

古代日本の神仏信仰

北條勝貴

Shinto and Buddhism in Ancient Japan

Hōjō Katataka

はじめに―歴史時代的〈神〉の成立と神祭りの画一化―

- ① 六世紀の祭祀制度改革
- ② 律令神祇祭祀制の成立
- ③ 神仏習合の受容と定着
- ④ 平安祭祀制の成立

おわりに―古代的から中世的神へ―

【論文要旨】

古代日本における神社の源流は、古墳後期頃より列島の多くの地域で確認される。天空や地下、奥山や海の彼方に設定された他界との境界付近に、後の神社に直結するような祭祀遺構が見出され始めるのである。とくに、耕地を潤す水源で行われた湧水点祭祀は、地域の鎮守や産土社に姿を変えてゆく。五世紀後半―六世紀初においてこれらに生じる祭祀具の一般化は、ヤマト王権内部に何らかの神祭り関係機関が成立したことを示している。文献史学でいう欽明朝の祭官制成立だが、〈官制〉として完成していたかどうかはともかく、中臣氏や忌部氏といった祭祀氏族が編成され、中央と地方を繋ぐ一元的な祭祀のあり方、神話的世界観が構想されていたことは確かだろう。この際、中国や朝鮮の神観念、卜占・祭祀の方法が将来され、列島の神祇信仰の構築に大きな影響を与えたことは注意される。

律令国家形成の画期である天武・持統朝には、飛鳥浄御原令の編纂に伴って、祈年祭班幣を典型とする律令制祭祀や、それらを管理・運営する神祇官が整備されてゆく。班幣を備えるいわゆる〈神社〉は、このとき、各地の祭祀スポットから王権と関係の深いものを中心に選び出し、官の幣帛を受けるための荘厳された空間―〈官社〉として構築したものである。したがって各神社は、必然的に、王権／在地の二重の祭祀構造を持つことになった。前者の青写真である大宝神祇令は、列島の伝統的祭祀を唐の祠令、新羅の祭祀制と対比させつつ作成されたが、その〈清浄化イデオロギー〉は後者の実態と少なからず乖離していた。平安期における律令制祭祀の変質、一部官社

の衰滅、そして令制以前から存在したと考えられる多様な宗教スポットの展開は、かかる二重構造のジレンマに由来するところが大きい。奈良中期より本格化する神階制、名神大社などの社格の賜与は、両面の矛盾を解消する役割を期待されたものの、その溝を十分に埋めることはできなかった。なお、聖武朝の国家的仏教喧伝は新たな奉祀方法としての仏教を浮かび上がらせ、仏の力で神祇を活性化させる初期神仏習合が流行する。本地垂迹説によつてその傾向はさらに強まるが、社殿の普及や神像の創出など、この仏教との相関性が神祇信仰の明確化を生じた点は無視できない。

平安期に入ると、律令制祭祀の本質を示す祈年祭班幣は次第に途絶し、各社奉祀の統括は神祇官から国司の手に移行してゆく。国幣の開始を端緒とするこの傾向は、王朝国家の成立に伴う国司権力の肥大化のなかで加速、やがて総社や一宮の成立へと結びつく。一方、令制前より主な奉幣の対象であった畿内の諸社、平安京域やその周辺に位置する神社のなかには、十六社や二十二社と数えられて祈雨／止雨・祈年穀の対象となるもの、個別の奉幣祭祀（公祭）を成立させるものが出現する。式外社を含むこれらの枠組みは、平安期における国家と王権の関係、天皇家及び有力貴族の信仰のあり方を明確に反映しており、従来の官社制を半ば超越するものであった。以降、神社祭祀は内廷的なものと各国個別のものへ二極分化し、中世的神祇信仰へと繋がってゆくことになるのである。

はじめに―歴史時代的(神)の成立と神祭りの画一化―

古代日本の神仏信仰を通史的に叙述しようとする際、やはり、近年の〈古代神殿論争〉⁽¹⁾を避けて通ることはできない。考古学・建築史学・文献史学の間で交わされたこの議論は、しかし共通のプラットフォームを構築することができず、あまり生産的な結果を生むことはできなかった。ただし、批判のすれ違いがかえって各分野の思考枠組みを浮き彫りにし、「神殿とは何か」「神社とは何か」という問題をあらためて提起したことは重要であろう。同論争の轍を踏まず、考古学／文献史学の成果を充分に結び合わせるためにも、まずは古墳時代における(神)の成立、やがて神社に奉祀されるようになる宗教的存在の構築過程について扱ってみたい。

三～六世紀の祭祀体系が(古墳)を核に形成されていたことは間違いないが、以前は喪葬と首長霊継承の関連でのみ語られていたこの墳墓も、近年の造出し部分の発掘成果によって、首長が行う多様な宗教行為を集中的に表現する場であったことが明らかになってきた。中央や地域の王権を支えるこれらの祭祀が次第に肥大化し、古墳の規制より離れて豪族居館へ、あるいは特定の自然環境へと独自の祭祀空間を獲得してゆく。その時期―五世紀後半～六世紀前半こそが、歴史時代的(神)の成立に至る最初の画期といえよう。

弥生時代には、稲作農耕が生業の中心に置かれることによって、雨と日光をもたらす天、恵みを育む大地への信仰が強まり、それぞれを象徴する鳥／鹿の図像が多く描かれた。青銅器が丘陵へ埋納されること、高地の禁足地化が進むことなどもこの点と関連していよう。古墳時代になると、巨大な墳丘の築造によって自然(平地)の克服が表象される一方、天空や地下、奥山や海の彼方といった、日常生活と隔絶した自然領域が

神聖化され、神霊の帰す他界へと設定され始める。古墳の壁画には、死者を導く鳥や船の様子が描かれ、後の黄泉国神話に繋がる地下冥界も構想されていた。このようななかで、歴史時代の神社信仰に直結するような、自然信仰の祭祀場が出現してくるのである。そのうち、近年とくに注目されているのが水辺の祭祀で、井泉などを祭場に加工した(湧水点祭祀)、浄化した水を祭場に引いて行う(導水祭祀)の二種に大別される。前者は、三重県城之越遺跡・六次A遺跡、静岡県天白磐座遺跡など、後者は、奈良県南郷大東遺跡、群馬県三ツ寺I遺跡・北谷遺跡、奈良県阪原坂戸遺跡・大柳生宮ノ前遺跡・南紀寺遺跡などが代表的遺構である。⁽²⁾造出しや周濠の島状遺構にそのジオラマを配する古墳もあり(三重県宝塚一号墳、奈良県東山古墳など)、当時の社会で盛行を極めた祭祀形態であったことが窺える。また、地域を潤す水を奉祀対象に据えることは、必然的に、主宰者たる在地豪族の耕地開発・周辺支配と密接な関わりを生じるに至った。⁽³⁾例えば天白磐座遺跡は、神宮寺川が井伊谷に流れ込む水分の丘陵上に巨岩が林立する祭場で、四世紀後半～一三世紀中葉の長期にわたり、地域首長による磐座祭祀、神社祭祀が行われていた。⁽⁴⁾辰巳和弘氏の指摘するように、耕地に注ぐ湧水は土地のエネルギーそのものであり、それに対して豊穡を祈願することこそ首長の権利＝役割、地域支配の根拠でもあったのだらう。⁽⁵⁾福岡県沖ノ島、福島県建鉦山、奈良県三輪山々麓に位置する纏向、布留遺跡など、同時期には、歴史時代の神社に結びつく祭祀遺構が次々と出現している。山地の聖域化は麓の開発に伴って進行することが確認されているし、一見開発と無関係な沖ノ島祭祀なども、海洋における人間活動の拡大を保証してきたことに変わりはない。列島の神の古典的な姿は、人間活動の拡大、環境開発の進展のなかで生まれてきたといえよう。

以上のような(神)の出現に際して注目されるのは、その祭祀方法の画一化が図られたらしいことである。前方後円墳を典型とする古墳の築

造形式・祭祀形態が、ヤマト王権から一定の規制（規格・技術供与）を受けていたように、各地で発生し多様な形態を持っていた神祭りの形式にも、全国一律的な傾向が見出されるようになる。亀井正道氏は、四世紀末～七世紀中葉の祭祀遺跡を集成し、出土遺物の組成を軸に六期に区分している⁽⁷⁾。それによれば、四世紀末～五世紀前半の第一期は実物の鏡・武器・玉類が主流、五世紀中葉前後の第二期には、実物の宝器とともに滑石製模造品が大量に出現する。その種類は、剣、刀子・斧・鎌など農具、鏡とそれの簡略形である有孔円板、勾玉などで、五世紀後半～六世紀初の第三期には、剣・有孔円板・勾玉・白玉に固定化していく。第二期までの実物宝器・滑石製模造品の組成は古墳の副葬品とも共通するが、第三期に至って、農具主流の副葬品と剣・鏡・玉の模造品主流の祭祀遺物とが明確に分離する。ここに神祭りの画期が見出されるわけだが、その背景には、原材料の供給から模造品の製造までを含め、古墳祭祀を規制したのと同じ統一権力の関与が想定されよう。近年では、滑石製模造品の出土が大きく東国に偏ることから、同祭祀は東国のイデオロギー支配のために政策的に導入されたもので、畿内においては逆に日常生活に密着した形で行われていたという議論もある⁽⁸⁾。湧水点祭祀・導水祭祀の設計思想自体が中央からもたらされた可能性もあり、背景にヤマト王権の強力な働きかけの存在したことが窺えよう。

①六世紀の祭祀制度改革

1 祭官制の虚実―祭祀氏族の成立―

五世紀後半～六世紀初における祭祀遺物の組成変化は、当時のヤマト

王権内部に、神祭りの形式を整備・浸透させる何らかの「機関」が存在したことを暗示する。文献史学でいう「祭官制」がこれに当たろう。同制は、継体朝以降の王権内部の動揺、新羅／百済の対立による朝鮮半島の動乱などから、王統の確認と王権の政治・軍事的、思想・宗教的強化を意図して組織化された中央祭祀制度と考えられている。論者によって相違はあるが、中央における祭祀氏族（中臣氏や忌部氏）の成立と祭官任用、地方における日祀（奉）部・日置部の設置などが具体的内容とされる。例えば岡田精司氏は、欽明朝頃の宮廷において、専制体制強化に伴い垂直的構成の宗教的世界観（高天原信仰）が成立、それを背景とする宗教支配・統制機構として神祇官先行官司たる祭官が設置、中臣氏を長官に、日奉部・日奉舎人部を品部として組織されたと考えている。その結果、地方神は王権の守護神に従属し、中央政府の政治的障害となるような独立的宗教活動、共同体信仰は弾圧されていたという⁽⁹⁾。「祭官」の名称は、嘉暦三（正慶元年）（三二八～三三三）成立の『中臣氏系圖』に引く、延喜六年（九〇六）撰上『新撰氏族本系帳』逸文にみえる。そこには、推古～舒明朝の中臣御食子、推古朝の中臣国子が、ともに「前事奏官兼祭官」に任命された⁽¹⁰⁾とあるが、この兼官の理解についても意見が分かれる。上田正昭氏は、祭官を伊勢神宮奉祭職（後の祭主）の先行官名、前事奏官こそ神祇官先行官司と位置づける⁽¹¹⁾。中村英重氏は、祭官については岡田説を踏襲するが、前事奏官は神意を大王に奏上する祭祀職で、推古朝には大王／臣下の間を奏宣・奏上で媒介する政治職へ変質する⁽¹²⁾という、独特の解釈を提示している。しかし、そもそも一〇世紀の孤立した史料から、六世紀の状況を復原することには少なからぬ問題があるろう。近年では、『書紀』における中臣氏の職掌（大夫・祭祀職）を平安期に中国的に表現したとする関晃説に従い、いわゆる官司の整備はなく、内実は伴造制に基づく大夫の国政分掌に過ぎないという見方が有力である⁽¹⁴⁾。

それでは、前節でみた考古学的変化を支えたものとは何なのだろうか。祭官制の内実が伴造制に過ぎないとすれば、それはあらためて、祭祀氏族たる中臣氏・忌部氏の活動に帰せられよう。

【中臣氏の成立と職掌】〈中臣〉の名義については、豊前国仲津郡より起こつたとする地名由来説⁽¹⁵⁾、『延喜式』祝詞／斎王神宮参入や『中臣寿詞』にみえる「中執持」のように、職掌に基づくとする説がある⁽¹⁶⁾。現在は後者が通説的で、『藤氏家伝』上／大織冠伝の冒頭にも「世掌⁽¹⁷⁾天地之祭⁽¹⁸⁾、相⁽¹⁹⁾和人神之間⁽²⁰⁾。仍命⁽²¹⁾其氏⁽²²⁾曰⁽²³⁾大中臣⁽²⁴⁾」⁽²⁵⁾とあるとおり、神／人の媒介者の意味と解釈している。その内実を史料から具体的に整理すると、①神の意志を知るための卜占（鹿卜⁽²⁶⁾、太占、盟神探湯など）、審神、②人の意志を神へ伝達するための祝詞奏上、③神／人の関係・秩序を正常化する修祓に大別できよう。先行研究によるとこのうち本来的なのは①で、同氏は欽明朝の祭祀制度改革において、鹿卜を担う卜部（井上辰雄説では占部）より分離・独立したものと推測されている⁽¹⁸⁾。

『書紀』欽明天皇一四年（五五三）六月条には、百済に卜書の送付を申請した勅が載るが、この頃中国隋代の亀卜法（五兆卜）が半島経由で輸入され、これを主要技術とする新たな卜部が整備された形跡がある⁽¹⁹⁾。亀卜の技術は古墳時代に断続的に伝来し、対馬・杵岐・南関東海浜部など、半島・大陸と交渉のある限られた地域で保持されていた⁽²⁰⁾。卜部の編成も対馬・杵岐・伊豆を対象としたが、亀甲の調達には広域的権力の保護が必要であり、技術の移植自体に王権が関与した可能性もあろう。いずれにしろ、この改革によって卜占・修祓は卜部に委任され、中臣氏の職掌は、祝詞奉読を中心とする神祭り⁽²¹⁾と大夫⁽²²⁾の参議としての活動にシフトしていったと考えられる。すなわち、欽明朝における中臣／卜部の分離とは、亀卜を担う新たな卜占集団の成立と、鹿卜を司る従来の祭祀集団の格上げを意味しよう。『尊卑分脈』藤原氏系図、『大中臣氏系図』などに「本は卜部なり」との記述があるのは、平安後期〜鎌倉初期に卜部

が中臣氏との血縁関係を偽作⁽²¹⁾、鹿卜集団の伝統へ連結し自らの歴史を古く遡らせようとした結果にほかならない。

ところで、『書紀』神代上／第七段には諸祭祀氏族による神祭りの起源が語られているが、本文と一書第二・三には、中臣氏の地位についてかなりの隔たりがうかがえる。本文では、中臣・忌部・猿女の各祖神、天児屋命・太玉命・天鈿女命が平等に活躍し、祭料・幣帛の整備、神降ろしの舞といった役割をそれぞれ忠実にこなしている。他の伝承では鏡作や玉作らの祖神も登場、彼らはその功績によって、二ニギの天降りに「五部神」として随従することになる（神代下／第九段一書第一）。ところが、同段一書第三では天児屋命が祭祀を統括、天照もその祝詞に感動して顔をみせたことになっており、中臣氏の功績ばかりが強調されている。この相違について、本文は欽明朝以前の、一書第三は（祭官制）改革後の祭祀体制を、それぞれ反映するものとみることが可能であろう。また、中国（とくに経書の類に現れる古代王朝）では卜官⁽²⁶⁾史官であり、神話や歴史を熟知し管理する役割を帯びていた。神／人の間にあって言葉を使する中臣氏も、神語りを政治的に援用する知識・技術を、早期に発展させていたのかも知れない。『書紀』天武天皇一〇年（六八一）三月丙戌条によれば、国史編纂の基礎作業「記⁽²⁷⁾定帝紀及上古諸事⁽²⁸⁾」に際して、中臣連大嶋が筆録を担っている。そのためとばかりはいえないが、『書紀』における中臣氏関係記事（とくに鎌足以前）には不審の点が多い。例えば大夫の職務であるが、鎌足以前の活躍は、（崇仏論争）関係記事にその画期がある。欽明⁽²⁹⁾用明紀の崇仏をめぐる氏族対立において、中臣氏は神祭りを司る一族として、物部氏を核とする排仏派の一翼を担う。しかし後述するように、この一連の物語は、『高僧伝』や『法苑珠林』といった中国仏典をもとに創作された可能性が高い⁽²⁰⁾。とくに、欽明紀の中臣鎌子連は『中臣氏系図』に記載がなく、「鎌子」が鎌足の一名である点からしても、その実在自体が疑わしい。先に触れた「五部神」のよう

に、天皇側近としての中臣氏の地位は、あくまで神／人の媒介者であることによる。大夫としての役割もそこから派生したもので、大化前代では、蘇我氏・物部氏と対等の発言権を持つには至らなかったのではなからうか。

【忌部氏の成立と職掌】その氏族名称から明らかなように、忌部氏も王権の祭祀に携わる存在であるが、中臣氏とは氏族集団としての成り立ち・職掌とも大きく異なっている⁽²³⁾。中央の忌部首を本宗に、紀伊・讃岐・阿波・出雲・筑紫・越前・安房などの地方忌部が、貢納あるいは上番の形で奉仕していた。史料から分かる職掌は、①祭料・幣帛の作成、②王権の祭儀への従事、③王権の神物の管理、の三点に大別できる。本来的なのは①②で、③はクラの管理・経営に関与していた蘇我氏との交流を前提に、①から派生したものだろう。①については、やはり『書紀』神代上／第七段に神話的典拠がみえるが、『古語拾遺』には忌部自身によるその解釈が（地方忌部も加えた形で）記されている⁽²⁴⁾。中臣氏は、忌部氏の祖神太玉命をも統括する所伝を生み出していたが、忌部氏が管掌下と主張するのは、あくまで祭料・幣帛を作成する集団に限られる。実際に出雲の玉造などは忌部に編成され、中央忌部の傘下に入っているから、『拾遺』の所伝もあながち一方的とはいえない。とくに、出雲のほか、紀伊・阿波・讃岐の忌部に関する記述は、『延喜式』段階での祭祀の運営形態にも準拠しており、奈良期以前の事実を伝えている可能性⁽²⁵⁾がある。例えば、近年発掘された奈良県橿原市の曾我玉造遺跡は、五世紀後半～六世紀前半、滑石製模造品と玉類を大規模に生産していた王権直属の工房遺構で、忌部氏に関わりがあるものと考えられている。平林章仁氏は、同遺跡の立地が中央忌部氏や蘇我氏の本貫（大和国高市郡忌部里・蘇我里）に近接すること、両氏は地縁的に親密なうえにクラの管理を通じても交流があったらしいこと、同工房の石材供給地である和歌山県や千葉県、山陰・北陸・東北地方が、地方忌部の分布と多く一致していることなど

