

上代の神祇祭祀と新旧仏教の向背

一 神祇祭祀と動物供犠

山梨県政六十年誌によれば、甲州における諏訪神社は山梨郡に二六、八代郡に三五、巨摩郡に五一、都留郡に一五、計一二七社で、県全体の一二六八社の一割をしめている。八幡神社の一六六社、熊野神社の六四社に對抗する、換言すれば東海道から入った中央の神祇信仰に単独で向い立つ勢である。この傾向は大化前代からかわらなかつた事情のようにおもわれる。

古事記によれば、諏訪神社の祭神は出雲国においてタケミカヅチの神と力くらべしてやぶれ、にげて諏訪湖に入ったタケミナカタの神である。この神話は日本書紀には出ていない。タケミカヅチの神は大和朝廷、タケミナカタの神は諏訪の勢力を象徴している。諏訪の大和朝廷に対する抗争と屈服の過程がこの神話にひそんでいるのであろう。かかる歴史的背景を人代の旧辞にもとめれば、景行紀におけるヤマトタケルの命の東方経略のうちに見出される。⁽¹⁾⁽²⁾

則ち日本武尊信濃に進入ましぬ、この国は山高く谷幽く、翠嶺万里、人倚杖ひて升り難し、巖嶮しく磴紆りて、長峯数千、馬頓轡みて進かず、然れども日本武尊烟を披き霧を凌ぎて、遙かに大山を経りたまふに、既に峯に逮りて飢れたまふ、山の中に食す、山の神將に王を苦しましめむとし、白き鹿に化りて王前に立てり、王異しみたまひて一箇の蒜を以て白き鹿に弾きかけたまふ、則ち眼に中りて殺しつ、爰に王忽に道を失ひて出でむ所を知らず、時に白き狗自ら来りて王を導きま

宮 井 義 雄

つる状有り、狗に随ひて出でて美濃に出づることを得つ、吉備武彦越より出でて遇ひぬ、是より先、信濃の坂を度る者、多く神氣を得て模臥せり、但し白き鹿を殺してより後、是の山を踰ゆる者、蒜をかみて人及び牛馬に塗るに、自ら神氣に中らず、

この部分を景行記では「還り上ります時に、足柄の坂下に到りまして、御糧聞し食す処に、その坂の神白き鹿になりて来立ちき、かれその咋し遣りの蒜の片端もて、待ち打ちたまひしが、その目に中りて、打ち殺さえたりき」と足柄坂下における出来事とし、ついで「その国より越えて、甲斐に出でて、酒折宮にましましける」と甲斐国に出で、酒折宮にやどつて御火焼の老人と歌をつらね、「その国より科野国に越えまして、科野の坂神を言向けて、尾張国に還り来まして」と信濃の坂神を討つたことになっている。景行記は足柄坂神と信濃山の神をヤマトタケルの命の対立者としてたてているけれど、足柄坂神は白鹿であり、景行紀の信濃山の神の化せる白鹿にかさなる。足柄坂神は信濃山の神の足柄坂まで進出した存在となるのであろう。信濃山の神がタケミナカタの神である。酒折は東海道から入った勢力と諏訪から入った勢力との会合点だった時代が存するとみてよからう。

諏訪神社については、平田篤胤の古史伝に「上社・下社と二に別りて、上諏訪は建御名方神にて、拝殿は有れど宮作はなく、社地に大なる石窟あるを神の坐所と申して、其の四隅に大なる柱を立て、此を御柱と云ひて、宮に擬へたり、此の柱を七年に一度つつ立替あり、其の祭を御柱祭といふ」と神殿なく、石窟を神の坐所とするを説いている。これは諸国に多い

蛇穴神社を連想させる。上社の前宮御室社の大巳祭では、長さ五丈五尺、太さ二尺五寸の蛇形が御室の中にもちこまれた。³⁾十二月から三月まで神々の冬眠である。諏訪大明神絵詞に、その祭儀について

十二月廿二日 一の御祭、大祝以下の神官所末戸社に詣ず、…… 同

日御室入、大穴を掘りて、其の内に柱を立て、棟を高くして、萱を葺きて、軒の垂木出をささへたり、今日、第一の御体を入奉る、大祝以下神官参籠す、……

同廿九日大夜明 大巳祭 又御体三体を入れ奉る、其の儀式おそれあるによりて是れ委せず、冬は穴にすみける神代の昔は誠にかくこそありけめ、

とつたえている。大巳祭とは蛇神の祭の意であろう。廿二日から廿九日までが大巳祭なのだともわれる。諏訪神はのちに甲賀三郎の伝説をとまなつて蛇体にかんがえられている。柳田国男氏によれば、諏訪大明神御本地に、甲賀三郎は二兄の悪心によって蓼科山中のふかい穴に入り、帰ることができなくなって、そのまま地底の国々をめぐり、年をかさねて、最後に大蛇の姿となって信濃国にかえり、諏訪神としてまつられた、とかたられて⁴⁾いる。このふかい穴は大巳祭の御室に通ずる。説文に、龍は「春分にして天に登り、秋分にして淵に潜む」と説いて、タケミナカタの神の諏訪湖入りの原義を理解することができるが、中国ではそれは鯨が羽山に殞せられ、その神が化して黄熊となり、羽淵に沈んだという神話になっている。現地の祭儀としては御室入りにその趣がうかがわれる。

山梨県東山梨郡岡部村鎮目の山梨岡神社は式内社である。古くは三月と十一月の初午の日に御室への神幸祭をおこなった。神社は御室山のふもとにあり、神輿は中腹の松林へのぼって行く。松林の中には「御室さん」とよばれる石塚が存し、ここへ来た時に神主は神幣をたて祝詞をあげる。俗説では、山梨岡神社は御室山から神体をうつしまつた里宮である。柳田国男氏は「人間の埋葬の為に築いた以外の塚は、どうも明白に其の性質を断言する事は自分にも出来ぬが、兎に角それが一種の祭場であつた事は、⁵⁾ほゞ疑がない」と論じ、塚をただちに古墳と断ずる弊をいましめている。山梨岡神社の背景をなす御室山の御室のごとき、また南都留郡勝山村の富

士浅間神社の山宮小室神社のごとき、御室の語義を端的にしめすものではなからうか。続古事談に「祇園ノ宝殿ノ中ニハ竜穴アリトナム」と蛇神なるヤサカの神の社に竜穴の存在をつたえるのも、これらの御室とおなじ意味をおびているとおもわれる。大祓の祝詞に「国つ神は高山の末、短山の末にのぼりまして、高山のいほり、短山のいほりをかきわけて聞しめさむ」とのべるいほりが御室にあたるわけであろう。御室は山梨岡神社の場合では神幣をたてて祭祀をおこなう祭場である。

諏訪神は大巳祭からすれば蛇神であり、蛇神は農業神とかんがえられる。しかるにヤマトタケルの命の旧辞では信濃山の神は白鹿となつてあらわれている。鹿を山の神の化身とするは、鹿を山の神とした狩猟時代の祭祀を想像させずにはおかない。農業時代となつても、その生活は一部におこなわれた筈である。塩尻に「上諏訪の祭、三月酉の日なり、鹿の頭七十五組にのせ、神前に供ふ、亦た前に鹿肉を料理し、盛りて供ふ、社人も其の肉を食す、他人も社人より免しを出せば、鹿肉を食す、村々の獵師、亦た立願の事のあるものの鹿を持来り捧ぐ」と上諏訪神社における御頭祭の模様をつまびらかにしている。鹿を実体とする諏訪神は狩猟生活における共食の中から生れたのであり、その時代には神殿を必要としなかったとしてよからう。ヤマトタケルの命に象徴される大和文化は農業文化であり、命の勝利は諏訪に農業文化をもたらしたことである。神話はそれをタケミカヅチの神とタケミナカタの神の力くらべとしてかたつた。諏訪神が蛇体をとつてくるのは、この推移をへた後でなければならぬ。

続古事談には「二荒権現、山ノ頂ニスミ給フ、……宇都宮ハ権現ノ別宮ナリ、カリ人、鹿ノ頭ヲ供祭物ニストゾ」と宇都宮の二荒山神社の祭祀に狩獵者が鹿の頭を供えることをつたえている。下野国誌には「七月下の子午の日より九月上の子午の日まで、魚鳥其外百味の供物をささげ、祝部等格番に物忌して祀る、是を大頭といふ、また八月子午の日より十月十五日まで同じく物忌して供物をささげ、紅白の神御衣を奉る、是を小頭といふ、是は往古猪鹿の頭を切りて供物として祀りし故に頭と云ふなり」と御頭祭が後に魚鳥の供にかつたことをしめす。鎌倉時代にはなお鹿の頭をそなえていたのである。諏訪神社とおなじ由来がかんがえられる。ともに山の

神のかつての姿が鹿だったことを示唆している。

猪をまつる例としては、神武紀に「膳見長柄丘岬に猪祝といふ者あり」とみえる猪祝が猪を山の神としてまつる存在であろう。景行記には、ヤマトタケルの命が伊吹山で白猪にあり、白猪を神の使者とかがえてとおろすぎたといっている。「此の白き猪に化れる者は、其の神の使者にはあらずて、その神の正身にぞありけむを、言挙げたまへるに因りて、惑かえたまへるなり」。白猪は山神の正身であった。今昔物語集には「今昔、円融院天皇ノ御代ニ、参河守大江定基ト云フ人有リ、……然ル間、其ノ国ニシテ国ノ者共、風祭ト云フ事ヲシテ、猪ヲ捕ヘ、生ケ乍ラ下シケルヲ見テ」と猪を生贄にしたことが出ている。しかしもとは猪をころして神にささげともに食ったのであろう。考古学的には石器時代遺跡から鹿・猪の骨がもつとも多く見出される。鹿・猪がもつとも多く食用に供されたのである。かかる時代には集団社会の人々は共同して鹿・猪をとる。彼等は鹿・猪を犠牲として饗宴を張る。母なる大地に鹿・猪の生産をこいねがうのである。母なる大地の信仰はきわめて古い。山神の姿を鹿または猪とする観念はその饗宴から生れてくる。

農業神の祭祀にも犠牲を供する例がみうけられる。皇極紀の元年（六四二）七月の条に「村々の祝部の教のまゝに或は牛馬を殺して諸社の神を祭る」とみえ、続日本紀の延暦十年（七九一）九月の条に「伊勢・尾張・近江・美濃・若狭・越前・紀伊等の国の百姓、牛を殺して以て漢神を祭るを禁ず」といい、日本紀略の延暦二十年（八〇一）四月の条に「越前国をして牛を屠りて神を祭るを禁断せしむ」とある。牲牛の禁断の理由は後にあきらかにするが、ここではひろい地域に牲牛をもって神をまつる例が存したことに注意したい。しかもそれが漢神の祭祀からまなんだものだったかららしいことも、これらの記事のうちから想察される。

上代の秦氏は秦の始皇帝の後と称した。雄略紀には、秦の民をあつめて秦造酒にあたえたと云っている。この酒にかかわるのが山城国葛野郡の広隆寺伽藍神大酒神社である。広隆寺は秦河勝が推古天皇の代に創建した秦氏の氏寺であった。明応八年（一四九九）の広隆寺縁起には「大酒大明神は秦の始皇の祖神なり、仲哀天皇御宇、功満王来朝して渡し奉る」とつた

えている。神名式では大酒神社は大群神社につくられる。一説には秦造酒が祭神である。その実体は牛神らしい。倭訓栞に「山城国太秦桂宮院の中に祭る所の大群神社は秦氏の祖先なり、九月十二日祭の前夜、牛の一頭に多く縄をつけ、承仕ごときの僧に紙の鳥帽子をきせ、紙の仮面をし、顔を覆ひ、縄もて腹を巻きて、彼の牛に乗せて、所の民、これを牽きて祠を廻る也、是は列異伝にいふ秦文公の立てられたる陳宝祠の事に抛りたるなるべし」とここに牛祭がおこなわれたことがみえ、祭儀には牛があらわれる。秦の文公の故事とは、史記に「（文公）南山の大梓を伐る、豊の大特なり」といい、正義に「録異伝に云ふ、秦の文公の時、秦の南山に大梓樹あり、文公これを伐る、……中を断るに一青牛あり、出で走りて豊水の中に入る、其の後、牛、豊水の中より出づ、騎をして撃たしむ、勝たず、騎の地に墮ち、復た上ちて髪解くるあり、牛畏れて入りて出でず、故に鬣頭を置く、漢・魏・晋、之によりて武都郡に怒特祠を立つ、是なり」と注することである。怒特祠は青牛をまつる。大秦では大酒神社と称する。酒に意味があるように感ぜられる。

秦氏とならぶ漢氏の氏神も牛神であった。続日本紀の延暦四年（七八五）六月の条に、坂上刈田磨の上表がのっている。それによると、刈田磨は後漢の靈帝の曾孫阿智王の後である。そのかみ後漢の祚が魏にうつった時、阿智王は神牛の教によつてのがれて帶方郡におもむき、たちまち宝帯の瑞を得た。よつてそこに国邑をたてて人庶をそだてた。後、父兄をあつめて東方の国に帰徙せんとはかり、女弟迂興徳および七姓氏をひきいて来朝した。これが応神天皇の代である。この上表の内容は応神紀に「倭漢直の祖阿知使主、その子都加使主、並びに己が党類十七県をひきゐてまゐけり」としてなされている。阿知使主は天皇の命をうけて異国に使したとつたえられ、阿知使主の名でとおる漢氏の祖は揚子江流域の出身だったのかも知れない。倭王讃の遣宋使司馬曹達も同様であろう。漢氏は江城から牛神信仰をもたらしたとおもわれる。

早く揚子江流域には水稻の耕作がおこなわれ、牛の使役がさかんであった。牛神は牛耕からうまれた。酒井忠夫博士によれば、後漢書の倫伝に「会稽の俗、淫祠多く、卜筮を好む、民つねに牛を以て神を祭る」とみ

え、応劬の風俗通義に「会稽の俗、淫祠多く、卜筮を好む、民一に牛を以て祭る」とあって、牛を犠牲として神をまつた江域農民の風俗がうかがわれる。江域ではつとに楚が農民を基層とする国をたてた。ここに神農の説がおこった。孟子に「神農の言をなす者、許行あり、楚より滕にゆく」と出ている。神農は牛神であった。司馬貞の補修にかかる史記の三皇本紀に「炎帝神農氏……人身牛首、……木をきりて稻となし、木をためて耒となす、耒耨の用、以て万人に教ふ、はじめて耕を教ふ、故に神農氏と号す、ここにおいてはじめて蜡祭を為す」と人身牛首の神農氏がはじめて耕をおしえたことを強調している。それは牛耕でなければならぬ。神農の牛首は列子黃帝篇にすでに「人面牛首」とある。神農の時にはじめて蜡祭をおこなったとするは、実は神農の祭が蜡祭だったことを意味する。

礼記郊特牲に「蜡の祭や先嗇を主として司嗇を祭る」とみえ、鄭玄は先嗇を神農、司嗇を后稷と注している。后稷は名義からすれば神農の特殊なる存在である。礼記郊特牲にはさらに「天子は八蜡、伊耆氏はじめて蜡をなす」といい、鄭玄は八蜡を先嗇・司嗇・農・郵表畷・猫虎・坊・水庸・昆虫と釈している。蜡はこれらの八蜡を表詮するためにちいられた字であるが、原初には字音サは牛であり、牛は神農の実体であった。楚国では、牛の大なるを沙とよび、牲牛の形をさざめる祭器の犧尊をサソソと云った。鄭玄は犧尊の犧の音を「素何の反」即ちサと注し、その説明に「画いて牛形をなす、婆娑然たり」とのべている。このような犧尊をもってまつる祭が、蜡祭であった。蜡祭の祭司は牛角を頭にいただいて牛神を模したのである。任昉の述異記に、冀州では豈尤戯と名づける楽において民は兩々三々、頭に牛角をいただいて触れると報じている。かかる豈尤戯は神農の祭儀の系統をひくものでなければならぬ。

魏志倭人伝には「其の地に牛・馬・虎・豹・羊・鵠なし」という。これを信ずれば、牛耕の伝来は四世紀以後のこととなる。それは朝鮮を経由したらしい。崇神紀に「任那国、ソナカシチを遣して朝貢らしむ」、垂仁紀に「ミマキの天皇の世に、額に角ある人、一つの船に乗りて越の国の筍飯の浦に泊れり、かれ其処をなづけて角鹿といふ、……意富加羅国王の子、名はツヌガララシト、またの名はウシキアリシチカンキといふ」とつ

たえる所伝が、その間の消息を示唆する。額に角あるツヌガララシトは、在国の当時、黄牛を郡公らにあざむき食われている。牛角をいただいて神獣を模する祭司が、額に角ある人の姿である。

日本霊異記には、摂津国東生郡撫田村の一富豪が牛をころして漢神をまつたことをものがたり、漢神の姿を「牛頭にして人身」としている。ツヌガララシトの姿はまさにこの漢神の姿である。筍飯の浦には氣比神宮がしづまり、摂社に角鹿神社が存し、ソナカシチをまつている。仲哀記では角鹿のイザサワケの神が太子ホムタワケの命と名の交換を宣告し、太子が諾してミケツ神の名をささげたが、ミケツ神はなまってケヒの神となったとつたえられる。社伝では、祭神はウケモチの神となっている。ウケモチの神は頂に牛馬がなつたと神話される神である。氣比神宮はもと牛神をまつた神社のようにかんがえられないことはない。ワカミケヌの命なるイハレヒコの命は、またの名をサヌの命とする。これも神武紀に「オトウカシ、大いに牛酒を設け、以て皇師をみあへす、天皇その酒実を以て軍卒に班ち賜ふ」として記されている。蜡祭の風景の混入にもとづくことが観察される。牛酒は蜡祭の二大要素であり、サヌの命のヌは単なる語尾、サに觀念をおわせている。五月・五月雨・早乙女・早苗・サナブリのサがサヌの命のサであろう。仲哀記には、太子ホムタワケの命が角鹿のイザサワケの神を拝してかえると、御祖の神功皇后は待酒をかんでささげ、酒楽の歌をうたつたという。ここではイザサワケの神の神主としての太子に待酒をささげたのであり、待酒はサヌの命なるイハレヒコの命にささげた牛酒の酒にひとしい。令制の郷飲酒が唐令における諸県の禰祭月の郷飲酒にまなんだ事実を想起すれば、イハレヒコの命の旧辞に蜡祭の風景が混入したとしても、あやしむに足らない。

