

人が神になるということ

——『神道集』物語的縁起の一読解（3）——*1

柏木寧子

【要旨】

『神道集』物語的縁起の一つ「諏方縁起」が語るのは、主人公甲賀三郎諏方が人としての生を経て、諏方大明神として顕れるまでの過程である。この過程は、妻と生別した諏方が妻を恋慕し、夫婦再会を求めて遙かな時空間を渡る流離として具体化される。

諏方が神として顕れ得るのは、諏方が仏への途上の存在であることによる。諏方が仏への途上の存在であり得るのは、諏方が恋慕する存在であることによる。諏方において、恋慕は仏道修行である。仏道修行としての恋慕を示唆する観点として、第一に、恋慕の苦が仏道修行に入り進むための機縁になる、とする観方がある。第二に、夫婦の関係性を全うすることが自己の宿業の知をもたらす、とする観方がある。第三に、これは本文に明示的に言及されるわけではないが、遙かな時空間を渡り恋慕の一念を貫く諏方の在りようと、久劫に及ぶ六道輪廻を経て成仏の初志を遂げる菩薩の在りようとの相似性を挙げることができる。

遙かな時空間を渡る流離はまた、諏方の一身上、一回的なる経験としての限定性を超え、人々の共有し得る意味を帯びるようになる。諏方は、恋慕する存在の典型と見做されるに至る。

「諏方縁起」はその終極において、一方で仏への途上の存在としての諏方像を、他方で恋慕する存在の典型としての諏方像を完成する。諏方はこの時、人々に対し超越的でもあり、内在的・再来的でもある場処を獲得する。即ち、一方で諏方は仏を志して人々に優る歩みを重ね、人々にとって避け難い夫婦の関係性の危機を既に超え得たと解される。他方でまた諏方は、人々の存在の現実相と、その現実相の延長上に到達し得るものとしての真実相をともに身を以て具現し、今に至るまで人々に開示し続けていると解される。ここに諏方が神として顕れる可能性ならびに必然性が成立する。

【目次】

◇前稿の要点

7. 流離を完遂する存在としての神——遙かな時空間を渡る神

- (1) 「諏方縁起」の筋立て
- (2) 仏への途上の存在としての神
- (3) 仏道修行としての恋慕
- (4) 恋慕する存在の典型としての神
- (5) 神の遠さと近さ

◇前稿の要点

前稿第3節から第6節までの論考をもとに、『神道集』物語的縁起中の申し子譚の要点をまとめると、以下ようになる。申し子の出生の背景には、何らかの超越的存在の操作がある。あるいは、何らかの超越的存在の操作によって、元来生まれるべき因縁を具えないにもかかわらず、ことさら人の世に送り出されるのが申し子である。『神道集』においては、申し子の背景をなす超越的存在として観音が充てられる場合が多い。「熊野権現の事」(6)「二所権現の事」(7)「三嶋之大明神の事」(33)の三話が観音と明示しているほか、「仏天」とのみ記して具体的言及を欠く「八箇権現の事」(47)についても、申し子の呼称「千手御前」やその没後の形代千手観音から推して、背景に存するのは観音と目される。観音でないのは「児持山の事」(34)一話のみであり、ここでは伊勢神宮の仲介を経て、「児守明神」なる神が申し子を世に送る役割を果たしている*²。

申し子が世に送られるのは、子をもつ因縁を欠いた夫婦が強いて子をもちたいと願い、菩薩や神に祈請する時である。夫婦・観音間の緊迫した交渉の推移については「三嶋之大明神の事」に最も詳しい。子を願う夫婦において子種が絶無であり、観音といえども、自らのうちに極微の端緒すらもない衆生に対しては利益の施しようがない——これが祈請当初の状況設定であり、厳然として如何とも動かし難いものとして導入される。観音は夫婦に示現し、前生の因縁に遡りつつ今生の絶対的限界を説き、願望を断念せよと促す。夫婦はしかし承服せず、かえって、理不尽の祈請を納れ、因縁を超えた利益を施してこそ神仏の慈悲ではないか、と抗弁する。

祈請する夫婦は、願望への執心と観音への信心とを分かち難く結合している

ように見える。祈請を納受するか、さもなくば信徒もろとも永く呪われるか、と観音に迫りさえる夫婦は、いわば観音と心中する覚悟で祈請に臨んでいる。今生の生命も後生の靈魂の安樂も抛ち一途に観音を頼む信心が、強迫と一重となった祈請の根底にある。因果の理を受け容れず、身の程を超える願望に執することは、甚だ迷妄深い在りようと言うほかない。観音は彼らのために悲しむが、また、彼らが保ち得ている信心をも看取し、憐れんでこれに応答しようとする。子種の授与は、夫婦の信心の深さに観音が感応した証である。かくして、現に夫婦の享受する果報の一部と引換えに、即ち莫大な財の喪失や夫婦いずれかの短命を条件としつつ、申し子が夫婦のもとに送られるのである。

申し子は、その出生様態から推測されるように、超越的存在の側と衆生の側の双方に拠って立つ。一方で申し子は、生まれるべき自己自身の因縁なしに、ただ背景をなす超越的存在の操作するところによって生まれる。本来輪廻の外なる存在であり、滅ぼすべき前生の悪因も、応報として受けるべき今生以降の苦果も、ともにその身に負うことはないと考えられる。他の衆生と申し子は、この点において異なる。申し子に会う時、人々が申し子の端麗な容姿を透して彼岸の栄華を幻視したり、申し子を喪う時、人々が申し子追慕の延長上に彼岸への強烈な超出願望を懐いたりするのは、申し子がその背景をなす菩薩や神と重ねて捉えられているからであろう。

他方で申し子は、菩薩や神の応現変化身それ自体ではなく、かりそめにも生身の衆生を父母にもち、自ら生身を具えて生まれてくる。生身をもって周囲の他者との関係を生きる以上、他者を愛するがゆえの苦悩や他者に憎まれるがゆえの危難から自由であることは難しい。この点において申し子は、他の衆生と異ならない。かりに生身性の核を傷つき滅ぶ無常性に見るとすれば、申し子の生身性は、むしろ他の衆生以上に際立つとすら言える。無垢なる存在としての申し子は、周囲の他者の悪意に遭う時、徹底的に無力・無為であらざるを得ないからである。

受苦が申し子にとってほとんど不可避・必然的であるのは、申し子がそもそも慈悲利他行を修するべく衆生世界に送られることによる。申し子はいわば菩薩や神の手足であり、菩薩や神の意思するところを、それと自覚することなしに遂行する。業因なき受苦という不条理は、超越的視座の内に位置づけられる時、有意味化され受容可能になる。それでもなお解消しない不可思議さが残るとすれば、その由来は慈悲利他行それ自体の超越的質に求めるべきであろう。慈悲利他行の原型は釈迦仏前生譚に示されている。文字通り我が身を削り他に

施し、他の苦を抜かんとすることが戸毗王^{しび}や薩埵王子^{さった}の修行であった。一方、申し子譚が描く申し子は、苦に遭ってひたすら忍び、どれほど我が身を傷つけられようと迫害する者を怨まない。自発性・自覚の度合を異にしつつ、釈迦菩薩と申し子は同一の行を修するのであり、その自虐的もしくは被虐的に過ぎるとも見える在りようは、ともに人々の理解を絶している。

