

神との対面—『沙石集』卷第一ノ七考—

田 畑 真 美

富山大学人文学部紀要第71号抜刷

2019年8月

神との対面—『沙石集』巻第一ノ七考—

田 畑 真 美

一、問題の所在

人間存在は、超越的存在との交わりをどのようなものとして捉えてきたのだろうか。また、どのような交わりを理想的なものとして捉えてきたのだろうか。以上の問いは、そもそも人間存在が超越的存在をどのように捉えてきたかということと密接につながっている。そして超越的存在、たとえば神や仏は我々人間にとってどのような存在なのかを問うていくことは、我々人間存在そのもののありようを問うていくことにもなる。

いささか大きな話になったが、本稿での考察が根底に据えているのは以上のような問いである。本稿では『沙石集』巻第一ノ七「神明は道心を貴び給ふ事」を主たる素材として取りあげ、その問いを考察する糸口としたい。この説話には、神と人間存在との関わりをめぐるいくつかのエピソードが含まれている。この説話の背景には神仏習合の思想があるため、厳密には神仏¹⁾と言った方が正確であるが、さしあたり、表記を神に統一して考えていくこととする。

本説話の主題は、その表題が示すように、神が望む人間存在のあるべきありようを説くことにある。それは厳密には、編者の無住が捉えるあるべきありようであるため、本稿では無住の考えを通して、上記の問いを考えていくこととなる。²⁾ そのありようとは、これも表題から類推できるが、端的には「道心」すなわち仏道を修める志を持ち、それに基づいて生きていくことである。悟り（真理）を追い求め、輪廻のただ中にある、苦に満ちた生からの出離を真に願うといった、いわば仏教的価値観を柱とする生き方が、神の目から見て価値があるものとされるのである。

こう言うてしまうと、着地点はすでに明確に示されており、これ以上の探究は不必要なことのように見える。しかしここで、もう少し踏み込んで考えたいことがある。それは、神があるべきありようへと人を導く際に、神と人との間に展開する関わり方についてである。神は、人のある行為や態度があるべきありようである場合、もしくはあるべからざるありようである場合、そのことをいかにして伝えるのだろうか。また人は、それをどのように受け止めるのだろうか。そうした相互の交感を持つ意味を明らかにしたいのである。それは、神と人との相互の交感の様相は、各々の存在のありようをも根底から照らすものであると考えるからである。

ところで、そのありようを具体的に示すことは、そうしたありようを目指すべく読み手を促すといった啓蒙的な意味合いを当然持つと考えられる。³⁾ 読み手は登場人物の示すあるべきありようを通して、いかに振る舞うべきかを自省することとなる。その意味で、登場人物の振る

舞いがあるべからざるありようである場合があっても、全く問題はない。むしろ読み手は、その振る舞いを通して自らの「欠け」に気付き、それと向き合うことにもなりうる。加えて、登場人物が過ちから立ち返る場合であれば、その道筋を自らのことのようになぞっていくことは、何にもつまづかない優等生のありようをなぞるよりもずっと鮮明かつ克明に、読み手の心に歩むべき道筋を刻みつけることになるのではなかろうか。

少々言い過ぎた感もあるが、説話には、あるべきありようととも、そこから外れる、あるべからざるありようも描かれていること、そしてそのいずれもが、読み手に対して自らの生と向き合う通路を開いていることを言いたかったのである。⁴⁾説話に描かれることは特殊で個別的なことではあるが、それを各々が自らのものとしても共有していく可能性があるのではないか。それは普遍性と通じていると言い換えることもできよう。つまり、たとえ小さな糸口ではあっても、上述した大きな問いにつながっていくのではないか。そういった点も念頭に置きつつ、神仏習合を背景に持つ時代の、しかも小さな例を通してではあるが、超越的存在と人との関わりについて考察していくこととする。

二、対面を拒むということ

それでは具体的に、説話の中身の考察に入ろう。『沙石集』巻第一ノ七「神明は道心を貴び給ふ事」にある、一つ目の話を中心的に取りあげる。それは以下のような話である。

南都に学生ありけり。修学の窓に臂を下して、螢雪の功積もりて碩学の聞こえありけり。ある時、春日の御社に参籠したりける夢に、大明神御物語あり。瑜伽・唯識の法門なむど不審申す、御返答ありけり。但し御面をば拝せず。

夢の中に申しけるは、「修学の道に携はりて、稽古年久しく侍り。唯識の法灯をかかけ、明神の法楽に備へ奉る。然れば、かく親子尊体を拝し、御言をも承る。これ一世の事に侍らじと、宿習までも悦び思ひ侍るに、同じくは御兒を拝し奉りたらば、いかばかり歓喜の心も深く侍らん」と申しければ、「実に修学の功有り難く覚ゆればこそ、かく問答もすれ。但し道心の無き故に、面は向かへたうもなきなり」と仰せありとも見て、夢覚めて、慚愧心肝に徹りて覚えける。(『沙石集』 pp.42-43)⁵⁾

ここに描かれているのは、春日大明神⁶⁾と南都の学問僧との交わりである。まず注目したいのは、学問僧に対する大明神の振る舞いである。学問僧が夢の中⁷⁾で大明神と話をした。仏法について不明点を質問すると、大明神はきちんと答えてくれた。「親子尊体を拝」することができたことから、両者の距離はかなり近く、その様はさながら師と弟子との応答の場面のような、親密なものであったであろう。しかし「御面をば拝せず」というように、大明神は

顔を合わせることをしなかった。このことは、当の学問僧自身にも不審に思えたことであろう。ここまで親密に語らっているのにもかかわらず、顔を見せてくれないのである。むしろ、その仏法を介しての交わりは、それだけでも悦びに満ち、充実したものであったことは、確かである。しかし、その物足りなさを当人は十分感じていた。換言すれば、顔と顔との対面によって、学問僧の「歓喜の心」は一層深まり、ひいては至福の境地に至ったに違いないと、当人はよく分かっていた。だから、顔と顔との対面を欲したのである。ここから、顔と顔との対面という交わりのかたちは、人と神との間の交感のうちで至上のものとされていることが推察できる。だからこそ学問僧は、至福の境地に達していないという不全感を抱いたのだ。もっと言えば、学問僧はここで、大明神と自身との間にある、このままでは解消し得ない「隔て」を敏感に見取っているのである。そしてこれは同時に、自身のありよう、すなわち大明神から「隔て」られる自分が持つ「欠け」の部分を実感する契機でもあった。

では、学問僧はその「欠け」もしくは「隔て」の原因をどのように捉えているだろうか。この場面から見ると、その原因に自力でたどり着けてはいない。それはなぜか。それはさしあたり、顔を見せてくれたら一層歓喜の念が深まったのという言葉の裏に、自分こそまでしてもらえだけの資格を持っているはずなのになぜだめなのか、といった高慢が混じっていたからではないかと考えられる。そもそも、堂々と、大明神に顔を見せてくれたらもっと喜べたなどと言ってしまふ振る舞い自体がすでに高慢であると解釈することも可能である。ともあれこの点は、後の展開に大きな影響を与える重要な契機でもあるので、また後で考察する。

その前に、大明神の考えを確認しよう。大明神の答えは明快である。学問僧に欠けていたのは「道心」であった。「道心」の存在が、顔と顔とを対面する必須条件であったのである。「面は向かへたうもなきなり」というある種感情的な言い方は、翻せば、大明神の「道心」に対する切望を表している。それがまさしく大明神の本心にほかならなかった。ほかの要素、たとえば仏法の知識が豊富で、神仏と対等に問答できるレベルに達しているといったことは、ここでは決定的な要素たりえない。後にも触れるが、智も確かに大切である。それもまた、神仏といった超越的存在と交感する重要な契機の一つであるからである。ここでも、学問僧は、顔と顔との対面はなかったにせよ、すぐそばで大明神と問答ができている。このことに関しても、大明神の説明は明快である。「実に修学の功有り難く覚ゆればこそ、かく問答もすれ」というように、評価すべき部分を評価し、またそれに相応する振る舞いをしているのである。つまり、大明神は学問僧に対して「修学の功」といった、仏道修行を重ねて身につけた智に価値を見出し、それを認めている。その点で、大明神は学問僧の存在を尊重していると言える。とはいえ、顔と顔とを合わせない点は譲れないということは、それだけに「道心」の重要性を示していると言える。「但し、道心の無き故に、面は向かへたうもなきなり」という答えは、学問僧に、さきの大明神との交感こそはまさに画竜点睛を欠くものにほかならなかったことを知らしめた。「但し」

