

2021 年度  
博士論文

神仏習合の願い  
—社会背景を踏まえた過程—

指導教授  
主指導 大熊 玄  
副指導 萩原 なつ子

21 世紀社会デザイン研究科  
比較組織ネットワーク学  
6 学年  
14WM001C  
東海林 克也  
2021 年 7 月 31 日

## 目次

序章.....	5
0-1 本論文の目的 .....	5
0-2 神仏習合の概念規定 .....	6
第1章 先行研究のまとめとアプローチ方法.....	9
1-1 神仏習合の先行研究.....	9
1-1-1 辻善之助の研究 .....	9
1-1-2 家永三郎の研究 .....	10
1-1-3 原田敏明の研究 .....	11
1-1-4 堀一郎の研究.....	12
1-1-5 田村園澄の研究 .....	12
1-1-6 津田左右吉の研究.....	14
1-1-7 吉田一彦の研究 .....	15
1-2 先行研究の課題と本論文の独自性 .....	16
1-3 アプローチ方法.....	17
1-3-1 日本思想と歴史学・宗教学の重複性 .....	17
1-3-2 日本思想と歴史社会学・日本文学という重層性 .....	19
1-4 本論文の構成 .....	21
第2章 宗教以前の願い.....	23
2-1 縄文時代の時代区分 .....	23
2-2 土偶と信仰.....	24
2-2-1 土偶の先行研究 .....	24
2-2-2 先行研究の考察と検討 .....	28
2-3 縄文社会のまとめ.....	32
2-4 弥生時代の定義.....	33
2-5 青銅器祭祀とは.....	34
2-5-1 青銅器について .....	34
2-5-2 青銅器祭祀について .....	35
2-5-3 武器型青銅器についての考察 .....	36
2-5-4 銅鐸祭祀について.....	37
2-5-5 銅鐸についての考察.....	39
2-6 農耕祭祀とは .....	39
2-6-1 鳥霊信仰とは .....	40
2-6-2 鳥霊信仰の考察 .....	41
2-6-3 鹿信仰とは.....	42

2-6-4 鹿信仰の考察.....	43
2-7 弥生社会のまとめ.....	44
2-8 古墳時代について.....	45
2-8-1 古墳時代の定義.....	45
2-9 古墳についての基本的理解.....	47
2-9-1 弥生終末期と墳墓.....	48
2-10 古墳祭祀について.....	50
2-11 古墳に埋葬された人物.....	51
2-11-1 副葬品と被葬者の関係.....	54
2-11-2 被葬者と副葬品の関係についての考察.....	57
2-12 水祭祀について.....	58
2-12-1 水祭祀についての考察.....	61
2-13 古墳社会のまとめ.....	62
2-14 第2章 まとめ.....	64
第3章 神宮寺建立と神身離脱説による信仰の変化.....	65
3-1 神宮寺と神身離脱説の概念規定.....	65
3-2 仏教公伝と社会状況.....	66
3-3 神宮寺創建時代と社会不安.....	70
3-4 神宮寺創建と個別事例.....	75
3-4-1 越前気比神宮寺について.....	75
3-4-2 若狭比古神願寺について.....	76
3-4-3 多度神宮寺について.....	77
3-4-4 奥島神宮寺について.....	78
3-4-5 陀我大神（三上神社）神宮寺について.....	79
3-4-6 神宮寺創建のまとめ.....	80
3-5 地方豪族と民衆の神宮寺.....	80
3-5-1 土地制度変遷とその影響.....	80
3-5-2 税制度改革とその影響.....	81
3-6 地方豪族による地方支配と地方豪族の苦悩.....	83
3-7 第3章まとめ.....	87
第4章 『日本霊異記』の神仏習合.....	88
4-1 研究方法とその妥当性.....	88
4-2 『日本霊異記』編纂当時の社会状況.....	89
4-3 『日本霊異記』編纂意図の確認.....	90
4-4 『日本霊異記』上巻第一縁と神仏習合との関連について.....	93
4-4-1 上巻第一縁における先行研究.....	94

4-5 『日本霊異記』上巻第一縁の意義 .....	96
4-6 上巻第一縁のまとめ .....	100
4-7 『日本霊異記』上巻第二縁と神仏習合との関連について .....	100
4-7-1 上巻第二縁と狐との関係 .....	103
4-7-2 上巻第二縁の仏教性 .....	105
4-7-3 上巻第二縁と神仏習合思想 .....	105
4-8 上巻第二縁のまとめ .....	106
4-9 『日本霊異記』上巻第三縁と神仏習合との関連について .....	107
4-9-1 上巻三話縁について .....	107
4-9-2 第1段落の検証 .....	107
4-9-3 第2段落の検証 .....	110
4-9-4 第3段落の検証 .....	112
4-9-5 第4段落の検証 .....	115
4-10 『日本霊異記』上巻第三縁まとめ .....	118
4-11 第4章のまとめ .....	119
第5章 護法善神説による中央信仰の再デザイン .....	121
5-1 護法善神説について .....	121
5-2 律令国家における神祇信仰の役割 .....	122
5-3 中央における神仏習合への道程と社会背景 .....	124
5-4 八幡神の基本的理解と期待された効験 .....	126
5-5 八幡神と神仏習合 .....	127
5-5-1 八幡宮と護法善神説 .....	128
5-6 第5章のまとめ .....	130
第6章 神仏習合思想と御霊信仰について .....	132
6-1 菅原道真と御霊 .....	132
6-2 御霊信仰の概念規定と社会背景 .....	133
6-3 御霊信仰の普及に関する検証 .....	138
6-4 道饗祭から御霊会・蘇民将来信仰へ .....	140
6-5 第6章のまとめ .....	143
第7章 本地垂迹説による信仰のデザイン .....	144
7-1 本地垂迹説の概念規定 .....	144
7-2 本地垂迹説の萌芽 .....	145
7-3 本地と垂迹の理論について .....	148
7-4 本地仏の設定による神の再デザイン .....	152
7-5 本地垂迹説の事例 .....	155
7-5-1 両部神道と本地垂迹説 .....	156

7-5-2 山王神道と本地垂迹説 .....	158
7-5-3 吉田神道と本地垂迹説 .....	161
7-5-4 伊勢神道と本地垂迹説 .....	163
7-6 本地垂迹説と豪族・民衆 .....	167
7-6-1 民衆の願いと本地垂迹説 .....	167
7-7 第7章まとめ .....	169
終章 .....	171
各章の要約と考察 .....	171
結論 .....	175
本論文の学術的意義 .....	177
本論文の課題 .....	177
図表一覧 .....	178
引用文献 .....	179
参考文献 .....	187
外国語参考文献 .....	188

## 序章

本章では日本の宗教的特徴を指摘し、本論文の目的の明示及び神仏習合の概念規定を提示する。

### 0-1 本論文の目的

日本において古代の人々は神仏に何を求めたのであろうか。この問題について探るとき、日本における一つ特徴的な現象が表出する。神への信仰と仏への信仰<sup>1</sup>という二つの宗教が融合し神仏習合として人々に受容されたということである。古来、日本の伝統的な信仰は自然を八百万の神々として崇拜した神祇信仰であった。その後、仏教受容によって崇仏・排仏論争が巻き起こり、次第に神祇信仰と仏教とが融合し日本における伝統的な神仏習合思想として明治維新まで続いていくのである。神仏の融合だけではなく、日本の宗教の特徴として伊藤聡は、

日本は、中国大陸や朝鮮半島から、文物を継続的に受容し、それに改変を加えながら独自の文化を形成してきた地域である。宗教についても、古代から近代に至るまで、さまざまな信仰、宗教思想、宗教儀礼が大陸・半島からもちこまれ、それらが日本宗教の主要な構成要素となった。<sup>2</sup>

と日本宗教に多くの外来的要素があることを指摘している。さらに続けて伊藤は、

外来宗教はさらに、在来の信仰との軋轢を生みつつもそれらを変化させ、また自らも日本の文化的・社会的環境に適応すべく変質した。あるいは両者が融合してあらたな宗教形態を作り出すこともあった。しかも、このような現象は歴史を通じて繰り返されたのである。<sup>3</sup>

と述べているように、日本宗教は外来の宗教と在来との信仰が融合していることを指摘している。そこで本論文は「人々は神仏に何を求めたのか」という問題を、神祇信仰成立以前・仏教公伝以前の時代として縄文・弥生・古墳時代の願いを確認し、神仏習合に焦点を当てた

---

<sup>1</sup> 古代の日本では仏教を仏法と呼んでいたが、本論文では読みやすさを重視して引用文以外の仏法を仏教と表記する。

<sup>2</sup> 伊藤聡「総論宗教の融合と分離・衝突」伊藤聡・吉田一彦編『宗教の融合と分離・衝突』吉川弘文館 2020（令和2年）

<sup>3</sup> 伊藤聡「総論宗教の融合と分離・衝突」伊藤聡・吉田一彦編『宗教の融合と分離・衝突』吉川弘文館 2020（令和2年）

研究を行う。つまり「人々は神仏に何を求めたのか」という問題設定に対して、神仏習合の研究方法（①神仏習合を発生させた背景、②神仏習合に祈願した内容）から考察する。

## 0-2 神仏習合の概念規定

神仏習合思想という表現や概念についての理解・認識はどの程度日本人に浸透しているのだろうか。

そこで本論文を進めていくにあたり、神仏習合についての一般的な理解として辞書・辞典類や研究者がどのような認識し、理解しているのかを確認していく。

まず村山修一は、

日本の神祇と大陸より伝来した仏教との接触融合現象であり、本地垂迹とはインドの仏教において成立した仏身論、つまり絶対的理想の仏陀が衆生救済のため権に現実的歴史的釈迦となってこの世にあらわれるという、前者仏陀を本地、後者釈迦を垂迹とする説のこと。<sup>4</sup>

と述べている。

また鈴木正崇は、

日本の自然発生的信仰としての神道と外来の仏教との融合およびその結果生じた諸現象をいう。<sup>5</sup>

と述べている。このような理解のされ方が神仏習合思想の一般的認識・理解として考えられている。さらにその他の研究者諸氏における神仏習合思想についての認識については以下のようにまとめることができる。

菅原信海は、

神仏習合とは、我が国に仏教が伝来してから、日本の神と仏がどのように結びついたかの現象である。<sup>6</sup>

と規定し、その現象は、

---

<sup>4</sup> 村山修一「神仏習合と本地垂迹」田村圓澄・黒田俊雄・相良亨・源了圓編『日本思想史の基礎知識』1974（昭和49年）

<sup>5</sup> 「神仏習合」森岡清美・塩原勉・本間康平編『新社会学辞典』有斐閣1993

<sup>6</sup> 菅原信海『神仏習合思想の研究』春秋社2005

神道とも仏教ともいえない新しい信仰をつくり上げ、我が国の宗教に新しい宗教現象を創出している。<sup>7</sup>

という理解をしている。さらに菅原は、

日本固有の神祇を尊崇しながら、仏教思想で教理付けをして、日本人の宗教として、独自の神仏習合の現象。<sup>8</sup>

であると述べている。

また、高取正男は、

神仏習合とは我わが国固有の神祇信仰と仏教との融合であり、その結果としてあらわれた諸現象をさす言葉である。<sup>9</sup>

と理解している。

さらに義江彰夫は「神祇信仰と仏教が複雑なかたちで結合し、独特な信仰の複合体を築いたものをいう」<sup>10</sup>と規程している。

加えて、宇佐美正利は「わが国の民族信仰である在来の神祇信仰と外来の仏教信仰との融合や混淆の現象」<sup>11</sup>と表現している。

最後に速水侑は、

在来の民族信仰としての神祇信仰と外来の新宗教としての仏教が接触融合する過程で形成される一連の宗教現象。<sup>12</sup>

と述べている。

以上のように辞書・辞典類と研究者諸氏の定義する神仏習合思想の概念を確認してきた。ここから見えてきたこととして、程度や表現に差はあるとはいえ「神祇信仰と仏教とが融合しておきた信仰形態と諸現象」ということが共通している。本論文における神仏習合思想の定義についても、この共通する古代の「神祇信仰と仏教とが融合しておきた信仰形態と諸

---

<sup>7</sup> 菅原信海『神仏習合思想の研究』春秋社 2005

<sup>8</sup> 菅原信海『日本仏教と神祇信仰』春秋社 2007

<sup>9</sup> 高取正男「古代民衆の宗教」高取正男『民間信仰史の研究』法蔵館 1982

<sup>10</sup> 義江彰夫『神仏習合』春秋社 2007

<sup>11</sup> 宇佐美正利『日本靈異記とその時代』おうふう 1995

<sup>12</sup> 速水侑『日本仏教史古代』吉川弘文館 1986

現象」を定義として考察を進めていく。

## 第1章 先行研究のまとめとアプローチ方法

日本の古代における宗教とは神祇信仰と仏教信仰とがあげられる。もちろん古代においてはこの神祇信仰や仏教の二つ以外にも儒教や道教的な宗教観・思想観があったと見られているが、本論文では神仏習合思想に直接的に関係した神祇信仰と仏教信仰とを中心的な分析視点として述べる。そこで本章では神仏習合の先行研究を概観し課題を抽出する。さらに本論文の独自性を提示し研究のアプローチ方法を示す。

### 1-1 神仏習合の先行研究

神仏習合思想研究は戦後、辻善之助の研究をはじめ、ある程度の研究が積み重なっている<sup>13</sup>と認識されるが、本論文では現在の研究に繋がる主要な研究者を対象にし、先行研究として概観していく。

#### 1-1-1 辻善之助の研究

神仏習合思想研究の基礎を確立し、その土台として認識・理解されているのが辻善之助<sup>14</sup>である。辻の『日本佛教史之研究』は神仏習合・本地垂迹説を学問の対象へと取り上げた先駆的な著書であると同時に、神仏研究思想研究の出発点となっているものである。辻は奈良時代・平安時代・鎌倉時代の神仏習合思想の歴史的経緯を考察している。辻以前の本地垂迹説研究学説では、奈良時代前後に習合が始まったとされていたが、辻はこれまでの論を否定し「奈良時代前期において神仏習合の萌芽が起こり、平安時代に入り本地垂迹説はゆっくりと形成され教理書の類ができるようになった」と述べている。

また、神仏習合の展開過程を①神明は仏法を悦ぶ、②神明は仏法を擁護する、③神明は仏法によって業苦煩惱を脱する、④神明は衆生の1つである、⑤神明は仏法によって悟りを開く、⑥神即ち菩薩となる、⑦神は更に進んで仏となる、⑧神は仏の仮の姿である、という直線的な8つの展開を辿っていくと論じた。辻が提唱した神仏習合の8つの展開過程は現在でも神仏習合研究の定説となっている。

一方で辻の先行研究には問題点が残る。それは、神仏習合の初期と考えられている神宮寺（神身離脱説）の発生原因についての言及がなされていない点である。辻の場合、国分寺や神宮寺の創建から神仏習合思想の研究が進められているが、仏教公伝から一般民衆に仏教が受容される過程が不鮮明である点や、神仏習合思想と民衆社会との相互関係については論じられていない。

---

<sup>13</sup> 例えばCINIIでは347件の神仏習合にかんする論文を検索することができる。(2017年7月21日最終アクセス)

<sup>14</sup> 辻善之助『日本佛教史之研究』金港堂1942(昭和17年)

### 1-1-2 家永三郎の研究

家永三郎<sup>15</sup>は、当時の神仏習合思想研究について、「神仏の思想的関係は専ら両者の衝突にあらずんば習合の関係を焦点として考察されてきた」とし「神仏の習合という事実は平安朝を中心として考えた場合」であり、まずは「初期の神仏関係の本質を見直す必要」があると述べている。そこで家永は神仏の抗争と習合とが一般的な関係であったのかについて考察を進めている。最初に初期の神仏関係は対立したものだという関係については、「蘇我物部両氏の単なる政争を後の記録が信仰上の争いであるかの如く書き綴ったにとどまる」とし、初期の神仏関係における宗教的対立は、

当時の人々において神仏両者に対する信仰は共通の宗教的行動の内に統一されていたのであって、信仰の対象としての神と仏との間に直接何等の関係をも設ける必要を感じていないのであった。<sup>16</sup>

と指摘している。加えて、

仏教の移植が伝統的宗教に与えた影響の最大なるものは、両者の衝突にもあらず、習合または混交にもあらず、実に神祇信仰を強化していよいよ興隆ならしめた点にあると云ってよい。蓋し上代の宗教信仰は救済の祈願という主体的行動自体に重心をおくものであって、祈願の対象如何はさほど問題とされなかったのである。<sup>17</sup>

と論じている。

また神仏習合の萌芽と考えられる年代や出来事について「天平13年の八幡神宮に対する経典僧侶の供養、三重塔姿寄進の記事に置くをもって最も安全とする」として基本的に習合の開始は天平年間(721-749)にあり、続日本紀にみられる天平神護元年の「神祇を三宝の下に位置させる」記事によって神を下位、仏を上位に置く政策によって神仏習合へと発展していくと論じている。家永の新たな神仏習合の研究は仏教が神祇に働きかけ、神祇が仏教の下につく形で仏教が展開された結果、神仏習合思想が成立したとする。つまり家永説は聖武天皇の仏教興隆政策によって神仏関係に影響が与えられたことにより、神仏習合思想が成立・展開したということになる。

---

<sup>15</sup> 家永三郎『上代仏教思想史研究』法蔵館 1966 新訂初版(昭和41年)

<sup>16</sup> 家永三郎『上代仏教思想史研究』法蔵館 1966 新訂初版(昭和41年)

<sup>17</sup> 家永三郎『上代仏教思想史研究』法蔵館 1966 新訂初版(昭和41年)

### 1-1-3 原田敏明の研究

原田敏明<sup>18</sup>は広い宗教史観点から把握しようとした<sup>19</sup>新しい神仏習合研究論を発表する。

原田は神仏習合の研究について「神仏の習合には何かそれに応じた理由がなければならぬ」という視点から当時の政治的状況・経済的状況・社会的状況を分析視点として神仏習合の背景を考察している。原田は仏教公伝前後の社会・信仰について、「その当時は、大化の改新の後に現れた中央集権的國家構成の完成された時代」であり、「内的にも外的にも、自主的精神の強く顯現された時代」と指摘する。また神祇祭祀についても、

國家的宗教としての性質を持っており、民間信仰的な、殊に部族的宗教としての性質を含まない。<sup>20</sup>

と述べている。また聖武天皇の時代については

仏教興隆が神祇祭祀の上に多大な影響を及ぼしたことは、一方神祇祭祀の内容を豊富にする方面もあったろうが、それにも増して、神祇祭祀を佛によって覆い被せて終わった。<sup>21</sup>

と論じている。この代表的な事例が仏教興隆の詔である。しかし原田によるとこの詔における当時の神仏関係は「神は三宝に触れしめないもの」というのが一般的な理解であった。この原田の指摘は一見神仏習合と矛盾するのである。さらに続けて原田は、

佛と神とが相觸るべからざるものとして、単に対立し、また拮抗するだけは、未だ必ずしも神仏の習合は起こらない。而してその対立または拮抗の状態が、何人かによって不利の状態であり、その状態を除去しまたは緩和せんとする意思が働く時に、種々の意味での種々の形式の神仏習合がおこなわれる。<sup>22</sup>

とし佛主神従の習合として護法善神説が生じたと述べている。

---

<sup>18</sup> 原田敏明『日本宗教交渉論』中央公論社 1969

<sup>19</sup> 山折哲雄『神から翁』青土社 1989

<sup>20</sup> 原田敏明『日本宗教交渉論』中央公論社 1969

<sup>21</sup> 原田敏明『日本宗教交渉論』中央公論社 1969

<sup>22</sup> 原田敏明『日本宗教交渉論』中央公論社 1969

#### 1-1-4 堀一郎の研究

10・11世紀を中心とする史料に基づいた考察をおこなったのは堀一郎<sup>23</sup>である。堀によると神事については、

神事が持っていた忌みの観念や祭の権威を、神祇官人及び陰陽寮官人を中心として、或いは地方大社の社家神人たちが維持して行こうとする努力と、これを支持する信仰心意が人々の胸中に多分に存在している。<sup>24</sup>

とする一方で、

仏教の験力や権威力の増昂により、他方では一般信者の、特に貴族階級の人々の信仰心理の漸次的変化によって、次第に後退して、仏教の儀礼や呪力がこれを上回る。<sup>25</sup>

ことによって本地垂迹説や仏教的神道理論の発生へと変化していく過程を論じている。しかし堀は神仏習合が不可逆的に進行していったのではなく「常にゆきつ戻りつのジグザグを描いている<sup>26</sup>」というようにまとめている。

堀の研究で重要な要素となるのが、仏教興隆によって貴族階級の信仰心理が仏教重視への信仰へと変化していくことを論じている点である。さらに神仏習合思想が不可逆的なものではなく、神仏習合から一転して仏教排除思想が発生するなど、信仰思想の展開が常に一定ではなかったという指摘はより重要な研究視点となる。

#### 1-1-5 田村園澄の研究

田村園澄<sup>27</sup>は辻が論じた当時における定説であった神仏習合の展開の矛盾を指摘している。辻の論じた①神明は仏法を悦ぶ、②神明は仏法を擁護する、③神明は仏法によって業苦煩惱を脱する、④神明は衆生の1つである、⑤神明は仏法によって悟りを開く、⑥神即ち菩薩となる、⑦神は更に進んで仏となる、⑧神は仏の仮の姿である、という一連の流れのうち、「苦悩を脱し悟りを開く神明と仏法を擁護する神明とは果たして同一なのか<sup>28</sup>」という矛盾を問題として提示している。田村は最初に8・9世紀の史料を通じ仏教に最も深い

---

<sup>23</sup> 堀一郎『宗教・習俗の生活規則』未来社 1963

<sup>24</sup> 堀一郎『宗教・習俗の生活規則』未来社 1963

<sup>25</sup> 堀一郎『宗教・習俗の生活規則』未来社 1963

<sup>26</sup> 堀一郎『宗教・習俗の生活規則』未来社 1963

<sup>27</sup> 田村園澄「神仏関係の一考察」曾根正人編『神々と奈良仏教』雄山閣 1995

<sup>28</sup> 田村園澄「神仏関係の一考察」曾根正人編『神々と奈良仏教』雄山閣 1995

関係を持っていたのが八幡神であり「その八幡神に戦勝祈願や仏教經典の奉納・三重塔の造営などが行われたが、八幡神に神身離脱の要求が全くなかった」<sup>29</sup>ことを述べている。次に、神身離脱を訴えているのは「若狭神願寺の若狭比古神、多度神宮寺の多度神、随我大神、近江奥嶋神宮寺の奥嶋神などの数例を数えるに過ぎない」<sup>30</sup>と指摘している。さらに8世紀以降に見られる神宮寺の建立について「神身離脱を内容とする神宮寺建立・神前読経は地方神に限られる」<sup>31</sup>と述べ、すべての神が神=神身離脱（神であることへの苦悩）を願っていたのではないことを記述している。加えて神仏習合思想の一つである仏教を守護する神、いわゆる護法善神の成立は、

国家と仏教の接近が頂点に達した時期であり、古代国家に関係をもち、古代国家の支柱となっている神々との関係に対して何らかの結論を出したもの。<sup>32</sup>

によって成立した説が護法善神説であり、護法善神は古代国家に関係がある神々に限られていたと考察する。

以上のことから護法善神説に関しては「上からの思想（国家体制を維持する側、つまり朝廷・貴族からの思想）」によって成立したと論じる。最後に神身離脱の成立については、

疫病や天変地異などの人間が直接被害を被る事柄を神の怒り、崇りに求めた一般信仰において被害から逃れる道は神を制圧するか神の心を和らげるかである。<sup>33</sup>

ことを目的としている。この目的を遂行するために行ったことが神宮寺の建立や神前読経であるとしている。そしてこの種の被害から永遠に逃れるためには「神の怒り・崇りを無くすことであり、すなわち神身離脱意外にない」<sup>34</sup>として神身離脱は「民衆を通して下からおこされたのである」<sup>35</sup>とまとめている。

---

<sup>29</sup> 田村園澄「神仏関係の一考察」曾根正人編『神々と奈良仏教』雄山閣 1995

<sup>30</sup> 田村園澄「神仏関係の一考察」曾根正人編『神々と奈良仏教』雄山閣 1995

<sup>31</sup> 田村園澄「神仏関係の一考察」曾根正人編『神々と奈良仏教』雄山閣 1995

<sup>32</sup> 田村園澄「神仏関係の一考察」曾根正人編『神々と奈良仏教』雄山閣 1995

<sup>33</sup> 田村園澄「神仏関係の一考察」曾根正人編『神々と奈良仏教』雄山閣 1995

<sup>34</sup> 田村園澄「神仏関係の一考察」曾根正人編『神々と奈良仏教』雄山閣 1995

<sup>35</sup> 田村園澄「神仏関係の一考察」曾根正人編『神々と奈良仏教』雄山閣 1995

#### 1-1-6 津田左右吉の研究

津田左右吉<sup>36</sup>は最初に仏教側から日本の神をどのように取り扱っていたのかということについて、

佛家が日本の神を輪廻の苦に悩むものとし、仏法に帰依して解脱を得たいという希望を持っているものとしたのは、奈良朝の初期からのことである。<sup>37</sup>

と指摘しており、奈良朝時代に仏教側から神仏習合思想の初期である神宮寺建立や神前読経などが始まると述べている。しかしこのような「神前読経などは神に祈願するのと同じように一般からは見られていたであろう」<sup>38</sup>と推測し、

従ってこれは、特殊の知識人の中に形づくられた思想が一般の民間信仰とは離れたものである、ということの一例にもなるのである。

と考察する。

また、神仏習合思想の一つである護法善神説についても、

仏家に於いては、神が仏教を擁護するものとして考えられもしたので、八幡の神が大仏鑄造の成就をたすけたようにいわれているのが其の例であるが、これはインドの諸天善神に仏法擁護の任を負わせてあるのにならって、日本の神をそういう善神としたのであり。<sup>39</sup>

と言及しインドの仏教思想が日本の神仏習合思想に影響を与えていることを示唆している。

加えて本地垂迹思想についても「インド教及び大乘佛教の諸方面にあらわれておりシナに於いてはそれが本迹の語によって表現された<sup>40</sup>」ものが日本に思想として流入し「いはゆる本地垂迹説が佛徒によって佛と日本の神との関係に適用されるようになった<sup>41</sup>」と考察している。つまり、津田は神身離脱・護法善神・本地垂迹などの思想は中国伝来であ

---

<sup>36</sup> 津田左右吉「日本の神道」津田左右吉『津田左右吉全集』第9巻岩波書店 1964

<sup>37</sup> 津田左右吉「日本の神道」津田左右吉『津田左右吉全集』第9巻岩波書店 1964

<sup>38</sup> 津田左右吉「日本の神道」津田左右吉『津田左右吉全集』第9巻岩波書店 1964

<sup>39</sup> 津田左右吉「日本の神道」津田左右吉『津田左右吉全集』第9巻岩波書店 1964

<sup>40</sup> 津田左右吉「日本の神道」津田左右吉『津田左右吉全集』第9巻岩波書店 1964

<sup>41</sup> 津田左右吉「日本の神道」津田左右吉『津田左右吉全集』第9巻岩波書店 1964

り、神仏習合思想はすべて外来宗教<sup>42</sup>であるところの仏教の思想であり、神仏習合の成立・展開は日本の神祇信仰とは関係ないと述べている。

#### 1-1-7 吉田一彦の研究

吉田一彦は日本古代の神仏習合思想について、「中国仏教で説かれた神仏習合の思想やその用語・概念を学んで神仏習合を開始した<sup>43</sup>」と指摘し考察を進めている。まず吉田は神仏習合史について二段階に分けて理解している。第一段階は八世紀前半から九世紀初頭に成立した神身離脱と護法善神の思想の受容と定着である。第二段階は垂迹思想の受容と本地垂迹説への展開である。次に神身離脱と護法善神の思想の受容と定着についての根拠について慧皎の『高僧伝』や道宣の『続高僧伝』の内容に「神を仏法の済度の対象と位置づけている<sup>44</sup>」ことや「『神宮寺』『神願寺』といった語句は見えないが、神のために寺を建立するという考え方<sup>45</sup>が存在することを確認した。その結果吉田は、

中国仏教には、神を『善神』『護寺善神』『寺神』『護塔善神』、あるいは『護法神』などと称して、僧や寺さらには仏法を守護する存在と位置づける思想が見られる。<sup>46</sup>

と結論付け、神身離脱・護法善神説の思想的根拠となったことを論じている。

さらに垂迹思想の受容と本地垂迹説への展開を考察している。日本における垂迹思想の受容について教学的には八世紀中頃、一般的には九世紀初頭に主として天台宗によって唱えられる。一方で十世紀末の段階でも「『垂迹』概念は多様な意味で用いられており、神としての垂迹ばかりでなく、人間としても垂迹する考えが継続していた<sup>47</sup>」と指摘している。さらに本地の思想に関しては十一世紀中頃から十二世紀初頭にかけて本地の概念が登場するが「本地」の語を主流とする状況となっていないことを指摘し、十二世紀中頃以降に、

『長秋記』長承3年(1134)2月1日条や『百鍊抄』安元元年(1175)6月16日条を見ると、「本地」の語が明記されており、しかも神と仏・菩薩とを一対一対応させる考

---

<sup>42</sup> 一方で津田は神仏習合現象、特に本地垂迹説に関しては日本独自の特徴があるということも指摘している。

<sup>43</sup> 吉田一彦「垂迹思想の受容と展開」速水侑編『日本社会における仏と神』吉川弘文館2006

<sup>44</sup> 吉田一彦「多度神宮寺と神仏習合」水野祐編『伊勢湾と古代の東海』名著出版1996

<sup>45</sup> 吉田一彦「多度神宮寺と神仏習合」水野祐編『伊勢湾と古代の東海』名著出版1996

<sup>46</sup> 吉田一彦「多度神宮寺と神仏習合」水野祐編『伊勢湾と古代の東海』名著出版1996

<sup>47</sup> 吉田一彦「垂迹思想の受容と展開」速水侑編『日本社会における仏と神』吉川弘文館2006

え方がはっきりと記述される。本地垂迹説は 11 世紀中頃～後期に成立し、やがて 12 世紀に考え方の面でも、用語の面でも確立するといえるであろう。<sup>48</sup>

と論じている。

最後に神仏習合思想の展開過程について、神仏習合思想自体が中央で受容し地方に展開したと述べている。吉田は中国仏教の習合思想について、

中国仏教では、神身離脱の思想と護法善神の思想とがことさらに区別されていたわけではなく、同系列の文脈の中で語られていた。わが国においても、この両思想を別系統の思想と見る必要はない。<sup>49</sup>

と指摘し、日本古代の神仏習合の展開は、

伊勢大神宮寺や大神等の創建年代が確定できていない以上、中央が地方より遅れて始まったのかどうかは確定できない。わが国における神仏習合は八世紀前半頃にはじまり、中央、地方を通じてほぼ同時に、並行して進展していったと理解するのが妥当だと思う。<sup>50</sup>

と結論付けている。

## 1-2 先行研究の課題と本論文の独自性

このように、神仏習合の先行研究を概観した結果、成立過程と展開過程とをまとめると以下ようになる。

まず成立過程について、①神祇と仏教が互いに近づき成立した（辻）、②仏教側が神祇側に働きかけ成立した（家永・原田）、③仏教の影響を受けて神祇側が自ら変化したことで成立した、（田村・堀）④仏教内の独自理論によって成立し神祇は関係ない、（津田）という 4 つにまとめることができる。

次に展開過程について、①中央から地方に神仏習合が展開したという直線的展開論（辻・家永・堀・原田）、②上（中央）からと下（地方民衆）からの二重構造展開（田村）、③中央

---

<sup>48</sup> 吉田一彦「垂迹思想の受容と展開」速水侑編『日本社会における仏と神』吉川弘文館 2006

<sup>49</sup> 吉田一彦「垂迹思想の受容と展開」速水侑編『日本社会における仏と神』吉川弘文館 2006

<sup>50</sup> 吉田一彦「垂迹思想の受容と展開」速水侑編『日本社会における仏と神』吉川弘文館 2006

と地方との同時並行での展開（吉田）、と三つに分類できる。

本論文は神仏習合に関して今回七名の先行研究を概観したが、大きな課題が一つ残されている。現在の神仏習合研究は、神仏習合の理論に重きが置かれている感がある。神仏習合の理論や概念が外国から入ってきたとしても、どのような背景によって神仏習合思想が成立し展開したのか、という理由の部分も大事なのではないかということである。田村が述べているように上（中央社会）からの神仏習合と下（地方社会）からの神仏習合という二重構造の成立・展開論は重要な指摘である。そこで本論文は田村の論じた二重構造での神仏習合の成立・展開と、社会状況から神仏習合成立の背景を論じた原田の考察を研究の基本的下地とする。さらに詳細に社会不安や政治的動乱などを考察し、堀の述べる信仰心理の変化という視点から神仏習合が受け入れられた背景について論じていく。その際に問題となるのが史料である。神仏習合の研究対象時期としては飛鳥・奈良時代から平安時代を対象としている。しかし民衆の生活思想を記録した史料は多くない。そこで歴史学的文献史料や文学的文献や宗教学的知見を基に考察を進めていく。

### 1-3 アプローチ方法

本論文では古代日本において「人々は神仏に何を求めたのか」という問題を神仏習合の視点から考察を進めていく。神仏習合思想とは「思想」が付くことから基本的には日本思想史分野での考察が基本となる。しかし神仏習合思想成立の社会的背景を見る場合は歴史学・社会学研究の手法が必要となる。また神祇と仏教という信仰を考える場合は宗教学的な観点も必要である。加えて民衆の信仰を見る場合として文学を扱う場合、日本文学的研究視点が必要である。つまり、ここで言いたいことは神仏習合思想を日本思想分野でのみ研究した場合、あくまでその研究は「神仏習合思想」研究に留まってしまう可能性がある。本論文は先に述べている通り、①神仏習合を発生させた背景、②神仏習合に求めたもの（内容）、を論じることを目標としている。そのために日本思想単独の研究ではなく、学際的な研究方法によって総合的な神仏習合思想を研究するのである。

#### 1-3-1 日本思想と歴史学・宗教学の重複性

日本思想を研究する場合に、歴史学的視点の必要性を指摘しているのが石田一良<sup>51</sup>である。石田は、

日本の、思想史を歴史学的に研究・叙述しようとするとき、日本思想史の全体的発展の中で各時代の思想がどのような歴史的位<sup>○</sup>置を占め、個々の思想現象がどのような歴史

---

<sup>51</sup> 石田一良「日本思想と歴史学」吉川哲史・石田一良編『日本思想史講座別巻2 研究方法編』雄山閣1978

的意味をもつかを明らかにすることが必要である。<sup>52</sup>

と述べ、思想の歴史的意味を明らかにするうえで日本思想史・歴史学は重要な要素である事を指摘している。その研究方法として、

日本人の思想の展開を真の意味で歴史学的に研究叙述しようとする場合には特定の思想が特定の時代に生まれた必然性とその思想がその時代の全体的思想構造のうちに占める位置とをつまり特定の思想の社会的根拠とその意義を明らかにする必要がある。<sup>53</sup>

とし、

ひとつの『思想的出来事』（思想的活動、所産、機関、制度）を『政治的出来事』（活動・所産・機関・制度）を中核にして『生活としての思想』と『意識形態ないしロゴスとしての思想』の構成する一社会の思想の全体構造の中に位置づけることになるだろう。<sup>54</sup>

という研究の方向性を示している。

また丸山真男<sup>55</sup>は思想史を①教義史②概念史③精神時代・時代思潮、の3つに分類している。では、この石田や丸山の指摘は、本論文の研究手法、つまり学際的思想史研究においてどのような意味を持つのであろうか。

何よりもいえることは、思想は単独で成立することはありえないということであり、当然である。人には何らかの思いや考えがあるからこそ、思想は思想として成立するわけであり、何もない世界に思想は成立し得ないのである。そこで確認しなければならないことは、この神仏習合思想が発生し流布した時代について歴史的にどのような時代であったのかということを確認する作業が求められる。すなわち、歴史書を基本的文献に用いることによって日本思想史学と歴史学という学際的研究になるといえるのである。さらに神仏習合思想は奈良時代から平安時代にかけて成立・流布した思想である。

---

<sup>52</sup> 石田一良「日本思想と歴史学」吉川哲史・石田一良編『日本思想史講座別巻2 研究方法編』雄山閣1978

<sup>53</sup> 石田一良「日本思想と歴史学」吉川哲史・石田一良編『日本思想史講座別巻2 研究方法編』雄山閣1978

<sup>54</sup> 石田一良「日本思想と歴史学」吉川哲史・石田一良編『日本思想史講座別巻2 研究方法編』雄山閣1978

<sup>55</sup> 丸山真男「思想史の考え方」武田清子編『思想史の方法』創文社1961

したがって、奈良時代から平安時代の宗教思想とその前後の宗教思想との相違点は何かという比較思想として扱うことも可能である。

### 1-3-2 日本思想と歴史社会学・日本文学という重層性

神仏習合思想といわれる日本思想を研究する際に必要な事は、神仏習合思想が成立・展開した時代的背景とその社会構造はどのようなものであったのかということを探ることである。このことを検証するために、歴史学的視点と宗教思想的視点の必要性を先述した。そのほか、本論文の学際的研究方法において日本思想と日本文学の学際的視点が必要である。

広松保<sup>56</sup>は戦後の日本文学研究について、

伝統的な国文学の拘束から解放され、新しい日本文学研究の方向性を模索しはじめる  
とき、最初の支柱となったのが、いわゆる歴史社会学といわれる学派の方法であった。  
(中略) この学派が戦後の日本文学研究を発足させる 1 つの主要な支柱となり得た理由  
は (中略) 一口にいて、社会の発展を唯物史観的な合法則性によって解釈し、その  
ようにして解釈された社会的現実の反映として、文学の歴史をあきらかにする方法で  
あった。<sup>57</sup>

と述べるように文学と社会の相互関係を指摘している。

同様に益田勝美<sup>58</sup>も、

ことばによる想像力の展開の歴史の究明、もっとも文学の内面的な本来の仕事で、従来、  
さほどされなかったものです。歴史社会学的研究が、文学的想像力の史的展開をどう具  
体的に究明しうるか。<sup>59</sup>

と指摘しており、日本文学研究と歴史社会学的研究の学際的研究による創造的な研究の必要性を示唆している。

---

<sup>56</sup> 広松保「日本文学史研究の海岸と展望」日本文学協会編『日本文学研究方法』東京大学出版会 1955

<sup>57</sup> 広松保「日本文学史研究の海岸と展望」日本文学協会編『日本文学研究方法』東京大学出版会 1955

<sup>58</sup> 益田勝美「歴史社会学的研究」日本文学研究資料刊行会編『日本文学研究方法』有精堂 1977

<sup>59</sup> 益田勝美「歴史社会学的研究」日本文学研究資料刊行会編『日本文学研究方法』有精堂 1977

加えて石山徹郎<sup>60</sup>が「如何なる個人も實際上歴史を離れては存在し得ず、如何なる作品も歴史を離れては成立し得ない」というように文学を文学作品のままに研究するのではなく、その文学作品の歴史的背景や社会的背景をつなぎ合わせることによって、文学作品の本当の目的（なぜこの作品を書いたのか、書かなければならなかったのか）が理解できるのである。すなわち、文学作品がいかなる理由によって書かれたのか、ということである。文学作品がどのような社会構造のもとで、あるいはどのような・社会思想によって書かれたのか、書かれなければならなかったのか、を検証しなければならない。

神仏習合思想はその名前が示す通り、大きな分類としては日本思想史研究であり、細分化すると宗教思想史研究にもなり得るわけである。そこで神仏習合思想という日本思想史研究・宗教思想史研究においてなぜ日本文学の視点が必要になるのかということである。

思想と文学がどのような関係にあるのかということについては夜久正雄が、

思想の表現は文学であるから、思想史の研究には、文学研究の根本態度つまり筆者の心をその言語表現から味わうという態度をとらなければならないということである。つまり（中略）国文学の研究と日本思想の研究とは、緊密な協力を行わなければならないということ。<sup>61</sup>

と指摘している。

以上のような文学と思想の関係は本論文にどのような意味があるのであろうか。古代神仏習合が成立・展開した当時の社会・民衆世界に生きる人々が神仏に何を求めていたのかという問題を具体的に探るための方法として本論文では『日本霊異記』を扱うのである。『日本霊異記』には当時の民衆が親しんだ説話が撰述されており、言い換えれば民衆の信仰が描かれているのである。だからこそ、神仏習合という日本思想を研究テーマとして扱うには、当時の信仰・思想がふんだんにちりばめられている『日本霊異記』という文学作品を扱う必要がある。

次に日本思想と歴史社会学との学際的な研究方法の必要性について論じていく。野口隆は日本思想史と社会学のかかわりについて社会構造から相互関係を述べている。野口は社会構造について、

個々の思想は相互に結びついて構造をなすばかりでなく、さらにその他の、宗教・芸術などの観念形態と結びつき、政治や経済と結びついて、より大きな構造をつくっている。これらと区別され、ときに対立さえしながら、結びついてより大きな全体の一部を構成

---

<sup>60</sup> 石山徹郎『藝文論』日本評論社 1948（昭和 23 年）

<sup>61</sup> 夜久正雄「日本思想史と国文学」吉川哲史・石田一良編『日本思想史講座別巻 2 研究方法論』雄山閣 1978（昭和 53 年）

しているもの。これを社会構造という。<sup>62</sup>

と述べている。言い換えれば、社会は政治・経済・宗教・思想などが結びついているものであり、それをまとめた形が社会構造といえる。

さらに野口は日本思想と社会学のかかわりについて、

思想の構造を考えることから、思想外的なもろもろへのかかわりへと、構造概念を拡大して社会構造の概念に到達し、その中で思想を捉えようとするとき、それはまさに社会学の立場である。<sup>63</sup>

というように日本思想と社会学の相互関係を指摘している。

神仏習合思想とは、まず宗教（神祇信仰・仏教）が土台となり神仏習合思想を形成している。さらに神祇信仰や仏教を信仰対象として形成する地域社会、天皇や貴族を中心とする中央社会の宗教、地方豪族や農民などの一般民衆を中心とする地方社会の信仰する宗教、これらは同じ宗教という表現形態をとるにしても意味合いはそれぞれ違うのではないかと考えられる。つまり中央と地方社会は同じ社会であってもそれぞれ別の社会構造をなしていると考えられる。すなわち、中央と地方、それぞれの政治や経済、宗教を基盤要素として神仏習合思想は成り立っているのではないかと考える必要がある。この神仏習合思想を構成している基盤（例えば中央社会と地方社会が神仏に求めたものの相違点）について考察することが、神仏習合思想を解明する手掛かりになると考えられるのである。中央や地方社会を構成する人々、天皇や朝廷、地方豪族、一般民衆は宗教（神祇信仰・仏教）とどのような関係を結んでいたのか、どのような願いを持ち、どのような精神世界を構成していたのかという社会学的な分析は神仏習合思想を解明する本論文において重要な視点になる。

#### 1-4 本論文の構成

本論文は序章・第1章・第2章・第3章・第4章第5章・第6章・第7章・終章から構成される論文である。ここに各章の構成について述べておく。

第1章は神仏習合の先行研究として著名な7名の研究をあげ、神仏習合の概念整理や概念付けを行った。さらに先行研究で不足している箇所として民衆視点での神仏習合を指摘

---

<sup>62</sup> 野口隆「日本思想史と社会学」吉川哲史・石田一良編『日本思想史講座別巻2 研究方法論』雄山閣1978（昭和53年）

<sup>63</sup> 野口隆「日本思想史と社会学」吉川哲史・石田一良編『日本思想史講座別巻2 研究方法論』雄山閣1978（昭和53年）

し、研究焦点を①神仏習合を発生させる背景、②神仏習合に求めた内容、の2点として論じていくことを確認した。また研究のアプローチ方法として日本思想史学を中心に日本文学・歴史学・社会学の分野を横断的に論じることによって総合的な神仏習合の研究を目指すことを明示している。

第2章は神祇信仰や仏教といった宗教が成立する以前の願いとは何かという問題を明らかにすることを目的としている。宗教が成立する以前の時代として本論文では縄文時代・弥生時代・古墳時代の願いを論じた。縄文時代はこの時代の精神的遺物とされる土偶を役割の視点から人々の願いを考察した。弥生時代は当該時代の特徴である青銅器（武器型青銅器・銅鐸）と農耕祭祀を鳥と鹿信仰から人々の願いを考察した。最後に古墳時代は古墳祭祀と古墳の埋葬者との関係、並びに水信仰（水祭祀）と権力の関係性を説き、権力者の願いと民衆の願との相違点を論じた。

第3章は神仏習合の初期段階とされる神宮寺建立と神身離脱説がどのような背景のもとで成立・展開したのかという問題を明らかにすることを目的としている。仏教公伝時の社会背景・神宮寺建立時の社会背景を論じ、地方豪族の神宮寺建立の目的、民衆が神宮寺に求めた願いについて考察した。

第4章は民衆と仏教の関係から民衆は仏教をどのように受容し、仏教に何を求めたのかという問題を明らかにすることを目的としている。この問題について『日本霊異記』上巻の第一縁、第二縁、第三縁から考察し、民衆の信仰が従来の神祇信仰のみから神祇・仏教とを同時に信仰する信仰の変遷過程を論じた。

第5章は中央社会の神仏習合である護法善神説について、展開過程や中央社会の願いを明らかにすることを目的としている。この問題を護法善神説の契機となった八幡神（八幡宮）の役割から指摘し、中央社会と仏教集団との権力関係から考察した。

第6章は中央社会と地方社会とに共通する神仏習合思想の一つとして成立した信仰である御霊信仰について、その普及過程と、中央・地方社会が求めた願いを考察した。

第7章は神仏習合思想の到達点である本地垂迹説について、中央社会・地方社会が求めた願いとは何かという問題を考察した。その際に、本地垂迹説が成立する土壌を確認し、本地・垂迹の思想を概観した。また神の根源が仏であるという本地仏が民衆にどのような影響を与えたのか、を通して本地垂迹説が受け止められた背景を論じた。

終章は各章をまとめ、最終的な全体の考察を行った。加えて、本論文が今後どのような研究分野の発展に寄与できるのかについて述べた。

## 第2章 宗教以前の願い

本章は仏教受容以前、縄文時代・弥生時代・古墳時代に焦点を絞り、先行研究の論旨を踏まえて、各時代に生きた人々の願いを論じていく。論考を進めていくにあたり、神仏習合の研究に宗教が成立する以前の時代研究がなぜ必要なのかという理由について明示する。そのためには宗教が成立する以前の人々はどのような物事を対象に何を願っていたのかという事を知る必要がある。縄文時代・弥生時代・古墳時代に生きた人々の願いはその後、神祇信仰や神仏習合思想へと引き継がれたのか、一度白紙に戻り神祇信仰が生まれたのか、言い換えれば、各時代を生きた人々の願いは変化したのかという事を比較するために必要なのである。

### 2-1 縄文時代の時代区分

論考を進めるにあたり縄文時代の時代的定義をしなければならないが、縄文時代についての時代区分を定義することは難しいとされている。そのような現状を踏まえつつ縄文時代の時代区分について、例えば泉拓良は、

縄文時代は一見、文化史区分のようであるが、縄文時代の設定のためには、縄文文化を定義し、他の文化との空間的（地理的）な限定をおこなう必要がある。（中略）縄文文化を日本列島内に広がる均一で単系の文化と考える研究者は少なく、縄文文化成立についても一元論、二元論、多元論があつて。<sup>64</sup>

と述べているように縄文時代や縄文文化の定義は研究者であってもその困難さを認めている。このような研究現状のなか、現時点において泉は、

厳密な意味での文化史区分で縄文時代を区分するのではなく、日本列島の大まかな年代区分として、水田稲作以前の土器をもつ採集狩猟漁撈を中心とした時代。<sup>65</sup>

と定義付けている。

本論文においては縄文時代の定義を研究するものではないということから本章でも便宜上、泉拓良の定義を援用し検証を進めていくこととする。

---

<sup>64</sup> 泉拓良「縄文文化の展開と地域性」今村啓爾・泉拓良編『講座日本の考古学 3 縄文時代（上）』青木書店 2013

<sup>65</sup> 泉拓良「縄文文化の展開と地域性」今村啓爾・泉拓良編『講座日本の考古学 3 縄文時代（上）』青木書 2013

## 2-2 土偶と信仰

縄文時代の代表的な精神文化を表現する遺物の1つとして土偶をあげることができる。土偶<sup>66</sup>とは粘土を捏ねて人の形に似せて作られた素焼の小像である。それは「縄文時代を代表する遺物の1つであり、当時の人々の『祈り』や『精神世界』の一端を象徴する遺物」<sup>67</sup>と考えられている。また土偶には多くの種類が存在し製作時期によって縄文前期・中期・後期の3段階に分けられる<sup>68</sup>。ここでは前期・中期・後期の3段階に分けて論述しているが、縄文時代の歴史区分としては創世紀・早期・前期・中期・後期の五段階に分けている研究者も多い。さらに土偶や土器編年による文化区分などによって縄文時代の区分が変化する場合もあり、縄文時代についての詳細な区分は定説として至っていないのが現状である。以上のことから先行研究を引用するにあたっては研究者によって前期・中期・後期だけではなく、後期後葉・終末期という区分や発生期・出現期という語句の揺れが見られるが、本論文では原文のまま表記する。

土偶の用途などについては現在に至るまでに多くの考察があり、本論文では全ての研究史を網羅するのは不可能であるが、その中から土偶の役割・機能についての論考を確認し、土偶と願いとがどのような関係を持っていたのかについて考察する。

### 2-2-1 土偶の先行研究

土偶の役割・機能について論じる前に、先学者が土偶についてどのような研究を行っているのかを確認する。

子孫繁栄や安産などが土偶の目的として考察しているのは原田昌幸<sup>69</sup>である。原田は発生期・出現期の土偶について「竪穴住居を中心とした、家族集団の個々が、家族祭祀の目的で個々に作り、用いた呪術具」であるとし「家族単位の子孫繁栄や安産などが仮定される」のが妥当であると論じている。加えて縄文中期に出現する立像土偶（自立する土偶）の製作背景には「竪穴住居単位の家族祭祀から集落祭祀、複数の集落群の共同祭祀のための『呪具』になった可能性がある」と述べている。

---

<sup>66</sup> 縄文時代の土製の人形をいう。形式の上から板状土偶・ハート型土偶などの名も用いられる。縄文時代全期を通じて女性をあらわし、出産を助け、活力をもたらすなどの神聖で呪的な要素の含まれるものであることは明らかである。齊藤忠『日本考古学用語小辞典』学生社 2003

<sup>67</sup> 小野美代子「縄文土偶と祭祀」椛山林継・山岸良二編『原始・古代日本の祭祀』同成社 2007

<sup>68</sup> 小野正文の論考には各期の土偶や形態について詳細な解説が記述されている。小野正文「縄文時代の祭祀」安斎正人・小野正文・黒崎浩・椛山林継・平川南『祭りの考古学』学生社 2008

<sup>69</sup> 原田昌幸「土偶祭祀の構造」『季刊考古学』第107号雄山閣 2009

同じく縄文中期から出現する母乳を与える姿の土偶、片手を胸に当てた土偶、片手で壺を抱く土偶などの「ポーズ土偶」と呼ばれるものは「妊娠・出産・育児などの子孫繁栄に関する母の姿そのものを彷彿させる」と指摘している。すなわち土偶の機能や信仰について原田は

中期段階までの家族祭祀に重層する形で発達した集落祭祀の在り方を、後期段階にはその集団祭祀の部分が、より『祈り』を直接的に土偶に表現する形に変質していったと考えたい。<sup>70</sup>

としている。

次に縄文中期出土の仮面土偶について論じているのが守矢昌文<sup>71</sup>である。守矢は縄文時代中期の中ツ原遺跡（長野県）から出土した仮面土偶について「被葬者の再生を願う儀式としての土偶」と論じている。その根拠として、中ツ原遺跡が縄文中期の拠点的な環状集落であること、仮面土偶の出土した土坑が集落中央広場と見られる区域であること、この区域が縄文中期から後期にかけて墓が構築される伝統的な場所であること、の3点を挙げている。さらに仮面土偶は完全体で出土したものではなく、人為的に右脚部が取り外された「壊された土偶」であることが判明した。その結果、「仮面土偶は墓とされる遺構から出土し副葬品とされる土偶である」としている。土偶が副葬される過程については、

副葬に際し土偶の完形を壊す。（破壊された土偶）②土偶胎内への破片詰め込み（土偶胎内への封じ込め）③壊された土偶の再設置（土偶の再生）。<sup>72</sup>

の3段階を経るとしている。すなわち守矢は副葬された土偶の機能について、

非葬者を送る埋葬儀式の一過程として、土偶の破壊、胎内への封じ込め、土偶再生の一連の祭祀が組み込まれたケースと考えられ、非葬者の再生を願う儀式として土偶が取り扱われた。<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> 原田昌幸「土偶祭祀の構造」『季刊考古学』第107号雄山閣2009

<sup>71</sup> 守矢昌文「中ツ原遺跡における仮面土偶出土の意義」『月間考古学ジャーナル』12月号、通算608号ニューサイエンス社2010

<sup>72</sup> 守矢昌文「中ツ原遺跡における仮面土偶出土の意義」『月間考古学ジャーナル』12月号、通算608号ニューサイエンス社2010

<sup>73</sup> 守矢昌文「中ツ原遺跡における仮面土偶出土の意義」『月間考古学ジャーナル』12月号、通算608号ニューサイエンス社2010

と主張している。なお被葬者については、

「仮面土偶」は祭祀を司る者を表現していると思われ、それが『壊され』『再生』されるまでの一連の行為と埋葬には、被葬者の性格にも深い結びつきを求めることができよう。<sup>74</sup>

とある程度の推測をして言及している。

さらに小野正文<sup>75</sup>は縄文中期・後期の土偶について比較検討をおこなっている。小野は中期土偶については、

お産をしているもの、中空で鳴る土偶というのも、おそらく妊娠しておなかに赤ちゃんがいる状態を表しているのではないかと思われる。<sup>76</sup>

と考察している。出産する土偶は中部地方では縄文中期にしか出てこないことから土偶の機能については「中期までの土偶と違い、後期ぐらいから少しずつ変容してくるのではないか」と指摘している。

また設楽博己<sup>77</sup>は縄文時代晩期から弥生時代に移行する時期に再葬墓から出土する土偶形容器に注目し土偶の再葬について研究を行っている。設楽はまず土偶の出土状況と副葬品としての土偶の関係について、

北海道などの縄文後期後葉以降と中部日本の晩期終末以降の例を除くと、ヒトの埋葬に伴う土偶は皆無に等しい。このことから縄文晩期終末以前に土杭墓からの出土はきわめて稀なことからすれば、土偶は本来、副葬品としてヒトの埋葬に伴うものではないことは確かであろう。<sup>78</sup>

と記すように土偶と埋葬の因果関係は本来なかったと指摘する。また副葬される土偶の開始時期について「北海道は後期後葉から始まり後期終末にピークをもつ。中部日本は再葬墓

---

<sup>74</sup> 守矢昌文「中ツ原遺跡における仮面土偶出土の意義」『月間考古学ジャーナル』12月号、通算 608号ニューサイエンス社 2010

<sup>75</sup> 小野正文「縄文時代の祭祀」安斎正人・小野正文・黒崎浩・椛山林継・平川南『祭りの考古学』学生社 2008

<sup>76</sup> 小野正文「縄文時代の祭祀」安斎正人・小野正文・黒崎浩・椛山林継・平川南『祭りの考古学』学生社 2008

<sup>77</sup> 設楽博己「副葬される土偶」『国立歴史民族博物館研究報告』第 68 集 1996

<sup>78</sup> 設楽博己「副葬される土偶」『国立歴史民族博物館研究報告』第 68 集 1996

とかかわりを持ち、晩期終末から弥生中期にピークをもつ」とし、その背景を「北海道を中心に他界観が明確化していくなかで、再生観を背景に始まったと思われる」としている。さらに再葬される被葬者については「シャーマンのような、集団的儀礼の限られた執行者個人」が考えられるとしている。つまり設楽は再生のシンボルとしての土偶について、

北海道方面から土偶副葬という習俗の影響を受け、再葬を導いた祖先に対する意識の高揚や再生観と結びついて再葬墓に副葬されるようになったのではないか。<sup>79</sup>

と研究をまとめている。

同様な見解は品川欣也<sup>80</sup>も述べている。品川は縄文晩期後葉以後、土偶は土偶形容器・口縁部顔面付壺形土偶の出土状況に焦点を絞って論じた結果、土偶形容器・口縁部顔面付壺形土偶は「蔵骨器や再葬墓にともなう事例が多く、墓地遺跡と関係が深い」とし「晩期土偶から派生する土偶形容器・口縁部顔面付壺は一般的に葬送の場面で使われる」という考察を行っている。

以上のように先行研究を概観した結果、発生期・出現期の土偶は子孫繁栄・安産の役割が期待されていた。また中期の土偶には子孫繁栄・死者の再生という役割が求められていた。最後に晩期の土偶について確認すると葬送関連についての役割が期待されていたと述べることができる。

表 1-1 縄文時代における日本の土偶

表1縄文時代における日本の土偶	
出現時期	役割
発生期・出現期	子孫繁栄 安産
中期	子孫繁栄 死者の再生
晩期	葬送関連
筆者作成、2018	

<sup>79</sup> 設楽博己「副葬される土偶」『国立歴史民族博物館研究報告』第 68 集 1996

<sup>80</sup> 品川欣也「土偶と石棒からみた縄文祭祀のゆくえ」『季刊考古学』第 86 号雄山閣 2004

## 2-2-2 先行研究の考察と検討

先行研究について検討する前に、縄文時代の生活環境を確認する必要がある。その理由を述べるとすれば、一般的に縄文時代の生活環境とは、狩猟生活が主であり、定住生活に比べ生活しにくく当時としての平均寿命は短いといった縄文時代＝生活しにくい厳しい環境という固定観念にとらわれてしまう可能性があるからである。もちろん、本論文で縄文時代の生活環境をすべて説き明かすことは不可能であるが、一つの目安として平均寿命から縄文時代の生活環境を確認する。

縄文時代の生活環境や平均寿命について、人類学・生物学の視点から分析している研究者がいる。たとえば人類学者の小林和正は「平均死亡年齢は、縄文前期～晩期合計について男女とも 31 歳」<sup>81</sup>としている。同様に生物学者の本川達雄は、

縄文人の寿命は 31 歳。発掘された骨から求めた値です。この時代は幼児の死亡率がものすごく高いので、それは除いて、生殖年齢に達したもの、つまり 15 歳より長生きした人の平均をとる。それでも寿命は 31 歳なのです。<sup>82</sup>

と論じている。このような生存寿命という状況のなかで、女性にとって出産はまさに命がけの行為であり、赤子だけではなく母体にも大きな負担がかかり、場合によっては出産時に母親が亡くなることもあったと推測することは可能である。

つまり、原田・小野が論じる「子孫繁栄・安産」「妊娠・出産・育児などの子孫繁栄に関する母の姿そのものを彷彿させる」という土偶の機能は縄文時代の生活環境を鑑みると否定できない考察である。したがって土偶の形態が基本的に女性を表しているという学説は環境的に見ても妥当であり、原田・小野の論を証拠立てるものである。

ここで、改めて発生期・出現期・中期から出土した土偶の姿を見てみると、腹部が大きく膨らみ妊娠を象徴しているもの、乳房を特徴的に表わしているモノや女性器を表現している土偶など、姿形の特徴は女性や妊婦を現しているものが大多数である。そこで、このように女性を強調する形がなぜつくられたのか、という疑問が残る。その答えの一つとして、「女性」という性に対する特別視があったと考えられる。単に人の形という土偶を作るというのであれば、女性に限らず、男性像でも良いはずであり、あるいは、男性・女性両方の土偶を作ることもあり得たはずである。だが縄文人たちは男性的姿の土偶を作ることはしなかった。すなわち、女性の生物的役割である妊娠・出産という男性に担うことのできない象徴的役割を土偶に反映させたということである。つまり、土偶は「女性」でなければならない特別な理由があったと言わざるを得ない。

---

<sup>81</sup> 小林和正「縄文時代人の寿命をさぐる」『数理科学』8月号株式会社サイエンス社 1977 (昭和 52 年)

<sup>82</sup> 本川達雄『生物学的文明論』新潮社 2011



関連でいえば「ハイヌウェレ型神話」が「墓・墓域」から出土する土偶と高い関連性があるのではないかと指摘できる。

「ハイヌウェレ型神話」は世界各地に見られる食物起源神話の型式の一つで、殺された神の死体から作物が生まれたとする初期栽培民文化の中心的な神話である<sup>85</sup>。そこで本節はハイヌウェレ型神話・豊穰・死者の再生というそれぞれの相互関係を論じる

吉田敦彦は土偶について「女性を表現しており地母神の性格を持つ女神である<sup>86</sup>」と規定する。さらに殺された神の死体から作物が生まれるというハイヌウェレ型神話と『古事記』のオホゲツヒメ神話<sup>87</sup>や『日本書紀』のウケモチ神話<sup>88</sup>との共通項（神の死体から作物が育つ）を見いだしている。そこでは神の死体を、バラバラにされた土偶と重ね合わせるができるという見解を述べている。すなわち吉田は、

土偶をつくっては壊すことで、当時の人々は、その女神が殺されて体が破片にされることで、自分たちの生活に必要な作物が、豊に生えて育ち実るのだと信じ、その信仰に基づいた祭りを一所懸命にくり返していたのだと考えられる。<sup>89</sup>

