

親鸞の神祇観に関する予備的考察

杉岡孝紀

はじめに

親鸞の神祇観は、従来、真宗学における教学的視点からの探究はいうまでもなく、日本仏教史、思想史等の領域からその思想的背景を探る中で幾つかの異なる見解が提示されてきた。すなわち、親鸞には大きく神祇不拝と神祇護念という二つの立場があることが指摘され、またその関係をめぐって議論が重ねられてきた。^①そこでは両者の立場を矛盾と理解する立場、また反対に矛盾しないと見る立場、^②或いは神祇護念は親鸞の神祇不拝が不徹底であるが故に生まれた妥協案であるといった理解^③などが出された。さらに、消息にみる神祇不軽侮の立場をどのように捉えるかについても様々な見方が生まれた。また一方で、覚如の『御伝鈔』に見る霊告段の記述内容が史実か否か、^④さらに存覚の『諸神本懐集』に見られる本地垂迹説が親鸞にあつたのか否か、ないのであれば真宗教学史上の神祇観の変遷をどのように評価すべきかなど、^⑤真宗の神祇に関わる課題は多い。^⑥小論はそうした議論に入るための予備的な考察として、歴史学・思想史・神道学・国文学などから提示されている神祇観に関わる研究成果を概観することを主たる目的とする。

一 「神道」という用語

素朴な疑問から始めることにしたい。真宗において「神」がどのように理解されてきたのかを論考する場合、従来、本題目のように「神祇観」という用語が使用され、「神道観」と言われることはない。親鸞教義に限定してこの問題を論じる場合も同様である。それは、何より親鸞自身が「神道」という言葉を用いていないからである。また、親鸞在世時には仏教と並び称することができる宗教としての神道は成立していない

かったと考えられるからである。こうした理解の根底には、津田左右吉や黒田俊雄などによる研究成果の影響がある。

そこで、最初に「神道」という言葉の意味を考えてみたい。『宗教学辞典』によれば、

神道とは日本民族の神観念に基づいてわが国に発生し、主として日本人の間に展開した伝統的な宗教的実践と、それを支えている生活態度及び理念をいう。河野省三は「神道とは神の道である。神の道とは日本民族祖先以来の生活原理である」(『神道の研究』一九三〇年、森江書店)とし、「神道とは日本民族の伝統的信念及び情操」(『国民道徳本義』一九三二年、天地書房)と述べた(以下略)。⁽⁸⁾

と記される。宗教学では神道は大きく自然宗教あるいは民族宗教に分類され、その起源は明確ではないが、長い歴史の中で次第に培われてきた信仰であり、日本人の生活文化の全般に浸透している生活態度や理念であると説明される。一方、柳田国男の神道の定義によれば、日本には太古の昔から国家神道とは異なる民間信仰としての神道があり、それは氏神信仰を基礎とした「日本固有」の民俗宗教であると理解される。⁽⁹⁾ いずれにしろ、その起源は確かではないものの、古代から現代に至るまで連綿として続く―その意味では天皇と密接な関係をもつものと推察される―日本固有の宗教的伝統であり、土着の信仰形態であるというのが一般的な神道理解であると言えるであろう。

しかし、広く常識的に受容されてきた、こうした「神道」に対する理解は、今日ではむしろ否定される傾向にある。神道は歴史的に形成されてきたものであり、さらに最近ではその変遷を段階的に辿るという歴史研究の成果が次々と提示されている。そして津田説や黒田説にも疑問が呈せられ、例えば井上寛司は黒田説の問題点を指摘し、顕密体制論を批判的に継承した見解を提示している。津田・黒田・井上三者の理解については、後に改めて見たいと思うが、その前に神道の成立時期を問題にする際に必ず取り上げられる史料を確認することになろう。

さて、「神道」という用語が日本の文献上最初に現れるのは、『日本書紀』であるといわれてきた。そこには、A「天皇信_二仏法_一、尊_二神道_一」(用明天皇即位前紀)、B「尊_二仏法_一、軽_二神道_一」(孝德天皇即位前紀)、C「惟神者、謂_下随_二神道_上也」(大化三年四月壬午条(分註))等と記されている。⁽¹⁰⁾ この三例のうちA・Bは仏法(仏教)との対比で記されている点が注目される。この時代、現代の神道とは同じではないものの、国家意識の高揚の中で、少なくとも天皇によって尊ばれていた神道があったことになる。ただし、この文は即位前紀であるから、記述自体は後代のものと考えた方がよいのかも知れない。従来、この『日本書紀』の用例は、神道の伝統を証明する一つの史料として捉えられてきたのであるが、しかしそうした位置付けは、歴史学的研究の進展によって批判的に捉えられている。以下、津田左右吉、黒田俊雄、井上寛

司の学説を概観しておきたい。

津田左右吉は、「神道」は漢語であるから中国の文献の影響を受けていることを指摘し、また日本の文献における用例の種々の意味を検討し整理して、その意味内容を以下の六つに分類した。

- (一) 古くから伝えられてきた日本の民族的風習としての宗教（呪術を含めていう）的信仰。
- (二) 神の権威、力、はたらき、しわざ、神としての地位、神であること、もしくは神そのもの。
- (三) 第一の意義での神道、或いは宗教的意義に見られた神代の説話に、何らかの思想的解釈を加えた思想や教説（両部神道・唯一神道・垂加神道等）。
- (四) 特定の神社を中心として宣伝されている特異な教説（伊勢神道・山王神道）。

- (五) 日本に特殊な政治的・道徳的な規範。

- (六) いわゆる宗派神道⁽¹¹⁾。

津田によれば、『日本書紀』の用例は(一)に当たる。なお、「神道」の中国における用例は福永光司などの研究も踏まえると、最初は靈妙なる自然の理法を意味し、仏教の影響により「仏」と同義として使用されるようになるが、一般的には在来の神々と道教の神々への信仰や祭祀を意味していたと考えられる。

また、黒田俊雄は津田が示した六つの語義が歴史的経過に基本的に一致するという立場を明らかにしながら、(一)の意は本来「神道」ではなく、明治以降に生まれたものだという見解を提示した。そして古代・中世における「神道」の語は(二)の意味であり、したがって『日本書紀』の用例もこの意味であると解釈される⁽¹³⁾。

黒田の理解の特徴は、神道が日本の民族宗教として現れるのは顕密体制が変質する中世後期以降のことであり、さらに仏教などと区別される一つの宗教として確立するのは「国家神道」の成立を待たなければならなかったと見る点にある。すなわち黒田は、

中世でもなお、神的なるもの・聖なる状態^①という「神道」の原義が、基本的には継承されていたように思われる。けれども、改めていうまでもなく中世では「神道」に関する説はすべて仏教の一部として、一般的には本地垂迹説によって行われたものであった。つまり、神は

仏の別の姿であり、神の姿、ありよう、權威、はたらきとは、仏の衆生済度の姿、はたらきを意味したのである。実際、「神道」とはそれ独自の宗教体系ではなくて、「仏の化儀」の⁽¹⁴⁾一つの形を示す言葉に他ならなかった。

と、「神道」の語は「神の權威、力、はたらきや神そのもの」であって、仏教が優位となる平安期以降に「仏の化儀」、すなわち仏が衆生を済度するはたらきとして立ち現れるようになったと考えられるのである。こうして、黒田は古代・中世には民族宗教としての神道も、また神道的な文化意識といったものもなかったことを明らかにした。⁽¹⁵⁾

