

了譽聖罔『鹿島問答』における本地垂迹説

鈴木英之

一、序言

了譽聖罔（一三四一～一四二〇）は浄土宗第七祖として南北朝から室町前期にかけて活躍した學僧である。⁽¹⁾その學問の範圍は自宗に留まらず、天臺・眞言・俱舍・唯識・禪・和歌など幅廣く、神道に關係する文獻も著したことが知られている。聖罔は『日本書紀』『麗氣記』『古今序』と、當時の學僧が重要視した三書に關する註釋を著すなど、神祇思想史研究においても注目すべき點が多い。⁽²⁾

神道に關係する書物は現在確認できるもので八書存在するが、成立年不明のものを除くと、殆どが晩年に集中している。聖罔は、四十～六十歳頃までの約二十年間に『三藏二教略頌』⁽³⁾

了譽聖罔『鹿島問答』における本地垂迹説（鈴木）

『釋浄土三藏義』など、百卷以上に及ぶ浄土教に關する書物を著している。それらの執筆が一段落した後、晩年に至って本格的に神道關係書物の執筆にかかったと考えられるのだが、小稿で取り上げる『鹿島問答』（一名『破邪顯正義』⁽⁴⁾）は、永和三年（一三七七）、聖罔三十七歳の著作であり、浄土教學書の本格的な執筆以前に著された最初期の神道に關する著作といふことができる。

次に聖罔の神道關係著作を掲げる。

『鹿島問答』（『破邪顯正義』）一卷

永和三年（一三七七） 三十七歳

※この間、多數の浄土關係著作を執筆する

『日本書紀私鈔』天地人三卷

應永五年（一三九八） 五十八歲

『麗氣記私鈔』十四卷

應永八年頃

『麗氣記拾遺鈔』一卷

應永八年（一四〇二） 六十一歲

『麗氣記神圖書私鈔』一卷

應永八年頃

『古今序註』十卷

應永十三年（一四〇六） 六十六歲

『觀心要決集』一卷

成立年不明
成立年不明

『久目歌註』一卷

ただし、『鹿島問答』には十八條の問答が記されるが、神についての議論が行われるのは、第一・二・三・四・九・十條だけで、問答の全てが神に関する話題というわけではない。⁽⁵⁾本書は、浄土宗に對しての様々な偏見や誤解を解き、浄土宗への歸依を説く、民衆教化を目的として著されたものと考えられる。假名交じりの平易な表現や文體が用いられており、

兩部神道書・伊勢神道書といった、いわゆる中世の神道書とは性格が異なることを豫め念頭に置いておかねばならない。しかし、問答の中に見える念佛者の態度を通じて聖岡の神祇觀を伺い知ることができ、そこには晩年の著作に通じる思想の萌芽を認めることができる。そこで小稿では、今後、聖岡の神祇説を説明していく上で大前提となる『鹿島問答』の神祇觀、特に本地垂迹説に注目して論じていきたいと思う。

二、『鹿島問答』の本地垂迹説

『鹿島問答』における聖岡の本地垂迹説については、既に幾つかの先行研究が存する。その多くは、日本で主に神佛關係に用いられる本地垂迹・和光同塵の思想とは異なり、聖岡が、阿彌陀佛を諸々の佛・菩薩・神の本地とする特殊な本迹關係を説いたことを指摘し、またこうした説は、存覺を始めた浄土系諸派の中で唱えられていたものと大差はないと結論づける。⁽⁶⁾現在もこの評價にさしたる變化はないようだが、私は、同じ阿彌陀一佛に集約する本地垂迹を説いても、存覺を始めとした浄土系諸派の説と、聖岡のそれとでは、少なくとも阿彌陀佛へと至る論理展開に違いがあると考えている。そこでまず始めに先行研究を踏まえながら『鹿島問答』

における本地垂迹説を検討し、その後には聖罔の獨自性について指摘していきなうと思ふ。

『鹿島問答』は、聖罔が十數年に及ぶ諸國の遍歴より常陸に歸還し、一夜の宿を鹿島神宮の境内にあつた安居寺に求めるため、たまたま神宮の社頭を通りがかつた時に、鹿島神宮の社官であり念佛者である翁と、日々神前にて念佛を唱えている女との問答を忍び聞き、書き残したものと設定で記される。『鹿島問答』第二條「鹿島大明神御本地之事」では、第一條「鹿島大明神緣起之事」で鹿島社の緣起が説かれたことを受け、鹿島明神の本地は何かという問答がなされる。

翁云、機欲既異、聖應非一申タレハ、和光本意但結縁者攝セン爲也。何一佛一菩薩滯。（一）

つまり、様々な衆生がいてそれぞれ機欲が異なる。和光同塵の本意は結縁の者を攝するためのものだから、一佛二菩薩に留まらず、様々な姿を現すというのである。翁は例を擧げて説明していく。

サレバ、昔萬卷上人當社參籠、本地御事祈玉ヒシカハ、明神御夢想曰、

本地觀世音 常住補陀落

爲度衆生故 示現大明神

了譽聖罔『鹿島問答』における本地垂迹説（鈴木）

仍上人補陀落渡リ玉ヒテ、椎木三箇伐海水浮へ玉フ。其木此浦打寄。還玉ヒテ此取三尊觀音造玉フ。其内一體今神宮寺本尊十一面是也。又、筑波山空淨聖人祈誓申サレニシニハ、即夢中告白、

ワレヲシレ釋迦牟尼佛ノ名ヲ出テテ

サヤケキ月ノ夜ヲ照トハヘト

聖人返歌云、

世ヲウシト思ヒ入ニシクロカトニ

ナニユカシサニ立チカヘルランヘト

又明神御歌云、

皆人ヲアハレム心フカケレハ

ナホクロカトニ返ルトハシレヘト

仍空淨聖人造釋迦堂。今安居院是也。又有人大日告ケ玉ヒケレハ、作大日堂。又藥師示玉フトテ造藥師佛。根本寺是也。何本地號面面機應玉ヘリ。

ここでは、全國に神宮寺を創建したことで知られる萬卷上人が、鹿島明神の夢告を受け、十一面觀音を鹿島神宮寺の本尊としたこと、筑波山の空淨聖人が同様に夢告を受けて釋迦堂を建立したこと、大日と告げられれば大日堂、藥師と示されれば藥師佛を造立したことなど、常陸國、鹿島神宮周邊の寺

堂本尊の縁起を述べ、これらの佛・菩薩は、いずれも本地と號して衆生各々の機根に應じて現れたものと結論づけている。通常、衆生に應じて現れるのは、かりに現れる神であるが、これを見る限り、聖罔は、本地である佛・菩薩も衆生の機宜に應じて現れると考えていたようである。

