

## 『諸神本懷集』の研究

―存覚における仏神観―

杉岡孝紀

### はじめに

存覚（一二九〇～一三七三）の神祇観は従来、法然・親鸞には見られない、阿弥陀仏中心の本地垂迹説を説いたことに特徴があるといわれてきた。存覚の時代、すなわち鎌倉中期から南北朝時代は神道理論の展開の歴史から見ると、神仏融合がすでに一般的な思想となり、<sup>①</sup>そうした中で天台・真言両系の本地垂迹に基づいた神道論が發展し、数多くの神道書が著された時代である。また、鎌倉末期には仏教の影響を受けつつ独自の神道理論をもつ伊勢神道（度会神道）が生まれ、さらに神道の優位性を主張する反本地垂迹説を説く吉田神道が現れた。<sup>②</sup>

本研究ノートは、田村芳朗が反本地垂迹説は天台本覚思想と極めて親和性が高いことを指摘し、その傍証として、

三神説は反本地垂迹説に少しく先行すると考えられるが、権現神・実類神の二神が本覚思想を取りこんで本覚神・始覚神・実類神（不覚神）の三神となったものである。このさい、本覚神には天照大神などの最高神があてられ、その他の権現神は始覚神にあてられた。なお、二神説までは本地垂迹説と同様に仏教が主位に立ったが、三神説から反本地垂迹説にかけては神道に重心が移っていったと思われる。ひいては、前者は仏教側に立つての説、後者は神道側に立つての説といえよう。<sup>③</sup>

と採り上げた神祇の二神説から三神説への変容という神道理論の展開に注目し、存覚の神祇観の思想的背景を考察することに目的がある。

## 一 存覚撰『諸神本懷集』の概説

『諸神本懷集』の撰述経緯は、『真宗法要』所収本の奥書に次のように述べられる。

元亨四歳「甲子」正月十二日 依「釈了源託」 染筆訖此書 雖有「日来流布之本」 文言似令「相違」義理非「無」不審「之間大略加「添削」  
畢 是則依「為」願主之命「也定招」諸人之嘲歟

永亨十年「戊午」十月十五日書写之畢 大谷本願寺住持存如（花押）

（『聖典全書』四、五五二頁校異欄）

すなわち、存覚は元亨四年（一三二四）、三十五歳の時に仏光寺了源（一二九五―一三三六）の所望に依つてこの書を著したという。しかし、これは流布していた書物があつて不審な点に添削を加えた書だと記される。<sup>（4）</sup>

『諸神本懷集』の構成は大きく三段に分けられる。はじめに、

それ、仏陀は神明の本地、神明は仏陀の垂迹なり。本にあらざれば迹をたる、ことなく、迹にあらざれば本をあらはすことなし。（中略）  
たゞしふかく本地をあがむるものは、かならず垂迹に帰することはあり。本よりたる、迹なるがゆへなり。ひとへに垂迹をたうとむものは、いまだかならずしも本地に帰するいひなし。迹より本をたれざるがゆへなり。このゆへに、垂迹の神明に帰せんとおもはゞ、ただ本地の仏陀に帰すべきなり。

（同、五二五頁）

と本地垂迹説に基づいて本地の仏と垂迹の神祇との間に勝劣をつけ、諸神の本意は念仏を勧めることにあるのだから、垂迹の神明に帰依しようと思うならば、ただ本地の仏に帰すべきであると説かれる。そして、第一に権社の霊神を明らかにし、本地が利生を尊ぶべきこと、第二に実社の邪神を明らかにし、衆生に邪神への信仰を止めさせること、第三に諸神の本懷は衆生を仏道に帰依せしめ、ただ念仏を修するよう勧めることを説く。

具体的に見ると、まず第一段では本地垂迹説に基づいて諸々の権社の霊神について、神と仏・菩薩の関係が詳述される。例えば、鹿島神宮は十一面観音、春日大社は不空絹索観音、熊野権現の証誠殿は阿弥陀如来、三嶋大社は薬師如来、箱根神社は法体・俗体・女体の順に文殊菩薩・弥勒菩薩・観音菩薩、日吉大社の大宮は釈迦如来、祇園社は薬師如来、稻荷社は如意輪観音、白山は十一面観音を本地仏とすると説かれる。

この権社とは、仏・菩薩が衆生済度を目的として仮にこの世に現れた神（社）のことで、存覚はこれを敬うべきことを説き、さらに「この大日本国は、もとより神国として靈驗いまにあらたなり。天照大神の御子孫はかたじけなくにのあるじとなり」と神国思想を説く。そして、諸神と諸仏・諸菩薩との本地垂迹の対応関係が述べられる。また、日本国の主である天照大神（伊勢大神宮）と日本国の神の親である素盞鳴尊（出雲大社）の二神について、

天照大神は日天子、観音の垂迹、素盞鳴尊は月天子、勢至の垂迹なり。この二菩薩は弥陀如来の悲智の二門なれば、この両社もはら弥陀如来の分身なり。この両社すでにしかなり、以下の諸社また弥陀の善巧方便にあらずといふことあるべからず。（同、五二九頁）

と天照大神は観音菩薩、素盞鳴尊は勢至菩薩であるとし、阿弥陀仏の脇士とする。そして諸神は全て阿弥陀仏の分身であり、その利益も阿弥陀仏の善巧方便であると説かれる。そして、真宗の権社の霊神に対する在り方が、次の通り述べられる。

その本地さまざまにことなれども、みな弥陀一仏の智慧におさまらずといふことなし。かるがゆへに弥陀に帰したてまつれば、もろもろの仏・菩薩に帰したてまつることはあり。このことはあるがゆへに、その垂迹たる神明には別してつかふまつらねども、をのづからこれに帰する道理あるなり。（同、五三三頁）

諸神の本地は異なつていても全て阿弥陀仏の智慧に収まる。したがって阿弥陀仏に帰依すれば諸仏・諸菩薩に帰依しているという理があるから、その垂迹である神明に帰依する必要がないと説かれる。

第二段では、実社の霊神について明かされる。実社の霊神とは、人類・畜類の生霊・死霊を神と信じ、崇りを沈めるために祀られている神（社）をいう。ここでは、善導の『法事讃』巻下の「妄想求恩謂有福、災障災禍横転弥陀多、連年臥病於床枕、聾盲脚折手拳攣、承事神明得此報、如何不捨念弥陀」（『聖典全書』一、八四九頁）の文を引用し、凡夫が迷える心でもって神恩を求めて福を願っても福報はもたらされず、災難ばかり多くなると明かす。また、この実社の神について「わかおや・おほぢ等の先祖をばみなかみ」として祀ること、すなわち祖先神の祝事もその一例として挙げられている点は注目される。そして最後に、

