

神仏隔離の要因をめぐる考察

佐藤 眞人

〈論文要旨〉 神仏隔離の意識はやく『日本書紀』の中にも認められており律令神祇制度の形成期から神道の独自性を支える要素であったと推測される。神仏習合が頂点に達した称徳朝に道鏡による宇佐八幡宮託宣事件が王権の危機を招いたことにより神仏隔離は一層進展した。天皇および貴族の存立の宗教的根拠である天皇の祭祀の場において仏教に関する事物を接触させることは、仏教的な国王観の受容を許すことになる。そこに神仏隔離の進展の大きな要因があった。さらに九世紀には『貞観式』において、朝廷祭祀、とりわけ天皇祭祀における隔離の制度化が達成された。この段階では平安仏教の発達によって仏教が宮中深く浸透したことや、対外危機に起因する神国思想が作用したと考えられる。平安時代中期以降は、神仏習合の進展にもかかわらず、神仏隔離はさらにその領域を広げていった。後世の展開を見ると神仏隔離は天皇祭祀の領域に限られるものではなく、貴族社会に広く浸透しさらには一般社会にも規範として定着していき今日の神道を形作る大きな要因となった。

〈キーワード〉 神道、神仏隔離、神仏習合、神祇祭祀

はじめに

日本の宗教史が神仏習合を基調とするという認識が広く定着している一方、神が仏を忌避するという意識や、神事において仏法を忌み遠避けるという事例が多く⁽¹⁾の記録文献にみえることは、はやく高取正男や堀一郎などが指摘している。とりわけ高取は「神仏隔離」という概念を提示してこれを考究した。ただしその後もこの問題に関する

論考が続きながら、神仏関係の研究の全体に対してはあまり大きな影響を及ぼすことがなかったように思われる。⁽²⁾

今日も、神仏関係を論じるにあたっては神仏習合の流れが主軸として捉えられ、神仏分離はその流れの中での限定された領域の反動的現象として捉える傾向にあり、神仏習合の特異な発現形式であるとか、神仏習合の進展とともに解消されていったとの見通しが述べられている。⁽³⁾ こうした現状は「神仏隔離」を日本宗教史の上でどのように位置付けられるのか、神仏習合という相反する現象とどのように関連付けられるのか、十分に究明されてこなかったことによるものである。⁽⁴⁾ 本稿では、このテーマに取り組み前提作業として神仏隔離という現象が生じてくる要因がどこにあったのかを究明し、あわせてその発現する領域が歴史的にどのように展開していったかの見通しを述べてみたい。

一 黒田俊雄の神道論をめぐって

今日、神仏関係を論じる上に置いて、黒田俊雄の業績を看過することはできないだろう。黒田は神道をテーマとした一連の論文において、「神道」の語には本来「日本の民族的宗教」という意味は含まれていなかったとする津田左右吉の学説⁽⁵⁾を踏まえつつ、「神道」なる宗教は近代以前には存在せず、仏教の一部門・一宗派として捉えるべきだとの考えを述べており、今日においては中世宗教史の研究者をはじめとして広くこの見解が受け入れられている。⁽⁶⁾ ただし「神道」の語の意味を論点とすることには問題があるろう。「神道」の語が古代・中世において単なる「神そのもの」「神としての地位」等を意味する語にすぎず、今日のように宗教の総体を示す語でなかったからといって、現在の「神道」という宗教を古代・中世に遡及して、そこから捉えていく視点が無意味だということにな

神仏隔離の要因をめぐる考察

らないだろう。⁽⁷⁾

また黒田は神道に関してそれが宗教であるということ必ずしも否定していないが、それでもなお一方において「土俗的祭祀・信仰」あるいは「古来行われていた習俗であった祭祀や信仰⁽⁸⁾」といった表現を用いて宗教と呼ぶことを巧妙に回避している。あるいは、

神道なる言葉でいわれる独立の宗教は現実には存在しなかつたのであつて、あつたのは儀礼の系列だけである。いわば禁忌の儀礼の神秘的演出の体系こそが「神道」の名で呼ばれるものであつたのである。⁽⁹⁾

というように、神道に対して内容空疎な儀礼の体系という評価を下している。ここには高度な教義体系を具えてこそ真の宗教たりえるという十九世紀的宗教観が透けて見える。この点はあえて問わないとしても、古代から中世に至るまでの神道のありようについて、黒田は次のようにも論じている。

奈良時代の後半期から平安時代の後期にいたるかなり長い期間は、「神道」つまり土俗的祭祀・信仰における「神的なるもの・聖なる状態」が、仏教に包摂されその体系に組み込まれてしまう過程であつた。⁽¹⁰⁾

すなわち神道は仏教に包摂されその体系に組み込まれてしまったと述べる。すなわち「高度な教義」をもつ宗教である仏教と、「土俗的」「原始的」な神道という対比のもとに、神道は世俗の権威を支えるための内実の空虚な儀礼の体系にすぎず、必然的に仏教の教義に包摂されたのだという構図である。

神道が明確な教義体系を持たない儀礼中心の宗教であることは論をまたないが、黒田がいうように、神道がプリミティブな宗教であり、それゆえに仏教に容易に組み込まれるべき宗教であつたとの理解は正当なものであろうか。

神道はもとより「固有の民族宗教」として日本列島に本来的に存在したわけではなく、古代中国の皇帝祭祀や儒教・道教・仏教をはじめ、様々な大陸宗教の影響を不断に受けつつ形成されたことは周知の事実である。

例えば、大祓の東西文忌寸部の「献横刀時呪」や、神に対する「尊」「命」といった称号や、形代としての人形が道教に由来していることが指摘され、⁽¹¹⁾天武朝に行われた鎮魂祭にも道教と習合した新羅仏教の影響が認められている。⁽¹²⁾また大祓詞には薬師経の影響が認められるとされる。⁽¹³⁾大嘗宮の神座の御衾も、中国の郊祀・廟祭の褥に由来するとの説もある。⁽¹⁴⁾また多数の渡来人系の神社などの例をみれば、古代の神信仰には中国大陸や朝鮮半島と宗教的風土・基盤を同じくする部分があったことも認められるべきであろう。

しかしながら神道が大陸の諸宗教の融合体に過ぎなかつたかというところではない。⁽¹⁵⁾神道という宗教の方向付けがなされたという意味で大きな画期となつたのは神祇令が定められた律令国家の成立期であろう。神祇令が皇帝祭祀制度を定めた唐令の篇目の中の祠令を下敷きとして作成されたことは周知の事実である。神祇令では日本の祭祀文化の実態との差異にもとづき、祠令の条文に大幅な削除や増補の手が入られているが、日本の律令神祇制度が唐の皇帝祭祀制度を規範として形作られたことは、否定できないところだろう。⁽¹⁶⁾神祇令が「皇帝祭祀」を定めた祠令を規範としたということは、律令神祇祭祀があくまで「天皇祭祀」(国家祭祀)の制度であることを意味することに留意しなければならない。

