

二〇二〇年度 卒業論文

真宗における神祇観  
コピー 厳禁

L  
1  
7  
0  
0  
1  
4  
岩  
宏  
実

目次

序論	1
本論	2
第一章 親鸞以前の神仏関係	2
第一節 仏教伝来後の神仏関係	2
第二節 神仏習合	4
第三節 本地垂迹説	5
第四節 法然の神祇観	6
第二章 親鸞の神祇観	9
第一節 神祇不拝	9
第二節 神祇護念	2
第三節 小結	4
第三章 存覚の神祇観	6
第一節 『持名抄』における神祇観	6
第二節 『破邪顕正抄』における神祇観	8
第三節 『諸神本懐集』における神祇観	9

コピー厳禁

第四節 『六要鈔』における神祇観

第五節

小結

結論

註

参考文献

2 2 2  
3 1 0

コピー厳禁

## 序論

日本人は無宗教であるとよく言われる。そして、自分自身が無宗教であると感じる日本人も多い。実際私も、初詣・節分・お盆・お葬式等、神社とお寺、神と仏を並列的にみており、家には神棚も仏壇も置かれている。この事に対して疑問に感じたことはこれまで一度も無かった。しかしながら、大学で比較思想やキリスト教に関する講義を受講した際、日本人のように複数の思想を矛盾に感じることなく受け入れる姿勢は世界的に見ると非常に不思議な現象であるのだと感じた。何故なら、他国の宗教では重層信仰などは見られないうえに、他宗教同士の争いも多いと知ったからである。この事実に対して、私たち日本人はどのような姿勢で神と仏を捉えるべきなのだろうか。ここでは、現在まで多くの人々に親しまれ続けている浄土真宗の立場として、その宗祖親鸞（一一七三～一二六二）がどのように神祇を捉えてきたのかを調べる。更に親鸞を受け継ぎ教えを説いた存覚（一二九〇～一三七三）は、神祇に対する著作を多く残している為、浄土真宗における神祇観をより詳しく考察できると考えた。従って、親鸞の神祇観を調べた後に存覚が、どのような発展をさせたのかを研究し、親鸞・存覚における神祇観の姿勢を明らかにさせる。まず本論第一章では、日本に仏教が伝来してから親鸞以前の神仏関係について見ていきたい。続いて第二章では、親鸞の神祇観を『教行信証』等を用いて考察する。第三章では、神祇に関する書物を多く残した存覚の神祇観を『諸神本懐集』等を用いて考察していく。最後に、第一章から第三章を踏まえた上で結論として自分の考えを述べたい。

## 本論

### 第一章 親鸞以前の神仏関係

#### 第一節 仏教伝来後の神仏関係

日本に仏教が初めて伝来したのは西暦五三八年、朝鮮半島からであるとされている。『上宮聖徳法王帝説』において「志癸島天皇御世戊午年十月十二日百済国主明王始めて仏像経教並びに僧等を渡し奉る」<sup>1</sup>とあるように、百済の聖明王（？～五五四・在位 五二三～五五四）から日本の欽明天皇（五一〇～五七一）へと伝来されたといわれている。

当時の日本では自然に対する畏怖の念から、自然界それぞれの物に対して靈魂や精靈の存在を認め信仰するアニミズム的信仰を経て、巫女を通して神の信託を受けるシャーマン信仰、更にそれぞれの氏族で神を持つ氏神信仰への移行期であり、突然の外來宗教伝来により日本では半世紀もの間、崇仏派と廃仏派による論争が政権内部で起こることとなった。<sup>2</sup>

崇仏派とは、蘇我稲目（？～五七〇）を代表とした仏教を受け入れようと行動を起こす人々である。百済は当時の日本の友好国である。そのような百済から仏教が伝来されたというのだから、これを受容することによって、百済との友好関係をより深くしていこうと考えたのであった。それに対抗する人々を廃仏派と呼んだ。廃仏派は

物部尾輿（世没年未詳）を代表とした仏教を日本から排除しようとする動き人々である。日本では古来より神祇を崇拜し敬っている為、外来の神々や仏陀を受容する必要は無く、受容しようものならば神々からの祟りや災いが起こると主張を続けた。

この論争は、西暦五八七年に、聖徳太子（五七四～六二二）と蘇我馬子（？～六二六）が物部守屋（？～五八七）を滅ぼしたことによって正式な仏教受容へと決着がついたのであった。権力闘争によって受容されていた仏教は、日本の国教として始まり、平安時代まで続いていく。

しかし実は、権力闘争によって仏教が受容されたのは日本ならではの出来事であった。中国や朝鮮半島での仏教受容は、民間人の交流が盛んになることによって伝えられていったのである。日本に仏教が伝来したとされる西暦五三八年より以前の事について喜多氏は、「これより以前は、中国大陸や朝鮮半島からの渡来人の多くはすでに仏教信仰を持ち、仏教信仰を携えて、日本列島に渡ってきたと考えられる。」<sup>3</sup>と述べる。百済の聖明王から仏教が伝来される以前から仏教は渡来人によって日本に渡ってきていたのである。それにも関わらず日本で正式に仏教が受容されたのは民間人の交流ではなく、権力闘争によるものだった。喜多氏は更に、「仏教の国教化は言い換えれば、鎮護国家の為の宗教として導入していったのである。そこには一般民衆を教化対象とするのではなく、権力者の為の宗教・仏教となっていくのである。」<sup>4</sup>と述べる。それに伴い、時代が進むにつれ、仏教寺院は広大な莊園を手に入れていくが、神社はそうではなかった。仏教が日本に本格的に伝来してから神仏習合という思想が現れ始めるのだが、神祇側は仏教に対抗する術が無いまま仏教と習合され、神仏習合に拍車がかかっていくこ

