

# 無住の本地垂迹説と神

追 塩 千 尋

はじめに

筆者はこれまで『今昔物語集』『宝物集』などの院政期説話集に現れた神について、主としてその機能面を中心に検討してきた。<sup>1)</sup> 両説話集は神仏習合史においては本地垂迹説の確立期に位置しているが、概してその教説の影響は少なく、それだけに仏菩薩の機能に収斂し得ない神の役割が鮮明化されていることが知られた。本地垂迹説が確立されても時代思潮として社会を席卷していたわけではなく、その教説の受容は別に考えねばならない問題といえる。すなわち、人々が神を拝する際に、常にその神の本地である仏菩薩に思いを至らせていたのかどうか。また、仏菩薩への礼拝の場合、その垂迹神を自己の周辺の神々に求めていたのかどうか、ということである。

ただ、本地垂迹説は鎌倉期には確実に進展した。無住の著作では単に神と仏菩薩の関係のみならず他の事象にも縦横に応用されているという意味で、もつとも熟した教説が仏主神従の立場から語られることになった。

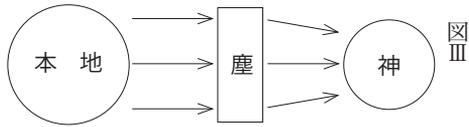
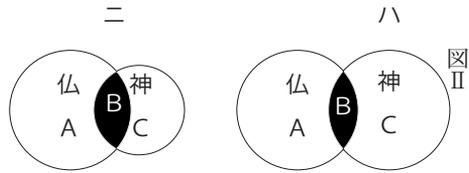
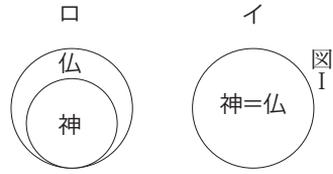
本稿はその円熟した本地垂迹説に裏付けられた無住の神仏論を、その著作を通じて検討しようとするものである。周知のように無住はその著『沙石集』の冒頭(巻一)に神明説話を配置し、神の重要性を強調した。その主張は本

地垂迹説に裏付けられたものであり、無住は神のみならず、一見仏法とは無縁な様々な事象を仏法と関連付ける際に、本地垂迹説を縦横に応用して説明をつけようとした。『沙石集』の序に説話(沙・石)を通じて仏法(金・宝石)の世界に導く、と書名の由来が説明されている。いうならば、本地である仏法が垂迹したのが説話であると言え、本書は本地垂迹の具体相が展開されている書とも言えるのである。その本地と垂迹の関係は神仏は言うに及ばず、真言↓和歌、内典↓外典(儒教など)というように説明がつけられているのである。

課題を神仏関係に絞るなら、本地垂迹説に裏付けられた神は一体どのような性格となるのか、という素朴な疑問である。垂迹した神が結局は本地である仏菩薩に収斂されることになるのであれば、神Ⅱ仏菩薩ということになり、仏主神従の立場からすれば神自体の説明は不要ということになる。神への信仰が自動的に仏菩薩への信仰になるのか。そうでないならば、本地垂迹説の進展の中でお仏菩薩に収斂仕切れない神固有の役割・機能について説明されねばならない。

無住は神仏関係を、和光同塵の概念を用いて説明する。和光同塵は、本地垂迹関係にある神仏の現象面を説明する概念と言える。すなわち、仏菩薩そのものでは光(威光)が強すぎるので、光を一定程度通すレース状の遮光幕ともいべき「塵」を通して光を和らげ、その結果現れた淡い光が神、という考えである。仏菩薩の威光を和らげ淡光状態になった神の機能とは何か、が改めて問われねばならないであろう。従来の神仏習合・本地垂迹研究においては、神仏一体説が前提とされていたためか、この点の解明が疎かにされていたように思われる。

以上の課題を踏まえて神仏関係を図の形でイメージ化するなら、次のようになろう。論者により抱いているイメージはまちまちであろうから、ここに示す図のようにパターンは単純ではないことを了承願いたい。



神仏対等の立場からの一体論であれば、図Ⅰイのようになるはずだが、神はその機能も含めて仏と同体・同等なのかどうか検討する必要がある。同じ一体論でも、仏主神従の立場に立てば図Ⅰロの方が適切かもしれない。ただ、神の円が仏に包摂されているが、そのことは仏の機能がすべて神に凝集されている訳ではないことを了承されたい。

本地垂迹説の神仏関係は、図Ⅱハのようになる。本稿で問題とする神に限るなら、神仏の交わりのB部分と神固有の性格ともいえるべきC部分の検討が求められる。その神も仏主神従の立場であれば、図Ⅱ二のように神部分の円は仏よりも小さいものが想定されていると思われる。また、A・B・C部分も論者により想定面積が異なるのであろうから、もう少し多様な形になるであろう。仏菩薩の固有の領域であるA部分は本稿の課題ではないが、必ず

しも自明とは言えないので今後改めて検討したいと思う。

さらに、和光同塵における神仏関係は図Ⅲのようになる。仏の円が塵により小さくなり、それが神の円となるのであろう。前述のように神仏関係史を論ずる人たちがどのような図を念頭に論を進めているのか不明であり、そもそもこうした図の適否が問題になろう。様々な要素を含み得る適切かつ総合的な図を描くことは今後の課題として、本稿では光が弱められた神の姿をこれらの図を念頭に置いて検討を進めたい。

ここで無住の神仏論に関わる研究状況について触れておきたい。前述のように本地垂迹説確立の中で、神仏一体論が強調されたためか、それぞれの役割の違いなどが改めて問われることはなくなってきた。無住の神仏論に関する研究においても例外ではない。<sup>4</sup>しかし、無住は神を重視していることも事実であるので、古くからその神明観が注目されてきた。中心に論ぜられてきたことは、仏と神の主・従についての位置関係であった。阪口玄章氏が無住の神明観は仏主神従の立場であるとされて以来、<sup>5</sup>神主仏従への傾斜が見られるとするなどの多少の修正は加えられてはいるが、<sup>6</sup>仏主神従説は今日まで基本的には継承されている。

仏主神従ではあるが神主仏従への過渡期に無住が位置するという見解が定着する中で、無住の立場は神仏同体論である、とする主張がなされる。その同体論を支える思想を密教・本覚論のいずれに求めるかが、現在では議論の一つの分かれ目になっている。<sup>7</sup>

一方、無住の神明観における神の役割に注目した研究は極めて少ない。早くは圭室諦成・鈴木睿順氏らが神の役割は仏教的福音を地域で実現することにあるとし、<sup>8</sup>和田有希子氏は賞罰を行使するのが神の役割とされた。<sup>9</sup>こうした神固有の役割を追究する方向よりも、神は固有の土着性を失い、仏法のための方便とされ神としての独立性は確立されず、護法善神と等しい位置に置かれる、<sup>10</sup>などといった神の役割を消極的に評価する傾向が主流となっている

