

## 日・中地蔵信仰比較研究試論 ——地蔵説話にみられる冥府・地獄——

清水邦彦※

### 序

現代、日本で最も親しまれている仏菩薩の一つに「お地蔵さん」を挙げることに異論はあるまい。と同時に、仏教の地蔵菩薩がいかなる変遷を経て、現代の「お地蔵さん」になったのか、明確に説明され得ないのも、事実であろう。私が研究課題として「地蔵信仰」を選んだ理由はここにある。

概説的に地蔵信仰史を述べれば、地蔵菩薩の起源は、仏教発生の地、インドに求められる。が、現存する仏像や中国僧のインド旅行記から、古代インドにおいて、地蔵菩薩は信仰の対象でなかったとされている。

地蔵菩薩が信仰の対象となるのは、中国唐代においてであり、このことは、竜門石窟の仏像及び敦煌石窟の壁画から確認される。唐代における地蔵信仰発生の背景の一つに、三階教の隆盛が考えられている。このような唐代の地蔵信仰を記した最古の書物が、『地蔵菩薩応驗記』<sup>1</sup>（成立986年）であり、応驗記は序・跋及び32の説話から成り立っている。

一方、日本に地蔵信仰が発生したのは、約10世紀とされており、このことは、当時、地蔵像が盛んに造立されたことから、確認される。10世紀以降、日本で地蔵信仰が行なわれるようになった背景には、末法思想の隆盛が考えられている。このような気運の中、『地蔵菩薩応驗記』の影響を受けて成立したのが、『地蔵菩薩靈驗記』（11世紀成立）である。靈驗記は日本最古の地蔵説話集であるが、現在に伝わるもの（続群書類従所収）は室町期に大幅な改編を受けており、11世紀の原本は今に伝わらない。現存する日本最古の地蔵説話集は、『地蔵菩薩靈驗記』を基に成立した『今昔物語集』巻十七（第一話～第三十二話）（12世紀前半成立）である。

以上が、地蔵菩薩が日本で信仰されるようになるまでの、大雑把な概要である。先行研究においては、以上の概観から、『地蔵菩薩応驗記』と『今昔物語集』巻十七とを比較することによって、日本の地蔵信仰受容の問題を考えてきた。（和歌森太郎 1951・速水侑 1969・渡浩一 1984・小倉泰 1985）私自身も、「西方浄土への媒介者としての地蔵菩薩」を中心に、応驗記と今昔巻十七との比較を試みたことがある。（清水邦彦 1991）

しかし、現在、両書の比較が充分になされているとはいいがたい。例えば、地蔵信仰の重要な要素として、人々を地蔵が冥府ないし個々の地獄から救済することが挙げられることは、周知の

---

※筑波大学大学院哲学・思想研究科

事実だが、これらの事柄が両書にどう描かれ、共通点・相違点がどうあるのか、といったことは、先行研究ではほとんど言及されていない。そこで、本論では、中国の『地藏菩薩応驗記』と日本の『今昔物語集』巻十七の地藏説話を冥府観・地獄観を中心に比較し、日本の地藏信仰受容を考えたいと思う。

なお、本論においては、冥府と（個々の）地獄を区別して考えたいと思う。というのも、冥府は厳密に言えば、地獄の一部であるが、地藏によって冥府から現世へ救済される話（蘇生譚）と、地藏によって地獄苦から免れる話とは、地獄苦を受けたか否か、という点で、本質的に相違するからである。（この冥府と地獄との区別によって、本論は先行研究と言葉の用法が異なる点が生ずると思われるが、ご了承頂きたい。）

## 1. 地獄菩薩応驗記における冥府・地獄

### (1) 応驗記の意義

序において、若干、応驗記の意義について触れたが、応驗記の分析の前に、改めて、応驗記の意義を確認したい。

地獄菩薩に言及した経典は少なくない。しかし、現実の地藏信仰の源となったのは、『新訳大集地藏十輪経』（以下、十輪経と略）・『地藏菩薩本願経』（以下、本願経と略）の二経とされている。二経の内、十輪経はサンスクリット版が一部分であるが現存する（小倉修夫 1985：p. 52）。又、旧訳十輪経と新訳十輪経とを比較すると、同一の原本から訳されたと考えられている（西義雄 1966：p. 242～245）。従って十輪経はインド選述であると考えられている。

にもかかわらず、7世紀までのインドには地藏信仰の美術遺産はほとんど見られない（真鍋広済 1960：p. 14）。又『高僧法顕伝』・『大唐西域記』・『南海寄帰内法伝』等、7世紀頃までの中国僧のインド旅行記には、地藏についての記述が全くない（速水侑 1975a：p. 28）。以上の2点から7世紀以前のインドにおいて、地藏信仰が未発達であったと言えよう。

それではインドから直接伝播されたかどうかさて置き―地藏菩薩はいつ頃中国に受容され、いつ頃中国で地藏信仰が発生したのだろうか。

真鍋広済は唐西明寺道世の『法苑珠林』巻十七に「晋宋梁陳秦趙自り国分れて十六。時に四百（註＝年か？）を経る。観音・地藏・弥勒・弥陀をもて称名念誦し、救ひを獲得する者、勝て紀すべからず。」（大正蔵53巻411下）とあることから、晋の時代、即ち3世紀後半には、既に地藏信仰が中国で展開していたとしている（真鍋 1960：p. 14～15）。

この見解に対し、速水侑氏は異議を唱えている。速水氏は「法苑珠林」の前述の部分の出典を唐道宣の『釈迦方志』巻下（大正蔵51巻972下）とした上で、いずれにせよ、唐代の文献によって3世紀の地藏信仰の有無を云々するのは無理であるとしている（速水 1975a：p. 28～29）。

確かに旧訳十輪経の訳されたのが、北涼413年～439年の間であることから言えば、3世紀後半に中国では既に地藏菩薩の存在は知られていた。従って、3世紀後半に中国に地藏信仰が存在し

ていても、不可思議ではない。しかし、①現存する最古の地藏像は唐代664年（竜門）のものである（速水 1975a：p. 30）②現存する最古の地藏壁画は唐代（敦煌）のものである（速水 1975a：p. 31）③現存する最古の地藏説話集『地藏菩薩応驗記』の成立が宋代987年である ④ 応驗記に収められた説話の内、年代の明確なものをみると、650年～980年に分散しており、要するに唐代の信仰が採録されている<sup>2</sup> ⑤十輪経が唐代651年に訳し直されている ⑥本願経が唐代695年～704年に訳されている<sup>3</sup>という6点を考えると、中国の地藏信仰は唐代7世紀から始まったと考えるべきであろう。

7世紀に地藏信仰が始まった時代背景として仏教受容の深化による以下の2点を挙げたい。

第1点は、この時期の中国仏教が此土信仰から彼土信仰へ移り変わった点である。その風潮の中で「罪苦ある衆生を救う」地藏菩薩は阿弥陀仏と性格が類似している故、阿弥陀仏・観世音菩薩と共に信仰されるようになったのである（塚本善隆 1942：p. 593）。

第2点は僧信行（538～590）の提唱した三階教という一種末法思想と「釈迦の死後弥勒の出世までの五濁悪世の衆生を救う」<sup>4</sup>地藏が結び付いた点である。例えば、矢吹慶輝氏に由れば、信行の著書『三階仏法』の中で、十輪経の引用は120箇所に及ぶという（矢吹 1927：p. 638）。又、新訳十輪経の序文は三階教師信昉が書き、その中で「十輪経は、即ち此土末法の教え也」（大正藏第十三卷777上）と、十輪経を末法即応の教えとして称賛している。以上の時代背景により地藏信仰は7世紀以降、中国で広まっていくのである。こうした7世紀以降の中国地藏信仰の説話を集めたのが、『地藏菩薩応驗記』である。

筆者常謹が記した跋文によれば、この応驗記は、常謹が採録した100余りの説話のうち、32を選りすぐって、編集したものという。常謹が多数の文献を参照していたことは、第五話において『華嚴経伝記』にない主人公の名前を補足していることから確認できる。又、例えば、第一話・第二話の「放光菩薩像」は、他の文献からその信仰が確認される<sup>5</sup>ことから、応驗記の説話は単に文献上のものに止まらず、当時の信仰を記したものと言える。

以上、応驗記の意義を踏まえた上で、以下応驗記における地藏信仰と冥府・地獄について考えたい。

## (2) 応驗記における冥府

応驗記の中で、死後冥府に行き、蘇生した話は8話ある。（第三・五・八・十・十六・十七・二十一・三十二話・冥府に連れてゆかれそうになった話を含む）又、夢で冥府に連れてゆかれそうになる話が1話ある。（第十四話）蘇生した人に由れば、多くの場合、まず2人の騎馬官人が迎えにきて、追い立てて、時には縛り、冥府へ連れて行く。