しかし第二條の後半部では、「但シ」として鹿島明神が例外的な存在であることが語られる。

但、萬卷上人御建立神宮寺本尊右脇、少宮殿中打付奉有之。上人勗草以來未開之。上人曰、此是正明神御本地也。佛菩薩得名皆應機宜。不可一準。然開之可レ背諸機利益故、堅所祕藏也。不可開之、自以釘御戸打付ケ玉フ。仍今人見ルコトナシ。サレドモ昔ヨリ習傳知人少少有之。愚老重代社官、故所知之也。御志切マシマセハ語申サンへ低聲。此是阿彌陀三尊御座也。鹿島神宮寺の本尊の右脇にある少宮殿は扉が打ち付けられており中を見ることはできない。これは萬卷上人が神宮寺草創の際に打ち付けたもので、中には鹿島明神の正しい本地がある。けれども本地となる佛・菩薩の名は、人々の機宜に應じるため一つには定まらない。それ故に扉を開けば諸々の機の利益に背いてしまう可能性があるので堅く祕藏するのだ、と

述べ、續いてそれが實は阿彌陀三尊であることが「低聲」で語られる。ここに、鹿島明神には、衆生の機宜によって現れる様々な本地を攝する存在として「正シキ明神ノ御本地」である「阿彌陀三尊」が存在することが知られる。だが、このように全ての佛・菩薩を包攝する存在として阿彌陀佛が設定されているのは鹿島明神だけなのだろうか。

『鹿島問答』第三條「念佛行者可誠神明參詣義乎之事」では、近年、念佛者と稱する人々が神明參詣を誠めているが何か根據はあるのか、という問答がなされ、本地垂迹の理・神明の本意が明かされていく。

大凡是末代獨世無智無行人等ニソレホド誠メラレ嫌玉フ程、神明御體、何トテ阿彌陀如來垂迹化現玉ハンヤ。長長事ナレドモ、一里法界根本、萬法縱橫枝末至ルマテ委申侍。眉潛聞キ玉へ。

始めに、翁はそれ程までに神明が誠め嫌われているなら、なぜ阿彌陀佛が神として垂迹するのかと反論し、一理法界の根本から萬法枝葉の末節に至るまで垂迹について説明しようとして述べる。その前提として

先、本覺明妙元清淨體、人人本分實理・生佛不分極位。

中也。然四根、二智萬像森宛緣時、可度衆生有見。

と、「本覺明妙元清淨體」という「一理法界根本」に當たる最も根源に位置する存在が擧げられる。この「清淨體」が濟度すべき衆生の存在に氣付き、各々の機根に基づき垂迹形を現すという。續けて翁は三重の垂迹形を擧げていく。

まず第一重の垂迹は、

仍、衆生緣慈悲催サレテ、或淨土、或穢土、尋所被機根、現能化佛身、說種種法、箇箇悟得セシメ玉フ。是一重垂迹也。

と、諸々の衆生の機根に應じて能化の佛身を現じて各々に適した説法を行い、個々の悟りを得させるという佛形の垂迹とする。

第二重の垂迹は、

加之、向妙覺果滿高位辭、菩薩卑劣修行趣、或十地、或三賢衆生近付、與物結緣シ玉フ。觀音正法明如來、文殊龍種王如來等、如是二重垂迹也。

と、妙覺果滿の高位、つまり佛の位より菩薩位に趣き、十地の菩薩、三賢の衆生に近づいて、結縁を行うという菩薩形の垂迹とする。

第三重の垂迹は、

了譽聖罔『鹿島問答』における本地垂迹説（鈴木）

剩、普現色身三昧力能難思、普門示現應用無窮時、度生心無足期。故或權現、或明神應各各境、利三界面機、深忍生死、妙精進詣悅ヒ玉フ。是第三重垂迹也。

と、各々の機根により權現や明神などの姿を取り、深く生死を忘み、精進潔齋を行った人々の參詣を喜ぶという神形の垂迹とする。通常、我々が思い浮かべる佛と神との本地垂迹關係がこれに當たる。

以上のように聖罔は、濟度する對象にあわせて、一理法界の根本から萬法枝葉の末節に至るまで、つまり佛から衆生に近い所まで、大きく三重の垂迹形を提示する。ここで注目すべきは、聖罔が、通常は神の本地となる佛・菩薩も垂迹の一種として擧げていることである。本地垂迹説は、もとは『法華經』の壽量品で久遠實成の釋迦を本地とし、歴史上の釋迦を垂迹としたことに基づき、それを神にまで應用擴大したものである。日本ではさらに「和光同塵」の語を用いて、神佛關係をあらわすのに盛んに用いられたが、『鹿島問答』では、諸々の佛・菩薩・神明の全てが、衆生を救いに現れた「垂迹」として擧げられているのである。

なお、垂迹は本地がないと成り立たない相對的な概念であ

るから、佛・菩薩も垂迹とすると、當然、本地が必要となる。翁は述べる。

サレハ若和光同塵且結縁爲事ヲタニモ解リナハ、強^{チニ}以^テ三神明^ヲ正トセンヤ。若又内證智德唯佛與佛境界^ノ平等^ニ平^{ナリト}等^シ。悟リナハ、本高迹下菩薩何^ニ必歸^ル。但本佛歸スヘ^シ。

和光同塵は結縁のために佛がかりに神の姿を現したものであるとさえ理解すれば、必ずしも神明を最高の存在として崇める必要はないし、また、内證の智徳が唯佛與佛の境界では平等であると悟るならば、必ずしも本高迹下の菩薩に歸する必要はない、全ての本地である「本佛」にただ歸依すればよいというのである。

「本佛」は、先に見た「一理法界根本」「本覺明妙元清淨體」が該當すると考えられるが、具體的にはどのような存在を指すのか。本文中に明記はされていないが、先に、翁が「何トテ阿彌陀如来ハ垂迹化現シ玉ハンヤ。」⁽¹⁸⁾と反論していたことから、阿彌陀佛を指していると考えられる。第二條で、鹿島明神の正しい本地が阿彌陀三尊であると低聲で語られていたのもこれを意識しているものと思われ、本地を阿彌陀佛にする説は、鹿島明神に限定されるものではないことが伺え

る。聖罔は、神佛関係をあらわす通常の本地垂迹・和光同塵の思想とは異なり、阿彌陀佛が、諸々の佛・菩薩・神全ての本地となる、特殊な本迹関係を説いているのである。第二條で、萬卷上人や空淨上人の請に應じて釋迦・大日・薬師など様々な本地が現れたのは、阿彌陀佛を頂點とする特殊な本地垂迹説に基づいていたと考えられるのである。これは聖罔の神祇觀の大きな特徴のひとつといえる。