申し子による利他は、人々を誘導しその存在の真実相へと至らせる、一種の教化を内実とする。申し子に出合う人々は、申し子が即自的に現出する超絶的美質に耳目を惹かれ、あるいは愛慕、あるいは憎悪の情念を喚起される。傳くにせよ虐げるにせよ、申し子と関わりをもつ人々の内では煩惱としての情念が発動している。煩惱としての情念が発動してこそ、人々が申し子と交わり、その利他に与る可能性が開けるとも言える。「熊野権現の事」「二所権現の事」における九百九十九人の后や後妻が示すように、申し子を虐げる人々も無自覚裡に救済過程への参入を果たすのであり、申し子の利益はそれを俟つあらゆる人々の上に差別なく及ぶ^{*3}。人々が申し子と縁を結ぶには、結局各人の宿業相応の仕方によるほかないのであろう。また、人々が申し子と縁を結ぶに従って、伏在し未だ生きられずにいた各人の宿業が活性化・具現し始めるという側面もあるのだろう。宿業の具現としての生を生きることは、必ずしも宿業の対自化に直結はしない。申し子を虐げ傷つける人々は、宿業の滅尽・超克に向かうどころか、むしろ一層迷妄を深めるようにさえ見える。だが、迷妄がほかならぬ申し子の誘導によって顕されている以上、迷妄それ自体が、後の根源的救済の因縁となるはずである。因縁が果を生ずるまでさらに幾生か重ねなければならないとしても、申し子と結縁することは、縁の順逆を問わず、人々が既に救済の途に就いていることを証するのである^{*4}。

申し子は申し子に関わった人々を神たらしめるとともに、自らも神となってその傍らに添い、仏への歩みを共有して一層広汎かつ持続的な慈悲利他行に従事する^{*5}。前々稿において見たように、各物語的縁起がその終極、即ち縁起の語り手・聞き手の現在において見出す神は、現に人々に利益を施しつつ、遙か未来の実現に向け、自らの成仏を志す。その在りようは菩薩そのものである^{*6}。他方、神をその存在の起点にまで遡れば、神を神たらしめるいま一つの契機として怨みの情念がある。怨みゆえに人は人身を脱して崇る神となる、もしくは崇る神とならざるを得ない。だが一度仏法に触れるなら、怨みの滅尽、慚愧、菩薩への転化といった一連の過程を辿り得る。もっとも、崇り得る情念は、菩薩としての神に転じた後も痕跡を残すと考えられている。北野天神の眷属や熊

野権現の浄域結界の赤虫のように、神はその周縁にかつての情念の名残を留めている。申し子譚においては、申し子と関わる人々の中に、怨みを契機として神となる例がある。自らの怨みを同じく怨む人々への同情に転じ、彼らを救わんとする志へと昇華・拡大していく場合である*⁷。他方、申し子自身が神となる際、怨みを契機とすることはないと思われる。自らの境涯を悲しみ涙することはあっても、宿業の知をもち、怨みの情念の位相を元来超え出ているのが申し子である。申し子にとって神とは、敢えて身を落として留まるべき境位であり、自らに結縁して神となった人々、さらにその神との結縁を求めるより多くの人々に対する教化・加護の一方便である、と言うべきであろう*⁸。

以下、申し子でない主人公をもつ物語の縁起の一つ「諏方縁起」(50)に即し、人が神となる経緯、また根拠・意味についてさらに考えたい。

7. 流離を完遂する存在としての神——遙かな時空間を渡る神

(1) 「諏方縁起」の筋立て

『神道集』物語の縁起の中でも「諏方縁起」は最も長大な量をもち*⁹、その大半は主人公甲賀三郎諏方よりかたの流離の叙述に充てられている*¹⁰。筋立ては以下の通りである。近江国甲賀郡地頭甲賀権守諏方よりかた胤の三男に生まれた諏方よりかたは、父の没後総領として東海道十五箇国総追捕使を継ぎ、帝の信も厚く大和国司に任じられる。三笠山明神（春日明神）に詣でた際、春日権守保成の孫娘春日姫と出合い結婚する。ある日伊吹山での巻狩に随伴した妻が忽然と姿を消す。天狗の仕業と睨んだ諏方よりかたは*¹¹日本全土六十八の嶽々を跋涉した末、信濃国蓼科嶽よりかたの人穴で妻を発見・救出する。だが直後、兄次郎諏任よりかたの悪意から単身人穴にとり残されてしまう。以後視点は主として地中世界に置かれるが、地上では諏任よりかたの求婚を断固拒んだ春日姫が『千手経』靈験により危うく死を免れ、三笠山奥、神出の岩屋に籠もり夫婦再会を祈り続けている。また次郎諏任よりかたの悪心・悪行を間近に見、厭うた太郎諏致よりかたが知行地下野国よりかたに下り、留まっている。他方、諏方よりかたは人穴の奥に見出した釈迦堂で夫婦再会を祈り、地中諸国を流離していく。いずれの国でも遠来の客人に対する接遇は厚く、その流離が恋慕の情ゆえであると知る時、人々は諏方よりかたに大いなる共感を寄せた。七十三の人穴、七十二の国を経て維縵国よりかたに到る。維縵国は地中諸国の連なりの最果てであり、同国北方には死出山・三途川を隔てて琰魔国が拡がるという。当国の王好美翁は春日姫の消息を知らせるとともに暫くの滞在を勧め、諏方よりかたと王の三女維摩姫との婚儀が成立す

る。十三年半、当地の習いに従って狩猟生活を送った諏方は、ふと春日姫恋慕の情を覚えて堪え得ず、維摩姫らに暇を請う。一千日の旅路を越え、蛇身に変じつつ信濃国浅間嶽いただき巔に達し、地上世界への帰還を果たすと、氏神、近江国兵主大明神らの導きのもと、郷里の釈迦堂で人身を回復した。遂に宿願叶って夫婦再会し、ともに振旦国南方、平城国に渡り、神道の法の伝授を受けた。後、兵主大明神の懇請によって帰国、諏方は諏方大明神上宮、春日姫は同下宮、諏方を追って来た維摩姫は浅間大明神となり、諸共に信濃国に顕れた。長兄諏致は下野国で太郎大明神となり、悔悛した次兄諏任は若狭国で田中明神となり、亡き父母もまた赤山大明神・日光権現となり、一族が衆生利益に励むことを見届けて縁起が終結する。なお、付加的に添えられる伝承が二つある。一つは、上野国拔鉢大明神が諏方大明神の三番目の妻であると語るもの、いま一つは、諏方大明神がかつて一僧侶の問いに応え、殺生仏果説を以て狩猟神の本意を明かしたと語るものである。

(2) 仏への途上の存在としての神

「諏方縁起」が語るののは、諏方が諏方大明神として顕れるに至る過程である。人としての諏方の生涯を描き、その内に神となるべき要件の具足を示すのが「諏方縁起」である。だが、当の諏方についてとくにその発言に注目すれば、神となるべき動機を自ら表白することはない。

