

真宗の宗教生活と世俗——その多様性——

京都女子大学 野村伸夫

一、はじめに

宗教とは文字で書かれた思想や教義そのものではない。人間の生きるそのただ中にこそ必然的に関連し息づくものである。しかも人々は世俗に生きてるのであるから、宗教とは常に世俗との関わりを持たざるを得ないものであることは論をまたない。その世俗は宗教とは似て非なるものをも含め多様な形を取って我々を取り巻き、また我々の内にも巣くっている。あるいは、一人ひとりが異なる世俗を生きると言ってもよいのである。

本小論では、真宗を「多様性」という観点からあらためてみることによって、さらなる真宗の可能性を追求したいと考える。それについては、世俗の一側面としての天神地祇に対する宗祖の姿勢を見、またそれから派生するところの諸要素を考察することにより、我々が逃れられない世俗と宗教生活のあり方をあらためて問題にしようと思える。そこにおいていかに真宗に生きるものがすでに多様な宗教生活を送らざるを得ない現実を持っているかの一端を示し、ひいては日本の文脈を超えた真宗のあり方を求めての議論の端緒を示そうとするのである。

より広い文脈の中では、明治以来の学校教育を始めとする様々な西欧的世界観・近代的精神の積極的な移植の試

みの影響とも相俟つて、我々はこの列島における山川草木、氣候、風土を背景とする様々な天神地祇の影響を無意識のうちに生活の片端に閉じこめ、その生活を大地に根ざしながら、とるべき栄養は西欧のそれをしてきた。しかも近代思想としてのキリスト教の影響もあつて、生活の基盤としての大地が外ならぬこの「片州」であることを十分知りつつも、生活の隅々まで行き渡つた天神地祇の影響を排すべきもの、近代的精神からすれば恥ずかしいもの、時代遅れのもの、あるいは宗教として扱ふとしても低下のものとして見なしてきた。しかし、時代はさかのぼるにしても、親鸞は以下に示すように決して天神地祇をこの世から消滅せしめるべきものとして捉えてはいない。なぜならば、親鸞は天神地祇という世俗的習俗を含んだ全体として仏教を考えていたことが分かるからである。しかもまたその人間にあらざる存在としての神々を受け容れてきたことは時代を超えて否定しきれない事実であり、親鸞自身が身を置いた逃れることのできない世俗そのものであつたからである。さらに、それは現代の今もなお（↓）然とした事実であり、この意味において親鸞思想の内なる多様性を認めなければならないのである。

二、親鸞と天神地祇

イ、親鸞の内なる多様性

親鸞の思想に内在する多様性をみる場合、天神地祇に対する姿勢について触れねばならないであろう。

申すまでもなく、釈尊のさとりと説法を始まりとして、その後特に東へ伝播していく過程で仏教はそれ自体の持つ八万四千の法門という要素に加えて、生活に根ざした様々な要素を取り入れ、歴史的に展開し変容してきたと言える。換言すれば、仏教伝播の過程とはその時代と土地に特有な人びとの生活文化を受容し、生かしながら、仏教

の中心的教えを広めていく過程として考えられ、各地域の神々を仏法の守護神として受け入れ、渾然一体として共に伝えられてきたのである。その結果、仏教の名の下に、様々な教えが実践され、また様々な様式を表してきた。この意味に於いてこれこそ純粹の仏教というものは考えにくいのである。裏から言えば、どの形の仏教においてもそれぞれが純粹の仏教であると主張しうることになる。結局、むしろ多様な仏教という形でしか仏教はあり得ないのである。

このような観点から親鸞の仏教理解を見れば、彼もまた日本の情況や文脈の中で仏教者として純粹に生きようとしたと考えることに無理はない。しかし、現実には日本の風土・習俗の諸要素と仏教者としての生き方との内的葛藤あるいは融和を経験しつつ、結局、インドや中国渡来の、あるいは日本列島の天神地祇を、すべてではないにしても、あるものは仏教ないし念仏者の守護神として位置づけることを親鸞の仏教は示していると言わねばならないのである。しかし、天地の神々に対する彼の理解や姿勢はそう単純ではないことが分かる。