と言えよう。

以上の研究状況を踏まえて、本稿では無任の著作に見られる神の機能の問題を通じて、本地垂迹説における神と仏菩薩の関係について改めて考えてみたいと思う。本稿で使用する無任の著作のテキストは次のとおりである。梵舜本『沙石集』日本古典文学大系本（岩波書店）、『雑談集』（「中世の文学」シリーズ、三弥井書店）、『妻鏡』日本古典文学大系『仮名法語集』所収本（岩波書店）、『聖財集』一切経印房刊行本。梵舜本以外の『沙石集』を使用する場合は、その都度記すこととする。

### 一、無任における神と仏

#### (一) 神・仏に関する四句分別

無任における神の役割を検討する前提として、彼の神仏関係論の特質について確認しておきたい。無任は四句分別といって、四句の範疇を用いて二つ以上の思想を分別し、価値判断を下す方法を多用する。神仏について『聖財集』上巻の「神明仏陀四句事」で述べられていることを表の形で整理すると次のようになる。

④	③	②	①	神仏の信不信		評価				
				神明	仏陀	句	勝劣	現世利益	来世利益	
×	○	×	○	非	单	下品	×	×	×	○
×	×	○	○	单	单	中品	×	×	○	○
				俱	俱	上品	△			

表における神明・仏陀の項の○×は信(○)・不信(×)、現当利益の項の○×は利益の有(○)・無(×)を示す。②の項に記した△は、仏を信じれば神を信じなくても現世利益が自動的に得られるのかどうか必ずしも明らかではなく、微妙であることを示す。このように、神と仏を分けてその信・不信を問題にする、という発想をとっているところから、無住は単純な神仏同体論者ではないことが知られる。

なお、利益の有無は現当三世に限定して問題とされており、前世(先世)は問題とされていない。それは、後述のように前世のことは神も仏も力が及ばない、と無住が考えていたことによる。もう少し具体的に言えば、現世の境遇は前世の行い(善悪いずれかの行為)の結果得られたものである(それを業力という)、神も仏もその境遇を変えることは出来ない、という事である。従って、①の場合でも災難に逢う場合がある。それは神仏の力が及ばない前世の悪業によるものであるから、仏神を恨んではならないと戒めることになるのである(『沙石集』巻六の十五)。

無住は①を最もあるべき態度とし、②から③へと価値が下がり、④が最も批判されるべき態度とする。その判断基準が現当利益の有無になる。①は両方得られるが、④は両方得られないばかりかむしろ悪道に赴くことになるとする。問題は②③である。無住は、②は仏を信ずる方が神のみを信ずるよりも勝れているから③より増しである、と仏者の立場を示す。そして後世安樂をまじめに志向すれば神明も見捨てないだろう、という予想を示す。現世利益の部分△にしたのは、仏のみの信仰では現世利益の有無は確定しがたい、という無住の留保的態度を考慮したためである。

③については、比較的スペースを割いて説明している。③の態度はひたすら現世安穩を願い富貴と長寿を祈り、死後の真実の道(仏道)を志向しない行為である。従って、今世において一時的利益を被ることがあっても、後世

の菩提を得て迷妄から解脱する因縁たらしめるのは困難とする。神に結縁する利益はあるが神慮には叶わない、という点で価値が下がるのである。すなわち、現世利益ばかり求め、後世菩提の志がないのが神慮に叶わない態度、ということになる。現世利益を求める行為に否定的なのは、利益の中には名利名聞など名声を求める行為などが含まれ、それが遁世を理想とする無住の立場と相容れないためと考えられる。

神慮とは神明の深い配慮という意味であり、その神慮に叶えば来世利益につながるようになる。神慮に叶うために、人々は智恵・慈悲・仁義・質直を備えることが求められ、それらは中世において重んぜられていた徳目であった。神仏一体であるならば、どちらか片方を信すれば済むはずで、②③どちらの態度でも価値判断は同じになるはずである。したがって、①②③は同質といってもよいが、そうならないのは、神と仏菩薩の間にはやはり仕切りがあり、両者をつなぐ媒介はこの場合は神慮であると言えるのである。

以上、『聖財集』における神仏の四句分別を通じて無住の神仏論とその課題を見たが、課題をもう少し深めるための検討を節を変えて行いたい。

## (二) 『沙石集』巻一の第十段について

『沙石集』巻一の神明説話の最後に配置された第十段は「浄土門ノ人神明ヲ軽テ蒙罰事」と題され、そこには五つほどの説話が収められている。主となる話が標題語で、鎮西の浄土宗の学生が神田の余田を横領したため、神罰を受けて死に至ったという内容である。無住の意図は「神威ノ輕カラザル由ヲ人ニ知セントノ為」という事であるが、本意はこの学生の偏執の態度を批判することにあつたようである。この話に続く四つの話では、諸行往生や余行余善を否定する専修や偏見の態度が批判の対象とされている。

この鎮西の学生は余行を否定する専修念仏者であつたようで、神祇を余行として拝しない態度が批判されているのである。この学生の態度は前節の四句分別に照らせば②になり、評価は低くは無いはずであるが、偏執という要素が加つたため現世利益を得どころか仏意にも叶わず仏罰ではなく神罰を被つたことになる。その点で仏と神とは役割が異なることが語られていとも理解し得る。

この話においては、神仏関係は必ずしも本地垂迹説に基づいた説明はされていない。神と仏菩薩は別物である、と主張しているようにもとれる。しかし、話を読み進めると、学生に神罰を与えた神は本地を十一面観音とする白山権現であつたことが知られる。白山権現は巫女に憑依して、

我ハ十一面ノ化身ナリ。本師阿弥陀ノ本願ヲ頼ミ、実ノ心アリテ念仏ヲモ申サバ、イカニイトヲシクモ覺、貴カラン。是程ニキタナク濁リマサナキ心ニテハ、争カ本願ニ相応スベキ。

と告げている。もしこの神の本地が学生が信じている阿弥陀であつたなら、この学生はどうなつていたのだろう、という興味深い課題が浮かび上がってくる。

しかしながら、この十二面観音は「本師阿弥陀」といつている点に注意が必要である。無住より少し後の時期になるが存覚の『諸神本懐集』（二三・四年）では、多くの神々の本地を比定しているが、「弥陀ハ諸仏ノ本師ナリトミヘタリ…諸仏ミナ弥陀ノ分身ナリトキコヘタリ」と主張している。これは本地の重層性と呼ばれるが、阿弥陀が諸仏菩薩の本地とされているのである。