しかし、全ての佛・菩薩・神を阿彌陀佛に集約する傾向は、淨土系諸派の書物、特に淨土眞宗の學僧である存覺の著作と共通性があることが先行研究において指摘されている。

例えば存覺作とされる談義本『諸神本懷集』⁽¹⁹⁾には、

彌陀ニ歸シタテマツレバ、モロモロノ佛菩薩ニ歸シタテマツルコトハリアリ。コノコトハリアルガユヘニ、ソノ垂迹タル神明ニハ、別シテツカフマツラネドモ、オノツカラコレニ歸スル道理アルナリ。⁽²⁰⁾

(中略)

コレハ、諸佛ミナ彌陀ノ分身ナリトキコヘタリ。シカレバ、本佛ノ彌陀ニ歸センヒト、分身ノ諸佛ニ歸スルコトハリ、イハザルニ顯然ナリ。コノユヘニ、垂迹ノ御コ、ロニカナハントオモハ、本佛ノ彌陀ニ歸シタテマツル

〔21〕
ベシ。

と、諸佛・諸神は彌陀の分身であるから、彌陀一佛を念じれば、全ての神祇・諸佛・諸菩薩をひとつももらさず念じることができなのだ、として阿彌陀一佛に歸依することを勧めらる。また『諸神本懷集』成立に影響を與えたと言われる『神本地之事』にも、

皆是彌陀一佛ノ分身ナルカユニ彌陀一佛ヲ念シ奉ニ、
一切ノ神祇冥道ト日月星辰ト十方世界ノ諸佛菩薩ヲモラ
サス念シ奉也。

(中略)

然則一切ノ權現ト大明神ト日月星辰ヲモラサス念セムト
ヲモハム人ハ、一心ニ彌陀一佛ヲ念シ奉ヘシ。²²⁾

と、『諸神本懷集』同様の説が見られる。さらに、多少論理は異なるが、法然假託の『一向專修之七箇條問答』にも

阿彌陀如來は諸佛の師なり。大日如來、阿彌陀佛の變作、
また藥師は阿彌陀の舊妻、地藏は阿彌陀の御弟子、觀音
勢至、彌陀の兩子なり。そのほか諸佛菩薩はみなく阿
彌陀の御弟子なり。

などと、阿彌陀佛を諸佛の師として集約する動きを見ることが
できる。

了譽聖問『鹿島問答』における本地垂迹説(鈴木)

以上のことから、先行研究で指摘されているように、『鹿島問答』の本地垂迹説は、當時比較的流布していたと思われる談義本などの説と近い立場を取っていることがわかる。しかし『諸神本懷集』や『神本地之事』などの説は、諸々の本地を攝する存在として本佛である阿彌陀佛を立てたことに違いないが、實際には念じる對象により得られる功德の差を論じ、大は小を兼ねると述べているにすぎない。聖問が本地垂迹説から阿彌陀への歸依を導いたのとは、論理展開がかなり異なるのである。『諸神本懷集』や『神本地之事』が談義本であったこと、主に民衆教化を目的としたことから、平易に阿彌陀一佛への歸依を説く必要があったとも考えられる。だが、聖問は同じく民衆教化を目的とする『鹿島問答』において、本地垂迹説を詳細に説くことで「本佛」たる阿彌陀佛の優位性を説くのである。『鹿島問答』の神祇觀は、淨土系の諸派の間で當時流布していた思想同様に、阿彌陀佛を、本地である諸々の佛菩薩を包攝する存在と位置づけたことに違いないが、より學問的に本迹關係を検討したことに特色があり、こうした態度は他の淨土系諸派の文獻には見ることができないものである。

三、法然淨土教學に基づく神明の位置づけ

聖岡は、當時流布していたと考えられる淨土系諸派の文獻とは立場を異にし、詳細に本地垂迹説を検討することで阿彌陀佛への歸依を勧めた。聖岡は單に阿彌陀と諸佛との關係を述べるに留まらず、この立場を展開させ、現實の信仰に對する解釋にも用いていく。

『鹿島問答』第九條「以聖德太子自二菩薩專可令安置乎之事」、第十條「以本迹高位聖德太子可仰本尊之事」では、本尊に何を据えればよいのか、という問題に對して、本地と垂迹の關係を用いて検討し、神の理論的な位置づけを行う。小稿では、特に本地垂迹説について詳しく述べている第十條を見ていきたいと思う。

第十條「以本迹高位聖德太子可仰本尊之事」では、念佛者が神明や聖德太子を本尊として祀ることの是非が、本地垂迹説を軸に検討されている。女は問いかける。

女云、今此太子申奉、是忝訪其垂迹、推古天皇儲君・日本佛法開基也。十善高位誰不仰。尋其本地、彌陀覺王上足・極樂補處薩埵也。十地滿心誰歸せサラン。本地迹共佛法深恩御座。故此ヲムネト安置奉、最其謂有

覺。此事如何。

聖德太子は、垂迹としては推古天皇の子であり日本佛法の開基である。また本地は彌陀覺王の上足、極樂補處の薩埵である。本迹ともに佛法に對して深恩を持っているのだから、垂迹である太子を本尊として祀ってもよいのではないか、というのである。

翁はこれに對して天照太神や法然などの例を用いて答えていく。まず第十條の始めに述べられる「天照太神不見出家因縁之事」から日本の神々の頂點に位置する天照太神の扱いを見ていこう。

翁云、先垂迹王位タルヲ以最本尊トセバ、伊勢太神宮是日本主始御座。故號天照太神宮。(中略) 内佛法守護シ玉ヘトモ、昔約束不違、今出家人御覽セヌナリ。カクバカリ忝誓言シ玉ヒテ、隠レツツ佛法守護シ玉フ。

重恩云、又此國主云、又神明主、旁以有難。代代帝乃至聖德太子マテモ、皆彼御子孫、佛法崇敬事、先祖思食シタル御本望ナレハ、受テ流推源天照重恩也。サレハトテ造堂本尊居奉、正行念佛義協ヒテンヤ(是)。

翁は、垂迹の王位たる存在として天照太神を擧げる。第六天魔王との約諾(本文は省略した)を守り、外には僧侶を遠ざ

けているが、内には佛法を守護するのだと述べ、その重恩が非常に有り難いことが述べられる。天照太神が日本の佛教流布に大きな役割を果たし、國の主として佛法に對して大きな恩があることを認めているのである。ここには神明だからと言って輕んじたり、否定するような態度は見ることができない。しかし聖罔は、波線部で、堂を造り本尊に天照太神を据えることは、正行念佛の義に適わないとする。垂迹の最上位に位置していても、また佛法に對して重恩があつても、天照太神を本尊として祀ることは否定するのである。

