

## 仏法不信をめぐる応報観の変容

——「カミ」の役割に焦点を合わせて

陳 穎 傑

はじめに

日本仏教の因果応報思想に関する研究は、すでに数多く存在する。その代表的な視座は、因果応報論の時代的特質をめぐる研究である。白土わか氏は、『日本靈異記』(以下『靈異記』と略称)が中国で発展した因果応報論の系譜に繋がる、古代日本人の宗教的エネルギーの所産だと述べ、その成立を、先駆とされる眞報記等を参照して、律令仏教に対する民衆の対抗が想定されると論じている。広川勝美氏は、『靈異記』の応報思想について、「善悪の評価軸は明らかに現世における生命充足の欲求の成否にもとづいている」と、現世利己的な応報思想の特徴を論じている。益田勝美氏は、『靈異記』の特色を「徹底した善悪現報主義」とし、「来世での応報を主として考える教団の教理本意の因果思想からすれば、この世での現報は副次的な問題であるのに、ここでは、逆に手近い現報がひたすらに追及される」と述べて

いる。『靈異記』の仏教説話の応報観を現世内部で完結するものと捉え、それが死後世界へと広がっていく処に、『靈異記』以降の展開を展望することが大方の認める処となっている。

もう一つの方向性は、罪業観の深化に應じる、根源から因果の連鎖を抜け出す手段に光をあてたものである。中尾正己氏は『法華験記』(以下『験記』と略称)を中心に、「因果の理」を「宿世の理論」と結びつけて、深刻な罪障意識を示すことによつて、逆にそれを克服するための修験的苦行の重要性が強調されたと述べている。高木豊氏は、宿世論と結びつけられている因果応報思想の展開を述べた上で、因果から離脱を目指す仏教者たちのさまざまな試みを探っている。松野純孝も、「宿業観は罪惡観の内面化によつて次第にあらわれになってくるようである」と述べ、平安初期の勸善懲惡の現報から、次第に宿業と死後の応報の思

想が結びつくようになり、鎌倉期になると、信心によつて罪業の宿業を逆転させる可能性も説かれるようになったことを論じている。平安中期から、欣求浄土の思想の勃興に伴い、現世及び人間界は罪の代表となり、応報観のポイントは「現世安穩」から「後生善処」へと移行していくのである。

また日本における応報観の展開は、いかなる存在が懲罰を担当するのかというテーマと密接な関係にあった。『靈異記』下巻・第十八には、「晰かに知る、護法の刑罰なることを。愛欲の火、身心を焦くと雖も、姪れの心に由りて、穢き行を為さざれ」と、また『験記』巻中・第五十九に、「羅刹女、聖人に白して言はく、この破戒無悔の類、清浄善根の境界に來り至れり。當に現罰を与へてその身命を損ずべしといふ」と書かれるように、護法、羅刹女が、惡報に関わる重要な役割を果している。さらに、日本の神は罰を下す例も見られる。『延曆大衆解』には、「吾朝者神國也、以敬神道、為國之勤、謹討百神之本、無非諸仏之迹、(中略)為糺善惡之業因、更施賞罰之權化」とあるように、仏の垂迹である神は賞罰を施す存在であることが分かる。これについて、アツプル荒井しのぶ氏は、『靈異記』における『法華經』誦經／写經／持經者を誹謗する者に対する(護法善神による)刑罰としての惡報」が、極めて日本的な発

想だと論じ、そこにおける護法善神は「守護的、肯定的威力と攻撃的、否定的威力を兼ね備える存在」だと述べている。佐藤弘夫氏は、賞罰を行使する此土の神仏を(怒る神)と定義し、その役割は「衆生を眞の信仰に目覚めさせ、仏法へと結縁させることによつて究極の救いへと導くことにあつた」と論証している。このように、因果應報の思想に関しては豊富な研究の蓄積があり、仏法不信をめぐる惡報に護法善神などの超越的存在(カミ(以下、日本の伝統的な「神」を含め、不思議なパワーをもつ超越者を「カミ」と表記する)が深く関与しているという問題もすでに指摘されている。

しかし、従来の先行研究は限られた時代におけるカミの役割を論じるものが多く、広いコンテクストの中で、史料に即してその特質を明らかにし、長いスパンにおいて因果應報思想の変容の方向性を見通したものはほとんどないといつてよい。例えば、懲罰である來世の墮地獄の觀念が広がっていたにも関わらず、仏法を守護するカミは依然として、現世で刑罰を下す役割を果たし続けていた。この超時代的な宗教現象は、日本仏教の應報観の特徴と深く関わっていると思われるのである。

こうした問題提起を踏まえ、本稿では、八世紀から十三世紀までの期間を視野に入れ、惡報に携わるカミの役割の

変遷をたどることによって、古代から中世への転換の過程で生じた、仏法不信に対する応報観念の変容を明らかにしたい。

### 一、『日本靈異記』における悪報

平安初期に成立した『靈異記』（原名『日本国現報善悪靈驗記』）は、その題名の通り、現報の理に深い関心が寄せられている。中巻・第十一に、「（前略）現報を得たり。口に百舌を生じ、万言に白すとも、慎、僧を誹ること莫かれ。倏二災を蒙らむが故なり」と書いてあるように、僧侶を誹ることにより、現報として災いもたらされるのである。一方下巻・第十四で、景戒は『方広経』を引用して、「賢しき人を誹謗する者は、八万四千の国の塔を破壊する人の罪に等し」と、賢人を誹ることが、罪行為であると述べている。広川勝美氏は、『靈異記』において、人間による罪を、天の災禍等と明らかに峻別したと、「在来の未分化の罪は、さらに、内在化されるとともに、善悪の裁きとなり、因果応報の強調となって」現れてくると主張している。確かに『祝詞』における、祓いという方法で、罪と災いをまとめて排除する行為は、『靈異記』には見られない。しかし、その点から「在来の未分化の罪」が、善悪の裁きとなるほど内在化されたかについては、少々疑問が残る。

『靈異記』の場合は、前文で述べた中巻・第十一と下巻・第十四の例を見てみると、僧侶を誹る「因」が同様であっても、前者は「災い」を蒙るに對して、後者は「罪」を得ると書かれている。また下巻・第二十では、法花経を書き写した女人の過失を誹って、口が歪んだ人の話を景戒が取り上げ、『法華経譬喻品』を引用しながら、「其の缺を誇らぬ。大きな災を蒙らむが故なり」と評価している。ところが、『法華経譬喻品』原文の部分を見てみると、「謗斯経故 獲罪如是 若得為人 諸根暗鈍（後略）」とあるように、「罪」とされる内容が『靈異記』では「災」と書き換えられていることが明らかである。このように、『靈異記』における罪と災いは、依然として緊密な関連性を持つていることが明らかであり、そのまま「罪が善悪の裁きとなる」と解するのは再検討が必要である。

