

二〇二二年度 卒業論文

親鸞の神祇観に関する一考察

コピー 厳禁

L
1
9
0
0
0
7

泉
佳
穂

目次

序論 1

本論 2

第一章 日本社会から見た神祇と仏の関係 2

第一節 神祇の定義 2

第二節 中世の一般的な神祇観 4

第二章 仏教から影響を受ける土着宗教（神道） 5

第一節 中世の時代背景 5

第二節 神仏習合の変遷 6

第三節 「神道」成立の諸説 9

第三章 親鸞の神祇観 1

第一節 仏教的神祇の位置づけ 1

第二節 神祇護念 1

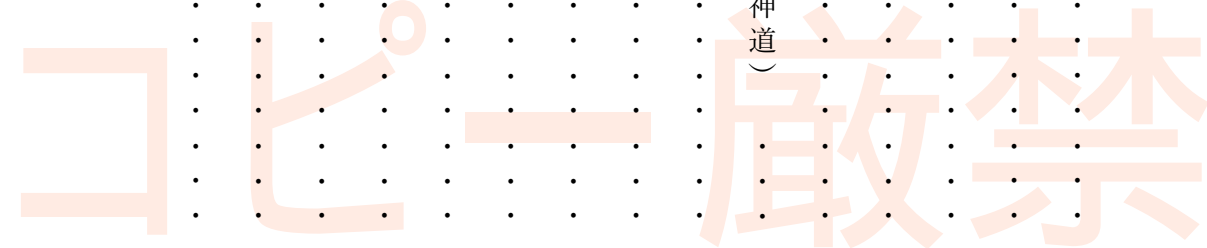
第三節 教義的な面から見る神祇不拝 1

第四節 社会的な面から見る神祇不拝 2

結論 2

註

参考文献



序論

現代の日本には仏と神祇が共存している。例えば、結婚は神社で挙式し、葬式は仏教の僧侶が執り行う。神社特有だったはずのお守りや御朱印などが、寺で見受けられるのもさほど珍しいことではない。

さて、本論で論じる「神祇」と「仏」の関係についてだが、「神祇」は日本古来の信仰対象であるものに限定して論じてゆく。あくまでも神社に祀られている「神」ないしは「神道」と仏の関係性をまとめたいのであり、キリスト教で論じられる「神」とは区別したい為である。

では仏と神祇の共存が受け入れられているのは、日本人が無宗教だと言われるほど宗教に対して関心が薄いからだろうか。または日本人が宗教に対して寛容だからだろうか。この二つの疑問について、末木文美士氏が著作した『日本仏教史 思想史としてのアプローチ』、『中世の神と仏』を参考に考えてみると、まず前者は仏教と神道の室礼が生活の一部に溶け込んでいるため、宗教を信仰しているという意識が彼らの中では薄いからだと思われる。正月やお盆などの年中行事はその最たる例だろう。そのため私たち日本人には宗教の信仰というよりも日本文化の継承と捉えた方が、抵抗感が少ないかもしれない。それほどまでに両宗教が日本の生活に溶け込んでいるのは、分業体制を取っているからに他ならない。仏教は葬儀や死後の法要などの死に関する儀礼を、神道は七五三や結婚式などの生に関する儀礼を担うことで相互補完関係を構築している。

次に後者だが、これは日本人が寛容なのでなく、仏教が寛容なのである。世界宗教である仏教は様々な形でその土地に定着していった。しかし、土着の宗教との並存を選んだケースは非常に特異的である。もちろん仏教

と土着の宗教との並存が一朝一夕で実現したわけではない。そもそも仏教伝来時は仏の方が優位的であった。なぜなら当時仏教というのはインド・中国の古代文化の中で磨かれた非常に高度なものだったからである。しかし神仏習合が浸透すると、仏と神祇の上下関係はあまり意識されなくなる。さらには親鸞が生きた十二世紀から十三世紀には、仏と神祇の明確な区分が存在しなくなる。

本論はそのような時代背景をよく踏まえ、その上で親鸞は神祇についてどのように捉えていたかを考察するものである。

本論

第一章 日本社会から見た神祇と仏の関係

第一節 神祇の定義

民衆にとって「神」とは畏怖畏敬する存在である。古来から考えられてきた神の性格は丁重に祀ると恩恵が与えられ、蔑ろにするとわざわいや怨念などの悪影響をもたらすといった極端なものだった。江戸時代中期に活躍した本居宣長（一七三〇—一八〇一）は、『古事記伝』にて神の定義を「何にまれ、尋常ならず優れたる徳のありて、可畏きもの」と説明している。本居宣長が指している神とは、天地諸々の神、自然や自然現象、動植物、

先祖など善悪関係なく、人知を越えた不可思議な存在すべてを含む概念のことであった。

仏教伝来直後は仏も「藩神」、「大唐神」などと呼ばれていた。仏は神の一種であり、日本古来の国神とは異質の神を指していたのである。当時日本国内には「仏」という概念は無く、元来あった「神祇」という概念に当てはめて「仏」という存在を理解しようと試みていた。しかし、インド・中国・朝鮮を経て伝わり、教義的にも体系的にも相当に発達していた仏教を日本固有で育った土着宗教の枠内で理解しようとするのは、当然ながら難儀だった。

