HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	日本古代貴族社会における地蔵信仰の展開
Author(s)	速水, 侑
Citation	北海道大學文學部紀要, 17(1), 41-112
Issue Date	1969-03-29
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/33329
Type	bulletin (article)
File Information	17(1)_PR41-112.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

日本古代貴族社会における地蔵信仰の展開

速水侑

日本古代貴族社会における地蔵信仰の展開

速水侑

目次

序
一　初期地蔵信仰の現世的性格
二　平安貴族社会における地蔵信仰の展開
三　貴族社会地蔵信仰の民間下降

序

我が古代社会における地蔵信仰の展開については、諸先学により、すでに多くの論攷が発表されているが、[1]その多くは、地蔵説話集の分析による、民間地蔵信仰の究明を主眼としたものであり、貴族社会地蔵信仰の成立展開過程の研究は、等閑に附されている。もとより、それは、地蔵信仰が貴族社会では見るべき発展を遂げ得なかったという理解を前提としているからであろうが、実際には、貴族社会の地蔵信仰が、どのように展開し、いかなる面において未発達に終ったのかという基礎的研究は、従来全く行なわれていないのである。

しかしながら、民間という、古代仏教における特殊社会での信仰発達の意義は、当時の正統仏教信仰の世界ともいうべき貴族社会において、その信仰がいかなる展開を遂げたかを明らかにし、それと対比することによって、はじめて正しく位置づけることができるのではあるまいか。

本稿は、日本古代貴族社会における地蔵信仰の成立展開過程を具体的に究明することに努め、ひいては、貴族社会地蔵信仰と民間地蔵信仰の関連にも言及したが、多くの誤謬を侵しているであろう。諸先学のご教示を切望するものである。

〔註〕

(1) その主なものをあげると、片寄正義『今昔物語集論』、真鍋広済『地蔵尊の研究』『地蔵尊の世界』『地蔵菩薩の研究』、和歌森太郎『歴史と民俗学』、里内徹之「日本浄土教成立前史における念仏集団について」(『竜谷史壇』三六号)、井上光貞『日本浄土教成立史の研究』、早川征子「平安末期における地蔵信仰」(『史潮』九六号)。

一　初期地蔵信仰の現世的性格

(一)

日本における地蔵信仰の歴史をひもとくとき、他の諸仏菩薩信仰に対する最も顕著な特色は、その成立と展開が、年代的に非常におくれていることであろう。しかも、そうした傾向は、我が国のみならず、インド・中国においても見られるところなのである。

ここで地蔵信仰の源流をたずねると、地蔵は、バラモン教の地神に由来するもので、仏教は、バラモン教において従来説かれていた梵天と地天をとり入れ、虚空蔵菩薩と地蔵菩薩を設定し、天地創造の仏としたというが、インドでは、独立した菩薩信仰としては、ほとんど発達しなかったようである。すなわち、『地蔵十輪経』等三経の中国偽撰説はさておくとしても、『高僧法顕伝』『大唐西域記』『南海寄帰内法伝』等の中国僧のインド旅行記には地蔵信仰の記載がなく、美術遺品についてみても、エルラ窟寺に四五〇年から六五〇乃至七〇〇年代の作とされる八大菩薩曼荼羅、五仏五菩薩曼荼羅の一尊として壁彫されるのみで、独立尊として崇拝された遺品はなく、ウイッサー氏の如きは、『地蔵十輪経』は、インドの地蔵信仰の実態につき全く知識を有さぬ玄奘によって訳されたもので、インドにおける地蔵信仰の実際の展開は八世紀以後であると述べているという。(1)

地蔵が独立尊として発達したのは、中国仏教においてである。中国に地蔵信仰が伝わった年代については、これを

明確にしがたい。

『釈迦方志』巻下は、

自晋・宋・梁・陳・魏・燕・秦・趙・国分十六、時径四百、観音・地蔵・弥勒・弥陀・称名念誦、獲其将救者、不可勝紀、具諸伝録、故不備載、

と記しているが、[2]『釈迦方志』は、唐の道宣が六五〇年に撰した書であり、はたして晋代（二六五～三一六年）から地蔵信仰が存在したか疑うべきである。従って、文献的に信ずべき最古のものは、円照撰『貞元新定釈経目録』によれば北涼（三九七～四三九年）経録に載せられたという、訳者不詳『大方広十輪経』八巻であろう。[3]降って唐の永徽二（六五一）年に至り、玄奘が『十輪経』[5]の新訳、すなわち『大乗大集地蔵十輪経』[6]十巻を完成するが、[4]これと前後して、隋代には『占察善悪業報経』、唐代には『地蔵菩薩本願経』[7]が偽撰され、地蔵信仰の中心をなす、いわゆる地蔵三部経は、七世紀に完成するのである。

そして造像遺例等に徴すると、北涼時代すでに旧訳『十輪経』が存するにもかかわらず、地蔵信仰が中国に広く展開したのは、唐代以後であったと思われる。すなわち、中国仏教の動向を窺うに便な竜門石窟銘についてみれば、北魏等の紀年を有する地蔵像は全くなく、その初見は、唐代六六四年まで降る。[8]これは燉煌石窟においても同様であり、唐代以前の地蔵壁画を認めることはできない。[9]宋代九八九年、常謹が撰した『地蔵菩薩像霊験記』所収諸説話が、いずれも唐代以後の霊験譚であることも、[10]けだしかかる傾向と一致するものであろう。

さらに、我が仏教界に直接影響を及ぼす朝鮮の地蔵信仰についてみれば、三国時代の地蔵像と認め得るものは現存せず、[11]わずかに『三国遺事』の八世紀中葉の記述の中に『占察経』の名が現われ、[12]新羅景王十（七五二）年に築造し

たという慶州吐含山石窟に、石造地蔵像がみられるのみである。[13]

ここで我が国の地蔵信仰に目を転ずると、その成立を聖徳太子等にかけて記す書もあるが、真鍋氏も指摘された如く、[14] これらは後世の附会であって信ずるに足らぬ。前述の如き大陸・半島仏教の動向に照せば、七世紀の我が国に地蔵信仰が展開したとは、とうてい考えられぬであろう。従って、我が国の地蔵に関する最初の確実な史料は、八世紀中葉[15]の正倉院写経文書である。石田茂作氏の「奈良朝現在一切経疏目録」を参考として表示すれば次のようになる。

	経疏名	初見	大日本古文書巻・頁
	大乗大集地蔵十輪経	天平10	七―一七八
143	大乗十輪経	天平5	七―八
146	大乗地蔵十輪経	天平11	七―八七
	十輪経	天平10	七―二一六
147	大方広十輪経	天平9	七―七一
168	占察善悪業報経	天平8	七―七〇
1597	地蔵菩薩経[16]	天平10	七―二一一
1598	地蔵経	天平19	九―三五四
1610	地蔵菩薩陀羅尼経[17]	天平勝宝5	一二―四六七
1923	大乗十輪経疏	天平19	二―七〇九
1924	十輪経抄	天平19	九―五九二

これによってみるに、『大方広十輪経』『大乗大集地蔵十輪経』『占察善悪業報経』『地蔵菩薩本願経』等の地蔵信仰

中心経典は、天平八～十年の時期に現われ、その疏や抄の如きは、天平十九年に至って認められる。これは、私がかって観音経疏の初写年代について分析した結果とほとんど一致するものであって、天平八～十年の地蔵経典書写も、[18]観音経典の場合同様、天平七年帰朝した玄昉将来の開元録による一切経書写と推察される。[19]

かように、経典将来、写経の年代からみれば、地蔵経典は、奈良朝に最も盛行した観音経典と大差ないのであるが、信仰の社会浸透の面からみれば、両者の間には、大きなひらきがあったと思われる。正倉院文書に現われる経疏数において、地蔵関係経疏が観音のそれに比し甚だ少なく、その写経頻度においても格段に劣ることは、奈良朝仏教における両尊の比重を窺わしめるが、さらに、当時の社会における信仰の実態を示す「優婆塞貢進解」の読誦経陀羅尼に、観音はじめ薬師・弥勒・阿弥陀・虚空蔵等の経陀羅尼が数多く含まれるのに対し、地蔵経典と認め得るものが全く記されていないのは、[20]注目すべきである。[21]

かような傾向は、造像数の比較によっても窺うことができる。いま、八世紀より九世紀末葉に至る間の地蔵像で、文献的にほぼ信じ得るものを表示すれば、次のようになる。

年代	摘要	出典
天平19	光明願、虚空蔵併置	東大寺要録巻四
宝亀2	奉為藤原永手、造立地蔵堂	興福寺流記（仏教全書三頁、聖宝僧正伝参照）
延暦年間	綵色像	興福寺流記所引延暦記（同一二頁）
同	六尺、在光綵	同
嘉祥3	仁明斎会	文徳実録同年五月九日条
貞観13	広井女王願	安祥寺資財帳

同	繡像		同
貞観15	道昌願、虚空蔵併置		広隆寺資財帳

これによれば、奈良朝の地蔵造像例は、わずかに二～四例である。当時の造像史料の残存は、多分に偶然性に左右されるから、一概に断定できぬとはいえ、井上光貞氏が調査された奈良朝の阿弥陀造像二〇例（他に阿弥陀浄土変相一〇例）[22]、私が調査した奈良朝の観音造像四六例等に比し、極端に地蔵造像が少ないことは認め得るであろう[23]。

奈良朝末期の官大寺における造像傾向を伝えるものとして、宝亀十一年の『西大寺資財帳』[24]は、興味ある史料だが、同資財帳の記す諸尊名をみると、観音の一一例をはじめ、四天王六例、弥勒・薬師各四例、阿弥陀・釈迦各一例、その他多くの尊名が記される中に、地蔵の名が全く認められぬのは、前表の結果をうらがきするものである。こうした優婆塞貢進解や造像史料の分析結果は、奈良朝仏教において、地蔵信仰の占める位置がいかなるものだったかを、暗示しているといえよう。

もとより、『東域伝灯目録』に、法相の碩学護命の『十輪経略抄』一巻が記されるなど[25]、南都教団において地蔵経典の研究は行なわれていたのであろうが、それは一般の信仰としては、未だ十分に展開していなかったのであり、中国・朝鮮の場合同様、我が国においても、地蔵信仰の成立展開が、他の仏菩薩のそれに比し、甚だしくおくれていたことは、疑いないところである。

〔註〕

（1）真鍋広済『地蔵尊の世界』三七～三八頁。

（2）『大正蔵』五一　九七二中。

(3) 『大正蔵』一三。
(4) 同。
(5) 『大正蔵』一七。
(6) 『大正蔵』一三。
(7) これら三経の成立については、真鍋広済『地蔵菩薩の研究』に詳しい。
(8) 水野清一・長広敏男『竜門石窟の研究』所収「竜門石刻録録文」。
(9) 謝稚柳『敦煌芸術叙録』。
(10) 『大日本続蔵経』壹輯弐編乙弐拾弐套弐冊。梁朝善寂寺画地蔵放光記は梁代の造像を記すが、その霊験が現われたのは唐代麟徳(六六四)年間としている。
(11) 関野貞『朝鮮の建築と芸術』。葛城末治『朝鮮金石攷』。
(12) 『三国遺事』巻四　真表伝。
(13) 谷真道「我国上代に於ける地蔵菩薩像について」(『密教研究』昭和一三年九月号)。
(14) 『地蔵尊の世界』四七頁以下。
(15) 石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』所収。番号のない経典は、石田氏の表に記されぬものである。石田氏表に記す『大集地蔵十輪経』『大乗輪経』は、『大日本古文書』当該頁に見あたらぬため、本表では除いた。
(16) スタイン本『地蔵菩薩経』(『大正蔵』八五)が存するが、この場合は、石田氏の如く、『地蔵菩薩本願経』と解するのが順当であろう。
(17) 石田氏は、本経を、『地蔵菩薩儀軌』に比定されるが、失訳『地蔵菩薩陀羅尼経』(『大正蔵』二〇)と考えてもよいであろう。
(18) 拙稿「奈良朝の観音信仰について」(『続日本紀研究』一〇巻八・九号)。
(19) 前掲拙稿　一四～一五頁。なお地蔵経典についてみれば、『占察善悪業報経』に「自天平八年九月二十九日始経本請和上所」とあり(『大日本古文書』七―七〇)、玄昉将来経による書写であることを証し得る。
(20) 堀池春峰「優婆塞貢進解と出家人試所」(『日本歴史』一一四号)。
(21) 『方広経』『方広呪』の名がみえるが、これは、石田氏も比定された如く、支那撰述偽経の『大通方広経』で、『大方広十輪経』をさすのではないと思われる。
(22) 井上光貞『日本浄土教成立史の研究』一六～一八頁。
(23) 前掲拙稿　一七～一八頁。
(24) 『寧楽遺文』四〇〇頁以下。
(25) 大日本仏教全書『仏教書籍目録』八三頁　護命僧正記。

（二）

以上の如く、奈良朝から平安初期の我が国における地蔵信仰は、他尊の信仰に比し、甚だ微弱なものであったと思われるが、この当時の地蔵信仰の性格は、いかなるものであったろうか。

地蔵信仰の中心経典としては、「地蔵三経」、すなわち『占察善悪業報経』（隋開皇一四年『衆経目録』初見）、『大乗大集地蔵十輪経』（唐永徽二年玄奘訳）、『地蔵菩薩本願経』（唐代実叉難陀訳）が有名だが、特に、唐代に訳されたという『十輪経』『本願経』が、地蔵菩薩の特色を最もよく示すものとして、一般に理解されている。両経の説く地蔵菩薩とは、

尓時、世尊告無垢生天帝釈曰、汝等当知、有菩薩摩訶薩、名日地蔵、已於無量無数大劫、五濁悪時無仏世界成熟有情、(1)

此善男子、已於無量無数大劫、五濁悪時無仏世界成熟有情、(2)

若墮悪趣受大苦時、汝当憶念、吾在忉利天宮殷勤付嘱、令娑婆世界至弥勒出世已来衆生、悉使解脱永離諸苦遇仏授記、(3)

等と記される如く、仏滅後弥勒出世に至る五濁悪時の無仏世界の衆生を解脱せしめる菩薩である。そこには、「一切皆得如法所、求飲食充足」「一切皆得如法所、求衣服宝飾医薬床敷及諸資具無不備足」「一切皆得愛楽合会怨憎別離」「一切皆得身心安楽衆病除愈」の如き現世諸利益も列記されているが、(4)両経の説く地蔵菩薩の特色は、

是諸衆等久遠劫来、流浪生死六道受苦暫無休息、以地蔵菩薩広大慈悲深誓願故、各獲果證既至忉利、(5)
我（閻羅天子）観地蔵菩薩、在六道中、百千方便而度罪悪衆生不辞疲倦、是大菩薩有如是不可思議神通之事、(6)
仏告地蔵菩薩、汝今欲与慈悲、救済一切罪苦六道衆生、(7)

の如き、六道衆生の救済にあるとされる。もとより、六道抜苦は、地蔵に限られた功徳ではないが、

是地蔵菩薩摩訶薩、於諸菩薩誓願深重、世尊、是地蔵菩薩於閻浮提有大因縁、如文殊、普賢、観音、弥勒、亦化百千身形於六道、其願尚有畢竟、是地蔵菩薩教化六道一切衆生、所発誓願劫数如千百億恒河沙、(8)

と讃えられる如く、六道衆生教化の発願無限なること、他尊に見られぬところである。なかんずく、地獄抜苦こそは、地蔵の六道抜苦の中心をなすものであり、『十輪経』は、

此善男子、於一一日毎晨朝時、為欲成熟諸有情故、入殑伽河沙等諸定、(9)
或作剡魔王身、或作地獄卒身、或作地獄諸有情身（中略）為諸有情如応説法、(10)

と記し、『本願経』は、地蔵は地獄におちた母をその孝順によって救ったバラモンの女であって、地獄の衆生を解脱せしめることこそは、地蔵の本願とするところであると、各品において強調している。(11)

すなわち、地蔵信仰は、今日、その中心経典とされる『本願経』『十輪経』所説によれば、六道なかんずく地獄抜苦と不可分の関係にある来世的信仰といえるが、我が国乃至中国・朝鮮の初期地蔵信仰の性格も、これと同一視してよいものであろうか。

文献的に、我が国最初の地蔵像といえる東大寺講堂地蔵像につき、『東大寺要録』は、

壇千手菩薩一躯立高二丈五尺、金色、在講堂、

右天朝御願以天平勝宝七年十一月廿一日始作、
虚空蔵菩薩像一躯立高一丈、並彩色壇、在講堂、
地蔵菩薩像一躯立高一丈、
右皇后御願以天平十九年二月十五日始作、
已上同新検記帳第一巻所注也

と記している。[12] 真鍋氏は、後世光明皇后に附会した記載で信じられぬとされるが、[13] 延暦元年の『新検記帳』に注するところというから、あながち否定できないであろう。そして、この記載で興味深いのは、[14] 地蔵が、虚空蔵との併置として、現われることである。こうした両尊の併置は、貞観十五年の『広隆寺資財帳』にも、

細色地蔵菩薩像壹躯居高六尺五寸
細色虚空蔵菩薩像壹躯居高六尺五寸
已上検校権律師法橋上人位道昌願、

とみえるし、『三代実録』真済伝は、[15]

真済表請、建一重宝塔於高尾岑神護寺、造五大虚空蔵菩薩像、安置塔中、置七口僧及度年分三人、春秋二季永設法会、転読虚空蔵十輪等経、以鎮護国家也、守其遺跡、至今修之、

と記し、また、『十輪経略抄』の著者護命は、熱心な虚空蔵修行者でもあった。地蔵と虚空蔵は、バラモンの梵天・地天以来関係深いものがあるが、[16] さらに進んで、中国・日本における両尊併置は、陰陽思想による天地和合・陰陽感応を現わすとする説もある。その当否は、しばらくおくとしても、虚空蔵の前で『虚空蔵』『地蔵十輪』両経を併読

