

八幡大菩薩の登場の歴史的背景

— 聖武天皇の国家構想と関連して —

飯 沼 賢 司

はじめに

八幡神は、神仏の習合が進む中で、平安時代以降、「八幡大菩薩」と呼ばれるようになる。『東大寺要録』所収の弘仁十二年（八二二）八月十五日の官符には、「天応の初、神徳を計量し、更に尊号を上りて、護国靈驗威力神通大菩薩と曰う、延暦二年五月四日に託宣して、吾無量劫中、三界に化生し、方便を修し、衆生を導済する、吾が名はこれ大自在王菩薩、宜しく、今号を加え、護国靈驗威力神通大自在王菩薩と曰うべし」（原漢文）とある。また、『扶桑略記』によれば、八幡大神は、延暦二年（七八三）五月四日に「大自在王菩薩」と称したという記事がある。これらによれば、八幡神は、天応の初年に「護国靈驗威力神通菩薩」を称し、延暦二年（七八三）五月四日に「大自在王」を加え、「護国靈驗威力神通大自在王菩薩」となったという。

これらの史料は、後に編纂された史料であり、このことを直ちに事実とすることはできないが、竹園賢了氏の研究によれば、『新抄格勅符抄』所収の延暦十七年（七九八）十二月二十一日の官符や『類聚三代格』所収の大同三年（八〇八）七月十六日の官符に「八幡大菩薩」の名が明確に見えており、延暦二年（七八三）までに八幡神が「大菩薩」を称したのは事実とみてほばまちがいない¹⁾。

八世紀の後半は、神が菩薩を称し始める時代であり、天平宝字七年（七六三）には、伊勢の多度の神が大菩薩を称し

たことが見えるが（『伊勢国桑名郡多度神宮寺伽藍縁起資財帳』）、官符などの公の文書に登場する神の菩薩号は八幡神がその端緒と考えられ、日本の神と仏の習合において、八幡神の果たした役割の大きさが注目される。しかし、そこを指摘されながら、研究において八幡神における大菩薩号はどのような社会的背景の中で登場し、それはどのような意義をもっていったか本当に明らかになっているといえるのだろうか。

八幡研究の第一人者である中野幡能氏は、「奈良時代には鎮護国家ということに主力が注がれているのに対して、延暦になると三界に化生して、方便を修して衆生を導済するという庶民の方に方向を変えた。このような庶民導済の意味であえて「菩薩」号を奉ったのかと思われる」と八幡神の大菩薩奉号の意義を述べ、鎮護国家仏教から民衆導済の仏教への転換点に大菩薩の出現を位置付ける²⁾。

また、中井真孝氏は「神仏習合」という優れた論稿において、古代の神仏習合をさまざまな角度から論じており、神に菩薩号を付与することは、人格の観念が未熟であった我が国の神祇観念の中に人格としての神の観念を持ち込み、造形表現として、仏菩薩像に対して神像を生み出したと指摘している。しかし、奈良時代における菩薩思想と八幡神の菩薩号との関係や奈良時代の政治や宗教政策との関連についてはほとんど言及されていない³⁾。

最近、これまでの宗教史とは異なった視点から義江彰夫氏が神仏習合について論じている。古代東国の反乱者平将門は巫女の託宣により、「新皇」に即位するが、その託宣に登場するのが菅原道真の怨霊と八幡大菩薩である。義江はこれを神仏習合の劇的発現として、菩薩と怨霊の問題から日本の神仏習合を論じようとしている⁴⁾。しかし、菩薩の考察において、多度の大菩薩の問題を論じているのに、義江氏の最も迫りたいと思っっている八幡神の菩薩号の問題をなぜか論から外してしまっている。それは神仏習合の問題を平安時代以降の問題ととらえていたからだとも考えられるが、これでは神と仏の関係を正面から論じたことにはならないのではなからうか。

本論では、以上のような神の菩薩号に関する研究を踏まえ、奈良時代の菩薩に関する把え方さらに八幡神を国家神と

して登場させた聖武天皇の宗教構想に注目し、改めて日本における神の問題と仏教の関係について再検討を試みることにしたい。

哭

一 聖武朝における菩薩思想

八幡神の菩薩号を考察するには、先ず、奈良時代の菩薩思想について検討して置く必要がある。八世紀の聖武天皇の時代、日本では、はじめて菩薩を自称する一群の人々が現れた。その代表は行基である。行基は自ら菩薩と称したのではなく、その略伝に「和尚靈異神驗、類に触れて多し、時の人号けて行基菩薩と曰ふ」（原漢文）とあるように、人々から菩薩の尊称を受けていた（『続日本紀』天平二十年一月丁酉条）。

かれの活動は民衆の中に入りこんだ仏教活動であり、仏教を国家の統制の枠の中に押し籠めようとする律令政府は、養老元年（七一七）に次のような仏教活動に関する統制の詔を出した。その中で、「方今小僧行基并に弟子等、街衢がいくに零置して、妄に罪福を説く、朋党を合わせ構へて、指臂を焚やき剥はき、門を歴て仮説して、強いて餘り物を乞ひ、詐りて聖道と称して、百姓を妖惑す、道俗擾乱して、四民業を棄つ、進みては釈教に違ひ、退きては法令を犯す」（原漢文）とその活動を強く非難して、当初、行基とその集団に厳しい弾圧を加えた（『続日本紀』養老元年四月壬辰条）。

養老六年（七二二）七月には、僧侶を統制する僧綱の薬師寺常住を命じるとともに、行基と名指しすることはなかったが、都の衆庶が仏法と称して、家を離れ、親兄弟を顧みず、鉢をもって乞食行をすることや邪説を称えて、村々に集まることを宗教集団の奸乱と非難し、この取り締まりを奏上している（『続日本紀』養老六年七月乙卯条）。