の語は思いの外、重い。

ところで、少し先取りするが、顔と顔との対面は、相手の人格をそれとして尊重するがゆえの振る舞いであると言える。それは神と人との間に限らず、人と人との間でまず、言えることである。人と人との間から類推すれば、顔と顔との対面は相互を認め合う最上級に値する行為であると言えよう。⁸⁾最上級と言ったが、顔をその存在の人格を象徴もしくは代表するものであるとするならば、それを相手に見せることは、相手に自身の真の姿を向けるということであり、それだけの信頼を相手に対して抱いているということの意味する。それが「道心」がないことによって遂げられないとは、きつい言い方をすれば、結局大明神は、学問僧とともに語らうにふさわしい存在とはみなしていなかったということになる。つまり、大明神は学問僧を自らの存在を全て開示し任せるに値する、信頼できる存在とは、みなしていなかったのである。大明神は対面を拒むことで、一番重要な部分においては自らを閉ざしたのである。それは、まさしく真の交感を拒んでいるということであろう。

顔と顔とが最上級の交感のかたちであることについては後で改めて考察することとするが、次に見たいのは、そうした大明神に対する、学問僧の対応である。求められていたのが「道心」であると思った学問僧は「慚愧心肝に徹りて」というように、直ちに自身の「欠け」を心の底から了解する。つまり、自身に「道心」がなかったことを自覚するのである。また、続く箇所では次のようにあるごとく、学問僧は自身の仏道に向かう姿勢を反省し、以後改めて「道心」を柱として、真摯に仏道修行を遂げていくのである。これは見事な立ち返りであった。

実に仏法はいづれの宗も、生死を解脱せんがためなり。名利を思ふべからず。然るに本寺本山の風儀、偏へに名聞・利養を思ひ、先途を思ひて菩提を次にする故に、或いは魔道に墮ち或いは悪趣にも沈むこそ、口惜しき心なるべしとて、やがて遁世の門に入りて、一筋に出離の道をぞ勤めける。(同p.49)

大明神が対面拒否を通じて伝えようとしたことは、表から言えば「道心」の欠如、裏から言えば、学問僧が囚われている「道心」以外の要素の存在を知らしめることであった。それはこの世の名利であった。学問僧は、仏道修行の目的を取り違えていたのである。そもそも学問僧は南都の僧で、碩学との評判も高かった。それは、外見的には立派な、あるべき僧のありようである。その学識や仏道に対する熱心な姿勢は、他の人からも尊崇的であったと考えられる。本テキストには個人名が記されていないが、実際この学問僧は、然るべき地位にある高名の僧であったと推察される。別系統の本では永超僧都という学問僧と記されており、永超僧都とは、興福寺の権大僧都や法隆寺の別当等に就いたことのある僧であったそうである。⁹⁾学問僧はこのままであったら自分が辿っただろう道も理解しており、そのことを「口惜しき」とも述

べている。そう感じられたからこそ、学問僧は「遁世」するのである。「遁世僧」としての歩み、すなわち菩提を得、輪廻から出離することをひたすら求めるといった、「道心」を核とする道に歩みを進めたのである。これは、真の仏道への立ち返りにほかならなかった。

重要なことは、智に長けているはずの学問僧が、自身ではその原因に気づかずに、大明神との具体的な交感の場を通じて、つまり神の力によって、本来辿るべき道へと立ち返っていることである。このことについては、二つの点に即して考えたい。一つには、僧に対する神の配慮、もしくは慈悲である。仏法について語らう機会を通して、智に誇る学問僧に立ち返るきっかけを与えたのではないかということである。そしてその際の手法が、理論に頼るといった観念的・抽象的なものではなく、具体的で、人と人との間の振る舞いとも通じるような分かり易いものであったことである。言葉を介して「道心がない」と教え諭すこともできたであろう大明神が、具体的な視覚に訴えるあり方で伝えることの意味は、どこにあるのだろうか。さしあたり、受け手が気付く可能性を高めるといえることは言えようが、この見えやすさ、わかりやすさの意味は、探究すべき重要な点の一つである。

また、このことは学問僧の側からも照らし返すことができる。それが二つ目の点である。いくら分かり易いとはいえ、僧が必ずしも自身の過ちに気付くとは限らない。ここでは僧は、まず不全感を感じ、それを大明神に率直に述べた。だから答えを得ることもできたのである。さらに、その答えを踏まえて過ちを直視し、その後の生き方を一新し、神の御心に沿うようにできたこと、そうした一連の反応は、いかにして可能となるのだろうか。道心は欠けていたにせよ、ある程度修行を重ね、大明神と対話できるほどの智を得ていたからであろうか。あるいは、学問僧を含め、衆生が等しく持つ仏性の故であろうか。前者ならば学問僧が個別に持つ資質に理由があることになり、後者ならば、人間存在が持つ普遍的な性質に理由を求めることができる。つまり、全ての存在に、然るべく神と感応する機会がしつらえられれば、立ち返る力を発揮する可能性があるということである。しかしいずれにしても、神が人に期待すべき資質の存在が前提となっている点では同じである。そしてその資質は、仏法-真理にねざすものであるゆえに、保証されうるのである。

以上の二つの点は、神から見るにしろ、人から見るにしろ、結局は相手のありようを前提とした、神と人との相互関係をめぐる問題であるため、表裏一体であり、根底でつながっている。しかし手順を踏んで次章ではまず、一つ目の問題について主に考察し、二つ目の問題についてはその後に考察することとする。

その前に、一つ付言しておきたいことがある。南都の僧等の高名で、学識の高い僧がそれゆえに陥る危険は、ここにも示された名利を第一とすることであった。智はいわば諸刃の剣なのである。「道心」のもとに求められればそれは出離につながるが、「道心」なきところで積み上げられれば、かえって大きな躓きになりうる。高名の僧は、見方によってはかえってその智の

故に救いから遠い存在なのである。上の引用の「魔道」とは、『沙石集』巻第一ノ六「和光の利益の事」にもある、同じ興福寺や、比叡山などの学問僧が陥る「天狗道」のことである。「天狗道」は高慢な僧が陥る地獄とされ、いわゆる六道の中の地獄とは別である。¹⁰⁾そもそも高慢は煩惱の一であり¹¹⁾、それを持つことは自己を絶対と見、有限ではかないはずの自己のありように執着してしまうことにつながる。それは他者をないがしろにすることにもつながるであろう。ともあれそれは、自他の差異に拘らず、その差異を超えたところに存在の実相を捉えようとする「空」の論理と相容れないありようであることは疑えない。その「空」のもとで世界を捉えることが仏法における真理であり、それを求めることが「道心」にはかならない。ここや巻第一ノ六のエピソードの登場人物は学問僧であるから、「空」の論理を把捉し、また体现しているべき存在である。俗なる存在と比べればずっと、真理や「道心」と近い存在である。そうした存在であるにもかかわらず、真理に近づくべく、智を積み上げることでかえって「空」の論理と矛盾する生き方をしてしまうのである。

ここから、偽の智と真の智の問題が浮かび上がる。厳密に言えば、偽の智とは、智には変わらないが「道心」に根ざしていないため、真の価値を発揮していない智、そしてそれゆえにかえって逆の効果を人にもたらす智のことである。智そのものとしてはその存在を全否定されているわけではない。その運用方法に問題がある故に、偽とされるのである。上述の例で言えば、結局学問僧は偽の智に翻弄されて「空」の論理を体现していないため、真の智を把捉していなかったということになる。

智につまずくか否かは、学問僧かそれと同様の立場の者が共有する、切実な問題であると言えよう。無住も、そうした者への戒めとして上述のような話を編纂したのであろう。とすれば、読み手がある程度限定されることになる。確かに、巻第一ノ六の「天狗道」に堕ちて地藏菩薩(春日大明神)に助けられるという場面を切実に受け止めることができるのは、学問僧、ことに春日明神と縁の深い者に限られるだろう。しかし、真の智とは何か、そして智を真のものたらしめるものは何かという点で、上述の話は、聖俗尊卑にかかわらず人間存在一般が共有できる問題を提起していると言えるのではなからうか。むしろ、聖職者と俗人では、経典の理解のレベルや生活のあり方など、多くの相違があるし、あって当然である。だがここで注目したいのは、話を通して示される問題の共有可能性である。読み手がどう受け取るか等の問題は大きいのでここではこれ以上踏み込めないが、はかない無常の世を生き抜く人間存在にとって一体、何が大切なのか、何が本物なのか、何を基として生きていけばよいのか、それを指し示しているからこそ、読み続けられたのではなからうかということである。

横道にそれてしまい、しかも仮定に過ぎない話に終始したが、以上の点も念頭に置きつつ、次の問題に歩みを進めることとする。

三、神の表情をめぐって

本章では、前述した神のわかりやすさについて考察する。具体的には、対面とは異なるが、神が人と交感するときに見せる表情に着目して考える。あわせて、顔と顔との対面の意味についても、もう少し踏み込んでみたい。