と考察している。

一方で藤沼邦彦が指摘しているように、土偶と農耕（農耕神話）とが関係しているのであれば土偶の製作は、

あくまでも農業社会を背景としたものであり、これまた、食料の大部分を自然界の恵みに頼っていた縄文時代の土偶に結びつけるわけにはいかない。もし、土偶が農耕に関係のあるものなら、弥生時代に入っても土偶を作りつづけていただろう。<sup>90</sup>

と土偶と農耕との直線的な関係について反論している。続けて藤沼は土偶の役割について、

自然界の動植物を豊かにし、あわせて子孫繁栄などに大いに力を発揮する精霊の依代

---

<sup>85</sup> 大林太良・伊藤清司・吉田敦彦・松村一男編年『世界神話事典』角川書店 2005

<sup>86</sup> 吉田敦彦 2018『女神信仰と日本神話』青土社 2005（平成 17 年）

<sup>87</sup> スサノヲによって殺されたオホゲツヒメの死体の頭からカイコ、目から稲、耳から栗、鼻から小豆、陰部から麦、尻から大豆が発生したという農業起源神話。

<sup>88</sup> ツクヨミに殺されたウケモチノカミが死体の頭から牛と馬を、額からは栗を、眉からはカイコを、眼の中からはヒエが、腹には稲が、陰部には麦、大豆、小豆が発生したという神話。

<sup>89</sup> 吉田敦彦・古川のり子『日本の神話伝説』青土社 1996

<sup>90</sup> 藤沼邦彦『歴史発掘③縄文の土偶』1977

として土偶が作られた。<sup>91</sup>

と述べており、さらに続けて藤沼は、

水田稲作を中心とした農耕生活が中心になっていくと、土偶が靈力を発揮する場は少なくなり、やがて作られなくなる。<sup>92</sup>

と論じている。

しかし、藤沼の指摘には反論が可能である。ここにおいて問題となるのは「土偶と農耕」という直線的な関係である。

藤沼の指摘は農耕と土偶の関係についてであり、先に述べた土偶と「ハイヌウェレ型神話」との関係も農耕と土偶の関係である。だが、土偶と「ハイヌウェレ型神話」との関係を「農耕」だけに限定する必要がないのではないのか、ということである。土偶の機能については先に子孫繁栄・安産・死者の再生であるとまとめたように、あくまでも子孫繁栄・安産・死者の再生が中心である。そこで土偶と「ハイヌウェレ型神話」との関係を「農耕」に限定するのではなく「豊饒的機能」と広く求めるべきである。縄文時代にはクリが常食されていたということが既に指摘されており、農耕だけではなく、クリなどの作物を中心とした「豊饒的機能」という解釈は十分に成立可能であると言える。

ここまで「土偶と死」の関係の中で、一見すると無関係とも思える「豊饒的機能」について述べてきたが、この「ハイヌウェレ型神話」は「土偶と死」において重要な意味をもつものである。土偶と「ハイヌウェレ型神話」を「農耕」に限定することなく「豊饒的機能」として幅を含ませることによって「死」と十分なかわりが出てくることになる。ここにおいて土偶の「豊饒的機能」に「生命を誕生させる」機能があったと考えることができる。この「生命を誕生させる力」が土偶に備わっていたことは荒唐無稽ではない。先にまとめた表1から分かるように、土偶に子孫繁栄や安産の機能があったことは周知の通りである。この「生命を誕生させる力」が死者を再生させる力として置き換わり<sup>93</sup>があったと考えることは十分に可能である。つまり土偶の「死者を再生させる力」を求めて、縄文中期の土偶は「墓・墓域」周辺から出土すると考えられる。

以上のように縄文時代の精神的遺物である土偶について論じてきたが、土偶の機能について3つの段階に分けることができる。第1期（出現期・発生期）は「子孫繁栄や安産」の機能が備わっており、第2期（中期）は「子孫繁栄」「死者の再生」ということがで

---

<sup>91</sup> 藤沼邦彦『歴史発掘③縄文の土偶』1977

<sup>92</sup> 藤沼邦彦『歴史発掘③縄文の土偶』1977

<sup>93</sup> ここで置き換わりとう表現を用いているが、生命誕生の力と死者を再生する力はイコールでみても構わないと思われる。

き、第3期（後期）は「葬送関連（死者の再生）」という機能という変遷を辿ることができる。ここまででは土偶と信仰のかかわりを論じてきたが、改めてまとめると、土偶という象徴としての物を媒介として「子孫繁栄や安産」「死者の再生」という縄文人の「願い」があったと論じることができる。

### 2-3 縄文社会のまとめ

本章では縄文時代の代表的遺物である土偶の役割という視点から分析した。その結果、土偶の役割としては子孫繁栄と安産や豊穰的願いを祈願する機能が備わっていたと指摘することができる。

今回、仏教を受容する以前の土着的な日本の信仰、特に縄文時代の信仰はどのようなものによって表現されたのかを論じた。土偶は縄文時代に生きる人々の生活に根ざした願いの象徴とするところの物として表現されていたとすることができる。植田が「文字や記号をもたない縄文時代に宗教が存在しないことは明白<sup>94</sup>」と表現するように縄文時代には教義・経典を持ったいわゆる宗教という概念は存在しない。しかし土偶の役割という視点から見れば縄文人の精神世界には子孫繁栄・安産・豊饒・死者の復活といった「生」に対する現世利益<sup>95</sup>という幸福を求める願いがあったことは明らかである。

---

<sup>94</sup> 植田文雄「立柱祭祀の遠近」『歴史智の構想』鯨岡勝成先生追悼論文集刊行会 2005（平成17年）

<sup>95</sup> 本論文では現世利益について、日々生きる世界を良くする人々の願いを現世利益と表現している。この表現については、時代、社会、環境の中で生きる世界「のみ」を現世としているのではなく、死後の世界をも含めて現世の世界を表現している。ここで改めて現世利益について一般的な理解を先学者諸氏の論稿から確認していきたい。宮家準によると現世利益とは「超自然的な手段によって。治病・産育・衣食住などの日常生活上の諸問題に関する直接のおかげを得ること」と規定している。宮家の述べる現世利益はこんにちの一般的な現世利益の理解と考えることができる。その一方で宮田登によれば、「日本人の世界観においては、現世が未来世と対立する考えは気薄で、現世の連続が未来世であると観念された」と指摘しており、現世の連続性が未来性であることが日本古来の感覚であったことが指摘されている。このように現世利益の解釈について確認したが、基本的に現世利益とは「今」生きる世界のみを利益を現世利益とすることができる。しかし後述するが、本論文で取り上げた古代の人々は現世・来世が断絶していると考えていたのではなく、現世の延長線が来世であり、現世でもある。つまり死後は別の世界という認識ではなく、今の世界を指すという意味があることを指摘しておく。（宮家準「修験道と現世利益」日本佛教研究会編『日本宗教の現世利益』大蔵出版 1972（昭和47年））及び（宮田登「現世利益」小口偉一・堀一郎編『宗教学辞典』東京大学出版会 1973）

## 2-4 弥生時代の定義

前節で縄文時代の信仰・願いを検証した結果、縄文時代には教義・経典を持ったいわゆる宗教は存在しないが、精神世界には子孫繁栄・安産・豊饒・死者の復活といった日々を生きるための「生」に対する現世利益を求める願いがあったことを論じた。

そこで本節で弥生時代の特徴の一つとされている青銅器（武器形青銅器・銅鐸）と農耕に関係が深いとされている動物（鳥・鹿）を分析枠組みとして弥生時代の願いを考察するが、その前に、弥生時代について定義しなければならない。しかし、縄文時代と同様に弥生時代の定義についても研究者によって異なっているのが現状である。それゆえに、弥生時代がどのように定義されているのかを一通り確認しておく。

小林行雄は弥生文化の特質を「稲作農耕と金属器の使用と製作<sup>96</sup>」としている。

佐原真は弥生時代を「日本で食糧生産を基礎とする生活が開始した時代であり、前方後円墳が出現するまで<sup>97</sup>」と定義している。

また上野佳也は「狩猟採集社会である縄文時代に次ぐ時代、つまり水稻農耕が始り、金属器をもつようになってから、古墳を標識とする古墳時代に入るまでの間<sup>98</sup>」という理解をしている。

金関恕は、

弥生文化とは縄紋後・晩期以来の原始的・萌芽的農耕の発展を土台とし、縄紋後・晩期以後徐々に朝鮮半島からの先進的文化の流入があり、それを在来的要素と融合させながらつくりあげた日本独自の文化。<sup>99</sup>

と定義する。

また禰亘田住男は、

弥生時代とは、学史的には弥生土器を使用した時代である。（中略）一方、水田稲作は単に経済的に採集経済から生産経済への転換をもたらしただけではなく、新しい高度な文化をもたらすとともに、政治的にも、社会構造を変革し国家形成の歩みをはじめるときっかけを作ったという点で、弥生時代を象徴する指数とするのに十分である。<sup>100</sup>

---

<sup>96</sup> 小林行雄「弥生式文化」『日本文化史大系 1』誠文堂新光社、1938

<sup>97</sup> 佐原真「農業の開始と階級社会の形成」『岩波講座日本歴史 1』岩波書店 1975

<sup>98</sup> 国史大辞典編纂委員会編『国史大辞典第 14 卷』第 1 版第 1 刷、吉川弘文館 1993（平成 5 年）

<sup>99</sup> 橋口達也「弥生文化開始期における東アジアの動向」金関恕・大阪府立弥生文化博物館編『弥生文化の成立』1995（平成 7 年）

<sup>100</sup> 禰亘田住男「水田稲作の波及と定着」金関恕・大阪府立弥生文化博物館編『弥生文化

というように弥生時代について論じている。

さらに佐藤洋一郎は弥生時代について「私たちはながく弥生時代は大陸からの水田稲作が広がる農耕社会と考えてきた<sup>101)</sup>」と述べている。

加えて高橋徹は「弥生文化を金属の使用を伴う、本格的な水稲耕作の農耕文化であること<sup>102)</sup>」と規定している。

また設楽博己は「日本列島において水稲耕作を基礎とする農耕文化が開始され、前方後円墳が成立するまで<sup>103)</sup>」という解説をしている。

最後に小林青樹は「弥生文化は、紀元前 10 世紀半ば頃に成立し、紀元後 3 世紀半ばに終焉を迎える<sup>104)</sup>」として弥生時代の終焉と古墳時代の終始について述べている。

ここまで弥生時代について研究者の定義を概観したが、その中でいくつか共通するキーワードを見出すことができる。それは稲作農耕（水田稲作）と金属器の使用という点である。このキーワードをもとに、研究者による弥生時代についての共通理解は「金属器の使用と水稲稲作の開始」とすることができる。本節においても弥生時代の定義を研究する論文はなく、弥生時代の信仰を農耕祭祀や青銅器祭祀として考察する私の立場から弥生時代を先学者の共通するキーワードをもとにして「水稲稲作や青銅器を含む鉄器が日本に伝来した農耕社会」を弥生時代の定義として、弥生時代の願いとは何かという点について考察を進めていく。

## 2-5 青銅器祭祀とは

先に弥生時代を「水稲稲作や青銅器を含む鉄器が日本に伝来した農耕社会」として定義した。そこで本節は青銅器の役割や青銅器を祭具として用いた青銅器祭祀について論じ、弥生時代に生きた人々の願いを解き明かすことを目的として議論を進めていく。

### 2-5-1 青銅器について

青銅器祭祀について考察を進める前に、弥生時代の青銅器とはどのような存在であったのかについて確認する。

弥生時代と青銅器のかかわりについて吉田広が「弥生文化を特徴づける重要な要素の 1 つ

---

の成立』1995（平成 7 年）

<sup>101)</sup> 佐藤洋一郎「弥生時代の稲作」『東アジアの古代文化』114 号 2003

<sup>102)</sup> 高橋徹「弥生終末期の高地性集落」『季刊考古学』第 84 号雄山閣 2003

<sup>103)</sup> 藤野保編『日本史事典（普及版）』朝倉出版 2001 初版第 1 刷 2012 普及版第 1 刷

<sup>104)</sup> 小林青樹「ユーラシア東部における青銅器文化」『国立歴史民族博物館研究報告』第 185 集 2014

が青銅器であり、銅鐸・銅鏡とならんで、武器形青銅器がその主要な座を占める<sup>105</sup>」と述べるように青銅器（銅鐸・銅鏡・武器形青銅器）は弥生文化を把握する上での一つであると確認できる。

この青銅器の役割について小林青樹が以下のように指摘している。

小林青樹は、銅剣・銅矛の起源・系譜を探り「青銅武器は実用的な武器としてだけではなく、集団の不安定な状態を安定へと導く辟邪の象徴としても機能する<sup>106</sup>」役割が弥生文化に受け継がれたと述べる。本節では青銅器の発祥を議論する場ではないので、上記のように青銅器についての先行研究を概観すると青銅器は弥生文化をかたちづける一つの特徴として存在することがうかがえる。それと同時に「辟邪の象徴」として何らかの願いや儀礼に用いられたということも理解できそうである。

#### 2-5-2 青銅器祭祀について

武器形の青銅器は弥生時代前期に朝鮮半島の方から実用の武器として日本に伝来し、考古学研究によって、弥生時代に出土した人骨から武器の跡が見られることから最初期の武器形青銅器は戦いの道具としての機能をもっていたことが理解できる。

しかし、日本における弥生時代の武器形青銅器は桑原久男<sup>107</sup>を含む先学者が、

武器形青銅器（銅剣・銅戈・銅矛）は細形から出発し中細形、中広形、広形（平形）へと変遷し、最初の頃は武器として一定の切れ味を持っていたのがも、しだいに大形化し実用性を失っていく。<sup>108</sup>

と論じるように、その後は「威信財・宝器・祭器などとして特別に扱われるようになる」という学説が定説とされている。

同様に黒沢浩<sup>109</sup>は弥生時代の青銅器について「弥生時代青銅器の編纂の大きな特徴は大形化にあり、それはイコール祭器化していくと意義付けられている」として青銅器の大形化は祭器化の道程であると論じている。さらに黒沢は、

---

<sup>105</sup> 吉田広「武器形祭器」甲本眞之・寺沢薫編『講座日本の考古学 6』青木書店 2011

<sup>106</sup> 小林青樹「ユーラシア東部における青銅器文化」『国立歴史民族博物館研究報告』第185集 2014

<sup>107</sup> 桑原久男「銅鐸と武器の祭り」金関恕・佐原真編『古代史の論点 5 神と祭り』小学館 1999

<sup>108</sup> 桑原久男「銅鐸と武器の祭り」金関恕・佐原真編『古代史の論点 5 神と祭り』小学館 1999

<sup>109</sup> 黒沢浩「弥生時代における祭祀の重層性とその系譜―特に近畿地方を中心として―」『駿台史学』第 82 号 1991

青銅器を使うことが、弥生時代の大きな特徴であり、『武器形青銅器』と『銅鐸』は弥生時代の祭祀具としては一番ポピュラーなもの。<sup>110</sup>

と述べている。

武器形青銅器の大形化の展開理由について中村友博<sup>111</sup>は「弥生時代前期に武器形木製品」があったことに注目する。中村は武器形木製品についての使用目的は主に①樹か竿にかける、②長柄をつけてかざす、③手で持ち所作をする（模擬戦）、という3つの使用目的を提示した。中村が指摘するこの3ついずれもが、祭儀に用いる道具、すなわち「祭器」として使用されたと論じる。この武器形木製品が祭器として用いられたという前提のもと「武器形木製品が影響を与えた結果、青銅製の武器類が次第に大形化した」という結論を導き出している。

さらに武器形青銅器や木製品の使用目的について、近藤喬一<sup>112</sup>は弥生時代中期までは武器形青銅器と銅鐸が出土することに着目し、

北部九州と畿内に、実は根底に共通する儀礼行為、片手に武器をもち、片手に楯をもったシャーマンが、銅鐸の音に合わせて踊ることが存在したことを復元できるのではないか。<sup>113</sup>

と武器形青銅器と銅鐸を祭器としての使用儀礼行為が存在したのではないかと指摘している。

### 2-5-3 武器型青銅器についての考察

初期の武器形青銅器については上記で示した先行研究を概観した結果「武器」として扱われたものであろうと述べることができる。弥生時代初期に出土した人骨には武器の跡があることから初期の武器形青銅器は「武器」としてみるのが妥当と考えられる。

一方で、武器形青銅器がその後の歴史の中で、大形化・祭器化していく過程は桑原久男や黒崎浩などの先学者が述べているように、大型化することによって実用性を失い、威信財・宝器・祭器として特別な存在物へと変化していくことは妥当と見ることができる。

---

<sup>110</sup> 黒沢浩「弥生時代における祭祀の重層性とその系譜—特に近畿地方を中心として—」『駿台史学』第82号1991

<sup>111</sup> 中村友博「武器形祭器」金関恕・佐原真編『弥生文化の研究8 祭と墓の装い』雄山閣1987

<sup>112</sup> 近藤喬一「東アジアと青銅祭祀」『銅剣・銅鐸・銅矛と出雲王国の時代』1986

<sup>113</sup> 近藤喬一「東アジアと青銅祭祀」『銅剣・銅鐸・銅矛と出雲王国の時代』1986

武器形青銅器の大形化の展開について中村友博が武器形木製品との関連を指摘しているのは重要なポイントである。特に武器形木製品の使用目的の 1 つである手で持ちつつ所作をする（模擬戦）という提示は非常に興味深い。武器形青銅器の機能については小林青樹が述べているような「辟邪」としての機能があったことは既に指摘されている。従来の研究では中村・小林の論はそれぞれ独立した論考となっていたが、両氏の論をすり合わせれば武器形青銅器の使用目的をより深く理解できると考えられる。

前述したように、縄文時代の土偶の機能につて複合的な願いが組み合わされていたと考えるのは古代以前においては至極当然のことといえる。それをふまえると武器形青銅器の機能を検証する際にも土偶と同様に複合的機能を持ち合わせていたと考えるほうが自然である。すなわち、武器形木製品の模擬戦は邪悪なものを打ち払う「辟邪」の機能を既に持ち合わせており、その機能が武器形青銅器に引き継がれたとする考え方が可能であるならば、武器形青銅器に「辟邪」の機能があったと理解することは妥当である。

#### 2-5-4 銅鐸祭祀について

武器型青銅器と同様に弥生文化の特徴の 1 つが銅鐸である。そこで本項は銅鐸の特徴を概観しながら、銅鐸を祭具として用いた銅鐸祭祀の役割について確認する。銅鐸については中村慎一<sup>114</sup>が「弥生時代の楽器はその代表であり、農耕祭祀の場で奏でられたものであろうことは大方の認めるところである」とまとめているように最初期の銅鐸は「聞く銅鐸」であったことが定説とされている。

また、銅鐸祭祀の開始について鈴木敏弘<sup>115</sup>は、

北部九州で弥生時代前期末から中期初頭に朝鮮式銅鐸が伝播し、北部九州や有明海沿岸で前半から中頃に、その鋳型が出土して生産もはじまり、小銅鐸から銅鐸が出現する。

<sup>116</sup>

と述べている。

また金関恕<sup>117</sup>は「弥生時代の工芸品を華々しく代表する銅鐸については、当時、農耕祭祀にかかわる祭器である」ということを指摘している。

---

<sup>114</sup> 中村慎一「農耕の祭り」金関恕・佐原真編『古代史の論点 5 神と祭り』小学館 1999

<sup>115</sup> 鈴木敏弘「土鐸から土鏡の祭祀へー集落の祭祀と祭祀同盟ー」梶山林継・山岸良二編『原始・古代日本の祭祀』同成社 2007

<sup>116</sup> 鈴木敏弘「土鐸から土鏡の祭祀へー集落の祭祀と祭祀同盟ー」梶山林継・山岸良二編『原始・古代日本の祭祀』同成社 2007

<sup>117</sup> 金関恕「弥生時代の宗教」『宗教研究』日本宗教学会 1976（昭和 51 年）

加えて、黒沢浩<sup>118</sup>は銅鐸が共同体レベルの祭器として使用されていることに注目し、

狩猟採集から水稲稲作へという生産基盤の変革のなかで採用した銅鐸祭祀に対して、伝統的な世帯共同体の結合の強化を目的として、集落内祭祀を強化したものの。<sup>119</sup>

と論じている。

さらに銅鐸の使用目的は上記の他に埋納がある。佐原眞<sup>120</sup>は銅鐸を「農耕祭祀に使用したと捉え、聖域に埋めて保管し、祭りの際に取り出した」とする地中保管説を唱えている。

加えて三品彰英<sup>121</sup>は古代祭祀を大きく 2 段階に分類しており、銅鐸の祭りについて銅鐸祭祀を古代祭祀の第 1 段階であるとして、

銅鐸は古い段階の地的宗儀の呪器であって、地霊・穀霊の依代となり、その発する音響から、神霊の声が聞かれたものであり、銅鐸を埋めることこそ、大地の神霊をしずめるもっとも重要な儀礼である。<sup>122</sup>

と推測する。銅鐸を掘り出すことは「地霊・穀霊を地上に迎えること」であったと論じている。すなわち埋納される場所は弥生時代に生きた人々にとって、

ある世界と別の世界との境界として認識し、銅鐸を埋納することで危険な境界を鎮め、邪悪なものが侵入することを防ぐ呪的な意味があった。<sup>123</sup>

と論じ、その銅鐸祭祀が弥生時代以降葬りさられたことについては「地的宗儀の呪器としての銅鐸の運命は、高天原信仰を中核とする天的宗儀の出現によって終焉をむかえる」と推測する。

また春成秀爾<sup>124</sup>は「稲魂おびやかす非常事態の発生時においては（中略）彼等がその時々

に邪霊の進入路と推断された入口付近で銅鐸祭祀を行った後に埋納された」と考察し、銅鐸

---

<sup>118</sup> 黒沢浩「弥生時代における祭祀の重要性とその系譜—とくに近畿地方を中心として—」『駿大史学』第 82 号駿大史学会 1991

<sup>119</sup> 黒沢浩「弥生時代における祭祀の重要性とその系譜—とくに近畿地方を中心として—」『駿大史学』第 82 号駿大史学会 1991

<sup>120</sup> 佐原眞「銅鐸の祭り」『大陸文化と青銅器』古代史発掘 5 講談社 1974

<sup>121</sup> 三品彰英『三品彰英論文集第 5 巻』に収録平凡社 1973

<sup>122</sup> 三品彰英『三品彰英論文集第 5 巻』に収録平凡社 1973

<sup>123</sup> 三品彰英『三品彰英論文集第 5 巻』に収録平凡社 1973

<sup>124</sup> 春成秀爾「銅鐸の時代」『国立歴史民族博物館研究報告』第 1 集 1982

の祭祀・埋納は「領域の境界」で行われたことを指摘している。

最後に、桑原久男<sup>125</sup>は銅鐸の埋納について「宗教的な意味があり、聖なる場所や境界に神に捧げる形で奉獻された」と論じている。

#### 2-5-5 銅鐸についての考察

最初期の銅鐸については中村慎一が「農耕祭祀の場で奏でられた」という指摘や三品彰英が「地霊・穀霊の依代となり、その発する音響から、神霊の声が聞かれたものであり」と論じているように、最初期の銅鐸は「聞く銅鐸」であったことが定説であることに疑う余地はない。

さらに、黒崎浩が「世帯共同体の結合の強化を目的として、集落内祭祀を強化したもの」という論説も農耕が開始され、集落を構成する人々がそれぞれの役割を分担しつつ仕事を行っていたと考えるならば、銅鐸祭祀には農耕生活を担う人と、共同体を構成する人とをまとめる役割という2つの役割があったと指摘することができ、黒崎が述べていることは十分に妥当性がある。

さらに、佐原真・三品彰英・春成秀爾・桑原久男等の先学者が考察している通り、銅鐸の埋納も重要な指摘である。本来、銅鐸は「聞く銅鐸」であり農耕祭祀の場で奏でられていたことは先述した通りである。また先にあげた武器形青銅器の先行研究なかで、近藤喬一が「片手に武器を持ち、銅鐸の音に合わせて踊る」行為を指摘している。近藤は触れていないがそこには、武器形青銅器と同様に銅鐸にも「辟邪」の機能があったと考えるべきではなかろうか。そのような「辟邪」の機能があったからこそ聖なる場所・境界や邪霊の進入路とされる場所に埋納されるという理由が十分に説得力のある論となる。

ここから、最初期の銅鐸は「聞く銅鐸」であり、農耕祭祀の場で奏でられ、武器形青銅器とともに踊る儀礼があったと銅鐸について一つの結論を導き出すことができる。この時点においては農耕祭祀の一つとして農耕に従事する人々を集团的にまとめる社会的効果があったともみるべきである。さらに「聞く銅鐸」から「見る銅鐸」へと変化し最終的には地中へ埋納する行為へとつながっていく。銅鐸の役割は農耕祭祀として集団の意識をまとめる統制的機能、邪霊を退けるという、「辟邪」の役割と同時に「豊穰」をもたらす役割を併せ持っていたということが出来る。

#### 2-6 農耕祭祀とは

弥生時代の祭りについて弥生時代の宗教・祭祀の視点から研究を行っている金関恕<sup>126</sup>は「社会を統合する重要な祭りは、生産にかかわるものであるとされる」とし、生産にかかわ

---

<sup>125</sup> 桑原久男「銅鐸と武器の祭り」金関恕・佐原真編『古代史の論点5 神と祭り』小学館 1999

<sup>126</sup> 金関恕「呪術と祭り」『岩波講座日本考古学4』岩波書店 1986

る祭祀が弥生時代にとって重要なものであったという認識をしている。金関恕によるこの指摘は、先の銅鐸の社会的機能の面からも十分納得できる。さらに金関恕<sup>127</sup>は、弥生時代の祭りの特色について、

私はこれまで水稲農業に伴う『去来する神』すなわち、春には招きに応じて祖霊の国から人の世を訪れ、秋には帰って行く神の信仰と、神の仲立ちをする『鳥霊』の信仰などを採りあげた。<sup>128</sup>

として「鳥霊信仰」が弥生時代における信仰の特色としてあげている。金関恕によると、この「去来する神」や「鳥霊信仰」は水稲農業にかかわるものと考えられている。

また弥生時代の祭りについて設楽博己<sup>129</sup>は「農耕社会である弥生社会の中心をなす祭りは農耕の祭りということになる」と述べており農耕祭祀が弥生時代の祭りの中心にあったことを指摘している。

以上の観点から、農耕祭祀について議論を深めて行くことは弥生時代に生きる人々の願いを探る道程ということになる。そこで本節では農耕にかかわりの深いとされている鳥を分析視点として農耕に関係する願いについて考察する。

#### 2-6-1 鳥霊信仰とは

池上・曾根遺跡（大阪府）から出土した鳥型の木製品について金関恕<sup>130</sup>は、

遠く高く天空を自在に飛翔する鳥が、神の国と人の世を繋ぐ使者であるという信仰は、水稲農業の伝来とともに和泉の地にも伝えられ、そのころの祭りにも、海を渡り山を越えて飛翔した鳥たちが活躍したであろう。<sup>131</sup>

と述べている。

このような木製品の鳥は遺跡からの出土だけではなく、銅鐸にもその姿が描かれており、春成徳爾<sup>132</sup>は桜ヶ丘 4 号銅鐸に描かれている鳥について論じ「銅鐸に描かれる鳥は終始一

---

<sup>127</sup> 金関恕『弥生の習俗と宗教』学生社 2004

<sup>128</sup> 金関恕『弥生の習俗と宗教』学生社 2004

<sup>129</sup> 設楽博己「弥生時代の農耕祭祀」甲本眞之・寺沢薫編『講座日本の考古学 6』青木書店 2011

<sup>130</sup> 金関恕『弥生の習俗と宗教』学生社 2004

<sup>131</sup> 金関恕『弥生の習俗と宗教』学生社 2004

<sup>132</sup> 春成秀爾「銅鐸の祭り」『国立歴史民俗博物館報告書』12 集 1987

貫して嘴・頸・脚の長い鳥である」と想定し「春の播種前に船に乗った鳥人が稲霊＝鳥を迎えに出向く」という稲作儀礼を推測し、鳥形木製品は鳥の依代として祭りのなかで用いられ、銅鐸は稲霊を呼び、振起するために打ち鳴らされた」と論じている。<sup>133</sup>

同様に佐原真<sup>134</sup>は「日本神話の中で神の使者・霊を運ぶものとして、鳥が大きな役割を果たしている」と論じ弥生時代の信仰にも鳥が何らかのかかわりをもっていることを考察している。

加えて、黒沢浩<sup>135</sup>は清水風遺跡（奈良県）出土の土器片に描かれた司祭者、坪井遺跡（奈良県）出土の土器片に描かれた人物、吉原遺跡（佐賀県）出土の銅鐸形土製品に描かれた人物を春成、金関らの論を援用し「西日本における弥生時代中期・後期の司祭者は鳥に対する信仰を背景としている」と論じている。

さらに、大平茂<sup>136</sup>は弥生時代の時間的な区分を、考古学の時間区分を採用し「弥生時代を祭祀第Ⅱ期」としておりこの第Ⅱ期は、

水稲耕作と共に東アジアからの渡来人の信仰する新たなカミが伝えられ、やがてこれを改変した新しい神観念（鳥霊信仰）が生まれてくる。そして、稲作を中心とする季節に合わせた農耕儀礼が形成され、普及していく時期である。田の神は祖霊神であり、縄文時代の祖霊とは異なり弥生の祖霊はムラ人とは別の世界に住み、祭りや願いに応じて人の世を訪れる神であった。<sup>137</sup>

と理解している。

以上のように弥生時代の鳥霊信仰についての先行研究を概観し、鳥が弥生時代に生きた人々とどのような関連があったのかについて確認した。その結果、弥生時代の農耕祭祀には鳥に対してなんらかの信仰があったことを理解することができる。

#### 2-6-2 鳥霊信仰の考察

水稲稲作と鳥の関係について、金関恕などが論じているように弥生時代の鳥霊信仰が鳥と稲のかかわりから農耕祭祀（農耕信仰）ということに大きな問題はないであろう。

また金関恕・春成秀爾が説くように「稲穂を実らせる去来する神」とか「鳥形木製品は鳥

---

<sup>133</sup> しかし春成はその後長頸・長脚、まっ白の胴部によって神々しさをそなえるサギは、稲と共に訪れた精霊として神聖視され、稲のシンボルともみなされるようになったとして銅鐸に描かれている鳥はサギであることを指摘している。

<sup>134</sup> 佐原真「銅鐸の絵物語」『国文学』第18巻第3号学燈社1973

<sup>135</sup> 黒沢浩「祭祀論ノートー弥生時代を中心にー」『明治大学博物館研究報告』第6号2001

<sup>136</sup> 大平茂『祭祀考古学の研究』雄山閣2008

<sup>137</sup> 大平茂『祭祀考古学の研究』雄山閣2008

の依代」という論考は、稲が実る時に鳥が飛来するという弥生人にとっての感覚をも分かりやすく指摘している。去来する神（鳥）が稲穂を実らせる時期に飛来するのは季節の感覚を持っていたかもしれないという考え方は否定することもできないのではなかろうか。

黒崎浩が出土した土器片や銅鐸形土製品に描かれた人物（司祭者）を鳥霊に対する信仰と論じていることについても鳥と稲との関係からも十分に説得力のある考察である。もし鳥が豊作をもたらすと考えるならば、弥生時代に生きた人々は鳥を聖なる存在と認識していたであろうことは想像に難しくない。そして鳥が聖なる存在ならば、鳥（もしくは鳥霊）に対して何らかの祭祀を行っていたことも簡単に否定することはできない。

以上のことから弥生時代の鳥霊信仰についてまとめると、基本的に鳥は稲作に関連する信仰、特に稲の豊穰に関連する鳥として信仰されていたと述べることができる。

さらに、祭祀を取りまとめていた人物（司祭者・共同体の中心人物）の登場が想定される。このことは後述する古墳時代において古墳に埋葬された人物との関連も考えられる。

138

### 2-6-3 鹿信仰とは

先述のとおり弥生時代の信仰の1つとしてあげられるのが鳥に対する信仰であった。だが、鳥だけではなく銅鐸にはシカも多く描かれていることを確認することができる。そこで本項は弥生時代における鹿への信仰について先学者諸氏の指摘を概観する。古代の動物（特に鹿）と稲の関係については以下のような指摘がある。

折口信夫<sup>139</sup>は『万葉集』巻16に「乞食者詠二首」という歌に着目しこの歌について「農作物に害を与える鹿が服従を誓う農耕儀礼に端を発するものである」と指摘している。

同様に横田健一<sup>140</sup>は弥生時代という時代には言及していないが『播磨国風土記』の記述から鹿の血を種籾にまくという説話を見出し「古代の日本には獣の血が稲の成長を助けるという信仰があった」ことを論じている。

さらに岡田精司<sup>141</sup>は「角や鹿の子模様といった鹿の外観の変化が稲の成長に通じる」ことを推測し、鹿を「田の神とも見る神聖視の概念が生じたのではないか」と鹿と稲との関係性

---

<sup>138</sup> 加えて金関恕が「鳥の信仰が水稻農業の伝来とともに伝えられた」という指摘や大平茂が「渡来人の信仰する新たなカミが伝えられ、やがてこれを改変した新しい神観念（鳥霊信仰）が生まれてくる」という論は、渡来人とともに稲作や新たな文化を受容したという点からも、渡来人がどのようなカミ観念を持っていたかについては現状、正確に知ることとはできないが、渡来人の持っていたカミ観念をも新たに受容したことは十二分に考えられることである。

<sup>139</sup> 折口信夫『折口信夫全集』第1巻、中央公論社1965執筆は1924年

<sup>140</sup> 横田健一『古代日本の精神』講談社1969

<sup>141</sup> 岡田精司「古代伝承の鹿」『古代史論集』（上）塙書房1988

を述べている。

このような稲と鹿との関係性を考察する先行研究から春成徳爾<sup>142</sup>は銅鐸に描かれた角のない鹿を「初夏の雄鹿か雌鹿を描いている」と規定し、角がある鹿を「秋以降の雄鹿」と想定する。銅鐸に描かれる鹿の大多数に角がないことについては「銅鐸は儀礼的鹿狩りの行われる初夏の情景を描いたものである」とし「銅鐸が春ないし初夏の予祝儀礼の場で鳴らされたことを考えさせる重要な手掛かりとなる」という鹿信仰と銅鐸祭祀という弥生時代の信仰を考察している。さらに春成<sup>143</sup>は鹿と農耕との関係について言及し、

生えては落ちてまた再生するという鹿の角のサイクルと稲作農耕のサイクルと重ね合わせた弥生人たちにとって鹿が稲作に関わりの深い神聖な存在として信仰の対象となったのではないか。<sup>144</sup>

と論じている。

#### 2-6-4 鹿信仰の考察

横田健一や岡田精司が述べている「鹿を神聖視」する鹿信仰視点は『播磨国風土記』などの文献からもわかるように、古代において鹿を神聖視するという行為の重要な指摘である。

さらに岡田精司の「鹿の角や模様が稲の成長に通じる」という指摘や春成秀爾が述べる「鹿の角のサイクルと稲作農耕のサイクルとの関連」という論考は、角の生え変わりという円環サイクルと稲作農耕の円環サイクルとを同一に捉えた弥生人の心情を明瞭に表わしている。この鹿と農耕とのサイクルについては、先に指摘したように、鳥と稲が実る時期を関連付けていたと考えられる弥生人たちにとっては至極当たり前の感覚として推測できる。鹿と農耕とのサイクルを関連付けることは否定すべきではなく、むしろ積極的に肯定すべきことである。このような鹿を神聖視するという観点からすれば、銅鐸に鹿が描かれる理由も十分に理解できる。先述したように銅鐸は農耕祭祀の場で用いられた道具であり、農作物の豊穰をもたらす役割があったと論じたが、稲作農耕のサイクルと鹿の角のサイクルとをリンクさせて鹿を神聖な動物とみなし、銅鐸に鹿の絵が描かれるようになったとすることができる。考えてみれば銅鐸も鹿もそのどちらもが農耕祭祀に必要なものであったと述べることができる。

---

<sup>142</sup> 春成秀爾「角のない鹿—弥生時代の農耕儀礼—」『横山浩一先生退官記念論文集Ⅱ日本における初期弥生文化の成立』横山浩一先生退官記念事業会 1991

<sup>143</sup> 春成秀爾「角のない鹿—弥生時代の農耕儀礼—」『横山浩一先生退官記念論文集Ⅱ日本における初期弥生文化の成立』横山浩一先生退官記念事業会 1991

<sup>144</sup> 春成秀爾「角のない鹿—弥生時代の農耕儀礼—」『横山浩一先生退官記念論文集Ⅱ日本における初期弥生文化の成立』横山浩一先生退官記念事業会 1991

加えて桑原久男が「鹿の絵は武器形青銅器や武器形木製品にも存在する」という指摘は鹿を神聖視しているという弥生人の心情を理解すれば窺い知ることができる。『播磨国風土記』にみえるように獣の血が稲の成長を促すという点により着目して論じるのであれば、武器形青銅器や武器形木製品によって鹿の体を切り裂いて血を大地や種籾にかけるという行為、すなわち鹿を用いた農耕祭祀をおこなっていた可能性を指摘できるのである。

このようなことを踏まえて弥生時代における鹿への信仰についてまとめると、稲作農耕、つまり豊穡を求めて弥生時代に生きた人々は鹿を信仰していたと述べることができる。

## 2-7 弥生社会のまとめ

本節では青銅器（武器形青銅器・銅鐸）、鳥、鹿を分析枠組みとして弥生時代の願いについて検証を重ねてきた。その結果、青銅器（武器形青銅器）の機能として、最初期は武器として実用的に使用され、大形化・祭器化しながら威信財・宝器・祭器へと変化していった。その変化する際に邪悪なものを打ち払う「辟邪」の役割が付加されていったと指摘できる。

また銅鐸について、最初期の銅鐸は豊饒を期待する農耕祭祀の場で奏でられた「聞く銅鐸」であったことについては疑念の余地がない。弥生時代の銅鐸祭祀は農耕の伝来や農耕祭祀の開始と共に世帯共同体の結合強化という側面も出てきている。このことから農耕生活が弥生時代における生活共同体の基本的性格であったといえる。さらに銅鐸の境界や聖なる場所への埋納については「辟邪」の役目があったといえる。すなわち、銅鐸には「集団沸騰」・「豊饒」・「辟邪」という三種類の願いを成就させるという役割が期待されていたといえることができる。

加えて動物信仰の一つである鳥霊信仰については稲穂を実らせるために去来する神として把握され、鳥は豊饒をつかさどる動物として神聖視されたと理解するのが妥当である。鳥が飛来する時期と稲穂が実る時期を重ね合わせた弥生人は鳥を聖なる動物と認識していたと述べることができる。この認識は土器片や銅鐸形土製品に描かれた鳥も、鳥を神聖視するという心情から来たものと解釈することができる。すなわち、鳥は弥生人の願いである稲の豊作を請う精神的な心情を具現化した存在である。

鹿信仰についても、鳥を神聖視していたと同様に、稲の豊作を願うために鹿を神聖視しての信仰である。つまり、鹿の角の生え変わるサイクルと、稲作農耕のサイクルとを時間の円環として重ね合わせることや、獣（鹿）の血を大地や種籾にまくことで豊作を祈願するという方法によって「鹿を神聖視」という意識が芽生えてくるのが弥生時代であった。

以上のことから、青銅器（武器形青銅器・銅鐸）と鳥霊信仰・鹿信仰に共通するものは「辟邪」と「豊饒（豊作）」の二つであったと把握することができる。「辟邪」が境界や聖なる場所から邪悪なものを打ち払う役割を担っていたことは先に説明した通りである。

ここで重要なことは弥生時代に「境界・聖なる場所」という地域社会にとっての共有意識が芽生えてきたということである。

つまり「辟邪」の役割は地域社会として共通する土地（集落や農地）が存在したことを示すものであり、地域社会の土地は聖なる場所として考えられる。そのため境界や聖なる場所から邪悪なものを打ち払う役割を担う「辟邪」の信仰が必要あったと述べることができる。

また「豊饒（豊作）」は金属器（銅鐸）、鳥霊信仰、鹿信仰、に共通するものであった。縄文時代には「土偶」という呪物に「豊饒」を祈願していた。しかし弥生時代において土偶から銅鐸に変化し、さらにその音を聞く（鳴らす）ということで豊饒を祈願した。加えて重要になるのが動物を「豊饒（豊作）」のシンボルとしたことである。鹿の角と農耕とのサイクルを重ね合わせることや、鳥の飛来と農耕のサイクルとを重ね合わせることによって農耕と祭祀との因果関係（豊作）を作り上げた。縄文時代に動物を信仰の対象とすることはなかったが、弥生時代から始まる動物信仰は人々の願いにとっての大きな転換期であることを論じた。

したがって、その根幹にある弥生時代の願いとは、「辟邪」と「豊饒」とであった。その媒体として境界や聖なる場所から邪悪なものを打ち払う役割を担う「辟邪」の思想を持つ武器形青銅器・銅鐸と「豊饒（豊作）」を祈願するための鳥霊・鹿信仰という幸福の追求、いわば現世利益を求める願いがあった、と指摘することができる。すなわち弥生時代の願いとは、食料という命へと直接的につながる農耕にかかわるものであったと述べることができる。

加えて注視すべきことは弥生時代には自分たちの土地という意識の萌芽が確認できることである。縄文時代では土地に境界を引くことはしなかったが、弥生時代になり土地に境界を引き、聖なる土地として「辟邪」の思想を持ったというのが縄文時代と弥生時代の明確な違いである。

## 2-8 古墳時代について

前節において弥生時代の願いとして青銅器（武器形青銅器・銅鐸）鳥霊信仰、鹿信仰を分析枠組みとして考察した。その結果、武器形青銅器は辟邪の役割があり、銅鐸は豊饒と辟邪の役割があった。また鳥霊信仰の鳥は豊饒をつかさどる神として神聖視されていた。同じく鹿信仰も鹿の角と農耕とのサイクルを重ね合わせたことや鹿の血を大地にまくことで豊作を祈願するという方法によって鹿を神聖視する信仰があったことを指摘した。つまり弥生時代の願いとは辟邪としての青銅器という生への境界を死守することと、豊穰を願うための動物信仰であった。すなわち、青銅器と動物への信仰によって弥生時代に生きた人々は現世利益を求めたといえるのである。

本項では縄文時代、弥生時代に続き古墳時代の願いとは何かという問題を、古墳祭祀と水祭祀に着目し時代の願いを論じることを目的として論考を進めていく。

### 2-8-1 古墳時代の定義

本節においても古墳時代について、先行研究者がどのような定義付けをしているのかを

概観し本論文上で用いる古墳時代の定義を明示する。

古墳時代とは一般的に、

各地の有力な首長たちが大規模な古墳を営んだ 3 世紀後半から 7 世紀後半までを日本考古学では古墳時代と呼ぶ。<sup>145</sup>

とし「前期（3 世紀後半から 4 世紀後半）、中期（4 世紀末から 5 世紀後半）、後期（5 世紀末から 7 世紀）」<sup>146</sup>に区分している。

また川西宏幸は古墳時代を「古墳という特殊な墓制を自らの奥つ城に採用することに重要な意義をみとめる少数の有力者が登場した時代<sup>147</sup>」と定義している。

さらに近藤義郎は考古学的知見から考古資料の指数として「前方後円墳の成立と廃絶をもって画することが適切である<sup>148</sup>」と論じ前方後円墳の成立と廃絶を古墳時代の開始・終焉と定義している。

加えて坪井清足は、

古代の豪族が死後の生活のため、壮大な墳丘をもつ墓を築いた時代をいう。それは稲作が始められた弥生時代（前 3—後 3 世紀）につづく時代であり、仏教が導入され、成文法によって統一された律令国家が完成した飛鳥時代（7 世紀）までの時代を指す。<sup>149</sup>

としている。

最後に土生田純之は「古墳やそこに埋納された副葬品が政治・社会構造や文化の解明に最も寄与する時代（3 世紀後半—6 世紀末）<sup>150</sup>古墳時代と定義している。

このような研究者の定義を踏まえて「少数の有力者によって古墳（前方後円墳）の造営は始まり、そして廃絶した時代」とまとめることができよう。

上記のように研究者の定義について確認した。この結果をまとめると、いくつかの共通する語句が見られることが分かる。まず、墳丘をもつ墓、古墳、大規模な古墳、前方後円墳の成立、という「古墳」がキーワードになっている。つまり古墳時代とは「3 世紀から始まった古墳築造が 7 世紀になり終焉を迎えるまで」と認識できそうである。

---

<sup>145</sup> 佐藤信・高埜 利彦・鳥海靖・五味文彦編『『詳説日本史研究』山川出版社 2008

<sup>146</sup> 佐藤信・高埜 利彦・鳥海靖・五味文彦編『『詳説日本史研究』山川出版社 2008

<sup>147</sup> 川西宏幸「前期畿内政権論—古墳時代政治史研究—」『史林』第 64 巻第 5 号 1981

<sup>148</sup> 近藤義郎『前方後円墳の時代』岩波書店 1983

<sup>149</sup> 『平凡社日本史事典』平凡社 2001

<sup>150</sup> 藤野保編纂代表『日本史事典（普及版）』朝倉書店 2001 初版 2012 普及版第 1 版

しかし本論文の目的は歴史学的な宗教研究ではなく、人々がどのような願いをもって生きていたのかを論じるものである。したがって、歴史学的区分ではなく、宗教（信仰）に大きな変化があったとされる時期として考えたい。そこで本節では仏教が公伝した 538 年を一つの区切りにしたいと考える。そのため本節における古墳時代については「3 世紀から仏教公伝まで（538 年前後）」を定義として古墳時代の願いを論じる。

## 2-9 古墳についての基本的理解

古墳時代前半期における古墳に死者とともに埋葬された遺物である副葬品には、多量の銅鏡といった呪術的意味合いの強いものが多い。しかし古墳時代中期以降になると鉄製武器や武具の占める割合が多くなり、武人的性格の強い副葬品に変化している。このような変化は呪術的な被葬者から武人的な被葬者へという変化をあらわしていると考えられる。つまり被葬者の変化は信仰対象の変化、共同体全体を守護する「呪術」的なものから、個人という直接的信仰への変化と考えられる。すなわち古墳祭祀を検証することによって当時の死者供養や祖先崇拜についての信仰的思想を明らかにできるものと考えられる。そこで本節では古墳についての基本的な理解を深め、古墳とはどのようなものであったのかについて確認していく。古墳とは「3 世紀後半から 8 世紀初頭の高塚式墳墓<sup>151</sup>」とし、古墳の構造には多種類あり、もっとも普遍的構造は墳丘に遺骸を埋める埋葬施設（内部主体）を設け、この中に副葬品<sup>152</sup>を埋納するものである。墳丘の平面形によって前方後円墳<sup>153</sup>、円墳<sup>154</sup>、方墳<sup>155</sup>などに分類される。内部主体は竪穴式石室<sup>156</sup>、粘土槨などの竪穴系埋葬施設と、横穴式埋葬施設に大別される、というのが古墳であるといえる。つまり古墳とは遺骸を埋葬する施設と

---

<sup>151</sup> 藤野保編纂代表『日本史事典（普及版）』朝倉書店 2001 初版 2012 普及版第 1 版

<sup>152</sup> 被葬者の生前の所有品とならんで、葬儀に使われた品あるいは死者への貢献品を含むこともありうるが、いずれにしろ、古墳の被葬者として厚葬されるような有力者の用途に供された器物である。川西宏幸「前期畿内政権論—古墳時代政治史研究—」『史林』第 64 巻第 5 号 1981

<sup>153</sup> 円丘（後円部）と方丘（前方部）が接続した古墳

<sup>154</sup> 平面が円形の古墳で、最も構築数の多い普遍的墓制である。前期から中期は頂部が平坦な截頭円錐形をなすが、後期には平坦面のない丸みをおびたものとなる

<sup>155</sup> 平面が方形の古墳。5 世紀では円墳より下位に属すると考えられる。しかし 6 世紀後半から 7 世紀にかけて、天皇陵をはじめとする有力豪族の墓制となったようで、大形方墳が増加する

<sup>156</sup> 古墳の埋葬施設の一つ。石材で四壁形成の後、長軸に直交した数枚の天井石を載せて閉塞する。古墳成立当初から 6 世紀初頭にかけて構築された。石室築成途上に朱などを用いた儀礼を何度も行うが、開閉の容易でない構造とともに、遺骸を封じ込める意図に基づくものであろう

理解とするのが一般的である。このように、古墳が「埋葬施設」であることを確認したところで、古墳はどのような過程を経て造営されたのかについて確認して論考を進めていく。

#### 2-9-1 弥生終末期と墳墓

古墳が埋葬施設であることは先に確認したところであるが、古墳はいつ頃から造られるようになり、その古墳に埋葬された人物はどのような人であったのであろうか。古墳の造営について、池上悟<sup>157</sup>によると弥生時代後期終末期には、

特定の首長墓を対象に特殊器台と特殊壺が発達し、墳墓に供献された後には、葬儀参加者による飲食儀礼が想定される。

と指摘し池上は「埴輪はこれ（特殊器台と特殊壺）が形式化した所産」と考察している。また古墳に並べた円筒埴輪の中に盾・蓋・鞍・翳などを持つ姿（あるいは形）のものについても「亡き首長の亡骸を邪悪な霊から守るためと理解される」と指摘している。加えて池上は石製模造品について白石太一郎<sup>158</sup>の論を援用し、

農耕具から石製品化に顕著に窺われるように農耕祭祀が被葬者にとって重要な職能であったことを物語るものであり、これらを用いた祭祀は、死後においても司祭としての役割を果たし、古墳を造営した集団に豊饒な収穫をもたらすことが期待されたもの。

であると指摘している。

さらに広瀬和雄<sup>159</sup>によると弥生墳墓の副葬品には、

画文帯神獸鏡・鼉龍文鏡・内行花文鏡などの中国鏡や鉄刀・鉄剣・鉄鏃の鉄製武器、斧鉞、刀子などの鉄製工具、硬玉・碧玉製やガラス製の勾玉・管玉など、各地の弥生墳墓に副葬例がある。しかし、三角縁神獸鏡や腕輪形石製品などの威信財はないし、冑・盾・鞍などの武具や鉄鎌・鉄鋤先などの農具もまだ姿をみせていない。

と考察している。

また、前方後円墳祭祀は弥生墳墓祭祀との結合で誕生したというのが定説であるが、重要なのは中国思想の付加が不可欠ということを研究者たちは指摘しているのである。

---

<sup>157</sup> 池上悟「古墳の墓前祭祀」『季刊考古学』第59号雄山閣1997

<sup>158</sup> 白石太一郎「神まつりと古墳の祭祀」『国立歴史民族博物館研究報告』第7集1985

<sup>159</sup> 広瀬和雄「前方後円墳とは何か」広瀬和雄・和田晴吾編『講座日本の考古学7古墳時代(上)』青木書店2011

加えて都出比呂氏<sup>160</sup>は弥生墳墓祭祀に影響をおよぼした中国思想に関して「三段築成と北頭位という二つの要素が指摘しうる」としている。

このような中国思想について広瀬和雄<sup>161</sup>は、

それらに神仙思想や天円地方の観念などが相乗され、一定の祭祀形式にまで高められたのが前方後円墳祭祀である。

と指摘し、

地域ごとの個性を持って首長と農民層、首長と首長の間で信奉されていた共同体再生産のための墳墓祭祀が汎列島的な首長層の統合原理にまで高められた。

と解釈することによって中国思想の影響があったことを示唆している。

古墳の造営についての先行研究を以上のように概観すると、池上、広瀬、都出らが論じているように弥生時代終末期の墳墓に埋葬された人物は地域の首長という考えで一致している。やはり普通の墓ではなく、墳墓と表現するものを築造するという行為には多大な労力を必要とするゆえに簡単に造ることはできず、そこから考えると、ある一定の立場にあった人物のために造営されたと述べることができる。

前節において弥生時代には農耕祭祀が共同体に取り入れられ、祭祀の一つの役割には集団を統治する「集団沸騰」の性格を持っていたことは指摘したとおりである。弥生時代において共同体祭祀が行われていたということは、祭祀を執り行う司祭者が存在していたということである。シャーマンの姿が銅鐸などに描かれていることから弥生時代には集団を取りまとめ、祭祀を執行する首長らしき存在があった証左であるといえる。以上のことから考えるに弥生時代終末期の墳墓に埋葬された人物は地域の首長もしくは、祭祀の中心人物とみなすことができるのである。

池上が述べているように盾などを持つ埴輪が首長の遺体を「邪悪な霊から守る」という論考は古墳祭祀を考えるうえで重要な指摘である。墳墓の被葬者は首長と考えられ、その首長は農作物などの豊穰をもたらす神の使いとも受け取られて、その人物の遺体を「邪悪な霊から守る」ことは首長という聖なる人物を守るだけでなく、地域の集落を守護するという意味合いもあったと考えられる。

---

<sup>160</sup> 都出比呂氏「前方後円墳の誕生」白石太一郎編『古代を考える古墳』吉川弘文館 1989（平成元年）

<sup>161</sup> 広瀬和雄「前方後円墳とは何か」広瀬和雄・和田晴吾編『講座日本の考古学 7 古墳時代（上）』青木書店 2011

さらに都出の述べているように前方後円墳祭祀が「地域ごとの共同体再生産のための墳墓祭祀が凡列島的な首長層の統合原理」と指摘している。これまでは地域ごとに執り行われていた司祭者が亡くなった際の埋葬儀礼や葬送儀礼が日本というなかで共通化していく過程の一部という捉え方は今後の歴史展開における律令国家造営へ向けての必要な指摘である。すなわち弥生時代終末期から古墳時代前期に造営された墳墓・古墳の被葬者は共同体祭祀を担う首長であったことが想定され、弥生墳墓には古墳時代に築造される古墳への序章的な認識であるといえることができる。

## 2-10 古墳祭祀について

このように弥生時代終末期から発生した墳墓は首長などの遺骸を埋葬する施設である事が確認できた。それでは古墳時代に入り墳墓から古墳へと変わりゆく過程で古墳の役割は埋葬施設から何らかの変化をしたのであろうか。まずは、先学者諸氏が古墳や古墳祭祀についてどのようなことを論じているのかを確認する。

西嶋定生は「古墳というものが大和政権の国家構造における身分的表現として営造された<sup>162</sup>」として大和政権の身分を表現する建造物と理解している。

また小林行雄は古墳の発生原因を「貴族の権威の革新」に求め「首長の権威の世襲制の発生」と「対外関係の変化によって生じた首長の地位の外的承認<sup>163</sup>」をその背景に考えている。

さらに福永伸哉は「古墳はあくまでも葬送儀礼の場である。初期大和政権によって整備創出された前方後円墳祭式の最も本質的な部分にかかわる要素であった可能性が高い<sup>164</sup>」と論じている。

加えて広瀬和雄<sup>165</sup>によると前方後円墳は「1人または数人の埋葬のためには大きすぎる墳丘が前方後円墳の第1の特徴である」と述べるように埋葬施設であると理解し、「前方後円墳は＜共通性と階層性を見せる墳墓＞である」あるいは「各地の首長や共同体成員にとって、前方後円墳は他地域ならびに前代のそれとの共通性と階層性を、目で見えて了解できる記念物」として埋葬施設であると同時に古墳時代の階層性を表しているという考察を行っている。

近藤義郎も前方後円墳とは、

首長霊継承儀礼を通して首長権がひきつがれた場が前方後円墳で、そうした葬送儀礼

---

<sup>162</sup> 西嶋定生「古墳時代と大和政権」『岡山史学』10号1961

<sup>163</sup> 小林行雄『古墳時代の研究』青木書店1961

<sup>164</sup> 福永伸哉「鏡の多量副葬と被葬者像」『季刊考古学』65号雄山閣1998

<sup>165</sup> 広瀬和雄「前方後円墳とはなにか」広瀬和雄・和田春吾編『講座日本の考古学7古墳時代(上)』青木書店2011

を共通に持った畿内大首長を中心とした同租同族政治関係が貫徹されていた。<sup>166</sup>

と考察し前方後円墳は首長霊継承儀礼を通じて、葬送儀礼を執行する場であるという理解を示している。

また辰巳和弘は古墳を「墓である」と断言し「古墳時代に生きた人々の死生観や他界観を基層として想像された、喪葬にかかわる記念物にほかならない<sup>167</sup>」と表現する。

さらに、古墳の築造について和田晴吾は「原則として、前方後方墳は前期で、方墳は中期で、前方後円墳は後期中葉で姿を消す。(中略) 小型墳では後期には円墳化し、群集墳となる<sup>168</sup>」とする考察を行っている。

以上のように古墳祭祀とは何かという問題に対しては、古墳・および古墳祭祀は身分や地位を現している。さらにいえば首長継承にともなう葬送儀礼を執り行った墓という聖なる場所であると理解できる。弥生時代後期から造営された墳墓やそれにともなう祭祀の対象は首長や祭祀の司祭者であると前述したが、古墳時代に入り、首長をはじめとした司祭者や地域の中心的人物の権力は失われることなく、より強大な権力を手にしていたとみることができる。その墳墓の変容は首長祭祀の変化(カミ観念の変容)が考えられるのではなからうか。そこで、次の問題は古墳に埋葬されたのは一体どのような人物であったのかについて考察していく。

## 2-11 古墳に埋葬された人物

先述したように弥生時代終末期に発生した墳墓の被葬者は共同体祭祀を担う首長であることを論じたが、古墳時代へと時代が変わった時に古墳の被葬者も変化したのであろうか。

古墳(首長墓)に埋葬された被葬者像については高橋照彦<sup>169</sup>や茂木雅博<sup>170</sup>によって詳細な研究が行われている。高橋照彦によると6世紀以降の首長墓の被葬者は、

大和などにおいて大型古墳を築いていたのは、王族有力者ならびに優勢の氏族が主である。また、各地でも国造層や王権とのつながりを有する人物などが大型古墳を築きえた。<sup>171</sup>

---

<sup>166</sup> 近藤義郎『前方後円墳の時代』岩波書店 1983、寺沢薫『王権誕生』講談社 2000

<sup>167</sup> 辰巳和弘「古墳社会の信仰」『季刊考古学』第59号雄山閣 1997

<sup>168</sup> 和田晴吾「古墳築造の諸段階と政治的階層構成—5世紀代の首長制体制に触れつつ—」荒木敏夫編『古代王権と交流 5』名著出版会 1994

<sup>169</sup> 高橋照彦「首長墳の被葬者像」一之瀬和夫・福永伸也・北条芳隆編『古墳時代の考古学6人々の暮らしと社会』同成社 2013

<sup>170</sup> 茂木雅博「墳丘形態・規模と被葬者像」『季刊考古学』65号雄山閣 1998

<sup>171</sup> 高橋照彦「首長墳の被葬者像」一之瀬和夫・福永伸也・北条芳隆編『古墳時代の考古

として王族や地域の盟主であったことを論じている。しかし、5世紀以前の被葬者像については鎌田元一<sup>172</sup>の考察を援用し、

5世紀以前の王陵は、記紀や『延喜式』に所在地の記載があるが、そもそも王統譜自体の信憑性が問題となる。継体なども同様ながら、実在が確実視される大王についても、その没年は明らかではなく、『古事記』の崩年干支についても史実かは検討の余地が少なくない。<sup>173</sup>

と述べており、被葬者の特定にはかなりの困難さがともなうことを主張している。同じく茂木雅博も被葬者像を特定する難しさについて、

墓誌を伴わない日本の古墳で、そこに埋葬された被葬者を確定することは大変難しく、今日までこうした研究はほとんど行われていないのが実情である。<sup>174</sup>

と表現している通り、被葬者を特定する作業は難しいとされている。

このような困難な状況の中で清家章<sup>175</sup>は但馬における古墳時代前期から中期初頭を中心とした古墳群である柿坪中山古墳群・田多地古墳群・源氏山古墳群の3古墳群の被葬者について考察している。清家は中期前葉までの3古墳群については「被葬者はキョウダイ・親子を中心とした血縁者で構成されている」とし、このような埋葬原理は「畿内から九州まで普遍的に存在した」と論じている。さらに副葬品について考察し中央政権から送られた威信財がないことから「中央政権や地域政権による埋葬施設の管理や規制を読み取ることはできない」と結論付けている。さらに、中期中葉以降の3古墳群については谷本進<sup>176</sup>の論を援用し「方墳が主体であった墳墓が円墳主体に変化する」と論じるが、円墳化する背景に畿内政権の影響があったかどうかについては明言を避けている。また、丹波地域については父系化に注目し、副葬品の変化（武器の増加）を指摘するが、丹波の主要埋葬被葬者は「男性に限らない」とし近畿地方全体を見渡して「女性首長は古墳時代後期においても普遍的に存在

---

学6人々の暮らしと社会』同成社2013

<sup>172</sup> 鎌田元一『律令国家史の研究』塙書房2008

<sup>173</sup> 高橋照彦「首長墳の被葬者像」一之瀬和夫・福永伸也・北条芳隆編『古墳時代の考古学6人々の暮らしと社会』同成社2013

<sup>174</sup> 茂木雅博「墳丘形態・規模と被葬者像」『季刊考古学』65号雄山閣1998

<sup>175</sup> 清家章「中小古墳の被葬者像」一之瀬和夫・福永伸也・北条芳隆編『古墳時代の考古学6人々の暮らしと社会』同成社2013

<sup>176</sup> 谷本進「但馬における前半期古墳の諸様相について」『但馬考古学』第6集但馬考古学研究会1995

する」としている。加えて、大和の後出古墳群は「中央政権の影響を受けた古墳群」と理解し後出古墳 17 号墳を除くすべての埋葬施設に多くの武器の副葬品が認められ鉄鍬が副葬されている点から「男性が意図的に選択されていたことは疑いようがない」と論じる。このような考察をまとめた結果、清家は、

