

神道から神道へ ——ある概念の形成——

マーク・テーウェン (Mark TEEUWEN)

オスロ大学

(訳：星野靖二)

要旨

この論文は、神道という用語の起源とその展開をたどるものである。この語は、例えば『日本書紀』において「(非仏教的な) 神々の領域」を示す集合名詞として用いられていたような「^{ジンドウ}神道」という初期の仏教用語から創り出されたものである。「^{しんとう}神道」という形態は、おそらく十四世紀において、カミを知ることへと誘う密教的秘儀という文脈において最初に登場した。この論文は、本覚思想や陰陽論的な宇宙論につながる言説において、より古い用語である^{ジンドウ}神道がいかにして新たな意味と、そして新たな読み方を与えられたのかを探求するものである。より古い^{ジンドウ}神道と対照的に、^{しんとう}神道という新たな語は、歴史的変化の要因かつ指標としてはっきりと歴史的影響を与えたという意味において、ラインハルト・コゼレック (Reinhart Koselleck) が定義したところの「概念」として機能することになる。この新たな概念が形作られていく発達の過程に目を向けることによって、はじめて原初における清浄や天皇の靈性といった神道の中心的な問題を理解することができるのである。

キーワード：神道、神、本地垂迹、本覚、陰陽、天皇、概念史

この問題に関する導入として、ベルンハルト・シャイド (Bernhard Scheid) と私は、歴史叙述の方法に関わる視点から、「神道」は「異なる時代において様々に試みられたところの、カミにまつわる信仰と実践とを統一しておくための集会的な用語」として用いられるべきであると主張したい。この意味において神道は、異なる時代を通じて一定の実体的かつ定義可能な形態を持つものとして日本社会に「実在」してきたのではない。むしろ、それは概念化、すなわちそれが用いられる度にあらためて産出されなくてはならなかったところの抽象作用なのである。神社、あるいはカミが、風景の中にとけ込んで神学的な思索や儀礼行為の実体を持つ焦点となってきたのとは対照的に、神道はそのような思索の結果としてのみ、すなわち混沌たる現実に何らかの一貫性を持つ形態を強いる試みとしてのみ「実在」してきた。言い換えるならば、神社やカミは「もの」——あるいは、ソシユールのトライアングルの他の面に焦点をあてるならば、現実的で実体を持つ何かに言及する言葉——であり、他方「神道」はそれ自体の意味を創成し、それゆえ自己のみに言及するところの概念なのである。

このように神道を捉えることによって、私は以下において黒田俊雄以来の古典的な問題、すなわち〈神道は日本の歴史を通じて実在してきた〉のか、あるいは〈近代になってはじめて独自の宗教として現出した〉(黒田, 1981 [= 1983b]) のかという問題に、新たな視座を導入しうる可能性について論じていく。確かに以下の考察において私は黒田の研究に多くを負っているが、私は黒田の発見に新たな視点——近年の日本の研究者による研究水準を踏まえて改訂するだけでなく——を持ち込むことを試みたい。そしてそれは神道という現象とその起源をより豊かに捉えることを期すが故なのである。

黒田は神道史を脱構築する形で神道を取り扱っており、そこで一貫性を保持した一つの伝統のある部分として神道の研究者が捉えてきた諸現象は、それぞれの時代において支配的であった宗教と知の機構の中に回収され、通時的な連続性は否定されるか、あるいは消極的にのみ認められることになる¹。そもそも黒田は「異質な実体をつなぎ合わせた言葉の虚像ではなかろうか」（黒田 1981, p.20 [= 1983b, p.77]）と述べており、神道は研究の主題にするには向いていないとしていた。彼は、神道という言葉によって「つなぎ合わせた」「実体」を散乱させ、またそれによって古代と初期中世の歴史から神道を描いている。「日本の歴史を通じて」実在するのはただこの言葉のみであって、それが言及しているとされてきたところの現象ではない、と黒田は示唆しているのである。

黒田の指摘は以下のように言い換えることができる。すなわち、もともとは関連を持っていなかった現象を「お互いに結び付け」たのは神道という言葉であり、それゆえ新たな「虚像」を創出したのだと。ここにおいて、神道は意図的に生み出された神学的な概念のように思われる。概念であるが故に、それが同時代における神社とカミにまつわる諸実践と、多くの点においてつながっていることはいうまでもないが、しかしそれは単にそうした実践の総体を指し示すために用いられる都合の良い集合的用語ではない。以下では、神道は神学的な概念としてそれ自体の力学を持っているということを論じていく。つまり、その意味は同時代的な神社祭祀の実践から直接規定されてきているのではなく、むしろ神道という言葉それ自体の鏡像としてあるのである。ここにおいて新たな計画が出現することになる。すなわち、史料に基づいて神道——神道、神道、あるいは神道——という用語の語義の展開を検討するとことによって、神学的概念としての神道の出現を露わに描き出すというものである。この論文において意図されているのは、この用語が鎌倉時代の中に「言葉」から「概念」へと変容したということ、そしてその変容は今日そうであるような自己定義された宗教へと向けた神道の一連の展開にきわめて大きな意味を持つということになるだろう。

理論的な枠組として、ここではラインハルト・コゼレックによって提唱されたドイツにおける概念史 *Begriffsgeschichte* に拠りたい。全九巻に及ぶ『歴史基本概念辞典 *Geschichtliche Grundbegriffe*』の序論において、コゼレックは言葉と概念との相違を以下のように説明している：

ある言葉の意味は、常にシニフィエ——観念であろうと物体であろうと——に言及している。ここにおいて、意味は言葉に付着しているが、しかし同時に観念、あるいは話されたり書かれたりした文脈や社会的な状況において意図されているところの意味内容を基礎としている。しかしながら概念においては、それが概念として機能しうるためには明瞭であってはならない。確かに概念は言葉に付着しているが、しかし同時にその言葉以上のものである。ここでの方法論においては、その言葉がそこにおいて、そしてそのために用いられているような社会政治的な意味の複合体が、その一つという言葉に総体として包摂される時にはじめて、ある言葉は概念になるのである。²

コゼレックは自身の意図を明確にするために「言葉の意味は定義を通じて端的に決定されるが、概念はただ解釈されるのみである」（1972, p.xxiii）と論じている。言い換えるならば、拡張していく傾向を内包して自らの意味を創出し、更に「歴史的変化の要因かつ指標」（1972, p.xiv）であるときに言葉が概念になるということであり、そこで概念は言葉——確かに多様な形においてではあるが、やはり用いられる際に特定の事物や概念と不可分に結びついているもの——とは対照をなしているのである。

¹「神道説が […]略…」表面的にはそれから儒家神道へ、さらには国学や復古神道へと連なっているようにみえても、実際にはそれらに一貫する思想の論理などは存在しなかったのである」（黒田 1979, p.157）。「また私もそこに一種の連続性があることは否定しない。しかし、問題はまさにそのことにある」（黒田 1981, p.20 [= 1983b, pp.76-77]）。

²Reinhard KOSELLECK 1972, p.xxii（私訳 [テーウエンによる英訳の和訳]）。

ここで私が問題にしたいのは、日本における神道という言葉の展開をこうした方法で理解することが可能であるのかということである。もし我々が神道をコゼレックが用いているような概念として取り扱うならば、それはその言葉それ自体、そしてまた異なる歴史、社会、政治的文脈の中で行われてきたその言葉に意味を与えようとする諸々の試みが、神道という範疇を創出した主要な要因となってきたということの意味する。それゆえ我々の目指すところは、歴史の中にこの言葉を追い、かつその歴史を形作っていく過程に果たした役割を査定することによって、こうした諸々の試みの歴史をたどっていくということにある。

時代毎の意味の変遷をたどる同種の試みは多くの日本人研究者の手によってなされてきており、大きな影響を与えてきたものとして津田左右吉（1949）と黒田俊雄（1979, 1981, 1983）のものがある。史料に基づいて神道という用語の意味を考察する際には、彼らの発見を出発点としなければならないだろう。しかしながら、近年牟禮仁（2000）によって指摘されているように、これら両者は共にその結論をそれ程多くない数の文書から引き出しており、また彼らの発見はより近年の研究に照らし合わせて再考される必要がある。そのような評価の第一歩として、牟禮は『日本書紀』（720）から1603-1604年にかけてのイエズス会による日葡辞書までに見られるこの言葉の186の用例を、中国語資料に見られる同じ言葉（そこでは神道と読まれる）の33の用例と共に一覧にまとめるというきわめて有益な貢献をなした。しかしながら牟禮は、『日本書紀』に見られる用例を越えてしまうようなこの素材について考察を加えておらず、そして彼の結論は私が以下で提出しようとするものとは異なっている。

この論文においては江戸時代以降の神道という用語の展開を取り扱うことはできず、古代と初中世までに焦点を合わせる。というのもこの後者の時期においてはじめて神道はコゼレックのいうところの概念へと展開していく徴候を見せるからである。それより後の時代については、幾つかの推論を述べるにとどめるが、それらについては別の機会により詳細に論じられなくてはならないだろう。

『日本書紀』における「神道」

まず日本語史料に現れる神道という言葉について検討することから考察を始めなくてはならないだろう。（引用された文脈におけるこの用語の意味について判断することを保留しておくため、以下においては暫定的に神道とのみ記すことにする。）よく知られているように、日本においてこの語は『日本書紀』においてはじめて登場しており、そこでは四回用いられている³。すなわち『日本書紀』にはすなわち『日本書紀』には「[用明] 天皇、すめらみことほけのみり 仏法を信けたまひ神道を尊びたまふ [天皇信仏法尊神道]」とあり、また「[孝徳] 天皇 […略…] 仏法を尊び、神道を軽いたまふ [尊仏法軽神道]」とある。また、この同じ神道の敵であるところの孝徳天皇が、「惟神も我が子治らさむと故寄させき [惟神 [割註後述] 我子応治故寄。]」という言葉と共に天照がその子孫にその土地を託したという詔を発したと書かれており、その最後の語については「惟神は、神道に随ふを謂ふ。亦自づからに神道有るを謂ふ [惟神者、謂随神道。亦謂自有神道也。]」という割註が付されている。

