

神身離脱の様相と動機

——神祇信仰と仏教儀礼のせめぎあい——

State and Motive of Shinshinridatsu (神身離脱):

Jostle of Pre-Shinto and Buddhism

尾留川 方 孝

要 旨

これまで神身離脱は仏教的世界に神が位置付けられる仏教優位の習合形態と論じられてきたが、本稿ではこれを神祇信仰と仏教儀礼の両方の脈絡を踏まえより詳しく検討する。呪術的儀礼として受容された仏教はその性質上、社会に認められるべく効験をより確かにしようと「如法」であろうと努力するが、そのことがかえって世間から乖離するという事態を招くというジレンマを抱えていた。そのため仏教者は、まず社会的地位を確立していた神祇祭祀に巧みに仏教的要素を持ち込み自ら実践し、これを起点にして神祇祭祀の効果を仏教の効果へとすり替えた。つまり神身離脱の言説は、十分には信頼されていない仏教が、自己のアイデンティティーを確保しつつ神祇祭祀の信頼を自分のものへと取り込むべく構成したものである。神祇祭祀は神の要求によって祭祀方法が決まること、さらに暫定性・独立性などの特徴があったので、仏教儀礼を具体的方法とする祭祀が神祇祭祀の展開としても可能であった。

キーワード

神身離脱、神祇信仰、仏教儀礼、神仏習合、仏教説話

はじめに

近代以前の日本では、神祇信仰または神道と仏教は習合した状態が一般的であって、はっきりと区別されることはむしろ稀であった。このような状態は神仏習合と称され、これまでも数多くの研究がなされてきた。^① 本稿ではこの中でも最も早くに現れた神身離脱の類型について取り上げる。

神仏習合に関しては資料的な制約がある。古代では神祇信仰はもっぱら儀礼的行為を中心とするもので積極的に言説を立てない。独自の言説を立てていわゆる神道が成立するのは中世になってからである。神身離脱などの比較的早い時期の神仏習合に関する文献的資料には神祇信仰の立場をとるものではなく、いずれも仏教の立場より作られたものばかりである。このような資料に注目すれば、そこから明かされるのは当然ながら仏教の立場による意味や価値であり、仏教側に偏ることを免れない。たとえ神仏習合に神祇信仰の展開としての側面があったとしても、そのことはなかなか表面には出てこない。

そこで本稿では正史と仏教説話を用いて、まず神祇信仰と仏教信仰の仕組みおよび社会との関係をそれぞれ把握し、つぎに神身離脱がこれらとどのような関係や脈絡を構成しているのか考察する。仏教の展開としての側面だけ

でなく神祇信仰の展開としてどのように理解できるのか十分に留意し、神身離脱の意味するところを論じる。

一 神祇祭祀

イ 神祇祭祀の起源説話

日本の律令制度では、すでに広く行われていた神祇祭祀を、政治に先立つ特別なものとして位置付けている。律令制の根本とされた唐では、天地や山川の神の祭祀儀礼が政治的行為の一つとされ、尚書省の管下の礼部および太常寺により管理・執行される。これに対して日本で神祇祭祀を管理・執行するのは、少なくとも形式上は政治をつかさどる太政官から独立して設けられた神祇官である。その位置付けは、職員令で神祇官の規定が最初におかれ、その次に太政官のそれがおかれることに象徴される。この格別の位置を占める神祇祭祀について、正史の崇神紀や仲哀・神功紀が起源説話的性質をもっている。まずはこれらを確認したい。

崇神天皇は最初に国を統治した天皇という意味の「御肇國天皇」とも称される天皇である。その治世に「國內に疾疫多くして、おほみたらま民死亡れる者有りて、且大半なかばにすぎなむとす。」という国の存亡に関わる深刻な災害が発生した。天皇は「咎を神祇に取らむや」と思い、原因を明らかにするべく卜占を行う。すると倭迹迹日百襲やまとしほひもそひめ姫が神懸かっ
て「若し能く我を敬ひ祭らば、必ず當に自平たひらぎなむ」と言う。そこでその神の正体が大物主神であることを聞き出し「神の語を得て、教の隨まじまに祭祀る」ものの効果がない。「朕、神を禮ふこと尙未だ盡こたへくならずや。」と、自身の祭祀に不備があったのではないかと思っていた。すると夢の中に神が現れて「若し吾が兒大田田根子を以て、吾を令

祭りたまはば、立たてまつに平たいへいぎなむ」と、祭祀の実行者として自分の子孫を指定する。ほかにも同じような夢を見た報告する者があり、さらに市磯長尾市に倭大國魂神を祭らせよとの言葉も得る。そこで大物主大神と倭大國魂神を祭り、加えて卜占に従いほかの神も祭る。このようにして「八十萬の羣神」をそれぞれ個別に祭り、「天社・國社、及び神地・神戸」を定めた。すると「是に疫病始めて息やみて、國内漸やうやくに謚しづまりぬ。五穀既に成みりて、百姓饒にぎはひぬ。」とあるように、病をはじめとする災害がおさまり国内は安定し、穀物が実り人々は豊かになった。祭祀の成功を受けて政治・軍事的拡大を実現し、「御肇國天皇はつもとくにらすめのみこと」と称されるようになった。

以上の話は、神社やそれに付随する神地と神戸の設置という律令制下の神祇祭祀制度の起源説話としての性格をもち、神やその祭祀の性質や意義を明確にしている。すなわち神祇祭祀こそが、生活空間の災害を抑え、人々の命を救いさらに農作物を豊作にし、国を成り立たせる。もしも祭祀を怠れば崇りにより災害が発生する。これが律令期の神祇祭祀観念の基底となる観念である。⁴ また政治・軍事的活動などの他の活動が、祭祀により国がすでに成り立っていることを前提条件として行われることは、律令の導入が進められるときの「先ず以て神祇を祭り鎮めて、然して後に政事を議るべし」⁵ という言葉からもうかがうことができる。

仲哀天皇が熊襲討伐を計画したことにはじまり神功皇后の新羅征伐に至る一連の出来事も、神祇祭祀の性質をよくあらわしている。

あるとき仲哀天皇が熊襲を討伐するべく群臣に諮ると、にわかには神功皇后が神がかかる。そして海の対岸には宝の国があると言い「若し能く吾を祭りたまはば、曾て刃に血らずして、其の國必ず自づから服ひなむ。」と祭祀の効果を示し、用いるべき幣帛の指定とともに祭祀をするように要求する。仲哀天皇は一方的に示された神の言葉を疑