神がその顔の表情を具体的に示すことによって人に立ち返りを促すのは、まず同じ巻第一ノ七の以下のエピソードからも裏付けられる。¹²⁾比叡山宝地房の証真法印が夢の中で、十禅師¹³⁾と行き会った。神の近くを行き会い、その姿を目の当たりにできた法印は喜悦して、貧しい母を養えるだけの利益が得られるよう、十禅師に申し上げた。すると今まで「僧形にて御顔も御色ざしも実にうつくしく御坐しける」(p.48) 様相であったのに、その様子はみるみる「御色ざしも損じ、すほすほと痩せ枯れて」(同) おしまいになった。しかし、すぐさまその変化の原因に気付いた法印が「実や、現世の事はいかでもありぬべきに、由無く申しけり。浅猿し」(同) と思い返し、「そもそも後世菩提を御助け候へ。この世の事は歎くにも足り候はず」(pp.48-49) と言い直すと、今度は「御気色本の如く」(p.49) 美しくおなりになった。それを見た法印は「殊に後世菩提の心深くなりけり」(同) というように、もともとあったと思われる道心を一層堅固なものにしたのである。

ここで法印は、自らの言葉が十禅師にどのように受け止められているかを、容貌の変化といった具体的で分かり易い反応によって的確に把握している。そしてその上で自らの過ちにも気づき、十禅師が求めるありように自らの力で立ち返ったのである。

美しい容貌とみすぼらしい容貌との対比は、端的には十禅師の心の変化を反映している。つまり美しさは「悦」(p.49) ぶ心を表し、みすぼらしさは「歎き」(同) の心を表す。その変化は言うまでもなく、法印の「道心」を基準としている。ところで、十禅師の美しさは神としての十全さを表すものとも考えられる。とすれば美しさの保持は、神としての本質の保持と同義である。「道心」を喜ぶのは、本地が仏である神の本質からして当然である。しかも十禅師は「本地・垂迹、ともに僧形」(同) とされており、その「道心」に対する感度は一層強いものと考えられる。十禅師が「道心」を取り戻した法印にもとの美しい表情を見せるのは、それが「道心」を持つ者に対して相応しい反応だからである。十禅師は心からその立ち返りを喜んだのである。このことは、美しさのみすぼらしさを生気の有無と置き換えると一層分かりやすい。法印の「道心」は十禅師に生気を与え、本来の神の姿に戻らせたのである。法印は、「道心」によって十禅師の本来の姿、神としての至高の姿を再びまのあたりにしたとも言える。

また、次のような見方もできる。十禅師の表情は法印の内面と呼応したものであった。その意味で法印は、十禅師の表情を通して、自分自身とも対面したと言える。法印は、神を通して、自らの「道心」のありようをまざまざと見たのである。またそれだけでなく、今後のあるべきありよう、すなわち「道心」を第一にして生きていくありようをも見て取ったのである。美し

く十全な神と出会い続けていくには、「道心」が不可欠であった。「道心」の重要性を改めて知った法印は、今度はそうした生き方を自覚的に選び直したと言える。

神の表情が人を「道心」という正しい方向へと導く方便であり、かつそれがわかりやすいことは、神の人に対する慈悲としても解釈しうる。それは、人への教示という形の慈悲である。「実、今世の事を人の思ひ染みたるを、歎き思し食し、道心を悦ばせ給ふ御心こそ、返す返す貴くおぼゆれ」(p.49) というように、無住は十禅師の反応を「貴」と言うが、その「貴」さの所以は人に対する神の関わり方にあると言える。仏道から外れてしまう人を黙って見過ごすことのない関わり方が、ここで評価されているのである。むしろ、人の側からの働きかけが前提となっ
てはいるのだが、人の働きかけに対して見えやすい形で積極的に応答する姿勢をここでは慈悲と呼びたい。この話でも、夢の中ではあるが十禅師との関わりがなければ、法印は間違っ
た道に進む可能性があったことが考えられる。つまり法印は、十禅師との交感において正しい道
に戻ることができたのであり、それこそが十禅師の慈悲にほかならなかったのである。そも
も『沙石集』は、神を仏が衆生を救うために姿を現した存在であるとする立場であった。¹⁴⁾ 元来
衆生を救う意図を持って日本に姿を現しているのだから、その意図を然るべき機会に最大限に
發揮していくのは当然のことであろう。ともあれ、神はまるで人が人と交感するような分かり
易い形で、またそれと同じ尺度でもって人と交感し、正しい道へと導くべく働いたのである。

神の反応の問題はさらに、巻第一ノ七全体の総括とも言える「ただ一筋に浄土菩提に心を染め、仏道を行ぜば、自ずから神仏も哀れみ給ふべし」(同) という文言ともつなげて理解しうる。神仏が何を求めているのかは何を喜ばれるのかで分かる。神仏の哀れみがあるとは、神仏が喜び、神仏がのぞんだ道を歩んでいる証左なのである。

以上の議論を補強するために、次に無住の『雑談集』第十卷「四 神明慈悲ノ事」¹⁵⁾ も見てみる。ある学問僧が春日大社に参詣し法施をしていると、白拍子の歌舞があり、多くの人が集まって非常に騒がしいので、出世した暁には白拍子を禁止しようと心に決めた。果たして興福寺の別当となった僧は、白拍子を禁止した。注目したいのは僧と神とのやりとりである。

「サリナガラ、和光ノ面ハ、イカゞ、ヲボシメスラム」ト、イブカシク思ケレバ、参籠シテ、此ノ事ヲ取別、祈請シケルニ、示現ニ、明神御気色、実ニスサマジゲニ、ムツケタル鉢ニ、御座ケレバ、夢ノ心ニモ、ヲソロシク覚ヘテ、「此ノ白拍子留ムル事、眞実ノ法味ノ経論ナド読誦シテ、法楽申タク候マヽニ、定メテ雑人ノヒサメキ候、神慮モムツカシク、イトヒ思シ食スラムト存ジ候ヘドモ、マコトハ、知マイラセガタク侍リ」ト申シケレバ、「其ノ事也。我ハ大ニ無本意思フ也。法性ノ都ヲ出テ、生死ノ里ノ跡ヲタル、事ハ、ヲロカナル物ヲ、スクハムタメナルニ、我前ヲサビシクシテ、縁を結バセズシテ、済度ノタヨリヲ、ウシナヒタル事、返返本意ナキ也。汝ガ法施ト思フモ、眞実ニハイク程ノ事ナシ。我耳ニハ鼓ノ音、歌ノ言モ、

真如ノ理ニソムカズ。甚深ノ妙法ノ声ニ聞ユル也。鼓ノ音モ、舞ノ袖モ、皆是レ仏事也。唯識ノ性ヲイデズ。瑜伽ノ道ニ叶ヘリ。此ノ事我心ニカナハネバ、汝ノ法施モ、ウレシクモナシト、マスガミタル御気色ニテ、被仰ケル故ニ、如本今ニタエヌ事ナルヨシ、白拍子ニ作レリ。

(『雑談集』 pp.308-309)

ここで注目すべきは、僧が神の本意を捉え損なっていた点である。多くの衆生に仏法と縁を結ばせ、救済したいという神の慈悲を理解せず、ただ心を澄ませて法施を捧げることこそが神に喜ばれることであると、僧は考えていた。僧の考えが神の意に沿わないものであることは、「ササマシゲ」で「ムクツケタル」といった神の不機嫌な表情から明白である。また、神が自身の本意を述べる際に「マスガミタル御気色」¹⁶⁾すなわち視線をそらしているが、これは先に見た対面の拒否と通じるであろう。むろん、これは神の怒りを表しているのだが、相手を真っ向から見ていないことがここでは重要である。神の真意を解さない者とは正面から向き合えない、そうした意味も含まれているのではないか。ここでは表情、視線、具体的な説明というように、神の意向は非常に分かり易く示されている。それゆえに、僧は自身の過ちを認識し、改めることができたのである。

むろんこの話の主題は、表題からも分かるように「神明の慈悲」であり、その内容は上に引用した神自身の説明の中に表されている。仏法とは対極のものに見える白拍子の舞樂こそが、「真如の理」や「妙法ノ声」そのものであり、それゆえに多くの人を仏法に導けるといっているのである。これはできるだけ多くの衆生を救済するという、本は仏である神が共有する論理である。この論理からすると、白拍子の舞樂が僧による法施よりも救済の面で優れているということになる。というのは、前者は不特定多数の衆生を仏法と縁づけることが可能だが、後者は僧と神（仏）との一対一の交感であり、救われているのは1人に過ぎないからである。もっとも、これは単純な数の問題ではないし、交感の質を追究する必要がある。さらに言えば、これは神の「慈悲」の質を考えるとという問題にもつながってくる。

おさえておくべきことは、神が僧に教えたのが、「慈悲」という仏法の中核となる事柄であったということである。翻れば、先に見たエピソードでは「道心」を第一とすること、高慢や名利にとらわれないこと等が、神との交感を通じて人の側で再認識されていた。「道心」を持つことは仏法において不可欠な基本姿勢であり、それを妨げる高慢や名利にとらわれないことは、「空」の論理を解することであった。換言すれば、姿勢と「智」の問題が示されたのである。

