

## 地母神の愛から浄土門の慈悲まで

宮井義雄

### 一 母なる大地の信仰と託宣の聖地

キリスト教の神は天地万物の創造者である。しかるにわが古典は国土ならびに国土に存在するすべての物をイザナミの命の生むところとしている。生むことに原理がみとめられる。これは母なる大地の信仰にまでさかのぼり得る地母神の信仰を基盤とする神話である。

大地の生産力を端的にしめすものは、銚のように真直ぐに天空にのびる樹木であろう。鹿島神宮の銚杉は神代史のタカギ（高木）の神を想起させずにはおかない。タカギの神はまたの名をタカミムスビの神と称する。高木は大地の生産力の象徴である。上代人は日常生活を経験によって処理した。だが日常性をこえた事柄は、靈異なる力にきいて決定した。靈異なる力は万物を生産する大地の力において他にはなかった。もともと原始的には、母なる大地の神の意図は卜占によってうかがわれた。

鹿島神宮には天葉若木とよぶ聖木が存在した。それは、延文元年（一三五六）十月日の鹿島大神宮葉若木事と題する注進状に、「去る七月より枯れ畢んぬ」としるせるものであり、「正月四日の歳山、並びに毎月廿七日の吉凶御占、及び御物忌初任の時、彼の木を以て薪と為て亀甲を焼き、其の験に就いて撰補せしむる者なり」とその用途を明示している。亀卜は卜部氏が大陸からつたえた卜占法である。古事記には「天香山の真男鹿の肩を内抜きに抜きて、天香山の天波波迦を取りて占合へまかなはしめて」とみえ、天葉若木はこの天波波迦（木）にあたる。卜占に亀甲・鹿骨をもち

いるは後であり、古くは天葉若木・天波波迦木に卜問うたとかんがえられる。注進状には物申権祝占部常頭・田所権祝占部右重が連署している。

常陸風土記には、「神の社の周匝に卜氏すめり」と云い、「年別の四月十日に、祭を設けて酒を灌ぐ、卜氏の種属、男女集会ひ、日を積み夜を累ねて、飲樂ぎ歌ひ舞ふ」と鹿島神宮の祭祀における卜部氏の存在が出てくる。四月十日の祭は農事のおこる際の祭であり、正月四日の歳山祭はこれと関連をもつ。鹿島名所図会に、鹿島事触について「旧記に、鹿島には卜部家多くありて、往古は毎年正月四日の御占祭に、年中の吉凶を占ひ、朝廷に奏し奉りたりとあり、蓋し事触はこれより起りしならん」と正月四日の歳山祭にもとづくを推論し、「白丁を着、風折鳥帽子を冠り、神占の吉凶を各地に告げて廻れり、然るに弊害もありしやにて、寛文十年是を廢し、名も御師と改め、専ら御神札のみを配付する事となれり」とその古儀の改廃におよんでいる。歳山祭は年穀の御占祭であり、卜部民がこれをつかさどり、神占には天葉若木の枝葉を必要とした。

袖中鈔には、賀茂神社の祭の日、馬を馳せる由来について、欽明天皇の代の創始とする説話をあげている。その時に風雨はげしく百姓がくるしみなげいたので、天皇は「卜部伊吉若日子に勅して卜へしめ」た。若日子は「賀茂神の崇なり」と奏した。よって四月の吉日をえらんで、馬に鈴をかけ人は猪の頭をかぶって馳せ、祭祀をおこなって祈らせた。「馬に乗るは此に始まり。」これが所伝の内容である。一般にはこの所伝は山城風土記からひかれたものと信ぜられている。肥前風土記の佐嘉郡の条には、

「山の川上に荒ぶる神あり、往来の人、半ば生き半ば殺にき、ここに泉主等が祖大荒田占問ひき、……大荒田すなはちその辞のままにこの神を祭りしに、神この祭をうけて遂に応へ和みき」、積日本紀所収の尾張風土記には、帝神をまぐ人をトどひたまひしに、日置部等が祖建岡君ト食へり、……建岡君、美濃國花鹿山に到り、賢樹の枝をとりて縋につくり、誓ひて曰く、吾が縋の落ちなむ処に、必ずこの神あらむ、といひしに、縋ゆきてここに落ちき、すなはち神あることを識り、因りて社をたてき」とおなじく卜問いの伝説が見出される。聖木の枝をとって縋にし、うけいの呪詞を發しているのは、卜問いの法として注意を要する。

常陸風土記の信太郎の条には、「大足日子天皇、浮島の帳宮に幸したまひし時、水の供御なかりき、すなはち卜部をして訪占はしめて穿りし所、今、雄栗の材にのこれり」と確井の古伝に卜占をむすびつけている。この伝説を、播磨風土記の揖保郡の条に「伊和大神、國を占ひたまひし時、御志を此に植てき、遂に楡の樹生ひたり」、「葦原志拳乎命……先に國を占めむと欲ほして、……枝もて地に刺ししかば、やがて杖の処より寒泉涌き出でて、遂に南北に通へり」とつたえるのに対照するに、卜者の卜問いは杖をつかったのかも知れない。万葉集の挽歌「石田王の卒せたまへる時、丹生王の詠みたまへる歌」の中に、「杖つきもつかずも行きて夕占問ふ」と夕占に杖をもちいたことをうたいこんでいる。拾芥抄に「フナドサヘユフケノ神」の歌がおさめられているけれど、フナドサへの神の正体はイザナギの命の杖であった。神楽歌には

足引の山を険しみ木綿つくる神が枝を杖にきりつる杖にきりつる  
皇神のみ山の杖と山人の千歳を祈りきれる御杖ぞきれる御杖ぞ

と杖が聖木を縮小させるものなるをあかして、卜占の杖の信仰がここに由来することが知られる。播磨風土記の宍禾郡の条には、「御方里御方となづくる所以は、……大神形見として御杖をこの村に植てたまひき、かれ御形といふといへり」と杖を神の形代にしている。これも聖木からきりとった杖なるが故に神聖視されたのである。

神代紀には真坂樹八十五玉籤なる語があらわれる。籤は聖木を縮小したものであり、杖と性質を一にする。神功紀に、託宣の神の一として「天に事

代、虚に事代、玉籤入彦、蔽の事代主神」がしめされている。玉串をとおしてコトシロヌシの神の意図がうかがわれることである。積日本紀には挿籤の意味について「挿籤 私記に曰く、問ふ、これ何物ぞや、答ふ、これ其の籤を以て田中に刺し立て、咒咀の詞を為す、之を籤挿といふ、もし強ひて其の田を耕す者有れば、身遂に滅亡す、素盞鳴尊自ら此の事を知る、故に亦た之を為す、今の世、もし彼れ此れ相争ふの田有る者、亦た籤を立つ、これ其の意なり」と説いている。これも春日神人が年貢未進の神領の田地に神木をたてたのと同義であり、籤が聖木と本質を一にすることに因由する処置である。諏訪大明神絵詞には、諏訪上社の前宮の御室で、正月一日深更、当年の神役をさだめる重役の占の次第がしるされている。

「今夜、深更に及びて御室に帰る、先づ款組の座にして、神の長御占を行ふ、薄の穂一束、掌内に奉る、大祝対して誦文あり、外人にきかしめず、重半の占に付きて、当年の神役六人を差定む、是れ氏人の巡役なり。」重半の占は薄の穂一束によっておこなわれる。大祝の誦文は挿籤の際の「咒咀の詞」とおなじく咒詞にあたる。御室には旧臘の末に蛇身の神体がうつされてきた。大地の内における卜占なるを見おとしはならない。

垂仁記には、出雲大神のたたりをうれえた天皇が、「此の大神を拝むに因りて、誠、駭有らば、この鷲巢の池の樹にすめる鷲や、うけひ落ちよ」とうけいさせるに、鷲はおちて死に、またうけいて活かし、さらに甘櫃の前なる葉広熊櫃をうけいて枯らし、またうけいて生かしたことが出ている。允恭天皇が氏姓の錯乱をただすために盟神探湯したとつたえるところも、この甘櫃丘の辞禍戸岬であった。皇極紀には、蘇我蝦夷の専横をせめる声がようやく高く、国内の巫覡が枝葉を折り取り、木綿をとりして、蝦夷が橋をわたる時をねらい、「争ひて神語の入激之説を陳し」た、という。枝葉にあらわれる変化によって、神意をとらえていることが観察される。雄略記には、天皇が長谷の百枝槻の下に坐して豊樂した時、大御盞をささげた三重采女は、采女がささげた大御盞に、槻の枝の「うら葉」が落ちたのを、大八洲国の成りはじめた時の、浮脂のおおるおおるなりし状態をしめす、めでたき神意と解する長歌をうたつて祝福している。うら葉は末葉、すなわち梢葉の義であり、うら葉によって大地の神の意図を知ること

が行なわれた証跡とみられる。松村武雄博士は、卜占のウラは梢を古語にウラと称したのと関連をもつ、と推論した。従うべき見解である。

託宣の祭儀は聖木を不可火の要素とした。天岩戸前の神事では、賢木を根こじにして上枝に勾玉、中枝に鏡、下枝に青・白の和幣をかけ、アメノウズメの命が矛をとって俳優した。神代紀には、「顕神明之憑談し」たとしるし、これをカムガカリしたと訓んでいる。神武紀ではイハレヒコの命は丹生の川上に賢木を根こじにして立て、親しくタカミムスビの神となって顕斎をなし、ミチノオミの命を斎主としてイツ姫と称せしめ、神功記では、皇后にかかった神の名を「撞賢木敵之御魂天疎向津媛命」としている。撞賢木は斎宮にたてた賢木であり、賢木にふれ得るタマヨリ姫が、神化して祭られる存在となったのである。それが託宣の神であった。雄略記に、

御諸の敵白袴が本白袴が本ゆゆしきかも白袴原少女

御諸に齋くや靈籬齋き余し誰にかも依らむ神の宮人

と詠まれているのは、斎庭の聖木にふれ得る者が神巫だけだったことを物語るのである。鹿島神宮の年頭行事では、もと神巫なる物忌が不開殿の御戸をひらいて内陣に入り、旧年の幣帛をとり取し、新年の幣帛をおさめるを任とした。幣帛は御霊代となる鏡・大刀・弓矢に和衣・荒衣をそえたものであった。不開殿後方中央には鉾杉が高く直立している。原初には聖木に御霊代をかけ、神巫がこれにふれて魂憑りをうける儀礼であったろう。

垂仁紀には「倭姫命、天照大神を以て磯城の敵櫃の本に鎮めさせて祠ひまつる」、伊呂波字類抄には「吉田社は永延元年、山陰中納言之を鎮め奉る、春日・大原野に之を崇め奉る、幣を以て正体と為す」、梅松論には当社○香権宮 権木を以て神体に比し、杉の木を以て御宝とせり」と諸社の祭神に特有の聖木が存することを例示している。覚如筆削の諸神本懐集には熊野神が楠に天くだったことをつたえ、神代史のクマクスヒの命が楠によって定立された事実を示唆している。和泉国神名帳には従三位楠本社・従五位上楠木国津神社・従五位上太楠木神社・従五位下楠木辻社・従五位上楠守社など楠を社名に負うところが散見し、日前国懸神宮が楠を神木とするのにつらなる。顕宗紀に「石上ふるの神梶」、万葉集巻十に「石上ふる

の神杉」、同巻四に「神の祝がいはふ杉」、同巻九に「神南備の神依板にする杉」、同巻十三に「神南備の三諸の山にはふ杉」、山城風土記に「(稲荷)社の木」、更級日記に「いなりよりたまはるしるしのすぎ」と石上神宮・大神神社・稲荷神社の神杉にふれているのも、神殿が存在しなかった時代の祭場の風景を幻想させるに足るであろう。古典では社は樹林である。

社の本義は聖木の定立にかかわる。周礼に「田主各其の野の宜しき所の木を以てし、遂に以て其の社と其の野とに名づく」、論語に「哀公社を宰我に問ふ、宰我对へて曰く、夏后氏は松を以てし、殷人は柏を以てし、周人は栗を以てす」とそれぞれの土地や国に宜しい木をもちいて社の聖木にさだめることを説いている。わが上代の諸社の聖木も所に特有の木をえらぶ傾向があったとおもわれる。しかし一般的には常緑樹をたつとんだことが目だつ。浅間神社が桜を神木とするような例は少ない。神代紀一書に「高皇産靈尊因て勅して曰く、吾は則ち天津神籬及び天津磐境を起し樹て、まさに吾孫のために齋ひ奉らん、汝天児屋命・太玉命、宜しく天津神籬をたもちて、葦原中国に降りて、亦た吾孫のために齋ひ奉れ」とタカミムスビの神が天孫の祭場に神籬として磐境として顕現することを表明している。祭場の聖木は大地の生産力の象徴であった。聖木の定立には母なる大地の信仰が基盤として存在した。神代紀一書に「高皇産靈尊聞しめして曰く、吾が産める児凡て一千五百座あり」とみえるは、イザナミの命の生産がタカミムスビの神の霊能を具体化したものであることを示唆する。タカギの神の高木、ツキサカキイツノミタマアサカルムカツヒメの命の撞賢木は、大地が生産する万物を代表し、その根を大地にもつのである。根国は石根・木根のひそむ大地であった。

託宣の祭儀は卜占とおなじく聖木、さらには母なる大地の信仰に根ざしている。これが根国の主なるササノヲの命がオホクニヌシの神に大國主たるべき予言を下した理由である。託宣の神としてはヒトコトヌシの神・コトシロヌシの神が古典にあらわれてくる。葛城山の神である。神代史ではコトシロヌシの神はオホナムチの神の御子神となっている。オホナムチの神は大地の神にはかならない。託宣の根元は大地に存する。託宣の祭儀に

聖木を必要とするのも聖木をとおして大地の声をきくためであった。

聖木をとおして所の神に祈願する痕跡は、各地の民俗に見出される。奥儀抄・袖中抄には三輪の神木を験の杉と称し、験の杉がひとり稲荷の神木にかぎらなかつたことを反証している。稲荷神社の験の杉については、山城風土記に「その苗裔に至り、先の過を悔いて社の木をねこじにして、家に殖えて禱み祭りき、今その木を殖えて蘇きば福を得、その木を殖えて枯れば福あらじとす」とみえ、伴信友の「験の杉」に「今も件の古事に倣ひて此の神に禱願事して、社辺の木を抜持来て、己が家に殖うるに、其の木蘇るは福を得、枯るれば福あらずと云へるにて、これによりて禱願事の成否を卜る由なり」とその民俗を紹介している。年中行事秘抄の四月上卯日稲荷祭事の条には、この縁起にもとづく創祀をのべた後、「其の靈験に依り、臨時の御幣を祭らること有り」とその靈験を官幣によってたたえている。靈験は所の神を有名にする根本条件であった。日本後紀の延暦二十四年(八〇五)十二月の条に「甲斐国巨摩郡の弓削神社、官社に預はる、靈験有るを以てなり」と云い、官社の選定に靈験がおもんぜられたことが知られる。興福寺の衆徒が春日神木を奉じて入洛強訴したことは、史上に名高い。

原初には所の神は閉鎖性をもち、外異者を排斥したのである。しかし部落国家の闘争はやがて統一の機運をつくり、所の神のうちには靈験をもって外異の地方に知られるものがあらわれた。それは多くその所の地理的互件にかかわっていた。熊野・吉野・葛城は中央の聖地として早くあらわれた。いづれも大地の信仰を母胎としている。

神武記によれば、イハレヒコの命は熊野村で大熊のために昏睡した。大熊は熊野山の荒ぶる神であり、その妖気は実は山気であった。ヤマトタケルの命が伊吹山の大神にあてられて意識がおろけ、酔えるがごとくなつて泉のもとにたどりついたのでとひとしい。イハレヒコの命は昏睡して一時的に大地に帰した。死は万物を永遠に黄泉国に帰せしめる。黄泉国は大地である。大地に昏睡するは、一時的に大地に帰することである。この時にタカラジをとおしてアマテラス大神とタカギの神の靈告がおこなわれた。それは夢告的託宣であった。神代記では「天照大御神・高木神の命もち

て」と二神の神意は直接に発せられるけれど、神武記では間接的に夢をとおしている。神武紀にも「天皇……この夜みづからうけひて寝ませり、夢みたまはく、天神あり、誨へまつりて曰く、……」とうけい寝て夢中に靈告をうける方式がみられる。原初には託宣受持者はイハレヒコの命のように直かに大地に寝て夢告をうけたのであろう。

堀一郎博士は、後撰和歌集に「法皇法皇宇多寺めぐりし給ひける道にて、かへでの枝を折りて」として素性法師の詠める

此のみゆき千年かへても見てしかな斯かる山伏時にあふべく  
の一首に、素性法師集に「山寺に籠りて、哀なることを云ひて、夜となりて打なきなどしはべるほどに、あめのふりければ」として詠める