そこで仏教を仏教そのものの枠内で理解しようとする動きが、聖徳太子によって現れる。教科書で説明される聖徳太子（五七四―六二二）といえば、日本最初の女性天皇である推古天皇（五九二―六二八在位）の摂政を勤め、冠位十二階や憲法十七条の制定、遣隋使の派遣など、中央集権の新しい鎮護国家体制を作り上げるため尽力した偉人である。国内に新たなクニとしての機能を作り上げた聖徳太子は、百済、高句麗、新羅の朝鮮半島の文化や隋、唐の中国文化の受け入れを外交という形で積極的に行った。それは仏教だけでなく、儒教、道教などの宗教や土木、建築などの技術、さらには芸能など多方面の受容があった。さて、飛鳥文化の時代が仏教文化の開花時期であることは明白な事実である。『日本書紀』の欽明天皇十三年冬十月の条には、百済の聖明王が「西部姫氏達率怒唎斯致契らを遣はして、釈迦仏の金剛像一軀・幡蓋若干・経論若干の巻を献る」と書かれており、これは百済から倭国へ仏教が伝わったことを示す。しかし、伝来した仏教は百済仏教だけでなく、朝鮮半島の高句麗、新羅の仏教や中国仏教も伝来しており、日本では複数の仏教文化を一度に受け入れていた。そうして様々な

仏教文化の思想に触れた結果、輸入した宗教を自国の状況に合わせて変容させることで受容することにつながった。

第二節 中世の一般的な神祇観

新しくやってきた仏がすんなりと受け入れられたかという点でもなく、崇仏派と廃仏派が衝突することもしばしばであった。しかし、その論点は教理・思想的なものではなく、仏が災いをもたらすのか、それとも福をもたらすのかといった、それまでの日本の神祇への信仰をベースとした次元のものであった。先程述べた通り、このときの仏の立ち位置は仏を仏として捉えていたわけではなく、「他国神」という神として日本に招かれていた。当時考えられていた神の性質からその論争が起こるのは不自然ではないが、それと同時に土着の宗教がまだ体系化されていないことに対する裏付けでもある。つまり、仏教と土着宗教との教義的論争は不可能だったのである。

その争いを具体的に記録している書物の一つに『日本書紀』が挙げられる。例えば欽明天皇十三年（五五二）十月の条には、大王が群臣に礼仏を諮問したおり、蘇我大臣稲目は崇仏を主張したのに対し、物部大連尾興と中臣連鎌子は廃仏を主張したので蘇我氏の礼拝する仏像を難波の堀江に流棄した。さらに敏達天皇十四年（五八五）三月の条には物部大連守屋と中臣連勝海が崇仏にあらがい、仏像と仏殿を焼き討ちした。その後、最初は廃仏を掲げていた物部氏や中臣氏も氏寺を建立するなど、廃仏の姿勢を軟化していった。そこには廃仏派の仏に対する

寛容性、つまり仏教受容の態度から神仏習合の兆しが垣間見られる。神仏習合については日本仏教の宗教形態を考察するのに不可欠なため、次章で詳しくまとめる。

第二章 仏教から影響を受ける土着宗教（神道）

第一節 中世の時代背景

仏教伝来以前の日本の神祇に対する宗教形態は祖先崇拜が主流であった。つまり死んだ者は祖先神となって子孫を見守るという概念が神道の根本だと考えられる。そのため人格的な個性をもたない存在だった。祖先崇拜が根付いた神道（古代）はまだ体系的な教義を持っておらず、自然崇拜などの原始的宗教の性格を色濃く保持していた。民衆にとって「神祇」は身近な存在ではあったが、宗教として体系化された信仰を行うのは貴族が主流であった。信仰は善くも悪くも人の心を一にする。それは政治を担う貴族と相性が良く、宗教は古代から政治的手段の一つとして用いられてきた。仏教がやってきた奈良時代から鎌倉時代までは、仏教が強い勢力として政治にも大きい影響力をとどろかす。しかし、それと同時に八世紀後半から十一世紀にかけて仏教の中に神祇信仰を取り入れる神仏習合が進行する。それは仏教が民衆にも教えを広げたため、民衆も体系化された宗教を信仰するようになったことが考えられる。しかし民衆には「神祇」という思想が根強かったために、仏教を仏教そのものの枠内で理解しようとする動きが弱かった。また、神道として土着宗教が体系化できたのは仏教のおかげであり、

少なからず仏教の影響を受けている。そのため仏教的思想を内包した神道的思想がより一層強まった。

第二節 神仏習合の変遷

神仏習合は本地垂迹の概念が主流になるとより顕著に表れる。黒田俊雄氏はその期間に見える神仏習合の変遷を以下のように整理している。

(a) 神は自身が輪廻の世界を流転する存在であることを嘆き、仏法によって解脱することを願っている。

(b) 神は仏教を守護する善神である。

(c) 神は仏教經典に説く仏(本地)が、生きとし生けるものを救済するため(日本へ)化身として現れた(垂迹)のものである。

(d) 神は仏の清浄なたましい(本覚)である。¹

この引用を元に神仏習合の変遷をまとめる。

(a) の典型的な例として、神宮寺に大いに見られる。『藤原家伝』には、霊亀元年(七一五)、氣比神が仏教によって救済されたい為に藤原武智麻呂にお願いして、氣比神社に神宮寺を建立させたと記載されている。また、『日本逸史』所引『日本後紀』天長六年(八二九)三月十六日条には、養老年中(七一七―七二四)に神が仏法に帰依したいがそれを果たさないうちに祟りをなしたので若狭比古神宮寺が建立された。このように神宮寺は、衆生である神の願いによって神社の傍らに寺が建設され、仏の力による救済が行われる場所として作られた。

(b) の説が最初に出てきたのは『続日本紀』に記載された天平勝宝元年(七四九)に宇佐八幡宮の託宣である。それは大仏建立を援助するために上京したというものである。八幡神はもともと北九州にゆかりのある神で、海の神とも銅山の神とも言われている。その後、応神天皇の霊と習合した。それが仏教との関係を強化し、平安初期には「八幡菩薩」と菩薩号を得るまでになり、仏教との密接な関係を持つ神として名を馳せた。ここで菩薩号を得たとあるが、神は迷える存在なので仏の救済を必要としているから仏法に帰依する(a)が前提なのである。そのため神の前で読経することで、神がその教えと出会い、衆生の地位から菩薩の地位まで高めることになり、神は菩薩の位を与えられるようになったのである。例えば多度神は天平宝字七年(七六三)に多度大菩薩と称され、八幡神は天応元・延暦二年(七八一・七八三)の二度にわたり護国靈験威力神通大自在王菩薩という菩薩号が寄与された。このように仏を助け、仏法を守護する「護法神」という考え方が広く見られた。そうして、神祇はとうとう仏の地位にまで到達する。つまり神祇と仏をイコールで結ぶようになったのだ。それが(c)の変遷へとつながる。

