

## 神仏習合の死霊観

——奈良・平安期において

### The Ideas of Soul of the Shinto-Buddhist Syncretism

----in Nara・Heian Periods

文学研究科人文学専攻博士後期課程在学

王 玉玲

Gyokure O

#### はじめに

神仏習合は仏教が日本に入って固有の神祇信仰と融合してできた、日本の独特な信仰様式である。明治時代の神仏分離で、形式上の神仏習合は見えなくなったが、神仏習合の悠々たる歴史は抹殺できない。神仏の交渉は早く、仏教が日本に公伝してきた欽明朝にのぼれる。崇仏・排仏の争いと大化の改新を経て、徐々に積極的に習合の道へ歩み始めた。同時に、神仏習合に関する現象も文献に登場してくる。仏道に帰依しようとした神々の託宣によって、建立された神宮寺は最初の習合現象といってもいい。『藤原家伝・下』霊亀元（七一五）年に、気比神の託宣によって建てられた気比神宮寺は文献での初見である。しかし、習合の先駆となすものは宇佐八幡の上京（七四九）である。後に、八幡神は護法善神として八幡大菩薩という菩薩号が与えられ、本地垂迹において阿弥陀如来の垂迹とされた。要するに、神仏習合はその流布とともに、信仰だけでなく、建築、思想などの面にも影響を及ぼしてきた。さらに、この影響は仏教布教の中心地——京にとどまらず、多数の遊行聖の努力で、神仏習合の信仰、思想などが庶民の間にも受容されるようになった<sup>1</sup>。それで、神道と仏教は互いに他を排除することなく、二種の異なった信仰様式がその特殊性において対立しながらも、ひとつの生活の中でともに生かされ<sup>2</sup>、京から地方へ、貴族から庶民へ、神仏習合は日本に深く、広く浸透してゆき、日本宗教の独特な重層面をなし、日本人の信仰、思想に大いに影響してきた。

したがって、神仏習合は諸学者の従来に関心を集め、宗教、思想、文化などの角度から様々な研究成果が挙げられている。他界観について、柳田国男氏は、日本人の他界観には矛盾するような思想があり、一つは仏教の他界観であり、人間は死後、西方の極楽浄土へ行くと信じられているが、もう一つは土着の宗教観念であり、死後、人間は山の奥へ行くと思われる。日本人はこのような矛盾に関心を払わずに、二つの矛盾するような他界観をそのまま持っている<sup>3</sup>、と論じた。このような神仏習合の他界観は、神仏習合の信仰様式の影響で形成した、日本人の独特な観念にほかならない。では、歴史上における神仏習合の発生、展開はどうであったか。それを受け入れた人々の信仰意識に、何か影響を及ぼしたか。以下の先行研究を通して見ておきたい。

遠日出典氏が「山岳修行者の活動と神仏習合の展開」で、神仏習合の現象を論じた。氏によると、神仏習合の端緒を開いたのは、山岳に入って修行した仏教徒である。それら山

岳修行者が地方を遊行し、豪族層をはじめ大衆と盛んな接触が行われていく中で、神仏関係に大きな転換が起こってくる。つまり、山岳修行者による神身離脱思想の鼓吹と、神宮寺の建立が、神仏習合の初めての現象を起こした。この間、八幡神が上京して中央への進出を実現し、中央においても習合現象の定着をみるに至った<sup>4</sup>。

では、神宮寺をはじめとした神仏習合は、当時の人々にどのように受け入れられたのか。飛鳥時代から奈良時代にかけての造像銘などに、「願此功德、現世親族福延万世、七世父母随意住、含靈之類同斯福力」<sup>5</sup>のような附記がよく見られる。竹田聰洲氏は、「七世父母」という言葉自体は、中国六朝時代の造像銘にしばしばみられるが、それが実際に使用されている内容についてみると、果たして祖霊の觀念に基づくものである<sup>6</sup>、と論じた。要するに、当時の人々にとって、仏教の受容は固有觀念——祖先信仰に基づいたのである。祖先追善のための造像などは、祖霊を祀ることと同じ意義を持っていると思われていた。靈魂をめぐって、最初に仏教を受容した上層階級の人々には、神仏の習合現象がはやくあらわれた。

ところで、上層階級ほどの教養を持っていない下層社会——民間において、神仏習合の受容状況はどうであったか。神仏習合の靈魂觀を中心に本稿で追究してみたいと考える。考察資料の選定においては、神仏習合が活発に展開した奈良、平安時代に成立した『日本靈異記』<sup>7</sup>と『今昔物語集』<sup>8</sup>という両説話集を取り上げる。説話集自体は、歴史書ほどの史実性を持っていないが、集められた説話は当該時代に広く流布していた話である可能性が高く、その主題から外れた背景、設定からは、当時の世相のより真実な一面が反映できることは認めなければならない。ゆえに、本稿は『日本靈異記』と『今昔物語集』を通じて、神仏習合が活発化した奈良・平安期を中心に、当時の神仏習合の死靈觀を考察したい。また、現代日本人の他界觀にも見える習合現象の原像を改めて描いてみたいと思う。

さて、本論に入る前に、神道と仏教、それぞれの死靈觀を簡単にまとめておきたい。神道が「生」の宗教であると梅原猛氏は論じた<sup>9</sup>が、神道は完全に「死」と無関係というわけではない。神道古典の一部ともされる『古事記』<sup>10</sup>には死にかかわる話が見える。周知の黄泉国と天若日子の話に、伊耶那美の黄泉国（穢国）への赴きと天若日子の「天之加久矢」にあたった神話が記されている。それは二人の神の死と言い換えればいい。この二人の神の死亡に対して、天の岩戸と大国主命の話に、天照大神と大国主命の各々の復活<sup>11</sup>が記された。要するに、神道の死靈觀には、死後の世界、穢れや蘇生の觀念が存在している。反して、仏教は死後世界への関心が顕著である。因果応報による六道輪廻、浄土往生などが周知である。つまり、人間の死生は連続的であり、業によって地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天上という六道に輪廻したり、「衆苦あることなく、ただ諸樂を受く」という浄土へ往生したりする觀念である。相当に異なる両觀念は、神仏習合が進んでいるうちに、融合して日本の独特な死靈觀を形成してきた。

