

『日本靈異記』における信

伊藤由希子

一 靈異としての因果応報

『日本靈異記』は正式な題名を『日本国現報善惡靈異記』（以下『靈異記』と略記）といい、平安時代初期に兼師寺の僧、景戒によつて編み、著された、日本最古の仏教説話集である。上中下三巻・全一一六話から成り、上巻序の「善惡の状を呈すにあらざるは、何を以てか、曲執を直して是非を定めむ。因果の報を示すにあらざるは、何に由りてか、悪心を改めて善道を修めむ。……祈ハクハ奇記（『靈異記』をさす——論者注）を覽む者、邪を却けて正に入れ。諸惡莫作、諸善奉行」という言葉からも、因果応報を示すことでひとびとを仏道に導く目的で書かれたとまでは言つてよいだろう。

『靈異記』に収録された個々の説話を見ていくと、その内容・位相は実に多様である。典型的と思われるもの

をいくつか挙げてみよう。

・結婚相手を探していた男が、偶然出会った美しい女と結婚し子をもうけるが、その女の正体が実は狐であつたことが発覚し、狐は男のもとを去つていった。そのとき狐とのあいだに生まれた子は大力の持ち主で、走るのも人並みはずれて速かつた。(上巻第二縁——以下「上・二」と略記)

・雷神によつて授けられた子が成長して元興寺の道場法師となり、さまざまな場面で不思議な力を發揮した。(上・三三)

・臨死体験をした人が地獄や黄泉の世界を体験してくる。(上・七、上・三〇、中・五、中・一六、下・九、下・二三など多数)

・貧窮した人が仏像に祈ると、不思議な出来事が重なり裕福になつた。(中・一四、中・二八、中・三四、中・四二など)

・前世でなした悪事のために牛になる。(上・二〇、中・一五など)

・国中で流行した歌が、実は災いの前兆であつたことがわかつた。(中・三三、下・序)

このように並べると、『靈異記』に集められているのは、仏教説話としての因果応報譚というより、なんとも奇妙で不思議な出来事の話であると言つた方が適當なようにも思われる。この素朴な印象は、『靈異記』の「靈」「異」の字に「奇記」の「奇」を加えた三字が、各説話の題あるいは景戒による各説話の総括や感想に頻繁に使われ、「靈し」「異し」「奇異し」等と訓読されていることを考えれば、そう間違つたものではないだらう。「靈し」「異し」「奇し」という表現は、景戒自身がこれらの出来事を奇妙だ、不思議だと感じていたこと

を我々に教える。『靈異記』に記されている出来事は、まずはどれも奇妙で不思議なもの——“靈異”なのである。

だがさきに引用した言葉によれば、景戒は『靈異記』で「善惡の状」・「因果の報」、つまり因果応報を示しているはずである。ということは、『靈異記』に集められている因果応報の話が、著編者である景戒自身にとつても、奇妙で不思議なものであったということになる。『日本国現報善惡靈異記』は日本国における“現報善惡と靈異の記”ではなく、“現報善惡という靈異の記”であるという山根対助氏の指摘のように、景戒にとつて因果応報は“靈異”そのものであった。

そうであれば、『靈異記』はひとびとに因果応報をわかりやすく示そうとした書とは言えないだろう。景戒が因果応報を“靈異”にとらえていたということは、著編者である景戒自身にとつても因果応報は、不可思議⇨思議できない⇨わからないものだったのであり、本人にもわからないものをわかりやすく示すことは、所詮不可能である。景戒ができることはせいぜい、わからない因果応報をわからないままに、ひとびとに示すことである。さきに挙げたいくつかの説話のなかに、一見因果応報の話には見えないもの、つまり因と果の關係が見えにくい話（たとえば上巻第二縁）があるのは、景戒自身がそこにあらわれているはずの因果応報をよくわからないままにこの話を記していることの傍証である。

たとえば中巻第三縁は女が鬼に食われてしまうという話であるが、景戒は話の最後で唐突に「覆かへすス思ふに、猶し是れ過去の怨あた「前世での仇敵」ならむ」と総括してはいるものの、その総括の根拠となるような前世に関する出来事には、ひとつもふれていない。景戒にとつてはこの話も因果応報の話であるのだが、女が鬼に食われるという「果」はわかっている、その「因」が景戒にも見えていないのである。よつてこの話には「因」が欠けたままに「果」だけが示されており、因果応報の話としては成立していないような印象を与える。

景戒は薬師寺に所属する僧侶であるから、因果応報に関する知識はひとよりも多く持ち合わせていただろう。にもかかわらず、具体的な個々の出来事にあらわれる因果応報の全体は必ずしも見通せないのである。

二 有限存在

そもそも、景戒が自身も十分に理解してもいない因果応報を三巻にも亘って示そうとしたのは、「善惡の状を呈すにあらざるは、何を以てか、曲執を直して是非を定めむ。因果の報を示すにあらざるは、何に由りてか、惡心を改めて善道を修めむ」、つまり、因果応報を示す以外にひとびとを仏道に導くすべはない、少なくともそれが考え得る最善の方法であると考えていたからであった。

だがなぜ景戒はそのように判断したのだろうか。実際には「善惡の状を呈」され、「因果の報を示」されたひとびとは、どのように変わり、仏道に入っていくと景戒には映ったのか。「〔善惡の報〕・〔苦樂の響〕を見聞きする者は、甫ち驚き怪しび、一卓の内を忘る。慚愧する者は、倏に悸キシ惕み、起ち避る頃を念ぐ〔因果の報を見たり聞いたりする者は、たちまち驚き、不思議がり、同席している人たちの手前もはばからぬほど動転してしまふ。罪を恥じる者はたちまち心が痛み、なんとかそこから逃れ去ろうととまどふ〕」（上・序）という、ひとびとの激しい動搖は、彼らの内でおこったどのような変化をあらわしているのだろうか。

この問いに対する答えを探るため、ここで説話の内容に目を移し、登場人物が仏道に入っていく経緯を具体的にみてみよう。

巨勢^{こせのあきめ}皆女^{みなめ}は、紀伊^{きのくに}国名草郡^{なぐさのこほり}埴生^{はにひ}の里の女なりき。天平宝字^{たいへんほうじ}の五年^{ごねん}の辛丑^{かとうし}に、怨病^{おんびやう}身に嬰^{かか}り、頸^{くび}に瘰癧^{ろうじ}肉^{にく}疽^そ