諏方が流離の発端・最中に目的として語るののは、ただ妻春日姫との再会のみである。まず、春日姫の失踪直後、その探索に発つにあたり「『……心の及ばん程は尋ねて見べく候。……日本国の嶽々を尋ねて叶はずは、振擲しんたん・高麗・百濟国、陸は馬の足の及ばんを限り、海は船の櫓械ろかいの立たんを定め、諏方が命の候はん程は尋ねべく候』」(p.281)と言う。もてる時間の限りを尽くし、世界の涯を踏破しても捜し当てようとする覚悟が述べられる。次に、一旦春日姫を発見・救出した後、単身人穴に取り残されるといふ苦境に陥った際は、一方で苦境の意味を推量しつつ、他方で当初の目的を把握し直す。即ち、次兄諏任の奸計を察知しながらも「『前世の宿業なれば力及ばず』」(p.288)と言い、この苦境をほかならぬ自己の問題として受け止める。同時に苦境を脱し妻に再会することを断固成就すべき宿願となし、釈迦仏の前に祈る*12。「『願はくは此のすがた体を替へずして、今生にして春日姫に今一度合ふべくんば、別の国へ移し、日本へ返るべき便りを得しめよ。……』」(p.288)。宿業の果報としての苦境であり夫婦別離であると受け止める以上、奸計をめぐらせた諏任への怨みや報復

の企図が懐かれることはない。流離はこの時、諏方が自己の宿業に近づき明らかめ、その一角を超克する過程としての意味を帯びると言えよう。流離の道の程の困難、即ち完遂までに要する時間の長大さ、空間の広大さが暗示するのは、自己の宿業そのものの遠さや冥さということになろう。以降、地中世界の流離途上では、別離の悲しみ、再会への願望が語られることはあっても、再会し得なかった場合、あるいは再会した場合のその後が想定されることはない。夫婦再会という第一義的、あるいは唯一無二の願望が終始懐かれ続ける。遂に流離が完遂され、宿願が成就すると、諏方は最早自らの意思・感情を語る存在として描かれなくなってしまふ。渡海も帰国も春日姫や氏神兵主大明神に促されるままであり、神道の法伝受の経緯については「早那起梨の天子に値ひ奉りつつ、神道の法をぞ受けらるる」(p.313)と語られるに留まる。神となるべき動機を諏方自らは表白しない。諏方が神となるべき可能性や必然性は、流離する諏方の行為と内面のうちに具わっていき、その完遂に及んで衆目の明らかに認め得るものとなる、と見做されているのであろう。

諏方が神として顕れる可能性は、実際、諏方を取り巻く人々によって予見的に看取・言及されている。一つには春日姫、いま一つには地中「自在国」で諏方と出合う老奉行の言葉のうちに、諏方に対する捉え方を見ることができる。春日姫は義兄次郎諏任に關係を迫られた時、たとえ生命を失おうとも貞操は守らんとする覚悟を告げ、「『……宿善広大の我等なれば、迷途の成仏は烈なりて遂げん。若し亦迷途の業残りて、成仏其の期近からずば、俱に神明の身と現じて、悪世の衆生を導かん。……』」(p.287)と言う。自分と夫の宿業に関わる知をもつことは、『千手経』靈験を引き出す能力ともども、春日姫の超越的背景を暗示すると思われる。諏方はその春日姫によって、終極においてはともに仏、途上においてはともに神となるべき存在と目されている。春日姫だけではない。二人目の妻維摩姫も、諏方とともに神となるべき存在として見ている。十三年半の生活の後、故郷に発つ夫を見送る時、維摩姫は「『……我も神国なれば跡を追ひて参りつつ、忍びの妻と身を成して、衆生擁護の神と成り、……』」(p.301)「『日本へは自らも急ぎ超えて、神明の身と成りつつ、忍びの妻と成り奉るべし。……』」(p.307)と言う。諏方が神となるべきことへの直接的言及はないが、寄り添う妻が神身をとる以上、諏方もまた神身を得るであろうことが予見されている。一方「自在国」の老奉行は、妻を恋うて流離する諏方に共感し、「『……古の仏菩薩より、当代の神明三神に至るまで、妻恋ひ兼ねる物故に、仏道の便り共成す。……』」(p.293)と言い慰める。妻への恋慕に由来

する苦が仏道修行の機縁になると言い、事実そうして仏とも神ともなった先例があるとする。春日姫も老奉行も神の彼方に仏を設定する視座をもち、その中に諏方を位置づけていると言えよう。

諏方が神として顕れる可能性は、諏方が仏への途上を歩む存在であること、かつ、人としての境位を超えるに十分な歩みを重ねたと目されることにおいて成り立つであろう。だが流離の最中には、折々人々の予見が語られはしても、この可能性は未だ不確実・不明瞭に留まる。諏方が流離を完遂する時に至って初めて、仏と人との間に立つ神としての諏方の境位が確実・明瞭になると予測される。

(3) 仏道修行としての恋慕

諏方が仏への途上の存在であり得るのは、諏方が恋慕する存在であることによる。恋慕するとは諏方において、世界の涯までも流離しつつ妻との再会を願望すること、と言い換えられる。「諏方縁起」は諏方の流離を、釈迦仏靈験として語っている。仏道修行としての恋慕を釈迦仏が助け遂げさせていると見るのである。

地中に一人取り残され、釈迦堂を見出した時、諏方は「『願はくは此の^{すがた}体を替へずして、今生にして春日姫に今一度合ふべくんば、別の国へ移し、日本へ返るべき便りを得しめよ。若し亦此の世にて合ふまじくは、七箇日の内に命を召せ』」(p.288)と祈る。数日後ふと戸外を歩いて人穴を見つけ、隣国へと足を踏み入れることになるのは、従って、釈迦仏による靈験と解するべきであろう。足を踏み入れた国では人に出会い、その人の導きによりいま一つの人穴を知る。その人穴を抜けるといま一つの国が開けている。以後その繰り返しで七十余国を経廻することになる。いずれの国の人々も諏方を歓待し、その話に涙を流して共感し、決して迫害することがないとはいえ、いつ果てるとも知れぬ流離が苦であることには相違ない。だが流離が継続する限り、諏方は釈迦仏の加護の下にあると言える。祈願の際の諏方の言葉は、妻に再会し得るなら、確かに再会を遂げる時まで自らを流離させ続けよ、と望んだに等しいからである。流離は半ば、釈迦仏が諏方に下した賜物であり、半ば、賜物を受けた諏方の釈迦仏に対する応答である、と見ることができる。賜物は諏方が自らの宿業に近づき明らかにするための契機にほかならない。この契機を諏方が最後まで手放さず、身を以て生きていけるなら、自己の宿業を超えんとする大願はいずれ成就するであろう*¹³。釈迦堂で祈る諏方に対し、何らかの夢告や示現があったとする記

述はない。だが流離を完遂する時、誦方が人身を回復し真の還帰を遂げるのが故郷の釈迦堂であるという照応関係からも、釈迦仏による靈驗は強く示唆されていると言える。

恋慕と仏道修行との関係については、いくつかの観点からの示唆がある。第一に、恋慕の苦は仏道修行の機縁となる、とする観方がある。一度関係を結んだ夫婦がその間を隔てられ相互に恋慕する事態は、あらゆる生き物に避け難い苦である。だが人はこの苦に遭う時、ただ苦に惑うて終わらず、遂に仏となって苦を超えることも可能である。苦を厭うて出家することだけが修行の途ではない。愛別離苦を苦しむことを含め、夫婦の関係性を全うすることもまた、修行の途となり得る。地中「自在国」で誦方に出合い、「夫婦の故に恋路に迷」(p.293) える在りようと知った老奉行は、次のように語る。

