

# 〈神身離脱〉の内的世界

——救済論としての神仏習合——

北 條 勝 貴

はじめに

近年の初期神仏習合研究の大きな成果は、やはり津田左右吉説を再発見した寺川眞知夫氏<sup>(2)</sup>、吉田一彦氏の論考<sup>(3)</sup>によって、同現象の基本論理（神身離脱・護法善神）が中国由来の言説であると確認されたことだろう。しかし、中国／日本それぞれの言説が持つはずの固有の歴史的意義については、未だ十分に解明されているとはいえない。そもそも、中国で神仏習合思想が発達した六朝期の自然観・神觀念と、それが日本へ将来された奈良～平安初期の自然観・神觀念とは、成り立ちや性質において大きな相違が認められよう。両言説は形式的に酷似しているとはいえ、その内実を支える意味世界に無視できない隔たりがあるのである。

本稿では、かかる神仏習合言説のうち、普遍的なシンクレティズムの色彩が濃い〈護法善神〉より、東アジア独自の発展を遂げた〈神身離脱〉に注目し、中国江南における成立と日本列島における変容のプロセスについて、詳しく考察してゆきたい。

## 一 〈神身離脱〉言説の成立——原型の確認——

中国における〈神身離脱〉言説の成立については以前に論じたことがあるので、まずは、必要な範囲で論点を確認し問題点を指摘しておきたい。<sup>(4)</sup>

管見の限りで同言説の最初期に属するものは、恐らく後漢末（二世紀後半）の安世高による宮亭廟神の済度伝承である。早く劉義慶撰『幽明録』（五世紀前半）には類似の記事がみえるが、それらは固有名なしの「一沙門」による廟

神濟度であつたり、安世高が主人公でも舞台が稽山廟であつたりしており、当初は主体と場所を異にする複数の伝承が存在していたらしい。同じ劉義慶が仏教帰依の後に編纂した『宣驗記』に至り、安世高が宮亭廟の蛇神を救うというプロットが完成したと思われるが、同書の散逸によつてオリジナルの状態は失われてしまった。法琳撰『弁正論』（七世紀前半）巻七の引く『晋寺塔記』（六世紀頃）逸文にも記載があるが、これは寺院・伽藍に関わる要素のみを抄録しているに過ぎない。結局原話をある程度忠実に伝えているのは、僧祐撰『出三藏記集』（天監九十七年（五一〇—五一八））巻二三、惠皎撰『梁高僧伝』（「高僧伝」。天監十八年）巻一に載る安清伝ということになる。ここでは後者を掲げておこう（以下、「宮亭廟神濟度譚」と呼称する）。

……乃振錫江南。高云、「我當過廬山一度昔同学。行達邨亭湖廟。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、未許輒取、舫即覆没、竹還本处。自是舟人敬憚莫不攝影。」<sup>(a)</sup>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。<sup>(b)</sup>神告高曰、「吾昔外国与子俱出家学道、好行布施。而性多瞋怒、今為邨亭廟神。周廻千里並吾所治。以布施故珍玩甚豊。以瞋恚故墮此神報。今見同学

悲欣可言。<sup>(c)</sup>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。」<sup>(d)</sup>高曰、「故來相度。何不<sub>レ</sub>出形。」神曰、「形甚醜異、衆人必懼。」高曰、「但出。衆人不<sub>レ</sub>怪也。」神從<sub>レ</sub>床後出頭、乃是大蟒。不知<sub>レ</sub>尾乃長短。至高藤隱。高向<sub>レ</sub>之梵語數番、讚唄數契。蟒悲淚如雨、須臾還隱。高即取絹物辭別而去。舟侶颺帆。蟒復<sub>レ</sub>出身登山而望、衆人舉手然後乃滅。<sup>(e)</sup>倏忽之頃便達豫章、即以廟物造<sub>レ</sub>東寺。<sup>(1)</sup>高去後神即命過。<sup>(2)</sup>暮有二少年。上船長跪高前受<sub>レ</sub>其呪願、忽然不見。高謂<sub>レ</sub>船人曰、「向之少年、即邨亭廟神。得<sub>レ</sub>離惡形矣。」於是廟神歇、末無復靈驗。<sup>(3)</sup>後人於山西沢中見<sub>レ</sub>死蟒。頭尾數里。今潯陽郡蛇村是也。……

文中に傍線(a)~(f)で示したが、この物語のプロットは、(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、と整理できる。神は、因果応報の理法のなかで〈悪身〉を受けた存在と相対化され、救済を求めた高僧の回向で善処へ転生する。この形式が後世に踏襲され、〈神身離脱〉言説の一般的論理を構成してゆくのだが、「宮亭廟神濟度譚」固有の文脈も看過で

きない。

『搜神記』卷四一八一・八三、『北堂書鈔』卷一三三服飾部二／杖二二／銀杖（『述異記』逸文）などが語るように、四～五世紀の宮亭廟は、商旅の人々から供物を得て湖上航行の安全を保証する一方、自らの神威を傷つける者には恐ろしい災禍をもたらすと考えられていた。例えば『太平広記』卷二九六神六「黄苗」（『述異記』逸文）では、廟への祈願により役所での処罰を免れた主人公が、報謝の酒肉を捧げなかつたために虎へ姿を変えられ、三年のうちに三〇人を喰い殺すよう命令されている。かかる祠廟の習俗は、仏教側にとつて、人民を脅迫し（破戒を前提とする）酒肉の供献を強いる淫祀と映つたに違いない。(f) 2 末尾の「於是廟神歇、末無復靈驗」は、この言説が、宮亭廟の権威の解体を意図していたことを物語っている。その点で、宮亭廟の傍らに聳える廬山が、六朝仏教に多大な影響を与えた慧遠教団の活躍の場であつたことは重要であらう。「宮亭廟神濟度譚」の論理に、慧遠の思想との対応関係が見出せるからである。

(イ) 慧遠は、安世高の禪定・般若学を称賛・研究した師道安を嗣ぎ、安世高系小乗禅を基盤に支婁迦讖系大乘禅との総合を目指していたが、「宮亭廟神濟度譚」はその安世高を主人公としている。

(ロ) 慧遠は、儒教・道教からの論難に対して『三報論』『明報応論』を著し、現報・生報・後報の區別（情）による万物の変転・輪廻転生の仕組み（情が外物への執着から精神と肉体を結びつける）を明らかにしたが、「宮亭廟神濟度譚」の蛇神は生報の悪身であり、その原因は瞋恚という（情）の抑制の失敗、離脱のための善行は布施すなわち外物への執着の放棄とされている。

その他、白蓮社の結成にみる同朋意識、『十誦律』の翻訳要請や「遠規」制定にみる戒律重視も、「宮亭廟神濟度譚」の論理構築に反映されているかも知れない。いずれにしろこの言説は、四～五世紀の廬山教団もしくはその周辺から、威力ある祠廟の信仰を解体するために語り出されたと考えられる。