「腫れもの」を生じ、大瓜おほうりの如し。痛苦切るが如くにして、年を歴へて愈えず。自ら謂おもへらく、「宿業すくごふの招く所ならむ。但ただに現報げんぱうのみには非あじ。罪を滅めつし病を差いさむには、善ぜんを行はむには如しかじ」とおもへり。髪を剃り戒を受け、袈裟けさを着きて、其の里の大谷堂に住む。心経を誦ず持し、道を行ふを宗むねとす。十五年逕へて、行者忠仙ちゅうせん、来りて共に堂に住む。忠仙此の病相を見て相憫あひはれび、病を看みて咒護じゆごし、願を發おこして言はく、「是の病を愈いさむが爲に、薬師經・金剛般若經各三千卷、觀世音經一萬卷、觀音三昧經一百卷を読み奉らむ」といふ。十四年歴へて、薬師經二千五百卷、金剛般若經千卷、觀世音經二百卷を読み奉る。唯し千手陀羅尼は、間無く誦ずせり。未だ卷数に満たぬに、病を受けし歳より以來、逕みること二十八年、延曆の六年の丁卯の冬の十一月二十七日の辰の時に至り、瘰癧ろうしんの癰疽ようそ「こぶのような腫れもの」、自然おのづからに口開き、膿血のみちを流し出し、平復すること願の如くなりき。実に知る、大乘の神咒の奇異めづしき力と、病人行者の功を積める徳となることを。「無縁の大悲は、至感の者ひとに、異形いぎようを播ホドス。無相の妙智は、深信の者ひとに、明色みやうしきを呈あす」「あまなく人びとにゆきわたる限りない仏の慈悲は、信心する者に奇跡をもたらす。釈尊の靈妙な知恵は、深く信ずる者に明らかな恵みを示す」と者へるは、其れ斯いれを謂いふなり。

(下・三四)

大きな腫れものに苦しんだ女が出家し、そこに行者が来て共に経を読んだ。年月を経て女の腫れものは自然と口を開き、願いの通りに治った、という話である。

まず「痛苦切るが如くにして、年を歴へて愈えず」という表現に注目すると、皆女あさまめに腫れものができてから出家するまでに、数年が経っていることがわかる。おそらくそのあいだ、皆女あさまめは腫れものの原因を探り、あるいはなんらかの治療法を試しながら、腫れものが治り「痛苦」から解放され、普段通りの生活——日常に戻れることを期待していただろう。皆女あさまめは「痛苦」をあくまで一時的なものとしてとらえていた。とにかく治りさえ

すれば、それは自分にとつての非日常なのだから、自己にとつての本質的な問題とはならない。皆女にとつてこの病氣は、この時点ではまだ「怨病」ではなかった。だが「年を歴て」も腫れもの・「痛苦」は癒えず、皆女は「便無く、帰するところ無く、怙むところ無し」(中・二八)という万策尽きた状況におちいる。そのとき、腫れもの・「痛苦」は自己に内属・付帯したものととなり、皆女にとつての本質的な問題となる。

だが腫れもの・「痛苦」は自己に内属・付帯したものであるにもかかわらず、己にはどうしようもないものである。いふなれば、己にとつての日常でありながら、その原因もわからず治療もできない、己の理解を超えたものである。

そのように自分にはけつして知り得ない、己の日常を超えたものを説明する言葉は仏教に用意されていた。皆女は腫れものの原因を仏教が説くところの前世に求め、腫れものを「宿業の招く所ならむ」とした。己の状況をそのように仏教的文脈でとらえなおしたとき、前世に端を發した「痛苦」は、現世にあるこの自己に本来的にそなわつた“なにか”を表象するものとしてとらえられてくる。言い換えれば、今あるこの自己が、けつして知り得ない“なにか”を本来的に負っている存在であること(5)を、「痛苦」は皆女に告げ知らしめているのである。

皆女も病に苦しむ以前から、仏教の教えやその説く因果応報を当然知っていただろう。しかしそれは知識の範囲にとどまり、自身の問題として身に迫ってくるようなものではなかった。今あるこの自己が“なにか”を前世において負わされた存在であるということ(6)を自覚したとき、皆女は因果応報にそして仏教に、本当の意味で出会つたと言える。

だがそれは、皆女が因果応報の具体的内実を知り、前世や後世にまでわたる知識を得たということではない。なぜなら、前世、そしてそこで自己が負わされた“なにか”を、自己はけつして知り得ないことが、その自己

意識には前提されているからである。そのような自己は、まず第一に、“なにか”を負わされているという意味で、そして第二に、けつして知り得ない世界を有している、つまり限定された知しか持ち得ないという意味で、二重に有限な存在であると言える。そしてその有限存在としての自己意識を、**皆女**は「痛苦」において対象化してとらえている。それは、とりもなおさず、**皆女**にとつての自己が、苦的存在として有限な存在であるということである。

ところで、「便無く、帰するところ無く、怙むところ無し」という窮境におちいつた**皆女**に仏教が用意していたものは、己の日常を超えたものを説明する言葉だけではなかった。そのような万策尽きた状況から抜け出すために**皆女**ができることとして、「善を行」うことが、その教えには示されていたのである。**皆女**はその教えに従うことになる。苦的存在としての自覚が「善を行」うことにつながったのである。

ここで説話の登場人物である**皆女**から、警戒によつて因果を示されたひとびと、つまり「靈異記」の説話を見聞きする側のひとびとに目を移してみよう。**皆女**に関して論じてきたことを本節冒頭の問いにあてはめて考えてみれば、警戒はわからないままの因果応報を示すことが、日常を超えた世界があること、つまり己が知り得ない世界があることをひとびとに知らしめることであり、そしてそれはとりもなおさず、自己が限定された知しか持ち得ない有限存在であることを知らしめることでもあると考えていたと言えよう。因果応報を示されたひとびとの激しい動揺は、自己が有限存在であることに對して感じている強い不安のあらわれである。そしてそのような事態が期待されていたからこそ、因果応報は十分に理解されないまま提示されてもよかつたのであり、むしろ、そのわからなさこそが肝要だつたとも言えるのである。

だがここまで見てきても、まだ、ひとびとが因果応報を示されることと仏道に入ることとのあいだに横たわる溝を十分に埋めきれたとは言えないだろう。自己が有限存在であることを自覚することと仏道に入ることと

の間には、もうひとつ説明が必要である。自己意識を「痛苦」において対象化し、病を「怨病」としてとらえ、苦的存在として、有限な存在という自己意識を持った些女は仏道に入った。それを考えれば、説話の享受者であるひとびとに、苦的存在としての自己意識を見てとることができない点が些女との決定的違いであり、おそらくそれゆえに、仏道に入ることになるところまでは説明できないのだろう。