これに対して、井上寛司は中世の諸文献における「神道」の用語例を検討して、中世では古代とは異なり、「神道」は神国思想や天照大神など天皇神話上の神々と不可分の関係をもつ概念として位置づけられていたという。すなわち、

中世にあつては「神道」がただ漠然と仏教や仏法と区別されるだけではなく、また宗教や信仰一般とは明らかに次元を異にする、日本の国家や王権のあり方に関わる概念、すなわち世俗的な体制擁護のための極めてイデオロギッシュな政治的主張を含んだ概念用語として機能していたといわなければならない。⁽¹⁶⁾

と述べ、古代とは区別される神道における日本固有の意味と歴史的 내용をもつ概念が成立していたという見方を示した。

二 神道をめぐる近年の研究

次に、神道の成立時期を考える上で注目すべき最近の見解を幾つか概観しておきたい。

最初に、オスロ大学のマーク・テーウエンの指摘を取り上げる。マーク・テーウエンによれば、「神道」という用語は当初中国では濁音で「ジンドウ」と呼ばれていた。その意味するところは、「仏教下の神々をさす仏教語」であり、そこでカミは非仏教的な土着の神々を指し示ものとされていたという。そして十一世紀頃に、本地垂迹説の枠組において、カミは仏の化身であるという文脈を獲得して仏教的言説の一部となり固定化されていったと見る。しかし、十二世紀後半以降、この語に根本的に新たな意味が与えられることになったという。そしてこの新たな用語は五経の一つである『易経』（『周易』）に由来するものであり、天地の生成と、また混沌にまつわる諸々の道教的な思想や実践ともつながりを持つという。それらの観念は本覚思想へと収束し、またこれが概念としての神道の発展の基礎を形作ることになったと述べる。そして

「神道」が清音表記による「シントウ」へと転換したのは、十四世紀の室町時代であったという見解を提示した。⁽¹⁷⁾

その論拠にも挙げられているのが、天台宗の良遍が応永二十六年（一四一九）に行った『日本書紀』の講義内容である。良遍は応永二十六年（一四一九）に『日本書紀』の講義をした際、「神道」を「ジンドウ」ではなく、「シントウ」と清音で読むのは「直なる義」である。「直なる」とは、ただ「只有の任なり（あるがまま）」という意味であると釈している。⁽¹⁸⁾ この記述は従来注目されてきたものではあるが、マーク・テールウエンはこの記述が「シントウ」という読み方の初例であるという。そして「神道」という用語は、日本仏教の成立を公的に説明する仏僧によつて使用されるようになり、それは神社とそのカミを指し示すものであったと述べる。

また、中国における神道の用例に関する注目すべき研究として、吉田一彦の研究がある。吉田は、他の研究者と同様に「神道」の語はもともと中国的な神信仰を表現する語であり、日本において用いられるようになったのは、道慈による書紀の記述以後、日本語として定着していった述べる。そして「神身離脱」を示す史料でみられる「神道」の語は「神という業障多き境遇」の意であり、このような用例が中国の諸文献に見られることを示す。そして「神身離脱」「護法善神」の用例は『高僧伝』『統高僧伝』等に見えることから、中国仏教で説かれていた思想・用語・概念が日本に取り入れられたものであるという。また、その受容の時期は八・九世紀初頭であり、道慈が萌芽となり、その後、複数の入唐僧によつて波状的に導入されたという。受容形態としては、まず中央で受容されて地方に展開していき、その過程において神宮寺が建立され、神前読経が実施されるようになったと見るのである。⁽¹⁹⁾

さらに、中国文献に見る「神道」用語の新しい研究成果として吉原浩人の研究がある。吉原は中国における神道の用例を、経書・史書・文選・類書（部類別の百科全書）・仏典・白居易の文から挙げて綿密な検討を行っている。そして従来、「神道」の語は道教などを指して用いられていたと説明されてきたのに対して、『易経』風地觀の「觀三天之神道、而四時不忒。聖人以神道設教、而天下服矣」に見る「神道」の意、また「天の意志による極めて靈妙な法則」を踏まえて、「人知で測り知れない天の力」の意味で使用されていたと述べる。⁽²⁰⁾

また、吉原は仏典から宗炳『明仏論』（『弘明集』卷二）の六ヶ所に見る神道の語のうちの二つ、梁・智皎『高僧伝』卷十・神異篇・論と同卷十三・興福篇・論に見る二例、『統高僧伝』卷三十五・蘇州常楽寺釈法聰に見る一例、そして『法華伝記』卷八・満州虞県不信男の五例を挙げている。この五例のうち、『統高僧伝』の一例は吉田一彦の指摘によつて神仏習合における神身離脱思想の源流が中国にあった根拠として知ら

れるようになった一文である。神身離脱とは、神道の神は迷える衆生であり、人間と同様に苦しみから逃れる事を願って仏の救済を求め解脱を願う者と認識されるようになったことをいう。すなわち、『統高僧伝』卷三十五には次の如く記される。

又降^レ祝曰、蒙^二法師講説^一、得^レ稟^二法言^一。神道業障多有^二苦惱^一、自聽^レ法来、身鱗甲内細虫噉^レ苦已得^二輕昇^一。

（『大正藏』第五十卷・六六四頁・下）

吉田が「神道」は「神という業障多き境遇」の意であると理解するのに対して、吉原は『統高僧伝』に見る「神道」の語は「神之」と変換可能なものだと述べる。そして仏典に見る用例も「人知を超えた天の感応や力」を意味していたと述べる。⁽²¹⁾

三 神道成立時期に関する諸説

神道成立期をめぐる諸説があると述べたが、岡田莊司編『日本神道史』に従うと、「神道」という用語、さらにはその宗教内容をどのように把握するかに関連して、大きく以下の四説にまとめることができる。⁽²²⁾

- (1) 七世紀後半・八世紀、律令祭祀制。天武天皇朝成立説。

この説は、一般的通説ともいべき説であり、『日本書紀』の「神道」の用語もこれに該当するという見方である。最近では、島蘭進がこの説を最も穏当な説として支持している。すなわち、島蘭によれば、

国家の中心には天皇の神的權威を支える祭祀体系がなくてはならず、またそれを裏打ちするような天照皇太神を頂点とする神社や神々に関わる神話がなくてはならない。（中略）七世紀末に朝廷周辺で成立した国家祭祀の体系や神話文書は、明治以降、全国民を巻き込んで形成されていく近代国家神道に先立つ「古代国家神道」を特徴づけるものと見なすこともできよう。⁽²³⁾

と述べ、国家や政治に関する概念そのものが神道の重要な構成要素となるのであり、近代の国家神道の原型がすでに古代において成立していたと主張する。

- (2) 八・九世紀説、平安時代初期成立説。

この説は、高取正男によって提唱された学説である。高取は、民俗的な習俗を踏まえて朝廷における禁忌意識、神仏離離の成立から、「神

道」の自覚過程を明らかにした。すなわち、高取によれば、

中国では仏教の現世否定と出世間主義に承服できなかった儒者たちは、多く道教の所説に同調したが、そうしたなかから学んだ神道という言葉をもとに、日本の神にあてはめ、仏教に対立するものであるかのようにあつかっている。従来の神祇信仰を神道という外来の言葉で表記したとき、その信仰は新しいよび名のもつ力に依拠しながら、いつそう自覚された信仰となり、とくに仏教に対して一定の自立性を主張するようになったとみられる。⁽²⁴⁾