いづれをか雨ともわかん山伏のおつる涙もよはにこそふれ

の一首に、当時における山伏の語の用法をさぐり、和歌森太郎博士は源氏物語に「山伏するもの」とみえる用例に注意している。山伏は原始的には、オホクニヌシの神が根国で蛇室・蜈蚣室・蜂室に臥寝したごとく、直かに大地に接して臥する練行生活を意味したのであろう。保元物語に、後白河法皇が熊野本宮に詣でた時、古老の山伏八十余人は般若心経を誦誦し、山中無双の巫は「五体を地になげ、肝胆をくだ」<sup>(3)</sup>いて示現を乞い、神が降りて巫に依り、巫をとおして託宣した、と云い、太平記に、熊野へ山伏姿でおちのびた大塔宮が、「五体を地に投げて一心に誠を致し」、しばらくまどろんだ時に夢告をうけた、とある。これらは熊野の託宣受持者が五体を地に投げて祈請せる古義をうけついでものとおもわれる。

保元物語にあらわれる熊野山中無双の巫は、おそらく近世の熊野比丘尼の源流につらなる存在であらう。倭訓栞に「熊野比丘尼といふは、熊野那智に住みて山伏を夫とし諸国を修行せしが、いつしか歌曲を業とし拍板をならしてうたふ、こをうたびくといひ、遊女と伍をなすの徒、多く出来るをすべて、其の歳供をうけて一山富めり」と那智に住みて山伏を夫とし諸国に修行せるを熊野比丘尼のおこりにしている。このことは沙石集に「或山中ニ、山臥ト巫女トユキアヒテ物語シケルが、人モナキ山中ニテ凡夫ノナラヒナレバ、愛欲ノ心オコリテ、此ノミコニオチス、コノミコ、山沢ノ水ニテ、コリカキテ、ツヅミトウ／＼トウチ、数珠ヲシスリテ、熊

野・白山三十八所、猶モカカルメニアハセ給へ、トイノリケリ」とみえるのを想起すれば、中世にはすでに存在したとおもわれる。那智神は女神であった。源為憲の三宝絵詞に「紀伊国牟婁郡に神います。熊野兩所・証誠一所となづけたてまつれり、兩所は母と娘也、結、早玉と申す、一所はそへる社也、此の山の本神と申す」と熊野三山の神々について説き、那智・早玉の兩所の祭神を「母と娘」にあてている。諸社根元宛に「熊野権現伊弉冉尊・素盞鳴尊母子之神齋なり」とつたえるをとれば、「母と娘」は「母と子」の誤りとなる。長秋記の長承三年（一一三四）二月の条には、本宮の神像を法形、結宮の神像を女形、早玉明神の神像を俗形とし、いて、結宮、すなわち那智神社の神像のみが女形である。熊野牟須美神（新抄格勅符抄の大同元年牒）はもと女神であり、それが神代史に入ってイザナミの命を熊野の有馬村にほうむる一説をとどめたとかんがえられる。地母神の信仰がここにかがわれよう。

母なる大地の信仰は葛城山にも存する。神功紀に「氣長足姫尊は稚日本根子彦太日日天皇の曾孫、氣長宿禰王の女なり、母を葛城高嶺媛とまうす」とオキナガラシヒメの命の母を葛城のタカヌカ姫にもとめていた。タカヌカは和名抄の大和国葛下郡高嶺郷なる地名にあたる。古事記には、息長帯日荒命はそこかみ神婦りたまへりき」とオキナガラシヒメの命を神魂の憑依せる女性にし、日本書紀では「親ら神主となりたまふ」と託宣せる神の人格的代表にしている。顕宗紀には「皇太子億計王、天皇と位をゆづり、久しうしてゐたまはず、是に由りて天皇の姉飯飯豊青皇女、忍海角刺宮に於て臨朝秉政したまふ、自ら忍海飯飯豊尊となりのりたまふ」と飯飯豊青皇女が忍海角刺宮に居て朝政をとったことがつたえられる。忍海は和名抄の大和国忍海郡の地をさし、古事記伝に「此の郡は葛城上下郡の中間に在りて、古へは葛城の内なり、今も忍海村と云ふもあり」と注している。飯飯豊青皇女はヤマトトトヒモソヒメの命・ヤマトヒメの命・オキナガラシヒメの命の流をくむヤマトヒメとして神意にもとづく朝政をおこなったのであり、神意をきくに忍海の地をえらんだところに問題が存する。葛城山のヒトコトヌシの神またはコトシロヌシの神が託宣の神として聞えていたために、オキナガラシヒメの命の母をカツラギノタカヌカ姫とし、

飯飯豊青皇女の角刺宮を忍海にもうけさせたのであろう。かかる神巫の存在は葛城山における御祖命の信仰を想定させずにはおかない。御祖命の信仰の源流は母なる大地の信仰である。

熊野山と葛城山の間には吉野山が横たわっている。万葉集の相聞歌にはみ吉野の、御金の岳に、間なくぞ、雨は降るちふ、時しくぞ雨は降るちふ、……

と吉野金峯山のことをうたつたものがみられる。式内の金峯神社はここにしずまる。イハレヒコイハレヒコの命は八咫鳥のみちびきによって熊野から吉野に出で、丹生の川上において親しくタカミムスビの神となつて顕齋し、ミチノオミの命をイツ姫となづけて齋主とした。ミチノオミの命は女装の祭司であった。それは原初には女性の祭司が存在したことである。梁塵秘抄の神歌には、

金の御岳にある巫女の、打つ鼓、打上げ打下し面白や、我等も参らばや、ていとんとうとも響き鳴れ鳴れ、打つ鼓、いかに打てばか、此の

音の絶えせざるらむ  
と金峯神社の巫女のことかうたわれている。古事談には、恵心僧都が「金峯山ニ正シキ巫女有り」ときいて、ただ一人そこにおもむき、心中の所願をうらなわせたるに、巫女は歌占によつてこたえた、とある。梁塵秘抄の神歌には、

金の御岳は四十九院の地なり、軀は百千日は見しかど、え知り給はず、俄に仏法僧たちの二人おはしまして行ひ現し奉る、

と軀、すなわち老巫女の子見し得ない世界を、修験者の僧が行法によつて顯示することをたたえているが、修験者の僧の以前には、巫女が予言の権威だったことを裏書する歌である。吉野山も託宣の聖地であった。

神武紀によれば、吉野に出たイハレヒコイハレヒコの命は、「自ら祈ひて寝」、夢に「天神あり、訓へまつりて曰く、宜べ、天香山の社の土を取り、以て天平瓮八十枚を造り、并せて蔽瓮を造りて天神地祇を敬ひ祭れ、亦た蔽の咒咀をせよ、此の如くせば、則ち虜自らに平伏ひなむ」と天神の訓をうけた。よつてシヒネツヒコシヒネツヒコに命じて天香山の壇を取り来らせ、八十平瓮、蔽瓮をつくり、丹生川の川上にのぼつて天神地祇をまつた。天香山の社

の神は式内の大和国十市郡天香山坐櫛真知命神社であり、櫛真知命は卜占の神なるを名前によってしめしている。吉野山の神はこの神をまつるわけの験力をもっていた。

熊野・吉野・葛城はみな託宣の聖地であり、母なる大地の神の原始信仰をもっている。託宣の聖木はムスビの神の現象体である。カミムスビの神はカミムスビミオヤの神ともよばれ、タカミムスビの神は百一神を生める神ともつたえられる。聖木の信仰の源は地母神の信仰にさかのぼる。

## 二 靈験の仏教と修験の霊場

卜占にはうけいの咒詞が存する。うけいの咒詞はこれをつかさどる人を必要とする。祝詞・祭司はここからあらわれてくる。

神代紀一書に、「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おほせて、手の爪を以ては吉棄物となし、足の爪を以ては凶棄物となす。乃ち天児屋命をして其の解除の太諱辭（たごひことば）を掌りて宣らしむ」とスサノヲの命の贖刑に際してアメノコヤネの命に「ふとのりと」を宣らせたことが出ている。この神話は大祓の祝詞の由来を物語っているのである。祝詞の原型は咒詞であった。神武紀では、天皇は丹生川の川上における祭祀で、「吾れ今当に八十平瓮を以て水無しにして飴を造るべし、飴成らば、則ち吾れ必ず鋒刃の威をからずして、坐ながら天下を平けむ」とうけいしている。うけいのことばが咒詞であった。応神紀には「天皇勅して神祇に請して探湯せしむ」とみえ、「神祇に請し」はうけいすることを意味している。大祓の祝詞には「天つ祝詞の太祝詞事を宣れ」とのべられているが、「天つ祝詞の太祝詞事」が本来の咒詞にあたる。託宣の祭儀はうけいの咒術の宗教化した形式である。咒詞をつかさどる人が、神人媒介の祭司として集団社会の間に力を得てくる。邪馬台国女王卑弥呼が魏志倭人伝に「鬼道に事へ能く衆を惑はす」とつたえられるのも、かかる咒術者だったからである。新羅征討という重大事がオキナガタラシヒメの命による神託によって決せられたのも、神話成立の背景を端的に物語っている。

仏教の伝来は祭祀にかわる法会を祈請の行事とした。神木その他の神の御正体は仏像にかわり、祝詞は經典または陀羅尼にかわり、祭司は僧侶にかわった。祈請の内容は人力をこえた事であった。日常性をはなれた異常性が、神にかわる仏の靈験を必要とした。ここに古典の神話と日本靈異記の説話とが共通の基盤をもつ理由が見出される。

日本靈異記は南都薬師寺の法相僧景戒によって著作された。正しくは日本国現報善惡靈異記とよばれる。因果応報の教理によって全説話をつらぬいていることは改めて贅言するまでもないが、因果報は説話の最後に「奇異の事」「奇表の事」「不思議」と特筆するごとく、仏・經典・陀羅尼または化身の聖の験力にもとづいたものである。本書はこの事実を端的にあらわして、靈験信仰の実態がよくうかがわれる。これを具体的につまびらかにしてみよう。

第一にあぐべきは仏像の験力である。上巻では

- 六 「観音の威力」 僧行善止（興福寺）の観音祈念 渡河をたすけらる
  - 十七 「観音の力」 越智直（伊予国）の観音祈請 異国の捕囚から脱出
  - 十八 「観音の験力」 丹治比氏（大和国）の観音悔過 先世の父母を知る
  - 卅一 「観音の威徳」 御手代東人（大和国）の観音称名 所願を報いうる
  - 卅二 「丈六の威光」 里人（大和国）添上郡 大安寺釈迦像に誦経 刑罰を免かる
  - 卅三 「験あり」 寡婦（河内国）石川郡 阿弥陀絵像製作 火災に焼けず
  - 卅四 「奇異の事」 里人（紀伊国）安曇郡 妙見菩薩祈願 盗品かえる
  - 卅五 「験あり」 沙弥尼（河内国）若江郡 の仏像 盗難からかえる
- 中巻では
- 十一 十一面観音不信 文忌寸氏（紀伊国）伊刀郡 現報の悪死
  - 十三 吉祥天女像（和泉国）和泉郡 の感応 優婆塞の祈願
  - 十四 「奇異の事」 女王（王）族の吉祥天女像祈請 財をめぐまる
  - 十七 「奇表を示す」 尼衆（大和国）平群郡 の観音像 鷲の形に変化する

- 廿一 「奇表を示す」 金就優婆塞平城京東山の執金剛神像祈願
- 廿二 「靈表を示す」 道俗和泉郡日根郡の画恵寺仏像 盗人を顕わす
- 廿三 「奇異の事」 弥勒像大和国葛木尼寺 靈表を示し盗人を顕わす
- 廿六 「異しき靈表を示す」 僧広達金峯山の阿弥陀・弥勒・観音等の仏像を作り畢らずして棄てたる木
- 廿八 「釈迦丈六の不思議の力」 一女大安寺西の里の大安寺釈迦像祈請財宝をめぐる「奇表なる事」
- 卅四 「奇異の事」 一女殖槻寺辺の里の観音像祈願 大なる富を得
- 卅六 「神力を示す」 観音像平城京下毛野寺の頭部おち、またもにかえる
- 卅七 「不思議の第一」 観音像和泉国血湧山寺 火難に焼けず
- 卅九 「靈表を示す」 薬師像の声、遠江国榛原郡鶴田里の沙中に聞く
- 卅二 「奇異の事」 貧女平城京の千手観音像穂積寺 祈願 大富を得る

下巻では

- 三 「観音の大悲」 弁宗大安寺僧の十一面観音像長谷寺 祈願 銭を得る
- 五 「奇異の事」 妙見菩薩像河内国信天原山寺 変化して盗人を顕わす
- 七 「観音の木像の助」 丈直山継武藏郡多磨郡の妻の観音像供養夫を助く
- 八 「弥勒菩薩所願に応じて奇形を示す」 富人近江国坂田郡の弥勒信仰
- 十一 「奇異の事」 盲目の女人平城京辺蓼原里の薬師像祈願 開眼
- 十二 「観音の徳力」 盲目の男平城京辺の里の千手観音祈願 開眼
- 十七 「奇異の事」 沙弥信行紀伊国那賀郡弥勒の脇侍像彫刻中に呻声を発す
- 廿五 「釈迦如来の威徳」 紀馬養紀伊国安禰郡釈迦仏号を唱へ海の難免かる
- 廿八 「奇異の表」 蟻に頸をかまれし弥勒像、痛み呻び声を発す 優婆塞紀伊国名草郡 恭敬し供養す
- 廿九 村童つくる木の仏像 愚夫紀伊国海部郡きりやぶり悪死の報をうく

卅二 「妙見の大助」 吳原名妹丸大和高市郡の妙見菩薩祈願 海中の難をまぬがる

卅三 十二葉又大将の神名誦持の伊勢の沙弥紀伊国日吉郡をうちて悪死す

のごとき例があげられる。仏像の験力の信仰は平城京から東国・九州にひろくおよんでいる。官度の僧侶よりも自度沙弥・優婆塞・優婆夷・俗人を主とするは、本書の特色をよくあらわし、至深の信心を強調するのも、学解の仏教をおもんじた平城京の公家と異なる庶民の仏教受容の姿勢をしめる。

ここで問題となるのは、仏教伝来以前における神の御正体の信仰と仏像信仰との連関である。神の御正体としては聖木がもつとも多く目につく。神像はまだつくられていなかった。仏像は日本靈異記に「仏の神像」と注せられている。日本書紀には、仏は蕃神・他神、薬師寺の仏足石銘には「まらひとの神」、日本靈異記には客神とよばれ、国神と同格に認識された。これが仏教伝来以来、仏に靈験をもとめる歴史的基盤であった。この認識のもとに木彫の仏像がおこった事実を見なければならぬ。

現在の中宮寺本尊弥勒像・広隆寺本尊弥勒像は木彫である。用明紀には、鞍部多須奈が造立した坂田寺の丈六の仏像・脇侍菩薩を木彫としている。欽明紀には、十四年（五五三）五月、河内国から泉郡茅渟の海中に梵音ありと上申し、天皇が溝辺直をつかわして海中にうかんでかがやける樟木を得、画工に命じて仏像二軀をつくらせた。「今、吉野寺に光を放つ樟の像」である、という。日本靈異記では敏達天皇の代のこととしている。和泉国神名帳に楠を御正体とする神社が多いことは、すでにふれておいた。この比蘇寺縁起はかかる楠の信仰を仏像の信仰に発展させたことをしめしている。今昔物語集によれば、長谷寺の十一面観音像は、近江国高島郡の前に流れよれる大木を、僧徳道の発願にもとづき元正天皇・藤原房前の応援によって、資材として造立したものであり、大木の霊木たる奇瑞をついで仏像の「靈験国に余り」、震旦の国までおよんだとたたえられている。また清水寺の十一面観音像は、小島山寺の僧賢心が新京の東山に入り、老翁から「此ノ前ナル林ハ観音ヲ可ニ造奉キ料ノ木也」とおしえら

れ、坂上田村麻呂の助けを得て寺を建て、件の像を造立したのであり、「此ノ観音ニ心ヲ至シテ祈リ申スニ、靈驗ヲ不ニ施給ト云フ事无シ」とその靈驗が強調されている。「天台円久於葛木山一聞仙人誦經」語では、円久は葛城山の「極メテ高ク大ナル椶ノ木」の本にやどり、本尊をかけて法華經を誦せるに、仙人が木の末にとどまりて終夜聞いて飛去った、と。これは、聖木に鏡・勾玉・劔の類をかけて神をまつたのを、本尊の仏像をかけて誦經することにあつたためたのである。聖木の信仰が背景に存するとみてよからう。長寛勘文にひく熊野権現御垂跡縁起には、熊野本宮の祭神ケツミコを「天台山の王子信」に習合し、壬午の年、本宮大湯原の一位木三本の末に天くだった、としている。祭祀における聖木の信仰がここに見出される。

