

第一部

日本の寺院における渡来神と文化交渉

第一章 日中の五山における伽藍神と文化交渉

1. 日中の五山諸寺の変容

宋から元の時代、仏教文化を通じて日中間の交流が盛んに行われるようになった。栄西や道元が宋に入り、その帰国後に臨済宗や曹洞宗が開かれた。また俊昶や湛海など数多くの日本人僧侶が宋に入り、さらに蘭溪道隆・無学祖元などの著名な僧侶が来日した。のちに元寇が起こったが、にもかかわらず仏教における交流は盛んであった。東アジアの文化交渉においても、特筆すべき時期であったと考えられる¹⁾。

当時、中国南方の有名な寺院を五山と称したが、日本においてもこれに倣った形で京都五山・鎌倉五山が形成された。

中国の五山とは、径山寺・靈隠寺・浄慈寺・天童寺・阿育王寺を指す。



現在の杭州浄慈寺山門

日本の五山は時期により変動があるが、一般に京都五山は天龍寺・相国寺・建仁寺・東福寺・万寿寺とする。また別格として「五山の上」として南

1) これについての詳細は、『アジア遊学』122号「日本と宋元の邂逅」（勉誠出版2009年）に所収の諸論文を参照のこと。



現在の杭州靈隱寺大雄寶殿

禅寺を据えている。鎌倉五山は、^{けんちやうじ}建長寺・^{えんがくじ}円覚寺・^{じゆふくじ}寿福寺・浄智寺・浄妙寺とされる。

また五山にさらに十の大寺院を加えて「五山十刹」と称す。明の郎瑛の『七修類稿』には、次のような記載がある²⁾。

余杭の径山寺、銭塘の靈隱寺・浄慈寺、寧波の天童寺・阿育王寺の五寺院を「禅院五山」とする。また銭塘の中竺寺、湖州の道場寺、温州の江心寺、金華の双林寺、寧波の雪竇寺、台州の国清寺、福州の雪峰寺、建康の靈谷寺、蘇州の万寿寺・虎丘寺を「禅院十刹」とする。

このような寺院の格付けは南宋の寧宗の時期に行われたとするが、朝廷の制ではないともされる。またその後も寺院の格については様々な議論があっ

2) 郎瑛『七修類稿』巻5天地類の五山十刹の項。同資料の検索には関西大学所蔵の『中国基本古籍庫』を用いた。

原文：余杭径山、銭塘靈隱・浄慈、寧波天童・育王等寺、為禅院五山。銭塘中竺、湖州道場、温州江心、金華双林、寧波雪竇、台州国清、福州雪峰、建康靈谷、蘇州万寿・虎丘、為禅院十刹。



現在の京都相国寺法堂

たようである³⁾

この他に、俊苧と関係の深かった泉涌寺も、南宋の寺院の影響を濃厚に受けたものとして知られている⁴⁾。

しかし中国における五山諸寺は、その後大きく変化した。現在、霊隠寺や天童寺を訪れると、寺院の構造自体、「山門」「天王殿」「大雄宝殿」が並ぶ明代以降のスタイルに変わってしまっている。日本の五山諸寺も当時の構造を受け継ぎながら、数度の再建を受けて姿を変容しているところが大半である。

五山の交流が盛んであったこの時期に、中国の道教・民間信仰系の神々が、仏教文化に伴って日本に渡来していった。むろん唐代にも同様の事例は多くあり、赤山明神や新羅明神がよく知られている⁵⁾。

本章においては、この宋元の時期に渡来した「伽藍神」を取りあげ、これまでの仏教学・東洋史学・日本美術史学の成果をもとに、さらに文化交渉学の立場から考察と検討を加えていきたい。

3) これらについて詳しくは、張十慶『五山十刹図—南宋江南禅寺』（東南大学出版社 2000年）18～20頁を参照。

4) 詳しくは箱崎和久「泉涌寺伽藍にみる南宋建築文化」（『アジア遊学』122号 勉誠出版 2009年）54～63頁。

5) 追塩千尋「日本と異国の神について—その機能面を中心に」（『アジア遊学』122号 勉誠出版 2009年）64～72頁。



現在の京都東福寺三門

2. 伽藍神の渡来

まず「伽藍神」とはどういった神であろうか。

そもそも「伽藍」とは、梵語「サンガーラーマ (Saṃghārāma)」の音写「僧伽藍摩」の略称である。仏教の寺院や、その建物を指すことばとして使われている⁶⁾。

「伽藍神」とは、寺院の領域を守護する役割を持った神である。また別に「護伽藍神」とも称す。もともと中国においては、ある一定の区域や土地を守護する神として「城隍神」や「土地神」がある。都市部を管理するのが城隍神で、村落を守護するのが土地神である。中国の神界においては官僚制が敷かれているので、各所にその地を管理する神を設定しているのである。この他にも山には山神があり、川には河神がある。例を挙げるなら、山東の泰山に鎮座するのは東嶽大帝という神であり、大海を管理するのは四海龍王という敖氏の四人兄弟である。

現在の中華圏においては「伽藍神」といえば、直ちに閻帝、すなわち閻聖帝君のことを指すことになってしまっている。いま中国の寺院に行けば、どこにおいても閻帝が「伽藍神」あるいは「伽藍菩薩」と呼ばれて祀られているのを目にすることが可能である。北京で最も知られているチベット密教系

6) 織田得能『織田仏教大辞典』(大蔵出版 1954年) 233頁「伽藍」の項を参照。

寺院の雍和宮でも、関帝を伽藍神としている。寺院だけではなく、規模の大きい廟においても、関帝を伽藍菩薩として祀っている所が多い。これは現在の中国においては、南方でも北方でも普遍的に見られる現象である。



福建湄洲島媽祖廟の伽藍菩薩（関帝）

しかし、関帝をこのように伽藍神として祀るのは、明清期になってから盛んに行われたもので、それ以前にはもっと多種多様の伽藍神があったものと推察される。

これについて示唆を与えるのは、日本の仏教文化に随所に見られる伽藍神の痕跡である。そもそも、日本では古くから中国における伽藍神の影響を受け、伽藍を守護する神があるとされてきた。例えば、祇園祭りで有名な八坂神社の牛頭天王ごずてんのうがあり、比叡山を守護する山王権現さんのうこんげんの神がある。日本の各地に残る「鎮守ちんじゅの神」も、伽藍神の影響を受けたものと考えられる。

また、平安期に北宋に渡った成尋じょうじんは『参天台五台山記』において宋代の寺院の状況について貴重な記録を残している。そこに挙げられている当時の伽藍神には、国清寺で鎮守とされた王子晋のほか、東嶽大帝・五通神はつかくれい・白鶴靈王はつかくれい・平水大王の名が見える⁷⁾。

7) 『大日本仏教全書』巻115（大法輪閣 2007年オンデマンド復刻版）所収、成尋『参

この時期に、鎌倉五山や京都五山は、ほとんど中国の五山を模す形で寺院を形成していった。その結果、中国の五山諸寺で祀られていた伽藍神も、ほぼそのままの形で日本に導入された。これらの神々は、いまでも鎌倉の建長寺・寿福寺や京都の建仁寺・相国寺・東福寺・泉涌寺などにその像が残されている。すなわち、^{しょうぼうしちろうだいけんしゅうり}招宝七郎大権修利・^{しごんちやうたいてい}祠山張大帝・^{しょうぼほんがん}掌簿判官・^{かんのうししや}感応使者などの伽藍神である。

ただ、これらの神々の多くは、現在の中国では信仰が衰退しており、また寺院において祀られることも少なくなっている。そのためか、中国の道教・民間信仰研究で注目されることはほとんどなかった。また日本においては、禅宗研究・日本美術研究の立場から言及されることが多かった。

日本でこの伽藍神に注目したのは、江戸時代の臨済宗の僧侶である無著^{むちやく}道忠^{どうちゆう}である。道忠はその著作『^{ぜんりんしやう}禅林象器箋^{きせん}』において、伽藍神について詳細な考察を行っている。現在でも招宝七郎などの伽藍神について考える上で、基礎的な資料となるのは『禅林象器箋』である⁸⁾。



鎌倉建長寺の伽藍神⁹⁾

天台五台山記』巻1の延久4年5月14日（13頁）に王子晋の話が見え、巻2の閏7月8日（36頁）に東嶽大帝・平水大王・五通神・白鶴靈王の名が見える。

8) 無著道忠『禅林象器箋』は、柳田聖山主編『禅学叢書』（中文出版社 1990年）所収のものを用いた。

9) 東京国立博物館編『鎌倉一禅の源流』図録 2003年 140～141頁（図録所用写真）。

また日本美術史においては、主として建長寺や東福寺に残されている伽藍神像について、研究が行われている。浅見龍介氏の分析によれば、伽藍神は次のような位置づけであるとされる¹⁰⁾。

禅宗寺院に祀られる像の中で最も異色なのが伽藍神像である。中国の民族宗教である道教の神が仏教寺院に祀られるようになったもので、冠、着衣、履のすべてが独特の形である。中世の現存作例は少なく、像の名称や役割など不明な点が多い。中国にも古い作例が残っていないこと、道教の経典にも載らない末端の神々で民間信仰の要素が強いことがその原因である。本来は土地神と呼ばれ、中国各地の地主神であった。生前、公共のために尽くし、功績のあった人が歿後祀られることが多いようだ。日本の禅宗寺院に取り込まれたのは、杭州や明州の土地神であったと考えられる。

この指摘の通りであり、伽藍神の多くは当時盛んに信仰されたと考えられるが、現在では信仰が衰微しており、その名称すら曖昧なものが多い。



現在の鎌倉建長寺門前

10) 浅見龍介「禅宗の彫刻」(『日本の美術』507号・至文堂 2008年) 63頁。なお建長寺の伽藍神については、建長寺の高井正俊宗務総長からご示唆をいただいた。

例えば今の杭州や寧波（明州）の地を訪れたとしても、招宝七郎などの神を祀っている廟はほとんど残っていない。また鎌倉の建長寺にある五体の伽藍神像は、その古い姿を伝えるものとして貴重であると考えられる。しかしこの五体の神が何であるのかについては、いまだ名称すら定まっていない。

以下では、これまでの研究を俯瞰する形で、伽藍神のそれぞれについて分析を行っていきたい。

3. 海神としての招宝七郎

まず招宝七郎大権修利について考察する。今では、この神の信仰は中国では衰退してしまったため、ほとんどその名は知られていない。また道教・民間信仰研究においても、文献資料が非常に少ないためか全く注目されることはない。

しかし、かつては寧波（明州）を中心に絶大な信仰を有した神であったと考えられる。この神の像は一見して、それと判明する独自の形象がある。すなわち、片手を高く額の前に差しあげて、遠くを望むようなポーズをしているのである。福井の永平寺、鎌倉の寿福寺、覚園寺、京都の相国寺に蔵される大権の像は、まさにこの姿をしている。またその着ている衣冠などは、完全に中国の王侯風のものである。

無著道忠は、どうやら大権修利と招宝七郎を別の神と考えていたようで、『禪林象器箋』には「大権修利菩薩」と「招宝七郎」については別に項目が立てられている。大権修利について道忠は次のように述べている¹¹⁾。

道忠が思うに、大権修利とは右手を額にかざして遠望する像があるが、これのことである。唐土の阿育王山の護法神である。「修利」

11) 前掲 無著道忠『禪林象器箋』178～179頁。

原文：忠曰、右手加額為遠望勢像、是也。大唐唐阿育王山護法神矣。修利或謬作修理、非。(略)又云、其護塔之神曰大権修利菩薩。(略)忠曰、遇師公、蓋土地神名、修利別稱呼。(略)忠曰、伝説育王山臨東大海、渡海者每望山祈穩濟於此神、而大権加額者、遙望其舩保護之狀也。



招宝七郎大権（福島広覚寺）

を「修理」に作るのは誤りである。(略)塔を守護する神を大権修利菩薩と呼ぶともある。(略)思うに「遇師公」というのも土地神の名であり、大権の別の呼称であろう。(略)伝説によれば阿育王山は東を大海に臨み、航海する者たちは皆、山を望んで大権菩薩に航海の安全を祈願したという。大権菩薩が手のひらをかざしているのは、遠望して船舶を守護しているのだとされる。

また、招宝七郎については次のように述べる¹²⁾。

曹洞宗の寺院では、土地神と称して招宝七郎を祀っている。道元和尚が帰朝した時に姿を変えて付き従い、護法神となったのである。別の者の主張によれば、もともと神は大権修利の一神のみであり、「大

12) 前掲 無著道忠『禅林象器箋』180頁。

原文：洞家諸刹、所祀土地稱為招宝七郎。道元和尚帰朝時、潜形随來護法。或云、亦是大権而已、大権修利是封号、本名招宝七郎、招宝山在鄧峰、此神祠于此、七郎蓋行第乎。忠謂此未輒信、可更攷。(略)永平道元和尚行状云、宝慶三年冬、解纜發船、天寒白雪霏霏、忽有化神現前。師云汝何神、曰我是招宝七郎、知師佩祖印還郷、願相隨護正法。師嘆曰汝若然。須現小身、神乃為白蛇三寸許、入鉢囊而屈蟠。

権修利」は封号で、本来の名は「招宝七郎」であるという。招宝山は鄞峰に属し、ここに祀られているのでその名がある。七郎とはその排行であろう。この主張は信じることができない。なお考え直すべきであろう。(略) また『永平道元和尚行状』によれば次のような伝承がある。宝慶三年の冬、ともづなが解かれて出航しようとしたところ、天気は寒く雪の舞う中、忽然として神が顕現した。道元禅師は、「どの神でありましょうか」と尋ねると、神は「招宝七郎である」と答えた。神は禅師が祖印を帯びて帰郷するのを知り、禅師に従って正法を護持せんがために現れたのであった。禅師はその願いを許すと、七郎神は三寸ばかりの白蛇に変化して、頭陀袋の中に潜んで渡来したのである。

大権修利については阿育王寺の守護神であり、その額に手をかざす姿について述べ、それは海を渡る者たちを守護するためであるという。また招宝七郎については、道元禅師が帰朝する際に、白蛇と化して付き従った伝承があると述べる。そして道忠は、大権修利と招宝七郎は別の神ではないかと指摘する。

実際に、大権と招宝七郎の性格はやや異なっているようにも考えられるが、共に海神としての機能も持つものであり、やはり一体のものと考えた方がよいと思われる。

現代の研究者で、早くからこの神の重要性について指摘したのは、塚本善隆氏である。塚本氏は成尋の『参天台五台山記』中の記載に注意し、次のように推論している¹³⁾。

(成尋は) 羅漢院で十六羅漢の等身像と五百羅漢の三尺像を拝し、食堂に入って七郎天に礼拝焼香した。(略) 七郎天とは何か。恐らく成尋が後に平水大王と記している地方的な神仙であろう。(略)

13) 塚本善隆「成尋の入宋旅行記に見る日中仏教の消長」(『塚本善隆著作集』第6巻『日中仏教交渉史研究』大東出版社 1974年) 84～85頁。

新封の平水大王すなわち周七郎に対するこの地方の人びとの信仰が、相当に大きかったことも推察される。(略)わが国の洞門の寺で祭られた招宝七郎もこれに関係あるかも知れぬ。

塚本氏のこの指摘を受けて、王麗萍氏は宋代の日中文化交流史の立場から、平水大王すなわち七郎天について詳細に分析している¹⁴⁾。そこで資料として『嘉定赤城山志』が引用されているが、やはり海神としての招宝七郎の姿が看取できる¹⁵⁾。

平水大王廟は白鶴山の西にあり、西晋の周清を祀っている。伝承では、商売を行って台州・温州あたりを歩き来し、俗に周七郎と呼ばれていた。臨海の林氏の娘を娶って過ごしていたが、にわかには舟に乗って海に浮かび龍と化し、その妻と共に姿が見えなくなった。後にある人が彭公嶼においてこれを見たために祀ることとなった。宋の大中祥符九年に温州に靈験を顕したため封じられた。いま多くの町や村でこの神を祀っているが、これ以上詳しくは述べない。

これによれば、平水大王とはすなわち晋の時代の周清であるという。排行は七郎で、そのために周七郎と呼ばれた。林氏の娘を娶ったが、ある日、二人とも海に浮かび龍神となったという。

招宝七郎が実際に朝廷により封号を与えられたかは、判断が難しいところであるが、宋の呉泳の『鶴林集』には「龍山真聖觀靈感大権尊聖招宝七郎を

14) 王麗萍「入宋僧成尋と道教」(『アジア遊学』第73号・勉誠出版 2005年) 130頁。なお成尋の入宋については、藤善真澄『參天台五臺山記の研究』(関西大学出版部 2006年)、また王麗萍『宋代の中日文化交流史研究』(勉誠出版 2002年)も参照した。

15) 『嘉定赤城山志』巻31に見える。同資料の検索には関西大学所蔵の『中国基本古籍庫』を用いた。

原文：平水王廟在白鶴山西、祀西晋周清、俗伝清以行賈往来温台、俗呼周七郎。娶臨海林氏女、俄棄杵化龍、与女皆不見。後有遇之彭公嶼者遂祠之。大中祥符九年以顯異于温、錫今封按諸邑皆有祠、今不尽載。

助霊侯に封ず」という一文が採録されており、これによれば、招宝七郎は「助霊侯」という封号があったと想定される¹⁶⁾。またこの封号では、「大権尊聖」と「招宝七郎」とは続けて記されている。招宝七郎と大権修利は、かなり早い時期から一体のものであったことがこの封号から読み取れる。

4. 禅宗寺院における大権菩薩

道元禅師との深い縁からであろうか、現在でもほぼ全ての曹洞宗の寺院においては招宝七郎神を護伽藍神・大権修利菩薩として祀っている。いま曹洞宗寺院の本堂に行けば、中心には釈迦如来を祀った須弥壇があり、向かって左側には達磨大師、そして右側には大権修利菩薩を祀るのを見ることができらるであろう。

このため、禅学研究において招宝七郎に関する研究は比較的早くから進められていた。やや早くにこの問題を論じたのはH・デュルト氏である¹⁷⁾。さらに曹洞宗における佐々木章格氏、中世古祥道氏の論考があり、伽藍神としての招宝七郎については、かなり研究が進展した¹⁸⁾。

佐々木章格氏は、まず曹洞宗における大権修利菩薩について、次のように紹介する¹⁹⁾。

曹洞宗寺院には、祖師像としての達磨大師と対をなして、必ず大権修利菩薩が祀られている。(略) 晋山式には土地堂に至り土地神に法語を唱えるなどして寺院の護法護伽藍神として、大切に扱われる。しかるにその像形は右手に額を加えて遠望の姿勢をなし、身に帝王

16) 呉泳『鶴林集』巻11(『四庫全書』所収)。同資料の検索には関西大学所蔵の『中国基本古籍庫』を用いた。

17) H・デュルト「日本禅宗の護法神：大権修利菩薩について」(『印度学仏教学研究』64号・1984年) 128～129頁。

18) 佐々木章格「日本曹洞宗と大権修利菩薩」(『曹洞宗宗学研究所紀要』創刊号・1988年) 32～45頁、中世古祥道「招宝七郎大権修利菩薩について」(『宗学研究』35号・1993年) 232～237頁。

19) 前掲 佐々木章格「日本曹洞宗と大権修利菩薩」32頁。

の服を着けているなど、寺院に祀られる他の尊像と較べると趣きを異にしている。(略)ここで問題とするのは、招宝七郎と大権修理菩薩とが同一のもの、つまり別称的なものであるのか、両者を分けて考えた方がよいのかということである。さらに現在の中国の寺院においても、その尊像を祀っている寺院はないのである。

佐々木氏はこの論文においてはむしろ「大権修理」の呼称を使用している。そして無着道忠などの説を援用し、その変容について分析し、次のように結論を述べる²⁰⁾。

道元禅師と絡めて考えるならば、もともとは碧巖集を加助したのが招宝七郎あるいは大権修利菩薩であった。しかし江戸期に入ると白山明神がこれに変わり、大権は道元禅師の帰朝に際して護法のために随侍来朝したものであるという説がしだいに強くなっていったものである。そして当然ながらそれは土地神としてよりも龍天として取り扱われるようになる。

また中世古氏の論によれば、大権が本堂に祀られた経緯については、次の通りである²¹⁾。

土地堂神はその性格から、諸山によって区々であったことは、諸山の清規回向からも知られるが、それでも禅師に見える龍天、太祖での大権・白山神などが、『瑩山清規』の盛行と共にその中心となり、それらと禅師の因縁譚が生まれたものと思われ、既に室町時代に種々に語られていたようである。それが晋山の儀軌からも、土地・祖堂像が仏殿の脇壇安置ともなり、地方寺院の客殿造りの影響からも、

20) 前掲 佐々木章格「日本曹洞宗と大権修理菩薩」45頁。

21) 前掲 中世古祥道「招宝七郎大権修理菩薩について」234頁。

当初、諸像あったものが、後のように大権・達磨を左右置く形式をとるようになると、それに漏れた龍天・白山は所謂の龍天軸となつて、修行僧護持のものとなつたのではあるまいか。

伽藍神には、大権の他にも龍神や白山神があつたと指摘する。実際、いま残る伽藍神像のいくつかは、龍神あるいは白山神であると考えられる。これらの伽藍神については別に検討する。

さらに禅宗の寺院に蔵される伽藍神像から、招宝七郎神について美術史の観点から論じたものがある。三山進氏、浅見龍介氏及び田中知佐子氏は、鎌倉建長寺・海蔵寺・円覚寺・覚園寺などに蔵される伽藍神について分析を加え、その像の比定を行っている²²⁾。

いずれも無着道忠の議論をふまえるが、道忠は鎌倉建長寺の伽藍神を「張大帝・大権修利・掌簿判官・感應使者・招宝七郎」とし、大権修利と招宝七郎を別尊とする。

田中知佐子氏の指摘によれば、片手を挙げる招宝七郎の姿をしたものは、建長寺には見出せず、寿福寺・覚園寺・円覚寺などに見られる。一方で、覚園寺に所蔵する室町時代の三体については、片手を挙げる像に「大権菩薩」の銘札があり、如意を持して片手を下げた像に「修利菩薩」との銘札があつたとする²³⁾。すなわち、招宝七郎と大権修利ではなく、大権菩薩と修利菩薩とする考え方もあつたことが判明する。ただ、これはやはり後世における混同なのではないかと考える。

『鑄鼎余聞』には、かつて数多くの土地神が、「大王」や「何々郎」という名で存在したことを示す記載がある²⁴⁾。その中には、「顧三郎」「陶四郎」「潘

22) 三山進「伽藍神像考—鎌倉地方の作品を中心に—」(『MUSEUM』第200号 1967年) 12~27頁。前掲 浅見龍介「禅宗の彫刻」(『日本の美術』507号・至文堂 2008年) 29~73頁。田中知佐子「建長寺伽藍神像をめぐる一考察—中国風伽藍神像の系譜から—」(『佛教藝術』301号 2008年) 69~93頁。