## I 『日本霊異記』における神仏習合の死霊観

『日本霊異記』或いは『日本国現報善悪霊異記』は、八世紀末から九世紀初めに書かれた日本最古の説話集である。『日本霊異記』と略して呼ぶことが多い。景戒著、変則漢文で書かれ、上・中・下の三巻からなり、合計 116 話が収められる。奈良時代の話が多く、古いものは雄略天皇の頃とされる。場所は東が上総国、西が肥後国と当時の物語としては極めて範囲が広い。その中では畿内と周辺諸国の話が多く、とくに紀伊国の話が多い。登場する人物は、庶人、役人から貴族、皇族まで、僧も著名な高僧から貧しい乞食僧まで出てくる。奇跡や怪異についての話が多いが、説話の大部分は、善をなして良い報いを受け、悪をなして悪い報いを受けたという因果応報の話であり、仏教説教の意味合いと色彩が強い仏教説話集とされている。だが、それぞれの話は、民間で流布していた怪談などを素材にして仏教的な解釈をつけたもののはずであるから、日本の土着の宗教観念と仏教教義との習合の名残は見過ごすことはできない。以下において、神道と仏教との習合現象があった死霊観に関する話を取り上げながら、『日本霊異記』における神仏習合の死霊観を検討する。

中巻・5話「依漢神崇殺牛而祭又修放生善以現得善惡報縁 第五」は、異教に迷って牛を殺した者が、悟って償いに放生をし、死後に閻魔王宮で、殺生と放生のいずれか多数決による裁判を受け、蘇生し仏法を修し、その生を終えたという話である。

話には、ある「富家長公」は漢神を信じ、その異神を祭り、七年を期間として一年ごとに牛を一頭ずつ殺し、合計七頭を殺してしまったが、後に「忽得重病 又逕七年間 醫藥方療猶不癒」、ゆえに「而祓祈禱」をしたが病はいや増しになった。したがって、殺生のせいで、病になったと思うようになり、あらためて齋戒を受け、放生の業を修し始めた。ここまではこの話の前半であり、この部分からあの「富家長公」の生きている間の信仰状況が窺える。「漢神」という殺生を誡めない異神を信じ、また「祓祈禱」という神事をも行い、放生で仏教にも帰依した。現世利益を中心に、多数の信仰を持っていたようであるが、そこから、当時民間において、神道、仏教以外の信仰様式も存在し、信仰の多様性が分かる。信仰における多重性は古くの奈良・平安期にすでに現れていたわけである。また、日本土着の穢れ意識が読み取れる。やはり穢れを病の原因、病を災厄としたからこそ、神事に頼って祓えをしたのであろう。

ところが、話が進んで、様々な作法を試みたあげく、あの「富家長公」は死んでしまった。そこで、物語の舞台は「閻魔王宮」に移った。あの「富家長公」は閻魔王宮に落ち、裁判を受けたが、たくさんの放生の功德で、地獄に陥ることなく、「乗擧而荷」蘇生した。後半の話から、あの「富家長公」の死後の経歴と蘇生がわかる。生前と比較すると、死後の世界は、生前のような多数の信仰様式が見えなくなり、単一の仏教世界となっている。さらに、蘇生してから、もっぱら仏教を信じるようになり、一生を終えた。したがって、この「富家長公」の最終信仰は仏教であるといってもよい。死を境にして信仰が変わったのは、僧侶の説教のような外部影響によるものではなく、あの「富家長公」自らの経験か

ら発生したと暗示しているのであろう。さらにこれを通して、仏教の靈驗性を強調しようとしたと考えられる。その場合、蘇生は当時仏教が民間で布教するため、庶民の仏教に対する信仰心を引き起こすための看板のような存在であったと推測される。

さて、話の編纂者の説教意図はとにかく、当時の民間における多様な信仰様式は見過ごしてはならない。それは、あの「富家長公」が活着しているうちに、漢神、神道、仏教などを信じたことから分かる。古来の神祇信仰とした神道に対する信仰は、あまり検討する必要はないが、信仰対象が漢神や仏へ変更したのは何故か。漢神信仰の原因は明記していないが、仏教に帰依する契機は、病を癒すためであった。つまり、重病にならなければ、仏教を信じないかもしれない。ここに、「富家長公」の信仰の現実性があらわれると同時に、当時における仏教の普及状況もある程度推測することができる。七世紀初めの頃から、上層社会に広く認められた仏教は、民間への浸透はかなりの時間がかかったようである。そして、民間への浸透は「富家長公」のような有力者から始まったと考えられるのである。

中巻・7話「智者誹妬變化聖人而現至閻羅闕受地獄苦緣 第七」は、智をほこる智光法師が、行基菩薩を誹った口禍で、死後地獄の責め苦を体験し、蘇生後、懺悔し、行基に帰依し、その遷化の後を追った話である。

ここで注目したいのは、智光法師の死後の話である。智光は死後、「閻羅王使二人 來召於光師 向西而往 見之前路有金樓閣 問 是何宮 答曰 於葦原國名聞智者 何故不知」、実際にその金樓閣は智光に誹られた行基の「將來生之宮」である。その門の左右に、二人の神人が立ち、「問曰 是有於豐葦原水穗國 所謂智光法師矣 智光答曰 唯然」。引き続きは、様々な地獄についての詳しい描写である。人を焼き煎る「阿鼻地獄」等。智光は行基菩薩を誹った罪を滅ぼすため、業苦を嘗めてから「慎黃竈火物莫食 今者忽還」と言われ、蘇生した。

仏教説話としての性格ははっきりと見られるが、「葦原國」、「豐葦原水穗國」、「黃竈火物」のような言葉も目立っている。十部の神道古典とされる『古事記』にも『日本書紀』<sup>12</sup>にも「葦原中國」という言葉遣いが見られる。『日本書紀』によると、「葦原國」は「豐葦原千五百秋瑞穂之地」である。神道では、天空の世界を「高天原」、地上の世界を「葦原中國」、地下の世界を「根國」と言う。この説話に出てくる「葦原國」、「豐葦原水穗國」は神道の地上世界、所謂「葦原中國」であることは疑いないであろう。また、「黃竈火物」と同じような意味を表す言葉も、『古事記』や『日本書紀』に見られる。『古事記』の神代卷に「黄泉戸喫」、『日本書紀』の神代卷に「滄泉之竈」とある。どちらも黄泉国の煮焚きしたもので、食べると、黄泉国の者になり、二度と人間の世に戻れないとされている<sup>13</sup>。『古事記』、『日本書紀』と『日本靈異記』それぞれの成立時代をあわせて考えると、『日本靈異記』に出てくる「葦原國」、「豐葦原水穗國」、「黃竈火物」などは、『古事記』や『日本書紀』への踏襲である可能性もある。

