

# 「神仏習合」論の形成の史的背景

佐藤 弘 夫

〈論文要旨〉 今日神仏習合研究が行き詰まっている一つの原因は、「神仏習合」という視座を規定している歴史的な被拘束性に対する無自覚であり、その方法そのものが孕む問題性にあると考えられる。神―仏という二分法を前提とし、両者の習合と離反の距離を測定しようとする従来の神仏習合研究は、日本列島の宗教世界の主人公として超歴史的な実体である「神」と「仏」を想定するが、それはまったくのフィクションであり、「神」「仏」それぞれの概念も両者の区分も時代によって大きな揺らぎがある。そうした問題点を自覚した上で、今後「神仏習合」という研究のあり方を抜本的に再検討していく必要がある。そのための具体的な道筋としては、狭義の「神」「仏」が各時代の宗教世界全体に占める客観的位置を確定することが不可欠であり、その前提として「神」「仏」に留まらない雑多なカミの混在する日本列島の宗教世界を、ありのままの姿においてトータルに把握するための新たな方法の追求がなされなければならない。

〈キーワード〉 本地垂迹、辻善之助、神仏分離、垂加神道、コスモロジー

## 一 問題の所在

### 1 神仏習合論研究の現在

大陸から仏教が伝来したとき、日本列島にはすでに土着の神々に対する祭祀システムが存在した。渡来した仏が列島の神と出会ったとき、両者はどのような形でかわりあい、それぞれの観念や儀礼にどのような変化が生じた

のか。――神と仏との交渉は宗教史や思想史といった個別の学問領域の問題に留まらず、日本人の異文化受容を考える際の好例として、これまでもさまざまな角度から考察がなされてきた。<sup>(1)</sup>

従来このテーマをめぐる研究は、もっぱら教理や思想の次元において神仏習合理論の進展を跡づけるという方法がとられてきた。日本に伝来した仏教は、奈良時代に入ると在来の神祇信仰と本格的な関わりをもちはじめ、この時期における神仏の習合現象としてまずあげるべきものは、煩惱を有する迷いの衆生として神を捉えたうえで、その救済を実現するために神宮寺を建立することであった。その一方で、奈良時代には、神は仏法を守護するという護法善神説も存在した。

奈良時代におけるこれら二つの神の位置づけを神仏習合の前史とすれば、本格的な習合理論の形成は、平安時代の本地垂迹説の登場であった。平安時代に入ると、筑前国宮崎宮・尾張国熱田神社などでは、祭神が「権現」の名でよばれるようになる。権現とは仏・菩薩が「権に」神の姿をとってこの世に現れたことを意味するものであり、本地―垂迹という理念の事実上の成立を示すものであった。平安後期になると個々の神に本地を比定することが広く流行し、中世にはほとんどの神について具体的な本地仏が定められた。仏教者が主導するこうした仏中心の神仏一体化の流れに対し、やがて神道者の側で反発が強まり、鎌倉時代の後半から伊勢神道などでは、神を仏の本地とみる神本仏迹説が唱えられるのである。

このように従来の神仏交渉史は、「普遍宗教」たる仏教の仏と、「基層信仰」としての土着の神との結合深化の歴史として構想され、神仏習合→本地垂迹→神本仏迹という図式が描かれてきたのである。

## 2 神―仏区分の流動性

辻善之助以来、修正を加えられながらも基本的に承認されてきたこうした図式が、研究史上において果たした役割の大きさは否定すべくもない。だが私は、この図式は根本的な問題を抱えていると考えている<sup>(2)</sup>。

今日日本にある主要な宗教を問われたとき、大方の人は神道と仏教をあげるにちがいない。この二つがいまの日本を代表する宗教であることは疑問の余地がない。私たちはだれでも神道と仏教が別の宗教であることを知っている。神が日本固有の存在であるのに対し、仏教は大陸から移入された外来の宗教である。神は神社にあり、仏は寺にいる。両者の役割も対照的である。仏は通常死後の命運を司っている。それに対し、家内安全や立身出世といった現世でのご利益を担当するのはもっぱら神の方である。神と仏の間には越えることのできない壁が存在している。しかし、現代日本人の常識となっているこうした神仏の区分も、時代を遡ればまったく通用しなくなってしまうのである。

たとえば中世という時代を考えてみよう。当時も人々は、それぞれの願いを心に秘めて神々のもとを訪れた。その祈願の内容は、いまと同じく昇進や病氣平癒といった現世利益に関わる問題が中心だった。ところがそのなかには、しばしば死後の「臨終正念、往生極楽」を願ったという話がみうけられるのである。かつての日本列島において、なぜ神は人々を浄土に導く機能をもつことになったのであろうか。

人間を超えた神や仏・菩薩などの住む世界を異界とよぶとすれば、私たち現代人は異界の住人を区分する際に神と仏の間にもっとも太い線を引いている。しかし、中世では違った。私は中世の日本には、大きくわけて二種類の範疇の神仏がいたと考えている。一つは、この現実とは次元を異にする別世界にあって、私たちが容易にその姿を

見たり存在を感じたりすることのできない「あの世の仏」である。これらは衆生の究極的な救済を司ると信じられていた。極楽浄土の阿弥陀仏はその代表である。

もう一つは、「あの世の仏」の化現（垂迹）としてこの現実世界（娑婆世界）に出現し、賞罰の力を行使することによって人々を「あの世の仏」との橋渡しをする役割をもった存在Ⅱ「この世の神仏」である。「この世の神仏」の中には、日本の神々をはじめ、堂舎に安置された仏像や聖人・祖師までが含まれていた。神が浄土往生の仲立ちをするという発想は、ここから出てきたものだった。