以上が、〈神身離脱〉言説に関する前稿の考察の要点であるが、近年私は、このような見方に一定の限界を覚えるようになった。六朝期以降、同言説は仏教系志怪小説や僧伝類を中心に流布されてゆくが、一方では仏教の布教／在来信仰の相対化を連動させる所期の目的を維持しつつ、他方では高僧の有徳を称賛する常套句（レトリック）に過ぎないものへ変質してゆく。例えば『唐高僧伝』（統高僧伝）卷三五感通篇中／蘇州常楽寺釈法聰伝三三では、釈法聰

による嘉興具高王神への菩薩授戒、海塩県都陽府君神に対する講經が語られるが、神身の苦惱・業障は明記されるものの離脱については言及がない。寺川眞知氏は中・日の言説を比較し、日本の神が結局神身を離れないことから、これを〈神身離脱願望説話〉と呼んだ<sup>③</sup>。しかし、中国でも祠廟解体が意図されない場合があり、廟神は修行しつつ仏に随従する善神と化し、言説形式的には〈護法善神〉と区別しがたい状態となつてゆく。仏教と在来信仰を対立的に捉える見方では、このような傾向を充分に説明できないし、そもそも〈神身離脱〉が僧侶の宗教的実践においていかなる意味を持つていたのか、彼らにとつて現身からの離脱を願う神とは何だったのかも問われねばならない。日本への定着過程を正確に浮かび上がらせるためにも、中国における成立のありようをより深く詳細に追究する必要がある。

## 二 〈非業の死者〉をめぐる葛藤

—— 儒教・道教・仏教の救済論 ——

「宮亭廟神濟度譚」において、安世高を突き動かしている動機は、前世の同学を救済したいという強い同朋意識である（引用部分より前に、前世において学友の濟度を約束したことが語られている）。災禍をなし酒肉を受ける廟神は、結果として悪業を繰り返し墮落してゆく一方となるため、どこか

でその連鎖を断ち切り、〈悪身〉としての現身から離脱させなければならぬ。このように考えると、神身よりの離脱を願う廟神は、中国における〈非業の死者〉の系譜に属することがみえてくる<sup>④</sup>。

〈非業の死者〉をどのように扱うかは、古代中国の宗教において常に課題であり続けた。彼らは生者に災禍なす厲鬼になると考えられ、祖先として宗廟へ奉祀することは避けられていた。儒教では、まず『礼記』曲礼下第二に、「凡祭、……非其所祭而祭之、名曰淫祀。淫祀無福<sup>①</sup>」との原則が明記されている。戦国末期の厲鬼撃退マニュアルである『睡虎地秦墓竹簡』「詰（咎）」篇では、例えば一九条に「人妻妾若朋友死、其鬼婦<sup>レ</sup>之者、以莎芾、牡棘枋<sup>レ</sup>、熱以寺<sup>レ</sup>之、則不<sup>レ</sup>来矣」、六八条に「人母<sup>レ</sup>故一室人皆筆延。爰母<sup>レ</sup>其室。大如<sup>レ</sup>杵、赤白。其居所水則乾、旱則淳。屈<sup>レ</sup>其室中三尺、燔<sup>レ</sup>豕矢一焉、則止矣」とあって、災禍なす存在となつた近親者の霊を排除する術が語られている<sup>②</sup>。しかし、同じ「詰」篇でも、三六条には「人生子未能行<sup>レ</sup>而死、恒然、是不辜鬼<sup>レ</sup>之。以<sup>レ</sup>庚日日始出時、瀆<sup>レ</sup>門<sup>レ</sup>以<sup>レ</sup>灰、卒、有<sup>レ</sup>祭。十日收<sup>レ</sup>祭、裹<sup>レ</sup>以<sup>レ</sup>白茅、狸野、則母<sup>レ</sup>央矣」とあって、祓除とともに祭祀をも行うべきことが定められている。『論語』にも、為政第二／二四条に「非<sup>レ</sup>其鬼<sup>レ</sup>而祭<sup>レ</sup>之、諂也。見<sup>レ</sup>義不<sup>レ</sup>為、無<sup>レ</sup>勇也」、

郷党第十／一六条に「朋友死無<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>歸。曰、於我殯」とあつて、原則を破つても祭儀をなすべき場合のあることが、孔子の言葉として示されている。戦国時代という時代情況を考慮すると、それぞれの家では、毎年相当数の（非業の死者）が産出されていたはずである。いくら（家）の維持と発展に関わるとはいへ、遺族にとつて、彼らを放置しておくことは大きな抵抗があつたのだらう。（非業の死者）をめぐる扱ひの揺れには、祖先祭祀の原則と近親者への情愛との間で板挟みになつた、戦国末期の人々の生々しい葛藤が窺える。

このような葛藤を調停する方法は、恐らく複数存在したのだらうが、なかでも後世まで大きな効力を持ったのが、春秋期鄭の宰相子産の発言である。『春秋左氏伝』昭公七年（前五三五）条によると、この頃、政争に敗れて死んだ卿伯有の鬼霊が、かつての政敵に災禍をなし鄭の人々を震撼させていた。子産はこれに対し、自らの措置に義がないのを自覚しながら、伯有の子良止を後継として立て宗廟の祭祀を行わせる（同時に、別の事件で鄭の簡公に誅殺された子孔の子公孫洩も後継に立て、厲鬼としての伯有に屈したのではないといふ建前を作り出している）。前代的思考の規制を受けつつも、祖先／厲鬼の境界に揺れる人々の心性を適切に回収した、法家の祖とも仰がれる人物らしい合理的な施策である。そ

の意図を述べた彼自身の言葉が、「鬼有<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>歸、乃不<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>厲。吾為<sub>二</sub>之<sub>一</sub>歸也」であるが、この発言は、後に、災禍になす廟神を祭祀する際の正当化の言説として機能することになる。例えば『搜神記』五一九二では、劉宋期に淫祀として禁圧される蒋侯神について、繰り返される災禍を前にしながら奉祀の要求を拒否し続けた孫権が、廷臣の「鬼有<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>歸、乃不<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>厲。宜<sub>下</sub>告饗、有<sub>中</sub>以撫<sub>レ</sub>之」との建言を容れて平穩を獲得する。蒋侯廟に祀られる蒋子文も（非業の死者）であり、祠廟の信仰のあり方としても宮亭廟に近い。荒ぶる廟神を祭祀により鎮める儒教系の方法は、（神身離脱）言説にみる祠廟への仏教的対応にも影響を与えている可能性があるらう。

このような（非業の死者）の扱ひは、同じ六朝期、江南地方の道教においても大きな展開を遂げていた。中国では漢代以降に天界や冥界の人間主義化が進み、両者が地上と同様の官僚機構を持つと考えられるに至つた。また、それらで働く仙官や冥官も、道士が修行の果てに仙去したものの、天帝や泰山府君が功績に応じて任命したもの、などと位置付けられるようになってきた。そのなかで、鬼神による災禍の回避、すなわち（却鬼）を目的とする女青經典では、鬼神観をめぐる大きな変化が起きていたらしい。東晋初期（四世紀前半）には成立していたとされる『女青鬼律』は、