ととなるのであった。

## 第二節 神仏習合

神仏習合の思想は奈良時代から現れ始めた。その神仏習合の思想は「護法善神」と「神身離脱」である。「護法善神」とは、「神は仏法を悦び、仏法を擁護する」という考えで、天平神護元年十一月の詔には「神等をば三宝より離れて触れぬ物ぞとなも人の念てある、然れども経を見まつれば、仏の御法を護りまつり尊みまつるは諸の神たちにいましけり」とある。<sup>5</sup>これは護法善神の代表的な例である。

次に「神身離脱」とは、「神も一個の衆生であり、仏法によって苦惱を免れようとする」といわれる考えであり、神もその身を離脱して悟りを得ようとしているのだという。延慶（生没年不詳）の『武智磨伝』には、

公の仏法を愛慕したまうこと人も神も共に知りぬ。幸はくは、吾が為に寺を造り、吾が願を助済せしめよ。

吾れ宿業に困り神たることもとより久し。今仏道に帰依せむと欲して福業を修行するに因縁を得ず。故に來たりて之を告ぐ。<sup>6</sup>

と、夢中に氣比神が早く仏道に帰依して神であることを免れたいと告げたことをきっかけとして、武智磨（六八〇～七三七）は越前の氣比神宮を造ったのだとされる。このような神宮寺は神仏習合の特徴でもあり、神社の境内などにある寺院のことをいう。越前の氣比神宮寺の他にも、若狭の神願神宮寺や伊勢の多度神宮寺、常陸の鹿島神宮寺、山城の賀茂神宮寺、豊前の宇佐神宮寺などがある。また、『日本靈異記』においては、

我れは東天竺の大王なり。彼の国に修行の僧の従者数千あり。故に農業を怠る。困りて我れ制めて言はく、従者多きこと莫れと。其の時我れは従衆の多きをとどめ、道を修むるをとどめずと雖も、従者を防ぐるに困りと罪報と成る。故にこの身を脱れんが為に、此の堂に住居して我が為に法華經を読め。<sup>7</sup>

と記され、近江国野洲の陀我の神が猿となって現れ、神身を脱するために法華經を誦してほしいという説話を伝えている。このように神仏習合では、神を煩惱を持った衆生として捉え、仏法に救いを求め、三宝に帰依し、その神力をもって仏法を守護するものであると考えられてきたのであった。ここから、仏教と神祇は非常に密接な関係性にあつたことがわかり、こうした神仏習合の思想はしだいに論理的な根拠を与えるため本地垂迹説へと発展していくのである。

### 第三節 本地垂迹説

本地垂迹説とは、神は本地である仏が生きとし生けるものを救済するために日本へ化身として現れたものであると考える説である。本地垂迹という表現が初めて使用されたとされているのは、貞観元年（八五九年）八月の「延暦寺十禅師伝灯大法師位惠亮の表」である。

皇覺物を導き、且は実、且は権、大士迹を垂れ、或いは王、或いは神、故に能く聖王国を治め、必ず神明の冥助を頼む。神道累を剪り、只調御の慧刃を憑む。伏して惟う金輪陛下六牙に乘じ神の迹を降し、九歳に逮びて九五に登り、仏の付属をうけて大法輪を転じ、法門の余慶還りて今に在るか。<sup>8</sup>



と記されており、本格的な垂迹説ではなく未だ漠然なものだが、権実・垂迹という表現を見ることが出来る。更に、『走湯山縁起』巻二のなかでは、「権現の御体を神殿に込め奉る」<sup>9</sup>と記されていることがわかる。権現という表現は、仏や菩薩が仮に神の姿となってこの世に現れたことを意味しており、本地垂迹の関係によって仏と神を関係づけていたことの根拠となる。この他にも、承平二年（九三二年）延教の記である『走湯山縁起』巻五において、

根本地主に二神あり。一は白道神にして本地は地藏菩薩埵、男形、二は早追権現にて女形、本地は大威徳明王である。<sup>10</sup>

とあり、天慶二年菅原氏胤の記である『走湯山縁起』巻四においては、「本地は甚深の儀、垂迹は和光の靈験である」<sup>11</sup>とある。ここから「本地」「垂迹」といった表現が見られることは、つまり平安時代中頃にはすでに本地垂迹思想が広く流行していたのではないかと考えられる。

こうした本地垂迹思想は平安末期になると、旧仏教側からの法然（一一三三―一二一二）の念仏宗を非難する際の理論として用いられるようになってくる。

#### 第四節 法然の神祇観

専修念仏を支持していた法然は、南都や北嶺などから弾圧を受けることとなった。弾圧の理由は、神祇不拝・軽蔑によるものである。これは、仏教界全体としての神祇理解が本地垂迹として理解されていたことの証明とも

いえるだろう。

まず、法然の専修念仏教団への弾圧である承元の法難の契機となったのは、解脱房貞慶（一一五五―一二一三）の『興福寺奏状』であった。ここでは、第一「新宗を立つる失」第二「新像を凶する失」第三「釈尊を軽んずる失」第四「万善を防ぐる失」第五「靈神に背く失」第六「浄土に暗き失」第七「念仏を誤る失」第八「釈尊を損ずる失」第九「国土を乱る失」といった九ヶ条の過失を挙げ、専修念仏そのものに対してや専修念仏者の行為への批判・紛糾が綴られた。その中でも、第五条には「靈神に背く失」として、

念仏の輩、永く神明に別る。権化実類を論ぜず、宗廟大社を憚らず。もし神明を恃めば、必ず魔界に墮つと云々。実類の鬼神においては、置いて論ぜず。権化の垂迹に至っては、既に是れ大聖なり。上代の高僧皆以つて帰依す。<sup>12</sup>

