

堪慧—旭地蔵試論

～堪慧伝承の物語り理論的理解

今 泉 晴 行

TANNĒ—ASAHI · JIZO

IMAIZUMI, Haruyuki

はじめに

堪慧自身なにも書き残さなかった。そして、後嗣も堪慧について何も記さなかった。しかし、堪慧の墓と伝承される個所には地蔵堂が建ち、「旭地蔵尊」として祀られている。「百鬼は疫病を引き起こし人命を奪う『もののけ』」と言われるなかで、堪慧は「鬼燻(す)への鬼にされ、人前でひどい目にあわされた」と伝承されている。文献も残されておらず、考古学資料もない。しかし、資料的裏付けに乏しくとも、七百数十年この街に生き死にし口承しつづけた人々にとって、また地蔵堂世話人一同にとって、そして毎朝参拝する人々にとって、さらに《大願成就》を祈願する人々にとって、堪慧の出来事は《真実》であった。《事実を超えて》人々にとって真実であった。《出来事としての事実》ではなく、人々はそれをどのように受け取ったか。いかに《真実》を受容していったのか。その受容の仕方にこそ、人々がなにを感受し、いかに反応し、どのように生き死にしたかが窺えるのではないだろうか。

その堂宇の左壁たかく、地蔵堂の世話人一同が「筑前風土記」(註1)を引用し作成した次の素朴な言辞が木額に掲げられている。そして、来訪したひと誰でも手にすることができるように同文を記した半紙も添えられている。

『この地谷間にありていと閑寂なる境区なり。堪慧の墓は横岳に行く道の傍らにあり此所入定の地なる故に石塔を立てそのしるしとする』とあり、土地の人に語り継がれて来ました。堪慧は僧の身分でありながら、神事の鬼燻(す)への鬼にされ、百鬼は疫病を引き起こし人命を奪う「もののけ」と言い伝えられ、その鬼にされ、人前でひどい目にあわされたことに深く心を痛められふさがちでした。思いつめた堪慧は朝日山東の麓に横穴を掘りその中にて一心不乱に読経を唱え、打ち鳴らす鐘の音が穴のなかより聞こえていましたが、或る日、日の出と共に読経も鐘の音も途絶え、堪慧は坐ったまま、大往生息絶えていました。土地の人は手厚くここに葬り、石塔をたて、供養しました。後に地蔵を祭り、山の名、朝日山にちなみ、朝日又は日の出の旭を取り、旭地蔵として信仰厚く現在に至りました。朝夕、お灯明線香の紫煙の絶間なく日々お詣りの善男善女夥しく増えて参りました。 後略」

前記の益軒「筑前国統風土記」につづき、「筑前統風土記拾遺」(青柳種信 編)(註2)にも同

様な大意の記述が残っている。

また、近隣の伝承として、「入滅したら供養してくれ。願い事はなんでも叶えてあげるから」との随乗房堪慧の言葉が民間に残されている。堂宇にある由来を記した言辞にあるように、払暁から深更に到るまで、燈明の光、線香の香りが途絶えることはない。とりわけ朝まだき幾人もの人々が、無心に堂宇を掃き清め、一心に合掌祈念している。それは真冬の早暁でもかわりはない。そして諸処に「願かけごと」を半紙一面に幾度も幾度も書き記したものが貼り付けられている。

では堪慧の墓とされる個所が地蔵堂とされ、七百年余の永きにわたり脈々と言い伝えられ、1560年、1587年の戦火による消失にもかかわらず、倒壊した石塔を立て直し堂宇を築き、連綿と信心されてきたのは一体なにに據るのか。堪慧のなにか、地蔵のなにか、人々を惹きつけるのか。それを探っていきたい。

いま此処に生き死にする「わたしたち」に切に希求されながら、教養としてまたは慣習として形骸化し虚ろささえ漂わせ、ひとびとの生身の「いのち」と「死」を真正面から向かい応えようとしていないかにみえる現代の宗教を考える一里塚になればいいと思う。

I. 随乗房堪慧と儼鬼

1. 崇福寺創建

堪慧によって1240年横岳山崇福禅寺は創建された。堪慧の墓とされ、現在《旭地蔵》として祀られている小路を北に進むと、空がみえないくらい深閑と常緑する樹々のなかに、寂然と立つ山門に行きあたる。十三の子院、塔頭を擁したという横嶽崇福寺は、1586年（天正十四年）の戦火で大半が灰燼に帰した。かつての「一伽藍」の片鱗を唯一偲ばせる旧勝禪庵と比定される茶室並びに庭園を擁する現瑞雲寺が唯一いまも存立する。その山門の前には、昔日白蓮池と呼ばれたと伝えられる池が数十年前までは有り、いまは埋められてしまったという。七百年余の時間の経過はあるものの勝善庵（院）址と比定される瑞雲寺には、現在は枯山水となる1200年代の蒼然とした瀧と池の石組みが残っている。以前、重森三玲氏がその石組みを觀に来訪し、確かに鎌倉の余韻を伝えたと語ったと現御住職は語る。またその石組みの横には座禅石ともいわれる平板な石が埋め込まれている。その西背後には松と竹の丘陵がつづいており、瑞雲寺の真北にはあらたに禅堂が造立され「選佛場」と額が掲げられている。そして、そこからさらに山を上った所にやはり鎌倉時代のものといわれる墓石群が樹々に埋もれるように残る。なかには石標が壊れ上部が欠落した墓も存在する。廻りの草藪のなかにも、度重なる土砂崩れで流された石塊がまだ埋もれている可能性も考えられるという。

1872年（明治五年）に、明治新政府が命じて編纂された官選の地誌である「福岡縣地誌全誌」（註3）に《堪慧禅師塔》に関する記述がみられる。

「村ノ西一町剎。横岳ヘユク道路ノ側。岸上ニ自然石アリ。

[高五尺。後世ニ立タルモノト見ユ。]

元亨釈書ニ大相國道家為天福帝外祖徳望重。當時三家皆登宰輔。

其第二子良實時持釣軸奉佛甚勤元聞慧名。其徒勸慧赴藤府訴思事。

藤驩來諮詢宗教酬酢詳明宗門蹟密出入泛濫。藤相大喜白大相國。

大相國延見果如藤相言。大相國問曰上人師誰得此智辯。

對曰我師圓爾頃者入宋得徑山佛鑑禪師佛心宗正印。

見今住崇福承天兩剎唱直指之道相國稱我況我師乎。

大相國乃使使招兩云々。

此僧ノ事東 福寺年録ニ見ヘタリ。此所ハモト崇 福寺ノ境内ニテ。

佛城寺ト云ウ塔頭ノ址ナリ。即堪慧入定ノ地ト云。

[或云堪慧ノ塔ハ、昔ハ勝禪寺ノ奥、瀧ノ西方松山ノ内ニアリシヲ
後ニ今ノ所ニ移ス共云ヘリ]