から、同工房は蘇我氏の管轄下に忌部氏が直接経営していたものと推測している⁽²⁷⁾。また、同工房は他地域のそれと同じく六世紀前半には突如廃止、以降は出雲のみが独占的に生産を続けてゆくことになる。この全国的な変化の背景には統一権力の関与が想定されるが、平林氏はこれを、欽明朝における祭官制の成立に結びつけて理解している。同時期、中臣氏が卜部氏から独立して神祭祀を統括する氏族となったように、忌部氏も玉造をはじめとする祭料・幣帛の製作集団から独立、神祭祀を担う氏族として再編成されたとするのである。祭官制の内実はともかく、氏の見解は大筋において認めてよからう。前章で述べた神祭祀の固定化・画一化の時期も、曾我玉造工房の経営期とほぼ重複しており、忌部氏が何らかの形で関与した可能性がある。同氏の成立を天武朝まで降らせる見解もあるが、ゆき過ぎであろう。なお、玉造の移管先が出雲である必然性については、ヤマト王権の宗教的世界観（他界観）との関係から菊地照夫氏が論及している⁽²⁹⁾。

ちなみに②で特徴的なのは、踐祚における鏡・剣のレガリア献上と、宮廷祭祀のうち唯一忌部の主宰する大庭祭（御門祭を含む）である。前者は持統朝（六八六～六九七）における即位儀礼の整備によるが、後者の起源は大化前代に遡る。律令期には六・二月の神今食や十一月の新嘗祭、大嘗祭や行幸の際にも行われ、宮廷の年中行事に特化されていた。しかし、『拾遺』や『皇太神宮儀式帳』『止湯氣宮儀式帳』などによると、本来は祭場の設営や宮殿の建築に伴う木鎮めの祭儀で、紀伊忌部が造船・造殿・造棺の生業を通じて醸成した技術であったらしい⁽³⁰⁾。中央忌部の本質はあくまで①にあり、その他の性質は、管掌下にある地方忌部のそれを吸収・消化したものと考えられる。

2 祭祀制度と神觀念の交渉—崇り神の創出—

前節では、〈祭官制〉の内実について祭祀氏族の伴造的活動から考え、

中央の大臣氏や忌部氏が地方の卜部、忌部らを率い、六世紀における神祭りの画期を担ったことに触れた。この章の最後に、欽明朝の祭祀制度改革がもたらした、最も重要な神観念の変質——卜占による祟り神の創出について述べておきたい。

【祟り神の類型】『記』『書紀』『風土記』に確認できる(祟り神)言説は、大別して自然災害型／交通妨害型の二類型に分けられる。前者は、祟りが疫病流行・悪天候といった自然災害の形で現れるもので、『記』中／崇神天皇段・『書紀』崇神天皇七年二月辛卯／八月己酉条・『本朝月令』「秦氏本系帳」所引『山背国風土記』逸文のほか、『記』中／垂仁天皇段・『書紀』仁徳天皇一一年一〇月条・允恭天皇一四年九月甲子条などにみることができる。後者は、山川の行路者を神が殺害するもので、『常陸国風土記』久慈郡賀毘礼峯条・『播磨国風土記』賀古郡鴨波里舟引原条・掛保郡広山里意此川条・同郡枚方里佐比岡条・神前郡聖岡里生野条・『肥前国風土記』基肆郡姫社郷条・佐賀郡総説一云のほか、『太神宮儀式解』所引『伊勢国風土記』逸文／安佐賀社条・『積日本紀』所引『筑後国風土記』逸文／総説などが挙げられる。ともに、(a)災害の発生(神との関係の悪化)↓(b)¹夢告による災害の要因(神の(祟り))と鎮静化方法(祭祀方法)の告知↓(b)²祭祀者の探求↓(c)あるべき祭祀による災害の終息と恩恵の再獲得(神との関係の回復)といったプロットを持つが、後者には地域的多様化の傾向が強い。とりあえず自然災害型の典型、『山背国風土記』逸文を掲げておこう。

……其祭祀之日、乘馬者、志貴鳥宮御宇天皇之御世、天下举国風吹雨零、百姓含愁。爾時勅卜部伊吉若日子令卜、乃卜奏賀茂神之祟也。仍撰四月吉日祀、馬係鈴、人蒙猪頭而駢馳、以為祭祀、能令禱祀。因之五穀成就、天下豊平也。乘馬始于此也。⁽³¹⁾

原因不明の悪天候が、卜占によって賀茂神の祟りと確定され、それを

鎮めるための祭祀が行われる。卜占が導き出した祟りという答えは、気候変動に対するひとつの解釈枠組み(物語り)であり、人々にその原因と対処法を示して社会不安を取り除く機能を持つ。卜占という宗教的実践は、災害の原因を適及的に解明するというより、歴史や神話の知識を援用し、事後的に原因を創出する技術なのである。⁽³²⁾それが伝承の内部だけではなく、現実の古代社会においても実践されていたことは、次の天理図書館蔵宝龜三年(七七二)一二月一九日官符所引同年九月二五日武蔵国司解によって確認できる。

……以今月十七日入間郡正倉四字着火。所焼糲穀惣壹萬伍伯壹拾參斛亦滅之。百姓十人忽臥重病、頓死二人。仍卜占、在郡家西北角神□□出雲伊波比神崇云、我常受給朝庭幣帛、而頃年之間不給。因茲引率郡家内外所有雷神發此火災者。……⁽³³⁾

当時、東国で頻発していた原因不明の正倉火災(神火)をめぐる、武蔵国司から太政官へ上申された文書の一節である。同国では神火の原因を究明するため卜占を行い、そこで卜部は、出雲伊波比神の祟りという物語を生み出している。前掲『山背国風土記』逸文の「志貴鳥宮御宇天皇之御世」とは欽明朝を意味するが、『書紀』欽明天皇二八年(五六七)条には「郡国大水飢。或人相食。転傍郡穀以相救」との記事がある。文章自体は『漢書』元帝紀／初元元年(前四八)九月条の援用だが、近年の古気候学、考古学が明らかにしてきたように、三〜六世紀は寒冷・多雨で不安定な気候が続いていたらしく、(古墳寒冷期)とも呼ばれている。欽明朝の祭祀制改革によって卜部が編成された理由のひとつに、かかる情況への対応策として、祟りの創出が求められたことを挙げてもいいだろう。自然災害型の(祟り神)言説は、そうした卜部の活躍の所産なのである。交通妨害型はやや遅れて七世紀後半以降、都鄙間交通の拡大に伴い陸上の險路や海路での事故が問題化した際、自然災害型に倣って生み出されたものと考えられる。

【亀卜と祟りの来歴】

そもそも「祟」という文字―概念は、中国殷代の卜辞・甲骨文に淵源を持つ。殷王朝においては、最高の巫祝でもある聖王と卜者＝貞人たちが、王の日常生活の一挙手一投足に渡って詳細に占いを立てていた。牛の肩胛骨や亀の甲羅に特定の凹み（鑽・鑿）を穿ち、それを局所的に熱することで生じたひび割れ（卜兆）をみて、問いを立てた事柄（卜問）の吉／凶を判断する（占断）のである⁽³⁵⁾。これらの行程は甲骨自体に記録されるが、その際、王を襲う災禍を意味する幾つかの文字が発明された。「祟」もそのひとつで、呪霊を持つ毛深い神獣の形で表現されており、後漢の『説文』に至っては、「神禍也。從『示』」と説明される⁽³⁶⁾。「周礼」春官の記載によれば、次代の周王朝では卜兆の読み取り方に複数の系統が発生、各工程に専門の卜官が置かれて制度的にも複雑化してゆくらしい。王朝の歴史を記述する史官は卜官より分かれたといわれ、史書や経書の文章表現でも、卜占―祟のセットが一般化することになった。もともと神／神意の出現を指すに過ぎなかったタツが、「祟」字で表現されマイナスの意味を表すようになるのは、このような中国の用法、神観念と融合したためと考えざるをえない。恐らくは、卜占を担った卜部の実践を通じてのことであろう。事実、〈祟り神〉言説のなかには、中国的卜占法の名残が窺える箇所もある。『書経』周書／洪範には、殷の遺臣箕子が周武王の諮問に答えた治政の要諦が記されている。君主の判断基準を説いた部分では卜占にも触れ、「三人占、則從二人之言⁽³⁷⁾」と述べるが、三度占う方法はすでに殷代晩期の卜辞に確認でき、〈三卜制〉と呼ばれている⁽³⁸⁾。三という回数は、後に天・地・人を指すと解釈され、以降の王朝でも様々に踏襲されてゆく⁽³⁹⁾。自然災害型の『書経』崇神天皇七年二月辛卯／八月己酉条では、卜占と倭迹々日百襲姫命への託宣を経て、三度目に当たる天皇の夢占において祟りを鎮祭する方法が示される。さらに、倭迹速神浅茅原目妙姫・大水口宿禰・伊勢麻績君の三人が同じ夢をみたと知って、天皇は「益歛於心⁽⁴⁰⁾」の

である。三輪大物主神の祟りは『古事記』にもみられるが、このような複雑な叙述はなされていない。中国の史書に準えた、『書経』独自の記述のあり方といえよう。

以上のように、古代日本の卜占や祟りは、中国の実践・記述形式をほぼ踏襲しているとみられる。問題はその伝来のあり方だが、卜部氏文ともいわれる『新撰龜相記』（天長七年〔八三〇〕）は「龜経」なる書物を援用し、亀卜に陰陽五行的な解釈を施している。同書は恐らく、『隋書』志／経籍に挙げる「龜経 一卷 晋掌卜大夫史蘇撰⁽⁴¹⁾」で、『大唐六典』太常寺／太卜署条や『太白陰経』龜卜篇に引かれた逸文は、『龜相記』所引のものとはほぼ同文である。隋朝の勅撰五行書『五行大義』論生死所・論刑・論五霊などにも逸文がみられ⁽⁴²⁾、同朝で重視されていた文献であることは間違いない。前述のとおり、『書経』欽明天皇一四年（五五三）六月条には、百済に卜書の送付を要請したとある。半島経由か否かを確認するにはさらなる考察が必要だが、列島の古代国家が輸入・採用した亀卜の知識・技術は、六朝／隋代の五兆卜であった可能性が高い⁽⁴³⁾。

【伊勢神宮の創建】 現代的な印象では意外なことかも知れないが、王権に対する祟り神として、平安期に至るまで最も一般的だったのが伊勢大神（アマテラス）である⁽⁴⁴⁾。伊勢神宮の創建をめぐるのは膨大な研究史があり、皇祖神としての前史や伊勢という場の性格、神格の構造から奉祀形態まで、諸説紛々として定説をみない⁽⁴⁵⁾。例えば創建年代についても、『書経』垂仁天皇二五年三月丙申条一云の「丁巳年」をめぐる、雄略天皇二一年（四七七）説⁽⁴⁶⁾、宣化天皇二年（五三七）説など五〜六世紀を重視する考え方から、齐明天皇三年（六五七）説⁽⁴⁷⁾、文武天皇二年（六九八）説⁽⁴⁸⁾まで多岐にわたる。しかし、欽明朝の改革の規模を考えれば、少なくとも六世紀に実質的な画期を見出すことができるだろう。とくに、下記一云における中臣氏（卜部）の役割は見逃ごせない。

天皇以倭姫命為御杖、貢奉於天照大神。是以倭姫命以三天

照大神^一、鎮^二坐於磯城嚴檀之本^一而祠之。然後隨^三神誨^一、取^二丁巳年冬十月甲子^一、遷^三于伊勢國渡遇宮^一。是時倭大神、著^二穗積臣遠祖大水口宿禰^一、而誨之曰、太初之時期曰、天照大神悉治^三天原^一。皇御孫尊、專治^三葦原中国之八十魂神^一。我親治^三大地官^一者。言已訖焉。然先皇御間城天皇、雖^レ祭^三祀神祇^一、微細未^レ探^三其源根^一、以粗留^三於枝葉^一。故其天皇短命也。是以、今汝御孫尊、悔^三先皇之不^レ及而慎祭、則汝尊壽命延長、復天下太平矣。時天皇聞^三是言^一、則仰^三中臣連祖探湯主^一、而卜之。誰人以令^三祭大倭大神^一。即淳名城稚姫命食^レト焉。因以命^三淳名城稚姫命^一、定^三神地於穴磯邑^一、祠^三於大市長岡岬^一。然是淳名城稚姫命、既身体悉瘦弱、以不^レ能^レ祭。是以命^三大倭直祖長尾市宿禰^一、令^レ祭矣。

本節冒頭にみたようなプロットで完結してはいないが、神が王に災禍をもたらすこと、卜占によって祭祀者が決められていることなど、〈崇り神〉の形式を踏襲した物語であることには違いない。神宮の創建（厳密には伊勢大神の創出）も、欽明朝に整備された卜占と崇りの関係において、初めて可能になったと考えられる。なお、伊勢という地域の選択については、雄略朝以降の東方経営との関係が指摘されているが、岡田精司氏の述べるように、祭祀制度の改革に伴い、大王家守護霊を集合的崇拜の対象にしうる新たな祭場が求められたこと、同地域がもともと太陽神信仰の聖地であったことなどが、より本質的な理由であろう。⁽⁵⁴⁾ ちなみに、欽明朝将来の卜書が五兆トを伝えるものなら、伊勢の選定にも亀トが用いられた可能性がある。

以上、欽明朝には祭祀制度をめぐって様々な改革がなされたが、その内実は後世の史料にみるような官制の成立ではなく、中臣・忌部・卜部といった祭祀氏族の独立と伴造的活動であった。しかし、それによって歴史時代的〈神〉が輪郭を整え、その祭祀方法が確立したほか、王権の神話や〈崇り神〉をめぐる言説も生み出され、思想・心性の側面でも極

めて大きな変化があったといえよう。

② 律令神祇祭祀制の成立

1 神官と官社制―天武朝の展開―

〔神祇官先行官司としての〈神官〉〕 欽明朝（五四〇～五七二）に整備されたヤマト王権の祭祀制度は、大化改新から天武・持統朝に至る律令国家建設のプロセスにおいて、新たな画期を迎えることになる。それは、後の律令神祇官制に連なるものであるが、あくまで法体系自体の整備との関連において考えられなければならない。『書紀』皇極天皇三年（六四四）正月乙亥朔条には「以^三中臣鎌子連^一拜^三神祇伯^一、再三固辞不^レ就」とあり、あたかも神祇官が存在したかのように語られているが、これは中臣氏の氏上を指した言葉だろう。また「拾遺」孝徳天皇段には、「白鳳」期、忌部氏の就く「祀官」なる官職が存在したように書かれている。

至^三于難波長柄豊前朝^一、白鳳四年、以^三小花下諱部首作斯^一、拜^三祠官頭^一、令^レ掌^三叙王族・宮内礼儀・婚姻・卜筮^一。夏・冬二季御卜之式、始起^三此時^一。作斯之胤、不^レ繼^三其職^一、凌遲衰微以至^レ于^レ今。東野治之氏や押部佳周氏はその成立を認めるが、⁽⁵⁵⁾ 荊木美行氏らによる否定説も根強い。⁽⁵⁶⁾ しかし、広汎な職掌は中央忌部の伝統と断絶しており、中臣・卜部独自の技術である卜筮まで掌握しているのは不審である。東野氏は、中国南北朝の祠官に近似する官職とするが、漢籍に基づく机上の産物ではないか。神祇官先行官司の存在が現実味を持つのは、あくまで天智朝（六六二～六七二）以降のことであろう。

いわゆる近江令は、『弘仁格式』序の「降りて天智天皇元年ニ至リテ、令廿二卷ヲ制ス。世人謂フ所ノ近江朝廷之令也」、「家伝」上ノ大織冠伝

の「先^レ此帝令^下大臣撰^二述礼儀^一、刊^二定律令^上。通^二天人^一之性^一、作^二朝廷之訓^一。大臣与^二時賢人^一、損^二益旧章^一、略^二為^二三条例^一」といった記述から、天智朝に編纂された日本最初の行政法と考えられてきた。しかし、近年ではその体系的編纂は疑問視され、実態的には、段階的に制定・施行された制度・法令に過ぎないとする見解が強い⁽⁵⁷⁾。天武朝に出現する〈神官〉も、かつては近江令官制に基づく⁽⁵⁸⁾と推測されていたが、最近では天武朝の新設とする説が有力である⁽⁵⁹⁾。史料的に確認できる職掌は大嘗祭・新嘗祭関係〔書紀〕天武天皇二年（六七三）二月丙戌条・同五年九月丙戌条・同六年十一月乙酉条）のみだが、天智→天武朝に整備されてきた、令制に連なる祭祀全般を統括していたとみてよからう。ちなみに西宮秀紀氏は、『書紀』天武天皇二年二月丙戌条に「侍^二奉大嘗^一中臣・忌部及神官人等、并播磨・丹波、二国郡司、亦以下人夫等、悉賜^レ禄」とあることから、神官は中臣・忌部の就職しない小規模・未整備な官司で、令制の神部のようなものであろうと考えた⁽⁶⁰⁾。これに対し中村英重氏は、同史料の中臣・忌部は踐祚の寿詞奏上・鏡剣奉上に携わったもので、神官以外の職にあった氏上クラスであると批判している⁽⁶¹⁾。新嘗・大嘗には卜占と木鎮めが重要な意味をなすから、これを独自の技能として持つ中臣・卜部、忌部が、同祭に深く関わった神官に参加していないはずはない。新たな祭祀制度を運営する主体は必要であったはずで、相応の規模・組織を持った〈神祇官先行官司〉であったと考えたい。あくまでそのことを前提とするが、天智→天武朝の神祭りについて概観しておこう。