父系的軍事編成は行われたとしても、畿内のごく一部の集団に留まり、中期中葉に父系化はやや進んだものの貫徹せずに、双系的な親族構造が維持された。<sup>177</sup>

という論考をまとめている。

このように被葬者像をみていくと、鎌田元一が指摘しているように 5 世紀以前における古墳の被葬者に関して特定することは困難ということもあり、現時点において 5 世紀以前の被葬者については詳細不明とするしかないであろう。

古墳に埋葬された被葬者についての特定は困難としながらも、その中で、先学者諸氏の検証を概観すると、5 世紀以降や縄文時代前期から中期初頭の被葬者については高橋照彦が述べているように「王族有力者や優勢氏族、権力とのつながりを有する人物」や清家章が「キョウダイ・親子を中心とした血縁者」と考察しているように地域の有力権力者やその血縁関係者が埋葬された可能性が高い。つまり古墳に埋葬された人物は弥生時代終末期から発生した墳墓に埋葬された人物とほぼ変化がなく、地域社会の権力者であった首長やその血縁者と推測できるのである。

近藤義郎は古墳の首長墓系譜の 1 単位を「部族」の 1 単位と把握し、「作山古墳や造山古墳などのような吉備の大首長墓は『部族』が連合した『部族連合』の『最高首長』の古墳<sup>178</sup>」と把握する。

古墳時代と社会にとの関係について和田晴吾<sup>179</sup>は、

古墳時代は血縁関係や婚姻関係といった同族関係が人々の社会的結合の原理をなした社会であると考えられる。古墳の築造もそのような社会であったからこそ政治的・宗教的意味をもちえたのである。<sup>180</sup>

---

<sup>177</sup> 清家章「中小古墳の被葬者像」一之瀬和夫・福永伸也・北条芳隆編『古墳時代の考古学 6 人々の暮らしと社会』同成社 2013

<sup>178</sup> 近藤義郎『前方後円墳の時代』岩波書店 1983

<sup>179</sup> 和田晴吾「古墳築造の諸段階と政治的階層構成—5 世紀代の首長制的体制に触れつつ—」水野裕監修『ヤマト王権と交流の諸相』名著出版 1994

<sup>180</sup> 和田晴吾「古墳築造の諸段階と政治的階層構成—5 世紀代の首長制的体制に触れつつ—」水野裕監修『ヤマト王権と交流の諸相』名著出版 1994

という理解をしている。和田はさらに古墳の政治的階層構成を、

古墳時代中期には、首長層は大首長と中小首長とに明確に階層分化し、大王家を頂点とする畿内中枢大首長や地域大首長といった限られた数の大首長が、列島各地の数多い首長を政治的に序列化し、編成していたということができよう。<sup>181</sup>

と論じている。

巨大古墳の被葬者にいたっては西川宏が「中小首長の上に君臨する大首長<sup>182</sup>」と示すように中央社会の統一を目指す律令国家の成立以前の古墳時代には被葬者の中においても階層化が始まっていたことを示す重要な研究成果である。

#### 2-11-1 副葬品と被葬者の関係

以上のように首長や地域社会の権力者としての「墓」として理解されている古墳の中に被葬者とともに埋葬された品々が出土することがある。このような副葬品は被葬者とどのような関係があるのであろうか。そこで本項は副葬品と被葬者との関係する先行研究を概観することを目的とする。

福永伸哉は鏡が 10 枚以上副葬される古墳についての事例を検証した。その結果、

時期的にはいずれも前期のうちに築造された古墳であることが指摘でき、墳形は前方後円（方）墳が圧倒的に多く、竪穴式石室が卓越している。<sup>183</sup>

として鏡の副葬品は前期古墳の特徴であるという解釈をする。さらに福永は、

前期初頭の古墳と考えられる湯迫車塚、西求女塚、椿井大塚山、黒塚などで多量の舶載三角縁神獣鏡と少量の漢三国鏡からなる構成が認められる。<sup>184</sup>

という副葬品の考察をおこなう。また副葬された鏡の配置について、

---

<sup>181</sup> 和田晴吾「古墳築造の諸段階と政治的階層構成—5世紀代の首長制的体制に触れつつ—」水野裕監修『ヤマト王権と交流の諸相』名著出版 1994

<sup>182</sup> 西川宏「吉備政権の性格」考古学研究会十周年記念論文集編集委員会編『日本考古学の諸問題』河出書房新社 1964

<sup>183</sup> 福永伸哉「鏡の多量副葬と被葬者像」『季刊考古学』65号雄山閣 1998

<sup>184</sup> 福永伸哉「鏡の多量副葬と被葬者像」『季刊考古学』65号雄山閣 1998

銅鏡はただ1カ所に集められていることはなく、被葬者を2方向ないし4方向から取り囲むように並べ置かれていることが多い。<sup>185</sup>

と解釈する。また一貫山銚子塚、紫金山、椿井大塚山、黒塚、大和天神山、東之宮の古墳の場合、

鏡の多くを石室壁面や木棺の傾斜部分などに立てかけるように置き、かつ、椿井大塚山を除いては鏡面を被葬者の方向に向ける意志が働いている。<sup>186</sup>

ことを指摘している。このような鏡の配置について「首長の葬送儀礼の中で共通の意味を持っていたと思われる」という考察を行う。鏡という貴重な威信財を多量に入手することができたという点で、福永は「多量副葬古墳の被葬者は政権中枢ととりわけ強い結びつきを持つ有力首長であったとみることは許されるだろう」と指摘している。

同様な考察は菅谷文則<sup>187</sup>が椿井大塚山古墳について「大和朝廷の委託を受けて、三角縁神獣鏡を各地に配布した人物を被葬者とみる」ことを指摘している。やはり古墳に埋葬された人物は、鏡という貴重品を持つことのできる有力者であることが証明されたとみるべきである。

このように前期古墳に埋葬されていた副葬品の共通点としては少なからぬ量の三角縁神獣鏡を含むことが注目される。

先述の通り三角縁神獣鏡が多量に出土するが、広瀬和雄<sup>188</sup>は三角縁神獣鏡が出土する背景について「不老長寿を念じた神仙思想に対する首長層の希求が第1義的な理由であろう」とし、鏡の特色については、

西王母だけが3体も4体もあつたり、東王父ばかりだつたりという特色がみられ（中略）神々の員数を増幅させて威力を強化させようとの意図が込められた、いわば発注側の意志が反映された鏡式となっている。<sup>189</sup>

と論じている。

---

<sup>185</sup> 福永伸哉「鏡の多量副葬と被葬者像」『季刊考古学』65号雄山閣1998

<sup>186</sup> 福永伸哉「鏡の多量副葬と被葬者像」『季刊考古学』65号雄山閣1998

<sup>187</sup> 菅谷文則「大和古墳群と被葬者像」『季刊考古学』65号雄山閣1998

<sup>188</sup> 広瀬和雄「前方後円墳とは何か」広瀬和雄・和田晴吾編『講座日本の考古学7古墳時代（上）』青木書店2011

<sup>189</sup> 広瀬和雄「前方後円墳とは何か」広瀬和雄・和田晴吾編『講座日本の考古学7古墳時代（上）』青木書店2011

また威信財の1つである碧玉製の石製品（腕輪形・筒形・玉杖・合子形・小型丸底土器形など）について林己奈夫は「神的エネルギーの象徴や神のよりしろといった役割が古代中国の玉には担わされていた<sup>190</sup>」という考察を行っている。さらに広瀬はこの林の論を援用し「各種碧玉製品はそれらを模倣した」という見解を述べている。

さらに広瀬は鉄製の剣・刀・矛・鏃や小札式冑や盾鞞などの武器・武具の副葬品は、

外敵から防御し、打ち倒すための道具であり、鉄製の鋏・鎌・斧・鉋・鋸・鑿などは穀物生産のための耕起や収穫、原野を刈り開いて水田や畠に変えるための道具。<sup>191</sup>

であり、それらの副葬は、「首長の主たる任務が共同体の維持にあった事情を明白に示している」という意見を述べている。つまり広瀬はこのような威信財・権力財・生産財の副葬品について、

共同体再生産への願望、＜死した首長にもうひと働きしてもらおう＞との、生きていく人びとの強固な意志が込められていたのではないか。<sup>192</sup>

と指摘している。

また、副葬された家形埴輪は蓋形埴輪をとまなうことから首長といったような貴種の住まいを明示しているとされており、同様に、盾形・鞞埴輪は武器・武具の副葬品と同じように辟邪の役割をはたしていたとうかがえる。しかし、埴頂部縁辺の埴輪配列については円筒埴輪が並ぶが、それらは埴丘外部からは見えにくい。このような円筒埴輪については、方格規矩四神鏡の思想が類似するとされている。方格規矩四神鏡の思想とは林己奈夫によると、

方は『地』で人びとの住む世界を、円は『天』で神の世界を、それらの間の四至を玄武・青龍・白虎・朱雀の四神が守護するという思想をこの鏡はあらわしていた。<sup>193</sup>

と論じている。この林の考察を踏まえ広瀬和雄は、

---

<sup>190</sup> 林己奈夫『漢代の神々』臨川書店 1989

<sup>191</sup> 広瀬和雄「前方後円墳とは何か」広瀬和雄・和田晴吾編『講座日本の考古学 7 古墳時代（上）』青木書店 2011

<sup>192</sup> 広瀬和雄「前方後円墳とは何か」広瀬和雄・和田晴吾編『講座日本の考古学 7 古墳時代（上）』青木書店 2011

<sup>193</sup> 林己奈夫『漢代の神々』臨川書店 1989

埋葬施設を含めた方形区画での再生儀式を経てカミに昇華した亡き首長は、円形区画のなかで共同体を守護し繁栄を保障する、と観念されたのではないか。そのために共同体再生産のための品々が必要だったし、首長の遺骸を保護して辟邪し、聖性を保護することが必須条件であった。さらには、三角縁神獸鏡をもたせて不老長寿させたのであろう。<sup>194</sup>

と論じている。

#### 2-11-2 被葬者と副葬品の関係についての考察

以上のように副葬品と被葬者についての先行研究を概観した。古墳時代前期に築造された古墳の特徴としては福永伸也が述べているように、鏡の副葬が最大の特徴と考えられる。そしてその鏡、特に三角縁神獸鏡の役割は広瀬和雄が論じているように不老長寿を求める神仙思想を意識していると思われる。さらに武器・武具の副葬も広瀬が述べているように外敵から身を守る、つまり「辟邪」の役割があったものと見るべきである。加えて農機具の副葬は被葬者の役割が農耕祭祀や地域の農耕リーダーであったことの証左である。

すなわち広瀬が「首長の主たる任務が共同体の維持にあった」と論じていることには十分な正当性がある。なぜなら、家形埴輪は首長の住居を示しており、盾形の埴輪は武器・武具と同様に「辟邪」の役割を果たしていた。さらに円筒埴輪については林己奈夫が方格規距四神鏡の思想に類似しているとして「玄武・青龍・白虎・朱雀の四神が守護する思想を鏡が表わしていた」と考察するように円筒埴輪は神に昇華した首長を四神が守護するという役割を担っていたと考えられる。このような論考を経て広瀬和雄が「カミに昇華した首長は共同体の守護・繁栄を保障しカミになった首長の不老長寿を願った」と指摘しているように、古墳が築造され首長の遺体とともに武器・武具・農具が副葬された時点で「カミ」の観念が出現したと考えるべきである。

この副葬品と被葬者の関係で重要な点がある。それは地域を統治する首長が死後、カミへと昇華するという概念が誕生したことである。弥生時代の時点では人間が「カミ」に昇華するという概念はまだ現れていないと考えられる。そのことは鳥や鹿などの動物を神の使い（精霊）としている点や農耕祭祀を掌る司祭者も神ではなく、あくまでも農耕祭祀を催行する代表者という点からもうかがえる。さらに司祭者が亡くなり墳墓に埋葬された時点でも邪悪な霊から守護する「辟邪」の思想があっただけで、亡き司祭者がカミへと昇華することは認められない。つまり弥生時代終末期から古墳時代前期（4世紀）までの葬送儀礼・カミ観念と縄文時代前期から中期の葬送儀礼・カミ観念は大きく異なるという結論になる。外来の思想、特に中国思想が古墳時代において大きな影響をおよぼしたことがカミ観念の

---

<sup>194</sup> 広瀬和雄「前方後円墳とは何か」広瀬和雄・和田晴吾編『講座日本の考古学7古墳時代（上）』青木書店2011

変化の理由といえる。

このカミ観念の変化、首長がカミへと昇華するという事は古墳時代に生きて人々の願いにどのような変化をもたらしたのであろうか。一点目として考えられることは首長個人の願いである。副葬品として出土した三角縁神獸鏡の効果は不老不死を願う神仙思想が表現されていた。さらに碧玉製の石製品の副葬は神的エネルギーという神秘的力を増幅させることを目的に副葬されたのである。つまり碧玉製の石製品によって神秘的な力をより増幅させ三角縁神獸鏡の力である不老不死の力をいっそう増幅させようとしたといえる。ここにおいて首長個人の祈り・願いとは不老不死であり、その権力を永久的に持つことを求めたといえる。加えて首長以外の共同体を構成する人々の願いも副葬品からも指摘ができる。首長の役割は農耕祭祀を執り行い、農作物の豊穰をもたらす司祭者であることは先に述べた通りであるが、農機具の副葬は首長の死後も作物の豊穰を加護してもらうことを求めているといえる。

二点目として先の一点目にあげた葬送儀礼・カミ観念の変化が地域だけではなく、全国的に統一された価値観に変化し、人々がより階層化していったことである。弥生時代終末期の墳墓の被葬者が地域の首長であったことは先に述べた通りである。さらに都出比呂氏が弥生終末期墳墓祭祀と前方後円墳祭祀について地域ごとの墳墓祭祀が統一化し首長層の統合原理まで高められたと述べるように古墳時代に入り前方後円墳が築造されるようになると墳墓祭祀（葬送儀礼）が統一化するようになる。加えて6世紀以降の大型古墳の被葬者について高橋照彦が「王族有力者ならびに優勢の氏族」と論じ、西川宏が「5世紀の古代墳の被葬者が中小首長の上に君臨する大首長である」と考察しているように、弥生時代では民と司祭者（首長）という階層分化であったものが、古墳時代になると司祭者（首長）・その血縁者とその首長をまとめる大首長、さらに一般の民といった複雑な階層分化をみせるようになることが大きな変容であるととらえることができる。

## 2-12 水祭祀について

古墳時代において生活に直接的にかかわる「水」は信仰上どのような意味を持っていたのであろうか。そこで、古墳時代の水と信仰にかんする研究を行っている諸先学の先行研究を概観したいと思う。

岸本直文は「弥生時代に考えられている地域の統合は、基本的に河川系ごとに成立した農耕社会の単位が、次第に周囲を糾合し壱岐の統合を果たしていくものである<sup>195</sup>」として弥生時代の共同体形成に河川が重要な役割を果たしているとする。弥生時代と古墳時代とでは時代的差異はあるが、古墳時代においても河川は重要な役割をはたしたと考えるべきである。古墳についても弥生時代終末期に発生した墳墓が古墳時代に造営された古墳と歴史的

---

<sup>195</sup> 岸本直文「倭における国家形成と古墳時代開始のプロセス」『国立歴史民族博物館研究報告』第185集2014

な意味合いがつながっているように、農耕祭祀を中心とした信仰に「水」は重要な意味を持つと考えられるゆえに、古墳時代の水祭祀についても古墳時代を生き残った人々の精神世界を論じるうえで避けては通れないものである。

加えて松尾充昌は「古代における神まつりは水との関わりが深い」とし、

『延喜式』抱牧八に廣瀬大忌祭の祝詞があり、国家的な神社祭祀として律令に規定される前提には、水利に関わる様々な次元の祭祀が古墳時代を通じて存在したと考えられる。<sup>196</sup>

と指摘しており、古墳時代における祭祀研究の重要性を論じている。

古墳時代における水祭祀にかんしては辰巳和弘<sup>197</sup>・若狭徹<sup>198</sup>・出原恵三<sup>199</sup>がすぐれた研究業績を残しているので辰巳・松尾の研究を取り上げ確認することとする。

辰巳和弘によると首長が祭主として祭儀を執行した遺跡として「六大 A 遺跡や城之越遺跡」が存在する。この六大 A 遺跡では「河川に石敷祭祀場が設けられ、祭祀具が川から出土する」とし、川から祭祀具が出土することについて「水神を祀る行為があったことを物語る」と考察している。さらに前期後葉の天白磐座遺跡について「水源の祭祀場」であるとし「『倭名鈔』に『渭伊』とみえる」ことから、「地域王権と水の祭儀が密接に結び付くことを示す興味深い遺跡である」と論じている。また、三ツ寺 I 遺跡は、

祭儀空間（ハレの空間）の正殿脇に、井戸と、流水を利用した 2 基の不整六角形平面をした石敷遺構が発見された。その廃止にあたり多数の滑石製祭祀具とともに埋め戻していることから、ハレの空間にとって重要な意味を持つ井戸であったことが窺える。<sup>200</sup>

と推測している。さらに中期に始まる南郷大東遺跡や阪原阪戸遺跡においては、

生産地域を臨む丘陵部において、沈殿槽をもった大型の木樋や石組の濾過装置などの施設によって浄化された水が地域の水源として祭祀に重要な意味を持っていた。<sup>201</sup>

---

<sup>196</sup> 松尾充昌「古墳時代の水利と祭祀」『古代文化研究』第 23 号島根県古代文化センター 2015（平成 27 年）

<sup>197</sup> 辰巳和弘「古墳社会の信仰」『季刊考古学』第 59 号雄山閣 1997

<sup>198</sup> 若狭徹『古墳時代の水利社会研究』学生社 2007

<sup>199</sup> 出原恵三「祭祀発展の諸段階—古墳時代における水辺の祭祀—」『考古学研究』第 36 巻第 4 号通算 144 号考古学研究会 1990

<sup>200</sup> 辰巳和弘「古墳社会の信仰」『季刊考古学』第 59 号雄山閣 1997

<sup>201</sup> 辰巳和弘「古墳社会の信仰」『季刊考古学』第 59 号雄山閣 1997

ことが窺えると指摘している。このような首長の水と祭祀の関係や背景について、

首長が掌握したとみられる水の祭祀の背景には、汲めども尽きぬ井泉の湧水が首長権の永遠性の象徴とみなされ、また地中より湧き出る水を地霊の象徴として、それを祀る者こそが地域を支配できるという認識がひろく存在したのであろう。<sup>202</sup>

と考察している。さらに城之越遺跡については、

地域を潤す水源としての象徴的な聖地であったと認識され、首長による水の祭祀が本来的に地域の豊饒を祈念する側面を強く持つことは確かである。<sup>203</sup>

という結論を導き出している。

また、松尾充昌<sup>204</sup>は大家八反田遺跡<sup>205</sup>を分析した調査の結果「河道、溝の跡が確認され、手捏ね土器を含む多量の土器、土製模造品等が出土」したとしている。出土した品物祭祀に関わるのとして「玉類等の石製品と土製模造品が出土し、土器片に混じるように、植物遺体（種子）が検出」され「祭祀の際に供献された」可能性を示唆している。さらに導水溝と水田の位置関係については長須賀条理制遺跡（千葉県）の調査結果を援用し「長須賀条理制遺跡からは河道、堰、灌漑水路や祭祀遺物が出土し、農耕に関わる祭祀がおこなわれた」ことを指摘している。加えて『古事記』允恭段の歌謡を例にあげ、

古代社会では河道中に設けられた堰を舞台にした神まつりが、一般的に存在したことを示唆しており大家八反田遺跡はその典型例である。<sup>206</sup>

と論じている。

さらに出原恵三<sup>207</sup>は「河川等の水辺に存在する古墳時代の祭祀遺跡」を通し信仰観念の変

---

<sup>202</sup> 辰巳和弘「古墳社会の信仰」『季刊考古学』第59号雄山閣1997

<sup>203</sup> 辰巳和弘「古墳社会の信仰」『季刊考古学』第59号雄山閣1997

<sup>204</sup> 松尾充昌「古墳時代の水利と祭祀」『古代文化研究』第23号島根県古代文化センター2015（平成27年）

<sup>205</sup> 正式な年代は不明、2014年現在のところ公式な発掘調査報告書の作成・刊行は行われていない

<sup>206</sup> 松尾充昌「古墳時代の水利と祭祀」『古代文化研究』第23号島根県古代文化センター2015（平成27年）

<sup>207</sup> 出原恵三「祭祀発展の諸段階—古墳時代における水辺の祭祀—」『考古学研究』第36巻第4号通算144号1990

化や共同体の変化を考察し、古墳時代（4・5世紀の祭祀）のなかで上々浦遺跡<sup>208</sup>の調査結果を援用し出土した遺物について「短時間の間で作為的に投棄された土器群」であり「単なる投機ではなく、背景に水神信仰の痕跡を窺い知ることができる」と述べている。出原は類型化を行った結果「Ⅰ類の祭祀形態は遺物の出土地点や検出状況から川や溝そのものに対して強い意識が働いていることが窺える」と指摘し、さらに、

集落やその周辺に存在する水田等を水害から守り繁栄と豊穰を祈る水霊信仰、さらには広義の農耕祭祀として位置づけることが可能である。<sup>209</sup>

と論じている。

#### 2-12-1 水祭祀についての考察

まず辰巳和弘の指摘したことの確認については大きく三つに分けられる。一つ目は六代 A 遺跡についてである。六代 A 遺跡では河川の祭祀場と川から出土した祭祀具から水神祭祀があったことを指摘する。この指摘については「河川の祭祀場」と「川から出土する祭祀具」という観点から見て水にかかわる祭祀があったことは十分に推測できるものである。

二つ目として井戸と流水とを利用した石敷遺構の廃止にあたり祭祀具と共に埋め戻されていることから井戸がハレの空間にとって重要な意味を持つと辰巳は推測している。この推測は水信仰と祭祀にとって重要な指摘である。古墳時代の史料ではないが『古事記<sup>210</sup>』には伊邪那岐命が黄泉の国から地上に帰ってきたときに禊を行い、天照大御神・月夜見尊月読命・建素戔鳴尊速の三貴子を生んだ神話があり、水が禊と大きな関係があることだけは確かである。つまり水が祭祀にとって重要なキーワードになっていると指摘できる。

三つ目として古墳時代中期の遺跡では生産地域において濾過装置などが設置され水源として祭祀に重要な意味を持っている。尽きない湧水が権力の永続性の象徴であり、水はまた地霊の象徴でもある。その水を祀るものが地域を支配できるという認識、言い換えれば水の祭祀が地域の豊饒を祈念する側面を持ち合わせていたと論じている。この論点についても非常に重要な論考であり水と支配者の関係を簡潔に表現している。水源が祭祀にとって大きな意味を持つことについては先に述べてある通りであるが、重要なことは「湧水が権力の永続性」とされているという指摘、「水（地霊）を祀るものが地域の支配者」となる指摘は

---

<sup>208</sup> 上々浦遺跡（福岡県、弥生時代後期から古墳時代前期の集落跡であるが、遺跡の中を幾余もの旧河川が蛇行しており、至るところに湿地帯が形成され水害に遭遇する危険性をはらんでいる）

<sup>209</sup> 出原恵三「祭祀発展の諸段階—古墳時代における水辺の祭祀—」『考古学研究』第36巻第4号通算144号1990

<sup>210</sup> 倉野憲司校注『古事記』岩波書店1963

重要であり「水の祭祀が地域の豊饒を祈念する」側面を持っていたということがいえる。この三点は全てが農耕にかかわる「水」である。その「水」が地域首長や大首長という階級社会の背景にあり、「水」を支配すること、もしくは「水」の協力を得ることができる人物こそが支配者につながるとのことへの重要な証左である。

このような水の支配（協力）＝地域の支配者という考察は松尾充昌・出原恵三の両氏にも共通している。松尾は導水溝と水田の位置関係について農耕にかかわる祭祀が行われたと述べている。この指摘についてもやはり「水」が稲作と深い関係があるからこそその指摘であり、古墳時代に生きた人々が稲の成長を促す「水」を神聖視していた証とみることができる。

加えて出原恵三も古墳時代（4・5世紀）において、水害に遭いやすい湿地帯に集落が形成され、水神信仰を背景に土器群が投棄されたと述べている。この出原の論考は非常に興味深い論考である。なぜなら出原の論考の中に登場する上々浦遺跡は先に説明したように弥生時代後期から古墳時代前期の集落跡とされている。つまり弥生時代後期から古墳時代に移行する道程で「水」を神聖視する考え方があったかもしれないという推測が可能であり、弥生時代後期には「水信仰」の萌芽がみられる可能性を指摘できる。

以上のことから古墳時代における水に対する信仰、水祭祀についてまとめると、水は権力と農耕祭祀との役割を担っていたと述べることができる。また、水は弥生時代後期（終末期）から農耕と非常に深い関係にあったということが古墳時代の「水」についての神秘性を述べる前提になっていることを確認しておかなければならない。古墳時代に地域社会を統治していた首長は古墳という権力者が埋葬される施設に埋葬されるというほどの強大な権力を持っていたことについては本章で確認したところである。つまり古墳時代の権力者は農耕祭祀によって農作物の豊穰をもたらす大きな役割を担っているのである。農作物の豊穰には水が豊富でなければならないことは周知の事実である。この水を手中に収めていることが権力者の絶対的な条件とされるのである。言い換えれば水は権力の象徴ともいえるのである。すなわち首長という権力者にとって水の信仰、水祭祀は作物の豊穰をもたらすものであると同時に、権力の永続性を願う現世利益的な信仰であったと述べることができる。

また地域社会の民衆にとっても水は作物の豊穰をもたらす神聖なものであったことに変わりはない。つまり民衆にとっても水への信仰や水祭祀の目的は五穀豊穰という現世利益の追求にあったといえるのである。

## 2-13 古墳社会のまとめ

以上のことから、古墳時代の願いとは①共同体の維持にかかわる古墳祭祀（葬送儀礼）、②農耕（五穀豊穰）にかかわる水への信仰、つまり人々が日々を生きる上での「現世の利益」と述べることができる。

一点目の古墳祭祀（葬送儀礼）は、弥生時代後期から出現したと考えられる地域の統治者・司祭者が古墳時代へと時代が移り変わっても、その権力は衰退することなくより強大になっていった。さらに古墳時代の有力首長や有力氏族が死後古墳に埋葬されることにより「カ

ミ」へと昇華され共同体の守護や繁栄を期待した信仰の表れと言ってよいだろう。この古墳祭祀には日本独自の思想だけで成立したものではなく、弥生時代から引き継がれた思想（辟邪・神仙）も反映されている。古墳に副葬された武器・武具類に「辟邪」の役割が期待されていたということは弥生時代の「辟邪」の思想が継続している。同様に「辟邪」の思想があるということは「聖なる場所」という考えが古墳造営には適用されていたとみるべきである。また、三角縁神獣鏡や方格距四神鏡は神仙思想を意識しており、中国思想が古墳造営に大きな影響をもたらしていたこともまた無視できないことである。加えて、自分たちの生活環境の場を死守してほしいゆえに、武器・武具に守護する役割を与えた。つまり、共同体すなわち「自分たちの生活の場」という意識を今、そこに住んでいる人々がお互いに持っていたことについて弥生時代に比べ明確になってきたということである。

二点目である水への信仰は河川の水や井戸から湧き出る水が稲作農耕に多大な影響をおよぼすものと理解していたゆえに、水を「神聖視」していたと考えられる。稲作農耕は、自分自身の命の永続性にかかわることを十分に意識していたがゆえに、命を守る＝稲作農耕にかかわる「水」を信仰していたと述べるができる。だが稲作農耕にかかわるからという理由だけで水が信仰されていたわけではない。首長の代表的な役目の1つは豊作をもたらすことであったことは先に述べた通りである。すなわち豊作（安定的な食物の生産）に必要な水を支配（もしくは水と協力）することは首長が首長たらしめる重要な「モノ」であった。さらに無限に湧き出る水は首長という権威の永続性をあらわしている。民衆から見れば命を育むための重要な「水」ということで水たるものは神聖なのである。他方、首長からすれば「水」を支配（水と協力）することが首長となることの絶対条件であったということが出来る。つまり「水信仰」は稲作農耕の豊作を祈願すると同時に、階層性を具現化する要素の1つであったといえる。古墳祭祀（葬送儀礼）と水信仰は共同体に生きる民衆に明確な階層性をもたらしていることは軽視できないことである<sup>211</sup>。

さらに注視しなければならないこととして、首長という権力者の願いと、地域社会を構成する民衆の願いという二通りの願いが表出している点である。権力者の願いは、もちろん五穀豊穰ということが基本になっているが、さらに権力の維持（永遠の生命）を願うという現世利益を求めていたということである。民衆の願いは縄文時代・弥生時代と変わらずに作物の豊穰といった日々生きることに主眼をおいた現世利益を求めた願いである。つまり古墳時代において支配者層と一般民衆という階級が現出しそれぞれの願いが出現したといえるのである。

---

<sup>211</sup> 古墳時代にあらわれた階層性（首長権力）や自然物の神聖視は以後、日本を統治し律令国家形成へとつながる身分制度の初期段階とつながっていくと同時に、日本の神祇信仰の基本的観念へと結びつくものである。

## 2-14 第2章 まとめ

本章は日本において、神祇信仰の概念が成立する以前であり仏教という外来思想を受容する以前に生きた人々の願いとは何だったのか、という問題を縄文時代・弥生時代・古墳時代、それぞれの特徴を持つ遺物や信仰から論じた。

縄文時代に生きた人々の願いを考えるために、当時の代表的遺物である土偶を選出し土偶の役割を分析視点として考察した。その結果、縄文時代に生きた人々の願いは子孫繁栄・安産・豊穰・死者の復活という現世の「生」、つまり現世利益を求めたと指摘できる。

また弥生時代は青銅器（武器型青銅器・銅鐸）、農耕祭祀（鳥・鹿信仰）から人々の願いを考察した。その結果、人々が生きる世界（共同体）という守護、農耕祭祀（鳥・鹿信仰）から豊穰を求め、縄文時代と同様に「生」という日々を生きる現世利益を求めたと指摘できる。

最後に古墳時代は首長層（権力者）と民衆との二方向の願いを見ることができる。首長層（権力者）は古墳祭祀によって権力の永続性である不老不死を願うと同時に、水祭祀からも権力の永続性を求めたと指摘できる。一方で民衆側も古墳祭祀から首長（権力者）の再生を通して共同体の再生・維持を求めたと同時に、水祭祀によって作物の豊穰という現世利益を祈願したとすることができる。一見すると首長層（権力者）は古墳祭祀・水信仰ともに権力のみを求めたと理解されがちだが、不老不死の目的は「生きる」ことである。その根本には「生きる」という現世利益であったとすることができる。

つまり神祇信仰や仏教という宗教が成立する以前でも現世利益という願いが基本になっていると指摘できる。

### 第3章 神宮寺建立と神身離脱説による信仰の変化

本章では神仏習合思想の最初期段階とされている神宮寺の建立と神身離脱説について論じ、どのような背景のもとで神仏習合が発生したのかについて考察していく。

#### 3-1 神宮寺と神身離脱説の概念規定

神宮寺や神身離脱説について一般的な概説として、神仏習合思想にもとづき神社に創建された寺院と考えられている。そこで本節は、神宮寺・神身離脱についての理解をより深めるために研究者諸氏が神宮寺・神身離脱説をどのように定義しているのかを確認していく。

佐藤真人<sup>212</sup>は、

神宮寺についての概念としては、神仏習合思想に基づき、神社に付属して営まれた寺院。神願寺・神護寺などとも称する。<sup>213</sup>

と理解しており、また神身離脱説については「宿業によって神の身を受け苦悩する神を救済する」と述べている。

さらに、末木文美士<sup>214</sup>は、

日本の神は六道（地獄・餓鬼・畜生・阿修羅・人・天）の中を輪廻する苦しみから脱していないと考えられ、仏教によってその苦しみから脱することができる。<sup>215</sup>

という形で神身離脱説について理解している。

つまり、この神身離脱説と神宮寺を切り離して定義することは思想上不可能であると言わざるを得ない。そこで神身離脱説と神宮寺を合わせて考えると、「神は宿業となって神の身となり、輪廻から脱するために神のための寺を神宮寺と呼ぶ」と定義し理解することができる。

神宮寺と神身離脱説の理解は深まったが、ここにおいて大きな問題となるのが「神はな

---

<sup>212</sup> 佐藤真人「神仏習合の発生」國學院大學日本文化研究所編『縮刷版神道辞典』1999（平成11年）

<sup>213</sup> 佐藤真人「神仏習合の発生」國學院大學日本文化研究所編『縮刷版神道辞典』1999（平成11年）

<sup>214</sup> 末木文美士『日本宗教史』岩波書店 2006

<sup>215</sup> 末木文美士『日本宗教史』岩波書店 2006

ぜ苦しみ、その苦しみから逃れるためだけになぜ仏教の力が必要だったのか」という問題である。

当時、神として存在していたのが天照大御神の系譜を受け継ぐ天皇であり、その天皇が神の子孫として実権を握っていたことは歴史や史料が証明している。それと同様に、地方の地域社会の権力を把握していた首長層も、古墳時代からの豪族＝神の子孫という考え方によって神へと昇華されていたことは第2章において前述した通りである。つまり、ここで述べる地方豪族という立場は地方における権力者として民衆からとりもなおさず神（神の子孫）として崇められていた階級の人々と指摘できる。「神はなぜ苦しみ、その苦しみから逃れるためだけになぜ仏教の力が必要だったのか」というこの問題を問うために、最初に日本に仏教が入ってきた時期から神身離脱説・神宮寺が建立されるまでの時代背景や社会について確認する必要がある。

### 3-2 仏教公伝と社会状況

前節で神身離脱説と神宮寺についての概念を確認した。そこで本節は、神（神の子孫）として崇められていた地方豪族という神<sup>216</sup>が「なぜ苦しみ、その苦しみから逃れるためだけになぜ仏教の力が必要だったのか」という問題に対してまずは、仏教公伝から神身離脱・神宮寺が建立するまでの社会背景を考察する。

日本に仏教が伝来した時期について『日本書紀』によれば欽明天皇13年（552年）とされている。また『上宮聖徳法王帝説』や『元興寺伽藍縁起并流記資財帳』には欽明天皇戊午の歳とされている。しかし『日本書紀』には欽明天皇戊午の歳の存在を確認することができず、前後の戊午歳として宣化天皇3年の戊午の歳（538年）とされる。現在の仏教公伝としては宣化天皇3年の戊午の歳（538年）が定説となっている<sup>217</sup>ことにより、本論文においても仏教公伝については538年説を採用して考察を進めていくこととする。

ところで、仏教公伝後の仏教は天皇や朝廷周辺にはどのような認識をされていたのであろうか。

中井真考<sup>218</sup>は、

---

<sup>216</sup> 地方首長層も神の子孫であることに本文では触れているが、本来は首長層だけではなく、大和政権によって制圧された人々などが信仰していた神も存在していたとされる（国譲り神話）。本論文では首長層や豪族が神の子孫であることを指摘できていれば良いので、国譲り神話の研究や天津神・国津神については今後研究を進めていく。

<sup>217</sup> 本論文では国家に仏教が伝来した時期を538年としている。しかし、これより以前に九州地方に仏教が伝来していたという説もあるが、史料・記録が残っていないことから本論文では九州仏教伝来説については割愛する。

<sup>218</sup>中井真考「神仏習合」曾根正人編『神々と奈良仏教』雄山閣1995

仏像を「国神」に対する異国の神としてとらえるものの、在来宗教のカミと外来宗教のホトケとを、その祭祀・崇拝の対象としては同質の「神」と認識していたことが重要なのである。<sup>219</sup>

と述べている。

次に藤森馨<sup>220</sup>は、

伝統的な祭祀方式で仏が礼拝されていたとすると、伝統的な神観念のもとに仏教は理解されていたということになる。すなわち仏は日本の神観念の延長線上に認識されていたと考えられるとして日本の神とほぼ同じように崇拝されていたということになる。もちろん仏を神と同様に扱っていたのは朝廷や貴族周辺であったと推測することしかできないが、一般民衆にまで仏教が広がっていたということは、仏教公伝直後では考えにくい。<sup>221</sup>

と論じている。

以上のように先学者諸氏の研究を参照にすると、仏教公伝後の仏教（仏）は「蕃神」すなわち隣の国の神として呼ばれ、日本の神と同様の認識をされていたということになる。多くの研究者が指摘していることは仏教が日本に受容されてすぐに天皇や朝廷周辺に仏教教義が理解されたとはいいい難いということである。もちろん仏教とともに多くの経典や僧が日本に渡って来ているが仏教公伝直後に仏教教義やカミと仏の違いを理解できたかと言えば否であろうと推測できる。ということは、当時の神祇信仰（神）と仏教（仏）とは同じような神観念のもとに理解されていたと考えるほうが無難である。すなわち仏教公伝当時の日本において神祇信仰＝仏教という神観念としてとらえることができる。

その一方で、天皇・朝廷という中央社会において仏教が円滑に受け入れられたのかについては疑問であるという指摘もある。研究者の間でもよく指摘されるのが、『日本書紀』における崇仏・排仏論争である。

この仏教公伝後に崇仏排仏論争があったことは現在でも議論が分かれるところであり、『日本書紀<sup>222</sup>』によると崇仏派の蘇我稲目と排仏派の物部尾輿・中臣鎌子との争いがあったとされる。そのことについて当時どのような崇仏・排仏の動きがあったのかを『日本書

---

<sup>219</sup> 中井真考「神仏習合」曾根正人編『神々と奈良仏教』雄山閣 1995

<sup>220</sup> 藤森馨「神仏の融合」岡田荘司編『日本神道史』吉川弘文館 2010（平成 22 年）

<sup>221</sup> 藤森馨「神仏の融合」岡田荘司編『日本神道史』吉川弘文館 2010（平成 22 年）

<sup>222</sup> 小島憲之・西宮一民・毛利正守・直木孝次郎・蔵中進 校注・訳『新編日本古典文学全集（3）日本書紀（1）』小学館 1994

紀』をもって確認すると以下のようにまとめることができる。

『日本書紀』欽明天皇 13 年 10 月条を確認すると仏教公伝後、天皇は仏教を祭るかどうかを群臣に意見を聞いている。その際、蘇我稲目は「西蕃諸国はみなこぞって礼拝しております。豊秋日本だけが背くわけにはゆきません<sup>223</sup>」と（仏）を祭ることに賛成を表明している。一方で、物部尾輿と中臣鎌子は「我が国家の王は、常に天地の百八十神を春夏秋冬にお祭りしてこられました。今、それを改めて蕃神を礼拝なされば、おそらくは国神の怒りを受けるでしょう<sup>224</sup>」と反対を表明した。これを受けて、天皇は一応のところ仏を祀ることにして、蘇我稲目に仏像を渡し祀るように命じた。ところが、国内で疫病が流行し多くの民衆が命を落とすことになる。この疫病の流行を受けて、排仏派の物部尾輿と中臣鎌子は「仏像を早く投げ捨てるべき」と天皇に迫ることから、崇仏・排仏の争いがさらに激化の道をたどるようになる。その後、世代交代が進み、蘇我稲目は蘇我馬子に、物部尾輿は物部守屋に代替わりするが、争いは収まることを知らなかったとされる。このような崇仏・排仏の争いに関する話は『日本書紀』に多く描かれている。

また『日本書紀』敏達天皇 14 年 2 月条では、蘇我馬子が病気になり占いをしたところ「父の時に祭りし、仏神の心に崇れり<sup>225</sup>」との結果が出た。そこでこの結果を天皇に伝えたところ天皇は馬子の仏教崇拝を許可した。馬子は天皇の許可を受けて、仏像に病気平癒祈願をしたところ、病気平癒とはいかず国内に疫病が流行し多くの民衆が死ぬことになる。

『日本書紀』敏達天皇 15 年 3 月条では、排仏派の物部守屋と中臣勝海は天皇に「なぜ天皇は排仏派の意見を聞き入れないのか。このままでは疫病のため多くの国民が死んでしまうでしょう。その原因は蘇我馬子が仏教を信仰しているからである<sup>226</sup>」と天皇に述べた。これを受けて天皇は「仏教の信仰をやめよ」と命じ、物部守屋は仏塔を壊し、仏殿に火を放ち、焼け残った仏像を投げ捨てた。その後、敏達天皇が死去し用明天皇が即位した。しかし用明天皇が病気になると天皇は「三宝に帰依したいと思う<sup>227</sup>」と群臣に命じる

---

<sup>223</sup> 小島憲之・西宮一民・毛利正守・直木孝次郎・蔵中進 校注・訳『新編日本古典文学全集 (3) 日本書紀 (1)』小学館 1994、欽明天皇 13 年 10 月条、本文中では現代語訳を提示している。

<sup>224</sup> 小島憲之・西宮一民・毛利正守・直木孝次郎・蔵中進 校注・訳『新編日本古典文学全集 (3) 日本書紀 (1)』小学館 1994、欽明天皇 13 年 10 月条、本文中では現代語訳を提示している。

<sup>225</sup> 小島憲之・西宮一民・毛利正守・直木孝次郎・蔵中進 校注・訳『新編日本古典文学全集 (3) 日本書紀 (1)』小学館 1994、敏達天皇 14 年 2 月条

<sup>226</sup> 小島憲之・西宮一民・毛利正守・直木孝次郎・蔵中進 校注・訳『新編日本古典文学全集 (3) 日本書紀 (1)』小学館 1994、敏達天皇 14 年 3 月条

<sup>227</sup> 小島憲之・西宮一民・毛利正守・直木孝次郎・蔵中進 校注・訳『新編日本古典文

ことになる。しかし物部守屋と中臣勝海は「なぜ国神を裏切り他国の神を祀るのか」と表明して仏教信仰に反対を維持している。一方で、蘇我馬子は「天皇の発言を受けて仏教を祀ることを助けるべき」と表明する。

用明天皇が崩御した後、崇峻天皇の時代に蘇我馬子と物部守屋の対立が武力衝突し物部守屋が死ぬことになる。この物部守屋が亡くなったことにより、崇仏・排仏論争が一段落し、ここで改めて日本において仏教興隆の時代へと変化していくことになるのである。

以上のように、仏教公伝後から崇仏・排仏論争を経て仏教興隆へと政策が変更していく道程を『日本書紀』をとおして眺めてきた。しかし先に述べたように『日本書紀』の仏教公伝から仏教受容に関してはそのすべてが真実であるとは限らない。

藤森馨<sup>228</sup>が、

この記事に全幅の信頼をおくことはできない。なぜなら、仏教受容に関する『日本書紀』の記事は、漢訳仏典や漢籍により大幅に潤色されており、中国の故事に起因すると考えられるものが散見するからである。<sup>229</sup>

と述べているように、『日本書紀』の崇仏・排仏論争はあくまでも中国国内の故事が由来となっている可能性が高く、ただちに崇仏・排仏論争があったと決め付けるのは危険であると思われる。このような『日本書紀』の崇仏・排仏論争についての記事にかんしては藤森を含め研究者の多くが信憑性について以下のように指摘している。

また家永三郎<sup>230</sup>は、

これは、当時廟堂における優位的地位を競っていた蘇我物部両氏の単なる政争を後の記録が信仰上の争であるかの如く書き綴ったにとどまるのではなかろうか。物部氏は後遂に蘇我氏のために滅ぼされたのであるが、偶々この戦に反物部方にあった厩戸皇子及び蘇我馬子が戦勝の奉養として四天王寺及び法隆寺を建立し、これらの寺院の縁起中に物部氏を仏敵として取り扱ったところから、その関係を更に仏教伝来当初まで遡及せしめたのではないかと考えられるのである。<sup>231</sup>

と述べている。

---

学全集 (3) 日本書紀 (1)』小学館 1994、用命天皇 2 年 4 月条

<sup>228</sup> 藤森馨「神仏の融合」岡田荘司編『日本神道史』吉川弘文館 2010 (平成 22 年)

<sup>229</sup> 藤森馨「神仏の融合」岡田荘司編『日本神道史』吉川弘文館 2010 (平成 22 年)

<sup>230</sup> 家永三郎「飛鳥寧楽時代の神仏関係」曾根正人編『神々と奈良仏教』雄山閣 1995

<sup>231</sup> 家永三郎「飛鳥寧楽時代の神仏関係」曾根正人編『神々と奈良仏教』雄山閣 1995

同様に原田敏明<sup>232</sup>も、

仏教受容の時代は部族制度に基づく国家から集権的な統一国家へと移り行く時代であるとして「崇仏・排仏論争は部族的な政治上の争いが起こることは当然で蘇我氏物部氏と中臣氏の確執が根底にあり、日本書紀上で崇仏・排仏論争として物語られるようになったものである。<sup>233</sup>

と指摘している。

さらに堀一郎<sup>234</sup>は、

仏教伝来当初の崇仏、排仏両派の抗争は、信仰的というよりは多分に政治的、民族的な背景を有している。<sup>235</sup>

と述べている。

しかし、神仏習合思想を理解する上で神宮寺創建（神身離脱説）の視点から重要となるのが、例えば仏教受容の際に起きたとされる崇仏・排仏論争の史的正当性ではないということである。『日本書紀』のように歴史的宗教論争があったとしても、もしくは研究者諸氏が論じるように政治的氏族抗争があったとしても、政治的動乱があったこと自体は事実であると考えられる。すなわち、仏教受容当時において少なくとも『日本書紀』に記載されるような重要な政争があり、国内の秩序が乱れていたということが指摘できる以上、政治上の争いは国内の一般民衆でさえも政治（社会）について不安を持っていたとみることができる。そこで次節では、神宮寺が各地に創建されるようになることの社会的な背景を論じていく。

### 3-3 神宮寺創建時代と社会不安

前節において仏教公伝当時の政治そして社会環境を確認した結果、歴史書に記載されているような崇仏・排仏論争が事実かどうかという問題は未だ解決しておらず、定説もないのが研究現状である。しかし政治的な動乱があったという事実とそれがもたらす社会不安（政治不安）は民衆の不安材料の1つになっていたということはある程度は事実である。

---

<sup>232</sup> 原田敏明「仏教伝来に関する説話とその背景」原田敏明『日本宗教交渉史論』中央公論社 1969

<sup>233</sup> 原田敏明「仏教伝来に関する説話とその背景」原田敏明『日本宗教交渉史論』中央公論社 1969

<sup>234</sup> 堀一郎「神仏習合に関する一考察」堀一郎『宗教・習俗の生活規制』未来社 1963

<sup>235</sup> 堀一郎「神仏習合に関する一考察」堀一郎『宗教・習俗の生活規制』未来社 1963

つまり政治上の争いによって中央社会と連動するように、民衆の世界でも社会動乱・社会不安が起きていたという事実を見てきた。本節では神仏習合思想の萌芽として考えられる神（神の子孫である地方豪族）のために神社に寺院が建立されるという神宮寺が創建された時代についての社会的背景について検証していく。その道程の中で達日出典が神宮寺創建の時代や創建数について一覧表を作成しているので参照にする。

表 3-1 初期神宮寺一覧

世紀	神宮寺名	創建時期	所属国名	所収文献名
7	三谷寺	天智期 (667~671)	備後	『日本霊異記』上・第七縁
9	気比神宮寺	霊亀元年 (715)	越前	『藤原武智磨伝』
	若狭比古神願寺	養老年中	若狭	『類聚国史』卷一八〇天長六年三月乙未条
	宇佐八幡神宮寺 (宇佐弥勒寺)	神亀二年 (725)	豊前	『弥勒寺史料』(『大分県文化財調査報告書』五所収)
	松浦神宮弥勒知識寺	天平十七年 (745)	肥前	『類聚三代格』卷三
	鹿島神宮寺	天平勝宝年中 (749~756)	常陸	『類聚三代格』卷二
	多度神宮寺	天平宝字七年 (763)	伊勢	『多度神宮寺伽藍縁起并資材帳』
	伊勢大神宮寺	天平神護二年頃 (766頃)	伊勢	『続日本紀』天平神護二年七月丙子条 『太神宮諸雜事記』神護景雲元年一〇月3日条
	八幡比売神宮寺	神護景雲元年 (767)	豊前	『続日本紀』神護景雲元年九月乙丑条
	陀我大神(三上神社)神宮寺	宝亀年中 (770~780)	近江	『日本霊異記』下・第二四縁
	捕陀洛山神宮寺 (二荒山神宮寺・中禪寺)	延暦三年 (784)	下野	『沙門勝道歴山瑩玄珠碑』 (『遍照發揮性靈集』卷二所収)
	日吉神宮寺	延暦四年 (785)	近江	『叡山大師伝』延暦四年条
	三輪神宮寺 (三輪寺・大神寺)	延暦七年以前 (788以前)	大和	『延暦僧録』第二・沙門釈浄三菩薩伝 『今昔物語集』卷二十・語第四一
	高雄神願寺 (神護寺)	延暦年中 (782~805)	山城	『類聚三代格』卷二
	春日神宮寺	延暦年中 (782~805)	豊前	『続日本紀』承和四年一二月庚子条
9	竈門山寺 (大山寺)	延暦二二年 (803)	筑前	『叡山大師伝』延暦二二年閏一〇月二三日条
	加茂神宮寺	天長年中 (824~833)	山城	『続日本後紀』天長一〇年一二月癸酉条
	熱田神宮寺	承和一四年以前 (847以前)	尾張	『熱田神宮文書』(『平安遺文』八三号)
	気多神宮寺	斉衡二年以前 (855以前)	能登	『日本文徳天皇実録』斉衡二年五月辛亥条
	奥嶋神宮寺	貞観七年 (865)	近江	『日本三代実録』貞観七年四月二日条
	石上神宮寺	貞観八年 (866)	大和	『日本三代実録』貞観八年正月二五日条
	石清水八幡神宮寺 (護国寺)	貞観年中 (859~876)	山城	『報音寺前空門法印私記』、 『石清水八幡宮末社記』(『石清水八幡宮史』寺塔編所収)
	出羽国神宮寺	仁和元年 (885)	出羽	『日本三代実録』仁和元年十一月二十一日条

達日出典『神仏習合』初期神宮寺事例一覧表から引用、引用に際しては読みやすいように西暦の部分に算用数字に改めた。

この達の表を参照すると、神宮寺は 600 年代中盤から 800 年代にかけて創建され

ていることが見て取れる。

そこで本論文における神宮寺創建時代の社会状況については『続日本紀』を基本史料として活用し神宮寺創建と社会状況とはどのような相互関係があったのかについて論じていく。

『続日本紀』は六国史の1つであり、史書として平安時代初期に編纂され延暦10年(79年)に完成している。その内容から文武天皇元年(697年)から垣武天皇延暦10年(79年)までの歴史が記録されており、奈良時代を読み解く場合の基本的史料とされている。その記録内容から、本論文では神宮寺が建立される5世紀後半から9世紀後半の中での社会状況が確認できる史料と考える。さらに『続日本紀』でより注目すべきなのは、自然災害に関する記事が非常に多く見ることができる点である。例えば以下のような記事を見つけることができる。

文武天皇元年(697)

閏12月7日

閏十二月己亥。播磨。備前。備中。周防。淡路。阿波。讃岐。伊豫等國飢へ。賑給ス之ニ。又勿ラシム收ル負税ヲ。<sup>236</sup>

文武天皇2年(698)

3月7日

越後國言疫給醫藥救之。<sup>237</sup>

文武天皇大宝元年(701)

8月21日

十七國蝗アリ。大風壞リニ百姓ノ廬舎ヲ損スニ秋稼ヲ。<sup>238</sup>

---

<sup>236</sup> 黒板勝美編『新訂増補國史大系第2巻続日本紀』吉川弘文館2000(平成12年)現代語訳をすると「播磨・備前・備中・須防・淡路・阿波・讃岐・伊予などの国に飢饉が起きたので、食料などを与えた。また負税(出挙で借りた稲の返済すべき分)の取り立てをやめさせた」(宇治谷孟『続日本紀(上)全現代語訳』講談社1992)

<sup>237</sup> 黒板勝美編『新訂増補國史大系第2巻続日本紀』吉川弘文館2000(平成12年)現代語訳をすると「越後国が疫病の流行を報告したので、医師と薬をおくり救済した」(宇治谷孟『続日本紀(上)全現代語訳』講談社1992)

<sup>238</sup> 黒板勝美編『新訂増補國史大系第2巻続日本紀』吉川弘文館2000(平成12年)現代語訳をすると「大風が吹き人民の家屋が損壊し、秋の収穫に被害が出た。」(宇治谷孟『続日本紀(上)全現代語訳』講談社1992)

このような『続日本紀』の内容から飢饉・地震・疫病などを中心とした災害記事を確認することができ、特に民衆に甚大な被害が出ていることがうかがい知ることができる。つまり、古代社会で災害が発生するという事は民衆の日々の生活や生産物（農産物）の収穫に大きな被害が出る、いわば国家の非常事態へとつながっていくのである。

また災害記事以外にも、祈雨・止雨・国家の安泰の祈願なども記事についても神社（神祇）や寺院に祈願している記事を以下のように読み取ることができる。

文武天皇 2 年（698）

4 月 29 日

奉<sub>ル</sub>ニ馬ヲ于芳野水分峯ノ神ニ。祈<sub>レ</sub>雨也。<sup>239</sup>

元明天皇和銅 2 年（709）

6 月 15 日

遣<sub>シテ</sub>ニ使ヲニ雫于畿内ニ。<sup>240</sup>

聖武天皇神亀 4 年（727）

2 月 18 日

辛酉。請<sub>シテ</sub>ニ僧六百ヲ。尼三百於中宮ニ。一令<sub>レ</sub>ム轉<sub>ニ</sub>讀<sub>セ</sub>金剛般若經ヲ。一為<sub>メ</sub>ナリレ銷<sub>セン</sub>カニ異<sub>ラ</sub>也。<sup>241</sup>

聖武天皇天平 10 年（738）

夏 4 月 17 日。

詔<sub>ス</sub>ラク。爲<sub>レ</sub>メニ令<sub>ニ</sub>メシカ 國家隆平一ナラ宜<sub>レ</sub>ク令<sub>ニ</sub>ム京畿内七道ノ諸國ヲシテ 三日内轉<sub>ニ</sub>讀<sub>セ</sub>最勝王經一ヲ<sup>242</sup>

---

<sup>239</sup> 黒板勝美編『新訂増補國史大系第 2 卷続日本紀』吉川弘文館 2000（平成 12 年）現代語訳をみると「馬を芳野水分峯神に奉った。雨乞いのためである。」（宇治谷孟『続日本紀（上）全現代語訳』講談社 1992）

<sup>240</sup> 黒板勝美編『新訂増補國史大系第 2 卷続日本紀』吉川弘文館 2000（平成 12 年）現代語訳をみると「使いを遣わして畿内に雨乞いをさせた。」（宇治谷孟『続日本紀（上）全現代語訳』講談社 1992）

<sup>241</sup> 黒板勝美編『新訂増補國史大系第 2 卷続日本紀』吉川弘文館 2000（平成 12 年）現代語訳をみると「僧六百人と尼三百人を中宮に招いて金剛般若経を転読させた。災異の起こるのを防ぐためである。」（宇治谷孟『続日本紀（上）全現代語訳』講談社 1992）

<sup>242</sup> 黒板勝美編『新訂増補國史大系第 2 卷続日本紀』吉川弘文館 2000（平成 12 年）現代語訳をみると「国家を平穏で栄えさせるために、京と畿内と七道の諸国に、三日間金光明

以上のように、祈雨・止雨・国家安泰の祈願を神社・寺院において祭祀・儀礼が催行されていることが確認できる。このような記事から国家の祭祀、つまり神祇祭祀の中心的祈願内容は国家鎮護や五穀豊穰に関する事だということができる。

また国家鎮護の祭祀が執り行われた理由について安田政彦<sup>243</sup>が、

藤原広継の乱を契機に始まった聖武天皇の動揺と不安は、恭仁京から紫香樂宮、さらに難波宮へと移動を繰り返し、官人庶民にどこを都とすべきか問うなど、異例の事態が続いている。この度重なる遷都騒ぎは誰の目にも不自然であり当該期におこった激しい地震であるがゆえに、人々は天譴を恐れ、天皇も何らかの詔を出した可能性は高いであろう。<sup>244</sup>

と述べているように社会的不安が天皇・朝廷をはじめ民衆にも波及しており、天災を恐れていたことが至極自然的に理解でき、また『続日本紀』を通して人々が日々生きる現実社会のなかで人智によって解決できない天災が日常茶飯事であったことを指摘することができる。ここから考え得る事は、五穀豊穰や国家の安泰を願うためには神祇信仰や仏教信仰といった信仰の違いは基本的に関係なかったということである。つまり、『続日本紀』の内容を吟味して理解できることは、国家（中央社会）からの視点で見た場合には、飢餓・地震・天災などによる国家存続の事態が起こっており、そのような事態を解消するために神祇信仰だけではなく、仏教信仰をも利用することによって国家の安泰を願う必要があったことがうかがえる。一方で民衆の視点から見た場合は、やはり飢餓・地震・天災によって民衆自身の日々生きる世界が崩壊する事態を指し示すものであった。特に風雨による災害によって五穀の収穫に被害が出ていることが見られ、また疫病の流行によって日々生きるという根本的な活動ができなくなっていることを確認することができる。そのような事態や状況の中で民衆は神祇信仰と仏教信仰とによって自分たちが生きる世界の保護という願いを求めたと指摘することができる。

当時の歴史的状況（政治・社会的状況）を改めて振り返ると、わが国は668年の近江令の制定や飛鳥浄御原令という体系的な律令法が組み立てられ、さらに701年に大宝律令によって律と令が成立し名実ともに律令体制国家となる道筋を辿る。それとともに、朝廷へ災害などの報告がなされることも増加したことが予想される。国に報告された災害は朝廷

---

最勝王経を転読させた。」（宇治谷孟『続日本紀（上）全現代語訳』講談社1992）

<sup>243</sup> 安田政彦「『続日本紀』にみえる地震記事」『続日本紀研究』第300号続日本紀研究会1996

<sup>244</sup> 安田政彦「『続日本紀』にみえる地震記事」『続日本紀研究』第300号続日本紀研究会1996

によりさまざまな復旧・復興作業が行われ、史書の中に記事として取り上げられた。しかし、日本全国すべての災害について朝廷に報告され、史書に記録がなされたのかどうかについては疑問が残るが、本論文では朝廷の統制できる範囲のものと考えられよう。そうだとすれば、朝廷が直接的に統制していない国・場所ほど朝廷に報告されない災害、史書に記録されない災害があり、復旧・復興作業も当該地に住んでいる人々が行わなければならなかったと推測される。そのような目に見える不安や目に見えぬ不安といった社会的不安、地震災害、飢餓や旱魃といった天災における人々の生活不安や精神的不安を取り除くための、神祇信仰や外来の仏教への信仰に、民衆は生活基盤の再生、精神的支えを求めたと述べることができる。

### 3-4 神宮寺創建と個別事例

ここまで、神宮寺建立前の歴史として政治的背景や社会的背景をみてきたが、その結果、天災という災害によって特に民衆は生活基盤を失うかもしれないという精神的な不安定に陥っていたのである。その不安を解消するために民衆は従来の神祇信仰と外来の仏教（仏）とを信仰することによって心の拠り所、精神的安定や現世利益を求めたと述べることができる。本節では、さらに個別の神宮寺建立と時代的背景の相互関係について検証していくものである。

神身離脱、つまり神の身であることで苦しんでいるもしくは神の身を離れたいと唱えたことにより建立されたのが神宮寺である。その神宮寺は、若狭神願寺・多度神宮寺・陀我大神（三上神社）神宮寺などの数例を数える程度<sup>245</sup>とされているため、本論文においても①越前気比神宮寺、②若狭比古神願寺、③多度神宮寺、④奥島神宮寺、⑤陀我大神（三上神社）神宮寺、について、どのような背景（理由）によって建立されたのかを確認し考察を展開していく。

#### 3-4-1 越前気比神宮寺について

福井県気比神社（現在の気比神宮）に存在した寺院で現在は廃寺になっている。気比神宮寺の建立は神宮寺が出現する比較的早い時期であることから、ひとまず気比神宮寺から考察を進めていきたい。気比神宮寺の史料としては『藤氏家伝<sup>246</sup>』（下）所収の「武智麻呂伝」に詳細が記述されている。

『藤氏家伝』「武智麻呂伝」には、  
改<sub>三</sub>和銅八年<sub>一</sub>為<sub>二</sub>靈龜元年<sub>一</sub>。公嘗夢遭<sub>二</sub>一奇人<sub>一</sub>。容貌非常。語曰。公愛<sub>二</sub>慕<sub>一</sub>佛法<sub>一</sub>。人神共知。幸為<sub>レ</sub>吾造<sub>レ</sub>寺。助<sub>二</sub>濟吾願<sub>一</sub>。吾因<sub>二</sub>宿業<sub>一</sub>。為<sub>レ</sub>神固久。今欲<sub>下</sub>歸<sub>二</sub>依<sub>一</sub>仏道<sub>一</sub>。修<sub>中</sub>行福

<sup>245</sup>田村園澄「神仏関係の一考察」曾根正人編『神々と奈良仏教』雄山閣 1995

<sup>246</sup>天平宝字4年（760年）に成立し、古代から藤原氏に代々伝えられてきた、藤原氏初期の歴史が記された伝記

業上。不<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>因縁<sub>一</sub>。故来告之。公疑<sub>二</sub>是氣比神<sub>一</sub>。欲<sub>レ</sub>答不<sub>レ</sub>能而覺也。仍祈曰。人神道別。隱顯不<sub>レ</sub>同。未<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>昨夜夢中奇人是誰者<sub>一</sub>。神若示驗必為樹<sub>レ</sub>寺。於<sub>レ</sub>是神取<sub>二</sub>優婆塞久米勝足<sub>一</sub>置<sub>二</sub>高木末<sub>一</sub>。因称<sub>二</sub>其驗<sub>一</sub>。公乃知<sub>レ</sub>実。遂樹<sub>二</sub>一寺<sub>一</sub>。今在<sub>二</sub>越前国<sub>一</sub>神宮寺是也。<sup>247</sup>