と理解される。その成立期は奈良末・平安初頭の頃だと推察される。また、この頃に最澄の天台宗、空海の真言宗という日本仏教が成立したことの影響もあることが指摘される。

(3) 十一・十二世紀、院政期成立説。

この説は、前掲の井上寛司『日本の神社と「神道」』によって提唱された学説である。井上は黒田説には神社史という視点が欠落していることを指摘した上で、二十二社奉幣と諸国一宮制が成立し、中世的天皇神話や神国意識が社会へ浸透していった時期に神道の成立を見る。またこれは、顕密体制の成立期こそが神道の成立期に相当するという見解でもある。また、井上は柳田の「神道」の定義を批判し、神道の起源は七世紀後半の古代律令制国家成立期に求められることを主張する。すなわち、「神道」は単なる民族宗教ではなく、日本古代律令国家によって示された方向性と基盤の上に形成され、その後民族化したのだと理解するのである。そうすると、中世には性格の異なる二種の「神道」があったことになる。一つには、神社祭神としての天皇神話上の神々とそれについての神道教説であり、二つには、カミ祭りの儀礼体系を指すものである。そして井上は中世においては第二の意味は副次的で派生的であったと見ている。

(4) 十五世紀、吉田神道成立期説。

この説は、黒田俊雄によって提唱された説である。黒田は「神道」・「神道」説、「神国思想」、「王法仏法相依」という三つの論点を提示し、それら相互の連関と各々の考察を通じて議論を展開している。先述した通り、黒田によれば中世では「神道」は顕密体制の中に位置づけられており、儀礼体系こそあったものの神道という独立した宗教は存在していなかったという。その顕密体制が解体していくなかで、顕密仏教の一部であった神祇の存在が自立していき、やがて吉田神道を創出したのだと理解される。すなわち、顕密体制の終焉とともに「神道」が成立したと

いう理解である。⁽²⁵⁾

なお、岡田自身は神道思想を重視する立場であれば第三説以降が有力となるが、現代まで継承する祭祀の大系の本体に、大嘗祭と神宮式年遷宮とがあり、第一説の律令祭祀制にその起点を求めることは誤りではないと述べ、第二説から第四説はいずれもそれなりに論拠があるが、しかしそれらは第一説の成立以降に展開する神道史上の転換期であったという見解を示す。

また、岡田の書には刊行の時期が前後したため収載されていないが、注目すべき学説として三橋正の(5)四段階的成立説がある。⁽²⁶⁾三橋は、「神祇」と「神道」の語に注目して、国家的神祇制度が信仰習俗として受け入れられたことにより、貴族たちによって、日本の神や神祇信仰を指す用語として「神道」が定着したという。そして神道の成立は、次の四段階に分類できるとする。

すなわち、第一段階は、古墳時代の祭祀からの断絶と仏教の影響によって自国の宗教儀礼体系としての「神祇」が古代国家によって形成される段階で、『大宝令』（七〇一）により「神祇令」が制定された時期である。第二段階は、古代国家が律令祭祀の実施に努め、最終的に神社への神への祈願を中核に据えた祭祀制度が出来上がる段階である。それは「穢を近づけると祟をなす神」という神観念の形成と一体化したもので、平安時代末期の『貞観式』の制定（八七一）時期を完了とする。第三段階は、国家による神祇制度が、平安貴族社会の中で信仰習俗化した段階である。これは神社祈願や霊場参詣において穢の忌避が重視されるようになる三条天皇朝（一〇一〇―一〇一六）を重要な転換点として位置づけられると見る。そして第四段階は、国家以上に神社が神祇信仰を担せるほどに成長した段階であり、鎌倉時代初期を完了時点とすることができると見る。

以上概観してきた諸説を踏まえると、親鸞在世の中世においては確かに現代のような神道はなかったと言えるであろう。しかし「神道」という用語がなかったわけではなく、神社の祭神である天皇神話上の神々と、それについての教説を意味する「神道」はあったと考えることができる。それゆえに、比叡山延暦寺の衆徒から法然の専修念仏教団に対して批判がなされた貞応三年（一二二四）の『停止一向専修党類約背神明不当事』の中に「神道」の語が見られるのである。すなわち、

吾朝者神国也、以_レ敬_二神道_一、為_二国之勤_一、謹_二討百神之本_一、無_レ非_二諸仏之迹_一。所_レ謂伊勢大神宮・正八幡宮・加茂・松尾・日吉・春日等、皆是釈迦・薬師・弥陀・観音等之示現也（中略）就_二中間凶徒之行儀_一、食_二肉味_一、以_レ交_二霊神之瑞籬_一、触_二穢氣_一、以_レ行_二垂迹之社壇_一、即是十

惡五逆、尚預「弥陀之引接」、神明神道、争妨「極樂之往生」乎云々（傍点・返り点筆者）⁽²⁷⁾。

と「神道」の語をもって、専修念仏の輩が事を念仏に寄せて神明を敬わないのは国の礼を失うことであり、神咎を受くべきものであると非難されるのである。これは、『興福寺奏状』「第五背霊神失」の文、すなわち

念仏之輩、永別「神明」、不_レ論_二權化実類_一、不_レ憚_二宗廟大社_一、若恃_二神明_一、必墮_二魔界_一云云、於_二実類鬼神_一者、置而不_レ論、至_二權化垂迹_一者、既是大聖也、上代高僧皆以帰敬（返り点筆者）⁽²⁸⁾。

と記される文の内容と一致する。『興福寺奏状』には「神道」の語を見ないが、「神明」の語を用いて、専修念仏者は權化垂迹の神と実類の神との違いを知らず、上代の高僧が帰敬してきた神々を蔑ろにしていると非難している。

神明とは神道の神々の意―特に天照大神を指す場合がある―であり、親鸞の時代には天皇神話上の神々と、それについての教説を意味する「神道」があつたと言つてよいであらう。このような理解に立つとき、親鸞が不拝の立場を示し、また護念を説き、さらに不輕悔の意を述べた「神」の意味内容を再確認することが必要となる。

四 「神」そして「神祇」の定義

神とは何か。白川静『字通』によれば、「神」は「神を祀る祭卓の形」である「示」と、「雷光（稲妻）が屈折して光る形」で神威のあらわれを示す「申」からなり、

① かみ、自然的な靈威、ふしぎなもの、徳のすぐれたるもの。

② たましい、こころ、こころのはたらき、こころのはたらきのすぐれたもの。⁽²⁹⁾
の意が述べられている。

日本における神の定義は、かつては「神は上なり」という理解が定説化されていたが、上代特殊仮名遣いの研究によつて、「上（カミ）」と「神（カミ）」とは発音が異なり、「ミ」を表す漢字も同一でないことが明らかとなり、この説は今日では正しいとは言えない。⁽³⁰⁾そこで現代では、本居宣長が帰納的に導き出した『古事記伝』三之卷の以下の定義が広く一般に受容されている。

さて凡て加微とは、古御典等に見えたる天地の諸の神たちを始めて、其を祀れる社に坐御霊をも申し、又人はさらにも云ず、鳥獸本草のたぐひ海山など、其餘何にまれ、尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物を迦微とは云なり。(すぐれたるとは、尊きこと、善きこと、功しきことなどの、優れたるのみを云に非ず、悪きもの奇しきものなども、よにすぐれて可畏きをば、神と云なり(以下略)³¹⁾。