したという『真済伝』から考えれば、我が初期地蔵信仰は、虚空蔵信仰と、共通の場において、受容されていたのではあるまいか。

虚空蔵の修法としては、虚空蔵菩薩法、五大虚空蔵法、虚空蔵求聞持法等があり、我が古密教においては、自然智を得るという求聞持法を中心に、虚空蔵信仰が強く存したという。[17] 空海が、その密教への傾斜の出発点として、「爰有一沙門、呈余虚空蔵聞持法」と記したのは有名だが、[18]『十輪経略抄』の著者護命も、「月之上半入深山、修虚空蔵法、下半在本寺、研精宗旨」[19]という生活を送っていたのである。平安初期にも、空海の資真済は、鎮護国家を目的として、富貴・増益に験ありという五大虚空蔵法を、[20]『虚空蔵』『十輪』両経によって修し、また、広隆寺の地蔵・虚空蔵の願主という道昌は、「依法輪虚空蔵加持力、得自然智、位登僧都」[21]と伝えられ、彼が供養した虚空蔵像を安置する法輪寺は、虚空蔵の霊場として、京洛貴賤の信仰を集めた。[22] かような、シャーマニステックな現世利益的虚空蔵信仰と併列される、奈良～平安初期の地蔵信仰が、後世の如き来世信仰とは異なり、現世的呪術的色彩を濃厚に有したことは、容易に想像し得るであろう。

ここにおいて、地蔵信仰を『十輪経』『本願経』所説の如く、破地獄の来世的菩薩信仰とする今日的通念が、中国の初期地蔵信仰においても、決して一般的なものでなかったことは、注意する必要がある。奈良朝仏教に多大の影響を与えた唐代の地蔵信仰といえば、まず念頭に浮ぶのは、三階教の発達である。矢吹慶輝氏によれば、三階教は、『十輪経』を中心経典とし、末法下六道能化の主たる地蔵菩薩の地獄抜苦の功徳の大なるを強調しているという。[23] 塚本善隆氏は、竜門石窟銘において、地蔵が唐代に至って発生して来るのは、[24] 観音とともに地蔵が阿弥陀信仰の一部を分担したことを示すものであり、三階教の発達に契合するとしておられる。かように、中国における地蔵信仰の発生

を、唐代における来世的・破地獄的思想の発達との連関で把握する両氏の説は、基本的には正しいであろうが、現存する竜門石窟銘文について見れば、当時の社会一般の地蔵信仰は、三階教が強調する如き破地獄の地蔵菩薩への帰依を明示しているとはいえぬ。そこには、特に六道や地獄等の語句はなく、七世父母所生父母師僧等亡者の追善祈願が中心であり、己が病を療したり身平安ならんことを願う現世利益的銘文もまた多いのである。[25]かように中国においても、地蔵信仰成立当初の唐代では、一方では三階教の地蔵信仰の如き思想も存在したであろうが、地蔵信仰の主流は、未だ他の諸尊信仰と特に異質的な存在ではなく、亡者追善と現世利益の希求にあったと思われるのである。

『三国遺事』の伝えるところによれば、入唐して戒を得んと努めた百済の真表は、開元二十八（七四〇）年「終見地蔵菩薩、現受浄戒」たが、「然志存慈氏、故不敢中止、乃移霊山寺、又懃勇如初、果感弥力現受占察経両巻」し、また師は、「授沙弥戒法、伝教供養次第秘法一巻、占察善悪業報経二巻、曰汝持此戒、於弥勒地蔵両聖前、懇懺悔親受戒」という。[26]そもそも『占察経』の内容は、末世障難あらん者は、第一木輪相の十個を以て十善十悪を占察し、第二木輪相の三個を以て身口意の三業による積善積悪の如何を占察し、第三木輪相の六個[27]を以て三世の果報を占察すれば、三世受報中一百八十九種の善悪果報差別の相は現示されると地蔵尊が説くもので、その初見である隋の開皇十四（五九四）年『衆経目録』に、「文理複雑、真偽未分」と註された如く、[28]古来偽経の疑いがもたれている。松本文三郎氏の如きは、当時俗間に一種の信仰として行なわれた占察のことを仏教に附会し、迷信に権威を与えんとしたものか、『十輪経』の所説を堕落曲解し、下劣な宗教心を満足せしめんとして作成されたものであろうと論じ、[29]田島徳音氏も、その内容形式から推して、隋代の支那撰述偽疑経であるとされる。[30]かような経典が、敢て隋代に偽作され、しかも唐代に至れば、勅令により蔵経に加えられ、[31]『真表伝』の如く、地蔵信仰の代表的経典と考えられていたとするならば、

我が奈良仏教に影響したであろう中国・朝鮮の地蔵信仰の実体が、当時いかなるものであったかを、推察するに足りよう。

大陸の地蔵信仰が、当時かかる性格であったとするならば、鎮護国家的現世的仏教が特に要求された我が奈良仏教において、地蔵信仰が、まず密教的現世利益的側面において受容されたのは、異とするに足らぬ、平安朝に入っても、空海の『地蔵菩薩請問法身讃』[32]将来に示される如く、地蔵の密教的側面による受容は続いた。新造地蔵像を前に、護国三部経の一たる『金光明経』と『地蔵経』が読まれ、[33]空海の資真済が、五大虚空蔵像に『虚空蔵経』『十輪経』を転読し鎮護国家を祈念し、その法会が貞観年間に至るも続いたなど、[34]八～九世紀の鎮護国家仏教下における地蔵信仰の姿を示している。

しかして言をかえれば、かように『十輪経』所説の如きを多分に歪曲し、護国的側面で理解受容しなければならぬほど、仏教における護国的性格が強要され、個人の来世的信仰が未熟であったところに、現世利益よりも六道なかんずく地獄の抜苦を経説の特色とする地蔵信仰が、我が律令社会において、十分な発達を遂げ得なかった理由を、理解することができよう。天平時代すでに、地蔵による地獄抜苦を強調する三階経典が将来されながら、[35]単なる写経にとどまり、一つの信仰として展開せずに終った事実は、当時の我が国家仏教の性格と、地蔵信仰の最大の持色たるべき地獄抜苦的側面が、いかに隔たるところ大であったかを、暗示しているのである。

〔註〕

(1)『大正蔵』一三　七二二下。

(2)同　七二四中。

(3)同　七七九中～下。

(4)同　七二四中～下。

(5) 同　七七九中。
(6) 同　七八四下。
(7) 同　七八五下。
(8) 同　七八七上。
(9) 同　七二四上。
(10) 同　七二六上。
(11) 同　七七八中～七七九上。
(12) 筒井英俊校定本　一〇〇頁。
(13) 真鍋広済『地蔵尊の世界』四九～五〇頁。
(14) 『平安遺文』一六八・一七五号。
(15) 『三代実録』貞観二年二月二十五日条。
(16) 小林太市郎「奈良朝の千手観音」（『仏教芸術』二五号）六五～六八頁。
(17) 薗田香融「古代仏教における山林修行とその意義」（『南都仏教』四号）。
(18) 『三教指帰』序（岩波『日本古典文学大系』本　八五頁）。
(19) 『続日本後紀』承和元年九月戊午条。
(20) 『図像抄』（『大正蔵』図像三　一五中～下）。
(21) 『覚禅鈔』（『大正蔵』図像五　七六上）。
(22) 薗田氏前掲論文　五六頁。
(23) 矢吹慶輝『三階教の研究』六三八～六五八頁。
(24) 塚本善隆『支那仏教史研究』五九二～五九三頁。
(25) 龍門石刻録録文　三〇一・四〇二・五三九・七八二。
(26) 『三国遺事』巻四（東洋文化研究所版三五七・三六一頁）。
(27) 『大正蔵』一七　九〇二中～九〇六下。
(28) 『大正蔵』五五　一二六中～下。
(29) 松本文三郎「地蔵三経に就いて」（『無尽燈』大正五年一月）。
(30) 『仏書解説大辞典』第六巻三二九頁。
(31) 「占察経一部二巻、右外国沙門菩提登訳、天冊万歳元年十月二十四日奉勅編行」（『大周刊定衆経目録』『大正蔵』五五　三七九上）。「沙門菩提登、外国人也、不知向代訳占察経一部、……勅以編入正経訖、後諸覧者幸無惑焉」（『開元釈教録』『大正蔵』五五　五五一上）。
(32) 『平安遺文』四三二七号。
(33) 『文徳実録』嘉祥三年五月丙戌条。
(34) 『三代実録』貞観二年二月二十五日条。
(35) 石田茂作『写経より見たる奈良朝仏教の研究』一七八～一八〇頁。

二　平安貴族社会における地蔵信仰の展開

(一)

以上の如く、奈良朝より平安朝初期の地蔵信仰は、すこぶる断片的でかつ来世信仰としての色彩がうすいのであるが、九世紀末より十世紀に至って、我が貴族社会の地蔵信仰は、徐々にではあるが、来世的傾向を示して発達して来る。かかる変化を示すものとして、まず注目されるのは、観音信仰の場合もそうであったように、[1]菅原道真の願文に現われた信仰であろう。すなわち、元慶八（八八四）年藤原邦直に代り草した願文は、[2]寿命陀羅尼と結んだ、除病延命の現世利益的地蔵信仰を示しているが、同年、先妣周忌追福のため、藤原高経に代り草した願文[3]には、

是故弟子敬礼无量寿之尊像、帰依法華之大乗、唯有一心奉翊先妣、亦復観音・大勢至・地蔵菩薩、无量・普賢・阿弥陀経、更無余念、奉翊先妣、浄界雖多唯願畢竟、□奉住安養、福因雖広唯願真実奉成法身、

と記され、さらに同年、藤原山陰に代り草した『亡室周忌法会願文』[4]には、「成亡室抜苦与楽之因」ために、『地蔵経』が、『法華経』『無量義経』『観普賢経』『阿弥陀経』『般若心経』等と並び、奉写されている。しかし道真自身の場合は、晩年の『菅家後集』に明らかなる如く、念観音による救済を求めていたのであって、地蔵信仰は、未ださして重要な位置を占めていなかったと思われる。

降って十世紀に入ると、『東大寺要録』に

同四年（延喜）三月十一日、前太皇大后宮職蔵人助子女王言、往年宿願奉造観音地蔵両井之像、誓安置東大寺灌頂院、

とあり、[5] 延喜九（九〇九）年没した聖宝について、その伝は、

於現光寺、造弥勒丈六井・一丈地蔵井像、於興福寺崩損地蔵堂、経申於上、更以新造、奉修理阿弥陀丈六井地蔵井羅漢像、新造宝達井像、総数十五体、功畢後供大会、

と記している。[6] また、『延喜式』によれば、当時、嘉祥寺においては、三月十月両度の地蔵悔過が行なわれていたのであった。[7]

さらに十世紀中葉となると、天慶七（九四四）年、大納言藤原師輔が、法性寺において、室盛子の周忌法会を設した際の願文に、

是以奉造地蔵菩薩像一体、奉写妙法蓮華経一部八巻、無量義経、観普賢経、般若心経、転女成仏経八巻、（中略）凡厥無明之宅、有苦之郷、併出塵籬之中、同登花台之上、

とあり、[8] 同八年、大和田守藤原忠幹は、多武峯阿弥陀堂に、彩色二尺六寸の地蔵像を安置供養し、[9] 天暦八（九五四）年、藤原師輔が建立した横川法華三昧堂には、観音・勢至・地蔵・竜樹像が安置されたという。[10] また、永延二（九八八）年銘刑部氏所願八稜鏡には、中央の阿弥陀像をめぐり、観音・勢至・地蔵・竜樹の各像が毛彫りされ、[11] 同三年『僧真救供養率都婆願文』にも、

額有三面矣、一面奉図阿弥陀仏・観音・勢至各一体、一面奉図阿弥陀仏・地蔵・竜樹各一体、以六体仏菩薩、蓋当六道矣、

とみえる。[12] そして、十世紀末の『枕草子』においては、

仏は、如意輪、千手、すべて六観音、薬師仏、釈迦仏、弥勒、地蔵、文殊、不動尊、普賢、と記される如く[13]、地蔵は、貴族社会で尊崇される、代表的尊名の一つに数えられるに至るのである。

これら、十世紀を中心とする貴族社会地蔵信仰の多くは、各願文に明らかな如く、なお追善的性格が強いとはいえ、前代の現世利益的地蔵信仰とは異なり、六道抜苦・弥陀浄土往生を希求する信仰であったと思われる。かように、十世紀に至って、我が貴族社会の地蔵信仰が、従来の非個性的現世利益信仰から、『十輪経』『本願経』に説かれる如き、六道抜苦の来世的信仰へと発展した要因は、どこに求められるであろうか。この問題を考える場合、まず注目されるのは、大陸仏教においても、十世紀を頂点として、六道地獄思想・地蔵信仰の顕著な発達が認められることである。

竜門石窟の造像銘は、北魏から唐代に至る間の中国仏教の変遷を窺わしめるものとして有名だが、その銘文には、当初より「六道」の語がしばしば現われ[14]、「願不堕三塗」「即令解脱三塗三悪永絶因趣」の如き表現も多い[15]。しかし、北魏時代の銘文では、三悪道の名を見るとはいえ、その苦相の具体的記載に欠けるのであるが、唐代に入ると、諸悪道の中でも堕地獄に対する恐怖が高まり、ことに『燉煌出土三階教残巻』には、地獄道の苦相につき、かなり具体的な表現が現われるし[16]、唐代諸寺では、盛んに地獄変相図が画かれたという[17]。そして、十世紀の五代・宋初となると、燉煌壁画には、六道乃至三悪道の苦相が頻繁に画かれ[18]、中国における六道思想・地獄思想は、最高潮に達するのである。

しかして、これと関連して、地蔵信仰発達の跡を見るならば、竜門における地蔵造像は、唐の麟徳元（六六四）年を初見とし、以後次第に増加し[19]、それは、中国仏教における、以上の如き、六道地獄思想の深化発達に、対応するものと思われる。ことに、唐代の地獄思想と地蔵信仰の関連において注目すべきは、三階教の成立である。慈恩が「地

蔵弘願悪趣救生、弥陀大悲十念済物、不求浄土恐落三塗、念地蔵名苦々望救」[20]と、浄土教家の立場から揶揄したのは、末世衆生堕地獄の恐怖を強調する三階教と地蔵信仰の深き関係を指摘したもので、地蔵三経の一つたる玄奘訳『十輪経』の如き、『三階仏法』四巻中の引用百二十回に及び、引証の繁なること、これに及ぶ経はないという[21]。しかしながら、三階教は、邪教として弾圧されるところとなり、また唐代地蔵信仰の大勢は、前述した『占察経』の流行や、竜門銘文の追善的内容に示される如く、追善的乃至現世利益的な信仰の域を未だ脱してはいなかった。中国社会において、地蔵信仰が、六道・地獄思想と結んで広く展開するのは、十世紀の、五代・宋初となってからであったと思われるのである。

すなわち、燉煌壁画の同代の地蔵像を見ると、背景に六条の光焔を有するものが多く[22]、さらに光焔の中に、六道の相をいちいち画いたものもある[23]。これらが、『十輪経』『本願経』等の所説に従い、地蔵の六道分身摂化を示していることは、いうまでもない[24]。

さらに、十世紀の中国における、地蔵信仰と地獄思想の関連を示す注目すべきものとして、偽経『十王経』と、これによった『十王経図巻』がある。『十王経』は、詳しくは『仏説閻羅王授記四衆逆修生七往生浄土経』というが、我が国偽撰の『発心因縁十王経』[26]に対し、『預修十王生七経』とも略称される。その内容は、一切衆生は、死後順次冥府十王[27]の裁断により罪苦を負うが、この経を受持読誦する人は、三塗に生せず地獄に入らず、と説くものである[28]。

本経で、地蔵は、竜樹・救苦観音・常悲・陀羅尼・金剛蔵と合せ、六光菩薩として、六道衆生を導くとされるが[29]、すでに古く『十輪経』に、地蔵の閻摩王身を成すことが説かれているところから、十王中の閻羅王を地蔵分身と見て、地蔵と十王を結合せしめた図例が、しばしば『十王経図巻』には現われる。すなわち、松本栄一氏『燉煌画の研究』附

図一一五・一一六の『十王経図巻』は、文字を用いず絵画のみで示した点、五代・宋初当時の庶民の十王信仰を物語るものとして興味深いが、その第五閻羅王庁では、六条の雲に六道が図示されており、[30]それは、閻羅王を地蔵の変身として、地蔵の六道摂化を示したものと思われる。[31]しかして、巻末地獄図の亡者の最後に地蔵を描いたのは、松本氏もいわれる如く、かかる地獄の亡者すら、広大無辺なる地蔵菩薩の慈悲によって、解脱すべき意を図示したものであろう。宋初の作とされる同一一四図は、いわゆる被帽地蔵を主尊として、その頭上に六道を画き、左右に十王を配したものである。[32]宋代門宝四（九七一）年と推定される同一一七・一一八図は、その巻頭に、地蔵の地獄抜苦の功徳を讃嘆する『仏説地蔵菩薩経』[33]の全文を記し、第五閻羅王庁では、地蔵の出現を画き、[34]後方に佉羅陀山を配しており、五道転輪王の次には、火焔につつまれた地獄と、亡者を済度する地蔵を画いている。

以上の如く、『十王経』では、特に地蔵菩薩の信仰を強調しているわけではないが、『十王経図巻』によれば、民間の十王信仰は、地蔵の地獄抜苦信仰と結合して展開したのである。そうした意味で興味深いのは、『十王経』に説かれる六光菩薩の各尊が、『十王経図巻』では、地蔵と観音以外は、いずれが何菩薩とわからぬほど、非個性的に画かれていることである。[35]思うに、当時の信仰において、地獄抜苦の菩薩として実際に崇拝されたのは、地蔵と観音であり、『十王経』所説の他の四尊は、さして問題とされていなかったのであろう。燉煌壁画の、いわゆる引路菩薩が、地蔵・観音のいずれかといった議論は、こうした当時の信仰の実際から考えれば無意味であり、それは時として地蔵であり、時として観音であっても、さしつかえないのではあるまいか。[36]

