



# 筑紫女学園大学リポジット

## History of study on Shinran's Attitude toward Deities of Heaven and Earth

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2015-10-13 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 金見, 倫吾, KANEMI, Ringo メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://chikushi-u.repo.nii.ac.jp/records/467">https://chikushi-u.repo.nii.ac.jp/records/467</a>

# 親鸞の神祇観研究史

金 見 倫 吾

## 1、はじめに

親鸞の宗教的立場のもつ意義を明らかにしようとする際、その神祇観についての考察は不可避の作業である。膨大な先行研究の蓄積がそのことを語ってあまりあるが、その先行研究に示された理解は決して一様であるとはいえない。そこで本稿では親鸞の神祇観に関する先行研究史を年代ごとに概括し、主要な論点を抽出した上で、筆者の見解を提示する。<sup>1</sup>

## 2、戦前期

明治維新政府が推し進める神道国教化政策に対する真宗教団の抵抗は、いわゆる神社問題として様々な形で論議を生じた。明治天皇の病悩に際する祈祷や大正天皇即位大典における注連縄・神棚・大麻設置の拒否といった態度は、神風会長宮井鐘治郎らによる「乱臣賊

子」確認の訴訟という事態を招来するまでに至った<sup>2</sup>。一九二二（明治四五）年二月、政府は内務次官床次竹次郎のよびかけによって神仏基三教の代表者を招集して三教会同を開いた。この三教会同の場で宗教界の代表者らが国家神道体制への忠誠を表明したことを契機として宗教の政治利用が積極化していき、政府は宗教団体をより効果的に体制へ奉仕させるべく神社と各宗教の法的地位を確定するための神社法および宗教法案制定を目的として一九二六（大正一五）年五月、宗教制度調査会を設置し、各公認宗教は神社問題への対応を迫られることとなった。<sup>3</sup>

そうした事態をうけ、『龍谷大學論叢（『龍谷大学論集』の前身）第二百七十五號（一九二七年）は「神社問題研究號」と銘打って刊行された。ここに所収の論考のうち、今回の主題に関連するのは杉紫朗「真宗本迹説の將來を論じて神社問題に及ぶ」と禿氏祐祥「真宗の神祇観は偏狭ならず」である。杉は、親鸞が『御消息集』第四通で神祇軽侮の非難に対しての弁明において、神祇冥道の結縁守護を語った背

景に「其時代の思想である、佛菩薩の垂迹にて在ます、と云ふことを根柢に持つて居られた」ことがあったという。また、禿氏は親鸞が『現世利益和讃』で神祇の仏法守護が語られていることを根柢として「佛法を守護する神祇であればその神徳を仰ぎその神恩に謝すべきである」と述べている。いずれの論考も、親鸞の神祇観についての検討は深くなされておらず、覚如・蓮如らと親鸞の神祇観を並列的に「眞宗の」として一括して把握し、「眞宗の神祇観は穩健であつて、佛教としての軌道を外れてゐない」（禿氏）と結論づけている。<sup>4</sup>

### 3、戦後期

宮崎圓遵「親鸞の神祇批判」<sup>5</sup>（一九五二年）は、親鸞の神祇批判が「国家に隸属し、政府官僚と深く相結び、民族宗教と本迹關係を説く南都北嶺の神祇思想」の論難に対応する形で呈示されたものとする。つまり、神国思想や本地垂迹説（＝神は仏が仮に姿を現した「神祇権現観」。両者は対等とする神祇観）が一般通念となっていた状況のなかで、親鸞は『現世利益和讃』の「天神地祇はことごとく善鬼神となづけたり」の文に示されているように、親鸞は日本の神々を善鬼神（＝念仏者を擁護する存在）とするという「神祇実類観」（＝「神祇が実類として仏教に帰嚮するもの」とする仏優位の非対等な神祇観）に立ったといふのである。<sup>6</sup>

梅原眞隆「眞宗の現世的展開」<sup>7</sup>（一九五六年）は、「現世利益和讃の冥衆護持の利益と愚禿悲歎述懐の鬼神妄執の悲歎とが何等の矛盾

を生じない」と述べ、親鸞の神祇崇拜への批判を「正法の大道を如實に開顯すると同時に時、天地の冥衆に純正な立場を與えられたもの」と位置づける。そして、冥衆護持を第一とする現生利益の中核は「国土を莊嚴するという日本佛教の歴史的使命」の完遂であり、現生利益の教説は「護國安民」のための「周到な工夫」であつたと結論づける。