「誰とても若き時の習にはさこそ。笛に寄る秋の鹿、波に沈める海の亀、雲井に翔る雁、葦間の鶴、沼田の波間に翅を並ぶる鴛・鷗、懸る心愚かの畜類までも、婦妻に身をば苦しむる。昔は又悉達太子の耶輸多羅女、一本故の花の妻に、阿難尊者の摩登迦女、難陀尊者の尊陀羅女は、一言を寄せ仮の妻に、而れ共長らへ昵べば仏に成る、尤も理也。古の仏菩薩より、当代の神明三神に至るまで、妻恋ひ兼ねる物故に、仏道の便り共成す。心細く思ふべからず。……」(同前)

やや文意の通り難いところもあるが*14、「長らへ昵べば仏に成る」とあるように、夫婦の関係性を全うすることが成仏に直結すると主張され、ほかならぬ釈迦仏や阿難・難陀といった仏弟子がその証人として挙げられている。

恋慕と仏道修行との関係として、第二に、夫婦の関係性を真に全うすることは自己の宿業を明らかにすることに等しい、とする観方がある。釈迦仏靈驗もこの観方と関わっている。そもそも夫婦の関係性は、多生曠劫の輪廻を通じ、繰り返し結ばれてきたものと見做される。今生のこの関係性は夫婦各人の宿業の果報であり、本来不可視の宿業の一角が可視的形をとって出現したものである。夫婦の関係性を引き受け保つことは、ただ相手に対するのみならず、自らの宿業に対する受容性・能動性といった態度をも意味することになる。かりに今生を通じてこの関係性を十全に保ち、その結果、次生に二人が再び夫婦となり得るなら、両者の宿業はいよいよ近接しつつ、互いの暗冥を照らし合うであろう。夫婦が夫婦であること、またあり続けることは時に至難の試練となるが、この

試練の克服が、各人の宿業に関わる知を増すことに繋がるのである。愛別離苦を苦しむことが、苦を厭うて出家すること、苦の虚しさを観想することと同じく修行の途であり得るのは、このように宿業を想定した視座に立つことによる。

夫婦の関係性の深遠な背景について、諏方・春日姫はそれぞれに自覚的である。夫婦となった当初、諏方は「『我等が形六道は替れ共、夜和の契りは朽ちもせず』」(p.280)と言う。語り手もこれを追認して、「其の夫婦の中と申すは、くわうごふたしやう広劫多生の深き契より起る事なれば……」(同前)と述べる。また春日姫は貞操の危機に陥った時、死を超えて貰われる夫婦の関係性を信じ殉じようとする。「『……急ぎ迷途に趣きて、甲賀殿と行き烈なりつつ、死出の山・三途の大河をば手に手を取り組みて渡るべし。……宿善広大の我等なれば、迷途の成仏は烈なりて遂げん。若し亦迷途の業残りて、成仏其の期近からずは、俱に神明の身と現じて、悪世の衆生を導かん。と疾う疾う迷途の暇を免し給へ』」(pp.286-7)。釈迦堂で祈る諏方も、次生に継続する夫婦すがたの関係性を、やはり信じ願っているに見える。「『願はくは此の体を替へずして、今生にして春日姫に今一度合ふべくんば、別の国へ移し、日本へ返るべき便りを得しめよ。若し亦此の世にて合ふまじくは、七箇日の内に命を召せ』」(p.288)。関係性の喪われた今生を虚しく存え、次生に得る結果を危うからしめるくらいなら、むしろ速やかな死の方が望ましい。明言はされないものの、速やかな死の延長上には、次生に再び春日姫と夫婦の関係性を結ぶことへの願望・期待が込められていよう。この諏方の心情に呼応するのが、三笠山奥、神出の岩屋に籠もる際の春日姫の祈願である。「『我永く男の道を断ちて、十戒を堅く守りつつ、今生にて甲賀殿に今一度合ふべくは、命を全く持たせ給へ。此の世にて合ふまじくは、七箇日以内に命を召し取りて、後生を助け給へ』」(pp.287-8)。所詮儂い今生の時間が暫く延びようと縮もうと、夫婦の関係性が喪われていては、甲斐もない。もし時間に意味を見出し得るとすれば、それは時間が夫婦の関係性を全うすべく費やされる限りにおいてである。また、もし夫婦の関係性が真に全うされる終極を思い描くとすれば、それは多生曠劫の輪廻を重ね、その都度夫婦として出合い続け、各人が自らの全宿業の果報を受け尽くし、ともに仏の身を得る時と推測される。諏方と春日姫は、互いに夫婦であること、夫婦であり続けることを願いつつ、内奥に仏道修行の志を共有していると言える。

恋慕と仏道修行との関係として、さらに、本文中に明瞭な言及があるわけではないが、恋慕する諏方の在りようと成仏を志す菩薩の在りようとの相似を挙げるができる。流離する諏方は恋慕の思いに集中し、これを持続して弛ま

ず、広大な空間、長大な時間を渡っていく。渡りゆく時空の遙かさは、恋慕の思いの深さに相当する。傍目にも顕著な諏方の物思いは、地中諸国で行き合う人々の同情を誘わずにはいない。「『糸惜しや、御辺は思ひの御在す人ごぞんなれ』」(p.295)「何くよりの人なる、物思ひたる気色にては御在すぞ』」(p.296)「『唆な痛はしや、思ひの御在す人ごぞんなれ』」(p.297)。遙かな日本から流離する人は異例中の異例であり、人々は諏方に異能を感知することもある。「『殿は只人とは覚えず。自らは近江の水海の千年経ては桑原と成り、千年経ては水海と成る事をば三度までは見たれども、日本の人の未だ体を替へずして、生きながら此の国へ来たる事をば、目にも見ず、耳にも聞かず、倍して此の如く現り見参する事は、昔物語にも承り伝へず』」(p.292)。諏方が頼みとする釈迦仏の加護、神出の岩屋に籠もる春日姫の、あるいは春日姫が頼みとする存在の加護は、当然諏方の非凡性に与ってしよう。だが地上から地中への越境や地中での滞留といった異例事を可能ならしめた根本は、恋慕の深さにあると解されているようである。仮に諏方に異能があるとすれば、恋慕の思いへの集中、またその持続が、凡常の人の度合を遙かに超えるという一点に見るべきであろう。「『糸惜しや、思ひの深き人ごぞんなれ。此の国へは小縁にて、日本の体を替へずして来たる処にても候はず……』……『殿は妻を恋ひ給ふ人なれば、此の国にてぞ了て給はじ』」(p.291)。恋慕の思いが尽きない限り、流離もまた尽きないであろうことを人々は予感している。実際、「心の及ばん程」「命の候はん程」(pp.281-2)は探求しようという決意に違わず、地上にあっては日本六十余国の嶽々、地中にあっては連なる諸国の最果てまで、現前する世界の全域が踏破される。当初、外から降りかかった難とも見えた流離の境涯は、やがて諏方により自発的に選び取られるところのものとなる。放棄すればたちどころに己むはざる流離を、諏方は自らの意志をもって継続し、堅忍不拔の努力の末、完遂するのである。「……心長くも人の恋しさを命として是まで来つつ……」(p.313)。その意志と努力の在りようは、前生譚の描く釈迦菩薩像に通ずると思われる^{*15}。三阿僧祇劫の長きに渡り、生き物の住む世界の全域を経廻して積まれた釈迦菩薩の修行は、無論、諏方の流離を遙かに凌ぐ規模をもつ^{*16}。だが、恋慕の一心を専らの拠り所としつつ、あらん限りの山々・国々を渡り抜く意志の堅固さは、やはり凡常の次元を超えている。諏方にその自覚があろうとなかろうと、また、諏方のさしあたりの目的が何であろうと、諏方の内に菩薩の資質を看取し得ると思われる。