かような、地獄抜苦の地蔵信仰の展開が、単に燉煌を中心とする西域地方のみの現象ではなく、中国全土に及んだことは、『司命志』や『三宝感応要略録』に収める地蔵説話によっても明らかである。十世紀の中国仏教における地

蔵信仰は、発生当初の現世利益的非個性的信仰とは異なり、『十輪経』『本願経』等所説の、六道抜苦・地獄抜苦という特色ある性格において、受容され展開したのであった。前述の我が貴族社会地蔵信仰の発達は、年代的には、まさに、かかる中国仏教の動向に対応するものだったのであり、平安朝における、錫杖・宝珠を持つ比丘形地蔵像の成立の如き、当代大陸地蔵信仰の影響をぬきにして考えられぬのではあるまいか。(37)

以上述べた如く、我が国において来世的地蔵信仰がようやく形成され始めた十世紀に対応する、唐末より五代・宋初に至るころの中国仏教においては、六道なかんずく地獄抜苦希求としての地蔵信仰が、すでに顕著な発達を示しているのであるが、では、かかる地獄抜苦的地蔵信仰は、我が国においては、いつごろ成立したであろうか。

『日本霊異記』の藤原広足蘇生譚(38)は、かかる信仰の始源として知られるが、その内容は、広足が、地獄に彼を召して亡妻の苦を示した人に名を問うたところ、その人は、「欲知我、我閻羅王、汝国称地蔵菩薩是也」と答えたというもので、亡妻は、蘇生した広足が「奉写法花経、講読供養、追贈福聚、贖抜彼苦」によって救われるのである。すなわち、この説話には、旧訳『十輪経』所説による閻羅王地蔵一体観は見られるが、地蔵信奉による地獄抜苦の信仰は、未だ認めることができないであろう。

九世紀末から十世紀にかけて、我が貴族社会に、徐々にではあるが来世的地蔵信仰が発達して来たことは先に述べたが、そこにおいても、地蔵と地獄抜苦を明確に結びつけた史料を認めることは困難である。しかしながら、我が国における地獄抜苦的地蔵信仰が、かかる十世紀貴族社会において醸成されつつあったことは、源信の『往生要集』その他を通じても窺うことができる。

すなわち、地蔵による地獄抜苦思想が、我が仏教界で明示されるのは、寛和元（九八五）年完成と伝う、源信の

『往生要集』に、

地蔵菩薩、毎日晨朝、入恒沙定、周遍法界、抜苦衆生、所有悲願、超余大士十輪経意彼経偈云、
一日称地蔵　功徳大名聞　勝倶胝劫中　称余智者徳　假使百劫中　讃説其功徳　猶尚不能盡　故皆当供養(39)

と、『十輪経』の地獄抜苦思想が引用されたのが最初であり、彼晩年の『観心略要集』にも、

彼調達婆薮之垂応迹於那落、観音地蔵之代泥梨之苦器、則是心中深所楽也、(40)

と記されている。『往生要集』成立の背景については、井上光貞氏の示唆に富む研究がある。(41)それによれば、『往生要集』は、天台浄土教の興起を背景としたのは当然ながら、学解的な師良源の『往生義』に対し、『往生要集』の内容が実践的具体的たり得たのは、勧学会から二十五三昧会へと盛りあがる、十世紀貴族社会の念仏結社運動を、その精神的環境として生れた故であるというのである。

ここで、地獄抜苦的地蔵信仰成立の基盤をなすべき、六道地獄思想の発達の跡を見るに、(42)古く、平安初期の『日本霊異記』には、六道なかんずく地獄に関する説話が多く現われるが、堕地獄も、多く呪術的善因を以って解除されると説かれる如く、極めて楽観的な蘇生譚が大部分を占めている。そこにおいては、広足説話の如く、地蔵と閻羅王の一体観が知識として存在しても、地蔵による地獄抜苦の希求の如きは、さして問題とされていなかったのであろう。これに続く、平安前期の六道思想の発達も、多く教団内部に限られるのであるが、十世紀に至り、律令体制の解体没落の兆が明らかとなり、藤氏の独裁、あるいは家業の形成等が顕著となるにつれ、かかる時代傾向と相入れぬ中下層文人貴族の間に、ようやく宿世観・無常観が高まり、『本朝文粋』を始めとする貴族の願文には、「六道」の語がいついで現われてくる。

こうした、十世紀貴族社会の六道思想発達の中で、特に注目されるのが、二十五三昧会の六道思想である。そもそも二十五三昧とは、六道三界二十五有を破する三昧に他ならず、二十五三昧会の浄土信仰と六道思想の不可分の関係を見るが、『二十五三昧式』には、「於此十悪、上品犯者堕地獄道、中品犯者入餓鬼道、下品犯者趣畜生道、不止三品之罪、唯免三途報哉、而我等十悪盛行、三途無疑」[43]、『二十五三昧起請』には、「三界如車」「六道似毬」「但恐生前不修一善根、依何因身後免三悪道、嗚呼悲哉、猶廻火宅之心、遂入焔王之手」「若一失人身、何日顕仏性、若二入地獄、何時仰天尊」「其亡霊、随業軽重、生地獄中、生餓鬼中、生畜生中、生修羅中」[44]と記されるなど、六道輪廻・堕地獄に対する、二十五三昧会結衆の、いつわらざる恐怖を読みとることができるであろう。

かような二十五三昧会を背景に成立した源信の『往生要集』が、地蔵の地獄抜苦の功徳大なることを記しているのは、師良源の学解的な『極楽浄土九品往生義』[45]が、地獄の惨を記しながら、地蔵等による地獄抜苦に言及しないのと合せ考えて、興味深いものがある。源信の晩年の信仰を示すものとして有名な、霊山院釈迦講の講衆の中に、地蔵信者と伝えられる横川浄土教家の名が多数認められることは後述するが、同『釈迦堂毎日作法』の中にも、「願以飲食供養業、永離餓鬼等飢渇之報、以燈明供養業、永離畜生等癡暗之報、以火扇等業、永離地獄等寒熱之報」[46]と三悪道に対する恐怖が記されている。

思うに、『往生要集』等に見られる源信の地獄抜苦的地蔵信仰は、単に天台教学の枠内のものではなく、二十五三昧会や釈迦講の結衆たる貴族達の六道・地獄思想を背景とするものだったのであり、地獄抜苦的地蔵信仰が、一方では大陸仏教の動向に刺激されながら、十世紀貴族社会の六道思想・来世的地蔵信仰の中に形成されつつあったことは、かかる源信の著書を通じても窺うことができるのではあるまいか。

〔註〕

(1) 拙稿「平安時代における観音信仰の変質」（『史学雑誌』七五編七号）一二頁。

(2) 『菅家文草』（岩波『日本古典文学大系』）六〇五頁。

(3) 同　六〇五頁。

(4) 同　六〇四頁。

(5) 筒井英俊校訂本　三七三頁。

(6) 『聖宝僧正伝』（『続群書類従』伝部）。

(7) 『延喜式』大蔵・大膳・大炊。

(8) 『大日本史料』天慶七年九月九日条所引『願文集』。

(9) 同　天慶八年雑載条所引『多武峯略記』千満注文。

(10) 同　天暦八年十月十八日条所引『門葉記』。

(11) 『平安遺文』金石文編　七六号。

(12) 『本朝文粋』巻一三。

(13) 『枕草子』二一〇段。

(14) 『竜門石窟の研究』所収　竜門石刻録録文　七、五五七、五八三、六七八、八四八。

(15) 同　四五二、五八四、六二〇、六八一、七七一、八五〇。『鞏県石窟寺』録文　八九。

(16) 矢吹慶輝『三階教の研究』所収。なお『鞏県石窟寺』録文　一三三　開元十九年銘尊勝陀羅尼経幢も、六道につき詳細に記している。

(17) 家永三郎『上代仏教思想史研究』四〇五～六頁。

(18) 松本栄一『燉煌画の研究』。六道を画いた例として、附図　一〇六b、一〇七a、一〇八、一一二a、一九八b。三悪道を画いた例として、五代宋初の弥勒浄土変相図（図像編　一〇五頁）。また十世紀の作とされる高昌壁画地獄図は、図の下半に地獄諸苦、上半に五道を図示する（同　四一五頁）。

(19) 塚本善隆『支那仏教史研究』五九二頁。

(20) 『西方要決』（『大正蔵』四七、一〇九上）。

(21) 矢吹氏前掲書　五九五、六三八頁。

(22) 松本氏前掲書　附図　一〇九、一一〇b。

(23) 同　附図　一〇六bは、建隆四（九六三）年銘を有し、左上より、天上・畜生・地獄、右上より、人・修羅・餓鬼の各相を光焔に画く。一〇七aは、一〇六bと六道配置相反す。一〇八は、太平興国八（九八三）年銘を有し、頭上に六道を画き、左右に十王を配す。その他、一一二a、一九八b等。ちなみに、かかる図相は我が国でも画かれ、東京国立博物館には、鎌倉時代の画像が展示されている。

(24) 燉煌壁画地蔵像が、多く声聞形を採るのも、六道衆生済度の思想を示すものである。

(25) 『大日本続蔵経』壹輯貳編乙、貳拾参套四冊　三八五丁。

(26) 同　三八一丁。

(27) 一七日　秦広王、二七日　初江王、三七日　宋帝王、四七日　五官王、五七日　閻羅王、六七日　変成王、七七日　大山王、八百日平等王、一年　都市王、三年　五道転輪王。閻羅王以外は、仏教正典になく、中国の俗信仰に出ずるとされる。なお、中国資料を豊富に用いた、十王信仰の最近の研究として、沢田瑞穂『地獄変』がある。

(28) 『大日本続蔵経』壹輯貳編乙　貳拾参套　四冊　三八五丁　下。なお、我が『発心因縁十王経』においては、十王各々の本地が明記され、閻羅王の本地は地蔵とされるが、『預修十王経』では、そのようには明言されていない。

(29) 『大正蔵』一三　六八四下、七二六上。なお、不空訳『地蔵菩薩請問法身讃』は、平等王に変ずると記すが（『大正蔵』一三　七九二中）、この平等王も、『十王経』の説くそれではなく、閻摩王と同体である（松本氏前掲書　図像編　三七五～六頁）。

(30) 松本氏前掲書　附図　一一六a。

(31) 同　図像編　四〇三～四頁。

(32) 同　図像編　三七四頁以下。

(33) 『大正蔵』八五　一四五五中～下。本経は、地蔵について、「従南方来、地獄中、与閻羅王共同一処」と記しており、燉煌『十王経図巻』における、地蔵閻羅一体観は、本経によるところも大であったと考えられる。

(34) 松本氏前掲書　附図　一一三a。

(35) 同　図像編　四〇九頁。

(36) 前掲拙稿　一六頁。

(37) 比丘形で宝珠・錫杖を持つ地蔵像の様式は、『覚禅鈔』は、『不空軌』によるとしているが（『大正蔵』図像五　一二九下）、同軌が偽撰であることはいうまでもない。この様式は、『別尊雑記』に「世流布」と註され（『大正蔵』図像四　三四二）、『覚禅鈔』によるならば、十世紀～十一世紀に盛行した天台常行堂の弥陀五仏までさかのぼり得るようであるが（同　四六四上～中、図像№二四）、すでに十世紀の大陸仏教においては、一般的に見られるところである（松本氏前掲書附図　一一六、図像編　四〇九頁。その他、附図　一〇五、一〇六a、b、一〇七a、一〇九、一一二a、一一三a、一一四a等の被帽地蔵像も、かかる様式の一変種である）。思うに、儀軌に定めるところのない、かかる様式は、大陸仏教の影響の下に、はじめて発達し得たであろう。新造地蔵像に法服を着する可否につき、源師時が、「本来自宋朝所渡像皆着」との意見を述べたというのも（『長秋記』大治五年六月一日条）、宋代地蔵造像様式が、摂関・院政期の造像様式に、大なる影響を与えていたことを暗示している。

(38) 『日本霊異記』巻下　九。

(39) 花山信勝訳註『往生要集』九三頁。

(40) 『恵心僧都全集』第一巻　三二七頁。

(41) 井上光貞『日本浄土教成立史の研究』第二章　第一節。

(42) 詳しくは、前掲拙稿　参照。

(43)『恵心僧都全集』第一巻　三六七頁。
(44)同　三三九頁以下。
(45)大日本仏教全書『天台小部集釈』所収。
(46)『大日本史料』寛弘四年七月三日条。

(二)

以上の如く、地獄抜苦的地蔵信仰は、源信を中心とする天台浄土教の下で、形成されたのであるが、その場合、源信や彼の下に結集した念仏者達が、特に地蔵のみを地獄抜苦の菩薩として重視していたのではないことは、平安貴族社会地蔵信仰の性格を考える上で、最も注意しなければならぬ点である。

観音について、『観心略要集』は、「観音地蔵之代泥梨之苦記」としているし、(1)『往生要集』も、「遊戯地獄大悲代受苦（請観音経意）」と記している。さらに『往生要集』は、文殊師利について、「若有受持読誦名者、設有重障不堕阿鼻獄猛火、常生他方清浄仏土」、弥勒について、「若但聞名者、不堕黒暗処」、大勢至について、「我能堪任、度諸悪趣、未度衆生、以智慧光普照一切、令離三途、得無上力」等、諸尊の悪趣抜苦の功徳を列記している。(2)しかも、『観心略要集』に、

弥陀如来、分形六道、恣度難化之有情、(3)

とあり、『二十五三昧式』に、

如并州道如法師、為救三途衆生、一千日之間祈請弥陀、終感夢告、琰王送牒、現弥陀尊像入地獄中、放光説法教化罪人、令離苦得楽、何道如設三年千日之祈請、抜済三途衆生、何我等励毎月一日之精勤、不救八熱罪人乎、願

焦熱大焦熱中、紅蓮大紅蓮之間、放遍照之光明、速引導受苦衆生、仍不択有縁無縁一切霊等、為出離生死證大菩提、可唱弥陀宝号念仏百八反、(4)

と記される如く、阿弥陀如来による六道・地獄済度の功徳こそは、すべての仏菩薩のそれに超越するものと考えられていたのであろう。『往生要集』によるならば、観音・文殊・弥勒・勢至、そして地蔵は、いずれも阿弥陀の聖衆として、極楽浄土に常に往し、衆生の悪道に堕するを救い極楽浄土に導くという。それは、十世紀の我が浄土教が、六道輪廻から脱し、第七の形而上的世界たる「浄土」に摂取されんと願うところに成立したという所論(5)に照しても、理解し得るであろう。そこにおいて、諸尊の六道地獄抜苦の功徳は、阿弥陀聖衆として有する功徳であり、それら諸尊への帰依は、阿弥陀仏への帰依に帰一すると考えることもできよう。

かような、十世紀の貴族社会浄土教における、地蔵の、阿弥陀聖衆の一尊としての、非独立的性格は、造像形式の面からも指摘することができる。『門葉記』は、横川三堂の一つである常行堂について、

山家要略記云、（中略）

一常行堂

方五間堂一宇

安置観音勢至地蔵竜樹等像各一躯

右天暦八年九条右丞相所建立也（九五四）

と記している。(6) 同所引『九条右丞相記』、『慈慧大僧正伝』に明らかな如く、横川三堂は、良源が、師輔の経済的庇

護の下に建立したものであるが、十～十一世紀の貴族社会の地蔵造像は、この横川常行堂を初見として、多く阿弥陀観音・勢至・竜樹との、いわゆる弥陀五尊形式で、現われて来るのである。

こうした弥陀五尊に対し、平安貴族社会では、『覚禅鈔』に、

叡山東塔常行堂五仏如図（西塔横川同之）

中尊等身阿弥陀（頂有宝冠）、四菩薩法利因語也（相応和尚建立也）

と記される如き、阿弥陀と金剛界の法利因語四菩薩、あるいは、阿弥陀と金剛界四摂菩薩（7）（金剛鈎・金剛索・金剛鏁・金剛鈴）（8）を安置する、密教による五尊形式が、古くから存在したのであった。（9）

かような密教系五尊形式に対し、十世紀の新形式ともいうべき、地蔵を含む弥陀五尊の典拠についてみれば、恵什『図像抄』は、

五仏事

観音勢至加地蔵竜樹曰弥陀五仏、出何文乎、答、未見本経、但大唐并州一国人々皆念弥陀、其国人命終時、阿弥陀観音勢至地蔵竜樹皆来引摂云々（見唐伝記）

と記している。（10）すなわち、この五尊形式は、儀軌に拠らず、中国浄土教の信仰形態に従ったものであって、石田一良氏は、「おそらく良源が、当時宋国の新風にならって創めた所であろう」という、興味ある推論をしておられる。（11）

井上光貞氏によれば、良源の主著『九品往生義』は、初宋天台で研究すこぶる盛んであった『天台観経疏』によって『観経』九品段の註釈をなしており、良源の教学に、初宋天台の学風が深く影響していたことは、疑いない。当時の我が国と南地の交渉を見るに、すでに承平六（九三六）年、左大臣藤原時平は、書を呉越王に送り、天慶三（九四