佐々木徹眞「親鸞の神祇的呪術信仰批判をめぐりて」<sup>8</sup>（一九五七年）は、仏教伝来以降、親鸞當時に至るまでの氏神信仰・御霊信仰・陰陽道などの呪術的宗教状況を法制・伝記・隨筆等に拠りながら広く紹介している。その上で親鸞の神祇護念を「阿彌陀佛の天神地祇に對する優位と念佛の利益の莫大なることを示すためのものであつた」と説明。また、『血脈文集』第三通の「三寶・神明にまふしきりおわりぬ。」の文言について「轉寫の間に挿入されたもの」と推定する。

柏原祐泉は「親鸞における神祇観の構造」<sup>9</sup>（一九六一年）を発表したのち、「近世眞宗寺院における神祇受容の実態」<sup>10</sup>（一九六二年）、「眞宗における神祇観の変遷」<sup>11</sup>（一九七六年）、「近世眞宗における神祇への対応」<sup>12</sup>（一九七八年）、「中世眞宗における神祇観の推移―談義本を中心に―」<sup>13</sup>（一九八四年）で親鸞以降の眞宗教団における神祇観の変質過程を問題としている。ここでは本稿の主題に沿って一九六一年の論文のみをみていく。柏原は、親鸞が『化身土卷』に『涅槃經』等の諸經典を引用して主張する「神祇護念」は「不拝をより確固づけるもの」としながら、ここでの「護念」・「不拝」はともに「純教法的立場」より説かれたものであるとする。親鸞は本来「内面的な他力的信の確立のみ」を問題とするような「世俗性を越えた立場」だっ

たが、関東念仏集團の動揺が親鸞に「現實的、世俗的なものへのかかりに向って思想的發展を促した」という。こうして柏原は親鸞に「純教法的立場」と「現實的・歴史的な立場」とが併存していたと分析する。『教行信証』や『現世利益和讃』は前者の立場から、『悲歎述懐和讃』や『九月二日付消息』は後者の立場から神祇観を説いたものであつて、それらは「基盤を異にする」という二重構造をなしていたと説明。そうした視点を敷衍し、いわゆる善鸞義絶状の「神祇冥道の罰を」云々の文句については「問題が内心的な事柄ではなくて、肉親の義絶、或は肉親への密傳という世俗的行為であるから、ただ世間通途の法によつたまで」と解釈する。

河田光夫「念仏彈圧事件と親鸞」<sup>14</sup>（一九六七年）は、親鸞の書簡における「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」「神祇等だにもすてられたまはず」という文言を「文に即した意味の把握」と「文脈（状況）の中での解釈」とおして検討して「（念仏者が…引用者補）幾多の神祇・冥道をあなどつて無視し奉ると申すこと、このことは、決して決して、ない事である」「神々などでさえ（念仏者に）無視され給わないのに」と訳し、従来の「念仏者が神祇の悪口をいう」などの解釈が成立しないことを立証した。

三木照国の「真宗より見たる邪教の性格」<sup>15</sup>（一九六七年）は、まず、「信卷」の「偽と言ふは則ち六十二見・九十五種の邪道是れなり」の文より、親鸞が批判した「邪教」とは「邪見」すなわち「撥無因果」に基づくところの教えであり、それは仏教の根本原則たる「三法印あ

るいは実相印に背反」するために問題とされたのだ、という原理的な確認をする。その上で、神祇観に関わる「天」「神（鬼神）」「鬼」「魔」などの語句解釈を親鸞の用例に即して解説する。

三木のもう一つの論考である「親鸞聖人における神祇不拝の背景」<sup>16</sup>（一九七一年）は、親鸞の神祇観を与えた道綽・善導・源信らの神祇への態度を概観し、太子奉讃における守屋批判<sup>17</sup>を親鸞の神祇観の表明とみる。また、親鸞のおかれた神仏習合的宗教状況と親鸞の神祇観との対応関係について丁寧な考察を加え、「神仏習合・本地垂迹のあり方自体に大きな疑問を投げかけた」親鸞の神祇観について、その神祇が指し示すのが仏典の神々か日本の神々かの議論をナンセンスなものとして斥ける。