日本靈異記にあらわれた上の験仏をかぞえると、釈迦仏三・薬師仏二・阿弥陀仏二・観音菩薩十四・弥勒菩薩五・妙見菩薩三・吉祥天女二・執金剛神一・十二薬叉大将一となり、観音の靈驗信仰が断然多い。それは一に「観音菩薩は願ふ所を能く与ふ」信仰にもとづく。

今昔物語集卷十六は全篇、観音の靈驗説話であり、中には日本靈異記を典とするものが少なくない。第一の「僧行善依観音助」従「震旦」帰來語」、第二の「伊予国越智直依観音助」従「震旦」返來語」、第八の「殖槻寺観音助貧女給語」、第十の「女人蒙穂積寺観音利益語」、第十一の「観音落御頭自然継語」、第十二の「観音為通火難去堂給語」、第十三の「観音為人被盜後自然現給語」、第十四の「御手代東人念観音一得富語」、第二十三の「音人依観音助一開眼語」、第二十七の「依一願音助借三寺錢自然償語」、第三十八の「紀伊国人邪見不信蒙現罰一語」の十一篇が、日本靈異記から採られている。全四十篇中の十一篇である。この事は、卷十六の特色が日本靈異記にあらわれた観音信仰、すなわち験仏の信仰をおそつたことを意味する。

梁塵秘抄の今様には、  
験仏の尊ときは、東の立山美濃なる谷汲の彦根寺、志賀長谷石山清水、  
都に真近き六角堂、

と験仏で知られた寺院をあげているが、卷十六の中には、「新羅后蒙三國

王咎得長谷観音助語」、  
「參長谷男依観音助得富語」、  
「仕長谷観音貧男得金死人語」、  
「石山観音為利人付三和歌末語」、  
「瘧女依石山観音助得言語」、  
「女人仕清水観音蒙利益語」、  
「貧女仕清水観音給御帳語」、  
「貧女仕清水観音給金語」、  
「貧女仕清水観音値盗人夫二語」、  
「无缘僧仕清水観音成乞食得便語」、  
「清水二千度詣男打三入双六語」、  
「隠形男依六角堂観音助顯身語」のごとく観音信仰の寺院を裏づける説話がふくまれている。一卷全篇を特定の験仏の説話でうめるのは、今昔物語集ではこの巻にかざられる。

今昔物語集卷十六の観音説話を国別にすると、山城・大和・丹波・近江の四国に多く、紀伊・和泉・播磨・備中・瀬戸内海・周防・伊予・筑前・鎮西・越前・下野・陸奥・新羅の諸国には各一篇ずつみとめられる。毎月十八日に持齋して観音を念ずる例が少なくないが、これは中右記の嘉承三年（一一〇八）六月の条に「十八日観音」講を修したとすることに対応する。庶民社会には十八日の観音講がひろまった。源平盛衰記に、元暦二年（一一八五）正月十八日、源義経のひきいる源氏の軍勢が、讃岐国中山の金仙寺にいたり、本尊の観音をまつる「月次の観音講」に出あつた模様を記している。「講衆」は「所の名主・百姓」百余人であり、仏前に花香をそなえ、机の上に講式一卷をおき、「講の座」をもうけ、大饗盛りならべ杯をすえていた。講の中心人物は「頭」とよばれている。仏教が農村の連帯性の中に入りこんだ実態をみる事ができる。

平地の世俗社会に対して、浄界とされた山地、ことに古典にあらわれた託宣の聖地には、山の神にかわる験仏がむかえられた。その先端をきいたのが、吉野・葛城・熊野であった。温雅端麗な観音とは対照的な菩薩が験仏としてあがめられ、しだいに修験の靈場として発展する素地をつくつた。

山の神はしばしば恐かしき神として古典にあらわれる。神代紀に鳥髪山の八岐の大蛇を「畏かしこき神」とよび、神武紀に熊野山の神の顯現形相を大熊とし、景行紀に伊吹山の神の化身を大蛇としている。蛇身なる三輪山のオホモノヌシの神は、崇神紀に崇りの神として百姓を多く天亡させている。三代実録にみえる貞観六年（八六四）の富士浅間明神の崇り、常陸風土記



にみえる賀毗札峯のタチハヤヒの命の崇り、播磨風土記にみえる伊勢野の山のイセツヒコの命・イセツヒメの命の崇り、伊勢風土記にみえる阿佐賀山の荒ぶる神の崇りなど、山の神の崇りはおそろしい。これらは山の神の聖の否定面であった。恐ろしい山の神にかわる験仏もまた忿怒の形相をとる仏がえらばれた。獸形神にかわる新しい山の神として、執金剛神・不動明王・金剛藏王・法起菩薩のごとき仏がまつられた。

東密に対して台密をおこせる円仁の弟子相応は、天台山南山無動寺建立和尚伝によれば、貞観五年（八六三）等身の不動明王像をつくり、同七年（八六五）これを仏堂に安置し、伽藍をもうけて無動寺と名づた。彼は葛川に息障明王院をひらいておなじく不動明王像を本尊とし、琵琶湖畔の伊勢寺にも不動明王像を造立した。三寺は後に天台修験道の中心道場となった。彼は円仁から不動明王法・別尊儀軌護摩法をうけてこれをきわめ、「現存の不動」「生身の明王」と称せられた。光宗の溪嵐拾葉集には「問ふ、山臥の行体如何、答ふ、相伝へ云ふ、義の如くんば、不動の形体なりと云々、所以に袈裟は不動の袈裟と名づく、頭巾は頂上の蓮花なり、此等の形相其の義なりと云々」と山伏の形を不動明王の姿にし、謡曲の安宅でも「夫れ山伏といは後の行者の行儀を受け、其の身は不動明王の尊容をかたどり」と弁慶に説かせている。弁慶は叡山西塔の出身であった。東密の聖宝は真雅の弟子であり、金峯山をひらいて金剛藏王菩薩像を造立した。金剛藏王菩薩は經典には存在しない。日本靈異記には、金就優婆塞が平城京の東山の山寺に住み、執金剛神像をすえて礼拝悔過したとつたえ、相応の不動明王像とともに、一連の忿怒像の系譜がたどられる。忿怒像は山の神の仏教的造形であった。不動明王の不動、金剛藏王の金剛は山の不壞を表頭する。

葛城山頂の葛木神社には、明治維新まで、相對して金剛山寺が存し、一面六臂の忿怒形の法起菩薩像を本尊とした。葛木神社は式内の葛木坐一言主神社である。鎌倉時代に成った大和葛城宝山記の末には、役行者が葛木の縁起を勘え、十卷に録して一言主神にあずけたと云い、本文中には「金剛山縁起」なるものをひく。久保田収博士はこれを金剛山神祇卷の中の金剛山内院略縁起にあたと考定している。大和葛城宝山記には、葛城山の

上尊について「是れ法起王、亦た熊野権現これなり」とのべ、法起王を後部では法起菩薩と称する。法起菩薩は金剛山に住する菩薩であり、神皇正統記には「華嚴經に、東北の海中に山あり、金剛山と云ふ、とあるは、大倭の金剛山の事なりとぞ」と葛城山を金剛山に比定する論拠をしめす。山城国の淨瑠璃寺には法起菩薩の木彫像が存し、三面八臂、各面とも忿怒相であり、胎内から仁治二年（一二四一）良賢等の刻造にかかる旨をしるせる銘を出している。金剛山寺の法起菩薩像ははやく多武峯略記にひく荷西記にみえ、十世紀には存在したのである。台密系の不動明王像、東密系の藏王菩薩像に相對する忿怒像なるを特色とする。

宮地直一博士は、金峯山の金剛藏王菩薩像造立について、後周の顯徳元年（九五四）に成れる義楚六帖に、「本國都城の南五百里に金峯山あり、頂上に金剛藏王菩薩あり、第一の靈異なり……菩薩はこれ弥勒の化身なり、五台の文殊の如し」とみえるをひき、その出現の平安前期なるを確認した。ただしこの金剛藏王菩薩は「曾て女人上るを得ること有らず。」と報ざるに對照して、あるいは大峯山の本尊だったのかも知れない。だが金峯山と明記するを重視すれば、大峯山の女人禁制を金峯山のことと誤解した記事のようにおもわれる。梁塵秘抄の仏歌には、不動明王恐ろしや、怒れる姿に劍を持ち、索を下げ、後に火焰燃え上るとかやな、前には惡魔寄せじとて、降魔の相、と不動明王の忿怒相を降魔の形相にしている。鎌倉末期の金峯山寺草創記によれば、役行者は金剛藏王青黒忿怒像の出現に歡喜して末世の降魔神と仰いだという。金剛藏王菩薩像も降魔の形相であった。

仏教伝来は聖明王の仏像獻進にはじまり、仏教は偶像崇拜の宗教としておこった。仏像は人間の形相であった。靈驗の信仰は自然に神の御正体なる聖木その他から仏像にうつった。修験の靈場は山の神にかわる忿怒明王像の信仰から發達した。

日本靈異記は仏像について經典・陀羅尼の験力を説いている。上巻では

十四 「奇事を示す」 僧義覺難波の般若心經誦持 室壁開通す

十五 愚人古京の時 乞食僧に呪縛され、禪師の觀音經誦によって解脱す

十八 「法華の威神」 丹治比氏大和国葛上郡の法華経読誦 先の世の父母を知る

十九 沙弥山城 法華誦持の乞食をあざけり現に口ゆがむ

廿八 「仏法の験術広大」 役の優婆塞大和国葛上郡 孔雀の呪法を修習しヒトコトマシの神を呪縛す

中巻では

十五 「乞者の神呪を誦し功を積む験」 高橋東人伊賀国山田郡 般若陀羅尼誦持の乞食によって母の現身を知る

十九 「奇衷を示す」 利莉の優婆夷河内 般若心経誦持 閻羅王の闕にいたり直ちに蘇生させられる

廿 「誦経の力」 長母大和国添上郡 誦経の功により命を全くす

下巻では

四 「威神力」 大僧平城京の方広經典誦持 海に沈みて溺れず

十四 優婆塞小野庭麻呂越前国加賀郡 千手陀羅尼経の陀羅尼誦持 庭麻呂を拍ちし家長悪死の報をうく

廿一 「般若の験力」 僧長義平城京薬師寺 金剛般若経読誦 開眼

廿四 「大乘神呪の奇異の力」 巨勢の咎女紀伊国名草郡の般若心経誦持 行者忠仙の千手陀羅尼読誦 咎女の怨病いゆ

のとき例が見出される。その信仰は地方諸国の優婆塞・優婆夷・俗人の間におよび、彼等の「深信」が強調されている。

修験道の祖と仰かれる行者は、続日本紀の文武天皇三年（六九九）三月の条には、「葛木山に住みて呪術を以て称せらる、……世相伝へて

云はく、小角能く鬼神を役使して水を汲み薪を採らしむ、もし命を用ひざれば、即ち呪を以て之を縛す」とつたえられる。この鬼神を呪縛するは、

葛木山に練行するヒジリ（聖）のことばの呪術を誇張したのであらうが、それを日本霊異記では「孔雀の呪法を修習し、奇異の験術を証し得」て、「葛木山の一語主大神」を呪縛し、今の世にいたるも解説できない目にあ

わせたことになっている。景戒はこれによって「仏法の験術の広大」を証明し得るとした。道昭が小角を「我が国の聖人なり」とかながえたというのは、ヒジリだった意味であらう。

葛木山の神は託宣の機能によって知られてヒトコトマシの神・コトシロヌシの神の名前を得、賀茂氏によって祭祀をつかさどられた。役小角は賀茂役氏から出た。小角の師韓国広定は妖惑の人と讒し、朝廷は小角を伊豆国にながした。呪詞の駆使によって妖惑の人と讒せられたのであらう。託宣は雄略記に「悪事と雖も一言、善事と雖も一言、言離の神」と名のるごとく象徴的な託宣受持者の叫びによっておこなわれ、これを駆使して小角の信望があったのを、広定が妖惑と断定したわけである。この広定との衝突が発展して仏教者に利用せられ、ヒトコトマシの神を続日本紀の伝記中の「鬼神」にあて、これを呪縛する秘法を孔雀の呪法としたのである。この背景には陀羅尼の誦持を験力の理由とする日本霊異記の多くの説話が存する。託宣の祭儀にかわる陀羅尼の修法が葛城山におこった。道鏡も葛城山で練行せる陀羅尼の秘法の修習者であった。神代紀一書に、コトシロヌシの神は八尋の熊罥になって撰津国三島のミゾリヒ姫のもとに通ったとたられている。八尋の熊罥は実は大蛇であらう。葛城山の恐き神の顕現形相は大蛇であった。仏教受容の行者は蛇神にかわる忿怒形の仏を立て、これを一山の主とし、陀羅尼を駆使して験力を宣伝した。

藤原明衡の新猿蓑記に「山臥修行者は、役行者・淨蔵の貴所と雖も、只だ一陀羅尼の験者なり、今、右衛門尉次郎君に於ては、己に智行具足の生仏なり」と役行者・淨蔵が一陀羅尼しか駆使し得ない験者なることを挙示して、次郎君の卓越を物語っている。役小角は日本霊異記では仏母大孔雀明王経に説く呪法の行者であり、呪法はその陀羅尼の口誦を中心要素とした。しかし淨蔵の一陀羅尼はつまびらかではない。相応は清和天皇や西三条女御の病を「呪を誦し」て治し、「呪験の徳」を信仰された。得度受戒の大僧に対し、優婆塞の行者は山伏としてしだいに社会的地位を得、役行者を始祖に仰ぐ陀羅尼の駆使者となった。日本霊異記にはかかる験者の原像とも称すべき山林練行者があげられている。

日本霊異記に散見する大僧・沙弥・優婆塞の山林練行者を列記すれば、

上巻では

四 円勢・願覚・円勢弟子優婆塞 高宮山寺大和國葛上郡に止住す

廿六 多羅羅城 法器山寺高市郡に止住し練行して験力を得

廿八 役優婆塞 葛城山に練行して験力を得

中巻では

八 沙弥行基 生駒山寺に止住し授戒し呪願す

廿一 金就優婆塞 平城京東山の山寺に止住し行者として道を修す

下巻では

二 禪師永興 熊野山寺に止住し病者を看て平癒を呪願す

卅四 行者忠仙 千手陀羅尼を誦し病者を看る

卅九 禪師寂仙 石槌山にて浄行す

のごとき例が存する。東密・台密の僧侶は高野山・比叡山で練行した。彼等はいずれも陀羅尼の口誦によって験力を發揮した。陀羅尼は託宣の祭儀における神語に相当した。大和物語には「中興の近江の介が女、靈氣もののけに煩ひて、淨藏大徳を験者にしける程に、人とかく云ひけり」と淨藏が験者になつて物怪に対処したことをしめし、紫式部日記には、中宮藤原彰子の出産に際して「山々寺々を尋ねて、験者といふ限は残りなく参り集ひ」と山々寺から験者をおつめたことをしている。阿闍梨とともに山林練行の優婆塞まで験者としておもんぜられたことが知られる。

験者は枕草子に「御嶽・熊野、かからぬ山なくありく」修行者とし、新猿楽記の次郎君は「久修練行年深く、持戒精進日積る」と称せられ、抖擻地として「大峯・葛木」「熊野・金峯」「越中立山・伊豆走湯・根本中堂・伯耆大山・富士御山・越前白山・高野粉河・箕面・葛川」をあげている。山林籠居の聖は純粹な世俗雄脱の浄行者として験者にもちいられた。梁塵秘抄の僧歌には、聖の住所として

聖の住所はどこぞぞ、箕面よ勝尾よ、播磨なる書写の山、出雲の鰐

淵や日の仰崎、南は熊野的那智とかや

聖の住所はどこぞぞ、大峯葛城石の槌、箕面よ勝尾よ、播磨の書写の山、南は熊野的那智新宮

と大峯・葛城・熊野・書写・箕面・勝尾・鰐淵・日御崎・石槌の山々をうたいこんでいる。優婆塞の山臥修行者は一所にとどまらず諸方を抖擻することに特色がみとめられる。

新猿楽記の次郎君は「三業相應の真言師」と称せられている。これは東密・台密が修験道の成立に貢献したことを反証する。験者は物怪・怨霊の正体を暴露し、これを駆逐する験力と方法を所有した。紫式部日記に、「阿闍梨の験のうすきにあらず、御物怪のいみじう強きなりけり」と物怪の力が阿闍梨の験力にまさった例をしめし、中右記の長治元年（一一〇四）九月の条に「昨日、大僧正隆命入滅了んぬ、年八十六と云々、……深く真言を知り頗る止観を学び、其だ験力あり」と高僧の験力を特筆している。山林抖擻の山臥修行者も世俗社会に験力をたのまれる存在となつて成長した。枕草子に「まして験者などのかたは、御嶽・熊野、かからぬ山なくありくほどに、恐ろしき目も見、験有る聞え出で来ぬれば、此処彼処に呼ばれ、時めくにつけて安げも無し」とみえ、「験有る聞え」が彼等の存在根拠であつた。濁穢の世俗社会に対する清浄なる山林は、心身をすずぎはらいきよめる世界をなしていた。