う。対岸に国は見えないことと、「我が皇祖諸天皇、盡に神祇を祭りたまふ。豈、遺れる神有さむや。」と、歴代の天皇がすべての神を残さずすでに祭っていることがその理由である。天皇は神の言葉を無視して熊襲を討伐に行くが失敗し、病気になって死没する。「即ち知りぬ、神の言を用いたまはずして、早く崩りましぬることを。」と、神の言葉を無視したから夭折したのだと評される。神を祭れば損失が除去され利益が得られるのだが、出現したにもかかわらず神を無視して祭らないと死という最悪の事態を迎える。

このような天皇の死没という事態を受け、神功皇后はみずから「先の日⁶に天皇に教へたまひしは誰の神ぞ。願はくは其の名をば知らむ。」と神の名を明かそうとする。名が一つ明かされると、皇后はさらにほかにはいないのかと問い、また名が明かされるということ、神が現れなくなるまで繰り返す。そして「有ること無きこと知らず」となるものの、さらに執拗に尋ね「表筒男・中筒男・底筒男の神」を明らかにする。「遂に且神有すとも言はず」という事態を見届けて「神の語を得て教の隨に祭る。」と祭祀をした。その結果、熊襲と新羅がいずれもみずから帰服する。さらに帰国後にも表筒男・中筒男・底筒男の要求に従い「神の教の隨に鎮め坐多まつる。則ち平に海を度ること得たまふ」と、その和魂を祭祀することで航海の保護を得たのである。

この話によれば、歴代の天皇はすべての神を祭ってきたものと認識されている⁶。しかし実際にはまだ祭られていない神が存在し、何らかの機会をとらえ突然に現れる。事態はいつでも神の一方的な出現や要求により変更される。祭祀は最善を尽くすが、つねに暫定的でいまだ不完全である可能性があり、さまざまな機会をとらえて対象を拡大し方法を更新し、より確実なものへと進歩するものと認識されている。

口 神祇祭祀の仕組みと性質

『日本書紀』に記される起源説話は、神祇祭祀は社会の存在を可能にする行為であるからあらゆることに先立って維持されているという言説により、律令期以前から神祇祭祀が全国的に行われているという事実を、改めて基礎付けをした。そしてこれを律令国家での神祇祭祀の基礎的認識とした。これらに投影された朝廷の神祇信仰の観念はつまるところつぎのようなものである。

神祇祭祀の根幹となる神に関しては、人の理解や制御を超えた不可測で強力な存在だと観念されていた。だから神は理由などなくとも一方的に崇りをなす。この崇りは極めて強い威力を持つので、そのまま放置するならば国や社会が壊滅する。そこで人々が無事に生存できる空間を確保するべく採られた対処方法とは、神との直接対峙である。すなわち祭祀である。祭祀が成功裏に行われると崇りはおさまる。

そして祭祀には受動的性格と暫定性がある。神は人の理解を超えているので、人があれこれ考えても崇りを鎮める方法は導き出せない。人々が取り得る具体的行動は崇りをなす神をその望む通りにただ祭る以外にない。祭祀の成立により神の崇りは抑えられるものの、関係がもはや成り立っていないとされるならば、崇りがいつ発生してもおかしくない。だから祭祀は一回だけで完結することなく、そのまま態化して恒例祭祀となる。崇りが沈静化されている状態を維持するために、災害が発生していなくてもつねに祭祀が継続される。ただ一度示された要求に従い祭祀が成功したとしてもその永続性は保証されない。神は自身の示した内容にも拘束されず、しばしば一方的に祭祀方法を変更する。日本では神との双方が義務を負うという意味での契約的關係は成立していない。

また各祭祀には独立性がある。これは祭祀の持つ災害主体への直接対峙という性質と密接に関係する。祭祀は崇

りをなす神の要求に従い直接対峙することで成り立つのだから、効果を生じるのはその特定の神に対してのみで、範囲は限定されている。祭祀を常態化することでその神が原因となる祟りは将来にわたって抑えられると期待されるが、ほかの神によって新たに生じる祟りを抑えることはできない。たとえ威力の強い特定の神を祭ったとしても、その神が社会や国の安寧を守るべく、祟りをなすほかの神と対峙することはない。神はほかの神の仕業に関与も干渉もしない。したがって平穩のためには祟りをなす神をすべて残さずそれぞれ祭らなければならない。

不可測という神の性質上、祭祀体系もいつまでも暫定的で不完全なままである。神は祟りなど人にわかるような形でみずから出現することではじめて認識されるのであって、人が神の存在を確実に明らかにすることはできない。歴代の天皇がすべての神を祭ってきたと観念されているが、あくまでも暫定的であり必ずしも完全ではない。ひとまずすべての神を祭った状態を築いたとしても、思いがけず祭られていない神が一方的に祟りをなし出現するならば、その都度新たに個別の祭祀を行い直接の関係を築かねばならない。祭り残した神がまだいる可能性はいつまでも否定できない。

このことと表裏をなし祭祀制度には漸進性もある。すべての神を祭っているはずだがあくまで暫定的で、機会をとらえて新たな神が出現しそのたびに祭祀が増える。これは祭り残した神が減ることを意味し、したがって抑制される祟りが増える。祭祀制度は今に至るまで祭祀を増加させてより多くの祟りを抑え、国土や人々が安全でいられる範囲を拡大しつつげて発展してきたと観念されている。

律令により中央集権化を進める朝廷は、『日本書紀』にこうした内容を投影し、律令的祭祀制度をその展開の極相として位置付けた。依然として暫定的であって完全ではないものの、ひとまず完成した状態として律令的祭祀制

度は意味付けられる。すなわち国の統治者の責任によって、あらゆる神に対する祭祀が恒例行事として行われ、突発的な災害すなわち祟りはあるものの、日常においては平穩を実現している。一見したところ祭祀に何も効果がな
いと思われる状態こそ、たしかに効果が生じていると観念される。そして神祇祭祀の不断の実践は社会や国の存在
が確かであることの表現ともなる。反対に祭祀がなされていなければ、国や社会を壊滅させかねない祟りがいつ発
生してもおかしくない危険な状態にあることを感じさせる。律令期の神祇祭祀はこうした観念や認識により支えら
れているのである。