吾れ死して忽ち二人騎馬官人を見る。（略）縛りて将に王の廳の前に至到せしめんとす。（第三話）

将に死せんとする時、二人冥官有り。駈追して大城門の前に至らしむ。（第五話）

初死の時、両騎、冥道を來。駈馳して走らしむ。大城門に到る。（第十話）

夢に見る。兩騎官兵、通（人名）を追う。（第十四話）

吾、初死の時、兩官人有り。腋を挟みて去らしむ。又、白馬兵吏を見る。これを駭らしむ。

（略）東北大城に到る。（第十六話）

迎えに来る官人の数こそ2人ではないが、以下の第八・十七話も同類型と見做されよう。

吾死にて忽ち四品官人を見る。縛られて大城門に到る。（第八話）

我、琰王の使いを預得す。その数、八九人ばかり、各司祿神と称す。皆青馬に乗る。（略）

我を駭して東北に向かふ。（第十七話）

残りの第二十一・三十二話は迎えがなく、冥府に到る話である。（引用省略）

ここで注意すべき点は、冥府の官人は「東北」（第十六・十七話）へと導いている点である。このことは、後述する地獄の方角の問題と合わせて考えたい。

官人によって、主人公は「大城門」を経て、冥府へ到らしめられる。ここで言う「城」とは、当然建物ではなく、城壁を意味する。この門をくぐると、いよいよ審判である。

通例、死後の審判を行なうのは、「閻魔王」とされている。応驗記においても、冥府の王は「閻魔羅王」（第五話）・「琰王」（第十七話）とされている。と同時に、「王」（第三・八・十・二十一話）・「大王」（第三十二話）・「府君」（第十六話）とある。このように冥府の王者が「閻魔王」とされないことは、中国の同種の入冥譚でも同様だったという。このことについて、沢田瑞穂氏は「世のつねの罪因を裁くのに、いつも閻魔王をだすのはどうかと考えたのか、それとも、仏典によって伝えられた架空の王というような違和感があって、中国の物語ではこれを避けたのか。」（沢田 1991：p. 79・80）と仮説を提示している。

審判の結果は凡そ3つの類型に分類される。第一は、主人公は、生前地蔵供養するなどした善人（冥府に堕ちるべきでない人）であることが明白であり、王により、すぐに開放されるケースである。（第八・十六・十七話）

王曰く、汝死に合わず、又法を奉る。家業を以て為く、早く当に人間に還るべし。（第八話）

府君、汝、事へ奉る所を問う。係（人名）曰く、吾、地蔵に事へ奉り、諸沙門を供養す。府君、曰く、汝既に大聖を奉る、是れ大福德人なり。小吏に問ひて曰く、この人の命尽きるや。一卷の書を取る。文字細小、自らこの書を読み、係に告げて曰く、卿の寿は未だ尽きず。地蔵救ひ護る。（第十六話）

王曰く、少祿何の故に、未だ善願を畢らざる者を駭追して来。（略）公、急いで人に還りその願を畢えよ。（第十七話）＊善願・その願＝地蔵像建立

尚、第十七話の「王」は実は地蔵の化身である。（後述）

第二は、主人公は寿命の尽きた人だが、地蔵のとりなしによって、蘇生するケースである。（第十・三十二話）

(補―地蔵)曰く、汝(註―王)召誠せし所の侍良(人名)、是れ我が施主なり。その恩に報はんと欲す。汝、免赦すべし。王白して言はく、業既に決定す。命食ともに尽く。この事有りがたし。沙門曰く、我、昔、三十三天の善法堂の中に於いて、私の付属を受く。<sup>6</sup>能く定業諸悪有情を救ふ。今日に始まるに非ず。呪んや侍良、犯罪を重ねるに非ず、豈に救助せざる。王、言はく、大王の志願、堅固にて不動なること、金剛山の如し。須く人間に放還すべし。(第十話)

王、像(註―地蔵)に言ふ、寿命既に尽く。(略)像曰く、寿命定まり無し。縁に随ひて改転す。檀越、福業を修む。これを延ばせざること、如何。王、一卷の書を検べて云ふ、若し人、孝至り聖像を造画せば、その寿長遠す。今、人間に四十年の寿を授く。(第三十二話)

この2話において、主人公は生前、地蔵を供養したにもかかわらず、業により、地獄の入り口というべき冥府に堕ちてしまうのである。ここに、善因善果では説明できない、深刻な輪廻観が窺われる。しかし、地蔵は冥府の王と掛け合って、こうした人々を救うのである。

第三は、主人公は罪人であるにもかかわらず地蔵により、冥府から救済されるケースである。(第三・五・二十一話)

王、憤怒して曰く、汝、愚癡の婢なり。聖容(註―地蔵像)を毀辱し、後野に投捨す。(略)又、邪見にして正法を信ぜず。当に地獄に配すべし。その時、沙門有り。(略)沙門曰く、この婢、わが檀越の婢なり。我が像を厭ふと雖も、我、これを捨てず。王、哀愍を垂れ、その寿命を賜へ。王曰く、須く師の命に随ふべし。(第三話)

京師人僧俊姓王氏、出家して已後、僧事を営む。用(註―宝の意か)を犯すこと巨多なり。戒律を守らず。(略)具さに幽途の事を説ひて曰ふ。(略)一僧云く、我れこれ地蔵菩薩なり。汝、京城に在りし時、我が形像一軀を模す。(略)我が模写の恩に報はんと欲す。汝これ花嚴の師人なり。乃ち一行の頌を教ふ。(略)王、号て問う、汝、生きて仏法に値ふ。何の功德か有らん。答ふ、(略)唯だ一行四句の偈を受持す。王曰く、汝今誦するやいなや。曰く、誦する所を憶持す。具に上の偈を誦す。時に声の及ぶ所<sup>7</sup>、受苦の人、皆解脱を得る。王曰く、止めよ、止めよ。須く復た誦すべからず。即ち人間に放還す。(第五話)

雁雄(人名)実にこれ悪人なれども、先祖法を奉りて地蔵尊に帰依す。彼の孫胤の故に、大聖(註―地蔵)来たりて救ふ。(第二十一話)

なお、冥府にこそ行っていないが、地蔵のはたらきによって、冥府の官人より解放される第十四話も同類型と見做されるだろう。

官兵下馬し、通(人名)に向ひて曰く、(略)公、地蔵菩薩の檀越なり。我が王、地蔵菩薩の檀越に於いては、重過有りと雖もこれを召さず。

ここで注意すべき点は、本人が地蔵を供養したのではなく、先祖や仕えている主人が地蔵を供養している場合にも、地蔵の救済が起り得る点である(第三・二十一話)。この点については、

後に地獄からの救済の問題と合わせて考えたい。

以上、冥府での審判を3類型に分類した。

冥府での審判についてまとめたところで、補足的に①地蔵・閻魔一体論、②十王思想との関係、の2点について考えたい。

地蔵・閻魔一体論は『大方広十輪經』（『地蔵十輪經』の旧訳）序品の「地蔵菩薩、或いは閻魔王身に作る」に由るとされている（真鍋広済 1941：p. 176）。が、実際の信仰はいつ頃から始まったのだろうか。応驗記の三十二の説話の内、地蔵・閻魔一体論が見られるのは、僅か1話のみである。（第十七話）但し、冥府において地蔵と閻魔が同居する、所謂「地蔵・閻魔同居論」<sup>8</sup>が第三十二話に見られる。（「忽ち琰王廳の前に到る。我が造る所の像（註—地蔵像）を見る。」）この地蔵・閻魔同居論は応驗記とほぼ同時期に成立したと思われる<sup>9</sup> 偽經『仏說地蔵菩薩經』にも見られる。

地蔵菩薩、これ（補—地獄苦）を見るに忍びず。即ち南方<sup>10</sup>より来たりて地獄中に到る。閻羅王と共に同一處に別床して座る。（大正藏第十五卷1455中下）

又、応驗記には地蔵が冥府までやってきて、衆生を救うとする話が6話あった（第三・五・十四・十六・二十一・三十二話）。こうした地蔵の性格が、このような地蔵・閻魔同居論を生ぜしめたのであろう。

このように見てみると、唐代には地蔵・閻魔一体論は、一般的であったとは、言いがたいが、地蔵と閻魔が近い存在であったといった信仰が生じていた、と言えよう。

次に十王思想について考えたい。周知の通り、十王思想とは、冥府での審判を十の王が順々に行なう、というものであるが、応驗記において、十王が審判を行なう話はない。応驗記において、十王が登場するのは、第二十九話のみであり、それも地蔵変像の由来を説明する文脈においてであり、さほど話の筋とは関連しない。