この話の場合、白山の本地である十二面観音の本地がさらに阿弥陀であるという意味での「本師」なのか、観音は阿弥陀の脇侍である点での「本師」なのかは定かではない。いずれにしても、この学生は間接的にはなるが、自己が信じている阿弥陀の垂迹神から罰を被つたことになる。死に際して年来の師匠から念仏を勧められても、「コ

ザカシ」と言つて枕で打ちかかったほどの「汚く、濁り」ある心の持ち主であるから、本地の阿弥陀仏からも見放されてしまったことになる。

つまり、四句分別の②に止まっていれば別な結果を得られたのかもしれないが、この学生は結局は④の神仏どちらも信じない状態に陥つたため、死を免れることは出来なかつたのである。この学生の後世は示されてはいないが、阿弥陀信仰を放棄したのであるから往生しなかつたことは間違いないであろう。

以上、巻一の第十段の話から神仏は一体ではあつても、それへの働きかけや心の持ち方次第では両者は別々に機能することがあつたことが知られる。すなわち、本地垂迹関係にある神仏のどちらか片方を信じても自動的にもう片方の利益を受けるとは限らない、と考えられていたことが知られる。

無住における神仏論を検討する際に問題となる点は、無住が全ての神を本地垂迹関係で捉えていたのかどうかである。無住は「我朝ノ神ハ、仏菩薩ノ垂跡、応身ノ随一ナリ」(巻五本の十二)と述べていることから、そう考へているように見える。しかし、略本系では「我朝の神は、多くは仏菩薩の垂跡応身の随一なり」(岩波文庫『沙石集』上巻、二二六頁)と、「多くは」と限定がつけられているように全くではないとも言つていのである。片岡氏も指摘するように、垂迹神でない実類神の存在も想定されているのである。事実、無住の著作には鬼神・疫神・俱生神・貧乏神・樹神(こたま)・邪神・風神・雷神・龍神など、垂迹神ではない神も多く登場しているので、右記の「我朝ノ神ハ」の次には「多くは」という語を入れた方が無住においては適切と言へる。

従つて、無住における神を分析する場合、垂迹神と非垂迹神に分ける必要がある。本稿では垂迹神を中心とするが、垂迹神でも神仏が文字通り一体化して両者の間に機能上でも区別がつけにくい場合、理屈上では一体化はしていても両者それぞれ独自の機能が残存し一定の境界がある場合、に分けてそれぞれの事例を検討する必要がある。

その上で無住における本地垂迹説の意味を改めて問う必要があると思われるのである。

### (二) 神官説話について

神の機能の特質を見いだすことを中心にした検討に入る前に、『聖財集』神仏の四句分別の③に関わる点を少し補足しておきたい。

神を信じて仏を信じないという③の態度について、『聖財集』では前述のごとく比較的多くの説明を与えていた。しかしながら、その具体例は語られず、無住の他の著作にも明確な事例は見当たらない。したがって、③に準ずる事例として、数少ない神官に関する話を検討しておきたい。

『沙石集』巻一の一では伊勢神宮の神官による神宮と仏法の関係が語られ、その神官の語りは巻一の第二段でも続けられる。貞慶が菩提心を身につけるため石清水八幡宮に参籠するが、八幡の力では望みは叶えられないからと伊勢に行くことを夢告で勧められる。貞慶は夢の中で伊勢に向かうが、伊勢外宮の南の山の頂の池に浮かぶ蓮華について、傍らにいた人から次のような説明を受ける。それらの蓮華は伊勢神宮の神官で、往生者の花は開き往生予定者は蕾であること、その中でも大きな蕾は経基という往生予定の禰宜の花、ということであった。覚めてから夢と同じ情景を見ながら貞慶は伊勢に赴き、経基に会う。経基はまだ禰宜にはなっていないが貞慶の話聞き、

我今度生死出離セズシテ、人間二生レバ、当社ノ神官ト生レテ、和光ノ方便ヲ仰ベシト誓給ケル。

と、その決意とも言うべきことを語った。無住は結びに「彼経基ニ親キ神官ノ語シカバ、慥ナル事ニコソ」と、話の真実性を示す評語を記すのみで、ことさらにコメントは付していない。この神官は解脱を求めているので、仏教を否定しているわけではない。しかしながら、積極的に仏を信仰するという行為はしていないようである。むしろ、

あくまでも神を媒介として出離を目指す、といういささか頑なとも言える決意の持ち主であることが知られる。

そうした態度をとるのは、神官の立場からして当然なのであろう。禰宜を約束されているのであれば実現するまでそれを目指す、ということなのであろう。禰宜になれるまでは、何度でも伊勢の社官に生まれ変わりたい、とも言っているようである。そういう点では現世利益優先の態度とも言える。人間という六道の一つに生まれ変わるということは、迷いの世界を脱していないことになる。神優先という態度は六道の中の悪趣に堕ちないまでも出離を妨げかねず、解脱は困難であることを無住は一方では警告しているともとれる説話である。

経基は仏法のこととは否定していない点で、この話は純粹に③に該当するとは言えない。しかしながら、現世利益への執着が強いという点で③に準ずる話と言えよう。

もう一話は巻七の二十三で、不食の病にかかった八十歳近い老神主の子息が、父の病氣平癒のため大般若経真読とその祈禱の効果が無かった場合に備えての逆修を僧侶に依頼する。しかしその効果なく、却って大般若経で加持した餅を食べたことが原因でこの神主は死去してしまう。そのため僧侶は思った通りの布施をもらえず、逆修を勤める役も保留になったという話である。この話の前段では、この僧は南都の僧で幸運の相をしていた耳（福耳）を売るといういささか奇妙なことを行っており、そのようなことをしたため、この僧からは福が逃げ今では東国に住んでいる、とされている。

神主が死に至った原因は僧侶の方にあるといえるが、この神主は出離を願うのではなく、病氣平癒という現世利益をまず優先したと言える。そのことを神ではなく僧侶に依頼した点で、この態度は②に相当するともいえるが、本人は神主であるのでその前には当然③の段階があったのであろう。その効果がなかったため、②の段階に移行しようとしたのであろう。ところが依拠しようとした仏（この場合は僧侶）が不適切であったのである。この神主は

病氣平癒には至らなかつたので現世利益を得られなかつたことになる。また、予定していた逆修は生前に死後の追善供養をすることで、ある意味では極めて現世的行為でもある。したがって、この神主の行為は、全て現世利益を得るためであつたといえる。