仏教伝来以前には、物知・聖が崇りの正体をあきらかにし、これを鎮送した。竜田風神祭詞に、欽明天皇の代、風雨時をたがひ五穀がみのらなかつたので、天皇は「百の物知人等の卜事」にきいたと云い、物知人の存在は天平二十一年（七四九）四月の宣命にもあらわれている。物知人は物をつかさどる存在であり、卜占によって崇りの正体をさぐつた。聖は物知人に相対し、霊すなわち魂たまをつかさどつた。神功記では、オキナガタラシヒメの命は神主となつて斎宮に入り、「先の日に天皇に教へたまひしは誰の神ぞ、願はくは其の名を知りたてまつらむ」と問ひ、託宣によって、それを明らかにしている。仏教の伝来は非人格的な物怪と人格的な怨霊を災禍疾病の理由とし、「世間の事、物怪有るごとに崇りを先霊に寄す」とさだめたように、物怪の支配を先霊の祟りとし、世界の諸事象を人格的に解釈する姿勢をうち出した。これによって仏教的聖の崇拜がたかまつた。先霊は験者によって正体を明らかにされ、これを退散させる修法がなされた。小右記の長和四年（一一〇一）五月二日の条に、三条天皇の病惱に際し、

山僧が七壇の修法をおこない加持する程に、邪気は民部掌侍にうつり「冷泉院の御邪気の所為と云々、女房に託して顕露す」と邪気の正体を冷泉院の怨霊に帰せしめている。かかる験者の源流が聖であり、仏教の伝来は山林練行の僧侶を聖たらしめた。続日本紀の天平廿一年（七四九）二月の条に、行基をたたえて「和尚靈異神験類に触れて多し」とのべ、その靈異神験によって民間から菩薩と称せられたことをしるしている。熊野山修行の永興も南菩薩とあがめられた。

オホナムチの神は根国の主なるスサノヲの命のもとで練行し、聖となって禁厭・療病の法をさざめ、百姓にながく「恩頼」をあたえた。民間の仏教者はこれをひきついだ。続日本紀の養老元年（七一七）四月の条に、「輒すく病人の家に向ひ、詐りて幻怪の情を禱り、戻りて巫術を執り、逆に吉を占ふ」僧尼の跳梁を禁制している。行基の靈験は本質的に彼等の所為とかわるところはなかった。東密・台密の成立、聖・山伏の浄行は験者崇拜によって総括することができる。

### 三 石神信仰から地蔵信仰へ

石棒と性神崇拜の源流との関係はしばらく論外とする。今はもっぱら文献による石神信仰の追求からはじめることとしたい。

神代紀一書に、タカミムスビの神が「吾は則ち天津神籬及び天津磐境を起し樹てて、まさに吾孫のために齋ひ奉らん」と宣告した記事は、上にすでに引用した。神籬の起原は聖木の崇拜に存する。磐境はこれに対して聖石の崇拜に由来する。常陸風土記の久慈郡の条に、タチハヤヒヲの命を賀毗礼峯にまつり、「其の社は石を垣と為し」、種々の宝、弓・杵・釜・器の類はことごとく石となつてのこつた、とつたえられる。三代実録の貞観七年（八六五）十二月の条には、富士山の正中最頂に社宮をかざりつくり四隅に垣をもうけ、丹青の石をもつてたて、中に一重の高閣を石で構營して浅間明神をまつるをみた、と甲斐国から報ぜられている。大三輪神三社鎮座次第には、「当社は古来、宝倉無く、唯だ三箇の鳥居有るのみ、奥津磐座は大物主命、中津磐座は大己貴命、辺津磐座は少彦名命」と大三輪三

社の施設が磐境なることをしめす。石をもって境をつくり、石を神靈憑宿の聖体としたのである。

神代記によれば、オホヤマヅミの神は天くだったホノニギの命にイハナガ姫とコノハナノサクヤ姫をたてまつり、「石長比売をつかはしては、天神の御子の御命は雨ふり風ふけども恒なる石の如く常堅に不動に坐しませ」と申しのべたことになっている。石は大地の永遠性を象徴するものであった。不動明王は一面にはこの大地の「常堅に不動」なる性質をもたせられていたのかも知れない。大地の神が聖石を御正体とする理由は、ここに存した。大地の神としてはオホナムチの神・スクナヒコナの神が古典にあらわれてくる。仁安二年（一一六七）二月十三日付の大倭神社社進状に、「大倭神社は大和国山辺郡大倭邑に在り、蓋し出雲杵築大社の別宮なり；倭大國魂神は大己貴神の荒魂、……亦た大地主神といふ、八尺瓊を以て神体として齋ひ奉る」とヤマトオホクニタマの神の神体を八尺瓊勾玉にしている。勾玉は石製の特殊品である。一般には単なる自然石をもちいることが多い。文徳実録の齊衡三年（八五五）十二月の条に、常陸国鹿島郡大洗磯前に降り来た神をオホナムチ・スクナヒコナの二神とし、神体を一尺ばかりの怪石にしている。式内の能登国羽咋郡に坐す大穴持神像石神社、同国能登郡に坐す宿那彦神像石神社も、オホナムチ・スクナヒコナ二神の御正体を聖石とせる例である。仲哀記には、皇后が詠んだ長歌の中に「常世にいます、石立たす少名御神」とみえ、ここではスクナヒコナの神の神体なる聖石を常世の存在の象徴とする。聖石は原始的には大地の永遠性の象徴であった。

式内社には石神をまつたものが少なくない。大和国添上郡御前社原石立命神社・天乃石立神社、河内国大泉郡石神社、伊勢国鈴鹿郡石神社・同国員辨郡石神社、三河国宝飯郡石座神社、近江国滋賀郡石坐神社、陸奥国黒川郡石神山精神社、同国桃生郡石神社・同国胆沢郡磐神社、能登国羽咋郡大穴持神像石神社・同国能登郡宿那彦神像石神社、越中国新川郡建石勝神社、備中国下道郡石畳神社、肥後国阿蘇郡健磐竜命神社は社名からすぐそのことが想察される。阿蘇神社の健磐竜命は健磐立命の立を音通によって竜にかえただけである。景行紀には「阿蘇国……二神あり、阿蘇津彦・

阿蘇津媛といふ」とみえ、健磐竜命は阿蘇津彦にあたる。神武紀には菟狭津彦・菟狭津姫を菟狭国造の遠祖とするが、続日本紀には八幡大神・八幡比咩神があらわれてくる。扶桑略記には、宇佐八幡宮の縁起によって、欽明天皇の三十二年(五七二)正月、大神比叢の祈請により、八幡大神が豊前国宇佐郡既峯菱湯池の間に、三歳の小児の姿をとって示現したと云い、八幡宇佐宮御託宣集には、「八幡大菩薩、神明と成るの時、三柱の石(高さ一丈五尺、広さ一丈五尺)を発して宝体と為し」たとある。これも石神であった。類聚三代格所収、貞観十八年(八七六)八月十三日付の官符には石清水八幡宮を山宮とよんでいる。山宮は本来、恒久の社殿がなく、ただ神靈憩宿の靈石のみを安んじ、時にのぞんで仮屋をたて祭壇をもうけて、氏神示現の祭儀をおこなったところであり、靈石を神体としてまつているものが山梨県に少なくない。山宮の祭はミアレの祭であり、示現する神は童形によってしめされる。宇佐八幡神が三歳の小児の姿であられたとつたえるのは、石神信仰を理解する上に重要な意味をもっている。

諸国風土記にも石神信仰が散見する。出雲風土記の楯縫郡神奈備山の条には、山の西に石神がまつられ、高さ一丈、周り一丈ばかりの石を神体とする。側には百余の小石神が立つ。古老の伝に、アヂスキタカヒコの命の妃アメノミカデヒメの命が多久村に来てタギツヒコの命を生み、ここを鎮座地とした。石神はタギツヒコの命の御魂であり、早にあたっては、雨を乞えばかならず雨を降らさる、と云われる。飯石郡琴引山の条にも、峰々窟があり、高さ二丈、周り四尺の石神が坐す、とある。播磨風土記の揖保郡の条には、神山に石神がしずまり、肥前風土記の佐嘉郡の条には、佐嘉川の上に石神が存し、ヨタ姫とよばれ、神埼郡の条には、景行天皇の沈石四顆が三津川の津の辺にのこり、二顆は雨を乞えば雨が降り、二顆は子なき女が祈れば子を産む、と。仲哀記には「其の政未だ竟へたまはざる間に、はらませるみこ産れまさむとしつ、かれ御腹を鎮ひたまはむために石をとらして、御裳の腰にまかして、筑紫國にわたりましてぞ、其の御子は生れましける。かれ其の御子生みたまへる地を、宇美とぞなづける、亦た其の御裳にまかせりし石は、筑紫國の伊斗村になも在る」とおなじく出産に關連して石が出てくる。聖石は出産を支配する力をもっている。大地の

生産力は聖石をとおして発現され、これを逆におさえる力をも發揮するのである。

石神はオホナムチの神・スクナヒコナの神・タギツヒコの神・タケイハタツの神のように男神とする例とともに、女神なる例もみうけられる。垂仁紀に、ツヌカラシトが任那國にあった時は、殺された黄牛のつぐないに、郡のうちにまつる神をもとめ、神体の白石をうけとり、それを寝所においた。白石はたちまちに美女に化し、難波にいたって比売語曾社の神となった、と比売語曾社の縁起をかたっている。神体は白石だったのである。皇大神宮儀式帳には、

大土神社一処 国生神の兒大國玉命と稱す、次は水佐々良比古命、次は佐々良比売命、形は石は坐す、

国津御祖社一処 国生神の兒宇治比売命と稱す、形は石に坐す、のごとく、度会郡に存する四十処の神社中には、男神とともに女神をまつり、ともに神体を聖石とするものが多い。男神・女神の別を吟味して、両者の信仰の特徴を究明せねばならない。

出雲風土記のタギツヒコの命は御祖アメノミカデヒメの命に対して御子神であり、古事記においてオホクニヌシの神の背後に御祖命がつかまとうているのとひとしい。もし御祖命を主体とすれば、聖石は女神の神体となるであろう。古今著聞集に、上総國一宮、すなわち玉前神社の託宣に「懐妊の後既に三年にをよぶ、いま明王の國をおさむる時にのぞみて、若宮を誕生す」とあり、海辺をみるに、明珠一顆が存し、かの御正体にたがうことがなかった、という。これは、玉前神社の祭神が女神であり御祖命であり、珠の小石を神体としたことをしめしている。珠の小石は御祖命の神体とす信仰の漂流は母なる大地の信仰に存した。

皇大神宮儀式帳にのる度会郡の四十処の神社では、靈石を神体とするものが、祭神は男神とも女神ともされるされている。これを母なる大地の信仰の流に即してかんがえてみたい。

園相神社は「大水上の兒曾奈比々古命」、鴨社は「大水上の兒石己呂知居命」、大土神社は「国生神の兒大國玉命」、栗御子神社は「須佐乃乎命

の御玉遣主命」、坂手神社は「大水上の児高水上」、滝原神社は「麻奈胡乃神」、葭原神社は「大歳神の児佐々津比古命」、石井神社は「大水上の児高水上命」、宇治乃奴鬼神社は「大水上の御児高水上」、川相神社は、「大水上の御子児細川水神」をまつり、いずれも「形は石に坐す」石神である。大水上は水の神であり、国生神は国、すなわち耕地を造成する神である。十社のうちの八社は大水上・国生神・大歳神の御子神となっていて根本的には御子神なる点に意義をもつ。粟御子神社は、伊勢二所皇太神宮御鎮座伝記に「丹波道主貴は素盞鳥尊の孫粟御子神これなり」とみえる粟御子神をまつり、おなじく御子神をまつる神社に入り、滝原神社の「麻奈胡乃神」は「愛児の神」と解せられる。十社はすべて御子神をまつる。男神をまつる石神社は、御子神をまつるを本義としたと断じてよからう。

小朝熊神社は「神櫛玉命の児、大歳神の児、桜大刀自」、国津御祖社は、「国生神の児宇治比売命」、久麻良比神社は「大歳神の児千依比売命」、津長大水神社は「大水上の児栖長比売命」、粟前神社は「国生神の児荒前比売命」、久具神社は「大水上神の御子久々都比女命」、楯原神社は「大水上の児那良原比女命」、新川神社は「大水上神の児新川比売命」、加努弥神社は「大歳神の児稻依比女命」、荒前神社は「国生神の児荒前比売命」那自売神社は「大水上御祖命」と「同御玉御裳乃須蘇比女命」、葦立豆神社は「宇治都比女命の児玉移良比女命」をまつる。いずれも「形は石に坐す」女神である。御子神たるより、この際は女神それ自体に原義をとどめている。那自売神社は大水上御祖命、国津御祖社はウヂヒメの命を御祖命としてまつる神社である。親神はむしろ御子神と称する女神より後にくわえられたのであろう。

甲斐国志の神社部には聖石を神体とする例が少なくない。山梨郡西保下村の立石明神の条には、社記をひいて祭神をタヂカラヲの命とし、「神体ハ八稜ノ石ナリ、……末社ニ子安明神ト云フアリ、神体ハ盥ニ赤子ヲ入レテ抱キタル婦人ノ座像ナリ、大サ尋常ノ人ノ如シ、今ハ本社ノ相殿トス、遠近ノ人安産ヲ祈ル」とあり、子安明神は立石明神の一屬性を特に独立させたものとおもわれる。同郡七日市場村の三木明神の条には「社頭ノ御影石ト云フニ小児ノ足跡アリ、土俗産屋アケ参宮ノ時、児ヲ立タセテコレヲ

踏マスレバ、寿福ヲ全ウスト云フ」とおなじく聖石に生れた嬰兒の運命をむすびつけている。八代郡高部村の八幡宮の条には「同殿ニ子安明神ヲ祀ル、祭日ハ九月十五日ナリ、社頭ノ有子石従一丈一尺、横九尺、高婦人其ノ三尺、入レ地一丈余」、昔ヲ採リテ安産ノ神符トス」とのべるは、社頭の有子石が子安明神定立の理由であり、おそらく八幡神の勧請もこの信仰を基盤としたのであろう。巨摩郡若尾村の子神明神の条に「大國主神ヲ祀ルト云フ」とみえるは、オホクニヌシの神なる大地の神が生産の神であり、生産の神なるが故に生産の象徴なる子神となることをしめしている。

巨摩郡穴山村の諏訪明神の条には、「三座中央ハ建御名方命、右ハ倉稻魂命、左ハ素盞鳴尊ナリ、……左殿ノ根神素盞鳴尊ハ社中ニ根神石ト云ヘルアリ、此レヲ神トシ祠ル」と神体の聖石を根神石にみたてている。根神石とは根国の神の憑宿する石の義であり、ササノヲの命はその信仰によってむすばれたと解してよからう。同郡江草村の根子屋明神の条には、「社記ニ天兒屋命ヲ祀ルト云フ」とアメノコヤネの命なる子供の神を根子屋明神にあてている。山梨郡竹森村の玉宮明神の条には、「神殿ニ高サ七尺余囲ミ六尺八寸許リノ石英アリ、祀リテ以テ神体トス」と石英を神体にするを説き、霜月中西の日、社中二所へ神幸し、申の刻に白鳥来って供物を哺し去るを、土人見て来年の豊凶をうらなう、と鳥乞の神事におよぶ。石神が大地の神で生産の神であるために、穀霊なる白鳥をまねくのである。

仏教の土地の神は地藏菩薩である。真鍋広濟氏は、地藏信仰の源泉を釈迦以前、印度婆羅門教の神話中の地文、すなわち地神にもとめ、もと大地を擬人化して成った神であり、はじめ女神であったが、後には男神にかんがえられ、大乘仏教に入って地藏となった、としている<sup>10</sup>。地藏の源流は地母神だったらしい。オホクニヌシの神の御祖命、賀茂神社の御祖タマヨリ姫、枚岡神社のヒメ神、大隅八幡宮の御祖オホヒルメにあたる。若宮の独立はオホクニヌシの神・ワケイカヅチの命・アメノコヤネの命・ヤハタの神を主体化した。若宮の誕生の祭儀は賀茂神社のミアレに代表されている。ミアレは年々生れて年々死する神の特性である。これを永遠の相下におけば、復活の神の信仰となる。オホクニヌシの神は二度まで八十兄弟のために殺され、二度とも御祖命の愛によってよみがえらされた。オホクニ