蜡祭は大饗宴をともしない、神農の祭は酒を必要とした。後漢書夫余伝には「軍事あり、また天を祭る、牛を殺して以て基の吉凶を躡占す。」といい、天の祭に牲牛をともしなっている。三国史記には、新羅の婆娑王が伊瀛許婁のもとで歓迎の宴をうけた時、席上に酒の多いのを見てよろこび、許婁を伊瀛から一等のぼせて酒多となし、角干の位をさずけた。これから角干を酒多というところがある。金沢庄三郎博士によれば、朝鮮語では、角干と酒

(8)
多は普通する。婆娑王の名前は「画いて牛形をなす、婆娑然たり」の婆娑によってつくられており、酒をささげる祭儀の対象が王によって代表されたのである。酒の神の祭には牛があらわれるのを例としたのであろう。ソナカシチの来朝は越前国における牛神信仰の由来を説明している。秦氏の大酒神社が秦造酒をまつると一伝するは、祭神が酒の神であり、その祭に牛があらわれるのは、蜡祭だからである。

令制では、春時田を祭る日に郷飲酒の礼をおこなった。それは村ごとの社でおこなわれた。日本歳時記に「予が郷国^{○筑}の農民、此の月^{○十}の初の丑の日、田神を祭るとて、酒食をそなへ、そのひもろぎをわかちて、男女あつまりて飲食し、人に送る事あり、是れいつの比よりかはじまりけん、いざしらず」と田祭の民俗を紹介し、田神を神農と推論して「神農は人身牛首といへば、丑の日に祭るにや」と説いている。郷飲酒は令義解に春秋二時におこなわれると釈するから、秋にも存したのであり、その名残がここに見出される。古語拾遺には、ミトシの神が「宜しく牛の矢を以て溝口に置き、男の莖形を作りて以て之に加へよ」とおしえ、そのとおりにして実り豊かになったといひ、これも牝牛の一変形なることが知られる。

神祇祭祀には鹿・牛のみならず、鳥や魚の類もささげられる。古語拾遺には、ミトシの神の崇りに対して白猪・白馬・白鶏をたてまつってなごみしずめたと神話し、それを神祇官が白猪・白馬・白鶏を供進してミトシの神をまつる由縁としている。天元二年（九七九）二月十四日付の大宰府に下せる官符には「年慶度々の祭、只だ山海に臨み、漁獵を先と為す」と宗像神社の祭祀に漁獵の供を先とするにつとめることを宮司の解状によってのべ、沙石集には、岐島神社に参詣して「社頭の様なんぞ見ければ、海中の鱗、いくらといふ事もなく祭供し」てあったという。諏訪大明神絵詞の正月一日の条には「社頭の体、三所の靈壇を構へたり、……下の壇は松梅樗柏城堊を並べ、拜殿を専にして、鲜肉の神膳を此所に供す」、三月酉日の条に「御神殿神原廊にして神事饗膳あり、禽獸の高もり、魚類の調味、美を尽す」など、魚肉の神供をあらわしている。遷却崇神祭詞には「進る幣帛は、……山に住む物は、毛の和物毛の荒物、大野原に生ふる物は、甘菜辛菜、青海原に住む物は、鱈の広物鱈の狭物、奥つ海菜辺つ海菜に至る

までに、横山の如く、凡物に置き足らはして、奉るうづの幣帛を、皇神等の御心も明らかに、安幣帛と、平らけく聞し食して、崇り給ひ猛び給ふ事無くして、山川の広く清けき地に遷り出でまして、神ながら鎮まりませ」と山野海原のあらゆる産物を供して神意にそわせることを奏している。これらの実例は一々あげるまでもなく、村落の神社の祭祀にいくらかでも見得る風景である。

狩猟・漁撈のみならず農業の祭祀にも犠牲が出てくる。二三の顯著な事例をあげるにとどめたが、いづれもきわめて古い時代からの伝統をもつものである。かかる祭祀が仏教の受容によっていかに変化したかを探索してみたい。

二 仏教の不殺生戒と神祇祭祀

神仏習合は神宮寺の創建によつてはじまった。僧侶が神前で読経する例もしいにふえた。仏教は神祇信仰をほろぼさなかった。

大化改新の際には神事為先が強調された。孝徳紀大化元年（六四五）七月の条に、蘇我石川麻呂は「先づ以て神祇を祭ひ鎮めて、然る後に応に政事を議るべし」と主張し、その思想はやがて神祇官・太政官の併置となつて実現された。権記の長保二年（一〇〇〇）正月の条にも「我朝は神国なり、神事を以て先と為すべし」とみえ、兵範記の仁安三年（一一六八）十二月の条にも「本朝は神国なり、国の大事、祭祀に過ぐるは無し」とある。諸国の国司も任国に下るや、先ず神拝をおこない、その後、政務をとつた。朝野群載におさめる国務条々事書に「神拝の後、吉日時を択んで初めて政を行ふ事」の一条が存する。しかるに仏教の興隆は神事為先に反する思想または行為を出現させた。天平神護元年（七六五）十一月の宣命に「上つ方は三宝に仕へ奉り、次には天祖・国社の神等をもるやまひまつり」、九条殿遺詔に「次に楊枝を取り西に向ひて手を洗ひ、次に仏名を誦し、及び尋常尊重する所の神社を念ずべし」とみえるは、その思想の早期の例であらう。今昔物語集には「藤原ノ子高ノ朝臣ト云フ人、承平四年ト云フ年、当国^{後越}ノ守ト成リテ既ニ国ニ下リヌ、国府ニ着キテ後、未ダ神事ヲモ不^レ拜ズ公事ヲモ不^レ始ザル前ニ、先ヅ夫妻共ニ三島ノ郡ニ入ル、：

…守、乙寺ニ参リヌ、……夫妻共ニ宿願ヲ遂ゲテ法花經ヲ書写シ奉レリ」
後拾遺往生伝の源親元伝には「嘉保三年正月、安房守に任ず、着任の初、
神事を先とせず、只だ仏事を行ふ」と仏事を先として神拝を後にする国司
の出現をつたえている。長秋記の天承二年（一一三二）五月の条には、神
事仏事のいずれを先とすべきかを関白以下が議したことがしるされている。
神祇祭祀に仏教思想が入りこみ、神宮寺をとおして行事の内容をあら
ためた例もすくなくない。時代の背景を想起すれば、それは決して不思議
ではない。

仏教は優婆塞優婆夷の五戒、沙弥の十戒、梵網十重禁戒の第一に不殺生
戒をあげる。不殺生戒は人間のみならずひろく一般の鳥獸魚類におよんで
いる。令制では六斎日における殺生禁断をさだめた。令義解に「凡そ月の
六斎日には公私皆殺生を断て六斎と謂ふは、八日・十四日・十五日」と出てい
る。南都諸大寺は寺辺を殺生禁断の地とした。北嶺も同様であった。

日本後紀の弘仁三年（八一二）九月の条に「勅すらく、天平勝宝の格に
依り、東大寺の四面二里の内、殺生を聴さず」とみえ、続日本後紀の承和
八年（八四一）三月の条にそれが天平勝宝四年（七五二）の格にもとづく
ことをあきらかにし、さらに五畿内・七道の諸国に寺辺二里内の殺生禁断
を命じている。東大寺はこれを寺領庄園にもおぼしたらしく、康和四年
（一一〇三）五月廿六日付の末寺崇敬寺領木本庄下司住人等に発せる東大
寺政所下文に、

可ニ庄内殺生禁断ニ事

右寺家諸国庄園并末寺別院庄々皆悉殺生禁断、而参河守以ニ当庄ニ偏
如ニ私領ニ、昼夜狐魚之由、有其声ニ者、甚非常也、早準諸国庄々ニ、
可ニ殺生禁断ニ之状如件

と指令されている。⁽⁹⁾日本紀略の寛和二年（九八六）二月の条には「今日、
近江国大津以北、衣川郷以南の漁獵を禁断す、延暦寺座主尋禪の奏状に依
るなり」と延暦寺の例が見出される。殺生禁断は神山または饗饌にまでお
よんだ。続日本後紀の承和八年（八四一）三月の条に「勅すらく、大和国
添上郡春日大神の神山の内、狩獵伐木の事、当国郡司をして殊に禁制を加
へしめよ」と春日神山における狩獵伐木の禁制があらわれ、康平三年（一

〇六〇）藤原明衡が興福寺のためにつくった「定春日祭使并從類寄宿寺家
近辺領地不可用魚鳥饗饌事」には、⁽¹⁰⁾「抑も去る貞観四年十二月十一日を以
て寺辺二里内殺生を禁断す」と貞観四年（八六二）の禁制をしめし、それ
を楯に春日祭使等の宿舎における魚鳥の饗饌をとどめている。殺生禁断は
やがて神祇の祭祀に入りこんだ。

藤原兼輔の聖徳太子伝暦では、敏達天皇の七年（五七八）厩戸皇子の奏
請によつて六斎日に放生することにしたとつたえられる。しかしこれはと
うていそのまま採ることはできない。天武紀の五年（六七六）八月の条に
は「諸国に詔して以て生物を放ちたまふ」、十一月の条には「京に近き諸
国に詔して生を放たしむ」とみえ、これらが放生に関する文献上の始点で
ある。放生の意味については、源為憲の三宝絵詞に「梵網經に云はく、人
慈悲をもて放生せよ、六道衆生は皆是れ先世の我が父母也、ころしてく
ふ者は、父母をころしてくふ也、此の故に常に常に放生を行へ、もしよの人の畜
生をころさむをみん時は、方便してすくひたすけよ、との給へり」と梵網
經によつて慈悲行としての放生を説いている。奈良時代には梵網經が諸大
寺で講説された。ことに鑑真の来朝以来おもんぜられた。続日本紀の養老
五年（七二二）七月の条には「詔して曰く、凡そ靈圖に膺つて宇内に君と
し臨みては、仁動植に及び、思羽毛に蒙らしめんとす、故に周孔の風、李
釈の教、深く殺生を禁ず、宜しく其の放鷹司の鷹狗、大膳職の鸕鷀、諸国
の鶏・猪、悉く本処に放ちて、其の性を遂げしむべし、今より後、如し須
ふべきこと有らば、先づ其の状を奏して勅を待て、其の放鷹司の官人并び
に職の長上等は須らく之を停めよ、役する所の品部は並びに公戸に同じふ
せしむ」と儒仏の教にもとづいて放鷹司をとどめる詔を出し、天平二年
（七三〇）九月の条には「陸を造つて多く禽獸を捕ることは、先朝禁断
す、擅に兵馬人衆を發することは、当今聴さず、而るに諸国仍て陸籬を作
つて擅に人兵を發して猪・鹿を殺害することを計るに頭数なし、直に多く
生命を害するのみに非ず、実に亦た章程を違犯せり、宜しく諸道に頒ちて
並びに須らく禁断すべし」と具体的に猪・鹿の殺害を制し、天平宝字二年
（七五八）七月の条には、光明皇后の不予のため、天下に令して十二月二
十日まで殺生を禁断し、「猪・鹿の類を以て永く進御することを得ざらし

め、「同七年（七六三）十月の条には、放鷹司を廢して放生司をおく、とある。このような間に宇佐八幡宮の放生会がはじまった。

三宝絵詞・政事要略の石清水放生会についてしるすところをみるに、養老四年（七二〇）豊前守宇奴首男人が隼人征伐の際に宇佐八幡神に祈請し、大神が公家の軍とともにあいむかつて戦い、禰宜辛島波豆米がこれにしたがいつかえた。平定してかえった後、「兵人等おほくころしつ、その罪をうしなはむがために放生会を毎年に行ふべし」と託宣あり、これによって放生会がはじめられたという。辛島勝氏の日記にもとづくとしている。八幡宮本紀には「神龜元年に放生会すべしと託宣ましましけるより廿一年を経て天平十六年に始めて放生会を行へり」と天平十六年（七四四）の創設をつたえているけれど、確証は得られない。ただ天平十三年（七四一）に宇佐八幡宮に三重塔をつくり、金光明最勝王經・法華經を安置したのと、あるいは関係があるかも知れない。八幡宮の放生会と金光明最勝王經はふかくむずばれているからである。政事要略の「八月十五日石清水八幡宮放生会事」の条には「縁記の文を読み最勝の妙典を講ず、此の經文に長者子、池魚を救ふの文あり、仍て講説する所か」と石清水放生会の行事の内容をのべているが、流水長者子のことは南都仏教者にもはやくから注意されていたらしく、日本靈異記の「漢の神の祟に依り、牛を殺し祭り、また放生の善を修し、もちて現に善惡の報を得る縁」に「最勝王經に説くが如く、流水長者、十千の魚を放ち、魚、天上に生れ、四十千の珠をもちて現に流水長者に報ゆ、といふは、それこれを謂ふなり」と説かれてゐる。放生会は南都仏教の所産であり、平安京では石清水八幡宮の放生会がもっとも知られている。

今昔物語集には、石清水放生会について「毎年ノ八月十五日ヲ定メテ、大井ノ宝前ヨリ宿院ニ下ラセ御マシテ、此ノ放生ノ員ヲ申シ上グルニ、大キニ法会ヲ儲ケテ最勝王經ヲ令講メ給フ、其ノ故ハ彼ノ經ニ流水長者ガ放生ノ功德ヲ仏説キ給フ故也、然レバ此ノ会ヲ放生会ト云フ、然テ其ノ下ラサセ御マス儀式、実ニ嚴重ナル事、新タニ御マス時ノ如シ、公モ此ノ御幸ヲ貴ビ奉ラセ給ヒテ、行幸ニ准ヘテ、上卿宰相ヲ始メテ弁吏外記等皆参リテ事ヲ行フ、亦タ六衛府ノ陣モ各兵仗ヲ帶シテ仕ル事、行幸ニ不レ異ズ、

何ニ況ンヤ僧ハ威儀ヲ調ヘテ請僧タリ、唐・高麗ノ音楽ヲ奏ス、法会ノ後ハ相撲ヲ行ヒテ日ノ内ニ返ラセ給フ、極メテ貴キ会也」とつたえている。

行幸に准ずる神幸の威儀は後三条天皇の代にさだまった。⁽¹⁾ 三宝絵詞には「これによりて諸国にははれ給へる所々は、かならず海の辺川の畔也、みな法生会をおこなふ、山城の僧俗、神社司あたひをもて、おほく海人をよび、すなとりする人の殺さむとする魚を買ひ取りて、僧をもて呪願せしめて、水にはなつなり」と八幡宮の勧請がかならず海川の岸なるをこれにからませている。魚類の放生に特色をもつものである。

八幡宮の放生会は年中行事として新たににおこされたのであり、古来の行事をあらためたのではない。しかるに牛・馬・猪・鹿・鶏の類は大化前代からすでに犠牲として祭祀に供進されている。かかる神事が仏教の受容にともなつて問題の対象となつた。天武紀四年（六七五）の条には「牛・馬・犬・猿・鶏の食ふことなかれ」と詔されているけれど、「以外は禁制に在らず」と付記されていて、特定獸類の肉食禁制の理由がとらえにくい。しかし延暦十年（七九一）九月・同二十年（八〇一）四月の牲牛による漢神祭祀の禁制は、仏教思想の影響であらう。日本靈異記の「漢の神の祟りに依り、牛七頭を殺し祭り、また放生の善を修し、もちて現に善惡の報を得る縁」では、摂津国東生郡撫四村の一家長が、聖武天皇の代、漢神のたたりをうけたため、年ごとに一牛をころしてこれをまつり、七年におよんだ時、たちまち重い病を得、七年をへても薬法効なく、ついにその理由を「殺生の業」とかんがえるにいたり、月ごとの六斎日に斎戒をうけまもり、放生の業を修し、他の生き物をころすをみれば、値をとわずにあがない、八方に人をつかわして生き物を買ひあつめて放った。かくして漢神をまつるをやめ、三宝に帰依し、己が家に幢をたてて寺となし、九十余歳まで生きながらえたという。牲牛の禁断に仏教思想が正当化する背景だったことは、これによって想察される。それはまた鹿・猪・鶏などについても同様である。

下野国誌に、芳賀郡の大前神社について「神宮寺は天台宗にて、真岡般若寺の末寺なり」とのべ、「祭礼は毎歲九月十九日・廿日にて、頭と唱ふ、古へは猪・鹿の頭を供して祭りしを、中頃より般若寺進退して、大般

