

神仏交渉史序説

宮井義雄

一 国神と蕃神の出会い

欽明朝に仏教が百済から伝来し、蘇我氏がこれを信奉し、氏寺の仏教はここからおこった。これより以前に仏教が知られていた徴証もあるけれども、国民の間に弘通せる仏教は、飛鳥仏教に端を発している。その意味において蘇我氏の仏教受容は日本宗教史上、画期的な意義をもつものと云わねばならない。日本書紀はこの時に崇仏派と排仏派の対立抗争があったことをつたえている。この所伝について古来、多くの歴史的考察が存在する。私はいささか見解を異にするので、ここから論述をはじめることとしたい。

欽明紀には仏像を蕃神と称し、敏達紀には仏神、用明紀には他神、薬師寺仏足石碑には「まらひとの神」と表現されている。日本霊異記には客神と云い、「客神とは仏の神像なり」と注せられていて、仏を古来の神祇と同格の神と認識したことが知られる。ただ蕃神・他神・客神の表現には外来の神として国神に対立させる意識がひそんでいる。崇仏派は西蕃諸国みな仏像を礼拝するを強調し、その世界性を主張して礼拝を当然とした。欽明紀十三年(五五二)の条に、百済の聖明王の仏像献進に際し、大臣蘇我稲目が礼拝を可としたのに対し、大連物部尾與と中臣連鎌子は「国神の怒」を楯にこれを否とした、という。蘇我氏は東西文氏をはじめとする帰化人を配下にすえ、仏像礼拝について一応の知識をもち、物部氏・中臣氏は伝統の神祇礼拝を固守していたから、この種の見解の相違があったことは肯定できる。この際の国神は蕃神に対する国神であり、必ずしも天神に対す

る国神の意味にとる必要はなからう。

「国神の怒」が第一の問題となってくる。古事記・日本書紀その他の古典にあらわれる神々の名前には、クシ・イツ・タケ・ハヤなどの修飾語をもつものが少なくない。クシにはクシミケヌの命(出雲国造神賀詞)・クシヤタマの神(古事記)、イツにはイツノヲハバリの神・イツノメの神(古事記)、タケにはタケミカヅチの神(古事記・日本書記)・タケミナカタの神(古事記)、ハヤにはハヤタマノヲの神(日本書紀)・タチハヤヒヲの命(常陸風土記)のごとき例があげられる。クシは靈異、イツは蔽肅、タケは勇猛、ハヤは激疾の義をあらわす。これらの修飾語をもつ神名は、神の威力の発動を端的に人格化せるものと解してよからう。この威力は原始的なマナである。マナに対する人間の畏懼の感情が「恐こみ」「畏こみ」の語によってしめされている。神代紀に八岐の大蛇を「畏こき神」と称し、崇神紀に、アマテラス大神との同殿共床を「其の神の勢を畏こみて、共に住みたまふに安からず」とのべ、祝詞式には「恐こき」某の神とあがめよび、「恐こみ恐こみ申し給はくと申す」と申しおさめる例が多い。恐懼の意識は、神祇の人格化以前における力としての神の觀念に由来する。かかる神の力が人間社会の条件に否定的にはたらくと、それが崇りとなってくる。「国神の怒」は具体的には崇りとなってあらわれる。

私は、伝統の神祇信仰の本源を母なる大地の信仰にもとめる。山川草木・動物湖海はすべて大地の生むところとかんがえられた。生命の根元が地母神であった。地母神の愛はミアレの祭儀によってしめされ、神祇の威力

はミアレによって発動の機縁を得るのである。神祇の威力が人間の正常な条件を否定する方向にはたらくと、行疫・不作となつて人々を困窮させる。崇神紀には、オホモノヌシの神の崇りによって行疫・不作がつづき、多くの人民が夭亡したことをつたえている。同様の現象が仏教伝来にもなり、国神の怒として欽明紀・敏達紀・用明紀にうかがわれる。

欽明紀十三年（五五二）の条によると、蘇我稲目は欽明天皇から聖明王献進の仏像をうけ、小墾田の家に安置し、ついで向原の家をきよめはらつて寺となし、ここに仏像をうつして礼拝した。しかるにたまたま国に疫氣がおこり、人民多く夭亡した。物部尾興・中臣鎌子は「昔日、臣が計を用ゐたまはずして、斯の病死を致せり、今、遠からずして復らば、必ず当に慶あるべし、宜しく早く投げ棄てて、ねむごろに後の福を求めたまへ」と奏し、天皇は「奏すままに」とこたえて諾した。有司は仏像を難波の堀江に流し棄て、火を伽藍につけて焼きつくした。「是に天に風雨無くして、忽ちに災けり」と特筆されている。

この破仏の方法は敏達紀十四年（五八五）の条にもまたみとめられる。稲目の子馬子はたまたま疾患にくるしんだ。卜者は「父の時にいはひし仏神の心に崇れり」と告げた。馬子は子弟を参内させて占状を奏した。天皇は「宜しく卜者の言に依りて父の神をいはひまつれ」と馬子に仏像の礼拝をゆるし、馬子は石像を礼拝して延寿をいのつた。石像は、馬子が前年、仏殿を宅の東方につくつて安置した弥勒像であり、百濟から帰朝せる鹿深臣に請い求めたのである。馬子が弥勒像を礼拝すると、また疫病がおこり人民多く夭亡した。物部守屋と中臣勝海は「豈に専に蘇我臣が仏法を興し行ふに由る非ずや」と天皇に誣告した。天皇は「灼然なり、宜しく仏法をやめよ」と命じた。守屋は寺にいたり、胡床にしりうたげし、塔をきりたおして火をつけ、仏像と仏殿をやき、焼け残つた仏像を難波の堀江にすてさせた。それは、馬子が塔を大野丘の北にたてて大会の設齋をおこない、司馬達等からおくられた仏舎利を、塔の柱におさめた寺であった。その日、雲がないのに風がふき雨がふつた、という。欽明紀の特筆と同工異曲の所伝である。

その後、馬子の病はなおいえなかつた。馬子は「三宝の力を蒙らざれば救

ひ治むべきこと難し」と奏し、天皇は「汝ひとり仏法を行ふべし、宜しく余人を断むべし」と彼にのみ仏法をゆるし、守屋が海石栢市の亭に禁錮せる善信尼らをかえさせた。馬子は三尼を頂礼し、新たに精舎をつくつてむかへいた。敏達紀には「或本に云ふ、物部弓削大連・大三輪逆君・中臣磐余連ともに謀りて仏法を滅して寺塔を焼き、并せて仏像を棄てむと欲す、馬子宿弥諱ひて従はず」と異伝の存在を明記して、守屋と馬子の対立抗争に仏教がまきこまれていたのは事実らしい。敏達天皇の「汝ひとり仏法を行ふべし、宜しく余人を断むべし」は、欽明天皇の「宜しく情願はん人、稲目宿禰にさづけて、試みに礼ひ行はしめむ」に類似し、朝廷では蘇我氏のみがひとり仏教を信奉していた事実を、この筆法によって明らかにしている。

用明紀にも崇仏派と排仏派の対立がかたられてゐる。巻首には「天皇、仏法を信け神道を尊びたまふ」と天皇の崇仏を説き、天皇が「朕れ三宝に帰らむと思ふ、卿等議れ」と群臣に論議をもとめたことがみえる。この時守屋と勝海は「何ぞ国神に背きて他神を敬はむや、由来、斯くのごとき事をしらず」と天皇に反論し、馬子は「詔のままに助け奉るべし、誰か異なる計を生さむ」と賛同した。これが発端となつて崇峻紀の守屋討滅への筋道がつけられる。

欽明紀・敏達紀とおして排仏派は国神の信仰を楯に蕃神の礼拝を問題としてゐる。律令制では、神祇官が伝統の神祇の事をつかさどり仏教の事は大政官治部省の女蕃寮であつかわれた。女蕃寮の名称は蕃神・蕃人の事を管轄する意味をあらわしている。蘇我稲目が「西蕃の諸国、一に皆之を礼ふ、豊秋日本あにひとり背かむや」と主張せる仏教の世界性は、蘇我氏をおしてまもられ、聖徳太子にいたつて純化され、十七条憲法の第二条に「篤く三宝を敬へ」と規定し、「則ち四生の終帰、万国の極宗なり何の世、何の人か是の法を貴ばざる」と理解されている。稲目の言辞の真偽はとに角、心証がそこに存したことはまちがひなからう。

天平十九年（七四七）上進の元興寺伽藍縁起并流記資財帳（元興寺資財帳と略称）では、仏教受容の経緯がかなり欽明紀・敏達紀と出入りしている。聖明王が仏像を献身したのは、欽明天皇の十三年（五五二）ではなく

七年（五三八）であり、猷進の内容も「釈迦仏の金銅像一軀・幡蓋若干・經論若干卷」ではなく太子像・灌仏器・「仏起を説く書卷」である。この事についてはかつて詳論したので、ここでは再説しないこととする。要するに元興寺資財帳の所伝は、推古紀に法興寺としてあらわれ、わが国に仏法を興せる最初の寺院なる自負をたもち、その縁起を仏教伝来の年にむすばせたものである。太子像は誕生釈迦像であり、これは物部氏によって棄捨されたが、灌仏器は難をまぬかれて元興寺につたわるとし、灌仏会の四月八日に丈六の仏像を金堂にすえたとする、元興寺の縁起とここでつらねられる。欽明天皇七年（五三八）仏教伝来の所伝の理由は、誕生釈迦像の崇拜にもとめられる。この事を説明する前に、破仏の伝説をかながえてみなければならぬ。

通じて破仏の方法は寺院を焼き仏像をながすことである。それは火と水の力によって仏教をほろぼすことにはほかならない。火は家の宗教の焦点に位し、水は大地を田地に造成する国神の本体である。原始には火の神は大地の神の子であった。

神代記には、諸人のもちいつく甕の神なるオキツヒコの神・オキツヒメの命をササノヲの命の子オホトシの神を父としている。オホトシの神は年穀の神である。播磨風土器の傍磨郡伊和里の条には「大汝命の子火明命」とホアカリの命なる火の神をオホナムチの神の子にしている。神代紀一書には、アメノオンホネの命がタカミムスビの神の女タクハタチデヒメヨロヅハタヒメの命をめとつてホアカリの命を生んだとつたえていて、この播磨風土記の所伝に背馳する。播磨風土記の方が、天神の觀念が成立しない前の、地方における火の神の信仰の実態をうかがわせてくれる。ホアカリの命は尾張国造・丹波国造・水主直などの諸氏族の祖神であり、物部氏の祖神ニギハヤヒの命も旧事本紀では亦の名をホアカリの命としている。アマテラス大神もとは皇居内にまつられていたとつたえ、家の宗教の対象として生れた火の神を原始の姿とすることがかんがえられる。水の神は水稻栽培によって耕地造成の神となり、土地の主としての神になった。出雲大社は斐伊川に、射水神社は射水川に、水主神社は木津川に、宇佐神宮は菟狭川に、日前国懸宮は紀川によって灌漑される流域を支配する国造を祭主

とした。常陸風土記には新墾のために泉をほり、その社を泉祇と名づけたことが出ている。式内の感口神社は仁徳紀にみえる感玖の大溝によって灌漑される地域を支配する紺口県主によってまつられ、三島溝咋神社は三島県主、泉井上神社・泉神社は茅渟県主によってまつられたものとおもわれる。大化前代の氏族としては、まつる神祇の中心は家の神、ひいては祖神なる火の神、土地の主としての神、ひいては氏神なる水の神であった。破仏はかかる火の神・水の神・成敗に帰せしめる方法が採られたことを意味する。

造寺が所の神をいからせて炎上となった例は、大安寺伽藍縁起并流記資財帳（大安寺資財帳と略称）にも見出される。舒明紀十一年（六三九）七月の条に、大安寺の創建について「詔して曰く、今年、大宮及び大寺をつくらむ、則ち百済川の側を以て宮廼と為す、是を以て西の民は宮を造り、東の民は寺を造る、即ち書直県を以て大匠と為す、」同十二月の条に「百済川の側に九重塔を建つ」として記されている。これが大安寺資財帳の造寺記事とかかわってくる。大安寺資財帳には「春二月、百済川の側に於て子部社を切り排いて、院寺家九重塔を建つ、三百戸の封を入れ賜ふ、号して百済大寺といふ、此の時、社の神怒みて火を失し、九重塔並びに金堂の石鷲尾を焼き破る」と子部社の神が九重塔・金堂石鷲尾を焼いたことになっている。社は樹林であった。孝徳紀卷首には、「（天皇）仏法を尊み神道を軽りたまふ、生国魂の社の樹をきりたまふの類これなり」と天皇の神道輕視を生国魂社の木をきれる事例によってしめしている。百済大寺建立のために子部社をひらけるも、これと同義であった。齊明紀七年（六六一）の条には、朝倉橘広庭宮をつくるために、朝倉社の木をきりはらい、「神いかりて殿をこぼち、亦た宮中に鬼火あらはる」と云い、ついに天皇は崩じ、喪の儀を、朝倉山の上に出て大きな笠をかむった鬼が、望み見た、とかたられてゐる。社の木をきるは、所の神の怒をまねくゆえんであった。欽明紀・敏達紀の破仏には、別に社の木をきって所の神の怒をまねき炎上となったことをのべていない。だが風雨の有無を特筆するのは考慮に値する。火は敵いの勢能をもつ。ヤマトタケルの命は焼津で相武国造に火をはなつて殺されんとし、草薙剣をぬいて草をかりはらい火打で火を打出し、向