昔、西印度に菩薩有り。救世を慈悲して大誓願を發す。三塗受苦の衆生を救はんが為、地蔵尊像を書く。（略）その像の為身、中央に月輪ありて菩薩像を画く。帽を冠りて杖を持つ。左右に画くこと、十王、各五人也。

なお、この地蔵変像の原本は西域にあったという。（「その本、西域に在り。彼を模する第二伝なり。」）

周知のとおり、十王思想が見られる最初の經典は『預修十王生七經』であるが、その成立時期は明確ではなく、凡そ唐末～南宋の間とされている。（真鍋 1960：p. 112）又、中国中央部で現存する地蔵十王の図は元代のものという（松本栄一 1932：p. 162）。一方、敦煌では地蔵十王図は古くは10世紀の作品が現存している。（河原由雄 1974：p. 112～113）といっても、唐末の中国中央部に十王思想がなかった訳ではなく、一部の文献からその信仰が確認されている。（松本栄一 1932：p. 162・塚本善隆 1931：p. 32）しかし、中央部において唐末の十王図が現存せず、

敦煌には現存するのは何故だろうか。

十王思想の来由については、応驗記の第二十九話の記述から佐々木月樵氏はインド起源説を立てている。(佐々木月樵 1914) しかし、起源がインドかどうか別にして、中国への伝播過程における敦煌の重要性を今一度、見直す必要がある。

#### (4) 応驗記における地獄

次に応驗記における地獄について考えたい。応驗記の中では、冥府に行ったついでに地獄を見学する話が2話(第八・十六話)、主人公の縁者が地獄から救済される話が3話(第十二・十三・十九話・餓鬼道の話を含む)ある。

まず注目すべき点は、第八・十六話において、地獄は冥府より東北にある点である。

即ち祿衣官人を召して曰く、汝、將に劉宗(人名)をして地獄に往かしめ、苦具相を示せ。すなわち官に従ひて、城を出づ。東北の方に趣くこと五六里ばかり、大鉄城有り。(第八話) 君(註一冥府の王)馬一疋を給ふ。すなわち吏官二人、東北より出ること五里ばかり、大鉄城を見る。(第十六話)

前述の如く、応驗記において、冥府は東北にあるとされている。(第十六・十七話)なぜ、応驗記において冥府・地獄は「東北」にあったのだろうか。管見の及ぶ限り、冥府・地獄が東北にあるとする経典はない。例えば、地藏本願經において、地獄は「東」にあるとしている。

地藏の名号及び罪報の事を略説す。仁者、閻浮堤の東の方に山有り、号して鉄圍と曰ふ。  
(大正藏第十三卷782上)

そこで、中国の民間信仰との関連を考えたい。まず、地理的な事柄を確認すると、第八話は現在の江西省の話であり、第十六話は現、西安、第十七話は現、四川省の話である。とすれば、これらの場所から東北にあるのは、山東省泰山である。

ここで、冥府の王が「府君」(第十六話)とされていたことを思い出していただきたい。この「府君」とは、当然、「泰山府君」を指している。第八・十六・十七話の話の舞台の東北に、泰山があることと、冥府の王が時に「(泰山)府君」と称されることを考え合わせると、応驗記における東北とは、泰山の方角であると解釈できよう<sup>11</sup>。(但し、冥府・地獄の記述の中に、具体的に泰山を思わせる記述はない。)

冥官の導きにより、東北へ五里ばかり進んだ主人公は大鉄城に到り、さらに中に進めば、猛火盛んな地獄である。

鉄の扉を以て開閉す。漸近してこれを見る。城中は猛火、洞然たり。(略)百千罪人中に在りて苦を受く。(第八話)

鉄屋有りてその中に満つ。次第に巡検す。一瓦屋、鉄を以て扉と為す。祖父母等皆その中に在り。(略)猛火、身を纏ふ。(第十六話)

地獄が熱い、という点は、第十二話においても同様である。

（補一地藏曰く）汝の母、焦熱地獄の中に在り。

以上をまとめると、応驗記の地獄のイメージは「火」であると言える<sup>12</sup>。

それでは、このような地獄に、どのような人が堕ちるのであろうか。善人が地獄を見学する第八・十六話においては、「罪人」（第八話）とあるのみで、具体的な罪については、述べられていない。主人公の亡き母が地獄から救われる第十二話でも同様である。

これに対し、一厳密には墮地獄の話ではないが一主人公の亡き母が餓鬼城から救われる第十三話において、亡き母の罪は明確である。

餓鬼は多く己れ<sup>13</sup>の子を食べる報ひなり。

又、第十九話は主人公の亡き妻が、前世において妾とその子を殺した罪によって、地獄に堕ちる話である。

妾（註一亡き妻）はむかし人妻なれども、子を生まず。その夫、常に子無きを嘆く。吾、新婦を取らしむを許す。（略）その夫、新婦を愛敬す。即ち異念を生ず。（略）妙食に毒薬を雜る。母子共に死す。この罪を以て故に地獄に墮つ。

とすると、応驗記において言明されている墮地獄の罪は、「子殺し」であったと言える。ここで注意すべき点を2点挙げたい。まず第1点は、子供を殺すという、家族倫理に反することが、重罪であった点である。（この問題は後に考えたい。）第2点は、第十九話は、前世からの罪により地獄に堕ちる話であり、ここにも又、深刻な輪廻観が窺われる点である。この点は、生前善行を積んだ人でも、前世からの業により、冥府に堕ちる話と共通しよう。（但し、第十九話においても、前世の罪は子供と夫の妾を殺すという、家族倫理に反することである。）

このような罪人を地獄からでも救済しうるのが、地藏菩薩である。

毎旦一時に十八地獄・無量小獄に入り、教誡示導す。宿種強き者は発心して昇出す。（第八話）

ここで注意すべき点は、本人以外の善行であっても、地藏の救済がおこりうる点である。

女、昼夜礼拝供養し、母の苦を救ふことを祈誓す。夢に沙門若少<sup>14</sup>なるを見る。陳氏に告げて曰く、汝の母、焦熱地獄の中に在り。（略）我が身地獄に入り、放光說法す。汝の母、既に忉利天に生ず。（第十二話）

その母亡き後、夢に張氏に示す。吾、苦、これを堪忍すべからず。汝これを救はんとせよ。

（略）張氏、母の財産を尽くし、等身地藏を造る。（略）（補一母）告げて曰く、我が造像功德に依り、天上に生ず。（第十三話）

こうした事は、冥府からの救済でも、同様であった。（第三・十一・二十一話）

第十二・十三話の様な、追善供養が中国仏教の産物かどうか、明確ではない。（追善供養は地



蔵本願經にも見える<sup>15</sup>。)しかし、主人の地藏供養によって、その家の婢が冥府より救済される話(第三話)、先祖の地藏供養によって、冥府より救済される話(第二十一話)、親孝の故、寿命が延びる話(第三十二話)を考えると、地藏信仰は「中国の家族倫理」と結び付いて展開したと言えよう(和歌森 1951)。このことは、応驗記の中で墮地獄の罪は、子殺しとされている(第十三・十九話)点からも、首肯される。

このように冥府ないし地獄から地藏により救われた人々は現世の人々に対し、地藏信仰を説くのである。

## 2 今昔物語集卷十七における冥府・地獄

### (1) 今昔卷十七の意義

前述の如く、中国で地藏信仰が盛んになったのは、唐代七世紀であったが、その頃(=天平年間)には日本に十輪經等の地藏經典が伝来していたことが、写經文書から確認される。しかし、地藏經典を写すことが、地藏信仰を意味しないことは、言うまでもなかろう。速水侑氏に由れば、奈良時代の地藏像は、観音・阿弥陀に比べ、非常に数が少なく、又、数少ない地藏像の多くは、虚空蔵と対で造られており、その意味は「求聞持法」を中心とする呪術的信仰であったという。

(速水 1975 : p. 37~42)

文学の方に目を移すと、奈良時代には地藏説話は形成されえなかった<sup>16</sup>。と、すれば、中国で地藏信仰が盛んに成り始めたにもかかわらず、奈良時代において、地藏菩薩は独立した信仰対象ではなく、虚空蔵に付随する存在に過ぎなかったと言えよう。

それでは日本で地藏信仰が展開し始めたのはいつ頃であろうか。通例、以下の5点から平安後期(9世紀)から鎌倉期であると考えられている。

まず、第1点は、地藏造像が盛んになるのは、9世紀から10世紀であり(速水 1975 : p. 48)、それも前時代とは異なり、救済者の性格を帯びた、錫杖を持つ地藏像が10世紀以降造られるようになった(松島健 1986 : p. 43)点である。