これらの古典における用例は現在に至るまで大きな影響力を持ち続けてきたのであり、幾多の論文や書物に繰り返し見られるそれらについての伝統的な解釈は、この一節において仏教と神道は二つの独立した伝統、二つの同等の宗教として並置されているというものである。仏教が来日した時に、日本の土着の宗教のために用語が発明されなくてはならず、この用語が神道であったと語られ

³ 『日本書紀』下（『日本古典文学大系』68, pp.154-55, 268-69, 300-301）。

てきた⁴。『日本書紀』におけるこれらの用例は、自律的な神道伝統が早い時期から存在していたことの証拠として、そしてそれゆえ神道の歴史を後の世紀においても途切れずに続いていく伝統として描くことを保証するものとして捉えられてきたのである。

こうした位置付けは、よく知られているように黒田俊雄によって徹底的に批判されてきたのであり、その議論をここで繰り返す必要はないだろう。しかしながら、『日本書紀』に現れる神道という言葉についての黒田自身の解釈は、それ程明瞭なわけではない。彼は、順に高い妥当性を持つということを暗に示しながら、可能性を持つ解釈を三つ提出する。

1. ここでの神道は「日本の土着の宗教」を意味する（あるいはやや異なる言い回しでは「(日本の) 民間信仰の総称」)
2. それは「カミの権威、権力、活動、偉業」を意味する。
3. それは道教を意味する。

これらの最初の二つは津田左右吉に由来するものであり（これらのくだりについて津田は1の意としていた）、最後のものは初期の日本における道教の顕著な存在を主張してきている道教の専門家である福永光司に拠っている。

福永の立場はリヴィア・コーン (Livia KOHN) によって適切に「因習打破的」であると述べられている (1995, pp.401-5)⁵。福永は、初期の日本文化、とりわけ天皇制の形成に道教が中心的な役割を果たしたと論じている。より具体的に福永は、初期の日本における宗教の展開を、中国宗教の展開における四つの段階を反映するものとして説明する。すなわち、まず(1) 死霊や悪鬼に対するシャーマンの崇拝が、(2) 陰陽のような宇宙論的なエネルギーに焦点を合わせた形式化された儀礼制度に先行してあり、そして(3) 瞑想と神秘的境地への到達を主眼とする段階を経て、(4) 万物の救済という宗教的理想に特徴付けられる巨大で組織された仏教と道教の統合体に至るとされているのである。福永はこの第2の段階が神道と呼ばれていたということ、そして古代日本において「神道は神道へと変容させられ、そして『日本書紀』の冒頭に登場する神々についての理解を含む、日本の高等宗教の根源的な形態になったのである (KOHN 1995, p.403)」と主張している。そして黒田は、この見解に対して「[神道の] 教義・儀礼さらに国王の権力や国土までも道教にふさわしいものに整えようとした努力のあとと解釈できるかもしれない」(黒田 1981, p.6 [= 1983b, p.59]) と付け加えるのである。

福永の立場は、神道を日本固有のものであるとする伝統的な見解を覆すという意味において因習打破的である。しかし皮肉にも、それはまた『日本書紀』に見られる神道が日本の高等宗教の一形態を指し示している、あるいはそれこそが日本の高等宗教であるという見解を蘇らせてしまっている。『日本書紀』においてこの用語が用いられている部分について、その本来の文脈を含めて、順を追ってより詳細に見ていきたい。

まず強い印象を受けるのは、神道という用語の最初の二つの用例がきわめて似たものであるということである。両者ともに、天皇の仏教に対する態度と、何かほかのものに対するそれとを対比させている。三番目の言いかえのくだりは『日本書紀』の最初の方に見られ、そこでは「すめらみことほとけのみり天皇、う仏法を信けたまはずして、しるしふみ文史を愛みたまふ [天皇不信仏法、而愛文史]」⁶と述べられて

⁴英語で述べられているこうした見解の古典的な例を KITAGAWA (1987, p.51) に見ることができる:「儒教と仏教から影響を受けて、日本人はそれまで組織化されていなかった自らの宗教伝統に呼称を与えなくてはならなかった。この目的のために、「神」と「道」という二文字の漢字が用いられた。」日本語における近年の事例としては西山 2001 がある。

⁵そこでコーンは 福永 1985, 第二章 を参照している。ここで用いられている神道は道教を指し示しているという議論は長い歴史を持っており、それは 河野省三 1915 と 星野日子四郎 1918 によって既に議論（そして否定）されている。

⁶『日本古典文学大系』68, pp.132-33. 多くの注釈者は、「文史」を儒教を指し示すものとしている。

いる。これらの用例は全て新しい章の最初に現れており、新たな天皇について簡潔な性格付けを行っている。

明白であるように思われるにもかかわらず、ほとんど指摘されることがない論点として、これら全ての用例は日本における仏教の成立を語るくぐりと結びついているというものがある。敏達天皇（572-585）、用明天皇（585-587）、そして孝徳天皇（645-654）は全員がその語りの中で何らか重要な役割を果たしている。敏達天皇は積極的に仏教を弾圧した最初の天皇であり、日本における仏教の初期の後援者であった蘇我馬子に対して、彼の仏教寺院に仕えていた三人の尼を鞭打つために差し出すよう強いたとして、今日に至るまで広く非難されている⁷。その後まもなくして敏達天皇は亡くなり、用明天皇が跡を継ぐが、用明天皇はその御代の二年目に、カミへの儀礼である新嘗祭を執り行っているときに——決して偶然ではない——病に倒れ、その後仏の三宝に帰依することを望んだ。これに彼の家臣達は反対し「天皇の瘡みやまひいよいよさかん轉盛なり [天皇之瘡轉盛]」ということになる。しかしその死の直前に、鞍部多須奈が大きな仏像と仏教寺院を彼に献じたのであり、またそれは復興された日本仏教の最初の寺院となった。⁸この後、六代を経て孝徳天皇の御代になる。孝徳天皇は中臣鎌足が蘇我氏を放逐する際の同盟者であり、古代日本における最初の仏教の保護者となった。大化元年（645）に、朝廷に対する厳しい統制の下にはあったが、彼は朝廷が将来に渡って仏教を保護することを保証する詔を発した⁹。この詔は古典期における律令仏教の基礎を据えた。

これらを合わせ、三人の天皇は日本仏教の初期の歴史において、ひとまとまりの中心的特質を形作った。確かに、これらのような言いまわしで紹介されているわけではない他の天皇（特にその御代において日本に仏教を紹介する試みが初めてなされた欽明天皇等）もこの物語の中で役割を果たしている。しかしそうであったとしても、これらの用例が見られるのは基本的には日本仏教の成立について説明している部分であり、そこで神道が脇役の座にあるということは明白である。すなわち、『日本書紀』においてこの用語が用いられている文脈が強く示唆しているのは、それが仏僧によって用いられたということであり、そしてその仏僧はこの「ナショナル・ヒストリー国史編纂の事業に参加し、この国における仏教の初期の歴史に関連する項目の編集に携わっていたのであった¹⁰。このことを念頭に置き、神道がそれらのくぐりにおいて何を意味し、またそれが何から引き出されたのかという問題を我々は再考しなくてはならない。

神道という用語に託された意味に関して、『日本書紀』はただ一つの手がかりしか与えておらず、それは孝徳天皇の「神道を軽りたまふ」という発言に対する割注という形を取っている。そこには「生國魂社の樹を斫りたまふ類、是なり [斫生國魂社樹之類、是也。]」とある。これは神道が神社とその神々に言及するものであることを明らかにしている。この木々を切り倒したことについて、何故それがなされたのかについての見解は分かれており、ある者はそれが新しい難波宮の建設に用いられたとし、またある者は仏教寺院の建設に用いられたとしている¹¹。いずれにせよ、ここで「神道を軽りたまふ」ということが〈カミを尊重しない〉ということの意味しているのは明らかである。

しかし、孝徳天皇は神道を軽んじたと述べられているが、これは彼が天皇の権力を正統なものとするためにカミにまつわる神話や儀礼に頼らなかったということの意味するわけではない。既に

⁷ 『日本古典文学大系』68, pp.148-51。

⁸ 『日本古典文学大系』68, pp.158-61。

⁹ 『日本古典文学大系』68, pp.276-77。

¹⁰ 井上薫（1961, pp.189-232）は、『日本書紀』における日本への仏教導入についての説明を起草した僧を、702年から718年にかけて中国で学び、720年代に朝廷において傑出した地位を得た三論宗の僧である道慈（不詳-744）であると述べている。井上は、702年に新たに漢訳された『金剛明最勝王経』を日本に持ち込んだのは道慈であるとし、『日本書紀』における幾つかのくぐりには、この経典から引かれた語句が見られると指摘している。しかしながら、『日本書紀』についてはわずかな編纂者しか知られていないため、その編纂事業に道慈が関与していたことを示す決定的な証拠は存在していない。

¹¹ 上田正昭（1996）は645年における難波宮の建設に用いられたとし、西田長男（1978）は推古天皇の下で593年に建てられた難波の四天王寺に用いられたとしている。

見たように、彼は権力は惟神に、即ち「神道に従って」皇統によって行使されるという詔を発している。惟神という言葉は『万葉集』やそれ以外でも頻繁に用いられている（しかし、この同じ文字が用いられたり、同じ説明が付されていることはない）。それは「カミのように、カミの権能において」ということを意味し、それ故また天皇の力を聖なるカミの力と同定するものである。明らかに、孝徳天皇は一部のカミを軽視したが、他のカミについてはそうでなかったのである。我々が得たこれらの不十分な情報を付き合わせるならば、神道という用語は、日本仏教の成立を公的に説明する仏僧によって使い始められ、またそれは神社とそのカミを指し示すものであったと結論することができるだろう。最後に指摘されなくてはならないのは、これらの神道という用語の用例がきわめて孤立したものであるということである。これら以外に日本書紀の中に神道という言葉は登場せず、その続編である浩瀚な『続日本紀』の中には、ただ一度だけしか現れない（後述）。そして、同時代における他の公的な文書やあるいは公的に編纂された文書には全く登場しない——『古事記』、『万葉集』、そして『風土記』には全く用例がない。公的な文書についていえば、実にこの語はきわめて稀なものであったのである。