では、『靈異記』における裁きは、どのように実現されたのか。中巻・第一では、長屋王が自害に追い込まれた原因は、天皇が他人の讒言を信じて、彼を疑ったためであると書かれている。ところが景戒は、「妖災窘ムル日には帰る所無く、唯一旦に滅びき。誠に知る、自らの功德を估み、彼の沙弥を刑ち、護法嗾喊み、善神憎み嫌ふ。（中略）袈裟を著たる人を打ち侮る者は、其の罪甚だ深し」という評語を書き添えている。つまり、景戒から見れば、長屋王に

起こった災いは、彼の沙弥を打った事と直接に無関係のように見えるが、実は彼の仏法冒瀆の罪が、護法善神を怒らせた故に降りかかってきたのである。

現報は『靈異記』で、護法神等が関与するものと描かれるのが他にも見られる。中巻・第三十五では、「天骨邪見して、三宝を信けず」という宇遲王は、沙門を迫害したことによって、重病にかかり、最後は墨のように黒くなり死亡したという現報を受けた。これも、「狂王宇遲、邪見太甚しく、護法、罰を加ふ」に知られるように、護法神の罰によるものだったのである。また下巻・第十九では、法華經と八十華嚴經を誦誦する尼を、「外道」と嘲った二人の僧は直ちに現報を受けたことを、「神人空より降り、杵を以て僧を槩か將とす。僧恐り叫びて終に死にき」と書かれている。このように、『靈異記』において、仏法不信の罪を犯した人に、災いの悪報が招かれる過程で、護法、神人といったカミが治罰に携わっていたことが分かる。

ところが、「墮地獄」の悪報も災いとして記される事例が『靈異記』に散見できる。中巻・第七には、「誠に知る、口は身を傷ふ災の門、舌は善を剪る銛き鉞なること」とあるように、行基菩薩を誹った智光の「墮地獄」を「災」と記されている。下巻・第二十二では、他田舎人蝦夷は私利私欲を満たすために地獄で罰を与えられ、また法花經を写

したことにより、現に善の応報を得る。すなわち、「誠に知る、善を作せば福を来し、悪を作せば災を来すこと」である。同じく下巻・第二十三では、寺の物を私用した罪に問われて、地獄に召された大伴連忍勝は、「物を用ゐる災、是れ我が招ける罪にして、地獄の咎に非ず」と述べている。では、『靈異記』における地獄は、どのように認識されているのか。前述した下巻・第二十三では、大伴連忍勝の地獄に行く道が記されている。

往く道の頭に甚だ峻シキ坂有り。坂の上に登りて、躊躇ヒテ見れば、三つの大きな道有り。一つの道は平に広く、一つの道は草生ひ荒れ、一つの道は藪を以て塞がる。

この話から、地獄は現世と連続する場所にあると推定される。また、地獄のことを「黄泉」と記し、地獄の食物を「黄竈火物」と呼ぶ例も多数見られる。笹岡弘隆氏は、『靈異記』の冥界について、日本固有の黄泉の觀念や死に関するタブーの念が引き継がれており、地獄と現世とは陸続きであつて往来も比較的簡単であると述べている。つまり、空間上で、地獄が現世と繋がるものとして描写されているのである。

また、巻中・第十に、「誠に知る、地獄の現に在ること」と、さらに巻上・第二十七に、「地獄の火来りて我が

身を焼き、苦を受くること此くの如し」と書かれている。石田瑞麿氏は、このような地獄の「現在性」に注目し、「人と地獄とが二重写しに重なっている姿、人であり地獄でもある」という奇妙な存在状態が現実にある」と分析している。時間上での地獄は、来世という觀念に拘らず、現世に生きているままで経験できるという「同時性」の特徴を持つのである。

『靈異記』の地獄観を、災いとされる悪報と結びつけて考えると、「墮地獄」も災いと描かれる発想は、当時の人々が共有する世界観に基づいたものと考えられる。元々仏教經典に書かれる地獄は、輪廻する責め苦の世界という性格を有するが、『靈異記』において、現世の延長線に位置づけられる地獄は、来世の世界という認識が欠落して、現世での罰として悪報観が生まれてきたのである。

また、災いである「墮地獄」という意識は、地獄を掌る王の位置づけの転倒を起こしている。『靈異記』下巻・第九で、地獄に召された藤原朝臣広足は、自分を關に呼び寄せた「人」の名前を聞いたところ、閻羅王であることが知らされる。

「我を知らむと欲はば、我は閻羅王、汝が国に地藏菩薩と称ふ、是れなり」のたまふ。即ち右のみ手を下し、我が「項」を摩でて告りたまはく、「我、印点するが故に、

災に遭は不。速忽かに選り往け」とのたまふ。

速水侑氏は、旧訳『地藏十輪經』所説に基づく閻羅王地蔵一体観はここに見られるが、地藏信奉による地獄抜苦の信仰がまだ見られないと指摘している。この話では広足は、亡き妻の供養のため、法華經を写す等の善を修したことによって、靈験を得たのである。その中で、閻羅王は地藏菩薩でありながら、災いをコントロールする存在とされる。

そもそも「菩薩」について、『靈異記』上巻・第五には、物部弓削守屋の大連の公は「今、國家に災を起すは、隣國の客神の像を己が国内に置くに依る」と、「菩薩三驅」を災いに関わる「客神」と思われている。ところが、「神」と「仏」を同視する考えが存在する一方で、明らかに両者の区別をつけようとする傾向も『靈異記』に見いだすことができる。中巻・第五には、「此れより已後、効に神を祀ら不、三宝に帰信し、己が家に幢を立てて寺と成し、仏を安き、法を修し、放生す」と、「神」の祭祀を諦め、「仏」へ帰依すると説かれている。また下巻・第二十四には、「修行の）従衆を妨ぐるに由りて、罪報と成る。後生に此の獼猴の身を受けて、此の社の神と成るが故に、斯の身を脱れむが為に、この堂にして、我が為に法華經を讀め」と、隨我の大神が神身を離脱するために、仏教の力が必要だと説いた。つまり、『靈異記』において、「神仏」の違いが若干