ただし、祭祀の郊祀・宗廟・積奠など個別の祭祀を受容せず、さらには儀礼面においても重要不可欠な供物である牲牢や玉を受容せず、米・海産物と布帛に重きを置くなど、⁽¹⁷⁾彼我の文化的差異を踏まえて主体的・意志的にフィルターを通じた上で、独自の制度を作り上げたことは注目すべきであろう。このことは祠令の法的枠組みを導入し

ながら朝鮮半島在来の山岳信仰を主体とした新羅の祭祀制度と共通している。一方、高麗・朝鮮両王朝の祭祀制度が中国的皇帝祭祀制度をほぼ全面的に受容していることと対比してみれば、その差異は明瞭に看取できる。⁽¹⁸⁾

さらには儒教理念に基づく中国皇帝祭祀や、道教を国家公認の宗教として制度的・体系的に受容しなかったことも、律令国家形成段階における国家理念をもとに宗教に対して明確な選択的意思を働かせたことを示すものである。もちろん桓武天皇・文徳天皇が中国的皇帝祭祀である郊祀を行ったことは知られている。⁽¹⁹⁾ これには唐風文化の隆盛という時代背景を考慮しなければならないが、それに加えて桓武天皇の両度の郊祀は、奈良朝の正統であった天武天皇の皇統との結びつきが断絶したうえ、⁽²⁰⁾ 渡来人系の卑母から生まれたという系譜上の弱点を抱えていたことに起因している。桓武天皇の郊祀は昊天上帝に高紹天皇（光仁）を配祀しているように革命思想によって天智系皇統の創始をすることを目的とした儀礼であり、文徳天皇も恒貞親王廃太子をうけての即位という事情があり、皇位継承の正当性を補強する必要上から営まれたといえる。⁽²¹⁾ しかしながら郊祀は神祇祭祀の体系に含まれないことはもちろん、皇統の危機的状況において行われた極めて異例破格な儀式であり、律令格式や儀式書において取り上げられ制度化される儀礼とはならなかった。またいずれの郊祀も皇帝親祭ではなく、有司摂事の形式を採用したことは、中国的な礼的秩序に天皇を位置付けることを回避したからの指摘もある。⁽²²⁾ その意味で唐の祠令に規定する恒例祭祀としての郊祀とは性格の異なるものであった。また釈奠についても、日本でも唐祠令と同様に中祀としての斎戒を行うものの、神祇令の枠外に置かれ大学寮の祭祀として位置付けられており、王権の中枢的宗教儀礼からは除外された扱いをうけているのである。⁽²³⁾

以上のようにして形成された律令制祭祀は、天皇祭祀としての性格を持っていたが、その制度は決して朝廷や中

中央の領域内に止まるものではなかった。中国の皇帝祭祀が皇帝の専権事項であり、地方の州県の祭祀も中央から派遣された地方官に委ねられるなど、土着の地域的な宗教基盤と隔絶したものであったのに対し、律令制神祇制度は、全国の主要な神社を支配・統御することによって、広範な地域的な宗教基盤を抱え込んでいた。そのことよつて天武十年以降はじまるとされる全国的な社殿の造営修理⁽²⁴⁾、諸社に対して画一的な幣帛を授与する班幣制度や諸社奉幣、中央から派遣された官人による国衙祭祀や国司神拝、大陸系の家畜供犠祭祀の禁制などを通じて、全国の神祇祭祀の制度・祭式・作法や神観念などの心意面の均質化が推し進められ、神道は一つの宗教システムとして次第に統合されていったのである。

平安時代摂関期の『北山抄』によれば、

本朝之風、四度拜_レ神、謂_ニ之_一両段再拜_一。本是再拜也。而為_レ異_ニ三宝及庶人_一、四度拜_レ之。仍称_ニ両段_一也。天地四方、可_下依_ニ唐土風_一、只用_中再拜_上。陰陽家諸祭如_レ之。⁽²⁵⁾

と見えるように、神祇祭祀における両段再拜の作法は「三宝」及び庶人の礼と区別するために生まれたと考えられており、「唐土の風」による元旦四方拜や「陰陽家諸祭」とは異なる独自の拜礼形式であることが意識されていた。⁽²⁶⁾

中国文明の受容のもとに、しかも文化的基盤の差異を踏まえて独自性を意識しつつ体系を整えていった神道は、黒田の言うような「土俗的」「原始的」な未開宗教というものではなく、文明社会において自覚的に形成された独自の宗教として理解しなければならぬ。それゆえに「高度な教義」をもつ仏教に対しても、融合一体化を撥ねつける力学が作用するのである。⁽²⁷⁾

二 神仏隔離の意識・制度の形成とその要因

1 神仏隔離制度の形成

神仏隔離の意識や制度の歴史的展開については、既に幾度か拙稿で論じてきたところであるが、⁽²⁸⁾ 仏法を忌避する意識発生の根本的要因についてはなお十分に論じ尽くしていないところがあり、ここで改めて論じてみたい。まず神仏隔離制度の内容を整理しておきたい。

延暦二十三年（八〇四）の奥書のある『皇太神宮儀式帳』によれば、伊勢神宮において、天照大神の神勅という形で仏・経・僧・尼などの仏教的語彙に忌詞が定められていたことが見える。伊勢神宮は称徳朝において大神宮寺が定められ大仏が造営されており、⁽²⁹⁾ 神仏習合が受容されていたことが窺われるが、『儀式帳』成立段階では明らかに排仏意識が形成されており、この間に大きな変革が認められるのである。⁽³⁰⁾

次いで、『貞観式』『儀式』の段階で、大祀である大嘗祭においては齋月である十一月に朝廷諸司と五畿内諸国司において仏事が禁止されており、中祀・小祀においても、内裏の齋（齋戒）⁽³¹⁾ が行われる祭祀においては、重軽服人とともに僧尼の内裏への参入が規定されている。

大嘗祭の場合国家的祭儀として、広く畿内の諸官司に禁忌が課せられているが、中祀・小祀に関する規定によれば、内裏という天皇の居住領域に禁忌が課せられており、仏法から隔離すべき対象として天皇を主眼としていることがあきらかに見て取れる。この中祀・小祀に関する規定は『貞観式』撰定のため神祇官から提出された「貞観八年神祇官勘申状」⁽³²⁾ に由来するものであるが、その内容は式の条文とは大きな相違があり、月次祭と新嘗祭において

祭月の朔日から祭の当日までの期間（後齋に關しては特に言及がないので明朝の解齋までの期間と理解される）において、僧尼の参入を禁ずるといふものであり、伊勢神宮の禰宜・内人の例にならつたものと記されている。