ヌシの神に即すれば、死んでよみがえる神である。大地の神の特性は生産または復活に存する。この信仰が地藏信仰に入り、わが民族の地藏信仰を特色づけている。

日本霊異記には観音の靈驗説話が十四篇も入っているのに、地藏説話は一篇しかなく、地藏菩薩を閻羅王の此岸にあらわれた存在としてかたっているにすぎない。地藏を大地の神とする認識は、ここによくまとめられる。閻羅王は死せる藤原広足をよみがえらせている。今昔物語集になると巻十七の五十篇中、三十二篇が地藏説話、つづく十八篇が虚空蔵・弥勒・文殊・普賢・吉祥天・妙見・夜叉などの説話である。地藏説話は、疫癘驅逐・利得恩寵・苦難代受・助命・蘇生の類型にわけられる。第十は「僧仁康祈念地藏通三疫癘難語」、第二は「紀用方仕地藏菩薩蒙利益語」、第九は「僧淨源祈地藏絹与老母語」、第三十二は「上総守時重書写法華經蒙地藏助語」、第三は「地藏菩薩變小僧形受箭語」、第四は「依念地藏菩薩通三殺難語」、第十三は「伊勢国人依地藏助存生命語」と題され、いずれも題目によってほぼ内容が想察される。これらは観音その他の菩薩の現世利益物語と本質的にはあまり異ならない。しかるに第二十七話の「墮越中立山地獄女人蒙地藏助語」では、日夜三時に地藏菩薩が地獄に來つて罪の女の苦難にかわり、第三十一話の「説経僧祥蓮依地藏助免苦語」では、おなじく地獄におちた罪の僧の苦難を地藏が日夜三時に代受することになっている。地下の國に舞台がうつるのが観音説話にない新らしい面である。第十七から第二十九までの間では、第二十七をのぞいてみな「依地藏助得活語」となっている。得活とは冥途から此岸に蘇生することをさし、これをおこなうのが地藏菩薩の慈悲行である。地藏菩薩は罪苦六道の衆生の救済を本願とする。それが蘇生の慈悲行となつているところに特色をもつ。

今昔物語集の地藏説話は山城・大和・近江・摂津・伊勢・播磨・但馬・因幡・備中・周防・土佐・肥前・尾張・越中・駿河・伊豆・下野・上総・陸奥の諸國にまたがっている。第三十に「下野國ニ葉師寺ト云フ寺有リ……堂童子……藏縁……親キ族ヲ催シテ、各力ヲ合セテ一ノ堂ヲ造リテ、仏師ヲ請ジテ等身ノ地藏并一休ヲ造リ奉リテ、其ノ堂ニ安置シテ、……毎月

廿四日ニ大ニ僧供ヲ儲ケテ、諸ノ僧ヲ集メテ比レヲ施シテ仏事ヲ營ミケリ其ノ夜、地藏講ヲ行フ、近隣ノ道俗來リ集リテ聴聞シテ終夜礼拝シケリ」と月ごと二十四日の地藏講の構營をかたるが、それは中右記の嘉承三年（一一〇八）六月廿四日の条に地藏講を修したことをしるせると、日取りはひとしい。多くの他篇の地藏堂も道俗の集會や二十四日ごとの講をつたえていて、地方庶民の間ににわかには地藏信仰を普及させたことが知られる。

和歌森博士の注意せるところ、今昔物語集の地藏菩薩は多く「一人ノ小僧、形テ端正」なる姿であられる。これは大地の神の信仰が地藏信仰の中に入りこんだからである。春日神社第三殿のアメノコヤネの命は本地を地藏菩薩とする。春日古社記にひく承安五年（一一七五）三月一日付の注進状、玉葉の建久五年（一一九四）七月の条にそのことが明記されている。アメノコヤネの命は撰集抄に「十一二の児童」、春日権現験記に「十一二ばかりなる児童」と表現される児童の神格である。今昔物語集ではこのアメノコヤネの命の姿を地藏菩薩の姿としていふと云えよう。鎌倉時代には地藏の石造が多くあらわれ、石神にかわる石仏の代表となる趨勢をひらいた。オホナムチの神・アメノコヤネの命の本地を地藏菩薩とする例がこの間に見出される。

柳田国男氏の石神問答には、柳田氏は三代実録に美濃國從五位下児安神とみえるをあげ、子安觀音・子安地藏の堂宇がその神殿にあいともない存するをしめし、山中笑氏は「甲斐中巨摩郡下高砂村に傘地藏と云ふありて安産の守仏として祈る者多く、……此の地藏尊の背に開き戸ありて、……内には一尺八寸の石棒蓮座にはめ込みあり」と報じている。後二条師通記の寛治四年（一一〇九四）八月の条に「山寺明神に參る」とみえる山寺明神はおそらく子安明神の誤写であろう。甲斐國志の仏寺部では、山梨郡休息村の休息山立正寺の条に「当寺ハ真言宗、金剛山胎藏寺ト云フ、本尊子安地藏、別当辻之坊有範阿闍梨焉ニ住ス、……文永甲戌、日蓮來り立正安國論ヲ寺傍之磐石ノ上ニ講ズ、有範會ニ在リ、……日蓮ヲ拜シテ師ト為シ名ヲ日乘ト賜フ、乃チ旧規ヲ改メ、……日蓮ヲ推尊シテ第一祖ト為シ、……」同村の子安山本立寺の条に「本尊地藏、日蓮ノ開眼ナリ、寺ノ北ニ日蓮ノ

高座石ト云フアリ」とつたえ、子安地藏造立の機縁が両寺傍の高座石に存することを想察させる。母なる大地の信仰が石神を生産の神の正体とする信仰を生み、石神はやがて安産の神となり、子安地藏なる仏教的神像をつくらせるにいたつたのである。しかし大地の神は男性となつては、生れた御子神によつて表顯される。子神明神をオホクニヌシの神とし、根子屋明神をアメノコヤネの命とする理解に、その意味があらわれている。

式内の伯耆国会見郡大神山神社は、伊呂波字類抄に「大山 伯耆国に在り、……行基菩薩……始めて宮を造り殿を立て、地藏菩薩を以て本体と為す」と地藏菩薩像を本体にするを説き、今昔物語集には「今、伯耆ノ国大山ト云フ所ニ詣デテ、二世ノ求メム所ヲ祈リ願ヘ、彼ノ権現ハ地藏菩薩ノ垂跡大智明菩薩ト申ス」と地藏菩薩を本地にするをのべ、和漢三才図会にはオホナムチの神を祭神としている。大神山神社の名称は三輪信仰の存在を想察させる。大神山神はオホモノヌシの神であり、亦の名をオホナムチの神とする。この祭神説は本来のものであろう。地藏菩薩はこの大地の神に習合されたのである。今昔物語集には、崇福寺の蔵明が播磨国の深山の頂に止住し、地藏像を造立して清水寺をつくり、修行僧蔵海が伊豆国大島の山上に寺をたて、地藏像を安置した、説話もみられる。かつて聖石・磐境をもって山の神をまつたのが、ここにいたつて地藏像におきかえられた、と解釈することができる。

山王七社のうちには十禪師と称する境内社がふくまれている。平安末期には南都北嶺に入寺した撰闕家の子弟などを禪師君とよんでいるが、十禪師の呼称も御子神をあらわしたものでらしい。光宗の溪嵐拾葉集には、「神代十代の禪りを得けたまふが故に十禪師と名づく」、良遍の神代卷私見聞には、「皇孫天津彦々火瓊々杵尊は、国常立尊より十代の禪りを受けたまふが故に、十禪師と申す」と十禪師をホノニギの命にあて、慈遍の天地神祇審鎮要記には、「問ふ、古記の如くんば、十禪師は則ち天兒屋命なり、これ云何、答ふ、未だ本拠を考えず、不審の記なり、一記の云ふが如きは、天彦穗瓊々杵尊なりと云々」とアメノコヤネの命にさだめる古記の説をあげている。ホノニギの命にしてもアメノコヤネの命にしても御子神なる意味を神代史上の神名によつてしめそうとしただけである。天正十

年（一五八二）十一月吉日に社務行丸が新調せる日吉社神道秘密記には「十禪師……天津彦々穗瓊々杵尊、……延暦二年御影向、同四年七月廿四日、山上に於て御児形にて伝教大師御拜敬、則ち宝殿を建て給ひて天降り玉ふ」と御児形なる特色をあきらかにしている。無住の沙石集では、「十禪師靈驗アラタニマシマス、是モ本地ハ地藏薩埵也」、溪嵐拾葉集では、「十禪師の本地は……或は弥勒、或は如意輪、或は地藏なり、これ皆本説なり」、天地神祇審鎮要記では、「本地の性徳は地藏尊、修験は観音、天に在つては虚空蔵、地に居しては千手千眼・地藏にて、同体異名とするのみ」と地藏・観音等の諸説をしめし、林羅山の本朝神社考では、「山王、本地薬師……十禪師の宮は地藏」と地藏説を採る。地藏説が一般的だったようにみうけられる。

地藏菩薩を冥途におき、地獄行きを衆生をすくう信仰は、今昔物語集に散見する。これは石神の信仰とむすびつき得る一要件である。神代紀一書に、黄泉国をにげたイザナギの命は、黄泉平坂に磐石をすえて此の国とさかいした。この磐石を「泉門に塞ります大神」または「道反大神」といふと神話している。石は閉塞の役割をはたす。この役割が地獄行きを阻止する地藏の使命とつらなる。六地藏を火葬場に造立する実例は、現在では室町時代以降にしか存在しない。しかし六地藏を造立することは、はやく今昔物語集に見出される。玉祖明神の宮司玉祖惟高は死んで冥途におもむき「形チ端正ナル」「六人ノ小僧」にあり、「我が誓ヲ信ジ」来れるをたたえられて蘇生し、三間四面の草堂をたてて六地藏をうつしつくり安んじた。六人の小僧は六地藏であったという。玉祖明神の神体はおそらく勾玉の類であったろう。大地の神の信仰が地藏信仰を受容させたとみられる。神代紀一書には、顯露の事を天孫、「神の事」をオホナムチの神に治らさせ、垂仁紀には、中国の八十魂神をスメリマの命、大地官をヤマトの大神につかさどらせた、とある。大地の神は冥界の神でもあった。地藏菩薩が冥途に立つ信仰は、古来の国神信仰を基盤に容易に移入し得られたとかんがえられる。

平安末期に地藏信仰が諸国に弘布せるは、地獄の教説の伝播とあいともなる現象であろう。これは正當な見方である。同時に古来の大地の神の信



仰とのむすびつきをわすれてはならない。観音信仰に比敵する勢でにわか  
に台頭せるは、律令体制の崩壊にともない、律令仏教のおしえる罪の生活  
の認識がふかまったからである。観音信仰は靈験信仰であった。地藏信仰  
の一面にはおなじ靈験信仰が存する。他の一面は救済信仰である。歴史的  
意義はむしろ後者の方にみとめられる。それは死んで甦える大地の神の信  
仰が基盤となつて、仏教の地藏信仰にひきつがれたものである。

蘇生をつかさどる地藏菩薩は、端正な小僧の姿によって造頭された。復  
活の神の姿をひきついだ証拠である。背後にはオホクニヌシの神を二度ま  
でも甦えらせた御祖命の愛がひそんでいる。救済仏教では、母なる大地の  
神の愛が仏・菩薩の慈悲となつて展開する。仏像は慈悲の現象体であつ  
た。

#### 四 魂祭と孟蘭盆会・御霊会

わが上代人は靈魂の存在ならびにその不滅を信じた。古典では、神靈・  
聖靈・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。聖徳太子の聖靈院、藤原鎌足の聖靈院、応神天皇の聖靈をまつると  
する八幡宮のごときは、この信仰を基盤としておこつた。上代における仏  
教の浄土往生の教説も、この信仰によって往生の主体を靈魂として受容さ  
れた。

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」と報じ、承和十  
一年（八四四）の宇佐八幡宮弥勒寺建立縁起にこの解によって、「右、大  
菩薩はこれ品太天皇の御霊なり」としるせるを証権とし、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。宮寺縁事抄の放生会縁起には  
「弘仁十年の官符に傳く」として「大菩薩は是れ菅田天皇なり」とみえ  
る。これは三宝絵詞に「弘仁十年官符云、神主大神浄丸が申文に云ふ、此  
の大菩薩は是れ菅田の天皇なり」とかけるにあたるのである。これらは  
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す

る。石清水八幡宮は最初から八幡神を応神天皇とする理解のもとに勧請さ  
れた。弘仁六年（八一五）に撰進された新撰姓氏録では、諸氏族の祖神に  
ムスビの神が多く、ムスビの語には魂の字があてられている。藤原朝臣・  
大中臣朝臣の祖神ツハヤムスビの命―津速魂命、大伴宿禰の祖神タカミ  
ビの命―高皇産靈尊、日奉連の祖神タカムスビの命―高魂命、梶犬養宿禰  
の祖神カミムスビの命―神魂命、額田部宿禰の祖神ツヌゴリムスビの命―  
角凝魂命、の類である。天平五年（七三三）勘造の出雲風土記に、カミム  
スビの命を神魂命とつくるのが先例としてあげられる。生産の機能の本源  
を魂とする理解が、この配字をおこなわせたのであろう。祖神の本質を子  
孫を生みつがせた靈能の根元なる魂とするわけである。

聖靈は子孫を守護する。藤原氏は鎌足の多武峯墓・聖靈院を神社化して  
まつり、清和源氏は石清水八幡宮を祖なる応神天皇の聖靈をまつる神社と  
してあがめた。台記ならびに本朝世紀の仁平元年（一一五一）三月二日・  
九日・十四日・二十三日・二十六日の条に、氏長者頼長が「多武峯御体」  
を「本宮に還す」日時を勘申し、「多武峯選宮神宮使」を発遣し、選宮の  
儀をおこなつたことがしるされている。「本宮」「還宮」と聖靈院を神社  
の本殿にあて、神宝使をおくつてこれをまつるは、平安時代にすでにここ  
が神社組織となつていたことである。ただここは鎌足の墓からおこつた。  
その点が宇佐から勧請した石清水八幡宮とは性質を異にする。

祖霊の祭祀は魂祭りである。柳田国男氏の「先祖の話」は魂祭りの本義  
を追求し、孟蘭盆会以前の魂祭りの説明に力をこめている。ここではこれ  
を歴史的に検討してみることとしたい。

私はさきに「上代の神祇祭祀と新田仏教の向背」なる論文で、追福の仏  
事が古来のあがないはらいの思想を歴史的基盤としたことを指摘し、石清  
水八幡宮の応神天皇忌をこの観点から考察した。その時には応神天皇忌に  
関する史料は鎌倉時代に記録されたものしか提出し得なかつた。その後、  
石清水文書を綿密に調べてみて、ようやく始点をあきらかにすることがで  
きた。延久四年（一〇七二）九月五日の太政官牒には、四月十七日の神功  
皇后忌のことを紀伊国園財庄の条でふれ、同月十四日から神前において仁  
王八講をおこない、その料所として、長元八年（一〇三五）に紀広明等が

私の公験をもって施入せる本庄をあてたことをみとめている。すでに神功皇后忌が存在した以上、応神天皇忌はもちろん修せられていたであろう。石清水八幡宮末社記に、「万寿二年二月十五日、御国忌、元命の時始む」とみえる。万寿二年（一〇二五）創始説が正しいとおもわれる。これよりも早いのは多武峯の聖霊院における鎌足忌の仏事である。多武峯略記によれば、毎年十月には維摩会と法華八講が修せられ、毎月忌日には十六講がおこなわれた。維摩会は天延三年（九七五）に、法華八講は天曆二年（九四八）に年中行事としてさだめられ、十六講は長元元年（一〇二八）十月十六日にはじめられた。忌辰仏事を第一の行事としたところに、仏教による歴史的人物神化の特色がうかがわれる。忌辰仏事を善根として祖霊に廻向し、生前の罪をあがないはらって成仏させるのである。