戸頃重基『鎌倉仏教』<sup>18</sup>（一九六七年）は親鸞の神祇観に「一方では拒絶し他方では妥協するような矛盾」が存在したという。『正像末和讃』等に示された「一神教的信仰として有する非妥協的反神道観」が、消息において「天地の神をすてもうさんとおもふことゆめゆめなきこと」と示されたように「汎神論的仏教のひとつとして有する妥協的神道観へ移行」したのであり、「専修念仏の主張が崩れて、雑行念仏に墮する危険性は親鸞自身に内在していた」と説明する。また「鎌倉仏教における天皇制」<sup>19</sup>（一九七三年）でも親鸞は「習俗と禁制の圧力の前に挫折し」て、関東門弟らに「神祇不拝のゆき過ぎを警告」したとしている。

山折哲雄も戸頃と並んで、親鸞の神祇護念論を神祇への妥協あるいは「不拝」の不徹底とする主張を展開する。「親鸞における「内なる

天皇制」<sup>20</sup>（一九七三年）で山折は、「親鸞は、いわれているほど呪術や神祇から解放されてはいなかったのではないか」と問題を提起し、親鸞が「神祇の存在をトータルに否定し去ること」ができなかったのは「神祇不拝」との「矛盾」であり、それが晩年の「苦悩もしくは動揺」へとつながったとする。<sup>21</sup>

野崎正璞は「真宗の神祇観」<sup>22</sup>（一九八〇年）において、親鸞と同じ宗教状況にあった覚如・存覚が受容した本迹思想が親鸞には全くみられず、「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」等の「悲嘆述懐讚」が作製されたことから「（親鸞の本迹説への態度は…引用者補）無視というより・…否定的といわざるを得ない」との理解を示した。

竜沢伸明の「親鸞の神祇観について―「神祇不拝」と「神祇護念」との構造について―」<sup>23</sup>（一九八〇年）は、宮崎の所説において親鸞が時代状況下で「神祇護念」を主張した理由と意義について明らかにしていない点を批判。また柏原の研究も「不拝」と「護念」との関係性を単に教義的な問題として捉えており、親鸞に内在化させての分析がなされていないとした。そうした点で山折説は、親鸞のおかれた神祇信仰の宗教状況と親鸞の神祇観との関わりについて指摘しており画期的であるが、山折は「神祇不拝」と「現世利益」とが相反するものであるという前提があるため、親鸞の説いた「不拝」と「護念」の状況下における意義を正しく理解できなかったという。

林智康は「親鸞の神祇観」<sup>24</sup>（一九八六年）で親鸞の神祇観に関する記述を網羅的に引用したのち、「神祇不拝と神祇護念は矛盾」とす

る戸頃説の問題点として「神祇護念思想は単純に神仏混合思想と同一視され、そこには神祇護念思想の背景としての眞実信心の視点が全く欠落」していることを指摘する。そして、「神祇不拝と神祇護念は明らかに矛盾した概念ではなく、眞実信心においても語られるべきものである。親鸞は「雑行を棄てて本願に帰す」と述べた如く、阿弥陀仏一仏に帰依することによって、一貫して神祇不拝を説いたとみられる。そして反面、眞実信心の利益として、不拝の対象であった神祇がむしろ他力念仏行者を護持するという神祇護念をも強く説いていた」とした。

内藤知康「親鸞の神祇観についての一考察」<sup>25</sup>（一九九三年）は、「親鸞に於いては、本地垂迹思想は存在しないとする学説」に対して、『化身土巻』引用の『弁正論』にみられる「応声菩薩」と「吉祥菩薩」が、『唯信鈔文意』でそれぞれ「観音―宝応声菩薩―日天子」「勢至―宝吉祥菩薩―月天子」とされている点を根拠として「親鸞に於いて、仏と神々（必ずしも日本固有の神々ではないが）との間に本迹思想を認める文が、僅かではあるが存在する」と指摘する。また、『九月二日付消息』の「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」を「神々を軽侮してはならない」と禁止の意味にとる内藤は、「親鸞に於いては、神々への不帰依と不軽侮が、相克することなく、両立していた」とするも、「神々の存在を容認し、その神々に敬意を持つということと、神々に帰依するということとは、一線を画する必要がある」といい、親鸞が指示した神祇への「不軽侮」という態度は「敬意を持つこと」と同義であるかのような理解を示す。

藤村研之には「親鸞の神祇観をめぐる諸問題」<sup>26</sup>（一九九一年、以下「諸問題」）、「親鸞の信仰と神祇」<sup>27</sup>（一九九六年、以下「信仰と神祇」）、「専修念仏と神祇―法然と親鸞―」<sup>28</sup>（二〇〇四年、以下「専修と神祇」）の一連の研究がある。まず「諸問題」論文で藤村は、宮崎