次の(c)とはつまり、本地垂迹説のことである。本地垂迹とは、本来の在り方をしてる仏(本地)が、仮の姿をとって応現したのが神(垂迹)という考え方である。神は仏の仮の姿であり、仏の衆生救済のはたらきを担っていると意味していた。以下の引用は本地垂迹説にも意味の変容があり、それを分かりやすくまとめている内藤知康氏の「親鸞の神祇観についての一考察」の引用である。

本地垂迹説は『法華経』に説かれる本迹を日本の仏と神との関係に応用したものと考えられ、平安初・中期

は、漠然と神は仏の化現であるとするに過ぎなかったが、平安末期には、何々の神の本地は何々の仏という対応関係が説かれるようになり、鎌倉期に完成して、宇宙万物は大日如来の現れであるとする真言教義に基づく両部神道や、根本的仏性を万物の根源とする天台教義に基づき、また日吉の神の俗称山王の文字に三諦即一・一心三観の教説を結合した山王神道が成立する。²

このように十一世紀頃には、本地垂迹説の枠内において、「神」は仏の化身であるという地位を手に入れて仏教的言説の一部となることで固定化していた。中世では仏教の一部に「神道」が含まれているのが前提である。はじめは漠然と日本の神は仏の現れだと言われていたのが、十二世紀頃からはどの神がどの仏の垂迹であるかが決められるようになった。例えば熊野三社は阿弥陀・薬師・観音、日吉は釈迦、伊勢は大日というような具合である。これは、この後長く続く神仏関係の根本に根付くものとして日本の文化に大きな影響を与えていく。

最後の（d）の意味に変遷する頃には神仏関係における仏の優位性が揺らぐ。現世的な存在である神祇はそのまま悟りの世界の存在でもあり、そのため仏よりも優れていると考えられるようになった本覚思想が発想された。つまり、仏本神迹から神本仏迹へと転換したのである。これについては次回への課題としたいため、今回は割愛させていただく。

さて、十三世紀から十四世紀頃に神仏習合が本格化し、仏教の影響下に神道思想が形成されたことから体系化した神道は中世後期以降に成立した。神仏習合とは広義的な意味として、神祇信仰と仏教の儀礼・神話・意味付けなどに関する関係を一般的に指す。神道成立以前の日本の神祇に関する祭祀は神祇崇拜と呼ばれ、成立した神

道と区別される。次節では「神道」という用語の意味の移り変わりに注目して、「神道」がどのようにして土着の宗教から体系化された宗教へと変容したのかをまとめたい。

第三節 「神道」成立の諸説

「神道」という用語が初めて使われた文献は、八世紀前半の歴史書『日本書紀』だといわれている。杉岡孝紀氏の「親鸞の神祇観に関する予備的考察」という論文の中で、津田左右吉は「神道」の用例から様々な意味を検討し整理して、その意味内容を六つに分類した。

- (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。³

(一) (二) の用例は「仏法」に対して、日本の神祇に対する祭祀 (一) や「神」自体 (二) を意味していた。飛鳥時代後半から平安時代にかけて祭祀体系と独自の神話が形成された。しかし、体系化された教義はまだ形成

されていない。このように早い時期から外来の仏教に対して日本独自の祭祀体系という発想があったことは明白である。(三)から(六)の用例は宗教として体系化された「神道」を指している。鎌倉・室町期に体系化された教義も形成され、宗教体系として「神道」が確立する。「神道」が仏教とは異なる一つの宗教として確立した時期は述べた通りであるが、それは「国家神道」が成立してようやくのことであった。

津田氏によると、『日本書紀』の用例は(一)に該当する。「神道」の神話が記載された『日本書紀』は、のちの神道の聖典として扱われる。なぜなら、『日本書紀』は日本に残る最も古い文献だからである。そのため仏教伝来以前に日本が何らかの宗教的な活動があったことは確かであるが、それがどのようなものであったかを確実に知ることのできる史料はない。しかし、ここで忘れてはいけないのが『日本書紀』はすでに中国文化や仏教の影響を強く受けているということである。つまり、純粋な日本古来の宗教の在り方が記されているわけではない。

『日本書紀』が書かれた頃というのは、日本社会や政治体制の大きな転換期であり、天皇中心の中央集権国家が確立した時期である。高度な文明を築き上げていた中国の制度を見習い、律令の制定や国家の制度的な整備等が急速に進められていた。日本の神祇に対する祭祀は七世紀末から八世紀初めにかけて整備され、律令制度の中の「神祇令」において年間の国家祭祀として定められた。その前から祭祀自体は天皇の特権行為に帰属し、皇室の祖神として固定化はしていた。しかし、鎮護国家の主神として神道を成り立たせるために、民衆からの支持を得られる信仰、すなわち教義的な体系化が必要不可欠であったと考えられる。そういった時代背景があることから、「神道」という用語が元から「日本の民族的宗教」の固有名詞として使用されていたとは考えにくい。むしろ土

着の習俗的信仰一般を指す意味で用いられたと考える方が自然である。

まとめると(一)(二)は、仏教の伝来により、だんだんと仏教が優位的存在として認められはじめる中で、「神道」という用語は仏教と区別するための祭祀的意義から人と区別して神祇を畏敬する考えのもと、「神の權威、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。」という意義に変遷した時期を表している。この時点ではまだ体系的宗教としての意味合いは薄かったのである。