自然物から家屋、器物などに宿る精霊的存在、社廟に奉祀される神格などのすべてを（鬼）として把握し、それぞれに名前を付して冥界・仙界の秩序内に位置付ける。巻二より該当部分を引用しておこう。

……道曰、千年之木成<sup>レ</sup>人、百歳之石為<sup>レ</sup>僮女<sup>一</sup>。百獸之形皆有<sup>レ</sup>鬼形<sup>一</sup>。子知<sup>レ</sup>其名<sup>一</sup>、鬼復<sup>レ</sup>真形<sup>一</sup>。勿<sup>レ</sup>伝。  
山精之鬼、長一尺、名濯肉。木精之鬼、名群天。石精之鬼、名瓊肉子。虎精之鬼、名健莊子。蛇精之鬼、名側石圭。豺精之鬼、名大晶子。猴精之鬼、名馬廁子。狐精之鬼、名追午。……  
大樹之鬼、名方域。小木之鬼、名軛其。山室之鬼、名啓削。石窟之鬼、名水連。土菴之鬼、名客與。埴石之鬼、名月遡。埴木之鬼、名汝遠。木榴之鬼、名鳴唇。百蟲之鬼、名遐遙。空流之鬼、名活穉。……  
屋室之鬼、名搖子。食器之鬼、名後服。圜廁之鬼、名項天。井鬼、名瓊。竈鬼、名干遠。床鬼、名赫子一扶。……  
地青土公鬼、名元。地赤土公鬼、名赤赫元。地黃土公鬼、名尅元。地白土公鬼、名述本。地黑土公鬼、名士民。河伯鬼、名達。九江鬼、名活。三河鬼、名建。四浣鬼、名候。……

（鬼）は森羅万象の本体であり、名を知ることでも真の姿

を現すため、異なる表象を持つものも一括りに管理することが可能になる。先に挙げた「睡虎地秦簡」「詁」篇などが祖型のひとつに当たると思われるが、六朝の道教経典にはその多様な展開を見出すことができる。<sup>19)</sup>『赤松子章曆』巻五に載せる「大家訟章」第一には、「女青詔書」を冥界に下して塚墓に災禍をなす鬼を捕らえ、さらに冥官へ告げて「令<sup>レ</sup>断<sup>レ</sup>絶<sup>レ</sup>考<sup>レ</sup>害<sup>レ</sup>復<sup>レ</sup>注<sup>レ</sup>之<sup>レ</sup>氣<sup>一</sup>、<sup>20)</sup>一切消滅<sup>一</sup>」しむとの記載がある。「女青鬼律」を受け継ぐ『太上洞淵神呪経』の巻二誓魔品でも、魔王に誓約させて疫病・戦争・刑獄などによる民の横死を防ぎ、「各各同遣<sup>レ</sup>魔王力士<sup>一</sup>、<sup>21)</sup>巡<sup>レ</sup>行<sup>レ</sup>国界<sup>一</sup>、擁<sup>レ</sup>護<sup>レ</sup>中国<sup>レ</sup>之人<sup>一</sup>」させるという（この「魔王」は恐らく仏典の援用で、「三十六天魔王」との形容もあり、「巡<sup>レ</sup>行<sup>レ</sup>国界<sup>一</sup>」は阿含系經典の四天王を連想させる）。女青經典の却鬼法は、冥界においては死者の苦難を除き、現世においては非業の死者の発生を抑制するために用いられたといえよう。

また、駆使される（鬼）自体の実存も注意される。「女青鬼律」には、病をもたらす疫神たちが登場するが、巻六には、五方の疫神の長ともいうべき存在が、やはり姓名をもつて記されている。

……東方青氣鬼主、姓劉、名元達、領<sup>三</sup>万鬼<sup>一</sup>行<sup>二</sup>惡風之病<sup>一</sup>。

南方赤氣鬼主、姓張、名元伯、領<sup>三</sup>万鬼<sup>一</sup>行<sup>二</sup>熱毒之病<sup>一</sup>。

西方白氣鬼主、姓趙、名公明、領<sub>二</sub>万鬼<sub>一</sub>行<sub>二</sub>注氣之病<sub>一</sub>。  
北方黑氣鬼主、姓鍾、名士季、領<sub>二</sub>万鬼<sub>一</sub>行<sub>二</sub>惡毒霍亂、  
心腹絞痛之病<sub>一</sub>。  
中央黃氣鬼主、姓史、名文業、領<sub>二</sub>万鬼<sub>一</sub>行<sub>二</sub>惡瘡癰腫  
之病<sub>一</sub>。

右五方鬼主、諸欲<sub>レ</sub>著<sub>二</sub>名生錄<sub>一</sub>、為<sub>レ</sub>種民<sub>上</sub>者、按<sub>レ</sub>此  
文書、隨<sub>レ</sub>病呼<sub>レ</sub>之。知<sub>レ</sub>領鬼姓名<sub>一</sub>、病即差矣。人  
人各写<sub>二</sub>一通<sub>一</sub>、繫<sub>レ</sub>身讀<sub>レ</sub>之、令<sub>レ</sub>罹<sub>二</sub>災害<sub>一</sub>皆消<sub>一</sub>。  
……<sup>(2)</sup>

「種民」とは、道(太上)を奉じることで終末を生き延び  
うる選民的存在だが、罹患した際には病種にに応じて右の  
「鬼主」を呼び治癒させるといふ。傍線部は、『日本  
紀』卷七所引『備後国風土記』逸文「蘇民将来」にある、  
「後世<sub>前</sub>疫氣在者、汝蘇民将来之子孫<sub>上</sub>云々、以<sub>二</sub>茅輪<sub>一</sub>着<sub>レ</sub>腰  
在人者、將<sub>レ</sub>免」との「速須佐雄能神」の言葉を想起させ  
る。彼らは道の命を受けて悪人を滅ぼす冥官であり、『太  
上洞淵神呪経』卷二遣鬼品には、その惹起する災害の詳  
細が記されている。

……道言、<sup>(a)</sup>自<sub>二</sub>庚辰<sub>一</sub>、辛巳、壬午、癸未年、近於甲  
申之歲、<sup>(b)</sup>天下乃有<sub>二</sub>九十二種疫病<sub>一</sub>、病<sub>二</sub>殺惡人<sub>一</sub>。自  
非<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>道之者、難<sub>レ</sub>免<sub>レ</sub>此疫<sub>一</sub>。此疫令<sub>レ</sub>人寒熱、頭痛目  
眩、五臟不調、心下切切、鼻口咽喉、營欬腹滿、氣上