筆者には本居宣長の神観念を論じるだけの力はないが、少なくともここでいわれている神は、『古事記』『日本書紀』などに説かれる天地の諸々の神、自然や自然現象、動植物、先祖(の霊)、さらには人物など善悪を問わず、人知を超えた不可思議な存在すべてを含む概念として理解されていることが分かる。これは、神という名の一種のファイルがあり、その中に畏敬の念を抱かせる様々なものが入っていると考えることができるであろう。したがって、時代によっては天皇や軍人までもがこのファイルに包摂されるのである。そしてここにいる「天地の諸の神たち」が「神祇」の意に相当し、神祇は神の種類になる。

さて、「神祇」の語は、「天神地祇」の略語で中国の成語である。「天の神」を「神」といい、「地の神」を「祇」という。しかし両者の区別は必ずしも明確とは言えず、日本では在来の神々を総称する用語として移入されたものだと考えられる。日本での用例は、七五七年の『令集解』卷七神祇令天神地祇条に、

謂、天神者、伊勢・山城鴨・住吉・出雲国造 斎神等類是也、地祇者、大神・大倭・葛木鴨・出雲大汝神等類是也。³²⁾

とある。天神とは高天原に生まれた神(天照大御神等)、あるいは葦原中国に天降った神(邇邇藝命等)、地祇はこの国土の神(大国主命等)をいい、これにより天神地祇は天津神・国津神だと考えることができる。なお、天神と地祇との区別は神のもつ性格ではなく、政治的な氏族のありように基づくものだという見方がある。³⁴⁾

さて、ここで親鸞が「神」という言葉をどのように使用しているか、その用例を見ることにしよう。私見によれば大きく、次のように分類できる。例文は特徴のあるものを除いて、紙数の都合で一例のみを挙げることにする。

I. 『教行証文類』の用例

(1) 人知を超えた仏・菩薩がもつ勝れた能力を示す。「仏」と同義の「神」。

①「神光」―これは仏の光の意。

・神光離_レ相不_レ可_レ名、故仏又号_二無称光_一。

〔真仏土文類〕、『聖典全書』二・一七四頁

②「神通」―仏・菩薩の神通力を意味し、衆生教化のときに示す働きのこと。「神通之事」「神通輪」。十五例中、以下の文を除きすべて

引用文中に表れる。

・遊_二煩惱林_一現_二神通_一入_二生死園_一示_二応化_一

〔正信念仏偈〕、同・六二頁

③「神方」―仏の不可思議な働きを意味する。

・大信心者、則是長生不死之神方、忻淨厭穢之妙術、選択廻向之直心、利他深広之信樂、金剛不壞之真心、易往無人之淨信。

〔信文類〕、同・六七頁

④「神力」―仏の威力。「威神」も同義。八例すべてが『往生論註』からの引用文中にあり、以下のように阿弥陀如来の本願力を指す場

合もある。

・不虛作住持者、依_二本法藏菩薩四十八願、今日阿弥陀如来自在神力_一。

〔行文類〕、同・五六頁、「真仏土文類」、同・一七二頁

⑤「神に通ずる者」―不可思議な力を有する者の意で、「仏」と置換できる。

・十念業成者、是亦通_レ神者言_レ之耳。

〔信文類〕、同・一二八頁

(2) 天神地祇を意味する。

①「天神」―天の神。「天」も同義。

・婦_二依於_レ仏者、終不_二更婦_一依其余諸天神_一。

〔化身土文類〕、同・二二二頁

・又天神云_レ鬼、地神曰_レ祇也。

〔同右〕、二五二頁

②「鬼神」―悪鬼神。

・不_レ得_レ事_二余道_一、不_レ得_レ拜_レ於_レ天、不_レ得_レ祠_二鬼神_一、不_レ得_レ視_二吉良日_一。

〔同右〕、二二二頁

・神謂鬼神。総収_二四種、天・修・鬼・獄_一。

〔同右〕、二五三頁

親鸞の神祇観に関する予備的考察

③「神王」——『灌頂經』にいう三十六部の善神。

・三十六部神王、万億恒沙鬼神為_二眷属_一、陰_レ相番代、護_下受_二三帰_一者_上。

(同右、二四〇頁)

④「神明」——神(祇)と同義。

・解_二奏神明_一、呼_二諸魍魎_一、請_二乞福祐_一、欲_二冀延年_一、終不_レ能_レ得。

(同右、二四〇頁)

⑤「神符」——諸神の護符。

・豈可_レ不_下愛_二君父_一与_二神符_一、令_中君父不_レ死邪。

(同右、二五一頁)

⑥「神魔」——神々と惡魔。

・還舒_二舌相_一、為_下娑婆十惡・五逆多疑謗、信_レ邪事_レ鬼、饒_二神魔_一、妄想求_レ恩謂_レ有_レ福、災障禍横転、弥多。(同右、二五一―二五二頁)

(3)「神」——心あるいは精神の意。

・識颺神飛、觀難_二成就_一也。

(「行文類」、同・三一頁)

・太子老君託_二神玄妙玉女_一、割_二左腋_一而生。

この『弁証論』からの引用文中の「神」には「タマシイ」の左訓あり。

(「化身土文類」、同・二四二頁)

(4)その他

・「神仙五岳図」……道教における偽経

(同右、二五〇頁)

・「神明君最」……老子の尊称

(同右、二五〇頁)

・「神智法師」……天台宗山外派の僧、『天台四教儀集解』を著す。

(同右、二五二頁)

II. 他の聖教に見る用例

(1) 人知を超えた仏・菩薩がもつ勝れた能力を示す。「仏」と同義の「神」。

①「神光」——仏の光明をいう。

・神光の離相をとかざれば 無称光仏となづけたり

因光成仏のひかりをば 諸仏の嘆ずるところなり

「神光」左訓に「ジンクワウトイフハアミダ」（国宝本）とあり。

（『浄土和讃』、同・三四二頁）

②「神通」―仏・菩薩の神通力。

・示_二応化身_一遊_二神通_一 至_二教化地_一利_二群生_一

（『入出二門偈頌』、同・三一八頁）

③「神方」―仏の不可思議な妙術。

・誠是除疑獲徳之神方、極速円融之真詮、長生不死之妙術、威徳広大之淨信也。

（『浄土文類聚鈔』、同・二六四頁）

④「神力」―神通力。

・神力無極の阿弥陀は 無量の諸仏ほめたまふ

東方恒沙の仏国より 無数の菩薩ゆきたまふ

「神力」の左訓に「タマシヒ ジンヅウジザイニマシマスコトノキワマリナキナリ」（国宝本）とあり。（『浄土和讃』、同・三五二頁）

⑤「神智」―仏・菩薩の如く勝れた智慧。

・「神智高遠」といふは、和尚の智慧すぐれていましけりと也。

（『尊号真像銘文（正嘉本）』、同・六二二頁）

（2）天神地祇を意味する。

①「よろづの神祇」―さまざまな神々

・まづよろづの仏・菩薩をかろしめまいらせ、よろづの神祇・冥道をあなづりすてたてまつとまふこと、このことゆめゆめなきことなり。

（『親鸞聖人御消息集』、同・八三四頁）

②かみ―「天地のかみ」

・仏法を深く信ずるひとをば、天地におはしますよろづのかみは、かげのかたちにそへるがごとくしてまもらせたまふことにてさふらへば、念仏を信じたる身にて、天地のかみをすてまふさとおもふこと、ゆめゆめなきことなり。（同右）

