

神仏習合の諸様相

佐藤眞人

はじめに

わが国に仏教が伝来して以降、わが国の伝統的神祇信仰と仏教との間には神祇側からの仏教に対する忌避意識に起因する懸隔の存したことが、『日本書紀』欽明天皇朝の仏教公伝を始めとする一連の排仏記事によって窺える。こうした両者の懸隔が後代に及んでも依然として解消されなかった一方、国家および民衆レベルによる仏教受容の進展に伴って、神祇と仏教を結び付けようとする志向も台頭してくる。神道と仏教が深刻な宗教的紛争を

経験せずして共存し得たことは、従来より神道の多神教的世界観と仏教の寛容性との帰因するものであるとの論が広く行われている。しかしながら、わが国在来の神祇信仰が仏教の中に吸収され尽くして混然一体となることなく、一定の自立性を保ち続けた要因については、なお十分な論議は尽くされていない。

また、仏教が何故神祇に接近して神仏習合を志向せざるを得なかったのかという問題も、十全に解明されたいとは言い難い。神仏習合はなお説き尽くされぬ多くの課題を孕んでいるが、小稿では神仏習合の諸様相を紹介しな



がら、前者の課題についてその一端を論じることとした。
い。

一 奈良・平安時代の神仏習合

仏教はわが国への伝来当初より若干の曲折を経ながらも次第に広く受容されていった。奈良時代の八世紀前半になると、それまでの神仏の各個並立の状態から両者を結び付ける神仏習合の思想・儀礼が史料上に認められるようになる。わが国古代の神祇信仰は確たる自覚的教理や体系的神学を組織していなかったため、大陸より伝来した仏教の前には教理体系の上で対峙拮抗し得るものではなかった。それ故、神仏習合の理論は我が国の神祇を仏教の教義によって理解し位置付けるものであった。神仏習合理論は「神身離脱説」「護法善神説」「本地垂迹説」の三つに大別される。その理論の基本部分は奈良時代から平安時代にかけて形成された。

現存する文献中において神仏習合を示す確実な初見史料とされるのは、霊龜元年（七一五）に藤原武智麿が夢中に「公仏法を愛慕せり。人神共に和して、吾がために

が下ったことにより神宮寺を建立したと伝える。前生の罪業により神道（ここでは神の意）の報いを受けて苦しむ神に対し、法味を奉ることと神身を離脱することを促す、これが所謂「神身離脱説」である。神身離脱説がさらに進展すると神宮寺の建立によって仏道に帰依した神に大菩薩の神号が奉られるようになる。奈良朝から平安初期にかけて多く造立された僧形神像も神身離脱を願って得度した神の姿をあらわしている。八幡大菩薩という神号や僧形八幡像がその代表例といえる。『延喜式』神名帳に見える常陸国の「大洗磯前薬師菩薩神社」³⁾との社名も、神号としての菩薩号と解釈すれば「薬師」と「菩薩」の語の組み合わせからくる違和感は解消される。

同じく奈良時代に発生した別系統に属する神仏習合説として、神が仏教の梵天・帝釈天・四天王などの諸天善神と同類の、仏法を守護する護法神であると見なす「護法善神説」と呼ばれるものがある。その思想は天平神護元年（七六五）十一月、称徳天皇の大嘗祭の節会に下された宣命において「神等をば三宝より離（さ）けて触れぬ物ぞとなも人の念いて在る。然れども経を見まつれば

寺を造り、吾が願を助済せよ。吾れ宿業に因りて神となること固より久し。今仏道に帰依し、福業を修行せんと欲すれども、因縁を得ず。故に來りて之を告ぐ」（原漢文）との神の託宣を蒙り越前国気比神宮寺を建立したという『家伝』¹⁾下「武智麿伝」の記事である。この事例を嚆矢として八世紀以降神宮寺を建立する例は、若狭比古神願寺（養老年間）や宇佐弥勒寺（神龜二年）・鹿嶋神宮寺（天平勝宝年間）・多度神宮寺（天平宝字七年）など相次いでいる。文献によればこうした神宮寺建立には神の託宣・発願によったとする例が多い。しかし現実には鹿島・多度の神宮寺を建立した満願に代表される民間遊行僧がその発願をし、在地富豪層が経済的支援を行ったというのがその実態であった。神宮寺建立の背景には、神は迷える衆生の一員であり、神が受苦の身を脱するためには仏法に帰依せしめねばならないという思想があった。例えば『多度神宮寺伽藍縁起資財帳』²⁾によれば多度神宮寺の場合には「我れは多度の神也。吾れ久劫を経て、重き罪業を作り、神道の報を受く。今冀くば永く神身を離れんがため、三宝に帰依せんと欲す」（原漢文）との神の託宣