実社のかみにつかへて一分もその要あるべからず。ひとへに弥陀一仏に帰したてまつりて浄土をねがはゞ、もろもろの神明は昼夜につきそひてまもりたまふべきがゆへに、もろもろの災禍ものぞこり、一々のねがひもみつべきなり。権社の神はよろこびて擁護したまふべし、本

地の悲願にかなふがゆへなり。実社の神はおそれてなやまさず、もろもろの悪鬼神をしてたよりをえしめざるがゆへなり。

〔聖典全書〕四、五三五―五三六頁

とただひたすら阿弥陀仏に帰命し浄土を願うならば、権社の神が擁護し、実社の神は悩ますことなく、悪鬼神からも妨げられることがないと説かれる。なお、『六要鈔』にも『諸神本懷集』同様に神国思想が説かれ、

我が朝はこれ神国なり。王城鎮守諸国擁衛の諸大明神、その本地を尋ねれば、往古の如来法身の大神、異域の邪神に相ひ同じかるべからず。  
（中略）弥陀を念ずれば必ず諸仏・菩薩の冥護を得、その垂迹たる天神・地祇、また本地の聖慮に違すべからず、故に一心を専らにして唯一仏を念ずる、これをもつて要となす。かの諸神の本地等に於いては、深く信伏を致す、忽緒すべからず。（同、一三〇六―一三〇七頁）  
と邪神への帰依を誡めながら権社の神に対しては崇敬すべきであると説かれる。これらは親鸞には見られない理解である。さらに、『破邪顕正抄』では諸神の擁護について、

神明について権実の不同ありといへども、おほくはこれ諸仏、菩薩の変化なり。（中略）これによりて、かみ梵天・帝釈・四大天王よりはじめて、しも閻魔法王・五道冥官、乃至六十余州普天率土、大小権実の神祇冥道にいたるまで、ことごとく随逐して行者を影護したまふ。

（同、五九八頁）

と実社の霊神も権社の霊神に随縁して行者を護るため共に崇敬すべきであると説かれる。

第三段では、諸神の本懷を明らかにし、念仏を修すべき旨が説かれる。その際、仏菩薩の衆生救済の道として、本地のまま衆生を済度する摂受門と鈍根の衆生のために賞罰をあらわして仏縁を結んで済度する折伏門の二種の門があることが示され、八幡・新羅・熊野三社の託宣を例として挙げられる。そして神明の本意は迷いの衆生に縁を結び、仏法に帰依せしめて浄土往生させることにあることが明らかにされる。そして、諸仏・諸神はみな阿弥陀仏の分身であることが示され、『楞伽經』を引用して真宗の神祇観の結論が述べられる。

諸仏みな弥陀の分身なりときこへたり。しかれば、本仏の弥陀に帰せんひと、分身の諸仏に帰することほり、いはざるに顯然なり。このゆへに、垂迹の御こゝろにかなはんとおもはゞ本地の仏・菩薩を信ずべし。本地の仏・菩薩の御こゝろにかなはんとおもはゞ本仏の弥陀に帰したてまつるべし。弥陀に帰すれば三世の諸仏もよろこびをなしてこれをまもり、十方の菩薩もえみをふくみてつねにたちそひたまふ。本

地の諸仏・菩薩、擁護したまへば、垂迹の諸仏、また納受をたれたまふなり。

(同、五四七頁)

以上の通り、『諸神本懷集』は諸仏・諸菩薩と諸神との関係を本地垂迹説に基づいて、権社の靈神と実社の靈神とに分類して各々の性格を明確にし、さらに諸仏・諸菩薩は阿弥陀仏の分身であり、また本地の仏・菩薩は弥陀一仏の智慧であるという重層した本地垂迹説を説き、最終的に本師本仏である阿弥陀一仏への帰依を説くのである。

## 二 存覚の仏神説

ここで注意したいのが、存覚の仏神説である。存覚は神を当時一般的であった二神説で語っているが、これは法然浄土教を批判した貞慶（一五五〇―一二一三）が起草したとされる元久二年（一二〇五）十月の『興福寺奏状』の神祇理解に見られる。すなわち念仏宗に対する九箇条の過失の中、第五「背靈神失」には、

念仏の輩、永く神明に別かる。権化実類を論ぜず、宗廟大社を憚らず。若し神明を恃めば、必ず魔界に墮つと云云。実類鬼神に於ては、置ひて論ぜず。権化垂迹に至りては、既に是れ大聖なり。上代の高僧皆以て帰敬す。彼の伝教、宇佐宮に参じ、春日社に参じて、各奇特の相あり。智証、熊野山に詣し、新羅神を請じて、深く門葉の繁盛を祈る。行教和尚の袈裟の上に三尊影を宿し、弘法大師画図の中に八幡顯質をはす。是れ皆法然に及ばざる人か。<sup>(5)</sup>

と説かれる。すなわち、念仏者は神明に権化・実類の区別のあることを知らず、神明を崇えれば必ず地獄に墜ちるといふ。実類の神は措いてもよいが、権化の神は仏菩薩が垂迹した神々であつて、上代の高僧方、例えば最澄（七七七―八二二）・円珍（八一四―八九一）・行教（生没年不詳）・空海（七七四―八三五）は皆これを帰敬してきたと述べられる。貞慶自身は釈迦信仰を強く持っていた。一方で、貞慶は藤原氏に出自を有して興福寺に属した春日神も深く信仰していた。春日神は一宮の本地仏を不空羅索観音とするが、貞慶は本地仏を釈迦如来であると考えていたという見方もある。<sup>(6)</sup>

以上のように、神を権社神と実類神とに二分する見方は、存覚の時代には一般的であつたと考えられ、安居院の僧によって文和・延文（一三五二―一三六一）頃に成立したとされる『神道集』には、次のような記述が見られる。

神道に権実あり、問瑞の義なり。惡靈惡蛇の物に取り付て、人を悩乱する、実は皆蛇鬼等なり。権者の神は往古の如来、深位の大士、教化六道の約束にて、利益衆生の為に、和光垂迹したまふなり。八相成道の終りを論ず。(中略)日本は本より神国なり、総して敬礼すべし。国の風俗は凡愚、権実をば弁ひ難し、只神に随ひて敬礼す。何れの失かあらん。況んや設ひ始たる実者なりと云ふとも、終には権者の眷属と成るべし。<sup>7)</sup>