この神主が仕えていた神は本話には登場しないが、神仏を本地垂迹の関係で理解していた様子は伺えない。それは、この神主が仕えていた神は、本地垂迹説の対象になつていなかつたのかも知れない。あるいは、この神主の居住地は定かではないが、話では僧侶の居住地から海を渡つて三日もかかる所となつている。そうした辺鄙な場所では本地垂迹説の浸透の度合いが低かつたのかもしれない。

この話においては、神主(あるいはその子息)の態度は一応③から②の段階に移行していると考えられる。しかし、現世利益のみを願つたともいえる神主と僧侶の貪欲さが災いして双方とも満足な結果を得ることができなかった話、と考えておきたい。純粹な③の話とは言い難く結果は④になつたともいえるが、③の要素が垣間見られる話と位置付けておきたい。

## 二、無住における神

### (一) 和光同塵としての神

本章では仏菩薩と一体化した神について検討する。一体化ということについて改めて確認しておきたいのは、本地垂迹説を現実に日本に適用させるための概念とも言える和光同塵との関わりである。『沙石集』巻一の第三段には、役行者が吉野山で修行中、釈迦↓弥勒↓蔵王権現という順で現れた最後の蔵王権現が日本の衆生に適しているとし

て吉野の本尊としたいきさつが記されている。釈迦や弥勒では日本の衆生にとって光が強すぎるため教化の主としては不適當で、それらの光を和らげた（すなわち和光）姿の蔵王権現が「我国ノ能化」と判断されたのである。

無住はこの話を示す前に、

本地垂跡其體同ジケレドモ、機ニ臨利益、暫ク勝劣アルベシ。我国ノ利益ハ、垂跡ノ面ナヲ勝レテオワシマスニヤ。

と神仏は一体ではあるけれど、日本の場合垂迹神の利益の方が勝れていることを述べ、役行者の話を紹介している。そして、締めくくりに「青キ事ハ藍ヨリ出テ藍ヨリ青キガ如ク、貴事ハ仏ヨリ出テ仏ヨリ尊キハ、只和光神明ノ利益ナルヲヤ」とまで言うのである。

どういふ点が勝れているのかに関しては、神は賞罰を与え愚かなる人を導く、ということなど仏菩薩との教化の仕方の違いなどは語られる。また、「古徳、寺ヲ建立シ給フ、必ズマツ勸請神ヲ崇ルモ、和光ノ方便ヲ放レテ仏法立ガタキニヤ」と、仏教は神抜きにしては立てがたかったという慣習的なことも語られている。しかし、釈迦から弥勒、弥勒から蔵王権現へと幕（塵）がかけられた結果現われる姿が示され、如来から菩薩、菩薩から護法神（く）へと悟りの度合いが下がっていくことは知られても、釈迦の機能が弥勒から蔵王権現となるにつれどう変化しているのかは具体的には述べられない。その辺はどう考えられていたのかの説明が一つの課題となろう。

機能面から見た場合、垂迹神は本地である仏菩薩の機能を満たしており、神の機能も仏菩薩のそれとの対応関係が明確であることが一つの特質となる。ただ、その機能が全く同じであった訳ではない。『沙石集』巻一の六を事例にして考えてみたい。ここでは、地藏を本地とする春日神と日吉神のことが語られる。魔道に墮ちた興福寺僧璋円がある人に憑いて、春日明神は春日野の下に独自の地獄を構え、そこに春日を信仰した罪人を入れ、本地である地藏

(春日四神のうちの第三神)が一時的に罪人を救済する。その救済により正念になった時に法文を聞かせ、その方便で罪人は浮かび上がることが出来る、と語っている。『春日権現験記』(卷十六の四)や『地藏菩薩靈験記』(卷八)などにも見られる著名な話である。

続いて、地藏の利益は素晴らしく、本地・垂迹どちらも頼もしいので、「和光ノ利益ハイツレモオナジ事」という無住の評語が示される。そして次の事例として、同じく本地が地藏である日吉山王権現の二社である十禅師が、天狗道に堕ちた比叡山の僧侶を救済する靈験が述べられる。

この話で注目したいのが、地藏の垂迹神である春日・日吉の機能は、地獄ではなく魔道・天狗道からの救済であることである。本話では魔道は地獄と呼ばれてはいるが、本来の地獄とは異なり、祈禱を行う行者などの僧侶が名利名聞や執着、心に囚われ、破戒などを行なった結果堕ちるところである。しかし、道心を得るための修行を行えば抜け出ることが可能な場でもあった。<sup>(1)</sup>天狗道も同様で、「増上慢や怨恨憤怒によつて墮落した者の落ちる魔道」という説明が妥当と思われる。その説明にさらに、堕ちる者が僧侶とほぼ限定してよいことや地獄よりも抜け出ることが容易、という要素を加えればよりの確になろう。魔道も天狗道も、現世における迷いの世界といつてもよい。しかしながら、悪趣であることには変わりがないため、障円は広義の意味で魔道を地獄と言っているものと思われる。

魔道や天狗道は一種の現世における迷いの世界であり、死後に堕ちた話もあるが来世である地獄とは異なる。従つて、地獄よりも抜け出ることが容易になるのである。春日・日吉の機能は悪趣からの救済、という点で本地である地藏の機能と共通している。しかし、地獄より軽微な悪趣からの救済という点では、完全な形で一体化していないことが知られよう。前述した神仏の信・不信に関する四句分別においては、神のみの信仰では来世利益が得られないとされていた。この春日・日吉が及ぼし得る利益も純然たる来世ではなく、現世的な来世に止まっているといえよう。

本地である地蔵の光を和らげるといふことは、その救済機能が和らげられ、地獄ではなく、それよりも軽微な魔道・天狗道からの救済ということになるのであろう。春日・日吉らは本地が地蔵であつても、地蔵と同様の地獄からの救済能力は無く、本来の地獄を和らげた魔道・天狗道からの救済機能に止まつていたといえよう。

この点に関して、『私聚百因縁集』巻九の四「松依 付神祇縁」に触れておきたい。これは近江国安松依なる人物が日吉社に一日参詣した功德により、閻魔王の呵責を免れた話である。日吉の神による地獄からの救済話といえなくもない。しかし、日吉七社の本地は三如来四菩薩とされるのみで地蔵の名はみられず、阿弥陀の功德が説かれていること。及び、地獄の入り口段階での救済で、地獄そのものとはいえないこと、などを考慮に入れるべきであろう。和光同塵の在り方は扱ふ史料や時期により違いがあることを思わせるものではあるが、日吉の本地の一つである地蔵が登場していないことに注目しておきたい。

この事例の裏返しともいえることが、『妻鏡』に見える。それは、仏神にかこつけて信施（信者からの布施）を受けようとする不信放逸の者を批判する下りで、「神明に依て信施を受ける輩は、多分は蛇身を受べし。三宝に寄て信施を受ける者は、必ず畜生道に墮る也」とある。<sup>16</sup> 神罰は蛇道、仏罰は畜生道、と墮ちる場の違いが記されているのが興味深い。