これらの事実からは幾つかの異なる結論が引き出される。おそらく最も一般的なものは、この用語が『日本書紀』においてのみ見られるのは、それが外交における専門用語として見なされるべきであるからということになる。こうした見方では、この言葉が『日本書紀』においてのみ用いられたのは、それが外国（中国）の外交官が目にすることを念頭に置いて著された公的な文書であるからだということになる。そこで神道は、カミの血を引く天皇をその長とする新たな日本の国家的アイデンティティを表現するために発明された政治的な用語であった。そしてこの用語が国際関係において用いられる用語であったため、国内的な文書には用いられていないのである¹²。

しかし私自身の見解は異なる。まず第一に、この時期における日本人は、天皇の権力は、天皇が土着の神々の子孫であり、またそれらを支配しているということに由来するという修辞が中国人に感銘を与えると信じるほど単純な手法で外交を行っていたわけではなかった。この種の修辞は、明らかに対外的なものというよりは、むしろ国内的な影響を意図して用いられていた。更に、神道という用語が『日本書紀』の日本仏教の成立を取り扱う箇所でのみ用いられていることと、おそらく仏僧によって用いられたということは、偶然の一致ではあり得ない。このように見るならば、外交における専門用語というよりも、この語を仏教用語として考える方が論理的であるように思われる¹³。そしてこの見解は、八世紀後半以降の早い時期における日本仏教の文書においてこの語が比較的頻繁に用いられているという事実によって補強されるのである。ここにおいて、我々は異なる、しかし関連した文脈に存在する神道という用語に出会う。すなわち、仏教が日本の土着の神々を馴致するというものである。『日本書紀』の後、この言葉が最初に再び現れるのは『多度神宮寺伽藍縁起資材帳』という763年に創建された多度神宮寺に関連して788年以降に成立した文書である。そこでこの語は、神宮寺創建の靈感を与えた多度のカミの託宣において用いられている：

于時在人託神云。我多度神也。吾經久劫作重罪業受神道報。（『続群書類従』27下, p.350）

他に早い時期にこの語が同様の文脈において用いられている例として、日本の天台宗の開祖である最澄の伝記があり、そこでは大師が賀春山に登って、親切に山の神道を救った（＝「厚救神道」）とある。ここからは、彼の徳と慈悲の力があらゆる場に、すなわち僧としての四恩の外部（＝「四

¹² こうした立場については、例えば、三橋健（1996）や牟禮仁（2000）によって論じられている。

¹³ 驚くべきことかもしれないが、この可能性を最初に指摘したのは神道理論家であった小野祖教（1954）である。小野は、神道は何程か「六道」と関連付けられている仏教用語として理解されなくてはならないと主張していたが、しかしそうした意味でこの語が用いられている典拠を仏教文書の中に探し出すことはできなかった。

恩之外)にまで至ることが証されているのを読みとることができる¹⁴。すでに戦前に河野省三が指摘しているように（さらに戦後すぐに津田左右吉がより詳細に論じている）、ここで神道という用語は何か「カミ」以上のもの、あるいはおそらく「カミであるという状態」ということを意味しているように見える¹⁵。これは特に仏教の助けを必要としたり、あるいは仏教を妨害するような厄介なカミにあてはまるのであり、ここで孝徳天皇と生國魂の神道との間の問題が思い起こされる。この例を、やや後の仏教的な諸事例と同じ視座において捉えるということは魅力的な試みであろう（しかしその一方で、惟神の説明として用いられた神道の用例は、このような方法では説明することができない）¹⁶。近年になって、この用語のこうした意味が中国起源であることが吉田一彦（1996）によって指摘されている。吉田は『多度神宮寺伽藍縁起資材帳』を取り上げ、この文書に見られる語彙と論理が中国の事例に類似していることを指摘している。これは日本におけるカミと仏教の関係についての長い研究の歴史に対する鮮烈な挑戦である。研究者達は、仏教的な手段によってカミを馴致するという現象は、仏教の日本化の核となる要素であり、中国仏教からの明確な分離を成り立たせたものであったということを常に前提してきた。しかし吉田は、著名な中国の僧侶の伝記の集成である『高僧伝』と『続高僧伝』の文章から、^{シエンダオ}神道という用語がまさに仏教に反する非仏教的な神々、あるいは仏僧によって馴致された神々という意味で用いられている全ての例を示している。おそらく「受神道報」といった表現は直接これらから来ているのであろう。

津田左右吉は既に1950年に、『日本書紀』上の仏教伝来の記述は、その編纂の際に少なくともこれらの伝記の最初のもの、すなわち『高僧伝』(519)を参考資料として用いていたと論じている¹⁷。このように仏教によるカミの馴致を説くこれらの文書に同一の出典を見ることができたが、そこから神道はまさしく『高僧伝』のような仏教文書から日本に持ち込まれた仏教用語であるとする以外の結論を引き出すことはできないように思われる。

このような結論に達したならば、同時に神道という通例的な読み方についても再考する必要があることになる。この用語の本来の読み方について明確な情報を与えてくれる注釈は存在しない。『今昔物語集』（十二世紀初期）に収められた中国の物語において最初の振り仮名がようやく見られるが、そこでは「邪見深くして、神道に仕へて三宝を不信ズ」にいた老婆について語られている¹⁸。ここでその言葉は、仏教用語がそうであるように、呉音において読まれている。また仏教と対立するということから^{ジンドウ}神道の意味が引き出されており、この文脈は『日本書紀』のそれに非常に近い。『日本書紀』の多くの版は「神道」を「かみのみち」と読み、これは同じ一節にある「仏法」すなわち「ほとけのみり」と対句になっているとする¹⁹。そしてもし「ほとけのみり」を「^{フツボウ}仏法」の訓読みであるとするならば、「かみのみち」は「^{ジンドウ}神道」の訓読みと相当すると結論するのが理に適っているだろう。

実際、^{しんとう}神道という読みは十五世紀初期になるまで史料に見ることができない。1419年に、天台宗の僧侶である良遍は『日本書紀』について講義し、そこでこの言葉について以下のように解釈し

¹⁴ 『叡山大師伝』（『続群書類従』8下, p.471）。四恩とは、父母への恩、衆生への恩、王への恩、三宝への恩である。これ以前に、最澄は中国に向かう途上で九州にあるこの山に神宮寺を建立し、道中このカミの加護を受けたという。

¹⁵ 河野省三 1924, p.204; 津田左右吉 1949, p.3

¹⁶ 既に江戸時代において、多くの学者達がこの一節に対して疑いの目を向けており、そこでこの注釈は、本来は欄外註であったものが書写の過程において本文中に書き込まれてしまったものではないかと示唆されているということをここで注記しておかなければならないだろう。この問題についての見解は依然として分かれているが、もしそうした形でその一節が本文に紛れ込んだとするならば、それは間違いなく院政期の早い時期（十一世紀後期）に生じたのであろうということを『日本書紀』の兼永本は示している。三橋 1996, p.102 参照。

¹⁷ 津田 1950, 第2巻, pp.93ff. また井上 1961, pp.229-30 も参照。吉田（1996, pp.244-45）は、井上が『日本書紀』における日本への仏教導入に関する文章の著者であると示唆している道慈が、長安の西明寺で学んでいたこと、そしてその西明寺において道宣（596-667）が『続高僧伝』を編纂していたことを付け加えている。

¹⁸ 『今昔物語集』2（『日本古典文学大系』23, p.124）。

¹⁹ 『日本書紀』の兼永本（十一世紀後期）では「神」と「道」の間にカタカナの「ノ」が入れられている。他の初期の写本においては、読み方を示唆する表記はない（三橋 1996, pp.110-11）。

ている：

神道名字事、神道ト読ニアラズシテ神道ト清ムテ之読事直ナル義也、直ナルト者只有ノ任ナリト云意也²⁰

ここでこの用語は、後段で見ていくように本覚思想と密接に結び付けられており、既に概念となつてしまっている。そして、^{ジンドウ}神道から^{しんとう}神道への移行は、この語の言葉から概念への最終的な変容を象徴するものであるかもしれない。このため、これ以降はこの語を神道と読むこととする。そして、これまでの全ての引用も遡ってそのように読まれなくてはならないのである。

^{ジンドウ}神道

もし^{ジンドウ}神道を仏教外の神々を指す仏教語であるとするならば、それはこの語が公的な文脈においてほとんど用いられないことを自然に説明している。この語は、否定的な、あるいは少なくとも仏教的な含意を伴っており、漢文において神社の神々を指す公的な用語として好まれていたのは^{ジンドウ}神道よりもむしろ^{ジンドウ}神祇であった。^{ジンドウ}神道とは対照的に、^{ジンドウ}神祇（中国語では^{シェンキ}神祇）は『詩経』から『書経』、また『論語』に至るまで「天と地の神々」を指す用語として中国の古典において広く用いられていたのであり、そしてそれらの先例によって公的な用語として用いるのに適していた。例えば、これはカミに関わる事柄が、何故^{ジンドウ}神祇令によって統制され、^{ジンドウ}神祇官によって管理されていたのか、すなわち何故^{ジンドウ}神道令や^{ジンドウ}神道官ではなかったのかを説明しているのである。

牟禮が一覧にした^{ジンドウ}神道の用例をより詳しく見るならば、奈良時代と平安時代においては、この用語がほぼ例外なく「カミの権威、権力、活動、偉業」という、既に津田左右吉が論じていた意味で用いられていたことに気付く。もしこの用語を翻訳するならば、多くの場合「カミの領域」というものがもっとも適当であるように思われる。一部の事例ではこの領域は仏教と明確に対照をなすものとして置かれ、また他の事例ではそれ程明確でない——あるいは、少なくとも明示されていない。