親鸞の神祇観に関する予備的考察

五 親鸞の語る「神祇」

以上の通り、親鸞が「神」の語を用いる場合、その用例は大きく三つに分類できる。(1) 仏・菩薩がもつ勝れた能力を示す。「仏」と同義の「神」。(2) 天神地祇を意味するもの。(3) 心あるいは精神の意である。なお、I (1)・II (1) については、吉原が中国文献の用例から指摘しているように、本来「人知を超越した力」の意味をもつと考えることができるが、その力は前後の文脈より「仏・菩薩の不可思議な威力」と解釈できる。また、(2) については「神祇」の定義は①に掲げた例、すなわち「化身土文類」所引の『天台四教儀集解』巻中における「天神を鬼と云ひ、地祇を祇と曰ふ。総て四趣、天・修・鬼・獄に収む」であると言える。すなわち、神とは鬼・鬼神であり、迷いの境界にあつて解脱しておらず、それ故に仏の教化対象であることになる。また、この引用文の前には「餓鬼」を釈して、「鬼」とは「屍」であると述べられる。これを、『本願業師経』引用文にみる「屍鬼」(同、二四〇頁)等と考え合わせると、鬼神とは死霊、死者の御霊の意をもつと考えられる。さらに、「鬼」とは『往生要集』中末に引かれる『摩訶止観』によれば、病気を引き起こして命根を奪う者と説かれており、惡道の所収に他ならない。親鸞は祭祀を厳しく批判しているが、それは当時盛んになりつつあった御霊信仰への批判という面もあったのかも知れない。⁽³⁵⁾

ところで、親鸞が「天神地祇」の語を用いているのは「現世利益和讃」と「愚禿悲歎述懷讃」の二カ所だけである。「現世利益和讃」には、

天神・地祇はことごとく 善鬼神となづけたり

これらの善神みなともに 念仏のひとをまもるなり

(「現世利益和讃」、同・三九二頁)

と詠われる。またこれに続く和讃では、

願力不思議の信心は 大菩提心なりければ

天地にみてる悪鬼神 みなことごとくおそるなり

(同右、三九二頁)

と述べられる。親鸞は諸神の中に善鬼神と悪鬼神とを分別し、善鬼神は念仏者を護り、悪鬼神はこれを畏怖すると説く。顕智本には「天神・地祇」に「テンカミ ゼノカミ」の左訓が施されている。また、

かなしきかなや道俗の 良時・吉日えらばしめ

天神・地祇をあがめつつ ト占祭祀つとめとす

〔愚禿悲歎述懷讃〕、同・五二二頁〕

と、僧侶も俗人も共に日の吉凶を選び、天神地祇を崇めてト占祭祀に余念がない姿について嘆かれている。この「愚禿悲歎述懷讃」では、天神・地祇が天の神・地の神だと理解できる。これに対して「現世利益和讃」では天神・地祇はすべて善鬼神であるとあるため、天地にみてる悪鬼神という言葉とが矛盾するようにも見える。しかし、親鸞は善鬼神の中にさらに天神と地祇を分別しているのではない。これは、如来より大菩提心を回向された念仏者には、悪鬼神が妨げる力がはたらかないという意味として理解することが適切である。それは「信文類」において明かされる獲信者が得る十種の益の「冥衆護持の益」（信文類、同・九五頁）に相応する。

さて、ここに一つの疑問が生まれる。天神・地祇に日本の諸神が入るのか否かという問題である。親鸞は「化身土文類」外教釈において『大方等大集經』を引用し、周知の通り、須弥山説を一つの宇宙観として受容している。すなわち、『大乘大方等日藏經』巻第八「魔王波旬星宿品」第八の二の

此十二月一年始終、如_レ此方便。大小星等、刹那時法、皆已説竟。又復安_三置四天王於_二須弥山四方面所_一、各置_二一王_一。是諸方所、各領_二衆生_一。
（「化身土文類」、同・二三三頁）

という文を引用し、また『大方等月藏經』巻第六月藏分の

於_二此娑婆仏土_一、其処百億日月、百億四天下、百億四大海、百億鉄围山・大鉄围山・百億須弥山、百億四阿修羅城、百億四天王、百億三十三天、乃至百億の非想非非想処、如_レ是略_レ数。
（同右、二三二～二三三頁）

の文を引用している。これは当時親鸞に限ったものではなく、仏教伝来以来、日本では『俱舍論』に説かれる須弥世界説と日本の「片州」（粟散辺土）的位置づけが僧侶の間に受容されてきた。したがって、「現世利益和讃」に念仏者を擁護する神として説かれる諸天、すなわち梵天・帝釈天・四天王・八大龍王・閻魔法王・五道冥官・他化天の大魔王等（三八九～三九二頁）が諸神として領解されていたことは間違いない。もちろん、親鸞は須弥山世界が迷いの世界であり、そうした諸神に帰依するのではなく、阿弥陀仏の教法に帰依すべきことを説くのであって、念仏者を擁護するものとして神々が捉えられている。

また、「化身土文類」における鬼神もとは経論や中国の典籍に見える神々であるから、それら引用文の神々はインド、そして中国の神を意

味している。親鸞は「化身土文類」に『月蔵経』「諸悪鬼神得敬信品」を引用して、かつて仏法に触れる縁をもちながら、悪知識に近づく因縁に嵌った神は「悪鬼神」となって、仏道を歩む衆生を迷わす存在となると記している。親鸞は、念仏者はそうした悪鬼神の妨げをも受けることがないと考えていたのである。

親鸞は念仏の利益をインド・中国の人々に対して説いているのではない。片州である日本の人々に対するものであると言つてよいであろう。さらに、先の「愚禿悲歎懷讃」は当時の日本の現状に対する悲歎であるし、道俗が崇めるところの「天神・地祇」は当然日本の諸神を指すと考えるのが適当であろう。この点については、すでに宮崎圓遵が「現世利益和讃」に見る經典諸説の諸天と「天神地祇」の語によって支持される神とは別のものと理解すべきだと述べ、「天神地祇」には日本の諸神が包摂されていると述べている。⁽³⁶⁾

ここで一つ問題となるのは、用例Ⅱ(2)に挙げた以下の消息の文である。

まづよろづの仏・菩薩をかるしめまいらせ、よろづの神祇・冥道をあなづりすてたてまつるとまふすこと、このことゆめゆめなきことなり(中略) 仏法をふかく信するひとをば、天地におはしますよろづのかみは、かげのかたちにあへるがごとくして、まもらせたまふことにてさふらへば、念仏を信じたる身にて、天地のかみをすてまふさんとおもふこと、ゆめゆめなきことなり。神祇等だにもすてられたまはず。いかにはんや、よろづの仏・菩薩をあだにもまふし、おろかにおもひまいらせさふらふべしや。よろづの仏をおろかにまふさば、念仏信ぜず、弥陀の御名をとなへぬ身にてこそさふらはんずれ。詮ずるところは、そらごとをまふし、ひがごとを、ことにふれて、念仏のひとびとにおほせられつけて、念仏をとめんと、ところの領家・地頭・名主の御はからひどものさふらふらんこと、よくよくやうあるべきことなり(以下略)。