ここで注目すべき点は、神（神の子孫である豪族）が自らの身（神であること）を嘆き、仏教に帰依して救われたいということが述べられていることである。つまり氣比神宮寺における特色は仏教への帰依、仏教の修行によって神自身（豪族自身）を救済することに基本的な目的があったということがうかがい知ることができるのである。

### 3-4-2 若狭比古神願寺について

越前氣比神宮寺に次いで古い創建とされている神宮寺が若狭比古神願寺である。若狭比古神願寺の創建にかんする史料としては『類聚国史』巻180天長6年（829年）3月乙未条に記述されている。

『類聚国史』巻180天長6年（829年）3月乙未条には、

若狭国比古神。以<sub>二</sub>和朝臣宅繼<sub>一</sub>為<sub>二</sub>神主<sub>一</sub>。宅繼辞云。抛<sub>二</sub>檢古記<sub>一</sub>。養老年中。疫癘屢発。病死者衆。水早失<sub>レ</sub>時。年穀不<sub>レ</sub>稔。宅繼曾祖赤麿。歸<sub>二</sub>心仏道<sub>一</sub>。練<sub>二</sub>身深山<sub>一</sub>。大神感<sub>レ</sub>之。化<sub>レ</sub>人語宣。此地是吾住处。我稟<sub>二</sub>神身<sub>一</sub>。苦惱甚深。思<sub>下</sub>歸<sub>二</sub>依仏法<sub>一</sub>。以免<sub>中</sub>神道<sub>上</sub>。無<sub>レ</sub>果<sub>二</sub>斯願<sub>一</sub>致<sub>二</sub>災害<sub>一</sub>耳。汝能為<sub>レ</sub>吾修行者。赤麿即建<sub>二</sub>道場<sub>一</sub>造<sub>二</sub>仏像<sub>一</sub>。号曰<sub>二</sub>神願寺<sub>一</sub>。為<sub>二</sub>大神<sub>一</sub>修行。厥後年穀豊登。人无<sub>二</sub>夭死<sub>一</sub>云々。<sup>248</sup>

と記載されている。

ここで注目すべき点は、越前氣比神宮寺と同様に、比古神（大神／神の子孫である豪族）が神の身となり苦悩し、その身から逃れるために仏教に帰依したいと述べていることであ

---

<sup>247</sup> 藤原武智麻呂の夢に神が出てきて「私のために寺を建立し助けて欲しい。私は宿業によって長い期間神になっている。仏道に帰依し修行したい」と言われ神のために寺を建てたと記述されている。（埴保己一編『群書類従・第5輯系譜・伝・官職部』続群書類従完成会1997（平成9年）訂正三版所収「家伝」）（旧漢字を現代漢字に改めた。）

<sup>248</sup> 養老年間の間この地域で疫病・災害・凶作が多く発生した。そこで和赤麿が仏教に帰依し深山中で修行していると、比古神（大神／神の子孫である豪族）が人に化けて託宣を述べた。この地域は自分の住处である。自分は神の身を受けて苦悩している。仏法に帰依して神道を免れたい」と和赤麿に告げたところ、「和赤麿は道場を建立し仏像を造り、神願寺と呼ぶことにした。すると災害が無くなり人も死ぬことがなくなった。黒板勝美編『新訂増補國史大系第6巻類聚国史後篇』吉川弘文館2000（平成12年）新装版（旧漢字を新漢字改めた。）

る。先に掲載した達の神宮寺一覧表から若狭比古神願寺の創建時期を確認すると養老年中（717-723）であり、この時代の社会状況は劣悪であり、特に災害にかんしては先述した通り疫病や早魃・飢饉の多発によって民衆に大きな被害が出ていたことは確認したところである。当時、各地域の豪族は神の子孫として考えられており、その中で和赤麿は若狭比古神の子孫とされていた。だからこそ和赤麿にとって地域の民衆を救うことは神の子孫である自分の使命であると考えたのであろう。同時に民衆を救済するためにはそれまで信仰していた神祇信仰では民衆を救えなかったゆえに、新たな宗教である仏教によって救う必要があったのである。

### 3-4-3 多度神宮寺について

次に伊勢国の多度神宮寺について論じていく。基本的に神宮寺創建の史料については史料が少ないという制約があるが、多度神宮寺の場合には詳細な創建史料として『多度神宮寺伽藍縁起并資財帳』が残されている。

#### 神宮寺伽藍縁起并資財帳

以去天平宝字七年歳次癸卯十二月庚戌朔廿日丙辰神社以東有井。於道場満願禪師居住。敬造阿弥陀丈六。于時在人託神云。我多渡神也。吾經久劫作重罪業受神道報。今冀永為離神身欲歸依三宝。如是託説雖忍数遍猶弥託云々。於茲満願禪師神坐山南辺代（伐カ）掃。造立小堂及神御像。号多度大菩薩。次当郡主帳外從七位下水取月足銅鐘鑄造并鐘台儲奉施。次美濃国近土県主新麻呂三重塔奉起。次宝龜十一年十一月十三日朝庭使令四人得度。次大僧都賢璟大徳三重塔起造既畢。次天応元年十二月始私度沙弥法教別導伊勢美濃尾張志摩并四国道俗知識等造立法堂并僧房大衆湯屋。迄于今日遠近脩行者等。作備供養行事并寺内資財頭注如件。

（中略）

伏願私度沙弥法教并道俗知識等。頃年之間構造法堂僧房大衆湯屋。種々所脩功德先用廻施於多度大神一切神等。增益威光永隆仏教。風雨順序五穀豊稔。速截業網同致菩提。次願聖朝文武擎水滄善動乾坤。誓千代平朝万業常君。次願遠近有縁知識四恩濟挺塵籠共覺者。現在法侶等同蒙利益。遂会界外輪際有頂。早離閻浮俱奉極楽。<sup>249</sup>

---

<sup>249</sup> 天平宝字7年（763）12月20日、神社の東に井戸があり、そこを道場として満願禪師が住み、丈六の阿弥陀像を安置していた。その時にある人が神のお告げを受けた。その内容は、「われは多度神である。われは久しい間にわたり重い罪を作ってきた。その結果がいま、神として存在しているのである。だから、今こそ神としての身を離れるために仏教に帰依したいと思う」というものであった。この話を聞いた満願禪師は、神社の南の地を清め、そこに小さな堂を建て神像を安置して「多度大菩薩」と呼んだ。これが多度神宮寺の始まりである。

ここでもやはり宿業（重い罪）によって多度神という神の身になっており仏教への帰依（修行）によって神の身を離れたいと願っていると表現していることは注視しなければならない。また多度神宮寺の縁起では満願禪師・地元の有力者・僧・僧を派遣した朝廷というほぼ全ての権力者の力が集結して神宮寺が建立されているのである。さらに注目すべきは地域の有力者である新麿が三重塔を建てたことである。この地元の有力者という表現から新麿の身分は豪族と推測することが可能であろう。本来、豪族という身分は神の子孫とされていたゆえに、神祇を信仰し神祇祭祀を執り行う人物であったはずである。その豪族が三重塔という仏教施設を建てるということは、従来通りの神祇信仰だけではなく仏教信仰をも取り入れようとしていたのである。その理由は『多度神宮寺伽藍縁起并資財帳』にも記載されている通り、仏の力を得て、雨風は大地を潤し五穀豊穰になり農耕生活の安泰がもたらされることを期待することを理由に、仏教への祈りとなったのである。

#### 3-4-4 奥島神宮寺について

奥島神宮寺の由来について確認すると、

二日壬子。元興寺僧傳灯法師位賢和奏言。久住近江國野洲郡奥嶋。聊構堂舍。嶋神夢中告曰。雖云神靈。未脱蓋纏。願以佛力。將増威勢。擁護國家。安存郷邑。望請。爲神宮寺。叶神明願。詔許之。<sup>250</sup>

---

次に、多度郡の主張である水取月足が銅製の鐘と台をこの寺に納め、続いて美濃国の有力者である新麿が三重塔を建てた。

宝亀 11 年（780）11 月 13 日、朝廷は 4 人の僧侶をこの寺に与えた。続いて、興福寺の僧で大僧都の地位にあった賢環が三重塔を建立する。さらに天応元年（781）12 月、沙弥法教が伊勢・美濃・尾張・志摩 4 カ国の仏道にある者や一般民衆の寄進を集めて、法堂と僧房および、大衆湯屋を建て、多度神宮寺の伽藍が整っていった。

このような中で、多度神は仏の力を得て、その神威はいよいよ増して、この地域一体におよぶこととなり、風雨は順調に五穀豊穰として大地を潤し、五穀は地域の農耕生活の安泰がもたらされることを期待したのである、という話の内容である。（埴保己一編纂、太田藤四郎補『続群書類従』訂正 3 版第 6 刷第 27 輯下積家部「多度神宮寺伽藍縁起并資財帳」）

<sup>250</sup> 元興寺の僧、賢和が近江国野洲郡奥島に住み、堂を構えていた。ある日賢和の夢の中で奥島の神が「神の身であっても未だ心配や自由の身にはなっていない。そこで仏教の力によって国家を守護し村が良くなるようにしたいと思う。」というお告げを述べた。そこで賢和は奥島の神の話をお告げを天皇に述べたところ、神の願いをかなえるために神宮寺を建立する詔を出した。（筆者が現代語表現に訳し要約した。）（黒板勝美編『新訂増補國史大系第 6 卷類聚国史後篇』吉川弘文館 2000（平成 12 年）新装版）

という話である。

この話に宿業という文字は出てこないが原文を読むと蓋纏という言葉が出てくる。蓋纏は心配事とか自由を得ていないというような意味として解釈できる。この文書のなかで使われる蓋纏は神を輪廻の中に入れることによりそこから抜け出せないという意味において自由を得ていないと解釈するほうが妥当である。

さらにこの奥島神宮寺の話には帰依という言葉は出てこないが、仏力という表現を用いている。この仏力というものがどのようなものなのかという確定的な検証は難しいが、当時の仏教とは国家安泰を求めての読経や祈願が行われていたこと、仏教によって輪廻から脱することによって、ここでいうところの仏力とは神という宿業から離れ、国家を守護する存在になるべき力と推測して解釈することができる。以上のことから奥島の神は、神という宿業によって自由を得ていないという状況に置かれていることがわかる。そしてその宿業を仏教の力によって救われたいと願いさらに仏教の力によって国家・村の守護をという役割を果たすという事である。やはりここにおいても神が救われたいと願っていたと指摘できる。

#### 3-4-5 陀我大神（三上神社）神宮寺について

陀我大神（三上神社）神宮寺については『日本霊異記』下巻第24縁によってその伝承を記している。

この『日本霊異記』下巻第24縁を簡単に説明すると、近江国の三上神社に陀我大神という神様がいた。その神社のそばにあったお堂に、恵勝という僧が住みついた。その恵勝の夢にあるものが現れ、「わたしのためにお経を読んでください」と恵勝に言った。次の日、小さな白い猿がやってきて「この寺に住み、わたしのために法華経を読んでください」と言い、恵勝が「お前は誰か」と聞くと猿は「わたしは東天竺国の大王である。その国には千人の修行僧の従者がいたが、実益のある労働につかず、農業を怠りがちであった。そこで『従者が多くてはならぬ』と制限したが、そのことが罪業となってしまった。死後、猿の身になり神となったそこで猿の身を逃れるために法華経を読んで欲しい」と訴えた。そしてこの話の結末は、仏道を修めようとするのを妨げる者は、猿となる報いを受ける、<sup>251</sup>という話である。

この話は、前世に仏教の修行の邪魔をした悪因から神（猿）になってしまい、神の身から逃れるために法華経を読んでもらうことになっている。

ここにおいても陀我大神は神（猿）の身となり苦しんでいることが表現されている。そして仏教（法華経）の力で罪を懺悔することを望んでいるのである。

---

<sup>251</sup> 景戒撰述・中田祝夫校注・訳『新編日本古典文学全集 10 日本霊異記』小学館 1995

### 3-4-6 神宮寺創建のまとめ

以上のように本論文では①越前氣比神宮寺、②若狭比古神願寺、③多度神宮寺、④奥島神宮寺、⑤陀我大神（三上神社）神宮寺、について、どのような背景（理由）によって建立されたのかを確認し考察した。改めて各神宮寺創建目的をまとめると以下ようになる。

- ① 越前氣比神宮寺は仏教の修行によって神自身（豪族自身）を救済することを目的としていた。
- ② 若狭比古神願寺は比古神（豪族）が神の身となり苦悩し、その身から逃れるため仏教に帰依することを目的としていた。
- ③ 多度神宮寺は宿業（重い罪）によって多度神という神の身になっており、仏教への帰依（修行）により神の身を逃れることを目的としている。
- ④ 奥島神宮寺は神という宿業によって心配や自由の身になっておらず、仏教の力によって宿業から逃れ国家・村の守護することを目的としている。
- ⑤ 陀我大神（三上神社）神宮寺は宿業によって神（猿）の身になっておりその宿業から逃れることを目的に法華経を読んでもらおうとしている。

つまりこの五つの神宮寺創建の目的は神の身になることが宿業であることが記述されているのである。そうしてこの神の身という宿業を仏教の力によって逃れることを目的としている。この目的（願い）を成就するために神宮寺を建立したのである。

### 3-5 地方豪族と民衆の神宮寺

先述したように各神宮寺建立の縁起を検証したが、そのいずれもが仏教の力によって神（神の子孫である豪族）の身から逃れたい・解脱したいというものであった。そこで本節では神宮寺創建（神身離脱）から地方豪族と民衆の信仰の変化を見るために、地方豪族・民衆と中央との関係を土地制度の変遷や税制度の変化から信仰に与えた影響を論じることを目的とする。

#### 3-5-1 土地制度変遷とその影響

仏教公伝から神宮寺創建の時代については、中央からすれば律令国家体制への移行時期の道程であり地方社会は中央国家によって支配される対象へとになっていく時期であったことが理解される。特に律令国家の基本的な支配としては、民衆に対して中央国家の一元管理（公地公民制や税制制度）が肝心となる。そこで本項では土地制度の変遷について論じていく。

最初に地方豪族に影響をあたえた事象としては645年の乙巳の変、翌646年に大化の改新の詔が發布される。大化の改新の目的については、関晃によれば「律令国家の建設とは、私民制と世襲職制に基づく旧来の氏姓制度を否定し、隋・唐の律令制度を採用して、

公地公民制と官僚制に基づく高度な中央集権体制を実現すること」<sup>252</sup>と論じている。

つまり中央集権国家という目標を達成するためには公地公民制の成立が何よりも重要であったことが推測できるのである。当時における国内の社会状況からすると、各地域の神の子孫である豪族が土地・民衆を私的に所有していた時期である。中央勢力が国家を統一する際の重要な目的となるのが豪族から土地と民衆との解放であったのである。つまり中央勢力の一つの目的として、いわゆる私民私地を否定すること（天皇による直接的な土地と民衆の支配）が条件であったと考えなければならない。ここでの注目すべき特徴として、中央集権国家を建設する際に豪族からの土地・民衆の解放が条件となっていたということを、逆説的に考えれば当時の地方豪族の勢力が極めて強大であったということの裏返し表現でもある。地方において豪族の権力が非常に強い状況の中で、中央側からしてもただで地方豪族の民衆・土地を強制収用したわけではなく、地方の在地支配者として一定の地位を保証し、地方の管理を任せたとのである。

その一方で地方の土地支配は本来、地方豪族（神の子孫であり古墳時代からの首長）の専売特許であった。律令制にともなった土地の解放は、地方豪族の土地を強制的に取り上げ再分割するということにつながり、それははからずも地方豪族の支配力を低下させることへの道筋でもあったのである。

### 3-5-2 税制度改革とその影響

中央社会が地方社会に影響を与えた大化改新の詔には公地公民の改革だけではなく、税収の改革も同時に行われた。大化改新の詔の第4条には「旧来の賦役を廃めて、田の調を施行せよ<sup>253</sup>」と定められている。

当時の生活環境を知るためには、とりもなおさず一般民衆に対する「税」の徴収に関する上で解が一番の近道になると考えられる。そこで本項では当時の税制度に関して確認する査証を行う

古代の税制に関しては「祖・庸・帳・雑徭」（出挙）の種類がある。しかし、農民の重い負担となったことが「祖・庸・調」という税だけではなく、「運搬」や「徭役」「雑徭」「仕丁」・「兵役」など多岐にわたるものであった。特に「兵役」は厳しい負担であり、その内容は労役期間中そのうち1年間は京に入り衛土府統括下の宮城の守護に当り、3年間は防人として大宰府に属して西国の警備にあたったとされる。西国の警備期間は必ずしも守られたわけではなく、故郷へ帰れない者も存在したといわれ、『万葉集』に詠まれている「防人歌」として残るほどの過酷なものであった。

過酷な重税による生活環境の中で、農民を中心とした一般民衆の人々は想像を絶する過

---

<sup>252</sup> 関晃『大化改新の研究（上）』関晃著作集1 吉川弘文館1996（平成8年）

<sup>253</sup> 小島憲之・直木孝次郎・西宮一民・蔵中進・毛利正守、校注・訳『新編日本古典文学全集 日本書紀第3巻』小学館1998、本文中では現代語訳を提示している。

酷な世界であっただろう。そのような世界で日々生きてきた一般民衆は苦しさから逃れるために、地方豪族や富裕者支配者層に対し様々な抵抗を始めるようになる。大化改新以降の時代は律令制にのっとり、個人・身分の区分により人間が人間によって支配される時代であった。過酷な奴隷社会制度や税に苦しみ、戸籍が登録された土地から逃亡を図ることや戸籍をごまかすこともいとわなかったことが記録されている。このような生活環境に苦しんだ農民の1つの抵抗手段が、税の取り立てから「逃げる」ことであった。その例として『続日本紀』の中に衛士が逃げ出す記事が以下のように確認できる。

元正天皇養老6年(722)

2月23日次のような詔をした。

去る養老5年3月27日、兵部卿・従四位上の阿倍朝臣首名らが次のように奏言した。『諸府(衛門府・左右衛士府)の衛士がしばしば語り合って逃亡しますが、これを禁止することが困難であります。そのわけは、彼らは壮年にして役につき白髪の老人になって郷に帰るからです。その苦しみは大へ深く、ついにおだやかな法律でさえ犯すことになるわけです。でき得れば今後衛士の役を三年交代とし、故郷を思う心を慰めてやりたいと思います』と。<sup>254</sup>

このように入京した農民が今度は京から逃げ出した記事が見受けられる。しかし、逃げ出した人は入京した人々に限らず、戸籍のある自分の農地を捨てて他国へと逃げ出してしまい浮浪人となる者も多く数えられた。同じように『続日本紀』には流浪する農民への罰則と国司に対する責任が記載された一文があるのを簡単にまとめると、「本籍地を離れて流浪している者はその国の法に従わせよ。私腹を肥やす国司・群司は国家の大きな害虫のようなものである」<sup>255</sup>と書かれている。

過酷な「税」から逃れるために農民の「逃亡」が多かったことは、史書に記載されるほどの大きな問題であったことを史料から知ることができる。

さらに「祖・庸・調」を逃れるために戸籍を偽装することもあったといわれている。「税」の負担は青年男子の21歳から60歳が中心となっており、その負担から逃れるために性別を偽ることや年齢を詐称したとされる。戸籍作成が厳格だった奈良時代前半では難しいことであったが奈良時代後半になると厳格さに綻びが出てきて戸籍偽装が多くおこなわれるようになって行くのである。上記に見たような一般民衆・農民の反抗的な行動を通して奈良時代後半になると「祖・庸・調」の税率が改められるようになる。例えば雑徭の日数は半分になり、兵役は廃止され、東国防人は廃止に追い込まれた。また税を納めることが厳しく未納となる問題もあり、このような問題は『続日本紀』に次のような記事が書

---

<sup>254</sup> 宇治谷猛『続日本紀(上)全現代語訳』講談社1992

<sup>255</sup> 宇治谷猛『続日本紀(上)全現代語訳』講談社1992

かれるほどである。

桓武天皇延暦5年（786）

4月11日天皇は次のように詔した。

諸国が貢納する庸や調、その他年間に計画を立てて納める物品は、いつも未納があつて、いずれも国家の用途に不足をきたしている。積年の慣習が次第に長くなり、弊害はすでに深刻である。まことにこれは国司や郡司が互いに職務を怠っているのが原因である。ついには物資を民間に横流しし、そのために官有の倉は欠乏している。また政治に臨んで民を治めることに関しても、多くは朝廷の委任した主旨に背いている。私欲がなく公平で職務にかなう者は、百人に一人もいない。逆に漁師が魚を漁するように他人の物を勝手に奪い取って我が身を潤している者が十人中九人はいるであろう。これでおそれ多くも官司と言っている。どうして、このようなことになるのであろうか。その者の行状を調べ、事柄に応じて降位させたり、やめさせたりせよ。

256

という記事は、税の問題的な状況に対しての嘆きとその対応という内容になっている。以上のように『続日本紀』記事内容から税制度改革の影響を見てきたが、そこで表現されていることは、過酷な税制度によって民衆が疲弊・逃亡し行方不明になることも多かったことが確認できることである。つまり民衆にとってみれば、当時の社会状況は天災などで五穀の凶作が当たり前のことであり、なおかつ、新たに始まった税制度によって民衆は生きることすらも保証されない世界に日々を生きていたと認識することができるのである。

### 3-6 地方豪族による地方支配と地方豪族の苦悩

地方豪族の支配権にさらに大きな影響があったのが、701年に成立した国郡里制が成立したことである。米田雄介によると、

八世紀の郡司の補任状況を調査すると、大化前代の国造やそれに順ずるような地方豪族に系譜を引くものも少なくない。律令国家の成立に当たり、地方の伝統的な勢力をもっているものたちの権力を排除して、新しい人々を地域の支配者とし、新たな地域支配をおし進めるだけの権力を中央政府がもっていなかったためと考えられよう。<sup>257</sup>

と述べている。日本の700年代は奈良時代であり中央集権国家への道筋を辿る過程である。その中で国郡里制が成立するが、米田も述べるように、中央主権国家を造るならば、

---

<sup>256</sup> 宇治谷猛『続日本紀（下）全現代語訳』講談社1995

<sup>257</sup> 米田雄介『古代国家と地方豪族』教育社1979

地域の支配者である豪族を排除し国家権力の強化を図るべきである。しかし中央社会の権力体制が安定せず地方豪族を地方維持の主体として任用するほかなかった。このような事態は豪族にとってみれば一定の権力・地域支配権が維持されたと考えられる一方で、中央社会から常に緊張感を持った締め付けにあっていたと考えられる。つまりこの701年前後の社会状況を考えると、飛鳥浄御原令から大宝律令という中央国家支配による新しい制度によって中央から地方への締め付けはあったと推測できる。しかしながら、当時の信仰形態であった神祇信仰を否定する状況も見られず、また仏教も神祇信仰と同様の信仰形態を保ち神仏がそれぞれに信仰されていた。つまり701年前後では未だ神仏習合思想は成立していなかったと指摘できる。

当時の中央社会をみると、地方豪族を手中に収め、管理することがその目的の一つであった。それと同時にもう一つ中央社会にとって重要なことは、地方からの税の確保であった。当時の税の収集にあたった人物は国司でも郡司でもなく、里長の職務であった。当時の里制は2,3の自然村を合わせて50戸で構成されており<sup>258</sup>、霊亀元年(715年)に里制は郷里制に変更になった。郷里制は従来の里を郷へと呼び方を変えたものであるが、米田に言わせれば「権力者についていえば、従来の里長をあらためて郷長とし、新しい里に里正をおいたことである」<sup>259</sup>とし、新しい里の基盤については「従来の里のなかにふくまれていた2,3の自然村落で、それが新しい里として国家的に編成されたのであろう」と考察している。このことは一般民衆の生活基盤となっている居住地は自然村落であったとみることができる。

生活基盤が自然村落であるという事の部分で注目されることは、国家の中央集権が進み律令国家へと邁進する中、715年の郷里制へと地方社会が変化する時点においては地方豪族がその地域の実質的支配権を持っていたと考えることができる点である。

その一方で青木和雄は律令国家の成立と地方豪族との関係の変化を、

律令国家の成立は、その間に国造クラスの地方豪族の政治的、社会的な地位や勢力をすっかりかえてしまった。君主から役人になりさがったといってもいいくらいである。<sup>260</sup>

という指摘がある。さらに青木は中国の歴史書を考察した結果、

当時の倭国の数は121になる。ところが律令時代の郡の数となると、10世紀はじめの『延喜式』では591、8世紀はじめの大宝律令施行当時でも五百数十であろう。数字

---

<sup>258</sup> 米田雄介『古代国家と地方豪族』教育社1979

<sup>259</sup> 米田雄介『古代国家と地方豪族』教育社1979

<sup>260</sup> 青木和雄『古代豪族』小学館1974

で表現すれば百二十余から五百数十への変化ということになる<sup>261</sup>

と述べている。また地方豪族の権力が低下したことについても、律令国家成立の道程では、地方豪族の権力を低下させて中央権力への服従化という道筋はしごく当たり前の出来事であったとみることができる。

ここで、ここまでの考察過程を少しまとめていくと、律令国家制定のために当時の地方国家（地方豪族の占有地）121という倭国の数から500以上の郡に分割した結果、郡司候補には旧来の地方豪族層だけではなく、一般民衆の中で高い身分の人物が採用されたと推測できる。このように純粋な豪族の採用だけに限らなかったために地方豪族の弱体化が起こったと考えられる。一方で山口英雄が「律令制の地方支配を実行あるものにしたのは、郡司ら地域の支配層がもっていた民衆を統率する権威、実質的な支配力であった」<sup>262</sup>と論じているように、地方豪族の権力はある程度低下したものの、地域の統一者であること自体に変化はなかったと考えることができる。

また豪族の中には郡司になれなかった者がいたとしても場合によっては、里長に登用されたと考えられる。なぜならば、当時の徴税係は里長であったことに関係する。この徴税役に国家が任命した新しい人物に税の取立てを任せるよりも旧知の人物である豪族（豪族でなくてもその地域を取りまとめていた人物）を使い徴税した方が円滑に進むと考えられるからである。さらに715年に里制が郷里制に変化した際に里長を郷長としていることから、地方豪族の地位・権力や影響力はある程度確保されていたと考えるべきである。その証左として、715年までに創建された神宮寺は三谷寺・若狭比古神願寺の2例を数えるだけである。後述する地方豪族と神身離脱説、神宮寺創建の関係を考えると律令国家制定のために従来の権力や影響力は減少傾向にあるものの、従来の神祇信仰から仏教信仰へと信仰を変化させる必要性はなかったのである。

以上のことから地方の豪族や民衆の信仰をある程度確認できたのではないかと考えられる。また米田は村落と民衆の信仰形態と律令国家がどのような関係を結んでいたのかについて検証した結果、米田は

各自然村落に神社が少なくとも一社があり、それぞれが村落住民の信仰の中心であり、生活の中心になっていた可能性を推測される。<sup>263</sup>

と論じており、自然村落に住んでいた民衆の主たる信仰は神祇信仰であったとみること

---

<sup>261</sup> 青木和雄『古代豪族』小学館 1974

<sup>262</sup> 山口英男「地域社会と国郡制」歴史学研究会・日本史研究会編『日本史講座』第2巻 東京大学出版会 2004

<sup>263</sup> 米田雄介『古代国家と地方豪族』教育社 1979

ができそうである。

このような自然村落は地域的まとまりを持ちながら「小首長とよばれる支配者によって支配されていたらしい」<sup>264</sup>とされており首長と地域社会の主従関係については、少なくとも律令国家成立初期段階では中央社会の締め付けがあったとしても、従来、地域の支配者層であった立場にあったものが、相も変わらず地方の盟主として地域を支配する権力を握っていたと把握できる。

また米田は8世紀以降の自然村落については、

八世紀初頭からますます厳しい国家的収奪や、不安定な生産条件（たとえば低劣な耕地、肥料の未開発、自然にたいする抵抗力の弱さ）などに規制され、自然村落のなかにも階級分解の波は押し寄せてくる。一方で階級的に成長するものがある反面、没落するものものではじめてくると、国家的収奪はしだいに円滑を欠くようになる。このため律令国家は、このような自然村落を行政機構として編成し、収奪の基盤を強化しようとしたのではなかったろうか。<sup>265</sup>

と記している。つまり米田のいうところの律令支配と地方の自然村落の関係を見ても、8世紀初頭までは地方豪族、里長、小首長の権力はある程度確保されていたと考えられる。ここで改めて地方社会の豪族や民衆の信仰についてまとめると、以下の二点についていうことができる。

一点目は地方村落（自然村落）に生活の拠点を置く村落住民、いわば民衆であるが、その生活の中心には神社があったということである。神社とは神祇信仰の祭祀の場所である。ということは民衆の信仰の中心は神祇信仰であったということになる。そして、この神祇信仰を通して何を願ったのかということにかんして、『続日本紀』を見ると、飢饉や早魃などによる五穀の凶作の解消であり、疫病から身を守ることであったのである。つまり日々生きている生活環境の改善を願ったと述べることができるのである。

地域社会を支配していた豪族は神の子孫とされており、神祇祭祀を執り行う祭主の役目を持っていたとされる。神祇祭祀の司祭者という立場は神祇信仰を信仰するものである。ここで一度、地方豪族が神祇信仰に何を祈っていたのか、何を願っていたのかということを考えると、二点目としていえることが、民衆と同様に天災の防止や五穀豊穰によって地域社会が安泰であり、かつ自分の豪族という地位・権力が保持されることを望んだと考えられる。神宮寺が建立された前後の時代は『続日本紀』において確認できるように自然災害や五穀の凶作が当たり前のように起きた時代である。神の子孫（豪族という身分）である豪族であっても解決できない事態において、神は苦しんでいる、言い換えれば神の子孫である豪族も苦

---

<sup>264</sup> 米田雄介『古代国家と地方豪族』教育社 1979

<sup>265</sup> 米田雄介『古代国家と地方豪族』教育社 1979

しんでいる、それゆえにこそ豪族は神祇信仰だけではなく仏教をも信仰し神宮寺を建立したのである。

### 3-7 第3章まとめ

以上のように本章では神仏習合思想の最初期の段階とされている神宮寺建立と神身離脱説がなぜ発生したのかについて当時の社会状況といった背景から豪族や民衆は神仏に何を祈ったのか、という点を論じたのである。

定説とされている 538 年の仏教公伝当時において、神祇信仰と仏教とは基本的には日本の神と外国の神という認識の違いしかなかったと述べることができ、崇拜・排仏論争自体もその整合性を問うことよりも、政治的動乱が記録されていたと指摘できる。

また神宮寺が建立された時代についての社会状況を『続日本紀』から確認した結果、飢饉・旱魃といった自然災害によって五穀の実りは少なく、疫病の多発によって民衆の生きる世界そのものが崩壊の兆しを見せていた時代であった。このような時代・社会背景のもと、民衆の基本的な信仰形態は各村落に存在していた神社を主体とした神祇信仰である。だが日々を生きることに苦しんでいた当時の環境では自分たち（民衆）の生活環境が改善されるのであれば神祇信仰でも仏教信仰でもどちらでもよかったのである。つまり基本的には神祇を信仰しながらも神祇信仰だけでは生活が改善しなければ仏教をも信仰しようとしていたという民衆の信仰とその願いについてまとめることができるのである。

また地方豪族の信仰の場合、基本的に地方豪族も民衆と変わらずに生活環境や地域社会の安泰を求めている。しかし民衆の立場と唯一違う部分は、豪族という地域社会の権力を失わないという願いがあったことである。地方豪族はその地方の神の子孫とされており、五穀豊穰を中心として地域社会の永続した安泰を与える存在であったのである。神の子孫とされているということは、基本的に地域社会の神社、自然村落の神社において神祇祭祀の祭主として祭祀を執り行う存在であった。しかし神祇に祈っても五穀豊穰は達成されず、疫病によって民衆は死んでいくことが当たりまえという状況でもあったのである。この地域社会の不安定が当たり前であると固定化されてしまうと豪族は地域社会を治めることができず、民衆からしてみれば豪族は地域社会を守護する神の力を失ってしまったと認識してしまう。それゆえ神祇を信仰しても報われない、結果が出ないという神の苦悩を神宮寺の縁起は表現しているのである。その神の苦悩（豪族の苦悩）を解消するために神祇信仰だけではなく、仏教をも信仰し地域社会を治める手段としようとしたのである。

## 第4章 『日本靈異記』の神仏習合

本章では、神仏習合がどのような過程を経て成立・展開したのかという点について、民衆の信仰の変遷を仏教との関係から、つまり民衆は仏教に何を求めていたのか、従来の神祇信仰ではなぜ靈験が現れなかったのかについて考察する。

その場合、日本最古の仏教説話集とされている『日本国現報善悪靈異記<sup>266</sup>』（以下『日本靈異記』と略記する）が民衆の信仰を知る上で最も参考になると考えられる。なぜならば、『日本靈異記』の成立は787年（延暦6）から822年（弘仁13）頃と推測されているからである。その撰述者は諾楽右京薬師寺沙門景戒であり、上・中・下の3巻、合計116の話から成り立っている。仏教の流布を目的として編纂されたものであるがゆえに、編者である景戒が従来の神祇信仰である神をどのようにして取り込んでいったのか、どのようにして民衆を相手に仏教を流布させていったのか、という神と仏とのかかわりあいを論じるうえで注目すべき作品であるといえるからである。

### 4-1 研究方法とその妥当性

古来、日本文学の研究方法としては、哲学的研究方法と文献学的方法がとられてきた。垣内松三の言葉を借りて哲学的文学研究を述べるならば、

言語及文学の研究に生理・心理・社会学其他の学科が参与するに従って、それらは補助学科として言語及文学の研究の外に立つものでなく、次第にその本質の研究の中に織り込まれ。<sup>267</sup>

というように学際的研究方法が望ましいとされる。また文献学的文学研究とは「註釈・考証・編纂等の作業」としている。

その一方で日本文学研究の一つの問題点として哲学的研究方法と文献学的方法とが分断し相互関係が成り立っていないことがあげられている。

このように研究が分断している中で体系的に文学史を研究する方法の一つに文学現象研究がある。垣内によると文学現象学とは、

その社会層に生きる作家の個性は自らその風貌を帯びて、その現実に安ずることを得ない理想が、夢の如く、幻のように、文字の上に現れて来る。ここに社会現象と文学現

---

<sup>266</sup> 景戒撰述・中田祝夫新編日本古典文学全集10『日本靈異記』小学館1995、なお、本論文での『日本靈異記』の引用はすべてこれによる。

<sup>267</sup> 垣内松三「日本文学研究方法」日本文学研究資料刊行会編『日本文学研究の方法古典編』有精堂1978（昭和52年）

象との関係は創造的個性の問題として、社会的・生理心理的・精神物理的に考察せられる。<sup>268</sup>

と述べている。

この文学検証学的アプローチ方法が本論文で文学を史料として扱う際に大きなポイントになりうるのである。本論文で『日本霊異記』を扱うということは、単なる『日本霊異記』という文学研究にはなり得ないということである。『日本霊異記』が仏教説話集であるという事実は、まずもって仏教が日本に受容されなければならない。しかも第4章にて先述した通り神と仏の融合という神仏習合の初期段階である神宮寺の建立に関する話が『日本霊異記』には撰述されている。つまりこの神宮寺建立の話が撰述されている時点で、神仏習合思想を研究するにあたり、『日本霊異記』は切り離せないかかわりを持っているのである。

さらに詳しくは後述するが、『日本霊異記』は民衆に仏教を流布させるという目的で編纂されたものであることは周知の事実である。ということは従来の神祇信仰である神ではなく新しい信仰である仏教を民衆に伝える役割を『日本霊異記』は果たしていた可能性を指摘できるのである。すなわち民衆への仏教流布という民衆信仰の視点（神観念の変化）から仏教に何を求めていたのかという考察を行う点からも『日本霊異記』は重要な資料となる点となり『日本霊異記』を神仏習合思想や民衆信仰の変化を検証する史料として十分な妥当性があるといえる。

#### 4-2 『日本霊異記』編纂当時の社会状況

『日本霊異記』と関連して神仏習合思想や民衆信仰の変化などを論じる前に、編纂当時の社会状況を確認する必要がある。

『日本霊異記』の成立は787年（延暦6）から822年（弘仁13）頃であり、その詳細な社会状況は第4章にて検証したところであるが、政治的動乱や天災による飢饉の多発により社会的不安が増加していった時代・社会なのである。本節では改めてどのような社会的不安について検証するまでもないが、本章の展開上必要とされる社会的状況のみ確認的に示しておく。

当時の社会状況をよく表しているのは『万葉集』<sup>269</sup>に収められている山上憶良の「貧窮問答歌」であろう。本論文では改めて「貧窮問答歌」を提示しないが、その内容から当時の農民が極めて過酷な生活環境にあったことが理解できよう。

次に農民にとって重要な当時の土地制度の変遷についても確認していく。土地制度における重要な分岐点となっているのが、まず645年の公地公民制であろう。土地の公民化は

---

<sup>268</sup> 垣内松三「日本文学研究方法」日本文学研究資料刊行会編『日本文学研究の方法古典編』有精堂昭和1978（昭和52年）

<sup>269</sup> 小島憲之・木下正俊・東野治之校注訳、新編日本古典文学全集7『万葉集』小学館1994

古代律令国家体制の要となる重要な政策であった。当時は私有地であった土地が国のものとなり租税の義務が発生し国民の生活が大きく変化していった。次いで、701年には班田收受法が本格成立し農地の支給・収用に関する重大な法体系が整っていった。しかし租税の重い負担などにより逃亡する農民が続出し次第に形骸化していくことになる。

土地制度が形骸化すると、朝廷・貴族を中心とした中央官僚と地方豪族・一般民衆の生活格差は縮まるどころか拡大するばかりで貧困の一途をたどるものであった。労役として諸国に派遣されていた人々は、労働の厳しさから逃げ出す者もいたことは記録にも残っている。労役の義務が終わり、自国へ帰ろうにも食料が確保できず、いたるところで餓死するという出来事も日常であった。そのような時代・社会の中で723年には三世一身法が発布され、さらに続いて班田永年私財法が施行されるにもかかわらず田は不足し、重税から逃れるために浮浪者が続出した。公地公民制が制度化されてからわずか100年前後で土地制度の崩壊、さらに律令制度が崩壊し社会は完全に疲弊している状態であった。

このような過酷な身分社会制度や税の取り立てから逃げた民衆についても『続日本紀』<sup>270</sup>の記事として見ることができる。また逃げた農民は浮浪者となる者も多かったとされる。それは『続日本紀』など史書の記事にされるようなほどの大きな問題であった。つまり、農民は律令体制のもと、公民として国家に把握・管理されており、その税は過酷であり、人として最低限の活動である日々生きることで体が脅かされる社会環境であったと推測できる。

さらに当時の自然環境についても確認すると、古代当時においても自然災害や飢饉、飢餓が多発していることは『続日本紀』に記載されている。自然災害による人的被害、精神的被害、住居環境の被害は甚大であったと指摘できる。古代において人間が日々生きる世界では人間の力だけでは物事を解決することに無力であった事態が目の前にあらわれていたのである。このような社会経済状況の中で一般民衆や地方有力豪族が金銭面でも精神面でも疲弊していた事は明白である。

当時の古代人はこのような天災などの人知を超えた力に対して畏怖の念・畏敬の念を抱き、自然をカミとして信仰していた。人の知恵や力が及ばない現象に対して全て世の定めと受け入れていたという事は想像に難しくない。

この全てを受け入れるという考えは「自然（しぜん）」を当時「自然（じねん）」や「おのずから」と表現していた思想に現われている。しかし、このような苛酷な社会状況、生活環境の中で「おのずから」では全てをしぜんのあるがまま受け入れることができなくなってしまった。その中で仏教の流布・因果応報の理を民衆に教え広めるために『日本霊異記』が編纂されたのであるということをしかりと理解しておかなければならない。

#### 4-3 『日本霊異記』編纂意図の確認

先述したように、天皇や朝廷といった中央社会の上流階級・貴族以外は現在では想像でき

---

<sup>270</sup> 黒板勝美編『新訂増補國史大系第2巻続日本紀』吉川弘文館2000（平成12年）

ない過酷な社会環境のなかで日々の生活を営んでいた。このような社会環境を背景として「おのずから」的思考では全てを受け止めることができえない状況になっていたのである。つまり当時の神祇信仰（神）では過酷な社会状況を改善させることができなくなっていたともいうことができる。すなわち、地方豪族や民衆からすれば、直接的利益をもたらさない神祇信仰（神）に願うよりも、新しい神（仏教）によって生活環境の改善を願う必要性があったと考えられる。そこで従来の神祇信仰ではなく、新しい思想（仏教）を流布させるために『日本霊異記』が編纂されることとなる。そうした中『日本霊異記』の編者である景戒がどのような意義・願いをもって編纂にあっていたのかについて検証する。

『日本霊異記』には諾楽右京薬師寺沙門景戒と編者である景戒の名が記されていることに注目すべきである。俗名ではなく、沙門景戒と書かれている。沙門とは出家した修行僧のことを指すため、仏教者として明確な意識のもとに記していることがわかる。例えば『方丈記』の最後に「桑門の連胤<sup>271</sup>」という署名みられる事例がある。『方丈記』の著者は鴨長明であることはすでに知られていることだが、『方丈記』作成時には俗名の鴨長明ではない、という意味をあらわしている。それと同じで、景戒の場合は仏教者の意識で仏教を流布させることを目的に『日本霊異記』を編纂したことを意味すると考えられる。このような署名や内容を踏まえて『日本霊異記』は日本最古の仏教説話集であるといわれるゆえんである。

改めて『日本霊異記』をみると、その正式な書名は『日本国現報善悪霊異記』である。これは題目通りに、日本国における善行・悪行はすべて良い報い・悪い報いとして現れるという意味として理解することができる。

次に上巻・中巻・下巻の各序文から編纂意図や景戒の仏教流布の意識がうかがえる箇所を抜粋して理解を深めていく。

まず上巻序文<sup>272</sup>である。

- ①愚痴の類は迷執を懐き、罪福を信なりとせず。深智の儔は内外を観て、信として因果を恐る。
- ②是に諾楽の薬師寺の沙門景戒、熟世の人を躡るに、才好くして鄙なる行あり。利養を

---

<sup>271</sup> 今成元昭によれば『方丈記』は江戸時代にあつては仏教文学だと考える人が圧倒的に多かったのだが、明治の末頃からこの作品に対する評価は全く変わり、世間の厳しい現実を遁がれて山林に隠遁した鴨長明が、その閑居の楽しみを記した随筆であるという見方が主流を占めるようになった。ところが最近、『方丈記』は末尾に「蓮胤」と署名されている通り俗人鴨長明ではなくて出家した長明つまり蓮胤聖人が仏教者としての自覚のもとに筆を染めたところの緻密な構造をもった作品なのであって、遊閑趣味人の随筆などでは決してないという江戸時代にも増した仏教文学観が提出されて議論が盛んになった、と指摘している。（今成元昭ほか『宗教と文学』秋山書店 1977（昭和 52 年））

<sup>272</sup> 景戒撰述・中田祝夫新編日本古典文学全集 10『日本霊異記』小学館 1995

翹て、財物を貧ること、磁石の鉄山を挙して鉄を嘘フヨリモ過ぎたり。他の分の欲ひ己が物を惜しむこと、流頭の粟の粒ヲ碎キて、以て糠を啖ムヨリモ甚だし。或は寺の物を貪り、犢に生まれて債を償ふ。或いは法僧を誹りて現身に災を被る。或いは道を殉め行を積みて、現に験を得たり。或いは深く信じて善を修め、以て生きながら祐に霑ふ。善悪の報いは、影の形に随ふが如し。苦樂の響ハ、谷の音に応ふるが如し。見聞きする者は、甫ち驚き怪しび、一卓の内を忘る。慚愧する者は、倏に悸キシ惕み、起ち避る頃を忿ぐ。善悪の状を呈すにあらざるは、何を以てか、曲執を直して是非を定めむ。因果の報を示すにあらざるは、何に由りてか、悪心を改めて善道を修めむ。

③何ぞ、唯し他国の伝録をのみ慎みて、自土の奇事を信じ恐りざらむや。粵二起ちて自ら矚るに、忍び寝ムコト得ず。居て心に思ふに、默然ルコト能はず。故に聊かに側二聞けることを注し、号けて日本国現報善悪靈異記と曰う。上・中・下の参卷と作し、以つて季の葉に流ふ。

④祈ハクハ奇記を覽む者、邪を退けて正に入れ。諸悪莫作、諸善奉行。

次に中卷序文<sup>273</sup>である。

⑤悪因は轡ヲ連ねて苦しき処に趁る。善業縁に攀ヂテ安き堺を引く。

⑥庶はくは拾文を觀む者、天に愧ぢ人に慙ぢ、忍びて事を忘れ、心の師と作して、心を師とすること莫れ。

⑦仏性の頂に登り、普く群生に施し、共に仏道を成ぜむ。

最後に下卷序文<sup>274</sup>である。

⑧世を觀るに、善を修する者は、石の峯の花の若し。悪を作す者は、土の山の毛に似たり。

⑨既に末劫に入りぬ。何ぞ仵めざらむ。喃レ汎く言惻む。那か劫災を免れむ。

⑩記ゆること無くして罪を作せば、記ゆること無くして怨を報ゆ。何に況や悪心を発して殺さむときに、彼の怨報無きことあらむや。悪を殖うる因と、怨悪の巢とは、是れ吾が迷へる心なり。福因を作して、菩提を鑿るは、是れ我が寤れる懐なり。

⑪奇異しき事を注して、言提フル流に示す。手を授けて勧めむと欲ひ、足を濡ギテ導かむことを欲ふ。庶はくは、地を掃ひて共に西方の極樂に生れむ。

というように、景戒は各卷序文に記している。

こうした各卷の序文を読み進めていくと、景戒がなぜ『日本靈異記』を編纂するに至った

<sup>273</sup> 景戒撰述・中田祝夫新編日本古典文学全集 10『日本靈異記』小学館 1995

<sup>274</sup> 景戒撰述・中田祝夫新編日本古典文学全集 10『日本靈異記』小学館 1995

のか、経緯について当時の世界観から理解することができるのではなからうか。

この序文を要約すると、当時の世の中は末法思想の世界で、多くの人々は自分の欲求のまま生きており、後世や現世において悪行の報いを得ている。善行をしている人は善の報いを得て幸福に生活している。しかし、悪行をしている人は雑草のように多くいて、善行を行っている人は極めて少ない。しかも他国の不思議な話は信じるのになぜ日本の不思議な話はなぜ信じないのか、そんな世の中を、景戒は憂い嘆いていたと受け取ることができる。そこで景戒は日本の不思議な話を聞き集め因果応報の具体的な事例を示しながら善行を勧め、悪人・悪行を行っている人を救い導こうという目的から編纂したのである。中田祝夫は各巻序文を通して「中国の仏教説話集にならって日本の奇事を集めた。これによって人々に善因善果、悪因悪果の応報のすみやかなることを知らせ、現世の行動の規範としたい」<sup>275</sup>と編纂意識を読み取っている。『日本霊異記』全体の説話を通して中田は「各説話にも人間救済の具にしようとする意図がはっきりと感じ取れる」<sup>276</sup>と述べている。

そこで景戒はどのような人々を仏教の道へ導こうとしていたのであろうか。景戒がこの『日本霊異記』を誰に対して、誰を想定して読み聞かせようとしていたかについて宇佐美正利は、

景戒が対象として考えた相手は僧侶ではなく、あくまでも俗人であったのである。それゆえ俗人でも簡単に理解できる現象でもって善悪の報いを示し、因果応報の理を説明した。<sup>277</sup>

と論じている。このことから景戒が『日本霊異記』を読み聞かせる対象として、地方豪族や一般民衆を対象としていたと当然考えられることである。

また『日本霊異記』の因果応報説話は一般民衆に仏教の教化を図るにはうってつけの題材であった。その理由としてあげられることは、一般庶民層に対して仏教の因果応報の理、善悪応報を説くためには現世利益という感情に訴えるのが極めて有効かつ効率的であったからであると述べることができる。

#### 4-4 『日本霊異記』上巻第一縁と神仏習合との関連について

以上のように神仏習合の研究を行うのに『日本霊異記』を扱う妥当性と編纂意義を検証した。その結果、従来の神祇信仰では立ち行かなくなった時代に対して、地方豪族や民衆は新しい思想（仏教）に対して現状の社会不安を打破するという願いを託す必要性に駆られたのである。一方で景戒も地方豪族や民衆に対して仏教僧という立場から仏教を流布させる方

---

<sup>275</sup> 景戒撰述・中田祝夫新編日本古典文学全集 10『日本霊異記』小学館 1995

<sup>276</sup> 景戒撰述・中田祝夫新編日本古典文学全集 10『日本霊異記』小学館 1995

<sup>277</sup> 宇佐美正利『日本霊異記とその時代』おうふう 1995

法として『日本霊異記』を種本として扱い教化を行うことを目的としていた。加えて『日本霊異記』所収の説話は一般庶民層に対して仏教の因果応報の理、善悪応報を説くための方便として現世利益の感情を刺激するのに最適な内容であったのである。

そこで問題となるのが『日本霊異記』上巻に配置されている上巻第一縁の存在である。上巻第一縁の既存研究では非仏教説話とされている。『日本霊異記』は先に見た通り民衆に対して仏教を流布させるために編纂されているが、非仏教説話がなぜ『日本霊異記』に入っているのだろうか。そこで仏教説話集である『日本霊異記』の中で非仏教説話とされている上巻第一縁についてどのような意義・役割があったのかを検証していく。

#### 4-4-1 上巻第一縁における先行研究

『日本霊異記』上巻第一縁に関しては多くの研究論文があるが、その中でも日本固有の神の権威・地位に関する研究について、以下が主なものである。

久保田実は上巻第一縁には、固有信仰の代表的存在である、雷神の衰退が描かれていると解釈し、「上巻第一縁が仏教説話集の中の非仏教説話である」と明言している。さらに、『古事記』『日本書紀』と比較しながら、上巻第一縁の解釈として「説話集の神的なものによる意味づけと、新しい信仰の前提として神の没落を意味するのである」<sup>278</sup>と論じている。

次に、小泉道は上巻一縁と人間が自然を制圧してきた過程を物語る類話を比較し、

固有の呪的信仰の世界において死後の行為が暗示される伝承は、仏教信仰の世界における応報ないし転生譚を説く前座として、まさに恰好のものであろう。景戒もそういう意味をこれに持たせたのではなかろうか。<sup>279</sup>

と論じている。そこから小泉は『日本霊異記』全体の構成を見渡し、

景戒は上一～五縁において、固有呪術的世界に根ざしながら仏教世界への導入を一応完結させるべく構想づけた。<sup>280</sup>

と論じた。

---

<sup>278</sup> 久保田実「仏教説話における神の説話の意義」『駒澤国文』11巻1974

<sup>279</sup> 小泉道「雷岡の墓標」『國語國文』第43巻第6号(478号)中央図書出版社1974(昭和49年)

<sup>280</sup> 小泉道「雷岡の墓標」『國語國文』第43巻第6号(478号)中央図書出版社1974(昭和49年)

また、寺川眞知夫は「非仏教説話でも、説教では仏教的意義を担わせ得ると判断していた」と考察し、

本縁は仏の靈威や功德を説く話ではなかったが、仏教を信じず、固有信仰を保つ人々が崇拜する固有神の代表的存在、雷神の衰微を説く。その内容は仏菩薩やその眷属神の信仰と功德を信じるよう勧める立場からすると好都合なものであった。また、景戒にも固有神の衰微を説く意図のあったことは、他の説話との関連でみると、十分考ええることであった。<sup>281</sup>

と論じ雷神（神）の微衰を説く意味があったことを示している。

さらに、青木未幸は、

前段は神の權威を守った話。後段は雷神が聖域に墓を作られたこと（聖域に対しての怒り）に対して怒り、報復にでる。しかし失敗して捉えられる結果になり神の衰微を描いた。<sup>282</sup>

と考察している。

それから、永田典子は『日本靈異記』の編纂を景戒の信仰と教化のフィルターを通していう前提のもと「仏教的色彩のない説話にもそれなりの意義がある」とし「本縁は小子部氏の氏族伝承である」と論じている<sup>283</sup>。

また、義江明子は上巻一縁を『日本靈異記』全体の構想からとらえて、

上巻第1話は、雄略朝のこととして語られてきた伝承に推古の時代を重ねて、『雷神を捉えた話』として描き、王権と仏教の歴史の始まりとしての明確な位置付けを示している。<sup>284</sup>

と論じている。

---

<sup>281</sup> 寺川眞知夫『日本国現報善悪靈異記の研究』和泉書院1996（平成8年）

<sup>282</sup> 青木美幸「『日本靈異記』と神の衰微」武庫川女子大学大学院雑誌『かほよとり』第9号2001

<sup>283</sup> 永田典子「小子部栖軽説話考」甲南女子大学大学院『論叢』第2号1981（昭和56年）

<sup>284</sup> 義江明子「雷神を捉えた話と推古天皇」大隅和雄編『文化史の諸相』吉川弘文館2003

そして、藪敏晴は序文に示されている仏法と説話配列によって読み取れる仏教史叙述の二側面から考察し「上一は因果の理こそを仏法として認識する『靈異記』にあって、その例証として機能する」<sup>285</sup>と述べ仏教史を叙述する『靈異記』の中で歴史叙述に神話的枠組みを与えていると論じている。

守屋俊彦は上巻一縁について、

仏教と神道の対立という視点が最も可能性がある」とし「因果応報という異国の思想に引き入れるための準備集団、いわば誘導路としての役割を果たしている。<sup>286</sup>

と論じている。したがって、これら上巻第一縁の神の権威・地位に関する研究の特徴は以下の5点に分類される。①仏教説話への導入、②神（固有信仰、雷神）の衰退、③氏族伝承、④王権・仏教史の始まり、⑤仏教説話に神話的枠組みの追加、以上のように様々な学説が存在する。しかしそのどれもが定説として至っていないのが現状である。

このような先行研究がある中で、守屋俊彦・寺川真知夫の研究を概観しつつ「神祇信仰の相対的低下、仏教説話集への導入話」という視点に基づき上巻第一縁についての再考察を行っていく。

#### 4—5 『日本靈異記』上巻第一縁の意義

『日本靈異記』では、上中下の各巻の序文で執拗なまでに「因果応報」を繰り返し説き、民衆を仏教の道へ導こうとしている。しかし、因果応報によって仏教で説くところの極楽浄土へ導くためには仏教の優位性を説き、土着的神祇信仰の権威の相対的低下を表現しなければならないと考えられる。なぜなら、当時の地方豪族・民衆にとっての信仰といえば神祇信仰であったことは前章までの検証によって明らかであるからである。地方豪族が在来の神祇信仰ではなく仏教（もしくは神仏習合思想）に願いを求めている時代背景ではあるが、地方豪族以外の民衆たちは在来の神祇信仰を捨てて仏教のみに願いを求めたとはいえない。その民衆に対し仏教を流布させるには、やはり在来の神祇信仰よりも仏教の優位性を説く必要があったと考えるべきであろう。

景戒は仏教者であり『日本靈異記』の編纂意図あらもわかるように、『日本靈異記』は仏教の教えを民衆への教化が目的である。そこで一つの疑問となるのが上巻第一縁の存在である。上巻第一縁は仏教説話集である『日本靈異記』の中で仏教的要素があまり感じられず、非仏教説話と考えられている。そのため上巻第一縁にかんする解釈研究がなかなか進展していないというのが現状である。すなわち、仏教説話集として『日本靈異記』を読み進める

---

<sup>285</sup> 藪敏晴「『日本靈異記』の仏法と歴史叙述」『説話文学研究』第30号1995（平成7年）

<sup>286</sup> 守屋俊彦『続日本靈異記の研究』三弥井書店1978（昭和53年）

過程で、一見すると仏教的な話とほとんど関係がないと思われる上巻第一縁を、景戒はなぜ上巻巻頭話という、読み物として大事とされる部分に配置したのかという疑問である。この上巻第一縁の疑問は前述した先行研究において確認したところだが、現在でも定説には至っていないのが現状である。そこで本節では『日本霊異記』において上巻第一縁の存在意義について論じていく。

まず検証を始めるにあたり、上巻第一縁の全文を表示する。<sup>287</sup>

#### 雷をつかまえた話 第一

小子部の栖軽は、初瀬にあった朝倉の宮で二十三年の間、天下をお治めになった雄略天皇大泊瀬稚武の天皇とも申しあげる。の護衛官で、天皇の腹心の侍者であった。天皇が磐余の宮に住んでおられた時のこと、后と宮殿でいっしょにお寝みになっておられたのを、栖軽はそれとも気づかず不意に御殿に入ってしまった。天皇は恥ずかしがって、そのまま事をやめてしまわれた。

ちょうどその時、空に雷が鳴った。天皇は栖軽に、「おまえは雷をお連れしてこられるか」と仰せになった。栖軽は、「お迎えして参りましょう」とお答えした。天皇は、「ではおまえ、お連れしてこい」とお命じになった。栖軽は勅命を受けて、宮殿から退出した。赤色の鬘をひたいにつけ、赤い小旗をつけたほこを持って馬に乗り、阿部村の山田の前の道から豊浦寺の前の道を走って行った。軽の諸越の町なかに行き着くと、「天の鳴神よ、天皇がお呼びであるぞ……」と大声で呼んだ。そして、ここから馬を引き返して走りながら、「たとえ雷神であっても、天皇のお呼びをどうして拒否することができようか」と言った。走り帰って来ると、ちょうど豊浦寺と飯岡との中間の所に、雷が落ちていた。栖軽はこれを見て、ただちに神官を呼んで、雷を輿に乗せて、宮殿に運び、天皇に、「雷神をお迎えして参りました」と申しあげた。その時、雷は、光を放ち、明るくパッと光り輝いたのであった。天皇はこれを見て恐れ、たくさんの供え物を捧げて、雷を、落ちた所にお返しなされた。その落ちた所を今でも雷の岡と呼んでいる。飛鳥の都の小墾田の宮の北にあるという。

その後、何年かたって栖軽は死んだ。天皇は、命じて遺体を七日七夜仮葬にして祭られ、栖軽の忠信ぶりを偲ばれ、雷の落ちた同じ場所に彼の墓を作られた。栖軽の栄誉を長くたたえるために碑文を書いた柱を立てて、そこに、「雷を捕えた栖軽の墓」と記された。雷はこの碑文を立てたのを憎み恨んで、雷鳴をとどろかせて落ち下り、碑文の柱を蹴とばし、踏みつけた。ところが、ぎゃくに雷は柱の裂け目にはさまれて、ふたたび捕えられてしまった。天皇はこれをお聞きになり、雷を裂け目から引き出して許してやった。雷は死を免れた。しかし雷は七日七夜も放心状態で地上に留まっていた。天皇は勅を下

---

<sup>287</sup> 景戒撰述・中田祝夫新編日本古典文学全集 10『日本霊異記』小学館 1995、なお、読みやすいように本論文では中田祝夫の現代語訳を提示する。

して、もう一度、碑文の柱を立てさせ、これに、「生きている時ばかりでなく、死んでも雷を捕えた栖軽の墓」と書いた。世間でいう古京の時、つまり飛鳥京の時代にこの場所が雷の岡と名づけられた話の起りは、以上のような次第である。

という話である。

検証を始める前に、この上巻第一縁は前半後半の二部構成に分けることができる。前半部分は冒頭の「少子部の栖軽は（中略）今でも雷の岡と呼んでいる」までである。（以下、前半部 A と呼ぶ）後半部分は「その後、何年かたって（中略）以上のような次第である」までである。（以下、後半部 B と呼ぶ）

この上巻第一縁の流れを簡単に説明すると、前半部 A は天皇と皇后が大安殿において共に寝ているところを栖軽に見られてしまい、天皇が栖軽に「雷を捕まえてこい」と勅命を出して雷を捉え、捉えた場所を雷の岡と呼ぶ。という話である。

後半部 B は栖軽が死に「雷の岡」に栖軽の墓が建てられた。その墓に栖軽を恨んでいた雷が落ちるが、墓の柱の裂け目に挟まってしまい再び捉まってしまう。その後「生きても死んでも雷を捕える栖軽の墓」という柱が建てられた。という話である。

ここで最初の疑問となるのが、この話の中心は何かということである。「少子部の栖軽は雄略天皇の護衛官で、天皇の腹心の侍者」であって「天皇が后と美優伝でいっしょに寝ていた」時に「栖軽はそれとも気づかず不意に御殿に入ってしまった」というほど天皇の信頼が厚かった栖軽の功績譚<sup>288</sup>や景戒の祖先譚（氏族譚）<sup>289</sup>という研究もある。

また栖軽を介して「天の鳴神よ、天皇がお呼びであるぞ」と言わしめるほど天皇の権威が絶対的なものであったという考え方もできる。つまり中心人物は「雷神を捕まえた」栖軽なのか、「雷神をつかまえてこい」と命じた天皇なのか、または「捕まえられた雷神」なのかということである。この疑問は表題の「雷を捉えし縁」と示す通り、素直に解釈すると「雷神を捉えた」栖軽が話の主人公であると考えることができる。