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」⁴⁾（原文・宣命体）と端的に表明されている。また天平勝宝元年（七四九）十二月、東大寺大仏造立にあたって宇佐八幡宮が上京し、天地諸神を率いて大仏造立に協力することを表明した一件にも護法善神説が伏在していたと思われる。こうした「護法善神説」が、聖武朝から称徳朝にかけての国家仏教興隆政策によって優遇された官僧の発案によるものであろうことはほぼ察せられる。

この二説とも神を輪廻転生する衆生と見る点では一致するものの、宿業に苦しみ救済を求める神と仏法を守護する神という神理解の間にはやはり大きな隔たりを認めなければならぬ。この二つの習合説がほぼ同時代に発生しながら、教学論争を引き起こすことなく共存していた点はやや理解に苦しむ点もあるが、二説はその受容層を異にしており、神身離脱説が民間ベースで流布していったのに対し、護法善神説は国家・朝廷サイドにおいて採用された習合説であったといえよう。因みに称徳朝には国家の手により伊勢大神宮寺が造営されることとなるが、この事が伊勢の神に対する神身離脱説の適用を国

家が承認したことを意味するとは考え難い。

さらに平安時代に入ると第三の習合理論として「本地垂迹説」が登場する。その初見とされるのは『日本三代実録』貞観元年（八五九）八月廿八日条所載の天台僧惠亮の延暦寺年分度者加増を請う上表文に見えるところの「皇覺導物、且実且權。大士垂迹、或王或神。故聖王治國、必頼神明之冥助⁵」との一文である。この記事が本地垂迹説を示すものであるか否かについては従来から議論がある。この文自体を解釈すれば、「大士」即ち仏の垂迹として神が考えられていることは明白であり、本地垂迹説が紛れもなく認められることとなるが、夙に辻善之助氏が主張されているように、この文に続き「神道之剪累、只憑調御之慧刃」と記す点を勘案すれば全体としては未だ神身離脱説を脱しきれていないともいえる。しかしここに本地垂迹説の萌芽を認めることは出来よう。さらに仁和四年（八八八）十月の円珍『制誠文』には「大小比叡山王三聖出世本懷、只在開示悟入仏之智見利益国土也。所言仏之智見者、灌頂之与大乘戒也⁶」（「園城寺文書」とあり、ここには本地・垂迹の語は見えないものの神仏

同体観らしき思想が看取される。

平安時代も末期となると個々の神社の祭神の本地仏が具体的仏菩薩に当てられて来るようになる。例えば伊勢神宮の本地が大日如来とされ、白山神社の本地が十一面観音とされるようになってくる。

本地垂迹説は、もとより天台教学の本門・迹門の思想を神仏関係に援用したものであり、その起源は天台宗にあった。仏は神の本地、神は仏の垂迹という関係で捉えられることにより、神は仏と究極的には同体・等価の存在として位置付けられることとなる。この点で神を衆生の一員とする奈良朝の習合説とは一線を画するものであった。

ただし本地垂迹説の理論的裏付けは極めて貧弱であった。延暦寺の院家・安居院の作と伝えられ、南北朝期に編纂されたと見られる『神道集⁷』では問答形式で本地垂迹説の理論的検討の試みがなされているが、本地垂迹説の教学的根拠については次のように述べられている。