た。

山の神はオホヤマヅミの神、海の神はワタツミの神、野の神はヌツチの神、風の神はシナツヒコノ神、土の神はハニヤスの神、火の神はカグヅチの神とよばれた。原始的にはヌツチ・ミツチ・カグツチ・イカヅチであった。式内の大和国吉野郡丹生川上神社・武蔵国足立郡氷川神社・阿蘇神社・浅間神社・岐島神社・三島神社・大和国城下郡鏡作坐天照御魂神社・山城国葛野郡葛野坐目読神社・賀茂別雷神社・乙訓坐火雷神社・山城国紀伊郡稻荷神社・伊勢国度会郡御食神社・出雲国出雲郡宇賀神社・山城国乙訓郡大歳神社・大和国高市郡御歳神社・大和国添上郡天乃石立神社・伊勢国員弁郡石神社・能登国羽咋郡大穴持神像石神社・同能登郡宿那彦神像石神社・武蔵国秩父郡棟神社・伊勢国河曲郡波岐神社・蛇神をまつる大神神社・河内国茨田郡意賀美神社・下総国相馬郡蛟蛸神社、日本靈異記にあらわれる近江国野洲郡の猿の身をとる陀我大神、今昔物語集につたえる「美作国ニ中参・高野ト申ス神在マス、其ノ神ノ体ハ、中参ハ猿、高野ハ蛇ニテゾ在マシケル」神々など、自然物ならびに自然現象を神としてまつた実例は古文獻に数多くのこっている。山川草木・日月星辰・動植物の各方面にわたってみとめられる。

かかる自然崇拜の証跡をとどめる神々もお新旧の時代的検討を要する。たとえば日月星辰の崇拜は必ずしも古くはない。だが今は一括して自然崇拜の証跡をあげておくにとどめる。これに対して大化前代の諸氏族の氏神・祖神は人格化され、人間の形相と性質をもっている。人格神の出現は英雄時代を通過してはじめて可能となったのである。

大和国からおこった前方後円墳は個人墓なるを特色とする。その出現の背景は英雄時代であった。先代の旧辭の英雄は半神半人の性質をもつ。代表はヤマトタケルの命である。命の出生は柳田国男の謂ゆる小子型であり、ヤマトヒメの命に対しては配役、または若宮の地位にたつ。両者の関係は那馬台国女王卑弥呼と男弟の間に見出され、アマテラス大神とスサノヲの命を天下の主とする神話は、その投影である。命は西征東伐を生涯の使命とした。命の最後は悲劇であり、祖国を前にして伊勢国能褒野で歿した。命の葬儀に関する所伝が特筆され、白鳥陵にほうむられている。しか

も陵内には屍骨なく、霊魂は白鳥となって天にかけた。命の祭祀は陵の前方部における墓前祭であった。

天岩戸前の神事は墓前祭の意味をもっている。賢木に鏡・勾玉・和幣がかけられた。景行紀には、周防国のカムカシ姫が天皇の使者のいたるをきき、「磯津山の賢木をぬきとりて、上枝には八握劍をかけ、中枝には八咫鏡をかけ、下枝には八咫瓊をかけ、亦た素幡を船舳にたて」て参向したと見え、仲哀紀には、備前主の祖クマワニが「五百枝の賢木を抜き取り、以て九尋船の舳にたてて、上枝には白銅鏡をかけ、中枝には十握劍をかけ、下枝には八咫瓊をかけ」て天皇をむかえ、伊賀主の祖イトテも「五百枝の賢木を抜き取りて船の舳に立て、上枝には八咫瓊を掛け、中枝には白銅鏡を掛け、下枝には十握劍を掛け」てむかえたとある。鏡・劍・勾玉は銅鉄鍔とともに前方後円墳の主要副葬品をなす。それを御霊代として賢木にかけ墓前祭をおこなったのである。播磨風土記には「昔、大帯日子命、印南別嬢を誘ひ給ひし時、御佩刀の八咫劍の、上結に八咫勾玉、下結に麻布都鏡をかけき」と景行天皇の正装を三種の聖器の着用によつてあらわしている。この際の天皇の姿は英雄時代の英雄をえがいたのであろう。景行天皇・仲哀天皇の出迎えに、三種の聖器をかけた賢木をたてたのは、墓前祭における御霊代の賢木の意味をもちいたものとおもわれる。

前期の前方後円墳は高い後円部を主体とし、その上部に遺骸をおさめている。それは中国や朝鮮の古墳が封土の下部なる低位置に遺骸を安んずるのと反対である。前期の前方後円墳では、参拝者は低い前方部において高位置の後円部を仰ぐ位置をしめ、生前にまつるごとく死後にひきつづいてまつる意義をあらわしている。殉葬はその極端な現象であった。それは専制君主の権力の反映ではなく、むしろ人間にして人間以上の存在とみられた呪術的宗教の巫覡で、男性の際には対外戦において統率者となった英雄に対する畏敬の念にもとづいた。魏志倭人伝に「下戸、大人と道路に相逢ふ、逡巡として草に入り、辭を伝へ事を説く、或は蹲り或は跪き、両手を地に抱つて之が恭敬をなす、対応の声を噫といふ、比するに然諾の如し」とつたえる中の大人に、かかる人物の前身をしのぶことができよう。前方後円墳は、弥生式末期の大人の神祕的權威に対する生前の姿勢を、その

ままた死後にひきつがせたのである。

白鳥陵は屍骨なきをかたるのみで、内部におさめた聖器にはふれていない。現存の白鳥陵は前方後円墳であり、三種の聖器の類をほうむつていとみて差支えない。ニギハヤヒの命は登美白庭山に墓をつくつてほうむられた。旧事本紀によれば、屍骨は天上にもたらされ、墓の中には天羽々弓・天羽々矢の類のみをおさめた。ともに御霊代のみをとどめる墓、すなわち祭祀のための墓である。英雄と神との相違は、英雄には死があり墓があり、神には死がなく神社にまつられることであつた。

前方後円墳の副葬品なる鏡・劍・刀・勾玉・銅鉄鏃の類は、古代氏族の氏神・祖神の御霊代にもちいられた。皇室の祖神をまつる伊勢の内宮は八咫鏡を、熱田神宮は草薙劍を、物部氏の氏神なる石上神宮は布都御魂なる横刀を、それぞれ御霊代として神殿に安んじた。神代紀一書には「大巴貴神……躬に瑞の八尺瓊を負ひて長くかくれき」と云い、仁安二年（一一六七）二月十三日付の大倭神社註進状には「倭大國魂神、亦た大地主神といふ、八尺瓊を以て神体と為て齋ひ奉る」とあり、出雲大社・大倭神社が勾玉を御霊代としたことが知られる。神代記では、鳴鏑矢を物実^{モノミ}にせるオホヤマクヒの神を、日吉神社・松尾神社の祭神にしている。賀茂伝説にも父神の物実として鳴鏑矢があらわれ、鳴鏑矢を上社の神体とする所説も存する。⁵⁾

鏡・劍・刀・勾玉・弓矢の類を神社の御霊代とするは、英雄の墓に屍骨なく、これらの聖器を英雄の形代としておさめたのとひとしい。この事實は、英雄の墓前祭を媒介として氏神・祖神の祭祀がおこつたことを意味する。神々の人格化は氏族の氏神・祖神からおこつた。神代史において活躍する神々は、英雄神である。

五世紀の仁徳陵・履中陵はようやく前方部が発達し、最高所では後円部の頂上とほとんどかわらない高さをもつ。六世紀の皇陵はこの傾向の継続である。これは英雄としての天皇が専制君主としての天皇に推移し、神宮と皇居が分離した時代の特徴をしめす。氏神・祖神の人格化はこの時代にすすんだものとおもわれる。

仏教の伝来は六世紀の中ごろであつた。仏像と経論が朝廷に献進された。

欽明紀には、天皇の言として「西蕃の猷れる仏の相貌端嚴^{ミナモト}し、全ら未だ曾て看ず、礼ふべきやいなや」と仏像の相貌におどろいている。仏像は蕃神として古来の神祇と同格に認識された。その認識の背後には氏神・祖神がすでに人格化されていたことに対応する。ただ神祇の御霊代は鏡・劍・刀・勾玉・弓矢の聖器であり、仏像のごとき人間の形相をもつ神像は、まだつくられていなかった。飛鳥仏には忿怒像は存在しない。人間の形相をもつ仏像は、神祇の人格化をたすけ、神祇信仰における恐怖の觀念をしいに除去する役割をはたした。恐こき神に対して慈悲の仏の觀念が、仏像に即して定着することができた。

大祓の祝詞に「斯く宣らば、天つ神は天警門を押披きて、天の八重雲を敵の千別に千別きて聞しめさむ、国つ神は高山の末、短山の末に上りまして、高山のいほり、短山のいほりを撥ぎ別けて聞しめさむ」と天神・地祇の本居の別を明らかにしている。天神は中央の貴族としての氏族の氏神・祖神であり、人格化は五世紀には実質的にすすんでいた。しかし地方民の奉ずる神祇は、なお古来の自然崇拜のままなるものが多かった。律令時代には仏像が地方に入りこみ、かかる神祇の人格化をうながした。

地方への仏教入りは律令時代には中夫からの国司の将来と大化前代の国造・県主の後身なる郡司級豪族の受容によって伸展した。前者は国分寺の創建、後者は郡名寺院の存在によってほぼその大体が想察される。今、注意すべきは後者である。すでに郡名寺院については米沢康・井上薫両氏の先駆的論文が存する。私は神祇信仰との関連からこれを追究しておきたい。

米沢氏は郡名寺院として大和国では吉野寺（比蘇寺）・平群寺（平隆寺）・葛城尼寺（妙音寺）・高市大寺（大安寺）、山城国では葛野秦寺（広隆寺）・愛宕寺（六道珍皇寺）・乙訓寺（法皇寺）・紀伊寺（国分寺）・簡城大寺（普賢寺）、近江国では甲賀寺（信楽寺）・坂田尼寺（金剛寺）・志我山寺（崇福寺）・蒲生寺・益須寺、河内国では古市寺（西琳寺）・渋河寺（竜華寺）・茨田寺・石川精舎、その他、和泉国の和泉寺、備後国の三谷寺、讃岐国の三木寺、美濃国の厚見寺、尾張国の葉栗尼寺（光明寺）、遠江国の磐田寺、上野国の緑野寺（浄法寺）をあげている。これらの中で六国史・日本霊異記・上宮聖徳法王帝説などに飛鳥時代の創建をつたえ、ま

たは飛鳥瓦を出土せるものは、吉野寺・平群寺・葛城尼寺・葛野秦寺・甲賀寺・坂田尼寺・蒲生寺・古市寺・波河寺・茨田寺・石川精舎である。

吉野寺は日本靈異記に大伴屋栖野古の創建とつたえられる。吉野に建立された時期はつまびらかでない。平群寺はおそらく平群臣の氏寺であり、平群臣は式内の平群神社を氏神とし、あいならんで氏寺を建立したのである。葛城尼寺は葛城臣の建立とみられ、葛城臣は聖徳太子伝暦に蘇我葛城臣となっている。推古紀には、蘇我馬子の本居を葛城県とし、葛城県には式内の葛木御県神社が存在した。葛木臣の氏神であったろう。葛野秦寺は秦河勝の創建にかかり、秦氏は式内の大酒神社を氏神とした。甲賀寺は敏達紀の鹿深臣につらなる者の創建であろう。東寺文書、天平勝宝三年（七五一）七月二十七日付の近江国甲可郡蔵部郷壘田野地売買券に擬大領外正七位上甲可臣（乙）磨少領无位甲可臣男があらわれ、甲可臣は郡司にもちいられている。坂田尼寺は推古紀に「南滿の坂田尼寺」としるされ、鞍作鳥が近江国坂田郡の水田二十町をもつてつくった大和国高市郡南淵の尼寺である。蒲生寺は神代記にアマツヒコネの命の後とつたえる蒲生稲置の氏寺である。新撰姓氏録では、菅田首がアマツヒコネの命の子アミノクシマヒトツの命の後となっている。式内の菅田神社が菅田首、ひいては蒲生稲置であったろう。古市寺は河内国古市郡にすめる書首の氏寺であった。波河寺は統日本紀に竜華寺として出で、称徳天皇がここに臨んでいる。茨田寺は河内国茨田郡茨田郷を本貫とせる平安京の茨田宿禰・茨田連の氏寺であり、式内の山城国乙訓郡茨田神社と相對する。石川精舎は河内国石川郡に別荘をもつ蘇我馬子の創建であった。