堪慧に累が及んだと伝承される「鬼事」の梗概は、上記「風土記」並びに「風土記拾遺」にみられるが、時代から考えて、「東 福開山正一國師年譜」(註4)並びに「元亨釈書」に依據して記されたものと思われる。しかし、上記「或云堪慧ノ塔ハ」以下の記述は、「福岡縣地誌全誌」だけにみられるものである。

また、堪慧の《出来事》の顛末は、「地誌全誌」も下記に示す『元亨釈書』七 濟北沙門 師鍊 撰 慧日山辯圓」を完全に則っている。

「太宰府有勝藍。名觀世音寺。歳首行驅儼。

其日捕寺之四傍路人頭蒙鬼面。身披彩服。

名爲儼鬼引過殿庭。此夜闔府男女入寺。

打是鬼。爲驅儼。鬼甚困極。國俗自古有之。

以觀世音寺四畔。此日無行人。侘州旅客。

往往來此就捉。府之横嶽山有堪慧。明顯密多異迹。

適過是境。今日觀世音寺驅儼也。師恐遭追捕。

乞從別崇 福路、慧曰。戒德之士豈有之哉。果執慧行鬼事。」(註5)

そして「元亨釈書」からの引用記述につづいて、「地誌全誌」には以下のように附記されている。

「[此事東 福寺紀年録ニモ見ユ。]

此事嵯峨天皇ノ弘仁三年壬辰ニ始リテ應永ノ項マテハ毎年執行セシト云。今ハ安樂寺ノミ此事アリ。

按ニ肥前ノ觀音寺ニ毎年正月六日鬼祭ト云コトアリ。

白布袋二人ヲ入レ口ヲ括リ鬼面ヲ掛サセ拜殿ニ躍出レバ

人々頭ニ繩ヲ付ケタリシヲ引キ廻ス。

童子ドモ竹ノ杖ナド面々ニ持テ此鬼ヲ打ツ。

鬼飛走レバ集タル者ドモ拍子ヲ打テ様々ノ囃子ヲナシ。

此鬼ヲ引キ付ケル鬼面ハ昔天智天皇筑前苅萱關ニ御坐ノ時。

百濟國ヨリ鬼ノ面ニツ海ス。一ツハ則筑前宝満岳ニコメ給ヒ。

一ツハ此觀音堂ノ重宝ト筆サセ給フト。

肥陽古跡ト云書ニイヘリ。此書俗説ノミニシテ古書ニ徴ナク信ジガタシト雖モ

當寺ノ年中行事記ニ肥前國竹泊八古ヘノ寺領ニシテ

正月灯油鬼之大豆牛王紙彼地ヨリ本寺ニ運送スルヨシ見エタレバ

無下ニ由縁ナキコトモ聞コエズ

一ツノ鬼面ヲ宝満岳ニコメ玉フト云モ當寺ノコトヲ誤リ傳ヘタルナルベシ

竹寄八古ノ竹泊ナリ。」

これらより「鬼事」の様子をきわめて具体的に知ることができる。堪慧が「鬼面」を付着されたか否かは明白ではないが、この「鬼事」に巻き込まれ、「捕捉」されたのは確かなことであろう。

次に堪慧が「鬼事」に引き込まれた《因》を考えていきたい。

奥村玉蘭が1821年（文化四年）に上梓した「筑前名所図会」には以下のように記されている。

「萬年山と號す、開山は聖一國師圓爾、中興八江月和尚也、四条院仁治元年に堪慧と云僧、太宰府横岳に一寺を建立す、其翌年聖一國師圓爾太宋より歸國し博多に着す、堪慧是を請して開基説法せしむ、聖一國師の師、徑山の佛鑑禪師無準和尚能書なりしか、勅賜萬年崇福禪寺の扁額を自筆して聖一に與ふ、聖一國師其額を持來り、此寺に掲て寺號とす」(註6)

聖一國師圓爾が入宋したのは、京都に天然痘が流行した1235年（嘉禎元年）であり、それに同行したのは随乗房堪慧と肥前水上萬壽禪寺を興した神子榮尊であった。そして随乗房堪慧と神子榮尊は、1241年（仁治二年）に帰朝する聖一國師圓爾より三年はやく、共に1238年（暦仁元年）に帰朝している。

随乗房堪慧は、武藤小貳氏の一族横嶽氏という説もある。たしかに短時日のあいだに宏大な土地を用意し、更にその土地に「一伽藍」を創建開基することが可能な「力量偉力」を考える時、土地の有力者である武藤小貳氏との関係を考えることも首肯できる。しかしそれを裏付ける明確な記録は今のところ見いだすことができない。「筑前国續風土記 卷之七 御笠郡上」にも

「頼朝卿泰衡を征伐し玉ふ時、武蔵國住人、
武藤大藏丞法名覺智か子武藤小次郎軍勞あるによりて、
後堀川院嘉祿元年太宰少貳に任せられ、九州のことを司る。」

と記されているように、武藤少貳氏は元來武蔵がその本貫とされる。堪慧がその一族であるか否かは未詳ながら、その流れを汲むか、その周辺にあった人である可能性は強い。しかも入宋して禅学を学ぶことができたということからは、堪慧のそれなりの出自を併せて考えることができる。

いづれにせよ、堪慧は「聖一國師年譜」に記されているように、圓爾に隨行して入宋後三年を経て、帰朝を前に、

「謂師曰 我於横嶽間當勿 勑一伽藍 師若風帆無恙回郷 即來主此寺」

と圓爾に依願した。また「同年譜」に、堪慧が「性鯁直出言多異殆類散聖」と記載される ひととなり を具えているならば、依願する以上、約言の目算裏付けは胸中に存在し、当然ながら目途は立っていたはずである。そうでなければ約定を交わす自恃も持てなかったはずである。そして、約定通り宋から帰朝後三年で「一伽藍」を創建開基して、聖一國師圓爾の帰朝を待った。

やはり聖一國師圓爾に隨行し、堪慧と同様に三年で帰朝した神子榮尊の「年譜」も、榮尊と並んで堪慧の《約定》を明らかにしてくれる。

「仁治二年、圓爾歸朝す。先に横嶽山隨乗房徑山において約有り。
故に圓爾を請じて横嶽山に禪筵を開かしむ。
師亦約有り、即ち爾老を請じて水上禪筵を開く。
又朝廷に請うて懸ぐるに興聖萬壽を以てす。
蓋し、徑山の洪名を慕うての故なり。爾老大宋に在ること六年。
能く開堂の式に熟し、禪筵の規を諳んず。
故に兩處皆彼を請ず」