「慈悲」についても、もっと言えば、白拍子の舞樂が仏法そのものであるとする背後には、現象として現れているものすべてが仏法そのままであるという「諸法実相」の考え方が存する。¹⁷⁾とすれば「慈悲」の問題は、多くの衆生を救済したいという神（仏）の本意のみならず、世界を正しく捉えるといった「智」の問題をも教示していることになる。ひいては眼前の超越者が

なぜここにおいて（日本において）そうしたこと（たとえば、白拍子の歌舞や群衆を肯定すること）を行うのかといった、超越者の存在理由までもが「慈悲」を通して示されていると言えよう。つまり僧と神との交感、僧が仏法の要を神から示される、もしくは神を通じて再認識する契機であり、それは僧自身の救済の場面でもあった。僧もまた、超越者の「慈悲」の網の中にあったのだ。

このことに関連してもう一つ興味深い点を挙げると、僧は「サリナガラ、和光ノ面ハ、イカヅ、ヲボシメスラム」（同p.308）と言うように、自身の処置に対する神の考えを確かめようとしていた。これはなぜなのか。むろん、僧は自身の行為の正当性のある程度確信していた節がある。「アラムツカシヤ。イカニニ神慮モ、イトヒ、オボシメスラン。瑜伽唯識等ノ法味、心シヅカニ、サ、ゲンヲコソ、愛シタビト、ヲボシメシヌベケレ」（同）として、神が喜ぶのは騒がしい中で捧げられる白拍子の舞楽ではなく、静まった中で聖職者の自分が捧げる法施の方のはずだと考えている。にもかかわらずなぜ、僧は神の思いを確認したのか。前に引用した、やや気弱な言葉遣いからすると、一つには、自身の正しさを神自らによって保証してもらいたいという思いがあったことが考えられる。この場合、僧は自身の考えを独断で正しいと決めることなく、神の前で謙虚になっていると言える。人に過ぎない存在が神の思いを寸分違わず理解できているだろうかという、謙りの姿勢がうかがえる。それでもし、正解であったならば、神直々のお褒めの言葉に預かるという期待もあるだろう。次に、ある程度正解の確信があった点に焦点を当ててみると、神のために尽力した自身に対する神直々の言葉を聞くための確認だったと考えられる。ともあれここからは、僧の内面に謙遜と自信が同居していたことがうかがわれる。¹⁸⁾

僧の内面がどのようなものであったにせよ、重要なことは、僧が一貫して神の御心に沿うことを行いたいと思っていたことである。神を欺くことなど到底考えてはいない。心の底から神との交感を望み、自身の法施によって神を喜ばせることを考えている。だからこそ、何にも邪魔されずに法施を静かに捧げたかったのだ。僧の思いは、神及び仏法にひたむきに向かっていた。その僧のひたむきさ・純粋さに応答するがごとく、神が真剣に関わった。そして、このことが僧に向けられた神の「慈悲」にほかならないのである。

ここで、神の具体的な表情—機嫌・不機嫌、喜悅・悲嘆、美しさ・みすばらしさ、相手を直視するか否か、及び第二章で扱った対面の有無—がどのような意味を持っていたのかをまとめておこう。神が伝えたいことは神の本意であり、仏法の要であった。それは重要事であり、相手の生のあり方を左右するものでもあった。たとえば「道心」なしの修行は、出離に結び付くものではなかったからである。その点でまず、神は真剣にならざるを得なかったと言える。相手にできるだけ届くように語るには、包み隠さずに本音で向き合う必要がある。喜悅や歎きの感情を素直に表出したのはそういう意味がある。表情の豊かさは、いわば神が人に見せた真剣さなのである。

また、対面の有無や視線の話は、それとは少し異なる面も持っていた。仏法という神と共通の基盤にいるはずの僧が、実はその基盤から外れていた。そのことに気付いた神は、そのことを理由にして、対面を拒否した。また、真っ向から向かうことをしなかった。これらは、相手を自身と同じ水準にある対等な存在として見ていないことを示す。逆に言えば、神は自身と同じ水準にある者、端的には仏法を共有している者と認める相手には、顔や視線を向けるのである。ここからは逆説的であるが、神は真剣に向き合うべき相手には然るべく向き合うということが分かる。

そしてさらに、以上の二点は全く異なることを意味しているのではなく、次の点でつながっている。つまり、神と人との交感ほまさに人格と人格との交わりなのである。ここでの人格とは、真理を求め、それに触れ得、共有することができ、かつ自身の意志や感情を主体的に表出できる存在のことである。それは自身が重要だとしているもの—真理—を介して自らの本心をさらけ出す交わりであることから、全存在をかけた交感であると言える。ともあれ、以上の表情をめぐるとの問題は、救済者としての超越的存在が救われる側と人格を持つもの同士として関わる可能性を示しているのである。真理に触れうるとき、相手を認める。真理から外れていても、それに戻すことを促す。両者をつなぐものが真理、すなわち仏法であった。

しかし、一つ問題が残る。全ての人間存在が、このように一人格として神と交感しうると言えるのであろうか。それともこれは、特別な存在にのみ開かれていることなのか。次に、人の側の問題について、考察することとする。

四、人と神をつなぐもの

ここでは第二の問題、立ち返った人の力に着目する。厳密には、立ち返った人を根底で支えるものの考察になる。以上の考察でみた神と交感した者は、智に長けた者であって神の前で法施をする等、仏法を介して神とつながることができる者であった。つまり、限定された存在であった。彼らを立ち返りに導いたのは仏法であると推測できるが、それでは彼らは仏法とどのように関わっていたのだろうか。以下、確認しよう。

「南都の碩学」は、「瑜伽、唯識の法門」（『沙石集』卷第一ノ七p.42）の不明点を神に問うほどの存在である。神の応答をも理解できたとすれば、神と全く同等ではないにせよ、対等であったと言える。先にも触れたように、神の姿を見ることができたのは、ともに仏法を語るに値する存在として、神が彼を認めていたからであった。動機は不純であったにせよ、仏法を求めるといふ点では間違っていなかったのである。また「宝地坊の証真法印」も経論に詳しく、ある程度の地位に就いていた。¹⁹⁾夢の中で神に出会ったことを「悦」（同p.48）ぶことができたのは、神の尊さを認め、また日々仏法を求めていたからである。これらのことから、彼らの共通点の一つ、浮かび上がる。神や仏法の価値を認め、仏法という真理を真摯に求める姿勢である。先

に、『雑談集』の興福寺の別当にまでなった学問僧の、神に法施を捧げたいというひたむきさ、純粹さに触れたが、これも同様に考えられる。

むしろ、「南都の碩学」も「証真法印」も、「道心」を二の次にしていた点で、ひたむきとは言えないのではないかと反論できる。だがここで重視したいのは、立ち返りができた点である。

立ち返りには、神の反応の意味を正しく理解することと、しかるべく応答することが必要である。「南都の碩学」は神にその理由を問い、自身の「欠け」に気づき、「慚愧」の念を抱くことができた。「証真法印」もまた、神の反応を受けて、願いを言い直した。さらにこのことが成立するには、彼らが神の反応に対してさらなる問いかけを重ねていくことが必要である。つまり、彼ら自身が神との交感を途中で止めずに、あるいはより深い交感を求めて「なぜ対面しないのか」、「なぜそのような表情なのか」をさらに追究していったことが、ここでの神や仏法に対する真摯さに相当するのではないかということである。そしてそれは、神や仏法と向き合っている自分自身にも向けられる。神を通して自身とも真摯に向き合ったからこそ、「欠け」と直面することができたのである。

では彼らはなぜ、そのようなことが可能だったのか。仏法における彼らの「智」の水準の高さが理由の一つになるだろう。積み上げた経論の「智」が過ちに気付く大きな契機になったことは、確かである。また、「智」を積み上げていく日々の修行において、自己の心と向き合い、たえず省みるということも身につけていたとも考えられる。しかし前にも見たように、「智」は万能ではなかった。それどころか、真理とは逆の方向へ彼らを導く危険性も併せ持っていた。実際、彼らはその危険に曝された。道を逸れていく可能性があっても、立ち返ることができるのはどうしてなのか。また、立ち返ることのできる者と立ち返ることのできない者とはどのような差があるのか。

これらの問いを考える時に、手掛かりになることが一つある。それは「仏性」である。彼らを立ち返らせたのは、彼らの存在の根底にある「仏性」の働きなのではないかということである。

無住は『沙石集』巻第二ノ四で、次のように説明している。

衆生の心も真心は体なり。水の如し、情識は用なり。波に似たり。ただ波をしづめて水を得、応を信じて信を観ずべし。(『沙石集』p.87)²⁰⁾

この引用の「真心」に当たるのが「仏性」であると考えられる。人間の心には「情識」すなわち煩惱に囚われた物の見方²¹⁾が現象として生じるが、その本体は「真心」であり、仏の性質なのである。煩惱と仏の性質は対立するものとしてではなく、本体と作用、水と波の関係で捉えられている。つまり全く別のものになることではなく、自らの本体に戻る人間のあるべきありようとして、考えられているのである。その本体は、人間が皆共有するものである。

