

タイトル	垂迹人とその意義：『古今著聞集』における「ただ人にあらざる」人を素材に
著者	追塩，千尋；OISHIO, Chihiro
引用	年報新人文(14)：10-45
発行日	2017-12-25

# 垂迹人とその意義

——『古今著聞集』における「ただ人にあらざる」人を素材に——

追塩 千尋

はじめに

表題に「垂迹人」という聞き慣れない語を使用したのが、本地である神仏などが垂迹して現れた人々のこと指す。そうした人々は、通常は権者・権化・化身などと呼ばれていた。観音の化身聖徳太子や文殊の化身行基などが著名な例であり、太子・行基信仰などに関する個別研究は枚挙にいとまない。

従来、本地垂迹思想（以下「本迹思想」「本迹説」など）は仏菩薩を本地、神をその垂迹と理解し専ら神仏関係を説明する思想としてほぼ限定的・固定的に捉えられてきた<sup>(1)</sup>。こうした神と仏の関係とその変化のみに関心が向けられてきた神仏習合史研究の課題を鋭く指摘したのは、佐藤弘夫氏であろう。

氏は、本地を究極的・根源的・超越的存在と定義し、その本地が垂迹して現れた対象を神ばかりではなく仏像・祖師・聖人（それらを一括して広義の「カミ」とも表現）などにも広げるべきとした。すなわち、本迹思想を狭義の神仏関係から解放すべきことを主張しているのである<sup>(2)</sup>。多くの辞典類は本地垂迹説を神仏関係を説く思想としているが、その説明の中で「超歴史的な本体が歴史世界にすがた(迹)となつて現れる(垂)こと」というように佐藤氏の指摘を俟つまでもなく本来の意味が述べられており、本迹説は神仏関係に限定されるものではないことが明記されている<sup>(3)</sup>。そうであるにも拘わらず、これまでの本地垂迹の研究は、神仏関係に限定して進められてきたことになる。

本稿は垂迹して現れた対象として、神ではなく権者・権化・化身などと呼ばれた祖師・聖人などの人間に焦点を当て、その意義を検討しようとするものである。権者らの活動について注目した研究はあるが<sup>(4)</sup>、必ずしも本迹思想の捉えなおしなどを目指したものではない。垂迹した人々を本迹思想の観点から捉えなおそうとするため、本稿では便宜的に垂迹人と呼ぶこととする。垂迹人は神仏などの化身として機能を果たすのであるが、彼らの多くは「ただ人にあらざる」人と呼ばれていた。後述のように、「ただ人にあらざる」とされた人々は全てが垂迹人ではなく、本迹関係の対象外の人や垂迹人の予備軍と思われる人など様々であった。ただ、「ただ人」ではないことが、垂迹人であることの一つの判断基準とされていたのは確かであった。

「ただ人にあらざる」とされた人々は古代・中世の多くの文献に登場するが、本稿では『古今著聞集』（以下『著』）に登場するそれらの人物を取り上げ、その宗教的意義について考察し、併せて本迹思想をより豊かなものにする一助とすることを目指すものである。

本稿で使用する『古今著聞集』は岩波書店の日本古典文学大系本（一九六六年）を基本とし、適宜新潮日本古典集成本（一九八三・一九八六年、新潮社）を参照した。

## 一、本地垂迹の型と「ただ人にあらざる」人について

### （一）本地垂迹の型

本稿の検討対象を明確にするために、本地垂迹の型を整理してみたのが表一である。

①のaは、従来の神仏習合史で検討されていた本地を仏菩薩、垂迹を神とするものである。①のbは、仏菩薩同士が本迹関係にある場合である。観音を例にするなら、本地である普遍的観音が長谷観音、清水観音、浅草観音などのように特定寺院に本尊として安置され、それぞれの寺院の観音が独自に機能することを意味する。日本においては観音は一つではなく、それを本尊とする寺院の数だけ存在していたことになる。日本の仏菩薩信仰はこうした地域神化した仏菩薩により担われていたと考えられるが、長谷観音に即してその特質の一端を述べてみた<sup>(5)</sup>。

②は神本仏迹説に基づき本地を神、垂迹を仏菩薩とするもので、唯一神道などに見られる思想である。この思想がしばしば反本地垂迹説あるいは逆本地垂迹説と呼ばれるのは、本地を仏菩薩、垂迹を神と固定的に捉えていることから生じたものである。しかしながら、本迹思想は本来そのような意味ではないことから、そうした呼称は不適切であるので、筆者自身の自省を込めて改めたい<sup>(6)</sup>。なお、②の型は

⑤は本迹思想の型とはいえないため、二重線を引いて①～④までと区別しておいた。ただ、神仏の感応を被った人は特別に選ばれた人といえるため、しばしば「ただ人にあらざる」人とかそれに準ずる「や

〈表一〉 本地垂迹の型

\* 垂迹・示現者の欄の「垂迹人」「垂迹仏」などは、筆者による仮称である。

型	本地	垂迹	示現・化現者の呼称
①	仏菩薩	a 神	権現、権化、化身、垂迹
		b 仏菩薩	仏像(地域神的仏菩薩)
②	神	仏菩薩	「垂迹仏」
③	仏・神	人(「垂迹人」)	化身、化人、権化、権者、応化、変(反)化、化生
④	人(「垂迹人」)	人	再誕、後身、再来、再生、化身
⑤	仏・神・「垂迹人」	感応を被った人	ただ人にあらざる人、やんごとなき人、めでたき人

理論段階にとどまっているようで、神仏関係は① a の型の神と仏菩薩を単に入れ替えただけであるのかどうか。また、神を本地とする「垂迹仏」が果たしえる機能などの点はどのように考えられていたのか、などの点は課題として残されていると思われる。

③は本稿の主たる対象となる型で、仏神(本地)などが人として垂迹した場合である。④は、③の垂迹人がさらに別人として再誕する場合で、対象となる人物は「の後身」などと呼ばれることが多い。③とは区別しておいたが、垂迹者が人である点では③と共通性があるといえる。この④の型の意義などについては、高木豊氏が再誕・化身思想は日本宗教史研究の一課題であるとして素描ながらも検討を試みている<sup>(7)</sup>。氏は後身・再誕の考えは仏教における転生観の一面を形成し、典型的な化身・再誕の仏者はいずれも教説の弘通者としてとらえられていること。後身・再誕に擬えられた人物の権威化・仏格化が基盤となっていること、などのことを指摘されている。しかしながら、本迹思想との関係は問題とはされていない。

んごとなき」「めでたき」人などとされ、単に神仏の利益を被った通常の人などとは区別されているようである。こうした人々は垂迹人ではないが、その予備的位置にあると考えられる人々も含まれているため、関連する型として参考までに挙げておいた。

①～④までの型を時期的に見るなら、仏像が作成され始めた七世紀段階で①b型であったと思われるし、聖徳太子の観音化身説や慧思後身説などを踏まえるなら、九世紀までには①bを含め③・④の型が確立していたといえる。①aが本格化するのは十世紀後半以降であるが、本迹思想は日本においては早い段階に成立していたといえる。

本地垂迹の型を以上のように考えるなら、これまでの神仏習合史研究を色々な意味で見直すことが必要であると思われる。筆者の反省を踏まえるなら、以前『今昔物語集』(以下『今昔』)における神の問題を扱った際には本迹思想をこれまで通り神と仏の関係に限定して捉え、『今昔』においては本迹思想が希薄であることを改めて強調した形となった<sup>(8)</sup>。『今昔』における本迹思想の希薄さは以前から指摘されていたことでもあったので、私見はそのことを踏まえたものではあったが、神と仏の関係に限定しないのであれば(すなわち表一の③④及び⑤の型を含めるのなら)、『今昔』においても本迹思想は大いに語られていることになるのである。

なお、表一は、広義の「カミ」といえる示現・化現者に関わるものを整理したもので、これが本迹思想の全ての型ではない。日本における本迹思想は、表一に掲げた型のみには収まらない多様な展開を見せている。その様相の一端は、無任の著作によく表れている。例えば『沙石集』において和歌陀羅尼説が説かれているが(巻五本の十二)、真言陀羅尼が本地で和歌はその垂迹という関係になる。また、孔子

