

# 「真宗と神祇」論（下）

尾 畑 文 正

## （1）問題の所在

仏教は日本に伝来するに際して、初めから二つの危機の中にいた。一つは政治権力の仏教利用である。二つは仏教の民族宗教化である<sup>1)</sup>。この二つの危機は仏教がその宗教的生命を發揮することを妨げる危機であった。しかし、仏教は、その危機を危機とせず、その二つの危機を飲み込むことによって体制イデオロギーの一つとして、日本において独特の発展と成長を見せていった。こういう日本仏教の歴史と文化を通して、仏教がその当初において具現していた批判的精神、いうなれば、仏教の宗教的生命を回復する道がどこにあるのかを問うてみたい。

仏教は、文字通り、仏陀（覚者）の教法であり、出世間道である。それは『十住毘婆沙論』で龍樹が確認しているように、「この菩薩、この諸法をもって家とするがゆえに、過咎あることなけん。世間道を転じて、出世上道に入るものなり。「世間道」はすなわちこれ「凡夫所行の道」と名づく。転じて「休息」と名づく。凡夫道は究竟して涅槃に至ることあたわず、常に生死に往来す。これを「凡夫道」と名づく。「出世間」はこの道に因って三界を出ずることを得るがゆえに、「出世間道」と名づく。「上」は妙なるがゆえに、名づ

## 「真宗と神祇」論（下）

けて「上」とす。「入」は、正しく道を行ずるがゆえに、名づけて「入」とす<sup>2)</sup>と言われるものである。そのかぎり、仏教の宗教的生命は、世間道を転じるという意味で、世俗的な価値観との限りない緊張関係を必然とするものである<sup>3)</sup>。

しかし、先にも一言したように日本仏教の歴史と文化は、二つの危機を飲み込んだといったが、それはどこまでも否定的にいったのであって、我々の志向する文脈、つまり、仏教の宗教的生命の回復という観点から考えれば、少なくとも、先に指摘した二つの危機をどう考えるのかという問題を抜きにして日本の仏教を語ることはできない。この二つの危機を考えずに日本の仏教の宗教的生命を考えるかぎり、仏教は体制社会の権力的な支配構造を補完し、体制社会の差別的な抑圧構造を正当化する体制（支配）イデオロギーとして日本社会に定着する歴史を再生産する以外にはないであろう。そういう仏教が体制社会の矛盾を問わない「こころの宗教」の実態ではないだろうか。「こころの宗教」とは、身土不二としての仏教的認識論に立脚せず、身土を分離させて、世界から、他者から、自己存在を切り離して、自分の心の持ちように、問題の解決を求めていくような宗教のことである<sup>4)</sup>。

だからといって、日本の仏教が、「こころの宗教」として現実社会と没交渉であったわけではない。日本の仏教は、「こころの宗教」として宗教的生命を「こころの宗教」に閉じこめたまま、そのスタンスはどこまでも政治的であったといえる。その意味で、日本の仏教の歴史を概観すれば、日本の仏教の歴史は、この二つの危機と対決せずに、その都度、政治権力や民族宗教と癒着同化してきた歴史といっても過言ではない。ある場合には政治の仏教利用ではなく、仏教の政治利用ともいえる動態の中で、ある場合には仏教の民族宗教化ではなく、民族宗教の仏教化ともいえる動態の中で、仏教は日本的に変容しながら生き続けてきたのである。

## 「真宗と神祇」論（下）

しかし、仏教を生み出したインド亜大陸においては、仏教は十三世紀の初頭にその影響力は終わり消滅していった。インド仏教の滅亡について、龍山章真著『インド仏教史』においては、「こうして仏教教団が左道密教の邪道に陥って本来の姿を失い、醜猥な行法に墮落の一路を辿り、他面にはインド教の復興によって実際の勢力を失いつつあった時、西方から侵入して来たイスラーム教徒のために、仏教はインド本土から滅亡する運命に遭遇した。すなわちついに1203年、イスラーム教徒のイクティヤール・ウドディーン将軍によってヴィクラマシラー寺が焼却せられ、僧尼はことごとく殺害されたのである」<sup>5)</sup>と述べている。

このように十三世紀初頭にインドの仏教は壊滅的な打撃を受けてインド社会からその姿を消していった。しかし、近年、大菩提協会（マハーボディー・ソサエティー）などの仏教復興運動がなされ、さらには、今世紀中頃の一九五六年にアンベードカル博士によって仏教徒宣言がなされて以来、仏教はインドの歴史の中に再び登場していて、インド社会において、その影響力が現れ始めている。

インドにおいて仏教はなぜ消滅していったのか。その問いを明晰判明に分析することは甚だ困難なことであるが、いま簡単に先に引用した龍山章真著『インド仏教史』や山口益・横超慧日・安藤俊雄・舟橋一哉共著『仏教学序説』などを参考にして、二つの説にまとめてみたい。一つは、十二世紀に入ってイスラーム教徒がインドに侵入する中で、偶像崇拜を嫌うイスラーム教徒によって徹底的に破壊されたという説。もう一つは、仏教が最後の華として密教化する中で、ヒンドゥー教と融合してヒンドゥー教の中に解体されていったという説。これらの二説を見てもわかるように、インド社会の場合は、仏教は政治（イスラーム教徒による政治支配）から排撃されると同時に、民族宗教の中に解体されていく道をたどっていったのである。

## 「真宗と神祇」論（下）

こういうインド仏教の歴史的な展開に対しては、日本仏教の場合は、同じく政治と民族宗教に晒されながらも、宗教的生命はともかくとしても仏教という名の下にその命脈は保たれていった。問題はその命脈の保たれ方である。仏教を正しく明らかにする形でその命脈が保たれているのか。それとも形式と方法は仏教ではあっても、その内容とでもいうべき宗教的生命においてその命脈は保たれていたのであろうか。こういう問題を通して、既述したように、仏教がその宗教的生命を回復することができる道がどこにあるのかを特に「真宗と神祇」という文脈の中で問うてみたい。

### （2）現実に向き合う親鸞の方法論

親鸞は日本の神仏習合的な宗教状況の中であって、法然が明らかにした「一切衆生をして、平等に往生せしめ」<sup>6)</sup>る浄土眞実の行としての、選択本願の行としての他力本願の念仏の法をただ聞信する生活を明らかにしていった。法然の専修念仏の特徴は、本多静芳氏が端的に「一、世俗性を超越する宗教性を掲げたこと。これは日本において初めて念仏による普遍宗教を確立し、民族宗教や国家を補足するだけの鎮護仏教との一線を画した。二、諸行往生、すなわち民族宗教観を背景にした苦行主義からの解放を掲げたこと。つまり、専修念仏による人間平等の救いは、逆に権威的な旧仏教の神道的な体質を露呈させた」<sup>7)</sup>と総括しているように、世俗的な価値観、体制的な秩序感覚と明確に対立するものであった。このような法然の専修念仏を「親鸞におきては、ただ念仏して、弥陀にたすけられまいとすべしと、よきひとのおおせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり」<sup>8)</sup>と主体化した親鸞の生き方は、好むと好まざるとに関わらずに、法然が「興福寺奏状」という形で日本の神仏習合的な宗教状況から攻撃的にされたように、親鸞も体制権力との緊張関