23) 前掲 田中知佐子「建長寺伽藍神像をめぐる一考察—中国風伽藍神像の系譜から—」 74~75頁。

24) 姚福均『鑄鼎余聞』(王秋桂・李豊楙編『中国民間信仰資料彙編』第一輯・台湾学

七郎」「白八郎」「白馬三郎」「玄陵三郎」「玄陵四郎」「攀花五郎」「西官七郎」「張十六郎」「張十七郎」「陳九郎」など、実に様々な神がある。この一連の記述には、むろん「招宝七郎」の記載もあり、それによれば、七郎神は慧日寺で土地神として祀られていたようである。やはり土地伽藍神として扱われたのであろう。

5. 通俗文学に見える招宝七郎大権

このように招宝七郎が仏教史・美術史の立場から論じられることが多かったのは、文献資料が非常に乏しいということがある。しかしながら戯曲や通俗小説などの通俗文学作品の中には、少ないながらも招宝七郎大権に関する記載が残されている。これについては太田辰夫氏が『西遊記雑劇』に見える大権修利について述べ、次のように指摘している²⁵⁾。

ここで廻来大権（大権修利菩薩）が玄奘に経文をわたす役をする。この大権修利菩薩の像は現在わが国でも曹洞宗の寺院にみられるが、もとは寧波の阿育王山の護神で、手を額にかざし、海上を望見しているという。廻来とは航海する船が安全に帰来するという意味から出たのかも知れないが、ことによると飛来の訛りであるかともおもわれる。天竺より飛来したという伝説もあるからである（客家方言では、回・飛が同音）。

この『西遊記雑劇』は、明代の小説『西遊記』よりも古い説話を残しており、構成や登場する神々にかなりの相違がある。なお太田氏の指摘通り、この劇中で大権は「廻来大権」と呼ばれている。

この劇の作者の楊景賢については、中国を中心に多くの研究がある²⁶⁾。い

生書局 1989年) 276～307頁。

25) 太田辰夫『「西遊記」の研究』（研文出版 1984年）132頁。

26) 例えば、馬冀「楊景賢生平考索」（『黒龍江民族叢刊』2003年6期）75～81頁、金小平「論楊景賢在中国文学史上的地位」（『金華職業技術学院学報』8巻1期 2008年）

まその一つ金小平氏の論に拠れば、次の通りである²⁷⁾。

これまでの研究と考証に拠れば、楊景賢は元の至正五（1345）年に生まれ、明の永楽十八（1421）年に亡くなった。モンゴル族の人である。はじめ名を楊暹といったが、後に改めて楊訥とした。号は汝齋である。（略）彼の故郷はモンゴル高原のほずであるが、モンゴル人としての名前は分からない。幼年或いは少年にして錢塘（杭州）に移った。姉の夫である楊鎮撫と共におり、そのために楊姓を称した。（略）彼の文名は南京にまで及び、当時の名士である賈仲名や湯舜民と交流を持つこととなった。（略）洪武年間、彼は杭州と南京の間を往来していたが、その文章は燕王の朱棣から賞された。後に燕王が帝位に登った後、楊景賢は召されて宮中に入ったこともあるが、その出自や彼自身の性格から、政治に興味はなく、文芸の道に戻っていった。彼の活動はほぼ杭州と南京の間にあり、最終的には南京において卒した。

楊景賢の出身がモンゴル族であることは興味深いが、ここで問題にしたいのは、その活動した地域である。彼の活動地域は、モンゴルでの幼少期、それに永楽帝の知遇を得た一時期を除いては、ほとんど杭州から南京の間に限られている。おそらく、楊景賢はこの地域において信仰されている神々をその創作の中に取り込んだものと推察される。

さて『西遊記雑劇』においては孫悟空などの他に、三蔵法師を守護する役割の「十大保官」が設定されるのが特徴的である。その十大保官とは当時著名であった道仏の神々で、観音菩薩により指名されている²⁸⁾。

25～29頁、張大新「楊景賢『西遊記』雑劇之再認識」（『南陽師範学院学報（社会科学版）』2巻1期 2003年）72～77頁などがある。

27) 前掲 金小平「論楊景賢在中国文学史上的地位」25頁。

28) 楊景賢『西遊記雑劇』（隋樹森編『元曲選外編』中華書局 1980年版）652頁。

原文：第一箇保官是老僧、第二箇保官李天王、第三箇保官那吒三太子、第四箇保官

第一の保官はわたくし観音が務めましょう。第二の保官は李天王、第三の保官は那吒三太子、第四の保官は灌口二郎、第五の保官は九曜星辰、第六の保官は華光天王、第七の保官は木叉行者、第八の保官は韋駄天尊、第九の保官は火龍太子、第十の保官は迴来大権修利にお願いいたします。

李天王や韋駄天、哪吒太子や二郎神などの著名な神々に混じって、大権修利の名が見える。おそらくこの当時、この地域における招宝七郎大権の知名度は相当なものがあつたと推察されるのである。

その大権修利が目立って登場するのは、三蔵一行が天竺に到着し、經典を釈迦如来から賜るといふ物語の最後に近い場面においてである。

三蔵一行が天竺の靈鷲山りょうじゆせんに到着すると、まず給孤長者きくこちやうが現れて玄奘を迎える。玄奘は礼を述べる。次に出てくるのは寒山かんざん・拾得じつとくの二者である。祇園精舎で有名な給孤長者はともかく、何故ここで寒山と拾得が登場するのは不明である。



『西遊記雑劇』の天竺の場面²⁹⁾

灌口二郎、第五箇保官九曜星辰、第六箇保官華光天王、第七箇保官木叉行者、第八箇保官韋駄天尊、第九箇保官火龍太子、第十箇保官迴来大権修利。

29) 瀧本弘之編『中国古典文学挿画集成 (二) 西遊記』(遊子館 2000年) 145頁。

そして彼らに続いて、大権修利が登場する³⁰⁾。

小聖は大権修利菩薩である。仏の法旨を受けて、金剛大蔵を見守っている。經典の金光が燦然と輝くため、常に手のひらを挙げて保護しておる。人は我を招提と称している。今日は仏法が東に向かわんとする日である。かつての毗盧伽尊者は転生して陳玄奘となり、東土より西天竺を目指してやってきた。今日はそれを迎えるために出てきたのである。

次に大権は玄奘に經典を授けて、このように述べる³¹⁾。

玄奘よ、我は仏の法旨により、經典のあるところは必ず守護しておく。沿路において我はそなたが唐土に至るまでの道を守護しよう。諸寺院の經藏のあるところ、すなわちそこには小聖がおる。

この台詞を見ると、大権修利はまるで經藏の守護者のように見えるが、現在の經藏を見ると、そこにはむしろ傅大士が祀られていることが多い。一方で、手のひらをかざす姿は、ここでも大権の特徴として描かれている。

なおここで大権修利が「招提」と呼ばれていることには注意したい。この語は『望月仏教大辞典』の解説によれば、四方の僧を招くことであるとされる³²⁾。日本では奈良の「唐招提寺」の称が有名であるが、やはり招き入れる意が強いと思われる。憶測を逞しくすれば、あるいはこの「招提」が「招宝」

30) 前掲『元曲選外編』690頁。

原文：小聖大権修利菩薩。奉我仏法旨、看守金剛大蔵。為金光燦眼、常手掌護之、凡人称我為招提。今日仏法要東行、着毗盧伽尊者、托化為陳玄奘、自東來西取經、今日敢待來也。

31) 前掲『元曲選外編』691頁。

原文：玄奘、我仏法旨、經文到處、着我隨所守護、沿路上我當保障你直到中原、諸寺但有經藏處、即有小聖。

32) 望月信亨『望月仏教大辞典』（世界聖典刊行協會）第3巻 2684頁、「招提」の項目。

に変じた可能性もあるのではないだろうか。

いずれにせよこの時期には、民間における仏法の守護者としての大権修利の知名度は高かったものと思われる。ただ『西遊記雑劇』においては、一貫して大権修利とのみ呼び、招宝七郎の名称は見えない。

招宝七郎の名が見えるのは、明の小説『水滸伝』においてである。『水滸伝』には二ヶ所ほど「招宝七郎」の記載が見えるが、いずれも梁山泊に加わる豪傑の一人、没羽箭の張清の姿の形容に使われている³³⁾。これはすなわち石つぶてを投げて敵を倒す張清の姿を称したものである。『水滸伝』の第七十七回の記載によれば、次の通りである³⁴⁾。

張清は左手で鎗をおさえ、右手で招宝七郎のような構えをすると、一声「やっ」と叫び、周信の鼻へと石つぶてを投げる。周信はそのためひっくり返って落馬してしまった。

この記載には他に何の説明もない。つまり当時の『水滸伝』の読者層は、大半の者が招宝七郎神の手を差しあげる姿を熟知しており、何の説明もなくして張清のポーズが連想できたものであろう。そうでなければこの段の記述は理解できない。『水滸伝』のこの部分を書かれた時、招宝七郎神は当たり前のように知られた存在であったのである。また逆に筆者は日本の伽藍神の七郎神の姿を見て、ようやくこの段の意味が理解できたのである。

これらの通俗文学の資料の示すものは、宋から明にかけての時期においては、南方では招宝七郎は非常によく知られた神であったということである。これはまた、成尋が見ていた状況と一致するものである。

33) ここでは百回本の『容与堂本水滸伝』（上海古籍出版社 1988年）に依拠した。その第70回と第77回に記載が見える。

34) 前掲『容与堂本水滸伝』1133頁。

原文：只見張清左手約住鎗、右手似招宝七郎之形。口中喝一声道、着。去周信鼻凹上只一石子打中、翻身落馬。

6. 中国に残る七郎信仰の痕跡

海神として、伽藍神として存在感のあった招宝七郎の信仰は、しかしながら明代以降、急速に衰えていく。この原因については不明であるが、一つには、海神としては媽祖の信仰が盛んになっていったことが背景にあると考えられる。

ただ、現在も招宝七郎大権信仰の影響は至るところに残されているのである。以下では、筆者が行った現地調査をもとに、中国に現存する招宝七郎大権信仰の痕跡について見てみたい。

そもそも禅宗寺院の招宝七郎信仰がどこから伝わったかといえ、寧波の阿育王寺である。



現在の寧波阿育王寺天王殿

実は現在でも阿育王寺には大権修利像が残されている。筆者は2005年と2009年に寧波を訪れて阿育王寺を調査したが、その舍利殿には現在も招宝七郎大権の像があり、仏舍利塔を劉薩河（慧達）と扶む形で守護している。

まさに片手を差しあげており、この場合は仏舍利を望む形になっている。問題は、阿育王寺を含めて中国においては、そもそもこれが何の像だか理解していないところにある。調査時に阿育王寺の僧侶に尋ねて回ったが、いずれも「護法神」と答えるだけであった。

なおデュルト氏の指摘によれば、フランス極東学院の1914年の調査におい



阿育王寺舍利殿の大権修利像

て、この舍利殿の二体の像は劉薩河と阿育王と認識されている³⁵⁾。劉薩河は、阿育王寺の仏舎利に関わる伝承を有する僧侶である。また、阿育王寺の現在の伽藍神は関帝に変わってしまっている。

寧波の東側に海に面した鎮海地区に招宝山という小山がそびえ立っている。かつて中国へ航海してきた船舶は、この山を目印に寧波に入港してきたと言われている。

佐々木章格氏の指摘によれば、かつてこの山には手を額にかざした仏像があったという。おそらくは招宝七郎のことであろう³⁶⁾。2006年夏に筆者も招宝山を調査したが、山上の宝陀寺は観音菩薩を祀る寺院である。時に工事中で、中を確認することはできなかった。招宝七郎との名称からはこの山との深い関係が想起されるが、実のところ現在この山と七郎神の関係を示唆するものは少ない。

この地域と深い関係を有する神には、東海龍王がある。東海龍王というと、現在は四海龍王の敖氏四兄弟の長兄敖広が有名であり、『西遊記』『封神演義』などによるイメージとあいまって、誰知らぬ者のないほどの神格となっている。

35) 前掲 H・デュルト「日本禪宗の護法神：大権修利菩薩について」128頁。

36) 前掲 佐々木章格「日本曹洞宗と大権修利菩薩」44頁。



現在の寧波招宝山

しかし、唐から宋代にかけての東海龍王は、敖広とは異なった姿の神を指したものであった。そもそも四海と称しながら、実際には海が存在が意識できぬ西海と北海に対しては神格も曖昧であり、信仰が機能していたのは東海・南海の二龍王だけであった。これらについては、古林森廣氏の詳細な分析がある³⁷⁾。

このうち、南海龍王は広東地方で信仰されていた南海広利王である。こちらは現代においても、広東地方において南海洪聖王として信仰が残っている。

さて宋代の東海龍王、すなわち広徳王については、その廟は明州定海県にあったとされる。古林氏の指摘によれば、その場所は招宝山であった³⁸⁾。さらに、この神は特にここから入港することの多かった高麗の人々に重視されていたという。これより招宝七郎や新羅明神との関連も想起されよう。

龍神であり、さらに同じ地域に祭祀される神であることから、東海龍王が招宝七郎であると見なすことも可能である。しかし、両者にはこれほど多くの共通点がありながら、互いに同一であるとする記録は全くと言ってよいほどない。記録によれば、招宝山の上にあった東海龍王廟は、元來は县城の南にあったものが、明の時代に移されたものである³⁹⁾。現時点では、この地域

37) 古林森廣「宋代の海神廟に関する一考察」(『吉備国際大学研究紀要』第5号 1995年) 19～33頁。

38) 前掲 古林森廣「宋代の海神廟に関する一考察」21頁。

39) 鎮海区志編纂委員会編『招宝山』(寧波出版社 2006年) 41頁。

では招宝七郎と東海龍王の二つの海神がそれぞれ併存していたものと考えことにしたい。ただ、両神はその性格の類似から、混同されやすかった面はあろう。

柳和勇氏の指摘によれば、寧波から遠からぬ舟山一帯では東海龍王神の信仰が盛んであったようである⁴⁰⁾。その形象は、人間界の帝王のような様子であり、手には如意を持っていたとある。現在でも東海龍王敖広とその住居である水晶宮は「龍宮」として富貴の象徴であるが、あるいは龍王の手に持つ如意とは、その富を示すものではないかと思われる。

また浙江の西にある建徳の地には、かつて著名な「七郎廟」があったとされる。現在この廟は開元寺という寺院として再建されている。



建徳七郎廟（開元寺）

筆者は2007年に建徳を訪れて祭神などを調査したが、いまでも一応「七郎」を祀ってはいる。しかし、その七郎とは招宝七郎ではなく、「楊家将」故事で有名である楊七郎に変じてしまっている。

しかし一方で、この前面には東海龍王も祀られている。そもそもこの七郎廟の前は河に面しており、七郎神と東海龍王が対になる形で水運の神として信仰されていたのは間違いない。現在、招宝七郎神の神格が不明確になって

40) 柳和勇「舟山寺観・祠廟的海洋文化内蘊」（『浙江海洋学院学報』人文科学版 2003年 第4期）29～32頁。



建徳開元寺の楊七郎像

しまっているのです、楊七郎への置き換えが行われたようだが、元来は水神として両神が祀られていたのであろう。

そして、おそらくは寧波の招宝山においても、かつてはこのように招宝七郎と東海龍王が対になる形で祀られていたのではないかと筆者は推察する。

7. 九州平戸の七郎権現

このような海神としての招宝七郎の痕跡は、日本の神社にも残されている。それを示すのが、九州の平戸にかつて存在した七郎宮である。ここには「七郎権現」という神が祀られており、これがすなわち七郎神を指すであろうことは、既に無著道忠が指摘している通りである⁴¹⁾。

肥前の平戸に神があって、その名を「七郎権現」という。これは招宝七郎のことであろう。昔中国からの貿易船はほとんど平戸に来港し、交易が盛んであった。そのために中国人がこれを祀り、航海の

41) 前掲 無著道忠『禪林象器箋』180頁。

原文：肥前州平戸嶋、有祠神、名七郎権現、蓋招宝七郎也。昔唐船来皆著於平戸、故唐人祭之、為護舶之神。猶如今時長崎媽祖。今存其祠扁紹法二字、蓋訛招宝也。

守護神としたものであると思われる。現在の長崎の媽祖神と同じようなものと言えよう。いまその神社の扁額を見るに「紹法」の二字がある、これこそ「招宝」が訛したものに違いない。

もっとも、現在七郎神を祀った七郎宮は元来の場所にはなく、平戸城の二の丸に位置する亀岡神社に合祀されている。一方で平戸の七郎権現には「十城とおき別王わけのみこに従った武将で、七郎氏しちろううじひろ広という者である」との伝承もあり、実のところ、伝承面では七郎神との共通性は少ない⁴²⁾。

筆者は2006年に平戸の七郎宮の調査を行った。七郎宮は、かつて平戸の宮の前にあったもので、元来はまさに海に面していた。のちに、海岸の埋め立てが行われて宮の位置はやや後退し、さらに元来七郎宮のあったところは商店になっていた。いまは小社をその後方に存しているものの、当時のものとしては亀岡神社にある鳥居や額、それに平戸城に蔵される宝剣など数点を残すのみである。



亀岡神社に存する七郎宮の額

そのため道忠の見た扁額なども確認することはできなかった。ただ、幸いに訪れた松浦史料博物館で『神社帳抜書』の複写を見ることができ、そこに

42) 久家孝史「平戸港周辺の寺院と石造物」(『石造仏研究会第4回研究会資料・海をこえての交流』2003年) 4頁。

は明確に「紹法七郎大権現勅額」と記してあることが確認できた⁴³⁾。この記載とその神社の位置から、これを招宝七郎が祀られたものと認めてよいと考える。すなわち、日本においても招宝七郎は海神として祭祀されていたのであるが、その後は来歴が不明確になり、日本の神としての「七郎権現氏広」に変容していったのである。

8. 招宝七郎信仰の衰退

このように、招宝七郎大権修利は宋代から清代にかけて大きく変化した神格である。おそらく「周七郎」であったとの伝承が古いものではないだろうか。宋代には招宝七郎は海神として、浙江から江蘇一帯にかけて広く信仰があった。かつて成尋が見たように、この地域には数多くの七郎廟が存在したのである。また『西遊記雑劇』や『水滸伝』の書かれた時期、この地域では誰もが知る存在であった。阿育王寺をはじめとして幾つかの寺ではこれを護伽藍神とし、大権修利菩薩と呼んだ。その状況が鎌倉期の日本にも反映されたものであろう。日本でも多くの七郎神像が造られたと考えられる。一方で、海神としての招宝七郎も日本に伝わり、平戸の七郎権現となった。

しかし明代の中期頃からであろうか。招宝七郎の信仰はどんどん衰えていき、やがて中華の地ではほとんど忘れ去られるに至った。伽藍神の役割は閻帝の担うところとなり、海神の機能は媽祖が担うこととなった。

媽祖の配下に千里眼という神があるが、この神は順風耳と対になって媽祖に遠方の様子を知らせる役割を持つ神である。招宝七郎と同様に、手を差しあげて遠望する姿をとる。これはあるいは招宝七郎が変化したものではないだろうか。

43) 同資料の閲覧に当たっては、松浦史料博物館の久家孝史氏、また天理大学の藤田明良氏に多大なるご助力をいただいた。



鹿港大天后宮の千里眼像

千里眼という神自体は、古くから海神の眷属として存在してきた。しかし、必ずしも遠望形をとるかというとはそうではない。例えば、広州の南海龍王廟にある千里眼は、三ツ目であり、遠望の形を取らない。



広州の南海龍王廟の千里眼像

さらに古いものとしては、南宋期の作と思われる四川石門山石窟の千里眼像があるが、こちらも片手を差しあげる姿はしていない。おそらく、千里眼は古くは望見の姿勢をとらなかったものと推察される。



四川石門山石窟の千里眼⁴⁴⁾

なお周七郎の説話では、「林氏の娘を娶った」とあった。林氏の女性の海神というと、まず想起されるのは媽祖である。これは招宝七郎神が、そもそも海神として媽祖と同類のものと考えられていたことを示すものではないかと考える。

その後、海神としては媽祖の影響力が圧倒的となり、四海龍王はじめ多くの神がその配下とされていくなか、招宝七郎も千里眼としてその下に組み込まれた可能性があるのではないだろうか。そして千里眼と招宝七郎が合わさり、遠望の姿が定着したのではないだろうか。むろん、これは現段階では憶測に過ぎない。

なお、遠望する神としては同じく広州南海龍王廟の達奚司空^{たっけいしきゆう}という神も存在する。通称、波羅像と呼ばれる。すなわち、招宝七郎や千里眼と同じく、片手を挙げて遠望する形を取る。さらに、この神はやはり海神の一つとして祀られている。三者の共通点は多い。ただ、この達奚司空の由来については、招宝七郎以上に曖昧な点が多い。

伝承によれば、達奚はインドから渡来した菩提達磨の兄弟であり、強い神

44) 胡文和『安岳大足仏雕』（『仏教美術全集』9巻・文物出版社 2009年）133頁。

通力を持っていた。この広州に来て南海神に謁したが、南海龍王は達奚の神通力に敬意を表し、共に南海を治めようと誘った。その要請に応じて達奚は毎日海辺で船や空の様子を遠望し、ある日その姿勢で立ったまま没した。人々は彼の功績を讃えて達奚司空とした⁴⁵⁾。



広州南海神廟の達奚司空像

むろん、このような話はあくまで伝承に過ぎない。黄淼章氏が指摘するように、菩提達磨が中国に来たのは六朝の梁時代であり、この南海神廟の創建は隋の開皇年間とされているので、全く時代が合わない⁴⁶⁾。そもそも、達磨の兄弟などという記載からして怪しいものがある。

しかし単に伝承として見過ごせない面もある。実は、この南海神廟は元来南海龍王の廟ではなく、波羅廟と呼ばれており、そもそもこの達奚司空の信仰が先に存在していたと考えられるからである。これについては、インドのマガダ国からの使者を祀ったものであるなどの多くの考え方が出されているようだが、やはり史実とは考えにくい⁴⁷⁾。