^{ジンドウ}神道が仏教と対照的に、あるいはそれを補足するものとして取り扱われている例を見出すのは難しいことではない。829年に、若狭国比古神が仏法に帰依して以て^{ジンドウ}神道を免れようと思った（＝「思帰依仏法以免神道」）と述べたという²¹。また仁明天皇は836年に悪運を幸運へと転じることを目的として、仏僧を国々へと派遣し、さまざまな神社において法華経を読経させたが、これは詔においては^{ジンドウ}神道に仕えることは一乗の力に及ばないとされている²²。859年には延暦寺の恵亮が、それぞれ賀茂と春日のカミに読経を行う二名の年分度者が必要であると請願しており、また恵亮はそれらの年分度者の任命について論じる際に、カミを仏の「権」あるいは「垂迹」として、更に^{ジンドウ}神道は累を剪るに只調御之慧刃に憑む（＝「神道剪累。只憑調御之慧刃」）としている²³。ここで「慧刃」は仏教の力を表すものとされ、恵亮が望んだ年分度者の勤行は、賀茂と春日のカミの力を増すであろうということが暗示されている。また1065年に延暦寺の僧が雨を祈って賀茂社で仁王経を読んだ際、小蛇が現れて水を吐き、やがて雨が降ることになったという。このことは仏教的な歴史書である『扶桑略記』に描かれているが、同書はこれについて「仏法之威力。神道之冥感。誠以掲焉」と注釈している²⁴。最後に、大江匡衡（952–1012）によって編纂された漢詩文集である

²⁰ これは三橋 1996, p.112 に指摘されている。典拠は「日本書紀卷第一聞書」（『神道大系』「天台神道・上」巻, p.517）。

²¹ 『類聚国史』天長 6 年 3 月 16 日（『新訂増補国史大系』6, p.260）

²² 『続日本後紀』承和 3 年 11 月 1 日（『新訂増補国史大系』第 1 部 6, p.59）

²³ 『日本三代実録』貞観 1 年 8 月 28 日（『新訂増補国史大系』4, p.37）。この「調御（丈夫）」は仏の称号の一つで、御者が荒馬や象を手なずけるように、情念を手なずけている様をいう。

²⁴ 『扶桑略記』29, 康平 8 年 5 月 21 日（『新訂増補国史大系』12, pp.301–2）

『江吏部集』において、神道は詩の一部門とされており、またその神道は、仏教の教えについての部門である「釈教」と対比的に用いられているのである²⁵

稀な例として、神道が仏教のそれではなく人間の領域と対照されるものがある。例えば、淳和天皇は828年に、その時の洪水が政の問題によるものであるのか、それとも神道によるものであるのか（＝「疑是常政有欠闕。為当神道有妨」）を北山のカミに尋ねるよう命じている²⁶。また、この言葉がより一般的であった神祇の珍しい言いかえとして、それ単体で用いられている例は多い。示唆的な一例としては、『日本書紀』の浩瀚な続編である『続日本紀』に見られるある用例がある。782年のことであるが、桓武天皇は喪に服していたため神社儀礼を執り行うことができず、これが非常に多くの問題を引き起こした。それ故右大臣は天皇に以下のように奏上している：

伊勢大神と諸の神社と、悉く皆崇らむとす〔…略…〕神道の誣ひ難き、抑由有り。伏して乞はくは、曾閔が小孝を忍びて社稷を重任とし、仍て凶服を除きて人祇に充てむことを（「伊勢大神及諸神社、悉皆為崇。〔…略…〕神道難誣、抑有由焉。伏乞、忍曾閔之小孝、以社稷為重任、仍除凶服以充人祇。」）²⁷

〔* 尚、「人祇」について、「諸本「人祇」とするが、「神祇」の誤りか」と註がある（『新日本古典文学大系』16,「続日本紀」5, p.247）。〕

ここに「神道難誣」、すなわち神道の存在を否定すべきではないという表現が見られるが、これは干宝が編纂した幽霊譚の集成である『搜神記』（四世紀初）に寄せた自序に見られるものであり、それは晋朝の歴史を記した『晋書』（635）に引用されている²⁸。このように、この用語は非仏教的な文脈から引き出されており、そして日本のカミを中国の超自然的な物語に現れた幽霊になぞらえている。すなわち、ここで神道は中国語文献から取られた修辭的な飾りとして用いられているのであり、それは右大臣が自身の言葉としては再び神祇を用いていることから見て取ることができるだろう。

これと同様に、神道がカミを意味し、かつその際に仏教的な側面との関連が明確には見られない事例が幾つかある。嵯峨天皇は816年に豊作を確実なものとするためには「敬神道」が必要であると宣言している²⁹。848年に仁明天皇は「神道効楨」、すなわち神道によって顕された吉兆は、朝廷の慈悲深い統治にカミの領域が応答していることを示していると述べている³⁰。この用語は、このような意味で朝臣の日記にも幾度か登場している。牟禮は藤原実資（957-1046）の日記である『小右記』から四つの、藤原資房（1007-1057）の日記である『春記』から二つの用例を挙げている。これらの多くは、神社儀礼とそれに関連した物忌についての疑問を書き記す際に用いられている。ある日の日記において、実資は稻荷への奉幣は神道への奉幣として執り行われるべきなのかと問い、もしそうならば喪に服して穢れている人は参列できないのではないかと書き記している³¹。別

²⁵ 和歌についていえば、最初にカミについての歌を独立した部分として含むようになったものは、勅撰和歌集では『千載和歌集』（1188）であり、私撰集ではそれよりもやや早い『続詞花和歌集』（1165 後）であるが、その部分の名称としてはどちらの和歌集も「神道」ではなく「神祇」を用いている。

²⁶ 『類聚国史』天長5年8月24日（『新訂増補国史大系』5, pp.92-93）

²⁷ 『続日本紀』卷第三十七、延暦元年7月29日（『新日本古典文学大系』16,「続日本紀」5, pp.246-47）。ここで行ったこの一節についての解釈は、黒田のそれとは非常に異なっている。黒田 1981, p.9 [= 1983b, p.63] 参照。

²⁸ 『晋書』82頁の干宝伝に「足以明神道之不誣也」とある。これをデ・ウォスキとクランプは「これは靈界が虚妄ではないことを証するに足る」と訳している（DE WOSKIN and CRUMP(1996, p.xxvii)）。これとの関連は新日本古典文学大系に収められた『続日本紀』の注釈においては言及されておらず、そこでは「誣」は奇妙にも「穢す」とされている。私はこの典拠を『漢語大詞典』の神道の項に引用されている例の中に発見した。諸橋の『大漢和辞典』（33542.51）にも「誣神咎」すなわち神々の存在を否定することに対する咎という表現が、范曄（398-446）が後漢の歴史を描いた『後漢書』から引かれている。

²⁹ 『類聚国史』弘仁7年7月20日（『新訂増補国史大系』5, p.91）

³⁰ 『続日本後紀』承和15年6月5日（『新訂増補国史大系』6, p.212）

³¹ 『小右記』長元1(1028)年12月20日（『小右記』8巻, p.116（『大日本古記録』））

の日の日記では、関白道長が息子の教通に対して、一族に妊娠した女性がいるため自分は穢れているという教通の抗議にも関わらず、大原野神社に藤原氏の名で奉幣するように命じたことを実資は記録しており、「[教通は] 関白の命に従ったが、神道は何と言うだろうか（＝「雖信幸家之命、謂神道何」）」と記している³²。

しかしながら、この用語を普通に用いるようになった最初の書き手は大江匡房（1041–1111）であるように思われる。牟禮は匡房による 9 もの用例を挙げている。その一つは、石清水八幡宮における「不断念仏」の慣行の起源を説明している縁起に見られるものであり、そこで匡房は仏教と神道の関係を以下のように説いている：

本覺理性之月。誠雖照蓮臺於佛位。和光同塵之日。猶垂叢祠於神道。³³

この一節は、仏の正体の化身としてカミを捉える本地垂迹の考え方が明確に述べられている最も早い時期の文章の一つである³⁴。上述で引用したように恵亮はカミに対する年分度者を要求していたが、日本においてはそこにまで遡ることが出来るようなこの考え方が個々のカミに適用されるようになるのは十一世紀のことであった。大江匡房はその展開において中心的な役割を果たした。すなわち匡房の著述においてはじめて、伊勢・熊野・賀茂・松尾・稻荷・春日・住吉・日枝・祇園・北野・阿蘇等のそれぞれのカミに対応する固有の本地が述べられているのである³⁵。これらの本地は、一つを除いて全てが仏像等といった仏教的なものや経文をカミに献げる際に読まれた「敬白」や「願文」のような儀礼文書や趣旨文において言及されている。牟禮によって挙げられた神道という用語の他の 8 例は全てこの種の儀礼文書から取られている。

大江匡房によって、神道という用語は、「本地垂迹」という仏教と日本土着の神々の関係についての新しい考え方の焦点となった。本地垂迹の慣行が広まるにつれ、神道は彼方にある仏の土着的な化身を指し示すものとして理解されるようになり、またこの言葉は主にこれらの化身に焦点を合わせた仏教儀礼について述べている仏教文書において用いられるようになる。一つの典型的な例を『中臣祓訓解』という十二世紀の文書に見ることができる。これは、この時期までに様々な諸儀礼を取り込んできていた中臣の祓の法の密教的な意味を説くものであるが、そこではカミにまつわる神話、慣行、儀礼を一方に置き、他方に密教の教えを置いて、両者を体系的に結び付けることが試みられている。この文書は、天照と大日を同定することをその結合の基礎的な枠組としており、そこで日本は「大日の本源の地」とされ、また祓の儀礼は「罪を滅して、善をなし、頓悟に至る秘法」であると解されている。神道という用語が文書中に現れているのはまさにこの文脈においてなのである：

言葉が異なっていようと、あるいは[仏教教義に] 含まれようと含まれまいと、救済のための媒体としては[カミと仏は] 等しい。カミは様々な仏の根本にあり、仏は様々なカミの本質をなす。故に經典には「仏は二身においてあるのではなく、常に神道を化身とする」と描かれているのである (TEEUWEN and VAN DER VEERE 1998, p. 21)。