したがって、我々は苦ということを念頭に置きつつ、この説話の続きを検討していくことにしよう。

二二 慈悲・「あはれび」

些女が「善を行」うようになつてから一五年が経ち、忠仙という行者がやつてくる。

忠仙此の病相を見て相憫び、病を看て咒護し、願を發して言はく、「是の病を愈さむが為に、薬師経・金剛般若経各三千卷、観世音経一万卷、観音三昧経一百卷を読み奉らむ」といふ。

忠仙が些女の病氣平復を願つて共に經典の読誦を始めたのは、些女の「病相を見て相憫」んだからである。忠仙の「相憫」ぶという心情は、いわゆる慈悲という枠の中でとらえてよいだろう。「あはれび」あるいは慈悲という言葉は、観音・菩薩の慈悲行を連想させ、仏教色の濃いもののようにも思われる。しかし西村道一氏は中世までの仏教説話集に見られる「慈悲」という言葉が「ことさら仏教的な印象を与えない」と言い、その理由を次のように考える。

慈悲がことさら仏教的な印象を与えない一番の理由は、それが、……「事二触レテ慈悲有リテ人ヲ哀ブ」
「慈悲無く強ニ当ラムモ糸惜シ」(共に今昔)等「哀れ、いとおし、悲し」といった一連の情感を表わす
言葉と抱き合わせになつて用いられている点に求められよう。殊に「哀れ」との結合は「慈悲有りて人を
哀れぶ」が定型表現となつて程頻繁である。これらの情感が、決して限られた人々のもものではなく、
およそ日本人一般に最も親しいものであり、しかも外界に対する感動を直截に表出する「哀れ」を頂点と
して、いずれも対象から直接喚起される、いわば最も生な感情であることを考えれば、説話においては、
慈悲が仏教の枠に拘束されず、むしろ人が本来誰でも持つている、それ故人の本性にくいこんだ感情に根
ざすものとして受けとめられていたことは明らかである。⁽⁶⁾

西村氏によれば、慈悲は「仏教の枠に拘束されず、むしろ人が本来誰でも持つている、それ故人の本性にく
いこんだ感情に根ざすものとして受けとめられていた」。

いまの説話においては、一見すると、忠仙は行者として、つまり仏教的文脈で皆女を「相憫」^{あひあはれ}んだようにも見
える。しかしその慈悲心の結果である発願の内容(是の病を愈さむが為に、薬師経・金剛般若経各三千卷、
観世音経一万卷、観音三昧経一百卷を読み奉らむ)や、皆女のために費やした一四年という年月は、一般的
に仏教者に期待されるものを遙かに超えていよう。おそらく、忠仙の「相憫」^{あひあはれ}ぶという心情は、皆女の「病相」
という「対象から直接喚起される、いわば最も生な感情」であつたがゆえに、いわゆる「慈悲行」には収まり
きらない、忠仙の極端とも言える行動を引き出したのである。

それにしても、なぜ忠仙の「相憫」^{あひあはれ}は、ここまで激越な行動につながつたのだろうか。景戒は慈悲・あわ
れに類する感情をどのようなものと考えていたのだろうか。それを探るためには、中巻第二縁の説話が参考に

なる。

信嚴禪師しんげんが在俗で和泉国泉郡の大領郡長（郡長）だった頃、家の門前の大木に鳥が巢を作り、雌鳥が卵を抱いてあったためいた。雄鳥は餌を探しその雌鳥を養ったが、雄鳥が食べ物を探しに行っているその間に別の雄鳥が来て雌鳥は姦通し、子どもを捨てて飛んでいってしまった。餌を持って雌鳥は帰ってきたが、妻の雌鳥がいない。

（雄鳥は）時に児こを慈あはれび、抱うだき臥ふせりて、食物を求あらずして数かずの日を経ぬ。大領見て、人をして樹に登り、其の巢を見しむるに、児を抱きて死にをり。大領見て、大きに悲しび、心に駭あはれび、鳥の邪淫を視て、世を厭いとひ、家を出でぬ。妻子を離れ、官位を捨て、行基大徳に随ひて、善を修し道を求めき。名をば信嚴と曰へり。但し要かならず語りて曰はく「大徳と俱に死なむ。必ず当に同じく西方に往生せむ」といへり。大領の妻も……大領捨つと者へども、終に他心あたしこころ。「他の男に嫁する心」無く、心に慎つつしありて貞潔なり。爰こゝに男子、病を得て命終みづしゆめの時に臨みて、母に白して言はく、「母の乳を飲まば、我が命を延ぶべし」といふ。母、子の言に随ひ、乳を病める子に飲ましむ。子飲みて嘆きて言はく、「噫乎、母の甜アマキ乳を捨てて、我死なむか」といひて、即ち命終しぬ。然して大領の妻、死にし子に恋ひ、同じく共に家を出で、善法を修め習ひき。信嚴禪師、幸なく縁え少なくて、行基大徳より先だちて命終しぬ。大徳哭なき詠シヒ、歌を作りて曰はく、鳥といふ大ほそ鳥のことをのめ共にといひて先だち去ぬる「鳥という大うそつき鳥のことばはあてにならないが、信嚴もまたことばばかりで、いつも死ぬ時はいっしょにと言つて、わしにあてにさせておいて、さきに死んでいってしまったことよ」

……鳥の鄙しんナル事「いやしい行為」を示て、領、道心を発しつ。先善の方便「仏が、人に善い行いを行わせる手段」に、苦を見、道みちを悟ると者へるは、其れ斯れを謂ふなり。欲界雑類の鄙しんなる行わざはくの如し。厭いと

ふ者は背き、愚なる者は貪ル。

信敵が出家するまでの流れは、客観的には、

「鳥の邪淫を視」る

雄鳥が子を抱いて死んでいるのを見る

「大きに悲しび、心に慙」ぶ

「世を厭ひ」、出家する

となるだろう。

だが、「大領見て、大きに悲しび、心に慙び、鳥の邪淫を視て、世を厭ひ、家を出でぬ」ということ、の並びを見ると、「鳥の邪淫を視」るその前に、既に信敵は「大きに悲しび、心に慙」んでいたということになる。つまり信敵の意識の流れに注目すれば、