若経を転読すれば、芋頭を以て頭にかふる、祭神乃ち都賀郡大前神社に同じく、大名持命なり、当社は大前権現と唱へて、大内庄三十郷の惣鎮守なり、内陣に宋板の大般若経六百卷を蔵めたり、巻毎の末に、明徳三年壬申十一月六日、下野州大内庄大崎権現社頭奉寄置願主隼人佐大江宣村と記したり」と猪・鹿の頭を供する古の祭を中頃から般若寺が支配してあらため、大般若経を神前で読経し、芋頭をかわりにささげたことをつたえている。「中頃」というのは、さだかに限定できないけれど、般若寺の支配によつてあらたまつた点に注意を要する。内陣に大般若経をおさめた明徳二年（一二三九）以前にかかる事であろう。羅山文集の二荒山神伝には「二荒・宇都宮は神異ならず、而るに二荒は魚鳥を供せず、宇都宮は鳥魚鹿を供す」と二荒山神社の祭に魚鳥鹿を供しないことをしるし、沙石集には「信州の諏訪、下野の宇都宮、狩を宗として鹿・鳥などを飼く」と諏訪神社・宇都宮神社の祭にはものとのごとく鹿・鳥の類をたむけることを説いている。勝道上人が男体山にのぼりえたのは天応二年（七八二）三月であり、中禅寺の起原は彼の創建せる神宮寺にあった。日光山座主は中禅寺僧がつとめたので、その支配のもとに二荒山神社では鳥魚鹿を供しないことになつたと解すべきであろう。

鹿の贅で有名なものに伊予国の三島明神が存する。その禁断について伊豫国三島社縁起に「六十四代円融院御宇永観二年^甲三月廿一日、書写聖空上人・湛延大徳相共なひ、毎日の生贅の鹿一頭を申し止めらる」とみえ、一遍聖絵に「永観二年に叡山の湛延ならびに性空上人あひともに参詣し給ひて、七日説戒し不殺生戒を授けたてまつられし時、御宝殿震動して随喜して云はく、不殺、と唱へ給ふ御音ありて、それよりこのかた恒例の贅を留め給ひて仏経供養を行はるところなり」とあり、永観二年（九八四）に贅をとどめたとしている。勧説者は叡山の湛延と書写山の性空であった。一遍は正応元年（一二八八）十二月に三島明神に参詣し、翌二年（一二八九）正月、供僧長観に靈告あり、一遍の勧告によつて「元三・霜月の経営魚鳥をとどむべし」との神意を確認した。一遍聖絵の所伝である。

臨時祭式には霹靂神祭の条に「鶏二翼」を供物中にあげ、伊勢大神宮式には「山口神祭」「採正殿心柱祭」「鎮祭宮地」などの条に鶏・鶏卵の供

物がみとめられる。鶏とともに鶏卵も仏教では忌避した。日本霊異記の「常に鳥の卵を煮食ひて現に惡死を得る縁」では、和泉国和泉郡下痛脚村の中男がつねに鳥の卵をもとめて煮て食ひ、そのむくいによつて麦畠に入つた時、燐火のために足をいため一夜にして死んだとつたえ、小右記の永観三年（九八五）正月の条では、藤原実資は「今年より永く卵子を食ふを止め、勝祚を以て本尊に申さしめ」ている。これらに鶏のみならず鶏卵まで殺生罪にかぞえた仏教思想の影響がうかがわれる。魚鳥を供しないとさだめた二荒山神社などは鶏卵もふくまれているのであろう。天元二年（九七九）二月十四日付の大宰府に下せる官符では、藤原純友の乱が平定した後、宗像神の託宣によつて、菩薩の位をさづけ、「長く狐山漁海の祠祀を停め」ることとしたとのべている。仏教による修善の勤行がとつてかわつたのである。

祭礼の供物の贅を問題とする思想は、すすんではかかる供物をおこなわない神社を出現させた。鳩嶺雜日記の「石清水八幡宮不入式神名式事」の条に「魚味を供せざる社、官帳に附せざるは、例なり、所謂当宮・祇園・北野等これなり」と石清水八幡宮・祇園社・北野天満宮が神前に魚味をそなえなかったことを特筆し、殿暦の永久五年（一一一七）三月の条に、石清水臨時祭について「今日臨時祭なり、例の如く魚味を供すべからず」としている。三社はいずれも僧侶によつて創祀された神社である。石清水八幡宮は大安寺僧行教によつて、祇園社は伊呂波字類抄に常住寺十禅師円如、日本紀略に修行僧によつて、北野天満宮は朝日寺僧最珍によつて、勧請されたと記録されている。三社の行事に仏教思想がつよく入りこんだのは当然であり、精進神とよばれたほどである。

小右記の万寿五年（一一二八）八月の条には、北野祭に關して「内蔵寮の使を立てらるる祭日には、重軽服人并びに僧等は内裏に候せず、遠祭日も亦た使者を差遣せらるる日は、服者・僧等参らざるの例なり」といっている。しかし台記の久安三年（一一四七）八月の条では、北野奉幣にちなんで「年末、八幡・祇園・北野等の斎には仏事を忌むと雖も、御堂の御記を勧ふるに、長和二年八月十五日朝、法性寺より出でて石清水の神馬を立て、晩には法性寺に入る、是を以て知る、此の如きの神^{精進神}の斎には

仏事を忌まざるなり」と御堂関白記によって石清水・祇園・北野等の精進神の斎には仏事を忌まないと主張する。水左記の治暦二年（一〇六六）八月廿三日の条には「右府来る廿五日八幡宮に参詣せんが為に、今日より精進を始むべし」と石清水精進のことがみえるけれど、この精進はもちろん服魚しないものであったろう。祇園会については、殿暦の康和五年（一一〇三）六月の条に「祇園の御輿渡り給ふの間、精進なり」、長治元年（一一〇四）十二月の条に「今日御輿向なり、仍て御輿渡り給ふ程、其の以前、精進す、事了りて後服魚す、故殿の御時此の如し」とあり、その精進には服魚しなかったことが知られる。北野精進については、殿暦の永久元年（一一一三）八月の条に、後三条院の宸記を閲したところ、「平野・北野行幸同日に有り、主上服魚し給ひて北野に於て御精進の由、御記に見ゆ」と平野・北野同日の行幸なるが故に服魚の精進だったことのべている。だが今度は北野だけであるから、精進すべきだという。

殿暦の天永三年（一一一二）八月の条に、平野精進について「今日沐浴す、淨に依る、前三日の精進なり、但し服魚す、忌まざるに依る、」とされるが、服魚を忌む必要がなかったことがわかる。これと同日だったために北野精進は軽くかんがえられたのである。後三条院の場合はそう解釈される。台記の久安三年（一一四七）八月の条には「北野祭日には奉幣以後、魚を食ふ、故実なり、他の精進神は然らず」と精進神のうち北野天神だけは奉幣以後の服魚を忌避しないとしている。「仍て魚を食ふ、女を犯さず」と女犯をつしみなから服魚したことをかくしていない。八幡・祇園に比して北野は服魚を忌むをあまり強いなかったらしい。平戸記の仁治三年（一二四二）四月の条には「今日は加賀国白山社の御祭なり、仍て予○平并びに国司、今朝早く行水し、解除を修し、神事を為す、月の者は之を出す、重軽服の輩は門内に入らず、魚食に於ては憚らず、去年十一月の如し、但し鳥兎の類に至りては、深く以て禁断の社例なりと云々」と白山社において魚服を忌まないかわりに鳥兎の類を禁断することとわっている。このような例も存するのである。鳥兎の類を禁断する理由は、現地をさぐれば特別の歴史がみつかるかも知れない。

讃陽綱目には、金毘羅権現の十月十日の祭祀で頭人をつとめる者の精進

生活がくわしい。「神代ヨリノ掟ニヤ、毎歳頭人ト云フ者ヲ二人宛立ツ、尤モ其ノ家筋ノ者有リテ之ヲ立ツ、上頭・下頭ト唱フ、毎年十月二日ヨリ火ヲ改メ穢ヲ忌ム、他ノ疾ヲ問ハズ、四足・二足并ビニ川魚・海魚ニテハ海糖魚、是等ヲ食ハズ、勿論房事ヲ禁ズ、此ノ如クスル事連年也、畢竟神事大祭ノ故成ル可シ、日本国中ニテ出雲大社同前ニ、神火不絶之儀也ト云々」、十月十日の祭祀がすむと、精進おとしがおこなわれる。十一日の条に「右神事済ミ、精進屋ニテ魚ヲ焼キ、代僧箸ニテムシリ挟ミテ頭人ニ与へ、精進ヲ落ス、又早速火ヲ改メ、三日参之神斎ニ入ル」とさだめられている。神宮寺別当の支配がつよいことは、随所にうかがわれる。金毘羅神は仏典に出所をもち、仏教者によってなづけられた神名なるは、うたがう余地がない。神宮寺は金光院と称した。頭人の精進の起原はあきらかでないが、平安時代にさかのぼり得ないとは云えない。

このように見てくると、神祇祭祀に肉食禁断の思想が不殺生戒の延長として入りこんだ例はすくなくない。しかし全国の数多い神社からすればその比率は極めて小さかったこととおもわれる。吾妻鏡の建暦二年（一二二二）八月の条に「鷹狩を禁断すべき事、守護・地頭等に仰せらる、但し信濃国諏訪大明神の御贄鷹に於ては之を免ぜらるる由と云云」と鎌倉幕府の鷹狩禁断に諏訪の贄鷹狩を除外したことがみえる。神社の伝統をあらためることは容易でなかったのである。宇都宮奇瑞記には「文治五年、征夷將軍家頼朝、藤原泰衡誅罰の為、又当社に於て祈請あり、仍て感応繁多なり、三箇日中に凶徒誅戮し畢んぬ、報賽の為に……那須庄内五箇郷、肥前前司知行、生贄狩料所に充て置かる」と生贄狩料所に頼朝から寄進されたとしている。それは吾妻鏡の文治五年（一一八九）十月の条に「一庄園を寄せ奉る」とみえるものにあたる。鴨長明の発心集には「或上人放生神供鯉夢中被怨事」の説話をのせている。琵琶湖からとれる鯉を買いとって放てるに、その夜の夢に「たまたま賀茂の供祭になりて、それを縁として苦患をまぬかれなん」とねがえるをはばんだとてうらまれたという。賀茂神社では神供の魚肉をつづけたのである。岐阜神社も海魚を供したこと、沙石集につたえたたとおりである。全国的に多い贄の供進は仏教信仰の神事奉仕者を苦悶させた。その実例も文献にとどめられている。

今昔物語集の「筑前国人仕観音生浄土語」には、筑前国香椎明神に年ごとの祭があり、一人の男がその祭の年預にあつたが、その男はつねに観音につかえ観音品をよんでいた。「殺生ヲ不_レ好ト云ヘドモ、神事限り有リテ、魚鳥ヲ儲ケムガ為ニ、野山ニ出デテ鳥ヲ伺ヒ、江海ニ臨ンデ魚ヲ捕ヘムト為ルニ」、「一ノ大ナル池有リ、水鳥其ノ員居タ」ので、弓でその水鳥を射、池に下つてそれをとらえようとし、たちまち池にしづんでみえなくなつた。その夜、父母の夢にあらわれ、「我レ年来道心有リテ悪業ヲ不_レ好ズト云ヘドモ、神事ヲ勤メムガ為ニ適マ殺生ヲセムト為ルニ、三宝助ケ給フガ故ニ、悪業ヲ不_レ令_レ造ズシテ、既ニ他界ニ移リテ善キ身ニ生レタリ、父母更ニ歎キ給フ事无カレ」と「浄土ニ生ル事ヲ得タ」るを知らせたという。殺生を悪業とし殺生をしない前に死し、罪をまぬがれて浄土往生したとするのである。神事に必要な魚鳥の供物をととのえるための殺生をも悪業とするところに、仏教思想の浸透の深さがうかがわれる。「依地藏助活人造六地藏語」では、周防国一宮の玉祖大明神の社司玉祖惟高が地藏につかえ日夜に念じ、「実ニ社司ノ身トシテ神物ニ犯ス所多シト云ヘドモ、地藏ノ悲願ニ依テ終ニ往生ヲ遂グル也ケリ」と社司として神物をととのえるために多くの罪を犯しながら、地藏にたすけられて往生したとしている。拾遺往生伝では、藤井久任が吉備津宮の神人であり、「一生の中、神齋を役と為し、多年の間、漁釣を業と為し」たが、寛治四年（一〇九〇）二月頃、彼岸中に急に俗網をなげうって出家し、寂戒の法名を得たとある。これらは費をととのえるために殺生罪をおかしながら、地藏信仰によつてたすけられ、またはこれをまぬがれるために出家したとする例である。いずれも社司または神人が仏教思想をとつて神事奉仕の業を罪と断じたのであり、そこに平安末期における仏教思想の優位がみとめられる。

仏教の殺生禁断は神宮寺をととして神社に入り、神事に種々の影響をあたえた。それは奉仕者・参拝者に対しても精進の名において規制をつくらせた。一応、顕著な事例をあげて瞥見したわけである。

三 石清水八幡宮の応神天皇忌と贖罪の思想

寛元二年（一二四四）十一月日の別当耀清注進によれば、石清水八幡宮

の神事は勅節十箇度・国忌四箇度・余節十箇度であり、国忌四箇度は正月廿三日の比咩大神、二月六日の仲哀天皇、同十五日の応神天皇、四月十七日の神功皇后の忌となつている。普通の国忌は諸大寺で修せられるのに、この四国忌だけは神社でいとなまれた。⁽¹³⁾四国忌の中心は応神天皇忌であつた。これは八幡神を応神天皇とする説が平安初期にはやくも定着したからである。歴史的人物を神社の祭神とする思想の発生ならびにその忌辰行事を神社のもつとも本質的な神事とする先例の形成に注意を要する。それが仏教思想を媒介として仏教者によつて創始されたのである。

宮地直一博士は、東大寺要録にひく弘仁六年（八一五）の宇佐神主清麻呂の解に「件の大菩薩はこれ亦た太上天皇の御霊なり」といい、承和十一年（八四四）の文書にこの解をひいて「右、大菩薩はこれ品太天皇の御霊なり」と釈するを証とし、宇佐八幡宮における応神天皇祭神説の起原をそこにおいた。⁽¹⁴⁾これは弘仁十四年（八二三）の大帯姫廟神社創建をつたえるのと時期的に契合してくる。平安初期に八幡神を応神天皇とする解釈が成立し定着した。仁和三年（八八七）七月十一日付の安宗の置文に、石清水八幡宮宿院極楽寺について「件の寺は石清水八幡大菩薩三所の君達の奉為に、……」とのべていて、「石清水八幡大菩薩三所の君達」の表現は歴史的人物なるを示唆すると云えよう。石清水八幡宮は最初から応神天皇を中心とする「三所の君達」を八幡宮の祭神とする認識のもとに勧請創祀されたのである。応神天皇忌は歴史的人物としての応神天皇が死して神となつたとする理解に対する行事でなければならない。かかる行事が神社の中心的行事となつた過程を歴史的に究明する必要がある。

古事記・日本書紀のつたえる黄泉国には、多くの他民族の冥府観のごとき裁きの觀念がみとめられない。⁽¹⁵⁾現世でおかした罪は、すべて現世でさばかれるものとなつてゐる。魏倭人伝には「其の法を犯すや、軽き者は其の妻子を没し、重き者は其の門戸および宗族を滅す」と法の存在ならびに贖罪の規制がつかえられる。法はもちろん成文法ではなく慣習法であつた。罪の宣告者は同書に諸国の王または大官としてあがれる者であつたらう。法はノリであり、彼等の宣告がミコトノリにあたる。神代紀一書に、高天原から追放を宣告されたスサノヲの命が、霖雨のために青草をゆいつかねて

笠蓑とし、宿を衆神に乞うたけれど、いずれも拒否され、そのまま苦しみながら天降ったという。そこに「それ以来、世に笠蓑を著、以て他人の屋の内に入ることを諱む、又束草を負ひて以て他人の家の内に入ることを諱む、此を犯すことある者をば、かならず解除を償す、これ太古の遺れる法なり」と注している。ここに諱む事と祓の關係が見出される。諱む事は集團社会において共通に排除する事象であり、違犯者は祓をおわされる。諱む事は慣習的に成立してくる。罪は集團生活の安寧と秩序を害することであり、祓は罪をあがなう法であつた。法は諱む事を犯す者に対する慣習的な制裁として成立した。

慣習法の成立は先例の尊重と表裏している。先例の尊重は氏姓時代の思惟の基本形式であり、先例の始点を神におくを常とした。スサノヲの命が高天原でおかした罪は、畔放ち・溝埋め・樋放ち・類蒔き・串刺し・生剥ぎ・逆剥ぎ・尿戸であり、大祓の祝詞ではあわせて天つ罪と称している。天つ罪のうち畔放ちから串刺しまでは農地荒しであり、これらの農地荒しを罪とするは、農民の集團社会において共通して排斥する諱む事だったからでなければならない。生剥ぎ・逆剥ぎ・尿戸は神事妨害の罪とみられている。古事記には、神功皇后が「国の大幣を取りて、生剥・逆剥・阿離・溝埋・尿戸・上通下通婚・馬婚・牛婚・鶏婚・犬婚の罪の類を種種求ぎて、国の大祓して」と大祓によつて種々の罪穢をのぞき、もとの清浄に復せしめたとある。この際の皇后は実は神巫としてのオキナガタラシヒメの命であり、祓をするは、同時に罪のさばきをしてあがないさせることを意味する。魏志倭人伝の卑弥呼も同類の神主であつた。かかる祓する女性をヒルメとよび、男性の場合にはヒルコといったのだとおもわれる。オホヒルメの命は祓の神であらう。君主は祓する者であつた。

隋書倭国伝に「盗む者は藏を計りて物を酬ひしめ、財無き者は身を没して奴と為す」とみえる。これは魏志倭人伝につたえる贖罪の法と原理を一にする。神代紀一書には「かれ諸の神大いに喜びたまひて、即ち素戔鳴尊に千座置戸の解除を科せて、手の爪を以ては吉薬物となし、足の爪を以ては凶薬物となす、乃ち天兒屋命をして其の解除の太諱辭を掌りて宣らしむ」、履中紀には「天皇則ち車持君を喚し、以て推問ひたまふ、事既に実