ここにおいて、神道は日本において仏とつながりうる、ある一つの形態としてではなく、唯一の形態として描き出されている。それらは「不二」であり、仏はこの二元的な世界には現れないが、カミは仏によって体現されている救済へと至る唯一の回路となる。更に、ここでこの用語が（間違いなく架空の）經典からの引用において迷い無く用いられていることは特記しておく価値があるのだ

³² 『小右記』寛仁 3(1019) 年 2 月 2(もしくは 3) 日 (『少右記』5 卷, p.114 (『大日本古記録』))。この部分の解釈については三橋正の助力を得た。記して感謝したい。

³³ 『本朝文集』53, 延久 2(1070) 年 10 月にある『石清水不断念仏縁起』(『新訂増補国史大系』30, p.221)

³⁴ 本地垂迹については、TEEUWEN and RAMBELLI (近刊) を参照。

³⁵ 吉原浩人, 1994 参照

う。この用語が概念となった後の中世末期から近世にかけての時期において、この引用、そしてまさにこの文章全体は、このような言葉を用いていたことによって、すぐさまに捏造されたものとしての烙印を押された。しかし十二世紀においては、依然として神道^{ジンドウ}は当然のように仏教用語として理解されていたのである。

このような奈良時代と平安時代における神道^{ジンドウ}という用語の展開を振り返って見るならば、この用語が主に儒教的／公的な用語であった神祇の仏教的な代替物として用いられていたという事実に関して、説得的な議論をなしえたように思う。最も早い時期の史料においては、この用語はしばしば否定的な意味合いを持っており、そこで土着の神々は非仏教的で厄介なものとされ、また仏教への改宗を必要とするものとして描かれていた。後に、本地垂迹^{ジンドウ}が両者を結び合わせる機構として確立された際に、神道はカミが垂迹——彼方にある観念的な仏の土着的で実体的な化身——足り得ることを指し示す専門用語として用いられるようになったのであった。

概念化

上述してきたような意味においては、神道^{ジンドウ}をコゼレックのいうところの概念として描き出すことはできない。すなわち、神道は実体的存在である「カミ」に言及するものであり、カミにまつわる実践の変容に伴ってその意味を変化させていったのであったが、もし神道^{ジンドウ}を概念として捉えるならば、そのような変化は生じないことになる。確かに、この用語はそれが教養ある読み手達に連想させるであろうもの——「仏の化身としてのカミ」——を定めていく一連の慣行的な含意や特徴的な文脈を次第に獲得していったのであるが、それは歴史的な変化を促すには至らず、それ故まだ概念の拡張的な性格を備えていなかったのである。

もちろん平安時代の後半において、神社とカミの歴史に生じた変化は劇的なものであった。これは選ばれた二十二社に奉幣するという朝廷の制度が成立した時期にあたり、この制度は、それがなければ「鎌倉時代における神道の誕生——黒田俊雄の議論——は決して起こらなかった」(GRAPARD 1988, p. 249) ところの基礎であると適切に評されている。また、十世紀から十二世紀にかけて神社における風習は徹底的な変容を遂げた。この時期の最初の頃においては、神社はほぼ例外なく、年に何回か定期的に、数日の間氏族や朝廷の使節が奉幣するための場所であった。しかし十世紀後半以降、皇室を含めた朝廷の人々の間で、個人的な理由から神社に参詣することが一般的になっていくことになる。この過程は三橋正 (2000, 第一章) の労作によって描き出されており、そこで三橋は神社における風習の変容を三つの段階に弁別している。すなわち、まず最初に氏族のマツリへの参加という段階があり、それがマツリの日^{ジンドウ}に神社に奉幣（公的なものも私的なものも）するようになり、そして最後にはマツリの日や、そして後には他の日においても、神社に詣でたり、巡礼したりするようになるとしているのである。

これと並行して三橋は、年毎の神社の祭礼の直前に任命され、祭礼期間中のみ専従する「マツリ神官」から、神社の近くに住んで恒久的な神官として従事する「神社神官」への移行を辿っている (三橋 1993)。神社に専門の神官を置くという考え方は、私的な神社参詣や巡礼、そして神社への私的な寄附が充分に行われるようになってはじめて可能になる。藤原氏の氏神を祀っており、そのため他の神社に比べて朝廷から手厚く取り扱われていた春日大社においてさえ、最初の専従の神社神官を史料に見ることができるのは 992 年になってからのことである。すなわちそこで「マツリ神官」であった大中臣為元が「恒久的な駐留の神官」として再任されたのであり、彼は 1047 年頃に死去するまでその座にあったという³⁶。また、いつ頃からかは不明であるが二つの主要な社に専

³⁶三橋 1993, p.41。典拠は『中臣社司補任』。

従の神官である禰宜をそれぞれ二名ずつ持ち、その意味で例外的であった伊勢においても、専従の神官の数が増え始めたのは950年のことであり、1002年に12名（各社に6名ずつ）になり、1221年には16名に達している。

おそらく、専従の神職達を出現させることになった最も重要な要因は、神社への土地の寄進であった。荘園や御厨や御園といった免税の土地を持つことによって、神社は神社における神職達の存在を確立させるための持続的な経済的基盤を獲得した。同時に小さな枝社がそうした神社の土地に建立され、それはもともと氏族の土地から離れたところにその氏神の祭祀を持ち込むことになる。これらのいわゆる荘園神社は、鎌倉時代後期以降、惣のような村落共同体を社会的に組織していくのに中心的な役割を果たしたのであり、また中世末期から近世にかけて見られる大衆的な神社祭祀は、まずこれらの神社の周辺において生じたのであった（萩原 1975）。

神道^{ジンドウ}を概念化する最初の試みを見ることができるのもまたこの時期においてであった。こうした概念化が行われる際の最初の前提の一つは、ある確立された集団がその用語を自己言及するものとして取り扱い、更に進んでそこからそれ自体の本質を引き出すようになることである。神道^{ジンドウ}をこうした意味において用いている最初のはっきりとした事例を、ある伊勢神宮の地所において編纂された短い縁起的な文書である『三角柏伝記』に見ることができる。この地所は社に神聖な「三角柏」の材木を供給し、またそこには伊勢の神々のために法楽のような仏教儀礼を行っていた社寺が建てられていた、この文書は、大体において1170年かそれ以前のものであるが、しかしその一部は間違いなく後に改変されたり、付け加えられたりしたものであろう。この『三角柏伝記』に以下のような一節を見ることができる。

国家以賞罰為宗、仏家以慈悲為本、神道以清浄為先、在家以正直為人³⁷。

ここで神道^{ジンドウ}は他の異なる種類の「家」、すなわち家柄と並べて用いられており、それは明瞭な輪郭と自らについての自己理解を具備し、固有の社会的機能、すなわち固有の優先権を持つ神職集団に言及するものである。そしてその機能は「仏家」と「在家」の間に置かれているが、それは本地垂迹説におけるカミの位置付けによくあてはまっているのである。

しかしこの同じ文書において、本地垂迹のあり方を反転させるような、今までのものとは決定的に異なるカミについての認識をはじめて見ることになる。

神者一気始生化无也。仏者覚儀、僧者浄也。聖者無為者也。凡者有為者也。凡天神地祇一切諸仏、惣三千即一本覚如来、皆悉一体無二也。(国文学研究資料館 pp.364-65)

ここにおいてカミは仏よりも根本的な何かを意味するものとなっている。唐突にこの用語は天地の生成と関連付けられ、全存在の根拠として定められている。また、このカミは実体的存在についてではなく、むしろ天地の生成に際して純粋な形態において存在し、かつ生命を生み出したところの抽象的な原理を指し示しているのである。このカミの新たな定義は、カミ神学の展開において、根本的に新しく、きわめて豊饒な寄与をなした。この新たなカミ概念が斬新なものであったことは重ねて強調されなくてはならない。それ以前の史料には、カミをこのように宇宙論的な力として描く見解の突然の出現を予期させたり、また名を持つそれぞれの土地の神に言及するわけではない抽象的概念としてのカミを予期させるような兆候を見ることはできない³⁸。コゼレックは多くの概念は

³⁷ 国文学研究資料館 p.365。これは、一見すると黒田 (1981, p.17) が『類聚神祇本源』(渡会家行著) について論じていたことと近いように見える。すなわち、そこで黒田は神道は「仏家と並置されている」としていたが、この文書において「仏家」と並置されているのは「社家」である。そして度会家行は、彼自身の伝統である神道^{ジンドウ}の家柄を指し示す際に用いていた「神道門風」と似た意味合いにおいて神道^{ジンドウ}を用いているのである。

³⁸ 牟禮の一覧 (2000, p.55 no.05) にある一つの用例は例外になりうる。それは『伝述一心戒文』(834 頃) の一節であり、そこで神道は陽の元であり、天道を指す「乾元」と並置されているように見える。しかし、この神道は「陰」の道であり、地道を指す「坤道」の誤りであると判明している。『大正新脩大蔵経』74, p.639 参照。

「集合的単数」の形態を取ることを指摘しており、例えばゲシヒテ Geschichte は（「諸々の物語」の意味における）「諸々の歴史」が大文字の歴史 History——コゼレックの翻訳しえない述語であるホフスティリエルト hochstiliert——になるにつれて、概念として機能し始めることになったとしている（コゼレック 1979, pp.270-77）。この引用された一節にも同様の現象を見て取ることができる。すなわち、複数形のカミはホフスティリエルト hochstiliert であり、集合的単数である〈カミ〉になることになるのである。以下では、こうした集合的単数の他の事例について見ていく。

カミの定義に関連して、『三角柏伝記』は、『大乘起信論』や『釈摩訶衍論』といった大乘經典において論じられている三種の悟りに対応する形で、カミに三つの範疇があることを明確にしようとしている。

1. 伊勢の天照、すなわち本覚のカミ。このカミは「本来清浄理性常住不変妙体」であり、「本覚本初之元神」である。
2. 出雲のカミのように悟りを持たないカミ。これらのカミは、三宝を目にしたたり、仏の梵音を聞いたりしても、正気に戻ることはなく、それ故永遠に四悪界にある。
3. 石清水や広瀬のカミのように始覚のカミ。これらは仏の教えのおかげで、幾多の転生の後に迷妄から覚め、その本覚へと立ち戻ったものであるが、第一の類型のものとは区別されるべきである。

