

Title	日本における泰山府君の受容と展開
Author(s)	馬, 冰
Citation	大阪大学, 2018, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/69641
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

日本における泰山府君の受容と展開

大阪大学

言語文化研究科

日本語・日本文化専攻

馬 氷

2017年12月

要旨

中国山東省泰安市にある高さ1,545mの泰山は、華北平原を俯瞰する独特な場所に位置している聖山である。古来、道教聖山の五岳の中で「独尊」と言われ、秦の始皇帝による「封禪」が挙行されて以来、泰山への崇拜は厚くなる一方であった。また、泰山信仰は文学、宗教、建築、民俗等多方面の文化を包摂しており、中国歴史を貫く独自の文化を形成している。泰山は当初、死者の赴く場所だと信じられていた。やがて、仏教が中国に伝来され、漢訳仏典に「太山地獄」がみられるようになり、泰山と地獄が結びつけられた。後漢時代以降は、泰山神の人格化が行われるようになる。泰山府君が冥府の長官として現れ、人間の生死福祿を司るようになるのである。唐代になると、皇帝は泰山神を加封し続けた。この頃から、泰山神は「東岳大帝」と呼ばれるようになったようである。宋代になると、泰山神として、別名「泰山娘娘」ともいう、「碧霞元君」という女神への信仰が起こる。そしてその信仰は明代以降、先にあった「東岳大帝」よりも人気を博するようになったのである。

中国における泰山信仰は、日本へと東伝した当初、泰山府君だけに対する信仰であったが、やがて他の宗教に取り入れられて、様々な神や仏たちと習合した。例えば、陰陽道においては、泰山府君が主神とされ、陰陽師たちによって泰山府君祭がしばしば行われていた。密教においては、泰山府君が閻魔天の眷属とされ、密教曼荼羅と図像集に取り入れられた。十王信仰においては、第七泰山王が泰山府君信仰に由来するものと考えられ、死者を審判する存在として信仰されるようになった。現在、泰山府君は赤山禪院の本尊として祀られており、赤山明神と同一神とされているし、過去には深沙大将やスサノオ、地藏菩薩等と同一視されることもあった。

以上のことから、日本文化の中には、泰山府君が点在し、時代によっては大きな役割を担っていたこと、また現在もその信仰は形を変えながらも存在し続けていることが分かる。本論文は、日本における泰山府君を対象とし、泰山府君の日本における受容と展開について検討したものである。

本論文は、以下のような構成になっている。

第一章は、中国における泰山信仰と泰山神を概観し、先行研究に残されている問題点を示し、本研究の目的を明確した章である。日本における泰山府君については、陰陽道研究の中で論じられることがほとんどであり、仏教や神道研究では、ほとんど言及されることはない。また、泰山府君を道教的な要素とみ

なし、日本における中国道教の受容を研究するものもある。しかし、泰山府君は中国ですでに仏教色を帯びており、それが移入された日本における泰山信仰には仏教要素が少なくないのである。さらに、中古から中世において、泰山府君は非常に重要な神だったが、現在、その信仰は希薄化、もしくは不可視化している。もちろん先に述べたように、現在も赤山禅院で泰山府君信仰は継承されている。ただ、その姿は、陰陽師ブームの中で作られた陰陽道を用いた作品中と、近年復曲された能「泰山府君」にしか、直接見ることはできないのである。これらの問題点を踏まえ、本論文では仏教にも目を向けて泰山府君の形象を分析し、諸多の神仏との習合する形態を考察することによって、泰山府君の表象と、希薄化現象とその原因を検討するが、こうした視点と研究背景を本章で述べ、章の最後で、日本語の「泰山府君」の名称や読み方と表記を簡単に述べる。

続く第二章では、仏教絵画における泰山府君の形象を三種紹介する。具体的には、菩薩姿、持幢の文官姿、中国王侯姿の泰山府君である。菩薩姿の泰山府君は黒闇天女とともに閻魔天の眷属として両界曼荼羅に南方閻魔天の傍に描かれる。持幢の文官姿の泰山府君は閻魔天曼荼羅によく現れる。ただ特別な例としては大阪長泉寺蔵閻魔王図に同様の姿が見られる。日本で十王信仰が普及していくにつれて、中国王侯姿の泰山府君が、十王図や地獄絵、六道絵、十王経典等に出現するようになる。絵画の種類や数量から見ると、第三種の中国王侯姿は泰山府君の主たる像容となったと言える。

中世から近世にかけて、絵画の様式と十王との一体化や、泰山府君の形象が曖昧になったこと等が原因で、仏教における泰山府君は希薄化の傾向を見せる。閻魔王や閻魔信仰だけが興隆し、強調されたことや、十王信仰から十三仏信仰への変容が、泰山府君の姿が希薄化、減少していった理由だと考えられる。

第三章では、異形の泰山府君像を二例考察し、泰山府君像の希薄化についてさらなる検討を行った。一つは、人頭幢としての泰山府君像であるが、この人頭幢は、単なる持物から、「泰山府君幢」と「黒闇天女幢」という二体幢をへて、最後には二体幢が合体した「見る目嗅ぐ鼻」と呼ばれる一体二頭の形式へと変化する。こうした人頭幢の変容過程を明確化した後、密教菩薩姿の泰山府君が泰山王に変容したのではなく、人頭幢の泰山府君が閻魔王庁にある「泰山府君幢」に変容した、ということを筆者は主張したい。その後も人頭幢はさらに変容していき、名称も変化したことによって、泰山府君が人頭幢から消失したの

である。そして、泰山王は十王信仰とともに日本に再伝来されたものであり、中国宋元画による影響が大きかったことも本章で述べる。

これとは別に、複写関係のある二尊院本と浄福寺本十王図について述べる。これらの図において泰山王は、剣をかざした武将姿で描かれており、そばに鳥居と女性が描かれている。こうした図様の分析から、これらの十王図は、妙見菩薩に擬して描かれた可能性が大きいことを示す。その理由としては、本章で示す史料に、両者が同一神であると記されていることや、延命という福神の性格が相似していることあげられる。さらに、これらの十王図では、十幅の十王図中でも泰山王図が閻魔王図よりも特殊化されて描かれていることは、注目に値する現象であり、泰山王の図様が特殊化された意味について考察を加える。

第四章では、泰山府君が様々な神・仏と習合する形態を、主に信仰と形象の方面から考察し、それに繋がる泰山府君の希薄化について論じる。まず、前章で論じた妙見信仰であるが、妙見信仰が日本に伝播してきた過程でも、また妙見信仰に関する経典においても、両者の習合は見られない。しかしながら、北斗曼荼羅に泰山府君像が見られる場合があり、史料では両者が同一視されている。信仰上、「主死」「延命」の利益が共通しており、先行研究においても北斗法・泰山府君祭・閻魔天供三者は実質上区別されていないことが指摘していることから、泰山府君と妙見信仰との習合が、日本の様々な宗教思想の背後に隠れていることを指摘する。だが、妙見信仰が他に様々な現生利益と結びついたが、結局、泰山府君との習合は表面化されず、むしろ疎遠な関係になったことを示す。他方、深沙大将と泰山府君が同一神だということが、複数の史料に記されている。それにもかかわらず、両者は形象上信仰上共通点が存在しないため、その習合は実は極めて薄かったのではないかということも指摘する。また、先行研究には、赤山明神と泰山府君との習合は鎌倉時代以降に起こったものであるという指摘がある。なるほど、形象上には、赤山明神像に中国王侯の面影が見える作例があるし、現在泰山府君を祀っている赤山禅院は福祿神として名高く、泰山府君信仰が現世利益に変化したことが分かる。最後に、中世神話にスサノオに冥府神の性格を付与し、泰山府君との同体化が見られる。だが、泰山府君よりも閻魔王がより適切な存在だとされた結果、冥府神としての性格は閻魔王に奪われてしまったと考えられる。他にも、地藏菩薩や薬師如来も泰山府君と密接な関係を持っていたことがわかっており、これらの神・仏の間にも相互関係がある。

泰山府君を中心とする複雑な習合関係の過程にはいくつかの「逆転現象」が見られ、それが泰山府君の希薄化にも繋がったと考えられる。まず、道教神の泰山府君は、仏教の要素も強いものの、結局神道の神としてのみ、信仰が続いている。一方、深沙大将や薬師如来、地藏菩薩は仏教經典には、泰山府君との関係が明確に記録されているものの、実際の信仰上の習合は極めて希薄であった。反対に、妙見信仰は經典に記していないものの、利益上に両者には共通する点が多いので、信仰上も強い習合関係が存在したと考えられる。

第五章および終章では、最初に問いかけた泰山府君の表象問題と希薄化問題に対し、第四章までで行った考察に加え、諸先学の陰陽道研究を補足し、仏教・陰陽道・神道の三視点から再検討し、最後に泰山府君の尊格を検討する。仏教においては、中国王侯姿の冥府神として泰山府君は一方では人頭幢に変容したことで消失したと考えられ、もう一方では閻魔王と本地の地藏菩薩への信仰が高まることと十三仏信仰及び十三仏図の変容したことが主な理由であろう。また、薬師如来、深沙大将といった仏や菩薩との結びつきが本来薄かったり、定着しなかったりすることも一因であろう。陰陽道では、主祭神としての泰山府君は創出された当初から統治者や陰陽師たちに重要視されており、その関係があまり変わらなかったからこそ、陰陽道が廃止させられた際に突然消失したと考えられる。神道では、泰山府君はスサノオとの習合はわずかな史料にしか見られないし、先に述べたように閻魔王が冥府神の座に座ることになったが、赤山明神との習合は現在でも続いている。

こうして考えて見ると、日本における泰山府君信仰では福神的要素のみが継続的に存在し、冥府神的な役割が与えられ、一時的に強調された時期もあったが、結局は現生利益的な福神的要素のみが残ったと言えるだろう。ただ、図像的には一時的な冥府神としての信仰があった時の方が、明確に描かれていたことが分かる。

それに加え、仏教・陰陽道・神道という日本三大宗教における泰山府君の表象は、おのおの強弱が異なっていることも分かった。仏教では、形象上は「強」であったが、信仰上は「弱」であったのに対し、陰陽道では、形象上は「弱」であるが、信仰上は「強」である。そして、神道における泰山府君は、信仰上、形象上いずれも「弱」でありながらも、泰山府君信仰を継承する点では「強」だったと言える。

以上が、本論文で述べた事項である。

摘要

位于中国山东省泰安市标高 1,545 米的泰山，以其俯览整个华北平原的独特地理位置，自古以来在道教圣山中被誉为五岳独尊，以秦始皇的封禅开始对泰山的崇拜不断加深，一直延伸到现在。除此以外，泰山信仰包含文学、宗教、建筑、民俗等众多方面，形成了自己的文化，并且贯穿中国整个历史。起初人们认为人死归于泰山，后来汉译佛典中出现了“太山地狱”一词将泰山与地狱联系在一起。从东汉时期逐渐对泰山神人格化，由此出现的泰山府君作为主管冥界的长官，掌握人的生死祸福。从唐代开始，皇帝对泰山神不断加封，泰山神普遍被称为东岳大帝。到了宋代，泰山神发生了新的变化，碧霞元君也被称为泰山娘娘的信仰逐渐兴起，到了明代其人气已经超过了原来的尊神东岳大帝。

泰山信仰东传至日本，虽然变成仅对泰山府君一神明的信仰，但是被多种宗教所吸收，与众多神明相融合。例如在阴阳道中泰山府君被奉为主祭神，贵族阶层常常举行泰山府君祭以祈求各种愿望。密教中，泰山府君所为阎魔天的眷属，出现在各种曼陀罗和密教图像集中。十王信仰中，来源于泰山府君信仰的泰山王位于第七位，同其他九王对死者进行审判。现在泰山府君被认为与赤山明神是同一神明，作为本尊被供奉在赤山禅院。此外，泰山府君还与深沙大将、地藏菩萨、素戔鸣命相结合。

由于可见，泰山府君点散在日本文化中，不同时代发挥着不同作用，现在其信仰形式发生了变化但是依旧存在。本论文以日本的泰山府君为研究对象，来探讨泰山府君被日本文化所受容，并展开的一系列变化问题。

本论文由以下内容所构成。

第一章中，概述中国泰山信仰和泰山神，总结先行研究，明确本论文的问题要点和研究目的。对日本的泰山府君的研究，学者们把问题点大多放在阴阳道上，对阴阳道中的泰山府君以及泰山府君祭很多学者已经做出了充分研究，但是佛教或者神道中的泰山府君大多数情况只是在文章中被提及。还有一些研究中，把泰山府君完全看作是中国道教因素来分析日本对中国道教思想的受容。但是泰山府君在中国出现之时就带有强烈的佛教色彩，传入到日本的泰山府君其佛教因素也很大。另外，从中古到中世，泰山府君在日本文化中是非常重要的神明，但是到了现在其信仰变得非常稀薄，或者说不可视觉化了。如前所述，当然现在其信仰仍旧持续着，但是其形象只能在阴阳师热潮中阴阳道文学作品和近年重新编排上演的能乐《泰山府君》中看到。基于这些问题点，本论文以佛教的视角分析其形象变化，并探讨泰山府君与众多神佛结合的实际形态来分析泰山府君的表象以及其

稀薄化的现象和原因。本章主要叙述这些研究的视角和研究背景，本章最后，简单介绍日语中泰山府君的名称、读法和标记。

紧接第二章介绍了佛教绘画所表现出来的三种泰山府君形象，分别是菩萨形、持幢文官形和中国王侯形。一手持笔一手持幢的坐像菩萨形的泰山府君出现在两界曼陀罗中，位于南方阎魔天的下方，与黑暗天女同为阎魔天的眷属。持幢的文官形多出现在阎魔天曼陀罗，另外特别的一例是大阪长泉寺所藏的阎魔王图。第三种中国王侯形象的泰山府君随着十王信仰和十王图在日本的普及而经常出现在六道绘、地狱绘。从绘画种类及数量来看，中国王侯形是泰山府君形象的主流。

从中世到近世，从绘画形式的整体化到泰山府君的形象模糊化，佛教中的泰山府君呈现了稀薄化趋势。阎魔王及阎魔王信仰的隆兴，十王信仰向十三佛信仰转变等可以归结为泰山府君形象的稀薄和减少的原因。

第三章对两种特殊的异性泰山府君进行了分析，并对泰山府君的稀薄化做了进一步探讨。首先，作为人头幢的泰山府君像，分析人头幢的泰山府君像前，笔者明确了人头幢的变容过程。首先从作为阎魔王的持物发展到泰山府君幢和黑暗天女幢的二体幢，再到后来变成一体二头的形态，仿佛二者合并为一。进而笔者指出密教中菩萨形的泰山府君并没有随之演变成中国王侯形的泰山王，而是与阎魔天的另一眷属一同变成了阎魔王厅的二体式的人头幢。随后二体的人头幢形态上又发生变化，名称也变为“见目嗅鼻”，泰山府君也从人头幢中消失，这就成为泰山府君在日本稀薄化的另外一个原因。而泰山王形象可以理解为泰山府君第二次传入日本，是江浙地区宋元画传到日本以后带来的影响。

另外一种异形泰山府君形象是，二尊院本十王图与其复写本净福寺本十王图中的泰山王图，其中泰山王被描画成举剑的武将形姿态，并且画面中的鸟居和天女在其他版本中也看不到。经过笔者的考察，其武将形形象是拟妙见菩萨的武将像而画制的可能性很大。其理由可以概括为，历史资料中有记载泰山府君与妙见菩萨为同一神，并且二者具有延命的福神性格的共同点。另外，值得注意的是，从整体来看二尊院本十王图中阎魔王并没有呈现其固有的特征，反而泰山王的特殊性十分明显，本章最后添加了其特殊化的意义进行分析。

第四章关于泰山府君与许多神、佛结合，从形象和信仰两方面分析其实际形态，并从中探讨泰山府君稀薄化的原因。首先，承接前章的妙见信仰与泰山府君的习合关系，妙见信仰在传播过程中和密教佛典中并没有体现出来二者同一化现象，但是在一些北斗曼陀罗中可以看到泰山府君像，历史资料中有泰山府君是北斗七星的辅星，与妙见菩萨是同一神的记载。信仰上二者在“主死”“延命”上

有共通点，并且阴阳道、密教修法等先行研究中明确指出密教的北斗法、阎魔天供和阴阳道的泰山府君祭本质相同。由此可见二者在日本诸多宗教思想的底层相联通的，然而二者的结合没有表象化出来，隐藏在日本深层并逐渐消失。并且妙见信仰后来与许多现实利益的信仰相联系，与泰山府君逐渐疏远。其次，数多史料记载“古人传云泰山府君深沙大将也”，但是深沙大将的鬼神形形象上和以水神为主的信仰上并无相似之处。由此可见，其二者的习合关系其实是很微弱的。再此，先行研究中指出赤山明神与泰山府君的结合出现在较晚的镰仓时代，笔者也考察到其在形象方面，个别赤山明神像中有中国王侯像的影子。无论怎么样，泰山府君至今为止仍然与赤山明神保持习合关系并依旧被祭祀供奉着，但是对其信仰上向福禄神利益上发生了转变。最后，日本神话中的素戔嗚命，在中世神话中被赋予冥府神的因素，因此与泰山府君相比拟，但是相比泰山府君，冥府神的阎魔王可能是更加合适的人选。除此以外还有一些地藏菩萨、药师如来等其他的神、佛与泰山府君相关联，并且其神明之间也相互联系着，因此这些神明构成了一个复杂的关系网。

以泰山府君为中心复杂的关系网中，存在着的一个逆转现象与其稀薄化也有不可分割的联系。首先，道教神泰山府君信仰中有很多佛教因素已毋庸赘言，但是在日本文化其信仰得到延续的不是佛教，也不是其信仰的最大承载体、受到道教很大影响的阴阳道，而是作为神道的神被继承着。其次，深沙大将、药师如来在佛教经典中明确记载了二者的同体或本地关系，然而经过笔者考察，信仰上形象上其习合关系实际是很微弱的。与此相反，妙见信仰在其相关经典没有明确指出与泰山府君的关系，但是二者利益的共同点多，信仰上存在着很强的结合。

第五章终章中利用前四章中考察的结果，并参考补充诸先学的阴阳道研究成果，对序章中提到的表象和稀薄化问题从佛教·陰陽道·神道三方面进行解答，并在最后探讨泰山府君的尊格本质的问题。首先，泰山府君的表象问题及稀薄化问题，分别从佛教、阴阳道、神道三方面考察。佛教中泰山府君主要作为中国王侯形象的冥府神，一方面由于变形为人头幢而导致泰山府君的消失，另一方面，十王信仰向十三佛信仰的转变和地狱极乐思想中对阎魔王和地藏菩萨的信仰高涨也是其稀薄化的要因。还有，其与深沙大将·药师如来·地藏菩萨等神佛的结合没有得到固定化，也是其中原因之一。阴阳道中，泰山府君祭从开始之时就是贵族乃至国家的重要的祭礼，一直被天皇将军等贵族所重视。正因为阴阳道中泰山府君的信仰一直保留在统治阶层没有渗透到民间所以明治时期阴阳道被废止时泰山府君也随之消失。神道中，泰山府君与素戔嗚命的习合只有在中世极少数文献

中出现、閻魔王占据了冥府神的位置。而赤山明神的同体化一直延续到现在。

通过以上分析，日本的泰山府君只有其福神因素一直持续到现在，被赋予冥府神的重要职位并且曾经一时被着重强调，但是结果是只有其现世利益的福神要素被保留了下来。图像上明确表现出了其曾经作为冥府神被信仰。

泰山府君在日本三大宗教中的表象上，其信仰和形象各有强弱。佛教中，泰山府君的没有形成自己独自的信仰的“弱”，而其形象的多样和绘画数量之多的“强”。相反，阴阳中泰山府君有着至高地位但是其形象的描述却几乎没有，可以看作是信仰上的“强”和形象上的“弱”。在神道中，泰山府君在信仰上和形象上貌似都是“弱”的表象，但是在神道的载体中其信仰一直延续到现在，是另外一种“强”的表现。

以上是本论文论述的主要内容。

目次

要旨	2
摘要	6
凡例	12
第一章 序章	13
第一節 中国における泰山文化	13
第二節 中国における泰山神	15
第三節 先行研究	17
第四節 問題所在	21
第五節 名称・読方・表記	25
第二章 図像の中の泰山府君	29
第一節 はじめに	29
第二節 菩薩姿	32
第三節 持幢の文官像	35
3.1 閻魔天旻荼羅	35
3.2 大阪長泉寺蔵閻魔王図	37
第四節 中国王侯姿	39
4.1 十王信仰	39
4.2 十幅立ての十王図	41
4.3 その他の十王図、六道絵	43
4.4 書物	45
第五節 おわりに	46
5.1 中国王侯姿が主流	46
5.2 泰山府君像の希薄化	48
第三章 異形の泰山府君像	53
第一節 人頭幢姿の泰山府君	53
1.1 持物としての人頭幢	54
1.2 二体の人頭幢	56
1.3 一体二頭幢・見目嗅鼻	59
1.4 人頭幢の変容	62
1.5 人頭幢と泰山府君	63

第二節 武将姿の泰山府君	66
2.1 鳥居と女性	68
2.2 泰山王の像容	72
2.3 泰山王図の特殊性	76
2.4 まとめ	78
第四章 様々な神・仏との習合	80
第一節 妙見信仰	80
第二節 深沙大将	89
第三節 赤山明神	93
第四節 スサノオ	97
第五節 まとめ	99
第五章 終章	103
第一節 泰山府君の表象と希薄化	103
第二節 泰山府君の尊格	109
付録図版	113
付録図版出典	128
参考文献	131

凡例

- 引用文中の旧字体の漢字はすべて新字体に変えた。また、読みやすさを考慮し、漢字への変換が可能な平仮名を漢字で表記したことがある。その場合には、必ず注記した。
- 引用部に付した下線や括弧はすべて筆者によるものである。
- 各章、付録の図版の番号については、章の番号と図の番号からなる。例えば、図 1-2 は第一章の第 2 図を指す。
- 各章に利用した図版についてであるが、仏画の場合は法量を省略して「名称」、「幅数」、「年代」、「素材」、「所蔵」の情報を注釈として記した。
- 各章の付録図版については、図版出典からモノクロにして転載した。
- 各章では中国語の論文、文章を<>で、中国語の書籍、雑誌を《》で示す。

第一章 序章

第一節 中国における泰山文化

中国文明発祥地とされる華北平原（中原）にそびえる泰山（標高 1,545m）は、歴代皇帝が封禪の儀式を行った場所であり、また道教においては「五岳」¹の一つで「独尊」となっている。このように古くから様々な信仰や儀式の場となってきたこの山は、中国の歴史の中にしばしば登場する聖山であり、1987年には、文化遺産と自然遺産の両方の価値を兼ね備えた、ユネスコの世界複合遺産として登録されている。

泰山の雄大さを詠んだ「登泰山而小天下²」「会当凌绝顶、一览众山小³」という詩も良く知られており、また、明・清代の、任弘烈編『泰安州志』、聶紱撰『泰山道里記』、姚鼐撰『登泰山記』等には地理的な考証も記録されている。そのほか、泰山を題材した詩や散文や、絵画作品等も数多く残されており、建立された石碑の数は 1200 以上にものぼる。

山上に土壇をつくって天をまつることを「封」、山麓で地を祓い清めて山川をまつることを「禪」⁴というが、この儀式を行う目的は、天と地に皇帝の即位を知らせるためと、天下太平への謝意を表すためである。紀元前 219 年に秦の始皇帝による封禪が泰山の封禪の初めだとされている。その後、漢の武帝や、後漢の光武帝、魏の明帝、唐の玄宗ら、数多くの皇帝によって封禪が盛大に営まれていった。

1008 年に道士たちが画策した天書事件により、宋の真宗によるものが封禪の最後となった。ただし、清の時代にも泰山で生辰祀等の儀式は、引き続き行われていたようだ。

泰山での祭祀は、初めは山神、地神に不老長寿や国運の長久を祈願するものであったが、膨大な国費を投じて行われる祭儀となり、のちには次第に皇帝の威武を誇示する政治的な祭儀へと、その性格や形を変えていった。また泰山での封禪は、皇帝によって挙行されたことから、当時の神仙思想等の道教思想や、

1 東岳泰山、南岳衡山、中岳嵩山、西岳華山、北岳恒山という五つの山である。

2 <孔子登东山而小鲁，登泰山而小天下，故观于海者难为水，游于圣人之门者难为言。>
（《孟子·尽心上》）

3 <岱宗夫如何？齐鲁青未了。造化钟神秀，阴阳割昏晓。荡胸生曾云，决眦入归鸟。会当凌绝顶，一览众山小。>（杜甫《望岳》）

4 『日本国語大辞典』（第二版、小学館）の「封禪」の項と、串谷美智子（1952）「封禪にみられる二つの性格—宗教性と政治性—」（『史窓』第 1 号、京都女子大学史学会）を参照した。

政治の実態が読み取れる。すなわち、当時は、神権と王権が密接な関係にあったのだ。統治者が宗教組織を構成することで、国家宗教的性格を有することになっていたのである⁵。

こうした国家的祭儀と、泰山信仰が互いに影響しあい、封禪によって泰山の独尊的位置づけが強調され、その信仰が深化・拡大したのである。

泰山の神を祀る東岳廟は、中国の北部地方では数多く建立されたが、その中でも、北京の朝陽門外に残っているものは最も有名なものである。また、紀後漢代（1世紀）ごろ、インドから仏教が中国に伝わり、それがやがて道教思想と集合していく。後漢代に伝来したとされる仏教の漢訳経典には早くも「太山地獄」が出現し、その結果、中国式の官制と仏教の地獄とが習合して、閻羅王とともに、泰山冥府説ができあがることになる。さらに、孔子が泰山を訪れたことから、孔子廟も建立された。宋代には孫復を初めとする泰山学派と呼ばれる儒学者達が西南の麓にある五賢祠に移り住み、大いに栄えたという。

古代宗教の基本形態である山岳崇拜が泰山信仰の起源となり、それが統治者による儀式と相まって、泰山に聖性を付与していくことになるが、それは次第に、皇帝占有の祭祀ではなくなっていく。その代わりに、庶民が東岳廟で祭祀を挙行したり、参拝したりするようになるのである。貴族層から庶民層への浸透と移行は、泰山の神の変遷にも影響を及ぼした。秦の時代までは泰山への信仰は自然崇拜にとどまっており、泰山が聖なる場所として信仰されていた。しかしながら、漢代以降、泰山神は人格化し、「天孫説」⁶が民間に普及する。唐時代以降、皇帝によって泰山神が封ぜられ、泰山信仰の国家宗教化が進んだ。宋代に入ると、東岳大帝という男神に対応する女神の碧霞元君（泰山娘娘）が信仰を集め、その信仰は現在も続いている。そのため、泰山神を祈願するために泰山を登って「進香」⁷したり、「廟会」⁸に参加したりする活動が、民俗学において大きな意味を持つことになるのである。

清末以降は、度重なる戦争と思想革命により、泰山はかつてないほどの打撃

5 刘慧（1994）《泰山宗教研究》文物出版社。

6 泰山神は天帝の孫と伝えられる。

7 香をたいて仏を供養することである。

8 中国において、寺院、道観、神祠を総称して廟とよび、そこにまつられる神仏の誕辰を記念して若干日間は一様に開放され、祭礼が行われる。これを廟会とよび、日本の縁日にあたる。その期間は廟の境内や参道に参詣客をあてこんだ露店商人や大道芸人が集まってにぎわい、市民行楽の場所となる。その市を〈香市〉〈廟市〉という。期間中は寺僧や道士によって法儀が執行され、参詣者が進香（焼香）するほか、その廟に縁のある信仰団体や職業組合が参加して演劇等を奉納する。（『世界大百科事典』第2版「廟会」の項）

を受けることになった。泰山にあった建築物は破壊され、文物も略奪されたのである。さらに、泰山神への信仰は迷信とされ、次第に廃れていった。近年は、中国政府が泰山の保護と建築物の再建に力を入れはじめため、観光地として再び脚光をあびている。

第二節 中国における泰山神

本研究は日本における泰山府君への信仰を研究対象とするが、その起源は中国の泰山自体への山岳信仰にある。そこにいる神（泰山神）が、中国国内において人格化させたものが、すなわち泰山府君である。

ここでは、まず神としての泰山府君について概観したい。ただし、中国における泰山府君は本研究の対象外であるため、諸先学の研究成果を参考として紹介していく。

泰山信仰は自然崇拝を起源するもので、本来は山自体を信仰する山岳信仰であったと考えられる。古くから泰山は死者の赴く場所として信じられていた。後漢代の『風俗通』（巻2）には俗に岱宗（泰山）上に金篋・玉策があり、人の年寿の脩短を知るといふ説が記録されており、『後漢書・烏桓鮮卑列伝』には「中国人死者、魂归于岱（泰）山地也」（死者は魂が泰山へ赴く）とある。また、『後漢書・方術伝』に「許峻自云、尝笃病、三年不愈、乃谒泰山请命。（重い病気に罹り、三年経っても治らず、泰山へ命を請い求めると許峻が自らいう）」とあるように、この頃には、病気の人が平癒を禱するという「請命」説がすでにあつたことが分かる。つまり、後漢のころまでの古代信仰では、泰山は死霊の赴く山であり、そこには人間の寿命の年数を記した原簿があるという程度のものだったのである⁹。

やがて、泰山神を人格化させた「泰山治鬼」¹⁰の説話が形成されることになる。その説話は、後漢から魏にかけて拡がり、そこに「泰山府君」が現れる。「泰山府君」の初出は、晋代の干宝の『搜神記』である。胡母班が死んだ父の代わりに、泰山府君に苦役を免れるように請い求めるといふ説話にあるのが、それである。そこでは、泰山府君は天帝の孫とされており、冥府の長官職に就いていて、その属僚は泰山主簿・泰山録事・泰山伍伯等と呼ばれている。漢代以降、仏教の地獄説が浸透し始め、古い泰山治鬼説に外来の地獄説が移植され、従来

9 澤田瑞穂（1991）『地獄変-中国の冥界説』平河出版社、p. 39。

10 明末の顧炎武が『日知録』に「泰山治鬼」という題目を設け、泰山に関する説を仙人の世界と冥界とに分けて論じたことから、「泰山治鬼」という言葉が定着して使われる。

の泰山信仰に見られなかった生前の罪業に対する罰という考え方が、「太山地獄」という形で付加されていく。これによって、天帝—閻羅王—泰山府君—五道大神という中国式の官制と仏教の地獄説が習合した泰山冥府説ができあがるのである。これは、澤田瑞穂『地獄変』¹¹、岡本三郎「泰山府君の由来について」¹²、酒井忠夫「太山信仰の研究」¹³等の論考で確認されており、中国における地獄についての研究分野における定説となっている。

一方、泰山では東岳大帝が最も重要な神位として祀られてきた。東岳大帝の身分については六つの説¹⁴がある。唐代から皇帝が泰山神を加封し続けた結果、「天斎王」から「天斎仁聖王」「東岳天斎仁聖帝」「東岳天斎大生仁聖帝」となり、それらを経て、最後に明の時代にすべての封号を取り消し、「東岳泰山之神」に戻されたというのである。これは実質上、泰山神が皇帝より上の地位に引き上げられたことを意味する。

泰山府君と東岳大帝について、澤田瑞穂は一格神が二神に分化したという「分離説」を唱えている。晋唐時代の説話類に出てくる泰山府君は人間に近い存在で、天孫等という絶対的な神格は認められない。泰山府君は人間の魂を拘引して些細な審判を役目とするもので、その称は当時の裁判長の旧称にあたる。後に、皇帝が泰山神を加封することによって、東岳大帝と呼ばれるに至って天帝に近い絶対の権威をもって君臨するようになった。泰山府君と東岳大帝は一身同体の山神とされ、呼び方だけが異なるものだと一般的には認識されているが、実は、人間の運命あるいは生死を司る泰山神が分化したものである。東岳大帝は現世の皇帝に匹敵するような神霊界の王者となり、他方、冥府の官僚である泰山府君は後に東岳大帝の下に所属するようになる。冥府官としての泰山府君は唐末に成立した十王信仰の中の第七泰山王と融合したと思われる。泰山府君の観念は、ある時期までそれほど変化せず、東岳大帝のほうに引き摺られる形で権威付けされていったようである。地域に限られた泰山府君の古称は消え、わずかに晋・唐時代の古伝説にその名をとどめるに至ったと思われている¹⁵。

11 前掲9。

12 岡本三郎（1943）「泰山府君の由来について」『東洋学研究』（第一）、藤井書店。

13 酒井忠夫（1937）「太山信仰の研究」『史潮』第7号、大塚史学会。

14 『绘图三教源流搜神大全』に引用した東方朔の『神异经』による「金虹氏説」；道経『洞淵集』による「太昊説」；『孝经援神契』による「天孫説」；『天地官府图』による「山図公子説」；『庄子大宗师』による「肩吾説」；『封神演义』による「黄飛虎説」。（陳頤年（2012）《泰山文化概论》山東人民出版社、p.108）

15 『日本大百科全書』（ニッポニカ）「泰山府君」の項。

宋代に入ると、山頂の碧霞元君廟の周辺から碧霞元君像が発見されたことを契機に、泰山における信仰形態が変化する。泰山信仰の「生育の山」への転機¹⁶とも言われ、その縁起には諸説¹⁷あり、一定しないが、碧霞元君（泰山娘娘ともいう）への信仰が興り、女性に関すること全般に御利益があるとされる泰山娘娘に参拝することが女性の間で盛行した。その後、泰山娘娘を祀った碧霞元君廟が中国各地で作られるようになる。明代に入るとその信仰は、泰山の主神である東岳大帝を越えるものになり、今でも多くの参拝者が訪れるという状況になっている。

第三節 先行研究

前節に提示した諸先学の研究の以外にも、中国における泰山の信仰に関しては、道教の研究書¹⁸に紹介されるほか、「封禪」¹⁹、「民俗」²⁰、「泰山娘娘」²¹、「冥界」²²等をキーワードとする研究も数多く存在する。

泰山府君信仰は、日本に伝来した後、様々な神と習合したり、多様な思想と融合したりしていく。それぞれ習合した相手である神・仏に関する文章には泰山府君についての言及があるが、焦点は泰山府君ではないので、ここでの先行研究は、日本における泰山府君及びその信仰を研究対象とするものだけを取り上げるが、その中には、中国と日本の泰山府君とも取り上げて論じているものもある。以下、日本語と中国語で分け、年代順に紹介していく。

-
- 16 前掲 9 と、澤田瑞穂、窪徳忠（1982）『中国の泰山』（『世界の聖域 別巻 1』講談社）。
 - 17 東岳大帝の娘説、一般女性説、華山玉女説等、文献と民間説話には複数伝わっている。
 - 18 窪徳忠『道教の神々』（平河出版社、1986）、窪徳忠『道教の世界』（学生社、1987）、石井昌子「泰山の神：東岳大帝と碧霞元君」『道教の神々と祭り』（大修館書店、2004）、同著者『道教 第一巻道教とは何か』（平河出版社、1983）、田中文雄『仙境往来：神界と聖地』（春秋社、2002）、伊藤清司『死者の棲む樂園-古代中国の死生観』（角川文庫、1998）。
 - 19 前掲 4、串谷美智子（1952）「封禪にみられる二つの性格—宗教性と政治性—」、福永光司「封禪説の形成」（『道教思想史研究』岩波書店、1987）、目黒杏子（2012）「封禪儀礼の創出」（『古代文化』第 63 巻第 4 号）、永井弥人（1997）「経学史から見た封禪説の形成」（『中国古典研究』第 42 号）等。
 - 20 澤田瑞穂『中国の民間信仰』（工作舎、1982）、二ノ宮聡（2014）「泰山諸神の展開—泰山、北京、旧満州を中心に」（博士論文）等。
 - 21 櫻井龍彦（2008）「髻山における碧霞元君信仰—廟宇と石碑の現状」（『名古屋大學中國語學文學論集』第 20 号）、二ノ宮聡（2009）「『醒世姻縁伝』に見られる碧霞元君信仰の形態—泰山信仰の変遷と東伝へ」（『アジア文化交流研究』第 4 号）、石野一晴（2010）「泰山娘娘の登場—碧霞元君信仰の源流と明代における展開」（『史林』第 93 巻第 4 号、史学研究会）、二ノ宮聡（2011）「舊北京の碧霞元君信仰：妙峯山娘娘廟會を中心に」（『東方宗教』第 118 号、日本道教学会）等。
 - 22 例えば、小野四平（1963）「泰山から酆都へ—中国近世の短篇白話小説における冥界」（『文化』第 27 巻第 2 号、東北大学文学会）、竹田晃（1980）『中国の幽霊』東京大学出版会等。

日本語：

1. 鵜殿正元 (1958)「泰山府君の信仰」『明治大学人文科学研究所紀要』第 11 号、明治大学。

古典に見える外来の「泰山府君」の信仰が日本で習合された一例として紹介される。平安時代までは、泰山府君は延命長寿の信仰が陰陽師の司祭下にあったが、時代とともに、他の宗教・思想と混淆し次第に変化していく。冥府の神とされ、閻魔王と混同されたり、星辰信仰と融合したりし、さらには、陰陽師の司祭から山伏の司祭へと変化していくことが述べられている。日本における泰山府君の変容を全体的に紹介する論文だと言えるのだが、本来なら具体的な史料を示しながら考証されるべき部分も少なくない論文である。

2. 岩佐貫三 (1965)「シナ司命思想の日本的受容—泰山府君と赤山明神を例として」『東洋学研究』第 1 号、東洋大学東洋研究所。

泰山府君と赤山明神と習合した一例から、日本では中国の司命思想が受容されたという側面について論じた研究である。

3. 橋口晋作 (1979)「延慶本『平家物語』、『源平盛衰記』、覚一本『平家物語』における泰山府君」『語文研究』第 48 号、九州大学文学会。

タイトルに示した三つの盛衰記に出てくる「泰山府君」を比較して検討し、当道系諸本²³と非当道系諸本には、泰山府君信仰と天照大神について、強弱のズレが存すると結論した論考である。

4. 遠藤克己 (1993)「泰山府君について—陰陽道と密教との一接点—「九重守」を中心として」『史叢』第 50 号、日本大学史学会。

陰陽道と密教における泰山府君をそれぞれ概観し、「九重守」に載る泰山府君の頭上に北斗七星を掲げる「泰山府星」を取り上げ、その接点について論じたものである。

5. 坂出祥伸 (1996)「日本文化の中の道教—泰山府君信仰を中心に—」『中村璋八博士古稀記念東洋学論集』汲古書院。

日本文化においては泰山府君信仰が道教の要素として浸透した経路が二つあると主張する。一つは密教の攘災法が伝来して貴族や上流武家の間に、陰陽師による泰山府君祭を発生させることになったとし、もう一つは、十王信仰が日本に伝来された後に、貴族の間から一般庶民の間まで冥界審判とその救済とし

23 本論の非当道系諸本という概念は、延慶本『平家物語』に典型をみる傾向の諸本ということであり、後期増補系とよばれたものが中心である。(原文にある注釈)

ての地蔵菩薩へ変形しながら浸透してきたと指摘する。

6. 小峯和明（1999）「泰山逍遙」『中世文学研究』第 25 号、中四国中世文学研究会。

泰山の冥界や地獄をめぐる説話はさまざまにはぐくまれ、独特の宗教世界を形成していく。とりわけ仏法との習合と混交が、新たな説話増殖の大きな触媒となったという。その活性化の様相の一コマを『冥報記』、ひいては『今昔物語集』を通して検討したものである。

7. 松田佳代（2001）「日本における泰山府君信仰」『伝承文化研究』第 1 号、國學院大学伝承文化学会。

陰陽道の泰山府君祭を挙げる際に捧げられた泰山府君都状残された記録の数量と祈願の内容という視点から、平安時代に泰山府君信仰が生起し、鎌倉時代に隆盛し、さらに江戸初期に衰廃するということを示した論文である。また、泰山府君は、赤山明神や福祿寿、輔星等の神と習合したと述べ、さらに、泰山府君の信仰が民間に広まらなかった理由は陰陽道の専門性と閉鎖性にあると指摘している。

8. 吉原浩人（2012）「平安朝漢文学における泰山・泰山府君の形象」『東アジアの今昔物語集 翻訳・変成・予言』勉誠出版。

中国と日本の古典と仏典にある「泰山」や「泰山府君」と、泰山の別名「東岳」の用例があげられる。平安朝漢文学における泰山・泰山府君信仰は、中国の伝統思想と仏教思想の両側面から複合的に浸透したことと、死者の魂の行先とされる泰山への信仰は日本に伝来してから、延命を願う都状が創作され、日本独自の祭祀形態が生まれたとしている。

9. プレモセリ・ジョルジョ（2014）「陰陽道神・泰山府君の生成」『佛教大学大学院紀要』（文学研究科篇）第 42 号。

泰山府君を中心に陰陽道における祭祀と祭文という視点から平安後期における陰陽道の「宗教性」について考察した論文である。泰山府君が『今昔物語集』の中でいかに描かれていたかに着目し、古記録から泰山府君祭の記録に焦点を当て、さらには陰陽道独自の世界観を描いている祭文から泰山府君はいかなる陰陽道神であったかを検討する。結論としては、祭文の中では、泰山府君が「冥道諸神十二座」の「十二冥道の尊長」として新たに位置づけられるが、このような展開は、『今昔物語集』や古記録には見えず、十二世紀初期から安倍泰親が安倍家の陰陽師としての権力を押し出し、泰山府君祭を作り上げた始祖・安倍

晴明のように泰山府君の利益を貴族社会に喧伝した結果だという。ここから、平安後期の祭文における陰陽道固有の世界観の中では、泰山府君は顕密体制論の中の仏教的存在としては解消できない面が見えてくるという。

10. プレモセリ・ジョルジョ (2017) 「都状から読み取る泰山府君の神格：『朝野郡載』と『台記』を中心に」『佛教大学大学院紀要・文学研究科篇』第 45 号、佛教大学大学院。

泰山府君は、十世紀末に密教儀礼を取り込み、はじめて陰陽道神として現出し、さらに、陰陽道は密教と競合することで、院政期において独自の世界観を維持しようとしたということが指摘されている。また、その世界観では、泰山府君は顕密仏教の一端を担う存在としては解消できない神格であったとする。

中国語：

1. 寇淑婷 (2016) <碰撞、变异与融合：论日本文学中的“泰山府君”> 《东北亚外语研究》、第 14 号、大连外国语大学。

泰山府君信仰が日本に伝来してから、日本文学における泰山府君には「神道化」と「仏教化」の二つの傾向が見えると述べている。しかし、日本の古典文学だけで「神道化」し、あるいは「仏教化」したと結論するのは、説得力が弱いように思われる。さらに、陰陽道と神道の概念が混淆されていたり、神仏習合による「宗教化」の現象が見逃されていたりする点があり、論証が不十分だと言える論考である。