また垂迹が如何に淨土宗に關係が深い存在であつたとしても例外は見られない。次の「應神天皇八幡之垂迹之事」では、應神天皇を取り上げる。

又、人皇十六代帝號應神天皇。即是八幡大菩薩御座。亦是彌陀如來化現也。故念佛守護願殊深。垂迹王位云。本地彌陀云、旁以重恩也。是亦立堂本尊安置奉らんハ、是專修念佛行人乎。(是二)

應神天皇の本地は八幡神であり、阿彌陀如來の化現であるため、念佛を守護する願が特に深いとする。垂迹の王位であり、本地が他ならぬ阿彌陀佛であることから非常に重恩があると認めるが、これも堂を立てて本尊として祀ることは、專修念

了聖聖罔『鹿島問答』における本地垂迹説（鈴木）

佛の行人と呼べるだろうか、と批判する。さらに「空師先祖光公本地觀音之事」では、仁明天皇を取り上げる。

又、法然上人申、是西三條右大臣光公後胤、盛行朝臣五代末孫也。件光卿是人皇五十四代帝、仁明天皇御後也。仁明天皇申奉、是梅宮大明神本地觀音御座。垂迹王位云、本地觀音云、高祖上人御先祖云、旁以似可重。然造堂彼像奉安置本尊正中爲正行人可云乎。(是三)

仁明天皇は實は梅宮大明神であり、本地は觀音であり、法然の先祖であることを述べる。聖罔はもちろん仁明天皇の重恩を認めるが、やはり、堂を建造して仁明天皇の像を本尊として安置することは正中爲正の行人といえるのだろうか、と、本尊として祀ることは頑なに認めない。

こうした考え方が法然淨土教學に基づくものであることはいうまでもない。周知の通り、法然は、『選擇本願念佛集』第十六章のいわゆる「略選擇」で、往生淨土のために、まず佛教を聖道門と淨土門に分け、末世に適うものとして淨土門を選択し、また淨土門の正行・雜行のうち、雜行をさしおいて正行に歸すことを選択し、また正行の中の正業・助業のうち、助業を傍らにして、往生淨土のために正定業、すなわち南無阿彌陀佛という稱名念佛を専らにすべきことを説き、そ

れは彌陀の本願によるからだと論じた。これに基づき「禮拜雜行」を唱えてより、阿彌陀佛以外の一切の禮拜は雜行として位置づけられていた。聖罔は、當時多く祀られていたと考えられる諸尊に重恩があることを認め、全否定することはない。しかし、いくら佛法に對して重恩があり、また本地が阿彌陀佛や觀音、法然上人の先祖であろうとも、阿彌陀佛以外の諸尊を本尊として祀ることは、雜行として否定するのである。

では、聖罔は神祇不拜のような過激な立場を取っていたのだろうか。答は否である。

十條後半部の聖德太子に関する記述には注目すべき説が見える。まず翁は、聖德太子が日本佛法の祖であり、重恩が計り知れないことを述べる。しかしここでも先の例と同様に、「一佛二菩薩正行云釋有、太子俗形本尊トスルヲ專修正行釋文未見之。」と、本尊として祀ることは根據のないことだと否定する。だが太子を絶対に祀るなどいっているのではない。

又不_レ知、彼人等思_ニ太子是念佛一宗祖師_一御座_ニ。設雖_ニ一宗祖師_一御座_ニ、佛殿奉_ニ安置彌陀三尊_一、或其傍安置_ニ

或各別立影堂_ニ可安置_一。此則所_レ宗本佛爲_レ正、報恩謝德爲_レ傍順義也。

聖罔は、佛殿に阿彌陀三尊を安置し、太子をその傍らに安置するか、または別に影堂を立てて安置することを認め、宗とする所の「本佛」(阿彌陀佛)を正とし、報恩謝德(ここでは聖德太子)を傍とするのは「順義」であるとす。いいかえれば、阿彌陀三尊を本尊として祀ってさえいれば、佛法に對して重恩のあることが條件となるが、他の諸尊を傍らに祀ることを否定しないのである。翁はさらに述べる。

若爾者爲_ニ報恩謝德_一奉_ニ安置彌陀觀音等_一、傍奉_レ勸_ニ請_一之、隨分供養隨時恭敬最可_ニ殊勝_一。若爲_ニ往生淨土_一偏奉_ニ仕_一此君_一、即是雜行也。尙不_レ足_ニ爲_ニ助業_一。何況專修念佛行儀。

阿彌陀・觀音等をまず安置し、傍らに諸尊を勸請し、時に隨つて供養・恭敬することは最も「殊勝」である。ただし往生淨土の爲に太子に奉仕したならば、これは雜行であり、助業にすらならない程度の低い行なのである。どうして専修念佛の行儀といえるだろうか、というのである。

聖罔にとって、神々は阿彌陀の垂迹であり、否定すべき存在とは決して捉えていない。だが、本地・垂迹の關係、垂迹

の重恩は認めるが、垂迹を禮拜することは浄土門の中の雑行にすぎず、本尊として祀ることは法然浄土教學上は否定される。しかし、阿彌陀を本尊とし、つまりは正定業である南無阿彌陀佛という念佛を専らにしていれば、傍らに神々を浄土門の中の雑行として祀ることを認めているのである。これは、先に紹介した「略選擇」を踏まえた上での理論的な神の位置づけであり、『諸神本懷集』などの談義書で見たような、神を敬うのは、彌陀の分身だからといった單純な位置づけとは立場が異なる。法然浄土教學を敷衍して、理論的に神々を位置づけたことに聖罔の神祇觀の特色があるのである。³⁶⁾

そして聖罔は本尊の扱い、垂迹の扱いについて次のように結論づける。

倩案^{ルニ}之^ヲ、不明^ニ正雜^ニ行配立^ニ、不^レ辯^セ助正^ニ業分別^ノ、
只是^レ無智^ノ頑鈍^ノ之所^ニ致^ス也。縱令^レ近代^ノ念佛^ノ行人^ノ中雖^レ有^ニ奉
贊^ニ、只是^レ可^レ知^レ存^ニ報恩^ノ、謂^ニ之^ハ勵^ニ正業^ノ大^{ナル}僻見
也。須^レ放^ツ萬代^ノ曆^ヲ。亦是^レ止^ニ膠柱^ノ。³⁷⁾

正雜二行のうちで、神明は雑行であるときちんと區別をしなければ、助正二業の分別はわからない。分別を理解するには本尊に阿彌陀佛を据えることが必要である。本尊選擇の誤りは、つまりは「正定業」である南無阿彌陀佛という「念佛」