二 仏教儀礼

イ 仏教の儀礼としての受容

日本の仏教の起源は海外から伝来したことにあり、『日本書紀』はこれを欽明朝の出来事として伝えている。そ
こでは仏教がいかなるものか説明する文章が、仏教者によって金光明経の一節を流用して構成されている。⁷⁾すなわ
ち仏とは極めて素晴らしい存在であり、また経典はその説くところの法であり、深遠で理解することが難しい。こ
れら仏像や経典は礼拝したり教えを広めることで効験を生じる。このように説明される。仏およびそこから派生し
た事物すなわち三宝を、肯定的に再現するもしくは礼拝する現世利益的儀礼として仏教は受容された。

こうした仏教の信仰は蘇我氏を中心にはじめられ、⁸⁾大化改新後もその仏教政策は継承される。⁹⁾天武朝ではそれま
で私的に行われてきた仏教を国家的なものへと位置付ける。¹⁰⁾そして聖武朝での国分寺・国分尼寺の建立や東大寺の

盧舍那大仏の造立、金光明最勝王經に依拠する御齋會が國家儀禮として成立するなど隆盛を迎える。災害があるとしばしば臨時の仏教儀禮が神祇祭祀とともに実施される。平安時代には密教が伝えられ、宮中に真言院を作り後七日御修法を行い、さらに真言僧を諸國の講読師に任じるなど、⁽¹⁾それまで行われたきた國家的儀禮が増強される。密教はそれまでの仏教儀禮と異質な新しいものとしてではなく、むしろそれまで行われてきた金光明經に代表される鎮護國家の儀禮の發展形態もしくは完成形態として受け止められた。

こうした時代の仏教は國家の主導するものばかりでなく民衆の間にも広まっている。『日本靈異記』が伝えるように、行基に代表される私度僧すなわち國家の認定する正式な受戒をしていない仏教者が、國家的仏教儀禮とは別個に民間で活動していたわけだが、両者のあいだに本質的には違いはない。『靈異記』でもつぎようなことが述べられている。佛像を造つたり拜んだり保全したり、經典類を供養したり読誦したり写經したり、僧侶を供養したり拜んだりという仏教的な善い行動をするとその報いとして榮や幸福が生じる。反対に三宝および派生的仏教的価値を破壊したり誹謗したり否定するとその報いを受けて苦しみ、場合によっては死に至りさらには來世にも苦しみが持ち越される。

國家的仏教儀禮と民衆の仏教との差異は立場や視点の違いが反映されるにすぎない。國家儀禮では行為主体が國家であるため報いを受ける客体も國家になるのに対して、民間では行為主体が個人なので報いを受ける客体も個人となる。また『靈異記』は仏教の実践および仏教の否定や毀損がどのような結果をもたらしたかという視点によるもので、直面している問題をいかに解決するかという視点から、その手段として仏教の効験が説かれているわけではない。善い行動をした主体がその報いを受ける客体となるといふ部分では両者は同じである。いずれも呪術的

というか密教的である。

ロ 効験發揮の必要条件

このような仏教儀礼が十分に効果を發揮するか否かは、儀礼の実行方法および直接の実行者である僧侶の状態に左右される。道慈は当時の日本の仏教の状態についてつぎのように述べている。

今日本の素縞の行ふ仏法の軌模を察るに、全く大唐の道俗の伝ふる聖教の法則に異なり。若し經典に順はば国土を護らむ。如し憲章に違はば人民に利あらず。一国の仏法万家修繕せば何ぞ虚設を用ゐむ。豈慎まざらめや。¹³

現在の日本での仏教儀礼は、唐で広く行われている正しい方法とは異なっている。儀礼が經典で定められた方法に忠実であれば国土は守護されるが、もしもその方法と違っているならば人々に利益はもたらされない。日本で仏法を行うのにどうして効果のない方法であるのか。このように日本仏教の現状を戒めている。經典に定められた正しい方法でなければ、儀礼をしても効果は期待できない。仏教に固有の効果は「法」が担保するのである。¹⁴

仏教が国家的な地位を得るのと並行して、この正しい方法は絶えず求められ続けた。大化改新では仏教修行が「如法」であることが求められ、¹⁵ 律令の編纂にあたっては僧尼令が作られ規範が明文化される。しかし、制度化されたものの期待とは裏腹に実態は「諸国の寺家、多く法の如くならず」というものであった。¹⁶ 鑑真を招来し戒壇を設けて授戒制度を整備し大きく前進したものの、依然として問題は解決しない。平安時代になっても「法に乖く」

ために「都て殊勝の利無し」という状態が続いていた¹⁷。儀礼の効果を確実なものとするために、僧侶のあり方を含みその実践方法を經典類が説く「法」に適合させる努力がつけねになされる一方、現実には不徹底であった。

民衆の仏教は私度僧によるところが大きく、国家による「如法」の要求から相対的に独立していたものの、決められた正しい方法の通りに実践することが効験の發揮に結びつくという観念があった。たとえば『靈異記』上巻第二十六は「持戒」の仏教者が修行し実際に素晴らしい効験を發揮したという話であり、下巻第十は法華経を「如法」で写経したところ火事でも焼けなかったという話である。やはり仏教固有の「如法」であることによつて超常的な効験が生じると観念されていた。

ハ 仏教儀礼の仕組み

こうした仏教儀礼を代表するのは金光明経であろう。仏教の日本への伝来記事にも用いられ、古代から中世にかけて最大の国家的仏事である御齋会の依拠するところである。諸国に作られた国分寺も正式名称は「金光明四天王護国之寺」であり、金光明経に依拠したものである¹⁸。ちなみに盧舎那仏は総国分寺の本尊であり、この思想の延長線上にある¹⁹。

教理の水準での理解は困難だとしても朝廷がそれなりに金光明経の内容を理解把握していたことが、金光明経を引用する国分寺の建立の詔でも確認できる。

經を案ふるに云はく「若し有らむ國土にこの經王を講宣し讀誦し恭敬し供養し流通せむときは、我等四王、

常に來りて擁護せむ。一切の災障も皆消殄しょうてんせしめむ。憂愁・疾疫をも亦除差せしめむ。所願心を遂げて、恒に歡喜を生せしめむ」といへり。天下の諸國をして各七重塔一区を敬ひ造らしめ、并せて金光明最勝王經・妙法蓮華經一部を写さしむべし。⁽²⁰⁾

この經を讀誦し恭敬供養し広めるならば、必ず四天王がやってきてつねに国土を守り、あらゆる災害や障碍や悩みや病氣を取り除き、願いが叶い歡喜する。金光明經のこの引用部分こそ朝廷が理解する仏教の効果である。