2. 寇淑婷 (2017) <日本文学中泰山书写的思想建构> 《山东社会科学》第 258 号、山东省社会科学界联合会。

日中両国の文学に書かれた泰山を比較し、その中からそれぞれの文学、宗教思想を表し、「山」、「人」、「神」の統一が日中両国の共通点にあり、最後に、日本において泰山を書く文学の「他者」思想に「断層」と「偏見」が並存することが指摘されている。

また、周郢 (1994) <泰山神信仰在日本> (《民俗研究》第 2 期、山東大学) と、(1999) <泰山文化与日本> (《泰安师专学报》第 21 卷第 4 期、泰山学院) には、泰山府君が日本に伝来し、赤山明神と習合したことがと述べており、陰陽道の泰山府君祭も紹介されている。

以上、日本における泰山府君を直接対象とする先行研究を紹介したが、そのほかにも、間接的に泰山府君に言及するものがあり、それらについては各章で必要に応じて紹介することにした。

第四節 問題所在

泰山信仰、あるいは泰山府君信仰が日本に伝来した経路はさておき、日本における文献資料における泰山の初出は、大同三（808）年の『日本後記』²⁴だと考えられている²⁵。また『日本三代実録』²⁶の元慶元（877）年の記事にも、同じような表現がみられる。これらの記録は修辞として使われ、泰山信仰というにはほど遠いと、解されている²⁷。本格的な信仰になっていないと言われるものの、泰山が死者の魂が赴く場所として認識されていることが、ここには読み取れる。その後、人間の生死・寿命を司る神であることから、泰山府君への信仰が起り、泰山府君は経典・儀軌、公卿日記、謡曲、和歌、漢詩、図像等かなり多岐のジャンルに登場し、その捉え方も多様で、様々な神・仏と同一されていった。

陰陽道においては、陰陽師の安倍晴明によって泰山府君祭が創出され、天皇を始めとする貴族の間で重要な祭祀となった。泰山府君が盛んに祀られたことは、歴史書や公卿日記等に数多く記録されている。また、神道においては、円仁によって中国から勧請したと思われる泰山府君は、赤山禅院の本尊・赤山明神と同一の神として祀られており、摩多羅神、新羅明神とも関わっていると考えられている。そして、素戔鳴命に付会されることもある。一方、仏典や絵画にも、泰山府君が頻繁に登場する。密教経典には、泰山府君を深沙大将とする旨の記述が見られる。亡者を審判する十王の中に第七王の泰山王は、泰山府君に由来した信仰であり、日本では十王を描く十王図が数多く制作された。さらに、古典資料には、泰山府君を祭り、延命を祈願したり死者を蘇らせたりする和歌や物語が残されている。泰山府君を祭り、桜の開花期を延長した「泰山府君」という世阿弥の謡曲が、近年金剛流によって復曲された。

泰山府君が出現する歴史資料からみれば、日本における泰山信仰は泰山府君

24 「詔曰。朕以寡昧。度嗣丕基。履薄如傷。…庶幾爲善有効。濟困窮於畝糧。脩德不虛。返遊魂於岱録。務崇寬惠。副朕意焉。」（佐伯有義校訂標注『日本後紀』増補、名著普及会、1982）

25 松田佳代（2001）「日本における泰山府君信仰」『伝承文化研究』第1号、國學院大学伝承文化学会。

26 貞観二（860）年仁王講の呪願文で「護持宝位泰山之安珍衛仙齡劫石之固」とあり、元慶元（877）年故藤原長良に左大臣の位を贈る詔で「閩水易驚逐遊魂於東岱悲玉樹之早落不見孫榮」とある。（『日本三代実録』吉川弘文館、1952）

27 前掲 25 松田佳代論文、那波利貞（1976）「道教の日本国への流伝について」（『東方宗教』第2号、日本道教学会）と、速水侑『平安貴族社会と仏教』（吉川弘文館、1975）には、当時死霊鎮送の修辞であると同調の意見が述べられている。

に集中していることをまず指摘しておきたい。中国では同格神であった「東岳大帝」は見当たらず、泰山女神の泰山娘娘も日本に伝来していなかったようである。中国の泰山神の多尊格が、日本では一尊神になっているという事実から、泰山信仰が日本で選択的に受容されたという実態を垣間見ることができるだろう。同時に、多尊神が日本には存在しないことが日本における泰山府君信仰の展開と繋がっているのではないかと、筆者は考える。

日本は、古代から中国の制度・思想・文化を選択的に取り入れ、それを独自に発展させてきた。だが、その一方で、展開過程において親交が希薄化したり、消失したりするものも少なくない。ここに取り上げる泰山信仰もその一例である。泰山信仰に関する資料は、文学であれ、図像であれ、中世のものが圧倒的に多い。それらは、生死を左右する泰山府君が病氣平癒・延命息災のため盛んに祀られ、陰陽師による泰山府君祭は国家的な祭祀であった。しかしながら、近世以降、泰山府君信仰は新たな展開を見せず、泰山府君を記録する資料は減少する。明治維新後の1872年（明治5年）に至り、新政府は陰陽道を迷信として廃した。近年、とりわけ平成初頭の10年間（1990年代後期から2000年代前期）にかけては陰陽師がブーム²⁸となり、一時的に注目された。しかし、現在では赤山禅院での泰山府君祭や復曲された能「泰山府君」にその痕跡をとどめるのみである。こうして、中国で重要視された泰山信仰は日本へ伝来し、選択的に泰山府君一神のみが信仰されたにもかかわらず、中古・中世の日本では多岐にわたる習合をし、他宗教にも浸透していったのである。ところが、中世から近世に入ると、泰山府君信仰には希薄化傾向を示すようになる。

歴史資料に記録されている泰山府君祭は、日本における泰山府君信仰の基幹となっており、研究者に大いに注目されているため、陰陽道関係の研究は多い。その一方で、泰山府君と関連する様々な神・仏に関する研究では、わずかに言及される程度にとどまっており、それにつながる泰山府君の希薄化は問題視されていないのが実情である。そのため、泰山府君の視点から多様な習合問題を取り上げ、それぞれに関連した経緯を究明することによって、泰山府君という尊格なり、習合の真否なりの知見を得ることが期待される。

もう一つ取り上げたいのは、泰山府君の宗教的問題である。中国で泰山神は道教思想を基盤にして生成した神であり、とくに東岳大帝が皇帝によって封ぜ

28 陰陽道や陰陽師は、漫画、小説、テレビドラマ、映画さらに能楽等、さまざまなメディアで取り上げられている。

られたこともあり、道教經典にしばしば登場する存在である。しかしながら、後漢時代、仏教が中国に伝来して以降、当地の道教思想と融合していった。泰山府君は日本に伝来される前、中国ではすでに仏教的な要素を吸収していた。漢訳經典には地獄のことが「太山地獄」と訳され、インドの死王である閻羅王と融合し、死者を裁くという十王信仰が唐末には成立する。そのなかの第七王の泰山王が泰山府君と同一の神と見なされた。日本に伝来された泰山府君信仰は中国道教から強い影響を受けた陰陽道に受容されただけではなく、密教の両界曼荼羅や、浄土教の十王図、六道絵等には泰山府君像が見られることから様々な宗派において受容されたものと推察される。そのため、中国の道教と仏教に出現した泰山府君を中国道教の要素と見なし、「日本における道教の受容と変容」、「日本における泰山府君の仏教化」等を論じる先行研究には、どうしても破綻や欠落した部分が発生してしまうのである。神仏習合の長い歴史を有する日本においては、泰山府君の宗教的要素を無理矢理区切ろうとしても、どうしてもできない部分が残るのである。したがって、少なくとも、泰山府君の仏教的な意味を考え直す必要があるのである。

ところが、先述したように、従来、研究者の関心は、道教に強い影響を受けた陰陽道における泰山府君に集中しており、日本における泰山府君に関する研究は、陰陽道の方面に研究の重点が置かれているのが実情である。陰陽道の歴史資料には、泰山府君を祭る記録や、泰山府君都状²⁹等が大量に残されており、泰山府君が親神（祖神・主祭神）とされているにもかかわらず、泰山府君の由来や、像容については明確な記録が見当たらず、曖昧な尊格を持っている神として把握されている。それに対して、仏教関連資料には、記述的な記録だけではなく、図像資料にも泰山府君の姿が見られる。にもかかわらず、これまで密教や浄土教にあらわれてくる表象に対して、十分な注意が払われて来なかった。仏教的とくに図像学的に泰山府君を扱うこと自体が、看過されてきたように見受けられるのである。

そこで、日本における泰山府君信仰に関して、希薄化問題と宗教的問題を念頭に、研究を進めることとした。

ところで、古典文学には、泰山府君の姿が見え、それを取り上げる研究がいくつかある。先行研究の節で紹介した橋口氏が、盛衰記における泰山府君の記述が諸本によって天照大神に変わったりすることから、泰山府君信仰には強弱

29 陰陽道で泰山府君をまつって寿命の延長を祈る時、奉る祭文である。

あったことを指摘している。そのなかで櫻井町中納言譚³⁰を世阿弥が取り上げ「泰山府君」という能を作り上げた³¹。世阿弥の死後、この曲はあまり演じられることがなくなり、金剛流のみが伝えてきたという経緯がある。また金剛流においてさえ、長らく演ぜられることがなかったが、近年になって復曲された。現在、謡曲「泰山府君」は、そこに泰山府君信仰を見るよりも、「惜春」こそが主題だ³²と解釈されている。

盛衰記と同様に、多数の古典文学に出てくる泰山府君についての記述は、諸本によって一定しないのが実情である。安倍晴明が泰山府君を祭り、死にかけた高僧の命を助けたという『今昔物語集』（第十九卷二十四話）の説話は広く知られている。この話と類似している説話は泣不動説話といい、後に不動信仰、あるいは、身代わりを説く説話として、数多くの古典文学で語られてきた。だが、泣不動説話を収録する『宝物集』、『発心集』、『三國伝記』、『曾我物語』、『園城寺伝記』、『とはずがたり』、『三井寺物語』等の説話集、そして、「泣不動縁起絵巻」、謡曲「泣不動」等、そのいずれの作品でも、泰山府君の代わりに不動明王が現れる。泰山府君を祀る説話としては、これらとは別に室町物語『玉藻前』があげられる。玉藻前物語には多くの諸本が存在し、松本隆信が分類した七系統³³を、川島朋子が修正して30ほどある諸本を八系統³⁴に分類した。高島一美³⁵は、泰山府君の祭について、泰山府君の祭壇の描写の有無に差異があったことを指摘している。

古典文学に現れた泰山府君に関しては、陰陽道や歴史書の資料には泰山府君祭、泰山府君都状の記録が一貫して残されているが、古典資料に書かれた泰山府君の記述は一定しておらず、説話の中に脇役として登場することが多い。泰山府君の文学的な描写では、死者を蘇らせる蘇生神として描かれたおり、作者によって作られた架空の話もある。それらを通して泰山府君信仰の側面を垣間見ることができるが、それだけに頼ってしまうと、信仰の実際の様相と泰山府君の全体像を見逃してしまう危険性がある。

30 平家物語で桜町の中納言成範卿が泰山府君を祀って桜の開花期を延べたという説話。

31 金井清光が(1963)「乞食所行から幽玄能へ―「泰山府君」の成立―」(『國語と國文學』第40巻第6号、東京大学国語国文学会)でその成立する経緯を論じている。

32 天野文雄(2004)『現代能楽講義』大阪大学出版社、p. 67, pp. 299-300。

33 松本隆信(1982)「増訂室町時代物語現存本簡明目録」『御伽草子の世界』三省堂。

34 川島朋子(2003)「『玉藻前』諸本の挿絵をめぐる諸問題」『奈良絵本・絵巻研究』第1号、奈良絵本・絵巻国際会議。

35 高島一美(2000)「『玉藻前物語』諸本研究―物語の展開と主題」『宮城学院女子大学院人文学会誌』創刊号、宮城学院女子大学院人文学会。

このように古典文学に書かれた泰山府君像についてはある程度研究されており、古典文学を通して泰山府君信仰を検討するには限界があることから、本研究では仏教において書かれたり、描かれたりした泰山府君の形象をテキストと図像によって分析するという方法をとる。それによって、日本において受容された泰山府君の形象とその信仰の実態を明らかにし、さらに、多角的な習合の経緯を検討することによって、日本における泰山府君信仰が展開していった様相を究明したいと思う。ただし、その思想史的展開が俯瞰できるようなまとまった文献資料がないため、本研究では、泰山府君の形象に目を向け、多分野の歴史資料、図像資料から泰山府君の描写を集め、それぞれを比較し検討することで、その展開を捉え、希薄にいたる要因を明確にしていきたい。

第五節 名称・読方・表記

日中両国では、泰山・泰山神に対する認識と崇拝は古くからあり、時代とともにそれに対する信仰の様相が多様な変化が生じた。その過程で、呼称も錯綜しているため、本題に入る前に、泰山・泰山府君の名称、表記と読方について紹介しておく。

通常、泰山は「泰山」、または、「太山」と書くが、『尚書』『論語』『周礼』等の経書には、岱・岱宗・岱山・岱嶽といった名称も見える。ただ、これらはいずれも泰山の古称である。中国語では「泰」「太」は「tài」、「岱」は「dài」と読み、日本語では三つとも「タイ」と読む。「泰」「太」「大」は同じ字源で、ゆったり、たっぷりあるという共通するイメージを有しており、いずれも「大きい」という意味³⁶である。高さが 1,545m の泰山は、それほど高くない山であるが、華北平原に聳え立つ山であり、その独特な地質構造によって、空間的には雄大でどっしりした感覚が与えられる山である。このイメージから、「泰山の安きに置く」³⁷「泰山は土壌を譲らず」³⁸「泰山を挟みて北海を超ゆ」³⁹というような慣用句が作られ、それらは日本でも用いられてきた。

先に挙げた『日本後記』や『日本三代実録』にある「遊魂を岱録に返さん」のほかにも、数多くの古典資料に泰山の姿がみえる。例えば、『性霊集』巻二「沙

36 加納喜光 (2014) 『漢字語源語義辞典』(東京堂)「太」「泰」の項を参照した。

37 泰山のように、どっしりと安定させるという意味である。

38 泰山が小さな土くれでも受け入れて大きな山となったように、大人物はどんなに小さな意見でも取り入れて見識を高めていくというたとえである。

39 泰山をわきにかかえて渤海湾を飛び越える。人間の力ではどうていできないことのたとえである。

門勝道歴山水瑩玄珠碑」には、「咲衡岱之猶卑、晒崑香之又劣」⁴⁰とあり、『雨月物語』には「ただ閑人の生産もなくてあらば、泰山もやがて喫つぶすべし。江海もつひに飲み干すべし」⁴¹とある。前者は単なる泰山を指すが、後者は大きな山に豊富な資源を有していることから、極めて量のあるという比喻として用いられている。日記紀行文学の『海道記』には「塵の結縁積もりて泰山となり」⁴²とあり、わずかなものでも多く集まれば大きなものとなるという意味として使われている。江戸時代初期に流行した庶民向けの仮名草子『もえくゐ』に「その威の重々しきこと、泰山よりも重ければ、鵝毛よりも軽き揚銭も何ならず」⁴³とあり、これは「人固有一死、或重於泰山、或軽於鴻毛」（司馬遷「報任少卿書」）を出拠とし、極端に重い物として泰山に喩えられている。一々あげないが、これらの例をみると、意味的には中国語と日本語の間には大きな相違がないことが分かる。

また、「東岳」も泰山のことを指し、「東岳神」「東岳大帝」は泰山神のことである。東岳というのは、東にある山岳という意味で、中国の五行思想に由来した名称である。前漢時代に定められた道教の聖地五岳の中では、泰山は東に位置している。東は万物が生成する方位であるから、泰山は生を司る山となり、五岳独尊（最も尊ばれる）の地位を有することになったと思われる。唐の時代以降、泰山神のことは東岳大帝と呼ばれるようになり現在に至っている。

しかし、日本では泰山神のことを泰山府君と言うのが一般的であるが、「東岳大帝」は歴史資料には見られない。「泰山府君」は「太山府君」とも書き、珍しい例としては、『大日經疏演奥鈔』の「岱山府君」という表記があげられる。歴史資料には、「泰山府君」は「泰山府君祭」「泰山府君都状」といった陰陽道の祭祀に使われる場合が多いが、その一方で仏教經典資料では「太山府君」が比較的多く見られる。「太山府君」の「太山」は東岳「泰山」に由来したものではなく、經典に書かれた「太山地獄」の「地獄」のことであるという⁴⁴。この表記の差異は、日本の陰陽道では「泰山府君」が、仏教經典では「太山府君」が多く使われるという、強弱の現象を解くヒントになるかもしれないが、中国

40 空海著；渡邊照宏，宮坂宥勝校注（1965）『三教指歸；性靈集』（日本古典文学大系 71）岩波書店。

41 田中康二等編（2009）『雨月物語』三弥井書店、p. 253。

42 『海道記』（『日本古典文学全集 48』）p. 81。

43 『もえくゐ』（『日本古典文学全集 64』）、p. 389。

44 栞保群（2005）〈“泰山治鬼”说的起源与中国冥府的形成立〉《河北学刊》第 25 卷第 3 期、河北省社会科学院，河北省哲学社会科学学会联合会主办。

でも日本でも「泰」と「太」が通用するものであり、使い方も区別されないとされる。現在中国では「泰山」が正式な名称であるため、本研究では、引用の場合を除いてすべて「泰山」「泰山府君」として統一する。

泰山府君の読み方には、濁るか否かによっても雑多になる。『日本国語大辞典』（第二版）の「泰山府君・太山府君」の項によると、「タイサンブクン」、「タイザンブクン」、「タイサンフクン」という三つの読み方があり、陰陽道の祭祀である泰山府君の祭と、サトザクラの園芸品種名の泰山府君は「タイサンブクン」と呼ぶ。一方、『日本大百科全書』、『デジタル大辞泉』の「泰山府君」の項によると「タイザンフクン」と読むとある。だが、歴史資料の中には、「タイサンブクン」⁴⁵、「タイザンブクン」⁴⁶、「タイサンフクン」⁴⁷、「タイサンブクン」⁴⁸という四つの表記が見られるほか、撥音が無表記のものもみられる。『とはずがたり』の「いつしかわが命をも、此たびばかりはと思なりて、はじめて中堂にて、如法、泰山府君（たいざんぶく）といふ事、七日まつらせ」⁴⁹等がその例である。現在は「タイザンフクン」または「タイザンブクン」と呼ぶのが一般的である。

ただし、現在、能『泰山府君』の場合は「タイザンブクン」というのは一般的である。『謡曲大観』（明治書院、1931年）には「タイザンブクン」と振っているが、『新版 能・狂言事典』（平凡社、2011年）、『謡曲二百五十番集』（赤尾照文堂、1978年）、『能・狂言図典』（小学館、1999年）等の辞典では、「泰山府君」は「タイザンブクン」と表記されている。謡曲『花筐』の中に出現する「泰山府君」も「タイザンブク」から「タイザンブク」へと同じ様に変化するという傾向がみられる。

ここで最後に述べたいのは、中国では泰山の神が泰山府君とも呼ばれる東岳大帝と泰山娘娘（碧霞元君）と、両神が存在するのに対して、日本の歴史資料や経典には「東岳大帝」という表記も見られなければ、泰山娘娘（碧霞元君）

45 『日葡辞書』（1603-04）には「Taisanbucun（タイサンブクン）〈訳〉空にある星で、この地上で異教徒が神としてあがめているもの。かつてはその神は地藏菩薩であった」とある。

46 『平家物語』（『日本古典文学全集』46）には、「馬のいのりのためにとて、毎月朔日ごとに泰山府君（たいざんぶくん）をぞまつられける。」とある。

47 （東京教育大本）『下学集』には「太山府君 タイサンフクン 本地々蔵菩薩也在天云輔星在地云太山府君」とある。

48 『兼載雑談』には「桜町中納言は。たいざんぶくんの祭せし人なり。信西法師の子なり。」とある。

49 『とはずがたり』（『日本古典文学全集 47』）、p. 221。

も見出せないことである。というのも、後者の女神・泰山娘娘への信仰が隆盛する宋・明時代以降、泰山が位置する中国北方よりは、南方、とくに沿海地域が日本と経済的、文化的な交流が盛んであったからであろう。それに、泰山娘娘への信仰は土俗的な信仰であるため、その信仰を記録した書物がきわめて少ないことや、女性全般と目等の利益のある神が、当時の日本にすでに存在したこと等が、泰山娘娘信仰が日本に伝来、もしくは定着しなかった理由であろう。

東岳大帝の記録が日本にない原因は二つあると推測する。一つは、泰山府君が日本人に認識された後に、中国で東岳大帝という呼称が生まれ、定着するようになったことである。唐の時代から玄宗が泰山神を「天齋王」に封じ、宋の真宗が「東岳天齋仁聖帝」という名を与えて初めて、東岳帝の名が出現したのである。もう一つは、道教的色彩が濃厚な東岳大帝は、当初、唐王朝の『老子』や道教の崇拝に否定的であった日本の朝廷によって排除された可能性があることである。日本における道教は、仏教のいわゆる公伝のように体系的・総合的な受容が行われたことがなく、仏教や儒教をはじめとする中国のさまざまな文化が伝来する中で、道教の個別要素が摂取されてきた⁵⁰。こうして泰山府君という呼称だけが、仏教や、説話集等によって日本に伝来され、発展していったものと思われる。こうした事情から、中国の泰山神には泰山府君・東岳大帝と泰山娘娘という両尊の神が存在するのに対し、日本の泰山神には泰山府君一神しかないのである。

50 横手裕 (2015) 『道教の歴史』 (『宗教の世界史 6』) 山川出版社。

第二章 図像の中の泰山府君

第一節 はじめに

本章では仏画を主として経典の記述を補足しながら、絵画における泰山府君像を三種類紹介し、泰山府君像の希薄化問題を取りあげて論を進める。仏教における泰山府君像は絵画の他に数多くの寺院に絵画や彫像等が残されているが、実見調査することが不可能であったため、本論文では出版物に掲載されている物を対象として考察することにした。

まず、泰山府君と閻魔天あるいは閻魔王と密接な関係があることを述べておきたいと思う。仏教の図像にも経典にも泰山府君は閻魔天（王）と同時に出現する確率がきわめて高い。密教においては泰山府君が閻魔天の眷属とされ、浄土教においては、亡者を審判する十王の中で、泰山府君（泰山王）と閻魔王は、それぞれ第七王と第五王として描かれる。

『覚禅抄』⁵¹「焰魔天」で眷属の項には、「后」「妃」続いて「太山府君」についての説明を記している。『阿娑縛抄』⁵²（巻第百五十四）「閻魔天」には閻魔天の配置図には閻魔天の周りに他の眷属とともに泰山府君が配されている。密教修法を行うときに閻魔天と泰山府君、および五道大神と三尊を始めとする冥府の神が祀られる場合が多い。一方、十王信仰を説く経典には、中有の間中、七日間ごとに亡者が審判される内容が、順に説明される。十王を描く十王図にも、平行に描かれる場合が多く、両者は同時に出現する。

泰山府君と閻魔王との間に関連性が生じたのは、仏教が日本で独自な展開したからではない。密教と十王信仰は、仏教が日本に伝来される前に、すでに中国では泰山府君と閻魔王は結びついていたのである。仏教が中国に伝わってから、受容、成長する中で、インドにおける冥界の閻魔王を中心に、中国固有の道教の死生観や、習俗的信仰を吸収して泰山府君と関連づけられるようになったのである。唐時代の密教において、閻羅が業道の冥官となって登場するのは、泰山府君と提携した場合に限られている。業道の冥官となった閻羅は、当初は泰山府君より下位にあったが、やがて上位に配せられたという⁵³。

唐末になると、泰山府君と閻魔王は、冥界救済の地蔵菩薩の信仰と結合し、十王及び冥府官への信仰が誕生した。それによって、この信仰は一層強固に民

51 仏書刊行会編纂（1994）『覚禅抄第六』（大日本仏教全書第50冊）名著普及会。

52 仏書刊行会編纂（1985）『阿娑縛抄第六』（大日本仏教全書第40冊）、名著普及会。

53 長部和雄（1982）「唐代密教における閻羅王と太山府君」『唐宋密教史論考』神戸女子大学東西文化研究所、p. 49。

の間に定着し、広範に流布し、それが日本にも伝来したのである。

泰山府君と閻魔天（王）は接点が多いため、閻魔天（王）に関する先行研究では、泰山府君に関する言及がしばしば見られる。では、本章で参考にする先行研究をいくつか紹介しよう。

閻魔王（天）、あるいは、閻魔王及び地獄に関する数多くの先行研究の中に、閻魔の形象の変容を明確した中野氏の研究がある。中野（1983）⁵⁴「閻魔天から閻魔王へ」は、平安時代に密教の閻魔天像が浄土教の閻魔王像へと変貌を遂げていく過程を考察した論文である。空海請来の両界曼荼羅に現れた菩薩形の閻魔天が、日本で初めて形象化された閻魔天だと思われる。十二天像の中の閻魔天も同様であるため、平安時代の閻魔天像はいずれも菩薩姿の坐像であったが、やがて十二天像の閻魔天像には忿怒の面影が見えるようになり、立像の閻魔天像も描かれるようになるという。また、別尊曼荼羅に見られる甲冑をつけている忿怒相の閻魔天像は、密教閻魔天から浄土教の閻魔王が出現する過度期にあたるものであるという。十王信仰が大陸から伝来してから、地藏菩薩の信仰の発展と深く関連した結果、十二世紀末期に、閻魔王の形象が出現したというのだ。中野氏の著書『六道絵の研究』第六章「閻魔王及び十王の信仰とその美術」⁵⁵にも同様の趣旨のことが述べられている。その中で中野氏は、泰山府君が、胎藏界曼荼羅において閻魔天の眷属として、閻魔天と同様に菩薩形の姿で描かれていることを確認している。平安時代に閻魔天や閻魔天曼荼羅が流行し、閻魔天を中心に泰山府君・五道大神・司命・司禄を含めた群像が制作されたと指摘している。また、安嶋紀昭（1991）⁵⁶の研究では、京博本と園城寺本の両本閻魔天曼荼羅を図像学的に検討し、そこに描かれている泰山府君像を詳細に比較して考察している。

中野氏の研究では、多くの作例を取り上げ、閻魔の形象が変容する年代を明確にしているため、閻魔天（王）が変容する時間軸は泰山府君像を分析する際に参考できるもので、本研究にとっては、重要な参考研究であると言える。中野氏の閻魔造形の研究は主に平安時代の作例を研究対象としているが、タンティスック⁵⁷は、鎌倉時代から江戸時代にかけての閻魔王像の図様展開についての

54 中野玄三（1983）「閻魔天から閻魔王へ」『仏教芸術』第150号。

55 中野玄三（1989）『六道絵の研究』淡交社。

56 安嶋紀昭（1991）「台密の焰魔天曼荼羅について--京博本と園城寺本--」『東京国立博物館研究誌』第487号。

57 タンティスック・ナムサイ（2011）「日本における閻魔王図像の展開—鎌倉時代から江戸時代にかけて—」『日本語・日本文化研究』第21号、大阪大学大学院。

考察を行っている。そこでは、鎌倉時代から江戸時代にかけて、閻魔王には笏や筆の持物、業秤の移動等、さまざまな変容が見られることが記されているが、残念ながら、泰山府君に関する言及は見られない。他にも、密教曼荼羅や、十王図、地獄絵、そして閻魔王が代表する地獄に関しては、数多く研究されているが、焦点が閻魔王に当ててものが圧倒的に多く、泰山府君については、中国泰山に由来した道教の冥府神というような説明に止まっている。

これらの先行研究で特に中野氏の閻魔形象の研究に言及された閻魔と同時に出現した泰山府君については、概ね閻魔王と同じように変遷していくことが推測できると思う。最初に現れた両界曼荼羅における人頭幢を持っている菩薩姿の泰山府君は、別尊曼荼羅の閻魔天曼荼羅及び初期の閻魔王図に描かれている人頭幢を持っている中国王侯姿へと変化する。この過度期を経て、十王信仰は日本に浸透しはじめ、十王図の展開とともに、人頭幢を持たない中国王侯姿の泰山府君が描かれるようになり、次第に定着していった。この推測を実証するために、本章では閻魔天（王）から視点を外し、泰山府君だけに焦点を当て、中世から近世間の仏教における泰山府君の形象を明らかにする。

取り扱う資料としては、閻魔天（王）と同時に泰山府君を描く絵画を主とし、泰山府君が単独に出現する絵画を利用して考察を行う。さらに、適宜、仏法・儀軌やその他の文献資料を参照し、泰山府君像、泰山府君信仰についての記述を補足して泰山府君の形象を分析する。

仏教経典は、密教類として主に密教図像集の『阿娑縛抄』と『覚禅抄』を利用するが、その理由は両書に図像があるという理由だけではなく、諸尊法や儀軌、口伝の記述も併載されているからである。『阿娑縛抄』は、天台密教の諸尊法、経法に関する儀軌、口伝や図像をはじめ、修法の記録や諸寺略記等が収録された台密では唯一の図像集であり、台密の教学と作法を集大成したものある。承澄（1205～82）、一説には尊澄によって撰述され、広く天台、真言両密教の図像集を参照して、文永 12（1275）年頃までに大要が成立、その後も増補が行われたという。灌頂道場・仏具類・尊像・曼荼羅等の図が多数含まれた図像集として名高い。一方、『覚禅抄』は真言密教僧の覚禅が建保 5（1217）年頃に抄記した 128 巻に及ぶ図像抄である。勸修寺、高野山、醍醐寺等の古記録を渉猟し、仏典や儀軌をはじめ修法について記述したもので、全 100 巻あることから『百巻抄』ともよばれている書物である。とくに貴重なのは、392 葉の図像を仏・観音・文殊・菩薩等 9 部に分けて記載していることで、東密関係の仏像研究に

は欠かせない資料であり、わが国の図像集の白眉とされる。他にも、東密の諸尊法、経法に関する儀軌や図像を編纂した最初の図像集『図像抄』や、東台両密諸流の図像を広範に収集し、唐本図像等異色の図像も多数収録する『別尊雜記』等も参考にする。

十王経類は日本で中国撰述『閻羅王授記四衆逆修生七往生浄土経』（以下『預修十王生七経』と略す）に基づき、偽経とも言われる『仏説地藏菩薩発心因縁十王経』（以下『地藏十王経』と略す）が日本で十二世紀後半～十三世紀前半に成立した。これらは、十王信仰において最も重要視される経典である。鎌倉時代に、『十王讃歎鈔』日蓮聖人によって撰述されたと伝えられる。江戸時代に隆堯によって『十王讃歎修善鈔図会』が著される。十王讃歎鈔類は基本的に『地藏十王経』を踏襲して著述されたものであるが、十王信仰が日本で独自の展開したことが分かる部分が見られるため、注目されている書物である。また、住信編『私聚百因縁集』は九巻からなる鎌倉時代の仏教説話集であり、天竺・唐土・和朝のの3部に分けられ、十王の説話も収録しているものである。

その他に、漢訳の仏典の最高峰と呼ばれている大正新脩大藏経として、SAT 大正新脩大藏経テキストデータベース 2007 版（SAT 2007）と、SAT 大正藏図像DB を利用する。

第二節 菩薩姿

泰山府君が閻魔天の眷属として両界曼荼羅に描かれていることは、よく知られているようである。高雄曼荼羅の胎藏界曼荼羅の外金剛部院南方で、菩薩姿の閻魔天の下方には、「毘瑜座上で左手に人頭幢を持ち、巻物を右膝下に置き、これに右手の筆を下そうとする泰山府君」⁵⁸という旨の記述がある。この図様は、菩薩姿の泰山府君像である。

胎藏界曼荼羅は金剛界曼荼羅と合わせて両界曼荼羅と称し、日本密教の教えの中心ともなる大日如来を中央に配して、更に数々の「仏」を一定の秩序にしたがって配置したものである。胎藏曼荼羅は母親が胎児を慈しみ育てるように、仏が大悲の徳をもって私達衆生の心の中に本来具わる仏性（菩提心）を育て、あたかも蓮の種が芽をふき、華開き、実を結んでゆくように、悟りの世界へ導いて行く様子を図絵化したものであるといわれる。日本の両界曼荼羅は空海が大同元（806）年に帰国した際、来朝したと考えられている。空海が持ち帰った

58 前掲 55、p. 131。

彩色両界曼荼羅（根本曼荼羅）の原本、および弘仁12（821）年に製作された第一転写本は失われているが、京都神護寺所蔵の両界曼荼羅は、根本曼荼羅か、あるいは第一転写本を忠実に再現したものと考えられている。京都神護寺所蔵の両界曼荼羅は高雄曼荼羅と通称されるもので、日本に現存する最古の曼荼羅である。空海請来の両界曼荼羅に現れた菩薩形の閻魔天が、日本で初めて形象化された閻魔天だと思われるので、泰山府君像も同様に、おそらくここに起源するものと考えられる。

同様の菩薩系の泰山府君像が、諸版本の胎蔵界曼荼羅に見られる。叡山本胎蔵曼荼羅⁵⁹（図2-1）、胎蔵図像（奈良国立博物館）⁶⁰、西院本曼荼羅（伝真言院曼荼羅胎蔵界）⁶¹にも菩薩姿の泰山府君が閻魔天の眷属として描かれ、諸本の間には大きな差異はみられない。両界曼荼羅の中で、金剛界曼荼羅（成身会等四会の外院）と胎蔵曼荼羅（外金剛部院）両方に閻魔天が描かれているのに対し、金剛界曼荼羅の中には閻魔天の眷属が描かれていないため、泰山府君は胎蔵界曼荼羅のみに現れる。また、独尊像として十二天像の閻魔天像には、泰山府君の代わりに、人頭幢を持っている黒闇天女だと思われる眷属が見られる場合がある。

天台密教の図像抄『阿娑縛抄』（巻第百五十四）「焰魔天」に、「奉教官」の割注には、「青龍云。大山府君也。撰大云判官。対受記四云。古人伝云。深沙大聖也。又云食肉飲血鬼也。」⁶²とある。また、同書には「調定図云。肉色。左持檀茶杖前披布書卷。右手取筆書之。」「秘藏記云。大山府君肉色。亦持檀茶。前在大使者。鬼死鬼衆。」⁶³とある。また、真言密教の図像抄『覚禅抄』「焰魔天」の巻に、「太山府君。亦名教官又奉教鬼官女。古人伝云。深沙大将也。形象。肉色。左手持檀茶杖。右手取筆書之。前披布書卷。（中略。）兼意抄云。食肉飲血鬼也。」⁶⁴とある。

密教の兩大流派である天台密教と真言密教の図像抄に泰山府君についての記述には大きな相違が見られず、泰山府君の像容に関する記述は、胎蔵界曼荼羅に描かれている菩薩姿の泰山府君と一致している。とりわけ、その体色を「肉色」としている点から、胎蔵界曼荼羅外金剛部院の泰山府君の菩薩姿を描写し

59 叡山本両界曼荼羅、三巻、平安時代、紙本白描、京都醍醐寺。

60 胎蔵図像、二巻、鎌倉時代、紙本白描、奈良博物館。

61 西院本両界曼荼羅、平安時代、絹本著色、京都・東寺。

62 前掲52、p. 175（2199）。

63 同前注釈。

64 前掲51、p. 307（2257）。

ていることが確認できる。そして、泰山府君の前には鬼衆が跪いていることから、奉教官と名付けられている。食肉鬼ともされるが、これは明らかに菩薩姿とは異なるイメージである。

『覚禅抄』「深沙神」には、深沙大将の由来や、名号や、本身等の記録が残されているし、『胎藏界虚心記』「四十帖決」等の密教儀軌にも書かれており、多数の密教經典に「深沙大将者太山府君也」という文言が記されている。深沙大将は、仏教守護神の一人であり、玄奘が天竺に赴いたとき、流沙で出会ってから名づけられたもので、多聞天の化身でもあるという。忿怒相をし、左手に青蛇を握り、右手を屈して掌をあげる形像をしているので、深沙大将と泰山府君を同一神と記しているものの、像容の面ではかなり異なっているということが分かる。両者の関係については、第四章でまた詳細に分析する。

ところで、泰山府君が飲血鬼、食肉鬼であることと、筆と人頭幢を持っているこの閻魔天の眷属は、はたして本当に泰山の神なのか、という疑問を記している書物がある。杲宝撰『大日經疏演奥鈔』には、「太山府君天形。持壇茶與筆。前有跪鬼名奉教。而指府君名食肉鬼。頗有疑焉」⁶⁵。また、『胎藏界大法對受記』に「奉教者太山府君也。五岳中之一也。亦名判官。在東岳也。天竺無也。但於此間。以義翻而安」⁶⁶とある。一つは、食肉飲血鬼については、泰山府君の前に跪いている鬼衆から奉教官というが、だからといって、食肉飲血鬼とは言えないだろうという。もう一つ、泰山府君は五岳の中の東岳泰山に由来した神であり、インドには存在しないため、意識して泰山府君にあてたのだという。

密教がインドに興り、密教曼荼羅が中国に伝来された後、中国で仏教と道教が融合し、閻魔王と人間の生死簿をもつ泰山府君と結びついた背景には、筆と人頭幢を持っている眷属に「泰山府君」という名を当てたということが考えられる。だが、諸多の密教図像抄にある解説はやはり、筆と人頭幢を手に持っている泰山府君が奉教官ともいい、閻魔天の眷属であるという説が圧倒的に多く、残された絵画からも泰山府君は閻魔天の眷属として定着していたように思われる。

ところが、『覚禅抄』では泰山府君の形像が肉色という菩薩姿のように説明しているのに対して、同書に収録された図には別様の泰山府君像が描かれている。それは、髭を蓄え中国王侯の服装をまとい、人頭幢を左手に持っている座像の

65 『大日經疏演奥鈔』大正新脩大藏經、続經疏部、第 59 卷。

66 『胎藏界大法對受記』大正新脩大藏經、続經疏部、第 75 卷。

姿をしているものである。これについては次節で説明する。

第三節 持幢の文官像

前節で述べたような、中国王侯姿の泰山府君像は、前掲した例（図 2-2）の閻魔天曼荼羅のほかにも、大阪・長泉寺本「閻魔王図」にも見られる。閻魔天曼荼羅は別尊曼荼羅の一種であり、密教で閻魔天供を行う時に使う曼荼羅である。浄土宗の大阪・長泉寺が所蔵する閻魔王図が密教系の閻魔天曼荼羅とは、閻魔天の形象をはじめ構図や主題等が大きく異なっているので、密教系曼荼羅と浄土教絵画における泰山府君像について別々に考察を行う。

3.1 閻魔天曼荼羅

『覚禅抄』に載せられている図 2-2 の閻魔天曼荼羅（以下、覚禅抄本と称する）と同様な泰山府君像を描く図像は、例として、『別尊雑記』仁和寺本閻魔天曼荼羅⁶⁷（図 2-3）、醍醐寺本閻魔天曼荼羅⁶⁸（図 2-4）、園城寺本閻魔天曼荼羅⁶⁹、京都国立博物館蔵閻魔天曼荼羅⁷⁰（以下京博本と称する）（図 2-5）、称名寺本閻魔天曼荼羅⁷¹（図 2-6）があげられる。これらの閻魔天曼荼羅は別尊曼荼羅と呼ばれる。除病・息災・延命・安産等を祈る閻魔天供の本尊とし、これと関連ある諸尊や護神、眷属等を配して構成される。

以上に挙げた閻魔天曼荼羅は、図様が一樣ではなく、現存する遺例は構図によって、おおよそ二種類に大別される。すなわち、醍醐寺本と覚禅抄本に代表される十一尊構成の図と、園城寺本と京博本の十九尊から構成される図である。後者は、園城寺の覚猷がこれを院に奉ったといわれ、台密系の曼荼羅とみなされている。

まず、台密の園城寺本閻魔天曼荼羅と京博本閻魔天曼荼羅は、両者は親しい転写の関係にある⁷²ため、泰山府君像を考察する際、同一視し、台密系閻魔天曼荼羅に統一して論述する。閻魔天曼荼羅よりやや複雑で、水牛に乗る閻魔天を中心に、泰山府君、五道大神ほか十八尊を周囲に配した構図で、十九位曼荼羅とも呼ばれる。閻魔王が中心に、その左右に后と妃が描かれ、その三尊を囲ん

67 大正新脩大藏経図像部、第三卷、第 245 図。

68 閻魔天曼荼羅、一幅、鎌倉時代、絹本着色、醍醐寺。

69 閻魔天曼荼羅、一幅、鎌倉時代前半、絹本着色、園城寺。

70 閻魔天曼荼羅、一幅、鎌倉時代前半、絹本着色、京都国立博物館。

71 閻魔天曼荼羅、一幅、鎌倉時代、絹本着色、神奈川県立金沢文庫。

72 前掲 56。

で、地府大將軍と地府善神、天曹地府君と毘迦羅神が配されている。閻魔王の下辺には、泰山府君の左右に司命、司祿、さらに下に五道大神、その左右に黄泉国王毘迦羅神と百司諸司神、凶面の四隅に四天王、上端中央に梵天と帝釈天が配される。

各本の東密閻魔天曼荼羅は、構図と各尊の形象が類似している。いずれも中尊を水牛に乗っている菩薩姿の閻魔天とし、上辺に泰山府君が、下辺に五道大神と左右に司命司祿が配されているのである。相違点としては、仁和寺本と醍醐寺本は内院を方形に区画した二重形式の別尊曼荼羅であり、称名寺本は外院をさらに区画し、最外院の上辺に二天が、下辺に笏を執る赤顔の閻魔王を中心とする閻魔王庁が描き加わっている点である。そして、仁和寺本と醍醐寺本は外院の上辺左右に聖天と成就仙が配され、外院の中央左右に荼吉尼と遮文荼が配されている。覚禅抄本閻魔天曼荼羅は内院と外因で区画せず、上辺の泰山府君の左右に荼吉尼と毘沙夜迦、中央左右に地門と成就仙を配す。また、仁和寺本と覚禅抄本は白描本であるのに対し、醍醐寺本と称名寺本は彩色である点が異なる。

十一尊閻魔天曼荼羅の場合、泰山府君と五道大神がそれぞれ閻魔天の上下に配されているのに対し、台密閻魔天曼荼羅、泰山府君は中尊の閻魔天の下に描かれ、五道大神はさらに泰山府君の下に配されている。また、十九位閻魔天曼荼羅には、中尊の閻魔天は髭をたくわえた怒りの表情しており、身に鎧をつけている姿をしている。

ここに挙げた作例を比較してみたところ、各本の間には多かれ少なかれ、相違する箇所があることが分かった。しかしながら、それらの図像の中には、全体の構造、閻魔天像、配される諸尊がすこしずつ変わっているにもかかわらず、そこに描かれている泰山府君像にはほぼ変化がない。その形象は、人頭幢を手につく中国王侯姿の泰山府君像である。方形の台座に座り、前に方形の机に置いている紙に筆を下そうとしており、穏やかな顔に髭を蓄えている容相である。泰山府君は向かって左向きの側顔に描かれ、王冠もかぶって中国王侯らしい官服を身につけている。左手に持っている人頭幢が大きな特徴である。