了誓聖罔『鹿島問答』における本地垂迹説（鈴木）

を稱えることを決して理解できないことを意味するのである。本尊に雑行である神明や聖徳太子を祀るのは「無智愚鈍」の者が行うことである。たとえ神々に念佛行者の奉贊があつたとしても、それは報恩があるのを知るだけなのに、それら本尊に祀ることが正業に勵むことだと考えるのは大きな誤りなのである、と。

垂迹形である神を、浄土門中の雑行であると理論的に位置づけ、報恩謝徳という形で傍らに置くことは、現實にある信仰と如何に折り合いをつけるのか、という問題と直結する。そのためにも苦心して著されたのが『鹿島問答』であり、それは阿彌陀一佛への歸依、さらには南無阿彌陀佛という、萬徳所歸の念佛が全てを包攝すると考える法然浄土教學に基づく神祇觀だったのである。³⁸⁾

四、晩年の著作との關係

ここで『鹿島問答』と晩年の著作の關係について簡単に觸れておきたい。冒頭で述べたように神道に關係する書物は現在確認できるもので八書存在するが、成立年不明のものを除くと、殆どが晩年に集中している。最初期の『鹿島問答』と晩年の著作の間には約二十年もの間が開いているが、『鹿島

問答』には晩年の著作に通じる思想の萌芽を認めることができる。

聖罔六十一歳の著作に、兩部神道書『麗氣記』の註釋書である『麗氣記拾遺鈔』（以下『拾遺鈔』）がある。聖罔の神道關係著作の中でも代表作といえるもので、諸宗の神道説を教判して淨土宗の神道が最も勝れていると主張し、さらに阿彌陀と神の完全な同體、神道と佛法の不即不離を説くことに特徴がある。それが最もよくあらわれているのが、次の淨土宗に關する説明である。

何況、云般舟三昧文處卷四三世諸佛依念佛三昧成等正覺ト。故知、彌陀是諸佛本師也。又云ト威神光明最尊第一諸佛光明所不能及ト故、諸佛威神不レ及レ彌陀ト。既是無量三昧所主ト故、此尊即是ト大元宗祖神也。諸佛統惣三昧、萬德所歸要法、神通知意應用、反現自在化益。

（中略）

知、佛神同體大悲現當ト作レ一ニ悉スル圓滿ト焉。請願欣求淨土行人等、雖レ唱レ念レ彌陀ト莫レ廢レ神冥ト。又乞、再拜諸神ト社司等雖レ歸レ依レ靈神ト專念レ彌陀ト。若爾者佛法神道不離ト不即ト、神道佛法不即不離、二求兩願自然滿足。思レ之ト。

ここでは、阿彌陀が諸佛の中で最尊であることを、『般舟三昧經文頌義』とされる「三世諸佛(40)」、「無量壽經」卷上の「威神光明(41)」という文句の引用によって示し、阿彌陀佛の名號や光明、萬德所歸の念佛に諸神諸佛全てが包攝されるという理解から、諸佛の本師、轉じて諸神の祖である「大元宗祖神(42)」として阿彌陀を位置づけ、「佛法神道不離不即、神道佛法不即不離」と、完全な神佛同體を説いている(43)。

『鹿島問答』では、阿彌陀佛が「本佛」とされ、諸々の佛・菩薩・神明全てがその垂迹とされていたことから神佛同體という側面をもとと有していた。また法然淨土教學を敷衍して、淨土門中の雜行という形であれ神々の存在を否定しなかったこと、そして正定業である萬德所歸の念佛に諸佛・諸神全てが包攝されるという理解があったことは、晩年に、萬物の根元神として知られていた大元宗祖神と、阿彌陀佛との完全な神佛同體を説く際の重要な基點となったと考えられるのである(44)。

五、結語

神佛習合の爛熟期であった日本中世において、僧侶達は、自らの周りに存在する神々に強い關心を抱き、神を如何に自

らの教學の中に位置づけるかということに苦心し、主に眞言宗・天臺宗の學僧達が中心となって様々な神道書を生み出していった。しかし、法然以來、神祇を敬して遠ざける、といった態度を基本的に取りざるを得ない淨土系諸派では、神道書はあまり作成されなかった。また、作成されたとしても、存覺の『諸神本懷集』などで見たように、神の説明は單純な本地垂迹關係に基づくものが殆どであった。

だが聖罔は、後に淨土宗第七祖と稱される程の學僧であつたにもかかわらず、『鹿島問答』において法然の淨土教學を敷衍して理論的に神を位置づけた。聖罔が、通常の本地垂迹・和光同塵の思想とは異なる、阿彌陀佛が諸々の佛・菩薩・神の本地となる特殊な本地垂迹説を唱えたこと、また神を始めとした垂迹形を本尊として祀ることを否定しながらも、阿彌陀佛を本尊に据えてさえいれば、傍らに置き、雜行として禮拜することを認めたことは、他の淨土系諸派の文獻には見られない特殊な考え方といえる。本尊の選擇を誤らないことは、つまりは阿彌陀一佛に歸依し、南無阿彌陀佛という正定業である萬徳所歸の念佛に全てが包攝されることを理解することに繋がるのである。これを人々に知らしめるため、苦慮して著したのが『鹿島問答』であると考えられるのである。

了譽聖罔『鹿島問答』における本地垂迹説（鈴木）

『鹿島問答』の最後の問答である第十八「常此處見奉何人不覺等之事」で、翁は女に問いかける。

又翁云、多年愚蒙頗疑問セシメ玉フ處依、一時傾出了。
此乃洪鐘雖響、待扣正鳴之謂歟。抑神女誰人ゾト云へ

バ、
女歌云、

ツカイトハ此ヲ去ル事トヲカラス
月ノイルサノ西ノ名ニシテ⁽⁴⁵⁾

これまでの十八條に互る問答の末に、女が長年疑問に思っていたことを一時に答え終わったが、これは諭えるならば、鐘は打ち叩かれることで始めて鳴るように、答も問われることで始めてなされるものである。このような問答を導いた神女は一體何者なのか、と。すると、女は西の名、つまり阿彌陀佛の使いであると歌い答えたという。

そもそも鹿島神宮の重代の社官でありながら念佛者という翁と、神女の姿を取り、社域に住みながら朝夕に入堂・參拜して念佛を行う女という、神佛雙方の立場を併せ持つ、一見矛盾しているような二人が主人公に設定されたのは、神も佛もみな阿彌陀佛の念佛に包攝されることを暗に示してい

る。翁が女の問に答えていたのではなく、阿彌陀佛の使いである女が翁の答を引き出していたのである。

聖岡にとっては、神も佛もみな阿彌陀佛の掌の上のものであり、それは萬徳所歸の念佛に全てが包攝されるということなのである。この理解の下に、神を理論的に位置づけたのが『鹿島問答』であり、こうした態度は聖岡の晩年の著作へと引き繼がれていくこととなる。