さらにまた、「葦原國」、「豐葦原水穗國」、「黃竈火物」を通して描き出そうとしているのは、神道の地上世界と死後世界であろう。だが、この話はあくまでも行基を神聖化するた

めの仏教説話である。閻魔宮や阿鼻地獄などの描写は、仏教の死後世界を世間に伝える同時に、「不妄語」という妄語をしてはいけないという教義を説教しようとした、と考えられる。そこで、神道の観念を積極的に導入してくるのは、仏教布教の目的を実現しようとしたのかもしれないが、神道の観念が混ぜられてはじめて、神仏習合の死霊観が現れてきた。つまり、神道の地上世界「葦原國」、「豊葦原水穂國」で生きていた人間が死んでから、生前の業によって仏教の閻魔宮に来て裁判を受け、「黄竈火物」を食べ物とする地獄などに行くというわけである。死後の世界は仏教的な世界であるが、生前の世とされた神道の地上世界の後続であり、神道の黄泉国に重なった世界でもある。

## Ⅱ 『今昔物語集』における神仏習合の死霊観

『今昔物語集』は、12世紀初頭に成立したと見られる説話集であり、作者は不明である。全31巻で、インド・中国・日本の三国の約1000余りの説話が収録されている。『今昔物語集』という名前は、各説話の全てが「今ハ昔」という書き出しから始まっていることから由来している。『今昔物語集』の話はすべて創作ではなく、他の本からの引き写しであると考えられている。もととなった本は『日本霊異記』、『三宝絵』<sup>14</sup>、『本朝法華験記』<sup>15</sup>などが挙げられる。それまでの説話集の大成ともいえる。平安末期のみならず、それまでの各時の世相をも伝えている。したがって、『今昔物語集』を対象に奈良・平安期の神仏習合の死霊観を考察すると、『日本霊異記』を補充することができる。以下、本朝仏法部と本朝世俗部（巻11―巻29）の部分を対象にし、神仏習合の死霊観の表現がある話を取りあげてみようと思う。

16巻・29話「仕長谷観音貧男 得金死人語」は、長谷参詣の帰途、死人を担ぐ人夫に取られた生侍<sup>16</sup>が、死骸の化せる黄金により富をなしたという話である。

三年間絶えずに長谷観音に参詣した男は、長谷からの帰途で死人を担ぐ人夫に取られ、死人を引かされた。死人に対して、「奇異ク怖シク思フ」が、仕方なくて持たされ、いわゆる「此ル目ヲ見ル」と、哀れに思った。その死人は極めて重いし、一人でなかなか「川原」へ持ち行きがたいしと思いながら、「泣ク事无限」ことであるが、とりあえず男はその死人を家に持ち帰った。その重くて堅い死人を「木ノ端ヲ以テ指ス」、「小石ヲ以テ扣ケバ」、死人には黄金があることを発見した。結局、男はその黄金の死体を打ち割り、売った金で富人になった。

話のあら筋からみると、これは長谷観音の霊験譚といってもいい。だが、面白いのは、同じ死体に対して男が前後に表した違う反応・態度である。最初に死体を持たされた時、「奇異ク怖シク思フ」、「泣ク事无限シ」などの言葉の羅列から、男の死体に対する気持ちが十分に読み取れる。そのような感受を引き起こした原因を追究してみると、それはやはり死や死体そのものが穢れで、忌避すべきという観念から発したのであろう。黄泉国から戻ってきた伊耶那岐は禊祓をしたように、死や死体は接触どころか、できるだけ避けるべきである。しかし、黄金が入っていることを発見した男は、避けずにあえて死体を割って売っ

た。前半にはっきりと読み取れる穢れの意識は、後半になると、少しでも感じられなくなった。このような甚だしい変化は、恐れに対する物質的な欲望の勝利、神道の穢れ意識に対する仏教靈験の勝利であると思われる。

ところで、この話は『今昔物語集』の本朝仏法部に収められたものであるから、根本的に伝えたいのは観音の靈験である。ところが、背後に流れていたその男の信仰意識にも注意すべきだと思われる。仏教に帰依して信仰していたが、潜在意識や生活習慣となってしまう神道の観念・意識は、消えてしまったわけではない。穢れに触れたら、祓をしたり物忌みをしたりするのに、この男は何もしないどころか、恐れながらも死体を割った。それこそ、朝廷貴族の穢れに対する敏感さとのよい対照である。当時の民間において、庶民の信仰状況はかなり緩やかであったとも思われる。緩やかであったからこそ、神、仏が矛盾せず習合し、ひいては人々に受け入れられたのであろう。

16巻・35話「筑前國人 仕観音生浄土語」は、香椎明神<sup>17</sup>の祭に年預<sup>18</sup>が、魚、水鳥を捕えんとして誤り池に転じ落命した、その池には、極楽往生のしるしとして後一面に蓮花が咲き広がったという話である。

この筑前国の年預は、とくに観音に仕えて観音経を読み、信心深く観音に帰依している。鳥を捕らえるため、男は池に落ちて死んでしまったが、その夜、父母の夢に現れ、極めて嬉しげに父母に「我レ、年来、道心有テ、悪業ヲ不好ズト云ヘドモ、神事ヲ勤メムガ為ニ、適ニ殺生ヲセムト為ルニ、三寶助給フガ故ニ、罪業ヲ不令造ズシテ、既ニ他界ニ移テ善キ身ニ生レニタリ」、「我レ生タリシ時、観音ニ仕テ観音品ヲ朝暮ニ誦シ故ニ、永ク生死ヲ離レテ浄土ニ生ル、事ヲ得タリト」などと言った。要するに、生前、男は観音に帰依して「不殺生戒」を守ってきたようであるが、神社の年預として魚や水鳥を捕って香椎明神へ奉納する勤めもある。「戒殺」と「殺生」という信仰と勤務の板挟みで悩んだ年預は、結局池に落ちて魚や鳥などを捕えないままで死んだ。さらに、両親の夢に現れてきた年預の話によると、年来の観音信仰の功德で、今度の死によって殺生の罪業を作らずに浄土への往生を遂げたという。

この話から、香椎明神に仕えていた年預は、同時に観音にも帰依したことが分かる。また、神仏習合が活発に展開した奈良・平安期において、香椎明神という神はまだ仏や菩薩との交渉が見られない神であると推測できる。だから、仏教信仰に要求された「戒殺生」と明神に要求された生け贄との衝突が生じた。すると、仏道に帰依して神身を脱しようとした神々と同様に、神官でありながら、仏道への帰依を通じて死後の往生を遂げようというのは、この年預の願望であろう。そのため、神道の劣勢——人間の死後の極楽世界への憧れ・意欲が叶えないことがあばかれてくる。だが、神道の劣勢こそ、神道と仏教との習合を促成し、神仏習合の信仰様式が認められたのであろう。