刺心、手足拘急、胸背徹腦、耳又不聰、黃疸癰腫、身  
軀赤黑、五種下痢、復有<sub>二</sub>霍亂吐血<sub>一</sub>、鼻衄癰腫、四肢  
碎痛、節節痠疼、氣熱驚走、悲思恍惚、中宵不眠、四  
肢反覆、口語無端、妄見<sub>二</sub>神鬼<sub>一</sub>、陰腫下癰、手足不整、  
卒死失<sub>レ</sub>性。如<sub>レ</sub>此之徒、悉是疫鬼來殺<sub>二</sub>惡人<sub>一</sub>。<sup>(c)</sup>汝等  
若能佩<sub>二</sub>奉<sub>二</sub>洞経法<sub>一</sub>、吾遣<sub>二</sub>天丁力士<sub>一</sub>、令<sub>レ</sub>逐<sub>二</sub>此鬼<sub>一</sub>、  
不<sub>レ</sub>撓<sub>二</sub>子等<sub>一</sub>。水來不<sub>レ</sub>久。汝等衆生、速修<sub>二</sub>善心<sub>一</sub>、受<sub>二</sub>  
伝経法<sub>一</sub>、方免<sub>二</sub>洪災<sub>一</sub>矣。……<sup>(2)</sup>

傍線(a)(c)にみえる甲申(当時の劫の終末とされた年)の洪水  
については、菊地章太氏の研究に詳しい。漢代以降の讖緯  
説との交渉のなかで成立したもので、金徳の東晋に替わる  
水徳の劉宋の樹立を予言する内容になっているといふ。<sup>(2)</sup> 洪  
水による世界の破滅を説く神話は世界中に分布しているが、  
前述した『搜神記』五一九二の蔣侯神による災禍(疫病、  
小さな蟲が人の耳に入り込んで殺す、火災)が、『旧約聖書』「出  
エジプト記」におけるヤウエ神のそれを想起させること  
は、六朝期の災異説の成り立ちを考えるうえで重要かも知  
れない。傍線(b)のように、洪水とともに生じる「九十二  
種」の疫病も大きな要素だが、これらは「自非<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>道之<sub>一</sub>  
悪人の殲滅が目的であり、道に従い「三洞経法」(洞真経・  
洞玄経・洞神経)を奉じる者には危害は及ばない。道の派遣  
する「天丁力士」が疫鬼を駆逐するためだが、力づくで押

さえつけねばならないところに彼らの両義性が表れていよう。かかる終末観は、やがて江南の仏教にも共有されたように、女青經典で育まれた疫鬼のイメージは仏教の教説にも採り入れられてゆく。崇咎や災異に敏感な齊の王琰撰『冥祥記』より、逸文「宋司馬文宣」を挙げておこう。

宋司馬文宣、河内人也。頗信佛法。元嘉九年、丁母艱弟喪。数月、望旦忽見其弟身形於靈座上。不異平日。迴遑歎嗟、諷求飲食。文乃試与言曰、「汝平生時修十善。若如經言、応得生天、若在人道。何故乃生此鬼中耶。」沈吟俯仰、默然無對。文宣即夕夢見其弟云、「生所修善、蒙報生天。且靈床之鬼、是魔魅耳。非其身也。恐兄疑怪、故詣以白兄。」文宣明旦請僧轉首楞嚴經、令人撲擊之。鬼乃逃入床下、又走戸外。形稍醜惡、舉家駭懼、言叱遣之。鬼云、「餓乞食耳。」積日乃去。頃之、母靈床頭有二鬼。膚赤色、身甚長壯。文宣、長息孝祖与言往反、答对周悉。初雖恐懼、末稍安習之。鬼亦転相付狎。居处出入、殆同家人。於時京師伝相報告。往來觀者、門巷疊跡。時南林寺有僧与靈味寺僧含沙門、与鬼言論亦甚款曲。鬼云、「昔世嘗為尊貴、以犯衆惡、受報未竟、果此鬼身。」去寅年有四百部鬼、大行疾病。所應鍾

災者、不忤道人耳。而犯橫極衆、多濫福善、故使我來監察之也。」僧以食与之。鬼曰、「我自冇糧、不得進此食也。」含曰、「鬼多知、我生何來因作道人。」答曰、「人中來。出家因縁、本誓願也。」問諸存亡生死所趣、略皆答对、具有靈驗。條次繁多、故不曲載。含曰、「人鬼道殊。汝既不求食、何為久留。」鬼曰、「此間有女子応在收捕。而奉戒精勤、故難可得。比日稽留、用此故也。藉乱主人、有愧不少。」自此已後、不甚見形。後往視者、但聞語耳。時元嘉十年也。至三月二十八日、語文宣云、「暫來寄住。而汝傾家營福。見畏如此、那得久留。」孝祖云、「聽汝寄住。何故抛人先亡靈筵耶。」答曰、「汝家亡者各有所属。此座空設、故權寄耳。」於是辞去。出冥祥記。

司馬文宣のもとを訪れる妖霊のうち、靈味寺の僧含とも問答をする二人目の「鬼」が注目される。傍線(b)の「去寅年有四百部鬼、大行疾病」「不忤道人耳」には悪人を滅ぼす疫鬼の活躍が、「犯横極衆、多濫福善」には容易に統制されないその両義性が表れており、女青經典の疫鬼のイメージを踏襲していることが分かる。また、「鬼多知、我生何來因作道人」との僧含の質問に回答するところなど、『真誥』や『周氏冥通記』などで修行者を訪う



神仙たちとも共通する造形である。さらに注目されるのは傍線(a)の発言で、これによると、彼はもともと尊貴な身分であったが、諸々の悪行を犯したために鬼身に墮してしまつたのだという。かかる表現は、「宮亭廟神濟度譚」における廟神の告白(前掲傍線(b))に異ならない。鬼身が悪身と認識されているのは、たとえ標的が悪人であるとはいえ、他の生命を奪う悪業の繰り返しを余儀なくされているからだろう。六朝期の江南仏教においては、現身の離脱を願う神と道教由来の疫鬼とは、ほぼ同様の存在として理解されていたのである。また、泰山府君に召された人物が地獄巡りをする『冥祥記』逸文「宋広陵李旦」では、罪囚の一人が「甲申年当<sub>レ</sub>行<sub>二</sub>疾癘<sub>一</sub>殺<sub>レ</sub>諸悪人<sub>上</sub>。仏家弟子作<sub>二</sub>八閔齋戒<sub>一</sub>。修心善行可<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>免也<sup>(30)</sup>」との情報を述べる。まさに、女青經典などの語る甲申の災害そのままであるが、それを回避する方法が八閔齋戒の実践というのも興味深い。以前に言及したことがあるように、六齋日齋戒の文化は、儒・仏・道三教の融合のなかで定着していったものだからである<sup>(31)</sup>。同話の末尾には、それを裏付けるかのように、「且本作<sub>二</sub>道家祭酒<sub>一</sub>。即欲<sub>レ</sub>棄<sub>二</sub>籙本法<sub>一</sub>、道民諫制、故遂<sub>二</sub>両事<sub>一</sub>。而常勸化作<sub>二</sub>八閔齋<sub>一</sub>」との記載がある。

