

閻魔信仰に関する日中比較研究

毛 淑華*

はじめに

閻魔の由来はインドのヴェーダ時代（紀元前5世紀）に遡ることができる。閻魔は梵語 Yama の音訳であり、冥界の王と考えられた鬼神で、ヤマ神に由来する。Yama-raja は閻魔羅社と音写し、閻魔王と書くこともあるが、死を欲して冥界への道を発見し、最初の死者として冥界に至り、死者たちの王となった神である¹。

後の仏教はこの神を取り入れ、ヤマ神は欲界六天中の第三天の夜魔天、或いは八天の一つとして焰魔天に姿を変えた。さらにこの神は地獄を統括する主となり、十八の将官と八万の獄卒を従えて、地獄に堕ちる人間の生前の善悪を審判・懲罰するようになる。また密教では外金剛部十二天の一つに閻魔天という神があり、免罪と安産の祈禱の時の本尊になっている。

以上のような閻魔信仰は中国、そして日本に伝わった。特に中国では信仰が非常に盛んになり、土着化していくうちに地獄体系ともいうべき精神世界を形成した。やがて閻魔は天界の玉帝と人間界の皇帝に比肩する地位を獲得し、「閻魔注定三更死、並不留人到五更」（閻魔が三更に死ぬことを命じれば、だれも命を五更までに延ばすことはできない）と言われるほど強い力を持ち、地獄における最高権力者となった。一方では、日本の閻魔信仰はなぜか大陸での隆盛と異なり、大きな発展が見られなく、特に同じ地獄に関わりを持つ地藏信仰に比べれば、閻魔信仰の存在感が薄いと言わざるを得ない。なぜこのような信仰形態が形成されたのかを考えることは本稿の目的である。

中国においては建国後の40年近くの間、宗教に関する研究が停滞し、研究の空白期間があった。民間信仰は現代中国ではしばしば迷信のレッテルが貼られ、特に冥界や地獄を連想させる閻魔は迷信の代表として批判され、それについての研究はほとんど行われなかった。しかし近年、研究者は意欲的に伝統文化の整理に取り組み、成果を挙げてきている。これらの研究を、①鬼文化の一環としての閻魔研究／②民間信仰の立場からの閻魔研究／③地獄観及び葬送儀礼のサイドからの閻魔研究の三つの視点に分類することができる。しかし、以上の研究にはテキストの収集と整理に留まるものが多く、またほとんど古代書物を論拠にし、現実生活に表出する部分に触れられていないことにも不足を感じる。

日本においては中国の閻魔に関する研究は少ないが、いくつかの注目すべき成果を挙げることができる。冥界観研究の立場からまず澤田瑞穂の著作の『地獄変』を挙げられ、そのほか鬼研究の立場から竹田晃の『中国の幽霊』が、閻魔について言及されている。仏教学から吉田義豊、酒

※筑波大学大学院地域研究研究科

井忠夫、文学研究の分野から小野四平、岩本裕らの研究が注目される。しかし、以上の研究では固有信仰の神である泰山神及び十王が関心の中心点になっており、閻魔を論じる部分はむしろ少なく、断片的であり、閻魔信仰という全体的な捉え方が見られない。

以上の紹介から分かるように、閻魔については関連する鬼・冥界観・民間信仰・文学などの分野から言及されているが、閻魔に関する信仰を独立した信仰と見なし、トータルな視点からの研究はほとんどなされていない。閻魔信仰は俗信仰であるため、合理主義の知識人に排斥され、歴史書に残された記録は非常に少なく、過去の閻魔信仰を探るのは筆記小説などの文学作品を手がかりにしかできない状況にあり、閻魔信仰の研究に使われる資料は非常に制限されている。また閻魔信仰は全国的に分布されているため、かえってその全体的状況の把握が難しいことも研究の少ない原因であろう。

本稿はまず閻魔信仰を閻魔及びその統括する官僚機構、地獄系統に対する信仰を含んだ概念として考え、外来宗教の受容と変容という視点から既存信仰との継承関係を重視し、その発展のプロセスを解明することを課題とする。このような姿勢は従来の研究と違い、従来体系的・総合的な研究のなかった閻魔信仰の深層を探り、民間信仰の中に位置づけようとする試論といえ、そこに本研究の意義を認めることができるといえよう。

一. 中国における閻魔信仰の受容と変容

1. 閻魔の由来譚からみる閻魔像

閻魔信仰に対する具体的な検討に入る前に、閻魔はいかなる人物であり、中国人にどのようにイメージされ、どんな性格を与えられたかを考察する必要があると考える。以下では主に世間に流通している各種の書物に基づいて、閻魔像の分類と抽出作業を行う。前述のように閻魔はインドのヤマ神に由来するが、中国では新たな由来譚が形成され、主に仏教書、一般書、民間説話の中に記述されている。

『法苑珠林』²巻十二「六道典主」に閻魔の由来が記載されている。これによると閻魔は生前沙毘国の国王であったが、維陀如生王と戦って破れてしまった。その時彼は地獄の主になると誓い、十八人の将軍も一緒に維陀如生王を処罰すると誓って十八獄の獄主になり、百万の兵士は獄卒になったという。この説は最もポピュラーである。

『一切経音義』巻五に閻魔の職能について、「梵語では爛魔といい、平等王という意味で、生死や罪福を司り、主に八熱地獄と八寒地獄、それらに属する小地獄などを支配し、鬼卒を五趣の中で使役し、罪人を追及し、拷問にかけて罰し、善悪を判断しており、休む暇もない」という。また巻二十四に閻魔を「双」と解釈し、兄と妹の二人は地獄を治め、兄は男を処罰し、妹は女を処罰するという。このような説は多く引用、敷衍され、閻魔の由来及び役割に関する一般的な説明となった。また、一般的な閻魔、十王の姿のほか、五人の使者に分身する閻魔（『閻羅王五天使者経』大正新修大蔵経第1巻阿含部1）、二人の婦人が参列している十王などの記述も見られ（『相車志』）、いずれも上記の仏教書の影響によるものと考えられる。

一般書における閻魔に関する記述の中で、特色を持つのは「人間が死して閻魔になる」話である。つまり文人たちが作った閻魔の中国出身譚である。現在のところ十種の話が見られるが、ほとんど文人が物事を面白がって書いたものであり、志怪小説と筆記小説の類が多く、事件の因果関係と経緯などを明記したものは少ない³。それらの作品は隋代から登場し、唐・宋・元・明を経て清代まで続いているので、「人間が死して閻魔になる」という考え方が遅くとも隋代に出現し、千年以上存在してきたことが分かる。

また閻魔になったとされる人の地位に高低はあるが、架空の人物ではなく、何れも実際に存在した官僚であり、政治に参与した人物である。中に韓倍虎・範文正・須準・包公の四人⁴の話は最も多く、四人とも一代の名臣で、国に忠を尽くして権勢を怖がらずに庶民のために戦った人物であり、正直な人格、清廉潔白な態度と政治的な業績の持ち主であったというところである。この型の閻魔由来説が後世の書物に最も多く引用され、民間で非常に影響力を持ち、特に包公が閻魔になった話は広く流布し、「關節不到，有閻魔老包」（賄賂が贈れなくても大丈夫，包公閻魔がいるから）と言われるほどである。包公が閻魔になったという考えは、閻魔像が彼を模して描かれることが多いことから理解される。

閻魔についての記述から統一性を見出すのは困難であるが、それぞれ閻魔の一側面を示していると見る事が可能である。それをまとめて見れば以下ようになる。閻魔は地位の高い、名譽のある神位とされている／閻魔には新旧の交替がある／神の系統においては閻魔が明確な上下関係に位置付けられている／閻魔は不正を正すことができ、このような力の発揮が庶民に期待されている／閻魔の仕事ぶりは現世の法官に似ている等である。

仏教書、一般書を通して見れば、閻魔信仰が各階層の人々に共通に受け入れられ、広い地域で流布したことがまず指摘できる。またこれまでの分析で明らかになった＜優れた人格を持つ人間が閻魔になる＞或いは、＜閻魔は人間界の不平を正し、恨みを晴らすことができる＞などの特徴より、閻魔に厳格・公正といった性格を読みとることができ、さらに現世の法官を擬して閻魔を実像化していたことが分かる。

人々が篤く閻魔の存在を信じていたことは「正直な人が死んで閻魔になる」という多くの話から窺われる。特に韓・範・須・包四人が死後閻魔になった話に現れるように、人々は敬愛する人物を閻魔に仕立てる傾向があり、その閻魔は恐怖の対象ではなく、庶民の味方であり、人々にとって親しい人物になっている。ここでは一々列挙することはできないが、民間説話の中で、閻魔は実に人間に近い神として伝えられ、喜怒哀楽があり、たまには誤りを犯すが、しかしすぐそれを正すことのできる神である。

閻魔信仰は中国の地において人々に享受され、信仰を集める過程で多様な変化をしたことがその由来譚から読みとれる。いわば閻魔信仰の中国化ともいべき変化を遂げたのである。中国における閻魔はインドの単純な地獄の主とは違い、現世と緊密な連絡を持ち、地獄は現世の反映でありながら、人々の様々な願いが託されている。仏教教義において死者を処罰するために存在する閻魔は幾分影が薄かったが、民間では中国の風土に相応しくて変化し、性格も豊富になってき

たのである。

ではどのような過程を経て人々の中に閻魔像が完成されたのであろうか。閻魔信仰の土着は伝播の推進力であり、そこから中国人の地獄観とその変容に関するテーマにアプローチすることができると思う。

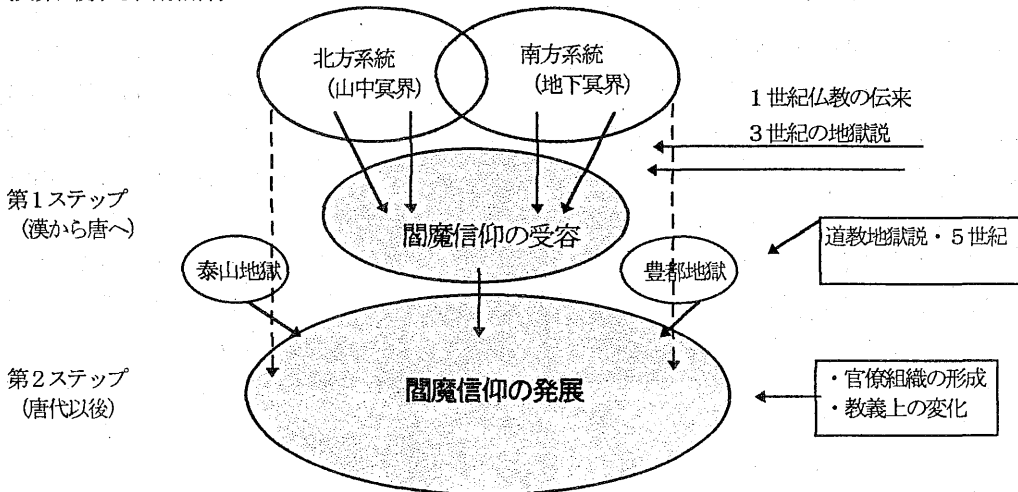
2. 閻魔信仰の受容基盤

外来信仰が伝播先で根を下ろして発展していくためには様々な要素があるが、以下は既存の冥界信仰と閻魔信仰の相関関係を注目し、閻魔信仰が中国で伝播する基盤について検討したい。

分析にあたっては以下の分析モデル図に沿って検討するものとする。研究のアプローチ方法として、まず冥界に関する既存信仰を南北の二系統に分けて考える。従来の研究においては中国文化の普遍性を求めるあまり、地域性を無視しがちであったが、国土が広く、生活している民族も多いため、内部構造的には地域性が著しく、各地方の風土・人情などの差が大きいの。このため地域性を考慮しない研究方法はかえって文献資料の混乱を起こしてきたと言わざるを得ない。ただし、閻魔信仰の伝播に関しては、北と南の二系統に分ける方法はいままでの混在した資料からでもある程度整理することができる⁵。

・ 閻魔信仰の分析モデル図 ・

{冥界に関する固有信仰}



大胆な仮説であるが、閻魔信仰が中国に伝来する前に、既存の冥界観として北方系統と南方系統が存在したと考える。統一国家の出現に従って二系統の間に交流があり、混合もあったが、主には平行的に発展した。閻魔信仰は中国に伝来した後、北と南の区別なく既存の冥界信仰から様々

な要素を取り入れ、受容の過程を完成した。これは第一ステップである。仏教の地獄説の影響で北方系統は泰山地獄へ、南方系統は道教の地獄説を土台に豊都地獄へ発展していくが、閻魔信仰は受容を完成した後、再度この南北系統の要素を取り入れて、組織上と教義上の変化を遂げて、普遍性を持つ全国的な信仰に発展していった。

中国の冥界観及び地獄観を一つの整体として論じる従来の研究方法の中に、江玉祥が初めて南北の二つの系統に分けて中国の地獄観を論じたことは注目すべきである。江氏は論文の中で、東漢以後の地獄観を泰山と豊都地獄の二系統に分けて論じて、それぞれが北方の史官文化と南方の巫文化に属すると判断し、十王信仰の基盤と見なした⁶。しかし江論文は題目の制約によるのであろうが、東漢までの冥界観の地域性については触れず、道教の豊都地獄説が仏教の影響を受けて成立した史実を考慮しなかったことは、論に矛盾を感じさせる。地獄に関する観念が東漢から突然南北に分けられることはむしろ不自然であり、東漢以前の状況を視野に入れる必要があると考える。

人間の死後に対する関心により、死後世界に関するイメージ作りも始まった。そのイメージが相当早い時期から出現し、北方と南方に生活していた民族は異なる自然条件及び生活習慣により、それぞれ異なる特色を持つ冥界観を形成した。北方では昆崙山と泰山であり、南方では地下の冥界であった。秦漢の統一国家の出現に従って、北方と南方の融合が見られ、それが特に漢代の冥界観に現れている。それらの既存冥界観は閻魔信仰を受け入れる基盤となり、後者の発展に多くの要素を提供した。以下では具体的な史料を用いて上の仮説を証明する作業を行う。

a. 北方系統の冥界観

現在の考古学の成果によれば、旧石器時代の周口店山頂洞人は死体を自分たちが居住する洞窟の中に置き、死者とともに同じ空間で生活したことが分かる⁷。新石器時代には氏族の公共墓地が出現し、死者の頭が西に向いて埋葬された。氏族の公共墓地の出現を氏族関係を強める手段とする見方に対して、頼垂生は以下の論を提唱した。「旧石器時代における人と鬼の共同居住から、鬼のために独立する空間を探すに至るまでの発展は一つの重要なステップである。つまり空間から人と鬼の分離を体現したのである。当時の人々の鬼魂の空間に対する按排は幽冥世界の成立を意味している」という⁸。直ちに鬼の概念を用いて未開人の行動を説明するには疑問を感じるが、幽冥世界が出現する時期については鋭い指摘である。

死者の霊魂が消えず、活動する空間を所有すると考えるなら、その空間を設計するのは当然のことであろう。この設計は最初の時点においては曖昧な観念であったが、徐々に完備されて、閻魔を受け入れる基盤を形成したのである。

以下ではいくつかの段階に分けて幽冥世界の形成を追うが、前述のように閻魔が伝来する前に、中国では南北二系統の冥界観を形成していた。北方系統では神話の山昆崙山とその要素を受け継ぐ泰山が中心であり、山の中に冥界が存在するという観念が強い。漢代では統一的な国の出現に従って南北の交流が盛んになり、冥界観の相互影響も考えられ、泰山神はほかの地下官吏と共同で官僚機構を築いた。

・神話の中に出現する幽冥世界—昆侖山

頼垂生の論によれば、古代の人の観念にある幽冥世界は最初西北にあり、具体的には中国の古代神話に登場する昆侖山を指していた。頼氏の考証をここで繰り返さないことにするが、古代の書物に出現する幽冥世界「幽都」の多くは昆侖山にあること、昆侖山の語義は「黒山」であること、並びに『山海経』⁹に登場する「鬼」と鬼の活動場所が昆侖山に集中しているなどの理由から、頼氏は昆侖山を最初の幽冥世界の所在地としたのである。しかし、『山海経』の中には人が死んでなる鬼（人鬼）と自然界の精霊がなる鬼（自然鬼）が混同して存在しており、二者を分別して検討する必要があると考える。例えば『山海経』¹⁰ 卷二「西山経」に「北は諸□山に向けて、隗鬼離倫が居住する所なり」という一文があるが、その鬼は山の精霊だとする理解が適当であろうし、卷十二「海内北経」に見られる「鬼国」及び「万鬼出入」の語が難解である¹¹。