(三)(四)の用例は仏教と集合した神道理論を指している。真言系の両部神道(三)とその両部神道に関わりの深い伊勢神道(四)は仏教と集合した神道理論をまとめる上でよく挙げられる例だ。両部神道の「両部」というのは、曼荼羅の胎藏界と金剛界の二つのことである。胎藏界は「智」を、金剛界は「理」を表すとされ、それを両部神道では伊勢の内宮の天照大御神が胎藏界に、外宮の豊受大御神が金剛界にあたる。両部神道は見ての通り伊勢神宮との関わりが深く、それに伴い伊勢神道とも関係が深い。両部神道が分類される仏教系の神道理論に対して、仏教から自立するための神道理論を展開しようという動きが顕著になった時に代表するのが伊勢神道である。伊勢神宮は豊受大御神を祀る外宮と天照大御神を祀る内宮からなるのだが、この頃は内宮のほうが勢力が大きくなっていた。豊受大御神は天照大御神のお食事を司る神で、現在では内宮に対して外宮と並び称される。内宮側に勢力が偏ったことに反発した外宮の神官たちが、自らの地位を高めようとして起こした運動が伊勢神道の始まりである。先にも述べた通り、伊勢神道の成立は、仏教に依存して宗教理論を組み立てていた神道が、拙いながらも神道自体で宗教理論を組み立てるようになったのが始まりである。その後、神道は仏優位の関係性を

逆転させ、さらには仏教を神道に従属させて理論化を試みた吉田兼俱（一四三五―一五一一）の唯一神道など、
仏教から自立した神道の立場を確立した。⁴

（五）（六）については今回論じたいことと異なる為、次回の課題とさせていただきます。

第三章 親鸞の神祇観

第一節 仏教的神祇の位置づけ

内藤知康氏の「親鸞の神祇観についての一考察」によれば、親鸞における神祇の位置づけは二種類ある。一つ目は「超自然的な存在ではあるが、解脱に至っていない存在としての神々」。二つ目は「仏、菩薩の化身としての神々」。この章では「親鸞の神祇観」ということで仏教的観点から「神祇」を取り扱う。後者については本地垂迹説を指している。それは第二章でまとめているので、前者を重点的に書きたい。

さて、前者の「超自然的な存在ではあるが、解脱に至っていない存在としての神々」について井上見淳氏は、「解脱に至っていない存在としての神々」については、六道説に立脚したうえで、神を迷界の衆生の一と捉えるものであり、仏への帰依を分岐として善鬼神・悪鬼神と展開する神祇観（所謂「護法善神説」）である。

この立場は、宗祖の『大集経』引用における、仏に対する波旬や諸神との対応関係においてうかがえるものであり、また「現世利益和讃」で顕著にあらわれるものである。いわば宗祖の神祇観としてベースをなして

いる理解ということがいえよう。⁵

と論じている。親鸞の神祇観を神祇護念的に見るとするならば、「護法善神説」が有力である。井上氏が示している通り、親鸞の撰述した「現世利益和讃」はそれを裏付ける内容となっている。

ところで、親鸞が生きた十三世紀の鎌倉時代は本地垂迹説が発達したことにより、民衆の間では神祇崇拜が盛んであった。親鸞には、

(一〇〇) 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

(一〇一) 南無阿弥陀仏をとなふれば 四天大王もろともに

よるひるつねにまもりつつ よろづの悪鬼をちかづけず。

と善神が護法することを説示する神祇護念の面が見られる。

しかし一方では、神祇と仏の仏優位とする上下関係を明らかにする神祇不拝の面も見られる。「『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。」「(『註釈版』四二九頁)と述べているように神祇への不帰依を強く説示していることが分かる。

このように親鸞には神祇護念と神祇不拝という両極端にも見える二つの立場が存在し、かねてからどちらの立場に属するのかについて議論が重ねられてきた。その矛盾にも見える親鸞の両立場をそれぞれ見ていき、親鸞における神祇観を明らかにしていきたい。

第二節 神祇護念

例えば九月二日付の念仏人々宛の消息には、

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。世々生々に無量無辺の諸仏・菩薩の利益によりて、よろづの善を修行せしかども、自力にては生死を出でずありしゆゑに、曠劫多生のあひだ、諸仏・菩薩の御すすめによりて、いままうあひがたき弥陀の御ちかひにあひまゐらせて候ふ御恩をしらずして、よろづの仏・菩薩をあだに申さんは、ふかき御恩をしらず候ふべし。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。いかにいはんや、よろづの仏・菩薩をあだにも申し、おろかにおもひまゐらせ候ふべしや。よろづの仏をおろかに申さば、念仏を信ぜず、弥陀の御名をとなへぬ身にてこそ候はんずれ。⁷

上記の引用から分かる通り、諸仏・諸菩薩への軽侮と神祇への軽侮がともに「ゆめゆめなきことなり」と強い語調で戒められている。この説示の意味として、神祇と仏に優劣を付けたことで念仏者の中には曲解して神祇を軽視する考えがあったと考察する。なぜなら阿弥陀仏一仏に帰依する念仏者にとっては、諸仏・諸菩薩・諸天神を崇拜する必要はなかったからである。実際親鸞もそのように考えており、その姿勢がいわゆる神祇不拝の態度と

して示されたのであるが、詳しくは次節にてまとめる。

しかし、あくまでも親鸞は「阿弥陀仏一仏への帰依」が教えの核心であって、決して神の存在自体を否定したわけではない。それがわかるのが、「護法善神説」である。「護法善神説」とは、善神は念仏者を擁護する存在であるという説だ。そして純粋に「信」に向き合えるよう尽くしてくれる存在でもある。だから親鸞は「ゆめゆめなきことなり」と言い切って、神祇に対する尊敬の念を忘れないよう言い含めた。その様子を『現世利益和讃』にて次のように示している。