その後、天平三年（七三一）八月七日になると、次のような詔が出され、行基集団への対応が変化する（『続日本紀』天平三年八月癸未条原漢文）。

詔して曰はく、「比年、行基法師に随逐したがふ優婆塞・優婆夷等、法の如く修行する者は男は年六十一已上、女は年五

十五以上、^{こゝろ}咸く入道することを許す、自余の鉢を持ちて路を行く者は、所由の司に仰せて、厳しく捉搦を加えよ、その父母・夫の喪に遇ふこと有りて、期年以内に修行するは、^{あつ}論ふこと勿れ」とのたまふ、

ここに、「小僧行基」は「行基法師」と呼ばれるようになり、かれに従う弟子は「優婆塞・優婆夷等」と記され、律令国家公認の在地の宗教者と認識されるに至った。この詔では、行基に従う「優婆塞・優婆夷等」に対して、法のごとく修行する者は、男は六十一以上、女は五十五以上で得度を許し、「自余の鉢を持ちて路を行く者」に対して厳しく捕縛するようになっている。「自余の鉢を持ちて路を行く者」については、行基集団の中の男六〇歳以下、女五十四歳以下の意味なのか、それとも行基集団以外の民間宗教者たちなのか問題となるが、詔の最初において、「行基法師に随逐ふ優婆塞・優婆夷等」と限定しており、「自余」はこれに対する言葉であり、後者の行基集団以外の民間宗教者を指すべきであろう。政府は課役負担にかかわる年齢の人々については、出家を認めることは絶対になかったが、行基集団については、課役負担を離れる年齢には出家をすることを許すという特別措置をとることになった。

さらに、天平十年(七三八)閏七月九日には、僧綱の補任が行われ、行達法師・栄弁法師が少僧都、行信法師が律師に任命されるが(『続日本紀』天平十年閏七月乙巳条)、行達は法相宗薬師寺の僧侶であり、「七大寺年表」では行基の弟子とされる。また、行信も法相宗の僧侶であり(『僧綱補任』)、行基の弟子といわれ(『本朝高僧伝』)、行基の死去の後、大僧都として僧綱のトップにあり、八幡神が入京を画策し、後に厭魅事件で、八幡神官である大神社女と大神多麻呂とともに流刑となる人物である。この段階で、行基の影響は僧侶を統制する機関の僧綱にも及び始めている。

天平十三年(七四二)十月になると、前年遷都した恭仁京に近い、賀世山東河(現、沢田川)にかかる恭仁大橋の工事に際して、政府は「畿内およびその周辺優婆塞」を召してこの工事の役に就かせ、その得度を認めたところ、七五〇人に及んだとある(『続日本紀』天平十三年十月癸巳)。先の天平六年(七三四)の段階では、課役を負う優婆塞の得度を認めなかった律令政府は、ここに方針転換をした。既に井上光貞氏が指摘しているように、「畿内およびその周辺優

婆塞」とは、行基の衆徒が中心であり、課役を負う優婆塞の宗教運動を認めない方針を変え、土木事業にかれらをはじめて動員したのである。⁽⁶⁾

『続日本紀』天平十五年（七四三）十月乙酉（九日）条には、「皇帝、紫香樂宮に御しまして、盧舍那の仏像を造り奉らむが爲に始めて寺の地を開きたまふ、是に行基法師、弟子等を率ゐて衆庶を勧め導く」（原漢文）とあり、聖武天皇は、河内の知識寺で盧舍那仏を拝顔を契機に発願された紫香樂宮の大仏建立において、行基に直接的な協力を求め、行基はその弟子を率いて、「衆庶」を勧導することになった。井上薫氏が言うごとく、これは民衆と関係の深い行基とその率いる集団を利用することであった。⁽⁷⁾

しかし、行基はその意図を十分に承知していたはずであり、それを知りながらも大仏建立に積極的に加わり、終に天平十七年（七四五）に僧侶を統制する僧綱の頂点大僧正の位に就任するのである。この大仏建立事業に行基を加わらせた何かがあり、また、天皇の壮大な仏教構想が存在したはずである。

この謎は行基協力に先立つ天平十五年（七四三）十月十五日の大仏建立の詔の中に隠されていると考える（『続日本紀』原漢文）。

粵（こ）に天平十五年歲癸未に次の十月十五日を以て菩薩の大願を發して、盧舍那仏の金銅像一軀を造り奉る、国の銅を尽して象を鑿、大山を削りて堂を構へ、広く法界に及ぼして朕が知識とす、遂に同じく利益を蒙りて共に菩提を致さしめむ、夫れ、天下の富を有つは朕なり、天下の勢を有つは朕なり、この富と勢とを以てこの尊き像を造らむ、事成り易く、心至り難し、但恐るらくは、徒に人を勞すことのみ有りて能く聖に感（か）ぐる（か）こと無く、或は誹謗を生して反りて罪辜（ざいこ）を墮（お）さむことを、是の故に知識に預かる者は懇ろに至れる誠を發し、各介なる福を招きて、日毎三たび盧舍那仏を拜（さい）むべし、自ら念を存して各盧舍那仏を造るべし、如し更に人有りて一枝の草・一把の土を持ちて像を助け造らむと情に願はば、恣に聽せ、国郡等の司、この事に因りて百姓を侵し擾し、強ひて収め斂めること莫れ、

遐邇^{かて}に布れ告げて朕が意を知らしめよ、

大仏造立は、聖武天皇が発願王として一大知識を結ぶことによって遂行された。天皇は、天下の富も勢をその一身に握っている存在であり、その権力をもってすれば、この事業を完遂することは容易であったが、それでは、「心至り難し」となり、徒に人民を使役するだけで聖の心を理解させることはできず、そしりを生みかえって罪に落ちるものを出してしまふことになることを天皇は恐れた。そこで、知識に預かるうとする者は心から誠意を以て、大きな幸を招くように、毎日盧舎那仏を三拝し、自らすすんでこの趣旨を理解し、一人一人が盧舎那仏を造るのであると説いた。そして、たとえわずかに力でも自発的にこの造立に参加しようとするものは無条件に許可すると宣言した。

このような人民の自発的な信仰の動きを認め、包摂しようとする点で、それまでの禁圧的仏教政策に対する顕著な特色があると井上光貞氏は指摘する。⁸⁾この詔を受けて、二日後、紫香樂宮の盧舎那大仏建立のために「行基法師、弟子等を率ひて衆庶を勧め導く」ことになる。