道教の作り出した〈鬼〉というプラットフォームは、精霊・廟神・死者を渾然一体としていった。それを表現する

語句・言説は仏典にも盛んに採り入れられたが、かかる試みには、所与の世界を仏教的に説明しなおしてその有効性を示すとともに、〈非業の死者〉である鬼神の救済方法を確定する目的もあつたろう。例えば(やや時代は降るが)、『法苑珠林』巻第六六道篇第四／鬼神部第四は六道のうち餓鬼道を解説したのだが、その例証譚を集めた感應縁には、直接餓鬼について語るものはほとんどない。主に『搜神記』『冥祥記』『冥報記』から採られた各説話は、右に挙げた「宋司馬文宣」や「宋広陵李旦」のように、広義の鬼神を登場させるものなのである。撰者道世の採話のありようからは、中華世界のあらゆる鬼神を〈餓鬼〉に編成しようとする目論見が窺える。〈神身離脱〉言説の成立・展開も、かかる儒・仏・道の複雑な関わりを背景に理解してゆかねばならない。

### 三 〈神身離脱〉日本化の諸相

——自然環境・神・人間——

それでは、このような〈神身離脱〉言説は、日本列島に将来されどのような変質を遂げてゆくのだろうか。平安初期に至る初期神仏習合には、現象面から大別すると、(イ)神宮寺の造立に至るもの(①三谷寺(備後国三谷郡)・②氣比神宮寺(越前国敦賀郡)・③若狭比古神願寺(若狭国遠敷郡)・④宇佐

八幡神宮寺／弥勒寺（豊前国宇佐郡）・⑤松浦神宮弥勒知識寺（肥前国松浦郡）・⑥鹿嶋神宮寺（常陸国鹿嶋郡）・⑦多度神宮寺（伊勢国桑名郡）・⑧伊勢神宮寺／逢鹿瀬寺（伊勢国度会郡）・⑨八幡比売神宮寺（豊前国宇佐郡）・⑩陀我神社神宮寺（近江国野洲郡・浅井郡）・⑪補陀洛山神宮寺（下野国都賀郡）・⑫比叡山神宮禪院／延暦寺根本神宮寺（近江国滋賀郡）・⑬大神寺（大和国城上郡）・⑭高雄神願寺／神護国祚真言寺（河内国・山城国葛野郡）・⑮賀春神宮院（豊前国田河郡）、（ロ）神のための写経（④・⑤・⑥・⑪・⑭・⑮）沙弥道行『大般若経』（和泉国？）、（ハ）神前読経（⑩・⑭・⑮・⑰）宗像大社（筑前国宗像郡）・⑱阿蘇神社（肥後国阿蘇郡）の三つがある。このうち明確に〈神身離脱〉の形式を示すものは少なく、②『藤氏家伝』下／武智麻呂伝、③『日本後紀』逸文／天長六年（八二九）三月乙未条、⑦『多度神宮寺伽藍縁起并資財帳』、⑩『日本霊異記』下巻第二四縁、⑮『叡山大師伝』を挙げるばかりである。紙数の都合もあるのですべてを引用することはできないが、とりあえず最も年代の早い②（言説内の和銅八年（七一五）ではなく、『家伝』の成立した天平宝字四年（七六〇）とすべきだろう）を掲げておこう。

……改<sub>レ</sub>和銅八年、為<sub>レ</sub>靈龜元年。<sub>（公嘗夢遇二奇人。一）</sub>  
 容貌非常。語曰、「<sub>（公愛慕佛法、）</sub>人神共知。幸為<sub>レ</sub>吾造<sub>レ</sub>寺、助<sub>レ</sub>濟吾願」。吾因<sub>レ</sub>宿業、為<sub>レ</sub>神固久。<sub>（今欲下歸二依仏道、）</sub>修<sub>レ</sub>行福業上、不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>二因縁。故来告

レ之。」公疑<sub>レ</sub>是氣比神、欲<sub>レ</sub>答不<sub>レ</sub>能而覺也。仍祈曰、「人神道別、隱顯不<sub>レ</sub>同。未<sub>レ</sub>知昨夜夢中奇人、是誰者。神若示<sub>レ</sub>驗、必為<sub>レ</sub>樹<sub>レ</sub>寺。」於是、神取<sub>レ</sub>優婆塞久米勝足、置<sub>レ</sub>高木末、因称<sub>レ</sub>其驗。公乃知<sub>レ</sub>実、遂樹<sub>レ</sub>一寺。  
 今、在<sub>レ</sub>越前国<sub>レ</sub>神宮寺是也。

みな中国の形式(a) (f)を前提としているが、(f)神の入滅は描かれず(⑦など、「今冀永為<sub>レ</sub>離<sub>レ</sub>神身、欲<sub>レ</sub>歸<sub>レ</sub>依<sub>レ</sub>三宝」と明記するにもかかわらず、である)、(h)世界の平穩(五穀豊穡、天下泰平など)を通じて苦患からの解放を暗示する。また、『霊異記』は中国仏典からの翻案が多いためか、⑩には(b)宿業の内容が詳細に語られるが、それ以外は、例えば②「因<sub>レ</sub>宿業、為<sub>レ</sub>神固久」、⑦「吾経<sub>レ</sub>久劫作<sub>レ</sub>重罪業、受<sub>レ</sub>神道報」との表現があっても内容には言及しない。先にも述べたように、(b) (f)の欠如は中国でもみられるから、必ずしも日本の特徴とはいえない。しかしあえて理由づけをするなら、六朝〜隋唐期中国の神観念と、日本列島のそれとの相違に基づくということになる。前節で述べたように、中国の〈神身離脱〉言説の〈神〉とは基本的に〈非業の死者〉であった。かつて人間として生を受けたことのある存在で、それ故に(b)も(f)も矛盾なく語ることができたのである。それに対して②③⑦⑮にみるような列島の神々は、『古事記』や『日本書紀』の神話に登場する類の

人文神ならまだしも、自然環境の象徴としての性格が極めて強かった。したがって、(b)(f)の前提となる輪廻、入滅などの概念を当てはめることが困難だったのだと思われる(例外的に(b)を具える⑩は、白猿<sup>レ</sup>陀我大神自体を外來神<sup>レ</sup>列島の神とは異なる存在)と扱っているのかも知れない。

しかし、輪廻や入滅を排除してしまえば、救済論として開始された〈神身離脱〉は意味をなさなくなってしまう。前世の宿縁が否定されるなら、日本の神はなぜ救済を求め仏教に縋ろうとするのだろうか。〈神身離脱〉言説の語られる必然性はどこにあるのだろうか。その解答の一端は、③にみえる日本化の様相によって与えられる。

若狭国比古神、以<sup>レ</sup>私朝臣宅継<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>神主。宅継辞云、「抛<sup>レ</sup>檢古記、養老年中、疫癘<sup>レ</sup>屢<sup>レ</sup>發、病死者衆。水旱失<sup>レ</sup>時、年穀不<sup>レ</sup>稔。宅継曾祖父赤磨<sup>レ</sup>婦<sup>レ</sup>心<sup>レ</sup>仏道<sup>レ</sup>、練<sup>レ</sup>身深山<sup>レ</sup>。大<sup>レ</sup>神感<sup>レ</sup>之、化<sup>レ</sup>人語<sup>レ</sup>宣、「此地是吾住处。」<sup>(c)</sup>我粟<sup>レ</sup>神身<sup>レ</sup>、苦惱甚深。思<sup>レ</sup>婦<sup>レ</sup>依<sup>レ</sup>仏法<sup>レ</sup>、以免<sup>レ</sup>神道<sup>レ</sup>上、無<sup>レ</sup>果<sup>レ</sup>斯願<sup>レ</sup>致<sup>レ</sup>災害<sup>レ</sup>耳。汝能<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>吾修行者<sup>レ</sup>。』<sup>(e)</sup>赤磨即建<sup>レ</sup>道場<sup>レ</sup>造<sup>レ</sup>仏像<sup>レ</sup>、号曰<sup>レ</sup>神願寺<sup>レ</sup>、為<sup>レ</sup>大神<sup>レ</sup>修行<sup>レ</sup>。厥後年穀豐登、人无<sup>レ</sup>天<sup>レ</sup>死<sup>レ</sup>」云々。