ところで、招宝七郎とこの達奚司空との共通点は意外に多い。例えば、共

45) 黄淼章『南海神廟』（広東人民出版社 2005年）48～49頁。

46) 前掲 黄淼章『南海神廟』50頁。

47) 前掲 黄淼章『南海神廟』51頁。

に手を挙げて遠望する形を取る海神であること、中国の官僚風の衣冠を着けること、などである。時代的には、むしろ達奚司空の信仰が隋唐時に発生し、招宝七郎は宋代に信仰が盛んであったところからすれば、達奚から七郎への影響が想定可能であるが、しかしこれもまた憶測に過ぎない。海神という性格から遠望する姿が偶然に一致したとも考えられる。むろんこれは千里眼にもいえる。

ところで招宝七郎は時に「平水大王」の称号で呼ばれているが、この号を持つ神は他にも幾つか存在する。『至順鎮江志』には、次のような記載が見える⁴⁸⁾。

平水大王廟は京峴山にある。旧伝に平水大王は后稷の庶子であり、禹王を助けて治水に勉め、会稽に至って浚渫の法を教えたという、その功績により、後に祀られた。

この記載では、禹王を助けた人物とされるが、多くは平水大王それ自体を禹王とする。福建には他にも平水大王号を持つ神もあり、これが元来は七郎神であったのかどうかは、判定は難しい。

また、平水大王は周凱という名であるとの記録もある。晋代の周凱という人物が治水のため津波に立ち向かっていき、神となったという伝承がある。これはかの「周七郎」と同じ人物である可能性も高い⁴⁹⁾。

なお、仏典に見られる八大龍王の一つ「サーガラ龍王（娑竭羅龍王）」であるが、この龍王は、『重編諸天伝』の記載では「大権菩薩」の顕現であるとされている⁵⁰⁾。あるいは、こういった伝承が、そもそもの大権修利と龍神・

48) 俞希魯『至順鎮江志』巻8所収。なおこれについては、前掲 関西大『基本古籍庫』の検索による。

原文：平水大王廟在京峴山。旧伝王為后稷庶子、佐禹平水、至会稽誨人浚道、後祀之。

49) 朱海濱『祭祀政策与民間信仰変遷—近世浙江民間信仰研究—』（復旦大学出版社2008年）166～167頁。

50) 『卍新纂続藏経』第88冊 No. 1658『重編諸天伝』巻下所収。なおこれについてはCBETA 電子仏典 (http://www.cbeta.org/result/normal/X88/1658_002.htm) を参



馬祖諸島にある平水尊王廟

招宝七郎の結びつきの発端であるかもしれない。

また建長寺においては、五体の伽藍神中に片手を挙げている像はない。つまり、現在建長寺には招宝七郎大権は存在しないことになる。ただ寿福寺・覚園寺・相国寺・永平寺には存在する。おそらく、元来は建長寺にも招宝七郎神像があったものが、その後消失したものと推察される。

9. 祠山張大帝の来歴

招宝七郎と並んで重要な五山の伽藍神は祠山張大帝である。

この神は、鎌倉の建長寺・寿福寺や京都の建仁寺・東福寺・泉涌寺などに像が残されている。ただ現存の泉涌寺の像は江戸時代に作り直されたものようである。

招宝七郎と異なり、祠山張大帝は道教・民間信仰からの研究が行われている。それはこの神に関する文献資料がかなり残されているためである。

祠山張大帝は、かつて江蘇・浙江・安徽一帯の地方において非常に盛んに祭祀された神である。特に太湖の周辺に廟が多く存在した。その祭祀の中心となるのは、安徽広徳にあった祠山廟であった。『西湖二集』には「祠山張

照した。

原文：今娑竭羅龍王、乃大権菩薩現此龍身。

大帝、天下鬼神爺」⁵¹⁾と書かれ、『明史』礼志にも「祠山広恵張王渤」⁵²⁾とその名が記されるほどであり、当時信仰が非常に隆盛であったことがうかがえる。その号から山の神であると考えがちであるが、その性格はむしろ水神の範疇に属す。



京都泉涌寺仏殿の祠山張大帝像

この張大帝については『三教搜神大全』に記載があり、また趙翼が『陔余叢考』において考証を行っている。まず、『三教搜神大全』の記載について見てみたい。

祠山張大帝は姓を張、名を渤^{ぼつ}といい、漢代の人であると伝えられている。『三教搜神大全』には、次のような伝が載せられている⁵³⁾。

51) 周清原『西湖二集』（人民文学出版社 1989年）248頁。

52) 『明史』礼志四（中華書局本 1304頁）。なおこの項目は、台湾中央研究院・漢籍電子文献『二十五史』（<http://hanji.sinica.edu.tw/>）の検索による。

53) 『絵図三教源流搜神大全（外二種）』（上海古籍出版社 1990年）118～119頁。なお、これと『陔余叢考』などの記載については、呂宗力・樂保群『中国民間諸神』（河北人民出版社・改訂版 2001年）の466～471頁も参照している。

原文：祠山聖烈真君、姓張、諱渤、字伯奇、武陵龍陽人也。父曰龍陽君、母曰張媪。其父龍陽君与媪游於太湖之陂、正昼無見、風雨晦冥、雲蓋其上、五祥青雲、雷電並起、忽失媪处。俄頃開霽、媪言見天女、謂曰、吾汝祖也。賜以金丹。已而有娠、懷胎十四個月、当西漢神雀三年二月十一日夜半生。長而奇偉、寬仁大度、喜怒不形於色、身長七尺、隆準美髯、髮垂委地、深知水火之道。有神告以地荒僻、不足建家、命行。有神獸前導、形如白馬、其声如牛。遂与夫人李氏東游吳会稽、渡浙江、至苕雲三白

祠山聖烈真君は、姓を張、名を渤、字を伯奇といい、武陵龍陽の人であった。父を龍陽君といい、母を張媼といった。その父の龍陽君と張媼が太湖の陂に遊んだ時、昼であるにもかかわらず日が見えなくなり、風雨が起こって闇となり、雲が上を覆った。また五つの瑞祥の青雲がわき、雷が鳴り響いた。そんな中、張媼の所在が不明となった。しばらくして空が晴れると、張媼の前に天女が現れて言う。「われは汝の祖である。そなたに金丹を授けよう。」その金丹を服すると、すでに妊娠していた。懐胎すること十四ヶ月、漢の神雀三年二月十一日夜半に張渤を生んだ。張渤は長じて雄偉な貌であり、寛仁大度にして、感情を表に出すことが少なかった。身長は七尺で、鼻が高く美髯あり、髪を垂らせば地に届いた。そして水火の術に通曉していた。ある時、張渤に向かって神が現れ、「この地は荒僻にして、家を建てるところではない。他の場所に行くように」と命じた。時に神獣が前を導いたが、その形は白馬のようで、その声は牛のようであった。張渤は夫人李氏と共に東のかた呉の会稽に遊び、浙江を渡り、苕雲の白鶴山に至った。山には四つの河が流れ、その流れは山の下で会した。張渤公はそこに居住することにした。(略)唐の天宝年間に、祈雨において靈驗があり、始めて水部員外郎に任ぜられた。また「横山」を改めて「祠山」とした。唐の昭宗は司農少卿の位を贈り、金紫を賜った。唐の景宗は「広徳侯」に封じた。南唐においては、司徒とされ、「広徳公」に封じられた。後晋では「広徳王」とされた。宋の仁宗は「靈濟王」に封じた。寧宗の代に至り、号を加えて八字の王とした。理宗の淳祐五年、改封して「正佑聖烈真君」とした。咸淳二年十二月十二日に至り、加封せられて「正佑聖烈昭徳昌福真君」となった。

鶴山。山有四水、会流其下、公止而居焉。(略)唐天宝中、禱雨感応、初贈水部員外郎、即横山改爲祠山。昭宗贈司農少卿、賜金紫。景宗封広徳侯。南唐封爲司徒、封広徳公。後晋封広徳王。宋仁宗封靈濟王。至寧宗朝、累加至八字王。至理宗淳祐五年、改封正佑聖烈真君。至咸淳二年十二月十二日、準告加封正佑聖烈昭徳昌福真君。

むろん、この説話はあくまで伝承にすぎない。なお「神雀」という年号は漢の時代には存在しないが、漢の宣帝の神爵年間を指すと思われる。

同様の記録はこの山の記録である『祠山志』にも見える⁵⁴⁾。『祠山志』巻一には顔真卿書という「横山廟碑」の文を引用するが、そこでは張大帝の先祖は張秉という人物で、禹の治水の時に功績のあった者であると記す。これは先ほど見た「平水大王」の由来と同じである。張大帝の伝承はこの他にも異伝があり、前漢の張湯の子で張安世であるという話もある。ただ総じて史書には、張渤に関する信頼すべき記載は見あたらないといつてよい。



『三教搜神大全』の祠山張大帝

さて清の趙翼はこの神について、『陔余叢考』で「祠山神」という一節を割いて考証している⁵⁵⁾。

54) 周秉綉編・周憲敬重編『祠山志』（『中国道観志叢刊続編』第8巻 広陵書社 2004年）103～106頁。

55) 趙翼著・欒保群・呂宗力校点『陔余叢考』（河北人民出版社 2003年 第二版）728～730頁。

原文：俗祀祠山神、稱為祠山張大帝。王弼州宛委余編引酉陽雜俎、天帝劉翁者、惡張翁、欲殺之。張翁具酒醉劉翁、而乘龍上天、代其位。（略）及殷芸小説、周興死、天帝召興升殿、興私問左右曰、是古張天帝耶。答曰、古天帝已仙去、此是曹明帝耳、

俗に祠山神を祀り、祠山張大帝と称する。王世貞の『宛委余編』に『酉陽雜俎』を引いていう。天帝の劉翁なるもの、張翁を憎み、これを殺そうとした。張翁は劉翁に酒を飲ませて酔わせ、龍に乗って昇天して取って代わった。(略)また『殷芸小説』には次のような話がある。周興死するや、天帝は興を召して升殿させた。周興はひそかに左右の者に問うた。「この方が古の張天帝でありましょうか」。答えていう。「古の天帝は已に仙去され、この天帝は曹明帝であります」と。この話は張大帝の証として挙げられるが、これはたまたまその「張」の一字が合っただけのことである。これを引いて証とするのは、『酉陽雜俎』や『殷芸小説』がもとより荒唐無稽な話ばかりなのを知らないのだ。その所謂「張天帝」と呼ぶのは、昊天上帝を指してのことであって、この祠山張大帝とは関わりない。

まず『酉陽雜俎』『殷芸小説』などに見られる「張天帝」とは昊天上帝のことを指し、この祠山張大帝とは関係がないと指摘する。一般に天帝や玉皇大帝の姓を「張」とするのは、どのような根拠があつてのものか不明であるが、一応『西遊記』などにも見えているものである⁵⁶⁾。祠山張大帝が本来の称号としては「王」号、或いは「真君」号しか持たぬのに、「大帝」と称されるのはこの張天帝との混同があるかもしれない。趙翼は、また張大帝の信徒が豚肉を食さぬことも記す⁵⁷⁾。

程榮の『三柳軒雜識』に、広徳の祠山神は、姓を張といい、豚肉を食すのを避けるとある。また『祠山事要』を引いて言う。張王は始

云云。以為張大帝之証。此特因一張字偶合、故引之以實其說、殊不知酉陽雜俎及殷芸小説固荒幻不經、即其所謂張天帝者、亦指昊天上帝言之、而于祠山無涉也。

56) 『李卓吾評本西遊記』第52回(上海古籍出版社 1994年) 697頁。

57) 前掲 趙翼『陔余叢考』728頁。

原文：按程榮三柳軒雜識広徳祠山神、姓張避食豕。而引祠山事要云、王始自長興鼎疏聖瀆、欲通津広徳、化身為豕、縱使陰兵。為夫人李氏所覘、其工遂輟、是以祀之避豕。(略) 文献通考、祠山神在広徳、土人多以耕牛為獻。

め長興県から聖瀆から広徳に流れを通じさせようとし、変身して猪となり、陰兵を駆使して開鑿を行った。夫人の李氏がこのさまを目撃したため、その工事を途中で止めた。しかしこれよりその祭祀には豚肉を避けるようになったのである。(略) また『文献通考』には、祠山の神は広徳にあり、その土地の者は多く耕牛をもってその進物となしたとある。

伝承によれば、張大帝は猪に姿を変えて河を開鑿したと伝えられ、そのために信徒は豚肉を食するのを避けるとある。一方で、張大帝の祭礼には多量の牛を消費したことを言い、『宋史』范師道伝に「広徳県の張王廟にては、民は年ごとに神を祀り、牛を殺すこと数千、師道至ってこれを禁絶す」とあるのを引く⁵⁸⁾。このように張大帝の祭礼は牛と密接な関係を持つという一面がある。こういった面では、かなり特殊な信仰を有するものと考えてよいだろう。なお、牛に関わる祭祀については、京都の広隆寺に祀られる摩多羅神を想起させるところもある。

またその廟会は旧暦二月八日に行われたとする。これは先に見た『三教搜神大全』が二月十一日誕とするのと些か異なるが、近代に至るまで張大帝の祭日は二月八日であるとされている。張大帝を祀った張王廟は、江南一帯に広く分布していたようであり、「張王廟」なる地名としてもよく見るものである。とはいえ、張姓は中国ではありふれたもので、張王廟に祀られる神は三国の張飛であったり、また元末の群雄の一人張士誠であったりすることもあり、すべてが張渤の廟というわけではない。

なお、道教の雷法における重要な経典である『道法会元』には、張大帝を中心とした法術が採録されている⁵⁹⁾。すなわち巻百三十の「北真水部飛火擊雷大法」と巻百三十一の「石匣水府起風雲致雨法」である。そこでは張大帝は水部の神とされている。当時の道教において積極的にこの神の信仰を取り

58) 『宋史』中華書局本 10025頁(前掲 台湾中央研究院漢籍電子文獻『二十五史』による)。

59) 『道法会元』(『正統道藏』正一部 S.N.1220)。

込んだものと推察される。この記載で注意すべきは、張大帝よりもその配下の神である。

祠山正佑聖烈真君張渤
左衛大將軍丁聖者曠
右衛大將軍壬聖者游
先鋒報応大將軍方通

そもそも祠山張大帝は眷属の多い神で、『祠山志』などによれば、二夫人・五王子・一王女・九王弟・八王孫があるとされる。さらに配下の将としては、龍神の顕濟龍王・広淵侯、及び李助順王・方広濟侯がある⁶⁰⁾。『三教搜神大全』では配下の将を『道法会元』と同じく「佐神丁壬二聖者・打拱方使者」とする⁶¹⁾。眷属の種類は、おそらく『道法会元』や『三教搜神大全』の記載が古い伝承を反映しているものと推察される。

10. 伽藍神・水神としての張大帝

現在、張大帝を祀る寺院は、鎌倉では建長寺・寿福寺・覚園寺、京都では建仁寺・東福寺・泉涌寺などがある。このうち建仁寺は張大帝を単独で祀り、覚園寺においては招宝七郎と張大帝を共に祀る。泉涌寺ではその号を「照烈大帝」とするが、これも張大帝である。いずれも伽藍神として扱われている。ところによっては単に伽藍神とし、張大帝とは認識していない寺院もある。

張大帝の姿は笏を持ち、中国の王侯風の衣冠を着けている場合が多い。手を差しあげるといった特徴を持つ招宝七郎神に比しては、やや個性が弱い。従ってその像の比定もやや難しい。覚園寺には「太帝」との銘文を有する像があり、これが張大帝を指すものと考えられる。このうちいくつかの像は無髯で笏を持つ。泉涌寺の大帝像は、髯のある姿となっている。道忠は『禪林

60) 前掲『祠山志』193頁。

61) 前掲『絵図三教源流搜神大全』121頁。

象器箋』において招宝七郎と同様に、張大帝についても検討を加えている⁶²⁾。

祠山張大帝は、もと帰宗寺の土地神である。蘭溪和尚と因縁があり、建仁寺にてこれを祀り、その土地神としたものである。

道忠の考察によれば、次のような話が伝えられている。すなわち蘭溪道隆がまだ中国にいた時、ある異人と会ったが、その異人は「汝の縁は東方にあり」と予言して消え去る。ところが、その姿は後に見た帰宗寺に祀られる張大帝とそっくりであった。このことを不思議に思っていたが、さらに明州の天童寺にいたときまたこの異人が現れて、日本への船に乗るよう勧める。この異人は、やはりこの地に祀る張大帝の像と、瓜ふたつであった。この靈験に感じた蘭溪和尚は、自分が伽藍を建てる時は、この神を土地の守護神として祀ると焼香して誓ったとする。

この話自体はもとより伝承にすぎないが、張大帝が祀られている寺院の建長寺・建仁寺・寿福寺・泉涌寺は、すべて蘭溪道隆と何らかの関係があった所である。

その原因となった帰宗寺とは、廬山の帰宗寺を指すと考えられるが、これについて道忠は疑義を呈しており、あるいはこれは天寧寺のことではないかとする⁶³⁾。確かに張大帝の信仰の範囲を考えると、江西の帰宗寺はややふさわしくないかもしれない。ただ単に天寧寺といった場合は想起される所は、例えば江蘇常州の天寧寺、浙江寧波の天寧寺などがあり、何処を指しているのかを考える必要がある。

また蘭溪道隆以外に三山進氏は、泉涌寺などにおける俊苒の影響についても指摘している⁶⁴⁾。実際には蘭溪道隆以外にも、多くの渡来僧や入宋僧がこの神の伝来に関わっているものと推察される。一方で成尋の記録には張大帝

62) 前掲 無著道忠『禪林象器箋』181頁。

原文：帰宗寺土地。与蘭溪和尚有因縁、建仁寺祀之、為土地神。

63) 前掲 無著道忠『禪林象器箋』184頁。

64) 前掲 三山進「伽藍神像考—鎌倉地方の作品を中心に—」25~26頁。



現在の京都建仁寺三門



現在の京都泉涌寺門前

の名は見えない。招宝七郎神と張大帝が幾つかの寺で共に祀られることを考えると、これはやや奇異な感もある。

祠山張大帝は、『道法会元』にて水部の神として扱われるように、元来は水神として信仰されたものである。むろん中国の民間信仰の神は幾つかの性質を兼ね備えるのが普通であり、伽藍神であり火神でもある華光神のような例は数多く存在する。

張大帝と共に伽藍神として祀られることの多い招宝七郎神は、同じく水神であるが、むしろ海神として祀られるのが普通である。この他、海神として

は東海龍王や有名な媽祖神がある。とはいえ、海神と水神の区別は中国では曖昧で、多くの水神が海神としても機能する。龍は水と関係が深いため、水神や海神の多くはまた龍神としても扱われる。但し四川の二郎神のように、むしろ龍と対峙する者が水神となる場合もある。

古来、屈原や伍子胥のような水と深い関わりを持つ人物も水神とされた。伍子胥が水神として「威恵顯聖王」に封ぜられたことは、『三教搜神大全』などにも見えている通りである⁶⁵⁾。『三教搜神大全』には、他にもこの当時広く水神としての信仰があった蕭公爺爺や晏公爺爺についても記載がある⁶⁶⁾。蕭公爺爺と晏公爺爺は、長江を行き来する船の守護神として盛んに祀られたものであり、主として江西地方において信仰されていた。

このように水神は、江南地方では各地方で水運に関連して様々なものがあつたと推察される。しかしやはり浙江や福建のように海との関連が深い地方では、招宝七郎や媽祖神などが海神として強くなっていった。

先に見た蘭溪道隆の伝説においては、明州すなわちいまの寧波に張大帝の廟があつたと述べられていた。むろんこれは単に伝承にすぎないかもしれない。寧波には招宝山があり、ここでは招宝七郎の信仰が有力であつたと思われるが、他にも東海龍王の廟もあつたようで、いくつかの水神が共に祭祀されてきた可能性も高い。

ただ、その場合紛らわしいのは、東海龍王の称号は「広徳王」であり、そして張大帝の称号も「広徳王」であることである。むろん東海龍王の称は、同じような号を持つ南海龍王が「広利王」であるように、抽象的な意味合いが強い。張大帝の「広徳」とは地名のことであるので、たまたま称号が一致したと見なすべきであろう。ただ、この称号の一致が、時に両者の混同を招いている可能性はある。さらに招宝七郎も、張大帝との混同があるので、いっそうその区分けは困難である。諸寺院における伽藍神の名称の混乱は、こういういった事情を反映している面もあると思われる。

65) 前掲『絵図三教源流搜神大全』115～116頁。

66) 前掲『絵図三教源流搜神大全』342～344頁。

11. 祠山張大帝信仰の衰退

なお祠山張大帝信仰については、皮慶生氏によって全般的な検討が行われることになった。皮慶生氏は張大帝（封号は張王）信仰の発展と衰退について次のように総括する⁶⁷⁾。

広徳軍（いまの安徽広徳県）に始まった張王信仰は、宋と明の両代にあって隆盛を極めた。宋代には張王に対する加封は最高位の八字の王（或いは八字の真君）となり、張王の信者も増え、張王信仰を中心とした大集団を形成するに至った。前後の受封は三十数回に及び、受封された他の神も四十三位にのぼっている。この時と同時に、広徳以外に建立された廟は、少なくとも七十以上あった。広徳の祖廟と臨安の霍山張王行祠は、南宋の朝廷が祈雨を行う最も重要な場所であり、その待遇は宋代の民間出自の神の間では突出している。明代になっても、南京城の太常寺の官吏によって祭祀される最も重要な十ヶ所の廟の一つが張王廟であった。しかしながら、このような張王信仰も、明代以降には単なる一地方の信仰へと回帰していった。そして近代以後の政治や文化の動きの中で、張王信仰はさらに衰退していき、研究者の間でもほとんど注意されることのない「かつて歴史上信仰があった」という神の一つに過ぎない存在となってしまったのである。

このように、中華の地では張大帝の信仰は衰微していった。皮慶生氏はまた張王廟の分布図を作成しているが、その廟が集中しているのは、常州・蘇州あたりから台州一帯までの江蘇と浙江の地である⁶⁸⁾。太湖の周辺が特に多い。部分的に、招宝七郎信仰が盛んであった地域と重なり合う。

67) 皮慶生『宋代民衆祠神信仰研究』（上海古籍出版社 2008年）35頁。

68) 前掲 皮慶生『宋代民衆祠神信仰研究』57頁。また張大帝信仰については、楊琳「張大帝信仰源起与流变」（『民族芸術』2009年3期）27～37頁も参照。

筆者は2007年に常州・無錫付近の廟を調査したが、祠山張大帝については、幾つかの廟において張大帝の信仰の痕跡を確認したのみであった。



無錫離垢道院の「張仙」像

例えば、無錫の離垢道院で張大帝とおぼしき像を見たが、そこではその像は「張仙」となっていた。張仙は子どもの守護者として有名な神であるが、手には弓矢を持つのが普通である。この笏を執る様子は、むしろ張大帝に近いと思われる。おそらく、張大帝の信仰が衰え、神像の由来が不明確になったため、これを別の神である張仙と見なしたのであると思う。