これまでの多くの説は、行基の助成なくして盧舎那大仏の建立なかったとしており、井上薫氏は「かれの民衆を組織する手腕に期待し、人民を大仏建立に結びつけようとした」として、大仏建立における行基の役割の大きさを指摘する。⁹⁾根本誠二氏は、技術的側面だけではなく、信仰という側面に注目し、「律令政府は、それまで僧尼令にみるような僧尼の行動を規制することによっての僧俗混淆を統制する論理はもっていても、僧俗一体となって一つの事業を推進していく論理は持っていなかった。そこで律令政府は、行基を大仏事業の勸進役にさせることによって、かれのもつ「瑜伽師地論」に依拠した宗教規範による僧俗一体となった事業を推進してゆく行動様式や集団形成の論理を得ようとしたのではないか」と考えた。¹⁰⁾これに対して、行基は盧舎那仏の造営に積極的でなく、むしろ批判的であったとする二葉憲香氏¹¹⁾や福岡猛志氏¹²⁾の見解があり、福岡氏は、天平十五年(七四三)十月己酉条における行基の協力の記事を後の挿入みならず、しかし、行基集団の公認化は、天平三年(七三一)以降の流れであり、この十五年の詔や行基の大仏造営への参加、

そして、天平十七年（七四五）の行基の大僧正就任はその流れからは必至であった。確かに、国家の強制ではなく、人民の一人一人の自発的な仏への帰依によって、知識を結び、天皇が発願主として大仏を完成するには、行基とその集団は不可欠な存在であった。その意味で見事に行基の集団を取り込んだわけであるが、行基の側から見るとき、行基の活動を天皇の宗教理念として認めさせたともいえる。天平十年の行基勢力の僧綱への進出が行基のもつ理念を国家の中に取り込ませることになったのではなからうか。

聖武天皇は、「菩薩の大願を発して」盧舎那仏造立を発願した。この「菩薩」の思想がこの詔の根底をなしている。静谷正雄氏は菩薩思想について「原始大乘の主軸となる思想は：誰でも作仏の誓願を起こして菩薩の道を進むならば、その人は菩薩であり、将来かならず作仏できるとする凡夫の菩薩の思想である」と述べているが、この天平十五年の詔は、「凡夫の菩薩の思想」に他ならない。行基は菩薩を自称していないが、この大乘の菩薩すなわち「凡夫の菩薩の思想」を強く意識して、民衆の中で活動してきたこと明らかである。

行基は弥勒が説く「瑜伽師地論」をその活動の根源としていたことは多くの人々が指摘するところであるが、「瑜伽師地論」は行基の実践した菩薩の思想を説く経典であり、そこには出家と在家の二つの菩薩戒が示されている。しかし、菩薩戒をとく経典は、「瑜伽師地論」だけではなく梵網経にも存在する。それ故、行基の菩薩戒思想を「瑜伽師地論」に基く瑜伽戒とする説と梵網経の説く四十八軽戒と関連するとする見解に分かれるが、吉田靖雄氏は、「行基の思想の基盤には、瑜伽戒と梵網戒を含むところの大乘菩薩戒がある。：行基の思想はこの点複合的であり、宗派性をおびていない」という見解を示されている。

確かに、奈良の盧舎那大仏は華嚴経の教主であるという説と梵網経の教主・律の本尊とする説があり、今日では前者が有力である。しかし、井上薫氏は、開眼会に招請された四人の僧侶の中で、天平八年（七三六）に唐から来朝し、天台の教理を伝え最澄の師となった道璠に注目し、かれの中では梵網経と華嚴経は矛盾なく存在したことを明らかにした。

天台の教理に基づけば梵網經では「此の戒経華嚴經に結ぶ」と説かれ、梵網經と華嚴經は同一思想に立つと考えられた。行基の中に、梵網經の思想があったかを論証することは困難であるが、行基の思想を受け入れた聖武天皇が、一方で天平八年(七三六)に来朝した唐僧道璠や天竺僧菩提によって、梵網經の思想を受け入れることは十分可能であり、天平十五年(七四三)十月の詔の中にその要素が含まれていることは否定できない。

その際、行基の「凡夫の菩薩の思想」とは別に、中国から皇帝菩薩思想が移植された可能性に注意する必要がある。この点は、井上薫氏の研究に詳しいが、中国では、皇帝が菩薩の応現で、仏陀の予言にしたがいこの世に出現し、治者の位にいて菩薩行を実践すると考える思想がある。地持經・菩薩善戒經・梵網經・瓔珞本業經などが中国に現れると、隋の文帝から皇帝や皇位に就く者が菩薩戒を受けるようになり、「菩薩戒弟子某」と称するようになった。⁽¹⁹⁾ 梵網經の四十八輕戒では「仏の言わく、若し、仏子、国王の位を受けんと欲する時、転輪王の位を受けん時、百位の位を受けんと欲する時、応に先ず菩薩戒を受くべし、一切の鬼身は王の身、百官の身を救護し、諸仏は欽喜したまう、既に戒を得己んぬれば、孝順心、恭敬心を生ずべし」と記している。

日本でも、聖武天皇は、菩薩戒を受けており、『唐大和上東征伝』によれば、聖武天皇は、天平勝宝六年(七五四)四月に鑑真和上から「初めて盧舎那仏の殿前において、戒壇に立ち、天皇初めて壇に登り、菩薩戒を受く、次いで皇后皇太子壇に登り戒を受く」(原漢文)とある。確かな史料ではないが、天平勝宝五年(七五三)正月のものと呼称する聖武天皇詔銅板にも「菩薩戒弟子皇帝沙弥勝満」と見える。また、『扶桑略記』天平二十一年(七四九)正月十四日条には、大僧正行基を戒師として聖武天皇が菩薩戒を受け、勝満と名乗ったことが記される。