「雄鳥が」食を求りて行ける頃に、他鳥、遯ニ「入れ替わりに」来りて（雌鳥と）婚ブ。（雌鳥は）今の夫「新しい雄の鳥」に軒ミ婚びて、心に就きて共に高く空に糞り、北を指して飛び、児を棄てて睨みず」

という出来事を見る

← 雄鳥が子を抱いて死んでいるのを見る

← 「大きに悲しび、心に愍あはれ」ぶ

← 「鳥の邪淫を視」る

← 「世を厭いとひ」、出家する

となる。つまり信敵は雌鳥の行動を最初から「邪淫」ととらえていたわけではなく、それに続く雄鳥の死のありさまを見て「大きに悲しび、心に愍あはれ」んだことで、雌鳥の行動を「邪淫」としてとらえなおしているのである。いうなれば、自分が「大きに悲しび、心に愍あはれ」んだことよって、雌鳥の行動が「邪淫」であったとわかるのである。

ところで、この話の総括で、景戒は

鳥の鄙とびとナル事を示みて、領、道心を発おこしつ。先善の方便に、苦を見、道を悟いると者いへるは、其れ斯これを謂いふなり。

と、「烏の鄙ナル事を示」ることと「苦を見」ることを並べている。つまり、警戒の意識において、「烏の鄙ナル事」は「苦」である。「烏の鄙ナル事」とはとりもなおさず「烏の邪淫」であるから、信敵は自分が「大きに悲しび、心に愍」ぶことで、雌烏の行動が「邪淫」であつたとわかると同時に、自分の見たものが「苦」であつたこともわかつた、ということになる。

こうして考えてみると、「大きに悲しび、心に愍」むというような慈悲の情は、対象から喚起される感情とただけでなく、自分にその感情をおこさせたものなんたるかを、己に告げ知らせるものであると言える。慈悲の情は、雌烏の行動が「邪淫」であり、己の見たものが「苦」であつたことを信敵に教えた。その「苦」とはおそらく、端的には雌烏に捨てられた雄烏あるいは子烏の「苦」であらうことが予想される。だが、それがなぜ信敵を出家にまで駆り立てたのか。信敵に「世を厭」わせるほどの「苦」とは、どのようなものだったのだろうか。

四 苦

中巻第四一縁に次のような話がある。

昔、仏と阿難と、墓の辺よりして過ぎしに、夫と妻と二人、共に飲食を備けて、墓を祠りて慕ひ哭く。夫恋ひ、母啼き、妻詠ひ、姨泣く。仏、妻の哭くを聞き、音を出して嘆く。阿難白して言はく、『何の因縁を以てか、如来嘆きたまふ』とまうす。仏、阿難に告りたまはく、『是の女、先世に一の男子を産む。深く愛心を結び、口に其の子の鬨を喋ふ。母三年を経て、儻倅に病を得、命終の時に臨み、子を撫で、鬨

を啜すすひて、斯かく言ひき。「我、生しやうじやう々の世に常に生うまれて相あはむ」といひて、隣家の女むすめに生れ、終つひに子の妻と成り、自おのが夫の骨を祠まつりて、今慕こひ哭く。本末のことを知るが故に、我哭わがけらくのみ」とのたまへり。

先の世に自分の息子をあまりに愛した母親が、臨終のときに何度生まれ変わっても息子に会おうと言った因によつて隣の家の娘に生まれ、自分の息子の妻となつたが、先の世で夫であつたひとが今死に、その夫を思つて泣いていることが仏にはわかつた、という話である。

仏がここで「本末のことを知る」のは、「妻の哭くを聞」いたからであつた。女が泣くことが、仏に「本末のことを知」らせた。ここでの「本末のこと」とは、女が元夫の死を悼んで泣くに至るまでの、前世からの経緯である。つまり女が泣くことが、女がなぜ今そのようにあるのか、いふなれば、女が何者であるかを仏に知らせたのである。

一方、当の女自身は、自分についての「本末」を知らないままである。女はなぜ自分が舅の死に泣いているのか、舅の死を悲しみ、苦しんでいるのかわからない。わからないままに、その悲しみ・苦しみを受けなければならぬ。原因がわからないことが、そして「なぜ自分はこのように悲しみ、苦しまなければならぬのか」といふ思いが、苦しみをより尖鋭化させる。その「なぜ」、つまり「本末」を女はけつして知ることはできないが、「なぜ」といふ問いが成り立つこと自体、「なぜ」に対する答えがどこかにあること、自分が今苦しんでいる原因がどこかにあることを（本人がそれを意識しているか否かにかかわらず）女が感知しているといふことである。女は自分がどこか自分の知り得ないところで限定を受けた、そのような有限存在であることを感知している。

ところで、この話では「夫恋ひ、母啼なき、妻詠よひ、姨泣なく」と、各人が異なつた泣き方をしている。それは単に形式の違いではなく、各人にとつての「本末のこと」を反映した違いである。つまり、誰であつてもひと

が泣くということは、そのひとが何者であるかを告げ知らせる出来事と言える。したがって女が泣くことも、「本末」を告げ知らせてはいるのだが、当の女自身にそれを十全に知る能力がないため、女は自分が有限存在であることを感知するにとどまり、真の意味で知ることにはならない。その意味でも女は有限存在である。

女は理由がわからないままに、今の自分のありかたを引き受けなければならぬ。その不条理さは、窮極的には死に収斂する。今の自分がなぜ生まれて、そして死んでいかなければならぬのか——、わからないままに生き続けなければならぬ女の生は、女にとって、まさに苦である。そしてこの苦はこの女に限ったものではなく、あらゆるひとびと、あらゆる生き物にとつての苦なのである。すべてのものにとって、その生自体が、苦である。

ここで、信厳に「世を厭」わせ、出家させるほどの「苦」とは、どのようなものだったのかという問いに戻ろう。子鳥と雄鳥は、まさに不条理に死んでいく。自分はなぜ母に、妻に捨てられ、そして死んでいかなければならぬのか、自分はなぜこのような苦しみを受けなければならないのか——その答えを得られないまま、自分に負わされた生と死を受け入れるしかない。子鳥と雄鳥のみならず、まるで自分のしていることの意味がわかっていないかのように「邪淫」をした雌鳥も、——その行為がおそらく信厳には本当に「無・邪氣」に映つたために、信厳はそれが「邪淫」だとはすぐには意識できなかつたのであるが——、自分がなぜこのようなことをし、それがどのようなことを引き起こすか知らないままにいるという点で、本人が意識してはいなくとも、信厳から見ればその存在は「苦」なのである。信厳は一連の出来事を見て、三羽の鳥のそのような「苦」を感じ取る。ひとつひとつの出来事の断片ではなく、この出来事の全体を眺めてはじめて「苦」が感じられるのである。⁽⁸⁾

