

親鸞の神祇に対する態度

——神祇方便説をめぐって——

築 田 哲 雄

日本の風土がもつ宗教性は、これまでに多く指摘されてきたように、あらゆる宗教を「無限抱擁」する「雑居的寛容さ」を特徴とする中で、親鸞のそれは「大無量寿経 真実の教 浄土真宗」とする立場より他の教行の宗教的価値を簡非する「選択の論理」を原理として成り立つ希なる宗教の一つといえよう。そのことは、おおかたの教説が受け入れてきた神祇に対して、親鸞は明確な不帰依神祇の態度を明かしたことにあらわれている。

それ修多羅に拠て真偽を勘決して、外教の邪偽の異執を教誡せば、『涅槃経』に言はく。仏に帰依せば、終に其の余の諸天神に帰依せざれと（『真聖全』Ⅱ一七五頁）

しかし、それゆえ親鸞の不帰依神祇が、神祇信仰を基調として諸宗教の存在意義を肯定する体制の思想からは常に「偏狭

性」として論難を受け、支配権力から弾圧される理由にもなってきた。親鸞以降、そうした論難、弾圧に対応して、真宗の側から神祇不帰依に対する種々の解釈が試みられてきたが、その大筋は、親鸞の明かした不帰依神祇の明白性にもかかわらず、不透明化さらには妥協・変質化とみるべき解釈された歴史であったといえよう。そのことは、不帰依神祇が歴史社会の中に生きつづけるには、いかに困難で重々しい課題であるかを示しており、それはまた、その困難性ゆえに不帰依神祇が、世俗との厳しい対決を避けない親鸞の思想の中核として位置していることの証しに他ならない。ことに今日、「靖国問題」などによって神祇信仰を強要する動きと同時、「第三次宗教ブーム」といわれる宗教状況によって、我々の中に新しいかたちの神祇を受け入れていく土壌が形成されてきつつあるなかで、真宗の中に、神祇不帰依を貫く論理と実践が蓄積しうるかどうか、きわめて重要な課題となっ

ている。こうした状況のもとに、近年、親鸞の神祇観についての諸説が出されているが、そのなか「神祇方便説」とも呼ぶべき論を取り上げてみたい。

「神祇方便説」の特徴は、不帰依神祇とは神祇を単に非真実として否定し、無縁化することではなく、むしろ真実に通入させる方便として、新たな価値を見出だそうとする説で、これには後にみるように、否定された神祇も最終的には仏教の慈悲の中に包摂されるという肯定的方便説と、神祇を否定的契機（方便）として帰依仏が成り立つとする否定的方便説がある。親鸞の神祇観を排除か是認かでみる従来の解釈では、帰依仏と不帰依神祇の關係の必然性を見出だせないとして、その克服の論理として出されたものであるが、その意趣に関わりなく「神祇方便説」のもつ方向性は、さきに述べた親鸞以降の真宗の神祇信仰への妥協・変質化の歴史を追認する危険性を孕んでいると思われる。以下、「神祇方便説」の概要とその問題性を述べよう。

二

「神祇方便説」が出された直接の契機は、親鸞の不帰依神祇と明かす一方、神祇不可粗略・神祇護念を説く、一見矛盾する説示に対して、両者の矛盾をどう解するか、について提示されたものである。この神祇不可粗略・神祇護念を明確に

説く資料として、建長六年九月二日付の親鸞の消息があげられる。

まづ、よろづの仏・菩薩をかるしめまいらせ、よろづの神祇・冥道をあなづりすてたてまつるとまふすこと、このこと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、自力にては生死をいずありしゆへに、転劫多生のあいだ、諸仏・菩薩の御すゝめによりて、いまうあひがたき弥陀の御ちかひにあひまいらせてさふらふ御恩をしらずして、よろづの仏・菩薩をあだにまふさんは、ふかき御恩をしらずさふらふべし。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かみは、かげのかたちこそへるがごとくしてまもらせたまふことにてさふらへば、念仏を信じたる身にて、天地のかみをすてまふさんとおもふこと、ゆめゆめなきことなり。

『真聖全』二七〇頁

1、神祇肯定的方便説

△阿満利磨氏の説▽

親鸞の伝道が村落共同体に及ぼうとしたとき、禁忌や神祇の問題を無視出来なくなった。「方便化身土」巻において批判の対象となった、定散二善や自力、外道とは、村落共同体の維持、強化の上で欠くべからざる思惟ということができ、いづれも、現世でのモラルの強化に役立つものであり、その善根功德尊重は、共同体の安定にも有効であった。とりわけ、神祀祭祀や、それにとりなり忌みの強調は、それによ