神道は権と実の二種に分けられる。前者を仏菩薩の垂迹、後者をそれ以外の蛇神や惡鬼神と弁別する。日本は神国であり、総ての者が神を敬礼しなければならぬ。しかし、凡愚には神の区別が難しいために、実者神を権者神の眷属と見たてて礼拝することが許されると説かれる。実社への態度は『諸神本懷集』とは聊か異なる。

また、比叡山延暦寺の衆徒から出された貞応三年(一二二四)の『停止一向専修記』第二「一向専修党類約背神明不当事」には、次のように説かれている。すなわち、

吾朝は神国なり、神道を敬ふを国の勤と為す。百神の本を謹討すれば、諸仏の迹に非ざるはなし。所謂、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・観音等の示現なり。(中略)今専修の輩、事を念仏に寄せ、永く明神を敬ふことなし。既に国の礼を失す。何ぞ国の咎なきや。当に知るべし、有勢の神祇定めて降伏の鬼魄を廻らさん。<sup>8)</sup>

と「神道」の語を用いて、専修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、神咎を受けるであろう。百神の本地は諸仏にあり、伊勢大神宮・正八幡宮・加茂・松尾・日吉・春日等の諸社はすべて釈迦・薬師・弥陀・観音等が示現したものである。専修念仏の輩はそうした神々を輕侮して神国の礼を失っていると非難されるのである。先掲の『諸神本懷集』に権社として挙げられた神々の多くは、この『興福寺奏状』や『停止一向専修記』に挙げられる諸社と重なっている。それらは権門勢家と結びついた有力な明神大社であると言える。このように考えると、一方で生霊・死霊、さらには祖先の神などを含む邪神である実社神は有勢の神々(杜廟)ではなく、古来人々に崇拜されてきた神祇信仰と結びついた社祠であると理解することができるであろう。

次に、『諸神本懷集』における仏身論を窺うと、存覚は、阿弥陀仏は本地仏であり、諸仏・菩薩は阿弥陀一仏の智慧であり、また阿弥陀仏の分身であることを繰り返し述べる。またそれ故に、阿弥陀仏を念ずれば、必然と十方三世の諸仏・菩薩、一切の神祇・冥道、日月・星辰を念ず

ることになると説かれるのである。そしてその典拠として『観經』、『阿弥陀經』、『楞伽經』等が引用されるのであるが、注意したいのは弥陀が本師仏である根拠に『般舟三昧經』（勸助品意）の「三世の諸仏みな念弥陀三昧によりて正覺をなす」（同、五四六頁）の文を引いている点である。ちなみに『破邪顯正抄』にも存覚はこれを引用している（同、五八九頁）。

ここにいう「弥陀三昧」とは何か。『般舟三昧經』（一卷本）当面では、「仏告跋陀和、菩薩於是三昧中、將有四事助其歡喜。過去仏持是三昧、助歡喜自致得阿耨多羅三耶三菩阿惟三仏、其智悉具足」（『大正藏』十三・九〇一頁・下）とあり、「念仏三昧」ではなく「持是三昧」とのみ説かれている。これを善導が『観念法門』で取意して「過去の諸仏もこの念阿弥陀仏三昧を持て、四事をもて助けて歡喜せしめてみな成仏を得たまへり」（『聖典全書』一、八九九頁）と、阿弥陀の三字を加えて念仏三昧であると領解し、過去・現在・未來の諸仏は弥陀念仏三昧に住す、と述べられるのである。したがって、この念仏三昧は称名念仏を意味すると考えてよいであろう。しかし、口称念仏を勧めた法然はこの文を引用していない<sup>(9)</sup>。また、親鸞は「行文類」に『十住毘婆沙論』第九「易行品」の「諸仏世尊、現在十方の清淨世界に、皆名を稱し阿弥陀仏の本願を憶念す」（『聖典全書』二、二四頁）と、諸仏が阿弥陀仏を讃嘆するという関係にあると記しているが、この『般舟三昧經』（趣意）「念弥陀三昧」の引用はない<sup>(10)</sup>。いま何故、この引用文が問題となるのかと言えば、阿弥陀仏が三世諸仏に先行する仏であるならば、それは報身仏ではないという疑問が生まれるからである。

道綽・善導流の淨土教では、阿弥陀仏は報身仏として理解されてきた。そして親鸞における仏身論の特徴は、『唯信鈔文意』における善導『法事讚』の「極樂無為涅槃界」の解釈に明らかのように（同、七〇〇～七〇三頁）、曇鸞の二種法身説（法性法身・方便法身）を拠り所としながら、三身説、あるいは四身説を前提とした理解がなされていると考えられる<sup>(11)</sup>。

周知の通り、仏の三身とは大乘仏教において仏身を三つに分ける見方をいい、『大乘義章』や『十地經論』卷三に説かれるように、法身・報身・心（化）身の三種をいう。心身と化身を分ける場合には四身となる。法身とは、無始無終の色も形もない離言の真理・真如をいう。報身は因願酬報の仏身であり、そして心身は衆生済度のために機に應じて出現した有始有終の仏であり、釈迦仏がこれに相当する。なお、化身は人間以外のほかの衆生に応現し教化するものをいう。

親鸞は『末灯抄』に、「三身といふは、一つには法身、二つには報身、三つには心身なり。いまこの弥陀如来は報身如来なり」（同、七九〇

頁」と述べる。また『愚禿鈔』にも「法身の証成、報身の証成、化身の証成」（同、二八六頁）と三身が示されている。さらに、「真仏土文類」では最初に、

謹んで真仏土を按ずれば、仏は則ち是れ不可思議光如来なり、土は亦是れ無量光明土なり。然れば則ち大悲の誓願に酬報するが故に、真の報仏土なり。  
(同、一五五頁)

と述べられ、また結釈には「夫れ報を按ずれば、如来の願海に由て、果成の土を酬報せり。故に報と曰ふなり」（同、一七九頁）と、阿弥陀仏とその浄土が願海に報いるものであることを明らかにしている。ただし、『浄土和讃』『大経讃』には、

弥陀成仏のこのかたは いまに十劫とときたれど

塵点久遠劫よりも ひさしき仏とみえたまう

(同、三六四頁)