しかし、繰り返しになるが、信厳は三羽の鳥のこのような「苦」を見たから「大に悲しび、心に愍^{あはれ}」⁽⁹⁾んだのではなく、そのような慈悲の情が、信厳が見たものが「苦」であると告げ知らしめたのである。西村氏の言

業を借りれば、慈悲の情は「対象から直接喚起される、いわば最も生な感情である」。「生な感情」であるかぎり、自分がなぜこのように「大きに悲しび、心に慍あはれ」んでいるのか、つまり自分は何に動揺しているのかさえ、信蔵自身には明らかではない。

「あわれ」は、自分が見ている対象の特質をあらわす言葉であると同時に、自分自身の心情をあらわす言葉でもある。このような「生な感情」であるとき、自分自身と対象は未分化な状態と言える。信蔵はそのような自分の心情を練り、自分の動揺は、なぜ雄鳥と子鳥が不条理に死ななければならぬのか、雌鳥はなぜこのようなことをしてしかも平気であるのかがわからないことに起因していることに思い至る。

つまり、自分が見ている対象である鳥たちが問うていると思われた問いは、実は信蔵自身が問うていたのである。鳥たちがなぜこのような目に遭うのかという問いは、鳥たちに我が身を重ねた信蔵自身の問いなのであり、そして自身がそれに対する十全な答えを得ることはできないことは、自己もまた、どこかで何かしらの限定を受けていると同時に、その限定がどのようなものであったかを知ることもしかない有限存在である、という意識までつながるものであろう。

実際に信蔵がそこまで明らかに自分の意識を突き詰めていたかはともかくとして、この時点で、信蔵が皆女あさめと同種の心境——自己が、第一に、“なにか”を負わされているという意味で、そして第二に、けっして知り得ない世界を有している、つまり限定された知しか持ち得ないという意味で、二重に有限な存在であるという自覚——にたどりついていることを確認しておこう。そのうえで、皆女あさめが腫れものに伴う「痛苦」を通して、苦的存在として有限な存在という自己意識にたどりついたので対し、信蔵が「大きに悲しび、心に慍あはれ」むという慈悲の情を通して、苦という要素を含んだ自己意識にたどりついている点に注目したい。つまりほかのものを「あわれ」と思う慈悲の情は、皆女あさめの腫れもののような具体的な「痛苦」を持たない者にも、「あわれ」だ

と感じるその対象が苦的存在であること、そしてその対象と同様に自己も苦的存在であることを告げ知らしめるのであり、よって、忠仙が「相憫」^{あはれ}んだというのは、^{あさめ}皆女だけでなく、自己自身も「憫」^{あはれ}ぶべき対象であることに気づいたからである。

ここまでくれば、第二節で残してきた問題——因果応報を示されたひとびと、つまり説話の享受者が、自己を有限存在としてとらえはしても、まだそこに、自己を苦的存在としてとらえる視点が見受けられない、ゆえに、仏道に入ることになるところまでは説明できないという問題も明らかになってくる。因果応報を示されたひとびとの、自己が限定された知しか持ち得ない有限存在であることの自覚とは、とりもなおさず、その原因を知らないままに自己の有限性を引き受けて生きなければならぬ苦的存在であることの自覚でもある。苦という要素は、自己には知り得ない世界があると気づくことに、既に内包されていたのである。したがって、このあとひとびとが仏道に入っていく過程、つまり景戒が意図していた善導の具体的な過程は、^{あさめ}皆女や信嚴のそれとそのまま重ねて考えられる。

これで、^{あさめ}皆女だけでなく、信嚴、忠仙（忠仙は元々「行者」であり仏道を修めていたが、^{あさめ}皆女と二人での行がここから始まるという意味で）、そして因果応報を示されたひとびとが、仏道に入る準備が整った。

五 信

信嚴は自分の見たことが「苦」であること、そして自分自身も苦的存在であることに気づいた。しかしそれに気づいただけでは、自分がどうして今このように限定された存在であるのかを、結局説明できない。そのときに彼は、^{あさめ}皆女と同様に、自己のこの「苦」を説明する言葉が、仏教にあることに気づく。前世、六道、因果

応報等は、自己のありかたを説明してくれるものだった。

この話の総括において景戒は、

烏の鄙ナル事を示て、領、道心を発しつ。先善の方便に、苦を見、道を悟ると者へるは、其れ斯れを謂ふなり。欲界雑類の鄙なる行是くの如し。厭ふ者は背き、愚なる者は貪ル。

と、「烏の鄙ナル事」を「欲界雑類の鄙なる行」ととらえている。つまり、烏は「欲界雑類」だからこそ、「鄙ナル事」をしたとも言える。

景戒は下巻の序で、次のような出来事を記している。

昔一の比丘有りき。山に住みて坐禅しき。齋食の時毎に、飯を拆チテ烏に施しき。烏常に啄み効ヒテ、日毎に來り候フ。比丘齋食訖りて後に、楊枝を嚼みて、口を漱ぎ、手を洒ひて、磔を把りて翫ぶ。烏籬の外に居る。時に彼の比丘、居たる烏を瞪ずして、磔を投ぐれば、烏に中りき。烏の頭破れ飛びて即ち死に、死にて猪に生まる。猪其の山に住む。彼の猪、比丘の室の上に至り、石を類して食を求め、徑り下ちて、比丘に中りて死にき。猪、賊せむとは思はねども、石自ら來り殺す。記ゆること無くして罪を作せば、記ゆること無くして怨を報ゆ。

「欲界雑類」は限定された知しか持ち得ない。だからどんなに善いことをしようと努力したところで、知らず知らずのうちに悪事をなしてしまうこともある。そしてそれは延々と連鎖していき、それゆえにいつまでも「欲

「欲界雜類」であることから抜け出られない。よつてその悪循環を断ち切るためには、「欲界雜類」としての自己の今のありかたを放棄しなければならぬ。「世を厭」つた、つまりこの「欲界雜類」のありかたを嫌つたがゆゑに、信嚴は出家した。信嚴が妻子を捨てて出家するという、妻子との關係を断ち切るようなことをしながら、「大徳と俱に死なむ。必ず当に同じく西方に往生せむ」と行基との新たな關係を築こうとしているのは、信嚴が、「欲界雜類」ではない、「世」——仏の世界で生きること、自己の新たなありかたを望んでいるからである。