(一〇〇) 南無阿弥陀仏をとふれば 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

(一〇一) 南無阿弥陀仏をとふれば 四天大王もろともに

よるひるつねにまもりつつ よろづの悪鬼をちかづけず

(一〇二) 南無阿弥陀仏をとふれば 堅牢地祇は尊敬す

かげとかたちのごとくにて よるひるつねにまもるなり

(一〇三) 南無阿弥陀仏をとふれば 難陀・跋難大龍等

無量の龍神尊敬し よるひるつねにまもるなり

(一〇四) 南無阿弥陀仏をとふれば 炎魔法王尊敬す

五道の冥官みなともに よるひるつねにまもるなり

(一〇五) 南無阿弥陀仏となふれば 他化天の大魔王

釈迦牟尼仏のみまへにて まもらんとこそちかひしか

(一〇六) 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

(一〇七) 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⁸

上記の引用から親鸞が「神祇」という存在をどのように捉えていたかが分かる。

また、(一〇六)の「これらの善神みなともに 念仏のひとをまもるなり」と書かれている通り、「念仏のひと」

とは金剛の真実信心を獲得した者のことである。神祇は念仏者の利益として念仏者を味方するのであり、

金剛の真心を獲得すれば、横に五趣八難の道を超え、かならず現生に十種の益を獲。なにものか十とする。

一つには冥衆護持の益、二つには至徳具足の益、三つには転悪成善の益、四つには諸仏護念の益、五つには

諸仏称賛の益、六つには心光常護の益、七つには心多歡喜の益、八つには知恩報徳の益、九つには常行大悲

の益、十には正定聚に入る益なり。⁹

とあるように、その利益とは念仏者が現世において獲る利益としてそれぞれ諸の鬼神が護持するというものだ。

十種の益うち、一つ目の冥衆護持の益がそれに該当する。『現世利益和讃』には上記の一例以外にも親鸞の神祇

観が分かる和讃が残されている。様々な和讃を通して親鸞が一貫して伝えていることは、善神は昼夜問わず必ず

念仏者を護る存在なので、念仏者は闇を恐れる必要がないということだ。そして仏道修行を妨げようとする悪鬼神は念仏者を恐れるので、念仏者は心配しなくてよい、と記されている。また、以上の例に挙げた八首のうち、六首が「南無阿弥陀仏をとふれば」から始まる。林智康氏の「親鸞の神祇観」によれば、

現世利益和讃の「南無阿弥陀仏をとふれば」という言葉は、「本願念仏に生きる信決定の身となったならば」という意味である。これは自力の念仏でもまたは単なる呪文ではなく、他力の念仏である。即ち眞実信心を獲得した念仏者は、自ら称名念仏をとなえる。名号は固然たるものではなく、絶えずはたらきかけ、信心獲得した念仏者の称名念仏となる。そして信心の利益である冥衆護持を念仏を称える念仏者のところで表現されたものが「南無阿弥陀仏をとふれば」の言葉とみられる。¹⁰

とある。他力の信が成立した念仏者が称名念仏を称える様子を表現した、と書かれている。さらに見ていくと『浄土文類鈔』問答分には、

大行といふは、すなはち無礙光如来の名を称するなり。この行はあまねく一切の行を摂し、極速円満す。ゆゑに大行と名づく。このゆゑに称名は、よく衆生の一切の無明を破し、よく衆生の一切の志願を満てたまふ。称名はすなはち憶念なり。憶念はすなはち念仏なり。念仏はすなはちこれ南無阿弥陀仏なり。¹¹

とある。ここで「称名」とは「南無阿弥陀仏」のことと説示される。また、

ここに知んぬ、「能生清浄願心」は、これ凡夫自力の心にあらず、大悲回向の心なるがゆゑに清浄願心とのたまへり。しかれば、「一心正念」といふは、正念はすなはちこれ称名なり。

称名はすなはちこれ念仏なり。 12

とあり、「称名」とは「念仏」のことと説示される。つまり、「称名」とは「念仏」であり、「南無阿弥陀仏」でもある。それは正定聚に定まることと同意義であった。最初に述べた「信の成立」とは阿弥陀仏の本願力を疑うことなく受け入れることである。親鸞教義の真髄はまさにここにあると言っても過言ではない。

ここまで長々と、善神は信心の人を護る存在であるので、念仏者たちは善神を軽侮したり、否定したりしてはいけない「神祇護念」についてまとめてきた。しかしそれは親鸞にとって神祇と仏の仏優位を説示するためである。帰依するのは阿弥陀仏一択であり、そこに神祇が入る余地はない。それが親鸞の主張であると考察する。阿弥陀仏一仏に帰依するために神祇への不帰依が成立し、しかしながらそれは神祇の存在否定ではなかったという考察のもと、次に神祇不拝についてまとめる。

第三節 教義的な面から見る神祇不拝

『教行信証』の「化身土文類」末の外教釈には神祇への礼拝を否定する文がある。「それもろもろの修多羅によつて、真偽を勘決して、外教邪偽の異執を教誠せば、」（『註釈版』四二九頁）からはじまる釈で、「もろもろの修多羅によつて、真偽を勘決して、」とあるように、様々な經典から真と偽を考え定めた結果、仏教以外の宗教を外道として示している。そして、

天台の『法界次第』には、く、「一つには仏に帰依す。『経』（涅槃経）にのたまはく、へ仏に帰依せんもの、

つひにまたその余のもろもろの外天神に帰依せざれ」と。またのたまはく、へ仏に帰依せんもの、つひに悪趣に堕ちず」といへり。二つには法に帰依す。いはく、へ大聖の所説、もしは教もしは理、帰依し修習せよ」となり。三つには僧に帰依す。いはく、へ心、家を出でたる三乗正行の伴に帰するがゆゑに」と。『経』(同)にのたまはく、へ永くまた更つて、その余のもろもろの外道に帰依せざるなり」と。¹³