と詠われ、また「諸経讃」には、

久遠実成の阿弥陀仏 五濁の凡愚をあはれみて

釈迦牟尼仏としめしてぞ 迦耶城には応現する

(同、三八二頁)

と久遠実成の阿弥陀仏が讃えられる。この久遠の弥陀が法身であるのか、あるいは報身であるのか議論のあるところではあるが、親鸞自身が法身の弥陀を明確に記していないことを考えると、阿弥陀仏の超越性ないし絶対性を強調しながらも、それはあくまで報身の枠内のものだと理解すべきであろう。

しかし、存覚の場合には親鸞の仏身説を基本的に受けながらも、弥陀を本師本仏であることを説くところに、阿弥陀仏を法身として理解しているかの如き文言が見られるのである。例えば『浄土真要鈔』には、

阿弥陀如来は三世の諸仏に念ぜられたまふ覚体なれば、久遠実成の古仏なれども、十劫已來の成道をとなへたまひしは果後の方便なり。

(『聖典全書』四、四九四頁)

と阿弥陀仏は久遠の昔に成仏したが、法蔵菩薩の発願修行は衆生を救うための方便として説かれたものであると明かされる。また『六要鈔』には「十劫正覚」と「久遠の弥陀」の関係について、

且く因願に依れば十劫成覚の身たりと雖も、諸仏の寿命平等の果海闕減あることなし。只これ本覚弥陀の寿なり。この義辺に約すれば、酬因感果はこれ始覚の智、無為凝然はこれ本覚の理なり。理智不二にして始本これ一なり。すでに始覚に至れば必ず本覚に冥ず。また釈迦仏の久遠の実寿即ち阿弥陀の名義なり。

(同、一二〇四頁)

と述べられる。本願により成就した弥陀は十劫成覚の身であるが、諸仏の寿命が平等であると明かし、これは「本覚弥陀の寿」であると述べる。本覚の理においては諸仏の寿命に差はなく、阿弥陀仏も十劫以降に限定されることはないということである。そして始覚智とされる「酬因感果」は報身の義であり、本覚の理である「無為凝然」とは「法身」に配当できる。

以上、述べてきたことに關して、『選訳註解鈔』卷二の三身を解説する中に、「一には法身、真如法界の妙理、凝然不變の功德なり。二には報身、修因感果の妙智、境智冥合の真身なり」(同、九〇四―九〇五頁)と、法身は真如法界の勝れた道理であり、変わることはない功德であるという。また報身は修因感果の勝れた智慧であり、仏の境界と智慧が一体となった真実の身であると説かれる。

このような存覚における「久遠の弥陀」の理解は、絶対の理法と智慧とが究極において一者であると見る理智不二の立場を想起させるものであり―もちろん阿弥陀仏を即法身であると主張するものではないが―、三世諸仏の根本として阿弥陀仏を領解する独自の見方だと言える。その背景には、天照大神を大日如来と同一に捉える両部神道などの神道理論との対峙という問題意識が存覚にあり、そのために『諸神本懷集』において諸神、諸仏・諸菩薩を統一する絶対的な如来として、阿弥陀仏の性格が説かれたのではないであろうか。もし、そうであるならば存覚の神祇観は親鸞教義を逸脱、あるいは歪曲したものだとして評価することには疑問が生じることになる。以下、この点を裏付けるために、存覚の時代に僧侶によって説かれた神道理論を考察したい。

### 三 仏教(仏家)からの神道理論

#### (一) 天台系神道論

中世における神道理論を窺うと、黒田俊雄に従えば、神道は本地垂迹説に依って仏教の枠内のものとしてあり、従ってその教理は僧侶(学僧)によって説かれたものであった。なぜ、僧侶が神道への関心をもつようになったのか、それは神仏融合の思想が一般の社会通念となってい

たという背景もあるであろうが、何より末法到来という危機意識があったからだと推察される<sup>(13)</sup>。自力成仏が不可能であれば、現世で経験できる代替となる救いを祈願するのは道俗共に自然だと考えられる。

まず、仏教系の神道のうち天台系の神道は山王神道と称される。これは、天台宗系統の教理に通じた比叡山延暦寺の学僧（記家）によって説かれた神道論である。山王とは日吉神社のことで、本地は釈迦仏である。その始まりは、貞応二年（一二二三）成立の『耀天記』に見られる本地垂迹説にある。すなわち、三三章「山王事」には、はじめに「神と申す真実は、山王の御事也」とあり、これを弁えず「日本国は神国となりければ」と思い慣わすのは、釈迦の本意を知らないためであると述べられる。そして、次のように説かれる。

釈迦の我は日本国の中に日吉山王と神に現じて、衆生の現世後世をもたすけ、又は円宗の仏法と云ふ最上の大教をもまぼらむと思ふに、まづおのおのを先立ちて神と現はれてをはしませ、さて後に日本国を神明繁昌の地となして、神をば信ずべしとしらせ、畏るべきことなりと思ひならはせて、我彼国に光を和神と現はして衆生を利益せんずるなりと。往古如来法身の太士だちに仰せられ合ふて、神と現はれて叡山のふもとに山王といはれておはしますと覚也<sup>(14)</sup>。

山王神道では、日吉山王神の本地は釈迦である。釈迦は日本国の衆生の現世と後生を救済し、また天台宗の仏教を弘めるために出現された。日本は本より神国であり、国々里々に鎮守神明が祀られているが、その諸神の本地は往古如来法身の太士である。そして現に釈迦は比叡山の麓に山王権現として垂迹したのだと説かれる<sup>(15)</sup>。

さらに、光宗（一二七六―一三五〇）著『溪嵐拾葉集』（一二三一―一二三八）には、山王権現と天台の一心三観とを結びつけた独自の理論が説かれている。例えば第四卷に「山王」の字義を解釈して、

我が名を山王と号するは、一心三観を以て名字と為すなり。山の字は横の一点を以て豎の三点を消す。是れ則ち不縦不横非一非三の一心三観なり。

（『大正藏』七六、五一〇頁・中）

と山王神の理解に空・仮・中の三諦円融の天台教学を関連付けている。また、同書第五卷には、垂迹山王・無作山王・不二山王・法身山王・報身山王・当体山王・首題山王・一念三千山王・観心山王・法性凝寂心地等と、山王と仏教的真理とを一致させた見方が説かれる。さらに、第六卷・第七卷には「山王七重の秘決」が説かれ、山王は単に特定の神ではなく、万物の根源であり、また行者の心身のはたらきでもある普遍的な