まず、親鸞の著述における神祇不拜を主張する文言を示す。周知のごとく本典「化身土文類」六(末)のはじめに、

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誡せば、『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。〔略出〕

『般舟三昧經』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、天を拜することを得ざれ、鬼神を祠ることを得ざれ、吉良日を祝ふことを得ざれ」となり。〔以上〕

またのたまはく(同)、「優婆夷、三昧を学ばんと欲せば、『乃至』天を拜し神を祠祀することを得ざれ」となり。(原漢文、『浄土真宗聖典原典版』(以下、原典版)五四二頁)

とある。したがって、親鸞においては、まず、これら漢訳經典（漢訳經典）にみられるように、仏教者は諸天神鬼神に帰依したり、それらをまつるべきではないこと、余道につかえるべきではないこと、と理解していることを明示している。それには当時、「愚禿悲歎述懷讚」の、

五濁増のしるしには

この世の道俗ごとごとく

外儀は仏教のすがたにて

内心外道を帰敬せり

から始まり、

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

に至る五首（原典版、七三四頁）に示されている情況が現実としてあったからであろう。

しかし、それを親鸞は經典に照らして「かなしき」こととして否定的に捉えているのはあるが、内藤知康氏も指摘されるごとく、単純に天神等を拜すべきではないというのみではなく、次に示す御消息に見られるように、そこには同時に神々に対する侮蔑をいさめるといふ神々に対する肯定的姿勢も明らかに含まれているのである。

まづよろづの仏・菩薩をかろしめまゐらせ、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（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。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。(原典版、八六六頁)

また、慈信坊(善鸞)の義絶に触れる中で、

もしこのこと、慈信に申しながら、そらごとをも申しかくして、人にもしらせずしてをしへたること候はば、三宝を本として、三界の諸天善神・四海の竜神八部・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候ふべし。(原典版、八四〇頁)

ともいつている。善鸞には言つて他の人には言わないという不正があるのならば罰を与えるというのであるから、これら諸神祇は親鸞にとつては肯定的な存在であると言える。少なくとも忌むべき存在ではないことは明らかである。

このように親鸞にとつて神々は帰依すべき対象としては否定的に見るべきではあつても、侮蔑してはならないというのと、念仏者守護という肯定的な見方があるということになる。

念仏者守護については『浄土和讃』に次のような箇所を見いだす。

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(原典版、七〇四頁)

から

天神・地祇はことごとく

真宗の宗教生活と世俗

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（原典版、七〇四頁）

に至る七首である。

これら消息や和讃に見られる姿勢とは、天神地祇を否定しさることなく、むしろその存在を受け容れ認め、諸の天神地祇を善鬼神として仏法守護、念仏行者守護の神々として捉えているということである。

さて、『続日本紀』（天平神護元年十一月二十三日条）に、「神等をば三宝より離けて不触物ぞとも人の年ひてあるのをうけて藤井正雄氏は「日本在来の神祇を仏教でいう護法善神と見なしたことは、神仏関係における習合の理論的根拠を明示した事例としても注目される文献である」と言う。また「親鸞に於いては仏と神々（中略）との間に本地垂迹関係を認める文が僅かではあるが存在すると言わねばならない」という側面をくわえれば、天地地祇の位置づけを親鸞なりの神仏習合や本地垂迹説として、つまり多様な神々への否定的と肯定的との姿勢をみることで、全体として一律ではない親鸞の内なる多様性をここに見ることができるといえよう。

口、寛容と排他

親鸞思想における中心は言うまでもなく念仏往生、阿弥陀仏の選択本願に対する信順・帰依である。そして真宗はこの純粹性を維持しようとしてきたといえる。しかし、これまで見たように、親鸞は天神地祇に帰依はしないとしても、あるいは天神地祇の救済を仰がないとしても、天神地祇を仏法、就中、念仏者の守護神として恭敬するという理解の仕方を否定してはいないことは明らかである。否、むしろ親鸞の言葉はこれらを積極的に恭敬すべきで

あることを示すものではあるが、信心の純粹性の追求のあまりこの点を顧みることが少なかったのではあるまいか。内藤氏はこれに関連して問題の要点を的確に捉え次のように述べている。