と記されている。これは、専修念仏の人は権化神と実類神の区別を知らないので魔界に落とす。権化神は本地垂迹の神々であるから、上代の高僧は皆帰依したと述べているのである。つまり、本地垂迹の立場から、神を権化・実類に分け、専修念仏教団が権化神まで排していることを批判しているのだ。ここで出てくる、権化神とは、本地垂迹が適用された神々のことをいい、不空羅索観音・薬師如来・地藏菩薩・十一面観音の神仏習合神である春日権現や熊野本宮大社・熊野速玉大社・熊野那智大社の祭神である熊野権現などがそうである。また、実類神とは、人類・畜類などで祟りを起こすと信じられている生霊や死霊を神格化したもののことをいう。<sup>13</sup>

承元の法難（一二〇五年）から十九年後には、嘉禄の法難（一二二七年）の契機となる比叡山から上奏された

『停止一向専修記』により、一向専修の停止を要請された。中でも第二条には「一向専修の党類神明に向背する不当の事」<sup>14</sup>と掲げて、専修の人は神明を敬わないが、これは神国の礼を失うものであって、当然神の咎があつてしかるべきであるのだと批判した。<sup>15</sup>

このように南都や北嶺からの弾圧が続いたのだが、法然が神祇に関して明確に批判をした文や、軽蔑をする文はないのである。しかしながら、『三部経釈』や『選択集』において、神祇不拝を説くとみられる要素を内包している可能性はある。<sup>16</sup>

『三部経釈』は文治六年（一一九〇年）に重源の請によって東大寺で講述されたものである。『大経釈』の正文『漢語灯録』では、四十八願の興意・依願修行・所得修正・往生行業の四つに分けて述べられており、特に往生行業では、読誦正行・観察正行・礼拝正行・称名正行・讚嘆供養正行の五正行の中から称名こそが正定業であると明かした。更に、正行に対し読誦雑行・観察雑行・礼拝雑行・称名雑行・讚嘆供養雑行の五種雑行を説いた。法然は、この五雑行の内容として、阿弥陀仏以外の仏や菩薩、神々を崇拜することや名号を称すること、讚嘆供養することを雑行とされたのである。<sup>17</sup>また、『阿弥陀経釈』においては、阿弥陀仏以外の一切の行業を廃捨するべきであると示された。<sup>18</sup>しかし当然ながら、これは神祇不拝を含むものとして捉えられ、先程も述べた通り、仏教界全体としての神祇理解が本地垂迹となっていたことから、法然やその門下の神祇観に対する他宗派の反応は厳しいものとなったのである。

一方で、法然が神祇護念の立場を持っていたこともその著作から窺うことができる。『浄土宗略抄』には、

仏に帰し、法に帰し、僧に帰する人には、一切の神王、恒沙の鬼神を眷属として、つねにこの人をまもり給ふといへり。しかればかくのごとき諸仏・諸神、圍繞してまもり給はんうゑは、又いづれの仏・神かありてなやまし、さまたぐることあらん。<sup>1)</sup>

と三宝に帰依した者は、神祇に護られていると述べ諸仏・諸神に護られているので、どの仏神も悩ましたりすることは無いのだと示されている。このような考えは、法然を師と慕っていた親鸞の思想にも大きく影響を与えることとなるのである。

## 第二章 親鸞の神祇観

### 第一節 神祇不拝

浄土真宗における神祇観の基本的な構造は宗祖親鸞によって定立された。仏教が日本に伝来して以来、固有信仰である神祇崇拜との間で様々な問題を抱えたが、大多数の宗派は神仏習合という形で一応の解決となっていた。しかし、このような状況下においても、雑行雑修を排し、真実信心に生きた親鸞の御消息からは、神祇不拝の立場を表わす表現が多く確認できる。特に親鸞の神祇観を窺う事ができる資料は『教行信証』「化身土巻」である。

それともろもろの修多羅によって、真偽を勘決して、外教邪偽の異執を教誡せば、『涅槃経』（如来性品）にのたまはく、「仏に帰依せば、つひにまたその余のもろもろの天神に帰依せざれ」と。<sup>2)</sup>

という文から始まる外教釈と称されている部分から、

『般舟三昧経』にのたまはく、「優婆夷、この三昧を聞きて学ばんと欲せんものは、（乃至）みづから仏に歸命し、法に歸命し、比丘僧に歸命せよ。余道に事ふることを得ざれ、天を拝することを得ざれ、鬼神を祠ることを得ざれ、吉良日を視ることを得ざれ」となり。<sup>21</sup>

「またのたまはく、（同）「優婆夷、三昧を学ばんと欲せば、（乃至）天を拝し神を祠祀することを得ざれ」となり。」<sup>22</sup>と様々な典拠を用いながら神祇不拝の証明として見せる。このような引用から、親鸞は「天神」「天」「鬼神」「神」「魔」「鬼」を神祇として捉えていると考えられ、更に野世氏は親鸞が不拝の対象として捉えた神祇を以下のようにまとめた。

① 経論釈等に見られる鬼・魔・天等の神祇及び日本古来の神々、② 人間存在そのものに内在する神祇として捉えられた我執性や迷妄性、③ 本地垂迹説を教義に取り入れ神仏習合した聖道仏教教団における神祇性、④ 自らの政治的権威を神祇によって裏打ちし、自らを神聖化・絶対化して民衆を支配してゆこうとする世俗的権力における神祇性等である。<sup>23</sup>

親鸞はこのように幅広く神祇を捉え、それらに対し明確に不拝の立場を表わしているのである。

親鸞がなぜここまで明確に神祇不拝の立場を示すのか、その考えがよく理解できるのは、同じく外教釈のいくつかの引用文によって読み取ることができる。

神智法師釈していはく（天台四教儀集解）、「餓鬼道はつねに飢ゑたるを餓といふ、鬼とは歸なり。『尸子』に

いはく、へ古は死人を名づけて婦人とす。また人神を鬼といひ、地神を祇といふ」と。(乃至)形あるいは人に似たり、あるいは獸等のごとし。心正直ならざれば、名づけて諂誑とす」と。<sup>24</sup>

