

仏教受容と神祇信仰の形成

—— 神仏習合の源流 ——

三 橋 正

〈論文要旨〉 神仏習合と神仏隔離（分離）が併存するという日本特有のシンクレティズム現象は、古代国家が仏教を受容してから神祇祭祀を形成させたことで生まれた。仏教公伝の記事に欽明天皇が仏像を蘇我稲目に託したとあることは、古墳時代に普遍的な委託祭祀の方式に則ったものである。また古墳で行なわれていた「柱」祭祀に、神聖（祭祀的）な面と服属儀礼的な面とがあり、仏教の受容に際し、神聖（祭祀的）な面は塔の心柱に、服属儀礼的な面は須弥山を建てる儀に投影された。仏教は当初、古墳時代の祭祀形態をふまえ、それと混淆して受容された。それに対し、律令国家の建設と一体化して形成された神祇祭祀には、「柱」の抽象化が見られ、古墳祭祀からの断続があったと想定される。神祇は、古墳祭祀の衰退・消滅と、一時的な仏教儀礼への移行がなされた後で、仏教から自立する形で古代国家によって創始された。これによって仏教を信仰しながらも神の優位性を認めようとする精神構造（信仰構造）が出来上がったと考えられる。

〈キーワード〉 神仏習合、神仏隔離、仏教公伝、古墳祭祀、神祇祭祀

はじめに

神仏習合とは、日本における在来信仰と仏教の融合をいう。これまでに様々な立場から多くの研究が積み上げられてきたが、日本の在来信仰とされる「神道」ないしは「神祇信仰」が捉えにくく、議論が散漫になる傾向があった。この中で、仏教によって形成されてきた神の歴史を段階的に把握した辻善之助の研究、民俗学的な視野をも入

れて仏教に対抗する「神道」が奈良末期から平安初期にかけて成立したとする高取正男の研究が最も基準とされるべきであろう。近年では神道思想の形成や神社の社会的役割を重視して神道の形成を中世以降に下らせる見解もあるが、⁽³⁾ そのように宗教を一元的に見て古代における神祇の役割を軽視してはならない。神仏習合の歴史で考察されるべき在来信仰は決して特定の一時代に形成されたのではなく、むしろ津田左右吉が「神道」の語義を歴史的に捉えたように、⁽⁴⁾ 仏教の影響を受けながら少しずつ形成され、変形されていったのであり、その多元的な様相を説明していく必要がある。

このような視点に立つて神仏関係の歴史を概観した時、神と仏が融合していくシンクレティズムの現象だけではなく、神の側から仏を隔離（分離）するという、相反する作用が働いていることに気づく。神仏の習合と隔離という一見矛盾する現象については、かつて、日本人の信仰構造が確立する平安時代までに形成されたことを論じ、その実態の分析から、日本人の宗教意識の根底に「祭という時間に集約される神祇信仰」が存在し、新たな宗教儀礼も他の年中行事として個別に受容されていた故に神事と仏事とを併修していたこと、「祭」の場からは死のイメージを抱える仏教を排除しようとする神仏隔離の原理が働くが、伝統的な「祭」の場からは死のイメージは自らの存在意義を保ちながら共存を可能にしたのであり、このような使い分けの信仰構造（意識構造）がどのようにして形成されたのかを説明する必要がある。⁽⁵⁾

そこで本稿では、仏教に飲み込まれなかった神道（神祇信仰）の歴史について、その原点となる仏教伝来時に遡

って考察する。特に、従来注目されてこなかった祭祀形態の観点から仏教の受容と在来信仰の関係を見直すことにしたい。具体的には、仏教公伝などの『日本書紀』の記事を再検討し、古墳時代の宗教を復元しながら神仏関係の原点を探って行く。これによって、古墳時代から仏教受容を経て神祇祭祀が形成（変質）されていく様相を明らかにしたい。

一 仏教公伝記事の再検討

日本への仏教の伝来は、百済の聖明王が欽明天皇に仏像・經典等を届けたという所謂「仏教公伝」であるとされる。その年次について『日本書紀』では欽明天皇十三年の壬申（五五二年）とし、『上宮聖徳法王帝説』『元興寺縁起并流記資財帳』では戊午（五三八年）とするなど異なる説があり、また『日本書紀』の記事に中国で長安三年（七〇三）に漢訳された『金光明最勝王經』の文章が用いられていることなどから、その信憑性が疑われている。内容についても、蘇我氏を中心とする崇仏派と物部氏中心の排仏派との闘争を強調するなど、物語としての潤色の跡を窺わせるところがある。しかし、『日本書紀』に「天皇曰、宜付情願人稻目宿禰、試令礼拝、大臣跪受而忻悦、安置小墾田家、勲修出世業為因、淨捨向原家為寺、」とある部分、すなわち最終的に蘇我稻目に仏像を託して試みに拝ませることにしたということは、『上宮聖徳法王帝説』に「志癸嶋天皇御代、戊午年十月十二日、百済国主明王、始奉度仏像經教并僧等、勅授蘇我稻目宿禰大臣令興隆也、」とあることとも一致し、ある程度の真実を伝えていると思われる。そして、この一見奇異に見える仏像の礼拝を委託した天皇の態度に、この時代の祭祀形態と神觀念が反映されてることを指摘したい。

古墳時代の祭祀を復元するには断片的な史料しか残されていないが、崇神天皇に関する『日本書紀』の祭祀伝承は注目されるべきである。崇神天皇（和風諡号は御間城入彦五十瓊殖天皇）は記紀の系譜上の第十代天皇で、北陸・東海・西道・丹波に四道將軍を派遣して大和王権の領域を拡大したとされるが、それ以上に神祇祭祀により国家を安定させて御肇国^{はつくにしろす}天皇と称されたとあることから（十二年九月己丑条）、実在の初代の天皇とする説もある。祭祀の発端は崇神天皇の五年に疫病が流行して民の半数が死亡したことにあり、翌六年の条に、

六年、百姓流離、或有^レ背叛、其勢難^ニ以^レ徳治^一之、是以、晨興夕惕、請^ニ罪神祇^一、先是、天照大神・倭大国魂二神、並祭^ニ於天皇大殿之内^一、然畏^ニ其神勢^一、共住不安、故以^ニ天照大神^一、託^ニ豊鍬入姫命^一、祭^ニ於倭笠縫邑^一、仍立^ニ磯堅城神籬^一、^{神籬、此云、比葬呂岐}亦以^ニ日本大国魂神^一、託^ニ淳名城入姫命^一、令^レ祭、然淳名城入姫、髮落体瘦而不^レ能^レ祭、とあり、神祇に謝罪した後で、それまで天皇の居所内に祭っていた天照大神と大国魂神の二神の神威を畏れ（同床同殿）、天照大神を豊鍬入姫命に託して倭の笠縫邑に祭らせ、大国魂神については淳名城入姫命に託したが体調不良によつて祭れなかったとする。