【祭祀の整備と班幣の成立】 まず大嘗祭・新嘗祭は、名称・内実とも未分化だが、悠紀・主基を卜定するなど形式は整備されつつあった〔書紀〕天武天皇五年（六七六）九月丙戌条）。相嘗祭・鎮魂祭は、それぞれ新嘗に付随するものとして準備され〔書紀〕同五年十一月丁酉条・同一四年十一月丙寅条）、大祓は、国郡制に対応して「四方」から「天下」「諸国」へと対象を拡大していった〔書紀〕同五年八月辛亥条・同一〇年七月丁酉条・朱鳥元年（六八六）七月辛丑条）。広瀬大忌祭・龍田風神祭も、天武天皇四年の遣使〔書紀〕同年四月癸未条）以後、翌年七月から年中行事として定着している。すべて画期となるのは天武天皇四〇五年で、同二年の大嘗祭に併せて設置された神官が次第に拡充、種々の国家的祭祀を計画的に始修・運営していったものと考えられる。とくに注意したいのは幣帛供献の実施情況で、王権の奉祭神を中心に臨時の奉幣が試みられ、「班幣」の語も見受けられるようになる。班幣祭祀は、国家に登録・公認された神社（官社という）の神職が中央に参集、幣帛を頒布される極めて中央集権的な祭祀システムである。令制では祈年祭・月次祭がこの方式を持ち、農耕予祝の性格も残しながら、班幣を通じ全官社（伊勢神宮を除く）に天皇・国家への奉仕^二守護を要請する、律令国家的な新しい祭祀として構成されている。「班幣」の初見は『書紀』天智天皇九年（六七〇）三月壬午条、「於山御井傍、敷^二諸神座^一、而班^二幣帛^一。中臣金連宣^二祝詞^一」との記載で、そのまま祈年祭の濫觴とみる説もある。しかし、神職参集の記事もなく、そもそも対象社がどのように確定・公認されたのか制度的に不明で、内実は疑わしい。やはり天武天皇四〇五年に、それぞれ「祭^二幣諸社^一」（『書紀』正月戊辰条）、「遣^二使四方^一」、以捧^二幣帛^一、祈^二諸神祇^一」（『書紀』是夏条）との記事があるから、任意の神社を特定し連絡をとる体制は、この頃までに整えられていたとみていいだろう。このような官社設定の動きは、それまで自然に多少の人工性（導水施設など）を加えたに過ぎなかった祭場を、神祭りの恒常的施設として明確化していった。本当の意味（この点は次項で述べる）での〈神社〉の誕生である。天武天皇六年五月己丑の勅には、「天社地社神税者、三分之一、為^レ擬^二供神^一、二分給^二神主^一」（『書紀』同条）とある。漠然とした〈神〉を祀る祭場は天神／地祇の社に分節され、公的な奉祀者と財源を備える組織・施設となったのである。さらに同一〇年正月己丑には、畿内・諸国に「修^二理天社地社神宮^一」（『書紀』同条）させる詔が出され

しており、次第に社殿も建設されていったと考えられる。その数日前に「頒幣帛於諸神祇」(『書紀』同年正月壬申条)ことが実施されたのは、班幣と官社制が同一の政策として進められたことを意味しよう。正月齋行のため(祈年祭の成立)といえるかは微妙だが、その制度的環境はすでに整っていたといえよう。

なお、一般官社が天社/地社として成立したこと、班幣祭祀が開始されたことは、伊勢神宮のあり方とも無関係ではない。神宮は神祇のうえに屹立する皇祖神を奉祀し、唯一班幣の対象とならない神社だからである。創建については前章で触れたが、天武朝では内/外宮の分離が想定されている(62)。齋王制及び式年遷宮制の整備が認められる。齋王の確実な史料の初見は大来皇女で、『書紀』天武天皇二年四月己巳条に泊瀬齋宮での潔齋、同三年一月乙酉条に伊勢神宮への出発、持統天皇称制前紀/朱鳥元年一月壬子条に帰京の記録がある。齋王の卜定は創建の物語を再現するものだが、卜占を通じた崇り神としての鎮座形式を、奉祀の制度として残しているとみることができよう。式年遷宮の成立については諸説があるが、前掲天武天皇一〇年正月詔に対応することは確か(63)。天武朝の発案、持統朝の実施とする見解が有力である。『皇太神宮儀式帳』などによると、社殿の建設とそれに伴う祭儀には、忌部氏の木鎮め技術が深く関わっている(64)。恐らく、天皇の宮殿を造り鎮めるために活用されていた形式が、社殿建造に際して援用されたものだろう。伊勢神宮も、官社制を通じてその姿を明確化してきたといえる。

【官社の成立Ⅱ神社の誕生】 ここでもう少し詳しく、官社の成立について触れておこう。この問題が、冒頭にも触れた(古代神殿論争)と密接に関わるからである。議論が迷走し続けた原因として、「神社」「神殿」「祭殿」といったタームの混乱(65)はよく指摘されるが、各時代の宗教施設の二元的連続性が、確たる根拠もなく前後に延長・接続されたことも看過できない。例えば宮本長二郎氏は、神明造に至る独立棟持柱、式年造

替の原型たる二棟連立形式などの連続性について、弥生期ばかりか縄文期にまで遡及しようとの見解を提示している(66)。これに対して岡田精司氏は、歴史時代の神社の特徴(神が常住しないこと、集落内に存在しないことなど)に立脚し、(弥生神殿)という概念自体を否定している(67)。宮本説については、特定の要素のみを抽出して一元的に解釈する方法は疑わしく、集落全体や遺物・遺構全体との関連において把握すべきという浅川滋男氏らの批判が有効だろう(68)。しかし、「前代は○だから後代も○でなければならぬ」もしくは「後代が×だから前代も×なはず」といった、印象論的な連続性認識にも依存すべきではない。各時代に固有の神的存在、祭祀施設は認められてよいはずで、歴史時代の神社の枠組みから外れた宗教施設が過去に存在したとしても、何ら不思議はないのである。桜井敏雄氏の述べるように、神社には、呼称・実体の双方において、地域や時代ごとに異なる機能・系統を想定しよう(69)。モリ、ヒモロキ、ミムロ、ホクラ、カミノミアラカといった多様な呼称が存在することこそ、その証左といえるだろう。それが社殿/建築物を伴う社Ⅱヤシロに統一される契機は、やはり官社制の成立以外にはありえない。

こうした見解は、近年、建築史学や文献史学で強くなってきている。そこでは、神社は在来の祭祀スポットと、国家の設定した祭祀施設の二重性をもって捉えられることが多い(70)。しかしその内実は様々で、例えば丸山茂氏は、首長が神と一体化する在地的な祭殿から、国家の誘導する神を奉祀する社殿へ、という神観念・祭祀形態の相違・転換を想定する(71)。篠原祐一氏も同様の視点から奈良期の神社遺構を分析、在来の祭祀を磐座・神籬型、国家の設定した祭祀を降神型と推測、後者は奉祀集落が消えると衰滅してしまうが、前者は地域で尊崇され残存してゆくとした(72)。山本信吉氏や有富純也氏の指摘する、中央/在地の神社観に乖離のあること、国司による社殿維持がなされなければ神社は衰滅してしまうことも、これらの見方と重なってこよう(73)。多様な存在形態を持つ在来の

宗教スポットから任意の選択（王権との関係、在地への影響力などが考慮されたらう）を行い、律令制的な祭祀方式と社殿を付与したもの——それが官社の一般的景観であったと考えられる。

しかし、前述したように、そもそも官社制の根幹とは、祈年祭幣幣の対象を確定することにあつたはずである。ならばなぜ、社殿などが必要とされたのだろうか。一因として推測されることは、都城、交通路、寺院などと同じく、施設を視覚的に荘厳し卓越化しようとする礼的な発想である。七世紀末から八世紀にかけて、この礼的荘厳が貫徹している状態（すなわち礼の秩序が構築されている状態）を（清）、そうでない状態を（穢）とするイデオロギー（「清浄化イデオロギー」とでも呼びうるだろうか）が喧伝されてゆく。かかる二項対立的・固定的な環境認識自体が在来のものではありえず、中央政府による上からの風俗矯正として、物理的荘嚴の行われぬ山林にまで適用されてゆくのである。宗教スポットへの社殿創設も、その一環として理解できよう。例えば、『続日本紀』神龜二年（七二五）七月戊戌詔では、「敬神尊_レ仏、清浄_レ為_レ先」と信仰における清浄性の必要が強調され、現状を「多有_レ穢臭」と認識して清掃を厳命している。同書天平勝宝元年（七四九）一月甲寅条によれば、迎神使の通過する国々に殺生と肉食の禁断を命令、交通路にも「清掃、不_レ令_レ汚穢」との指示が出されている。その他多くの詔に「海内清平」「肅清風俗」といった語彙が頻出するが、清浄性が、単なる衛生上の清潔さを意味するものではないことは明らかである。神社の立地に関する従来説では、日常生活の穢れを忌避する清浄な場、都市とは馴染まない性格などと規定してきたが、これらも列島古来の宗教的特徴などではなく、清浄化イデオロギーの歴史的所産として再考される必要がある（すなわち、村落にあることがア・プリアオリに穢れに繋がったり、山林にあることが直接清浄をまとうわけではない）。社殿の有／無を清／穢に結びつける表現も同様で、国家によっては穢れと認識されるような景観が、

在地の祭祀スポットとしてごく一般的な状態であった可能性もある。まさに二面性というべきであり、国家的一般性／在地的固有性の相互交渉が、時代・社会状況のもとに多様に展開し、各地における（神社）の具体的表象を創り出していったと考えられる。

2 神祇官と神祇令の成立——浄御原令制から大宝令制へ——

持統天皇三年（六八九）六月、一部二巻の浄御原令が班賜されると、『神祇官』の名称も『書紀』に散見するようになる。『書紀』同年八月壬午条には「百官会_二集於神祇官_一、而奉_レ宣_二天神地祇之事_一」とあるが、天神地祇なるものがありようや付属する祭祀について、大まかな枠組みを規定したものと考えられる。神祇令の存在についてはやや疑問があるものの、神祇官については、その浄御原官制における存在を認めてもよからう。西宮秀紀氏は、神祇官成立に関する六つの指標を設け、持統紀の神祇関係記事を検討しているが、このうち組織としての整備、班幣祭祀と官社制の拡充に関する部分がとくに重要である。前者については、「饗_下神祇官長上以下、至_二神部等_一、及供奉播磨因幡国郡司以下、至_中百姓男女上、并賜_二絹等_一、各有_レ差」〔書紀〕持統天皇五年一月丁酉条、「賜_下神祇官頭至_二祝部等_一、一百六十四人緇布上、各有_レ差」〔書紀〕同八年三月丙午条）などから四等官的官人＋伴部（神部・下部）の構成をとること、「神祇伯中臣朝臣大嶋誦_二天神寿詞_一」〔書紀〕同四年正月戊寅朔条・五年一月戊辰条）などから中臣氏が長官職にあることを確認できる。後者についても、祈年祭としての恒常的实施は認められないものの、「班_二幣於畿内天神地祇_一。及増_二神戸田地_一」〔書紀〕同四年正月庚子条、「班_二幣於天神地祇_一」〔書紀〕同年七月戊寅条、「班_二幣於神祇_一」〔書紀〕同一年六月甲申条）などの記述から、制度的な進展はみてとれる。このほか、天武朝から年中行事化した広瀬・龍田祭ばかりでなく、祈雨等を目的とした遣使奉幣の増加には注意される。対象についても、「京師」四

畿」といった律令国家的な空間区分（『書紀』同九年六月己卯条、『統紀』文武天皇二年（六九八）五月甲子条、「名山大川」（同）などの漢籍的表現が使われ出す。なかでも、新宮造営や外国との関係において、伊勢・住吉・紀伊・大倭など（『書紀』持統天皇六年五月庚寅条、一二月甲申条、『統紀』文武天皇三年八月己丑条）、王権と密接な関係にある神社が重視されていることは看過できない。律令・都城・神話Ⅱ国史と（天皇）に相応しい制度・設備が整えられ、即位儀礼の荘厳も進み（『書紀』持統天皇四年正月戊寅朔条）、王権における重要度に応じて各神社も具象化していった。浄御原令制の神祇官は、神祇令の青写真ともいべき「天神地祇之事」を実現・運営する、重大な責務を担った官司として成立したと考えられる。

大宝神祇令は、以上のような浄御原制神祇官の活動を踏まえ、前代までの在来祭祀を唐の祠令や新羅の祭祀制と比較させつつ、編纂が進められていったと考えられる。その作業の場から浮かび上がる神祇令の特徴は、当時の神観念を知るうえで格好の材料を提供してくれる。かつて、神祇令・祠令・『三国史記』雑志／祭祀条を詳細に比較・検討した井上光貞氏は、顕著な相違点として、①神祭りの区分、②神祭りの対象、③即位儀礼の有無、④犠牲の有無を指摘している。⁽⁷⁵⁾ 本稿でも、この四点を手掛かりに考えたい。

まず①は、祠令の神祭りが天神に対する（祀）、地祇に対する（祭）、宗廟に対する（享）と区別されているのに対し、神祇令には一括的な（祭祀）しかないことをいう。また②は、祠令が、神祭りを対象に応じて大祀（昊天上帝・五方上帝・皇地祇・神州・宗廟）・中祀（日月・星辰・社稷・先代帝王・嶽鎮・海澆・帝社・先蚕・孔宣父・齊太公・諸太子廟）・小祀（司中・司命・風神・雨師・靈星・山林川沢）へ序列化する（復原祠令二条）のに対し、神祇令は対象の属性が曖昧なため、斎戒の期間により等級付けを行っている（月齋条）ことを意味する。これは柴田博子氏が指摘するように、「祠

令に従って模倣できるほど、神々と祭祀の分類・体系化が発達していなかった」ためと考えられる。⁽⁷⁶⁾ 事実、年間恒例祭祀条に一括されている神祭りは、性格も来歴も大きく異なっている。三橋正氏は、前代までに現実に定例化させた祭祀、過去に行われた祭祀、執行可能な祭祀を加え体裁を整えたに過ぎないとするが、⁽⁷⁷⁾ 神祇令編纂時における神観念・祭祀の未発達とするよりは、日中の宗教的心性の質的相違（歴史的経過の相違）として論じるべきかも知れない。

続いて③だが、祠令には即位儀礼がなく、神祇令（天神地祇惣祭・踐祚大嘗祭（一〇・一四条）、レガリア奉戴（二三条））に規定されていることをいう。井上氏は、これを祭儀の性格の相違に求める。⁽⁷⁸⁾ 氏は西嶋定生氏の研究を援用、中国（漢代）の即位儀礼を（イ）新王朝を建設した創業の君主が新皇帝となるもの（上帝からの授命により権威を獲得する（燔燎告天））、（ロ）王朝内の帝位継承（先帝の柩前で策文を奉読、璽綬を奉呈される（柩前即位）、玉璽伝授により帝位を得たことを高祖の霊位に報告、承認を得る（高廟謁））の二つに分け、どちらも神秘的・呪術的要素はなく祠令には馴染まないが、大嘗祭は収穫祭であり神祇令の範疇であるとした。これについて柴田博子氏は、臨時祭祀の規定の相違として理解すべきものと批判している。⁽⁷⁹⁾ 祠令／神祇令の体系としての相違、皇帝／天皇と祭儀との関係にまで踏み込んで考えるべき問題である。

最後の④は、祠令では動物供犠が極めて重要であるのに対し、神祇令には規定されていないことを指す。復原祠令（開元二五年令）三四条では各祭儀の牲・牢が一括掲載されているが、毛色を異にする犢・羊・豕・羝羊などの犠牲獣、太牢・少牢などの肉類を確認できる。唐職制律八条では、祭儀の供物を牲・牢・玉・帛と記しているが、これを受け継いだ日本律は、牲・牢・玉を除き帛のみを掲げている。また同九条では、大祀の散齋における禁忌について、日本律では唐律にない「食宐」が挙げられている。日本律令編纂の際、供犠（殺獣）に関する規定が意図的に

排除されたことは確かだろう。この点については、これまで、日本の神は清浄を好み動物の血・肉を穢れとして忌避する、という神観念（あるいは生命観）の相違に求める考え方が一般的であった。しかし、『書紀』や『統紀』に散見する殺生禁断令・放生令、『播磨国風土記』讃容郡首条・賀茂郡雲潤里条、『靈異記』上三〇・中五、『拾遺』御歳神条などの説話・伝承からは、奈良期まではケガレ観が未形成であり、祭儀において肉食・供儀の広く行われていたことが窺われる。⁽⁸⁰⁾それは考古学的にも立証されており、⁽⁸¹⁾供儀・肉食の忌避が、支配者層の意図・発想に限定されていたことを物語る。その根拠がどこに求められるのかは、平林章仁氏の述べるとおり、仏教・神祇・道教・儒教・法思想などが祥瑞災異・天人相関思想を根幹に複雑に絡み合っているため、「思想面での一面的な把握は危険」であろう。⁽⁸²⁾ただし祠令の思想を踏まえていうなら、生物の肉は、「元來供物として最上であつたからこそ禁忌の対象となつた」と考えられるかも知れない。例外的史料とされる『拾遺』御歳神条には、「大地主神、菅_レ田之日、以_二牛_一食_二田人_一。于_レ時御歳神之子、至_二於其田_一、唾_レ饗而還、以_レ状告_レ父。御歳神発_レ怒、以_レ蝗放_二其田_一。苗葉忽枯損似_二篠竹_一」とあるが、御歳神自身が蝗を除く呪術のひとつとして「牛穴」の供献を教えるように、肉の穢れを忌避したわけではない。三橋健氏が、神祇令の中心をなす思想として齋戒を重視していることも一考を要する。⁽⁸³⁾

以上のように、大宝神祇令は祠令等に抛りつつ、伝統的祭祀、国家祭祀の歴史を集約しながら、独自の新たな方向性を持っていたようである。その典型は、平安期のケガレ観へ繋がる〈清浄化イデオロギー〉とでもいべきものだが、在地の発想とは異なる秩序・価値観は、諸国の神社のあり方や祈年祭班幣の実施をめぐり、大きな軋轢を生じることになる。祭祀規定の実効性にも疑問の余地はあり、制度／現実を直結させることには慎重でなければならない。