真理として理解されている。さらに、

神明は大日なり。釈迦は応迹の仏なり。此の時、我が国は大日の本国、西天は釈迦応迹の国なり。然らば則ち山王出世の樹下は是れ大日の本土なり。西天の菩提樹は化身の意、応迹なり。

(同、五一五頁・中)

と説かれる。この点について、末本文美士は次のように指摘している。

密教の影響もあるが、それ以上に十界三千のこの現象世界の一切存在を人為を加えない本来的な(無作本有)観点から評価するような本覚思想の浸透が注目される。垂迹・本地・観心と立てるのも、爾前・迹門・本門・観心という段階を立てる本覚思想の教判論を思い起こさせる。(中略)本書の注目すべき点は、神仏の位置関係の逆転である。(中略)日本の神Ⅱ大日という説を立てて、それこそが本地であり、釈迦はその垂迹と見ている。すなわち、ここに釈迦と日本の神の位置関係が逆転して、神の方が上位に置かれることになったのである。<sup>(16)</sup>

ここに末木が指摘する「神仏の位置関係の逆転」は、いわゆる「反本地垂迹説」(神本仏迹説)の萌芽を意味すると言ってよい。またこれは、反本地垂迹説は天台本覚思想と極めて親和性が高いという田村芳朗の指摘に一致している。衆生は本来的にさとり存在であるという本覚思想の絶対肯定観―それは、あらかじめそのような状態になっているという老荘思想の影響を受ける自然(おのずからしかる)思想へ連なる―は神道との類似傾向があると言えるであろう。

## (二) 両部神道の理論

また、次に真言密教の教理を応用して理論化された仏家の神道理論があり、室町後期には両部神道と称される。但し、両部神道には広義・狭義の二つの意味があり、狭義には天台系の神道(山王神道)に対する真言系の神道というが、広義には天台・真言を含め広く仏教側から説かれた神道を包括する理論だと理解される。<sup>(17)</sup>

両部神道では大日如来を本地とし、諸神はその垂迹であるとする。両部神道の代表的な著述に『麗気記』十八巻がある。本書は空海に仮託されてきたが、成立や撰者は明らかではない。そして鎌倉時代末に成立・流布していたと考えられている。<sup>(18)</sup>この『麗気記』の「天地麗気記」によれば、はじめに「天神七葉は、過去の七仏転じて天の七星と呈はる。地神五葉は、現在の四仏に舍那を加増して五仏と為り、化して地の五行神

と成る<sup>(19)</sup>と述べられる。すなわち天神七代は過去七仏であり、転じて天の北斗七星として現れた。そして地神五代は、現在の四仏に大日如来を加えて五仏となり、変化して地の五行神と成ったと述べられる。そして、

伊弉諾尊は金剛界、俗体男形。馬鳴菩薩の如し。白馬に乗りて手に斤を持して、一切衆生の善悪、之を量る。伊弉冉尊は胎藏界。俗体女形。但し阿梨樹王の如し。荷葉に乗り、説法利生す。<sup>(20)</sup>

と述べられる。そしてこの二尊が「幽契を為して一女三男を所産す。一女とは天照皇太神」であると言う。また『麗気記』の「天照皇大神宮鎮座次第」には、

天照皇大神。(中略)経に曰はく「本体は盧舍那、久遠に正覺を成ず。衆生を度さんが為の故に、大明神と示現す」。(中略)大日本伊勢度会郡宇治郷の五十鈴の河上に御鎮座したまふ。(中略)密号遍照金剛。神体は八咫鏡に座す。<sup>(21)</sup>

と述べられる。天照大神を大悲胎藏界曼荼羅に見て諸神の上尊として娑婆世界に出現する。そして本体盧舍那仏は久遠に正覺を成じ、衆生を救済せんがために大明神と現ずると説かれる。また同書「五什鈴河山田原豊受皇太神鎮座次第」には、

豊受皇大神。(中略)常住三世淨妙法身の大毘盧遮那仏なり。亦是法性自覺尊と名づく。亦是熾盛大日輪と名づくるなり。金剛号は遍照金剛。神号は天御中主尊なり。<sup>(22)</sup>

と述べられる。ここでは豊受皇太神を金剛界曼荼羅について見て、常住三世淨妙法身の大毘盧遮那仏とし、その神号を天御中主尊であると説かれる。このように、天照大神を胎藏界曼荼羅、豊受大神を金剛界曼荼羅とし、内外両宮について「両宮は両部不二、三世常住の神に坐すなり。理智の形に应じて、天照大神・豊受大神に坐すなり。是れ両部の元祖、仏法の本源なり<sup>(23)</sup>」と、伊勢の両宮は金剛界・胎藏界と不二の関係にあり、過去・現在・未来に亘って永遠に常住する神である。そして各々理と智という両部に対応して天照大神、あるいは豊受大神として鎮座している。言わば両部の元祖は仏法の本源であると説かれる。さらに、「化儀を内外に分かつと雖も、本有平等にして、一理周遍法界の故に、一大三千界主にて坐すなり<sup>(24)</sup>」と、平等不二なる両宮は普遍的な同一の理法である大日如来の功德が行き渡っているので大宇宙の主であると述べられる。

また、同じく両部神道の初期の文献に『中臣祓訓解』(異本『中臣祓記解』)がある。真言密教に託して神道の中臣祓を註釈した書である。中臣祓とは罪障懺悔の神呪であり、中臣氏が掌ったことからこの名がつけられる。諸々の罪事はこの祓によって解除されると清浄となり、仏と同

じ境地に至ると説く。大久保良峻が指摘するように、『中臣祓訓解』では天神地祇が皆一切諸仏と一体であることを、

凡そ天神地祇は、一切の諸仏、惣べて三千即一の本覺の如来と、皆悉くに一体にして二無きなり。毘盧遮那法身如来、盧舎那報身如来、諸仏は応身如来なり。三諦は三身なり。即ち中を法身と為す、即ち空を報身と為す、即ち仮を応身と為す。(中略)伊勢両宮は、諸神の最貴なり。天下の諸社に異なる者なり。大方の神に三等在り。所謂一に本覺といふは、伊勢大神宮是れなり。本来清淨の理性、常住不變の妙体なり。故に大元尊神と名づく。(中略)二に不覺といふは出雲荒振神の類なり。遠く一乘の理法を離れて、四惡四洲を出でず。仏法僧を見、諸仏の梵音を聞きて心神を失ふ。無明惡鬼の類なり。神は是れ実の迷神なれば、名づけて不覺と為るなり。三に始覺といふは、石清水・広田社の類なり。流転の後に、仏説の經教に依りて、無明の眠り覺めて、本覺の理に歸る。是れを始覺と為す。亦た実語神と名づくるなり。惣べて始覺成道の者、成仏外迹となり。本覺は本初の元神に非ざるなり。<sup>(26)</sup>