まだ多くの疑問を残すが、語義的な議論を差しおいても、『山海経』より以下の判断はできる。新石器時代に死者のための空間が出現してから、時代が下るにつれて神話の中に精霊が集まる場所が現れ、神とともに「鬼」もそこに居住していた。また悪い鬼を食べる者、鬼の出入りする玄閻の番をする者などの管理者が存在し、すでに冥界の要素が含まれている。しかし、このような認識は非常に簡単で、混乱している。

もう一方では、何新が主張したように、昆侖山がすなわち後世の泰山だとする説は中国における冥界説の一貫性を説明する上で非常に示唆に富んでいる¹²。何氏は膨大な典籍を用いて訓詁学、地理学及び神話学の角度から分析を行ったが、その論を要約すると、昆侖山は古代神話においては天神が住む山であると同時に地獄の山でもあり、また時間の経過に従って伝説の中に示される方位が変化した。『山海経』に登場する昆侖山は世界の中心であったが、黄河の源が昆侖山だとする伝説及び中国の古代地理観念の拡大につれて、漢代以後の伝説の中においては、昆侖山の位置が徐々に西へ移動し、唐代で今日の新彊とチベットの境目にある実在の山に命名された。古代神話の中の昆侖山の原型は泰山であり、泰山は昆侖山の現実世界における姿であるという。何氏の論が中国の冥界観における一貫性に目を向き、新しい視点を提供したことは、注目すべきだと考える。

・泰山信仰

泰山は生と死を司る職能により、神仙と鬼に関する二つの信仰部分に分けることができるが、泰山は昆侖山と同じように神仙の山でありながら、魂或いは鬼が集まる山であり、生と死を同時に司る点に留意すべきであり、二者の間に繋がりがあると考える。泰山信仰には多様な要素が含まれており、本稿では後世の閻魔信仰に関連する部分を以下のように纏める。

泰山神は古くから生を司る職能を持ちながら、死を司ることもできると思われた。範曄（398-445）の『後漢書』「烏恒傳」に「（烏恒人が）死ぬと魂が赤山へ行き、人が死ぬと魂が泰山に行くのと同じである」と記載しているように、人々の死後の靈魂が泰山に集まり、泰山神が靈魂を管理すると思われた。

このような信仰は晋代の志怪小説『搜神記』にもその影響が見られる。巻四に胡母班という人が泰山府君という神に会う話を記載しており、巻十六にも人間が死んで泰山府君になる話があり、後世の「正直な人が死んで閻魔になる」話と共通する処がある。とにかく泰山神が冥府を主宰するという考えは当時において相当普及していたと考えられる。

注目すべきところは、泰山神が主宰する冥府の中にすでに簡単な官僚機構ができたことである。泰山の近くにある梁甫と蒿里という小さな山は死人が集まる地として具体的に意識され、その神は冥府の中で高いランクの神であり、地位が泰山神に次ぐ。漢代の文献に人が死んで泰山に行くと言い、また蒿里に行くに記載することもあるが、二者の違いについては呉栄曾が「泰山は冥府の最高権力中心であるのに対して、蒿里は死人の集まる所である。前者は漢の都に相当して、後者は漢の郷里に相当する。」と説明している¹³。そのほかに泰山伍伯、録事などの職位があり、日常の事務処理に当たり、役割が分担されている。しかしそこには閻魔信仰にあるような処罰がなく、毒々しい「獄」のイメージがない。

泰山神が人の寿命を事前に知ることができ、それを修正することもできるという考え方も存在した。『日知録』巻三十に『後漢書・方術傳』を引用して、許という人間が病気に掛かって三年間も全治出来ないので、泰山を詣でて命を延ばすように祈った話が紹介されているが、この話は後世の泰山「請命」¹⁴の原型になる。

泰山が人間の寿命を管理するなら、それを書類に記載することも当然想像された。寿命を記録する書類が泰山にあるということは応價（東漢）の『風俗通義・正失』に当時の俗説として記載された。泰山に金の箱に入れられている玉の冊があり、それには人間の寿命が記されている。漢の武帝が十八と書いてある冊を一つ得り、その数字を逆にして八十と読んだので、果たして八十歳まで生きられたというエピソードである¹⁵。後の閻魔の手にある生死簿はこの玉の冊からなるわけである。

また泰山神の手には死者を管理する戸籍がある。「黃神¹⁶は五嶽から生まれ、死者録を管理する。魂と毒を召め、死者の籍を管理する」という鎮墓文¹⁷で見られるように、人間が現世で戸籍があると同じように、冥界にも戸籍制度があり、管理が行われている。人間が死ぬとこの世での戸籍は消え、冥界での戸籍簿に登録され、管理されると思われた。

また泰山信仰においては現世と冥界は交流できると思われていた。晋人干宝の『搜神記』巻四に胡母班という人は娘泰山神に婿に手紙を送るように頼まれる話が記されている。現世と冥界の断絶感が希薄で、泰山信仰においては冥界は現世の延長線上、ないし隣接した空間という観念になっている¹⁸。

b. 南方系統の冥界観

北方の昆侖山と泰山に代表される冥界観に対して、南方系統の冥界は楚国の「土伯」、漢代の「地下主」とその部下に代表される。山中冥界の意識と神仙観念の強い北方系統に比べて、南方系統は地下冥界のイメージが強く、後世の仏教的地獄により近い要素が含まれている。

地下を死後の世界とする考えは春秋戦国時代の書籍から見る事ができる。屈原は『楚辞・招

魂』の章で、地下に向かって魂を呼び戻そうとし、地下に怖い「土伯九約」がいるから、魂が決して彼らのいる「幽都」に行かないように訴えた¹⁹。「土伯」というのは角と三つの目を持ち、虎の頭に牛の体をして、自由に体を折り曲げて人を追い食う者であり、「幽都」は地下の冥界である。「土伯九約」に関する議論は多いが、今日では郭牒若の「土伯九人説」がほぼ定説となっている。つまり土伯が九人いて一緒に地下の幽冥世界を統括している考えである。陳子展は郭氏の説を受け継いで、九人の土伯と後世の十人の閻魔の相関性について論じた。「土伯九約というのは九人の土伯が連合して九層の地下を管理することであり、後世の仏教に基づいていう、十殿閻羅が共同で地獄を管理することと同じである。前者は中国の原始神話であり、後者は中国化した古代インド神話である。」¹⁰という。興味深い指摘であるが、土伯と十殿閻羅の間に千年以上の空白があり、二者の関係を実証できる資料がいままで一つも見られないため、推測に終わるおそれがある。

清代の顧炎武は『日知録』で、「招魂」の中で描いた幽都が最初の地獄であり、土伯はその統治者で、後世の人はそれを受け継いでさらに仏教の教えを加えて、地獄説を構成したと言い、多くの学者が彼の説を認めている。しかし、「招魂」の中に登場した魂の行方は幽都だけではない。東・南・西・北・天上と地下に向かって魂を呼び戻すので、魂の行く世界である冥界が想定されているが、その具体的な方位は固まっていないというのが適切であろう。地下世界の存在は冥界に関する想像の一つに過ぎず、また『楚辞』が主に南方の楚人の生活を創作の基礎としているので、地下を冥界とする考えを当時の楚の人が持っていたとしか指摘できない。

しかし、漢代になると地下世界の存在が明らかになってきた。馬王堆第一号墓地から出土された文物の中にT型の銅画一「非衣」があったが²¹、今日の学者はその画に天上、人間界、地下の三つの世界が描かれており、漢代の人々の世界観の反映だとし、地下の部分は死後世界だと考えた。『史記・酈侯周勃世家』に周亜夫が父親の葬儀に尚方宝盾を買ったせいで、反逆罪に問われたとある。その理由は「君（周亜夫）は地上で逆らわなくても、地下で反逆になる」ということであり、死後の世界として地下観念が整えられた事が分かる。

具体的に地下冥界を指す言葉として「黄泉」が出現した。『左伝・隠公元年』の記載によると、鄭庄公は母親と縁を切り、「黄泉に至らない限り二度と会わない」と誓った。この世では和解する可能性がないという意味で、この黄泉とはまさに死後世界のことである。

漢代の冥界観を検討する時に、墳墓からの出土品から考えてみることは非常に有効である。現在発掘されている漢代の墳墓の中から、貴重な埋葬品とともに、鎮墓文²²と呼ばれる文章が発掘され、そこからも地下冥界の組織を窺うことが出来る。

全国各地では30数件の鎮墓文が発見されており、中でも明らかに生者と死者の関係を表しているのが「生者生就陽，死人下歸陰。生人就上高台，死人深自藏」と「上天蒼蒼，地下茫茫。死人歸陰，生人歸陽。生人有里，死人有郷」の文である²³。生者の世界を陽とし、死者の世界を陰といい、二者を地上と地下にある分断された世界と考え、生者と死者の共存を拒否する意識が明らかになってきた。また「生と死は処を異なり，相い干めるなし」と言って死者を地下の官吏に所属

させ、生者に対する干渉を永遠に断ち切ろうとした。

漢代の墳墓から発掘された鎮墓文より、地下世界の様子を把握することができる。主に以下の特徴がある。

①. 地下冥界には管理者及び官吏機構が存在する。地下主、地下倭と呼ばれる地下冥界の管理者が存在し、彼たちの下に「地下二千石」、「主塚司令」、「墓門亭長」、「魂門亭長」、「蒿里君」、「蒿里父老」、「中蒿長」、「主墓獄吏」、「中央墓主」、「左墓伯」、「右墓伯」などの各官位の官吏があり、官吏の配置方法は地上世界の漢代の官吏機構に似ている。冥界の最高権力者は天帝であり、鎮墓文は天帝或いは天帝の使者から地下主に通知する文脈で書かれている。但し、地下冥界の最高権力者についての記述は曖昧である。「主」、「地下主」、「黄神」、「主藏君」などがあり²⁴、統一されていない。

②. 現世と同じように地下にも税賦がある。「豆と瓜を持参して、地下の租税に納める」という鎮墓文²⁵より以上の考えが窺われる。

③. 死者が冥界で処罰を受けることがある。「主墓獄使」のような地下官吏の名称に死者を処罰するイメージが含まれており、漢代では墓の中に鉛で作られた人形を入れることもあり、その目的は「死人に解適をし、生人の罪を解除する」ため、死者の代わりに地下冥界の労役を果たすことである。漢代の鎮墓文と買地券に共通する目的は死者の「解適」である。呉榮曾は「解適」を「罪を解除する」と解釈して、死者の罪過を取り除く意味として理解し、さらに「臣民が国家の法律を犯せば刑罰を受けるのと同じように、死者も罪を犯せば地下の刑徒となる。鉛の人形は死者に代わって苦役に服するのである。」と解説した²⁶。しかし、この死者の「罪」は法律を犯した時の罪であり、生前の罪過を取り上げることがなく、仏教の因果応報の影響をまだ見出すことはできない。

c. 南北系統と閻魔信仰の三者関係

以上は閻魔を受け入れる基盤として南北二系統に分けて既存の冥界観を論じたが、モデル図で示しているように、二系統の間に相互交流があり、実際に漢代の冥界観の中にすでに二系統の冥界観の混合が見られる。全国各地から出土されている鎮墓文と買地券及び埋葬品などの資料により、地下を冥界とする考えが南北共通に見られるが、一方では大勢の地下官吏の上に、泰山神が位置づけられ、生死を統括する権力が付与されるような記載もある。例えば鎮墓文の中に「生人は西の長安に属し、死人は東の太山（泰山）に所属する。」²⁷という記述があり、泰山を冥界の地下冥界の首領とする考えが窺える。つまり、山中冥界の神である泰山神と地下冥界の官吏たちの混在である。

しかし、南方の情況が異なる。1975年に発掘された湖北省の江陵鳳凰山10号、168号漢墓から出土された竹簡に「平里五大夫張恪敢告地下主」、「江陵倭敢告地下倭」などの文書があった。西漢初期の文物であるが、現世の官吏が地下の官吏に、死者が冥界にゆくことを通知し、埋葬日、埋葬品などを明記している。168号漢墓からの文書は以下のような記述である：

「十三年五月庚申、江陵倅敢告地下倅：市陽五大夫遂少言与大奴良等二八人，大羹益等十八人，召車二乘，牛車一兩，聲馬四匹，□馬二匹，騎馬四匹，可令吏以從事。敢告主」²⁸

10号漢墓の文書は：「四年後九月辛亥，平里五大夫張捨敢告地下主：捨衣器物所以祭具器物，各令会以律令從事」²⁹

上の文書の役割は前述の鎮墓文と同様だと判断されているが、内容から分かるように地下官吏については地下倅，地下主のほかには泰山神に関する記述が一切ないし。それに似ているのは湖南省の長沙で発見された馬王堆三号西漢墓より出土した文書であり，中には「主藏郎中」と「主藏君」が出現しており，冥界の官吏と思われるが，同じように泰山に関連する記述が見られない。つまり南方で出土されている文書の中にも地下の官吏は存在するが，泰山神の姿は見られない。

以上の資料から，冥界観の南北それぞれの系統が漢代においても依然として存在したことが分かる。北方では南方色の強い地下冥界観を取り入れ，既存の泰山神を上に乗せる方式を取って新しい冥界観の展開を行ったが，南方では依然として地下を冥界とし，統括人のような神の存在があるが，そこからは泰山神の影は見られない。しかし，二者間の差違は小さくなり，混同が見られる。漢代は前時代に比べて統一的な国家と中央集権が進んでいたもので，民間の風習においても，ある程度の同一化する傾向が認められる。また漢代を創立した劉邦及びその部下は楚人の出身が多く，自然に楚人の地下冥界観を受け継ぐのであろう。南北二系統の混同は漢代の冥界観の最大の特徴だと考える。

北方と南方の二系統の冥界観は閻魔が中国に伝来する前にすでに形を整えた既存信仰であり，漢代までには仏教の地獄観の影響を受けていないことが分かる。地下冥界観念の確立と冥界官僚制度の整備は閻魔を受け入れる基盤となっているのである。

表3は閻魔信仰と南北二系統の冥界観についてまとめたものである。この表から分かるように，閻魔信仰の重要な内容である死者管理，官僚機構の面においては既存信仰と非常に共通性が高く，仏教の生死輪廻，因果応報の観念を除けば，各要素はほとんど既存信仰の中で見られる。これは閻魔信仰が南北の区別無く既存信仰の諸要素を取り入れたことを示している。これにより直ちに閻魔信仰は既存信仰の上に成立したという結論が出せないとしても，両者の間に緊密な関係があると判断できよう。少なくとも既存の冥界観は閻魔信仰を受け入れるのに良い基盤を提供しており，閻魔信仰の発展に刺激を与えたと言える。

ここで注意すべきことは，閻魔信仰が既存信仰の諸要素を吸収しながら徐々に広がっていくが，北方と南方系統の冥界観が消滅したわけではなく，閻魔信仰とは逆方向に仏教の地獄観念を取り入れて変化していったということである。泰山冥界は地獄の色彩が徐々に強くなって，山の中に地獄谷など実際の場所も設けられるようになり，道教は教理を整備する時に羅豊地獄説を打ち出した。これによって新しい南方地獄が生まれ，豊都地獄が発展してくる。しかし，二者は依然としてそれぞれの勢力範囲があり，地域性を帯びる信仰であったことを強調したい。

表1 閻魔信仰と既存信仰の相関関係一覧表

		既存信仰（北）	既存信仰（南）	閻魔信仰
官僚機構	最高権力者	泰山神	地下主・主蔵君	閻魔
	上級官吏（文）	泰山祿事	地下恠・主蔵郎君	判官
	上級官吏（武）	耗里伍長		六直功曹
	下級官吏	地下擊植 泰山伍伯 塚中遊擊		白無常・黒無常 牛頭・馬面 鬼卒
冥界整備	寿命記録	玉の冊		生死簿・福寿録
	戸籍制度	死人籍		死者籍
	奈河	奈河（泰山の麓）		奈河・奈河橋
	その他			鬼門関・望郷台
現世と冥界の交流		有り		有り
人間が冥界の統括者になる		泰山神		閻魔
人の寿命が更正できる		泰山神		閻魔
死者に対する処置		地租・労役	地租・労役	罪の審判
合同審判			土伯	十人の閻魔
生死輪廻観念		無し	無し	有り
因果応報観念		無し	無し	有り
地獄での酷な処罰		無し	無し	有り