(『親鸞聖人御消息集』、同・八三四―八三五頁)

この一段の理解には従来、二つの見方がある。一つは、専修念仏の教えを誤り、諸仏・諸菩薩・諸神を軽んじる態度を示した門弟に対して、親鸞が誠めを説いた文だと見る理解である。二つには、念仏者は諸神余仏を軽侮するという顕密仏教からの批判に対して、親鸞がそれを事実無根の事だと反論した文であると見る理解である。⁽³⁷⁾

この消息の一段について、河田光夫は消息に見る「すつ」の語が「捨てる」や「棄てる」の意ではなく、同時代の文獻(『今昔物語』卷二六、『平家物語』請文)の例を検討することを通して、重松や多屋が明かすように「無視する」と解釈すべきことを示し、親鸞はそうしたありもし

ない事に基づいて念仏を停止せんとする領家等の行いを「そらごと」「ひがごと」と厳しく批判しているのだと理解する。これにより、河田はこの消息の段落が外部の言いがかりに反論した部分だと理解する方が適切であると述べる⁽³⁸⁾。

当時、念仏者への根拠のない言いがかりともいうべき批判をした者たちが信仰していた神祇とは何か、それは日本の神々であると考えることができ⁽³⁹⁾。したがって、当然それを問題としている親鸞がいう神祇にも日本の神々が含まれていると考えるのが自然である。

六 本地垂迹説における「仏―神」の関係性

次に、真宗学において神祇観を論ずるに当たり、注目しておきたいのが〈中世日本紀〉に関連する研究成果である。〈中世日本紀〉は文献の名ではなく、中世において『日本書紀』等に基づきながら、主として本地垂迹説に則る形で、多様に解釈・再編成された神話の註釈書群を指す用語である。この分野の研究は新しく、特に八〇年代以降、歴史学・日本思想史・国文学等の諸分野を横断する形で研究がなされている⁽⁴⁰⁾。

真宗との関連で見れば、今年度刊行されたばかりの吉田唯『神仏習合の手法―中世神話から近世神話へ―』がある。吉田は『諸神本懐集』を中心とする真宗聖教の中で、「神祇」がどのように捉えられたか、天照大神（アマテラス）と素戔嗚（スサノオ）の扱いについて考察を行っている。存覚の『諸神本懐集』を真宗史ではなく、日本思想史の中に位置付ける新たな試みである。吉田の論考の中で特に注目したいのが、存覚『諸神本懐集』に明らかにされる日天子・月天子の性質に関わる考察である。吉田に従うと、『諸神本懐集』には、次のような諸尊・諸神間の対応関係の構図が示されている。

日神⇨天照大神（アマテラス）⇨日天子⇨観音⇨日本国の主⇨宝応声菩薩

月神⇨素戔嗚尊（スサノオ）⇨月天子⇨勢至⇨日本国の神の親⇨宝吉祥菩薩

（『聖典全書』四、五二七―五二九頁）

これによると、日天子は一方で天照、他方で宝応声菩薩に相応すると説かれる。一方、月天子は素戔嗚尊、他方で宝吉祥菩薩に相応すると説かれる。そして『諸神本懐集』では、宝応声と宝吉祥の二菩薩は、阿弥陀の使いであると説かれている。吉田によれば、日天子と月天子は、天照大神と素戔嗚尊の二神を阿弥陀仏に結び付け、真宗教義の中に取り込む媒介の役目を果たしたという。ただし、

他宗において大日如来と他の尊格を介さずに同体を果たしていたにもかかわらず、『諸神本懐集』で記されるアマテラス像は、観音より格

下に扱われるだけではなく、勢至（スサノオ）の力も借りなければ阿弥陀に帰着出来ない存在として描かれている。しかも、此程、他の尊格を介しても阿弥陀と団体ではなく、観音・勢至を合わせて阿弥陀に至るという次元に留まっているにすぎないのである。⁽⁴¹⁾

と述べられる。存覚の神祇観はこれまで指摘されてきた通り、本地垂迹説に基づいている。しかし、親鸞自身には從來、〈仏―神〉関係における本地垂迹説はなかったと言われてきた。したがって、吉田が指摘する『諸神本懐集』に見られる日天子・月天子のもつ構図などは、親鸞教義にはないと考えられてきたと言える。しかしながら、『唯信鈔文意』には、

無碍光仏は観音とあらわれ、勢至としめす。ある『経』には、観音を宝応声菩薩となづけて日天子としめす。これは無明の黒闇をはらわしむ。勢至を宝吉祥菩薩となづけて月天子とあらわる。生死の長夜をてらして智慧をひらかしめむとなり。^(同・六八六頁)

と説かれる。「ある『経』」とは『須弥四域経』である。『須弥四域経』は偽経で現存しないが、道綽が『安樂集』に引用している。そこでは、阿弥陀如来に遣わされた宝応声菩薩と宝吉祥菩薩の二菩薩が、伏羲・女媧という蛇身（龍体人首）の神となり、第七の梵天の上に向って七宝を取ってこの界に来至し、日・月・星辰二十八宿を造り、天下を照らして四季を定め、衆生を西方極楽浄土へと導くと説かれる（『聖典全書』一、六三二―六三三頁）。さらに、外教釈に割註でもって引用される法琳『弁証論』にも、

二皇統化、『須弥四域経』云「為伏羲応声菩薩。為女媧吉祥菩薩」⁽⁴²⁾（化身土文類）、『聖典全書』二・二四七頁）

と記される。日天子は日輪（太陽）を神格化した神、月天子とは月を神格化したものであるが、因みに真言密教との神仏習合説をもとに成立する両部神道では、天照大神は胎藏界の大日如来であり、光明大梵天王であり、日天子であるとされ、豊受大神は金剛界の大日如来であり、尸棄大梵天王であり、月天子であるとされる。親鸞は、日天子と天照大神との関係などについては一切言及していないが、少なくとも

観音―宝応声菩薩―日天子（太陽神）

勢至―宝吉祥菩薩―月天子（月神）

という関係性は捉えることができる。こうした点より、例えば内藤知康は「親鸞に於いて、仏と神々（必ずしも日本固有の神々ではない）との間に本迹関係を認める文が、僅かではあるが存在する⁽⁴²⁾」と主張する。

また、外教釈の『弁証論』引用文では先の文に続いて、

『空寂所問経』云、迦葉為「老子」、儒童為「孔子」、光淨為「顔回」也。

(同右、二四七頁)

と述べられる。すなわち、中国古代の聖者、いわゆる「二皇・三聖」は仏の弟子であり、また仏が遣わした存在だと説かれるのである。⁽⁴³⁾ これなども本地垂迹説の一形態と見ることもできるであろう。さらに、親鸞が師法然を観音の化身と領解していたことなども考え合わせると、親鸞には「仏―祖師」「仏―聖人」との関係において本地垂迹説が説かれていたと言える。⁽⁴⁴⁾