興味深いところは、年預に説かれた彼の死後世界である。「他界ニ移テ」と「浄土ニ生ル」は、前後の文脈からみれば、同じ死後に行ったところである。すると、「他界＝浄土」という結論となる。ところで、「浄土」は疑いなく仏教用語であるが、ここの「他界」はどうで

あろう。神道の「他界」とは、人が死亡してから、その魂が行く、または亡くなった祖先が住まうとされる場所である。山上他界、海上他界、地中他界などの多様な他界がある。それに、「他界」そのものは善悪の区別がないという。一方、仏教用語としての「他界」は梵語で、この世以外の世界のことを指す。広義では、六道の一つである人間道以外、浄土も入り、地獄、餓鬼、畜生、修羅、天上は、全部他界である。浄土は他界の一つであるが、他界は必ずしも浄土とは限らない。ゆえに、この話に出てきた他界は神道の他界のことである。そのため、「他界＝浄土」より「神道他界＝仏教浄土」のほうがもっと適当であると考えられる。この年預が死後に行った世は、山上他界であろうと海上他界であろうと、善の世界であり、「衆苦あることなく、ただ諸楽を受く」る浄土のようなところである。この他界は浄土と重なっているところで、浄土と区別せずに当時日本人の死後世界を構成していた。

16巻・36話「醍醐僧蓮秀 仕観音得活語」は、死後、一夜を経て蘇った蓮秀は、妻子に死後の経歴や蘇生を語った話である。

醍醐寺の蓮秀という僧は、生きている間に、毎日観音経を百巻読み、また、常に賀茂の神社に参詣した。後に、重い病気にかかって死んだが、一夜を経て蘇生した。妻に自分の死後の経歴を以下のように語った。途中、険しい峰や深い山を超え、広くて深く、恐ろしい河に至った。所謂三途河<sup>19</sup>というところである。そこで、此方の岸にいる「奪衣婆」<sup>20</sup>という鬼形の姫が蓮秀の衣を奪おうとするときに、「四人ノ天童、俄ニ来テ、蓮秀ガ姫ニ与ヘムト為ル衣ヲ奪取テ、姫ニ云ク、『蓮秀ハ此レ、法花ノ持者、観音ノ加護シ給フ人也。汝ヂ、姫鬼、何ゾ蓮秀ガ衣ヲ可得キゾト』」。すると、姫は掌を合わせて蓮秀を敬い、衣をも取らなかつた。そのあと、天童は蓮秀に、ここは「冥途也、悪業ノ人ノ来ル所也。汝ヂ、速ニ、本国ニ返テ」と教え、蓮秀とともに返った。が、途中、もう二人の天童が来た。「我等ハ此レ、賀茂ノ明神ノ、蓮秀ガ冥途ニ趣クヲ見給テ、令将返メムガ為ニ遣ス所也」といった。最後に、蓮秀は蘇り、病も平癒した。

この話は、蓮秀という僧侶の死後世界における経歴や蘇生を通して、法華経や観音の靈験を高揚しようとしているが、結局奪衣婆の衣奪いを止め、蓮秀が法華経の持者であることを奪衣婆に教え、蓮秀を冥途から蘇らせたのはほかならぬ賀茂明神が派遣していった天童たちである。ゆえに、この話は賀茂明神の靈験譚ともいえる。そこから、蓮秀という仏教の僧侶は、神道をも信じていたことが判明できるが、さらにまた、賀茂明神という神は仏教の死後世界における出来事を知っていただけでなく、介入することもできたことが分かる。これは、ここまで取り上げられた話でも、なかなか見ることができない現象である。神道が主宰した「生」の世界に仏教が進出することはよくあり、しかも死後の世界で仏教と神道との重なりがよく見られるが、仏教が強勢を示した「死」の世界に、神道の進出はほとんど見られなかつた。

さて、この話に出てきた、観音の意志を伝える役目を担当した賀茂明神は、一体どんな存在であるのか、少し言及しておく。賀茂神社は、奈良時代により早く神宮寺が設けられ

た神社の一つで、祭った神は釈迦如来もしくは観音菩薩を本地仏としたものである。したがって、この話に出てきた賀茂明神は、神である同時に、観音菩薩の垂迹でもある。だからこそ、天童を冥途に派遣し、観音菩薩にも賀茂名神にも帰依した蓮秀を救わせたのであろう。この話は、当時の賀茂神社における神仏習合の状況をよく反映しているだけではなく、本地垂迹の思想に影響された死霊観をも表現していると考えられる。要するに、神仏一致と同様に、神仏の死霊観も一致する。

29巻・17話「攝津國未小屋寺盜鐘語」は、小屋寺の鐘楼に頓死した老客僧を弔った若者たちは、兼ねてより共謀した賊の一味で、死穢で人の寄らぬことを利し、まんまと鐘を盗み出したという話である。

八十歳ばかりの老僧が、小屋寺の鐘楼に泊まり、無事に二泊を過ごしたが、その次の日に、小屋寺の鐘撞きの法師が老客僧を見に行ったところ、老客僧が「死テ伏セリ」のこと（実は死んだふりであった）を発見した。急いで住持に報告すると、住持は「周（アワテ）タル気色」になり、「驚テ」、鐘堂へ確認に行った。「戸ヲ細目ニ開テ臨ケバ」、老法師が確かに死んでいた。後に、このことを寺の僧どもに告げると、僧どもは、「由无キ老法師ヲ宿シテ、寺ニ穢ヲ出シツル大徳カナト」と言い、腹立つこと限りなしという。だが、老法師の死体を取り捨てるしかないが、「御社ノ祭近ク成ニタルニハ、何デ可穢キゾト」という理由で、「死人ニ手懸ケムト云フ者一人无シ」であった。

しばらくしてから、老法師の子供と称する二人の男が現れ、泣きに泣き、後に来た四、五十ばかりの人たちと一緒に、老法師の死体を持ち出すことになった。その間、「僧房共ハ鐘堂ヨリ遠ク去タレバ、法師ヲ将出スヲモ出テ見ル人无シ。皆恐テ房ノ戸共ヲ差シテ籠テ聞ケバ、後ノ山本二十餘町許去テ、松原ノ有ル中ニ将行テ、終夜念佛ヲ唱へ、金ヲ叩テ、明ルマデ葬テ去ヌ」。つまり、死穢を恐れてこもっていた小屋寺の住僧たちは、男たちが一晩中念仏を唱え、金を叩いていたのを葬儀をしているのだと思いこんでいた。後に、寺の僧どもは、「此ノ法師ノ死タル鐘堂ノ當リニ、惣テ寄ル者无シ。然レバ、穢ノ間、卅日ハ鐘槌モ寄テ不槌ズ。卅日既ニ畢ヌレバ」、鐘撞きの法師が鐘堂を掃除に行くと、大鐘がなくなっていることを発見した。