既存信仰の存在が閻魔を受け入れる基盤を提供したが、閻魔信仰が全国的な普遍性を持つ信仰に発展していくには二者を統合した上での再構成が新しい課題になってくる。この再構成こそ、閻魔信仰の普遍化における決定的なステップであり、閻魔信仰史上の二度目の南北融合である。つまり交流を持ちながら平行に発展した南北二系統—泰山と豊都を再度に取り入れ、新しい地獄系統を作り出したのである。

3. 閻魔信仰の発展と変容

仏教の中国伝来に従って閻魔も伝わってきたと考えられるが、その時期は仏教の伝来よりやや遅れることになる。一般的に仏教の伝来は前漢と後漢の交替する時期、つまり紀元1世紀頃とされているが、地獄説の伝来は後漢の末期から三国時代の初期頃にかけてと考えられている³⁰。ただし、仏教の地獄説が一気に完成されたわけではなく、經典の漢訳が進むにつれて徐々に整備され、唐代までの期間は教義上における地獄説の完成期と見て良い。唐代以後、閻魔と地獄は民間へ降りてきて、仏教教義より民間信仰のレベルで勢いよく発展した。

後漢から地獄に関する經典の漢訳が徐々に始められ、後漢の康巨訳『問地獄事経』と安世高訳

『十八泥梨經』、『佛說罪業應報教化地獄經』は専ら地獄を説いた經典であり、その他『長阿含經』第十九、『中阿含經』第十二、『増一阿含經』第三十六などでは地獄の方位及び八熱地獄と八寒地獄の様々な様相が説いている。魏晋南北朝時代の南朝・梁の僧文と賓唱が編纂した『經律異相』(516年)は当時の主な地獄經典を取録し、『經律異相』とほぼ同時に魏の鸞雲般若流支が完成度の高い地獄經典と見られる『正法念處經』を訳した。150年後の唐代の道世が編纂した『法苑珠林』(670年)は六朝末から七世紀の半ばまでの主な經典をまとめたものであり、そこで地獄に関する仏教教義的な理論展開は一応終えた。時代の経過に従って地獄思想は整備され、内容的にかなり豊富になってくる。

地獄は中国での用語で地下の牢獄の意である。梵語のNaraka、パーリ語のNirayaに相当する意訳語である。原義は不可樂すなわち苦とも閻冥、閻とも解され、地獄を構成する要素として地下にあるとされること、牢獄であり逃げるのができないうえに酷な刑罰が加えられることが必要である。死者の行くところであり、天国に対比される他界であることが前提である³¹。

仏典に書かれている地獄はいくつかの系統があり、八熱地獄・八寒地獄、十八地獄、近辺地獄、孤地獄である。しかし、地獄の首領は何れも閻魔である。人が死んで地獄に落ち、閻魔の審判を受けて、前世の罪により各地獄に送られ、無惨な刑罰に課される。各地獄の様子については『法苑珠林』巻七「述意部第一」に以下のような記述がある。「刀林は火日に聳え、劍嶺は天に參じ、沸攪は波を騰げ、炎炉は焰を起し、鉄城は昼も閉ざされ、銅柱は夜も然ゆ。かくの如き中に、罪人は遍く満ち、周章困苦し、悲号し叫喚す(下略)。」

この記述から、強烈な恐怖感を伴う仏教の地獄は既存の冥界信仰との差違がかなり大きいことが分かる。既存冥界信仰の中に労役と租税があるとしても、現世の制度の模倣であり、インド直輸入の仏教地獄の特有の毒々しさが無い。閻魔が統括するこのような地獄は最初、ある程度抵抗を受けたことが想像できる。『三国志・魏書・司馬芝伝』に曹洪の乳母と臨輜公主が「無間神」を祀ったために投獄されたと記述されているが、その「無間神」は即ち地獄の神である³²。伝播初期においては、仏教の地獄観が固有の冥界観と相入れず、禁止された事実を証明する文献である。

インドからの閻魔と彼がリードする地獄はこうした冥界観の違い故、異なる風土を持つ地で伝播するために、自身を変えてゆくしかなかった。その変化は二つの面に分けることができる。第一は閻魔を始めとする地獄組織の構成であり、次は教義上の変化である。

すでに述べたように、中国においては冥界観がかなり整備されていたが、死者を処罰する「獄」の概念がなかったため、仏教の閻魔と地獄が伝わってくる時、中国人にとっては馴染みにくい觀念であった。このような問題に当たった僧侶たちは經典を翻訳するとき、最も近い既存の泰山を利用することにした。三国時代の呉・月氏優婆塞支謙訳『佛說八吉祥神呪經』³³に「この人は終わりて太山地獄の餓鬼畜生中には墮ちざるなり」とあり、呉・康僧会訳『六度集經』³⁴の巻一に「布施して衆を救えば命終わりて靈魂は太山地獄に入らん」とあり、太山獄・太山餓鬼畜生・太山の鬼・太山王・太山燒煮の処・太山湯火の毒などの語が見られる。同じことは晋・法炬訳『法

句譬喩経』、西晋の失訳『佛説鬼子母経』、勁秦・竺佛念訳『出曜経』などに見られる³⁵。太・大・泰が共用することから、ともに泰山のことを指しているに間違いはない。

また閻魔の容貌も変わってきた。『長阿含経』第十九に金剛山の内に閻羅王宮があり、縦横六十由旬で、七重の城壁をめぐるし、美しい林があり、金銀で飾った美しい宮殿に閻羅王が住むという。日に三回浴銅を飲まされるが、それが終われば、平然と美女たちと享樂するという記載があり、『起世経』にも似たような記述が見られる³⁶。閻魔は善業と悪業の集合体として表現されるシンボリックな存在であり、一々罪人を審理するのは十八獄の王であり、直接罪人を処罰するのは牛頭阿傍など鐵叉などを持った獄卒である。

このような閻魔王は伝播の過程において徐々に変わっていった。住む処は宮殿から高官の邸宅になり、閻魔自身も自ら亡人の審判に臨むようになった。六朝以後の説話や唐末の地獄図巻には、閻魔は唐代風の官服を着て髭を伸ばし、厳しい法官の様相をしていた。中国では、閻魔は審判者として受け入れられたから、その在りようも法官に相応しい方向へ変化したのであろう。澤田氏は閻魔の変貌の原因について「(閻魔が) 中国に伝えられるに当たって、他の仏菩薩のような一定の図像や金石像がなく、全く受け入れる者の想像に任されていたからではなかろうか」と推定するが³⁷、むしろ閻魔の変貌は土着化していく過程においては欠かせないステップであり、意図的に行われたと考える。

僧侶たちの熱心な布道により、閻魔と地獄は徐々に人々に受け入れられた。六朝から志怪小説の中に「入冥譚」という地獄見学物語が続出し、ある人が突然死んで地獄に行き、地獄見物をしてから無罪放免になって現世に戻り、その見聞を人々に語る形を取っていた。『冥祥記』『冥報記』『太平広記』『幽冥録』などの書物に地獄に関する記述があり、十八地獄或いは八大地獄の情景は仏教經典の所説をそのまま引用する処が多い³⁸。そのほかに業鏡台・望郷台などの地獄設備が出現し、無数の冥府官吏が登場した。既存信仰の諸要素を取り入れた閻魔信仰の反映である。しかし、地獄の主については閻魔と明記する処が少なく、主者・府君・王者・陰君・鬼王・貴人などの不明確な呼称を用いることが多い。冥界に関わりを持つ固有の神が多数存在したことにより、閻魔はまだ絶対的な権威を樹立していない反映であろう。

また南北朝時代から地獄を表現する画が寺院の壁に描かれるようになった³⁹。唐代では呉道子などの名仏画師が輩出し、寺院でたくさん壁画を作って、地獄変相図が世間で流布し始めた。敦煌発見の地獄変相図もその時代のもが多い。地獄変・目連変と閻魔変が地獄を描いた図であり、当時の人々に強い影響を与えたことが想像できる。『太平広記』卷二二引「唐画断」に都の人は呉道子の描いた地獄図を見て、罪を恐れ善を修めるようになったという。

唐代までの閻魔信仰は主に地獄観念の整備と普及が主な内容であり、その作業が効果を収め、地獄観念は世間に広く浸透した。特にこの間の出来事として注意すべき事は道教の地獄説の出現である。東漢末に出現した道教には元々地獄説がなかったが、仏教の地獄説の出現に従って、教義を整備する時に羅酆地獄を打ち出したのである。上清派の大成者である梁の陶弘景(456-536年)は『真誥』卷一五、十六の「闡幽微」に「羅酆鄴山は北方癸地にあり、山高二千六百里、周廻三

万里。その山下に洞天があり、山の周廻一万五千里に、その上とその下、並鬼神宮あり。山上に六天宮あり、洞中に六宮あり、周廻千里、これ六天鬼神の宮と為すなり。山上を外宮と為し、洞中を内宮と為す、制度は等しい」と言い、六天宮の名前が脩絶陰天宮・泰彪諒事宗天宮・明晨耐犯武城天宮・厄昭罪気天宮・宗靈七非天宮・敢司連宛履天宮であり、亡者の審理を担当する。人間が死ぬとみな第一宮に行き、処分を受け、急死者は第二宮で検閲を受ける。聖人・賢人は第三宮に行き、第四宮は吉凶や統命罪害のことを処理する。第五宮と第六宮の専門職については記載がない。陶弘景の注には六天宮が罪人を審理する処だとし、神は仏教のいう閻羅王であり、今の北陰大帝であるという⁴⁰。陶宏景は積極的に仏教と道教の融合を求めた人であり⁴¹、『真文』は仏教の地獄説の影響を受けた経典であることは明らかであるし、陶氏の時代においては閻魔がかなり人々に受け入れられたことを側面から証明している。この羅杠地獄説は後世の豊都地獄の原型になる。

閻魔信仰の発展史における画期的な展開は唐代に入ってからのものであり、四川省成都府大聖慈寺沙門である蔵川が編述した『佛説預修十王生七経』⁴²である。フルタイトルは『佛説閻羅王授記四衆逆修生七往生浄土経』で、成立時期が唐の至徳元年（756年）以降とみられる⁴³。敦煌で発見された唐末の写本と同じ系統の『閻羅王授記経』が数種類発見されており、後に日本に渡った、日本製の偽経『佛説地藏菩薩発心因縁十王経』と深い関係があると見られ、非常に影響力の大きい経典である。漢訳経典に模して書かれたが、インドから輸入した経典ではなく、いわゆる偽経であることはすでに判定されている。仏教教義の研究面からは、全く無意味な経典にされることがあるが、偽経であるからこそ、インド的発想を抛棄することができ、中国的要素を多く吸収した新しい展開の出発点となっており、閻魔信仰の発展史における位置を高く評価したい。

『佛説預修十王生七経』（以下十王経と略す）には佛が締徒する前に、諸菩薩に閻魔が来世に普賢王如来という佛になると宣言する。また世尊は阿難の問いに答えて、閻魔が冥界を統括することの因縁を説き、次に預修生七斎のことを説明する。現世で十王経を常に唱え、諸神の像を作って祀れば死後に処罰されることが避けられ、閻魔を喜ばせて裕福な家に生まれ変わることができるという。毎月の二時に三法を供養し十王を祀り、名を修し状を納めて六曹に奏上すれば、善業童子は天曹地府官に報告して名を記録し、死後は快樂な地に配生することができる。もし祭祀に一王を漏らせば、死後はその王の処に長く停滞することになり、転生も一年遅れることになるという。

亡人は死後七日ごとに順番に十王の処を通して審判と処罰を受けるが、初七日には秦広王、二七日には初江王、三七日には宋帝王、四七日には五官王、五七日には閻羅王、六七日には変成王、七七日には大山王、百日目には平等王、一周年には都市王、三周年には五道輪廻王に引き合わされる。閻魔は十王の一人になり、第五殿にいる。

十王経は閻魔信仰史上においては重要な意味を持つ出来事であり、その後の閻魔信仰の展開に広く道を開いた。道教にも内容が極めて似た十王が出現した。それは「十王経」の十王の名前に道教の名称を付け加えて示された。仏・道が口を揃えて十王を説いたことにより、地獄の新たな

官僚系統が民間に広がったことが分かる。

十王経の出現は閻魔信仰の発展における二回目の南北融合であり、その最大の特徴は再度固有信仰の要素を取り入れ、中国の風土に合わせるように再構成したことである。

a. 十王の構成：閻魔は仏教に由来するが、大山王は泰山王であり、泰山神を指していることが分かる。都市王は城隍王である可能性が高く、溝を守る神で、魏晋の時から都市の守護神になり、唐代ではすでに冥界と関わりを持つようになった⁴⁴。秦広王は語意から蔵川のいる四川辺りの冥府の王であり、豊都地獄の鬼王であることも考証されている。残りの数名については、確定することができないが、当時の民間に信仰されている神々を取り入れて、十王の官僚体制を成立させたに違いない。

b. 機構：仏典に説かれた地獄は縦方向に配列して、一番底にある阿鼻地獄は最も酷な地獄である。また死者の生前の善悪により赴く地獄が決められており、例えば『正法念処経』には殺生をした人は等活地獄に行くと言ったように、地獄と罪の間に相応関係が見られる。十王経には十人の王が並列に宮殿を構え、死者の通過を待ち、各王が管理する地獄の配置については触れなかったが、横方向に広がる地獄の風景はどこか道教の羅酆地獄にある六天鬼神宮に似ている。後世では十人の王は八大地獄或いは十八層地獄をそれぞれ統括し、罪を犯した死者は繰り返して各地獄に入入りして、処刑されることが盛んに説かれるのもこの十王経に基づいている。

c. 生七齋：仏教が中国に伝来してから、「七七齋」という風習が出現した。死者の死後に親族は死者の為に「七七齋」を行い、供養するわけであるが、七日ごとに齋を行い、四十九日で終わる。齋事を行う時、死者に食事を供え、紙銭を燃やして僧侶にお経を唱えて貰い、死者の超度を図った。南北朝の時に、百日目に齋を行うことが追加され、唐代では民衆の間で死者に「七七百日齋」を挙げる風習が盛んであった⁴⁶。蔵川は十王経を作成する時に、民間で行われている七七齋を吸収して、さらに儒家が説く「一年の小祥」と「三年の喪」を取り入れて十人体制を作り上げたのであろう⁴⁷。

d. 御利益：『佛説預修十王経』は人々に死後の為に現世で経を唱え、十王を祀り、死後の十殿審判を備えて善行を積むことを勧め、それを「預修」と言う。死者供養を中心とする従来の「七七齋」の作法に比べて、十王経が説いた預修の範囲が広くなり、現世に生きる人ならすべて預修をする必要があるという。また十王経を唱え、十王を祀ることの御利益として：

- 地獄の苦が免除され、天道に送られる。
- 地位の高い、裕福な家に転生できる。
- 延命、長寿ができ、善神はいつまでも見守ってくれる。
- 死ぬ時に、引接菩薩に浄土へ迎えられ、八百億千の修業を満たせば金鋼三昧城に入ることができる。
- 父母のために生七齋を行えば、父母を早く天道に行かせることができ、親孝行と同様である。

以上から見られるように現・来二世に渡る御利益があり、消災・延命・孝行を中心とする。これらの御利益の中に一つの重要な暗示が含まれている。仏教では三世因果により地獄に落ちるこ

とは避けられないし、人々の受苦が決められているが、十王の地獄は人間の現世での努力により、避けることができるのである。地獄を怖がる人々にとって、最高の知らせであるに違いない。このメッセージは閻魔信仰を広げる過程で大きく役立った。

十王経の中で一番不思議に思われる内容は閻魔と十王の並立である。澤田氏はこれについて「閻魔王はこの経では世尊より授記されるほどの大王であり、冥府の主宰者として隠れもしないのに、重複して他の九王と同列に第五の王に配されているのは理解できない。最高裁判所長官が一地方の裁判所長を兼任するような奇妙な配置である」と疑問を感じた⁴⁸。閻魔と十王の共存は蔵川のジレンマを表しているのではないかと考える。