3 令制神祇官の官社管理と在地祭祀―統制の理想と実際―

大宝・養老令制の神祇官は、神祇令の成立を受けて、浄御原令制段階より一層拡充された機能・権限を持つに至つたと考えられる。ここでは、主に官社制との関係から神祇伯の職掌を確認し、神祇官による神祇統制・神社管理の実際についてみてゆきたい。

【神祇官の職掌】① 神祇祭祀 『養老令』職員令／神祇官条によると、神祇伯の職掌は「神祇祭祀、祝部神戸名籍、大嘗、鎮魂、御巫、卜兆、惣_二判官事_一」であり、官社制との関連では傍線部が注目される。まずは「神祇祭祀」について、『令集解』諸説を手掛かりに考えてゆこう。

釈云、孔安国孝経伝云、天精曰_レ神、地靈曰_レ祇也。周礼云、祀_二大神_一、享_二大鬼_一、祭_二大祇_一。鄭玄曰、大神者天也、大鬼者人也、大祇者地也。

古記云、問、神祀諸祭。答、疏祭與_二令祭_一義異也。天神者、伊勢山代鴨、住吉、出雲国造斎神等是也。地祇者、大神、大倭、葛木鴨、出雲大汝神等是。……

跡云、自_レ天而下坐曰_レ神也。就_レ地而踞曰_レ祇也。祭祀謂_レ載_二於神祇令_一諸祭_上。但班_二諸国社幣帛_一亦在_レ末。又祀就_レ神、祭就_レ祇而説。然広言時皆同耳。

朱云、貞説、掌_二社名帳_一耳。但祭祀之事不_レ可_レ掌。未_レ知、而何_レ掌_二名帳_一之由_上。若臨時為_レ奉_二幣帛等_一歟何。私案、見_二神祇令終條_一、如_レ可_レ掌_二諸国社_一何。……又云、神祇令云、凡天神地祇者、神祇官、依_二常典_一祭之者。此則用_二祭字_一者、惣_二称辞_一耳者。

讚云、問、神祇二字有_レ別。答、孔安国孝経伝云々者。案天之神、地之祇也。故神祇令天神地祇也。……問、祭祀意記。答、周礼云々也。案於神曰_レ祀、於祇曰_レ祭也。但神祇令用_二祭字_一者惣_二称辞_一耳。跡記云、此祭祀者、神祇令所_レ謂、仲春祈年祭以下、季冬道饗祭以

上諸祭是也。不_レ及_二諸国祭祀_一。但班_二諸国社幣帛_一之日、亦掌行耳。第一に問題とされているのは、天神／地祇と、それに対応した祭／祀の区別である。「令釈」「跡記」「讚記」など『養老令』の注釈書は、一様に『周礼』や『孝経』孔安国伝を引用、天神に対するのが祀、地祇に対するのが祭であると注釈する。また管掌する祭祀の範囲については、「跡記」「貞説」が、基本的には神祇令規定の祭祀を指し、諸国の神社については班幣においてのみ関与すると述べている。これに対して、『大宝令』の注釈書「古記」は独特で、本条にいう「祭」（『大宝令』では「神祀諸祭」）は神祇令規定の「令祭」とは異なり、具体名を挙げた特定の天神／地祇の神祭祀を指すとする。神祇官が管掌すべき神祭祀とは何だったのか、『養老令』神祇令／天神地祇条、「凡_二天神地祇者、神祇官皆依_二常典_一祭之」に関する『集解』諸説を補足的に確認しておこう。

謂、天神者、伊勢、山城鴨、住吉、出雲国造斎神等是也。地祇者、大神、大倭、葛木鴨、出雲大汝神等是也。凡_二天神地祇者、神祇官皆依_二常典_一祭之。常典者此令所_レ載祭祀事條是也。积无_レ別也。自_二大汝神_一以上、古記亦无_レ別也。

穴云、依_二常典_一祭、謂四季所_レ祠、及祭之調度、依_二別式_一備儲。大嘗每世毎年等、謂_二之常典_一也。若調度齋日等、違失者、此神祇祭祀、違_二常典_一也。其大宰主神與_二神祇官_一、其祭可_レ有_二別式_一。但天皇即位、惣_二祭天神地祇_一時、皆可_二惣祭_一也。

跡云、常典、謂自_二仲春_一以下、季冬以上、是曰_二依_二常典_一祭之。朱云、皆依_二常典_一祭、謂在_二諸国_一社皆約_レ此、為_レ班_二給幣帛_一者。但神祇官之不_レ預諸国社者、不_レ班_二幣帛_一耳。

問題の「天神地祇」について、「古記」は職員令／神祇官条の場合と同じく、特定神社の神祭祀を指すと解釈している。『令義解』と「令釈」は、「古記」説を採用しつつも「常典」を神祇令（所載の祭祀規定）と解し、矛盾した見解を述べている。「古記」の列挙する神社のうち伊勢・住吉・

大神・大倭・出雲は、前述のとおり、天武く持統朝に奉幣対象として注目されてくる存在である。「令釈」などが九世紀的な解釈であるとする、「古記」のそれも孤立した学説ではなく、八世紀の実状を反映している可能性があるろう。近年有富純也氏は同様の解釈に基づき、神祇官は本来特定の天神地祇（王権が特に尊崇したもの）の祭祀を担い、諸国神社については祈年祭班幣にのみ関与したと述べ、その祭祀統制の範囲を限定的に捉えている⁽⁸⁴⁾。大関邦男氏が、官社の中核は畿内豪族の神ではなく、律令制以前の王権の守護神であったと述べている点も参考になる⁽⁸⁵⁾。それらの神祇が確定されてゆく歴史的経緯については個別の検討が必要だろうが、王権の世界観や、その支配領域の実質的拡大と軌一するものである。これまでは班幣祭祀に象徴される大規模性、画一性が注目されてきたが、平安祭祀制における特定神社への奉幣という思想も、天武く持統朝からの底流として理解すべきかも知れない。

【神祇官の職掌】 祝部神戸名籍② すでに、神祇官は班幣の帳簿を管理するという解釈がみえているが、次に「祝部神戸名籍」に対する『集解』諸説を確認しておこう。

謂、為_二祭主_一贊_レ辞者也。其祝者、国司於神戸中簡定、即申_二太政官_一。若无_二戸人_一者通取_二庶人_一也。

积云、説文曰、祝者為_二祭主_一贊_レ辞者也。師説云、或国司選定、或神祇官遣_二使卜定_一也。有_二神戸_一者、取_二神戸内_一、无_二神戸_一者、取_二庶人_一也。民部例、免_二課役_一。若犯_二罪差替_一、遭_レ喪服闋復_レ任也。

古記云、問、祝部何人。答、取_二神戸之内_一。又无_二神戸_一所者、在_二祝部一人身_一、或国司選定進上也。或神祇官遣_二使卜定_一也。問、祝部犯_レ罪、遭_レ喪、若為_二処分_一。答、犯_レ罪差替、遭_レ喪服闋復_レ任耳。

穴云、祝部取用及考選、並依_二別式_一也。……

讚云、若犯罪差替、遭喪服闋復任者、是時行_レ事耳。

まず祝部についてだが、その名義について『義解』『令釈』が『説文』を引用、祭祀を司り神／人の言葉による通交を媒介する者と解釈している。『家伝』などが述べる中臣氏の名義と同様であり、いずれも漢籍における祭祀官の翻案表現とみられる。任用に関しては、『義解』が、神戸がある場合は神戸から、ない場合は庶人より国司が選出、太政官へ報告すると記し、「古記」「師説」が、神祇官が使者を派遣し直接卜定する場合のあることを付け加えている。また差替・復任については、「古記」「師説」「讚記」が、罪を犯した場合に交替させ、喪に遭った場合は服忌の後に復任させるとしている。課役免除の手續き上、任用・差替は太政官の管轄となり、選定には国司の関与もありえた。神祇官の管掌は神戸との関係から生じるものであろう。その「神戸」については、主に彼らの輪す田租・調・庸の用途について記されている。

讚云、問、神戸行事。答、神祇令云、神戸調庸及田租、並充_下造_二神宮_一及供_レ神調度_上、皆国司檢校、申_二送所司_一者。是知、神戸者輪_二調庸及租_一。而充_下造_二神宮_一並供_レ神料_上者、但雜徭者役_二公事_一耳。於今有_レ格、役_二掃_レ社等_一。

私、弘仁二年九月廿三日官符云、応_レ令_二神戸百姓修_二理神社_一事。右奉_レ勅、諸国神戸、例多_二課役_一、供_レ神之外不_レ赴_二公役_一。宜_下役_二其身_一修_二理神社_一、随_レ破且修莫_上致_二大損_一。国司毎年巡_二檢修造_一、若不_レ遵_二改更_一致_二緩怠_一者、随_レ状科_レ処也。

「讚記」は、神戸の租庸調は国司が檢校して神祇官へ送付、社殿修造の財源に充て、また雜徭として社の清掃も課すとす。『集解』私案では、弘仁二年（八一）九月三日官符を引いて社殿修造を神戸の義務とし、国司に監督させるとしている。最後に、「名籍」についてみておく。

謂、祝部名帳、神戸戸籍也。案_二戸令_一、雜戸戸籍、更写_二一通_一各送_二本司_一。即神戸籍亦須_レ准_レ此也。

釈云、名籍者、祝部名帳、神戸々籍也。古記无_レ別也。

跡云、无_レ別。又云、此等皆別写可_レ送也。

朱云、祝部神戸名籍者、国惣造_二籍三通_一之外、別更写_二一通_一送_二神祇官_一耳。未_レ知、神戸計帳亦掌何。貞説不_レ掌也。諸説皆同也。私情不_レ安何。不_レ掌心。而專神戸人不_レ作_二計帳_一何。答、可_レ見_二後記_一也。讚説、祝部神戸名籍者、祝部名帳也。神戸々籍並掌。貞不_レ同也。又更云、籍者猶_レ社。何者、門籍是不_二必戸籍_一故者。又此書云、神戸名籍者、今案_二此等説_一、神祇官只掌_二名籍_一也。戸籍不_レ可_レ掌。未_レ知、其理何。但令釈及諸説、戸籍掌者。

私案、名籍戸籍簿帳並同歟。何者中務省職掌云、諸国戸籍者。又京職々掌云、戸口名籍者。又諸国職掌云、戸口簿帳故者。

讚云、名籍者、就_二上二色_一也。言掌_二祝部之名帳_一、亦掌_二神戸々籍計帳_一也。此籍與_二門籍_一異。其計帳者雖_レ无_二正文_一、論_レ理尋_レ情。亦別記可_レ送。問、送方如何。答、作_二謹解_一、送_二太政官_一。官受取分付、一如_二公戸帳籍_一也。問、此司掌_二神戸籍帳_一意。答、為_レ勘_二知則彼調庸并田租等_一也。

まずその内実について、『義解』『令釈』『古記』『跡記』は祝部の名帳と神戸の戸籍、「讚記」は神戸の計帳も含むとする。管理について、『義解』『令釈』『古記』『跡記』『朱記』が、雑戸の戸籍と同じく別に一通を写して神祇官へ送るとし、「讚記」は、別に一通を写し謹解書式で太政官へ送り、そこから中務・民部・神祇へ配分されると記す。いずれにしても、祝部や神戸の管理は、籍帳制度下で初めて実現するものといえよう。これらは組織と財源において官社の運営に不可欠であるから、神祇官における官社制関係の職務は、太政官・中務省・民部省のほか、国司の職掌と密接な関係があったと考えられる。八世紀後半以降、官社の管理が国司へ段階的に委託されてゆくことは、制度的な必然であったといえるかも知れない。

【在地祭祀の実態と官社制の変質】 神祇官の官社管理が国司との密接な関係において成り立っているように、『養老令』職員令／大國条における国守の職掌にも「祠社」が明記されている。先にも少し触れたが、『統紀』神龜二年（七二五）七月戊戌条には、早く国司へ神社の清掃を命令したことがみえる。

詔「七道諸国、除_レ冤折_レ祥、必憑_二幽冥_一。敬_レ神尊_レ仏、清淨為_レ先。今聞、諸国神祇社内、多有_二穢臭_一、及放_二雜畜_一。敬_レ神之礼、豈如_レ是乎。宜_下国司長官自執_二幣帛_一、慎致_二清掃_一、常為_中歲事_上。又諸寺院限、勤加_二掃淨_一。仍令_下僧尼誦_二金光明經_一、若無_二此經_一者、便_中轉_上最勝王經_上、令_二国家平安_一也。

国司による部内神社への奉幣を、天皇の神祇惣祭を神祇官が代行する（律令的神祇体制）の終焉とみる見解もあるが、⁽⁸⁶⁾国司の祭祀権はその律令によって保証されていることを看過してはならない。さらに、清掃の理由は寺社境内の清浄化にあるが、「穢臭」「清淨」の認定自体が中央支配層のみの発想であり、同じベクトルが神祇令にも作用していることはすでに述べた（境内に放された「雜畜」は、犠牲獣だった可能性もある）。上記詔はむしろ、律令神祇行政の理念を徹底しようとするものではなく、その後何度か、遣使による諸国神社の社殿造営・修造が督励され（天平九年（七三七）十一月癸酉条・天平神護元年（七六五）十一月壬戌条）、天平期の正税帳にも「神社造用額」などが確認できるようになる（天平四年「隱伎国正税帳」・同一〇年「周防国正税帳」）。しかし、かかる国家の神社認識は在地の実態と隔絶しており、命令の実効は覚束なくなっている。

『三代格』神社事／宝龜八年（七七七）三月一〇日官符は、前年四月一二日の官符を引用しながら次のように述べる。

太政官符

督_二課諸祝_一掃_二修神社_一事

右檢_二案内_一、太政官去年四月十二日下_二諸国_一符傳、掃_二修神社_一、_二潔_一齋祭事、国司一人專当檢_二校其掃修_一之状、毎_レ年申上。若有_二違犯_一、必科_二違勅之罪_一者。今改建_レ例、更重督責。若諸社祝等不_レ勤_二掃修_一、神社損穢、宜_レ収_二其位記_一、差替還_レ本、即録_二由状_一付_レ便_中申上_上。自_レ今以後立_レ為_二恒例_一。

宝龜八年三月十日

宝龜七年の段階では、国司一人が神社清掃・社殿修理を専当して検校したが、翌年からは祝らも同様の義務を負い、それぞれ罰則を科せられた。国司が祝の任免権をも認められるのは統制の強化ともいえるが、あくまで自身の処罰と引き換えの措置であり、職務履行以上の意味は見出せない。かかる事態に至ったのは、山本信吉氏の述べるように、国家の要請する「清浄な」神社像と列島の伝統的な祭場の様子とが、大きく乖離していたことが原因だろう。⁽⁸⁷⁾『新抄格勅符抄』長保元年（九九九）七月二七日官符は、神社破損の状況を「或指_二枯木之下_一称_レ社、或排_二荒野之内_一称_レ祠」と記すが、そこそが古墳後期より続く神祭りの実態だったのではなからうか。かつて、神祇官や国郡司による村落統制の史料とされた『養老令』儀制令／春時祭田条とその『集解』諸説は、近年ではそうした枠組みの外部に存在した、多様な村落祭祀のひとつであると理解されるようになってきた。⁽⁸⁸⁾「古記一云」にみえる「社首」も在地首長制の枠組みを離れ、巫女・審神者からなる男女の神職や、祝・祭主による祭祀の齋行など、多様な形態を持つ宗教的実践者のなかへ解放されつつある。官に要請された国家神／在来的地域神という官社の二面性⁽⁸⁹⁾のうち、国家側の史料に現れるのは主に前者であり、後者は制度の影響を受けつつも一貫して価値の基準であり続けるのである。

官社化による保証と引き換えに課される義務は拒否され、社殿修造ばかりか、同時期、祈年祭班幣における神祇官への参集も闕怠されてゆく。この点については、理念的には神祇を服属させ参集を要請する天皇が、

それらによる自身・国家の加護を祈らなければならないという、班幣祭祀という概念・システム自体の矛盾にも一因がある。律令国家の理想とした神祇制度は実態との距離を縮めることができず、財源も含め、さらに国司への委任が進んでゆくことになる。

③ 神仏習合の受容と定着

社殿を備えた官社の成立に寺院伽藍との関係性が指摘されてきた⁽⁹⁰⁾に、古代の神祇を理解するうえでは仏教の存在を避けて通ることはできない。とくに近年、神仏習合に関しては、外来説への再注目をめぐる大きな進展があった。本章ではこの点に学びつつ、神仏の邂逅から初期習合までを概観しておきたい。

1 神仏交渉の起点―『書紀』崇仏論争の述作と隋唐仏教―

日本における神仏交渉の起点、『書紀』の仏教公伝から法興寺創建に至る〈崇仏論争〉記事が、一種の説話として造作されたものであることは、もはや学界の常識になっている⁽⁹¹⁾。仏教伝来自体は六世紀前後、私伝の形で多様に惹起したと考えられるが、『書紀』はそれを国家的受容の問題へ収斂し、崇仏派／廃仏派の二項対立と後者の滅亡の物語として描き出した。蘇我氏が皇位継承問題をめぐって物部氏を滅ぼし、政治の実権と仏教興隆の主導権を掌握したことは事実であり、馬子が中心となって編纂、以降蘇我本宗家が保管していた史書『国記』に記されていたとみられる。しかし、蘇我氏が神祇祭祀に大きな影響力を持っていたこと、物部氏にも氏寺が存在したらしいことからすると、両氏の衝突が二者択一的な宗教戦争であったとは思えない。『書紀』編者は、中国仏教に連なる廃仏と応報のベクトルを中核へ据え、それを強引に再構成したのである。

