

平安前期の神祇と仏教

趣旨説明

日本における思想・宗教の展開を考察する上で、約四〇〇年にわたる平安時代の位置付けは極めて重要である。古代国家形成と共に受容された中国の諸制度が日本的に変容されて定着したように、思想・宗教の面でも平安貴族社会において後世の展開を可能にする基盤が形成された。けれども、新仏教や神道思想の展開は鎌倉時代からであるという先入観があり、近年では「神道」の成立を中世に求める極端な見解も提示されるに至っている。これは研究の細分化と偏重の結果であるが、今後の研究では、古代と中世を

総合的に検証すると共に、その転換点となる平安時代についても時期区分を明確にした上での議論を積み重ねることが求められる。

平安前期は、神仏関係を考察する上でも核となる時代である。仏教は日本社会に同化し、神祇と様々な形で融合（習合）と棲分（隔離）が進められた。神仏習合思想の形成期としてこれまでも重視されているが、朝廷における神仏隔離が確立したことも指摘されている。さらに、仏像彫刻では神木信仰との関係もあるとされる一木造の隆盛期であり、かつ、同じ彫法で神像が制作されるようになった。すなわち、思想・制度・儀式・美術などのあらゆる面で、以後の神仏関係の基盤が出来上がったといえる。ところが、

三橋 正

これまでの研究では、これらの事例が個々に紹介されていても、神仏関係全体を見わたして総合的な枠組みを描き出すまでに至っていない。

本パネルでは、仏教の日本化を考察する上でも重要な平安前期の神仏関係について、四人の報告者が「神祇」「神道」という用語の検証と仏教の関係、神仏隔離制度形成の背景、神仏の凶像表現、神祇規定への密教の影響などについての研究成果を発表し、聴講者との質疑応答を通じて、「神道」の成立や宗教・思想の「日本的」な展開について議論した。各報告の要旨は以下の通りである。

日本古代における「神道」「神祇」の語の受容と展開

(吉原浩人)

一般的に、神道とは日本古来の民族的宗教のことで、古代の農耕社会の、天皇家を中心とする支配階層の生活慣習と不可分に結びついてきたと説明される。しかしこの理解は、日本の古来から続く漠然としたものの考え方や宗教が、天皇制と共に連続と終始一貫して、現在まで日本の国を形作る原動力となっているという幻想によるもの、というのが近年の学界の共通認識となっている。

そこであらためて「神道」とは何かを論ずるためには、前提としてその語義を確定しなければならない。「神道」

の語の日本の用例は、すでに牟禮仁によって整理されているが、中国の用例との対比研究が十分にこなされた。しかし、この語の初出である『日本書紀』には、用明天皇即位前紀に「天皇信佛法、尊神道」とあり、孝徳天皇即位前紀に「尊佛法、軽神道」とあるように、「佛法」と「神道」とが対として用いられている。対句構造を持つ駢儷文で記されているからには、必ず参照した文献がなければならぬ。

さて、津田左右吉や黒田俊雄の説などを受けた一部の研究者は、古代の宗教概念に対して「神道」の語を使用することに問題があるとして、「神祇信仰」「神祇祭祀」「神祇制度」などと言い換える傾向があり、「神祇・神道世界」なる表現も生まれている。しかし、「神道」と「神祇」は、果たして置換可能な語、あるいは併置可能な語なのであるか。本発表では、この疑問を出発点として、日本古代の「神道」「神祇」の語義の受容と展開について、用例を逐一検討しながら意味を確定し、跡付けることを目的とした。

黒田俊雄によれば、古代のみならず中世を通じて、「神道」の語義は「神の権威・力・はたらきや神そのもの」であり、「神」は仏教思想に基づいた仏の「化儀」、すなわち垂迹のかたちの一つだという。つまり、平安朝における「神道」の語は、現在我々が使用する「仏教」「佛法」との

対となる概念ではないとされてきた。その可否を検討するために、まず「神道」の語について、中国の用例を概観するとともに、奈良・平安の用例を精査して、意味を確定しなければならぬ。日本で受容する漢語に、出典のないものはあり得ない。中国の対句を伴った古文、漢代から六朝にかけて盛んになる四六駢儷文を作文する場合は、必ず典故がなければ成立しない。こういった漢文学の常識を無視して、少ない用例のみで考察しようとするところに、従来の論の陥穽があり、その用例の集積は不十分であった。しかし、膨大な中国の「神道」「神祇」の用例を、どのように探るべきか。本発表では、日本古代に受容されていた蓋然性の高い文献を中心に調査を行った。