もちろん中世においても、神―仏という区分の仕方はあった。しかし、その区分の意味するところは、現代におけるそれとは根本的に異なっていた。中世人にとっては神―仏の区分以上に、「あの世の仏」と「この世の神仏」の間に引かれる線の方が、はるかに根源的で重要な分類の指標と考えられていた。彼岸の救済主の顕現と位置づけられた中世の神には、もはや古代の神の属性であった、非合理で不可測の意味をもつ祟り神としての相貌はない。阿弥陀像などの仏像や聖徳太子といった聖人と同様、人々を浄土に送り届けるという、一般人にも了解可能で合理的な目的をもった存在へと変身を完了していたのである。

前近代の社会において、現代的な神―仏の区別が通用しない例をもう一つあげておきたい。平安時代の後半以降、日本ではあるパターンをもった説話が繰り返されるようになってくる。それは中国に渡った日本の留学僧（留学生）が現地で恥をかかされそうになったとき、「日本の神仏」に助けを求め、その加護によって窮地を脱することができたというものである。吉備真備や寂照（大江定基）<sup>(3)</sup>にまつわるエピソードは、とくに有名である。その際注目されるのは、それらの説話では、直面した苦境を脱するための祈願の対象として住吉大明神・長谷の大仏

など「この世の神仏」が併記されており、両者の機能と役割に何らかの差別があるようにはみえないことである。神と仏を異質な存在として峻別しようとする意識は、そこからは読み取ることができない。

さらに重要と思われるのは、神と並んであげられている仏の変貌ぶりである。これまでしばしば仏教は、キリスト教・イスラム教とともに「普遍的」な性格を持った宗教であると規定された。それは仏教の信仰には、地縁・血縁といったこの世の属性はなんら本質的な要素ではない点に由来するものであった。ところがそれらの説話に登場する仏たちは、「日本人」という理由だけで留学生を特別扱いする存在として描かれている。この仏が、「普遍宗教」などといった範疇で捉えきれるものではないことは明白である。神だけではなく仏もまた、原質レベルでの変容を遂げているのである。

### 3 神仏に含まれないカミたち

前近代の宗教世界をみていくときに、神―仏の区分の流動性に加えていま一つ留意すべき点がある。異界を構成する超越者（カミ）が狭義の「神」と「仏」だけに留まらなかったことである。

『日本書紀』敏達天皇一〇年（五八二）閏二月のこととされている記事である。蝦夷の動向が不穏であることを聞いた天皇は、その首長を召して、初瀬川の河原において三輪山に向かって、子々孫々までの恭順を誓わせた。その上で、もし誓約に違反した場合は、「天地のもろもろの神、および天皇の靈」がその子孫を絶やすことになっても構わない、と述べさせるのである。<sup>(5)</sup>

県犬養姉女の配流を命じた『続日本紀』神護景雲三年（七六九）五月二九日の詔では、姉女らの反逆がすべて発覚したのは、「盧舎那如来、最勝王経、観世音菩薩、護法善神の梵王・帝釈・四大天王の不可思議威神の力、かけ

まくもかしこきあめつち開けてより以来、あめのした・しらしめしし天皇の御霊、天地の神たちの護り助けまつる力」によるもの、と記している。<sup>(6)</sup>

ここにはさまざまな神仏が登場している。「天地のもろもろの神」と「盧舎那如来」（東大寺大仏）は、それぞれ私たちのイメージする「神」と「仏」に対応する存在といえよう。しかし、「最勝王経」「梵王」「帝釈」「四大天王」を無条件に「仏」のグループに入れることには、率直にいつて違和感がある。「天皇霊」にいたっては、どちらに加えるべきか判断に迷わざるをえない。これら以外にも日本古代では、大石・草薙剣・蛇・聖徳太子の髪・疫神・御霊など「神」「仏」いずれとも判別しがたい存在が、みな尋常ならざる霊威を備えた、狭義の神仏と同レベルの聖なる存在<sup>(7)</sup>として観念されていたのである。

神仏の世界<sup>(8)</sup>異界を構成する存在は、中世に入るとさらにその種類と数を増す。たとえば起請文の神文に勧請されるカミは、驚くべき多様さをみせるようになる。だがそこでもはつきり「神」「仏」に区分できる存在は少数派であり、「諸天」「護法」「エンマ」「大黒天」「龍神」「北辰北斗」「五道冥官」「声聞縁覚」「大師聖霊」「祖師」など、多くはそうした二分法になじまないものだった。前近代の宗教世界を構成していたのは、種々雑多なカミたちだったのである。

神—仏という二分法を所与の前提とし、両者の習合と離反の距離を測定しようとする従来の神仏習合研究は、これまで述べてきたような問題にどれほどの注意を払ってきたであろうか。そこでは、狭義の「神」「仏」が各時代の宗教世界全体に占める客観的位置、および神仏それぞれがもつ機能とその変貌のプロセスについての踏み込んだ考察がなされることのないまま、両者の関係の変化だけに関心が集中してきたのではなかったか。

## 「神仏習合」論の形成の史的背景

神仏それぞれの観念そのものが時代とともに大幅な変容を遂げてきた。神―仏という区分自体が、現在のような形では通用しない時代もあった。さらに前近代の社会では（現代でもそうだが）、「神」「仏」というグループ分けから漏れてしまうような多彩なカミが存在していたのである。