この「貞觀八年神祇官勘申状」は、月次祭・新嘗祭の月初めより祭日までの期間僧尼・重輕服人の参内を禁止することに主眼が置かれていと理解される。⁽³³⁾ 年中恒例の祭祀のうち月次祭（神今食）と新嘗祭においては天皇自身が齋戒に服し、みずから神に対して神事（薦享儀礼）を執り行ふ祭である点で、他の諸祭とは性格が異なる。勘申状に見える規定は、この天皇自身の齋戒中において天皇の住まう空間領域である内裏から、仏法を排除することにあつた。齋戒における禁忌については、唐の祠令に由来する神祇令に散齋条に百官を対象とする規定があるが、それとは別に天皇自身の齋戒について仏法忌避が問題にされたといふことになる。⁽³⁴⁾

この勘申状の内容がそのまま式文に反映されなかつたのは、大祀・中祀・小祀の三等級に應じて齋戒期間を定めた神祇令大中小祀条の原則に反して、月次祭・新嘗祭のみを別格扱いすることの法的な整合性が問われたからであろう。それ故に、中祀および小祀の内裏の齋を行う祭に限り、神祇令の定める齋戒期間内においてのみ、僧尼の参入を禁ずるといふ規定に改められたのであろう。

しかしながら、その後の神仏隔離の制度的展開を見てみると、中祀以下の諸祭に關して定めた『貞觀式』の式文は『延喜式』の臨時祭式致散齋条に継受されるものの、その實際の運用を検証してみると、式の規定から逸脱し変化する事例が認められる。

一つには遠方の社の祭に關する点である。春日祭や大神祭など祭使の到着まで二日以上を要する遠方の神社の祭の場合、祭当日ではなく使立日に齋戒が設定され、僧尼の忌避も使立日になされていることである。これは、社頭

神仏隔離の要因をめぐる考察

での祭儀よりも、宮中における祭祀発遣の儀を齋戒の適用される場として重視した措置であろう。こうした変化はまさしく『延喜式』が撰進された醍醐朝の延喜年間に生じている。⁽³⁵⁾

一つには中祀クラスの祭の齋戒期間の変化である。神祇令では中祀の場合、祭日が致齋でありその前後の日が散齋とされるが、月の朔日から祭当日までの長期間、僧尼の参内が禁じられるようになる。⁽³⁶⁾ そのため内裏においては、年間五十日を超える期間、僧尼の参内や仏事が停止されることとなった。

こうした変化は醍醐朝より認められ、おそらく後朱雀朝に制度的に確立したものと考えられる。すなわち醍醐朝に関しては延長二年(九二四)の月次祭の事例、続く朱雀・村上朝では、承平元年(九三一)六月の月次祭、⁽³⁷⁾ 康保元年(九六四)の祈年祭、康保二年(九六五)の賀茂祭の事例において、月初めからの仏法忌避が推測できる。⁽³⁸⁾ また『西宮記』⁽³⁹⁾ 卷三に「四月八日以後仏事例」という項目が立てられており、これによれば内裏の灌仏の行われる年は、八日以後は仏事を行わないことが慣例になっていたことが窺われる。

後朱雀朝に関しては『年中行事秘抄』に中祀の諸祭において祭月の祭日以前に僧尼重軽服人の参内禁止の風があることを記すが、その中の月次祭・神嘗祭の条に引く『江記』逸文によれば、「此事起_レ自_レ後朱雀院御時云々」と見えている。この点について有力な傍証は得られないが、藤原忠実の談話を記した『中外抄』によれば、「凡そは、神事は、後朱雀院の久しき東宮にて御願などのありけるにや、その時よりくすしくなりたるなり」⁽⁴⁰⁾ 「触穢は、昔は強ちには憚られざりしなり。而るに、後朱雀院の御時より、強ちには禁中には憚らるるなり。東宮にて久しく御坐ます間、御願ありしか」⁽⁴¹⁾ と見えるように、後朱雀朝において神事や触穢に関しての慣習が厳格になった様子が窺え、それは後朱雀天皇の東宮時代の御願によるものであったという。

このように展開していった神仏隔離の制度は具体的に何を主眼としていたのか。神祇官勘申状の内容等に照らせば、伊勢神宮の祭祀と天皇自身の薦享儀礼が行われる月次・新嘗の両祭にあつたことは明らかである。式の規定においては、春日祭・平野祭・大神祭などの諸社の公祭も内裏の齋を行う祭として神仏隔離がなされるが、これも祭使（勅使）の派遣、内蔵寮からの幣物供与など、（神嘗祭例幣などと同様に）天皇自身が関与する祭祀であることに由来すると考えられる。⁽⁴²⁾

2 神仏隔離の要因

それでは、天皇祭祀において、神仏隔離がなされた要因とはいかなるものであつたのか。神祇から仏法を排除すべきであるという意識は、はやく『日本書紀』の中にも読み取れる。欽明朝の仏法公伝において、崇仏派と蘇我氏と排仏派の物部氏・中臣氏の対立があつたとする記事の中で後者が語つたとされる「我国家之王天下者、恒以天地社稷百八十神、春夏秋冬祭拜為事。方今改拜蕃神、恐致国神之怒⁽⁴³⁾」との発言や、敏達朝における同様の対立を語る記事、用明朝に天皇が新嘗の日に病を得て、三宝に帰依することを議つたところ、これに対して物部守屋と中臣勝海が「何背国神、敬他神也。由来不识若斯事⁽⁴⁴⁾」と反対を表明し、にもかかわらず豊国法師を内裏に入れたことに守屋が「邪睨大怒」したという記事である。もとより、それぞれの時代の歴史的事実とみなす裏付けは得られない。

ただし、これらの記事が『日本書紀』編纂段階における創作であるとしても、大陸文献に見える排仏記事の焼き直しという津田左右吉以来の学説によってのみ解釈しきれれるであろうか。また、物部氏の一連の排仏姿勢も、聖徳太子と蘇我氏による物部守屋誅殺の伏線として理解することも可能であろうが、中臣氏も排仏に関与しているとこ

神仏隔離の要因をめぐる考察

ろから見れば、これも一面的な解釈に過ぎない。むしろ神祇と仏法を峻別する意識が、すくなくとも『日本書紀』編纂段階において自覚化されていたことは認めなければならぬだろう。もとより『日本書紀』の一連の記事では、仏を「蕃神」「他神」と称するように、外来の神、異国の神というレベルでの仏教理解が表明されているに過ぎないが、仏教への理解が深まってくれば、信仰形態や思想的レベルでの差異が自覚されてくることとなる。