本発表の結論は、以下の通りである。『日本書紀』の「神道」の語は、対句のあり方として、「仏法」に對置すべき語を、中国撰述の文献や仏典に博搜した結果選ばれた。『日本書紀』では、欽明朝伝来の仏教が、どのように受け入れられ、また在来のカミとどのように軋轢があつたかに多くの紙幅を割いており、その時に「神」という一字の語ではなく、「神道」という二字の言葉が必要になり使用されたと考える。しかし、言葉は逆に概念を規定する。ここで「神道」の語が使われた結果、のちにそれが大きく市民権を得て、漢文脈の表現の中で、広くカミを表す言葉とし

て用いられるようになった。平安朝にいたると、その意味は多彩になり、神身離脱を願う低級神、あるいは高い地位の神にも用いられ、撰関期ごろから仏法と對峙する意味での「神道」が用いられるようになった。院政期に至ると、大江匡房の文章に、自在に「神道」の語が使用されるようになる。大江匡房は、習合思想の發展過程で、最大の役割を果たした人物であり、「神道」の語の普及には、その文筆活動の影響が大きかったであろう。大江匡房は、他に「神事」を「仏法」と對にしたり、仏教の「功德」と「神祇」を對にしたりしている。

「神祇」の語は「天神地祇」を略したものと説明されたり、「天つ神と国つ神」のこととされたりするが、中国古代から唐代までの文献と仏典の用例を精査すると、下級神の意味で用いられていることは明らかである。しかし、『古事記』『日本書紀』などでは、必ずしも低い地位として用いられているわけではなく、ここに漢語の日本的な意味の転換が見られる。

今回の発表は、日本の平安後期までに使用された「神道」「神祇」の語義を確定させるものであり、神道そのものについて議論する企図はない。しかし、そのことよつて、従来の研究の問題点も浮かび上がらせたように思う。従来、「神道」「神祇」の語義を十分に検討してこなかった

ため、議論の出発点そのものが噛み合っておらず、「神道」成立時期の諸説が多数生ずる要因ともなった。両語の原義に立ち返り、その意味を確定させることによつて、結果として黒田俊雄説の誤りを証明することになったであろう。なお、本発表の前半部分については、ルチア・ドルチェ、三橋正編『神仏習合』再考』（勉誠出版より近刊）に執筆したので、参照されたい。

貞観年間神仏隔離の制度化の背景をめぐつて

（佐藤真人）

神仏隔離の制度は天皇と仏法との接触を忌避するべきであるという意識をもとに形作られた。

貞観年間成立の『貞観式』には、天皇の関与する朝廷の神事について仏法を忌避すべきことが定められたことが知られている。現存する『延喜式』『臨時祭』第五二条によつて見れば、祈年祭以下の中祀の祭と小祀である自余の諸祭の斎日（致斎および散斎日）に僧尼及び服者の参内を禁ずる（従つて内裏での仏事も停止となる）という中身である。しかしながらその式条の原案とみられるものが貞観六年に神祇官の手により勘申されている。それによれば、月次祭神今食・新嘗祭の天皇斎戒期間中（月初めから解斎までの期間）に仏法を忌避するという内容であった。この規定案は

律令の原則を逸脱する点があり、式文に定められるにあつて、前記の内容に改められた。

しかしながら、平安時代の当初から貞観年間までの宮廷仏事（内裏ないしは天皇の御在所における仏事）の事例を検証してみると、天皇親祭の儀礼を伴う月次祭神今食と新嘗祭の斎戒の期間中には、内裏や天皇の御在所での仏事を行わなという形で実質的に運用されていたようである。

『貞観式』の段階に式文が制定された事情背景を考えてみるに、後世の護持僧・夜居の僧のように天皇に日常的に近侍する祈禱僧の存在が注目される。当時の清和天皇には生誕以来空海の実弟である密教僧の真雅が日夜近侍していたという。さらに真雅の他にも密教僧である宗叡が天皇の幼少の時から祈禱僧として奉仕していた。宗叡は真雅亡き後、清和天皇の帰依を受けたらしく、天皇が退位後に落飾入道した際にも近侍しており灌頂を授けたとも伝える。