認識されているものの、両者の厳密な区別を付けようとする意識がなく、あくまでもカミというレベルで把握されているのである。

このようなカミの観念は、「随我の大神」の説話にも裏付けられている。前述した随我の大神の話を、僧惠勝が山階寺の満預大法師に告げたところ、

その檀越の師、受け不して言はく、「此は猴の語なり。我は信け不。受け不聰さ不」といふ。(中略)堂童子・優婆塞、忿々き走り来りて言はく「小さき白猴。堂の上に居り。纔見れば、九間の大堂伏ること微塵の如く、皆悉に折れ摧け、仏像皆破れ、僧坊も皆伏る」といふ。

とあるように、随我の大神の話を信じなかったことによつて仏像が破り、僧坊が倒れるという災いが訪れたのである。ここで、神身離脱の方法とされる「仏法」も、「神」への冒瀆によつて、逆に災いを被る対象となつてゐる。

このような「神仏」置換も可能な因果応報の説話について、蔽敏晴氏は、「仏も神もなく、あるいは、聖も俗も、神仙も、儒教もなく、それらの存在する全世界を普く覆う秩序としての因果の理法こそ『靈異記』は語つたのである」と述べている。それもまた、「神仏」というカテゴリーを超えカミの活躍にも即応していたのである。

すなわち、『靈異記』下巻・第九では、閻羅王を地蔵菩薩だと記すのは、救済者ではなく、応報に携わるカミと捉える傾向が見られるのである。この点について、中巻・第七には興味深い話が記録されている。行基を誘つて地獄に召された智光は、その悪報を受けた経緯が書かれている。

時に閻羅王の使二人、来て光師を召す。西に向かひて往き、見れば前路に金の樓閣有り。問ふ「是は何の宮ぞ」といふ。答へて曰はく、「(中略)当に知るべし、行基菩薩来り生まれ将とする宮なり」といふ。その門の左右に、二の神人立ち、身に鉀鎧を著、額に緋の纒を著けたり。使長跪きて白して曰はく「召しつ」といふ。問ひて曰はく「是は豊葦原の水穂の国に有る。所謂智光法師か」といふ。智光答へて白さく「唯然り」といふ。即ち北の方を指して曰はく「此の道より將往け」といふ。

二人の神人に指示されて、智光は様々な刑罰を与えられたが、その後地獄の刑罰を受ける理由を知らされた。

宮門に在る二人告げて言はく「師を召す因縁は、葦原の国に有りて行基菩薩を誹謗る。其の罪を滅さむが為の故に、請け召すのみ。(中略)今は忽に還れ」といふ。

この説話は、後ほど『三宝絵』、『日本往生極楽記』、『験

記』、『今昔物語集』、『元亨釈書』、『私聚百因縁集』、『聖譽鈔』、及び『当麻曼陀羅疏』等にも収録されている。記述の方法によつて微妙な差はあるものの、ある一定のイメージが共有されていると思われる。それは、刑罰の命令を下し、そして、智光に連行の趣旨を説明して、元の世界に帰らせるのは閻羅王であるという認識である。

一方、『靈異記』では、一連の役割を果たしたのは、行基の転生する宮殿を守護する二人の神人である。神人について、尼を誹る僧を処罰し、舍利菩薩を守護する存在として、下巻・第十九にもみられる。この場合は、二人の神人は行基の転生する宮殿を守りながら、行基を誘つた智光に刑罰を命じており、守護と治罰の役割を兼ねている故であろう。

この点において、アップル荒井しのぶ氏によると、「護法嚴罰譚」における「神人の両義性」が、民間での『法華經』信仰の受容に通ずるといふ指摘は妥当のように見えるが、智光は「閻羅王、我を召して鐵銅の柱を抱か令む」と述べたように、名義上で閻羅王、実際のところは二人の神人が、刑罰に携わつたことは明らかである。滅罪嚴罰のために、閻魔王の役割を神人に担わせる点は、氏の言うような「神祇の両義性」に基づく仏教理解よりは、神人を閻羅王と同じく、災いである悪報に携わるカミと見なす、『靈

異記』の悪報観の問題として捉えるべきであろう。

また、中巻・第十に、常に鳥の卵を食べる男が、知らない兵士の召喚に応じたところ、麦畑に押入れられ、そこで地獄の火に焼かれた話がある。文末の「地獄の現に在ること」と書かれるように、この兵士は男を罰する地獄の使者と考えられる。これもまた、一元的世界観を基盤とする『靈異記』で、仏法不信によつて、カミに持たされた現世内部での「悪報」とも考えられるだろう。

このように、「内在化される罪」による裁きよりも、むしろ罪人にカミが災いをもたらす方が、『靈異記』における一般的な懲罰方法だと考えられる。さらに、罪人を罰するカミの役割が「地獄」までに及ぶという発想が想定されるのであると考えられる。現世の延長線に位置づけられている地獄に、この世での現報を担当するカミの力が届くのも当然である。この段階では、厳密な神仏の区別がなく、護法も地獄の役人も、同じく悪報を下すカミとして把握されているのである。

以上、仏法不信をめぐる悪報には、カミの行使する現世の災いに、「墮地獄」が加えられることをみてきた。地獄の刑罰もカミによる災いとして描かれていることから、『靈異記』の悪報観は現世内部での災禍に収斂されていたと見

るべきであろう。そこに現世中心の世界観を見出すことが可能だと考えられる。

## 二、二重構造の悪報思想の形成

景戒は、因果応報の絶対性を解き明かすために、現報の一点にスポットを当ててきた。それを前提として、『靈異記』の悪報譚は、現世の罰か「墮地獄」のどちらかが詳細に書かれるのが普通であった。そして、悪報を下すカミの登場もまた、意識的にビックアップされてきたのである。

ところが、平安中期になると、カミの登場に変化が現れてきた。『三宝絵』下巻(一)修正月には、次の内容が記されている。

身ノ上ノコトヲ祈リ、年ノ中ノツ、シミヲナスニ、寺トシテオコナハヌナク、人トシテキヨマハラヌナケレバ、年ノハジメハ国ノ中ニ善根アマネクミチタリ。マサニ知るベシ、帝尺ノ玉ノ鏡ニ照シ、閻王ノ金ノフタニシルスベシ。

この話では、人々と寺は年の初めに善根を積むことが書かれているが、最後に帝釈天、閻王の登場は注目に値する。つまり、ここから帝釈天と閻王は、それぞれ人の善悪を監督することが分かる。そして、このような変化に対応するように、平安中期から、現世と後生に分かれ、それぞれの

悪報が説かれる史料が見られるようになってきた。

天徳二年(九五八)十二月十日の「橋元実伊賀国玉瀧杣施入状案」によると、伽藍へ材木の奉施を邪魔すると、悪報が下されることが記録されている。

若後代之人破此願者、天神地祇四王護法、見罰其人、現世遭疾疫災横、永断子孫、後生墮三途苦処、生無仏世<sup>②</sup>。また、長保五年(一〇〇三)八月十九日の「八幡大菩薩宇佐宮司解」にも、