### 「真宗と神祇」論（下）

係を余儀なくされていった。

法然・親鸞と続く、このような体制権力との緊張関係が、浄土の仏教を生きるものにとっては必然的な問題であることを親鸞は自らの消息で、「六月一日の御文、くわしくみそうらいぬ。さては、鎌倉にての、御うったえのようは、おろおろうけたまわりてそうろう。この御文にたがわず、うけたまわりてそうらいしに、別のことは、よもそうらわじとおもいそうらいしに、御くんだりうれしくそうろう。おおかたは、このうったえのようは、御身ひとりのことにはあらずそうろう。すべて、浄土の念仏者のことなり。このようは、故聖人の御とき、この身どもの、ようようにもされそうらいしことなり。こともあたらしきうったえにてそうろうなり。性信坊ひとりの、沙汰あるべきことにはあらず。念仏もうさんひとは、みなおなじところに、御沙汰あるべきことなり。御身をわらいもうすべきことにはあらずそうろうべし<sup>9)</sup>」と明らかにしている。

この消息は関東の念仏者たちが直面している宗教弾圧に対して、親鸞が関東の念仏者たちの中心人物であった性信坊に宛てて出したものである。一般的には「建長の法難」といわれているこの宗教弾圧について、古田武彦氏は『親鸞思想—その史料批判—』の中で「いわゆる「建長の法難」は公的側面から見れば、すなわち「建長の訴訟」でもあった<sup>10)</sup>と確認し、更には、「親鸞集団は困難な訴追の場にまきこまれ、親鸞集団側からも陳状が呈出され、訴陳の争いがなされていた<sup>10)</sup>と述べているように、関東の念仏者たちが鎌倉の体制権力者の側から訴追されるという形で、念仏集団に対する弾圧が行われていた。それが『建長の法難』といわれるものである。

この『建長の法難』でなされた訴追の内容を検討することによって、我々は、親鸞と体制権力との緊張関係が、つまり、浄土教仏教の宗教的生命がどういう形で発露していたかを明らかにすることができるであろう。そのため

## 「真宗と神祇」論（下）

には、親鸞の消息を便りにして追求してみる必要がある。その検討の中で、親鸞の浄土真宗と名告られた仏教が、歴史的社会的現実の場で、いかなる種類の問題と直面していかなければならなかったかを理解することができるであろう。

親鸞は「建長の法難」に際して、関東の念仏者の集団に対して、二箇条からなる意見書を送っている。これを歴史学者古田武彦氏の言い方に学んで、いまは「二箇条の事書」と名づけて読んでみたい。この「二箇条の事書」は、親鸞の『御消息集（広本）』によれば、一つには、「よろずの仏・菩薩をかるしめまいらせ、よろずの神祇・冥道をあなずりすてたまつともうすこと、このこと、ゆめゆめなきことなり」<sup>11)</sup>と述べているものである。この第一番目の事書は、表層物には、親鸞が日本の伝統的な民族宗教に妥協して、神仏混淆的な日本仏教に回帰していく発言として理解することができる。しかし、再往考えれば、この発言は、伝統仏教と民族宗教に妥協することを促すものであるよりは、法然・親鸞が主張した専修念仏の仏教が必然的に蒙らなければならなかった日本の現実を明確に伝えるものとして読みとることができるのではないか。つまり、日本の伝統的な民族宗教と、外来の宗教である仏教との不可避的な緊張関係が示唆されていると読むことができないであろうか。

仏教といっても日本仏教の基本的な立場は、神仏混淆であったことは周知の事実である。その神仏習合的社会に専修念仏の仏教が法然によって明らかにされてきて以来、専修念仏は神仏習合的な日本的和の世界観から弾劾され続けてきたのである。そういう仏教の伝統を「親鸞におきては、ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべしと、よきひとのおおせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり」<sup>12)</sup>と継承した親鸞の仏教が直面しなければならなかった現実も、また神仏習合的な日本的和の世界であった。法然と同じく

### 「真宗と神祇」論（下）

親鸞も直面しなければならなかった、神仏習合的な日本的和の世界とは、鎮護国家を主題とする体制宗教の作り上げる世界であった。そういう神仏混淆に象徴されるような秩序的な体制社会が、選択本願の念仏という原理を掲げて、老若男女・貴賤縚素・造罪の多少・修行の久近を選ばない、専修念仏仏教の台頭を最も恐れたのである。

専修念仏の仏教は、その基本的な理念は、能力主義、門閥主義、血統主義、男性中心主義、体験主義、苦行主義の一切を否定して、阿弥陀の選択本願を根拠とする念仏行だけを掲げる仏教であった。その結果、歴史的な日本の差別社会を徹底的に問うこととなったのである。そういう質の念仏の仏教に対して、能力主義、門閥主義、血統主義、男性中心主義、体験主義、苦行主義に立っていた鎮護国家を標榜する体制宗教の危機意識が、その都度の「法難」として現出したのである。自らの存立の基盤が奪われていくことに恐怖し、不安する体制宗教の側がその際に必ず持ち出した専修念仏の仏教批判の典型が、念仏者が諸神・諸仏・諸菩薩を軽侮する現実に対する批判である。つまり、神仏習合的国土観を混乱させる批判として現れ出てくるのである<sup>13)</sup>

そういう現実に対して親鸞は先ほどの一応は日本の和の世界を認めたような発言をした後で、「詮ずるところは、そらごとをもうし、ひがごとをことにふれて、念仏のひとびとにおおせつけて、念仏をとどめんと、ところの領家・地頭・名主の御はからいどものそうろうらんこと、よくよくようあるべきことなり」<sup>14)</sup>と述べている。そういう意味では、親鸞は、必ずしも、体制宗教が主張する神仏習合的な日本的和の世界に順応して妥協したのではなく、そういう神仏習合的な日本的和の世界を求める体制社会の発想は、文字通り、「そらごとをもうし、ひがごとをことにふれて、念仏のひとびとにおおせられつけて、念仏をとどめんと」することであり、そういう念仏者に対する批判は、在地権力者である「領家・地頭・名主の御はからいどものそう

## 「真宗と神祇」論（下）

らんこと」であって、「よくよくようあるべきこと」であると確認している。それは表層的には念仏者の神祇軽侮批判として現れているが、本質的には、在地権力者の恣意的な権力主義と保守主義であることを明らかにしているものである。つまり、それは念仏者の動向が直接に自分たちの生活に反映してくる立場にいる「領家・地頭・名主」といわれる在地権力者による、宗教批判に名を借りた権力意識であり、保守主義であって、宗教的には全く根拠のないを明らかにしている。

しかも、ここに述べられた親鸞の体制社会に対する「そらごと・ひがごと」という認識は、『歎異抄』末尾の文章、いわゆる「後序」に出てくる「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろずのこと、みなもって、そらごとたわごと、まことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにておわします<sup>15)</sup>」という批判原理としての念仏を明らかにする箇所 of 言い方に符号するものである。そのかぎり、親鸞は、神仏習合的な日本的和の世界を求める体制社会の論理を否定していることは火をみるよりも明らかである。これが親鸞の神祇不拝の教学的根拠であることはいうまでもない。しかし、それでは、なぜ親鸞は、体制社会が求めるような「よろずの仏・菩薩をかるしめまいらせ、よろずの神祇・冥道をあなずりすてたてまつるともうすこと、このこと、ゆめゆめなきことなり<sup>11)</sup>」と、後世に混乱させるような意見を述べたのであろうか。勿論、この文章だけを取り上げれば、聖道門の仏教、民間信仰、更には民族宗教に対して親鸞が妥協的な態度を取ったと見なされても仕方がないであろう。