これは「その余のもろもろの外道に帰依せざるなり」と書かれている通り、阿弥陀仏に帰依するものは神祇に帰依することはあつてはならないということだ。神仏習合が進み、民衆の意識としてはより神祇という存在が身近になる中でも親鸞は、仏道においては仏と神祇の違いを明確にし、仏教的教義に則って阿弥陀仏に帰依するのを当たり前とした。

さて、教誡される外教邪偽とは、

『涅槃經』(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。

『般舟三昧經』にのたまはく、「優婆夷、この三昧に聞きて学ばんと欲せんものは、みづから仏に帰命し、法に帰命し、比丘僧に帰命せよ。余道に事ふることを得ざれ、天を拝することを得ざれ、鬼神を祀ること得ざれ、吉良日を視ることを得ざれ」となり。

またのたまはく、「優婆夷、三昧を学ばんと欲せば、天を拝し神を祠祀することを得ざれ」となり。¹⁴

とあるように「天神に帰依」、「天を拝する」、「鬼神を祀る」、「吉良日を視る」、「神を祠祀する」などのことであ

る。これらは阿弥陀仏一仏による救済を掲げている親鸞の「神祇不拝」としての態度が明確な箇所である。阿弥陀仏のもとでは身分に関係なく全ての衆生が平等であり、阿弥陀仏が本願として選んだ念仏を称えることで誰もが救済されると親鸞は説示する。故に阿弥陀仏は絶対的存在なのである。しかし親鸞は神祇に帰依することに対して明確に否定しているのであり、神祇の存在そのものを否定したわけではないのは、先程神祇護念のところでも述べた通りである。

親鸞の神祇観は『教行信証』の「信文類三」末の真仏弟子釈に説示されている。

「真の仏弟子」といふは、真の言は偽に對し仮に對するなり。弟子とは釈迦・諸仏の弟子なり、金剛心の人なり。この信行によりてかならず大涅槃を超証すべきがゆゑに、真の仏弟子といふ。¹⁵

仮といふは、すなはちこれ聖道の諸機、浄土の定散の機なり。¹⁶

偽といふは、すなはち六十二見・九十五種の邪道これなり。¹⁷

『涅槃經』にのたまはく、「世尊つねに説きたまはく、へ一切の外は九十五種を学ひて、みな悪道に趣く」と。¹⁸

光明師のいはく、「九十五種みな世を汚す。ただ仏の一道のみ独り清閑なり」と。¹⁹

と、真、仮、偽の三重判を述べている箇所を引用した。真の仏弟子は第十八願の眞実信心を獲得した他力の念仏行者を、仮の仏弟子は聖道の諸機、第十九願の定散の機及び第二十願の自力の念仏行者を、偽の仏弟子は仏道以外の教えを求める者を指す。この真の仏弟子、仮の仏弟子、偽の仏弟子の三つは『教行信証』の「化身土文類」

本の要門釈のはじめに、

しかるに濁世の群萌、穢悪の含識、いまし九十五種の邪道を出でて、半満・権実の法門に入るといへども、真なるものはなはだもつて難く、実なるものはなはだもつて希なり。偽なるものはなはだもつて多く、虚なるものはなはだもつて滋し。²⁰

と説かれる。「真なるもの」、「実なるもの」は真の仏弟子、「偽なるもの」は偽の仏弟子、「虚なるもの」は仮の仏弟子のことであるが、真の仏弟子と偽、仮の仏弟子を対照している。また、そこに書かれていることは外道を出て仏道に入ったものの、真実の者は稀であり、虚偽の者は数多くいると述べられている。そして、真の仏弟子を分かりやすく解説しているのが以下の通りである。

これを仏教に随順し、仏意に随順すと名づく。これを仏願に随順すと名づく。これを真の仏弟子と名づく。

²¹

これは親鸞が『教行信証』の「化身土文類」本において、本願を信じ念仏する者は阿弥陀仏の本願に随順し、尊の教説に随順し、諸仏の教意に随順する者であるため、真の仏弟子といわれる。この姿が仏教徒のあるべき姿とし、その上で親鸞は自身の基本姿勢を次のように明らかにしている。

ここをもつて経家によりて師釈を披きたるに、「説人の差別を弁ぜば、おほよそ諸経の起説、五種に過ぎず。一つには仏説、二つには聖弟子説、三つには天仙説、四つには鬼神説、五つには変化説なり」と。しかれば、四種の所説は信用に足らず。この三経はすなはち大聖の自説なり。²²

これは善導の「玄義分」の説人差別と私積とを合わせた一文で、「四種の所説は信用に足らず」と言い切って、仏説のみが信じられる唯一のものとした。「この三経」とは、『仏説無量寿経』、『仏説観無量寿経』、『仏説阿弥陀経』のいわゆる浄土三部経のことである。そして、浄土三部経の位置づけを確固たるものとした。親鸞は真の仏弟子になることが救済につながると説示したうえで、その根拠が仏説であるとした。そのため、仏説のみが信用に値すると明言したのである。

第四節 社会的な面から見る神祇不拝

今まで教義的な面から「神祇不拝」を見てきたが、その背景となる社会的な面からも見ていきたい。社会的問題の背景としては、良時・吉日を選び、天神地祇を崇拜し、卜占祭祀を修行し、朝廷に専修念仏の禁止を上奏した既成仏教教団の存在やそれに従って念仏を弾圧する朝廷、さらには政治権力者たちによる仏教批判が考えられる。例えば一九七〇年代を中心に、黒田俊雄氏が提唱した顕密体制は親鸞の「神祇不拝」の社会的問題の背景をよく捉えていると言えるだろう。顕密体制とは、