人頭幢は閻魔天及び眷属の黒閻天女と泰山府君の持物として、すでに両界曼荼羅に見られる。人頭幢は檀拏幢ともいい、人の頭を載せている棒状のものである。諸本の閻魔天曼荼羅、閻魔王図と両界曼荼羅に描かれる人頭幢とは造形上大きな変化が見られない。後述するように、人頭幢は閻魔天の持物として、

死王閻魔天の象徴である。泰山府君と黒闇天女が人頭幢を持っていることによって、閻魔天の眷属という身分を表示する機能を持つ。このため、閻魔天曼荼羅において、胎蔵曼荼羅に描かれたまま人頭幢を持っていることによって、閻魔天の眷属であることを表示していると考えられる。ところが、普通の仏や菩薩等が持っている持物を中国王侯姿の像に持たせるのは、通常ありえないことである。

3.2 大阪長泉寺蔵閻魔王図

浄土教の大阪・長泉寺所蔵閻魔王図⁷³（図 2-7）について分析みよう。

まず、泰山府君の形像は、密教曼荼羅における泰山府君像と比較してみると、怒りの表情を帯びており、服装も姿勢も、持物の人頭幢も、これといった変化は見られない。中尊の閻魔王の形像と図像全体の構図が一風変わり、一層六道絵の要素が増え、浄土教の趣旨が濃厚であるように見える。図像の名称が変化したのと同様、閻魔天の名も閻魔王に変えられ、像容も地獄の裁判官らしく呵責のような忿怒相に変化している。閻魔王が中国王侯の法服を身につけ、人頭幢のかわりに笏を右手に執り、左手に拳につくる姿である。構図としては基本的に聖衆来迎寺の六道絵の閻魔王庁幅（図 3-1 参照）と同様である。閻魔王が図面の上部に構えられている壇上の中央に座り、泰山府君と五道大神が閻魔王の両脇をかためている。下部には司命・司禄、獄卒と罪人が描かれ、審判中の場面を描写している。中国で成立した十王図にある、山水画を表す衝立といった図様を採用したことは明らかであろう。閻魔王を中心に描く単独の画像は極めて珍しく、焰魔天曼荼羅から十王図へと展開する過度的な要素を示す極めて貴重な作例であると言える⁷⁴。

過度的な要素とは、密教的な要素としては、泰山府君によるものが大きく、特に人頭幢が大きな役割を果たしていると考えられる。閻魔王の形象は、後述する聖衆来迎寺六道絵のうちの閻魔王庁幅に極めて近く、閻魔王自体の形象は浄土教への移行はすでにほぼ完了したといっても過言ではないだろう。泰山府君が手に持っている人頭幢は、一般的には仏や菩薩等身分を表すための持物の一種である。それに、閻魔王が代表する冥府神は、唐風の官服にふさわしい笏を執るのは一般的である。六道絵の趣旨が満載する図面に補佐官の役職に就く

73 閻魔王図、一幅、鎌倉時代（十四世紀）、絹本著色、大阪・長泉寺。

74 奈良国立博物館編（2017）『源信：地獄極楽への扉』奈良国立博物館，朝日新聞社，p. 281。

泰山府君が人頭幢を手を持っていることは違和感を覚えさせる。本図に残されている密教的要素といえ、人頭幢が一番顕著であると言える。

人頭幢は密教の痕跡であるが、人頭幢には閻魔王が亡者を審判するのを補佐する機能がある。それについて『焰羅王供行法次第』には「宮中庭有檀拏幢。其頂有一少忿怒之面。王常見其面。知人間罪輕善惡。人間有作重罪之者。從其口出火光。光中黑繩涌出。驚覺見木札。知其姓名斷記之。又有作善之者。白蓮華從口開敷。其香普薰。」⁷⁵とある。閻魔王が人頭幢の変化によって、裁きを受ける人の罪の有無を判断できるとする。ただし、ここに書いてある「宮中の庭に人頭幢がある」「少し忿怒の顔」ということから、やはり、持物の人頭幢とは違うようである。実は、次章で述べるが、持物の人頭幢は後に「はたほこ」の形式に変化していくのである。

閻魔天を中心とする五体構成はすでに閻魔天曼荼羅から確認できるが、閻魔王が上の中央に、下の左右に順番に配置されるような変化が生じる。向かって左に五道大神、右に泰山府君の顔向きの方向を閻魔天曼荼羅と比較すると、全然変化しないことがわかり、閻魔王の上下の位置から閻魔王の脇下の左右に移動したように見える。中国では五道大神⁷⁶が泰山府君の部下とされる。そして、閻魔天曼荼羅には常に泰山府君が五道大神の上に位置し、経典には五道大神が泰山府君の後ろにくるから、泰山府君は五道大神より地位が高い。本図のように、両者が平行の位置に変わったにしても、左右の中で右の方は地位が高いため、上下関係は閻魔天曼荼羅と同様で乱れないのである。

閻魔王が中央に据える閻魔王庁に配置された泰山府君は、六道絵の意向が強い構図と趣旨を含めて、とりわけ、閻魔王庁において亡者を裁いている場面を描くことを考えると、泰山府君と五道大神が閻魔天の眷属というより、閻魔王の補佐官という方が適切だろう。このように、閻魔天曼荼羅にみられる五尊群像は、お互いの上下関係を維持しつつも、そこには眷属から補佐官へという役割の変化が起こっているのである。

閻魔天（王）と同時に現れる人頭幢を持っている中国王侯姿の泰山府君像については、以上のように分析して考察してきた。これら以外にも、泰山府君が単独で描かれる絵画もある。松尾寺蔵終南山曼荼羅（図 2-8）には下辺に司命・司禄と十二支を象徴する十二神、及び修禪者を悩ませるといふ三十六禽とともに

75 『焰羅王供行法次第』、大正新脩大藏經、密教部、第 21 卷。

76 五道大神は天上・人間・畜生・餓鬼・地獄の五道を管轄する冥官の総称。

に、人頭幢を持っている中国王侯姿の泰山府君が描かれている。泰山府君の像容は閻魔天曼荼羅中に見える像とほとんど変わるところがない。この図は十三世紀前半に製作された⁷⁷と思われ、多くの閻魔天曼荼羅の製作年代と一致しているし、泰山府君の形象も同じである。

松尾寺蔵終南山曼荼羅は北斗七星信仰を背景とする特異な星曼荼羅である。終南山曼荼羅に人頭幢を持っている泰山府君が描かれているほか、大阪久米田寺本星曼荼羅といった方形曼荼羅に唐衣の泰山府君が北斗七星の輔星として描かれている。この久米田本の泰山府君は、人頭幢を手に持っておらず、拱手の様子である。これらの星曼荼羅には、閻魔天（王）と五道大道が出現せず、泰山府君のみが現れることに注目すべきであろう。

星曼荼羅に描かれる泰山府君はどのような形象をしているかというよりも、閻魔天と密接な関係があるとされていた泰山府君が、妙見、北斗信仰を説く絵画に出現することこそが興味深いのである。ここからは、仏教の閻魔天（王）とは別に、泰山府君が妙見信仰、北斗七星と習合したのではないという仮説を立て、後で検証してみる。

第四節 中国王侯姿

4.1 十王信仰

十王信仰とは、地獄で十尊の王が死後の人を審判するという信仰である。仏教が中国に伝来し、中国土着の道教と融合していき、唐末五代頃に『預修十王経』が創作され、十王の名称が明らかに示され、十王信仰が成立する。

日本においては平安時代に地蔵信仰と七々斎の修善を基盤に広く浸透したと言われている⁷⁸。日本では天平時代から地蔵菩薩への信仰が行われている。『日本霊異記』や『今昔物語集』に収録される説話が示すように、地蔵菩薩は閻魔王と結びつき、地蔵菩薩が冥府あるいは地獄の救済者として信仰されてきた。また、平安時代には、七々斎を修することが行われていた。各斎日に本尊を決め、逆修あるいは故人の追善のために仏事を修するのである。これは、自分のための預修生七斎や故人追善のための亡人斎を勧める十王斎ときわめて近い性格をもっている。こういう基盤の上に十王信仰が日本で受け入れられたのであ

77 柳澤孝（1966）「松尾寺所蔵の終南山曼荼羅について—唐本北曼荼羅の一異図—」『美術研究』第248号、東京文化財研究所、p.102。

78 小南一郎（2002）「『十王経』の形成と隋唐の民衆信仰」『東方学報』第74号、京都大学人文科学研究所。

る。

十二世紀後半～十三世紀前半に、日本で『地蔵十王経』が成立する。『地蔵十王経』の巻首にも、『預修十王生七経』との記述がある故に、中国で撰述されたものと長い間信じられてきた。日本撰述の十王経には、中国撰述十王経にはみられない、十王のそれぞれに本地仏を配するという特色がある。つまり、

第一泰山王	不動明王（本地不動）
第二初江王	釈迦如来（釈迦文仏）
第三宋帝王	文殊菩薩（文殊聖尊）
第四五官王	普賢菩薩
第五閻魔王	地蔵菩薩（本地地蔵）
第六變成王	弥勒菩薩（弥勒）
第七太山王	薬師如来
第八平等王	観世音菩薩（観音大士）
第九都市王	阿闍如来（勢至菩薩）
第十五道転輪王	阿弥陀仏（阿弥陀如来）

七七日の泰山王は中国の泰山の神・泰山府君に由来したものであり、五道転輪王は先述した五道大神と同神格である。

また、建長六（1254）年成立した日蓮に仮託された『十王讃歎鈔』は内容が『地蔵十王経』の鈔録であり、日蓮宗の十王信仰の受容とされる。

このように、鎌倉時代以後日本で十王信仰が定着し、十王を描く十王図が数多く制作されていった。ただし、経文中には、十王の具体的な像容については記述されていないため、泰山王の形象は絵画資料からしか探れない。

中国浙江省の寧波地域で製作された宋元時代の十王図が日本に大量に請来され、日本の十王図の原本となり、日本の十王図及び六道絵に大きな影響を与えた。日本の十王図は大陸の十王図から影響をうける一方、独自の展開を見せた。『地蔵十王経』の所説に基づいて制作された十王図が多く、本地仏の表現や、模様の和様化等、中国の十王図とははっきり異なる部分が少なくない。鎌倉時代から明治時代にかけて十王図が継続に制作されていった過程で、六道絵や地獄絵と融合し、十王の描写が加わった。十王を描く絵画の中には泰山王の中国王侯姿もしばしば見られる。

十王信仰に重要視される『地藏十王経』には、泰山王序に前の三人の王たちにより、二枚舌の罪の判決が出る⁷⁹。両舌の罪というのは、十悪の一とされ、二人の人に対し異なることを言って仲たがいをさせることである。それに、判決が未確定であるため、親への追善を進めるという文言が続く。また、鎌倉時代の仏教説話集『私聚百因縁集』に同様の文言の後に、「慈悲女宿命」の説話をも収録されている。泰山王の審判が終わっても結果はまだ出ず、十人の王の審判によって中陰から生まれ変わると説かれるのに対して、泰山王は死者を審判し六道輪廻の行き先を決める王であると、『十王讚嘆鈔』には説かれている。そこには、「この王の御前において一切の罪人は生処を定められる。それ故に泰山王の御前に六の鳥居がある。すなわち六道に赴く門である。」⁸⁰という趣旨の文言があるが、これらの内容が図像から読み取るのは困難である。たった一つ『十王讚嘆鈔』に典拠して制作された例として、泰山図に鳥居が二基描かれている二尊院本十王図（図 3-8）と複写本の浄福寺本十王図（図 3-9）があげられる。だが、そこに描かれている泰山王の形象は武将姿である。他の作例が見られないので、異形の泰山府君姿として次章で論述することにする。

中世から近世にかけて、泰山王を描く絵画は多種多様であるため、便宜上、絵画の幅数と絵画の種類を考慮し、「十幅立ての十王図」、「その他の十王図」、「六道絵」と「挿絵」に分類して考察する。

4.2 十幅立ての十王図

日本の初期の十王図が、大陸の宋元画の十王図から大きな影響を受けたことは言うまでもない。それらは芸術性が高く、日本の美術史において重要なものであり、それらについての研究も数多く存在する。中世の十王図は天皇をはじめ貴族の法事に使用される物が多かった。普通、仏画は絵師によって描かれたが、完成度が高いため、緻密な筆致で入念に描かれたことが分かる。土佐派等の有名な絵師によって描かれたものが現在でも残っている。

梶谷亮治（1974）⁸¹は初期諸本の十王図を図像学的系譜に作成し、それぞれ今津誓願寺本十王図、京都二尊院本十王図、京都禅林寺本十王図を代表例とする

79 「依前三王處斷勘決両舌之罪善因惡縁求生縁」とある。（『大日本統藏経』（第一輯第二編 乙第二十三套 第四冊）藏経書院、1912年、p. 381。）

80 日蓮著・編集部訳（2011）『絵入り日蓮聖人『十王讚嘆鈔』』四季社、p. 122。

81 梶谷亮治（1974）「日本における十王図の成立と展開」『佛教藝術』第97号、毎日新聞社。

三系流に分類した。だが、すべての十王図を対象にしており、裁判官の姿をした十王を手にした持物や、机上の文具にそれぞれ変化をもたせて配列して分類している。それらの十王図の中には必ず泰山王が描かれている。京都二尊院本十王図と京都浄福寺本十王図には、武将姿の泰山府君が描かれているが、作例はこの二点しかないので、類似性が高く、継承関係を持っている両本は特殊な例である。

これを除いたすべての泰山王は冠をかぶって法服を身につける姿で描かれており、泰山府君は角机を前にして曲桌に座る姿勢をしている。相容としては、白面に穏やかな表情で描かれる場合が多い。泰山府君が山水画の衝立を背にし、周りに補佐官や書記官が周りを囲んでおり、泰山王の序庭に獄卒や、審判を受ける罪人がいる。相違する点としては、亡者が審判を受ける場面で表現された「地獄」や「六道」が、版本によってかなり異なっている点である。それらは経典にも沿っておらず一定しないのである。しかも、泰山王の本地仏とされる薬師如来が、描かれることもあれば、描かれないこともあるのだ。また、泰山王の顔向きが左右に変化したり、服や屏風等に和風の模様が入ったりもする。

(図 2-9 参照)

他の九王と比較してみると、図面の構造や、王の形象等はいずれもワンパターンのように見える。王が朝廷の上に座り、死者を審判するという構図が定まっているようであり、泰山王と他の王とともに、中国王侯姿であることは間違いないのである。ただし、それに対して閻魔王だけは、次第に十王の代表者のように、像容の特徴が顕著になっていく。

中世以降も、十幅立ての十王図が描かれ続け、現在残された作例の大部分は江戸時代のものである。しかし、地獄絵にリアルを求める指向は、室町時代の後半までであったという⁸²。従来の十王図の伝統を継承する十王図が制作される一方で、構図が乱れ、審判官の威厳が崩れ、筆者もわからないような素朴な作例も少なくない。収集した資料には限りがあるが、以下のように入手した資料だけでも近世十王図の泰山王図の変容がかなり把握できる。

東覚寺 地蔵・十王図⁸³ 泰山王 (図 2-10)

河津町谷津・栖足寺 十王図⁸⁴・第七図 (図 2-11)

明長寺 十王図⁸⁵・七七日太山王 (図 2-12)

82 矢島新等著(2015)『かわいい仏像 楽しい地獄絵』パイインターナショナル。

83 地蔵・十王図、十三幅、江戸時代、紙本着色、東京・東覚寺。

84 十王図、十幅、慶長9(1604)年、紙本着色、河津町谷津・栖足寺。

他にも数多くの作例が現存している。全体からみれば、それらの十王図は人体比率、道具の透視関係から構図まで写実的な表現を失っていく。閻魔王以外の十王は概して特徴に乏しく、本地仏の欠失の図も見える。だが、鮮やかな色彩を用い、素朴に表現された十王は、冷徹で厳格な十王と異なり、可愛らしささえ感じられる。責め苦の描写もどこか緩慢で、中世の凄惨な地獄の情景とは大きく趣を異にしている。

中世の十王図は追善供養のために制作した場合が多かったが、中世も後半の室町時代になると、上層階級の庇護が十分に受けられなくなった寺社は次第に庶民への布教に力を注ぐようになり、仏画も人々に教義を図解する目的で描かれる例が増えてくる⁸⁶。作者がわからない十王図が増え、素朴な十王図はまさに、十王信仰、地獄文化が民間に浸透した裏付けであると言えるだろう。

他に、松禅寺本十界図⁸⁷、十王図屏風⁸⁸等の作例等のように、十王の中に泰山王を弁別できない作例もある。王名が記入された短冊も、本地仏も描かれていない図像には、閻魔王だけが際立っている。呵責の赤ら顔に、浄玻璃の鏡・人頭幢・業秤という特徴が著しく見られる。閻魔王に対して、他の九王の形象は相似しており、審判の場面と地獄の描写だけではどれが泰山王か判断できない。

以上の例によって、中世から近世にかけて、洗練した十王図であれ、素朴の絵画であれ、泰山王の形象は王冠法服といった中国王侯の特徴が保たれていることが分かる。

4.3 その他の十王図、六道絵

寛和元（985）年、源信によって著わされた『往生要集』は、極楽浄土を際立たせるために、凄惨な地獄をはじめとして、苦に満ちた六道の諸相を詳しく述べている。鎌倉時代以降、この『往生要集』を拠典とした地獄図、六道絵が大量に描かれたが、これらの絵画に地獄からの救済を象徴として、地藏菩薩と閻魔・十王像が組み合わせされた例が少なくなく、その中に泰山王像が見られる作例もある。だが、他の九王を除き閻魔王像のみを描く作例が圧倒的に多い。

85 十王図、十幅、天明2（1783）年、紙本着色、神奈川・明長寺。

86 前掲82、p. 104。

87 七幅からなる、赤顔の閻魔王が見当たらなければ、閻魔王庁の象徴である浄玻璃鏡、人頭幢と業秤はそれぞれ第三幅、第四幅、第五幅に描かれているので、十王の中では、最も特徴の顕著である閻魔王すら確認できない。

88 十王図屏風、屏風八曲一隻、江戸時代、紙本着色、日本民藝館。

例として、長谷寺能満院本地蔵十王像⁸⁹ (図 2-13)、龍谷大学蔵地蔵十王図⁹⁰ (図 2-14) 等があげられる。長谷寺能満院本は中央に半跏に坐した地蔵菩薩像を置き、左右に各一体の善悪童子の下に、十王が五尊ずつ配され、十王の前に司命・司禄が跪いている。龍谷大学本は能満院本と構図が類似し、図面中央に地蔵菩薩と十王を表し、下方に縛られた亡者が獄卒に浄玻璃鏡を見せられる場面を描く。十尊の王が皆笏を執る法服の立像の中国王侯姿である。各王の短冊には尊名と忌日が記されており、向かって右側の最上が泰山王である。

地蔵菩薩を中尊とし、そのまわりに十王を眷属的に配する構図は、敦煌の地蔵十王図、高麗の地蔵十王図にしばしば見られるものであるが、日本ではあまり普及しなかったようであるため、地蔵十王像は貴重な作例であると言える。また、京都・禅林寺の十界図⁹¹は、平安時代以来の伝統をもつ六道絵と宋元画の十王図が結合した六道十王図の初期の作例としてその価値はきわめて高い⁹²。そのうちの地蔵図 (図 15) には、先の作例と類似した構図が見られる。地蔵菩薩を中尊とし、その左右に十王が五尊ずつ着座して亡者を裁く様が描かれている。向かって右側五尊の左上に泰山王が位置している。

全体の構成が禅林寺の十界図と類縁性のある例として、極楽寺六道絵⁹³ (図 2-16)、出光美術館本十王地獄図⁹⁴ (図 2-17) と六道・十王図⁹⁵ (図 2-18) があげられる。各幅とも十王が図面のの上辺に横一列に並べられ、図面の上半分には十王の審判の様子が描かれ、図面の下半分には主に地獄の諸相が描かれている。十王の描写には若干相違点があるものの、従来の一十幅立ての十王図によくみられるような王の容態の変化は見られない。極楽寺六道絵は秦広王から五道転輪王までの十王が右から左へと順番に並んでいるので、第七王が泰山王にあたる。十王地獄図は十王が順に並んでおらず、王の短冊に書かれた文字と本地仏から左幅右から第二番目の王、つまり、向かって閻魔王の右側にいる王が泰山王であることが確認できる。ただし、六道・十王図は閻魔王が第三幅の中央に大きく描かれているのに対して、他の九王は本地仏が配されず、先行研究にも十王の配置の解説が見当たらないので、現段階では形象が酷似した九王を見分ける

89 地蔵十王図、一幅、鎌倉時代、絹本着色、奈良・能満院。

90 地蔵十王図、一幅、室町時代、絹本着色、龍谷大学龍谷ミュージアム。

91 十界図、二幅、鎌倉時代、絹本着色、京都・禅林寺。

92 前掲 74、p. 282。

93 六道絵、三幅、鎌倉時代 (十三世紀)、絹本着色、兵庫・極楽寺。

94 十王地獄図、双幅、鎌倉時代末-南北朝時代、絹本着色、出光美術館。

95 六道・十王図、六幅、室町時代、絹本着色、出光美術館。

ことができない。

4.4 書物

江戸時代に描かれた『仏像図彙』⁹⁶は初版と増補版の二種類がある。初版は元禄三（1690）年版の『仏神霊像図彙』をいい、増補版は天明三（1783）年版の『諸宗増補仏像図彙』を指す。二種類の『仏像図彙』とも「十王」の項に、泰山王の白描図があり（図2-19）、そこには「是閻魔太子也太山府君又奉教者又神沙大王。薬師如来」という説明文が添えられているが、本地仏の薬師如来は、十王経の引用だと思われ、『十王経注』では泰山府君が閻魔太子とされている。「奉教者」、「神沙大王」はそれぞれ「奉教官」、「深沙大神」にあたと考えられ、前節に提示した密教の経典に出典が見える。

江戸時代、鎌倉時代に成立した『地藏十王経』や『十王讃歎抄』に、絵入りのものが数多く出版された。これらの本の挿絵に泰山王が見られる場合がある。例えば、『十王讃歎修善鈔図絵』の七七日の泰山王の章に挿絵（図2-20）が入っている。泰山王の形象は依然として中国王侯姿で、初期の十王図と非常に似ている。そして、枷がかかった罪人と後ろに衣服を引っ張る子の審判の描写は、宝福寺本十王図の五官王図や京都浄福寺本十王図の宋帝王図等にも確認できる。だが、問題点となるのは、本書で泰山王について、泰山庁に鳥居が六基設けられると記述されているのに、挿絵には鳥居の影が見えないことである。これは、挿絵の泰山王図が、初期の十王図を参考して描かれたものだと考えられる一方で、初期の十王図に描かれている十王の形象が日本ではかなり浸透し、その影響が大きかったということも考えられる。

以上、十王の第七王である中国王侯姿の泰山王像について考察してきた。十王図や六道絵、地獄絵等の仏画における泰山王の像容は、鎌倉時代から江戸時代にかけて大きな変化が見られず、髭を蓄え王冠をかぶり、唐風の官服を身につけている中国王侯姿の裁判官の形象である。

泰山王の場合、閻魔王との上下関係がないのも特徴である。前の二種類の泰山府君は、常に閻魔天の象徴である人頭幢を手を持っており、閻魔天の眷属として、閻魔天（王）と同時に現れる。泰山王となると、閻魔王と同様に「王」の肩書きをつけ、閻魔王と平等な関係を持っているのである。

図像的にみると、初期の十王図は、十王が一幅ずつ描かれ、十王の形象や図

96 土佐秀信画、全5巻、元禄3（1690）年。

面の構成等ワンパターンであるため、図像的な平等性がはっきりと分かる。のちに、閻魔王が顕著な特徴がつけられても、図面に十王を配置する形式が変わっていても、帰属や合併することなく、十王それぞれ独立した王とされたままであった。近世の絵画、例えば川崎常楽寺本浄土曼荼羅（図 2-21）には閻魔王が大きく、左右に九王がやや小さく描かれている。つまり、閻魔王が十王の筆頭、あるいは地獄を代表する者として強調されているのである。だが、このような図の中では、閻魔王を除いた九王は閻魔庁にいるのでもなければ、補佐官となるのではない。理論上、十王経の中に十王を上下の差をつけるような文言は記されていないので、中陰の時間に亡者を審判する十王の地位は平等であるはずだ。なるほど、『地蔵十王経』には閻魔王庁についてはほかの王より詳細に記述されているのは確かだが、それは十王における閻魔王の地位に影響するほどのものではない。むしろ、七七日に審判を行う第七泰山王が最も重要な役割を果たすのである。次章で述べるが、『十王讚歎抄』に説かれるように、来世の生まれ変わる先は、七七日の泰山王によって決まるといふ。

したがって、図像的にも経典的にも泰山王は閻魔王と平等な地位関係を保っており、後から閻魔王が他の九王を凌駕する傾向が見られるものの、少なくとも、初期の十王図では泰山王と閻魔王は完全に平等な関係であったと考えられる。

第五節 おわりに

5.1 中国王侯姿が主流

以上、菩薩姿、持幢の文官姿と泰山王姿という三種類の泰山府君像について分析と考察を行った。菩薩姿の泰山府君は閻魔天の眷属として胎蔵界曼荼羅の最外金剛部院に配されている。そして、人頭幢を持っている中国王侯姿の泰山府君は五道大神とともに、別尊曼荼羅の閻魔天曼荼羅に描かれている。また、長泉寺の閻魔王図にも出現し、密教の閻魔天から浄土教の泰山王へと変容する過度期にあたる。さらに、十王信仰が日本で普及し、十王図が隆盛する過程で、数多くの六道・十王図で中国王侯姿の泰山府君像が描かれた。

この三種類の泰山府君像の中では、菩薩姿の泰山府君を描く作例が極めて少なく、両界曼荼羅の胎蔵界曼荼羅の一種類しかない。閻魔天曼荼羅に描かれている泰山府君は人頭幢を持っているが、中国王侯の姿をしていた。したがって、中国の神と思わせる王侯姿の泰山王の作例数が圧倒的に多いことが分かる。

菩薩形の泰山府君については、先述したように、閻魔天の眷属像が泰山府君かどうか、真否が問われる。インドの死王の閻魔王と泰山府君が中国で結びついたが、それによって胎蔵界曼荼羅に描かれている閻魔天の眷属に泰山府君を配属したのではないかと考えられる。菩薩姿の泰山府君の真否にはまだ疑問が残るが、当時、泰山府君が閻魔天の眷属という認識が根付いたとも考えられ、胎蔵界曼荼羅における泰山府君の姿勢と持物の人頭幢を留保することによって、その身分を表明しているとも考えられる。

菩薩姿の泰山府君像に違和感を感じる一方で、泰山府君は人間の生死を管理する長官でもあるから、その像容が中国王侯姿であることは当然のことのようにも思える。寧波地域の宋元画の十王図はもちろんのこと、敦煌地区の十王経図巻（図 2-22）にも素朴に描かれた中国王侯姿の泰山府君像が見られる。さらに、泰山府君信仰の原点である泰山の岱廟天貺殿にある壁画「泰山神啓蹕回鑾図」（図 2-23）は、笏を執り、冕冠をかぶった冕服姿の泰山府君が描かれている。中国王侯姿の泰山府君像が中国の絵画に確認できることから、閻魔天曼荼羅において泰山府君が本来の中国官僚らしい姿に復帰したことが分かるだろう。

以上の考察によって、人頭幢を手を持っているかを問わず、中国王侯姿が三種類の泰山府君像の中で主流な形象であることが分かった。鎌倉時代に泰山府君は中国王侯の形象が閻魔天曼荼羅に現れ始め、十王図の流行によって次第に定着していったのである。

さて、先に述べた泰山府君像の変容の問題であるが、菩薩姿から人頭幢を持っている中国王侯姿を経て、最後に中国王侯姿の泰山王に、どのようにして変化していったのだろうか。それを考えてみよう。

まず、前二種の泰山府君像は、人頭幢という特徴が共通しているし、両界曼荼羅と閻魔天曼荼羅の中の閻魔天像が非常に近いから、胎蔵界曼荼羅の中の菩薩姿から閻魔天曼荼羅の中の人頭幢を持っている中国王侯姿へと変容するのは当然のことだろう。変容した点としては、十王図の影響を受けたことも考えられ、ある程度、本来の形象に還元している。

さて、人頭幢を持っている中国王侯姿の泰山府君と泰山王との関係は同様のものだろうか。実は、両種の泰山府君像の他には、「泰山府君幢」という人頭幢が存在した。これを描いた絵画の作例が極めて少ないため、異形の泰山府君像とも言える。これについては、次章で人頭幢の変容について詳細に論述することによって、泰山王の代わりに、人頭幢へと変容したことを明示していき

い。

ただし、人頭幢姿の泰山府君像は鎌倉時代の作例は極めて少なく、聖衆来迎寺本六道絵にしか見られないので、あまり知られていない。さらに、人頭幢がさらなる変容をし続け、江戸時代に人頭幢は「見る目嗅ぐ鼻」という名称に移り変わり、鎌倉時代以降泰山府君幢という名が消えた。それに対して、十王信仰の浸透と地獄文化が展開し、泰山王という名前と形象が一躍定着するようになった。そのため、人頭幢の泰山府君像が無名の存在となり、十王形象の流行によって人頭幢を持っている中国王侯姿の泰山府君像が泰山王に、変容するのではなく、転換したと言った方が適切であろう。泰山王は、人頭幢への変容により泰山府君像の消失が緩和されることで、中国王侯姿として日本において演出され続けたのである。

5.2 泰山府君像の希薄化

中国王侯姿の泰山王は定着してから、絵画における泰山府君像が希薄化するという傾向が見られる。十王を描く絵画には閻魔王を除いた九王が同一化されている一方で、閻魔王だけは特徴が顕著になり、十王の代表者となっていた。

初期の十王図、例えば宝福寺本は、十王を一人一幅ずつに配置し、衣装の模様や、手に持っている道具等微妙の差異で表現している。十王はいずれも顔が斜めを向いた形で描かれ、忿怒相と赤顔の容相も閻魔王一人に限られていない。二尊院本と浄福寺本のうちの泰山王図では、特殊な例であるが武将姿の泰山王が描かれている。二尊院本と浄福寺本に限っていえば、泰山王が他の九王よりも特徴が顕著である。

だが、時代が下り、鎌倉時代以降になると、十幅立ての形式が維持される一方で、幅数が縮小するという傾向が見られる。審判を行う王庁が図像上一つの図面に融合し、十尊の王が団体を連結したかのように「十王」され、一列に描かれるようになるのである。例えば、出光美術館の六道・十王図（図 2-17）は六幅、十王地獄図（図 2-18）は二幅、極楽寺本六道絵⁹⁷は三幅からなる。これらの作例は中国と朝鮮の十王図には見られない構図で制作されたので、日本の十王図の独自の展開だと言える。この傾向はさらに強まり、図面一枚で十王図を描く作例が現れた。その例としては、常楽寺浄土曼荼羅⁹⁸（図 2-21）、永観堂禪

97 六道絵、三幅、鎌倉時代（13世紀）、絹本著色、兵庫・極楽寺。

98 浄土曼荼羅、一幅、江戸時代中期、紙本着色、神奈川・常楽寺。

林寺本十王図⁹⁹ (図 2-24)、真光寺本十王図¹⁰⁰、禅林寺本十界図¹⁰¹があげられる。例えば、禅林寺本十界図と永観堂禅林寺本十王図は、最上段に山越阿弥陀と二菩薩の来迎を配し、その下に十王の裁きと地獄の諸相を描いた特異な構図である。図面は黄土色の湧雲によって縦横に区画され、三尊の下方右側に十王の裁きを表す。十王は上下二段で五人ずつ整列する。下段左端の赤顔の人物が閻魔王と判断できよう。常楽寺浄土曼荼羅は図面の下方に閻魔王と地藏菩薩と、左右の小さめの四角い枠に一つずつ王が描かれている。

これらの図で、閻魔王は十王の中でも特異な描かれ方をしている。口を開いて目を見張る赤顔が真正面に描かれ、呵責するような忿怒相をし、閻魔王庁の中央に座り、笏を執って、法服を身につけている姿をしているのである。多くの場合、周りには補佐官がおり、庭には浄玻璃の鏡と業秤と人頭幢が設けられている。このように数多く、かつ顕著な特徴があるため、十王の中でも閻魔王はすぐに見つけられる。閻魔王と反対に、泰山王を含む九王は初期の十王図における形象とあまり変わらず、さらに同じ様に描かれるようになる。もし、十王図は初七日王から三周忌王のまでの順番に描かれない、あるいは本地仏が書き付けられていない場合は、図面に題字がないと、閻魔王以外の九王は単なる王の像容と審判の場面では区別することができないのである。

九王の像容が同一化されるだけでなく、閻魔王庁のみが描かれ、九王の姿すら見えない絵画も数多くある。古い例としては、金戒光明寺蔵地獄極楽図屏風¹⁰² (図 2-25)、時光寺本の地獄極楽図 (図 2-26) があげられる。金戒光明寺蔵地獄極楽図屏風には、上方に阿弥陀図の浄土、下方向かって右に現世の有様、左に地獄の様子が描かれている。上下に浄土と穢土が対比された形である。地獄図には閻魔王が角机を前にして座り、補佐官を従えている。横からの視点で描いた地獄からの救済とした主題の一図である。時光寺本地獄極楽図は、上方の阿弥陀浄土図と下方の地獄図を対比させた構図である。地獄図の中央に閻魔王が補佐官を従えて座り、閻魔王の斜め後ろに人頭幢が見られる。

先の二例のような、地獄図と閻魔王と組み合わせる構図は、江戸時代にも受け継がれており、数多くの地獄図、地獄極楽図には閻魔王を描くことによって

99 十王図、一幅、江戸時代、京都永観堂禅林寺。

100 十王図、一幅、紙本着色、江戸時代、三重県・真光寺。

101 前掲 91。

102 地獄極楽図屏風、二曲一双、鎌倉時代 (13 世紀)、絹本着色、京都金戒光明寺。

地獄が表現される。静岡・清梵寺蔵地獄極楽変相図¹⁰³、地獄図絵馬¹⁰⁴（図 2-27）の他にも、大量の作例が存在する。また、垂迹曼荼羅、参詣曼荼羅及び熊野観心十界曼荼羅にも、閻魔王一尊による地獄の描写がみられる。

室町時代後期になると、十王信仰は絵画的に新たな展開を見せた。十王に対する信仰を踏まえて、十王と相對する十尊の本地仏に阿闍如来、大日如来、虚空蔵菩薩を加えた十三仏信仰が成立し、初七日から三十三回に至る追善供養の形式が完成する。同時に、十三仏を強調して描く新様式の絵画が現れる。大陸から十王図伝来後から十三仏図の成立までの変遷は、武田和昭¹⁰⁵によって以下のように指摘されている。

- ①宋・元の一〇幅本の請来。
- ②十王一〇幅本十王図に本地仏が付加。
- ③一幅に描かれた十王十本仏図の成立（図 2-28）。
- ④十一尊曼荼羅の成立（図 2-29 参照）。
- ⑤十三仏図の成立（図 2-30 参照）。

この順番で十王を描く十幅の十王図が次第に一幅で十三仏を描く図に変遷していった中で、泰山王等の十尊の王が姿を消していったことに注目したい。十三仏図には、中国風の審判王の姿が見えなくなり、十三尊の仏だけを描くようになった。江戸時代中期以降となると、もはや十三仏信仰と十王信仰とは切り離され、十王の本地が何かということは問題ではなくなり、人は死後、必ずや浄土と呼ばれる「あの世」で諸仏菩薩に守られるという形に落ち着いたと考えられる。十三仏信仰は、インドの輪廻思想において不可欠な「中有」と「来世」の概念を有名無実なものとした¹⁰⁶。こうして、諸仏菩薩を強調する十三仏信仰、およびそれを描く十三仏図には泰山府君等の冥府神像が見えなくなったのである。

つまり、特徴的な閻魔王像に対して、泰山王を含めた九王は像容が温顔で特徴がないのである。十尊の王の中で閻魔王は突出していくが、他の九王は図像

103 地獄極楽変相図、白隠筆、一幅、江戸時代、静岡・清梵寺。

104 地獄図絵馬、林文吾筆、一面、江戸～明治時代、板地着色、和歌山・二澤観音堂。

105 武田和昭（1994）「十三仏図の成立再考（岡山・木山寺蔵十王十本地仏図を中心として）」『密教文化』、第 188 号、密教研究会。

106 宮坂宥洪（2012）「十三仏信仰の意義」『現代密教』第 23 号、智山伝法院。

的に同一化されると同時に、信仰的にそれらの存在が曖昧化されつつある。十王信仰は一つの潮流として十王仏信仰へと変容し、もう一つの潮流として救済の象徴である地蔵菩薩と地獄の代表である閻魔王と組み合わせるようになる。その過程で、泰山府君を含めた九王には消失する傾向が見られる。

泰山王と閻魔王と比較してみると、閻魔王の特徴的像容と閻魔王を描く絵画が大量に残存しているのに対して、泰山王の図像は比較にならないほど少ない。形象として二尊院本と浄福寺本の泰山王が特殊化されたことはあるが、そうした形式のものは定着せず、中国王侯姿がやはり主流となった。本来、形象の同様に地位の平等な十王の中では、七七斎といった追善供養の俗習に、日蓮が説く泰山府君が最終決定者とする考え方と、さらに、陰陽道において延命増益の泰山府君が祖神とされるといった複数の理由で、泰山王が最も重要な王となるはずだった。ところが、閻魔王の強勢によって、泰山府君像が希薄化していく。そこで、閻魔王に特徴がつけられたことと、閻魔王が地獄の代表者となったことが原因で、泰山府君像が希薄化したものと考えられる。その要因について、以下簡潔に述べてみたい。

閻魔王は地蔵菩薩の化身とされ、地蔵菩薩と同一視されることから、地蔵の信仰の普及によって、閻魔王への信仰が高まったと思われる。中国でも日本でも十王信仰が隆盛する基盤とされる地蔵菩薩への信仰は、『十輪経』により天平時代に行われていたことが分かる。そして、平安時代以前に閻魔王と地蔵菩薩と結びついたことも、『日本霊異記』から確認できる。平安時代の『今昔物語集』といった説話集にも地蔵菩薩と閻魔王の関わりがみられる。浄土信仰が普及した平安時代以降、極楽浄土に往生の叶わない衆生は、必ず地獄へ堕ちるものという信仰が強まり、地蔵に対して、地獄における責め苦からの救済を欣求するようになった。地獄に堕ちたとしても必ず救われるという象徴として、数多くの六道絵、地獄極楽図に、十王の代わりに死者を地獄に堕とす閻魔王と、地獄から死者が救う地蔵菩薩を共に描かれたのではないだろうか。

源信が撰述した『往生要集』で説かれた、地獄・極楽といった概念が貴族・庶民らにも普及し、後の冥界思想にも大きな影響を与えた。そこには、閻魔王が罪人を責めたて、罪人を裁く恐ろしい様子が書かれた。そして、『往生要集絵図』と称すべきもの¹⁰⁷だと思われる聖衆来迎寺蔵六道絵は『往生要集』の世界を忠実に表現し、この図はその後の六道絵には大きな影響を与えたことが広く知

107 大串純夫（1983）「十界図考」『来迎芸術』法蔵館。

られている。その中の閻魔王庁幅は唯一『往生要集』に全く典拠を求めることができない図であるにもかかわらず、そこに描かれた閻魔王は、以降の六道絵・地獄絵に描かれている赤顔の忿怒相である。十王図には閻魔王がそのような形象に描かれていないため、聖衆来迎寺蔵六道絵における閻魔王像の影響だと考えられる。日本の冥界観及び仏教美術に大きな影響を与えた『往生要集』が、閻魔王を十王の筆頭及び地獄の代表者となる発端だとすれば、そこに泰山府君が出てこないことが、その像形が希薄化した一因となろう。

以上、絵画に描かれた泰山府君像を考察してきた。三種類の泰山府君像の中に、泰山王として中国王侯姿が主流であり、十王信仰の普及とともに定着したことを述べた。そして、十王信仰の変容と閻魔王の強勢によって泰山府君像の希薄化が進んでいったということも論じた。

本章で分析した三種類の泰山府君像以外には、人頭幢としての泰山府君像と、十王図における武将姿の泰山府君像が見られる。作例が極めて少ないため、異形の泰山府君像だと言えるが、これについては次章で論述する。

第三章 異形の泰山府君像

前章では、三種類の泰山府君像について考察した。菩薩形の泰山府君は両界曼荼羅のうちの胎蔵曼荼羅に現れ、別尊曼荼羅の閻魔天曼荼羅に描かれている中国王侯姿の泰山府君は、菩薩姿の泰山府君像とは人頭幢を手に持っている点が共通している。また、十王図、六道絵等には十王の第七王としての泰山王が中国王侯姿に描かれている。平安時代から江戸時代まで日本における泰山府君像は三種類の中では、本来中国に由来した神である泰山府君の中国王侯姿が本来の形象と相応した姿だと主張してきた。

ところが、前章で言及したように、三種類の泰山府君像の以外にも、造形が全く異なる泰山府君の像が二つある。一つは、聖衆来迎寺本六道絵のうちの閻魔王庁幅に、泰山府君が人頭幢として閻魔王庁にある二体の人頭幢の一つとして描かれているものである。もう一つは京都二尊院本十王図のうちの泰山王図に描かれている剣をかざす武将姿の泰山府君である。両方とも現存の作例は極めて少ないため、異形の泰山府君像にあたる。前者はそれと類似している人頭幢が後世の作品にも見られるが、一方で聖衆来迎寺本六道絵の模本に見られる人頭幢を原本と同一視してよいだろう。もう一方、時代が下ると人頭幢の名称が変化したため、そこに泰山府君が見られなくなった。後者は二尊院本の複写本とされる浄福寺本にも見られ、泰山府君の並外れた造形と図面に描かれた和様化した模様が注目される。だが、この貴重な泰山府君像に関しては、珍しい造形に変化した理由や、その形象が持つ意味等は未だに謎である。

本章では、二つの異形の泰山府君像を研究対象とし、それぞれ仏法経典を参照する上で、制作した背景を考慮し、主流の形象からかけ離れた姿に描いた理由を探究する。さらに、その珍しい造形が有する意味を明確にすることによって、その背後に隠された泰山府君の日本的受容形態と変容過程が明らかになることが期待される。

第一節 人頭幢姿の泰山府君

前章で詳細に説明したように、閻魔天の眷属として密教系曼荼羅に描かれている人頭幢を持っている泰山府君像には、菩薩姿と中国王侯姿との二種類がある。実は、人頭幢を手に持っている泰山府君像は、浄土教の六道絵で、泰山府君自体が人頭幢に変形させられて描かれたものである。聖衆来迎寺本六道絵のうちの閻魔王庁幅（図 3-1）には、図面の上の中央に笏を執る忿怒相の閻魔王が