七年の条にも、二月辛卯（十五日）に、国が治まらない理由を神浅茅原で八十万神に問い、託宣により大物主神を祭るべきことが告げられ、後の夢で大物主神から「天皇、勿^ニ復為^レ愁^一、国之不^レ治、是吾意也、若以^ニ吾兒大田々根子^一、令^レ祭^ニ吾者^一、則立平矣、亦有^ニ海外之国^一、自当帰伏、」と、子の大田々根子に祭らせれば内憂外患がなくなると言われたこと、さらに八月己酉（七日）に、他の人々の夢でも、大物主神には大田々根子、大国魂神には市磯長尾市^{おち}が祭る者として指名されたので、茅渟^{ぬちのあがた すえのむら}県の陶邑に大田々根子を捜し出し、占により物部連の祖の伊香色雄^{いかしこお}を「神班物者」とすることも決められたことが記されている。そして、十一月己卯（十三日）条に、

仏教受容と神祇信仰の形成

命_ニ伊香色雄_一、而以_ニ物部八十平瓮_一、作_ニ祭神之物_一、即以_ニ大田々根子_一、為_下祭_ニ大物主大神_一之主_上、又以_ニ長尾市_一、為_下祭_ニ倭大国魂神_一之主_上、然後、ト祭_ニ他神_一、吉焉、便別祭_ニ八十万群神_一、仍定_ニ天社・国社_一、及神地・神戸、於是、疫病始息、国内漸謐、五穀既成、百姓饒之、

とあるように、大田々根子・市磯長尾市をそれぞれ大物主大神・大国魂神を祭る主とし、その後で他の神々を祭つて天社・国社などを定めたのである。実際の祭は翌八年で、四月乙卯（十六日）に「大神之掌酒」を定め、十二月乙卯（廿日）に祭らせたとする。

次の垂仁天皇の二十五年三月丙申（十日）条に、天照大神について先の豊稻入姫命から皇女倭姫命_{（やまとひめのみこと）}に託され、伊勢の地で祠を立てたとある。この伊勢神宮の起源譚には「一云」として翌年十月甲子の出来事とする異説を載せるだけでなく、同時になされた大倭大神_{（やまと）}の祭祀について、託宣により最初に命じた湍名城稚姫命_{（ぬなきわかひめ）}が瘦せ細つていてできず、大倭直の祖長尾市宿祢に祭らせたとある。

『古事記』に伊勢神宮起源譚はないが、崇神天皇の段では、大物主大神について「即以_ニ意富多々泥古命_一、為_ニ神主_一而、於_ニ御諸山_一拜_ニ祭意富美和之大神前_一」とあり、意富多々泥古命（大田々根子）を神主として御諸山で祭り、「天神地祇之社」を定め奉つたとし、三輪山伝説へと繋げている。垂仁天皇の段では、出雲大神へ物言わぬ皇子品牟都和氣命_{（むつわけ）}（本牟智和氣御子）を派遣する際に曙立王_{（あけたち）}と菟上王_{（うなかみ）}とを副え、治癒帰京後、菟上王に大神の神宮を造らせたとある。

これらの話をそのまま真実と見なすことはできないが、大和王権による祭祀の方式を伝えていると考えられる。それは委託祭祀とも呼ぶべき方式で、大和王権の大王（天皇）は、祭祀を必要とする神を見出し、祭祀の適任者

を定め、それに託していたのである。天照大神（伊勢神宮）へ皇女を齋王として派遣することについても、『日本書紀』にある伝承が『古事記』にないことの意味は別に考察されなければならないが、他の神々に対するのと同じ方式が採用されたのであり、皇室にとって特別なものとして残存したといえる。

『日本書紀』では神武東征（神武即位前紀戊午年九月条）に、神武天皇自らが丹生川上で天神地祇を祭っただけでなく、高皇產靈尊を自分に「顯齋（神靈を憑ける）」し、道臣命を「嚴姫」という名の「齋主」とする勅を下したとある。また神功皇后摂政前紀（仲哀天皇九年三月条）には、皇后自らが「齋宮」に入って「神主」となり、中臣鳥賊津使主を「審神者」として崇をもたらす神を探り当て、祭ったとある。これらの記述は、古墳時代の祭祀に様々な方式があり、大王（天皇）による親祭が特別であったことを物語っている。仮に委託祭祀が定型とされていたとするならば、斉明天皇五年是歳条に「命出雲国造、^名修嚴神之宮」とある出雲の熊野大社造立も国造への祭祀委託の表われと見ることができ、さらに律令祭祀における祈年祭・月次祭での班幣制度の源流とも位置付けられるかもしれない。

仏教公伝で欽明天皇が蘇我氏に仏像を託して礼拝させたことも、大和王権によって行なわれていた委託祭祀の反映と見なされるであろう。そして物部氏による反対も、他国からもたらされた神への反発であり、仏教に対する理解が伴われていたわけではない。あるいは「神班物者」としての職掌と深く関係し、この新来の神の受容が託宣など一定の手続きを経ていなかったことから起こった反感とも想像される。

仏教公伝記事については今後とも検討が必要であるが、少なくとも祭祀の方式という点では古墳時代における大和王権の形式として十分に認められる。そして従来から指摘されているように、仏像は「蕃神」「他国神」などと

表現され、日本最初の出家者は司馬達等のわずか十一歳の娘（善信尼）であった（『日本書紀』敏達天皇十三年条⁽⁶⁾）。これらのことを考え合わせれば、伝来当初の仏教は在来の神と同じ次元（神觀念）で受け取られ、出家者（尼）にも伊勢神宮に対する斎王（斎宮）と同様に巫女としての性格を持たせていたことは間違いない。すなわち、神仏の關係の歴史が混淆（同化）から始まったといえるのである。そうだとすれば、その後、仏教に対する理解が進むにつれて、仏教からの独自性をも主張する神祇（神道）が形成されたと見るべきであろう。その変化の過程について、古墳祭祀を復元しながら考察を進めていきたい。

二 古墳祭祀の復元——「柱」祭祀について——

仏教が日本に伝来した六世紀は古墳時代の後期に相当する。それから一世紀半の間に大化改新・白村江の戦・壬申の乱などの大事件があり、社会・経済・文化が大きく変質する中で、大型前方後円墳が築造されなくなり、古墳時代は終焉（終末期）に向かった。もしも古墳が宗教的象徴としての意味と宗教儀礼を行なう場としての機能を持ち合わせていたとすれば、国家的宗教儀礼にも大変化が起こったことは疑いない。しかし、古墳時代の祭祀を伝える史料が極めて少ない上に、従来の研究が考古学・歴史学・神道史・仏教史と細分化していたために、その変化についてほとんど検証されてこなかった。そこで、先ず古墳時代の祭祀形態を復元し、それが仏教の受容を経て八世紀初頭における記紀神話や律令祭祀の形成に至るまでにどう変化したかを描きながら、日本古代宗教史の流れを総合的に捉えるための試論を提出してみたい。