しかし、今まで述べてきた文脈で、この言葉を再考してみるならば、「よろずの仏・菩薩をかるしめ」るなどか、「よろずの神祇・冥道をあなずりすて」るなどかいうときの諸仏（菩薩）・諸神は、神仏習合的な日本的和の世界を求める体制社会において、鎮護国家を主題として祈るような諸仏（菩薩）・



### 「真宗と神祇」論（下）

諸神ではないのではないか。事実、親鸞は、この文章に続く『御消息』において、「仏法をふかく信ずるひとをば、天地におわしますよろずのかみは、かげのかたちにそえるごとくして、まもらせたまうことにてそうらえば、念仏を信じたる身にて、天地のかみをすてもうさんとおもうこと、ゆめゆめなきことなり。神祇等だにも、すてられたまわず、いかにいわんや、よろずの仏・菩薩をあだにももうし、おろかにおもいまいらせそうろうべしや。よろずの仏を、おろかにもうさば、念仏を信ぜず、弥陀の御名をとなえぬ身にてこそそうらわんずれ<sup>11)</sup>とまで述べて、諸神・諸仏・諸菩薩が念仏者を「護念」することを明らかにしている。神祇等が「護念」とはどういうことなのであろうか。

親鸞以前の伝統的な神祇観から言えば、神祇を初めとして諸仏・諸菩薩は鎮護国家の主体として位置づけられていた。だから、聖武天皇の「詔勅」には、「冤を除き祥を祈ることは必ず幽冥に憑り、神を敬ひ仏を尊ぶことは清浄を先となす。一略一。宣しく国司長官、自ら幣帛を執り、慎んで清掃を致して、常に歳事と為すべし。また諸の寺院の限は、勤めて清掃を加へよ<sup>16)</sup>と述べられるように、人間の側からは、幽冥の世界に存在する神仏は、除災招福を勝ち取るために崇められなければならない存在であった。正しく神祇崇拜の神祇観である。この神祇崇拜の神祇観と神祇「護念」の神祇観とは、神祇に対する姿勢が全く異なっている。神祇崇拜の神祇観は、神祇に憑りかかる神祇観であるのに対して、神祇「護念」の神祇観は、神祇を必要としない神祇観である。それは川本義昭氏が「神祇不拝」と「神祇護念」に関わって、「神祇不拝」と「神祇護念」、両者は対立概念ではない。考えてみよ。「神祇不拝」の主体は念仏者である。対して「神祇護念」の主体は神々の方である。「信心の行者には天神地祇も敬伏し」といわれる。敬伏するのは神々で、念仏者とは無関係だ<sup>17)</sup>と述べているように、どこまでも念仏者が神祇

## 「真宗と神祇」論（下）

を肯定するというのではなくて、民族の枠組みに留まる神祇が念仏の普遍的原理に敬伏する姿であるといえよう。その意味では、念仏の法も民族の枠組みに留まる限り、それは念仏の法といえども狭小さを免れない。

ともあれ、神祇不拜というところに普遍的原理としての念仏の法を生きる親鸞の仏教の真骨頂があるとすれば、神祇が念仏者を護念するとは、念仏者が依拠するその念仏の法の普遍的原理に、神祇そのものが自らの狭小さを言い当てられた驚きを表すもの以外のなにものでもないであろう。その意味からすれば、表層的には伝統的な日本的和の世界に屈服したような親鸞の表現は、その実、先に述べたような神祇護念の神祇観から必然的に派生してきたものであって、我々に神祇を礼拝することを要求するものでは全くない。そうではなくて、神祇そのものが念仏者を護念するという形で、念仏の法の普遍的な意義に「敬伏」しているものであるから、いたずらに切って捨てるべき存在として無視すべきことではないことを明らかにしているだけではないのか。

このように伝統的な民族宗教の神々さえも、本質的には、普遍的原理としての念仏の法に出会うことによって、普遍の世界を生きようとする念仏者を「護念」しようとするのである。だから、伝統的な民族宗教の殻に留まって一歩も外の世界に出ようとしない人々、それらの人々は神仏習合的な日本の和の世界を生きる権力者、具体的には念仏に生きる人々を妨げる「ところの領家・地頭・名主」と呼ばれる在地権力者の人々である。それらの人々も、普遍的原理である念仏の法に出会って、普遍の世界を生きるべきであるということこそが親鸞の主張である。そういう考え方が、『御消息』では、「念仏せんひとびとは、かのさまたげをなさんひとをば、あわれみをなし、不便におもいて、念仏もねんごろにもうして、さまたげなさんを、たすけさせたまうべしことこそ、ふるきひとはもうされそうらいしか」と表されているので

### 「真宗と神祇」論（下）

ある。親鸞が「念仏もねんごろにもうして」といっているからといって、親鸞が無批判に在地権力者を肯定しているわけではない。

次に「二箇条の事書」の内の二つ目には、「つぎに、念仏せさせたまうひとびとのこと、弥陀の御ちかいは、煩惱具足のひとのためなりと、信ぜられそうろうは、めでたきようなり。ただし、わろきもののためなりとて、ことさらに、ひがごとをこころにおもい、身にも口にもうすべしとは、浄土宗にもうすことならねば、ひとびとにもかたることそうらわず<sup>18)</sup>」と述べられている。

これは先に掲げた専修念仏者の「神祇軽侮」の問題と同じように、専修念仏者を攻撃する際に挙げられる「造悪無碍」の問題である。これも親鸞の時代だけに特有な問題ではなく、かつての法然の念仏教団にも問題とされたものである。このような「造悪無碍」を批判する体制社会からの攻撃を親鸞はどのように受けとめて展開していったのか。そのプロセスを明らかにすることによって、現実問題に向かい合う親鸞の方法論が解明されるのではないかと。親鸞の対応を順序を追って見てみるならば、専修念仏者になされる「造悪無碍」批判に対して、先ず最初のアプローチは、法然が「七箇条制誡」において行ったように、親鸞は「念仏の人々の御中」に向かって「専修念仏者は、いかなる非行をおこなってもさしつかえないような主張は、真の念仏者としては全く不当である<sup>19)</sup>」と述べて、念仏者が「造悪無碍」を標榜するものではないことを明らかにする。

更に、親鸞は、誤解された念仏者「造悪無碍」論を根拠にして念仏者を弾圧する体制社会の現実に対して、「弥陀の御ちかいに、もうあいがたくしてあいまいらせて、仏恩を報じまいらせんとこそおぼしめすべきに、念仏をとどめらるることに沙汰しなされてそうろうらんこそ、かえすがえすこころえずそうろう。あさましきことにそうろう<sup>20)</sup>」と述べて、弾圧者の心得違いを