この分類は、これ以降のカミについての文書において盛んに論じられる問題となるのであり、近世に至るまできわめて多様な文脈において繰り返され続けることになる。もちろん、神学的な思索の焦点となったのはこれらのうちの第一の範疇であった。『三角柏伝記』においては、この範疇に含まれるのは伊勢のみであったが、鎌倉時代には同様の神学的論理において他の場所を語る事例が見られるようになるのであり、その著名な例として比叡・日枝・三輪などの社寺がある。この「本覚のカミ」という範疇は、天照を大日と同定することに基づくものであるが、他の神社は自らの社のカミを天照と同定することによって、その範疇の内側へと入り込んでいった。そしてそれ故に、このような方向における思索は、伊勢とその祭神である天照についての思索という形態において展開されたのであった。

本覚と混沌

この思索は二つの道筋において行われた。第一の道筋は、天照を大日、あるいは全ての存在の永遠不変の根拠である法身と同定するという形で仏教的な回路から行われたものである。以下にその典型的な例を再び『三角柏伝記』から引用する。これは前段で引用した一節の直前に見られたものである：

神是天然不動之理、即法性身也。故以虚空神為実相。名大元尊神。所現日照皇天。故為日為月、永懸而不落。為神為皇、常以而不變矣。為衆生業、起樹于宝基須弥磐境而照三界利万品。故曰遍照尊。亦曰大日靈尊矣。豊葦原中津罔降居、点其名、談其形、名天照坐二所皇大神。（国文学研究資料館 p.364）

この一節では、非人格的、抽象的概念としてのカミが「法性」や「実相」、あるいは「大元」といった〈絶対〉を指し示す述語と同一であるという解釈を行うために、大日と天照の結びつきが用いられている。このように「カミ化」された〈絶対〉は、この事例においては伊勢であるところの、固

有の場所に引き下ろされ、そしてそこでは須弥山の不滅の岩盤に築かれた「宝基」の形態を取るとされている。ここで伊勢についてこのように述べているのは、その社が「度会の山田原の下津石根に称辞竟へ奉」られたとする古代の祝詞から着想を得たものであろう³⁹。このように伊勢神宮は、未分化である〈絶対〉と分化された世界——伊勢はその聖なる中心となる——の創造の両者に直接的に結び付けられているのであり、それによって宇宙論的な次元にある場へと転化されている。伊勢は〈絶対〉がこの世界に触れる場であり、またそこで伊勢は生けるものに直接的に恵みを施すのである。そしてそれはカミの形態において行われるのであり、ここにおいてこの語はもはや何ら実体的な超越的仏の「化身」に言及するものではなく、むしろそれ自体において超越的な特質を獲得しているのである。

カミを何か原初的・根源的で独自のものとする解釈は、本覚思想とその実践における当然の焦点となった。以前より詳細に論じたように（TEEUWEN 2000）、このようなカミ観は、カミは密教における（優れた）本覚を体現するのに対して、仏は顕教における（劣った）始覚を表しているといった考え方を生み出すことになる⁴⁰。そして鎌倉時代末期にかけて、こうした考え方は教義的な文脈だけではなく、急速に広まりつつあったカミに焦点を合わせた一連の密教的な秘儀や儀礼においても見られることになるのである。

第二のカミの概念化に向けた道筋はこれと根本的に異なっており、それは天地生成を問題として陰陽論の回路から行われたものである。『三角柏伝記』において、そうした方向に向けて以下のような試みがなされているのを見ることができる：

蓋天地開闢首、水氣之中、有清濁。變化為陰陽。々々變化生天地人也。故神者、道化之一氣、乃無中之有也。尺氏以虛神謂実相。其不壞為義。（国文学研究資料館, p.366）

この一節の最初の文章は、中国における宇宙の起源の議論に言及している。本稿の主題と関連して特に重要であるのは、天地の生成を漸進的な分化の過程とするその考え方である。すなわちまず無（道、すなわち宇宙が存在しているところの無であり、かつ全ての存在に充滿している絶対的な存在でもあるものともされるところのもの）があり、そこから（1）「一氣」、すなわちそこから全ての物質的存在が生じてくるところの物質あるいは力が出で、そしてそれが（2）重く濁った陰と軽く澄んだ陽に分かれ、更に（3）天地人、そしてついにはこの世界を構成している万物が成るのである⁴¹。この構図において、カミは（あるいは集合的単数としての〈カミ〉）は、道と一氣の両者にまたがるものとして概念化されることになる。そしてまさにこのカミの位置付けが、後の学術的な議論において広く取り上げられる問題となっていくのである。

またカミというよりは神道^{ジンドウ}について論じているものであるが、類似した一節を『造伊勢二所大神宮宝基本記』に見ることができる。この文書は通例十三世紀初期のものとしてされており、度会（伊勢）神道の最初期の文書として認められているが、そこに以下のように述べられている：

神道則出混沌之堺、歸混沌之始。三寶則破有無之見、佛實相之地。神則罰穢惡、導正源。佛又立教令、破有想。⁴²

ここにおいて、神道^{ジンドウ}は「混沌」という状態を指し示すものであり、それ故仏教に先行するものとされている。「混沌」は陰陽、あるいは天地に分かれる前の宇宙の状態を示すものであり、かつ同時にそれは人がそこへの回帰を希求するところの理想的な究極的融合のあり方でもある。こうした意

³⁹ 『延喜式』(927) 8 卷

⁴⁰ ジャクリン・ストーン (Jacqueline STONE) 1999, 特に pp.40-43 も参照。

⁴¹ 『類聚神祇本源』にある『老子拾遺』からの引用に基づく (『神道大系』「伊勢神道・上」巻, p.402)。

⁴² 『神道大系』「伊勢神道・上」巻, p.62。

味における混沌は文書の至る所に見られており、そこで天照は神託において「神人守混沌之始、屏佛法之息」と述べているのである⁴³。

このくだりにおいて、^{ジンドウ}神道はカミとは異なるものを意味しているように見える。すなわち^{ジンドウ}神道は、仏教が実相に焦点を合わせているのに対して、混沌に焦点を合わせるものとして仏教と並べられる形で登場しているのである。その一方でカミは、まとまった体系としての仏教ではなく、むしろ個々の仏に対応している。ここでカミは仏に先行し、しかしながら、その土地において彼方にある仏の教えに反するものを罰するようふるまうという典型的に本地垂迹的な役割を保持することになる。それ故この早い時期の文章において、新たな^{ジンドウ}神道概念は、伝統的な本地垂迹のカミ理解に対して、その最初の暫定的な攻撃を試みに留まっているのである。

この新たな意味における^{ジンドウ}神道は鎌倉時代において更に発展を遂げるようになった。その発展は、仏教語としての^{ジンドウ}神道の道教的な含意における再定義という形態を取った。それをなし得るために中国の資料を参照していたことは、二つの文書から確認することができる。一つは、刊年不明の『大元神一秘書』であり、これは伊勢の神官である度会行忠が都にいたときに手に入れたと思われる道教資料を要約したものである⁴⁴。またもう一つは「神祇」の「本源」に関連した資料の集成である『類聚神祇本源』であり、これは度会家行によって編纂され、1320年に天皇に献上された。これらの文書からは、伊勢の神官達が、河上公による老子に対する古典的な注釈や、より後の『老子述義』と呼ばれる賈大隠（656-706）の手になる注釈書、そして『新端分門纂図博聞録』と題された様々な『易経』の注釈や、『淮南子』、『莊子』、『太極図説』等から文書を集めた選集を典拠とし、そこから道教的な言葉を引いていたことがわかる。

日本における^{ジンドウ}神道のもともとの典拠は仏教的なところ——おそらく『高僧伝』であろう——にあったが、ここにおいて新たな^{ジンドウ}神道という言葉が発見されたのである。それは同音かつ同字であるが、根本的に異なる意味を持つものであった。この新たな言葉の主要な典拠は、以下の『易経』の一節にあった。

観天之神道、而四時不差。聖人以神道設教、而天下服矣。⁴⁵

度会家行は、『類聚神祇本源』において、この『易経』の一節から、^{シエンダオ}神道という用語の意味について論じている長い部分を引用している⁴⁶。この^{シエンダオ}神道と上述してきた^{ジンドウ}神道を比べるならば、二つの点を指摘することができる。まず第一に、強調点が神から道へと移行している。一般的な日本語の用法としては、^{ジンドウ}神道は「カミの領域」を意味しており、その意味はこの熟語の「神」の語から決定されていたが、しかしこの『易経』の注釈においては^{シエン}神は^{ダオ}道、すなわち道に対して従属的なものとしてある。すなわち^{ダオ}道が指示するものであって、^{シエン}神はそれを説明するためにある。『易経』の他の一節では、^{シエン}神が「陰でも陽でもないもの」として述べられており、そこで^{シエン}神は絶え間ない変容を通じて陰と陽を生じさせるものであり、またそのようにして^{シエン}神は生命を誕生させたとされているのである⁴⁷。他方、^{ダオ}道は、実在しないものとされ、絶え間ない変容の過程にあつて活動している^{シエン}神を学ぶことを通じてのみ知ることができるのである。道を知るとは、人を美徳・慈悲・智慧へと導き、士人の振る舞いの基盤を形作る。また神から道への移行につれて、^{シエン}神という言葉の意味もまた変容したのであり、それは「神々」ではなく「神的なもの」という抽象的な概念を指し示すようになるに至ったのである。

⁴³ 『神道大系』「伊勢神道・上」巻, p.52。この神託についての考察と、その道教的典拠については Mark TEEUWEN 1996 の pp.99 ff. を参照。