これらの郡名寺院は大化前代の氏族の氏寺である。郡名は所在地または料所の名称にほかならない。大化改新後の郡が建立した寺院とは云えない。郡名寺院は多く氏寺または知識寺であった。知識寺の際には、郡司を中心とし、時には国司もくわわった。氏族は氏寺を創建しても氏神の信仰を棄てなかった。氏神信仰と氏寺信仰があいならんで存在した。

律令時代における郡司級の造寺の例をあげねばならない。備後国三谷郡の三谷寺は、日本靈異記に、齊明天皇の代、三谷郡大領の先祖が百濟の弘濟禪師を請じて造立した。とつたえられる。大領の先祖は百濟救援のため

に彼の地に派遣された時、「もし平らけく還り来らば、諸神祇のために伽藍を造立せむ」と誓願した、という。諸神祇の首たるは氏神・祖神であったろう。讃岐国三木郡の三木寺は、日本靈異記に、郡の大領外従六位上小屋泉主宮手の妻が死し、宮手ならびに子女がその罪報をあがなわんがために、三木寺に財物を施入した、とある。三木寺は大領の家とふかい関係をもっていたことが想察される。遠江国磐田郡の磐田寺は、日本靈異記に、丹生直弟上の女が舍利二粒を手になぎて生れ、国司・郡卿は弟上の志をたすけ、知識をひきいて七重塔をつくり、舍利を安置して供養した、とみえ、丹生直は直姓から推して旧国造家ならんとかんがえられている。三木寺もこれと同類の知識寺だったのであろう。

井上薫氏は小川氏所蔵の金剛場陀羅尼經卷一の奥書に

歲次丙戌五月、川内国志貴評内知識、為三七世父母及一切衆生、敬造金剛場陀羅尼經一部、藉此善因、往生淨土、終成正覺、教化僧宝林としるせるを注意し、郡を単位とする知識糾合の一例とした。丙戌の年は天武天皇の十四年（六八六）と勘定されている。知識動員の人数を明記した例としては、知恩院所蔵の瑜伽師地論卷二十六の奥書に

天平二年歲次庚午九月、和泉監大鳥郡日下部郷石津連大足書写

大檀越優婆塞練信從七位下大領勳十二等日下部首麻呂總知識七百九人

男二百七十六人
女四百三十三人

と七百九人の糾合を明記している。井上光貞氏は、この写経が大鳥郡生れの行基に關係をもつことを推論した。日本靈異記には、和泉国和泉郡大領血沼県主倭麻呂が出家して行基に随逐し、剃髪した妻とともに善法を修した、と出ているが、ここでは大鳥郡大領日下部首麻呂が知識七百九人をあつめて写経の業を成就させている。大化前代の国造・県主の家から選任された郡司は、仏教の地方入りの中心者であった。式内の和泉国大鳥郡日部神社は日下部氏の氏神であろう。氏神信仰をすてて寺院を建立したのではなかった。行基年譜によれば、行基は造寺の最初に大鳥神宮寺なる神鳳寺をつくった。式内の和泉国大鳥郡大鳥神社の神宮寺であり、大鳥神社は大鳥連の氏神にあたる。行基は「知識を率ゐて大神の為に功德を修めん」と

ねがって神鳳寺をたてた。知識糾合の中心は大鳥連であつたらう。行基は大鳥郡の生れであつた。慈鎮の拾玉集には、志摩国吉津島について「風土記に曰く、昔、行基菩薩、南天竺の婆羅門僧正、天竺の僧仏哲に請ひて三角柏を殖ゑ、大神宮の御園と為しき、天平九年十二月十七日、御祭つかまつりき」と志摩風土記をひいて、行基の伊勢神宮奉仕をつたえている。かかる所伝をもつほど、行基の造寺には地域集団社会の神祇信仰との関係がひそんでいたことがかんがえられる。

鷹袋には、「尾州葉栗郡二光明寺ト云フ寺アリ、ハグリノ尼寺ト名ヅク、是ヲバ飛鳥淨御原御宇丁小乙中葉栗臣人麿始メテ建立スト見エタリ」と葉栗尼寺を小乙中葉栗臣人麿の創建にしている。小乙中葉栗臣人麿はおそらく郡司だったのであらう。鷹袋の文は尾張風土記に由来すると云われる。和名抄の尾張国葉栗郡若栗郷には式内の若栗神社・宇夫須那神社が存し、いづれも葉栗臣の氏神であらう。尾張風土記逸文では、宇夫須那神社の祭神をイホイリ姫としている。若栗神社は若宮社とみられる。葉栗尼寺は宇夫須那神社に対応しているのかも知れない。

出雲風土記は天平五年（七三三）二月三十日の勘造である。他の諸国風土記に对照して顕著な特徴の一は、寺院が神社とならんで数多くあげられていることであらう。意宇郡では、散位大初位下上叡首押猪の祖父教吳僧が舎人郷の教吳寺、置部自熊が山代郷に新造院一所、飯石郡少領出雲弟山が山代郷に新造院一所、置部根緒が山国郷に新造院一所をつくり、楯縫郡では、大領出雲臣大田が沼田郷に新造院一所をつくり、出雲郡では、旧大領置部臣布禰（現大領佐宜鹿の祖父）が河内郷に新造院一所をつくり、神門郡では、「神門臣等」が朝山郷に新造院一所、「刑部臣等」が古志郷に新造院一所をつくり、大原郡では、大領勝部君虫麻呂が斐伊郷に新造院一所、前少領額田部臣押熊（現少領伊去美の従父兄）が屋裏郷に新造院一所、樋伊支知麻呂が斐伊郷に新造院一所をつくり、いづれも敝堂を中心としている。敝堂には仏像が安置されていたのである。叡氏は出雲風土記島根郡の巻末に主政従六位下勲業叡朝臣、秋鹿郡の巻末に権任少領従八位下叡部臣、仁多郡の巻末に大領叡部臣、神門氏は神門郡の巻末の大領外従七位上勲業神門臣、刑部氏は秋鹿郡の巻末に大領外従八位下勲業刑部臣、神門郡の巻

末に郡司主帳無位刑部臣、擬少領外大初位下勲業刑部臣が署名している、置氏・勝部氏などとおなじく郡司を出せる氏族だったことが知られる。郡司となった旧国造・県主系の氏族が、造寺の当事者であつた。

地方神人格化の好例は出雲風土記にうかがわれる。こころみに寺院所在地についてみると、意宇郡山代郷の条に「天の下造らしし大神大穴持命の御子山代日子命ませり」、「山国郷の条に「布都怒志命、国廻りましし時、此処に來まして、「楯縫郡沼田郷の条に「宇乃治比古命……爾多と負はせ給ひき、「出雲郡の条に「出雲と号くる所以は、八東水臣津野命、八雲立つと詔り給ひき、かれ八雲立つ出雲といふ、「出雲と号くる所以は、名を説くこと国の如し、「神門郡朝山郷の条に「神魂命の御子、真玉著く玉の邑比女命ましき、「古志郷の条に「伊弉那弥命の時、「大原郡斐伊郷の条に「樋速日命ここに坐せり、「屋裏郷の条に「天の下造らしし大神、突を殖せしめ給ひし処なり」とそれぞれ地名の由来を人格神の事蹟にもとづかせている。全巻はとんどの各郷が人格神にもとづく地名伝説をもつ。仏教を受容し寺院を建立した郡司の氏族が、各郡の風土記撰集に参加して人格神を中心にするためである。仏像の礼拝が自ら所の神の形相・性質を人間的に認識させたのであらう。所の人には所の神の名前はなかつた筈である。現代でも地方村落の祭神の名前は村人に知られていない。出雲風土記に多い各地の神々の名前は、「国造にして意宇郡の大領を帯びたる外正六位上勲業出雲臣広島」を中心とする郡司氏族の人々の認識によってあらわれたのである。

神祇は中央において人格的に見られる段階に達した時、ただちに人間的な名前をもって言い現わされたとは断定できない。いわんや地方神はかなりおかれて中央に名前を知られたと推測するのが妥当である。地方の神々は中央の神々の世界に入ることによって人格化され、個性的な名前をもつ存在となったのであらう。仲哀記には、神功皇后に櫛日宮でかかって託宣した神について「こは天照大御神の御心なり、また底筒男・中筒男・上筒男三柱の大神なり、この時にぞ其の三柱の大神の御名は頭はれたまへる、「とのべ、雄略記には、天皇が葛城山に遊獵してヒトコトヌレの神の現身にあり、その名乗りをうけたことをつまびらかにかたり、「かれ是の一言主

之大神は、彼の時にぞ顕はれませる」と注している。「顕はれたまへる」
「顕はれたまへる」は、その機会にスミノエの神・カツラギの神の名前が
中央の神々の間に入りこんだことを意味する。出雲風土記の神々も中央の
神祇官におくられた時、または本書撰集の際に人間的な名前を得たものが
ほとんどであろう。

播磨風土記の揖保郡浦上里神島の条に「神島といふ所以は、この島の西
の辺に石神あり、形、仏の像に似たり、かれ因りて名と為す、この神、顔
に五色の玉あり、又胸に流るる涙あり、これも五色なり」と神像の記事が
存する。神像は仏像に似た形であった。それは仏像に啓発されて神像をつ
くる機縁をひらいた事実を示唆する。地方には郡名寺院のほか神宮寺が
あった。相ともに神祇の人格化をたすけたであろう。一例は多度神宮寺で
ある。延暦二十年（八〇一）作の多度神宮寺伽藍縁起資財帳によると、伊
勢国桑名郡の多度神宮寺は、天平宝字七年（七六三）十二月、神社の東に
泉があり、その道場に満願が止住し、阿弥陀仏の丈六像を造立したのでお
こりとする。時に多度神は託言して三宝に帰依せんことをもとめた。よ
つて小堂をたてて神の御像を造立し、これを多度大菩薩となづけた。文献
的には、ここで第二度目の神像記事に出あう。この神像はあきらかに仏像
にまなんでつくられたのである。

神代史上の神々の名前が何時頃あらわれたかは、にわかには断定すること
はできない。神々の人格化がはじまっても、なお人間的な名前を得るには
相当の年月を必要としたであろう。神々の人格化と命名とは同時ではない。
私には多くの神名は仏・菩薩の個性的な名前に啓発されてさだめられたよ
うにおもわれる。この推論をたすけるのが奈良時代の事実である。

三 ミアレの祭儀と浄土往生思想・仏生会の移入

農耕文化の起原に因しては、今日、各方面から研究がすすめられている。
この問題の提起者は故森本六爾であった。彼の見解にはなお注目すべきも
のが少くない。

森本の著「日本農耕文化の起原」の中に「今日の日本人の大半は農業
民である。未だ農業型を脱しきらない現在の文化から、同じく農業型であ

る弥生式文化を顧みる時、万葉集がクラシックであると同じ意味のクラシ
ックを感じ、万葉集が近代性に富むというのと同じ意味での近代性を感じ
る。これは日本では農業民の世界観をはるかに弥生式時代にまでさかのぼ
らしめてよいことを意味している。反之、縄文式文化には異なった世界観
が横たわっており、その世界観は今の吾々には完全に忘却された性質のも
のようである。世界観を共通にするものと、これを異にするものとの差
は、われわれにとつて至極の差だ」ときわめてすぐれた発言をおこなつて
いる。農耕文化の時代からは狩猟文化の時代は忘却された時代だと主張し、
農耕文化の時代には一貫した共通の世界観がながれているという。農業は
播種・栽培・収穫の過程を年々くりかえす。周期の単位は一年である。ト
シの神が穀神なる理由はここに存する。田の神は年々生れて年々死する神
である。年々生れるは、本質的には年の復活を意味する。母なる大地の神
の愛は復活させることであつた。

私は「鹿島香取の研究」から「甲斐の山宮」にいたるまで、神祇信仰の
本領をミアレの祭儀にもとめてきた。祭儀は神話の出来事そのものである。
聖木がたてられ、靈石がおかれ、火がたかれ、水がそがれる。この中に
神話がやどっている。古典に書きとどめられた神話は、言葉としての神話
である。ミアレの祭儀は御祖命が若宮を生む祭儀でもあり、年の神が復活
する祭儀でもある。

オホクニヌシの神には御祖命がつきまとい、名前は明かされていない。
オホクニヌシの神が八十兄神のために石に焼かれて死んだ時、御祖命は天
のぼつてカムムスビの神のたすけを乞ひ、カムムスビの神はキサガヒ姫
とウムキ姫をつかわしてオホクニヌシの神を生きかえらせた。カムムスビ
の神はカムムスビミオヤの命ともよばれ、御祖命を産霊の属性によつて限
定した神格であり、御祖命とは別なる存在ではなからう。八十兄神はオホ
クニヌシの神の蘇生を知り、山にあざむきともない、大木の割目に入らせ
て殺した。御祖命はその木をさいて取出し活かした。オホクニヌシの神は
死んで甦える神であり、甦らせる神は御祖命であつた。御祖命は万物を生
産し復活させる愛の神だったといふことができる。世界的にひろく見出さ
れる地母神を原像とするのである。オホクニヌシの神は復活の神であり、