〇）年、左大臣仲平も、書を同じく呉越王に致した。天暦元（九四七）年には、呉越王が、書を左大臣実頼に、同七年には、右大臣師輔に送っており、実頼・師輔は、それぞれ返書を致した。また天慶年中、僧日延は、呉越の地を遊歴し天台山に登り、呉越王の作った宝篋印塔を携えて、天暦三年帰朝している。かように、良源が、叡山を中心とし、師輔の庇護の下に活動を始めた承平より天暦に至る間は、摂関家と呉越王、叡山と天台山の関係は、並々ならぬものがあったと思われる。[12] かつて小林太市郎氏が指摘された、[13] 彼の爆仗屏風と我が地獄絵、あるいは、かつて拙稿で指摘した、六道思想・観音地蔵一体観・六観音信仰等の、[14] 彼我の相関関係を想起するならば、十世紀の日本天台浄土教・貴族社会浄土教の発達と、中国南地の浄土思想の連関は、まことに興味深いものがある。以上から考えれば、天暦八（九五四）年、良源が師輔の庇護の下で横川に建てた常行堂に、従来の密教的弥陀五尊にかわり、中国浄土教の流行である地蔵を含む弥陀五尊像が始めて安置されたのは、けだし当然ともいえよう。

日本天台において、浄土思想が本格的に展開したのが、良源の叡山再興以後であることは、何人も異論ないであろう。良源自身に『極楽浄土九品往生義』の著述があるが、さらに彼の門より、源信・覚運・静照等が出ずるに及び、天台浄土教は、空前の盛況を呈するのである。されば、良源によって創められた、かかる弥陀五尊の形式は、横川浄土教の有力な本尊配置法として、以後広く貴族社会に展開した。[15] 永延二（九八八）年銘刑部氏所願八稜鏡は、中央の弥陀を廻り、観音・勢至・地蔵・竜樹の各尊が毛彫りされ、同三年の大江匡衡『盲僧真救供養率都婆願文』には、「額有三面矣、一面奉図阿弥陀仏・観音・勢至各一体、一面奉図阿弥陀仏・地蔵・竜樹各一体、以六体仏菩薩、蓋当六道矣」と記され、[16] 長元三（一〇三〇）年『上東門院供養東北院願文』には、「斯中弟子建立常行堂一宇、奉造金色阿弥陀如来像・観音・勢至・地蔵・竜樹各一躰」とあり、[17] 天喜五（一〇五七）年藤原康基が御願寺に准ぜんことを請うた

仁和寺内蓮華寺は、「安置阿弥陀・観音・勢至・地蔵・竜樹等五躰」していたという。[18] 応徳二（一〇八五）年に法勝寺裏に新たに建立した堂舎にも、これら五尊が安置され、[19] 長治二（一一〇五）年の尊勝寺阿弥陀堂には、「金色丈六無量寿仏九躰、八尺観音・勢至・地蔵・竜樹像各一躰」が安置され、[20] 平信範の『兵範記』にも、「下官勤行御仏事、等身阿弥陀五仏（阿弥陀為中尊、地蔵・竜樹・観音・勢至也）」とある。[21] また、逆修の業として、これら五尊が画かれ、[22] さらには、十二世紀前半の作と推定される「高野山阿弥陀聖衆来迎図」の如く、阿弥陀来迎図へ発展した例も見られる。[23]

かような、五尊形式における地蔵菩薩は、その形式の形成過程で考えれば、地獄抜苦思想によって弥陀仏に附加されたのであろうが、その結果としては、当然のことながら、弥陀仏の従属的地位に停り、阿弥陀信仰に内蔵される、非独立的信仰とならざるを得ない。『往生要集』や『二十五三昧式』でも、地蔵の地獄抜苦の功徳は、結局は、弥陀聖衆としての功徳と考えられているが、良源・源信の浄土思想が、貴族社会浄土教において永く支配的であったことからしても、かような地蔵菩薩の非独立的性格は、我が貴族社会地蔵信仰の最も顕著な特色として、存続したのであった。

良源門下の逸材として、源信と並び称せられる覚運は、道長等に、長保四年には『止観』、[24] 寛弘元年には『法華文句』[25] を授けて、摂関家の寵を得、寛弘二年には一条天皇から『法華義疏』を伝受され、権大僧都となり、[26] 貴族社会で大いに活躍した。そこにおいて、貴族達に説かれたであろう彼の念仏儀については、現存する『観心念仏』『念仏宝号』等の著作によるに、三諦三観の同義を述べ、本覚思想に立脚する点、源信の『観心略要集』と、ほぼ同一線上のものであったといわれるが、[27] その『念仏宝号』は、巻頭に、

南無久遠実成妙覚究意三身即一四土不二一乗教主釈迦牟尼如来

南無西方化主四十八願十方世界念仏衆生決定来迎極楽浄土阿弥陀如来
南無開三顕一開近顕遠一切衆生皆成仏道平等大恵一乗妙法蓮華経
南無即空即假即中一心三観十界互具
南無一実境界諸仏長子普賢菩薩摩訶薩
南無三世覚母大聖文殊師利菩薩摩訶薩
南無当来導師弥勒菩薩摩訶薩
南無世界施無畏者大悲観世音菩薩摩訶薩
南無救世大力得大勢至大勢菩薩摩訶薩
南無抜苦与楽地蔵菩薩摩訶薩

と記している。[28] これは、島地大等氏もいわれる如く、久遠の釈迦と西方弥陀仏を仏宝とし、法華本迹二門およびその所詮たる一心三観の法を以って法宝とし、普賢以下六菩薩を僧宝として帰敬するもので、当時における恵心壇那共通の信仰を代表すると思われるが、[29] また、この六菩薩は、源信『往生要集』の浄土聖衆たる諸尊に一致するのであって、当時の貴族社会を支配した。天台横川浄土教における、地蔵の位置を窺うことができよう。源信・覚運とあい並ぶ覚超の、永延三（九八九）年『修善講式』においても、

一代教主釈迦如来、極楽化主弥陀善逝、当来導師弥勒慈尊、一乗妙法蓮華経、八万十二諸仏正教、普賢、文殊、観音、勢至、地蔵、虚空蔵等ノ一切ノ三宝仁白ヲ言ク、

と、ほぼ同一の尊名が列記されている。[30]

摂関期より院政期に至る貴族社会の、願文や日記には、阿弥陀・観音・釈迦・弥勒・薬師等には劣るとはいえ、かなり多くの、地蔵菩薩に関する記載を認めることができる。しかし、以上指摘した諸点から考えるならば、これを以って、直ちに古代貴族社会における地蔵信仰の隆盛と見なすのは問題であろう。その場合の地蔵造像は、阿弥陀・釈迦・大日等を中尊とする複合造像形式――具体的には、弥陀・観音・地蔵の三尊形式、前記の弥陀五尊形式、『往生要集』『念仏宝号』『覚超修善講式』の如く、これをさらに発展せしめた形式、あるいは、かかる浄土教的配列に対して、大日を中尊とした密教的配列形式――によって行なわれたのであり、地蔵の単独造像や地蔵専修の如きは、ほとんどその例を認めることができないのである。(31)

こうした複合造像において、地蔵は、たしかに『念仏宝号』に記す如く、「抜苦与楽」の役割を果したのであろうが、(32)それは、信仰形態からいうならば、阿弥陀・釈迦・大日等中尊の信仰に包括され附随するにすぎないのであって、こうした信仰形態を以って、直ちに地蔵信仰と称するのは、必ずしも正しいとは思われぬのである。

すなわち、以上から推すに、我が古代貴族社会では、地蔵専修といった、純粋な意味での地蔵信仰は、院政期に至るも、遂に未発達に終ったのであり、それは、一つには、当代貴族社会を支配した天台浄土教の、諸尊兼修的信仰形式の影響によるところが、大きいと思われるのである。

〔註〕

(1) 『恵心僧都全集』第一巻　三二七頁。

(2) 花山信勝訳註『往生要集』九二～五頁。

(3) 『恵心僧都全集』第一巻　二九三頁。

(4) 同　三六三～四頁。

(5) 和辻哲郎『続日本精神史研究』(『和辻哲郎全集』第四巻)三九二～三頁。

(6) 『大日本史料』天暦八年十月十八日条所引『門葉記』。この部分は、『大正蔵』図像では欠本。なお、『阿娑縛抄』巻九六　横川楞厳院条は、『慈慧大僧正伝』により、略同文。『華頂要略』は、「同常行堂、依九条右丞相御願、慈慧大師草創、或記云、冷泉院御願」とする。

(7) 『大正蔵』図像四　四五二中。覚禅は、法利因語との五尊形式につき、「五尊曼荼羅事（師云、依金剛界大師御筆図云々）　或抄云菌阿弥陀是妙観察智所変、法利因語妙観察智四種功徳也、依境発智々能転法輪、若転法輪時必所言説、法菩薩所照境、利菩薩能照智、因菩薩能転徳、語菩薩能説語也」と記している。

(8) 『山門堂舎記』は、常行三昧院につき、「安置金色阿弥陀仏坐像一躰、同四摂井像各一躰」とする（『弘安八年大講堂供養記』これに同じ。『叡岳要記』が「四柱菩薩像一躯」とするのは、四摂菩薩の誤か。なお『叡岳要記』上　常行三昧堂条は、「或記云、胎蔵弥陀五仏像、依相応和尚勧進東大寺会理阿闍梨所造」と記すが、胎蔵弥陀五仏説は誤りである。

(9) 東塔常行堂は、承和十五（八四八）年、西塔常行堂は、寛平五（八九三）年の建立である（塚本善隆「常行堂の研究」『芸文』十五年三・四）。また、相応和尚は、九一八年没。なお、かかる五尊形式は、法住寺常行三昧堂（『扶桑略記』永延二年三月二十六日条）、勝光明院（『本朝続文粋』巻一二　保延二年鳥羽勝光明院願文）等、以後も行なわれた。

(10) 『大正蔵』図像三　九中。ただし『唐伝』には、この文は見あたらぬ（『大正蔵』五〇）。なお、『別尊雑記』（『大正蔵』図像三　九八上）、『阿娑縛抄』（同八一〇九四中）は、本説を引き、『覚禅鈔』は、さらに、「随聞記二云、弥陀五仏、中尊阿弥陀、観音・勢至・地蔵・竜樹也、地蔵同於過去発大誓願、当於哺時（比土申時也）指極楽国供養問辞、又竜樹菩薩生仏滅後、現身證歓喜地、修往生業、説種々伽陀妙偈、勧極楽土、遂自生彼、又令他人生彼仏国云々」と記している（同四　四六四中）。

(11) 石田一良『浄土教美術』六六～七頁。

(12) 井上光貞『日本浄土教成立史の研究』一三九～四七頁。

(13) 小林太市郎『大和絵史論』三〇一頁以下。

(14) 拙稿「平安時代における観音信仰の変質」（『史学雑誌』七五編七号）一七頁。

(15) 『平安遺文』金石文編　七六号。

(16) 『本朝文粋』巻一三。

(17) 『扶桑略記』長元三年八月二十一日条。

(18) 『仁和寺諸院家記裏書』天喜五年十二月十九日太政官符所引同年八月十日周防守藤康基奏状。

(19) 『江都督納言願文集』巻二　法勝寺常行堂供養願文。

(20) 同　巻一　尊勝寺阿弥陀堂。

(21) 『兵範記』仁安元年九月九日条。

(22) 『江都督納言願文集』巻五　尼公。
(23) 浜田隆「高野山聖衆来迎図の歴史的背景」（『ミュージアム』一九一号）。
(24) 『権記』長保四年正月四日条、同年二月六日条。
(25) 『御堂関白記』寛弘元年七月八日条。同年八月二日条。
(26) 『権記』寛弘二年八月二十八日条。
(27) 井上氏前掲書　一六五頁。
(28) 大日本仏教全書『天台小部集釈』三四〇頁。
(29) 島地大等『天台教学史』（『現代仏教名著全集』九）三九五頁。
(30) 赤松俊秀『続鎌倉仏教の研究』三一六～七頁。
(31) 長元二年、源師頼長楽寺内小堂は、阿弥陀像の後に、観音・勢至・地蔵・虚空蔵障子（『長秋記』同年十一月十四日条）、延久三年、丹宗寺五仏堂は、阿弥陀・観音・勢至・弥勒・地蔵（『江都督納言願文集』巻一）、承暦三年、法成寺十斎堂は、大日・阿弥陀・薬師・釈迦・普賢・勢至・地蔵・定光・観音（『本朝文粋』巻一二）を安置す。以下、かかる地蔵の複合造像例を年代順に列記する。『江都督納言願文集』巻五　応徳元年八月女弟子某敬白。同　寛治五年尼公。『願文集』巻二　康和四年逆修願文。『江都督納言願文集』巻六　康和五年肥後権介相忠作善。同　長治二年上野前司逆修。同　巻三　長治二年弟子某敬白。同　巻五　天永元年顕季卿千日講結願々文。同巻六　天永二年為孝妣千日講。同　巻五　天永二年女弟子藤原氏敬白。『永昌記』天永二年三月十一日条。『江都督納言願文集』巻五　天永三年高陽院八講願文。『永昌記』大治元年三月二十九日条。『中右記』大治四年七月二十一日条。同年閏七月十八日条。二十日条。同　大治五年六月二日条。同裏書　大治五年六月二十日～二十六日条。同　大治五年七月二十六日条。同　長承三年十二月十五日～二十一日条。『本朝文粋』巻一二　保延二年鳥羽勝光明院供養。『平安遺文』補六四　保延六年僧正念願文。『台記』久寿二年九月二十八日条。『兵範記』久寿三年正月十四日条。同　嘉応元年六月十七日条。『玉葉』安元二年八月八日条。『吉記』寿永二年二月九日条。『門葉記』所引建久五年八月十六日無動寺大乗院供養願文。もとより、この反面、『中右記』保安元年六月四日条。同年十月三十日条。大治二年七月十四日条。保延三年三月二十日条。『兵範記』久寿三年正月二十四日条。『吉記』元暦二年五月十二日条の如く、貴族社会においても、地蔵単独造像の例は見られるが、複合造像の場合に比し、非常に稀な例といえる。
(32)「縦沈泥梨之中、早□□宝蓮之露、縦在苦輪之底、怨賀真乗之風」（『江都督納言願文集』巻六　康和五年肥後権介相忠作善）。「釈迦弥陀二如来之吾子、遂日和南大威徳、専伏魔障、地蔵菩薩遠離苦輪」（同　巻五　天永二年女弟子藤原氏敬白）。

（三）

院政期貴族社会における、専修的地蔵信仰の未発達は、六地蔵信仰の推移によっても、証することができる。

『今昔物語集』は、周防国一宮玉祖惟高について、次のような説話を伝えている。(1)

而ル間、長徳四年ト云フ年ノ四月ノ比、惟高身ニ病ヲ受テ日来悩ミ煩フ、六七日ヲ経テ俄ニ絶入ヌ、惟高忽ニ冥途ニ趣ク、広キ野ニ出デ、道ニ迷テ、東西ヲ失ヒテ涙ヲ流シテ泣キ悲ム間、六人ノ小僧出来レリ、其ノ形チ皆端厳ナル事无限シ、徐ニ歩ミ来リ向ヘリ、見レバ一人ハ手ニ香爐ヲ捧タリ、一人ハ掌ヲ合セタリ、一人ハ宝珠ヲ持タリ、一人ハ錫杖ヲ執レリ、一人ハ花筥ヲ持タリ、一人ハ念珠ヲ持タリ、其ノ中ニ香爐ヲ持給ヘル小僧、惟高ニ告テ宣ハク、汝ヂ我等ヲバ知リヤ否ヤト、惟高答テ云ク、我レ更ニ不知奉ズト、小僧ノ宣ハク、我等ヲバ六地蔵ト云フ、六道ノ衆生ノ爲メニ六種ノ形ヲ現ゼリ、抑汝ヂ神官ノ末葉ト云ヘドモ年来我ガ誓ヲ信ジテ懃ニ憑メリ、汝ヂ早ク本国ニ返テ此ノ六躯ノ形ヲ顕ハシ造テ、心ヲ至シテ可恭敬シ、我等ハ此ヨリ南方ニ有リト、如此ク見ト思フ程ニ既ニ三ケ日夜ヲ経タリ、其ノ後惟高自ラ起居テ親キ族ニ此ノ事ヲ語ル、此ヲ聞ク人、皆涙ヲ流シテ喜ビ悲貴コト无限シ、其ノ後惟高忽ニ三間四面ノ草堂ヲ造テ六地蔵ノ等身ノ綵色ノ像ヲ造奉テ其ノ堂ニ安置シテ法会ヲ設テ開眼供養シツ、其ノ寺ノ名ヲバ六地蔵堂ト云フ、此ノ六地蔵ノ形チ、彼ノ冥途ニシテ見奉レリシヲ写奉レル也、遠ク近道俗男女来集テ此ノ供養ニ結縁スル事員ヲ不知ズ、其ノ後、惟高弥ヨ心ヲ専ニシテ日夜ニ此ノ地蔵井ヲ礼拝恭敬シ奉ケリ、

長徳二（九九六）年ころ成立したという『枕草子』二一〇段に、

仏は、如意輪、千手、すべて六観音、薬師仏、釈迦仏、弥勒、地蔵、文殊、不動尊、普賢、

とあるによれば、長徳年間、貴族社会では、六観音に対し、六地蔵の崇拝は一般的でなかったらしいから、長徳四年という年代は、俄に信ずることはできぬが、本説話は、実睿の『地蔵菩薩霊験記』に依拠したものであるから、[2]『霊験記』の成立した一〇三三～一〇六八年当時[3]には、六地蔵の信仰は、形成されていたと思われる。また一一一一年以後成立と推定される三善為康『拾遺往生伝』[4]も、次のような六地蔵説話を記している。[5]

二位大納言藤原経実卿室者、贈太政大臣従一位藤原実季之女也、従少年時恭往生、黎廿有余不慮受重病、母堂謂曰、為除病延命奉造七仏薬師像也、女子曰、今度之病運命之限也、早改七仏之像、可奉造六地蔵者、母堂流涙、忽従其言、即日申尅、請天台僧静算闍梨、打磬啓白、念仏合殺、既而雲気垂窓、薫香満室、合掌向西、念仏気絶、