第2点は11世紀から12世紀前半にかけて、地藏説話集が成立している点である。現存する『地藏菩薩靈驗記』は原形こそ留めていないが、原形は1033年~1068年の間に成立したと考えられている。又、『地藏菩薩靈驗記』を典拠とした『今昔物語集』卷十七の地藏説話は12世紀前半の成立と考えられている。

第3点は平安末から鎌倉初期にかけて地藏經典が偽選された点である。この時期成立した『仏説延命地藏菩薩經』は初めて「女人泰産」を箇条書きの項目に載せた經典であり、江戸期の民間地藏信仰に多大な影響を与えたとされている。又、同じくこの時期に成立した『仏説地藏菩薩發心因縁十王經』は十王思想を日本的に解釈した經典<sup>17</sup>であり、十王思想の日本の展開を導いたものとされている。

第4点は『仏説地藏菩薩發心因縁十王經』と呼応して鎌倉期以降、「地藏十王像」が描かれる

ようになった点である。

第5点は鎌倉期になると、中国の『地藏菩薩応驗記』や今昔の地藏説話を題材とした「地藏縁起絵巻」が描かれるようになった点である。

以上の5点から日本における地藏信仰の展開は、平安後期から鎌倉期に始まったと考えられる。

さて、それでは何故この時期に地藏信仰が日本で展開したのであろうか。当然考えられるのは、末法思想との関係である。先に述べた通り、本来地藏菩薩は釈迦の死後弥勒の出世までの五濁惡世の衆生を救うものであった<sup>18</sup>。従って、日本に地藏信仰が受容されるには、末法思想が不可欠であり、現世肯定の態度から地藏信仰は生まれないのである。であるから、奈良時代・平安前期の呪術的仏教においては、地藏は独立した信仰対象にはならず、平安後期からの末法思想の隆盛と連動する形で、地藏信仰は展開したのである。

日本において現世利益的仏教から来世往生の仏教へと思想が深化するに従って地藏信仰が展開したことは、地藏信仰受容の時代背景の点で中国とほぼ同じパターンであると言えよう。

そこで、本論では、日本の初期の地藏信仰を考える史料として、今昔物語集巻十七の地藏説話を取り上げたい。巻十七の地藏説話はこの時期の地藏信仰を考えるに適した史料として先学が重視してきた<sup>19</sup>。その論拠として①三十二話というまとまった説話集である、②話の舞台が全国十九ヵ国に及ぶ(陸奥・常陸・下野・上総・伊豆・駿河・越中・伊勢・近江・大和・山城・播磨・因幡・安芸・伯耆・備中・諏訪・土佐・肥前)③主人公の階級が僧(聖を含む)、牛飼、下級武士、神主、下人と民衆の間に多岐に渡っている④主人公が女性の話がある、の4点が挙げられる。

但し、これに対し、今昔の地藏説話を重視すべきでない、という考えもある。舟ヶ崎正孝氏は平安後期の史料として今昔より往生伝の方が史実性が高いとした上で、往生伝には地方民衆による地藏信仰が少ないことから、今昔の地藏信仰は説話上のものではないか、としている。(舟ヶ崎 1962: p. 125~147) 確かに今昔を始めとする説話集は史実を記していない可能性がある。例えば『地藏菩薩霊驗記』中巻第二話には浄蔵の地藏信仰が記されているが、浄蔵の伝記として最も信すべき『大法師浄蔵伝』(続々群書類従第三史伝部第二)は地藏信仰について記していない。(速水 1969: p. 104)

しかし、各説話が史実でないからといって、その中に記されている信仰を全て虚構のものとすることはできないのではなかろうか。例えば、今昔の地藏説話には、陸奥・伊豆・越中・上総・下野等東国を舞台にした話があるが、美術史の成果を借りれば、10世紀以降に東国では地藏造像が盛んに行なわれていたという(久野健 1964: p. 255~257)。とすれば、これら東国の地藏説話は史実ではないかもしれないが、当時の地藏信仰を反映していると言えよう。又、今昔の地藏説話において、地藏は身三尺の小僧の姿で現れることが多いが、①平安期の地藏像は1メートル未満のものが多く<sup>20</sup> こと、②枕草子第二七八段で十五歳の僧に対し、「地藏菩薩のやうにて」と形容していること、の2点を考えると、今昔の身三尺の小僧の姿で現れる地藏は当時の地藏観を記述していると言える。以上の事柄を考えると、今昔の地藏説話は、個々の記述は史実では

ないかもしれないが、当時の地藏信仰を反映していると言えよう。

今昔の分析に入る前に、応驗記との関係を確認したい。前述の如く、今昔の地藏説話は、11世紀に成立した『地藏菩薩靈驗記』を基にしたといわれているが、今昔の基となった靈驗記は散佚し、今に伝わらない。(続群書類従に所収された靈驗記は室町期に改編を受けたものである。<sup>21)</sup>)

先学において、この『地藏菩薩靈驗記』の背景に『地藏菩薩応驗記』があるとされている。(片寄正義 1943 : p. 460・小倉修夫 1985 : p. 72) とすれば、今昔と応驗記の関係は、応驗記→靈驗記→今昔、という間接的影響関係と言える。但し、応驗記がいつ頃日本に入ってきたのか、定かではない故、以上の影響関係はあくまで仮説である。しかし、当時の日中文化交流を考えるに、応驗記に代表される中国地藏信仰がなんらかの形で靈驗記・今昔の地藏説話に影響を与えているのは間違いなからう。

## (2) 今昔卷十七における冥府

今昔卷十七の地藏説話の中で、主人公が死後、冥府に行き、地藏に救済され、蘇生する話は12話ある。(第十七・十八・十九・二十・二十一・二十二・二十三・二十四・二十五・二十六・二十八・二十九話・冥府までの道のりのみの話を含む)

まず、冥府まで誰と行くのか、考えたい。蘇生した人の話に由れば、冥府までの道程は、①冥府の官人(ないし鬼)が連行する(第十七・十九・二十六・二十八話)、②一人で行く(第十八・二十・二十二・二十三話)、③記述なし(第二十一・二十四・二十九話)、の3つに類型化できる。応驗記において、冥府までの道程は、基本的には騎馬官人が追い立てるものであったが、今昔においては、一人で行く話も多い。黒田日出男氏は、官人による捕縛のイメージと中国的地獄観とを対比している(黒田 1986 : p. 174) が、そう簡単に対比できるものではなく、官人による捕縛は中国の応驗記に顕著なものである。

次に冥府までの道程の記述を考えたい。冥府までの道程の記述は凡そ①穴(山の麓の穴)を墮ちて行く、②広い野を行く、の2つに分類できる。

①穴(山の麓の穴)を墮ちて行く話を引用すると以下の様になる。

駈追テ黒山ノ有ル麓ニ至ル。其ノ山ノ中ニ大キニ暗キ一ノ穴有リ。即チ淨照ヲ其ノ穴ニ押シ入ル。(第十九話)

盛孝大ナル穴ニ入テ、頭ヲ逆サマニ墮下ル。(第二十二話)

冥府の入り口が山の麓の穴であることは、明らかに、記紀・風土記の黄泉の国と共通する<sup>22)</sup>。

②広い野を行く話を引用すると以下のようになる。

忽ニ冥途ニ趣ク。広キ野ニ出デテ道ニ迷テ……(第二十三話)

我レ死ニシ時、忽ニ猛ク恐シキ大鬼二人来テ、我ヲ捕ヘテ、広キ野ニ将出デテ(第二十五話)

広キ野ノ中ヲ過シニ、一ノ官舎ノ門ニ至ヌ。(第二十六話)

我レ、独リ広キ野ノ中ヲ行キツル間、道ニ迷テ行キ方ヲ知ラズ。(第二十八話)

冥途が「広き野」であることは、今昔卷十四第七話の立山地獄の記述と一致する。（「其ノ所ノ様ハ、原ノ遥ニ広キ野山也」・詳しくは後述）とすれば、今昔卷十七における冥途は、いずれにせよ、日本的な山中他界観を反映している、と言えよう。

次に、冥府の建物の記述を考えたい。応驗記において、冥府は城門の中にあるとされるのみで、具体的な建物の記述はなかった。一方、今昔卷十七において、冥府は、現世の検非違使庁に似た建物である。

門楼ニ至ル。其ノ内ニ器量キ屋共有リ。此ヲ見ルニ、検非違ノ庁ニ似タリ。其ノ所ニ官人其ノ数有テ、庭ノ中ニ着並タリ、（第十八話）

高楼ノ官舎ノ有ル庭ニ到リ着ヌ。数検非違使、官人等、東西二次第二着並タリ。我ガ朝ノ庁ニ似タリ。（第二十二話）

一ノ官舎ノ門ニ至ヌ。（第二十六話）

この点について、黒田日出男氏は、先程の官人による連行と合わせて、「地獄と閻魔の庁というのは、現世での検非違使による捕縛・連行と検非違使庁での尋問と判決のイメージを下敷きにしていたのである。即ち閻魔の庁＝検非違使庁のダブルイメージなのである。」（黒田 1986：p. 173～174）と現世の検非違使庁のイメージが閻魔庁に反映していることを的確に指摘している。（判決については、後述）