真雅は天皇に奏請し「山野之禁」を停止し「遊獵之好」を断つたといひ、加えて摂津国の蟹胥や陸奥国の鹿腊の御贄を御膳に充てることを停止させたという。また清和天皇までの平安朝の歴代天皇の狩獵を見てみるに、文徳天皇と清和天皇のみ狩獵を行ったと思われる徴証が見られない。文徳天皇は「巡幸遊覽を好まず」という嗜好上の問題とみられるが、清和天皇の場合は仏教の殺生禁断の思想によつ

て狩猟を行わなかったとみられる。清和朝には諸国の御鷹の年貢を停止し、諸国司に鷹・鶴の飼育を禁止し、主鷹司に官人を置かず雑事を停廃している。僧侶による天皇に対する殺生禁断の働きかけは、清和天皇以前の時代からなされてきた。桓武天皇は晩年病床に勝虜を請じた際に鷹犬を放却せしめており、淳和天皇も仏名会に請ぜられた道昌から殺生を戒められている。このように天皇が僧と接見する機会があるたびに、天皇自身の殺生禁断を守ることが働きかけられてきたのである。幼少時より真雅や宗叡らの僧との接触が密であった清和天皇においては平安時代のそれまでの天皇とは仏教への理解と関心の深さは比較にならないものがあったと思われる。それまでの鎮護国家・増益息災という機能を重視する姿勢から一歩踏み込んで、より内面的な信仰を深めていったのだろう。

さらには淳和朝から文徳朝にかけては仏名会・灌仏会などの宮中仏事が増加し、対する神祇信仰においても大原野祭・梅宮祭・大神祭などの小祀に准ずべき勅使を遣わす祭（公祭）も増加していったことと相俟って、光仁・桓武朝以来の神仏隔離の原則の保持が危うい状況になっていったものと思われる。真雅・宗叡という僧が天皇と日常的に接触するという状況が到来し、天皇の仏教信仰が深化するなか、神事優先・神仏隔離の原則の再確立の必要性が高まって

いったことは想像に難くない。神祇信仰もまたひけを取らず重要であったことは、貞観十一年（八六九）の新羅来寇の際、伊勢神宮・石清水八幡宮に奉幣し、その告文の中で「我が日本朝は所謂神明之国なり」と述べられるような神国思想がこの時代に現れてくるのを見ても明らかであろう。神祭りにおいて仏法を忌むことも神祇の加護を得るにあたっては不可欠であったのだ。そこには神祇官のみならず藤原良房はじめ清和天皇の玉体安穩を願う政権中枢の意向が反映していただろう。貞観年間の『貞観式』段階での仏法神仏隔離の制度化は、密教修法の台頭、天皇の仏教信仰の内面化、そして何よりも清和天皇と密教僧との不断の接触という状況に対応する形で中祀・小祀に関する規定が定められたのだろう。式の規定は致散斎の期間に限られるものであったが、事実上は月次祭神今食と新嘗祭、さらに加えて神嘗祭・祈年祭・賀茂祭という中祀の祭においては祭月の朔日から祭日までの期間、仏法が忌避されるようになるのである。

神仏隔離は天皇制のもとにおいて仏教と神道との共存・棲分をはかる制度として機能したのであり、いわゆる排仏思想とは一線を画すものであった。

石清水八幡宮の勧請と八幡神像

—童子神信仰の前提として

(松本公一)

童子神は、平安末期以降にいくつかの神社で出現し、その信仰が高揚した。『梁塵秘抄』では、八幡若宮、熊野若王子、山王十禅師などがあげられ、また絵画資料においても石清水八幡、山王十禅師、春日三宮などが、やはり平安末期以降に出現する。本報告では、この若宮や御子神などに代表される童子形の神々の出現について、その原型を平安前期の石清水八幡宮に求められるのではないかということを考察した。

石清水八幡宮は、貞観元年（八五九）から貞観二年（八六〇）に平安京の東南、男山に行教により勧請された。従来、石清水八幡宮の勧請については、藤原良房が清和天皇即位が兄である三人の親王を超えての即位であり、立太子のときには「三超之謠」（『日本三代実録』清和即位前紀）が巷間で喧伝され、違和感をもって捉えられたこともあり、良房が幼帝をたてたことに対し、その政権の安定を目的として行われたものであると考えるのが通説である。

本報告はこの通説に異論をさしはさむわけではないが、さらにいくつかの事実を加えて考えると、そこに幼帝清和その人の姿が石清水八幡の神に重ね合わされていると考え

られる可能性を指摘した。

まず、第一に宇佐八幡の祭祀にはじまる八幡信仰の問題である。もともと八幡信仰は豊前国の宇佐八幡宮の信仰からはじまるが、奈良時代に、藤原広嗣の乱の際の戦勝祈願や東大寺の大仏造立事業を援助するという託宣により中央とのつながりを持つようになった。