天平十五年(七四三)十月の詔の「菩薩の大願を発して」は、いずれも菩薩という「凡夫の菩薩」の大願である同時に、知識主としての皇帝菩薩の大願に他ならなかった。行基によって、本来に菩薩戒を授けられたかは明らかでないが、この詔には、衆生を救う菩薩皇帝の思想と行基の「凡夫の菩薩の思想」が統合されていたのではなからうか。

二 聖武天皇と八幡神

聖武天皇は、中国の隋・唐の皇帝のごとく、衆生を救う菩薩皇帝を目指すと同時に、行基の思想を受け入れ、人民一人一人が造仏を行う「凡夫の菩薩」の存在を肯定した。天平十五年（七四三）十月に紫香樂宮で発せられた大仏造願発願の詔に「菩薩の大願を發し、盧舍那金銅佛像一軀を造り奉る」とあり（『統日本紀』）、聖武天皇の盧舍那仏建立は、まさにこの両菩薩の大願によるものであることは明らかである。聖武皇帝は、人民も皇帝も菩薩という菩薩国家の建設を宣言し、その教主として盧舍那大仏を位置付けたと考えられる。八幡大菩薩の号が実はこのような聖武天皇の菩薩思想と密接な関係をもっているのである。

天平勝宝元年（七四九）十二月二十七日に、八幡神は奈良の京に迎えられる。盧舍那大仏は、鑄造が終了した直後であり、漸くその姿を現した。八幡神は、祇宜尼大神朝臣社女を憑坐として紫の輿で東大寺に入った。²⁰孝謙天皇・聖武太上天皇・光明皇太后も揃って東大寺に行幸し、百官と諸氏の人が悉く寺に会し、五〇〇〇人の僧侶が招請され、礼仏説経を行っている。八幡大神には一品、比売神には二品が奉られ、左大臣橘宿禰諸兄は、詔を奉じて神の前にて読み上げる（『統日本紀』原漢文）。

天皇が御命に坐せ、申し賜うと申さく、去にし辰年河内国^{おおかた}大泉郡の知識寺に坐す盧舍那仏を礼み奉りて、則ち朕も造らむと思へども、え為さざりし間に、豊前国宇佐郡に坐す広幡の八幡大神に申し賜へ、勅りたまはく、「神我^{かみ}天神・地祇^{とこみ}を率ゐいざないて必ず成し奉らむ、事立つに有らず、銅の湯を水と成し、我が身を草木土に交へて障る事無くなさむ」と勅り賜ひながら成りぬれば、歎しみ貴みなも念ひたまふる、然れば、猶止む事を得ずして、恐れども、御冠献る事を恐みも恐みも申し賜はくと申す

この詔の「朕」は、時の天皇孝謙ではなく、聖武太上天皇沙弥勝満とするのが定説であり、筆者これに従う。²¹河内国知識寺の盧舍那仏礼拝は天平十三年（七四一）の辰の年と推定されている。この聖武の礼拝は前章で問題とした天平十

五年(七四三)の盧舎那仏建立の詔として結実するが、大仏建立は紫香楽宮の放棄、天平二十一年(七四九)の行基大僧正の死去によって大幅に遅れた。ほぼこの年の十月にその鑄造は終わったが、鍍金や仕上げが残されていた。

この時期に、対隼人の神から日本の西方の鎮守神として、隼人や新羅の脅威から国家を守護する神へと成長していた八幡大神が「神我天神・地祇を率ゐいざないて必ず成し奉らむ」と宣言して、入京したのである。

八幡神は、八世紀初頭の和銅年間に、隼人の国への最前線となっていた宇佐の地に、対隼人鎮撫神として登場した神であり、同じ時期に、沙門法蓮とその一族が隼人との戦いによって起こる殺生からもたらされる災いや病から多くの人々を救うために、隼人の国との境界の国豊の国で「放生」という仏法医療行為を行い、宇佐山本の虚空蔵寺を拠点に活動を始める。

この二つの勢力は、養老四年(七二〇)の隼人の大反乱を契機に結合を強め、宇佐の御許山(おもとさん)の山麓の小倉山の地に八幡神の社殿が移され、隣の日足の谷には法蓮らの手によって弥勒禅院が創建された。次いで、平九年(七三七)には、西国から天然痘の発生し大流行となり、新羅との関係も最悪という状態になる。その年の四月、弥勒寺を八幡神の境内地に移すことが託宣され、軍神と病を防ぐ仏教は融合する。折から、九州に起こった天平十二年(七四〇)の藤原広嗣の乱は、鎮西の鎮守として八幡の役割を中央に認識させることになり、天平十五年(七四三)には、国分寺建立の詔に続いて、同様の鎮護国家の拠点として国分寺と同様の位置を与えられる⁽²⁾。

聖武天皇は同じ天平十五年(七四三)十月の詔で、行基集団の取り込みを図り、行基につながる広い民衆を盧舎那仏建立に動員できたが、それは畿内近国に限られ、それも仏教に傾倒する人々に限定されていたのではなからうか。未だ仏教とは無縁な多くの人民がその外にあり、日本古来の神々の信仰の中にあった。しかし、宇佐の地に登場した八幡神は、すでに仏教を取り込み、鎮西の鎮守の神となっており、仏教と従前の日本の神をつなぐものとしては、他にない存在となっていた。

すなわち、八幡神は我が国の天神・地祇を率いる「神の行基」たる役割を果たすことになったのである。行基は人々から菩薩・大菩薩とみなされた。自らも菩薩皇帝を目指した聖武は八幡神にこの役割を求めたのではなからうか。天平勝宝元年（七四九）十二月の入京は、八幡神を聖武天皇の仏教国家完成の最後の仕上げの装置として機能させるためのイベントであった。したがって、別稿でも明らかにしたように、八幡神の入京の前に、退位して出家し沙弥勝満を称した。聖武の出家は、一般的にいわれるように病と藤原仲麻呂勢力の抬頭による政治力の無力化による消極的な引退ではなく、いわゆる皇帝も人民もひいては神々も菩薩として修行する菩薩国家を志向する積極的出家であったはずであらう²³。聖武は宗教的大権を掌握し、世俗的権限の一部を皇太后宮に任せると考えていたのではなからうか。