いずれにせよ現在では張大帝の信仰は、江蘇や浙江ではほとんど見られなほど衰微してしまっている。

12. 感応使者と掌簿判官

建長寺をはじめ、東福寺など多くの五山諸寺に蔵されているのが、感応使者と掌簿判官の像である。建長寺では、五体のうちの後面の立像二体がそれに当たる。この二神は姿に特徴があり、比定が容易である。



感應使者（東福寺蔵）⁶⁹⁾

東福寺に蔵される感應使者・掌簿判官の像について、根立研介氏は次のように述べている⁷⁰⁾。

その中で注目すべきものとしては、向かって右戸棚所在の、通常伽藍神の名で呼ばれる椅像、立像それぞれ二体からなる四体の像を挙げることができよう。(略)すなわち、この土地堂には、梵天・帝釈天像の両脇の東西に掌簿判官と感應使者という二体の伽藍神立像が安置されており、掌簿判官は筆と巻物を持つ姿、感應使者は右手に棒を担ぎ、左手に槌を持った姿であると記載されているのである。

すなわち、掌簿判官は筆と巻物を手にしており、感應使者は槌と棒を手にしていることが多いのである。また感應使者は、歩き出しそうなポーズを取る。

69) 日本経済新聞社『京都五山禪の文化展』図録 2007年 235頁。

70) 根立研介「東福寺の彫刻—南北朝・室町時代の遺品を中心に—」（東京国立博物館『MUSEUM』第591号 2004年）49～51頁。



掌簿判官（東福寺蔵）⁷¹⁾

しかし、この二神については招宝七郎以上に依拠すべき文献資料が見いだしにくいものとなっている。

無著道忠は『禪林象器箋』において、感應使者について次のように記す⁷²⁾。

道忠が思うに、この神の位は掌簿判官の下に位置するのであろう。東福寺の像は、左手に槌を持ち、右手に棒を持ち、右肩に何かを担いでいる。三聖寺の土地堂の感應使者は右手に槌を持ち、左手に棒を掲げている。東福寺の像と左右が反対である。

また掌簿判官については、次のように述べる⁷³⁾。

71) 前掲『京都五山禪の文化展』図録 235頁。

72) 前掲 無著道忠『禪林象器箋』195頁。

原文：忠曰、蓋位在判官下。東福寺所設像、左手持槌、右手持棒、而担右肩。三聖寺土地堂、感應使者右手持槌、左手提棒、与東福寺像左右相反。

73) 前掲 無著道忠『禪林象器箋』195頁。

原文：忠曰、是土地神之属従者。凡張大帝、大権修利等、一切神前不妨、皆安此像。蓋護法神天、各執賞罰之権、須備掌簿録之官吏也。

道忠が思うに、これは土地神に従属する神であろう。およそ張大帝や大権修利などの一切の神の前を妨げずにこれらの神を安置している。護法神の賞罰の権を執る者は、簿を記録する官吏が付随しているものである。

無著道忠の指摘通り、この二神は張大帝や招宝七郎に比して、やや位の低い配下の神であると思われる。立像が多いのも、その位の上下を示すものと考ええる。

ただ、招宝七郎よりも、祠山張大帝にやや近い神ではないかと思われる。先に見た通り、『三教搜神大全』の張大帝の項目には、その配下の神として次のような名が見えている⁷⁴⁾。

佐神丁壬二聖者
打拱方使者
封協靈侯

この方使者がそのまま感應使者であるとは考えにくいですが、張大帝の配下に「使者」という神があることは、注意されてもよいと思われる。

また掌簿判官の役職は冥界における書記であり、むしろ役割としては東嶽大帝、或いは冥界の十王の配下なのではないかと考えられる。この神は小説『西遊補』第九回で、地獄において孫悟空に「善悪簿」を見せる役割で登場する⁷⁵⁾。

感應使者は時に大黒天と混同されることがあるが、その槌を持つ形象は、いずれが先であったかは定めがたいものがあると思われる。「走り大黒」とされる幾つかの像については、感應使者像が誤認されたものである可能性が高い。

74) 前掲『絵図三教源流搜神大全』121頁。

75) 董若雨『西遊補』（世界書局 1969年）177頁。

13. 広沢龍王と太白龍王

伽藍神のうち、これまで見てきた招宝七郎大権・祠山張大帝・感應使者・掌簿判官の四神については、一応像容の確認が可能と考える。しかし、その他の伽藍神については、比定が難しい。

そもそも、中国の五山で祀られていた伽藍神は、そのすべてが日本に来ている可能性がある。無著道忠によれば、径山寺は靈沢龍王、靈隱寺は靈鷲山王がそれぞれ土地神として護法の任に当たっていたとする⁷⁶⁾。これらの神々も、径山寺や靈隱寺を模した時に、そのままの形で渡来していたかもしれない。

また成尋が見ていた南方の伽藍神である東嶽大帝や白鶴大王も、日本に渡来していた可能性がある。次にこれらの神々が渡来していた可能性についても検討してみたい。

ところで土地神と龍神の関係については曖昧なところが多い。現在では、中国の民間信仰での神の機能分担が進んでしまっており、この両者の持つ役割は別ものと考えられがちである。しかし、龍神もまた領域守護の役割を持っている。

現在でも、台湾の一部の墓地に行けば、后土神と龍神が対になる形で墓に祀られているのを見ることができる。両者はともに墓地を守護するものである。



台湾台中の墓地に祀られる龍神と后土

76) 前掲 無著道忠、『禪林象器箋』175～176頁。

また寺院には井戸や水源が存在することもあり、その守護者としての龍王が寺院の伽藍神になる場合もある。



開封大相国寺に祀られた五方五土龍神の牌

ただ、明清以降は関帝が伽藍神に当たることが多く、いまの寺院では龍王が伽藍神であることが見られなくなってしまった。それでも、一部の寺院では古い伝統の痕跡を残している所もある。ここでは、径山寺の広沢龍王と天童寺の太白龍王について、筆者の2009年の現地調査をもとに考察していきたい。



現在の余杭径山寺山門

まず径山寺の広沢龍王については、南宋の頃はこの神が径山寺の伽藍神であったことが知られている。道忠は「靈沢」と書いているが、これはおそらく

く「広沢」の方が正しいのではないだろうか。また径山寺の土地神牌には、「勅賜広沢龍王」の文字が見えており、龍王が同時に土地神でもあったことが見てとれる⁷⁷⁾。

実は現在でも、広沢龍王は径山寺に祀られているのを確認することができる。ただ、一方で伽藍神は関帝になってしまっている。またその名を尋ねると、単に「龍王」としてしか認識していない者が多かった。径山寺には名井があり、その守護者としての役割を現在でも担っているのが広沢龍王である。また広沢龍王はこの径山寺のみならず、上海の古刹である龍華寺の伽藍神でもある。



径山寺の広沢龍王

同様に天童寺の太白龍王も、現在では天童寺の伽藍神ではなくなっている。現在の天童寺の伽藍神は、給孤独者・波斯匿王・祇陀太子の三者である。言うまでもなく、これはインドの祇園精舎の伝承に関わる人物で、スダッタ長者・プラセーナジツト王・ジェータ太子のことである。ある意味では、非常に仏教の伝統に則った伽藍神であると思われる。

ただ奇妙なことに、この三者の像の前には「太白永済龍王之神位」と書された位牌が置かれている。

これはおそらく、天童寺の伽藍神が太白龍王であったことを示す証左であ

77) 前掲 張十慶『五山十刹図一南宋江南禅寺』149頁。



現在の天童寺の伽藍神である給孤独者・波斯匿王・祇陀太子



天童寺伽藍殿の太白龍王の位牌

ろう。天童寺はそもそも太白山の麓にあり、その地を守護する龍王の存在が知られていた。これは「太白山龍王」「白山龍王」とも称される。『増集続伝灯録』の天童山滅翁文礼に関わる記事に、次のような文がある⁷⁸⁾。

太白龍王が出てきて言う。我は龍種上尊王仏の時よりこの山に住ん

78) 『増集続伝灯録』巻3 (「CBETA」<http://www.cbeta.org/index.htm>) の検索による。
原文：太白龍王出来道、我從龍種上尊王仏時住此山、未聞有這箇消息。於是空中打箇閃電變作滿天黑風暴雨。

でおるが、いまだかつてこのような話は聞いたことがない。そこで空中において雷電を発すると、満天の空が暴風雨に突如変わった。

太白龍王に関しては、天童寺の心鏡禪師の伝承にもその名が見えるということの中世古祥道氏が指摘している⁷⁹⁾。また『武林梵志』光孝寺の条にも次のような記録がある⁸⁰⁾。

正徳元年に無尽和尚が龍門の山で降雨を祈禱したところ、太白龍王が白蛇を鉢内に献じ、その後大雨が降って万民を潤した。

このように、太白龍王については幾つかの伝承が存在しており、祈雨の対象として知られていたことが分かる。

14. 建長寺・寿福寺の伽藍神

次に径山寺の広沢龍王、或いは天童寺の太白山龍王などが日本に渡来している可能性について見てみたい。

浅見龍介氏や田中知佐子氏の分析によれば、建長寺の五体は鎌倉期のもので十三世紀頃の作、中国風が強いとされる。また寿福寺の三体は堯慶の作であり、南北朝期の康安二（1362）年に成ったものである。そして覚園寺の三体は、室町時代、朝祐の作になるもので、応永二十五（1418）年に作られたものであると解明されている⁸¹⁾。またこれらの像については、ほぼすべて日本で作成されたものと考えられている。

覚園寺の像については、その胎内に銘が残されており、それによれば、一体は「大権菩薩」であり、一体が「太帝菩薩」であり、一体が「修利菩薩」

79) 前掲 中世古祥道「招宝七郎大権修理菩薩について」236頁。

80) 『武林梵志』巻6（『杭州仏教文献叢刊』1・杭州出版社 2006年）141頁。

原文：正徳元年無尽和尚禱雨龍門之山、太白龍王献白蛇于鉢内、而大雨灌溉万民。

81) 前掲 浅見龍介『禅宗の彫刻』63～67頁、及び前掲 田中知佐子 69～93頁。

であるとされている⁸²⁾。



覚園寺の「修利」菩薩像⁸³⁾

片手を差しあげているのが招宝七郎大権であり、また笏を執る像が祠山張大帝であるのは間違いのないと思われる。残りの片手を挙げて如意を持ち、片手を膝に垂れている像が不明確である。ここではその像が「修利」とされるが、しかし「大権修利」の号は、本来は招宝七郎のものである。

覚園寺の一体を「修利菩薩」とするのは、大権との混同があると考えられる。また一方で、大権以外のもう一つの神が「修利」と呼ばれていた可能性もある。

なお建長寺には、現在片手を差しあげて遠望する形の像はない。無著道忠も見ていない。おそらく、建長寺の招宝七郎大権は失われてしまったものと推察される。

道忠はただ、もう一つ重要な指摘をしている。それは寿福寺の像が「祠山・白山・大権」であるとの大休和尚が言及しているとの説である。確かに、『念大休禪師語録』の「住寿福寺禪寺」の箇所には、次のような記載がある⁸⁴⁾。

82) 鎌倉国宝館『覚園寺』（特別展目録 2005年）34～35頁。

83) 鎌倉国宝館『覚園寺』（特別展目録 2005年）34頁。

84) 『念大休禪師語録』（『大日本佛教全書』96巻・有精堂出版 1933年）53頁。

至日上堂。昨夜亀谷一子を生む。また亀に似たり鱉にも似たり。白山、祠山と修利の神、拍手して呵々大笑して止まず。

これはおそらく、寿福寺の伽藍神が笑った、という話を寓話的に示したものと推察される。また別の条に云う⁸⁵⁾。

歳夜小参。山僧が夜に夢をみた。夢に土地神が相賀して言う。本年も終わり、臘月が過ぎて新春とならんことを喜ぶ。摩訶修利神が言う。「一般の年の三百六十日は多くも少なくもない。しかるに閏年であれば三百九十日となるが、これも少なからず多からずで、ともに一年となるのは興味深いことだ。」それに答えて白山神が言う。「さにあらず、一般の年は旬日が少なくはない。もともとこれが通常なのだ。閏年は旬日が多くないというが、その説は問題があるのではないか。」祠山神が言う。「はたして我らは神通の妙用を尽くしており、聖智聡明であるにもかかわらず、年頭より数えて年尾に至り、それでも論が妥当とは言い難い面がある。ここでこの件について^{たが}質そうではないか。」

夢に伽藍神が出てきて、閏年について議論したという話であるが、これも寓話的なものである。ここで登場する伽藍の神は「摩訶修利」「白山」「祠山」の三名である。この説話の舞台自体が寿福寺であることを考えると、寿福寺の三体の伽藍神は、大権修利と祠山張大帝と、「白山」神であることになる。寿福寺の現在の像は、この当時のものではないが、おそらく同じ姿を引き継

原文：至日上堂。昨夜亀谷生一子、又似亀兮又似鱉。白山、祠山与修利、拍手呵呵笑不徹。

85) 前掲『念大休禪師語録』79頁。

原文：歳夜小参。山僧夜来得一夢、夢見土地相賀、曰且喜年終歳至、臘尽春回。摩訶修利云、奇哉常年三百六十日、不剩不少。閏年三百九十日、不少不剩。白山云、不然。常年旬日不少、固是尋常、閏年旬日不剩、此説未可。祠山云、果然尽我神通妙用、聖智聡明、從年頭数至年尾、也不能恰好去、於是質之。

いでいると考える。



寿福寺の招宝七郎大権修利像⁸⁶⁾

寿福寺の像のうち、片手を差しあげているのは、言うまでもなく招宝七郎大権である。この説話の「大権」或いは「摩訶修利」がそれに当たる。

寿福寺の笏を執る一体は「祠山」、すなわち祠山張大帝であると考えられる。また建長寺の五体のうち、笏を執る二体のいずれかは張大帝の可能性が高い。



寿福寺の祠山張大帝像⁸⁷⁾

86) 2009年大阪市立博物館で開催された「道教の美術」展覧会にて撮影。

87) 同様に「道教の美術」展覧会にて撮影。

そして残る一体が「白山」神に当たると考えられる。



寿福寺の「白山」神像⁸⁸⁾

しかしそもそも、白山神についてはその比定が難しい面がある。高橋佳代子氏の指摘によれば、曹洞宗における白山神は、男性の姿をしているものが多いようである⁸⁹⁾。これとは別に、一般的に知られている白山権現は、白山比咩神・白山妙理権現として女性の姿をしている。

大権修利と白山権現の役割が似ていることについては、佐々木章格氏による詳しい検討がある。特に道元禪師を補佐する神として「白衣の老翁」が登場し、それは白山明神であるとする指摘は重要である⁹⁰⁾。

これらの考察をふまえて考えると、禅宗で一般的な「白山神」とは老翁の姿をした神であったと推察される。この姿は寿福寺の像とも一致する。そして大休和尚が言及する「白山」とは、この神を指すのであろう。

ここで一つ奇異に思われることがある、大休和尚は中国から渡来した僧であるが、いったい、その人が日本の神である「白山権現」を伽藍神と認めていたかどうかである。

88) 同様に「道教の美術」展覧会にて撮影。

89) 高橋佳代子「曹洞宗における土地神（三）」(『傘松』757号・永平寺 2006年) 44～45頁。

90) 前掲 佐々木章格「日本曹洞宗と大権修理菩薩」33～35頁。

招宝七郎大権も、祠山張大帝も中国より渡来した神であり、おそらく当時の江南の寺院ではよく見るものであったであろう。また伽藍の神としては、東福寺に見られるような梵天・帝釈天であることもあった⁹¹⁾。

少なくとも大休和尚の時点では、この白山神は、日本の白山権現ではなく、天童寺の太白龍王を指していると考えべきであろう。建長寺の五体の伽藍神、寿福寺の三体の伽藍神、すべて異国から来たもので統一されているのが自然であると考えられる。

招宝七郎大権が日本にもたらされたのは、それが阿育王寺の伽藍守護神であったためである。すると、それと共に天童寺の伽藍守護神である太白龍王が渡来したのも、自然な流れであると考えられる。

また寿福寺の像が手に如意を持つのは、財を持つ龍王の象徴であると思われる。覚園寺の像も、それを模したものであると推察される。従って建長寺の片手を挙げ、片手を下げている像も、おそらくは如意を持っていた太白龍王ではないかと思われる。すなわち、建長寺・寿福寺・覚園寺の如意を持った像は、すべて太白龍王であって、大休和尚当時は像についての理解があったものが、後に忘れ去られたという可能性が高い。

問題は、これが日本の「白山」神と見分けが付きにくいということである。禅宗で祀る男性の白山神とは、すなわち太白龍王の「白山」神であったのだが、日本ではどうしても「白山」明神の方を想起しがちであり、早い時期から混同が起り、太白龍王の方は、「白山」という独立の神としては認識されなくなったのではないだろうか。

15. 白鶴大帝と東嶽大帝

先に見たように、成尋は『參天台五台山記』の中で、招宝七郎（平水大王）のほか、白鶴大帝・東嶽大帝・五通神などが伽藍神として祭祀されていることについても言及している⁹²⁾。

91) 前掲 根立研介「東福寺の彫刻—南北朝・室町時代の遺品を中心に—」49～51頁。

92) 前掲 成尋『參天台五台山記』36頁。

原文：未時、參寺家鎮守天齊仁聖帝、平水大王、五通天王。白鶴靈王、紙二百文焼了。

未の時、寺家の鎮守の天齊仁聖帝、平水大王、五通天王に参ず。白鶴靈王には紙錢二百文を焼き、元弼真君には金擬錢二百文を焼いて供養した。

これら白鶴靈王・東嶽大帝・五通神も、日本で伽藍神として渡来してきた可能性がある。このうち五通神は同時に華光大帝でもあるので、第二章で検討したい。ここでは、白鶴大帝と東嶽大帝について簡単に見てみたい。

さて王麗萍氏の指摘する通り、白鶴靈王とは台州一帯で広く信仰のあった白鶴大帝・趙炳のことである⁹³⁾。『後漢書』方術列伝には次のような記載がある⁹⁴⁾。

徐登とは、閩中の人である。もとは女子であったが、変化して男子となった。善く巫術を為した。また趙炳は、字を公阿といい、東陽の人であった。よく越方を行った。

この「越方」であるが、呉越地方の禁呪の法と言われている。『抱朴子』内篇にも趙炳に関する記載が見えるが、やはり禁呪が得意であったと書かれている⁹⁵⁾。

方玲氏によれば、その祠廟の形成過程については次の通りである⁹⁶⁾。

唐代の時期に至るまで、趙炳の信仰に関して唯一の資料は永康県東の趙侯祠についてのものである。ただ、資料には何故趙炳の祖廟が

元弼真君、金擬錢二百文焼供了。

93) 前掲 王麗萍「入宋僧成尋と道教」130頁。

94) 『後漢書』方術列伝。なおこの項目は、台湾中央研究院・漢籍電子文献『二十五史』(<http://hanji.sinica.edu.tw/>)の検索による。

原文：徐登者、閩中人也。本女子、化為丈夫。善為巫術。又趙炳、趙字公阿、東陽人、能為越方。

95) 葛洪『抱朴子内篇校釈』（中華書局 1985年）114～115頁。

96) 方玲「趙炳香火の歴史考察」（『台湾宗教研究期刊』第6巻2期 2007年）9～14頁。

永康に作られたのかについては、特に理由を記していない。(略) 歴史上、趙炳信仰に最も影響の大きかった廟は臨海の靈康廟である。この廟の記録は宋代になって初めて見える。この廟はもともと趙炳祠と呼ばれていた。靈康廟が趙炳信仰にはたした役割は大きく、その影響や知名度は永康の祖廟をしのぐほどである。伝承によれば、趙炳がかつて章安の県令華表に害されたあと、その遺体は椒江に従って流れていき、臨海県東南二十里ほどの白鶴山に止まった。地元の人々が趙炳をこの地に葬り、祠山と並び立つようにした。(略) 元豊七(1084)年、宋の神宗は臨海の方士趙炳の廟に「靈康」の額を賜った。(略) 天泰年間には「顯靈忠烈昭徳仁濟王」に封号が改まった。百三四十年の間に、趙炳は宋の五人の皇帝から前後九回も封ぜられたのである。

趙炳が宋朝の皇帝から尊ばれた理由について、方玲氏は皇室の趙姓と同一であることなどを挙げている。確かに、他神と比べて白鶴大王の事績には目立ったものがない。趙姓ということで他神より優遇された可能性は高い。

また方玲氏の指摘によれば、この後趙炳の信仰は民間において発展し、「白鶴大帝」や「天台仙人」という称号で呼ばれることとなった。ただ、台州においてはやはり王子晋との混同があったようで、若干記録に混乱が見える⁹⁷⁾。また白鶴大帝の信仰については、台州一帯から寧波までに限られ、祠山張大帝ほどの信仰の広がりを持っていなかったようである。

東嶽大帝については、言うまでもなく山東泰山の神であり、その信仰は中国全土に広がっている。山神であると同時に、冥界の主催神でもあり、仏教における閻魔王と似たような役割を持っている。一般に「天齊仁聖帝」の称号は、宋の真宗皇帝によって与えられたものであるとされる。『三教搜神大全』の東嶽の項には次のように記載がある⁹⁸⁾。

97) 前掲 方玲「趙炳香火的歴史考察」18～19頁。

98) 前掲『三教搜神大全』46～47頁。

原文：泰山者、乃群山之祖、五嶽之宗、天地之孫、神靈之府也。在兗州奉符県、今

泰山はすなわち群山の祖、五嶽の宗、天地の孫、神靈の府である。所在は兗州奉符県であるが、これは今の泰安州のことである。『唐会要』を按ずるに次のように述べている。武則天の垂拱二年七月初一日に東嶽を「神嶽天中王」に封じた。そして同じく武則天の万歳通天元年四月初一日に東嶽を尊んで「天齊君」とした。玄宗の開元十三年にさらに加封して「天齊王」とした。宋真宗の大中祥符元年十月十五日に、詔を下して「東嶽天齊仁聖王」に封じた。大中祥符四年五月某日に至り、帝号を贈って「東嶽天齊仁聖帝」とした。

もつとも、現在では東嶽大帝を伽藍神とする例はほとんどない。また東嶽大帝自身も当時と現在とでは、神格上もかなりの変容が見られる。

ただ、掌簿判官は本来、冥界の記録官であり、東嶽大帝と関係の深い神である。感應使者も、命運に関連する神であるとなると、冥界に關係の深い神であると考えられる。しかし、現在伽藍神として残る像は、祠山張大帝と掌簿判官・感應使者との組み合わせが多く、東嶽大帝とのものはない。これについてはやや奇異な感もある。或いは、張大帝と東嶽大帝の職種の混同もかつてはあったものか。