問、大小権実ノ明神ノ本地ハ、実ニハ仏菩薩ト云ヘリ。何ヲ以テ知ル可キ耶。

答、実ニ此条不思議也。指テ修多羅ノ明文ニモ見エズ。又菩薩ノ論蔵ニモ判ゼズ。只本朝ハ辺州ナルカ故ニ、仏説モ無ク、論判モ無シ。仏菩薩我朝ニ来下アイタマフ自リ、明神ノ垂迹、人界ニ応生ス。之ニ依リ神ノ託宣ヲハ人ノ相承ナリ。之ヲ以テ内証トス。衆生ヲ利益シタマフヘシト見ヌル上ヘハ、日本ニハ多ノ神明在ス。其本地ニハ豈仏菩薩ニ非ラン耶。

（第一「神道由来之事」条・原漢文振り仮名）

すなわち本地垂迹説の根拠は本来仏典には見えず、神の託宣やその衆生利益の効験に依拠せざるを得なかったのである。

事実、大江匡房撰『本朝神仙伝⁸』第四・泰澄伝に、「又諸の神社に向かいて、其の本覺を問えり。稲荷の社に於て数日念誦するに、夢に一の女あり。帳の中より出て告げて曰く、本体観世音、常在補陀落、為度衆生故、示現大明神といえり」（原漢文）とあり、『同書』第二十九・沙門日藏伝には、「嘗て松尾の社に詣でて、其の本覺を知らんと欲し、三七日の夜に練行念誦したり。竟日に及びて、雷電霹靂し、暴風雨を澍きて、四面杳冥たり。一

の老父あり。来りて日藏を叱る。兼ねて草を薙ぎて風振

るい、御殿の戸数十百開たり。日藏耳を属けて殿の中に居れり。声ありて曰く、毘婆尸仏なりといえり。日藏驚きて見れば、便ち是れ前の老父なり」と見えるように、ある神の本地仏が決定されるにあたっては神の託宣・示現によった事例が大半である。

また中世盛んに流布した『涅槃経』に名を借りた「汝勿啼泣。於閻浮提、或復還、生大明神」や、同じく『悲華経』の「我滅度後、於末法中、現大明神、広度衆生」といった偽経文も、本地垂迹説の脆弱な根拠を補強する目的の産物であった。同時代の仏教教学のレベルと比較するに、極めて安易な論理が横行していたといえよう。

このことは神仏習合の事実や必要性のみが先行し、その理論的裏付けは余り問われる状況ではなかったことを意味している。

二 中世の神仏習合

平安時代に新たに発生した本地垂迹説は、後代の習合説の主流となるものであったが、本地垂迹説の普及によ

つて奈良時代に形成された神身離脱説や護法善神説が消滅していった訳ではない。三者の習合理論の間には大きな隔たりがあるにも関わらず、以後の時代はこの三者が共存していった。

中世の神道書においては権者神(権社)・実者神(実社)・実神・実類)という神分類が広く行われた。ここでのいう権者神とはいわゆる「権現」の神であり仏の垂迹としての神を意味する。これに対し実者神とは奈良朝の神身離脱説の神祇観の系譜を引くものであった。

元亨四年(一二三四)成立の存覚著『諸神本懐集』⁽¹⁰⁾によれば、「第一ニ、権社ノ靈神ヲアカシテ本地ノ利生をタウトベキコトヲオシフトイフハ、和光同塵ハ結縁ノハシメ、八相成道ハ利物ノオハリナリ。コレスナハチ権社トイフハ往古ノ如來、深位ノ菩薩、衆生ヲ利益センガタメニ、カリニ神明ノカタチヲ現ジタマヘルナリ」として権社(権者)は如來・菩薩の垂迹であることを述べ、日本六十六箇国の神社一万三千七百餘社が権社にあたるとしている。次に「第二ニ実社ノ邪神ヲアカシテ、承事野主ヒヤムベキムネラス、ムトイフハ、生靈死靈等の

不可礼之。礼之成三生之讎。其由者、邪神外道神也。⁽¹²⁾と、見えている。即ち権者神とは「本地仏菩薩の垂迹」であるとする点は前者と共通するが、実者神については執金剛神・堅牢地神といった所謂護法神の類であるとし、別に耶(邪)冥神を立てて、これを実者神と同義に用いている。

権者神はともあれ実者神に対する仏者の信仰のありかたについては、神祇信仰を受容する旧仏教サイドにおいても見解が分かれていた。先の『園城寺伝記』では「耶(邪)冥神」(一般には実者神に相当する)は礼すべからずとしているものの、例えば『神道集』においては、