十王経の中に世尊の教えを聞くために参列した神として、閻魔天子の他に大山府君（泰山神）、司命、司録、五道大神、地獄官典が挙げられている。これにより蔵川が十王経を作成する時点においては、閻魔とほかの冥界の神が混同して存在していたことが分かる。十王経を作成する目的は閻魔と既存信仰の融合を図ることもその一つであるに違いないから、新しい地獄官僚系統に既存の冥界の神を取り入れる必要があり、閻魔と他の九王が共存する体制にならざるを得なかったのである。しかし、仏教の僧侶として彼はあくまでも閻魔の権威を主張したいため、十王経の中に「閻羅天子」、 「閻羅法王」という呼称を与え、世尊より未来世で佛になると証言されるような記述を加えて、十王より遥かに高い権威を閻魔に与えたのである。十王経の中では重層的な構成になっており、閻魔は九王と共同して地獄を管理しながら、九王をカバーしているのである。非常に苦しい構成であり、蔵川が予想できなかったのかもしれないが、それがかえって効果をもたらしたとも言える。十人の王の名前を一々覚えるのはよほどの熱意がないかぎり、庶民にとっては無理であろう。民間では十王を概して「十殿閻羅」といい、或いは「十殿閻君」と言うことが多く、鳥丙安は閻羅王を十人の閻王の総称だとする考えさえ示した⁴⁹。十王はそれぞれ担当する地獄が違うだけで、職能や性格には差違がないし、具体的にイメージされることもないので、冥府は依然として閻魔の天下である。

十王経ではソフトである新しい地獄官僚体制を築き、地獄の審判に重きを置いたが、ハードに相当する地獄そのものについては触れなかった。時代が下るにつれて、十王経の影響を受けて成立した書物が世に出回り始め、十王の審判や、地獄の様相を説いて、勸善懲悪の資にしたが、その中で教義上における地獄の変化が徐々に芽生えてきた。

前述のように東漢から地獄經典の漢訳が始まり、唐代まですでに十数種の經典が漢訳されたが、庶民たちはこれらの經典により地獄を受け入れたのではなかった。識字レベルの低い古代社会においては、經典を読める人はごく少ないインテリに限られているため、ほとんどの庶民は僧侶の布教や、市井に流布している勸善書物により地獄を受け入れたのである。これらの勸善書物の中で最も普及しているのは『玉曆抄伝』である。地獄解説を主とする絵入りの通俗書で、中国人の地獄に関する知識はほとんどこの本から得ていると言える。

『玉曆抄伝』は『玉曆抄伝警世』、『玉曆至宝抄』、『玉曆宝抄』などの題目で各種の版本があり、各地に流布しているが、流行は明と清の時代であり、創作年代については容易に判定出来ない。

澤田は宋代の版本について、成立年代が宋代である可能性があるとした。そうだとすれば、十王経との連結が緊密になり、時代の空白も埋められるが、年代の遠い事で、証明しにくい問題が残されている。『玉曆抄伝』はあまりの俗書で、知識人の目に入らなかったこともあるだろうが、それに関する記載が非常に少ない。

『玉曆抄伝』では、世のいわゆる十八層地獄を偽りとして、八大地獄があるという。さらにそれぞれに十六の小地獄があり、また血汚池、覽死城など合計百三十八の地獄がある。奈河橋、醜忘台、転劫所などの地獄名所を紹介して、十殿刑罰の図がそれを補う。善書として次々に重版されるほか、寺院の縁日に僧侶は本書を読み上げて参詣者に聞かせた。名実とも庶民の地獄經典であり、説いた十殿審判と地獄系統は以下の通りである。

第一殿秦広王は人間の生死冊籍を管理し、幽冥世界の吉凶を統括する。善人を迎えて超昇させ、善悪半々の者を第十殿に送り、男を女に、女を男に転生させる。悪の多い者を汀鏡台に送り、生前の悪行を見せてから第二殿に送る。

第二殿楚江王は活大地獄を管理する。別名剝衣亭寒氷地獄で、ほかに十六の小地獄がある。人の体を傷つけること、強盗、姦淫、殺生の罪を犯した者を処刑して、刑期が満たせば第三殿に送る。

第三殿宋帝王は黒縄大地獄と十六の小地獄を管理する。年輩者に逆らい、訴訟を唆す者を処罰し、刑期が満たせば第四殿に送る。

第四殿五官王は合大地獄を管理する。別名は剝他血池地獄で、十六の小地獄がある。地租を納めない人、交易に詐欺行為のある人がこの地獄に入り、刑期満了後、第五殿に送る。

第五殿は閻羅王である。元は第一殿にいたが、無実で死んだ人に同情してたびたび陽世に帰らせるので、五殿に左遷された。叫喚大地獄を司り、十六の幔心小地獄を管理する。この殿に来た者をまず望郷台に行かせ、親族が彼の罪に連帯される情景を見せてから地獄に入れる。詳しく罪を調べてからさらに小地獄に入れて、心を取り出して蛇に食べさせる。刑期が満たされれば第六殿に送る。

第六殿變成王は大叫喚大地獄、覽死城と十六の小地獄を管理する。天地を恨み、北に向かって小便し、泣くことをした者はこの地獄に入る。刑期満了後、第七殿に送る。

第七殿泰山王は熱惱地獄を管理する。別名推磨肉鞞地獄で、ほかに十六の小地獄がある。陽世で人の死骸から薬を取り、人を離散させる罪を犯した者はこの地獄に入る。刑期満了後に第八殿に送る。

第八殿都市王は大熱惱地獄を管理する。別名熱惱悶鍋地獄で、ほかに十六の小地獄がある。親孝行をしなかった者、舅と姑を悩ませた者はこの地獄に入る。刑期満了後に、直ちに第十殿に送り、畜生類に転生させる。

第九殿平等王は杠都城鐵網阿鼻地獄と十六の小地獄を管理する。殺人・放火の罪を犯した者を、中が空洞になっている銅の柱を抱かせ、火で焼いてから阿鼻地獄に入らせる。被害者が全員転生できてから刑期満了とし、第十殿に送らせる。

第十殿轉輪王は各殿から送ってきた鬼魂の善悪を分別して四大部洲に投生させる。また転生する男女の寿命・富貴などをを一々記録して毎月第一殿に送って登録する。極めて悪い鬼を虫にし、朝生まれて夕方死ぬ運命とし、罪を全部償ってから人間に転生させ、夷地に転生させる。転生に行く者はまず孟婆神の酖忘台で迷湯を飲ませ、前世のことを忘れさせる。

十王経に比べて、『玉曆抄伝』には十王の職能や、地獄で処罰される罪についての説明を加えており、閻魔が統括する地獄の様相が一層明確になってくる。特に閻魔が第一殿より第五殿まで降格された経緯について説明を加えているが、他の王のように閻魔が担当すべき罪の処理はない。閻魔は依然として特別な待遇を受けている。蔵川の努力と同じように、閻魔と他の九王が共存する合理性のほかに、閻魔の特殊性を説明しようとしたのであろう。

『玉曆抄伝』に説かれている八大地獄の名称・設備・処刑方法などは仏教の地獄經典によるものが多く、特に変化を加えていないが、処罰される罪について、仏教の説く罪との差違が多いことは注意すべきである。それを『正法念処経』⁵⁰にある地獄と比較したのが表4である。

表2 地獄罪体系の比較表

『玉曆抄伝』の世界		『正法念処経』の世界	
地獄名	該当罪	地獄名	該当罪
活大地獄	人の体を傷つける 姦淫・強盗・殺生	等活地獄	殺生
黒縄地獄	年輩者に逆らう 訴訟を唆す	黒縄地獄	偷盜
合大地獄	地租を納めない 交易に詐欺行為ある	衆合地獄	邪淫
叫喚大地獄		叫喚地獄	飲酒
大叫喚大地獄	天地を恨む 北に向けて小便し、 泣く。	大叫喚地獄	妄語
熱惱地獄	死骸から薬を作る 人を離散させる	焦惱地獄	邪見
大熱惱大地獄	親不孝・舅と姑を悩 ませる	大焦惱地獄	犯持戒人
鄴都城鐵網阿鼻地獄	殺人・放火	無間地獄（阿鼻）	毀聖毀法

地獄系統を地獄名と該当罪の二項目に分けると、上の表から『玉曆抄伝』に描かれている八大地獄は仏教の地獄系統から強く影響を受けていることが分かる。八大地獄の名称をそのまま使うが、すこし変えて使用している。しかし、該当罪の内容を見ると、全く違うことが分かる。

『正法念処経』に描かれた地獄は等活地獄から段々と苦しみが増え、無間地獄は最も酷な地獄になっている。山辺習学は身・口・意（身体動作・言語表現・意思等精神作用）の三つに該当罪を分けて分析し、地獄の裁断は物質的無批判的犯罪から、漸次に精神的批判的犯罪に向かって重刑が科せられ、現世の裁断とは全く正反対になっていることを指摘した⁵¹。つまり現世では殺人は最も重い罪であり、飲酒・妄語は特定の法律のほかに法律上の罪になれないし、邪見と犯持戒人・毀聖毀法は道徳上の制裁すら受けない場合もあるに対して、地獄では意の罪を最も厳しく追及し、最も酷な地獄に入ることになる。妄語・邪見など本人の自覚できない罪が地獄で大きく拡大して表現され、地獄の厳しさはこの精神的批判にある。

精神世界に対する厳しい批判の姿勢を保つ仏教の地獄観に比べれば、『玉曆抄伝』に説いた該当罪の現実性が浮き彫りになり、その世界は現世道徳の反映だと言える。姦淫・強盗・殺人・放火は現世の法律に許されない罪であり、地獄の世界においても最初に追及され、地獄に入られる罪であり、また最後の最も酷な枉都鐵網城阿鼻地獄に入る罪になるが、その他の数条は現世道徳の教訓版である。それを強いて訳せば、家の権威者に従い、地租を納め、正直に交易をして、訴訟を起こさない。天を恨まずに自分の運命を素直に信じて、いい公民であれば死後に地獄で処罰されないことになる。

該当罪の中で難解なのは死骸から葉を取る罪である。今日ではいささか想像しがたいが、『玉曆抄伝』の成立当時においては、このような行為がよほど盛んであったのだろうか。「北に向いて小便、泣く」ことについても少なくとも二通りの理解ができる。北の方向に北斗星があるので、不敬ができないという解釈と、皇帝が南に向かって北に座るから、不敬が許されないという二種類がある。後者のほうは作者の意図に近いと考えられる。

『正法念処経』に身・口・意の三種類の罪があり、処罰される程度も身の罪が最も軽く、意の罪が最も重いことを説いたことに対して、『玉曆抄伝』に見られる罪はほとんど身の罪であり、現世の法律と倫理観に説かれているものの地獄版に過ぎない。精神的罪を一番厳しく追及する宗教的地獄観に対して、後者は物質的、現世的かつ世俗的地獄に変化していることが分かり、宗教的勸善懲悪が、現世道徳的勸善懲悪になっている。

『玉曆抄伝』が後世に深い影響を及ぼした事は先に述べたが、閻魔が統括する新しい地獄がこのような勸善書を手がかりにして全国に広がった。以上のステップを経て、閻魔の地獄は官僚組織と教義の二つの面において改造され、仏教的な理念から民間信仰的なレベルに降りてきて、土着化が進んだ。このような土着化を経て始めて、閻魔信仰が普遍性を持つ信仰として流布する基盤が整備され、勢い普及が可能になった。

閻魔信仰の伝播と発展には前後二回に渡る既存信仰との融合があり、既存信仰と絶えず交流を持ちながら土着化を遂げた。一回目は既存信仰が提供した基盤を利用し、諸要素を閻魔信仰の系

統に取り入れ、地獄理論の整備に取り組みながら地獄思想を伝播することであり、その活動は魏晉南北朝時代に盛んに展開された。二回目はその上での閻魔信仰の再整理であり、十王経の成立とその後の地獄を説く勸善書物の登場が大きな役割を果たした。この二回の南北融合を経て、閻魔は始めて仏教教義上の神から降りて、仏・道・儒の区別を超越した民間信仰の神系統に参加することができ、その性格も神より人間に近い存在に変わり、喜怒哀楽のある人物として描かれるようになった。閻魔の地獄も単なる罪の審判所と処刑所から、現世を写すような世界になり、立体化してきた。

宋代以後、閻魔信仰が徐々に隆盛し始めた。元代の劇に閻魔及び地獄に関する場面が多数出ており、元代においては地獄はかなり整備された機構を持ち、閻魔信仰が相当普及されていることを物語っている。明代では筆記小説の中に閻魔が登場する頻度が高くなり、閻魔信仰が一層現実味を帯びてきた。一方、現世の地獄として、四川省豊都県では豊都地獄が形を整えて、閻魔天子の所在地として信仰を集めた。閻魔信仰の隆盛は清代まで続き、近代的合理主義に退けられるまで閻魔は人々の死後に関する世界で大いなる地位を占めていた。

二. 中国の閻魔信仰に関する考察

1. 閻魔信仰の勢力範囲及び伝統文化における位置づけ

まず指摘しておきたいのは、閻魔信仰は普遍性を持つ全国的信仰だということである。泰山信仰が華北地域において顕著であり、道教の枉都地獄の神である北陰枉都大帝に対する信仰が南方の四川省周辺に集中していたことに対して、閻魔信仰の勢力は全国各地に見られる。閻魔が外来の神であるために、土俗の土地公のように独立の廟を持つことは少なかったが、東嶽廟や、特に全国的に分布している城隍廟に閻魔殿或いは十王殿が建てられたことは信仰の普及に一役買った。

閻魔に関する民間説話を見れば、漢族居住地を中心にほぼ全国的に流布されていることが分かり⁵²、また閻魔信仰の内容も統一性がある。閻魔の職能と性格、地獄に対する認識が共通に見られ、閻魔信仰は民間に浸透していると言うことができる。

一方、閻魔信仰が重層的に存在していることも指摘すべきだと考える。地域性を持つ神としての性格が強い泰山神、北陰枉都大帝、及び地藏信仰は地獄と深く関連している。閻魔信仰が最も普遍性を持つ信仰でありながら、その他の神々の系統と共同して冥界に関する信仰世界を組み立てていたのである。

しかし、閻魔信仰は人々が深く受け入れていたにも関わらず、社会の底流にしか存続できなかった信仰であり、正統文化と民俗文化の対立と融合の産物である。儒学が唱える「修身、齐家、治国、平天下」を人生の理想とする知識人がリードする正統文化の主流には理性主義・人本主義の思想があり、儒家は現世での生活を重視して、如何に円満に現世の問題を解決するのかを課題にする以上、死後世界に対しては、回避する態度を取らざるを得なかった⁵³。『論語』には孔子の以下の発言を記載している。

「子曰わく、民の義を務め、鬼神を敬して之れを遠ざく、知と謂う可し。」(『論語』擁也)

「怪力乱神を語らぬ」(『論語』述遇)

「季路、鬼神に事うるを問う。子曰わく、未だ人に事うる能わず、冒んぞ能く鬼に事えん。敢えて死を問う。曰わく、未だ生を知らず、冒んぞ死を知らん。」(『論語』先進)

孔子は春秋時代に盛んに議論された鬼に対して、明確に否定しなかったとしても、少なくとも以上の発言で靈魂や鬼の存在に対する意見の陳述を避け、死を論じるより、生である現世の生活を重視すべきだと主張した。このような孔子の死生観が弟子に継承され、旬子は鮮明に神滅論を打ち出し、宋・明・清の儒学者はみな鬼神の存在を強く否定した⁵⁴。現世を重視する儒学の世界観に対して、仏教がこの世は仮の姿だとし、無我と無常を説き、因果輪廻・善悪応報の観念と深く関連する閻魔と地獄の存在は当然としたことで、激しく儒学者に批判された。

閻魔信仰は最初からこのような儒学と仏教の世界観の闘争に挟まれ、土着化の過程において「孝」を中心に儒学の倫理観を取り入れて、地獄を再構成したが、にもかかわらず立身出世を自任する知識人に退けられた。文献を見ても、閻魔信仰に関する資料が極端に少ない。小説などの形で冥界や閻魔を扱った文人も呉松齡のように正統の出世の道から外された人が多い。これらの文人は現世に対する失望から視線を冥界に向け、自分の不遇を訴え、人生意義を示す手段の一つとして閻魔信仰を扱ったのである。

以上のような原因により、閻魔信仰は深く中国社会に根を下ろしていながら、正統文化に認められたことが少なく、民間色の強い文化であったことを認識すべきである。

2. 閻魔信仰の二重性及び民間信仰としての性格

閻魔信仰の構成をみると、それが仏・道・儒の「三教合一」の産物であり、仏教の生死輪廻・善悪応報の来世観と道教の神系統、儒教の道德観の融合だということが分かる。閻魔に代表される来世観は儒学の主張と異なり、強く儒学者に反対されたが、儒学の倫理観を取り入れることにより生存権を獲得できた。親孝行の重視・現世秩序の維持などを説く地獄は全く儒学者と口を揃えているし、儒家の道德観は閻魔信仰の中に大きな比重を占めている。