とすれば、世俗か聖職者か、あるいは智の深淺等の現象の上での差異は、さして本質的な問題ではなくなる。

この点も一緒に考えていくとすると、実はここで無住は、人間の「真心」と「情識」の問題を仏身の真身、応身の問題と絡めて考察している。上記の引用文の直前に、その議論が存する。

都ては仏に真身・応身まします。また衆生に妄心・智心あり。仏の真身は無相常住の法身なり。妄心を以て縁すべからず。智心これを照らす。無相観の智と理と相応する時、法身を縁する義あり。応身は情識の中に妙用の方便を仰ぎ、信深くして父母の如くなつかしく思ひ、師君を重く憑む心の如く、志を致し功を入るる時に、世間の利益に預かり、病苦を免れ、厄難を除く方便これなり。先づ応用を以て情識を助け、障り除こり罪消えて、悪趣を離れ浄土に生れ、漸く智性顕るれば、引て法身を見せしむ。然れば先づ妄心の中に妙用の徳を厚く憑み、次に観智の前に真身の体を照らすべし。この心を得ざれば、或いは応用をのみ執して無相の法身を隔て、或いは無相の体をのみ信じて、慈悲の方便を軽しむるは、共に愚かなり。法身は水の如し、灯の如し。応身は波に似たり、光に似たり。水を離れて波無く、灯を離れて光なし。体用無碍にして不二一体なり。分別の思ひをなす事なかれ。(同p.87)

ここでは、仏の本体「法身」と、現象のただ中で我々人間存在の前に現れる「応身」との対比を通じて、前者を捉える「智心」、後者による慈悲と関わる「妄心」について言及されている。人間存在の心は「智心」と「妄心」があるが、前者は「仏性」や前述の「真心」にあたり、後者は「情識」という煩惱にまみれた感情や物の考え方にあたると考えられる。ここで注目したいのは、次の二点である。まずは、人間が仏の本体も現象として現れる「応身」も両方とも仏として対すべきであり、どちらかに偏った反応をしてはならないという点である。二つ目は各々の仏に対するに相応しい心を人間が持ち、その心が然るべき手順を踏んで仏と関わっていくことで、正しく開かれていくということである。人間は皆「智心」を持つ。それによって仏の「本体」と出会う。しかし、実は「応身」の仏も真の仏である。「応身」の仏は、「智心」を開かせるために、「慈悲」の方便で人間を導く。その点で、「慈悲」の対象となる人間の「妄心」も意味があるのである。この話と先に引用した部分をつなげて考えると、事は一層明白である。一見排除すべきもののように見える「妄心」であるが、それは「智心」と相容れないものではない。「妄心」は「智心」が開かれるための契機である。一方、本体としての仏が分かる「智心」があれば、それで十分というわけではない。「応身」として「欠け」だらけの人間存在と向き合う仏のありようを知ることこそが、仏の「慈悲」を知るといふ、真の「智」にほかならないのである。「智」も「慈悲」も重要であり、それらに関わる人間の心のありようも、それぞれの働きにおいて、肯定されていくのである。

次に示す無住の言葉は、以上の考察の補強となり得る。

一切衆生の心中に覚悟の蓮花ありと云ふは、本性観音なり。一切衆生の仏性は、弥陀・観音に成るべき性なり。仏菩薩、毎に蓮花に坐し給へり。観音の本誓にあらざる仏の慈悲・智慧はなしと心得べし。されば一切仏心は慈悲なり。一切慈悲は観音なり。(同p.83)

一切の衆生の中にある「仏性」は、「智」と「慈悲」の双方なのである。「智」と「慈悲」とを兼ね備えているのが仏の仏たる所以であり、その本質を人間存在もまた持っているのである。とすれば、上記の「法身」を知る「智」と「慈悲」を実践する「応身」を仏として認めることは、「仏性」の正しい発現のありかたであると言うことができる。翻れば、『沙石集』巻第一神祇には、本体が仏である神が「智」と「慈悲」を持つ者や、「道心」を持つ者を貴ぶ話があった。²²⁾ここから、神の願いは、人間が元来持つ「仏性」の本質を「智」と「慈悲」の双方において発現していくことであると言える。

話を戻せば、そうした「智」と「慈悲」に集約される「仏性」は、人間存在全てが持つものであり、その点で、全ての存在は可能性としては立ち返りや気づきに開かれていると言える。件の学問僧らは、逆説的ではあるが、「智心」によって神と向き合い、同時に持ち合わせた「妄心」を契機として、自らの過ちを直すこととなったのである。その「妄心」を活用したのが神であって、繰り返しになるが、それが神の「慈悲」なのであった。とすると、学問僧らと比べて一層「妄心」に振り回されているであろう世俗の人こそなお一層、自身の「妄心」を神と出会う契機にすることが可能であると言えないだろうか。

理論的にはそうであるし、可能性そのものを否定することはできない。しかし、実際として差は生じてしまう。最後に、それを考える手掛かりを提示しよう。

無住は、巻第一ノ七の締めくくりでこう述べる。

今生・後生の勤め一つを心に染め、身に営む時は、ならびてこれを成し難し。譬へば水火のあひ並ばざるが如し。誠に後世を思はん人、今生の夢の中の事は、悦びも心にとどむべからず、歎きも歎くに足らず。ただ一筋に浄土菩提に心を染め、仏道を行ぜば、自ら神仏も哀れみ給ふべし。よくよく神の御心を知りて、由無く今生の事を祈り申すべからず。

(『沙石集』巻第一七p.49)

結局のところ、「仏性」を持つ存在がどのように自分の生を立て上げていくかは各々の存在に委ねられている。どのような生き方が神に喜ばれる、真の生き方なのか。それは話の中で示されている。また、前に見たように、「仏性」とはどのようなものか、それがすべての人間存在に存するものかどうか、話の中で示されていた。無住は、学問僧などの身近で具体的な

例を挙げながら²³⁾、読み手がそれを自分自身のこととして真摯に向き合い、自身の生き方を主体的に選び取っていくことを期待する。むろん正しい選択を期待するのであるが、例として挙げられているのがたとえ知的に優れた者であっても、「仏性」を持つことでは同様であるとすれば、自分にもなし得る成功例としてそれを受け取ることは可能であろう。しかも、例として挙げられている学問僧は学問僧故の「弱さ」をも持ち合わせている存在であり、けっして完璧な優等生ではないのである。確かに、私には無理である、結局は優等生の解答例であって、それを真似ることはできないという反論も成り立つ。しかし、ここで重要なことは次のことである。神や仏といった超越的存在は、一切衆生、ことに人間存在一般と仏法という点で結ばれていること、そしてそれゆえに、仏法という真理に気づき、それに基づいて生きていく可能性を一様に持っていることである。それを示すのが「仏性」であった。どのように反応するかは各自の主体性に任されているにしても、親密に神と交わる可能性が開かれていることそのものに、まずは意味があると言える。神と人とは単に、相互に隔絶した存在ではないのである。

五、まとめと今後の課題

以上、本稿では『沙石集』のいくつかの説話を通して、人間存在と超越的存在との関わりについて考察した。ここでは神仏習合の思想を背景にするため、厳密には仏としての本質を併せ持つ神についての考察となり、その点で話が限定的にはなったが、一つ注目したいことは神と人との双方向性である。むろん神（仏）の衆生救済の意図は人に先立つものとしてあり、気付く気付かないにかかわらず、人は皆その意図に曝されながら生きていくと言える。その意図は、神からの慈悲であるとも言え換えることができよう。その点では神はあくまで、人を超越した存在としてあるのである。

にもかかわらず双方向性が成り立つのは、人が神と共有する場を持つからである。この問題は、人が気付く気付かないの問題ともつながる。人と神の共有の場は二つある。その一つは、両者の関わり方に関するものである。それは、抽象的な啓示によらない、両者の人格と人格との交わりによって成立する場である。神の側からすればそれは、神が人と同様の顔かたちや表情でもって関わろうとすることである。誤解を恐れず言えば、神がその性質を保ちながら、人と通じる通路を使うべく、降りてくるのである。また、人の側からすれば、神の意図を確認し、神を悲しませず喜ばせたいというように、具体的な反応を示してくれる神に対して積極的に関わろうとすることである。人格と人格との交わりを創ろうと相互に働きかけるあり方、それを人と神とが共有しているからこそ、交感の場が成立するのである。

しかし、その交感の場が成立するのに、もう一つの重要な条件があった。それがもう一つの場、すなわち仏法であった。神は時には難解な仏法の論理を教え、時には人の捧げる法施を喜ぶ。人は仏法について問い、法施を捧げる。仏法がその交感の正当性を担保するのである。もっと