もしこうした問題提起が受け入れられるのであれば、私たちがまず問わなければならないのは、神仏習合の中身そのものではなく、アカデミズムの世界において「神仏習合」という概念を成り立たせてきた前提条件であろう。なぜ近代の学問知の世界において、さまざまなカミのなかから「神」と「仏」だけが特権的に取り上げられ、それぞれの性格の特質やその変容について立ち入った考察がなされることのないまま、両者の関係性だけが論じられてきたのであろうか。「神」と「仏」がそれぞれ「土着」と「外来」を代表する存在とされ、この二者の関係を解明することがとりもなおさず日本文化の特色を論じることだという誤解が、疑問もなく受け入れられてきた原因はいったいどこにあったのであろうか。神仏習合論の再検討は、一度この地点まで遡ってから開始する必要があると考えられるのである。

## 二 神仏習合論の系譜

### 1 辻の問題意識

明治四〇年（一九〇七）、辻善之助は『史学雑誌』紙上に六回にわたって「本地垂迹説の起源について」と題する論文を発表した。この論文は後に大著『日本仏教史』（全一〇巻）上世篇に収録された。今日に至るまで学界に決定的な影響を与える辻の神仏交渉史論が、こうしてその全貌をあらわにすることになった。

「神仏習合」から「本地垂迹」へという筋道で、日本における神と仏との交渉の展開・深化を辿ったこの論文の背後にある辻の問題意識は、彼の次の言葉が端的に示している。

本地垂迹説は、仏教が日本の国民思想に同化したことを示すものであつて、我國民があらゆる外来の文化を吸収し、之を咀嚼し、之を同化する力に富めることを示す多くの例の中の一つである。<sup>(8)</sup>

辻によれば、日本の美風は海外から次々と移入される諸文化をかたくなに拒否したり排除したりすることなく、胸襟を開いておおらかにそれらを受け入れ、吸収・咀嚼・同化することによってみずからの文化と心をより豊かにしていくところにあつた。こうした認識からすれば、外来の宗教にすぎない仏教が大きな軋轢のないまま受け入れられ、伝来以来一貫して日本人の生活と文化に多大な影響を及ぼし続けてきたという事実、日本の「国民思想」のもつ旺盛な文化的消化力を端的に示すものにほかならなかつたのである。

神道と仏教それぞれに「国民思想」と「外来の文化」を代表させ、両者の融合のプロセスを肯定的に捉える辻の歴史観の背景に、明治維新の際に起こった「神仏分離」「排仏毀釈」に対する内在的批判を読み取つたのが山折哲雄だつた。山折は、辻善之助の本地垂迹研究が、後の『明治維新神仏分離資料』に結実する資料収集の仕事とほぼ同時並行でなされていくことに着目する。その上で、これら二つの仕事が、神仏分離以前の状態に神仏が統合されていた状況にあるべき姿としつつ、それを資料的に確認するとともに、生木を引き裂くように神仏調和の美風を破壊した政策に対する批判と、その錯誤によつて抑圧された感情の代償行為という性格をもつていたことを指摘するのである。<sup>(9)</sup>

明治維新期の神仏分離は、日本列島における現実の神と仏のありようとは無関係に、新たに作り上げられる天皇

## 「神仏習合」論の形成の史的背景

制国家の精神的支柱となるべき日本「固有」の神々を、「外来」宗教である仏教の拘束から解き放ち、自立させるという理念にもとづくものだった。この指針が各地で激しい排仏毀釈の運動を引き起こしたことはよく知られている通りである。辻善之助は仏教者という自意識にもとづき、ともに『神仏分離資料』を編纂したその師村上專精らの破仏体験を自身の問題と受け止め、それを受難の意識として心の奥底に留めた。そのため辻の神仏習合論は、明治維新によって調和・共存の関係の破綻を一方的に宣告された仏教者の側の立場から、神仏分離を実行した新政権に異議申し立てを行うとともに、かつての理想的な神仏関係の再構築を模索するという実践的課題を帯びることになったのである。

## 2 神仏関係論の水脈

辻が日本宗教の伝統の中から狭義の「神」と「仏」だけを取り上げ、両者の関係性の歴史を描いていった背景には、仏教者という彼の本来的な立脚点とその抛り所となっていた仏教からの神道の切断と自立、そして仏教界の受難という神―仏をめぐる明治期の史的背景があった。近代日本の学問史における「神仏習合」研究は、当初から「神仏分離」が引き起こした緊張感のみなざる思想的・政治的な空間のなかで開始されることになったのである。

日本宗教を構成するさまざまなカミを、伝統の「神」と外来の「仏」の二つに代表させる発想は幕末維新期になって突如として生まれたものではなかった。それは江戸時代以前に遡る長い歴史を有していた。

一八世紀に入ると、山崎闇斎の学統を継ぐ垂加神道の学者たちは、日本の固有性の探求を意識しながら神を軸とする独自の他界観を提示していった。玉木正英、吉見幸和、若林強斎らは、後生世界として極楽と地獄を説く仏教とも、また、人間を形成する「氣」が死後離散することを説いて靈魂の永続を認めない朱子学の教説とも異なる、

死後の安心論を構築することをめざした。その結果誕生した教説が、生前に神としての天皇に忠誠を尽くすことによって、死後は自身も神となって「八百万の神の末席」に列なり、永く国土と天皇を守護することができるといったものだった。<sup>(10)</sup> 彼らは江戸前期思想界の二大勢力であった仏教と儒教に対抗すべく、死者の靈魂が神へと昇華し、天皇の藩屏として永遠にこの国土に留まるとする新しいコスモロジーを構築したのである。