批判している。

### （3）宗教的生命の惹起と宗教弾圧

この「二箇条の事書」から推測することのできる「建長の法難」の実態は、神祇軽侮の問題と造悪無碍の問題であるが、それらの問題は、体制社会を根本からゆるがす問題であるという意味において、専修念仏者の不可避的な現実問題であるといえることができる。ちょうど、それは親鸞が吉水の念仏教団において遭遇した体制権力者たちによる攻撃と基を同じくするものである。五十年も前の吉水の念仏教団において行われた、専修念仏者に対する攻撃に対して、法然は「七箇条制誡」と称される自己規制条項を吉水門下の「念仏上人」たちに訴えた。

それら七箇条の条項だけを挙げれば、「一 いまだ一句の門をも窺はずして、真言・止観を破り奉り、余の仏・菩薩を謗ずるを停止すべき事。一 無智の身をもって、有智の人に対し、別行の輩に遇ひ、好んで諍論を致すを停止すべき事。一 別解・別行の人に対して、愚痴偏執の心をもって、まさに本業を棄て置くべしと称し、あながちにこれを嫌喧することを停すべき事。一 念仏門において、戒行なしと号して、専ら姪・酒・食肉を勧め、たまたま律儀を守る者を雑行人と名づけて、弥陀の本願を憑む者、造悪を恐るることなかれと説くを停止すべき事。一 いまだ是非を弁へざる痴人、聖教を離れ、師説にあらずして、ほしいままに私義を述べ、みだりに諍論を企て、智者に咲はれ、愚人を迷乱するを停止すべき事。一 痴鈍の身をもって、殊に唱導を好み、正法を知らずして、種々の邪法を説いて、無智の道俗を教化するを停止すべき事。一 自ら仏教にあらざる邪法を説いて正法とし、偽って師範の説なりと号するを停止すべき事<sup>21)</sup>」となる。

「真宗と神祇」論（下）

この「承元の法難」前に法然によって掲げられた「七箇条制誡」（七箇条の起請文）と、いわゆる「建長の法難」時に出された「二箇条の事書」とを比較対照してみることによって、専修念仏者の不可避的な問題が何であるかを我々は知ることができる。これらの思想的な関係については既に古田武彦氏が『親鸞思想—その史料批判—』で、「事実、内容から見ても、「七箇条の起請文」においても、第一条に「余仏誹謗の停止」をあげ、第四条に「造悪不恐の停止」を述べている点、今回の「二箇条の事書」と共通した内容をもっている。親鸞が同一時期において、西方指南抄中に「七箇条の起請文」を書写していることから見ても、この「二箇条の事書」を書くとき、右の法然の「七箇条の起請文」、みずからも若き日にその連署の一人に加わった、吉水集團の故事を思い浮かべていたことは確実である<sup>22)</sup>と指摘している。

しかし、ここでいわれている法然の「七箇条制誡」も、親鸞の「二箇条の事書」も、それらは体制権力の非難に対して、それぞれの集團に対して自己規制を求めるという形での弁明である。だから、体制社会がとった専修念仏者に対する直接的な非難が何であったかは知ることができるが、その非難の根底にある明確な専修念仏批判、つまり、明確な体制権力の意図というものは必ずしも鮮明に現されていない。

その意味では、一二〇七年の「承元の法難」の前に出されている一二〇六年の「興福寺泰状」が成文化された体制権力の明確な意図を明らかにしていると思われる。因みに、法然の率いる吉水の念仏集團に向けられた「興福寺泰状」には、法然が提唱する専修念仏の過りを「九箇条之失事 第一立新宗失 第二図新像失 第三輕釈尊失 第四妨万善失 第五背靈神失 第六暗淨土失 第七誤念仏失 第八損釈衆失 第九乱国土失<sup>23)</sup>」と掲げられている。

この「九箇条之失事」を見れば、当時の宗教的権威としての鎌倉旧仏教の側から、法然の念仏集團がはっきりと神仏習合的な体制的思考を破る集團と

## 「真宗と神祇」論（下）

して批判されていることを理解することができる。更には、そういう傾向性のある念仏集団が、最終的には「第九国土を乱す失」として糾されている。ここに我々は日本が仏教を受容して以来、仏教が不可避免的に直面せざるを得なかった二つの危機と対決する内実を法然の浄土宗が確保していたことを知ることができる。しかし、体制社会は法然の浄土宗が問題提起していた宗教的生命の本質を回避して、いわゆる「神祇軽侮」、「造悪無碍」に代表されるような社会秩序の紊乱者としてしか見ようとしなかった。

その代表的な意見が慈円の『愚管抄』に現れている。慈円は一二〇七年の「承元の法難」に対して、「又建永ノ年、法然房ト云上人アリキ。一略一。ソノ中ニ安楽房トテ、泰経入道ガモトニアリケル侍、入道シテ専修ノ行人トテ、又住蓮トツガイテ、六時禮讃ハ善導和上ノ行也トテ、コレヲタテ、尼ドモニ帰依渴仰セラル、者出キニケリ。ソレラガアマリサヘ云ハヤリテ、「コノ行者ニ成ヌレバ、女犯ヲコノムモ魚鳥ヲ食モ、阿弥陀ハスコシモトガメ玉ハズ。一向専修ニイタリテ念仏バカリヲ信ジツレバ、一定最後ニムカヘ玉フゾ」と云テ、京田舎サナガラコノヤウニナリケル程ニ、院ノ小御所ノ女房、仁和寺ノ御ムロノ御母マジリニコレヲ信ジテ、ミソカニ安楽ナド云物ヨビヨセテ、コノヤウトカセテキカントシケレバ、又グシテ行向ドウレイタチ出キナンドシテ、夜ルサヘトゞメナドスル事出キタリケリ。トカク云バカリナクテ、終ニ安楽・住蓮〔預〕キラレニケリ」<sup>24)</sup>と述べて、法然門下の安楽・住蓮たちによるスキャンダラスな事件として記述している。

こういう世間の歪曲化された見方に対して、親鸞は『教行信証』跋文に「真宗興隆の大祖源空法師、ならびに門徒数輩、罪科を考えず、猥りがわしく死罪に坐す」<sup>25)</sup>と、体制権力の処置を「猥」という言葉で抗議している。また、親鸞語録とでもいふべき『歎異抄』に添付された宗教弾圧の記録文には「後鳥羽院御宇、法然聖人他力本願念仏宗を興行す。于時、興福寺僧侶敵奏之上、

#### 「真宗と神祇」論（下）

御弟子中狼藉子細あるよし、無実風聞によりて罪科に処せらるる人数事」<sup>26)</sup>と記載して、無実風聞によって弾圧が行われたことを批判している。<sup>27)</sup>

その意味でも、吉水の念仏教団を弾圧した体制権力の意図と、建長の法難に見られる体制権力の意図との歴史的な連続性を問うことを通して、日本の伝統的な神仏習合的な政治的宗教的土壌に対して、親鸞の仏教がいかなる問題を提起していったのかを考えることは、浄土真宗の宗教的生命の回復という問題を正面から見据えることとなるであろう。その意味で、あらためて親鸞の浄土真宗を見直してみると、親鸞の浄土真宗においては、仏教の政治利用の問題と、仏教の民族宗教化という問題とが切り離されずにリンクされて、仏教の宗教的生命の回復という主題がはっきりと問題意識化されていることを理解することができる。更に、我々はその点を解明するために親鸞の『愚禿悲歎述懐和讃』をテキストにして考えてみたい。