確かに帰朝後短時日で「一大伽藍」を創建できるということは、少貳氏の後援も考慮できる

し、また堪慧が栄貿易に関わりを持つ 勸進聖 であった可能性も皆無とはいえないだろう。忘れてはならないことは、当時の禅僧は多彩な側面を具えていたということである。

「これまで禅宗については、その宗教者としての思想がもっぱら注目されていましたが、実は世俗的な分野で、禅僧はさまざまな役割をはたしておりました。勸進聖として『唐船』に乗って中国との貿易に出かけた人びとのなかにも、律僧と同じく禅僧がいたことが知られております」(註7)

堪慧が上訴に及んだ経緯は、前に引用した「元亨釈書 七」に記されている。

「太相國藤原道家爲天福帝外祖。徳望重當時三子皆登宰輔。
其第二子良實時持釣軸奉佛甚勤。元聞慧名。其徒勸慧。藤府訴鬼事。
藤相驩來諮詢宗教。酬酢鮮明。宗門顯密。出入泛濫。
藤相大喜白大相國。大相國延見。果如藤相言。上人師誰得此辯。
對曰。我師圓爾。頃者入宋得徑山佛鑑禪師佛心宗正印。
見今住僧福住崇福。丞天兩刹。唱直指之道。相國猶稱我。
況我師乎。大相國乃使使招爾。」

堪慧は「鬼にされるべく捕捉」されたあと、それを訴えるべく京に上った。その堪慧により藤原(九条)道家が、その師聖一國師圓爾の存在を知り、同師に使いを發し、東福寺の開山に招聘したのが1243年二月である。そして聖一國師圓爾が帰朝したのが、1241年孟秋陰曆七月で、堪慧が「鬼にされるべく捕捉された出来事」は、この十七ヶ月のあいだのことと考えられるが、「鬼事」は「歳首行驅儺」であるから、聖一國師圓爾が上京する直前の1243年とするより、前年の1242年と考える方が妥当であると思われる。

2. 社会並びに地域の状況

当時は「弥生時代以来ほぼ連続的に支配権力をにぎりつづけてきた古代国家の支配階級に取って代わろうとする、革命的変革の進行(註8)」している時代であった。元来日本人が、新来の事物に対して示す反応は、関心を示しながらも先ず抗拒であるといえるのかもしれない。やはり、仏教が初めて到来した時も、転変地異、悪疫流行を仏教受容の所為であるという人々もいた。また、栄西が1191年(建久二年)再度の入宋から帰朝し、臨濟宗を齎すと、間髪を容れず比叡山の衆徒が朝廷に強訴した。朝廷は栄西、能忍等に禅学の弘布を差し止めたという事実もある。

そして更に中国から移入された三階教により、1052年より末法末世に入ったという風評が拡がっていった。当時は1098年から1099年にかけて京都に大火、洪水、地震と天災がつづき、また市中に強盗が横行し、社会的な不安が増大した。1108年には浅間山が噴火し、多くの田畑が壊滅状態になった。1100年代には再び京都で大火、大雨による河川の氾濫が頻発した。また、寺社の僧徒、僧兵、神人が武装し頻繁に嗾訴を繰り返した。1182年には飢饉による餓死が数万に及んだ。そして平氏の西行、1185年平氏の滅亡。また、圓爾が入宋した1235年(嘉禎元年)には、京に天然痘が流行し、1240年(仁治元年)には、彗星が尾を引いて姿を現し、幕府が社寺に祈禱を依頼するなど、民心が動揺し社会が不穏不安定な状況がつづいていた。

多少時代は下るが1259年(正元元年)この年、日蓮は「立正安国論」の前書ともいふべき「国家守護論」を著した。日蓮は法然死後十年して生誕し新仏教者に位置づけられながらも、旧仏教の余韻をたぐんに残していた。「念仏無間」「禅天魔」と念仏と禅とを責め立て同じく新仏教と呼ばれる

宗派をも非難している。その記述には、日蓮個人の性格的な要素も色濃く交錯相乗してはいるが、当然ながらその時代の社会状況が投影され、当時の人々の感受性の様態、思考の在り方を窺い知ることができる。実際、日蓮は次のように記している。

「必有無量守護国諸大善神、皆悉捨去、既捨離己、其国当有種種災禍喪失国位、一切人衆皆無善心、唯有繫縛殺害瞋諍、互相讒諂、狂及無辜、疫病流行、彗星数出、両日並恒、薄触無恒、黑白二虹表不祥相、星流、地動、井内発声、暴雨悪風不依時節、常遭飢饉苗実不成、多有他方怨賊侵掠国内、人民受諸苦惱……」
(註9)

尚、この日蓮も圓爾には敬意をあらわし、その当時まだ充分ではなかった喜捨のなかから、東福寺建立の折りに柱一本を寄贈し「日蓮柱」と呼ばれていたという。

また、太宰府は博多という大陸に近い港の後背地という地理的位置にあった。「海の道を通じて中国大陸の宋との交流も活発化」し、「太宰府の港博多には中国大陸から渡来、居住する宋人の数が増え、なかには筥崎八幡宮神人になる宋人も出てきた。こういう人をめぐって、北九州の大山寺、宇佐弥勒寺、香椎社、筥崎社、宇佐社などの大社寺は、神人、寄人の組織等々の問題をめぐって太宰府の府官としばしば紛争を起こしている。」(註10) ここにある大山寺というのは有智山寺のことである。堪慧の「鬼事」には、このような状況にある宋貿易の利権も翳を落としている可能性も考えられる。

平安末期に成立した「梁塵秘抄」に、「筑紫靈験寺は、大山四王寺、武蔵清滝、豊前國企救の御堂、竈門の本山彦の山」と記されているように、当時の筑紫國、なかでも太宰府近傍の仏教寺院は、大半が天台を宗とし強力な勢力を誇っていた。とりわけ観世音寺は最澄、空海が滞在していたこともあり、古くから近在では権勢を恣にしていた。それは、「次田の湯」の入浴順位を示した歌謡を見ても知られる。

「次田の湯の御湯の次第は、
一官二丁三安楽寺 四には四王寺五侍、
六膳夫 七九八丈 仗儼十には国分の武蔵寺
夜は過去の諸衆生」(註11)

当時の民衆の感覚は、仏教を受容したしたもの、「神」と「仏」が習合され「ホトケは多種多数の『神』の一種と見られ」、「『仏神』という一語が通行権を持って使用され」、「『仏』は『神』の一種」と認識されていた。人々は仏教が伝来した後も、「神」は依然として「おそろしい威力を持った」、「『恐ろしい』ことをするカミ」であるという観念が抜けず、「仏神は恐ろしきものにありけり」、「仏神は憎み捨つべからず」(註12)と受けとられ、旧来の「仏神」を「祀る」ことで安寧が保たれるという意識を持っていたのかもしれない。