『日本書紀』以後の記録として注目されるのは、(周知の文献であるが)神護景雲元年(七六五)十一月の称徳天皇大嘗祭の宣命である。この中で、仏を神の上位に位置付け、神を仏の守護神(護法善神)であるという習合説が述べられていることも重要であるが、とりわけ次のような事柄が語られている点が注目される。

神等乎波三宝余利離天不触物曾止奈毛人能念天在。然経乎見末都礼万仏能御法乎護末都利尊末都流方諸乃神多知仁伊末志家利。故是以出家人毛白衣毛相雜天供奉仁豈障事波不在止念天奈毛本忌之可如久波不忌之天此乃大嘗方聞行止宣御命乎諸聞食止宣。

ここには当時の人々が、神たちを三宝(仏法)から隔離して接触させてはいけぬものと考えていたことが示されている。これは豊明節会の場に僧侶——おそらく太政大臣禪師の道鏡をはじめ、十月に任官した法臣の円興、法参議の基真ら——が参加していたこと、さらには称徳天皇自身が剃髪し尼となっていることへの反発に配慮した発言であろう。しかもその反発感情が単純に政僧の跋扈への反感といった政治的なレベルのものではなく「忌」という宗教的忌避意識に根ざしていたことが窺える。

因みに天平宝字八年(七六四)十月甲戌条によれば天下の鷹・狗・鶉を用いる狩猟を禁止し、雑宍や魚等を御贄に進めることを禁止し、中男作物の魚・宍・蒜等を停止しているが、「但神戸不_レ在此限。」とみえるように神社の

神戸は適用が除外された。このように神戸に対しては殺生禁断や五辛の禁忌といった仏教の教理が持ち込まれることがなかったことも、天皇祭祀の領域に限らず、神と仏を峻別する意識があったことを推測させる。

この大嘗祭に先立ち同じく天平宝字八年九月に道鏡を大臣禪師に任じた時の宣命には、次のようにある。

然朕方髮乎曾利天仏乃御袈裟乎服天在止毛国家乃政乎不行阿流已止不得。仏毛経仁勅久国王伊王位仁坐時方菩薩乃浄戒乎受与止勅天在。此仁依天念倍方出家天毛政乎行仁豈障倍岐物仁方不在。

ここにおいては、天皇が剃髪出家し袈裟を身につけながらも国家の政を行うことを、「経」によって正当化することを表明している。この「仏も経に勅りたまわく、国王伊王位に坐す時は菩薩の浄戒を受けよと勅りて在り」とは、既に指摘されるように『梵網経』下巻にある、

若仏子。欲受国王位時。受転輪王位時。百官受位時。応先受菩薩戒。一切鬼神救護王身百官之身。諸仏歡喜⁽⁴⁵⁾。

との経文を踏まえたものであろう。ここでは国王ないし転輪王が菩薩戒を受け仏教の守護者となるべきことを説いている。

仏教における代表的な帝王観として金輪聖王（転輪聖王）の教説があり、仏教のより良き庇護者たるべき者こそ世界を統治する帝王に相応しいとする。この帝王観は神護景雲二年（七六五）九月書写の行信発願の大殿若経奥書（法隆寺蔵）にも「仰願、挂畏聖朝、金輪之化、与乾坤无動⁽⁴⁶⁾」と見えており、既に称徳朝には流布が認められる。こうした仏教の理念は天照大神以来の血統でなければ皇位につけないとする皇位継承の原則と矛盾するものであった。

その後さらに事態が進展して、神護景雲三年（七六九）には道鏡が「皇位覬覦」を狙ったとされる宇佐八幡宮託

神仏隔離の要因をめぐる考察

宣事件が起こる。今日この事件には様々な評価があり、道鏡の皇位継承計画の主導者が称徳天皇なのか、道鏡なのか、あるいは両者であるのかという点に関しても研究者の見解は分かれており、また習宜阿曾麻呂や和氣清麻呂の受けた託宣の内容にも議論がある。近年は中西康裕が、大宰府主神・習宜阿曾麻呂のもたらした宇佐八幡の最初の託宣は由義宮の建設に関する内容であり、それをうけて和氣清麻呂が持ち帰った託宣は宇佐への派遣の趣旨に反する皇位継承に関する内容であったために処罰された⁽⁴⁷⁾と論じている。しかしながら長谷部将司⁽⁴⁸⁾や仁藤敦史⁽⁴⁹⁾の批判があるように、この事件からさほど時を経ない『続日本紀』編纂の段階でこのような大胆な創作がなされたとするには無理があろう。加えて天長十年(八三三)清麻呂の子の真綱以来制度化された和氣使なども事件が虚構であったならば、到底成り立ちえなかつたのではなからうか。道鏡の処罰が穏便なものであったことや、光仁朝時代に清麻呂が殊遇に預からなかつたことも中西は持説の根拠として示しているが、むしろ光仁天皇が聖武の娘・井上内親王を后とし聖武系の皇統を継受する形をとって即位したことにより、称徳天皇の生前の意思(道鏡の優遇や清麻呂の処罰)を正面から否定することができなかつたためであろう。

清麻呂が受けた託宣は『続日本紀』神護景雲三年(七六九)九月己丑条(a)の他に、『類聚国史』天長元年(八二四)九月壬申条に引かれる和氣真綱の高雄山寺を定額寺とすることを願ひ出た上表文(b)、『日本後紀』延暦十八年(七九九)二月乙未条の和氣清麻呂の薨伝(c)に引かれている。それぞれに文飾を疑う余地が残されているものの、(a)には「我国家開闢以来、君臣定矣。以_レ臣為_レ君未_ニ之有_一也。天之日嗣必立_ニ皇緒_一。无道之人宜_ニ早掃除_一」とあり、(c)にも同様に「我国家君臣分定。」「天之日嗣必統_ニ皇緒_一」と見え、国家開闢以来定まっている君・臣の身分秩序にもとづき「天之日嗣」は必ず皇緒に継承されるべきことが主張されている。また(b)には「夫神有_ニ大

小、好悪不_レ同。善神惠_ニ淫祀、貧神受_ニ邪幣。我為_下紹_ニ隆皇緒、扶_中濟国家_上とあつて皇統を擁護し国家を扶濟するのが八幡をはじめとする神祇であることを表明しており、ここにおいて道教の即位を可能とさせる仏教的な帝王観は否定され、血統による皇位継承の原則の再確認がなされている。

仁藤は、道鏡が称徳天皇のあとを受けて皇位を継承する可能性を獲得しえたのは、皇位継承の原則が未確立であるという時代状況のもと、法王という地位を授けられて称徳天皇と擬制的夫婦関係を結んだことが要因であると指摘している。興味深い指摘であるが、そうした側面のみならず、国家仏教の進展とともに血統相統を前提としない仏教的帝王観が受容されたことが大きく作用していたと見なければならぬ。