経実は、『公卿補任』によれば、寛治元（一〇八七）年に二十才であり、実季は、同五年に五十七才で没しているから、この説話は、おおよそ一〇八〇～九〇年代の内容といえよう。また、ここに現われる天台僧静算が、硲慈弘氏が比定された如く、[6]飯室の静算とすれば、後述する往生伝地蔵信仰と横川浄土教の関連において、興味深いものがあるが、いずれにせよ、本説話と前掲今昔説話を合せ考えれば、我が貴族社会における六地蔵信仰の成立は、摂関末より院政初期の間であったと見て、大過ないであろう。

六地蔵信仰は、六体の地蔵を六道に配し、六道抜苦を願う点において、六観音信仰と共通するが、六観音信仰の教義が、智顗の『摩訶止観』に淵源し、その信仰が、十世紀の中国において発達したのに対し、[7]六地蔵が、燉煌壁画や中国仏教説話に全くなく、おそらく我が台密・東密諸師の意楽によって形成されたと思われることは、注意しなけ

ればならない点である。

東密の『覚禅鈔』は、六地蔵について、

第一地獄大定智悲地蔵 左持宝珠 右持錫杖
第二餓鬼大徳清浄地蔵 左宝珠 右与願
第三畜生大光明地蔵 左持宝珠 右持如意
第四修羅清浄無垢地蔵 左持宝珠 右持梵篋　釈天 左持杵 右奉安腰
第五人道大清浄地蔵 左持宝珠 右施無畏
第六天道大堅固地蔵 左持宝珠 右持経　琰摩天 左持壇撃幢 右仰展五指

とし、[8] さらに各尊を、『義釈』[9]に形像持物を記す、地蔵・宝掌（宝手）・宝処・宝印手・持地・堅固意の六尊に比定している。この『義釈』の六尊は、いうまでもなく、『大日経』所説胎蔵地蔵院の六尊であり、『覚禅鈔』は、他方で、

胎蔵地蔵院、地蔵、宝処、宝手、持地、宝印手、堅固意、六地蔵歟、

とも記している。[10] 現図胎蔵曼荼羅地蔵院は、地蔵の下に、宝手・持地・堅固深心（堅固意）・日光（現図除蓋障に誤る）、地蔵の上に、宝光（宝処・宝作）・宝印手・不空見・除憂暗の諸尊を画くが、これらのうち、胎蔵曼荼羅の基本をなす『大日経』に、地蔵の眷属として説かれるのは、宝掌（西蔵訳宝生処）・宝手・持地・宝印手・堅固深心であり、[11] 日光は『薬師本願経』所説、不空見・除憂暗は賢劫十六尊中より取り来って附加したものという。[12] それ故、『覚禅鈔』は、

六地蔵事

地蔵菩薩、宝印手、宝光、宝手、持地、堅固意等、即六地蔵也、

余三尊、補闕尊也、

とも記す如く、[13]『大日経』所説六尊を六地蔵、他の三尊を補闕尊としたのである。しかし、『大日経』所説では、たまたま地蔵尊と眷属が合せて六尊となっただけで、各尊を六道に配する如き思想が存在しないのはいうまでもなく、これら胎蔵地蔵院六尊と大定智以下六尊の附会による六道配当が、全く東密諸師の意楽によるものであることは、容易に察し得るであろう。

『覚禅鈔』は、これと合せて、

六地蔵、蓮花三昧経云、光味地蔵　牟尼地蔵、諸竜〻〻、救勝〻〻、護讃〻〻、不休息〻〻、又云、檀陀地蔵、宝珠〻〻、宝印手〻〻、持地〻〻、除蓋障〻〻、日光〻〻、已上顕宗説六地蔵也

と天台系の六地蔵をあげている。[14]『蓮華三昧経』は、後世「六地蔵尊祕中深祕見於蓮華三昧」と讃えられた如く、[15]台密においては有名だが、その実体は審らかでなく、[16]我が国で偽作された経典と思われる。その光味以下六尊の依拠したところは不明だが、後半の六尊は、明らかに、胎蔵地蔵院九尊から、前掲東密のそれとは異なる六尊を抽出したものであろう。

六地蔵の経典といえば、『蓮華三昧経』と並び、『仏説地蔵菩薩発心因縁十王経』も有名である。同経は、亡者が十王庁を経過する次第を説いた中の閻羅王宮の部分で、

預天賀地蔵　左手持錫杖　右手与願印　利楽天人衆、

放光王地蔵　左手持錫杖　右手与願印　雨雨成五穀、
金剛幢地蔵　左手金剛幢　右手施無畏　化修羅摩幡、
金剛悲地蔵　左手持錫杖　右手引摂印　利傍生諸界、
金剛宝地蔵　左手持宝珠　右手甘露印　施餓鬼飽満、
金剛願地蔵　左持閻摩幢　右手成弁印　入地獄救生、

と「六種の名字」すなわち六地蔵をあげている。[17] 本経は、巻頭に「成都府大聖慈寺沙門蔵川述」と記されているが、本居宣長も指摘した如く、[18] 我が国の偽作であることは疑いない。正嘉元（一二五七）年成立した『私聚百因縁集』巻四第十に、「即十王経偈云、邪見放逸過、愚癡無智罪、猶如車輪廻、常在三途獄云云」とあるのが、[19] 真鍋広済氏によれば、本経の初見というから、[20] 一二一九年ころまでに成立したらしい『覚禅鈔』が、[21] 本経の六地蔵説に触れぬことと合せ考えれば、『十王経』は、一二一九～一二五七年の間に偽作流布されたものであろうか。

かように、六地蔵依拠の経典とされるものは、すべて本朝偽撰であり、その名称・形像・各道配当等に、なんら教義的背景が存在しないことは、六地蔵が、我が台密東密諸師の意楽において形成されて行ったことを、うらづけるものである。頼瑜の『秘鈔問答』は、

問、地蔵有多種乎、答、御口決云、小野僧正記中、出六地蔵種子同カ（種字）字也、

と記している。[22] 『小野僧正記』とは、仁海（九五三～一〇四六年）の著作であろうか、[23] もしそうならば、真言六観音形成に大きな役割を演じた仁海は、また六地蔵についても、先駆的位置を占めたことになろう。しかし、小野流の口伝の類を見ても、仁海と六地蔵の関連については特に記すところがなく、またよし仁海の著作に六地蔵の記載が

あったとしても、すべて地蔵種子たるカで示されたというから、六体の地蔵に、各々異なる名称を附し、六道に配当する如き、完成した形ではなかったと思われる。

今日、我々は、六地蔵といえば、『覚禅鈔』の記載等によって、尊名・持物・六道配当等の完成した姿を思い浮べるのであるが、もともと依拠すべき儀軌もなく、我が国で形成された六地蔵像は、はじめから、そのように、完成した形像ではなかったであろう。六地蔵の初見たる、『覚禅鈔』所引『地蔵菩薩霊験記』の六地蔵像は、

一人持香呂、一人合掌相、一人持宝珠、一人持錫杖、一人持花筥、一人持念珠、（中略）地蔵爲六道衆生、為六種相也、

と特物の相違が記されるのみで、各尊の名称や六道配当については、特に定まっていない。[24] 現存する最古の六地蔵図と推定されるものは、東寺観智院蔵の二種の『六地蔵図』[25]である。その『安祥寺本』と註する一本を見ると、比丘形で蓮座に坐す六体の地蔵が画かれており、各尊の持物は、『霊験記』のそれに一致しているから、[26]『霊験記』と同系列の所伝による画像と思われるが、ここでも、各尊の名称と六道配当は、明記されていない。また、十二世紀初頭の貴族社会の信仰の実例に徴しても、『後拾遺往生伝』は、単に「六地蔵」と記し、『中右記』も、「等身地蔵六体」等と記すのみで、[27]発生当初の六地蔵信仰では、各尊の名称や六道配当の如きは、未だ明確に定まっていなかったのではないかと推察される。

この『安祥寺本』に対し、観智院蔵『六地蔵図』の他の一本、『法三御子説本』を見ると、これには、図の傍に、次の様な説明が記されている。

六地蔵寛平法皇御子宝三宮（ママ）説

第一地獄道白色或本赤色

印相左手蓮花、其上幢、右手持月輪、

第二餓鬼道白色或本肉色

印相左手花、其上三古、其上宝珠、右手施无畏、赤蓮花座、

第三畜生道白色或肉色

左蓮花、其上在輪宝、右手有胸意、

第四修羅道白色或白肉色

赤蓮坐、左手蓮花上在釼、右施无畏、

第五人道白色或肉色

赤蓮花坐、左手蓮花、右手上、

第六天道白色或肉色

左手蓮花、其上羯摩、右手日處三昧、輪内在□、(28)

已上法三御子説、

法三宮とは、宇多天皇第三皇子斎世親王であり、延喜元年落飾して真寂と号し、同八年東寺にて伝法灌頂を受け、はじめ仁和寺に住したが、益信滅後園城寺に移り、延長五（九二七）年、四二歳で没した。(29) 親王は、諸宗中特に密教に通じ、『諸説不同記』の著述を以って世に知られる。しかしながら、現存する親王の著作の中には、かかる六地蔵説は窺うことができず、『霊験記』『後拾遺往生伝』等の六地蔵説話年代に比しても、あまりにも古く、この記載は、所伝に権威あらしめんがため、後世、親王に附会したものと、推察されるのである。

この六地蔵像の成立年代を考える上で注目すべきは、頼瑜の『秘鈔問答』に、これと酷似した次の如き記載が見られることである。

問、六地蔵儀形不同、又六道配当如何、答、十巻抄云、六地蔵、第一地獄道白色（或本肉色）赤蓮花印（左手蓮花、其上童子頭并幢、右手月輪）梵号　尾薩嚩鉢哩布羅迦、第二餓鬼道白色（或肉色）赤連花印（左蓮花、其上三胡宝珠、右施無畏）梵号　羅怛曩迦羅、第三畜生道白色（或肉色）赤蓮花印（左蓮花、其上輪宝、右手有胸意）梵号　羅怛曩幡尼、第四修羅道白色（或肉色）赤蓮花印（左蓮花、其上剣、右施無畏）梵号　駄羅捉駄羅髯、第五人道白色（或肉色）青蓮花印（左蓮花、其上印右上）梵号、第六天道白色（或肉色）赤蓮華印（左蓮花、其上羯摩大日處三昧、日輪之内有日也）梵号　怛羅荼也捨也、[30]

ここに引用された『十巻抄』が、恵什の『図像抄』ではなく、『常喜院十巻抄』という書物であることは、『秘鈔問答』を通読すれば、明らかである。[31] それが、具体的に何をさすのかは不詳だが、常喜院心覚（一一一七～一一八〇年）の口伝集と考えて、大過ないであろう。これら六地蔵が、直接何に依拠したかは不明だが、ただ、各尊の持物や梵号を見て行くと、胎蔵地蔵院の諸尊のそれに類似していることに気づくのであって、[32] おそらく、この六地蔵は、十二世紀後葉の真言教団において、胎蔵地蔵院諸尊を基として形成され、法三宮に假託されたものと思われる。しかも、そこでは、六道と各尊の附会は行なわれたが、なお各尊は、梵名を記すのみで、『覚禅鈔』に記す如き、漢訳風の六地蔵の名称は、未だ定まっていなかったのかもしれない。特に興味深いのは、六観音や六字法について、こぞって詳述する院政期台密東密の口伝類が、六地蔵については、全く触れていない点である。[33] おそらく、六地蔵は、摂関末乃至院政初期に発生したとはいえ、心覚の段階を経て、『覚禅鈔』成立当時（一一八五年ころ）に至り、ようやく各尊の漢風名称や持物等が完成したのであり（そこにおいても諸説異同多きことは前述した）、しかも、台密・東密の諸修法の中では、さして問題とされぬ、微弱な存在にすぎなかったのではあるまいか。

すでに別稿で論じた如く、[34] 十世紀の六道思想深化の下で発達した天台六観音に対し、院政期に入ると、六字法に立脚せる真言六観音信仰の主流を占めた。そこにおいて、六観音が本来有した六道抜苦的性格は、六字法的現世利益思想の背後に隠れてしまったのである。六地蔵信仰の発生が、摂関末乃至院政初期であり、六観音現世信仰化の時期と一致することは、密教化・現世信仰化した六観音に代る、新たなる六道抜苦の菩薩を求めるところに、六地蔵が、天台・真言教団の中で、徐々に形成されて行ったことを暗示する。藤原経実の室が重病にかかり、七仏薬師造像による徐病延命の祈禱を勧める母に対し、「今度之病運命之限也、早改七仏之像、可奉造六地蔵像」と答えたという『拾遺往生伝』の説話は、道長の法成寺造像にあたり、六観音が、六道抜苦を代表する菩薩として、七仏薬師に対置されたのを思うとき、院政期貴族社会の六道抜苦の主が、六観音から六地蔵に移行したことを象徴するものとして、印象深い。しかしながら、六地蔵造像修法の実例につき、院政期の貴族の日記に徴しても、わずかに、『中右記』に、

院半丈六弥勒仏像、等身地蔵六体、金泥涅槃経一部被供養也、御願文顕業作之、[35]
例講五座之外、女院作六体等身地蔵、加法花経廿部供養、御導師覚誉律師[36]

とあるのみで、摂関期の六道抜苦的六観音信仰、院政期の現世利益的六観音修法の盛行には、比すべくもない。

貴族社会浄土教においては、十世紀の、源信と横川二十五三昧会結衆を中核とする、あの救済宗教としての熱烈な精神的高揚は、院政期に入り、浄土信仰が貴族社会上下に遍満するとともに、当初の緊張は失われ、阿弥陀堂建立盛行に象徴される如く、信仰の形式化、美的享楽主義へと堕した。院政期天台教団においても、世俗的権威への接近、学風の衰退は、覆うべくもなかった。六地蔵発生と関連する、六観音信仰の現世利益信仰への変質が、かかる時代思潮

の下で高まる、院政期貴族社会の現世利益希求と、それに答える、皇慶以後の天台密教化の動きによるものであることは、すでに別稿で論じた。[37] かような院政期に、たとい六地蔵が、六観音に代る六道抜苦の菩薩として、案出されたとしても、十世紀の六道思想高潮の下での六観音信仰の盛行に比すべき、展開を示すことは不可能であろう。まして、六地蔵は、台密・東密諸師の意楽により案出された結果、教義・儀軌において不備であり、あるいはまた、観音が、古くから貴族社会で、独立した菩薩信仰として尊崇されていた[38]のに対し、地蔵は、横川浄土教において弥陀属尊とされた如く、当初より、非独立的・非専修的性格が強かったのである。

六観音は、院政期に入り、六字法的現世利益信仰として、むしろ前代以上に隆盛を極めた。ところが、六地蔵の場合は、そうした現世利益信仰への転換による発展もなし得ずに終った。地蔵信仰が、もともと『十輪経』『本願経』の如く、現世利益よりも六道抜苦を特色とする以上、それは、むしろ当然でもある。すなわち、貴族社会における六地蔵信仰の不振は、換言するならば、天台の密教化・貴族の現世利益希求といった院政期の社会思潮と、地蔵信仰の特色たるべき六道・地獄抜苦思想が、本質的に背反することを示しているのではあるまいか。もしそうならば、「現世之歓楽如此、後世之菩提須求」といった、現当二世利益希求が根底を貫く、[39] 平安貴族社会において、地蔵が、貴族達の関心をさして呼ばず、他の諸尊の従属的位置に止った理由も、自ら理解し得るであろう。

〔註〕

(1) 『今昔物語集』巻一七―二三。

(2) 『続群書類従』所収『地蔵菩薩霊験記』は、この六地蔵について、「手ニ執錫杖玉フモアリ、或ハ香爐ヲ持シ、一ハ取念珠ヲ合掌シ、宝珠ヲ持シ玉フモアリ、……若ハ宝幡ヲ持シ、一ハ梵篋ヲ持シ給」と記している。しかし同書は、後世の改編にかかるものであり、『覚禅鈔』所引の、原本『霊験記』抄文（『大正蔵』図像五　一三四中）に照せば、

現行『霊験記』よりも『今昔』の記載の方が、実睿原本のそれに、近いと思われる。

(3) 原本『霊験記』成立年代は、『群書解題』による。

(4) 井上光貞『日本浄土教成立史の研究』二三五頁。

(5) 『続群書類従』第八輯　二三五頁。

(6) 硲慈弘『日本仏教の開展とその基調』下巻　二七頁。

(7) 拙稿「平安時代における観音信仰の変質」（『史学雑誌』七五編七号）四～六、一七頁。

(8) 『大正蔵』図像五　一三三上～中。

(9) 『大日本続蔵経』壹輯第参拾六套四百四十五丁。『義釈』に、かかる附会がないことは、いうまでもない。

(10) 『大正蔵』図像五　一三三下。

(11) 栂尾祥雲『曼荼羅の研究』八六頁。

(12) 同　一八〇頁。

(13) 『大正蔵』図像五　一二六上。

(14) 同　一三三下。

(15) 良助『地蔵菩薩秘記』。ただし『秘記』所引の『蓮華三昧経大勝金剛秘密三昧品』は、勝軍地蔵説や、天照大神日光地蔵・鹿島厳神月光地蔵同体説を述べており（真鍋広済『地蔵菩薩の研究』一五四頁）、『覚禅鈔』所引『蓮華三昧経』の六地蔵説とは異なるようである。