言えば顔と顔との対面は、仏法に根ざした至高の交感が行われたという証しにほかならない。

ただし仏法の介在は、神と自らとの関わり の必然性、ひいては自身が仏法と不可分の存在であり、自身の存在根拠が他でもない仏性であることに気付くか否かの問題を人の側に生じさせる。たとえ仏性を共有し、仏法に根ざした生を、神からの慈悲が降り注ぐ中で生きているにしても、それに気づき、神に向き直ることができるのはなぜ限られた人のみなのだろうか。仏法が全ての存在に開かれていることからすると、全ての人が気付くというものは論理的に成り立つ。また一方で、智に長けていてもなお、つまづく危険性は存在する。この問いは、無住においては人間の主体性、すなわち仏法に対する積極的な関わり方を提示することで、ある程度は答えられている。「内には常住の法身を観じて能所を忘れ、外には慈悲の妙用を信じて感応をたのむべし」(『沙石集』巻第二ノ四p.88)とし、これこそが「行者の肝要、出離の用心」(同)であるとされているように、気付くことや立ち直ることはその人自身の姿勢に任されている。むろん、それを可能にさせているのは究極的には仏法の力であるとも言えるが、それもそうした仕組みをまず知ることが出発点になっていることからすれば、我々人間存在はまず、仏法に立ち戻るための契機としての智を必要とするのであろう。その意味で、『沙石集』はその智を伝えようとするものであると言える。神との対面という理想のありよう、神に存在を認められるというありようが示されるのは、その智を伝える一つの形なのである。

最後に、顔と顔との対面については、大きな問題が残っている。そもそも我々はいつから人格的な神との交感をそのようなものとして望み、可能なものであると認識しているのか。またこれは、当時として一般的な見方であったのであろうか。仏教以前の神祇信仰では、神は人格的な存在として交わる存在ではなかった。また神を見ることは、畏れ多いものであって、安易に許されるものではなかった。たとえば少し時代が降った『八幡愚童訓』にも、ご神体を見て目が見えなくなったという話がある。むろん、直接見るか、夢で見るかの相違点もあるし、神と対面するに相応しい者であるからこそ可能なのだとか様々に考えることはできる。²⁴⁾そうした神という超越的な存在への畏敬や畏怖という問題は、今回の神と親しく交わるという話とどのように結びつけて考えることができるのか。古来の神観念とそれに仏教が与えた影響なども考慮に入れながら、さらに追究していく必要がある。今後の課題としたい。

注

- 1) 『沙石集』第一は神祇というタイトルが付され、巻第一ノ一から一ノ十まで全ての説話が、神と仏との関連を主題としている。ベースとなっているのは神仏習合の考え方であり、本稿で扱う巻第一ノ七の中の説話で出てくる春日明神も、その本地を仏や菩薩としている。春日大社の祭神及びその本地は、第一殿が武甕槌神（鹿島神）で本地は釈迦如来、第二殿が経津主命（香取神）で本地は薬師如来、第三殿が天児屋根命で本地は地藏菩薩、第四殿が比売神で本地は十一面観音である。その本質からすれば神でもあり仏でもあるので、神仏と称した方が厳密には正しいという見方もできるが、ここでは仏や菩薩が神として現れ、その同質性を強調することが説話の目的であると考えられるため、表記は神に統一する。むしろ、その際に本地は仏であること、それゆえに浮かび上がる諸性質には留意していくし、まさにその諸性質こそが本稿において重要な要素となることをあらかじめ言っておきたい。なお、『沙石集』本文では「神明」という語を使用しているが、便宜上、これもまた「神」という表記にして論じていく。
- 2) もちろん、無住自身の考えを明らかにするには、他の著書『聖財集』や『雑談集』における言説を精査し、総合的に考察する必要がある。『沙石集』の説話を厳密に理解するためにも、この作業は必須である。しかしながら本稿は論者の力不足もあり、『沙石集』の内在的な考察に留まらざるを得なかった。本稿の狙いは確かに、無住の思想理解の先にある問い、すなわち人間存在と超越的存在との関わりを考察することにあるが、だからといって無住の理解をないがしろにしていいとは言えない。その問いはむしろ、無住を正確かつ厳密に理解することによって、解決に導かれるはずである。さしあたりここでは、自らの論考に不足している部分を指摘するだけにとどめておく。
- 3) 無住の意図が、縁起や因果の道理などの仏教的な世界の捉え方（真理）を知らしめることにあったことは序文にあたる箇所を見れば、明白である。「これを見む人、拙き語を欺かずして法義を覚り、うかれたる事を正さずして因果をわかまへ、生死の郷を出づる媒とし、涅槃の都へ到るしるべとせよとなり。これ則ち愚老が志のみ。」（『沙石集』巻第一神祇の序文 小島孝之校注・訳 新編日本古典文学全集 52 『沙石集』小学館 2001p.20）以下、『沙石集』からの引用は、全て小島孝之校注・訳『沙石集』小学館 2001による。なお『沙石集』の伝本はかなり多く、それを系統立てることは難しいと前掲書の解説 p.631 で小島氏も指摘している。氏は古本系と流布本系に分類したうえで小学館版の底本として、古本系の第一類十二帖本（十巻十二冊の形態）のうち、完本として存する市立米沢図書館蔵興譲館旧蔵本を採用し、適宜他の本を対校本としたという。以上、『沙石集』の伝本については前掲書 pp.631-633 参照。『沙石集』のテキスト研究は困難を極めるもので扱いも難しいということは従来指摘されており、論者も重々承知している。しかしテキスト関連の議論は、論者には荷が勝ちすぎており、諸本の異同等についても十分検討することができない。それで読みやすさや前掲書の解説を参考にした上で、今回の主要テキストとして、小学館版のものを使うこととした。
- 4) もちろん、受け止める側の問題としては、理解の水準の差等様々な要因があるため、受け止め方に多様性が生じるのは否めない。通路も全ての人間存在に対して開かれているとはいえ、その通路を通るか否かは、結局のところ各自に任されている。論者はその問題も留意しているが、本稿では踏み込んでいない。なおこの問題は、ずれを承知で言えば、神や仏の慈悲が衆生に開かれているのにもかかわらず、それに気付いて応えることのできる者とできない者との違いはどうして出てくるのかという問題とも根底を同じくする。
- 5) 『沙石集』巻第一ノ七「神明は道心を貴び給ふ事」前掲書 pp.42-43。
- 6) 前掲書巻第一ノ五「慈悲と智とある人を神明も貴び給ふ事」の「春日大明神」の注一で、小島氏は春日大社の祭神について、「四所明神一体とみる大明神信仰が優勢となり、藤原氏の祖神第三殿への崇拝が強まった」（p.37）と、日本中世における春日信仰のあり方を説明している。これを踏まえ本稿では、本説話での「大明神」を、四柱の神を一体として総合的に捉える立場を取る。本説話では、神と仏との対応関係は本質的な問題ではなく、むしろ神である存在が仏を本体とするものとして、仏法を守り尊ぶという点が重要となっているため、諸神を一体として考えても支障は無いからである。なお本説話の説

明をする場合は、呼称を「大明神」に統一することとする。なお、同じ春日大明神が出てくる巻第一ノ六「和光の利益の事」では、天狗道と言われる別の地獄に落ちた学問僧たちを救う役割を、六道をめぐる衆生を救済する地藏菩薩が担っている。この場合は、地藏菩薩の垂迹である第三殿の天児屋命が「大明神」であると考えてよからう。ただこの場合、天児屋命としての性質ではなく、本地の地藏菩薩としての性質の方がクローズアップされている。それは、地藏菩薩の持つ特別な力と絶大な慈悲を語ることが本説話の主題であるためであろう。だから「神明」ではなく、仏が光を和らげて姿を変えた神＝「和光」という語を、表題に掲げていると考えられる。つまりは仏に（ここは地藏菩薩だが）力点が置かれているのであるが、それは神仏共通の本質としての慈悲（厳密には利益の絶大さ）を強調するためであるとも付け加えておきたい。