それほど長い話ではないが、老法師が死んだ後の描写は詳しく、話の大部分を占めている。そのうち、老法師の死や死体を取り出す時の僧どもの反応はいきいきと、とりわけ詳しく描かれている。「由无キ老法師ヲ宿シテ、寺ニ穢ヲ出シツル大徳カナト」<sup>21</sup>という皮肉な言い方で、僧どもの怒ったふりもよく表している。また、「法師ヲ将出スヲモ出テ見ル人无シ。皆恐テ房ノ戸共ヲ差シテ籠テ」という描写は誇張に聞こえるが、前後の文脈に合わず、意図的な強調でもない。では、僧どもが怒った、また恐ろしがっていた反応を引き起こしたのは一体何であろうか。やはり、死穢によってもたらした恐怖感であろう。死そのものは、「寺ニ穢ヲ出シツル」ものであり、死体に触ることは、「穢キ」ことであり、死後の三十日は「穢ノ間」である。一言で、死は穢れで、忌むべきものであった。

ところが、この話が出来た場所は寺であり、主人公は僧どもである。仏に帰依し、仏法

を信じていた僧侶であっても、死による穢れを恐ろしがり、伝統の死後観念から脱することが出来ないわけである。死後観念を主な看板にして布教する仏教は、当時の日本人の死後世界を豊かにしたが、古来の死に対する穢れ意識はなかなか克服できなかったようである。ここから、日本の宗教信仰の伝統性を認めなければならない。仏教を受け入れ、仏道を辿っていた礎石は、固有の観念で築かれたものである。固有の神道観念と仏教教義との駆け引きで、今度は死穢の意識において神道が勝った。

### Ⅲ 神仏習合の死霊観の帰納

#### 1 死霊観習合の可能性

神道と仏教が習合できたには、歴史の背景・環境などの外部条件と、宗教の利益定位、宣教方式などの人為要素が大きな動因となる。同時に、両宗教それ自体にも相互の排斥から融合へ導く要素が含まれている。それらの要素をもとにしてはじめて、神道と仏教との習合ができ、さらに神仏習合の死霊観ができたのである。以下で、死霊観において神道と仏教が習合することが可能となる基点を検討してみたい。

##### (1) 死をめぐって

死は宗教の永遠な話題といっても過言ではなく、いつも宗教の関心を集めるところである。世界三大の宗教であるキリスト教、イスラム教、仏教、どれも例外ではない。生きている人間の死に対する無知、不安や恐怖感等は、宗教が存在する為の前提の一つであり、宗教教説の一部分を構成することが多い。

仏教では、死は今までの輪廻の終わりである同時に、もう一回の輪廻の始まりでもあると説く。往生を別にして、死は留まりもない輪廻でのただ一つの乗り換えの駅のようなものである。死は常に話題となり、かかる教説も充実に整っている。

神道は死の宗教ではないといわれてきたが、死に関わる意識や表現がないわけではない。日本人に嫌われる「穢れ」が、常に死や血に結びついていることから、死にかかわる観念の存在が分かる。本論に入る前に引用した『古事記』の話の通り、神道の神も、いろいろなことで高天原から離れ、死後の世界である黄泉国へ行ったり、葦原中国から離れ、死後世界へ向かったりする。神そのものはなくなるというわけではなく、ただもとの生活していた世界を後にするわけである。要するに、死は居場所が変えられたり、変わったりすることを意味する。

したがって、死の観念において、神道も仏教も、死が存在の消失ではなく、何か別の形式で、どこかで継続することとされている。こういう「霊魂」の不滅・永遠性は、仏教にも神道にも認められている。

##### (2) 蘇生をめぐって

生と死の区別は存在さえすれば、人間の死に対する反感があると言える。「食色、性也」<sup>22</sup>であれば、それらの前提ともいえる生命の存続こそが人間のもっとも根本的欲求である。故に、古代から、長寿不死の霊薬を求める人が絶えずに現れてきた。さらに、死んでもまたこの世に戻り、蘇生できることも期待されるようになった。このような期待は多くの説話集にも読み取れる。

仏教には蘇生についての教義が無いが、因果応報の話で、果報としての蘇生は珍しいことでもない。死後、六道輪廻に陥ったものが、閻魔王の裁判によって人間の世界、元々の世間への蘇生が許されることはある。その蘇生は、善因から善果を生ずる説教に応じる、まことの善報である。

神道古典としての『古事記』や『日本書紀』には、蘇生、復活の話が天照大神や大国主命の身に見える。天照大神が天の岩戸にこもったことを死とされ、いろいろな儀式を通して、神たちに天の岩戸から引き出されたことを蘇生とされている。また、神兄たちに二度も殺された大国主命が、二度とも神産巢日神の力で復活した。要するに、死んでも、儀式や神様の力で、蘇生・復活できる。さらに、蘇生の観念は神話の世にとどまらず、臨終あるいは死の直後に死者の名を呼ぶことで、死者の霊魂を呼び戻して蘇らせる「魂呼び」の習俗をも生み出した。

蘇生とは、神道においても、仏教においても、死に反して、もとの世界、つまり死ぬ前に生活した所へ戻ることである。引き続き、死までの肉体、霊魂のままで生命を持ち続け、存在し続けるのである。仏教の蘇生は普通、善業からの善果とされているが、神道における蘇生は、業によらず、人間的な意志によってできたものであると思われる。

### (3) 霊魂の帰着

霊魂は、一般的に肉体のほかに別に精神的実体として存在するものと考えられる。それに、人間の霊魂が肉体の死後も存続するという霊魂不滅の観念も周知である。では、その不滅の霊魂は、肉体がなくなると、どこへ行くか、またどこが霊魂の最善の行き末であるか。

仏教では、死後の霊魂は人間の生きる道を離れ、次の行き先が決められるまでの時期——中有、空間——閻魔宮を経て、あらためて六道輪廻を繰り返したり、往生したりする。そのうち、浄土への往生は最善の報いであり、浄土は最善の帰着とされている。

