

「神と遁世・往生話」

小 関 真理子

平安仏教説話においては、大まかに言えば日本の神は仏法及び高僧を守る者、あるいは自らも六道の苦を受け得脱の機を仏法に求める者であった。だが、中世に入って本地垂迹、和光同塵の思想及びそれと結びついた神国思想の興隆の時期にあつては、神々の形象もおのずと変貌してくる。ことに鎌倉期の頃成立した説話集には、仏本神迹の本地垂迹説を背景とした神明説話が遁世や往生と密接につながりながら新たに数多く登場してくるのは、この時代の特徴と言つてよい。それは平安末期における全国主要な神々への本地仏の具体的な配置とともに、また新仏教興隆に対抗する旧仏教教団側が専修念仏者による神祇不拝の風潮を本地垂迹説を盾に非難しつつ、経済基盤でもある既得の信仰圏の再確保と民衆教化の拡大とを図ろうとした事情のもとに生まれてきたものであろう。「和光同塵は結縁の始、八相成道は利物の終」の句が端的に示す神の利生は、現世安穩・後

生善処の「現当二世」にあつたが、この利益が仏教者の側から盛んに説かれて一世を風靡したこの時代のまさに申し子的な存在としてこの種の神明説話はある。ここではその一例として、神の名利否定もしくは現世利益の拒絶↓発心↓遁世↓往生という形式で展開する説話を、神の利生を説く側と出離生死を希求する側の二面から分析しつつ、神明説話の一つの発展のあり方を考えてみるが、神の後世利益を表現しようとするこの種の説話を持つ思想や表現は、概して先行仏教説話の二番煎じの域を出てはいない。しかし、かつて仏教説話の世界では仏教賛美の下で片隅に追いやられていた神が仏教的な意味でも利益者としてのし上がってくることは、文学の世界における神の中世の始まりを告げる画期的な段階であつたという意味で、丹念に見直していく必要がある対象である。つまり、中世的な神を語ろうとする営みの胎動期の段階として見ることでできると同時に、

これらの説話が浸透していつこそ、同時代の神々の縁起や靈驗記の世界はもちろん、後の神道集のような世界が成立し受容される基盤ができてくるはずだからである。

まず、真摯な求道心のゆえに遁世と奇行で勇名を馳せた増賀の例で見てみよう。発心集によれば増賀の遁世と奇行は、彼が根本中堂に千夜参つて「道心付き給へ。」と祈り続けて、「世を厭ふ心いと深く成」ったことが契機となる。ところが撰集抄では「根本中堂に千夜こもりて、是をいのり給ひけれども、なおまことの心やつきかねて侍りけん」と始まり、伊勢神宮で「道心おこさむとおもはば、此身を身と思ひぞ」という夢告を受けて遁世と奇行が実践されたとする。伊勢神の示現の意味を増賀は「名利をすてよとこそ侍るなれ。」と理解し、「さらばすてよ」と即時実行に移す。我が身を愛し執着すればこそ名利欲もおこるからである。つまり、神は身を捨てると名利を捨てることの示唆によって、道心をおこさせたということになる。増賀が根本中堂で道心がつくように祈ったことは古事談・私聚百因縁集・三國伝記にも見られるが、いずれも伊勢神の示現については記さないことはすでに稲垣泰一氏が指摘している。まして増賀の遁世は応和の頃と言われる。応和二年には「豊受大神が御厨案主奏茂興が三宝を修するにより、祟られたとて、茂興に上祓を