- 7) 神が人と交感する際、説話においては夢を介する事が多い。神は普通、託宣などのようにシャーマンやシャーマンに準じた存在を介して真意を伝えるが、夢での交感もまた、神と人との交感が日常におけるコミュニケーションと異なる位相を持つということの現れの一つであろう。また、参籠している時に夢を見ることの意味を考えると、人の側にまず熱心に神を求める姿勢があることが前提として求められているのではなからうか。参籠する時点で人は、仏法を真摯に求めるなり、神との交感を切望するなりして、自己の深層へと沈潜している。人の側から語れば、夢は自己存在の奥底、いわば真実の自己へと潜っていく契機である。そしてそこにおいてしか、神とは語れない。通じ合えないのである。むろん一ノ六のような例外はあるにせよ、人が真の自己と向き合う状況が整うときに、神からの言葉は聞かれ、またこちらの言葉も聞き届けられるのである。同じことは、心の底から自らの真の叫びを紡ぎ出す和歌に神が感応するということにも言えるのではないか。『沙石集』をはじめとした仏教説話に、和歌を介した神との交感（神による人の情への共感、寄り添い）が描かれる意味も、この線から解きほぐしていけるのではなからうか。『沙石集』巻第五末ノ一「神明、歌を感じて人を助け給ふ事」にも、自らの心情を和歌にした若き女房に対して八幡神が感応した話がある。『古今著聞集』や『十訓抄』等、多くの説話集にも類話がある有名な話である。ここで詠まれた和歌には「身の憂さは中々なにと石清水思ふ心は汲みて知るらむ」（同 p.260）というように、尋常の言葉では表しきれない深い苦悩が詠み込まれている。和歌という尋常ではない言語ツールを介して、心の奥底の真情が露わにされたのである。それは夜を徹して休み無く祈り続けることよりもずっと神を動かす力のあるものであった。真剣に祈らないことを非難する母には分からなかった若き女房の真情は、神には伝わったのである。この場合、和歌は究極の祈りのかたちであった。ともあれ神と人とは、何らかの共有する言語をもって通じ合う。祈りや和歌であれば、そこに込められた情をもって通じるとも言えるし、仏教の経典や知識であれば真理によって通じるとも言える。重要なのは、神と人との間がいかなる形で共通基盤を持つのかということである。いずれにしても、超越的存在と人との関わり方をめぐる大きな問題である。今回の課題とした。
- 8) 少しづれるかも知れないが、日常においても、顔と顔を合わせない、もしくは目を見て話さないということは、失礼にあたることされたり、また誠意が伝わってこないとされたりすることがある。2018年度の後期「人間学講読」の授業でも、本説話を扱った際に、学生からのコメントとして、顔と顔を合わせて話すことの重要性を指摘するものが多く寄せられた。また、自身の体験でも、ある大人数の授業の際に、学生の方を見ないで話すことに対し、自分に向かって話されている気がせず、中身の大切さが伝わってこない。学生の方を見て話して欲しいというようなコメント（注意）をもらったこともある。経験則からだけみても、人と人との振る舞いにおいて顔と顔との対面が持つ重要性、及びそれが程度共通理解を持つものとされていることが見て取れる。本稿では、神と人との交感を人と人とのそれと類比的に考える立場に立つので、顔を持つ意味（人格を代表させるもの）や、顔を合わせる意味（相互に認め合い、信頼しているということ。真剣に向き合っていること）をめぐるとの見方をそのまま神と人との間にもあてはまるものとして考えたい。なお、後にも見るが、顔と顔を合わせる話は、どのような表情で相手に対するかという話ともつながる。また、白眼もしくは青眼で人に接し、自分が相手を軽蔑するか尊重するかを示す阮籍の故事も、一つのがかりとならう。
- 9) 小島孝之氏によれば、梵本では「永超僧都という学生」となっているとのことである。永超僧都は平

安中期の興福寺の僧で、権大僧都や法隆寺別当も歴任した。『東域伝燈目録』を著し、学識が高かったとされる。以上、前掲書の pp.42-43 の注三の小島氏の説明による。

- 10) 天狗については、『沙石集』巻第一ノ六「和光の利益の事」に「日吉の大宮の後ろにも、山僧多く天狗と成りて、和光の方便によりて漸く出離す」（前掲書 p.41）とある。ここの直前に、「魔道」（p.40）に墮ちた春日大社の学僧を地蔵菩薩が助ける話がある。あわせて、驕り高ぶった学問僧が「魔道」に墮ちたのを地蔵菩薩が助けるという、地蔵菩薩の利益の話となっている。ここで学問僧が天狗になることと「魔道」に墮ちることはほぼ同趣旨といつてよかろう。「魔道」は、春日大明神（地蔵菩薩）が少しでも縁を結んだ者を助けるために「他方の地獄へは遣さずして、春日野の下に」（同 p.40）わざわざつくった「地獄」（同）だとされている。この地獄は高慢な僧が墮ちるところであるが、この引用からも分かるように、六道とは別のものである。地蔵菩薩の手引きで救済が約束される場所でもあるからである。春日大社の話では、そこに墮ちた僧が天狗になったかどうかは書いていないが、同じ高慢の罪を犯したと推測される日吉大社の山僧の話と付き合わせれば、「魔道」すなわち「天狗」道と考えてよかろう。高慢な僧が天狗になることについては、『発心集』第二の八「真浄坊、暫く天狗になる事」や第八の二「或る上人、名聞の為に堂を建て、天狗になる事」等にもみられ、日本独特のそのような俗信が広まっていたことがうかがえる。小島氏は「名利を貪る僧が死後魔界に墮ち、天狗になって仏道を妨げると考えられた」（前掲書 p.41 の注二三）と説明している。また三木紀人氏は、天狗について「平安末期以後、文献に頻出するようになった」（『発心集』三木紀人校注『方丈記 発心集』新潮社 1976 所収 p.349 の注七）とし、「驕慢の僧などがこれになると空想された」（同）と説明している。ともあれ、日本中世において、因果応報の論理を活かしながら、仏教のそれとは異なった世界観が普及していたことは確かである。たとえば『発心集』第二の八では、天狗となっている期間も「六年」（『発心集』 p.115）となっており、それを過ぎれば「此の道を出でて極楽へ詣らばや」（同）とあるように、救済の道が開かれている。この点からも、六道の「地獄」とは異質のものと考えてよかろう。いずれにせよ『沙石集』においては、天狗となることは「和光」（地蔵菩薩）による救済と不可分なものとして位置付けられており、それが救済の確実性を示すものともなっている。なお、三木氏や小島氏も説明の際に引用している無住の『聖財集』では、天狗について次のように書かれている。「日本天狗云事経論中見不及（中略）日本ノ天狗ハ山臥ノ如シ豎行也 是レ鬼ノ形ナルヘシ 唐人モ如是類ヲハ鬼ト傳ヘタリ（後略）」（『聖財集』巻之中一切経印房 1893 国立国会図書館デジタルコレクション p.70 より引用。適宜表記を改めた箇所もある）。ここから、天狗の話は日本に由来するものと無住が理解していること、及び無住の抱く天狗のイメージが分かる。また三木氏が「深山に住む異形の想像上の生物。さまざまの俗説が入りまじり、多義・曖昧な存在である」（『発心集』 p.115 注一一）と説明しているように、天狗がどのような存在かは確定できないが、無住の言う山伏や鬼のイメージで捉えるといいだろう。ともあれここでは高慢な僧が天狗のような異形の存在になるということが、重要である。永仁 4（1296）年頃の成立とされる『天狗草紙絵巻』には、興福寺をはじめ南都北嶺の僧が天狗の姿で描かれ、その墮落ぶりが揶揄されているが、このことも合わせて考えると、高慢の罪に陥った僧が天狗となるという考えは、この時代、かなり共有されていたものと見てよい。

- 11) 慢は煩惱の一種である。仏教辞典では慢を「他と比較して心の高ぶること」（中村元ほか編『岩波仏教辞典第二版』岩波書店 2002p.959）とし、その種類を「他に対して自らを誇」ること、「他に対して自らを過大評価」すること、「我を執」すること、「徳もなく悟りも得ていないのに徳があり悟りを得ていると思ひ込んだりする」（以上、同）もの等と説明している。いずれにしても、自身の存在を優れたものとして、その見方に囚われることだが、その状況に陥りやすいのは、やはり、自分を高めようと学んでいる時であろう。すなわち、修行をし、ある程度その成果が見えてくるような時であろう。あるいはそれだけの成果がなくても、あると思ひ込むこともある。いずれにせよ、優れている（はずの、あるいはそう思いたい）自身の存在への執着が、高慢の罪である。極端な話自分自身が「道」となり、自身が歩むこの現世が理想の世になってしまうからである。それは、真に得るべき真理にとって、大いなる妨げ以外の何物でもない。