描かれ、図面の下半分に表現される閻魔王庁に、左右一本ずつ人頭幢が描かれている。向かって左側の人頭幢は泰山府君幢、右側の人頭幢は黒闇天女幢と呼ばれる。

閻魔王に泰山府君幢・黒闇天女幢という三者の組み合わせを、名称の面から考えてみると、密教系曼荼羅にある閻魔天と眷属という主従関係と非常に似ている。そのため、密教の閻魔天から浄土教の閻魔王へと変容してきた¹⁰⁸と同時に、泰山府君が閻魔天の眷属から、閻魔王庁にある人頭幢に変容してきたということが推測できる。聖衆来迎寺本六道絵の以外、鎌倉時代以降の絵画の中で、閻魔王を描写する図にはこれと相似している人頭幢が描かれた場合もあれば、これと似ているが、二体の人頭幢が合体したような形に描く作例もある。

では、これら造形の異なる人頭幢は、一体どういう経緯で変化してきたのだろうか。本節では中世から近世にかけて、絵画の作例を挙げ人頭幢の三形態を紹介し、それぞれの役割を検討する上に人頭幢の変容する過程を明らかにする。

人頭幢としての泰山府君を考察する際に、筆者はある一つ疑問を抱いた。閻魔王図に泰山府君幢という人頭幢が描かれる一方で、十王図には第七王として泰山王も描かれている。閻魔王庁の人頭幢に描く同時に、閻魔王と対等する泰山王に描くという現象は、矛盾しているのではないか。両者は同じく泰山府君の表象として、一体どういう関係なのか。本節の最後に、泰山府君幢と泰山王が並存する理由を解明し、この質問に回答する。仏教絵画において泰山府君のあり方を究明することによって、前章で指摘した泰山府君像の希薄化した理由がさらに明確になる。

さて、本題に入る前に、先章に言及した持物としての人頭幢についておぼいしてから、中世から近世までの絵画における人頭幢が変容していく様子を見てみよう。

1.1 持物としての人頭幢

人頭幢は檀（壇）荼（拏）幢ともいい、上端に人間の首を載せた細長い棒状のものである。閻魔天の象徴として、閻魔天はその眷属の泰山府君と黒闇天女を手を持っている。両界曼荼羅、多種の別尊曼荼羅、十二天像には閻魔天、そして、泰山府君と黒闇天女の持物が描かれている。中野氏¹⁰⁹の論考によって、閻魔天の形象は坐像から立像へ、そして、菩薩形から將軍姿へ変化する傾向が見

108 前掲 54、55。

109 同前注釈。

られることがわかっている。閻魔天の形象が変容していったにもかかわらず、手に持っている人頭幢には変わりがないのである。その様子は日本での閻魔天像の起源、密教の両界曼荼羅における菩薩の形象と類似している（図 3-2）。棒状をした三日月の上に、菩薩のような頭が載せられている。頭上に結び上げて束ねた髻や、宝冠とその冠繪、細長い半眼、豊かな唇、顎まで伸びた長い耳、首の三道、白毫といったように、菩薩におけるすべての特徴を備えている。ただ、眷属の泰山府君と黒闇天女が手に持っている人頭幢は閻魔天のものと比較した場合、後ろに漂う帯や、髪飾り等を省略し、簡略に描かれていることが分かる。

経典で説かれる人頭幢の起源と考えられるのは、『阿娑縛抄』「閻魔天」にある記述である。そこには、「東大寺深源得業云。人頭幢事。経説。炎魔天昔凡夫之時。依無實被切頸。依之誓為焰王。糺實否定軽重。故持所被切頸。彼得業以炎魔為本尊。」¹¹⁰とある。この記述によれば、人頭幢の首は閻魔が人間だった時に無実の罪によって切り落とされた首だったということが分かる。だからこそ、閻魔は事の実否を糾して軽重を定めるために閻魔王になると誓い、王となった後は、かつて切られた自分の首を持つことになったというのである。また、『總持抄』¹¹¹や『薄草子口決』¹¹²『溪嵐拾葉集』¹¹³等の経典には、閻魔王が人頭幢という名の「髑髏」「頭骨」を手を持つ、というような記述がある。ここに書かれた「髑髏」や「頭骨」は死後時間が経ち、肉が落ちて白骨になった人の頭であることはいまさら説明するまでもないが、それは首を切られ、閻魔王になると誓ってから、修行して得業するまでに相当な時間がかかったことを裏付けるものでもある。したがって、人頭幢の頭が髑髏であることにはそれなりの意味があることが窺える。だが、図像においては、恐ろしい髑髏として描かれることはない。持物としての人頭幢の頭は例外なくすべてが菩薩のような相好で描かれている。これは、最初に日本人が見た閻魔天の画像が、九世紀に空海によって請来されたものであり¹¹⁴、それを「別尊曼荼羅」や「十二天像」が継承して

110 前掲 52、p. 188 (2212)。

111 「王ヲハ習炎魔王ト時。彼手令持髑髏。是名人頭幢也。」（大正新脩大藏經、続諸宗部第 76 卷。）

112 「大原記云。但拏者此髑髏。又人頭幢。」（大正新脩大藏經、薄草子口決、続諸宗部第 79 卷。）

113 「持彼手ニ金持頭骨。是名人頭幢ト也」（大正新脩大藏經、溪嵐拾葉集、続諸宗部第 76 卷。）

114 前掲 54。

いるからではないかと考えられる。

持物としての人頭幢の容相については以上の通りであるが、これからその意味と役割についても明らかにしてみたい。

人頭幢について、「死に導く働きを煩惱の命根の断絶の働きととる。象徴の人頭幢は、斬首をもって煩惱の命根を絶つ働きを示そうとするのである」¹¹⁵と述べられている。死王の閻魔天は死を司る神とされるので、自分の切り首を持つことはこのように理解してもいいだろうが、図像学的に言えば人頭幢の役割とは何であろうか。

まず閻魔天の場合は、密教の曼荼羅の金剛外院に配する数多くの神々や護法善神の天部に属する他の十一天、他の仏・神と区別する特徴である。それから、眷属の泰山府君と黒闇天女の場合は、簡略化された人頭幢を手に持っていることによって、閻魔天系統に属することが示され、これと同時に他の眷属と区別されることになる。后・妃、泰山府君・五道大神、司命・司録、七母、荼枳尼といった十何人の眷属を配する閻魔天系において、人頭幢を持っている眷属は黒闇天女と泰山府君、ただ二人だけである。ちなみに、筆を持っている方が泰山府君である。また、泰山府君と五道大神が描かれている閻魔天曼荼羅や一部の閻魔王図の場合は、人頭幢は泰山府君と五道大神を見極める点となる。

標識としての役割は筆者が図像から解読してまとめたが、経典には人頭幢が人間の罪業の重軽を知り、善悪によって噴火か開花をするという人頭幢の機能が記述されている。しかし、閻魔天曼荼羅等を収録する『密教図像抄』には「閻魔王宮庭有一檀拏幢」¹¹⁶「鉄围山之北地中是即冥道宮也。五万眷属与為围绕宮中道檀拏幢」¹¹⁷と記載されている。ここに書かれた閻魔王庁にある人頭幢は、どうやら閻魔天と眷属の持物と違うようである。これは、あたかも聖衆来迎寺本六道絵の閻魔王庁幅に描かれている人頭幢と吻合する。

1.2 二体の人頭幢

鎌倉時代に制作した聖衆来迎寺本六道絵の閻魔王庁幅には、階段を登ると閻魔王庁の宮殿で閻魔王を五官が囲んで司命・司録が従え、壇下に裁きを受ける罪人たちの諸相が描かれている。庁庭の左右に一本ずつ人頭幢が立っている。これが「泰山府君幢」「黒闇天女幢」と呼ばれる二体の人頭幢なのである。模本

115 八田幸雄（1989）『密教の象徴世界』平河出版社、p. 226。

116 前掲 51、p. 309。

117 前掲 52、p. 187。

(文政本)¹¹⁸ (図 3-3) には短冊を書き加え、説明の文を記している。向かって左側の人頭幢の側に「左右有檀茶幢上安人頭形能見人界如見掌中掩羅果」、右側の人頭幢の側に「右黒闇天女幢左泰山府君幢」と書かれている。これは『地藏十王経』を典拠とするものと思われる。『地藏十王経』には「鉄門左右有檀茶幢。上安人頭形人。能見人間。如見掌中閻羅之果。右黒闇天女幢。左泰山府君幢。(中略。)復二幢主以人頭所見重奏彼王。」¹¹⁹とある。

その容相としては、向かって左側の泰山府君幢は髪の毛が逆立ち、鬼のような忿怒の赭顔(赤面)の口から赤い線を放射している。この線の先は、生前に僧侶を殺した場面が映されている浄玻璃鏡の前に跪いている罪人である。両方とも、リアルに立体化させ、現実味を覚えさせる描き方をとっている。向かって右側の黒闇天女幢は微笑した白い顔である。宝帯が空中に漂い、口からは白と赤の線(聖衆来迎寺模本の場合は、黄色い線)が放射されている。聖衆来迎寺本閻魔王庁幅の右上にある色紙形には「庁前有二人頭幢罪人向之従幢口吐熾燃猛火善人向之自幢口雨蓮房」と書かれている。人頭幢は罪人にはその口から猛火が吐かれ、善人に薫る蓮華が降る¹²⁰という。そのため、泰山府君幢と黒闇天女幢の口から引かれた線は、それぞれ炎と蓮華を表しているのだろう。

では、二体の人頭幢の役割に関しては、先に言及したように、人頭幢は亡者の善悪を閻魔王に報告する役割を担う。『地藏十王経』、『阿娑縛抄』、『覚禅抄』には、人頭幢について、ほぼ同様の内容を記述している。閻魔王庁にある忿怒相の人頭幢があり、閻魔王が常にその顔を見る。悪業が深い場合には、泰山府君幢に吹き出された火から黒縄が出てきて悪人を縛り上げ、善人の場合は黒闇天女幢からあまねく薫る蓮華が降るといふ。

密教の図像抄にも閻魔王庁にある人頭幢のことが収録されているし、密教曼荼羅には閻魔天と眷属の泰山府君と黒闇天女は棒状の人頭幢を手に持っているから、閻魔天から閻魔王に変容してきた同時に、眷属泰山府君と黒闇天女は、菩薩姿の体と持物が融合し、人間の善悪を報告する機能する人頭幢に変容してきた、と判断して間違いないだろう。

このような閻魔王庁図に左右一体ずつ聳えている人頭幢が描かれる作例を紹

118 六道絵(文政本)、十五幅、絹本著色、江戸時代・文政六(1823)年、滋賀・聖衆来迎寺。

119 『大日本統藏経』p. 382。句読点は筆者がつけたものである。

120 「善人には清浄な雨が降る」という意見もある。(泉武夫等編・著(2007)『六道絵：国宝』中央公論美術出版、p. 142。)

介する。同時代の鎌倉時代の十王図、六道絵類の絵画には二体の人頭幢が見られない。だが、聖衆来迎寺本六道絵は、その後の地獄絵の展開に大きな影響を与えたことで広く知られている。聖衆来迎寺本六道絵の模本が後世に数多く作られ、現存する版本はとくに江戸時代以降のものが圧倒的に多い。模本の「六道絵」らは全体的構図から細部の描写まで類似性が極めて高いので、閻魔王図に描かれている人頭幢もほぼ変わらないのである。模本としては、円立寺本（19世紀初期）、通念寺本（弘化二（1846）年頃）、持専寺本（江戸後期）、光林寺本（明治初期）、西方寺（明治初期）本、等があげられる。聖衆来迎寺本六道絵シリーズ以外は、頭の造形や、閻魔王片にある位置等多少変化した人頭幢が江戸時代以降の十王図や、地獄絵・地獄極楽図、垂迹曼荼羅・熊野観心十界曼荼羅等に見られる。江戸時代以降十王図、六道絵が民間でも大量に制作され、作例をあげると切りがないので、ここでは二例だけを紹介する。

明長寺本十王図¹²¹・閻魔王図（図3-4）には、閻魔王が座る曲糸の左右に一体ずつ人頭幢が立っている。図の表現しかたが素朴だが、向かって左の人頭幢はやや忿怒の赤顔で、逆立ちの髪の毛と、右側は結髪に白顔は、あたかも聖衆来迎寺本における人頭幢のようである。

真光寺本¹²²（図3-5）には、図面の中央に据える閻魔王の後ろの左右に二体の人頭幢が聳えており、向かって左側に白顔、右側は赤顔の人頭幢が配され、従来の「右黒閻天女幢左太山府君幢」と正反対である。興味深いのは、同図の上方に光輪の地藏菩薩の左右に十王を五尊ずつ配し、閻魔王が二尊描かれたことになる。

注目すべきは、人頭幢の頭はその容貌が、持物の人頭幢と比べると大きな変化が見える点である。泰山府君幢は髪の毛が逆立ち、鬼のような忿怒顔に対して、黒閻天女幢は微笑した天女相である。なぜ、持物の人頭幢の菩薩の容相とは、一風変わった容貌となったのか、という疑問が起こる。人頭幢は頭部のみが描かれ、衣装もないので、八百万の神・仏からその由緒を検証するのは困難である。ただし、二体の人頭幢の形象と類似する神仏像を見出すことはできる。泰山府君幢は同神とされる深沙大神は、奉教鬼ともいい、忿怒の相をして全身赤色である。特に頭部は相似している。黒閻天女は本来容貌が醜く、人の功德を消し、災いを与える女神とされる。善人に蓮華を降らせ、美しい女人の顔を

121 前掲 85。

122 前掲 100。

しているという黒闇天女幢とは正反対の存在である。図に描かれている造形は花冠をかぶり垂髪した頭が、吉祥天、弁才天といった天部の多数の天女らしい様相と一致している。閻魔王が密教の閻魔天から余すところなく浄土教の王様に変容してきた以上、人頭幢も前の形式を取ることはないだろう。美しさと醜くさという対比、そして赤と白の色対比によって、それぞれ、善と悪を表現しているのであろう。そうすることで、絵画の鑑賞者に強い印象を残す仕掛けである。

以上の分析によって、閻魔天の持物とは外形から機能までまったく異なる人頭幢に変容したことが分かる。江戸時代以降の各寺院所蔵本の間にも人頭幢は若干相違したところがありながらも、善悪・赤白・左右が相対するという形式が鎌倉時代から近世まで踏襲されてきた。しかし、鎌倉後期二体幢の人頭幢が存在する同時に、別様の人頭幢も見られる。江戸時代以降になると、人頭幢のバリエーションがさらに増え、その名も変化を起すことになる。

1.3 一体二頭幢・見目嗅鼻

鎌倉・室町時代に製作されたと思われる絵画には新たな形をした人頭幢が見られる。それは、一本の幢に二つの頭が載せられているという一体二頭の人頭幢である。上端に乗せられた頭の容相は聖衆来迎寺本六道絵に別々に描かれていた二体の人頭幢と類似しており、二体の人頭幢が合体したような形である。

中世の作例として、出光美術館本六道・十王図（図 2-18）、出光美術館本「十王地獄図」第3幅（図 2-17）、時光寺本地獄極楽図（図 2-26）等があげられる。さらに、近世の作例となると、十王図のほかにも、参詣曼荼羅、熊野観心十界曼荼羅、心字曼荼羅や、地獄絵、地獄極楽図等、しばしば見られ、作例を挙げつくすことができないほどである。

江戸時代は町人が作った大衆的芸術が盛んに発展した時期である。江戸時代に滑稽文化が開花し展開していった背景に、地獄等の題材が文芸作品に積極的に取り入れられた。従来、閻魔王及び閻魔王が支配する地獄には、人に恐怖感と威厳感が覚えさせるものであった。こうした性格は、仏教絵画で維持される一方で、文芸作品では閻魔王の威厳が崩れていき、滑稽の対象となる傾向が見られる。

前の人頭幢と大きな相違点は二つある。一つは、人頭幢の名称が「見る目嗅ぐ鼻」に変化したことである。もう一つは、一体二頭幢が見られる絵画のジャ

ンルが仏画を超えて広がり、浮世絵、黄表紙や、ちりめん本等の挿絵等に至るまで多様化し、人頭幢の享受を興したことである。同時に、従来の仏画における人頭幢の形式が崩壊し、芸術的に抽象的に描かれるようになった。

江戸時代の地獄を描写する資料には、もはやかつてのような「人頭幢」や「黒闇天女幢・太山府君幢」という表記は見られない。閻魔庁には「浄玻璃鏡」と「業秤」、それに「見る目嗅ぐ鼻」があると書かれているのみである。この「見る目嗅ぐ鼻」は、まさに人頭幢のことなのである。「見る目」は「泰山府君幢」の頭を、「嗅ぐ鼻」は「黒闇天女幢」の頭を指し、それぞれ凝視する相と嗅ぐ相を示している。目と鼻で亡者の生前の行為を見たり嗅いだりして罪の軽重を判断する。経典儀軌にはその名称が見当たらないため、この呼称は俗称だと考えられる。

「見る目嗅ぐ鼻」というのは、閻魔王庁にある人頭幢を指す他に、「世人が他人の挙動を注意深く視察すること」¹²³「何でも見とおすこと。また、その人。千里眼」¹²⁴という意味もある。この二つはいずれも、「嗅ぐ鼻」の意味よりは「見る目」に偏っている。それは、現実では人間の善悪行為には香りでも臭みでも匂いが付いておらず、匂いで行動や善悪を判断することができないからかもしれない。中国では、天上から下界のすべてを見通している千里眼や、下界の万事を聞き知る順風耳という二神が信じられている。物事が見える神と聞こえる神だと理屈に合うのだが、日本ではなぜ「聞く耳」ではなく「嗅ぐ鼻」という名をつけたのだろうか。『阿娑縛抄』の閻魔天を記している箇所には、悪人に対しては燃えた黒縄が出てくると対照的に、善人に対しては蓮華が降るというのだが、その上には蓮華の香りがあまねく薫るとある。この香りの部分が強調され、人々に受け入れられたため、嗅ぐ鼻と名付けられたのではないかと筆者は推測している。人頭幢は閻魔王が亡者を審判するための補助用具として、名称の変化によって、善悪を弁別する方法がさらに具体化される。

人頭幢は亡者に対して善悪を判断した後、起動して、火縄か薫る蓮華かのどちらかを降らせるが、新名称である見る目嗅ぐ鼻の機能はその結果が重要なのではなく、亡者の罪を判断する方法だけが強調されていると思われる。具体的に裁かれる方法が伝われば、閻魔王の威厳や地獄の恐ろしさを感じさせることができるからであろう。

123 『日本国語大辞典（第二版）』 「見る目嗅ぐ鼻」の項。

124 同前注釈。

いくつかの例をみてみよう。

山東京伝の『照子浄頗梨』は、六道の辻から地獄見物に行ったという伝説のある小野篁が当世風の地獄を巡る様を語るという趣向の黄表紙であるが、篁が地獄で目にしたのは、釜の蓋は開きっぱなし、火の車の炎は消え、浄玻璃鏡は曇り、業秤も折れているという不景気っぷりである。本文には「よほど地獄に逗留し給ひければ、定めて娑婆の様子も、流行せしことあらんと思召し、見る目嗅ぐ鼻は能く娑婆の事を日々知るもの故、呼び寄せて聞き給ふ。」¹²⁵とある。ところが、「見る目嗅ぐ鼻に娑婆の流行を聞き給ひしが、何うでも遠くから見たり嗅いだりすることゆえ、詳しく知れ難く」¹²⁶ともあり、見る目嗅ぐ鼻に現世社会の流行を聞いたが、何でも遠くからしか見たり聞いたりしないので、その様子を詳しく知ることができないと書いてある。『照子浄頗梨』には、三箇所目嗅ぐ鼻の挿絵があるが、そこで目と鼻が特に強調して描かれているわけではない。変わった帽子を被っているピエロのような頭が二つある人頭幢が描かれている。人頭幢の後ろに重ねている黒い人の影が描かれ、身体と人頭幢の頭とが繋がっている。どちらかという、面白味を持たせる挿絵だと言える。(図 36) そのほかに、狂歌¹²⁷、俳諧¹²⁸、浄瑠璃¹²⁹等にも見る目嗅ぐ鼻の姿が見えるが、人頭幢の描写の代わりに、比喻に使われる場合が多い。

他方、江戸時代の見世物ののぞきからくりの一つに「地獄極楽」を用いたものがあり、その場面の一つに閻魔王庁を語るというものがあつた。生前の善悪行為がすべて閻魔王に伝わる道具として、「浄玻璃鏡」と「見る目嗅ぐ鼻」、「業秤」のことが、見世物芸人によって口演された。

また、河鍋暁斎の「地獄極楽図」¹³⁰ (図 3-7) には、図面の中心にいる閻魔王の斜め上には雲に二つの頭が乗せた人頭幢が描かれている。黄色と赤色を対比させ、険しい表情が老人の顔のように見え、髪の毛が風のように飄渺としている。浮雲の下に棒状の幢が描かず、従来人頭幢の形式を打破し大胆な表現であることが分かる。そのほかにも、閻魔王のそばに頭同志が接吻している人頭幢があり、死後でも別れない愛のモチーフを表す「地獄草紙絵巻」(怪異・妖怪絵

125 (1959)『照子浄頗梨』(『近代日本文学系』第十二卷)国民図書株式会社、p. 710。

126 同前注釈。

127「かけ乞のみるめかぐはなうるさくて人に忍ぶのうら盆もがな」(宇田敏彦等注解(1999)『黄表紙 川柳 狂歌』(新編日本古典文学全集 79)小学館、p. 485。

128「賢げに生てかいなの娑婆ふさぎ 見るめかぐ鼻口ばしきくな」(『俳諧独吟集』)。

129「見るめかぐはなより恐ろしき、親方のめを忍び」(『傾城酒呑童子』四)。

130 地獄極楽図、一幅、麻布着色、明治(1868年)以前、東京国立博物館。

姿データベース) や、幢の上端に頭の代わりに雲の塊が二つ描く芳藤筆「猫の戯画」¹³¹等、数多くの作例がある。

新しいジャンルに登場した人頭幢は、「十王図」「地獄絵」中の人頭幢の男(鬼)と天女の形式を受け継いでいる一方で、絵画のモチーフに合わせて抽象的に、多様に変化させられている。そして、従来の棒か柱の上端に頭を載せる「はたほこ」の形式が崩れていく様子が看取できる。仏画を除いた絵画において、人頭幢の表現形式が豊かとなったのは、人頭幢の上端にある頭、表情によって、多彩に表現できるし、変化の仕方が大きく表現できるからだと思われる。閻魔王庁にある浄玻璃の鏡と秤と比べ、人頭幢のバリエーションが増えた理由はそこにあるのではなかろうか。

人頭幢は早くも鎌倉時代に「一体二頭」という新形式に変容し、江戸時代に「見る目嗅ぐ鼻」という新名称も誕生した。そして、仏画以外の絵画には多種多様な姿の人頭幢がみられるのである。

1.4 人頭幢の変容

以上の考察によって、人頭幢は閻魔天の持物から、閻魔王庁にある二体幢の段階を経て、見る目嗅ぐ鼻という名の一体二頭幢へと変化してきた、ということが分かる。

中世から近世にかけて人頭幢の形態はめまぐるしく変容していった。密教の閻魔天及び眷属の泰山府君と黒闇天女の持物として、頭を載せた杖の形が密教系曼荼羅に見られる。閻魔天が次第に浄土教の閻魔王へと変容していくにつれて、閻魔王が亡者を審判する法廷にある泰山府君幢と黒闇天女という二体の人頭幢に変化し、手に持っている棒状から、地面から立っているはたほこになった。さらに、幢に上端に頭が二つ載せられるという一体二頭の人頭幢まで変容した。この変化の過程において、特に江戸末期から明治期に人頭幢は従来の形式がどんどん崩れていき、享受する対象となり芸術的に描かれた作例も少なくない。持物の人頭幢、特に頭の部分は形象が表情や頭飾り等閻魔天と同一する傾向が見られる。一方、はたほこ形式の人頭幢は閻魔天から切り離されて独立し、善悪・赤白の対比形式という特徴を有するようになる。

そして、人頭幢の機能も時代によって変化が見られる。密教系曼荼羅におい

131 (財)川崎市市民ミュージアム企画・編集・発行(1989)『閻魔登場』にモノクロの図が掲載されている。

て、持物としての人頭幢は閻魔天及び眷属の黒閻天女・泰山府君の身分を表示するものであったことが、図像の比較から読み取ることができる。人頭幢は形態が変わったにもかかわらず、人頭幢は浄玻璃鏡と業秤とも閻魔王庁にしかない道具であるため、閻魔王の標識とされるという潜在的な機能は依然として変わらないのである。また、密教図像抄と十王の経典には、閻魔王庁には人頭幢が設けられ、亡者の善悪を見極めるという機能が明確に記録されている。悪業が深い場合には、泰山府君幢に吹き出された火から黒縄が出てきて悪人を縛り上げ、善人の場合は黒閻天女幢からあまねく薫る蓮華が降るといふ。だが、江戸時代に誕生した「見る目嗅ぐ鼻」という名称によって、人頭幢は亡者を「見る」「嗅ぐ」という人間のような働き方に変わったことが推測できる。

ちなみに、絵画の中の人頭幢をまとめてきたが、持物、二体幢、一体二頭という三種以外の、異種の人頭幢には、二体幢の片方のみ¹³²が絵に描かれた作例もある。

閻魔王庁にある人頭幢は中国の十王信仰、地獄文化に関する絵画や経典等には見られないため、日本の地獄文化の独特なところだと言える。持物の人頭幢は密教の起源地であるインドの経典¹³³には見られるが、大正新脩大藏經のうち、中国撰述部に「人頭幢」「檀（壇）茶（拏）幢」という単語は出てこない。中国では閻魔王と人頭幢の関係はなかった、もしくは薄かったと考えられる。少なくとも日本に入ってきた経典に関してはそう断言して良いであろう。それに対して、SAT 大正新脩大藏經データベース 2015 版で「人頭幢」「檀拏幢」をキーワードとして検索した結果、日本撰述部にそれぞれ 32 件、5 件がヒットした。日本の仏教経典に人頭幢に関する記述が圧倒的に多い。さらに、絵画にも浄玻璃の鏡とともに、人頭幢が閻魔王を表現するのに欠かせない要素となり、閻魔王を描く仏画から大和絵に至るまで大いに描かれたのである。

1.5 人頭幢と泰山府君

元々は閻魔王等の古代インドの民間信仰である死後の世界の思想が、中国に伝播して道教等と混交して、仏教伝来の際に日本に伝えられた。その後、浄土思想の隆盛とともに地獄思想は広まり、民間信仰として定着した。その中に源

132 密蔵院所蔵の地藏十王図、長岳寺本閻魔王図が例としてあげられる。

133 SAT 大正新脩大藏經データベース 2015 版で「人頭幢」「檀拏幢」をキーワードとして検索した結果、インド撰述部に「焰羅王供行法次第」「金剛頂瑜伽護摩儀軌」「十二天供儀軌」の 3 件がヒットした

信の『往生要集』の成立や、数多くの地獄絵が大量に制作されたことによって、日本における地獄文化は独自の展開がみせた。そもそもあまり発達しなかったインドと中国の地獄絵になかった人頭幢が、日本の絵画には出てくる。本来持物であった人頭幢が閻魔王の審判を補佐する道具に変容した起点は、「泰山府君幢」「黒闇天女幢」にあるのではないか。『地蔵十王経』と聖衆来迎寺本六道絵によって、閻魔王庁にある人頭幢が命名され、その機能が強調される。たとえ、その後しばらくの鎌倉末期に一体二頭の人頭幢に変容し、定着していても、「泰山府君幢」「黒闇天女幢」という二体の人頭幢がなかったら、その後の人頭幢がなり立たなかったらかもしれない。日本の地獄の特徴である人頭幢においては、閻魔天の眷属である泰山府君と黒闇天女が半分ずつ役割を果たしているのである。

さて、先に掲げた問題が一つ残っている。同じ泰山府君の表象である泰山府君幢と、泰山王が並存するようになった経緯は何なのかという問題である。以上の考察によって、人頭幢変容の観点から回答ならば、泰山府君幢と泰山王が同時代に並存するのは矛盾しないことになる。というのも、泰山府君幢と黒闇天女幢は一体二頭形式の人頭幢へと変容していくにつれて、人頭幢の名称が「見る目嗅ぐ鼻」と変わったため、泰山府君幢という名が使われなくなったからである。つまり、泰山府君は人頭幢ではなくなったのだ。持物としての人頭幢、あるいは人頭幢を手に持っている泰山府君像は、泰山府君幢へ変容してから消失することによって、泰山府君の表象が泰山王の占有物になったのである。

一方、唐末に成立した十王信仰が平安末期から日本に伝来し、泰山府君が泰山王として「再来日」する。泰山王が十王の一王として日本の他界観、地獄文化に浸透し始め、十王信仰と十王図の隆盛によって、泰山王が人頭幢としての泰山府君より知られるようになった。泰山王と泰山府君幢の両者が同時に存在するのは道理に合わないから、泰山王への信仰は泰山府君幢の無名化を加速させたのであろう。二体の形式から一体二頭幢まで人頭幢の変容は、鎌倉時代の何百年の間に完成したのではないだろうか。

人頭幢としての泰山府君と泰山王は同じ鎌倉時代の絵画に見られるが、実は両者が一枚の絵画に同時に出現したことはない。人頭幢は閻魔天の持物から、二体幢の形式を経て一体二頭幢へと変容していった。泰山府君幢は二体幢の中の一つに当たる。最古の作例は鎌倉時代の13世紀に制作されたと思われる聖衆来迎寺本六道絵である。注目したいのは、鎌倉時代から江戸時代前まで、二体

幢の作例は、聖衆来迎寺本六道絵一点のみしか存在しないことである。江戸時代以降、二体幢は十王図や六道絵に描き続いていくものの、その名は「見る目嗅ぐ鼻」へと変化した。一方、一体二頭幢の作例はおそらく出光美術館本十王地獄図が最も古く、鎌倉時代末から南北朝時代のものだと言われる。そこに描かれた人頭幢は一体二頭形式の人頭幢である。江戸時代に入ると、人頭幢の名前は変化するので、二体の人頭幢は描き続けてられていたものの、「泰山府君幢」や「黒闇天女幢」だとは考えにくい。

泰山府君幢というのは、「泰山府君」と「人頭幢」の二つの要素を有するものである。これは持物としての人頭幢の次段階の変容だということは、先の考察で分かるであろう。一方、泰山府君幢が密教系曼荼羅における泰山府君像の変容でもあると指摘したい。

時期的にも、前章で論述した三種類の泰山府君像が継承する順は合致する。まず、日本の最古両界曼荼羅は平安初期に空海によって唐から請来されたものである。その後基本的には請来した両界曼荼羅を踏襲して制作された。閻魔天曼荼羅を収録する密教図像抄の成立時間は十三世紀であり、大量の十王図が制作された時期でもあった。

密教系曼荼羅には人頭幢を手を持っている泰山府君像は、胎藏界曼荼羅の菩薩姿と閻魔天曼荼羅の中国王侯姿と二種類に分けられているが、手に人頭幢を持っていることで、閻魔天の眷属であることが表示されている。これは前章で論述したので、ここでは贅言を要しない。閻魔天の系統には多数の眷属の中では、人頭幢を持っているは泰山府君と黒闇天女しかいない。聖衆来迎寺本六道絵に描かれている泰山府君幢・黒闇天女幢は、その由緒について、密教の閻魔天とその眷属に由来したとしか考えられない。

また、十王図における泰山王は人頭幢を持っている中国王侯姿の泰山府君から変容してきたものではない。その泰山府君は人頭幢を描かれないことで、泰山王の姿になると思われるかもしれないが、しかし、密教の曼荼羅における泰山府君が左手に持っている筆のことを考えるなら、この仮説は成立しない。それに、泰山府君の変容は常に閻魔天（王）と同時に見られるものである。もしも、人頭幢を持っている泰山府君像が泰山王へ変容したなら、初期の十王図における閻魔王も閻魔王の形象の過度期とされる長泉寺本閻魔王図と聖衆来迎寺本閻魔王庁幅に描かれている忿怒相の閻魔王と類似している形像のはずである。しかし、初期の十王図に閻魔王の形象が赤顔の忿怒相でもなければ、笏を執る

真正面の姿でもなく、他の九王と類似している姿なのである。よって、密教の泰山府君像は浄土教の泰山王へと変容する道を歩まず、二体幢の中の泰山府君幢へ変容していったと言えるであろう。

密教の閻魔天から浄土教の閻魔王へと次第に変容していったという先学の論考を先に紹介した。泰山府君が閻魔天（王）と密接な関係をもっているからこそ、浄土教の泰山王の形象が密教の泰山府君像から変容してきたと思われるかもしれないが、以上の考察からその仮説は否定できることが分かる。人頭幢を手持っている泰山府君が、泰山府君自体と持物と合体したように、閻魔天庁にある二体の人頭幢の一つに変遷したのである。

最後に取り上げたいのは、泰山府君が十王信仰を通じて二度日本に渡り、泰山王としての活躍は、泰山府君幢という二体幢の人頭幢に変容し、「見る目嗅ぐ鼻」により生まれた空白を満たしたことによって、日本における泰山府君像の希薄化を減速した、ということである。密教系曼荼羅の泰山府君は泰山府君幢という人頭幢まで変容した後、人頭幢が新たな変化を起こして名称変更に至り、人頭幢には泰山府君の姿が完全に見えなくなり消失する。泰山府君幢を描いた聖衆来迎寺本六道絵が制作されたのと同時期、日本では十王図が大量に制作され、六道絵、地獄絵とともに普及していった。十王信仰の隆盛と、泰山府君幢の消失とが互いに影響を与える中で、泰山王という泰山府君の新しい形態の時期を迎え、亡者を裁く王としての信仰が増していった。しかしながら、閻魔王の強い影響力には勝てず、結局泰山府君像は希薄化していくのである。

第二節 武将姿の泰山府君

日本では中世に数多くの十王図が製作された。それらは中国の宋元十王図から大きな影響を受けているため、ほとんどの十王図において十王は、いずれも唐風の道服を身につけ、髭を蓄えて冠を被っており、それはあたかも中国王侯のような姿として描かれていた。

ただし、その中にも先頭に指摘したように、例外と言えるものがある。それが本節の研究対象である二尊院本十王図（図 3-8）中の泰山王図である。そこには、剣をかざし甲冑をつけた武将姿の泰山王が描かれ、泰山王の横には二基の鳥居が、そして鳥居の外には湧雲に乗っている女性の姿が描かれているのである。このような構図の泰山王図は京都二尊院本と京都浄福寺本（図 3-9）のみに見られるものである。

二尊院本十王図¹³⁴は15世紀の室町時代藤原行光の作品だと思われ、浄福寺蔵十王図は延徳元～二年（1489～90）二尊院の善空が後土御門天皇の逆修のために、土佐光信に謄写させて製作したものだという¹³⁵。浄福寺本十王図が二尊院本十王図を踏襲したものであることについては、先行研究¹³⁶ですでに証明されている。二尊院本の制作目的は、本図が制作当初から所蔵され、藤原行光が描いたとすれば、足利尊氏の逆修であった可能性がある¹³⁷と、指摘されている。実際に浄福寺と二尊院両本の十王図はの図様や寸法等が酷似している。本節ではこうした先行研究と同様の立場を取るが、二尊院本十王図の製作年代の方が早いため、基本的には京都二尊院本十王図を対象にして論述する。

梶谷亮治（1974）¹³⁸は初期諸本の十王図について図像学的系譜を作成し、それぞれ今津誓願寺本十王図、京都二尊院本十王図、京都禅林寺本十王図を代表例とする三つのグループに分類した。京都二尊院本十王図の系譜に属する作例としては、大和文華館本や浄福本があげられる。この京都二尊院本十王図における十王のモチーフには、種々の十王図を参照しながらも、そこに新しい構図や要素が見られるということは、諸先学¹³⁹によって指摘されてきたことである。そのうちの泰山王図に関しては、次のような指摘がある。

二尊院本にはいくつか和風の景物も描かれる。七七日幅の鳥居はそうであり、女性の亡者も日本の貴族の姿をしている。また別に注意すべきことに、机前面を被う布上の唐草文の脱落、曲糸背に和風文様の描入等があげられる。¹⁴⁰

134 十王図、十幅、絹本著色、室町時代、京都・二尊院。

135 「光信はとくに、後土御門天皇に重用されたが、本図も般舟三昧院における同天皇の逆修に使用されたもの。（中略。）さらに銘文には、導師をつとめた二尊院の善空上人が、光信に「謄写」させたとあるため、その原本があったようだ。（中略。）これにあたるものが、現在、寸法、図様ともこの浄福寺本と一致する、二尊院の《十王図》である可能性が指摘されている。今ここで『御湯殿上日記』を見ると、その前日の八月二〇日に二尊院より一〇幅の掛軸が宮中にもたらされたことが新たに判明し、よって翌二日に各人が見た行光作とは二尊院の一〇幅対《十王図》であることはまず間違いなくなる。」日本アート・センター編（1998）『新潮日本美術文庫2 土佐光信』新潮社、p. 5。

136 吉田友之（1979）『土佐光信』集英社、pp. 105-107。

137 高岸輝（2004）『室町王権と絵画 初期土佐派研究』京都大学学術出版社、p. 101。

138 前掲載 81。

139 前掲梶谷（1974）、中野照男編（1992）『閻魔・十王像』（『日本の美術』第313号）、高岸輝（2000）「初期土佐派を中心とする南北朝・室町前期やまと絵の研究」（博士論文）。

140 前掲 81。

鷹巣 (1997)¹⁴¹は、浄福本寺本泰山王図に描かれている昇天する女性、鳥居、下部に描かれた畜生道に落ちる亡者、そして泰山王の甲冑姿が描かれた原因として、審判の最終決定者が中国において甲冑姿を特徴とした五道転輪王が泰山王に転移したものであり、それは泰山王が変質したものだとして位置づけている。そして、それは『預修十王経』をはじめとするテキストと泰山王図の構図が共通しているが故の発想だという指摘をしているのである。

先行研究で縷々指摘されてきたように、二尊院本泰山王図には他の十王図や泰山王図に見られない特徴がいくつかあり、注目を集めてきた。その和様化された部分は、十王図および十王信仰が日本において新たな展開をしてきたものとされ、それが定説化している。ただし、本節で後述するように、新しく付与された部分をよく見ていくと、これまで指摘されてこなかった十王信仰、あるいは泰山王信仰のあり方から、この図様の変容を説明できる可能性があることが分かる。そこで、これまで指摘されてこなかった仏教の経典や儀軌を利用するとともに、他の神・仏の形象との比較を行うことで、泰山王図に描かれている鳥居と女性、武将姿の泰山王が描かれた原因と意味についての考察を行う。それによって、泰山王の由来となった泰山府君の新たな一面を指摘したいと思う。

2.1 鳥居と女性

泰山王の左側には、二基の赤い明神系鳥居が描かれ、さらにその鳥居の先には合掌する貴族風の女性が雲気に乗って上昇する姿が描かれている。鳥居と女性は論点の泰山府君から逸れると思われるかもしれないが、中世から近世まで大量の十王図のなかでは、泰山王図、延いては、十王図には鳥居と貴族姿の女性が描かれる作例として、本図が唯一である。さらに、鳥居と女性が泰山王に出現するのは偶然ではなく、泰山王を理解するために無視できないので、本節で取り上げて考察することにした。

まず、湧雲に乗じ合掌する女性に注目したいと思う。鷹巣 (1997)¹⁴²によると、極楽寺本六道絵における昇天する目連の母と興聖寺本紺紙金字法華経における成仏する童女が同様な姿で描かれているという。したがって、この女性の絵は

141 鷹巣純 (1997) 『『十王讃歎鈔』系諸本と六道十王図』『東海佛教』第 42 輯、東海印度学仏教学会。

142 同前注釈。

女性が昇天している姿を表したものだと考えられる。この女性が天道に行くと判断する理由として、決定的な要素が存在する。それは、派手な衣装と髪飾りをしていることである。例えば、聖衆来迎寺蔵六道絵のうちの天道幅には、女性の天人が皆色鮮やかな服を着て長い帯をかけており、華やかな髪飾りをつけている。それに対して、人道幅には、白服に散髪の間人姿が見える。他の仏画や参詣曼荼羅等でもほぼ同様に仕上げられている。このことから、泰山王図における女性は、天道に行く姿を描いたものだとして判断して間違いはないだろう。

さて、二基の鳥居を見てみよう。鳥居の起源と語源については諸説¹⁴³があるが、根岸榮隆¹⁴⁴は、鳥居は古代の門であると述べている。谷田博幸¹⁴⁵は、十世紀半ば以降、鳥居という呼称を獲得した「鳥居」は、平安中期以降、社殿建築の発展によって、鳥居の結界としての役割が衰退したことを指摘している。ただし、現在も鳥居は、一般的に神社等において神域と人間が住む俗界を区画する結界であり、また神域への入口を示す一種の「門」として理解されていると言える。では、この日本式の門を泰山王が審判を行う庁に描き添えることによって、どのような意味が付与されるのだろうか。それを見てみよう。

泰山王庁に鳥居があるという絵画は、二尊院本泰山王図のみならず、宝円寺（秋田県秋田市）蔵『地獄極楽図』（図3-10）にも見られるものである。ただし、宝円寺の図像の場合、泰山王の右側に六本の道が扇子の骨のように放射状に配され、その道の突きあたりに鳥居が立っており、上半身が裸の人が杖をつきながら六道に踏み出す場面が描かれている。六道輪廻思想のことを考えると、それぞれの門として鳥居を六基描くのはある意味理に叶っているものと言えるだろう。

ところで、十五世紀初頭に成立したと思われる¹⁴⁶、『地蔵十王経』を種本にして作られた『十王讚歎鈔』は日蓮聖人の撰述と伝えられる。そこには泰山王庁に鳥居が六基あるという記述が残されている。それは「よってこの王の御前において、一切の罪人、生處を定めらるるなり。この故に、泰山王の御前に六の鳥居あり。すなわち地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上の六道におもむく門なり。この王、ことごとく罪人の生處を定めたまえば、諸の罪人等、面面の生

143 谷田博幸(2014)『鳥居』河出書房新社、pp. 18-31。

144 根岸榮隆(1943)『鳥居の研究』厚生閣、pp. 382-383。

145 前掲 143。

146 松村寿巖(1971)「日蓮宗における十王信仰の受容について」『印度學佛教學研究』第19巻第2号、日本印度学佛教学会。

處に赴くなり。此鳥居を出づれば、地獄に入べきは地獄におち、餓鬼は餓鬼の城に至る。」¹⁴⁷というものである。つまり、泰山王庁には鳥居が六基あり、それぞれ六道に赴く門だというのである。