(16) 今日、『蓮華三昧経』と呼ばれるものは、不空訳と伝える『妙法蓮華三昧秘密三摩耶経』（『大日本続蔵経』壹輯第参帙第五冊）である。本経の内容は、円珍『講演法華儀』に酷似しており（島地大等『天台教学史』三七一頁）、偽経と思われるが、そこには、『地蔵菩薩秘記』の引く「大勝金剛秘密三昧品」はなく、『覚禅鈔』所引の六地蔵説も見あたらぬ。これは、応永三十四年、本経を写した、坂本安養寺の明了上人も不審としたらしく、「与此経不同歟、追之可尋之」と奥書している。おそらく、平安末期成立の『蓮華三昧経』（『覚禅鈔』所引）は、早く散逸し、『地蔵菩薩秘記』所引「秘密三昧品」は、天台本覚思想で重んぜられた現行『蓮華三昧経』（田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』三九九～四〇〇頁）に六地蔵の記載がないところから、良助（一二六八～一三一八年）が創作したものであろうか。

(17) 『大日本続蔵経』壹輯貳編乙貳拾参套肆冊　三八三丁。

(18) 本居宣長『玉勝間』（『本居宣長全集』第一巻　三〇七頁）。

(19) 大日本仏教全書『私聚百因縁集』七二頁。

(20) なお、管見によれば、図像誌関係では、東寺亮祥（一二七〇～一三五〇年）の『白宝口鈔』に、「十王経云」として、この六地蔵説が引用されているのが、最初である（『大正蔵』図像六　八三六下）。

(21) 成立年代は、『仏書解説大辞典』による。

(22) 『大正蔵』七九　四六一上。『薄草子口決』これに同じ（同　二四三中）。『御口決』とは、『秘鈔問答』が、「報恩院僧正御房口決也、下准之」と註するにより（同　三〇一上）、頼瑜の師である報恩院流開

祖憲深の口決と推察される。

(23) 小野僧正といえば、一般に仁海を指すが、寛信（一〇八四～一一五三年）の口伝を『小野僧正真言集』と呼ぶ場合もあり（『金宝鈔』『大正蔵』七八　三七〇中）、一概には断定できない。

(24) 『大正蔵』図像五　一三四中。『今昔物語集』、現行『霊験記』にも、各尊の名称・六道配当等は、全く記されぬ。

(25) 『大正蔵』図像六　一一五～一二一。谷真道氏は、藤原時代末の作と推定（「平安時代に於ける地蔵菩薩」『密教研究』昭和十四年五月）。

(26) 同図は、右上念珠、上中錫杖、下中宝珠、左上合掌相、左下香爐を画き、右下図のみ特に「持鉢」と註す。しかし、右下図の持物を見ると、「持鉢」とする後世の註記は誤で、花笥、すなわち華籠（ケロ）の図と思われる。

(27) 『中右記』大治四年十月（一一二九）七日条。同五年五月七日条裏書。

(28) 『大正蔵』図像の写真は、これ以下が切れて読めぬが、『秘鈔問答』によれば、「日」の字が記されているのであろう。

(29) 『密教大辞典』。没年は、『日本紀略』による。

(30) 『大正蔵』七九　四六一中。

(31) 「十巻抄常喜院」（『大正蔵』七九　三〇一中）。『常喜院抄』として引用する場合もある（同　四二四下）。

(32) 例えば、『石山七集』の地蔵院の記述（『大正蔵』図像一　一六六中～一六七中）と比較されたい。

(33) 例えば、『伝受集』『厚造紙』『秘蔵金宝鈔』『玄秘鈔』『秘鈔』（以上『大正蔵』七八）『四十帖決』（同　七五）『図像抄』『別尊雑記』（同　図像三）。

(34) 前掲拙稿　三三頁以下。

(35) 『中右記』大治四年十月七日条。

(36) 同　大治五年五月七日条裏書。

(37) 前掲拙稿　三九頁以下。

(38) 拙稿「奈良朝の観音信仰について」（『続日本紀研究』一一六・一一七号）、「奈良朝における観音信仰の受容」（同一二一号）。

(39) 拙稿「平安時代における観音信仰の変質」四四頁。

（四）

以上の如き、院政期貴族仏教の密教的現世的傾向と来世的地蔵信仰の背離は、当時の貴族仏教において盛行した諸修法について詳述する、台密・東密の事相関係口伝集において、地蔵がいかなる位置を占めていたかを見れば、より

明らかとなろう。

院政期貴族社会の密教的傾向は、天台一山の密教化と不可分の関係にあるが、そうした天台密化の上で、画期的役割を果したのが、池上阿闍梨皇慶（九七七～一〇四九年）であったことは、何人も異論ないであろう。皇慶は、静真を師とし、早くより台密の学匠と歐われたが、のち鎮西に遊行し、東寺の景雲から、東密の奥儀を伝受した。彼の密教の特色は、事相の強調にあったが、それは天台内部における学問衰微に伴う教相無視的傾向と一致し、その影響するところ天台一山を覆い、「慈覚大師之門徒、志真言、学密教、誰非闍梨流」[1]と時人を歎ぜしめた如く、彼の門より、長宴・院尊・安慶等が出で、ひいては台密十三流が発生するのである。[2]かように皇慶は、院政期台密事相の形成に、決定的役割を演じたのであるが、彼の事相の具体的内容は、大原長宴が、皇慶を丹波の池上その他に訪い、伝受筆録した『四十帖決』によって、今日窺うことができる。しかるに、同書を通読すると、胎蔵曼荼羅地蔵院諸尊の説明は一応記されているが、[3]修法についてみれば、観音・六字・不動・薬師その他諸尊について、長短それぞれ述べるところがあるのに、地蔵修法については、全く触れていないのである。

現存する台密諸流の口伝集において、『四十帖決』に次いで指を屈すべきは、良祐の『三昧流口伝集』[4]であろう。良祐は、皇慶の資安慶に学び、三昧流の祖となったが、その口伝集は、二百七項目に渉り諸尊諸経の修法等を詳述しているにもかかわらず、地蔵修法については、『四十帖決』同様、全く触れていない。かような傾向は、台密諸流口伝の集大成たる、承澄の『阿娑縛抄』によっても、窺うことができる。すなわち、同書は、観音はじめ諸尊諸経の儀軌修法等については、『帖決』（四十帖決）以下台密諸口伝を博引して論じているが、地蔵の項を見ると、かような先師口伝の引用は全くなく、[5]台密諸流において、十三世紀の『阿娑縛抄』ころまで、地蔵修法が、ほとんど問題とされ

ていなかったことを知るのである。

次に、真言密教について見ると、古く、石山内供淳祐（八九〇～九五三年）の『要尊道場観』に地蔵菩薩道場観が記され、[6]『秘鈔問答』によれば、『小野僧正記』の中に、六地蔵種字を見るという。[7]下って、広沢流の諸尊法を集めた最古の書として知られる、成就院寛助の『別行鈔』（一一一七年成立）は、まず『要尊道場観』を引用し、さらに、『金剛頂地蔵念呪法』[8]と『地蔵本願経』により、不堕悪道の利益、『地蔵本願経』『十輪経』により、現世諸利益を記しているが、これらは、地蔵関係経疏の引用羅列に過ぎず、はたして真言密教で、地蔵法が、かような目的で、頻繁に修されたか明らかでない。

むしろ、十二世紀初頭の真言密教における地蔵修法の実際を窺う上で興味深いのは、勝定房恵什の『図像抄』の記載である。恵什は、始め仁和寺に往したが、平等院永厳（寛助の資）と法流の事より争いを生じ、保延年中（一一三五～四〇年）醍醐に去り、永厳の『図像抄』に抗し、現行本『図像抄』を現わすと伝う。[9]しかして、同書の地蔵の条を見ると、

呪曰、唵波羅末駄儞莎訶

是法印呪、若有人毎以白月十四日黒月十四日、香湯洗浴、立地端身並両脚已、而作此印誦呪護身、滅罪療病大好有験文、此経誠文可信用之、[10]

と記しており、これによれば、保延当時、野沢諸流で行なわれた地蔵修法とは、『十輪経』『本願経』所説の中心をなす不堕悪趣の功徳よりも、かかる現世利益の希求だったのではないかと思われる。

この『図像抄』の説は、心覚（一一一七～八〇年）の『別尊雑記』に引用されたが、[11]以後の野沢諸流の口伝集では

無視されている。思うに『図像抄』の記す地蔵修法は、当時の野沢諸流が、貴族社会の現世利益的欲求に答えんとして行なったものであろうが、地蔵根本経典で強調されず、しかも観音その他密部諸尊の利益と類似したかような功徳では、そこに地蔵尊の密教修法利益の独自性を主張し、他尊に互して修法を盛行せしめることは、望み得なかったであろう。

以後の、真言諸流の口伝集に地蔵修法の記載をたどると、寛信（一〇八四～一一五三年）の『伝受集』は、地蔵修法について全く記すところなく、わずかに、仁海の資頼照より伝受した口伝を集めたという巻二において、仁海手跡と称する六斎十斎日の中に、「二十四日太山府君念地蔵」の一句を見るのみである。[12] 次いで、実運（一一〇五～六〇年）の『秘蔵金宝抄』[14]においても、地蔵は、八大菩薩の一とされ、[13] また「最勝王経開題云、妙幢菩薩地蔵化身云云」と記されるのみで、他尊のような具体的修法には、全く触れるところがない。ほぼ同代の、永厳『要尊法』、元海『厚造紙』、実運『諸尊要抄』『玄秘鈔』[15]等では、地蔵の名さえ窺うことはできぬ。

小野流では、三宝院流成賢（一一六二～一二三一年）の『薄雙紙』、広沢流では、仁和寺御流守覚（一一五〇～一二〇二年）の『秘鈔』に至って、ようやく地蔵修法の記載を認めることができる。しかしその修法の実際は、両書の記すところによれば、秘密事相の最も重視する護摩法においても、「息災、増益、敬愛、隨事修之、本説不見、仍難一定」[16]といった有様であった。

かように、院政期台密・東密の秘事口伝の類を見るに、地蔵は、他の諸尊に比し、非常に軽んぜられ、具体的修法さえ記されぬ場合が多いのであり、たとい修されたとしても、それは、確たる教相的背景を有さぬまま、密部諸尊の修法功徳の例にならい、不堕三途よりも療病・増益・敬愛等の現世利益を希求する場合が一般的であったと思われる

のである。

以上の如き、院政期貴族社会における地蔵の現世的受容と併せ考えて興味深いのは、焔摩天供と冥道供である。焔摩天とは、閻羅王（閻摩王）と同体だが、密教では、特にかく呼んで、十二天の一つに列せしめるのである。[17] しかして、『阿娑縛抄』は、「冥道供与焔摩天者、広略不同也」と記しているから、冥道供も、焔摩天供の一種と考えてよいであろう。

ところで、すでに述べた如く、『十輪経』には、地蔵が閻摩王身をなすと説かれており、燉煌『十王経図巻』においても、十王中の閻羅王を地蔵分身とする図例が、しばしば現われる。かかる思想は、院政期の台密・東密においても行なわれたのであって、心覚の『別尊雑記』は、焔摩天に、「地蔵菩薩爲閻摩王也」と註している。[18] また、守覚『沢鈔』の地蔵法を見ると、「散念誦、仏眼、大日、阿弥陀、本尊、焔摩天、慈護」とし、これに、「地蔵ハ焔摩天ノ本身也、仍加之」との裏書があり、さらに、「世天段（炎摩天倍杓、想始自炎摩法王諸冥道同奉供之）」と記している。[19] 台密の『阿娑縛抄』も、焔摩天供念誦は、「大日、仏眼、地蔵、焔摩后等六個真言」、[20] 冥道供は、「大日、地蔵、諸天、慈護」という正念誦を用いると述べており、[21] 焔摩王供の冥道図位も、第一に地蔵菩薩が記されている。[22] しかして、院政期貴族社会の信仰の実例に徴しても、『長秋記』に、

御仏北間居丈六地蔵、半丈六琰摩天像、各供香花仏供、当地蔵前立礼盤前机等、権律師覚誉爲講師、御堂供養十口爲題名僧、金字一部、例紙法花経廿部、十輪経等供養、[23]

とあり、『十輪経』による地蔵焔摩天一体観が流布していたことを知り得る。その他、焔摩天念誦と称し、炎摩天真言と地蔵真言を併せ誦したり、[24] 冥道供願文に、大日と並べ、特に地蔵の名をあげる如き例も見られる。[25] すなわち、院

政期の焔摩天供・冥道供は、焔摩天地蔵一体観を通じ、密教的地蔵信仰と密接な関係にあったのである。

焔摩天供は、東密では、寛助の『別行』[26]を初見とし、実運の『秘蔵金宝鈔』[27]、守覚の『沢抄』[28]『秘鈔』[29]等に、詳細にその次第が述べられている。台密でも、焔摩天供は修されたが、[30]ここではむしろ冥道供が発達したらしく、すでに『四十帖決』に記載があり、[31]治暦四（一〇六八）年、大原長宴が修したのを初例として、天台密教化の過程で、貴族社会に広がって行ったのであった。[32]また、これらと関連深い太（泰）山府君祭[33]について見ても、寛弘～万寿の頃から『小右記』等に散見するが、院政期に入ると、公家・摂関家で頻繁に修されるようになるのである。[34]

以上の如き、院政期における、冥府関係諸供の盛行は、地蔵の本来有する破地獄的特性が、これら分身冥官の修法によって、実質的に代行されていたと解することもできるかもしれない。換言すれば、『十輪経』や『本願経』に説かれる如き地蔵観は、当時、焔摩天や太山府君の信仰の形を借りて存在したのであって、地蔵修法が形式的には発達しなくても、必ずしも、院政期貴族社会における地蔵的地獄抜苦信仰の存在を否定するものではないという見方である。しかしながら、これら諸供の内容を子細に見れば、ほとんど例外なく、本尊が冥官であることから想像されるような来世的修法ではないのである。

焔摩天供につき、東密『覚禅鈔』は、「小野云、延命除病、或云、産祈行之」と記し、[35]台密『阿娑縛抄』も、「禾云、多爲除病延命修之、焔羅王供行法次第云、是法疫病気病一切病惱時宜修、到疫病之家、多誦太山府君文、又爲息災安穏修之、十二天儀軌云、爲息災供炎摩王抄」と述べている。[36]焔摩天供が多く延寿除病のため修するのに対し、冥福のため修する時は、特に冥道供と称するという説もあるが、[37]『阿娑縛抄』は、冥道供についても、「禾云、多分爲除病・延寿・攘災・招福・修之」としており、[38]修法の実例に徴しても、延久四年、「天下疱瘡貴賤悉愁」によって、

長治二年、堀河院御薬によって、[39]保元元年、法皇不豫によって、[40]治承二年、中宮御産によって、[41]あるいは宗忠が女房不例によって修するなど、[42]常に除病延命安産等が目的であって、焔摩天供のそれと、なんら本質的相違はなかったと思われるのであり、[43]それは、太山府君祭においても同様であった。[44]

以上の如く、院政期貴族社会の冥府関係諸供は、その実、いずれも現世利益的修法だったのであり、そこに地蔵的地獄抜苦の信仰を認めることはできない。こうした焔摩天と、地蔵が、本身分身関係に理解されていたとするならば、院政期の地蔵修法が、地獄抜苦にあらず、現世利益的修法として行なわれたことも、うなずけるであろう。かように、もともと地獄抜苦の来世的功徳を特色とする対象に、除病延命の如き現世利益を希求するのは、院政期における六観音信仰の現世的受容[45]と相通ずるものであって、院政期貴族仏教の本質がいかなるものであったかを知ることができる。当然そこにおいて、地獄抜苦の地蔵信仰は、かかる貴族社会の現世利益希求と背離し、十分な展開発達を遂げることはできず、分身たる焔摩天供と類似の、「息炎・増益・敬愛」といった、非個性的現世利益の修法として、わずかに存在したのであった。

以上縷述した如く、平安貴族社会の地蔵信仰は、十世紀の六道思想深化の下で、ようやく来世的信仰として登場したが、源信以来の諸尊兼修的天台浄土教の流れにおいて、その専修化は未発達に終り、一方、院政期に入り、貴族社会仏教の現世的変容と、それに対応する密教修法盛行の下で、わずかに、その現世利益的側面において、受容された。すなわち、地獄抜苦的・来世的地蔵信仰は、我が古代貴族社会においては、遂に、十分な深化発達を遂げ得ずに終ったと思われるのである。

〔註〕

(1) 大江匡房『谷阿闍梨伝』（『続群書類従』伝部）。

(2) 島地大等『天台教学史』（『現代仏教名著全集』九）四〇六～七頁。井上光貞『日本浄土教成立史の研究』一八五頁。

(3)『大正蔵』七五　八五五上～中。

(4) 同　七七　一上。

(5) 同　図像九　二八八上以下。

(6) 同　七八　五二下。

(7) 同　七九　四六一上。

(8) 同　七八　一五八下～一五九上。なお、『秘鈔問答』地蔵条に引用する『成就院七巻抄』とは、本書のことである。

(9)『仏書解説大辞典』『密教大辞典』。

(10)『大正蔵』図像三　二三下。本呪とその功徳は、地蔵経典に記すところではなく、『陀羅尼集経』巻六（『大正蔵』一八　八三九下）によったものである。なお、恵什『勝語集』（同　七八）は、地蔵につき、全く触れていない。

(11)『大正蔵』図像三　三四〇上～下。

(12) 同　七八　二三六上。なお、十斎日と各尊配当は、燉煌本『大乗四斎日』（『大正蔵』八五　一二九九下）、『地蔵菩薩十斎日』（同一三〇〇上）と類似しているが、細部においては、相違も見られる。

(13)『大正蔵』七八　三六三中。

(14) 同　三七二上。

(15) 以上いずれも『大正蔵』七八所収。

(16)『大正蔵』七八　五四四下。六三八上。

(17) 同　図像九　五二七中。

(18) 同　図像三　五六二中。

(19) 同　七八　四五〇上。

(20) 同　図像九　五〇二中。これは、熖摩天供所巻数によって、実際に行なわれていたことを知り得る（同　五〇四中～下）。その他、久安三年覚印熖摩天供（『続群書類従』二八上　五五八頁）参照。