またこの發展・完成形態と位置付けられる密教の儀禮の願文ではつぎのように述べる。

仏心は慈と悲となり。大慈は樂を与へ、大悲は苦を抜く。抜苦は輕重を問ふこと無し。与樂は親疎を論ぜず。鐘谷に比して唱和し、摩尼を超えて感応す。⁽²¹⁾

仏は樂を与え苦を除く慈悲の心があり、誰に対しても平等である。だから儀禮的行為をすれば、仏は必ず応えて樂を与えられて苦を除いてくれるというのだ。

民間での仏教もこれと本質的な違いはない。『靈異記』は説話集であり教理を正面から述べることはないが、序文によれば「因果」の法則が實際に存在していることを実例によって示すことが目標であるという。この「因果」とは「善惡の報いは影の形に隨ふが如く、苦樂の響ハ谷の音に應ふるが如し」という性質で、自分の行為にはつねに「感応の道」があり「現報甚だ近」と述べる。この法則を現実にする者として、「尺迦丈六の不思議の力」「善

神の加護なり」「諸天感応して龍神雨を降らす」と仏と菩薩さらに仏教を護る諸天神等をあげ、「誦經の功德」「大乘不思議の力」「般若の験力」と經典をあげ、さらに「理智の法身」「三宝の非色非心、目に見えずと雖も、威力无きにあらぬことを」と、法身仏など知覚することのできない存在をあげる。つまり三宝およびその付随物を尊重し礼拝し供養すると、三宝の超常的な力によって、その人に楽や幸福がもたらされる。

これらによれば仏教儀礼はつぎのような仕組みである。

儀礼はつねに仏などを対象として人が崇敬するという二者の関係として直接には構成される。具体的には仏像・經典などへの礼拝・供養・誦誦などである。儀礼は早魘や疫病をはじめとする「一切の災障」に対して効果が期待できるので、災害がどのようなものか、その主体は誰かなどが全く不明のままでも儀礼の実行に支障をきたすことはない。そして儀礼行為が実行されると、儀礼的行為の直接の対象である三宝の働きによって災難が除去される。効果が發揮される局面には人が直接関与する余地はなく感知することもできない。金光明經の誦誦ならば、これを知った四天王が行動を起こしてすべての災難を取り除いて国土を守る。密教的修法ならば僧侶が三密瑜伽により仏に働きかけると、仏の呼応により両者が一体化して仏の力が実体化し災害が終息する。

つまり儀礼は二つの関係によって成立する。まず儀礼の主体である人とその対象である仏等の関係が構成される。するとこれに仏が感応し、今度は仏が主体となって災害もしくはその原因を対象として除去する。人が直接関与する対象は仏等だけであり、仏等が対象とする災害やその原因と人は直接的関係を構成しない。どのような種類の災害であろうと、その原因がなんであろうと、人が行うべきはつねに三宝を対象とする仏教儀礼のみであって、これとは異なる別の儀礼が必要となることはない。こうしたことは經典によりすでに内容が固定していて変更の余

地はない。意識は繰り返される礼拝の直接の対象である仏や四天王に向けられ、災害やその原因などに対する関心は希薄になる。神祇祭祀では、まず災害の原因である神に意識が集中し、この対象ごとに個別に独立して祭祀が行われる。神の要求が変化すれば祭祀方法もこれに従って変化し、新たな神が崇りをなせば祭祀も新たにはじめられ増加する。仏教儀礼はこうした神祇祭祀と反対の性質を持っている。

二 苦しむ有情の救済

こうした仏教儀礼が取り除く「一切の災障」には他者の苦しみも含まれるので、同様の儀礼行為が他者の救済行為ともなる。仏教の根底には業報思想があり自業自得とされるが、慈悲と廻向という概念に基づいてこのことは説明される。慈悲の心から苦しむ者を救わねばと思ひ、仏教的行為をしてその効果を廻向すなわちその人へ振り向けるのである。『靈異記』の下巻三十五の説話や中巻二十四の説話などがこれである。

下巻三十五の説話はつぎのような内容である。あるとき火の君という人が仮死状態になり地獄に行くのだが、本来の死ぬべき時期ではないと地上に送り帰される。その帰りがけにすでに地獄に落ちて苦しみを受けていた物部古丸に呼び止められる。そして地獄に落ちた理由を聞かされ、苦しみから逃れるため法華経の写経をして罪を減して欲しいと依頼される。火の君は蘇生したあと朝廷に報告したものの信用されず放置され、二十年后に、その報告が改めて取り上げられる。この時、天皇は地獄で二十年間苦しんでも罪はまだ許されなことを僧に聞き、願いの通り法華経を写経し、奈良のある寺で法会を行い、その経を読誦して追福し、彼の苦を救った。

話の骨格は、罪を犯した報いで苦しむ者が、何もできない自分の代わりにだれか他人に対して要請して、經典の

写経や誦読してもらい、その苦しみから無事に救われるというものである。

より詳細に見ればさらにつきの二つのことがわかる。一つ目は苦しみ仏事を依頼する者は弱い立場にあることである。苦しむ者は仏事の要請を「願わくは」の言葉のあとに述べる。依頼対象者に対して損害を与えることをちらつかせる脅迫めいたことはしない。また依頼を伝え聞いた朝廷がこれを信用せず保留にし、二十年後に改めて取り上げて法会を実施している。場所も仏事を実施する側の都合で決められる。主体性は依頼された側にあり、古丸は依頼したあと何もできず受け身でただ待しかない。あくまで仏教者の主体性により仏事が行われるのである。仏事の要請は願望や依頼であつて命令ではない。二つ目は、依頼された仏事の結果が明確に述べられていることである。物部古丸が地獄から六道の別の場所に転生したとは述べられていないが、「福を贈りて彼の霊の苦を救ひたまひき」と、苦しみから救われたことは明確にされている。

中巻二十四の説話はつぎのようなあらすじである。あるとき閻魔の使者の鬼達が檜磐嶋という人を地獄に連れてゆくように命じられたが、檜磐嶋が空腹な彼らを好物の牛などでもてなしたので、身代わりに別人を連れてゆくことにする。しかしそうすると命令違反の罪となり自分たちが苦しみを受けることになるので、その苦しみを避けられるように金剛般若経を誦読するように檜磐嶋に要求して立ち去つた。檜磐嶋は大安寺におもむき要求通りに経典を誦読する。すると数日して彼らがまたやつてきて、仏教の力により無事に苦しみを逃れたと告げて忽然と消えた。ここでも救いを求める鬼たちは経典の誦読を要請するのみである。閻魔の使者として特殊な能力を持つのだから、もしも要請を実行しなかつたら地獄に連れてゆくなどの条件を出すことが可能であるにも拘わらず、そうした威圧はしていない。誦読は強制も命令もしていない。また経典の誦読の結果苦しみを回避できたことが、当事者で