大智律師のいはく(孟蘭盆経疏新記)、「神はいはく鬼神なり。すべて四趣、天・修・鬼・獄に収む」と。<sup>25</sup> 度律師のいはく(観経扶新論)、「魔はすなはち悪道の所収なり」と。<sup>26</sup>

これらの引用文において、親鸞は神祇が何に属しているのかを示し、更に『起信論』から引用し、「あるいは衆生ありて、善根力なければ、すなはち諸魔・外道・鬼神のために誑惑せらる」<sup>27</sup> 加えて『往生要集』から引用し、「魔は煩惱によりて菩提を妨ぐるなり。鬼は病悪を起し命根を奪ふ」<sup>28</sup>と頭わした。つまり、親鸞にとって神祇は人間の煩惱に巣くい、その人の成長を阻むだけでなく、命までも奪う存在であるのだったと思われる。このような理由から、人々が神祇に仕える必要が無いことを強く主張し、特に『論語』先進篇の文を読み替えたことは神祇不拝の決定的な態度を表わしたとして有名である。<sup>29</sup>

親鸞のこのような立場は、法然から受け継いだ念仏の専修性の根拠するものであった。しかし、神祇不拝は神祇軽侮へと発展する可能性を持ち、やがてそれは造悪無碍の異義の一部を構成することとなる。神祇軽侮や造悪無碍の異義は世俗的・社会的な問題を起すことに繋がる恐れがあるため、親鸞は消息類を通じて軽侮を戒めたのであった。というのも、このような神祇軽侮はすでに法然教団で問題となり、元久二年十月『興福寺奏状』の第五条や、貞応三年五月『山門奏状』の第二条で追求・糾弾されていたからである。

また他に『正像末和讃』においても否定的態度を窺うことができる。

五濁増のしるしには この世の道俗ごとごとく 外偽は仏教のすがたにて 内心外道を帰敬せり<sup>30</sup>  
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<sup>31</sup>  
と示し、仏法者が「良時吉日」にとらわれて「天神地祇」「一切鬼神」を崇め、「ト占祭祀」をつとめることを非難している。この和讃における親鸞の態度について野崎氏は、

神社には神宮寺が置かれ、社僧が奉仕し、法楽と称して神前に読経する。このような光景が本地垂迹思想の流行と共に津々浦々の有名大社は勿論、小祠に至るまでくりひろげられたのである。内容的にみるならば、上は鎮護国家より下は個人的な攘災招福の現世祈祷が行われている。神祇への現世的関心と、仏教、就中天台・真言の、神道とは比較にならぬほど、高度に体系化され、複雑な儀式をもつ両密教の呪術的な魅力とが結合したのが本地垂迹思想と考えられる。親鸞にとって到底容認されるべくもない事は明らかである。<sup>32</sup>  
と述べる。眞実信心に生きた親鸞にとって、このような神祇祭祀行為は全て自力の行為なのであった。神祇を信仰することは、自力的行為であり外道であるから、直接親鸞が本地垂迹説について触れることは無いにしても、神祇不拝の立場を堅持し続けている理由はよく理解できるであろう。

## 第二節 神祇護念

親鸞の神祇観の中には、これまで述べてきたような厳しい神祇不拝の立場と共に、神祇を肯定的に見るかのよ  
うな神祇護念の立場もある。神祇護念とは、念仏者が神祇によって護られ障りを受けず、これをあなづり捨てる



ということは無いという意味である。このような神祇護念の立場を証明するものは、同じく『教行信証』「化身土卷」末で『大集経』<sup>33</sup>『灌頂経』<sup>34</sup>などによって鬼神が仏教者を擁護するということを明かした。更に、同「信卷」では、信心獲得者の現世十益を説いて、第一に「冥衆護持益」を挙げている。<sup>35</sup>ここでは、神祇の仏教帰依者や念仏者への守護を説いているが、同じ神祇護念説でも、神祇の仏教帰依者や念仏者への無障碍を説いている内容もある。それは、「化身土卷」末の『日藏経』「念仏三昧品」において「もし衆生ありて、仏の名を聞くことを得て一心に帰依せん、一切の諸魔、かの衆生において悪を加ふることあたはず。」<sup>36</sup>と明かされていることかわかる。特に、『現世利益和讃』では、

南無阿弥陀仏となふれば 梵王・帝釈帰敬す 諸天善神ことごとく よるひるつねにまもるなり

南無阿弥陀仏となふれば 四大大王もるともに よるひるつねにまもりつつ よろづの悪鬼をちかづけず

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

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<sup>37</sup>

とし、親鸞は、諸天善神・天神地祇である善鬼神等は念仏者を守護し、悪鬼神は念仏者を畏れると考えられていることがよくわかり、信心獲得者は現世において天神地祇から守護を受ける事・神祇は念仏者に妨げをしない事の二面が顕わされている。

更に、『御消息集』四には、

まづよろづの仏・菩薩をかるしめまゐらせ、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。(中略) 仏法をふかく信ずるひとをば、天地におはしますよろづの神は、かげのかたちに添へるがごとくして、まもらせたまふことにて候へば、念仏を信じたる身にて、天地の神をすてまうさんとおもふこと、ゆめゆめなきことなり。神祇等だにもすてられたまはず。<sup>38</sup>

と述べ、明確に神祇不捨の立場を取っている事がわかる。資料によって微妙な態度の違いがあり、一様であるとは言いがたいが、神祇をただ廃捨するのではなく、肯定的に受容しているということは理解される。

### 第三節 小結

これまでに見た親鸞における、神祇不拝の立場と神祇護念の立場は一見矛盾しているようにも見える。しかし、真実信心に生きる親鸞の思想を鑑みると、一つの統一性があることが窺える。親鸞が神祇不拝の立場で厳しく神祇を否定したにも関わらず、神祇が仏教帰依者・念仏者を擁護すると説いた事は、つまり、信心の真価を発揮するものなのである。例えば、現世利益和讃において、「南無阿弥陀仏をとなふれば 梵王・帝釈帰敬す 諸天善神ことごとく よるひるつねにまもるなり」<sup>39</sup>、や「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 念仏の人をまもるなり」<sup>40</sup>などがあるように、神祇護念を語るものには念仏をする人という条件が付随されているのである。ここから神祇護念は全て信心を獲得した事を前提として述べられている事がわかる。