つて村落の団結をはかる恰好の手段を提供する。親鸞は、漂泊の聖として、村々をめぐりながら、村落共同体を維持発展させる精神との葛藤、相剋を経験し、次第に、それらをかき包摂するかという問題に腐心し、ついに、方便による救済論を展開することになったと考えられる。

こうして親鸞は、絶対他力から遠い教えでも、それを否定し捨て去るのではなく、方便の名によって包摂し、絶対他力へと転ぜしめるという姿勢をとる。すなわち天神も鬼神も、星宿も魔も暦日も、そのおこりは、「衆生を憐愍せむがゆへに、正法のともしびを熾然ならしむ」ところにあったのであり、そのもとの意味に早くめざめよと説く。また、祭祀については、先祖祭祀をはじめとする神々も、「俗をこしらふる」方便であって、一日も早くその方便性にめざめよと説く。

親鸞が、あれほどまでに批判した聖道門や外道につかえる人々に対しても、最終的には方便の論理をつかって救済しようとするのも、仏教の慈悲の精神にもとづく。

2、神祇否定的方便説

△田代俊孝氏の説³⁾

親鸞の神祇観は、厳しく神祇不拜の立場に立ちつつも、信心獲得の立場からすれば、それが「方便」として、否定的契機、否定的媒介となっている。その立場で、「天地の神をすてまふさんおもふこと、ゆめゆめなきことなり」と言われた

との見方である。

神祇が「方便」として否定的契機、否定的媒介となるとは、神祇にたよることは、それが真剣であればあるほど、かえって、神祇自力行の不成就を導き、われわれをして、その功德を積むことのできない限界を知らしめ、自己の醜い現実を赤裸々に自覚させるよりほかない。かくて、われわれは、ここから、神祇を祈る自力心をひるがえして「帰依三宝」の世界に廻入せざるをえないのである。

△池田勇諦氏の説³⁾

（池田氏は、蓮如の神祇観が親鸞の神祇不帰依の精神に比して妥協的・二元的なものとして多く受けとられていることに對する反論として述べられている。）

神祇「方便」は、「もろもろの雜行を修する心をすて、また諸神諸仏に追従もうす心をもみなうちすて」られた事実への帰向による真実への謝念の跡づけであって、何よりも神祇が弥陀に帰命する否定的契機であることを意味している。それゆえに神祇不帰依は、「諸神・諸仏・菩薩をかるしむ」る神祇排除の姿勢化をゆるさない。「あながちにこれをかるしむべからず」といわれる所以であって、かぎりなく「諸神諸仏に追従もうす」行者われ自身を問い続けていく痛みの歩みを賜っていくことではない。

応化身の思想に基づく「方便」は、簡捨の意としての神祇

不帰依と、通入の意としての神祇不可粗略とを内実とするところにおいて、神祇に対する是認の論理でもなければ、いわずや排除の論理でもない。どこまでも「雜行をなげすめて一心に弥陀に帰命」する自覚の道理であることを、深く思念すべきであらう。

三

かくして神祇方便説は、神祇を肯定的にせよ、また否定的契機・否定的媒介としてにせよ、真実への通入の方便となることを主張したものであり、その出拠として前掲の消息にみられる神祇不可粗略・神祇護念の説示をあげるが、はたしてそれは神祇の方便なることを明かしたものであろうか。たしかに仏・菩薩と同様に神祇・冥道の不可粗略を説くが、たとえば蓮如が「諸神・諸仏・菩薩をもおろそかにすべからず」（『御文章』二帖目六通）と両者を一括りに並べることなく、別々に不可粗略を説く形が取られている。しかも仏・菩薩に限って、「いままうあひがたき弥陀のちかひにあひまいらせ」たのは、「無量無辺の諸仏・諸菩薩の利益」であり「諸仏・諸菩薩の御すゝめ」と真実通入の方便となし、そこから注意深く神祇・冥道が外されている。これは、「夫一切の神も仏と申も、いまこのうるところの他力の信心ひとつをとらしめんがための方便に」（『御文章』二帖目十通）と、神・仏ともに