ある閻魔の使者の鬼達の言葉によって明確にされている。

このように苦しむ有情を救済する説話には、仏教の力が超常的で確かに存在することを効果的に伝えるための特徴が二つある。一つ目は苦しみからの救済を求める者は無力であること。救済の対象となる苦しむ者は、その状態から自力では抜け出せず、だからこそ他者に救済を依頼する。たとえ現状を変えうる何らかの力を持っているとしても、仏事を依頼する場面ではその力に言及はない。もう一つは救済が成功し苦しみから脱したことが明確にされること。そうすることでしか仏教に苦しむ者を救済する力があることは主張できない。苦しむ有情を救済する説話は、この二つのディテールが基本となる骨格に取り付けられて構成される。

三 神身離脱

イ 正史と仏教説話にあらわれた神身離脱の言説

神身離脱の最も早い事例の一つが正史に見える。天長年間に若狭国の比古神の神主となった私宅継が伝える話だが、その内容は養老年間の出来事とされる。

古記を拠検するに、養老年中に疫癘屢ば発り、病死する者衆し。水旱時を失いて、年穀稔らず。宅継の曾祖赤麻呂、心を仏道に帰して、身を深山に練なう。大神之に感じ、人に化して語りて宣わく「此の地は是れ吾が住処なり。我れ神身を粟けて、苦惱甚だ深し。仏法に帰依して、以て神道を免れんことを思う。斯の願を果すこと

無ければ、災害を致さんのみ。汝能く吾が為に修行せよ。」てへり。赤麻呂即ち道場を建てて仏像を造り、号して神願寺と曰い、大神の為に修行す。厥の後、年穀豊かに登り、人の天死すること無し。云々。⁽²²⁾

養老年間のあるとき、疫病が蔓延し多くの死者が出てまた災害で穀物が実らなかつた。神は仏教修業中であつた赤麻呂に告げる。神でいることは苦しいので仏教の力によりこの身を逃れたいと思う。願いを叶えるべく私のために修業しろ。さもないと祟りをなす。このような神の言葉を受けて、赤麻呂は神のために建物を造り、神のために修業した。すると疫病と災害がともにおさまつた。このような話が古記に記されていたというのだ。

もう一つは仏教者により編纂された『靈異記』の話である。

近江の国野州の郡の部内の御上の嶺に、神社有り。名を隋^た我が大神と曰ふ。封六戸を依せ奉る。社の邊に堂有り。白壁の天皇の御世の寶龜年中、其の堂に居住して、大安寺の僧惠勝、暫の頃修行せし時に、夢に人に語りて言はく「我が為に經を読め」といふ。驚き覺めて念ひ怪しむ。明くる日、小さき白猴、現に來りて言わく「(中略) 我は東天竺の大王なり。(中略) 後生に此の彌猴の身を受けて、此の社の神と成るが故に、斯の身を脱れむが為に、此の堂に居住して、我が為に法華經を読め」といふ。言はく「然らば供養を行へ」といふ。時に彌猴答へて曰く「本より供ふ^くべき物無し」といふ。(中略) 彌猴答へて言はく「然らば、浅井の郡に諸の比丘有りて、六卷抄を読ま^む将とするが故に、我其の知識に入らむ」といふ。此の僧怪しと念ひて、彌猴の語に随ひて、往きて檀越の山階寺の満預大法師に告げて、猴の詭へし語を陳ぶ。其の檀越の師、受け不して言はく「此

は猴の語なり。我は信け不。受け不聽じ不じといふ。即ち抄を読ま將むとして、設を為す頃あひだ、堂童子・優婆塞、忿々いそぎ走り來りて言はく「小き白猴、堂の上に居り。纔ひた見れば、九間の大堂だいどう侍ること微塵の如く、皆悉に折れ摧け、仏像皆破れ、僧坊皆仆る」といふ。見れば誠に告げしが如く、既に悉に破れ損ふ。檀越僧に曰ひて、更に七間の堂を作り、彼の随我の大神と題名せる猴の語を信じ、同じく知識に入れて、願へる所の六卷抄を読み、并せて大神の願ふ所を成す。然して後、願の了はるに至るに、都かて障難無かりき。(23)

あるとき随我たが大神が修行中の惠勝に対して私のために經を読めと一方的に要求を突きつける。この要求を受けた惠勝は、そのためには供養せよと反対に要求する。神に対してあくまで仏教を崇敬する立場を求めたのである。ただ神は供養の費用は工面できず、近くで行われる齋会に参加するという代案を提示したので、その齋会を行う満預にことの次第を説明し相談した。しかし満預が神の言葉を信じずに要求を拒絶すると、神は崇りをなして堂と仏像を破壊する。これを目の当たりにして、神の要求を信じて受け入れ予定していた齋会をして、神をここに加えて願いを叶えた。この願いが完了したところ全く崇りは起こらなかった。

口 神身離脱と苦しむ有情の救済

これらの話の「我れ神身を粟けて、苦惱甚だ深し。仏法に帰依して、以て神道を免れんことを思う」や「斯の身を脱れむが為に、此の堂に居住して、我が為に法華經を読め」という部分の特徴的である。苦しみは神自身に内在化されているので、転生により別の身となることでしか解放は成し遂げられない。そのために神は仏教に救済を依

頼する。これまでこの神による神身離脱要求の部分が注目を集め、仏教が神を人と同じ救済対象として自身の世界に取り込んだとし、仏教が神に対して優位になる形で両者が習合したと理解された。⁽²⁴⁾

ただ言説の全体を見ると事態はもう少し込み入っている。神身離脱の言説は『日本靈異記』の下巻三十五と中巻二十四などの苦しむ有情を仏教の力によって救済する話と、その骨格に違いはないが、話を特徴付けるディテールには明らかな違いがある。