問、或人ノ云ク、毘呌論ニ云、一度ヒ神ヲ礼スレハ、五百生蛇身ノ報ヲ受ク。若爾者、誰力心有ラン人神道ヲ可礼耶。

答、神道ニ有権実。問瑞ノ義ナリ。惡靈惡蛇ノ物ニ取り付テ、人ヲ悩乱スル実者ハ皆蛇鬼等ナリ。権者ノ神ハ往古ノ如來、深位ノ大士。教化六道の約束ニテ、利益衆生ノ為ニ和光垂迹シタマフナリ。八相成道ノ終リヲ論ス。尤可帰依ス。但亦実者ノ神ナリト云トモ、

神ナリ。コレハ如來ノ垂迹ニモアラズ、モシハ人類ニテモアレ、モシハ畜類ニテモアレ、タタリヲナシ、ナヤマスコトアレバ、コレヲナダメンガタメニ神トアガメタルタグイアリ」と述べ、実社(実者)は人畜の生靈・死靈の神であるとし、この神は仏の垂迹にあらずとしている。

また室町時代吉田神道の手になる『神祇正宗』にも「天照太神八幡大菩薩等、神ノ仏トテ衆生ヲ利益スルヲ、権現権者ノ神ト云也。実神ト云ハ、牛馬等死シテ其靈崇ヲナスヲ云也」⁽¹¹⁾「権者神実神之事」条とあり、『諸神本懐集』と同様に権者神は伊勢・八幡といった神社の祭神をいい、実者神は牛馬の死靈や人霊・道祖神の類であるとしている。

ただし権者神・実者神の区別については若干の異説もあり、例えば『園城寺伝記』第九「本覚院公顯大僧正者公観法橋之弟子」条には、

問。権者神・実者神其別如何。

答。権者神者、本地仏菩薩之垂迹也。実神者、本来無始無終之神也。譬如執金剛神亦堅平(牟力)等也。次耶(邪カ)冥神者、田頭野外之小社。從來不知神也。

神ト顯タマヘリ。利益無キニ非ス。後生ノ利益ノ契リノ為ニ礼ヲ作ス者、其失有ル可カラズ。日本ハ自本神国ナリ。総シテ可敬礼。国ノ風俗ハ凡愚、権実ヲハ弁難シ。只神ニ随テ敬礼ス。何レノ失力有ラン。況ヤ設ヒ始タル実者ナリト云トモ、終ニハ権者ノ眷属ト成ルヘシ。

と述べるように、実者神も終には権者神の眷属となるとして礼拝を許容している。

このように中世の習合理論においては、本地垂迹説を伊勢・八幡といった高次の神に適用して仏菩薩の垂迹と見なし、神身離脱説は蛇鬼・生靈・死靈・祟り神といった低次の神に当てはめることにより「神祇実類観」として継承されていたのである。

また護法善神説は密教系の神道流派である両部神道において根強く存続していた。例えば平安末期の成立とされる『中臣祓訓解』⁽¹³⁾には「高天原。色界初禪。梵衆天也」とし神々の世界である高天原を色界初禪天に擬している。また鎌倉時代中期成立の『大和葛城宝山記』⁽¹⁴⁾には「伊弉諾尊・伊弉冉尊。此二柱者、第六天宮主大自在天坐」

あるいは「劫初在神聖。名常住慈悲神王。法語曰尸棄大梵天王。神語名天御中主尊」という様に伊弉諾尊・伊弉冉尊・天御中主尊といった諸神を大自在天・尸棄大梵天王といった天部の諸神であるとしている。両部神道と護法善神説との密接な関係には山岳修験の信仰が介在しているとも考えられるが、今後解き明かすべき課題であろう。

三 神仏習合と神仏隔離

中世における習合説の支柱となるのはやはり本地垂迹説である。鎌倉時代には本地垂迹説のもとに伊勢神道・両部神道・山王神道といった中世神道諸流派が形成されていった。本地垂迹説自体の進展としては、従来の仏本神迹説に対し、仏を垂迹とし神を本地とする神本仏迹説の生成が注目される。神本仏迹説は、南北朝期に伊勢・両部・山王神道を学んで独自の神道説を展開した天台僧慈遍の思想にその萌芽が認められ、吉田兼俱の提唱した吉田神道や江戸期の山王一実神道へと受け継がれていく。