科せられた」という事件があり、伊勢神宮の仏法に対する禁忌はまだ守られていた。したがって実際に増賀が伊勢神宮へ参詣したかどうかはともかく、この伊勢神の示現は説話上の虚構と断定してよい。その意図は、「これ又、伊勢太神宮の御たすけにあらずは、いかにしてか此こゝろもつき侍るや。」と編者に言わしめた、伊勢神の「御たすけ」が高く賛美されるという靈験利益譚の構造にある。撰集抄は序文に「抑凡夫のならひ、明眼めしひて眞月を見ず。心みだれて斷妄の利劍おこらざる也。されば冥助を仰ぎたてまつらんがために、巻ごとに神明の御事をのせ奉り侍り。」と記し、巻一の巻頭にあるこの「増賀上人之事」はその意味で重要な位置にある。巻九には「日本神國事」という条があり、皇室の祖神天照太神と藤原氏の氏神春日大明神について触れるが、この王法の側に立つ神国思想においてもっとも優位にある伊勢神と、名利否定の実践で世に広く知られた増賀とが結びついたこの説話こそ、撰集抄の巻頭を飾るにふさわしかったのである。

発心集巻七「同人脱衣奉松尾大明神一事」の松尾明神は、後段で取って付けたように「大通知勝佛の垂跡」とは説かれながらも、「妄想顛倒の嵐はげしく、惡業煩惱の霜あつく侍る間、かく寒たへがたきなり。」と空也に法華の法施を求め、まだ古代的な仏教に対する神の面影をとどめるが、増賀に対する伊勢神はもはや仏と同等

の位置にある。さらに、根本中堂で増賀が道心を祈ったと記すのは皆鎌倉期以降の説話集である。他に仏に道心を祈る例として発心集巻七「道寂上人詣長谷三所道心事」、神に道心を祈る例では沙石集巻一「笠置解脱房上人太神宮參詣事」、同「生類ヲ神明ニ供ズル不審事」などが思い出され、当時神仏に道心を祈請する風潮があったらしい。とりわけ注意されるのは、道寂上人が長谷寺で道心を祈り、夢告を受けて遁世し往生したという筋書きが、撰集抄の増賀説話と全く同一の展開を見せるといふ点である。ただ、発心集の増賀説話の例でも同じことが言えるが、長谷寺での夢告が「道心は駄なれし。只此くの如き心を道心と云ふ。」とあるように、道心は与えられるものではなく、本来発心とその後の生き方は当人自身が自ら模索し獲得せねばならないものであった。その点、沙石集「生類ヲ神明ニ供ズル不審事」で、厳島神社に「菩提心祈請ノ爲」、「昔ヨリ上人ニモ、常ニ參詣スル」のは、弘法大師が厳島明神に「末代ニ菩提心祈請スル人ノ候ハンニ、道心給候へ。」と頼んだことに始まると説くのと大きな違いがある。ここでは道心が靈驗利益の対象となるわけで、仏教思想的には低次元の発想だが、「まことの心」を増賀につかせた伊勢神の示現の意義はこちらに近い。道心を祈る対象はまずは仏から始まり、本地垂迹説に導かれて神の方へも波及していったものだろう。とすれば撰集抄の増賀説話とは、当時すでに流布

していた発心集などに見られる増賀説話の「道心を祈る」点に着目し、「なおまことの心やつきかねて侍りけん」と決定的な方向転換を行い、そこに長谷寺で夢告を受けた道寂上人の例のような話型を利用して、神が道心を与えるという形で伊勢神の靈驗利益譚として改竄されたものと推定することもできる。このとき、本地垂迹説を背景とする神明説話としては、空也に法施を求めた松尾明神の話よりも、一段先へ進んだ形象を獲得したのである。

この話の思想的な主題は名利否定にある。その意味では、中世初期の真摯な求道者の間に重視された真の道心のあり方を、たとえば明遍の「遁世ト申ハ、人員ナラス其姿ニテ候へ。世ニ捨ラレテ世ヲ捨ヌハ、只非人也。世ヲスツトモ世ニ捨ラレズハ、遁レタルニアラズ。」という言葉に表されるような遁世思想に関連する名利否定という方法で、伊勢神の示現を通じて説いたことになる。つまり、この話の中の伊勢神の示現は増賀に対する教唆として、ひいてはこの話を享受する者への教唆としても働くのであり、それは説話の構想において発心集巻一「干観内供遁世籠居事」の空也の干観に対する言葉の影響力と酷似した働きを持つ。四条河原で空也に出会った延暦寺の干観内供が「いかにしてか後世たすかる事は仕るべき。」と問うと、空也は「何にも身を捨てゝこそ」と答え、干観は即座に遁世に踏み切った。伊勢神の示現と空也の言葉の共通性もさりながら