は儒童菩薩（釈迦の菩薩時代の名）の垂迹であるとし（巻一の二）、外典は権教ではあるが道俗を仏道に導く手段として重要であると主張している（巻十末の一）。こうした考えは、儒教などの外典・外道は本地である仏法の垂迹という関係になる。

以上のように、本迹思想は様々な現象を仏法に関連付ける現実肯定的理論として広く応用されていることが知られる。ここでは、日本思想の特質解明のためには本迹思想の融通無碍ともいえる多様性についての検討が進められねばならないことだけを指摘し、次に進みたい。

## （二）「ただ人にあらざる」人について

本稿は『著』において「ただ人にあらざる」とされた人を素材とするので、最初に「ただ人にあらざる」人の意味などについて少々言及しておきたい。

「ただ人にあらざる」人の特徴的なことなどについて、『今昔』に見られる四十五の事例を素材に検討したのは松尾拾氏である<sup>6)</sup>。氏によると、「ただ人」とは、「普通の人、臣下あるいは官位の低い人」という意味で、『今昔』ではほとんどは「普通の人」という用法であること。そして「只人ニ非ズ（含「只者ニ非ズ、例ノ人ニ非ズ」など）」とされた人のうち正体が明記されているものは、①仏神②怪奇（鬼・霊・狐・猪など）③仏神・怪奇いずれとも決めがたいもの④すぐれた精神・能力の人、の四つに分けられること。「只人」という表記の場合は身分の高い者か知名の者を指すが、それに対して「只者」という表記の場合は身分の低い者か無名の者および怪奇の類を指し、知名の人でも幼児として扱う場合は「只者」と表記される、とする。

松尾氏が分析した四十五例が、右に述べた四分類のどれに属するのかが分析視点が重複する話があるためか最終的には明示されてはいない。ただ、数を明示している部分を拾うなら、①十八例、②四例となる。③の正体を決めたい例として十三例取り上げ、そのうち八例は仏神の化身が予測されていた話とされる。そうしたことを踏まえると、『今昔』において「ただ人にあらず」とされた人々の正体の六割ほどが仏神関係であったことになる。

以上のように、「ただ人にあらず」人に関する説明は、松尾氏の指摘にほぼ尽きると思われる。本稿では本述思想との関係で正体が仏神などの宗教的意味を持つ「ただ人にあらず」人を扱うので、そうした視点から少々付け足しておきたい。「ただ人」の「ただ」の表記は文献により「只、例、直、凡」など多様である。文献上では聖徳太子のいわゆる片岡山飢人説話において、太子が飢人を「飢者、其非凡人。必真人也」と言った部分が「ただ人」の早い例であろう<sup>(10)</sup>。ここでは、飢人≡非凡人≡真人であることを聖徳太子が見抜いたことが重要視されている。結局、飢人は戸解仙であることが明かされ、「聖之知聖、其実哉」と太子が聖であったことが強調される。戸解仙の垂迹が飢人、というようにここに本述思想が看取られることや、太子が「聖」であることはとりもなおさず「非凡人」人であることが間接的ながらも示されていることに注目しておきたい。なお、片岡山の飢人の本地は以後達磨、文殊など多様な展開を見せていく。

「ただ人にあらず」とされ、その本地（神仏に限らない）が明確にされている用例を主たる説話集を中心に拾っていくと、末尾に掲げた付表のようになる。著名な説話集でも表に書名が挙げられていないものは、現在のところ事例を確認し得ていないことを示す。遺漏もあるであろうから、悉皆的事例収集



や本格的分析は今後の課題としておきたい。なお、『今昔』の事例は松尾氏のものに筆者が判断した事例を加えてある。

この付表では『今昔』の用例が一番多いことが知られる。その一因は約千話という『今昔』の規模によると思われる。また、『今昔』前後の時期の説話集においては、説話集の規模にもよるが用例が少ないことがうかがえる。本稿で検討する『著』は後人による増補(抄入)とされる八十話を除いても六五〇話ほどとなり、『今昔』に次ぐ規模の説話集であるためか、次章で示すように事例は比較的多い。しかしながら、『著』を境に用例は見当たらなくなるように<sup>(11)</sup>、その見通しが正しいならばそのことの意味も考える必要がある。

次に表一の⑤の型にも含めておいたように、「ただ人にあらざる」人とは同じとはいえないまでも、それに準ずると考えられる「やんごとなき」「めでたき」とされた人について触れておきたい。「やんごとなき」の意味のうち「特別、一通りではない、並々でない、尊い、恐れ多い」などは「ただ人にあらざる」の具体的内容を示すものといえるし、「めでたい」の意味の一つである「すぐれていて崇め尊ぶに値する、非常に尊い」なども「ただ人にあらざる」の具体的内容に該当しよう。さらに、「もつてのほか」にも「並々ではない」という意味があるので(以上、いずれも『日本国語大辞典』第二版)、「ただ人にあらざる」に準ずる意味を持つ語として注目しておきたい。

以上のことを前提として、『著』において「ただ人にあらざる」とされた垂迹人について次章で検討していきたい。

二、『古今著聞集』における垂迹人―その一―

(一)『古今著聞集』における「ただ人にあらざる」人

表二は『著』に現れた「ただ人にあらざる」人と、それに準ずる人を整理したものである。

「ただ人にあらざる」に該当する表現の部分を、ゴシックで示しておいた。第三十六話の当麻曼荼羅説話の先行説話として『当麻曼荼羅縁起』を上げておいたが、『著』と成立時期は近いながらも前後関係は現在のところ確定し難いことを了承されたい。なお、卷二釈教四十は円珍に関する説話である。その説話の園城寺の由来が語られている部分に、弥勒の化身とされる教待が「例ならざる人」とされている。『今昔』卷十一の二十八などが先行説話として著名であるが、『著』では「抄入」話とされているので本表には加えなかった。

また、表中の「型」は、表一に掲げた五つの型の番号を示す。括弧をつけたものはその番号が示す型に準ずる型であることを示す。そのうち、第一五二話は藤原基俊が京都の郊外に出かけた際に、お堂の椽の木に登って椽の実を食べていた六歳ほどの童に基俊は堂の名前を聞いたところ童は、「やしる堂」と答えた。それに対し基俊は「この堂は神か仏かおぼつかぬ」と詠みかけたところ、童は問髪をおかず「ほふしみにこぞ問ふべかりける」と返歌した。基俊は驚き「この童はただものにはあらず」と言った、という話である。「やしる堂(社堂)」とか「ほふしみこ(法師巫女)」の語が示すように、神仏習合の一面を的確に説明した返歌で応じたため、この童は「ただものにあらず」とされているのである。しかしな

〈表二〉『古今著聞集』における垂迹人関係一覧

巻・説話 番号	該当人物	型	表記・特徴など	関係先行 説話など
1 神祇 6	菅原輔正 (925~1009)	(③)	死後、北野社に末社として祀られる	扶桑略記
24	北条義時	③	武内宿禰の後身	古事談 3-105
	北条泰時	(④)	泰時は善人、「只人にはあらざりけり」	
26	重源	⑤	伊勢内外宮神の感応を被る。空海の夢告に叶う。「只人にはあらぬなり」	
	空海	③	重源への夢告	
2 釈教 35	聖徳太子	③	救世観音の化身	聖徳太子 伝暦など
36	化人・化尼	③	阿弥陀・観音の化身	当麻曼荼 羅縁起
37	行基	⑤	薬師如来の得見に預かる	大法師浄 蔵伝
46	浄蔵 (891~964)	④	「やんごとなき行者」「多生の行人」	
50	性信 (1005~85)	③④	胡僧の化身、「以外(もってのほか)に 有験の人」	後拾遺往 生伝など
51	永観 (1033~1111)	③	永観は仏(阿弥陀)	拾遺往生 伝下 26
52	行尊 (1057~1135)	③⑤	薬師の化身、夢で不動得見	
55	藤原定信 (1088~1156?)	③	頼長から仏同様に礼拝される	
56	平清盛	④	清盛は良源の化身、天台仏法の擁護者	冥途蘇生 記など
62	源頼朝	⑤	善光寺如来の二つの印相感得、「ただ 人にはあらざりける」	源空聖人 私日記
63	法然	③	阿弥陀の化身、勢至菩薩の垂迹、「直 人にはおはせざりけり」	
64	明恵	③	「此児はただ人に非ず」「直人の振舞に あらず」(以上、文覚の言)	
5 和歌 152	童	(③)	藤原基俊(1060~1142)と童との歌問答、 「この童はただ物にはあらず」	
13 哀傷 454	空也・七歳の 小児	③	空也の無常の詠歌を小児が理解、「ただ 人にはあらず。これも権者なりけるとこそ」	
20 魚蟲禽獸 673	藤原広嗣	(③)	1500里の道のりを瞬時に通う、「直人には あらず」「神と祀られ鏡の尊廟とぞ申なる」	『今昔物語 集』 11-6