崇福寺の西山稜を挟んで隣接する天台の観世音寺、東山稜に隣接した原山無量寺、そして北西には、「京都には本寺叡嶽、鎮西には本山内山」といわれるほど天台教学に熱心で、なおかつ僧兵、神人を擁する有智山寺(一名 大山寺)が存立していた。堪慧自身、入宋前は天台の僧侶であったという説もある。圓爾一行が入宋前に博多で船待ちしたのは、やはり天台宗の円覚寺であった。

そのような仏教界の状況のなかで、聖一國師圓爾は帰朝後、横岳山勅賜萬年崇福禅寺で開堂演法を行った。既存在来旧仏教勢力、わけてもいにしえより土地に馴染み、背後の山間には五十に届かんとする塔頭を擁する観世音寺にとって、域を接するように創建された新興仏教横岳山崇福禅寺は、決して歓迎される存在ではなかったであろう。前掲の「東福開山聖一國師年譜」に圓心は次のように記している。

「宰府有有智寺。卽關西講肆。其徒嫉師禪化。欲毀承天新寺朝廷不許。

乃勅陞承天崇福二刹。以爲官寺。有智山衆議寢」

圓爾が新來の禅学を説き名声を博したことも、旧仏教側の嫌厭に拍車をかけたと思われる。実際、有智山寺の僧義學をはじめ僧徒は、やはり圓爾が開堂演法をした承天寺の破却を京都に要求したが容れられず、有智山衆の謀議が瓦解したことも「鬼事」の遠因のひとつにあったと思われる。

いづれにしろ、以上のような状況のなかで、深く内面化した敵愾心は出口を求めているのかもしれない。そして、堪慧の「鬼事」が発生したのであろう。

そして堪慧と藤原道家・良実父子との応接により、1243年（仁治三年）に崇福、承天の二刹は官寺となったとある。これで一応表面上は沈静化したのが、既存旧仏教側の僧徒は内心穏やかでは有り得ず、叛心叛意は完全に終息したわけではなかったのである。

また、堪慧の没年、並びにその間の事情はまったく伝えられていない。残された位牌にはただ「三月朔日」としか記されていない。共に入宋し、同時に帰朝し、なおかつ帰朝後、禅寺創建開基と、同様な行動軌跡を残している神子榮尊に比して、異様に感じられるほど堪慧にまつわる記録は残されていない。

堪慧は宋からの帰朝の際、圓爾に向かい風帆恙なく帰郷された折には「即來主此寺」と依頼し、それが実現したあかつきに「これ故、師を方丈に請じ自分は質素な庵に住むようにした」（註4）とある。堪慧の圓爾に対する対処進退の仕方にその人柄が偲ばれる。

では圓爾上京後、堪慧が独りで崇福寺を守っていたのかという疑問が浮かぶ。しかし、そうではない気配がある。圓爾亡き後その年譜を纏めた圓心の肩書には「前太宰府崇福禪寺小師圓心謹遍」と記されている。また、「文永二年（1265年）兀庵普寧が鎌倉建長寺を辞して下向し、当寺に入った」、並びに「文永九年承天寺より山叟慧雲を請じ住せしめた」と東福寺塔頭大機院に保存されている「山叟和尚語録」写本にあると、現崇福寺兼務御住職に教示された。そうであれば圓爾が崇福寺を離れた後、少なくとも二人は確実に横嶽山崇福寺で住職を務めたことになる。そして、南浦紹明大應國師が1270年（文永七年）堪慧と太宰少貳の招聘に応え、姪浜興徳寺より崇福寺に入山したのである。

そして、その後堪慧は、みづから地中にその身を置き、鈴を鳴らし誦経しながら入定した。その場所と伝承される場所が、「旭堪慧地蔵」とされている。入定の場所は、寺域ではなく「境外」遍偶であり、そこに堪慧のそのひととなり垣間見ることである。

記録が残されていない分、民間口承によって伝えられてきた。近隣の古老は、異口同音に以下のように語る。

「聖一國師圓爾が京に去ったあと、三十年崇福寺を守り、南部紹明（大應國師）がやってくると、みづから横嶽崇福寺の外門のそとの小山に横穴を掘り、鉦をならしながら経を読みながら二十一日目に入定された。その日が三月朔日であった。入定する前に『入定したら供養してくれ。願い事は叶えてあげるから』

三十余年間「鬼事」の一件は心に深く刺さり、あとを委ねられる禅師が来れたあと入定された。」

残されている種々の記録を見ても、堪慧が「鬼事」に巻き込まれたことは間違いないようである。しかし、実際に「鬼」とされてしまったのか否かは判別しない。民間一般伝承では、堪慧は「四十八個所縛られ鬼とされた」というものだが、一説によると、捕捉されたあと、「鬼事」を行おうとしてい

たその寺の住持を呼ばせ、自由になったともいう。記録には「鬼事」としか記されておらず、「捕捉されたが解放されたのか」、それとも事実「鬼とされて追い回されたのか」、いずれかは明確ではない。近在の人々は「鬼とされたことが三十余年ころに重く垂れ下がり入定された」と伝えている。なお、明治29年大徳寺提出の崇福寺文書にも「開山大應國師紹明ノ時ヨリ横嶽崇福寺門朝日山に安置セリ旭ノ名ココニ由ル。慶弔年間千代崇福寺二移ス。」と明記されている。その後も、この地には「開基堪慧禪師塔 延寶二年（1674）吉塚宗也建」と銘打たれた石碑がたち、堂宇が架けられていた。太宰府市教育委員会文化財課作成の『語り守られるお地藏さん - 朝日地藏 - 』～白川の信仰伝『朝日地藏』の由来と今を語る』では、「この石碑は、1897年（明治30年）11月、崇福寺九十九世玄外和尚同行により海妻甘蔵氏確認」と記されている。明治初年に吹き荒れた廃仏毀釈の嵐にも守られていたことになるが、前記した旭地藏の世話人の方一家が太宰府五条に移り住んだ時は、石塔は立ってはならず、現在の「旭地藏」の世話をしている方が、子どもころには土手の藪の中に転がっていた石碑の上で遊んでいたと言う。そして土地の有志が寄付を募り、石碑を起し堂を架けたのである。

II. 闇のなかの鬼

1. 「鬼」・「もののけ」

「旭堪慧地藏」が成立したということに関して、「堪慧」の「鬼事」に関する事実がどうなのかということではなく、「鬼事」に対して、民衆がどのように感じ、如何に考え、受け取っていたのが肝要であるように思われる。近在の民衆は、「鬼」とされることがどういうことか、みづから見聞きしていたはずである。今日でも『追儼際』を「古式の通り」執り行っている、中世の安楽寺の系譜を継ぐ太宰府天満宮の文書には、以下の通りに記されている。