ただ阿弥陀仏のみへの帰依こそが、親鸞教義の核心であるといえよう。それは、宗教的純粹性を意味するものであるが、宗教的純粹性は独善性・排他性に陥りやすい。宗教的寛容性の陥穽は宗教的無節操性であるが、宗教的純粹性の陥穽は独善性・排他性・不寛容性である。無節操が寛容と誤認され、独善的・排他的な不寛容が純粹と誤認される場合が往々にして起こりうる。その意味では、宗教的純粹性を保持しつつ、なお排他的な独善性に陥らないことは、非常な難事であると言わねばならない。⁽⁵⁾

ここに於いて考察すべきは節操ある「寛容」についてである。内藤氏によれば、「宗教的純粹性を保持しつつ、なお排他的な独善性に陥らないことは、非常な難事である」として、つまり真宗のめざすべき理想が「非常な難事」として捉えられている。しかし、この難事の実現について、本小論はむしろ「宗教的純粹性の陥穽である独善性・排他性・不寛容性」が真宗風土を狭隘にしてしまうことを恐れ、あえて「寛容」を高揚すべきことを主張するのである。なぜならば、「純粹」の変化を恐れるのならば異時間、異空間、異文化への伝道を諦めねばならないであろうし、さもなくば他者を排斥する外はないからである。いのちあるものにとって「存在することは変化することであり、変化することは成熟することであり、成熟することは無限に自分自身を創造することである」⁽⁶⁾から、いのちあるものとして真宗を考えるならば、したがって、「純粹」の変化を受け容れるならば、つまり寛容を実践するならば、そこに求められる「節操」あるいは節度は見解の多様性の中にこそ展開しうる議論によってもたらされると考えるのである。真宗における質の多様性はその豊かさ・寛容の証である。

三、真宗の持つ寛容性

イ、寺院の形

真宗における寛容は別の形にも表れていることを示す。それは真宗寺院建築の持つ形である。さて、寺院とはある精神のもとに結びついた人間集団とそれが持つ外的形である。その寺院はその根本精神を教義に措き、それを基本にしており、さらにその根本精神としての教義を世俗に伝えるという機能を果たさなければならない。そこに自ずと寺院と世俗との関係を明らかにする必要性が出てくるのである。

およそ人間の営みにおける外に表れた姿・形・動作あるいは他の様々な形式は、それ自体、その人間本人やそこに関わる人間集団が依つて立つ基本精神の反映であると言える。また、逆に、形・形式を整えることに於いて精神が規定され整えられ作られるという側面も否めない。それと同時に、このような形は、受け取り手に於いては、受け取るものの持つ様式にしたがつて受け取られざるを得ないのである。つまり、必然的に表れた精神の形は必ずしも観察者にそのまま受け取られるとは限らないのであって、どのように受け取られるかは受け取る側の恣意である。換言すれば、世俗がどの様に受け取るかを十分配慮しつつ寺院の外見は構成されねばならないのである。

宗教的真理を追求しつつも、それ自体世俗的具体的なモノ（境内、木材、瓦など）によつて形を作り、全体として寺院を構成している限り、寺院とは高踏的な立場を保つというより、むしろあくまでも世俗の事物として存在するより他に在りようがないであろう。そして真宗の諸寺院の外に表れた形や諸形式も勿論その例外ではない。就中その外形としての建築・意匠にみられる形は前述のごとく寺院の持つ精神の現れであるといつてよい。根本精神は

まず言葉で表現され伝えられる。しかし言葉だけではなく他のもの、つまり、外に表れた姿・形に於いて教団は世俗になにかを、意識的にしろ無意識的にしろ、語ってきたと見ることが出来る。仏教寺院の建築や意匠とはいえ、そこにみられる様相は全く世俗のあり方に沿っているといつてよいのである。たとえば、京都にある真宗諸本山とその付属施設、つまり東西両本願寺及び涉成苑（通称枳殻邸）、仏光寺、興正寺の外郭である塀の構造を見れば明らかなく、それらは一つの例外もなく邪氣（邪鬼）を祓うといういわゆる鬼門⁽⁷⁾をもうけている——これら諸寺の意図とは関係なく、少なくとも観察者としての世俗はそのように受け取ることが考えられる——という事実からこのことが言えるのである。