そして、冥府には「庭」があり、そこで罪人の審判が下されるのである。

郎等、其ノ庭ヲ見巡セバ、多ノ罪人有リ（第二十四話）

其ノ門ノ前ノ庭ヲ見レバ、多ノ人ヲ縛リ伏タリ。（第二十六話）

自ラ庭ノ中ヲ見レバ、多ノ罪人ヲ、縛テ罪ノ輕重ヲ勘ヘ定ム。（第二十九話）

この「庭」を地蔵菩薩靈驗記を絵画化したもの（『地蔵菩薩靈驗記絵巻』フーリア美術館本・13世紀頃成立）から考えたい。これを見ると、閻魔王等、冥府の審判官は一段高い建物のなかにおり、罪人は建物の外の地面にいる。ここが「庭」と思われる。この庭へ建物からちょっとした階段もある。従って「庭」は「お白洲」で下が砂利でないようなものと言える。平安後期の検非違使庁における審判が一般にどのような場所であったか、私は現在調査中だが、『伴大納言絵詞』における検非違使庁は、靈驗記の閻魔庁とほぼ同様である。とすれば、罪人が冥府の「庭」にいる、という概念は現実の検非違使庁を反映しているのではなかろうか。なお、管見の及ぶ限り、敦煌出土の十王図には、「閻魔王」が一段高いところにいるということはない。

そこで、冥府の主宰者について考えたい。応驗記において、冥府の審判を司る王は「閻魔羅王」と称される場合もあったが、基本的には、単に「王」とのみ称されていた。今昔卷十七においては、基本的には、冥府の主宰者は言葉も発せず、実体は記述されておらずほとんど話に登場しない。（唯一の例外は、第二十九話で、「王答テ宣ハク……」と言葉を発している。）

それでは今昔の地蔵説話において、冥府の審判を下す者は誰であろうか。

其ノ所ニ官人其ノ数有テ、庭ノ中ニ着並タリ、多ノ人ヲ召シ集メテ、其ノ罪ノ輕重ヲ定ム。

(第十八話)

数檢非違使・官人等、東西二次第二着並タリ。(略)冥官衆、申テ云ク、「衆生ノ善惡ノ業、本ヨリ転ズベカラヌ法也。定メテ此ヲ受ク。而ルニ、此ノ男既ニ、今度ハ決定ノ業也」ト。

(第二十二話)

以上の如く、第十八・二十二話において、審判を下していたのは、官人・冥官衆であった。又、冥府の話ではないが、第二十八話は、冥途において、官人が衆生に罪を告げている話である。

官人、此レヲ聞キテ、一卷ノ書ヲ取り出ダシテ、我レニ向テ云ハク、『汝ガ身ニ二ノ罪有リ。早ク其ノ罪ヲ懺悔スベシ。……』

(なお、第二十一・二十四話においては、地藏菩薩が衆生に罪を告げている。後述)とすれば、冥府で審判を下すのは、主宰者たる閻魔王よりも、むしろ、官人・冥官衆であり、言わば、合議制と言える。この点も応驗記とは異なる。小川清太郎によれば檢非違使庁の審判は4人による合議制であり、又、その際、長官(別当)の決裁は必要でなかったという。(小川 1937: p. 62) 従ってこの点も現実の檢非違使庁を反映していると考えられる。以上の論考から、現実の檢非違使庁のイメージが閻魔庁に反映しているとする黒田氏の見解は卓見と言える。

そこで、審判の結果を応驗記と比較して考えたい。審判の結果は今昔では、2つに分類できる。(冥界には墮ちるものの、地藏に救済され、冥府に行かずすむ、第二十三・二十五・二十八話を除く)

第一は、主人公は前世からの業により寿命の尽きた人だが、地藏の働きによって救済され、蘇生するケースである。(第十七・十八・十九・二十・二十二・二十六・二十九話)

使此(補—地藏菩薩)ヲ見テ云ク、「此ノ僧ハ既ニ大善根ノ人也ケリ。南方<sup>23</sup>ノ菩薩聖衆、此クノ如ク來リ臨ミ給フ。今我等速ニ此ノ僧ヲ棄テテ去リナム」ト云ヒテ、(略)去リヌ。其ノ時ニ、此ノ上首ノ菩薩、藏満ニ教テ宣ハク、「(略)汝ズ、流転生死ノ業縁ノ引ク所ニ依テ、今、召サレタル也。……」(第十七話)

(補—地藏菩薩は)阿清ヲ官人ノ前ニ將至テ、訴テ宣ハク、『此ノ僧ハ、既ニ如法ノ行者也。(略)今、中夭ノ業縁ニ縛ラレテ召サレタル也。然レバ、速ニ放免スベキ也。(略)』ト。官人等、此ヲ聞テ答テ云ク、『此ノ僧、実ニ其ノ勤有リ。仰セノ皆ニ隨テ、速ニ免シ遣ハスベシ』ト。(第十八話)

小僧(註—地藏菩薩)浄照ヲ庁ノ前ニ將行テ、訴テ此ヲ免シ給ヒツ。(第十九話)

小僧(註—地藏菩薩)公真ガ二ノ手ヲ取テ宣ハク、「輪廻生死ノ過、輒ク此ヲ免ゼム。(略)汝前世ノ罪業ニ引カレテ既ニ此ノ所ニ召サレタリ。然レドモ、我レ汝ヲ救ハムト思フ」ト宣フテ、即チ、公真ヲ引テ官人ノ前へ行テ訴テ……(第二十話)

ここで注意すべき点は、これらの話は生前、善行を積んだ人であっても前世からの業によって、冥府へ連れて行かれる話である点である。

(補一地藏) 宣ハク、『此ノ男ハ、既ニ、我ガ年来ノ壇越也。而ルニ、此ノ所ニ召サレタリ。而ルニ、此ノ男棄テ難キ故ニ、免シ遣ト思フ』。冥官衆申テ云ク、「衆生ノ善惡ノ業、本ヨリ転ズベカラヌ法也。定メテ此ヲ受ク。而ルニ、此ノ男、既ニ今度ハ決定ノ業也」ト。(第二十二話)

たとえ善行を積んだ人であっても、前世からの業によって、冥府に墜ちざるをえないということは、善因善果では説明できない深刻な輪廻観が表出していると言える。このことは応驗記と共通である。

第二は、罪人が地藏により冥府から救済されるというケースである。(第二十一・二十四話)

(補一地藏) 宣ハク、「(略) 汝常ニ女ニ耽テ多ノ罪根ヲ植タリ。(略)」其ノ時ニ、国挙、弥ヨ悔ヒ悲デ、重ネテ小僧ニ申テ云ク、「尚我ヲ慈ビ給テ、助ケ救テ免シ給ヘ。我レ本国ニ返タラバ、財ヲ棄テテ三宝ニ奉仕シ、偏ニ地藏菩薩ヲ帰依シ奉ラム」ト。小僧此ヲ聞テ、前ニ返リ向テ宣ハク、「汝ガ云フ所若シ実ナラバ、我レ試ニ汝ヲ乞請ケテ返遣ベキカ」ト宣テ、即チ冥官ノ所ニ行テ、訴ヘ乞テ、国挙ヲ免シ放ツ、……(第二十一話)

「我レ、一生ノ間、罪業ヲノミ造テ、善根ヲバ修セザリキ。然レバ、罪敢テ遁ルベキ方無カラム。(略)」思ヒ歎キ居タル程ニ、忽ニ小僧出来レリ。(略) 此ノ男ニ語テ云ク、「我レ、汝ヲ助ケムト思フ。速ニ本国ニ返リテ年来造ル所ノ罪ヲ懺悔セヨ」ト。(第二十四話)

以下の第二十八話は冥府にこそ行かないが、冥途において罪人が地藏により救済される話であり、同類型と見做されるだろう。

小僧出来テ云ク、『此ノ女ハ此レ我ガ母也。速ニ免シ放ツベシ』ト。官人、此レヲ聞テ、一卷ノ書ヲ取出シテ、我レニ向テ云ハク、『汝ガ身ニ二ノ罪有リ。早ク其ノ罪ヲ懺悔スベシ。其ノ二ノ罪ト云ハ、一ハ男姪ノ罪也。泥塔ヲ造テ供養スベシ。二ハ講ニ参テ法ヲ聞シ間、聞キ畢ラズシテ出テ去レル罪也。懺悔ヲ行フベシ』ト云テ、我レヲ免シ放ツ。(第二十八話)