諏方において、恋慕と流離と仏道修行は一体不可分である。仏道修行への志

を誨方自らは必ずしも明示的に語らない。だが釈迦仏靈験としての流離を自ら引き出し担う以上、その道程が仏道修行に重なることを、誨方も感知し得ていたと見てよいであろう。

(4) 恋慕する存在の典型としての神

誨方は人々によって、恋慕する存在の典型と見做されるに至る。典型とは、広く人々が共有するところの存在の現実相、ならびに真実相を体現する者の意である。

夫婦の関係性は、それが多生曠劫の持続を有し、今生の結び直しを得てさらに深く密になるなら、夫婦双方にとって大いなる幸福として経験される。だが、どれほど深遠な背景をもって結ばれた関係性であっても、無常の世界の内なる現象である以上、遅かれ早かれ途絶を免れない。一度途絶の危機にさらされるなら、相互に恋慕し合う夫婦の情は、大きな苦悩として経験されることになる。深遠な背景をもつ関係性であれば、苦悩もおさら深まらざるを得ない。さほど深遠な背景をもたない場合でも、かりそめにも関係性が結ばれたなら、やはり苦悩は生じよう。人のみならず、あらゆる生き物が愛別離苦を知っている。仏天も神冥もかつて愛別離苦に苦しんだ経験をもつ。「……夫婦の中と申すは、広劫多生の深き契より起こる事なれば、身を苦しめ心を傷ましむる事、多くは此の道より起これり」(p.280)「恩愛階老の別れは仏天も此れを悲しみ、神冥も此れを歎き給ふ」(p.290)。

生き物の存在の現実相と言うべき愛別離苦をとりわけよく現して、後の人々の記憶に留められるようになった人々がある。関係性を結ぶ幸福と断たれる苦悩、またその背景の深遠さについて、人々はただ自らの実経験によって思惟するのみでなく、典型的な先例を想起することによってもまた思惟する。

天竺に比ぶれば、釈天の^{しゃし ぶ にん}舎脂夫人、白^{びやく じやう わう}浄王の^{ま や ぶ にん}摩耶夫人、振旦に例すれば、漢王の李夫人、唐帝の楊貴妃、天の比翼地の連枝、深き情けにも尚立ち倍り(誨方は春日姫を)^{まさ おぼ め}思し食されける。……秦皇・漢武、虎狼の心有りしも、最婦の為には朝政を忘れ、瑠璃・^{び たつ}毘達^{だ しゃ め う ぶ にん}の邪見の体にも、夫婦の情けに身を捨つ。乃往過去を尋ぬるに、^{だ しゃ め う ぶ にん}陀舎妙夫人離苦浄王の、悉達太子耶輸多羅女の、阿難尊者と摩登迦女、難陀尊者と尊陀羅女、釈天上位の舎脂夫人、天の河瀬の牽牛織女、此れ等は皆な夫婦の深き契なり。(pp.280-1)

遙かな時空を渡って流離しつつ恋慕の一心を貫く諏方は、古来典型的な先例として数え上げられてきたこれらの人々と並び、その名を称されるに相応しいと解されるようになる。地中「好樹国」で諏方に出合った老僧は、日本から来てそのまま留まった者であると自己紹介した後、諏方こそ、天竺・振旦の先例に比肩する「本朝の手本」と言う。

「別れの殊に悲しきは、親の別れ子の別れとは申せ共、夫婦の別れに過ぐる事は無し。……笛に寄る秋の鹿、梢を伝ふ夜半の鳥、汀の千鳥、葦間の鶴、沼田の鴛、洲崎の鷗、春の野の雉、焼野の鸚、雲井の雁、波間の亀、此れ等は夫婦の別れを悲しみ、階老の情を慕ふ為師なり。況や人間の習ひ、天竺の摩登迦女阿難尊者の別れを悲しみ、尊陀羅女は難陀尊者の跡を歎き、振旦ほんかん范函しんじよは新女が別れを悲しみ、迦旃かせん旃は蘇武が歎きに身を苦しめたり。此れは大国異国の事なれば、申すに及ばず。本朝の手本には、御辺かうれいは階老同穴かたじけの深き為師、夫婦伉儷の忝なき礼儀にては御在す。……」
(p.296)

「為師」と言い「礼儀」と言うのも「手本」の意味であろう。諏方がその一身の時間を費やして経験した幸福と苦悩は、後に諏方流離譚を聞くあらゆる人々にとって、本来そうあるべき在りようとしての価値をもつことになる。人々が生身の経験として結び合う関係性は、各人の宿業の深淺により、また今生に各人を取り巻く諸因縁の組み合わせにより、ともすればあるべき在りようから逸脱し、その幸福も苦悩も極められることなく半端に終わるであろう。だが諏方流離譚を聞く時、それが生身の経験の内部に属さないにもかかわらず、人々はおかえってそこに、自らの本来あるべき在りよう、即ち存在の真実相が現れていると直覚する。地中諸国の人々が一樣に同調したことが示すように、およそ異例・非異常と見える諏方の物語は、広く人々に共有され得る存在の現実ならびに真実を語っているのである。

恋慕する存在の典型となることと、二人の妻を並べもつ夫となることとは、諏方において矛盾なく両立する。二人の妻に対する関係性は、同時に、かつ同等に、真実であり得ると想定されている。当初の関係性が真実であることは、いま一つの関係性が真実であることと相反しないばかりでなく、むしろ両者は相互に補完し合うと見ることができる。