と説かれる。注目したいのは、「權化垂迹の神」と「実類鬼神」という二神説ではなく、その結びにおいて「本覺神」「始覺神」「不覺神」という三神説が説かれている点にある。神道理論における二神説から三神説への展開が見られる。二神説では本地垂迹説と同様に仏教が主位に立つたが、三神説では神道に重心が移ったと理解することができるであろう。

なお、この『中臣祓訓解』と同様の神觀が初期の両部神道の文献である『三角柏伝記』にも見られる。<sup>(27)</sup>『三角柏伝記』は伊勢神宮の御厨にあつた仙宮院の由緒を記した書である。『中臣祓訓解』の行基參宮譚における天照大神の偈に、

伊勢大神託曰く、天平年中、行基菩薩聖武天皇勅使の為、東大寺を造る事、祈誠申し給ふ。此の時の御告の文なり。実相真如の日輪、生死長夜の闇、本有常住の月輪、無明煩惱の雲を掃じ、日輪則ち天照皇大神、月輪則ち豊受皇大神、両部不二なり。胎藏界大日の教令輪身、不動なり。金剛界大日の教令輪身、降三世なり。<sup>(28)</sup>

と述べられる。「日輪」「月輪」の句に各々、天照・豊受の内外両宮二神であると記され、さらに両者は胎金両部に配されている。これは『三角柏伝記』(河継)神主伝記云の以下の記述と重なる。

内宮天照坐大日靈貴、名づけて日天子と曰ふ。外宮天照坐豊受皇大神、名づけて月天子と曰ふ。胎金両部尊王、天地万像大元の坐なり。故に内外両宮の宝殿前後居坐。陽治内、其縁なり。<sup>(29)</sup>

伊藤聡は、こうした両部神道の典籍の内容には大きく二つの特徴が共通してあるという。

第一には世界と神と日本の始まりを説くことである。『日本書紀』『古事記』『旧事本紀』を踏まえながらも、仏典に見られる神話的記述を大々的に導入することで、彼らの考える「普遍的」神話書としての体裁を作る。第二に伊勢神宮をめぐる「地域的」縁起書として、内外両宮の鎮座のほか、祭神・社域・別宮末社・社殿・心御柱・御形文等々が、密教の深義を表象するといった説を展開している。ただし、このふたつの要素は、天照大神とは大日如來のことであり、その降臨が日本の始まりを意味し、伊勢内外両宮は地上に現出した胎金両界曼荼羅であるとすることによって融合的に構想されている。つまり、伊勢神宮の起源＝世界（日本）の起源として構成されているのである。<sup>(30)</sup>

以上、要点をまとめると、両部神道は日本神話に登場する神々を両界曼荼羅の中に配当することにより、神々それぞれの位置を与えたと言える。その意味で両部神道は仏教（密教）的色彩が強い。神はかつて我々と同じく六道輪廻する迷いの中にある衆生として、神身離脱を願って仏の救済を受ける身であったが、本覚神として仏と同位のみならず、他の始覚神・不覚神を従える地位にまで高められている点は注意されなければならない。<sup>(31)</sup>そしてここに天照大神はそれ自体、毘盧遮那如來（大日如來）の如く衆生を救済するという法身如來と同等の立場を獲得するまでに至ったのである。

#### 四 伊勢神道

仏家の神道論と文永十一年（一二七四）と弘安四年（一二八一年）における元の襲来に触発され、やがて神道家の側から独自の神道理論が成立する。度会神道と吉田神道である。これは従来の神仏融合という関係を離れ超えて、神道の自立を計る目的で立てられた理論である。本地垂迹説を逆転させ、神こそが本地で仏はその垂迹であるという反本地垂迹説であるが、その理論構築は上述した仏教教学を多分に援用して始められたものである。

さて、両部神道に影響を受けて、神と仏を本来異なるものとして区別し、神道の独自性を主張したのが度会家行（一二五六―一三五五、異説あり）の伊勢神道（度会神道）である。<sup>(32)</sup>両部神道と伊勢神道の成立時期はほぼ同じ頃とされている。高橋美由紀によれば、伊勢神宮では「本地垂迹思想が神宮の地位の絶対性を奪い取る重要な武器になっていた」という事実があり、伊勢神道の教説は神の地位を本地仏に還元してしまう

という仏教的普遍主義に対抗する形で、「記紀神話および社伝によって個別主義の論理に回帰せざるを得なかった」としている。<sup>(33)</sup>伊勢神道では神宮皇祖神観と神国思想が、こうした立場から強調されている。

さて、伊勢神道の主要な典籍は「神道五部書」(『天照坐伊勢二所皇太神宮御鎮座次第記』(御鎮座次第記)、『伊勢二所皇太神御鎮座伝記』(御鎮座伝記)、『豊受皇太神御鎮座本記』(御鎮座本記)、『造伊勢二所太神宮宝基本記』(宝基本記)、『倭姫命世記』)である。これらは、外宮を内宮(天照大神)と同等以上の存在として格上げすることを目的に、外宮の祭神である豊受大神を天之御中主神および国之常立神と同一神とすること、天照大神をしのぐ普遍的神格であることを主張する目的で著されたと考えられている。そして、「神道五部書」の中、鎌倉初期から中期に成立した『宝基本記』『倭姫命世記』には神道教義が主張されており、そこに見る反仏教的な主張が江戸時代に入ってから垂加流の神道家によって注目され、伊勢神道の経典として五部が取り上げられるようになったと考えられている。<sup>(34)</sup>