称徳朝において、神仏習合や仏教優先の原則を国家の宗教的理念として導入したことによって、神統譜・皇統譜や伝統的な神祇祭祀によって支えられてきた国王観が動揺をきたし、皇統の危機である道鏡事件が引き起こされるに至った。それはまた天皇のみならず、律令国家の官僚としての地位を獲得・継承してきた貴族層の存立の根拠をも突き崩すものであった。それゆえ光仁朝以後の時代においては、神仏習合とは一線を画した伝統的神祇の領域を保持し、公事においてはあくまで神祇を仏教に優先させ、仏教の論理の浸透を防ぐために神事から仏法を隔離することが原則化されたのであろう。

3 『貞観式』段階での制度強化の要因

次に『貞観式』の段階で、伊勢神宮の神仏隔離の慣習を導入する形で宮廷の祭祀に神仏隔離が制度化された要因を究明したい。『貞観式』段階で制度が整備された背景としては、貞観十一年（八六九）五月に新羅の海賊が博多津に來襲して豊前国年貢を掠奪したという事件をきっかけに同年十一月の伊勢神宮奉幣をはじめ石清水・宇佐の八幡

神仏隔離の要因をめぐる考察

宮、香椎廟、宗像社などに奉幣がなされ、その告文の中で「我日本朝波所謂神明之国奈利」という神国思想が表明されたことが指摘されている。⁽⁵⁰⁾ しかしながら、この『貞観式』の規定は先述のように貞観八年に神祇官から撰式所に提出されたと思われる勘申状に由来するのであり、神仏隔離の制度的強化の動向は新羅来寇事件以前に兆していたと見るべきであろう。

新羅海賊来寇以前の対外関係の緊張を示す事件としては、先ず仁明朝の承和三年（八三六）に遣唐使船漂着の事態にそなえ、遣新羅使がその保護を要請する太政官符を持って派遣された際に言語不通による失態を犯し、新羅執事省牒を受けて帰国したが、その文面中に「恕小人荒迫之罪、申大国寛弘之理」とあつた。⁽⁵¹⁾ 日本に対して新羅が「大国」と称したことは、朝廷に大きな衝撃を与えたとされる。⁽⁵²⁾

さらに一時新羅の実権を握った張宝高が承和七年に方物を献上したことをきっかけに、新羅との外交関係が複雑化し、それに関連して前筑前国守の文室宮田麻呂の私貿易が露頭した事件などを経て、承和九年には大宰大式藤原衛による新羅人の入境禁断の申請をうけて、新羅人の帰化を認めないという外交政策転換がなされた。⁽⁵³⁾ それ以後次第に新羅に対する軍事的緊張感が昂まり、それが貞観十一年の告文に見られる神国思想の高揚につながっていったのであろう。神国思想の形成に至るまでのこうした過程において神祇祭祀を重視する姿勢が生みだされ、それが神仏隔離の制度強化につながったことは十分推測できよう。⁽⁵⁴⁾

それとともに既に拙稿でも若干取り上げているが、平安仏教の隆盛に伴う宮中仏事の増加が、隔離意識を刺激したという面も指摘しなければならない。とりわけ空海の弟である真雅の存在が注目される。真雅はその卒伝の中で「清和太上天皇降誕之初、入侍擁護聖躬」「和尚自清和太上天皇初誕之時、未嘗離左右、日夜侍奉」と語られ

るように、清和天皇誕生の時から日夜離れず奉侍していたことが窺える。しかも寛平五年（八九三）の成立とされる『故僧正法印大和尚位真雅伝記』によれば「和尚、自清和太上降誕之初、直宿於内裏、迄于貞観十六年、総廿四箇年、擁護国家、夙夜匪懈、其精誠所感也」⁽⁵⁷⁾とあるのは注目され、真雅の内裏直宿が貞観十六年まで及んだことである。真雅はこの年の七月より三度、僧正の辞退を上表している。老齢という理由もあつたであろうが、貞観十三年の『貞観式』頒行以後、神仏隔離が制度化されればしばしば内裏退出を余儀なくされることへの対処であつたとも推測する余地がある。真雅は後世制度化される天皇の護持僧の先蹤であり、それゆえに宮中の神祇祭祀と齋戒の場において僧侶が天皇に近侍し法音を響かせることが忌避意識を刺激したに違いない。

三 神仏隔離の領域拡大と近世の展開

以上の考察のように式に定められた制度においては、神仏隔離は天皇祭祀を中心とする領域に適用されるものであり、（齋戒を含む）祭祀以外の時間、伊勢神宮・斎宮や内裏以外の場合は、原則的に神仏の接触・融合は許容されるものであつた。

ただし隔離の領域は、時代とともに拡大の傾向をたどつていった。大嘗祭においては、朝廷の諸官司全体と、五畿内諸国司に仏事禁止が布告されるのが式の規定であつたが、仁安三年（一一六八）の高倉天皇の大嘗祭に関する『兵範記』の記事によれば、祭に先立ち発遣される五畿七道諸社大奉幣使に付されて、「仏法を行う事」を含む六ヶ条の禁忌を命じる官符が五畿七道諸国に下されており、国家行政機構に限られるものの、全国規模で神仏隔離がなされたことは留意すべきだろう。⁽⁵⁸⁾

神仏隔離の要因をめぐる考察

十世紀以降には、神仏隔離が適用される祭祀の行事（上卿・弁・史）や祭使・舞人・陪従に任じられた貴族・官人も一定期間仏法を忌むという慣例も生じ、自宅に神事簡を立てて僧尼の参入を禁じ、仏経や同居の僧尼を別棟に移し、日課の念誦を止め、寺詣をせず、法会に参会せず、仏教を遠ざける齋戒生活に服するようになる。また公事ではない私的な氏神祭の奉幣においても仏法忌避がなされることがあった。この時代になると天皇や内裏の領域に限られるものではなく、朝廷貴族社会全体の制度慣習として定着していったのである。この制度慣習は管見に及ぶ限り、中世末においては永享十一年（一四三九）まで続いていたことが確認され、⁽⁵⁹⁾ おそらく応仁の乱が勃発し祭祀が殆んど廃絶する時代まで宮廷社会に継承されていったものと思われる。