御祖命は復活させる愛の神であった。

ミアレの祭儀は、御祖命の人格的代表となる女性を中心とするものと、若宮の人格的代表となる男性を中心とするものにわかれる。神の人格的代表となる人間は神主とよばれた。神功紀に、オキナガタラシヒメの命が檀日において「吉日を選びて齋宮に入り、親ら神主と為り、」神の示現をもとめたことが出ている。掃部式によれば、四月の平野祭には、神殿に近い前舎の第一間に女王の座、三間舎に皇太子の座をもうけ、左経記によれば、春秋二季の梅宮祭には、橘氏の氏人を「神主」とし、江家次第によれば、二季の大原野祭には、藤原氏北家の内麻呂流を「神主」とした。神主は神社専属の神職とは別である。近江国伊香郡の森本神社の「子供神主、」同栗太郡の老杉神社の「御馬神、」鹿島神宮の「新発意」は氏人中の子供からえらばれる。神の人格的代表となる神主は、明神・現人神とも称した。古事記・日本書紀や奈良時代の宣命にその実例がみとめられる。

上賀茂神社のミアレの祭儀はもと四月中の酉の日に修せられた。平安遷都の後、御祖命を代表する女性は阿礼乎止女とよばれ、皇女からえらばれた。雍州府志に「毎年四月中の酉の日、御生所地に於て青葉を以て仮宮を構へ来現の時に擬す、傍に幄屋有り、是れ齋宮遙拝の儀を存するなり」と祭儀の大体をつたえている。その山をミアレ山という。鹿島神宮では、明治維新まで物忌と称する神巫が居り、物忌館に住み、傍に荒祭宮をはずめまつた。毎年、旧臘除夜から正月七日夜まで忌籠りがおこなわれ、八日未明丑の刻に物忌は七度半の迎えをうけて本宮不開殿にいたり、御戸をひらいて内陣にすすみ、旧年の幣帛を取出し、新年の幣帛をおさめた。出納の幣帛は明治三年（一八七〇）の儀式帳に鏡・大刀・弓矢・和衣・荒衣・奉書となっている。御霊代の更新である。物忌の宮を荒祭宮とよんだのはこの神事が荒祭だったからであり、荒祭はミアレの祭の義であろう。年々生れて年々死する神、すなわち復活の神が、ミアレの神である。荒祭宮は伊勢神宮にも存する。伊勢神宮は齋宮の制をもうけ、皇女を齋宮とした。旧辞は齋宮の初代を崇神天皇の皇女トヨスキイリヒメの命とする。継体紀・欽明紀・敏達紀・用明紀に齋宮記事が散見し、この時代には実施されていたらしい。雄略紀の齋宮記事はなお検討を要する。荒祭宮の存在はミア

レの祭儀の存在を反証する。熊野の那智神社は結宮にあてられ、「母」をまつる神社と三宝絵詞にしろされ、長秋記・長寛勘文などには伊勢の荒祭宮に比している。熊野比丘尼の本拠であった。これらはミアレの祭儀の神主が女性であり、御祖命を主体とせる好例である。

甲斐国一宮の浅間神社は旧暦時代には三月初午の日に山宮御幸をおこなひ、山宮で祭儀をいとなんだ。旧記によれば、二月初午から三月初午まで神領はきびしい禁忌をまもり、この神事を「新御神事」または「あらふまつり」とよび、二月二の午から三月初午までを「御子神事」とした。山宮の祭儀がミアレの祭儀だったのである。「あらうはし」をたてたのは、おそらく神輿渡御のためであったろう。甲斐国都留郡河口村の浅間神社山宮は初申日に例祭を修し、神輿を産屋カ崎にはこび水上の岩にすえる。これを孫見祭と俗称した。慶応四年（一八六八）の甲斐国社記に「産屋崎御旅所 若宮浅間社」とそこに若宮浅間社をはずめまつたことを明らかにしている。山宮は神のミアレを乞うために臨時に仮屋をたて供物をそなえて祭儀をいとなんだところであろう。扶桑略記の欽明天皇三十二年（五七一）正月の条に「八幡大明神、筑紫に顕はる、豊前国宇佐郡既峯斐池の間に鍛冶翁あり、甚だ奇異なり、之に因りて大神比義、殺を断ちて三年籠居す、即ち御幣を捧げて祈りは言はく、もし汝神ならば、我が前に顕はるべし、即ち三歳の少児と現す、……初めて顕はれ坐せるのみ」と宇佐八幡神のミアレをつたえている。大神比義は、続日本紀天平勝宝元年（七四九）十一月に八幡大神を奉じて上京したとするす、「八幡大神禰宜外従五位下大神杜女」の祖にあたる神巫であろう。

神代史では、ホノニギの命は日向国の高千穂宮に天くだり、国神オホヤマツミの神の女コノハナノサクヤ姫を妃としてとどまったことになっている。しかし私は、この神話の原像は、天神の御子が吉野宮に天くだり、吉野宮から大和国に入ってイハレヒコの命となった、という旧辞だったとかがえる。高千穂宮も吉野宮もミアレの山宮にはかならない。

天孫降臨に先だち、出雲国のオホナムチの神ならびに御子神コトシロヌシの神の国ゆづりがかたられている。管見では、オホナムチの神は大和国の大神神社の祭神オホモノヌシの神、コトシロヌシの神は大和国の葛城嶋

都波神社の祭神にあたり、もともと出雲国とは関係がない。旧事本紀に、スサノヲの命の御子神として

田心姫命、……

次市杵嶋姫命、……

次湍津姫命、……

(中略)

次大己貴神、倭国城上郡大三輪神社に坐す、

次須勢理姫神、大三輪大神の嫡后なり、

(中略)

次葛木一言主神、倭国葛上郡に坐す、

と列挙し、オホナムチの神が大神神社に鎮座する旨のみをしめして出雲大社にふれず、スセリヒメの命を単に大三輪大神の嫡后とししている。これは、神代記にオホナムチの神が「出雲国より倭国に上り坐さむとし」とみえるのに、一脈冥合するものをもつ。国ゆずりしたのは大和国の神々であった。雄略記には、天皇が吉野宮に幸し、吉野川の浜に美麗の童女を見て喚し、孝徳紀には、古人六兄皇子が出家して吉野山に入り、天武紀には、大海人皇子が出家して吉野山にこもり、持統紀には、天皇が吉野宮に幸した、と出ている。吉野山は皇室にとって聖地であった。大和国は多分、吉野山に対して山門にあたる国の義であったろう。イハレヒコの命は丹生の川上で真賢木をたて、親しくタカミムスビの神となつて顕斎をなし、蔽瓮の根をなめて磐余入りをした。王朝時代には、丹生川上神社は大倭神社の別社であった。

コノハナノサクヤ姫は吉野山の桜花によって創造された名前とおもわれる。古事記伝に「此の御名は何の花とはなく、ただ木花の咲光映ながら、即ち主と桜花に因て然か云ふなるべし、やや後には木花と云ひて、即ち桜にせるもあり、古今集序の歌に、難波津に咲くや木の花、とある是なり」と説いている。コノハナノサクヤ姫はオホヤマツミの神の女であるから、木花は山桜花とせねばなるまい。後周の顯徳元年(九五四)に成つた義楚六帖に「金華山……山に松・楡・名花・軟草有り」とみえ、名花は吉野桜をさすものであろう。源平盛衰記には「此の成範卿……倭に情深き人に

て、吉野山を思出して、桜を愛し給ひけり」と云い、吉野桜は平安時代には有名であった。奈良時代以前には文獻上の証跡をのこしていないけれど、当ても吉野の山桜は大和朝廷の人々に愛好されていたに相違ない。

コノハナノサクヤ姫を妃とするホノニギの命の天くだりは、原初にはイハレヒコの命の吉野山くだりであり、その証跡が丹生の川上における顯斎となるのであろう。イハレヒコの命は亦の名をヒコホデミの命、およびワカミケヌの命とする。ヒコホデミの命は日神の御子、ワカミケヌの命は穀神の御子を意味し、本質的には伊勢兩宮の祭神とつらなる。それは宮廷における鎮魂祭と新嘗祭にふかくむすばれている。

鎮魂祭は十一月中の寅の日、新嘗祭は翌卯の日におこなわれた。日の神に関連するは鎮魂祭、トヨウケの神に関連するは新嘗祭であり、両者がつづくところに一貫する意味がうかがわれる。十一月中旬は旧暦の真冬であり、冬は死の季節である。太陽の活力がおとろえ、おとろえきわまる冬至は、十一月の中旬に存する。この太陽の活力を恢復させる呪術的祭儀が、天岩戸前の神事の原像であった。天人相関の原理が天上の太陽の復活を地上の天皇におよぼさせ、それが直ちに天皇の招魂の祭儀とさだめられて鎮魂祭となつたのである。アマテラス大神の天岩戸かくれば日神の活力の衰滅、天岩戸開きはその復活を意味した。阿礼乎止女は猿女君の祖神がとめた。鎮魂祭の御座は猿女君の正統なる稗田氏がとめた。古事記の神代史は日神中心であり、先代の旧辭を誦習せる稗田阿礼の阿礼は、稗田氏の世職なる阿礼乎止女の任によつた名前であり、とても固有名詞とおもわれない。鎮魂祭の祭儀の主体は猿女君に存する。ミアレの神は復活の日神、すなわち日神の御子である。太陽の復活は新年の誕生であり、鎮魂祭は死の冬をほうむり生の春をまねく農民の希望を達成させる祭儀である。太陽が年をひきいる事実を知ると、はじめて日神は農業の最高神にのぼせられる。これが鎮魂祭と新嘗祭を連続させるにいたつた意味であらう。

古語拾遺には、ホノニギの命にまかせた高天原の齋庭の穗に対して「是れ種種なる者なり」と注している。新嘗祭は天皇が新穀をとる祭儀であり、祭儀の主体は天皇にかかっている。その新穀は種種であった。種種は来る年の稲苗となるものであろう。新嘗祭の天皇は来る年の豊饒の希望

の焦点に位する。復活の穀神、すなわち穀神の御子の神主にあたる。丹生川上の鬮齋で糧をとれるイハレヒコの命は、実はワカミケヌの命の役を演じていることとなる。出雲国造の新嘗祭も十一月中の卯の日であり、国造のまつる神はオホナムチの神・クシミケヌの神であった。

常陸風土記には、香島神子社・香取神子社が散見する。鹿島神宮・香取神宮の苗裔社であろう。栗田寛の標註古風土記には、「大生村に大生明神社あり、例祭十一月十五日、鹿島の齋女来りて之を祭る」とみえるが、鹿島の齋女は物忌、大生明神社は常陸風土記に行方郡大生里に近いとする香島神子社にあたる。十一月十五日の例祭は新しい年をもとめるミアレの祭だったのである。宮廷の鎮魂祭・新嘗祭はミアレの祭であった。

上代人の神祇信仰はミアレの期待に存した。生の宗教の本領はミアレの祭儀によくあらわれている。反対に死は忌むべきこととされ、死者のおもむく黄泉国は、汚穢の場所として特徴づけられた。死は人間の正常な生 conditions をうしなったことである。上代人はそれを汚れとした。神代記に、アヂシキタカヒコネの神は死せるアメノワカ彦をさして「穢なき死人」とよび、イザナギの命は黄泉国から大八洲国ににげかえり、「吾はいな醜め醜め穢なき国に到りて在りけり」と云って、檉原の橋の小門で禊祓した。魏志倭人伝には「已に葬れば、挙家水中に詣りて澡浴し、以て練沐の如くす」と報ぜられ、三世紀にすでに死体を埋葬した後、禊祓して死者の汚れをのぞくにつとめたことが知られる。竹田聴州・高取正男二氏の「日本人の信仰」には、葬送関係のイヤタニ（香川県庄内村・兵庫県口吉川村）・イヤタン山（福井県大島村）・イヤントレ・イヤントコ（青森県津軽地方）のイヤが忌なることを注意している。イヤヤク（忌役）・イヤチ（忌地）のイヤと一つである。ヨモツ国のヨモヒヨミ（夜見）の国のヨミの母音変化で、ヨミは忌み、ヨミの国は、鈴木重胤の日本書紀伝に釈するごとく、忌諱国と解すべきであろう。ヨミをヤミ（闇）とする通説にはしたがいかねる。

古事記には、アメノワカヒコの葬儀が神話としてかたられている。「すなはち其処に喪屋を作りて河雁をきさり持とし、鷺を掃持とし、翠鳥を御食人とし、雀を確女とし、雉を哭女とし、かく行ひ定めて日八日夜八夜遊

びたりき。」後藤守一によれば、古墳における円筒埴輪の形態は、伊勢神宮の遷宮式において神座を絹垣でかこみ、文武百官が人垣をつくってつかえ、その中に蓋・翳の役人がまじり、鉾・劍の神宝をささげて行く行列と冥合する。これらの埴輪は後期古墳時代のものである。後期の古墳は前期にもましてほとんど全部が食器を副葬している。その大部分は須恵器である。これは死者の来世生活を信ずるが故におこったのであろう。葬儀はかかる真の死者、すなわち祖先に通過させる儀礼であった。祖先としての新生が皇祖神の遷宮式に見出されるのは、遷宮は一種の新生とも解釈されるからであろう。葬儀によって汚れの死体と靈魂が分離し、靈魂は祖霊として昇華する。私は一年の煩を死体から汚れを除去する期間とかんがえている。殯の後の葬儀は全く祖先に通過させる儀礼であろう。