「花山天皇の寛和二年（986年）太宰大貳菅原轉正に依って行われたのが、当天満宮の「鬼すべ」の起源で、古来災難消除、殊に、火除の神事として有名である。毎年、一月七日の夜、境内の祓殿（鬼すべ堂）で古式の通り行われる。

元来「鬼すべ」は追儼祭といい、神代の昔、伊弉諾尊（伊弉諾）が黄泉比良坂で（ヨルカ）で予母都醜女（ヨツメ）を迎えうたれという故事に倣ったもので、悪魔を払い幸福を招く意味である。（註13）

まず、堪慧の開基した崇福寺から程近い朝倉に出た「鬼」についてみてみよう。

「秋七月甲午朔丁巳、天皇崩于朝倉宮。

八月甲子朔、皇太子奉徙天皇喪、遷至磐瀨宮。

是夕於朝倉山上有鬼、着大笠、臨視葬儀。

衆皆嗟怪。」（註14）

額田王の

「熟田津に 船乗りせむと 月待てば 潮かなひぬ 今は漕ぎ出でな」

の歌に見られるように、中大兄皇子の政権全体が、大和を遠く離れ《朝倉》に、一族郎党はいうに及ばず二万七千の兵士を率いて大移動した。それは斉明天皇、中大兄皇子の命運をかけた戦さであった。しかし、仮宮の斉明天皇は急逝する。葬送の儀が執り行われたのは、白村江の戦いの大勢が決する同時期のことであった。いままさに行われている戦いの動向も気になることであろうし、或いは大和側の動向を探る敵対者が放つ諜者に鬼胎を抱いていたであろうことも想像に難くない。また、「朝倉」はその時期より僅か百年ほどまえに、「磐井」が大和と戦をした地点からさほど遠くなく、嘗ての磐井の勢力圏にあたる場所である。おそらく朝鮮半島情勢とはまた別の危惧も存在したことであろう。しか

し斉明帝の葬送を「見られる」ことが特筆に値する程に記述者の不安を掻き立て、そして、やはりその存在を「鬼」と呼ばずにいられないという記述者側の問題があったのかもしれない。仮宮を設営したのが何故「朝倉」なのか。朝鮮半島により近い博多の津でなく、また太宰府でもなかったのは何故かという疑問は依然と解決されないまま残るが……。

「朝倉山上の鬼」は眼に見える《外なる鬼》であるとしたら、それはその場集って居た「衆皆」の心に映った《内なる「鬼」》に連なり、「衆皆」が見た「鬼」ということができるのではないだろうか。

同じく日本書紀に「鬼」という語が欽明記に使用されている。

「十二月、越國言、於佐渡嶋北御名部之碕岸、有肅慎人、乗船舶而淹留、春夏捕魚充食、彼嶋之人也。

亦非人也、亦鬼魅、不敢近之」(註15)

ここでは「鬼」とは異風異体の異なった習俗を具備する「まつろはぬ」人々のことであった。それは敵する人々であり、記録を残した側の人々が知悉しない記述者側に相反する集団であった。そして、当然、その存在に心理的に不安を覚え、苛立ちながらも恐懼がなかったとは言えない、そういう存在を「鬼」と呼んだのである。

このように人々は、「鬼」というものはみづからの外に存在し、ひとに「禍をもたらすもの」、ひとを「害するもの」と考えていた。しかし、末法思想が流布し浄土教が弘布していくことも手伝い、人々は個人の意識に目覚めてきた。やがて《来世》を意識し、みづからの来世での救済に想いを巡らすようになった。さらに自己他者を問わずひとを害し傷めるものが存在することに気づいた。そしてそれはみづからのなかにも存在することに気づくようになってきた。ひとのところに潜む《闇》が、ひとを狂わし、破滅に導くことを知ったといえよう。それこそがひとのところに潜み蠢く「鬼」ではなかったのではないだろうか。こころの《闇》は暗闇であるから、ひとには見えず、人々は明確に意識化することがなかったのかもしれない。しかし明瞭には認識していないものの、自他の《闇》に潜み蠢く「鬼」と呼ばれた「怨霊」、「邪気」が、ひとを「鬼」と変え、惑乱させて、自己をそして他者を破滅に追い込むことも確かであった。結局、「鬼」を識るのはひとのこころであり、鬼が外に見えようと内に感じられようと、いづれにしろひとの心によって感知されるのである。

諸橋轍次著「大漢和辞典」によると「鬼」の本義は、「人の死後のよるべないたましい」とされ、「死人のたましひ。人が死ねば心思をつかさどる魂は天にのぼって神となり、形體の主宰である魂は鬼となる」(註16)とある。また白川静著「字訓」には、鬼は「怖ろしい形をした邪悪なものと考えられている。平安期には多くみえるが、上代語の仮名書き例がなく[万葉]では多く『鬼(もの)』とよんでいる。」また「和名抄」には「人神を鬼と曰ふ。於邇。或説に云ふ。於邇とは隱の音の訛れるなり。鬼物は隠れて形を顯はすことを欲せず。故に以て稱するなり」に対して、「隱は隠れたる神であって、人鬼ではない。(中略)すべて荒々しく、狂おしいような状態をいう」とある。また「しかし訓点例には『おに』の訓があり、仏教とともにもたらされたものであろう。見えぬものであるから、隱の字音から出たものであろうという説もあるが、隱とは『神隠れ』をいう。」(註17)と記されている。

また馬場あき子氏は、その著「鬼の研究」(註18)のなかで、折口信夫氏の見解を引用して、「もののけ」において「もの」は「よるべのない魂」を指すという。また、椋斎荊谷望之の「箋注倭名類聚鈔」を引用し、「『あしきもの』のもの、『もののけ』のものなどをあげ、『日本書紀』の『邪鬼』がそれに当たる」という。要するに「もの」は『邪鬼』を指し、「よるべの、まがましき諸現象の源をなすものが、鬼の概念に近いものとして認識されていた」(註19)と理解することができる。

2. 光と救い

それでは堪慧と同時代に生きた人々にとって《鬼》とはなんだったのか、当然わたしたちとは異なる捉え方をしていたと考えられる。1200年代に生きた人々は、暗闇につつまれる薄暮から黎明までの永い時間におののき、黄昏時を逢魔時、大禍時と呼んだように災厄の起きる時と認識し、暗闇に跋扈するといわれる「鬼」「物の怪」を恐れ怯えていた。

太宰府市発行の広報誌に「旭堪慧地蔵」の世話人の方々が地蔵堂に備えている いわれ書きと、同内容の記事があり、以下のように記されている。

「この堪慧禅師の墓が、説話とともに朝日地蔵の地であると伝えられてきています。その説話とは『観世音寺の節分の行事に巻き込まれ、鬼として叩かれた堪慧禅師は、自らを嘆き朝日山の東麓に穴を掘り、経を唱えそのまま息絶えた。』（註20）