16. 山王真君と王子晋

成尋の『参天台五台山記』には、山王真君、すなわち天台山の伽藍神である王子晋に関する記載も見えている⁹⁹⁾。

太安州是也。按唐会要曰、武后垂拱二年七月初一日、封東嶽為神嶽天中王。武后万歳通天元年四月初一日、尊為天齊君。玄宗開元十三年加封天齊王。宋真宗大中祥符元年十月十五日、詔封東嶽天齊仁聖王。至祥符四年五月日、尊為帝号東嶽天齊仁聖帝。

99) 前掲 成尋『参天台五台山記』13～14頁。なお、藤善真澄訳注『参天台五台山記』（関西大学出版部 2007年）96～97頁の文章を参照した。

原文：次礼地主山王元弼真君。真君者、是周靈王子、王子晋也。寺者、王子宅也。成仙經数百年、而謁智者大師、受戒付屬地也。宛如日本天台山王。天台記云、真人周靈王太子喬、字子晋、好吹笙、作鳳鳴。於伊雒間、道人浮丘公接以上嵩山、三十

次に地主の山王元弼真君に礼拝を行った。真君とは、周の靈王の子で、王子晋という者である。国清寺は、もと王子の邸宅であった。成仙したのち数百年を経て、智者大師に謁し、受戒したおりにこの地を譲ったとされる。これは日本の天台山王とよく似ている。『天台記』に言う。真人は周靈王の太子の喬で、字は子晋、笙を吹くのを好み、鳳の鳴くような音であった。伊水と洛水の間において道人浮丘公と会い、嵩山に登った。三十余年後、求めても得られなかったが、突然白鶴に乗って現れ、人々に別れを告げて去って行った。仙官を授けられて桐柏真人右弼王領五岳司侍帝晨となり、この山に来て治めることになったものである。

王子晋、或いは王子喬とは、古くから伝承のある仙人であり、赤松子・広成子・安期生などと並んで神仙の代名詞ともされる存在である。その号は桐柏真人である。桐柏とは天台山の異名であり、早くから山の伝承と王子喬が結びつけられていたことがうかがえる。また天台山の近くには、道教の洞天福地として有名な赤城山が存在している。



天台山国清寺の伽藍殿

余年後、求之不得、偶乘白鶴、謝時人而去。以仙官授任為桐柏真人右弼王領五岳司侍帝晨、來治茲山。

神塚淑子氏の指摘によれば、唐の道士司馬承禎は天台山に長く住み、ここで王子晋の事績を顕彰するため書を著したとされる¹⁰⁰⁾。

王子晋は嵩山で修道し緱氏山で仙去したとされる。若くして嵩山の道士潘師正に師事した司馬承禎は、嵩山で王子晋ゆかりの堂廟に謁し、七月七日に仙去した王子晋に思いを致したことを、ここでは述べている。(略) 仙去した王子晋は、上清天の宮殿で玉晨大道君から命を受け、侍帝晨領五嶽司右弼王桐柏真人の称号を授かり、桐柏山の洞府金庭宮に赴くことになった。桐柏山は仙人たちの集う場であり、幽邃の秘訣がひそかに伝授されてきた神聖な地である。その桐柏山で長らく暮らしている司馬承禎は、「乃ち仙伝を觀て」「復た真誥を披き」、華陽洞天のある茅山の山館で、東晋の興寧年間、桐柏真人王君が楊羲のもとに降臨した情景に思いを馳せながら、この『上清侍帝晨桐柏真人真凶讚』を著したのである。

天台山は唐宋を通じて、仏教・道教通じての聖地であり、その守護神である王子晋はまた双方から重視される神仙であった。この王子晋のあり方が日本にも伝わり、天台山と山王権現の関係に影響を与えたとされる¹⁰¹⁾。

ただ、王子晋は日本においてはむしろ熊野権現として顕現した話が知られている。それについて、宮家準氏は次のように述べている¹⁰²⁾。

熊野三山の修験者は熊野権現を崇拜対象としているが、長寛元(1163)年になる『長寛勘文』所掲の「熊野権現御垂迹縁起」によると、熊野権現は中国の天台山の地主神王子晋が日本に飛来し、九

100) 神塚淑子「司馬承禎と天台山」(『名古屋大学文学部研究論集・哲学』54号 2008年) 84～85頁。

101) 前掲 王麗萍「入宋僧成尋と道教」128頁。

102) 宮家準「修験道と道教」(野口鐵郎・中村璋八編『選集道教と日本』第2巻「古代文化の展開と道教」雄山閣 1997年) 294頁。

州の彦山、四国の石鎚、淡路の遊鶴羽峰、紀州の切部山、新宮の神倉、阿須賀をへて本宮に到来したのを、獵師の千与定が感得してまつたとしている。

この経緯については、吉原浩人氏が詳細な考察を行っている¹⁰³⁾。その中で、日吉山王と王子晋の関係については、次のように推測している¹⁰⁴⁾。

成尋以前の、日吉山王神の由縁や像容を説いた史料は残念ながら現存していない。ただ、平安朝において、日本天台宗の僧徒や貴族の知識階層は、王子晋が中国天台山の地主神・伽藍神であるという共通認識を持っていた。(略)だがその王子晋が、中国で「山王」と号されていたということが、どの程度まで理解されていたかは詳らかではない。ところで、ここで最澄が実際に天台山の山王神=王子晋を、坂本に勧請していたと仮定したらどうだろうか。成尋のこの記述や、『天台大師和讃』に『隋智者大師別伝』にない王子晋伝承をわざわざ詠み込まねばならないことも、容易に理解できるのではないだろうか。

なお現在でも天台山国清寺の伽藍殿には、王子晋が伽藍神として祭祀されている。新しく作られた『国清寺志』にも、王子晋のことを「山王土地」と称している¹⁰⁵⁾。

王子晋と招宝七郎などでは、同じく伽藍神に類するものとしても、その伝来の仕方には相違があったものと推察される。

103) 吉原浩人「天台山の王子晋（晋）考一『列仙伝』から『熊野権現御垂跡縁起』への架橋一」（『東洋の思想と宗教』第12号 1995年）79～111頁。

104) 前掲 吉原浩人「天台山の王子晋（晋）考」102頁。

105) 丁天魁主編『国清寺志』（華東師範大学出版社 1995年）43頁。

17. 仏牙の伝来

ここでは伽藍神からは些か離れるが、成尋が都の開封で見たという「仏牙」について少し検討を加えたい。

成尋は『參天台五台山記』の熙寧五年十月の所に、開封の大相国寺において釈迦如来の仏牙を見た時の様子を次のように記している¹⁰⁶⁾。

啓聖禪院を出て大相国寺に向かう。(略)次に仏牙堂に詣でた。皇帝の使者が勅封を開いた。この院の名は「法花之院」といい、四面の廊の西にあった。中に七宝殿があり、殿内に高台があった。その台の上に純金の宝殿があり、高さは二尺、幅は二尺五寸である。宝殿内にはまた純金の宝閣があり、高さ二尺八寸、幅二尺三寸である。閣内には純金の箱があり、幅は一尺、高さ一尺であった。箱内に純金の厨子があり。その莊嚴なることは啓聖禪院と同じである。仏牙の長さもまた同じであった。前の啓聖禪院と同じように祈祷して礼拝を行った。厨子には勅封が二つあり、これは先帝と今上陛下の封である。あえて開くことはしなかった。中の瑠璃仏牙は光を放ち、まことに不可思議な様子である。

仏舎利については、インドや中国に様々な伝承があり、また日本にも数多く伝来している。そもそも寧波の阿育王寺の由来も、アショカ王による八万四千塔の伝承に関連してのものである。ただ、仏牙は釈迦如来の歯の部分であり、一般の仏舎利に比べてさらに特別視される面がある。

106) 前掲『參天台五台山記』巻4 熙寧5年10月の項、74頁。なお、前掲 藤善真澄訳注『參天台五臺山記』473頁の文章を参照した。

原文：出院向大相国寺。(略)次礼仏牙堂、使臣開勅封、名法花之院。四面廊外西方也。中有七宝殿、殿内有高台。台上純金宝殿、高二尺、広二尺五寸。宝殿内有純金宝閣、高二尺八寸、広二尺三寸。閣内有純金宮、広一尺、高一尺。宮内有純金厨子。莊嚴如啓聖院。牙長短亦同。作法如前。厨子有勅封二、先帝今上封敢不開。見瑠璃仏牙放光。希有之不可思議。



現在の開封大相国寺

なお中国に伝来した仏牙については、王海波氏の「仏牙の流伝」という論文に詳しいので、その記載に頼りつつ見てみたい¹⁰⁷⁾。

宋の太祖と太宗皇帝が訪れたということに始まり、歴代皇帝の仏牙を供養したという記録は数多く存在する。ただ皇帝が大相国寺に仏牙を題材に詠んだ詩については今五首のみが残っている。北宋にはまた別に著名な「道宣仏牙」の存在があった。伝承によれば、これは哪吒太子が唐代の西明寺道宣律師に献上したものである。記録によれば、この仏牙は烈火煨で焼いたとしても更に明るさと堅さを増し、その光彩は見事であった。旱の被害があった時、皇帝が宮廷でこの仏牙に祈祷すると、即座に大雨が降ったという。

北宋代に、哪吒太子が道宣に献じたという仏牙がまだ存在していたとされる。この仏牙は旱の時に皇帝が祈祷を行うと、雨が降ったという霊験があった。

この道宣仏牙については、哪吒太子に絡む伝承であるので、筆者も以前に分析を加えたことがある¹⁰⁸⁾。さらに仏牙については井上陽氏が全般的な検討

107) 王海波「仏牙的流伝」(『文史雑誌』四川省文史研究館 2007年第3期) 72~74頁。

108) 筆者「哪吒太子考」(『道教の歴史と文化』雄山閣出版 1998年) 167~196頁。該当文を訂正し再録したものは、筆者「哪吒太子考」『明清期における武神と神仙の発展』関西大学出版部 2009年) 5~39頁に収録。

を加えている¹⁰⁹⁾。哪吒太子と道宣律師の話は幾つかの資料に見えているが、いま『太平広記』巻九十二によれば、次のようなものである¹¹⁰⁾。

道宣は務めに精励すること甚だしく、夜道を帰ることが常であった。ある夜に階段につまずいて落ちそうになるところ、誰かがその足を支えてくれていた。道宣が見ると、一人の少年であった。道宣が、「そなたは何者か。このような夜中にここにいるとは」と尋ねると、少年は「自分は一般の人間ではありません。毘沙門天の王子の哪吒太子であります。護法の務めをはたすため、常に和尚さまを守護しており、すでに長くなります」と答えた。道宣は「貧僧は修行に務める身、太子を煩わせるほどのことはありません」と言った。(略) 哪吒太子は「わたくしは仏牙を持っております。宝物として供養しておりましたが、しかし頭や目ですら棄てても構わないものです。和尚さまにこれを献上いたします」と告げた。そして道宣律師はこれを得て供養した。すなわち、いま崇聖寺にある仏牙は、この時に哪吒太子が献上したものなのである。

このとき哪吒太子が献上したという仏牙は、本当に崇聖寺の中に存在していたようで、日本から唐に渡った円仁がこれを見ている。

すなわち、円仁の『入唐求法巡礼行記』に次のような記載がある¹¹¹⁾。

109) 井上陽「『仏牙舍利』攷」(『佛教學研究』龍谷大学 60・61合併号) 118～149頁。

110) もとは『開天伝信記』の記事。『太平広記』巻92「無畏三蔵」の条を参照。なお検索には関西大学『中国基本古籍庫』を利用した。

原文：宣律精苦之甚、常夜後行道、臨階墜墮、忽覺有人捧承其足。宣顧視之、乃一少年也。宣遽問、弟子何人、中夜在此。少年曰、某非常人、即毘沙門天王子那吒太子也。以護法之故、擁護和尚、時已久矣。宣律曰、貧道修行、無事煩太子。(略) 太子曰、某有仏牙、宝事雖久、然頭目猶捨、敢不奉獻。宣律得之、即今崇聖寺仏牙是也。

111) 円仁『入唐求法巡礼行記』巻3、開成6年の条。検索には前掲 台湾中央研究院「漢籍電子文獻」を用いた。

原文：三月二十五日、詣崇聖寺。礼釈迦牟尼仏牙会。有人多云、終南山和尚、隨毘沙門天太子、得此仏牙。那吒太子從天上將來、与和尚。今置此寺供養。

三月二十五日に崇聖寺を参拝した。釈迦牟尼仏牙会に行き、礼拝した。多くの人々が言うには「終南山和尚（道宣）に毘沙門天の太子が付き従い、この仏牙を得たものだ。哪吒太子が天上より飛来して、和尚に与え、いまこの寺に置いて供養しているのだ」ということである。

この崇聖寺にあった仏牙が、後に宋の都である開封に遷されたようである。しかし、開封の相国寺の仏牙がこれと同じものであるかは不明である。現在、開封の大相国寺は仏牙を存しているが、これはシンガポールの靈山寺から贈られたものようで、元来あった仏牙は失われてしまったと思われる¹¹²⁾。



現在の泉涌寺舍利殿

一方で、この哪吒太子の献じた仏牙は、日本に招来されたとも言われる。京都の泉涌寺には、現在も舍利殿があり、道宣律師ゆかりの仏牙舍利が安置されている。この仏牙は俊苒の高弟である湛海が白蓮寺から招来したものであると言う¹¹³⁾。

とはいえ、湛海の入宋時の詳細については不明なため、この仏牙の由来も不明確な点が多い。しかしこの伝承が正しいと信ずるならば、かの「道宣仏

112) 李良学等主編『大相国寺』（中国景鎮年鑑社 2002年）108頁。

113) 上村貞郎・芳賀徹『泉涌寺』（淡交社 2008年）11頁。

牙」は、現在日本にあることになる。ただ、日本ではこの仏牙が、哪吒太子に由来するものであるということがほとんど忘れ去られてしまっている。

18. 伽藍神と文化交渉

これまで日中の文化交渉の中での伽藍神の渡来とその変容について分析を行った。

中国の民間信仰を研究する場合、往々にして現在廟で祭祀されている神を中心に論ずることが多かった。そのため明清の時代はともかく、それより前の時代を遡った時は、その信仰状況を把握するのが非常に困難であった。しかし現在においては信仰が消滅し、記録も残っていない神々であっても、かつては盛んに信奉されていたことがあると考えねばならない。記録の上から時にそれが透けて見えるものの、神像なども残っておらず、神々の名称すら不明確であるということもあった。

そういった意味からすれば、日本の禅宗寺院に残されている伽藍神の像は、宋元期の民間信仰の状況を理解するための貴重な材料と言える。招宝七郎大権などは、『水滸伝』にその名が見えるほどの神格でありながら、ほとんど痕跡を残していないほど信仰が衰退してしまったものである。しかし、その神像が禅宗寺院に残っていたために、様々な類推が可能となった。

なお、招宝七郎などの民間神が、何故仏寺で祭祀されるのかについては、南宋期に民間の「廟会」と仏教の「法会」が結合していた状況を、楊倩描氏が当時の「榜文」をもとに指摘している¹¹⁴⁾。特に五通神と祠山張大帝においてそれは著しかったようである。招宝七郎や祠山張大帝が伽藍神になったのは、むろんこのような背景があろう。

こういった伽藍神の研究は、本来は中国の仏教・道教・民間信仰の研究の場で行われるべきものであったろう。だが現在の信仰、或いは文献資料からの視点のみでは難しかった。そして伽藍神に関する研究は、むしろ日本の禅宗研究・美術史研究によって推進されてきた。このため、逆に中国の宗教研

114) 楊倩描『南宋宗教史』（人民出版社 2008年）244～246頁。

究の側からは言及しにくかったという面もある。そういった制限を乗り越えるためには、幾つかの分野を横断的に見渡す文化交渉学の視点が必要になったのである。また文献資料のみならず、禪宗寺院の像を調べ、実際に各地に残されている信仰の痕跡を現地へ赴いて調査することも要求された。

文化交渉学の視点から論じた本章において、宋元代に華南地域で盛んであった招宝七郎・祠山張大帝などの信仰状況について、ある程度の復元が可能になったと考える。さらに、仏教と民間信仰との結合について、新しい視点を提供できたのではないかと思う。

第二章 黄檗の伽藍神と文化交渉

1. 黄檗宗萬福寺の伽藍神

江戸時代の初期、いんげんりゆうき 隠元隆琦が来日し、日本でおうぼくしゅう 黄檗宗が開かれると、所謂「黄檗文化」が日本の様々な分野に影響を与えることになった。その動きは、仏教文化のみならず、言語・芸術・飲食・建築など様々な方面に及んでいる。この影響は鎌倉・室町期の五山における文化交流に匹敵するものがあると言えよう。



宇治の黄檗山萬福寺門前

そしてこの時期、やはり中国の道教系伽藍神が日本にもたらされている。それは黄檗山萬福寺伽藍堂に祀られる華光大帝（華光菩薩）である。この像は当時の有名な仏師である范道生によって作られたものである。この范道生と黄檗式彫刻、所謂「黄檗様」の影響について、楠井隆志氏は次のように述べている¹⁾。

承応三（1654）年、中国の前奏、隠元隆琦（1592-1673）が長崎に

1) 楠井隆志「黄檗様彫刻前史——一七世紀長崎の造像界と范道生——」（『日本の美術』No.507 至文堂 2008年・浅見龍介編「禅宗の彫刻」所収）86頁。

渡来した。これを契機に開立されたのが臨濟宗黄檗派、すなわち今日の黄檗宗である。隠元によって京都宇治の地に黄檗山萬福寺が開創されると、当時長崎に滞留していた范道生（1635-1670）というひとりの中国人仏師が招致され、大雄宝殿の十八羅漢像をはじめとする諸像を造ったことは周知の歴史である。范道生が萬福寺諸像で示した新奇な作風や形式は、隠元をはじめとする黄檗の諸高僧からも絶賛された。そのことが当時の造像界に多少なりとも影響を及ぼしたのであろう。諸高僧が黄檗宗派の全国展開を進めるにつれ、造像にあたり、萬福寺の范道生作品にみる作風や形式に倣った、いわゆる「黄檗様」が求められたと思われる。

范道生の作った華光菩薩の像は、実際に日本中の伽藍神の構造に大きく影響を与えていった。第一章で見た招宝七郎大権と並置される場所もあった。しかしながら、華光大帝という神格が日本ではほとんど知られていないため、華光大帝の像は誤って「関帝」であると認識されてしまうこともあった。現在でも一部にそういった認識が残っている。



黄檗山萬福寺伽藍堂の華光大帝²⁾

2) この像の前には、誤って関帝が祀られている。

本章は萬福寺伽藍堂の華光大帝像を中心に、華光大帝の由来や性格、またその後の華光信仰の発展と衰微などを追いながら、文化交渉としての華光信仰の推移について考察するものである。

2. 五通神と五顯神

華光大帝は、かつて華南地域において絶大な信仰を誇った神である。宋代から明代にかけて江西・浙江・福建・広東に至るまで、広い地域において信仰を集めていた。ところが、明代以後は急速に信仰が衰え、現在では福州を中心とした福建北部や、広東地域で信仰されるだけの神となってしまった。もっとも、華光大帝は同時に道教の「馬元帥」でもあり、馬元帥としての信仰は、まだ各地に残っている。

華光大帝は、非常に複雑な来歴を持った神である。おそらく幾つかの神格が複合して成り立っている神であると考えられる。まず五通神・五顯神との混淆がある。

五通神とは、やや奇怪な面を持つ神であり、その性格も善悪様々である。呂宗力・樂保群両氏の『中国民間諸神』には、次のように書かれている³⁾。

五顯神はかつて「五通侯」に封ぜられたことがある。世の多くの人々は、「五顯」と「五通」を名が異なるだけで同じ神であると思っている。しかし五通神の信仰は唐の時期に始まるもので、そもそも「五名の神」を意味するものではなく、妖怪変化の通称である。宋代になると、「五通」や「九聖」（『夷堅志』に見える）という名称が現れるようになるが、この「五」も「九」も実際の数ではなく、単に「多くの妖怪」といった意味合いである。（略）或いはその称号も、「木下三郎」「木客」「独脚五通」など様々なものがある。また所謂「花果五郎」「護界五郎」と呼ばれるのもそれである。この神を信奉する風俗は江南で盛んであり、明清代に至るまで継続している。『聊

3) 呂宗力・樂保群『中国民間諸神』（河北教育出版社 2001年改訂版）555頁。

斎志異』には五通神の怪異について記しているが、みな猪・牛・猿の妖怪の類である。しかし民間においては非常に恐れられており、事々にこれを祀って神とした。『常熟私志』には「福德五通」としてこれを土地神とみなす記載がある。

多くの資料によれば、五通神は動物の妖怪であったり、また婦女をかどわかす神であったりと、まことに行いがよろしくない。もともと元来、民間信仰の神はそういった側面があり、恐ろしい祟りを起こす神だからこそ、これを祀って災厄がないようにするのである。

しかし華南一帯には数多くの五通廟が存在していたようで、朱子も『朱子語類』の中で、五通廟に多くの人々が参拝することに関して言及している⁴⁾。

また第一章で見たように、日本から宋に渡った成尋は『參天台五台山記』において、当時の伽藍神として東嶽大帝・平水大王・五通神・白鶴靈王についてふれている⁵⁾。すなわち寺院の伽藍神の一つとして、当時すでに五通神は重視されていたものと考えられる。

ただ、実は「五通」には別の意味もあり、「神通力」を示す場合もあった。仏典に見える「五通仙人」の場合は、まさにその意味である⁶⁾。

さらに混乱を招くのが「五顯神」の存在である。実際には邪神に近い五通神と、福神の一種である五顯神とはかなりの違いがあるのだが、両者はすっかり一体のものとして混同されている。そして華光神はまた別号を「五顯靈官大帝」といい、これまた五顯神との融合が行われている。

五顯神はまた「五聖」「五路財神」「五顯大帝」とも呼ばれることがある。

4) 『朱子語類』巻3に見える。なお検索には関西大学所蔵の『中国基本古籍庫』を用いた。

原文：風俗尚鬼、如新安等处、朝夕如在鬼窟。某一番歸郷里、有所謂五通廟最靈怪。衆人捧擁、謂禍福立見、居民纔出門、便帶紙片入廟、祈祝而後行。

5) 『大日本仏教全書』巻115（大法輪閣 2007年オンデマンド復刻版）所収、成尋『參天台五台山記』巻2の閏7月8日（36頁）に東嶽大帝・平水大王・五通神・白鶴靈王の名が見える。