神道では、人が死んだ後、その霊魂が他界へ行くとされる。さらに、山上他界、海上他界、地中他界の多種の他界がある。霊魂そのものも時間とともに変化するものである。死んだばかりの霊魂は死穢を持ち、子孫がこの霊魂を祀ることによって、だんだん死穢がとれ、浄化されていく。「端山」のような山で一定の年月が過ぎ、その霊魂はすこしずつ穢れや悲しみから超越し、清い和やかな神になり、祖霊・氏神になってから、他界へ行く。つまり、神になり、他界へ行くのは、すべての霊魂の帰着である。

以上で、神道、仏教の死霊が習合する基点を検討してきて、不十分なところはまだ存在

するが、神道、仏教双方とも靈魂の存在・不滅を認め、靈魂の存続する所に対する構想があることが判明した。仏教は死の觀念を切口に、浄土の最善を看板に掲げ、日本人の精神的な需要を満足させるうちに、神仏習合の死靈觀が生まれ、さらに『日本靈異記』と『今昔物語集』の話に吸収されたのではないか。前述で取り上げた六つの話には、すべてにおいて死とのかかわりがあり、その中で、『今昔物語集』の16巻・36話「醍醐僧蓮秀 仕觀音得活語」という話では、蓮秀は法華經や觀音の利益で、蘇生が可能となったが、それは賀茂神社の明神の助けがなければ、地獄から戻るのも無理であっただろう。蘇生するには、垂迹神からの利益も、本地仏からの利生もともに無視することができない。また、『今昔物語集』の16巻・35話「築前國人 仕觀音生浄土語」では、「他界＝浄土」という意味合いが読み取れるように、神道の他界と仏教の浄土は同一となる。異なった信仰系統に属する二つの死後世界は、一つの主題をめぐって重なりあい、一致するようになった。

## 2 習合死靈觀の特色

### (1) 神仏の機能配分

神道は日本人の原始信仰であり、祖先信仰と自然信仰を両柱とするものである。石田一良氏が神道に対する研究からまとめた、神道の原理通り「生活中心主義」「共同体主義」「函数主義」は神道の特徴である。石田一良氏は「神道は各時期に共同体の生活意志を神格化にするものである」<sup>23</sup>と説いた。故に、あくまでも、神道が関心するのは、現世の生活に緊密にかかわる物事である。そして、神道はいわゆる教説がまだ体系にならない段階で、仏教の伝来を迎えた。神道に反して、仏教は現世より、来世のほう为重視され、それなりの教説も充実している。日本に入ってきた仏教は、自らの発展を図るために、積極的に日本の固有文化と調和し、日本の土着宗教である神道と融合していった。そして、神道と仏教が融合し合い、競争し合ううちに、各々の特徴によって、それぞれの機能や主宰する領域も確立してきた。つまり、神道は継続して日本人の生の世界を、仏教は神道の強調していない分野——死の世界を支配するようになった。生きる間に神社に参拝して神に祈願をし、死後、地獄に落ち、閻魔宮で裁判を受けて後の行き先が決まるような様式は典型的である。

『日本靈異記』の中巻・5話「依漢神崇殺牛而祭又修放生善以現得善惡報緣 第五」、『今昔物語集』の16巻・35話「築前國人 仕觀音生浄土語」、16巻・36話「醍醐僧蓮秀 仕觀音得活語」などでは、当時の日本人の信仰状況がよく表されている。つまり、生きていく間、信仰を神——神道に寄せたり、または多数の信仰を持ったりするが、死後のよい帰着はやはり仏に求めなければならない。死後の他界觀などの死靈觀はほぼ仏教が支配していた。現代の学者梅原猛氏は、現代日本人の宗教信仰には、神道は生の宗教で、一方、仏教は死の宗教であるという特徴を論じた<sup>24</sup>が、現世のことを神道に、死後のことを仏教に委ねるという信仰の傾向、様式は、古く奈良・平安時代には既に存在したのである。

## (2) 穢れへの執着

習合は文字通りに相異なるものなどが折衷・調和することである。神仏習合は、日本固有の神祇信仰と外来の仏教信仰が折衷して融合、調和することである。対抗・折衷・融合のうちに、神道と仏教は、互いの教説が補充されたり、克服されたりしてきたあげく、「神」に「仏」があり、「仏」に「神」があるような神仏習合の思想だけでなく、それなりの死霊観もできた。以上で述べたように神仏の機能配分の傾向はあったが、なかなか調和できなかった要素もある。それは神祇信仰における穢意識である。穢れは忌避すべきという観念は、陰陽道の導入のよって一層肥大化するようになった。忌避・排除の方法も祓から物忌という、より厳格な道がとられることとなった。『弘仁式』をはじめとした諸格式に、穢れによる物忌のことが詳細に規定されていた。穢れの対象、種類及び種類によって忌の日数、感染の範囲など、一々明確に決められている。このように肥大化した穢意識は、仏教との習合過程において、弱まるどころか、かえって強くなってきたようである。

例えば、『今昔物語集』の29巻・17話「攝津國末小屋寺盜鐘語」で、仏法に帰依した僧たちでも、死体に手を出すことを恐れ、死体の穢れを避けるために、「皆恐テ房ノ戸共ヲ差シテ籠テ」という恐ろしがりな反応を示した。また、『今昔物語集』の16巻・29話「仕長谷観音貧男 得金死人語」にも、男の死人に対する「奇異ク怖シク思フ」気持ちはやはり、死体の穢れを恐ろしいと思っていたのであろう。神仏習合において、死に関わることをほぼ独占していた仏教は、神祇信仰に強く根付いていた穢意識に勝つことはできなかった。

穢れ、とくに死穢は土着の意識であり、固有の文化の代表として、それなりの伝統性を持っていると思われる。神道習合の過程に、穢れ意識に対する固執から、日本の固有文化の伝統性と固執性、日本文化の主体性が表現されていると考える。外来の文化をいつも積極な体勢で吸収するようであるが、ただし、それはひたすらの自我改造ではなく、固有文化に対する執着も強く持っているということであろう。

## (3) 現実な応報観

共同体の現実利益を本位に、神々を祭ったり、祈願したりするのは、古来の神道信仰である。さらに、「私有」意識の出現につれて、神々に個人的な利益を求める信者も、個人的な祈願を叶えてくれる神々も現れてきた。しかし、公的な祈願といい、私的な祈願といい、人々が求める利益は、あくまでも生活、現実関係のものである。人々は神社へ参詣したり、奉納したりすることを通じて、神々からの現実的な「応報」を求めていた。さて、「応報」とは、仏語で、善悪の行いに応じて受ける吉凶・禍福の報いである。神々からの利益を「応報」というのは、不適當かもしれないが、良い「応報」は信仰の区別と関係なく、すべての人間が憧れて求めるものであろう。ただ、仏教の世界において、究極な追求は現世の利益より、来世の往生である。つまり、この輪廻の世を脱して浄土へ成仏することである。