ここで注目すべきは、上巻第一縁前半部 A と似た話が『日本書紀』<sup>290</sup>に記されている。ここで前半部 A との比較のために全文を表示する。

『日本書紀』卷 14 雄略天皇 7 年 7 月

七年秋七月の甲戌朔の丙子（三日）に、天皇は少子部連螺羸に詔して、「私は三諸岳の神の姿を見たいと思う〔ある伝えには、この山の神は大物主神であるという。ある伝え

<sup>288</sup> 山根対助「道場法師系説話の位置」『國語國文学研究』第 18 号 1956（昭和 36 年）

<sup>289</sup> 柳田國男「若宮部と雷神」日本文学研究資料叢書『説話文学』有精堂 1976（昭和 51 年）

<sup>290</sup> 小島憲之・直木孝次郎・西宮一民・蔵中進・毛利正校中注訳新編日本古典文学全集 3 『日本書紀』2 卷小学館 1996

には、菟田の墨坂神であるという〕。お前は筋力が人に勝っている。自分で行って捕えて来い」と仰せられた。螺贏は答えて、「ためしに行って捕えてみましょう」と申しあげた。そして三諸岳に登り、大蛇を捕えて天皇にお見せした。天皇は齋戒なさらなかった。大蛇は雷音を轟かせ、目を爛々と光らせた。天皇は恐れて、目を覆ってご覧にならず、殿中に退き隠れ、大蛇を丘に放させなされた。そして改めて名をお与えになって雷とした。

と記述されている。この話の内容は、天皇が三諸岳の神を捕まえてこいと少子部連螺贏に言い、三諸岳の神である大蛇を捕まえた。しかし大蛇が怒ったため、天皇は恐れ、大蛇を解き放ち改めて大蛇に名前を与え雷となった。という話である。

この『日本書紀』の話は『日本靈異記』上巻第一縁前半部 A と共に、「雷神」を捉えた話となっており、非常に類似した内容の作りとなっている。

特に『日本靈異記』では三諸丘の神＝大蛇＝雷神と表現されている。この蛇と雷神の関係については日本の土着的な信仰とも結びついていると考えられる。つまり古来、蛇は五穀豊穡（豊作）や水を司る神と崇められてきたのは定説とされている。すなわち『日本靈異記』においても蛇は雷神という信仰を取り入れていたと考える。なお詳細については後述するが、この蛇＝雷神がこの上巻第一縁において大きな意味を持つと考えることができる。

最初に、『日本書紀』に登場する大蛇（＝雷神）について考えてみると大蛇は一度捕まってしまうのだが、天皇が恐れをなして大蛇を解き放ってしまうと理解できる。この「大蛇（雷神）を恐れた」というのが一つのポイントとなっているのではなかろうか。つまり『日本書紀』に描かれている重要な点は大蛇（雷神）＝神を恐れていたということである。この『日本書紀』の話に対して『日本靈異記』における大蛇（雷神）を見てみるとその扱いはどうであろうか。『日本靈異記』において雷神は少子部栖軽という天皇ではない人間に捕まえられるのである。本来の神観念からいえば、祀らなければならない存在である雷神にもかかわらず人間に捕まえられるのである。そして少子部栖軽が死んだ後も雷神は捉えられてしまうと書かれている。つまりこのような表現において、雷神を恐れていたということはありえないと述べることができる。

本来、農耕とかかわりのある雷（水の神）を祀ることは古代の絶対的な常識であった。『日本書紀』の話では神（大蛇・雷神）を恐れ、捕まえた神（大蛇・雷神）を解き放っている。しかし、その一方で『日本靈異記』上巻第一縁前半部 A では天皇の勅命で少子部栖軽という人物に捉えられてしまう。本来であれば、天皇や人々から祀られなければならない神であるにもかかわらず、人間の手によって捕まってしまうのである。後半部 B の部分でも、雷神は墓の柱に落ちて捕まるという神としては考えられない大失態を起こしているのである。つまり、この『日本靈異記』と『日本書紀』の比較からうかがえることは、『日本書紀』（神話的）から『日本靈異記』（仏教説話）へという神という考え方、把握のされ方に変容があったとすることが言える。

『日本靈異記』上巻第一縁前半部 A を『日本書紀』と似せながらも、雷神を恐れる話から雷神を捉える話へと変化させ、後半部 B でさらに雷神が捉えられる話を付け足し、神の権威を相対的に低下させているのではないかと考えられる。すなわち、前半部 A は『日本書紀』と似せることで『日本靈異記』という仏教説話への導入部分として存在し、後半部 B で雷神が捉えられる話（神祇権威の低下）として表現していると理解できるのである。

#### 4-6 上巻第一縁のまとめ

『日本靈異記』成立前後の時代、人々の生業の中心は漁業と農耕であったとされている<sup>291</sup>。そしてそのどちらも「水=雷」とかかわりがあり、特に農耕とのかかわりには大きな意味を持つ。毎年、あるいは数年ごとに繰り返された自然災害の多くは大水と地震であった。またそれらに起因する飢えや疫病などが頻発し、一般民衆の生産・日々の生活は困難になり、加えて税の負担が大きな重荷となり貧困にあえいでいる姿が『続日本紀』に描かれている。人々の生活に大きな影響をおよぼす神々（神祇信仰の対象とされる神々）に対し、天皇はその祭祀を司るのが役割であった。天皇は神を招き、もてなして喜ばせ、天に帰す。その結果として五穀豊穡や生活の安泰を願うものであった。しかし、神の効験は直接的に目には見えないものである。災害や疫病がなぜ蔓延するのか、作物がなぜ豊かに実らないのかという人々の疑問に神は五穀豊穡という目に見える現象や現世利益という体感で答えてはくれることをせず、天皇自身、神はなぜ人々の願いにこたえてくれないのかというその説明ができ得ない。天皇（天皇の勅命をうけた栖軽）は、神を祀ることから神（この場合は雷神）をつかまえてしまうという行為に及んでしまっている。これがやがて聖武天皇の「山川に祈祷し、神祇に奠祭すれども未だ効験を得ず」という詔につながっていくことを考えれば、この上巻第一縁は、五穀豊穡をもたらす神の権威を超えたものとしての役割を絶対化することを確認する契機となった内容と把握することができる。つまり『日本書紀』（神話的神・絶対的な神）から『日本靈異記』（仏教説話）という神観念の変化を描いていたと指摘することができるのである。

#### 4-7 『日本靈異記』上巻第二縁と神仏習合との関連について

前節において『日本靈異記』上巻第一縁と神仏習合思想の関連を考察した。その結果、民衆に仏教を流布させるために編纂された『日本靈異記』ではあるが、上巻第一縁は非仏教説話とされ、その存在意義が以前から疑問視されていた。しかし、『日本書紀』と類似する話を前半部に配置し『日本靈異記』という仏教説話を読むための導入部分とし、後半部に神の権威を低下させる話を配置することによって『日本書紀』（神話的神・絶対的な神）から『日本靈異記』（仏教説話）という神観念の変化を描いていたと論じた。だが『日本靈異記』には上巻第一縁以外にも非仏教説話と考えられている話がある。それが上巻第二縁の話であ

---

<sup>291</sup> 井上光貞編『年表日本歴史 1・2』薩摩書房 1980

る。考察を進めるにあたって『日本霊異記』上巻第二縁の全文<sup>292</sup>を提示する。

#### 狐を妻にして子を産ませた話 第二

昔、欽明天皇の御代に、美濃の国大野の郡の人が、妻とするために美しい女性を求めて、馬に乗って出かけた。たまたま広い野原で一人の美しい女性に出会った。女は、男に馴れ馴れしくなまめかしいそぶりをするので、男は目を細め目くばせをして、「娘さん、どこへ行くの」と尋ねた。女は、「お婿さん探しに出歩いているんですの」と答えた。そこで男も、「わたしのお嫁になりませんか」と誘った。女は、「よろしゅうございます」と承知した。男はさっそく家に連れて来て結婚し、いっしょに住んだ。しばらくして女は懐妊し、一人の男の子を産んだ。ところが、その家の飼犬も、十二月十五日に子犬を産んだ。その子犬は、いつもこの主婦に向うと、いきり立っておそいかかり、にらみつけ、歯をむき出してほえ立てた。主婦は、おびえ恐ろしがつて、主人に、「あなた、あの犬の子を打ち殺してください」と頼んだ。しかし、主人は犬がかわいそうで、どうしても殺せなかった。二、三月のころ、前から用意していた米をついていた時、この主婦は、米つき女たちに出す間食を準備するため、踏み白小屋に入っていった。すると、親犬のほうから、急に主婦にかみつこうと、追いかけて、ほえついた。主婦はおびえ、こわがつて、たちまち狐の姿に身をかえて、逃げ、籠の上に登って座っていた。夫はこれを見て、「おまえとわたしとの間柄は、子供まである仲ではないか、わたしは絶対におまをを忘れたりはしないぞ。いつでもやって来いよ、いっしょに寝よう」と声をかけた。そんなわけで、この狐は、もとの夫のことばを覚えていて、来ては泊って行くのであった。それでこの女を、「来つ寝」——「狐」と名づけることになった。ある時、この妻は、裾の方を赤く染めた裳今の桃色をした裳をいう。をはき、上品でしとやかな様子でやって来て、裳の裾をなびかせて、どこともなく去って行った。夫は、去って行った妻の顔かたちを思い描きながら、恋いしたつて、次のような歌を詠んだのであった。

恋は皆……（この世の恋のうれいが、全部わたしの身の上に集ってしまったようでなんともせつない。ほんのちょっとだけ現れて、どことも知れず遠くに行ってしまったあの人のせいで）

そこで、二人の間にできた子供の名を岐都禰と名づけた。またその子の姓を「狐の直」とつけた。この子は、すごい力持ちで、走ることも非常に速くて、鳥が飛ぶようであった。美濃の国の「狐の直」という姓の起りは、以上のようなものである。

この『日本霊異記』上巻第二縁を理解するために先学者たちはどのような解釈をしている

---

<sup>292</sup> 景戒撰述・中田祝夫新編日本古典文学全集 10『日本霊異記』小学館 1995、なお、読みやすいように本論文では中田祝夫の現代語訳を提示し、本文の補足説明文についてはカッコで閉じている。

のか概観すると以下のようになる。

守屋俊彦は説話文学の中で珍しく和歌を用いている点について触れ、

この歌がこの話の全体の核のようなものになっているともいえよう。(中略) 作者はこの悲しい結末に少し手を加えることによって、素朴な説話を文学的な香りのあるものに塗り替えていった。<sup>293</sup>

と解釈しこの上巻第二縁を恋愛文学的説話として理解している。

また長野一雄は「秦一族である狐の直が持っていた農耕伝承を用いた氏族伝承<sup>294</sup>」と理解し、秦一族の伝承話としている。

一方で、丸山顕徳は犬の宿縁や因縁に関しては男女の恋の話に仕上げられていることの説明がつかないということを指摘している。さらに狐の女と男の恋愛文学について、この時代に純粋な恋愛文学が成立するののかという事において否定的態度を示しており、この話は「氏族伝承の形にまとめていることから、狐の直の末裔の伝承とみるのが最も妥当である」<sup>295</sup>との理解を示している。

加えて寺川眞知夫は「子犬が家宝の狐の素顔を発くモチーフが因果応報思想を説くためのものであったとすれば本縁は仏教と無縁とは云えない」<sup>296</sup>と指摘している。さらに寺川は、

人間と狐の婚姻により、愛綱の業を示し、愛欲、執着する心を制しようとするところに、本縁の主題があるとすれば、本縁は僧侶たちの手に成る因縁譚と云え、仏教説話の中に入れるべきものとなろう。<sup>297</sup>

と論じており、一概に非仏教説話とする論考に対して注意を促している。

最後に池辺実は、

狐を妻として強力の子を産ませた話も単なる興味本位の強力談として本書に収録されたものではない。(中略) 伝承の主人公に、先の世で強力縁があったことを受け止め、これらをも因果応報の証として語ろうとしている。これらは何等仏説に関係なく、ただの奇異譚として、語られているのではなくて、また、仏教色彩はないと断定すべきもの

---

<sup>293</sup> 守屋俊彦「日本霊異記上巻第二縁考」『国文学攷』第63号(昭和50年)

<sup>294</sup> 長雄一雄「狐婚姻譚成立考」『古代研究』第2号早稲田大学古代研究会1972(昭和47年)

<sup>295</sup> 丸山顕徳『日本霊異記の研究』桜楓社1992

<sup>296</sup> 寺川眞知夫「説話と昔話・氏族伝承」『古代文化』27巻第8号1975

<sup>297</sup> 寺川眞知夫「説話と昔話・氏族伝承」『古代文化』27巻第8号1975

でもない。<sup>298</sup>

との理解を示し、因果応報思想としての仏教的意義があることを指摘している。

以上のように先行研究の概観をまとめると、①恋愛文学、②氏族伝承譚、③因果応報思想譚、の三つに分類することができる。つまり上巻第二縁の解釈については定説がないのが現状であると同時に、仏教的意義があるのかどうかについても意見が分かれている。

先述した通り『日本霊異記』の編纂意図は仏教を民衆に流布させるためという事であり、『日本霊異記』に所収されている話の中核には、仏教的意味合いのある話が撰述されている可能性が高い。つまり上巻第一縁のように直接的な仏教説話ではないにしても、『日本霊異記』には何らかの仏教的意味を持った説話が収められていると考える方が自然と推察できる。言い換えれば、上巻第二縁を非仏教説話と捉えてしまった場合『日本霊異記』の編纂意図から大きな差異が生じてしまう可能性がある。そこで本節では神仏習合の視点から上巻第二縁がどのような仏教的意図を持っていたのかを明らかにし、民衆の信仰とどのような関りがあったのかという点について考察を進めていく。

#### 4-7-1 上巻第二縁と狐との関係

この上巻第二縁は異類女房型民話であり、狐を女房とした男が狐との間に子供をもうけ、その子供が狐の直という氏の祖先となる話である。そこで問題はこの話の本質となる部分はどこなのかという事である。先行研究では話の解釈が三つに分類されている。しかし、仏教的説話と考えるならば、一度恋愛話という指摘は外す必要がある。そこで第二縁から恋愛話という要素を除外すると、話の核となるのは狐が男と結ばれ子供を設けるという部分であり「狐」が第二縁のキーワードと考えられる。以上の理由により古代の日本において狐はどのような意味を持つ動物であったのかを検証する。

最初に中村禎里は、

たわわに実る稲穂の色と、狐の体色の類似をあげたい。狐の繁殖を促す類感呪術は、稲の豊作を保証すると思われたのではないか。<sup>299</sup>

と指摘するように、狐信仰は稲の豊作をもたらす信仰であったことを示すものと理解できそうである。

また青野美幸は『日本書紀』『延喜式』から上代の狐像をまとめた結果「瑞祥、特別な存在を持った動物という二つの姿が浮かび上がる」<sup>300</sup>として狐の神秘性について述べている。

---

<sup>298</sup> 池辺実『説話の本質と研究』新典社 1992

<sup>299</sup> 中村禎里『狐の日本史改訂新版』戎光祥出版 2017

<sup>300</sup> 青野美幸「『日本霊異記』の狐女房譚」『成尾説林』第9号 2001（平成13年）

最後に石井章等は『日本書紀』や『続日本紀』から狐の記事を抽出した結果「瑞祥として地方から朝廷へ献上された白狐や玄狐の記事がある」と論じている。加えて石井は『続日本紀』和同5年秋9月条を検証した結果、

本来なら凶作であったはずのこの年に、王の善政によって瑞祥として豊作が天から与えられ、その上、上瑞である黒狐が献ぜられたとして罪人の大赦が行われている。<sup>301</sup>

という検証をしている。

以上のように『日本霊異記』編纂以前の狐にかんする研究を概観した結果、古くから日本には狐を瑞祥（神秘的な存在）、つまり吉兆の前兆表現としてみていたという事が言えるのであり、なおかつ狐は稲の豊作をもたらす存在だと当時の人びとには理解されていたと考えられる。すなわち狐には吉兆の存在であり、稲の豊作をつかさどる神聖な動物であったと当時の人びとは信じていたと述べることができる。

併せて考え得るならば、狐は子孫繁栄という力とも繋がるのではないかといえる。例えば稲の豊作は地域社会の食糧事情の安定につながり、地域社会の成員が増加することにもなる。食糧事情に困らないという事は、飢餓によって人口が減少することが少なくなり、地域社会を構成する人々の増加が期待できると考えるからである。特にこの上巻第二縁と関連するといわれているのが、『日本霊異記』中巻第四縁の「力の強い女が力比べをした話」である。この中巻第四縁の冒頭には「美濃狐」という女が登場するが、その女について中巻第四縁本文中に「これは昔、美濃の国の狐を母として生まれた人の四代目の孫である」と表現されていることから、上巻第二縁の子供の子孫であることが定説とされている。ということは、上巻第二縁に登場する狐の直の子孫は少なくとも四代は続いたということを知ることができる。すなわち、狐には子孫繁栄の力も備わっていたと考えてもよいのなかろうか。さらに言えば、上巻第二縁に登場する人間と狐から生まれた子供は「すごい力持ちで、走ることも非常に速くて、鳥が飛ぶようであった」と書かれているように人間離れした力を持っていたことが認識できる表現となっている。しかし上巻第二縁では、この子供の持つすごい力がどのようなものであったかについての詳細は語られていない。さらに第二縁本文文末に「美濃の国の『狐の直』という姓の起りは、以上のようなものである」と書かれていることから、この第二縁に描かれている人間と狐の間に生まれた子供は、あくまでもすごい力を持っていることを表現しただけであって、この上巻第二縁の本質は狐の神秘性を説くものであったと述べることができる。

以上のように『日本霊異記』が編纂された当時や編纂以前の狐は、基本的に吉兆を表現する動物として神聖視されており、なおかつ民衆側からしてみれば稲の豊作をつかさどる動

---

<sup>301</sup> 石井章等「『日本霊異記』上巻第二縁における狐のイメージ」『文芸研究』第10号近畿大学大学院文芸研究科2013

物としても把握されていたのである。

#### 4-7-2 上巻第二縁の仏教性

第二縁について、景戒は当時における狐という民衆の信仰を直接的に否定することはせず、狐を聖なる動物として扱っていたことがわかる。景戒はこの神聖な狐の話をもどのような手法で仏教的説話へと昇華させたのであろうか。

最初に考えられることは、子犬と狐の因果応報譚として仏教的要素を付加したとするのが妥当と思われる。実際に『日本霊異記』下巻第二縁には「生き物を殺して恨みを作り、狐と犬とに生まれ変わって、互いに恨みを報いた話」として因果応報によって狐に生まれ変わる話が収められている。このことは寺川の述べるように、子犬が狐の素性を発く因果応報譚としてみるのが仏教説話として考えれば妥当であろう。しかし第二縁において重要と考えるべき点は、狐という神聖視されていた動物が人間と結婚（神婚）して子供を産み、子供が怪力と速い脚を持つという表現である。なぜなら神仏習合視点から考察する場合、民衆に信仰された狐の神聖性をより深く考える必要があるのではないか。第二縁では狐自身が怪力や速い脚という特殊な力を持っていることは具体的に描かれていない。しかしその子供が「怪力と速い脚」という力を持ち、狐の直として氏族の始祖として表現されている点において、狐の特別な力がこの子供に遺伝したと考えることもできるのではないか。このような狐の特別な力が子供に遺伝したという考え方を仏教的考えで表現しなすと狐（狐の特別な力）が輪廻転生した結果、子供に怪力や速い脚という特別な力が遺伝したのではないかということである。第二縁では狐が死んだわけでもなく人間でもないが、狐が吉兆を预言する力や稲を豊作にするとされる特別な力を持っていると信じられていたことは先述の通りである。その狐という神が結婚し、生まれた子供が特別な力を引き継いでいることは輪廻転生という考え方も可能性がある。当時の豪族は神の子孫として考えられていたことから狐（神）の子孫が狐の直であり、特別な力を持っていることは十分に考えられる。

以上のことから上巻第二縁を神仏習合の視点で考察した場合、仏教的意義として因果応報を示しているという先行研究を否定することはないが、狐という神が輪廻転生という仏教思想に飲み込まれていく過程の話と解釈することができる。

#### 4-7-3 上巻第二縁と神仏習合思想

次に論じるべきは、この話が神仏習合思想を研究するうえでどのような意義があるのかという点である。

先述の通り、古来狐は吉兆を表現する動物と考えられてきた。これは善悪の因果によって表出する現象ということではなく、良いことが起きる前哨としての狐と理解でき、仏教公伝以前に見られた日本の民衆信仰といえるのである。<sup>302</sup>

---

<sup>302</sup> 第二縁の話について永藤も同様に「まさに仏教が伝来した時代であり、景戒の言葉を

そして欽明天皇の時代になった時、吉兆の時代から仏教思想による善悪の因果によって吉凶が変化する時代の話へと移り変わるのである。ここから考えられることは、仏教公伝以前に民衆が持っていた狐への信仰を、仏教によって覆い隠すことであったと仮定することができる。なぜなら狐の神秘性や神婚という民衆の伝承がこの第二縁にはそのまま用いられており、一見すると非仏教説話としてとらえることになるからである。また『日本霊異記』の編纂意図として民衆に仏教を流布するという目的を達成するためには、民衆にとってわかりやすく理解しやすい話を使い、民衆をそれまでの神祇信仰から仏教信仰へと引き寄せる必要があった。そのため民衆にとってなじみの深かった狐の神聖性という民衆信仰を利用したと考えることができる。民衆にとってなじみの深い話とは、土着的な民衆信仰や五穀豊穡が期待できる信仰・民話であった。このように民衆側からすれば土着の民衆信仰を土台とし導入した仏教説話の話は感覚的にわかりやすく理解できたのである。

つまり『日本霊異記』上巻第二縁は、狐という神であったとしても仏教思想である輪廻転生が行われるのである。しかも狐はただの神ではない。地域社会を構成する民衆にとって必要不可欠である稲の豊作を告げる神である。言い換えれば五穀豊穡をもたらす神が仏教思想の中に組み込まれていく過程でもある。その神が輪廻転生するということは、民衆を仏教に導く際に説得力のある話となるのである。すなわち、この話が欽明天皇という仏教公伝前後の時代であることを踏まえれば、上巻第二縁は民衆にとって身近でありながら神聖性を持つ狐と豊作という関係の信仰を扱うことによって、仏教をより身近な存在とするための導入話といえる。

#### 4-8 上巻第二縁のまとめ

『日本霊異記』上巻第二縁はこれまで恋愛文学・氏族の縁起譚・因果応報を説く、という解釈によって仏教説話としての評価が問われてきた話であった。改めて神仏習合思想の観点で考察しなおすと、狐は古来、吉兆を予言する動物であり豊作や子孫繁栄をもたらす存在として神聖視され民衆に信仰されていた。しかしその狐が仏教の輪廻転生によって産んだ子供に特別な力が遺伝し狐の直という始祖になったのである。狐という神であろうとも仏教の輪廻転生思想に組み込まれていくという在来信仰の仏教化と、民衆にとって身近な狐と豊作という関係の信仰を仏教説話として扱うことによって、仏教をより身近な存在として認識させる過程を表現している話なのである。

景戒は仏教を流布する目的のために当時の民衆信仰を許容しながらも、少しずつ仏教信仰へと誘導する必要があったのである。『日本霊異記』上巻第二縁はその手段の一つとして民衆に身近な農耕と結びついた狐の話の扱うことにより、民衆と仏教との距離をより身近

---

借りれば、それ以前の「吉凶の得失」によって動いていく世間から「善悪の因果」によって現象していく世界へと移りゆく過度的、境界的な時代であったことになる」と述べている。(永藤靖『日本霊異記の新研究』新典社 1996)

にするための導入話としての仏教的意義を持っていたのである。

#### 4-9 『日本霊異記』上巻第三縁<sup>303</sup>と神仏習合との関連について

##### 4-9-1 上巻三話縁について

先述したように『日本霊異記』上巻第一縁及び第二縁を神仏習合思想という視点で検証した。現在までの研究において『日本霊異記』上巻一縁・二縁・三縁は非仏教説話であると認識されることが定説であった。しかし、本論文で神仏習合思想を分析視点として考察した結果、上巻第一縁・第二縁については神仏習合思想に関連する説話、すなわち仏教説話と指摘できることを論証した。さらに言及すれば、単純な仏教説話ではなく、民衆に仏教を流布させるために在来の神祇信仰が衰退し、仏教に取り込まれていく過程を説話を通して表現したと指摘できるのである。

本節では、上巻一縁・二縁と同様に、先行研究では非仏教説話とされている上巻第三縁を神仏習合思想の視点から検証し『日本霊異記』に収められた意義や仏教・神祇信仰・『日本霊異記』と民衆との関係（民衆の信仰）について論じていくことを目的とする。

この上巻三縁は全体を大きく（1）雷が農夫に子供を授ける、（2）子供が王と力比べをして勝つ、（3）子供が元興寺の鬼を退治する、（4）子供が水争いに勝利し道場法師になる、という4つの段落に分けて考えることができる。すなわち、この上巻第三縁を簡潔に解釈すると、雷神が農夫に授けた子供が、王と力比べをして勝利し、元興寺に出現する鬼を退治し、さらに水争いに勝利し道場法師になるという話として理解できる。この上巻第三縁の先行研究においても、上巻三縁は元興寺の僧、道場法師の誕生譚という研究が定説となっている。しかし『日本霊異記』という仏教を民衆に流布させるという目的の書物に非仏教説話として元興寺の僧、道場法師の誕生譚を編纂し配置した事は大きな矛盾を抱えていると考えられる。本論文中で問題としているのは、上巻第三縁を道場法師の誕生譚ということのみで解釈するのではなく、仏教説話として『日本霊異記』に採択された意義を追加した解釈を考察する。

##### 4-9-2 第1段落の検証

そこで先に述べた通り上巻第三縁を神仏習合思想の視点から検証し『日本霊異記』に収められた意義や仏教・神祇信仰・『日本霊異記』と民衆との関係（民衆の信仰）について新たな知見を探るものである。そこで、上巻第三縁の第1段落についての解釈を考察していく。

考察するにあたって、上巻第三縁の第1段落を引用する。

雷の好意を得て授けてもらった子供が強力であった話 第三

---

<sup>303</sup> 景戒撰述・中田祝夫新編日本古典文学全集 10『日本霊異記』小学館 1995、なお、読みやすいように本論文では中田祝夫の現代語訳を提示する。

昔、敏達天皇この御代に、尾張の国愛智の郡、片蕨の里に一人の農夫がいた。田に、水を引き入れていると、小雨が降ってきたので、雨宿りのため木の下に隠れて、鉄の杖を地面に突き立てて立っていた。折から雷が鳴りわたった。農夫ははっとして思わず鉄の杖を振り上げた。ちょうどその時、雷が農夫の前に落ちて来て、小さい子供の姿になった。農夫が杖で突こうとすると、雷は、「わたしを殺さないでください。必ずご恩返しをいたしますから」と言った。農夫が、「おまえさん、何を報いるというのかね」と問うた。雷は、「あなたに子供を授けることで、お礼といたしましょう。ですから、わたしのために桶の水槽を作り、水を入れ、竹の葉を浮べてください」と答えた。そこで、雷の言うとおりにこしらえてやった。雷は、「近寄ってははいけません」と、農夫を水槽から遠ざけた。するとたちまち霧をまき起し、あたりを曇らせ天に昇って行った。その後、生れた子供の頭には、蛇が二巻き巻きついていて、頭としっぽが後頭部に垂れ下がっていた。<sup>304</sup>

第1段落は基本的に「雷が農夫に子供を授ける話」として理解されており、その子供が道場法師になることから「道場法師の誕生譚」<sup>305</sup>と解釈することが定説となっている。

この上巻第三縁の詳細な検証を行っている守屋俊彦の解釈<sup>306</sup>をまとめておくと、守屋はこの第1段落の終わり方として雷神が天に昇って行ったことに注目し、神婚のために地上に降りてきた話として雷登天の話であるとしている。この雷登天話は『山城国風土記』の逸文に見える上賀茂神社・下賀神社の縁起譚、『常陸風土記』那賀郡晡時臥山の条に見える社名不明の神社縁起譚などがあることから、この上巻第三縁の第1段落は基本的に神社縁起譚であると指摘する。

その一方で守屋は基本的に上巻第三縁の第1段落を神社縁起譚としているが、雷神が権威を失い、農夫に命を懇願していることから、雷神が神婚のために降下したのではなく、ただ農夫の前に落ちただけであり、神社の縁起譚にふさわしくないことを問題としている。さらに雷神が授けた子供はただの子供ではなく、雷神の生まれ変わりであることを指摘し、神社の縁起譚から寺の縁起譚へと変わりつつある、と述べている。

守屋の指摘は現在でも非常に有用性の高い検証結果である。しかし本論文中でこの上巻第三縁の第1段落で注目したいことは①神が捕まる（落ちる）という部分、②神社縁起譚から寺の縁起譚への変容理由、の2つである。

最初に①神が捕まる（落ちる）、という部分であるが、神が捕まるという話は先述したように『日本霊異記』上巻第一縁においても記述されている。上巻第一縁の場合は天皇の勅命によって従者に雷神が捕まる話であるが、この第三縁はただの農夫に捕まる話である。しか

---

<sup>304</sup> 景戒撰述・中田祝夫新編日本古典文学全集 10『日本霊異記』小学館 1995

<sup>305</sup> 守屋俊彦『続日本霊異記の研究』三弥井書店 1978（昭和 53 年）

<sup>306</sup> 守屋俊彦『続日本霊異記の研究』三弥井書店 1978（昭和 53 年）

も単に捕われているのではなく、人間に命乞いをしてその見返りに子供を授けるという、なんとも情けない神の姿が描かれている。つまり神（雷神）が一般の人間（農夫）に捕まり、命を狙われる姿が表現されており、そこには神の権威を微塵も感じとることができないと受け取ることができる。

さらに雷神が授けた子供（農夫が授かった子供）は第三縁本文中に「生まれた子供の頭には、蛇が巻き付いている」という表現もなされている。日本の古代信仰において蛇は雷神と同一視されていることは周知の事実であることから考えても、この生まれた子供は雷神の生まれ変わりと見なすことができる。子供が雷神の生まれ変わりだとすれば、ここに仏教的要素が組み込まれていると指摘できる。従来の神祇信仰には神であろうと人間であろうと死後生まれ変わるという思想はなく、そこに仏教の輪廻転生の思想が混入したと述べることができる。つまりこの第1段階は神が子供に生まれ変わるということにおいて仏教の輪廻転生思想が表現されていると理解すべきであろう。

次いで②神社縁起譚から寺の縁起譚への変容理由、について考察を進める。守屋の指摘するように風土記<sup>307</sup>の縁起伝承から見れば、この第三縁も基本的に神社の縁起譚として本来は解釈されるべきものだったと考えられる。しかし人間に命乞いをしているという情けない神の姿を表現していることから神の縁起譚を否定しているとみなすこともできる。神社の縁起譚として表現するのであれば神の情けない姿を人間に見せるのではなく、畏怖の念を抱かせるような容姿も含めた表現としていたであろう。ここで先に確認した『日本霊異記』の編纂目的をあげると、その目的は民衆へ仏教を流布させることであった。つまり非仏教説話であり道場法師の誕生譚とされている上巻第三縁は民衆に仏教を流布させる意味を持ち合わせていたと指摘できる。民衆に仏教を流布させる場合、従来の神祇信仰を直接的に否定しても民衆の心は仏教を信頼しないであろう。そこで本来は神社の縁起譚であったものをこの上巻第三縁の第1段落に導入したものと考えられる。

しかし神社の縁起譚をそのまま入れるわけにはいかず、何らかの方法で仏教の優位性を挿入しなければならない。そこで取られた措置が、神（雷神）が農夫に捉えられ命乞いをするという神の恥ずかしい姿を表現することによって、神の権威の低下を民衆に知らしめることであった。さらに神でさえも仏教の輪廻転生によって道場法師という仏教徒に転生するという仏教的要素が入ることにより、既存の神社縁起譚や神話的構造に慣れ親しんだ民衆の思想や信仰を強圧的に否定することなく、民衆を仏教側に引き込むということができるように工夫されていたと指摘できる。すなわち、この第三縁自体が「道場法師の誕生譚」という定説は変わることなく、また守屋が論じるように第三縁の第1段落は神社の縁起譚から寺院縁起譚という変遷も否定することはない。しかし、この二つの論に追加して第三縁

---

<sup>307</sup> 守屋は『山城国風土記』逸文の後半部分が「加茂の建角身の命と丹波の神伊賀古夜日売と玉依日売と、三柱の神は蓼倉の里の三井の社に坐せり」という三井の社の縁起譚という一文に注目している。（守屋俊彦『続日本霊異記の研究』三弥井書店 1978（昭和 53 年））

の第1段落は民衆を仏教に引き込む役割が持たせられていたと論じることができる。

#### 4-9-3 第2段落の検証

次いで第2段落を考察するにあたり、上巻第三縁の第2段落を引用する。

大きくなって十歳余りになったころ、朝廷に力の強い人がいると聞いて、ためしに力くらべをしてみようと思ひ、上京して御所の近くにきて住んでいた。またそのころ、力のずば抜けて強い王がいた。御所の東北の隅にあった別院に住んでいた。その東北の隅には八尺（約二・五メートル）立方もの大きな石があった。力持ちの王は、家から出てその石を取って投げた。そのまま王は住いに入って門を閉じ、他人の出入りをさせないようにしてしまった。子供はこれを見て、「世に聞えた力持ちの王というのはこの人だな」と思ったので、その夜人に見られないようにして、その石を取り、反対方向に王よりは一尺以上も遠くに投げ飛ばしておいた。力持ちの王はこれを見て、手首を振って柔軟にしたり、上半身を屈伸させるなどの準備運動をし、意気込んで、石を取って投げ飛ばした。しかし前回よりもさらに遠い距離に投げ伸ばすことはできなかった。子供はさらに二尺も遠くに投げた。王はこれを見て再び投げしてみたけれど、やはり最初の時より遠くに距離を伸ばすことはできなかった。子供が立って石を投げた場所には、子供の小さい足跡が、深さ三寸ばかり地面にめり込んでいた。しかも、投げた距離はさらに三尺も遠くであった。王はその足跡を見て、ここに住んでいる子供が石を投げたのだと思って、つかまえようと寄って来ると、すぐ子供は逃げる。王が追いかけると子供は逃げる。王は追う、子供は垣根を抜けて逃げる。そしてまた垣根をくぐってもどって来る。王は垣根を飛び越えてさらに追う。子供はまた垣根をくぐり抜けて逃げ走る。こんなふうで力持ちの王もついにつかまえることができなかった。そして自分よりは力の勝っているやつだと思ひ、それ以上は追わなかった。<sup>308</sup>

この第2段落を要約すると、雷神の生まれ変わりである子供が、王との力比べに勝った、という話として理解できる。

第2段落を細分化すると①子どもが王と力比べをして勝った、②子どもが王と走り比べをして勝った、という2つの勝負が描かれている。この子供と王との2つの勝負であるが、守屋俊彦が指摘<sup>309</sup>するように、この段落の文末表現として王が「自分よりは力の勝っているやつだと思ひ、それ以上は追わなかった」と書かれていることから、①王と力比べをして勝った、という部分に注目すべきポイントがあるように考えられる。

この第2段落の先行研究において守屋俊彦の論<sup>310</sup>を援用すると、守屋はまず力比べにつ

<sup>308</sup> 景戒撰述・中田祝夫新編日本古典文学全集 10『日本霊異記』小学館 1995

<sup>309</sup> 守屋俊彦『続日本霊異記の研究』三弥井書店 1978（昭和 53 年）

<sup>310</sup> 守屋俊彦『続日本霊異記の研究』三弥井書店 1978（昭和 53 年）

いて検証し、出雲の国譲り神話の中に力比べの話があることを指摘する。しかしこの出雲の国譲り神話では腕相撲のようなことをしているのであって石の投げ比べではないとしつつも、石の投げ比べのようなことをしていたのではないかという推測をはらんでいる。さらに播磨風土記において黒葛を投げ合う力比べによって土地の所属を決めるという方法があったことを推測している。またこの力比べのようなことが、民間の間では神社の境内などで神事相撲として行われ、農作の豊凶を占う年占行事として農業そのものと深い関わりを持っていたことを指摘している。さらに相撲だけではなく、綱引き、競馬、石合戦、歩射、凧あげ、など色々な競技があり、その中で石による競技として力石による力比べを指摘し、豊凶を占うと述べている。また第三縁の第3段落は農業神としての雷神を迎え、巫女と神婚し、農作物の豊穰を期待した儀礼の話であり、第4段落は水を地中から湧き出させる儀礼や雨乞い石の信仰などが下地にあったことを指摘し、この第2段落も石を用いた年占行事が下地にあったことを述べている。つまり守屋は石という古来、農業の豊凶を占う呪術的な信仰と仏教的な話を掛け合わせた話であるということ述べているのである。

このような守屋の指摘について、さらに議論するとすれば、古来の石と農業の関連する信仰がなぜ『日本霊異記』に収められたのかという疑問である。本来、古来の石と農業の信仰は神祇信仰が担ったものであり、民衆世界の信仰としても、この信仰の下地には神祇信仰があり、本来ここに仏教的要素が入るはずではなかったと指摘できる。ここで疑問の解決になり得る考えとして『日本霊異記』の編纂目的である。『日本霊異記』の序章で民衆に仏教の流布をさせることを目的にしていることは述べたとおりである。つまり、この石と農業との信仰に対して仏教的要素が入るということは、この上巻第三縁の第2段落においても従来の神祇信仰から仏教信仰の流布へという意味での意図があったと考えるほうが自然である。

雷の授けた子供（雷神の生まれ変わり）と王とが力比べの話に関して、守屋が指摘するように記紀神話に表現される出雲の国譲り神話が下地になっていることは否定できない。仏教説話集であり、民衆に仏教を流布させることを目的とした『日本霊異記』において天皇家の神話・神祇信仰がなぜ含まれているのかということである。この疑問については『日本霊異記』の編纂意図から答えを導き出すことができる。『日本霊異記』の編纂意図は再三確認しているように、民衆への仏教流布させることを目的にしている。ここから考えてみると、景戒は自身（自分）の使命として仏教を教え広めようとしていたと考えることができる。そこで民衆へ仏教を流布させる場合、従来の神祇信仰を中心とした民衆信仰（民間信仰）を直接的に否定してしまえば民衆から仏教への反感や反発を買うことは必至である。そのために景戒は民衆に親しみのあった出雲の国譲り神話を下地にした説話によって、民衆の仏教への反発を最小限にし、なおかつ仏教への理解を素直に導入できるようにした可能性を指摘することができる。

次の疑問としてこの第2段落で雷神の子供（雷神の生まれ変わり）と力比べ・走り比べをした王とは何者であるか、なぜ王と勝負をしたのか、という問題である。この第2段落に描かれている王に関していえば、ただの地方豪族ではないことが本文中から推測することが

できる。上巻第三縁の本文には「朝廷に力の強い人」が「御所の東北の隅にあった別院に住んでいた」という表現がされるように、ただの豪族・貴族ではなく、朝廷に近い(位の高い)王であったと見なすことができる。そのような王との力比べ・走り比べに雷神の子供(雷神の生まれ変わり)が勝利するということは、伝統的な神祇信仰よりも仏教の方がより優位性を持っていることを説き示そうとしているのである。当時の中央社会に近い天皇・貴族や豪族は古来、神の子孫とされ民衆から尊敬される対象と同時に一般民衆の自分たちを支配する層の人びとでもあった。その神の子孫である王に輪廻転生という仏教思想によって生まれた子供(雷神の子供・雷神の生まれ変わり)が勝負に勝ったということは、そこに仏教の優位性を説く説話としての意義があったと述べることができる。

#### 4-9-4 第3段落の検証

次いで第3段落を考察するにあたり、上巻第三縁の第3段落を引用する。

その後、子供は元興寺の童子となった。そのころ、その寺の鐘つき堂で夜ごとに死人が出るという事件が起きた。童子はこれを見て、僧たちに、「わたしがこの死人の災難をとり除きましょう」と申し出た。僧たちはそれを聞き入れた。童子は、鐘つき堂の四隅に四つの灯を置き、四隅に待機させた四人の者に、「わたしが鬼をつかまえたら、一齐に灯の覆いを取ってください」と言い含めた。そうして彼は鐘つき堂の戸の所に隠れていた。真夜中ごろ、鬼がやって来た。童子のいるのをちらりとのぞき見て、一度は姿を隠した。が、鬼はまた深夜になって、堂の中に入って来た。すかさず童子は鬼の髪の毛をつかまえて引き寄せた。鬼は外に逃げようとし、童子は内側に引きずり入れる。待機させておいた四人は、うろたえ、ぼんやりしてしまっ、灯のふたを開けることができない。童子は、抵抗する鬼を引きずりながら、四隅を順々に回って、灯のふたを開けた。夜明け方、鬼はすっかり髪を引きはがされ、やっと逃げて行った。翌日、その鬼の血の痕をたどって捜し求めて行くと、その寺の悪い奴を埋めた街路の辻にたどり着いた。そこで初めて、鬼はその悪い奴の霊鬼であったということが判明したのだった。かの鬼の頭髪は、今も元興寺に収められ寺宝となっている。<sup>311</sup>

この上巻第三縁第3段落の基本的理解は雷神の転生によって子供(雷神が授けた子供)が元興寺の童子になって鬼を退治した内容の話ということである。このまま解釈すれば、第2段落と同様に雷神の転生(授けた)子供が鬼を退治するほどの強い力を持っていた話であるといえる。しかし、この第3段落の文末表現として「かの鬼の頭髪は、今も元興寺に収められ寺宝となっている」という表現から黒沢幸三は元興寺の縁起譚であるという

---

<sup>311</sup> 景戒撰述・中田祝夫新編日本古典文学全集 10『日本霊異記』小学館 1995

指摘<sup>312</sup>を行っている。もちろん討伐した鬼の頭髮が寺の宝として納められていることから考えると、黒沢の指摘するように元興寺の縁起譚という指摘は十分に妥当性を持っている。だが本節では、雷神が転生（雷神が授けた子供）し鬼を退治するという部分に何らかの意義を見出すことを目的とする。

この第 3 段落の代表的な先行研究であり守屋俊彦の考察を確認すると、以下のように参照できる。

まず守屋は鬼が『日本霊異記』内でどのようなものと認識されているかについて、①地獄の閻魔王の使者②神としての鬼③死者の靈魂、という 3 つに分類している。そして黒沢幸三がこの第三段落を「水神（蛇神）が水の中に鐘を引き込むという沈鐘伝説」<sup>313</sup>という指摘を援用しこの第 3 段落の下地には三輪山神話の神婚があるとして、この段落の鬼は神であると述べている。

さらに守屋はこの神の性格を元興寺の西にあった槻を古代信仰<sup>314</sup>における聖樹と認識し、今野達の指摘<sup>315</sup>を参照しその神を雷神と推測している。

このように、本来聖なる存在として祀られるべき神がなぜ鬼として討伐されることになってしまったのかについて守屋は、

在来の神が新しい仏によって制圧された時、どのような現象が起きたのであろうか。在来の神の辿る運命である。そこには二つの方法があったようである。その席を譲って静かに去っていくか、その場において抵抗を示すかである。元興寺の場合は後者をとったようである。<sup>316</sup>

と述べるように、在来の神は新しい神である仏からすれば討伐の対象であったということである。

そもそも本来は神であった鬼を寺の童子が退治するという話は『日本霊異記』の中で一体どのような意義を持つであろうか。鬼退治の意義について考察を行っている丸山顕徳は鬼退治の本質について「鬼退治は共同体における象徴的な悪霊退散を意図する鬼退治であり、燈火は火による浄化の儀礼である」<sup>317</sup>とし丸山はさらに大和の長谷寺・法隆寺西門堂の鬼退

---

<sup>312</sup> 黒沢幸三「古代小童譚の一形態」『伝統と現代』第 38 号 1976

<sup>313</sup> 守屋俊彦『続日本霊異記の研究』三弥井書店 1978（昭和 53 年）

<sup>314</sup> 守屋俊彦『続日本霊異記の研究』三弥井書店 1978（昭和 53 年）

<sup>315</sup> 今野は元興寺の槻の木信仰と雷神との関係について「雷神は常民の代表的、象徴的天神であったわけで、それは元興寺の槻の木信仰の場合にも例外ではなかったはずである」と述べている。今野達「元興寺大槻と道場法師」『専修国文』第 2 号 1967

<sup>316</sup> 守屋俊彦『続日本霊異記の研究』三弥井書店 1978（昭和 53 年）

<sup>317</sup> 丸山顕徳『日本霊異記説話の研究』桜楓社 1992（平成 4 年）

治の事例をあげ、

災害の根源となる悪霊を追い払う法会と儀礼が鬼追い式になるのであるが、結界された寺院の中で鬼が追われるのは、その寺院を支える村落共同体の悪霊を祓うという象徴的な意味を持つ儀礼であった。<sup>318</sup>

としている。丸山は続けてこの上巻第三縁第3段落の鬼退治についても、

元来は元興寺の中で儀礼的、象徴的に行われた鬼追い式の由来話としてつくり挙げられた話が、道場法師説話に組み込まれていった可能性がないとは言えない。<sup>319</sup>

と指摘している。つまり、この丸山のこの指摘を本論文に重ね合わせると、地域共同体の危機的状況（旱魃・飢饉などの自然災害）の際に共同体の守護や破邪の儀式として鬼退治という秘術が寺院の中で行われていたと考えることができる。ここにおいて、守屋が指摘するように神＝鬼という関係を指摘できることが可能となる。

第4章において確認した通り、本来、朝廷の貴族や地方豪族の先祖は当時の社会において神の子孫と考えられ崇められると同時に、地方社会を統治する権利を持っていた。例えば「国造家」などは神の子孫であり、地方の支配権を持つ家柄を指す。また古墳時代においては地域首長であり民衆から五穀豊穡を司る神として崇められてきたことから神の子孫として理解できるであろう。すなわち、その神の子孫である貴族や地方豪族は一般民衆の人々からもやはり神としての存在を認識されていたのである。そして地方豪族は神としての存在証明として地域社会に五穀豊穡をもたらす役目や地域社会の安泰という役割を担っていたのである。しかし歴史学的知見から確認した通り当時の社会は天災の多発や五穀の凶作などによって生活環境は悪化の一途を辿っていたのである。拙論で使用している『日本霊異記』が編纂された時代において地方豪族は神の子孫であることの証明である五穀豊穡や安定的な社会を構築することができなくなっていた。つまり地域社会の安定や五穀豊穡をもたらさずであった神の子孫である地方豪族は社会不安や五穀の凶作という危機的状況を制御することができずに、神の子孫としての権威が失われてしまうという事態に陥っていたのである。このことは地域社会を構成する民衆の視点からしても、地域の守護や五穀豊穡をもたらさなくなった豪族は、もはや神の子孫ではなく地域社会、共同体に厄災をもたらす鬼（悪霊）に成り代わったと認識したと考えられる。すなわち、ここにおいて守屋が指摘しているように神＝鬼と考える論考は成立するのである。

さらに、神ではなくなり、悪霊に成り下がった鬼が寺の中で退治されているという点については、元興寺の縁起譚として通用する。仏教側からしてみれば地域社会にとって役に立た

---

<sup>318</sup> 丸山顕徳『日本霊異記説話の研究』桜楓社1992（平成4年）

<sup>319</sup> 丸山顕徳『日本霊異記説話の研究』桜楓社1992（平成4年）

なくなった神に成り代わり、仏教の優位性を民衆に説くことができる利点がある。また民衆側にとっても鬼（悪霊）になり果てた神を退治した僧・寺院は地域社会を守護する新たな統治者として民衆は認識していた可能性を指摘することができる。

#### 4-9-5 第4段落の検証

次いで第4段落を考察するにあたり、上巻第三縁の第4段落を引用する。

その後、その童子は優婆塞となって、なおも元興寺に住み続けていた。この寺では田を作っており、田に水を引き入れた。王たちが邪魔をして水をせき止めた。寺の田が干上がりそうになった時に、この優婆塞は、「わたしが田に水を引き入れましょう」と申し出た。元興寺の僧たちはそれを聞き入れた。こうして十人がかりでやっとかつぐことができるような鋤を作り、優婆塞に持たせた。優婆塞はその鋤の柄を持って、杖にしながら行って、水門の水口の所に立てて置いた。王たちは、この鋤の柄を引き抜いて投げ捨て、また水口をふさいで、寺の田に水が流れないようにしてしまった。そこで優婆塞は今度は、百人以上でやっとかつぐことのできる大きな石で水門をふさぎ、寺の田に水が入るようにした。王たちは、優婆塞の怪力を恐れて、二度と水門に手をつけなかった。そんなわけで寺の田は早魃にあうこともなく、よい収穫をおさめることができた。そこで、寺僧たちは、その優婆塞に僧となる儀式を行って出家させて、道場法師と名づけた。後世の人が、「元興寺の道場法師は怪力だ」と言い伝えているのは、こうした話に基づくのである。道場法師が怪力を身につけたのは、前世に善となる業を励み修めたためであり、そのためにこの世で、このようなよい結果を得たということ、よく理解すべきである。これは、わが日本国に伝わる不思議な話なのである。<sup>320</sup>

この第4段落の話は、元興寺に入った子供が優婆塞となり、王たちと水争いをした結果勝利して道場法師になったという内容である。この第4段落の本文中に「優婆塞の怪力を恐れて」とか「元興寺の道場法師は怪力だ」という怪力を強調した文章や水争いの勝利についても「寺の田は早魃にあうこともなく、よい収穫を取めることができた」と表現されている。このような表現について今野達は「元興寺の権威と仏力の偉大さを物語ろうとしている」<sup>321</sup>と指摘している通り、「怪力」と「豊作」が仏教の力の興隆と寺院の偉大さを物語る話であると考えられる。

この『日本霊異記』上巻第三縁の先行研究として守屋俊彦の考察を概観すると、守屋が注目している点は2つある。それは優婆塞が行った2つの作業、つまり①鋤を水門の口に立てた、②石で水門を塞いだ、という点である。特に①鋤を水門の口に立てた、という点は

<sup>320</sup> 景戒撰述・中田祝夫新編日本古典文学全集 10『日本霊異記』小学館 1995

<sup>321</sup> 今野達「元興寺大槻と道場法師」『専修国文』第2号 1967

鋤を杖と同じように扱っているということと、立てた場所が水門の口だったところを守屋は重要視している。守屋は鋤（杖）と水との関係について弘法清水伝説（弘法大師が杖を立てたら水が出てきたという伝説）を参照し「杖を立てることによって、そこから水を出そうとしている」<sup>322</sup>ことを推定した。そして守屋は続けて、

王達はそれを『引き棄』てて、妨害したのである。杖に水を地中から湧き出せる呪力があるとする古代信仰が、この話の一つの基盤になっているような気がする。<sup>323</sup>

と述べるように、この第4段落は古代の水（杖の呪術）信仰が下地にあったことを指摘している。

また守屋は水門の口という表現については全書本<sup>324</sup>の解釈にならい水門の口とは「田に水を入れる入り口」とし、鋤を水門の口に立てるという行為を農耕儀礼の水口祭（苗代祭<sup>325</sup>）との関連を指摘している。さらに守屋は『播磨国風土記<sup>326</sup>』を解釈し、

農民達には、自分達が日頃使用する農具を神に供える習わしがあると同時に、農具を農業神の宿るものとしても信仰していたのである。だから、鋤を供えたということは、鋤に農業神が宿ると信じていたということにもなるのである。<sup>327</sup>

と推測している。

加えて道場法師が「石で水門を塞いだ」という行為について和田萃の指摘<sup>328</sup>には賛同の意を示している。特にこの大石の役割については『肥前国風土記<sup>329</sup>』や『出雲風土記<sup>330</sup>』の記述から雨乞い石の信仰が元になっていることを指摘している。

---

<sup>322</sup> 守屋俊彦『続日本霊異記の研究』三弥井書店 1978（昭和 53 年）

<sup>323</sup> 守屋俊彦『続日本霊異記の研究』三弥井書店 1978（昭和 53 年）

<sup>324</sup> 景戒著武田祐吉校註『日本霊異記』朝日新聞社 1950

<sup>325</sup> 苗代に種籾を蒔く日、その田の水口の傍で行われる田の神祭りである。その水口に少し土を盛り、そこに楊、栗、桂、山吹のような木の枝や季節の花を立て、これに焼米を供えて田の神を祭るのである。（守屋俊彦『続日本霊異記の研究』三弥井書店 1978（昭和 53 年））

<sup>326</sup> 武田祐吉編『風土記』岩波書店 1937

<sup>327</sup> 守屋俊彦『続日本霊異記の研究』三弥井書店 1978（昭和 53 年）

<sup>328</sup> 和田は「飛鳥川の取水口のやや下手に大石を置き、水を取り入れるように塩梅したのであろう」と指摘している。（和田萃「飛鳥川の堰」『日本史研究』第 130 号 1973 年）

<sup>329</sup> 武田祐吉編『風土記』岩波書店 1937

<sup>330</sup> 武田祐吉編『風土記』岩波書店 1937

さらに、守屋はこの優婆塞が強力であることについて、

その基盤には、力比べによって、農業生産の豊凶をトウ儀礼があるようにも思われる。雨乞いと豊凶をトウというのではやや異なっているが、強力を手段にして争うという点においては、共通したものを持っている。<sup>331</sup>

と指摘し、

奈良平野においてしばしばみられる水争いの話の中に、それらの素材を取り込み、優婆塞がこの水争いに勝つことによって、元興寺に奉仕し、結局は道場法師になった話に仕立てたのであろう。<sup>332</sup>

とまとめている。

まず守屋が重点的に考察している優婆塞が行った行為である①鋤を水門の口に立てた、②石で水門を立てた、という点について論じていきたい。守屋は鋤と杖と水の関係について見出し鋤(杖)を立てることによって水を出すという古代信仰を指摘している。そして王達はその行為を邪魔したのである。なぜ王達が邪魔をしたのかということについて『日本霊異記』内では語られていない。この鋤にかんして本文では優婆塞が「十余人して荷つべき鋤」と表現される巨大で重い鋤を持てるという強力な証明と解釈することができる。その一方で守屋が指摘するように鋤(杖)と水の関係という視点から考えれば、王達が邪魔したのは、優婆塞が田に水を引き入れる行為そのものを邪魔したのではなく、「水を操る」ことに対して邪魔をしたのではないかとも考えられる。

しかし「水を操る」ことのどこに、王達が邪魔をする理由があるのでしょうか。そこで改めて思い出したいことがある。それは第2章で論じた古墳時代において水(湧水)と権力について論じている部分である。その考察の結果として、尽きることのない湧水は権力の永続性を物語っている事を指摘した。ということは、この上巻第三縁第4段落の「水争い」についても水と権力が関係したのではないかと述べることができる。つまり、この王達が優婆塞を妨害したことは、田に水を入れることではなく「水を操る」という権力の正当性が王達から優婆塞という仏教徒や寺院に移ることが問題であったがゆえに妨害したと考えるべきである。この第4段落に登場する王達については本文中において詳細に語られていないため王達の素性はわからないが、古代や『日本霊異記』が編纂された時代の王や貴族・豪族はその先祖が神につながる系譜を持っている。仮にこの上巻3話に出てくる優婆塞(道場法師)が水を操ることができるとなれば、元興寺周辺の貴族や豪族の権威は地に落ちてしまう可

---

<sup>331</sup> 守屋俊彦『続日本霊異記の研究』三弥井書店 1978 (昭和 53 年)

<sup>332</sup> 守屋俊彦『続日本霊異記の研究』三弥井書店 1978 (昭和 53 年)

能性がある。

さらに水門に立てた鋤がここで大きな意味を持つと考えられる。守屋が先に述べているように水門に鋤を立てる行為は鋤（農具）に農業神が宿る信仰や農業儀礼の水口祭との関連の指摘もすべて「水」がキーワードとなっている。この優婆塞（道場法師）は雷神の生まれ変わりということであることは前述している通りであり、松本信広が「鋤には雷神を率引する力があつた」<sup>333</sup>と述べるように、鋤を立てることと雷神の生まれ変わりということがつながるのである。つまりこの優婆塞（道場法師）の力が強力であることの根幹は、鋤という古代の神具（呪具）を用いた雷神の依代としての道具であると同時に、水の支配、言い換えれば農業を司る力を持っていたことである。

水は権威の永続性を示すという古代から続く水と権力とに関連する信仰が『日本霊異記』の編纂された時代にも続いていたと述べることができる。当時の貴族や豪族（上巻第三縁の本文中では王達）は神の子孫であるとして信じられてきた。その神や神の子孫は基本的に地域社会の安泰を担う役割を持っていた。地域社会の安泰とは、言い換えれば農作物の安定的豊穰とみなすことができる。農作物の豊穰には水が必要不可欠である。その水を道場法師が支配するということは神の子孫としての権威が貴族・豪族（王達）から道場法師へ移るということである。さらに水を支配するということは農作物の豊穰を支配するということでもある。それは地域社会をも支配する力を道場法師（もしくは仏教という新しい信仰によって誕生した元興寺）によって、それまで貴族・豪族（王達）自身が持っていた地域を支配するという権威が失われることによる恐怖によって道場法師の作業（田へ水を引く）を邪魔したということである。すなわち本文中に読みとれる「怪力」と「寺の田が豊作になる」という表現の背後には、水の支配とそれにともなう権力の変化が隠れているのである。

#### 4-10 『日本霊異記』上巻第三縁まとめ

以上のように『日本霊異記』上巻第三縁について、先に述べた通り非仏教説話とされている話であるが、神仏習合の視点から上巻第三縁が『日本霊異記』に収められた意義や民衆の信仰・願いの観点から検証した。先行研究では上巻第三縁は道場法師の誕生譚であるという理解がなされてきた。そしてこの道場法師の誕生譚という理解は否定されるべきものではなく、妥当な理解である。しかし上巻第三縁は道場法師の誕生譚だけではなく、仏教が全国的に流布されていく過程で、従来の神祇信仰から仏教信仰へと移り変わる過程を描いた話でもあるのである。

具体的に述べるならば、上巻第三縁の第1段落は基本的に雷神が農夫に子供を授ける話として解釈されてきた。しかしその奥底には、在来の神（雷神）が人間（農夫）に捕まり命乞いをするという神の権威が非常に低下していることを示すものであった。さらに農夫が授かった子供は雷神の生まれ変わりであることから、仏教の輪廻転生が神にも効果がある

---

<sup>333</sup> 松本信広『日本神話の研究』平凡社 1971

ことが述べられているのである。

第2段落は、朝廷に住んでいる王と子供（雷神の生まれ変わり）が力比べをして子供（雷神の生まれ変わり）が勝ったという話である。『日本霊異記』が編纂された時代、王は神の子孫だと信じられてきた中で、その王に子供が勝つということは、仏教が神の子孫に勝利するという仏教の優位性を説くものであった。また力比べ自体は記紀神話の中の国譲り神話が基盤となっている。景戒は仏教流布の観点から『日本霊異記』を編纂し意図的に神の権威を低下させているが、記紀神話そのものを否定しているわけではなかったのである。

第3段落は、子供が元興寺の童子となり鬼を退治するという話である。これまでの研究では元興寺の縁起譚と考えられてきた。この元興寺の縁起譚であることは否定されるものではない。そこで上巻第三縁本文に登場した鬼について考察したところ、鬼は本来神であったものが変化した姿であることと述べることができる。地域社会を治める貴族や豪族は神の系譜を引き継ぎ地域社会そのものを守護する存在であった。しかし当時の社会状況は政治的な動乱や作物の不作・天災の多発など危機的状況だったのである。この危機的な社会状況から地域社会・民衆を守ることができなかつたことにおいて、民衆や僧・寺院が神（神の子孫である豪族）を鬼へと変化させたと述べることができる。この鬼を退治するという事は、地域共同体における象徴的な悪霊退散を意図するものであることから、鬼退治は地域社会の恒久的な安泰を願う儀式ということが言える。さらに、この鬼退治の舞台が寺院であったことから元興寺の縁起譚だけではなく仏教の優位性を説く話としても成立するのである。

最後の第4段落は、元興寺に入った子供が優婆塞となり王達との水争いに勝利して道場法師となる話である。この段落は基本的に元興寺の権威と仏力の偉大さを物語るものであるが、この段落に隠されているのは水の信仰と権力との関係である。当時の農民たちにとって鋤をはじめとする農具は農耕具であると同時に神へ供える神具であり、雷神を牽引する力を持つものであった。この話の主人公である優婆塞（道場法師）はその鋤によって水を操ることができる人物であった。水は古来、永続的権威の象徴であり、農作物の安定的豊穰を司るものである。つまり、この第4段落では鋤を使うことによって水を操る優婆塞（道場法師）は地域社会の権力者・統治者となることが表現されている。言い換えれば、それまで地域社会を支配する力を持っていた王達（貴族・豪族）の権威が主人公である道場法師へと移り変わる過程を表現している。すなわち、神仏習合思想の観点からこの上巻第三縁を読み解くと、従来の神祇信仰から仏教の優位性を示す説話になっているといえるのである。

#### 4-11 第4章のまとめ

本章では神仏習合思想がどのような過程を経て成立・展開したのかという点について『日本霊異記』上巻第一縁・第二縁・第三縁を用い、従来の神祇信仰だけではなく仏教に何を求めたのかという部分を論じたものである。

第一縁の主要な問題は『日本霊異記』においてどのような意味を持つのか、という点であ

る。第一縁は前半・後半の二部構成に分けられる。前半部は『日本書紀』に似せた話を載せることで仏教説話への導入であり、後半部での雷神が捉えられる話（神祇信仰の低下）を表出しているのである。つまり第一縁は『日本書紀』でいうところの絶対的な神・神話的な神から『日本霊異記』という仏教説話を通して神観念の変化を描いているものである。