若犯用若破障、不令勤仏神事者、是人必終得破辱十方三所諸仏菩薩一切賢聖之罪、落大地獄無數劫中、永無出離、又十方一切諸天梵王帝釈四(大脱)天王天龍八部金剛蜜跡護法護塔大善神王及普天率土有大威力天神地祇七廟尊靈并佐命立功大臣將軍之靈、共起大禍滅之<sup>③</sup>。

とあるように、仏法不信の悪報として、現世の罰と後生の墮地獄がセットとなっているのである。現世の罰を見ると、「天神地祇」、「七廟尊靈」、「佐命立功大臣將軍之靈」と「四王護法」、「諸天梵王帝釈四天王天龍八部」等が一緒に列挙されているのは、日本の神、死者の霊が仏教の守護神と同じく、災いを下すカミと見なされていることが分かる。そして、『靈異記』での現世の災いと同視される「墮地獄」は、救済者のいない「無仏世」に生れるという後生の罪報となっ



てきたのである。

このような、現世の災いと後生の墮地獄という悪報観は、『道賢上人冥途記』（以下『冥途記』と略称）にも見られる。苦行していて仮死状態に陥った道賢は、太政天となった菅原道真の案内によって異界を訪れ、太政天の眷属神が世に災いをもたらしていること、延喜王はそれによって「身肉六府悉爛壞」という罰を受けたことを知らされる。ここでも現報は、カミの担当だった。

また、地獄に導かれた道賢は、そこで延喜王と対面し、次のような言葉を聞く。

我是金剛覺大王之子也、而今受此鉄窟之苦、（中略）  
我父法王令險路步行心神困苦、其罪一也、予居高殿、  
令聖父坐下地焦心落淚、其罪二也、賢臣無辜、誤流、  
其罪三也、久貪國位、得怨滅法、其罪四也、令自怨敵  
害他衆生、其罪五也、是五為本、余罪枝葉無量也、受  
苦無休、苦哉悲哉<sup>3</sup>

ここでは延喜王は、自らが犯した五つの罪の報いによって鉄窟（地獄）に堕ちたとされる。『冥途記』では、カミによる現世の災いが、自らの罪業による墮地獄と分離して、カミはもはや、人を地獄に落とす機能を有していないのである。

『験記』にも同様な悪報観が共有されている。下巻・第

九十六の最後には、「現報かくのごとし、後世の受くる苦びは、勝げて計ふべからず」と、持経者を誹ったことにより、口が歪み、声が失われた現報と、「後世の苦」とが別次元のものとして描かれている。

平安初期の『靈異記』では、災いと同視された現世の治罰と「墮地獄」は、平安中期になると、異なる悪報とされるようになるのはなぜか。それは、墮地獄が後生の悪報となつて、独り歩きしてきたことに窺われるように、地獄に対する認識が変わってきたことが重要な理由と考えられる。中でも、摂関から高揚となつてきた浄土信仰の果した影響が大きいのである。

例えば、平安中期に成立した、往生の指南書とされる『往生要集』（以下『要集』と略称）では、源信は、極楽という来世の理想世界に対して、地獄を輪廻する「穢土」の一つであり、厭離すべき処だと説明している。そこは来世としての死後世界であることが、「未来の大苦はただ身に受けん それ衆悪を造れども即に報いず 刀劍のこもども傷ひ割くが如くにあらざれども 臨終に罪相初めて俱に現れ 後に地獄に入りてもろもろの苦を要かん」と説かれるのである。それは、「菴樹菩薩の 禪陀迦王を勧発せる偈」から引用された内容だと『要集』に書かれていて、源信の認識している地獄は、仏教の教説に基づくものであること

が分かる。例えば、先ほどに述べた、智光の墮ちた「阿鼻地獄」について、『要集』には、「阿鼻地獄とは、大焦熱の下、欲界の最底の処にあり」として、「六道」という穢れた世界の、空間的にもつとも底辺に位置する領域であることが強調される。

振り返ってみれば、『靈異記』における地獄は現世の一部であり、徒歩で容易に往来可能な場所にあるのである。つまり、水平に現世と連続していた地獄は、『要集』に至つて、空間的に現実世界と上下の方位に垂直に分断された異界となり、時間的には現世と両立不可能な来世の世界とされるのである。

このような、現世から切断された地獄の観念は、平安中期以降の様々な史料に散見される。『冥途記』では「金峯菩薩令佛子見地獄」と書かれ、また道賢冥途譚の、もう一つのバージョンである『日藏夢記』には、「仏子云、金剛藏王神通力所至也、唯願見地獄苦園」として、地獄は菩薩の神通力に頼つてこそ辿つてきた別世界となつている。そして、『うつほ物語』の「吹上」巻下では、「さる罪なき人のためには、あやしき心を遣ひたまふ。しかありける報いにかかる身とまりぬ。来む世には、地獄の底に沈みて、浮かむ世あらじ」とあるように、地獄は来世の報いと認識されていることがわかる。

そして、地獄観の弁達に伴い、従来災い、時にカミの下したものとされた「墮地獄」にも大きな変化が訪れてきて、カミによる災いとかけ離れるものとなつてきたのである。まず、罪人の墮地獄について、『要集』では以下のように述べられている。

・獄卒、罪人を呵責して云く、「心はこれ第一の怨なり。この怨、最も悪となす。この怨、能く人を縛り、送りと閻羅の処に到らしむ。汝、独り地獄に焼かれ、悪業のために食はる。(後略)

・かくの如き業風、悪業の人を將あ去りて、かの処に到る。既にかしこに到り已れば、閻魔羅王、種々に呵責す。呵責既に已れば、悪業の羅にて縛られ、出でて地獄に向ふ。

・悪業の虚妄なるすら猛利なるを以ての故に、なほ能く一生の善業を排ひて悪道に墮せしむ。

このように、罪人を縛つて、地獄に送り込んでくるのは、その人自身の作つた悪業であることが明らかである。そして、地獄で受けた刑罰について、以下のように書かれている。

・閻羅人、これを呵責して言く、  
 (前略) 火の焼くはこれ焼くにあらず 悪業乃ちこれ焼くなり 火の焼くは即ち滅すべし。業の焼くは

滅すべからず(後略)<sup>(6)</sup>

・時に閻羅人、愾怒の心を以て答へて曰く、

或は増劫或は減劫に、大火、汝が身を焼く痴人已

に悪を作る今何を用てか悔を生ずる これ天・修

羅・健達婆・竜・鬼のなせるにあらざ 業の羅に繋

縛せられたるなり(後略)<sup>(6)</sup>

・閻羅常にかの罪人に告ぐ 少かの罪も我能く加ふるこ

となし 汝自ら罪を作りて いま自ら来る 業報自ら

招いて代るものなし(後略)<sup>(6)</sup>

ここでは、閻羅人、天などではなく、「業」が地獄の処

罰者だと書かれている。『靈異記』に見られる、罪人を冥

府に連行して、地獄に行かせ、罰を与える閻羅人や神人の

役割は、『要集』では、罪人の作った悪業が果たすものとなっ

てきた。坂東性純氏は、『要集』の地獄は業による感受(業感)