#### （4）『愚禿悲歎述懐和讃』に見る仏教と神祇の関係

『愚禿悲歎述懐和讃』は、専修寺に所蔵されている『正像末和讃』の「真蹟本」、いわゆる草稿本には含まれていない。顕智書写本、いわゆる初稿本と西本願寺に伝わる蓮如が開版した文明本に含まれているものである。この『愚禿悲歎述懐和讃』が含まれている初稿本と文明本では十一首と十六首と和讃数に五首の差異が認められるが、内容的には「前六首は、自宗悲嘆（非機勸法）を表し、後五首或いは十首は他門述懐（末世幣風）をその内容とする」<sup>28)</sup>ものとされている。しかし、それは単に自宗悲嘆とか他門述懐とかいう言葉で表されるような宗教的表現の範疇でいう悲嘆ではなく、浄土真宗という原理（法）によって見出されてきた、根本的な「我れと我が世界」に対する批判的精神の現れとして読まれるべきのものである。

「真宗と神祇」論（下）

つまり、『愚禿悲歎述懐和讃』の前半は、本願念仏を明らかにする普遍の法（浄土真宗）に帰依する中で見出されてきた虚仮不実を生きる我身の自覚、つまり、仏法に照らされた自己批判である。その後半は、そのような仏法による自己批判がそのまま自己がよって立つ社会的現実への批判となって展開したものである。言い換えれば、自己批判の現実態が社会批判で、社会批判の本質態が自己批判である。この二つが重疊的に展開されることによって、親鸞が問う現実批判が傍観者的な批判とならずに主体的な仏教批判、乃至は社会批判となっているのである。このような『愚禿悲歎述懐和讃』の自他批判の重疊的な構造を考えてみるために、まず、最初に、後半部分の親鸞の社会批判を見てみたい。以下、それらの『和讃』を文明本によりながら羅列してみよう。

① 五濁増のしるしには

この世の道俗ことごとく  
外儀は仏教のすがたにて  
内心外道を帰敬せり

② 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

③ 僧ぞ法師のその御名は

とうとうこととききしかど  
提婆五邪の法にて



「真宗と神祇」論（下）

いやしきものになづけたり

④ 外道梵土尼乾志に

ころはかわらぬものとして

如来の法衣をつねにきて

一切鬼神をあがむめり

⑤ かなしきかなやこのごろの

和国の道俗みなともに

仏教の威儀をもととして

天地の鬼神を尊敬す

⑥ 五濁邪惡のしるしには

僧ぞ法師という御名を

奴婢僕使となづけてぞ

いやしきものとさだめたる

⑦ 無戒名字の比丘なれど

末法濁世の世となりて

舍利弗目連にひとしくて

供養恭敬をすすめしむ

⑧ 罪業もとよりかたちなし

妄想顛倒のなせるなり

心性もとよりきよけれど

「真宗と神祇」論（下）

この世はまことのひとぞなき

- ⑨ 末法悪世のかなしみは  
南都北嶺の仏法者の  
奥かく僧達力者法師  
高位をもてなす名としたり
- ⑩ 仏法あなずるしるしには  
比丘比丘尼を奴婢として  
法師僧徒のとうとさも  
僕徒ものの名としたり

これらの『和讃』<sup>29)</sup>に触れてみるときに、我々は、日本仏教史の中で親鸞が、いかに鋭く、神仏習合的な日本仏教の宗教状況、ないしは、政治的権力に身を重ねている日本仏教の現状に、末法悪世の姿を見て取っていたかを知ることができる。その意味では、ここに掲げられた「悲歎」は親鸞が生きた歴史的社会的現実に対するそれであるから、こういう親鸞の立場を一般化していえば、親鸞の社会批判ということができる。その具体的な内容を知るためには、ここに述べられている親鸞の「悲歎」を分析して見なければならぬ。

まず、先に掲げた①の「五濁増のしるしには／この世の道俗ことごとく／外儀は仏教のすがたにて／内心外道を帰敬せり」という『和讃』であるが、ここに「五濁増のしるしには」とあるように、親鸞の眼は、どこまでも聖教の言葉を使用しながらも（ちなみに五濁増とは善導の『法事讃』に出てくる言葉である）、如来の言葉（仏教）が指し示す衆生の現実に注がれている。

「真宗と神祇」論（下）

それは「五濁増」という、如来が衆生の現実を指摘する言葉だけではなく、更には「しるし」という親鸞独自の用語例からも指摘することができる。

「しるし」とは『広辞苑』によれば、四点ほどの意味が添えられているが、その中で、「五濁増のしるしには」といわれているものに該当するものは、第四番目の「（「徴」「驗」と書く）或ることが原因となって現われた結果」<sup>30)</sup>の意味である。つまり、「しるし」とは、どこまでも具体的な現実を言い当てる言葉である。或る原因によって生じた結果である具体性を重んじたところに親鸞のものの方の特徴が伺われる。この「しるし」という言葉は『正像末和讃』及び『御消息』に頻繁に使用されている。『正像末和讃』では六回を数えることができる。『御消息』には、

①仏のちかいをもきき、念仏ももうして、ひさしうなりておわしまさんびとびとは、この世のあしきことをいとうしるし、この身のあしきことをいといすてんとおほしめすしるしもそうろうべしとこそおほえそうらえ。<sup>31)</sup>

②としごろ念仏して往生をねがうしるしには、もとあしかりしわがこころをもおもいかえして、ともの同朋にもねんごろのこころのおわしましあわばこそ、世をいとうしるしにてもそうらわめとこそ、おほえそうらえ。よくよく御こころえそうろうべし。<sup>32)</sup>

③この世のわるきをすて、あしきことをせざらんこそ、世をいとい、念仏もうすことにてはそうろうに、としごろ、念仏をするひとなんどの、ひとのためにあしきことをもし、また、いいもせんは、世をいとうしるしもなし。<sup>33)</sup>と、枚挙にいとまがない。その他、これは「しるし」と読むことができるということで、『教行信証』後序には、「しかるに既に製作を書写し、真影を国画せり。これ専念正業の徳なり、これ決定往生の徴なり」<sup>34)</sup>とある。このように「しるし」とは、どこまでも抽象的な概念ではなく、具体的な歴史的な社会現実を指し示す言葉である。つまり、親鸞は、「五濁増のしるしには」、あ

## 「真宗と神祇」論（下）

あるいは「五濁邪惡のしるしには」と述べることによって、表面的な形式においては仏教の装いを凝らしているが、その内面的な精神は全く非仏教的世界を生きている日本の仏教界の具体的な現実を批判しているのである。

親鸞によって批判された非仏教的世界を生きる日本の仏教界の具体的な現実とは何かといえ、それが②の「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」という『和讃』で指摘されるような、(a)「良時吉日」を選んだり、(b)「天神地祇」を崇めたり、(c)「ト占祭祀」を勤めとするようなあり方であった。あるいは④の『和讃』で「如来の法衣をつねにきて 一切鬼神をあがむめり」と言うものもあった。更には、「和国の道俗みなともに 仏教の威儀をもととして 天地の鬼神を尊敬す」と述べられているように、仏教がその宗教的生命を喪失して全く民族宗教と一体になっている、民族宗教の中に飲み込まれている姿であった。