伊勢外宮祠官の度会家行(生没年不詳)は大日如来の化身を天照大神とする本地垂迹説を逆転させ、神を主として仏を従とする神本仏迹説を唱えた。主著である元応二年(一三二〇)の『類聚神祇本源』は、神道五部書をはじめとする伊勢神道の諸書を中心に、神道書に加えて儒教・仏教の経典、官家・道家・釈家の文献などから神祇の関連事項を抄出し、天地開闢、天神所化、本朝造化、天宮、内宮御遷宮、外宮御遷宮、宝基、形文、心御柱、内宮別宮、外宮別宮、神宣、禁識、神鏡、神道玄義の十五編に類聚したものであり、神祇の本源を明らかにした「神学大全」ともいべき書だといわれる。<sup>(35)</sup>この『類聚神祇本源』巻四天宮篇には、「伊勢二所両宮は即ち周遍法界之妙理、本覚本初之元神なり」と述べられ、また「両宮降臨次第記に曰く」として「本有常住神」や「本覚真如神」の語を見ることができ、さらに「豊受皇太神継文に曰く天照豊受皇太神は(中略)大日靈貴豊受皇太神と名づく是れなり。不来不去の神、本覚不生の元神なり」<sup>(37)</sup>とも説かれる。

さらに、三神説に焦点をあわせて伊勢神道の理論を見ると、慈遍(生没年不詳)撰『豊葦原原神風話記』(興国元年、一三四〇年)巻中「尊神靈験事」に三神説が説かれている。すなわち、

凡そ冥神に於いて大に二三の道あり。一には法性身。謂ゆる法身如来と同体、今の宗廟の内証是也。故に此神には本地垂迹とて二つを立る事なきなり。二つには有覚の神。謂ゆる諸の権現にて仏菩薩の本を隠して神とあらはれ玉ふ是れなり。三には実迷の神。謂ゆる一切の邪の習として真の益なく、愚なる物を悩し、偽れる託宣のみ多き類これなり。<sup>(38)</sup>

と述べられる。慈遍は天台の学僧であったが、神夢により神道に傾倒しその教義に精通した。ここでは、神仏同体が表明され、宗廟神である皇祖神（天照大神）を法性身（本覚神）と位置づけ、仏・菩薩など本地とする有覚神と、実迷の神である不覚神とに分類される。ただし、慈遍は神主仏従の立場を基本としながら、仏教と神道の教説に勝劣をつけているわけではないようである。両者の内証は同一であるものの、化儀は異なるのであって、その区別は明確にすべきだという立場をとる。これは度会神道の立場とは些か異なるものと言える。<sup>39)</sup>

こうして、伊勢神道では「本覚神（大元尊神）」「伊勢神宮」、「不覚神（実迷神）」「出雲荒振神」、「始覚神（実語神）」「石清水広田社」という理解が生まれ、「法性（本覚）／有覚（始覚）／不覚（実迷）」という分類が神の三神説に通底する理解となる。

## おわりに

神の三神説は明らかに仏の三身説を受容したものだと考えられる。「権化の神（権者）」が「始覚（有覚）神」、「実社の神（実者）」が「実迷（不覚）神」に対応する。神道理論が二神説から三神説へと展開させたのは、仏の三身と神との一対一の対応関係を示すことによって、神優位の反本地垂迹説に依る神道教学を形成する必要があったからである。注目したいのは、三身中の応身（化身）と実迷神との対応関係である。一方、存覚の意図は諸神の背後にある阿弥陀仏への信仰に帰すべきことを説くことにあるのであって、神々への信仰は権化の神への不要性を説くのである。原克昭はこの対応関係に関連して三身説への変容を、「〈三神説〉は〈二神説〉の延長線上に、ゆるぎなき絶待神としての『本覚（法性）神』を据えたところに、本来の眼目があったものと見做される<sup>40)</sup>」と述べる。ここにいる本来の眼目とは、神の仏に対する従属関係を逆転させることに他ならない。

このような理解に立つならば、まさにこの変容に関して『諸神本懷集』の仏神論が影響を与えたと考ええることは許されるであろう。しかしそれは、存覚自身の立場から見れば、当時次第に影響をもち始める神本仏迹を説くいわゆる反本地垂迹説に対峙すべく、仏本神迹の本地垂迹説を敢えて受容し、『諸神本懷集』を撰述したと見ることができないのではないだろうか。したがって、少なくとも存覚の『諸神本懷集』に見る神祇観は、決して親鸞の神祇観を歪めたものの、或いは時代への妥協ではなく、むしろ阿弥陀一仏の立場から当時の神祇信仰に対して積極的に解釈を

提示した書だと見ることができる。

なお、本研究ノートでは紙数の都合もあり、良遍（生没年不詳）の神道論、さらに時衆（宗）の神祇観について論じることができなかった。この点については稿を改めて論じることとしたい。

## 註

- (1) 「神仏習合」という四字熟語は、吉田神道の開祖として知られる吉田（占部）兼俱（一四三五―一五一一）が用いて一般化した言葉であると言われる。今日では多くの学者が「複合」「融合」という現代語の方が用語として中立性、妥当性を持つことを指摘しており、この研究ノートでは「神仏融合」という言葉を用いることにした。
- 吉田一彦「奈良・平安時代の神仏融合」、伊藤聡・吉田一彦編『日本の宗教史三 宗教の融合と分離・衝突』吉川弘文館、二〇二〇年 六五頁。
- (2) 國學院大學日本文化研究所編『神道事典』（弘文堂、一九九九年）四〇四―四〇六頁。
- (3) 田村芳朗「本覚思想と神道理論」（『印仏研』二八一―、一九七九年）六二頁。『本覚思想論』（春秋社、一九九〇）五四一―五四八頁。また『天台本覚論』（日本思想大系九、岩波書店、一九七三年）等を参照。
- (4) 拙稿「存覚における神祇観の思想的背景―神道理論における二神説から三神説への展開との関連―」（『真宗学』一六〇、二〇二二年）。出版の時期が前後する形になったが、小論はこの研究ノートに大幅な加筆をして論文にしたものである。
- (5) 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）二五七頁以下参照。
- (6) 貞慶と春日信仰については、船田淳一著『神仏と儀礼の中世』（法藏館、二〇一二年）九〇頁以下参照。
- (7) 岡見正雄・高橋喜一校注『神道大系 文学編一 神道集』（神道大系編纂会、一九八八年）八―九頁。
- (8) 竹内理三編『鎌倉遺文』（古文書編第五卷、東京堂出版、第三二三四号、一九七三年）二七一―二七六頁。
- (9) 中村玲太「法然門流における弥陀法身／報身説の検討―弥陀は三世を貫く如来か―」（『現代と親鸞』三〇、二〇一五年）には、『般舟三昧経』説とされる「念弥陀三昧」文を典拠とする例として辛酉、証空、静遍、顕意、覚如、存覚の仏身論が考察されている。
- (10) 覚如の『口伝鈔』「諸宗通の途三身を開出する事」には、『般舟経』にのたまはく、「三世諸仏念弥陀三昧成等正覚」ともとけり（中略）久遠実成の弥陀をもて報身如来の本体とさだめて、これより応迹をたる、諸仏通総の法報応等の三身は、みな弥陀の化用たり」（二七二頁）と説かれる。
- (11) 神子上恵龍著『弥陀身土思想の展開』第六章「親鸞の弥陀仏身観」（永田文昌堂、一九五〇年）参照。
- (12) 『黒田俊雄著作集第二卷 顕密体制論』（法藏館、一九九四年）一五八頁。『黒田俊雄著作集 第四卷 神国思想と専修念仏』（法藏館、一九九五年）一四〇頁。黒田説に対して、井上寛司は中世的天皇神話や神国意識が社会へ浸透していった顕密体制の成立期が神道成立