垂加神道の影響のもとに、『古事記』などの古典を素材として仏教に対抗する他界観を形成していったのが、本居宣長を始祖とする国学者たち、なかでも江戸後期の思想家平田篤胤とその門人だった。本居宣長は、人が死後に向かうべき地として黄泉の国を想定していたが、その実態については汚れた場所というだけで詳しく語ろうとしなかった。それに対し篤胤は『霊の真柱』などの著作において、大国主命が主催する死後の世界Ⅱ「幽冥」界の様子を詳細に語り出すようになるのである。

篤胤によれば死者の亡魂が向かう先である「幽冥」界は、どこか遠い場所ではなく、生者の住むこの世界Ⅱ「顕世」<sup>うつつ</sup>の内部に存在するものだった。「幽冥」の世界からは「顕世」をみることが、その逆は不可能だった。「幽冥」界に行った死者はこの世と境を隔てるだけで、同じ空間内に生前となんら変わらない生活を送り、やがてみな神になるのである。<sup>(11)</sup>

一八二〇年（文政三）、篤胤の門人である山崎美成は、神仙の世界を巡ったとされる車屋寅吉という人物からの聞き取りに基づく異界譚を、『平児代答』にまとめた。これに関心を寄せた篤胤は寅吉をみずからの元に引き取り、寝食を共にしながら寅吉の体験談を『仙境異聞』として著した。『仙境異聞』は同じ人物からの聞き書きであるにも関わらず、『平児代答』に強くみられた仏教的色彩は完全に払拭され、産土神などの神々が表に立てられている

## 「神仏習合」論の形成の史的背景

という。またそこには「神は尊く、仏は卑し」といった、神仏を対比した上で仏教をさげすむ表現も見られる。<sup>(12)</sup>

平田篤胤は、当時の人々に圧倒的な影響力をもっていた地獄―極楽という仏教的世界観に対抗しつつ、民俗世界からさまざまな素材をあつめて、それに対抗する独自の「神道的」コスモロジーを構築することを目指したのである。宣長―篤胤の作り出した方法論と世界観は、みずからのアイデンティティを渴望していた全国の神職や豪農層に熱烈に受容され、幕末には膨大な数の人々が国学者の門弟に名を連ねた。

明治維新にあたって、平田篤胤、玉松操、矢野玄道ら平田国学の系譜に列なる者たちは、「皇学所」などを通じて、神々を基盤とするそのコスモロジーを新たに誕生した国家イデオロギーの中軸に据えることを目指した。一八六八年（明治元）に矢継ぎ早に実施された「祭政一致」「神仏分離」といった一連の神道国教化政策は、彼らの影響のもとに実施されたものであった。平田派の人脈は明治国家の中枢から排除されていくことになるが、その思想は明治維新の変動期において重要な役割を果たした。<sup>(13)</sup>

こうして江戸時代後期の思想的・政治的空間のなかで、明確な政治的意図にもとづいて、一般生活者の日常生活や意識とは無関係に「固有の神」対「外来の仏」という対立軸が強調された。民俗宗教の世界から土着の神信仰にふさわしいと思われる要素がかき集められて、「古来の神道」の中身が充填されていった。こうして作り上げられた「固有の神」の概念が、新たに誕生した近代国家の宗教政策を規定するに至るのである。

### 3 虚構としての神―仏区分

神―仏という対立軸の強調は、江戸時代における仏教伝来以前の伝統的世界観の探求という思想運動の中で生まれたものであった。だが、すでに八世紀初頭に完成する『日本書紀』の仏教伝来の記事には、外来の「神」＝仏に

対して固有の「神」の存在を強調する言葉があつた。<sup>(14)</sup> 神を日本独自の存在とみなし、そこに住む人々、その文化と特殊な関係を主張することは、『古今和歌集』<sup>(15)</sup> 仮名序の言葉や中世の説話集の「神祇部」という部立てにみられるように、古代以来の一貫した傾向だった。

その一方では、「神仏隔離」の伝統のように、神祇祭祀や天皇に関わる領域を「神」の世界に一元化し、そこから仏教を排除しようとする明確な志向性も存在した。<sup>(17)</sup> 仏を意識しての神の側の自己主張を、どのように解釈すべきなのだろうか。

こうした主張がなされる歴史的条件として、祀られる「神」とその祭祀を実践する神職集団、そして神の系譜に列なり、神によって守護されていると信じられた天皇が、古代から一貫して存続していたという事実を見逃すことはできない。国土の開闢から、神々が変わりなく日本の特殊性を保証しているという信念を拠り所にする一群の人々と、社会的な実体としての神社組織が、日本固有の存在としての「神」という神話を支え再生産する主体となっていたのである。

日本への伝来以来、しだいにその影響力を強めつつあった仏教教団は、仏教伝来以前からこの列島にいた神をその懐の中に取り込むことをめざし、理念的にも制度的にも神との関係性を強めようとした。仏教が伝わった他のアジアの諸地域同様、最初期のいわゆる「神仏習合」現象は、仏教による土着のカミの取り込みという動きの中で発生したものだった。

それに対し、神職と神社側は自己の存在基盤を確保し、仏教世界に完全に飲み込まれることを防ぐために、常に神の歴史と伝統を強調し、「神仏隔離」を確認していく作業が求められた。その信仰の中身や社会的実体とは別に、