しかし、この聖武のもくろみは、皇太后光明子の権力を巧みに利用した藤原仲麻呂の巧みな工作によって大きく狂わされる。皇太后宮は藤原仲麻呂の下で自己増殖し紫微中台へ発展し、太政官の機能まで取り込もうとした。太上天皇聖武は当初、仏教統治のための僧綱所が置かれた薬師寺の中に御所を移し、孝謙天皇とともにここに行幸した。ここでは、行基大僧正の死後、僧綱の頂点にあった大僧都行信と太政官の頂点にあった左大臣橘宿禰諸兄と右大臣藤原朝臣豊成が連署する勅書が発給され、僧俗の一体化した政治が推進された。天平勝宝元年（七四三）十二月の八幡入京もその一連の作業であったが、紫微中台の発展によって、聖武の構想は挫折していった。

まず、天平勝宝六年（七五四）十一月に天平勝宝元年（七四九）の八幡神入京の際に、その隨身した宇佐宮の神官大神社女と大神多麻呂、また、聖武の宗教政策を仏教界で支えた行信が厭魅（呪咀）をなしたということで流刑に処され、翌年三月二十八日には、八幡大神は、託宣によって、入京の際に得た封戸一四〇〇戸と田一四〇町を返却した（『続日本紀』）。これに次いで天平勝宝八年（七五六）二月には、聖武とともに仏教国家を目指してきた橘諸兄が致仕（引退）した（『続日本紀』天平勝宝八年二月丙戌条）。聖武も健康状態がすぐれず、四月には病が重くなり、大赦を行い、伊勢大神宮次いで八幡大神に幣帛が奉られる（『続日本紀』天平勝宝八年四月乙巳・壬子条）。聖武は、みずからの仏教国家

構想を担っていた神や人を失うという失意の中で五月二日ついに崩御する(『統日本紀』)。

八幡神には、聖武の死去直前に勅使が派遣されるが、その後、八年続く仲麻呂政権の下では、『統日本紀』に一度も八幡神の記事はない。八幡神は、聖武の政治構想とともに出現し、その構想の崩壊によって姿を消した。八幡神が再び登場するのは、天平宝字八年(七六四)九月二十九日である。この日は、藤原仲麻呂が誅されたことが告げられる勅が出され、仲麻呂に追放され藤原豊成(仲麻呂の兄)に対する左降の勅・符以下が焼却されると同時に、八幡神に戸二十五畑が充てられる(『統日本紀』)。

この八幡神の復活を図ったのは聖武の娘、孝謙太上天皇である。孝謙は、仲麻呂の政権が母光明子の死後、独裁化を強めてゆくことに大きな危惧を感じており、仲麻呂が立てた淳仁天皇と対立するようになった。一人は天平宝字六年(七六二)五月、突然近江の保良宮から平城宮に戻り、淳仁は中宮院へ入り、孝謙は法華寺に入った。六月三日、孝謙は、五位以上の官人を朝堂に集め、自分と淳仁の不和を明らかにして、出家をすると述べた。しかし、政事については、「常の祀小事は今帝行ひ給へ、国家の大事賞罰二つの柄は朕行はむ」(原漢文)と天皇大権の分割を主張し、大事は自分が行うと宣言をしたのである(以上『統日本紀』)。これは、太上天皇のクーデターに他ならなかった。

孝謙は父聖武の下、母光明子の下、常に傀儡の天皇であり、自らの意志を示すことはなかった。そのまま、仲麻呂政権の下、淳仁に位を譲り、二度と政界の嵐の中に身を置くことはないと思われていたが、ここに、淳仁―仲麻呂政権を否定する方向に出た。これは、出家した太上天皇が大権を握るという点で、父聖武は天平勝宝元年(七四九)に作り出した政治体制に極めて類似したものであった。孝謙は父聖武が実現しようとしてしえなかった政治宗教構想の実現に踏み出したのである。この段階では、淳仁の権限を認めていたが、やがて両勢力の全面対立となり、天平宝字八年(七六四)九月には、藤原仲麻呂(惠美押勝)は再び大権を得るために兵を起さざるをえなくなったのである(『統日本紀』)。

孝謙の政治は、父聖武の政治方式の復活であった。その意味で、聖武政権を支えた人物で、唯一の生き残りである藤

原豊成の完全復帰と八幡の復活が同日であることは注目すべきである。孝謙は、薬師寺の行信大僧都と左大臣橘諸兄と右大臣藤原豊成による聖俗一体の体制を發展させるかたちで、天平宝字八年（七六四）九月二十日には、道鏡を大臣禪師とす師として太政官体制に僧侶を組み込むあたらしい政治体制を創設する。道鏡を大臣禪師とする詔の中で、「朕は髪をそりて仏の御袈裟を服て在れども、国家の政を行はずあることを得ず、仏も経に勅りたまはく、「國王、王位に坐す時は菩薩の淨戒を受けよ」と勅りたまひて在り、此に依つて念へば出家しても政を行ふに豈障るべき物には在らず、故、是に以て、帝の出家しています世には、出家して在る大臣も在るべし」（原漢文）と出家天皇には出家大臣はふさわしいと主張したのである（『続日本紀』天平宝字八年九月癸亥条）。「國王、王位に坐す時は菩薩の淨戒を受けよ」は梵網經の一節であり、この文からも父と同じく菩薩皇帝を目指したことは明確である。

しかし、父と異なり、女帝であった。五〇の齡に近い女帝は自らが子を生むこともかなわず、皇太子を定める必要があったが、早急に皇太子を定めることを強く拒絶し、十月十四日にはその訳を次のように詔した。人々がその思惑によつて皇太子を擁立してもよいとは限らない、天命を得ずして皇太子を定めても滅びてしまう。故に、皇太子は人の定めるものでもなく、力をもつて争うものでもない。天の許して授ける人が出現したときに定めるべきであり、だからといって自身が日継の位を独占したというわけではないと自らの気持ちを率直に述べている（『続日本紀』天平宝字八年十月十四日条）。これは、淳仁天皇擁立での失敗から教訓と思われるが、この気持ちが道鏡の天位実現へ導くことになった。仏教に帰依すればするほど世俗的な継承の原理は意味を失っていったのであろう。