貴族は天神の後をほこった。天は雨と同音であり、雨の降り来る所をさす。柿本人麿の「大君は神にしませば天雲の雷の上に慮りせるかも、」置始東人の「大君は神にしませば天雲の五百重が下に隠れ給ひぬ、」「やすみしし吾が大君、高光る日の御子、久方の天つ宮に、神ながら、神といませば、……」にみとめられるごとく、天は山にかかる雲の上でしかあり得ない。中国古典の天、キリスト教の天国とは觀念内容を異にする。貴族は死後の世界として天をのぞんだ。旧事本紀に、ニギハヤヒの命が鳥見の白庭山で死んだ時、天上のタカミムスビの神がハヤチの命に命じて天上におさめさせ、日本書紀に、ヤマトタケルの命の御霊は白鳥陵を出て「高く翔り天に上った、とつたえられ、万葉集の「日並皇子尊の殯宮の時、柿本朝臣人麻呂が詠める歌」には、「天の原岩戸を開き神上り上りましぬ」と死を天に上ることとしている。天皇の崩御を古典にカムアガリと云うのも、神となって天に上る意味をしめすのであろう。この死後の世界なる天は、中国の天の觀念を古来のアメに習合して受容し、祖神を天神と觀念せる後に、生れて来たのであろう。それは貴族の間のみ行われ、庶民に一般的だったとはおもわれない。

聖徳太子の仏教興隆政策は周知のとおりである。推古紀二年（五九四）の条に、「皇太子及び大臣に詔して、三宝を興隆さしむ、この時、諸の臣連等、各君親の思のために、競ひて仏舎をつくる、即ち是を寺といふ」と

みえる。具体的には君親の追福のために仏像を造立し、堂舎をつくって安置する例が多かった。用明紀には、天皇の病が重くなった時、鞍部多須奈が「臣、天皇の奉為に出家して道をおこなはむ、又丈六の仏像及び寺を造り奉らむ」と奏言した。天皇は間もなく崩じた。多須奈は出家して「南淵の坂田寺の木の丈六の仏像、挾侍菩薩」を造立し、天皇の追福をいのつた、と出ている。法隆寺金堂本尊の釈迦三尊像は、光背の造像銘に、聖徳太子の「往いて浄土に登り、早やかに妙果に昇らむ」ことを期して造立をとげたことを明記している。同寺蔵戊子年銘金銅釈迦三尊造像記には、「嗽加大臣、」すなわち蘇我馬子のために三回忌にあたる推古天皇の三十六年（六二八）十二月十五日に造立した、とある。後の二者は現存する。

わが神話には冥界における生前の罪の裁きの思想が見出されない。それは古来の罪悪観が贖罪主義だったからである。此岸でおかした罪は、此岸でさばかれてつぐなわされるを例とした。しかるに仏教は罪のさばきを死後におくり、罪業のむくいを死後の世界で負わせた。このために黄泉は仏教の地獄に習合していった。三塗をへず八難を遠離して、死者を浄土における方法は、子孫が追福の仏事を修して死者生前の罪業をあがなはいはらうことであった。古来の贖い祓いの思想を媒介として追福の仏事は容易に移入された。それが造像起寺であった。

仏教者は死者の浄土にいたるを、死んだ後に生れることとしておしえた。「生る」「往生す」の表現が飛鳥時代以来すでにみとめられる。聖徳太子の維摩経義疏には「往生」浄土の教がくわしい。天寿国曼荼羅帳銘には「我が大王、天寿国の中に生まれまじつらむ、……凶像に因りて大王の往生の状を觀たてまつらむと欲す、」御物甲寅年（六五四）銘釈迦仏造像銘には「三塗を経ず、八難を遠離し、速かに浄土に生れ、」觀心寺藏戊午年（六五八）銘阿彌陀仏造像銘には「生々世々恒に浄土に生れ」とあらわれている。天寿国は、上宮聖徳法王帝説に「天寿国とは猶し天と云ふがごときのみ」と注して、わが古来の天の觀念をうけて成立した仏教的他界であろう。語義は天の寿国の義とおもわれる。法隆寺金堂本尊造像銘には「往いて浄土に登り」と浄土を高所に想定している。辻善之助は天寿国曼荼羅の一隅に兎と桂のある月を見出した。天寿国を某仏の浄土と限定す

ることはむずかしい。しかし兜率天・忉利天のごとき天への往生が王朝時代を通じて貴族にたえなかった事実も、天寿国往生の期待をおこさせた歴史的基盤を知る、有力な事例となるであろう。天寿国・兜率天・忉利天などは庶民の間に普及しなかった。定着したのは此岸の西方なる極楽浄土であった。

死者を浄土へ往生させるのは仏であり、その因業を積むのは人間である。往生の語は人間に即しているけれど、浄土を準備して往生させ、人間を正覚させて仏に成らせるのは、仏の慈悲である。仏教の往生は此岸への復活でないところが神祇信仰におけるミアレと異なる。しかし往生もまた死後の生の思想である。後に親鸞は二種廻向の教説によって此岸復活を阿彌陀仏の慈悲とした。親鸞によって仏教的なミアレの教説が成立したのである。

神祇祭祀における生の希望は、ミアレの童神にかかっていた。そこには開祖も經典もなかった。しかるに仏教には開祖と經典があった。仏教は布教を必要とした。ここに仏教の新領域があった。大乘仏教は釈迦出世の本懐を仏法とする。飛鳥時代から奈良時代にかけて仏法興隆の学問寺として栄えたのは、飛鳥寺、すなわち法興寺または元興寺と号せる大寺であった。元興寺資財帳によれば、百済の聖明王は欽明天皇の七年戊午（五三八）、太子像・灌仏器ならびに「仏起を説く書卷」を朝廷に献進したという。これは、仏生年を周の平王四十八年（七二三B・C）とする所伝にもとづき、そこから一部一二六〇年の後なる戊午の年（五三八）を、仏法伝来の年にさだめたのである。戊午は革運の干支となっている。太子像は誕生釈迦像「仏起を説く書卷」は釈迦出世の本懐を明らかにせるものであろう。推古紀十四年（六〇六）の条には、灌仏会（仏生会）の四月八日に丈六の仏像を法興寺の金堂にすえた、とつたえられる。仏滅ではなく仏誕を基調とするは、釈迦出世の本懐を強調し、わが国における仏法の興隆を法興寺の使命と主張しているのである。この法興の精神を仏教伝来の年にさかのぼらせたのが、戊午仏伝説であった。誕生釈迦像は、飛鳥時代のものが奈良県の悟真寺に、白鳳時代のものが中宮寺に、奈良時代のものが東大寺および滋賀県の善水寺に現存する。灌仏会は仏教におけるミアレの行事であった。

釈迦出世の本懐は慈悲の実現であった。聖徳太子の維摩經義疏には「大慈悲を以て本と為す」を強調している。それは神祇信仰における御祖命の愛を母胎としてうけいれられた。ミアレの祭儀は神祇信仰における愛の由来をしめしている。仏の慈悲は仏生会（灌仏会）によってあらわされた。嬰兒の美を生かした白鳳天平仏の出現は、この関連によって理解されるであらう。

四 宗教倫理の養生と仏教の布教の精神

神代史では、アマテラス大神は天神、スサノヲの命は国神の祖となっている。しかし二神の關係は出現の順序からすれば先後が反対である。

原始社会では子供と食物が最大の欲求の対象だったと云われる。地母神の信仰はそこから発生した。ミアレの祭儀はこの二大欲求をよく表象している。ミアレの動詞はアルであり、アルは有る・在る・顕われる・生れる意味にもちいられる。無的存在から有的存在になることである。鹿島神宮のミアレの祭では、七日七夜の忌籠りの後、不開殿の御戸がひらかれ、旧年の幣帛を取り出し、新年の幣帛をおさめる。その際に一時に号鼓をうち板をたたき神馬をひきまわしてさわいだ。それは神の新生を象徴するのである。神の新生は威力の発動として理解されていることとなる。ミアレの祭をアラ祭と云って荒祭の字を配したのは、この理解に由来する。神代史では、スサノヲの命が典型的な生の神である。命は「妣の国、根の堅洲国にまからむと欲ふ」て泣きいさち、ために青山を枯山なす泣枯し、海河をことごとと泣き乾した。妣の国なる根国は母なる大地にはかならない。命は根国の主であった。命が登天した時には、山川ことごととよめき、国土みなゆりうごいた。高天原の真名井のうけいに勝った時には、「勝ちさびに」畔離ち・溝埋め・頻時き・生剥・逆剥などの天罪を犯した。「勝ちさび」は「勝ちさび」の約、さびは荒びであり、さびの語幹サハはスサノヲの命のササにあたる。荒びは生の現証なる力の発動を意味しミアレの祭を荒祭と理解するのにひとしい。神のミアレの力は集団社会の共同の不利益にばかりはたらくわけではない。スサノヲの命は天くだった。簸川の川上で八岐の大蛇を退治し、クシイナダ姫を妃として須賀にとどま

った。クシイナダ姫は稲田の女神であり、クシイナダ姫をたすけたことは、農民の不安をのぞき恵みの神となったことである。生産の御祖命に対して、御子神は生の力の発動者であった。命は生の神であった。

大地から生産される動植物は、多く大地に対して上に立つ。地上にはいどぶ動植物よりも立つ方が、生の実感をつよくあたえる。ミアレの神は示現の姿を直立とするとみねばならない。おそらくそれがタタルまたはタタスと云われたのであらう。イハレヒコイハレヒコの命の妃はヒメタライスズヒメの命であり、崇りの神なるオホモノヌシの神の女とされる。オホモノヌシの神の若宮オホタタネコであり、ともにタタの語を名前の中にもつ。年中行事秘抄にひく賀茂旧記には、賀茂下社の御祖タマリ姫を「御祖多須玉依姫命」と称し、社内にはたすの森が存する。仲哀記の「石立たす少名御神」の石立たすは、神名式の大和国添上郡御前原石立命神社・天乃石立神社・肥後国阿蘇郡健磐竜命神社に对照して、「石立つ」「磐竜」と同語なることが観察される。磐竜は石立の立を竜にかえただけであらう。崇るも立たすも本来は生の力の発動を意味したのであり、別に善悪の別をともなっていたわけではなからう。ミアレの姿を直立とすることから、横に曲れるを真直ぐにするをたすすと云い、たすが正す・糺す・直す義にすすんだものとおもわれる。

アマテラス大神は日の神であり光の神である。亦の名オホヒルメの命は祓の神格をあらわし、もとは別の神であった。祓は原初には汚れをはらうことであった。汚れは人間の正常なる条件にそむく事象にあたり、集団社会に不利益をもたらす行為は、おなじく汚れとしてはらわれた。それが後に罪として汚れからわかれた。罪は公正な判断を下す基準として光の明を必要にしてくる。光の神なるアマテラス大神があらわれ、オホヒルメの命と一体化してアマテラスオホヒルメの命となったのは、この発展段階の事であった。生の神なるスサノヲの命の行為は、これによって善悪邪正曲直に分化した。ここにはじめて光の神が正義の理念をかざしてあらわれたこととなる。

アマテラス大神の定立はあまり古くさかのぼれない。もっとも原始的には御祖命であり、皇祖神としての火の神が天上の日の神につらなり、日の

神が皇祖神となってアマテラス大神があらわれたのである。火の神が日の神にさかのぼるには、君主を天子とし、天をまつる儀礼を大陸からまなぶ過程を経ねばならなかった。天神は祭天の儀礼と天子の思想を媒介として国神の上に登場した。それは倭の五王の時代であった。

後漢書光武紀建元元年（二五）四月の条に、光武帝が壇場をもうけて帝位についたことをのべ、そこに「燎を燐いて天に告ぐ」としている。

この燎の儀礼が魏志高句麗伝にみえる祭天の東盟の儀礼にあたるとおもわれる。高句麗の始祖朱蒙、扶余・百済の始祖東明は火の神格であり、語源は中国の火の神祝融の一名朱明に存する。内藤虎次郎は「朝鮮の上古の伝説では、自分の国の元祖を沸流ヒコホデミという者だと考える系統と、それから東明という者だと考える系統と、二つある」と説いているが、沸流は朝鮮民族の固有の語なるプル（火）による火の神格である。ともに天神の御子として地上にあらわれ、王家の始祖となった名前とかがえられる。順序としては朝鮮固有の聖火崇拜が沸流の祖名を生み、中国から入った天帝の觀念、天子の思想、祭天の儀礼が新たに朱蒙・東明の祖名をつくらせ、沸流の既存信仰の上にかさねられ、二系統になったと解してよからう。新撰姓氏録諸蕃の条では、右京諸蕃の昔野朝臣は百済国都慕王の後、長背連は高句麗国鄒牟王の後とみえるをはじめとして、二王の後を称する氏族が多く、右京諸蕃の春野連は百済国速古王の孫比流王の後、山城国諸蕃の岡屋公は百済国比流王の後、撰律国諸蕃の広井連は百済国避流王の後となっている。都慕は東明、鄒牟は朱蒙と同一であり、比流王・避流王は本来は沸流だったのではなからうか。二系統の火の神格を名祖とする朝鮮の帰化氏族は、わが氏族にその知識をもたらした。わが固有の聖火崇拜を保存する諸氏族はホアカリの命を名祖とし、朱蒙・東明の名祖を東盟の儀礼とともに知った皇室は、ヒコホデミの命を名祖とした。