つまり密教を基調にして、それと天台・華嚴・唯識（法相）・律など各種の顕教を組み合わせた教義が、中世において正統的なものと認められていた仏教の教理であり、またそのような各種の教義をもつ”顕密“仏教の八宗教が国家権力と相互依存の関係を公認しあって精神界を支配するのが、基本的な体制であった。

とある。顕密仏教の体系は日本の文化に合わせて変容した結果、「国家権力と相互依存の関係を公認しあって精神界を支配」した。それは荘園領主として国家権力と結びついた。そして年貢・公事の納入が神仏への信仰として可視化された。黒田氏が示す「精神界」というのは民衆の意識のことである。民衆にとって年貢・公事納入は現世安泰、極楽往生が約束されたことと同意義になり、未納入の場合は神仏への反逆だと見なされた。仏教のあるべき姿とは言いがたいが、往生の条件に年貢・公事納入が追加され、来世を保証することで民衆の意識下を現世的に支配していた。これを宇治和貴氏は「民衆支配イデオロギー」と呼んでいる。それを崩そうとしたのが親鸞であるが、その体制への批判や改革運動を行ったことにより「異端」と位置づけられた。親鸞は年貢・公事の納入による往生を否定して、救済の平等性を訴えることで民衆にかけられた意識支配を解こうと努めた。それは年貢・公事の納入が出来なかった人々にとっての希望となり、宗教の階層的差別からの解放につながったと考えられる。しかし当時、権力者による支配構造が神祇信仰によって成されていたため、神祇への帰依は当たり前前の価値観として各方面に共有されていた。その中で親鸞は神祇への不帰依を表明したが故に当時の価値観を批判したこととなり、それは権力に逆らうことを意味していた。

それでも親鸞がその姿勢を崩さなかったのは、宇治氏曰く「仏に帰依することで往生の目的が利他となることにより生ずる社会的態度」を貫くためである。それは他の衆生に功德利益を施すものになるということである。しかし本来、人間は仏に成りたいと願うはずの無い存在だと理解されていた。なぜなら、煩惱具足と表現される人間が自己の願いを一切持たず、他の衆生の利益のみを願う存在になれるはずがないからである。それを仏に帰

依すること、あり得ない現象である利他の存在になることを実現するとされた。そして「利他の存在になる」ことは神祇からの解放も意味していた。信が成立し利他を願う存在になると、自己の願いを叶えるために神祇に祈ることがなくなるので、神祇を頼る必要も畏れる必要もなくなるからだ。そのため、

『菩薩戒経』にのたまはく、「出家の人の法は、国王に向かひて礼拝せず、父母に向かひて礼拝せず、六親に務へず、鬼神を礼せず。」と。²⁴

と神祇不拝の態度として現れた。今の説明では「神祇に帰依しない」ことは神祇を拝まないことのように見えるかもしれない。しかしそれだけではない。神祇の価値観を密接な権力関係から離脱させること、そして第十八願の眞実信心を獲得した他力の念仏行者として成立することも含まれていた。言い換えるならば、信の成立は神祇による価値観の解放を意味しており、つまり当時の社会的価値の否定だった。しかし、それによって往生の平等性を示し、権力の束縛からの解放も意味していた。親鸞は、阿弥陀仏一仏に帰依する仏教の純粹性を死守したと言える。このように、親鸞の言う「神祇不拝」とは「神祇に帰依しない」という意味で使われていたが、そこには教義の意味だけでなく社会的意味も含まれていた。

結論

親鸞の神祇観には「神祇護念」と「神祇不拜」の両立場がある。それは紛れもない事実であるが、親鸞の立場は両方に属することがわかった。一見矛盾しているように見えるが、それは教義的な面からであり、親鸞自身はそのとき身を置いていた状況を考えると矛盾はしていない。つまり、親鸞の神祇観を考えるとときには教義的な面だけを考えるのでは無く、社会的な面も考慮して考える必要があった。そのため、教義的に親鸞の神祇観を考えるのであれば「神祇不拜」を唱えなければならぬ。なぜなら、阿弥陀仏を一心に信じていることが唯一の真実なので、神祇を信じているのは邪道だからである。それは親鸞が一番大切にしている教義であるのだから、「神祇護念」という立場が生まれるはずがない。「神祇不拜」は確かに神祇否定を意味するものであるが、神祇そのものの存在を否定するものではなかった。更に言えば、「神祇護念」は神祇への不帰依を徹底した結果であった。神祇は超自然的な存在ではあるが、解脱に至っていない存在だと定義されたのも、念仏者を守護するための存在である。「護法善神説」が提唱されたのもそういった訳があった。

「神祇護念」と「神祇不拜」はどちらかの立場をとるのではなく、どちらの立場も確かに存在していた。この二つの立場は相反していたわけではなく、むしろ必然であったと言える。親鸞の論点は、「神祇」の存在そのものではなく、帰依する対象が阿弥陀仏なのか、それとも神祇なのか、である。親鸞は仏教の純粹性を護るため、神祇への帰依を認めるわけにはいかなかった。それだけでなく神祇の不帰依を掲げること、往生の平等性を示唆し、権力との密接な関係性を真っ向から否定するという意味も内包していた。

親鸞における救済とは、自らの欲を満たそうとする心を否定し、如来の慈悲を実践することだ。その根幹とも言える教えを揺るがす「神祇への帰依」に対して、親鸞が警鐘を鳴らすのは当然のことだろう。そのために神祇不拝の立場から神祇と仏の仏優位性を説示した。しかし神祇は民衆にとって社会的価値観として共有されていた。つまり、神祇は仏という余所者よりも受け入れやすい存在であった、ということである。いかに仏が神祇よりも優れていようと、元から根付く神祇の価値観を否定しきるのは難しかったのではないだろうか。そこで生れたのが「護法善神説」であり、ひいては神祇護念の立場であるとするならば、そこに矛盾はないと言える。つまり、親鸞の神祇観である「神祇護念」と「神祇不拝」は表裏一体なのである。「神祇護念」と「神祇不拝」を言葉通りに見るならば、「神祇を護る」、「神祇を拝まず」と捉えられる。しかし、その通りに解釈する事は安易であるとわかった。親鸞の神祇観を考察するには両立場が必要であり、どちらが欠けても成立しないという結論に至った。