畜生道は三悪道の一つで仏語であるが、蛇道は畜生道とは異なり邪淫などを犯すことにより蛇身を得て日に三度の熱苦を受ける世界とされる。<sup>17</sup> 愛執や金銭などに執着した僧侶などが墮ちるが、法華経の功德により脱出する、という事例が目立つ。<sup>18</sup> 魔道・天狗道と同様に、来世とは異なる一種の迷いの世界とも言えよう。日に三度の熱苦は、本物の地獄の苦よりも遥かに軽微な苦と言えよう。

すなわち、神罰は来世まで及ばず、仏罰は来世に及ぶ、という違いがここに伺えるのでは、と思われる。本地垂

迹関係にある神が墮としたり救済し得る世界は、魔道・天狗道・蛇道などの現世的世界であつたといえよう。

## (二) 和光同塵の諸相

次は垂迹した神が本地の機能などを語る場合である。源信が吉野の神に天台の法門の疑問点を尋ねたところ、巫女に憑依した神は「余二和光同塵方久成テ忘レタルゾ」と語つた。本地の機能を失つたような言説で、一体化していても互いに齟齬を生じたり、関係が乖離することもあることを示す事例とも言える（『沙石集』巻一の一四）。この吉野の神が蔵王権現であるなら、前述の役行者の時期からは三百年以上後の話となる。この期間、蔵王権現が本地である釈迦（あるいは弥勒）の機能を果たす場面が無かつたとするなら、本地垂迹関係は時間の経過とともに希薄になつて行くことを示す話と言えよう。前述の春日神のように法門を説くことが出来る神は、本地との一体化が継続されている事例にならう。巻一の七に登場する春日神は瑜伽・唯識の教説を理解している。

殺生の罪を合理化する巖島の神も興味深い（『沙石集』巻一の一八）。巖島の神に供えられた魚類を見て、ある僧が本地である仏菩薩の教えに背くことになるのでは、という疑問を神に呈した。神が言うには、自分が殺生戒を犯した者の罪を請け負つて彼らの罪を軽くし、一方魚類は自分に結縁することにより無駄死にを免れ仏道に入る方便となる、と牽強付会とも言える説明をした。仏菩薩が直接衆生の殺生の罪を糺すのではなく、神が仏菩薩と衆生との間に立ち、衆生の生業を肯定しながらも仏道に導き入れる、という和光同塵の姿を示す典型的事例と言えよう。この神は本地が果たすべき役割を、方便を用いて代弁しているのである。こうした類いの神々は、仏菩薩そのものというより衆生を仏菩薩に導く方便あるいは媒介者といえよう。

また、建治年中（一二七五〜七八）に、紀州の八幡が託宣して、自分の本地は阿弥陀であると、「我本願ヲ憑

テ一心二念仏スル、此行ヤスクシテ肝要也」と、念仏の功德を説く八幡の話も仏菩薩と一体化した神の姿を示すものと言えよう（『沙石集』巻五末の十一）。神の本地を見通して直接神に往生を求めような事例は無住の著作には見えないが、八幡が自己の本地の功德を説くこの話は、八幡神自身が往生の願を果たすことが出来る、と主張していることになろう。ここまで来れば神と仏法の世界との境界が見えなくなってしまう<sup>20</sup>とされるが、一体化が進んだ一つの典型を示す事例と言えよう。

以上、仏菩薩との一体化がなされた場合の神について検討してきた。神は仏菩薩との一体化を進める中で、仏菩薩の機能を得ていくこともあった。「和光同塵ノ利益、三世不絶、三国ニアマネカルベシ」（『雑談集』巻三「愚老述懐」）、という記述はその典型である。三世（前世・現世・後世）・三国（天竺・震旦・本朝）に利益を及ぼすことが出来るのは仏菩薩であり、神は一世（現世）と二国（本朝）のみであったはずである。神は仏菩薩と一体化することにより、明らかにその機能を及ぼし得る範囲が拡大したことになる。しかし、事は単純ではない。

三世については、「仏神感応ハ、只一世バカリナラズ、当来モ御タスケアリケン」（同巻五「信智之徳事」と、仏とともに神の利益も二世に及ぶとされる。日吉の十禪師の神に現世のことを祈ったら顔色が悪くなり、後世菩提を祈ったら顔色は元に戻ったという話（『沙石集』巻一の七）などはそうした事例になろう。とはいっても、この事例も神に現世利益のみを願う行為を仏教者の立場から批判するところに主眼があるとも言え、神の後世利益の機能を保証した話とは一概には言えない。もう一方の前世の問題（業）の解決はどうなのかも不透明である。

三世・三国への機能の拡大は次章で述べるように、そうした主張と矛盾するような事例も示されているので、こうした発想はまだ観念レベルであったと思われる。

## 三、神の諸機能

前章では和光同塵における神の機能について検討した。仏菩薩と一体化をしながらもそこには仏菩薩に収斂仕切れない神の独自性も垣間見られた。本章ではもう少し明確な神の独自性について、その機能面を中心に検討したい。

## (一) 神と業力

最初に神の機能の限界に関わることに触れておきたい。それは第一章第一節で保留した業力に関する事で、併せてそれに付随する事項にも言及しておきたい。

『沙石集』巻一の七は、「神明道心ヲ貴じ給フ事」と題し七話を収める。その第三話は比叡山東塔北谷の僧が貧しさから逃れようと日吉神社に参詣した。神から願いを叶える由の示現があつたが、その僧は些細な事が原因で坊を追われ西塔南谷に行かざるを得なくなった。以後、貧しい環境が好転する気配や福を得る兆候も無いので再び神に祈願したところ、神が言うには、僧の前世での修行が疎かであつたため、この世では福は得れない。しかし、「小袖一つの恩」として北谷は寒いので暖かい南谷に行かせた。それ以外の福は自分の及ぶところではない、という事であつた。そして、「神力モ業力ニ勝ズ」と結ぶ。業力は仏も及ばないのであるが、「神力モ業力ニ勝ズ」というフレーズは『沙石集』ではしばしば繰り返される。

すなわち、神は前世のを知ることとは出来るが、前世の行いの結果得ている現世での境遇を変へることは出来ず、出来るのはせいぜい「小袖一つの恩」程度であつた、ということである。業力を覆すことが出来ないのは仏も同じ