本地垂迹説は、僧肇(三八四―四一四)『注維摩詰經』序の「非_レ本無_二以垂_レ跡、非_レ跡無_二以顯_レ本、本跡雖_レ殊而不思議一也」(『大正藏』三八卷・三七頁・中)を源流としつつ、『法華經』「如來壽量品」における、久遠実成の釈迦と始成正覺の釈迦を弁別するために用いられた語であり、これを日本の神仏関係に応用したものと考えられる。⁽⁴⁵⁾ すなわち、仏は片州の日本の人々を救うために神という仮の姿で顯現(垂迹)したという見方をいうが、こうした一般的な理解に対して、近年、中世における世界観を〈顯〉(現実世界)と〈冥〉(他界・神仏の世界)との関係において理解しようという研究が生まれている。⁽⁴⁶⁾ 冥なる境界の神仏は靜的な存在ではなく、顯の世界に一定の具体性を伴って出現するという。中世の人々は顯の領域にあつて靈驗(賞罰)の具体的な姿をもって顯れたこの神仏を信仰していたのであり、例えば佐藤弘夫はこれを「冥界の二重構造」と捉えている。こうした理解において佐藤は、中世特有の彼岸表象の肥大化を背景として成立した本地垂迹説は「仏―神」という狭義の関係だけではなく、「此土の神・仏」と「彼岸の仏」という関係にあるという。⁽⁴⁷⁾ また「此土の神仏」の役割は現世における賞罰を司ることにあり、「彼岸の仏」は往生極樂を司るという。したがって、「本地―垂迹」関係が即「仏―神」の関係にあてはまるのではなく、「此土の神仏」(怒る神)と「救済を使命とする彼岸の仏」(救う神)の関係こそが本地垂迹説だといふのである。

以上、述べてきた研究成果を参考にするならば、親鸞には本地垂迹説に類似した思想があつたのではなく、広義の本地垂迹説があつたと捉えることができるであろう。

おわりに

以上、小論では今日真宗学において「神祇」の問題を考察する際に、取り上げることが必須となる歴史学・思想史等の研究成果を概観してきた。まとまりのない雑駁な論考になってしまったが、真宗の神祇観をめぐる個々の課題、すなわち小論のはじめに掲げた諸問題については稿を

改めて論考したい。特に、親鸞に広義の本地垂迹説があったという理解に立つ時、真宗の唯一の神祇に関する書である存覚の『諸神本懷集』をどのように位置づければよいのか、その流伝や成立の時代背景などにも注目して考察を進めていきたい。

註

- (1) 例えば、宮崎圓遵「神仏交渉史の一齣―真宗の神祇批判」(『仏教史学』三一、一九五二年)、後に『初期真宗の研究』(永田文昌堂、一九七一年)所収。柏原祐善「親鸞における神祇観の構造」(『顕真学报』四八号、一九六一年)、三木照国「親鸞聖人における神祇不拝の背景」(『伝道院紀要』十一、一九七一年)、嬰木義彦「親鸞聖人の神祇観」(『真宗研究』十七、一九七二年)などがある。
- (2) 戸頃重基『鎌倉仏教 親鸞と道元と日蓮』(中央公論社、一九六七年)参照。
- (3) 林智康「親鸞の神祇観」(九州龍谷短期大学紀要、一九八六年)、藤村研之「親鸞の神祇観をめぐる諸問題」(『仏教史研究』二八、一九九一年)、内藤知康「親鸞の神祇観についての一考察」(『龍谷紀要』十五―一、一九九三年)など参照。
- (4) 山折哲雄「親鸞における「内なる天皇制」」(戸頃重基編『天皇制と日本宗教』伝統と現代社、一九七三年)。この山折論文への批判として、川本義昭「真宗神祇論ノート―親鸞の神祇観」(『神祇不拝』の構造とその変容―(福島寛隆編『日本思想史における国家と仏教』上巻、永田文昌堂、一九九九年)などがある。
- (5) 最近の研究として、前田壽雄「『親鸞伝絵』箱根霊告段をめぐる問題と親鸞の神祇観」(『浄土真宗総合研究』十一、二〇一七年)参照。
- (6) 信楽峻磨「存覚における信の思想―真宗教学史における行信理解―」(『真宗学』七一、一九八五年、後に信楽峻磨著『浄土教における信の研究』(永田文昌堂、一九七五年)、さらに『信楽峻磨著作集』(法蔵館、二〇〇七年)に所収。普賢晃壽「中世真宗の神祇思想」(『仏教文化研究所紀要』十七、一九七八年)、後に普賢晃壽著『中世真宗教学の展開』(永田文昌堂、一九九四年)所収。
- (7) 親鸞の神祇観に関する研究史を戦前期と戦後期とに分けてまとめた論文として、金見倫吾「親鸞の神祇観研究史」(筑紫女学院大学短期大学部人間文化研究所年報』二五、二〇一四年)がある。
- (8) 小口衛一・堀一郎監修『宗教学辞典』(東京大学出版会、一九七三年)四二六―四二七頁。
- (9) 「神道私見」、『柳田国男全集』十三卷所収(筑摩書房「ちくま文庫」、一九九〇年、一九一八年初版)五八七―六二六頁参照。
- (10) 『増補新訂 日本書紀(後編)』(吉川弘文館、一九九〇年)、A・一一九頁、B・二一五頁、C・二二九頁。
- (11) 津田左右吉『日本の神道』、『津田左右吉全集』第九卷(岩波書店、一九六四年)所収、一―一八頁参照。
- (12) 福永光司「日本の古代史と中国の道教」(『道教と日本文化』所収、人文書院、一九八二年)参照。
- (13) 黒田俊雄『日本中世の社会と宗教』(『復刊』法蔵館、二〇一二年、岩波書店、一九九〇年初版)三五―六二頁。同『日本中世の国家と宗教』(岩波書店、一九七五年)二五三―三三〇頁、五〇四―五三八頁参照。

- (14) 同右、黒田『日本中世の社会と宗教』、四二頁。
- (15) 平雅行は『鎌倉仏教と専修念仏』（法藏館、二〇一七年）の中で、黒田俊雄の研究の軌跡を辿り、神道に関する黒田の研究の特徴は、神道的な文化意識が日本の歴史に常に存在していたという考え方が虚構であることを指摘したところにあるが、神祇や神社史の歴史叙述という観点からは基本的視座に留まっており、課題が残されているという（七二～七六頁）。
- (16) 井上寛司『日本の神社と「神道」』（校倉書房、二〇〇六年）五六頁。
- (17) マーク・テューエン「神道と神道の成立についての比較考察」（ニネット・幸子・ペーチュ／森新之介訳『日本思想史研究』四二号、二〇一〇年）一～三四頁。また、マーク・テューエン「神祇、神道、そして神道——神道の概念史」を探索」（彌永信美訳『文学』九一二、二〇〇八年）参照。
- (18) 『日本書紀第一聞書』『神道名字事』（田村芳朗・末本文美士校注『神道大系・論説編』『天台神道』上（精興社、一九九〇年）五一七頁。
- (19) 吉田一彦「多度神宮寺と神仏習合——中国の神仏習合思想の受容をめぐる——」（水野祐監修・梅村喬編『古代王権と交流4伊勢湾と古代の東海』（名著出版、一九九六年）、二二七～二五七頁、同「日本における神仏習合思想の受容と展開——神仏習合外来説（序説）——（仏教史学研究）四七一、二、二〇〇五年）六五～六七頁参照。
- (20) 吉原浩人「日本古代における「神道」の語の受容」（ルチャ・ドルチュ・三橋正編『神仏習合再考』勉誠出版、二〇一三年）、一七四～一八七頁。
- (21) 同右、一八四～一八六頁。