珍海の菩提心集には、孟蘭盆供の事が説明されている。目連が得道の聖となった時、亡き母の在り処をもとめたるに餓鬼の中に生れて飢えていた。彼は鉢に食物を盛っておくた。母がこれをとって口によせると、食物は火になってもえあがった。彼はかなしんで仏にたずねた。仏は「七月十五日は仏歡喜したまひ僧自恣する日なり、其の日、百味飲食の物を鉢に盛りて、衆僧に供養せば、母の苦しみを救ひてん」とこたえた。彼の教のごとくして母の苦患をすくった。これをかたぎにして盆供がおこなわれる、という。本来の盆供は僧侶の供養を善根とし、これを祖霊に廻向する仏事である。追福の忌辰仏事とおなじく、あがないはらいを仏教の廻向におきかえるところに、揆を一にする意味が存する。しかしこれは僧侶の説明であり、俗社会では、少し趣むきをかえていとなまれている。そこに古来の魂祭りのながれが見出される。

日本靈異記には、「大化二年……十二月晦の夕に迄りて、……閉ぢたる屋より屋の裏に入るに、多に飲食を設く、その母と長子と、諸靈を拜せむが為に、その屋の内に入る」と大晦日に亡魂幽霊のために飲食を準備し、有縁の人々があつまつて亡魂幽霊と共食した有様をものがたっている。これは大晦日の魂祭りの風景である。僧侶の供養ではなく、祖霊との共食を目的としていることが、この記事によって想察される。東山往来書状集の上には、「世人の説に云ふ、午時以前、諸靈諸寺を走り廻り、食を求む、

若し訪ふ人無ければ、其の靈顛倒し、空しく本居に帰る」と食をもうける有縁の者がない時には、その靈は顛倒して本居にかえるとする俗説をつたえている。赤松俊秀博士は本書状を文体の上から平安時代のものと考定した。ここに「諸寺を走り廻り」とみえるは、魂祭りの食が孟蘭盆供の食にかわっているのである。あきらかに孟蘭盆会は魂祭りを先行の行事として

いる。  
日本靈異記の所伝は魂祭りが大晦日にすまされたことをしめす。曆の知識は死者に関する行事を暮の内におしやった。中右記の寛治八年（一〇九四）正月十日の条に「今朝、吉田野に参詣す、年首の物詣は氏の明神を以て先と為すの故なり」と氏神詣を年首物詣の筆頭にあげ、続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」と彼岸往生をねがう念仏を年頭の現世慶祝にそわない忌諱の行にみたことをのべている。死者の魂祭りを暮の内にするのは、このような世俗的心情にもとづいたことである。

亡魂幽霊は火によって象徴される。正月十六日のどんど焚き、七月の孟蘭盆における迎え火・送り火は、民俗学者によって解明しつつさされている。王朝時代には歳末の魂祭りに点灯する民俗が存在したらしい。円仁の入唐求法巡礼行記の開成三年（八三八）十二月の条に、故国をはなれて唐にあつた円仁は、「廿九日暮の際、道俗共に紙銭を焼く、俗家は後夜に竹を焼く、……日本国は此の夜、宅庭・屋裏・門前の到る処に尽く灯を点ず大唐は爾らず、但だ常灯を点ずるのみ、本国に似ざるなり」と彼我の歳末行事を興味深く対照している。日本の点灯は魂祭りのためであろう。小右記の長保元年（九九九）十二月二十九日の条に「御魂、今年は染殿に於て押し奉る。夜に入り例に依つて解除す、但し服を着く、奉幣せず、子始剋許りに追讎」、寛仁元年（一〇一七）十二月三十日の条に「夜に入りて解除し、諸神に奉幣す、……次に御魂を拜す、皆これ例の事なり」と大晦日における御魂礼拝を例の事としている。奥儀抄には「みたまのふゆと云ふは、なき人の思徳を報ずると年のはてにはこれをまつる也、下人はみたま祭と申す、公家には荷前の祭と云ふ」とのべ、公家と庶民がその呼称を別にした事実を説く。正倉院文書にもすでに散見する報恩経は、十二月晦日

に亡き人の魂が来ることをおしえていて、これも魂祭りを大晦日においや  
る一因だったようである。

延喜式では、荷前の幣を献ずる日を大神祭みかみの後、立春の前にえらびさだ  
めることを規定し、九条殿記・御堂関白記などをみると、その通りに施行  
されている。荷前の意味については、今に「陵霊を祭る」と云い、義解に  
「謂ふに十二月荷前の幣を奉る是れなり」と注して、魂祭りにほかな  
らない。荷前の幣は曆の知識によって節分から前にすませ、新しい立春  
との間に節目をつけたのである。小右記の永延二年（九八八）十二月の条  
には「博通をして荷前を木幡に奉る」と木幡の墓所に荷前をおくり、御堂  
関白記の長和五年（一〇一六）十二月の条には「公家並びに家の荷前」と  
皇室および自家の荷前を区別している。後撰集には、

妻の身まかりての年の極月の晦日

亡き人の共にしかへる年ならば暮れゆく今日はうれしからまし

と藤原兼輔の歌、後拾遺集には

十二月のつごもりの夜よみ侍りける

亡き人の来る夜ときけど君もなしわがすむ宿やたまなきの里

と和泉式部の歌、好忠集には

亡き人の霊まつる十二月晦日

霊まつる歳としの終りになりけり今日にやまたもあはむとすらむ

と曾根好忠の歌に、大晦日の魂祭りがしのばれる。

大晦日の魂祭りに対して半年後におこなわれたのが盂蘭盆会である。文  
献的には盂蘭盆会の起原は推古記の十四年（六〇六）四月八日の条に見出  
される。この日、元興寺の金堂に丈六の仏像を安置して設齋し、それを機  
縁に寺ごとに四月八日と七月十五日に設齋することにさだめた。これが僧  
供を七月十五日にさだめた最初である。盂蘭盆経の盆供の日になつてい  
る。齊明紀の三年（六五七）七月十五日の条には、「須弥山の像を飛鳥寺  
の西に作る、且つ盂蘭盆会を設く」、同五年（六五九）七月十五日の条に  
は、「群臣に詔して諸寺に盂蘭盆経を勧講して、七世の父母に報いしむ」と  
みえ、元興寺その他の大寺と盂蘭盆会をおこしたことがわかる。宮中恒  
例の盂蘭盆会は天平五年（七三三）七月にはじめられた。東城伝灯目録に

は、元興寺智光の著作として盂蘭盆経述義一卷がおさめられていて、当時  
の大寺における開心の一端がうかがわれる。弘仁式・延喜式には、七月十  
五日、盂蘭盆の供養を諸寺におくり、更に命じて檢校させることが規定さ  
れている。諸寺は東寺・西寺・佐比寺・八坂寺・常住寺・出雲寺・聖神寺  
であった。

王朝公家の日記には、盆供の記事が豊富である。小右記の長和二年（一  
〇一三）七月十四日の条には、「瓮かめ拜し寺々に送る、東北院・道澄寺・勸  
修寺・禪林寺・仏性院・天安寺・清水寺」、御堂関白記の同四年（一〇一  
五）七月十四日の条には、「瓮供常の如し、独興院・淨閑寺・慈徳寺等な  
り」と父母をはじめとする近親縁者の菩提寺に盆供をおくったことをしる  
している。左経記の長元元年（一〇二八）七月十四日の条には、「瓮拜三  
度了り、仁和寺に送る、次に右府並びに開白殿に参る、夜に入り帰宅す、  
伝へ聞く、宮、御瓮卅口を別納調備し、白米卅口、雑菜卅口、御拜畢りて法成寺に送  
る」と源経頼が盆供を仁和寺におくり、源氏の長者ならば開白頼通に盆礼  
の挨拶をし、盆具に白米、雑菜を調備せる実例をあげている。玉葉の寿  
永二年（一一八三）七月十四日の条には「盆具を三所に送る、浄光明院殿  
・光明院先・西御堂院故女各礼拝例の如し」と三所におくった盆具の主をあ  
きらかにしている。極月の荷前・魂祭は幣を墓所にたてまつったけれど、  
盆具は菩提寺にささげるを例とした。兵範記の仁平三年（一一五三）七月  
の条に、「高陽院の御瓮供、皇后宮権亮成隆朝臣使と為て無量寿院の丈六  
故北政所終焉の御所跡の阿弥陀堂所なり、御骨坐す所に送らる」と雖も、此  
の如き貴人の習、荷前の事は墓所に奉る、御瓮供は仏寺に送るの由、今年  
沙汰出来し、彼の御堂に送らる」とその旨を説いている。明月記の天福元  
年（一一三三）七月十四日の条には、「二代の御瓮例の如し、嵯峨に送  
る、俗習、父母有れば今日魚食すと云々」とみえ、父母健在の時には生  
身魂を祝って魚食し、精進食をしなかったことが知られる。

盂蘭盆会の日本の特色は、祖霊をむかえて子孫が共食することである。  
左経記の長元元年（一〇二八）七月十五日の条に、「御堂に参る、阿弥陀  
堂南廂に上達部の座を儲く、同堂南廊の僧座に於て共に饗すべし、事了り

て僧俗堂に入る、講説畢り、紙・帷・扇等を諸僧に施す」とつたえるは、遣長の霊をむかえて共食した後、講説をおこなった意味であろう。同七年（一〇三四）七月十五日の条では、孟蘭盆経を講説した後、僧俗が饗座につき、了って御堂に入り例講例時をとげ、僧侶に布施している。中右記の天永三年（一一一二）七月十五日の条には、「法成寺に参る、右大将・中納言中将・大宮権大夫、宰相中将・殿上人五六人参入す、先ず孟蘭盆講あり、講師尋僧都、次いで諸僧南庇の僧前座に着く、食事了り、次に例講あり」と先例をおそった次第をしめす。祖霊をむかえて共食する風景は歳末の魂祭りにひとしい。孟蘭盆会の先行行事として魂祭りが七月に存在したかどうかは文献の上ではつまびらかでない。

孟蘭盆会は古来の魂祭りを仏教的に改編し、これを寺院との関係としておこなっている。その次第が歳末の墓による魂祭りと異なる。祖霊をまつるは子孫である。子孫は祖霊をむかえて共食した。祖霊は子孫の守護者としてあがめた。反対に怨霊は祟りをなす。怨霊も祖霊とひとしく人格的である。物怪は人間に対して災禍や疫疫をもたらす悪しき精霊であった。怨霊は単なる精霊ではなく、人間の靈魂の特殊なあり方をしめす。

怨霊は平城京からおこり、平安京にいたってきわまった。天平元年（七二九）讒によって自刃した長屋王、同十二年（七四〇）僧玄昉をしりぞけんとして誅せられた藤原広嗣、宝龜三年（七七二）廃せられた皇后井上内親王・皇太子他戸親王、延暦四年（七八五）廃せられた皇太子早良親王、大同二年（八〇七）讒によって自殺した伊予内親王、承和九年（八四二）伊豆国に貶流された橘逸勢、昌泰四年（九〇一）大宰府に左遷された菅原道真の怨霊は、彼等の死後、はやくも公家をおびやかした。日本霊異記に聖武天皇は長屋王の骨を土佐国にながしたが、その時、土佐国の百姓多く夭亡し、官に解して「親王の氣に依りて国の内の百姓みな死すべし」とうったえ、あらためて紀伊国海部郡椒抄奥島に骨をうつすことにした、とうったえる。「親王の氣」は骨についた邪氣の跳梁かとも解せられるけれど、やはりむしろ怨霊の祟りを意味しているのであろう。続日本紀の天平十八年（七四六）六月の条には、「僧玄昉死す、…世相伝へ云ふ、藤原広嗣の靈の為に害せらる」、おなじく宝龜六年（七七五）十月の条には、

「広嗣…兵敗れて誅に伏すと雖も、逆魂未だ息まず」と広嗣の怨霊がおそれられている。三代実録の貞観五年（八六三）五月の条には、「所謂御霊とは崇道天皇・伊予親王・藤原夫人及び観察使・橘逸勢・文室宮田麻呂等これなり、並びに事に座して誅せられ、冤魂厲と成る、近代以来、疫病繁く発り死亡甚だ衆し、天下以爲へらく、此の災は御霊の生ずる所なり」と当時、おこった御霊会の御霊について説明し、疫病の発生を御霊の所為に帰している。遣長の怨霊が天満天神となって藤原時平一味の讒者を死にいたらしめたとする世論は、あまりにも有名であり、今さら贅言するまでもない。注意すべきは、古来、疫神の祟りとされた事象が、歴史的な人物の怨霊の所為に解釈をあらためたことである。

疫神は人間の祭祀をうしなつた神であった。崇神記に、天皇の代に疫病おこり人民が多く夭亡したので、天皇が齋戒して神床に坐した夜、オホモイヌシの神が「こは我が御心ぞ、かれ意富多多泥古をもて我が御前を祭らしめたまはば、邪氣起らず、国安く平らぎなむ」と夢告した。天皇はオホタタネコをさがしもとめて祭主に任じ、疫病の流行をとどめることに成功したという。かかる災禍行疫の理由が、王朝時代には先霊の祟りとなった。続日本後紀の承和十一年（八四四）八月の条に「世間の事、物怪あるごとに祟を先霊に寄す」と説かれている。先霊は人間的な存在である。中右記の天仁元年（一一〇八）九月の条には、藤原氏の長者忠実が興福寺別当覚信に「多武峯の堂舎を焼亡せし事沙汰せざれば、恐らくはこれ本願の霊祖定めて其の祟あらん」と申しおくり、多武峯の聖靈院を焼打ちして祭祀を不可能にした興福寺衆徒の処分を要求している。祖神・祖霊の祭祀をおこたるは、その氏族の不幸の原因であった。祭る者のない亡魂幽霊、現生において無実の罪科をうけた者の怨霊は、疫神にかわる祟りの源泉として王朝時代の上下をおびやかした。魂祭りが社会的意義をおびてきた。貞観五年（八六三）五月、朝廷は皇居内の神泉苑で御霊会を修し、「崇遣天皇・伊藤親王・藤原夫人及び観察使・橘逸勢・文室宮田麻呂等」の怨霊をまつた。御霊会は「京畿より始めて爰に外国に及」んだ民間の行事であり、「或は仏を礼し経を説き、或は歌ひ且つ舞ふ」ている。歌い舞うは神代紀一書に、イザナミの命を熊野有馬村に葬り、「土俗、この神の魂を

祭るに、花のある時には亦な花を以て祭り、又鼓・吹・幡旗を用て歌ひ舞ひて祭る」と説く魂祭りのながれをくむものである。ただここに新しく礼仏説経のごとき仏事が中心的要素として入りこんでいるところに、先霊鎮祭の仏教の任務が見出される。

上代の仏教者は罪福の因果を説いた。行基の民間布教が典型的である。あらゆる災禍行疫の究極の理由は、人間の罪悪におかれた。先霊の祟りに対しては悔過がおこなわれた。天武天皇の朱鳥元年（六八六）六月、天皇の不予に際し、川原寺で燃灯供養をいとなみ、大いに齋みて悔過し、七月二日には僧正・僧都等が参内して悔過し、三日には諸国に詔して大解除を修せしめた。悔過は古来の祓と同義の滅罪の仏事として受容された。

東大寺の阿弥陀悔過は古来、注目されている。正倉院文書中の阿弥陀悔過と題する文書には、安都雄足以下七十八人の名前をつらね、一人一人に納入金額をあきらかにし、合計十八貫四百五十八文が裏書にみられる。これは延暦二十年（八〇一）の多度神宮寺伽藍縁起資財帳に

同法阿弥陀悔過料

伍伯肆拾束

講経料

壹伯陸拾伍束

としるせるのにおなじ関係である。ただ同法は悔過を修する僧侶、知識は結縁の俗人たるを区別しておかねばならない。興福寺の昌海には阿弥陀悔過一卷の著作が存し、興福寺でも阿弥陀悔過がおこなわれていたことが知られる。

正倉院文書、神護景雲元年（七六七）八月卅日付の阿弥陀院宝物目録によれば、阿弥陀悔過料として宝殿一基・ ・阿弥陀仏像一軀・ ・音声菩薩像十軀・観音菩薩像一軀・ が存し、阿弥陀経九十六卷・観無量寿経 ・双観無量寿経二巻が華嚴経・法華経などとともにそなえられ、横笛・琴・箏・琵琶の楽器類、花箱四十口がおかれ、別に阿弥陀浄土変一鋪がもうけられている。多度神宮寺にも「画像阿弥陀浄土三鋪」があった。阿弥陀経九十六巻は僧侶および知識七十八人が悔過の際にもちいたのである。井上光貞博士は、阿弥陀院宝物目録に「右、天平以天平十三年三月造作事」、「右、以天平宝子六年三月会時奉納」とみえる点に着眼し、阿弥陀悔過が三月に修せられるを例としたことをしめすと推