しかし結局信嚴は「幸無く縁少なくして、行基大徳より先だちて命終し」た。信嚴は仏の世界との「縁少な」かつたため、行基との關係も十分に築けないままに死んでしまった。信嚴が關係を断つたはずの妻が「同じく共に家を出」たという表現は、信嚴は出家後も「欲界雜類」での關係を断ち切れてはいなかったことを告げている。つまり、信嚴が出家し「善を修し道を求め」たことは、信嚴の期待通りの結果を生まなかつたということになる。

では、仏教の教えに従い「善を修し道を求め」た信嚴の信仰は裏切られたのだろうか。信嚴が仏の教えを信じたことは無駄だったのか。そもそも、仏の教えを信ずるとはどのようなことだろうか。

自分が苦的存在として有限存在であることを自覚した些女は、「宿業の招く所ならむ。但に現報のみに非じ。罪を滅し病を差さむには、善を行はむには如かじ」と考へて出家し、「心経を誦持し、道を行ふを宗とす」という生活に入った。そのような生活を一五年、忠仙が来てから更に一四年続けている。これだけ長い間熱心に修行し続けるというのは、世俗の人間から見れば、普通ではないことである。また、さきにも述べたが、忠仙の「是の病を愈さむが爲に、葉師経・金剛般若経各三千卷、觀世音経一万卷、觀音三昧経一百卷を読み奉らむ」という願と些女のために費やした一四年という歲月は、一般に仏教者に期待されるものを遙かに超えていよう。彼らのこの熱心さはほとんど「物狂い」と言つてもいいようなものである。

實際、『靈異記』には、「物狂い」と言えるような信のありかたが数多く見られる。中巻一五縁で、高橋連東人は死んだ母のために法華經を書写し、「我が願に有縁の師を請けて済度せられむことを欲ふ」と誓いを立てた。使いの者に「第一に値ひたるを以て我が縁師とせむ。修法の状有らば、過ぎずして必ず請けよ」と言い、使いは、ふざけた人によって僧の格好をさせられた乞食を連れて帰る。「願主見て、信心敬礼し」、乞食が自分は僧ではないと告げても、「願主猶し請ふ」。その後乞食の夢にあらわれた牛が、自分は東人の母だが、前世で子のを盗んだために、今牛となつて子の家で使われていると告げ、それによって東人が母の罪を許すということになるのだが、それにしても、東人の乞食に対する頑ななまでの信は異様である。また、下巻第三縁では、寺の金を使い込んでしまい返すすべがなくなった僧が、十一面観音菩薩の像に「願はくは我に錢を施せ」と祈念する。そこに他の僧が来て借金を早く返すように求めたところ、この僧は、今菩薩に頼んで金を返すから、しばらく待ってくれ、と返事をした。結局この様子を見た親王が金を出してくれたため、この僧の願いは通じたと言えようが、それにしても借金を催促に来た僧は、彼の返事を聞いてあきれただろう。

彼らの信は普通に見れば狂っていると思えない、極端な例だろう。だが、考えてみれば、仏の教えを信じるということ自体がひとつの「物狂い」なのではないか。仏教の説く前世や六道など、日常のどこにも見あたらぬ。わずかに因果応報は日常においても見られるが、しかし因果の関係がときに見えないことがあるのが、そもそもの問題だったはずである。なぜ些女や信厳はそのようなものを信じたのであろうか。

それは、彼らが仏教を奉じるようになるその前に、自分が苦的存在として有限存在であることを自覚していたからである。彼らは前世や六道、因果応報などを、仏の教えによって知ったのではない。彼らが有限存在である自己を自覚したときに既に感知していたものに、つまり、彼らが不十分にはあるが元々知っていたものに、それらの言葉や説明が、びたりとあてはまったのである。したがって、彼らにとつて前世や六道などは、

それが本当にあるのかないのかを疑うようなものではないのである。

そして彼らは、自分が元々感知していたものに言葉や説明を用意していた仏教が、もうひとつ用意しているもの——修すべき行を行うことになる。だが、前世や六道などが、元々彼らが知っていたために疑うようなものではなかったのに対し、修すべき行の方は、彼らの中に元々まったくなかったものである。したがって、彼らにはその行を疑う余地がある。その行を行うことが正しいことなのかという問いが生じてきても不思議はない。にもかかわらず、彼らは仏道修行に入った。それは、仏道修行の正しさを彼らが確認できたからではない。彼らはその正否をわからないままに、仏道を修することを決めたのである。彼らは、有限存在である自己が、根源的に知る能力を持たない存在であることを自覚している。つまり彼らにはあるものが正しいか否かを判断する力などない。したがって、自己が何をすべきか、何をするかが正しいのかということ、彼らには所詮わからないのである。それならば、自分が感知していたものに言葉や説明を与えてくれた仏教を信じ、それが用意しているものをやってみよう、と彼らは決めたのである。仏道を修することが正しいことかはわからない。しかし今と同じありかたを続けるかぎり、自己は有限存在であり続け、苦から逃れられないことは確かである。ならば、そこから脱する可能性が万にひとつでもある、仏道修行をやってみよう——。いうなれば、彼らは仏教を信じることに決めたのである。⁽¹⁰⁾「宿業の招く所ならむ。但に現報のみには非じ。罪を滅し病を差さむには、善を行はむには如かじ」という些女の言葉や、忠仙が「是の病を愈さむが為に、薬師経・金剛般若経各三千巻、観世音経一万巻、観音三昧経一百巻を読み奉らむ」とまず誓願を立てることは、そのような決意のあらわれである。そして、些女と忠仙が二八年という長い年月、途中で自分の行っていることの正しさを疑って修行をやめることがなかったのは、——つまり彼らがあたかも「物狂い」のように見えるのは、彼らが世俗の秩序ではなく、(彼らが考えるところの) 仏の世界の秩序に則って生きているからである。

最終的に皆女の腫れものは治った。景戒は「実に知る、大乘の神呪の奇異しき力と、病人行者の功を積める徳となることを」と総括する。しかし、皆女の腫れものが治ったのは本当に熱心な仏道修行の成果であろうか。仏道修行を始めてから二八年も経っているのに、そこに原因を求めるのは正しいのだろうか——。それは結局わからない。だが、景戒はそう信じる。むろん仏の教えを信ずるとは有限存在の受動的な営みであるが、一方、この意味では、きわめて能動的な営みでもあるのである。⁽¹¹⁾