6) 前掲 呂宗力・樂保群『中国民間諸神』553頁。



『三教搜神大全』の五顯神

ただ「五通」とは意味が異なり、五人兄弟が神となったものとされている。これについて、『中国民間諸神』の記載によれば、次の通りである⁷⁾。

五顯神は、伝承によれば唐代に始まるとあるが、実際に記録上に見えるのは宋代になってからである。『夷堅志』には五顯神や五通神の事績が多く記載されているが、五顯はあくまで「五顯」であり、五通はあくまで「五通」である。決して混同してはいけない。諸書の記載によれば、五顯神の信仰は、江西の徳興と婺源一帯に流行したものである。すなわち五人兄弟の神であり、宋代には王に封じられている。封号の第一字目が必ず「顯」であることから、五顯神の称号がある。南宋の時にはその影響は江西一帯にとどまらず、都の臨安（いまの杭州）にまで及んでおり、廟が存在した。

この五顯神については『三教搜神大全』の「五聖始末」に記載がある⁸⁾。

7) 前掲 呂宗力・樂保群『中国民間諸神』544頁。

8) 『絵図三教源流搜神大全（外二種）』（上海古籍出版社 1990年）65～66頁。

原文：自是神降、格有功於国、福祐斯民、無時不顯。先是、廟号止名五通。大觀中、始賜廟額曰靈順。宣和年間封兩字侯、紹興中加四字侯、乾道年加八字侯。（略）淳熙

五顯の神が降ってより後、国家に対して格別に功績があり、民に福祐があり、その靈験はいつもあらたかであった。これに先んじて、廟号は「五通」という名を止めることにし、宋の大観年間には、初めて廟に額を賜って「靈順」と称した。宣和年間には二字の封号の侯爵とされ、紹興年間には四字の侯爵とされた。また乾道年間には八字の侯爵となった。(略) 淳熙年間には初めて封号二字の公爵となり、宋の理宗は改めて八字の王に封じた。

第一位 顯聰昭応靈格広済王 顯慶協恵昭助夫人
 第二位 顯明昭列靈護広祐王 顯恵協慶善助夫人
 第三位 顯正昭順靈衛広恵王 顯済協佑正助夫人
 第四位 顯直昭佑靈祝広沢王 顯佑協済喜助夫人
 第五位 顯徳昭利靈助広成王 顯福協愛静助夫人
 王祖父啓佑喜応敷沢侯 祖母衍慶助順慈祝夫人
 王父広恵慈済方義侯 母崇福慈済慶善夫人
 長妹喜応賛恵淑顯夫人 次妹懿順福淑靖顯夫人
 (略)

黄衣道士 紫衣員覚太師
 輔靈翊善史侯 輔順翊恵下侯
 朝応助順周侯 令狐寺丞
 王念二元帥 打拱高太保
 打拱胡百二檢察 都打拱胡靖一総管

初封両字公。理宗改封八字王号。第一位顯聰昭応靈格広済王 顯慶協恵昭助夫人
 第二位顯明昭列靈護広祐王 顯恵協慶善助夫人 第三位顯正昭順靈衛広恵王 顯済協佑正助夫人
 第四位顯直昭佑靈祝広沢王 顯佑協済喜助夫人 第五位顯徳昭利靈助広成王 顯福協愛静助夫人
 王祖父啓佑喜応敷沢侯 祖母衍慶助順慈祝夫人 王父広恵慈済方義侯 母崇福慈済慶善夫人
 長妹喜応賛恵淑顯夫人 次妹懿順福淑靖顯夫人 (略) 黄衣道士 紫衣員覚太師
 輔靈翊善史侯 輔順翊恵下侯 朝応助順周侯 令狐寺丞
 王念二元帥 打拱高太保 打拱胡百二檢察 都打拱胡靖一総管
 打拱黄太保 打拱王太保 金吾二太使 掌善罰悪判官

打拱黄太保 打供王太保
金吾二太使 掌善罰悪判官

このように五顯神は五名の神であり、江西の徳興や婺源に廟があった。朱子が見ているのはこの婺源の方の廟であったのではないか。

ところで五通神・五顯神と華光大帝の共通点は、実際には驚くほど少ない。華光大帝の姿はよく知られているように、多くは青年の武神の姿で表され、三眼であり、風火輪に乗り、金磚と火槍という武器を持つ。また火神の性格を持つ。五顯神の中、一名は三眼を持つところが似ているが、その他の部分ではむしろ差異が目立つ。そもそも『三教搜神大全』においては、五顯神については「五聖始末」という項目を立てる一方で、華光神については「靈官馬元帥」の項目で説明している。これは明確に、この両神を別のものと認識していたことを示すものであろう。

3. 華光大帝の来歴

華光大帝の形象も、中華の神としてはかなり特殊なものである。その三ツ目であり、金磚という武器を持ち、またなおかつ風火二輪に乗る形象からするに、この神は密教神の影響を受けて成立したものであると考えられる。もともと、中国には三眼の神はほとんど存在しなかった。多目の神でも、たとえば蒼頡や方相氏のように、四ツ目であることが一般的であった。三眼の神が増えていくのは、当然ながら仏教伝来の後である。

さて華光大帝という神格の成立については、すでに幾つかの論考がある。そのうち、黄兆漢氏によるものが先駆的であり、さらにリチャード・フォン・グラン氏、賈二強氏によるものが特に詳細である⁹⁾。

賈二強氏によれば、華光やそれに先立つ幾つかの信仰は、明らかに仏教文

9) 黄兆漢「粵劇戲神華光是何方神聖」(『中国神仙研究』台湾学生書局 2001年) 49～87頁、リチャード・フォン・グラン Richard von Glahn, “The Sinister Way -The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture-”, University of California Press, 2004年、及び賈二強『唐宋民間信仰』(福建人民出版社 2003年) 338～372頁。

化の影響下に発展したものであるという¹⁰⁾。

仏教が民間に普及するにつれて、その幾つかの神々も民間信仰の領域内に進出していった。これと同時に、元から民間にあった神々も大量に仏教の要素を取り込んでいった。(略) 五道將軍・五通神及び五顯靈官はその代表的なものである。(略)「五道將軍」は唐宋の民間において最も広まった神の一つである。その役割は、伝統的な泰山府君や道教の司命神や仏教の閻魔王と同じで、人々の死や冥界のことを司るものである。(略) 敦煌文書の中には、このような「五道大神」が現れるものが多い。(略) 仏教の所謂「五道」とは、世間一切の衆生がこの五道の中を輪廻し、それが非常に苦痛を伴うものであると認識に基づいたものである。(略) 一方で、仏教經典の中には神としての五道の名も見えている。(略) また五通神も、もともとは外来のものであり、やはり仏教の影響を受けたものである。仏家の講ずるところの「五通」と密接な関係を持つ。所謂五通とは、修行者が得たところの神通力を指して言うのである。(略) もしこの五種類の神通を得たのであれば、それは「五通神仙」或いは「五通仙人」と呼ばれるものとなるのである。(略)「華光」という名称も、常に仏教經典に見られるものである。もともとは仏家の菩薩の一人であった。華光の本来の意は蓮華の光明というもので、仏家の祥瑞である。(略) 華光菩薩といった場合、一般的には釈迦牟尼如来が十大弟子の一人で、智慧第一とされる舍利弗を指す場合が多い。

すなわちまず五道將軍の信仰があり、五通神と五顯神の信仰が発展し、さらにもともとは仏家の菩薩であった華光の信仰が発展したものであるという¹¹⁾。

10) 前掲 賈二強『唐宋民間信仰』338～366頁。

11) また五道將軍については、小田義久「五道大神攷」『東方宗教』48号 1978年 14～29頁も参照。

舍利弗が華光菩薩とされるのは、『法華経』譬喩品に見える話に基づいている。すなわち、釈迦如来が舍利弗に「華光如来」という仏になることを授記していることから来るものである¹²⁾。しかしながら、華光大帝と舍利弗との共通点はこれまたほとんど見いだせない。

なお一般的な華光大帝の伝は、『三教搜神大全』の「靈官馬元帥」の項目に見えている¹³⁾。

馬元帥の来歴を見るに、およそ三たび聖を躪わされた。もとは妙吉祥の化身であったが、妙吉祥が焦火鬼を焼き殺したために、釈迦如来は心を痛められ、妙吉祥を下界に降した。そこで五つの火光となって馬氏金母のもとへ投胎した。その面には三眼があり、よって三眼靈光と名付けられた。生まれて三日で戦うことができ、東海龍王を斬って水孽を除いた。次に紫微大帝の金鎗を盗んだ。(略) また金磚三角を授かり、これは変化無辺の宝物であった。そして玉帝の命を受けて風火の神を討伐し、これを部下の風輪火輪使とした。(略) その母が亡くなったために地獄に入った。元帥は、海中を歩き、天界を走り、酆都に進み、鬼洞に入り、哪吒と戦い、仙桃を盗んで、斉天大聖と敵対した。釈迦如来は元帥を和解させた。(略) 玉帝はその功績が天地に等しいものとみなし、勅して馬元帥を玄天上帝の部下とした。

この話はまた脚色されて、明末に余象斗によって『南遊記』という小説に改

12) 坂本幸男・岩本裕記注『法華経』(岩波文庫 1962年) 上巻150頁。

13) 前掲『絵図三教源流搜神大全』220～221頁。

原文：詳老帥之始終、凡三躪聖焉。原是至妙吉祥化身、如来以其滅焦火鬼墳有傷于慈也、而降之凡。遂以五团火光投胎于馬氏金母。面露三眼、因諱三眼靈光。生下三日能戰、斬東海龍王以除水孽。繼以盜紫微大帝金鎗。(略) 乃授以金磚三角、変化無辺。遂奉玉帝勅以服風火之神、而風輪火輪之使。(略) 又以母故而入地獄、走海藏、歩靈台、過酆都、入鬼洞、戰哪吒、窃仙桃、敵斉天大聖。釈仏為之解和。(略) 玉帝以其功德斉天地而勅元帥于玄帝部下。

変されている。まず注意すべきことは、華光大帝は同時に「靈官馬元帥」という神となっていることである。馬元帥は道教の元帥神の一種で、特に四大元帥（温元帥・関元帥・馬元帥・趙元帥）のひとつとして重視されるものである。あたかも関帝が道教側では「関聖帝君」、仏教側では「関菩薩」として双方で重んじられるのと似ているかもしれない。すなわち、華光大帝は道教側では「靈官馬元帥」、仏教側では「華光菩薩」という形で祭祀されているのである。



『三教搜神大全』の五顯神

華光大帝の持つ武器として有名なのは、金磚である。金の三角形の形をしたもので、これを投擲すると相手を殴打してまた手元に戻ってくる。また金の槍を持ち、風火の二輪に跨がって移動することが知られている。この風火の二輪は、いまでは哪吒太子の乗り物として知られているが、それは『封神演義』になって附会されたものであり、実は華光大帝の方がその由来は古い。そして重要なのは、華光神は火神であるということである。もともと、四大元帥の一つとしては西を守護するので、南方火の性格であると言い難い面もあるが、基本的に華光は火の精、火の神とされる。

またこの伝承によれば、華光大帝は「妙吉祥」との称がある。妙吉祥とは文殊菩薩の別号である。密教經典には『仏説妙吉祥菩薩陀羅尼』や『大聖妙

吉祥菩薩説除災教令法輪』などの妙吉祥菩薩の功德を説いたものがあり、また不空三蔵訳とする『仏説熾盛光大威徳消災吉祥陀羅尼經』は消災の經典として広く知られている¹⁴⁾。これらの經典に見られる妙吉祥菩薩の方がむしろ華光大帝のイメージに近い。

華光大帝の初期の姿と思われるものは、胡文和氏が紹介している四川の石窟に祀られる南宋期のものである¹⁵⁾。この像は「五通大帝」とされるものだが、魁偉な容貌であり、三眼ではなく、さらに片方の足を挙げています。これを明代の一般的な華光の像と比べると、全く異なる形象である。むしろ、日本において祀られる蔵王権現の姿に似ていると言えよう。



四川石門山石窟の五通大帝像¹⁶⁾

特にその片足を挙げるころは、影響関係があるのではと疑わせるものがある。この像が何故片足を挙げるのかと言えば、すなわち仏教における「独覚」が訛した結果、「独脚」となり、それが像に反映したものと考えられる。

14) 『大正大藏経』密教部に収録。

15) 胡文和『四川道教仏教石窟芸術』（四川人民出版社 1994年）17頁。

16) 胡文和『安岳大足仏雕』（『仏教美術全集』9巻・文物出版社 2009年）137頁。



符に描かれた蔵王権現像¹⁷⁾

さらに華光・馬元帥については、謝世雄氏が重要な指摘を行っている。すなわち華光の形象は、ウッチュシュマ神 (Ucchuşma) の影響を蒙っているのではないかという説である¹⁸⁾。ウッチュシュマは、日本では烏枢沙摩明王^{うすさま}として知られている。

彌永信美氏の考察によれば、ウッチュシュマも複雑な性格を有する神である¹⁹⁾。

さて、ウッチュシュマはどちらかというと後期密教で重要な役割を果たす尊格で、中国の仏典では、この尊格について述べたものはあまり多くない。そのなかで、ここでとり挙げておくべきなのは、ひとつは『大日経疏』の大自在天降伏に関する一節、もうひとつは『大

17) 吉野の金峰山寺蔵王堂の符。

18) 謝世雄「Exorcism in Buddho-Daoist Context: A Study of Exorcism in the Method of Uchchuşma and Luminous Agent Marshal Ma」(「宗教与文化的多元対話」學術座談会資料 <http://litera.ccu.edu.tw/2011religion/hsieh.pdf>) による。

19) 彌永信美『大黒天変相』(法蔵館 2002年) 230頁。

『大仏頂首楞嚴經』に見られる「火頭金剛」という名の由来譚である。まずこの後者から見ていこう。『大仏頂首楞嚴經』は密教部に収録されているが、むしろ禅宗で珍重された重要な經典だが、じつは八世紀初頭の中国で作られた偽經であることが知られている。その巻第五で、驕陳那五比丘きょうじんなや優婆尼沙陀うぱにさだ、香嚴童子きやうこんなどの仏弟子・菩薩・天部にまじって、烏芻瑟摩が自身の過去生を振り返り、証知した境界を述べる箇所がある。それによると、過去世において、烏芻瑟摩は特別に貪欲な性質の持ち主だった。その時、空王と呼ばれる仏が世に出て、「多淫人は猛火聚（猛火のかたまり）を成す」ことを説き、百の死体の四肢を観じることを彼に教えた。その教えに従って、彼は「もろもろの（体内の）冷氣・暖気の神光を内に凝らし、多淫心を化して智慧の火と成す」ことに成功した。それゆえに、諸仏は彼を「火頭」と呼ぶ。こうして彼は「火光三昧の力をもって阿羅漢心を成し、大願を發して、諸仏成道の時、力士となって魔怨を降伏する」ことになった、という。

しかしその中心となるのは、やはり火の神、火神としての性格である。そういった意味では、やはり火の神である華光との性格の類似はある。すなわち、華光神はウッチュシュマ神を源流とする神である可能性が高い。

さらに彌永氏の指摘によれば、そもそもウッチュシュマ自体が、ヒンドウの火神アグニと同一神であるとされる²⁰⁾。また五大明王の金剛藥叉明王との関連も指摘される²¹⁾。ある意味では、共にヒンドウの火神アグニの変容と考える必要があるかもしれない。

4. 通俗文学に見える華光

華光大帝について豊富な資料を残しているのは、むしろ通俗文学作品にお

20) 前掲 彌永信美『大黒天変相』236頁。

21) 前掲 彌永信美『大黒天変相』249頁。

いてである。まず『南遊記』が挙げられる。『南遊記』の題名は『五顯靈官大帝華光天王伝』であり、華光大帝を主に据えたものである。この小説は、真武大帝の小説である『北遊記』とともに、明代の出版者兼小説家である余象斗が創作したもので、八仙の小説『八仙東遊記』と節略本の『西遊記』と併せて『四遊記』として刊行された。

『南遊記』はすべてで十八回の比較的短い小説であり、ある意味では『四遊記』の数併せのために作られた面がある。その回目は以下の通りである。

- 第一回 玉帝起賽宝通明会
- 第二回 靈光在斗梓宮投胎
- 第三回 靈耀分龍会为明輔
- 第四回 靈耀大鬧瓊花会
- 第五回 華光鬧天宮燒南天得関
- 第六回 華光来千田国顯靈
- 第七回 吉芝陀聖母蕭家莊
- 第八回 華光在蕭家投胎
- 第九回 衆臣表奏捉華光
- 第十回 華光占清涼山
- 第十一回 哪吒行兵収華光
- 第十二回 華光与鉄扇公主成親
- 第十三回 華光鬧蜻蜓観
- 第十四回 華光鬧東嶽廟
- 第十五回 華光鬧陰司
- 第十六回 華光火燒東嶽廟
- 第十七回 華光三下酆都
- 第十八回 華光帰依仏道

その内容は次の通りである。

釈迦如来の弟子である妙吉祥は、無礼を働いた独火鬼を焼き殺したために

罪を得て下凡することになった。妙吉祥は下界に生まれて三眼靈光と名乗る。彼は紫微大帝の金鎗を盗み、大帝に殺される。靈光はその後また投胎し、今度は靈耀と名乗る。靈耀は妙樂天尊の弟子となり、玉皇大帝によって火部元帥に封ぜられる。しかしまたもめ事を起こし、瓊花会と天宮で大暴れをした後に、中界に下って「華光天王」と称することになった。華光は五通の金光となり、蕭家莊に五人兄弟として転生した。しかし彼らの母親の吉芝陀聖母は人を食べる性癖が改まらなかったため、龍瑞王に殺される。華光は母親を探して冥界に下る。この部分には、東嶽大帝や齊天大聖孫悟空と戦い、太乙救苦天尊に化けて地獄へ潜入する話も見られる。後に華光はまた面倒を起こし、哪吒太子などと戦うことになる。最後に華光は釈迦如来によって正道に帰すことになる。

華光が地獄に行く「華光入冥」の話は、有名な目連説話と似た面がある。釈迦如来の十大弟子の一人である目連が地獄に母を助けに行く話で、盂蘭盆会の起源としてよく語られるものである。ただ華光大帝と目連の間には、明確な関連性は見出しにくい。

なお、この説話の大半は、『三教搜神大全』に見られる華光の説話と基本的に一致する。それでは『南遊記』と『三教搜神大全』の間に影響関係が存在するかというと、これはなかなか断定するのが難しい。研究者の間でも見解は分かれる。周曉薇氏は『南遊記』は『三教搜神大全』に基づいて書かれたものであると見なす²²⁾。林桂如氏も両者の説話の共通点と相違点を分析して、影響関係があるものと論じている²³⁾。筆者は『南遊記』も『三教搜神大全』も、それぞれ別個に雜劇『華光顯聖』に基づいたものと推察するが、『華光顯聖』は現在失われており、これはあくまで憶測に過ぎない²⁴⁾。

22) 周曉薇『四遊記叢考』(中国社会科学出版社 2005年) 113～117頁。

23) 林桂如氏「余象斗の華光大帝描写をめぐって：『三教源流搜神大全』の「靈官馬元帥」と『南遊記』との比較を中心として」『東京大学中国語中国文学研究室紀要』第10号 2007年 1～15頁。

24) 『華光顯聖』劇については、沈徳符が批判する形で言及している。沈徳符『万曆野獲編』(文化芸術出版社 1998年) 694頁参照。

華光が蕭家に投胎し、五人兄弟として生まれてくる所は、完全に五頭神の説話を取り入れたものである。また哪吒太子や孫悟空が登場することから、この説話自体、『西遊記』説話の成立後に作られたものであることが判明する。

『釈迦仏双林坐化』雑劇の中においては、華光が五頭神を引き連れて登場し、両者が完全に別個のものであるという扱いとなっている²⁵⁾。しかし大半の文学作品においては、五頭神と華光神は一体のものであるとする見方がむしろ一般的である。

なお元明代における華光大帝の知名度は相当に高かったようで、幾つかの戯曲や通俗小説の記載からも、そのことがうかがえる。例えば、『水滸伝』の第三十七回には張横が宋江に向かって次のように歌う場面がある²⁶⁾。

わしはこの河のほとりで生まれ育ったもんだ。お上を恐れず天も恐れず。昨晩は華光大帝が来やがったが、別れ際に奴の金磚を奪ってやったわ。

この場面では、宋江はこの歌を聴くやいなや、すぐにその意味を理解した。すなわち船頭の張横はこの歌で宋江を脅したのである。『水滸伝』の読者はすべて「華光」がどのような神であるか、そしてその「金磚」がどんなものであるか、理解していたことになる。また『水滸伝』は豪傑英雄の姿を強調する時は、よく仏教や道教の武神を引き合いに出してその強さを表現することがある。第十三回では楊志と索超が激しく打ち合う場面を、次のように語る²⁷⁾。

25) 『孤本元明雑劇』（台湾商務印書館 1977年）第9冊。

26) 『容与本堂水滸伝』（上海古籍出版社 1988年）534頁。

原文：老爺生在江邊、不怕官司不怕天。昨夜華光來趁我、臨行奪下一金磚。

27) 前掲『容与本堂水滸伝』178頁。

原文：這個是扶持社稷、毘沙門托塔李天王。那個是整頓江山、掌金闕天蓬大元帥。
（略）一個似巨靈神忿怒、揮大斧劈碎西華山、一個如華光藏生噴、仗金鎗搦透鎖魔關。

こちらは社稷を護持する毘沙門托塔李天王のごとくであり、あちらは江山を整頓するという掌金闕天蓬大元帥のごとくであった。(略)かたや巨靈神の憤怒して、大斧をふるって西華山を粉碎するがごとくであり、かたや華光蔵の怒りを生じて、金鎗でもって鎖魔関を貫き通すがごとくであった。

これにより当時の華光信仰がどうであったかが判明する。おそらく当時南方にあっては、華光の知名度は関帝に匹敵するものがあったと思われる。なおここでも華光大帝は「華光蔵」と称されている。

さらに『水滸伝』には、容与堂本などの百回本の他に、田虎・王慶故事が追加された百二十回本がある。この増補部分の故事については、明末の風潮を反映してか、神怪な要素が非常に強くなっている。特に公孫勝と喬道清の法術合戦の部分などにその傾向が顕著に現れている²⁸⁾。この増補部分の登場人物の中で、河北の将である馬霊は、妖術を使い、金磚を使い、風火の二輪に乗り、また戦の時は三眼になるなど、完全に馬元帥を模したものとなっている。そもそも馬霊なる名前が「馬霊官」から取ったものであろう。このような武将が登場することは、『水滸伝』の流れからすれば違和感があるが、増補者はその点はあまり深くは考えなかったようである。これはまた当時の馬霊官信仰が盛んであったことの反映であるとも考えられる。