であるが、神と仏では少し違いがあるようである。『沙石集』巻七の二十二「貧窮ヲ追タル事」には、貧乏神を追い出して生活が豊かになった僧侶の話載せる。「貧窮モ先世ノ業ニテ、仏神ノ助モ叶ヌ事ニテコソ、多ハアルニ、不思議ナリケル事ニコソ」とする。先世の業は仏神も救済は不可能としながらも、続けて業には定業と軽業があり、定業は転ずることは不可能だが、軽業は仏法の力により転じて除くことが出来る場合があるとす。軽業に対して神はどうすることができのかは語られていない。巻一の七の僧侶の前世での疎かな修行が定業・軽業いづれなのか定かではないが、軽業であったとしても少なくともこの僧侶は福を得ていないので、神は軽業でも力が及ばない、ということなのであろう。

この巻一の七からは、神々の序列に関わる事柄が導き出される。その第六話に日吉明神が再び登場する。そこでは、桓舜僧都が貧窮から脱するために日吉山王に参籠したが、示現も受けられなかった。神を恨んだ桓舜は伏見稲荷に祈願したところ、福が得られる兆候が夢で示された。しかし、すぐその兆候が取り消される夢を見たので尋ねたところ、大神日吉明神の制止があったので小神である自分（稲荷）はそれに従った、ということであった。さらに、桓舜は生死の世界を離れるべき人物なので現世で栄華を与えなかった、という日吉の神慮を知ることになる。

業力との関連で言えば、神は大小に関わらず桓舜の貧窮という境遇を変えることは可能であったことが知られるので、桓舜の貧窮は業力によるものではない、ということになろう。ここでの眼目は、現世利益を得ることは後世の妨げになることが示されていることである。さらに神には大神・小神、という序列があることが知られることに注目したい。

神々に序列があることは旧稿の『今昔物語集』の分析でも触れたところであるので、事新しいことではないが、『沙石集』でも確認出来たことになる。『沙石集』では都にも日本全国にも神祇には大小があるとされる（巻一の三）。

具体的には、貞慶の祈願を叶えられない石清水八幡宮が伊勢を勧める話（巻一の二）、日吉山王や新羅明神らが疫病神や鬼神などの実類神を使役する話（巻五本の一及び四）などが知られる。

神々には序列や機能の限界があることが知られたが、仏菩薩の方はその点は明確ではない。如来・菩薩・明王・天という悟りの程度に応じてなされる区別は序列とも言えるが、それが機能の限界性と結び付いているのかが課題となる。例えば、天部の諸神に往生を願った際に、それは自分の及ぶところではない、といって他の仏菩薩を勧めるといったような事例があるのかどうか今後の調査は必要である。「仏像」の呼称は厳密には如来の造像のみに適用されるものではあるが、如来像以外も広義に仏像と呼ばれている。<sup>23</sup> そうした意識が諸仏の悟りの程度や役割を区別しないで様々なことを願う、といった事になっているものと思われる。

## （二）神の諸機能

本節では旧稿での指摘と重なる部分もあるが、神の機能について改めて触れたい。

第一は、前章の終わりに示した神威が及ぶ範囲の拡大に関する点である。これに関しては明恵の渡天計画を春日明神が止めた説話（『沙石集』巻一の五）をもとに、神威は外国には及ばないとされていたことを指摘した。<sup>24</sup> また、「我朝ハ神国トシテ大権アトヲ垂レ給フ」（『沙石集』巻一の三）と、日本は神国であることが強調される。それは日本の独自性の主張でもあるので、その利益が中国・インドまで及ぶとなると日本の独自性を否定することにもつながりかねない。八紘一宇的な国家主義に裏付けられた神国意識とは言えないだけに、極めて観念的な主張と言わざるを得ないのである。

第二は、神は人事を左右することである。この機能についても旧稿で指摘したが、<sup>25</sup> そこでは国司任官という除目

に関わることであった。ここでは除目ではなく法会の役目に関してであるが、『雑談集』には次のような話が見られる。

二年も続いて同僚に興福寺維摩会講師役の先を越された一阿という学生（おそらくは興福寺僧）は、別当と特に春日明神を恨み、南都を離れて東国を修行しながら故郷に帰ろうとした。途中、熱田神宮に参詣したところ、巫女に憑いた春日明神は、

イカニワ僧、我ヲバ恨ゾ、汝ハ我ヲステタレドモ、我ハ汝ステヌ也。維摩講師ハ、我計ニテハナキゾ。ナニシニ、我ヲモ別当ヲモ恨ル。帝釈宮ノ簿ニ付也。明年行スベシト簿アル也。タシカニ返レ。

と託宣した（卷十一「仏法ノ結縁不空事」）。維摩会講師の任命は興福寺別当や春日明神の計らいではないので、神や別当を恨むのは筋違いであることや、来年は任命されることが帝釈天の住む宮殿の簿に記されているので寺に戻るべきこと、などを伝えた。春日明神の言うとおり翌年学生は講師役を勤めることが出来た。

ここでは維摩会講師の任命は春日明神の計らいではないといっているが、学生はそうは思っていなかったこと、及び人事は仏法の守護神である帝釈天が司っていたことを確認しておきたい。帝釈天が春日明神かの違いはあっても、人事は神が取り計らうという認識がこの時期にも維持されていたことが知られる。むしろ、春日明神が帝釈天宮の簿の内容を知っているという事自体が、人事は神が左右するものであることを間接的ながらも示していることになろう。

この託宣の冒頭の「我ハ汝ステヌ也」という言葉に注目するなら、それは神は人に随行する、という第三の神の特質の問題につながる。神は目的を達成するために人に随行するのは、神威を及ぼし得る範囲が限定されているためである、という指摘を同じく旧稿で行った<sup>26</sup>。春日明神は巫女への憑依という形態を採ってはいるが、この学生に

随行し神意を伝えるという目的を達成したものとされる。熱田神宮に参詣した学生に熱田明神ではなく、春日明神が託宣したのはそうした理由からであろう。また、学生が熱田神宮に参詣したにもかかわらず、春日明神が熱田明神を差し置いて巫女に憑依したのは、熱田明神は同じ明神でも地方神であるため春日明神よりも格下と認識されていたことを示すものかもしれない。<sup>27)</sup>

神は人に随行するという点で注目したいのは、中世において重視されていた「正直」という徳目と結び付き、「正直の頭に神宿る」という諺が定着し始めたことである。奥州のある山寺の別当が本尊を造ろうとして金五十両を携え、上洛した。途中休憩した宿にその金子を置き忘れた。あきらめながらも帰りにその宿の女人に話したところ、その女人が保管していた。感激した僧が身寄りのないその女人を連れ帰り、以後女人は裕福に暮らした（『沙石集』巻九の一「正直ノ女人ノ事」）。