がら、童の正体は明かされていない。ここでの童は権者である可能性は排除できないが、現時点で先行説話などが確認できないことを含め断定するだけの材料が乏しいため、保留扱いにしたことを示す意味で括弧を付しておいた。

二同じく第六話と第六七三話を括弧付の③の型とした。第六話は菅原道真第四世の苗裔である菅原輔正が大宰府安楽寺に塔婆を造営した。そのため道真から「生々世々因果熟せしめん」という嘉賞の託宣を受け、輔正は死後末社ではあるが北野社に神として祀られた、という話である。輔正は「ただ人にあらざる」人とはされていないし、垂迹人でもない。しかし、死後神として祀られた点では第六七三話の藤原広嗣と同じである。通常本迹思想は本地が垂迹する、というようにベクトルは本地から垂迹に向かうような形で理解されている。しかし、それは多分に結果論であって、「ただ人にあらざる」人の本地は何か、という形で本地は後から設定されるものである。したがって、菅原輔正・藤原広嗣らは結果として神になっている点でベクトルが本迹思想の逆のように見えるが、③の型に準ずるものと理解してよいと思われる。そういう留保性を込めて括弧を付しておいた。藤原広嗣のことは後述したい。

また、第二十四話の北条泰時のところを④としておいた。これは本地武内宿禰の垂迹である北条義時の子泰時が「ただ人にあらず」とされている話である。こうしたパターンは他に例を見出していないので、この事例についても項を改めて検討したい。

## (二) 非垂迹人としての「ただ人にあらざる」人

表二に掲げた人以外にも、『著』には「ただ人にあらず」とされた人が見られる。それらの人々は垂迹

人とはいえない、いわば非宗教的な人々といえる。それらの人々についても少々言及しておきたい。

第二二二話（巻六管絃歌舞）は藤原宗俊の箏の演奏を聞いた後三条天皇が、「この卿が箏はただものにあらず。道において上なきものなり」と感動したとある。話では宗俊の箏の演奏は白河院や藤原忠実らにも感動を与えたことが語られているが、無上の名手であることが「ただものにあらず」の意味であることが知られる。ただ、白河院は宗俊の箏の演奏を聞くと「おほく罪障を滅する」という思いを語っている。卓越した演奏は煩惱を消し悟りにも通ずる機能を持つことが示唆されていることは注目しておきたい。なお、宗俊は正二位まで昇った公卿にもかかわらず「ただもの」とされているのは、目上の天皇からの評言のためであろう。

第三三五話（巻九武勇）では、源頼光は耳聴く隙の無い人物であるとし、その点で「直人にあらず」とされている。武人としての頼光の能力が讃えられているのである。同じく巻九武勇の第三三九話は、源義家がある法師の妻と密会したことをめぐる話である。密会に気づいた法師は家に仕掛けをしてそこで義家を討とうとするが、その仕掛けを意に介さず難なく乗り越えた義家を法師は「ただ人にあらず」と思った、とある。武人としての義家を持つ、他に抜きん出た並々ならぬ力が強調された話である。なお、義家は第三三八話では、「殆ど神に通じた人なりけり」と、その武勇が超人的であったことが示されている。その超人的ともいえる力が第三三九話で具体的に示されている、という関係になる。

以上の話は、分類されている『著』の部立から見ても非宗教的話であり、実際に宗俊・頼光・義家らは垂迹人ではなかった。しかしながら、彼らの卓越の・超人的能力は神仏の力にも通ずる、といった認識がうかがえる点で、話の展開次第では彼らは垂迹人と目される要素を孕んでいたとも言えよう。

三、『古今著聞集』における垂迹人―その二―

(一) 垂迹人としての「ただ人にあらざる」人

本章では垂迹人としての「ただ人にあらざる」人について検討する。その前に、表二において垂迹人として『著』の時期までに既に認知されていた人々には、「ただ人にあらず」という表記が付されていないことに着目しておきたい。聖徳太子の話は、太子は観音の化身であることを自明の前提として展開されている(第三十五話)。行基は文殊の化身とはされてはいないが、むしろ薬師の化身であるかのように病者を救済する姿が描かれている(第三十七話)。仏菩薩の化身であることを敢えて述べなくても、人々の救済者としての行基像が定着していたことを示しているといえる。また、道真は既述のように天神としての信仰を得ていた(第六話)<sup>(12)</sup>。

『著』が成立した一二五四年時点では、以上の上古<sup>(13)</sup>に属する人々は神仏などの本地が確定されそのことが定着していた垂迹人であった。そのため、本地が未確定であることを意味しかねない「ただ人にあらざる」人とはあえて表現されなかった、と解釈しておきたい。表二の「ただ人にあらず」とされた人々には、本地の確定者(定着者)と未確定者(未定着者)が混在していたことに改めて留意すべきと考える。その留意点を考える上で、「直人にはあらず」とされた藤原広嗣(？く七四〇、第六七三話)と権者とされた空也(九〇三く九七二、第四五四話)は示唆的な素材を提供してくれる。

A、藤原広嗣

『著』の広嗣説話は卷二十一「魚虫禽獸」に分類されており、彼が「直人にはあらざる」所以は瞬時に一五〇〇里の道を移動できる龍馬を飼い、平城京と大宰府を往復しながら政務を勤めていたことにある。そして、死後は鏡明神（松浦明神）として祀られたとされる。『著』の広嗣説話は「魚虫禽獸」に分類されているように主眼が龍馬に置かれているため、彼が起こした乱の顛末などは一切語られない。そのため、「直人にはあらざる」ことと鏡明神として祀られたことが関連付けて説明されることなく、直線的に結ばれた形になっている。

表二に示したように、この話に先行する説話は『今昔』卷十一の六話であるが、その話は『著』とは趣を異にする。『今昔』のそれは玄助が法相宗を伝えたことが主題とされているが、実際は広嗣の乱の顛末と死後怨霊となった広嗣の悪霊が吉備真備により鎮められ、鏡明神として祀られるに至ったことに叙述の中心が置かれている。彼が「只人ニモ非ザリケル」所以を、龍馬により平城京と大宰府を瞬時に往復し政務を勤めていたことに求めている点は『著』と同じである。

広嗣は、死後ほどなくして人々に害をなす悪霊と考えられていた<sup>14</sup>。ただ、御霊として祀られるようになったことが確認できるのは十二世紀を待たねばならないようで、英雄として祭り上げられるのは『今昔』以降とされている<sup>15</sup>。『今昔』は、広嗣が鏡明神として祀られたことを確認し得る早い時期の文献といえる<sup>16</sup>。『著』の広嗣説話は時期的には、広嗣を単なる「ただ人」ではなく鏡明神であることを示す『今昔』に次ぐ文献といえよう。広嗣が「ただ人」ではなくその正体が神であることが定着するのは、広嗣死後四百年以上後の事であったことになる。広嗣死後『今昔』説話に至るまでの四百年間ほどの間の広嗣神格化の過程を明らかにすることは今後の課題といえるが、『著』の広嗣説話は広嗣が神であ