異なる「応報」への求めは、神仏習合の展開を妨げなかった。代わりに、神仏習合の独

特な応報観を促成した。それは、『日本霊異記』の中巻「依漢神崇殺牛而祭又修放生善以現得善惡報縁 第五」、「智者誹妬變化聖人而現至閻羅闕受地獄苦縁 第七」、『今昔物語集』の16巻・36話「醍醐僧蓮秀 仕観音得活語」と、『今昔物語集』の16巻・35話「筑前前國人 仕観音生浄土語」との対照から分かる。『今昔物語集』の16巻・35話「筑前前國人 仕観音生浄土語」に表したのは、一層仏教的な構想に相応しい、浄土への憧憬である。反して、以外の三つの話から伝わってきたのは、応報による蘇生のありがたさである。要するに、成仏の代わりに、死後に元の生活世界へ蘇生することは、もっと好ましい「応報」とされていた。この現実色彩が強い応報観念は、神道の現世中心主義からの影響がないとは考えられない。

#### (4) 重層の死後世界

死霊観について、前述で論じたように、人間が靈魂の乗り物である肉体の機能がなくなった後、靈魂というもの、また続けて存在するのか。存在することを前提としたら、靈魂は人間が死後、何が変化するのか。肉体の変わりにどんな形態で存在し続けるか。この世に存在し続けるのか、または別の世へゆくのか。これらの死後の様々な形態をめぐって構成する意識や観念、または一種の信仰とは、死霊観であると思う。そのうち、いわゆる他界観は、死霊観の重要な一部分を構成する。

日本人の伝統的な意識では、葬られた場所によって靈魂は山、海、地下のような異なった他界へ行く。そこで、他界の場所は区別するための基準になるが、諸他界には本質的な相違はない。反して、仏教では、人間の靈魂の行き先は人の生前において為した業によるものであるから、良し悪しの相違は大いに存在する。輪廻・転生はやはり「苦」の継続で、ただ仏様のいる所である浄土は「極楽」の世である。そこそは生き物の最善の帰着である。では、神仏習合の死霊観はどうであろうか。『日本霊異記』、『今昔物語集』に表現された死後の世界は、仏、仏法だけに治められていないようで、他界へ行くことは往生であり、往生は他界へ行くことに等しい例も見える。『今昔物語集』の16巻・35話「筑前國人 仕観音生浄土語」には、「他界ニ移テ善キ身ニ生レニタリ」、「永ク生死ヲ離レテ浄土ニ生ル、事ヲ得タリト」という話がある。実際に、二つの文句は同じような意味を表している。つまり、この話で、「他界＝浄土」である（この「他界」は神道の言葉であることは前にすでに論じた）。同じ死後世界は他界でもあるし、浄土でもある。最善の死後の行く末において、他界は浄土に同一された。

同時に、死穢で満たされ、恐ろしい黄泉国の存在は、最善の浄土によって相殺されなかったようである。『日本霊異記』の「智者誹妬變化聖人而現至閻羅闕受地獄苦縁 第七」に、行基菩薩を誹った智光法師が、口禍で死後に落ちたところは、明らかな地獄のようであるが、その地獄には黄泉国の煮焚きしたものとされた「黄竈火物」もある。ゆえに、一言で智光法師が死後に落ちたところは地獄であると判断しがたくなる。そこは、単一な仏教世界より、黄泉国を地獄に同一化した最悪の死後世界であろう。死後世界において、神道と

仏教は、互いの習合できるところを踏まえながら、善の帰着に他界と浄土を、悪の帰着に黄泉の国と地獄を同一化したのである。それこそが、当該時期の死霊観の特徴の一つであり、重層の他界観を表現している。

## おわりに

以上、『日本霊異記』と『今昔物語集』を中心に、奈良・平安期における神仏習合の死霊観を考察し、当該死霊観の大まかなイメージを知ることができた。神道、仏教それなりの理念が混合になり、できた習合の死霊観であるから、特質を追究するには、神道的な要素が強いか、それとも仏教的な色彩が濃いか、紛らわしくてなかなか一言で表現しにくいと思う。とくに、死後世界、または他界観に関する習合は、もっとも顕著である。神道、仏教の相違より、単純的、現実的な欲求から発した人間のよりよい帰着にもっと関心を寄せていたのであろう。日常生活にも染み込んでいた神道的な考えをもとに、仏教の他界観がまんまと融合してきた。「浄土即是他界、他界即是浄土」というごく楽天的な意識は、当該時期の他界意識といってもいいと思う。が、習合の死霊観において、神仏の区別は完全に見えないというわけでもない。死の世界における仏教の大きな比重、穢れ意識における神道の強勢などは、神・仏それぞれの突出した表現である。

ところで、それぞれの説話を通じて、かかる時期の神仏習合の展開状況もうかがえる。以上六つの説話は、異なる説話集から取り上げた話であるから、作品の編纂時期、意図などにおいて、一定の相違があるのは当然である。『日本霊異記』の両説話は、聖武天皇の世（七二十四―七四十九年）の話であり、『今昔物語集』からの四つの話は、八世紀以後の話と判断できるが、具体的な成立時間は不明である。ところが、実際に、『今昔物語集』の16巻・35話「筑前國人 仕観音生浄土語」以外の五つの話は、発生場所が全部京中心の畿内地方である。摂津国の富家長公、河内国の智光法師、京の生侍、京醍醐寺の蓮秀、摂津国の小屋寺、それぞれの話、どちらも京や京周辺の地域を舞台にして展開したのである。

では、八世紀頃の京における神仏習合の状況を一応見ておきたい。気比神宮をはじめ、宇佐八幡宮、伊勢神宮などの王権レベルの神社には、相次いで神宮寺を建立した。ゆえに、神仏習合という信仰様式は、八世紀の京において、すでに王権からの認可を得たわけである。さらに、このような信仰傾向は、京から畿内へ、中央貴族から地方豪族へ、徐々に浸透、拡散していった。多数の遊行聖の努力で、奈良後期になると、鹿島神社、多度大社などの地方レベルの神社にも神宮寺が建てられるようになった。飛鳥時代の瓦の出土から、当時の寺院址とみなされるものは全部で四十六カ所あり、其の内、大和二十八カ所、河内五カ所、和泉四カ所、山城四カ所、摂津三カ所が数えられている<sup>25</sup>。飛鳥時代の仏教発展の機運を受けついで八世紀以後の時期において、神仏習合がもっとも活発に展開された地域は、果たして京を中心とした畿内地方である。京は政治の中心だけでなく、文化の中心地でもある。京の先進文化を最初に接触できた地域は畿内であり、最初に接触できた人々