〔附記〕小稿は、二〇〇三年六月七日、早稲田大學東洋哲學會にて發表したものを再構成したものである。

(1) 聖岡の傳記は、『了誓上人傳』『了誓傳記』『東國高僧傳』『本朝高僧傳』など、比較的数が多いが、近世のものしか存在せず異傳も多い。伊藤正義「了誓傳稿」(『文學史研究』一五 一九七四・七)、玉山成元「了誓聖岡上人傳の諸問題」(『佛教文化研究』三九 一九九四・九) 参照。特に伊藤論文は、複雑な聖岡の傳記類を整理すると共に、これまでの研究史を振り返ったものとして有用である。

(2) 聖岡の神祇觀に關する研究は、まず一九二〇年代から四〇年代にかけて、淨土宗・淨土眞宗の間で神道研究ブームとでもいふべき状況がおこり、明治聖徳記念學會編『日本書紀私抄』(明治聖徳記念學會 一九二一・六)を嚆矢として、高瀬

承嚴『麗氣記私鈔・麗氣記拾遺鈔』(森江書店 一九三三・一〇)、長沼賢海「神道に現はれたる他力念佛の影響」(『史淵』一五 一九三七・三)、藤本了泰「中世に於ける淨土宗と神祇並に淨土宗の神道論について」(『大正大學學報』二七 一九三七・一二)、松田貫了「麗氣記拾遺鈔解題」(『淨土學』五・六合併號 一九三三・一〇)、竹園賢了「聖岡の神祇思想」(『季刊 宗教研究』二一三 一九四〇・九)、嵐瑞激「聖岡の神道論について」(『明治聖徳記念學會紀要』五四 一九四〇・一〇)、同「淨土宗神道論史の一考察」特に神道書に就て一(『鴨臺史報』七・八 一九四一・三) など、數多くの發表がなされた。だが、その多くは簡単に聖岡の著作に觸れるに留まり、『鹿島問答』の本格的な讀み込みもなされていない。戦後になると、『古今序註』を著した關係から、國文學研究者よって簡単に觸られることはあつても、彼の思想を中心に扱った研究は殆ど見られない。しかし近年、徳江元正「翻刻『古今序註』其一(一)(二)」(『日本文學論究』四六/四七 一九八七・三/一九八八・三)、同「翻刻」麗氣抄(其一二)(『日本文學論究』五三 一九九四・三)↓未完、内田康「了誓聖岡著『麗氣記神圖書私鈔』考」筑波大學所藏本の翻刻と紹介を兼ねて(『日本傳統文化研究報告』平成三、四年度版) 筑波大學文藝・言語學系 一九九五・一) など翻刻が相次いだことで彼の著作を容易に見ることができるようになり、本格的な研究への準備が整いつつある。

(3) 『麗氣記私鈔』『麗氣記神圖書私鈔』には成立年が記されていないが、これらに『麗氣記拾遺鈔』を加えた三書で、一具の『麗氣記』註釋書であると考えられることから、共に『拾遺鈔』成立の應永八年前後に著されたものと推測される。

(4) 小稿では、『淨土宗全書』十二(山喜房佛書林 一九七二・

一) 所收本(文政二年刊本)を使用する。句讀點、返り點は私に付し、割注はへゝに入れて示し、ルビは底本にあるもののみを付した(ただし、シテ、コト、トモなどの省略文字は開いて示した)。なお、『鹿島問答』成立年を、『日本書紀私鈔』や『麗氣記拾遺鈔』同様に、晩年の成立とする長沼賢海氏・藤本了泰氏らの説(註(2)前掲論文参照)もあるが、兩者の性格の違いを考慮しても内容的にかなりの隔たりがあるため、同時代の著作とは考えにくい。よって小稿では初期の作品として扱う。

(5) 神に関する條の他に、第七「於十方淨土中、西方最易行道之事」や第十二「念佛行儀有三種之事」など淨土教理を平易に説いた條、第八「夢窗國師以說教多少判難易二道之事」や第十四「日蓮法師指於念佛難無開業之事」など他宗の非難に對する反論が説かれた條など、問答の内容は多岐に亘る。

(6) 竹園賢了氏は、「尤も聖問の右の考は師より半世紀前の存覺の神祇觀と著しく似た點がある。存覺の諸神本懷集では阿彌陀佛を最高の一佛とし、その阿彌陀佛と諸佛菩薩との間に、諸佛菩薩と諸神との間に夫々本迹關係が成立するという

了聖聖問『鹿島問答』における本地垂迹説(鈴木)

二重の本地垂迹説を立てゝゐた」(聖問の神祇思想「三九頁」と述べ、また長沼賢海氏も、「(鹿島問答)は」また存覺の諸神本懷集の第二段、第三段の意を簡略に述べたものと云つてよい」(「神道に現はれたる他力念佛の影響」六三頁)と指摘する。

(7) 『淨土宗全書』十二、八二一頁下、八二二頁上。

(8) 『淨土宗全書』十二、八二一頁下、八二二頁上。

(9) 第二條は、常陸國の鹿島神宮周邊の寺社の緣起を主に用いる。萬卷上人は滿願とも記され、鹿島神宮寺や多度神宮寺など、全國に神宮寺を創建したことで良く知られる。西田長男「僧滿願の神宮寺創立」(同『神社の歴史的研究』塙書房 一九六六・九)、菅原信海「神宮寺の成立とその諸相」(『早稻田大學大學院文學研究科紀要』二二、一九七六・二)参照。鹿島神宮寺については『鹿島宮社例記』(室町期寫)に類話が見える(「神道大系『香取・鹿島』二九一頁)。また空淨上人は、徳一開基の知足院中禪寺(筑波山)の別當とされる(『筑波町史 史料集』第五篇 筑波町史編纂委員會 一九八二 安得虎子「解説」五頁参照)。釋迦堂・安居院については未詳。なお、ここに見える和歌は、春日明神の歌として、『續古今和歌集』七や『沙石集』「神明慈悲・智恵・有人ヲ貴給事」などに見ることが出来る。大日堂は未詳。根本寺は、本尊に藥師如来を据える鹿島社と關係の深い寺として知られる。寺傳によれば、推古天皇の敕命により聖德太子が創建、開山は高麗僧