崇仏論争記事の端緒をなす欽明天皇一三年（五五二）一〇月条は、百濟よりの仏教公伝が大夫層に軋轢を生じ、試みに始められた大臣蘇我稲目による崇仏も、疫病流行を契機に、大連物部尾興・中臣勝海によって灰燼に帰したとする。聖明王の上表文やそれを受けた欽明の描写には、長安三年（七〇三）の義浄訳『金光明最勝王経』が援用されており（ゆえに五五二年当時の記述ではありえない）、船載時期と述作年代の関係から議論を呼んでいる。また、天皇が崇仏の可否を群臣に諮り、物部・中臣が外国神／自国神の文脈から反対する中核的箇所は、慧皎撰『梁高僧伝』卷九神異上／竺仏図澄伝との類似が指摘されている⁽⁹²⁾。後趙王石虎の諮問に対する中書著作郎王度の廃仏的主張、「百八十神」「蕃神」の原型とみられる「百神」「戎神」の語句など、竺仏図澄伝が崇仏論争記事の主要な素材となったことは疑いなかろう。

欽明天皇一三年の構図は、敏達天皇一三年（五八四）以降、次の世代によって再現される。『書紀』は大臣蘇我馬子による崇仏の再開を追い、舍利出現の奇瑞を道宣撰『集神州三玉感通録』によって造作⁽⁹³⁾、馬子の奇妙な罹病に続いて二度目の廃仏を記す。その表現・内容は、欽明天皇一三年一〇月条をほぼ踏襲しているが、「瘡」病の流行が廃仏の結果であることを暗示する点に差異がある。敏達も用明もその病で崩御するが、後者は臨終に際し、初めて主体的に崇仏の意志を表明する。以降、蘇我／物部の対立は皇位継承に絡んだ武力衝突へ急速に発展、最終的に仏教を奉じた蘇我側が勝利し、法興寺創建の物語へと帰結することになる。廃仏から王の病を経て崇仏に回帰する流れは、北魏太武帝（太平真君七年（四四六）・北周武帝（建德三年（五七四））の廃仏を経験した中国仏教界が、因果応報に拠った歴史の必然として導き出したパターンである。護法沙門法琳の『弁正論』は、これらの王が伽藍破壊・經典焼尽の業報として「瘡」「癩」に苦しんだことを端的に記す。また、七世紀後半に成立した道世の『法苑珠林』⁽⁹⁴⁾は、廃仏を断行して悪病を患った北魏の宰

相崔浩が、仏を「大神」と知って改心するものについては誅殺され、やはり病に苦しむ太武帝の薨去の後に仏教の復興がなされたと語る。表現や字句には『書紀』と類似、共通するものもあり、やはり述作の参考にされた可能性が高い。⁽⁹⁶⁾

『書紀』が仏典・漢籍を用いて架空の崇仏論争を述作したのは、律令国家が目標とする隋唐帝国の文化的繁栄が、廃仏からの復興である点に注目したからだろう。とくに中国仏教界は、廃仏のトラウマを共通のアイデンティティとして様々な教法的発展を果たしており、誕生間もない日本仏教界もその共有を志向したのではなからうか。また、崇仏論争の表現が漢籍に由来するとすれば、これまで定説であった仏教蕃神観にも再考の必要が生じてくる。そもそも当初から仏を神として扱っていたなら、「習合」という現象自体が生じえない。「蕃神」や「仏神」といった字句は漢籍の翻案であり、実態を反映したものではないと思われる。

2 初期〈神仏習合〉の成立—中国的原型の受容と日本の変容—

神仏習合には膨大な研究の蓄積があるが、神／仏を融合する論理・言説が中国に由来することは確実であり、⁽⁹⁷⁾現在では、その受容・日本化がどのように進展していったかに焦点が絞られつつある。習合言説は、神が自らの現身を悪報と捉え、仏教的功德を積むことで離脱を願う〈神身離脱〉、仏教に帰依して守護神となる〈護法善神〉に大別できる。ここでは、日中の神観念の相違が明確に出る前者を対象にまとめておきたい。

【中国東晋期における〈神身離脱〉言説の成立】 中国における〈神身離脱〉言説の典型は、後漢末（二世紀後半）に訳経家として活躍した安息国の太子、安世高による宮亭湖廟の蛇神濟度伝承である。その典拠史料には、法琳撰『弁正論』巻七所引の『晋寺塔記』逸文（梁代、六世紀頃の成立）、天監九〜一七年（五一〇〜五一八）成立の僧祐撰『出三藏記集』巻一三、同一八年（五一九）成立の恵皎撰『梁高僧伝』巻一所引の安清

伝などがあるが、これらは五世紀前半の仏教系志怪小説『宣驗記』の所伝を原型としている。このうち、『晋寺塔記』逸文が伽藍に関わる要素のみを抄録しているのに対し、『出三』『梁伝』が原話のある程度忠実に伝えているものと推測される。『梁伝』安清伝を掲げておこう。

……乃振錫江南。高云、我当過廬山一度昔同学上。行達
 郟亭湖廟。此廟旧有靈威。商旅祈禱乃分風上下各無留滯。
 嘗有乞神竹者上、未許輒取、舫即覆没、竹還本处。自是
 舟人敬憚莫不攝影。^(a)高同旅三十余船奉牲請福、神乃降祝、
 船有沙門可便呼上。客咸驚愕、請高入廟。^(b)神告高曰、吾
 昔外国与子俱出家学道、好行布施。而性多瞋怒、今為郟
 亭廟神。周廻千里並吾所治。以布施故珍玩甚豐、以瞋恚故
 墮此神報。今見同学悲欣可言。寿尽旦夕、而醜形長大。
 若於此捨命、穢汚江湖。当度山西沢中。此身滅後恐墮地
 獄。^(d)吾有三絹千疋并雜宝物。可為立法宮塔使生善处也。
 高曰、故来相度何不出形。神曰、形甚醜異衆人必懼。高曰、但
 出衆人不怪也。神從床後出頭、乃是大蟒、不知尾乃長短。
 至高膝辺。高向之梵語數番、讚頌數契。蟒悲淚如雨須臾還隱。
 高即取絹物辭别而去。舟侶颺帆。蟒復出身登山而望、衆人举
 手然後乃滅。^(e)倏忽之頃便達豫章、即以廟物造東寺。^(f)高
 去後神即命過。暮有二少年上船長跪高前受其呪願、忽
 然不見。高謂船人曰、向之少年、即郟亭廟神。得離惡形矣。
 於是廟神歇末無復靈驗。^(g)後人於山西沢中見一死蟒。頭尾數
 里。今潯陽郡蛇村是也。……⁽⁹⁸⁾

安世高は豫章へ向かう途上、前世の同学だったという宮（郟）亭廟神と出逢う。神は戒律を守らなかつたために長大な蛇身へ墮しており、自身に献じられた絹や種々の宝物を布施し、来世に善生を得るための造

塔を願う。世高はこれを受けて東寺を創建、また瓦官寺に三層塔を建立して、廟神を悪形から解脱させたという。引用文中の下線部は必須の要素を便宜的に示したものだ、それぞれ(a)神の出現↓(b)自身の宿業に関する神の語り↓(c)神身の苦悩に関する神の語り↓(d)仏教的作善に関する神の願い↓(e)神のための作善行為↓(f)神の入滅、を意味している。四〜五世紀の宮亭廟神が商旅の人々から強固な信仰を集めていたことは、『搜神記』卷二一八〇話（以下、二一八〇のように略記）・八一・八三、⁽¹⁰⁾『太平広記』卷二九六所引『述異記』逸文、『北堂書鈔』卷一三三所引『述異記』逸文などの説話から知ることができる。(f)、「於是廟神歇末無⁽¹¹⁾復靈驗」にみられるように、神身離脱はかかる民間祠廟の解体を目的として、仏教側から語り出された言説であったと考えられる。その形成主体として最も蓋然性があるのは、四世紀末〜五世紀前半の中国社会に巨大な影響力を持っていた慧遠、もしくは彼に代表される廬山教団であろう。⁽¹²⁾

慧遠は師道安の立場を受けて小乗禅を基底に大乘仏教を理解、小乗禅の基本經典である『安般守意經』等を訳出した安世高を称賛した。⁽¹³⁾また、因果応報説を現報主義や儒教の家の論理を通じて批判する誤解を『三報論』によって正し、応報は自業自得であり、その現れ方には現報・生報・後報の三報が存在することを説いた。さらに『明報論』『形尽神不滅論』においては、精神と肉体を結びつけ万物の生滅変化・輪廻転生を生じる母胎として、外物に執着する五官から情欲、心までを含む幅広い概念「情」を提示している。⁽¹⁴⁾廟神は「瞋恚」を原因に生報として神身を受けており、離脱のための仏教的作善は、供進された「絹千疋并雜宝物」の布施によって実行されている。輪廻が瞋恚「情」によって引き起こされていること、応報が現報でなく生報であること、解脱が外物への執着「情」の止滅によって成立していることは、慧遠の教学的立場を踏まえていると考えられる。呉会地方における同時期の山岳仏教でも、祠廟などに

祀られる山神をどのように扱うかが大きな課題となっていたが、神を因果報論に取り込むという特異な発想は生じていない。(神身離脱) 言説の成立は、因果報論の確立に偉大な業績を残した慧遠の思想を背景にして、初めて可能になったと考えられる。

『古代日本の〈神身離脱〉概要』 日本において神仏習合現象が語られ始めるのは、七世紀末〜八世紀のことである。平安初年に至る初期神仏習合の事例には、①備後三谷寺の創建(『靈異記』上七)、②氣比神宮寺の創建(『家伝』下/武智麻呂伝)、③若狭比古神願寺の創建(『類聚国史』卷一八〇天長六年(八二九)三月乙未条)、④宇佐八幡宮における神前読経と神宮寺(弥勒寺)の創建(八幡宇佐宮御託宣集)卷六神龜二年(七二五)条)、⑤松浦神宮における写経と神宮寺(弥勒知識寺)の創建(松浦廟宮先祖次第本縁起)、⑥鹿島神宮における写経と神宮寺の創建(『三代格』卷二嘉祥三年(八五〇)八月五日官符)、⑦沙弥道行による「伊勢大神」のための『大般若經』書写(天平宝字二年(七五八)十一月『大般若經』卷九一奥書)、⑧多度神宮寺の創建(『多度神宮寺伽藍縁起并資財帳』)、⑨伊勢神宮寺の創建(『統紀』天平神護二年(七六六)七月丙子条・『太神宮諸雜事記』神護景雲元年(七六七)一〇月三日条・一二月条)、⑩八幡比売神宮寺の創建(『統紀』神護景雲元年九月乙丑条)、⑪陀我神社に関わる神前読経・七間堂の創建(『靈異記』下二四)、⑫補陀洛山神宮寺の創建と写経(『遍照發揮性靈集』所引「沙門勝道歴山水瑩玄珠碑并序」)、⑬比叡山神宮寺院の創建(『叡山大師伝』・『叡岳要記』上所引「延曆寺根本神宮寺記」)、⑭大神寺の創建(『今昔物語集』二〇一四一)、⑮高雄神願寺(神護国祚真言寺)の創建(『三代格』卷二天長元年九月二七日官符)、⑯宇佐八幡・宗像大社・阿蘇神社における神前読経(『類国』卷一八七延暦一三年(七九四)三月戊寅条)、⑰賀春神宮院の創建と神前読経の創建(『叡山大師伝』・『続日本後紀』承和四年(八三七)一二月庚子条)などが挙げられる。このうち、習合の論理が言説「物語」として判明するものは少ないが、②③⑧⑪⑰には、〈神

身離脱〕形式がはっきりと確認できる。②⑪は中国的色彩が濃厚で、どの程度実態を伴う言説か分かりにくいのが、③⑧⑬には列島のな特徴が明確に表れている。例えば③では、(b)(f)を完全に欠く一方、神の苦惱は(g)疫病・水旱・不作と表現され、(e)神宮寺の造営を経て(h)豊穰や安寧が訪れる。仏教的なものとはいえ、祭祀によって災害の鎮静化が実現される流れは、従来の崇り神言説に共通するものと考えてよい。

……宅継辞云、抛_レ撿古記、(g)養老年中、疫癘屢発、病死者衆。水旱失_レ時、年穀不_レ稔。宅継曾祖父赤磨、帰_二心仏道_一、練_二身深山_一。大神感_レ之、化_レ人語宣、此地是吾住处。(c)我稟_二神身_一、苦惱甚深。思_下帰_二依仏法_一、以免_中神道上、無_レ果_二斯願_一致_二災害_一耳。(d)汝能為_レ吾修行者。(e)赤磨即建_二道場_一造_二仏像_一、号曰_二神願寺_一、為_二大神_一修行。(h)厥後年穀豊登、人无_二夭死_一云々。

⑬でも、(g)木々の生えない荒れた崖地が神の苦しみを反映しており、やはり神宮寺の創建が(h)山々を緑に変えてゆく。ここで、顕現した香春神の姿が「左半身似_レ人、右半身如_レ石」であるという点は、神体山の明確な初見であり、神と自然環境との一体的な繋がりを示すものとして注意しておきたい。

……昔大師臨_二渡海_一時、路次寄_二宿田河郡賀春山下_一。(a)夜夢梵僧来到、披_レ衣呈_レ身而見、左半身似_レ人、右半身如_レ石。对_二和上_一言、我是賀春。(b)(d)伏乞_二和上_一、幸沐_二大悲之願海_一、早救_二業道之苦患_一。我当下_レ為_レ求_二法助_一昼夜守護。(g)竟_レ夜明且見_二彼山_一、右脇崩巖重沓、無_レ有_二艸木_一、宛如_二夢半身_一。(e)即便建_二法華院_一、講_二法華經_一。今呼_二賀春神宮院_一是也。(h)開_レ講以後、其山崩巖之地、漸生_二艸木_一、年年滋茂。村邑翁婆無_レ不_二歎異_一。(f)又託宣曰、海中急難時、我必助守護。若欲_レ知_二我助_一、以_レ現_二光為_レ驗。因_レ茲每_二急難時_一、有_レ光相助。託宣実有_レ所_レ求_レ不_レ虚。乃大師本願、始_二登山朝_一、終_二入滅夕_一、四恩之外、厚救_二神道_一。慈善根力、豈所_レ不_レ致哉。……(10)

列島のな(神身離脱)の特徴とは、(b)宿業の語りと(f)入滅の記述を欠き、神の苦しみを(g)災害として表象、(e)を通じ(h)環境の安定化が謳われることと整理できるだろう。

【日本的(神身離脱)の成立と意味】 それでは、この中国/列島間の言説の相違は、一体何によってもたらされたのだろうか。そもそも日本古代の神仏習合は、どのような目的で実践された宗教的言説であり、宗教的行為であったのだろうか。高取正男氏は、神觀念の変遷の問題から地方豪族を担い手とし、(神身離脱)とは、託宣を為す(人神) 地方豪族自身が祖霊と融合、誕生した人格神の表現であったとした。(10) また河音能平氏は、私利追求によって農業共同体の社会的基盤を解体しつつあった新興の富豪層に対し、班田農民層が旧来の共同体神に結集し抗議を行ったのが崇り神の表象であり、富豪層は山林修行を基礎とした密教系の官僧・私度僧らのイデオロギーの指導を受けて神身離脱を生み出し、それらを私的経済活動を促進する新しい勧農神へ転化しようとしたとする。(11) 義江彰夫氏は高取説・河音説の延長線上に立って、私的所有の追求によって共同体 神から離反した地方豪族・村落首長層が、遊行僧のイデオロギー指導によって罪業意識を癒し、私的利害と共同体秩序の亀裂を縫合、より大きな現世利益を得ようとしたものと解釈している。(12) これらの見解は一定の妥当性を持つが、中国的言説の消化(受容と拒否)に留意して再検討を行う必要性があるろう。

まず注意しておきたいのは、列島の言説における(b)神の宿業の語りの欠如である。これは、日中それぞれにおける言説形成の状況の相違、そして神觀念自体の相違によると考えられる。中国の(神身離脱)言説は、いうまでもなく、因果応報説をめぐる儒教・道教との論戦のなかで醸成されてきた。六朝(隋唐期)に三度の過酷な廃仏を経験した仏教界は、自らの正当性を主張しつつ弾圧を回避しうる教説として善悪現報を喧伝、『幽明録』『宣驗記』『冥祥記』『冥報記』などを盛んに著してゆく。前世

の悪因を強調して神祇を相対化する論理は、こうした文脈で醸成された民間布教の常套手段だったのである。⁽¹⁰⁾因果応報説の歴史が浅い列島では情況は共有されず、仏教国の証明たる現報譚をまとめた①『靈異記』を除き、(b)は必要とされなかった(理解されなかった)のであろう。列島側史料に例外なく(f)神の解脫が語られない点も、その延長線上に理解すべき問題である。基本的に自然神である列島の神は、四季の移り変わりといった内的サイクルでは死／再生を繰り返すが、全く別の存在に生まれ変わる輪廻転生の対象とはならない。また、中国側の言説では神廟の完全な解体が意図されているが(ゆえに〈神身離脱〉なのである)、日本側では習合後も神社が維持され続けており(よって、厳密には〈神身離脱〉ではなく、寺川真知夫氏のように「神身離脱願望」言説と呼ぶべきかも知れない)、⁽¹¹⁾解体が目的とされた形跡はない。それでは、列島における習合は何を目的としたのだろうか。

前述のように、列島側の〈神身離脱〉言説では、神の苦惱／救済を疫病や災害の発生／終息に仮託して表象するものが多い。かかる形式はいうまでもなく〈崇り神〉言説のそれであり、卜占と崇りを通じて探求されるべき新たな祭祀者・祭祀の方法が、僧侶と仏教へ転化しているに過ぎない。よってその社会的機能も、先に触れた〈崇り神〉言説(とくに自然災害型)と同じく、災害の発生理由を説明し対処法を提示することにあつたとみていいだろう。列島側〈神身離脱〉が言説として編成された確実な年代は、②『家伝』の成立した天平宝字年間(七五七～七六五)以降の八世紀後半である。それから⑦に至る九世紀前半までの間は、内政・外政とも不安定で幾多の政変が生じたほか、蝦夷征討や長岡・平安遷都といった国家的大事業、頻発する疫病・旱害・飢饉などの自然災害が民衆に大きな負担を強いていた。〈神殺し〉言説によって正当化される大規模な国家的開発、郡領氏族や新興富豪層による私利追求的な耕地拡大も、共同体の精神的紐帯である自然神を動揺させ社会不安を誘発し