確認すれば、第二十一話の主人公の罪は、「邪淫」であり、第二十四話は「殺生」、第二十八話は「邪淫」及び「途中退出」である。ここで注意すべきは第二十四話である。主人公は現世において、地藏供養をしていないにもかかわらず、冥府において地藏に帰依したため、救済されている。(応驗記第三・二十一話の様な、家の主人や先祖等本人以外の功德によって救済される話はない<sup>24</sup>。)

以上、今昔卷十七の地藏説話における、冥府からの救済の話を類型化した。その結果、応驗記と異なり、今昔においては、冥府に墮ちる理由は、一前世・現世の違いはあるが一本人に帰されているのである。そうした点になにか応驗記よりも深刻な輪廻観が感じられる。

従って、今昔の地蔵説話においては、冥府に來たついでに地獄を見学する話はない。話の筋に差はあるが、皆、冥府から自分が救済されるのに手一杯である。

なお、補足的に①地蔵・閻魔一体論、②十王思想との関係、の二点について考えたい。

まず、地蔵・閻魔一体論について考えたい。今昔卷十七の地蔵説話において、地蔵・閻魔一体論は見られない。やはり、日本における地蔵・閻魔一体論の展開は閻魔の本地を地蔵とする偽經『仏説地蔵菩薩發心因縁十王經』の成立以後なのだろうか<sup>25</sup>。但し、これまで見た通り、今昔の地蔵説話には冥府において、地蔵菩薩が衆生の罪を告げる話が2話ある。(第二十一・二十四話) 従って、地蔵・閻魔一体論の萌芽は見られると言える。

又、今昔において十王思想は見られない。同時代の中国において十王信仰が行なわれていたことを考えると、日本の地蔵信仰は「直輸入」ではなく、徐々に受容されていったと言ふべきだろう。いずれにせよ、日本の地蔵信仰の初期段階において、地蔵・閻魔一体論及び十王思想がなかった点は、地蔵信仰の本質を考える上で着眼しなければならない問題である。

#### (4) 今昔における地獄

これらの冥府からの救済の話とは別に、地蔵により地獄から救済される話が2話ある。(第二十七・三十一話)

まず確認しなければならない点は、第二十七話において、地獄が越中国立山という具体的な場所にある点である。

(補一修行僧) 越中ノ国、立山ト云フ所ニ参リテ籠リタルニ、……(補一人の影の様な者、僧に) 告テ云ク、「……此ノ山ノ地獄ニ墮チタリ。……」

越中国立山に地獄があるとするのは、今昔卷十四第七・八話にもある。

昔ヨリ伝ヘ云フ様、「日本国ノ人、罪ヲ造リテ、多ク此ノ立山ノ地獄ニ墮ツ」と云ヘリ。(卷十四第七話)

これを見ると、立山は日本の代表的な地獄であるとする信仰が12世紀以前からあったことが分かる。卷十四第七話の立山地獄の記述は比較的に詳しいので、以下、試みに引用し、考えたい。

今ハ昔、越中ノ国、□□ノ郡ニ立山ト云フ所有リ。昔ヨリ彼ノ山、地獄有リト云ヒ伝ヘタリ。其ノ所ノ様ハ、原ノ遥ニ広キ野山也。

この「広き野山」という表現は、卷十七の冥途が「広き野」とされていることと、共通する。

其ノ谷ニ百千ノ出湯有リ。深キ穴ノ中ヨリ湧キ出ヅ。巖ヲ以テ穴ヲ覆ヘルニ、湯荒ク湧テ、巖ノ辺ヨリ湧キ出ヅルニ、大ナル巖動ク。熱氣満チ、人近付ヅキ見ルニ、極テ恐シ。亦、其ノ原ノ奥ノ方ニ大キナル火ノ柱有リ。常ニ焼ケテ燃ユ。

この記述を見ると、仏教の熱地獄というよりも、単なる火山の記述としか考えられない。やはり、古代の日本人は、熱地獄を現実の火山とダブらせて理解していたのだろうか。

以上、今昔において、地獄を具体的に立山とする思想があったことを確認した。

卷十七の地藏説話に話を戻すと、立山を地獄とする第二十七話以外には、具体的な地獄の記述はほとんどない。（「孤地獄」第三十一話・「地獄ノ猛火」第十七話）

周知の通り、仏教色豊かな地獄を日本において初めて詳細に記述したのは、源信の『往生要集』であり、そして『往生要集』により、日本に仏教的地獄観が普及したのである。『往生要集』の成立は985年であり、今昔の成立（12世紀前半）より、凡そ100年早い。しかし、今昔の地藏説話においては、地獄は未だ日本の山中他界観と習合した「地獄」にすぎなかった、と言えよう。

（応驗記における地獄は、「泰山」を指す記述もあったが、具体的に泰山を思わせる記述はなかった。）

それでは、今昔の地藏説話において、地獄にはどのような人が堕ちるとされているのであろうか。第三十一話においては、地獄に堕ちる罪は「破戒」である。

我レ生タリシ時、無慚破戒ニシテ、多ノ信施ヲ受テ、敢テ償フ所無カリキ。其ノ罪ニ依テ、此ノ孤地獄ニ墮タリ。

一方、第二十七話の女人が何故地獄に堕ちたのか、明確でない。

我レ、果報既ニ尽テ、極テ若クシテ死テ、此ノ山ノ地獄ニ墮タリ。

或いは、地藏講に一二度行った事以外に善行を行なわなかったことが原因なのだろうか。

我レ、生タリシ時、祇陀林ノ地藏講ニ参タリシ事、只一兩度也。其ノ外ニ一塵ノ善根ヲ造ラズ。

（念のため確認しておく、第二十七・三十一話とも子殺しの如くの家族倫理に関する罪ではない<sup>26</sup>。）両者共、生前若干ではあるが、地藏供養を行なったことから、地藏が日に三回、地獄に来て、苦を変わってくれるのである。

地藏菩薩、此ノ地獄ニ来リ給テ、日夜三時ニ我ガ苦ニ代リ給フ。（第二十七話）

生シ間時々地藏菩薩ニ帰依シ奉リキ。其ノ故ニ、日三時ニ地藏来リ給テ、我ガ苦ニ代リ給フ。

（第三十一話）

これを聞いた縁者は、地藏像を造り、法華經を書写し、追善供養を行なった。

三尺ノ地藏菩薩一体ヲ造リ奉リ、法花經三部ヲ書写シテ、亭子ノ院ノ堂ニシテ、法会ヲ儲ケ供養シ奉リツ。（第二十七話）

三尺ノ地藏菩薩一体ヲ造リ奉リ、法花經一部ヲ書写シテ、川上ノ地藏君ノ別所ニシテ供養シ奉リツ。（第三十一話）



縁者の追善供養により、墮地獄の人は、地蔵に救済され、「浄土」<sup>27</sup>に往生できるのである。

汝ガ善根ノ力ニ依テ、我レ、罪ヲ遁レテ、只今、法華經・地蔵菩薩ノ助ヲ蒙リテ、浄土ニ参  
リヌ。(第三十一話)

\*第二十七話の女が結局どうなったのか、記述はない。しかし、ほぼ同様のモチーフを持つ、  
『大日本法華經験記』巻下第一二四話「越中国立山の女人」においては、「法華の力、観音の  
護助に依りて、立山の地獄を出でて、忉利天宮に生まれたり。」とある。従って、第二十四話  
の女人も、法華經と地蔵菩薩の助けにより、地獄を出でて、「善處」<sup>28</sup>に往生した、と解釈で  
きよう。

第二十四・三十一話の罪人は、生前、若干の功德を積んだにもかかわらず、悪業により、地獄  
に堕ちてしまった。そして僅かな善行故、地蔵の救済は、日に三度地獄苦を代わってもらうに過  
ぎなかった。そこで、現世の縁者が追善供養を行なうことに依って、地獄苦から免れることがで  
きたのである。ここに一種、深刻な地獄観が見られる。

追善供養による救済は応驗記にも見られる。しかし、応驗記には今昔の如く、「現世での善行  
+追善供養」という概念はなかった。又、法華經との兼修も応驗記にはない。こうした点、応驗  
記との相違が見られる。