惠灌とされる。初めは三論宗。後に天臺宗を経て、現在は臨濟宗妙心寺派に屬する(『茨城縣史料』中世編Ⅱ 茨城縣史編纂中世史部會 編 一九七四・三 七七頁以下参照)。

- (10) 『淨土宗全書』十二、八二頁上。
 (11) 『淨土宗全書』十二、八二頁下。
 (12) 『淨土宗全書』十二、八二頁下(三頁上)。
 (13) 「本覺明妙元清淨體」は、聖岡の『釋淨土二藏義』卷第十一「相頌義」に、「本來妙明元清淨體、人人具足心地・生佛未分極位也。眞如法性宗旨雖義有少違、法體本自一致也。(中略)我宗名之「法句」。(『淨土宗全書』十二、二〇頁上)と見え、また『麗氣記私鈔』卷第四に「元初一念當初、一心シテ更ニ廻奉無ケレハ、無爲寂然、一心ト云ハレテ、本覺妙明元清淨ノ本分也。」(徳江元正「翻刻」麗氣抄(其一)」六六頁下)など見える。聖岡の淨土教學の中で、どのようにこれが用いられているのか意義づける必要があるが、小稿では詳しく觸れる餘裕がないため、別稿で検討したい。
- (14) 『淨土宗全書』十二、八三頁上。
 (15) 『淨土宗全書』十二、八三頁上。
 (16) 『淨土宗全書』十二、八三頁上。
 (17) 『淨土宗全書』十二、八三頁上。
 (18) 『淨土宗全書』十二、八二頁下。
 (19) 正中元年(一三三四)成立。日本思想大系十九『中世神道論』(岩波書店 一九七七・五)所収。

- (20) 『中世神道論』一九〇頁。
 (21) 『中世神道論』二〇二頁。
 (22) 北西弘「諸神本懷集の成立」(宮崎圓遵博士還曆記念會編『眞宗史の研究』永田文昌堂 一九六六・一二)二二五・六頁参照。『神本地之事』の成立年は未詳。本書は『本懷集』成立に大きな影響を与えたものとされ、兩書の間には共通する記述が多い。『本懷集』を始めとした談義本や念佛宗全般における神祇説については、北西弘「中世の民間信仰」(『日本宗教史講座』第三卷「宗教と民衆生活」三一書房 一九五九・五)、今堀太逸「中世の庶民信仰について―専修念佛信仰とそれに伴う神祇不拜を中心にして―」(『佛教大學大學院研究紀要』五 一九七七・三)、同「中世の神祇思想と専修念佛―『神本地之事』『諸神本懷集』の成立を中心にして―」(『佛教史學研究』二二― 一九七八・一二)、同「神祇信仰の展開と佛教」(吉川弘文館 一九九〇・一〇)など参照。
- (23) 黒田眞洞・望月信亨『法然上人全集』(宗粹社 一九九六・七)四四五頁下。『七箇條問答』は、永正一七年(一五二〇)成立の實悟『聖教目錄聞書』にその名が見え、成立の下限を知ることができるが、正確な年代は不詳である(『新編 眞宗全書』史傳編九 思文閣 一九七七・三 七頁下)。法然に假託されていることから、淨土宗の談義本であったと推測される。
- (24) 第九條「以聖德太子自二菩薩專可令安置乎之事」には、

「然、四修作業中、於恭敬修下有五種恭敬、中第二番云、敬三有緣像教。教者彌陀經等也。像者彌陀變像也。故光明大師、畫淨土變像三百餘鋪ト云ヘリ。若不能廣作、但作二佛二菩薩像、恭敬供養スヘシト見。其一佛者阿彌陀佛也。二菩薩者觀音・勢至等也。然見當世人、愁乍號淨土宗行人、觀音・勢至等、雜行云堅誠之、結句十人八人、建立新堂、阿彌陀ヲサヘ背クマテコソ無ケレトモ、不奉爲本尊、專以太子安置本尊、我是正中爲正專修正行人也。豈是爾耶。可笑、可笑、眼見東南心在北。」と見える(『淨土宗全書』十二、八二二頁上下)。「禮拜雜行」ということに關して様々な誤解や擴大解釋が當時存在していたことが伺える。聖罔は觀音・勢至菩薩までも雜行とし、阿彌陀を本尊とせず、聖德太子を本尊としているのに專修正行人と主張している人々を見當違いだと批難している。

(25) 『淨土宗全書』十二、八二二頁下。

(26) 小見出しは、『鹿島問答』の目録に記載されているものによる。

(27) 『淨土宗全書』十一、八二二頁下〜三頁上。

(28) 『淨土宗全書』十一、八三三頁上。

(29) 『淨土宗全書』十二、八三三頁上。

(30) 『選擇本願念佛集』に「計也、夫速欲離生死、二種勝法中且闍聖道門、選入淨土門。欲入淨土門、正雜二行中且拋諸雜行、選應歸正行。欲修於正行、正助二業中

了聖聖罔『鹿島問答』における本地垂迹説(鈴木)

猶傍於助業、選應專正定。正定之業者、即是稱佛名。稱名必得生。依佛本願故。』(『淨土宗全書』七、七〇〜一頁)とある。

(31) 『選擇本願念佛集』に「但今且翻對五種正行、以明五種雜行也。一讀誦雜行、二觀察雜行、三禮拜雜行、四稱名雜行、五讚歎供養雜行也。(中略) 第三禮拜雜行者、除上禮拜彌陀已外、於一切諸餘佛菩薩等及諸世天等禮拜恭敬、悉名禮拜雜行。』(『淨土宗全書』七、一一頁)とある。

(32) 『淨土宗全書』十二、八三三頁下。

(33) 正中二年(一三二五)寫『聖德太子內因曼陀羅』下の奥書識語には、「爰有一人行者。堪多年專修之法水、偏積但信稱之劫、併歸他力本誓餘、恭敬上宮法王、刺造移彼尊像、安一堂。」と、太子の像を造り一堂に安置したことが述べられる(『眞宗史料集成』第四卷、四三四頁上)。他にも、本誓寺藏『正德太子繪傳』第五幅の太子像禮拜の場面には、本尊に太子、傍らに阿彌陀佛を安置している例が見られる(『眞宗重寶聚英』第七卷、一六三頁)。以上のことから、當時、主に淨土眞宗で太子を本尊とすることが一般化していたことが伺える。ただし、永仁三年(一二九五)成立、覺如『善信聖人親鸞繪傳』第三段『六角夢想』の詞書には、法然を勢至、聖德太子を觀音の垂迹とするが、「彼二天土の重願唯一佛名を專念するにたれり。行者錯て脇士に仕ふることなかれ。直に本佛を仰くへしと云々。故上人親鸞、傍に皇太子を