ていたであろう。そうした過酷な情況は、前代に引き続き〈崇り神〉言説で説明され、社会不安の解消に利用されたらしい。例えば先に触れたように、八世紀後半の東国を中心に頻発した神火事件は、当初神祇の祟りというロジックで偽装され、中央政府もそのことを信用していた⁽¹²⁾(神火自体が問題ではなく、それを〈崇り神〉言説によって説明しようとする心性、それが妥当性を持つ社会・時代情況が問題なのである)。「統紀」天平宝字七年九月庚子朔勅には、「疫死多数、水旱不_レ時。神火屢至、徒損_二官物_一。此者、国郡司等不_レ恭_二於_一国神_二之咎也。又一旬亢旱、致_二无_レ水苦_一、数日霖雨、抱_二流亡嗟_一。此者国郡司等使_レ民失_レ時、不_レ修_二堤堰_一之過也」とあり、政府は祟りの要因として国郡司の怠慢を批判している。一方、前掲の天理図書館蔵宝亀三年(七七二)一月十九日官符が引く同年九月二五日武蔵国司解は、「仍卜占、在_二郡家西北角_一神□□出雲伊波比神崇云、朝廷幣帛、而頃年之間不_レ給。因_レ茲引_二率郡家内外所_レ有雷神_一發_二此火災_一者」とし、卜占と祟りのロジックを用いて逆に政府の過ちを指摘している。かかる応答は祟りを鎮静化する方法の現実的探求であるわけだが、混乱する政治・社会情況のなかで容易に帰着点はみつからず、〈崇り神〉言説は社会不安を払拭する役割を果たせなかった。そこで、当時国家的に喧伝され民間にも浸透しつつあつた仏教が、崇り神を奉祀する新たな技術として注目されたのである。対象となる神祇自体は何も変質しておらず、事実、③④⑧⑩⑪⑬の立地は等しく河川の流れる山麓で、一般神社の典型たる水の祭祀場を想起させる。〈崇り神〉言説の運用者は王権と在地豪族であり、神火事件の生じた八世紀後半にもその構図は生きていた。同様に〈神身離脱〉言説も、両者の関係のなかから紡ぎ出されてきたものと考えられよう。いずれにしても、社会的に蓋然性のある説明方法が何か、どのような物語が社会全体に共有されるかが重要で、各言説の担い手を階層別に分断して理解すべきではない。『高僧伝』に做つた宗教的実践を展開したという満願ら山林

修行僧、延慶や景戒といった学僧・唱導者は、かつての卜部と同様の役割を果たし、社会を鎮静化する新たな物語を紡ぎ出していったのである。

④ 平安祭祀制の成立

奈良期に構築された律令神祇制度は、その実効性については諸説あるものの、神仏信仰にひとつの明確な輪郭を与えた。それによって、前代には曖昧模糊としていた神観念や祭祀のあり方、神社空間の構造などが、現実世界と人々の心性の双方で具体化されていったのである。しかし、律令祭祀の矛盾と官社の二面性は、次第に大きな陥穽を生じて制度の運営を阻害し、現実に対応したシステムの更新を要求する。そうして、祭祀の内容や形式のみならず、神社そのものありよう、また神仏習合の論理・思想までが、矛盾を解消する新たな形態へと変化していった。政治や社会・経済の状況、環境の変動などと絡まり合いながら、それ——平安祭祀制は、混沌とした中世的神祇信仰の世界へと接続してゆく。⁽¹²⁾

1 畿内特定神社への奉幣恒例化

律令制祭祀の典型である祈年祭は、各国諸社の神職を神祇官へ参集させて幣帛を頒布する、〈班幣〉を中核としていた。しかし、この制度は当時の諸社の実態、祭祀の現実からすれば無理があり、宝亀年間（七七〇～七八〇）には、早くも神職の不参が目立ち始めるようになった。そこで延暦一七年（七九八）には、祈年祭における幣帛の一括頒布が見直されることになる。『日本後紀』逸文・同年九月癸丑条（『類国』所収）には、「定_レ可_レ奉_二祈年幣帛_一神社_上。先_レ是、諸国祝等、毎年入京、各受_二幣帛_一。而道路僻遠、往還多_レ艱。今使用_二当国物_一」⁽¹³⁾とあり、地方神職不参への対応措置として、負担の大きい遠隔地の官社は、その所在国において幣帛を奉獻することになったと記されている。すなわち祈年祭の幣帛が、

中央の神祇官で祀る官幣、国司が地方の国庁で祀る国幣とに分離されたのである。かかる〈国幣社〉の成立は、国司による神社行政の強化へ繋がり、後に一宮・総社制の構築される契機を作った。一方、〈官幣社〉には主に畿内周辺の諸社が選定されたが、遠隔地ではないにもかかわらず、神職不参の状況は改善されなかった。こうした傾向のなか、国家的な祈請対象は、数量的にも空間的にもさらに限定されてゆく。その中核は、ヤマト王権が律令制以前より守護神として崇敬してきた有力社であり、奉獻の形式も、やはり伝統的・一般的であった遣使奉幣へと回帰するのである。祈年祭の律令祭祀たる由縁、全国一律の頒布形式は、結局は古代社会に定着しなかったといえよう。

ところで、気候悪化の平常化を願う臨時の祈雨・止雨奉幣、祈年祭の意義を継承する春秋二季の祈年穀奉幣は、伊勢神宮及び名神諸社を対象とする。パターンから始まり、やがて平安京周辺の特定神社を選択・固定してゆくに至る。⁽¹⁴⁾〈名神〉は、神階奉授と密接に関連しつつ神社秩序の再編を図った一種の社格で、『統紀』天平二年（七三〇）一〇月庚戌条に「諸国名神社」とあるのが初見である。桓武朝（七八一～八〇六）には祈雨奉幣の対象として挙げられ、嵯峨朝（八〇九～八二三）以降に多くの加列記事がみえるので、この頃制度的に整えられていったと考えられる。『後紀』逸文・天長元年（八二四）八月丁丑朔条（『類史』『紀略』所収）には「祈_レ除_二風雨損_一」ための名神奉幣、癸巳条（『類史』『紀略』所収）には「調_二風雨_一」ための伊勢奉幣が実施、基本的な祭祀の形式が完成している。しかし、地方社への祈請は国司への委任のなかで切り捨てられ、昌泰_レ延喜年間（八九八～九三三）には、伊勢・石清水・賀茂・松尾・平野・稻荷・春日・大原野・大神・石上・大和・広瀬・龍田・住吉・丹生・貴布禰の十六社が固定、一一世紀までには、広田・吉田・梅宮・北野・祇園が順次追加、院政期における日吉社の加列によって、二十二社への遣使奉幣制が確立する。これらの中には式外社も含まれ、従来

の官社制を踏み越える枠組みを持つ。その重要視には、平安期における国家と王権の関係、天皇及び有力貴族の信仰のあり方が明確に反映されていた。

2 特定神社祭祀の公祭化Ⅱ内廷化

王権・国家の祈請対象が限定されてゆく現象には、年間恒例の奉幣の設定、すなわち〈公祭化〉が大きな意味を持っている。平安期に公祭の設定された神社には、大別して、①皇城守護神（と位置づけられた神社）、②天皇外戚の氏神、③天皇・貴族が私的に信仰した神社の三種類がある。これらに奉献される幣帛は多く内蔵寮の供出であり、神祇官祭祀の幣帛が大蔵省供出であることと対照的である。勅使発遣における天皇の臨御、内侍の奉仕がみられる点にも、内廷的性格が濃厚に表れている。以下、それぞれの時間的推移を概観しておく。

【皇城守護神の固有祭祀】 典型的な事例としては、まず、京城郊外の賀茂社、松尾社が挙げられよう。ともに、古墳後期より京都盆地に勢力を保持していた賀茂氏、葛野秦氏の氏神であり、奈良期には、御阿礼神事を中核とする固有の祭祀も成立していた。⁽¹¹⁾ 公祭としての賀茂祭は、これと微妙に重なり合って進行する。『儀式』によると、四月中酉日、勅使と齋王が賀茂上下社へ行列、内蔵使による奉幣、近衛使による祝詞奏上が双方で行われる。齋王は上社の神館で一泊するが、これは、かつて賀茂氏の子女が担った神婚の祭儀を継承したものであろう。勅使発遣の際には、内侍への報告や飾馬の臨見があり、祭祀の主事者が天皇であることが表明されている。皇城鎮護を目的に、賀茂氏固有の祭祀を踏襲したものとみられるが、公祭化前の祭祀のあり方にも早くから王権の関与が認められる。なお、賀茂祭の宮中の儀では松尾社への幣帛供与がみられるが、松尾の公祭はそれより以前の四月上申、山城国司一人が葛野郡司・騎兵を率いて参候、太政官の弁・史生・官掌らが行事となり、神祇官の

史が奉幣する形で行われる。幣帛は大蔵省より供出されるが、内侍が参向するなど内廷的性格も認められる。開始年代は『儀式』成立の貞観年間（八五九～八七六）を遡れないが、同八年（八六六）、松尾社が正一位を授与されている点には注意してよい。

このほかにも、平安宮省内省に鎮座する園韓神社、やはり秦氏の奉祭してきた伏見稻荷社などが、同様の経緯で奉幣される神社である。これらの公祭化は桓武朝の発案にかかるもので、貞観までにはそれぞれ定着していたと考えられる。その後、平安京住民の熱狂的な支持を集めた新興の祇園社（御霊会）、今宮社、北野社（北野祭）なども、広義の宮城守護神として公的奉幣の対象となっていた。

【天皇外戚の氏神祭祀】 平安祭祀制の特徴、国政と連動した祭祀の内廷化を最も端的に示すのが、ここで扱う神社・氏族祭祀の位置づけである。

氏族祭祀の典型は藤原氏の春日祭⁽¹²⁾だが、『春日社私記』は、「春日社四所、紫微中台祭、件社入三宮神例」との天平勝宝七年（七五五）官符を引く。⁽¹³⁾ 『私記』自体は、神護景雲二年（七六八）創祀に拘って同官符を否定しているが、福山敏男氏以来その信憑性は疑われない。⁽¹⁴⁾ 『新抄格勅符抄』によれば、天平神護元年（七六五）に鹿島神宮より神封二〇戸が分割されており、すでに春日社の機構が整備されつつあったと知られる。『後紀』延暦二四年（八〇五）二月庚戌条には「春日祭使」がみえ、左大臣藤原永手・神祇伯大中臣清麻呂のもと、公祭として設定されたものと想定される。『儀式』春日祭条によると、齋行は二・一月上申日で、陰陽寮による祓執行日の勘申、神祇官による準備、大臣以下官人の参候など、国家祭祀としての様相を帯びている。内侍の参加、内蔵頭や中宮・東宮の執幣など内廷的要素も認められる一方、氏族祭祀の性質は希薄で、藤原長者に重要な役割は与えられていない。齋女の奉仕が特徴的だが、これは貞観年間（八五九～八七六）、藤原良房によって整備され

たものと考えられている。

斉衡四年（八五七）に太政大臣に昇った良房は、外戚としての藤原氏の立場を確立するため、春日祭のほか大原野祭・枚岡祭など、多くの氏族祭祀を公的奉幣の対象に組み入れていった。大原野神社は、長岡・平安遷都に伴って春日神を分霊、新たな氏族祭祀の祭場として設定されたが、公祭化は良房の支持によるものである。『日本文徳天皇実録』仁寿元年（八七二）二月乙卯条には、梅宮祭に準じて大原野祭を制するとある。岡田莊司氏はこれについて、外戚橘氏の梅宮祭に準拠し、同じく外戚である藤原氏のあり方を安定させる意図があったと推定している。

梅宮祭の公祭化は仁明母・文徳祖母の橘嘉智子に因んだもので、貞観一二年の初見以来、現天皇との血縁的親疎に基づき停廃を繰り返すが、一条朝の寛和年間（九八五～九八六）には年中行事化されるに至った。内侍の奉仕、神饌の供進がみられるが、『儀式』に載せる大原野祭の次第は、やはり春日祭のそれに近い。天皇・中宮・東宮の奉幣が中心で、内侍の参加、斎女の奉仕も認められ、仁寿期の春日祭の構成を踏襲しているものと考えられる。枚岡（平岡）祭は、藤原・中臣氏の祖先神枚岡社の公祭であるが、『日本三代実録』貞観七年二月一七日甲子条に、「河内国平岡神四前、准^二春日大原野神^一、春冬^二祭奉幣、永以為^レ例」と初見する。このような良房の動きは、天安二年（八五八）の十陵四墓制とも軌一している。歴代天皇という政治的一系性に基づく荷前常幣、血縁的に遠い先皇陵より外祖母墓を重視した別貢幣の相違は、幣帛の供出母体も含め、そのまま律令神祇官祭祀と平安期公祭の相違に重なる。北康宏氏によれば、良房には、天皇家と藤原氏との関係を天智・鎌足に準えて正当化しようとした形跡も窺えるという。⁽¹⁸⁾

良房以降もこの方式に従って、南家の氏神祭祀・率川祭（藤原是公の創祀。光孝の外祖母藤原数子が是公の孫に当たるため、光孝朝（八八四～八八七）に公祭化）、北家魚名流の吉田祭（藤原山蔭が春日社を勧請して創

祀。一条が山蔭の孫時姫を外祖母としたため、永延元年（九八七）より大原野に準拠して公祭化）などが遣使奉幣の対象となっている。もちろん藤原氏系だけでなく、良房の活躍した文徳・清和朝（八五〇～八七六）にも、飛鳥戸部系の杜本祭（河内国杜本神社の祭祀は良峯安世が担っていたが、文徳の即位により同母兄冬嗣が外祖父となったため、仁寿三年、母方〔百濟永継〕飛鳥戸部系の氏族祭祀として公祭化）や当麻氏の当麻祭（大和国当麻都比古神社の公祭。清和の外祖母源潔姫が、当麻氏を母に持ったために加列。天安二年、潔姫の愛宕墓が別貢幣の対象となったことに伴う措置か）、その後も宮道氏による山科祭（山城国宇治郡山科神社の公祭。宮道弥益と女列子が、日本武尊・稚武王を祖と仰いで祭祀したことを濫觴とする。昌泰元年（八九八）、醍醐の即位で列子が天皇の外祖母となったために加列）などの例がある。かかる祭祀の政治的利用は、すでに嵯峨朝（八〇九～八二三）より確認できる。平安京を遠く離れた常陸国に鎮座する鹿島神宮は、藤原・中臣両氏の氏神として重要視され、年中恒例の鹿島祭使が派遣された。『続後紀』承和十二年（八四五）七月丁卯条に初見、藤原冬嗣が太政官の中心として活躍した弘仁（天長年間（八一〇～八三三）、公祭化が進められたとみられる。『延喜式』内藏寮／鹿島香取祭条によれば、祭使は藤原氏の六位以下一名、寮史生一名からなり、二月上申の春日祭当日に発遣される。『西宮記』『北山抄』では、祭使藤原氏は勸学院の学生から選定されることになっているが、同院も冬嗣が創設したものであった。

【天皇・貴族が私的に信仰した神社の祭祀】 平野祭は、『三代格』延暦二〇年（八〇一）五月一四日官符に官人の同祭闕怠がみえることから、平安遷都の際に桓武の意志によって成立したものと考えられている。桓武天皇の外戚であった大江氏・和氏の氏神祭祀に由来するが、公祭には両氏の関与がほとんどみられない。祝詞には「天皇治世の長久、親王以下百官の守護、朝廷の繁栄祈願」が願われており、奉幣は皇太子によつ

てなされ、監祀官として勅使の近衛将監が参候することになっていた。岡田莊司氏は、桓武が平野社を皇太子の社に設定したと述べ、その意義として、早良親王の鎮静化と桓武直系の皇位継承を意図したこと、皇太子の祭祀が天皇祭祀権のもとに包括・制御されるに至ったことを挙げています。

しかし、国家経営や天皇家をめぐる血縁の論理とは離れたところで、天皇個人の私的信仰が公的祭祀へ反映されるようになるのは、殿上・内廷機構の充実した宇多朝（八八七～八九七）以降のことである。この時期、大神宝使や賀茂臨時祭を典型として、天皇の御願により殿上人を差遣、東遊・走馬を奉献する形式が成立するのである。

大神宝使¹⁰は、天皇の即位後、京畿・七道の諸社五三所に神宝・幣帛を奉献する、一代一度の勅使である。嚆矢は清和朝、『三実』貞観元年（八五九）七月一日丁卯条に「遣_下使諸社_一、奉_中神宝幣帛_上」¹¹とあり、賀茂上下・松尾・平野・大原野・乙訓・大神・石上・春日・当麻・住吉・丹遲・杜本・氣比・氣多・日前・国懸の諸社へ、参議以下の勅使が派遣されている。制度としては宇多朝に確立、朱雀・村上が踏襲して定式化したものと考えられている。対象五三社は、使者の格と差定の方法によって階層づけられ、例幣と同じく王・中臣・忌部を充てる伊勢を別格に、御前定で殿上人が充てられる宇佐、宮中・京辺七社（石清水・園韓神・賀茂上下・稲荷・松尾・平野・大原野）、上卿差定で諸大夫が充てられる畿内諸社（春日・大和・大神・石上・率川・恩智・枚岡・住吉・大依羅・生田・長田）、藏人所の雑色以下から選定される七道有力社（ほぼ諸国一宮に相当）に四分されている。天皇が神宝・神馬、宇佐宮への幣帛を臨見するなど親祭の色彩が濃く、儀式的には、伊勢の遷宮神宝使発遣儀を拡大したものとみられている。

賀茂臨時祭は、天皇個人による賀茂社への奉幣祭儀である。『宇多天皇御記』逸文によれば、自己の即位を賀茂神の託宣のゆえとする宇多が、

寛平元年（八八九）一月二日己酉、その報賽のために内蔵寮幣帛・走馬・東遊を奉献、あわせて天皇・朝廷の安泰を祈願したのが始まりという。宇多はその後も臨時奉幣を継続したが、醍醐もこれを踏襲し、昌泰二年（八九九）より一月下酉の年中行事として恒例化した。祭の準備から饗宴までをすべて天皇自身が主宰する形式は、石清水臨時祭、平野臨時祭に受け継がれ、次代の神社行幸へと繋がってゆく。宇多はこのほかにも、途絶していた大和国大神神社の大神祭を公祭として復興するなど、伝統的神社に新たな形態の祭祀を創始している。