また明の小説『警世通言』の中にある「仮神仙大開華光廟」を見ると、当時よく知られた華光廟が杭州普濟橋の付近にあり、多くの人が華光大帝を「華光菩薩」として拝していた状況がうかがえる²⁹⁾。

28) 『一百二十回的水滸』(商務印書館 1969年) 1493~1498頁。

29) 馮夢龍『警世通言』(人民文学出版社 1956年) 411頁。

原文：話說故宋時杭州普濟橋有個宝山院、乃嘉泰中所建、又名華光廟、以奉五顯之神。(略)此五顯、乃五行之佐、最有靈応。或言五顯即五通、此謬言也。紹定初年、丞相鄭清之重修、添造樓房精舍、極其華整。遭元時兵火、道侶流散。(略)左右民居、亦皆凋落。至正初年、道士募緣修理、香火重興、不在話下。

さて、かつて宋の時代、杭州の普濟橋には宝山院という寺院があった。乃嘉泰年間に建てられたものである。そのまたの名は華光廟であった。五顯神を祭祀していた。(略)この五顯とは、五行の佐であり、最も靈応のある神であった。ある者は「五顯はすなわち五通である」と主張するが、これは間違いである。紹定の初年に、丞相の鄭清之がこの寺院を重修し、樓房や精舎を加え、その伽藍は見事なものであった。しかし元の時期に兵火に遭い、管理する道士も逃げ去ってしまった。(略)また付近の民家なども凋落してしまった。至正年間の初年に、道士が戻って寄附を募って廟を修理し、香火はまた盛んになったのである。

この記載によれば、宝山院は寺院であるが、どうも道士が管理していたようである。また五顯と五通とは別の神であると主張している。

明の小説『西遊記』においては、華光大帝はほとんど姿を見せず、ただ玄奘三蔵の述懐においてふれられる程度である³⁰⁾。

三蔵法師が進んでいくと崩れかけた牌坊があった。そこに古い扁額があり、色が落ちてほこりまみれの四つの文字が目についた。そこには「華光行院」と書かれていた。三蔵法師は馬を降りて、「華光菩薩は火焰五光仏の徒弟であったが、毒火鬼王を殺したために位階を剥奪され、化して五顯靈官となったものだ。ここには必ず廟を管理する者があるはずだ」と述べた。三蔵一行はそこで中へと進んでいった。

この話は『南遊記』などに見えるものと部分的に一致する。なお、華光大帝

30) 『李卓吾評本西遊記』(上海古籍出版社 1994年) 1295頁。

原文：長老至前見是一座倒塌的牌坊、坊上有一旧扁。扁上有落顏色積塵的四個大字、乃華光行院。長老下了馬、道、華光菩薩是火焰五光仏的徒弟、因剷除毒火鬼王、降了職、化做五顯靈官、此間必有廟祝。遂一齊進去。

は道教四大元帥の一つでもあり、馬元帥としての華光は他の箇所にも何度か登場している。或いは、小説『西遊記』においては、華光と馬元帥を別の神格と見なしているか、それとも馬元帥が四大元帥として天界を守護しているために、三蔵を保護する役割からははずれたものか、その意図については不明確である。



『西遊記雑劇』の華光大帝³¹⁾

また第一部第一章で見たように、楊景賢の『西遊記雑劇』では大権修利が「十大保官」の一人として登場するが、実は華光も保官の一人として任命されており、第六の保官に華光大帝が、第十の保官に大権修利が当たることになっている。

この場面では観音菩薩が三蔵法師を守護する役割を「十大保官」に与え、そして彼らを任命しようとするところ、華光がそれに遅れて現れ、そして延々と自分のことについて述べる。その台詞は以下のようなものである³²⁾。

31) 瀧本弘之編『中国古典文学挿画集成 (二) 西遊記』(遊子館 2000年) 117頁。

32) 隋樹森編『元曲選外編』(中華書局 1980年) 652~653頁。

原文：釈道流中立正神、降魔護法独為尊。驅馳火部三千万、正按南方位丙丁。某乃仏中上善、天下正神。観音仏相請、須索走一遭。(略)火丹袖五百、火輪踏一双、火

われは仏と道の間の中立の正神であり、降魔護法に関しては最も優れる。火部三千万の兵を駆使し、正に南方の丙丁の位におる。われは仏中の上善にして、天下の正神である。さて観音菩薩がわれに出向くように要請があった。これは赴かねばなるまい。(略) われは火丹を袖に五百持ち、火輪一双を踏み、火葫蘆にて師曠を縛り、離婁を金鎗にて従える。神中の号は「華光藏」と称し、仏会においては「妙吉祥」と称し、天王の位を受けておる。(略) 玉皇殿の金磚はわれの有するところ、后土祠の瓊花もわれの持つところである。かつて天宮にて大暴れをしたときには、鎗で四揭帝を打ち、金磚にて八金剛を倒した。多くの神々もただ恐れて降伏するだけであった。(略) 上は天宮にて玉皇大帝をおびやかす、下は人間界にて帝王となる。この法力にて国にあっては庶民の安息を保つため、毎年民から香火を受けておる。(略) 誰か知らざるや五顯の高強なるを。

この華光の独白は、基本的に『三教搜神大全』の「靈官馬元帥」の故事と一致する。また『南遊記』の話とも部分的に合致する。さらにここでは「華光藏」「妙吉祥」が同じ神を指すのであり、さらに「五顯」もそれに類するものであると示されている。

この『西遊記雜劇』は、小説『西遊記』よりも古い「西遊故事」を残した作品と考えられている。楊景賢は明の永樂年間に亡くなった人間であり、そこには明初の状況が濃く反映しているものと思われる。その後小説の『西遊記』が書かれ、さらにそれを受けた形で余象斗が明末に『南遊記』を書いている。すなわち、華光故事の資料としては、『西遊記雜劇』が古く、『南遊記』が新しいものであるのは確かであろう。

ただ『三教搜神大全』「靈官馬元帥」に見える哪吒太子と齊天大聖との争

葫蘆緊縛師曠、使離婁拖定金鎗。神中号作華光藏、仏会称为妙吉祥、正受天王。(略) 玉皇殿金磚是我藏、后土祠瓊花是我賞、炒鬧起天宮這一場。鎗撞番四揭帝、磚打倒八金剛、衆神祇索納降。(略) 上天宮闢玉皇、下人間保帝王、保得他国無災庶民無恙、因此上感威靈歲歲燒香。(略) 誰不知五顯高強。

いは、『西遊記雑劇』では語られていない。或いは、その話が加わったのはやや後のことかとも考えられる。

5. 道教經典に見える馬元帥華光

華光に関しては、道教經典にも多くの記載がある。

まず、雷法と元帥神について記された『道法会元』について見てみたい³³⁾。ここでは華光は「馬元帥」「馬靈官」「馬勝」と称されることが多い。すなわち姓が「馬」で名が「勝」であり、道教の武神である「元帥神」とされる³⁴⁾。

『道法会元』卷二百二十二「正一吽神靈官火犀大仙考召秘法」から、卷二百二十六「正一靈官馬帥秘法」までは、すべて靈官馬元帥が中心となった法術が集められている。

「正一吽神靈官火犀大仙考召秘法」における馬元帥の姿は、火神であり、金槍・金磚を持ち、足に火輪を踏むというもので、これは『三教搜神大全』や後の小説類に見えるものと一致する。また呪の中に「華光五通」という文句も見え、華光や五通との同一視もすでに行われていることが推察される。ただ馬元帥それ自体の由来については、例えば『三教搜神大全』や『南遊記』に見えるような詳しい故事は語られていない。配下の将としては、白蛇大将の馬充、それに温賛・王靖・席言・黄用の四将がある。卷二百十五「火犀大仙馬靈官大法」では、馬元帥を中心として、その他に陳・朱・蕭・鄭の各元帥を併記する。朱元帥は続く卷二百二十七の「太一火犀雷府朱將軍考附大法」で法術の主となっているが、陳・馬・朱の三元帥を火府の靈官としてひとまとめに扱うことも多い。卷二百二十九の「靈官陳馬朱三帥考召大法」から卷二百三十一「上清正一三景靈官秘法」までは、まさにこの陳・馬・朱の各靈官を中心とした法術である。

『道法会元』卷二百二十四「金臂円光火犀大仙正一靈官馬元帥秘法」では、

33) 『道法会元』(『正統道藏』正一部 S.N.1220)

34) 元帥神については、筆者『道教・民間信仰における元帥神の変容』(関西大学出版部 2006年)の記載を参照のこと。なお、以下の文章は同書と重複するところがある。

馬勝について「三頭九目六臂」とし、「金鎗金磚を持つ」とする。また「元帥もと姓無し」とし「午の方角に名を借りて姓を馬とした」という記述がある。

華光については、『道法会元』の他では『大恵静慈妙楽天尊説福德五聖經』『太上洞玄靈宝五顕靈觀華光本行妙経』などの経典がある³⁵⁾。『大恵静慈妙楽天尊説福德五聖經』では華光を「火犀大仙」「靈觀大聖五帝大元帥」と称し、『道法会元』に通ずる称号が見られる。ただここでは五名の神として扱われており、五顕神の方の印象が強い。『太上洞玄靈宝五顕靈觀華光本行妙経』は万暦年間の『統道蔵』の編集において加えられたものである。こちらも内容に特筆すべきものもないが、時に『道法会元』の馬元帥に類した記述が見える³⁶⁾。

元始天尊はまた真人たちに告げて言った。(略) 靈觀大聖はすぐに配下の五百名を率いて参じるであろう。靈觀大聖は、金磚・金鎗・火瓢・火車などの武器を持ち、火鷄大将・無面目大將軍・白蛇大將軍・順風耳・千里眼などの部下を率い、さらに五方の雷神や天将、銅頭鉄面の将、六天の吏兵、火部の兵隊などの軍を率いて、金を流し火を擲ち、雷電を轟かせ、ひとたび下降すれば、妖怪を駆逐し、邪気を打ち払う。そして人鬼の境界を分離し、人々を安泰ならしむ。靈觀元帥と配下の兵たちの功德は、計り知ることができないものである。

さらに華光と五顕の関係の一端を示すのが『道蔵』に収録される『五顕靈

35) 『大恵静慈妙楽天尊説福德五聖經』(『正統道蔵』S.N.1192)、『太上洞玄靈宝五顕靈觀華光本行妙経』(『万暦統道蔵』S.N.1448)

36) 原文：天尊復謂真人曰、(略) 靈觀大聖応時感格部領五百。靈觀大聖、金磚、金鎗、火瓢、火車、火鷄大将、無面目大將軍、白蛇大將軍、順風千里使者、五方雷神天将、銅頭鉄面、六天吏兵、火部率衆、流金擲火、掣電轟雷、一合下降、掃蕩妖氛、駆逐不祥、肅清境界、人鬼分離、生民安泰。靈觀元帥、威神之吏、莫可称量。

観大帝灯儀』であると思われる³⁷⁾。『五顕霊観大帝灯儀』の冒頭に挙げられている五顕神とその配下の神は、先に見た『三教搜神大全』の「五聖始末」とかなりの一致が見られる。

都天威猛大元帥顕聡昭応孚仁広濟王
 横天都部大元帥顕明昭烈孚義広佑王
 通天金目大元帥顕正招順孚智広恵王
 飛天風火大元帥顕直昭佑孚信広沢王
 丹天降魔大元帥顕徳昭利孚愛広成王
 助霊史相公
 助順卞相公
 翊応周將軍
 王念二総管
 黄王二太尉
 令狐寺丞
 善慶童子
 土地真官

ただ、そのすべてが一致するわけではない。「王念二元帥」はここでは「王念二総管」になっているし、「史侯」「卞侯」「周侯」の三名は、「史相公」「卞相公」「周將軍」とされ、称号が若干異なっている。しかし、一致しないことがすなわちこの両者が別系統の資料であることを示していよう。おそらく五顕とその配下の神についても、広く知られた伝承が当時あったものと考えられる。

この『五顕霊観大帝灯儀』には、五顕神それぞれに対する賛などがあるが、その神としての職能は、微妙に差異があるように見える。すなわち、広濟王については「賞罰が正しい」ことが述べられ、広佑王については「恩を広く

37) 『五顕霊観大帝灯儀』（『正統道藏』洞真部 S.N.206）

及ぼす」ことが言われ、また広恵王については「公平に恵みを与える」ことが言われ、広沢王については「凶を滅する」ことが強調され、広成王については「物を利し民を愛す」ことが述べられる。むろん、それぞれ重なる部分があるが、五顯神に些かの個性の差はあったろう。或いは、後世の華光神が財神や武神などの幾つかの性格を併せ持つことは、この五顯の幾つかの面を兼ね備えた結果そうなったのかもしれない。

なお『五顯靈観大帝灯儀』では、財神としての効能をかなり強調したものとなっている。五顯に禱れば商賈の家が財をなすこと、福が得られることが何度も言われる。また注意すべきは、広成王の姿である。そこには「手に金磚を持ち、足に火輦を踏む」という記載がある。これからすれば、五顯の広成王がイコール華光であるとも言えなくはない。

なお、この配下の神のうち、「周將軍」とは名を周雄といい、後に「周孝子」として知られるようになる神である。周孝子は浙江地域の地方神で、五顯神とは別系統の神と考えられるが、五顯神の影響が浙江に及ぶに至って、その配下の神に組み込まれてしまったものと考えられる³⁸⁾。

6. 華光信仰の衰退

宋元から盛んになった華光大帝信仰は、おそらく明代にそのピークを迎えたようである。ところが、明以後はその信仰は急速に衰えていき、清代から信仰の範囲も狭まっていき、福州を中心とした福建北部で火神・財神、それに広東において演劇の神として祭祀されるようになった。またその他の地域では浙江や安徽、それに台湾の一部において廟に祀られるだけとなってしまった。

明代に当時の南京で最も信仰が盛んであった神々について、『明史』礼志四に記載がある³⁹⁾。

38) 周孝子について詳しくは、朱海濱『祭祀政策与民間信仰変遷—近世浙江民間信仰研究—』（復旦大学出版社 2008年）71～74頁。

39) 『明史』中華書局本 1304頁。なおこの項目は、台湾中央研究院・漢籍電子文獻『二十五史』（<http://hanji.sinica.edu.tw/>）の検索による。

北極真武大帝廟は三月三日と九月九日に、道林真覺普濟宝誌禪師は三月十八日に、都城隍は八月に帝王を祀った後一日に、祠山広恵張王渤は二月十八日に、五顯靈順は四月八日と九月二十八日に、みな南京太常寺が官祭を執り行った。(略)後に四つの廟が追加された。関帝廟は、洪武二十七年に雞籠山の北に建てられた。当初は漢前將軍寿亭侯とされたが、嘉靖十年にその誤りを正し、改めて漢前將軍漢寿亭侯と称した。

すなわち、真武大帝・宝誌禪師・城隍神・祠山張大帝・五顯華光・関聖帝君などである。これにさらに天妃媽祖が加わり、もって明代に信仰が最も隆盛であった神々と見なすことができる。祠山張大帝にしろ、華光大帝にしろ、当時は朝廷から公的な祭祀を行う必要があるとされていたのである。

南京のほか、杭州にも華光廟は数多く存在した。リチャード・フォン・グラン氏の指摘によれば、かつて杭州で五顯華光廟があったのは、北高峰・南高峰・宝山院・普濟寺・九曲城・瓶場湾・靈感寺・円通禅庵・徐村などの場所である⁴⁰⁾。これは『夢梁録』『臨安志』などの記載に基づいたものと思われる⁴¹⁾。例えば『夢梁録』には次のように記す⁴²⁾。

靈順廟はすなわち徽州婺源靈祠がもとである。余杭には行祠が七ヶ

原文：北極真武以三月三日、九月九日、道林真覺普濟禪師宝誌以三月十八日、都城隍以八月祭帝王後一日、祠山広恵張王渤以二月十八日、五顯靈順以四月八日、九月二十八日、皆南京太常寺官祭。(略)後復増四、関公廟、洪武二十七年建於雞籠山之陽、称漢前將軍寿亭侯。嘉靖十年訂其誤、改称漢前將軍漢寿亭侯。

40) 前掲 リチャード・フォン・グラン Richard von Glahn, "The Sinister Way - The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture." 193頁。

41) 『夢梁録』(学津討源本)巻15、『臨安志』(文淵閣四庫全書本)巻73に記載がある。関西大学所蔵の愛如生『中国基本古籍庫』を用いて検索を行った。

42) 原文：靈順廟即徽州婺源靈祠、余杭立行祠者七。一在南高峰頂崇国寺有華光樓。(略)一在北高峰為景德靈隱寺後山塔廟。一在錢塘門外九曲城下。一在錢塘俱調露鄉靈感寺。一在便門外瓶場湾。一在候潮門外普濟橋東樺木教場側普濟寺。一在錢塘俱六合塔寺南徐村新石塘。

所存在した。一つは南高峰頂栄国寺の華光楼であった。(略)一つは北高峰の景德霊隠寺の後山の塔廟である。一つは銭塘門外の九曲城下にあった。一つは銭塘県調露郷の靈感寺にあった。一つは便門外の瓶場湾にあった。一つは候潮門外の普濟橋東榿木教場側の普濟寺である。一つは銭塘県六合塔寺南徐村の新石塘にあった。

このうち、宝山院の華光廟については先に見たとおり、小説『警世通言』の「仮神仙大鬧華光廟」に記載があった。この廟は、靈験のある廟として非常に著名であったようである。現在廟宇はなくなっているが、このあたりは「華光路」と呼ばれており、その痕跡を留めている。

北高峰にあった華光廟は、現在でも廟の建物は残っている。ただ、名称を「天下第一財神廟」とし、しかも祭祀される神は、趙公明や関帝・月下老人などの他の財神であり、すっかり華光廟であった面影はなくなってしまう。その由来については、一応は五顯廟として建てられたという理解があるように見える。しかし、おそらく五顯財神と五路財神の区別がつかず、趙公明など、現在の中国における主要な財神を祀ってしまっている。



杭州「天下第一財神廟」

この廟に限ったことではなく、現在華南の大半の廟では「五顯財神」を「五路財神」に置き換えてしまっており、その場合は、玄壇趙公明・招宝天尊蕭昇・納珍天尊曹宝・招財使者喬有明・利市仙官姚逐益という『封神演義』における五つの財神を祭祀している。なお、財神をこれら五路の神と見なすこ

とは、『清俗紀聞』を通じて日本にも伝わっている⁴³⁾。

このように現在の杭州において華光信仰は、ほとんど意識されぬほどに衰微してしまっている。また南京などの地で見られたはずの五顯華光廟も、その大半は残っていない。

7. 馬靈官から王靈官へ

王靈官は道観、特に全真教系の道観には必ずと言ってもよいほど、その守護神として祀られている神である。中国の道観を訪れてみれば、門をくぐってすぐの所に「靈官殿」があり、ここに鞭を振り上げ、輪に乗り、三眼にて有髯、かつ威嚇するような表情の王靈官の像が祀られているのを目にすることができよう。



上海白雲観の王靈官

王靈官の祭祀が元から明に盛んになったことについては、奈良行博氏の論に詳しく述べられており、また同じく「靈官」の称号を持つ馬靈官との比較も行われている⁴⁴⁾。奈良氏がそこで指摘するのは、古くは王靈官は三眼を持

43) 中村忠英『清俗紀聞』1巻(孫伯醇・村松一弥編 平凡社東洋文庫 1966年)16～18頁。

44) 奈良行博「道教護法神・王靈官—その信仰の展開」(『中国思想における身体・自然・

っておらず、むしろ二目であり、後に馬靈官との混同が起こった結果、三眼を有するようになったということである。奈良氏の指摘は非常に的確なものと思われるが、ここではさらに三眼以外の面についても考えてみたい。

道教経典において王靈官がどのように現れるかについては、すでに別の筆者の書においても指摘した通りであるが⁴⁵⁾、『道法会元』⁴⁶⁾において火神の代表としてしばしば登場する王靈官は、奇妙なことに『法海遺珠』⁴⁷⁾においてはその姿が全く見えない。これからするに王靈官の信仰は、馬靈官や趙玄壇などに比して、やや新しく発展したものと推察されるのである。

すなわち馬靈官と王靈官の信仰では、その隆盛となった時期にズレが存在する。馬靈官華光が元から明に信仰が盛んで、その後衰えたのに対し、王靈官は明から信仰が盛んになり、清代を経て一時は弱まったとはいえ、現在もまだ続いているのである。

この両者には三眼の他、輪に乗ること、火神であること、強力な武神であると考えられていることなど多くの共通点がある。一方で不一致もある。馬靈官は財神であり、手に金磚を持ち、無髯である。王靈官は財神としての性格は薄く、金鞭を持ち、有髯である。

王靈官が金鞭を持つのは、おそらくは普化天尊からの影響を受けているためと思われる。すなわち、王靈官は馬靈官より多くの形象を引き継ぐ一方で、他の神からの影響を受けて、その姿を変化させている可能性が高い。これもやはり、王靈官が比較的新しく発展した神であることを反映してのものであろう。

問題はなぜ現在、王靈官が道観の守護神とされているかである。『道法会元』などの比較的古い時期の道教経典には、それを窺わせるものは少ない。或いは、この機能も、馬靈官から引き継いでいる可能性がある。むしろ馬靈官は温・関・馬・趙の四大元帥の一つとして、守護神としての機能がある。さら

信仰』東方書店 2004年) 471～489頁。

45) 前掲 筆者『道教・民間信仰における元帥神の変容』206～213頁。

46) 『道法会元』（『正統道蔵』正一部 S.N.1220）

47) 『法海遺珠』（『正統道蔵』太平部 S.N.1166）

に、宇治萬福寺の例から知られるように、仏教寺院において伽藍神として扱われていた可能性も高い。



安徽九華山における王靈官

一方で王靈官とは、これも実際には寺院で伽藍の守護神として扱われている例がある。安徽の九華山は、地藏菩薩の霊場として有名な山であるが、ここの寺院の多くは、天王殿の前に霊官殿を置き、王靈官を祀っている。

そもそも火神が何故伽藍神として祀られるのかについては、火災を避けるためという意味合いが強い。そのため、馬靈官や王靈官の他にも、火徳星君のような神が祭祀されることもある。おそらく、馬靈官の信仰が衰えたために、王靈官にその伽藍神としての性格が引き継がれたのではないかと考えられる。しかし一方で現在の寺院の伽藍神は関帝となっている。華光の伽藍神としての機能は、王靈官と関帝にそれぞれ受け継がれ、そしてかつての伽藍神としての姿は、日本の宇治や福建福清の萬福寺などでしか確認できないのである。衰えた神がある一方で、その神の機能は、形を変えて他の神に移転して受け継がれるのであろう。