ら、千観がその場で僧衣を脱いだことと、増賀が伊勢神の示現によって赤裸で帰山したということも、地位や身分に関わる僧衣を名刺の象徴として捉える点では一致する。天台座主良源の時代に応和宗論の招請を増賀とともに辞退した千観は、名利否定の遁世者として増賀と並んで後世崇敬された一人である。真偽の程はともかく、長明が「念佛の祖師」と呼んだ空也の教唆によって遁世の機を得たとするのは、時代的にも思想的にも千観の経歴から見ても無理な設定ではないが、この空也の役割をいわば増賀に対しては伊勢神が果たしており、遁世前後の表現に重大な共通点を持つことは見過ごせない。すなわち、撰集抄の増賀説話を生み出した基盤は、発心集の空也と千観の話と思想的にも説話伝承の担い手としても共通の、または深い交流をもつ遁世者集団の側に求めなくてはなるまい。もっとも増賀が何故伊勢神と結びついたか、説話の具体的な出所はどこかについて、現在の私には答えるすべはない。ただ、この説話に構築された世界の中で、伊勢神が空也の千観に対するような教唆者の立場を取ることが、末法・末代の世における遁世者の側にとっての神の意義を如実に示しているように思われる。中世の念仏者や遁世者の名言を集めた一言芳談の巻頭にも、源信が伊勢神宮参籠の夢で、「末代の衆生出離の要道をたづぬる事あらば、彌陀佛を念ぜよ」という伝言を受けたという伝承を載せる。伊勢神が「本覺

の都」に帰って留守だったとするのは本地垂迹説を説話的に表現したものであるが、この伊勢神の伝言や後に続く八幡神の夢告は、一言芳談において法然や明遍など全ての上人の言葉と同列の地位と重みを持つ。各神の本地仏が何かを語るのではなく、その教唆を重視するこの態度は撰集抄「増賀上人之事」と一致する。無論、神が僧侶に教唆を与えうるとは、神道集が「権者ノ神ハ往古ノ如來深位大士教化六道ノ約束ニテ利益衆生ノ爲和光垂迹シ玉フナリ」と説くように、神を仏の垂迹とする場合の当然の帰結であったが、しかもこの場合教唆の相手が増賀や源信であることは、伊勢神の「師」的な地位を一層絶対的な所まで高めることになる。と同時に、伊勢神という絶大な権威のもとに、遁世による名利否定や念仏往生という編者を含めた語り手の主張が擁護されるのである。それはまた、現実の遁世者と神の関わり方をも象徴しているはずである。

だが、そのために説話の世界における増賀の人間像が失ったもの大きい。今昔物語集や発心集では真の道心による生き方への増賀の主體的な追求を主眼とし、その強固な意志と行動が聞き手に強烈な印象と感動をもたらす。それに対し、神の示現によって名利からの離脱を実践する撰集抄の増賀は受動的となり、発心集でのような「道心付き給へ」と憑かれたように千夜も伏して祈り続ける激しさと自主性、そして妻味を突き抜けた一種の哀しみのようなものが切

り捨てられてしまっている。千観が空也に「後世たすかるべき道」を問うた時、空也は「何、さかさま事はのたまふぞ、左様の事は御房などに問ひ奉るべけれ」といったんは立ち去ろうとしており、そこには一瞬ではあるが、求道者同士の人間的な触れ合いと両者の人格をも感じさせる。だが、増賀に対する伊勢神は、神であるがゆえに絶対的に君臨するのであり、ますます増賀は神の前に矮小化されてしまうのである。