- 12) 小島孝之校注・訳『沙石集』小学館 2001pp.48-49。
- 13) 十禅師は日吉大社の七社権現の一つであり、瓊瓊杵尊を祭っている。その本地は『沙石集』巻第一ノ六に「彼も本地地藏菩薩なり」（小島孝之校注・訳『沙石集』小学館 2001p.41）とあるように、地藏菩薩である。本文に「僧形にて」（同 p.48）とあるように、十禅師は本地も垂迹も仏教的な様相をしている。神であるが、僧形なのである。ところでこの直前の箇所「諸社の中に十禅師、靈験あらたにまします」（同）とあり、当時、十禅師信仰が強かったことがうかがえる。それは、本地である地藏菩薩信仰に支えられたものであると推察しうる。なお『縮刷版』神道事典の山王信仰の項には「中世初頭には若宮・童子神信仰の流行に伴い、十禅師（樹下宮）が主祭神を祀る大宮を凌ぐほどの信仰を集めた」（佐藤真人 p.324）とある。（國學院大學日本文化研究所編集『縮刷版』神道事典 弘文堂 pp.323-324 参照。）
- 14) 『沙石集』の基本姿勢は、仏は様々な手立てを取って、衆生を助けるということにある。我が国の神もそのために仏が姿を変えた存在であるとされる。神仏の意志は衆生の救済にある。つまり、慈悲である。たとえば巻第一ノ二には「我が朝には、和光の神明、先づ跡を垂れて、人の荒き心を和らげて、仏法を信じる方便とし給へり」（『沙石集』 p.25）、「誠に不生不滅の毘盧舍那、法身の内証を出て、愚痴顛倒の四生の群生を助けんと、跡を垂れ給ふ本意、生死の流転を止めて、常住の仏道に入れむとなり」（同 p.24）とある。
- 15) 山田昭全 三木紀人校注『雑談集』三弥井書店 1973 所収 pp.307-309。以下内容をまとめる場合はこの箇所を踏まえた。引用も、このテキストによる。適宜、表記を改めた所もある。
- 16) 『雑談集』 p.309 注の十五では「目がすがむ。怒って視線をななめにそらす」と説明している。「ますがみ」のまは「目」と考えられる。「すがむ」は片目を細めて見る（松村明他『古語辞典新版』旺文社 1981p.639）こと、「すがめ」（名詞）は「瞳を片よせて物を見ること。よこめ。ながしめ」（同）ということから、いずれにしても対象を正面から直視しないという意味に取った。
- 17) たとえば『沙石集』巻第五本ノ十四「和歌の徳甚深なる事」にも次のようにある。「或本に云はく、諸法実相なり。色香中道なり。龜言軟語皆第一義に帰す。和歌、なむぞ必ずしも撰び捨てむ。治生産業悉く実相にそむかず。何事か法の理に叶はざらむ」（『沙石集』 p.254）。全てが仏法の現れであるという見方に立てば、全ては仏法を元に生じ、世俗のありようは仏法と対立するものではなくなる。全ては「実相」なのである。ここでは和歌の話が出ているが、白拍子の舞楽にもあてはまる。根源を同じくし、その現れであれば、どのような世俗のものであっても、仏法への手引きとなるのである。なお、この引用箇所で開催しているのは有名な「和歌即陀羅尼論」である。和歌は「散乱龜動の心をやめ寂然静閑なる徳」（同 p.252）を持つ。これは煩惱を鎮めるという意味で修行上の効用と言えるが、それは「詞は少なくして心を含めり。惣持の徳あり。惣持は即ち陀羅尼なり」（同）というように、和歌そのものが陀羅尼であるからこそ成り立つのである。和歌の話は、ここの白拍子の舞楽によって人を招き、仏縁を結ばせるということとは厳密には別の話であるが、しかし、「仏、若し我が国に出で給はば、ただ和国の詞を以て、陀羅尼とし給ふべし」（同）というように、全てが仏に帰すること、そして衆生を仏法に導くためのものとして意味を持つことという点で、共通していると言える。また、世俗と仏法との相即については、仏法における真諦と俗諦をめぐる同巻第五本ノ七「学生の見、僻みたる事」にも同様の理論が見られる。「世間の相を破らずして、実相を談ずる、実の仏法なり。この僧既に世間の相を破る。見の僻みたる事、もちろんなり」（同 p.240）というように世俗のありようを認めない僧の見方が邪見として批判されている。このような「諸法実相」の考え方は、ひいては根源を同じくする仏が菩薩や神々など様々な形で現れて衆生を救済するという発想をも支えるものであると言える。この点については、注 14 も参照のこと。ともあれ、無住の基本姿勢にはこの「諸法実相」がある。それは真理であるとともに、人にそれを語る姿勢でもある。
- 18) とは言え、ここの自信は高慢につながる可能性があるものである。自身が神に喜ばれる正しいことをしたという確信は、神にではなく自分自身に栄光を帰すものであるからである。
- 19) 小島氏によれば、「権少僧都」で、『法華三大部私記』を著している。前掲書『沙石集』 p.48 注 5 参照。
- 20) 前掲書『沙石集』巻第二ノ四「薬師・観音の利益によりて命を全くする事」 p.87。

- 21) 小島氏は「情識」を「衆生の煩惱に捉われた見解」（『沙石集』p.86注一八）と解釈する。本稿でも、この解釈を踏襲する。
- 22) 巻第一ノ五「慈悲と智恵とある人を神明も貴び給ふ事」における明恵や解脱房上人の話が典型的な例である。
- 23) たとえば巻第一ノ七の最後のエピソード、宝地房の証真法印の話については、「この法印の事は、孫弟の山僧の物語なり。慥かの事にこそ。」（同p.49）とあるように、作り事ではなく実際にあった信憑性の高い話であることが示されている。どこの誰が体験したことかをなるべく実感をもって受け取れることが、自身の内なる「仏性」を発揮する可能性に気付くことと、つながっていくのである。
- 24) 『八幡愚童訓乙』上の「四 御躰事」には、ご神体や神と人が触れることをめぐるいくつかのエピソードがある。保延六年に石清水八幡宮が焼けたときに、当番の御殿司である覚豪が、「劍璽」を入れた箱の蓋が少し空いていたので、見るつもりはなかったのだが「光明かゞやき給へりと計」（『八幡愚童訓』p.223）であるのを見てしまい、「両眼忽ちにくらくなり、前後を弁えずなりければ」（同）というように、目が見えなくなった。そもそもご神体や神を見るということは、人が望むべきことではなかった。「垂迹の実躰におきては、神道幽玄にして、凡夫不浄の眼にて奉見事なれば」（同p.219）とあるように、穢れた凡夫は神聖な神を見ることはできないのである。ここからは、神と人の存在の差異を決定的なものとして捉える思想がうかがえる。その神聖さと穢れは、その間を埋めることのできないような質差をもって隔たっていた。もし人が神を見たとすれば、それは神を穢すこと、すなわちタブーを犯すことになり、結果として罰を蒙ることになる。或いは、その神聖さが有限で穢れた人間存在にとっても耐えられるものではないから、目が見えなくなったとも言える。いずれにしろ、神の存在としての超越性が、ここで示されている。ただ、その超越性は全く超えられないかという点、そうとは言い切れないところもある。「執行法橋俊成は、御躰を伺参らせて眼くらく成にけり。但秘密神咒念誦成就しぬれば、十方の淨刹にいたり、聖衆を拝見する徳有故に、行教和尚は神躰に近付、御物語を承、第一別当安宗は御腰よりしたを拝見す。伝教大師はまのあたり紫衣を給はる。弘法大師は東大寺の南大門にて御対面ありて、相互に御影をうつし給けり」（同p.223）とあるように、神を拝見する、もしくは神と交わるだけの徳を備えれば、対等に交感できるのである。この徳が、仏法の成就によって得るものであることは、この引用箇所から推測しうる。その徳の有無、言い換えれば仏法の成就の有無、あるいは成就してなくてもある程度の水準に達する者は、目が見えなくなるリスクをクリアして、超越者と交感できるのである。ここで語られる交感とは、したがって一定の条件下にあるものとして考えられる。神は神聖な存在であり、その神聖さは原則として乗り越えられないものであるが、そこに至る通路として仏法があるのである。ただここには、直接ご神体を見るという話もあるので、『沙石集』で見た交感のかたちと同様に扱うには注意を要する。いずれにしろ、然るべき資格が備わった人には、神が姿を現し、対面するという点が注目すべき所である。なお、安易な比較は避けるべきだが、神と直接顔を合わせたら人が死ぬということや、然るべき時に然るべき人に神が顔と顔を合わせて重要なことを伝えるというような話は、旧約聖書にもみられる。たとえば、出エジプト記のモーセと神の関わり方などは、参考になる。以上、引用は萩原龍夫校注『八幡愚童訓乙』（櫻井徳太郎・萩原龍夫校注『寺社縁起』日本思想大系20岩波書店1975所収）による。なお、神あるいは仏と顔と顔を合わせることが至福であるということは、たとえば『観無量寿経』の極楽浄土に行くと、阿弥陀仏を始めとした聖衆と対面し、直接説法を聞くということにも示されている。神仏との距離が近いこと、ひいてはともにいることが、人にとっての至福なのである。『観無量寿経』では、人の能力別に、浄土への生まれ方、阿弥陀仏などの関わり方が異なって描かれる。一番優れた上品上生の者は往生してすぐに阿弥陀仏や諸々の菩薩の姿を間近で見ることができる。上品中生以下の者は、その能力に従って、仏や菩薩に会うまでに時間がかかったりする。最終的にはみな救われるのだが、距離や時間の差が示す意味には十分留意すべきであろう。