まず、この発端として、疫病流行と早害による不作が語られる(「宮亭廟神濟度譚」にはみられないので、新たに(g)とした)。その理由は(a)若狭比古神の託宣によって明らかにさ

れるが、(c)仏法帰依による現身離脱を望みつつ、それが果たせないために災害をなすのだという。(d)(e)にはこれといった特徴はないが、(e)の結果は(f)ではなく、(h)が(g)の終息として述べられる。このような、災害の発生↓神意の告知↓神意への対応↓災害の終息という構図は、〈崇り神〉言説の基本的プロット(①崇りの発現↓②シャーマンの占いや夢告による崇りの要因と祭祀方法の告知↓③祭祀方法/祭祀者の探求↓④あるべき祭祀の実践↓⑤崇りの終息)に等しい。〈崇り神〉言説の典型のひとつ、『本朝月令』四月中西賀茂祭事／「秦氏本系帳」所引『山背国風土記』逸文と比較すると、その共通性は明瞭となろう。

……其祭祀之日、乘<sup>レ</sup>馬者、志貴<sup>レ</sup>鳥宮御宇天皇之御世、天下<sup>レ</sup>拳<sup>レ</sup>国風吹雨零、百姓<sup>レ</sup>含<sup>レ</sup>愁。爾時勅<sup>レ</sup>卜部伊吉若日子<sup>レ</sup>令<sup>レ</sup>卜、乃<sup>レ</sup>卜<sup>レ</sup>奏賀茂神之崇也。仍撰<sup>レ</sup>四月吉日<sup>レ</sup>祀、馬係<sup>レ</sup>鈴、人蒙<sup>レ</sup>猪頭<sup>レ</sup>而駟馳、以為<sup>レ</sup>祭祀<sup>レ</sup>、能令<sup>レ</sup>禱祀。因<sup>レ</sup>之五穀成就、天下<sup>レ</sup>豊平也。乘<sup>レ</sup>馬始<sup>レ</sup>于此也。

③の(g)は右の(a)、(a)(c)(d)は(b)、(e)は(d)、(h)は(c)に相当する。すなわち③は、〈崇り神〉言説の(a)↓(d)を仏教の導入へ読み替えることにより、救済論としては無効化した〈神身離脱〉言説を災因論へ再構成しているのである。疫病流行は〈崇り〉の常套的形態だが、前節で触れたように、

現身離脱を願う神と密接な厲鬼の所行としても一般的である。日本の〈崇り〉がその影響下に形成されたことも充分に考えられるので、文字どおりの〈日本化〉というより、漢文文化圏の周縁的変奏のひとつと位置づけた方が適切かも知れない。問題はその構築主体だが、私朝臣が若狭比古社の奉祀氏族であったとすると、いかに若狭国が渡来系氏族の多い地域であったとはいえ、赤磨の段階で〈神身離脱〉が消化されていたと考えるのは躊躇される。遠敷郡のニフ(丹生)は水銀の産地であることを示すが、若狭彦社・同比売社の周辺からも朱砂坑が発見されている。和田萃氏は、東大寺大仏のアマルガム鍍金にこの朱砂が用いられたのではないかと推測しており、後にお水取り行事へ収斂してゆく東大寺との関わりの中で、受容が進んだものとみられよう。年代の確かな②⑦からすると、〈神身離脱〉言説受容の画期は八世紀後半にあるようだが、この時期から九世紀前半にかけては疫病・旱害・飢饉などが頻発し、孝謙く称徳朝の政治的混乱、桓武朝の蝦夷征討・遷都など国家的大事業の敢行もあって、社会不安が増大していた。東国の郡家正倉火災が〈神火〉と認識されたことを考えても、災害の理由・対処法を示し不安を除く言説として、〈崇り〉は説得力を持ったのだろう。③が、救済論として神身の苦悩を掘り下げる方向へ展開しなかったのは、言説を構

築した私朝臣の周辺が、(神主一族として)伝統的な共同体の利害を代弁する立場にあったからかも知れない。

中国の〈神身離脱〉言説にも(b)や(f)の欠如が生じ、形成時に強固であった救済論のベクトルが消失してゆくのだから、列島における形式化はある意味で必然的である。しかし、⑮は最澄もしくはその周辺に由来する言説であるためか、仏教の立場からの救済を鮮明に打ち出している。しかもそのありようは、〈非業の死者〉に対する中国のそれとは明らかに異なっているのである。

……昔大師臨渡海時、路次寄宿田河郡賀春山下。

④夜夢梵僧来到、披衣呈身而見、左半身似人、右半身如石。⑤对和上言、「我是賀春。伏乞和上、幸

沐大悲之願海。」早救業道之苦患。④我当為求法

助「昼夜守護上。」竟「夜明旦見彼山、右脇崩巖重沓、

無有艸木、宛如夢半身。」⑥即便建法華院、講

法華經。今呼賀春神宮院是也。⑦開講以後、其山

崩巖之地、漸生艸木、年年滋茂。村邑翁婆無不歎

異。又託宣曰、「海中急難時、我必助守護。若欲知

我助、以現光為驗。」因茲每急難時、有光相

助。託宣実有、所求不虛。乃大師本願始登山朝、終入滅夕、四恩之外、厚救神道。慈善根力、豈所不致哉。……

⑮が神の救済を志向するものであることは二重傍線部から窺えるが、注意したいのは(c)と(g)(h)の対応関係で、「業道之苦患」が「右脇崩」嚴重沓、無有「神木」、それよりの解放が「漸生「神木」、年年滋茂」と表象されていることである。このような認識を生じる背景には、山地の荒廃を山神の苦しみ、緑地の回復を山神の安楽と捉える宗教的自然観がある。自然<sup>11</sup>神を対象としたかかる「神身離脱」言説は、管見の限り中国にはなく、中／日の神観念の相違を正確に踏まえた言説編成といえる。もはや「神身離脱」ではなく、「神身救済」もしくは「神道救済」というべき形式だろうが、ここにおいて本当の意味での「日本化」が始まったことは間違いない。<sup>43</sup>最澄の神仏習合については、近年では吉田一彦氏、佐藤真人氏の研究があるが、⑮の構築過程や歴史的意義は充分明らかにされていない。しかし、これも中国とは異なる方向で日本天台宗が打ち出した「草木発心修行成仏論」や、本覚論的自然観への展開を考えると、列島の宗教文化におけるその重要性は計り知れない。<sup>44</sup>