なり、因りて数めて曰く、爾、車持君と雖も、縦に天子の百姓を檢校れり、罪一なり、既に神祇に分寄てたる車持部を兼ねて奪取れり、罪二なり、則ち悪解除・善解除を負せて、長渚崎に出でて祓禊がしむ」と罪の裁きの際にのりとがのられ、祓禊の儀礼をおこない、それからあがないを実行させたことがみとめられる。犯した罪をのぞきさる儀礼を「はらへ」とよぶとともに、正依の物によつて罪をあがなう贖罪の法をも「はらへ」といった。君主は神主となつて「はらへ」を宣告する者であつた。神代紀に、イザナギ・イザナミの二神がはかつて「天下の主たる者」を得んとし、オホヒルメの貴・月神・ヒルコ・スサノヲの命をつぎつぎに生んだとしている。このとおりに解すると「天下の主たる者」は四神となる。しかし原型ではオホヒルメの貴とヒルコ、またはオホヒルメの貴とスサノヲの命であつたろう。姉なる神巫と弟なる王の協力が法を執行して集團社会の安寧と秩序をたもつたのである。神は個人の魂の救済のためではなく、集團社会の安寧と秩序のために存在した。

法の内容は諱む事であつた。法を犯すのはわるいことであり、法にしたがうのはよいこととかがえられた。「よし」「あし」の別は法に即してあらわれたのであらう。祓は「よし」「あし」の別を明確にして「よし」をとどめ「あし」をすてる。吉薬物・凶薬物または善解除・悪解除とならぶのは、その奥にかかる原義をひそめている。祓は善惡の別を適正にせねばならない。善惡の正統な判断には光の明が基盤として要請されてくる。

日神なるアマテラス大神と祓の神なるオホヒルメの貴の一体化は、この段階への到達を意味する。六世紀に仏教が伝来し、仏教は神道に存在しない教説をつたえた。それははじめに仏法としてうけとられ、仏法は戒律の意義をおしえた。僧侶は戒律を持して集團社会の師表となるところに高い価値がみとめられた。崇峻紀元年（五八八）の条に「蘇我馬子宿禰、百濟の僧等を請せて、戒を受くる法を問ふ、善信尼等を以て、百濟国使恩率首信等にさづけて、学問に発遣たしむ」、推古紀三十二年（六二四）の条に「一僧あり、斧をとりて祖父をうつ、時に天皇聞しめして、大臣を召して詔して曰く、それ出家せる者、ひたふるに三宝に歸りて、具に戒法をたもつ、何ぞ悔ひ忌むこと無くて、すなはち惡逆を犯すべき、……是に百濟の

觀勒僧、表上りて言さく、夫れ仏法は……仏像及び内典を貢上りしより、未だ百歳にだも満たず、かれ今の時に當りて、僧尼未だ法律に習はざるを以て、すなはち惡逆を犯せり、是を以て諸僧尼惶れ懼ちて所如を知らず、仰ぎ願はくは其の惡逆の者を除きて、以外の僧尼をば悉に赦して、勿罪したまひそ、これ大なる功德ならむ、天皇乃ちゆるしたまふ、……詔して曰く、それ道人もなほ法を犯す、何を以てか俗人を誨へむ、かれ今より已後、僧正・僧都を任し、仍りてまさに僧尼を檢校為べし、……觀勒僧を以て僧正となし鞍部德積を以て僧都となす」と飛鳥時代に僧尼に戒法を要求したことをつたえている。古来の諱む事は仏法によって内容を新しくし、人間行為の善惡による価値づけを知り、僧侶は道人として価値ある存在なることがみとめられた。

崇峻紀卷首には、善信尼らが蘇我馬子に「出家の途は戒を以て本と為す、願はくは百済にまかりて戒律を学び受けむ」とのぞんだといひ、戒を「いむこと」と訓んでゐる。それは源氏物語夕顔の卷に「めのとにて侍るもの、この五月のころほひより、おもくわづらひ侍りしが、かしらそりいむことうけなどして、そのしるしにやよみがへりたりしを」と受戒を「いむことうけ」と表現するのにつらなるとともに、神代紀一書に「諱む」とときめつけた社会的制裁を想起させるであらう。舒明紀には聖德太子の遺訓として「諸の惡をばなせそ、諸の善を奉行へ」としめしているが、その遺訓は景戒の日本靈異記序に「祈はくは奇記を覽る者、邪を却ぞけて正に入り、諸の惡をば作すことなく、諸の善を奉行はむことを」とむすべるによみがえっている。延暦二十五年（八〇六）正月の詔にも「災を攘ひ福を植うるは、仏教もつとも勝れ、善に誘ひ生を利するは、斯道に如くはなし」とおなじ思想がうかがわれる。⁽¹⁶⁾ あきらかに仏教は国家社会の要請する規範を提供し、僧侶はその体现者としてたつとばれたのである。天平勝宝八年（七五六）五月の詔に、鑑真・良弁・慈訓らをたたえて「或は学業優富、或は戒律清浄にして、歴代の鎮護に堪へ、玄徒の領袖たり」と説けるは、その趣旨をもつともよくあらわしている。奈良時代に得度受戒の制をととのえたのは、律令国家の基本的立場にもとづくことであつた。

仏教は法による国家統治の精神に適合する宗教として朝廷に受容され

た。欽明紀の十三年（五五二）の条に、百済の使者は仏教について「是の法は諸法の中に於て最も殊勝れています、解り難く入り難し、周公・孔子も尚ほ知ること能はず、是の法は能く量り無く辺り無く福德果報を生じて、乃至、無上菩提を成し辨ふ」と奏し、天平十九年（七四七）上進の元興寺資財帳にひく元興寺露盤銘には「百済の国の聖明王上啓して云はく、万法の中には仏法最上なりと、是を以て天皇並びに大臣聞食し、善き哉、と宣る、則ち仏法を受け、倭國に造立す」とつたえ、ともに仏教を法として受容したことを強調している。いづれも欽明朝の記録ではないけれど、これによって仏教を仏法としてとらえ來つた為政者の理解を想察することができる。用明紀には「天皇仏法を信け、神道を尊びたまふ」、孝徳紀には「（天皇）仏法を尊び、神道を輕づりたまふ」と神道に対する語として仏法の語があらわれる。しかし宗教の中核に法をおく思想は、神道から仏教にわたつてかわらない。聖德太子の勝鬘經義疏には「聖人の教は……物の軌則と為るが故に法と称す」と聖人の教を法と解している。この理解が律令国家の為政者に僧尼の持戒を第一とさせ、僧尼を社会的規範の先導者たらしめたのである。

物の軌則のうちもつとも重いのは、因果応報の理とかがえられた。善惡の行為はかならずその報いをうけるとする教説である。仏教によつてはじめて来世における現世の罪の裁きの思想がうえつけられた。これによつて贖罪の法も二世にわたるようになった。

奈良時代に民衆教化につくせる行基は、罪福を説くを主眼とした。続日本紀の養老元年（七一七）四月の条に「方今、小僧行基、并びに弟子等、街衢に零疊して妄りに罪福を説く」とみえ、それは同六年（七二二）七月の条に「近ごろ在京の僧尼、淺識輕智を以て罪福の因果を巧説し」としるせる中の「罪福の因果を巧説し」にあたる。日本靈異記上巻の序にも「愚癡の類は迷執を懷き罪福を信ぜず、深智のともがらは内外をみて因果を信け恐る」といっている。行基の説法の例は具体的に本書にうかがわれる。「行基大徳、天眼を放ちて女人の頭に猪の油を塗れるを視て呵嘖むる縁」では、元興寺の村の法会に請ぜられた行基が、七日七夜説法し、あつまつた道俗の聴衆の中に一女人あり、行基は髪に猪の油をぬっているのをみと

め、「我、いと臭きかな、かの頭に血を蒙る女を遠く引き棄てよ」と命じて去らせ、景戒をして聖人の眼には現実には実の血をみたと感歎の筆をはしらせ、「行基大徳、子を携ふる女人に、過去の怨を視して淵に投げしめ、異表を示す縁」では、行基が女人に泣く子を深淵にすてさせ、「汝、昔先の世、かれが物を負ひて償ひ納めず、故に今、子の形になりて償をはたして食ふなり、これ昔の物主なり」とさとしたとのべ、景戒は「ああ恥しきかな、他の債を償はずして、いづくにぞ死ぬべしや、後世かならずその報あらむのみ」と論評している。「罪福の因果」を説くとは、大方この類であった。

行基が猪の油を髪にぬれるを頭に血をこうむると表現したのは、法会の齋場には殺生の戒をおかした罪業の存在をゆるさなかつたからである。天罪における生剥ぎ・逆剥ぎと同種の仏事妨害を頭に血をこうむることにみとめたと解せられないことはない。また女人に泣く子を深淵にすてさせたのは、三年たつて足のたないヒルコを葦舟にながしたのとおなじ捨子の慣習にもとづいている。ただ行基はこれらのことを仏教的な「罪福の因果」によって説明して人々を納得させたのである。日本靈異記の「蟹蝦の命を贖ひて放生し現報を得る縁」では、置染臣綱女が蛇難をのがれる法を行基にもとめ、行基が「ただ堅く戒を受けよ」とおしえて三帰五戒をさづけ、「戒を受けたる力」によってたすかつたことを物語っている。戒律が仏の法であり、戒律の受持によって仏の威神力をこうむったとする思想である。罪福の因果を説くことは、神のノリを仏のノリにかえる結果ともなった。神道における諱むことは集団社会の慣習であったが、仏教における戒律は經典を背景とし、教説をともなった。行基は集団社会の慣習の中へたくみに仏教の戒律思想をうえつけた。それが彼の布教法であった。続日本紀の天平二十一年（七四九）二月の条に、彼の布教について「都鄙に周遊して衆生を教化す、道俗化を慕ひて追従する者、動もすれば手を以て数ふ、……器に随ひて誘導し、威善に趣かしむ」といい、彼の布教が善におもむかせるを目的としたことを説いている。彼は多くの人を得度して沙弥とした。沙弥は十戒をたもつ小僧である。続日本紀の養老元年（七一七）四月の条における「小僧行基」は大僧に対する彼の小僧としての地位

をしめたものとおもわれる。

行基自身、布教時代は大僧ではなく沙弥であつたろう。日本靈異記では学僧の智光と沙弥の行基を対比している。智光に対しては「天然聰明にして智慧第一なり、孟蘭梵・大般若・心般若等の經の疏をつくり、諸の学生の為に仏教を読み伝ふ」と学僧たる面をあきらかにし、行基に対しては「俗を捨て欲を離れ、法を弘め迷を化す、器宇聡敏にして自然生知なり、内に菩薩の儀を密め、外に声聞の形を現はす、……時の人欽しみ貴び、菩薩と美称ふ」と布教の面をしめた。行基の事蹟の現報は大僧正、当益は浄土往生であつた。智光は行基の大僧正拜任をねたんで「吾はこれ智人、行基はこれ沙弥、何の故に天皇、吾が為に齒せずして、ただ沙弥を誉めて用ゐる」とそしつた。しかるにこの口業の罪はたちまち「現に閻羅の闕に至りて地獄の苦を受くる」原因となり、同時に金宮の門で「かの菩薩・行基は葦原の国を化し已りて、この宮に生れむとす」と知らされた。ここに現世の罪に対する死後の閻羅王の裁きがあらわれている。日本靈異記は正しくは日本国現報善惡靈異記といい、因果応報も善惡の現報におもさがおかれていることはうたがないが、時には死後の世界にもちこされている例もみうけられる。これもその一例である。道昭の「遍く諸方に遊び法を弘め物を化す」事蹟をあげ、臨終に光明室にあまねかつたことをのべ、「定んで知る、かならず極楽浄土に生れたることを」と断じているのも、それにおなじい。現世における善惡の行為は来世における地獄と極楽のわかれ目である。

本書の「心経を憶持する女、現に閻羅王の闕に至り、奇表を示す縁」では、利苅の優婆夷がつねに般若心経を憶持していたが、にわかにならずして死し、閻羅王のもとにいたつてこの經典を説誦し、閻羅王を随喜させてよみがえつたことをかたり、「涅槃經に説くが如し、もし見に人ありて善を修行せむには、名、天人に見はれ、惡を修行せむには、名、地獄に見はれむ、といふは、それこれを謂ふなり」と評し、「塔の階を滅し寺の幢を仆して惡報を得る縁」では、藤原永手が法華寺の幢をたおし、西大寺の八角の塔を四角にし、七層を五層にへらしたので、死んで閻羅王の闕にいたり、火の柱をいだき挫釘を手の上にうちたてて、問いただされる苦痛の相

をえがいている。追福の仏事は極端な場合にはかかる地獄行きの罪人に対する贖いの行事と解された。「非理に他の物を奪ひ悪行をなし報を受けて奇表を示す縁」に、膳臣広国は死して「黄金の座」に坐せる「王」、すなわち閻羅王のもとにいたり、亡父から「我、妻子を養はむが為に、或は生物を殺し、或は八両の綿を貸して強ひて十兩に倍して徴り、或は小斤の稲を貸して強ひて大斤を取る、或は人の物を強ひて奪ひ取り、或は他の妻を奸み犯す、父母に孝養せず、師長を恭敬せず、奴婢ならざる者を罵り慢る、かくの如き罪の故に、我が身小さけれども、三十七の釘を立て、日毎に九百段鉄の鞭もちて打ち迫めらる」と罪のむくいによる地獄の苦しみをきき、よみがえってから「その父の奉為に仏を造り経を写し三寶を供養し、父の恩を報じ受くる所の罪を贖ひ、これより後、邪を廻らして正に趣き」つとめたとしている。贖いとしての追福の仏事観がうかがわれる。

「智者、変化の聖人を誹り妬みて、現に閻羅の闕に至りて地獄の苦を受ける縁」では、「黄竈火物をな食ひそ」と神代記にみえる黄泉戸喰のことがあらわれ、膳臣広国の黄泉行きの説話では、「黄泉のことをもちて妄に宣べ伝ふることなかれ」と閻羅王にとどめられ、「広国、黄泉に至りて善惡の報を見」たとある。黄泉は地獄となっている。仏教の他界観は古事記・日本書紀における黄泉をとおして入りこんだ。「閻羅王、奇表を示し人に勧めて善を修せしむる縁」では、「かの死せる妻の為に法華経を写し、講説供養し、福聚を追贈し、かの苦を贖ひ赦へき、これ奇異の事なり」と追福の仏事によって死せる妻の地獄の苦をつぐないはらったことをたたえている。これをさらに積極化すれば、追福の仏事によって過往の者を浄土に往生させることができるようになる。

このようにみえてくると、飛鳥時代から追福のための造像があらわれているのも、古来の贖い祓いの思想を基盤として容易に大陸からそれを受容し得たものであることが想察される。過往の者を浄土に往生させる方法は、子孫が修善の仏事によって往生の条件を充足することであって、充足はあがないはらう意味を内包している。忌辰仏事は父祖に浄土往生を得させる孝養の行事としてここから生れた。

法隆寺金堂本尊釈迦三尊像銘に「此の願力を蒙つて病を転じ寿を延べ世

間に安住したまはむ、もしこれ定業のゆゑに世に背きたまはば、往いて浄土に登り早やかに妙果に昇りたまはむ」と延寿・追福が造像の善根によってねがわれている。同寺戊子年銘釈迦三尊像銘には「嗽加大臣の為に誓願して釈迦仏像を敬造し、」その願力をもって俱に正覚を成就せんことをのぞみ、御物甲寅年銘釈迦仏像銘には「現在の父祖の為に」釈迦仏像を敬造し、その功德によって現身安穩、死して三途をへず、速かに浄土に生れんことをねがい、河内国観心寺戊午年銘阿弥陀仏像銘には阿弥陀仏造像の功德によって過往の者の浄土往生を期している。奈良時代には造像とともに写経が多くなった。写経の際に新しく出てくるのは、神霊・尊霊・神識などの語である。神亀五年（七二八）の長屋王発願大般若経の跋に「此の善業を以て登仙二尊の神霊に資し奉り、」天平十五年（七四三）の光明皇后発願一切経題跋に「願はくは茲の写経の功德を以て仰いで二親の尊霊に資し、」同十六年（七四四）の春日戸比良発願大般若経の跋に「存亡父母六親の神識等、安樂国土に生れ」、宝龜十年（七七九）の紀多羅發願大般若経の跋に「先考の神路に資し奉り」とみえ、いずれも阿弥陀仏の極楽浄土往生をもとめている。浄土に往生するのは、神霊・尊霊・神識、すなわち靈魂である。正倉院御物中のいわゆる聖武天皇詔書銅板銘にも「藤原氏の先後太政大臣及び皇后先妣從一位橘氏太夫人の靈識は、恒に先帝を奉じて浄土に陪遊し」と靈識なる語がもちいられている。日本靈異記の「知識を引き四恩の為に絵像を作り、驗ありて奇表を示す縁」に、河内国の沙弥尼が平群山寺にすみ、知識をひきいて仏像をえがき、その中に六道を図したといい、他のところに「それ神識は業の因縁に従ひて、或るは蛇馬犬鳥等に生まれ、……」と説かれているが、六道に輪廻するのも靈魂である。靈魂を安住させる最良の場所が浄土であった。

わが上代人は魂の存在、ならびにその不滅を信じた。古典では神霊・聖霊・靈をミタマまたはミタマシヒと訓み、神または英雄にかかわらせている。祖神の定立、祖廟の創祀は魂の信仰をわすれてはとらえられない。仲哀紀には、天皇は「朕未だ若冠に逮らずして父王既に崩りたまふ、乃ち神霊白鳥に化して天に上りたまふ」といい、父ヤマトタケルの命の魂を神霊とよんで死後に存在させ、敏達紀には、「天地の諸神および天皇の靈」