であり、苦を与えているのは罪人自身の罪業であつて、い

わゆる罰する者なき罰だと述べている。これについて、『日

藏夢記』には、「自他作業重故墮此獄、所其他者太政天也、

其天神以怨心、令焼滅佛法損害衆生、其所作惡報、惣来我

所、我爲其怨心之根本」とあるように、その撰者の、『要集』

の業の思想を一步押し進めて、天神の怨心の根本を追求し、

その源は延喜王の悪業にあるという、徹底した自業自得の

立場が考えられるのである。

このように、二元的発想に収まる『靈異記』の地獄観は、

平安中期になると、現世との断裂が見られるようになった。

かつて現世のカミが支配する「地獄」は、罪人各自の業報

によつて成立した来世の悪報となり、カミによる現世の罰

と一緒に悪報の二重構造を構成してきたのである。

また、二重構造の悪報思想が形成する背景に、当時の人々

は仏教とカミに求めるものの変化も挙げられる。『靈異記』

において、「或るは法僧を誹りて現身に災を被り、(中略)

或るは深く信け善を修めて生きながら祜を齎る」とあるよ

うに、仏教は現世利益をもたらす存在として信仰されてい

る。それに対し、『三宝絵』下の(二十五)比叡不断念仏

では、源為憲は『阿弥陀経』の「又彼仏ハ此土ノ衆生ニ大

誓願アリ。此土ノ衆生ハ彼仏ニ大因縁アリ。一度ソノ名ヲ

唱レバ、音ヲアグルホドニ八十劫ノ生死ノ罪ヲケシ、忽ニ

ソノ国ニムマルレバ、臂ヲノブルアヒダニ二十万億ノサカヒ

ヲコエヌ」という部分を引用して、仏教の役割が「欣求淨

土」にあると述べている。

『験記』巻下第九十二には、「夢に八大金剛童子あり。(中

略)皆悉く合掌して、異口同音に讚嘆して曰く、奉仕修行

者、猶如薄伽鍍、得上三摩地、与諸菩薩俱といへり」とい

う言葉があり、巻下第九十九には、「定途の夢想に、木像

の仏、いまだ口を開き舌を動かさずして言はく、我はこれ弥

陀なり。汝を引摺せむがために、常に來りて守護すといへり」という言葉がある。ここに登場する八大金剛童子、木像の仏は、守護することで、修行者の往生の助力になる存在とされる。ここでも、來世の救済が仏教に求められるものとなり、カミはそれを実現するために現世で守護し、奉仕する役割を果たしているのである。従つて、仏法不信の場合、現世でカミの守護は得られず、聖や修行者を誘ふ罪を犯した時、カミによる現罰を与えられることもあるが、死後になると、仏教に救われることなく、當に『要集』『大文第一 厭離穢土』に書かれる「この無間獄は寿一中劫なり。〈俱舍論〉五逆罪を造り、因果を撥無し、大乘を誹謗し、四重を犯し、虚しく信施を食へる者、この中に墮つ。〈觀仏三昧經に依る〉とあるように、來世の「墮地獄」の惡報を受けることになるのである。

『靈異記』に記される惡報は、現世後生を問わず、カミによる災いと一括して認識されていたが、地獄觀や淨土信仰の浸透に従つて、現世と來世の分離が進み、墮地獄は來世の惡報となり、現世で治罰を担当するカミの機能から切り離されることになつたのである。

### 三、現世後生に連続する惡報思想

以上述べたように、平安時代の後期に入ると、この世の

カミは基本的に死後の懲罰には関知しなくなつた。それは、中世になると、カミは來世とはまったく無關係の存在となるのであろうか。実は、一部のカミが独自の形で死後の救済と深く関わるようになるのである。その代表が日本の伝統的な神祇だつた。

貞応二年（一二二二）作とされる『耀天記』では、山王大明神の役割について以下のように記されている。

サテ尺迦如來。我滅度後。於未法中。現大明神。広度衆生ト仰ラレケルハ。山王トイフ神ニ現セントスルナサトイフ金言ナリ。（中略）不淨ヲ誠メ不信ヲ懲シ。懈怠ヲタ、リ精進ヲス、メテ。信不信ニ付テ賞罰ヲ正シクシテ。現世後生ノ願ヲ滿ント思食シケル也。

ここでは、山王権現は釈迦如來の垂迹として、末法時代に生きている衆生を救うために現れると述べられている。これと類似する内容は『北野天神縁起』にも見られる。

さて本地申せば、觀世音のすいじやく、十二面の尊容なり。法性の高山よりおりて西方の補処をしめし、極樂の淨刹よりいで、天滿天神とあらはれましめて、不信の者をいましめ信心のものをはぐみて、二世の悉地を成就しましめて、今生には百年の算をまもりて、万歳の夕べに必みづから紫金台をさへげてこしらへのせ給て、西方極樂世界に送り置給なり。

ここでは、神が現世だけでなく来世の利益にも関わるこ  
とが明確に述べられている。神は、彼岸の本地仏がこの世  
の人々を救い取るため出現したその化身（垂迹）だった。  
そして、垂迹とされるカミは、山王権現や天満天神のよう  
な名高い神だけではないことが次の引用文から窺うことが  
できる。