以上の如く、冥府ないし地獄から救われた人は、現世の衆生に地蔵信仰を説くのである。

## 結 び

以上、応驗記と今昔卷十七の地蔵説話を冥府・地獄を中心に比較してきた。共通点・相違点は  
第二章で事柄毎に指摘してきたが、箇条書きでまとめると、以下の様になる。

- (1) 応驗記において、冥途は基本的に官人に追い立てられるものであった。今昔において、同様  
の話もいくつかあるが、独力で冥府にたどり着く話も多数あった。
- (2) 応驗記における冥府は「東北」にあるとされている。この「東北」を各話の舞台から考えると、  
山東省泰山の方角である。今昔において、冥府は①山の麓の穴を落ちて至る、乃至②広い  
野を過ぎて至る、とされているが、①は黄泉の国と共通し、②は立山地獄の記述と一致する。
- (3) 応驗記における冥府は、大城門をくぐった先にあるとされるが、具体的な建物であったかど  
うか、定かではない。今昔卷十七の冥府は現実の検非違使庁に似た建物であり、審判はその  
庭で行なわれる。こうした点から、今昔卷十七の冥府は現実の検非違使庁を反映していると  
考えられる。
- (4) 応驗記において、冥府に堕ちる人は、①善人、②前世からの業により寿命の尽きた人、③罪  
人、の三つに分類される。今昔卷十七において、冥府に堕ちる人は、①前世からの業により  
寿命の尽きた人、②罪人、の二つに分類される。両書とも現世において善行を積んだ人であっ

ても、寿命が尽きれば冥府に堕ちてしまう点、善因善果では説明できない深刻な輪廻観が展開している。但し、今昔卷十七においては、善人が手違いで冥府に堕ちる話はなく、あくまで本人の「罪」に帰せられる点、応驗記より、より深刻な輪廻観が表出されている。

- (5) 応驗記において、地獄は東北にあるとされるが、各話の舞台から、山東省泰山の方角と考えられる。(但し、具体的に泰山を思わせる記述はない。) 又、応驗記の地獄のイメージは「火」であった。今昔卷十七において、地獄は、具体的な越中国立山とされており、地獄の記述は立山を思わせる。従って、今昔卷十七の地獄は、伝統的な山中他界観を引き継いでいると考えられる。
- (6) 応驗記において地獄に堕ちてしまった人の罪は家族倫理に反する事柄であった。今昔卷十七において、地獄に堕ちてしまった人の罪は「破戒」・「邪淫」等であったが、明確でない話もある。
- (7) 応驗記においても、今昔卷十七においても、このような罪ある衆生を救うのが、地藏菩薩なのである。縁者が追善供養することによって、罪人が救われるのは、両書共通だが、細かい事柄については相違点が少なくない。

こうして冥府・地獄観を中心に、応驗記と今昔卷十七の地藏説話を比較してみると、日本平安後期の地藏信仰は中国の地藏信仰を継承しつつ、山中他界観等日本の伝統的信仰と融和・習合する形で受容された、と言えよう。そして、このように地藏信仰は伝統的信仰と習合が容易だった故、日本において広範に受容されたのではなかろうか。

そこで問題になってくるのは、このような地藏信仰を誰がどのような形で伝播させていったか、という問題であろう。地藏信仰の伝播者については、田中久夫氏の論究が詳しい(田中 1972)<sup>29</sup>。が、伝播者の思想内容はさほど触れていない故、本論で論じた問題と合わせて、論考すべき余地があると思われる。今後の課題としたい。

## 註

- 1 『地藏菩薩応驗記』は従来、続藏経所収の『地藏菩薩像靈驗記』が使用されてきた。しかし、梅津次郎氏が発見した『地藏菩薩応驗記』の方が遥かに意味が取りやすいので、本論では、梅津氏が発見、活字化した『応驗記』を原則的に使用し、随時、『地藏菩薩像靈驗記』を参照することにする。(梅津 1966a 牧野和夫 1991 清水邦彦 1992)
- 2 第一話には梁朝(502～557)における地藏像作画を記すが、実際、靈驗を現すのは、664年に模写された地藏画である。
- 3 本願経は中国偽選説や訳出年代仮託説があり、この年代が信用のおけるものかどうか、疑わしいが、仮にこの訳出年が後世からの仮託だとしても、仮託されるべき理由があったのではなかろうか。
- 4 本願経には、「吾、五濁惡世において、是の如きの剛彊の衆生を教化す。(略)娑婆世界をして、弥勒の

- 出世に至るまで已来の衆生をして、悉く解脱し、永く諸の苦を離れ、仏の授記に遇はしめよ。」(大正蔵第十三卷779 上)とある。
- 5 『行林抄』大正蔵第76卷333 下～334 上 等。
- 6 本願經に「汝(補—地藏), 當に憶念すべし。吾(補—釈迦), 忉利天宮に在りて慇懃に付属せしことを。」(大正蔵第十三卷779 中下)とあるのを承けている。
- 7 応驗記「時声所及處」を地藏菩薩像靈驗記「時声所及」として解釈する。
- 8 小西瑛子 1972 : p. 43
- 9 真鍋 1960 : p. 136
- 10 地藏菩薩の居住地が南方とされるようになったのは、十輪經に「その時、南方より大香雲来りて大香雨を雨ふらす。」(大正蔵第十三卷721 上)・「地藏菩薩(略)南方より仏前に來致して往す。」(同722 中), 本願經に「南方清潔の地に於いて」(同787 上)とあるからとされている。(真鍋 1960 : p. 13) 又、このことは、日本の今昔卷十七の地藏説話にも見られる(第十七・二十三話)さらに真鍋は、「北向き地藏」はこのことを反映しているとしている。(同上・この見解は長沢利明 1989 : p. 161と解釈を異にする。)地藏菩薩の居住地が南方であることは、①インド神話において閻魔の居住地が南方であること(岩本裕 1965 : p. 147) ②観音の補弥落浄土が南方にあるとされていること、と関連し、種々の問題を含んでいる。
- 11 四川省の話(第十七話)においても、泰山が地獄とされていることは、酆都地獄の成立年代を考える一材料となろう。cf. 沢田 1991 : p. 66～71
- 12 このことは、中国の『冥報記』でも、同様という。(入部正純 1988 : p. 88)
- 13 応驗記「已」を地藏菩薩像靈驗記「己」として解釈する。
- 14 日本の平安後期の地藏信仰において、地藏が子供の姿を取ることは、先行研究に指摘がある。特に和歌森太郎は「日本人の信仰観念の上に、地藏の信仰をうまく移植するに当たって、子供と化して語りかけ、行動する地藏を説話することが、もとめられたのではなかろうか。(略)(補—地藏が子供の姿を取る理由は)日本人の伝統的心情に基づくのではなかったかと考えられる。」と述べている。(和歌森 1951)ところが、中国の応驗記において、第十二話の如く、地藏が「若少の沙門」として現われる場合がしばしばある。(第六・九・十四・二十五・二十九話)無論、「若少の沙門」と「子供」とを同一視できないが、日本の地藏信仰において地藏が子供の姿を取ることを安易に「日本的」とは言いがたい。
- 15 大正蔵十三卷783 中
- 16 現存する最古の地藏説話は835年に成立した『日本靈異記』下巻第九話である。話の筋は768年に藤原広足が地獄において地藏菩薩に救われるというもので、特に「閻魔王=地藏菩薩」という考えが示されており、興味深い問題が含まれている。しかし、①靈異記全116話の内、僅か1話であり、②当時、地藏造像ほとんどおこなわれず、③靈異記の冥界説話がほとんど中国説話の借り物である。(速水 1975a : p. 43)ことを考えると、この地藏説話は中国地藏信仰の燃直し性格が強いと言える。従って本論では分析の対象としていない。しかし、靈驗記の「地獄」は全て中国からのコピーではない(入部正純 1988 : p. 7～57)故、稿を改めて考えたい。
- 17 『仏説地藏菩薩發心因縁十王經』は通例、日本偽選説が取られているが、松本栄一氏は敦煌出土の『十

王経図巻』の奈河の図様と『仏説地藏菩薩発心因縁十王経』の記述が一致することから、『仏説地藏菩薩発心因縁十王経』はもともと中国に原形があり、日本で改編されたのではないかとしている。(松本 1942 : p. 230)

18 註4参照

19 序で挙げた以外に菅原征子 1966 等がある。

20 『仏教芸術』97号 1974 p. 96~97「重要文化財指定地藏菩薩像目録」に由る。

21 原霊験記は現存する霊験記、今昔どちらに近いだろうか、という問題に対して、速水侑氏は、『覚禅鈔』に引用された原霊験記の六地藏の記述から今昔の方が原形を留めている、としている。(速水 1975b : p. 232)