期に相当するという見解を示す（『日本の神社と「神道」』（校倉書房、二〇〇六年）五六頁）。

- (13) 末本文美士『日本仏教思想史論考』（大蔵出版、一九九三年）、同『鎌倉仏教展開論』（トランスビュー、二〇〇八年）、「慈遍の著作について」（『日本仏教学会年報』五二、一九八七年）参照。

- (14) 石田一良編『日本の思想一四 神道思想集』（筑摩書店、一九七〇年）六〇二頁。塙保己一編『続群書類従』第二輯下・神祇部（続群書類従完成会、一九八三年訂正三版、一九二三年初版）六〇二頁。

- (15) 末本文美士は「神道と仏教」『日本仏教思想史論考』（大蔵出版、一九九三年）三四七～三七一頁に、『耀天記』の記述には天台本覚思想的な用語が見られるが、仏優位の立場が維持されている。しかしこの後の撰述となる、天台宗の光宗（一二七六～一三五〇）の『溪風拾葉集』では、山王が仏よりも根源的な位置づけがされており、神が仏よりも優位であるという考えが見られることを指摘している。また、平泉澄は「溪風拾葉集と中世の宗教思想」『国史学の骨髄』（錦正社、一九八九年復刻版、一九二七年初版）において、『日本書紀』や『中臣祓』が中世の寺院では経典の如く読まれているという。

- (16) 末本文美士著『日本仏教思想史論考』（大蔵出版、一九九三年）三六四～三六五頁。

- (17) 岡田莊司「両部神道の成立期」（『神道思想史研究』安津素彦博士古希祝賀会、一九八三年）三五四～三五六頁。岡田莊司編『日本神道史』（吉川弘文館、二〇一〇年）、宮地直一編『神道史 中巻』（四海書房、一九四三年）参照。

- (18) 神仏習合研究会編『校注解説・現代語訳 麗気記』（法蔵館、二〇〇一年）、解題「麗気記」とは」参照。

- (19) 前掲『校注解説・現代語訳 麗気記』二〇一頁。

- (20) 同、二〇三～二〇四頁。

- (21) 同、二八五～二九〇頁。

- (22) 同、三二九頁。

- (23) 同、三三七頁。

- (24) 同、三四〇頁。

- (25) 大久保良峻「本覚思想と神」伊藤聡編『中世神話と神祇・神道世界』（竹林舎、二〇一一年）六五～八二頁参照。

- (26) 岡田莊司校注『神道大系 古典註釈編八 中臣祓註釈』（神道大系編纂会、一九八五年）一四頁。

- (27) 岡田莊司は前掲「両部神道の成立期」の中で『中臣祓註釈』と『三角柏伝記』の成立の前後関係に関連して、『三角柏伝記』の全文を翻刻して紹介し、この書が平安末期に成立したと述べる。そして本書と『中臣祓訓解』の神觀念に関する説明箇所が同文であることを指摘し、それらは『三角柏伝記』に拠ったものだという見解を示している。

- (28) 前掲『中臣祓註釈』一一頁。

- (29) 阿部泰郎・山崎誠編『両部神道集』（真福寺善本叢刊、国文学研究資料館編、臨川書店、一九九九年）三六六頁。

- (30) 伊藤聡「中世における神道説の類聚」（『日本文学』六四一七、二〇一五年）五七頁。

- (31) 黒川俊雄「中世宗教史における神道の位置」、家永三郎教授東京教育大学退官記念論集刊行委員会編『家永三郎教授東京教育大学退官記念論集（一）』（三省堂、一九七九年）一五一頁。

- (32) 伊藤聡著『中世天照大神信仰の研究』（法蔵館、二〇一一年）によれば、「伊勢神宮においても、平安中後期以降は本地垂迹説の影響

している（三二八～三五〇頁）。

響が及び、（中略）最初に観音菩薩、次いで大日如来との習合説が現われる。（中略）このような神宮の仏教との特異な関係と、皇祖神としての特別な地位、そして内外両宮という構成こそが、伊勢神宮周辺における独特なる言説形成を促す素地となったのである」（二一～二二頁）と明かされる。

- (33) 高橋美由紀著『伊勢神道の成立と展開』（ベリン社、二〇一〇年）八〇頁。また、高橋は中世の神国思想について、それは一向専修に対する反動イデオロギーとして機能したとする黒田説を批判し、それだけでなく末法思想超克のための時処機相応の論理として機能したことを中世神祇説話によって論証している（同、一九四頁参照）。

- (34) 前掲『中世神道論』（岩波書店、一九七七年）三六七～三六八頁。

- (35) 前掲伊藤「中世における神道説の類聚」五七～六五頁参照。

- (36) 国書刊行会編『続々群書類従』（平文社、一九七八年）三一頁・下。

- (37) 同、三二頁・上。

- (38) 田村芳朗、末本文美士校注『神道大系 天台神道（上）』（神道大系編集会、一九九〇年）二二〇頁。

- (39) 久保田収著『神道史研究叢書 中世神道の研究』（臨川書店、一九九九年）第二章「伊勢神道の発展」一三九～一五九頁、林東洋「神を説く僧―中世学僧たちの神道―」（二〇一一年度大会パネルセッション二）『日本思想史学会』四四（二〇一二年）、〈報告一〉林東洋『慈遍の仏神論』四八～五〇頁等を参照。

- (40) 原克昭著『中世日本紀論考―註釈の思想史』（法藏館、二〇一二年）第二章「仏神論をめぐる註釈史―（三神説）―」三四〇頁。本稿では取り上げることができなかったが、原は、慈遍と同様に天台宗の僧であった良遍の三身説の鍵語「上冥下契」の思想的背景を探究