は畿内地方の豪族である。この事実は、以上に挙げたいいくつかの説話が裏付けていると思う。摂津、河内などの畿内の国々は、京で認められた神仏習合の発揚地であり、さらにそれを各地方へ伝播するための掛け橋である。同時に、地方の豪族は、神仏習合の唱導者となり、神仏習合の流布に大きな働きをした存在であった。

また、話の主人公たちにもう一度注目したいと思う。話に登場した鋤田寺の智光法師、醍醐寺の僧蓮秀、小屋寺の僧侶たちは、みんな仏法を宣揚する僧侶である。しかも、神仏習合の展開過程で、神社に神宮寺を建立したり、神宮寺の運営を担当したり、寺院に神社を勧請したり、その土地の地主神を寺の守護神としたりした役目もまた、主に僧侶が担ったのである。すると、達日出典氏が論じたように、神仏習合にもっとも関与していた、神仏習合を展開する主な役割を担っていたのは、やはり僧侶であろう。積極的に習合を実現しよう、普及しようとした人々には、地方の豪族がいる<sup>26</sup>、と義江彰夫氏は論じたが、表側に立っていた、神仏習合を積極的に広めようとしたのは、あくまでも仏教側及び仏教徒の僧侶たちであると思う。権門への接近によって、神仏習合は国家王権の認可を得たが、地方への布教は容易いことではなかったようである。なぜかという、深奥で、論理的な教義より、現実な利益のほうに関心を集めたのは、庶民の信仰心であったからだ。病を癒すために、仏教に帰依し始まった富家長公、死穢を気にせず金死人を割って売った生侍から、当時の人々の信仰の現実性、弛緩性が読み取れるのではないか。したがって、信仰様式にとどまらず、死霊観までも影響を及ぼした神仏習合は、当時の京を中心とした畿内地方において、顕著な発展を遂げたわけである。

神宮寺の建立、僧形神像の出現などは、終始仏教と神道が習合した外在表現である。それによって、朝廷の王権からの認可を受けながら、仏教の日本における伝教、発展を実現した。が、信者、とくに民間の信者はどのように神仏習合を受け止めていたか。それは神宮寺や神像を通じて、なかなか読み取れないものである。かわりに、民間にひろく流布した説話などは、かえってそれをより鮮明に反映していると思う。『日本霊異記』、『今昔物語集』などの説話には、神仏習合が活発に展開したその頃における人々の信仰心があらわれているのであろう。さらに、本稿で取り上げた『日本霊異記』、『今昔物語集』の諸説話は、当時の民間に生活していた僧侶、庶民などの神仏習合の死霊観をいきいきと伝えている。

奈良・平安時代、四百年あまりの期間における神仏習合の死霊観を考察するには、単に『日本霊異記』と『今昔物語集』からの幾つかの説話を拠り所にし、説話分析の方法に偏って考察するのは、かなり不十分であると思われるが、本稿を通して奈良・平安期における神仏習合及びその死霊観の一隅を明らかにすることができれば、ありがたいであると考ええる。民俗学、歴史学と関連しながら、奈良・平安期における神仏習合の死霊観に対する一層深い考察を後の論稿に期したいと思う。

<sup>1</sup> 村山修一『習合思想史論考』（塙書房、1987年、6ページ）

<sup>2</sup> 和辻哲郎『続日本精神史研究』（岩波書店、1940年、64ページ）

<sup>3</sup> 梅原猛『世界中の日本宗教』（四川人民出版社、2006年、114ページ）

- 
- 4 遠日出典「山岳修行者の活動と神仏習合の展開」(『日本の宗教文化・上』所収、高文堂出版社、2001年、116-148ページ参考)
- 5 河内西琳寺の縁起に「宝蔵安置金銅弥陀居長一尺六寸 銘文」として記された銘文である。
- 6 竹田聴洲「七世父母攷」(『葬史と宗史』、竹田聴洲著作集・7所収、国書刊行会、1994年)
- 7 『日本靈異記』(日本古典文学大系、岩波書店、1982年)
- 8 『今昔物語集』(日本古典文学大系、岩波書店、1981年)
- 9 注3参照
- 10 『古事記』(日本古典文学大系、岩波書店、1982年)
- 11 高橋鐵『日本の神話』(光文社、1967年、90ページ)
- 12 『日本書紀』(日本古典文学大系、岩波書店、1982年)
- 13 注6の197ページの注釈十三
- 14 仏教説話集。源為憲著。3巻。984年(永観2)撰し、冷泉天皇皇女尊子内親王に奉った。上巻は釈尊等の本生説話、中巻は日本の僧俗の事歴、下巻は月次法会の来歴。元来絵を伴っていたが、現在、絵は伝わらず詞のみ。三宝絵詞とも。
- 15 天台宗の鎮源の撰。3巻。長久(1040~1044)年間成る。中国宋代義寂の著した同名書を範として編纂した、日本の法華経靈驗譚を集めた説話集。大日本国法華経験記。本朝法華験記。身分の低い侍。
- 17 在福岡市にある香椎宮の祭神のことである。
- 18 寺社などで、雑務を扱った職。多く一年交替の輪番とした。
- 19 三途河は人が死んで初七日に渡る河。生前になした業により、緩急異なる三つの瀬を渡るものとされるゆえに、この名がある。
- 20 途河にいる、鬼形の姫は、所謂奪衣婆で、亡者の着衣を剥ぎ取り、それを受け取った懸衣翁が衣領樹の枝に懸けると、罪の軽重に従って枝の垂れ下がり方が異なるものと言われる。
- 21 注7の五。ここで、皮肉たっぷりの用法に従っていることと注釈した。
- 22 朱熹注『孟子』・「告子章句下」(上海古籍出版社、1987年、85ページ)
- 23 石田一良『日本文化一歴史の展開と特徴』(上海外国語教育出版社、1989年、273ページ)
- 24 注3参照
- 25 石田茂作「飛鳥時代寺院址の研究総説」、「飛鳥時代寺院とその性格」(『伽藍論攷』所収、養徳社、1948年)
- 26 義江彰夫『神仏習合』(岩波書店、1996年、15ページ)