まず注目すべきは神身離脱が結局実現していないことである。一つ目の正史の事例では、神のために修行したとは述べられるものの、その完了すなわち神身離脱の実現については何も述べていない。二つ目の靈異記の事例でも、当初の要求は神身離脱を実現すべく神社の近くのお堂に居住し法華経を読めというものだが、経緯があって結局近くで行われる予定だった比丘の齋会に一度参加したにすぎず、やはり神身離脱が実現したとは述べられていない。経典を引用してエピソードを総括する説示では前半に注目して、前世で仏教修行を妨害したためにその報いとして現世で猿となったのだと説き、猿の姿もしくは神身からの解放については何も言及していない。神身離脱の成否は仏教の力を主張するなら最重要となるにも拘わらず、正史と『靈異記』の二つの事例はいずれも直接は言及していない。ほかにも多度神宮寺などの事例が同様で、神身離脱の実現は語られない。⁽²⁵⁾ここでは仏教が神より優位な立場にあるどころか仏教の力の不十分さを示すだけで、仏が神を救う話としては意味をなしていない。ちなみに神身離脱の言説は『高僧伝』の安清伝などを雛形にしているとされているが、ここでは神は転生しその身から脱して苦しみから逃れたと述べられている。⁽²⁶⁾それにも拘わらず日本での事例では神身離脱は実現しない。つまり仏教が有情を苦しみから救う話としては構成されていない。

さらに仏教者の行為は慈悲に基づいて主体になされる救済行為の体裁をなしていない。神は神身であるために苦しんでいると訴えているが、受け身の態度ではなく、その発言の締めくくりの部分では自分のために仏教的行為を実行するように命令している。苦しみを知った仏教者が能動的に慈悲に基づき救済するわけではない。この行為を成立させるのは慈悲を持つ仏教者の主体性ではなく、神の一方的な命令なのである。苦しみからの救いを求める者とこれを格別の力により救う者ならば、前者は後者に対して供養して然るべきだが、『靈異記』の話では救われるべき神はその要求に応じていない。仏教者が神の要求を受けいれ従っていることと対照的である。崇りをにおわせつつ一方的に命令し要求を突きつける神こそが能動的であり、行為は命令に従って実行されたにすぎず受動的なものである。仏教者に主体性はない。

ようするにこれら神身離脱の説話は、苦しむ者を第三者が仏教的行為により救う説話と明らかに異なっている。神身離脱の説話では、神が崇りにより脅迫的に命令し、また場所も指定し、仏事をする側はただ従うばかりである。また苦しむ神は解放されてもいない。基本となる骨格は共通だが、説話を特徴付ける二つのディテールが明らかに異なっている。神身離脱の説話を、仏教的行為の実践によって苦しむ有情を救済する話の一つと位置付けることはできない。

ハ 神身離脱と神祇祭祀

そこであらためて注目されるのは神祇祭祀の展開としての側面である。

一つ目の話は、あるとき災害が発生し、それは神の崇りによるものだと明らかに、神のための儀礼的行為を

要求され、その通りに儀礼的行為をしたところ災害がおさまったという構成で、すでに指摘される通り一見して明らかに崇神天皇の祭祀と極めてよく似ている。²⁷⁾ もう一つの話は、神から一方的な要求が提示され、その言葉を無視したところ祟りが生じたので、言葉信じて要求される通りに儀礼的行為をしたところ祟りがおさまったというもので、これも仲哀天皇・神功皇后の祭祀に近い。事実上神を祭る行為が「如法」を求める仏教儀礼としては成立しえないことと対照的である。

神の様子は、仏教説話に登場する救済を求める者とはディテールが一致しないが、神祇祭祀の神の性質と一致する。また結末についても、救済が実現したという仏教説話のディテールと異なるが、「年穀豊かに登り、人の夭死すること無し。」「都て障難無かりき。」とあり、災害の沈静化の明示という点で神祇祭祀と一致する。ともに書紀に記述される神祇祭祀の起源説話によく似ている。

この神身離脱の言説と神祇祭祀の起源説話との類似性は、仏教の実践による救済の話とは異なり、部分的な類似にはとどまらない。個々の事例を単独で見たときに類似性があるにとどまらず、その仕組みにおいても整合的で、神身離脱の言説は神祇祭祀の新たな展開として理解できる。

神祇祭祀の仕組みによれば、祭祀は完全に固定したのではなく暫定的であり、どんなに多くの神が祭られていたとしても、まだ祭られていない神があらたに出現することがあるし、すでに祭られている神がそれまでと異なる要求を一方的に提示することもある。神がこれまでにない要求を仏教者に対して新たに突きつけるといふ事態は神祇祭祀の起源説話に投影された理念に沿っている。それまでになかった祭祀や祭祀方法が新たにはじめられることは神祇祭祀の展開そのものである。神祇祭祀の展開として不自然なところは全くない。

また神祇祭祀の方法が仏教的になることも十分にありうる。ある神の祭祀方法はその神の要求によって決定されるのであり、他の神がどのような祭祀方法を要求していようと直接には無関係である。ある祭祀がほかの神の祭祀と全く異なる独自の方法であることはむしろ自然である。神が要求するのであれば、たとえ他の祭祀では見られない特殊なことであっても、経典を読むことが祭祀の正しい方法となる。

つまり神身離脱の言説はそれぞれ個別的に考えても、仕組み全体の中で考えても、神祇祭祀のあり方と齟齬することなく、その中にすっぽりと収まる。神身離脱の言説は神祇祭祀自体の新しい展開として理解される。

ではなぜ仏教者が神祇祭祀をしたのだろうか。神身離脱の言説自体がそれを象徴的ではあるが明らかにしている。正史の中の話は、災害が生じていたことから始まる。そして主人公が仏教的行為を実践する。この時代に仏教が呪術的効験によって社会にアピールしていて、十分に効力が信じられていたならば、やがて災害が消えたと述べられるであろう。しかしそうはならない。つまり仏教の効験を証明しうる状況にありながら果たせず、むしろ効験の弱さを露呈した。これを受けて神祇祭祀話の起源説話をなぞる方向に話は展開する。すなわち神による要求の提示と崇りによる威圧が同時に行われ、この要求に従ったところ無事に崇りがおさまる。

『靈異記』の説話はいくぶん複雑である。話は神が僧侶に救いを求めることにはじまり、僧侶は神にそのための供養を求める。これは仏教に救う力を認め崇敬する行為だが、経緯があって神は結局供養をしない。神は仏教の主張を全面的には受け入れない。そこで神が要求を変更するも、仏教者は信じて無視する。仏教は神をあくまで有情の一つと見なして神の超常的性質を認めていない。この状況に神と仏教のせめぎ合いが見て取れる。それから神は言葉が無視されたこと対して崇りをなし、仏塔や講堂といった仏教信仰を構成するものを破壊し自身の超常性を発