と天皇の霊を天地の諸神にならべつらねている。六道輪廻・浄土往生の主体はこの魂であった。中右記の寛治三年（一〇八九）十二月の条には、御堂八講の結願に参加して、「公卿の不足に依り、行香に立つ、抑も心中の立願は、毎年今日念誦すべし、これ本願の幽霊成道の為なり」と法成寺の本願藤原道長の幽霊の成道をこの忌辰仏事の際にねがい、嘉承二年（一一〇七）九月の条には、「慈尊出世の時、法華演説の庭に、先帝の聖霊と共に必らず値遇し奉り」と崩せる先帝の聖霊との会合をおもい、大治五年（一一一三）六月の条には、「悲母幽霊の往生極楽の為」を強調している。聖徳太子の聖霊院、藤原鎌足の聖霊院があらわれたのも、霊魂不滅の信仰にもとづく現象であった。かかる時代に大帯姫廟神社が宇佐八幡宮に出で来り、八幡大菩薩を応神天皇の御霊とする理解が生れた。石清水八幡宮が応神天皇を主神としてまつり、応神天皇の御霊のために忌辰の神事を国忌としていとなむようになったのは、神社としては画期的な事であった。忌辰の神事と称するけれど、内実は仏事だったことは、いうまでもない。

寛元二年（一二四四）十一月日の石清水八幡宮護国寺別当耀清注進によれば、応神天皇忌の行事はつぎのごとくである。

社務惣官を待ちて着座し、甘講の結座を修す、導師高座に登る、次に唄次、に散花、惣官の花宮は五位の俗官之を進め、祠大行道して散花す、頭は惣官の前に立つ、御殿の内廊を遶りて一匝す、次に講経結願の時、最勝王經一部書写して之を供養す、社務惣官之を勤む、涅槃經并びに自在王經副講す、次に行香、次に高座・幡等を取り却く、次に御供備へ奉り、次に幡を懸け、礼盤・磬台を立て、懺法・阿弥陀經を読む、次に供食、次に退出、

当日辰の一点、北廊に於て一昼夜念仏を始め、堂僧之を勤む、甘講は二月六日の仲哀天皇忌の条に「今日より始めて十五日に至るまで法花・最勝の甘講を修す」としるされていて、法華・最勝王二經の甘講なることが知られる。国分二寺のとする經典である。応神天皇忌に最勝王經一部を書写して供養するをみれば、最勝王經の方が本来のものであったであろう。他の三国忌は非常に簡単である。

神宮寺の出現は仏式で神をまつらせる基をひらいた。熊野神社のごときは年に十五度の仏式行事をかぞえた。⁽¹⁷⁾石清水八幡宮では応神天皇忌と放生会にその特色を発揮した。応神天皇忌の行事は八幡大菩薩を因位の菩薩としてはじめたのであろう。成仏を目的とする行事である。

四 潔斎と精進

禊祓の慣習は古事記・日本書紀はもとより魏志倭人伝にも見出される。魏志倭人伝には「始めて死する時、喪を停むること十余日、時に当りて肉を食はず、喪主哭泣し、他人就いて歌舞飲酒す、已に葬れば、家を挙げて水中に詣りて澡浴し、以て練沐の如くす」と死者をほうむった後に禊祓いすることをつたえ、持喪に際しては「肉を食はず婦人を近づけず喪人の如くす」という。神道の潔斎、仏教の精進は古来のわが民族の宗教的行為のうちに由縁をみとめることができる。

貞信公記・九曆をはじめとする平安貴族の日記には、物忌のために出仕しないで家に籠居した例が数多くかがわれる。物忌は本来、神事の前におこなわれるものである。その目的は潔斎の完全を期するにあった。神功紀に「群臣及び百寮におはせて以て罪を解へ過を改め、また斎宮を小山田邑に造らしめたまふ、三月壬申朔、皇后吉日を選びて斎宮に入り、親ら神主と為りたまふ、……請ぎまうして曰く、先の日に天皇に教へたまひしは誰れの神ぞ、願はくは其の名を知りたてまつらむと欲ふ、七日七夜にいたりて乃ち答へて曰く、……」とみえる中の七日七夜は、忌籠りの期間をしめしている。鹿島神宮の年頭の御戸開神事では、大宮司は旧臘除夜から正月七日夜まで御供所に参籠し、神領は七日夜祭事がおわるまで一統鳴物を禁止し、宮中は神楽の鼓もとどめた。俗にこれを大神の御日覚めといい、八日未明の丑の刻に正殿の御戸をひらく。これを大神の御日覚めといい、神馬七頭をひきまわし、号鼓をうち、板をたたいて一時にさわいだ。⁽¹⁸⁾忌籠りの古儀はここによくあらわれている。沐浴・解除は潔斎のために必要であった。潔斎は清浄を先とした。律令仏教も清浄を先とする点では神祇祭祀と協調した。続日本紀の神龜二年（七二五）七月の条に「七道の諸国に詔すらく、寃を除き祥を祈ることは、必らず幽冥に憑り、神を敬ひ仏を尊

ぶことは、清浄を先と為す、今聞く、諸国神祇の社内に、多く穢臭あり、及び雑畜を放てりと、敬神の礼、豈に是の如くならんや、宜しく国司長官自ら幣帛を執り、慎みて清浄を致して、常に歳事と為すべし、又諸の寺院の限は勤めて清浄を加へよ、仍て僧尼をして金光明経を誦ましむ、もしこの經典なくんば、便ち最勝王経を転じて、国家をして平安ならしめよ」と神仏ともに清浄を先となすことを明示している。清浄をたつとぶは、不浄を拒否する思想となり、物忌はそのためにおこなわれたのである。

令義解には、僧尼の精進について「精進と謂ふは慇懃なり、精銳道を求め、進みて退かざるを言ふ」と釈している。これが仏教における精進の原義であった。最澄の顕戒論縁起には、延暦十六年（七九七）最澄が「平安の東嶽比叡の峯に住して、精進練行すること十有五年、念誦の秘法をさぐりて、天台の高跡を慕ふ」をみとめられたことが出ている。この精進がやがて潔斎なる語とむすびついた。日本紀略の寛平十年（八九八）三月の条に「疫癘を消さんが為に、十五大寺に於て三箇日を限り金剛般若経一卷を転読し、天下潔斎す」と潔斎を仏典読誦による攘災のためにおこなわせているが、扶桑略記では「天下の疫に依り十五大寺に於て金剛般若一万巻を行はしむ、事急なるに依り官符を給はず、宣旨を以てす、天下皆精進す」と日本紀略における「天下潔斎す」を「天下皆精進す」にあらためている。これだけ両語が接近した意味となったのである。小右記の寛弘八年（一〇一一）三月の条には、道長の御嶽精進について「此の間、相府精進潔斎す」といい、「今日相府初めて魚味を嘗むと云々」と精進潔斎が解けてはじめて肉食したことを特筆している。今昔物語集にも「此ノ男ニモ精進潔斎セサス」とおなじ用例がみとめられる。籠居して沐浴解除し仏教の制戒をまもつて女犯肉食をつつしむのが潔斎精進の徹底であった。殿暦の嘉承三年（一一〇八）三月の条には「今日、公家日吉社に奉幣す、……今日斎の為に余沐浴す、……院……仰せて云はく、行幸の時は御精進なり、奉幣の時は潔斎有りと雖も精進無しと、仍て余服魚す、主上に於ては御精進にて御すとも、一人多くは精進せず、只だ潔斎許りなり」となお沐浴の潔斎と魚食禁断の精進を区別している。だが精進に潔斎の沐浴が入りこんでいることに注意せねばならない。

精進の内容が肉食の禁制を重視したのは、もちろん殺生をもっともおもい罪とする仏教思想にもとづいた。ただそれを容易にする三世紀日本人の服喪・持衰における肉食禁断の制との関連があらためて想起されてくる。しかし殺生を罪とする思想にもとづく肉食禁断は、仏教がもたらしたものである。後拾遺往生伝の平明伝に「生年二十三より長く肉食を断つ、況んや殺生に於てをや」と説けるは、肉食禁断と殺生禁断との関連をよくしめしている。貞信公記抄には精進の語はみあたらない。しかし肉食を禁断した家饗の記事が延長四年（九二六）正月四日の条に出てくる。「家の大饗、魚鳥を用ひず。」それは九条殿記の承平六年（九三六）十二月十六日の条に、一条第の饗について「其の饗は精進なり」といい、その理由として一条第に物怪がしきりなるために不祥をはらんとして小善を修するをのべ、「之によりて魚鳥を用ひず」としるし、天慶六年（九四三）正月十日の忠平大饗につき、「魚鳥を止めて精進物を以て饗す、御斎会の間なるに依るなりと云々、去る承平七年（正月）十日御饗の事あり、その日は猶ほ魚類を用ふ、今、此の義あり、これ殺生を恐るる為に謀り定めらるる所なり、彼の三・四・五・六日は殊なる御物忌に非ず、御斎会の間精進を称せんが為に延引せるなり」とみえ、天徳四年（九六〇）十二月十二日の条に「去年正月の重病の時の立願に依り、今年より始めて家饗には魚類を用ひず」とあるのとつらなる。精進はここではまったく肉食しない意味にかわれている。

続日本後紀の承和七年（八四〇）六月の条に、勅ありて昨秋みのならず、諸国が飢を告げ、今、疫病さかんなるをのべ、「夫れ殃を銷し祐を受ける、必らず般若の力に資り、国を護り民を安んずる、修善の功に由る、宜しく五畿内に命じて、七箇日、昼には大般若経を転じ、夜には薬師懺過を修すべし、長官精進して必らず靈感を致し、修善の間、殺生を禁断すべし」と命ぜるは、精進の語がなお原義をたもっていることをしめす。ただここに殺生禁断を精進の内容のうちにふくめているのは、精進の内容が肉食禁断となる一歩手前のこととみるべきであろう。それが九条殿記では精進を肉食禁断のことと同義につかうにいたっているのである。

このようにして精進は特殊の仏教思想を内容にもつこととなった。だ

が平安時代には精進を肉食禁制のみに限定してつかっているわけではない。ひろく潔斎の内容となることを精進のうちにふくめている。潔斎は不淨汚穢を排する。物忌の生活は不淨汚穢を遠ざける消極的な潔斎の方法であった。しからば当時いかなる事を不淨汚穢としたのであろうか。

臨時祭式には「凡そ祈年・賀茂月次・神嘗・新嘗等の祭の前後散斎の日は、僧尼及び重服の情を奪ひて公に従ふの輩、内裏に参入するを得ざれ、輕服の人と雖も、致齋並びに散斎の日は参入するを得ざれ、自余の諸の祭の斎は、皆この例に同じ、」「凡そ官女懷妊せば、散斎日の前に退出よ、月の事あらば、祭日の前に宿慮に退下り、殿に上ることを得ざれ、それ三月・九月の潔斎には、預め前に宮外に退出よ」と散斎致齋における僧尼・服者の不参、妊者・月事者の進退をさだめている。これらは産・死・月事を穢として忌んだためにおこったのである。臨時祭式では、死穢の忌を三十日、改葬穢の忌を三十日、産穢の忌を七日、傷胎穢の忌を三十日としている。殿暦の康和二年(一一〇〇)二月十日の条には、春日祭前の物忌にちなんで「凡そ春日祭以前は服と雖も僧尼に相会はず、凡そ諸社の祭日は服と雖も潔斎例の如し、凡そ二月・四月・六月・十一月は神事の月なり、二月は春日祭、四月は賀茂祭、六月・十一月は神今食、此の日までは僧尼は対面せず、服者・任者(任)又同じ」と二月の春日祭、四月の賀茂祭、六月・十一月の神今食前の忌籠りに潔斎し僧尼にあわなかったことをのべ、服者・妊者にも同様という。おなじく天永二年(一一一一)九月一日の条には、「神事忌事」について「六月・九月・十一月・十二月、此の四ヶ月の忌は関白の時の如し、但し摂政の時は五日より潔斎し十二月八日に迄る、関白は三ヶ日の潔斎なり、(前・後・當日)許りなり、前七日潔斎す、これ先年の夢想に依る、二月春日祭以前の神事は、他の月の潔斎の如く祭日許りなり、四月之に同じ」とみえ、ここでは十一月が新嘗祭、十二月が神今食のための潔斎である。

殿暦の天永二年(一一一一)九月一日の条では、さらに「物忌は実は重き物忌なり、仍て河原に出でず、明日は出づべき由仰せ下し了んぬ、今日精進す、明日の由祓に依る、朔日河原に出づる時は、祓以前精進す、而るに明日出づべきに依り、今日精進なり」と重き物忌のために河原に出ない

で精進することを説き、翌二日の条では「御灯(由祓)に依り河原に出づ、其の儀常の如し、……早速沐浴し、昨今日精進す、而して祓以後に服魚す、これ先例此の如し」と沐浴・解除し、その後服魚したとしている。九日の条には「物忌に依り会はず、……今日、家の節供常の如し、物忌に依り雑役諸大夫・僧膳等物忌に籠る」と物忌の際には職事にも会わないで籠ったことを特筆している。仏教の制戒はかかる籠りの内容にくわったのである。服魚の禁制のごときにそれがみとめられる。

伊勢神宮参詣の勅使は以前の潔斎をことにきぎしくした。治承元年(一一七七)公卿勅使記はその模様をもっともくわしく報告している。これは三条内府実房の記である。八月十三日に伊勢公卿勅使の命をうけ、家門に「今日より来月十日に至るまで僧尼重輕服、并びに不淨の輩参入すべからず、治承元年八月十三日」と刻銘せる札を立て、十五日には先日(の)の仏経類につづいて仏像・仏画の類をとりさつた。廿二日は恒例の精進日なるにも拘らず、神宮の事によって精進しなかった。廿九日には川原祓所ならびに精進所から川原にむかう路次の掃除を検非違使に命じた。九月二日には内侍所に参拝し、退出して二条川原にむかい、ここで陰陽權助賀茂濟憲の奉仕によって祓を修し、了って神宮を遙拝し、斎所に入った。ここで沐浴して衣冠をつけ、庭中で解除して遙拝し、門に注連をたてひき、庭に札をたてた。三日から九日までは沐浴・解除・遙拝をくりかへし、十日に出発した。ここでは仏教的精進がなく、もっぱら神道的潔斎に終始している。伊勢神宮は仏教的行事の習合をかたくこぼんだのである。しかし他社はそうではない。早期のものを例示してみよう。

物詣前の精進として文献上に早く見出されるのは、御嶽精進である。御堂関白記の寛弘四年(一〇〇七)五月十七日の条に「巳時、精進所に渡る、(室町)先づ東河に出でて解除す」と御嶽詣でのために私第を出て他の精進所にうつったといい、「籠る人々は源中納言・權大夫・知章朝臣・能通朝臣・濟政朝臣・忠経・広業・為義・孝義・齊・為理・親平・順時・頼行・正・正忠らの七八人許りなり」とともに精進所にこもった人々の名前をあげている。八月三日に出発しているから、それまで七十余日の精進となる。八月十四日にかえった。「鴨河の精進所に着き、精繩を以て解除

す、土御門に着く。」精進所は鴨河に近く、解除に便であった。寛弘八年（一〇一一）一月八日の条にも「南山精進を初め」たことがみえる。源氏物語の夕顔の巻には、御嶽精進の間「なまたうらいだうしとぞをがむなる」と別所で弥勒の化身とされる金剛座王菩薩を当来の導師として礼拝し、「弥勒の世をぞかね給ふ、ゆくさきの御たのみとこちたし」とこれが弥勒信仰によることをあきらかにしている。枕草子の「あはれなるもの」には「男のわかきがみたけさうじしたる」をいれ、「こよなくやつれで、まうづとこそはしりたるに、右衛門のすけ信賢はあぢきなき事なり」と長い精進によるやつれに同情している。道長は九十日近い精進であった。小右記の寛弘八年（一〇一一）正月八日の条には「左府、長斎に依り籠居せらる」と道長の御嶽精進にいれるを長斎とし、三月八日の条には「相府物語停止に依り、当日、使を定めらる、……此の間相府精進潔斎して、使の帰る日待つべしと云々」と御嶽詣の中止をつたえ、十二日の条には三箇月にわたる肉食禁断を廃したことをしるしている。御嶽精進は非常にながかった。

八幡精進は皇室の方でおもくした。左経記の寛仁元年（一〇一七）十一月一日の条に「宇佐奉幣の事により月来御精進なり」と宇佐奉幣使派遣に際して後一条天皇が精進に入ったことをしめしている。これは代始めの宇佐使であった。水左記の永保元年（一〇八一）十一月一日の条には「今日より来る三日に至るまで僧尼□□入り来るべからざるの札、南北門（に立つ）、これ宇佐使の事を奉行するに依る」と宇佐使の事を奉行するために進発まで僧尼等を拒む制札を南北門にたてている。同二日の条には「今夜、広綱宅に宿る、僧尼を忌むに依り、家に帰らざるなり、」同三日の条には「今日宇佐使立つ」とある。殿暦の嘉承三年（一一〇八）四月十一日の条には「今日宇佐使立てらる、代始の使なり、……余、今日精進し又沐浴す、主上は今日より御精進なり、余は今日許り精進す、路間は精進せず、……使進発の後、撰政は僧尼を忌まず、又女と相交はる事常の如し、但し服者は之を忌む、姪者も又同じ」と宇佐使の路間における撰政のあり方を説いている。天皇は路間も精進した。同康和五年（一一〇二）十二月十五日の条には「今日、宇佐使参宮の日なり、仍て余、朝間精進す」