また、この『現世利益和讃』では、善神・悪神を分けて考えているが、本地垂迹説の考えでもある権社・実社という考え方は取り入れられていないこともわかる。権社・実社というのは親鸞の後、存覚の著作である『諸神

本懐集』において説明される。「これすなはち権社といふは、往古の如来、深位の菩薩、衆生を利益せんかために、かりに神明のかたちを現したまへるなり。」<sup>4 1</sup> というように、本地仏と垂迹の関係にある神を権社という。これは、春日・住吉・大原野・吉田の大明神とあらわれたものであって、他に熊野権現についても本地を示している。また伊勢の天照大神は観音の垂迹で弥陀の分身であるとされている。実社についても同じく『諸神本懐集』にて説明がなされており、

第二に実社の邪神をあかして、承事のおもひをやむべきむねをすすむといふは、生霊・死霊等の神なり。これは如来の垂迹にもあらず、菩薩の化現にもあらず。もしは人類にてもあれ、もしは畜類にてもあれ、たたりをなし、ひとをなやますことあれば、これをなためんかなめに、かみとあかめたるたくひなり<sup>4 2</sup> わかおや、おほち等の先祖をばみなかみといはひて、そのはかをやしろとさたむること、またこれたり。これらのたくひは、みな実社のかみなり。<sup>4 3</sup>

などと述べられる。つまり実社とは、主に土俗信仰の祭神を言い、自分の親や先祖を神としてまつることも実社という。

このような権社・実社の区別は法然の時代から成されていたが、それにも関わらず、親鸞においては『現世利益和讃』の中で一応として善神・悪神のみが区別されるだけで、『教行信証』「化身土巻」の外教釈でも引用にて語られるのみであった。従って、親鸞の本地垂迹説への考え方は、推察するしかないのだが、野崎氏は、「彼にとって祭神の何であるか、つまり対象のいかによらず、問題は、このような超越的存在に対する人間の姿勢に重

点を置いているのではないか」<sup>44</sup>と述べる。親鸞にとつて、善神・悪神、実社・権社がどうだという事よりも、その人間の態度・阿弥陀仏への信心の有無がどのような重点を置いていたのではないだろうか。日本において本地垂迹説という強い神祇信仰が浸透していた時代の中で、神祇不拝の立場によって信心の真实性をより明らかにさせ、神祇護念の立場によって信心の偉力を高める事で、一種の統一性のある親鸞の神祇観を窺うことができたといえるだろう。まさに、親鸞の思想と当時の時代背景が交わって出来た思想であるといえる。

### 第三章 存覚の神祇観

#### 第一節 『持名抄』における神祇観

最後に存覚の神祇観を考察する。存覚の神祇観を窺う事ができる著述は多くあるが、まずは『持名抄』から見てみたい。『持名抄』末巻・一の問いにおいて、

問うていはく、念仏の行者、申明に事うまつらんこと、いかがはんべるべき。

答へていはく、余流の所談はしらず、親鸞聖人の勸化のごときは、これをいましめられたり。いはゆる『教行証の文類』の六（化身土巻）に諸経の文を引きて、仏法に帰せんものは、その世の天神・地祇に事うまつるべからざる旨を判ぜられたり。この義のごときは念仏の行者にかぎらず、総じて仏法を行じ仏弟子にたらならんともがらは、これに事ふべからずとみえたり。<sup>45</sup>

と述べる。ここでは、念仏者が神明に仕えることの善し悪しを問い、その答えとして神明には仕えるべきではないと示されているのである。また、それには親鸞の『教行信証』の化巻の内容を引いている事から、親鸞の神祇観を受け継いでいる事がわかる。更に続けて、

垂迹の本意は、しかしながら衆生に縁を結びてつひに仏道に入らしめんがためなれば、眞実念仏の行者になりてこのたび生死をはなれば、神明ことによるこびをいだし、権現さだめて笑みを含みたまふべし。一切の神祇・冥道、念仏のひとを擁護すといへるはこのゆゑなり。<sup>46</sup>

とも述べる。ここでは神明を権社と実社に区別すると共に、神明は衆生に縁を結び、仏道に入らせる事を目的としている旨を述べる。すなわち、『持名抄』末巻・一の問いにおいて存覚は、初めは親鸞と同じく念仏者は神祇不拜の態度を取るべきであると述べたにも関わらず、後に本地垂迹説に沿って神祇護念の立場も表わしている事がわかる。

そして、『持名抄』末巻・第二の問いにおいては、

まことの信心をうるひとは、現世にもその益にあづかるなり。いはゆる善導和尚の『観念法門』に『観仏三昧経』・『十往生経』・『浄土三昧経』・『般舟三昧経』等の諸経を引ききて、一心に弥陀に帰して往生をねがふものには、諸仏・菩薩かげのごとくにしたがひ、諸天・善神昼夜に守護して、一切の災障おのづからのぞこり、もろもろのねがひかならずみつべき義を釈したまへり。<sup>47</sup>

と、具体的に念仏者が諸天・善神に守護されることを示している。信心を得た者が神祇に守護されるという思想

は、親鸞が『教行信証』信巻において信心獲得者の現世十益を説いて第一に挙げた「冥宗護持益」と類似している。更に、親鸞の『浄土和讃』「現世利益讃」においてみられる「よるひるつねにまもるなり」<sup>48</sup>という表現とよ