これらの親鸞の確認をたどることによって、我々は先に問題にした仏教と民族宗教との関係が日本の場合、どういう関係であったかを理解することができる。しかし、この『愚禿悲歎述懐和讃』は我々に仏教と民族宗教との関係がどういうものであったかを明らかにするばかりでなく、更には仏教と政治権力がどういう関係を取り結んでいたかをも我々に明らかにしている。先に仏教と民族宗教との関係を明らかにする『和讃』として取り上げた④の「外道梵士尼乾志に／こころはかわらぬものとして／如来の法衣をつねにきて／一切鬼神をあがむめり」という『和讃』を見てみるならば、日本の仏教界が仏教の威儀（如来の法衣）を保ちながら、その実態は「外道梵士尼乾志」と全く一つになって、「一切鬼神」を崇めているというものであることが明確に批判されている。

ここでいう「一切鬼神」というものの存在はどのような存在を指していると言われるべきであろうか。⑤の『和讃』の「天地の鬼神を尊敬す」という言

### 「真宗と神祇」論（下）

い方と、外面は「如来の法衣」を着服していながら、内面は「外道梵士尼乾志」と「かわらぬもの」として「一切鬼神をあがむめり」といわれた微妙な差異、つまり、「天地の鬼神」という場合の「鬼神」性と、「一切鬼神」といわれた場合の「鬼神」性との微妙なニュアンスの違いを問題にしながら、親鸞は鬼神という概念で、我々における鬼神信仰の問題点のレベルをどこまでのこととして明らかにしようとしたのかを考えてみたい。

まず「天地の鬼神を尊敬す」ということであるが、親鸞にとっての天地の鬼神とは、一般的に「天の神と地の神。天つ神と国つ神。すべての神々」<sup>35)</sup>といわれるだけでなく、『教行信証』化身土末巻に「神智法師釈して云わく、餓鬼道は、常に飢えたるを「餓」と曰う、「鬼」の言は尸に帰す。『子』の曰わく、「古は人死と名づく、帰人とす。また天神を「鬼」と云う、地神を「祇」と曰うなり。」乃至 形あるいは人に似たり、あるいは獣等のごとし。心正直ならざれば、名づけて「諂誑」とす<sup>36)</sup>と、神智法師の「四教儀集解」を引用して述べているように、天神地祇は更には「形あるいは人に似たり、あるいは獣等のごとし。心正直ならざれば、名づけて「諂誑」とす」べき存在であると解釈している。この親鸞の解釈には、天神地祇が文字通り、「天の神と地の神」といわれるような自然崇拜的な宗教観念を越えて、より実存的に天神地祇を解釈して、それが人間のものであって人間でない存在として、暗喩的に、その存在が「諂誑」なるものとして人間の疎外形態として解釈されていることが注目される。

そのところを更に追求するために、この文章の現代語訳を参考にしてみたい。『教行信証』の数ある現代語訳の中で、次の二点を取り上げて考えることにする。まず①山辺習学・赤沼智善共著「『教行信証講義』」の場合では、「其の餓鬼の形は人に似た者もあり、獣等に似たものもある。又この餓鬼道に落ちる因として諂誑という煩惱があげてあったが、それは心の正直（ただ

「真宗と神祇」論（下）

し) くないことをいう。此の不正直の心から強者に対しては諂（へつら）いとなり、弱者に対しては誑（あざむく）ということになるのである<sup>37)</sup>とある。また、②石田瑞麿著『親鸞全集』第二巻の場合では、「形あるいは人に似ていたり、獣のようであるが、心はねじけているから、「へつらいあざむくもの」と名づける<sup>38)</sup>とある。この二つを比べてみると、②の石田端麿訳は原文の直訳であるが①の山辺習学・赤沼智善共著訳では、天神地祇の現実的な在り方が、「諂誑」の語を解釈する中で、「此の不正直の心から強者に対しては諂（へつら）いとなり、弱者に対しては誑ということになるのである」とあって、天神地祇との関係の在り方がそのまま人間の社会的関係の取り結び方と連関していることを示唆している訳になっている。

ここから推測して、あらためて④の『和讃』の「一切鬼神をあがむめり」という言葉を考えてみると、ここで言う「一切鬼神をあがむめり」ということは、単に「天の神と地の神」という意味であるだけではなく、あたかも天神地祇であるかのように崇め奉られている天地の間を司っている世俗的権力も含む形で述べているのではないかと考えることができる。

なぜ、そういう解釈が可能なのかといえは、鬼神という存在は、親鸞が『教行信証』化身土末巻で『盂蘭盆経疏新記』（山辺・赤沼説）を引用して、「神は謂わく鬼神なり。すべて四趣・天・修・鬼・獄に収む<sup>39)</sup>と」言われているように、鬼神という名の世界は、天上界、阿修羅界、餓鬼界、地獄界の四種の世界に生きる存在を現しているからである。しかも、それが差別と抑圧と支配の世界を象徴しているような阿修羅、餓鬼、地獄の世界だけではなく、天上の世界にも所属しているということの指摘が看過することができないものである。

なぜなら、天上界とは、他者を差別し抑圧し支配している現実から自らを遠離させて、主観的な観念の世界に閉じこもることであるからである。<sup>40)</sup>そ

「真宗と神祇」論（下）

これは差別的な抑圧的な支配的な現実を限りなく肯定していく世界である。そこに鬼神の姿を見ていく指摘がなされているといえる。それに対して、差別され抑圧され支配される現実を非として問題を感じるかぎり、そこは安住の世界ではなくて、阿修羅であり餓鬼であり地獄である。文字通り、鬼神が鬼神として本領を発揮する世界である。このように鬼神の世界は、天神地祇という自然崇拜的なアニミズムの神々だけを指摘するのではなくて、より積極的に言えば、差別被差別、抑圧被抑圧、支配被支配という三悪趣の現実を生み出している当体を指して「一切鬼神」と言い切って、「一切鬼神をあがむめり」と確認しているのではないか。

このような我々の推測を証明してくれているのが、⑥・⑨・⑩の『和讃』である。この『和讃』を改めて引用するならば、

- ⑥ 五濁邪悪のしるしには  
僧ぞ法師という御名を  
奴婢僕使となづけてぞ  
いやしきものとさだめたる
- ⑨ 末法悪世のかなしみは  
南部北嶺の仏法者の  
輿かく僧達力者法師  
高位をもてなす名としたり
- ⑩ 仏法あなずるしるしには  
比丘比丘尼を奴婢として  
法師僧徒のとうとさも

## 「真宗と神祇」論（下）

### 僕従ものの名としたり

となる。この『和讃』の特徴は、先に「天神地祇との関係の在り方がそのまま人間の社会的関係の結び方と連関している」と述べたが、仏教と天神地祇との関係の質がそのまま仏教と世俗的社会との関係の質となって現れ出ているところにある。