・南山大師。聖徳太子。弘法大師。此三人ノ権者達、何  
レモ十二月ニテ出生アリ（『八幡愚童訓 甲』）

・右弟子運心合掌。白仏言。弘法大師。釈迦尊之分身。  
盧遮那之垂迹也。聖教東流。伝此日域（『弘法大師御伝』）

・かの仏菩薩は、五濁の我等を救はんがため、専ら大慈  
大悲の誓願を催されて、かの法性の都の中より出で、

忝くも穢悪充滿のこの土に雜る。感応利生、眼に遮り、  
耳に満ち、靈神験仏、此に在り（『愚迷癡心集』）

・夫日本国本ヨリ神国ト成テ。国々里々ニ。鎮守明神イ  
カキヲナラベ鳥居ヲ顯シテヲハシマス事。延喜式ニ定

メ被載數三千一百廿二所トゾ承ル。一万三千七百余座  
トモ申ス。夫ハ髓ノ説イマダ不承及。神々皆是本地ハ。

往古ノ如来法身ノ大土也。（『輝天記』）

・有一菩薩。名牛頭天神菩薩。從無量劫來。成就大慈大  
悲。善修習無量法門。為諸衆生。令得安穩。故出現於  
世云々。然又天王不忘本誓。為化受苦群情。権号素盞

鳥尊。垂跡於吾朝。來鎮護皇城。拔濟人民。（『祇園牛  
頭天王縁起』）

ここに挙げられているのは、いずれも中世人の、垂迹に  
対する理解を示す史料である。その内容をみると、南岳大  
師、聖徳太子、弘法大師などの仏教の祖師たち、「三界所  
有の天王・天衆」といった護法善神、日本國の「靈神験仏」  
や延喜式の神々、さらには疫神に至るまで、すべて垂迹と  
されている。佐藤弘夫氏は、このような中世日本に定着し  
てきた「独特な本地垂迹觀念」を、「救済を使命とする彼  
岸の仏（救う神）」と、賞罰を行使する此土の神仏（怒  
る神）と定義している。

それでは、死後の救済を担当する垂迹としてのカミの觀  
念を、別の角度から検討してみよう。以下に掲げるのは、  
中世を代表する文書の様式である起請文である。

・治承五年（一一八一）正月付・中原兼遠起請文

上は梵天・帝釈、四天王、日月三光、七耀九星、  
二十八宿を始め奉り、下は内海・外海龍神八部、堅  
牢地祇、冥官・冥衆、日本國中七道諸國の大小の諸  
神、鎮守王城の諸大明神、驚かし申して白さく、（中  
略）若し偽り申さば、上件の神祇冥衆の罰を、兼遠が  
八万四千の毛孔に蒙りて、現世・当来永く神明仏陀の  
利益に漏れ奉るべきの起請の状。

・久安四年（一一四八）四月十五日付・三春是行起請文  
若実申テ候ヲ不申テ候者、東大寺大仏、薬師如来十二  
神将、鎮守八幡大菩薩、当所八所御霊、惣シテ八日本  
朝中大小神祇冥道神罰冥罰是行丸身候テ、現世貧窮無  
福シテ、後生断三世仏種<sup>⑧</sup>

・乾元元年（一一三〇）十二月十四日付・紀伊神野莊公  
文平義信起請文

此条若構申虚誕者、蒙

梵天帝釈四大天王、日本国中大小神祇、天野四所  
部類眷属、大師金剛天等両部諸尊神罰冥罰於、義  
信身上八万四千毛吼（孔）、今生受白癩黒癩重病、  
来世堕無間地獄、不可有出期之状如件<sup>⑨</sup>

これらの史料では、宣誓に背いた場合、現世は神仏の罰を受け、後生は無間地獄に堕ちるとされる。なぜ、地獄に落ちるのであるうか。それは、起請文に勧請される神仏の位置づけと役割に関わっていると考えられる。起請文に登場するカミは、いずれも中世では本地仏の垂迹として認識されていたものだった。すなわち、垂迹であるカミと約束を結び、自分の現世後生の利益を掛けて誓願を立てることによって、その約束を断固として守る決心を見せるために、起請文は作成されたのである。したがって、約束を破った場合、それは垂迹を裏切る行為にほかならず、現世利益は

もちろん、本来約束された浄土への媒介という役割も期待できなくなつて、無間地獄に堕ちるといふメカニズムが生じるのである。

これに関連して、『とはすがたり』巻四では、「本地弥陀三尊の本願に漏れて、長く無間の底に沈みはべるべし。（中略）春日の社へも参り出では、四所大明神の擁護に漏れて、空しく三途の八難苦を受けむ」という言葉が見える。本地仏の本願や垂迹の大明神の擁護に漏れて、（無間）地獄に堕ちると述べられている。そもそも、末法時代の「墮無間地獄」について、鎌倉時代の「黒谷源空上人伝」には、「縦人有テ念仏ヲ誹謗ストモ。驚ベキニアラズ。末法濁世ノ罪人ノ定レル習ナリ。来報ハ定テ阿鼻地獄ニアラン」として、「墮地獄」は末法の世に生きる、仏法不信の罪人の定められた罪であると述べられている。この点について、「沙門深阿連署起請文」安貞二年十二月四日条によると、

若可令書写歟、若可違如此之制誠者、不蒙三世諸仏、殊尺迦弥陀諸仏之冥助、永以無間獄可為棲之状如件<sup>⑩</sup>  
とあるように、「墮（無間）地獄」は、「不蒙三世諸仏、殊尺迦弥陀諸仏之冥助」によるものと述べられている。さらに、『平家物語』巻第六「入道死去」では、清盛の妻は、南浮提金銅十六丈の虚遮那仏を焼き滅ぼした罪により、清盛は無間地獄に堕ちるといふ夢を見て、のちに清盛がなくな

なり、最後に「神明三宝の威光も消え、諸天も擁護したまはず。(中略)曰「ごろつくりをかれし罪業ばかりや獄率となつて迎へに來りけん」とあるように、墮地獄は、神明諸天の擁護に漏れた罪人の罪業によるものであり、垂迹のカミが下した悪報ではないことが一目瞭然である。

なぜ中世の日本に垂迹のカミが必要だったのか。鎌倉旧仏教の僧である貞慶の『愚迷癡心集』には、「仏前仏後の中間に生れて、出離解脱の因縁もなく、栗散扶桑の小国に住して、上求下化の修行も聞けたり。(中略)惑業深重にして、既に十方恒沙の仏国に嫌われ、罪障なほ厚くして、今また五濁乱慢の辺土に來れり」とあるように、末法に生きていた日本は「五濁乱慢の辺土」であるといふ仏教世界観が広がっていたのである。このように、「末法辺土」に生きている日本人は、自力救済が難しいゆえに、垂迹のカミに祈ることが、往生の方法であると考えられた。例えば、『諸神本懐集』には、「ソレ仏陀ハ神明ノ本地、神明ハ仏陀ノ垂迹ナリ。(中略)垂迹トイヒ本地トイヒ、権トナリ実トナリて、トモニ濟度ライタス。タダフカク本地ヲアガムルモノハ、カナラズ垂迹ニ帰スルコトハリアリ」と書かれるように、本地仏の救済を得るためには、必ず垂迹のカミに結縁することが必要であつたのである。