しかし神本仏迹説は本地垂迹説の枠組み自体を否定するものではなかった。本来神仏同体観に基づくところの本地垂迹説がともすれば仏主神従説に傾きがちであったのを、神主仏従的方向に引き寄せたに過ぎない。また従来反本地垂迹説として捉えられがちであった伊勢神道も本地垂迹説の圏外にあるものではなかった。伊勢神道の根本典籍とされる所謂「神道五部書」には、例えば『倭姫命世記』の中の「屏仏法息再拜神祇奉礼」(15)「仏法の息を屏(とど)し神祇を再拜し奉れ」という一文で著名なように、仏法忌避の文言が散見している。その成立年代が元寇と重なることによって、五部書に当時の神国意識の高揚を背景に神道思想の仏教からの自立意識が認められるという論が従来唱えられてきた。しかし「五部書」という名称自体が江戸期の排仏的儒家系神道学者の所産であり、鎌倉時代当時にはこの五冊の書を一括りとする観念はそもそも存しなかった。

正安二年(一三〇〇)成立の度会行忠『古老口実伝』の中に「神宮秘記数百卷内最極書」として挙げられた書目には「飛鳥記 大和葛城山記 心御柱記

神皇実録⁽¹⁶⁾」と見えており、五部書の一つである『飛鳥記』

(『御鎮座本紀』と両部神道書である『大和葛城山記』(逸書)『大和葛城山記』を併記している。即ちここに当時の伊勢神道は両部神道と表裏一体の関係をなしていたことが看取される。因みに五部書の中にも「天地開闢之後、神足履地而行。身光軀滅、天地大冥也。于時為度衆生、日月星像現於虚空。名曰神月神也。」「(御鎮座次第記)」「因茲奉代皇天、西天真人以苦心誨諭、教令修善。隨器授法以來、太神婦本居、止託宣給倍利」(『宝基本記』)といった習合色の濃い文言が見い出される。『天口事書』『神皇実録』といった「五部書」以外の伊勢神道書においては、さらにこの傾向が顕著に認められるのである。

五部書における一見排仏的な文言は、後世の解釈はともあれ、その成立当時の意識としては、むしろ旧来からの伊勢神宮における仏法忌避慣行の心意をそのまま記述したに過ぎない。伊勢神宮における仏法忌避は、光仁・桓武朝になされた伊勢大神宮寺の遠方への移転と廢寺からその機運が窺知される。さらに延暦二十三年(八〇四)の『皇太神宮儀式帳』にみえる忌詞には仏・経・塔・法

師・優婆塞・寺・齋食といった仏教に係る言葉が含まれており、当時の神宮で仏法忌避が制度化されていたことが確認される。

神事にあたり仏法を忌むという神仏隔離は貞観十三年(八七二)の『貞観式』制定段階で伊勢神宮のみならず宮廷の祭祀においても制度化される。以後宮廷の場で執り行われる主要な祭祀においては、神事齋戒の期間中僧尼の参内が禁止され護持僧は退出し、内裏での仏事は恒例・臨時を問わず停止された。平安中期にはこうした神仏隔離意識が臣下の貴族の生活をも規制することとなった。

神仏隔離の意識は遠くは仏教公伝時以来の外來宗教に対する違和感・忌避感に由来するものであろうが、直接には称徳朝の道鏡による皇位覬覦事件にその発端があると思われる。称徳天皇が出家した尼の姿のまま重祚され、僧侶を大嘗祭に招き、さらに寵僧道鏡が事実上の皇太子である法王の地位に就いたことは、天皇制の存続を揺るがしかねない事件であった。この危機は宇佐八幡の託宣事件と称徳天皇の崩御によって一応回避されるが、国家

祭祀の場における神仏習合の浸透は、国家の天神地祇を祀るという天皇の本質を脅かしかねないとの意識を生み出したと思われる。この意識が、続く光仁・桓武朝における伊勢大神宮寺移転のような神仏隔離政策となって具現化したのである。