親鸞の神祇観に関する予備的考察

- (22) 岡田莊司編『日本神道史』（二〇一〇年、吉川弘文館）一四～一七頁参照。
- (23) 島蘭進「神道と国家神道・試論——成立への問いと歴史的展望——」（『明治聖徳記念学会紀要』復刊四三号、二〇〇六年）一二二頁。
- (24) 高取正男「神道の成立」（平凡社、一九七九年）三一二頁。
- (25) 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』（岩波書店、一九七五年）二五三～三三〇頁、五〇四～五三八頁。
- (26) 三橋正『日本古代神祇制度の形成と展開』（法藏館、二〇一〇年）一五～一六頁。
- (27) 竹内理三編『鎌倉遺文』古文書編第五卷（東京堂出版、第三三三、四号、一九七三年）二七一～二七二頁。
- (28) 竹内理三編『鎌倉遺文』古文書編第三卷（東京堂出版、第一五八、六号、一九七三年）二五八～二五九頁。
- (29) 白川静「字通」（平凡社、一九九六年）八五一頁。
- (30) 橋本進吉『古代国語の音韻に就いて』（岩波文庫、一九八〇年）一一一頁。
- (31) 本居宣長『古事記伝』三卷、『本居宣長全集 古事記傳 神代部』（吉川半七、一九〇一年）一五〇頁。
- (32) 中野裕三「本居宣長の神観念」（『神道学』一四九号、一九九一年）参照。
- (33) 『令集解』卷七、『国史大系』第二十三卷（吉川弘文館、一九二九年）一九四頁。
- (34) 上田正昭『日本神話』（岩波新書、一九七〇年）一二三頁。
- (35) 村上重良『国家神道』（岩波新書、一九七〇年）四〇～四九頁。
- 三木照国「親鸞聖人における神祇不拝の背景」（『伝道院紀要』十一、一九七一年）九〇頁。

- (36) 前掲宮崎「神仏交渉史の一齣—親鸞の神祇批判」(『仏教史学』三二、一九五二年)、後に『初期真宗の研究』(永田文昌堂、一九七一年)所収。「真宗神祇観の歴史的考察」(『戦時教学』研究会編『戦時教学と真宗』第三卷、永田文昌堂、一九九五年)参照。
- (37) 前者に立つ見解として、赤松俊秀『鎌倉仏教の研究』平楽寺書店、一九五七年)四一―四八頁、笠原一男『親鸞と東国農民』(山川出版社、一九五七年)二七九―二八七頁、松野純孝『増補』親鸞(東本願寺出版部、二〇一〇年)四三六―四四七頁、もと『親鸞—その生涯と思想の展開—』(省堂、一九五九年)四五七―四六三頁。後者に立つ見解として、『親鸞の人間像』(真宗典籍刊行会、一九五四年)・『親鸞の社会的実践』(百華苑、一九五六年)、後に『二葉憲香著作集』第一卷(永田文昌堂、一九九九年)一八〇―二九六頁・三八六―三九七頁。重松明久『日本浄土教成立過程の研究』(楽書店、一九六四年)五八九―六二四頁。名畑應順・多屋頼俊他『日本古典文学大系82 親鸞集・日蓮集』(岩波書店、一九六四年)一五七頁がある。
- (38) 河田光夫「念仏弾圧事件と親鸞—消息集の解釈をめぐる問題」(『日本文学』一六―七、一九六七年、後に『河田光夫著作集 第三卷 親鸞の思想形成』(明石書店、一九九五年)所収。
- (39) 『血脈文集』に収載された「この御ふみどもの様、くわしくみさふらふ」に始まる五月二十九日付の消息には、
またよるもひるも慈信一人に、人にはかくして法文をしへたることさふらはず。もしこのこと、慈信にまうしながら、そらごとをもまうしかくして、人にもしらせずしてをしへたることさふらはば、三宝を本として、三界の諸天善神・四海の龍神八部・閻魔王界の神祇冥道の罰を、親鸞が身にことごとくかぶりさふらふべし。(『聖典全書』二、八七五―八七六頁)と述べられる。これによれば、親鸞の神祇観はインド・中国・日本の神々に通ずると言える。しかし、天神・地祇は日本の神々と理解することができ、また念仏者を護念するものと把握されていたと考えることができるであろう。
- (40) 最近では、伊藤聰『中世天照大神信仰の研究』(法蔵館、二〇一一年)、松田淳一『神仏と儀礼の中世』(法蔵館、二〇一二年)、原克昭『中世日本紀論考—註釈の思想史』(法蔵館、二〇一二年)などの研究が挙げられる。また、鈴木英之『中世学僧と神道—了譽聖岡の学問と思想』(勉誠出版、二〇一二年)には浄土宗の神祇について、特に聖岡に焦点を合わせて考察がなされており興味深い。
- (41) 吉田唯『神仏習合の手法—中世神話から近世神話へ—』(『新典社』、二〇二〇年)一五八―一五九頁。
- (42) 内藤知康『親鸞の神祇観の一考察』(『龍谷紀要』一五―一、一九九三年)九―一〇頁。内藤は、「九月二日付消息」の「よろづの神祇・冥道をあなづりすてたてまつると申すこと、この事ゆめゆめなきことなり」を「神々を軽侮してはならない」と禁止の意味で理解し、親鸞には、神々への不帰依の立場と不軽侮(敬意をもつこと)の立場が共に両立していたことを述べる。しかし、この消息は親鸞が「神々を軽侮してはならない」ことを門弟に誡めるものではなく、河田光夫のように、「神々を軽侮する輩だと決めつける」顕密仏教者への非難の手紙と読むべきであり、不軽侮とは敬意をもつことではなく、その文字の通り軽んじ侮辱することだと理解したい。
- (43) 藤原智は『教行信証』「化身土文類」の「弁正論」引用について(『現代と親鸞』三一、二〇一五年)の中で、親鸞の引用で孔子に言及するのは『弁正論』だけであり、後序の「洛都の儒林」の意

味を考える時、『弁正論』と『論語』との引用の関係を注意すべきであるという。そして外教釈に「余の諸天神に帰依せざれ」と『涅槃経』が説くその「諸天神」の具体相として親鸞が想定していたのは、『停止一向専修記』「一向専修党類約背神明不当事」であり、弥陀の願意に基づく専修念仏は先霊・上天の怒りを招くとして批判されている点にあつたのではないかと述べる。

(44) 西義人は、『教行信証』と神祇観（『顕浄土眞實教行證文類』の背景と展開）浄土眞宗本願寺派総合研究所、二〇一二年）において、「親鸞聖人においても、菩薩が神や外教の聖人に変化するといふ、本地垂迹説に類似した思想を参照するといふことは行われてい

た」（三五二～三五三頁）と述べる。

(45) 吉田一彦「垂迹思想の受容と展開―本地垂迹説の成立過程―」、速水侑編『日本社会における仏と神』（吉川弘文館、二〇〇六年）参照。

(46) 池見澄隆『慙愧の精神史―もうひとつの恥』の構造と展開（思文閣出版、二〇〇四年）、前掲船田著を参照。

(47) 佐藤弘夫『アマテラスの変貌―中世神仏交渉史の視座―』（法藏館、二〇〇〇年）九〇頁以下、同『神・仏・王権の中世』（法藏館、一九九八年）を参照。