撰集抄の増賀説話とは、いわば神の冥助による発心遁世譚であった。ここでは神の示現^ニ教唆が神の利生であり、増賀の往生には言及しないが、彼が往生人であることを前提として成り立っている利生でもある。それは撰集抄が増賀の話に続けて載せる巻一第二話、「親の處分」を理不尽に奪われた男が「ことはり給へ」と祇園社に参籠して、「ながき世のくるしき事を思へかし假のやどりをなになげくらん」という託宣を受け、世の無常を悟って発心出家し、白川の辺に庵を結んで往生を遂げたという話で明確に表される。これは神の示現によって「憂き世」を捨てた俗人の発心遁世譚である。そして無謀な言いながら、撰集抄以外の増賀説話が神の示現はなくとも説話として成立しているのと同様、世俗社会での「憂き事」を契機にした他の俗人の数々の発心遁世譚を思えば、発心遁世に関し

てはこの話も本来神の存在はなくとも十分成立しうるのである。男が遁世したと聞いて所領を奪った男も後を追って出家し、ともに同じ庵で念仏三昧の日々を過ごして同時に往生したと語るこの話は、平家物語の祇王と仏御前の段を彷彿とさせる。「よろこびありて世を捨つる」男を高く評価する視点も、仏御前に対する平家物語のそれと同じである。ただし、祇王は神に祈ってはいない。その上、「ながき世の」歌は十二世紀半ばの袋草子や詞花和歌集では「聊有相論事或僧」に対する伏見稻荷の神歌となっており、この歌を祇園社が託宣に利用したか、あるいは祇園社に仮託して「本體盧舎那」と説く祇園明神の利生を印象づけようとした可能性もある。八幡愚童訓にも現世利益を祈った修行者にこれとよく似た神歌の示現があり、現世利益を拒絶して世の無常を説くものとして広く好まれ利用された神歌だったらしいのである。

撰集抄「親の處分^無故人^被取^レ押遁世^ニ人^之事」の構想において神が登場する必然性と言えば、それは現世利益への期待である。だが神はその期待には応えず、世の無常と後世への志向を示唆する。そこが従来の現世利益譚との大きな違いである。これは神が現世利益を与える力を失ったのではない。後世における往生という新しい価値観が投入されてこそ、神の示現は一転したのである。宇治拾遺物語巻四「智海法印癡人法談」の「白癡人」や、発心集巻四「永心

法橋麟云「事」の「かたは人」が、悲惨な現実の中で法華文句記の「唯圓教意、逆即是順」の句に期待をかけたように、現世にもはや幸せを望みえない人々がその悲惨な現実を逆手に取って望みをかけられるのは後世しかなかった。南都焼き打ちにより「逆罪」を犯した平家物語の重衡も最期に臨んで同句を引き、「此文肝に銘ず。

一念弥陀佛、即滅無量罪、願くは逆縁をもつて順縁として、只今の最後の念佛によつて九品託生をとぐべし」と「高聲に十念唱へつゝ」斬られている。往生の成否が現世ことに最期のあり方次第にかかるのなら、罪の意識や逆境の中でこそ厭離穢土欣求浄土の心情は一層切実で強く、仏の救済を仰ぐ心も純粹であり、まさに往生の良縁となる。所領を奪われた男に対し神が望む現世利益を与えることなく、逆境を世の無常を悟る糧として往生へと導いたのも同旨の論理の上に成り立つ。それもまた、本地垂迹・和光同塵の思想を背景とし、時代の欲求を吸い上げた神の新たな現世利益なのである。後世利益を出離生死の成功・来迎による往生・地獄での救済など後世そのものに関する利益と狭義に規定するならば、この現世利益は世俗の意味での現世利益とは異なり、後世⇨往生に直結する（現世⇨）に働きかける、神の後世利益の布石でもあった。その意味では先述の（人）神が道心を与える（現世⇨）という利生もこの範疇に入る。現世利益祈願が神の登場を必然ならしめた要素であるとき、この話が現世