民間の伝承を振り返ってみると、一般民衆が「鬼事」をどのように考えていたのか、「もののけ」とされることがどういうことなのかを窺い知ることができる。「鬼事」の当日、「鬼」とされることを恐れ、近隣の人々は戸外にでることを避けていたといわれる。それ故、「鬼」とされるのは、事情を知らないたまたま通りがかかった旅の人、路上の人であったという。逆に言えば、身近な顔見知りの人ではない、他郷他国の人、路上の人ならば、「鬼」としていいという人々の感覚であったのであろう。そのような一般的な「出来事」があったと推考することもできる。

また、人々の「鬼」とされることへの不安、万が一「鬼」とされた時の肉体的苦痛だけではなく、「心を痛め」「ふさがち」になるほどの精神的苦痛を考えると、人々は尋常ではいられなかったと思われる。なかには堪慧のように不幸にも実際「鬼」として捕捉されたひともいたであろう。そういう状況のなかで、人々は堪慧の《出来事》になにを《見た》のだろうか。

先に「社会、ならびに地域の状況」で記したように、度重なる転変地変、加えて政治構造の推移、社会制度の変動が重なり、民衆は困惑し、その経済的、精神的不安は増大していった。そういう時に民衆庶民のなかで、《聖》、《上人》と呼ばれる人たちが活動しており、それによって浄土教が隆盛し、末法思想が発達してきた。その結果、個々人の《意識》が芽生え、従来の呪術的鎮護国家的な宗教から、個人の罪業からの救済に眼が向けられるようになっていった。そして源信の「往生要集」が広く読まれ伝えられるようになり、六道輪廻の苦悩、苦難が意識されるようになっていったのである。

《末法》という観念は、中国や日本だけに限られたものではなく、一世紀末のユダヤでも「世の終り」が人々の口端に上っていた。それはローマ帝国によるエルサレム崩壊を指すことであった。元の襲来を危惧する当時の社会状況や民衆の心理的不安と共通性がみられるといえるのかもしれない。

「わたしはまた、一人の天使が、底なしの淵の鍵と大きな鎖とを手にして、
天から降って来るのを見た。この天使は、悪魔でもサタンでもある。
年を経たあの蛇、つまり竜を取り押さえ、千年の間縛っておき、
底なしの淵に投げ入れ、鍵をかけ、そのうえに封印を施して、
千年が終わるまで、もうそれ以上、諸国の民を惑わさないようにした。
その後で、竜はしばらくの間、解放されるはずである。（中略）
彼らは生き返って、キリストと共に千年の間統治した。
その他の死者は、千年たつまで生き返らなかった。これが第一の復活である。
第一の復活にあずかる者は、幸いな者、聖なる者である。（中略）

彼らは神とキリストの祭司となって、千年の間キリストと共に統治する。
この千年が終わると、サタンはその牢から解放され、
地上の四方にいる諸国の民、ゴグとマゴグを惑わそうとして出て行き、
彼らを集めて戦わせようとする。その数は海の砂のように多い。

(ヨハネの黙示録20, 1~8)

紀元六百年頃にインドに出現、その後中国で隆盛し、やがて日本に伝播した末法思想が想定した各期間は、時代や著作によって異なるが、末法の期間一万年を別にして、正法、像法は大体千年という期間で切っていることが多いようである。この捉え方が既に紀元百年前後のオリエントでも考案されていたことは興味を注がれる。

また末法の時代、十二世紀中葉に成立したと見られる「今昔物語」が、実際に流布するのには時を要したといえ、そこに収録された俗世説話の世界は、当時の一般民衆にとって縁遠い話ではなく、きわめて身近な日常のものであったと思われる。この当時盛んになった所謂《聖》等の民間伝道者の説法により、人々は目だけではなく、耳からも「地獄の責め苦」について《知識》を吸収していった。一般の民衆庶民にとって、造寺、造塔などの作善は果たせるべくもなく、それ故に「地獄必定」という不安に苛まれることもあったに違いない。

更に平安時代末期に成立した「梁塵秘抄」に以下のような歌謡が残っている。

「わが身は罪業重くして、
終には泥犁に入りなんず、入りぬべし。
佉羅陀山なる地藏こそ、
毎日のあか月に、
必ず来たりて訪ふ給へ」(註21)

「鵜飼憐しや、
万劫年経る亀殺し、又鵜の頸を結び、
現世は斯くても在りぬべし、
後生我が身を如何せん。」(註22)

つづいて

「鵜飼は悔しかる、
何しに急いで漁りけむ、
万劫経る亀殺しけむ、
現世は斯くてもありぬべし
後世我が身を如何にせん、ずらむ」(註23)

「梁塵秘抄」の幾つかを拾ってみたが、いづれにおいてもそれぞれの《後世》が明確に認識され、個々人の《後世》救済が意識されているのである。生業に明け暮れるしか生きる術がなかった民衆一般も、伝え聞く《後世》について不安を膨らませていた。加えて《後世》の深憂だけではなく、末法意識の風潮、元寇の予兆前触れが、現世の生身にも《闇》を一段と深め憂患をもたらしていたのである。

そしてこの《闇》のなかで立ち現れるものが、《鬼》と呼ばれるものである。現代と異なって1200年代の実際の《闇》は深く濃かった。夜は灯し火のまわりだけが《光》であり、残りはすべて《闇》の世界であった。当時の人には、永い夜の《闇》の世界が明け、《光》が差し込む刻をひたすら待ち望

んだことであろう。平安末期に成立した「梁塵秘抄」にも次のような歌謡が収録してある。

「柴の庵に聖坐す、
天魔は様々に悩ませど、
明星漸く出つる程、
遂には従ひ奉る。」(註24)

人々は自分のなかの《闇》に蠢く《鬼》に怯えていた。内なる闇に潜む鬼はいつ何時頭をもたげるかわからず、そしてその時は自分を思いもかけない衝動に走らせ破滅に導く。それ故そのようなひとを狂わせ惑わせる自己の内外に蠢く《鬼》なるものの種卵を追い払い消し去ることを考えるようになったのである。

Ⅲ. 光と闇

1200年代を生きた人々は、《闇》の怕さをよく知っていた。そして《闇》が明け、《光》が差すのを待っていた。夜の帳が下り、暗闇が濃さを深めていくことに堪え、再び夜が白む払暁をひたすら待つように、みづからの心の闇にただ一条の光でも差し込むことを待ち望んだ。