しかしながら、二尊院本泰山王図には鳥居が二基しか描かれていない。この原因としては二つの理由が考えられる。一つは、本来六基描くべきものであるが、十幅からなる十王図が順番に時間軸に添って描かれているため、六基の内、二基だけを描いたというものである。もし泰山王が六道に至る前の最後の審判や確認作業するという役割と、それによって死者が六道に至るという時間経過に重点を置いた場合、鳥居は必ずしも六基描く必要はなく、泰山王とそれに続く鳥居を並列的に描けばよく、その方がかえって泰山王の役割と鳥居の果たす役割も明確になる可能性があるとも考えられるのである。もう一つ考えられるのは、六道の内、泰山王図には天道と畜生道の場面しかわざと描かれていないというものである。つまり、六道の内でも上位に位置する天道への道と、下位に位置する代表として畜生道だけが描かれているのではないかということである。雲に乗っている女性は天道に赴く姿を描いたものと考えてまず間違いはない。一方、図面の下方に向いた鳥居の下には、犬と化された亡者が描かれているので、こちらは畜生道に落ちる場面である。地獄、餓鬼、畜生道は三悪道とされ、修羅・人間・天道は三善趣と呼ばれる。したがって、これら二基の鳥居によって、善悪の両方が表現されることになり、それによって六道への道が最小限の図様で表現されていると考えられるのである。

ところで、十王信仰においては、人が死んでから次の生を受けるまでの期間を中有、または、中陰という。人が死んでから冥途の旅に立ち、まず死出の山を七日間歩き続けて最初の秦広王の審判を受ける。それを過ぎると、三途の川に辿り着き、初七日の審判で川を渡る場所が決まる。三途の川を渡りきると、河原に衣領樹という木が立っている。この木の下にいる奪衣婆が冥途の旅人の衣服を剥ぎ取り、木の上に懸衣翁に衣服を渡し、懸衣翁が衣服を枝にかけるのである。衣領樹は衣服を枝にかけると、罪の重さによって枝のしなり具合が違ってくる。その結果が二七日の初江王が審判する証拠となる。次に、第三王の宋帝王、第四王の五官王の審判を経て、第五王の閻魔王庁に至り浄玻璃の鏡に生前の悪行が映される。それから、第六王の変成王の審判が終わってから、いよいよ七七日の泰山王の審判に至り、六道のどの世界にいくかが決まるので

147 前掲 80、pp. 120-125。

ある。もし、これでも行き先が決まらない罪人は百箇日の王のもとへと送られることになる。

このように、叙述がやや煩瑣であるが、その紛らわしきから、死んでから死出の山、三途の川、奪衣婆といったプロセスを経過しないとしないことを読み取れる。中有の時間にすることが決まっており、数多くの地獄絵や六道絵にも明確に表現されている。それに比べて、中有から六道に辿り着くまでのプロセスは不明瞭である。そこに、鳥居が登場する。この門を通過することによって、六道の一つの世界への生まれ変わりが完成することになる。つまり、地獄絵や六道絵のように、地獄に落ちてからの様子や、六道へ行った後の結果を描くことに重点が置かれているのに対し、二尊院本を含めた十王図は中有から六道へ至るまでの過程を明確に描こうとしたものであると言えよう。結果においては、時間はそれほど重要ではなくそこでの様子をいかに描くかが重要となる。それに対し、過程を描く場合、とくに十王図の場合、王の順序と役割が時間軸を含めた形で描くことが求められる。二尊院本十王図もこの過程を描いたものであり、当然、泰山王図もその中の一つとして把握される。したがって、二尊院本十王図の泰山王図に鳥居が二基しか描かれていない理由として、先にあげた時間軸の重視という理由は十分に考えられるものなのである。

鳥居をくぐっていない人々、すなわちまだ審判を受けている人々は、奪衣婆によって脱衣された裸の姿をしている。それに対し、この女性はすでに審判が終了し、鳥居をくぐった向こう側の六道の世界にはいることが分かる。これは、泰山王図における鳥居の前後には、中有と六道という二つの時間が存在するということを意味する。つまり、現実世界では聖と俗の空間を区切る役割を持つ鳥居は、ここでは死後の中有と来世との時間的な結界へと変化しているのである。

一方、地獄草紙であろうが、十王図、六道絵であろうが、そこに描かれ、強調されるのは、主に地獄の苦しみや、厳しい審判の様子である。実は、日本の十王図の中で天道を描いたものは極めて少ないのである。さらに、天道にいる人の様子が実際に描かれ、また天道に行く過程が開かれていることを鳥居によって表現することは、すなわち王の審判によっては天道に行く可能性があることを示してくれるものであり、そうした姿が描かれている泰山王図は、本稿で対象としている二尊院本十王図の系譜に属するものだけである。先述したように、この泰山王図における女性の像容は、聖衆来迎寺本六道絵の天道幅の女性

と一致しているため、その影響を受けている可能性が極めて高い。と同時に、十王信仰を説く仏法には天道の記述が見られないため、二尊院本十王図に描かれる鳥居と女性は結果的には主流とならなかつたものの、十王信仰において図像的には珍しい例であるとともに、この時代やある特別な環境や思想に基づいて制作されたものであると考えられる。それゆえ、二尊院本十王図、とりわけその中でも特殊な描き方をしている泰山王図に込められた意味を探ることで、十王信仰の隠された一面を知ることができるかもしれない。そういった意味で、この泰山王図は数少ない貴重な図だと言うことができよう。

2.2 泰山王の像容

二尊院本十王図中の泰山王は、目を大きく見開き口を開いた忿怒の顔をし、手は右手に剣を持ち、左手で剣を支える形で描かれ、甲冑を身にまとった武将姿として描かれている。先にも述べたように、中国製の十王図でも、日本製十王図でも、穏やかな表情をし、道服を身につけた唐風の官僚姿で描かれるのが一般的である。それらの泰山王の姿と比較すると、この武将姿の泰山王はかなり特殊であり、現在広く知られている十王図の中では、二尊院本十王図の系譜に属する十王図にしか見られない図様である。となると、この系譜に属する十王図には、他とは異なる制作状況なり、意図なり、何らかの特殊事情があったと考えるのが妥当であろう。では、なぜこのような武将姿として描かれたのか、それを以下考えていこう。

泰山王は中国の泰山に住む神、いわゆる泰山府君と同一神である。泰山府君は、人の生死を司る神として篤い信仰を集めた。道教では東岳大帝とも呼ばれ、泰山にある岱廟天貺殿の壁画「泰山神啓蹕回鑾図」には笏を持ち、冕冠をかぶった道服姿で描かれている。日本では、中国と同様の王侯姿をしているものもあるが、焰魔天の眷属として人頭幢を持ち、紙に筆を下そうとする菩薩姿として閻魔天曼荼羅に現れる。また、泰山府君は深沙大将ともされるが、深沙大将の像に関しては、腰衣だけ着る力士形の裸形像で、腹部に小児の顔を出現させ、首に髑髏の瓔珞をかける二臂の立像が主である。さらに、陰陽道においては主祭神として、病氣平癒や長寿延命祈願する際、主に陰陽師によって泰山府君祭が挙行されていたが、陰陽道に関する資料の中では、泰山府君の絵画や、その形象の記述は極めて少なく、陰陽道における泰山府君の形象は明確ではない。したがって、これらの泰山王の図像は、いずれも武将姿の泰山王とはまったく

異なるもので、直接結びつくものではないのである。では、剣を持った武将姿は何に由来するのだろうか。次に十王図に剣を持った武将姿がないかどうかを見ていこう。

中国敦煌の十王経図巻（図 3-11）には甲冑をつけている第十王の五道転輪王が見られる。その場面には、六道を表す雲気にそれぞれ六道の諸相が描きこまれている。ほかに、総持寺本十王図¹⁴⁸のうちの五道転輪王が武将姿として描かれている。だが、総持寺本十王図は静嘉堂本十王図を踏襲した傾向が強いとされており¹⁴⁹、静嘉堂本十王図は明末から清にかけて中国で作られたものだという判断が下されていることから¹⁵⁰、現段階で把握している資料からは日本製の武将姿の五道転輪王の図はまったく存在しないことになる。それに、五道転輪王は五道大神に由来し、五道将軍とも呼ばれるものの、中国製の絵画には五道転輪王は武将姿ではあるが、手には剣を持っていないのである。つまり、これらの図に描かれた五道転輪王は武将姿をしてはいるものの、手に剣は持っていないのである。これは決定的な違いである。よって、審判の最終決定者が中国において甲冑姿を特徴とした五道転輪王から泰山王に転移したとする説¹⁵¹は、役割だけを見ればその可能性は否定できないが、図様を含めると、にわかには首肯することはできない。したがって、少なくとも、二尊院本の十王図において、剣をかざす武将姿の泰山王が異形の姿で描かれた理由と意味を再考する必要があるのだ。では、その理由と意味とはどんなものなのだろう。その可能性について考察を行うことにする。

十王図において、武将姿の王として描かれるのは、泰山王と五道転輪王の二尊だけである。そこで泰山府君と五道大神が混淆される可能性について、まずは考えてみよう。前述したように五道転輪王は五道大神に由来するものであった。その五道大神は元来泰山府君の部下として、仏教の五道（天道・人道・餓鬼道・畜生道・地獄道を）守護する五道将軍であった。それがのちに中国化して、天下を巡行し人々の善悪を調べる冥界の役人へと転化した。日本では五道大神や泰山府君とともに、焰魔天の眷属として、密教修法に使用する両界曼荼羅や十九位曼荼羅に出現し、閻魔王の補佐官として左右に従える閻魔王図（図 2-7

148 十王図、三幅、絹本著色、和歌山県総持寺。

149 鷹巣純（2000）「和歌山市・総持寺本六道十王図をめぐる」『美学美術史研究論集』第 17・18 合併号、名古屋大学文学部美学美術史研究室。

150 宮崎法子（1999）「静嘉堂文庫美術館蔵「十王図・二使者図」について」静嘉堂文庫編集・発行『展覧会図録 仏教の美術』。

151 前掲 80。

参照)がある。また、経典等の文献資料¹⁵²⁾には「焰魔天 太山府君 五道大神」か「焰魔天 五道大神 太山府君」と記録されているように、泰山府君と五道大神の順番が逆になっている場合がある。要するに、しばしば閻魔の眷属か補佐官として同時に出現する二尊の神が混同される可能性は高いと言えよう。

十王の垂迹関係で、泰山王の本地仏である菩薩如来は性格が泰山府君と非常に近い。中国において、泰山が「五岳」の中で東方に位置し、五行思想で新しい物が誕生する方向である。薬師如来は浄瑠璃世界では東方の守護神とされる。さらに、薬師如来が持物の薬壺であり、その象徴の通りに病氣平癒の利益があると信仰される。その現世利益と同様で、泰山府君に対して病氣平癒を祈願することが多い。陰陽道の泰山府君祭はいうまでもなく、密教修法にも「到疫病之家。多誦太山府君。」¹⁵³⁾と記録されている。ただし、薬師如来の像容は、立像・坐像ともにあり、印相は右手を施無畏印、左手を与願印とし、左手に薬壺を持つのが通例である。武将姿とはとても遠いであるため、薬師如来は泰山王の本地仏にとどまっているようである。

また、日本で八百万の神仏のなかでは、剣を持つ形象、あるいは、甲冑をまとった形象がいくつかみられる。四天王は甲冑をつける武将姿で表されるが、持物として、持国天、増長天、多聞天、広目天はそれぞれ、刀・戟・宝塔(宝棒)・三鈷戟と縋索の場合が多い。四天王は早くから護国の信仰とされるので、死後世界における審判との関係が希薄である。本図の泰山王と関連する可能性がきわめて低い。

一方で、もう一つの可能性も有力な説をして提示できると考える。生死を左右する神とされる泰山府君は、北極星を神格化した妙見菩薩と同神格だとする考えがある。具体的な例をあげると、『高宮盗人闖人怪異事』(1321年)に「上位名一字金輪尊星王。中位名北辰妙見尊星。下位名泰山府君也。北辰妙見泰山府君。異名同時也。」¹⁵⁴⁾とある。また、妙見菩薩と同信仰対象である北斗七星の中では、泰山府君は輔星であるとされる。『下学集』¹⁵⁵⁾には「太山府君、本地地藏菩薩也、天在輔星地在曰太山府君」とあり、また大阪久米田寺本星曼荼羅には泰山府君が道服姿で描かれている。一方、仏法では北斗七星の輔星は妙見に

152 例えば、『行林抄』に「閻魔法王・五道大臣・太山府君・伺命伺祿等」とある他、「炎魔天 千反炎魔后。炎魔妃。北斗。九曜。太山府君。五道大神。司命。司祿。諸神。」とある。

153 前掲 51、p. 310 (2260)。

154 『続群書類従』(第一輯下 神祇部 卷 18)、p. 604。

155 15世紀の室町時代に成立した国語辞典である。

配置されている¹⁵⁶。さらに、泰山府君と北斗七星と融合し、一体化した泰山府星が見られる。九重守（称名寺蔵）（西大寺蔵、鎌倉）には、頭上に北斗七星を掲げる泰山府星が描かれている（図 42）。これらの資料から、妙見菩薩と北斗七星及びその輔星が泰山府君と同一視されることがあったことが分かる。

ここで注目したいのは、武将形の妙見菩薩像が存在することである。妙見菩薩の造形は一定ではないが、吉祥天女似の妙見像や、童形像や、二臂か四臂の菩薩形等、多様な図像の中に、武将形の妙見像がいくつか見られる。例えば、よみうりランド所蔵の妙見菩薩像（図 43）（常明寺伝来、正安3年・1301年）は、冑を鎧い右手に剣を縦に持っている童形姿である。ほかに、伝妙見菩薩倚像（図 44）（千葉妙光寺、鎌倉後期）が右手に持った剣を立て、左手は胸脇で二本指を立てるというところは、常明寺伝来像と図像的に一致している¹⁵⁷。また、兵庫県美方郡香美町法雲寺と千葉縣市川市大野町本光寺所蔵の妙見菩薩は、剣を横にして持った甲冑姿である。すべての妙見像を調べ尽くすことは現段階では不可能であり、剣を持っている甲冑姿の妙見像の例は他にも多数あると思われるが、例としてあげた妙見像と泰山王と比較すると、表情や手印が異なっているものの、剣と甲冑という二つの要素を有しているところは一致している。つまり、図像的に見ると、二尊院本十王図中の泰山王の姿、つまり剣を持つ武将姿にもっとも類似しているのは妙見菩薩像であると言えるのである。

さらに、興味深いことに、泰山府君と妙見菩薩両者は、人間の生死と関わる場所、人間の幸福、寿命を増す神という役割も一致している。北斗七星の輔星は地方によって「寿命星」と呼ばれ、この星が見えなくなると年内に死ぬという言い伝えがある¹⁵⁸。『覚禪鈔』「尊星王」には「不見輔星屬星死事」という節にもそうした趣旨の記述があり、北斗の輔星は「妙見之輔相也」とされている。また、北斗法、妙見供、尊星王法等と称する修法が盛んに行われたのは、国土安寧・息災延命を祈願するためであった。これも泰山府君を祀る陰陽道の祭祀の目的と同じである。泰山府君の延命神としての性格についてまた次節で述べる。

以上のことをまとめると、泰山府君と妙見菩薩とは同一神として捉えられ、相似するところが多く、混淆される可能性も高い。役割だけではなく、図像的

156 例えば、『覚禪鈔』（前掲 51）には、「妙見北斗并輔星一體分身事 妙見神呪経云。北斗輔星者。妙見輔相也。」とある。

157 林淳（1997）『妙見菩薩と星曼荼羅』（『日本の美術』第 377 号）至文堂、p. 54。

158 野尻抱影（1952）『星と伝説』創元文庫、pp. 30-31。

にここまで近似した図像は他に見当たらない。したがって、二尊院本十王図の泰山王は妙見菩薩の武将姿を参考にして描かれたのではないかと考えられる。

泰山王を妙見菩薩のように武将姿として描く理由としては、北斗七星と妙見菩薩が軍神として認識され、それゆえ主に武士たちに信仰されていたことが挙げられよう。鎌倉時代以降、室町時代に武家が公家を圧倒し、政治にも大きな成長を遂げた。そうした武家の影響力や信仰との間になんらかのつながりがあるのではないか。現段階では、これ以上のことは言えない。ただ、補足的に述べておくと、剣が神の象徴として祀られている神社に熱田神宮があり、ここには素戔鳴尊が八岐大蛇退治による草薙剣が収められているという。この素戔鳴尊の魂が天にあがり太山府君となった¹⁵⁹とする説がある。泰山王に剣を持たせることによって、泰山王を神に見立てたのではないかと推測できるが、これについては今後他の資料とともに検討していきたい。

2.3 泰山王図の特殊性

それでは、なぜ藤原行光の筆によって泰山王図だけに特殊性が与えられたのだろうか。最後にこの理由について考えたい。その理由としては、二つのことが考えられる。一つは、泰山王は第七王であり、死後七七日（四十九日）の裁判王に当たることである。先行研究のように、最終決定者の位置付けが五道転輪王から泰山王に移転するようになったと考えるよりは、むしろ、逆修を営むことによって七七日の泰山王の重要性が強調されたものとするのが妥当であろう。現に、このころ逆修や追修といったことが非常に重視されていた（逆修や追修については、後段で説明する）。もう一つの理由は、泰山府君が陰陽道の親神とされ、病氣平癒・延命息災を祈願するため、天皇をはじめ、貴族の間で頻繁に泰山府君祭が挙行されたことがあげられる。当時の貴族層の人々にとって、泰山府君は生死に関わることに重要な神であった。

前述したように、二尊院本十王図は宮廷用の逆修や追修仏事に使用されたものだった。もちろん十王図の中には、目的が明確していないものであるが、二尊院本十王図を写したものとされる浄福寺蔵十王図の場合、後土御門天皇の逆修を目的にして作られ、使用されたものだったことはすでに先行研究によって

159 「兼邦百首歌抄」（1486年）には「そさのをの尊の魂魄の二の玉しゐ。魂は天にあがりて太山府君となり。魄の玉しゐは地中に入て炎魔王とならせ給ひ。衆生のぜんあくをしるし給ふ。然ば衆生の延命を祈には太山府君のまつり。炎魔天の法也。外法正法の二是也」とある。（『続群書類従』第三輯下 神祇部 卷第七十九、p.675。）

はっきりしている。ちなみに、逆修というのは、死後に行う七七日（四十九日）の仏事を生きているうちに、あらかじめ自分の死後の冥福を祈って行うことであり、預修ともいう。それに対し、死後他人による冥福を祈る仏事を追修という。『灌頂随願往生十方浄土経』には、逆修による全功德の七分の六と、追善による全功德の七分の一を合わせ、逆修を行う人が「七分全得」と説いている。追善に比して逆修の功德の大きさから、上皇や貴族の中には一人で何度も行う例が少なくない。平安時代の貴族社会では、追善仏事のように七七日の日数を当てるが多かった。やがてこれは中世になると民間にも流行していき、十王信仰等と結びついた。二尊院本十王図を含め、逆修のために製作された浄福寺蔵十王図がまさにその例なのである。

『十王讚歎鈔』には四十九日の弔いは手厚く行うべきものだ¹⁶⁰と強調している。現代の仏式の法要もそうであり、七七日（四十九日）は、「満中陰」と言い、忌日のなかでも特に重要な日とされている。死後の中有の時間では、七日毎に審判を受け、一般的には七七日に次に生まれる場所が決まるという。だから、逆修を営む際にその中有の時間と合わせ、四十九日間にわたり挙行するのがよいだろうが、七日か三七日（二十一日）、あるいは、五七日（三十五日）に逆修を行ってもかまわない。だが、一日を七日間にあて、七日間で四十九日の逆修を行う¹⁶¹場合もある。そこから、七七日をまっとうしようとする強い意志がみられる。二尊院本十王図で営んだ逆修が何日間にわたるものだったかは、手許の資料だけでは疑問の残るところもあるが、一般的には、追善と同じで逆修においても七七日が重要視されているのは確かである。そのため、二尊院と浄福寺蔵十王図においては、追善か逆修に利用される絵画として、七七日に配される泰山王が重要視されたために、特殊化されたと考えるのが適当ではないかと筆者は考える。

逆修の目的について、川勝政太郎（1986）¹⁶²は、「逆修の功德は現世において、計るべからざる福を得ると説かれ、それが発展して計るべからざる寿命を得ると解釈されている」とし、『灌頂随願往生十方浄土経』、『逆修説法』、『逆修日記事』といった文献を用いて述べている。すなわち、逆修を営むさらなる目的は

160 前掲 80、p. 124。（「もし跡の追善、懇ろなれば、悪處の果、転じて善處に生をうく。この故に、四十九日のとぶらい、懇ろに営むべし」）

161 藤原宗忠の日記 『中右記』長承三年（一二二四）十二月十五日の条に記録している。

162 川勝政太郎（1986）「逆修信仰の史的探究」『史迹と美術』第 56 卷第 10 号、史迹・美術同考會、pp. 400-418。

延命ということである。

日本における泰山府君は後述するように、まさに延命という福神の性格の強い神である。泰山府君は、陰陽道において主祭神とされ、天皇をはじめとする貴人たちの間で延命益算・富貴栄達・消災度厄を祈願し、陰陽師たちによって泰山府君祭が举行された。平安時代以降の公家たちの日記には、泰山府君を祀る記録が数多く残され、泰山府君祭がいかに頻繁に举行されたかが分かる。室町時代には、それが幕府將軍家にまで浸透した。松田佳代（2001）¹⁶³によると、平安時代から室町時代にかけて、公家日記や歴史書から抜粋した泰山府君祭のうち、病氣平癒・延命息災を祈願するものが他の天変地異等の理由よりも圧倒的に件数が多いという。また、古典文学には、泰山府君を祭り人間や植動物の寿命を延長したり、蘇生させたりする説話¹⁶⁴が数多くあり、これらの説話からも、生死を左右する泰山府君は死後の審判よりも生命を延長するという現世利益のある神だと信仰されている、ということが分かる。

泰山王の具体的な造形はさておき、二尊院本十王図中の泰山王図が、他の九王の図及び他寺所蔵の泰山王図に比べて、大きく特殊化された理由は、それが延命の現世利益にあったと筆者は考える。追善であろうが逆修であろうが、自分自身の福を多くし、寿命を長くするという最終的な目的のために、延命神として知られ、七七日という死後の中有と来世の境目にある肝心な時空間に泰山府君、泰山王が存在し、その役割が重視されたために、泰山王図が他図よりも特徴づけられたということは、十分に考えられることである。

2.4 まとめ

以上、二尊院本十王図のうちの泰山王図について、鳥居と女性の意味、泰山王の具象的な造形の由緒、泰山王図が特殊化された理由、という三つの視点から分析した。

鳥居と女性は六道の行き先が決定される場所が泰山王庁にあるという意味を明示してくれる。泰山王の武将姿は五道大神と混淆される可能性もある一方で、泰山王と同一神とされた妙見菩薩の武将形に擬して描かれた可能性の方が大き

163 前掲 25。

164 『今昔物語集』には、安倍晴明が泰山府君を祭り、死にそうだった高僧の命を救った話があり、『十訓抄』には泰山府君を祭り、父を蘇らせた話がある。『平家物語』では泰山府君祭を行った結果、馬の命が長くなったという話が載る。『源平盛衰記』では、泰山府君を祭った結果、桜の開花期が21日間延長したという挿話がある。

いと考えられる。泰山王図が特殊化された理由は、十王図を製作した背景と利用する目的から、七七日に配された泰山府君の延命神としての現世利益が、福を得ようとする追善、逆修の目的と一致していたからであると推察できる。

十王中、後に閻魔王が単独で地獄の支配者となり、泰山王は他の王とともに次第に無名になっていった。忿怒の赤顔に、浄玻璃鏡が閻魔王と閻魔王庁の特徴として、閻魔王を表現するのに欠かせない要素となったし、閻魔王庁だけを描き、地獄を表現した絵画が数多く作成されたため、閻魔王が十王の代表者となった。それらの絵画では、閻魔王は正面を向いて描かれているのに対し、泰山王を含めた他の九王はいずれも四分の三正面を向いた形で描かれている。中には、閻魔王以外の九王すべてが描かれないといった極端な例もある。しかしながら、二尊院本十王図中の閻魔王は正面を向いているわけではなく、またそこには業秤や人頭幢も描かれていない。したがって、特殊化された泰山王図と比較すると、和様化された程度は小さいと思われる。このように、大陸の十王信仰が日本に伝来され浸透していく過程では、泰山王が閻魔王よりも重要視されていた時期があったことが、この図像から窺えるのである。

中世以降、日蓮宗の普及とともに泰山王に対する信仰は妙見信仰へ受け継がれたと言われ、実際に日蓮宗と妙見信仰の結びつきも強い。日蓮が『十王讚歎鈔』で説く鳥居と、妙見菩薩の武将形が、同時に京都二尊院蔵泰山王図に出現していることは、両者の関係に示唆を与えてくれるものだろう。なお、法華経における女人成仏と、この泰山王図で天道にいく女人との繋がりの有無の問題が残される。

もしかすると、神社によく見られる鳥居が仏画に描き加わっていることが、若干の違和感を与えるかもしれないが、神仏習合思想や本地垂迹説の展開過程においては、こうした現象はさほど異例なことではない。仏画に鳥居が見られる例として、現実に存在する鳥居をそのまま写した宮曼荼羅と社寺参詣曼荼羅を除けば、熊野観心十界図類には鳥居が八基描かれていることが多い。ここで、鳥居は、それぞれ地獄界・餓鬼界・畜生界・修羅界・人界・天界と、老いの坂の始まりと終わりを象徴している。老いの坂の鳥居がその坂の入口と出口と理解するとよいだろうが、六道の鳥居は通過する門としての役割より、むしろ、鳥居自体がそれぞれ六道を代表するものと捉えられる。泰山王図の通過門としての鳥居と、熊野観心十界図に描かれた図面を区切りの機能をする鳥居と、両者の間の変容も興味深い。その解明は今後の課題としたい。

第四章 様々な神・仏との習合

前章では、二尊院本十王図の中の泰山王図を分析し、泰山府君と妙見菩薩が像容的に習合したことについて述べた。本章では、妙見菩薩を代表とする妙見・北斗七星信仰と泰山府君の習合関係についてさらなる分析を行う。さらに、泰山府君と習合関係があると思われる複数の神・仏について、それぞれの先行研究を踏まえて、形象と信仰の両面から、それらの習合する実態を追求してみたい。分析した結果を通して、日本における泰山府君信仰が希薄化した原因の一端が分かるだろう。

第一節 妙見信仰

第三章では、二尊院本十王図における泰山王が妙見菩薩に擬して描かれることと、古典文学資料に泰山府君と妙見菩薩が同一視される例を示した。本節では、泰山府君と妙見菩薩信仰との習合について詳しく検討してみたい。

まず、妙見菩薩及びそれと関わっている北辰・北斗信仰について概観する。

妙見信仰は北辰、すなわち北斗星の本地・スドリシュティ Sudrsti (妙見) を祀る信仰であり、妙見菩薩は妙見大士・尊星王・北辰菩薩等とも呼ばれる¹⁶⁵。妙見信仰に関する先行研究には、千葉氏と関連してを論じるもの¹⁶⁶が多いが、その中には、妙見信仰の歴史について述べているものもある。元来インドで発祥した天文・占星術が中国へ伝えられてから、儒教の礼儀、道教の北極星への信仰と融合し、仏教を介して北辰・北斗への信仰が六～七世紀に日本へ伝来された。当初の妙見信仰は、大陸の玄関口であった大分県の国東半島や畿内の渡来人等の間で行われていたものであった。奈良時代の末期から一般大衆と朝廷の間にも広がり、妙見菩薩に対する献灯の儀式や、「北辰祭」が畿内各地で盛大に行われるようになった。この儀式は、中国の「封禪」や「郊祭」に準ずる帝王の儀式として考えられていたようであり、中国で古くから信じられていた「神仙思想」と「天命思想」から大きな影響を受けたものであった。『日本霊異記』（下巻、第五話）にはすでに称徳天皇時代に妙見菩薩に灯明を献じていた寺があったことが記されている。また同書（下巻、第三十二話）に、延暦三（784）年、

165 真鍋俊照編（2004）『日本仏教辞典』吉川弘文館、p. 329

166 以降に引用する研究のほか、伊藤一男（1980）『妙見信仰と千葉氏』崙書房、中西用康（2008）『妙見信仰の史的考察』平泉明事務所、相模書房（発売）、野馬追の里原町市立博物館、千葉市立郷土博物館編・発行（2003）『相馬地方の妙見信仰：千葉氏から相馬氏へ』等がある。

海難に遭った紀州の漁夫が妙見に祈念して命を救われた話が載っている。

奈良時代の末期から平安時代の初期頃までの妙見信仰は、延命に関わる「星」の信仰という性格を保っていた。怨霊思想の流行の下、星供、とくに妙見供の修法が盛行した。台密の三井寺では尊星法を国家鎮護の秘法とし、東密では妙見法として除災増益の星供が盛んであった。当時の社会は、延命を得意とする呪術を求めていた。平安中期以降、妙見信仰は仏教、とくに密教と陰陽道とが絡まり合い複雑な様相を呈するようになる¹⁶⁷。また、北斗七星の柄の先端の星破軍星を剣先に見立て、その方向に向かって戦うものは勝ち、逆らって戦うものは負けるとして吉凶を占った。中世に入ると、千葉氏や大内氏、名和氏、相良氏らの地方豪族が、武家の守護神として帰依した。妙見菩薩は、一族の守護神（軍神）として信仰され、また馬匹の神としても尊崇された。この間にあって、妙見は更に道教の鎮宅靈符神とも混淆習合して尊崇された¹⁶⁸。こうして、中世の妙見菩薩は延命増益の神として密教、陰陽道に入り込んでいった。その一方で、軍神として千葉氏といった武家に信仰された。室町時代以降には、神道にも取り入れられ、山王垂迹思想との融合もなされた。その様相は山王垂迹の神道絵画として残されている。

妙見菩薩の像容であるが、醍醐寺蔵妙見菩薩図像集にはさまざまな姿の妙見菩薩の図像が掲載されている。妙見菩薩の像容は多種類の星曼荼羅に見られるが、基本的には二臂の菩薩形で様々な持物を持つ形と、四臂で竜の上に立つ姿の二種に分類できるが、後者は尊星王像とほぼ等しく、また後世における明星天子像の祖形となったかとも思われる¹⁶⁹。絵画における妙見菩薩像は林温¹⁷⁰によってこのように分類されているが、彫刻の妙見菩薩像にはさらに種々雑多な姿が見られる。丸井敬司¹⁷¹は、象徴とされた妙見像から「倚像型」、「水天型」、「美豆良型」等に分類し、こういう順番で変容していったと指摘している。

北辰・北斗を神格化した妙見菩薩信仰を概観したが、道教・密教・陰陽道や、武家等と結びついたことが分かった。だが、妙見信仰が日本に伝来し展開していく過程において、その信仰は泰山府君と一見疎遠な関係に見えるかもしれな

167 平瀬直樹（1974）「日本中世の妙見信仰と鎮宅靈符信仰」『佛教史学研究』第16巻第2号、仏教史学会。

168 野村耀昌（1968）「妙見信仰の系譜と展開」（望月歆厚編『近代日本の法華仏教』平楽寺書店）。

169 前掲156、p. 50。

170 前掲157。

171 丸井敬司（2013）『千葉氏と妙見信仰』岩田書院。

い。それに加え、菩薩姿、あるいは天神形を主とする妙見菩薩は図像的にも泰山府君と明確な類似点が見られない。さらには、北斗七星、妙見信仰を説く経典には、北辰を妙見菩薩としたり（『七仏八菩薩所説大陀羅尼神呪経』）、北斗七星の輔星を妙見菩薩としたり（『覚禅鈔』）するのに対し、泰山府君を妙見菩薩とするというとは明記されていないのである。さらに言えば、泰山府君は冥府神と見なされ、地獄の第一人者閻魔王と密接な関係を持っていた。冥府は地下にあり、星は天上にあるとされるからか、泰山府君と妙見菩薩は干渉しないというイメージが持たれているかもしれない。

だが実は、泰山府君と妙見信仰は、延命祈願という点で繋がっており、深い関係性があったのである。その背景には、密教と陰陽道における延命祈願が深く関与しているのである。

この点について以下、述べていきたい。まずは、日本における星神、妙見信仰に関する数多くの研究の中から、泰山府君と妙見信仰の関係に言及する研究を紹介する。

喜多貞吉（1981）は「福神信仰の変遷」¹⁷²において、多数の福神の中から、泰山府君を長寿の福神として取り上げている。それは、双林寺境内の泰山府君祠の例で、赤山明神と摩多羅神、そして泰山府君という三者の混淆を述べ、赤山明神が後世、商家の信仰を得て、寿命の神から財福の神に変わったことを指摘した。また、景山春樹は『神道美術』¹⁷³で、比叡山における摩多羅神の中心道場は東塔の北谷のなかでも特に、八部院堂に妙見信仰と深い関係があったことや、摩多羅神信仰が福神として広く世俗的な発展を遂げるのは、大黒天との混同や、泰山府君の福神としての性格から来たものであろう、と推測している。喜多氏と景山氏の指摘を踏まえて、宮原さつき¹⁷⁴は、摩多羅神図の上方に北斗七星が描かれていることから、星神である摩多羅神と、赤山禅院の本尊である赤山明神と、その本地とされる泰山府君に関し、それぞれの由来と信仰について述べ、「ここで薬師は泰山府君＝摩多羅神＝赤山明神となって、星宿信仰と習合していくのである」¹⁷⁵と結論した。宮原氏の論証には補足する余地があるものの、薬師如来・泰山府君・摩多羅神・赤山明神という四尊の関わりを指摘した稀有な研究

172 喜多貞吉（1981）「福神信仰の変遷」（神道研究会編『神道講座（4）歴史篇』）原書房。

173 景山春樹（1973）『神道美術』雄山閣。

174 宮原さつき（1994）「「千葉妙見」の本地をめぐって」『妙見信仰調査報告書』千葉市立郷土博物館。

175 同前注釈。

だと言える。

次に、泰山府君と妙見信仰が関わっていることを記す歴史資料をみてみよう。

妙見菩薩像は多様で一定しないが、その中には手に筆と紙を持っている菩薩形（図 4-1）と明王形の妙見像（図 4-2）があり、それは持幢の泰山府君像に共通するものである。筆を持物とする金剛薩埵菩薩（大正蔵図像部第1巻 985頁）、金剛侍菩薩（大正蔵図像部第2巻 674頁）と、紙を持物とする工女寶（大佛頂曼荼羅）天女形（大正蔵図像部第3巻 32頁）があるが、筆と紙とともに持物とする像は、妙見菩薩に他ならない。筆と紙は泰山府君が人間の命数を記録し、生死福禍を司る象徴であった。したがって、この像容は、除災増益の利益があると信仰される妙見菩薩も、泰山府君と同様の性格を持っていたことを示唆するものである。

この他に、泰山府君と妙見信仰との関連を窺わせるものとして、松尾寺蔵終南山曼荼羅¹⁷⁶、称名寺蔵¹⁷⁷と西大寺所蔵¹⁷⁸の「九重守」¹⁷⁹、清涼寺蔵融通念仏縁起¹⁸⁰（図 4-3）があげられる。そして、閻魔天との関わりを示唆する絵画としては、高野山大明王院本星曼荼羅（個人蔵）、大阪高倉寺宝積院蔵熾盛光星曼荼羅¹⁸¹（図 4-4）があげられる。

第二章において、単独の泰山府君像の例として挙げた松尾寺蔵終南山曼荼羅（図 4-5）は、道教色が濃厚で、北斗曼荼羅の一異図であるとされる。平安時代末期の真言僧寛信の口伝として、唐本北斗曼荼羅は、北斗七星のうちの一星である文曲星が終南山に薬草を採りに下りたところ、漢の武帝に出会った場面を描いた図である、という旨の記述が『覚禅鈔』にある。そして、この図像による絵画遺品が京都・松尾寺と香川・道隆寺に伝存していることが柳澤孝（1966）¹⁸²によって紹介されている。二本はほぼ同様の図像であるが、松尾寺本はさらに画面の最上方と最下方に多数の尊像を描き加えている。最下方には右から順に、持幢の王侯像の泰山府君と司命・司禄の一群、十二支を象徴した十二神、及び修禅者をなやますという三十六禽の三種の群像となっている。

称名寺蔵と西大寺蔵の「九重守」（図 4-6）には、北斗七星を頂く泰山府君が

176 松尾寺蔵終南山曼荼羅、一幅、鎌倉時代、絹本着色、松尾寺。

177 称名寺九重守、一卷、鎌倉時代、紙本、称名寺。

178 西大寺九重守、一卷、鎌倉時代、紙本、西大寺。

179 帝城内すなわち九重の内を守るという意味である。

180 清涼寺本融通念仏縁起、二巻、紙本着色、室町時代、京都・清涼寺。

181 熾盛光星曼荼羅、一幅、絹本着色、鎌倉時代、大阪・高倉寺宝積院。

182 前掲 77。

鬚髯を蓄えた中国王侯の姿で描かれている。それは坐像であり、そこには「泰山府星」という文字が明記されている。泰山府星の隣に並べて描かれているのは、九曜星である。泰山府星については遠藤克己（1993）¹⁸³が次のように解釈している。泰山府星と、星を称し、頭上に北斗七星を掲げるのは、焰摩天の眷属としての泰山王（十王の一王）というより、陰陽道的な習合性を持ち、北斗七星を補佐する星とされる、というのである。

高倉寺宝積院藏熾盛光星曼荼羅の構成は、中央部の熾盛光曼荼羅、上方の北斗七星、下方の閻魔天五尊からなっている。画面下方は、中央に焰摩天、その左右に泰山府君と五道大神、そして左右隅に司祿と司命が描かれており、五尊の像容は、閻魔天曼荼羅に則って描かれたものと思われる。武田和昭¹⁸⁴は本図のような作品が熾盛光曼荼羅から北斗曼荼羅への展開上にあることを想定しているが、むしろ宝積院本はそれらとは別に単独で制作された異本とみたほうがよいのではなかろうか。あるいは、高野山大明王院藏星供曼荼羅図のような作品と近い思想背景を反映した作品と考えるべきかもしれない。

柳澤氏¹⁸⁵は、松尾寺藏終南山曼荼羅に泰山府君等の群像を描き加えるのは、『別行』に「十二月将三十六禽、閻魔法王五道冥官、太山府君司令司祿、天神地祇、皆来就坐受礼奠」という記述があるからだとしている。これは、宝積院本熾盛光星曼荼羅にある閻魔天五尊を描き加える理由にも適用できる解釈だと思われる。けれども、終南山曼荼羅には「閻魔法王五道冥官」「天神地祇」が描かれていないため、『別行』というよりは、『宿曜儀軌』¹⁸⁶にある、北斗之中本命属星と、泰山府君・司命・司祿を祭り、除災延命・消除厄害を祈るという旨の記述のほうが、終南山曼荼羅における泰山府君像の解釈として適当ではなかろうか。すなわち、祭祀を行う時には菩薩天や星宿とともに、泰山府君・司命・司祿を祭ることもあるのだ。それに、製作年代の十三世紀前半¹⁸⁷の鎌倉時代に、同じ祈願をする密教修法の閻魔天供が流行したことで、閻魔天曼荼羅を参照して終南山曼荼羅に泰山府君を描き加えたということも推測できる。

183 遠藤克己（1993）「泰山府星について陰陽道と密教との一接点—「九重守」を中心として—」『史叢』第50号、日本大学史学会。

184 武田和昭（1990）「大阪・宝積院藏の星曼荼羅図について—星曼荼羅図の一異形図」『佛教芸術』第190号、毎日新聞社。

185 前掲77。

186 「先奉供虚空藏文殊普賢延命帝釋毘沙門等菩薩天等。後勸請九曜二十八宿天北斗之中本命属星及以泰山府君司令司祿供之。祈乞除災延命消除厄害之事。」（大正新修大藏經、密教部、第21卷、宿曜儀軌）

187 前掲77、p. 102

中世に行われていた密教修法や、冥道法や陰陽道の祭祀が互いに影響を与え合い、それらが共通化することによって、泰山府君と妙見・北斗七星とが関連づけられるようになるのである。

北斗曼荼羅に閻魔天・泰山府君等五尊が描き加えられるのは、中世に北斗法を行う時に、閻魔天・泰山府君等が加供されてからのことであろう。『覚禅鈔』「北斗法」に、「加供炎魔天眷属」¹⁸⁸とあることや、「炎魔王即星也。泰山府君同之。」¹⁸⁹というように、閻魔王と泰山府君を星とする考えもあった。さらに、『阿婆縛抄』「冥道供」には、「干棗尊星王必奉之。又太山府君祭必奉之。(中略)是陰陽家秘事也。」¹⁹⁰とあり、中世の密教修法とともに、陰陽道の泰山府君祭が延命増益を祈願するために、同時に行われていたのである。『尺素往来』¹⁹¹に見える「又仰陰陽師被祭泰山府君。仰宿曜師被修北斗供。」¹⁹²という記述や、『萬松院殿穴太記』¹⁹³に「過にし卯月廿七日には有春¹⁹⁴卿に仰て喜見城泰山府君の星を祭らせけり。土御門の祭壇に棚を構へ。(後略)」¹⁹⁵という記述からもそのことが分かるだろう。

陰陽道の多数の祭祀の中では、泰山府君祭と天曹地府祭が、無病息災・延命長寿を祈禱する儀式であるが、天皇や将軍の交替という国家的行事の際にも行われたために、陰陽道でも最も重要な儀式として位置づけられた。鎌倉時代には泰山府君祭がしばしば挙行されたが、それらは祈願という目的だけではなく、数種の祭が同時に行われたという例が多い。速水侑¹⁹⁶によると、院政期の星宿修法と冥府・冥官修法は、その利益において共通するだけでなく、曼荼羅や祭文においても近似し、星宿と冥官を併せて供する場合も、しばしばみられるという。祭祀の内容では、北斗法・泰山府君祭・焰摩天供とも事実上判別しがたいというのが実情である。密教星宿、冥道修法と泰山府君祭の祭祀が、祭文と祈願目的の近似性によって、泰山府君と北斗七星・妙見信仰が共通することになり、修法曼荼羅に同時に描かれたものと思われる。また、山下克明によると、

188 前掲 51、p. 23 (1973)。

189 前掲 51、p. 41 (1991)。

190 仏書刊行会編纂 (1985) 『阿婆縛抄第六』 第百六十六卷 (大日本仏教全第 40 冊)、名著普及会、p. 249(2273)。

191 室町時代後期に一条兼良によって編纂されたと言われている往来物である。

192 『尺素往来』(群書類従 第九輯 消息部) p. 514。

193 室町時代、足利義晴の近江国穴太における顛末記である。

194 土御門有春が室町時代から安土桃山時代の公卿・陰陽家である。(筆者加注)