断した。<sup>17</sup> たしかに傾聴に値する。慶滋保胤の「暮春於三波羅蜜寺供花会聽講法華經同賦三称南無仏」と題する詩序に、「暮春三月、百花争ひ開く、別して四日八講を修し、結縁供花会と号す」とかいているのとおなじ月である。<sup>18</sup> 東大寺阿弥陀悔過の花箱四十口は三月の百花を盛るのである。横笛・琴・箏・琵琶は歌舞の際にもちいられる。イザナミの命の魂祭りを想起させる行事である。同時に神祇令の季春鎮花祭の行事とも揆を一にする。義解には、季春三月の鎮花祭がオホモノヌシの神をまつる大神神社オホミワラミタマの神をまつる狹井神社の祭神の祭であり、春花飛散の時に疫神分散して癘を行なう。其の鎮遏のためにこの祭を必要とする、と注している。阿弥陀悔過の際には阿弥陀仏が本尊であり、阿弥陀浄土変がもちいられる。無縁の亡魂幽霊を仏式によって鎮送することを目的としたのである。これも一種の追福の仏事である。そのために阿弥陀浄土変が出てくる。

東大寺の阿弥陀悔過は天平十三年（七四一）三月を始点とした。それは正に国分寺創建の詔が発せられた時である。国分寺創建の発意ははやく天平九年（七三七）三月にみとめられる。この年の行疫によって藤原四家の祖はあいっいでたおれた。同十二年（七四〇）には広嗣の乱がおこった。国分寺創建の詔には「年穀豊かならず、疫癘しきりに至る」をうれえている。東大寺の阿弥陀悔過はこの時にはじめられた。そこに社会不安の原因を疫神ではなく人間の亡魂幽霊にもとめた仏教的理解を見出すことができる。

仏名会もまた古来の祓とならびおこなわれた宮廷の行事であった。その始点は、承和五年（八三八）十二月十五日、清凉殿で仏名懺悔を修し、三日三夜をかぎっておこなわれたことである。<sup>19</sup> 天安二年（八五八）十二月十九日から二十一日まで、おなじく三日三夜をかぎって仏名懺悔が修せられ、雨来、この三日三夜を通例とした。仏名会の次第は西宮記にくわしい。仏名経の所説にもづく行事であるが、三世の諸仏の名をとなえて罪障を懺悔し、三世の諸仏の智光に照して消滅させるを焦点とする。源為憲の三宝絵詞には、仏名経によって「願はくは三途のやみを息め、国ゆたかに民やすくして、邪見の人善根を発さしめ、願はくは衆生と共に無量寿仏

の国に生れんと思へ、との給へり」と罪障消滅にもとづく極楽浄土往生を期待している。西宮記によれば、梵唄・散花・行香をとまなう。歳末の大祓はこの後におこなわれる。承和十三年（八四六）十月廿七日付の官符では、五畿内七道諸国にも仏名懺悔を命じている。

仏名会には地獄変の屏風がたてられた。それは寛平二年（八九〇）以前にすでに存在した。春記の長曆二年（一〇三八）十二月二十四日の条には仏名会に関する記事をつらね、「御弘一幅、例に依って壁の間に懸くべきなり、而るに其の所に僧の座あり、仍て北の間に相並べて懸く」とするされ、翌年閏十二月十九日の条には、「今日御仏名の始なり、……地獄変の屏風未だ調ひ出でず、仍て大宗の御屏風・師子形を立つ」とする。本尊のほかには御弘ならびに地獄変をそなえるは、罪穢をはらって地獄におくる意図をしめす。大祓では、根国にながしおくとされてる。これは、貞信公記抄の延長三年（九二五）三月の条に、「政所石塔を造る、舟上人を請じて怨霊を舍めん為に写し書く所の四卷仏名経等を講読せしむ」と怨霊鎮遏の験力を仏名経に見出し、日本紀略の正曆五年（九九四）六月の条に、「疫神の為に御霊会を修す、木工寮修理職、神興二基を造り、北野船岡の上に安置し、僧を屈して仁王経の講説を行はしめ、城中の人俗人を招いて音楽を奏す、都人士女幣帛を賣持し、幾千万人なるを知らず、礼し了りて難波の海に送る。此は朝議に非ず、巷説より起る」と巷説によって船岡の御霊会の中核に祓の儀礼をすえたことをつたえるのと、相関連する御霊会・仏名会をつらぬく基調の思想である。新しい点は、罪をほらいおくる原動力を仏式の行事におき、僧侶をまねいて經典の講読誦誦をおこない、仏名をとなくて懺悔し、仏智に照して消滅をはかることである。仏教は罪を地獄におくる半面に、罪障消滅の者を極楽浄土に往生させることを説く。浄土は天上にはなく、現土の西方の国とされた。これが地方農民の共感をよんだ。

空也念仏も多分に鎮送的悔過的性格をもっていた。源為憲の空也誅には路傍や曠野にすてられた庶民の死骸をあつめて焼き、阿弥陀仏の名号をさずけて弔うたと云い、無縁の亡魂幽霊に悔過して鎮祭の念仏をもちいたことが知られる。時あたかも承平天慶の乱の只中であり、年穀不作・疫病流

行がつづき、死骸の遺棄が多かったのであらう。

天徳二年（九八五）五月、朝廷は諸社寺に疫病流行をとどめるために仁王経を転読すべきことを命じた。諸社寺の中には西寺御霊堂・上出雲寺御霊堂・祇園天神堂が入っている。祇園天神堂は一代要記の承平十四年（九三四）の条に、西寺御霊堂は北山抄の天曆三年（九九九）の条にあらわれていて、三御霊堂ともに天慶のはじめにはそろっていたのではなからうか。扶桑略記には、天慶二年（九三九）九月ごろ、東西両京の路衢に木彫の異風な神像が安置されて、岐神とも御霊とも称せられたとつたえ、同五年（九四二）には北野天神が創祀されている。空也念仏の背景は御霊祭祀の背景にひとしかった。罪福の因果を説く仏教の教説が、人格の尊厳をおしえ、怨霊をおそれしめ、死体の遺棄をなげかしめたのである。

空也天慶元年（九三八）平安京に入って念仏を勧進し、市聖とよばれた。一遍聖絵には、「をどり念仏は空也上人、或は市也、或は四条の辻にて始行し給ひけり」と一遍の躍念仏の源流を空也念仏にしている。空也は金鼓・錫杖をもち法螺をふいて念仏を勧進した。阿弥陀悔過や御霊会に楽器をもちいたのと相通じ、念仏が集団的におこなわれたことを示唆する。空也は阿弥陀聖とも称せられた。今昔物語集には、「其ノ寺ニ阿弥陀ノ聖ト云フ事ヲシテ行ク法師有リケリ、鹿ノ角ヲ付ケタル杖ト、尻ニハ金ヲ柄上シタルヲ突イテ、金鼓ヲ扱キテ、万ノ処ニ阿弥陀ヲ勸メ行キケル」と阿弥陀聖の後継者のことがみとめられる。阿弥陀聖は諸方を遊行しながら念仏によって亡魂幽霊を鎮送した。榮花物語の「みねの月」の巻に、「御さきに僧ばかりさきだててあみだのひじりの、南無阿弥陀仏とくもくさうはかるかにこえりちあげたれば、さばかりかなしき事のもよをしなり」と阿弥陀聖が葬送の念仏をとなえたことがみえる。祭祀をたれた亡魂幽霊や怨念をこの世にとどめる御霊は、不作・行疫の原因と信ぜられ、その鎮送は時代の急務とかがえられた。阿弥陀聖は無縁の亡魂幽霊の鎮送をおこない、念仏を勧進してあるいた。

子孫を守護する聖霊は、聖霊をまつる者があった。魂祭りは祖先の祭祀であった。祭祀者をもたない無縁の亡魂幽霊は、社会不安の原因を醸成するとかがえられた。その点は無実の罪におとしいられた者、または政

治的に敗れて殺された者の怨霊も同様であった。仏教は罪福の因果を説き人格の尊厳をそこなう罪の存在をしめした。無縁の亡魂幽霊をまつり、怨霊をまつり、仏教的な罪を懺悔して消滅をもとめる仏事は、社会不安をのぞく方法としておもんざられた。悔過・仏名会・御霊会・空也念仏は個人ではなく集団的行事であった。

王朝時代の仏教はあらゆる社会的事象の理由を人間においた。それは従前には神におかれたものである。罪福因果の教説がすべての事実を支配した。先祖の魂祭り、無縁の亡魂幽霊の鎮祭は仏教によって主体的に処理された。

## 五 誓願の仏教の台頭

日本霊異記の百十六篇のうち、七十余篇は今昔物語集にとられている。

これは日本霊異記における庶民性が今昔物語集の撰集者に共感された意味にほかならない。卷十六の観音説話四十篇中の十一篇はことに顕著である。同時に日本霊異記にほとんどみあたらない往生伝が卷十五を占め、地藏説話が卷十七の大半であるのも、本書の特色として注目に値する。それは今昔物語集時代の新しい創造面である。

往生伝と地藏説話の台頭は、観音説話に代表される靈験の仏教から救済の仏教への移行を象徴している。今昔物語集は救済仏教が公家階級のものではなく、庶民世界に属することを立証する記念塔である。永承七年（一〇五二）を末法入りとする思想は、春記ならびに扶桑略記に明記されている。十二世紀には全国的に承認された。各地から出土する経筒銘がこの事実を証明する。源義親の謀反、同為朝の鎮西擾乱、南都北嶺の跳梁は律令体制の崩壊をものがたる現象であり、この間に解き放たれた我欲をほしのままにする悪行者がむらがりおこった。今昔物語集の本朝の世俗ならびに悪行の部は有りのままの衝動または解き放たれた我欲の世界を如実に描写している。国家鎮護の律令仏教は修善仏教であり、修善仏教は彼等を教化することができなかった。世俗の部ならびに悪行の部の半面が本朝仏教の部における卷十五の往生伝および卷十七の地藏説話であった。続本朝往生

伝・拾遺往生伝・後拾遺往生伝・三外往生記・本朝新修往生伝に散見する悪人の往生伝は、ここに大きな意味をもってくる。

芥川竜之助は今昔物語集の本朝世俗ならびに悪行の部にもっとも興味をひかれ、野性の美しさに本来の面目を見出し、いくつかのユニークな歴史小説をかいた。世俗の部ならびに悪行の部をことごとく論述するのは、あまりに冗舌すぎる。芥川がえらんだ諸篇をぬき出して露骨なエゴイズム、自己中心的な罪悪の世界を一瞥することにしよう。

芥川の羅生門は卷二十九の「羅城門登三上層見死人盗人語」と卷三十一の「太刀帯陣壳魚鱈語」から取材している。撰津国から盗みを目的に上京した男が、羅城門の上層にのぼり、白髪の老嫗が若い女の死骸から「髪ヲカナグリ抜き取ル」様をのぞき見た。若い女は老嫗の主人であり、身寄らないままに死んでここにはこぼれた。老嫗は若い女の毛の長きを壺にせんとおもって抜き取った。盗人は推問してこの事を知り、若い女と老嫗の着衣、および抜き取った髪をうばってにげた。これが前者の内容である。後者は帯刀の陣に来て魚を売る女があり、帯刀どもは干魚をよるこび買った。しかるに干魚は実は蛇をころして四寸ばかりに切り、壺をつけて干したものであることがわかった、という内容である。盗人も老嫗も蛇の塩漬を売る女も、ともに生の限界に生きる人間であり、悪行を罪とする意識をもっていない。存在するものは自己中心的な生の我執だけである。「分身段ノ身ハ衣食ニ依テ罪造ル」と意識するにいたれば、卷十五の往生伝中の人物になってくる。

芥川の運は卷十六の「貧女住清水観音値盗人夫語」から取材している。京の「身貧シクシテ世ニ可レ経キ方モ无」き若い女が、清水観音に祈請し、靈告によって盗人にしたがい行き、「二人臥シ」て綾・絹・綿などもらい、盗品なるを知りながら、これを少し売ったりして生きぬく。芥川の芋粥は卷二十六の「利仁將軍若時從京敦賀將行五位語」から取材している。五位の侍が利仁將軍にしたがって敦賀に行き、五斛納の釜五六に暑預粥をつくってふるまわれ「暑預粥ニ飽カム」との願いを満たされんとする。使の狐にまで希望の暑預粥はわかちあたえられる。生きるとは人間を裸にする。倫理以前の姿をみせつける。律令仏教は三学を旨とし、戒

律は人間の罪をしめした。しかしその次元では罪人を救うことはできなかった。救済は高次の心霊の世界に立つを必要とした。新仏教の焦点はそこにすえられた。

倫理以前の世界、生の世界は煩惱の世界である。新しい眼は高僧聖者を見直させた。今昔物語集では、高僧聖者も煩惱の世界に根をもつ説話をとりあげている。古来の伝のように彼等の解脱の世界ばかりを見ない。

芥川の「青年と死」は今昔物語集「天竺付仏語」中の「竜樹俗時作」隠形薬二語から取材している。竜樹は「竜樹菩薩」または「聖人」とあがめよばれているけれど、説話の内容は「俗ニ在リケル時」の事である。隠形の薬をもちいて王宮に入り、諸后妃を犯して捕えられそうになり、危うく脱して外法の無益を知り、出家して内法をならい、世にたつとばれる存在になった、という。竜樹菩薩の根は煩惱の世界にあった。芥川の鼻は卷二十八の「池尾禅珍内供鼻語」から取材している。禅珍内供は「身浄クテ真言ナド吉ク習ヒテ、懃ニ行法ヲ修シテ有リタル」高僧であったが、五六寸ばかりの長い鼻をもち、そのために童子の不注意をいかりちらした。高僧も凡俗とおなじく自己の容貌のひげめに気をつかう。高僧の心情は決して凡俗の煩惱と無縁ではない。

今昔物語集卷二十九の悪行の部は、ここにおいて単なる道徳的批判の場ではなくなる。凡俗は朱に染まれば赤くなり、赤の温床はどこにでもよこたわっている。芥川の偷盗は卷二十九の「不レ被レ知レ人女盗人語」および「筑後前司源忠正家人盗人語」から取材された。前者では、盗賊団の首領が女であり、年三十ばかりの侍はさそわれて一味の用にたち、別れた後も「我が心ト盗シ」てとらえられる。後者では、心やすく召使う侍が盗賊団をみちびき、その主人は妻子ならびに家財を外にわたしおいて企ての裏をかく。しかしそのために件の侍は去り、代りに入った侍が、唐びつの中の無一物におどろき、仕えることを無意味として逃げ去る。撰集者は源忠正を「心ロモ古代也ケル」「心ロ直シキ者」としながら「二人ノ侍逃シツル此レ極メテ悪キ事也」とみ、「此レ糸吉キ事トモ不思エズ」と近代にそぐわない配慮を難じた。もはや公家の古代的な善は時代を切りひらく力をもつものではなかった。時代の転換をこの批判のことばによってたくみに

あらわしていると云えよう。

芥川の「蔽の中」は卷二十九の「具妻行」丹波国「男於大江山被縛語」から取材している。「本ノ男」をあざむいて木にしぼり、その目前で「本ノ男」の妻を犯せる「今ノ男」は、本の男を殺さず着物をうばわないで去った。撰集者は山中で見知らぬ男に弓矢をわたしたことを「実ニ愚也」とそしり「本ノ男糸墓元シ」ときめつけて、かえって「今ノ男ノ心糸恥カシ」とその処置を見上げている。成乱と飢餓の時代を背景に社会的変革の気運がすすんだ。悪人は律令体制からみられた不法の者であり、その中から自分たちの運命をきりひらこうともがく者がむらがりおこった。武士はその尖端に立った。律令仏教を奉ずる者からは、武士は殺生罪をおかす最大の悪人とかがえられた。しかしかかる罪の生活をとおして「兵ノ道」「弓箭ノ道」が形成されつつあった。彼等は武名をおもんじた。それはエゴイズムと自利の基調を一にした。衣食のために狩猟・漁撈・屠殺のごとく職業にしたがう者も、人間社会から脱落せる罪の生活の非難に甘んぜざるを得なかった。彼岸は生涯の罪をさばく死後の裁判からすくわれんことをのぞみ人間復権を約束する地藏の誓願、阿弥陀の本願をもとめた。

今昔物語集卷十五の「始雲林院菩提講 悪人往生語」は、七度投獄された鎮西生れの盗人、後拾遺往生伝の奴伝壽君は、投獄されて片足きられた盗殺者が、回心して出家し、ひとえに浄土往生を欣求する念仏生活をいとなみ、往生の素懐をとげるを得た説話である。芥川の「六の宮の姫君」は卷十九の「六宮姫君夫出家語」ならびに卷十五の「造三悪業一人最後唱念仏往生語」から取材している。前者は六宮の姫に通じた男が、姫の死を機縁に発心して出家する説話である。これは公家に通有の遁世談とみてよかるう。後者は「殺生放逸惣テ无レ限」き悪人が、今わのきわに火の車にせめられ、地獄の教説や実感して極楽の教説を信じ、念仏千遍してやすらかに死をむかえる説話である。この帰浄の機縁は罪惡観であり、庶民の帰浄の理由を代表する意味をもつ。