大型古墳を築造していた王朝と律令国家を完成させた王朝の間に民族的な断絶はなく、この間の祭祀・儀礼の変

化は同一文化の内部で起こったものである。よって、そこに何らかの連続性を認め、神・仏に共通した要素をもつ国家的儀礼を抽出し、この変革の様相と意義を捉え直さなければならぬ。この大きな問題を考えるにあたって、

『古事記』以来神を数える助数詞としても使用される「柱」に着目し、そこから当時の神観念と失われた祭祀形態（「柱」祭祀）を復元することから始めたい。

「柱」を用いた祭祀ということで注目しなければならないのは、次に掲げる『日本書紀』推古天皇二十八年（六二〇）十月条である。

冬十月、以_ニ砂磔_ニ葺_ニ桧隈陵上_一、則域外積_レ土成_レ山、仍每_レ氏科之、建_ニ大柱於土山上_一、時倭漢坂上直樹柱、勝之太_ニ高_一、故時人号之、曰_ニ大柱直_一也、

ここにいう桧隈_{ひのくまのみかさぎ}陵とは推古天皇の父欽明天皇の「桧隈坂合陵」のことで（欽明天皇三十二年九月条）、八年前の推古二十年二月庚午条に「改_ニ葬皇太夫人堅塩媛於桧隈大陵_一」とあるように欽明天皇の後のうちで推古天皇の母である堅塩媛_{きたしひめ}も合葬されている。この推古天皇の父母の墓である桧隈陵に砂磔_{ざれし}を敷いた際、域外に土で山を作り、そこで諸氏族に大柱を建てさせた。時に倭_{やまとのあやのさかのうえのあた}漢坂上直_の建てた柱が特に勝っていたので「大柱直」という異称（ニツクネーム）を付けられた、ということである。これは古墳に関連する儀式を伝える数少ない文献史料であり、その扱いには慎重を期さねばならないが、この話が後半部分の「大柱直」という異称の由来について倭漢坂上直に伝承されていたものを『日本書紀』編纂時に取り上げたと解釈するならば、陵墓において柱を建てる儀式はこの一度だけではなかった可能性が高い。

古墳は墓であるから、考古学の関心も形状や副葬品に集中し、葬送・改葬時以外の儀礼の場としての機能があま

り想定されていなかった。ところが、この記事は古墳（特に前方後円墳）が単なる墓以上の機能を持っていたことを物語っている。それを裏付けるかのように、最近の発掘では古墳の周濠跡から多数の木製品が発見されている。⁽⁷⁾

木製品の多くは笠形・盾形・鳥形などに加工された「木製埴輪」であるが、特に四条二号墳（橿原市）の前方部先端から径三〇センチの柱穴が見つかるなど、単なる柱を建てた形跡も認められる。畿内だけでなく、山梨県の大形前方後円墳（全長一六九メートル）である銚子塚古墳の後円部からも、木柱（長さ九〇センチ、最大幅二〇センチ）が他の「木製埴輪」と共に発掘された。その木柱は表面を金属器で丁寧な面取りされ、まわりに砂礫が敷かれており、まさに墳丘外での柱を建てる儀式を彷彿とさせる。⁽⁸⁾

欽明天皇陵については現在比定されている高市郡明日香村の松隈坂合陵以外に、橿原市五条野町の見瀬丸山古墳が相当するという説もあり、検討を要するが、先の推古天皇二十八年十月条に対する河村秀根の『書紀集解』（二七八五）の注に、

嘗聞、大和人平尚重曰、高市郡松隈郷下平田村東北有陵、俗呼曰梅山、其域有小冢二、一曰経冢、一曰金冢、此陵大和志為欽明天皇陵、是陵域有廃渠、曰池田、有石像四軀、俗呼曰猿、遂称猿山、明和辛卯大旱、土人穿小池、深数十尺、得一被大柱余、大十围、長三尺、越村人服部某、獲而珍之、藏于家、所謂坂上直所樹大柱者蓋是、

とあり、明和八年（一七七二）の旱魃の時に陵の廃渠から大柱が出て来たとの記録がある。これから少なくとも天皇陵クラスの前方向後円墳でも「柱」を建てる儀式が行なわれていたことは認められる。

古墳祭祀については『日本書紀』に他の記載がなく、この推古朝の儀をもとに想像するしかない。そうだとすれ

ば、前方後円墳が天皇（大王）家によって造営され、祭場として用いられていた時代、古墳で諸氏族に「柱」を建てさせる儀式が普遍的に行なわれていたと想定し、その歴史的な位置付けを明確にしなければならない。

この儀式は前方後円墳の消失と運命を共にして忘れ去られたと考えられるが、「柱」に神を降ろすという神聖（祭祀的）な意義があったとすれば、「柱」祭祀と呼ぶことが可能であろう。⁽⁹⁾

この「柱」については、「神霊」「祖霊」を依り憑かせる「神の依代」ないしは「神座」と見なされたり、立木や柱などを拝むという樹木崇拜と比較されたりしてきた。⁽¹¹⁾ 樹木崇拜は、ヨーロッパにおける「五月の木（May Pole）」の習俗に代表されるように世界の各地で行なわれ、古代朝鮮においても大木を建てる儀などにより天神を祭る風習があったと中国の史書に記されている。⁽¹²⁾ 朝鮮との関係は明らかにできないが、日本でも神聖な柱を建てる現象が原始時代から認められる。縄文時代の寺地遺跡（新潟県）・チカモリ遺跡（石川県）・真脇遺跡（石川県）・三内丸山遺跡（青森県）には建物とは異質の巨木を建てた遺構があり、⁽¹³⁾ 弥生時代の池上曾根遺跡（大阪府）・吉野ヶ里遺跡（佐賀県）・古津賀遺跡（高知県）などから「立柱」跡が見つかった。⁽¹⁴⁾ 古墳で行なわれていた「柱」祭祀もこの系譜に連なることは疑いない。これらは記紀の天岩戸神話に描かれる「五百津真賢木」や、現在にも伝わる上賀茂社の御阿礼神事や諏訪大社の御柱祭、あるいは神籬^{ひもろぎ}などとも共通するといえよう。神籬は、先述の『日本書紀』崇神天皇六年条で天照大神を祭る際にも「磯堅城神籬」を立てたとあり、それを用いた祭儀の様相は、記紀神話の天岩戸の段や『万葉集』（三七九）「大伴坂上郎女祭神歌一首」などから窺い知ることができる。また、木・柱（杭）・神聖なる木の室などを神格化した神名として「高木神（高御産巢日神Ⅱ高皇室靈尊の別名）」「角杙神・妹活杙神」「神漏伎命・神漏彌命」などがあることに、樹木崇拜の跡が読み取れる。