ることが定着していたことを示す資料といえよう。

## B、空也

前項において、広嗣のように『著』の成立時期から遠い上古の時期の人物で「ただ人にあらず」とされた人は、その本地の確定が『著』成立の比較的近い時期になされ始めたことを示している、と想定した。そうした見通しが成り立つのであれば、表二においても一人注目しておきたいのが第四五四話の空也である。七歳にして両親を亡くし悲しんでいた小児に対し空也は「朝夕歎心忘後前立常習」と、世は無常であるという趣旨の歌を漢字音のみで詠んだ。その意味を理解した小児を評して話は「七歳の人のかく心え解きけるもただ人にはあらず。これも権者なりけるにこそ」と結ばれる。「これも」という表現には、七歳の小児とともに空也も「ただ人」ではなく権者であることが示唆されていると思われる。『著』では第四十七・四十八話において道俗に念仏三昧や遁世を勧める空也が描かれるが、ここでは空也は権者とはされていない。

空也は没後様々な伝記が著され多くの説話にも登場するが、権者などと明記されるのは十二世紀頃まで待たねばならないようである。基本的空也伝とされる源為憲の『空也誄』（以下『誄』）と『六波羅蜜寺縁起』（以下『縁起』）収録の空也伝を比較した今堀太逸氏の研究によると、『縁起』は空也が皇流の出身であることよりも、衆生済度のための「権者の化現」であることが強調されている、とされる<sup>17)</sup>。『誄』の成立は空也の一周忌頃、『縁起』の記者は三善為信、成立は保安三年（一一二二）とされている<sup>18)</sup>。そうしたことを踏まえるなら、空也が権者とされていたことを確認し得るのは没後百五十年ほど後の十二世紀に入ってから、ということになる。その百五十年ほどの間の空也の神格化の過程についての検討作業



は、広嗣同様必要ではある。今のところは、空也の権者化が見られ始める時期は十二世紀初りからで、『著』の成立期と比較的近い時期（『著』の区分では「近代」の時期）であったことを確認しておきたい。さらに、それから百年ほど後の十三世紀初頭には運慶の四男康勝により空也像（重文、六波羅蜜寺蔵）が作成される。空也が称えた六字の名号が六体の小阿弥陀仏となり、口から吐き出された瞬間が捉えられた印象的な作品である。像が作成された時期は多くの念仏聖たちが市中や地方に遊行しており、そうした聖たちの祖師として空也が改めて信認されたことを『発心集』の空也説話は意味しているとされる<sup>(19)</sup>。その『発心集』では、空也のもとを訪れた源信が空也を「ただ人とも覚えず」と評している（巻七の一）。十三世紀初頭は、空也に対する尊信が一層高まった時期であったことが知られる。『著』の空也説話は、そうした動向を継承し、広嗣同様に空也の権者化の定着化に一定の役割を担うことになったといえよう。

(二) 『古今著聞集』成立期近辺の「ただ人にあらざる」人

前節までで触れてきた人を除き、表二より空也以降から『著』成立時期に至るまでの「ただ人にあらざる」とされた人を時代順に拾うならば、源頼朝（第六十二話）、重源（第二十六話）、法然（第六十三話）、北条泰時（第二十四話）、明恵（第六十四話）となる。

ただ、表二の巻二釈教部に示した四十六・五十一・五十二・五十五・五十六話に登場する浄蔵から平清盛までの人物は「ただ人にあらざる」とはされていないが、仏菩薩あるいは垂迹人の化身とされていた人である。中でも四十六話の浄蔵は、「ただ人にあらざる」に準ずる「やんごとなき」行者とされていた人物である。浄蔵は、転生を繰り返していたということで、「多生の行人」ともされていた。

『著』に先行する浄蔵伝として『拾遺往生伝』中巻第一話や、『大法師浄蔵伝』（寛喜三年（一一三二）成立、『続々群書類従』三「史伝部」所収）がある。『拾遺往生伝』は浄蔵の母が天人が自分の懐に入る夢を見て懐妊した、という高僧伝につきものの話を伝えている。『大法師浄蔵伝』では母の懐に入った天人は手に独鈷杵を持った天童であるときれ、そのことは、浄蔵が見た屍は手に独鈷杵を持っていたため、自分の前世を示す屍であったことの証とされている。さらに『大法師浄蔵伝』では、浄蔵は「多生」ではないまでも「三生勤修の行者」であるとされている。十二〜十三世紀初頭において、浄蔵は天童の生まれ変わりとして転生を繰り返す勝れた行者であるという認識が確立し、そのことが『著』にも継承されていたことが知られる。

天童の垂迹として転生を繰り返す浄蔵の型を表二では④としたが、「自己の再生」が行なわれているといえるので、表一の本迹思想の型に新たな型（あるいは④に含まれる一つの型）を加える必要があるのかもしれない。そのことは今後の課題として、四十六・五十一・五十二・五十五・五十六話登場の人物は、歴史の推移の中で加えられていった新たな垂迹人として以後成長していく可能性が込められた人物であることだけを指摘し、個別の検討は今後の課題としておきたい。

ここでは『著』成立期に近いあるいは同時代の「近代」の時期の人物である源頼朝、重源、法然、北条泰時、明恵を検討したい。これら五人のうち本地が示されているのは法然のみで、他は不明である。本地が示されていない四人の内、泰時については項を改めて検討することとする。なお、良源の化身とされている平清盛（一一八〇―一一八二）は『冥途蘇生記』においては、閻魔王の口を借りて清盛は慈恵（良源）の化身であるので只人でないことが語られている<sup>20</sup>。『著』では「ただ人にあらず」とはされ

ていないが、そのことが前提とされていることは間違ひなからう。清盛が良源の再誕であることの意味については、これまで様々に論じられているのでここではとりあえずそれらに委ねたい<sup>(21)</sup>。『冥途蘇生記』の成立時期を勘案するなら、良源再誕説は清盛の生前から喧伝されていたことになり、これまでの研究を踏まえるなら清盛の生前・死後には様々な伝承が形成されていたことが知られる。清盛の伝承性は、次に述べる頼朝に比べると極めて顕著である。清盛は頼朝と同時代人であるが、本地が確定されていたため、『著』ではあえて「ただ人にあらず」とはされなかつたと理解しておきたい。

#### A、源頼朝

最初は、源頼朝（一一四七～一一九九）である。頼朝が四天王寺別当であつた鳥羽の宮（後白河法皇第六皇子）に、自分は善光寺に二度参詣したが一度目の時の本尊の印は定印、二度目は来迎印であり、印相不定とされる本尊の証拠を目の当たりにした、と語つた。それに対し宮は「かの幕下は、ただ人にはあらざりける」と仰せられた、という話である。この話に関して従来は、頼朝の善光寺参詣の事実性が問題とされていた。牛山佳幸氏は頼朝の参詣は事実であるとして、『著』の説話は頼朝参詣が巷間で知られていたことを示すとされる<sup>(22)</sup>。

参詣の事実性の詮索はひとまず措くとして、ここで問題としたいのは、頼朝が善光寺如来の靈験を目の当たりにした点で「ただ人」ではないとされていることである。神仏の感応を被つた特別な人ということ、表一の本迹の型では⑤としておいたのである。その「ただ人」でない頼朝に以後本地が定められていくようになるのかどうか、すなわち垂迹人とされていくのかどうかは確認し得ていない。ただ、『沙石集』には万人の嘆きになることを避けるため上洛を中止した点で、聖人あるいは賢王に擬えられた

鎌倉將軍の話がある<sup>(23)</sup>。話の主人公は『沙石集』梵舜本では「故鎌倉の大将殿」、米沢本では「故鎌倉の大臣殿」となっており、前者であれば頼朝、後者なら実朝となり、実朝の方が自然ともされている<sup>(24)</sup>。どちらにしても決め手に欠けるため判断は保留しておくが、鎌倉後半には理想的鎌倉將軍の一人として頼朝が認識されても不自然ではない状況が生まれていた、と理解しておきたい。「ただ人にあらざる」人とされた頼朝は、以後は垂迹人化の道をたどらなかつたようであるが、頼朝に対する認識の推移を考えるための一素材として『沙石集』の話を捉えておきたい。

## B、重源

次は重源（一一二一―一二〇六）である。話は重源が東大寺建立の願を起こし参籠した伊勢の内・外宮で宝珠を得たこと、また夢で空海から東大寺を建立すべきことの示現を受けたことが語られ、願の通りになったので「ただ人にはあらぬなり」と結ばれる。伊勢の神及び垂迹人である空海の感応を被った話なので、重源は⑤の型、空海は垂迹人であつたということで③の型にした。