称徳として再び即位した孝謙は、道鏡を法王からさらに出家天皇となす決意をする。このとき、父が国家神として登場させた八幡神を使い、その即位の正当性を示そうとしたのである。おそらく、称徳の中では、八幡神は父聖武と重なりあっており、八幡神の託宣は父の意志に他ならなかった。

三 太上天皇靈と八幡大菩薩の登場

『東大寺要録』所収の弘仁十二年(八二二)八月十五日の官符に引用された弘仁六年(八一五)十二月十日の大宰府解では、「大菩薩是亦太上天皇御靈也」とある。この文は、承和十一年(八四四)六月十七日の宇佐八幡宮弥勒寺建立縁起の引用では、同一の箇所が「右、大菩薩者是品太天皇御靈也」となっており(石清水文書)、弘仁から承和のわずかな経過の中で、八幡大菩薩は、「太上天皇御靈」から「品太天皇御靈」へ変化した。これは、別稿で明らかにしたように、九世紀に入ってから、国力の衰えた新羅から日本をめざすポトビープルが増加し、鎮西一帯を中心にトラブルが頻発していた。そのような中、弘仁十一年(八二〇)に駿河・遠江で起こった新羅人の反乱を契機に、新羅人に対する排外意識が昂揚し、对新羅神として大帯姫すなわち神功皇后靈が宇佐宮に合祀されたこと関連している。八幡大菩薩は神功皇后が祭祀されることによって、对新羅神としての性格をより鮮明にし、胎中天皇である品太天皇すなわち応神天皇へと特定されることになったのである。

それでは、応神靈が登場する前の「太上天皇御靈」とは誰の靈であろうか。太上天皇はこれだけで特定の天皇を示す語ではない。したがって、漠然とした代々の天皇の靈という程度にも解釈されるが、筆者は、二章における聖武天皇と八幡神の関係からみても、聖武の靈を強く意識していたと考えている。

八幡神が大菩薩を称したのは天応の初年(七八一)もしくは延暦二年(七八三)であるといわれるが、八幡神が出家したのは、宝龜八年(七七七)といわれる。「石清水八幡宮并極楽寺縁起之事」の奥書に「宝龜八年五月十八日御託宣に明旦辰時沙門となり、三帰五戒を受くべしと云々、然れば、御出家五月十九日なり、御戒師ハ弥六菩薩なり、仍って宇佐宮本宮弥勒堂と云々、秘すべし、秘すべし」とある。同様の記述は、『八幡宇佐宮御託宣集』(以後『託宣集』と略す)にも見られ、八幡神が五月十九日に出家したとあるが、こちらは導師が法蓮となっている。いずれにしても、宝龜八年(七七七)五月十九日がその出家した日としている。五月十九日とは何かいわくのある日なのであろうか。実は、

天平勝宝八年（七五七）の五月十九日に聖武太上天皇は佐保山陵に葬られている。これは単なる偶然とは考えられない。『続日本紀』の同日条は次ぎのように記す（原漢文）。

御葬の儀、仏に奉るが如し、供具に、師子座の香、天子座の金輪幢、大小の宝幢、香幢、花纒はなまき、蓋織さかぬきの類有り、路に在りては、笛人をして行道の曲を奏らしむ、是の日、勅して曰はく、「太上天皇、出家して仏に帰したまふ、更に諡を奉らず、所司知るべし」とのたまふ、

聖武の葬送の儀は、「仏に奉るが如し」と記すごとく、仏事で行われた。日本の天皇における最初の仏式葬であり、出家していたため、諡が贈られなかった。称徳天皇は先にも述べたが、八幡神と聖武天皇の姿をダブらせ、宇佐の八幡大神の託宣を父の霊の声と認識していた節があり、聖武の出家と葬送を意識して八幡神の出家がなされたとみてまちがない。

しかし、このとき既に聖武を八幡と意識していた称徳はこの世になかった。それにもかかわらず、宝亀八年（七七七）に八幡神の出家がこの聖武の葬儀の日である五月十九日を選んで行われたのは、宇佐の神官・僧侶がこのことを強く意識したためであろう。おそらく、八幡神の復活と同時に八幡神の主神であった大神多麻呂が宇佐の地に戻ったことと密接に関係していると考えられる。

天平宝字八年（七六四）の藤原仲麻呂の乱の直後に孝謙太上天皇は八幡神を復活すると、次いで、天平神護二年（七六六）十月に厭魅事件で流罪となっていた八幡神官大神多麻呂を許るし、豊後員外の掾に任じたが（『続日本紀』天平神護二年十月甲申条）、当時、宇佐宮の宮司には宇佐池守、称宜に辛島与曾売が任じられており、多麻呂はすぐに宇佐宮に復帰することはできなかった。

しかし、道鏡事件の際に池守と与曾売は天位託宣に関与したことを、宝亀四年（七七三）正月になってから和氣清麻呂から非難され、託宣の真偽と宮司・称宜の職にあることの適・不適を龜卜で占うことになった。これによって、辛島

与曾売と宇佐池守は不適とされ、新たに大神小吉備咩が祢宜、大神多麻呂が宮司となるということが適という占い結果が出された。これに対して辛島与曾売は託宣が龜卜によって裁かれるのはおかしいとして、二月には新たな八幡神の託宣を出した(石清水文書「広幡八幡大神大託宣并公家定記」、『託宣集』)。この託宣で与曾売は、大神朝臣多麻呂を大宮司、宇佐公池守を少宮司、祢宜を辛島与曾売とする妥協案を提示し、ここに大神多麻呂の復帰が確定する。⁽²⁶⁾

宝龜八年(七七七)七月二十九の官符では、「大神朝臣比岐の氏を永く社の祝・大宮司・祢宜の門地と為し、宇佐公池守の氏宜しく少宮司の副門地と為せ」(原漢文)と命じており(『託宣集』通十 大尾社下)、大神氏は祝・大宮司・祢宜を出す門地であり、宇佐氏は少宮司を出す副門地であると確定され、大神・宇佐の両勢力の妥協は成立したが、この文面からみると、大神氏・宇佐氏の提携によって、神官団から祢宜辛島与曾売らの辛島シャーマンを排除する方向が明確となったと考えられる。