「柱」祭祀をより積極的に位置付ければ、推古天皇二十八年の儀が現天皇にとっての前代の天皇陵ではなく、父母の陵で行なわれていることから、自らの血統継承の正当性を示し、「天皇靈」(欽明天皇十三年五月乙亥条)を身に付けるための儀式と考えることもできる。また、十月に行なわれたことから新嘗祭との関連、あるいは同年是歳条に「皇太子・嶋大臣共議之、録^三天皇記及国記、臣連伴造国造百八十部并公民等本記、」とある歴史書集録との関連も視野に入れて考慮しなければならぬであろう。

けれども、この記事が示す古墳時代末における国家的な古墳祭祀には、もう一つの重要な側面がある。それは「氏毎に科」して「大柱」を建てさせるという、天皇(大王)に対する服属儀礼的な要素である。すなわち、国家的な「柱」祭祀には、祖霊を降ろすという神聖(祭祀的)な面と諸氏族の天皇に対する服属儀礼的な面があり、この二面性を考慮することなしには古墳の宗教的・政治的意義も、仏教の受容や国家祭祀の変容も論じることができないのである。

三 仏教受容と「柱」

古墳時代に伝来した仏教が、当初は在来信仰と混淆(同化)する形で受容されたとするならば、「柱」祭祀との関連はどのようなものであったのだろうか。先に指摘した神聖(祭祀的)な面と服属儀礼的な面の両方から仏教儀礼を検証していきたい。

聖徳太子が建てたとされる四天王寺について、『日本書紀』推古天皇元年(五九三)是歳条に「始造^三四天王寺於難波荒陵、」とあるように、飛鳥時代の寺院は古墳と一体になって存在していたと考えられる。⁽¹⁵⁾ その中で、神聖な

「柱」としての意味を持っていたのが、塔の心柱である。

日本の塔の主流を占める木造の仏塔は、中心に一本の柱が貫かれ、それを覆うように重層の屋根がある。インドで発生した本来の仏塔（ストウーパ）の中心部分である伏鉢などは相輪の一部としてあるだけで、装飾的なもの⁽¹⁶⁾しか見られない。どこまで日本独自のものか明らかにし得ないが、中国の木造仏塔とは形態を異にしている。また、飛鳥時代の寺院伽藍の中心には必ず仏塔があり、回廊に囲まれた内側は仏の専有空間で、その中に入ることが出来なかった当時の人々は、中門から仏塔を拜んでいたと考えられている⁽¹⁷⁾。

仏教受容の段階で塔が重要な位置を占めていたことは、蘇我馬子による二つの寺院の建立方法からも確認できる。『日本書紀』敏達天皇十四年（五八五）二月壬寅（十五日）条に「蘇我大臣馬子宿禰、起塔於大野丘北、大会設齋、即以達等前所獲舍利、藏塔柱頭、」とあり、大野の丘に建てたのは塔で、しかも司馬達等が感得した舍利を「塔の柱の頭」に納めている。まさに仏教による「藩神の柱」を建てたことを意味するのであろう。それ故に、同年三月丙戌（卅日）条に「物部弓削守屋大連、自詣於寺、跪坐胡床、斫倒其塔、縦火燔之、并焼仏像与仏殿、既而取所焼余仏像、令棄難波堀江、」とあるように、物部守屋による廃仏が行なわれた際、真っ先にその塔が切り倒されたと考えられる。

法興寺（飛鳥寺）の建立でも、『日本書紀』推古天皇元年（五九三）正月の条に、

^(十五日)丙辰、以仏舍利、置於法興寺刹柱礎中、

^(十六日)丁巳、建刹柱、

とあるように、最初に塔の刹柱を建てることから始めている。そして、その塔心礎の仏舍利埋納物として発掘され

た翡翠の勾玉・瑪瑙の勾玉・馬鈴・挂甲・馬具などは後期古墳の副葬品と同じで、発掘者をして「古墳を掘っているのではないかという錯覚に捕らわれた」と言わしめるほど在来信仰が投影されたものであった。⁽¹⁸⁾ また、『日本書紀』天武天皇六年（六七七）八月乙巳（十五日）条に「大設齋飛鳥寺、以読一切經、便天皇御寺南門、而礼三宝」とあるように、天武天皇による行幸も寺の南門（中門）までで、一塔三金堂形式の伽藍では何より中央にある塔を拝んだと解釈できるのであり、塔が仏像以上に礼拝の対象として重視されていたと想像される。

塔の中央に貫くように建てられた心柱については、近年の年輪年代測定法の成果により伐採年代が明らかにされ、それに基づく新見解が提示されている。⁽¹⁹⁾ 法隆寺五重塔の心柱は五九四年の伐採であるのに対し、屋根の材木は六二四～六六三年の伐採であることから、この心柱は聖徳太子時代の若草伽藍にあった刹柱を転用したものであり、当初の仏塔は法隆寺押出観音菩薩像裏板の線刻相輪刹柱塔図に描かれているような屋根と軸部のない刹柱形式であったという。また、さらに古い五七二年の伐採とされる法起寺三重塔の心柱には、先端部に舍利を奉安した納入穴が掘られており、最初に仏舍利を柱頭に安置する形式で作られ、後の改造で三重の軸部を備えるに至ったと想定されるという。つまり、層塔に改造して舎利の安置場所を刹柱下の心礎へ変更する以前の飛鳥時代の初期伽藍における塔は、大野の丘の刹柱のように舎利を載せた柱として建てられたのであり、まさに神聖な「柱」というイメージであったと考えられる。

神聖な「柱」は仏教を受容する際にも重要な役割を果たし、それが宗教的なシンボルとして在来の神信仰との媒介となっていたことは明らかであろう。⁽²⁰⁾ 神聖な「柱」の重要性は、仏塔が伽藍の中心から周縁へと移され、⁽²¹⁾ 金堂とその内部に安置する仏像に信仰の重点が置かれるようになった奈良時代にも継承される。『続日本紀』天平十六年

(七四四) 十一月壬申(十三日) 条に、

甲賀寺始建_ニ盧舍那仏像体骨柱_一、天皇親臨、手引_ニ其繩_一、于時種種樂共作、四大寺衆僧僉集、觀施各有_レ差、とあり、聖武天皇が盧舍那大仏建立を始める時の重要な儀式として、体骨の柱を建てるのであるが、天皇が臨席し、自ら綱を引いたのであり、「柱」として特別な意味が込められていたと解釈するのが妥当であろう。⁽²²⁾ 仏像の体骨の柱を建てるような儀は他に見出すことができず、この時代に普遍的に行なわれていたとは考え難いが、「柱」に神仏両方の神聖性を重ね合わせるという、最も基底的な部分での神仏習合現象を認めることができる。