この事実だけではなく他にも様々な形で世俗的「形」を真宗の寺院は持っている。このことから、真宗寺院はその形を世俗のあり方を知りつつ追従し踏襲しているごとくに見える。そしてそれからは世俗に対して決して高踏的超世俗的な立場を保とうとしたのではないことが伺える。そうであれば、平安浄土教を受け継ぎつつ、如来の名号、本願、衆生の信心を中心にした独自の仏教理解を持つ親鸞の思想、真宗の教義とこの形との関係は親鸞の内なる多様性にその淵源を求めることができるであろう。

口、雨乞いの習俗と真宗

さて、親鸞の思想においても多様性をみることが出来るのであるが、親鸞以後も教団の成立とともに、基本を親鸞の教えにおきながら、やはり世俗の多様性を受け容れざるを得なかったのではないであろうか。

本願寺を始めとする真宗寺院を世俗的に支えていたのは門徒であることは論をまたないが、中近世ではその多くを農民が占めていた。農作という生活基盤を持った人びとがその生産活動に直接関係することがらを生きる上での重大関心事として考えていたことは論をまたない。その農民の日常生活における最大の関心事とは天候であり、特

に作物を育てるのに不可欠な雨であったであろう。早魃が来ればたちまち生活が脅かされるからである。そこには雨乞いや逆に日和乞いをせざるを得ない情況が屢々繰り返されたことは想像に難くない。

習俗としての雨乞いについて、ある人類学者に依れば、注目すべきは「各地に伝承されている『雨乞い』行事において、太鼓が不可欠な祭具とされていたという事実である。雨乞い行事は地方によって様々な形態をとっているが、雨を祈願する神格は、雨（水）を司るとみなされた龍神や雷神である⁽⁸⁾」という。さらにこの雨をつかさどる雷神は翁の姿でも表現されているのである。⁽⁹⁾ここに龍神、雷神、太鼓、翁の関連性が見られ、また、横笛の音は龍の声として受けとめられているから、⁽¹⁰⁾これらは天候の支配、特に雨をもたらすことに関わっていることになる。

高谷重夫氏によれば、このような雨乞い行事には面をつけた芸能が演じられ、それらには龍面、天狗面と共に翁面や鬼面も用いられたという。しかし、雨乞い面の主流は翁面であり、雨乞いに猿楽が深く関係していたらしいのである。⁽¹¹⁾

ところで、安心論題のうち「タノムタスケタマへ」において、阿弥陀如来に対して希願請求するのではなく、如来の願力にまかせる許諾の意とする解釈に沿って議論が展開することを教えられる。真宗の救済の論理から見てもこれは正当な議論の組み立てである。しかし、仏陀の救済に対しての希願や請求という点を否定するあまり、実生活の様々な場面で何かを祈り、求め、願うことが真宗者にとって禁忌となつて来てしまつてはいないであろうか。晴れの天気を願うてゐる坊主を作ることは、「お天氣の神様」に晴れの天気を願う日常的比較的単純な習俗であるが、この行為は真宗の立場からそれが請求祈願であるという理由からするべきではない、とは誰も言わないであろう。しかし、この祈り、願い、求めることが他の習俗の場面で行われる場合、真宗世間ではなにがしか抵抗を感じ、自縛的になり、率直にはできないようになっていゝのではなからうか。結果として狭隘な宗教風土を真宗世間に形成してきたと考えられる。

しかし、真宗の精神的風土はむしろおおらかであり寛容なそれを本来持っていたのではないかという仮説を立てるのである。とはいえ、必ずしも真宗門徒が雨乞いのために猿楽や田楽を演じたと主張しているのではない。その様なことを示す資料も寡聞にして知るを得ない。しかし、生活あるいは命が直接関係する天候について実際に猿楽・田楽を演じる演じないはともかく、内的生活において懸命に龍神雷神に祈っていたと推測することはあながち間違いいではなからう。また、真宗門徒が猿楽を演じたにしてもそこに雨乞いの意図が全くなかったとは言いい切れないう仮説は成り立つのである。