195 『萬松院殿穴太記』(群書類従 第二十九輯 雑部) p. 400。

196 前掲 27、速水侑 (1975) 『平安貴族社会と仏教』 p. 253。

密教星辰供は、道教信仰と習合して中晩唐期に成立した雑密経軌を積極的に採用し、かつ、すでに九世紀から道教の北斗七星信仰を継承して展開させていた陰陽家の影響のもとに成立した¹⁹⁷、という。山下氏の言うように、もし密教星辰供が、道教の思想を吸収し、陰陽道の影響を受けて成立したのだとすれば、それらの祭祀が融合したことも十分考えうることである。

こうした祭祀による両者の関係の他にも、泰山府君は北斗七星の輔星と深く関わっている。仏教経典において輔星は丞相¹⁹⁸とされる一方で、輔星が見えないとその人は死ぬ¹⁹⁹という俗信があった。妙見北斗と輔星は一体分身事²⁰⁰であると、仏教経典には記載され、輔星がすなわち妙見だということも記されている。だが、妙見、或いは、輔星を泰山府君とすることは見当たらず、仏教の範囲においては、妙見と輔星が泰山府君と同一視されていないので、今は泰山府君を加供するのにとどめる。ただし、仏教経典以外の書物にはいくつかの記述が収録されているのでそれを挙げておこう。『雍州府志』²⁰¹には「赤山明神在赤山赤山或作石山元支那山名其山有神在天曰輔星在地曰泰山府君」²⁰²とある。室町時代の陰陽書である『吉日考秘伝』には「輔星泰山府君也」(図4-7)と記されている。清凉寺本融通念仏縁起上巻第六段(図4-3)には、七星の輔星のところに「泰山府君」と書かれている。資料の種類は様々であるが、室町時代以降、輔星と泰山府君とが同一視されるようになっていたことが分かる。遠藤克己は、陰陽道的な習合性を持ち、泰山府君が冥府をつかさどり、北斗七星(天界)を補佐する輔星(大臣)ということになろう²⁰³、という指摘を行っている。

さて、輔星としての泰山府君の像容はどうであろうか。多数の星曼荼羅では、輔星を明確に泰山府君とされる作例は清凉寺本融通念仏縁起くらいである。輔

197 山下克明(1996)『平安時代の宗教文化と陰陽道』岩田書院、p.305。

198 君主を補佐した大臣という意味である。『覚禅鈔』「北斗法」、『秘鈔問答』(大正新脩大蔵経、続諸宗部、第79巻)、『傳受集』(大正新脩大蔵経、続諸宗部、第78巻)等の経典に見られる。

199 妙見神呪経云。北斗輔星者。妙見之輔相也。若輔星已不見者。其人将死。若属星已不見者亦死。病者亦爾。若欲行軍。輔星不見。及属星不見者。不勝不可進對賊。大惡期五日。(『覚禅鈔』「尊星王」p.10(1960))

200 妙見神呪経云。北斗輔星者。妙見輔相也。或伝云。付星此尊星王也。故北斗尊星王同体也。仍現妙見時。蓮花上置七星持之七星時。名輔星也。寛祐説 或云。妙見者。則七星中第六星輔星。即妙見也。七星中尊星兄。妙見弟也。水曜又云妙見也。胎蔵曼荼羅蓮花部内尊也。隠其名号可。尋事也。寛任説(『覚禅鈔』「尊星王」p.4(1954))

201 貞享元(1684)年に成立した山城国の地誌であり、山城の地理・風土を概説し、寺社や土産・特産物・商工業等を記す。

202 『雍州府志』(続々群書類従 第八地理部) p.46。下線は筆者が加えたものである。

203 前掲183、p.52。

星としての泰山府君は像容が清涼寺本融通念仏縁起に描かれているように、第六の武曲星のそばにいる唐風の跪坐像であり、北斗七星と比較するとやや小さく描かれている。烏帽子に赤色の衣服を身につけ拱手しており、頭がやや下向きの姿であり、執笏の王法形の北斗七星の威厳さが完全に消失した補佐官のようである。他にも、久米田寺本、東寺本、大阪・宝積院本等に見られる輔星はいずれも、これとほぼ変わらない。注目したいのは、輔星を泰山府君とする場合はあるものの、その像容は一定しており、第二章で分析した三種の泰山府君像とは異なっていることである。泰山府君と妙見との習合は本格的な経典に記録されておらず、日本において泰山府君が受容され、妙見信仰と新たな展開をしていく過程で、従来の像容をしている輔星に泰山府君の名がつけられたのではないだろうか。

さらに、清涼寺本融通念仏縁起と、宝積院本熾盛光星曼荼羅に、輔星とともに閻魔王・泰山府君・五道大神・司命・司禄五尊が同じ図面に描かれていることは、北斗七星の輔星が後から泰山府君の名となった裏付けであろう。宝積院本熾盛光星曼荼羅は先に説明したように、図面の下方に閻魔王庁、および閻魔王五尊が描かれている。清涼寺本融通念仏縁起において北斗七星が描かれた上巻第六段には、「十王」と記しているところに、戴冠執笏の中国王侯姿の三尊と左右一人ずつの補佐官という五尊の神が見られる。他方、融通念仏縁起詞書の上巻第六段には、「太山王」等の十王の名と「府君司命」「司禄」が確認され、これも閻魔天曼荼羅の五尊形式と類似している。本図に描かれている「十王」は、顔が図面の後側に向いている立像が六道絵・十王図における十王像とやや異なっているものの、戴冠執笏の中国王侯姿は泰山府君の本来の姿と考えるとよいと思われる。

他方、妙見を泰山府君とする記録も残されている。例えば、『諸社根元記』には「妙見者星神、太白星と云々。或説北辰也口伝。一、此星ハ泰山府君之由、賀茂在康入道演説也。」²⁰⁴とある。『高宮盗人關入怪異事』²⁰⁵には「秘書云。夫以。泰山府君。或居東方。而為万物之首。或參北辰。而為群靈之長。運之増長。莫不依其冥察。命之巡寄。莫非其扶持云云。」²⁰⁶、「北辰妙見尊三菩薩陀羅尼經云。（中略。）上位名一字金輪尊星王。中位名北辰妙見尊星。下位名泰山府君也。北

204 神道大系編纂会編集・発行（1988）『神道大系』神社編2・総記（中）。

205 元亨元（1321）年に成立し、伊勢外宮の高宮の神鏡紛失に関する記録である。

206 『高宮盗人關入怪異事』（『続群書類従』第一輯下神祇部）、p. 603。

辰妙見泰山府君。異名同時也。」²⁰⁷とある。

泰山府君と妙見信仰、そして北斗七星の輔星が、「主死」と「延命」という点で共通し、結びついたものと考えられる。中国の『搜神記』には、北斗七星を「死をつかさどる神（北斗星君）」、南斗六星を「生をつかさどる神（南斗星君）」とする道教的な考えが説かれている。また、輔星が見えない人は死ぬという輔星の性格がその前に述べており、人間の生死・寿命と死後の審判を司る泰山府君は冥府の神とされていた。三者とも死と関わることから、祀れば延命息災という利益が得られると信じられていたのである。

以上の考察によって、中世延命息災への信仰上、泰山府君と妙見信仰との習合が実際にあったことが分かる。神道の赤山明神と関連して、輔星とされた他、密教と陰陽道においては、泰山府君祭と北斗法を同時に行う事例が多く見られた。泰山府君・輔星・妙見菩薩の三者とも、主死の尊格で延命息災のために祀られることが泰山府君と妙見信仰と習合した原因である。

ここで最後に、妙見信仰において泰山府君が希薄化したことについて論じる。

古代に中国の北辰・北斗信仰の思想が日本に伝わり、妙見信仰が成立してから、尊星王等の異名をもつようになり、妙見信仰はより複雑な信仰へと変容した。国家的災厄の除去等の息災のために妙見法（尊星王法）が修される一方で、人間の寿命長短・福禍や、延命息災といった現世利益のためにも北斗七星が祀られた。それは泰山府君の主死、延命という尊格と共通しており、その結果、泰山府君が妙見信仰と結びつくことになった。泰山府君と妙見菩薩、そして北斗七星の輔星が同一視されたかもしれないが、泰山府君信仰と妙見信仰は完全に習合したわけではない。仏教経典でも陰陽道の歴史資料でも、陰陽道の泰山府君祭と北斗法を同時に行うことしか記録されていないからである。両者は別々の祭祀として行われたものであったのだ。

その後、妙見信仰は、時代が下るにつれて多角的に展開していった。野村氏はこの点について以下のように述べている²⁰⁸。

近世になるや、各藩主の帰依もさることながら多くの土着の大衆の信仰するところとなり、各地方において、或いは海上安全神、或いは五穀豊穡神として帰依され、更には海上貿易を営む大商人の帰依を得たことによっ

207 同前注釈、p. 604。

208 前掲 168、pp. 244-245。

て、転じて商業神となり、また眼疾平癒の神、安産の神、子孫繁栄、良縁恵与の神となり、更には「妙見」の語義が「麗妙なる容姿」と解せられて江戸大阪における梨園及び花街の婦女の尊信するところとなり、また檀林の守護神より転じて受験の神となる等、或るときは儒教と習合し、或る時は神道と習合し、更には道教と習合し、再転三転して大いに土俗化するとともに、広汎な庶民大衆の尊信を集めて現在に到ったのである。

このように、妙見信仰は大衆層に浸透していき、様々な信仰を集めた。それに対し、泰山府君の方は、一方では陰陽道において親神とされ泰山府君祭が貴族層の間で行われていたが、もう一方では、十王の一王として地獄信仰と融合し、閻魔王に吸収されていき、土俗化した妙見信仰から次第に離れていったのである。

第二節 深沙大将

第二章第2節では密教の図像抄で、深沙大将を泰山府君としているということを述べた。『覚禅抄』「焰摩天」と「深沙神」の項、そして『阿婆縛抄』（巻第一百五十四）「閻魔天」の項には、「太山府君はまたの名を奉教官、古人が伝えて云う如く、深沙大将である」というような記述が何箇所もある。また、嘉保年間（1094～1096）に編纂された『成菩提集』（巻四之三）や、13世紀真言密教の百科事典『白宝口抄』（巻第二百二十七・焰魔天法下）「太山府君事」、天明六（1786）年に諦忍の著作『空華談叢』（巻二）等にも、同様の内容が見られる。これらよって、中国ではなかった泰山府君と深沙大将との同一視が、日本の歴史史料には存在していることが分かる。こうした記述は複数の歴史史料に見られるものの、「奉教官。太山府君也。古人伝云。深沙大聖。」という内容のみであり、両者の関係性については何も書かれていない。

泰山府君と深沙大将の習合を検討する前に、深沙大将の信仰と像容について概観しておこう。深沙大将は深沙大王、深沙大聖、深沙神、深沙神王とも呼ばれる。玄奘三蔵がインドに仏典を求めたとき、途中の砂漠で出現して彼を守護したとして伝えられる鬼神である。この深沙神調伏物語が中国で生まれたことは磯部彰²⁰⁹によって確認されているが、『覚禅抄』「深沙神」に「玄奘三蔵天竺渡時。於流砂相此神。神告云。」と記され、日本に伝わってきたことが分かる。日

209 磯部彰（1993）『西遊記』形成史の研究』創文社。

本に深沙大将を請来したのは、入唐八家の一人、小栗栖常暁だと考えられている。常暁和尚請来目録には深沙神王像一軀と「深沙神記并念誦法一卷」と記録されているからだ²¹⁰。

日本では深沙大将の信仰は多様な様相を呈している。「右唐代玄奘三藏遠涉五天感得此神。此是北方多聞天王化身也。今唐國人總重。」²¹¹とあり、多聞天王との繋がりが見える。また、『覚禪抄』「毘沙門天」の「裏書所変身事」には、玄奘三藏、深沙大将と毘沙門天の三者の関係が説明されている。深沙大将は『大般若経』の守護神である般若十六善神の上首として信仰され、玄奘三藏とともに、「釈迦十六善神図」に描き加えられた中世の作例が多数残されている。ひいては、法華経の守護神ともされて葛城修験の信仰を集め、修験道によって独尊としての信仰がなされたという。もともと、深沙大将は水との関係が深く、水神としての信仰は一貫して継承されていると言える。先行研究²¹²で明らかにされたように、深沙大将が三藏に水を与えたという逸話に加え、深沙大将水難を免れるという中国の説話が日本にも伝わり、中世に能「大般若」に引用された。深大寺縁起からも、深沙大将が水に対する力を持っていた²¹³ことが読み取れる。さらに、泉鏡花の「深沙大王」には、深沙大王が後景に潜んだ水神の形象で描かれている。また、彫像の頭部の蛇は、深沙大王に水神としての力があることが認識されて制作されたものだという。また、深沙大将は『西遊記』では沙悟浄として登場する。沙悟浄は河童というのが日本での物語の通説であり、深沙大将には水の妖精といったイメージが潜んでいる。

続いて、深沙大王の像容をみてみよう。大般若経の守護神として、深沙大将は大般若十六善神と共に描かれることが多いが、特尊像として作られることは少ない。深沙大将の形象は一定しないが、忿怒の相をし、全身赤色で左手に青蛇をつかみ、右のひじを曲げて手のひらを上げる像が一般的である（図 4-8）。谷口舞は、深沙大将の彫像と絵画の形象を検討した結果、深沙大将の意匠は『図像抄』²¹⁴を基準とした八個の特徴に、逆毛や戟を加えたもので、その中のいくつ

210 大正新脩大藏經、事彙部・外教部・目録部、第 55 卷。

211 同前注釈。

212 谷口舞（2013）「深沙大将の研究～意匠と信仰～」(修士論文要旨)『奈良大学大学院研究年報』第 18 号、奈良大学大学院；藤澤隆子・加藤香織（2008）「深沙大将の像容（図像）とその信仰」『東海学院大学紀要』第 2 号、東海学院大学。

213 鈴木堅弘（2016）「深大寺縁起絵巻」における深沙大王説話とその絵画的継承—縁起形成の近世的在り方への一考察」『京都精華大学紀要』第 49 号、京都精華大学。

214 平安末期から鎌倉時代に永巖・恵什が編纂した密教図像集である。（筆者加注）

かを組み合わせて構成されていることを明らかにした。そして、「蛇を握るもしくは巻きつける、髑髏の瓔珞をかける、腹に童子面がる、象の膝当てもしくは袴を穿くという象徴的な特徴が一つでも入ることが条件となるようである」²¹⁵と結論した。

ところで、『覚禅抄』「深沙神」の「住所事」には「或云。終南山住此神。」とある。そして、松尾寺蔵終南山曼荼羅(図8)の下辺には、司命・司禄と十二神、三十六禽とともに、人頭幢を手に持っている中国王侯姿の泰山府君が描かれている。深沙大将と泰山府君が、終南山曼荼羅を通して繋がっていることは興味深いが、終南山曼荼羅の中の泰山府君がはたして深沙大将なのか、あるいは、終南山曼荼羅に泰山府君が描かれており、両者が同一視されるから深沙大将が終南山に住むことになるのか、どちらも現在把握した資料だけでは実証できないので、今は可能性だけを提示することにとどめよう。

さて、深沙大将と泰山府君の習合という論点に戻ろう。泰山府君と深沙大将との関わりについては、深沙大将に関する研究ですでに論じられている。藤澤隆子・加藤香織²¹⁶は、深沙大将の印明は泰山府君と同じであること、そして泰山府君のもつ冥府の支配者という性格が深沙大将にも存在することを述べ、さらに、両者の同一視は胎蔵界曼荼羅を理解する過程で生じてきたもので、常暁請来時に伝わった深沙大将の性格とは全く別の系譜で生成されたものであることを指摘した。他方、谷口舞²¹⁷は修士論文で、前論文と全く同調の意見を唱え、「死霊の行く山」弥谷寺が死と強い関係を持つため、そこに祀られている深沙大将が泰山府君と深く関わっており、杵築神社における深沙大将像が「手印図巻上」²¹⁸に記している「大山府君 深沙大将」の印相(図4-9)と同じであることから、泰山府君としての信仰が導き出されたのだという。

複数の史料に記録されている以上、泰山府君と深沙大将が関わっていることが否めないのであるが、以上先行研究にあげられた理由で両者を結びつけたことには首肯しかねる。なぜなら、弥谷寺のある弥谷山は中世より死霊が集まる山とされるのは、日本に従来からある山上他界の思想に繋がるもので、死者が赴く場所とされる泰山への信仰とはまた別のものであるからだ。また、そこにいる深沙大将は、他界あるいは死の世界で修行を積み、現世に帰還できれば常

215 前掲 212 (谷口舞)。

216 前掲 212 (藤澤隆子・加藤香織)。

217 前掲 212 (谷口舞)。

218 大正新脩大蔵経図像部、第八卷。

人の持てない力を身に付けられるという信仰による修験道において祀られる尊神にあたるのではないだろうか。弥谷山では、水場の洞窟が仏の住む世界への入口とされ、特別強く信仰されたといい、霊山信仰を持った修験者により刻まれた摩崖仏が今も多く点在している場所である。日本では死者を管理する神としては、泰山府君よりも閻魔大王のイメージが強い。泰山府君には延命息災という「死」を避けるように「生」への信仰が篤いのである。要するに、日本において死霊が籠るといふ山岳信仰は中国における泰山信仰と通じてはいるが、日本における泰山府君信仰と同質のものではないため、弥谷寺の深沙大将は日本における泰山府君信仰と繋がりが弱いのである。それは、日本の修験道に関連するともうと考えられる。次に、印相であるが、第二章ではとりあげた種々の泰山府君像の中には、図 4-9 のような手印はなかった。さらに、この手印に記された「奉教官 深沙大将 大山府君」というのは、先頭に列挙した書籍にしか見られないため、手印が同等であることを理由に、両者の結びつきを説明するのは妥当とは言えない。

現在把握している資料では、「古人の伝わりに云うには泰山府君が深沙大将である」という一文の記述にとどまり、同一神とする理由も、その後の展開も見当たらないのである。ただし、『修験修行入門』には「この深沙大将は慧印六段法の加行本尊ともなっているが、その道場観によるところは、鬼神形ではなく唐服を着た太山府君（泰山府君）の姿となっている」²¹⁹とある。資料の明細を表示していないので、その道場観の一次資料まで追求することができない。延宝8（1680）年、幸佐が編纂した『噺物語』には、山伏が泰山府君を祀る話が記録されており、陰陽師の司祭から山伏に変わっていく過程が見られる。文献資料に記す両者の同一化を、山伏による泰山府君祭に移して混淆した可能性があるため、この泰山府君像が深沙大将なのかは俄かに判断を下せない。

要するに、深沙大将の鬼神形象は泰山府君像と類似点が存在せず、般若十六善神の上首としての守護神と水神としての信仰も、冥府神から延命神としての泰山府君信仰と大きく隔たっている。よって、泰山府君と深沙大将との結びつきは、終南山曼荼羅や修験道を介して間接的に繋がってはいるのだが、両者の習合は実際には極めて薄い関係であると言えるだろう。

219 羽田守快（2004）『修験修行入門』原書房、p. 130。

第三節 赤山明神

一般的には、泰山府君が赤山禪院の建立によって中国大陸から日本へ請来されたと思われている。円仁は、承和五（838）年、遣唐使船で唐に渡り、求法のために数々の困難を経験した。翌年の承和七（840）年二月、円仁が赤山法華院を出て、登州府に向かう間に、赤山神に求法の本願が遂げられるように祈願し、帰国後に泰山の神を祀る禪院を建立することを誓った。しかし、円仁が寺院建立の念願を残したまま没した。仁和四（888）年、弟子の安慧が赤山禪院を建立した際に、泰山府君を勧請したという。

泰山府君が円仁による日本に伝来される経緯については、円仁が在唐九年間のことを記録した旅行記『入唐求法巡礼行記』や、円仁に関する最古の伝記である『慈覚大師伝記』等には、赤山明神の記録自体が見当たらず、元来赤山明神が存在したかどうかという点で意見が分かれている²²⁰。赤山神の存在問題をさておき、赤山明神は日本の歴史的推移の中で次第に神格が変化していったとする説が一般的なようである。だが、泰山府君と赤山明神は同一神である否かという問題に対しては意見が分かれている。萩野三七彦は否定の立場を取り、「道教神的要素の強い泰山府君として赤山の神を感得したとは考えられず」²²¹と主張している。その一方で、「こうしてみると赤山といい新羅といい、ともに地名またはそこに止住した氏族名を冠した呼称であったこととなり、その本質は泰山府君神（Citragupta）と呼ばれる中国の地方的・土俗的な一護法神だったと見るべきであって、本来は同一の神だという見解も立て得られるのである」²²²と景山春樹氏は、両神の性質の面から肯定の意見を述べている。

泰山府君と赤山明神との習合については、赤山明神を泰山府君とする信仰がおこったのは、鎌倉時代であるとの説がある。山本彩²²³によると、『三十五文集』、『本朝世紀』、『今昔物語集』の中の記録をみると、この神は中国赤山の山神だったとされることから、「赤山明神」と呼ばれるようになったものの、その素性については曖昧にしか認識されていなかったという。そして、『私聚百因縁集』

220 小野勝年（1966）『入唐求法巡礼記の研究』（第二巻）、辻善之助（1915）『日本仏教史之研究』、牛場真玄（1939）「慈覚大師の史蹟としての赤山の位置に就いて」（『叡山学報』第18号）等に参照する。

221 萩野三七彦（1964）「赤山の神と神羅明神—慈覚大師入寂千百年忌にちなんで—」福井康順編『慈覚大師』、天台学会。

222 前掲 173、p. 245。

223 山本彩（1996）『日吉山王利生記』の赤山明神『叙説』第23号、奈良女子大学国語国文学研究室。

では、赤山明神は念仏の守護神とされているが、これは唐から五台山念仏をもたらした円仁の守護神としてこの神を捉えることから生じてきた思想だと思われる。赤山明神は両門の抗争が激化していく中で山門に守護神として押し上げられて成長を遂げた神であり、これらを考え合わせると、赤山明神と泰山府君との繋がりも鎌倉時代頃から山門の俗説として次第に広まっていったものではないか。また、萩野三七彦氏は、「吾妻鏡²²⁴や盛衰記²²⁵で赤山の神を泰山府君としたり本地を地蔵菩薩としたりしているのは、平安末期から鎌倉時代にかけての赤山の神に対する解釈の変化を示すものであるとされた²²⁶」とする。

泰山府君と赤山神を同一神とする記録は、先に挙げた吾妻鏡と盛衰記のほかにも、神道書にも少なくない。例えば、鎌倉中期の『日吉山王利生記』には、「赤衣の俗白羽の矢を負て出現せり。是は震旦国赤山と云山の明神なり。本地は泰山府君にて御す。」²²⁷とある。貞享 2 (1685) 年に成立した『本朝諸社一覽』には「赤山者支那山名山有神世称太山府君神也」²²⁸とある。南北朝時代の説話集『諸社根元記』には、「赤山泰山府君也」²²⁹とある。

絵画や文学中に描写した赤山明神の像容の変遷については、佐々木進²³⁰が、中世に入ると、説話に書かれた赤山明神が慈覚大師の守護神から山門全体の護法神となってくることから、それまでの笏を執る姿から弓箭を持つ姿に変容したとしている。また、弓箭を執る、または白羽の矢を負う赤山明神の像容は、盛衰記の成立時前後に考え出されたと推測している。赤山明神の画像中に単独で描かれたものは少ないが、山王垂迹曼荼羅図や三十番神図等の神道絵画には登場する。盛衰記に説かれた像容が描かれるようになったのは、南北朝時代からであり、平安時代から鎌倉時代までは笏を執る姿であったという。また、『仏像図彙』「三十番神」赤山大明神（二十五日）に「赤山は支那に太山府君と称す今叡山の西の麓にあり 本地地蔵」と記し、弓を手に持ち矢を背にしている姿に描かれ、このような形象が定着したように思われる。

注目したいのは、泰山王と同じように、笏を採る赤山明神像があるほか、描

224 「前陰陽博士道昌、於赤山、修泰山府君祭翌日御平愈仍道昌」(『吾妻鏡』)(筆者加注)

225 『源平盛衰記』に「赤山大明神ト申ハ、慈覚大師渡唐時(中略)彼山ニ住神ナレバ、赤山明神ト申ニヤ。本地地蔵菩薩なり。太山府君トゾ申ス。」(松尾葦江校注(1993)『源平盛衰記(二)』、三弥井書店、pp:123-124。)(筆者加注)

226 前掲 221。

227 『日吉山王利生記』(続群書類従 第二輯下 神祇部)、p. 674。

228 『本朝諸社一覽』(続々群書類従 第一神 祇部)、p. 349。

229 佐伯有義編(1971)『神祇全書第一輯』思文閣出版、p. 66。

230 佐々木進(1982)「赤山明神の像容について」『文化史学』第1号、文化史学会。

かれた赤山明神の像容が中国王侯姿の泰山王と類似している作例がある。観音寺本と正源寺本山王垂迹曼荼羅図の下方には、向かって弁才天の左に鳥居形障座に坐する像がある。景山春樹氏は、この像を泰山府君とし、向かって弁才天の右に坐し、朱袍を着す男神俗形は赤山明神だと解されている。だが、その理由は述べられていない。²³¹佐々木進氏は服制と持物を根拠にして景山氏とは反対の意見を述べている。この像は唐冠唐服とも言えるが、デザインが派手に描かれており、持笏の赤山明神よりは、冠、襟と袖の部分は閻魔天曼荼羅における泰山府君像と閻魔王の方が類似しているという。それに、ヒゲを蓄える形象は神道の神にはめったに見られないものである。だから、正源寺本におけるこの像は泰山府君と赤山明神のどちらかは、現段階の限られた資料だけでは結論づけられないが、中国王侯像の面影が見られるのは間違いないだろう。また、浄土院蔵赤山明神画像²³²（図 4-10）には、弓箭を持っている赤山明神が目を大きく見開き、髭を蓄えた顔で描かれており、亡者を審判する十王の表情と似ている。「新羅明神と比べると像容は全く日本化した姿になっている。鳥居形の障屏を背に四脚床に跏趺し手に弓箭を持し、真っ赤な袍に唐冠をつけた厳めしい姿には十王像から脱化して来たような趣をみせる」²³³という。もう一例をあげると、赤山禅院蔵の赤山明神像²³⁴（図 4-11）は江戸時代の作品であり、「像容は三山冠をかむり髭をたくわえた初老に造り、赤地の唐服を着し笏を執る温和な座像で、ちょうど冥府にある十王の像を思わすものがある」²³⁵という。赤山明神と泰山府君は像容が少々類似しているところが見えるのである。

以上、先行研究と歴史文献から泰山府君と赤山明神が習合し、図像的には少し関連があるのではないかと分析した。ところが、複数の研究者が、赤山明神と泰山府君との習合に対しては否定的な態度を取っている。萩野三七彦は、「赤山の神を以って泰山府君神と慈覚大師が観ぜられたかどうかそれは疑わしい。これは信仰の便宜上から後世にこのように神格が変化して行ったものであって、その時代の独自の解釈に過ぎないのである」²³⁶と述べている。また、景山春樹は『山王利生記』には本地は泰山府君だと記しているが、これは赤山明神が泰山府君神とは互いに深い関係に在ったことから来た誤解であって、赤山明神の本

231 前掲 173、p. 110。

232 赤山明神画像、一幅、江戸時代、大津市・浄土院。

233 前掲 172、p. 244。

234 赤山明神像、一幅、赤山禅院。

235 奈良美術館『垂迹美術』角川書店、p. 45。

236 前掲 221。

地は地蔵菩薩とするのが正しい」とし、注釈に「『本朝世紀』の正暦四年一〇月にはこの神に従五位を授けたことが見えており、『諸社根元記』等ではやはりこの神を妙見一北辰（星神）だとして取り扱っている。」²³⁷と述べている。

筆者はこれらの意見に対して異論を唱えないが、文献資料の記述からは赤山神と泰山府君との結びつきを支持することはできない。『入唐求法巡礼行記』、『慈覚大師伝記』にも、「赤山明神縁起（赤山霊神縁起）」にも、泰山府君に言及されていないからである。それに、『今昔物語集』や『私聚百因縁集』等には、慈覚大師と赤山明神の記事が収録されているが、泰山府君に関する記述はない。さらに、時代は下り、赤山明神は泰山府君、地蔵菩薩だけでなく、牛頭天王²³⁸、素盞鳴尊²³⁹とも習合されるようになった。江戸時代、『菟藝泥赴』には盛衰記と同様の記述がある一方で、『神社啓蒙』『神社便覧』といった神道書には赤山神が出現するものの、泰山府君については記されていない。

次に赤山神と泰山府君とは尊神の性格が異なっている。先頭にあげた先行研究によると、赤山明神は慈覚大師、或いは、山門全体の守護神とされ、また、武将的、障礙神的な性質があるとされていた。それに対して、泰山府君は密教において閻魔天の眷属とし、閻魔天供と陰陽道の泰山府君祭が通じて延命息災の福神の性格が強い。また、浄土教においては、閻魔王とともに亡者を審判する地獄神・冥府神とされる。赤山明神は泰山府君の主死・延命の性格とはかけ離れていることは明白である。

現在、赤山禅院では泰山府君（赤山大明神）として祀っているが、中世の泰山府君と比べると大きな違いがある。赤山禅院は都七福神の福祿寿の寺としても知られている。室町中期の禅僧・万里集九の詩文集『梅花無尽蔵』には「福祿寿賛 在彼蒼則称太山府君。出厚地則名福祿寿星。」²⁴⁰とある。だが、天にいと泰山府君といい、地に出ると福祿寿を呼ぶというのは作者の誤解ではないかと筆者は考えている。福祿寿は長頭短身の像で、宋の道士・天南星の化身や、南極星の化身（南極老人）とされる。七福神の寿老人と同体、異名の神とされることもある。また、中国道教では北斗七星を神格化した北斗星君が死を司る神とされるのに対し、南斗六星を神格化した南斗星君が生を司るとされる。死

237 前掲 173、p. 244。

238 『神道集』「赤山明神事」には「其本地ノ名ヲ尋ヌレバ武塔神王也、此牛頭天王ト一体応迹ノ変作也」とある。

239 『諸社根元記』（中巻）には「赤山権現 素盞鳴尊也、慈覚大師勧請」とある。

240 『梅花無尽蔵』（続群書類従 第十二輯下 文筆部）、p. 936。

に対する恐怖心からか、北斗七星は古くから重要視され、長生の神として信仰される同時に、人の運勢を暗運に導く機能が有するようになり、泰山府君と結びついた。一方、日本では南極星に関しての信仰がないようであり、北極星・北斗七星と混淆される可能性が大きいのではないだろうか。福祿寿も「長寿」、「星」の要素を持っているから、福祿寿を賛美するために延命の神である泰山府君と結びつけたものと考えられる。

また、毎月行われる五日講が古くから商人に信仰され「五十払い」の起源となり、商売繁盛等さまざまな信仰を集めている。かつて、一年の中でもめったにない「申の日」の五日に赤山禅院に詣でると吉運に恵まれるという評判が立ち、江戸時代になると、「赤山さんは、掛け寄せ（集金）の神さんや」と言われるようになったという。その五日講ご縁日詣でから、「五十払い」の風習ができたと伝えられている。現在も、赤山禅院では毎月五日に「泰山府君 五日講 ご縁日」として大阿闍梨による祈祷が行われており、商売繁盛を願って、集金の前にお参りをする姿が見られるようである。²⁴¹

密教の真言を唱えて五日講が修される他、五月五日には「災厄除去・病魔退散」という目的で、泰山府君祭という端午大護摩供が行われる。護摩は焚焼、祀火という意味で、密教の代表的な修法の一つである。現在泰山府君への信仰は赤山禅院に行われる泰山府君祭しかないと言えるだろう。中世に生起した赤山明神と泰山府君の習合は偽説とされるものの、現在に至っても継承されているのが現状である。

第四節 スサノオ

文明十八（1486）年の序を持つ『兼邦百首歌抄』には「是も外宮にてまします。素盞〔鳴脱敷〕の尊を根国へおいやりて。下界の国のあるじなかりければ。三十二神三種神器を添奉て下界へ下給ふ。其時そさのをの尊魂魄のたましゐ。魂のたましゐは天にあがりて大山府君となる。魄のたましゐは地中入てゑんまわうとなる。」²⁴²とあり、スサノオの魂は天上にあがると泰山府君となり、地下に入ると閻魔王となるという。中世にスサノオが泰山府君と同体化したことが窺えるが、記録の数と閻魔王の素性によって冥府神の閻魔王と素盞鳴尊との習合から、泰山府君との結びつきが派生したのかもしれない。

241 赤山禅院ホームページ「五十払い」の項。（2017年12月20日閲覧）

242 『兼邦百首歌抄』（『続群書類従』第三輯下神祇部）、p. 666。

中世神話に素盞鳴尊が開いた出雲は「根国」ともされ、冥界や地獄として語られていく。素盞鳴尊は「根国」の主人として地獄冥界の閻魔王と同一視される。『中臣祓訓解』、『山王神道秘要集』、『十王経注』、『日本書紀卷第一聞書』等にはスサノオを閻魔王とする記述がみられる。『日本書紀私見聞』は、スサノオは閻魔王であり、本地は地藏菩薩だとしている。スサノオの変貌に関する諸研究²⁴³によると、荒ぶるスサノオは悪神の性格が、冥府神である閻魔王の恐ろしいイメージと通じており、仏教において「生死」「冥頭」を区別せずに結びつけたのは「善悪不二」の論理で解説できるという。しかし、根国（地獄）という冥府に赴いたスサノオは、そこで衆生を救う＝代受苦の神となるのではなく、アマテラスの「追善」によって、この世に召喚されてしまうのだ。冥府、あの世での救済をスサノオが担うことは、もはや不可能となったのである。スサノオは冥府の救済たりえない²⁴⁴という。

スサノオは多彩な性格を有し、子供のような一面があるかと思えば、高天原では凶暴な一面を見せ、また、出雲へ降りると一転して英雄的な性格となる²⁴⁵。先行研究で指摘されたように、冥府神としての性格は中世神話に変容する中で創出されたもので、不十分な部分があり、江戸期になると、冥府の主神は大国主に奪われてしまう²⁴⁶。スサノオと泰山府君との結びつきは単なる冥府神であること、その一点だけで繋がっており、形象上や信仰上の共通点が少なすぎる。したがって、両者の関係は極めて薄いと思われる。中世神話において、「地獄」、「悪神」という性質で冥府神と習合して変容したものの第一人者は閻魔王であった。地獄の悪神としては泰山府君より、むしろ閻魔王が最適な神であったため、その記述も多数²⁴⁷残されているのだろう。泰山府君信仰は地獄や冥府神に由来するため、スサノオとの習合の可能性は否定できないが、スサノオと閻魔王との習合がかなり優勢であり、それが定着したのではないだろうか。

江戸時代になると、神話の世界では、冥府の支配神は大国主命だと説くようになる。他方、スサノオは祇園信仰を集め、牛頭天王と同体化する。スサノオ

243 権東祐『スサノオの変貌 古代から中世へ』（法蔵館、2013）、斎藤英喜『荒ぶるスサノオ、七変化』（吉川弘文館、2012）等ある。

244 斎藤英喜（2012）『荒ぶるスサノオ、七変化』吉川弘文館、p129。

245 戸部民夫（1997）『八百万の神々—日本の神霊たちのプロフィール』新紀元社、p. 49, 51-54, 303。

246 前掲 244（斎藤英喜『荒ぶるスサノオ、七変化』）。

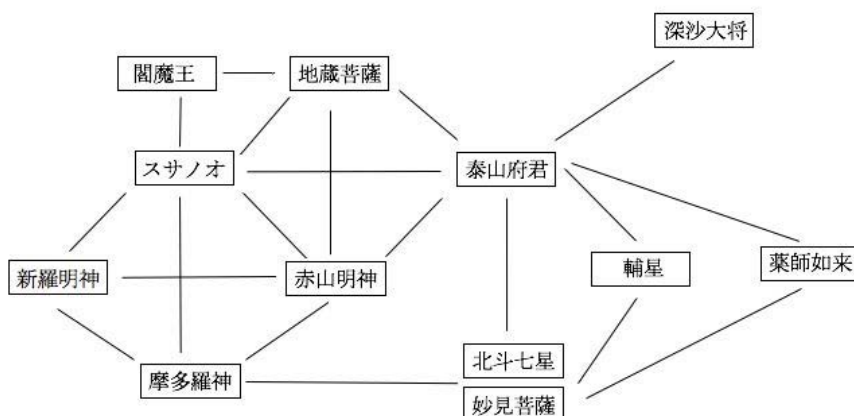
247 前掲 244、斎藤英喜『荒ぶるスサノオ、七変化』にはスサノオを閻魔王とする例が多数あげており、本文の先頭にあげた泰山府君の例よりも多い。

が冥府神として語られなくなり、冥府神は大国主命へと移行する。したがって、泰山府君が大国主命ともされる²⁴⁸のも無理のないことであろう。

ちなみに、先頭にあげた第二例であるが、スサノオ、泰山府君と閻魔王と三者の同一化の記述に、泰山府君がスサノオの魂として天に存在するとあることは、本章第二節で述べた妙見・北斗七星と習合したことの裏付けとなるものである。

第五節 まとめ

以上の考察によって、泰山府君は多様の神・仏と同体化されたことが分かる。そこから、以下のような相関図（相関図①）を描くことができる。この中では、歴史資料や従来研究で明らかにされていることと、それに加え、泰山府君と直接に関係していないものをも含めながら、以下説明し補完しようと思う。



相関図①

本章の第一節では記録されている記述と図像によって、泰山府君と妙見信仰・北斗七星の輔星は、主死・延命という点で習合したと述べた。第二節では、泰山府君を深沙大将とする記述は複数の資料に見られることを、第三節では、泰山府君と赤山明神の同一視は多数の資料に見られ、図像上も若干類似点が存

248 「天台宗の円仁が中国から勧請して比叡山麓にまつた赤山明神はこの神といわれ、また素戔鳴尊や大国主神等日本の神祇とも結びつけられ、本地垂迹説によって本地地藏菩薩とされた。」『世界大百科事典 第2版』「泰山府君祭」の項。

在することを、第四節では、冥府神であることからスサノオは泰山府君に擬するとあることを述べた。

地蔵菩薩と泰山府君の関係については、節を立てて論じていないが、泰山府君信仰においては、本地が地蔵菩薩とされたことはすでに知られており、重要な意味を持っている。先に提示したように、赤山明神とスサノオに関する記述には「本地地蔵菩薩」とあり、中世の説話の中に泰山府君と地蔵菩薩は間接的な関係が見られる。『下学集』には「太山府君、本地地蔵菩薩也、天在輔星地在曰太山府君」とある。また、十齋日には「二十四日。太山府君念地蔵。除二萬劫罪。不墮鐵鋸地獄」とあり、『日葡辞書』(1603~04)「Taisanbucun (タイサンブクン)〈訳〉空にある星で、この地上で異教徒が神としてあがめているもの。かつてはその神は地蔵菩薩であった」²⁴⁹とある。泰山府君の本地を地蔵菩薩とする記述は多種の資料に散見されるものである。だが、十王信仰が日本に伝わって普及してから、地蔵菩薩は閻魔王の本地仏となり、泰山府君の本地は薬師如来とするのが一般的な解釈である。

また、摩多羅神二童子図²⁵⁰ (図 4-12) の上辺には、北斗七星図様が描かれており、摩多羅神と妙見信仰の関わりを暗示しているだろう。山本ひろ子²⁵¹によると、摩多羅神・スサノオ同体説は、摩多羅神が具有する行疫、また除厄という機能をなかだちとするものといえる。それから、蕃神に関する諸多の先行研究²⁵²には、新羅明神・赤山明神・摩多羅神三尊の守護神は同じく中国から請来された蕃神として、泰山府君とも深い関係があると思われる。中世神話において、スサノオは冥府神の性格を付与されることから泰山府君に付会し、閻魔王とも習合する傾向がみられる。一方で、行疫神・障碍神といった悪神の性格をもつことから、赤山明神、新羅明神、摩多羅神、金比羅神という異国の神はスサノオだと説かれている²⁵³。先に示した相関図にはスサノオが関連する神仏の尊数が一番多いことが注目されるだろうが、これは中世神話で語られているスサノオの変貌の研究となるので、この点については、スサノオに関する研究を参照されたい。

249 土井忠生解題(1603-04)『日葡辞書』岩波書店、「泰山府君」の項。

250 摩多羅神二童子図、一幅、江戸時代、輪王寺。

251 山本ひろ子(1998)『異神：中世日本の秘教的世界』平凡社。

252 前掲する景山春樹、萩野三七彦の論文、山本ひろ子(1998)『異神：中世日本の秘教的世界』平凡社、辻善之助『日本佛教史之研究』(金港堂書、1919)、小野勝年『入唐求法巡礼行記の研究・第二卷』(鈴木学術財団)等がある。

253 前掲 244、p. 192。

さらに、泰山府君の本地とする薬師如来（薬師瑠璃光如来）を無視してはいけない。十王経類の経典にはいずれも泰山王の本地を薬師如来とし、十王図でも泰山王には薬師如来が本地として配されている。両者の接点は十王信仰以外、残念ながら現段階筆者が収集した資料には見られない。ところが、相関図に示したように、薬師如来と妙見菩薩は習合関係がある。安倍珠々乃（1993）²⁵⁴は、薬師信仰と妙見信仰が「七」²⁵⁵、「十二」²⁵⁶、「日と月」²⁵⁷、そして、治病・長寿の利益という点において共通しており、天武天皇と慈覚大師が、両者の習合上のキーパーソンであるとの指摘を行っている。

ただし、相関図には明記していない神道の神が泰山府君ともされることがある。先に言及したスサノオの子である大国主命が泰山府君とされる他にも、多賀御前神²⁵⁸や三輪明神²⁵⁹とも同一視されることがある。残された資料が極めて少ないため、泰山府君との関係を実証することは難しいが、これらの神と泰山府君との直接的な関係は極めて薄いのではないだろうか。おそらくスサノオや大国主と同様、冥府神としての性格から間接的に結びつけられたものを思われる。

ここで注目したいのは、泰山府君がこれほど多くの神や仏と関わっているにも関わらず、実際に信仰上の習合が確認できたのは、妙見信仰と赤山明神しかないことである。泰山府君は北斗七星の輔星とされることもあり、台密の尊星王法・東密の北辰法と、閻魔天供、陰陽道の泰山府君祭の修法が影響し合い、延命の目的を根本として繋がったものと考えられる。泰山府君は主として陰陽道の親神とされ、妙見菩薩は密教修法で、あるいは、武家に信仰されているので、宗教的には隔たっており、表面的には両者の繋がりは明確ではない。しかしながら、実際の結びつきは強かった。そして、泰山府君と赤山明神との結びつきは鎌倉時代以降のことであり、当時守護神・障碍神の性格があった赤山明神は冥府神とされる泰山府君との習合は薄かったのだろうが、たとえそれが偽説だとしても一端定着してしまえば、真実として信じられるようになる。現在、泰山府君は赤山禅院の本尊として、福祿との商売繁盛の利益がある神として信