利益祈願から始まらなければならなかった理由は、たとえば後に八幡愚童訓（群書類従本）に「往生ヲ期スルニハ、本地ノ名号ハ親ク、現世ノ事ヲ申スニハ、垂迹ノ名号シタシキ者ヲヤ」と書かれたように、一般に神への期待が現世利益中心であったこと、それを神の利生の真の最終目標は「後世善処」にあるという主張へ導こうとするためだとも見られる。ただ、神を奉ずる側の説く利生が現世安穩・後世善処の「現当二世」にある点に拠れば、神は現世利益を拒絶したのであって否定したのではない。しかし、この話の主題はなお現世の否定を契機とした念仏往生にある。そこから敷衍すれば語り手の意識は名利否定にも通ずる世俗的な現世利益の否定に至る。この微妙なズレはこの話の享受者層を限定することになる。すなわち、世俗的な現世利益の否定から始まるこの話は、撰集抄の増賀説話と同様、浄土志向の遁世者を中心に広められた「往生志向者向けの神の現世利益譚」とでも言うべき存在であったのではなからうか。

だが、垂迹神の利生を語る目的を持つ神明説話の発展と成立に重点を置いて見るとき、撰集抄の増賀説話や所領を奪われた男の話が神の存在はなくとも成立しうる側面をもつとすれば、神明説話としては脆弱である。所領を奪われた男の話において、「此事をきくに、そらろに涙所せくまで侍り」と編者が感涙したのは、筆の運びから見て、おそらく世俗の葛藤を超えた二人が「さきに世をのがれ給ひ

し人は、西にむかつて座し、後にいで給ひし聖は、かの座せる上人の膝を枕にて、眠れるごとくして終をとり給へり。」という感動のクライマックスにあったのであって、神の託宣の場面ではなかったように思われる。これでは神の印象は薄い。いわば説話の「聞き所」にいかにか垂迹神の甚大な利生を示す場面をもつていくか、神の登場する場面をどう魅力あるものにして印象づけるか、あるいは本地垂迹・和光同塵をいかに説話で表現するかといった神の形象の方法が、この種の神明説話の担い手の課題であっただろう。その一つの成功例として沙石集卷一「神明道心ヲ貴ビ給事」の桓舜の話が挙げられる。比叡山の貧僧桓舜が山王に福利を願うが示現なく、稻荷に参籠した際の夢で「桓舜ハ今度生死ハナルベキ者ナリ。若榮花アラバ、障ト成テ出離シガタカルベシ。此故ニ、イカニ申セドモ、聞モ入ザリツル。」という山王の真意を知つて帰山し、「一筋ニ後世菩提ノ勤ヲノミ營ミテ往生」したという。桓舜の死の直後に成立した続本朝往生伝によれば、「世路に堪へずして」離山して伊豆に到り、そこで榮達と往生を予告する温泉権現の霊夢を得て帰山し、権大僧都・法性寺座主・天王寺别当となるに至り、貴族社会でも活躍した。この方が史実に近い。したがって桓舜の先の夢は山王の利生を語るための作為である。続本朝往生伝において桓舜の説法に感動しての温泉権現の霊夢が桓舜という偉大な高僧を語るためにあるのに対し、

「神と通世・往生話」

沙石集で山王が意図的に福利を与えないとは山王が往生の成否の運命を左右する力を持つことの誇示であり、桓舜を通じて山王の甚大な利生を語るのである。ここではもはや神の存在なしに説話は成立しない。撰集抄の増賀説話ではまだ従来の増賀像にひかれて伊勢神の印象がもう一つであったのに比べ、この桓舜説話は源信も一目置いた碩学の桓舜像を全く無視することによって完全な日吉の靈驗利益譚として成立させるのに成功したと言える。一度与えた千石の札を山王の制止によってあわてて召し返す「小神」稻荷の形象は、「大神」日吉の威力を印象づけると同時に、神々の世界における勢力関係を桓間見させるような面白さもある。それは丁度山王神道が発展してゆく過程に呼応してこそ生まれえた表現の方法でもあった。