諏方が恋慕に苦しむ人であることは、流離する諏方に出合う多くの人々が認

めるところである。だがその情念の深さを最もよく知り得たのは、二人目の妻維摩姫である。維縵国に到達し、好美翁に迎えられた時、地中世界における諏方の流離はひとまず已む。維摩姫を妻とし、狩猟を日々の業とし、十三年半に渡って営んだ生活は、故国での生活そのままでないにせよ、それ自体充足していたに相違ない。流離の最中抱えこまれていた憂愁は、いつしか慰み忘れられていく。「其の後は日本の恨みも旅の歎きも小し取り延べ給ひけり」「其の後は日本の恨みも無くして……」(p.300)。ある日、忽然と春日姫が思い出される。恐らく十三年半の期間中、たとえ忘れられてはいても、諏方の春日姫への恋慕が絶えることはなかったと察せられる。維縵国への到着当時、好美翁に「是にて御します程に、日本へ返らせ給ふ事もや」(p.300)と告げられ、過去・未来を見通すその眼力を信頼して当国に留まった経緯から推せば、春日姫への恋慕は常に潜在していたと考えられる。潜在していた情念が初めて奔出し、自ら直面し得るものとなった時、諏方はその強さ、押し留め難さに我ながら打たれる思いであっただろう。「七月下旬の比、甲賀殿、春日姫の事を思ひ出して、流るる涙を裏まんとはせしかども、枕も床も浮きぬ許に流れたり」(p.300)。驚き案ずる維摩姫に対して諏方は、「『何をか隠し奉らん。只今の夢の枕に、本朝の春日妃が袂に取り付きて喚び叫ぶと見えつる間、我も俱に泣きつる涙が瘧めての枕に出でけるよ』」(同前)と言う。維縵国での生活は、恋慕の苦悩を忘れさせるに十分な幸福を諏方に与えた。自らの恋慕も春日姫が懐いているであろう恋慕も、春日姫との生活も春日姫の形姿も、幸福に没入していくに従って一旦は忘れられた。十三年半という没入期間の長さは、得られた幸福の無欠ぶりを示していよう。だが、無欠の幸福を享受しながらも潜在していたものが、夢を通じて顕在化してくる。春日姫との関係性の全体が、今や一瞬の内に捉え返される。対象化を伴って改めて見出された関係性は、その真実・代替不能なることを、かつてそこに没入した時以上に明らかにしたのではなからうか。恋慕の情念は一層深く切なるものとなり、諏方はいまだ流したことの無いほどの涙を流す。春日姫との再会に向けて駆り立てられる一方で、だからといって、維摩姫との関係性が虚偽に墮することも無い。傍らで見守る維摩姫は、諏方の胸中を手取るように解し、跡を追う決意でまずは夫を送り出す。「『誰とても別れの道は佐こそ侍らん。何事なり共争でか自らをも憚り給ふべき。而らば御辺をば日本へ送り奉らん。我も神国なれば跡を追ひて参りつつ、忍びの妻と身を成して、衆生護護の神と成り……』」(pp.300-1)「『日本へは自らも急ぎ超えて、神明の身と成りつつ、忍びの妻と成り奉るべし。心本無く思ひ無くして

相待ち給へ』(p.307)。維摩姫にとって、春日姫に対する誨方の恋慕を見ることは、自らに対する誨方の恋慕を確かめることに等しかったと考えられる。一旦結ばれた夫婦の関係性は、無常の世界にあっては十全に保たれ難い。誨方が維摩姫と出会い得たのも、先立つ春日姫との関係性が損壊・亡失の危機に陥っていた間のことであった。維縵国は地上世界に比較すれば遙かに常住の世界に近似する。好美翁とその娘たちの年齢、「秘所」における天界・浄土にも擬せられる莊嚴、また四季常住の景観など、ほとんど無常の風にさらされていないかに見える。だが、その楽土の安逸より春日姫を恋慕する流離の側に、敢えて誨方は身を投げようとする。維摩姫との間にいま一つのかりそめならぬ関係性を得たからといって、従前の春日姫との関係性を捨て去ろうとはしない。維摩姫が誨方を、次生にもなお夫であるべき人として改めて見出すのは、誨方の懐くこのように深い情念を知り得たからであった。「古郷の事を悲しめば、維摩妃が別れも口惜しく、此の土の妻を惜しめば、春日姫が事も不審し。左にも右にも持ちあつかうたる我が身こそ、為方無くぞ覚えし」(p.306)。維縵国を出立する誨方において、維摩姫との関係性も今や春日姫との関係性と同じく対象化され、維摩姫に対しても一層深く切なる恋慕の情念が懐かれていることが分かる。

ひたすら恋慕し、流離を重ねる誨方は、周囲の人々によって恋慕する存在の典型として見做されるに至る。二つの世界に二人の妻をもつことは、恋慕する存在としての誨方像を一層確実・明瞭にこそすれ、損なうことはないと解されている。

(5) 神の遠さと近さ

流離の完遂、恋慕の成就を以て誨方は、神として顕れる可能性と必然性とを具足する。人々の視点からすれば、神として顕れる可能性は、誨方の超越性、人々からの遠さに存し、神として顕れる必然性は、誨方の内在性あるいは再来性、人々からの近さに存している。

誨方が流離を完遂する時、仏への途上の存在としての誨方像が完成する。長大な時間、広大な空間を渡りきって流離を完遂することは、生き物の住む世界の全域を経廻・超出することの縮図をなすと考えられる。多生曠劫の輪廻を重ね、自らの全宿業を身に受け尽くすという想像を絶する事態が、誨方一身・一生の経験の上にくわくか現出し、類比的想像の可能なものとなる。幾多の代償を支払って全うされた誨方・春日姫夫婦の関係性は、最早損壊・亡失の危機

を免れて持続するであろうと推測される*17。未だ仏に至り得ずとも、確かに仏への途上にあり、既に凡常の人々に優る歩みを重ねたと見える、その方向性ならびに中間者的位置が、神として顕れる可能性、あるいは形式的要件をなすと言えよう。春日姫と再会を果たした後、渡海、神道の法伝受という経過を辿るのは、申し子として生まれず、元来超越的背景をもたない諏方が今生に神となるには必要な階梯だったと考えられる。だが、諸々の神通力の体得や行使は、神として顕れる必然性や実質的要件をなすものではないだろう。人々にとって諏方が神である所以は、あくまで諏方が人として送った生の在りよう、とりわけ苦の経験に見出されていると思われる。

諏方が流離を完遂する時、恋慕する存在、あるいは恋慕の苦を極めた存在の典型としての諏方像もまた完成する。諏方の一生を振り返る時、その流離の全体が妻への恋慕、恋慕ゆえの苦に貫かれていることが分かる。恋慕の苦、愛別離苦はあらゆる人々が身を以て経験するところである。たとい今、夫婦の関係性がもたらす幸福に人々が酔い得るとしても、人々が無常の世界の内なる存在である限り、幸福が苦悩に転ずる懼れは避け難い。諏方流離譚は、人々が誰でもその実経験によって知り得る現実を語るののである。だが諏方流離譚は、その終極に流離の完遂を描く。人々が実経験によって知り得る現実とは、多生曠劫の苦の全体の、瞬時に等しい一点でしかない。人々は自らの苦の全体を見通す視座を持たず、苦の終わる時を知らず、現に終わりの時に向かいつつあるのか、むしろ終わりの時をさらに彼方へと追い遣りつつあるのかも知らない。ひたすら流離し、その完遂に至る人としての諏方は、苦の只中であってその終わりの予感さえもてない人々に対し、目下の苦を苦しむことこそいづれ全ての苦を超える手立てである、と教える。救済の途はかくも身近な処にあり得る。諏方流離譚を聞く人は、諏方の意志・努力の堅忍不拔さに感歎しようが、またその苦しみようの一途さ・愚直さに呆然となりもするのではなからうか。だがこの一途で愚直な苦しみようが、人々の親近し、信頼し得る存在としての神の観念を支えていると考えられる。人々に近い処に留まり、あるいは再来し、人々の本来あるべき在りよう、人々の存在の真実相をわが身を以て親しく具現・開示するところに、諏方が神として顕れる必然性、実質的要件が存する。

神は、自ら既に苦を超克しながら、どこかに苦の記憶を残した存在であると見える。苦の記憶を人々と自らとが繋がる契機としつつ、現に苦しむ人々へと関わろうとする存在、関わらずにはいられない存在が神であると見える。常住の世界に限りなく近似する維縵国に住む維摩姫は、敢えて諏方を追う決意をし