## 「神仏習合」論の形成の史的背景

理念として「固有の神」が強調されていく基盤はこの点にあった。神と仏両者の融合と離反の葛藤として日本宗教史が叙述されてきた原因を、外来の宗教と土着の文化の葛藤といった純然たる文化レベルの問題として説明することは適切ではない。その背景には、中世以前の社会では体系的な思想を表明できる、独自の存在基盤をもつ主要な組織宗教としては寺院と神社しかなかったこと、前者が圧倒的に巨大であったこと、その両者が世俗社会で包摂と自立を巡る激しいせめぎ合いを繰り返していたこと、といった社会的な現実があったのである。

神仏関係をクロージアップする言説は各時代の信仰世界の客観的実態とは無関係に、仏教教団と神職者集団、両者間の社会的軋轢と政治的主張に強く規定されていた。こうした歴史的背景を無視したまま、唱道者の政治的な思考や思想的立場によって作り上げられた虚構の神―仏関係の図式を前提として、太古の昔から一貫してこの列島に存在していた神を、仏教への従属関係から救い出そうというシナリオを構想したのが、近世の垂加神道や国学の思想運動だった。

近代の神仏習合研究は、こうした二重三重の虚構を前提としつつ、その上に構築されたものだった。神仏習合論はその出発点からして、まさに砂上の楼閣だった。「神仏習合」の検討を通じて、外来文化受容の特質を明らかにすることも古代・中世の宗教世界の核心部を解明することもできないことを、私たちは改めて肝に銘じる必要がある。そこからは、各時代の神仏関係の実状すらみえてはこない。その作業を通じて明らかにできるのは、各時代の思想家やイデオログたちが思い描いていた、神―仏をどのように関係づけるべきかという理念だけである。

振り返ってみれば、今日あたりまえのように使用されている「神仏習合」「本地垂迹」という概念そのものが実は自明ではない。それぞれをいかに定義するのか、そうした分析概念を用いることによっていったい何を明らかに

しようとするのか、いま原点に立ち返ってその検証の必要性が求められているのである。

### 三 神仏習合論を超えて

#### 1 本地垂迹説の見直し

私はこれまで、神仏習合現象の検討を通じて神と仏の併存という日本宗教の実態を明らかにするとともに、日本列島における外来文化受容の特色の解明を目指そうとする戦略について、その有効性に疑問があることを指摘した。

ただしそのことは、これまで神仏習合研究が生み出してきた成果の全否定を意味するものではない。狭義の神―仏関係論・関係史が、日本の宗教史や思想史に占める位置と意義は決して小さなものではない。それを解明する上で、神仏習合論が多大な貢献をなしたことは疑問の余地がない。しかし、既存の神仏習合論が抱える限界にもきちんと目を向ける必要がある。神仏習合という方法のもつ有効性と限界を認識した上で、次のステージへと進むことが求められているのである。

次のステージとは何か。――一つは日本列島の神仏世界の構造を、その全体性において解明していくという課題である。神仏習合論も神と仏が織りなすドラマを通じて、列島の宗教世界の全体像を再現することが重要な目的だった。神と仏だけしかないのであれば、あるいはその二者が圧倒的な存在感をもっていれば、そうした方法はある。だがこの列島には、狭義の「神」と「仏」に還元されない、多数のカミによって構成される混々とした宗教世界が実在した。それをいかにしてトータルに把握するのか。そうした課題に取り組むにあたって、これまで

## 「神仏習合」論の形成の史的背景

で神仏習合で用いられてきた概念やツールはいかほどの有効性をもっているのだろうか。

以上のような問題意識を念頭に置いて、本稿において再検討を試みたいのが「本地垂迹」の思想である。本地垂迹説は日本中世を特色づける宗教現象として、神仏習合のクライマックスとしてあまりにも有名である。仏を本地とし神をその垂迹と位置づける中世前期の「本地垂迹説」（仏本神迹説）に対し、中世後期には神の方を本地とする「神本仏迹説」、あるいは「反本地垂迹説」と呼ばれる論理が出現するとされる。

中世後期に現れる神仏関係をめぐるさまざまな言説を、仏本神迹・神本仏迹いずれの範疇に区分するか、また神本仏迹を本地垂迹と共通の論理とみなすべきか、反本地垂迹と捉えるべきか、といった問題は、これまで研究史上の主要な対立点だった<sup>(18)</sup>。しかし、仏本神迹・神本仏迹の論理を、神祇信仰と仏教との関係性に関わる問題としてのみ見ていくだけで、あるいは仏が上か神が上かといった問題設定の枠内で捉えることで、果たして十分なのであるうか。

中世的思惟の特質は遙遠なる空間に実在すると信じられた彼岸世界と、そこに在住する超越者に対して人々が抱く強烈なりアリティにある<sup>(19)</sup>。常に絶対的存在のふところに抱かれ、それによって生かされているというなまなましい感覚である。そうした独自の精神的土壌を背景として、中世の宗教思想には、ジャンルを問わずその彼岸世界―根源的存在に迫ろうとする強い神秘主義的性格を看取しうる<sup>(20)</sup>。それは中身こそ違っても、ともに現世中心的色彩の強い古代や近世の思想には見られないものである。

中世人が共有していた根源的存在のイメージを概念化したものが「本地」だった。この「本地」を仏教的な論理で語れば神の本地としての「仏」とよぶものになり、神の側の論理で説明すれば仏の本地としての「神」になるの