と宇佐使参宮の日の精進について朝間としている。石清水参宮の際は前二日また三日精進した。同永久五年（一一一七）八月八日の条に「内府、昨日より東三条に於て八幡精進す」、九日の条に「内府、八幡に参らる」とみえる。内府は忠通である。

潔斎には女犯の問題があった。魏志倭人伝には持衰の際に「婦人を近づけず」と報じているが、古くから女犯をつしむは、宗教的精進の行として存在したらしい。それが潔斎にとられている。殿暦の天永二年（一一一一）九月十日の条に、伊勢神宮例幣前の斎に関連して「女房月の障あり、仍て余常に女房の中に居らず、^{上の事}所見なしと雖も、神事の恐に依る、但し他の女房の月の障あるは、去る五日より皆退出す、妻に於ては重服と雖も他所に出でず、寛治の頃、北政所^{源氏重服なり、其の時故殿^{撰政}}なり、斎月なりと雖も、神事の日許り他屋に御す、これ先例なり、仍て女房障ありと雖も、其の憚なし、而るに余、神事の恐極りなし、仍て忌まずと雖も、別して三箇日間は内に居らざるなり」と月事の夫人源師子と棟を別にした趣旨をあかしている。天仁元年（一一〇八）十一月十五日の条には、大嘗祭の由の奉告の記事がみえ、翌十六日の条には「昨日より女房と他棟に居す」と妻室を別にするをしるし、廿四日の条には、豊明節会の模様を叙した後、「余、今日より潔斎せず、但し僧尼・服者、此の如き障ある人來らず、これ後斎の故なり、晦日に至るまで此の事あり」と後斎に潔斎なきをしめしている。それは女犯を忌まないことであろう。康和四年（一一〇二）十二月十一日の条に、神今食に関連して「今日は當日斎なり、仍て能く潔斎す、三日の斎の間、をんなと近づかず、能く潔斎なり」と説けるを参照すべきである。

女犯をつしむはもともとおもい潔斎であった。殿暦の永久二年（一一一四）九月十六日の条に、伊勢遷宮について「今日は伊勢遷宮の日なり、先例は今日神事にあらず、然りと雖も此の兩三度の遷宮の時、朔日より神事を用ひらる、但し明日まで神事か、永平^保三年度故殿御記に云はく、十八日より念珠^誦の事ありと云々、仍て余神事を用ふ、今日女犯なし、昨日に於てはきよ^誦はることなし、例の如く僧尼・服者を忌む、去る十一日并びに十三日兩度の奉幣は例の如し、先後の斎皆きよまはる、今日又き

よまはりてあるなり」ときよまわり女犯をつしんだことをしるしている。同長治二年(一一〇五)八月十二日の条には「斎に依り憚あり、女房来り会はず、今日沐浴して潔斎を為す、かしらあらふ」と沐浴して潔斎し、夫人と相会わなかったことをのべていて、これがきよまわりであろう。康和四年(一一〇二)四月七日の条に「神事に依り女房他屋に渡る、彼の女房は服なり、他の服者は退出す、并びに月水の女房は皆つぼねにあり」とみえるは、服ならびに月水による妻室・女房との別居であり、これは触穢の方に属し、女犯とは別問題である。

ここで吟味すべきは、仏教における女犯の禁制と神道における潔斎との関係であろう。律令仏教は僧侶の女犯をきびしく制した。女犯と肉食は仏教の精進においてもっとも遠離された。殿暦の永久二年(一一一四)十二月の条に、住吉神社の遷宮に際して神宝使をつかわすことをのべ、天皇の精進の有無を院にただせるに、院から「御精進然るべからず、凡そ僧官を置かるる官社は、皆御精進なり、彼の社は僧官を置かれず、然れば御精進有るべからず」と僧官の設置なき理由によって精進の必要なきをこたえられているが、これは諸社の精進と神宮寺の関係を示唆する貴重な資料といえよう。仏事に女犯魚食をつしんだ記録も見出される。殿暦の康和四年(一一〇二)四月の条に「春日御社に於て仁王講始む、精進なり、」台記の天養二年(一一四五)六月の条に「今日始めて沐浴す、即ち弥陀仏を唱ふ、二日より昨日に至るまで疾に依り念仏を止む、但し其の間、女犯魚食せず、今日より其の残を満す」、今昔物語集の「紀用方仕地藏菩薩蒙利益語」に「毎月ノ廿四日ニハ酒肉ヲ断チ、女犯ヲ留メテ、専ラ地藏菩薩ヲ念ジ奉ル」とある。これらはその実例となるであろう。古来の持斎における女人遠離のながれはみきわめがたいけれど、仏事の精進における女犯の禁制が神道の潔斎に影響をあたえたことは、住吉遷宮の際の例によって想察される。

神事の精進には女犯魚食の禁が特徴となっている。これは仏教における出家生活のあり方を在家の精進にとりいれ、それを神事の精進にうつしたのである。つぎに主要な特色ある神社について精進の具合を探ってみよう。

平安末期には公家の熊野詣がさかんであった。熊野詣では熊野精進が必要な条件となっていた。為房卿記の永保元年(一一八一)九月十七日の条に「今日辰刻、南隣の小屋に於て熊野精進を始む、愚兒兩人同じく以て相企つ、観増上人を以て解除せられ、注連を引かしむ、出洛期近し、一昨日より魚味を食はず」、二十日の条に「精進の間日々沐浴解除す」とみえ、潔斎精進の内容がほぼうかがわれる。台記の久安四年(一一四八)三月の条には「高野精進、先例七日或は五日、熊野日数に同じ」といい、熊野精進は七日または五日であった。中右記の元永二年(一一一九)二月の条には、院の熊野精進について「晝夕拝には御礼拝あるべしと云々」と熊野遙拝のことが特筆されている。平家物語には、平清盛の熊野詣について「さばかり十戒をたもち精進潔斎の道なれども」と途次における心得がしるされている。沐浴・解除・遙拝・肉食禁制がこれらのうちにみとめられる。おそらく女人禁制もふくまれていたであろう。熊野神社とならんで神宮寺別当の支配がつよかった石清水八幡宮・北野天満宮・祇園社のことは、殺生禁断に関連してふれたとおりである。女犯をつしんだ。魚食は北野天満宮のみ奉幣以後にゆるされた。賀茂神社の賀茂精進については、殿暦の長治二年(一一〇五)四月十四日の条に「明日より賀茂詣精進なり、仍て他所に渡る」とそのために家を出て他所にうつったことをのべ、十七日の条に「寅刻許り高陽院に渡る、今日、賀茂詣に依る」とみえて前三日の精進であり、永久三年(一一一五)十二月七日の条には「賀茂詣精進を始む」、同九日の条には「今日賀茂詣なり」といい、この際は前二日の精進をしている。多くは二日または三日の精進であった。

藤原氏は氏神の祭祀に際して潔斎精進した。殿暦の長治三年(一一一〇)六月二日の条に「予、今日より神事なり、春日祭以前の神事なり、僧尼・服者・任者来らず、……内は神事にあらず」と春日祭以前における僧尼・服者・妊者の忌避をしめし、二月十日の条に「去る承保二年率川祭の日、故大殿^実・閔白の始なり、件の日、頼信僧正、殿に参る、神事と雖も御対面あり、これ山階の僧たる故なり、彼の殿の御記に見ゆ」と師実の日記によって興福寺僧のみを例外としたことをしるしている。康和三年(一一〇一)十一月十九日の条には「大原野祭に依り、障ある女房、一屋に来

らず」と大原野祭に際して月事の女房をちかづけなかったことをあきらかにしている。中右記の長治三年（一一〇六）二月の条には「小野宮日記に云はく、貞信公は妊者有れば奉幣したまはず」と小野宮日記によって忠平が大原野祭に妊者あれば奉幣しなかったという。忠平頃にすでにこの種の慣例があったことが知られる。春日社参の際にもその前三日または二日潔斎精進した。殿暦の長治元年（一一〇四）十一月九日の条に「姫君、来る廿二日密かに春日に参るべし、仍て今日より精進す、東三条に於て此の事有り」、同天永元年（一一一〇）七月十九日の条に「今日、中將通^忠東三条に渡る、来る廿一日春日に参る精進の故なり」、中右記の長承四年（一一三五）二月廿四日の条に「東三条に参る、明旦院渡りたまふべきの間、大殿御経営なり、……春日御精進なり」、廿七日の条に「院春日御幸」とみえ、その実例となるであろう。氏神の祭祀の際には祖宗の忌辰仏事にもおもむかなかつた。中右記の天永二年（一一一一）十一月二十九日の条に「今日御堂御八講始なり、然れども大原野祭に當るに依り、藤氏の人々参られず」と出ている。道長の忌辰仏事にも氏人は欠席して大原野祭をいわた。

奉幣の際も参詣に準ずる精進をおこなつた。殿暦の長治二年（一一〇五）十一月十三日の祭に「今日聊か思ふ事あり、今日より斎なり、来る十五日春日に申すべき事あるなり、件の事は関白の事なり」と関白昇任の沙汰をうけ、春日奉幣をおもいたつて精進をはじめたことが出ている。中右記の天永二年（一一一一）四月の祭には「今朝三社に奉幣あり、春日・賀茂告文あり、左少弁実光之を作る、就中、賀茂社告文の中には、例に依り、今日以後、仏事を思むと雖も、悩む所もし余氣あらば、僧侶を召すべきの由、作り載せらる、これ先例あるに依る、今日以後僧侶を召さざるなり」と忠実の発病による三社奉幣のことをのせ、そのために精進し、精進の間、僧侶をちかづけないことをこわっている。北野奉幣の際、奉幣以後服魚をはばかりず、女犯だけをつつしんだ例を想起すれば、春日奉幣・三社奉幣の際も、女犯魚食をつつしむ精進だったのであろう。

山槐記の治承三年（一一七九）六月の条には、平清盛が氏神・厳島神社に参詣するため、精進したことがみえる。「今曉、前太政大臣殿、安芸の伊

都伎島に参らしめ給ふ、一昨日より御精進なり、但し魚味は憚らず」。この精進は潔斎だけだったのである。魚食をはばからなかった。厳島神社では祭祀に魚味を供した。したがって精進も魚味を忌む理由はなかった。しかもなお精進の語をつかつた。平氏は中央で勢を得るまではむしろ瀬戸内海の支配に力をいれ、まだ中央化しない厳島神社の旧慣を保存した。平家の中央入りは参詣のための精進を必要とさせた。それは神祇信仰に固有の潔斎にはかならなかつた。

神祇祭祀は仏教の影響をうけて変化した。同時に祭祀にのぞむための潔斎も仏教的要素をくわえた。精進はその顕著な事例であつた。ただ地方の神社にどれだけ及んだかはわからない。

五 魚鳥女犯の専修念仏と賢善精進

神道的行儀としての潔斎は仏教の行儀に入りこんでいる。即身成仏の律令仏教に寓する浄土教では、臨終正念・往生極楽を強調し、終命時に身を清浄にすることを心がけた。日常でも本尊に対する前には洗手嗽口した。

九条殿遺誡では、藤原師輔は「但だ早く本尊を定め、盥にて手を洗ひ、宝号を唱へ」とすめ、池亭記では、慶滋保胤は「盥漱の初、西堂に参りて弥陀を念じ法華を読み」、しかる後に朝食をとっている。扶桑略記によれば、三善清行は延喜十八年（九一八）十一月二日、「洗手嗽口、西に対して念仏して氣絶し」た。日本往生極楽記によれば、延暦寺の延昌は天徳二年（九五八）正月十五日、「沐浴浄衣し、本尊の像に向ひて願ひて曰く、……糸を以て仏手に繫け」て入滅した。続本朝往生伝によれば、藤原頼宗は「病の大いに漸むに及び、落飾入道し、庵布衣を着、念誦堂に到り、沐浴潔斎し、香炉を捧げて念仏し」た。今昔物語集の比叡山横川僧境妙往生語には、境妙は終命時に「沐浴シテ浄キ衣ヲ着テ、堂ニ入りテ阿弥陀仏ノ御手ニ五色ノ糸ヲ付ケテ、其レヲ引ヘテ西ニ向ヒテ念仏ヲ唱ヘたといふ。僧俗ともに平常はもちろん、終命時にはことに身を清浄にして浄土に往生せんことを期している。糸引きの臨終は源信も大いにもちいた。即身往生の理解とおもわれる。

しかるにかかる浄土教的理解にも批判の声がおこつた。日本往生極楽記

の沙門葉蓮伝に、葉蓮は入浴して浄衣をつけ、ひとり仏堂に入り、明日の午後まで戸をひらくを禁じたが、翌朝、微細な音楽が堂中におこり、午後になって戸をひらいてみるに、「其の身および持経等」がなかったとつたえている。今昔物語集の信濃国如法寺僧葉蓮往生語では、これをそのまましるして「現身ニ往生スル也」と人々が貴び悲しんだといい、つぎに「然レバ只此ノ身乍ラ往生スル事ハ不有シ、曉ノ音楽ノ音ヲ思フニ往生ハ疑ヒ先シ、但シ体ヲバ地神ナドノ取りテ、淨キ所ニ置キテケルナメリトゾ疑ヒケルトナム」と即身往生に対する疑惑の声をあげた。肉身は往生しない。往生するのは心だとする立場と相通ずる思想である。醒めた眼はしだいに浄土教を純化した。法然は糸引きの臨終を拒否した。その先駆的思想がここにかがわれる。

拾遺往生伝の藤井久任伝に、久任は出家の後も「念仏の外に別の行業なく、妻兒と離れず、精進を専らにせず」といい、後拾遺往生伝の橘守輔伝に、「今日以後死以前、淨穢を論ぜず、衣服を整へず、毎昏西に向ひて二手掌を合せ、弥陀の宝号を唱へ法華の題を称へん」とちかい、紀吉住伝に「唯だ寢食を除くの外、淨と不淨と常に弥陀を唱へ」たとある。久任も守輔も吉住も淨・不淨を区別した念仏生活をしていない。日常性の中の念仏生活である。法然の百四十五箇条問答には、

一、ねてもさめても口あらはで念仏申し候はんは、いかが候べき、
答、くるしからず、

一、臨終の時、不淨のものの候には、仏のむかへにわたらせ給ひたるも、返らせ給ふと申し候は、ま事にて候か、答、仏のむかへにおはしますほどにては、不淨のものありといふとも、なじかは返らせ給ふべき、仏はきよききたなきの沙汰なし、

と平常の念仏に淨・不淨の別なく、臨終の時に不淨を忌むを否定している。糸引きの臨終については、

一、かならずほとけを見、いとをひかへ候はずとも、われ申さずとも、人の申さん念仏をききても、死候はば浄土には往生し候べきやらん、答、かならずいとをひくといふ事候はず、ほとけにむかいまいらせねども、念仏だにもすれば往生し候也、又ききてもし候、そ

れは、よくよく信心ふかくての事に候、と説いている。ここに法然の立場が端的にみとめられる。

藤井久任の「精進を専らにせず」とは、魚食をしたことであろう。今昔物語集には、魚食をはばからなかった僧侶の説話をおさめている。吉野山の一山寺の僧が病のために起居不如意となった時、これを治して道を修するために魚をもとめ、魚は法華経となつてこれを難ずる人を歎せしめたといひ、「此レヲ思フニ、仏法ヲ修行シテ身ヲ助ケムガ為ニハ、諸ノ毒ヲ食フト云フトモ、返リテ葉ト成ル、諸ノ肉ヲ食フトモ、罪ヲ犯スニ非ズト可レ知シ、然レバ魚忽チニ化シテ経ト成レル也、怒々如レ此ナラム事ヲ不レ可レ謗ズ」とかえつて肉食非難の声を批判した。宇治拾遺物語には、平安末期における興福寺の学匠永超が「魚なきかぎりは時非時もすべてくはざりける」僧侶だったとのべ、ある時の公請に久しく魚食をつしんでつかれきり、弟子一人が帰途に一在家で魚をもとめてすすめ、ようやく氣力を恢復した。その年、在家はことごとく「ゑやみをしてしぬるものおほか」ったのに、件の在家のみはまぬかれて無事だったという。蘇民将来の仏教版みないな説話であるけれど、僧侶の肉食を肯定する思想が背後にひそんでいる点だけは見おとせない。藤井久任は出家入道しても肉食したのである。

今昔物語集では、北山の餌取法師は「早ウ生牛ノ肉ヲ取り持来テ食フ也ケリ」、鎮西の餌取法師は「此ノ持来タル物共ヲ食フヲ見レバ、牛馬ノ肉也ケリ」、美濃の沙弥葉延は「狩獵ヲ役トシテ魚鳥ヲ食トセリ」と肉食したことを特筆し、しかもみな念仏往生したとつたえ、北山餌取法師往生語の最後に「然レバ此レヲ聞ク人、食ニ依テハ往生ノ妨ト不レ成ズ、只ダ念仏ニ依テ極楽ニハ參ル也ケリト皆知リケリ」と代表的にその理由をあかしている。日本往生極楽記に、延暦寺定心院十禅師定意は「本より持斎を好まず、朝夕食ふ」生活をなし、弟子の疑問に対して「或る経に曰く、心は菩提を礙ぐ、食は菩提を礙げず」と経文をひいて弁じたところがあるが、この論法を拡張すれば、今昔物語集の北山餌取法師の生活に対する理解となってくるであろう。ともに往生伝中の人物だったことに特徴が存する。浄土教はかかる理解のもとに僧侶の肉食生活を肯定するのである。