揮する。しかし仏教者がしきりに説いている報い、すなわち仏教を毀損すれば必ず受けるといふ悪報を、神はまったく受けていない。このことは神が仏教の「不思議の力」「三宝の験徳」や「因果」を凌駕する存在であり、仏教は自分の力によって神に対抗し自分たちを守ることができないことを表現している。だから災害を鎮めるために、自分たち仏教の力に頼るのではなく、神祇信仰に沿うべく神の要求に従った。そうしたところ自分たちに振りかかる災害が鎮まった。

仏教と神祇信仰はそれぞれに独自の世界観があり、現実の存在を理解し意味付けるためにその中に位置付けようとする。自身の世界観を貫こうとして両者が衝突しせめぎ合った結果、仏教が押し切られ神祇信仰の世界観が受け入れられた。ここではより根底的な世界観として神祇信仰が認められ、仏教の世界観は相対化され限定的なものとなったのである。神身離脱の言説はこれを文学的かつ象徴的に描写したのである。

二 仏教が内包するジレンマと神身離脱

こうしたこと背景として指摘できるのは、仏教が内包するつぎのような構造的ジレンマである。

仏教は伝来の記事で述べているように、社会にとつての存在意義は固有の超常的効果にこそある。ただその効果をつねに発揮し人々をことごとく納得させるには至らなかった。『靈異記』が仏・菩薩や護法善神や因果の力が世界には例外なくつねに働いていることを具体的事例によって主張し説得するのも、現実には信じていない人が少なからずいたことの裏返しであろう。また仏教の超常的効力は独自の「如法」に裏付けられて発揮されるといい、遣唐使などを通じてつねに「如法」の実現を求め続けたことも、現実には仏教儀礼が十分に効験を発揮できていない

と認識されたことと表裏一体であろう。

そもそも儀礼を中心とする仏教は社会とのあいだに引力と斥力をつねに働かせている。仏教は鎮護国家すなわち世俗社会を保全することを国家や社会から期待されている。国や社会の期待通りに儀礼がそうした効果を發揮するために、仏教者には固有の「如法」であることが求められる。「如法」を実現するために、仏教者は社会の中に溶け込まずにそこから離れ、戒律によって明確に区別される出家集団を構成し、社会の人々とは異なる生活をして、經典の学習や儀礼を實踐する。そうすることで儀礼が發揮する効果がより確かなものになり、国家や社会から存在を認められ必要とされる。つまり仏教者は国家や社会との一定の関係を築くと、社会からの分離が求められ、その結果として国家や社会との結びつきを強くする。世俗と結びつこうとするので効驗を要求され、その実現のために世俗から分離し、その結果効驗を生じて世俗社会との結びつきが強まる。仏教は世俗からの分離を手段として世俗における地位の確保を実現するという一種の矛盾を抱えている。

超常的効力が十分に認められていないとき、仏教はこうした自分たちの理論に基づき努力をするのだが、その結果、仏教の効驗に対する実在感をむしろ希薄化させてしてしまう。「如法」の実現とは、世間から生活を分離して儀礼を含む行為や行動を世俗と差別化すること、すなわち行為や行動を世俗の日常生活には存在しないものにすることである。世俗社会の人々からすれば仏教は自分たちとは別の場所に存在するものであって、自分たちの現実の日常生活構成しないもの、それがなくても日常生活が成り立つものと認識される。そして日常生活を営んでいる世界の存在やあり方は、仏教とは無関係なものとして観念される。仏教に対する実在感や是認の意識は薄らいでゆく。仏教は神祇祭祀と似たような効果を謳いはするけれど、結局次元が違うもので、世界の安全・安定が確保された

のちに可能となるさまざまな行為の一つでしかないとされる。神やその祭祀こそがより根源的であり、仏教は政治や軍事と同じくあくまでそれが実現したのちに可能となるという認識が広まる。社会から遊離しているのだから、仏教が自己本位な正当化をしても受け入れられない。

仏教のこうしたジレンマを克服しようとする模索の一つの方向性が神祇信仰を基礎とする神身離脱へと行き着く。自分たちの効験を意図する通りに社会に受けとめさせるには、まず社会からの遊離をなくし根付かねばならず、すでに社会に認められ地位が確立されている行動をせざるをえない。人々の存在や安全を確保するのはあくまで神祇祭祀で、祭祀の対象は新たに出現したりそれまでと異なる祭祀方法を要求することがあると考えられていた。だからそれまでに存在しなかったりそれまでとは異なる形態であっても、神祇祭祀をすることで社会の中に地位を確保することができるのである。

そのうえで仏教者としてのアイデンティティーの確保が図られる。仏教者が神祇祭祀をすることは自己否定ないし自己矛盾であり、なんとかしてこれを仏教の実践として正当化しなくてはならない。あくまで仏教者の立場にあって世間の当為をすることを正当化する理論、言い換えるなら仏教者が神祇祭祀をすることの自分自身への言い訳となる理屈が求められる。そこで極めて重要な意味を持つのが神祇祭祀の仕組みである。神祇祭祀の方法は神の要求によって決まるもので、一律ではなく多様性がある。だからこそ祭祀の方法に仏教的要素を取り込むことができる。そしてこれを起点にすることで祭祀の威力・効果を仏教の効果・威力へとすり替えた。さらに神祇祭祀を有情の救済と意味付け直すことで、神との直接的関係をその要求もしくは命令に従ったと意味付けられることを回避し、仏教者として正しい行為であると意味付けた。こうした仏教者による神祇祭祀をあくまで仏教的行為として位

置付ける努力が、苦しむ者を仏教が救済するという説話を外皮として神身離脱の言説を構成したのである。

むすび

神身離脱の言説が、神祇信仰と仏教儀礼とどのような関係の中で成り立っているのか考察した。これまで神身離脱の言説は、仏教により有情の一つである神が苦しみから救済されるという仏教的世界に神が位置付けられる仏教優位の習合であると論じられたが、神祇信仰と仏教儀礼の両方の脈絡を踏まえより詳しく検討したところ異なる結論に至った。

神身離脱の言説には仏教による苦しむ者の救済という骨格はあるものの、重要なディテールが欠落していて構成が破綻している。さらにその行動は仏教儀礼に求められる「如法」から離れている。むしろ神祇祭祀の起源説話に近い構成を持っていて、仏教者による神祇祭祀実践の起源説話として位置付けられる。