この話では正直の重要性が説かれており、「正直ナレバ神明モ頭ニヤドリ、貞廉ナレバ仏陀モ心ヲ照ス」とする。この女人は正直であったので神の御利益を受け、裕福に暮らせた訳である。なお、正直も貞廉もほぼ同義であるが、私は身体に宿ることはないことが知られる。

神が人に利益を確実に授けるために、随行するだけではなく一歩進んで身体に宿ることにより目的を達成したといえるのである。そのためには「正直」という徳目が要請されるのである。正直であることは神に仕える者の心構えとして、古代においても求められていた。<sup>28)</sup> しかしながら、諺としては『十訓抄』（一二五二年成立）に八幡大菩薩が「正直の者の頭にやどらむ」と誓った話が早い例で（六の三三八）、十三世紀半ば頃から定着し始めたと思われる。<sup>29)</sup> 無住は、正直を初めとする芳心・至孝・忠などのさまざま徳目を身につけることの重要性を、当時において数は少ないながらも実際にあった話として示した。そして、そうした行いが善因となり次の世に善果をもたらすことに

より末代を克服することが可能と考えていた。<sup>30</sup> 次の世に展望をもたらす意味で、これらの徳目は積極的意味を持っていたのであった。

必要に応じて身体に宿る神とは異なるが、類似の神として仏教の俱生神がある。この神は人が生まれたときから左右の肩の上において、善悪を記録し死後それが閻魔王裁決の資料とされる。貞慶はその晩年の著『愚迷発心集』で、

仏菩薩の影の形に随ふがごとくして、照見を垂れたまふをも慚ぢず、俱生神の左右の肩に在つて、善悪を記するをも顧みず。

と述べている。俱生神のことが見える早い例であるが、無住はしばしば俱生神のことに触れている。<sup>31</sup> この下りは多少の字句の違いはあるがほぼ同文が『沙石集』にも見られ（米沢本）、当時流布していた慣用句だったのであろう。いずれにしても、神は身体に宿ることが中世に人々の意識に上つて来たことが知られる。

一方、仏菩薩の方は身体に宿るのではなく、影のように人に随う点で神とは異なる点に注意しておきたい。前述の仏は心を照らすという記述と併せると、身体に宿る神の方がより即物的である。影のように人に随う仏菩薩の代表は地藏菩薩で、『沙石集』巻二の五六でその様が語られるが、人に宿るものではない。人に随行していた神は、目的を果たすために一歩進んで身体に宿るところまで進展したところに中世的特質を見出したい。

## おわりに

以上、無住における本地垂迹説と神の問題を検討してみた。本地垂迹説による神仏一体化を神の側から見るなら、神がそれまで有していなかった仏菩薩の機能を得ることを意味する。習合後時間が経過したため法門の要点を忘れ

て本地の機能を果せなかつた蔵王権現のような場合もあつたが、本地仏である阿弥陀の機能を説く紀伊の八幡や、瑜伽・唯識の法門を語る春日明神などは神自身が本地の機能を發揮した例といえる。

しかしながら、仏菩薩の機能を得たとは言つても、その機能は「和光」であるので仏菩薩のそれと同じではなく、弱められたものになる。地藏を本地とする春日・日吉明神が救済し得た悪趣は、地獄よりも軽微な魔道や天狗道などであつたのである。

また、仏菩薩の機能を得たのなら神の救済機能の限界性も当然解消されるはずと考えられるが、必ずしもそうではなかつた。神は軽業でもそれによつて得られた境遇を解消できないし、異国には神威を及ぼせなかつた。

一方、人事を左右し、人に宿つて神意を実現する、といったそれ以前から有していた神の機能は中世においても維持されていた。逆に仏菩薩が神と一体化することにより人に宿つたり、人事を司る機能を得たという形跡は見出し難い。仏菩薩が本地垂迹説により神を取り込むことにより、仏菩薩の機能がどう変化したのかは改めて問われねばならない課題と言えよう。慈円は建暦二年（一一二二）に日吉神社に奉納した百首の歌の一つとして、次のような歌を詠んだ。

まことには神ぞ仏の道しるべあとをたるとは何ゆへかいふ（『拾玉集』一三〇八）

神は単なる垂迹ではないと神の役割を重視した歌であり、ここに神本仏迹説への傾きが見られるとされている。確かに神の役割が積極的に詠われている。しかし、その役割は神が仏に成り代わるのではなく、衆生を仏のもとへ導くことにある。そうした点では、この歌に神に仏菩薩の眷属的色彩を見出すことも可能と思われる。本地垂迹説は、仏教側に都合のよい思想と言えるのである。

思つに、本地垂迹説に裏付けられた神仏関係を神の側から整理するなら、神の従来の機能が仏菩薩の機能に転化

するのではない。むしろ、神の従来の機能に仏菩薩の機能が付加されることと言える。その仏菩薩の機能もそのま  
まではなく、「和光」により弱められることもあるのである。神に祈れば本地仏には到達出来ても、得られる本地  
仏の効験には一定の制約があった、ということであろう。注の(2)で示した義江氏の見解はそうした条件付で理  
解すべきと思われる。

無住の社会の観察眼は鋭いものがあるが、遁世僧であつたためか国家・政治などにはほとんど関心を示さない。  
そのため、無住の著作に現れた神仏関係もそうした観察範囲の中で、という限定をつけておかねばならない。無住  
が説いた神仏関係は当時の一面を示すものではあるが、全てではないことに留意する必要がある。しかしながら、  
本地垂迹説の内実を探るうえでは豊富な材料を提供しているので、今後まだ深める余地が残されていると言えよ  
う。

## 注

(1) 拙稿『今昔物語集』本朝部の神について(速水侑編『日本社会における仏と神』所収二〇〇六年、吉川弘文館)、『宝  
物集』における神について(北海学園大学人文学部『人文論集』三十八二〇〇八年三月)、『平安期の神の機能について』『今  
昔物語集』巻十九の三十二話を中心に(同四十号、二〇〇八年七月)。

(2) 義江彰夫氏は、十二世紀末には「その所の神に祈れば、おのずから本地仏の効験をえることができる」ところまで、  
本地垂迹説は発展してきた(『神仏習合』一七五頁、一九九六年、岩波新書)という理解が、大方のものと思われる。し  
かし、仏菩薩優位の理論が説かれたとしても「民衆の神に対する崇敬は仏菩薩への帰依にとつてかわられたわけではない」  
という柴田実氏の指摘(同氏「和光同塵」、初出は一九五九年、同氏『日本庶民信仰史』神道編所収、一九八四年、法蔵館)