四、真宗の可能性

さて、『歎異抄』後序にあるように、「源空が信心も、如来よりたまはりたる信心なり。善信房の信心も、如来よりたまはらせたまひたる信心なり。さればただ一つなり」(原典版、九二〇頁)であるから、十八願成就文にあるごとく「至心に廻向せしめたま」う如来の心という点に於いては信心はただ一つである。その信心とは宗祖の「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」(原典版、九二二頁)とか、あるいは「親鸞におきては、ただ念仏して、弥陀にたすけられまゐらすべしと、よきひとの仰せをかぶりて、信するほかに別の子細なきなり」(原典版、九〇六頁)とかという言葉に端的に示されている。そして信心の根柢ないし軌範は如来のみである。⁽¹²⁾

一方、廻向された如来の至心の世俗における受け取られ方は世俗の多様性の故に決して一つではない。十人十色の宗教生活というべきである。たとえば、先に示したように、法然(源空)の信心と親鸞(善信房)の信心とが一つであるとはいえ、両者の正定聚不退転に対する、また往生浄土に対する理解は異なるのであり、さらに臨終来迎

に対する見解も異なるのである。あるいは法然は本願に帰しているとはいえ、なお、禁欲的生活を守り、親鸞は肉食妻帯という生活を送ったことは周知のとおりである。したがって、師弟関係にあり、またおなじ信心を持つというこれら兩人においてすら宗教生活は異なっていたと言わねばならない。まして、文化も時代も地理風土も異なる条件に於いては、同じく阿弥陀仏の本願に照らされているとはいえ、人々は異なる宗教生活を営まざるを得ないのである。

以上が認められるならば、実際に多様な信心理解や往生の解釈があらわれてくることは至極当然なことであろうことが分かる。この多様性は個々の人々を取り巻く世俗の多様性と密接に関わっている。したがって、如来と衆生の関係以外に軌範や枠組を設け、それからはずれぬものは間違いあるいは異端として排除しようとするのは本来の議論からの逸脱である。むしろ理解や見解の多様性を受け入れる寛容性こそが我々に与えられた常なる課題であり、受け入れられたその多様性の中にこそ真に意味のある議論が成立するのではないだろうか。勝ち負けを競い、新しい軌範を求め作り、正統・非正統を争う議論ではなく、望むべき議論とは、それを通してのみ深い理解をめざすに必須の過程であり、真宗教義を現代に意味あらしめるものと考えるのである。

真宗が親鸞の宗教生活と経験の背景にある文化から離れて、それとは時間的空間的に異なる文化の人々の手に渡った時、真宗はもはやその固有性を喪失し、可能性と多様性に満ちた真宗になるであろう。もしそうでなければ、それ以外の真宗は押しつけがましいものになってしまうことになるのである。以下に議論の端緒となるべき二例を示す。

イ、北米の真宗

かつての本願寺北米開教総長の山岡誓源氏はその著に於いて、

キリスト教が支配的な社会に浄土真宗を紹介するには、親鸞聖人自身が理解されたようにみ教えを伝え得る「教育プロセス」が必要とされる。また自己主張を旨とするアメリカ社会では、人間中心なアプローチが不可欠である。

浄土真宗の伝統教学——宗学（教義学）として知られる——の中では、宗教教育の議論は受け容れられたい、と私は思う。過去及び現在の学者は、あらゆる異端的・自力的見解と戦うために、「回向された信心」という他力の教義の純粹性・全一性を保つことに努力してきた。そのため伝統教学では、「教育プロセス」という面にはほとんど考慮を払おうとしなかったのである。⁽¹³⁾

と述べ、アメリカ社会での伝道のあり方の方向を明確にしつつ、日本の状況において展開してきた教学をそのままそこに当てはめることに無理のあることを指摘している。

また、浄土真宗の伝道のあり方が、ここにいう「自己主張を旨とするアメリカ社会」あるいは「自分のみの利益を求めようとする文化の」⁽¹⁴⁾アメリカ社会に適合せず、結局、「浄土真宗の教えが本願寺や移民集団によって非日本人に伝道される」ということは、実質的になかったのである。⁽¹⁵⁾と結論づけている。