神に対する登場人物の肉間的な魅力と出家者としての貴さは、既述の説話で言えば空也↓増賀↓所領を奪われた男↓桓舜の順に減少してゆくのに反比例して、神の威光は輝きを増し、その形象も豊かになってくる。すでに神を語ることに重点が移動したため、桓舜の発心後の具体的な生活にはあまり関心が持たれず簡略化される。また今生の榮華を否定しながら、桓舜が遁世せずに帰山することは教団と密着した神の擁護する聖地へ戻ることを意味する。実際の説話の成立年代の順序ではなく、神明説話の一つの発展段階をこのよう

な過程をたどるものとして考えてみると、桓舜説話の段階の次に到達すべきものは神の後世利益そのものを語る説話でなければならぬ。それはもはや教唆者の地位を超え、神が本地垂迹説にのっとって仏同様の利生を獲得するときである。主に十二世紀から十三世紀に出現したと思われる、名利と現世利益を否定するこれらの説話やその類話から、発心集や沙石集の編者たちもまた神には出離生死を願うべきだという結論を導き出す。神に出離生死を祈った者の説話もまた存在する。しかし、神の地獄での救済が様々に語られるのに対して、神に往生を願って（極端に言えば神の名号を唱えつつ）臨終時に仏たる神の来迎を受けるとか、あるいはそれに替わる神の登場の独自の表現を持つ完成された往生活は殆んど現われなかつたようである。神が現世あるいは六道の苦界に顕現するという考え方に基けば、神の地獄での救済は可能である。だが、北野天神縁起（建久本）や耀天記が「迎える」ではなく「浄土へ送る」と表現する垂迹した仏たる神と、浄土から来迎する仏とがち合うことになる臨終時の場面は、本地垂迹説に潜む矛盾が顕著に露呈される厄介な所であり、そこについての言及は巧妙に避けながら、神の後生善処の利益を強く暗示するにとどめざるをえなかつたのではなからうか。

それにもまして重要なのは、説話の担い手層の意識のズレであろう。この種の神明説話が負わされた役割は二つある。一つは、神の

力による出離生死の成功という結果を強調する寺社勢力による特定の神の利生の宣伝として。もう一つは、神の示現の内容を重視し、また神に後世の事を祈る主体の心のあり方を尊重する遁世者を中心とした仏道修行者の指針として。そこにはすでに決定的なズレがあるのだが、これをさらに信仰の原点を神に帰する者と仏に帰する者に分けて考えてみよう。真の仏道入門へ導く神の利生は仏に帰する者にとっても実に有意義であった。仏教者が本地垂迹説を推進する意図も一つはここにある。あるいは、神に冥助を求め出離生死を祈る根底には末法の世の凡夫の強烈な自覚があり、出離生死のいよいよ困難な状況に対するおのきから、阿弥陀仏の本願に徹する専修念仏の方向とは別に、神の方へ他力的な期待を寄せる方向が生まれてくるのも自然であろう。しかし、神独自の従来の伝統を正当化しつつ、本地垂迹説に便乗して仏の利生を横すべりに吸収しようとする意図において、神に帰する側からも必然であった神の後生善処の利益そのものを語る説話の成立は、後生善処の安易さと同時に最終的に神に帰する危険性を孕むことになる。ここで両者の妥協は破れ、神の力による完成された後生善処の説話の新たな展開と達成は阻まれざるをえない。そこに本地垂迹説が説話で表現される限界があるとすれば、神明説話は別な展開を余儀なくされることとなる。この点をふまえつつ、改めて桓舜から始めて別の機会に論じ直そうと思う。