この年に八幡の出家が行われているのは単なる偶然ではない。おそらく、八幡の出家すなわち八幡大菩薩の登場は大神朝臣多麻呂と宇佐公池守の提携と連動していることはまちがいない。宇佐宮に復帰した大神多麻呂は、天平勝宝元年(七四九)の八幡神の入京に従った神官であり、八幡神が聖武天皇によって、国家神へ仕立てられて行く過程を目の当たりにした人物である。かれの中にも、称徳天皇と同様に菩薩皇帝を目指した聖武の姿と八幡神が重なりあっていたのはなからうか。

大神氏は応神八幡信仰すわわち八幡大菩薩ニ品太天皇霊という信仰を宇佐の地もたらした一族といわれてきた。⁽²⁷⁾『託宣集』では、欽明天皇の時代、宇佐大神氏の始祖大神比義が三年祈ったところ、三歳の童子が竹の葉の上に現れ、「我は是れ日本人皇十六代誉田天皇広幡八幡麻呂なり、我が名は護国靈驗威力神通大自在王菩薩と曰ふ」と告げたという(同記靈五 菱形池辺部)。養老四年(七二〇)の大隅隼人の大反乱の際には、豊前国司宇奴首男人が八幡神神輿を奉じて、宇佐宮の神官、並びに法蓮ら宇佐仏教徒と大隅へ向かったが、その際に神輿に乗せる御験(みしるし)が大神多麻

呂の父大神諸男によって考案され、下毛郡野仲郷の大貞(三角)池の薦が枕に仕立てられた(『宇佐大神宮縁起』上)。
 また、聖武天皇五年すなわち天平五年(七三三)に多麻呂は父の先例に習い、七日精進後三日をかけて、鶴羽屋という別屋で薦の枕を作成したという(『宇佐大神宮縁起』上)。この薦の枕は応神天皇霊の憑代であり、その在り方は、天皇の即位儀礼である大嘗祭の「坂枕」と類似することが指摘されている。⁽²⁸⁾

しかし、大神氏だけでは、この薦の枕は製作できない。そこには宇佐氏の存在が必要である。『託宣集』では、宇佐宮神官宇佐氏の始祖である宇佐公池守は薦を刈る大貞池(大分県中津市)の「池守」であるとし、池守と大神諸男の出会いによって、薦の枕が作成されたと描かれる(『託宣集』靈五 菱形池辺部、『託宣集』裏書)。これまでの研究においても、下毛郡野仲郷の大貞は「大宇佐田」と転訛であるとされ、大貞の三角池の開発は宇佐氏の手になると推測され、下毛郡に宇佐氏の伝承があるのに対して大神氏の伝承はこの一帯にはみられない。八幡の御験の薦はこの池で刈られ、下宮に建てられた鶴羽屋で枕とされる。大貞の薦がなければ、薦の枕は完成できないのである。

『託宣集』は宇佐公池守を欽明朝の人物とするものと、養老年間の人物とするものと、称徳朝の時代の人物とするものがあるが、最初の欽明朝は大神氏の始祖比義の登場に合わせて後に作られた伝説と思われる。次の伝説は大隅隼人の反乱の際に神輿に乗せる憑代として大神諸男が薦の枕を作成したという話に合わせたものである。池守が同一人物だとすれば、これら二説は後に作られた伝説と考えた方がよい。宇佐公池守が宇佐宮の神官として登場するのは称徳朝からであり、薦の枕の本当の成立はこの最後の時期と考えるべきであろう。しかし、養老五年(七二二)に初代弥勒寺(八幡神宮寺)の別当となる沙門法蓮の三等の親に「宇佐君」が与えられており、池守の宇佐公氏の前に法蓮の一族として宇佐君氏が歴史に登場する。

現在伝えられている宇佐宮神官宇佐氏の諸系図では、法蓮の名は見えず、法蓮の宇佐君氏と池守の宇佐公氏が同一であるという系譜は存在しないが、天平宝字三年(七五九)十月八日に「天下の諸姓に君の字を着くる者は、換ふるに公

の字を以てす」(原漢文) という命令が出され、『続日本紀』天平宝字三年十月辛丑条)、「宇佐君」も当然「宇佐公」に替えられたはずである。したがって、法蓮の宇佐君氏と池守の宇佐公氏が同一氏族であつてもなんの不都合もない。中野幡能氏も法蓮と池守を同一の一族と考えているが、法蓮は宇佐氏の本宗でなかったとして²⁹⁾いる。しかし、宇佐君氏は法蓮を中心にその一族に賜った姓であり、法蓮なしに姓が与えられることはなかったことを考えれば、法蓮を傍流とする根拠は希薄である。宇佐氏の始祖は当然法蓮でなければならぬ。それにもかかわらず、法蓮を始祖とできなかったのは、かれが僧侶であつたからではなからうか。

法蓮は、先の『続日本紀』を含めて二度にわたつて、医術によって褒賞された人物であるが、最初の大宝三年(七〇三)は野四〇町を与えられ、次の養老五年(七二二)はその一族に宇佐君の姓を与えられた(『続日本紀』大宝三年九月癸丑条、養老五年六月戊寅条)。この褒賞の在り方は個人としての仏教者の業績に対するというより、常にその背景に宇佐氏という氏族の影を引きづっているようにみえる。法蓮の野四〇町の地を下毛郡の大貞付近や宇佐郡の虚空蔵寺のある山本などに考えることはそれほど飛躍した考えではないと思われ、そこを宇佐氏が開発し、拠点としていたと考へてもよいのでなからうか。³⁰⁾しかし、僧侶はその原則から世俗的な縁の世界とは無縁でなければならぬ。したがって、宇佐氏が弥勒寺という寺院を拠点にする限り、宇佐氏は宇佐宮の歴史の表舞台に登場することはできなかったのである。ところが、歴史の皮肉であろうか。八幡神は天平勝宝元年(七四九)の入京によって華々しく国家神への道を進むが、わずか五年にして中央の政争に巻き込まれ、厭魅事件を引き起こした神官大神氏は天平勝宝六年(七五四)に失脚翌年には、八幡神自身も寄せられていた封戸一四〇〇戸を返還せざるをえなくなる。藤原仲麻呂政権の間、八幡神は歴史の上から消滅させられるが、再び称徳女帝によって復活の機会を与えられる。天平神護二年(七六六)には八幡神の復興が本格化し、没収されていた封戸一四〇〇戸のうち、比売神分の封六〇〇戸が返却され³¹⁾、『続日本紀』天平神護二年四月丙申条)、大神多麻呂と大神社女が流刑を許され、大神多麻呂は豊後国員外掾に任じられる。