円融・一条朝（九六九～九八四・九八六～一〇一一）にも、同じような傾向のなかで、石清水放生会・同臨時祭、祇園臨時祭（一説には崇徳朝（一一二三～一一四一）、平野臨時祭の公祭化、神社行幸の開始（石清水・大原野・松尾・北野）¹²）などがみられる。石清水放生会は、宇佐八幡の放生会に由来する仏教的儀式で、創建当初から行われていたらしい。貴族社会における仏教信仰の高まりとともに一〇世紀半ば頃から注目を集め、天延二年（九七四）には円融によって、幣帛・音楽・走馬一〇列を毎年奉献、公祭化するよう命令が出されている。一方、同社臨時祭は天慶五年（九四二）四月二十七日、朱雀による承平天慶の乱平定の報賽に初見（『本朝世紀』同日条、『西宮記』卷六裏書所引『吏部王記』逸文）、以降冷泉や円融によって、大嘗会の無事終了について祈念・報賽する奉幣が行われている。とくに円融の石清水信仰は篤く、臨時祭をも三月中午の年中行事として恒例化、自己の血統による皇位継承を祈願する祭儀と位置づけた。祭使が内裏／社頭を往復、奉献する歌舞を天皇が臨見するなど、やはり親祭の様相が目立って認められる。

このような天皇個人の私的信仰の表出は、院政期にはより明確化し、神社行幸の恒例化や新たな神社の創設がみられるようになっていった。

3 地方神社秩序の再編成

中央の神社秩序が内廷的に再構成される（しかしその底流には、律令神祇祭祀制度に先行する特定諸社への奉幣慣習が存続していたと考えられる）一方、国司の独自の祭祀権が保証されていた地方でも、中央への求心力を持つ新たな階層的秩序が編成されつつあった。その契機となったのは、前節までに述べた特定諸社への奉幣体制、特定諸祭の公祭化と連動しつつ展開した〈神階制〉にはかならない。神階には①正六位以上の位階（文位）、②一二等の勲位（武位）、③四品の品位があるが、平安祭祀制において重要な意味を持ったのは①である。『書紀』天武天皇元年（六七二）七月条、壬申の乱に際して大海人軍のために託宣・守護した高市御県坐鴨事代主神、牟佐坐神、村屋坐弥富都比売神に「登進三神之品以祠」とあるのが初見で、以降継続し、九世紀後半までには特定奉幣社の大半に正一位や従一位が奉られている。このうち最も早く極位に昇ったのは賀茂神（大同二年（八〇七）、正一位）や住吉神（大同元年、従一位）で、続いて春日（嘉祥三年（八五〇）、正一位）、大神（貞観元年（八五九）、正一位）、平野（貞観六年、正一位）、松尾（貞観八年、正一位）、石上（貞観九年、正一位）などが加列されてゆく。地方神への奉授もこの頃には一般化してきたが、岡田莊司氏によれば、その増加は斉衡三年（八五六）四月、三位以上の神社の神主・禰宜・祝に把笏を許可したことにあるという（『文実』同年四月甲戌条¹²²）。国家による公的立場の承認を求め、国司を介した神階奉授の申請が急増し、『三代格』貞観一〇年六月二八日官符に語られるような、「如^レ今諸国神社其数巨多、国司偏称^三靈験^一、請^レ増^三爵位^一、二三年間或叙^三三位以上^一」という状況が出現する。この傾向がとくに進むのは承平天慶の乱以降で、天慶三年（九四〇）正月に乱の平定を願って諸神の神階増加が宣下、天曆六年（九五二）五月に至るまで六〇〇〇余の神位記奉進が行われる。この間に作成された国内神名帳は国衙祭祀の基本台帳となるが、うち天慶七年の『筑後国神名帳』からは、多数を占める四位・五位（借位）、正六位上の選定に国司の意向が

強く作用していたことが窺われる。班幣の行き詰まりにより分断されつつあった中央／地方の神祇秩序は、神階への欲求を梃子に繋ぎ止められていたのである。

近年、承平天慶の乱は、上島亨氏によって、中世的神祇秩序の成立する端緒に位置づけられている。乱を克服するために全国諸神へ護持を祈願した朝廷は、その報賽として神階奉授や封戸寄進、石清水臨時祭の創始や賀茂行幸を行った。一〇世紀末には、石清水・賀茂・平野への神社行幸と石清水臨時祭が恒例化し、二十一社奉幣制の確立などを通じ、中世的神祇秩序の基本的な枠組みが形成されてゆく。同時期、やはり中世的様相を整えた仏教秩序（顕密体制）とのさらなる融合も進み、中央有力（高位）社に本地垂迹論を基底とした神仏習合が展開する。その影響は地方主要社にも及び、国司神拜や惣社制を生み出す受領の任国支配を軸に、一一〜一二世紀には一宮を頂点とする階層的秩序が形成されるに至る¹²³。かかる整理には、仏教への偏重、受領支配に関する事実誤認との批判もあるが、大枠においては承認してよいものだろう。

おわりに―古代的神から中世的神へ―

以上、奈良期とそれ以前に偏ってしまった感はあるが、古代日本における歴史的〈神〉の成立から、平安祭祀制の成立に至るまでを歴史的に概観してきた。欠落や未熟な点ばかりが目立つうえ、平安期の祭祀制改革については制度的変遷を追うに止まり、その十分な歴史的位階づけを行うことができなかった。最後に、制度の変移に対応した心性のありようについて展望し、冗長な稿を閉じることにした。

奈良〜平安の祭祀制が、神仏をめぐる心性にもたらした重要な変化のひとつは、神の擬人化（人格神化）が著しく進んだことといえるかも知れない。冒頭にも述べたように、古代日本の神祇は、あくまで自然環境

を象徴する存在であった。祭祀や祭場の仮設性、曖昧さも、その点と無関係ではない。しかし、中国から輸入された〈崇り神〉言説、〈神身離脱〉言説は、自らの要求ひいては苦しみを語る、神祇の実存を構築し始めた。また、律令制に基づく神社空間の整備、社殿の造営、祭祀方法の明確化は、神のイメージを次第に具体化し（ここに仏教との関係をみるのは容易であり、例えば仏像に対するものとしての神像の発現が、神仏習合の流れのなかに登場してくることを指摘すれば充分だろう）、本系帳や氏文の作成に伴う氏族伝承の再編成、氏神祭祀の公祭化は、氏族自体が担う社会的イメージを氏神へと投影していったと考えられる。

一方、祈雨・止雨祭祀や祈年穀奉幣儀の拡大は、神社と自然環境との結びつきをさらに強めてゆく。平安京で流行した御霊神は、災害の惹起・鎮静化を通じ自然のあり方を体現する崇り神の様相を受け継ぎながら、非業の死を遂げた人物の実存を核とする、列島の神観念の根本的な変質を示している。一一―一二世紀に展開する本地垂迹説は、当初は中国と同様、釈迦の現世への出現を説明する仏身論として使用されていたが、やがて神祇の神聖性を仏教的に説明する習合の論理として機能するに至る。その転換には、現実と真理の相即を唱える本覚論の影響がみてとれるが、重要な点は、災禍として現れる（古来その鎮静化が重要なテーマとなり、また天皇を恐怖させ政治にも大きな影響を及ぼしてきた）崇りをも、〈救済〉と解釈しうる基盤が形成されたことだろう。人間に近いイメージを結びつつも自然の表象機能を失わず、荒ぶる災禍も救済の方便として強く人々の精神を束縛する。中世的宗教秩序を構成する神の姿は、ここにおいて確立したと考えることができよう。

註

- (1) 古墳時代以前に神社の祖型を認めるか否かをめぐって、考古学・建築史学・文献史学の間で生じた意見の衝突。錦田剛志氏に詳しい整理がある（『古代神祇論』をめぐる研究動向と課題―考古資料の解釈とその周辺―）『古代出雲大社の祭儀と神殿』学生社、二〇〇五年。
- (2) 近年の成果は、檀原考古学研究所附属博物館編『水の祭祀と考古学』（学生社、二〇〇五年）にまとめられている。
- (3) 穂積裕昌「古墳時代の湧水点祭祀について」森浩一編、同志社大学考古学シリーズ六「考古学と信仰」同刊行会、一九九四年）、若狭徹「水利開発と水の祭祀」（『季刊考古学』九六、二〇〇六年）などを参照。
- (4) 辰巳和弘「聖なる水の祀りと古代王権・天白磐座遺跡」（新泉社、二〇〇六年）などを参照。
- (5) 辰巳和弘「地域王権の古代学」（白水社、一九九四年）。
- (6) 兼康保明「山岳信仰の底流」（『季刊考古学』六三、一九九八年）。
- (7) 亀井「建錡山―福島県表郷村古代祭祀遺跡の研究―」（吉川弘文館、一九六六年）。
- (8) 大岡由記子「畿内の石製模造品製作と祭祀」・廣瀬時習「畿内における集落祭祀と滑石製品」（『季刊考古学』九六、二〇〇六年）などを参照。
- (9) 岡田精司「日奉部と神祇官先行官司」（同『古代王権の祭祀と神話』塙書房、一九七〇年、初出一九六三年）。
- (10) テクストには、群書類従を用いた。なお以下、史料の出典についてとくに注記しない場合は、新訂増補国史大系をテキストにしている。
- (11) 上田正昭「祭官の成立―中臣と日祀と日置と―」（同『日本古代国家論究』塙書房、一九六八年）。
- (12) 中村英重「中臣氏の出自と形成」（同『古代氏族と宗教祭祀』吉川弘文館、二〇〇四年、初出一九八七年）。
- (13) 関晃「大化前後の大夫について」（関晃著作集二『大化改新の研究』下、吉川弘文館、一九九六年、初出一九五九年）。
- (14) 古川淳一「班幣祭祀の成立」（『歴史』七四、一九九〇年）、藤森馨「神祇官の成立を中心にして」（『神道宗教』一六七、一九九七年）など。
- (15) 太田亮編『姓氏家系大辞典』三（同刊行会、一九三六年）。
- (16) 本居宣長撰／倉野憲司校訂『古事記伝』三（『岩波文庫』一九四四年）。
- (17) テクストには、沖森卓也・佐藤信・矢嶋泉『藤氏家伝』鎌足・貞慧・武智麻呂伝 注釈と研究（吉川弘文館、一九九九年）を用いた。

- (18) 上田註(11)論文、横田健一「中臣氏とト部」(同『日本古代神話と氏族伝承』塙書房、一九八二年、初出一九七一年)、井上辰雄「ト部の研究」(同『古代王権と宗教的部民』柏書房、一九八〇年)、羽床正明「ト部と中臣氏についての一試論―特に考古学上の成果を中心にして―」(『東アジアの古代文化』四一、一九八四年)、中村註(12)論文など。
- (19) 拙稿「中国六朝の『龜経』と神祇官ト部の亀卜法」(『東アジア怪異学会編』亀ト―歴史の地層に秘められたうらないの技をほりおこす―臨川書店、二〇〇六年)。
- (20) 笹生衛「考古資料から見た古代の亀ト・ト甲とト部」(『東アジア怪異学会編』(19)書)。
- (21) 藤森馨「古代の大中臣祭主家」(『藤波家文書研究会編』『大中臣祭主藤波家の歴史』統群書類従完成会、一九九三年)。
- (22) 拙稿「崇・病・仏神―『日本書紀』崇仏論争と『法苑珠林』―」(あたらしい古代史の会編『王権と信仰の古代史』吉川弘文館、二〇〇五年)。
- (23) 忌部氏については、上田正昭「忌部の職能」(同『日本古代国家論究』塙書房、一九六八年)、井上辰雄「忌部の研究」(同『古代王権と宗教的部民』柏書房、一九八〇年)、平林章仁「蘇我氏と忌部氏―蘇我氏は反神祇だったか―」(『東アジアの古代文化』九五、一九九八年)・「蘇我氏と神祇祭祀」(同『蘇我氏の実像と葛城氏』白水社、一九九六年)、阿部眞司「忌部氏の職能と神話―踐祚大嘗祭を中心として―」(『高知医科大学一般教養紀要』八、一九九二年)などを参照。
- (24) テクストには、岩波文庫を用いた。
- (25) 平林註(23)論文、菊地照夫「出雲国忌部神戸をめぐる諸問題」(岡田精司編『祭祀と国家の歴史学』塙書房、二〇〇一年)。
- (26) 篠原祐一「古語拾遺」にみる斎部古伝の成立について」(『神道宗教』一八八、二〇〇二年)。
- (27) 平林註(23)論文。曾我玉造工房への石材供給に忌部のネットワークが作用していた可能性については、山岡邦章「滑石産出地と忌部の展開」(『季刊考古学』九六、二〇〇六年)参照。
- (28) 阿部註(23)論文。
- (29) 菊地「ヤマト王権の宗教的世界観と出雲―紀伊と出雲の共通性を手がかりに―」(『出雲古代史研究』七・八、一九九八年)。
- (30) 拙稿「大庭祭にみる忌部の宗教的実践―木鎮め祭儀と屋船命―」(『日本文学』五三、二〇〇四年)。
- (31) テクストには、日本古典文学大系を用いた。
- (32) 大江篤「『崇』現象と神祇官の亀ト」(同『日本古代の神と霊』臨川書店、二〇〇七年、初出一九九四年)、米井輝圭「古代日本の『崇り』のシステム」―律令国家の「崇り」の用例―(『東京大学宗教学年報』一〇、一九九三年)など。
- (33) 田中卓「新たに世に出た『宝龜三年太政官符』」(『田中卓著作集』一〇／古典籍と史料、国書刊行会、一九九三年、初出一九五七年)。
- (34) 拙稿「災害と環境」(北原糸子編『日本災害史』吉川弘文館、二〇〇六年)参照。
- (35) 白川静著作集四『甲骨文と殷史』(平凡社、二〇〇〇年、初刊一九七二年)。
- (36) 白川註(35)書。
- (37) テクストには、新釈漢文大系を用いた。
- (38) 宋鎮豪「殷代習卜和有関占卜制度的研究」(『中国史研究』一九八七―四期、一九八七年)・「再論殷商王朝甲骨占卜制度」(『中国歴史博物館館刊』二〇〇〇―一期、二〇〇〇年)、王宇信・楊升南主編『甲骨学一百年』(社会科学文献出版社、一九九九年)など。
- (39) 高木智見「古代中国の儀礼における三の象徴性」(『東洋史研究』六二―三、二〇〇三年)参照。
- (40) テクストには、神道大系を用いた。なお同書の構成については、工藤浩「新撰亀相記の基礎的研究―古事記に依拠した最古の亀ト書―」(日本エディタースクール出版部、二〇〇五年)、木下文理「新撰亀相記」の構成について」(『古事記年報』四二、二〇〇〇年)などを参照。
- (41) テクストには、興膳宏・川合康三編『隋書経籍志詳攷』(汲古書院、一九九五年)を用いた。
- (42) テクストには、広池千九郎訓点・内田智雄補訂『大唐六典』(広池学園事業部、一九七三年)を用いた。
- (43) 張文才主編訳註『太白陰経全解』(岳麓書社、二〇〇四年)、五六五―五六六頁。
- (44) テクストには、新編漢文選を用いた。
- (45) 以上本節の記述については、拙稿註(19)論文を参照。
- (46) 斎藤英喜「アマテラスの深みへ」(新曜社、一九九四年)など。
- (47) 研究史としては、西宮秀紀「伊勢神宮の成立をめぐって」(小林達雄・原秀三郎編『新版古代の日本』七／中部、角川書店、一九九三年)・「伊勢神宮の成立はいつか」(白石太一郎・吉村武彦編『新視点日本の歴史』二／古代編I、新人物往来社、一九九三年)・「伊勢神宮成立論」(梅村喬編『古代王権と交流』四／伊勢湾と古代の東海、名著出版、一九九六年)などを参照。
- (48) 岡田精司 a「伊勢神宮の起源―外宮と度会氏を中心に―」(同『古代王権の祭祀と神話』塙書房、一九七〇年、初出一九六〇年)・ b「伊勢神宮の成立と古代王権」(同『古代祭祀の史的研究』塙書房、一九九二年、初出一九八二年)。
- (49) 直木孝次郎「伊勢神宮」(三一書房、一九六〇年)。
- (50) 新羅の「神宮」創建を重視する前川明久「伊勢神宮と朝鮮古代諸国家の祭祀制―神宮の称号をめぐって―」(同『日本古代氏族と王権の研究』法政大学出版局、