しかしながら、神仏隔離の意識や規範はそのまま衰微したわけではない。朝廷の神祇祭祀の知識全般は鎌倉時代以降、神祇官卜部氏の家学の中に蓄積されていった。⁽⁶⁰⁾ 神仏隔離に関する知識も同様であり、承安二年（一二七二）右大臣藤原兼実が卜部兼康に「神事之趣条々」を尋ねているが、その中に齋戒中の公所仏事への参座や「僧侶消息」「仏事沙汰」「御護」への対処が含まれている。⁽⁶¹⁾ また元暦元年（一一八四）藤原忠親が卜部兼友より大嘗祭の仏法忌避の慣例などを尋ね聞いているのもその早い例である。⁽⁶²⁾ 卜部氏は兼俱の代に吉田神道を興し、近世には神祇道家として全国の神社を統御することになる。江戸時代に流布した吉田家の『神祇道服忌令秘抄』にも「凡神事二ハ仏法ヲ忌タリ。祈禱タリト云ドモ可憚レ之」と見え、⁽⁶³⁾ 神仏隔離の規範が近世社会においても継承され、しかも宮廷内部にとどまらず広く社会に流布していったことがうかがえる。⁽⁶⁴⁾

江戸時代に復興された大嘗祭・新嘗祭においても、神仏隔離の規範が復活している。宮中での僧尼形の往来は禁じられ、法師を描いた屏風や僧の作者を含む歌集・歌書の類まで御覧停止となっている。京都の街中においても、

町々の木戸際ごとの石地藏に明俵をかぶせて隠し、御所に近い地域においては寺々の鳴鐘も禁止された。⁽⁶⁵⁾

また地方の諸社においても隔離慣行を認めることができる。例えば元禄元年（一六八八）佐草自清著『重山雲秘抄 上』は、出雲国造の新嘗会の神事次第をまとめた書であるが、その中の「齋殿法式」の条に、

僧尼重軽服人、月水見女但シ老女・小女無_レ憚_ニ参入。妊者夫自_ニ七ヶ月_一以後憚_レ之。仏経・念珠不_レ入_レ之。⁽⁶⁶⁾

とあるように、新嘗会に先立つ国造の齋戒においては僧尼の参入を忌み、仏経・念珠を齋殿に入れることを禁じたことが見える。また宗像沖ノ島においても近年まで漁民が上陸した際に守るべき忌詞の中に、僧を「マルヨウセイ」尼を「カミナガ」と言い換える風習があったといい、また宝永元年（一七〇四）の貝原益軒『宗像三社縁起』附録も沖ノ島で僧尼・山伏に関する忌詞が存在したことに言及している。⁽⁶⁷⁾

これらは、江戸時代前半にさかのぼれる事例であり、儒学や国学の排仏思想の影響とみるより、むしろ朝廷貴族社会に蓄積された文化情報を継受したものといえよう。こうした隔離慣行の地方・民間への浸透については、さらなる資料の蒐集をまたなければならないが、見通しを述べさせてもらえば、応仁の乱以後の宮廷文化の地方波及や神祇道家の活動により、儒学・国学の排仏思想の普及をまたずに神仏各別の意識が植え付けられていった可能性は大きいだろう。こうした意識が近世・近代の神仏分離を受け入れる要件を形作っていったのではなからうかと推測される。

結び

以上の考察により、神仏隔離は制度的には『貞観式』の段階で確立し、その主眼は天皇祭祀にあったことが認め

神仏隔離の要因をめぐる考察

られる。しかしながら神祇令の祭祀体系は大陸諸宗教の影響を受けながらも、宗教としての独自性を意識して形成されたものであり、異質な体系を持つ宗教との融合を排除する性格を内包していたと考えられる。奈良朝までの資料によれば、天皇祭祀に限らずより一般的なレベルでの神と仏との差異が認識されていたように考えられる。それが仏教偏重により皇統の危機をもたらした道鏡事件を契機として王権の存立を守るための制度として発達していったと考えられる。

しかしながら神仏隔離の現象はそうした政治的要因に止まるものではない。平安時代以降は天皇祭祀の狭い領域に限定されることなく、広く貴族社会の制度慣行として定着していき、神国思想と関連しながら仏教との融合を排除した神祇世界の領域を拡げていったのである。

一例として文学に目を転じれば、勅撰和歌集の八代集の神祇部の和歌においても、本地垂迹の思想が明確に認められるものは、『千載和歌集』崇徳院の「みちのへのちりにひかりをやはらけてかみもほとけのなるなりけり」(一一五九番)などごく少数に限られており、大部分の神祇歌には本地垂迹の思想の片鱗さえ窺うことができない。また後白河院編の『梁塵秘抄』においても四句神歌が神仏習合の宗教世界をテーマとするのに対し、二句神歌に見える諸社に因んだ神祇歌には、石清水・熊野・日吉といった習合色の濃い神社においても神仏習合思想は表明されていない。

神仏習合思想は無制限にあらゆる領域を覆い尽くしたわけではなく、仏法を排除する神祇や祭祀の領域が、いわゆる思想のレベルではなく感覚・意識のレベルにおいて根強く保持され続けていたのである。その中核となったのは、神仏隔離の原則のもとに営まれた朝廷祭祀の文化であった。

日本の神仏関係の在り方とは、神と仏との単純な一対一の交渉によって成り立っていたと見るべきではなく、仏教との融合を排除する神祇の宗教世界と、神仏習合の宗教世界との棲み分けによって成り立っていたと理解すべきではなからうか。さらに言えば神仏習合思想に対する反作用として生まれたのが神仏隔離ではなく、むしろ神仏隔離の原則を仏教の立場から理論的に克服するために打ち出されたのが神仏習合思想であるとの見通しを持っているが、紙数も尽きたのでこれらの事柄については稿を改めて論じてみたい。

注

- (1) 高取正男「排仏意識の原点」(『史窓』二七号、一九六九年、のち同『民間信仰史の研究』法藏館、一九六二年に収録)、同『神道の成立』平凡社、一九七九年、堀一郎「神仏習合の一考察」(同『宗教・習俗の生活規制』未來社、一九七四年)。
- (2) 高取正男以後の研究については後掲の拙稿A・Bを参照。
- (3) 井上寛司は「神仏隔離」の現象も、決して仏教に対する単なる拒否反応ではなく、むしろそうした神社の側の主体的で積極的な受容のあり方を示すものとして捉え返す必要があるのではなからうか(同『日本の神社と「神道」』校倉書房、二〇〇六年、三一頁)と述べている。しかしながら、神仏隔離は後述するように、神社を場として普遍的に発現する現象ではなく、あくまで天皇祭祀にその本源がある。公祭のような天皇祭祀の延長上において神社においても発現することがある現象として捉えなければならぬ。
- (4) 岡田莊司は「日本の神々と仏教」(日本仏教研究会編『仏教と出会った日本』法藏館、一九九八年)の中でこうした視点からの研究の進展の必要性を論じている。また三橋正『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)第三篇第一章も、こうした問題意識からの取り組みの成果である。
- (5) 津田左右吉は『日本書紀』に見える「神道」の語については、仏教と対置される民族的信仰としての神道を意味する事例であるとしているが、黒田俊雄はこの見方をも否定している。
- (6) 本論文のテーマに密接に関わる黒田俊雄の論文としては左の四点がある。
A『日本中世の国家と宗教』岩波書店、一九七五年、第三部「中世における顕密体制の展開」四「中世の神国思想」。