く似た表現も見られることから、存覚は親鸞の神祇観を基本的には受け継いでおり、加えて本地垂迹説のもとで自身の神祇観を展開しているのだと考えられる。

## 第二節 『破邪顕正抄』における神祇観

次に、『破邪顕正抄』に見られる神祇観を考察する。『破邪顕正抄』の八条において、

一 神明をかるしめたてまつるよしの事。

この条あとかたなき虚誕なり。そのゆへは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。衆生を利益せんがため、群類を化度せんがために、かりに凡惑のちにまじはりて、しばらく分段のさかひに現じたまへり。これすなはち仏法に在いて、さしたる善因をたくはへざる无缘无怙のともがら、信をいたしてわがまえにいたらば、これをもて來縁として、つるに三界の火宅をいだしめて、すみやかに一実の金利にいたらしめんとなり。いま念仏の行者は、ふかくその垂迹の本意をしり、かの大悲の恩致をさとりて、専心に往生をもとめ一向に念仏を修す。さだめて釈迦・弥陀ならびに六方恒沙諸仏をよび一切の菩薩等の本懐にかなふべし。仏・菩薩の本懐にかなはば、その垂迹たらん神明、したがひてまた随喜を

いたしたまふべしといふこと、その道理必然なり。<sup>49</sup>  
と、神祇に対する存覚の考えを窺う事ができ、ここでも存覚は本地垂迹説の考えのもとで権社と実社に区別していることがわかる。そして、神明に権社や実社の違いがあるとしても、多くは諸仏・菩薩が衆生を救済するために現れた垂迹であって、衆生を救う事こそが真の目的なのであるとした。このように『破邪顕正抄』では、権社と実社を区別するものの、共に崇敬することを認めているのである。

### 第三節 『諸神本懐集』における神祇観

次に『諸神本懐集』における神祇観を窺う。『諸神本懐集』においては冒頭で、  
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ることなく、迹にあらざれば本をあらはすことなし。神明といひ仏陀といひ、おもてとなりうらとなりてたかひに利益をほどこし、垂迹といひ本地といひ、権となり実となりてともに濟度をいたす。ただ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あり。本よりたるる迹なるがゆへなり。ひとへに垂迹をたうとぶものは、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ばただ本地の仏に帰すべきなり。<sup>50</sup>

と、本地垂迹説に沿って仏が神の本地であること、神が仏の垂迹であることを示した。加えて、神と仏は表裏の関係であって、共に衆生に対し濟度を説くが、最後に「本地の仏に帰すべきなり。」と強調し勧めている。更に、

第一には権社の靈神をあかして本地の利生をたふとぶべきことををしへ。<sup>5 1</sup>

第二には実社の邪神をあかして承事のおもひをやむべきむねをすすめ。<sup>5 2</sup>

第三には諸神の本懐をあかして仏法を行じ念仏を修すべきをもむきをしらしめんとおもふ。<sup>5 3</sup>

と三門に区別をした。第一・第二においては、先に第二章でも説明した通り、権社と実社に分け、第三では諸神の本懐は念仏をすることであるのだと示す。すなわち、

一切の神明ほかには仏法に違するすがたをしめし、うちには仏道をすすむるをもてこころざしとす、(中略)

されば仏道にいりて念仏を修せんひと、もはら神慮にかなふべし。神慮にかなふならば、えんといのらざとも現世の冥加もあり、とりわきつかへずともその利生にはあづかるべし。おほよそ神明は信心ありて浄土をねがふひとをよろこび、道念ありて後世をもとむるものをまもりたまふなり。<sup>5 4</sup>

とし、仏道に入り念仏する事が神明の真の目的であり、更に念仏者は現世において神祇の護念を受ける事が記されている。続いて、「これは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はりはざるに顯然なり。」<sup>5 5</sup>と述べ、阿弥陀仏が本師本仏であり諸仏諸菩薩はその分身であるとした。その為、本師本仏である阿弥陀仏に帰する事によって、諸仏諸菩薩に帰する事となり、それが諸神の真意にもなるという。したがって、諸仏諸菩薩また諸神からの守護を受けることができるようになるのである。

#### 第四節 『六要鈔』における神祇観

続けて、『六要鈔』における神祇観を見ていく。『教行信証』「化巻」外教釈にて述べられている「仏に帰依するものは一切の諸天神に帰依してはならない」<sup>56</sup>に対し、『六要鈔』第六において、なぜ戒めるのかを問い、その答えを明かす。

問。天地神祇は世の貴ぶるところなり。何ぞこれを誡むるや。答。仏陀に帰するは釈教の軌範、神明を崇むるは世俗の礼奠、内外別なるが故に法度かくの如し。これ即ち月氏・晨旦の風教、崇むるところの神多くは邪神なるが故に、三宝に帰する者これに事ふることを得ず。<sup>57</sup>

と、仏・法・僧の三宝に帰依するものは、邪神であるとされる異国の神に仕えることは無いのだと明かした。その一方で、

これら皆邪神に事ふる者損有りて益無きことを誡しむ、権社に於いてはこの限りにあらざるか。なかんづく我が朝はこれ神国なり、(中略)故に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、これをもつて要と為す。かの諸神の本地等に於いては、深く信状を致す、忽緒すべからず。<sup>58</sup>

と、異国の邪神とは異なり、諸大明神の本地は弥陀如来であり国を守護しているのだという事を条件につけた上で、却って権社の神ならば崇敬するべきであるのだと述べる。そして、一心に阿弥陀仏を念ずることによって、念仏者を守護するとしている。