そして平安時代の初めごろ、『東大寺要録』にひく「弘仁十二年官符」などから八幡神は応神天皇であるとすると、いわゆる応神八幡信仰が成立していた。石清水八幡宮においても貞観七年（八六五）四月十七日告文（『日本三代実録』貞観七年四月十七日条）では「大菩薩」「大帯姫」「比咩神」の三神が記され、「大帯姫」は神功皇后であるので、ここにすでに誉田別尊（応神天皇・大帯姫命（神功皇后）・比咩神（玉依姫）の八幡三神が成立していたと考えられる。

記紀には、応神天皇の父である仲哀天皇が新羅出兵を計画するが、死亡してしまう。その後であった神功皇后は、夫の遺志をつぎ新羅出兵を行おうとするが、妊娠していることが明らかとなる。皇后は新羅への遠征の途中で、石でお腹を冷やして子供の出産を延ばした。新羅を平定し、日本に凱旋して子供を生んだ。これが応神天皇である、という物語が記されている。中世になると「八幡縁起」となり、そこには童子の姿で出現した八幡神が描かれる。

ここで注目したいのは、神功皇后と応神天皇の母子である。この母子の關係は、清和天皇即位時に意識されたのではないだろうか。清和天皇は、父文徳天皇の死により即位が実現したわけであるが、ここには生母の藤原良房の娘明子と清和天皇の關係が、神功皇后と応神天皇の關係に重ね合わされ、さらに藤原良房は、神功皇后を補佐した武内宿禰とも自らを重ねたと考えられるのではないだろうか。

以上のように考えるならば、藤原良房は、八幡神こそが、清和天皇の政権を守るにふさわしい神と考えたから、宇佐八幡宮から勧請したのであろう。

第二には、このように推測すると、この時期に造立された八幡神の神像についても同様のことを考えることができる。そうである。

八幡神像は絵画と彫刻が知られている。美術史における八幡神像の研究成果を参考にすれば（津田徹英「僧形八幡神像の成立と展開―神護寺八幡神像と東寺八幡三神像をめぐって―」、『密教図像』第十八号、一九九九年）、八幡神像は神護寺蔵僧形八幡神像に代表される老相を示すものと、東寺蔵八幡三神像のように若い姿に表現されるものがある。とくに若い姿に表現される東寺蔵八幡三神像は、石清水八幡宮の三所御体に何らかの規範を持ち、また東寺八幡宮も石清水八幡宮もその勧請には東寺長者の真雅が関わっていたと共通

点も指摘されている。

東寺蔵八幡三神像の若い姿の表現が、今は失われた石清水八幡宮の神像が基礎になっていたとの指摘から、この若い姿にも、若い清和天皇が意識されたのかもしれない。

以上、情況証拠ではあるが、この二つの事実から、石清水八幡宮の勧請には幼帝の清和天皇その人のイメージも重ね合わされていたと考えてみたい。

また、この石清水八幡宮の勧請は、新たな政治形態を擁護する神の出現と考えることも可能である。そしてこの推測は、平安末期の、いわゆる院政期における童子形の神の出現も、幼少の天皇の即位と、それを政治権力の根拠とする「治天の君」としての上皇との關係の反映につながっていくとみることでもできるのではないだろうか。

触穢規定の成立と密教經典

（三橋正）

「神道」の成立については諸説あり、近年では神社組織や神道論を重視する立場から中世以降とする説が影響力を持つようになってきている。しかし、中世史・思想史の研究は、古代の神祇制度についての考察を無視し、「神道」を限定的に捉えている点で問題がある。これからの研究では、古代から中世への展開を段階的に追いながら、「神道」の宗

教的特性を総合的に判断し、日本文化全体の中に位置付ける試みが必要である。

「神道」と「神祇」を分けるべきだとする考えもあるが、実質的に両者の線引きはできない。祭祀・奉幣・大祓などの儀礼的な要素や、神職・神社という組織的な要素のみならず、思想的な要素についても大祓祝詞や宣命などを基盤としていることは疑いなく、古代律令国家による神祇制度の整備が「神道」の根幹を形作ったといっても過言ではない。そこに古墳時代から継承された要素や仏教・道教などからの影響が認められるとしても、古墳や葬儀と分離され、「日本」の儀礼として方向づけられていたことは重要である。そして「神道」は、その方向性に基づいて少しずつ形を整えていったのであり、その熟成・醸造されていく過程を段階的に捉える必要がある（拙著『日本古代神祇制度の形成と展開』法蔵館、二〇一〇年）。