である。どのように命名されようとも、当時の人々がイメージしていた根源的・超越的存在は、その本質においては決して別のものではなかった。

仏―神という区分が通用しないのは、「垂迹」の方も同様である。通説によれば垂迹は神であり、神本仏迹説ではそれが仏となる。だが、実際に当時の史料を繙くと、絶対的存在の化現＝垂迹と認識されていた存在は神以外にも数多く見受けられる。仏像、祖師・聖人なども、すべて広い意味での垂迹だった。インドに生誕した釈迦仏や中国の孔子ですら、垂迹とみなされていた。

繰り返し指摘してきたことだが、中世人の感覚としては、本地―垂迹はインドの仏が神の姿をとって日本に出現したというものではなかった。――この世界の根源には、世俗世界を超越する何らかの究極的存在（「あの世の仏」）が実在する。それは末法辺土に生きる凡夫・悪人には容易に認知できるようなものではなかった。そこで超越的存在はそれらの人々を救うべく、目に見える姿をとって、その眼差しを実感できる形をもってこの世に出現した。それが垂迹（「この世の神仏」）にほかならない。<sup>(21)</sup>

はじめに神―仏、本地―垂迹という概念があつたのではない。それは当時の人々が共有していた、「根源的存在―その化現」というコスモロジーを説明するために採用された仏教的な論理だった。そのため日本の神の独自性を強調しようとする場合には、その根源的な存在を仏教側から奪い返し、神の論理で説明しようとする思想運動の形態をとることになったのである。したがって、「神」「仏」、及びその区分を前提とする「本地垂迹」といった既存の概念装置と枠組みを前提とする限り、そこから見えてくるのは中世の豊饒な宗教世界のごく限られた領域、狭義の「神」と「仏」に関わる部分でしかない。神―仏の関係にこだわり続ける限り、さまざまなレベルのカミたち

が複雑に絡み合う中世的世界の深層に到達することは不可能なのである。

## 2 中世的な「本地垂迹」とは

以上述べたような問題点の自覚と視点の転換によってはじめて、私は従来「本地垂迹」とよばれてきた論理の特色もまたよりクリアに見えてくるものと考えている。

先にも論じたように、「本地垂迹」は神仏習合のクライマックスの相であり、中世を代表する理念とされる<sup>(22)</sup>。しかし、本地垂迹が「中世的」であるとすれば、「古代的」「近世的」な本地垂迹説は存在しないのだろうか。本地垂迹が中世にはじめて生まれたものであれば、どのようなプロセスを経て出現するに至ったのであろうか。神・仏の関係にだけ着目しては、この答えは出てこない。なぜなら、院政期以前には神と仏を本地・垂迹の概念で捉えるものは存在しなかったからである。しかし、いったん神・仏という枠組みを外して、広く類似の現象に目を向けてみたらどうであらうか。

平安初期に編纂された『日本霊異記』には、仏像が霊験を示したという話がいくつか掲載されている<sup>(23)</sup>。その原因について、作者の景戒は話末評語において、「この例からも、聖霊の实在が確認できる」といった趣旨の言葉を記しており、そこでは霊異を惹起する主体として、当の像以外の何ものかが想定されている。仏像の背後には人間が認知できない超越的存在<sup>(24)</sup>「霊」がいて、それが超常現象を引き起こしていると観念されていたのである。古代において、落雷を受けた神木から仏像や神像が造立される例がしばしばみられるが、これも像の示す霊異の根源を不可視の聖霊の憑依現象と捉える見方を示すものであろう。これは、異界が「目に見えない根源的存在」――「目に見えないその現れ」という重層構造において把握される点において、中世の本地垂迹説と一致している。

だが現世と次元を異にする他界表象が十分に成熟しない古代の場合、根源的存在はその機能や所在について具体的な描写がなされることはない。<sup>(25)</sup> その点において、住所・容姿・機能いずれについても明確に論理化されている中世的な他界の仏の觀念とは、明らかに質的な差異がある。古代における靈異を示す像は、他界の絶対者の化現というよりは遊行するカミの憑依を思わせるものだった。

このような仏像觀は、それが特殊なパワーをもつという点において変化はないものの、院政期を転機としてその意義付けが大きく変容する。その原因は、本地―垂迹のネットワークへの彫像の組み入れである。彼岸世界が肥大化し、来世の占める割合が増大するにつれて、神や仏像や肖像は彼岸の仏の化現、来世への道案内役として位置づけられた。中世の像は、その光背として広大な本地の世界を背負った存在となるのである。

中世的世界觀は、近世への移行の過程で再度劇的な変貌を強いられる。往生の対象としての理想の浄土のイメージがしだいに色あせ、現世の生活の占める割合が拡大していく。中世前期において圧倒的なリアリティを有していた他界の觀念が衰退し、客觀的実在としての彼岸（あの世）―此岸（この世）の二重構造の解体が始まるのである。

中世から近世への転換期に起こったコスモロジーの変動は、当然のことながらその上に組み上げられたさまざまな思想にも決定的な転換をもたらした。その影響は本地垂迹思想にも及んだ。彼岸世界の衰退は本地の觀念の縮小を招いた。近世人はこの世界の根源になんらかの絶対的存在が実在し、それが現実社会のあらゆる事象を規定しているという感覚をもちつことはなかった。その結果、近世の本地垂迹の思想は他界の仏と現世の神を結びつける論理ではなく、この世の内部にある等質な存在としての仏と神をつなぐ論理と化した。その一方で、第一章で述べたように、近世思想界では狭義の「神」と「仏」だけがクローズアップされ、本地垂迹といえは神と仏の関係で