⁴⁴ 牟禮, 2000, p.364。行忠 (1236-1305) は 1280 年代、短期間都にいた。

⁴⁵ 『易経』「観」項。

⁴⁶ 『神道大系』「伊勢神道・上」巻, pp.403-5

⁴⁷ 「神者生之本也。形者生之具也」という『類聚神祇本源』にある「老子拾遺」からの引用を参照（『神道大系』「伊勢神道・上」巻, p.405）

鎌倉時代末期以降、カミ崇拝を再定義するために、この^{ジンドウ}神道という新たな概念が盛んに用いられるようになる。神道という用語を本の見出し等に見ることができるようになるのはこの時期のことである。例えば、家行は『類聚神祇本源』において、他の全ての章題に引用を用いているのに対して、最終章のみを彼自身の手で「神道玄義篇」として「神道」の「玄義」を論じるとしており、同章を以下のように書き出している：

問、神祇古典以天地開闢為最歟。其上無子細乎。

答、〔…略…〕神祇書典中、多以天地開闢雖為最、神道門風以之不為極歟。所志者、以機前為法、所行者、以清浄為先。⁴⁸

読み進めるにつれ、「機前」が天地分離以前の状態、すなわち混沌を述べるものであることがわかる⁴⁹。ここにおいて神道は「門風」に言及しているのであり、そしてその「門風」の究極的な目的は清浄を通じて達成される混沌との結合にあるのである。

この新たな^{ジンドウ}神道概念が、鎌倉時代以降決して一義的なものとなったわけではないことを強調しておくことは重要である。中世の多くの文書で、この語は依然として古い意味、すなわち「カミは仏や菩薩の化身」として用いられた。よく知られている例を一つだけ挙げるならば、十四世紀中期以降の神社縁起等を収録している安居院の『神道集』^{しんとうしゅう}（あるいは『神道集』^{ジンドウしゅう}）か）において、その題名の下に「神道の起源について」とあり、更に「神明神道の本地ヲ尋れば諸佛菩薩也、々々々ノ跡化ハ但神明神道也」と述べられている⁵⁰。

しかしそうであったとしても、この新たな^{ジンドウ}神道の定義は、仏教的文脈においても明白な影響を与えている。ジャクリーン・ストーンによって翻訳された中世の天台文書にその例を見ることができる（1999, pp.165-66）：

神ヲ本覚ト云ニ四ノ意有リ。一ニハ神社ハ参詣スルニ水ヲ行シ。佛陀へ詣レハ湯ヲ行スル也。是即神ハ陰ニシテ水ハ體也。水ハ本覚也。佛ハ陽ニシテ火體也。湯ハ水ヲ變ル故ニ始覚也。サテ未分ノ陰陽已ニ分ル時モ。先陰ノ精神ト成テ。陽ノ用ヲ起ス故ニ。神ハ本佛ハ迹也。⁵¹

この一節において、本覚のカミと混沌のカミは不可分なものとして一体となっている。更に言えば、ここに見られるこの新たなカミ理解は、何らかの中国の文書や、入り組んだ教義的な議論から引き出されたわけではなく、カミに水を、そして仏に茶を献げるといったような基本的な慣習から自然に生じてきたものである。

この例は、カミを天地の生成に関連付けていく二様の「道筋」は、同じコインの裏表として理解されるべきであるということを示している。度会家行が^{ジンドウ}神道や陰陽、そして世界の生成といった主題にまつわる文書を集めた際に、彼はそれらを彼が「仏家」として区分した文書からの諸引用と並べていたが、それは本覚という主題を強調するものであった。これらは、二様の「道筋」というよりは、ある程度までは切り離されているが、しかし究極的には同じ真理を指し示すものとして捉えられていたところの、二つの慣用句として捉える方がより妥当であろう。これらの慣用句は両者共

⁴⁸ 『神道大系』「伊勢神道・上」巻, p.555。また家行の『神道簡要』^{ジンドウ}（1317）も参照。同書は神道という見出しのもとに神祇に関わる事柄を列挙している（しかしながら、本文中には^{ジンドウ}神道という語は一度も用いられていないことも特筆されなくてはならない）。

⁴⁹ 家行の「機前」概念についての明快な考察として、安蘇谷 1985, 第二章がある。

⁵⁰ 神明（あるいは神明か）は、特に^{ジンドウ}仏教文書、とりわけ天台宗のものにおいて、カミあるいは（カミ）の両者を指し示す語として広く用いられた。この神明が神道にどのように関わっているのかという問題は更なる考察を必要とする。（『神道大系』「神道集」巻, p.5 参照）。

⁵¹ 尊舜（1451-1514）による『文句略大綱私見聞』より（『大日本仏教全書』18, pp.189-90）。

に、カミ（あるいは集合的単数としての〈カミ〉）は原初的で生のままの本質を表象するものであること、そしてその本質は清浄であることを通じて解き明かしようのものであることを強調するものであった。

このように上述してきたような意味において、神道という濁り（音）のない「素直」な読みがはじめて創出されたのである。そしてここにおいて、ついに問題なく神道と述べることが可能である「概念」の段階へと、神道という語は変容を遂げたのであった。

結論的な所見

上述において、より初期の言葉である神道から、どのように神道という概念が発生してきたのかを辿ってきた。まず、もともと神道は仏教語として日本にもたらされたのであり、そこでカミは非仏教的な土着の神々を指し示すものとされていたと論じた。そして十一世紀頃にこの語は、本地垂迹の枠組において、カミは仏の化身であるという多少なりとも固定された文脈を獲得し、そこでこの言葉は仏教的言説の一部となり、その用法は固定されていくことになる。しかし、十二世紀後半以降、この語に根本的に新たな意味が与えられることになる。それはそれまでのものとは異なり、その数世紀前から日本において使用されてきていた仏教語の同音異義語である中国語の神道という語から引き出された可能性を持つ。この新たな用語は『易経』に由来するものであり、天地の生成と、また混沌にまつわる諸々の道教的な思想や実践とつながりを持つものであった。日本において、それらの観念は本覚思想へと収束し、またこれが概念としての神道の発展の基礎を形作ることになるのである。

この新たな神道を「概念」とするのには二つの理由がある。第一に、この神道はコゼレックの意味における「言葉」ではない。すなわち、それはその概念自体の外部にある何かと結び付けることによって、その意味を明瞭にすることができない。第二に、それは歴史的变化の要因かつ指標としてその役割を果たした。つまり、この神道という概念は、先行する神道という語がそうしえなかったのに対して、新たな語りの創出に際して歴史的影響力を持ったのである。この概念にまつわる思索が新たな諸教義と実践の諸形態を生じさせたのであり、神道という概念は、まさにそれ自体の存在を通して、カミへの崇拜を変容させたのである。更にいえば、この概念の出現は、カミ崇拜の領域における社会的、政治的、経済的な変動を映し出すものでもあった。

事実関連の水準において、以下の二つの論点について説得的な事例を提示できたことを望んでいる。まず第一に、神道という熟語は、この用語が概念化されてはじめて神道と読まれるようになったということであり、それは少なくとも1419年よりも前の、おそらく十四世紀中のある地点においてのことであろう。第二に、この用語が『易経』と関連付けられたのは十二世紀になってからのことであり、例えば福永光司や黒田俊雄らが論じてきている『日本書紀』の段階においてではない。こうした議論に付け加える点として、『日本書紀』に残されている平安時代の諸講義の記録において、神道という語に特別な関心が払われているわけではなく、また天地の生成には全く関係のないものとされているということがある。更にこれは、朝廷における『日本書紀』についての伝統的な文献学のあり方を瞥見させてくれるような、きわめて「正統的」な『日本書紀』の注釈書である卜部兼方による『釈日本紀』（1275頃）においても同様である。そこには、同時代にカミについて書かれた文書のほとんどに見られる密教的・道教的な考察の痕跡を全く見るができない。このことから、この書は同時代的な展開から全く離れたところにあったように思われるが、またそれだけに出現しつつあった神道という概念の斬新さをよく現しているのである。

また神道の性質に関しては、天皇による統治は必ずしもその中心的な課題ではなかったという驚くべき結論に達した。もちろん、朝廷によって全国規模で行われたカミへの奉幣という古代律令制

度のなごりがあり、また氏族の力はカミの力に基づいているという神話的な主題も残存していた。しかしながら、神道についての語りは、それらの主題を拡張させるというよりもむしろ、それらから離れていったように思われる。神道というよりもむしろ神祇の領域が天皇のものであったのであり、そして神祇が「神道化」されるに従って、氏族に基づいたその特殊性の多くを脱ぎ落とし、氏族の力をこえた何かの普遍的な象徴になったのである。

こうしたものと同じ傾向を、山本ひろ子はその古典的なカミ神話の中世における変容に関する考察を通じて指摘している。彼女は、鎌倉時代の神についての様々な文書から、日本の最初の神的な統治者である天孫ニニギの降臨の話でさえ、天皇による統治の神的な前例として機能しなくなっていったこと、そしてむしろニニギは「独鈷杵の王」として、日本における法界の存在を体現する宇宙的な象徴となっていたことを描いている（山本 1998, 3 章）。この新たなニニギは、中央集権化された新たな天皇制を解釈するために呼び覚まされたわけではなく、天皇や朝廷とはまったく関わりのなかった人々によって、彼ら自身のために執り行われていた密教的な秘儀から出でてきたのである。神道もまた、カミによって正統化された天皇による統治を政治的あるいはイデオロギー的に改めて主張するものとしてではなく、むしろ古代神祇制度の民間への派生として立ち現れてきたのである。山岳修行者や社僧のうちの秘儀を授かった者達は、神道灌頂を通じて、天皇が即位する際に執り行う四海領掌印や、あるいは三種の神器のような天皇の象徴を手に入れていたのである⁵²。すなわちこの神道は、「現実」の天皇を頂点とする狭いヒエラルキーにカミの力を凝集していくような試みとしてあったのではなく、天皇的な象徴が流布していったことを示すものだったのである。この点に関して、神道は中世末期から近世にかけて、再び根本的な変化を遂げることになる。十五世紀における吉田兼俱による神道の再発明は、神道を——そして神道を通して神社を——天皇による統治の下に置くことを改めて主張していくことへとむけた最初の一歩であった。中世における天皇的な象徴の流布と、あらゆる階層の人々への神社祭祀の広がり、概念としての神道が次の段階へと展開していく基礎を形作ることとなった。この段階においてはじめて、神道は氏族のカミに対する皇室における祭祀と、民間的な神社にまつわる慣習とを結び付けることになるのであり、そしてその結びつきは、地域の村々にある神社に対する朝廷による支配——吉田家と白川家を通した——を拡張していくことによって、実体を与えられることになる⁵³。ここにおいてまた、カミは何か原初的で清浄にして仏教に先行するものとして立ち現れており、神道はこの原初的存在へと回帰することによって清浄を獲得するための教えという形態——しかし仏教的あるいは道教的なものとしてではなく、儒教的あるいは土着的な装いにおいて——を取る。しかし、こうした後代における展開については、改めてより詳細な考察を加える必要があるだろう。