## 第五節 小結

存覚の神祇観は以上の如く、『持名鈔』『破邪顕正抄』『諸神本懐集』『六要鈔』に窺う事ができたが、主には三つの神祇観に区別することができる。

一つは、『持名鈔』に見られた神祇不拝の立場、二つは『破邪顕正抄』に見られた神祇崇拜の立場、三つは『諸神本懐集』『六要鈔』に見られた、神祇を権化の神と実類の神に分類し、権社の神を崇敬、実社の神には崇敬することを禁止するという立場である。この点から見ても、基本的には親鸞の神祇観を受け継いでいると考えられるが、三つ目の権社の神を真実の神と捉える神祇観や、日本を神国と捉える点は親鸞の神祇観から窺う事は出来なかった。この二点の立場は、存覚より以前、法然の時代に提出された解脱房貞慶の『興福寺奏状』第五条「靈神に背く失」<sup>5,9</sup>や、『停止一向専修記』第二条「一向専修の党類神明に向背する不当の事」<sup>6,0</sup>に記されている内容とよく似ているのである。存覚は、十四世紀に入り本地垂迹思想が日本に浸透してきた時代に活躍した。かつて南都北嶺の旧仏教が法然の専修念仏教団を批判し、その後親鸞の神祇観においても見られなかった本地垂迹説や神国思想を取り入れたことは、その時代に合わせつつも、諸神の本意はあくまでも弥陀法を勧めるところにあるのだと主張する、存覚独自の神祇観であると考えられる。また、存覚の神祇観は親鸞の神祇不拝、神祇護念の関係をさらに、本地垂迹説により体系化し総括したものであるのではないだろうか。

## 結論

以上、古代から存覚までの神祇観を見てきた。多くの人々の宗教的心情として、日本の固有信仰である神々への崇敬感情はいつの時代も根強く存在している。私たちが、神社参詣などの宗教行事に参加する要因は、宗教心以外にも、社会的な習慣であるなど様々な理由が考えられるが、日本人の神祇観は時代が変わっても、大きな変化は無かったのではないだろうか。

親鸞は、神々への態度として一貫して神祇不拝の態度を取った。内藤氏が、

そこに於ける神々の位置づけは、大部分が仏の教化の対象である迷界の衆生という位置づけであり、仏法に帰依して仏法を守護する神々、仏の教化に背き仏道を妨げる神々という相違はあるにせよ、いずれにせよ仏の教化の対象である迷界の衆生であるという点では変わりがない。すでに迷界の衆生である以上、帰依・師事の対象では有り得ない。或は、仏・菩薩の化身としての神々の位置づけが、僅かに存在するが、それは当然神々への帰依・師事を意味するものではない。たとい仏・菩薩の化身である神々であっても、その教えは未究竟であり、すでに仏に帰依・師事している身が、神々に帰依・師事することは有り得ない、と云うことができる。<sup>61</sup>

と述べる様に、親鸞は、神祇不拝の立場から神々に帰依する事は徹底的に否定していた。しかし、敬意を持ってはいけなさと説示された訳ではなく、帰依と敬意は完全に異なることが理解できる。作法や行動など外面におい

てどのような態度を取るべきか、具体的方法は述べられていないものの、神祇不拝を根底とした内面的心情に関して親鸞の態度は明白であった。和田氏は、

宗祖が、「悲しきかなや道俗の、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」と涙したその悲歎、それはそのまま当時より今日の日本人、仏教者、ひいてはあろう事か真宗者の在り方に対しての限りない悲歎だったのではないかとさえ感じられる。<sup>62</sup>

と述べる。根強い神祇信仰、また当時の本地垂迹説の確立という強い圧力の下でも妥協すること無く、独自の神祇観を主張し続けたところに、親鸞の阿弥陀仏一仏のみを信仰する純粹性を読み取ることができる。

しかし、存覚の時代にはこのような厳しい神祇不拝の態度は見られなくなった。本地垂迹説と神国思想を取り入れた存覚の神祇観は、法然の時代から続いていた念仏者への非難に対応する為に作られた立場なのではないかと考えられる。厳しい非難が原因で、親鸞が説示した神祇不拝の立場が完全に壊れてしまう前に、時代に合わせた神祇観を取り入れる事によって、親鸞の神祇観を受け継ぎつつも、自身の神祇観を明示させることができたのだろう。この社会情勢の中、神祇不拝の立場を貫いた親鸞の神祇観は時代を画するものであったといえる。

親鸞の信仰心とは違い、確かに日本人の重層信仰は純粹な信仰心であるとはいえない。生活における習慣ともなっている初詣等の神社参詣をいきなり辞めるように強制する事もできるものではないし、辞める事が正しいという訳でもない。阿弥陀仏一仏という確固たる信仰心は無くとも、神式・仏式問わず、それぞれに敬意を持ち各行事に参加する事こそが、今私たちに出来ることなのだろうと感じた。

- 1 『新詳日本史』「史料の基礎180選」四頁
- 2 『詳説日本史』一四・二一・三一頁 参照
- 3 喜多唯信「親鸞聖人の神祇観について」『行信学報』二四卷、七三頁
- 4 喜多唯信「親鸞聖人の神祇観について」七五頁
- 5 喜多唯信「親鸞聖人の神祇観について」七五頁参照
- 6 埜保己一編『群書類従・第五輯・神祇部』三五二頁
- 7 竜尾浩月「法然聖人の神祇観」『人間・歴史・仏教の研究』二五五頁
- 8 竜尾浩月「法然聖人の神祇観」『人間・歴史・仏教の研究』二五六頁
- 9 埜保己一編『群書類従・第二輯・神祇部』三一八頁
- 10 埜保己一編『群書類従・第二輯・神祇部』三二六頁
- 11 埜保己一編『群書類従・第二輯・神祇部』三二三頁
- 12 鎌田茂雄 田中久夫校注『鎌倉舊仏教』三五頁
- 13 竜尾浩月「法然聖人の神祇観」『人間・歴史・仏教の研究』二五九頁
- 14 二葉憲香編『史料日本仏教史』二〇五頁
- 15 林智康「親鸞の神祇観」『九州龍谷短期大学紀要』三二卷、一三頁 参照
- 16 林智康「親鸞の神祇観」一四頁 参照
- 17 『真宗聖教全書』(四) 二八五頁
- 18 『真宗聖教全書』(四) 三八一頁
- 19 『和語灯祿』卷二 『真宗聖教全書』四 六二五―六二六頁
- 20 『浄土真宗聖典 註釈版第二版』四二九頁
- 21 『浄土真宗聖典 註釈版第二版』四二九頁