一方、「柱」祭祀の服属儀礼的な面は、須弥山を作るという儀に投影されていたと考えられる。『日本書紀』における最初の記事は、推古天皇二十年(六二二) 是歲条に、

自_ニ百濟国_一有_ニ化來者_一、其面身皆斑白、若有_ニ白癩_一者乎、惡_ニ其異_ニ於人_一、欲_レ棄_ニ海中嶋_一、然其人曰、若惡_ニ臣之斑皮_一者、白斑牛馬、不_レ可_レ畜_ニ於國中_一、亦臣有_ニ小才_一、能構_ニ山岳之形_一、其留_レ臣而用、則為_ニ国有利_一、何空之棄_ニ海嶋_一耶、於是、聽_ニ其辭_一以不_レ棄、仍令_レ構_ニ須弥山形及吳橋於南庭_一、時人号_ニ其人_一、曰_ニ路子工_一、亦名芝耆摩呂、

とあることで、百濟から来た重い皮膚病の者(路子工、^{みちこのたくみ} 亦の名は芝耆^{しきまろ}摩呂)に須弥山と吳橋を作らせたという。これは一時的な措置と見られるが、斉明天皇の時代に儀礼化していく。

『日本書紀』 齊明天皇三年(六五七) 七月の条に、

(三三) 己丑、觀貨邏国男二人女四人、漂_ニ泊于筑紫_一、言、臣等初漂_ニ泊于海見嶋_一、乃以_レ駅召、
(十五) 辛丑、作_ニ須弥山像於飛鳥寺西_一、且設_ニ孟蘭盆会_一、暮饗_ニ觀貨邏人_一、
(或本云、墮羅人、)

『日本書紀』同五年（六五九）三月の条に、

（十七日）甲午、甘櫛丘東之川上、造須弥山、而饗陸奥与越蝦夷、上、此云柯之、川、此云箇播羅、

『日本書紀』同六年（六六〇）五月の条に、

是月、有司奉勅、造一百高座・一百納袈裟、設仁王般若之会、（中大兄皇子）又皇太子初造漏刻、使民知時、又阿倍引田臣、名、献夷五十余、又於石上池边、作須弥山、高如廟塔、以饗肅慎卅七人、又、拳国百姓、無故持兵、往還於道、（国老言、百濟国失所之相乎、）

という三例であるが、観貨邏（とから）は東南アジア系の民族、蝦夷（えみし）（夷（えみし））と肅慎（みしはせ）は北方の蕃族とされており、いずれも小中華としての日本へ服属した人々を饗宴する際に「須弥山」が作られたことがわかる。辺境の服属民と古墳を結びつける儀礼は見出せないが、『日本書紀』敏達天皇十年（五八二）二月条に蝦夷が泊瀬川に下りて潔斎し、三諸山に向かつて服属を誓ったとある。三諸山（三輪山）は大和王権にとって神の山であったから、蝦夷の服属儀礼に宗教的な意義を持たせていたことは明らかである。それが斉明朝には、孟蘭盆会・仁王会という仏事に合わせて行なわれていることに特徴がある。須弥山は、仏説に言う世界の中心をなす山であるから、国内的（民族的）な服属儀礼で用いられていた「柱」に対し、「外蕃」の服属を象徴させる意味で須弥山が用いられていたと考えられる。

同じ女帝の時代でも、大化改新（乙巳の変）以前の皇極天皇元年（六四二）十月甲午（十二日）条には「饗蝦夷於朝」と、饗応のことしか記されていない。この間に、大宝薄葬令が出されており、古墳儀礼に代わって急速に仏教儀礼が盛行していったことが背景にあったと想像されるが、須弥山を作るという儀は後代に継承された形跡がなく、極めて短い期間で消滅したようである。その理由は不明だが、もしも本格的な仏教経典（思想）に基づく儀礼

が取り入れられ、日本で成立した独善的な儀礼ができなくなったためだとすれば、そこに仏教を受容する意識の變化を垣間見ることができる。

古墳における「柱」祭祀の変形として辺境の服属民への饗応に際して須弥山を作る儀がなされたとすれば、そこには仏塔の心柱と同様、微妙な使い分けのもとに「柱」を核とする神仏混淆（仏教の在来信仰への同化）がなされていたといえる。それと同時に、以後の本格的な仏教受容へと移行する過程で、神と仏の違いが微妙に意識され出したことを示すのではないだろうか。当初、蕃神の降臨を示すために建てられた「柱」は、塔の内部にあつて外に曝されなくなったが、寺院伽藍の中核を占め、永遠に備え付けられることとなった。さらに寺院には仏像が安置され、仏教専用の儀礼の場が確保され、そこに専門の宗教家である僧侶が異国の姿で常住するという、明らかに従来にはない異質な空間が出来上がっていったのである。つまり、「柱」のイメージを重ねながら受容された仏教ではあったが、本格的な国家仏教へと展開する中で混淆の要素が徐々に払拭され、神道（神祇）と区別されていくのである。

次に、視点を再び神の側に戻して、「柱」の変遷を探っていききたい。

四 律令国家の神祇制度と「柱」の抽象化

大化改新後に中国に倣った律令国家の建設が進められ、壬申の乱（六七二）に勝利した天武天皇に続く持統天皇の時代に飛鳥浄御原令が制定され、文武天皇の時代に大宝律令が制定されて完成の域に達する。この間、天皇制が確立され、それにふさわしい儀礼が整備されていたことは、藤原京の造営など、宮城の歴史からも明らかであ

る。そして、中国の「祠令」に倣いながら、日本独自の神祇体系が「神祇令」で完成する⁽²³⁾。服属儀礼的な要素を取り込んだ国家的「柱」祭祀は古墳時代の終焉と共に姿を消し、「柱」も具体的に建てられなくなったと考えられるが、それに代わって律令祭祀の中では、抽象的・概念的な「柱」が現われてくるのである。

「神祇令」に孟夏（四月）と孟秋（七月）に祭ると規定されている広瀬の大忌祭と龍田の風神祭は、『日本書紀』天武天皇四年（六七五）四月癸未（十日）条を初見としていることから、天武朝に始まったと考えられる。そのうち風神祭の祭神について、祝詞「龍田風神祭」（『延喜式』祝詞式）によれば、天皇の夢（誓盟）に「我御名者、天乃御柱乃命・国乃御柱乃命止、」と神が自らの名を明かしたとある。これは記紀神話に登場しない新しい神の名前であり、天武朝に「柱」を象徴する神が出現したことを意味する。

伊勢神宮にある「心御柱（忌柱）」もまた象徴的な「柱」である。神聖な柱とされるが、床下にあり、建築構造上は全く意味をなさないからである。このような柱がいつから存在するかは確定できないが、伊勢神宮の遷宮制が持統朝から始まるとの通説に従えば、その原形は天武朝に形成されたと考えるのが妥当であろう。