なお香春神社も、香春岳を背に金辺川に面する、伝統的な水の聖地の立地・景観を持つ。香春岳は石灰岩質の山で、昭和初期に置かれた日本セメントの採掘所によって一ノ岳の大部分を消失したが、「崩」嚴重沓、無<sup>12</sup>有「神木」との形容もそうした性質と関連があらう。周辺には「採銅所」

の地名が残るが、加藤謙吉氏によると、ここでは秦氏系統の勝姓氏族、秦人・秦部などにより銅の採掘が行われていた形跡がある。<sup>46</sup>前述のとおり、③の若狭国遠敷郡も水銀の産出地として著名であり、やはり秦系集団の活動が確認されている。<sup>47</sup>かかる地域の環境悪化が開発によるものとするれば、「書紀」や「風土記」の「神殺し」言説にみるような神観念の変容が起きていた可能性もあらう。ちなみに香春神は、『延喜式』神祇／神名帳には「辛国息長大姫大目命」、「三代実録」貞観七年（八六五）二月廿七日己卯条には「辛国息長比咩神」とあって女神であるが（他に忍骨命・豊比売命の二座があるが、辛国息長大姫大目命に代表されるとみていい）、「梵僧」などとする⑮の記述からは男神の印象が強い。在地の文脈と切斷された僧侶の認識が、③とは異なる翻訳を可能にしたのかも知れない。<sup>48</sup>

#### おわりに

以上、表層的な考察に止まった感は否めないが、「神身離脱」言説の中国における成り立ち、日本における定着をめぐる複雑な宗教的情况の一端を明らかにしてきた。「神が宿業による現身の苦患を免れるため、仏教に救済を求めろ」という大まかな形式は一致しているが、その具体的内容、詳細については微妙な相違がある。とくに、神身を受

けるに至る因縁や現身離脱のありさまは、日本においてはほとんど言及されない。このような傾向はすでに隋唐仏教にもみられ、外的には淫祀の解体、内的には（非業の死者）の救済を目的とした同言説が、高僧を賛美する常套表現に過ぎなくなっていたことを要因とする。しかし列島においては、中国側の言説における（神）が（非業の死者）を指していたのに対し、日本側の（神）がよりアニミズム的で自然環境を表象するものであったことが大きい。かかる自然観・神観念の相違は、言説形式それ自体にも変質をもたらし、『叡山大師伝』の賀春神宮院縁起にみるような、神の苦しみを自然環境の荒廃、苦しみからの解放を緑地の回復と捉える認識が成立してゆく。そこには、（草木発心修行成仏論）や天台本覚論に繋がる宗教的自然観の醸成を認めることができる。

本稿では紙幅の都合もあり充分言及できなかったが、神仏習合については中・日の言説分析のほか、個別事例の具體的考察も必要である。やや触れるのみに止めたが、若狭比古神願寺や賀春神宮院創建の背景には、開発による環境改変に伴う神観念の変質が生じていた可能性もある。すべて今後の課題とし、ひとまず擱筆することとした。

#### 注

- (1) 津田左右吉「日本の神道に於けるシナ思想の要素」『津田左右吉全集』九、岩波書店、一九六四年。初出、一九三七～一九三九年。
- (2) 寺川眞知夫「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。
- (3) 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。拙稿「東晋期中国江南における（神仏習合）言説の成立」（根本誠・宮城洋一郎編『奈良仏教の地方的展開』岩田書院、二〇〇二年、初出二〇〇一年）も含め、遠日出典氏（『八幡宮寺成立史の研究』続群書類従完成会、二〇〇三年、三八六～三八七頁）、長坂一郎氏（『神仏習合像の研究』中央公論美術出版、二〇〇四年、三九～四三頁）、佐藤眞人氏（『平安初期天台宗の神仏習合思想』（吉原浩人・王勇編『海を渡る天台文化』勉誠出版、二〇〇八年）、一五一頁）らが、その方向性について一定の評価を与えている。近年の総括としては稲本泰生「神仏習合の論理と造像―インド・中国から日本へ―」（特別展「神仏習合―かみとほとけが織りなす信仰と美―」奈良国立博物館、二〇〇七年）があるが、（固有信仰）としての位置づけが解体されるなかで、各地域の独自性が看過される傾向にあることが危惧される。

#### (4) 拙稿注(3) 論文参照。

- (5) 『太平広記』 卷第二九五 神五「宮亭廟」(『幽明録』逸文)。引用は、中華書局標点本より行った。
- (6) 『太平広記』 卷第二九五 神五「安世高」(『幽明録』逸文)。
- (7) 『大正新修大藏經』 五〇卷／史伝部二、三二三c 三三四a頁。
- (8) 『大正藏』 五〇／史伝部二、六六四c頁。『梁伝』の段階でも、例えば巻二二 誦経第七／釈弘明伝一四のように、山神による「昔是此寺沙弥。盗<sub>レ</sub>帳下食<sub>一</sub>、今墮<sub>レ</sub>園中<sub>一</sub>。聞<sub>レ</sub>上人道業<sub>一</sub>、故来聽<sub>レ</sub>誦経<sub>一</sub>。願助方便使<sub>レ</sub>免<sub>レ</sub>斯累<sub>一</sub>也」との宿業の内容を欠いた告白、「明即説<sub>レ</sub>法勸化領解方隱」との曖昧な別離を記した例がある(『大正藏』五〇／史伝部二、四〇八a頁)。
- (9) 寺川注(2) 論文、二六頁。
- (10) 以下、子産の発言に至るまでは、拙稿「死者表象をめぐる想像力の臨界―祭祀を求めるものは誰か―」(『物語研究』九、二〇〇九年)で詳しく述べた。
- (11) 引用は、新釈漢文大系(竹内照夫訳注)より行った。
- (12) 引用は、睡虎地秦墓竹簡整理小組編『睡虎地秦墓竹簡』(文物出版社、二〇〇一年)の翻刻に従って行い、各条の理解については工藤元男『睡虎地秦墓竹簡』における病因論と鬼神の関係について(『東方学』八八、一九九四年)を参照した。
- (13) 引用は、新釈漢文大系(吉田賢訳注)より行った。
- (14) 引用は、新釈漢文大系(鎌田正訳注)より行った。
- (15) 話数は二〇巻本のそれを記したが、引用は、李劍国輯校『新輯搜神記・新輯搜神後記』(中華書局、二〇〇七年)より行った。
- (16) なお天折者に対する哀悼の念は、礼制の葛藤を孕みつつ、漢代以降に哀辞・賦・墓誌・詩といった形式で表現の場を獲得してゆく。後藤秋正『中国中世の哀傷文学』(研文出版、一九九八年)、九三〜二〇四頁、西脇常記「楊億研究―「殤子述」を読む―」(同『中国古典社会における仏教の諸相』知泉書館、二〇〇九年、初出二〇〇二年)など参照。
- (17) 『女青鬼律』については、菊地章太『女青鬼律』の成立(同『神呪経研究』研文出版、二〇〇九年)に詳しい。ここでは、佐々木聡『女青鬼律』に見える鬼神観及びその受容と展開(『東方宗教』一一三、二〇〇九年)、五〜六頁参照。
- (18) 『正統道藏』三〇冊／洞神部、五八一〜五八三下頁。なお、原書は鬼名ごとに改行しているが、紙幅の都合で必要最小限に止めた。
- (19) 菊地注(17) 書参照。
- (20) 『正統道藏』一八／洞玄部、七一七下頁。
- (21) 『正統道藏』一〇／洞玄部、二三三上頁。なお、『太上洞淵神呪経』については、菊地章太『洞淵神呪経』―中国中世の「悪魔払い」の書―(増尾伸一郎・丸山宏編『道教の経典を読む』大修館書店、二〇〇一年)・『洞淵神呪経の成立』(同注(17) 書)など参照。

