67) 三宅和朗「異界・異類とニオイ—古代の嗅覚—」(同『古代の人々の心性と環境』吉川弘文館、二〇一六年)等を参照。
- (68) 大喜直彦氏は戦国・近世前期の史料から、灰と抹香(或いは塩等も加えられた)を配合して死者の棺の中に入れられていたことを

- 指摘されている。これも灰と抹香の浅からぬ繋がりを想起させる傍証となる。大喜直彦『神や仏に出会う時―中世びとの信仰と絆―』(吉川弘文館、二〇一四年) 百四十五〜百四十七頁。
- (69) 祈禱の失敗と葬儀の場での一件の相関については、既に秋田裕毅氏が見通しを述べられている。「信長が、ほんとうに祈禱を依頼したかどうかはともかく、これも祈禱が何の役にも立たなかったため、僧侶を殺したと見るべきであろう。信秀の仏前に向かって抹香を投げつけたことと、この事件とは関連するかもしれないが、私は、信長のこの行為は、僧侶にたいして嫌悪感をもっていたことが、根底にあると考えている。」秋田前掲書一六六〜一六七頁。
- ここで筆者の主張は秋田氏の見解に改めて光を当て、肉付けを施したともいえる。
- (70) 青木前掲論文。
- (71) 勝田至「中世後期の葬送儀礼」(勝田前掲書所収)。
- (72) 「二五六五年四月二十七日付フロイス書簡」。引用は『十六・七世紀イェズス会日本報告集第Ⅲ期第二巻』(同朋舎)による。
- (73) 中世における祈願成就のための神仏と人々との交感については、拙稿③を参照。
- (74) 佐藤弘夫『起請文の精神史―中世世界の神と仏―』(講談社選書メチエ、二〇〇六年) 五十四頁。
- (75) 『さんせう太夫』。引用は『説教集』(新潮日本古典集成)による。
- (76) 前掲『説教集』九十三頁、頭注五。
- (77) 岩崎武夫『さんせう太夫考』(平凡社ライブラリー、一九九四年、初版一九七三年) 十一頁、九十三頁等。
- (78) 『北越太平記』巻七の下。引用は『越佐叢書』(越佐叢書刊行会)による。ほぼ同内容の逸話が『武辺咄聞書』・『常談紀談』『煙霞綺談』に見えることは、今福匡『直江兼統』(新人物往来社、二〇〇八年) 一八五頁を参照。尚『北越太平記』以外の諸書は慶長二年のこととする。
- (79) 今福前掲書一九一頁。
- (80) 速水侑『地藏信仰』(はなわ新書、一九七五年) 一四九〜一五二頁。松崎憲三「地藏と閻魔―参詣・巡拝習俗を中心に―」(同『地藏と閻魔・奪衣婆―現世・来世を見守る仏―』(慶友社、二〇一二年、初出二〇〇二年) 等を参照。
- (81) 佐藤弘夫「怒る神と救う神」(同『神・仏・王権の中世』法蔵館、一九九八年、初出一九九五年)。
- (82) 拙稿③を参照。
- (83) 『信長公記』巻第十三。同話はフロイス『日本史』・『当代記』等にも見える。
- (84) 『日本国語大辞典(第二版)』(小学館)。
- (85) 脇田修『織田信長』(中公新書、一九八七年) 一三六頁。
- (86) 近く昭和年間においても、目に見える形で期待に応えられない宗教に対して不信を抱いた人々も完全に宗教から決別するのではなく、期待に応え得る宗教に転じるのあったことを、宗教社会学の知見で知ることができる。小谷富夫「五島キリシタン村落の集団改宗」(同『聖なるものの持続と変容―社会学的理解をめざして―』恒星社厚生閣、一九九四年、初出一九七九年)。前近代においては、尚のことこの傾向が強かったのではあるまいか。