254 安倍珠々乃（2017）「薬師信仰と妙見信仰の習合：日本における宗教の形」『文化学研究』第26号、日本女子大学文化学会。

255 薬師信仰に「七仏薬師」と、妙見信仰に「北斗七星」がある。

256 薬師信仰に「十二神将」の守護神が、妙見信仰に「十二支」の思想が見られる。

257 薬師如来に「日光菩薩・月光菩薩」が脇侍として配され、妙見菩薩は日輪・月輪を持つ物とする像が多い。

258 『麗気記』に「摂政別宮多賀御前神 亦名泰山府君也」とある。（『類聚神祇本源』、p. 128）

259 『ブリタニカ国際大百科事典 小項目事典』「泰山府君」の項。

仰されている。かなり希薄化した泰山府君信仰であるが、その拠点としては、赤山禅院が最も重要な寺院となっている。当初、存在しなかった習合によって、泰山府君信仰は結局定着し、その信仰は今も継承されているのである。

このように、泰山府君信仰と多数の神・仏との関係には多くの「逆転現象」がみられる。妙見信仰と赤山明神の他、明確に記録が残っている同一神である深沙大将、スサノオや地蔵菩薩等は、時代とともに信仰の変化が生じたり、別の神と習合していったりし、結局泰山府君信仰と遠ざかるようになったようだ。

この「逆転現象」は泰山府君信仰の希薄化に作用したと考えられる。赤山禅院の本尊としての泰山府君は、現在も信仰されており、希薄化していない。ただし、冥府神として信仰されなくなったことから、尊格の変化は明確に見られる。また、実際に完全な習合関係が構築されなかった深沙大将やスサノオや地蔵菩薩等の神・仏は、当然のことながら、泰山府君信仰の中には浸透せず、定着することはなかったのである。妙見信仰は先述したように、多様な現世利益の信仰へと変化していったが、図像であろうが、記述であろうが、形になった習合関係が構築されなかったために、泰山府君と疎遠になってしまったのである。

第五章 終章

道教の聖山である泰山は多方面にわたる文化を包摂しており、中国では独特の泰山文化を形成している。悠久たる歴史を一貫する泰山文化は日本に伝わってから、泰山神の泰山府君一神への信仰のみとなった。道教思想は古くから日本文化に吸収されているが、泰山信仰は土着的な信仰の要素を有しており、封禪の挙行内容等、祭祀の封鎖性があったため、本来膨大な泰山文化は、日本において泰山府君信仰となって縮小化されてしまった。

第一章では日本における泰山府君に関する問題を二つ取り上げた。一つは、日本の仏教における泰山府君はどのような表象であったのか。もう一つは、日本における泰山府君の希薄化の問題である。前者については、日本における泰山府君を研究対象とし、仏教に目を向けて泰山府君の形象を考察し、諸多の神・仏と習合の実態を検討し、さらに、泰山府君の希薄化を取り上げて分析した。本章では本研究のまとめとして、仏教における泰山府君の表象に陰陽道における泰山府君をも加え、先頭に問いかけた表象と希薄化に関する問いに答えるべく、最後に泰山府君の尊格について検討する。

第一節 泰山府君の表象と希薄化

第二章と第三章で仏教の絵画に描かれる泰山府君の形象について経典を補足して考察したところ、主に三種の普通の泰山府君像と二種の異形の泰山府君像が見られた。図像的には閻魔天の眷属として、菩薩姿と持幢の王侯姿という二種の泰山府君像が現れ、閻魔王とともに十王図や六道絵には泰山府君は中国王侯姿に描かれていた。その中でも作例と年代が圧倒的に多かったのは中国王侯姿の泰山府君であった。そして、閻魔王庁にある二体の人頭幢の中に泰山府君幢と呼ばれるものがあり、聖衆来迎寺系統の六道絵に描かれていた。また、武将姿の泰山王が複写関係のある二尊院本と浄福寺本十王図に見られた。これらの作例の中で、人頭幢と武将姿の泰山府君像が経典に記録されていないため、異形の泰山府君像とする。二尊院本十王図には閻魔王よりも特徴がつけられて泰山王が特殊化され、『十王讚歎抄』に説かれている六道の行き先の最終決定者であることを暗示するものであった。のちに地藏菩薩の化身とされる閻魔王の信仰が普及する前の段階では、泰山府君は非常に重要視されていたのではないだろうか。

しかしながら、室町時代以降の十王図となると、十王を一体化し団体的に描

かれるようになるのと同時に、閻魔王の特徴が他の九王よりも顕著になりつつある傾向が見られた。閻魔王の本地である地蔵菩薩の信仰が流行していくにつれて、十王信仰と結びつき、地獄絵、六道絵に閻魔王庁のみで地獄を表現する作例が多くなる。また、十王の本地仏に三尊が加わり、十三仏信仰が江戸時代から隆盛していった。十王と関連する複数の信仰や思想が変容していく過程で、泰山府君の姿は次第にそれらの絵画から消え、図像的に泰山府君信仰の表象が薄れていったのである。

希薄化した原因としては、二つのことが考えられた。一つは、人頭幢を持物とする閻魔天の眷属であった泰山府君が、閻魔王庁に置かれる二体の人頭幢に変容してから、二体の人頭幢はさらに一体二頭という形式で見る目嗅ぐ鼻という名の人頭幢に変化したことによって、泰山府君の姿が次第に消えていったということである。菩薩姿の泰山府君と黒闇天女が、手に持っている人頭幢は閻魔天の眷属であることを証明するものであったが、密教の閻魔天が次第に浄土教の閻魔王に変遷していく過程で、泰山府君と黒闇天女はそれぞれ「泰山府君幢」と「黒闇天女幢」に変わり、菩薩姿が見えなくなり、名称だけが残された。さらに、人頭幢の形式変化が起こり、一体二頭幢が「見る目嗅ぐ鼻」と呼ばれるようになった。これで、人頭幢から「泰山府君」の姿が完全に消失したのである。また、深沙大将・薬師如来といった仏教の菩薩・仏たちと習合する傾向がみせたにもかかわらず、結局定着できなかったことも考えられる一因であろう。

もう一つは、浄土教においては、再伝来された泰山府君、すなわち泰山王の希薄化が起こったことである。地獄の代表者となる閻魔王に凌駕されたことと、十王信仰から十三仏への変容が主な原因であるが、他に考えられる要因としては、妙見信仰や地蔵菩薩、本地仏の薬師如来、および深沙大将等と確固たる習合に至らなかったことが考えられる。そもそも、日本の地獄極楽思想に大きな影響を与えた『往生要集』には閻魔王が地獄主として書かれているのに対して、泰山府君はそこには出現していない。したがって、後世の地獄思想への影響は、閻魔王ほど大きくなかったのも、ある意味、当然のことであろう。そして、日本で普及した十王信仰において、信仰上には地獄に墮す閻魔王と地獄から救済する地蔵菩薩が組み合わされて民間信仰に溶け込んでいく。一方で、図像的には、他の九王の温顔との対比で、閻魔王の赤顔憤怒相が恐ろしいイメージを持ち、特徴として定着していった。また、十三仏信仰は江戸期になると、説かれ

る信仰の重点は死後の審判から、あの世で諸仏菩薩に救済されることへと移転し、本来本地仏であった十三仏が主役として強調されるようになったため、審判の役職である冥府神への信仰が薄れていくと同時に、図像的にも十三仏図に泰山府君等の十王の姿は見えなくなったのである。

妙見信仰と泰山府君との関係は、主死と延命の尊格から仏教と陰陽道思想の底流に繋がっており、歴史資料には両者を同一神とする記述もあった。だが、中世においては千葉氏や九戸氏が妙見菩薩を一族の守り神とした一方で、妙見信仰は時代とともに、様々な現世利益と結びついていった。妙見菩薩は本来の使命とされる延命の利益から遠ざかっていき、そもそも泰山府君との薄い関係も断ち切られた。そして、薬師如来には治病延命の利益があることから、十王信仰で泰山王の本地仏として配されると考えられるが、しかし、それ以上には泰山府君と薬師如来との接点が見えず、両者の習合は完成できなかったのである。それから、地藏菩薩、深沙大将とは、それぞれ歴史資料に泰山府君を同一神とする記述が残されているが、図像と信仰上には本格的な習合が展開していかなかったのである。

つまり、仏教において泰山府君の姿は、中国王侯の冥府神形象が主流であったのである。閻魔王の強勢や、十三仏信仰の発端と隆盛によって、仏教における泰山府君は次第に閻魔王の下位となり、図像的な希薄化も明確になっていった。また、妙見信仰と薬師如来、さらに地藏菩薩との習合が続かなかつたことも泰山府君信仰の希薄化に繋がる要因となった。

陰陽道においては、親神、主祭神とされた泰山府君は単独の信仰を得、天皇をはじめ貴族層がしばしば泰山府君祭を挙行することによって信仰上の隆盛を遂げた。平安時代に泰山府君祭が創出されてから、明治時代にかけて泰山府君祭が挙行され続け、その時に使用した泰山府君都状が歴史資料に数多く残されている。陰陽道が泰山府君信仰の受け皿として、泰山府君信仰が伝播するのに最主要の媒介だったと言っても過言ではない。そのため、上代・中世から近世にかけて陰陽道は衰弱していく傾向を見せる。こうした陰陽道の一連の変容から泰山府君信仰の変化が窺えるだろう。陰陽道における泰山府君、そして泰山府君祭と泰山府君都状については、陰陽道の史的考察の研究ですでに論じられていることである。

陰陽道における泰山府君の由来について、泰山尊神を勧請したのが安倍家の

祖、倉橋麿であることが明確に記録されている²⁶⁰。泰山府君は、安倍仲麿入唐の因縁に依り吉備真備によって伝えられ、以来久しく吉備の子孫に守護奉斎されて幾多の変遷を経て、遂に仲麿の遺志である安倍家に伝えられ、安倍家（土御門）が、二千年来奉斎し奉って来たのである²⁶¹。起源としては天帝の孫と称する中国泰山の神で間違いなく、陰陽道の発達に伴って陰陽家の主神として、泰山府君が祭祀されていた。禁裏では泰山府君の祭祀を一般民間に禁じながらも、一方で民間に陰陽思想が侵入されると同時に浸透し、平安朝時代から鎌倉時代以降に、非常に盛んになったのである。

泰山府君祭に関しては、歴史史料に残されている多数の泰山府君都状を比較すると、共通する特徴としては、種々の祈願するために銀錢・白絹・鞍馬・勇奴等の神饌を献ず、泰山府君を始め冥道諸神を祀るという点があげられる。泰山府君は五岳の首として司命司禄等の冥道諸神を従え、寿命の長短を知り、禄位の通塞を掌る。鎌倉期になると、例えば『吾妻鏡』に泰山府君祭（天曹地府祭を含む）の記録が80件あり²⁶²、頻度が最も高く他の祭を圧倒している²⁶³。祈願する目的も増え、将軍による天下泰平・武運長久・子孫繁昌を祈るものも見受けられる。このような目的は泰山府君祭が日本における展開中に加わったものだ²⁶⁴と理解しても良いかもしれないが、ただし、泰山で行われる封禪の目的や、後に興起した泰山娘娘に子預けを含めた女性全般の利益があること等、それと共通していることに注意すべきである。

江戸期になると、陰陽道に大きな変化が生じる。江戸期を通じて、あくまでも幕藩体制下におけるものである陰陽道は、土御門家を中心として発展した。その一大特色としては、土御門神道の創始だと言われる。そこには、陰陽道の占断によって国事を左右するといった上代のような政治へ影響を与える重要性はなく、禁中生活についての私的生活面を占う一方で、庶民にも陰陽道的な影響を与えた。その影響は大きく、民間で暦や方角の吉凶を占う民間信仰として広く日本社会に定着した。祓や祈禱による陰陽道的避凶招福の性格が強く、多

260 「土御門家記録に」（東大史料編纂所蔵）に「泰山府君御来由」という記録がある。（遠藤克己（1985）『近世陰陽道史の研究』未来工房、p. 709。）

261 藤田義男（1982）『土御門文書』（陰陽道史・泰山府君史編 上巻）、晴明社、p. 240。

262 鈴木許恵（2000）「絵馬の研究—泰山府君祭をめぐる—」『千里山文学論集』第63号、関西大学大学院文学研究科。

263 遠藤克己（1985）『近世陰陽道史の研究』未来工房、p. 718。

264 前掲25、「日本と中国の泰山府君信仰を比較すると、中国でみられた、天と通じる・天帝の孫という性格はほとんど消えている。その代わりに中国では見られなかった、子孫繁栄・天下太平・武運長久等が加わっている。」

種の祭祀が盛んに行われた。陰陽道は明治維新による合理化運動によって壊滅し明治5（1872）年に、迷信として廃されたが、陰陽寮等の形態はなくなっても実質的には今も命脈を保っているのである。

明治期までは、泰山府君祭が依然として重要な祭祀であり、政治組織の一つとして陰陽師に重用される。ことに、泰山府君祭の略祭で、泰山府君祭と同一義である天曹地府祭²⁶⁵は天皇即位、将軍宣下の際の大事として大きなウエイトを占めていたため、陰陽道において泰山府君への信仰は、陰陽道思想が民間に浸透していったにもかかわらず、貴族層に崇拜される地位を保持し、ひいては、国家的な祭祀となった。宮廷儀礼の形式とし挙行され続けていた泰山府君祭には閉鎖性があり、陰陽道の神として至高の地位のままであるからこそ、庶民からは遠い存在となり、民間からの信仰を得られなかった。明治時代に陰陽道が廃止された途端、陰陽道における泰山府君信仰は突然に消失したと捉えられる。

また、泰山府君の御社格が天照皇大神、春日大明神に次ぐ第三の順位と記録する『天神神祇』が谷川家に保存されている²⁶⁶。御社名を往時は、大元尊と称して奉ったが、平安朝時代から本来の泰山府君社と称されていたという。江戸時代に至って、元和年度霊元天皇が社号を「天社宮」と冠することを宣せられ以来、天社宮泰山府君と号し奉るに至ったのである。現在御分霊として野外に祀られているのは、若狭名由庄村納田終に祀られているものである²⁶⁷。そこは日本一社陰陽道宗家「土御門神道本庁」が置かれている場所であり、昔から天社宮泰山府君が尊い神として祀られていたことが窺えるが、泰山府君の御社は現在ほとんど消えたようである。

要するに、陰陽道における泰山府君信仰は、政府による陰陽道の廃止に伴い、泰山府君祭が行われなくなったことから、信仰の希薄化が進んだのである。民間では陰陽思想が未だに完全に消失していないため、地方では泰山府君に対して目に見えない形式で信仰されているかもしれない。例えば、泰山府君ともされる三輪明神を祭る大神神社が方除の神社として知られているが、民間陰陽道と民俗学と関連した考察は別稿に期したい。

神道の神々の中では、スサノオは中世神話で冥府神の性格を付与されることから泰山府君と閻魔王と同一視されたことがあるが一方で、蕃神の赤山明神が中世説話に泰山府君と同体化され、現在でも赤山禅院の本尊として信仰されて

265 前掲 264、p. 715

266 前掲 261、p. 245, 251。

267 同前注釈。

いる。

泰山府君信仰を受容した受け皿として、仏教、神道、陰陽道という日本三大宗教における泰山府君の表象はそれぞれ強弱の現れが相違する。陰陽道においては、頻繁に泰山府君を祭ることによる信仰上の「強」と、凶像の資料が欠失による形象上の「弱」である。反対に、仏教においては、冥府神として数多くの絵画に描かれている「強」と、冥府神としての信仰が結局閻魔王に超越される「強」である。神道に泰山府君が入り込んだのはかなり遅れるし、凶像と信仰上に歴然とした表象は見られないため、神道における泰山府君は全体的に「弱」に見えるが、現在神道系の信仰が継承している「強」の面もある。

希薄化問題について、以上分析した原因の他にも、泰山娘娘信仰が日本に伝来されなかったことも考えられる。先頭にも述べているように、宋代(10世紀)以降、民間で泰山娘娘への信仰が起り、明代になると東岳大帝(泰山府君)を上回る信仰を集めた。だが、その時代中国の政治の都市と経済の中心が南方に移り、北方に位置する泰山府君への信仰の影響力は弱まる。明代唐人が貿易するために琉球で定住することによって、媽祖が沖縄へと伝来していき²⁶⁸、江戸時代前期に清より、中国南方の女神媽祖信仰が伝来したのである。また、泰山娘娘にある安産・子宝と目の利益等は、例えば、泰山府君の本地仏である薬師如来は目のご利益があると広く信じられていたように、日本では同様利益の神仏がすでに存在していたので、蕃神の信仰が必要とされなかったのであろう。つまり、中国では泰山府君の継承人としての泰山娘娘がいるが、日本に存在しないため、泰山府君への信仰が希薄した原因に繋がっていったと考えられるのである。

本研究は泰山府君の希薄化問題がその主幹をなしているが、最後に、日本における泰山府君信仰の起源について触れたいと思う。泰山府君に対する認識は早くから存在するが、信仰対象として出現したのは宗教によって異なる。先にも述べたように、泰山尊神を勧請したのは安倍家の祖・倉橋麿であると、「土御門家記録」(東大史料編纂所蔵)「泰山府君御来由」に記録されている。一方、泰山府君が赤山禅院を建立した時に請来されたと一般的に言われるので、これは神道における泰山府君の起源としてよいだろう。また、密教の泰山府君が人頭幢に変容したとすると、十王信仰が日本に伝来されたことによって、泰山王が浄土教における泰山府君の原点であろう。そして、密教における泰山府君の

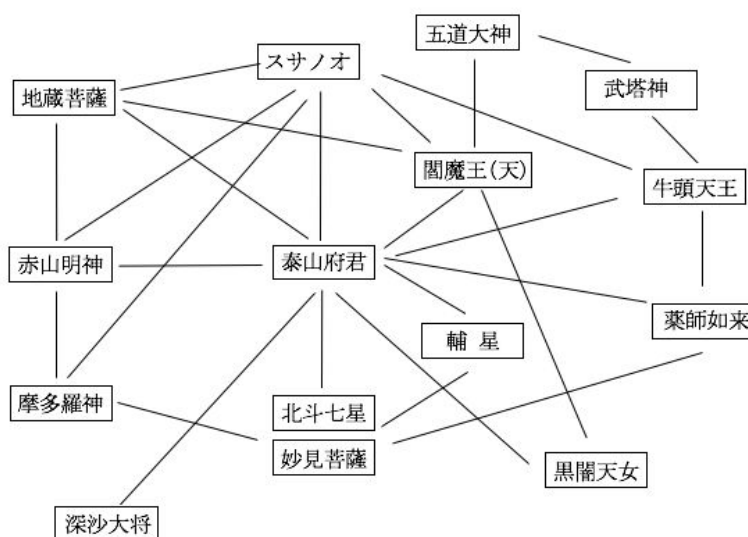
268 李献璋(1979)『媽祖信仰の研究』泰山文物社。

起源は、閻魔天の初見は両界曼荼羅である²⁶⁹ことが指摘してされているので、泰山府君の像として、空海が請来した両界曼荼羅の中の胎藏界曼荼羅であることは疑いのないところであろうが、密教経典における泰山府君の記述はそれよりも早いかもしれない。

赤山禅院の本尊としての起源説は第四章では述べたように、これは日本で捏造した偽説だと思われる。ところが、当初赤山明神と泰山府君と習合した理由すら不明瞭であるこの起源説は日本で普及し、一般的に知られているようになった。それに対しては、皮肉にも、仏教と陰陽道における泰山府君の起源説が由緒正しい経典に記録されているにもかかわらず、世間にはあまり知られないし、その信仰は結局次第に希薄していった。これは、次節で論述する泰山府君の尊格と関わっていると思われる。

第二節 泰山府君の尊格

第四章で泰山府君と同一視される様々な神、仏について考察したが、その相関図に仏教の諸関係する諸神・仏を加え、泰山府君を中心とする諸神仏の関係を総括的に見てみよう(相関図②)。ただし、図の中の直線は習合関係に限らず、主従・継承・同位等何らかの関係を持っているものを含めた形で、以下の図を作成した。



相関図②

269 前掲 54, 55。

閻魔天（王）が泰山府君と密接な関係を持っていることと、黒闇天女、五道大神と泰山府君とともに閻魔天の眷属であると同時に、人頭幢として閻魔王庁にあることを紹介した。五道大神は十王信仰において五道転輪王と呼ばれ、第十番目に位置しており、また、武塔神とも同一神である²⁷⁰。さらに、牛頭天王は蘇民将來說話の武塔天神と同一視され、薬師如来の垂迹であるとともにスサノオの本地ともされる²⁷¹。泰山府君と牛頭天王が習合していたと言われている²⁷²が、残念ながら一次資料にはまだ見あたらない。

この図から中世日本において様々な神・仏が混沌しており、神仏習合する様相の一端として、泰山府君をめぐるアカルチュレーションが読み取れる一方で、泰山府君が重要視されていたことが分かる。泰山府君は中国から請来された蕃神であるにもかかわらず、中世に神道、仏教、陰陽道日本三大宗教に積極的に取り入れられ、これだけ数多くの神・仏と関連して結びついていたのである。深い関わりを持っている閻魔天（王）以外の神・仏との関係性はそれほど深くないが、泰山府君が受容された宗教の範囲と、習合した神仏の数量でみれば、中世において泰山府君は「融通無碍」の神だと言えるだろう。

泰山府君はこのように数多くの神道の神や、仏教の仏、菩薩等と習合していたにもかかわらず、冥府神とされる表象は依然として変わらないのである。閻魔天（王）とは言うまでもなく、泰山府君はもはや中国では冥府の長官とされ閻魔王と提携して十王信仰を形成したし、絵画に描かれている泰山府君像も亡者を審判する王様の形象である。そして、密教の修法と陰陽道の祭祀では、閻魔天（王）や、五道大神等冥道の諸神とともに祀られる。そして、古典文学に出てきた泰山府君についても、多くの場合、その注釈には冥府神である、と書かれている。今更、泰山府君は冥府神とされていることは強調しなくても分かるだろう。

泰山府君は冥府神のイメージが持たれているが、実質は福神の性格が強いことをここで主張したい。表裏があったからこそ、泰山府君の希薄化が起こった

270 山口建治（2013）「五道神と武塔神」『人文学研究所報』第49号、神奈川大学人文学研究所；山口建治（2014）「武塔神とは何だったか：五道神から武塔神・五頭天王・牛頭天王へ」『口承文藝研究』第37号、日本口承文藝學會。

271 吉井良隆（1962）「牛頭天王・武塔神・素戔嗚尊」『神道史研究』第10巻第6号、神道史學會；岡田米夫（1972）「武塔神と蘇民将来の信仰」『神道宗教』第65・66合号、神道宗教学会。

272 斎藤忠（2015）『キリストになろうとした魔王信長』学研パブリッシング、p.67。

のであろう。密教修法と陰陽道の祭祀を挙げる祈願の目的は、病氣平癒・延命長寿等の現世利益がほとんどであった。一〇世紀末期に出現した泰山府君という神は、個人の運命を支配する冥府神として、人々に敬い恐れられていた。中世後期の時代の泰山府君、天曹地府神たちは、冥府神として存在意義を失い、もはや現世の支配にしか関心を示そうとしないようになった²⁷³。また、本尊とされる泰山府君が祀られている赤山禪院が現在得ている信仰は、来世の冥福ではなく、現世の福祿であり、商業繁盛の利益へと変化した。『梅花無尽蔵』に見られる泰山府君を福祿寿とし、遅れて室町時代中期に現れた福祿寿と泰山府君の同一化が現在残存した泰山府君への信仰を継承しているということは、泰山府君が福神であることの裏付けとなる有力な実例であろう。

また、泰山府君と閻魔王は冥府神として最も密接な関係を持っているのに、結局泰山府君は閻魔王から疎遠になり、冥府神としての信仰が続かなかったのは、福神の性格が恐怖感のある冥府神の閻魔王と相性が合わないことがその一因ではないのだろうか。十王信仰の変容と地蔵信仰の隆盛によって、閻魔王は地獄の代表者となったが、本来閻魔天の一眷属であったし、十王に重要視されていた一王であるから、泰山府君が閻魔王の補佐官になることも十分に考えられることである。しかしながら、古典文学に閻魔王が地獄主として出現した場面には泰山府君の姿が見えない。その代わりに、小野篁という実在の人物が閻魔王の副官とされ、数多くの説話に取り上げられて人口に膾炙し、京都東山の六道珍皇寺の閻魔堂には、篁作と言われる閻魔大王と篁の木像が並んで安置されている。『今昔物語集』巻第20第45話「小野篁依情助西三条大臣語」によると、病死して閻魔庁に引据えられた藤原良相が篁の執成しによって蘇生したという逸話が見える。小野篁の地獄巡りの説話が成立した年代は、泰山府君が冥府の王として日本に伝来されたより早かったことは、泰山府君が古典文学では閻魔王の補佐官になれなかったもう一つの理由だと考えられる。

一方で、古典文学に出てくる泰山府君には冥府神という注釈が付けられているものの、むしろそこには延命神、蘇生神の性格が読み取れる。『今昔物語集』には、安倍晴明が泰山府君を祭り、死にかけた高僧の命を救った話が有名である。また、『十訓抄』には泰山府君を祀り、父を蘇らせた話もある。ひいては、人間にもとどまらず、植動物の命を延長する説がある。『平家物語』には馬の寿命を、『源平盛衰記』と謡曲「泰山府君」には桜の開花期を伸ばした説話が見ら

273 斎藤英喜（2012）『増補 陰陽道の神々』佛教大学通信教育部、p. 92。

れる。それに、『花筐』や『とはずがたり』には泰山府君を祭り招魂する話が記されている。これらの説話では、泰山府君を延命・蘇生の神として描写しているのである。これらの説話には、祭祀を行うと記述されているだけで、泰山府君の居場所が地獄だということはまったく読み取れない。話のリアリティも乏しいので、泰山府君は曖昧な存在に描かれているが、祀れば命を伸ばしてくれるという福神の性格が確実に存在する。

概していえば、日本における泰山府君は冥府神の表象が強いが、実質的には福神の性格が強い。これが、泰山府君が希薄化した根本的な原因ではないかと筆者は考える。泰山府君の外見は冥府神であるが、中身は福神である。そのため、冥府神のイメージが根付いてはいても、徹底的な「実践」を行うことができない。そうしている間に、閻魔王への信仰が高まり、泰山府君は閻魔王の陰に隠れてしまったのである。当然、福神の尊格は明確に表現されていないため、福神としても強力な力を持った形で定着できなかったのである。