六 「共に」

景戒は『靈異記』で、因果応報を示すことでひとびとを仏道に導こうとした。では、彼の示そうとした因果応報とはどのようなものだったのか、確認してみよう。

第一節で見た、貧窮した人が仏像に祈ると不思議な出来事が重なり裕福になったという話や、動物や僧に残酷なことをしたために自分がしたことと似たような報いを受けたり、この世にあらわれた地獄の火に焼かれたりという話の⁽¹²⁾ように、現世での因に対し現世で果があるという場合、比較的因果応報の関係が見えやすいことが多い。我々の普段の生活を考えても、靈異だ・不思議だと言うほどではなくとも、善いことをすれば善い報いが、悪いことをすれば悪い結果になる、という、誰でもある程度納得できる因果応報がある。

しかし、女が鬼に食われてしまう中巻第三三縁の話のように、現世を超えた⁽¹³⁾因や果、つまりあるひとが今の生を受ける前、あるいは死んだあとに関することはなかなか見通せない。これは『靈異記』における因果応報が「親の因果が子に報い」という因果のありかた⁽¹⁴⁾とは性格を異にしていることと関係している。『靈異記』の因果は家や血統ではなく、あくまで個に帰せられる。第一節で見たように、上巻第三縁は雷神によって授けら

れた子が大力の持ち主であり、成長して元興寺の道場法師となつてさまざま不思議な出来事を起こした話である。ひとりの農夫の目の前に「電」（雷神）が墮ち、農夫が金の杖でそれを突こうとする。

電の言はく、「我を害ふこと莫れ。我汝の恩に報いむ」といふ。其の人間ひて、「汝、何をか報いむ」と言ふ。電答へて言はく、「汝に寄せて、子を胎ましめて報いむ。故に我が為に楠の船を作り、水を入れ、竹の葉を泛べて賜へ」といふ。即ち、電の言ひしが如くに作り備けて与へつ。……然る後に産れし児の頭は、蛇を二遍纏ひ、首・尾を後に垂れて生る。

この事情を見るかぎり、農夫がなした行いによつて、この子は授けられたと言える。しかしながらその子が成長して不思議な力を示したことを記したその最後に、警戒は次のようにまとめる。

後の世の人の伝へて謂へらく、「元興寺の道場法師、強き力多有り」といふは、是れなり。当に是に知れ、誠に先の世に強く能き縁を修めて感ぜる力なりといふことを。

つまり道場法師が大力の持ち主であつた因は、父である農夫の行いではなく、法師自身が「先の世に強く能き縁を修め」たことに求められているのである。農夫の行いは、不思議な子を授かるという果に帰着するにすぎない。また中巻第三縁では、防人として筑紫に赴任していた男が妻に逢いたい気持ちを抑えきれず、自分の母を殺すことで服役を免れて妻の元に帰ろうと考えた。

逆なる子、歩み前みて、母の項を殺らむとするに、地裂けて陥ル。母即ち起ちて前み、陥る子の髪を抱き、天を仰ぎて哭きて、願はくは、「吾が子は物に託ひて事を為せり。実の現し心には非ず。願はくは罪を免し脱へ」といふ。猶し髪を取りて子を留むれども、子終に陥る。

子を助けたいという母の願いによって、子の罪を帳消しにすることはできない。「靈異記」においては、あるひとがなしたことはあくまでそのひと自身についてまわり、消えることはない。つまり現在あるこの自己は、過去世において自己自身がなしてきた行い——因の集積——果としてある。しかし繰り返すようにその過去世も、自身にはけっして知り得ない。ひとびとはこのような因果の不可知で不安なありかたに耐えるばかりでなく、因果を己ひとりのこの身で引き受けなければならない。因果にまつわる孤独は、『靈異記』の因果を、より厳しいものとしている。

このことは、中巻第二縁の信嚴の家族、あるいは烏の家族にもあてはまる。それぞれのひと・烏が不条理に見える生・死を生きなければならないのは、それぞれが前世でなした行いの結果である。彼らはそれぞれの因・理由を以て、今、ここにある。

だが、そうであれば、現世で彼らが家族であったのも、信嚴が烏の邪淫を見たのも、それもまた因・理由があつてのことである。そして彼らはその関係のなかでの出来事をきっかけに動き始める。雄烏は子をあわれみ、信嚴は出家し、妻も子の死と信嚴の出家を契機に仏道に入る。ひとはただひとりで発心するのではない。他のものがあつてこそ、他のものとの関係のなかでこそ発心できるのである。

ひとびとはひととして生まれた以上、仏の教えを知ることができたり、さまざまな理を解する力があつたりと、仏道に入るきっかけをたくさん与えられている。現世を超えた因果応報に関する教えも、そのひとつで

ある。そしてそれらが正しいことを感じさせるような出来事も身のまわりにたくさんある。せっかくのひととしてのありかたをきちんと受けとめ、仏道を奉じるようにならないかぎり、そのひとはいつまでも六道を巡り続け、苦的存在・有限存在であることから抜け出すことができない⁽¹⁵⁾。景戒が単なる厭世ではなく、現世での自己のありかたを大切に受けとめているからこそ、「此の生空しく過ぎなば、後悔ゆとも益なからむ」(下・序)という言葉は出てくるのである。

最後に、さきに出しておいた、信嚴の信仰は裏切られたのかという問いをあらためて考えておこう。信嚴の信は、そのときの生においては、仏の世界で生きるといふ期待通りにはならず、残念な結果に終わった。しかし、信嚴はこれをきっかけに仏の世界に一步近づき、また、彼の行いが妻の出家の一因となり、あるいは彼の経験の説話として享受することがひとびとの発心につながるのであれば、信嚴の信はいつの世にか実を結ぶだろうという期待を抱かせる。信嚴の死に際して、『靈異記』においては「文殊師利菩薩の反化」(上・五)であり、黄泉の国の「金の樓閣」に生まれ変わる「菩薩」(中・七)である行基が、その死を悼んで詠う歌に、景戒自身の期待が、すなわち景戒自身の信のありようが透けて見えるだろう。

そしてその景戒自身、この生において『靈異記』を記すことで、ひとびとを仏道に導くとともに、自身も仏の世界に近づくことを望んでいると言えよう。そう考えるとき、

願はくは、此の福を以て、群迷に施し、共に西方の安楽国に生れむことを。(下・序)