た時、次のように言う。「『……我も神国なれば跡を追ひて参りつつ、忍びの妻と身を成して、衆生擁護の神と成り……』」(p.301)。文頭部分の意がややとり難いが*18、「自分も（日本が）神のいる世界であるから（その日本に）跡を追って参上し……」の意と解し得る。時間がほとんど流れず、苦もまたほとんどないに見える維縵国は、「衆生擁護の神」の顕れる「神国」ではないのだろう。苦という契機の希薄な世界では、神に出合わんとする衆生の意志も、それに応えんとする神の意志もともになく、神は顕れようにも顕れるべき必然性も持たないであろう。

「仏菩薩の応跡に我が国に遊び給ふ、必ず心身に苦悩を受けて、衆生の歎きを思ひ知り給ふ也」(p.314)*19。神となり得るほどの人は、神をも超えた仏・菩薩を本来の在りようとするのだ、と本地垂迹の教説は言う。人が神になるのであれ、仏・菩薩がかりそめに人に変じ、後にまたかりそめに神になるのであれ、神の存在の核をなすのは苦の経験である。神は苦の超克を以て人々と境位を異にする一方で、超克に至る遙かな苦の過程を流離譚として人々のもとに残す。苦の中にある人々は流離譚を通じ、自己の現実を確認するとともに、自己の真実にも開眼していく。人々は時に当面する苦からの即座の救済を求め、神に詣でもするだろう、だがまた時に神の流離譚を聞き、そこに描かれる終極に憧れ、自らの究極的救済を准え願いもするだろう。人々にとって遠くも近くもあり得る存在としての神の場処を「諏方縁起」は示しているように思われる。

【注】

* 1 本稿は、拙稿「人が神になるということ——『神道集』物語的縁起の一読解(1)——」『山口大学文学会志』第五十四巻、2004年2月、pp.1-18、および「人が神になるということ——『神道集』物語的縁起の一読解(2)——」平成14年度～平成16年度科学研究費補助金[基盤研究(C)(2)]研究成果報告書(研究課題番号:14510046、研究課題:日本思想における聖性の表徴としての〈物語〉と〈景観〉をめぐる倫理的基礎研究)、2005年3月、pp.17-33、を承ける。両稿を構成する計6節の標題は以下の通りである。

1. 情念を懐く存在としての神——苦しみ怨む神
2. 仏法に帰依する存在としての神——自ら救われ他を救う神(以上前々稿)
3. 二世界を媒介する存在としての申し子——「八箇権現の事」
4. 対関係を成就する存在としての申し子——「児持山の事」
5. 栄華を現出する存在としての申し子——「三嶋之大明神の事」

6. 衆生の真実を顕す存在としての申し子——「熊野権現の事」「二所権現の事」

(以上前稿)

以下『神道集』テキストは前の二稿と同様、岡見正雄・高橋喜一校注『神道大系 文学編一 神道集』神道大系編纂会、1988年、を用いる。標題のあとの括弧内の数字は条数を示す。引用にあたっては表記を適宜改めた。

* 2 とはいえ、物語の縁起末尾において児持御前が神として顕れる時、その本地身は如意輪観音であると言われる(p.184)。垂迹身としての神に対する本地身の想定の方は、必ずしも物語の縁起の内容と関わらないと思われるが、あるいは「児守明神」と観音とが一体的と考えられていたのであろうか。

* 3 『神道集』からは離れるが、申し子に対する愛憎両様の結縁の等価性は、説経「あいごの若」の破滅的終末によく表現されている。申し子愛護の若が入水した後、血縁者も行きずりの者も、傳いた者も虐げた者も「上下百八人」一同に入水を遂げる。室木弥太郎校注『説経集』新潮日本古典集成、新潮社、1977年、pp.343-4、参照。

* 4 申し子が他者を教化する方は、諸菩薩靈験譚における靈験成立の構造に類似する。諸菩薩は、人々がその宿業を直視・受容する時初めて靈験を顕し、宿業に対する能動的關係こそ救済の端緒であると教示する。諸菩薩靈験譚の構造については次の拙稿を参照されたい。「菩薩と人との交わり——『今昔物語集』菩薩靈験譚の一読解」『山口大学文学会志』第五十三巻、2003年2月、pp.43-63。

* 5 前後半で異なる主人公をもつ「八箇権現の事」の場合、前半の主人公千手御前は神とならず、有縁の者たちも同様である。千手御前追善のため有縁の者たちが二寺を建て、それらが隆盛を極めたとする語り結びは、御前の千手観音との一体化、またその衆生利益を示していよう。他方、後半の主人公月塞殿は八人の縁者とともに神となる。破滅的終末に巻き込まれた多数の死者についてはその後生に関わる叙述がなく、彼らの後生の在りように月塞殿の作用が想定されているか否か、定かでない。だが少なくとも、死者たちは寺の一部をなす存在として、寺とともに滅んだと見られている。一千五百人という死者数が、焼失した二寺の堂塔・仏像・社祠・房舎・経典の名称・数を列挙する一連の叙述の中に組み込まれていることがそれを示している。死者たちはその後生において、寺、あるいは寺に祀られていた仏・菩薩など諸尊との関わりのうちにあることが想定されていると言えよう。

* 6 各物語の縁起の末尾あるいは冒頭において、顕現した神を垂迹身と見、その本地身を示す際、観音を始めとする菩薩を挙げる場合が多いが、仏を挙げる例もある。「熊野権現の事」における喜見上人は熊野権現証誠殿として顕れ、その本地身は阿弥陀仏(p.40)、善財王は熊野権現中宮として顕れ、その本地身は薬師如来であるという(p.31,40)。

また「二所権現の事」における次郎王子は伊豆権現俗体として顕れ、その本地身は無量寿仏であるという(p.58)。だが、本地身を仏とするこれら神々の縁起を語るに際し、本地身を菩薩と見る場合との差違が想定されているようには見えない。専ら話の構造自体に即して考えれば、仏が本地身と言われるこれらの神々も、その存在の内実は菩薩と変わらないと言える。

* 7 例えば「児持山の事」の場合、申し子児持御前の夫は妻ともども神となることを欲し、熱田大明神・諏方大明神に次のように請う。「『……願はくは我等に神道の法を授け給へ。心憂き世の中には有りたくも候はず、我等が別れの憂かりし事を便りとして、悪世の衆生を利益せん』」(p.183)。一方、両人の血縁者や流離途上での介助者たちが神身を得るに際しては、怨みの情念は契機として働いていないようである。即ち、神となった二人が自らの享受する徳としての神道の法を人々に下賜するのであり、そこに窺われるのは報恩あるいは善因楽果の理である。

* 8 『神道集』における神の分類については、「神道由来の事」(1)における「実者の神」「権者の神」の区別、即ち悪霊・悪蛇の類と仏・菩薩の垂迹身の区別も含め、改めて考える必要があるだろう。