とする立場に立つ、親鸞の目を通すことによって、神祇信仰の宗教性が、専修念仏信仰を妨げるものとしてはつきりと意識されたと指摘している。

圓遵・柏原祐泉・山折哲雄・竜沢伸明・北西弘らの研究を検討した上で、いずれも「神祇不拝」と「神祇護念」の主張が神祇を崇拜する社会の中で、どのような世界を切り開くものであるか、についての具体的な考察」が欠けていたことを指摘する。そして、自己の欲望充足のために「神仏を祈願の対象とする」権力者および民衆らの宗教社会において展開された親鸞・法然の信仰的立場は「世俗的価値を助長し、個人的欲望を充足させるための祈願の対象であった神祇からの解放を意味し、それは社会的には「権力を否定することにつながる」ものであって、「神祇不拝」とは、神祇と阿弥陀仏とを二元的に対比して一方を取捨することではない」と述べた。「信仰と神祇」は親鸞の「神祇不拝を生み出す信仰の内実」を明らかにしようとするものである。藤村は「帰依の対象としての阿弥陀仏を具体化する思考が極めて希薄である親鸞の信仰の立場からは「何かを拝する、何ものかに対して祈願することなどは成立するはずがなかった」のであり、黒田俊雄<sup>29</sup>や山折・戸頃らが示した「多神観・呪術から解放されていなかった親鸞」という理解は成立しないという。また、「専修と神祇」論文では、親鸞と法然とのあいだにみられる信仰の立場の相違として①往生における現生性 ②「仏教者」が実質として神祇信仰の立場をとっている状況への批判、この二点の有無があるとし、「現生において往生がさだまる

川本義昭は、「真宗神祇論ノート―親鸞の神祇観Ⅱ―神祇不拝」の構造とその変容」<sup>30</sup>（一九九九年）で山折哲雄の「親鸞における「内なる天皇制」について触れ、「およそ神祇の存在を認めるもしくは認めないということと、それからの解放は無関係のことである」といい、親鸞には山折の主張するような「動搖」はまったくなかったとの見解を示した。また、「親鸞の護念論は、護念が強調されればされるほど「神祇不拝」（―神祇批判）が徹底されるというレトリカルな構造をもっている」と理解すべきだとして、「神祇護念」であるがゆえに「崇拜」すべきであるとの理解を斥ける。「神祇観をめぐる二、三の異論」<sup>31</sup>（二〇〇一年）では、「神祇不拝」と「神祇護念」とを対立概念とする立論の誤りとして「神祇不拝」の主体は念仏者である」のに対し「神祇護念」の主体は神々だということを踏まえていない点を指摘した。

佐藤弘夫は「神仏習合と神祇不拝」<sup>32</sup>（二〇〇五年）において、善導や聖徳太子など「一群の聖人が仏の権化であることは認めていた」法然や親鸞が「日本の神々についてだけ垂迹と捉えることを拒否したとは考えられない」といい、従来いわれているような本地垂迹説の拒否は両者にはなかったとする。その上で、彼らの画期は、性別や身分・階層などの現実の差別を「救済の差別に反映」させる垂迹への信仰を媒介としない「独自の救済理論」を構築することで「垂迹Ⅱ」「この世の神仏」の呪縛を無化」した点にあったと説明した。

西義人『教行信証』と神祇観<sup>33</sup>（二〇一二年）は、辻善之助・津田左右吉・吉田一彦・黒田俊雄・佐藤弘夫らによる日本古代―中世期の神仏関係についての研究成果を参考にして「（親鸞・引用者補）当時は神と仏との距離がきわめて近かった」ことを踏まえた上で、親鸞の神祇観は法然のそれを継承しつつ「神祇不拝の強調」と「神仏関係の構築」という点で深化・具体化されたとする。また、神祇が念仏者を擁護するという「護法善神説」について、その表明の意図は「念仏者が国土を衰微させる」という専修念仏弾圧の論理に対し「あらゆる神や天体は真の仏弟子である念仏者を護るために存在し、国土を護持養育しているのだ」ということを、世界の様相を余さず述べることよって明らかにして」反論するためであった。そして神祇不軽侮と護法善神説に関して、信心の念仏者を神祇が護持するという「冥衆護持」の利益を感じて「神を粗末に扱おうとするわけがない」という態度をとるのは「念仏者の当然の立場」であったとの理解を示している。