## 「神仏習合」論の形成の史的背景

あるというイメージが定着した。同じく仏と神との関係を論じて、本地垂迹説は中世のように遠い彼岸の本仏と此土の神仏を結ぶ垂直の関係ではなく、インドの仏と日本の神といった、現実世界内部の二地域を関係づける水平的な関係へと変化してしまうのである。

## 3 神仏習合外来説をめぐって

本地―垂迹という発想法が、必ずしも日本固有のものではなかった点についても留意する必要がある。中国で体系化された天台教学では、『法華経』で説かれる宇宙の究極神Ⅱ「久遠実成」の仏とインドに生誕した釈迦との関係が、本地―垂迹の論理で説明されている。また中国で成立した偽経『清浄法行経』では、中国の聖人である孔子・老子・顔回それぞれ本地が儒道菩薩・迦葉菩薩・定光菩薩とされている。中国に仏教を広めるに先立って、仏は仏教受容に向けた地ならしをするためにかの三人の聖人を派遣したという主張である。

この点に関連して、近年吉田一彦は神仏習合の中身をなす「神身離脱」「護法善神」といった思想が日本に先行して中国でみられること、それゆえ従来日本という閉止域で内在的に発展したと考えられていた神仏習合現象は、中国仏教からの影響として捉え直すべきであるという、きわめて注目すべき問題提起を行っている。<sup>(26)</sup> 本地垂迹の思想についても、八世紀から九世紀にかけて中国天台で説かれた本迹思想が移入され、まず「垂迹」の思想が語られるようになったと論じている。<sup>(27)</sup> 吉田の神仏習合外来説は、辻善之助以来のこの問題に関わる議論の盲点を鋭く突いたものであり、その研究史上の意義は高く評価されるべきものである。にもかかわらず、これまでの議論からご推測いただけるように、私は吉田の説に全面的に賛同することはできない。

超越的存在が人間の世界に化現するという現象は、アジア仏教圏だけで信じられていたことではなかった。カト

リック世界では、祭壇や十字架、聖人などが彼岸と此岸を結ぶ回路と認識されていた。<sup>(28)</sup> 同様の事例はイスラム教をはじめ世界の諸宗教にみることができ、「一神教」「多神教」という枠組みを超えて看取されるこうした本地―垂迹的な二元的世界観を、すべて相互の影響関係として説明することは不可能である。

人は必ず聖なる存在を観念する。それはなんらかの具体的な表象の形をとる。彼岸の超越者がこの世界に化現する（垂迹する）という観念は、人類のもつ普遍的な宗教性に根ざしたものと考えるべきであろう。ただし、不可視の聖性とその表象それぞれのイメージ、及び両者の関係性は、先に日本における本地垂迹概念の変遷について論じたように、当該地域の社会構造や歴史段階・文化的伝統に規定されてさまざまな論理と形態をとることになったのである。

日本列島の場合、中世成立期における彼岸世界の拡大と垂迹思想の発展が浄土信仰の普及と表裏一体であること、日本に先行して中国に浄土信仰と「垂迹」の思想がみられることを思えば、確かにそれを中国仏教の影響と考へたくなるし、その影響が皆無であるとは考えられない。ただし、その際「影響」とは垂迹思想が受容されてはじめてそれに相当するコスモロジーが生まれたということなのであるか、それとも既存のコスモロジーに「垂迹」という概念が適応されただけなのであるか。あるいはその両者の同時並行の現象をいうのであるか。吉田の説明は、このあたりがいま一つ明快ではない。吉田は「垂迹」思想が「本地垂迹」に先行すると指摘するが、「垂迹」はそれを「本地」とはよばないにしても、「本地」に相当する概念の存在を前提にしているのではないか。「垂迹」と「本地垂迹」の本質的な違いが、「本地」という言葉を使用するか否かという一点に存するとすれば、吉田のいわれる「影響」とは純然たる概念レベルの問題に還元されるものなのであるか。

## 「神仏習合」論の形成の史的背景

私は、日本に中国仏教が移入されてはじめて本地―垂迹に相当するコスモロジーが形成されたとは考えない。歴史上のある段階で彼岸表象が肥大化していく現象は、世界各地でかなり広範に観察される。この列島ではそうした段階に立ち至った思想世界が、たまたま思想界の主役となっていた仏教の論理を借りて、彼岸―此土、本地―垂迹として表現されるようになったというのが、私の基本的な見通しである。仏教が入ってこなければ、早晚別な信仰の諸要素を組み合わせ、同様の論理が組み上げられたものと私は考えている。中国の垂迹思想の影響を指摘する吉田の説を、中国思想の受容がこの列島の信仰世界に地殻変動を生じさせたのではなく、すでに発生しつつあったコスモロジーの変動に対して、それを理論づけるための教理的な素材を提供したという意味に解釈できるとすれば、私はその見解に賛意を示したい。

このようにして本地―垂迹の思想を狭義の神―仏の関係から解放することによって、それは仏教やアジアという枠を越えて、より広い地域と文化圏を視野に入れた思考パターンを比較検討するツールとして用いることが可能となるのではなからうか。それによって中世以外の時代との比較や、グローバルな視野の中で捉え直しも同時に可能になると考えられる。「日本」列島の「中世」という時代に展開した「本地垂迹」という論理の特色は、こうした手続きを経てはじめてその本格的な検討に着手できるのである。

#### 四 おわりに

近年幾人かの研究者によって指摘されているように、神仏習合論はいま膠着状態にあるように見える。その一つの原因は「神仏習合」という視座と方法が受けている歴史的な被拘束性への無自覚であり、その方法そのものが孕