日本独自の神の助数詞に「柱」がある。これは中国の文献に見られない用法で、日本で考案されたと考えられ、『古事記』にはあつて『日本書紀』に使用されていないことから、記紀神話形成期の神觀念ないしは祭祀形態が反映されたことは明らかである。⁽²⁴⁾このような日本独自の漢字使用が創始された時期は、神代をも含む国史の選修がなされた天武朝以降と見なされ、その前提として「柱」の抽象化がなされていたと想定できる。あるいは同時代に形成された祭で読まれる祝詞の「宮柱太敷立」という常套句も、同じ精神のもとに成立したのかも知れない。

「柱」祭祀の神聖（祭祀的）な面の伝統は、現在でも神籬祭祀や、諏訪大社の御柱祭、あるいは正月の松飾など

に継承されているが、それは習俗化された残存である。それに対して国家的な儀礼は中断し、それ故に天武朝の時点での「柱」の抽象化が可能になったといえる。

では、国家的「柱」祭祀が持っていた服属儀礼的な面はどのように展開したのだろうか。ここで注目したいのは、同じく天武朝に成立したと考えられる大祓である。⁽²⁵⁾

「神祇令」には六月・十二月の定例大祓と臨時大祓が規定されているが、『日本書紀』における初見は天武天皇五年八月辛亥（十六日）条である。

辛亥、^(十六日)詔曰、四方為大解除、用物則国別国造輸、祓柱、馬一匹・布一常、以外郡司、各刀一口・鹿皮一張・鑊一口・刀子一口・鎌一口・矢一具・稻一束、且毎戸、麻一条、

とあるように、この時、国造・郡司、さらに戸ごとに「祓柱」としての馬などを輸させた。これは、同十年七月丁酉（卅日）条にも、

丁酉、^(卅日)令天下、悉大解除、当此時、国造等各出祓柱奴婢一口、而解除焉、

とあり、国造らが各々「祓柱」としての奴婢一口を出したことも対応する。毎回その品が異なるということは、それらが単なる物品貢納以上のものではなかったことを示している。そして、「用物」として「国別の国造」以下に提出させた「ハラヘツモノ」を「祓柱」と表記し、「柱」の字を使用している点に注目したい。

祓は、後の時代においても（国家が宗教的な罪などに対して）科すものであったから、天武朝の大解除（大祓）における「ハラエツモノ」にも、諸国の有力氏族に科すという意味があったと思われる。これを推古朝の桧隈陵での「柱」祭祀と対比してみれば、天皇の父母の古墳で柱を建てさせる儀礼によって諸氏族の服属の証としていたこ

とが、「祓柱」の貢献という物質的貢納制度に取って替えられたと解釈できる。神聖（祭祀的）な面と同様に、服属儀礼的な面でも「柱」が抽象化され、「祓柱」という表記に遺制を止めたのである。

大祓は天武朝に成立した儀礼であるが、中国の道教の影響を受けていたと想像されるし、祝詞（大祓詞）に記紀神話と共通する言辞があり、『古事記』では神功皇后の段で起源説話的に登場するように、当初から伝統を装って擬古的に創始された可能性が高い。これは他の律令祭祀を考える上でも重要である。

五 古墳祭祀から律令祭祀へ

これまで『日本書紀』推古天皇二十八年十月条から想定された古墳時代の国家的「柱」祭祀に神聖（祭祀的）な面と服属儀礼的な面があることを指摘し、その両面の展開を仏教・神祇それぞれの側から考察してきた。そして、古墳の儀が消滅し、天武朝には神聖（祭祀的）な面が新たな祭神名・伊勢神宮の心御柱・神の助数詞などへと変化したし、服属儀礼的な面が大祓へと移行したことを明らかにした。両方の面で実際に建てられる具体的な柱から不可視的な「柱」へと変質したわけであるが、このような抽象化は儀礼の断絶がなければ起こり得ない。そして、この断絶の時期は、「柱」を媒介にした神仏混淆がなされた仏教受容の初期段階にあたる。つまり、「柱」祭祀に代わり、神觀念と服属儀礼を象徴する抽象的な「柱」が登場するまでの間に、仏塔の造立が開始され、須弥山を作って蕃族を饗する仏教儀礼が行なわれたのである。

このように「柱」祭祀を想定してその変遷を考えると、古墳祭祀が衰退・断絶し、仏教儀礼への一時的な移行を経て、宮城で行なわれる律令祭祀に展開するという構図が浮かび上がってくる。これは「柱」のみならず、国家的

宗教儀礼全体に当てはまる。その様相を『日本書紀』に従って概観し、その過程で形成される神道（神祇信仰）の性格を考察してみたい。⁽²⁶⁾

六世紀頃の天皇の陵墓に関する記事を見て先ず気づくことは、合葬の例が非常に多いことである。安閑天皇の陵にその妃と妹を合葬したことに始まり、宣化天皇、欽明天皇などこの時期のほとんどの天皇陵に皇后・子・孫などが合葬されている。このような家族墓的性格を持った多葬墳の存在は考古学的にも裏付けられるが、推古天皇・斉明天皇などになると生前に息子や孫の墓への合葬を希望するに至る。合葬は、天皇の古墳が天皇の霊を収める専有空間でなくなり、王権の象徴としての意義を喪失したことを示す。実際、この頃から天皇陵の墳丘は小型化し、石室内に重点がおかれるようになるだけでなく、「前方後円」という形態も取らなくなる。天皇としては欽明天皇が前方後円墳に葬られた最後である。元来、この独特の形態そのものに何らかの宗教的意味があつたのならば、この変化は古墳から祭儀が分離したことを意味し、単なる墓としてしか意識されなくなったことを物語っている。それは、欽明天皇の子の代における葬儀に顕著である。敏達天皇の場合、次の用明天皇の時代には葬られず、崇峻天皇の四年になってやっと母石姫の陵に合葬されたのであり、天皇のための古墳が造られた形跡すらない。次の崇峻天皇に至っては翌年暗殺され、殯もなくその日のうちに葬られた。

この時代には伝統的な陵墓観・葬送観が崩れただけでなく、天皇の行なう宗教儀礼も乱れ、かつ権威を失っていく方向にあった。この頃の新嘗が国家的な儀礼であつたかは検討する余地があるが、用明天皇が四月に行なつた新嘗の日に仏法へ帰依したい旨を述べたり、舒明天皇の新嘗が一月に行なわれたり、皇極天皇の新嘗の時には皇子や大臣蘇我蝦夷らも同日に新嘗を行なつたりしている。蘇我氏によっても大々的に営まれるようになった新嘗などの

伝統的な行事は、大化改新（六四五）より国際社会に通用する新国家建設を目指す新政府にとって、積極的に推進できないもの、あるいは忌諱されるべきものに映ったと考えられる。実際、孝徳・斉明・天智朝に新嘗が行なわれた形跡はない。ここに古墳時代からの儀礼の断絶が認められるのである。また、身分によって墓・葬の規模を定め、王以下の殯や殉死を禁じた大化薄葬令が出され、宮城造営のために墳墓が壊されたのもこの時代である。