それは「仏教は日本に伝来するに際して、初めから二つの危機の中にいた。一つは政治権力の仏教利用である。二つは仏教の民族宗教化である」という我々の問題意識の文脈で言えば、仏教と政治権力の関係の問題である。それは具体的には仏教が取り結ぶ社会関係の質の問題である。親鸞は⑥・⑨・⑩の『和讃』から分かるように、日本の仏教が取り結ぶ社会関係の在り方は、仏教的原理が消滅して、政治権力の中に徹底的に囲い込まれて、政治権力の代弁者、ないしは体现者であると理解している。そういう現実を世間の人々が仏教者を揶揄している姿に見ている。

つまり、仏教者であるということは、仏法という、いわば、超越的原理に生きることを根本的課題にするものである。そうであるにも関わらず、その超越的原理を見失い、世俗的社会の差別的な価値観の中に埋没して、その現実を超克する責務を放棄して、その結果、仏教者が「僕従ものの名と」なっている。そういう仏教者の現実を「一切鬼神をあがむめり」という、仏教者の宗教的態度の在り方に問題の所在を親鸞は見ているのではないか。

このような『愚禿悲歎述懐和讃』に見られる親鸞の宗教批判の中心は、仏教的原理を放棄した仏教への批判であると同時に、仏教を徹底して鎮護国家の道具にして、仏教者を「僕従もの」として扱ってきた社会的な政治批判であったといえるのではないか。親鸞がこのような重層的な批判を展開していった視点は、先にも述べたように、仏教と天神地祇との関係の質がそのま



## 「真宗と神祇」論（下）

ま仏教と世俗的社会との関係の質となって現れ出ているところにある。

### (5) 親鸞の批判精神

このように「一切鬼神」という言い方と「天地の鬼神」という言い方の微妙な差異に注目して、その言外の意義を推論してみると、親鸞の鬼神信仰批判は、社会批判を宗教批判という形式にまで内面化しているものであることが分かる。その意味では、親鸞の鬼神信仰批判という形で現れている社会批判は、親鸞一人が高みに立って、自らを正義として他の過りを批判するといったものではない。それはどこまでも仏法という超越的原理に照らされることによって、その超越的原理さえも自分を誇る手段にしていくようなわが身への自己批判を通して、はじめて開かれてきた社会批判である。

その意味では、このような主体化された親鸞の社会批判は、徹底した自己凝視から開かれてきたものである。勿論、ここで用いる自己凝視とは、親鸞が親鸞自身を凝視したということではない。それは仏法という超越的原理に照らしだされてきた赤裸々なわが身を受けとめるという意味である。そういう自己凝視によって開かれてきた眼である。それを我々は『愚禿悲歎述懐和讃』の構造から理解することができる。先に掲げた親鸞の鬼神信仰批判として現された社会批判の和讃群の前半、つまり、『愚禿悲歎述懐和讃』に載せられてある冒頭の和讃群こそが社会批判に先立つ自己批判の和讃である。それらの和讃を『愚禿悲歎述懐和讃』から引用してみれば、

#### ① 浄土真宗に帰すれども

真実の心はありがたし  
虚仮不実のわが身にて

「真宗と神祇」論（下）

清浄の心もさらになし

- ② 外儀のすがたはひとつごとに  
賢善精進現ぜしむ  
貪瞋邪偽おおきゆえ  
奸詐ももはし身にみてり
- ③ 悪性さらにはやめがたし  
こころは蛇蝎のごとくなり  
修善も雑毒なるゆえに  
虚仮の行とぞなづけたる
- ④ 無慚無愧のこの身にて  
まことのこころはなけれども  
弥陀の回向の御名なれば  
功德は十方にみちたまう
- ⑤ 小慈小悲もなき身にて  
有情利益はおもうまじ  
如来の願船いまさずば  
苦海をいかでかわたるべき
- ⑥ 蛇蝎奸詐のころにて  
自力修善はかなうまじ  
如来の回向をたのまでは

「真宗と神祇」論（下）

無慚無愧にてはぞせん

と、述べられている。どの『和讃』を取り上げても機の深信の徹底とでもいうような語調が溢れている。

機の深信の徹底といっても、それは法の深信の具体的な姿である。機の深信が法の深信を前提としていることの構造は、既に『歎異抄聴記』において曾我量深師が、「善導の二種深信建立の御意趣は仏願の生起本末を明かにする。機の深信法の深信。法の深信から機の深信を開いて、その機の深信の中に法の深信を摂めた。二種深信と言っても二つ並べるものではなく、もとは法より機を開き、機の中に法を摂めた」<sup>41)</sup>と明確にしているように、親鸞の自己批判の構造は自分で自分を批判するといったものではなくて、「弥陀の智慧をたまわりて日ごろのころには、往生かなうべからずとおもいて、もとのころをひきかえて、本願をたのみまいらする」<sup>42)</sup>中で、自覚されてきたわが身の姿であった。

そういう法の深信から機の深信を開いてくる意味での親鸞の自己批判の構造がはっきりと現されているのが、『愚禿悲歎述懐和讃』冒頭の和讃、「浄土真宗に帰すれども／真実の心はありがたし／虚仮不実のわが身にて／清浄の心もさらになし」である。この和讃は、浄土真宗に帰依することにおいて、いよいよ、真実の心もない、清浄の心もない、虚仮不実のわが身が自覚されてきたというのである。自己を真実の心もない、清浄の心もない、虚仮不実であると自覚せしめている当体は、文字通り、「弥陀の智慧」である。

「弥陀の智慧」において見出されてきたわが身の現実と、わが世の現実とが徹底的に明るみに出されているのである。つまり、親鸞の批判精神は、「弥陀の智慧」に照らし出された自己批判であり、社会批判である。その意味では、仏法という超越的原理に立ち続ける在り方が、仏教の民族宗教化と政治

## 「真宗と神祇」論（下）

の仏教利用から自立していくことのできる活路を開いていくのである。そういう意味での仏法に立つ在り方が見失われていくと、鬼神という名のこの世の権威権力に丸ごと飲み込まれて追従することになる。そういう生活が人間をして「源信、『止観』に依って云わく、魔は煩惱に依って菩提を妨ぐるなり。鬼は悪病を起こす、命根を奪う」<sup>43)</sup>と言われるような非人間化への道をたどらしめるのであろう。

だから、親鸞は『論語』を読み換えて人間の鬼神からの解放を「季路問わく、「鬼神に事えんか」と。子の曰わく、「事うることあたわず。人いづくんぞ能く鬼神に事えんや」<sup>44)</sup>と、その独立自尊な人間の主体性を歌い上げるのである。