神仏の感応を被った特別の人であるため重源は「ただ人にはあらぬ」とされたのであるが、重源自身の垂迹人化の過程については以前述べたところではある。そこでは生前から阿弥陀の化主（化身）であるという自己主張がなされていたこと、没後は『古事談』や『著』などで「ただ人にあらざる人」とされておき、十四世紀初頭には釈迦の化身ともされていた（『東大寺縁起絵詞』）。生前の阿弥陀の化身という自己主張は慈円が批判したように僭越的な行為とみなされたためか、没後はその主張は継承されなかつた。そうしたことに見られるように、化身・化主としての側面は順調に成長・展開していったとは言いがたい、とした<sup>(25)</sup>。重源は垂迹人化の道を歩むが、その成長は十分ではなかつたことになる。

### C、法然

重源と同時代人で「ただ人にあらざる」人とされたのが法然（一一三三～一二二二）である。話の冒頭で、

源空上人は一向専修の人なり。直人にはおはせざりけり。弥陀如来の化身とも申し、勢至菩薩の垂跡とも申すとぞ。その証あきらかなり。諸宗の奥旨さぐり極めずといふ事なし。暗夜に経論を見給ひて、燈明なけれども、光明家内を照らす事昼のごとし。

と弥陀の化身・勢至の垂迹であることとその証が述べられ、最後に法然が園城寺長吏公胤僧正に夢で法然自身が勢至の化身であることを告げた偈が示され、「勢至菩薩の化身といふ事、これより符合するところなり」と結ばれる。

法然が「直人」ではなく弥陀及び勢至の垂迹であることは、法然没後まもなく成立したとされる『源空聖人私日記』<sup>(26)</sup>に既に示されている。ここでは興福寺藏俊の言として「汝方非直人、権者化現也」とされ、大原談義の際の法然の説法に集まった人々が「見形者源空聖人、実者弥陀如来応跡」と讚え、勢至菩薩が本地であることは公胤僧正の夢で法然が示したことから述べている。『源空聖人私日記』は『著』の法然説話とは構成が異なるが、『著』はこうした法然伝に依拠したと思われる。法然の本地は弥陀・勢至の両方であるようにみえるが、法然自身に語らせていることを重視するなら、本地は勢至菩薩と考えられていたことが知られる。

法然は没後多くの伝記が作成された僧侶の一人であるが、そこで主張された法然に関する奇瑞や靈驗を『著』は受け入れていたことになる。そうした点で法然説話は、法然没後早い時期から人々に受け入

れられて浸透していったことが知られよう。同じ念仏でも法然系ではないとされる住信の『私聚百因緣集』の法然伝(卷八の六)では法然は「ただ人にあらず」とはされていないが、「権化ノ再誕」とされ、本地は勢至菩薩あるいは中国浄土教の祖ともいえる善導の再誕としている。同様の認識は日蓮が念仏批判の文脈上ではあるが、法然は勢至の化身、善導の再誕としていることに示されている(『立正安国論』)。勢至の化身、善導の再誕としての法然像は、教団内外に広まり定着していったことが知られよう。

#### D、明恵

『著』成立期にもっとも近い時期の人物で「ただ人にあらず」とされたのが、明恵(一一七三～一二三二)である。話では「ただ人」ではないとする評言は文覚による言として二度語られる。一度目は幼くして仁和寺の守覚のもとに入室していた明恵を文覚が見て「この児はただ人に非ず」と占い、自分の弟子とした場面である。二度目は文覚が神護寺を創建する際、その騒がしさを避けて山で勉強に励む明恵の様子を聞いた文覚が「直人の振舞にあらず。権者の所為なり」と言った場面である。

明恵も没後様々な伝記が作成された僧侶であるが、もっとも早い時期の伝記である『高山寺明恵上人行状』<sup>(27)</sup>にはこうした文覚の言は見られない。このことに関して奥田勲氏は、文覚との関係は符合する面はあるので『著』はその辺の事情を「舌足らずに表現している」、という言い方で述べているが<sup>(28)</sup>、「舌足らずな表現」とはどういうことなのかの説明はない。また、野村卓美氏は『著』の明恵説話の形成についての考察をされているが、「ただ人にあらず」の部分の検討はされていない<sup>(29)</sup>。

明恵は権者とされているので、垂迹人であるという認識は没後早い時期からなされていたことが知られる。『著』では明恵の超人的な透視・予知能力などが弟子たちにより確認された話が語られ、権者たる

証が示されている。『著』の明恵説話は、明恵教団内での明恵讃仰が社会的にも広まりをみせていたことがうかがわれる話といえよう。

以上、『著』成立時期に至るまでの「ただ人にあらず」とされた頼朝以下四人の説話について検討してきた。頼朝・重源は本地が未確定、法然は勢至、明恵は「権者」とされているだけで本地の特定はされてはいなかった。これらの四人に、権者ではあったが本地は明確ではなかった空也も加えて整理するならば、次のようになろう。

俗人であった頼朝以外は宗教者であった。祖師であれば教団形成の中で神格化されていくのが常である。「ただ人」でないときれた空也・重源・法然・明恵のうち、教団化が顕著であったのは法然であろう。空也・重源らは生前においては一定の集団を形成していたようであるが、没後はそうした集団は分散し教団形成はなされなかった。明恵は生前には小規模ながら教団を形成し没後も継承されていたが、大きな発展はなかったといえる。「ただ人にあらず」人とされながら、その後本地の確定などがされた人とそうでない人の差は、教団形成の有無やその規模の大小に左右されて生じたのではないかと思われるのである。

次に、「ただ人にあらず」とされたもう一人の俗人である北条泰時について、章を改めて検討したい。

#### 四、武内宿禰後身説話について

##### (一) 武内宿禰後身説話とその課題

『著』第二十四話の武内宿禰関係説話の概要は、次の通りである。ある人が石清水八幡に参籠したときに、「世の乱れを治めるために北条時政の子になるべし」という八幡神の命令を武内宿禰が承る、という夢を見た。この夢を見た人は、時政の子である義時は武内の後身であり、さらに義時の子泰時も「只人」ではない、という思いをめぐらした。そして、泰時が詠んだ「世の中に麻はなくなりけり心のままに蓬のみして」という歌が紹介され、そのことを「思ひあはせられて恥づかしくこそ侍れ」と結ばれる。

この説話における義時は武内の後身であるとする部分に注目し、その意義について論じたのが細川重男氏である<sup>(30)</sup>。義時を武内の後身とする説は、徳治四年(一一三〇)八月付の「平政連諫草」(以下「諫草」)<sup>(31)</sup>においても、「先祖右京兆員外大尹(＝義時)者、武内大神再誕、前武州禅門(＝泰時)者、救世観音転身、最明寺禅閣(＝時頼)者、地藏薩埵応現云々」と、泰時は観音、時頼は地藏であることと共に語られている。なお、ここでは神は「再誕」、仏菩薩は「転身」「応現」などと本地の違いにより表現が使分けられていることにも注目しておきたい。

「諫草」の記述も踏まえて細川氏は、この説話の意義を次のように指摘した。すなわち、鎌倉末期にはこの伝説が鎌倉幕府中枢を含めた武家社会知識層に広く知られていたこと、義時と武内は共に数代の主君に仕えた点で共通し、かつ神功皇后の再生とされた義時の姉政子(『吾妻鏡』嘉禄元年(一一二五)七



月十一日政子卒去条」と共に政治を支えた義時の姿が武内宿禰の行動と重なること、こうした得宗家の始祖神話ともいふべき武内伝承は得宗家が鎌倉將軍の「御後見」の「正統」の家であることの論理的根拠とされたこと、そして武内後身説は石清水社が鎌倉幕府との関係強化などを目的として作られた可能性があること、などである<sup>(32)</sup>。