22 『古事記』においてイザナミは出雲国と伯耆国との境の比婆山に葬られたとされ(『日本書記』に異伝あり)、又、黄泉の国への出入口は出雲国の伊賦坂にあったとされている。『出雲国風土記』には「窟の中に穴あり。人、入ることを得ず。(略)夢に此の磯の窟の辺りに至れば必ず死ぬ。故、俗人、古より今に至るまで、黄泉の坂・黄泉の穴と号く。」とある。従って、古事記・風土記において黄泉の国への入り口は、出雲の国の山の麓の穴であった。煩雑になるため、本文では触れていないが、今昔巻十七において冥府が西北(振り仮名は「いぬる」)にあるとする話がある(第十八話)。又、日本霊異記にも、地獄を西北とする話がある(中巻第七話)。管見の及ぶ限り、冥府・地獄を西北とする経典はない。そこで民間信仰との関係を考えると、京から見て、西北は出雲である。従って、黄泉の国の入り口は出雲にある、という信仰が仏教の冥界・地獄を受容する際、反映したのではなかろうか。無論、黄泉の国の解釈については、現在も種々の問題点が指摘されている故、この点については稿を改めて考えたい。

23 註10参照

24 第二十八話には地藏が罪人を「我が母ナリ」としている発言があるが、これは血縁関係ではなく、罪人を救う方便である。又、第二十話には以下のような地藏の発言がある。「(補—主人公・公真の父は)先年ノ此我が形像を造りテ、開眼供養シ畢キ。」しかし、地藏菩薩は、公真の父が地藏像を造ったことのみによって公真を救済した訳ではなく、公真自身が善行を積んでいたから冥府から救済したのである。従って、応験記第三・二十一話とは類型を異にする。

25 但し、速水侑氏によれば平安時代の密教書には地藏閻魔一体論がある、とされている。(速水 1980 : p. 40)

26 但し、『矢田地蔵縁起絵巻』には、間違って実母を殺し、無間地獄に堕ちる話がある。

27 巻十七の地藏説話において、地藏が西方浄土へ衆生を導く話が9話ある。(第二・十・十四・十六・十七・二十三・二十九・三十・三十二話)従って、この話の「浄土」は西方浄土と解釈できよう。

28 巻十七の地藏説話において、地藏が天に導く話はない故、以上の様な表現を取った。

29 従来、地藏信仰の伝播者は天台横川の僧と言われてきた(和歌森 1951)が、田中氏は天台横川の僧とは別に真言・修験に関連する人々も地藏信仰伝播を行っていたことを明らかにした。

\*『地藏菩薩応験記』は梅津次郎氏が翻刻したものを使用。(『大和文化研究』101号 1966p. 16~31)但し、続藏経『地藏菩薩像霊験記』(一輯二編乙二十二套二冊)を随時参照し、注意すべき点は註を付した。『今昔物語集』は日本古典文学全集本、『出雲国風土記』は日本古典文学大系本を使用。各資料の内、漢文のものは書き下して引用し、文脈を補うため、随時註を付した。

## 参 考 文 献

- 舟ヶ崎正孝 1962 『日本庶民宗教史の研究』同文書院
- 速 水 侑 1969 「日本古代貴族社会における地藏信仰の展開」『北海道大学文学部紀要』第17巻 1号  
p. 43～112
- 速 水 侑 1975a 『地藏信仰』塙書房
- 速 水 侑 1975b 『平安貴族社会と仏教』吉川弘文館
- 速 水 侑 1980 「日本の地藏信仰」『日本絵巻物全集 第二十九巻』角川書店 p. 32～40
- 井上光貞 1956 『新訂 日本浄土教成立史の研究』山川出版社
- 岩 本 裕 1965 『極楽と地獄』三一選書
- 片 寄 正 義 1943 『今昔物語集論』三省堂
- 河 原 由 雄 1974 「敦煌画地藏資料」『仏教芸術』97号 p. 99～123
- 小 西 映 子 1972 「『地藏菩薩靈驗記』について」元興寺仏教民俗資料研究所年報『仏教民俗』第5冊  
p. 35～45
- 久 野 健 1974 『平安初期彫刻史の研究』吉川弘文館
- 黒田日出男 1986 『姿としぐさの中世史』平凡社
- 牧 野 和 夫 1991 「常謹撰『地藏菩薩靈驗記』和訳絵詞，その他一新出本紹介を兼ねて一」『実践女子大  
文学部紀要』33号 p. 107～124
- 真 鍋 広 済 1960 『地藏菩薩の研究』三密堂
- 松 本 栄 一 1932 「被帽地藏菩薩の分布」『東方学報（東京）』3号 p. 141～169
- 松 本 栄 一 1942 「敦煌本十王経図巻雑考」『国華』621号 p. 227～231
- 松 島 健 1986 『地藏菩薩像』至文堂
- 長 沢 利 明 1989 『江戸の民間信仰』三弥井書店
- 西 義 雄 1966 「地藏菩薩の源流思想の研究」『大乘菩薩道の研究』平楽寺書店 p. 127～159
- 入 部 正 純 1988 『日本霊異記の思想』法蔵館
- 小川清太郎 1927 「應例の研究」『早稲田法学』第16号 p. 1～131
- 小 倉 修 夫 1985 「地獄と地藏菩薩—古代インドから平安朝まで—」『ユーラシア』新2号 p. 46～72
- 佐々木月樵 1914 「地藏教の根本思想に就いて」『無尽燈』第19巻 第11号 p. 1～8
- 沢 田 瑞 穂 1991 『修訂 地獄変』平川出版社
- 清 水 邦 彦 1991 「『地藏菩薩靈驗記』における地藏信仰とその影響」筑波大学倫理学研究会『倫理学』9  
号 p. 77～85
- 清 水 邦 彦 1992 「『地藏菩薩靈驗記』の基礎的研究」筑波大学大学院博士課程 日本文化学際研究カリキュ  
ラム紀要『日本文化研究』3号 p. 1～13
- 菅 原 征 子 1966 「平安末期における地藏信仰」『史潮』96号 p. 31～52・75
- 田 中 久 夫 1972 「地藏信仰の伝播者の問題」『日本民俗学』82号 p. 20～39

千野香織 1980 「地蔵菩薩靈驗記絵巻」『在外日本の至宝第2巻』毎日新聞社 p.152~154

塚本善隆 1931 「引路菩薩信仰に就いて」『東方学報(京都)』1号 p.130~182

塚本善隆 1942 『支那仏教史研究・北魏篇』弘文堂

梅津次郎 1966a 「常讀撰「地蔵菩薩應驗記」公刊に際して」『大和文化研究』100号 p.21~25

和歌森太郎 1951 「地蔵信仰について」『宗教研究』124号

\*但し、清水は桜井徳太郎編『地蔵信仰』(1983 雄山閣)に所収されたものを使用(p.45~71)。

渡浩一 1977 「平安末期の地蔵信仰の構造—民間地蔵信仰の一考察(下)—」『仏教民俗』5号 p.11~36

渡浩一 1984 「中世地蔵説話概観」『東洋大学大学院紀要』20号 p.85~93

矢吹慶輝 1927 『三階教の研究』岩波書店

## 新刊紹介

黄 文博著

### 『台湾冥魂傳奇』

本書は、1956年生まれ、黄文博氏によって書かれた台湾の台南県を中心とする葬礼および冥魂に関する報告を集成したものである。黄氏は、小中学校の教員を務めながら、成功大学の歴史系の夜間部を卒業し、一貫して民俗活動に関心を持ち著述を続けて来た人であり、『台湾民間信仰見聞録』(台南県立文化中心 1988)、『台湾風土傳奇』(台原出版社 1989)、『南瀛民俗誌 上・下巻』(台南県立文化中心 1989・1990)などを発表している。

ここに紹介する書は、「台湾の喪葬や冥魂礼俗が、いかに陋俗迷信であろうとも、それが自分たちのものであり、また礼俗の本質的な厳肅性を傷つけず、却って礼俗の内容を充実させ弾力のあるものになっているので研究に値する」という前提に立って、第一輯では、人の死後の処理を4段階に分けて「喪祭之礼」として詳述し、第二輯では、死者の魂を導いて地獄を通過させ

天堂に案内する一連の儀礼である「牽魂法儀」を述べ、第三輯では、有応公信仰や過関・打城・水轎などの儀礼行事を紹介している。

本書の内容は、台湾南部の漢族の喪葬と冥魂についてのバランスのとれた理解の場を提供していて有益である。一つ一つのテーマについて短文の集成であるため、民俗報導の性格が濃厚であるが、例えば「牽亡歌陣の口白実録」や「懷胎歌」の資料提示は、現地人研究者であればこそできる貴重なものであろう。また、著者本人が調査中に、死霊からその場にいることを拒否されて、調査を停めざるを得なくなる状況に遭遇した事を記録する余裕もあって興味深い。漢族の喪葬と冥魂について関心のある人には是非一読をすすめたい。(丸山 宏)

A5判 257頁 台原出版社 協和台湾叢刊 32  
1992年12月刊 新台幣 240元