「神道」形成の第一段階は、「神祇令」の成立までで、古墳祭祀から仏教儀礼による混沌を経て律令祭祀が確立した。第二段階は、律令祭祀の実施に本格的な見直しがなされた平安時代初期で、『弘仁式』（八二〇）編纂から『貞観式』（八七二）編纂までが中心である。ここで、古代国家が紆余曲折の末に、神社への奉幣を核とする祭祀規定を、「穢を近づけると祟をなす」という神観念と一体化させて確立し

た。第三段階は、摂関期の貴族社会において国家的神祇儀礼が習俗化していく時期で、天皇による賀茂・石清水・平野などの臨時祭が神社行幸へと発展し、貴族たちも神社への「祭—奉幣」型による神祇信仰を定着させた。第四段階は、院政期から鎌倉時代初期にかけてで、「神社—参詣」型による「神社信仰」が確立し、それを担う宗教組織・宗教思想が形成されていった。ここに至って、現代の日本人にも通じる神祇信仰が出来上がったといえよう。

「神道」は単なる在来信仰・民俗宗教ではなく、日本古代律令国家によって示された方向性と基盤の上に形成され、民俗化した。それが宗教としての体裁を整えた時期としては、国家が諸宗教を使い分ける中で「純粹」な神道の方向性を示した転機として位置付けられた第二段階が重要である。それは弘仁七年（八一六）七月癸未（廿日）の嵯峨天皇の詔で「神道」という語を国家的神祇祭祀の中核となる神社の神を指して使用していることから明らかである。ここで「穢を近づけると祟をなす」という神観念に基づき、死・産・失火を穢の発生として伝染（触穢）する規定も明文化されたように、神は「死」を排除した意識の下で認識されることになった。その対局には、同時期に天皇・上皇の「臨終出家」が起こったように、「死」を仏教に委ねる信仰が確立しつつあった。すなわち、仏教などの諸宗教を

使い分ける信仰構造が確立する中で、「神道」の「純粹性」が規定されたのである。

「神道」を特色づける「純粹性」の象徴ともされる「穢」は、このような日本的宗教構造の形成と軌を一にして歴史的に成立したものであったが、決してオリジナルなものとはいえない。既に奈良時代、長屋王家木簡に「解形除形解形除」〔平城宮木簡一―五九〇〕「穢在云故」〔平城宮発掘調査出土木簡概報二七、二三頁〕とあるように、中国・朝鮮の影響を受けた清浄観・宗教習俗が浸透していた可能性があり、中国の医書に書かれた道教的な産穢認識を日本の穢規定の源流と見る見解もある（勝浦令子「七・八世紀將來中国医書の道教系産穢認識とその影響」、『史論』五九、二〇〇六年）。

「神道」の神観念と一体化した穢観念は、「死」を忌避する「純粹性」と共に、それが発生源の甲から乙・丙まで伝染する「触穢」という感覚が伴うが、その用語は密教経典に見られるものである。『不空羼索神变真言经』（母陀羅尼真言序品・羼索成就品・悉地王真言品など）に食の「穢触」が見え、『大日经』（大毘盧遮那成仏神变加持经）（説菩提性品）に「触穢之所用、以微吠脂火」とあり、『同』（増益守護清淨行品）「金剛甲冑真言」に「一切触穢处、当加此字門」とあることなどがそれで、『大日如来剑印』にも「触穢处」に入った時などの「解穢法」などが説かれている。「神祇式」

（『延喜式』穢規定）の「触穢」とは異質であるが、「穢」を避けた清浄な状態を宗教行為者の条件としている点は一致しており、感覚的な次元で影響関係があったことは十分に想像される。

撰開期の貴族たちは、「穢は日本の事」と意識し（『小右記』万寿四年（一〇二七）八月廿五日条）、イザナギのミソギと『陀羅尼集经』の「烏樞沙摩解穢法呪」を「神仏の道」として比較するなど（『小野宮年中行事』雜穢事）、「神道」を仏教と対比される宗教と認識していたことは間違いない。しかし、そのような「神道」認識が確立する以前には、非神道・非日本的な所謂「不純」「外来」要素が無意識的に取り込まれていたと考えられる。そのような意識変化の面からみても、「神道」形成の第二段階が大きな転換点であったといえる。

（明星大学教授）