神仏隔離の要因をめぐる考察

- B 「神道」の語義」(『日本思想大系月報』五七、一九七七年、のち同『歴史学の再生』校倉書房、一九八三年に収録)。
- C 「中世宗教史における神道の位置」(家永三郎退官記念論文集刊行委員会編『日本古代・中世の仏教と思想』三省堂、一九七九年、のち黒田俊雄『日本中世の社会と宗教』岩波書店、一九九〇年に収録)。
- D 「日本宗教史上の「神道」」(同『王法と仏法』法藏館、一九八三年。一九八一年に発表した英語論文“Shinto in the History of Japanese Religion”を日本文に直して発表したもの)。
- (なお本文引用の際の頁表記は、再録された書籍による。)
- (7) このことは例えば Hinduism はイギリス人によって植民地時代に生みだされた名称であるが、ヒンドゥー教を論じるにおいて十八世紀以前を切り捨てることはあまりに無謀であり、古代のバラモン教からの連続性も捨象して論じることはできないのと同様である。なお黒田自身も論文Dにおいては「今日の神道を民族的宗教と規定し、古代・中世の『神道』をその遡源の途上において考察することまで妨げるものではない」(四五頁)と述べている。
- (8) 黒田論文C、三八頁。
- (9) 黒田論文B、五二三頁。
- (10) 黒田論文C、四六頁。
- (11) 大祓の東西文部の儀礼については、新川登亀男「東西史部の祓詞と盾節舞」(同『日本古代の儀礼と表現』吉川弘文館、一九九九年、初出一九九三年)、吉川美春「東西文部解除に関する一考察」(『日本学研究』一、一九九八年)など。また「尊」「命」の称号については、那波利貞「道教の日本国への流伝に就きて」(『東方宗教』二・四・五、一九五二―四年)、日本の人形の源流となる人形木簡については王育成「道教文物の概説」(二〇〇二年、早稲田大学道教研究所講演会講演録、原稿翻訳・阿純章)や増尾伸一郎「古代〈人形〉呪儀とその所依経典」(『延喜式研究』一三、一九九七年)が参考になる。
- (12) 鎮魂祭に関しては新川登亀男「道教をめぐる攻防」大修館書店、一九九九年。
- (13) 青木紀元『祝詞古伝承の研究』国書刊行会、一九八五年。
- (14) 佐野公治「中国の郊祀と日本の大嘗祭——神々の座をめぐって」(『中国——社会と文化』七、一九九二年)。
- (15) 黒田は論文C(四〇頁)において、福永光司の研究業績を踏まえつつ、古代の神道は道教の地域的形態であったとも述べているが、今日こうした見方は成り立たないだろう。
- (16) 井上光貞『日本古代の王権と祭祀』東京大学出版会、一九八四年。中国皇帝祭祀の近年のまとまった研究としては金子修一『古代中国と皇帝祭祀』(汲古書院、二〇〇一年)、同『中国古代皇帝祭祀の研究』(岩波書店、二〇〇六年)がある。

- (17) 西宮秀紀「日唐律令に見える神への捧げ物考」(同『律令国家と神祇祭祀制度の研究』塙書房、二〇〇四年、初出一九八九年)。
- (18) 高麗・朝鮮王朝の祭祀制度については、桑野栄治「朝鮮時代の国家祭祀と儒教」(『アジア遊学』五〇、二〇〇三年)、新羅の祭祀制度については三橋健「日本の神祇令と中国の祠令・朝鮮の祭祀志」(『季刊日本思想史』四四、一九九四年)がある。三橋論文によれば、新羅の祭祀制度においては、日本の神祇令と同様、唐の祠令とかなりの相違が指摘されるとする。ただし、五嶽、四鎮、四海、四瀆の祭祀の名称は祠令と共通する。
- (19) 日本における郊祀については、瀧川政次郎「革命思想と長岡遷都」(同『法制史論叢』第二冊所収、角川書店、一九六七年)。
- (20) 桓武天皇の父・光仁天皇(白壁王)の場合は、聖武天皇の娘・井上内親王を妃としたという条件によって皇位継承の正当性が保証されたが、桓武(山部親王)が立太子したのち、宝亀六年(七七五)に井上内親王と他戸親王が自殺させられる事件が起こるといふ事情もあり、桓武は自らの皇統の脆弱性を自覚していたものと思われる。
- (21) 桓武朝・文徳朝の郊祀に関する近年の論考としては、河内春人「日本古代における昊天祭祀の再検討」(『古代文化』五二―一、二〇〇〇年)がある。
- (22) 河内前掲論文。
- (23) 菊池克美「神祇令における法継受の問題」(池田温編『中国礼法と日本律令制』吉川弘文館、一九九五年)においては、日本における郊祀や釈奠を唐祠令の法的継受として捉えている。確かに中国皇帝祭祀の部分的継受とはいえようが、神祇令の体系の枠外の祭祀として明確に位置付けられていたと考えるべきである。
- (24) 丸山茂『神社建築史論——古代王権と祭祀』中央公論美術出版、二〇〇一年。
- (25) 『北山抄』卷一「元日拜天地四方事」。
- (26) 『北山抄』には「本是再拜也」と述べるが、西本昌弘によれば、『古事記』の安康条や『続日本紀』天平十二年十月壬戌条の記事を踏まえて、両段再拜は「神や天皇(およびその使い)に対する日本古来の拜法であったと考えてよいだろうと思う」と述べている(同『日本古代儀礼成立史の研究』第二篇第一章「古礼からみた『内裏式』の成立」一三三頁、塙書房、一九九七年、初出一九八七年)。また大隅清陽は『類聚国史』卷七十一の元日朝賀条に引く延暦十八年正月の朝賀において蕃客として渤海国使が参加したために、四拜を減じて再拜とし拍手をしなかった例を紹介し、「四拜し拍手をするという作法は、唐の再(二)拜とは異なる日本独自のもので、『儀式』・『延喜式』に見える踐祚大嘗祭での諸臣拜礼の作法と一致する」(同「儀制令と律令国家——古代国家の支配秩序」池田温前掲書所収)としている。