#### 4、おわりに

以上、関連する先行研究を概観してきた。親鸞の神祇不帰依という態度は、実体的発想が極めて希薄である自然法爾の信仰の立場からの必然的表明であるとする藤村の所説を敷衍すれば、親鸞が「化身土巻末」冒頭で「もろもろの修多羅によりて真偽を簡決して外教邪偽の異執を教誡」<sup>34</sup>する、つまり信仰の真偽を判別していくといった際、その真偽判別の基準は「信巻」に「偽といふは、すなはち六十二見・

九十五種の邪道これなり」<sup>35</sup>、あるいは「化身土巻末」に「外道の所有三昧は、見愛我慢の心を離れ」<sup>36</sup>ないものと示されている。親鸞は「空無我を知」り、「わが心自身に貪着するを遠離」<sup>37</sup>するという仏教の無我の原則を踏まえているかどうかを基準として信仰の真偽を判別したのである。

仏教の原則に立脚しようとすれば、神祇は人間の我欲の反映であり拝し祀るべからざるものとして認識される。そのことよって自らの信仰の立場がより明確化され、神祇信仰が蔓延する状況が念仏者にとつて自信教人信の伝道の必要性を知らしめ実践の原動力となる。親鸞の、神祇が念仏者を擁護する「護法善神説」とは、そのようなものとして理解されなければならない。したがって、親鸞が門弟に説いた「神祇不軽侮」も、念仏者は神祇を「軽んじてはならない」<sup>38</sup>「敬わなければならない」ということ（たとえば戦前の研究や内藤の理解）ではなく、「無視することはない」<sup>39</sup>「帰依してはならないものとして意識的に位置づけるべき」<sup>40</sup>だとする解釈が妥当であろう。

\* 本稿は、筑紫女学園大学・短期大学部平成二十五年度特別研究助成（指定研究助成）による研究成果の一部である。

1 なお、本稿で取り扱わなかった先行研究には以下のものがある。石田充之「親鸞の迷信否定性」、『宗教研究』第一三一号、日本宗教学会、一九五二年）、西山邦彦「外道批判」、『教化研究』第二六号、教学研究所、一九六〇年）、中根和浩「真宗と神祇―親鸞の外道観を通して―」（『日本佛教』第六〇・六一号、日本佛教研究会、一九八四年）、野世英水「神

祇護念論の研究」(龍谷大学大学院研究紀要)第九集、龍谷大学大学

院研究紀要編集委員会、一九八八年)、兄玉曉洋「神祇不拜―帰依仏の意味―」(『教化研究』第一〇四号、真宗大谷派宗務所、一九九〇年)、

井上慶永「真宗の神祇観」(『龍谷大学大学院研究紀要 人文科学』第

十二集、龍谷大学大学院研究紀要編集委員会、一九九一年)、本多静芳「親鸞の神祇観(一)―自他の上に証される真宗と社会通念の相

克―」(『武蔵野女子大学紀要』第二六号、武蔵野女子大学文化学会、一九九一年)、同「親鸞の神祇観(二)―日本仏教における仏と神(法

然の場合)―」(『武蔵野女子大学紀要』第二八号、一九九三年)、同

「親鸞の神祇観―鬼(神)について仏陀観の変遷から学ぶ―」(『武蔵野女子大学仏教文化研究所紀要』第一一号、一九九三年)、同「親鸞

の神祇観(四)―鬼(神)について「化身土巻」末から学ぶ―」(『印度学仏教学研究』第四二巻一号、一九九三年)、同「親鸞の神祇観(五)

―「化身土巻」末の顕浄土方便をめぐる―」(『武蔵野女子大学紀要』第三四号、一九九四年)、サブゼミ(普賢ゼミ)「親鸞における神祇観」

(『真宗研究会紀要』第二六号、龍谷大学大学院真宗研究会、一九九四年)、佐々木成明「真宗における神祇論の一考察」(『龍谷大学大学院研究紀要 人文科学』第十六集、龍谷大学大学院研究紀要編集委員会、

一九九五年)、梅林久高「親鸞の神祇観」(『高田中学校高等学校研究紀要』第十三号、高田中学校・高田高等学校、一九九六年)、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』第三九号、龍谷大学仏教史学研究会、二〇〇三年)、同「親鸞の救済に