堪慧の時代の心の有り様を形作った、その前の世代に生きた人々が残した心情を見てみると、

暗きより暗き道にぞ入りぬべき
逢かに照らせ山の端の月
物思へば澤の蛸もわが身より
あくがれ出づる魂かとぞ見る
かくばかり憂きを忍びて長らへば
これよりまさる物もこそ思へ (和泉式部)

和泉式部は、「魂の源である共同体がくずれ、人間が個別化され一人一人の内部の苦しみがふかまった」(註25)時代を生きた歌人であり、「魂の遊散という時代特有の経験」(註25)に懊悩したひとりであった。

また、西行も時代の憂悶を我が身に背負い、無常のうちに生死したひとであった。

「さびしさに堪えたる人のまたもあれな
庵ならべん冬の山里
風になびく富士の煙の空に消えて
行方も知らぬわが思いかな」
闇張れたところのそらにすむ月は
西の山辺や近くなるらむ (西行)

さらに、式子内親王の次の歌は《無明長夜》に苦悶する魂を物語る。

しづかなる暁ごとに見わたせば
まだ深き夜の夢ぞ悲しき (式子内親王)

この時代に生きた人々は、みづからの心の深淵の《闇》にうごめくものを認識していたということは歴然としている。その《闇》に潜み、時としてひとを狂奔させる《もの》に懼れを抱いていたといえる。それが時代を経て、中世になると《鬼》として形象を取ることもあった。わたしたちが鬼というと、まず思い浮かべるのが《闇》に「般若」の面である。前記の「鬼の研究」によると「般若」とは「鬼女」であり、「中世の鬼のなかでももっとも鬼らしい鬼」とされている。

「三従の美德に生きるはずの中世の女が、鬼となるということのなかに、もっとも弱く、もっとも複雑に屈折せざるを得なかった時代の心や、苦悶の表情を読み取ることができるからである。般若の面は、そうした鬱屈した内面が破滅に向かう相を形象化」(註26)

したものとされている。人は言葉にならないところの深淵の《闇》から噴出する情念に翻弄され、自他を破滅に導く恐怖を抱えていたのであろう。

新仏教が鎮護国家的宗教と袂を分かち、「貴族仏教からの脱却を敢行した鎌倉新仏教が、民衆の宗教として出発した(註27)」、そして民衆個々人の信仰を芽生えさせた。また現代に生きるわたしたちが失いかけているが、古代、中世の人々が堅く具備していた「羞恥の伝統の堅牢さ」が、ある意味では《鬼》を生んだということではできないであろうか。それが時代を下り、現代は云うに及ばず近世になると、「ひとはもはや、悪に対して 変身 という便法を必要としなくなった(註28)」し、仮面をかぶらず、素面ではじらいもなく《闇》にひきづらて行動できるようになってしまったのではないであろうか。

わたしたちは、かれらが具備していた闇を失って久しい。現今、終夜明燈は内外を照らし、音声は鳴り渡り、闇を失い、闇のなか静寂のうちにみづからを見つめることができなくなってしまった。わたしたちが自然のなかの闇を失って、却ってみずからのなかの《闇》が次第に深まっていくのにも、わたしたちは気づかなくなってしまった。

インドネシアのスムライ族では「夜の妖怪」に「一つ目の妖怪、一本足の妖怪、あるいは歯二つの妖怪」など名前を付けたが、「人間に理解できるものに造形したかったのではなからうか。夜の夜、あるいは夜そのものはあまりに怖ろしい。耐えがたいものである。」(註29)

「我々の一日は、当然のことながら、昼と夜からなっている。

そう思って疑うことがない。しかし、昔は、あるいは伝統社会では、昼は昼、夜は夜であって、両者を合わせて一日ということにはなっていなかった。長い歴史の時間を通して、われわれの祖先たちが

昼と夜をあわせて一日という単位をつくりだしたのである。人類はそのあいだに、夜を - 夜の意味を - 切り棄て、夜を昼化し、夜の底をのぞきこまないように自らの文化を順化してきたのである。

夜は怖しい。夜の底を見つめることは耐えがたいことである。

しかし、あえて夜を凝視してみると、そこに昼と夜の二元世界をこえた一つの場所があるように思われる。夜の夜といってもよい。

夜の夜は、思いのほか親しみふかい。異様なやすらぎの場所のように思われるのである。

夜の夜が、昼と夜を支えていたのではなかったか」(註30)

中世初頭、1200年代に生きた人々は彼等は「夜の夜」「夜の底」に、人間を超えるもの、「原始のカミ」「怖ろしいカミ」(註31)を見たのではないだろうか。

そして、人間の認識の次元に引きずり降ろすことなく、「夜の底」にあるものに気づいたとき、「カミ」が神であることにつながっていくのではないだろうか。

おわりに

堪慧の《生》は、点でしかわかってない。確かといえることは、1235年4月入宋、1238年帰朝、崇福寺建立。1241年聖一国師帰朝、招聘して開山を依頼。1243年上洛、九条道家、良実父子と面訴。崇福寺官寺認定。以上である。

無住道暁の「沙石集」に堪慧が上洛した時の様子と思われる記述がある。またその立居振舞、言辞は「元亨釈書」に残されている「性鯁直出言多異。殆類散聖精頭密二教。且復入宋受佛鑑法。」を髣髴とさせる。

洛陽ニ猫間隨乗坊ノ上人ト聞ヘシハ、度宋シテ徑山ノ佛法ヲトブラヒ、
達磨ノ宗風ヲマナシテ、[タトキ]禪師ナリケリ。
故法性寺ノ禪定殿下召テ、法門御尋アリケリ。
一ナゲシ下リタル所ニゾ上人候ワレケル。
「禪ニ法門ト云事未聞、何カ體ノ法門ゾ」ト、被仰ケレバ、
上人申サセ給ケルハ、「下座ニ居テ法門申事ハ、佛法[ノ]中ニ候ワヌ事」ト申。
[サテ實ニ]トテ、驚テ上ヘ召テゾ、「サテノ給ヘ」ト仰ラル。對座ニテモ申事候ワズ、
ト申サルレバ、「サラバ」トテ、御座敷ニ高ク座ヲ構テ、「ソレニテニノ給ヘ」ト被仰。
「師弟ノ禮ヲ御フルマイ候ハズ申ム。「子細ニ不及」トテ、
其ノ御約束アリテ、禪ノ法門問ヒ給、申ナンドシテ、
師弟ノ禮儀不亂シテ、御歸依アサカラザリケリ。」

ここに記されているとおりだとすると、「死んだ後祀ってくれ。願い事は叶えてあげるから」と堪慧が入定の折りに語ったという口承と上記とは、どこかそぐわない気がして仕方がない。残された文書から考えると、堪慧は古武士の風格を残した、もうすこし気骨がある士のような気がする。