神仏隔離の要因をめぐる考察

- (27) 仏教に限らず、儒教祭祀である積奠においても、隔離の作用がはたらいた。積奠の式日は二月・八月の上丁日であったが、『日本紀略』弘仁十一年(八二〇)二月条によれば、この月の積奠は中丁日に変更されている。これは祈年祭に当り三牲の供犠を忌むべきことによる処置であった。これも隔離意識の発現形態と捉えられよう。
- (28) 神仏隔離のテーマに関する拙稿は左の通り。
- A 「平安時代宮廷の神仏隔離——『貞観式』の規定をめぐって」(二十二社研究会編『平安時代の神社と祭祀』国書刊行会、一九八五年)。
- B 「大嘗祭における神仏隔離——その変遷の通史的検討」(『国学院雑誌』九一—七、一九九〇年)。
- C 「宮寺の神仏習合上の特質とその変容」(『日本の仏教』三、法藏館、一九九五年)。
- D 「神仏分離」(大久保良峻他編著『日本仏教34の鍵』春秋社、二〇〇三年)。
- (29) 『続日本紀』天平神護二年(七六六)七月丙子条に「遣使、造丈六仏像於伊勢大神寺」と見える。
- (30) 伊勢神宮の大神宮寺造立や、その廃止については、田中卓著作集四『伊勢神宮の創祀と発展』五「伊勢神宮寺の創建」(国書刊行会、一九八五年、初出一九五六年)、高取正男『神道の成立』に詳しい。
- (31) 『延喜式』の四時祭式上の大中小祀条には、内裏の齋する祭・祭官(神祇官)の齋する祭の区分があり、後世の事例を見ると、この内裏の齋する祭に限り致散齋条の規定が適用されたようである。
- (32) 『北山抄』巻四「雜穢事」には「或記」を引いて「凡僧尼及重服之人、六月、十一月、十二月神事之前、不可参入内裏。其余祭唯可忌散齋之日。(下略)」と記されており、「撰貞観式之日、神祇官所進勘文如此」と注記されている。また『政事要略』巻六一にもほぼ同文を引き「貞観八年神祇官勘申状」により記したものと記述がある。詳しくは拙稿A参照。
- (33) その期間は、祭月の一日の忌火御飯の儀から、祭の翌朝の解齋の粥までの天皇自身の服すべき齋戒期間にあたる。
- (34) 新嘗祭や月次祭神今食において祭月の一日から齋戒をはじめるとして『日本書紀』天武五年(六七六)十一月一日条に「以新嘗事、不告朔」と見える記事が参考になる。告朔の儀礼が天皇自身の齋戒により停止されたと考えられる。したがってこの齋戒は飛鳥浄御原令以前からの古い伝統であったことが推測される。
- (35) また、神祇令の規定では祭日の翌日にあたる後齋は一日中齋戒を解くことができないが、この後齋が行われなくなる。月次祭・新嘗の場合は、薦享儀礼の終わる早朝に解齋の粥を口にするこゝによつて天皇自身の齋戒が解かれるので、それ以後は後齋日に仏事を行う場合があった。
- (36) ただし、中祀の中でも祈年祭は、朔日からの齋戒を行うことについて議論があり必ずしも定着せず、賀茂祭についても、宮中

の灌仏会が行われる場合は、それ以後齋戒に入るなど変則的な運用がなされた。これは中祀のなかでも天皇の薦享儀礼を行う月次祭・新嘗祭、および祭使を發遣するために天皇が朝堂院に出御して儀式を行う神嘗祭が、神仏隔離の眼目とされたためである。

(37) 『西宮記』所引『九曆』逸文の承平元年閏五月二十九日条に「御読経結願、先例第四日朝座御結願。而明日依_レ可_レ供_ミ忌火膳_一、今日了云々」とみえる。

(38) ただし前者の二例はいずれも祭の延引という事情がからんでおり、また賀茂祭の事例も「神事近き」により観音供を修さなかつたと表現されており、月初めからの齋戒による不修とみるには若干の曖昧さを残す。

(39) 『西宮記』現行文が成立したのは長和年間（二〇二一七）とされる。

(40) 新日本古典文学大系『江談抄・中外抄・富家語』、三五〇―一頁。

(41) 新日本古典文学大系『江談抄・中外抄・富家語』、二六六頁。

(42) 内蔵寮と諸社祭祀との関係については、岡田莊司『平安時代の国家と祭祀』第一編第二・三章「平安前期神社祭祀の公祭化上・下」（続群書類従完成会、一九九四年）参照。

(43) 『日本書紀』欽明十三年十月条。

(44) 『日本書紀』用明二年四月条。

(45) 大正蔵卷二四、一〇〇五a二七。

(46) 『大日本古文书』編年文書第五卷、六八四頁。

(47) 中西康裕『続日本紀と奈良朝の政変』吉川弘文館、二〇〇二年、初出一九九三年。

(48) 長谷部将司「宇佐八幡神託事件「物語」の構築過程」（『日本史研究』四八三、二〇〇二年）。

(49) 仁藤敦史『女帝の世紀——皇位継承と政争』角川書店、二〇〇六年。

(50) この時期の神国意識の展開については、岡田莊司前掲書、第二編第一章参照。

(51) 『続日本後紀』承和三年二月丁酉条。

(52) 木村茂光『「国風文化」の時代』青木書店、一九九七年、一一六頁。

(53) 同書、一一八―一二二頁。

(54) ただしここで言うところの神国思想は佐藤弘夫が『神・仏・王権の中世』（法藏館、一九九八年）で論じたところの初期の神国思想にあたる。神仏習合思想と融合した神国思想については稿を改めて論じてみたい。

神仏隔離の要因をめぐる考察

- (55) 拙稿A・Bにおいては、仁明朝の宮中仏事の増加、清和天皇の護持僧の存在、平安仏教の台頭などを指摘しておいた。
- (56) 『日本三代実録』元慶三年正月癸巳条。
- (57) 『弘法大師伝全集』復刻第一〇巻、一二頁。
拙稿B参照。
- (58) 『建内記』永享三年二月四日条に「妣御忌日也。而自昨夜始神事之間不_レ及_レ請_レ僧」とあるのが確実な例であるが、同一年二月二日条にも「祈年祭自朔日御神事之由存之歟、可_レ尋_レ知_レ之」と見える。隔離への言及はないものの神事齋戒の中にその実態は存したものとと思われる。
- (59) ト部氏の家学については、岡田莊司前掲書および同『兼俱本宣賢本日本書紀神代卷抄』（続群書類従完成会、一九八四年）解題参照。
- (60) 『玉葉』承安二年九月一六日条。
- (61) 『山槐記』元暦元年八月二十五日条。
- (62) 『続群書類従』第三輯下、七五二頁。
拙稿D参照。
- (63) 拙稿B参照。
- (64) 神道大系『出雲大社』、八八頁。
- (65) 小田富士雄編『古代を考える——沖ノ島と古代祭祀』（吉川弘文館、一九九八年）所収の松本肇「宗像——沖ノ島案内」（二七二頁）、小田富士雄「祭祀遺跡沖ノ島の歴史的位置」（六頁）。