以上、「末法辺土」の日本に生きていた人々の思惟構造には、垂迹のカミに結縁することによつて地獄に墮ちず、彼岸仏に救済されるといふ理解があつたことが明らかになつた。

裏を返せば、垂迹のカミに不信を働いた人々は、カミによる現罰を受けることとなり、また「末法辺土」の日本に生きていたから、カミは導く権限を行使しないことによつて、死後に無間地獄に墮ちるしかないと言えらるだろう。すなわち、死を境として、現世の罰と死後の「墮地獄」に分けられていた二重構造の悪報は、垂迹のカミを通して連続するものとなつたのである。

#### おわりに

本論は、仏法不信をめぐる悪報の觀念が、古代から中世への転換の中でどのように変容したかを、カミの果たす役割の変化に焦点を当てて考察した。

因果の理を「現報」として解釈する『靈異記』においては、「墮地獄」はあくまで現報の一頁であり、カミの罰としての現世の災いと同一視されていた。それは地獄を現世の延長線に位置づけ、現世の中に地獄を見出す一元的世界観を土台としたものだった。

『靈異記』にみられた「墮地獄」と「現世の災い」が共に「現

## 註

報」として混淆する古代的な悪報思想は、平安中期を転機として大きく変化し、両者が分化し始めるのである。地獄は現世との断裂が見られるようになり、一方、カミは現世で罰を下す話が依然として仏教説話に見られながら、地獄の責め苦を担当しなくなる。「墮地獄」はカミの罰ではなく、厳然たる因果の理法に基づく現象だった。つまり、中世的な悪報の二重構造が生まれるのである。

中世において現世から切断された来世の浄土と地獄は、この世の多彩なカミが彼岸の本地仏の垂迹と位置付けられることによって、現世との通路が設定される。祖師、仏像、日本の神などの垂迹は、現世において信者を守護するだけでなく、その祈りに答えて人々を浄土に送り出す機能を担当するようになる。逆に、衆生救済を使命とする垂迹としてのカミへの不信は、自ら死後の救済の道を断ち切る行為に他ならず、自力救済が不可能とされる末法の悪人は地獄に堕ちるしかなかった。

この世とあの世が対峙する二元的世界観は、垂迹のカミを通して連続するものとなっていった。しかし、一見古代と同じように見える「墮地獄」は、カミの直々に下した現世の悪報から、救済力を行使しないカミによる、間接的な懲罰へと変化したのである。

- (1) 白土わか「日本靈異記にあらわれた因果応報思想」(仏教思想研究会編『仏教思想 3 因果』平楽寺書店、一九八二年) 三三三～三三三頁。
- (2) 広川勝美「日本靈異記」における罪悪感」(『人文科学』2 (2)、一九七四年)。
- (3) 益田勝美『説話文学と絵巻』(三一書房、一九七二年) 八七頁。
- (4) 中尾正己「法華験記の罪業観」(『印度学佛教学研究』通号 六二、一九八三年)。
- (5) 高木豊「因果応報思想の受容と展開」(大隅和雄編集『因果と輪廻』行動規範と他界観の原理』春秋社、一九八六年) 一三七～一八〇頁。
- (6) 松野純孝「宿業観の系譜」(大隅和雄編集『因果と輪廻』行動規範と他界観の原理』春秋社、一九八六年) 一八一～二二五頁。
- (7) 遠藤嘉基・春日和男校注『日本靈異記』日本古典文学大系 70 (岩波書店、一九八〇年) 三六七頁。
- (8) 井上光貞・大曾根章介校注『往生伝 法華験記』日本思想大系 7 (岩波書店、一九七七年) 二二七頁。
- (9) 竹内理三編『鎌倉遺文』古文書編第五卷 (東京堂出版、一九七六年) 二七一頁。
- (10) アップル荒井しのぶ「日本古代の法華経滅罪信仰の形成と民間への浸透について」(1) —— 『日本靈異記』の法華経滅罪説話群に焦点を当てて (『東宝哲学研究所紀要』通



号22号、二〇〇六年。

(11) 佐藤弘夫「祟り神の変身——祟る神から罰する神へ」(『日本思想史学』31号、一九九九年)。

(12) 前掲注7、二二一頁。

(13) 前掲注7、三五七頁。

(14) 広川勝美「『日本靈異記』における罪悪感」(『人文科学』2(2)、一九七四年)。

(15) 従来、罪と災いと同質的なものとする見方に、既に異論が提出されている。山本幸司氏は、古代人の思想様式では、罪と災いとは明確に区別されていたと主張し、その関係を、「罪(人間の行爲)」が神に対して謝罪されない場合に、人間に降り懸かってくるのが「災い(神の怒りによるもの)」である(15)と述べている。(『穢と大穢』平平凡社、一九九二年、一八八―二〇七頁)。

(16) 前掲注7、三七三頁。

(17) 坂本幸男岩本裕訳注『法華経(上)』ワイド岩波文庫41(岩波書店、二〇二二年)二二二頁。

(18) この点について、小林信彦は「薬師悔過の日本受容」を論じるときに、言及したこともある。(『古代日本の薬師悔過——『おほはらへ』の成立過程で注目された異文化要素』桃山学院大学総合研究所紀要 第26巻第2号、二〇〇〇年)。

(19) 前掲注7、一七五頁。

(20) 前掲注7、二八一―二八五頁。

(21) 前掲注7、三七二頁。

(22) 前掲注7、一九九頁。

(23) 前掲注7、三七九頁。

(24) 前掲注7、三八三頁。

(25) 前掲注7、三八一頁。

(26) 「黄泉の事」は、『靈異記』上巻第三十、第三十五に見られ、「黄泉火物」は中巻第七に見られる。

(27) 笹岡弘隆『往生要集』成立以前の冥界(田中純男編集『死後の世界——インド・中国・日本の冥界信仰』東洋書林、二〇〇二年)二二〇頁。

(28) 前掲注7、二〇九頁。

(29) 前掲注7、一三三頁。

(30) 石田瑞磨『地獄』法蔵選書33(法蔵館一九八五年)一三〇頁。生きているまま、「墮地獄」を受ける例は、平安初期の成立とされる『日本感靈録』にも見られる。「常徳仏灯得現報縁」

には、盗んだ仏の灯油を売りに出した人は、後ほど盲目となって、廁や寺の不浄物を掃すことをさせられたことを、「満未改人趣乍生墮於黒闇地獄不見三光不覺晝夜豈可非大希奇事哉又聖教言極惡之人无有中有即身墮於无間獄中其謂之哉」と、地獄の「現在性」が書かれている。(原・塙保巳一・補・太田藤四郎編纂『続群書類従』第二十五輯下釈家部77巻(続群書類従完成会、一九八四年)二二五頁)。