藤井久任は出家入道しても妻児とははなれなかった。在家沙弥の生活であつた。在家沙弥として浄土教を奉じた早期の例は、日本往生極樂記に出てくる賀古駅在の教信である。今昔物語集には「彼ノ教信妻子ヲ具シタリト云ヘドモ、年来、念仏ヲ唱ヘテ往生スル也」と妻子を帶する沙弥生活を往生のさまたげとしていない。沙弥葉蓮は如法寺にすみながら、おなじく妻子をもっていた。北山の餌取法師も鎮西の餌取法師も美濃国の沙弥葉延も妻帯者であつた。統本朝往生伝の沙門仁賀は「或は寡婦に嫁すと称し」、拾遺往生伝の大法師順源は己が娘を妻とし、後拾遺往生伝の山僧隆暹は京都にすんで妻房を具足している。彼等は大僧である。大僧も在家沙弥とおなじく妻帯しながら、往生伝中の人となることができた。拾芥抄におさめる、辻善之助博士も注意した¹⁹⁾、いわゆる源信僧都四十一箇条起請中には、

一、設ひ良縁に遇ふと雖も、堅く思ひ忍び、全く女犯すべからず、
一、治病有りと雖も、魚類を食ふべからず、

と比較対照すべき規定が存する。このような山僧の生活はくずれても、浄土教では往生をみとめた。法然の百四十五箇条問答には、

一、説経師はつみふかく候か、又妻にならん物もつみふかしと申候は、ま事にて候か、答、本来は功德うべく候に、末世のはつみえつべし、妻にならんものはつみ、

と末世の説経師ならびにその妻を罪ふかき者としてゐる。「末世のはつみえつべし」とことわるのは、当時の説経師が多く妻帯者だったからであらう。法然は説経師夫妻を罪人としながら、これをみとめたのである。

一、さけのむは、つみにて候か、答、ま事にはのむべくもなければ、

この世のならひ、

一、魚・鳥・鹿はかはり候か、答、ただおなじ、

この飲酒・肉食に対する答を参照すれば、説経師の妻帯も同様にかんがえているとみてよからう。

神道の潔斎精進では、月水の女をちかづけず、妊者を遠ざけ、産後の忌をまもつた。しかるに法然の百四十五箇条問答では、

一、月水はばかりのあひだ、神のれうに経はくるしく候まじきか、

答、神やはばからん、仏法にはいます、陰陽師にとはせたまへ、

一、子うみて仏神へまいる事、百日はばかりと申し候は、まことにて候か、答、それも仏法にいます

一、産のいみいくかにて候ぞ、……答、仏教にはいみといふ事候はず、と仏教に忌なしとし、月水・産後の忌を神道の事としてゐる。統本朝往生伝の小槻兼任伝に、兼任の妻が「正朔の日、世俗の忌あり、念仏を休むべし」といさめたのに対し、兼任は「蜚蜚の世に住み、何の忌む所あらん」とこたえて念仏したとつたえるが、法然が「仏法にはいみといふ事候はず」と説くは、このような浄土教の信念の結果である。発心集の「侍従大納言の家に山王不浄の咎の事」の条には、堪秀已講に山王十禅師が不浄を咎めた理由をのべ、「物忌無しと云ふは、仏の内証文の内を極めぬ人の申しし事也」と論じてゐる。おそらく法然門流の所説に反発してゐるのであらう。忌の否定は忌む事、すなわち戒の止揚にまですすむ。百四十五箇条問答に

一、破戒の僧、愚癡の僧、供養せんも功德にて候か、答、破戒の僧を
すゑの世には仏のごとくとむべきにて候也、

と破戒の僧を末世の尊むべき存在にするは、末法灯明記の所説である。神道の潔斎精進は法然の宗教では完全に無視された。

元久二年(一二〇五)の南都奏状には「専修の云はく、圓基・双六は専修に乖かず、女犯・肉食は往生を妨げず、末世の持戒は市中の虎なり」と法然門流が女犯・肉食を往生の妨害としない主張をとりあげ、貞応三年(一二二四)の山門奏状には「就中、凶徒の行儀を聞くに、肉味を食ひて以て靈神の瑞籬に交はり、穢氣に触れて以て垂迹の社壇に行く、即ちこれ十惡五逆尚ほ弥陀の引接に預かる、神明の道争か極樂の往生を妨げんやと云々」と不浄のまま社参する法然門流の行儀を非難している。慈円の愚管抄では、「コノ行者ニ成リヌレバ、女犯ヲコノムモ魚鳥ヲ食フモ、阿ミダ仏ハスコシモトガメ玉ハズ、一向専修ニイリテ念仏バカリヲ信ジツレバ、一定最後ニムカヘ玉フゾト云ヒテ、京・田舎サナガラコノヤウニナリケル程、……猶ソノ魚鳥女犯ノ専修ハ、大方エトドメラレヌニヤ、山ノ大衆ヲコリテ、空アミダ仏ガ念仏追ヒチラサントテ、逃ゲマドハセナドスメリ」と法然門流を魚鳥女犯の専修念仏者にしたて、彼等が女犯・肉食を禁断し

ないことに反意を集中した。寛元二年（一二四四）十二月、富士下方諸社供僧の事について富士方政所に下した鎌倉幕府の下知状にも「供僧等、近來、念仏者の所行を学び、触穢の身を顧りみず参社の由、粗ぼその聞あり、事実ならば濫吹なり」と念仏者の所行を穢身のままの参社においている。社参のための潔斎精進は専修念仏者にはとられなかった。

覚如の口伝鈔には、北条時氏が願主となつて一切経を校合した時、親鸞もこれに関係したが、ある酌盃の折、親鸞は「別シテ勇猛精進ノ僧ノ威儀ヲタダシクシマシマスコトナ」く「タダ世俗ノ入道、俗人等ニオナジキ御振舞」をなし、「魚鳥ノ肉味等ヲモキコシメ」すにはばかりがなかった。

時に開寿とて九歳になる後の時頼が、親鸞に袈裟のまま魚食する理由をたずねたが、親鸞は「マレニ人身ヲウケテ生命ヲホロボシ肉味ヲ食スルコトハナハダシカルベカラザルコトナリ、サレバ如來ノ制誡ニモコノコトサカシナリ、シカレドモ末法濁世ノ今時ノ衆生无戒ノトキナレバ、タモツモノモナク破スルモノモナシ、コレニヨリテ剃髮染衣ノソノスガタダ世俗ノ群類ニココロオナジキガユヘニコレヲ食ス」とこたえ、「シカルニワレ名字ヲ釈氏ニカルトイヘドモ、ココロ俗塵ニソミテ智モナク徳モナシ、ナニニヨリテカカノ有情ヲスクフベキヤ、コレニヨリテ袈裟ハコレ三世ノ諸仏解脱幢相ノ靈服ナリ、コレヲ着シナガラコレヲ食セバ、袈裟ノ徳用ヲモテ濟生利物ノ願念ヲヤハタスト存ジテ、コレヲ著シナガラコレヲ食スルモノナリ」とのべたという。赤松俊秀博士は時氏を修理亮と表現しているのに注目し、修理亮を宇都宮頼綱の嫡子修理亮泰綱のこととしている。⁽²⁾おそらく博士の推論があたっているであろう。親鸞の肉食に関する唯一の資料である。親鸞は肉食妻帯の生活をした。妻帯の事実はよく知られている。

覚如の親鸞伝絵には、常陸国那珂郡大部郷の「平太郎なにがしといふ庶民」が、領主の命によつて熊野神社へ代参した時、親鸞は「内懷虚仮の身なりながらあなたがちに賢善精進の威儀を標すべからず」とさとし、「これによりて平太郎熊野に参詣す、道の作法別に整ふる儀なし、ただ常の風情にしたがへて、更に不浄をも刷ふ事なし」という代参ぶりだったとつたえられる。この代参ぶりは貞応三年（一二二四）の山内奏状や寛元二年（一二四四）の関東下知状に非難せる専修念仏者の社参行儀に契合する。熊野

精進はまったくかえりみられていない。平太郎は親鸞の書簡にあらわれる「おほぶの中太郎」にあたり、庶民と特筆されている。庶民の日常性を社参の行儀としたのである。仏教に忌なしとした法然の思想は、ここに生きているともかんがえられる。

浄興寺文書中の一に

専修念仏帳文日記事

先師伝受之手次事

從愚妄親鸞聖人善性聖人集記也、法性法師伝受令披見、固可令信者也、

と頭書して二十一箇条の禁制を列記したものが存する。帳文は張文の誤記である。張文については、歎異抄に親鸞滅後の異解として「當時は後世者ぶりしてよからんものばかり念仏まうすべきやうに、あるひは道場にはりぶみをして、なんなんのことしたらんものをば道場へいるべからずなどといふこと、ひとへに賢善精進の相をほかにしめして、うちには虚仮をいだけるものか」と賢善精進派の所行にしている。これは親鸞の在世中には禁制の張文が直弟の道場になかったことを反証する証拠でもある。二十一箇条の禁制は浄興寺の系譜に文保二年（一一三一）四月二日寂とする法性の時代に成つたものであろう。その中に

- 一、謔言中言虚言を留むべし、
 - 一、他人の妻女懷犯の事を留むべし、
 - 一、諸博奕・双六を留むべし、
 - 一、念仏勤行の日、男女同坐すべからず、
 - 一、勤行の日、魚鳥并びに五辛を食すべからず、
 - 一、同じく勤行の日、酒狂を留むべし、
 - 一、忌は其の主の忌み給ふ所に随ふべし、
- の数条がふくまれている。また本願寺文書中の弘安八年（一二八五）八月十三日付、善門在印の制禁十七条の中にも、
- 一、念仏ノ日、集会アリテ、魚鳥ヲ食スル事、モロモロアルベカラザル事、

一、念仏勤行ノトキ、男女同座スベカラズ、ミダリナルベキユヘナリ、

一、他ノ妻ヲオカシテ、ソノ誹謗ヲイタス事、

一、念仏ノナカニ、酒アリテノムトモ、本性ヲウシナヒテ、酒グルヒヲスル事、

一、念仏ノナカニ、ヌスミ・博奕ヲスル事、

一、スグレタルヲソネミ、オトレルヲカロシムコト、モロモロアルベカラザル事、

とおなじ趣旨の教条が見出される。これらの諸条はまさに法然時代からの専修念仏弾劾の内容に一致する。文暦二年（一二三五）七月十日付の鎌倉幕府追加法「念仏者事」には「道心堅固の輩に於ては異儀に及ばず、而るに或は魚鳥を喰ひ女人を招き寄せ、或は党類を結び恣に酒宴を好むの由、遍へに聞あり、件の家に於ては保々の奉行人に仰せて、之を追却せしむべし、其の身に至りては鎌倉中を追却せらるべきなり」と指令し、同月廿四日付の京都申請には「念仏者と称し黒衣を着くるの輩、近年、辺鄙に充満し、諸所に横行し、動もすれば不当の濫行を現ず」と黒衣の念仏者をせめ、禁断の宣旨をのぞんでいる。この種の幕府を中心とする念仏弾圧をまぬかれるために、二十一箇条禁制や十七箇条制禁がつくられたのであらう。

法然・親鸞の浄土教は庶民の日常性を基調とし、公家を中心におこなわれた潔斎精進の行儀をとらなかつた。そのことは日蓮の念仏者弾劾によくうかがわれる。日蓮の月水御書に「さらば印度・尸那などにもいたくいむよしも聞えず、但し日本国は神国也、此の国の習として、仏・菩薩の垂迹不思議に経にあひにぬ事も多く侍るに、是をそむけば現に当罰あり、委細に経論を勘へ見るに、仏法の中に随分毗尼と申す戒の法門は是に当れり、此の戒の心は、いたう事かけざる事をば、少少仏教にたがふとも、其の国の風俗に違ふべからざるよし、仏一の戒を説き給へり、……若し然れば此の国の明神、多分は此の月水をいませ給へり、生を此の国にうけん人は大いに忌み給ふべき歟」と神祇の忌む月水をこの国に生をうけた人人は忌むべきであるとし、法然の「仏法にはいまず」に対立している。聖愚問答鈔では「又善導和尚の観念法門に云はく、酒肉五辛誓願手不捉、口不喫、若違此語、即願身口俱著惡瘡、此の文の意は、念仏申さん男

女尼法師は、酒を飲まざれば魚鳥を食はざれ、其の外にら・ひる等の五つからき物を食はざれ、是を持たざる念仏者は、今生には惡瘡身に出で、後生には無間に墮すべし云云、然るに念仏申す男女尼法師、此の誠をかへりみず、恣に酒をのみ魚鳥を食ふ事、劍を飲む響にあらざるや」と念仏者の飲酒肉食を善導の誠にてらして難詰している。日蓮の批判は間接に法性の二十一箇条禁制、善円の十七箇条制禁の背景を物語るものであらう。

拾遺往生伝によれば、藤井久任は彼岸の第二日に神主賀陽貞政の宅をおとずれ、「我れ魚肉に飽かんと欲す、故に来る所なり」といい、魚肉に飽満した後、翌々日の焼身を予告してかえり、翌々日、墓所に薪を積んで火をつけ、念仏しながら焼身を自殺した。本朝法華驗記には焼身自殺の例が多い。それは法華經藥王品に、喜見菩薩が諸仏供養のために身を焼くことみえるを實踐したのである。しかし藤井久任の場合はむしろ肉食せざるを得ない煩惱の穢身をすてる意味がつよいようにおもわれる。日本往生極樂記に、沙弥教信が遺骸を群狗の競食にまかせ、拾遺往生伝に、聖人蓮待は葬歟を拒否して遺骸を鳥獸にほどこすように遺言している。覚如の改邪鈔に、親鸞が「某閉眼セバ、賀茂河ニイレテ魚ニアフベシ」と遺言したとつたえるのも、平安時代の往生伝に先蹤をもつのである。肉食妻帯は煩惱の穢身に関することとせねばならない。死とともに穢身はすてられる。親鸞の諸仏等同の教説は律令仏教の即身成仏論に対決したものである。

年次脱十月六日付の「しのぶの御房」あて親鸞消息に「信心さだまると申すは、撰取にあづかる時にて候なり、そのちは正定聚のくらゐにて、まことに浄土へむまるるまでは候べしとみえ候なり」と獲信を入正定聚の意味に解釈し、一念多念文意に「このくらゐにいたりぬれば、かならず無上大涅槃にいたるべき身となるがゆへに、……」とその地位を将来かならず無上大涅槃にいたるべき身にさだめ、尊号真像銘文に「仏にかならずなるべきみとさだまるくらゐ也」と将来、仏と成るを必然とする現生の地位にした。諸仏等同は現生中の獲信者が不浄造惡の身と諸仏にひとしい心をあわせもつを意味した。正嘉元年（一二五七）十月十日付の性信あて親鸞消息に「浄土の真実信心の人はこの身こそあさましき不浄造惡の身なれど、こころはすでに如来とひとしければ、如来とひとしまふすこともあ

るべしとしらせたまへ」とおしえ、帖外和讃には

超世の悲願ききしより

われらは生死の凡夫かは

有漏の穢身はかはらねど

こころは浄土にあそぶなり

とよんでいる。親鸞は諸仏等同と即身成仏の間には厳に一線を画した。従来の諸仏等同論はこの重要な点を閑却しているのではなからうか。

浄土教は此岸を穢土とし、現身を穢身とする見解に徹している。それは日常性を基調とする生活を尊重することとなり、賢善精進の信仰生活とは決別してくる。信心為本はここに意義をもつ。

六 ミアレの祭祀と親鸞の二種廻向説

法然・親鸞の立場は原理的には神祇不拝である。これは純粹な宗教的立場にたったことを意味する。神祇は崇敬の対象となり得ても、礼拝の対象とはなり得なかった。

法然は選集において阿弥陀仏以外の一切の余仏・菩薩および諸世天等を礼拝恭敬するを礼拝雑行としてしりぞけた。礼拝雑行のうちにはもちろん神祇礼拝もふくまれる。浄土宗略抄には「されば念仏を信じて往生をねがふ人は、ことさらに悪魔をはらはんために、よろづのほとけ・かみにいのりをもし、つつしみをとする事は、なじかはあるべき」と神仏に対する祈禱を排し、「仏に帰し法に帰し僧に帰する人には、一切の神王、恒沙の鬼神を眷属としてつねにこの人をまもり給ふといへり」と神王・鬼神の仏法護持を説いている。法然は仏典における護法の諸天善神を伝統の神祇に比定しているのである。親鸞も教行信証に涅槃経・般舟三昧経などをひいて鬼神不拝の証文をつらね、「論語にいはく、季路とはく、鬼神につかへんか、子の曰く、事ふることあたはず、人いづくんぞよく鬼神につかへんや」と論語の訓み方をあらためて経論の趣旨にあわせた。彼は神祇を鬼神の中の善鬼神と解し、神祇不拝の立場をとった。神祇は法然とおなじく仏法の護持者にすぎなかった。年次脱九月二日付の念仏人々御中あて消息に「仏法をふかく信ずるひとをば、天地におはしますよろづのかみは、かげのかたちにそへるがごとくしてまもらせたまふことにてさふらへば、念仏を信じたる身にて天地のかみをすてまふさんとおもふこと、ゆめゆめな

きことなり」と説いている。法然・親鸞の神祇観は、天平神護元年（七六五）正月の宣命に「神等をば三宝より離れて触れぬものぞとなも人の念ひて在る、然れども経を見まつれば、仏の御法を護りまつり尊みまつるは、諸の神たちにいましけり」とのべた護法神の思想にひとしい。崇敬の対象にはなり得るのである。