鎌倉時代順徳天皇撰『禁秘抄』⁽¹⁹⁾には「天子者、専以正法為務。是則仏教興隆也」として、天皇が仏教興隆を務めとなすべきことが見えているが、一方で「代々聖主、雖有事之浅深、皆有御行。但、神事日者、不可有其儀」として、神事の日には仏事を控えるべきことが述べられ「凡禁中作法、先神事、後他事。且暮敬神之叡慮無闕怠」として、神事を全てに優先させることが主張されている。この原則は当時の貴族の日記類にも類似的記述が認められることから、当時の宮廷社会の通念でもあったことが窺われる。こうした神仏隔離慣行はその後江戸時代に至るまで存続する。

神仏隔離意識は、あくまで神事の場合において発現するものであり、日常における仏教信仰の排撃を意図するものではなかった。仏教的価値観を全否定する近世の排仏

思想とは一線を画するものであり、神道と仏教の信仰を両立させる上のルールというべきものであった。古代・中世を通じ神仏習合が進展しながらも、神道が仏教の体系に包摂されずに独自の儀礼や倫理観を保ち得た要因は、天皇の祭祀を核とするところの神仏隔離の意識と制度にあったものと思われる。

神仏習合は明治維新の神仏判然令によって、表向き廃止されたものの、あるいは密かに存続し、あるいは間もなく復活した事例も多い。高野山では地主神を祀る四社明神が神仏分離を免れて、現在でも寺僧が奉仕している。延暦寺の鎮守神であった日吉大社では平安時代以来の神前法会である山王礼拝講が戦前から復活している。また熊野那智大社では「熊野那智大権現」の神額が掲げられ、境内では護摩木が焚かれている。こうした事例は神社・寺院を問わず全国に数多く見い出される。神仏分離を経た現代にもなお根強く生きる神仏習合の信仰心意は何に由来するものであろうか。神仏習合は現代においても興味深い問題を提示し続けている。

註

- (1) 『日本思想大系 古代政治社会思想』所収。
- (2) 『平安遺文』第一卷第二〇号所収。
- (3) 『延喜式』第九「神名上」常陸国条(『新訂増補国史大系 延喜式前篇(普及版)』二四〇頁)。
- (4) 『続日本紀』天平神護元年十一月庚辰条。
- (5) 『新訂増補国史大系 日本三代実録前篇(普及版)』三七頁。
- (6) 『大日本史料』第一編之一・八三九頁。
- (7) 近藤喜博『神道集 東洋文庫本』(角川書店刊)による。
- (8) 『日本思想大系 往生伝・法華験記』所収。
- (9) これら偽経文については三崎良周「神仏習合と非華経」『印度学仏教学研究』九一―参照。
- (10) 『日本思想大系 中世神道論』所収。
- (11) 『続群書類従』第三輯下・六八頁。
- (12) 『大日本仏教全書』(鈴木學術財団編)第八六卷寺誌部四・一〇〇頁。
- (13) 『日本思想大系 中世神道論』所収。
- (14) 『同右』。
- (15) 『大神宮叢書 度会神道前編』七八頁。
- (16) 『同右』二四一頁。
- (17) 『同右』一頁。
- (18) 『同右』四六頁。
- (19) 『新訂増補故実叢書』第二卷「禁秘抄考註 拾芥抄」所収。

参考文献

- 辻善之助『日本仏教史』第一卷上世篇(岩波書店)
村山修一『本地垂迹』(吉川弘文館)
西田長男『本地垂迹説の成立と展開』(西田長男『日本神道史研究』第四卷中世篇上 講談社)
黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』(岩波書店)
高取正男『神道の成立』(平凡社)
拙稿「平安時代宮廷の神仏隔離」(二十二社研究会編『平安時代の神社と祭祀』国書刊行会)
拙稿「大嘗祭における神仏隔離―その通史的検討―」(『國學院雑誌』九一―七)

付記

本論文は平成二年度文部省科学研究費・奨励研究(特別研究員)の成果の一部である。

(さとう まさと・国学院大学講師)