さらに、このような前提に立って、山岡氏は氏独特の宗教教育論（「教育プロセス」論）において、「回向される信心」⁽¹⁶⁾を六つの相を持つものとして展開している。すなわち、開縁（Expanding）、懺悔（Self-Reflection）、大悲（Great Compassion）、歡喜（Great Joy）、報恩（Gratitude）、人生究境（Life of Meaning and Growth）の六つである。そしてそれぞれの根拠を本典の教巻（開縁、懺悔）、行巻（大悲）、信巻（歡喜、報恩）そして最後に証巻（人生究境）に配当している。⁽¹⁷⁾この六相について氏によれば、「要するに『六相』とは阿弥陀仏の大悲心の諸相の現れであり、また同時に法の真実が動的にはたらいてわれわれを救うそのプロセスを目に見える形にしてくれるものなのである。」⁽¹⁸⁾となる。これを導入することにより、アメリカ社会の中でさらなる伝道の展開が予想されるという。

この説は三十年ほど前から氏が主張されてきたものであるが、従来の我が国における親鸞の思想に対する理解とは異なり、親鸞の著述から論理的に導き出されたものではない。むしろ北アメリカの開教伝道に携わってきた人物が、自らの信と伝道の経験に根ざして以上のような理解や方法を導きだし、分節化し、それを本典の諸巻と関連づけているという点で特徴的である。そして残念ながら、これについて真宗世間で議論されたことはほとんどないのである。信心についてのこれら六つの相が導入されるべき北アメリカの必然性や意義について、文献的にも宗教哲學的にも、まさしく議論があつてしかるべきであると同時に、この新しい見方は真宗の日本の文脈を超えて考察し議論する出発点として十分意義のあることだと考える。

ロ、往生について

今ひとつ議論すべき「往生」についての論がある。それは寺川俊昭氏の「難思議往生」についての議論である。氏は親鸞聖人は『無量寿経』によつて、信心の獲得によつて実現するこの生存を「得往生」と頂戴したのである。⁽¹⁹⁾と述べ、あるいは

現生に正定聚に住する生は、そこに浄土の功德を自証する生であることを明らかにしようとしていることと了解する。⁽²⁰⁾

といった論を展開されている。ここに見られる「往生」に対する見解は氏自身の学問的研鑽と信心の生活経験からくるのであつて、正定聚に住する信心獲得したものの現在の生において「得往生」とするのである。

この点については旧聞に属するが、かつて上田義文氏が「往生」を現生と関連づけて理解するという点で寺川氏の論と軌を一にする主張を展開されたことがある。⁽²¹⁾ 決着というほどのものが出ないまま、上田氏に対する反論は時間経過とともに熱が冷め、現在に至つては⁽²²⁾

正定聚や往生をどのように受け取るかということとは真宗においては中心的な問題である。その重大な問題について、寺川氏の主張の投げかける意義は大きいと考える。真宗の諸派を超えて議論すべき内容であろう。「節操」ある「寛容」を持った真宗の議論がこれを端緒に展開することは真宗を質的に多様にし、したがって外に開けた真宗にせしめるであろう。

五、まとめ

親鸞の天神地祇に対する姿勢は、本典所引の經典においては神祇不拜を明示し、和語による和讃や御消息の文ではむしろ天神地祇を仏法や念仏者の守護神として見る傾向にある。このように親鸞は天神地祇に対して比較のおおらかな姿勢を見せ、多様性があるといえるのである。概略、苦からの解脱すなわち阿弥陀如来の救済という中心的課題に関しては神祇不拜という姿勢を貫徹しつつも、念仏者ではあっても習俗の中に暮らさざるを得ない世俗生活の側面に関しては天神地祇に対する恭敬の気持ちをも肯定的に考えていたとするのが妥当であろう。いわばそれらは神仏習合や本地垂迹として捉えることができ、習俗を否定せず、仏教のあり方としてその行きわたる世界をはるかに広く親鸞は考えていたであらうし、見る側からすれば、真宗寺院はそれを「鬼門」という形に象徴的に示していることと見ることができるのである。