伝統道德に同化する動きにより、閻魔信仰は現世秩序の維持に一役買った信仰になった。すでに分析したように、閻魔信仰は宗教的理念から民間信仰のレベルに降りて世俗化し、現世道德の地獄教訓版になったが、むしろそのような変化は権力者に喜ばれたと考える。生存権を獲得するために、現世道德と秩序を維持するのは閻魔信仰発展上の避けられない役割であり、さだめである。精神世界に対する批判力の衰微、現世傾向の強化及び「悪」の概念の普遍化は信者を不特定な「人」から一般庶民に限定したことを指摘しなければならない。

しかし、一方では閻魔信仰は現世秩序に対する批判でもある。人間ならだれでも死ねば鬼になって地獄へ行き、そこで生前の善悪により閻魔に処罰される。地獄の世界は身分の高低や、財産の多少と関係ない、個人の生前の行動による勝負であり、一種の個人レベルの平等が実現されるわけである。厳しい階級制度の枠に制約された庶民の脱出を求める気持ちがここに隠れているので

はなかろうか。現世で善行を積み、閻魔に喜ばれて良い地に転生でき、現在のいる階級からの離脱もできると信じられたので、それを達成するための修業に励む動力も沸いてくる。閻魔の審判に対する恐怖と同時にこのような希望も閻魔に託されている。

もう一方では、悪人が権勢などによって現世の審判を逃れたとしても、閻魔の審判を避けることができないという思考方式はむしろ閻魔信仰の重要な部分を占めている。閻魔の手にある業鏡に人間の生前のすべての善悪を写すことができ、判官のところに生前の行動が一々記録されているので、ごまかすことはできない。豊都天子殿の前に、以下のような対句が書かれてあり、閻魔殿の持つ権威を人々に知らせている。

「任汝蓋世英雄到此亦喪胆，搗他託天手段入門難再遁心」（当世の英雄でもここに至れば肝を潰し、天を騙す手段の持ち主でもこの門に入れば心を騙すことはできない。）

因果応報と三世の業を持って現世の身に起きる事件を解釈しようとする仏教思想に対して、このような土着化した閻魔信仰には庶民の現世批判精神が含まれている。封建社会においては、法律が一応制定されているが、法の応用と善悪、罪の裁断が少数の官吏個人に任されているため、正直・廉潔な「清官」に対する期待は封建社会に生きた庶民たちの願望であった。「正直な官吏が死んで閻魔になる」というパターンの閻魔由来譚が持てはやされること、閻魔信仰の中に見られる悪概念の普遍化、及び悪に対する処罰力の期待は庶民の切望な気持ちの反映であり、現世に対する批判を素直に示した形である。

しかし閻魔信仰における現世批判は、個人意識の萌芽段階においては有効ではあるが、個人の自由と人間の平等を唱える近代思想が到来するとき、来世に希望を抱く思考方式は消極的に見られ、時代の流れに逆らうことになり、激しく批判されるのも理解できる。

3. 閻魔信仰からみる地獄観

閻魔信仰から中国人の地獄観というものを見出す事ができる。それは深刻な仏教的考え方ではなく、現実性を帯びる思考方式である。閻魔の地獄は必至の地獄ではなく、多くの回避方法が準備されている。現世の努力により地獄に堕ちることは避けられ、善行を積んだ人にとっては、地獄は転生のための通過駅である。万一自分が地獄に落ちたとしても、生前の善行により、処罰が軽くなることができ、親族の現世での供養により解除されることもできるのである。地獄さえ人間の力で変えられるという逞しさが窺われる。

また閻魔の処罰を対人と対己の二種に分けることができる。対他人の場合は、閻魔の公正な処罰力に重点が置かれ、現世と同じような、或いは現世で実現出来なかった正義の主張を期待するのである。このような考え方は「清官型閻魔」の由来談に代表されている。対自己の場合は、処罰に当たって「悪人は地獄に落ち、善人は天道に生まれ変わる」原理が作動する。現世での身を慎む生活と仏を尊敬し、常に祀る功績があれば、閻魔の処に行っても処罰されることがなく、うまく転生できると思われていた。虫のいい考えではあるが、庶民の信仰の神髄はここにある。閻魔信仰は人々にこのような選択肢を提供したことで、支持を得たと考える。

一方で、閻魔の地獄機構は現世の反映であることが分かる。中国人は自分の生活する現世を中心に天界と冥界を想像し、その機構も人間界を模して作られた⁵⁵。閻魔の地獄を現世の裁判所を模して構成する以上、閻魔も人間に近い性格が加えられるようになった。世の中に良い法官もあれば悪い法官もあるように、悪い閻魔の話もしばしば登場して、世の不正を照らす鏡になる。閻魔審判の場面は現世にある裁判に模して想像され、処刑方法も現世を参考している。

閻魔の地獄は現世と切断されることがない。閻魔の使者は常に現世に来て、人々を監視する。無念の死を遂げた鬼は閻魔に苦情を陳述すれば、閻魔は鬼卒を派遣し、現世に来て本当の罪人を捕え、地獄に連れ帰る。閻魔の地獄は常に現世と緊密な関係を保ち、現世に作用していると考えられていた。

4. 閻魔信仰の行方

閻魔信仰は徐々に零落してきた信仰だと言わなければならない。近代社会の発展に従って、民間信仰の衰微は避けられない運命であり、近代合理主義の価値観に育てられた現代人にとっては、現実の生活が最も重要であり、死後世界に対する関心を失うのはある種の必然であるということが出来る。しかし、現世に対する不安はこのような信仰の薄さに由来するのではないかと考える。短絡的・現実的な物事の運び方は明日に対する不安を引き起こし、結果のみを重視する思考方式は慎む心を失わせる。

宗教学の角度から言えば、閻魔の本質は審判官ではなく、死者の運命を左右する超越者でもない。死者が閻魔殿で受け取るのは自分の業因による業果であり、閻魔はただその過程を見つめ、その業の重さを地獄の苦によって償わせるだけである。いわば閻魔は死者の良心そのものであり、道徳の具現である。このような閻魔の存在は個人の自省を促す力になると言わなければならない。自分の行為の善悪を判断する超人間的な存在を信じ、身を謹んで処世し、常に自己反省をする庶民の信心深さと逞しさ、及びそれをもたらす閻魔の力を看過することはできないと考える。

閻魔の地獄に対する信仰は現代人に退けられたが、その代わりに努める何かはまだ現れていない。現代医学や遺伝子工学の発展に伴って、生死の境が曖昧になり、死の意味を再考する動きが出現しつつある今日では、閻魔信仰を単なる過去の遺物と見ずに、今日的な文脈の中でかつて閻魔信仰が果たしてきた役割を見直す作業が必要であると考えられる。

三. 日本の閻魔信仰の発展概要

中国における閻魔信仰の隆盛に比べて、日本では閻魔信仰は極めて不振であり、大陸で完成させた形を越える発展がなく、中国的・異国的な色彩を持ちながら地獄観念の一部として受容された。長い間、閻魔は知識として人々に受け入れられ、身体的無意識な表現になれず、冥界観念が集中的に表出する葬送儀礼、及び先祖供養の行事に参加せず、民間信仰の系統に溶け込めなかったことを指摘できる。本節では時代順に閻魔信仰の発展を追い、以上の論点を説明する。

閻魔に関する研究は断片的なものが多いが、各時代の閻魔信仰を判明する手がかりとして、蓄

積まれていて、本研究の出発点となっている。本節では先行研究を踏まえながら、主に古代の文学作品、絵巻物を用いて、日本における閻魔信仰の発展過程に関する初歩的な整理を試みる。

1. 『日本霊異記』

閻魔信仰の伝来時期については詳しく分からないが、日本最古の説話文学『日本霊異記』には閻魔に関する記述が多くあることから、閻魔信仰は少なくとも八世紀までに伝来したことが分かる。

『日本霊異記』⁵⁶には冥界を記載した話が多数あるが、主人公は何らかの原因で冥府に連れて行かれ、地獄見物をしてから現世に蘇生し、地獄の恐怖を人々に教え、勸善懲悪を説くという記述方法を取っている。閻魔について記述のある話は上巻第三十、中巻第五、中巻第十九、中巻第二十五、下巻第九、下巻第二十二、下巻第二十六、下巻第三十五、下巻三十六、下巻第三十七の十話である。その記述をまとめてみると、以下の特色が見られる。

a. 閻魔は地獄の統治者として位置づけられる。話の主人公は閻魔王の使者二人に冥府に連行されるが、宮殿に着くと「閻羅王」或いは「王」と呼ばれる人物が現れ、冥府に連れて来られた原因を主人公に聞かせ、善悪の判断を下される。

b. 地獄システムが具体化されている。閻魔のいる処を黄金の宮殿、或いは楼閣の宮として表現し、また地獄へ行く途中には大きな川があり、上に橋が掛かっているという。地獄の処罰として、銅柱を抱かせて焼かれる刑罰や、鉄の釘を身に打ち立てられ、鉄の杖で身が打たれるなどが挙げられ、地獄では罪人を処罰するために濛々と熱気が立ち、その煙は閻魔庁に籠もる。

c. 地獄に連れて行かれる原因としては殺生、偷盗などの罪を犯したことが多く挙げられ（中巻第五、下巻第三十六）、その他に不正に交易をすることや（下巻第二十二）、寺の財物を勝手に浪費する罪（下巻第二十三）などが挙げられる。

d. 主人公は冥界に行って閻魔に会う経緯は様々である。地獄に堕ちた妻の要求により、冥府に連行される（上巻第三十、下巻第九）のが二話があり、些か異色を持つ話として、世の中に心経を上手に唱える女性がいて、閻魔は彼女の心経を聞くために、わざと彼女を冥界に呼び、最高の礼で迎え、また現世に送り返す話が記載されている（中巻第十九）。

e. 閻魔は厳しくかつ公正に裁判を行う。殺生の罪で地獄に堕ちた男はまた放生の善行を積んだので、閻魔は悪より善が多いと判断し、現世に送り返したし（中巻第五）、閻魔の使いは死ぬべき人の供養を受けたため、その恩返しに同名の人を閻魔庁に連れて行ったが、閻魔はそれを見抜いて同名の人を現世に送り返し、本人を捕まえてくる話（下巻第二十五）がある。

極めて簡略な分析であるが、中国大陸で完成した閻魔信仰の諸要素が鮮明に反映されていると言える。河、橋、刑法などを含む地獄システム、罪に対する解釈、現世と冥界の繋がり、閻魔像の具体化などはそれである。『日本霊異記』の成立と日本に伝来した唐代の『冥報記』の関係がすでに判明しており、中国の影響を強く受けたことは疑いが無いが⁵⁷、閻魔信仰の定着度の問題を別にして⁵⁸、八世紀までに閻魔信仰は完成した形で日本に伝来した証として、霊異記に記載さ

れた閻魔説話は十分に説明力を持つと考える。

靈異記の閻魔説話では閻魔と閻魔の使い以外の官僚機構について触れていない。これは中国の早期の閻魔信仰の反映だと考えられる。この時期には中国でも泰山神、判官などの閻魔の補佐役が六朝の志怪小説に登場しているが、膨大な官僚系統はまだ成熟していないのである。いずれにしても靈異記に現れている閻魔信仰は鮮明な大陸色を持つ信仰であり、日本の固有信仰との差違が見られ、異色的な存在である。

2. 『往生要集』

時代の経過につれて、閻魔の出現が頻繁になってきて、地獄における審判者のイメージが定着し、平安中期の天台浄土教に閻魔とその部下が盛んに現れてくる。源信の『往生要集』には獄卒が罪人を責める場面が描かれ、その中で、「獄卒、罪人を最責して云く、(中略)この怨よく人を縛り、送りて閻羅の処に到らしむ」「中有において大地獄の相を見るに、閻羅人有りて、面に悪しき状あり。(中略)既にかしこに到り已れば、閻魔羅王、種種に最責す」などと記すように⁵⁹、閻魔と獄卒によって地獄の刑罰が行われると信じられ、人々の閻魔に対する恐怖も表わされている。

『往生要集』に登場する地獄は『日本靈異記』より具体化され、佛教教義に基づく表現が多くなってきた。『往生要集』には『正法念処経』『観仏三昧海経』『大毘婆沙論』を多く引用して、地獄を初めとする六道の苦しみを説き、諸仏のいる極楽への往生を勧めるため、八大地獄の恐怖と残酷が強調され、様々な刑罰と苦しみが繰り返して説明された。地獄で罪人の受刑を監督或いはその実行者になるのは「地獄の鬼」と呼ばれる獄卒であり、牛の頭をして、恐ろしい顔をしている。獄卒が各地獄に出入りして、罪人を駆使するため頻繁に各場面に登場するが、それに対して閻魔の登場が少なく、具体的な描写がほとんどない。靈異記と共通して見られるのは、閻魔の官僚系統に触れていないことである。十世紀に中国においてはすでに十王説が完成されたが、天台浄土教では地獄の官吏が閻魔と配下の獄卒に集約されて、その以外の官僚系統が見られないことが意味深いと考える。むしろ閻魔そのものが概念化、抽象化してきて、靈異記にみられた大陸的な閻魔信仰の諸要素が消えたと言える。天台浄土教においては、閻魔は地獄の一部として認識された。

『往生要集』は後世に大きな影響を与え、日本の地獄観を築いた書物であり、その中に描かれた閻魔像は後世の閻魔信仰の発展に強く影響を与えたことは間違いない。

3. 貴族の冥界信仰

仏教は早くから貴族の間に受け入れられ、仏教に基づく行事も宮中で行われた。十世紀中ごろから年の十二月に仏名会が行われ、そこで地獄屏風が立てられたことは『北山抄』に記述され、和歌などの類から屏風に鬼や獄卒が罪人を追い苦しめる風景が描かれたことが推定できる。速水侑は、仏名会は年中行事化された儀礼であり、必ずしも貴族の私的個人信仰の現れとはいえず、

浄土教的冥府・冥官の信仰—墮地獄への恐怖が表面化している信仰は、天台浄土教の強い影響を受けた二十五三昧会の結衆だけに見られ、貴族の個人的信仰としてはあまり発達していなかったという考えを示した⁶⁰。

一方貴族の間では閻魔天⁶¹及び冥界に關係する諸神を供する儀礼閻魔天供・冥道供が行われたことも氏の研究により明らかになった。それは地獄變の絵図などに現れる浄土教的な信仰よりも、むしろ、密教修法として行われ、その御利益も除病・延命・消災・安産などの現世利益に集中したという。このような冥界に関する信仰の不振について、氏は貴族が現世での造像・造塔などの功績により地獄に墮ちることが避けられると信じた結果だとする。しかし、閻魔天供は、免罪と安産祈禱の本尊である密教的守護神である閻魔天に対する信仰であり、地獄の主としての閻魔とは道を分かつと考えれば、氏の閻魔天に対する信仰を冥界信仰に入れる分類法については疑問を感じる。

いずれにしても、浄土教の発展に伴い、地獄の存在も明確に認識されるようになったが、閻魔信仰は終始仏教教義に止まり、地獄観念の一部としてしか受け入れられなかったことが分かる。

4. 『今昔物語集』

平安時代末期に、末法思想の高揚に従って、地獄の存在は人々にとって疑えない事実になった。この地獄から逃れるために人々は浄土教にすがり、地獄からの救済を諸仏に期待した。厭離穢土を強調する浄土教では、地獄の恐ろしい情景を生々しく説き、墮地獄の恐怖は広範な民衆を浄土信仰におもかせる原動力となった⁶²。地獄観念は当時の社会では非常に普及した観念だと断定できる。

十二世紀の成立と見られる『今昔物語集』⁶³（以下今昔と略す）は平安時代末期の庶民生活を反映した説話文学として注目され、国文学、歴史学など様々な分野から研究がなされた。今昔の中に阿弥陀、観音及び地藏など地獄からの救済力を持つと思われる菩薩（佛）に対する記載が非常に多いのに対して、閻魔信仰の表現と見られる記述が少なく、閻魔及び閻魔の事務所と思われる閻魔庁に対する描写が乏しい。

今昔と靈異記の連結が非常に緊密であることはすでに先学の研究により解明されたが⁶⁴、靈異記に見られる閻魔説話に今昔に載せられたのは次の5話である：

卷第十四「大伴忍勝発願従冥途返語第三十」（靈異記下卷第二十三）

「利苺女誦心経従冥途返語第三十一」（靈異記中卷第十九）

卷第二十「摂津国殺牛人依放生力従冥途還語第十五」（靈異記中卷第五）

「豊前国膳広国行冥途帰来語第十六」（靈異記上卷第三十）

「讃岐国女行冥途其魂還付他身語第十八」（靈異記中卷第二十五）

この5話は記述方法に異なりが見えるが、構造が極めて似ており、閻魔に対する扱いはほとんど靈異記に一致している。

靈異記に出自が見られる話の他に、閻魔を言及した話は少なく、ただ卷十七の地藏説話の中に

地獄の場面が出現する。死後の罪人は閻魔庁に捕まえられ、閻魔の裁判を受けるが、生前に地蔵を拝んだ善行により地蔵に救われるというモチーフの話の中で、地獄の場면을表現する時に、閻魔とその事務所閻魔庁が登場する。卷十七の32話の地蔵説話の中に閻魔或いは閻魔庁が描かれたのは第一七、第一八、第一九、第二〇、第二一、第二二、第二四、第二九話がある。例えば：