無常観を帰浄の機縁とせる公家は、致仕して出家遁世するを例とした。道長の無量寿院隱棲、鴨長明の日野の草庵生活はよく知られている。彼等は衣食のためうれえをもたなかった。権記の長保三年（一〇〇一）正月



の条に、藤原成房が飯室に出家遁世の父をたずねた時、父入道が「三衣一鉢」の補給をもつばら彼にたのんでいることをのべたとある。小右記の寛弘九年（一〇一二）四月の条には、道長が叡山にのぼって男左馬頭圓信の出家入道せるを訪い、無動寺の中に住房をつくり、その供料をあてがったことをつたえている。「分段ノ身ハ衣食ニ依テ罪造ル」屠兒淨尊の懺悔を機縁とする帰浄生活とは、全く趣を異にする。庶民の帰浄は遁世しない。

芥川の往生繪巻は卷十九の「讀岐国多度郡五位開法即出家語」から取材している。「心極メテ猛クシテ殺生ヲ以テ業トス」る源大夫が、狩から帰る途中、道辺の堂にあつまる庶民の講の講師から、「年来罪ヲ造リ積ミタル人」でも、「思ヒ返シテ一度阿弥陀仏ト申シツレバ、」かならず極楽浄土にむかえられるときき、即座に剃髪して戒をうけ、郎等たちに「一人も我レニハ不レ可レ副ズ」といましめ、声高に「阿弥陀仏ヨヤ、オイオイ」とよびながら西し、郎等たちが共に行かんとすれば、「己等ハ我が道妨ゲムト為ルニコソ有リケレ」としかり、ただ一人西海にのぞんだ高い峯の樹上にのぼり、仏の声をきいて終りをとげた、という。個人が自由意志によって覚醒してえらんだ人間復権への道であった。

源大夫は郎党たちの同行をこぼんだ。西方願生は彼の自利であり、自利の点において年来の悪行のエゴイズムにつらなる。往相廻向は自利の道であった。歎異抄の親鸞法語に、「とても地獄は一定すみかぞかし」とまで自己の罪悪深重煩惱熾盛を反省せる親鸞は、その故に「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」と仏の本願を仰いでいる。親鸞の宗教は王朝時代に地方庶民の間に受容された浄土教の確立である。

仏教における罪悪の問題は、地獄をぬきにしてはかたれない。今昔物語集卷十七は「地藏菩薩ノ誓」を強調し、地藏が冥途にあつて罪人を地獄からすくい、此岸に蘇生させるものが多い。「播磨国公真依ニ地藏助ニ得レ活語」では、公真が死んで閻魔の庁にいたり、小僧姿の地藏の前に伏して、「地藏并大悲ノ誓願」にすがり、地藏は「汝チ前世ノ罪業ニ被引テ既ニ此ノ所ニ被レ石タリ、然レドモ我レ汝ヲ救ヘムト思フ」とこたえて蘇生さ

せている。かかる際の罪人は全身を投げて「助け給へ」と救済をもとめているのが目だつ。自力他力の別をもちいれば、他力の仏教のはしりとみなしてよからう。地藏信仰は名号をとる例が多い。「口ニハ専ニ地藏ノ名号ヲ唱ヘテ断ツ事无シ」、「毎レ日ノ晨朝ニ地藏并ノ宝号一百八反唱フ」「阿弥陀仏并ニ地藏并ノ名号ヲ唱ヘ」などとするされている。名号をとるにえて靈験をもとめる例は、日本靈異記にすでに散見する。「南無妙徳菩薩と三遍誦礼せしむ」「観音の名号を称礼し」「南無、無量災難を解脱せしめよ、釈迦牟尼仏、と称誦し」などといずれも現世利益の祈請をおこなっている。古来のうけいの呪術の発展ともみられる。しかるに今昔物語集の説話では罪業からの救済をねがい、これを仏・菩薩の本誓にかけ、その帰依の心を称名によって表明しているのである。悔過・仏名会における称名と連絡する。だが帰依が仏・菩薩の誓願のことばにかけられ、それが自己個人の救済のために仰がれ来たところに、集団的行事なる悔過・仏名会と性質を異にする意味をもつ。仏・菩薩と信徒との直接契約の宗教があらわれたことであり、媒介者なる僧侶を必要としない仏教の出現である。

地藏信仰は冥途の蘇生からすすんで、極楽浄土往生の浄土教と協調する。今昔物語集卷十七にその例がみとめられる。主なものを一瞥してみよう。

卷十七の第二に、念仏を勧進してあるく阿弥陀聖が、「地藏并ノ化身」に出あつて「願クハ必ず我ヲ導キ給ヘ」とねがった。とのべている。地藏信仰の既存の上へ阿弥陀聖の勧進がおこなわれたことを示唆する。紀用方は「毎レ月ノ廿四日ニハ酒肉ヲ断チ、女犯ヲ留メテ、専ラニ地藏菩薩ヲ念ジ奉ル、亦タ日記ニ阿弥陀ノ念仏ヲ唱フ」生活をつづけ、臨終には「西ニ向ツテ弥陀ノ念仏ヲ唱ヘ、地藏ノ名号ヲ念ジ」た。第十七では、東大寺義藏の弟子藏満は「念仏ヲ唱ヘ地藏菩薩ノ悲願ヲ惡」み、「閻浮ニ返ツテ死生ノ界ヲ弃テテ往生極楽ノ望ヲ遂ゲ」んことをおしえられ、臨終には念仏をとるにえ地藏を念じ、第二十では、播磨国の一入道僧は蘇生の後、極楽寺に地藏像を造立してつかえ、第二十一では、但島前司国挙は蘇生の後、入道して地藏像をつくり、大原の浄源を講師として供養し、空也の草創せる六波羅蜜寺に安置し、第二十二では、賀茂盛孝は地獄の苦を地藏にかわら

れ、蘇生の後、入道して三宝に帰依し、地藏を念じ、臨終には「心不<sub>レ</sub>違シテ念依<sub>ラ</sub>唱ヘテ失<sub>レ</sub>せ、第二十三では、玉祖惟高は蘇生の後、六地藏堂をつくり、入道して永く世路をたち、「偏ニ極楽ヲ願<sub>フ</sub>」い、臨終には「口ニ弥陀ノ名号ヲ唱ヘ心ニ地藏ノ本誓ヲ念ジテ」失せ、第二十九では、陸奥国恵日寺の傍なる一女、閻魔の庁で地藏にたすけられ、蘇生して後、「口ニ念仏ヲ唱ヘ心ニ地藏ヲ念ジテ入滅シ」、第三十では、下野国薬師寺の堂童子蔵縁は「我レ必ズ月ノ廿四日ヲ以テ可<sub>レ</sub>極楽往生スニシ」とかたり、地藏講がおわたつた後、地藏堂に入つて失せ、第三十一では、大和国吉野郡の説経僧祥蓮は地獄におちて地藏にたすけられ、現世の妻の法華経供養によつて「浄土ニ参<sub>ル</sub>」ことができ、第三十二では、上総守藤原時重は、夢中で地藏に、

極楽ノ道ハシラズヤ身モサラヌ心ヒトツガナラキ也ケリ

と和歌をよまれている。臨終念仏は地藏本願経に説くところである。

地藏信仰が浄土教に協調せる傾向は、観音信仰にもあらわれている。観音は菩薩として阿弥陀仏につかえるが故に、彼岸の浄土をその本居とする。教説が台頭し、衆生を彼岸の浄土にみちびくを悲願とするようになった。藤原兼輔の聖徳太子伝曆にすでにその信仰が見出される。今昔物語集の巻十六では、観音が阿弥陀信仰を民間に定着させるに貢献した例をいくつかのせている。「観音ノ御誓不可思議也」の語も存する。第三十五には、筑前国の一男、死んで父母の夢に「我レ生キタリシ時、観音ニ仕ヘテ、観音品ヲ朝暮ニ誦セシ故ニ、永ク生死ヲ離レテ浄土ニ生ルコトヲ得タリ」と告げ、第三十六には、妻子を帯せる醍醐の僧蓮秀が、死んで冥途におもむき、観音のたすけによつて蘇生し、「弥<sub>ヨ</sub>観音ヲ念ジ奉ツテ、生死ヲ離レテ浄土ニ生レム事ヲ願<sub>フ</sub>」い、第六には、陸奥国の鷹取男は「願クハ大悲観音、年来恃<sub>ミ</sub>奉ルニ依テ、此ノ世ハ今ハ此クテ止ミヌ、後世ニ三塗ニ不<sub>レ</sub>墮ズシテ、必ズ浄土ニ迎ヘ給ヘ」と念じている。観音品は法華経の中にあるが、別に観音奉仕の仏を阿弥陀とはあかしていない。叡山の法華経と念仏を一体一具とする教説が、かかる観音信仰を生んだのである。

観音・地藏の信仰が浄土教の民間入りに貢献したことは、今昔物語集を一瞥しただけでも容易に想察される。同書の巻十五は、念仏信仰を強調し

ている。「観音ノ御誓」「地藏菩薩ノ本尊」とともに、阿弥陀仏の本願がようやく世俗の間に仰がれるようになった。中右記の元永三年(一一二〇)二月の条に、破戒妻帯の静暹の念仏往生をつたえ、「仏力を念ずるに依り、往生をとぐ、思ふにこれ弥陀の本願は重罪人を弃てざるなり」と阿弥陀仏の本願を説く。阿弥陀仏の本願は罪人の救済を趣旨とするようにおしえられ、もっぱら庶民の間の信仰を獲得していった。救済仏教は地方の庶民の間におこつたのである。

法然は選択本願の念仏を確立し、これを京都の市民の間に伝道した。しかしその受容者は、元久二年(一一〇五)の興福寺奏状に指摘せるごとく東海・北陸を中心とせる地方にあり、撰取不捨曼荼羅をふりかざして悪人往生を説く門流の声に感激した。親鸞は北陸・東国の僻地で布教した。彼の悪人正機説は彼の宗教の本領を發揮せるものであった。

しかしながらここで問題となるのは、単に自己一人が往生浄土のおねがいを達成して成仏したとしても、それは真の罪人の人間復権にはならないことである。人間復権はあくまでも人間社会の正常な一員として人格的存在をみとめられることでなければならぬ。往相廻向だけでは小乗的である。還相廻向を本来のねがひとしてはじめて浄土教は人間復権の宗教となることができる。私は「上代の神祇祭祀と新旧仏教の向背」において親鸞の二種廻向の教説の原理が死んで甦えるにあり、二種廻向の原動力を阿弥陀仏の願力におくは、年々生れて年年死する神、すなわち死んで甦える復活の神の信仰が、母なる大地の神に復活の原動力をおく信仰であり、その信仰の流れをくむものなることを論述した。オホクニヌシの神は死んで甦える神であり、オホクニヌシの神の復活は御祖命の愛にもとづいた。御祖命の愛はミアレの祭儀として民間に伝流し信奉された。地藏菩薩の慈悲による罪人の冥途からの蘇生、阿弥陀仏の慈悲による二種廻向の益は、地母神なる御祖命の愛による復活の信仰の仏教版である。親鸞の宗教によつてはじめてすべての獲信者はことごとく往生成仏し、即時に人間に還帰して有縁の衆生を濟度する使命をもつようになった。親鸞はこれを浄土門の慈悲として聖道門の慈悲と区別した。

わが民族の固有の地母神の愛は万物の生命の復活であった。阿弥陀仏の

慈悲は罪人の人間復権の意味をもって来た。ここに親鸞の宗教の真髓が見出される。この意味からミアレの祭儀をもう一度かえりみる必要がある。私は甲州の山宮を綜合して山宮が童神のミアレの齋場であり、ミアレは山の神と里人の会合を意味することを知った。一宮の浅間神社の古文書には「あらうまつり」とよばれている。雄略記に、葛城山中で天皇が「吾は……葛城の一言主之大神なり」となれる人物にあったことをのべ、「かれ是の一言主之大神は彼の時にぞ顯はれませる」と注し、扶桑略記に、宇佐八幡宮の縁起によって、八幡神が欽明天皇の代、厩峯の菱瀉池辺に「三歳の少児に現ず」とか「初めて顯はれ坐せる耳」とつたえるは、山宮の齋場に示現して里人と交渉をもった始点をしめたことである。示現した神は里宮にむかえられて田の神となる。三月または四月の山宮御幸は、山宮に示現せる神を里宮にむかえ来るのが原義であった。この神祇信仰の原義を仏教者がもちいれば、神々の里宮鎮座は和光同塵の初となる。神のミアレは権現の語におきかえられ、八幡権現・熊野権現・山王権現などの垂迹が説かれてくる。

智頭の摩訶止観に「和光同塵は結縁の初」とある。延久二年（一〇七〇）の大江匡房作「石清水八幡宮不断念仏縁起」に、「於戯、本覚理性の月、誠に蓮台を仏位に照すと雖も、和光同塵の日、猶ほ叢祠を神道に垂る」といい、梁塵秘抄の今様に「仏法弘むとて、天台麓に跡を垂れおはします、光を和らげて塵となし、東の宮とぞ斎はれおはします」とのべ、和光同塵を民衆教化結縁のための神祇鎮座の義にもちいている。親鸞は和光同塵を釈迦・法然のような還相の人の出世の義につかった。還相の人は世俗社会の間に生れ、阿弥陀仏の慈悲行を人々に弘通するを使命とするのである。

顯密の高僧は仏凡の媒介者として特殊の練行をおこない、呪的特質の所有者として験力をもち、入滅の時には奇瑞をしめた。音楽室にみち、瑞雲たなびき、肉体ただれず、容顔かわらず、鬢髪少しくのび、臭気さらに無しなどとかたられている。しかるに愚僧と自称せる純粋な浄土教家は、呪的特質の所有を否定し、遺骸を鳥獸の饒食にまかせた。捨遺往生伝に、聖人蓮待は、「吾れ臨終の時、葬斂すべからず、只だ野原に置きて鳥獸に施すべし」と遺託し、沙門善法は「吾が死骸を以て収葬すべからず、必ず

林野に置きて鳥獸に施すべし」と遺言し、改邪鈔に、親鸞は「某親鸞閉眼セバ、賀茂河ニイレテウホニアタフベシ」とつねにもらした、とつたえられる。彼等は験者ではなかった。仏の福音の伝達者であった。

末法時代には靈験の信仰と本願の信仰がたたかった。三学の主張と三学の止揚に両者の分岐点が存した。中右記の嘉保二年（一〇九五）五月の条に、「女院の御惱、尋常を得しめ給ふ、法勝寺門堂明王者丈六愛染者は靈験以て掲焉なり、往年、上皇御重病の時、この御堂に於て平復せしめたまふ、今度又女院の御邪氣平復せしめ給ふ、最後の靈験、誠に末法と雖も仏日の再中か」と愛染明王像の靈験をたたえ、後二条師通記の同三年（一〇九六）九月の条に、法成寺座主仁源以下に法華經を転読し祈禱をおこなわせ、「末法數年と雖も憑を懸く、験あり」と經典・僧侶の験力をたのんでいる。反対に末法灯明記は無戒名字の比丘を末世の導師とし、僧侶から三学による呪的特質の所有を否定した。<sup>25</sup>本願の信仰は彼等によって説かれた。

本願の仏教は凡俗の宗教であった。在家の沙弥または俗人を布教者として門徒とする親鸞の教団には、呪的特質の所有者はいなかった。在家仏教の確立に日本仏教の一性格がみとめられる。

- (1) 松村武雄 民俗学論考
- (2) 堀一郎 我が国民間信仰史の研究
- (3) 和歌森太郎 山伏
- (4) 聖宝僧正伝
- (5) 久保田収 中世神道の研究
- (6) 宮地直一 熊野三山の史的研究
- (7) 続日本後紀の承和十一年八月の条
- (8) 日本靈異記
- (9) 拙稿 甲斐の山宮(甲斐路 二二二)
- (10) 真鍋広济 神代史の原像(日本書紀研究 六)
- (11) 和歌森太郎 地藏菩薩の研究
- (12) 石田茂作 歴史と民俗学
- (13) 宮地直一 仏教美術の基本
- (14) 赤松俊秀 八幡宮の研究
- (15) 三代実録 続鎌倉仏教の研究
- (16) 本朝高僧伝 日本浄土教成立史の研究
- (17) 井上光貞
- (18) 本朝文粹
- (19) 続日本後紀
- (20) 類聚三代格
- (21) 家永三郎 上代仏教思想史研究
- (22) 類聚符宣抄
- (23) 空也誄 小右記の万寿二年七月の条
- (24) 拙稿 前掲論文
- (25) 拙稿 末法灯明記考(史学雑誌 八〇の四)