### 註

- 1) 日本における仏教受容の問題については和田稠著『信の回復』（118頁）には、「仏教はその渡来当初から、土着宗教による民俗化と、支配権力による政治的利用という二重の危険にさらされなければならなかったのです。仏教と日本との「不幸な出会い」と言わねばなりません」と指摘されている。
- 2) 『十住毘婆沙論』入初地品一大正新脩大藏經第26号—21頁
- 3) このような世俗社会との緊張関係を通して仏教の宗教的生命の回復を問題提起しているものに、上原専禄著作集26卷所収の「国民文化と仏教」（p. 203—204）がある。そこで上原専禄氏は、「狭い意味での政治ばかりでなく、経済や産業や社会の問題をもひっくるめて、それが生きた形で動いている全体を政治ということによってしぼってみるならば、政治は「現世的なもの」の集約であるといえましょう。そして宗教が宗教性を最も発揮できるのは、こうした意味での政治に対決するときにおいてであると私は思う」と述べている。こういう視点が徹底的に排除されてきたのが日本仏教の歴史ではないかというのが私の日本仏教の認識である。
- 4) 宗教が「こころの問題」であるということと、問題とされる「こころ」が時代社会とか現実社会と無関係でないということが恣意的に分離されて、宗教を「こころの持ちようの問題」に歪曲されていることを問題にしているのである。つまり、「こころの問題」として宗教を現実世界の矛盾から閉ざしていくことの問題を問うているのである。私は、靖国問題、あるいは天皇制問題、更には戦争賛美の問題を通し

## 「真宗と神祇」論（下）

て、宗教が政治的の矛盾を隠蔽していくイデオロギーとなることをエッセイの形式であるが、『親鸞への旅—アジアの風に吹かれて—』（樹心社）で問題にした。そこで「それは（宗教的情緒—筆者注）戦争という政治における人間の死を非政治的な概念である靖国（安らかな国）をもちだして、その靖国（安国）における死であるとすり替えることによって戦死に至らしめた政治を不問にしていくという構造である」と指摘した。

- 5) 龍山章真著・桜部建補注『インド仏教史』216頁
- 6) 『選択本願念仏集』本願章・真宗聖教全書第1巻—944頁
- 7) この問題提起は、『『ヤスクニ問題』と真実信心—アジアの中の日本民族の共業—あるいは真宗における神と仏—「靖国問題」の見直しの視座—』と題された本多静芳氏の武蔵野女子大学仏教文化研究所における研究発表のレジュメに文章化されたものである。
- 8) 『歎異抄』、『真宗聖教全書』第2巻—774頁
- 9) 『御消息集』・『真宗聖教全書』第2巻—696頁
- 10) 古田武彦著『親鸞思想—その史料批判—』657頁には、一般的に「二十四輩文書」として知られている史料に注目して、その史料批判を行った上で、「では、建長七・八年を中心にするころ、東国の親鸞集団内で、性信・真仏をはじめ、主要なメンバーが結集して、連署する—そのような異常な事件とは、何だろうか。それは当然、「建長の法難」事件を抜きにして、考えられない」と問題提起して、いわゆる「二箇条の事書」と法然の「七箇条の起請文」とを比較して、関東の念仏教団に惹起した宗教弾圧の質を明らかにしている。
- 11) 『御消息集』・『真宗聖教全書』第2巻—700頁
- 12) 『歎異抄』・『真宗聖教全書』第2巻—774頁
- 13) このような立場に立っていた体制宗教の実態については、後に問題にする「興福寺奏状」を逆さまに読むことによって、明らかにすることができると思う。つまり、「幸福寺奏状」がこだわった「九箇条の失」は、そのまま、体制宗教が依拠している宗教の質なのである。
- 14) 『御消息集』・『真宗聖教全書』第2巻—701頁
- 15) 『歎異抄』・『真宗聖教全書』第2—792頁。この『歎異抄』の文章は、浄土真宗が掲げる念仏の法が、我（煩惱具足の凡夫）と我が世界（火宅無常の世界）を根本的に問う批判的原理であることを最も明確にしているものである。
- 16) 『続日本紀』巻9・『新訂国史大系』2—103頁。これは聖武天皇が725年（神亀二年）に鎮護国家を願って諸国の寺院・社内を清浄に保つべきことを命じた「詔勅」である。ここに神祇・諸仏の靈力に依頼する神祇崇拜の呪術信仰をみることができ

「真宗と神祇」論（下）

る。資料（11）の『御消息』にみられる神祇輕侮を批判する親鸞の考え方が、この文脈で捉えられる神祇思想なのかどうかが当面の問題である。

- 17) 「解放真宗研究会通信」第14号において、「神祇観をめぐる二、三の異論」と題された川本義昭氏の問題提起からの抜粋である。ここで川本氏は明確に「神祇不拝」と「神祇護念」が対立概念でないことを明らかにして、「神祇護念」は神々が念仏者を勝手に護ること。本来、念仏者のあずかりしらぬことだ」と述べている。
- 18) 『御消息集』・『真宗聖教全書』第2巻-702頁
- 19) 古田武彦著『わたしひとりの親鸞』（毎日新聞社）261頁
- 20) 『御消息集』・『真宗聖教全書』第2巻-702頁
- 21) 「七箇条制誠」・岩波書店刊『日本思想大系10・法然 一遍』232頁
- 22) 古田武彦著『親鸞思想—その史料批判—』665頁
- 23) 「興福寺奏状」・岩波書店『日本思想大系・鎌倉旧仏教』312頁
- 24) 慈円『愚管抄』・岩波書店『日本古典文学大系86・愚管抄』294頁
- 25) 『教行信証』・『真宗聖教全書』第2巻-201頁
- 26) 『歎異抄』・『真宗聖教全書』第2巻-794頁
- 27) 『教行信証』の跋文、及び『歎異抄』の添付文、その他『親鸞聖人血脈文集』の末尾には、それらは経論釈の解釈方法から言えば、「流通分」（流通分とは、後世に伝達すべき事柄が何であるかが明らかにされる箇所である）に相当する箇所に一〇七年の宗教弾圧の記録が記述されていて、いずれも、体制社会の誤謬を正す形式になっている。
- 28) 福原蓮月「愚禿悲歎述懐和讃について」・『宗学院論集』第39号
- 29) 「愚禿悲歎述懐和讃」・『真宗聖教全書』第2巻-528頁
- 30) 新村出編『広辞苑』1134頁
- 31) 『末燈鈔』・『真宗聖教全書』第2巻-691頁
- 32) 『末燈鈔』・『真宗聖教全書』第2巻-688頁
- 33) 『末燈鈔』・『真宗聖教全書』第2巻-682頁
- 34) 『教行信証』・『真宗聖教全書』第2巻-203頁
- 35) 小学館『国語大辞典』1730頁
- 36) 『教行信証』・『真宗聖教全書』第2巻-201頁
- 37) 山辺習学・赤沼智善共著「『教行信証講義』真仏土の巻・化身土の巻」1575頁
- 38) 石田瑞麿著『親鸞全集』第2巻-492頁
- 39) 『教行信証』化身土末巻・『真宗聖教全書』第2巻-201頁
- 40) その代表的世界が非想非非想処天であろうか。勿論、仏教学的に厳密に言えば、欲界の内の天上界と無色界の最上階である非想非非想処天とは明確に違うのである

「真宗と神祇」論（下）

が、比喩的に言えば、独善性と閉鎖性の極地は非想非非想処天ではないだろうか。

- 41) 『曾我量深選集』第六卷所収『歎異抄聴記』39頁
- 42) 『歎異抄』第十六章・『真宗聖教全書』第2巻-788頁
- 43) 『教行信証』化身土末巻・『真宗聖教全書』第2巻-201頁
- 44) 『教行信証』化身土末巻・『真宗聖教全書』第2巻-201頁