「此ヲ見ルニ、檢非違史ノ庁ニ似タリ。其ノ所ニ官人其ノ数有リテ、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。亦、多ノ人ヲ捕ヘテ縛テ獄ヘ遣ル。其ノ泣キ叫ブ音、雷ノ響ノ如シ。」(第一八)

「而ル間、公眞独冥土ニ行テ、閻魔ノ庁ニ至ヌ。見廻カスニ、傍ラニ千万ノ人有テ、皆呵責ヲ蒙テ泣キ叫ブ。其ノ音雷ノ響ノ如シ。」(第二十)

8話の中に閻魔と閻魔庁に対する描写が非常に類似して、閻魔とその部下が罪人を処罰する所は閻魔庁と考えられ、檢非違使による捕縛・連行と檢非違使庁での尋問と判決のイメージを下敷きにしている⁶⁵。官庁・官吏・罪人は三要素であり、閻魔はただ法官として位置づけられたことが分かる。靈異記に出てくる「黄金の宮」及び『往生要集』に描かれた「閻魔王の国」に比べれば、閻魔庁は小規模になり、素朴になってきたが、現世にある檢非違使庁を模倣して閻魔庁をイメージするのは新しい傾向である。

5. 中世の絵巻物

厳格に言えば、閻魔が閻魔信仰と言えるほど発展を見たのは中世以後のことである。それまでは閻魔は地獄に関する知識の一部として受容され、独立に信仰を集める動きは顕著ではなかった。それが中世以後、浄土教の浸透と地獄・極楽観念の普及に従って、閻魔を描いた絵巻物が出回り、閻魔の存在は現実性を帯びてくる。

鎌倉・室町時代の閻魔信仰を考察するには六道絵と十王図などの地獄絵の流行が一つの手がかりになる。

平安時代では密教的閻魔天の信仰が中心であり、閻魔天は現世利益をもたらす十二天の一つとして信仰されたことは周知のことであり、それを反映する閻魔天の画像も多く発見されている。菩薩形で、右手に人の首を半月形の上に乗せたいわゆる檀拏幢を持ち、水牛の上に乗るといった図像上の特色を持っている⁶⁶。

それに対して閻魔王が描かれている絵は鎌倉以後に現れてくる。中世における地獄観念の伝播に見ぬがせないのは絵解きであり、熊野比丘尼をはじめとする布教者は『熊野観心十界曼陀羅』『立山曼陀羅』『六道絵』『地獄・極楽絵』などを用いて人々に解説を行い、観衆は解説者の話を聞きながら自らは画面上に展開する場面を次から次へと眺めていく、という視聴覚に訴える形態のものである⁶⁷。絵巻物に描かれた閻魔は善悪を裁断する大王らしく、頭上に広がり大きな法冠を戴き、だぶだぶの法服をつけ、肩を怒らして笏を捧持し、忿怒の形相ものすごく、罪悪人を叱咤する姿を呈している。こうした姿の閻魔は中国の宋・元期の十王図と敦煌出土の十王經の十王像から根拠を得ているといわれる⁶⁸。一方閻魔庁が描かれているが、今昔集に描かれた閻魔庁

に比べて、内容が充実してくる。向かって右の庭上に罪の軽重を量る大きな秤があり、左には死者の生前の罪を写し出す浄瑠璃鏡が据えられているといった具合で、極めて中国的であり、鎌倉以後の閻魔庁のイメージは中国的・異国的なものとして定着したという⁶⁹。

地獄思想は源信の『往生要集』より、むしろ地獄絵や六道絵の存在と絵解きの解説を通して、広く民衆の間に浸透したのであろうが、閻魔と閻魔庁は地獄の恐怖を説明するために使われ、地獄の主としてのイメージは大きい。絶えず大陸からの影響を受けているため、大陸で完成された形から出られず、極めて概念的であったことは言わねばならない。

しかし、注意すべき所は中世における閻魔と地蔵の関係である。中国の十王信仰が日本に伝わり、日本擬製の『地蔵菩薩発心因縁十王経』が出現するに至り、特に葬送追善の発達を促したが、閻魔の本地仏が地蔵だと説くことにより、「極悪罪人の海、よく渡し導くものなし、地蔵の願船に乗らば、必定して彼岸に到る」という結論に至り、地蔵の広範な救済力を唱えるように変身した。この点については、節を改めて検討しようとする。

6. 近世以後の閻魔信仰

江戸時代に入ると、閻魔信仰に活気が現れてくる。中世人の地獄に対する深刻な思考と異なり、近世の庶民は地獄を一風景として見ることができ、閻魔のイメージは単純な恐怖から解放され、地獄も極楽もパロディーとなっている⁷⁰。

昔話の中に、閻魔は笑いの中心として登場し始める⁷¹。広く流布しているのは「閻魔の失敗」という題名の話で、閻魔の無力が描かれている。興味深いことは、これらの類話が中国の民間説話に見られることである。現世の人が閻魔と戦い、結局知恵を以て閻魔を破る「閻魔失敗譚」は湖北省、江蘇省、河南省、河北省に分布が見られ、「閻魔大王の病気」の類話は吉林省と湖南省に流布している⁷²。或いは近代における閻魔の茶化は東西を問わずに共通しているのであろう。

江戸の閻魔信仰は閻魔詣りに現れている。一年に二度の藪入りの日は俗に地獄の釜の蓋があくと言ひ、商家の奉公人は休みを取って家に帰り、寺院に行って閻魔詣りをし、恐ろしい地獄を見物して、閻魔に願をかけるという都市に独特の習俗が生じていた⁷³。当時、閻魔百ヶ所詣りのコースがあり、昭和初期に東京市内外に四十五ヶ所の閻魔堂があり、藪入りの日に地獄変相図を掛けて、閻魔詣りを行った場所として残されている⁷⁴。宮田氏は年に二回の藪入りの日は先祖の魂が現世に戻る時期と前後していることに注目し、閻魔詣りをして、あの世の支配者に願掛けする風習は「(前略)あの世のイメージが、寺院の閻魔詣りによって一層具体的にされるのだという、都市人の現世的感觉によって裏つけられているとみられる」とみる。

一方、松崎憲三は閻魔詣りと近世の開放感を結びつけて考えた。閻魔は単純な地獄における処罰者から造悪不善を止め、諸善を勧める神として認識されたため、善人の味方であり、悪人には恐ろしい神になる。「生前に善行を積めば墮地獄から解放されるという善因善果の考えが、庶民の閻魔詣りを促した。しかし、近世的開放感の中で地獄や閻魔は半ばパロディー化され、一つのショウを見る趣きで地獄の実見に赴くようになる」と指摘した。

閻魔信仰はここに至るとやっと独立した信仰形態を持つようになった。現世生活の中で最も冥界を意識する正月とお盆に閻魔を詣り、願かけをする習俗は閻魔信仰がはじめて民間に定着したことを物語っている。

明治時代の廃仏支釈のため、多くの閻魔堂が壊され、閻魔詣りも中止したところが多いが、戦後、閻魔堂が徐々に再建され、閻魔詣りが近年になって一つの静かなブームを呼んでいると松崎憲三が指摘している⁷⁵。閻魔信仰の今後の行方は注目すべきだと考える。

以上、時代順に日本における閻魔信仰の発展の概要を追ってみた。8世紀までに閻魔信仰は大陸で完成された形として日本に伝来したが、その受容過程においては、大陸的な要素が徐々に排除され、佛教教義に基づく閻魔像に戻され、地獄の一部として定着した。閻魔は永い間知識として存在し、それが身体的な表現になったのは近世の閻魔参りである。近代的な開放感の中では閻魔は一風景と見られ、深刻な地獄から離脱して、人間臭くなってきた。

一方で閻魔は終始地蔵の影に隠れている感があり、地蔵の繁栄と対照的である。閻魔信仰は常に色薄く、地獄思想の伝播の一環として位置づけられ、地獄の怖さを強調する手段として用いられた感が強い。閻魔と地蔵の関係については節を改めて検討することにする。

四. 中国の閻魔と日本の閻魔

すでに検討した中国における閻魔信仰の諸特色は、日本の閻魔信仰の発展の中にほとんど見られず、両者の間にかなり異なっていることが分かる。

中国における閻魔信仰は勸善懲悪思想・官僚系統及び地獄システムを含む信仰であるのに対して、日本の閻魔信仰は終始地獄観念の一部として受け入れられ、その域を出なかった。官僚系統は閻魔と閻魔の使い（閻魔人或いは鬼卒と呼ばれる）に限定され、地獄景観と罪系統は仏教教義に基づいてイメージされる。中国の閻魔は現実生活と緊密な関係を保ち、現世の補足である民間信仰的な存在であるのに対して、日本のそれは仏教的概念であり、知識の段階に止まっている。

中国の閻魔信仰と日本の閻魔信仰の間にこのような差違が生ずる原因として、以下の三つが考えられる。

- (1) 外来神である閻魔を受容する基盤の差違。
- (2) 大陸で変容された中国仏教の日本風土での不適応。
- (3) 地蔵信仰の発展との関係。

以下、これらの原因について考察を加える。

1. 外来神である閻魔を受容する中国と日本の基盤

すでに分析したとおり、中国では閻魔を受容しやすい基盤がすでに整っており、閻魔信仰に近い固有信仰の要素が準備されていた。これを日本側の事情と対照すれば、以下の二点が指摘できる。

- a. 中国と日本における冥界に対する認識の違い

中国人は早くから死後の世界に関心を持ち、冥界に関する想像を始めたことはすでに触れた。古代墳墓の設計と建造はこのような関心を証明しており、現在発掘されている埋蔵品を通して古代中国人の冥界観を見ることができる。しかし、日本においては事情が異なる。冥界を反映した話は記紀神話以外にほとんど見られず、記紀における黄泉国の描写も非常に簡単に粗略であることから、冥界に関する関心度の低下が窺われる。その原因を、松村武雄は『万葉集』に現われている古代日本人の楽観的な心象に求めた。古代（少なくとも仏教伝来前の）日本人は楽天的で、現実生活を肯定し享楽し、明るさを愛好する性情の持ち主であったため、「定かならぬもの・暗くてしめじめした陰気さ、従ってまた死後の生活に関心を持たしめないことに傾向する」という⁷⁶。示唆深い指摘だと考える。

そのほかに古代日本人の死体に対する嫌悪感が死後世界の設計を妨げたのではないかと考える。日本の墓制の中で両墓制は注目すべき現象であり、近畿を中心に分布が見られる。死体を埋葬する埋葬と、石碑を設けて長く靈魂を祀る詣墓を別々の所に設置し、埋葬は居住地から離れている場所に置かれ、詣墓は集落に近い所にあるケースが多い。死骸の死穢にまつわる忌の観念は両墓制の生因の一つであることはすでに学界の通説であるが⁷⁷、埋葬墓地を死穢の場所として忌避し、墓詣りしないというタイプが特に近畿地方の周辺に円環状に分布する現象について、新谷尚紀は古代から中世へかけての京都の貴族の極端な触穢思想にあるとする指摘は示唆深い⁷⁸。いずれにしても死穢を強く回避する傾向は墓制の中に明確に見られ、現行の葬送儀礼に一部遺留している⁷⁹。死を穢と見、それを嫌悪する感情は当然死そのものに対する回避態度を招き、積極的に死後世界を設計する古代中国人と異なった。

b. 既存信仰との関係。

すでに第1章で検討したように、中国では冥界に関しては、固有信仰として相当に発達した南北系統が存在しており、閻魔信仰の二大要素である地下冥界と冥界主の存在が認められ、亡者が地下で受苦する観念に至らなかったとしても、現世と同じように労役などがあり、労働が強いられる意識があった。それなどは閻魔を受容しやすい基盤を提供していた。また閻魔信仰は伝播する過程において固有信仰の諸要素を多く取り入れ、大陸の風土に合うように変化させていったことも見逃せない主な原因である。固有信仰と緊密に連絡を保ったことは閻魔信仰の発展のキーワードだと考える。

しかし日本においては事情が相当違う。民俗学の教えによれば、日本人の他界観には山中他界・海上他界・天上他界と地下他界の四つがあることが分かる。他界観の中に肉体と靈魂を分離する考えは特に鮮明に表出している。人が死んだ後、肉体は消滅するが靈魂は村の近くにある山に行ってそこに止まり、子孫を守る、いわゆる山中他界観が民俗行事に顕著に見られ、また海の向こうに他界があり、死者の靈魂が引き潮によって他界へ行き、赤子の新しい靈魂は満ち潮によって他界から来ると信じられた。そのほか、『万葉集』の中に靈魂は天を登っていくという天上他界観が見られ、記紀神話の中に黄泉国のような地下他界の存在が認められる。この四つの他界を生活

環境との相互関係で考えると、人々は自分がいる日常の生活空間を中心にして、その水平方向の左右に山の他界と海の他界を位置づけ、垂直方向に上に天上、下に地下の他界が位置づけられることが分かる⁸⁰。

しかし、四つの他界には冥界の権力者の存在、死者の受苦に関する観念がなかった。むしろずっと素朴で穏やかな雰囲気漂っている。子孫に祀られて靈魂は徐々に浄化され、死霊から祖霊へと変化していき、先祖になる。先祖は山中か海上の他界に住み、年に一回お盆の時に生前の村に戻って、子孫の祀りを受けてからまた他界に戻り、子孫を守り続ける。このような観念の上に仏教の地獄と極楽観念が植え付けられたが、お盆の行事に見られるように根底には固有の他界観が依然として流れている。

仏教の地獄観念に近い地下冥界である「黄泉国」を検討すれば、固有信仰としての地下冥界の特色が現れてくる。『古事記』には伊邪那岐命黄泉国訪問神話が記されている。伊邪那美命は火神を生む時に、火に焼かれて死に、伊邪那岐命は彼女を恋しがって黄泉国に追いかけた。しかし伊邪那美命の体に蛆がたかり、八柱の雷神が絡んでいる醜悪な姿を見て、伊邪那岐命は必死になって黄泉国から逃げ出した⁸¹。その「黄泉国」は、死者の行く処と思われるヨミの国に漢字の「黄泉」を当てたのであるが、暗黒をその特徴とする死者の世界を表している⁸²。

古代神話を通して、黄泉国の性格を考えると、その表象・心象面の簡略さと、明確性の欠如を指摘することができる⁸³。まずは黄泉国の支配者・主宰者が明確ではない。伊邪那美命の他に、「黄泉神」という神が登場するが、その形象も職分も全く不明で、『日本書記』になると、その神の登場さえ見られなくなる。黄泉神のほかに黄泉醜女と黄泉軍が登場するが、何れも死の穢れと悪霊邪鬼の擬人化で、冥界の主とは考えられない。次に冥界における死者への対応の観念も全く考えられてなく、裁きの思想もない。冥界の構成と景観についても覗き知ることはできなく、死者を冥界に連れ出す者も、冥界と現世を分離する河も、王の住む宮殿も設計されていない。極めて簡略で大まかな世界である。

しかし、一方では冥界における醜穢の強調が非常に明確である。「吾はいなしこめしこめき穢き国に到りてありけり。故、吾は御身の禊為む。」という伊邪那岐命の言葉から、古代の人は冥界をただ汚穢・災禍の世界だと考えたことが分かる。

このような応報思想の欠如、冥府心象の簡略さと醜穢境の強調を特徴とする地下冥界観に比べて、閻魔が統括する地獄は強烈かつ異色であり、黄泉国との差違があまりにも大きかった。固有信仰としての他界観には冥界機構や、応報思想が存在しないため、閻魔信仰を受容する基盤としては不十分であり、閻魔信仰は日本においては終始異色の存在になる原因の一つであった。

2. 大陸で変容された中国仏教の日本風土での不適応

日本に伝来した仏教はすでにインド仏教と違い、中国大陸さらに朝鮮で受容され、変容された仏教であることはすでに先学指摘されている⁸⁴。特に中国において、定着する過程の中で変容を受けた閻魔信仰は中国の風土との繋がりが顕著で、それが日本の風土に適応できなかったこと