このような言説が生じた理由として、仏教自体があるジレンマを内包していたことを指摘できる。仏教はその性質上、社会に認められるべく効験をより確かにしようと努力すれば、かえって世間から乖離するという結果を招く。だから仏教が信頼を勝ち取るために別の手段をとった。すでに社会的に地位を確立していた神祇祭祀に巧みに仏教的要素を持ち込み、これを起点にして神祇祭祀の効果を仏教の効果へとすり替えた。神祇祭祀は原理的に、祭祀が新しい方法に変わることがありえたとし、祭祀方式は祭祀対象の神の要求により個別に決定されるので、仏教儀礼を具体的方法とする祭祀をあらたにはじめることが、神祇祭祀の展開としても成立した。ようするに神身離脱の言説

は、十分には信頼されていない仏教が、神祇祭祀の信頼を自分のものへと取り込むべく構成した多分に自己弁護を含んだ言説である。

本稿では神身離脱を論じるところにとどまった。しかし本稿で指摘した、仏教者が神祇祭祀の権威や信頼を借用しつつ仏教として正当化するという動機は、本地垂迹説など他の神仏習合の類型でも同様で根底にあるのではないだろうか。中世に見られる旧仏教が浄土宗を非難するさいに神祇不拜を理由にするという興味深い出来事とあわせ、つぎの機会にあらためて論じたい。

注

- (1) 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』岩波書店、一九七五年、村山修一『本地垂迹』（日本歴史叢書）吉川弘文館、一九九四年、義江彰夫『神仏習合』岩波書店、一九九六年、吉田一彦「多度神宮寺と神仏習合」（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、吉田一彦「垂迹思想の受容と展開」（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）、門屋温「神仏習合の形成」（末木文美士編『新アジア仏教』日本一 日本仏教の礎）校成出版、二〇一〇年）、佐藤真人「本地垂迹の存立の根拠をめぐって」（伊藤聡編『中世文学と隣接諸学』3 中世神話と神祇・神道世界）竹林舎、二〇一一年）など。
- (2) 崇神天皇の祭祀は坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注『日本書紀』上（日本古典文学大系）岩波書店、一九六七年、二三八―二四九頁。仲哀天皇と神功皇后の祭祀は前掲書、三三六―三四二頁。いずれも史実そのものではないと考えられる部分で、伝説もしくは説話と理解すべきであろう。
- (3) 坂本 前掲書、二四八頁。
- (4) 黒板伸夫・森田悌校注『日本後紀』（訳注日本史料）集英社、二〇〇三年、一二二―一二三頁「神宮司等（中略）侮黷

して敬わず、崇啓屢ば臻る」とあり、佐伯有義校注『増補六国史』卷九 三代実録上』朝日新聞社、一九四〇年、二二二頁、貞観六年七月廿七日条の勅では前年の格を引いて「神社をして破損せしめ、祭祀をして疎慢ならしむ。神明其れに由りて祟を發す。國家此れを以て災を招く」としているなどしばしば災害の發生を祭祀の怠慢に歸して修正をせまる詔勅や官符が出されている。

- (5) 坂本太郎・井上光貞・大野晋校注『日本書紀 下』（日本古典文学大系）岩波書店、一九六五年、二七六頁。
- (6) 同様の觀念は、坂本 前掲書、一九六五年、一〇二頁の「我が國家の天下に王とましますは恒に天地社稷の百八十神を以て、春夏秋冬、祭拜りたまふことを事とす。」に見られる。
- (7) この部分は、純粹な事實の記録ではなく後に潤色されたものと考えられる。後述する入唐經驗のある道慈が関わったのではないかと推測されている。吉田一彦「仏教伝来の研究」吉川弘文館、二〇一二年、など参照。
- (8) 坂本 前掲書、一九六五年、一〇二頁、二四〇頁。
- (9) 前掲書、二七六頁。
- (10) 前掲書、四一八頁、四五七頁、四六八頁。
- (11) 佐伯有義校注『増補六国史』卷七 続日本後紀』朝日新聞社、一九四〇年、五三頁。
- (12) 佐伯 前掲書、卷七、一〇八一—一〇九頁。
- (13) 青木和夫・笹山晴生・稲岡耕二・白藤礼幸校注『続日本紀 二』（新日本古典文学大系）岩波書店、一九九〇年、四四七—四四九頁。卒伝に引く著書「愚志」の概略。
- (14) 朝廷の立場から見れば、出家集団が行う教理研究はそれ自身が単独で重要な意義があるのではなく、儀礼の効験を担保する「如法」の実現および「法」の研究として意義を理解していたと考えられる。
- (15) 坂本 前掲書、一九六五年、二七六頁「釋教を修行ふこと、要ず法の如くならしめよ」。
- (16) 青木 前掲書、一三頁。
- (17) 佐伯 前掲書、卷七、一四八頁。
- (18) 唐の義淨訳『金光明最勝王經』滅業障品および四天王護国品に依拠。
- (19) 東大寺の盧舎那仏は華嚴経もしくは梵網経に依拠したものとされるが、朝廷にとって盧舎那仏は総国分寺の仏像として

- 意味付けられる。小林真由美「第三部第一章 華嚴経」（今野達・佐竹昭広・上田閑照編『岩波講座日本文学と仏教 卷六 経典』岩波書店、一九九四年）参照。
- (20) 青木 前掲書、三八九頁。
- (21) 渡邊照宏・宮坂宥勝校注『三教指帰・性霊集』（日本古典文学大系）岩波書店、一九六五年、二九二頁。
- (22) 『日本後紀』天長六年三月十六日条。
- (23) 遠藤嘉基・春日和男校注『日本靈異記』（日本古典文学大系）岩波書店、一九六七年、三八五―三八九頁。
- (24) 河音能平『天神信仰の成立―日本における古代から中世への移行』塙書房、二〇〇三年、門屋温 前掲論文など。
- (25) 「伊勢国多度神宮寺伽藍縁起并資財帳」（『続群書類従』二十七下、积家部）では、天平寶字七年に「我多度神也、吾經久劫作重罪業、受神道報、今冀永爲離神身、欲歸依三寶」との要求により神宮寺が作られ、「迄于今日」その増築や供養が続けられている。また「武智麻呂伝」（山岸徳平・竹内理三・家永三郎・大曾根章介校注『古代政治社会思想』（日本思想大系）岩波書店、一九七九年）では和銅八年の出来事から作られた寺について「今越前国にある神宮寺これなり」と説明する。ともに神へ向けた行為が続けられ、「神道」や「神身」もしくは苦から免れたとは述べられることはない。
- (26) 吉田 前掲論文、一九九六年、佐藤 前掲論文。
- (27) 高橋美由紀『神道思想史研究』ぺりかん社、二〇一三年。