む問題性にあるといわざるをえない。神仏習合論は日本列島の宗教世界の主人公として、超歴史的な実体として狭義の「神」と「仏」を想定するが、それ自体がフィクションであった。歴史を超えて実在する普遍的存在としての神も仏も存在しない。「神」「仏」の概念も両者の区分も時代によって揺らぎがある。「神」と「仏」によって日本宗教を代表させるのは現代人の発想であり、それを過去に遡及させてもなにも生まれない。

私たちがなすべきことはそうした神仏習合論の問題点を自覚した上で、一步先に進むことである。それは狭義の「神」と「仏」を宗教史上・文化史上に客観的に位置づけていくための座標軸の探求である。さまざまなカミの混在する宗教世界をトータルに把握する視座と、それを日本を超えたより広いコンテクストのなかで読み解いていくとする方法の模索である。

辻善之助以来の古典的な神仏習合の図式が、日本宗教史研究の発展に大きな貢献をなしたことは疑問の余地がない。ただしそれは辻をはじめとする研究者が解明しようとしたような、日本における外来文化受容の特質でも、近代の宗教世界の実態でもない。各時代の思想家やイデオログが主張した神仏関係の理念型だった。いま私たちは神仏交渉史研究を次の段階に進めるために、神仏習合をめぐる従来の常識や枠組みをひとたび捨て去らなければならない段階に至ったのではなからうか。

# 注

- (1) 神仏習合の研究史に関しては、山折哲雄（『古代日本における神と仏との関係』『東北大学文学部研究年報』二九号、一九七九年）、林淳（『神仏習合研究史ノート』『神道宗教』一一七号、一九八四年）、曾根正人（『研究史の回顧と展望』『神々と奈良仏教』雄山閣、一九九五年）、伊藤聡（『神仏習合の研究史』『国文学 解釈と鑑賞』八〇二号、一九九八年）各氏の的確な整理が

## 「神仏習合」論の形成の史的背景

ある。

- (2) 以下の本節の叙述は、佐藤弘夫『アマテラスの変貌』（法藏館、二〇〇〇年）、同「神仏習合と神祇不拝」（『日本史研究』五一号、二〇〇五年）、同『起請文の精神史』（講談社、二〇〇六年）の成果を踏まえてのものである。
- (3) 『江談抄』所収。
- (4) 『続本朝往生伝』『今昔物語集』所収。
- (5) 日本古典文学大系『日本書紀』下、一四二頁。
- (6) 新日本古典文学大系『続日本紀』四、二四一頁。
- (7) 佐藤弘夫『アマテラスの変貌』（前出）、二四頁。
- (8) 辻善之助『日本仏教史』上世篇、四三六頁。
- (9) 山折哲雄『古代日本における神と仏との関係』（前出）。
- (10) 前田勉『呪術師玉木正英と現人神』（『近世神道と国学』）ペリかん社、二〇〇二年。
- (11) 「霊の真柱」下巻（日本思想大系『平田篤胤 伴信友 大國隆正』所収）。
- (12) 岩松宏典『平田篤胤の他界観』（『日本思想史研究』三五号、二〇〇三年）。
- (13) 安丸良夫『近代転換期における宗教と国家』（『日本近代思想大系 宗教と国家』岩波書店、一九八八年）、宮地正人『国家神道形成過程の問題点』同、などを参照。
- (14) 『日本書紀』下、一〇〇頁。
- (15) 日本古典文学大系『古今和歌集』、九三頁。
- (16) 阿部泰郎「中世における〈神〉の発見」（『日本宗教文化史研究』一一卷一号、二〇〇七年）。
- (17) 神仏隔離については、高取正男『神道の成立』（平凡社選書、一九七九年）をはじめ、佐藤眞人の一連の研究（『大嘗祭における神仏隔離』『国学院雑誌』九一卷七号、など）がある。
- (18) 神本仏迹説と反本地垂迹の問題に関しては、伊藤聡の簡潔にして要を得た整理がある（『本地垂迹説の中世的展開について』『仏教史学研究』四七卷二号、二〇〇五年）。
- (19) 佐藤弘夫『偽書 of 精神史』講談社、二〇〇二年。
- (20) 本来現世内的性格が強く、普遍的な救済理論をもたなかった神祇信仰も、中世では、アマテラス・トユケ・クニノトコタチといった特定の神が根源的存在・現当二世の救済者にまで上昇せしめられるようになる（高橋美由紀『伊勢神道の思想とその展

開」『伊勢神道の成立と展開』大明堂、一九九四年。

(21) 佐藤弘夫、注(2)各論文参照。

(22) 辻善之助「本地垂迹」(『日本仏教史』上世篇、岩波書店、一九三四年)。

(23) 『日本霊異記』中巻二二、二三、二六話など。

(24) たとえば『日本霊異記』上巻五話。

(25) 八重樫直比古「『日本霊異記』における「聖霊」」(『古代の仏教と天皇』翰林書房、一九九四年)。

(26) 吉田一彦「多度神宮寺と神仏習合」(『古代王権と交流』名著出版、一九九六年)。

(27) 同「垂迹思想の受容と展開——本地垂迹説の成立過程」(『日本社会における仏と神』吉川弘文館、二〇〇六年)。

(28) 秋山聰「彼岸への回路としての祭壇衝立——ニルンベルク、聖ロレンツ教会ヨハネ祭壇衝立をめぐって」(『死生学研究』二〇〇六年秋号)。