一方、同年には宇佐公池守が造宮押領使として大尾社（現宇佐宮上宮の東側の大尾山の社殿）の造宮にかかり、翌年の神護景雲元年（七六七）に八幡神をこの大尾社に移した（『託宣集』力八 大尾社部下）。同じ年には八幡比売神宮寺の建立が開始される（『続日本紀』神護景雲元年九月乙丑条）。未だこの段階では大神氏は宇佐宮神宮団には復帰できず、法蓮の一族宇佐公池守は、この大尾社や比売神宮寺の造宮を通じて、宇佐宮宮司に任じられ、宇佐氏は弥勒寺ばかりでなく、宮方にも確固たる位置を確保した。その意味で、池守は宇佐宮神宮宇佐氏の始祖的存在である。

このような事実から、応神天皇霊の憑代である薦の枕という装置が宇佐宮で創出されるのは、宇佐氏が宇佐宮の神宮団に加わり、大神氏が神官として宇佐宮に完全復帰し、両氏が提携する宝龜八年（七七七）以降でなければならぬ。

また、宝龜八年（七七七）七月二十九日の官符には、シャーマンとして道鏡の天位託宣に深く関与した辛島氏が排除されており、祝と祢宜は大神氏の手の中に入ることが明示された（『託宣集』通十 大尾社部下）。道鏡事件では、シャーマン祢宜辛島与曾売の靈威を強烈にアピールしたため、事件後豊前国に国司として赴任した和氣清麻呂は宝龜四年（七七三）正月に宇佐から辛島シャーマンを排除しよう意図して、大宰府管轄の対馬・杵岐の龜卜占師に託宣の真偽を占わせた（『託宣集』通十 大尾社部下）。宇佐宮の祢宜は、入京した大神社女も辛島与曾売も神の憑坐であり、彼女らの存在があれば、神の憑く御験としての薦の枕は必要でなかったはずである。しかし、憑依型のシャーマン辛島氏が祢宜の地位から排除され、復活した大神氏の女祢宜は自らが憑坐となるのではなく、新しく創設された憑依装置としての薦の御験を取り扱う女官として登場してきたのである。³³ 宝龜八年（七七七）に恐らく薦の枕が創設されたのではなからうか。薦の枕は先に述べたごとく、大嘗祭の坂枕のごとく、天皇霊を意識しており、未だ神功皇后霊を第三神として祀っていない宝龜八年（七七七）の段階では、応神天皇の霊ではなく、「太上天皇霊」であった。改めて宝龜八年（七七七）五月十九日という八幡出家の日を考えてみると、この年に、大神氏と宇佐氏の連携によって、シャーマン辛島氏が排除された結果、宇佐氏の勢力下にある大貞池の薦を使い、大神氏が作成する新しい憑代薦の枕が作り出さす必要が生まれ

たのではなからうか。しかも、五月十九日は聖武の葬送の日である。これを果たして偶然とい言い切ることができるだろうか。筆者は、薦に憑依する「太上天皇霊」は八幡神を国家神となした聖武太上天皇霊を強く意識していると確信している。

八幡神は、天応の初年に「護国靈験威力神通大菩薩」を称するといわれているが、すでに、この出家の日に菩薩戒を授けられ、八幡大菩薩を称したとも考えられる。それは、菩薩皇帝を目指した聖武の霊と八幡神を重ね合わせたものであった。今や「天神・地祇を率ゐいざな」う八幡神が菩薩となることによって、神々の世界まで仏世界が広がっていったのである。聖武天皇の仏教国家の理想は、「誰もが菩薩」「皇帝菩薩」「神をも菩薩」とする世界の実現であった。娘の称徳女帝も、その理想を受け、天平神護元年（七六五）の即位にともなう大嘗祭の後、「朕は仏の御弟子として菩薩の戒を受け賜はりて在り、これによって上つ方は三宝に供奉り、次には天社・国社の神等をもあやびまつり、次には供奉る親王たち臣たち百官の人等、天下の人民諸を愍み賜ひ慈び賜はむと念ひてなも還りて復天下を治め賜ふ」（原漢文）と述べているように、菩薩皇帝による仏と神と人の三位一体の統治を目指した（『続日本紀』天平神護元年十一月庚辰条）。神が仏法に帰依する八幡大菩薩の出現によって、この理想は現実のものとなった。

『託宣集』では、宝龜八年（七七七）五月十九日の八幡出家の記述の後に「今より以後は、殺生を禁断して、生を放つべし」とある。出家した八幡神は、はじめて放生を行う。別稿で検討したが、それまで、法蓮が創設し、弥勒寺が主体となって行って来た放生会がこのとき、はじめて八幡宮の行事として八幡大菩薩自身が行なう祭礼となった。³⁴⁾

宇佐の放生会は、法蓮の仏法医療に起源を発する。法蓮は、大宝三年（七〇三）と養老五年（七二二）の二度にわたって、律令国家から医療に秀逸した人として褒賞を受けた。この「医療」は放生と言い換えてもよいと筆者は考えている。古代の放生は、殺生という人間の罪業のためによって起こる災いとくに病氣から人々を救う仏法医療行為であり、すぐれた禅師を呼び、これを行えば病から免れると信じられていた。法蓮は、八世紀のはじめ対準人政策の最前線であり、観