この論文を締めくくるにあたり、その多くの限界の幾つかについて述べておく必要があるだろう。まず何よりも、これまで論述してきた変化が神道あるいは神道という言葉自体の持つ意味構造によって何らか引き起こされているといった読後感を読み手に抱かせてしまうという、概念史という方法論に内在する危険性がある。しかしこれはもちろんそのような議論ではない。神道が新たな意味とそして新たな読みを与えられたということは、それは何者かによって行われた意図的な行為であるということであり、その行為者の位置していた背景や文脈、またその意図や言説の位相、あるいはその聴衆といった事柄について考察する必要があるだろう。同様に、他の人々が新たな神道を採用し、概念としてそれを更に展開させていった際には、それらの人々においてもそれを行った

⁵²この号における Fabio RAMBELLI の論文を参照 [Rambelli, Fabio "The Ritual World of Buddhist "Shinto": The Reikiki and Initiations on Kami-Related Matters (jingi kanjō) in Late Medieval and Early-Modern Japan" in *Japanese Journal of Religious Studies* Fall 2002, 29/3-4, pp.265-97]。また事例として阿部 2000 を参照。

⁵³この号における Hiromi MAEDA の論文を参照 [Maeda, Hiromi "Court Rank for Village Shrines: The Yoshida House's Interactions with Local Shrines during the Mid-Tokugawa Period" in *Japanese Journal of Religious Studies* Fall 2002, 29/3-4, pp.325-58]。

理由があった。そして上述で試みてきたようなこの語の意味についての考察においては、こうした諸問題を解き明かすことはできないのである。

最後に、確かに本稿における考察は古代・初期中世の日本において神道は存在していなかったという黒田の見解を支持するものであるが、しかしながらそれは、古代神祇制度が日本の天皇と氏族による統治における中心的な要素としてあったこと、あるいは様々な社会的文脈においてカミ崇拝が重要なものとしてあったことを、決して否定するものではないということを強調しておきたい。むしろ、概念史という観点において神道を捉えることによって、神道という概念とカミ崇拝の実践と機制化された神祇制度との間に、根本的な区別を設けることができるのである。もし理解や解釈の際に深刻な問題が生じることを避けようとするならば、こうした区別は絶対的に必要であるように思われる。カミ崇拝は、神祇制度の内側と外側において、そして神社と寺院において、また神道的なものとそれ以外の文脈の両面において行われていたのであった。カミ崇拝と神祇制度と神道は併せて三角形を形作っていたのであり、それぞれの辺は密接に関連しながら、同時にそれぞれが固有の歴史的推移を備えるきわめて異なるものでもあった。もしこれらを区別することができないならば、これら三者の全てを形作っていく力学についての視座を失うことになるだろう。このように見るならば、古代から初期中世にかけての日本の歴史において神道を描くということは、これらの時期におけるカミ崇拝や神祇制度の重要性を否定するということと同じではない。むしろ、^{ジンドウ}神道がこの三角形の一边であるところの^{しんとう}神道へと移り変わっていくことを考察することによって、他の二辺にも新たな光をあてうると主張したいのである。

参考文献

- 阿部泰郎編 2000 「仁和寺資料【神道篇】神道灌頂印信」（『名古屋大学比較人文学研究年報』2）
名古屋：名古屋大学文学部比較人文学研究室
- 安蘇谷正彦 1985 『神道思想の形成』 東京：ペリカン社
- Aston, W. G., tr. 1972 *Nihongi: Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*.
Rutland: Charles E. Tutde Company.
- Bock, Felicia G. 1972 *Engi-Shiki, Procedures of the Engi Era*, vol. 2, Monumenta Nipponica
Monograph, Tokyo: Sophia University.
- Breen, John, and Mark Teeuwen, eds 2000 *Shinto in History: Ways of the Kami*, Richmond,
Surrey: Curzon Press.
- De Woskin, Kenneth J. and J. I. Crump, tr. 1996 *In Search of the Supernatural, the Written
Record*. Stanford: Stanford University Press.
- 福永光司 1985 『道教と日本思想』 東京：徳間書店
- Grapard, Allan G. 1988 “Institution, ritual, and ideology: The twenty-two shrine-temple multi-
plexes of Heian Japan.” *History of Religions* 27:246–69
- 萩原龍夫 1975 『中世祭祀組織の研究、増補版』 東京：吉川弘文館
- 原田敏明 1949 『日本宗教交渉史論』 東京：中央公論社
- 星野日子四郎 1918 「「神道」と云ふ語の用例に就きて」（『明治聖徳記念学会紀要』9:1–20）
- 井上薫 1961 『日本古代の政治と宗教』 東京：吉川弘文館
- Kitagawa, Joseph M. 1987 *On Understanding Japanese Religion*. Princeton: Princeton Univer-
sity Press.
- Kohn, Livia 1995 “Taoism in Japan: Positions and evaluations.” *Cahiers d’Extrême-Asie* 8:389–
412
- 国文学研究資料館編 1999 『両部神道集』（『真福寺善本叢刊』6） 京都：臨川書店
- 河野省三 1915 「日本紀の神道」（『國學院雑誌』19/9:19–27）
—— 1924 『国民道德史論』 東京：森江書店 [改訂増補第4版]
- Koselleck, Reinhart 1972 “Einleitung.” In *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon
zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 1, ed. Otto Brunner, Werner Conze and
Reinhart Koselleck, xii–xxvii. Stuttgart: Ernst Klett Verlag
—— 1979 *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main:
Suhrkamp Verlag
- 黒田俊雄 1977 「神道」の語義」（『日本思想大系月報』57）
—— 1979 「中世宗教史における神道の位置」（家永三郎教授東京教育大学退官記念論集刊行委
員編『古代・中世の社会と思想』136–62） 東京：三省堂
——（James C. DOBBINS and Suzanne GAY 訳） 1981 “Shinto in the history of Japanese
religion” *Journal of Japanese Studies* 7/1:1–21 [= 1983b 「日本宗教史上の「神道」」（『王法
と仏法』）]
—— 1983 『王法と仏法』 京都：法蔵館
——（Fabio Rambelli 訳） 1996 “The discourse on the “Land of the Kami” (*shinkoku*) in
medieval Japan: National consciousness and international awareness.” *Japanese Journal of
Religious Studies* 23:353–85

- Legge, James 1891 *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism 1*. F. Max Müller, ed., *The Sacred Books of the East*, vol.39. Oxford: Clarendon Press
- 三橋正 1993 「中世的神職制度の形成——「神社神主」の成立を中心に」(『神道古典研究』15:29-76)
—— 2000 『平安時代の信仰と宗教儀礼』 東京：続群書類従完成会
- 三橋健 1996 「記紀と神道という語」(古事記学会編『古事記の世界』上、古事記研究大系 11:99-124)
東京：高科書店
- 牟禮仁 2000 『中世神道説形成論考』 伊勢：皇學館大学出版部
- 西田長男 1978 『日本神道史研究』第1巻 東京：講談社
- 西宮一民 2001 「『神道』の語義をめぐって」(『神社本庁教学研究所紀要』6:23-33)
- 岡田莊司 「日本の神々と仏教」(日本仏教研究会編『仏教と出会った日本』37-50) 京都：法蔵館
- 小野祖教 1954 「「神道」という語の仏教的典拠」(『大倉山論集』3:77-98)
- Stone, Jacqueline I. 1999 *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press
- 田村芳郎 1990 『本覚思想論』 東京：春秋社
- Teeuwen, Mark 1996 *Watarai Shinto: An Intellectual History of the Outer Shrine in Ise*. Leiden: Research School CNWS
—— 2000 “The kami in esoteric Buddhist thought and practice.” In *Shinto in History: Ways of the Kami*, ed., John Breen and Mark Teeuwen, 95-116. Richmond, Surrey: Curzon Press
- Teeuwen, Mark and Fabio Rambelu, eds. 近刊 *Buddhas and Kami in Japan: Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*. Richmond, Surrey: Curzon Press
- Teeuwen, Mark and Hendrik van der Veere 1998 *Nakatomi harae kunge: Purification and enlightenment in late-Heian Japan*. Buddhist Studies 1. Munich: Iudicium Verlag
- 津田左右吉 1949 『日本の神道』 東京：岩波書店
—— 1950 『日本古典の研究』全2巻 東京：岩波書店
- 上田正昭 1996 『神道と東アジアの世界』 東京：徳間書店
- 山本ひろ子 1998 『中世神話』(岩波新書 593) 東京：岩波書店
- 吉田一彦 1996 「多度神官寺と神仏習合——中国の神仏習合思想の受容をめぐって」(梅村喬編『伊勢湾と古代の東海』217-57) 東京：名著出版
- 吉原浩人 1994 「神仏習合思想史上の大江匡房」(和漢比較文学学会編『説話文学と漢文学』和漢比較文学叢書 14、103-22) 東京：汲古書院

原文書誌

- Teeuwen, Mark 2002 “From Jindō to Shinto: A Concept Takes Shape.” in *Japanese Journal of Religious Studies* Fall 2002, 29/3-4, pp.233-63

変更履歴

- *2008.9.30 ver.1.0 → 1.1 ヘッダー追加。著者所属、訳者名、原文書誌追加。