これらの儀礼に代って導入されたのが、この時期急激に盛んになってきた仏教である。それは「尊_ニ仏法_ニ輕_ニ神道_ニ」という孝徳天皇の人となりによった部分もあったろうが、当時の国際情勢も大きく作用したと考えられる。最も象徴的なことは、「大化」という（国にとって）最初の年号を定めるに先立って、群臣を召して誓いをたてさせた場所が「大槻の樹の下」すなわち法興寺の西であったことである（孝徳天皇即位前紀）。先述した斉明天皇三年の盂蘭盆会と須弥山を作る儀もそこで行なわれた。

孝徳天皇が白雉三年（六五二）に完成した難波長柄豊碕宮と考えられる前期難波宮からは、仏殿と思われる八角形の建物が東西に一棟ずつ確認されている。それは天智天皇の近江大津宮にも受け継がれ、『日本書紀』天智天皇十年（六七二）十一月丙辰（廿三日）条には、天皇の死を目前にした不安な状況の中で、大友皇子と重臣たちが「内裏西殿織仏像前」で手に香爐を執って「四天王」「天神地祇」「三十三天」に誓盟したとある。大化以降、仏教によって国家的宗教儀礼が急速に再編されたことを物語っている。

ところが天武天皇によって過去の宗教的権威が復活することになる。壬申の乱（六七二）の時、吉野にて反旗を翻した天武天皇は、二日後に「天照太神」を拝し、合戦中に神託を受けて神武天皇陵を祭っている。また新嘗も即位後に「大嘗」という名で復活させるし、先述の古墳祭祀の流れを汲む服属儀礼である大祓の儀も創始している。

また天皇の母である斉明天皇の陵を拝しているが（同八年三月丁亥条）、それは中国の宗廟とも共通する祖先の廟所に對する礼拝であり、後の荷前奉幣制度に通じるものではあつても、古墳儀礼の復元ではない。

より重要な点は、天武朝における諸皇子たちの盟約の仕方と国家的宗教儀礼の場である。天武天皇八年（六七九）五月乙酉（六日）に吉野で皇后（後の持統天皇）と草壁ら六皇子に盟約の儀を行なわせるが、そこに仏教的な要素が一切ないばかりか、草壁皇子による盟誓の詞には「天神地祇及天皇証」として「天皇」の語が加えられている。また飛鳥浄御原宮に還つてからの儀式でも、乙丑（十日）条に「六皇子共拜天皇於大殿前」とあるように、大殿の前で天皇が礼拝の対象になっている。これは藤原京で初めて大極殿が出現することとも関連するであろう。

天武天皇は天文・遁甲の術に長じて戦乱を勝利に導いたとされ、自身も神として崇められる存在になつたと思われる。天皇号の成立時期については慎重を期さなければいけないが、天武天皇の時代に天皇を神とする思想が昂揚したことは、『万葉集』の「大君は神にしませば」という定型句が天武・持統そしてその皇子たちにしか使われていないこと、記紀神話が形成されたことなどからも明らかである。このような時代に律令が編纂され、国家的祭祀も規定されることになる。それらの主要な儀の多くは、大祓も含めて宮城で行なわれるものである。そして、その律令祭祀の体系も、祭場となる宮城も、律令国家建設の一環として、中国に倣つて整備・建設されたのである。

このように日本古代宗教史を概観すると、古墳祭祀から律令祭祀への展開が明らかになる。すなわち、古墳時代からの祭祀儀礼が継続されて律令祭祀が形成されたのではなく、一時的に仏教儀礼への移行があつたのであり、国家的宗教儀礼の場についても古墳から仏教施設を経て宮城に移つたのである。換言すれば、神祇儀礼は仏教との混淆という洗礼を受け、そこから国家的な自覚のもとに創造されたのである。そうであるから、神祇は形成当初から

仏教を強く意識し、仏教からの独自性を主張していたといえる。そして、その創造に最も深く携わった天武天皇が、即位前に天智天皇の許可を得て近江大津宮の「内裏仏殿」で剃髪し「沙門」になったという記事を重視するならば、『日本書紀』天智天皇十年十月庚辰条、神祇の独自性は、仏教に対する理解があつてこそ成立したと考えられる。

仏教を受容した後で、それに対する優越性を与える形で神祇が形成されたとするならば、仏教は王権そのものを規定する根幹部分から排除され、一定の距離を維持する形で本格的な受容がなされたのであり、これが日本の宗教を規定したといえよう。仏教は宗教的な次元で絶対的な支持を得たが、別の次元で国家儀礼としての神祇祭祀の純粋性と優越性が確保され、両者の融合が防止される機能が生み出されたのである。それは、教義や教団という宗教的な次元で測ることのできない、仏教を信仰しながらも神の優位性を認めようとする精神構造（信仰構造）の成立であり、『日本書紀』で「神道」という語が仏教と対比して使われていること、『古事記』に仏教色がないこと、神祇官という太政官から独立した祭祀専門の官庁が設置されたことなども深く関連すると考えられる。奈良時代以降、神仏習合が本格的に展開するようになって、両者が完全に融合するのではなく、神祇（神道）の独自性が維持される。これを日本的なシンクレティズムの形態とするならば、その源流をここに見出すことができる。

おわりに

日本における神祇（神道）と仏教の関係は、習合と隔離（分離）という単純な図式では捉えきれない。むしろ相反する作用が併存することに最大の特色がある。本稿では、そのような意識（精神作用）の源を探るべく、従来の研究にはなかった方法により祭祀形態の復元を試み、仏教伝来以前から律令祭祀の形成までの関係記事を分析し

た。これによって最初期の仏教受容が古墳時代の委託祭祀や「柱」祭祀の方式でなされ、神仏混淆を招いたこと、そこから仏教に対する理解が進み、仏教から自立する神祇が生まれてきたことを指摘できた。神祇（神道）は、創造期において国家建設の営みと一体化してただけでなく、後の歴史でも「日本」そのものを規定する精神と深く結びついていたのであり、それが明治の神仏分離に展開するという見通しを持つことができるであろう。

統一された視点で古墳時代から律令形成期までの宗教現象の変化を追ったことで、文字（思想）化される前段階の意識構造を考察する糸口が得られたと思う。しかしながら、残された課題も多い。神祇（神道）は以後も仏教を容認しながら、それと対置することで変質・発展していくのであるが、その中で進展する神仏習合については言及できなかった。また、同じ外来宗教（思想・儀礼）でも、教義的・組織的な仏教が明確に異質な宗教と見なされたのに対し、中国の国家儀礼や道教的な習俗については、神祇（神道）そのものの基盤になるほどの親近感を持って取り入れられた。⁽²⁷⁾ これからの研究は、外来宗教がそのような複雑な意識の基で継続的かつ重層的に受容され、それによって在来信仰が変質していった様相を時代ごとに検証し、日本宗教史全体を視野に入れて、神仏習合の精神史を解明していく必要があるだろう。