が想像できる。

すでに触れたように、大陸で形成された閻魔信仰の諸要素は日本での受容過程において徐々に排除された。『日本靈異記』に見られるように、日本に伝来した閻魔信仰は大陸で完成された形であり、元々インドにいる閻魔とは随分異なる。それは中国の社会状況に合わせるように変容した信仰であり、現実社会の冥界版と言えるほど、現実社会との繋がりが緊密である。大陸の現実社会をそのまま日本に移植しない限り、そうした閻魔信仰の受容が困難であったことは想像にかたくない。

日本における閻魔信仰で特に未発達であったのは閻魔の官僚系統である。それは中国の閻魔の官僚系統が多く土俗神を取り入れていることに関係していると考えられる。例えば泰山神は具体的な山岳に立脚する土俗信仰であり、それは当時の泰山を見たことのない日本人にとっては想像しがたい神であろうし、現世の行政機関を模して作られた閻魔の官僚機構は日本の行政状況とあまりにも異なる。閻魔信仰に内包されている多神信仰をはじめとする諸要素は日本での発展を妨げた大きな原因の一つであると考えられる。

『日本靈異記』に見られる閻魔信仰には大陸的な要素が多く含まれているにも関わらず、登場する冥界官吏は閻魔とその使いに限られ、その裁判も簡単で、嚴重さを欠いている。記紀の黄泉国の基礎の上に閻魔の地獄系統を受け入れたため⁸⁵、自然に起きた現象と言えよう。このような傾向は後世の『往生要集』『今昔物語集』に継承されている。浄土教の発達に従って地獄観念がますます社会に浸透し、源信の『往生要集』に地獄の恐怖がリアルに描かれたが、閻魔とその使いは抽象化され、閻魔の裁判などにも一切触れず、靈異記の態度を継承している。さらに其の態度は後世まで保たれ、閻魔信仰の発展を決定的に妨げている。

以上で述べたように、冥界に対する関心度の差違、固有信仰としての冥界観念の特色、及び日本においての大陸で完成された信仰の受容の不適合性などにより、閻魔信仰の受容基盤が不十分であったと言わざるをえない。全く受容基盤が無くても受容が実現できたケースもあるが、閻魔信仰の場合は単独で閻魔を説く經典の欠如、閻魔信仰の民間信仰的な性格はそれを制約したと考えられる。

3. 地藏信仰の発展との関係

しかし、日本では閻魔の受容が不十分ではあるが、地獄がなかったというわけではない。むしろ地獄観念は日本思想史に大きな位置を占めていて、梅原猛は地獄の思想が日本文化の流れの一つだと判断している⁸⁶。閻魔の弱化は地獄の弱化を招くことなく、逆に地獄観そのものの深化は中国の閻魔信仰で表出したものよりずっと大きい側面を持っている。さらに中国の「閻魔の地獄」に比べて、日本ではむしろ「地藏の地獄」というイメージが強い。地獄観の比較研究は次の機会に譲るが、ここではこのような結果を生じる大きな原因として、地藏と閻魔の関係を挙げ、それについて議論を進める。

本稿では中国における地藏信仰について触れられなかったため、容易に判断を下すことはでき

ないが、実際の信仰形態からみれば、閻魔が冥界に関する信仰を集めたのに対して、地蔵は盂蘭盆、中元節など死者供養の儀礼に集中的に表れた。このように両者が各自に勢力圏を獲得して、閻魔信仰はより一般的に庶民の支持を受けていたと言える。

しかし、日本においては事情が異なる。閻魔信仰の不振に比べて、地蔵信仰は極めて隆盛であり、同じ地獄に関わる信仰でありながら、閻魔信仰は地蔵信仰の影に隠れていた感がある。地蔵と閻魔の結合、つまり地蔵・閻魔一体説によって閻魔信仰は主要な部分で地蔵信仰に取って替わられたと考える。

日本においては、地蔵に関する信仰は各地で頻繁に見られ、非常に深く人々の生活と結びついているため、早くも民俗学、歴史学及び宗教学研究者の関心を呼んだ。地蔵信仰に関する研究は特に民俗学と歴史学の分野で行われており、その成果も豊富である⁸⁷。これらの研究に基づき、地蔵信仰の発展が解明されている。

地蔵に関する信仰は同じようにインドから中国へ、そして8世紀までに日本に伝わってきたが、日本においては特に著しく発展した。地蔵は地獄救済の菩薩として信仰を集める一方、固有信仰との融合が進み、特に弱者である子供を救うと信じられ、子安地蔵の信仰が普及し、また道祖神の信仰と習合して、境の神の性格を帯びて伝えられた。その他に將軍地蔵・延命地蔵・身代わり地蔵など多くの信仰形態が見られ、シャマニズムとの習合である地蔵憑け・地蔵遊びも東北各地に分布し、地蔵は日本の民間信仰の代表的な神になっている。

このような地蔵信仰の発展の中に、地蔵・閻魔一体説を用いて、閻魔の処罰力を地蔵の中に統合し、地蔵の救済力を増大させていくプロセスが見られ、また末法思想が高揚する社会状況を背景に、地獄必定の観念が定着し、地蔵の救済力に対する期待がこうした切り替えを促進したと考える。その結果は地蔵信仰の隆盛と閻魔信仰の停滞である。

地蔵・閻魔一体説はつまり地蔵と閻魔が二者一体であるという説であり、地蔵經典から根拠を得ている。地蔵は様々な姿に変えて六道に現れ、衆生を救う原理より、閻魔の姿に変えることも出来るという理論である。『地蔵菩薩本願經』分身集品第二に、地蔵が利生方便のために無数の分身をし、あらゆる所に出現して人々を救い、生死の輪廻から離脱して往生させると地蔵の分身力を説いた⁸⁸。江戸時代の国学者狩谷掖斎の考証によると、『佛說大乘大集地蔵十輪經』(唐玄奘訳)の序品に「或作憚魔王身」と記されているし、『佛說大方廣十輪經』(失訳)の序品にも「地蔵菩薩或作閻魔王身」と記している⁸⁹。

地蔵閻魔一体説の最初の登場は『日本靈異記』下巻第九「閻羅王奇しき表を示し、人に勧めて善を修せしむる縁」の話である。主人公の藤原広足は冥府から現世に戻るところ、自分を冥府に呼ぶ人が誰だと聞くと、「われは閻魔王、汝が国に地蔵菩薩と称す」と教えられる。閻魔が日本に伝わってくる時点において、地蔵とセットにされていることが分かる。靈異記の中に地蔵が登場するのはこの一話だけで、さらに閻魔を中心人物にして地蔵に言及する形を取っているが、後に地蔵即閻魔の考え方が流行り、同じ一体説であるが、地蔵が中心となって閻魔を包含する形になり、力関係が逆転したことが分かる。

地蔵信仰の伝播においては徐々に地蔵・閻魔一体説がもてはやされた。『宇治拾遺物語』に閻魔は地蔵だと言われ、『康頼宝物集』には地蔵は閻魔王となって罪人を助けると言われ、『私聚百因縁集』では特に閻魔地蔵本迹之事という条を設けて、その本迹関係を述べている⁹⁰。十一世紀から十三世紀までの間に地蔵が強く信じられたのは地蔵が無仏時代の菩薩であり、閻魔と同体であると考えられたためである⁹¹。閻魔は地蔵の一分身だとすると、処罰の神から救済の可能性を見出すことができ、或いは処罰は救済のためであるという論も可能になる。

閻魔と地蔵の関係の緊密化に従って、閻魔の本地が地蔵であると語られてきた。それが具体的に日本製の偽経『地蔵菩薩発心因縁十王経』に現れてくる。唐代で成立した十王思想が地蔵信仰と結びつく形になり、この地蔵十王思想は日本に伝わってきて、特に隆盛になり、『地蔵菩薩発心因縁十王経』が作られるに至ったのである。

『地蔵菩薩発心因縁十王経』には作者について同じ「成都府大聖慈恩寺沙門蔵川述」と記しているが、『佛説預修十王経』を発展させた、日本で作られたいわゆる偽経であることはすでに判明している。この経の中で本地垂迹思想に基づいて、十王それぞれに本地佛を配し、地蔵は閻魔の本地佛だと説いた。『預修十王生七経』に比べると、地獄の残酷さについての描写が具体的にになり、地獄に使われる道具、例えば亡者の罪悪を量る秤や、前世の善悪をすべて映し出す淨督梨鏡（業鏡）などが記録され、人が生まれるときに二人の同生神も一緒に生まれ、その人の善行と悪行を一々記録して、閻魔に報告するなど詳細に渡って記されている。

二つの経の中で大きく異なるのは閻魔と地蔵に対する扱いである。閻魔に対する一通りの記述が終わると、月に十斎日を設けて定光佛をはじめとする十の佛・菩薩を祀り、一年間続ければ病気がなく百歳まで長寿でき、福が授けられ、死後は諸佛のいる所に往生できるとその功德を説く。その後、地蔵について詳しく触れる。地蔵の住むところが金・銀・玉で敷かれ、珍しい花が咲いている浄土として描かれ、地蔵は毎朝六道に赴き、衆生を救うために休む暇がないという。また地蔵は地獄、餓鬼、畜生道にいる衆生を救いきらない限り成仏せず、人々の長寿・除病・消災・裕福・出世などの願いに答えきらない限りに仏にならないと誓う。最後に「極悪罪人の海、よく渡し導くものなし、地蔵の願船に乗らば、必定して彼岸に到る」と言って、地蔵の広大な救済力が再度強調される。中国の十王思想を説く基本経典はこのようにして地蔵の救済力を説く経典に変身し、タイトルで示されたように地蔵信仰を唱えるための経典になる。

この経典に基づいて日本では多くの地蔵十王の画像が作られ、また地蔵十王彫像も世に相当多く遺されている⁹²。亡者は初七日から三周忌までに十王による十回の裁きを受けなければならないが、地蔵はそのつどに十王の処に赴き、亡者に対する処罰を減刑するように弁護すると信じられ、人々は地蔵の庇護を願うために法事を行うようになった。

地蔵は裁きの主である閻魔と同体であることにより、人々は人間の罪業の深さとその救済を一つに見ることが可能になったため、地蔵信仰は種々の法要・儀礼など信仰形態のすべての形を通して強く世に行われるようになった⁹³。閻魔の生死を司る力が地蔵に付与され、地蔵の地獄における救済力が増大し、地蔵信仰に大きな影響を与えた。

地蔵と閻魔を一体視する原理により、当然のことながら、閻魔は地蔵の救済力を持つ可能性もあるはずであるが、なぜか地蔵信仰の中に隠れてしまい、存在感が薄いのである。この問題に対して、松崎氏は福神と厄神の関係を地蔵と閻魔に適用し、危害を及ぼしかねない厄神は福神をさしおいて祀られることがないように、閻魔も所詮地蔵の陰的存在でしかありえないと解釈した⁹⁴。裁きを代表する閻魔は厄神であるかどうかは別として、この解釈には一理があるが、その他に当時の社会状況も考慮すべきだと考える。つまり地獄観の深化の中に、地獄必定の観念が浸透し、地獄の存在は疑えない事実として人々に受け止められた。地獄の恐怖と閻魔の裁きの厳格をさらに強調する必要がなくなり、課題は地獄からの救済であり、阿弥陀・観音と同じように、救済力を持つ神として、地蔵の活躍が期待されたと考えられる⁹⁵。こうした救済に対する需要の高まりは地蔵信仰の高揚に繋がり、ついに閻魔は地蔵に包含され、切り替えられるような発展に至ったのである。

以上では日中の閻魔信仰の展開と特色、及び二者の間に生じた差異の発生原因について分析を行い、全体的な把握ができたと考える。しかし、閻魔信仰についての結論はあくまでも初歩的であり、なお、地蔵信仰との絡み合いなどたくさんの問題が存在しており、今後の課題として残した。

引用文献

1. 「閻魔」『総合佛教大辞典』より。総合佛教大辞典編集委員会編。法蔵館1987。
2. 唐・道世（617-683年）撰集。影印宋蹟砂版大蔵経版本 上海古籍出版社1991. 8。
3. 筆者が集められた資料は『隋書・韓虎伝』、『中呉記聞』、『瑯邪代醉篇』、『通俗篇』、『宣室志』、『夷堅丙志・卷一』、『夷堅丙志・卷七』、『湖海新聞夷堅志』、『專郷贅筆』、『池北偶談』の十種であり、一般書に書かれている閻魔像についての検討も以上の書物に基づく。
4. 韓擒虎は隋代の不精で、忠武な人物として有名である。生前上柱国将軍になり、寿光県公に封ぜられる。範文正は南宋の有名な儒学者で、各地の知事を歴任し、清廉潔白な役人として定評がある。寇準は北宋の眞宋時代の大臣であり、遼との戦争の時の強硬派で、皇帝眞宋を自ら戦場に行かせた人物である。包公は中国古代の最も有名な法官であり、北宋の仁宗（1022-63年）の年間の官吏であり、罪を犯した皇帝の親戚を死刑に課し、権力者を処罰して庶民の苦情を晴らすなど一連の案件で「鉄包公」と呼ばれて尊敬された。顔が黒いから「黒包公」とも呼ばれて、包公像の一特徴になる。
5. 中国の地獄観念を南北二系統にとらえるのは後に触れる江玉祥氏の論の他に、澤田氏も泰山地獄と豊都地獄を南北系統として考えた。両氏の論に同意できない所があるが、南北系統を導入することは中国の地域性を説明する場合に有効であるため、長江を境目に南北を想定する。
6. 江玉祥「中国地獄十殿信仰の起源」『中国民間文化』95/1 学林出版社1997。
7. 呉新智「周口店山頂洞人」『古脊椎動物と古人類化石』1961. 3。

8. 頼亜生「人鬼の失調と幽冥世界の観念」前掲書 p.25。
9. 先秦の古籍。古代の地理、物産、神話、巫術、宗教及び歴史、医薬、民族、民俗などの記述内容がある。全書18篇からなり、31,000字がある。今日では作者、創作地点及び創作時間についてなお論争を続けている。
10. テキストは袁珂校正・訳『山海経校訳』を使用。上海古籍出版社1985. 7。
11. 「鬼国」を人間の死後靈魂の居住地とみる考え方に対して、鬼族が古代の四川省西部に生活した民族を指しているという見方もある。李遠国「『山海経』の中にある鬼族について—巴族の起源を兼ねて—」参照。中国『山海経』學術討論會編『『山海経』新探』pp.185—202 四川省社会科学院出版社1986. 1。
12. 何新「古昆侖—天国と地獄の山」『諸神の起源—中国遠古神話と歴史』pp.80—105, 生活・読書・新知三連書店1986. 7。
13. 呉栄曾「鎮墓文から見る東漢の道、巫関係」『文物』1981年第3期。
14. 泰山で実際に行われている儀式の一つである。命を延ばしたい人は自ら或いは代理人を委託して泰山を上り、泰山神の祈願の儀礼を行う。
15. 呉樹平校釈、東漢応助撰『風俗通義校釈』。天津人民出版社1980. 9。
16. 簫登福の解説によると泰山神を指している。
17. 1935年同蒲路から発掘された漢代の物と見られる瓦の盆に書かれている鎮墓文であり、郭沫若著『奴隸制時代』に収録されている。
18. 竹田晃「泰山の冥府」『中国の幽霊』p.35, 東京大学出版会1980. 12。
19. 屈原「召魂」『楚辞』, 江蘇古籍出版社1988. 2。
20. 陳子展「釈土伯九約」『中華文史論叢』1, 人民文学出版社1962. 8。
21. 湖南省博物館編『馬王堆漢墓文物』湖南省出版社1992。
22. 壺などの容器の表面に書かれた文章であり、1916年に羅振玉が始めて発見して「鎮墓文」と命名した。死者の死亡時間を記録して、死者に処罰を与えないように祈願する内容のほかに、生者の災いを解除して、子孫に福を与えるような内容が書かれている。
23. 呉栄曾前掲論文。
24. 簫登福「漢代の典籍及び墓の出土品ら漢人の死後世界を見る」『先秦兩漢冥界及び神仙思想探源』pp.127—194に詳しい分析と解説がある。台湾文津出版社中華民國79. 8。
25. 1935年の同蒲鉄道の工事の出土した瓦の盆に書かれている鎮墓文より。
26. 呉栄曾前掲論文。
27. 羅振玉『貞松堂集古遺文』に収録されている鎮墓文より。民国20年（1935年）。
28. 「湖北省江陵鳳凰山168号漢墓發掘報告」『文物』1975. 9。
29. 愈偉超「鳳凰山168号漢墓座談會紀要」『文物』1975. 9。
30. 于為鋼「中国地獄観念の形成と変遷」『社会科学戦線』1988. 4。
31. 坂本要「地獄の系譜」前掲書『地獄の世界』pp.707—708。