おける神祇不帰依の意義」(『仏教史研究』第四四号、二〇〇八年)など。

2 『本願寺史』第三巻、浄土真宗本願寺派宗務所、一九六九年、六三六一

六三八頁。

3 村上重良『国家神道』岩波書店、一九七〇年、一七一―一九八頁。

4 ほかにも両者に共通するのは、真宗は祈祷を拒否するという点である。禿氏は

外部の批評に就て仔細に考へて見ると真宗では神祇思想の一部たる祈禱を排するから従つて神祇を排するものとされるらしい。然し祈

禱は神祇思想の一部であつて全部ではない。神祇思想の根本的基礎は神徳神威を認めるか否かにあるのである。上記の現世利益和讃で

は我國民一般が考へてゐる様に神威を認めてゐるではないか。．．．若し真宗だけが他の諸宗より異なつてゐて非國民的の色彩を有する

様に強ゐるものあればそれは何等か爲めにする所あつて云ふものと思ふ。

と述べ、祈祷はしない真宗も「敬神思想」は有するとの理解を示している。

また、「神社問題特集號」としながら「親鸞の神祇観」そのものを独立してストレートに(つまり親鸞と以降の真宗教学とを混濁させずに)

扱つた論考が皆無であるというところには、当該の宗教的政治的状况への配慮が推察されよう。

5 『佛教史學』三ノ二、佛教史學會。

6 宮崎が主張した親鸞の神祇観⇨神祇実類観とする説は、島田法宣※などによつて踏襲されている。

7 『顯眞學報』第四八号、顯眞學會。

8 『京都女子大学紀要』第一五号、京都女子大学。

9 大谷大学編『親鸞聖人』真宗大谷派宗務所。



- 10 『大谷教学』第九号、大谷大学史学会。
- 11 『大谷学报』第五六号第三号、大谷学会。
- 12 『龍谷史壇』第七二・七三号、龍谷大学史学会。
- 13 『日本佛教』第六十・六十一合併号、日本佛教研究会。
- 14 『日本文学』十六卷七号、日本文学協会、のち『河田光夫著作集』第三卷、明石書店、一九九五年に収録。
- 15 『宗学院論集』第三八号、真宗本願寺派宗学院。
- 16 『伝道院紀要』第一一号、伝道院研究部。
- 17 詳細は三木の「親鸞聖人の守屋観」(『印度学仏教学研究』第三二号、一九六七年)参照のこと。
- 18 中央公論社。
- 19 戸頃重基ほか『天皇制と日本宗教』伝統と現代社。
- 20 同前。
- 21 山折は同じ趣旨の主張をその後も繰り返している。「親鸞の神祇観」(『淳心学报』第七号、現代人文科学研究所、一九八九年)において、親鸞の神祇への態度には「神祇不拜」と「神祇肯定」のあいだで「計量しがたい判断のゆらぎ」があったといい、「親鸞をよむ」(岩波書店、二〇〇七年)では「親鸞のいう「神祇(カミ)」観念の中身は、今日なお決着がつかないまま、われわれの迷いの無限軌道を走りつづけている」(一二七頁)と述べている。多くの先行研究によって指摘されているように、そもそも「神祇不拜」と「神祇肯定」は対立概念ではなく、両者は矛盾するものではない。山折説および戸頃説はすでに清算済みといつてよいが、研究史のなかで活発な論議の端緒となったものであるため本稿で扱った。
- 22 『真宗教学研究』第三集、永田文昌堂。
- 23 『仏教史研究』第十四号、龍谷大学佛教史研究会。
- 24 『九州龍谷短期大学紀要』第三十二号、九州龍谷短期大学。
- 25 『龍谷紀要』第一五卷第一号、龍谷大学龍谷紀要編集会。
- 26 『佛教史研究』第二八号、龍谷大学佛教史研究会。
- 27 『日野賢隆先生還暦記念 仏教 その文化と歴史』永田文昌堂。
- 28 『龍谷大学佛教文化研究所紀要』第四十三集、龍谷大学佛教文化研究所。
- 29 「莊園制社会と仏教」(赤松俊秀監修『日本仏教史』二、法蔵館、一九六七年、のち『黒田俊雄著作集』二、法蔵館、一九九四年)
- 30 福嶋寛隆編『日本思想史における国家と宗教』永田文昌堂。
- 31 『蓮如から親鸞へ』永田文昌堂。初出は『解放真宗研究会通信』第十四号、一九九四年。
- 32 『日本史研究』第五一一号、日本史研究会。
- 33 浄土真宗本願寺派総合研究所監修『教行信証』の研究』第二卷、浄土真宗本願寺派宗務所。
- 34 『浄土真宗聖典全書(以下、聖典全)』第二卷、浄土真宗本願寺派、二〇一一年、二二二頁。
- 35 『聖典全』第二卷、一一九頁。
- 36 『聖典全』第二卷、二四二頁。
- 37 『聖典全』第二卷、一六三頁。