この口承には、受け取り手の想いが絡み、また人々を取り巻く状況も関係している。堪慧のことを伝え、「堪絵の墓」を守ってきた人々の一人ひとりの人生とそれにまつわるよろこび、悲しみ、感謝、恨みなどが錯綜しながら口承されてきたからであろう。

ひとは自分の力ではどうしようもない出来事に襲われ、足下が崩れるような想いに追い込まれる時、呆然と崩れゆく基盤に自失する時、いかに自己を保ち、乗り越えて来たのだろうか。

このような時、過去に生きた人々は、いかに対処してきたのだろうか。

そしてまた民間に伝承されている事象に潜む堪慧の真意は何かということが問題である。「堪慧を弔うということ」は、「祀る」事を通して、人々に「神仏に手を合わせる」ことを希求したのではないだろうか。無心に神仏に手を合わせることは、謙虚に「神仏」を識ることに連なる。「神仏」に気づくことにすすむ。「神仏」に「手を合わせる」ことは自己中心の「御利益」を離れ、自己を離れることを識る。堪慧は「共に」同じ眼線で生きた民衆に、つまるところ高遠な哲理よりも「神仏の慈しみ」を伝え「利己」「自欲」から離別し、「神仏」と共に「神仏」のなかに活かされ生きていることに気づいてほしかったのではないだろうか。

堪慧は九条父子を感服させるような禅学の学識を持ち、入宋し、帰朝後、崇福寺を創建開基する財政的な基盤を持ちながらも、絶えず黒子に徹し、表に出て差し出がましいことを一切おこなわなかった。そのぶん一般民衆に近い存在であったといえるのではないだろうか。

東福寺文書を見ても、開山は南部紹明とされ、聖一國師の名も消えている。開基搭さえ大宰少貳の墓ではなかったのかという意見も強い。堪慧の姿はだんだん教団組織からかすんでいくような気さえしてくる。

師嗣相伝の禅の世界のなかで、弟子を持たず後嗣を作らず、系譜を残さなかった堪慧の眼は《横》に向かい民衆を見ていたのかもしれない。そして、堪慧自身が、普段の生活に明け暮れする人々のなかに生きていたのかもしれない。

当時の入宋帰りの出家者の学んだ中国の仏教が、釈迦が唱道した 道 にどこまで忠実であったのかは判然としないが、少なくとも鎮護国家の儀礼儀式に流れることはなく、一人ひとりの個人の救済に主眼を置いたものであったことは確かなことである。しかも釈迦の原始仏教の根基として《自利利他》を撰取して帰朝していたはずであった。「厳密な本格的な仏教を主張したひとはほとんど例外なしに、民衆に近づき、民衆の利益を増進したひとたち」(註33)である。さらに「後世に禅宗と称せられるのは臨済宗も曹洞宗も鎌倉時代の開宗とされるが、実質的にいえば仏教のあるところに必ず禅があると言ってよい。そして禅の実修は常に慈悲慈愛の実践と結びついている」(註33)また「深い学識と高い宗教体験とをそのまま生かして、対社会的に活動した人々」は、「すべての人間、あらゆる生き物に対して限りない愛情を示し、民衆と共に生活し、民衆の中に生活したのである。そういう人たちがそ自分自身について語りたがらないので、知られない事実の方が多いに違いない。」(註33)という記述がある。

堪慧もそういうひとりなのかもしれない。

宗教というのは、『現世利益』を説くものではない。そういう宗教は胡散臭いという聲を耳にすることがある。たしかに金銭欲や名誉欲を際限なく煽るような誘いは到るところにある。しかし、「願掛け」「お百度参り」は、非力な民衆庶民のささやかな祈りではないのだろうか。ささやかな祈りのなかにも、できるだけ自己中心の願いから自由になり、わたし の単数の願いから、われわれ という複数の祈りに転化していくことが肝要なのではないだろうか。自己 だけの、自己中心の願いは利己 につながる懼れを含んでいる。

註

1. 「筑前続風土記」 貝原益軒 著 「福岡県資料」 1943
2. 「筑前続風土記拾遺」 青柳種信 編著 拾遺刊行会 1973
3. 「福岡縣地誌全誌」 1872
4. 「東福開山正一國師年譜」
5. 「『元亨釈書』七 濟北沙門 師鍊 撰 慧日山辯圓」 虎関師鍊 著 1322
6. 「筑前名所図会」 奥村玉蘭 著 1821年
7. 「日本の歴史をよみなおす」 網野善彦 著 p.76 筑摩書房 2005.7.10
8. 「日本文化史」 家永三郎 著 P.114 岩波書店
9. 「守護国家論」 日本思想体系14 日蓮, p.399, 岩波書店 1970.3.20
10. 「日本の歴史 中」 網野善彦 著 岩波書店 p.68
11. 「梁塵秘抄」 383 新 日本古典文学体系 56 p.108 岩波書店

12. 「日本人の神」 大野晋 著 新潮社 p.40
13. 太宰府天満宮文書「『鬼すべ』と『鷲かえ』の神事について」
14. 「日本書紀」 巻27 斉明天皇七年五月 - 七月 岩波古典文学大系 68
15. 「日本書紀」 巻19 欽明天皇五年十二月 - 六年十一月 岩波古典文学大系 68
16. 「大漢字辞典」 巻十二 諸橋轍次 著 p.676~677 大修館書店
17. 「字訓」 白川静 著 p.144~145 平凡社
18. 「鬼の研究」 馬場あき子 著 p.32 筑摩書房
19. 同上
20. 太宰府の文化財254 太宰府市役所総務部広報課
21. 「梁塵秘抄」 283 新日本古典文学体系 56 p.81 岩波書店
22. 「梁塵秘抄」 355 新日本古典文学体系 56 p.101 岩波書店
23. 「梁塵秘抄」 440 新日本古典文学体系 56 p.123 岩波書店
24. 「梁塵秘抄」 303 新日本古典文学体系 56 p.86 岩波書店
25. 「日本古代文学史」 西郷信綱 著 p.276~277 岩波書店 1980.12.15
26. 「鬼の研究」 馬場あき子 著 p.251 筑摩書房
27. 「日本道德思想史」 家永三郎 著 P.79 岩波書店
28. 「鬼の研究」 馬場あき子 著 p.290 筑摩書房
29. 「カミの人類学 - 不思議の場所をめぐって」 岩田慶治 著 p.33 講談社
30. 「カミの人類学 - 不思議の場所をめぐって」 岩田慶治 著 p.9~10 講談社
31. 「日本人の神」 大野晋 著 新潮社 p.22~26
32. 「沙石集」 無住道暁 著 渡辺綱也 校注 岩波古典文学大系 85
33. 「日本の仏教」 渡辺照宏 著 p.32, 33, 42 岩波書店