親鸞は吉日良辰をえらぶを迷信とし、卜占祭祀を呪術として排した。愚禿悲歎述懐和讃に

かなしきかなや道俗の

良時吉日えらばしめ

天神地祇をあがめつつ

卜占祭祀つとめとす

とよんでいる。神祇祭祀は呪術であつた。「卜占祭祀つとめとす」るは、呪術の効果を期待する行事とかがえられた。彼の信心為本は呪術からの解放を本領とした。

かなしきかなやこのごろの

和国の道俗みなともに

仏教の威儀をもととして

天地の鬼神を尊敬す

これは神仏習合の行事をなげいているのであろう。石清水八幡宮・鶴岡八幡宮または熊野神社における儀式による祭祀は、彼の宗教的信念ではとり得ないことであつた。覚如の親鸞伝絵に、彼は大部郷の平太郎に対して「公務にもしたがひ領主にも駆仕して、その靈地をふみその社廟に詣せんこと、更に自心の発起にあらず」と説いて熊野代参をみとめたと云われる。「自心の発起」による熊野参拝は、彼のゆるさぬ行為であつた。

親鸞の神祇不拝は阿弥陀仏信仰を純粹にしたことである。東国の門徒は神祇蔑視の非難をこうむつた。しかし親鸞の宗教はわが風土に密着していた。この面から上代の神祇信仰との関係を検討してみなければならぬ。神代史では、イザナミの命による大八洲の国生みがかたられていた。津田左右吉博士・肥後和男博士はこれを氏族社会における血統尊重にもとづけて解釈した²³。だが私はもっとふかく根元的には氏族時代以前の地母神の信仰にさかのぼるべきものと思う。

原始的にはイザナミの命は地母神のながれをくむ独立の存在であつた。神代紀一書に「かれ紀伊国の熊野の有馬村に葬りまつる、土俗、この神の魂を祭るに、花のある時には、亦た花を以て祭り、又鼓・吹・幡旗をもて

歌ひ舞ひて祭る」と単独にこの神をまつることをつたえている。これはあきらかに大地の神の祭である。アメノオシホミミの命なる稲穂の神を御子神にもつアマテラス大神も、本来は配偶のない女神であり、御祖命として五男三女神、すなわち八（弥）の御子神を生む存在であった。子供と食物は上代人の希望であり、子供を生む母と食物をめぐる大地は類推されて、母なる大地の信仰となっている。縄文式時代の土偶には女性をあらわすものが多く、乳房や妊娠の徴候をうかがわせる実例まで見出すことができる。大地にいだかれた鹿・猪や食用の植物のめぐみをねがいもとする呪術のため必要だったのであろう。弥生式時代にも大地の信仰はかわらなかった。国神はいたるところでまつられた。古事記・日本書紀では、オホクニヌシの神が国神の代表としてあらわれる。オホクニヌシの神の亦の名はオホナムチの神であるが、オホナムチの神のナはウブスナの神のナに通じ、土地をさす。ウブスナの神は万物を生産する土地の神を意味する。ウブスナと国神は一つである。古事記では、オホクニヌシの神が八十兄神のためにこころされた時、これをよみがえらせたのは単に御祖命とのみしるされ、別に神名はしめされていない。オホクニヌシの神の御祖命をしいて旧辞の女神にむすびつければ、スサノヲの命の妃なるクシイナダヒメの命となるであろう。クシイナダヒメの命は稲田の神格にほかならない、神名式の尾張国葉栗郡宇夫須那神社は尾張風土記にイホイリ姫を祭神としている。大八洲国を生めるイザナミの命と国神なるオホクニヌシの神を生めるクシイナダヒメの命は、宇夫須那神社のイホイリ姫とおなじく、御祖命の本来の姿を母なる大地に帰着させるものであろう。

物部氏の旧辞は先代旧事本紀に保存されている。物部氏の旧辞では天神御祖が祖なるニギハヤヒの命を天くだしたとつたえられる。天神御祖の天神は天神の観念の成立後にくわったのであり、原始的には単なる御祖命であったとかがえてよからう。賀茂神社の上社は若宮ワケイカヅチの命を、下社は御祖タマヨリ姫をまつり、山城風土記におさめる賀茂伝説は、父なる神を不明としている。父なる天神の出現が御祖タマヨリ姫を下社にまつられる存在に転落させたのであるが、もとはアマテラス大神や物部氏の御祖命とおなじく至高の存在であつたろう。春日祭詞によれば、河内国

の枚岡神社はアメノコヤネの命とヒメ神をまつる。アメノコヤネの命は若宮であり、コは子の観念をしめし、ヒメ神はむしろその御祖命にあたる。大隅八幡神は八幡愚童訓に御祖命を大比留女とつたえ、大比留女は後に香椎宮の聖母大菩薩となつてあらわれている。出雲風土記にはキサカヒヒメの命の御祖をカミムスビの命とし、神名式の出雲郡の杵築大社に坐す神魂意保刀自神にあたる。御祖命はムスビの神、すなわち生産の神である。イザナミの命はタカミムスビの神とかさなつても差支えなからう。

古典ではしばしば氏族の名祖または国主を女性としている。古事記には「師木県主の祖カハマタヒメ」「尾張国造の祖ミヤズヒメ」「尾張連の祖オホアマヒメ」「三尾君等の祖ワカヒメ」などがみえ、景行紀には周国婆摩の魁帥をカムカシ姫、諸県君をイツミ姫とし、播磨風土記には「国造イハサカヒメの命」「播磨刀売と丹波刀売と国を堺ひし時」などがある。これらの例は氏族の祖神または国神をまつる者が女性だったことを意味するのであろう。それは大地の神を女性と観念し、その代表を女性としたことになければならない。伊勢の斎宮、賀茂の斎院、鹿島の物忌は女性である。賀茂の斎院は上賀茂神社のミアレの祭儀にのぞむを任とし、類聚国史や朝野群載などにおさめる宣命には阿礼乎止女とよんでいる。ミアレの祭儀は若宮の降誕祭であつた。鹿島神宮の年頭行事では、物忌は七度半のむかえをうけて祭儀にのだみ、正殿の御戸をひらいて内陣に入り、旧年の神幣をひきさげ新しい神幣をおさめた。これが荒祭とよばれた。荒祭はミアレの祭の義にほかならない。伊勢神宮にも荒祭宮が第一の別宮として存する。斎宮によつて生れた若宮をまつるのであろう。鹿島では物忌館にまつる宮が荒祭宮であつた。御祖命と若宮ははなれがたくむすびついている。神巫のまつる神は年々生れて年々死する神であつた。祭儀の上ではむしろ年々の復活の信仰に特色をもつと云えよう。

スサノヲの命は「妣の国、根の堅洲国」（古事記）、「母の根国」（神代紀一書）に帰した。古事記伝には根国について「根とは下つ底に有る故に云ふ（草木の根もおなじ）、底津根之国とも、祝詞に根国底之国ともあり」と釈している。即物的に解すれば、宣長の理解でよからう。根国とは大地をさしている。しかし根国の根は大倭根子天皇の根、琉球の根所の根

にひとしく、万物が生れ出で死して帰する故国・祖国・本国が根国であらう。松村武雄博士は根国に世界的にひろく見出される原始社会の地母または母なる大地の信仰のあとをとらえ、それは母系制・母権制・異族結婚などを超越したものとしたものとしている。⁽²³⁾たしかに傾聴すべき卓見である。ササノヲの命は鬚髯をぬいて杉となし、胸毛をぬいて檜となし、尻毛を抜、眉毛を櫛となし、しかる後、熊成峯にとどまり、ついに根国に入った。⁽²⁴⁾ここでは命は木の神である。根国は木の根のひそむところであった。それは大地をおいてほかにない。そこが「母の根国」であった。

母なる大地の神は愛の神であり生産の神であり、若宮はまた復活の神である。若宮の復活は御祖命の愛にもとづく。八十兄神のために二度までころされたオホクニヌシの神は、御祖命によって二度とも生きかえらされた。ミアレの祭儀は本質的には復活の祭儀であった。農業は一年を周期として播種・栽培・収穫をくりかえす。農民の希望は年の復活である。ミアレの祭儀は農民の希望を端的に表出している。その源流は御祖命の生産に期待したものである。

万物を生産する大地の神は、生殖の知識の進化によって聖婚の密儀をおこさせた。イザナギ・イザナミの二神は天御柱を行きめぐりあって婚媾し、万物を生産した。天御柱はタカギ（高木）の神の現象体であり、タカギの神はまたの名をタカミムスビの神とした。高木は大地の生産力を象徴した。常陸風土記香島郡の童子女の松原の条には、年少き童子と嬢子が嬢歌の会であい、松の下にかくれて慕情をかたりあい、曉に入って人に見られるを恥じ、松の木に化してしまったという。オシラ様の二本の棒は木を縮小したものであり、根元的には二本の木にひとしい。奥儀抄には「むすぶの神はうぶの神なり、産霊とかけり」とみえるが、ムスビの神は産みの神であり、産みの神は男女二神とかんがえられた。高天原の天眞名井におけるアマテラス大神とササノヲの命の五男三女神化生は、姉なるヤマトヒメと弟なるヤマトヒコによる聖婚の密儀を投影したのであろう。古事記によれば、ササノヲの命は「我が心清明き故に、我が生めりし御子、手弱女を得つ、此に因りて言さば、自ら我れ勝ちぬ」といって、勝ちすぎにすぎんだ。女神化生を勝利の条件とするは、姉なる神人が嬖位にたった時代

のことであったらう。イザナギ・イザナミ二神の夫唱婦随も、かつては最初の婦唱夫随を可とした時代があったとおもわれる。姉なる卑弥呼と男弟の関係がこのことを想像させる。顕宗紀に「皇太子億計王、天皇と位を譲り、久しうしてゐたまはず、是に由りて天皇の姉飯豊皇女、忍海角刺宮に於て臨朝秉政したまふ、自ら忍海飯豊青尊となりのりたまふ」、清寧紀に「飯豊皇女、角刺宮に於て与夫初交したまふ、……此に夫ありといふ、未だ詳かならず」と飯豊皇女の臨朝秉政ならびに婚媾のことをかたっている。飯豊皇女は卑弥呼とおなじく夫婿をもたなかった。婚媾はヤマトヒメとして聖婚の密儀をおこなったことを意味するのである。

聖婚の密儀は若宮の降誕、五穀の豊饒を目的とした。アマテラス大神とササノヲの命の密儀はアメノオシホミミの命なる若宮を化生した。アメノオシホミミの命は稲穂の神格である。ミアレの祭儀は年の復活を象徴する若宮の降誕の祭儀であった。若宮は死してよみがえる復活の神と解される。母なる大地の神の愛は発展して復活の信仰を生んだのである。オホクニヌシの神の復活にその事をうかがうことができる。

親鸞は北越ならびに東国にあってその宗教を完成した。彼の門徒は武士または農民を主とした。彼等は田舎に住んだ。彼の宗教の基盤には上代以来の地方人の宗教的心情がよこたわっていた。

百四十五箇条問答によれば、法然は「極楽へ一たびむまれ候れば、ながくこの世へかへる事候はず、みな仏に成ることは候也、ただし生死をめぐる人にては候はず、三界をはなれ極楽に往生するには、念仏にすぎたる事は候はぬ也、よくよく御念仏候べき也」と彼岸往生の念仏をすすめているが、一部は往生の後、彼岸にかえって還相の人となとした。それは選択集にひける善導の観經疏の文中に「廻向と言ふは、彼の国に生じ已って、還つて大悲を起し生死に廻入して衆生を教化するを、亦た廻向と名づく」とみえるにあたり、その由来する曇鸞の往生論註では、浄土に往生しても成仏しないで、因位の菩薩のまま此岸にかえる利他行であった。したがって一般には「ながくこの世にかへる事候はず、みな仏に成ることは候」ということになる。これは法然の念仏がなほ平安京で勧進する聖の念仏の系譜につらなることを意味する。聖の念仏は根本的には分離せる個人

性のつよい市民を対象とし、都市的功利主義の要素をひそめている。親鸞が念仏を自己の善根とする第二十願の立場を止揚し、還相廻向を成仏後の利他行としてすべての獲信者の当益としたのは、かかる聖の自利的な念仏を超克したのである。

清涼寺所藏の熊谷直実自筆の置文には、上品上生の蓮台に生れ、一切の衆生をすくわんと立願したことをのべ、西方指南抄所収の大胡実秀あて法然返状には「くらゐたかく往生して、いそぎかへりきたりて人おもみちびかむとおぼしめすべく候」とさとし、頼朝夫人政子あて返状には「慈悲をおこして、念仏かかて申して、極楽の上品上生にまいりて、さとりをひらき、生死にかへりて誹謗不信の人おもむかへむと、善根を修してはおぼしめすべき事にて候也」とすすめている。法然が東国の武家に上品上生の蓮台を説き、彼等もそれをのぞんだのは、還相廻向を期待したためである。大地に生きる東国の武家は、復活の希望がつよかったのである。北越・東国の僻地で成就した親鸞の宗教は、自信教人信の行を現生十益中の常行大悲の益、往生成仏してあたえられる当益を還相廻向の益とし、現益も当益もすべて阿彌陀仏の願力に由来させた。

安樂浄土にいたるひと 五濁惡世にかへりては

釈迦牟尼仏のごとくにて

利益衆生きはもなし

(浄土和讃)

歎異抄の親鸞法語では、聖道門の慈悲を「ものをあはれみかなしみはぐくむ」こととして「この慈悲始終なし」と断じ、浄土の慈悲を念仏成仏して「おもふがごとく衆生を利益する」と説き、この慈悲を「すえとほりたる大悲心」とした。二種廻向の原理は死してよみがえることであった。それはオホクニヌシの神の復活に通ずる。御祖命の愛は彼においては阿彌陀仏の無縁の大悲となり、無縁の大悲は二種廻向の教説となって実をむすんだ。ミアレの祭儀は彼の宗教の中に生きている。

天親の往生論には「出第五門とは、大慈悲を以て一切苦悩の衆生を觀察して、応化の身をしめす、生死の園、煩惱の林のなかに廻入して、神通に遊戲して教化地にいたる、本願力の廻向を以てのゆへに、これを出第五門となづく」と第五功德門について説いているが、曇鸞の往生論註ではこれに対して「還相とは、かの土に生じ已りて、奢摩他、毗婆舍那、方便力成

就することをえて、生死の稠林に廻入して、一切衆生を教化して、ともに仏道にむかはしむるなり、このゆへに廻向を首として、大悲心を成就することをえたまへるがゆへに、と言へり」と釈し、親鸞の正信心仏偈では「蓮華藏世界に至ることを得れば、即ち真如法性の身を証せん、煩惱の林に遊んで神通を現じ、生死の園に入りて応化を示す」と訳している。曇鸞は成仏以前の因位の利他行、親鸞は成仏後の利他行として還相廻向を理解した。これは法然以前の浄土教家がすべて浄土往生時の地位を菩薩とみたのに対し、ひとり親鸞が往生即成仏となえたのと相応ずる。親鸞の理解は、聖徳太子の維摩經義疏に「菩薩の浄土」に対して「極浄土」をたて、「得仏の時の極浄土」と菩薩成仏の時の浄土を極浄土とし、「菩薩の行満じ成仏して還りて中に入りて化を施す」利他行をしめせるに契合する。ただし太子も衆生の往生するのは菩薩の浄土であった。

神代記には、イザナミの命の死を「神避ります」としるし、古事記・書紀ともに崩をカムサリ・カムアガリと訓み、「日並皇子尊の殯宮の時、柿本朝臣人麿が詠める歌」には「天の原、岩戸を開き、神上り、上り座しぬ」と天武天皇の死を「神上り」と表現し、「高市皇子の城上の殯宮の時、柿本朝臣人麿が詠める歌」には高市皇子の殯宮を「神宮」とよんでいる。上代人は貴族の死を神となつて去ることとした。死者がすなわち神であった。今昔物語集の「加賀国翁和尚誦法花経語」には、「形俗也ト云ヘドモ所行貴キ僧ニ不_レ異ズ」と称せられた翁和尚が、最後の時に「寿量品ノ偈ノ終り、毎自作是念、以何令衆生、得入无上道、速成就仏身ト云フ所ヲ誦シ」て、心違わずして失せ、世人往生浄土を信じて貴んだという。これは往生浄土による仏身成就を期待しているのである。親鸞の往生即成仏は上代の死者即神の思想につらなる。還相廻向の理解はこのような土着思想の流の上に成立したのである。

親鸞の宗教は復活の信仰を二種廻向の教説によって発展させている。彼の宗教の本質は死ではなく生であるとせねばならない。法然が偏依した善導をこえて曇鸞に傾倒したのは、二種廻向の教説に共鳴したためだったとおもわれる。母なる大地の愛は彼の宗教の源底である。

註

(1) 山梨県郷土資料集では、諏訪神社は一三〇社、八幡神社は一二五社、熊野神社は五二社となっている。

(2) 肥後和男 建御名方神（「日本神話研究」所収）

(3) 藤森栄一 諏訪大社

(4) 柳田国男 物語と語り物

(5) 柳田国男 嫁と森の話（「柳田国男全集第十二卷」所収）

(6) 酒井忠夫 二十八宿分野説について（史潮五の三）

(7) 諸橋轍次 支那の家族制

(8) 金沢庄三郎 日鮮同祖論

(9) 平安遺文 四

(10) 本朝続文粹

(11) 石清水八幡宮縁起・古事談

(12) 性霊集の沙門勝道歴山水瑩玄珠碑銘序

(13) 石清水文書之一（大日本古文書家わけ第四）

(14) 宮地直一 八幡宮の研究

(15) 松村武雄 日本神話の研究 四

(16) 続日本紀

(17) 永保三年九月四日付の熊野本宮別当三綱等解状

(18) 拙 著 鹿島香取の研究

(19) 辻善之助 日本仏教史 上世篇

(20) 佐藤進一 中世法制史料集 一

池内義資 百瀬今朝雄

(21) 赤松俊秀 親鸞

(22) 津田左右吉 日本古典の研究 上

肥後和男 古代伝承研究

(23) 松村武雄 前掲書

(24) 神代紀一書