この説話に関する細川氏の見解をより説得的なものにするためには、残された作業はまだあるように思われる。

第一は、この伝説が鎌倉末期には武家社会知識層に広く知られていた、ということに関するものである。そのためには武内宿禰伝説の展開過程やその分布及び武内宿禰の神格化の過程やその度合いなどの検討が必要であろう。特に武内宿禰は神としてどのような存在であったのかを明らかにしなければ、義時が武内宿禰の後身であることが積極的意味を持たないであろう。こうした問題については本稿には直接関係しないので、予定している別稿に委ねたい。

第二は、泰時は「只人」ではないとされている話の後半部分についてであるが、細川氏はその意味することには言及していない。泰時の場合、『著』における他の「ただ人にあらざ」とされた人々とは趣を異にするので、節を改めて検討したい。

(二)「ただ人にあらざる」北条泰時

泰時が「只人」ではない所以は、『著』では彼が詠んだ歌に示唆されている。前節で紹介した歌は、麻を善人、蓬を悪人に喩え、「世の中に麻のように真直ぐな人間はいなくなってしまう。勝手に曲がり

はびこる蓬のような人間ばかりで」という意味に解釈されている<sup>(33)</sup>。泰時は正直で立派な人間であることが、「只人」ではない所以なのであろう。泰時は道理を重んじ善政・徳政を行った政治家として当時から高く評価されていたことはこれまでに指摘されているところである<sup>(34)</sup>。『著』の泰時評価も、ほぼ同時代人である貴族による高い評価といえるであろう。

ただ、『著』においては、武内宿禰の再誕である義時の子であることが「只人」ではないことの直接的所以とされていることに留意する必要がある。『著』の武内宿禰説話は、「ただ人にあらざる」人の子である泰時はどうなるのか、という課題を提起しているとも受けとれる。『著』では泰時の本地は示されていないが、前述のように後には救世観音の転身とされるのである<sup>(35)</sup>。その点で泰時の本地が何らかの神仏であることが『著』において予告されていたことになろう。つまり、「ただ人にあらざる」人の子も「ただ人にあらざる」人であったことを武内宿禰説話は示していることになろう。

それでは、『著』において他の「ただ人にあらざる」とされた人々の遺伝子ともいうべき要素は子孫へ受け継がれたのかどうかについて、年代の古い順に確認するなら次のようになる。僧侶は原則非妻帯であるので、検討の対象から外すことにする。したがって、俗人が対象となるが、清盛も実質的に「ただ人にあらざる」人といえるので対象者としておいた。

- ① 藤原広嗣（六七三話、？～七四〇）…子孫の動向は不明
- ② 源頼光（三三五話、九四八～一〇二二）…子孫に及んだかどうか不詳
- ③ 藤原宗俊（二五二話、一〇四六～一〇九七）…子の宗輔（一〇七七～一一六二）の笛の演奏に神が感応し化現する（二六八話）

④源義家（三三九話、一〇三九―一一〇六）…義家―〇―〇―〇―頼朝。隔世的に頼朝に継承されたことになるが、頼朝以降は断絶する

⑤平清盛（五十六話、一一一八―一一八二）…重盛への継承は確認し得ない

⑥北条泰時（二十四話、一一八三―一二四二）…泰時の孫の時頼は「諫草」では地藏の応現とされているが、『著』には時頼説話はない。

この外に、「ただ人にはあらざる」人であることが前提とされた聖徳太子がいるが、太子の直系は断絶したため、垂迹人としての要素が継承されなかった例といえる。

以上の事から、『著』においては、何らかの本地が想定され宗教的意味を持った「ただ人にあらざる」人の遺伝子的要素は本人一代限りで、直系の子孫には直接継承されないと考えられていたことが知られた。例外は本稿の範囲では泰時のみということになる。遺伝子的要素は、再誕・後身という形で継承されることになるのであろうが、そうした視点からの再誕・後身思想の持つ意味の検討は高木氏の提起を踏まえながら改めて行なう必要があると思われる。

## おわりに

以上、『著』に見られる「ただ人にあらざる」人とされた垂迹人について検討してきた。はじめにも述べたように、「ただ人にあらず」とされた人々は古代・中世の多くの文献に登場するため、『著』のみの検討でその意義を述べるのは早計であろう。ただ、『著』を通じて見えてきたことについては述べておく

必要があると思うので、その宗教的意義について以下結論風に記しておきたい。

第一として、恐らく聖徳太子を嚆矢として日本においては垂迹人が生み出されてきた。彼らには本地が設定され、その本地の機能が発揮されることにより他の人とは異なる人間であることを示す「ただ人にあらず」という表現が付されていた。そうした垂迹人としての評価が定着していくのだが、「ただ人にあらず」人といった特別視することを示す表現を付加する必要性が希薄化し、やがてはそうした表現は付加されなくなっていく。

第二として、時代の推移とともに新たな垂迹人が生み出されていった。『著』における事例数は多いとはいえないかもしれないが、『著』は中世の一時期における垂迹人生成の様相を示している説話集といえよう。『著』成立時期から遠い時期の「上古」の人物は聖徳太子や行基のように「ただ人にあらず」と表記されなくても垂迹人であることが広く認知されていたため、そうした表記を付す必要はなかった。一方、藤原広嗣や空也のように上古の人物ではあっても「ただ人にあらず」という表記が付加されている人物は、垂迹人化の時期が十二世紀末から十三世紀という彼らの死後から比較的遠い時期であった状況を反映しているのではないかと考えた。

第三に、『著』成立時期に比較的近い「近代」に属する「ただ人にあらず」人々には、本地確定者と未確定者があった。前者のうち法然などの僧侶は教団形成の中で祖師の神格化が進められ、かつそれが広められていった状況が反映されていた。一方、後者の未確定者は、明恵のように一定の教団形成がなされそこで神格化が進められていたとしても、社会的広まりという点では十分ではなかったこととの反映ではないかと予測した。

第四として、第三に述べたような確定・未確定という違いはあったとしても、何らかの本地が想定し得る「ただ人にあらざる」人が間断なく生み出されていることは、神仏の靈験が確かなものとして根付いていることを保証するものであった。また、頼朝のように本地の比定が確認し得ない例もあるが、泰時のように期待を持たせる例もあった。『著』において示されていた泰時に対する「只人にあらず」という予測は、その後観音の転身としてその本地が示されるに至った。

本稿の目的は、本迹思想を神仏関係に限定して考察するのではなく、より豊かにするための試みとして「ただ人にあらず」とされた垂迹人について検討することにあつた。日本においては形而上的な神仏ではなく、形而下の神仏により宗教信仰が担われていたのが実態であつたとするならば、その担い手は垂迹神仏と、歴史的著名人である垂迹人であつたといえよう。

そうであるならば、今後は表一に掲げた本迹関係の型における①の垂迹神仏と③④の型の垂迹人の機能・役割の共通点や異質点、あるいはそれらの間の序列などについて深めていくことが必要となろう。その点については、起請文で取り上げられた神仏の意義についての佐藤弘夫氏の研究が示唆的であるが<sup>(36)</sup>、垂迹人ということに絞って検討を深めてみる必要があると思われる。

なお、こうした「ただ人にあらず」とされた垂迹人は中国の高僧伝類にも見られるため、必ずしも日本固有の現象とはいえない。中国高僧伝における垂迹人との比較検討は今後に譲るが<sup>(37)</sup>、神仏習合の現象が日本独自のものではないことが明らかにされている現在<sup>(38)</sup>、そうしたことも踏まえた上で垂迹人に関する日本の特色について改めて探っていく必要があるだろう。

また、垂迹人でも「ただ人にあらず」とされた人と、そうでない人との違いについての検討も求めら

れよう。『著』の場合、垂迹人として定着していく歴史的過程が反映されているという予測を示したが、作品により位置づけは異なると思われる。注(11)でも述べたように『私聚百因縁集』では三例中最澄が本迹関係を伴う「只人不在」人とされていた。それは、『私聚百因縁集』は天台宗の日本への伝来を仏教伝来に次ぐ重要な画期としており、そうした天台重視の考えに関わるものと思われる<sup>(39)</sup>。

以上、残された課題も多いが、本迹思想の多角的検討を通じて日本人の宗教信仰の特質の一面に迫り得る、という見通しのもとで今後も作業を進めていきたい。

(おいしお ちひろ・北海学園大学大学院教授)