- (51) 一九八六年、初出一九六六年)は、五世紀末～六世紀初とする。
 (51) 前川明久「大和政権の東国経営と伊勢神宮」(同『日本古代氏族と王権の研究』法政大学出版局、一九八六年)。
 (52) 田村圓澄「伊勢神宮の成立」(吉川弘文館、一九九六年)。
 (53) 丸山二郎「伊勢大神宮の奉祀について」(同『日本古代史研究』大八洲出版、一九四八年)、直木孝次郎「天照大神と伊勢神宮の起源」(同『日本古代の氏族と天皇』塙書房、一九六四年、初出一九五一年)、岡田註(48) a論文、前川明久「古代の宮都と伊勢神宮」(同『日本古代氏族と王権の研究』法政大学出版局、一九八六年)など。
 (54) 岡田註(48) a・b論文。
 (55) 東野治之「大化以前の官制と律令中央官制」(同『長屋王家木簡の研究』塙書房、一九九六年、初出一九七八年)、押部佳周「近江令の成立」(同『日本律令成立の研究』塙書房、一九八一年、初出一九七六年)。
 (56) 荊木美行「孝徳朝の官制をめぐる二、三の問題」(同『初期律令官制の研究』和泉書院、一九九一年、初出一九八八年)。
 (57) 以下、律令をめぐる研究史については、長谷山彰「律令法典編纂の推移と問題点」(同『律令外古代法の研究』慶應通信、一九九〇年)を参照。
 (58) 梅田義彦「近江令とその神祇制度」(同『神祇制度史の基礎的研究』吉川弘文館、一九六四年)、西山徳「神祇官の設置」(同『神社と祭祀』至文堂、一九六五年)、西田長男「神社」という語の起源そのほか」(同『日本神道史研究』八、講談社、一九七八年)、熊谷保孝「天武・持統両天皇朝の神祇」(同『律令国家と神祇』第一書房、一九八二年、初出一九八〇年)、井上光貞「神祇令の特質とその成立」(同『日本古代の王権と祭祀』岩波書店、一九八四年)など。
 (59) 西宮秀紀「律令神祇官制の成立について」(同『律令国家と神祇祭祀制度の研究』塙書房、二〇〇四年、初出一九八一年)、古川淳一「祭官小考」(『国史談話会雑誌』三五、一九九五年)、藤森註(14)論文、中村英重「古代祭祀論」(吉川弘文館、一九九九年)など。
 (60) 西宮註(59)論文。
 (61) 中村註(59)書。
 (62) 岡田註(48) a論文。
 (63) 田中卓「神宮における式年遷宮の起源」(同『神宮の創祀と発展』神宮司庁教導部、一九五九年、初出一九五六年)、岡田米夫「神宮式年遷宮制の創始」(『神道史研究』二〇―五、六、一九七二年)、太田博太郎「式年造替制の成立」(上山春平編『シンポジウム伊勢神宮』人文書院、一九九三年)、中西正幸「神宮式年遷宮の歴史と祭儀」(大明堂、一九九五年)など。
 (64) 拙稿註(30)論文。
 (65) 浅川滋男「神殿論」に対するコメント」(同編『先史日本の住居とその周辺』同成社、一九八八年)、上原真人「発掘された巨大建物」(国立歴史民俗博物館編『歴史フォーラム 高きを求めた昔の日本人―巨大建造物をさぐる―』山川出版社、二〇〇一年)。
 (66) 宮本長二郎「神宮本殿形式の成立」(『瑞垣』一八三、一九九九年)。
 (67) 岡田精司「大型建物遺構と神社の起源」(広瀬和雄編『日本古代史 都市と神殿の誕生』新人物往来社、一九九八年)・「神社建築の源流―古代日本に神殿建築はあったか―」(『考古学研究』四六―二、一九九九年)。
 (68) 浅川註(65)論文。
 (69) 桜井敏雄「神殿成立以前の原初的空間形態」(『神道文化』三三、一九九一年)。
 (70) 大関邦男「官社制の再検討」(『歴史学研究』七〇二、一九九七年)。
 (71) 丸山茂 a「神社建築の形成過程における官社制の意義について」(同『神社建築試論―古代王権と祭祀―』中央公論美術出版、二〇〇一年、初出一九九九年)・ b「官社」小考」(『日本宗教文化史研究』八一、二〇〇四年)。
 (72) 篠原祐一「考古学からの神社認定のプロセス」(古代考古学フォーラム〈古代の社会と環境〉資料集「開発と神仏とのかかわり」帝京大学山梨文化財研究所、二〇〇四年)。
 (73) 山本信吉「神社修造と社司の成立」(山本・東四柳史明編『社寺造営の政治史』思文閣出版、二〇〇〇年)、有富純也「神祇官の特質―地方神社行政からの検討―」(『ヒストリア』一八七、二〇〇三年)。
 (74) 西宮註(59)論文。
 (75) 井上註(58)論文。ほかに、柴田博子「神祇令の成立」(『奈良女子大学文学部研究年報』三四、一九九〇年)、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)などを参照。
 (76) 柴田註(75)論文。
 (77) 三橋「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『明星大学青梅校日本文化学部共同研究論集』九/理想と現実、二〇〇六年)。
 (78) 井上註(58)論文。
 (79) 柴田註(75)論文。
 (80) 近年の成果として、平雅行「殺生禁断の歴史的展開」(大山喬平退官記念「日本社会の史的構造 古代・中世」思文閣出版、一九九七年)・「日本の肉食慣行と肉食禁忌」(アイデンティティ・周縁・媒介)吉川弘文館、二〇〇〇年)、長田俊樹「農耕儀礼と動物の血」下(『日本研究』二二、二〇〇〇年)、笹田教彰「殺生禁断と肉食」(『仏教大学文学部論集』八三、二〇〇二年)、平林章仁「古代肉食忌避考」(『史聚』三六、二〇〇四年)などを参照。
 (81) 桃崎祐輔「古墳に伴う牛馬供儀の検討」(『古文化談叢』三一、一九九三年)、松

- 井章「古代・中世の村落における動物祭祀」〔国立歴史民俗博物館研究報告〕六一、一九九五年・日本の美術四二三「環境考古学」〔至文堂、二〇〇〇年〕、久保和士「動物と人間の考古学」〔真陽社、一九九九年〕など。
- (82) 平林註(80)論文。
三橋註(75)論文。
- (83) 有富註(73)論文。
大関註(70)論文。
- (84) 丸山註(71)論文。
- (85) 山本註(73)論文。ほかに官社については、川原秀夫「律令官社制の成立過程と特質」〔林陸朗先生還暦記念会編「日本古代の政治と制度」統群書類従完成会、一九八五年〕、「古代における祭祀統制とその変質」〔歴史学研究〕五七三、一九八七年・「国司と神社行政」〔集弘道編「古代王権と祭儀」吉川弘文館、一九九〇年〕、已波利江子「八・九世紀の神社行政―官社制度と神階を中心として―」〔寧楽史苑〕三〇、一九八五年〕などを参照。
- (88) 小倉慈司「八・九世紀における地方神社行政の展開」〔史学雑誌〕一〇三―三、一九九四年。
- (89) 大関註(70)論文。
- (90) 黒田龍二「神のやしろの曙」〔同「中世寺社信仰の場」思文閣出版、一九九九年、初出一九九四年〕、井上寛司「日本の「神社」と「神道」の成立」・「日本の「神社」と「神道」」〔同「日本の神社と「神道」校倉書房、二〇〇六年、初出二〇〇一年、二〇〇五年〕など。
- (91) 八重樫直比古「日本書紀」崇峻即位前紀覽書」〔玉懸博之編「日本思想史―その普遍と特殊―」ペリかん社、一九九七年〕参照。近年の詳細な検討には、吉田一彦「古代仏教史をよみなおす」〔吉川弘文館、二〇〇六年〕、拙稿註(22)論文がある。
- (92) 津田左右吉「津田左右吉全集」二／「日本古典の研究」下(岩波書店、一九六三年、初刊一九五〇年)、井上薫「日本書紀仏教伝来記載考」〔同「日本古代の政治と宗教」吉川弘文館、一九六一年、初出一九四二―一九四三年〕・「道慈」〔同書、初出一九四六年〕、吉田一彦a「日本書紀と道慈」〔東アジアの古代文化〕一〇六、二〇〇一年〕・b「道慈の文章」〔大山誠一編「聖徳太子の真実」平凡社、二〇〇三年〕。
- (93) 吉田註(92) a・b論文。
- (94) 諸説あって定まらない。山内洋一郎「法苑珠林と諸経要集」〔金沢文庫研究〕二〇一九、一九七四年〕は龍朔末年(六六三)、川口義照「経録研究よりみた法苑珠林―とくに撰述年時について―」〔印度学仏教学研究〕二二二―一、一九七四年〕は麟徳元年(六六四)、小南一郎「解説」〔同訳、大乘仏典中国・日本篇三「法苑珠林」中央公論社、一九九三年〕・富田雅史「法苑珠林」と道宣」〔東洋大学大学院紀要「文学研究科三七、二〇〇〇年〕は同三年／乾封元年(六六五)とする。最終稿の完成が総章元年(六六八)であることは異論がない。
- (95) 川口義照「仏教類書中に引用された逸存經典の一考察」〔駒沢大学大学院仏教学研究会年報〕二一、一九七七年〕・「法苑珠林」にみられる逸存・別存経について」〔「南都仏教」三七、一九七五年〕などを参照。
- (96) 拙稿註(22)論文で詳しく論じた。
- (97) 研究史の整理として、山折哲雄「古代における神と仏」〔同「神から翁へ」青土社、一九八四年、初出一九八〇〕、曾根正人「研究史の回顧と展望」〔同編、論集奈良仏教四「神々と奈良仏教」雄山閣出版、一九九五年〕、伊藤聡「神仏習合の研究史」〔国文学解釈と鑑賞〕六三―三、一九九八年〕などが有益である。
- (98) 吉田一彦「多度神宮寺と神仏習合―中国の神仏習合思想の受容をめぐる―」〔梅村喬編「古代王権と交流」四／伊勢湾と古代の東海、名著出版、一九九六年〕、拙稿「東晋期中国江南における「神仏習合」言説の成立―日中事例比較の前提として―」〔根本誠二編「奈良仏教の地方的展開」岩田書院、二〇〇二年、初刊二〇〇一年〕。
- (99) テクストには、『大正新修大藏経』巻五〇を用いた。
- (100) 『幽明録』に異伝がある(『太平御覧』巻六八八)。
- (101) 『録異伝』に異伝がある(『御覧』巻四七二)。
- (102) 木村英一編「慧遠研究」研究篇(創文社、一九六二年)、宮川尚志「晋代およびそれ以降の廬山」〔同「六朝史研究」宗教篇、平楽寺書店、一九六四年〕、エリック・チュルヒャー／田中純男・成瀬良徳・渡会顕・田中文雄訳「仏教の中国伝来」(せりか書房、一九九五年、原著一九五九年)、小林正美「廬山慧遠の仏教思想」〔同「六朝仏教思想の研究」創文社、一九九三年、初出一九七五―一九七七年〕、鎌田茂雄「廬山慧遠―中国初期仏教史の転回点―」〔同「中国仏教史」二／受容期の仏教、東京大学出版会、一九八三年〕などを参照。
- (103) 安藤俊雄「廬山慧遠の禅思想」(木村編註(102)書)。
- (104) 梶山雄一「慧遠の報応説と神不滅論」(木村編註(102)書)、小林註(102)論文、中嶋隆蔵「慧遠の生活とその仏教理解」〔同「六朝思想の研究―士大夫と仏教思想―」平楽寺書店、一九八五年〕。
- (105) テクストは、佐伯有清「伝教大師伝の研究」(吉川弘文館、一九九二年)を用いた。
- (106) 高取正男「神道の成立」(平凡社、一九七九年)。
- (107) 河音能平「王土思想と神仏習合」(岩波講座「日本歴史」四／古代四、岩波書店、一九八〇年)。
- (108) 義江彰夫「日本における神仏習合形成の社会的考察」〔「中国―社会と文化」七、一九九二年〕。

- (109) 高橋稔『中国説話文学の誕生』（東方選書、一九八八年）、蜂屋邦夫「自然と因果」（長尾雅人他編『岩波講座東洋思想』一四／中国宗教思想二、岩波書店、一九九〇年）、末木文美士「因果応報」（同『仏教―言葉の思想史―』岩波書店、一九九六年。初出一九九四年）。
- (110) 寺川真知夫「神身離脱を願う神の伝承―外来伝承を視野に入れて―」（『仏教文学』一八、一九九四年）。
- (111) 神火事件については、小池栄一「神火についての一考察」（林隆明・鈴木靖民編『日本古代の国家と祭儀』雄山閣出版、一九九六年）に關係史料と研究史が詳しく整理されている。なお、同時期に展開していた東国における丘陵開発も、その要因として考慮すべきかも知れない（平野修「古代仏教と土地開発―山梨県内の事例から―」（『帝京大学山梨文化財研究所』七、一九九六年など）。
- (112) 以下の記述については、岡田莊司「平安時代の国家と祭祀」（『統群書類従完成会、一九九四年』所収の諸論考に負うところが大きい）。
- (113) 並木和子「平安時代の祈雨奉幣」（『二十二社研究会編『平安時代の神社と祭祀』国書刊行会、一九八六年）。
- (114) 拙稿「松尾大社における大山咋神奉祀の原初形態―松尾・賀茂・日吉三社の祭祀の連環をめぐって―」（平田耿二教授還暦記念論文集刊行会編『歴史における史料の発見』同会、一九九七年）。
- (115) 土橋誠「氏神祭祀と『春日祭』」（岡田精司編『古代祭祀の歴史と文学』塙書房、一九九七年）、三宅和朗「平安期の春日祭について」（岡田精司編『祭祀と国家の歴史学』塙書房、二〇〇一年）などを参照。
- (116) テクストには、神道大系を用いた。
- (117) 福山「春日神社の創立と社殿配置」（同『日本建築史の研究』桑名文星堂、一九四三年）。
- (118) 北「律令国家陵墓制度の基礎的研究」（『史林』七九―四、一九九六年）。
- (119) 藤森馨「神宝使考―平安時代に於ける朝廷の遷宮観―」（『皇學館大学神道研究所紀要』一八、二〇〇二年）を参照。
- (120) 三橋正「古代から中世への神祇信仰の展開」（同『平安時代の信仰と宗教儀礼』統群書類従完成会、二〇〇〇年）。
- (121) 神階については、川原秀夫「神階社考」（『古代文化』四九―二、一九九七年）のほか、岡田莊司編『古代諸国神社神階制の研究』（岩田書院、二〇〇二年）の整理・所収論考を参照。
- (122) 岡田「古代の神社と神階」（同編註〔121〕書）。
- (123) 上島「中世宗教支配秩序の形成」（『新しい歴史学のために』二四二―二四三、二〇〇一年）・「中世宗教秩序の形成と神仏習合」（『国史学』一八二、二〇〇四年）など。
- (124) 井上寛司「古代・中世の神社と『神道』」（同『日本の神社と『神道』』校倉書房、二〇〇六年。初出も同年）。
- (125) 吉田一彦「日本における神仏習合思想の受容と展開―神仏習合外来説（序説）―」（『仏教史学研究』四七―二、二〇〇五年）、同「垂迹思想の受容と展開―本地垂迹説の成立過程―」（速水侑編『日本社会における仏と神』吉川弘文館、二〇〇六年）を参照。
- 〔付記〕本稿は、共同研究「神仏信仰の通史的的研究」にて、「考古学・神道史・古代史共通のプラットフォームを作りたいので、古代における神仏信仰の通史を描いてほしい」との依頼を受け、任に堪えないことを自覚しつつも執筆することになったものである。脱稿・提出は二〇〇七年五月で、それから初校まで一年半が過ぎてしまった。その間多くの関連する論考が公刊されたが、それらを消化してリライトする余裕はなく、不十分な原稿であるのは承知のうえで、ほとんど増補を行わずに発表することにした。関係各位には謹んでお詫び申し上げる。
- （上智大学文学部、国立歴史民俗博物館共同研究員）
 （二〇〇八年六月一七日受理、二〇〇八年七月二九日審査終了）

Shinto and Buddhism in Ancient Japan

HOJO Katsutaka

The beginnings of Shinto shrines in ancient Japan have been found in many areas of the Japanese archipelago dating from around the late Kofun period. Religious relics directly connected to later shrines were found at remote locations on the fringe of the world, at high elevations or great depths, such as subterranean locations, deep in the mountains or far out to sea. Rituals performed at water sources that watered farmland later became local tutelaries or *ubusuna* shrines. It may be said that the universalization of ritual artifacts that appeared in these rituals from the latter half of the 5th century to the beginning of the 6th century reflects the establishment of some kind of institution within the Yamato court related to the worship of *kami*. Viewed in terms of the history of documents, this constitutes the formation of official regulations in the Kinmei era, but whether or not it signified the establishment of an “official system,” we can be certain that religious clans such as the Nakatomi and Inbe were formed and that integrated rituals linking the political center with the regions and a mythological view of the world were envisioned. At this time, religious concepts from China and Korea, augurs and ritual methods were brought into Japan, and it is worth noting that these had a huge impact on the establishment of Shinto beliefs in the Japanese archipelago.

In the Tenmu and Jito eras, the period when the *ritsuryo* state was formed, *ritsuryo* rituals, typified by offerings and prayers for a bountiful harvest and the Jingikan (Ministry of Shinto), which administered such rituals, were established accompanying the compilation of the “Asuka Kiyomihararyo.” At this time, “shrines” were selected mainly from those at sites of rituals in each region that had close ties with imperial authority and as spaces that had been solemnized in order to receive official offerings (*heihaku*) were built as official state shrines. Accordingly, shrines necessarily came to possess a dual structure of rituals that were associated with imperial power and their locality. The “Taiho Jingiryō” (regulations concerning kami in the Taiho Code), which served as the blueprint for the former, established rituals that were distinct from the “Ciling” of Tang China and official rituals of Silla, and this “purified ideology” was at the very least far removed from the latter. Changes to *ritsuryo* rituals in the Heian period, the decline of some official state shrines and the growth of a variety of religious sites that are believed to have existed prior to the *ritsuryo* system, in large part originated from the dilemma presented by this dual structure. Although it had been hoped that the granting of ranks to *kami* and the granting of *myojin taisha* status or other status to shrines, which became widespread in the middle of the Nara period, would resolve the contradictions on both sides, these measures proved insufficient to fill this gulf. As a result of the propagation

of state-sanctioned Buddhism in the Shomu era, Buddhism emerged as a new method of worship and gave rise to the first period of the syncretization of Shinto and Buddhism in which the power of Buddha revitalized Shinto *kami*. Although according to the “Honji-suigaku” theory of Shinto-Buddhist syncretism this became even stronger, we cannot ignore that this correlativity with Buddhism as seen in the adoption of *shaden* (shrine halls) and images and statues of *kami* brought about a clarification of Shinto beliefs.

By the Heian period, offerings and prayers for a bountiful harvest, which illustrate the essence of *ritsuryo* rituals, disappeared and the control of worship at each shrine had been transferred from state officials to provincial officials. This practice which brought about the start of provincial offerings, gained pace as the authority of provincial officials burgeoned accompanying the formation of the imperial state, and eventually led to the establishment of *soja* and *ichinomiya* shrines. Meanwhile, some shrines in Kinai that had received large offerings prior to the *ritsuryo* and shrines in the Heian capital and its outlying areas emerged as the 16 and 22 shrines where prayers were offered for rain, fine weather and a bountiful harvest, while others established their own rituals. By clearly reflecting the relationship between the state and imperial authority and the beliefs of the imperial family and prominent nobles in the Heian period, this framework, which included shrines not listed in the “Jinmyocho” (Register of *Kami*), partly transcended the existing system of state shrines. From this point on, shrine rituals diverged into imperial court rituals and separate rituals for each province, thus leading to medieval Shinto beliefs.