次に第二縁はどのような仏教的意義を持っており、民衆の信仰とどのような関係を持っていたのかという点が問題であった。第二縁に登場する狐は、古来、吉兆を予言する動物であり、五穀豊穰や子孫繁栄をもたらす神聖な存在（神）として民衆に信仰されていた。そしてその神として神聖視されていた狐が仏教思想の輪廻転生に組み込まれていくという、在来信仰の仏教化を広めることで仏教をより身近な存在として認識させることを描いたものである。

最後に第三縁は道場法師の誕生譚と解釈されてきたが、この第三縁が神仏習合思想とどのような関係があるのかという点である。その考察のために、この第三縁は全体を4つの段落に分けることができる。第1段落は雷神が人間の前に落ちて命乞いをするという神の権威の低下と雷神の能力を引き継ぐ子供を授けるといふ、神も輪廻転生思想の中にあることを表現している内容の話であった。第2段落では雷神の子供（雷神の生まれ変わり）と王が勝負し雷神の子供（雷神の生まれ変わり）が勝ったという内容の話である。この話の場合、輪廻転生によって生まれ変わった雷神の子供が王（神の子孫を持つ人）に勝つという仏教の優位性を説いているという意味が加わったと指摘した。第3段落では雷神の子供（雷神の生まれ変わり）が鬼を退治するという話である。特に重要なポイントは鬼の登場である。この話に登場する鬼とは、地域社会に疫病や五穀の凶作をもたらす神が鬼（悪霊）として表現されており、その鬼を退治するという仏教の優位性と僧・寺院が神（地方豪族）に成り代わり地域社会を統治することができる能力を持つことを示す物語になっている。第4段落は雷神の子供（雷神の生まれ変わり）が元興寺に入り優婆塞として王たちと水争いをして勝利し道場法師になったというものである。この話では古代から続く水が沸く永遠性と権力の永続性が『日本霊異記』編纂の時代まで続いており、その水が王たち（神の子孫・豪族）から仏教の僧・寺院へ移り変わることに、命を育む（生命の持続・五穀豊穰）水を道場法師が田に引き入れることができることを示すという権力の移り変わりを指し示す物語である。つまり『日本霊異記』上巻第一縁・第二縁・第三縁は従来の神祇信仰から仏教の優位性や権力の移り変わりを民衆に示し納得させる意味合いを持つ話であったと述べることができる。

## 第5章 護法善神説による中央信仰の再デザイン

第3章・第4章において神は仏教によって救われるという思想に基づき、神身離脱説・神宮寺創建という神仏習合の発生と、『日本霊異記』から地方社会（豪族・民衆）が仏教に何を求めたのかについて論じた。それは地方豪族という名の立場で、旧来地方を治めていた神（神の子孫である豪族）が政治的動乱や社会的不安によって従来の神祇信仰という既存の祭祀システムから仏教という新しい信仰によって救われるというものであった。

以上のように、地方社会の神仏習合思想を論じてきたが、中央社会の神仏習合思想はどのような過程を経て発生・展開したのであろうか。本章においては神仏習合思想の第二段階として、中央社会の中で成立した神は、仏教を守護するという護法善神説の成立・展開過程を検証する。

### 5-1 護法善神説について

本節では護法善神説の概念を整理しその後、中央社会が従来の神祇信仰だけではなく、仏教をも取り込み護法善神説へと信仰が変化した理由、言い換えれば中央社会が神仏に何を求めたのかという事について論じていく。

護法善神説の基本的理解として佐藤真人は「神は仏法を守護すべき護法善神であるという説」<sup>334</sup>という理解を示す。

本来の護法善神説は仏教がアジア全体に広がっていく過程において、インドの神々を仏教の教義に取り込むための思想だったとされている。仏教はインドの神々を否定せず、インドの神々を諸天とし、インドの神々を仏教の神々として取り込んでいった。その代表的なものとしてインドの神ブラフマーは梵天、インドラは帝釈天として仏教を守護したとされている。つまり、このインドの神々を仏教に取り込むという考え方と同様なことが日本でも行われ、日本の神々も仏教を守護する神であるという考え方に至ったのである。そこで本論文において日本での護法善神説とは「仏教を守護する神」と定義して考察を続けていく。

護法善神説については神仏習合思想（神身離脱説・護法善神説・本地垂迹説）において谷間の学説のため研究的にはあまり進んでいない。というのも神身離脱説・神宮寺創建は神仏習合思想の始まりとされているゆえに、ある程度の研究数が存在する。同様に、本地垂迹説も神仏習合思想の完成とされているため、神身離脱説・神宮寺よりは少なくなるがそれなりの論分数がある。その一方で、護法善神説に対する論文数は非常に少ないものとなっている。

<sup>335</sup>この護法善神説に関する研究が少ない理由には訳がある。

---

<sup>334</sup> 佐藤真人「神道と仏教」國學院大學日本文化研究所編『神道辞典』弘文堂1999

<sup>335</sup> 例えば東北大学思想史研究室が運営するデータベースによる論文数を検索すると神宮寺・神身離脱説19件、本地垂迹説16件、に対して護法善神説は2件にとどまっている。またCINIIで護法善神説を検索すると4件しかヒットしない。（最終アクセス日2017年

一つ目は、先に述べたように神仏習合思想研究の谷間に当たることから世間的に注目されにくいということ。二つ目は護法善神説が八幡宮信仰と密接な関係があることによって、八幡宮の成立研究や八幡宮の全国展開に関する研究に重きの片寄がみられたこと。以上の二点により護法善神説の研究が少なかったのではないかと考えられる。

## 5-2 律令国家における神祇信仰の役割

本節では護法善神説について考察する前に、律令国家において神祇信仰が担った役割とはどのようなものであったのかについて論じることを目的とする。役割の一つと考えられるのが、自然を崇拜するために神社が創建されていたという事実である。代表的な存在として三輪山を本殿とする大神神社があげられる。また、春日大社の御蓋山や賀茂別雷神社の神山などもその例である。神社創建と山に対する信仰は大きなつながりがある。そもそも神社の原初形態は平井直房が以下のように述べている。

一般に神社の原初形態は必ずしも社殿を伴うわけではなかった。むしろ年数回の祭りのたびに、霊地として神聖視される場所、すなわち村里を見下す秀麗な山の麓、清澄な川や泉のほとり、明るく神々しい森などに、神籬（臨時に神の座とされる榊などの常緑樹）、または磐座（同じく自然石）を設けて神霊を迎え、終われば送り返すのがつねだった。<sup>336</sup>

と述べているように、神社の基本形態は自然を中心とした信仰であり、律令国家体制になろうとも神社祭祀（国家祭祀）の姿は従来の形態から大きな変化を感じ取ることはできない。

律令国家の国家祭祀にかんしては当時定められた神祇令が参考になる。神祇令とは律令国家の公的祭祀の大綱を定めたものである。

律令国家制定の際に定められた公的祭祀（国家祭祀）を見てみると①祈年祭、②鎮花祭、③神衣祭、④大忌祭、⑤三枝祭、⑥風神祭、⑦月次祭、⑧鎮火祭、⑨道饗祭、⑩神嘗祭、⑪虎日鎮魂祭、⑫大嘗祭、という12の祭祀が神祇令に定められている。

この中で④大忌祭、⑥風神祭、の2つにかんしていうと豊作のために風水の利益祈願や風雨防止の祈願祭祀と考えられており、自然を神として祀ることは律令国家祭祀の基本的理念であったとみなすことが考えられる。

このような神祇信仰の公的祭祀は何を願い、何を叶えるために執り行われていたのだろうか。この答えのヒントとして『日本書紀』の中に当時の神祇信仰がどのような目的を持って行われていたのかについて確認できる話があるので以下参照にしたい。

『日本書紀』崇神天皇の時代の話である。崇神天皇5年に、

---

2月10日)

<sup>336</sup> 平井直房「神社の構造」國學院大學日本文化研究所編『神道辞典』弘文堂1999

国内に疫病が多く、民の死亡する者、人口の過半数に及ぶほどであった。六年に、百姓が流亡離散し、中には背く者があった。その威勢は、皇徳をもってしても治め難かった。そこで、天皇は早朝より深夜まで、政務に謹み励まれて、天神地祇に謝罪を請い願われた。(中略)七年春二月の丁丑朔の辛卯(十五日)に、詔して、(中略)天神地祇のお咎めを受けたのではあるまいか。ここはどうして神亀の占いを行って災害の起るいわれを究めずにいられようか」と仰せられた。(中略)こうして疫病は初めて途絶え、国内はようやく静穏となり、五穀もすっかり稔って、百姓は豊饒になった。<sup>337</sup>

という話である。

この話から国内の疫病は神の祟りであり、神祇祭祀を執り行うことによって疫病は終息し、五穀豊穰となり国家が安泰を迎えたということである。つまり、神祇祭祀の本質は国家という共同体を安定に導くという信仰であると同時に、疫病の流行を止め、五穀を豊穰にするという現世利益を求める信仰であったといえる。

律令国家制定の際にもこの神祇信仰の基本的な考えが受け継がれていることは「先づ以ちて神祇を祭ひ鎮め、然る後に政事を議るべし」<sup>338</sup>という言葉からも理解できるのである。すなわち、神祇祭祀・神祇信仰の役割・目的は疫病などの流行り病を防止することができ、五穀豊穰をもたらし、国民の命を守り、国という共同体を存続させることが目的であったと述べることができる。

また先に見た神祇令の中に記載されている12の国家祭祀の中で①祈年祭、②鎮花祭、④大忌祭、⑥風神祭、⑧鎮火祭、⑨道饗祭、の6つの祭祀をみると、豊作祈願・防火祈願・疫病を防ぐ祈願とされており、律令国家の神祇祭祀はやはり国という共同体を存続させることへの願いに重きを置いた祭祀体系とみなすことが妥当であろう。

この神祇祭祀・神祇信仰の基本的な考えからすれば、聖武天皇の時代に数多く発生した災害や政治上の争いを治めるには仏教信仰を取り入れる必要はなく、神祇祭祀だけでよかったはずである。しかし、国家安定のために仏教を取り入れているということは、天皇をはじめとした朝廷・貴族の間に神祇信仰の効験に対する不平不満があったのではないかということである。神祇信仰の本来の役割は国家安泰を導くことであったことは前述したとおりである。しかし神祇に祈っても国家の安泰どころか社会情勢の道は悪化を極めるものであった。そのため天皇を含めた中央社会・上流階級が神祇信仰だけではなく仏教信仰へと傾向していく過程でもあったとみなすことができるのではなかろうか。これが天皇・朝廷・貴族

---

<sup>337</sup> 小島憲之・直木孝次郎・西宮一民・蔵中進・毛利正守校注・訳『日本古典文学全集4 日本書紀3巻』小学館1998

<sup>338</sup> 小島憲之・直木孝次郎・西宮一民・蔵中進・毛利正守校注・訳『日本古典文学全集4 日本書紀3巻』小学館1998

を中心とした中央社会が仏教を取り入れ神仏習合思想へと信仰が変化する大きな要因であったといえる。

### 5-3 中央における神仏習合への道程と社会背景

前章は仏教公伝から桓武天皇の延暦10年(791年)に渡る社会的出来事についての検証をおこなった。本節では聖武天皇時代の社会背景を確認し、その時代・社会背景が神仏習合(護法善神説)の成立にどのような影響があったのかを論じることを目的とする。

『続日本紀』記載内容全体から社会的不安を抜き出した結果、地震に関連する記事は78件、飢饉に関する記事が10件、大風に関する記事が30件、疫病に関する記事が30件、大雨に関する記事が5件、山火に関する記事が5件、洪水に関する記事が2件確認できる。また土地制度の崩壊(班田収授法・三世一身法・墾田永年私財法)や、納税や兵役からの民衆の逃亡などの記事を確認すれば社会不安はとどまることを知らない緊急事態の時代であった。そのため地方(豪族・民衆)においては既存の神祇信仰だけでなく、仏教をも信仰し神宮寺(神身離脱説)という神仏習合思想を発生させた。

このような災害の激増・土地制度の崩壊といった社会的不安は地方社会に限った話ではなく、中央社会においても社会的不安を取り除くことは緊迫の課題であったことが推測できる。

特に奈良時代は政治上の抗争が相次いで起こった時代である。奈良時代の主要な政争といえば、広く知られているのが長屋王の変(729年)や藤原広継の乱(740年)などをあげることができ、政治政権の上でも不安が顕在化した時代と述べることができる。

このような政治や社会不安に対して従来の神祇信仰では立ち行かない事態となっていたことが『続日本紀』の記事にも表現されている。代表的な記事としては天平9年(737年)4月19日に「疫瘡で百姓多く没し、詔して諸社に奉幣祈禱する」<sup>339</sup>天平9年(737年)5月19日には「神祇を尊祭すれど未だ効験を得ず、今に至るまでなお苦しむ」<sup>340</sup>といった民衆が困窮している記事がある。さらに天平9年7月23日<sup>341</sup>では「天下に大赦を行い」「疫病の気が多発するので、神祇に祈祭するけれどもまだ許される様子がない」という記事、また天平9年8月2日<sup>342</sup>においては「僧尼は沐浴して身を浄め、一ヵ月の内に二、三回最勝王経を読誦させた」という記事があり、加えて天平9年8月15日には

天下泰平・国土安寧のため、宮中の十五ヵ所において、僧七百人を招き、大般若経・最

---

<sup>339</sup> 宇治谷孟『続日本紀(上)全現代語訳』講談社1992

<sup>340</sup> 宇治谷孟『続日本紀(上)全現代語訳』講談社1992

<sup>341</sup> 宇治谷孟『続日本紀(上)全現代語訳』講談社1992

<sup>342</sup> 宇治谷孟『続日本紀(上)全現代語訳』講談社1992

勝王経を転読させ、四百人を出家させた。<sup>343</sup>

という事態が描かれている。そこで聖武天皇が講じた策というのが天平 13 年（741）、諸国に国分寺・国分尼寺の建立を命じたのである。

この国分寺・国分尼寺の建立に先立ち、奈良時代の仏教の特色をみると高取正男は以下のように分析している。

官寺の僧侶たちに期待された社会的機能は、彼らの学問修行の深密さのうち獲得された呪験力であり、因明や法相の巨匠たちの護国三部経や般若系大乘經典通誦講説によって、五穀の豊饒と国家の安寧が召来されると信じられてきた。<sup>344</sup>

と述べるように、奈良時代の仏教には国家安泰の効験があると信じられてきた。

以上、記したように社会不安という経緯によって国分寺・国分尼寺が建立された直近の社会状況を見てみると、737 年（天平 9 年）4 月 19 日には疫病瘡の流行により太宰府管内諸社に奉幣<sup>345</sup>・737 年（天平 9 年）5 月 19 日では疫病・早害により大赦<sup>346</sup>という記事を確認することができる。国分寺・国分尼寺の建立前後は非常に緊迫した社会不安が国中に蔓延していたと述べることができる。

このような社会不安の中で建立された国分寺の正式名称を金光明四天王護国寺といい、さらに国分尼寺の正式名称は法華滅罪寺である。このような名称を持った国分寺・国分尼寺の建立に聖武天皇が期待したことは金光明・法華経の読経を通じての国家安泰であり、そのことを信じて祈願を命じたのである。

加えて 747 年（天平 19 年）11 月 7 日には、国分寺造営の促進を命じること<sup>347</sup>が記されており、国（畿内）だけを中心にした国分寺造営ではなく、国中を巻きこんだ政策だったことを知ることができる。この国分寺の建立は地方豪族の協力が必要不可欠な国家事業の一つであったということを述べるのできるのである。この国分寺建立の視点から見ると、聖武天皇の仏教興隆政策の理想的国家像というのは、仏教の精神で国を護り人々の心を和すことにあった<sup>348</sup>ということができる。

以上のように聖武天皇時代の社会背景について論じたが、この時代は災害の増加・土地制度の崩壊・政治動乱という激動の時代である。従来このような社会不安に対して神祇に国家

---

<sup>343</sup> 宇治谷孟『続日本紀（上）全現代語訳』講談社 1992

<sup>344</sup> 高取正男「奈良仏教」家永三郎監『日本仏教史 1 古代編』法蔵館 1967（昭和 42 年）

<sup>345</sup> 宇治谷孟『続日本紀（上）全現代語訳』講談社 1992

<sup>346</sup> 宇治谷孟『続日本紀（上）全現代語訳』講談社 1992

<sup>347</sup> 宇治谷孟『続日本紀（中）全現代語訳』講談社 1992

<sup>348</sup> 遠日出典『神仏習合』臨川書店 1986（昭和 61 年）

安泰を祈願することによって社会不安を治めてきた。しかし神祇信仰だけでは国家が安定することがなく、仏教の効験によって国家安泰を願う必要があった。

#### 5-4 八幡神の基本的理解と期待された効験

中央社会における神仏習合思想である護法善神説は東大寺大仏建立事業につき九州の八幡神の守護が契機となっている。東大寺大仏建立のために八幡神が九州から上京し大仏建立を守護したが、天皇は大仏建立の守護をなぜ八幡神に頼むことになったのであろうか。この疑問を論じる際に注目すべきものとして、そもそも八幡神は当時どのような神として認識されていたのかを確認し、中央社会は八幡神のどのような効験を期待したのかを考察する。

八幡神の基本的な性格は銅山の神信仰と海神の信仰という二つの系統があるとされているが、未だに定説を見ていないのが現状である。<sup>349</sup>八幡神の原初体系については遼日出典が以下のようにまとめているので参照にする。

宇佐における原初信仰として宇佐氏を中心に御許山の神体山信仰がおこなわれていた。一方、北部九州では渡来人の来着がしばしばあり、中でも新羅系渡来集団が香春に新羅国神を祀った（五世紀初めのころか）。彼らはその後東進を続け各地に「辛国」を形成し、新羅神（香春神＝「ヤハタ」神）の祭祀をおこなった。彼らは秦氏または秦系氏神であり、さながら「秦王国」を形成していた。彼らの奉ずる神は道教と仏教が融合したもので、その司祭者たちはきわめて強い呪力を持ち、「豊国奇巫」・「豊国法師」として中央にも知られていた。<sup>350</sup>

と考察しているように、中央社会において、八幡神は強大な呪力を持っていることが知られていたといえることができる。

このような八幡神と天皇・朝廷との結びつきを強める出来事が養老4年（720）に起きた隼人の反乱事件である。平安時代に編纂された政治書である『政事要略』によると、

隼人制圧に八幡神は手を貸したが、隼人を殺してしまったがゆえに報いを受けている。そのために毎年放生会を開催して欲しい。<sup>351</sup>

---

<sup>349</sup> 八幡神についての正確な由来などは現在でも定説にはいたっていないことに注意しなければならない。さらに言及すると八幡神の創始には新羅系の渡来人である香嶋氏ではないかという研究もあり、八幡神創始の段階で仏教的な祭祀が行われていた可能性は否定できない。

<sup>350</sup> 遼日出典『八幡神と神仏習合』講談社 2008

<sup>351</sup> 黒板勝美・國史大系編修會編『新訂増補普及版国史大系政事要略』吉川弘文館 1974 所

というように記載されている。この放生会は『金光明経<sup>352</sup>』に由来し殺生戒に基づき鳥獣や魚を放す仏教行事である。この隼人制圧により天皇・朝廷・仏教・八幡神の関係が成立したと考えられるのである。前述したように、地方神宮寺の創建は神の子孫である地方豪族が悩み苦しんでいるからその苦しみから解き放つことを目的として神宮寺が必要とされていたと考察した。しかし、八幡神の場合は殺生した結果として、放生会という仏教的供養行事が必要であると記述されており地方と中央の神仏習合思想には大きな違いが表現されている。

さらに八幡神と仏教のつながりと言えば『続日本紀』の天平13年3月24日の記事には「八幡宮に秘錦冠・最勝王経・法華経・度者・封戸・馬を奉り三重塔を造立する」<sup>353</sup>と記されている。この時に八幡神に送られた最勝王経・法華経の仏教経典は国分寺・国分尼寺の建立にさいして根源的な理論となった経典であった。すなわち、八幡宮を通じて国分寺・国分尼寺と同様の内容（国家安泰）を祈願していたと述べることができる。

大仏建立の時代社会の背後には前述した通り、はなはだしい社会不安があった。この社会不安の状況は国内だけの問題ではなく、海外に対する不安も顕在化した時期である。特に隣国の新羅との問題が顕著になったことは『続日本紀』の天平9年2月15日には「遣新羅使、新羅の無礼を報告。官人に意見を問う」<sup>354</sup>と記載されていることから知ることができる。この聖武天皇天平9年（737年）3月3日条では伊勢神宮の名や八幡神の名が記載されている通り、八幡神は天皇も伊勢神宮と同様に大切な神社および神として認識していたと指摘することができる。

ここで改めて八幡神の基本的な性格をまとめてみると次の2点のことが確認できるのである。まず1点目は八幡神自体が渡来系信仰（道教・仏教）の習合を土台として成り立っており、その呪力は強大で、中央社会にも知れ渡っていたということである。だからこそ中央社会は八幡神の呪力を使い国家安泰を成し遂げようとしたのである。2点目は中央社会から八幡神に献上された経典が最勝王経と法華経であり、この二つの経典は国分寺建立の際にも用いられた経典である。このことから、国家の安泰を八幡神の効験に求めていた指摘できる。

## 5-5 八幡神と神仏習合

八幡神の基本的性格として国家安泰という大きな役割を担っていたことを確認したが、中央社会における仏教興隆に大きな主導的役割を果たしたのが聖武天皇である。聖武天皇

---

取「石清水宮放生會事」原文は「大神詔宣。吾此隼人多都留報尔。毎年放生會奉仕留部之。」と書かれている。本文中では読みやすいように筆者が日本語訳をして記している。

<sup>352</sup> 壬生台舜『佛典講座 13 金光明経』大蔵出版 1987

<sup>353</sup> 宇治谷孟『続日本紀（上）全現代語訳』講談社 1992

<sup>354</sup> 宇治谷孟『続日本紀（上）全現代語訳』講談社 1992

の時代は神亀元年（724年）から天平勝宝元年（749年）の8世紀中盤である。聖武天皇在位時の時代背景や社会背景を検証し、中央社会の信仰がどのように変化していったのか、つまり神祇信仰から仏教の受容、そして神仏習合思想へと変化した過程を論じる。

#### 5-5-1 八幡宮と護法善神説

国分寺・国分尼寺の建立の詔から2年後の天平15年（743）に聖武天皇は大仏建立の詔を発する事になる。いわゆる東大寺大仏建立の話である。この大仏建立が中央社会における神仏習合（護法善神説）の発生と見なすことができる。

東大寺大仏建立に際して、日本の神が大仏建立を守護するために現れたというのである。そこに現れた日本の神は宇佐八幡神という九州地方の神であった。この神が大仏建立を守護するために上京するというものであった。この宇佐八幡神の上京について、『続日本紀』には詳細な記述が残されており、天平勝宝元年12月18日の記事では以下のように確認できる。

五位の官人10人、散位20人、6衛府の舍人それぞれ20人を派遣して、八幡神を平群郡に迎えさせた。この日、八幡神は京へ入った。そこで宮の前の梨原宮において、新殿を作って神宮とし、僧40人を請じて、悔過の行を7日間行った。<sup>355</sup>

と記載されており、大仏造営を助けるために八幡神が京都へ来たということが理解できる内容となっている。

しかし、大仏造営は大掛かりな国家事業であり、それゆえ多額の金銭的負担が律令国家の財政を悪化させた。さらに、民衆の税負担の増加など社会的不安がより一層増大する結果に至る。このような事態に八幡神がやはり仏教を擁護・仏像創建についての託宣をしている。

356

---

<sup>355</sup> 宇治谷孟『続日本紀（中）全現代語訳』講談社1992

<sup>356</sup> 『続日本紀』天平勝宝元年12月丁亥（27日）条（749）八幡大神祢宜 尼大神朝 臣杜女其輿紫色。一同乘輿。拜東大寺。天皇。太上皇。皇太后。同亦行幸。」是日。百官及諸氏人等咸會於寺。請僧五千礼佛讀經。作大唐渤海吳樂。五節田舞。久米舞。因奉大神一品。比咩神二品。左大臣橘宿祢諸兄奉詔曰神曰 天皇我御命尔坐申賜止申久。去辰年河内國大縣郡乃智識寺尔坐盧舍那佛遠礼奉天則朕毛欲 奉造止思登毛得不爲之間尔。豊前國宇佐郡尔坐廣幡乃八幡大神尔申賜閑勅久。神我天神地 祇乎率伊左奈比天必成奉无事立不有。銅湯乎水止成我身遠草木土尔交天障事無久奈佐牟止勅賜奈我良成奴礼波歡美貴美奈毛念食須。然猶止事不得爲天恐家礼登毛御冠獻事乎恐无恐美毛申賜久止申。尼杜女授從四位下。主神大神朝臣田麻呂外從五位下施東大寺封四千戸。奴百人。婢百人又預造東大寺人。隨勞叙位有差。（黑板勝美編『新訂増補國史大系第2巻続日本紀』吉川弘文館2000（平成

その中で「神我天神地祇乎率伊左奈比天必成奉無事立不有」という一文に注目しなければならない。この一文の意味として、八幡神は天神地祇をいざなぎ率い、必ず成し遂げる、と述べているのである。つまり八幡神のこの託宣は、国家事業である大仏が完成しないかもしれないというという危機的状況の中で、日本中の神が大仏創建に力を貸すという護法善神説の「神は仏法を守護する」という思想が鮮明に表現されているのである。

さらに八幡神は大仏建立の守護をした功績により朝廷から「護国靈驗威力神通大自在王菩薩」という菩薩号を授与されている。この「護国靈驗威力神通大自在菩薩」という語句について村山修一は、

第一に護国思想を強調し、第二に神通と自在は『法華経』あたりの文句から思いつき、弥勒下生の末法の世にも融通無礙なる衆生救度の機能を発揮する靈驗偉大な神とのスローガン。<sup>357</sup>

と述べている。

さらに達日出典も同様の見解として、

大自在菩薩の方は衆生を救済する功德を持つという主張であり、護国靈驗威力神通大菩薩の方は、超人的な護国の威力を主張したものである。要するに、八幡神に奉献されたこれらの菩薩号を合わせて考えると、八幡神は、神でありながら、衆生を救済する功德と護国の威力をもつものであり、それはあたかも菩薩の自在力のようなものであるという意味に解されるであろう。<sup>358</sup>

と理解している。

このような一連の流れの中で、朝廷から直々に「仏教を守護する神」としての役割を与えられた神は、「神仏習合思想」が全国的に流布するための決定的な起爆剤として大きな役割を担ったことは明らかであると考えられる。つまり中央社会にとってみれば東大寺大仏建立という国家の最重要政策を仏教の八幡神の助けによって達成できたのだということになるのである。聖武天皇の時代は仏教興隆の時代とも称されるが、その一方で聖武天皇は神祇信仰を切り捨てたわけではなかったのである。この時代は先にみたように天災が多発し社会制度も大きな変革をとまなう世の中であったのである。それゆえ神祇信仰だけでなく、仏教信仰を中央社会の中に追加し、仏教に祈り、仏教の加護を得ることによって国家の安泰を願ったのである。さらに天平神護元年（765年）称徳天皇が、

---

12年) )

<sup>357</sup> 村山修一『本地垂迹』吉川弘文館 1995

<sup>358</sup> 達日出典『神仏習合』臨川書店 1986（昭和 61 年）

神たちをば、三宝より離れて触れぬ物ぞともな人の念て在る。然れども経を見まつれば、  
仏の護法を護りまつり尊みまつるは、諸々の神たちにいましけり。(原文は宣命体)<sup>359</sup>

と詔しているように仏教を中心に据えて神仏信仰を統一しようとしていたことは明白であるろう。

神が仏教を守護するこの事例は、仏教側からすれば土着の神の援護(中央社会の庇護)を受けることによって日本社会に定着しやすくなり、全国的な仏教流布につなげることができる。また神の側(中央社会の天皇・貴族といった神の子孫)からすれば、中央社会の権力と結びついた仏教の力・組織力によって神の勢力を伸ばすことができるというそれぞれの思惑や、中央社会から見れば律令制度の破綻による一般民衆の社会的不安の解消という現実的利益、中央に進出しようとする宇佐神職団の勢力拡大という四者の利害関係が一致した形による信仰形態の変化とみなすことができる。

一方で、護法善神説の成立・展開によって旧来の神祇信仰が消滅したのかと問われるとそうではないのである。つまり旧来の神祇信仰が消えてなくなってしまう事態になるということは、仏教を守護する存在が無くなるということであり、かつ神仏習合思想が成り立たなくなるということでもある。だからこそ神祇信仰がなくなるということはないのである。つまり護法善神説によって天皇・朝廷・貴族を中心とした中央社会の神祇信仰は神が仏よりも低い地位に甘んじながらも、仏を守護するという重要な使命を帯びるようになっていくのである。

## 5-6 第5章のまとめ

護法善神説の成立は、仏教が日本に伝来して200年以上の時間が過ぎた頃の出来事である。538年の仏教公伝当時、日本の神(神祇)と仏教の仏は、日本国内の中において同じ「神」として扱われていた。しかし奈良時代に入り同列であった神と仏に大きな変化が現れた。神は仏教を守護する存在として、仏が上位、神が下位に置かれるようになるのである。神と仏の関係は大きな位置(立場)の転換を向かえる時代となったのである。家永三郎が、

上代の宗教信仰は救済の祈願と云ふ主体的行動自体に重心をおくものであって、祈願の対象如何はさほど問題とされなかった。<sup>360</sup>

と述べるように律令国家時代における祭祀の役割は国家(共同体)の安泰(疫病を防ぐ・五

---

<sup>359</sup> 宇治谷孟『続日本紀(中)全現代語訳』講談社1992、天平神護元年(765年)11月2日の記事を要約し本文中に示している。

<sup>360</sup> 家永三郎「飛鳥寧楽時代の神仏関係」家永三郎『上代仏教思想史研究』法蔵館1966

穀豊穰)を願う国家祭祀(共同体祭祀)と個人的利益を求める現世利益の祭祀ということである。

護法善神説という神仏習合思想は天皇を中心とした国家が神仏習合思想を全国的に流布するために信仰の強制をおこなったわけではなかった。中央社会(天皇・朝廷・貴族)を中心とした都(畿内)において政治的動乱が集中し、社会の不安を解消するという「現世の利益」のために神祇と同様に仏教をも信仰し祭祀を執り行ったのである。

また奈良時代には多くの仏教僧が渡来しており、仏教教義は天皇をはじめ貴族たちにも伝えられていたことであろう。その結果、国分寺や東大寺の創建につながり、奈良時代は仏教興隆の時代と現代的視点では評価される。しかし仏教教義によって仏教を信仰したのかという大きな疑問が残る。天皇や貴族は仏教教義により輪廻転生を断ち切り仏になろうとしたとはどうしても考えられない。天皇や貴族が仏教教義や経典に求めたのは、極楽浄土に行くことや仏になることではなく、国家の安泰や五穀豊穰そして疫病の治癒であったと述べることができる。

東大寺大仏造営を守護した八幡神が朝廷より菩薩号を授与されたことにおいて神は菩薩であるという理論が成立し、神は仏を守護するという護法善神説の根本的理論となるのである。

## 第6章 神仏習合思想と御霊信仰について

前章までに神仏習合思想において中心となる二つの思想展開を論じてきた。一つは第4章において、地方の神の子孫だとされている地方豪族が神の子孫ゆえに、五穀豊穡や地域社会の安泰という役割を果たせずに苦悩しており、神の身（豪族の身）から逃れる神の為に寺を建立したという神身離脱説（神宮寺の建立）である。もう一つは第5章において述べたように、中央社会を中心に成立・展開した神は仏を守護する存在とする護法善神説である。本来であれば、このまま神仏習合思想の到達点と考えられる本地垂迹説の考察を始めるべきであるが、護法善神説との本地垂迹説の間に、また地方民衆と中央社会との間に共通する思想が成立・展開していた。それが御霊信仰と呼ばれる思想である。本章ではこの御霊信仰がどのような形で成立・展開し社会とのかかわりを持っていたのかについて検証していく。

### 6-1 菅原道真と御霊

その代表的事例として挙げられるのが、菅原道真による御霊信仰である。ここで簡単に菅原道真の人生を見てみると醍醐天皇時代に菅原道真は右大臣にまで上り詰めるが、右大臣任命直後、左大臣であった藤原時平らの政治的策略の結果、大宰府に左遷され、その後死去するという人生を送っている。そして菅原道真没後、仏教教学の師であった尊意のもとに菅原道真の霊が現れ、『北野天神縁起』<sup>361</sup>によると以下のように告げている。

濁世に生まれあい、無実のことを天皇に申し上げられ左遷・流罪の身となったのが口惜しい。その恨みに報いるため雷となり都に入るつもりである。そうではあるが私は仏法の守護神である梵天・帝釈天に使える四天王・閻魔大王に使える帝釈天・五道の役人や生殺の権利を握る役人などのお許しお頂いております。だから都に入って雷となり恨みをはらすことを忠告することはないでしょう。あなた（尊意）は秘宝の効験に通じていらっしゃる喜ばしい方なのでよくご覧ください。もしいづれ仏に祈って私を降伏させよという勅宣があったとしても内裏へ参ることはなさないでください。まして、師であるあなたと私は古くから子弟の契りで結ばれておりますのでどうか私を降伏させよという勅宣は返上してください。という話である。

この伝承が真実であるか否かは不明であるが、『扶桑略記<sup>362</sup>』によると、菅原道真の没後直後の話として天皇は、道真に詫びて右大臣に復職させ、大宰府への配流を期した宣命を焼却し菅原道真に火雷神の号を授けている。

上記所収の菅原道真についての伝承からは、800年代後半から900年代初頭にかけて政治的争いや非業の死を遂げた人物が、死後、怨みをはらす怨霊として畏怖され・調伏の対象

---

<sup>361</sup> 塙保己一編・太田藤四郎補編『続群書類従』第三輯上「北野天神御縁起」続群書類従完成会、訂正3版1959（昭和54年）読みやすいように筆者が現代語訳をして載せている。

<sup>362</sup> 黒板勝美編『國史大系扶桑略記』第12巻吉川弘文館1998

となっていたと理解するべきであることがわかる。すなわち菅原道真にかんする事例をもとに言い換えれば、非業の死によって怨みを持ちながら死んだ人物は死後、怨霊として人や社会に復讐をはたす存在になるとして世間の人々に認識されていたということである。

この『北野天神縁起』に記述されている伝承で重要なことは、菅原道真の怨霊が梵天・帝釈天という仏教的要素の神と日本の神との両方から支えられている存在であることを菅原道真の霊が自ら語っていることである。要するにそのことは、菅原道真の怨霊は仏教的要素と日本的神祇信仰とが合わさった神仏習合思想の一つであると考えられるのである。

## 6-2 御霊信仰の概念規定と社会背景

考察を進めるにあたり、御霊信仰が一般的にどのような概念として把握されているのかを確認することが必要である。並びに御霊がなぜ発生し御霊会を開くことになったのかについて論じていく。そこでまず、先学者らがどのように御霊信仰を理解しているのかを概観していく。

米井輝圭は御霊信仰について以下のように規定している。

社会的に広範な周囲の人々を驚かすような災疫の発生を、霊鬼的存在である御霊のしわざとみなして恐れ、かつこれを鎮めることによって平穩を回復し、ひいては繁栄を実現しようとする信仰をいう。<sup>363</sup>

と規定する。

また、南かおりは「非業の死を遂げたものの霊を鎮撫し、その祟りを免れ安穩を確保しようとする信仰<sup>364</sup>」と述べている。

さらに村山修一は、

御霊すなわち怨霊の信仰とは怨みを含んで非業に倒れた人間の靈魂と天災地変の厄害との間に因果関係を想定するもの。<sup>365</sup>

と概念を提示している。

加えて高取正男は、

人間の靈魂に対するものといっても単なる偉人崇拜ではなく、また死者崇拜でもない。これは死者のうちでも特別な死に方をしたものの、社会に容れられず、怨を残してこの世

---

<sup>363</sup> 國學院大學日本文化研究所編『縮印刷版神道辞典』弘文堂 1999

<sup>364</sup> 南かおり「御霊信仰の成立と展開」『皇學館史學』第26号 2011（平成23年）

<sup>365</sup> 村山修一『本地垂迹』吉川弘文館 1995

を去ったものの霊魂に対する畏怖と畏敬の念。<sup>366</sup>

と述べている。

以上のように諸氏の先行研究を概観し御霊信仰の概念を確認した。そこから理解できることとして、御霊とは非業の死を遂げた人物の霊とみなすことができる。つまり御霊信仰の発生条件となるのは「非業の死を遂げた人物を怨霊」と規定することができる。さらにその怨霊によって社会不安や生命の危機を脅かすような疫病の発生を怨霊の仕業と考えているのである。その怨霊を祭祀によって鎮めることにより、社会的不安を取り除き社会的繁栄を求めるものが御霊信仰と規定できるのである。

御霊信仰の文献上の初見は『日本三代実録』貞観5年(863)の神泉苑御霊会とされている。この神泉苑御霊会の記事を改めて確認すると以下のような内容の記述が見える。

御霊とは、崇道天皇・伊予親王・藤原夫人・橘逸勢・文室宮田麻呂などの霊をいう。いずれも政変を企てて誅せられた人々で、その怨みの霊魂は、次第に勢いを増してきている。しばらく前から、世間では疫病がしきりにおこり、死没する者がはなはだ多くなったが、天下の人々は、この災いは御霊の怨恨により生じたものだと思っている。

この信仰は、そもそも京・畿内から始まり、いまやその他の諸国にまで広がっている。毎年夏から秋にかけて、御霊を祀る法会つまり御霊会が催され、しばしば昼夜を通して行われる。御霊を仏とみなして経を説き、歌や舞を加えて、さらに、童子をきれいに着飾って馬上から弓を射させ、屈強な体格の者たちに相撲をさせ、競馬を催し、芸人たちの芸比べでその場を盛り上げるという具合で、これを見ようとする者たちで、その場はむせ返るような熱狂である。<sup>367</sup>

と書かれている。

ここで改めて神泉苑御霊会の場で怨霊と認定された崇道天皇・伊予親王・藤原夫人・橘逸勢・文室宮田麻呂らの死に関するを確認していくと次のようになる。

#### ① 早良親王についての御霊信仰

早良親王は、延暦4年(785)に藤原種嗣が暗殺された事件にかかわったとされ、乙訓寺に幽閉されている。しかし早良親王は罪を認めず、飲食を断ちながら無実を主張したが、流罪地淡路国へ移動する途中で死亡し、遺体は淡路に葬られた。しかしその後、桓武天皇の妻、藤原旅子・母の高野新笠、皇后の藤原乙牟漏が相次いで死去し、皇太子も病気におちいる。

---

<sup>366</sup> 高取正男「御霊会の成立と初期平安京の住民」読史会編『国史論集 創立五十年記念一』第1巻1959(昭和34年)

<sup>367</sup> 藤原時平・武田祐吉・佐藤謙三訳『訓読日本三代実録』臨川書店1986、貞観5年5月20日(863)の神泉苑御霊会に関する記事を読みやすいように要約した。

延暦 11 年 (792) ト占によって早良親王の祟りとわかり、早良親王への陳謝をおこなった。

話は前後するが、延暦 4 年 (785 年) 延暦 10 年 (791) 年にかけて、水害・飢饉・旱魃・疫病などの災害が多く発生している。さらに延暦 7 (788) 年には霧島山 (曾乃峯) が噴火し、加えて延暦 19 年 (800) 年には富士山が噴火し、平安京のみならず、周辺諸国が災害によって大きな痛手を受ける結果となった社会状況がある。このような災いは早良親王の祟りとされ、それを受けた形で、延暦 19 年 (800) に早良親王に対して崇道天皇と追称することになった。

#### ② 伊予親王についての御霊信仰

伊予親王は桓武天皇と藤原吉子の間に生まれ、当時の天皇であった平城天皇の異母兄弟にあたる人物である。大同 2 年 (807) 年、伊予親王に謀反の疑いがあると朝廷に報告され、平城天皇は伊予親王とその母、藤原吉子を大和国川原寺に幽閉し、その後、同年に伊予親王と藤原吉子は服毒により自害している。その後、嵯峨天皇が弘仁元年 (810) に二人の霊を慰める法要を行っている。

大同元年 (806) から大同 2 年 (807) にかけて疫病の流行があったと記録されており、そこには伊予親王の霊がかかわっているとされた。さらに大同 3 年 (808) には、京都内に放置されていた死骸を埋葬、疫病を鎮めるために、諸大寺に大般若経を読ませ、社会の平穏を祈願している。<sup>368</sup>

#### ③ 橘逸勢についての御霊信仰

貴族であった橘逸勢は承和 9 年 (842) 7 月 17 日、承和の変<sup>369</sup>において連座し、伊豆に配される途中に遠江国で死去した。死去後、名誉が回復し、仁徳 3 年 (853) に従四以下に任命されている。<sup>370</sup>

#### ④ 宮田麻呂についての御霊信仰

当時貴族であった宮田麻呂は謀反の疑いで承和 10 年 (843) に捕まり、伊豆国に流罪となり、その後死亡したとされている。

神泉苑御霊会において上記のような対応によって御霊とされた人についての人生の最期は、そのいずれもが都から遠い地に流罪となり、その途中で死去、もしくは流罪地で死去しているということである。このように流罪地や流罪地への途中で死んだ人物が怨霊となり、人々や社会に復讐をするために自然災害や疫病を都や各地の村落で流行らせているということが理解できる。

さらに神泉苑御霊会で描かれた怨霊なる人物の霊は、謀反を企てたということでの罪状となっている。謀反は天皇の地位を脅かし、国家転覆につながるきわめて重い罪である。こ

---

<sup>368</sup> 黒板勝美編『新訂増補国史大系日本紀略』吉川弘文館普及版 1979 年

<sup>369</sup> 藤原良房が計画した政治的戦略で、伴建岑等が謀反を企てたとして捕まり、その計画に加わったとされた皇太子恒貞親王、藤原愛発等も追放された政治的事件

<sup>370</sup> 黒板勝美編『新訂増補国史大系 3 續日本後記』吉川弘文館普及版 1971

うした謀反について井上満郎は以下のように指摘している。

謀反の対象は天皇であって、天皇との関係においてこの罪は成立するから、天皇という律令体制の中心的存在への成そうとして成しえぬ抗議の代償行為として御霊たちを信仰する。<sup>371</sup>

井上が述べるこの指摘は当時の社会的背景を考えると十分な説得力をもっている。先述している通り自然災害の多発により社会不安が増大していたことに加え、律令国家成立の過程で土地制度の崩壊や身分制度の確立によって人々の生活環境が不安定になっていた時代である。すなわち貞観5年(863)の神泉苑御霊会の記事内容からは律令社会において天皇を核とした中央社会に対して不満を持っていた民衆が、非業の死を遂げた人物に共感し、民衆の不満と怨霊が一致するという構図が成り立つのである。

さらにこの時の神泉苑御霊会で注目すべきことは神泉苑御霊会の式次第である。その次第を確認すると以下のようなものである。

6人の御霊の座を設けて礼拝し、花果や薫香を供え、天台修験道の僧・慧達を導師として金剛明経と般若心経などを唱えさせた。<sup>372</sup>

という式次第である。

上記式次第のなかで重要な意味を持つと考えられる部分が、御霊に対して金剛明経や般若心経を読経していた点である。般若心経の経中には「故知般若波羅蜜多。是大神呪。是大明呪。は無上呪。は無等等呪。」<sup>373</sup>と書かれており、仏教経典の力によって怨霊を鎮めようとする効験を期待していたことがうかがえる。読経について門屋温は「般若系経典が読誦される時は呪を大音声でしかも声の途切れぬよう唱えることが要求される<sup>374</sup>」として神祇祭祀における祝詞よりも読経がより一段と効験を発揮するとして用いられていることを指摘している。祝詞の場合は神々の前にて天皇(神職)が一人で厳かに奏上するものであるが、仏教経典を声が途切れぬように唱えるということは複数の僧が一斉に読経することを想定するものであり、加えて大音声で読経するのであるから祝詞の奏上とはだいぶ違うものである。だからこそ祝詞ではなく、仏教経典の読経の方に効果があると考えられて用いられた

---

<sup>371</sup> 井上満郎「御霊信仰の成立と展開」柴田実編『御霊信仰』雄山閣出版1984

<sup>372</sup> 藤原時平・武田祐吉・佐藤謙三訳『訓読日本三代実録』臨川書店1986貞観5年5月20日(863)の神泉苑御霊会に関する記事を読みやすいように要約し抜粋した。

<sup>373</sup> 中村元・紀野、一義訳注『般若心経・金剛般若経』岩波書店、1960初版2001改版

<sup>374</sup> 門屋温「御霊会と神仏習合」『国文学解釈と鑑賞』第63巻3号通算802号ぎょうせい1998年

のであろう。

御霊信仰については貞観5年(863)の神泉苑御霊会が文献上の初見とされているが、ここで御霊として意識されていた人物をもう少し古い時代の史料から、見出すことができることに注意しておかなければならない。

その人物が長屋王である。長屋王に関する事件が、政治的策略により、やはり無実の罪ながら謀反を企てたとして処刑されている。この長屋王の事件に関しては『日本霊異記』中巻第一縁として所収されている。<sup>375</sup>

この内容のある一文には、海に流された長屋王の遺骨が土佐国に流れ着き、そこで多くの百姓が死亡するという祟りがあったため、御霊として供養した、という注目すべき部分がある。この『日本霊異記』という説話集は長屋王が死去して90年以上が経過した時期に成立しており、当時の歴史的事実と考えることは難しいところである。また、同説話では、長屋王が僧侶(仏教でいう三宝の一つにあたる)の頭を叩いたということで、仏教を軽視し侮辱した因果応報の結果として死んだという内容である。第5章において検証したように『日本霊異記』の編纂意図として仏教を流布させることが目的としていることから、怨霊の祟りそのものを民衆に説くための話ではなかった。しかし結果として長屋王が死んだ時代の社会世相として非業の死を遂げた人物の怨霊は、疫病を連れてきて民衆を苦しめるという世界観が築かれつつあったと考えることができる。

また長屋王の怨霊は中央社会でも大きな問題となっていたとみられる。長屋王が死去してからすぐに、長屋王を失脚させた藤原四兄弟(藤原武智麻呂・藤原房前・藤原宇合・藤原麻呂)が相次いで死亡するという事態になっており、中央社会の人々は藤原四兄弟の死を長屋王の祟りとして受け止めていた。つまり、長屋王が没した神亀6年(729年)当時は、非業の死を遂げた人物の霊が怨霊となって怨みを晴らす存在として中央社会及びその周辺で認識されていたと指摘できる。非業の死を遂げた人物をなぜ人々は祀るという行為をしたのであろうかという理由の一つとして、政治的動乱や天災などによる社会的不安によって日々生きる人々の世界が不安定になっていたという事実が考えられる。民衆側からの視点としては中央社会(天皇)の神祇祭祀による国家鎮護という効験が不十分なために天災が起り日々生きる世界が不安定になっているという解釈を考えることができる。さらに非業の死という政治動乱、策略によって死んだ人物が怨霊になって復讐するということは、怨霊(生前の自分に対し裏切った人物)が個人に対して復讐するのではなく、社会全体に復讐するという理不尽なものであった。しかし民衆としてはその復讐が個人に対してではなく、理不尽にも、社会という全体の生きる場を不安定にする怨霊に対しては御霊会を行うことでしか解決の道はなかったのである。

---

<sup>375</sup> 景戒撰述中田祝夫校注・訳『新編日本古典文学全集 10 日本霊異記』小学館 1995 中巻 第一縁「己が高徳を待み、賤形の沙弥を刑ちて、以て現に悪死を得し縁」

### 6-3 御霊信仰の普及に関する検証

ここまで文献上で確認できた御霊会について考察を試みた結果、非業の死を遂げた人物を御霊と規定し、怨霊は天災や疫病をもたらすゆえに祭祀を行ってその怨霊を鎮めることを御霊信仰と規定した。御霊（怨霊）は中央社会において非業の死（政治的戦略）によって怨霊となっているのである。その怨霊を鎮めるためには御霊会という祭事を執り行う必要があったのである。他方、民衆社会においても御霊会・御霊信仰と非常に似ている祭が行われていたことが確認できる。その一つの例として民衆の場合、道饗祭という祭りに御霊信仰と同じような意味合いを持たせているということが出来る。そこで本節は道饗祭についての考察を行い、なぜ中央社会と民衆との共同で御霊会が行われなかったのかについて論じていく。

道饗祭とは並木和子によると古代に行われた祭祀の一つで『神祇令』に登載規定されており、鬼や疫神など悪きものが都に入ることを防ぐことを目的とし、6月12月の年2回、都の四方の大路の最端の路上で行われた祭祀のことである。<sup>376</sup>この道饗祭に関しては『神祇令』に記載されていることから、国家的祭祀の一つと考えられるために一般的な民衆が鬼や疫神に対してどのような気持ちを持っていたか正確に論じることはできない。しかし鬼や疫神が国を超えた外界から都や村に侵入してくるという考えは畿内を中心とした中央社会だけではなく民衆社会の中にもみられたのではないかと考えられる。鬼や疫神が外の世界から都や国・村落に入ってくることについては井上満郎が『神祇令』を参照にして、

9世紀・10世紀にははっきりとこうした思想をあらわすものとして宮城四隅疫神祭・畿内堺十処疫神祭の名がみえており、内界と外界の接点＝堺で疫神祭が行われていた。

<sup>377</sup>

と述べている。すなわち、律令国家時代において、中央社会の人々だけではなく、民衆世界の中でも、疫神（疫病）は外の世界から都・国・村落に入ってきて人々の生命を脅かし社会的不安を発生させると信じられてきたと考えることができる。

一方で、天皇や貴族といった中央社会の人々は民衆による御霊信仰や御霊会の普及にはかなり否定的であったことがうかがえる史料がある。

例えば『日本三代実録』貞観7年（865）6月14日条には民衆が御霊会をおこなうことを禁止する旨の記載があるが、民衆の御霊会をなぜ禁止する必要があるのであろうか。その一つの理由として考えられるのは先に確認した『日本三代実録』貞観5年（863）の神泉苑御霊会に書かれている「この信仰は、そもそも京・畿内から始まり」という一文である。この一文からもわかるように、怨霊による疫病・災害などの社会不安は国家主催の御霊会によっ

<sup>376</sup> 並木和子「道饗祭」國學院大學日本文化研究所編『神道辞典』弘文堂 1999

<sup>377</sup> 井上満郎「御霊信仰の成立と展開」柴田実編『御霊信仰』雄山閣出版 1984

て治めるのであるから民衆が勝手に御霊会を開催する必要はないということになるのではなかろうか。国家が行うはずの怨霊を鎮める祭祀、すなわち御霊会が民衆の間で行われるということは、国家の御霊会に効験がないことを示すものである。天皇は国家を安泰にするという最重要の役割を果たしていないということになり、天皇を中心とした国家制度の破綻につながるものと考えられる。中央社会や天皇にとって最も重要なことは神祇祭祀によって国家という一つの共同体社会の永久的な繁栄・安泰を神に祈りそれを叶えてもらうものである。しかし律令国家成立の時代は政治的動乱や天災などにより、社会環境は悪化していたことも事実である。さらに政治的動乱で非業の死を遂げた人物が怨霊となり、民衆の生きる世界にも災害を起し疫病を流行させているのである。その上に付け加えるならば、中央社会が民衆の信仰を制限した例が二例ほど文献上から抽出することが可能である。

一つは大宝元年（701）に施行された僧尼令である。僧尼令の規定には、私度僧の禁止や民衆に対して勝手な仏教布教の禁止・天候や災害などについて因果応報を説くなどを禁止する令が記載されている。この僧尼令についても御霊会と同様に中央社会が民衆に対する信仰を統制するような動きになっている。すなわち、中央社会の許可なく、勝手に僧となることや民衆に仏教を流布させることは天皇の神祇祭祀の効果がなかったと民衆は理解することになるだろう。天皇の祭祀に効果がなかったということになると天皇の権威が低下し国家不安や政治的動乱などを巻き起こすと考えられるからこそ、僧尼令によって仏教の勝手な教化や私度僧の発生を禁止したと指摘できる。

もう一つは宝亀 11 年（780）12 月 14 日条において淫祠を禁止し、集まる民衆に対して罰則を設けている。淫祠については伊藤信博が白川静の書を参照し「度を過ぎて天に哀訴して、祝祷すること」<sup>378</sup>と理解している。また、淫祠邪教という言葉があるように在来の神祇信仰以外を祀ることも禁止するとも理解すべきといえる。淫祠の禁止が出された宝亀 11 年（780 年）は律令国家の時代であり、日本の神祇以外を祭るということは、仏教もしくは当時交流が活発であった中国の天思想を指すものであったと思われる。中国の天とは、人を超えた存在という意味があり、天上の最上神とされている。つまり淫祠を禁止とは日本の在来の神以外を祭り、信仰することを禁止していると理解できる。では、なぜ淫祠を禁止するに至ったのであろうか。この疑問に関しても、民衆における御霊会の禁止や僧尼令の規定と同様に天皇の権威を脅かす信仰の禁止と考えられる。淫祠については、先に述べたように在来の神祇以外を祭るということは、民衆にとって天皇の神祇祭祀に大きな効験がなかったことを意味するとなり得る。そのため天皇を中心とした中央社会からすれば、在来の神祇信仰以外を信仰する淫祠は禁止すること以外に選択肢はなかったと思われる。またそれは、中央社会からすれば、律令国家という国家体制の永続性とその安定的運営を図ることに理由が

---

<sup>378</sup> 伊藤信博「御霊会に関する一考察（御霊信仰の関係において）」名古屋大学大学院国際言語文化研究科編『言語文化論集』24 巻 2 号 2002、及び白川静『字統』平凡社 1984（昭和 59 年）

あったといえる。

以上のように、本節では道饗祭の考察を行い、中央社会と民衆社会とでなぜ別々の御霊会（道饗祭）が執り行われたのかについて論じた。本来、御霊会にかかわらず天皇を中心とした中央社会の祭祀は国家の永続的な繁栄と安泰を求めるものであった。しかし政治的動乱や天災などの多発に加え、怨霊となった人物が民衆社会にも疫病などといった被害をもたらす原因とされた。民衆の側からすれば神祇祭祀によって国家や地域社会の安定という役割を果たすことができなくなった天皇に対して背を向ける事態になる。そのため天皇を中心とした中央社会では神祇祭祀や御霊会といった祭祀は中央社会が執り行うことによって効果があることを示すために、民衆側の開催する御霊会を取り締まり、御霊会の発祥を中央社会としたのである。

#### 6-4 道饗祭から御霊会・蘇民将来信仰へ

前節では道饗祭や中央社会の御霊会からなぜ民衆を締め出したのかについて論じた結果、以上のようにまとめることができる。しかし、民衆は中央社会から規制されたまま御霊会を執り行うことはなかったのであろうか。否、民衆は御霊会を禁止されていても開催していたのである。本節では禁止されていた御霊会がなぜ祇園社で執り行われていたのかについて、祇園社の祭神であるスサノオノミコトと習合した牛頭天王（蘇民将来信仰）との関係について考察をしていく。

民衆が御霊会を執り行っていたことがわかる史料として『日本三代実録』をあげることができる。

『日本三代実録』貞観7年（865）6月14日条には「禁京畿七道諸人寄事御霊會。私聚徒衆。走馬騎射。小兒聚戲。不在制限」<sup>379</sup>と記されている。ここでは、畿内を中心に七道などの諸国で御霊会が行われており、馬を走らせ射を射させたりする祭に多くの観衆が集まったと記されている。

つまり『日本三代実録』の史料を確認すると、民衆は朝廷から御霊会の禁止する通達がなされていても御霊会をおこなっていたことがわかる。しかし、民衆は禁止されている御霊会をなぜおこなっていたのだろうかという疑問が湧く。この疑問を解消する答えが、祇園社の由来にあると考えられる。祇園社（現在の京都八坂神社）の創建に関する話は諸説<sup>380</sup>があり、

---

<sup>379</sup> 黒板勝美編『新訂増補国史大系第4巻日本三代実録』吉川弘文館2000貞観7年（865）6月14日条

<sup>380</sup> 國學院大學日本文化研究所編『神道辞典』弘文堂1999や八坂神社HP（最終アクセス日2018年12月）によると①斉明天皇2年(656)に高麗より来朝した使節の伊利之(いりし)が新羅国の牛頭山に座した素戔鳴尊を山城国愛宕郡八坂郷の地に奉斎したことに始まるという説②貞観18年(876)南都の僧円如が建立、堂に薬師千手等の像を奉安、その年6月14日に天神(祇園神)が東山の麓、祇園林に垂跡したことに始まるともいう説③天長6年

正確な創建については定説とされているものはない。

牛頭天王については米井輝圭によると「インドの祇園精舎と中国の陰陽道とが習合した神が、わが国ではさらにスサノオと習合した神格」<sup>381</sup>とされている。さらに牛頭天王について詳しく書かれている書物が『祇園牛頭天王縁起』である。牛頭天王に関する部分を抽出すると以下のような話が伝わっている。

牛頭天王は武塔天神ともいい沙竭羅竜王第二（又は第三）の女、婆利采女を后とするため南海国に赴く途中、日が暮れ宿を求めたとき、まず、巨端将来という長者を訪れたがことわられたので、去って貧しい蘇民将来に請い、あばら家であったが快く泊めてもらった。幸い天王は南海の龍宮に至り目的を果たして、ふたたび本国へ帰る途中蘇民将来の家に立ちより、さきに追いだした巨端将来に疫病の難を与えて滅ぼそうと思う旨をのべた。蘇民将来驚いて自分の一人娘が彼の妻となっているがどうしたものかと問うに、天王哀れんで柳の東にさし出た枝を剪り取って四角の札に削って五形の躰につくって蘇民将来の子孫という文字を書付け、あるいは茅輪をつくり、同様の文字をかいた札をつければ難をまぬがれしめようといった。かくて巨端将来の一族は皆滅ぼされたが娘一人は助かった。また蘇民将来の恩に報いるため、天王は将来に対し末世の衆生にても蘇民将来と名乗る者の家には悪神を入らしめないと約束された<sup>382</sup>

という内容が記されている。この話は蘇民将来信仰の原型になる話であるが、同様な話は『釈日本紀』「備後国風土記逸文」に書かれているため参照にしたい。

昔、北海に坐す武塔神が南海の神の娘と結婚しようと出掛けると、途中で日が暮れてしまった。その地域には蘇民将来という兄弟がおり、兄の蘇民将来はとても貧しいが、弟の将来は裕福であり、家や蔵は 100 ほど持っていた。武塔神は弟の将来に泊めるように頼んだが、将来は追い返した。そこで、兄の蘇民将来に宿を頼むと、粟柄を以って座の敷物とし、粟飯などを以って丁重に奉ったのであった。

武塔神が旅だった後、年を経八柱子を率いて戻って来て蘇民将来を訪ねた。そこで、蘇民将来に「我は将来への報復に来たが、お前の家には子孫は居るか」と問うと、蘇民将

---

(829)紀百継(きのももつぐ)は、山城国愛宕郡八坂郷丘一処を賜り、神の祭祀の地とした。これが感神院の始まりともされているという説、の3説が有力であるが現在のところ定説とされている由来はない。

<sup>381</sup> 米井輝圭「牛頭天皇」國學院大學日本文化研究所編『神道辞典』弘文堂 1999

<sup>382</sup> 塙保己一編・太田藤四郎補『続群書類従・第三輯上神祇部』所収「祇園牛頭天王縁起」続群書類従完成会、訂正三版 1986（昭和 61 年）、読みやすいように筆者が現代語訳を本文中に示した。

来は「私には娘と妻がおります」と答えた。すると、武塔神は「茅輪を以って、腰の上に付けよ」と詔したので、蘇民将来と家族は言うとおりにした。

すると、その夜に蘇民の娘一人を置いて、皆を悉く殺し滅ぼしてしまった。そこで武塔神は「私は速須佐雄能神である。後世に疫氣があってもお前たちは蘇民将来の子孫と違って茅輪を明らかに腰につけておけば、それを免れるだろう」と説いた。<sup>383</sup>

上記に確認した「備後国風土記逸文」の伝承は、祇園社の本来の祭神はスサノオノミコトであることと、やはり蘇民将来の話が描かれている。

本章では蘇民将来の研究ではないため、蘇民将来にかんすることの核心的といえる部分以外は割愛するが、祇園社の御霊会と通じる部分があると考えられる。

この御霊会と通じるものとして指摘できるのは、牛頭天王（武塔天神）が疫病を運んでくる疫神であると同時に疫病を払う存在として民衆に認識されていたことである。中央社会における御霊会は非業の死を遂げた人物の靈魂が祟りを起こすために都や畿内に飛んでくるという思想である。また、民衆主催（この場合は祇園社周辺の民衆）の御霊会は疫病を起こす疫神が国や村の外からやってくるという思想になる。つまり、中央社会の御霊会と民衆の御霊会とは外界からやってくる怨霊や疫神に対して祭祀を執り行い災厄を祓うという共通項を見出すことができる。

また民衆の祇園御霊会が当時どのような式次第であったのかについて確証的な史料を本論文では見出すことができなかつた。しかしある程度の推測は可能である。その推測の根拠となり得るのが天岩戸神話の祭りである。天岩戸神話とは、岩でできた洞窟に太陽神である天照御大神が隠れ、世界が暗闇に包まれた時に、祝詞を唱え、神楽を舞い、神々楽しそうにしていたら、天照大御神が岩から出てきたという神話である。この話の眼目は「祝詞を唱え、神楽を舞い、神々楽しそうに」という部分である。