という定型表現が、——とりわけ「共に」が、さきの「欲界雜類」としての「共に」から転回したところで、いきいきとした意味をもって見えてくるのではないだろうか。

- (1) 以下引用文の訓読、現代語訳は『新編日本古典文学全集 日本靈異記』（小学館、一九九五）に拠る。ただし、論者の判断であらためた箇所が若干ある。なお、現代語訳は必要に応じ、「」内に示した。
- (2) 「靈」「異」「奇」の三字の使い分けに特に法則性は見られず、どれもほぼ同じ意味で使われていると考えられる。
- (3) 山根対助『日本国現報善惡靈異記』という書名をめぐって（『日本文学』一九七五年六月号）
- (4) 小学館新編日本文学全集では「差すよりは」となっているが、ちくま学芸文庫『日本靈異記 下』（多田一臣校注、一九九八）にならって、「差^いさむには」とあらためた。
- (5) 佐藤正英「現世と超越——日本靈異記の世界——」（『超越の思想』相良亨編、東京大学出版会、一九九三）は、このような自己のありかたを「脱出すべき手だてのない絶対的窮境」、そしてそこから救いとりたいという願いを「絶対願望」と表現する。佐藤氏の論は、さまざまに手を尽しても病気が治らないという状況を受けた病人が、直ちに病気をみずからの「宿業の招くところ」だととらえるようになっていく点で、まずは自己が苦的存在であることを感知し、それを仏教的文脈でとらえなおすという相対的な段階をその間に置く本稿とは、若干異なった理解となっている。なお、同論文には、本稿全体を通して教えられるところが多かった。
- (6) 西村道一「説話に見る良心の様態——往生者と慈悲とをめぐって——」（『良心 道德意識の研究』金子武蔵編、以文社、一九七七）
- (7) 「尼」が卵をさすのか糞をさすのか本文からは明らかでないが、本稿においてはそれによって論旨が大きく変わることはないため、当面「子」・「子鳥」とあらわしておく。
- (8) 景戒が善導の手段として説話を選択した理由も、この点に求められるだろう。
- (9) 山折哲雄『日本人の靈魂観——鎮魂と禁欲の精神史』（河出書房新社、一九七六）は、『靈異記』に「託^{たく}ふ」と

いう言葉が十余りあることを指摘し、靈魂の憑依現象として「物狂い」を論じている。

- (10) 東人が「第一に値たひたるを以て我が縁師とせむ」と自分の恣意で決めたことにこだわり続けるのは、この極端な一例と言えよう。

- (11) 西村氏前掲論文は、(現代の我々に)良心を感じせしめるような「忍びざるところ」があつて人を助けるという自己意識が、実の心の追求という「不断に自己の心を検閲し、そこから雑念を排除し、それを対象にのみ集中させる極めて意識的な心理の操作を要求する」営みの過程で強化・確立されていき、その実の心の追求こそが人を「狂」に駆り立てると指摘している。

- (12) 上・一六、中・一、下・二〇等々、その他。

- (13) 『靈異記』においては「現生」と記述されることが多いが、ここでは現世と統一する。

- (14) 大隅和雄氏は『平家物語』の例などを引きながら、「本来個人のありかたを考へることをもとにして成り立つていた、因果と輪廻の思想を、日本人は、因果ということの家と血統の中で理解し、輪廻を先祖の靈魂の動きと働きに読み換えて、受け入れてきた」(総論——因果と輪廻をめぐる日本人の宗教意識)『大系 仏教と日本人 4——因果と輪廻』、春秋社、一九八六)と指摘しているが、このことは『靈異記』に関してはそのままではあてはまらない。

- (15) 頑なに因果応報や仏教を信じないひとびとの性質を、景戒は「邪見しやけん」といいあらわす(上・二七、上・二九、中・十、中・十一等々)。

(いとう・ゆきこ) 東京大学大学院人文社会系研究科博士課程)

The *Nihon Ryoiki* and Belief in Buddhism

Yukiko Ito

The *Nihon Ryoiki*, a collection of miraculous and strange tales compiled and written by Kyokai (a monk at the temple Yakushiji) during the early Heian period, is the earliest collection of Buddhist legends and tales in Japan. Kyokai himself stated that his intent in compiling this work was to encourage belief in Buddhism in the readers by demonstrating to them the workings of karmic retribution. However, in the case of some of these tales the relationship between cause and retribution is not readily apparent. Indeed, the workings of karmic retribution were strange and miraculous to Kyokai himself. Why then does he present us with these tales despite his own lack of understanding of the workings of karma?

In one tale of the *Ryoiki*, a woman called Asame contracts an inexplicable disease. Upon learning that there is nothing that can be done about the disease, she realizes the limited nature of her understanding and knowledge of things. She becomes aware that indeed Buddhism addresses the very issue of the limitedness and finiteness of human existence and she thus finds faith in Buddhism. She starts to believe that her current disease is the result of acts committed during one of her previous incarnations and that her current existence is burdened with repercussions from her previous existences. Through this she realizes that she is not only a finite but also a suffering being.

Asame eventually took the orders and became a nun. Fifteen years later, an ascetic named Chusen visited her and upon seeing her felt compassion for her. He began to practice religious austerities with her and fourteen years later she finally recovered from her disease. However, saying that he felt pity only because he saw her disease is not correct. Seeing Asame,

Chusen realized that he was looking at a finite and suffering being and that he himself was the same.

Chusen recognized that not only the two of them but in fact all sentient beings (*shujo*) are suffering and finite forms of existence. As Buddhism provides a range of concepts - such as *rikudo* (the six realms of rebirth), *inga* (cause and effect) and *rinne* (transmigration) - to describe exactly this state of suffering, his belief in Buddhism grew even deeper and he eagerly practiced austerities together with Asame. Despite the process taking a long time, they did not give up before Asame's sickness was cured. We can say that they made the *decision* to believe in Buddhism. Believing is an action as well as a state of mind.

Through these tales of karmic retribution, Kyokai seeks to make the reader realize that he himself is such a suffering and finite being and wishes to encourage faith in Buddhism in the reader, just as had happened to Asame, Chusen, and Kyokai himself. Kyokai presents the reader with tales of the miraculous without providing a thorough explanation of the workings of karmic retribution, because it is such encounters with the unknown that make the reader aware of his own finiteness.

Our current temporal lives originate in our actions during previous existences, even though these actions are unknown to us. Through developing a feeling of compassion in this existence, we can discern the suffering and finiteness of existence. Indeed, it is directly through the people around us that we become aware of this suffering and finiteness. Therefore, Kyokai, too, put great emphasis on interpersonal relationships in his stories.

By composing the *Nihon Ryoiki*, Kyokai wanted to contribute to the rebirth of all sentient beings, including himself, into the Western Paradise.