さて、親鸞の神祇観を通して神祇と仏を見てきた。神祇と仏の存在は異なることが分かったが、現代では同一視されるのも少なくはない。それをどう差別化していくのか。そして、どう理解して貫うのか。それが今後の仏教界、特に真宗の課題と考える。

註

- 1 黒田俊雄『王法と仏法』七十五頁
- 2 内藤知康「親鸞の神祇観についての一考察」『龍谷紀要』一五、九頁
- 3 杉岡孝紀「親鸞の神祇観に関する予備的考察」『世界仏教文化研究論業』五九、三頁
- 4 (五)(六)については今回論じたいことと異なる為、割愛する。
- 5 井上見淳「宗祖真蹟断簡「須弥四域経文」について」『宗学院論集』八〇、八一頁
- 6 本願寺出版社『註釈版』五七四頁
- 7 本願寺出版社『註釈版』七八六頁
- 8 本願寺出版社『註釈版』五七四・五七五頁
- 9 本願寺出版社『註釈版』二五一頁
- 10 林智康「親鸞の神祇観」『九州龍谷短期大学紀要』三二、二〇頁
- 11 本願寺出版社『註釈版』四七八頁
- 12 本願寺出版社『註釈版』四九四頁
- 13 本願寺出版社『註釈版』四六九頁
- 14 本願寺出版社『註釈版』四二九頁
- 15 本願寺出版社『註釈版』二五六頁
- 16 本願寺出版社『註釈版』二六五頁
- 17 本願寺出版社『註釈版』二六五頁
- 18 本願寺出版社『註釈版』二六五頁
- 19 本願寺出版社『註釈版』二六六頁
- 20 本願寺出版社『註釈版』三七五頁
- 21 本願寺出版社『註釈版』二一八頁

コピー禁止

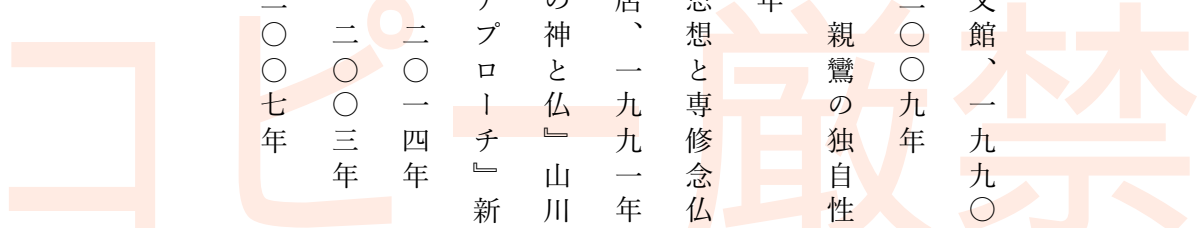
2 2 2
4 3 2
本願寺出版社『註釈版』四一三頁
黒田俊雄『王法と仏法』七九頁
本願寺出版社『註釈版』四五四頁

コピー厳禁

参考文献

書籍

- 今堀太逸『神祇信仰の展開と仏教』吉川弘文館、一九九〇年
- 上田正昭『神と仏の古代史』吉川弘文館、二〇〇九年
- 加藤智見『世界の宗教から見た親鸞の信仰 親鸞の独自性とは何か』法蔵館、二〇一五年
- 黒田俊雄『王法と仏法』法蔵館、二〇〇一年
- 黒田俊雄『黒田俊雄著作集 第四卷 神国思想と専修念仏』法蔵館、一九九五年
- 黒田俊雄『日本中世の社会と宗教』岩波書店、一九九一年
- 末木文美士『日本史リブレット三二 中世の神と仏』山川出版社、二〇〇三年
- 末木文美士『日本仏教史 思想史としてのアプローチ』新潮社、一九九二年
- 末木文美士『日本仏教入門』角川学芸出版、二〇一四年
- 菅原信海『日本人と神たち仏たち』春秋社、二〇〇三年
- 菅原信海『日本仏教と神祇信仰』春秋社、二〇〇七年



論文

井上見淳 「宗祖真蹟断簡「須弥四域経文」について」『宗学院論集』八〇、二〇〇八年

井上見淳 「親鸞思想における本地垂迹説に関する一考察」『宗教研究』七七(四)、二〇〇四年

井上見淳 「親鸞における偽の位置づけに関する一試論——真仮偽判への疑問を通して——」『龍谷大学大学院

文学研究科紀要』二五、二〇〇三年

宇治和貴 「親鸞の救済における神祇不帰依の意義」『仏教史研究』／龍谷大学仏教史研究会編

三〇―五四、二〇〇八年

宇治和貴 「親鸞の宗教的・社会的立場——神祇観を通して——」『仏教史研究』／龍谷大学仏教史研究会編

一―二六、二〇二三年

杉岡孝紀 「親鸞の神祇観に関する予備的考察」『世界仏教文化研究論業』五九、二〇二一年

竜沢伸明 「親鸞の神祇観についての問題点——「神祇不拝」と「神祇護念」との構造について——」

『仏教史研究』一四、一九八〇年

内藤知康 「親鸞の神祇観についての一考察」『龍谷紀要』一五、一九九三年

林 智康 「親鸞の神祇観」『九州龍谷短期大学紀要』三二、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

間島憲仁 「親鸞教学の歴史像——とくに「神祇観」を中心に——」『仏教史研究』一九、一九八四年