32. 陳寅恪「魏司馬芝伝序」『金明館叢稿二編』 p. 82 上海古籍出版社1980。
33. 『大正新修大藏經』第十四卷經集部一。
34. 同『大正新修大藏經』第十四卷經集部一。
35. 澤田瑞穂『修訂地獄変－中国の冥界説』 p. 37. 株式会社平河出版社1991. 7。
36. 『法苑珠林』 卷七引。
37. 澤田前掲書 p. 8。
38. 澤田前掲書 p. 79。
39. 『梁書』 卷五四「扶南国伝」参照。
40. 『道蔵』 第20冊, 天津古籍出版社1988。
41. 石井昌子『眞誥』 参照。明德出版社平成3. 9。
42. テキストは『大日本統蔵經』に収めた經典を使用する。
43. 澤田前掲書 p. 17。
44. 鄭土有・王賢森『中国城隍信仰』上海三連書店1994. 2。
45. 江玉祥前掲論文。
46. 高国藩「七七斎喪俗」『敦煌古俗と民俗流変』 pp. 11-328. 河海大学出版社1989. 12。
47. 江玉祥前掲論文。なお、酒井忠夫も同じ考えをしめしている（酒井前掲論文）。
48. 澤田前掲書 p. 18。
49. 烏丙安『中国民間信仰』 p. 169, 上海人民出版社1995. 11。
50. 北魏・鸞雲般若流支訳。539年の成立と見られる。地獄に関して極めて細かい記述があり、善悪業とその報果を説いたため、多数の經典に引用され、インド・中国・日本に渡ってかなり重要視されている。とくに道世の『法苑珠林』及び諸經要集に頻繁にそれを引用して、中国における仏教教義上の地獄を説く代表的な經典である。
51. 山辺習学「批判としての地獄」『地獄の話』 pp. 92-145. 講談社昭和56. 9。
52. 文彦生編『中国鬼話』 pp. 1-71, 上海文芸出版社1991. 3。
53. 朱伯崑は儒学の特質を人生を肯定し、自然に向けることによって、人生と自然をコントロールすることとしてまとめる。現世を重視し、死後の世界を考慮しない態度は人生肯定思想の一部である。朱伯崑「略論儒学之特質」『文史知識』1988年第6号。
54. 朱伯崑前掲論文。
55. 渡邊欣雄は「宇宙三界」という概念を用いて、つまり天上界（神界）・地上界（人間界）・地下界（祖先界, 鬼界）の三界で漢族の世界観を分析し、地上界を模型に天上界と地下界が校正されたと指摘した。「宗教と儀礼」戴国維編『もっと知りたい台湾』 pp. 136-161, 弘文堂1986。
56. テキストは新潮日本古典集成『日本靈異記』を用いる。新潮社昭和59. 12。『日本靈異記』は奈良薬師寺沙門景戒が著しい日本最古の説話集であり、フルタイトルは『日本国現報善悪靈異記』である。成立年代については延暦6年（787）原撰説、延暦9年（790）、弘仁末説

- があるが、8世紀とするのは一般的である。
57. 芳賀矢一は「平安朝の初め、延暦年間には、冥報記、冥報記拾遺等に収められた話と同一形式のものが、地名と人名を日本に改めて日本霊異記となって現れるまでになった」と判断した。『考證今昔物語集』序論。また霊異記の作者である景戒は唐臨の編述した冥報記を意識して日本独自の佛教説話集として、『日本霊異記』を編述したことが上巻の序に書かれていた。
 58. 速水侑は『日本霊異記』に書かれた冥府について、「霊異記の冥界説話は、登場人物や現世の事件は当時の我が国の社会風俗をよく伝えているが、冥府のありさまや地獄の責苦といった場面は、中国説話の描写を借りた場合が多く」と考え、冥界信仰の平安初期での定着度について疑問を示した。
 59. 石田瑞磨『源信』（岩波『日本思想体系』）pp.14-23。岩波書店1978。4。
 60. 速水侑「貴族社会と冥府の修法」『平安貴族社会と佛教』pp.234-245。吉川弘文館昭和50年。
 61. 速水氏の原稿表記は「焰摩天」である。
 62. 村上重良前掲書 p.113, 講談社学術文庫。
 63. テキストは日本古典文学大系『今昔物語集』を用いる。小学館昭和49。7。
 64. 『今昔物語集』の中に『日本霊異記』から採られている説話の数は訳80を数え、霊異記全説話の70%に及ぶ。両者の間に書承関係が明確である。八木毅『日本霊異記の研究』p.211, 風間書房昭和51。1。
 65. 黒田日出男「地獄の風景」『姿としぐさの中世史』, 平凡社1986。
 66. 中野幻三「六道絵」坂本要前掲書『地獄の系譜』p.516。
 67. 林雅彦『日本の絵解き』p.109。なお、林氏は庵叢氏の論考を引用して、絵解きについて絵を説明の手段として用いる場合、絵を解説の対象とする場合、解説者自身を指す場合の三つの意味として捉えた。
 68. 中野前掲論文。
 69. 黒田日出男前掲論文。
 70. 松崎憲三「都市の信仰・地蔵と閻魔」『現代社会と民俗』p.190, 名著出版1991。7。
 71. 松崎前掲書 p.195。
 72. 文彦生前掲書。筆者の古里武漢にも類話がある。一人の悪い人は死後閻魔の所に行き、当然のことで、油が沸いている釜に投げ込まれる。しかし、その人は平気に背中を流したので、閻魔は不思議に聞くと、武漢から来た人で、熱さには得意だという。この話は武漢の夏の天候を説明する時のポピュラーな例として使われている。
 73. 宮田登『江戸歳時記』p.45, 吉川弘文館昭和56。7。
 74. 福田良太郎「閻魔詣」, 坂本要編『地獄の系譜』p.665溪水社1990。12。
 75. 松崎前掲書 p.177。
 76. 松村武雄『日本神話の研究』第1巻第5明「諾神黄泉国訪問神話前論」p.416, 培風館昭和30。1。

77. 「両墓制」; 大塚民俗学界編『日本民俗辞典』p. 796. 弘文堂1973。
78. 新谷尚紀『両墓制と他界観』p. 259, 吉川弘文館 平成3. 7。
79. 死者の親族の別居, 別火などに現れたような, 黒不浄に対する忌みは死の穢を意識する表現である。
80. 松崎前掲書 p. 179-180。また五来重氏は「日本人は自分たちの現実の世界の横延長線と, 上下の延長線に他界を認めた」と同じような意見を示した。五来重「日本人の地獄と極楽」, 坂本要編前掲書 p. 596。
81. テキストは倉野憲司校注『古事記』を用いる。岩波文庫 岩波書店1961. 3。
82. 黄泉国の語源については, 本居宣長・内山眞龍・次田潤・松岡静雄諸氏は以上の論点を持っている。
83. 松村武雄『日本神話の研究』第四巻第五章 pp. 339-357。また詳細な論述は同書第二巻第五章「諸神黄泉国訪問神話前論」に参照されたい。培風館昭和30. 1。以下は松村氏の論による処が多い。
84. 藤井正雄「仏教と民俗のかかわりー仏教民俗学の課題によせての覚え書きー」 中村康隆編『仏教民俗の領域』国書刊行会1978。
85. 霊異記に登場する地獄と既存冥界である黄泉国の関係については, すでに多く論述されている。井上光貞氏の考証によると, 霊異記に地獄を黄泉の国と書く表記方法や(下巻第三十五), 冥官が蘇生する僧侶に向かって「慎黄竈火物莫食」と命じているところがあり(中巻第七), インド・中国的な地獄=冥土は記紀の黄泉国とが重ね写しになっているという。『日本古代の国家と仏教』(井上光貞著作集)第八巻, 岩波書店1985. 12。
86. 地獄思想の日本思想史における位置について梅原猛の論述がある。『地獄の思想ー日本精神の一系譜ー』 中央公論社1967. 6。
87. 地藏信仰研究の第一人者は真鍋広済であり, 歴史民俗者による研究は和歌森太郎, 桜井徳太郎が挙げられ, 歴史学から井上光貞, 菅原征子, 速水侑があり, ほかに圭室諦成諸氏による地藏信仰の民衆的な展開に関する研究や, 鎌倉旧仏教側からの研究がなされている。また説話文学作品を用いる田中久夫の研究や, 美術史の論点からの望月信成の研究もあり, 地藏信仰に関してはかなり細かく分類され, 研究が進まれた。
88. 『地藏菩薩本願経』分身集品第二に「我所分身遍滿百千万億恒河沙世界。每一世界化百千万億身。每一身度百千万億人。令歸敬三宝, 永離生死至涅槃樂」と記している。
89. 真鍋前掲書 pp. 175-176。なお, 『佛説大乘大集地藏十輪経』と『佛説大方広十輪経』は同一原本から訳出した二つの版本であり, 前者は唐代の玄奘が訳者で, 校舎は北涼の訳本で, 訳者不明である。
90. 和歌森太郎「地藏信仰について」, 桜井徳太郎編『地藏信仰』p. 58, 雄山閣昭和58. 11。
91. 田中久夫『地藏信仰と民俗』p. 19, 木耳社1989. 2。
92. 望月信成『地藏菩薩』pp. 146-162, 学生社1989. 3。望月氏の研究によると, 鎌倉時代以

後に地蔵十王の画像と彫像が多く製作され、現存する画像としては京都市二尊院、京都市浄福寺、奈良県能満院に保存されているのが挙げられ、彫像は奈良市福智院、滋賀県浄信寺と奈良市十輪院にある彫刻が数えられる。

93. 金岡秀夫「地蔵・閻魔の一体説—思想史的系譜—」『江上波夫教授古稀記念論集 民俗・文化篇』金岡氏は仏教学の立場から地蔵と閻魔の性格を分析し、二者一体に至る仏教学的根拠を示し、地蔵は閻魔を待ってはじめて十全となり、閻魔は地蔵によってはじめて仏になる」という必然性と必要性を提示した。
94. 松崎前掲書 p.205
95. 浄土教の発展もこの推断を証明している。平安の浄土教から中世の浄土教への大きな転換は救済の易行であり、庶民の救済の可能性を唱える処である。多くの功德を要する平安の浄土教より、法然・親鸞の説く専修念仏は阿弥陀一神に救済の力を託し、救済の可能性を広げたところで支持を得たのである。

参考文献

- 日本語資料：(著者名アイウエオ順)
- 石田瑞麿『往生の思想』平楽書店1968.
- 井上光貞『日本古代の国家と仏教』岩波書店1971.
- 同 『新訂日本浄土教成立史の研究』山川出版社1975.
- 金岡秀夫「地蔵・閻魔の一体説—思想史的系譜—」江上波夫教授古稀記念事業会編『江上波夫教授古稀記念論集 民族・文化篇』山川出版社1978.
- 久野 昭編 共同研究『日本人の他界観』国際日本文化研究センター1994.
- 倉野憲司校注『古事記』(岩波文庫) 岩波書店1961.
- 黒田日出男『姿としぐさの中世史』平凡社1986.
- 景戒『日本靈異記』, 日本古典文学全集 小学館1975.
- 源信著/石田瑞麿訳注『往生要集』岩波書店1992.
- 酒井忠夫「十王信仰に関する諸問題及び閻羅王受経記」『斉藤先生古稀記念論文集』収 刀江書院 1937.
- 坂本 要編『地獄の世界』北辰堂1990.
- 澤田瑞穂『新訂地獄変—中国の冥界説』平河出版社1991.
- 徐華龍著, 鈴木博訳『中国の鬼』青土社1995.
- 関敬吾『日本昔話大成 八巻 笑話一』門川書店1979.
- 西義雄・玉城康西朗監修『大日本統蔵経』国書刊行会1980.
- 八木毅『日本靈異記の研究』風間書房1976.
- 林 雅彦『日本の絵解き—資料と伝承—』三弥書店1982.
- 原田正己「中国古代死生観散論—「解適」という語のことなど—」『東洋の思想と宗教』1989.

- 松崎憲三「都市の信仰・地蔵と閻魔」『現代社会と民俗』名著出版1991.
- 松村武雄『日本神話の研究』培風館1955.
- 守屋俊彦『日本靈異記の研究』三弥井書店1974.
- 宮次男『日本の地獄絵』芳賀書店1973.
- 宮田登『江戸歳時記』吉川弘文館1981.
- 山辺習学『仏教における地獄の新研究』春秋社1932(『地獄の話』の題で再版。講談社1981).
- 真鍋広濟『地蔵尊の世界』青山書局1962.
- 『今昔物語集』日本古典文学全集 小学館1976.

中国語資料

- 陳江風「漢画像鬼神世界的思惟形態及其芸術」『中原文物』中原文物出版社 1991.
- 陳子展「釈土伯九約」『中華文史論叢』1 人民文学出版社1962.
- 道世『法苑珠林』影印宋蹟砂版大藏經版本 上海古籍出版社1991.
- 高国藩「七七齋喪俗」『敦煌古俗与民俗流变』河海大学出版社1989.
- 干宝著/黄條明校『搜神記』貴州人民出版社1991.
- 宏斌『鬼神奇境——中国伝統文化中的鬼神世界——』遼寧教育出版社1990.
- 何新「古昆侖——天国与地獄之山」『諸神的起源——中国遠古神話和歷史』生活・讀書・新知三聯書店 1986.
- 胡文和「論地獄变相圖」『四川文物』四川文物出版社1988.
- 湖南省博物館編『馬王堆漢墓文物』湖南省出版社1992.
- 黄文傳『台湾冥魂傳奇』台湾台原出版社1992.
- 慧琳『一切經音義』台湾大通書局 1976.
- 屈原著/杜月村校『楚辭』江蘇古籍出版社1988.
- 賴垂生『神秘的鬼魂世界』中国人民出版社1993.
- 錢穆『中国文化史導論』商務印書館1948.
- 壳希泰『無神論史話』四川人民出版社1988.
- 沈宗憲「宋代地下死後世界的伝説」『史原』18 史原出版社990.
- 陶弘景『真隗』『道藏』第20冊 天津古籍出版社1988.
- 王德剛「漢代道教与壳地券, 鎮墓瓶」『文献』文献出版社1991.
- 王景琳『中国鬼神文化溯源』農村讀物出版社1992.
- 同『鬼神的魔力——漢民族的鬼神信仰——』生活・讀書・新知三聯書店1992.
- 王秋桂・李豐琳編『中国民間信仰資料彙編』台湾学生書局1989.
- 文彦生『中国鬼話』上海文芸出版社1991.
- 烏丙安『中国民間信仰』上海人民出版社1995.
- 吳榮曾「從鎮墓文看東漢的道, 巫關係」『文物』文物出版社1981.

- 吳天暉「漢代買地券考」『考古學報』1982年第1期
- 簫登福「從漢代的典籍及墓葬品看漢人的死後世界」『先秦兩漢冥界及神仙思想探源』台灣文津出版社1990.
- 徐吉軍『中國喪葬文化』中國社會科學院出版1992.
- 翼遠『鬼神奇境——中國傳統文化中的鬼神世界』遼寧教育出版社1990.
- 応價著/吳樹平校『風俗演義』天津人民出版社1980.
- 器為剛「論中國地獄觀念的形成與演變」『社會科學戰線』社會科學出版社1988.
- 囿偉超「鳳凰168號漢墓座談會紀要」『文物』1975年第7號 文物出版社1975.
- 坎艷校注『山海經』上海古籍出版社1985.
- 朱伯昆「略論儒學之特質」『文史知識』1988年第6號 文史知識出版社1988.
- 鄭有士·王賢森『中國城隍信仰』上海三聯書店1994.
- 周宗廉·周宗新·李華玲『中國民間的神』湖南文芸出版社1987.
- 中國社會科學院編『不殿鬼的故事』人民文學出版社1961.
- 『隋書』中華書局1978.
- 『梁書』中華書局1978.
- 『道藏』天津古籍出版社1988.
- 朱伯昆「略論儒學之特質」『文史知識』1988年第6號 文史知識出版社1988.
- 鄭有士·王賢森『中國城隍信仰』上海三聯書店1994.
- 周宗廉·周宗新·李華玲『中國民間的神』湖南文芸出版社1987.
- 中國社會科學院編『不殿鬼的故事』人民文學出版社1961.
- 『隋書』中華書局1978.
- 『梁書』中華書局1978.
- 『道藏』天津古籍出版社1988.