註

- (1) 辻善之助『日本仏教史』第一卷上世篇、岩波書店、一九四四年、同『日本仏教史之研究』正篇上（『日本仏教史研究』第一卷）岩波書店、一九八三年、初版は一九一九年、二「本地垂迹説の起源について」（初出は一九一七年）。
- (2) 高取正男『神道の成立』平凡社、一九七九年。
- (3) 黒田俊雄『王法と仏法——中世史の構図』法藏館、一九八三年、「日本宗教史上の「神道」」（初出は一九八一年）。井上寛司

仏教受容と神祇信仰の形成

- 『日本の神社と「神道」』校倉書房、二〇〇六年。
- (4) 津田左右吉『日本の神道』（津田左右吉全集 第九卷）岩波書店、一九六四年、初出は一九三九年。
- (5) 拙著『平安時代の信仰と宗教儀礼』続群書類従完成会、二〇〇〇年、第三篇第一章「日本的信仰構造の形成——神仏関係論」。
- (6) 桜井徳太郎「初期仏教の受容とシャマニズム」（『日本のシャマニズム』下、吉川弘文館、一九七九年、桜井徳太郎著作集 第五卷『日本シャマニズムの研究 上 伝承と生態』に所収）。
- (7) 昭和六十二年（一九八七）に発掘された小基古墳（天理市）・四条古墳（橿原市）で初めて報告された。三世紀の築造と考えられる纏向石塚古墳の周濠からも発見されている。白米山古墳（加悦町）では後円部頂上で方形に墓壇を囲む二重の杭列跡と円形の柱穴列跡が見つかり、小立古墳（桜井市）では円筒埴輪列の間に「木製埴輪」の基部が樹立していたまま出土した。キトラ古墳の石室前からも二つの柱穴跡が発見された。泉森岐「奈良県四条古墳と木製立て物（樹物）」（『日本の美術』三四七「器財はにわ」一九九五年）の他、各種の新聞報道・発掘調査報告書などを参照。
- (8) 山梨県埋蔵文化財センター調査報告書第二二八集『国指定史跡 銚子塚古墳附丸山塚古墳——史跡整備事業に伴う平成十六年度発掘調査概要報告書』山梨県教育委員会、二〇〇五年。
- (9) 拙稿「記紀神話形成期における「柱」祭祀の意義——神の助教詞との関連で」（『宗教研究』二七五、一九八八年）、拙稿「古墳祭祀から律令祭祀へ」（『宗教研究』二七九、一九八九年）などに口頭発表の要旨を掲載した。
- (10) 上田正昭『日本神話』岩波新書、一九七〇年。
- (11) 津田左右吉『日本古典の研究』上（津田左右吉著作集 第一卷）岩波書店、一九六三年、初出は一九二四年。
- (12) 『魏志』東夷伝「馬韓」に「信_レ鬼神、国邑各立_二一人_一、主_レ祭_二天神_一、名_二之_一天君、又諸国各有_二別邑_一、名_二之_一為_二蘇塗_一、立_二大木_一、縣_二鈴鼓_一、事_二鬼神_一、諸亡逃至_二其中_一、皆不_レ還_レ之、好作_レ賊、其立_二蘇塗_一之義、有_レ似_二浮屠_一、而所_レ行善惡有_レ異、」とある。同書「夫余」「高句麗」「濊」「韓」などの項も参照。斎藤忠『古代朝鮮文化と日本』東京大学出版会、一九八一年。
- (13) 但し、縄文時代の巨木遺跡については建物跡と見ることもでき、慎重に検討する必要がある。
- (14) このうち、吉野ヶ里遺跡では墳丘上に、池上曾根遺跡では大型掘立柱建物の前に、巨大な柱を発掘調査に基づいて復元している。なお、柱のような天に向けたモニュメントは世界的に認められるが、ここでは日本文化に定置されたものを簡単に指摘した。
- (15) 石田茂作『飛鳥時代寺院址の研究』聖徳太子奉讃会、一九三六年。
- (16) 現存する応県の仏塔に心柱はなく、各層に仏像が安置されている。嚴慈愷「中国の塔に心柱はなかった」（上田篤編『五重塔

はなぜ倒れないか』新潮社、一九九六年)。古代朝鮮の木造仏塔は現存しないが、遺跡調査で発見された木塔の心礎の多くは地下一・八メートルにあり、原則的に掘立柱であり、何らかの宗教的な意味が想定されるという。田中充子「韓国の塔と蘇塗柱・刹柱・心柱」(同書、所収)。塔の構造については、箱崎和久「東大寺七重塔考」(『論集 東大寺創建前後』ザ・グレイトブッダ・シンポジウム論集 第二号、東大寺、二〇〇四年)も参照。

(17) 井上充夫『日本建築の空間』鹿島出版会SD選書57、一九六九年、II「彫像的構成」。

(18) 坪井清足『飛鳥の寺と国分寺』岩波書店、一九八五年。

(19) 松浦正昭「飛鳥白鳳の仏像——古代仏教のかたち」(『日本の美術』四五五、二〇〇四年)。

(20) この他にも西隆寺・武蔵国分尼寺など主に尼寺の建物前に柱穴跡が発掘されている。これは幢竿支柱の跡とも考えられており慎重に扱わなければならないが、尼寺に何らかの神仏習合的な神聖性を付与する役割を持たせていた可能性も考慮すべきであろう。

(21) 白鳳時代以降の寺院伽藍は金堂中心となり、塔は礼拝の対象から外れていった。けれども神宮寺においては仏塔が重要な役割を果たしており、神仏習合の面で宗教的な意義は存続したと考えられる。竹居明男『日本古代仏教の文化史』吉川弘文館、一九九八年、第四「神宮寺と仏舍利信仰」(初出は一九八四年)。

(22) 拙稿「大仏造立と日本の神観念——神仏習合の多重性を探る」(『論集 カミとほとけ——宗教文化とその歴史的基盤』ザ・グレイトブッダ・シンポジウム論集 第三号、東大寺、二〇〇五年)。

(23) 拙稿「律令国家の祭祀——その理想と現実」(明星大学日本文化学部編『理想と現実』明星大学日本文化学部共同研究論集 第九輯、二〇〇六年)。

(24) 拙稿「日本における神の数え方——神の助数詞「柱」の用法」(明星大学日本文化学部編『批評と創作』明星大学日本文化学部共同研究論集 第八輯、二〇〇五年)。

(25) 拙稿「大祓の成立と展開」(『神道古典研究』一二、一九九〇年)、同「ハラエの儀礼——大祓と王権」(『岩波講座 天皇と王権』を考える 5 王権と儀礼』岩波書店、二〇〇二年)。

(26) 紙面の都合により、関連事項のみ歴史的にまとめ、詳しい史料や参考文献の指摘は省略した。

(27) 原田敏明『日本宗教交渉史論』中央公論社、一九四九年。