- (22) 『正統道藏』三〇／洞神部、五九二下頁。
- (23) 引用は、新編日本古典文学全集(植垣節也訳注)より行った。
- (24) 『正統道藏』一〇／洞玄部、一三七上・下頁。
- (25) 菊地章太「劫運思想の系譜」『中国宗教史における救済思想の展開』(同注(17)書)参照。
- (26) 『女青鬼律』『太上洞淵神呪経』における鬼神の両義性については、佐々木注(17)論文に詳しい。
- (27) 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)では、卜占の実践のなかで生まれた〈崇〉の概念を、『冥祥記』が仏罰と同義に使用している事例を扱った。仏教の中国文化への定着を考察するうえで、極めて重要な文献といえよう。
- (28) 『法苑珠林』六道篇／鬼神部感應縁。周叔迦・蘇晋仁校注『法苑珠林校注』(中華書局、二〇〇三年)をもとに、『大正藏』校勘記、『太平広記』(中華書局)、魯迅校録『古小説鈞沈』(齊魯書社版)、『法苑珠林』所録『冥祥記』の本文校訂並びに選注選訳(『真宗総合研究所研究紀要』二五、二〇〇七年。稲垣淳央氏担当部分)の校勘記を参照して校訂した。
- (29) 悪業によって畜生に堕ちたものが労役に疲弊し、仏菩薩や僧侶の助けを経て命終に現身離脱するという著名な説話にも、宿業による苦しみを告白する同様の表現が見出せる。拙稿「説話の可能態―『日本霊異記』堕牛譚のナラティブ―」(『歴史評論』六六八、二〇〇五年)、四四〜四五頁参照。
- (30) 注(28)に同じ。なお、『法苑珠林』所録『冥祥記』の本文校訂並びに選注選訳は一澤美帆氏担当部分。
- (31) 拙稿注(29)論文、四〇〜四五頁。
- (32) 畜生部第五などにも同様の傾向が窺える。なお、鈴木あゆみ「中国における鬼神観の考察―『法苑珠林』六道篇鬼神部を中心に―」(『東海仏教』五〇、二〇〇五年)も参照。ただし鈴木氏は、感應縁に引用される『冥祥記』などを広く社会に浸透した信仰を反映するものとするが、むしろ、道教や民間信仰の言説を援用し仏教的に位置付けなおしたものと考えるべきだろう。
- (33) 引用は、沖森卓也・矢嶋泉・佐藤信校注『藤氏家伝注釈と研究』(吉川弘文館、一九九九年)より行った。
- (34) 引用は、黒板伸夫・森田悌編、訳注日本史料『日本後紀』(集英社、二〇〇三年)より行った。なお、新訂増補国史大系『類聚国史』巻一八〇の同日条では、私朝臣を「和朝臣」と表記している。
- (35) 引用は、『平安遺文』一卷二〇より行った。
- (36) 引用は、新日本古典文学大系(出雲路校注)より行った。
- (37) 引用は、佐伯有清「伝教大師伝の研究」(吉川弘文館、一九九二年)、一六二〜一六四頁より行った。
- (38) 〈崇り神〉言説については、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)・「古



- 代日本の神仏信仰」(『国立歴史民俗博物館研究報告』一四八・二〇〇八年)・「卜占と(崇)の言説史—歴史叙述—物語りのアジアの起源を考える—」(斎藤英喜・武田比呂男編『可能性としての宗教的言説』武蔵野書院二〇一〇年刊行予定)などを参照。
- (39) 引用は、清水潔編『新校 本朝月令』(皇學館大学神道研究所、二〇〇二年)より行った。
- (40) 永江秀雄「若狭における辰砂発見概報」『古代日本海文化』二五、一九九一年。
- (41) 和田萃「大仏造立と神仏習合」(同『日本古代の儀礼と祭祀・信仰』中、塙書房、一九九五年、初出一九八八年)、四〇四〜四〇六頁。
- (42) 若狭彦社の立地・景観は、多田ヶ岳を背に遠敷川に向かう、古墳時代の水の祭場に連なる典型的な聖地の形式である。私朝臣の出自は不詳だが、浄水や湧水点を祀る共同体首長の義務・権利を受け継ぐ存在であったと考えられよう。なお神願寺についても、近年の発掘調査によって八世紀末〜九世紀前半造営の伽藍の中心域が確認されているが、長屋山々麗斜面を造成したその南北軸は、同山と正対する白山を結ぶ東西軸と金堂推定他において直交するらしく(下仲隆浩「若狭神宮寺関連遺跡—古代から中世への展開—」『月刊文化財』五一八、二〇〇六年)、四三頁)、共同体祭祀の延長線上にあることが想像される。
- (43) この点で、崇りなす(非業の死者)の仏教による救済を描いた折口信夫「死者の書」(『折口信夫全集』二七、中央公論社、一九九五年、初出一九三九年)は、神仏習合研究史においても極めて重要な意味を持つ。
- (44) 吉田一彦「最澄と神仏習合」(『日本仏教総合研究』七、二〇〇九年)、佐藤注(3)論文。
- (45) 『三宝絵』下巻 五月/二〇に載る長谷寺の「観音縁起」は、「大水」(ただし「辛酉歳」である)によって出現し、病を流行らせた崇りなす樹木が観音像に造作される物語であるが、やはり洪水・疫病・草木成仏などがキーワードとなっており、天台宗との関連性も想定される。(神身離脱)言説との共通点も多く、⑮などと類似の成立過程を経たものと思われる。拙稿「礼拝威力、自然造仏—『三宝絵』所収「長谷寺縁起」の生成と東アジア的言説空間—」(早島有毅編『親鸞門流の世界—絵画と文献からの再検討—』法蔵館、二〇〇八年)参照。
- (46) 加藤謙吉「秦氏とその民—渡来氏族の実像—」(白水社、一九九八年)、一〇九〜一一九頁。
- (47) 加藤注(46)書、一二四〜一二五頁。
- (48) ちなみに、(神身離脱)などの神/僧の交渉を示す物語が、観想(観仏)行の実践に由来する可能性が高いことは別稿で触れた。拙稿注(45)論文・「先達の物語を生きる—行の実践における僧伝の意味—」(藤巻和宏編『語られる起源—聖地と聖人の東西—』勉誠出版、二〇一〇年刊行予定)参照。