アマテラス大神の定立、というより皇祖神を日神とした時代は、五世紀末から六世紀の始にかけた間であろう。天神のミアレの祭儀は燎燎であった。賀茂旧記に、天神の御子は「吾に逢はんとせば、……火をたき銚をささげて……待て」と靈告した、とつたえ、拾玉集に「天降る神の御前に庭火たく」とうたわれている。コノハナノサクヤ姫は一宿にはらめるをうた

がわれ、「吾が妊める御子、もし国神の子ならむには産むこと幸からじ、もし天神の御子に坐さば幸からむ」と白し、産殿に火をはなち、燃える火中からヒコホデミの命を生んだ。イハレヒコの命は即位の後、鳥見の山中に靈時をもうけて皇祖天神をまつり、ニギハヤヒの命は登美の白庭山にとどまった。鳥見・登美は同音同義の語で高句麗の東盟、百済の東明にひとしく、ヒコホデミの命のデミに通ずる。ホホは火々につくられていて火をあらわし、ホホにデミをむすびつけたのがヒコホデミの命の名前である。アメノホヒの命・ホアカリの命は固有の火の神であった。

原始的生の神から光の神の出現にいたる間はながかった。光の神の出現の背景は氏姓国家の整備であった。氏姓制度の存続が国家社会の正常な生活状態の保証となった。神代史はかかる時代を背景にしている。氏姓社会の存続を守護する神が氏神・祖神であった。氏神の祭祀の停止は氏族の滅亡を、祭祀の復活は氏族の再興を意味した。崇神紀によれば、大三輪君・出雲臣は一時、大三輪神・出雲大神の祭祀をどめられた。オホモノヌシの神の崇り、ヒカトベの少児の託宣によって、大三輪神・出雲大神の祭祀が復活され、大三輪君・出雲臣がこれをつかさどった。これらの旧辭は氏神の祭祀と氏族の存在との関係をよくあらわしている。大和朝廷は服属せる諸氏族の宗教をほろぼさなかった。かかる大八洲国の氏族祭祀の統一をとおして祭祀にもとづく宗教倫理が成立した。それが清明心であり直心であった。文武天皇元年（六九七）の宣命には「明き淨き直き誠の心」とのべている。

明き心は神代紀・仲哀紀に「明き心、」神代紀には「赤き心」と書かれ、反対の心を「黒き心」としている。神代紀の「心の清明」の清明はキョキアカキ、神代紀の「心の明浄」の明浄もアカキキョキの語にあてられた漢字と解せられる。大殿祭詞には穢心、神代紀には濁心の語がみえ、神代紀の清心に相対して、キョキココロとキタナキココロがむかい立つ。私は、清明心の清明は神祇祭祀をとおして発達した宗教倫理と解する。

明き心は本来は赤き心であり、そのために反対の語が黒き心となったのである。赤は火の燃える色の感覚をあらわし、それを心の状態をしめす形容詞に転用したのである。赤き心は祭天の燎燎の儀礼から天神の本性に

かなう心の状態として認識されたものとおもわれる。コノハナノサクヤ姫は、一宿にして孕める子を国神の胤とうたがわれ、産屋を焼いて燃える火中からヒコホホデミの命を生み、天神の胤なることを立証した。その時の心境が赤き心となるのであろう。応神記には、難波の比売語曾社の祭神アカル姫は、昼寝の女性が日の光をうけて感生せる赤玉から化生した、という。赤玉の赤は、天神をまつる際に焚く火の色である。赤が明になったのは、祭儀における火の色からすんで、天上の日の光の明が表面に重くあらわれ出たためとみねばならない。光の神の誕生にともなった変化である。

所の神は古くは多く水辺にすぎず。出雲大社は斐伊川に、射水神社は射水川に沿い、石上神宮の若宮社なる出雲建雄神社は、今も前も霊泉を擁し、枚岡神社の旧社殿は出雲井と称する霊泉の直上に位し、鹿島神宮・浅間神社に御手洗池が存する。ミアレの祭儀には水浴を必要とする例が少なくない。天真名井では、アマテラス大神・スサノヲの命は実物を水にふりすいで五男三女神を生み、ウガヤフキアヘズの命は海神の女トヨタマ姫を御祖として水中に生れ、オホモノヌシの神は河屋の中なるイクタマヨリ姫に通じてオホタタネコを生んだ。山梨県河口湖町の浅間神社山宮では、四月初申の日に孫見祭をおこない、産着の小袖をそえた神輿を水上の局岩にすえる。上にも一言した。大嘗祭の際には、天皇は廻立殿で水浴し、祭服をつけて悠紀殿または主基殿にむかう。廻立殿の水浴は新生の象徴である。水は清浄を本性とする。土地の主としての水神の本性は清浄である。スサノヲの命は須賀に来て「我が御心すがすがし」と云い、そこにとどまった。神代紀には須賀を清地、すがすがしを「清浄」としている。すがすがしは水神なるスサノヲの命の本性であった。敏達紀に、蝦夷の魁帥綾糟は「泊瀬の中流」に下り居て、三諸岳にむかい、口を水にすすいで「清明なる心」をちかっている。国神の本性にかなう心の状態が清き心であらう。

アカキココロ・キヨキココロは天神・国神の祭儀をとおして発達した宗教倫理である。黒き心は赤き心に対し、明き心に対する時はクラキココロとなってくる。罪ははじめは汚れの中にくまれていた。大祓祝詞に天つ罪・国つ罪が説かれ、罪と汚れが入りまじっている。しかしその中に「過ち犯し」た罪の存在を問題にしているのを見ると、罪を人間行為の所産と

して認識していることが知られ、その段階では、赤心・明心を善心に、黒心・濁心を悪心におきかえられる。赤心・明心・清心・濁心・黒心・穢心は宗教倫理、善心・悪心は人間倫理に関する語として類別することができ

る。神代史には、イザナギの命が楳原で禊祓した時、黄泉国の汚れによってヤソマガツヒの神・オホマガツヒの神が成り、「禍を直さむ」としてカムナホビの神・オホナホビの神が成り出た、とつたえられる。直すは正す・糺すと同義、禍の原因なる汚れを除くを直すと云っている。禍には物の形の曲れる場合と心の曲れる場合とが考えられる。正常な在り方を破壊する事象が禍であるから、禍の原因は汚れにもとめられることとなる。汚れは人間の正常な条件に反するものである。楳原の禊祓は汚れを除去するためにおこなわれた呪術であった。禊祓によって禍が直され清浄を回復した時に、アマテラス大神が成り出ている。この際アマテラス大神を祓いの神なるオホヒルメの命であったとする方が、むしろ禊祓の事象に適合していると云えるかも知れない。アマテラスオホヒルメの命の定立は心の禍が問題となった段階の時であつたらう。心の禍を見出す例としては、盟神探湯の祭儀があげられる。

盟神探湯は味樞丘の辞禍戸岬でおこなわれている。味樞丘は聖木の樞をたててうけいの呪術をなした場所である。垂仁記に、味樞丘の葉広熊樞をうけい枯らしうけい活かして神意をうかがったことが出ている。辞禍戸岬は古事記に「言八十禍津日前」とつくられていて、ヤソマガツヒの神にかかわる場所なることが知られる。古事記伝では、「甘樞坐神社四座も若くは此の探湯立に依て齋ひ参り賜ふ神には非るか、若し然もあらば、其の四座は、八十禍津日・大禍津日・神直毘・大直毘の四柱神などにや坐すらむ」と式内の甘樞坐神社の祭神四座を楳原の禊祓に成り出た神々に比定している。盟神探湯は禍を直す祭儀の一であった。辞禍戸岬の辞は、うけいの呪詞を祭儀の主要素としたことを示唆している。

盟神探湯には盟神の行事があり、盟神には聖木がたてられる。聖木は天に向って立つを正しい姿とした。タカギの神は祭儀にたてられる聖木によって定立された神である。タカギの神の一名をタカミムスビの神とする。

古事記にはしばしば「天照大御神・高木神の命もちて」とみえ、アマテラス大神とともに命令する神になっている。日本書紀では、神代史の中心はむしろタカミムスビの神である。天岩戸かくれの際には、タカミムスビの神が神々を召集して前後策を講じ、出雲讓國の際には、タカミムスビの神が発議して出征の神々をさだめ、天孫降臨の際には、タカミムスビの神がホノニギの命の天くだりをつかさどり、神武東征の際には、タカミムスビの神が八咫鳥を派遣してイハレヒコの命の大和入りを先導させている。大地の託宣は聖木を通して実現されるために、タカギの神が託宣の神、正義の神になったのである。アマテラス大神の定立は、正義の源を大神とし、タカギの神を正義宣告の神たらしめた。タカギの神の地位はこれによって重くなった。祭儀における聖木の天にむかって高く立つ姿は、正義の象徴であった。禍を直すは、姿勢を正すことであり、正しい姿勢は「立たす」に存した。

聖徳太子の十七条憲法に「人皆心あり、心各執ることあり」と心を人間行為の主体においている。心の認識が聖徳太子の時代にかなり深まっていたことが知られる。神代記には善心、神代紀には善意・悪心なる語が散見し、ヒトコトヌシの神の「善事も一言、悪事も一言」を人心についてかんがえる段階に到達していた。盟神探湯は神にうけいして心の清明または黒濁を顕露させる方法として採られたものである。応神紀に、甘美内宿禰が兄の武内宿禰を聽奏した時、天皇は「勅して神祇に請して探湯せし」め、磯城川のほとりに出てこれをおこなって武内宿禰の「丹き心」、甘美内宿禰の「黒き心」を判定し、允恭紀に、味楹丘の辭禍戸崎に探湯瓮をすえ「実を得ば則ち全く、偽れる者は必ず害はれなむ」と説き、諸氏姓の人々に、「沐浴み齋戒はり」木綿手纏をつけて探湯させ、氏姓の錯乱をただしたことが出ている。隋書倭国伝には「或は小石を沸湯の中に置き、競ふ所の者をして之を探らしめ、云ふ、理曲なる者は即ち手爛る」とみえ、この報が中国にまでつたわっていたことがわかる。盟神探湯は心の曲直をあきらかにする方法であった。

「明き浄き直き誠の心」の明き浄き心は、仏典の明浄心、直き心は仏典の直心に会通された。飯田一郎は明浄心を仏典に由来する語と判断し、

出典として華嚴經をあげた。漢籍にはたしかに出典とおぼしき語はみあたらない。飯田は正直をも華嚴經を重要な一典拠に推した。だがむしろ法華經の正直捨方便の方がよく知られている。しかし私は、仏典によって明瞭な認識を獲得したとしても、もともとこれらの語にひるがえし得る心の状態は、神祇祭祀の間から芽生えていたと解釈したい。仏教の伝来が赤き清き心を仏典の明浄心に、直き心を直心に比定させたのである。聖徳太子の維摩經義疏には直心浄土の教説が詳述されている。仏教と会通した段階では、黒き心は明き心に対する語となりクラキココロと訓まれていたのである。

ミアレの祭儀は民族宗教の精神化に貢献した。単に身体から汚れをのぞくだけでなく、心をも浄化し直くすることを必要とした。神の示現を仰ぐために忌籠りせる習慣は、すでに日本書紀・諸国風土記に散見している。忌む事を断ち、その徹底をはかるのが忌籠りであった。平安時代の公家の記録には、物忌のために籠居して他人にあわなかった記事が少なくない。それは大化前代以来の神祇祭祀に由来する。

仏教の伝来は新しい忌む事をおしえた。仏教の戒律の背後には経論があった。仏教は開祖と経典をもち、経蔵から論蔵がみちびき出され、経論にもとづく布教を特色とする。神祇信仰には祭儀があったけれど、布教の事はなかった。十七条憲法に「人はなはだ悪しきもの鮮し、能く教ふるをもて従ひぬ、それ三宝に帰りまつらば、何を以て枉れるを直さむ」と仏教による直枉の法を説いている。聖徳太子は仏教による教化をみとめた。わが国では仏教によってはじめて布教の精神がおこった。新しい直枉の法は、神代史における光の神なるアマテラス大神を、仏教的に発展させた。それが総国分寺なる東大寺の本尊盧遮那仏、空海の宗教における大日如来親鸞の宗教における尽十方無碍光如来となつてあらわれている。十七条憲法は布教の意義を説いた最初の文獻である。

神祇信仰における忌む事は、慣習的に成立して贖罪主義の法となった。これに対して仏教の戒律は人格の尊厳に関する認識をもたらし、人類普遍の道理を経論によって教えた。布教の精神は仏教によっておこされた。宗教の精神化は仏教によってすすんだ。