(21)『大正蔵』図像九　五三五中。

(22) 同　五〇〇上。

(23)『長秋記』天承元年六月八日条。

(24)『中右記』寛治八年正月十日条。

(25)『台記』久寿二年九月二十八日条。

(26)『大正蔵』七八　一七八上。

(27) 同　三六五中。

(28) 同　四五九中。

(29) 同　五七一上。

(30)『三昧流口伝集』（『大正蔵』七七三二下）。

(31) 長久五（一〇四四）年皇慶説「冥道供、若随意楽、或准余天供等、

随宜修之云云」（『大正蔵』七五　九一〇上）。これによるに、冥道供は、台密諸師の意楽によって形成されたものか。東密諸口伝は、特に冥道供の項を設けぬ。

(32) 『阿婆縛抄』（『大正蔵』図像九　五四五上）。

(33) 太山府君は、十王の一であり、中国では、五嶽の一たる泰山の冥府信仰と結合して発達した（中国の太山信仰については、酒井忠夫「太山信仰の研究」『史潮』七年二号参照）。燉煌出土『四斎日』「十斎日」等では、「二十四日、太山府君下念地蔵菩薩、除斎除罪九十劫、不堕纔截地獄」（『大正蔵』八五　一二九九下、一三〇〇上）の如く、地蔵斎日と結び、密教では、焔摩天眷属とする。院政期には、焔摩天供曼荼羅に併せ画かれ、地蔵、焔摩天と不可分の関係にあった（『別行』『金宝鈔』『沢鈔』等参照）。

(34) 村山修一「上代の陰陽道」（伊藤多三郎編『国民生活史研究』四）。

(35) 『大正蔵』図像五　五三八上。

(36) 同　図像九　四九六下。

(37) 『望月仏教大辞典』焔摩天。

(38) 『大正蔵』図像九　五二七中。

(39) 同　五四五上。

(40) 『兵範記』保元元年五月二十八日条。

(41) 「法印全玄行冥道供云々、祭文草宮内卿永範朝臣、（中略）娑婆世界南瞻部州大日本皇后諱敬白、真言教主理智不二清浄法身摩訶毗盧遮那如来、三世十方一切諸仏、大慈大悲地蔵菩薩、（中略）伏乞、冥道諸神、知見納受、一百位之冥衆、赴集此處、千万載之仙算、増益我身、皇子忽誕」（『山槐記』治承二年十月十日条）。

(42) 『中右記』承徳二年九月八日、十日条。

(43) 例えば、関白忠通不例による。焔摩天造像供養（『知信朝臣記』大治五年三月十二日条）、焔摩天、六字明王造立供養（『兵範記』仁平二年五月十三日条）。

(44) 「而ルニ其ノ晴明ヲ呼テ、太山府君ノ祭ト云フ事ヲ令テ、此ノ病ヲ助テ命ヲ存ムト為ルニ」（『今昔物語集』一九―二四）。『朝野群載』巻一五　泰山府君都状。『玉葉』安元二年八月一日条。

(45) 拙稿「平安時代における観音信仰の変質」（『史学雑誌』七五編七号）三八頁。

三　貴族社会地蔵信仰の民間下降

(一)

貴族社会に浄土教が興起した十世紀の摂関期に対し、その変質展開した十一世紀後半から十二世紀末葉に至る院政期の信仰一般の特色は多々あるが、その最も注目すべき現象としては、次の二点をあげ得るであろう。すなわち、一は、前述の如く、摂関期浄土信仰の母体たりし天台教団の密教化が進み、それに伴う功徳主義・享楽主義的傾向が、貴族社会仏教を広く覆ったこと、二は、かかる天台浄土教の密教化・貴族化・形式化への反撥とも関連し、聖・沙弥の宗教活動に象徴される如く、浄土教が民間に下降し展開したことである。そして、地蔵信仰においても、かかる民間下降は、いわゆる地蔵説話集の成立によって窺うことができる。

地蔵説話集として最初の有名なものは、三井寺上座実睿が撰した『地蔵菩薩霊験記』である。実睿は、長元六（一〇三三）年当時生存した僧で、野村八良氏は、『霊験記』の成立年代を、後一条天皇から後朱雀・後冷泉の間（一〇三三～一〇六八年）とされたが、真鍋広済氏の書誌学的考察によれば、現存する『続群書類従本』は、当時の原本ではなく、室町時代に和文体に訳したものであるという。[1] しかして、周知の如く、一一〇〇年ごろ編纂された『今昔物語集』巻十七の地蔵説話は、この散逸せる実睿原本を典拠としたものである。そこには、三二編の地蔵説話が収められているが、これは『今昔物語集』としては、弥陀・観音に次ぐ説話数であり、前述せる院政期貴族仏教における地蔵

信仰の不振と、好個の対照を示している。

かかる『今昔物語集』及至『霊験記』の地蔵説話を通読して、まず興味ある持色は、里内徹之氏も指摘されたところであるが、[2]阿弥陀信仰との併修である。以下、煩にわたるが、その例を列記してみると、「本性武勇ニシテ邪見熾盛ナル事无限」武士紀用方は、「専ニ地蔵菩薩ヲ念ジ奉ル、亦日夜ニ阿弥陀ノ念仏ヲ唱」へ、遂には「西ニ向テ弥陀ノ念仏ヲ唱ヘ、地蔵ノ名号ヲ念ジテ絶ヘ入」った。僧仁康は、「命終ル時西ニ向テ直ク居テ、阿弥陀仏并ニ地蔵幷ノ名号ヲ唱ヘ」た。三井寺実睿は、「阿弥陀仏ヲ造奉ケル次ニ、古キ地蔵幷ヲ改メ綵色」した。肥前背振山の持経者は、地蔵縁日の二十四日に「西ニ向テ端坐合掌シテ入滅」した。「口ニハ専ニ地蔵ノ名号ヲ唱ヘテ断ツ事无」き僧蔵海も同様である。僧蔵満は、「念仏ヲ唱ヘ地蔵菩薩ヲ念ジ奉テ西ニ向テ端坐シテ掌ヲ合セテ入滅」した。玉祖惟高は、「口ニ弥陀ノ宝号ヲ唱ヘ、心ニ地蔵ノ本誓ヲ念ジテ西ニ向テ端坐シテ失」せた。「汝ヂ極楽ニ可往生キ縁有リ」と告げられた陸奥の一女人は、「口ニ念仏ヲ唱ヘ心ニ地蔵ヲ念ジ入滅」した。下野の僧は、「我レ必ズ月ノ廿四日ヲ以テ可極楽」と人々に告げ、地蔵堂で入滅した。[3]明達律師は、阿弥陀・地蔵の二尊を本尊とした。[4]『拾遺往生伝』以下の諸往生伝所収地蔵信者が、いずれも阿弥陀浄土往生を遂げたことはいうまでもない。[5]

ところで、我が説話集に先行し、影響を与えたであろう、中国の地蔵説話について、地蔵と浄土の関連を見ると、『今昔物語集』のような、地蔵と弥陀の併修、地蔵による極楽往生の如き傾向は、認めることができぬ。すなわち、九八五年ころ成立し、我が十一世紀の『地蔵菩薩霊験記』に最も大きな影響を及ぼしたであろう、常謹『地蔵菩薩像霊験記』三三説話について、地蔵の功徳により往生し得た所を見ると、西方浄土と明記するものは一説話にすぎず、[6]兜率天・忉利天等天部七説話[7]に遥かに及ばない。また、地蔵阿弥陀の併修は三説話あるが、[8]これも、我が『今昔物語集』

のそれに比し、まことに寥々たるものといわねばならぬ。降って、宋代非濁の『三宝感応要略録』を見ても、地蔵によって西方浄土に生ずる説話はなく、逆に生天説話が見られるのみである。(9)

かように、中国の地蔵説話に西方思想が稀薄で生天思想が強いのは、地蔵経典所説に照せば、むしろ当然なのであって、地蔵を阿弥陀浄土に結びつける思想は、『十輪』『本願』『占察』の、いわゆる地蔵三経にはなく、『本願経』の如きは、生天思想を明示している。(10) もともと中国浄土教に生天思想が強いのは、竜門銘文等によっても明らかである。生天を説く『本願経』の中国偽撰説はさておくとしても、常謹『霊験記』には、『本願経』と並び地蔵十王の功徳が説かれているが、地蔵十王思想が淵源する偽経『予修十王生七経』もまた、生天思想を内蔵しているのである。

もとより、中国においても、唐末より五代宋初に至る地蔵の六道抜苦思想が、阿弥陀浄土思想と結合した場合も少なくない。唐末撰述と推定されるスタイン本『仏説地蔵菩薩経』は、「造地蔵菩薩名、此人定得往生西方極楽世界」と記している。(11) しかしながら、かかる思想は、宋代の『三宝感応要略録』から察せられる如く、中国の地蔵説話では、遂に主流となり得なかった。

すなわち、地蔵阿弥陀の併修や、地蔵による阿弥陀浄土往生思想は、地蔵経典や我が仏教に先行する中国仏教界においては、一般的思想ではなかったのであるが、かかる我が地蔵説話の特色ともいうべき、地蔵と弥陀の併修・通有性を考える上で興味深いのは、『今昔』『霊験記』地蔵説話における、横川浄土教家の活動である。横川は、円仁によって天長年間開創され、後衰退したが、良源がこれを復興するに及んで、天台教学の中心地として大いに発展した。しかし、良源から尋禅に至って横川の世俗化は著しく、かかる世俗化に反撥する源信を中心に、横川首楞厳院の住僧・文人貴族等による二十五三昧会を始めとする多くの講会が結成された。(12) 源信の没後も、彼の門弟は多く横川に住し、

横川から流れ出る聖は迹を絶たず、横川に出家入山する貴族もまた多きを数えた。かくして、十世紀末から十一世紀の横川は、叡山各塔の中でも、特に浄土教の聖地の観を呈するのである。[13]

ところで、『霊験記』巻中の二は、大法師浄蔵について、「若人真ノ地蔵ヲ拝ミ奉ラント欲セバ彼浄蔵上人ヲ見ヨ、正ク地蔵薩埵ノ応化ナリ」という大恵禅師の言を伝え、「法ヲ受シ輩、十ニ八九ハ地蔵伝法ヲ授ケ玉フトナリ」とも記している。浄蔵は、三善清行の八男であるが、清行は、道真を始めとする同時代の文人貴族の間で最も浄土教に篤かった人で、延喜二年、円仁門下の浄土教家玄昭の門に浄蔵を入れ、同七年には、天台僧隣西の念仏結社のため、『浄土寺念仏縁起』を草し、同一八年、臨終に際しては念仏を唱したという。[14]しかして、『大法師浄蔵伝』[15]の伝えるところによれば、浄蔵は、十六にして玄昭、十八で大恵に師事したが、十九歳より「蟄居横川苔洞、爲六趣群類抜苦与楽、毎日誦法花経六部」し、天慶三年、横川に将門を調伏し、同六年には横川に結夏した。また、父や師同様、浄土教に関心深く、空也上人とも交渉があり、[16]応和三（九六三）年、西面念仏して没した。

『今昔』『霊験記』の地蔵説話には、この浄蔵を始めとし、横川浄土教に関心深い人々の名が、相次いで現われて来る。[17]

玉祖惟高は、六地蔵像を供養し、「口ニ弥陀ノ宝号ヲ唱ヘ、心ニ地蔵ノ本誓ヲ念ジ、西ニ向テ端坐シテ失」せたが、参河入道寂照が惟高往生の相を夢に見て人々に告げ、「然レバ疑无キ往生也トゾ人皆云テ貴ビケル」[18]という。寂照は、参河守大江定基で、保胤を師とし、[19]長保五年入宋に際し、源信に『天台宗疑問二十七箇条』を託されたことからも明らかな如く、源信・保胤を中心とする横川浄土教と、終始密接な関係にあった。[20]

祇陀林寺の僧仁康は、地蔵の夢想を得て、仏師康成と語らい地蔵像を造り、地蔵講を始め、「阿弥陀仏并ニ地蔵幷ノ

名号ヲ唱ヘテ」没した。[21]『今昔』によれば、仁康は、「横川ノ慈恵大僧正（良源）ノ弟子」であり、また、「仁康ガ得意ト有ル者共、及ビ横川ノ人々、此ノ講ニ縁ヲ結ベル輩」は、疫病の難がなかったという。源信が祇陀林寺の寺名を定めたという『伊呂波字類抄』の説はさておくとしても、晩年の源信を中心とした『霊山院釈迦堂結衆交名』[22]の中に仁康の名があり、地蔵信者仁康と、良源・源信・横川浄土教の間には、深い関係があったと思われる。[23]

仁康と相語らった仏師康成は、『二中歴』に木仏師とある康尚とおそらく同一人で、祇陀林寺の釈迦像の他、[24]源信建立の霊山院釈迦像や、[25]横川二十五三昧会に関係深い花台院阿弥陀像も彼の作という。[26]彼の子が定朝で、[27]前記霊山院釈迦堂結衆に名を列ね、『今昔』巻一七の二一は、但馬前司国拳と語らって地蔵像を作ったと記している。

『今昔』巻一七の二七は、一善根もなき京の女が、この祇陀林寺地蔵講に一両度参詣した功徳により、日夜三時地蔵が地獄に入って女の苦に代ったという説話である。これを聞いた女の父母は、地蔵法会を設け、大原の浄源供奉を講師としてむかえたというが、『今昔』巻一七の九に、「比叡ノ山ノ横川ニ僧有ケリ、名ヲバ浄源ト云フ、俗姓ハ紀ノ氏、慶祐阿闍梨ト云フ人ノ入室瀉瓶ノ弟子也」とあり、『霊験記』も、「横川楞厳院」としているから、浄源は、横川の住僧であろう。

浄源の師と伝う慶祐は、『法華験記』八三に、源信の弟子とあるが、高橋貢氏は、慶有に比定された。[28]慶有は、良源の弟子で、[29]霊山院釈迦堂結衆の一人でもあり、『二十五三昧根本結縁過去帳』[30]に名を列する良陳阿闍梨の往生に際しては、良陳とともに、尋円の夢頭に現われたという。[31]また、『権記』長保五年六月十三日条によれば、横川恵心院で行なわれた法会に、読師として加わっている。

以上の如き諸説話の記す年代や人名や各人の地蔵信仰が、すべて歴史的事実であったとするには疑問も残る。[32]しか

し、『今昔』『霊験記』の地蔵説話に、古くは浄蔵に始る一連の横川浄土教家の名がかく現われるのは、これら地蔵説話が、いかにして形成されたかを、暗示する。高橋貢氏も推論された如く、『霊験記』成立の背景には、おそらく、横川を中心とする天台浄土教家の影響が強いのであり、彼等は、地蔵の霊験譚を、自らの祖師達との関連において、民衆に鼓吹したのであろう。『霊験記』『今昔』に、地蔵弥陀の併修が通念的なのも、それが、かかる横川浄土教を背景に形成された説話と解すれば、容易に理解できるが、同時に、かかる意味で注目すべきものとして、地蔵と『法華経』の併修がある。

肥前背振山の持経者は、「日夜ニ法花経ヲ読誦シ、寤寐ニ地蔵尊ヲ念ジ奉ル、此レヲ以テ生前ノ勤」とし、三井寺の浄照は、「法花経ヲ読誦シ、観音地蔵ニ懃ニ仕」り、国挙と浄源は、「等身ノ皆金色ノ地蔵菩薩ノ像一躰造リ奉リ、色紙ノ法花経一部ヲ書写」し、祇陀林寺に参詣した女の父母は、「三尺ノ地蔵菩薩ノ像一躰ヲ造リ奉リ、法華経三部ヲ書写シ」浄源ヲ招いて法会を設け、説経僧祥蓮は、「法花経地蔵并ノ助ヲ蒙テ浄土ニ参」り、上総守時重は、『法花経』を写して地蔵の助を蒙った。[33]

かように、『今昔』『霊験記』では、地蔵三経の如きはほとんど現われず、『法華経』との併修が盛んであるが、こうした地蔵・法華経の併修は、当時の貴族社会地蔵信仰においても、顕著に認めることができる。[34] もともと『法華経』には、弥陀浄土思想は含まれるが、[35] 地蔵信仰は述べておらず、地蔵・『法華』の併修の例は、中国地蔵説話では、全く認めることができない。ところで、我が天台の往生思想が、法華一乗開会を根本としていたことは、ここに改めて説くまでもなく、そこでは、「法華信仰と弥陀信仰は、一体一味の関係にあった」[36]のである。されば、二十五三昧会に連なる横川の勧学会は、「広作仏事、遠伝法華」を会の精神とする、天台法華の講会に他ならなかった。[37] すなわち、

阿弥陀信仰・法華信仰と不可分な関係にある、院政期地蔵説話の形成は、以上の如き天台横川浄土教を背景として、始めて矛盾なく理解し得るであろう。

源信を中心とする横川浄土教において、未だ弥陀聖衆としての非独立的性格に止まるとはいえ、地蔵が、六道抜苦の来世信仰としての特色を顕著に示し始めることはすでに述べた。院政期地蔵説話が、かかる横川浄土教の法流で形成されたのは、決して故なきことではない。

源信・保胤に代表される段階の横川浄土教が、文人貴族と天台僧の党人的結合の上に成立していたことは明らかだが、それは一面において、民衆と無縁の存在ではなかった。六波羅密寺の供花会は、「東西両都之男女雲集」「開講已垂八九歳、結縁不知幾万人」であったというし、[38] 源信晩年の霊山院釈迦堂結衆交名を通じても、下級官吏や近江周辺の民衆と横川浄土教家（その中に、地蔵説話に現われる僧名の多いことは、すでに述べた）の接触を窺うことができる。[39] ことに、院政期に入り、天台教団の頽廃が顕著となるにつれ、源信の法流に連なる横川浄土教家達は、山を離れ、別所に隠棲し、あるいは京洛に出て布教し、貴賤の帰依を集めた。横川浄土教の地蔵信仰は、地蔵説話と横川浄土教家の関係から推察される如く、おそらくは彼等によって、地蔵講・地蔵会等を通じて、[40] 民衆の間に広まったのであり、院政期の民間地蔵信仰は、一面において、貴族社会地蔵信仰（ことに横川地蔵信仰）の民間下降として理解することができるのである。