また、既に見たように、蓮如の御文章にある「タノム」「タスケタマヘ」についての研究者の研鑽解釈の世俗生活への影響がおそらく近世以後影響して来たのであろう、実生活における単純な祈願請求すらも避けるべき姿勢として受け取られているようである。しかし、特に雨乞い習俗に見られるように、それは農民にとって生活の基盤を揺るがす重大関心事であるが故に、真宗的理解を意識しつつも、ことさら教学的議論を介することなく、論理や言

挙げを勞することなく、猿楽という形において、雨乞いを暗々裡に演じていたという仮説も成り立つであろう。

専門的教學の研鑽から派生波及する世俗生活へのなんらかの影響は真宗を狭隘な宗教世間として自縛する側面を持つことを指摘したのは、親鸞においてもまたその後の真宗世間においても、多様性、寛容さ、おおらかさ、というものが本来あつてしかるべきであると考ええるからである。

さらには真宗が日本的文脈を超えて発展展開するためには、時間と空間を隔てたところにおける真宗のあり方をあらためて議論の対象にし、よつて現代における多様な真宗の意味を追求することは重要な課題であらう。

註(1) 内藤知康氏はその著「親鸞の神祇観についての一考察」(『龍谷紀要』第十五卷第一号 一九九三年三月)で、「現

代の真宗信仰と神祇崇拜とが混在する現状には、明治以降の国家神道の影響が色濃く残っている」という見解を示されている(二二頁)が、本小論はこのような側面のあるを全く否定しない。しかし山川草木を背景にした天神地祇に対する民衆の千年以上の関わりや姿勢がたかだか七、八十年の政策によつて大きく変貌したとも考えにくいという立場を本小論はとる。

(2) 内藤、前掲書、十三頁。

(3) 藤井正雄、「日本人にとつての神と仏」、岩波講座『日本文学と仏教』第八卷(仏と神) 一九九四年、十四頁。

(4) 内藤、前掲書、十頁。

(5) 内藤、前掲書、十三頁。

(6) 淡野安太郎、『ベルグソン』勁草書房、一七〇頁。

(7) 鬼門とは陰陽五行説に根ざしたものとわわれている。建物の中心から見ても外郭の良(東北)に当たる角が邪悪な鬼(氣)の進入口として考えられ、その邪気を払うためにその角を敷地内へ反転したように折れ込ませた構造を言う。あるいはその場所に音を出す太鼓堂(音による邪氣払い)や経蔵(聖なるものによる邪氣払い)を配置したり、あるいは両者を組み合わせたのも同様である。

(8) 小松和彦、『悪霊論』築摩書房 一九九八年、一八二頁。

- (9) 同右、一七六頁。
- (10) 同右、一八三頁。
- (11) 高谷重夫、『兩乞習俗の研究』法政大学出版局 一九八二年、五六五～五七四頁。
- (12) 「信心の根柢乃至規範は如来のみである」と言う言説すらすでに世俗的である。言説による表現がすでに世俗的だからである。
- (13) セイゲン ヤマオカ、『アメリカへの真宗伝道―宗教教育の新しいかたち―』（粕川壽裕訳）永田文昌堂 二〇〇五年、一五二頁。
- (14) 同右、一七三頁。
- (15) 同右、二六五頁。
- (16) 同右、二〇一頁。
- (17) 同右、二〇二頁。
- (18) 同右。
- (19) 寺川俊昭『往生浄土の自覚道』法蔵館 二〇〇四年、四十八頁。
- (20) 同右、四十五頁。
- (21) 上田義文、『親鸞の「往生」の思想』（『同朋学報』第十八・十九合併号、昭和四十三年十二月）。および上田、『親鸞の往生の思想について』（恵谷先生古希記念『浄土教の思想と文化』仏教大学、昭和四十七年三月）。
- (22) たとえば、内藤知康、『宗祖の往生観』（『真宗研究』第三十八輯、平成六年一月、所収）がある。

付記『浄土真宗聖典（原典版）』からの引用については、漢文は書き下し、漢字は同註釈版所用のものを用い、カタカナはひらがなに替え、必要とおもわれる箇所には濁点を付して表記した。