は重要で、現実社会における神固有の役割・機能についての検討が深められるべきであろう。

(3) 近年では平雅行「神仏と中世文化」(歴史学研究会・日本史研究会編『日本史講座』第四卷所収、二〇〇四年、東京大学出版会)、同氏「神国日本と仏国日本」(懷徳堂記念会編『世界史を書き直す―日本史を書き直す―阪大史学の挑戦―』所収、二〇〇八年、和泉書院)など。

(4) 山下正治「沙石集の研究(三)―神明観について」(『立正大学文学部論叢』四七、一九七三年九月)など。

(5) 阪口玄章『沙石集』の神明観と和歌観(同氏『日本仏教文学序説』所収、初刊は一九三五年、一九七二年に国書刊行会復刊)。新しい所では陸晚霞「本地垂迹を説く無住の方法とその三教観―『沙石集』における『方便』の多様性を手がかりに」(義江彰夫編『古代中世の社会変動と宗教』所収、二〇〇六年、吉川弘文館)。

(6) 安藤直太郎『沙石集』卷一神祇説話の考察―無住の神明観と説話の本質―(初出は一九七二年、同氏『説話と俳諧の研究』所収、一九七九年、笠間書院)。村山修一『本地垂迹』二四五頁(一九七四年、吉川弘文館)、三崎義泉「沙石集の本覚思想と神」(初出は一九八〇年、同氏『止観的美意識の展開』所収、一九九九年、ぺりかん社)。

(7) 密教するのが上田さち子「中世的神祇の特質について―沙石集を中心に―」(大阪府立大学『社会科学論集』二一九七一年三月)、和田有希子「無住道暁の神仏関係論」(『日本思想史研究』三三、二〇〇一年三月)など。本覚論に求めるのが三崎義泉注(6)論文。

(8) 圭室諦成「沙石集を通じて見たる鎌倉末期の宗教」(『古典研究』三の二、一九三八年二月)、鈴木睿順「沙石集における神仏習合思想」(『大正大学学報』三七、一九五〇年六月)。

(9) 和田有希子注(7)の論文。

(10) 片岡了『沙石集の構造』第一部第三章「無住と神明」(二〇〇一年、法蔵館)。

- (11) 菅原信海「中世の神仏習合思想」(『国文学解釈と鑑賞』六十一・二、一九九五年十二月)。
- (12) 片岡注(10)の書、第二部第一章第二節。
- (13) 拙稿『沙石集』『雑談集』『妻鏡』『聖財集』総合索引(四)人名編(五)神仏異形異類編」参照(『史料と研究』十五、一九八五年五月)。
- (14) 拙著『中世の南都仏教』一八三～一八四頁(一九九五年、吉川弘文館)。
- (15) 『日本国語大辞典』『天狗道』の項目(二〇〇一年、小学館)。
- (16) 『雑談集』巻二「自力他力事」に見える「信施物ハ後二牛ニ成ルト云ヘバ、今日ハ甘葛明日ハ鼻ツラ、信施故ニ馬ニナルベキシルシカト、ヲモツラヒゲゾアヤシカリケル」という文も、信施を貪れば畜生道に墮ちることになる、という戒めを述べたものと言える。
- (17) 川端善明・荒木浩校注『古事談 続古事談』二二八頁注七(二〇〇五年、岩波書店)。ちなみに、「蛇道」を仏教語として立項している仏教辞典は、管見では石田瑞磨『例文仏教語大辞典』(一九九七年、小学館)位なものである。同辞典が「日本の仏教が育んだ仏教語」を解説する(「はしがき」という方針によるからなのであろう)。
- (18) 『今昔物語集』巻十三―四十二、同巻十四―十九、『古事談』巻二十九―三十一など。
- (19) 『撰集抄』には、真範が臨終に際して三輪山麓に東向し、「南無春日明神」と称えた、とある(巻五―九)。直接春日明神に往生を願ったように見える興味深い例である。この説話の問題などについては拙著『中世南都の僧侶と寺院』第一章第二章参照(二〇〇六年、吉川弘文館)。
- (20) 大隅和雄『信心の世界 遁世者の心へ日本の中世』一七〇頁(二〇〇二年、中央公論新社)。
- (21) 『沙石集』巻二の九、巻六の十五など。ただし巻六の十五は米沢本では「仏力、業力にかたねば、仏の方便も及ばぬにや」

と、「神力」ではなく「仏力」になっている。仏の方便を担うのは神であるとするなら、この部分は「仏力」よりも「神力」の方が適当と思われる。

(22) 拙稿注(1)の第三論文。

(23) 如来像以外も含めて「仏像」と表記された事例の初見は確認していないが、百濟からもたらされた弥勒石像と仏像(これは如来像か)を併せて「仏像」としているのは早い時期の事例といえよう(『日本書紀』敏達天皇十三年(五八四)九月及び是歲条)。仏教伝来時から仏教に関する彫像類は総称して「仏像」と呼ばれていた、と考えて良いであろう。

(24) (25) (26) 拙稿注(1)の第三論文。

(27) 『三玉絵』下の八、『今昔物語集』卷十二の六に、興福寺涅槃会を聴聞しに来た熱田明神が、諸仏・梵天・帝釈・四天王らに阻まれて聴聞出来なかつた様が語られる。熱田明神は帝釈天を含む仏法の護法神よりも力が弱いのに対し、『沙石集』で語られる春日明神は帝釈天と通じているなどの点で熱田明神よりも神力が強く格上であつたと思われる。

(28) 『続日本紀』神龜元年(七二四)二月四日条に見える「清明正直心」など。

(29) 石清水八幡宮と興福寺との用水相論に端を発した訴訟問題に際して、嘉禎二年(二二二)正月十六日に興福寺が六波羅に送つた牒に見える八幡の「在非正直頭不住之託宣」という言葉は、「正直の頭でなければ託宣は下りない」ということであろう。逆接ながらも「正直の頭に神宿る」と同様の意味といえよう(『鎌倉遺文』四九〇二号)。神と正直の関係は八幡神のみに関わることではないが、八幡と正直との関係及び中世に正直という徳目が重視されてくる過程については、久保田収「石清水八幡宮の崇敬と正直の理」参照(初出は一九五五年、同氏『神道史の研究』所収、一九七三年、皇学館大学出版部)。

(30) 拙稿『沙石集』の末代意識について(初出は一九七九年、拙著『日本中世の説話と仏教』所収、一九九九年、和泉書院)。

(31) 『沙石集』卷七の七、米沢本『沙石集』卷八の六、『妻鏡』(大系本一七八頁)、『聖財集』上「十之四句」の第一「今世後世四句事」。

(32) 菅原信海注(11)の論稿。白山芳太郎「中世神道と仏教」(日本仏教研究会編『仏教と出会った日本』『日本の仏教』第Ⅱ期・第一巻)所収、一九九八年、法蔵館。

(北海道大学教授)