[注]

(1) 神仏習合史の本格的研究の嚆矢といえる辻善之助「本地垂迹説の起源について」(初出は一九〇七年、同『日本仏教史研究』第一卷所収、一九八三年、岩波書店)や、本迹思想研究の定本的位置にある村山修一「本地垂迹」(一九七四年、吉川弘文館)などは本迹思想を神と仏菩薩の関係を説明する思想であることを前提にしている。

(2) 佐藤氏の主張は著書『神・仏・王権の中世』(一九九八年、法蔵館)あたりから見られ始め、同『アマテラスの変貌―中世神仏交渉史の視座―』(二〇〇〇年、法蔵館)、同『起請文の精神史―中世世界の神と仏―』(二〇〇六年、講談社)などに継承されている。ここでは、主張が端的にまとめられている「神仏習合」論の形成の史的背景(『宗教研究』八十一―二、二〇〇七年九月)に依拠した。

なお、柴田実氏は夙に、本地垂迹説を天台法華宗学における本門迹門の考えを我が国神祇の上に応用したものとのみ説く必要はないとする。そして、人が神となり、神はまた人の世に示現するもので、両者の間にはともに霊的なものがあつて互に通つていとす。我が民族信仰の基本的觀念が存していた、という理解を示している(同「神と仏」、初出は一九五六年、同『日本庶民信仰史』仏教編所収、一九八四年、法蔵館)。傾聴すべき見解であろう。

(3) 中村元『仏教語大辞典』「本地垂迹説」の項(一九七五年、東京書籍)。

(4) 今堀太逸『権者の化現―天神・空也・法然―』(二〇〇六年、思文閣出版)。

(5) 拙稿「長谷観音異国靈験譚の意義」(北海学園大学大学院文学研究科『年報新人文学』十、二〇一三年十二月)。

(6) 今泉淑夫編『日本仏教史辞典』(一九九九年、吉川弘文館)において筆者は「反本地垂迹説」を担当している。依頼原稿であったとはいえ、本地垂迹についての当時の筆者の認識が従来の研究の枠内であったことを示している。

(7) 高木豊『平安時代法華仏教史研究』四八六―四八八頁の注五十四(一九七三年、平楽寺書店)。氏はこの課題について別考を期したいことを述べているが、未完のままに終わったことが惜しまれる。

(8) 拙稿「『今昔物語集』本朝部の神について」(初出は二〇〇六年、拙著『中世説話の宗教世界』所収、二〇一三年、和泉書院)。ただ、速水侑氏は、『今昔』が神祇の世界を和光同塵・本地垂迹などの仏教的説明により自らの体系の中に取り込まなかつたことの原因などは今後の課題とされている(同『今昔物語集』の末法思想)初出は二〇〇三年、同『平安仏教と末法思想』所収、二〇〇六年、吉川弘文館)。

(9) 松尾拾「只人ニ非ズ―今昔物語集の場合―」(日本大学国文学会『語文』四十四、一九七八年三月)。なお、小峯和明氏は『今昔』における「只人ニ非ズ」「変化ノ者」は、未知・不可知の存在を強調し謎をより深める表現効果があり、未知・不可知の者にそうした名称を与えることにより物語に取り込め、秩序づけることを可能にした、と物語の効果を高める表現手段の観点から注目している(同「今昔物語集の表現形成」初出は一九八五年、同「今昔物語集の形成と構造」所収、一九八五年、笠間書院)。『日本霊異記』において文殊の化身(上の五)とか「化身の聖」「隱身の聖」(中の二十九)とされていた行基に対し、『今昔』では改めて「只人ニハ不在ザリケリ」という表現が付されている(巻十七の三十六)。これは『今昔』に至って行基が「非只人」人という認識が形成されていたわけではなく、小峯氏の指摘のごとく、行基の靈驗性を強調するための物語効果を狙った付加的表記と考えられる。同様の事例は他にもあるので、『日本霊異記』上巻二十話と『今昔』巻二十の二十話など、そうしたことの意義については改めて検討が必要と思われる。

(10) 『日本書紀』推古天皇二十一年(六一三)十二月一日条。

(11) 『著』の成立と近い時期の『十訓抄』(一二五二年)では、法華経を一晚で暗誦した大江匡房が「ただ人にはあらざりけるにや」とされている(巻一の二十二)。「著」成立以後では、『私聚百因縁集』(一二五七年)では最澄(巻七の六)・円仁(巻七の七)・増賀(巻八の三)の三人が「ただ人にあらざる」人とされているが、三人のうち本迹関係で捉えられているのは後述の付表に示したように最澄である。また、『沙石集』(一二八三年)には神仏の垂迹としての化身・権化・権者などは登場するが、そうした人々が「ただ人にあらざる」人とは表現されていない。さらに、『真言伝』(一三三五年)には靈験を示した印度・中国・日本の真言関係僧が収められており、彼らはいずれも「ただ人にあらざ」とされてもよい条件を備えているが、該当者は空海のみである。また、室町期の大部な説話集である『三國伝記』には「ただ人にあらざ」とされた人の事例は見出せなかった。いずれにせよ、「ただ人にあらざ」という表現が付される事例が減少していくことの意味も含めて、『著』以外の文献の精査は今後の課題としたい。

(12) 巻五第一七七話は鳥羽法皇の女房小大進の冤罪が天神の計らいにより晴らされる話であるが、抄入された話なので対象からは外しておいた。

(13) 『著』においては、上古(十世紀末)・中比(十世紀末～十二世紀初頭)・近代(十二世紀初頭)の三区分法が



- とられている(拙稿『古今著聞集』が描く日本仏教史) 初出は二〇二二年、拙著『中世説話の宗教世界』所収、二〇一三年、和泉書院。
- (14) 『続日本紀』天平十八年(七四六) 六月十八日条。玄昉の死は広嗣の霊によるものとうわさされていた、とある。
- (15) 長野正「藤原広嗣伝説の展開」(『筑波大学附属高等学校研究紀要』二十五、一九八四年三月)。
- (16) 『今昔』とほぼ同時代の成立と考えられる『扶桑略記』の天平十八年(七四六) 六月五日条に、「広嗣靈者。今松浦明神也」とある。
- (17) 今堀太逸注(4)の書、一四一頁。
- (18) 『凶書寮叢刊 伏見宮家九条家旧蔵諸寺縁起集』解題九頁(一九七〇年、宮内庁書陵部)。
- (19) 石井義長「空也」一八〇―一九頁(二〇〇九年、ミネルヴァ書房)。
- (20) 『冥途蘇生記』は慈心房尊慧による承安二年(一二七二)・同三年・同四年・安元元年(一二七五)の四回にわたる冥途行を記したもので、清盛が良源の再誕であることは承安二年の冥途行に記されている。『冥途蘇生記』は従来清澄寺本と呼ばれるものが利用されており(宝塚市史編集専門委員会編『宝塚市史』第四卷「資料編」I「平安時代」一一六号、一九七七年、宝塚市)、ここでは「件入道(≡清盛)非只人慈慧僧正故」とある。錦仁氏は『冥途蘇生記』の他本として温泉寺伝来本を紹介している(同「新出資料別本『冥途蘇生記』の考察」『伝承文学研究』三十三、一九八一年十月)。ここでは「瑛王随喜感難言此是慈慧僧正化身也」とあり、本書は部分的には『著』の五十六話と近いものがあるとされる。
- (21) 牧野和夫『延慶本『平家物語』の説話と学問』第一編「清盛築嶋の事(一)」(初出は一九七五年)、同第一編「『冥途蘇生記』その側面の一面(初出は一九七九年)(二〇〇五年、思文閣出版)、赤谷正樹『平家物語』の思想史的研究―清盛の慈恵僧正再誕説話を中心に―」(『年報日本思想史』十二、二〇一三年三月)など。
- (22) 牛山佳幸「善光寺の歴史と信仰」九十五―九十六頁(二〇一六年、法蔵館)。
- (23) 『沙石集』卷三の三。
- (24) 新編日本古典文学全集五十二『沙石集』一四八頁注二(小島孝之校注・訳、二〇〇一年、小学館)。
- (25) 拙稿「重源伝承の諸相」(北海学園大学大学院文学研究科『年報新人文』十一、二〇一四年十二月)。