五 本地垂迹説の成立と和光同塵の利生

ミアレの祭儀における神主、すなわち現人神の信仰は、仏教に入つては権者の崇拜をおこさせ、即身成仏の教説を創造させた。本地垂迹説の起原はここに存した。仏・菩薩の化身なる権者の思想は、やがて神祇を仏・菩薩の権現とする神仏間の本地垂迹説を生んだ。ミアレは和光同塵なる語にひるがえされて、神祇の此土鎮座をあらわす意味にもちいられた。

オキナガタラシヒメの命は檀日宮で神主となつて託宣した。魏志倭人伝に「鬼道に事へ、能く衆を惑はす」と称せられる邪馬台国女王卑弥呼は、オキナガタラシヒメの命と同格の存在であつたとみられる。日本書紀は卑弥呼を神功皇后に比定しているけれど、先学の所説のようにヤマトトヒモソヒメの命とする方がふさわしい。邪馬台国の位置に関しては、かつて何回か卑見を發表したが、私は畿内の大和国とかがえてゐる。卑弥呼をヤマトトヒモソヒメの命とすれば、佐けて政を行つた男弟は崇神天皇になつてくる。最近、私は邪馬台国の勢力圏に入つてゐる国々を検討し、それが四道將軍の経略伝説と契合することを知つた。この事を少し述べて邪馬台国女王卑弥呼とオキナガタラシヒメの命との同格なる証明にしたいと思う。

魏志倭人伝によれば、魏に使節を通ずる倭人の国は三十国である。その中、対馬・一支・末盧・伊都・奴・不弥・投馬・邪馬台の八国は戸数・道程を略載し、その他の二十二国は国名のみをあげてゐる。この中の二十一国はおそらく邪馬台国の勢力圏であり、邪馬台国が代表して魏に通聘し、それぞれの国は別に魏に使節をおくつていなかったのである。「今、使訳通ずる所三十国」は、そのままの事実をしるしたのではないとおもわれる。二十一国の中の奴国を信濃国伊那郡あたりに比定し、弥奴国を美濃国、巴利国を尾張国とすれば、二十一国外の一国なる狗奴国は和名抄に遠江国山名郡久努郷とみえるあたりとする所説が生きてくる。国造本紀には久努国造が見出される。四道將軍の一なるタケヌナカハワケの命は東海を征したことになっており、阿倍臣はその後とされる。続日本紀の和銅五年（七一）十一月の条に、久努朝臣御田次以下の六人が「阿陪氏の正宗にして

……居処によりて更に別氏と成る」をみとめられ、本姓をこうむつたことが出てゐる。タケヌナカハワケの命の東海征討伝説は、この久努郷地域の服属に関する遠い記憶と判断され、卑弥呼が正始八年（二四七）に狗奴国の男王卑弥呼と相攻撃したのとも前後する事実のように感じられる。私は久努説の提起者に敬意を表する。

二十一国の中の好古都国は河内国、為吾国は伊賀国、鬼国は紀国、斯馬国は志摩国、支惟国は吉備国とする所説に賛同したい。投馬国はおそらく鞆津あたりの地域であつたらう。崇神紀に、四道將軍の一なるキビツヒコの命が西道を征討したとつたえ、孝靈紀に、オホキビツヒコの命とワカタケキビツヒコの命が播磨国を道口にして吉備国を平定したとかるのと、あいかわつてくる。邪馬台国女王卑弥呼の勢力圏は、実際には三河国から備前国におよぶ間だったのである。銅鐸文化圏はこの勢力圏形成の母胎のような感じである。

御鞏国天皇は狗奴国から投馬国までの間を統一したのである。これは魏志倭人伝との対照によつて四道將軍の伝説をほぼ肯定し得ることを意味する。晋書・宋書では、晋・宋と通聘する国は、倭国なる統一国家となり、魏代のように三十国（実は八国）がそれぞれ使節を派遣したのと異なる。投馬から対馬にいたる七国は、実際には卑弥呼に従属してゐなかつたのである。

卑弥呼をヤマトトヒモソヒメの命に比定すると、卑弥呼も祭儀において神主の任にあつた存在になつてくる。「鬼道に事へ」とは、その事をさすとかんがえてよからう。雄略記には、葛城山のヒトコトヌシの神に「現身」があつたことをつたえてゐる。それは神主にはかならない。孝徳紀に、天皇は「明神御宇日本根子天皇」と自称しているが、明神は現人神の意味である。ミアレの祭儀において、神の人格的代表をつとめる者が、明神であり神主であつた。現身をもつヒトコトヌシの神が、雄略天皇と会谈も山口までおつた意味は、これによつて想察される。

景行紀には、「阿蘇国に到ります……時に二神あり、阿蘇津彦・阿蘇津媛といふ、忽ち人に化り、以ていたりて曰く、吾れ二人あり、何ぞ人なからむや」と阿蘇の二神が人に化して天皇と会谈したことをつたえてい

る。これは、神武紀に「時に菟狭国造の祖、号を菟狭津彦・菟狭津媛といふもの有り」とみえるのと対照するに、阿蘇津彦・阿蘇津媛は阿蘇国造の祖ともかんがえられ、阿蘇国造をとおして人格化された国神となつてくる。化身思想はここに根拠をもつ。景行紀には、またヤマトタケルの命の東征中のこととして「山の神將に王を苦しめむとし、白き鹿に化りて王前に立てり」と信濃山の神の化身を白鹿とし、「胆吹山に至るに、山の神、大蛇に化りて道に当れり」と伊吹山の神の化身を大蛇にしている。白鹿・大蛇はかつての信濃山の神・伊吹山の神の正身であり、神々の人格化が白鹿・大蛇を化身にさせたのである。そのことは景行記に「此の白き猪に化れる者は、その神の使者にはあらずて、その神の正身にぞありける」と伊吹山の神の正身を白猪に化せる者とすする所伝にもうかがわれる。

日本霊異記には行基は「化身の聖」「隱身の聖」と称せられている。それは文珠菩薩の化身の意味であつた。聖の原像はまだ明らかにされていない。私は、物知ものしりに対する靈知れいしと解する。物知人なる存在が純日本紀や竜田風神祭詞に出てくる。竜田風神祭詞では、物知人は「物知人等の卜事」と卜事によつて「神の御心」を知る司靈者である。年数の突らない理由をいづれの神の御心かと問うたのであるから、物知人は崇りの神、聖の否定面をつかさどる司靈者とみられる。物は聖の否定面を本性とする靈格であり、道饗祭詞に「根国底国よりあらびうとび来む物」と警戒されている。崇りの神なるオホモノヌシの神は物をひきいる神であつた。物知人に対して聖の肯定面をうけもつ司靈者が、聖とよばれたのであろう。古事記では、ササノヲの命の苗裔にヒジリの神が存し、神名式の和泉国和泉郡の条には聖神社がみとめられる。オホクニヌシの神はササノヲの命のもとで練行した。ヒジリの神は山林練行のヒジリの投影とおもわれる。仏教伝来の後、山林練行の僧侶が聖の任をついだ。行基は山林練行の聖であつた。

柿本人麻呂の長歌には神武天皇を「標原の日知」とたたえ、推古紀には聖徳太子を聖と称する。オホクニヌシの神はまたの名をオホクニタマの神としてゐる。タマはヒジリのヒにあたり、原始的な靈格をあらわす語である。国主となる者はタマをつかさどる司靈者であり、そのために山林で練行した時があつたのであろう。類聚国史によれば、若狭国比古神の神主和

宅繼の曾祖父赤麻呂は、心を仏道に帰し、深山に練行し、神託によつて神願寺を建立した。養老年中（七一七―七二四）の事という。これは山林の練行を神道から仏道にうつしたことであろう。行基年譜には「并、少年より卅七歳に至るまで山林に棲息す」と行基の山林止住をのべている。文徳実録の嘉祥三年（八五〇）五月の条には、「伊予国神野郡に昔、高僧名は灼然有り、稱して聖人と為す、弟子名は上仙あり、山頂に住み止まり、精進練行、灼然に過ぐ」と灼然聖人・上仙聖人の山林練行をつたえているが日本霊異記には、上仙を寂仙とし、石槌山に止住して淨行し、世人道俗「かの淨行を貴ぶが故に、菩薩と美稱た」えた、とある。石槌山は「石槌の神ありての名」であり、その神のうしはく山林で練行して聖となつた上仙は、ササノヲの命のもとで練行せるオホクニヌシの神と揆を一にする。行基は純日本紀の天平二十一年（七四九）三月の条に、「時人号して菩薩といふ」としてゐるが、菩薩と称せられたことが知られる。日本霊異記には、興福寺の永興も熊野山に上住し、「時の人、其の行を貴むが故に、菩薩と美稱」えたことをかたつてゐる。

日本霊異記によれば、行基は女人に三帰五戒をさずけて蛇をまぬがれしめ、蟹に「呪願し」て放生させ、永興は熊野村の病者を看、「呪するときは愈まり、すなはち退けば病を免し」、「法器山寺の百濟禪師多羅常は淨行を勤修して看病を第一とし、「死ぬべき人、験を蒙りて更に蘇む、病者を呪すること奇異あり、」聖の驗者的性格を明らかにしている。それは、神代紀一書に「夫の大已貴命、少彦名命と力をあはせ心を一にして天下をつくる、また顕見蒼生及び畜畜の爲に、則ち其の病を療むる方を定む、また鳥・獸・昆虫の災異を攘はむが爲には、則ち其の祭服之法を定む、是を以て百姓今に至るまで感恩頼を蒙るれり」とつたえるオホナムチの神・スクナヒコナの神の恩頼と類を一にする。オホナムチの神はオホクニヌシの神のまたの名である。聖の利生は仏教の神呪によつて推進されたのである。タマからカミへの進展は松村武雄氏によつてつまびらかにされている。御鎮座本記に「豊宇可能完命は屋船稲靈神なり」とみえるのに注目し、稲靈神たる表現のうちに相異なつた文化期の相異なつた宗教的意識もしくは宗教的表象が混雜し複合してゐるとし、御鎮座伝記に「稲靈豊宇気姫命」

大殿祭詞に「屋船豊宇氣姫神是れ稱靈なり」とある事実から、この靈格が人格神と信ぜられる以前には一個のタマと観ぜられていたと判断するのである。和名抄に「稻魂、和名宇介乃美太万、俗に云ふ、宇加乃美太万」大殿祭詞に「是れ稻靈なり、俗に宇賀能美多麻と謂ふ」とウケノミタマ・ウカノミタマなる民間信仰をしめしている。タマからカミへの進展は聖から神主への推移を類推させる。タマの信仰が民間になく存続したように、聖の崇拜も民間に失せないで王朝時代に僧侶の上におよんだ。民衆は聖を仏教の菩薩にひるがえした。

小野妹子は隋に使して煬帝を「菩薩天子」とあがめ、その事蹟に対して「海西の菩薩天子、重ねて仏法を興す」とたたえた。思託の延暦僧録には、上宮皇太子菩薩伝・近江天皇菩薩伝・勝宝感神聖武皇帝菩薩伝・天平仁正皇后菩薩伝・長岡天皇菩薩伝・感瑞応祥皇后菩薩伝・沙門釈淨三菩薩伝がふくまれ、いずれも仏教興隆の事蹟をほめて菩薩号をつけている。最澄の顯戒論によれば、東大寺の景深は「伝戒の師僧来儀して、己に大師の遺訓に依り、皆声聞の別解脱戒を受けて、比丘の菩薩と為」り、西大寺所蔵の法華経卷第七の奥書には

天平十二年六月 菩薩戒弟子沙弥優曇敬写法華経一百部
と菩薩戒をうけた沙弥優曇の存在がうかがわれる。最澄が十重禁戒四十八輕戒を授けて山僧を菩薩僧としたのも、授戒による事象であった。これに對して化身の聖なる行基を菩薩とするのは、文殊菩薩を本地とする意味をふくんでいた。かかる思想は早く宝龜二年（七七二）教明が著作した七代記に見出される。

聖徳太子は推古紀に聖としてあがめられている。七代記では、慧思を菩薩とし、その後身なる太子をもまた菩薩とし、思託の聖徳太子菩薩伝でも慧思が日本で再生して太子となり、太子は先生持誦の法華経を南岳にもとめ、法華経を講じた後、夢殿で禪定に入った、という。光定の伝述一心戒文には、「聖徳太子は生れて皇家に在り、思大師の垂迹にして皇太子宮に在り、法華の疏を作る」と太子の慧思後身説の意味を慧思の垂迹の義に解している。太子を菩薩とするのは、単なる称号ではない。そこに行基を化身の聖とするのと同じ思想が見出される。