方便と明示する蓮如の神祇観とは明らかに異なっている。

親鸞がこのように仏・菩薩と神祇・冥道の両者の区別に注意を払うのは、『化身土文類』に明かされる「仮」と「偽」の相違にほかならない。『化身土文類』冒頭の要門説意に、

然るに、濁世の群萌、穢惡の含識、いまし九十五種の邪道を出でて半満・権実の法門に入るいへども、真なる者は甚だ以て難く、実なる者は甚だ以て希なり、偽なる者は甚だ以て多く、虚なる者は甚だ以て滋し。是を以て釈迦牟尼仏、福德蔵を顕説して群生海を誘引し、阿弥陀仏如来、本誓願を発して普く諸有海を化したまふ。（『真聖全』Ⅱ一四三頁）

と、邪道・外道を出た仏弟子がなお「偽」（Ⅱ六十二見、九十五種の邪道）を引きずり「偽」に転落していく現実に対して、釈迦仏がそれらを真実に誘引せんための方便として仮門を顕説されたことが明かされてある。とすると、「偽」に陥った者を真実に誘引する方便として要門、仮門が説かれたのであって、「偽」そのものが方便となるということではない。この文でも明らかなように、親鸞にとって方便とは、あくまでも仏が方便と説かれた教説であるゆえに方便（仮門）となりうるのであって、仏説でもない、まして教誡されるべく「外教邪偽の異執」（『真聖全』Ⅱ一四三頁）の最たる神祇が方便となるべくもない。

さらに「否定的方便説」のいうところの否定的契機（方便

とは、「神祇にたよることは、それが真剣であればあるほど、かえって神祇自力行の不成就を導き、われわれをしてその功德を積むことのできない限界を知らしめ」ることであるならば、真実の世界に入るには、いよいよ真剣に神祇をたよれということになり、これは「神祇妥協説」にまさる神祇肯定論であろう。また「真実信心を獲得したものからみれば、自らが神祇に迷っていたことまでが、大悲願海に包まれていたと知らされて来るのである。ここに外教まで方便として包みこんでいく願海の広さを感じるのである。」とされるとき、親鸞の神祇不帰依と明かす「選択の論理」は、「願海の広さ」の名によって神祇までが包摂され全面肯定された論理に実質せられていることが知られよう。

親鸞の「仏に帰依せば、終に其の余の諸天神に帰依せざれ」との説示は、帰依仏（信心）が世俗の只中での事態であるがゆえに、世俗とりわけ、世俗性の思想的集約として存在する神祇に対して厳然たる不帰依の態度を保持することにおいてのみ形成しうることを、また帰依仏においてはじめて、出世を遮蔽する（魔は煩惱よりして菩薩を妨げる『真聖全』Ⅱ二〇一頁）本質が見すえられ、いよいよ神祇不帰依の姿勢が貫かれていくことを明かしたものであらう。

しかしそのことは逆に、不帰依神祇が必ずしも帰依仏を志向し、帰依仏を必然することを意味しない。なぜなら帰依仏

とは関係なく、たとえば体制変革をのみ目的にする立場（むろん帰依仏における不帰依神祇には社会変革の論理をも内在するが）における不帰依神祇もありうる。親鸞の消息に説く神祇不可粗略は、念仏者におけるこうした帰依仏（信心）を離れたところでの諸仏や神祇への粗略（造悪無碍）が、結局「念仏信ぜず弥陀の御名をとなへぬ身」（『真聖全』Ⅱ七〇一頁）となることを明かしたものであって、決して神祇を真実通入の方便と位置付けたものではない。

かくして親鸞の神祇不可粗略の説示が、神祇方便説の神祇を真実のはたらしき、方便とまで意味付けられて理解されるとき、たとえそれが否定的契機としてであっても、世俗と対峙する信心の性格を、不帰依神祇と、日常にせまられる念仏者の具体的な態度決定の問題として提示した親鸞の説示を、不透明化、観念化し、安易に世俗と妥協する道を開くと同時に、神祇をも包摂するという「方便説」が、事実は逆に方便の名によって神祇に包摂・解消される危険性が極めて強いといわねばならない。

- 1 阿満利磨『中世の真実』二四七～二六五頁
 - 2 田代俊孝『親鸞の神祇観』（日本仏教学会編『仏教と神祇』）
 - 3 池田勇諦『蓮如の神祇理解を問いかえす』（『真宗研究』三十二輯）
 - 4 前掲『親鸞の神祇観』二五五頁
- △キーワード▽ 神祇方便説、不帰依神祇、神祇不可粗略