(26) 田村圓澄氏は本書の成立の上限は法然没後四年の二二二六年まで遡及し得るとされる(同『法然上人傳の研究』二十頁、一九七二年、法藏館)。『源空聖人私日記』の引用は、井川定慶編『法然上人傳全集』(一九五二年初刊、法然上人傳全集刊行会)による。

(27) 著者は明恵の弟子喜海で、成立は明恵没年の二二二三年正月十日をさして下らない時期で、下限は喜海没の二二五〇年十二月二十日以前とされる(高山寺典籍文書綜合調査團編『明恵上人資料』第一所収解説六九七頁、一九七一年、東京大学出版会)。

(28) 奥田勲『明恵…遍歴と夢』一五一頁(一九七八年、東京大学出版会)。

(29) 野村卓美『明恵説話の変容―『古今著聞集』の明恵説話を中心に―』(初出は一九九二年、同『明恵上人の研究』所収、二〇〇二年、和泉書院)。

(30) 細川重男『鎌倉北条氏の神話と歴史―権威と権力―』(二〇〇七年、日本史史料研究会、同『北条氏と鎌倉幕府』(二〇一二年、講談社)。以下、武内宿禰伝説に関する氏の理解は前者の書による。なお、この武内宿禰伝説に関しては以前から一定程度注目されていたようであるが、義時に付加された理由などは不明とされている(安田元久『北条義時』五〇六頁(一九六一年、吉川弘文館)、戸頃重基『日蓮の思想と鎌倉仏教』四〇五頁(一九六五年、富山房)。(31) 『鎌倉遺文』三十一卷三三三六三三三号。本史料は佐藤進一・網野善彦・笠松宏至『日本中世を見直す』に佐藤氏による読み下し・注解がなされて収録されている(一九九四年初刊、一九九九年再刊、平凡社ライブラリー)。本史料をめぐる同書Ⅰの二「得宗専制から後醍醐専制へ」で三人による鼎談が行われているが、後身説部分については話題になっていない。

(32) 志村有弘氏は、石清水八幡宮は一つの説話伝承圏を形成していたと推測している(同『石清水八幡宮と説話』初出は一九七六年、同『往生伝研究序説』所収、一九七六年、桜楓社)。

(33) 永積安明・島田勇雄校注『古今著聞集』上巻、五十九頁注十一(一九八三年、新潮社)。

(34) 秦時逝去に際して広橋経光は、秦時は性稟廉直で道理を重んじた政治家として讃え、中国の理想的帝王とされていた堯・舜の再誕としている(『民経記』仁治三年(一一二四)六月二十日条)。

(35) 「諫草」に示された義時Ⅱ武内宿禰、秦時Ⅱ観音、時頼Ⅱ地藏という認識のうち、秦時Ⅱ観音説の由来は現在のと

ころ不明である。小林直樹氏は、観音の浄土である補陀落渡海に関する『吾妻鏡』天福元年（一一三三）五月二十七日条の記事に、頼朝の生涯を観音の加護のもとに描き、かつ泰時を頼朝の精神の継承者として造型しようとする『吾妻鏡』編纂者の姿勢を見出そうとしている（同『吾妻鏡』における観音・補陀落伝承―源頼朝と北条泰時を結ぶ―）大阪市立大学国語国文研究室『文学史研究』五十、二〇一〇年三月）。泰時⇨観音説の由来の直接的説明とはいえないが、両者の関係を考える際に示唆的である。また、時頼⇨地蔵説について高橋慎一郎氏は次のように説明する。時頼創建の建長寺の場所はもともと地獄谷と呼ばれた刑場で、地蔵と関係の深い場所であった。建長寺が禅興隆に大きな役割を果たす中で時頼と地蔵を結びつける伝承が生まれた（同『北条時頼』一七九頁、二〇一三年、吉川弘文館）。建長寺の本尊が地蔵であることや、時頼は禅宗を興隆した点で東西の再誕と評価されていたこと（『雑談集』巻三の五「愚老述懐」）などを踏まえるなら、納得しえる説明といえる。

(36) 佐藤弘夫注（2）『起請文の精神史』、特に第一章の三「日本の仏」参照。起請文の作成者により掲載される神仏は区々である。作成者が僧侶の場合、列挙される神仏のうち垂迹人はその僧侶が所属する宗派の祖師や宗派における聖人らにほぼ限られ、例外は宗派を超えた垂迹人といえる聖徳太子である。したがって、起請文には垂迹人が列挙されることはなく、掲載される神仏は作成者のもよりあるいは縁のものに限られる、という傾向が看取される。

(37) 末尾の付表に示した『宇治拾遺物語』の中国僧宝誌（梁代、四一八―五一四）の話は、宝誌が観音の化身であるという奇瑞を示したことにより、人々から「ただ人にてはおはせざりけり」と言われた、という内容である。『梁高僧伝』巻十「保誌」伝では保誌が示した数々の奇瑞が語られているが、『宇治拾遺物語』で語られた話の原形と思われるのは伝中の「誌掌為其現真形。光相如菩薩像焉」（『大正新脩大藏經』第五十卷、三九四頁下段）という部分と思われる。伝ではそれ以上の事には触れられず「ただ人にあらず」といった表現も見られない。なお、『宇治拾遺物語』に先行する『打聞集』第十「宝誌和尚事」は同話ではあるが、「ただ人にあらず」の表現はない。こうしたことを踏まえるなら、宝誌伝の日中両国の変遷の比較とその意味の検討が必要なることが知られる。

(38) 吉田一彦「日本における神仏習合思想の受容と展開―本地垂迹説の成立過程―」（『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）など。

〈付表〉主な説話集に見られる「ただ人にあらざる」人とその本地

人物	本地関係	典拠
道照	聖人	『日本靈異記』上 22
春朝	権者	『法華験記』上 22
舍利菩薩	聖人	『法華験記』下 98
倭武尊	神仙	『本朝神仙伝』1
国王の皇子	仏神の申し子	『今昔』2-26
物に狂う比丘	聖僧	『今昔』4-9
法祖法師	超越者	『今昔』6-39
藤原広嗣	鏡明神	『今昔』11-6
教代(教待)	三尾明神、弥勒	『今昔』11-28
賢心	神仙	『今昔』11-32
7歳の児	仏	『今昔』12-2
鱧壳の翁	仏の化身	『今昔』12-7
行教	八幡大菩薩との交感	『今昔』12-10
尼願西	貴き聖	『今昔』12-30
増賀の幼児期	仏口所生子	『今昔』12-33
気高き俗	梵天・帝釈に似る	『今昔』13-7
春朝	権者	『今昔』13-10
修円	軍荼利明王	『今昔』14-40
行基	文殊	『今昔』17-36
亀	仏菩薩の化身	『今昔』19-29
恵昧	観音	『今昔』20-20
乞食	化人	『今昔』20-40
小野篁	閻魔王宮の臣	『今昔』20-45
狗	神	『今昔』31-15
年高き僧	読誦仙人	『発心集』4-2
小童	不動尊	『発心集』5-5
重源	空海の夢告を得る	『古事談』3-105
耆老の人	新羅明神	『古事談』5-37
玄奘	権者	『撰集抄』1-8
行賀僧都	十一面観音の靈験	『撰集抄』1-8
覚饒	阿弥陀	『撰集抄』7-8
清徳	仏	『宇治拾遺物語』2-1
宝志	観音	『宇治拾遺物語』9-2
最澄	智者大師	『私聚百因縁集』7-6
童	不動明王 (の使者)	『真言伝』巻2
空海	聖人の僧 (入定仏)	『真言伝』巻3

(39) 拙稿『私聚百因縁集』の時代認識(初出は二〇一〇年、注(13)の拙著所収)。注(11)で述べたように、『真言伝』収載の僧侶の中で空海のみが「只人ニ非ス」とされたことは、真言宗伝来などに果たした役割など様々な点で特別な僧侶、という認識に基づいていると思われる。ちなみに、『真言伝』には最澄も収録されているが、そこでは『私聚百因縁集』で示されていた「只人不在」のような表現は付されていない。