崇めたまふ。蓋斯佛法弘通の浩なる恩を謝せむためなり。」と、誤つて脇土に仕えてはならない、本佛に仕えるべきだ、との説が見え、太子を本尊とする動きを否定する説も同時に存在したことがわかる(『續々日本繪卷大成』傳記・縁起篇一中央公論社一九九四・二一九頁)。宮崎圓遵「中世における聖德太子傳の繪解—正法輪藏を中心として—」(『聖德太子研究』三一 一九六七・九)、津田徹英「親鸞晩年の聖德太子觀をめぐつて—中世眞宗圖像學の立場から—」(日本佛教綜合研究學會 第二回大會 口頭發表 二〇〇三・一二) など參照。

(34) 『淨土宗全書』十二、八二四頁上。

(35) 『淨土宗全書』十二、八二四頁下。

(36) 法然は「禮拜雜行」を唱えていたが、神祇不拜と呼ばれるような過激な排斥思想は持っていなかった。彼の眼目はあくまで正定業たる念佛にあったが、神明などに對しては比較的寛容な立場を取っていた。もちろん説法をする相手にもよるし、ものよつては神明禮拜を認めない記述も見られる。しかしこれは淨土往生のために神に祈請することを認めないだけで、全てを否定するような立場を取つてはいなかった。梯實圓「法然上人の神祇觀と習俗・俗信の問題—」二百四十五箇條問答」をめぐつて—」(同『法然教學の研究』永田文昌堂 一九八六・七) 參照。聖問は法然の立場を忠實に繼承しているのである。

(37) 『淨土宗全書』十二、八二四頁下。

(38) ただし、ここで禮拜が認められる神は、權實二神のうち、權者神に限定されると考えられる。權實二神とは、他宗よりの神明輕侮・神祇不拜との非難に對應するため、淨土系諸派において傳統的に用いられた神の區分法である。神は權者神と實者神に區分され、權社神は佛・菩薩などの本地を持つ垂迹の神のこと、實社神は本地佛を持たない死靈や惡靈、土着の神、崇り神などとされた。淨土系諸派は、神祇不拜を行うのは實社の神だけであり、佛・菩薩の垂迹である權社の神には仕えないまでも敬っているのだ、という論理で他宗の非難に對應した。本條での神は、雜行ではあるが禮拜對象として認められるものであるから、佛・菩薩を本地に持つ權者神であると考えられる。なお、その一方で、聖問は權實二神の區分を強調しないという特徴を持つ。他の淨土系諸派の文獻がほぼ例外なく權實二種神について大きく述べているのに對し、『鹿島問答』では第三條で簡単に觸れられるだけで、聖問は權實の區分を知りながらそれを強調しないのである。これには、正定業である萬德所歸の念佛が、全てを包攝するという理解が大きく影響していると思われる。聖問は、祀るには佛法への重恩を持つことを條件としているのだから、惡靈・鬼神にすぎない實者神を禮拜の對象としては絶対に認めない。だが阿彌陀の念佛の救濟對象として考えると、いくら無明・惡鬼の類とはいえ、實者神は六道輪廻の中の迷える衆生

でもある。それ故に、聖罔は權實の區分を當然知りながらもあえて強調しなかつたと推測できるのである。こうした態度は、晩年の著作である『麗氣拾遺鈔』で、完全な神佛同體を説くことにも少なからず影響を與えていると考えられる。

(39) 神道大系『眞言神道(上)』一七三頁。

(40) 『般舟三昧經文頌義』は未詳。『般舟經』にも「三世諸佛……」の文句を確認することはできないが、存覺『諸神本懷集』末には「般舟經ニハ、三世ノ諸佛、ミナ念彌陀三昧ニヨリテ正覺ヲナル」ト、トキタレバ、彌陀ハ諸佛ノ本師ナリトミヘタリ。本師ヲ念ジタテマツラバ、諸佛ノ御コ、ロニカナフベシ。」「(『中世神道論』二〇二頁)と、阿彌陀佛が諸佛の本師であることを示すものとして見える。また、存覺『持名鈔』本(『眞宗聖教全書』三 歴代部 九六頁)、覺如『口傳鈔』下(大八三・七四六頁中)にも同趣旨の引用が見られ、阿彌陀佛が諸佛の本師であることをあらわす際に用いられていたことがわかる。

(41) 大一一・二七〇頁上。なお、聖罔『釋淨土二藏義』卷第二十二では、「光明智相過_リ於諸佛_一。故云不及_一。光明者、上_一願成就云、諸佛光明所不能及_一(已上)。名號者、般舟經云、三世諸佛持_一是三昧_一成_二等正覺_一(已上)。佛最大。乘_レ此得_レ故知、本願名號攝生、諸佛名號所_レ不能_レ及_一。」「(『淨土宗全書』十二、二五八頁下)と、『無量壽經』と『般舟經』の文句が併記され、それぞれが阿彌陀佛の光明と名號の素晴らしさを

了譽聖罔『鹿島問答』における本地垂迹説(鈴木)

を示し、阿彌陀佛は最大の存在であり、諸佛の及ぶところではないことが説かれている。

(42) 大元宗祖神(または大元尊神、大元神ともいう)は、法性

や理としての性格を持つ、唯心論的な角度において確立された、普遍的原理としての神觀念である。中世では大日如來との同體が説かれることが多い。阿彌陀佛との同體説は、管見の限り他に見ることができず珍しい。

(43) 『拾遺鈔』に見られる聖罔の神祇觀は、神々と積極的に関わることなく、ましてや阿彌陀佛と神の完全な同體を説くこと

などなかった淨土系諸派の中では極めて特殊なものであり、また、諸宗の神道と淨土宗の神道を比較するなど、中世神佛習合思想の上から見ても、非常に特異な位置を占めていると考えられる。『拾遺鈔』に關しては既に口頭發表を行った(日本宗教學會 二〇〇三・九)。これについては先の權實二神の問題と共に別稿を用意している。

(44) なぜ晩年に至ると、雜行と位置づけていたはずの神と阿彌陀佛との完全な同體を説くまでに至ったのか、解決すべき課題も多い。神佛習合の爛熟期であった中世の世相に對應するためという考え方も『鹿島問答』なら可能だが、それだけでは神佛同體まで説く晩年の神に對する聖罔の情熱は説明できない。未解決の問題であるが、私は『鹿島問答』執筆後、四半世紀に及び執筆され續けた淨土教學書の中に、聖罔の目を神に向けさせた何らかの理由があるのではないかと考えてい

東洋の思想と宗教 第二十一號

る。『鹿島問答』における學問的な態度からして、聖岡が、安易に神佛の位置づけを變更するとは考えにくい。今後は小稿の『鹿島問答』に見える聖岡の態度を基に、彼の浄土教學をも視野に入れた、総合的な聖岡著作の読み込みを目指していきたい。

(45) 『浄土宗全書』十一、八三四頁下〜五頁上。