* 9 『神道集』における「諏方縁起」の位置については、例えば次のような論考がある。村上學は全体の章段排列を分析し、「熊野権現の事」(6)「二所権現の事」(7)および「北野天神の事」(49)「諏方縁起」(50)の長大な四章が、「この四章の間の諸章(廿六から三十一を除く)を巻一の本地垂迹理論に対する具体的な例として位置付ける外枠(額縁といえよ)より当たろうか」を示すために置かれている」と見る。中でも「諏方縁起」については、それが「前生物語全体の総括的位置」に置かれていること、他の章段で語られる「東上州の神々、一宮拔鉾大明神・宇都宮大明神から日光権現までが諏訪明神との血縁関係のある」ことに着目している。「神道集」(今野達・佐竹昭広・上田閑照編『岩波講座 日本文学と仏教 第8巻』岩波書店、1994年、所収) p.118,130、参照。

また、福田晃は『神道集』の編集をめぐる、東国・中央いずれかの視座において一回限りなされたものと見る諸説に疑義を表し、「東国・上州と京都・畿内を繋ごうとする視座」があることに着目する。福田によれば、東国・中央をつなぐ視座を示すのは「諏方縁起」であり、具体的検証は今後の課題ながら、『神道集』編集に対する京都諏訪社の関与を想定し得るという。「『神道集』とヨミの縁起唱導——原神道集の可能性——」(福田晃・廣田哲通編『唱導文学研究 一』三弥井書店、1996年、所収) p.98, 102、参照。

* 10 福田晃は『神道集』以外の伝本も用いつつ「諏方縁起」の成立・伝承を探り、その原態を「甲賀地方の巫覡集団の巫祝祭文」として想定している。この見方に立つ時、諏方の流離の意味は次のように説明される。「……主人公の遍歴は、いたずらに現世の

山野をめぐるものではなく、それは現世の彼方なる地底の異郷をさまようものであった。つまり、彼は常世にもまごう神々のいます霊界に達して帰還したのであった。そして、主人公の霊界との深い繋がりを主張するのが、巫祝の由来を説く巫祖祭文の性格であった」（福田晃『神道集説話の成立』三弥井書店、1984年、pp.340-1）。福田によれば、とくに主人公の名を兼家とする諸伝本について、死霊鎮魂の山伏神楽と主人公の遍歴との構造的類似性が顕著であるという。同前、pp.434-47、参照。

*11 春日姫を拉致した者の正体について、後に諏方は地中「好漣国」の「魔王」と呼ぶ（p.290）。また後年、釈迦堂に集う神々の語りの中で拉致者は「伊吹山の難杖房と云ふ天狗」（p.311）と呼ばれる。

*12 諏方のこの在りようは諸菩薩靈験譚を想起させる。注4参照。

*13 諸菩薩靈験譚では、例えば、宿業を超えんとする望みをもつ青侍に観音が一本の藁しべを与えたり、同じく宿業を超えんとする望みをもつ貧女に観音が一枚の帷子を与えたりする。注4の拙稿参照。

*14 引用は赤木文庫旧蔵本（現天理図書館蔵）を底本とするテキストに拠るが、東洋文庫本を底本とするテキストでは、引用箇所中程は次の通りである。

「『……昔は又悉達太子も耶輸多羅女、阿難尊者も摩登迦女、難陀尊者は素陀羅羅女に言ばを寄せ、仮の妻故に、長く昵て仏に成り給へ、尤も理なり。……』」（近藤喜博編『神道集 東洋文庫本』角川書店、1959年、p.311）。

東洋文庫本を底本とする現代語訳では、この箇所は次のようになる。

「『……昔は悉達太子も耶輸多羅女に、阿難尊者も摩登迦女に、難陀尊者も素陀羅羅女に愛のこぼを寄せ、かりそめの妻と長く親しみ合せて仏に成られたのももっともなことです。……』」（貴志正造訳『神道集』東洋文庫、平凡社、1967年、pp.256-7）。

赤木文庫旧蔵本の「昵べば」、東洋文庫本の「昵て」は「仲睦まじくして・馴れ親しんで」の意であろう。なお、「^{なづ}泥む」の字は「進まない・滞る」を原義とするが、「思い悩む・こたわる・執心する・馴染む」等の派生的字義をもつ。『神道集』においては、時に本来と偏の異なる字を用いる例があることを考えると、同じく「なづむ」と訓じ得る「昵」「昵」の字をこうした意味において用いた可能性も、皆無とはいききれないか。

*15 源為憲『三宝絵』上巻の序に次のようにある。「我が尺迦大師凡夫に伊坐せし時に、三大阿僧祇の間に衆生の為^{おこ}に心を発し、三千大千世界の中に芥子^{げかり}許も身を捨て給はぬ所無し」（馬淵和夫・小泉弘・今野達校注『三宝絵 注好選』新日本古典文学大系、岩波書店、1997年、p.8）。

*16 もっとも、諏方の流離は今生一生限りとはいえ、地上世界と地中世界では時間の流れる速度が異なると想定されていたようである。地上世界に還帰した諏方は、次のよ

うな感慨を洩らしている。「『……我が身は此の大地の底にても幾百年を経らん』……『誤りて仙家に入りし人も、七世の孫子に合ふなるとこそ聞け、諏方は婦妻に子をも授けざりしかば、七世の孫子にも争か合ふべき。……』」(p.309)。また、諏方の還帰をその故郷で待ち受けていた神々は、諏方の話を「昔物語」の一つとして挙げ、「『其の事を知りぬる人は誰か候ふべき。過ぎにし方は遠くして幽かにこそ候ふらめ。……』」(p.310)と言う。維縵国好美翁が七十余歳と見えて過去三万歳・未来三万歳の寿命をもつとされ、その三人の娘たちがそれぞれ三十四、五歳、二十四、五歳、十八、九歳と見えて、八百歳、五百歳、三百歳であると言われる(pp.299-300)のも、維縵国滞在の長さを示唆しているのかも知れない。

*17 とはいえ、第三の妻の出現により春日姫の嫉妬するさまが末尾の付加的伝承において語られてはいる。

*18 「私も神国なれば跡を追ひて参りつつ」の箇所は、東洋文庫本でも「私も神国なれば跡を追ひて参り」(前掲書注14参照、p.318)とほぼ同様だが、該当箇所の現代語訳は次の通りである。「わたしの国も神の国ですから、あなたの跡から追って行って」(前掲書注14参照、p.266)。

*19 『神道集』物語的縁起にはこれと同様の内容が繰り返し述べられる。とくに表現の類似性の高いものとして以下の例がある。

「……仏菩薩の応跡示現の神道は、必ず縁より起る事なれば、諸仏菩薩の我が国に遊び給ふには、必ず人の胎を借りて、衆生の身と成りつつ、身に苦悩を受けて、善悪を試みて後、神明身と成りて、悪世の衆生を利益し給ふ御事也」(「児持山の事」(34)p.185)。

「……諸仏菩薩の寂光の都を出でて、分段同居の塵に交はりつつ、悪世の衆生を導かんが為に、苦楽の二事を身に受けて、衆生利益の先達と成り給へり」(「覚満大菩薩の事」(43) pp.218-9)。

「……諸仏菩薩の我が国に遊び給ふには、神明の神と現じて、まづ人の胎を借りつつ、人身を受けて後、憂悲苦悩を身に受けて、苦楽の二事を身に受けて、借り染めの恨みを縁として、済渡方便の身と成り給へり……」(「那波八郎大明神の事」(48) pp.237-8)。

(付記) 本稿は文部科学省科学研究費補助金による研究成果の一部である。