〔註〕

（1）『群書解題』一八下　一一頁。

（2）里内徹之「日本浄土教成立前史に於ける念仏集団について」（『竜谷史壇』三六号）。

（3）以上、『今昔物語集』巻一七―二、一〇、一二、一四、一六、一

七、二三、二九、各説話。

(4)『地蔵菩薩霊験記』巻中―四。

(5)『拾遺往生伝』経暹上人、藤原経実室。『後拾遺往生伝』上人義尊、比丘尼妙蓮、賀茂家栄、近江国女人。『本朝新修往生伝』沙門定兼、重怡、円能。

(6)『地蔵菩薩像霊験記』(『大日本続蔵経』貳編乙貳拾貳套貳冊)第九。

(7)同　第六、一二、一三、一五、一六、一八、二〇。

(8)同　第二四、二六、三〇。

(9)『三宝感応要略録』(『大正蔵』五一)第三二。

(10)『大正蔵』一三　七七九中。

(11)同　八五　一四五五下。なおここにおいても、「従一天堂至一天堂」という生天思想が併記されている。

(12)堀大慈「尋禅と妙香院」(『日本仏教』二三・二四号)。

(13)井上光貞『日本浄土教成立史の研究』一六九頁。

(14)同　九一頁。

(15)『続々群書類従』三。

(16)『空也誄』(『続群書類従』伝部)。

(17)以下の横川浄土教家の行実については、高橋貢「地蔵菩薩霊験記成立の一基盤」(『国文学研究』二七)、岩波日本古典文学大系『今昔物語集』頭註によるところが多い。

(18)『今昔物語集』巻一七―二三。

(19)『続本朝往生伝』。

(20)『大日本史料』長保五年八月二十五日条。

(21)『今昔物語集』巻一七―一〇。

(22)『大日本史料』寛仁元年六月十日条所収『来迎寺文書』。

(23)岩波日本古典文学大系『今昔物語集』第三巻五一七頁頭註一五。『長秋記』大治四年八月二十八日条は、康昭とする。

(24)『一代要記』(『改定史籍集覧』一五九頁)。

(25)『叡岳要記』(康聖とする。『新校群書類従』一二〇頁)。『山門堂舎記』(康尚とする)。

(26)『山門堂舎記』(『新校群書類従』一七九頁)。

(27)『長秋記』大治四年八月二十八日条。

(28)『権記』長保三年二月十六日条に、「仰延暦寺僧中有注慶祐者、若阿闍梨慶有歟、若書誤者、削改可下」とあるによる(高橋氏前掲論文)。

(29)『平安遺文』三〇五号。

(30)『大日本史料』寛仁元年六月十日条所収。

(31)『三外往生記』阿闍梨良陳。

(32)例えば、浄蔵の伝記として最も信ずべき『大法師浄蔵伝』は、地蔵信仰について記していない。

(33)以上、『今昔物語集』巻一七―一四、一九、二一、二七、三一、

三二、各説話。

(34) 『長秋記』天永元年六月八日条。『兵範記』久寿二年九月八日、十月十六日、三十日条、同三年正月十四日、二十四日条。『山槐記』久寿二年十一月十日条。

(35) 『大正蔵』九　五四中～下。

(36) 谷慈弘『日本仏教の開展とその基調』上巻　七四頁。

(37) 『本朝文粋』巻一〇　九月十五日於予州楠本道場擬勧学会聴講法華経同賦寿命不可量詩序。

(38) 同　七言暮春於六波羅蜜寺供花会聴講法華経同賦一称南無仏。

(39) 井上氏前掲書　一六一頁。また、覚超が、生地の郷内で住人と祖霊の抜苦往生を祈願する法会を設け、横川浄土教的な地蔵の功徳を弘めているのも興味深い（赤松俊秀「藤原時代浄土教と覚超」『続鎌倉仏教の研究』）。

(40) 『今昔物語集』巻一七―七、一〇、一六、二七、二八、三〇　各説話。当時、地方で地蔵講が実際に行なわれたことは、『平安遺文』金石文二九九号によっても明らかである。

(二)

以上の如く、院政期民間地蔵信仰の成立は、地蔵説話の形成過程等から考えるならば、横川浄土教を中心とする貴族社会地蔵信仰の民間下降として理解することもできるのであるが、ここで、さらにその信仰内容に立入ってみるならば、民間地蔵信仰と貴族社会地蔵信仰の間には、大きな相違が存在することに気づくのである。すなわち、横川浄土教においては、その造像形式に典型的に示される如く、地蔵は、あくまで弥陀の従属的地位に止まるが、『今昔』『霊験記』等の地蔵説話においては、地蔵は、しばしば弥陀と併修されるとはいえ、それは対等的立場での併修であり、地獄抜苦の菩薩としての地蔵信仰の独立性は、極めて強いのである。[1] こうした民間における地蔵信仰の性格は、いわゆる地獄蘇生譚を通じて窺うことができよう。

『今昔』本朝仏法部には、地獄蘇生譚、すなわち、地獄に堕ちた人が、なんらかの事情によって罪を許され、この

世に蘇生するという説話が多いが、そこで各人が罪を許された事情（多くは、生前なんらかの経・菩薩を信じた功徳による）を表示してみると、第一表のようになる。

〔第一表〕

	今昔物語集説話番号	計
法華経	12—37、13—6・13・35、14—8・29、15—46、19—28、	8
般若経	14—30・31、	2
観音（経）	14—7、16—36、20—16、	3
地蔵	17—18・19・20・21・22・23・24・25・26・27・28・29・31、	13
放生	20—15・17、	2
賂饗	20—18・19、	2

〔第二表〕

功徳＼出典	霊異記	法華験記	地蔵霊験記	不明
地蔵			一〇	三
観音	一			
法華経		五		三
般若経	二	一		
放生	二	一		
賂饗	二			

すなわち、『今昔』においては、地獄抜苦の菩薩は、地蔵と観音のみで、しかも地蔵が圧倒的に多数であり、経典では、法華経が多数を占める。さらに興味深いのは、これら『今昔』説話の出典を、『古典文学大系』本の頭註に従って表示すれば、第二表のようになり、『般若経』「放生」「賂饗」の如き雑多な功徳が、八世紀の『日本霊異記』説話に説くところであるのに対し、「地蔵」「観音」『法華経』は、十一世紀の『法華験記』『地蔵菩薩霊験記』に依拠しておることである。しかも、出典不詳の六説話が、すべて「地蔵」『法華』による蘇生譚であることから考えると、『霊験記』『法華験記』以外の、当時の説話集の蘇生譚も、やはり「地蔵」『法華経』を主体としたものだったのではあるまいか。すなわち、我が民間仏教の地獄思想においては、奈良末期から平安初期には、その抜苦功徳の対象は、中国説話集の影響もあって、雑多だが、摂関末から院政期に至って、地蔵と『法華経』が特に発達したと思われるのである。

かような地獄蘇生譚における抜苦対象の変化、なかんずく地蔵菩薩の進出は、民間における地獄観の変質・深刻化の反映として理解することができよう。

『霊異記』の地獄観は、「修行善者、名見天人、修行悪者、名見地獄」「不孝衆生、必堕地獄、孝養父母、往生浄土」等と説かれる如く、善因を積めば善果が生じ、悪因を積めば堕地獄の如き悪果が現われるというものである。それ故『霊異記』で地獄に堕ちる人は、ほとんど例外なく、現世で盗奸・不孝・不敬等具体的悪業を侵しており、死後の堕地獄をまたず、現世で地獄の苦に会う如き説話が見えるのも、かかる悪業に対する現報思想を示すものである。すなわち、『霊異記』は、地獄の恐怖を通じて現世の善行を勧めるのであって、そこでは、堕地獄は、現世における種々の功徳の集積、はなはだしきは、地獄の使に対する賂によっても、容易に逃れることができると説いているので

ある。

ところが、『今昔』地蔵説話では、より深刻な地獄観が現われて来る。東大寺蔵満は、「永ク笠置ノ窟ニ入テ菩提心ヲ菽シテ苦行ヲ勤行ス、六時ニ行道シテ一心ニ念仏ヲ唱フ」という熱心な修行者であったが、「流転生死ノ業縁ノ引ク所ニ依テ」地獄に召された。僧阿清は、「生タル間、白山ノ立山ト云フ霊験ニ詣デ、自ラ骨髄ヲ振テ勤メ行ヘル事、既ニ数度ニ及ベリ、此ノ外ニ諸ノ山ヲ廻リ海ヲ渡テ仏道ヲ修行スル事、亦其数有リ」という「如法ノ行者」であったが、「中夭ノ業縁ニ被縛テ」地獄に召された。幡磨極楽寺の公真は、地蔵像を日夜恭敬し、地蔵もまた公真を守る事敢て怠らなかったにもかかわらず、「前世ノ罪業ニ被引」地獄に召され、地蔵をして、「輪廻生死ノ過ガ輙ク此ヲ免ゼムヤ」と嘆ぜしめた。賀茂盛孝は、「心直クシテ身ノ弁ヘ賢カリケリ、公私ニ被仕テ家豊也ケリ、亦勤ニ人ヲ慈ヅ心有テ生類ヲ敬ス事无シ、凡ソ道心深シテ毎月ノ廿四日ニハ必ズ持斎精進ニシテ仏事ヲ営」んでいたが、地獄に堕ち、冥官は、「衆生ノ善悪ノ業、本ヨリ不可転ヌ法也、定メテ此ヲ受ク」と語った。三井寺浄照は、「法ヲ学ビ行ヲ修テ遂ニ顕密ノ教ヲ兼ネ学ビ、既ニ止事无キ人ト成」ったが地獄に堕ち、恵日寺の尼も、「大善根ノ人」であったが、地獄に召された。[8] その他、なんの悪業も侵さぬのに、地獄に堕ち、冥路に迷う説話も多い。[9] まことに、「罪業ノ因縁ハ宛モ万劫ヲ重タル厳ニ似」[10]て、人力の敢て及ぶところではないのである。すなわち、『今昔』地蔵説話の地獄観によれば、人々は、現世の善悪によってではなく、前世の業縁によって、予め定められた運命として地獄に召されるのであり、それは、人間にとって「不可転ヌ法」――宿命と、考えられているのである。

かような宿命的地獄観は、一面において、摂関期貴族社会を覆った輪廻の思想――「宿世」「無常」の語に示される如き宿世観・罪業観――を想起せしめるであろう。『二十五三昧会起請文』は、「恐生前不修一善根、依何因身後

免三悪道、嗚呼悲哉、猶廻火宅之心、遂入焔王之手」「若一失人身、何日顕仏性、若二入地獄、何時仰天尊」等、堕地獄に対する恐怖を列記している。かかる宿世による六道輪廻の苦を脱し、浄土に赴んとするところに、天台を中心とする摂関期浄土教が成立したことは、すでに論じた。それ故、『今昔』地蔵説話の蘇生譚は、すでに指摘した横川浄土教との密接な関係からいっても、十世紀天台浄土教の宿世観・輪廻観の堕地獄思想が、民間に下降し定着したものとして、理解できるかもしれない。しかし、子細に見るならば、貴族社会浄土教と『今昔』地蔵説話の地獄観の間には、大きな相違があるように思われる。

すでに述べた如く、横川浄土教の中心をなす『往生要集』の記述によれば、地蔵の他にも、文殊の名を受持すれば、重き障あるも地獄に堕ちず浄土に生じ、弥勒の名を聞く者も黒闇処に堕ちず、観音の名を聞く者は苦を離れ解脱を得、勢至もまた一切を照し衆生をして三途を離れしむという。しかも、これら諸尊の上に、阿弥陀仏の六道抜苦の功徳が厳然として存在するのであって、地蔵の地獄抜苦は、弥陀聖衆諸尊の功徳と併記されるにすぎぬ。しがるに、『今昔』の堕地獄説話においては、抜苦の菩薩は、文殊や弥勒や勢至の名は全くなく、地蔵菩薩に集中する。そこにおいて、すでに指摘した如く弥陀との併修は度々現われるが、その場合でも、地獄から衆生を実際に救うのは、地蔵に限られているのである。

『今昔』堕地獄説話における地蔵菩薩信仰の盛行は、その功徳の性格が、他の諸尊と大いに異なることによるのではあるまいか。すなわち、『往生要集』に明らかな如く、文殊・弥勒・勢至あるいは阿弥陀の功徳は、衆生をして地獄に堕ちることなからしめる功徳である。つまり、これら諸尊を生前信ずる者は、決して死後地獄に入ることなく、弥陀浄土に往生できるのであって、それは、そもそも『往生要集』のあの詳細な地獄描写の目的が、人々に地獄恐怖

の心を生ぜしめ、修善により浄土に向わしめんとするところにあったことから推しても当然であろう。こうした功徳の性格は、摂関期の六観音信仰についてもいえるし、『法華経』の功徳においても、生前これを修すれば地獄に堕ちずとする思想が強いのである。[11] ところが、地蔵説話の場合は、地蔵が地獄に入って、現世の修善にもかかわらず前世の業因等によって地獄に堕ちた人々の苦を救うという思想である。すなわち、ここでは、死後地獄に堕ちることを前提としている点、他尊の信仰と全く性格を異にするのである。換言すれば、地獄に対する恐怖が存在しても、修善等なんらかの手段によって地獄に堕ちぬという思想がある以上、専修的地蔵信仰は、必ずしも発達しない。しかし、地獄必定という意識が成立する時、

毎日恒沙の定に入り、三途の扉を押しひらき、猛火の炎をかきわけて、地蔵のみこそ訪ふたまへ、[12]

と歌われた如く、地獄の中に入って衆生の苦を抜する地蔵のみにすがらざるを得ない。地蔵以外の仏菩薩がそこにおいて姿を消し、「地獄乃中にし天人に代天苦を受給ふ」[13] という地蔵と共通の側面を有する観音のみが僅かに残ったのも当然である。院政期民間における地蔵信仰の成立は、かく考えるならば、単に摂関期天台貴族浄土教に存した地獄に対する恐怖が民間に下降したというだけではなく、地獄は必定という思想の成立[14]——すなわち地獄観の質的変化——を前提とするであろう。しかして、我が古代社会の来世的地蔵信仰は、かかる地獄必定という平安末期の民間の信仰において、その絶頂に達したということができよう。

以上の如く、来世的地蔵信仰が、平安貴族社会において、十分の深化発達を遂げ得なかったのに対し、その民間下降として成立した院政期民間地蔵信仰は、民間における地獄観の深化を背景として、独自の発達を示した。しからば、かかる地獄観の変化により、院政期民間地蔵信仰を発達せしめた要因は、どこに求められるであろうか。それは、『霊

異記』以来、伝統的に民間俗信仰が内蔵する、死後の冥界に対する素朴な関心や恐怖によるのであろうか。あるいは、かって井上光貞氏が論ぜられたように、[15] かかる地蔵信仰をめぐる貴族社会と民間の相違の中に、貴族社会浄土教と民間浄土教という二元性の一端を見い出すことは、可能なのであろうか。

しかし、かかる民間地蔵信仰の評価は、それ自体改めて論ずべき大きな問題であり、本稿においては、従来等閑に附されていた貴族社会地蔵信仰の展開過程を解明し、その民間地蔵信仰との関連乃至相違の一端を指摘するにとどめ、民間地蔵信仰の詳細については、考を他日に期したいと思う。

〔註〕

(1) 弥陀との併修の場合でも、民間地蔵説話の場合、地獄抜苦の功徳は、地蔵のみにあると考えられている。

(2) 巻一四―八・二九、巻一七―二〇・二九・三〇、巻一九―二八。説話登場人物その他から推せば、いずれも平安中期以後の説話であろう。

(3) 『日本霊異記』蘇生譚の中でも、巻中―五・一〇・一九・二四・二五は『冥報記』、巻中―二四は『金剛般若験記』の影響を受けている(佐藤謙三『校本日本霊異記』)。

(4) この点については、井上光貞『日本浄土教成立史の研究』二三七頁以下に示唆されるところが多い。

(5) 『日本霊異記』巻中―一九、巻上―二三。

(6) 例えば、変化の聖人を誹る者(中―七)、鶏の子を焼き煮る者(中―一〇)、布施せぬ者(中―一六)、僧を誹る者(中―一八)、非理の政(下―三五)等。

(7) 「誠知、地獄現在、応信因果」(中―一〇)。依拠した中国説話集が『冥報記』であるのに対し、我が方が『現報善悪霊異記』と題したのも注目すべきであろう。

(8) 以上、『今昔物語集』巻一七―一七・一八・二〇・二二・一九・二九各説話。

(9) 同 二三・二五・二六各説話。特に具体的な罪が記されているのは同 二四・二八・三一各説話くらいである。

(10) 同 二一。

(11) 『拾遺往生伝』巻中 源雅通、巻下 沙門成務、『今昔物語集』巻一二―六、巻一五―一〇・四三・四七等参照。

(12) 『梁塵秘抄』四〇番。

(13) 『僧覚超修善講式』（赤松俊秀『続鎌倉仏教の研究』）。

(14) かかる地獄必定の思想は、蘇生の望みさえ消えた地蔵代苦説話において、最も典型的に見られる（『今昔物語集』巻一七―二二・二七・三二）。

(15) 井上氏前掲書。

〈付　記〉

本稿は、昭和四十三年度科学研究費補助金（奨励研究A）を交付された『日本地蔵信仰成立史の研究』の一部である。