先に述べた中央社会の御霊会の内容は、昼夜を通して経を説き、歌や舞を加えて馬上から弓を射させ、屈強な体格の者たちに相撲をさせ、競馬を催し、芸人たちの芸比べでその場を盛り上げるという具合である。周囲はこれを見ようとする者たちで、むせ返るような熱狂である。この天岩戸神話の一文と中世社会の御霊会では多少の違いはあるものの、大まかには一致していると考えられる。つまり当時信じられてきた神話の祭りは中央社会や民衆の御霊会とは断絶することなく引き継がれていたということなのである。以上のことをまとめると、民衆の御霊会や蘇民将来信仰は中央社会の御霊会と似たように、村の民衆が熱狂する形で御霊会が執り行われていたという事ができる。そしてその目的は疫病の流行を阻止するという現実世界での利益を求めたと指摘できる。

---

<sup>383</sup> 黒板勝美編 『国史大系 日本書紀私記・釈日本紀・日本逸史（新訂増補 新装版）』吉川弘文館 1999 所収「備後国風土記逸文」原文は漢文であるが読みやすいように筆者が現代語訳をし本文中に提示した。

#### 6-5 第6章のまとめ

本章において護法善神説と本地垂迹説との間に、また地方民衆と中央社会との間に共通する思想が成立・展開していた御霊信仰を考察した。その結果、御霊信仰は非業の死を遂げた人物を御霊とし、その御霊が疫病の流行など日々の生命の危機を引き起こし、その災害を御霊会という祭事によって鎮めるものであったのである。御霊信仰が成立した時代は政治的動乱や天災の多発に起因する社会的不安による激動の時代であった。この社会の不安定は中央社会の天皇や朝廷・貴族だけではなく、民衆社会においても同じことが言えるのである。民衆が日々生きる世界でも律令支配体制のために土地制度の変遷や天災の増加によって生きること自体が困難な世の中であり、さらに怨霊によって疫病が流行するという緊急事態に陥っていたのである。

そのような状況の中、中央社会において御霊会が行われることになるのだが、注目すべきは神祇祭祀の祝詞奏上よりも仏教経典の読経の効験に優位があったということである。もちろん中央社会において神祇信仰を否定することはあり得ない話であるが、御霊会という祭祀の次第で仏教経典が優先されているということは神仏習合思想が成立・発展している中、神祇の神と仏教の仏との同列化から神祇の神よりも仏教の仏が優位な立場におかれるという信仰の上に大きな変化の表現がみられるのである。

一方で民衆の側も自分たち独自の御霊会を行うようになるのである。民衆の御霊会について正確な式次第がなく類似する信仰として蘇民将来信仰から論を推し進めた結果、疫病の流行を治めることを目的に蘇民将来信仰があり、民衆の御霊会も同様に疫病から逃れることを目標にしていたとまとめることができる。

## 第7章 本地垂迹説による信仰のデザイン

これまでの考察で、それぞれ地方（豪族・一般民衆）の神仏習合思想（神身離脱説）と中央（天皇・貴族）の神仏習合思想（護法善神説）・そして御霊信仰のあり方をめぐり中央社会・地方社会とに共通する成立素地を論述した。その結果、地方・中央とも疫病の蔓延や五穀の不作、政治的動乱などの社会不安に端を発したゆえに従来の神祇信仰だけではなく、仏教をも信仰し、社会の安定・生活の安定という現世利益を求めるといふ神仏習合思想が成立したという事である。しかし神仏習合思想の成立にともない神祇信仰が消失したのではなく、神祇・仏教ともに共存した信仰形態であったということ論じたのである。

平安時代に入ると新たな神仏習合思想が展開していくが、そのことによって神仏習合思想の到達点となる「本地垂迹説」が唱えられ全国的に展開・流布していくようになるのである。そこで本章では本地垂迹説の成立・展開過程について中央社会・地方民衆社会の視点から考察をおこない、人々がどのような願いをもって神仏を信仰したのかということについて探ることとする。

### 7-1 本地垂迹説の概念規定

神仏習合思想の最終形態とされている本地垂迹説は基本的にどのような概念としてとらえられているのかについて、先学者諸氏の定義をまとめ、本論文中で用いる概念を提示する。戦前から戦後を通し日本史学を中心に研究を重ねた辻善之助は本地垂迹説について、

本地垂迹説は『法華経』寿量品に基づく考え方で、久遠実成の釈迦すなわち絶対的理想的存在である仏陀を本地とし、始成正覚の釈迦すなわち現実的な歴史上の釈迦を垂迹とするもので、日本の本地垂迹説はその拡大解釈とみられる。<sup>384</sup>

と解釈している。

また、遠日出典は、

本源としての仏や菩薩が、人間を利益し、衆生を救うために、迹を諸方に垂れ、神となって形を現わすという説。<sup>385</sup>

と定義している。

加えて義江彰夫は、

---

<sup>384</sup> 辻善之助『日本仏教史上世篇』岩波書店 1969

<sup>385</sup> 遠日出典『神仏習合』臨川書店 1993（平成5年）

菩薩・諸天が神と化して跡を日本各地に垂れて現れるという意味で、具体的には、日本各地の神社に祀られた神々を、仏教の神仏が仮の姿をとって現われたもの。<sup>386</sup>

と理解している。

さらに佐藤真人は「神は仏が日本の衆生を救済するために仮に姿を変えて現れたものとする説<sup>387</sup>」と述べている。また伊藤聡は「本体たる仏菩薩が衆生救度のために、仮に神の姿となって現れたものだとする説<sup>388</sup>」と述べている。

以上のように先学者諸氏の本地垂迹説の定義として「本地である仏・菩薩が神の姿に垂迹（仮の姿となって）して日本の衆生を救う」と規定することができる。本論文においてもこの定義を用いて論考を展開していく。引き続き、本地・垂迹の思想についての検証を進めつつ、本地垂迹説がどのような過程で全国に流布したのか探求する。

## 7-2 本地垂迹説の萌芽

前節において本地垂迹思想について確認した結果「本地である仏・菩薩が神の姿に垂迹（仮の姿になって）して日本の衆生を救う」という定義を提示し、本論文でも上記の定義を用いて論を展開していく。そこで本節は本地垂迹説が全国的に流布されていく過程について、護法善神説を確認しながらその道筋について考察していく。

前述したように護法善神説は「仏教を守護する神」という理論である。天皇・朝廷の中央社会の人々による仏教である東大寺大仏の造営を助け・守護するという目的を果たすために九州に鎮座する八幡神が都に上京するという説であった。そしてこの御法善神説は本地垂迹説における基本的理論の一つとなっているものである。

本地垂迹説が成立する前夜、つまり本地垂迹説の萌芽とされる九世紀前半には、護法善神説という言葉が使用されず、鎮守という表現となり、護法善神説が理論化されることにより本地垂迹説へなるという道筋を辿るのである。

なぜ護法善神説という思想が鎮守という言葉に置き換わったのかということについて、遠日出典は、以下の二点を指摘している。

一に、護法善神とは諸天のことであり、わが国の神祇をこれに相応させるのであるが、實際上、神祇の中のどの神をどの天部に当てはめるかは教理上難しいこと。二に、護法善神（諸天）は仏菩薩の像と同様に天部像として造形される。ところが、神祇信仰では、姿を現さない神が天空より祭場の依代（磐座や湧水・滝・樹木など）に降臨するものと

---

<sup>386</sup> 義江彰夫『神仏習合』岩波書店 2013

<sup>387</sup> 佐藤真人「本地垂迹説」國學院大學日本文化研究所編『神道辞典』弘文堂 1999

<sup>388</sup> 伊藤聡『神道とは何か』中央公論新社 2012

して偶像をもたなかったこと。<sup>389</sup>

という二点をあげている。鎮守はその地域の神のことを指す語句であるから、護法善神という言葉から鎮守という言葉に置き換わることで、八百万の神それぞれに仏が設定される下地が整ったと述べることができる。

ここで御法善神説について確認すると、護法善神説は「仏教を守護する神」という定義となる。そしてその内容は、東大寺大仏造営の際に、九州に鎮座していた八幡神が、東大寺大仏造営を守護するために、八幡神が九州から京へ上京したというものであった。その八幡神は鎮護国家という効験のもと、仏教を守護する神となったというのが、護法善神説思想である。

その後、大同2年(807)奈良に大安寺の鎮守として八幡宮が勧請され、貞観元年(859)山城男山に石清水八幡宮が造営、延暦年中(901-922)には観修寺にも八幡神が勧請されるなど、多くの八幡宮が造営されて行くのである。

こうして、畿内を中心とした寺院に鎮守として神が勧請されたわけであるが、基本的に畿内に勧請され鎮守とされた神は八幡神であったという注目すべき事実は見逃せない

このように国家鎮護を担う形で畿内の寺院に鎮守の神(神社)が建立されてきた一方で、神に菩薩号を授与するという現象が鎮守と同時進行で顕在化する。ここで菩薩について確認すると菩薩は仏教において仏の次に位置づけられており、すべての生あるもの(衆生)の救済に努力し、理想を実現する人をさす<sup>390</sup>と述べることができるのである。しかし神に菩薩号を授与するという現象は地方社会と中央社会とでは大きな違いがみられる。

神に菩薩号を与えるという現象で、文献上の初見となるのが第4章において神身離脱説を検証した際に登場した多度神宮寺であり、多度神宮寺創建における史料は『多度神宮寺伽藍縁起并資材帳』と称されるものである。この多度神宮寺創建に際しては、多度神を「多度大菩薩」と呼称している。つまり多度神宮寺が創建された天平宝字7年(763)の時点で神を仏と呼ぶ現象が存在したと考えられる。しかし、多度神宮寺の場合、神(多度神=豪族)は宿業によって神の身となり苦しんでおり、神の身を逃れるために仏道へ帰依したいという託宣を神(多度神)自らが発するのが地方の特徴である。

この多度神宮寺の例で注目すべきは神(豪族)自身が苦悩しており、神の身(豪族の身分)を解脱したいと考えているということである。この場合、神とは地方豪族のことであるから、社会不安などによって地方豪族が地方を支配できなくなってきたことが要因であった。その要因を理由として神(地方豪族)が悩んでいるのである。そしてその悩み・苦しみを解決するために神の身(豪族の身分)から仏になりたいというものであった。民衆側からしても地域社会の豪族が権力を持ち民衆が豪族を神の子孫と考えており、そのゆえを持って民衆

---

<sup>389</sup> 達日出典『日本の宗教文化(上)』高文堂出版2001

<sup>390</sup> 達日出典『神仏習合』臨川書店1993(平成5年)

は豪族を支持し、その支配を受け入れたのである。神の子孫としての豪族の役割とは五穀豊穰や子孫繁栄であり、地域社会の恒常的な繁栄を約束するものである。しかし神仏習合思想が成立し展開した時代は天災などにより五穀は凶作になり疫病の流行などによって子孫の繁栄は望めず、また地域社会は不安定な状況になっていたのである。民衆からしてみれば五穀の凶作や地域社会の不安定さという状況は神の子孫である豪族が役割を果たしていないと感じているのである。そういったことを踏まえて民衆としても仏教をよりどころとして五穀豊穰や地域社会の安定を望んだのである。

一方で鎮守として中央社会に勧請された神は八幡神であった。八幡神は先述した通り、国家安泰を求め鎮護国家として効験のある神である。そして鎮護国家といういわれをもって神、ここでは八幡神に菩薩号を授けたということになる。

第6章において八幡神に与えられた菩薩号について論じたが、ここで改めて八幡神の菩薩号を見てみると、その期待された効験を確認することができる。

八幡宮の菩薩号にかんしては「東大寺要録巻第4」<sup>391</sup>によれば、延暦2年(783)5月4日の託宣で護国靈験威力神通大自在菩薩となっている。

この大自在菩薩の意味は衆生を救済する功德を持つというものであり、護国靈験威力武神力大自在菩薩には、超人的な護国の威力が主張されている。<sup>392</sup>つまり、八幡神に授与された菩薩号については、達が主張するように「八幡神は、神でありながら、衆生を救済する功德と護国の威力をもつものであり、それはあたかも菩薩の自在力のようなものである」<sup>393</sup>というような意味に解釈できるのである。

この仏教における仏に求めた役割に地方社会と中央社会との相違点が出てくる。地方社会において、神に菩薩号を授ける(授与される)ということは、あくまでも地方豪族の分身であった神が悩み苦しんでいる状態から解脱して仏・菩薩になりたいということになる。

しかし、中央社会において神に菩薩号を授与するということは、あくまでも護国という役割に対してであり、そのことが、地方社会と中央社会との明確な違いとして認識できる。さらに、護国靈験威力武神力大自在菩薩は『華嚴経』・『法華経』を理論構築の基盤としている。また、護法善神という言葉が鎮守という言葉に置き換わることにより、八百万の神に対してそれぞれに、仏(菩薩)が対応し後述する本地仏へとつながるのである。つまり護法善神説に仏(菩薩)の効験を、鎮守という言葉で日本の神と仏(菩薩)を対応させるという仏教理論の付加が本地垂迹説を全国的に流布されていく過程において必要な道筋だったのである。

---

<sup>391</sup> 国書刊行会編『続々群書類従第11』所収「東大寺要録巻第4」続群書類従完成会1978(昭和53年)

<sup>392</sup> 達日出典『神仏習合』臨川書店1993(平成5年)

<sup>393</sup> 達日出典『神仏習合』臨川書店1993(平成5年)

### 7-3 本地と垂迹の理論について

前節で本地垂迹説の完成には「神祇に仏教理論が付加されなければならなかった」という指摘を提示したが、その完成形態である本地垂迹説とは、そもそもどのような理論なのかという事について考えていかなければならない。

本地垂迹思想の根源について現在の学説として①『妙法蓮華経』と②『注維摩詰経』という二つの仏教経典から思想的影響があるというのが定説となっている。①『妙法蓮華経』では「如来寿量品第 16」という一文からの影響、②『注維摩詰経』では「非本無以垂跡、非跡無以顕本、本跡雖殊而不思議一也」という一文からの影響、があると研究されている。この『妙法蓮華経』と『注維摩詰経』については吉田一彦が詳細な研究を進めている。そこで本地・垂迹の思想について吉田の研究を概観する作業を通して、本地・垂迹の理解を深めることを目標とする。だが本論文においての基本的な立場は「神仏習合思想」の理論を考察するのではないということは述べている通りである。本論文はあくまでも神仏習合思想が信仰の変化にどのような影響を与えたのか、という問題を検証することに重きを置いている。神仏習合の研究を行ううえで、本地垂迹説の理論には触れておかなければならない。しかし理論の考察・検証を主とする論文ではないゆえに本地・垂迹の理論については、吉田の理論を概観・引用し本地垂迹説の考察をすすめていく足掛かりとする。

まず、本地垂迹説の根源についての学説の一つである①『妙法蓮華経』について確認する。基本的に『妙法蓮華経』「如来寿量品」の一文は辻善之助の解釈<sup>394</sup>により基本的に、仏陀は永遠の昔から存在し無限の命を持っている存在である。そして衆生を救うために私たちの前に姿をあらわした。仏陀の死は衆生を導くための方便であり、実際は仏陀として永遠に存在している、と理解されている。

一方で吉田はこの『妙法蓮華経』「如来寿量品」の一文を以下のように検証している。

本質である「本地」がこの世に現象として「垂迹」してくると考える「本地垂迹説」の思想と類似している思考法となっているから、たしかに本地垂迹説の源流となっているように思われる。しかし、「垂迹」という言葉も「本地」という言葉も出てこない。

(中略) 『法華経』全体を通覧してみても、「垂迹」も「本地」も出てこない。<sup>395</sup>

吉田は上記の考察を通して『妙法蓮華経』「如来寿量品」の一文を本地垂迹説の源流と見なすのが妥当なのかという疑問を提示している。

次に二つ目の学説である『注維摩詰経』について確認する。『注維摩詰経』は中国の僧、

---

<sup>394</sup> 辻善之助『日本佛教史第1巻上世編』岩波書店1945(昭和19年)1969初版(昭和44年)発行

<sup>395</sup> 吉田一彦「垂迹思想の受容と展開—本地垂迹説の成立過程—」速水侑編『日本社会における仏と神』吉川弘文館2006

鳩摩羅什の一門である僧肇が書いた仏教書である。『注維摩詰經』の序文に「本（本質）がなければ「跡」（現象）が現れることはなく、また「跡」がなければ「本」が存在することはない。「本」と「跡」とは異なるものではあるが、不思議なことに本と跡は一つである、と記述されている。<sup>396</sup>

吉田はこの『注維摩詰經』や鳩摩羅什の一門の教説を検証したところ、

鳩摩羅什の一門では『本』『迹』『垂迹』概念を用いた教学的説明が語られており、『不思議之本也』・『不思議之迹也』という表現や『迹』の概念を用いた説明を行っている箇所もある。<sup>397</sup>

と論証している。その後

鳩摩羅什の一門以外にも仏教教説理解として大きな影響を与えた結果、『妙法蓮華經』『如来寿量品』は本迹概念で読解すべきテキストであるとされていった。<sup>398</sup>

と指摘している。

そのため『注維摩詰經』が本地垂迹説の源流であり、『妙法蓮華經』『如来寿量品』の一文は『注維摩詰經』の考え方を適用すべきテキストとして読解されていった<sup>399</sup>と述べている。

この吉田の指摘は近年、本地垂迹思想の根本理論の再考として注目されているが、現状では定説に至っていない。また本論文は本地垂迹説の理論を解き明かすことを目的としないため、本地の一般的な理解である、仏陀は永遠の昔から存在し無限の命を持っている存在である。そして衆生を救うために私たちの前に姿をあらわした。仏陀の死は衆生を導くための方便であり、実際は仏陀として永遠に存在している、という考え方をを用いる。

次に垂迹とはどのような思想なのかという問題である。垂迹にかんして基本的な考察として考えられているのが辻善之助の指摘である。

辻は「『垂迹』の初見史料は『日本三代実録』貞観元年（859）八月二十八日条である」

---

<sup>396</sup> 吉田一彦「垂迹思想の受容と展開—本地垂迹説の成立過程—」速水侑編『日本社会における仏と神』吉川弘文館 2006

<sup>397</sup> 吉田一彦「垂迹思想の受容と展開—本地垂迹説の成立過程—」速水侑編『日本社会における仏と神』吉川弘文館 2006

<sup>398</sup> 吉田一彦「垂迹思想の受容と展開—本地垂迹説の成立過程—」速水侑編『日本社会における仏と神』吉川弘文館 2006

<sup>399</sup> 吉田一彦「垂迹思想の受容と展開—本地垂迹説の成立過程—」速水侑編『日本社会における仏と神』吉川弘文館 2006

<sup>400</sup>と述べており、この指摘が定説となっている。一方で吉田はもう少し早い初見史料の存在を指摘する。吉田は八世紀中頃に日本において仏教教学が始まったと規定し、最初期の学僧である智光が著した『浄妙玄論略述』において僧肇の文が引用されており『本』『迹』『垂』を用いた説明がなされており日本において『垂迹』の初見であるとしているが、僧肇の引用であって日本独自の本地垂迹説の理論ではないとしている。<sup>401</sup>

さらに吉田は仏教教学書以外に注目し東南院文書<sup>402</sup>の一つ「文室真人長谷等仏像一切経等施入願文」を教学書以外の「垂迹」の初見史料と、この「文室真人長谷等仏像一切経等施入願文」には「現実のシャカのことを永遠の存在である仏陀がこの世に垂迹した存在ととらえる表現がみえる」としている。<sup>403</sup>

加えて日本における垂迹理論の展開は、天長2年(825)頃に成立した『叡山大師伝<sup>404</sup>』や天台宗の光定が著した『伝述一心戒文<sup>405</sup>』を比較した結果、聖徳太子を中国の高僧慧思の生まれ変わりという記述の中に垂迹」の語が用いられていることを指摘し人間が人間に生まれ変わることも「垂迹」と表現され、わが国の天台宗では最初期の頃から聖徳太子を慧思の「垂迹」と理解していた<sup>406</sup>事を指摘しており「初期の垂迹は多様な垂迹として語られており、神としての垂迹に限定されていない<sup>407</sup>」と結論づけている。

また吉田は垂迹思想の日本展開について以下のようにまとめている。吉田は『三宝絵』<sup>408</sup>に記述されている「アヲタレル」という表現を題材に「垂迹」思想の展開を、

---

<sup>400</sup> 辻善之助「本地垂迹説の起源について」辻善之助『日本仏教史研究』1 岩波書店 1983 『日本三代実録』貞観元年8月28日の記事には「恵亮言す。皇覺物を導きて、且つは實且つは権、大士迹を垂れて、或いは王、或は神たり」と書かれている。

<sup>401</sup> 吉田一彦「垂迹思想の受容と展開—本地垂迹説の成立過程—」速水侑編『日本社会における仏と神』吉川弘文館 2006

<sup>402</sup> 別名『東大寺文書』とも呼ばれている。東大寺に伝来した文書で奈良時代から江戸時代までの文書が伝えられる。

<sup>403</sup> 吉田一彦「垂迹思想の受容と展開—本地垂迹説の成立過程—」速水侑編『日本社会における仏と神』吉川弘文館 2006

<sup>404</sup> 別名『伝教大師伝』とも呼ばれている。比叡山延暦寺の開祖である最澄の伝記である

<sup>405</sup> 天台宗の僧である光定の著である。比叡山の大乘戒壇建立などにかんする文書を集録したものである。

<sup>406</sup> 吉田一彦「垂迹思想の受容と展開—本地垂迹説の成立過程—」速水侑編『日本社会における仏と神』吉川弘文館 2006

<sup>407</sup> 吉田一彦「垂迹思想の受容と展開—本地垂迹説の成立過程—」速水侑編『日本社会における仏と神』吉川弘文館 2006

<sup>408</sup> 平安時代の仏教説話集である。冷泉天皇の皇女尊女内親王の仏教入門のために編纂されたといわれている。

十世紀末のこの段階でも、『垂迹』概念は多様な意味で用いられており、神としての垂迹ばかりでなく、人間としても垂迹するという考えかたが継続していた。また『本地』もまだ見えず、特定の神を特定の仏・菩薩に対応させる考え方も誕生していなかった。それでもアトヲタレルという概念で、垂迹の思想がしだいに日本文化に浸透していった様子を知ることができる。<sup>409</sup>

と指摘している。

次いで吉田は永承元年（1046年）の「河内守源頼朝信告文案<sup>410</sup>」に注目し<sup>411</sup>、さらに『大神宮諸雑事記』<sup>412</sup>ではアマテラスの本地は大日如来であるというアマテラス・大日如来同体説という指摘<sup>413</sup>や『続本朝往生伝』<sup>414</sup>・『本朝神仙伝』<sup>415</sup>についての論考<sup>416</sup>さらに『江談抄』

---

<sup>409</sup> 吉田一彦「垂迹思想の受容と展開—本地垂迹説の成立過程—」速水侑編『日本社会における仏と神』吉川弘文館 2006

<sup>410</sup> 源頼朝が石清水八幡宮に納めた願文である。先祖以来の功績を述べており、百年の安泰と一家の繁栄を祈願している内容である。竹内理三編『平安遺文古文書編第三巻』所収石清水田中家文書、東京堂 1974（昭和 49 年）

<sup>411</sup> 吉田は「河内守源頼朝信告文案」の中に八幡大菩薩を「垂迹」とする理解が明記されており、さらに「本覚」という表記も見えるとして「この「本覚」は八幡神に対応する仏・菩薩を指しており、「本地」と同義で使用されている」と述べている。（吉田一彦「垂迹思想の受容と展開—本地垂迹説の成立過程—」速水侑編『日本社会における仏と神』吉川弘文館 2006）

<sup>412</sup> 垂仁天皇 25 年から後三条天皇延久元年（1069）までの神宮に関する重要な出来事を編年体で記した記録書である。

<sup>413</sup> 吉田一彦「垂迹思想の受容と展開」速水侑『日本社会における仏と神』吉川弘文館，2006

<sup>414</sup> 大江匡房が撰述した往生伝である。本書は『日本往生極楽記』の遺漏を補い、さらにそれ以後百年以上にわたる異相往生人の行業を集め、浄土教の信仰を勧めるために著わされたものである。

<sup>415</sup> 大江匡房が撰述した書物であるが、成立年代や撰述意図は解明されていない。この書の内容は神仙の術を会得し、または終焉の有様が神仙的である人々の三十七伝を集めている。

<sup>416</sup> 吉田は「神と仏・菩薩との一対一の対応が明確に論じられ特定の神に特定の仏・菩薩を対応させる考え方が確立し、「本覚」の語がしきりと用いられている」と論じる。（吉田一彦「垂迹思想の受容と展開—本地垂迹説の成立過程—」速水侑編『日本社会における仏と神』吉川弘文館 2006）

<sup>417</sup>では熊野の神の「本縁」は救世観音であるという分析<sup>418</sup>や、『長秋記』<sup>419</sup>長承3年(1134)二月一日条や『百鍊抄』<sup>420</sup>安元元年(1175)六月十六日条においては「本地」の語が見え、神と仏・菩薩とを一対一対応させる考えがはっきりと記述されていることから、本地垂迹説は11世紀中頃～後期に成立し、やがて12世紀に考え方・用語の面でも確立すると<sup>421</sup>述べている。

上記のように辻や吉田の指摘する日本で展開した本地垂迹思想の理論について整理すると、538年に仏教を受容しその後神仏習合思想が成立した9世紀中盤から後半にかけて、垂迹または生まれ変わりの概念について神だけではなく、人間も仏や徳の高い高僧として生まれ変わると考えられていた。さらにいえば、このような人間や神が人間として垂迹する思想は10世紀末でも変化なく継続していたとみることができる。この10世紀末においても人間や神が人間として垂迹する観念の継続に関しては、本地仏の設定時期から理解できる。

#### 7-4 本地仏の設定による神の再デザイン

ここまで本地垂迹説全体の概念や本地・垂迹の思想を確認した。本地垂迹思想とは本地(本来の姿)である仏・菩薩が神の姿に垂迹(仮の姿として現れる)して日本の民衆を救うという思想であることを確認した。また本地とは本来の姿・境地・思想としてとらえられており、この考え方が日本で神の本来の姿は仏である、という認識になったと指摘できる。同様に垂迹にかんしても、迹を垂れる・神仏が現れるという意味であり、日本の民衆の前に神仏が現れるという意味として解釈されるのである。そこで本節では本地垂迹説の基本的現象である「神は仏である」という現象について見ていく。

第6章の護法善神説において検証したように八幡神には仏教を守護したという功績に対し、朝廷から菩薩号が与えられたことは確認した通りである。また前節において吉田が詳細な考察をおこなった本地・垂迹の思想も初期(10世紀末)段階では神だけではなく人間も

---

<sup>417</sup> 平安時代後期の説話集で、大江匡房の談話を集めたものである。内容は廷臣の逸話や故実など、宮廷を中心とする貴族社会の様々な方面に関するものと、漢文学に関するものを主とする。

<sup>418</sup> 吉田一彦「垂迹思想の受容と展開—本地垂迹説の成立過程—」速水侑編『日本社会における仏と神』吉川弘文館 2006

<sup>419</sup> 別名『水日記』や『権大夫記』とも呼ばれる権中納言源師時の日記である。記事は長治2年(1105)から保延2年(1136)までの間の日記である。

<sup>420</sup> 鎌倉時代後期の歴史書であるが、編者は未詳である。亀山天皇在位中の成立とされており、安和2年(969)から正元元年(1259)までの史実を漢文編年体で記述されている。

<sup>421</sup> 吉田一彦「垂迹思想の受容と展開」速水侑『日本社会における仏と神』吉川弘文館 2006

垂迹することが確認された。しかし本地垂迹説の定義から考えると「仏が神の姿」になってあらわれなければならないのである。そこで本節では神が仏として垂迹した時期、つまり神が仏教によって再デザインされた出来事について考察する。

まず前節で吉田が論じているように 10 世紀末の段階では神の根源は仏であるという思想はいまだ芽生えおらず、本地仏の設定が一般的に普及してくるのは 11 世紀半ばから平安時代末・鎌倉時代にかけてとみられる。そこで達日出典<sup>422</sup>は主要な本地仏の設定についてまとめているので確認する。

---

<sup>422</sup> 達日出典『神仏習合』臨川書店 1993（平成 5 年）

表 7-1 神仏習合の本地仏の設定

神仏習合の本地仏の設定				
神社名	お宮の名前	祭神	仏名	文献名
熊野	丞相	和名家津王	法形阿弥陀仏	『長秋記』 ・長承3年(1134) 2月1日条
	両所	西宮結宮女形	本地千手観音	
	中宮	早玉明神俗形	本地薬師如来	
	若宮女形 禅師宮俗形	/	本地十一面 本地地藏菩薩	
	聖宮法形		本地龍樹菩薩	
	児宮		本地如意輪観音	
	子守		正観音	
大神神社 (八所権現)	/		胎蔵介・金剛界の 曼陀羅中にある仏	『三輪大神縁起』
春日社	一宮	鹿島神	不空絹索観音	『春日社古記』
	二宮	香取神	薬師如来	
	三宮	平(枚)岡神	地藏菩薩	
	四宮	姫神	十一面観音	
	若宮	/	文殊師利菩薩	
春日社	一宮	/	不空絹索観音 釈迦如来	『春日社古社記』
	二宮		薬師如来 弥勒菩薩	
	三宮		地藏菩薩	
	四宮		大日如来 十一面観音	
春日社	一宮	鹿島大明神	不空絹索観音 釈迦如来	『春日社私記』
	二宮	香取大明神	薬師如来	
	三宮	平岡大明神	地藏菩薩	
	四宮	姫宮	十一面観音 救世観音 大日如来	
	若宮	/	文殊師利菩薩 十一面観音	
	/	太力雄大明神	不動明王	
		三十八所大明神	弥勒菩薩	
		榎本大明神	多門天王	
		紀ノ御社	虚空蔵菩薩	
/	水屋大明神	薬師如来		
	/	薬師如来 文殊師利菩薩 十一面観音		
祇園三所権現	/		『卅五文集』 ・治承3年(1179)	
賀茂社	/		観音	『古事談』
巖島神社	/		大日如来□	『古事談』
伊勢大神宮	/		大日如来	『古事談』
伊勢大神宮	/		大日如来	『沙石集』

遠日出典『神仏習合』本地仏の設定をもとに筆者作成2021年

このように遠の検証した主要な本地仏の初見を見る限り、11世紀後半から12世紀初頭

にかけて神に対して本地仏の設定が全国的にみられるようになる。<sup>423</sup>神仏習合思想の根源は第4章において検証したように神（神の子孫である地方豪族）が神の身であることに苦悩しているが故に読経してほしいという理由により神身離脱説から始まっている。さらに中央社会で発生した御法善神説も仏教（仏）を守護する神という考え方であり、神と仏とが同体ということはありませんでした。だが、人々の願いを適えるという効験について、神・仏の関係なく同じであり、神仏は人々から同じように崇拜される存在であった。しかし本地垂迹説になると神と仏は同体であり、なおかつ仏が仮に神の姿で現れるというように、仏教優位の思想であると基本的には考えられる。この点が神身離脱説・護法善神説と本地垂迹説の大きな違いである。

さらに神の本地仏が設定されると、各地の神社で本地仏とされる仏像が安置されるようになっていくのである。それまで見るができなかった神の姿<sup>424</sup>を、本地垂迹説が成立・展開し神の本地が決められることにより、その姿が眼前の事実となったのである。これは信仰面においての重要な要点である。従来、日本の神祇信仰は自然信仰を中心としたものであり、木や岩などを依代にすることで神の姿を見出すことはあっても、「神」という存在そのものを人間の目で見ることが決してできなかった。しかし神に本地仏が設定され人々の前に仏像という実態をもって姿を現したのである。つまり本地垂迹説は神の姿を表現した仏像に祈りを捧げるという行為によって、神祇信仰・仏教信仰の境界がなくなり本地垂迹説は神仏習合思想の極致に達したといえることができる。ここにおいて古来、石・岩・山などの自然物を特別な存在として扱い、神として崇拜の対象であった存在が、仏の仮の姿（神）として表出するようになるのである。つまりより、仏教によって神が再デザインされたといえる。

#### 7-5 本地垂迹説の事例

本地垂迹説の発生・展開は日本全国各地に神仏習合思想が流布する契機となっている。そのことは前節において提示した本地仏の一覧を見てもわかるように、神に本地仏が設定されるようになったからである。さらにいえば本地仏の設定は一つの神に一つの仏という一神一仏に限定されるものではなかったということである。そのような道筋を見ていくと本地垂迹説の発生は社寺が積極的に神仏習合思想を取り入れていく過程ともいえる。そこで本節では、本地垂迹説が神祇信仰（神社）と仏教（寺院）にどのような影響を与

---

<sup>423</sup> Alicia Matsunaga も同様に本地仏をまとめている。(Alicia Matsunaga The Buddhist philosophy of assimilation : the historical development of the Honji-Suijaku theory: Tokyo : Sophia University (1969))

<sup>424</sup> Florence Lahournat はそもそも神像を作り出す必要性がなかったことを指摘している。(Florence Lahournat. Cas der eprésentation dans le paysage magi-religieux ancien : nature et fonctions. (2004) 根本誠二・サムエル C.モース編『奈良仏教と在地社会』岩田書院 2004 (平成 16 年))

え、展開したのかについていくつかの事例をあげて検証する。

#### 7-5-1 両部神道と本地垂迹説

両部神道とは、真言密教系の神道説の総称であり、伊勢神宮内宮を胎蔵界大日、外宮を金剛界大日と説き、そのほか諸神の本地、国土生成の来歴、国号の由来・王権の根拠などについて一々密教教理に附会した神道説<sup>425</sup>とされている。ここでは両部神道の成立背景を概観し、両部神道と本地垂迹説（神仏習合）との相互関係を考察する。

両部神道の成立には、空海の影響が大きくかかわっている。高野山の神であった丹生明神による習合説話<sup>426</sup>の内容から空海が高野山に金剛峰寺を建立する際に、空海は神仏習合を意識していたとみることができる。また京都に東寺を建立する際には、東寺造営に必要な用材を京都稲荷神社が鎮座する稲荷山に求めた<sup>427</sup>ことから、真言密教自体に神仏習合思想の考えが入っているとみることができる。

その証左として奈良時代初頭から平安時代後半にかけて密教系僧侶である慶円や叡尊らによって、大和大神神社の神宮寺である大三輪寺に三輪大明神を真言密教における大日如来の垂迹神ととらえるような思想（三輪流神道）が普及させ始めていた時期である。同時期には大神神社の御神体である三輪山が伊勢の神路山と共通するものであるとする山岳信仰が普及し、伊勢神宮周辺には密教系寺院の多く建立される時期でもあった。

このような三輪流神道や三輪山と伊勢の神路山との関係を説く山岳信仰と両部神道とは密接な関係を持っている。この両部神道の大きな特色は、伊勢の神宮に大日如来を習合させたことである。

その習合に尽力した代表的な人物に真言僧侶であった通海が存在する。通海の父系は伊勢神宮祭主の中臣家出身とされており、伊勢の神である天照大御神と密教の大日如来を習合させることのできる格好の立場に立っていた僧侶である。通海が伊勢神宮に参拝した折の『大神宮参拝記』<sup>428</sup>には「大日本国は大日の本国の意味であり、アマテラスオオミカミは、大日如来にほかならないとも判断する」と記されている。つまり通海の意識によれば、本質的な伊勢の神宮や伊勢の信仰というのは、神仏同一（神仏習合）こそが本質であるといえる

---

<sup>425</sup> 伊藤聡「両部神道」國學院大學日本文化研究所編『神道辞典』弘文堂 1999

<sup>426</sup> 空海は丹生明神から高野山を譲り受け、伽藍を建立することになったという。この説話に出てくる丹生明神は山の神であり、狩場明神は山の神を祭る祭祀者であると解釈されている。つまり、神聖な山に異国の宗教である仏教の伽藍を建てるにあたって、地元の山の神の許可を得たということを示しているのだとされている。

<sup>427</sup> 西田正好『神と仏の対話新装版』工作舎 1992

<sup>428</sup> 塙保己一編・太田藤四郎補『続群書類従・第3輯下神祇部』続群書類従完成会、1988（昭和63年）所収「通海参拝記」読みやすいように筆者が現代語訳・要約して本文中に乘せている。

というのである。

さらに加えていえば両部神道の代表的な教学書である『中臣祓訓解』<sup>429</sup>には

神ハ即ち諸仏ノ魂、仏ハ即ち諸神の性なり。<sup>430</sup>

あるいは

抑も両部の大教は、諸仏の秘蔵なり。諸仏の智恵は、諸神の本源なり。<sup>431</sup>

と記述されている。この教学書をとおして、神は仏であるとし、両部神道の神はすべての神の本源であるということが読み取れるのである。

両部神道は前述したように伊勢神宮（天照大御神）を神仏習合することにより神仏同体となり、日本の神祇信仰の本宗である伊勢神宮に本地が定められることになったのである。伊勢神宮が神仏習合思想に取り込まれたという事態は、日本の神祇信仰の頂点に立つ天照大御神が仏教との関係を持つことにより、神仏習合思想の理論をより一般化する役割を担ったと考えられる。なぜならば、伊勢神宮（天照大御神）が仏（ここでは大日如来）と同体であることを民衆に流布させることは、民衆の精神世界においても神と仏は同列であるという（神＝仏）という図式が成り立つということになるからである。特に伊勢神宮（天照大御神）が仏と同一であることは、他の神も仏と同一であるという意識が民衆の中に芽生えてくるのではないかと考えられる。

中央社会の思想的観点からこの両部神道を見てみると、伊勢神宮に本地仏が設定されていることにより全国的に神仏習合を流布させるうえでの要になっていると理解できる。こうした形で、神仏習合思想が理論化されることにより、一般民衆へと神仏習合思想がつながり広く展開することになる。こうして一般民衆にとって神仏習合思想がなぜ必要なのかという説明が容易になる。

本地垂迹思想とは本地（本来の姿）である仏・菩薩が神の姿に垂迹（仮の姿として現れる）して日本の民衆を救うという思想であることを改めて確認できるのである。また本地とは本来の姿・境地・思想としてとらえられており、この考え方が日本で神の本来の姿は仏である、という認識につながったのである。同様に垂迹にかんしても、迹を垂れる・神仏が現れるという意味であり、日本の民衆の前に神仏が現れるという意味として解釈が可能になったのである。また、中央社会の神仏習合思想の基本的な考え方として国家鎮護という機能を求めていたということは先述した通りである。護法善神説は国家安泰を理由に東大寺大仏

---

<sup>429</sup> 大隅和雄校注『日本思想体系 19 中世神道論』岩波書店 1977

<sup>430</sup> 大隅和雄校注『日本思想体系 19 中世神道論』岩波書店 1977

<sup>431</sup> 大隅和雄校注『日本思想体系 19 中世神道論』岩波書店 1977

建立の守護をするという役割があった。これは中央社会における天皇・朝廷・貴族の視点からすれば、当時の災害の多発や政治的動乱などの社会的不安を解消するために発生した現象である、視点をかえれば社会不安などによって天皇の統治能力への疑問視や従来の神祇信仰の否定的感覚へとつながり権力を握る側としては、権力を維持できないとする意味での国家の危機といえる。この国家体制の危機回避として八幡神を中心とし護法善神説が成立・展開したといえる。同様に鎮守の発生も国家の守護を目的として、鎮守となった神が八幡神であることによって鎮守神に与えられた役割も国家鎮護であることから明白である。その一方で、神仏習合思想の理論化が一般民衆に本地垂迹説を展開させるためには必要不可欠であった。そのため伊勢神宮において天照大御神に大日如来という本地仏が設定されたのである。ここにおいて民衆に、神仏がなぜ同体なのかという神仏習合思想の理論を構築させ、流布させる条件が整ったといえることができる。

#### 7-5-2 山王神道と本地垂迹説

山王神道は延暦寺の総守社である日吉大社の山王信仰を基盤として、天台宗で形成された神道の一流派である。<sup>432</sup>本論文では山王神道の成立背景を本地垂迹説（神仏習合）との相互関係から考察する。

本来、日吉大社の東本宮の祭神である大山咋神は比叡山の神とされている。また東本宮の神を小比叡、西本宮を大比叡と呼ぶなど比叡山と密接な関係を持っていた。さらに、最澄が比叡山に延暦寺を建立してからは、延暦寺の鎮守神として位置づけられている。

比叡山は、『懐風藻』<sup>433</sup>の中に、「稗叡寔神山」とあり、比叡山は最澄が入山する以前から神がやどる山として認識されていたことが指摘されており、同書には「宝殿」や「梵鐘」の語句が見えることから、早い時期から神仏習合の地として人々に理解されていたということがわかる。<sup>434</sup>現在の日吉大社を見ても日吉大社を「山王さん」と呼んでいることからもうかがえる通り比叡山の山の神や延暦寺に対する親近感から当たり前のように神仏習合思想が根付いていることの証ともいえる表現となっている。

山王神道と神仏習合とがかかわる史料として、後白河法皇が編纂し、治承年間（1180 年前後）に成立したとされる歌謡集『梁塵秘抄』<sup>435</sup>において以下のような詩が詠まれている。

---

<sup>432</sup> 佐藤真人「山王神道」國學院大學日本文化研究所編『神道辞典』弘文堂 1999

<sup>433</sup> 江口孝夫全訳注『懐風藻』講談社 2000、孝謙天皇の時代、天平勝宝 3 年（751）年頃に成立したわが国最古の漢詩集であるが、撰者は不明である。現存する最古の日本漢詩集であり、撰者不明の序文によれば、天平勝宝 3 年に完成したとされる。

<sup>434</sup> 福井康順「伝教大師以前の比叡山」『福井康順著作集』第 5 巻法蔵館 1990

<sup>435</sup> 白田甚五郎校注訳新聞進一校注訳外村南都子『新編日本古典文学全集 42 神楽歌・催馬楽・梁塵秘抄・閑吟集』小学館 2000

仏法弘むとて天台麓に迹を垂れおはします光を和らげて塵となし東の宮とぞ齋はれおはします<sup>436</sup>

という歌である。この歌では比叡山の山麓の日吉の神は本地垂迹の思想の中に存在していたということがうかがえる表現になっている。

さらに同書の中には

大宮権現は思へば教主の釈迦ぞかし一度も此の地を踏む人は靈山界会の友とせん<sup>437</sup>

という歌も見える。

この歌の中において、日吉の神は釈迦如来であることが記述されている。こうした歌によって日吉の神が釈迦如来であることが示されている。

また、同様のことを述べている史料として『耀天記』<sup>438</sup>をあげることができる。『耀天記』は貞応2年(1223)成立し、日吉大社の由来を記した書である。西田正好によると『耀天記』の編纂意図の一つが「円宗の仏法という最上の大教を守る<sup>439</sup>」という表現によって見えると論じている。またその中には「日本無双の霊社、天下第一の明神」と記述されている箇所があることから、日吉の神は天台宗(台密)を守護するという役割があらかじめ定められて成立したと考えられる。すなわち山王神道が成立した時点において仏教側からの神仏習合思想に基づく仏家神道であるとうかがい知ることができる。

後代になるが、鎌倉時代末、14世紀初頭に成立した『溪嵐捨葉集<sup>440</sup>』には西田正好が指摘するように、山王権現が神託によって「山王」という神名の字義を、天台教学の「一心三観」の意味に結び付けて解釈するという話である。すなわち「山王」の二字は、ともに「空」「仮」「中」を三諦の三画であらわし、これにまたそれぞれ一画を添えることで三

---

<sup>436</sup> 白田甚五郎・新聞進一・外村南都子校注訳『新編 日本古典文学全集 42 神楽歌・催馬楽・梁塵秘抄・閑吟集』小学館 2000、『梁塵秘抄』所収、四区神歌神分 244 歌、

<sup>437</sup> 白田甚五郎・新聞進一・外村南都子校注訳『新編 日本古典文学全集 42 神楽歌・催馬楽・梁塵秘抄・閑吟集』小学館 2000、『梁塵秘抄』所収、四区神歌雑 411 歌、

<sup>438</sup> 塙保己一編纂『群書類従 第2輯神祇部』続群書類従完成会 1979、貞応2年(1223)頃に成立したとされるが、著書は不明である。別名『山王縁起』『山王耀天記』『日吉社貞応記』『日吉山王記』とも呼ばれている。山王神道の教説が不十分であった鎌倉時代初期の日吉社の祭祀や縁起の伝承が書かれている

<sup>439</sup> 西田正好『神と仏の対話新装版』工作社 1992

<sup>440</sup> 田村芳朗・末木文美士校注『神道体系天台宗』神道大系編纂会 1990、鎌倉時代末期の仏教書であり、中世仏教学の代表的な書の1つである。

諦即一の真理を説き、「一心参三観」の秘要を象徴化して見せたものだというのである。<sup>441</sup>

ここで、日吉の神の本地がなぜ大日如来であるか、という素朴な疑問が残るが、それは天照大御神＝大日如来という本地垂迹説における根本的な思想があると考えられる。天照大御神は言わずもがな神祇信仰の最高神である。その神祇の最高神と天台宗（台密）や各宗派でも重要視されている大日如来が同一であることは、天台宗（台密）からすれば日本の最高神の権威を借りることで、天台宗（台密）が日本で最高の仏教の教えであるという理論が成り立つのである。さらに、神祇を司る天皇を中心とした中央社会側からすれば、天照大御神が天台宗（台密）や各宗派でも重要視されている大日如来という仏と同体になることで、仏教興隆時代の当時において神祇の復権を目論む狙いがあったと理解することができる。中央社会側は天皇そのものの権力の再高揚を目指し、なおかつ律令制が崩壊の道筋をたどっていた中で、天皇による再びの社会統治を目論んでいたということが出来る。

大日如来を本地とする例は、本章に掲げた本地仏の設定表や菅原信海の指摘<sup>442</sup>を見てもわかるように、伊勢神宮や日吉大社だけではなく、全国的な傾向であったということが出来る。つまり本地垂迹説において成立した神祇と仏教との習合はただ単純に仏教側から支配される神祇信仰というものではなく、神祇側からしても大きな魅力をもった習合思想であったということが指摘できるのである。

以上のように神仏習合思想に基づき本地垂迹説の視点から山王神道、特に山王神道と天台宗（台密）との関連についての基本文献として『懐風藻』『梁塵秘抄』『耀天記』『溪嵐捨葉集』『制誠文』を用い検証をした。その結果、比叡山そのものが元来、神の山とされており、さらに仏教的要素を含んでいる神山であったことがわかる。また、天台宗の僧たちが寺院を開くときには、延暦寺の鎮守という型（形）をとっている。加えて神祇信仰との習合は天台宗（台密）からすれば神祇信仰の頂点である天照大御神と同じであるという権威の証明となり、天台宗（台密）の普及に役立つと考えたとみることが出来る。一方、日吉の神としても天照大御神と同一の本地である大日如来を本地とすることは、日吉の神の権威が向上することになる。改めて山王神道の成立についてまとめると、仏教側からの強制的な信仰としての山王神道の成立というわけではなく、天台宗（台密）という仏教側の利益と在来の日吉の神、すなわち、中央支配階級側の権力の維持と永続や地域豪族の権威を向上させるといふ両者の利害関係が一致したことによって成立したものと考えるべきであろう。

---

<sup>441</sup> 西田正好『神と仏の対話新装版』工作社 1992

<sup>442</sup> 菅原は、天照大神との同体を説く教理が盛んにいわれるようになっていた。天照大神との同体説というのは、何も山王の神だけではなく、全国的な傾向であった。天照大神を頂点とする神々のヒエラルヒーの上位に位置づけされたいという神々の願いがこのような形であらわれたものである。と述べている。菅原信海『日本仏教と神祇信仰』春秋社 2003

### 7-5-3 吉田神道と本地垂迹説

吉田神道（別名として、卜部神道・元本宗源神道・唯一神道とも呼ばれる）は吉田兼俱によって成立を見た神道思想であり、室町時代後期以降、近世を通じて神祇界の中心的な役割を担った思想である<sup>443</sup>というのが基本的な理解となる。本論文では吉田神道の成立背景を本地垂迹説（神仏習合）との相互関係から考察し、仏教理論から脱却した神道理論を説いたことが中央社会や民衆にどのような影響があったのかを論じる。

伊藤聡は吉田神道の目的について、

両部習合神道に代表される神仏習合を基調とする中世神道の理論を摂取しつつも、その仏教的磁場から如何に離脱するかが、兼俱の神道における課題であった。<sup>444</sup>

と指摘しており、吉田神道の目的は、仏教から脱却し神道家による神道説の成立を目指すことである。元来、吉田家の祖先は神祇官僚を務めていた卜部氏に由来する家系である。このような背景のもと吉田兼俱は独自の神道理論を成立させ展開していくこととなる。

吉田神道の思想理論は文明 16 年（1484）前後に成立したとされる『唯一神道名法要集』<sup>445</sup>によって明らかにされている。この『唯一神道名法要集』によると、従来の神道は本迹縁起・両部習合神道であるが、吉田神道は元本宗源神道であり、それは陰陽不測之元々・一念未生之本々・一气未分之元神・和光同塵之神化を明かす天照太神・天児屋根唯受一流の神道で、国常立尊（大元尊神）を主神とするという理論である。<sup>446</sup>

吉田神道について元本宗源神道の解釈は加瀬直弥が、

元本とは、陰陽不測の元々、一念未生の本々をいい、宇宙の根本原理に遡って道を論じている。宗源とは、神道は儒教・仏教の宗、万法の源であり、その神観は天地に先立ち陰陽を超越した絶対的存在、無始無終の霊的なものとされ、その神性は天地にあっては神といい、万物にあっては霊、人倫にあっては心とし、故に心は神明の舎、混沌の宮であり、心は一心に歸し、神は天地の根元、万物の霊性であるから、神即心、心即神になると説明する。そして宇宙元本の根源の性格は道教や伊勢神道の系譜をひく大元尊神、この絶対原初の神は古典の国常立尊にあてられ、斎場所大元宮にまつられる。<sup>447</sup>

---

<sup>443</sup> 伊藤聡「吉田神道」國學院大學日本文化研究所編『神道辞典』弘文堂 1999

<sup>444</sup> 伊藤聡『中世天照大神信仰の研究』法藏館 2011

<sup>445</sup> 宮地直一監修 吉田神社編『唯一神道名法要集』内外書籍 1942、吉田兼俱が著し室町時代末に成立した吉田神道の教説書である。内容は本迹縁起・両部習合の神道に対して、元本宗源神道（吉田神道）は開国以来、唯一無二の神道である事を説いている。

<sup>446</sup> 伊藤聡「吉田神道」國學院大學日本文化研究所編『神道辞典』弘文堂 1999

<sup>447</sup> 加瀬直弥「中世神道思想の展開」岡田莊司編『日本神道史』吉川弘文館 2010

と解釈している。つまり吉田神道が祀る国常立尊はすべての神・仏の根源であるがために、吉田神道こそが本来の神道であるということになるのである。

吉田兼俱は神仏習合思想の完成形といわれる本地垂迹説が思想的優位に立っていた時代に、仏教から脱却した神道理論をなぜ説くことになったのであろうか。その一つの契機となったと考えられているのが、その当時中国大陸を支配していたモンゴル帝国（元朝）およびその属国である高麗王国によって行われた、二度の日本侵略戦争であり、1度目が文永の役（1274年）2度目が弘安の役（1281年）と呼ばれ蒙古襲来とも表記される歴史的事件であった。

この事態に天皇は一度目の蒙古襲来（文永の役）1274年の6年前にあたる1268年には22社<sup>448</sup>や伊勢の神宮に国家の安全祈願をするために奉拝（参拝）・勅使の派遣などを行っており鎮護国家という成果を求めたのである。

さらに蒙古による一度目の襲来の後、九州諸国に蒙古警戒を命じ、異国降伏の為に16の神社に使いを派遣し祈願を行っている。<sup>449</sup>加えて弘安3年（1280）には法会を修して異国降伏を祈願し<sup>450</sup>弘安4年には亀山上皇が一週間石清水八幡宮に参拝し<sup>451</sup>、東寺の僧侶が異国降伏を祈願理由として伊勢の神宮に参拝している。<sup>452</sup>

そしてついに弘安4年（1281）蒙古による2度目の襲来（弘安の役）がおこるのであるが、弘安の役の際に天皇や朝廷がどのような対応をとっていたのであろうか。

初めに、亀山上皇は石清水八幡宮に行幸・読経・祈願をし<sup>453</sup>、次いで春日社、日吉社への行幸を行っている<sup>454</sup>。さらに同年8月には再度石清水八幡宮への参拝、9月には賀茂社への

---

<sup>448</sup> 平安時代中期から中世半ばまで朝廷の格別の崇敬を受けた22の神社。伊勢・石清水・賀茂・松尾・平野・稲荷・春日・大原野・大神・石上・大和・広瀬・龍田・住吉・日吉・梅宮・吉田・広田・祇園・北野・丹生川上・貴船の事を指す。（並木和子「二十二社」國學院大學日本文化研究所編『縮刷版神道辞典』弘文堂1999）

<sup>449</sup> 國史大系編修會編『国史大系14巻続史愚抄』吉川弘文館1999

<sup>450</sup> 卍元師蠻撰述斯于明訳註『本朝高僧傳完訳』小径社2017

<sup>451</sup> 神道大系編纂會編、石田実洋・大塚統子・小口雅史・小倉慈司校注『続神道大系朝儀祭祀編一代要記（3）』神道大系編纂會2005（平成18年）

<sup>452</sup> 國史大系編修會編『国史大系14巻続史愚抄』吉川弘文館1999

<sup>453</sup> 塙保己一編・太田藤四郎補『続群書類従・第2輯上神祇部』続群書類従完成会、1989（平成元年）訂正三版所収「八幡愚童訓上」

<sup>454</sup> 神道大系編纂會編、石田実洋・大塚統子・小口雅史・小倉慈司校注『続神道大系朝儀祭祀編一代要記（3）』神道大系編纂會2005（平成18年）及び國史大系編修會編『国史大系14巻続史愚抄』吉川弘文館1999及び胡麻鶴醇之、西島一郎校注『太神宮補任集成（上）』所収『伊勢二所太神宮例文』神道大系編纂會1984

行幸を行っている。<sup>455</sup>

弘安の役がどのような形で終わったのかといえば、よく神風が起きたとか、台風が来たという話で現在にも受け継がれている。この蒙古襲来という緊急事態を脱した民衆は「測<sub>二</sub>知是神明之化儀也<sup>456</sup>」という表現で心の安堵を表現し伝えるとともに、神の神秘的な力を再確認する出来事であったと感じたことであろうことは想像に難くない。

当時の蒙古は中国大陸を制覇しアジア諸国の中で勢力を拡大する巨大帝国であり、日本をもその強大な力によって征服をたくらむ国家であった。しかし、その巨大な力を持っていた蒙古に屈することなく、支配を退けた日本という国の威力や神の力は、民衆によって羨望の的であり、国家意識が増大したと考えられる。

このような国難を脱したことについて鎌田純一は以下のように表現している。

困難に当たって亀山上皇をはじめ天皇、上皇より、幕府、鎮西の将士さらに国民全体の神宮、神社に対しての信仰、また仏寺に対してのこの信仰があり、懸命なる祈願、誓約、そして深謝のあったことと、その神仏崇敬の念が大きく働き、国民を一つとする根底となっていたこととみられるべきであろう。<sup>457</sup>

国家が、蒙古襲来という非常事態を乗り切ったことに対して、民衆が神の力を再確認した心情について先に記した鎌田の表現をもってすれば、すなわち、国難を乗り切ったのは神の力の加護によってのことと認識していた可能性が高い。また蒙古襲来のような国家の非常事態に対し神宮や神社は蒙古から日本を守ったという国家鎮護の役割、そして中央社会及び民衆の心を一つにして困難に立ち向かうとする精神性や国家統制機能を持ち合わせていたとみることができる。

#### 7-5-4 伊勢神道と本地垂迹説

伊勢神道とは、伊勢の外宮に奉仕する度会神主が唱道した神道説である。度会一族が唱えていることから別名として、度会神道・外宮神道とも呼ばれることもある。<sup>458</sup>本論文では伊勢神道の成立背景を本地垂迹説（神仏習合）との相互関係から考察し、神道主体による神道理論を説いたことが中央社会や民衆にどのような影響があったのかを論じる。

---

<sup>455</sup> 神道大系編纂会編、石田実洋・大塚統子・小口雅史・小倉慈司校注『続神道大系朝儀祭祀編一代要記(3)』神道大系編纂会 2005(平成18年)

<sup>456</sup> 神道大系編纂会編、石田実洋・大塚統子・小口雅史・小倉慈司校注『続神道大系朝儀祭祀編一代要記(3)』神道大系編纂会 2005(平成18年)、原文では「測<sub>二</sub>知是<sub>一</sub>神明之化儀<sub>一</sub>」と記されている。本文中では読みやすいように現代語訳を載せている。

<sup>457</sup> 鎌田純一『神道史概説』神社新報社 2010年

<sup>458</sup> 中西正幸「伊勢神道」國學院大學日本文化研究所編『神道辞典』弘文堂 1999

元来、伊勢神宮の神仏習合思想の影響は他の社寺に比べると比較的仏教の影響は小さいものであったとされている。神仏習合思想の初期段階としている神宮寺の建立にかんしては天平神護2年(766年頃)頃、伊勢神宮における伊勢大神神宮寺が確認されている。しかし表立っての神仏習合はそこまで行われなかった。伊勢神宮の神仏習合思想は、鎌倉・室町時代に入り、仏教側から、つまり仏教的な神仏習合の影響が多い習合神道論が発生するまで待つ時が必要であった。しかも伊勢神宮の神仏習合を支え、流布させたのは仏教的な神仏習合に基づく習合神道を発生させた僧侶が中心であり、伊勢神宮の神主はそこまで積極的な神仏習合を目指すものではなかったと考えられる。

この伊勢神道の基本的教説とされるのが『天照坐伊勢二所皇太神宮御鎮座次第記』<sup>459</sup>『伊勢二所皇太神御鎮座伝記』<sup>460</sup>『豊受皇太神御鎮座本紀』<sup>461</sup>『造伊勢二所太神宮宝基本記』<sup>462</sup>『倭姫命世記』<sup>463</sup>の五書であり、この五書を合わせて神道五部書と呼ばれるものである。

この中の『倭姫命世記』には伊勢神道成立の背景が記されている箇所がある。「天照太神波。日月止共志天。寓内仁照臨給倍利。豊受太神波。天地止共志天。国家於守幸給倍利」<sup>464</sup>

---

<sup>459</sup> 神宮古典籍影印叢刊編集委員会『神道五部書』皇学館大学・八木書店 1984 所収『天照坐伊勢二所皇太神宮御鎮座次第記』鎌倉時代中期に成立した神道書である。内容は伊勢神宮両宮の祭神や鎮座の歴史を書いている。別名『御鎮座次第記』『阿波羅波命伝』『阿波羅波命記』と呼ばれ神道五部書の1つである。

<sup>460</sup> 神宮古典籍影印叢刊編集委員会『神道五部書』皇学館大学・八木書店 1984 所収『伊勢二所皇太神御鎮座伝記』鎌倉時代中期に伊勢神宮の外宮神官によって書かれた伊勢神道の神道書である。内容は伊勢二宮の鎮座に至る経緯が書かれている。別名『御鎮座伝記』『太田命訓伝』『神記第一』『太田命伝記』などと呼ばれ神道五部書の1つである。

<sup>461</sup> 神宮古典籍影印叢刊編集委員会『神道五部書』皇学館大学・八木書店 1984 所収『豊受皇太神御鎮座本紀』鎌倉時代中期に伊勢神宮外宮神官によって書かれたとされる伊勢神道の神道書である。内容は内宮と外宮の関係が述べられている。別名『御鎮座本紀』『飛鳥紀』『飛鳥本紀』とも呼ばれて、神道五部書の1つである。

<sup>462</sup> 塙保己一原編・太田藤四郎補編『續羣書類従第1輯上神祇部』続群書類従完成会、訂正3版 1959、鎌倉時代初期から中期に伊勢神宮外宮の神官によって書かれたとされる伊勢神道の神道書である。内容は伊勢神宮両宮の造営に関することや社殿の神秘性・神道の解釈が書かれている。別名『伊勢宝基本記』『宝基本記』などと呼ばれ神道五部書の1つである。

<sup>463</sup> 神宮古典籍影印叢刊編集委員会『神道五部書』皇学館大学・八木書店 1984 所収『倭姫命世紀』鎌倉時代初期から中期にかけて伊勢神宮において成立した神道書である。内容は倭姫命の一代記と共に伊勢神宮両宮の鎮座由緒や清浄や正直といった神道教理を説いている。神道五部書の1つである。

<sup>464</sup> 塙保己一編・太田藤四郎補『続群書類従・第1輯上神祇部』続群書類従完成会、1984(昭和59年)訂正三版所収「倭姫命世記」、現代語訳をすると「天照大神は日月と共ニ

あるいは「大日本国者神国奈利。依神明之加被弓。得国家之安全。依国家之尊崇天。増神明之靈威須。」<sup>465</sup>と表現されている部分である。このような神国意識、神祇への意識が向上したことにより仏教中心的習合神道論というよりは神祇信仰中心的習合神道論が発生したであろうことは想像に難くない。

さらに『造伊勢二所太神宮宝基本記』には以下のような一文が記載されている。

惣而神代仁者。人心聖而常也。直而正也。地神之末。天下四国人夫等。其心神黒焉。分有無之異名。心走使無有安時。心蔵傷而神散去。神散則身喪。人受天地之靈氣。不貴靈氣之所化。種神明之光胤。不信神明之禁令。故沈生死長夜之闇。吟根国底国。由茲。奉代皇天。西天真人。以苦心誨諭。教令修善。随器授法以来。太神歸本居。止託宣給倍利。若応時自在示告。則開大明戸。無形顯音。或小童女昇立茅葉上。須在驗言矣。猥莫信狂言類。從天地官陰陽。掌神木宜存自正。<sup>466</sup>