日本靈異記には、行基に対して「行基大徳は文殊師利菩薩の变化なり」とのべている。これが化身の聖の意味であった。化身の聖は自ら菩薩と稱したのではなく、世人から徳行をたたえて菩薩とよばれた者である。真戒の行基大僧正墓誌には「出家して道に帰し、苦行精勤、誘化息まず、人慈悲を仰ぐ、」続日本紀には「和尚は靈異神験類に触れて多し」と行基の慈悲行、利他の験力を称揚している。文殊菩薩の变化とは文殊菩薩を本地とすることでなければならぬ。聖徳太子の維摩経義疏には、仏が衆生済度のため入中せるを化主とよんでいるが、仁忠の叡山大師伝には、延暦十六年（七七七）「東国の化主道忠」が知識をむすんで最澄の一切経論書写をたすけたと云い、元享釈書の道忠伝には「鑑真に事へて戒学を受け、真に持戒第一を称す、嘗て東州の導師として好んで利濟を行ふ、民俗、菩薩と呼ぶ」とこの化主を世人が菩薩と美称したことを明らかにし、日本靈異記には、猿聖について「尼つひに屈せず、なほち聖の化なるを知りて、更めて名を立てて舍利菩薩といふ、道俗帰敬して化主となしき」とつたえている。化主が入中施化の存在となることによつて、仏典中の仏・菩薩の垂迹とみなされるようになったのである。

高野雜筆集所収、弘仁六年（八一五）四月五日付の徳一あて空海消息には、「聞くならく、徳一菩薩は戒珠氷王、智海弘澄たり、斗敷して京をはなれ、錫をふるつて東に往く、始めて法幢をたてて衆生の耳目を開示し、大いに法螺をふいて万類の仏種を發揮す」年月日脱、東国の万徳あて空海消息には「如来の悲願は類に随つて生を撰し、菩薩の応現は所として有らずと云ふことなし、聞くが如くんば、万徳菩薩、迹を東方に垂れて、法を崇め生を化すと、之を聞き之を聴いて心に深く随喜す」類聚三代格所収、寛平九年（八九七）六月廿三日付の金勝寺に下せる官符には「昔、応化の聖人あり、金肅菩薩といふ、朝廷尊崇し、黎民帰依す、」齊世親王の慈覺大師伝には「下野国都賀郡……大慈寺に僧あり、名を広智といふ、これ唐僧鑑真和尚第三代の弟子なり、徳行該博、戒定具足し、己を虚しくし、他を利す、国人広智菩薩となづく」と利他行の菩薩の事蹟を説いている。彼等はいずれも入中施化の僧侶であった。「応化の聖人」は日本靈異記の「化身の聖」にあたる。

化身の聖または化主の菩薩号は、因位の菩薩をあらわすのではなく、大悲闍提の菩薩にあたるをしめして、本地垂迹説の起原はここにかがわれる。はやく聖徳太子の維摩経義疏には「維摩詰は乃ちこれ已等正覚の大聖なり、本を論ずれば即ち真如と冥一なり、迹を談ずれば即ち万品と同量なり」と維摩を已等正覚の大聖にみて本地を金粟如来にあて、勝鬘経義疏には「それ勝鬘は本これ不可思議なり、何ぞ知らん、如来の分身、或はこれ法雲の大士なりといふことを、但し遠く踰闍の機宜を照し、女質を以て化を為す」と勝鬘夫人の本化を説いて、この思想の源流は飛鳥時代にさかのぼる。太子は迹を化または化主とした。景戒が行基を文殊菩薩の变化とするのは、ここにつらなる。日本霊異記には、景戒が延暦六年（七八七）九月、夢に紀伊国名草郡楠見栗村の沙弥鏡日があらわれて教示したことをしるし、「沙弥は観音の化身ならむ、何をもちての故にとらば、いまだ具足戒を為げざるを名づけて沙弥となす、観音もまたしかり、正覚を成ずといへども、有情を饒益せむが故に、因位に居るなり」と具足戒をうけていない沙弥を大悲闍提の観音菩薩に類推し、沙弥鏡日を観音の化身とたつとんでいる。行基も日本霊異記では沙弥である。そのために本地を仏ではなく菩薩としたのかも知れない。文殊菩薩が行基の本地であった。それは聖を菩薩とする民間の思想に適合する解釈をあたえたことではなればならない。神祇の化身をかながえた上代人には、容易に受容し得る解釈であった。

著者不明の上宮聖徳太子伝補記には、用明天皇の皇后が夢中に金色の僧から請託をうけて太子を生み、藤原兼輔の聖徳太子伝暦には、夢中の僧を救世観音とし、太子の本地を確定している。寛平八年（八九六）二月十日作の長谷寺縁起には「大檀那聖武皇帝は観音の化現、本願徳道聖人は法起菩薩の垂迹、開眼導師行基は文殊の応化、供養導師天竺菩提僧正は普賢の再誕なり、」嘉承三年（一一三三）十一月日の覚鏡奏状には「当山大師（空海）の本体は則ち大日覚王、十方諸仏能化の垂迹にして、これ三地の菩薩、六趣の群生の帰する所なり」と空海の本地を大日如来にしている。平安時代に仏・菩薩と聖の間に本地垂迹の関係を説く思想がおこなわれたことは、これらの諸例のうちにもとめられる。

ここで一言すべきは、中国の偽経なる清浄法行経・天地経と本地垂迹説との関係である。善珠の成唯識論了義灯増明記には、「孔子は本これ法身の大士、迹を仏法の外に展ぶ、故に外道と名づく、これ邪見外道の類に非るなり、灌頂第六卷に云はく、閻浮界の内に振且国あり、我れ三聖を遣はし、中に在りて人民を化導せしむ、慈哀礼義具足し、上下相平らぎて逆殊者無しと云々」と孔子の本地を法身の大士にあてる中国仏教者の所説をとり、つぎに清浄法行経によつて孔子を儒童菩薩、老子を迦葉菩薩、顔回を光浄菩薩の後身としている。正倉院文書には清浄法行経・天地経の書写が散見する。善珠は後身を垂迹の義に解した。光定の伝述一心戒文でも聖徳太子を「思大師の垂迹」とし、太子の慧思後身説を垂迹の義にとつた。空海の性霊集には「儒童・迦葉の教風東に扇ぐ」と清浄法行経の所説がもちいられている。本迹の語は僧肇の注維摩詰経序にあらわれるのが文獻的初見といわれ、智顛・吉蔵によつてひろくとりあげられた。ことに智顛の維摩経玄疏や荆溪の摩訶止観輔行伝口決では、清浄法行経・天地経によつて孔子・老子・顔回を三菩薩の後身とし、その所説をたすけた。聖徳太子の維摩経義疏に本迹の語があらわれるのは、注維摩詰経序にもとづくのである。太子の慧思後身説は唐僧思託の創作かも知れないが、後世までひろく信ぜられたのは、むしろ太子の観音化身説であった。本迹説の方がわが民族思想にむすびつき易かつたのであろう。

神祇の菩薩号は聖の菩薩号よりもおくられている。延暦十七年（七九八）十一月廿一日付、大宰府に下せる官符には「八幡大菩薩」延暦二十年（八〇一）に成れる多度神宮寺資財帳には「多度大菩薩、」文徳実録の天安元年（八五七）十月の条には「常陸国に在す大洗磯前・酒列磯前の両神を薬師菩薩名神となづく」とみえ、神祇菩薩号の文獻的早期の例である。神仏間の本地垂迹思想にいたつては、さらに後になる。貞観元年（八五九）八月廿八日付の延暦寺僧惠亮の奏文に「皇覺物を導く且は実、且は権、大士迹を垂る或は王、或は神」とのべ、承平七年（九三七）十月四日付、宮崎宮に下せる大宰府牒に「彼宮此宮の地異なりと雖も、権現菩薩垂迹猶ほ同じ」といい、寛弘元年（一〇〇四）九月廿五日付、紀伊国司に下せる官符に「権化の大神」としるせるは、思想的には立派に本地垂迹の関係をふま

えた表現である。実際の適用例としては、辻善之助は、寛弘元年（一〇〇四）十月四日付、大江匡衡の於尾張国熱田神社供養願文に「熱田権現」永承元年（一〇四六）の源頼信の告文に「八幡権現」と出ているのを、もっとも早期のものとしてあげた。さらに永承六年（一〇五一）四月廿二日付、藤原明衡の比叡山不断経縁起に「山王権現」永保三年（一〇八三）九月四日付、熊野本宮別当三綱大衆等申文案に「三所権現」²⁰、応徳三年（一〇八六）十一月十三日付、内侍藤原氏施入状に「熊野権現」²¹、嘉応二年（一一七〇）閏四月日付、興福寺西金堂滿衆等解案に春日明神を「四所権現」とよんでいるのを、これにつけくわえておきたい。これらの権現号は神祇の菩薩号の意味を發展させ、神祇を大悲闡提の菩薩とし、その本地を仏・菩薩としているのである。

しかしながら神祇の本地仏をさだめる思想は、十一世期末になってようやく見出される。応徳三年（一〇八六）の内侍藤原氏施入状に「抑も伝へ承はるに、熊野権現は弥陀・観音等の垂跡・无縁の慈悲を以て衆生を利す」と熊野権現の本地を阿弥陀仏・観音菩薩等にあて、長秋記の長承三年（一一三四）二月の条に、具体的に熊野本宮の本地を阿弥陀仏、那智明神の本地を千手観音、早玉明神の本地を薬師如来にさだめている。八幡神の本地は大江匡房の続本朝往生伝・宮崎宮記の中に阿弥陀仏とし、春日五所の本地は承安五年（一一七五）三月一日付、春日神主時盛・若宮神主中臣延遠の注進状に、日吉神社の神々の本地は梁塵秘抄に初見する。仏・菩薩と聖の間の本地垂迹説の応用なることは、対照して容易に想像される。

本地垂迹の説は和光同塵の語によって表現される場合が多い。和光同塵は老子に初見し、老子では自己韜晦の単なる個人主義的意味にわかわれている。しかし仏教に入っては仏位より濟度の方向にはたらく入中施化の意味にもちいられる。摩訶止観には「和光同塵は結縁の始、八相成道は以て其の終を論ず、亦は名づけて化と為し、亦は名づけて応と為す」とこれを化または応の語におきかえている。聖徳太子の維摩経義疏には「維摩詰は……和光同塵すれども衆累の為に染せられず、故に浄名と称するなり」と具体的に維摩の和光同塵が説かれた。護命の大乘法相研神章には「権現の聖人は和光垂跡し、感応の士人は同塵利生す」という。天元五年（九八二）

七月十二日付、慶滋保胤の齋然上人入唐時為母修善願文には「凡そ入唐求法の人、自宗にては弘法大師、天台にては伝教大師、皆これ権化の人」と権化の語によってこの思想を表明している。ともに同じ意味である。

神祇のミアレは権現号の適用とともに和光同塵の語をもって表現される例をひらいた。雄略記に、天皇が葛城山に遊獵して山の神の現身にあいヒトコトヌシの神と名のられたことをのべかれ、「是の一言主之大神は、彼の時に乞願はれませる」とそのミアレの歴史的始点をその時におき、扶桑略記にひく宇佐八幡宮の縁起に、欽明天皇の三十二年（五七一）正月、「八幡大明神、筑紫に顯はる、……国々所々に神明に垂跡す、初めて顯はれ坐すのみ」と八幡神垂迹の始点を印せるをつたえ、それを「顯はる」と表現している。神祇が人間世界に「顯はる」るのがミアレであり、その目的を衆生濟度と解釈したのが仏教である。そのために和光同塵を適用してミアレの事象をあらわすようになったとみられる。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、本覺理性の月、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。」と八幡神の石清水鎮座を、梁塵秘抄の神歌に、
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、東の宮とぞ齋はれおはします、
と日吉神の鎮座を、いづれも和光同塵と称している。この語によって神祇のミアレの意味が仏教的に転廻したのである。
本地垂迹説は神祇のミアレの意味を仏・菩薩の慈悲の実現においた。それは人間社会に和光同塵して衆生を利益することであった。ミアレの精神化に歴史的意義が見出される。

註

- (1) 原田 敏明 日本古代宗教
- (2) 拙 稿 聖徳太子の仏教受容（史潮九五）
- (3) 三品 彰英 建国神話論考
- (4) 喜田 貞吉 前方後円墳の起源及び沿革に関する慮説（考古学雑誌）
- (5) 親長卿記の文明八年八月の条（二六の一）

- (6) 米沢 康 郡名寺院について(大谷史学六)
- (7) 井上 薫 郡寺と国分寺(吉川弘文館「続古代史論集上」所収)
- (8) 後藤 守一 行基年譜、特に天平十三年記の研究(吉川弘文館「律令
国家と貴族社会」所収)
- (9) 辻 善之助 日本古代文化研究
人物論叢
- (10) 石田 茂作 仏教美術の基本
- (11) 内藤 虎次郎 日本文化史研究
- (12) 飯田 一郎 明浄心について(西日本史学八)
- (13) 松村 武雄 日本神話の研究 四
- (14) 平安 遣文 五
- (15) 新抄格勅符抄
- (16) 三代 実録
- (17) 石清水文書
- (18) 平安 遣文 二
- (19) 辻 善之助 日本仏教史之研究
- (20) 本朝 文粹
- (21) 石清水文書
- (22) 本朝 文粹
- (23) 熊野 略記
- (24) 平安 遣文 七 四
- (25) 平安 遣文 七
- (26) 春日社古社記
- (27) 本朝 文粹