付録図版

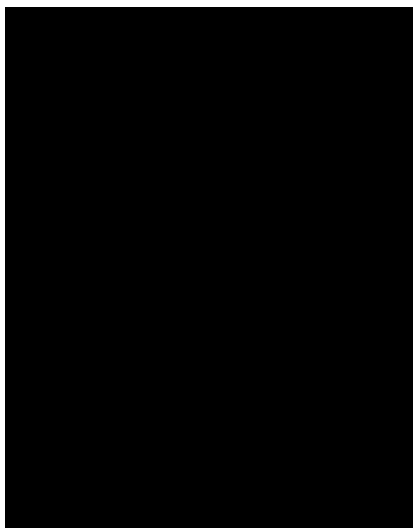


図 2-1 泰山府君

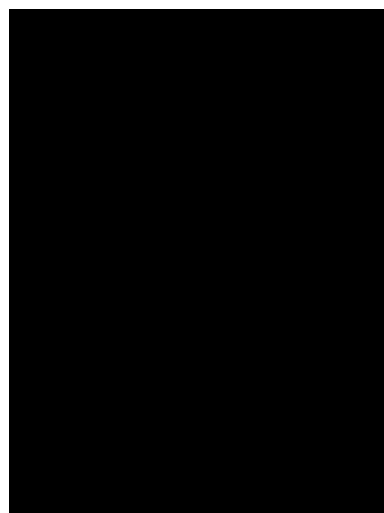


図 2-3 『別尊雜記』閻魔天曼荼羅



図 2-2 閻魔天曼荼羅

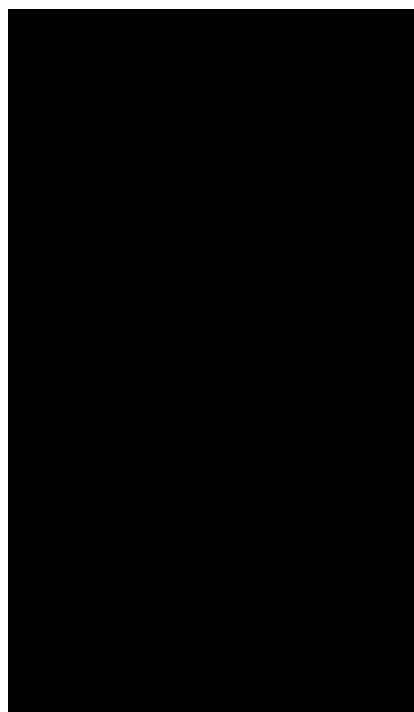


図 2-4 醍醐寺 閻魔天曼荼羅



図 2-5 京博本閻魔天曼荼羅

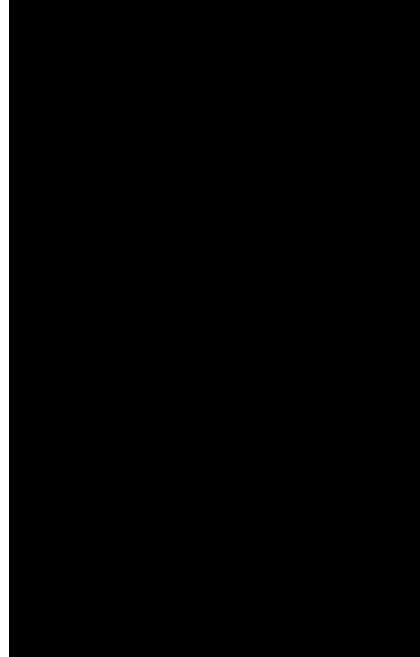


図 2-7 大阪長泉寺 閻魔王図

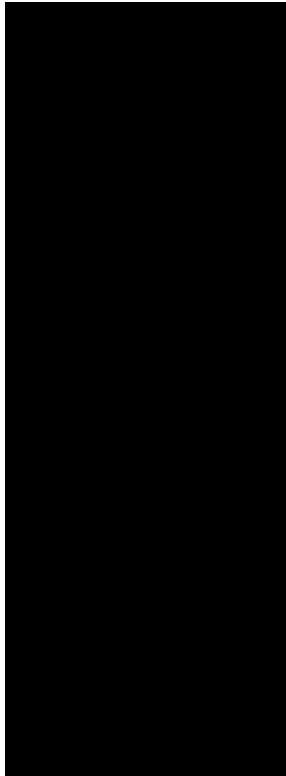


図 2-6 称名寺 閻魔天曼荼羅

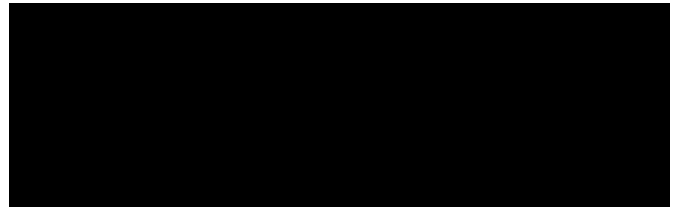


図 2-8 松尾寺蔵 終南山曼荼羅 部分

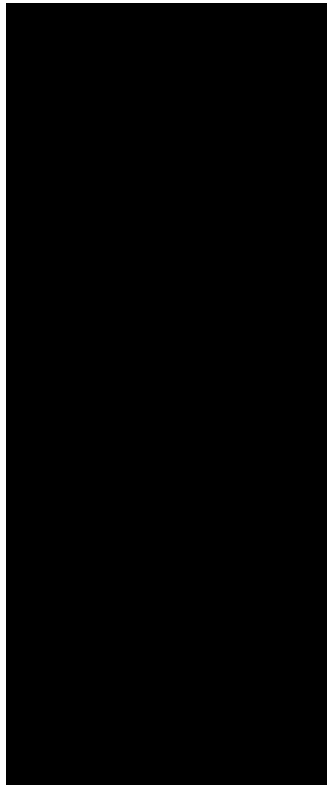


图 2-9 岡山・宝福寺 泰山王図

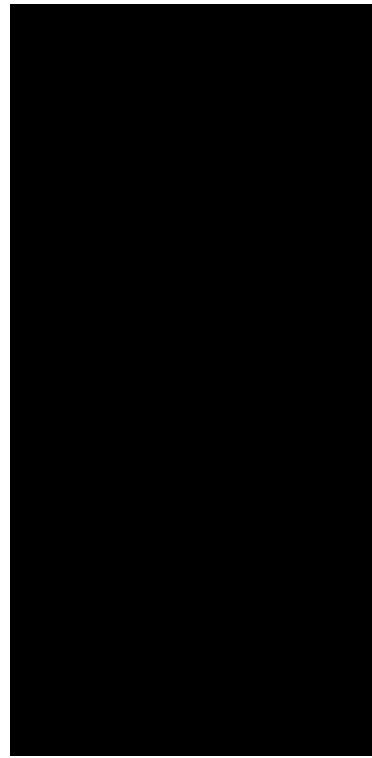


图 2-11 河津町谷津・栖足寺 第七幅

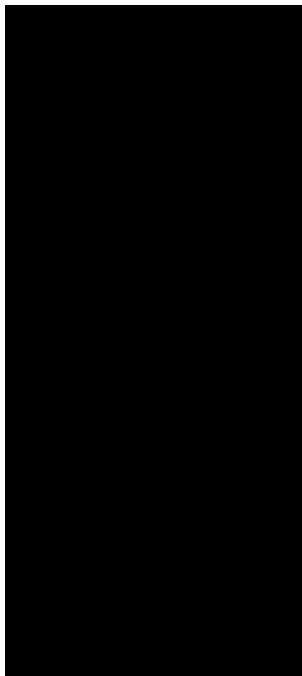


图 2-10 東覚寺 地藏・十王図 泰山王図

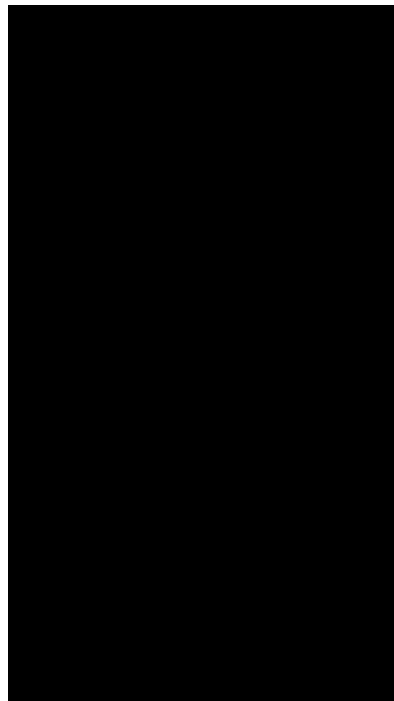


图 2-12 明長寺 泰山王図

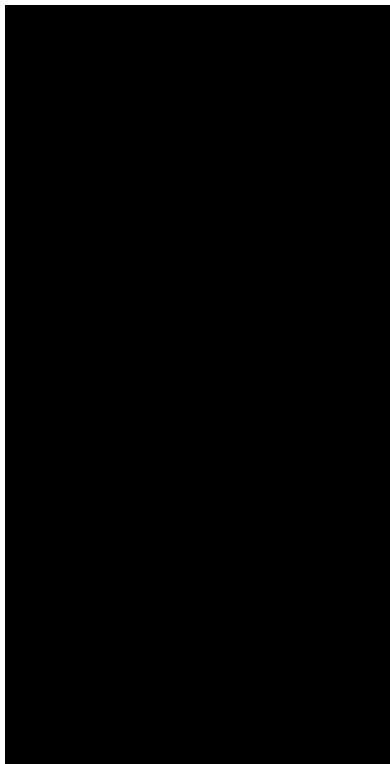


图 2-13 能满院 地藏十王图

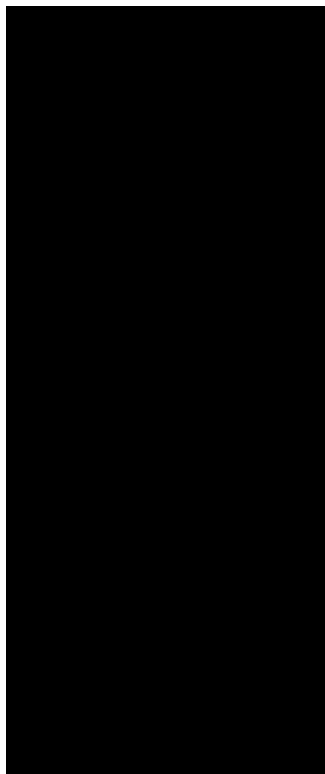


图 2-14 龍谷大学 地藏十王图



图 2-15 京都・禅林寺 十界图 地藏图

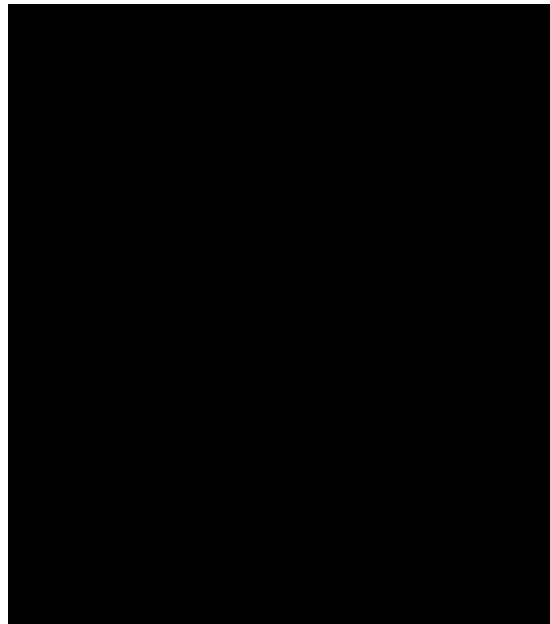


图 2-16 極楽寺 六道絵 第二幅

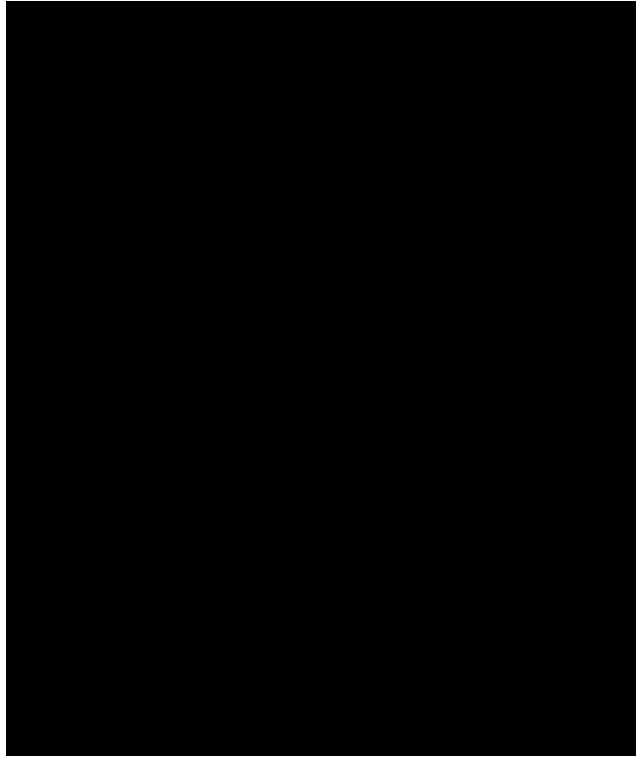


图 2-17 (1) 出光美術館本 十王地獄图 右幅



图 2-17 (2) 出光美術館本 十王地獄图 左幅

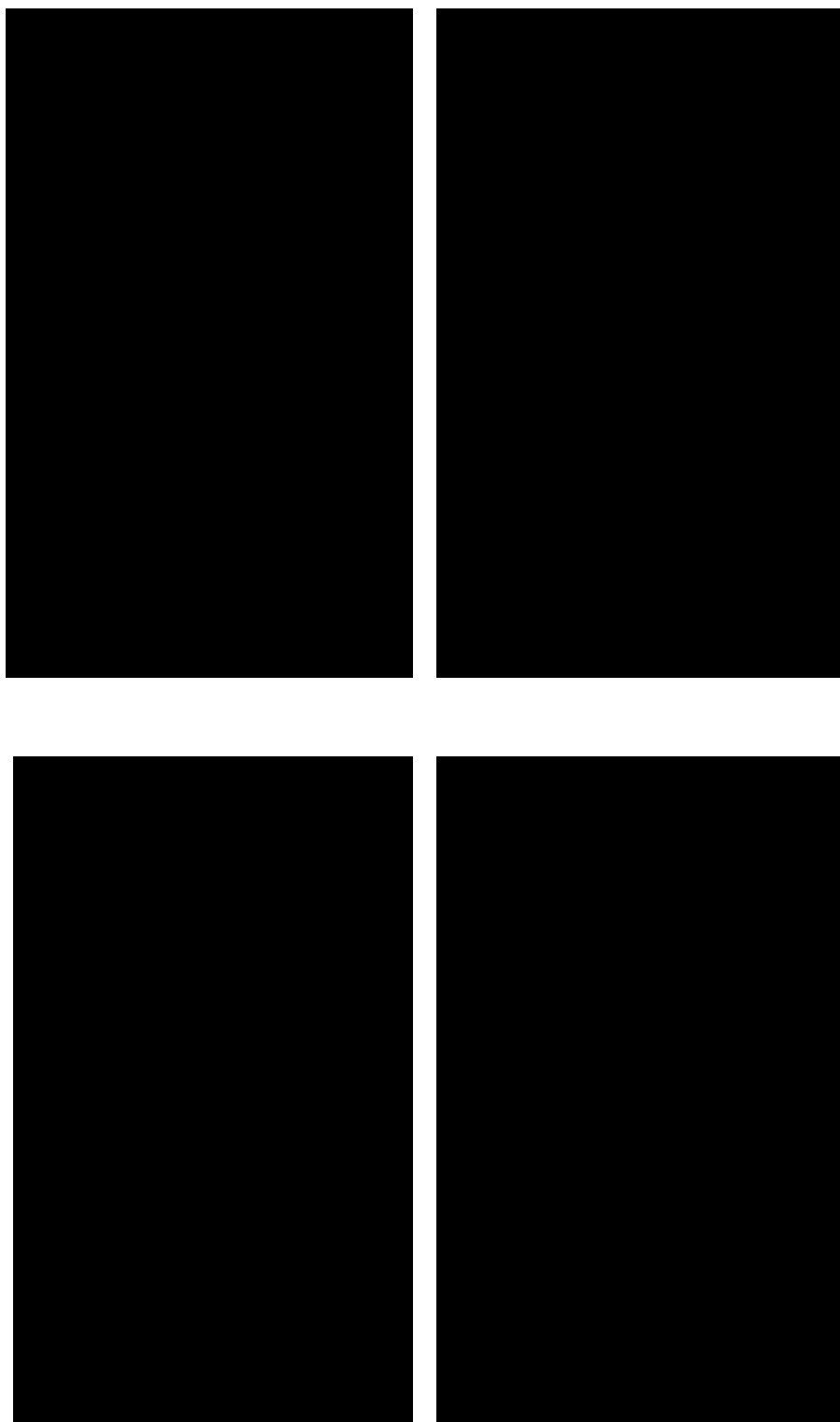


图 2-18 出光美術館本 六道・十王図（四幅）

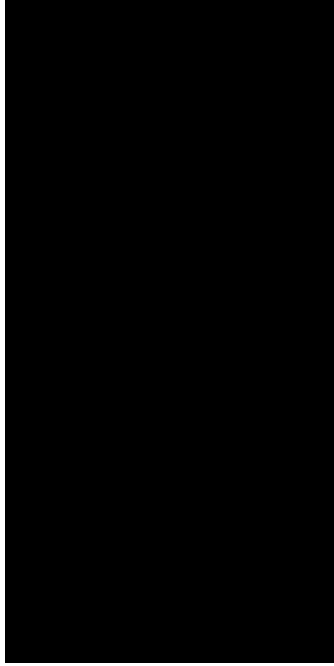


图 2-19 『仏像図彙』 泰山王図

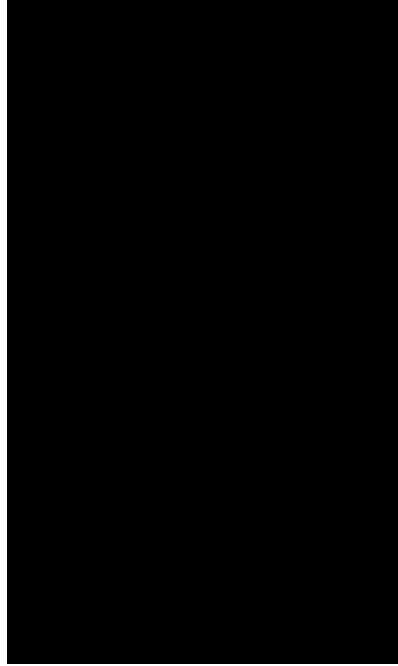


图 2-21 常楽寺 浄土曼荼羅

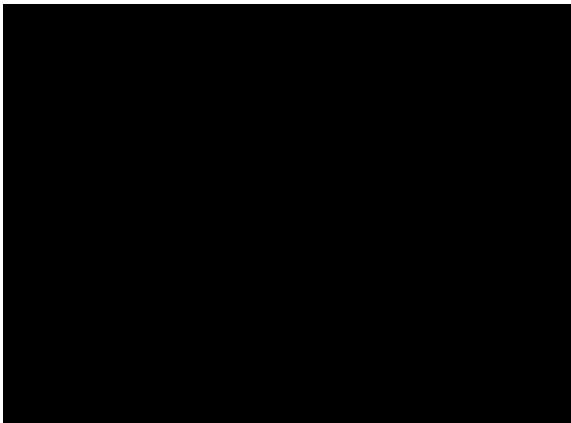


图 2-20 『十王讚歎修善図繪』挿絵

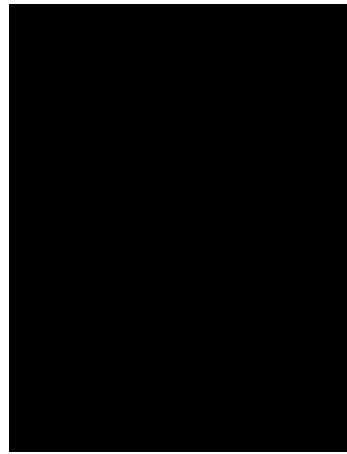


图 2-22 十王経図巻

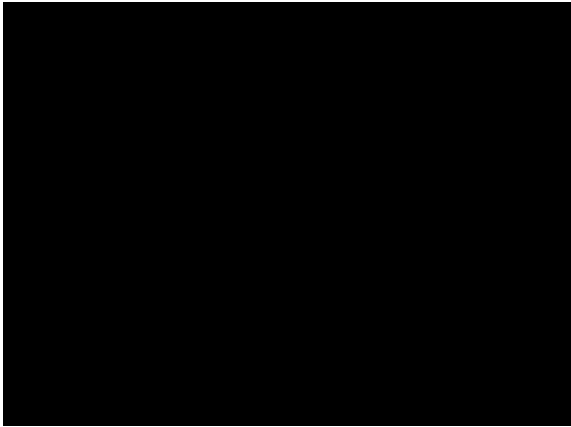


图 2-23 泰山神啓躡回鑿图 部分

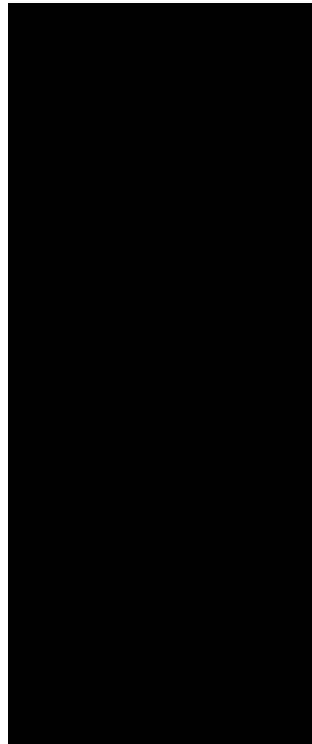


图 2-25 金戒光明寺地獄極樂图屏風 部分

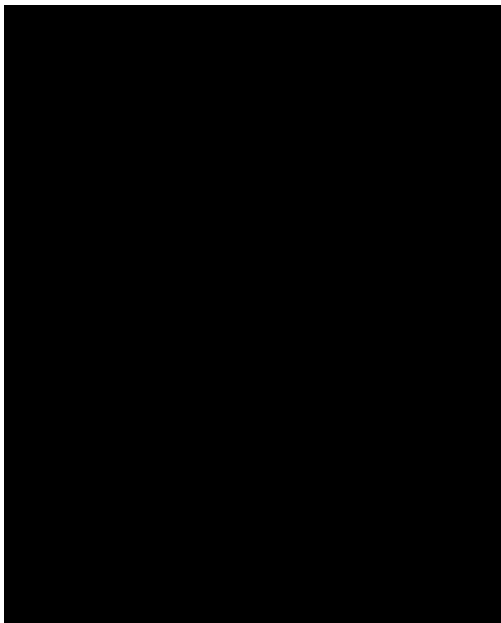


图 2-24 長觀堂禪林寺 十王图

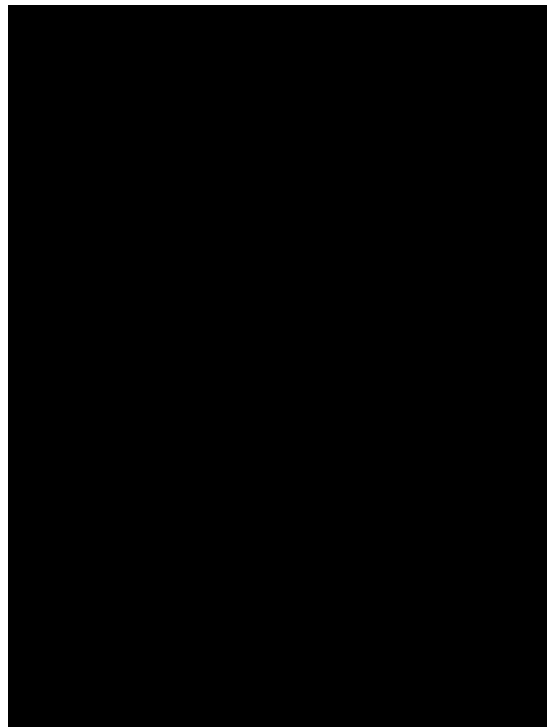


图 2-26 時光寺 地獄極樂图 部分



図 2-27 地獄図繪馬

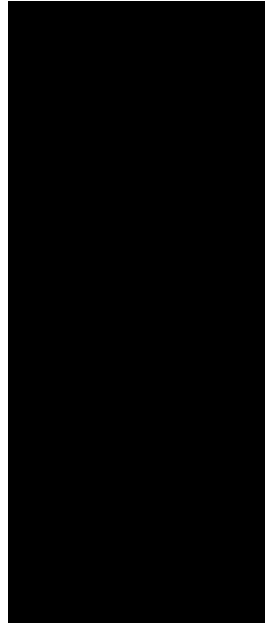


図 2-29 十輪院 十三仏図



図 2-28 岡山・木山寺 十王十本地仏図

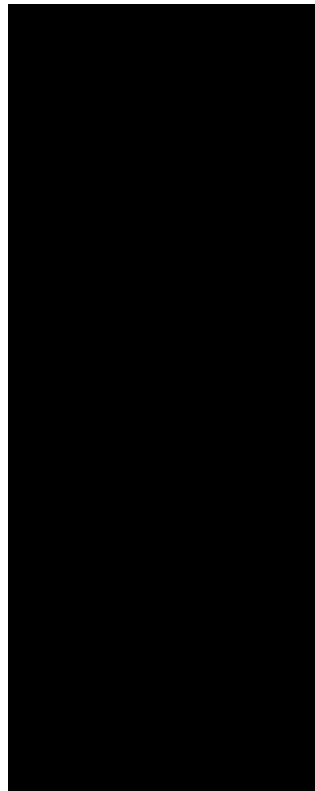


図 2-30 十三仏図



図 3-1 聖衆来迎寺 閻魔王庁幅

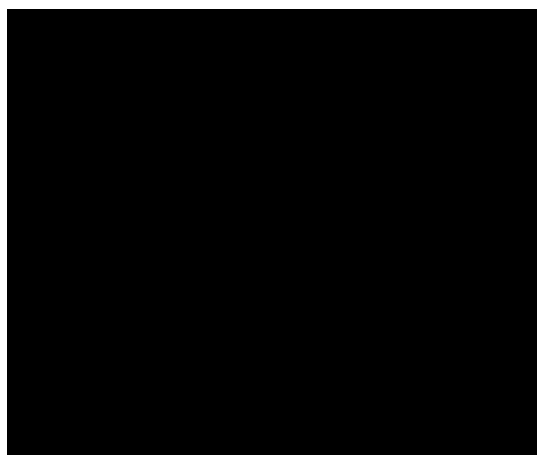


図 3-3 六道絵 閻魔王庁幅 部分

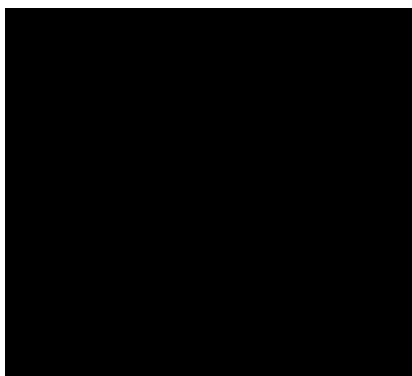


図 3-2 閻魔天像 部分

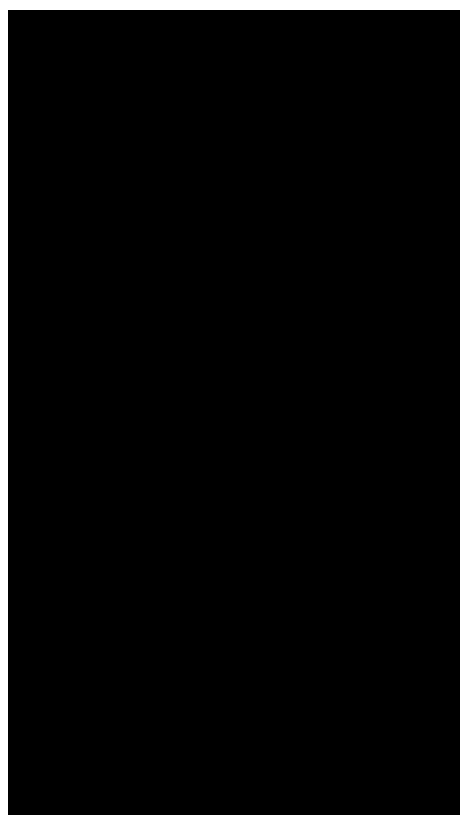


図 3-4 明長寺本 閻魔王図

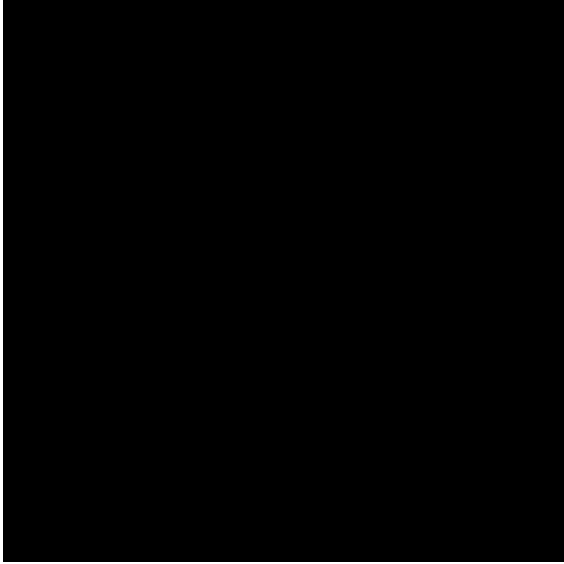


图 3-5 真光本 十王图



图 3-7 地獄極楽図 部分

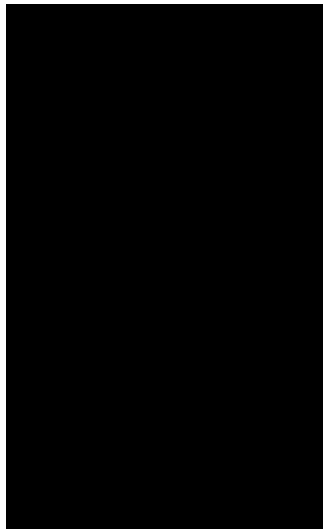


图 3-6 『照子浄頗梨』挿絵



图 3-8 二尊院 十王图 泰山王图

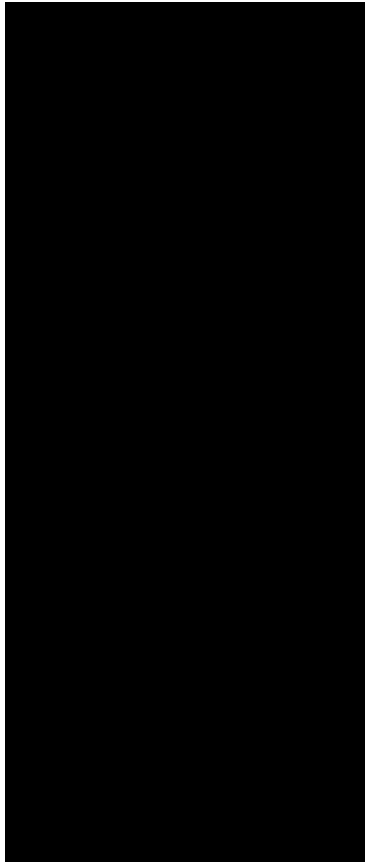


图 3-9 浄福寺 十王图 泰山王图



图 3-11 神奈川称名寺 九重守 部分



图 3-12 木造妙見菩薩立像 (常明寺伝来)

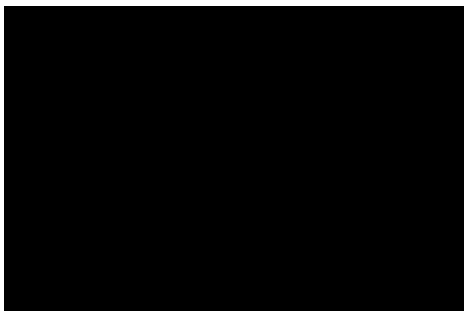


图 3-10 宝円寺 地獄極楽图 部分

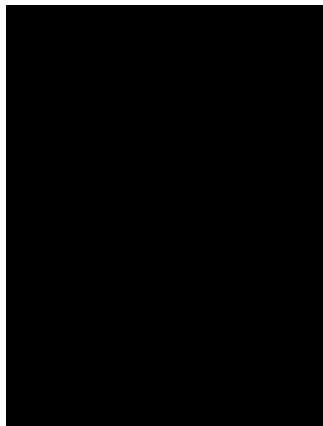


图 3-13 千葉妙光寺 伝妙見菩薩倚像

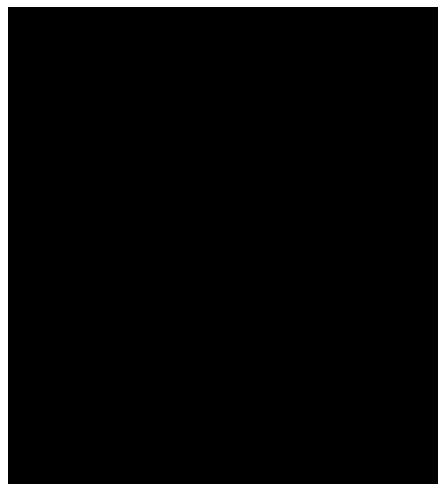


图 4-2 妙見（其三） 明王形

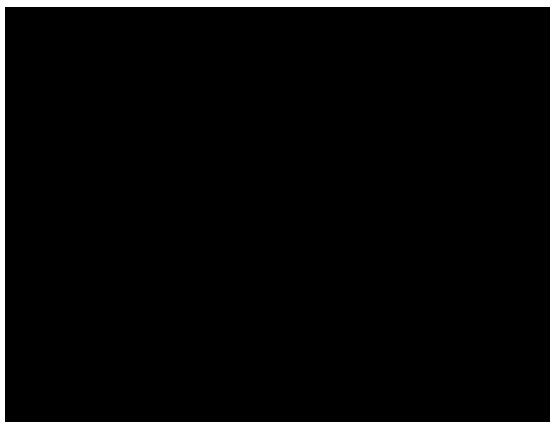


图 4-1 妙見（其二） 菩薩形

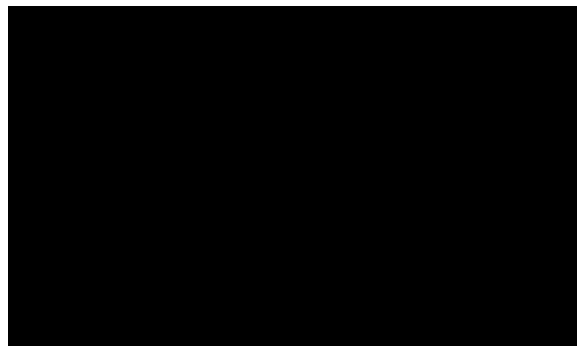


图 4-3 清涼寺 融通念仏縁起上卷
第 6 段 部分

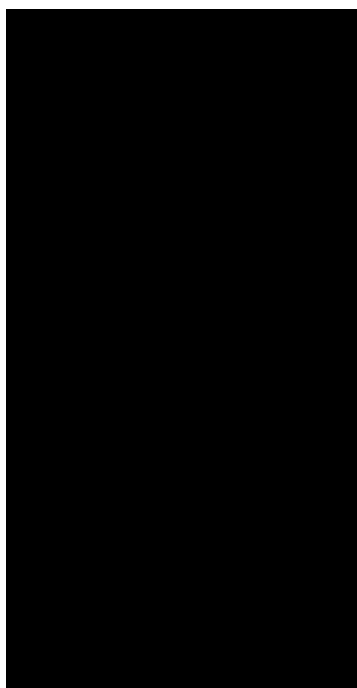


图 4-4 大阪高倉寺宝積院藏熾盛光星曼荼羅

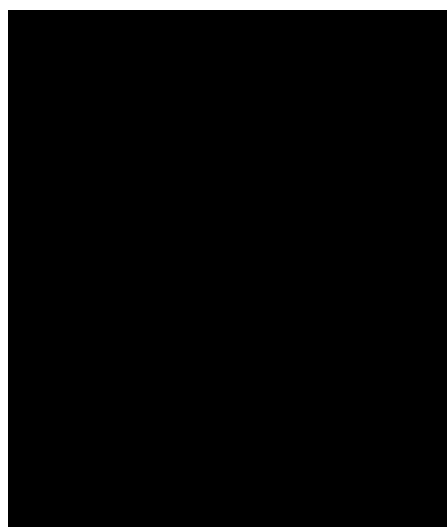


图 4-6 九重守 部分

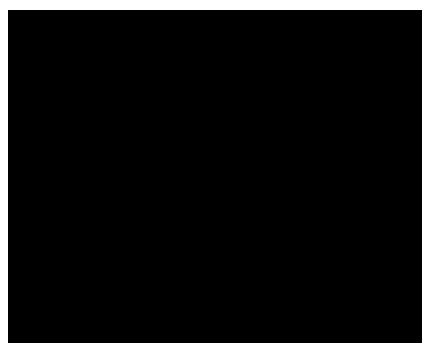


图 4-7 『吉日考秘伝』挿絵



图 4-5 松尾寺藏終南山曼荼羅

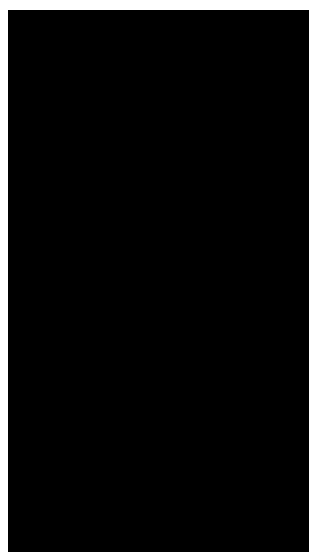


图 4-8 深沙神

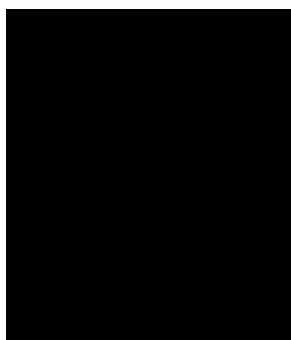


图 4-9 深沙大将手印

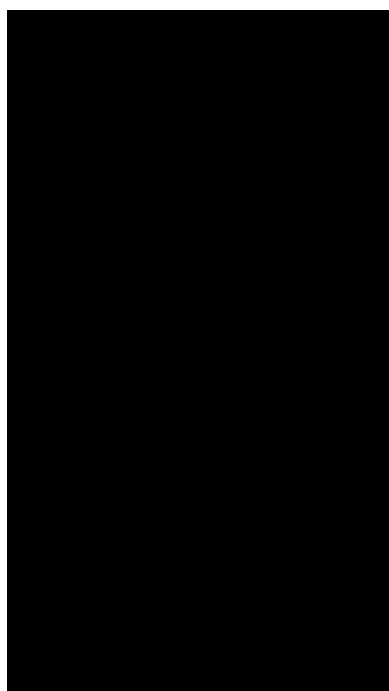


图 4-11 赤山禅院赤山明神

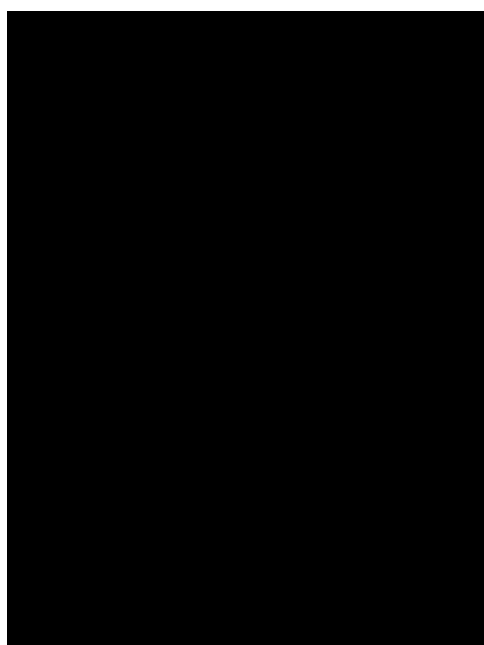


图 4-10 净土院赤山明神画像

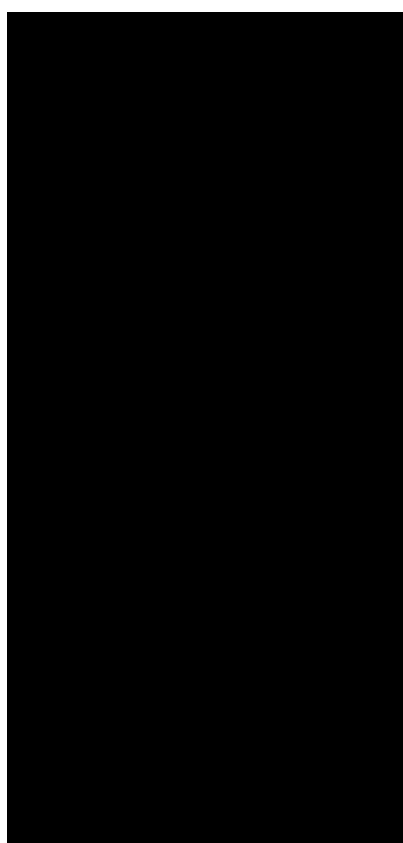


图 4-12 摩多羅神二童子图

付録図版出典

第二章

- 図 2-1 大正新脩大藏經図像部、第 2 卷、p. 619。
- 図 2-2 仏書刊行会編纂（1978）『覚禅鈔』名著普及会、p. 306（2256）。
- 図 2-3 大正新脩大藏經図像部、第 3 卷、p. 1074。
- 図 2-4 中野玄三（1983）「閻魔天から閻魔王へ」『佛教藝術』第 150 号、毎日新聞出版、p. 6、第 6 図。
- 図 2-5 中野照男編（1992）『閻魔・十王図』（『日本の美術』第 313 号）至文堂、p. 78、第 58 図。
- 図 2-6 石田尚豊（1984）『曼荼羅のみかたーパターン認識』岩波書店、p. 64、第 96 図。
- 図 2-7 奈良国立博物館編（2017）『源信：地獄極楽への扉』奈良国立博物館、朝日新聞社、p. 138、第 74 図。
- 図 2-8 谷川健一等（1983）『太陽と月』（日本民俗文化大系・第二巻）小学館、p. 160、第 91 図。
- 図 2-9 前掲『閻魔・十王図』、p. 57、第 39 図。
- 図 2-10 三井記念美術館、龍谷大学龍谷ミュージアム、NHK プロモーション編（2017）『地獄絵ワンダーランド：特別展』NHK プロモーション、p. 116、第 63 図。
- 図 2-11 上原仏教美術館編・発行（2014）『地獄と仏』、p. 12。
- 図 2-12 （財）川崎市市民ミュージアム企画・編集・発行（1989）『閻魔登場』p. 18、第 23-7 図。
- 図 2-13 岡崎譲治編（1969）『浄土教画』（『日本の美術』第 43 号）至文堂、p. 100、第 159 図。
- 図 2-14 前掲『地獄絵ワンダーランド：特別展』、p. 78、第 33 図。
- 図 2-15 前掲『源信：地獄極楽への扉』、p. 143、第 78 図。
- 図 2-16 前掲『源信：地獄極楽への扉』、p. 140、第 77 図。
- 図 2-17 出光美術館編・発行『描かれた極楽と地獄』、第 2 図。
- 図 2-18 同前『描かれた極楽と地獄』、第 3 図。
- 図 2-19 土佐秀信画（1886）『仏像図彙 3』文彫堂。
- 図 2-20 隆堯（1853）『十王讚歎修善図繪（下）』。

- 図 2-21 前掲『閻魔登場』、p. 22、第 31 図。
- 図 2-22 前掲『閻魔・十王図』 p. 25、第 17 図。
- 図 2-23 澤田瑞穂，窪徳忠（1982）『中国の泰山』講談社、序図 2。
- 図 2-24 前掲『地獄絵ワンダーランド：特別展』、p. 126、第 68 図。
- 図 2-25 前掲『閻魔・十王図』、p. 67、第 45 図。
- 図 2-26 前掲『閻魔・十王図』、p. 68、第 46 図。
- 図 2-27 前掲『地獄絵ワンダーランド：特別展』 p. 125、第 67 図。
- 図 2-28 武田和昭（1994）「十三仏図の成立再考（岡山・木山寺蔵十王十本地仏図を中心として）」『密教文化』第 188 号、密教研究会、p. 30、第 1 図。
- 図 2-29 前掲『浄土教画』、p. 100、第 160 図。
- 図 2-30 前掲『浄土教画』、p. 100、第 161 図。

第三章

- 図 3-1 前掲『源信：地獄極楽への扉』、p. 130、第 73 図。
- 図 3-2 仏書刊行会編纂（1978）『阿娑縛抄』（第 6）名著普及会、p. 173（2197）、第 84 図。
- 図 3-3 泉武夫，加須屋誠，山本聡美編・著（2007）『六道絵：国宝』中央公論美術出版、p. 172。
- 図 3-4 前掲『閻魔登場』、p. 12、第 23-5 図。
- 図 3-5 小栗栖健治（2011）『熊野観心十界曼荼羅』岩田書院、p. 93、第 78 図。
- 図 3-6 京伝作・画『照子浄頗梨（下）』
- 図 3-7 安村敏信監修（2008）『河鍋暁斎：奇想の天才絵師』（別冊太陽）平凡社、p. 58-59。
- 図 3-8 前掲『閻魔・十王図』 p. 60、第 41 図。
- 図 3-9 前掲『閻魔・十王図』 p. 61、第 42 図。
- 図 3-10 錦仁（2003）『東北の地獄絵：死と再生』三弥生書店、p. 23。
- 図 3-11 内田 啓一（2011）『日本仏教版画史論考』法藏館、p. 216、第 5 図。
- 図 3-12 林温『妙見菩薩と星曼荼羅』（『日本の美術』第 377 号）至文堂、p. 53、第 61 図。
- 図 3-13 同前『妙見菩薩と星曼荼羅』、p. 54、第 62 図。

第四章

- 図 4-1 大正新脩大藏經図像部、第 3 卷、p. 223。
- 図 4-2 大正新脩大藏經図像部、第 3 卷、p. 225。
- 図 4-3 『融通念仏縁起』（『日本の美術』第 302 号）、至文堂、第 5 図。
- 図 4-4 武田和昭（1990）「大阪・宝積院蔵の星曼荼羅図について—星曼荼羅図の一異形図」『佛教藝術』第 190 号、毎日新聞社、口絵 1。
- 図 4-5 遠藤克己（1993）「泰山府星について—陰陽道と密教との一接点—「九重守」を中心として」『史叢』第 50 号、日本大学史学会、p. 53。
- 図 4-6 『吉日考秘伝』（『続群書類従』、第三十一輯下、雑部）、p. 70。
- 図 4-7 大正新脩大藏經図像部、第 3 卷、p. 234。
- 図 4-8 大正新脩大藏經図像部、第 8 卷、『手印図巻』（上）。
- 図 4-9 奈良国立博物館監修（1964）『垂迹美術』角川書店、第 40 図。
- 図 4-10 同前『垂迹美術』、p. 44 挿絵。
- 図 4-11 山本ひろ子（2003）『異神』筑摩書房、口絵 6。

参考文献（ただし、脚注に示したものは除く）

第一章

1. 池田雅典（2008）「封禪儀禮に関する一考察：光武帝の「封」を視點として封禪」『大東文化大学漢學會誌』第47号、大東文化大學漢學會。
2. 許飛（2012）「「泰山治鬼」の形成年代考：漢代の鎮墓文を中心に」『中国中世文学研究』第60号、中国中世文学研究会。
3. 栗原朋信（1957）「始皇帝の泰山封禪」『中国古代の社会と文化』、東京大学出版会。
4. 斎藤英喜（2002）「晴明・源氏・アマテラス：「古代文学研究」の危機と可能性・私見（〈特集〉古代文学研究の危機と可能性）」『日本文学』第51巻第5号、日本文学協会。
5. 永井彌人（1997）「経学史から見た封禪の形成」『中国古典研究』第42号、早稲田大学中国古典研究会。
6. 編集部（2015）『日本文化にみる道教的要素』（アジア遊学 73）勉誠出版。
中国語：
7. 梁晓红（2007）《從“泰山地獄”到“東嶽主冥”的泰山信仰》《第二届中国民俗文化国际学术研讨会论文集》。
8. 騰军等編（2011）《中日文化交流史考察与研究》北京大学出版社。
9. 王雷亭編（2014）《泰山文化研究 第一辑》山東人民出版社。

第二章：

1. 石田瑞麿訳注（1994）『往生要集』（全2冊）岩波書店。
2. 泉武夫等編・著（2007）『国宝 六道絵』中央公論美術。
3. 植島基行（1971）「十三仏成立への展開」『密教文化』第94号、密教研究会。
4. 梅原猛（1981）『地獄の思想』（梅原猛著作集）集英社。
5. 小栗栖健治（1989）「『往生要集』の諸本（一）—聖衆来迎寺本六道絵の模本—」『塵界』創刊号、兵庫県立歴史博物館。
6. 小栗栖健治（2011）『熊野観心十界曼荼羅』岩田書院。
7. 川勝政太郎（1969）「十三仏信仰の史的展開」『大手前女子大学論集』第3号、大手前女子大学。
8. 京都国立博物館編集・発行（1988）『十二天画像と山水屏風』。
9. 京都国立博物館編集・発行（1982）『六道絵』。

10. 京都国立博物館編集・発行（1977）『特別陳列 十二天画像の名作』。
11. 清水邦彦（2002）「『地藏十王経』考」『印度學佛教學研究』第 51 卷第 1 号、日本印度学仏教学会。
12. 清水邦彦（2008）「日本中世における地藏信仰受容」『倫理学』第 24 号、筑波大学倫理学原論研究会, 筑波大学倫理学原論研究会。
13. 小南一郎（2002）「『十王経』の形成と隋唐の民衆信仰」『東方学報』第 74 号、京都大学人文科学研究所。
14. 斎藤圓眞（1983）「赤山明神の一考察」『天台学報告』第 26 号、大正大学内天台学会。
15. 佐和隆研（1964）『密教の美術』平凡社。
16. 渋谷区立松濤美術館編（1993）『特別展：中世庶民信仰の絵画—参詣曼荼羅・地獄絵・お伽草子』渋谷区立松濤美術館。
17. 菅村亨（2003）「鎌倉時代六道絵画の特色とその背景について」『藝術研究』第 16 号、広島芸術学研究会。
18. 鈴木あゆみ（2006）「仏教と道教の十王信仰：『仏説閻羅王授記四衆逆修生七往生浄土経』と『玉歴至宝鈔』における閻魔の地獄」『比較思想研究』第 33 号、比較思想学会。
19. 鷹巣純（1991）「禅林寺本十界図の図像をめぐる小考察」『美学美術史研究論集』第 9 号、名古屋大学文学部美学美術史研究室。
20. 鷹巣純（1997）「茨木市水尾弥勒堂所蔵六道十王図に関する基礎的考察」『愛知教育大学研究報告・人文・社会科学編』第 46 号、愛知教育大学。
21. 鷹巣純（2008）「出光美術館本十王地獄図について」『交流と伝統の視点から見た仏教美術の研究—インドから日本まで』（研究報告書）。
22. 鷹巣純（2006）「出光美術館本 六道十王図に見る伝統と地域性」『宗教民俗研究』第 16 号、日本宗教民俗学研究会。
23. 鷹巣純（2012）「近世の十王図・六道絵（一）あま市七宝町徳実地区本十王図 —十一人の十王—（上）」『愛知教育大学研究報告・人文・社会科学編』第 61 号、愛知教育大学。
24. 鷹巣純（2013）「近世の十王図・六道絵（二）あま市七宝町徳実地区本十王図—十一人の十王—（下）」『愛知教育大学研究報告・人文・社会科学編』第 62 号、愛知教育大学。
25. 梶尾祥雲（1927）『曼荼羅の研究』高野山大学出版部。

26. 長部和雄 (1982) 「唐代密教における閻羅王と太山府君」『唐宋密教史論考』永田文昌堂。
27. 西田直樹編著 (2001) 『「仮名書き絵入り往生要集」の成立と展開 研究篇・資料篇』和泉書院。
28. 濱田隆編 (1980) 『曼荼羅』 (『日本の美術』第 173 号) 至文堂。
29. 福本智江 (1990) 「十三仏について」『密教学』第 35 号、種智院大学密教学会。
30. 松本栄一 (1937) 『敦煌畫の研究』東方文化学院東京研究所。
31. 宮次男編 (1973) 『日本の地獄絵』芳賀書店。
32. 宮次男 (1988) 『六道絵』 (『日本の美術』第 271 号) 至文堂。
33. 本井牧子 (1998) 「十王経とその享受：逆修・追善仏事における唱導を中心に」『国語国文』第 67 号、中央図書出版社。
34. 矢島新 (1990) 「沼田市正覚寺蔵十王図と十三仏成立の問題：群馬県下の仏画から」『群馬県立女子大学紀要』第 10 号、群馬県立女子大学、pp. 78-63。
35. 山本聡美 (2012) 「聖衆来迎寺蔵「六道絵」閻魔王庁幅と焰魔天図像」『共立女子大学文芸学部紀要』第 58 号、共立女子大学文芸学部。

第三章

1. 伊東史郎 (1986) 『薬師如来像』 (『日本の美術』第 242 号) 至文堂。
2. (財) 川崎市市民ミュージアム企画・編集・発行 (1989) 『閻魔登場-閻魔登場展解説図録』
3. 酒井利信 (2003) 「三種の神器に関する研究「剣の概念」の中世的展開」『武道学研究』第 36 卷第 1 号、日本武道学会。
4. 酒井利信 (2002) 「神の象徴としての刀剣—神社信仰にみる刀剣観を中心に」『身体運動文化研究』第 9 卷第 1 号、身体運動文化学会。
5. 鷹巣純 (2005) 「密蔵院所蔵地蔵十王図をめぐって」『安城市歴史博物館研究紀要』第 12 号、安城市歴史博物館。
6. 谷信一 (1940) 「土佐行廣考-土佐派研究の一節-」 (上・中・下) 『美術研究』第 100・101・103 号、東京文化財研究所。
7. 梨本敬法 (2012) 『地獄の本』洋泉社。
8. 根立研介 (1992) 『吉祥・弁才天像』 (『日本の美術』第 317 号) 至文堂。
9. 林雅彦編 (2016) 『絵解きと伝承そして文学』方丈堂。

10. 松浦正昭（1992）『毘沙門天像』（『日本の美術』第315号）至文堂。

11. 宮島新一（1986）『土佐光信』（『日本の武術』第247号）至文堂。

第四章

1. 伊藤聡等（2002）『神道』東京堂。

2. 岡安君枝（1958）「平安時代に於ける陰陽道の星祭について」『法政史学』第11号、法政大学史学会。

3. 景山春樹（1975）「摩多羅神信仰とその遺宝」（村山修一編『比叡山と天台仏教の研究』）名著出版。

4. 金指正三（1943）『我が国に於ける星の信仰』森北書店。

5. 吉田光邦（1970）『星の宗教』淡交社。

6. 佐伯有清（1989）『円仁』吉川弘文館。

7. 桜井徳太郎編（2007）『地藏信仰』（民衆宗教史叢書⑩）雄山閣。

8. 辻本恭子（1998）「『源平盛衰記』の赤山明神」『日本文藝研究』第49巻第4号、関西学院大学日本文学会。

9. 寺川眞知夫（2007）「スサノオの神性—悪神と善神—」（説話と説話文学の会編『説話論集 第十六集 説話の中の善悪諸神』）清文堂。

10. 西弥生（2008）『中世密教寺院と修法』勉誠出版。

11. 林温（1994）「凶案集としての武将神画像」『佛教藝術』第216号、毎日新聞社。

12. 山下克明（2012）「密教修法と陰陽道」（大橋一章等編『「仏教」文明の受容と君主権の構築—東アジアのなかの日本—』）勉誠出版。

13. 山下克明（1988）「平安時代における密教星辰供の成立と道教」『日本史研究』第312号、日本史研究会。

14. 和歌森太郎（1972）『修験道史研究』平凡社。

15. （1971）『特集 星宿美術』（『古美術』第35号）三彩社。

中国語：

16. 陈勇（2009）〈道教北斗九皇信仰研究〉（四川省社会科学院研究生学院硕士学位论文论文）

第五章

1. 斎藤英喜（2012）『増補 陰陽道の神々』思文閣出版。

2. 田中久夫（2002）「小野篁と地藏信仰と閻魔王宮」伊藤唯真編『宗教民俗論の展開と課題』法蔵館。
3. 松本公一（1987）「小野篁冥官説話の成立とその周辺」『文化史學』第 43 号、文化史学会。
4. 村山修一（1992）『日本陰陽道史話』大阪書籍。
5. 村山修一等編（1994）『陰陽道叢書』（4・特論）名著出版。
6. 林淳（2005）『近世陰陽道の研究』吉川弘文館。
7. 広瀬秀雄（1979）『太陽・月・星と日本人』雄山閣。
8. 山本安津恵（2002）「小野篁媚入冥官譚の形成と展開—説話集と朗詠注—」『国語国文学研究』第 37 号、熊本大学法文学部国語国文学会。

正誤表

下記の通り、誤記がありましたので訂正いたします。

正誤箇所	誤	正
13 頁 9 行目	それがやがて道教思想と集合していく。	それがやがて道教思想と習合していく。
17 頁 17 行目	当道系譜本 ²³ と非当道系譜本には	当道系譜本と非当道系譜本 ²³ には
21 頁 8 行目	展開過程において親交が希薄化したり	展開過程において信仰が希薄化したり
26 頁 11 行目	「タイサンプクン」	「タイザンプクン」
29 頁 1 行目	の間に定着し	間に定着し
34 頁 4 行目	前掲した例 (図 2-2)	例 (図 2-2)
40 頁 17 行目	「その他の十王図」、「六道絵」と「挿絵」に分類して考察する。	「その他の十王図、六道絵」と「書物」に分類して考察する。
43 頁 13 行目	そのうちの地藏図 (図 15)	そのうちの地藏図 (図 2-15)
47 頁 25 行目	出光美術館の六道・十王図 (図 2-17) は六幅、十王地獄図 (図 2-18) は二幅	出光美術館の十王地獄図 (図 2-17) は六幅、六道・十王図 (図 2-18) は二幅
50 頁 26 行目	死者が救う	死者を救う
60 頁 16 行目	(図 36)	(図 3-6)
72 頁 4 行目	(図 3-11)	(図 2-22)
74 頁 3 行目	(図 42)	(図 3-11)
90 頁 6 行目	(図 8)	(図 2-8)
107 頁 6 行目	閻魔王に超越される「強」である。	閻魔王に超越される「弱」である。