という文言である。この一文について久保田収は、

これは神がその地位を失ったというのではなく、神は仏の活動の奥に厳存しているのである。いわば仏の活動は時代に即応するものであり、神が体であるとすれば仏は用であって、宇宙の本源には神の在することを信じているのである。これは、神の背後には仏の存在をみていた平安時代以来の本地垂迹説とは違って、むしろその逆に仏の背後に神の權威をみとめているといはねばならない。<sup>467</sup>

と述べているように、伊勢神道成立の背景は、神の權威が本質であり、そこに割って入ろうとする仏教を排除しようとしていた思想をうかがい知ることができる。

また鎌田純一が伊勢神道成立の背景について、

---

して、寓内に照らシ臨ミ給へり。豊受太神は天地と共ニして、寓内に照らシ臨ミ給へり。豊受太神は天地と共ニして、国家を守り幸ヒ給へり」となる。（大隅和雄校注『日本思想大系 19 中世神道論』岩波書店、1977 所収「倭姫命世記」）

<sup>465</sup> 塙保己一編・太田藤四郎補『続群書類従・第 1 輯上神祇部』続群書類従完成会、1984（昭和 59 年）訂正三版所収「倭姫命世記」、現代語訳をすると「大日本国は神国なり。神明の加被ニ依リテ、国家の安全ヲ得。国家の尊崇に依りて、神明の靈威ヲ増ス。」となる。（大隅和雄校注『日本思想大系 19 中世神道論』岩波書店、1977 所収「倭姫命世記」）

<sup>466</sup> 塙保己一編・太田藤四郎補『続群書類従・第 1 輯上神祇部』続群書類従完成会、1984（昭和 59 年）訂正三版所収「造伊勢二所太神宮宝基本記」

<sup>467</sup> 久保田収『中世神道の研究』神道史学会 1989

源頼朝のもとへ神宮権禰宜が祈祷寄進をうけるため、出入りしたことはすでに記したが、頼朝の没後、政子のもとに禅僧の明庵栄西が出入りし、信頼を得たのである。栄西は『興禅護国論』を著わし、そのなかで清浄を説き、非法を戒め、陳儀国家を説き、戒律を説いたのをみて、同じく出入りしていた神宮権禰宜層は大きな刺激を受けたこととみられる。<sup>468</sup>

と論じている。

つまり伊勢神道成立のきっかけは仏教僧の影響も多々あったと思われるが、伊勢神宮にとって守護すべき国家とは何かという問題に対して、神祇信仰の宗廟としての伊勢の神宮であるがゆえに、神仏習合思想の中の神祇信仰や伊勢神道ではなく、神祇側からの神道論、神祇信仰中心的習合神道論の発生を目指す必要があったと考えることができる。このような背景、つまり蒙古襲来という国家の危機的状況の中で伊勢神道の成立や吉田神道の成立を見たのである。また伊勢・吉田神道の成立は律令制の崩壊にともなう国家統治機能の衰退から、改めて神国思想のもとに国家と民衆とを再統合する役割を担っていたといえることができる。

さらに、教義・経典を持たなかった神祇信仰（神道）が独自の理論に基づき伊勢・吉田神道理論を構築するようになったことは大きく注目すべきことである。その背景が、仏教を受容し神仏習合思想が成立・展開していくなかで、仏教に取り込まれた神祇信仰ではなく、仏教的世界観からの脱出を目指し、神職独自の世界観によって神道論を形成することが必要であったと指摘することができる。

ここで、改めて中央社会の神仏習合思想、本地垂迹説についてまとめると、神仏習合思想の到達点である本地垂迹説は一方で、神仏習合思想から脱却し神道家による独自の神道論が成立し展開する時期でもあった。義江彰夫の言葉を借りれば

十六世紀以降の日本の歴史は、神仏習合を母体としたとはいえ、それを乗り越えようとする歴史の歩みであった。<sup>469</sup>

ということになる。

すなわち、本地垂迹説が全国に流布していく過程は神仏習合思想の完成といえる一方で、神祇側が神祇信仰としての自覚を持ち、自発的に神祇信仰中心的習合神道論を完成させ流布させていく時代であるともいえるのである。

---

<sup>468</sup> 鎌田純一『神道史概説』神社新報社 2010

<sup>469</sup> 義江彰夫『神仏習合』岩波書店 1996

## 7-6 本地垂迹説と豪族・民衆

前節までは、神仏習合の中から成立した各習合神道論について本地垂迹説との相互関係について考察した。しかし神仏習合における仏教教学などについて民衆が自覚して思想を整理し受け止めたのかについては疑問が残る。なぜなら当時の思想や教学は天皇や貴族を中心とした、いわば知識階級といわれる人々が享受したと考えられており、一般民衆は思想や教学という知識から離れたところで生活していたからである。そこで本節では民衆が神仏習合（本地垂迹）を受け入れる際に、神仏に何を願っていたのかについて論じていく。

### 7-6-1 民衆の願いと本地垂迹説

第3章において神仏習合思想の現象は、地方豪族・民衆の間に、神宮寺（神身離脱説）の建立を契機であったことを論じた。中央社会の政治的動乱や旱魃・飢饉といった日々の生活に対する社会的不安によって、本来、神の子孫であるとされていた地方豪族の地方統治権が低下したために神身離脱説が発生した。地方豪族の権威が低下することは豪族の支配権が低下すると同意であり、支配権が低下することは、今まで地域民衆を支配するという強権力が損なわれるということになる。この支配権の低下をさせないためにも地方豪族は従来の神祇信仰ではなく、新たな力を持った仏という神を信仰することに至ったということである。つまり地方豪族の仏教信仰や神仏習合思想は、あくまでも自分たちの権力を保持するための役割を持続させるための新たな信仰であり思想であったと述べることができる。

以上のように地方豪族の神仏習合を確認した。次の疑問は民衆の立場ではどうであったのかという部分である。仏教公伝以前の願いは五穀豊穡を望むものであり、また子孫繁栄を願うものであったことは先述した通りである。ということは、一般民衆の基本的願いは五穀豊穡や子孫繁栄といった現世利益であることが指摘できる。

それでは、なぜ民衆が仏教を受け入れ、また神仏習合思想を受け入れたのであろうか。先述したように豪族が仏教や神仏習合思想に傾いていった背景は政治的動乱や社会不安によって地方の支配権力の低下を防ぐことが背景となっている。この社会的不安の内実、飢饉や旱魃である。一般民衆からすれば飢饉や旱魃という五穀の不作は直接的に日々を生きる自らの命・家族の命・共同体構成員の命を脅かすものである。従来、このような自然的災害や五穀の不作は共同体の首長（後の豪族）の専断的祭祀（祭）によって回避・解消すべき現象であった。しかし飢饉や旱魃という社会的不安は豪族が執り行う神祇祭祀においては解決できなかったところに起因し、地方豪族の権威が低下したのである。こうした中で、地方豪族に対するふがいなさからくる彼ら（豪族）を軽視する関係（豪族側からすれば地域支配力の低下）と同時に、従来の神では日々の民衆生活（五穀豊穡や子孫繁栄）を安定的に提供してくれない（願いを聞き入れてくれない）という神に対しても悲観的な精神世界の間接的な関係を結んでいたことは容易に想像できる。それゆえに従来の神祇信仰ではなく、より五穀豊穡や子孫繁栄といった現世への利益をかなえてくれるであろうというところの新しい神（仏）を地方豪族だけでなく、民衆も選択したということが出来る。だが、新しい神（仏教）を選択し

たとしても従来の神祇信仰（神）を完全に否定したわけではなく、神祇信仰プラス仏教という相乗効果によってより一層の現世への利益を願っていたといえることができる。

このような背景のもとで時代は中世に入り本地垂迹説が芽生え・全国的に展開した場合であっても民衆の現世利益という願いは変化しなかったのであろうか。

そこで平安時代から鎌倉時代にかけての文献で神仏への信仰を描いているものを抽出し、民衆は神仏に対してどのような願い・感情を持っていたのかを考察していく。

最初に指摘できる資料として考えられるのが『融通念仏縁起』<sup>470</sup>である。『融通念仏縁起』は平安時代後期に融通念仏宗をおこした良忍の事績ならびに、念仏の功德について説いた説話の絵巻物である。

その中には以下のような一文が記述されている。

人ありて神国に生まれなから諸神の信御坐念仏を或は軽浅し或は誹謗せん輩はおそらくは冥衆の加護なきか故に今生には一切災難きたり後生には悪趣の苦果のかれかたき物をや<sup>471</sup>

また鎌倉時代中期の仏教説話集『沙石集』<sup>472</sup>には次のように書かれている。

したがって、本地垂迹として出現なさったその御姿は異なっているとしても、その志は同じであろう。中国では、仏法を広めるために、儒道・迦葉・光浄の三人の菩薩が、孔子・老子・顔回と呼ばれて、まず外典でもって人の心をやわらげて、それから仏法を流布したので、人々は皆仏法を信じた。我が国では、仏の威光をやわらげて神としてまず現れ、人々の荒々しい心をやわらげて、仏法を信じさせる方便となさった。本来の仏菩薩の深い心を仰ぎ、神の姿をとった身近な方便を信ずれば、この世では災いを止めて安穩に生きる望みを果たし、来世では流転しない真理への悟りを開くであろう。我が国に生を受ける人は、このことをわきまえるべきであろう。<sup>473</sup>

---

<sup>470</sup> 小松茂美編・執筆小松茂美・神崎充晴『融通念仏縁起』中央公論社 1983（昭和 58 年）、融通念仏の祖である、良忍の伝記と融通念仏の功德を描いた絵巻物である。正和 3 年（1314）に作成されたとされているが、原本が存在せず作者も不明である。

<sup>471</sup> 小松茂美編・執筆小松茂美・神崎充晴『融通念仏縁起』中央公論社 1983（昭和 58 年）、本文中では詞書を用いている。

<sup>472</sup> 鎌倉時代後期、弘安 6 年（1283）に成立した仏教説話集である。作者は無住法師である。

<sup>473</sup> 一円著小島孝之校注・訳『新編日本古典文学全集 52 沙石集』小学館 2001、本論文では読みやすさを考え小島孝之の現代語訳を載せている。

最後に鎌倉時代中期・後期に成立したとされている八幡神の靈驗・神徳を説いた寺社縁起である『八幡愚童訓』<sup>474</sup>には

往生ヲ期スルニハ。本地ノ名号ハ親ク。現世ノ事ヲ申スニハ。垂跡ノ名号シタシキ者ヲヤ。<sup>475</sup>

ということが伝えられている。

この『融通念仏縁起』『沙石集』『八幡愚童訓』の該当記事から考えられる一般民衆の神仏信仰は高度な仏教理論によって死後の成仏・輪廻からの解脱を目指すことよりも、現実世界においての無事平穩、つまり現世利益を求めていたと論じることができる。すなわち民衆は蒙古襲来のような緊急事態に遭遇し神仏への加護を求め、その結果として神風が起きたと認識・理解し神宮をはじめ各地の神社寺院への信仰は厚くなったと指摘できる。本地垂迹説は神仏習合思想の到達点になった思想であるが、本地垂迹説の現象自体は民衆に神仏習合思想の理論を教化する役割になったほか、各習合神道論の権力争いという側面があったとも見ることができる。しかし民衆は習合神道論についてどの説が優位であるか、という問題よりも日々生きる社会、現実世界への充足を求めたのである。

#### 7-7 第7章まとめ

本章では本地垂迹説の成立・展開について中央社会・民衆社会から本地垂迹説という現象に何を求めたいたのかという点について考察した。

本地垂迹説とは「本地である仏・菩薩が神の姿に垂迹して日本の衆生を救う」と定義する。そして各地で祀られていた神に対して仏（本地仏）が設定されたのである。従来、日本の神祇信仰は自然を中心とし、山や木などを依り代にすることによって神の姿を見出すことができても直接神の姿を見ることはできなかつたのである。しかし神に仏が設定されることで神は実態を持って姿を現すようになるのである。神の姿をした仏像に祈ることは、神仏の境界がなくなり本地垂迹説を持って神仏習合思想は完成したのである。さらに本地垂迹説が成立した時代は神仏習合思想によって様々な習合神道説が成立した時代でもあるのである。また当時の社会状況は蒙古襲来などによって国家の非常事態であった。このような事態に神社（神祇）は国家鎮護の役割や民衆の心を統合する役割を持っていたが、それは神と同

---

<sup>474</sup> 塙保己一編・太田藤四郎補『続群書類従・第2輯上神祇部』続群書類従完成会、1989（平成元年）訂正三版所収「八幡愚童訓上」、成立年代については14世紀初頭とされているが詳細は不明である。著者は石清水八幡宮の社僧とされている。内容は八幡神の神徳を童子にも理解させることを目的に書かれている。

<sup>475</sup> 塙保己一編・太田藤四郎補『続群書類従・第2輯上神祇部』続群書類従完成会、1989（平成元年）訂正三版所収「八幡愚童訓上」

体である寺院（仏教）も同様の役割を持っていたのである。また民衆も日々を生きる現実世界の無事平穏という現世利益的な願いを求めたのである。この民衆の願いは神仏習合思想の発生によって神祇信仰のみから変化はしたが、本地垂迹説によって神仏の区別なく現世利益を祈ることになったのである。

## 終章

本論文は「人々は神仏に何を求めたのか」という問題を設定した。この問題のアプローチ方法として学際的な神仏習合の研究（①神仏習合思想を発生させる背景、②神仏習合に祈願した内容）を通して人々の願いを考察したものである。

この考察から、日々を生きるために「現世利益」という願いを「神仏習合」という形で表出したと結論付けることができる。以下、各章で明らかにしたことの要約と考察を述べていく。

### 各章の要約と考察

序章は本論文の研究目的を提示し、神仏習合の概念を整理し本論文で用いる神仏習合の定義を「神祇信仰と仏教とが融合して起きた信仰形態と諸現象」と明示した。

第1章は神仏習合の先行研究として著名な7名の研究をあげ、神仏習合の概念整理や概念付けを行った。また、先行研究の問題点を指摘し、本論文独自のアプローチ方法を明示した。

最初に先学者諸氏が述べる神仏習合の成立過程について①神祇と仏教が互いに近づき成立した、②仏教側が神祇側に接近し成立した、③仏教の影響を受けて神祇側が自ら変化したことで成立した、④仏教内の独自理論によって成立したもので神祇は関係ない、という四つにまとめることができる。また展開過程については①中央から地方に神仏習合が展開するという直線的展開、②上（中央）からの神仏習合と下（地方民衆）からの神仏習合という二重構造での展開、という二点を指摘できる。その一方で、神仏習合を精査するためには民衆視点での詳細な考察が必要であることを指摘した。そのうえで独自のアプローチ方法として日本思想史学を中心に日本文学・歴史学・社会学の分野を横断し学際的神仏習合研究を模索した。

第2章は日本に神祇という概念や仏教という外来思想が成立する宗教以前に生きた人々の願いはどのようなものであったのかという問題を縄文・弥生・古墳時代から論じた。まず縄文時代については当時の精神的遺物の代表である土偶の役割から願いを考察した。考察の結果、子孫繁栄・安産・豊穰・死者の復活という「生」を求める現世の利益を願うことが土偶を通して表現されているのである。

また弥生時代については①弥生時代の特徴である青銅器（武器型青銅器・銅鐸）、②農耕祭祀との関係が深いと考えられる動物（鳥・鹿）、という二つの視点から人々の願いを考察した。まず青銅器には辟邪として邪悪な存在を打ち払う役割を見出すことができた。さらに鳥・鹿という動物は豊穰を願う農耕祭祀の中心となる動物として信仰の対象となっていたことを論じた。つまり弥生時代の願いとは共同体という生きる世界での守護を求め、なおかつ農耕祭祀を通じた動物信仰によって豊穰を願ったと指摘することができる。それはつまり日々を生きるための現世の利益を求めたということである。

最後の古墳時代については、①副葬品や埋葬者と古墳祭祀との関係、②水祭祀、という二つの視点から人々が何を願ったのかを考察した。その結果、古墳に埋葬された人物は地域の首長やその家族であり、古墳祭祀を通して権力の永続性という不老不死を求めていたと指摘できる。一方で首長層以外の人びとは首長の復活という共同体の再生産を求めたのである。また水祭祀を首長側から論じると湧水の永続性が権力の永続性とみなされ、民衆側からすれば水という作物の育成に欠かせない物質によって豊穰を祈る側面を持っていたと指摘できる。つまり古墳時代の願いとは共同体の再生産と作物の豊穰という日々生きる世界の利益を求める、つまり生への欲求という土台の上に、権力者側からすれば権力の永続性という現世利益を求めたのであるといえるのである。

すなわち神祇の概念や仏教という外来思想を受容する前の願いは基本的に日々生きる世界を良くするという「現世利益」が基本となっている。この「現世利益」は縄文・弥生・古墳時代を通して変化することはなかったのである。その一方で弥生時代には司祭者と民衆という階級社会の芽が出始め、古墳時代では首長とその家族という支配者層と一般民衆という明確な階級制度が成立しつつあった。民衆側の求めた願いである共同体の維持や作物の豊穰という「現世利益」が変化することはなかったのである。

第3章は神宮寺と神身離脱説についてどのような背景のもとで成立したのかということについて考察した。背景の一つとして仏教公伝後、崇仏・拝仏論争によって政治的争いによって政治的動乱が生じていたということである。二つ目は『続日本紀』を通して民衆の生活に直結する出来事として自然災害が多発し神仏に国家の安泰を願う祈願が行われている。中央社会・地方社会を通じ神仏に祈願するということは、従来の神祇祭祀による祈願だけでは効験がなく、仏教の祈願も必要としていたということである。このような二つの背景のもと神宮寺と神身離脱説が成立展開していくものであった。この展開過程を初期神宮寺（気比神宮寺・若狭比古神願寺・多度神宮寺・奥島神宮寺）の縁起譚を参照し地方の神（地方豪族）や民衆が仏教に何を求めていたのかを論じた。地方の神（地方豪族）は神の身であることによって苦しんでおり、仏教によって苦しみから逃れることを仏教に願っていたのである。なぜなら、地方豪族は神の子孫と考えられていたが、政治的動乱や五穀不作によって神の役目である地域社会の安泰や五穀豊穰をつかさどることができなくなり、地方社会の支配者である豪族としての権力が弱くなったため、権力の向上を求め仏教にすがったのである。また地方民衆側も地域社会の安泰や五穀豊穰を求めることを第一としていたが、その役割は神祇信仰でも仏教信仰でもどちらでもよかったのである。

第4章は『日本霊異記』上巻第一縁、第二縁、第三縁を通して従来の神祇信仰ではなく、なぜ仏教を信仰するようになるのかという信仰の変遷と、民衆は仏教に何を求めたのかということ考察した。『日本霊異記』の序文から『日本霊異記』の目的は仏教流布にあり、その対象者は民衆であったのである。

上巻第一縁は非仏教説話と考えられる話であるが、『日本書紀』（神話的神・絶対的な神）から『日本霊異記』（仏教説話）を通して仏教の優位性を示し神観念の変化を描く話であっ

たといえるのである。

第二縁は従来、氏族伝承譚や恋愛譚とされているが、本論文では狐に注目し考察を進めた。基本的に狐は神聖な動物として神聖視（豊穰をつかさどる神・神の使い）されていた。しかし仏教の輪廻転生によって人間（狐の直という氏の祖）に転生するということが、言い換えれば神であろうが仏教思想に取り込まれること示している。つまり民衆に身近な狐と豊作という信仰を扱うことによって、仏教をより身近な存在とするための導入話といえるのである。

第三縁は道場法師の縁起譚ということが基本的理解になっているが、そこに神仏習合の視点を加えて考察した。この第三縁は大きく四段階に分けることができる。第一段階は神の権威の低下を民衆へ知らせ、輪廻転生によって子供に生まれ変わるという仏教的要素が導入されている。第二段落は従来、豊作を占う石の呪術と仏教的な話を掛け合わせたものと理解されている。この理解に加えて仏教思想である輪廻転生によって生まれた子供が王（貴族）との力比べに勝利することの意味を考察し、神祇信仰（神・神の子孫）より仏教の優位性を説く意味があったことを指摘した。第三段落は鬼退治＝神退治という視点から考察を進めた。神は本来地域を守護する存在であったが、社会的不安を抑えることができず、さらに天災によって五穀豊穰どころか五穀の不作をもたらす存在へと下がり下ってしまったのである。民衆側から考えても地域の安泰どころか脅かす存在となった神は鬼として認識したのである。だからこそ元興寺は鬼を退治し鬼の頭髪を寺宝としたのである。第四段落は元興寺の権力と仏教の偉大さを物語っていると理解されているが、古代の水（杖呪術）が下地になっているという指摘がある。そこで元興寺と水の関係から考察を進めた。水は作物の育成には欠かせない存在でありその水を元興寺の僧と王たち（貴族・豪族）が争った結果、僧が勝利したということは、元興寺が作物を育てる権威（能力）があることを示しているのであった。さらに水は古来権力の永続性を示しており、その水を王たち（貴族・豪族）ではなく元興寺が使用するということが権力が王（貴族・豪族といった神の子孫）から仏教へと移り変わったといえるのである。つまり『日本霊異記』上巻第一縁・第二縁・第三縁は神祇信仰から仏教の優位性や権力の移り変わりを表現している話であったといえることができる。

第5章は中央社会の中で成立した護法善神説について、中央社会が神仏に何を求めたのかという点から考察した。神祇令や『日本書紀』から律令国家における神祇信仰（神祇祭祀）の役割を確認すると五穀豊穰をもたらすことや国家という共同体を存続させる役割があったといえることができる。しかし政治的動乱や自然災害によって社会は混沌としており神祇祭祀だけでは立ち行かない事態となっていたのである。そこで仏教の読経や寺院建立によって国家の安泰や五穀豊穰を求めたといえることができる。さらに護法善神説は東大寺大仏建立事業を九州の八幡神が守護したことで始まる。この仏教を守護する神という考え方について、仏教側からすれば伝統的な神の援護（中央社会の援護）を受けられるという利益が確約されるのである。一方、中央社会（天皇・貴族）からしても、仏教の組織力によって中央社会の勢力を伸ばすことができるのである。つまり護法善神説の成立は基本的

に国家鎮護や五穀豊穰がその目的になるが、この目的を土台にして仏教側・中央社会側それぞれの利益、つまり現世の利益を求めたということができる。

第 6 章は中央社会と地方社会とに共通する信仰として御霊信仰が成立した。この御霊信仰に求めたものを中央社会・地方社会のそれぞれの視点から考察した。当時の社会状況は中央社会・地方社会の関係なく政治的不安定・自然災害の増加などによって日々生きること自体が大変な世の中であり、さらに疫病が流行するという非常事態に陥っていたというのが御霊信仰成立の社会的背景であった。このような状況の原因を中央社会・地方社会の人々は非業の死を遂げた人物の怨霊としたのである。このような背景のもと中央社会では御霊を鎮め国家鎮護を祈願する御霊信仰（御霊会）が執り行われるのである。中央社会の御霊信仰で注目すべきは、神祇祭祀の祝詞を奏上することよりも仏教経典の読経のほうに効験があるとして仏教に優位性があったことである。中央社会において神祇信仰を否定することはありえない話である。しかし御霊会という中央社会の祭祀の中で仏教が優先されるといふことは、神と仏とが同列であった歴史で仏教の法が優位になるという大きな変化が見て取れるのである。一方民衆側も自分たち独自の御霊会が行われるようになるが、史料制約があり、蘇民将来信仰から民衆が求めた願いを考察した。民衆における御霊会の舞台は祇園社（京都八坂神社）であり、創建当初から神仏習合色が非常に強い神社であった。祇園社の祭神は素戔鳴尊とされているが、この素戔鳴尊と習合したのが牛頭天王とされている。この牛頭天王の縁起には疫病や悪神が家に入らないようにするという蘇民将来信仰の原型が描かれているところから、民衆の蘇民将来信仰は疫病の流行を止める、もしくは疫病が起らないようにすることを求めたと述べることもできる。

第 7 章は神仏習合の到達点である本地垂迹説の成立と展開から神仏に何を祈ったのかという問題を論じた。従来、日本の神は自然を中心としたものであり、人々の前に基本的に姿を見せることはなかったのである。しかし 11 世紀半ばから神の本当の姿は仏であるとして本地仏が設定されるようになり、この本地仏の設定により神は実態を持った姿として人々の前に現れるようになる。そして人々が神の姿をした仏像に祈ることは、神仏の境界線がなくなり神仏習合を全国的に広めていく契機となるのである。この本地垂迹説が成立した時代は様々な習合神道を誕生させた。特に習合神道の一つである両部神道は伊勢の神宮の祭神である天照大御神の本地を大日如来とすることで、日本の神祇信仰の根源である天照大御神が仏教と習合するという点において、全国に神仏習合思想を流布する重要な出来事であった。この本地垂迹説の成立によって、様々な習合神道が登場する背景には蒙古襲来などの国家的非常事態であったことがあげられる。このような事態に中央社会の神社・寺院は国家鎮護の役割や民衆の心を統一する役割も担っていたのである。ここから中央社会は神仏に国家鎮護という現世での利益を求めていたということができる。また民衆側も蒙古襲来などの非常事態から日々生きる世界の安泰という現世での利益を求めていたということができる。

## 結論

このように考察した結果、人々が神仏に何を祈ったのかという問題に対して一つの結論を導き出すことができるのである。それは日々を生きる手段のとして「現世利益」を神仏に祈願したということである。神祇や仏教といった宗教が成立する以前の日本、つまり縄文時代・弥生時代・古墳時代においては豊穰・子孫繁栄・死者の復活や邪悪なものからの守護という、日々を生きることを目的とした願いがあったのである。その一方で、古墳時代以降、社会の階層化が始まり権力者たちは権力の永続性という個人的な現世利益を求めたのである。

古墳時代以降、本論文では飛鳥時代・奈良時代と平安時代の信仰を論じてきたが、仏教が受容され、神祇信仰が成立しても人々の願いに大きな変化はなかったと指摘できるのである。中央社会の権力者たちは基本的に国家の安泰を神仏に祈るという祭祀行為を行ってきたのである。しかし国家の安泰とは、言い換えれば自分たち権力者の権力を永続的に願うという、ある意味では現世利益を求めたものであるとも述べることができる。この証左となるのが中央社会の仏教受容と導入である。本来、国家鎮護の願いだけでよければ従来通り神祇信仰のみでの国家鎮護祭祀で十分なはずであった。しかし神祇祭祀だけでは政争や天災による社会的不安は解決することが不可能であり、天皇を含む中央社会として国家安泰という役目を果たすことができず、場合によっては自身の持つ権力者としての身分をはく奪される可能性があった。だからこそ仏教を取り入れることにより、国家安泰という役目を果たす力を再獲得し支配者たる権力の維持を求めたのである。

一方で権力者ではない被支配者層である地方の豪族や民衆は神仏に何を祈願したのであろうかという、やはり現世利益であるといえる。中央社会から見れば非支配者層であるが、地方社会の中で支配者層であった豪族は時代社会環境の悪化に対応できず、五穀豊穰や地域社会の安定という豪族の役割を果たすことができなくなっていたのである。ここに豪族としての特殊な立場からの苦悩がある。地方豪族は中央社会の権力者と同様に本来は各地域の神として崇められていた存在の子孫である。本来であれば神祇信仰のみで地域社会を治めることが彼ら豪族の使命であり、アイデンティティである。しかし神祇信仰のみでは地域の安泰をもたらすことが不可能だったのである。特に神宮寺建立時代は中央集権国家が確立し地方豪族の特権であった地域支配権が中央社会に奪われていく過程でもあった。豪族は中央社会からの圧政という苦悩と同時に、地域社会における権力者として地域を安定させなければならぬ非常にアンバランスな立場であった。このような苦悩する立場が神宮寺建立の文献にも「苦悩する神」として表現されていたのである。このような苦しい時に現れたのが仏教であった。そこで豪族は仏教にも祈るのであるが、神祇信仰を否定することもなかった。神祇信仰の否定は豪族自身の神の子孫という系譜の否定にも繋がるからである。だからこそ神祇の境内に寺院を建立するという神宮寺の発想になり、神祇信仰と仏教の同時進行という神仏習合に至るのである。つまるところ中央社会の支配者層と同様に、豪族という地方社会を支配する権力が喪失の危機に陥ったわけである。そこで豪族は神祇信仰

と同時に仏教という仏に祈ることに於いて神宮寺を建立するが、そこには豪族という権力の維持という現世利益の願いがあったのである。

民衆の場合も天災や疫病の流行といった出来事は、自分たち自身が生きる世界の崩壊を示すものであった。民衆の視点からみても、神に祈ることをしても生きる世界での不安は解決されるものではなかった。このような民衆の不安な心に入りこんだのが仏教であった。しかし仏教を受容した民衆は教義として仏教を信じたのではなく、生活環境の改善という効験の理論を信じたのであった。本論文で取り上げた『日本靈異記』は民衆に仏教を流布させる話が収められていると同時に、仏に祈ることの効験がわかりやすく示されていた。従来の神祇信仰はただただ神に祈ることが当たり前であり、なぜ神祇の効験があるのかわからないものであった。だからこそ神に生活環境の改善を祈願しても効験があったのか、なかったのかわかりづらいものであり、場合によっては神祇信仰に効果がないと感じたこともあったであろう。しかし仏教は因果応報として、なぜ今の生活環境が悪いのかという部分を理解しやすく説明しているのである。けれど民衆も神祇信仰を否定することはなかった。たとえ効験があろうとなかろうとも、自分たちの生きる世界をより良くしてくれるのなら神祇信仰でも仏教でもどっちでもよかったのである。言い換えれば神祇信仰に祈り、仏教に祈ることで二重の効験を期待したのである。そのような中で民衆が神仏に祈ったものは日々を生きる世界の永続性であった。つまるところ五穀豊穡や日々を生きる世界の安定という現世利益を祈願したのであった。

以上のことを踏まえると人々は神や仏が出現する以前から人々は現世利益を願い、神仏が現出してから日々を生きるということへの願望、幸福の追求であったことを現世利益の祈願の一つとして論証することができたのである。

改めて神仏習合を振り返ると、地方から始まった神身離脱説（神宮寺の建立）、中央社会における護法善神説、中央社会と地方民衆社会の同時進行である御霊信仰、中央社会と地方社会の神仏習合思想の到達点である本地垂迹説、という展開を経ている。先述した通り神仏習合思想が成立・展開しても中央社会・地方社会の人々の願いの本質の根源は先に述べた通り日々生きるという願望であったのである。この日々を生きるという切なる願いの上に生活環境の改善や地域社会の恒久的安定、国家鎮護という願い、また、中央社会や豪族からすれば自分の持つ権力という絶対性の確保という個人的な願いをも読み取ることができるのである。表現を換えれば幸福の追求という一つの現世利益思想であった。つまり現世利益という幸福を満たしてくれる思想であるならば神であろうと仏であろうとどちらでもよかったといえるのである。しかし神や仏のどちらでもよかったがゆえに、どちらかを一方的に排除するのではなく、両方の良いところを取るということをおこなったのである。

つまり、人々は日々を生きるという根本的なことを願いながら、表面上は日々を生きるという土壌の上に、国家の安泰や地域社会の恒常的安定、加えて中央社会や豪族などの支配者層は自分たちの権力の永続性を神仏に祈願したのである。そしてこの装いを持った部分に神祇信仰や仏教信仰という各信仰が重ね合わさることによって神仏習合といった新たな信

仰思想が出来上がったのである。したがって日々を生きるという根本的な願いはいつの時代も変化することなく、「現世利益」を神仏のどちらにも祈るという姿・形の表出が神仏習合思想を通して表現されていることの証左である。

#### 本論文の学術的意義

従来、神仏習合は理論研究や日本思想史学・宗教学・歴史学や日本文学などの分野において、単独で研究が行われていた。しかし本論文は学際的に神仏習合を研究することで多角的な神仏習合を論じることができた。特に「人々は神仏に何を求めたのか」という問題を学際的な神仏習合研究(①神仏習合を発生させる背景、②神仏習合に祈願した内容)から論じた。このような学際的研究方法は本論文だけに限らず、様々な分野で多角的視点研究の必要性を指摘する先行研究となりえたことである。

#### 本論文の課題

本論文は「人々は神仏に何を求めたのか」という問題を学際的な神仏習合研究(①神仏習合を発生させる背景、②神仏習合に祈願した内容)を通して人々の願いを論じた。一方で課題として大きく以下2点の考察が残されている。

1点目は仏教公伝後、仏教はどのような過程で地方・民衆に流布したのか、という部分が論述できなかったことである。本来、古代山岳信仰と修験道とが相互に関連を持ちながら仏教の全国流布が行われていた。しかし本論文は仏教が地方や民衆にある程度流布された状態から考察を始めているため、「仏教」自体に何を求めたのかという部分が置き去りになってしまっている。仏教公伝から神仏習合まで神仏に何を祈ったのかを通史的に論じることができればより密度の濃い考察になった可能性がある。

2点目は古代から中世にかけて「来世信仰」の言及ができなかったことである。特に「来世信仰」が特徴的な浄土教(浄土信仰関連宗派)は奈良時代に伝えられており、平安初期には民衆へ来世信仰、浄土教(浄土信仰関連宗派)が流布されていた。この来世信仰は浄土教(浄土信仰関連宗派)だけではなく、仏教全宗派において全国的展開の要とも考えられる。それにもかかわらず、今回の考察では触れることができなかった。現世利益と来世信仰とを比較検討することができれば、当時の人々が神仏に何を求めたのかという部分をより鮮明に考察できたと考えられる。

今回の考察では上記の大きな2点が課題と残された。今後も研究を継続しより多角的な研究へと深化させていきたい。

図表一覧

表 1-1 縄文時代における日本の土偶 (27 項)

表 3-1 初期神宮寺一覧 (71 項)

表 7-1 神仏習合の本地仏の設定 (154 項)

引用文献

- 青木和雄『古代豪族』小学館 1974
- 青野美幸「『日本霊異記』の狐女房譚」『成尾説林』第9号 2001（平成13年）
- 青木美幸「『日本霊異記』と神の衰微」武庫川女子大学大学院雑誌『かほよとり』第9号 2001
- 家永三郎「飛鳥寧楽時代の神仏関係」曾根正人編『神々と奈良仏教』雄山閣 1995
- 家永三郎『上代仏教思想史研究』法蔵館 1966 新訂初版（昭和41年）
- 池辺実『説話の本質と研究』新典社 1992
- 石井章等「『日本霊異記』上巻第二縁における狐のイメージ」『文芸研究』第10号近畿大学大学院文芸研究科 2013
- 石田実洋校注『一代要記』神道大系編纂会 2005
- 池上悟「古墳の墓前祭祀」『季刊考古学』第59号雄山閣 1997
- 石田一良「日本思想と歴史学」吉川哲史・石田一良編『日本思想史講座別巻2 研究方法編』雄山閣 1978
- 石山徹郎『藝文論』日本評論社 1948（昭和23年）
- 泉拓良「縄文文化の展開と地域性」今村啓爾・泉拓良編『講座日本の考古学3 縄文時代(上)』青木書店 2013
- 磯前順一『土偶と仮面—縄文社会の宗教構造』校倉書房 1994
- 一円著小島孝之校注・訳『新編日本古典文学全集 52 沙石集』小学館 2001
- 出原恵三「祭祀発展の諸段階—古墳時代における水辺の祭祀—」『考古学研究』第36巻第4号通算144号考古学研究会 1990
- 伊藤聡『神道とは何か』中央公論新社 2012
- 伊藤聡「総論宗教の融合と分離・衝突」伊藤聡・吉田一彦編『宗教の融合と分離・衝突』吉川弘文館 2020（令和2年）
- 伊藤聡『中世天照大神信仰の研究』法蔵館 2011
- 伊藤聡「吉田神道」國學院大學日本文化研究所編『神道辞典』弘文堂 1999
- 伊藤信博「御霊会に関する一考察（御霊信仰の関係において）」名古屋大学大学院国際言語文化研究科編『言語文化論集』24巻2号 2002
- 井上光貞編『年表日本歴史1・2』薩摩書房 1980
- 井上満郎「御霊信仰の成立と展開」柴田実編『御霊信仰』雄山閣出版 1984
- 井上満郎「御霊信仰の成立と展開」柴田実編『御霊信仰』雄山閣出版 1984
- 今成元昭ほか『宗教と文学』秋山書店 1977（昭和52年）
- 植田文雄「立柱祭祀の遠近」『歴史智の構想』鯨岡勝成先生追悼論文集刊行会 2005（平成17年）
- 宇佐美正利『日本霊異記とその時代』おうふう 1995
- 宇佐美正利『日本霊異記とその時代』おうふう 1995

- 宇治谷孟『続日本紀（上）全現代語訳』講談社 1992
- 宇治谷猛『続日本紀（中）全現代語訳』講談社 1992
- 宇治谷猛『続日本紀（下）全現代語訳』講談社 1995
- 白田甚五郎校注訳新聞進一校注訳外村南都子『新編日本古典文学全集 42 神楽歌・催馬楽・梁塵秘抄・閑吟集』小学館 2000
- 江口孝夫全訳注『懐風藻』講談社 2000
- 大隅和雄校注『日本思想体系 19 中世神道論』岩波書店 1977
- 大林太良・伊藤清司・吉田敦彦・松村一男編年『世界神話辞典』角川書店。
- 大平茂『祭祀考古学の研究』雄山閣 2008
- 岡田精司「古代伝承の鹿」『古代史論集』（上）塙書房 1988
- 小口偉一・堀一郎編『宗教学辞典』東京大学出版会 1973 初版 2003 第 18 刷
- 小野正文「縄文時代の祭祀」安斎正人・小野正文・黒崎浩・梶山林継・平川南『祭りの考古学』学生社 2008
- 小野美代子「縄文土偶と祭祀」梶山林継・山岸良二編『原始・古代日本の祭祀』同成社 2007
- 折口信夫『折口信夫全集』第 1 巻、中央公論社 1965 執筆は 1924 年  
『国史大系』第 3 巻吉川弘文館 2007
- 垣内松三「日本文学研究方法」日本文学研究資料刊行会編『日本文学研究の方法古典編』有精堂 1978（昭和 52 年）
- 加瀬直弥「中世神道思想の展開」岡田荘司編『日本神道史』吉川弘文館 2010
- 門屋温「御霊會と神仏習合」『国文学解釈と鑑賞』第 63 巻 3 号通算 802 号ぎょうせい 1998 年
- 金関恕「呪術と祭り」『岩波講座日本考古学 4』岩波書店 1986
- 金関恕「弥生時代の宗教」『宗教研究』日本宗教学会 1976（昭和 51 年）
- 金関恕『弥生の習俗と宗教』学生社 2004
- 鎌田元一『律令国家史の研究』塙書房 2008
- 川西宏幸「前期畿内政権論—古墳時代政治史研究—」『史林』第 64 巻第 5 号 1981
- 岸本直文「倭における国家形成と古墳時代開始のプロセス」『国立歴史民族博物館研究報告』第 185 集 2014
- 鎌田純一『神道史概説』神社新報社 2010 年
- 久保田収『中世神道の研究』神道史学会 1989
- 久保田実「仏教説話における神の説話の意義」『駒澤国文』11 巻 1974
- 黒板勝美編『国史大系 日本書紀私記・釈日本紀・日本逸史（新訂増補 新装版）』吉川弘文館 1999 所収「備後国風土記逸文」
- 黒板勝美・國史大系編修會編『新訂増補普及版国史大系政事要略』吉川弘文館 1974
- 黒板勝美編『新訂増補国史大系日本紀略』吉川弘文館普及版 1979 年
- 黒板勝美編『新訂増補國史大系第 2 巻続日本紀』吉川弘文館 2000（平成 12 年）

黒板勝美編『新訂増補國史大系第 6 卷類聚国史後篇』吉川弘文館 2000 (平成 12 年)  
黒板勝美編『新訂増補國史大系第 12 卷扶桑略記・帝王編年記』吉川弘文館 2007 (平成 19 年)  
黒沢幸三「古代小童譚の一形態」『伝統と現代』第 38 号 197  
黒沢浩「祭祀論ノートー弥生時代を中心にー」『明治大学博物館研究報告』第 6 号 2001  
黒沢浩「弥生時代における祭祀の重層性とその系譜ー特に近畿地方を中心としてー」『駿台史学』第 82 号 1991  
桑原久男「銅鐸と武器の祭り」金関恕・佐原真編『古代史の論点 5 神と祭り』小学館 1999  
桑原久男「銅鐸と武器の祭り」金関恕・佐原真編『古代史の論点 5 神と祭り』小学館 1999  
景戒撰述・中田祝夫校注・訳『新編日本古典文学全集 10 日本靈異記』小学館 1995  
景戒著武田祐吉校註『日本靈異記』朝日新聞社 1950  
小泉道「雷岡の墓標」『國語國文』第 43 卷第 6 号 (478 号) 中央図書出版社 1974 (昭和 49 年)  
国史大辞典編纂委員会編『国史大辞典第 14 卷』第 1 版第 1 刷、吉川弘文館 1993 (平成 5 年)  
國史大系編修會編『国史大系 14 卷統史愚抄』吉川弘文館 1999  
小島憲之・木下正俊・東野治之校注訳、新編日本古典文学全集 7『万葉集』小学館 1994  
小島憲之・直木孝次郎・西宮一民・蔵中進・毛利正校中注訳新編日本古典文学全集 3『日本書紀』2 卷小学館 1996  
小島憲之・直木孝次郎・西宮一民・蔵中進・毛利正守、校注・訳『新編日本古典文学全集日本書紀第 3 卷』小学館 1998  
小島憲之・西宮一民・毛利正守・直木孝次郎・蔵中進『新編日本古典文学全集 (2) 日本書紀 (1)』小学館 1994』  
小林和正「縄文時代人の寿命をさぐる」『数理科学』8 月号株式会社サイエンス社 1977 (昭和 52 年)  
小林青樹「ユーラシア東部における青銅器文化」『国立歴史民族博物館研究報告』第 185 集 2014  
小林行雄『古墳時代の研究』青木書店 1961  
小林行雄「弥生式文化」『日本文化史大系 1』誠文堂新光社、1938  
小松茂美・中野玄三・松原茂『北野天神縁起』中央公論社 1978  
小松茂美編・執筆者小松茂美・神崎充晴『融通念仏縁起』中央公論社 1983 (昭和 58 年)  
胡麻鶴醇之、西島一郎校注『太神宮補任集成 (上)』所収『伊勢二所太神宮例文』神道大系編纂会 1984  
近藤喬一「東アジアと青銅祭祀」『銅劍・銅鐸・銅矛と出雲王国の時代』1986  
近藤義郎『前方後円墳の時代』岩波書店 1983  
今野達「元興寺大槻と道場法師」『専修国文』第 2 号 1967

- 佐藤信・高埜 利彦・鳥海靖・五味文彦編『『詳説日本史研究』山川出版社 2008
- 齊藤忠『日本考古学用語小辞典』学生社 2003
- 佐藤真人「神仏習合の発生」國學院大學日本文化研究所編『縮刷版神道辞典』1999（平成 11 年）
- 佐藤真人「神道と仏教」國學院大學日本文化研究所編『神道辞典』弘文堂 1999
- 佐藤真人「山王神道」國學院大學日本文化研究所編『神道辞典』弘文堂 1999
- 佐藤洋一郎「弥生時代の稲作」『東アジアの古代文化』114 号 2003
- 佐原真「銅鐸の絵物語」『国文学』第 18 卷第 3 号学燈社 1973
- 佐原真「銅鐸の祭り」『大陸文化と青銅器』古代史発掘 5 講談社 1974
- 佐原真「農業の開始と階級社会の形成」『岩波講座日本歴史 1』岩波書店 1975
- 設楽博己「副葬される土偶」『国立歴史民族博物館研究報告』第 68 集 1996
- 設楽博己「弥生時代の農耕祭祀」甲本眞之・寺沢薫編『講座日本の考古学 6』青木書店
- 品川欣也「土偶と石棒からみた縄文祭祀のゆくえ」『季刊考古学』第 86 号雄山閣 2004
- 白石太一郎「神まつりと古墳の祭祀」『国立歴史民族博物館研究報告』第 7 集 1985
- 白川静『字統』平凡社 1984（昭和 59 年）
- 神宮古典籍影印叢刊編集委員会『神道五部書』皇学館大学・八木書店 1984 所収『天照坐伊勢二所皇太神宮御鎮座次第記』
- 神宮古典籍影印叢刊編集委員会『神道五部書』皇学館大学・八木書店 1984 所収『伊勢二所皇太神御鎮座伝記』
- 神宮古典籍影印叢刊編集委員会『神道五部書』皇学館大学・八木書店 1984 所収『豊受皇太神御鎮座本紀』
- 神宮古典籍影印叢刊編集委員会『神道五部書』皇学館大学・八木書店 1984 所収『倭姫命世記』
- 末木文美士『日本宗教史』岩波書店 2006
- 菅谷文則「大和古墳群と被葬者像」『季刊考古学』65 号雄山閣 1998
- 菅原信海『神仏習合思想の研究』春秋社 2005
- 菅原信海『日本仏教と神祇信仰』春秋社 2007
- 鈴木敏弘「土鐸から土鏡の祭祀へー集落の祭祀と祭祀同盟ー」梶山林継・山岸良二編『原始・古代日本の祭祀』同成社 2007
- 清家章「中小古墳の被葬者像」一之瀬和夫・福永伸也・北条芳隆編『古墳時代の考古学 6 人々の暮らしと社会』同成社 2013
- 関晃『大化改新の研究（上）』関晃著作集 1 吉川弘文館 1996（平成 8 年）
- 高取正男「古代民衆の宗教」高取正男『民間信仰史の研究』法蔵館 1982
- 高取正男「御霊会の成立と初期平安京の住民」読史会編『国史論集 創立五十年記念一』第 1 卷 1959（昭和 34 年）
- 高橋照彦「首長墳の被葬者像」一之瀬和夫・福永伸也・北条芳隆編『古墳時代の考古学 6 人々

の暮らしと社会』同成社 2013  
 高橋徹「弥生終末期の高地性集落」『季刊考古学』第 84 号雄山閣 2003  
 竹内理三編『平安遺文古文書編第三卷』所収石清水田中家文書、東京堂昭和 49  
 武田祐吉・佐藤謙三訳『日本三代実録』戎光祥出版 2009  
 武田祐吉編『風土記』岩波書店 1937  
 辰巳和弘「古墳社会の信仰」『季刊考古学』第 59 号雄山閣 1997  
 谷本進「但馬における前半期古墳の諸様相について」『但馬考古学』第 6 集但馬考古学研究会  
 会 1995  
 田村園澄「神仏関係の一考察」曾根正人編『神々と奈良仏教』雄山閣 1995  
 田村芳朗・末木文美士校注『神道体系天台宗』神道大系編纂会 1990  
 辻善之助『日本仏教史上世篇』岩波書店、1969  
 辻善之助『日本佛教史之研究』金港堂 1942  
 遠日出典『神仏習合』臨川書店 1986（昭和 61 年）  
 遠日出典『八幡神と神仏習合』講談社 2008  
 津田左右吉「日本の神道」津田左右吉『津田左右吉全集』第 9 卷岩波書店 1964  
 寺川眞知夫「説話と昔話・氏族伝承」『古代文化』27 卷第 8 号 1975  
 寺川眞知夫『日本国現報善悪霊異記の研究』和泉書院 1996（平成 8 年）  
 都出比呂氏「前方後円墳の誕生」白石太一郎編『古代を考える古墳』吉川弘文館 1989（平  
 成元年）  
 東京大學史料編纂所編『深心院関白記』岩波書店 1996  
 東大寺史研究所編『東大寺要録』東大寺 2018  
 中井真考「神仏習合」曾根正人編『神々と奈良仏教』雄山閣 1995  
 永田典子「小子部栖軽説話考」甲南女子大学大学院『論叢』第 2 号 1981（昭和 56 年）  
 長雄一雄「狐婚姻譚成立考」『古代研究』第 2 号早稲田大学古代研究会 1972（昭和 47 年）  
 永藤靖『日本霊異記の新研究』新典社 1996  
 中村慎一「農耕の祭り」金関恕・佐原真編『古代史の論点 5 神と祭り』小学館 1999  
 中村元・紀野、一義訳注『般若心経・金剛般若経』岩波書店、1960 初版 2001 改版  
 中村友博「武器形祭器」金関恕・佐原真編『弥生文化の研究 8 祭と墓の装い』雄山閣 1987  
 中村禎里『狐の日本史改訂新版』戎光祥出版 2017  
 並木和子「道饗祭」國學院大學日本文化研究所編『神道辞典』弘文堂 1999  
 西川宏「吉備政権の性格」考古学研究会十周年記念論文集編集委員会編『日本考古学の諸問  
 題』河出書房新社 1964  
 西嶋定生「古墳時代と大和政権」『岡山史学』10 号 1961  
 西田正好『神と仏の対話新装版』工作舎、1992  
 禰宜田住男「水田稲作の波及と定着」金関恕・大阪府立弥生文化博物館編『弥生文化の成立』  
 1995（平成 7 年）

- 野口隆「日本思想史と社会学」吉川哲史・石田一良編『日本思想史講座別巻 2 研究方法論』雄山閣 1978（昭和 53 年）
- 塙保己一編・太田藤四郎補『続群書類従・第 2 輯上神祇部』続群書類従完成会、1989（平成元年）訂正三版所収「八幡愚童訓上」
- 橋口達也「弥生文化開始期における東アジアの動向」金関恕・大阪府立弥生文化博物館編『弥生文化の成立』1995（平成 7 年）
- 塙保己一編・太田藤四郎補『続群書類従・第 1 輯上神祇部』続群書類従完成会、1984（昭和 59 年）訂正三版所収「倭姫命世記」
- 塙保己一編・太田藤四郎補『続群書類従・第 2 輯上神祇部』続群書類従完成会、所収「八幡愚童訓上」訂正三版 1989（平成元年）
- 塙保己一編・太田藤四郎補編『続群書類従』第三輯上「北野天神御縁起」続群書類従完成会、訂正 3 版 1959（昭和 54 年）
- 塙保己一編・太田藤四郎補編『續群書類従第 3 輯下』所収「祇園牛頭天王縁起」続群書類従完成会、訂正 3 版 1988（昭和 63 年）
- 塙保己一編・太田藤四郎補『続群書類従・第 3 輯下神祇部』所収「通海参拝記」続群書類従完成会、訂正 3 版 1988（昭和 63 年）
- 塙保己一編『群書類従・第 5 輯系譜・伝・官職部』続群書類従完成会所収「家伝」1997（平成 9 年）訂正三版
- 塙保己一原編・太田藤四郎補編『續群書類従第 29 輯上雑部』續群書類従完成會、訂正 3 版 1957（昭和 52 年）
- 塙保己一編纂・太田藤四郎補編『群書類従第 2 輯神祇部』続群書類従完成会訂正 3 版 1979（昭和 54 年）
- 塙保己一編纂・太田藤四郎補編『群書類従第 4 輯補任部』續群書類従完成會、訂正 3 版 1960（昭和 35）
- 林己奈夫『漢代の神々』臨川書店 1989
- 速水侑『日本仏教史古代』吉川弘文館 1986
- 原田敏明『日本宗教交渉論』中央公論社 1969
- 原田敏明「仏教伝来に関する説話とその背景」原田敏明『日本宗教交渉史論』中央公論社 1969
- 原田昌幸「土偶祭祀の構造」『季刊考古学』第 107 号雄山閣 2009
- 春成秀爾「角のない鹿—弥生時代の農耕儀礼—」『横山浩一先生退官記念論文集 II 日本における初期弥生文化の成立』横山浩一先生退官記念事業会 1991
- 春成秀爾「銅鐸の時代」『国立歴史民族博物館研究報告』第 1 集 1982
- 春成秀爾「銅鐸の祭り」『国立歴史民俗博物館報告書』12 集 1987
- 平井直房「神社の構造」國學院大學日本文化研究所編『神道辞典』弘文堂 1999
- 広瀬和雄「前方後円墳とは何か」広瀬和雄・和田晴吾編『講座日本の考古学 7 古墳時代(上)』

青木書店 2011

広松保「日本文学史研究の海岸と展望」日本文学協会編『日本文学研究方法』東京大学出版会 1955

福井康順「伝教大師以前の比叡山」『福井康順著作集』第5巻法蔵館 1990

福永伸哉「鏡の多量副葬と被葬者像」『季刊考古学』65号雄山閣 1998

藤沼邦彦『歴史発掘③縄文の土偶』1977

藤野保編『日本史事典（普及版）』朝倉出版 2001 初版第1刷 2012 普及版第1刷

藤野保編纂代表『日本史事典（普及版）』朝倉書店 2001 初版 2012 普及版第1版

藤森馨「神仏の融合」岡田荘司編『日本神道史』吉川弘文館 2010（平成22年）

藤原時平・武田祐吉・佐藤謙三訳『訓読日本三代実録』臨川書店 1986

『平凡社日本史事典』平凡社 2001

堀一郎『宗教・習俗の生活規則』未來社 1963

堀一郎「神仏習合に関する一考察」堀一郎『宗教・習俗の生活規制』未來社 1963

益田勝美「歴史社会学的研究」日本文学研究資料刊行会編『日本文学研究方法』有精堂 1977

松尾充昌「古墳時代の水利と祭祀」『古代文化研究』第23号島根県古代文化センター2015（平成27年）

松本信広『日本神話の研究』平凡社 1971

丸山顕徳『日本靈異記の研究』桜楓社 1992

丸山真男「思想史の考え方」武田清子編『思想史の方法』創文社 1961

卍元師蠻撰述斯于明訳註『本朝高僧傳完訳』小径社 2017

三品彰英『三品彰英論文集第5巻』に収録平凡社 1973

南かおり「御霊信仰の成立と展開」『皇學館史學』第26号 2011（平成23年）

壬生台舜『佛典講座 13 金光明経』大蔵出版 1987

宮家準「修験道と現世利益」日本佛教研究会編『日本宗教の現世利益』大蔵出版 1972（昭和47年）

宮地直一監修 吉田神社編『唯一神道名法要集』内外書籍 1942

村山修一「神仏習合と本地垂迹」田村圓澄・黒田俊雄・相良亨・源了圓編『日本思想史の基礎知識』1974（昭和49年）

村山修一『本地垂迹』吉川弘文館 1995

茂木雅博「墳丘形態・規模と被葬者像」『季刊考古学』65号雄山閣 1998

本川達雄『生物学的文明論』新潮社 2011

森岡清美,・塩原勉・本間康平編『新社会学辞典』有斐閣 1993

森田悌『続日本後紀 全現代語訳』講談社 2010年

守屋俊彦『続日本靈異記の研究』三弥井書店 1978（昭和53年）

守屋俊彦「日本靈異記上巻第二縁考」『国文学攷』第63号（昭和50年）

守矢昌文「中ツ原遺跡における仮面土偶出土の意義」『月間考古学ジャーナル』12月号、通

算 608 号ニューサイエンス社 2010

安田政彦「『続日本紀』にみえる地震記事」『続日本紀研究』第 300 号続日本紀研究会 1996

柳田國男「若宮部と雷神」日本文学研究資料叢書『説話文学』有精堂 1976（昭和 51 年）

藪敏晴「『日本霊異記』の仏法と歴史叙述」『説話文学研究』第 30 号 1995（平成 7

山折哲雄『神から翁』青土社 1989

山口英男「地域社会と国郡制」『日本史講座』第 2 巻東京大学出版会 2004

山根対助「道場法師系説話の位置」『國語國文学研究』第 18 号 1956（昭和 36 年）

横田健一『古代日本の精神』講談社 1969

義江彰夫『神仏習合』春秋社 2007

義江明子「雷神を捉えた話と推古天皇」大隅和雄編『文化史の諸相』吉川弘文館 2003

吉田敦彦・古川のり子『日本の神話伝説』青土社 1996

吉田敦彦 2018『女神信仰と日本神話』青土社 2005（平成 17 年）

吉田一彦「垂迹思想の受容と展開」速水侑編『日本社会における仏と神』吉川弘文館 2006

吉田一彦「多度神宮寺と神仏習合」水野祐編『伊勢湾と古代の東海』名著出版 1996

吉田広「武器形祭器」甲本眞之・寺沢薫編『講座日本の考古学 6』青木書店 2011

米井輝圭「牛頭天皇」國學院大學日本文化研究所編『神道辞典』弘文堂 1999

米井輝圭「御霊信仰」國學院大學日本文化研究所編『神道辞典』弘文堂 1999

米田雄介『古代国家と地方豪族』教育社 1979

夜久正雄「日本思想史と国文文学」吉川哲史・石田一良編『日本思想史講座別巻 2 研究方法論』雄山閣 1978（昭和 53 年）

和田晴吾「古墳築造の諸段階と政治的階層構成—5 世紀代の首長制体制に触れつつ—」荒木敏夫編『古代王権と交流 5』名著出版会 1994

若狭徹『古墳時代の水利社会研究』学生社 2007

和田萃「飛鳥川の堰」『日本史研究』第 130 号 1973 年)

## 参考文献

- 今堀太逸『神祇信仰の展開と仏教』吉川弘文館 1990（平成 2 年）
- 上田正昭『日本古代国家論究』塙書房 1968（昭和 43 年）
- 梅田義彦『神道思想の研究』会通社 1942（昭和 17 年）
- 大山公淳『神仏交渉史』臨川書店 1975
- 大山誠一『古代国家と大化改新』吉川弘文館 1988（昭和 63 年）
- 岡田精司『古代祭祀の史的研究』塙書房 1992（平成 4 年）
- 苅部直・黒住真・佐藤弘夫・末木文美士・田尻祐一郎編『日本思想史講座 1 古代』ペリカン社 2012
- 苅部直・黒住真・佐藤弘夫・末木文美士・田尻祐一郎編『日本思想史講座 5 方法』ペリカン社 2015
- 河野省三『神道史の研究』中央公論社 1944（昭和 19 年）
- 久保田収『神道史の研究』皇学館大学出版部 1973（昭和 48 年）
- 黒田俊夫『日本中世の国家と宗教』岩波書店 1975（昭和 50 年）
- 小林健三『日本神道史の研究』至文堂 1934（昭和 9 年）
- 桜井治男『蘇るムラの神々』大明堂 1992（平成 4 年）
- 桜井徳太郎『神仏交渉史研究』吉川弘文館 1968（昭和 43 年）
- 桜井好郎『神々の変貌』東京大学出版会 1976（昭和 51 年）
- 佐藤弘夫「カミ・死者・人：日本列島における宗教共同体の過去と現在」『宗教と論理』第 15 号 2015
- 佐藤弘夫「祟り・治罰・天災：日本列島における災禍と宗教」『宗教研究』第 86 巻 2 号 2012
- 柴田実『中世庶民信仰の研究』角川書店 1966（昭和 41 年）
- 下出積与著『日本古代の仏教と神祇』吉川弘文館 1997（平成 9 年）
- 下出積与『古代日本の庶民と信仰』弘文堂 1988（昭和 63 年）
- 西田長男『日本宗教思想史の研究』理想社 1956（昭和 31 年）
- 原田敏明『村の祭祀』中央公論社 1975（昭和 50 年）
- 宮地直一『神祇と国家』古今書院 1926（大正 15 年）
- 宮地直一『神社史の研究』古今書院 1924（大正 13 年）
- 村岡典嗣『増訂日本思想史研究』岩波書店 1940（昭和 15 年）
- 村山修一『神仏習合思潮』平楽寺書店 1967（昭和 42 年）
- 村山修一『本地垂迹』吉川弘文館 1974（昭和 49 年）
- 湯浅泰雄『古代人の精神世界』ミネルヴァ書房 1996 新装版

外国語参考文献

- Alicia Matsunaga The Buddhist philosophy of assimilation : the historical development of the Honji-Suijaku theory: Tokyo : Sophia University (1969)
- Blacker, Carmen. The divine boy in Japanese Buddhism. *Asian Folklore studies*, 22 (1963)
- Bodiford, William. *sōtō Zen in Medieval Japan* Honolulu: University of Hawaii Press (1993)
- Grapard, Allan G. Flying mountains and walkers of emptiness: toward a definition of sacred space in Japanese religions. *History of Religions*, 21 (3) (1982)
- Herbert, Jean. *Shintō at the Fountain-head of Japan*. London: George Allen & Unwin (1967)
- Kelsey, W. Michael. Salvation of the snake, the snake of salvation: Buddhist-shintō conflict and resolution. *Japanese Journal of Religious Studies*, 8 (1981)
- Morrell, Robert E. *Sand and Pebbles (Shasekishū): The Tales of Mujū Ichien, a Voice for Pluralism in Kamakura Buddhism*. Albany, NY: State University of New York Press. (1985)
- Orzech, Charles. The legend of the iron stupa, in Donald S. Lopez, Jr (ed.) *Buddhism in Practice*. Princeton: Princeton University Press. (1995)
- Florence Lahournat. *Cas de représentation dans le paysage magico-religieux ancien : nature et fonctions*. 根本誠二・サムエル C.モース編『奈良仏教と在地社会』岩田書院(2004) (平成16年)
- Waterhouse, David. Notes on the kuji, in Peter Kornicki and James McMullen (ed) *Religion in Japan: Arrows to Heaven and Earth*. Cambridge: Cambridge University Press. (1996)
- Williams, Paul. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. London: Routledge. (1989)
- Irene H. Lin. From thunder child to Dharma-protector: Dōjō hōshi and the Buddhist appropriation of Japanese local deities (ed) Mark Teeuwen and Fabio Rambelli, *Buddhas and kami in Japan*: London : RoutledgeCurzon. (2003)