4 4	4 3	4 2	4 1	4 0	3 9	3 8	3 7	3 6	3 5	3 4	3 3	3 2	3 1	3 0	2 9	2 8	2 7	2 6	2 5	2 4	2 3	2 2
野崎正璞「真宗の神祇観」一四四	野崎正璞「真宗の神祇観」一四三	野崎正璞「真宗の神祇観」一四二	野崎正璞「真宗の神祇観」一四一	『浄土真宗聖典 註釈版第二版』五七五頁	『浄土真宗聖典 註釈版第二版』五七四頁	『浄土真宗聖典 註釈版第二版』七八六頁	『浄土真宗聖典 註釈版第二版』五七四・五七五頁	『浄土真宗聖典 註釈版第二版』四三二頁	『浄土真宗聖典 註釈版第二版』四三三頁	『浄土真宗聖典 註釈版第二版』四五三頁	『浄土真宗聖典 註釈版第二版』二五二頁	『浄土真宗聖典 註釈版第二版』四三二頁	『浄土真宗聖典 註釈版第二版』六一八頁	『浄土真宗聖典 註釈版第二版』六一八頁	星野元豊『読解教行信証―化身土の巻本・末』二二二頁・二二二―二二五頁 参照	『浄土真宗聖典 註釈版第二版』四七一頁	『浄土真宗聖典 註釈版第二版』四五五頁	『浄土真宗聖典 註釈版第二版』四七〇頁	『浄土真宗聖典 註釈版第二版』四七〇頁	『浄土真宗聖典 註釈版第二版』四七〇頁	野世英水「真宗における神祇不拝の教学的変遷」『印度學佛教學研究』三九卷（一）、二〇三頁	『浄土真宗聖典 註釈版第二版』四二九頁

- 4 5 『浄土真宗聖典 註釈版第二版』一〇〇九頁
- 4 6 『浄土真宗聖典 註釈版第二版』一〇一〇頁
- 4 7 『浄土真宗聖典 註釈版第二版』一〇一〇・一〇一一頁
- 4 8 『浄土真宗聖典 註釈版第二版』五七四・五七五頁
- 4 9 『聖典全書』(四) 五九八頁
- 5 0 『聖典全書』(四) 五二五頁
- 5 1 『聖典全書』(四) 五二五頁
- 5 2 『聖典全書』(四) 五二五頁
- 5 3 『聖典全書』(四) 五二五頁
- 5 4 『聖典全書』(四) 五三七―五三九頁
- 5 5 『聖典全書』(四) 五四七頁
- 5 6 『浄土真宗聖典 註釈版第二版』四二九頁
- 5 7 『聖典全書』(四) 一三〇六頁
- 5 8 『聖典全書』(四) 一三〇七頁
- 5 9 註 12 に同じ
- 6 0 註 14 に同じ
- 6 1 内藤知康「親鸞の神祇観についての一考察」『龍谷紀要』八七巻、一五頁
- 6 2 和田和幸「親鸞聖人における神祇観」『宗学院論集』六九巻、九六頁

参考文献

書籍

鎌田茂雄 田中久夫校注『鎌倉舊仏教』岩波書店、一九七一年

笹山晴生ほか『詳説日本史』山川出版社、二〇一六年  
浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗聖典―註釈版第二版―』本願寺出版社、一九八八年  
浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗聖典全書（四）』本願寺出版社、二〇一六年  
塙保己一編『群書類従・第二輯・神祇部』続群書類従完成会、一九八三年  
浜島書店編集部『新詳日本史』浜島書店、二〇一三年  
二葉憲香編『史料日本仏教史』永田文昌堂、一九八六年  
星野元豊『読解教行信証 化身土の巻本・末』法蔵館、一九八三年

## 論文

浅井成海「法然における神祇の問題」『真宗学』六二巻、一九八〇年  
嬰木義彦「親鸞聖人の神祇観」『真宗研究・真宗連合学会研究紀要』一七巻、一九七一年  
柏原祐泉「真宗における神祇観の変遷」『蓮如大系』二巻、一九九六年  
喜多唯信「親鸞聖人の神祇観について」『行信学報』二四巻、二〇〇一年  
清基秀紀「真宗の土着（二）―中世真宗に於ける神祇観―」『印度学仏教学研究』七二巻、一九八八年  
桐山六字「初期本願寺教団における神祇観」『伝道院紀要』三〇巻、一九八五年  
細川行信「親鸞の神祇観」『日本仏教学会年報』五二巻、一九八八年  
高田未明「存覚の神祇思想について」『印度学仏教学研究』一一〇巻、二〇〇六年  
竜尾浩月「法然聖人の神祇観」『人間・歴史・仏教の研究』中西智海先生喜寿記念文書』永田文昌堂、二〇一一年

内藤知康「親鸞の神祇観についての一考察」『龍谷紀要』八七巻、一九九三年  
野崎正璞「真宗の神祇観」『真宗教学研究』永田文昌堂 一九八〇年  
野世英水「真宗神祇観の一考察」『印度学仏教学研究』七四巻、一九八九年  
野世英水「真宗における神祇不拝の教学史的変遷」『印度学仏教学研究』七七巻、一九九〇年

林智康「親鸞の神祇観」『九州龍谷短期大学紀要』三二卷、一九八六年

林智康「真宗における神祇観」『真宗学』七八卷、一九八八年

藤原智之「存覚における神祇理解」『印度学仏教学研究』六九卷（一）、二〇二〇年

二葉憲香「日本における神仏関係―親鸞に至るその歴史―」永田文昌堂『二葉憲香著作集』八卷、二〇〇一年

山崎龍明「神祇不拝の本質的意義」『印度学仏教学研究』三七卷（二）、一九八九年

和田和幸「親鸞聖人における神祇観」『宗学院論集』六九卷、一九九七年