(32) 前掲注7、三四三頁。

(33) 速水侑「日本貴族社会における地蔵信仰の展開」(桜井徳太郎編『地蔵信仰』一九八三年)八九頁。

(34) 前掲注7、八三頁。

(35) 前掲注7、一八九頁。

- (36) 前掲注7、二八五頁。
- (37) 前掲注7、三八七頁。
- (38) 藪敏晴『日本靈異記』の神々(説話と説話文学の会編)説話の中の善悪諸神」清文堂、二〇〇七年)一〇一〜一二七頁。
- (39) 前掲注7、一九五頁。
- (40) 前掲注7、一九七頁。
- (41) 馬淵和夫・小泉弘・今野達校注『三宝絵詞』新日本古典文学大系31(岩波書店、一九九七年)九四〜九五頁。
- (42) 前掲注8、一七頁。
- (43) 前掲注8、五二頁。
- (44) 池上洵一校注『今昔物語集・三』新日本古典文学大系35(岩波書店、一九九三年)一四頁。
- (45) 黒板勝美編輯『日本高僧伝要文抄 元亨釈書』新訂増補国史大系第三十一卷(吉川弘文館、二〇〇〇年)二〇六頁。
- (46) 南條文雄代表編集『大日本仏教全書・一四八』(仏書刊行会、一九一二年)一一〇頁。
- (47) 南條文雄代表編集『大日本仏教全書・一二二』(仏書刊行会、一九一二年)四五三頁。但し、『聖蕃鈔』の場合は、閻羅王は登場せず、代わりに獄率がその役割を果たしているのである。ここでは、獄率を閻羅王の代理者と見て間違いないだろう。
- (48) 野澤俊岡『浄土宗全書』第十三卷(浄土宗典刊行会、一九三〇年)四四五頁。
- (49) 前掲注7、一九九頁。
- (50) 閻羅王の使いとして、人を地獄に召す「知らぬ兵士」は、『靈異記』下巻・第三十六にも登場している。
- (51) 馬淵和夫・小泉弘・今野達校注『三宝絵詞』新日本古典文学大系31(岩波書店、一九九七年)一四〇頁。
- (52) 竹内理三編『平安遣文』古文書編第一卷(東京堂出版、一九八七年)三九八〜三九九頁。
- (53) 竹内理三編『平安遣文』古文書編第九卷(東京堂出版、一九九二年)三五〇五頁。
- (54) 真壁俊信校注『神道大系 神社編十一 北野』(神道大系編纂会、一九七八年)八〇頁。
- (55) 前掲注8、一七八頁。
- (56) 石田瑞麿校注『源信』日本思想大系6(岩波書店、一九七〇年)一一頁。
- (57) 同前、四五頁。
- (58) 同前、二三頁。
- (59) 前掲注54、六七頁。
- (60) 前掲注54、六七頁。
- (61) 中野幸一校注/訳『うつほ物語(一)』新編日本古典文学全集14(小学館、一九九九年)五四〇頁。
- (62) 前掲注56、一四頁。
- (63) 前掲注56、二二頁。
- (64) 前掲注56、二八五頁。
- (65) 前掲注56、二二〜二三頁。
- (66) 前掲注56、二三〜二四頁。
- (67) 前掲注56、四三頁。
- (68) 『靈異記』にも、業といった言葉があるが、前文述べた中

卷・第七には、「口業の罪に由りて、閻羅王、我を召して鐵銅の柱を抱か令む」とあるように、業と処罰者は、異なっていることが分かる。そもそも、『靈異記』における来世の墮地獄の意識が薄く、業は「勸善懲惡のためのものであって、深刻味をおびてはおらず」という意見もある。(田村芳朗「日本における業と自然の思想」、『業思想研究』平楽寺書店、一九八七年)。

(69) 坂東性純「第十三章 日本文学にあらわれた因果思想——往生要集——」(『地獄の世界』北辰堂、一九九一年) 四五七～四七〇頁。

(70) 前掲注 54、六八頁。

(71) 前掲注 7、五五頁。

(72) 前掲注 41、二〇六～二〇七頁。

(73) 前掲注 8、一七三頁。

(74) 前掲注 8、一八一頁。

(75) 前掲注 56、二六頁。

(76) 原・塙保巳一補・太田藤四郎『続群書類従』巻第四十八 第二輯下神祇部四十八(続群書類従完成会、一九九五年) 六一一頁。

(77) 桜井徳太郎等校注『寺社縁起』日本思想大系20(岩波書店、一九七五年) 一六八頁。

(78) 同前、一七七頁。

(79) 塙保巳一編集 補・太田藤四郎『続群書類従』巻第二百七 第八輯下伝部十八(続群書類従完成会、一九九五年) 五四四頁。

(80) 鎌田茂雄・田中久夫江校注『鎌倉旧仏教』日本思想大系15(岩波書店、一九七一年) 二八頁。

(81) 塙保巳一編集 補・太田藤四郎『続群書類従』巻第四八 第二輯下神祇部四十八(続群書類従完成会、一九九五年) 六十七頁。

(82) 原・塙保巳一補・太田藤四郎編纂『続群書類従』巻第五十五第三輯上神祇部五十五(続群書類従完成会、一九八六年) 四頁。

(83) 佐藤弘夫『アマテラスの変貌——中世神仏交渉史の視座』(法蔵館、二〇〇〇年) 七五～七七頁。

(84) 水原一「新定 源平盛衰記」第三卷(新人物往來社、一九八九年) 二四〇頁。

(85) 竹内理三編『平安遺文』古文書編第六卷(東京堂出版、一九八六年) 二二一七頁。

(86) 竹内理三編『鎌倉遺文』古文書編第二十八卷(東京堂出版、一九八五年) 一〇七頁。

(87) 久保田 淳校注・訳『建礼門院右京大夫集』とはずがたり』新編日本古典文学全集47(小学館、二〇〇二年) 四七八頁。

(88) 原・塙保巳一補・太田藤四郎編纂『続群書類従』巻第二百十六第九輯上伝部二十七(続群書類従完成会、一九八八年) 一六頁。

(89) 竹内理三編『鎌倉遺文』古文書編第六卷(東京堂出版、一九七四年) 一一一頁。

(90) 梶原正昭 山下宏明校注『平家物語上』新日本古典文学大系44(岩波書店、一九九六年) 三四七頁。

(91) 鎌田茂雄・田中久夫校注『鎌倉旧仏教』日本思想大系  
15 (岩波書店、一九七一年) 十五頁。

(92) 大隅和雄『中世神道集』日本思想大系19 (岩波書店、  
一九七七年) 一八二頁。