8. 華光信仰の現在の状況

このように華光大帝は、浙江・江蘇の地域においてほとんど祀る廟もなく

なり、現在では忘れ去られた神となっている。ただ福建や広東においては、まだ廟に神像が残されており、信仰も続いているのを確認することができる。以下では筆者が実際に行った幾つかの廟の調査に基づいて、現在の華光信仰について述べたい。

まず広東地方においては、華光大帝は演劇の神としていまだ信仰が残っており、多くの廟において祀られている。ただ、関帝や媽祖に比べた場合は少なく、それほど有力な神というわけではない。

香港のランタオ島（大嶼山）には、伝統ある廟宇が多く残されていることで知られているが、ここに華光古廟という小廟がある。現在の建物は新しく2000年代に造り直されたものであるが、廟自体の歴史は古い。



香港ランタオ島大澳の華光古廟

周樹佳氏は『香港諸神』の中で次のように述べる⁴⁸⁾。

中華民国の時、広州の民間には醮祭を行って火を送る行事があった。民間においては華光を火神とみなしており、醮を行って華光大帝の守護を得て、火災を免れようとしたのである。そのために、その醮祭は「華光醮」或いは「火星醮」と呼ばれた。(略)ランタオ島の
大澳横坑村には、全香港で唯一無二の華光古廟がある。この廟の華

48) 周樹佳『香港諸神—起源・廟宇与崇拜—』(香港中華書局 2009年) 253～254頁。

光像は三頭八臂であり、三眼ではない。おそらく別の伝統があるのであろう。(略) 香港の粵劇界においては、毎年旧暦の九月二十八日に華光生誕を祝う大規模な祭礼活動を行っている。

また、香港に近いマカオにおいても、華光大帝を祭祀する廟が多く存在する。マカオの蓮溪廟は華光大帝と真武大帝を併祀する廟である。



マカオ蓮溪廟の華光大帝像

この像を見るに、その像容は宇治萬福寺の像とよく似ている。三眼に無髯、王侯風の服をまとい、手に金磚を持っている。

一方で、馬元帥として道観などによく見られる像はこれと異なり、三眼に無髯ではあるが、甲冑をまとい、槍と金磚を持つ姿が一般的である。例えば現在上海白雲観に蔵する馬元帥の像は、手に槍と書物を持ち、金磚は首にかける形を取る。また立像である。この像は明代に作られたものとされ、元来は南京の朝天宮にあったとされるが、おそらく朝天宮が孔子廟になってしまったため、像が別に移されたものと推察する。上海白雲観には、明代の貴重な像が幾つか残されており、この馬元帥像もその一つである。



上海白雲觀の馬元帥像

馬元帥としての華光の像は、湖北の武当山太和宮、広東仏山の祖廟などにも残されているが、多くはやはり甲冑姿のものである。

また現在、台湾の彰化付近には五顯華光を祀った廟が幾つか存在する。まず彰化の五通宮は、五顯大帝を祀ったものである。



台湾彰化五通宮

祭神はやはり華光大帝が中心である。この廟の祖廟は福建の詔安県にあり、

昨今は同じ五通宮を通じての交流が盛んに行われているようである⁴⁹⁾。

この五通宮の付近には五龍宮があり、同様に五顯華光を祭祀する廟である。ただ、台湾には総じて華光大帝を祀る廟は少ない。



台湾彰化の五龍宮

このような状況下で、かつての華光大帝信仰をそのまま保持していると考えられる地区もある。それは福建の閩東地域である。なかでも特に馬祖諸島において、かつての華光信仰がよく残されている。

馬祖諸島は、福建の沖合に浮かぶ島々で、南竿・北竿・東莒・西莒・東引・亮島・高登などの諸島からなる。地理上は福建の連江県に属するが、政治上は台湾に帰属する土地となっている。金門島と同じく、かつての係争地であった。その中心となるのは、南竿島と北竿島であり、台北からの飛行機もこの二島の飛行場に着く。

明清時期は海上交通の要所であり、特に琉球の往来にはよくこの地を経由したという⁵⁰⁾。ただ福州からも、台湾からも離れた島嶼であるためか、その信仰には特色のあるものが多い。例えば、白馬三郎はかつて福建一帯で盛んに信仰された神であるが、その後信仰が衰微した。しかし馬祖諸島においては、数多くの白馬尊王廟が存在する。また「封火山壁」と呼ばれる独特の壁

49) 「中国台湾網」2010年8月30日付記事「詔安五通宮与台湾五通宮的淵源」(http://big5l.chinataiwan.org/zppd/GDZS/TW/201008/t20100830_1507121.htm) 参照。

50) 李仕徳『追尋明清時期的海上馬祖』(連江県政府 2006年) 参照。

を有する廟が多い⁵¹⁾。華光信仰が保持されているのも、その特殊な環境に起因するものと思われる。



馬祖華光大帝廟の祭壇

馬祖で華光大帝を主尊とする廟は、南竿島の中心よりやや東寄りの福澳港付近にある。白馬尊王や五福大帝や福德正神を併祀するやや中規模の廟である。



馬祖華光大帝廟の華光像

華光大帝の前面に立つ脇侍は地獄の冥官である七爺と八爺であった。また『南遊記』などに華光大帝の夫人として名に見える鉄扇公主も祀られている。

51) 湯谷明『聴看馬祖』（野人文化公司 2004年）62頁参照。

なお、この華光大帝の装束も、宇治の萬福寺における像とよく似たものである。つまり、華光大帝として祭祀する場合は、このような王侯風の装束であるのが常であると考えられる。

馬祖諸島では華光大帝は主神であるよりも、他の媽祖廟や白馬尊王廟において併祀の対象であることが多い。南竿飛行場の近くにある楊公八使廟でも、華光大帝がやはり併祀されていた。この姿もやはり手に金磚を持つ王侯風のものである。

馬祖諸島はそれほど広い土地とは言えないが、その地域において華光大帝がこれだけの密度を保って祭祀されていることは、やはり特筆すべき事だと考えられる。

なお福建では閩東の福州と福清においても、華光大帝の信仰が残されている。福州においては東嶽廟などに、福清においては石竹山道院などに華光大帝が祭祀されていた。そのうち石竹山道院では比較的扱いが大きかったが、その他の廟では単なる従神として祀られていたことが多かった。また、その装束は甲冑姿のものが大半である。



石竹山道院の五頭華光像

宇治の萬福寺の祖庭は、当然ながら福建福清の萬福寺である。もともと、萬福寺が華光大帝を伽藍神としたのは、この閩東地区における華光信仰の強さがその背景にあるのである。

なお、現在も福清にある祖山の萬福寺は、新たに改建された殿宇がほとん

どを占めていたが、その伽藍殿には関帝とともに華光大帝が祀られていた。いずれにおいても、三ツ目に金磚を持つという特色は存していた。



現在の福清萬福寺の華光大帝像

ところが他の福州の寺院においては、華光大帝を伽藍神として認識している所はほとんどないと言ってよい状況であった。福州開元寺には一応「伽藍神」を祀るものの、華光大帝に似て非なる姿をしている。地藏寺などの幾つかの寺院においても事情はそう変わらない。このように現在では福州・福清・馬祖というそれぞれの地域で、かなり華光信仰のあり方に違いが見られる。むしろ華光信仰をよく残している馬祖諸島のあり方が特異と言うべきかもしれない。

9. 日本における華光像の展開

本章の初めに見た通り、華光大帝は黄檗文化と共に日本に渡来し、「華光菩薩」として宇治の萬福寺などで祭祀されることになった。しかしながら日本において華光大帝は無名の神であり、その性格があまり理解されないままに広まっていった。ここではその像の日本における展開について見てみたい。

まず宇治萬福寺に蔵される華光菩薩像である。これはよく知られているように、中国人仏師の范道生が造ったものである。



宇治萬福寺の華光菩薩像⁵²⁾

范道生について、宮田安氏は次のように述べる⁵³⁾。

一般的に不振であった江戸時代の彫刻界において、宇治の黄檗山で示した数々の彫刻が異色が甚だしく特異なものであるとされている名工范道生は、字は石甫、福建省泉州府安平の范家に生れた。(略)万治三(1660)年子の五十三番船に乗って長崎に渡来し、福濟寺に寄寓し、唐寺の仏像を造った。この渡来の年は二十六歳であった。あくろ寛文元(1661)年は宇治黄檗山が開創された年であるが、范道生は二十七歳で、この年はまだ長崎にあつて唐寺の仏像を造った。(略)紀年録をみると、前述の開山法像の外に、弥勒像(天王殿)観音・善財・龍女像(禅堂)華光大師像(伽藍堂)祖師像(祖師堂)などを寛文三年から四年にかけて造っているのであるから、その造り方の早さについては研究を要する課題であろう。

52) 2009年大阪市立博物館で開催された「道教の美術」展覧会にて撮影。なお、萬福寺の華光菩薩像については、黄檗宗の田中智誠師から多くの教示を受けた。

53) 宮田安『長崎崇福寺論攷』(長崎文献社 1975年) 90~92頁。

現在も萬福寺の伽藍堂に残る華光菩薩像は、おそらく范道生が幾人かの匠を使って作りあげたものであろう。明末の神像の傑作であると思われる。そしてその作風は「黄檗様」として多大な影響を与えることになる。おそらくはその風潮に乗ってか、華光像も幾つも造られるようになった。ただ、当時中国から渡来した者たちはともかく、日本人にとって華光大帝は未知の神であるために、様々な混乱があった。

まず萬福寺伽藍堂の華光像であるが、脇侍として、大黒天と弁財天が据えられている。すなわち、華光大帝を「財神」イコール「福の神」と考えていたことは明らかであろう。確かに五顯神としては財神であるので、この理解は間違っていない。

ところが、財神や伽藍神といえば中国では直ちに関帝を指すようになってしまう。このため、華光菩薩は関帝であるとの誤解も広まっていった。

さらに招宝七郎大権との混同がある。招宝七郎については第一部第一章で検討した通りであるが、伽藍神の役割が重なっているために、日本においては華光大帝と招宝七郎を混同することもあった。

東京世田谷の豪徳寺に、一般に「大権修利」と呼ばれる像が蔵せられているが、三眼で手に金磚を持っており、明らかにこれは華光大帝像である。実はこの像は、范道生の影響を受けた松雲元慶によって造られたものである。田辺三郎助氏の指摘によれば次の通りである⁵⁴⁾。

湛海と同様、信仰心が造像と結びついた著名な仏像制作者に松雲元慶がある。(略) おそらく京都の町仏師の一人であったのが、寛文十年(1670)黄檗僧鉄眼道光の下に参じて僧となり、鉄眼の法兄である鉄牛道機にもあって黄檗禪に没入し、当時成ったばかりであった宇治・万福寺の、渡来工人范道生を中心とする中国明末の仏像様式に傾倒し、終生それに習った造像を行った。東京・世田谷の豪徳

54) 田辺三郎助「江戸彫刻の盛期」(『日本の美術』506号・至文堂 2008年) 51～54頁。なお、松雲元慶については、関西大学の長谷洋一教授から懇切なるご教示をいただいた。

寺仏殿に安置されている釈迦・阿弥陀・弥勒の三世仏像は、その納入銘札によって、延宝五年（1677）「洛陽仏工祥雲」の作と知れる。この祥雲が松雲になる時点は明らかでないが、同一人であることは周知のごとくで、稲木吉一氏によれば豪徳寺は井伊家菩提寺で、井伊直孝の娘・掃雲院が黄檗と深い関わりを持っており、鉄眼と親交があったことが縁で、この造像となったとされる。像はまさに中国明代の風を襲うもので、同時に作られた達磨大師像と大権修利菩薩像は、稲木氏もいうように宇治万福寺の祖師達磨像と伽藍神閻帝像を念頭に、制作したかと思われるのである。

田辺氏の指摘についてはほぼ肯定できるが、萬福寺の像は華光大帝であり、また豪徳寺の像も華光大帝なのである。もし大権修利であるならば、本論の第一部第一章で検討したように片手を差しあげる像でなければならない。おそらく松雲元慶は、これを正しく華光菩薩として認識していたものと推察する。

松雲元慶はこの後、羅漢寺の五百羅漢像など、膨大な数の仏像の制作に関わっていく。仙台の両足山大年寺に蔵される有名な迦葉尊者像もその手になるものである⁵⁵⁾。この大年寺には、やはり華光大帝の像が存在する。



仙台大年寺の華光菩薩像

55) これについては安井類「松雲元慶について（東京都羅漢寺の仏像一調査研究報告）」『鴨台史学』8号（大正史学会 2008年）59～75頁を参照。

この大年寺華光像は、宇治萬福寺にある華光像に像容が非常に近い。筆者はこの像も松雲元慶の作か、或いは元慶の周囲の仏師の作になるものと推察する。

この後も多くの華光像が造られていくが、華光の三眼や金磚を持つという特色が曖昧になっていくものもあった。そしてそもそもこれが華光像であること自体が認識されなくなっていった。

長崎の興福寺の本堂には、韋駄天と並置する形で華光大帝の像が蔵されているが、この像も形式が似ているというだけのものになっている。この像は「伽藍菩薩」と認識されているようであった。



長崎興福寺の華光像と韋駄天像

福井の永平寺にも「護持護法伽藍善神」として華光大帝が祀られている⁵⁶⁾。ただやはり、単なる伽藍神として扱われているようだ。その像容は萬福寺・大年寺のものと似ており、手に金磚を持っている。その点では明らかに華光大帝であるが、しかしながら三眼ではないように見える。

このように華光大帝は「伽藍神」「伽藍菩薩」として認識されていき、或いは「閔帝」「大権修利」であるともみなされてきた⁵⁷⁾。

56) 永平寺の華光像については、高橋佳代子氏からご教示をいただいた。

57) 華光菩薩像がまた達磨像とセットになって展開していく状況については、長谷洋一「八丈島歴史民俗資料館蔵羅漢像について」(『関西大学東西学術研究所紀要』44号 2010年) 1～8頁を参照。

さらに長崎の皓台寺に蔵される「大権修利」像になると、その像容を見る限りでは完全に華光大帝の姿をしている。しかし一方で金磚も持っておらず、招宝七郎大権の特色である「片手を差しあげる」様子を取っており、これはやはり大権修利像としなければならない。ある意味で、華光大帝と招宝七郎とが融合してしまった像である。



長崎皓台寺の大権修利像⁵⁸⁾

華光大帝はこれ以降、中国本土での信仰が衰えていくこともあって、日本でこれほど像が造られながら、それと認識されることが少なかった。またその影響が、黄檗宗の寺院にとどまらずに広範囲に及んでいることは注意されるべきであろう。

10. 華光大帝と文化交渉

華光大帝については、主流とは言えないまでも現在も福建・広東にて祭祀される神であり、また有名な『南遊記』という小説があり、中国の道教・民間信仰研究においてはそれなりの蓄積があったものである。

しかしながら、この神が江戸時代の初期に日本に伝来し、黄檗宗ははじめ多

58) 2009年大阪市立博物館で開催された「道教の美術」展覧会にて撮影。

くの寺院で祭祀されているという状況については、全く知られていなかった。そもそも、多くの寺院ではこれを関帝であると誤認していた。

これには、萬福寺があった福清の宗教状況が反映している。これはやはり文化交渉の視点によって、その伝来の経緯や、その後の日本における展開、さらには中国本土における華光信仰の衰退までを含めて論ずる必要があった。これにより明末期の中国と江戸初期の日本における文化交渉の一側面が明らかになったと考える。本章ではさらにそれに加えて、現在の福建閩東地域や台湾における華光大帝の祭祀について、現地調査をもとに論じた。馬祖地域における特異性も含めて、華光信仰の伝播と衰退の状況が判明したと考える。

第三章 妙見神と真武神における文化交渉

1. 渡来神の融合と発展

インドや中国などアジアの各地から日本に渡来した神々は、様々な形で日本の中に定着していった。第一部第一章で検討した祠山張大帝、第二章で検討した華光大帝などは、それほどその姿を変えることなく、伽藍神として日本の禪宗寺院に定着していった。逆にそのために日本では由来が不明確になっていった面もある。一方で、渡来した神々の中には、日本やその他の地域の別の神々と融合して信仰を発展させていったものもある。また第一章で検討した招宝七郎の場合、寺院で伽藍神として祭祀されるかたわら、七郎権現としてまた日本の神として扱われるという両面性を持っている。

本章は渡来神の中から、道教の神である真武大帝の影響を受けたとされる妙見神の変容について、文化交渉学の立場から分析するものである。

2. 妙見神と真武大帝

日本で広く信仰されている妙見神は、また「妙見菩薩」「妙見尊星王」「北辰妙見菩薩」といった称号を持っている。さらに「鎮宅靈符神」と同一神であり、また日本の原初の神の一つ「天之御中主神」^{あめのみなかぬしのかみ}であるともされる¹⁾。

日本で妙見神を祀る神社や寺院は数多く存在する。有名なものには大阪の能勢妙見、熊本の八代妙見、福島^{ふくしま}の相馬妙見があり、また千葉の千葉妙見神社、大阪の星田妙見宮などもある。園城寺^{おんじょうじ}（三井寺^{みついでら}）などに妙見像があることも知られている。

しかし一方で、妙見神は中国において有名な真武大帝（玄天上帝）と同じ神であるともされる。真武は北方守護を任とする道教の武神であり、非常に

1) 吉岡義豊「妙見信仰と道教の真武神」（『智山学報』第14号 1966年）104～105頁。



千葉妙見神社

よく知られた存在である²⁾。その姿は冠を被らずに披髪（ざんばら髪）であり、或いは冠を着け、裸足で手に七星剣を持つものがよく知られている。真武大帝は四霊の玄武から発展した神であり、その亀と蛇を足の下に踏みつけている場合が多い。



台湾高雄の蓮池潭北極亭の真武大帝像

いま妙見神の姿として、『千葉妙見大縁起絵巻』に見られるものを見てみると、亀と蛇（玄武）に乗り、頭髪をざんばら髪にしており、確かに真武大帝と共通するところが多い。

2) 真武大帝（玄天上帝）については、筆者「玄天上帝考」（『明清期における武神と神仙の発展』関西大学出版部 2009年）41～78頁を参照のこと。



『千葉妙見大縁起絵巻』の妙見神³⁾

一方で異なる所もある。例えば、一般的に真武大帝は裸足であり、また北方の象徴である黒い衣服を着ていることが多い。しかしこの妙見神は靴を履いており、かつ白い装束をまとっている。ただ、明らかに両者の間に影響関係があることは看取できるであろう。実のところ、妙見神の信仰は時代によってかなり変化しており、またその像容も一定しない。この『千葉妙見大縁起絵巻』の像も、あくまで多くの妙見神像の中の一つに過ぎない。



湖北武当山の真武大帝像

3) 『千葉妙見大縁起絵巻』(坂尾山栄福寺所蔵・千葉市郷土博物館 1995年) 45頁。

3. 妙見神像の変遷

このような妙見神の複雑な背景については、吉岡義豊氏がすでに詳細な検討を加えている。その指摘によれば、妙見に関して早期の資料と思われるのは、密教經典の一つである『七仏八菩薩諸説大陀羅尼神呪經』である⁴⁾。ここでは次のように述べられている。

われ北辰菩薩は名を妙見という。いま説かんとするところの神呪はもろもろの国土を護持する。所作するところはなほだ奇特なるがゆえに「妙見」と呼ぶのである。この閻浮提におり、衆星中の最勝であり、神仙中の優れた仙であり、菩薩の大將である。

また妙見神については江戸期に流行した澤了の『鎮宅靈符縁起集説』の記載に拠ることが多いようである⁵⁾。

抑、北辰尊星と申奉るは、天すでに開闢して円なる物現ず。其中に一点の神御座ます。神道には是を国常立尊と申奉る。此一点の御神、すなはち天の御あるじにて北辰尊星と号す。此一点の御星また陰陽を産給ふ、日月是れなり。この星又五を生じて、五星と化し五行と成る。是を神道には地神五代と申す。五行生じて人間生じ、この星又七を生じ七星と成り玉ふ。

この『鎮宅靈符縁起集説』などの記載に基づき、吉岡氏は妙見信仰について、次のように箇条書きにまとめている⁶⁾。

4) 『大正大藏經』第21冊所収。

原文：我北辰菩薩名曰妙見、今欲説神呪擁護諸国土。所作甚奇特故名曰妙見、処於閻浮提、衆星中最勝、神仙中之仙、菩薩之大將。

5) 早川純三郎編『信仰叢書』（八幡書店 復刻版 2000年）336頁。なお一部表記を改めている。

6) 前掲 吉岡義豊「妙見信仰と道教の真武神」104頁。

- (一) 国常立尊は北辰尊星である。北辰尊星は鎮宅靈符であって、これは漢孝文帝のとき弘農県劉進平が伝えたものである。
- (二) 日本伝来は推古帝のときであって、肥後八代郡白木山神宮寺が初伝の地である。この神宮寺の靈符尊像が妙見菩薩である。ここに天平十二年と正平六年の靈符板がある。神宮寺は上中下の三宮よりなつて上宮の妙見本地は大日如来で、七体妙見〈釈迦、弥陀、觀音、地藏、金剛藏王、虚空藏、大威徳〉が安置されている。
- (三) 七仏所説神呪經によると、北辰菩薩は妙見であつて、消災、降敵等の靈驗がある。また摩醯首羅、俱生神、三宝荒神に変身し、上元太乙神ともなる。太乙神は宋天禧二（1018）年に「真武」の号を加賜せられた。天にあつては北斗尊星であり、また玄武ともいい、亀蛇のすがたでもあらわれる。
- (四) 家相上もつともいみきらう三愚の宅も鎮宅靈符神を奉祀すれば転禍為福して福相となる。〈このあとに鎮宅七十二靈符神といわれる七十二種の靈符を説く〉

このように、北辰尊星、国常立尊、真武大帝、鎮宅靈符神と著しく混淆し、すでに神道の神なのか、密教の菩薩なのか、道教の神仙なのかも判然としなない。さらに中国においてはほとんど妙見信仰が発展しなかつたため、日本における独自の神格という形になってしまった。その意味では第一部第一章で検討した招宝七郎神と似た傾向もある。このように中国の道教や民間信仰の神々は、日本においては全く別個の神として信仰が展開する場合もよく見受けられる。

もとより妙見神の姿は一定していない。林温氏は次のように指摘する⁷⁾。

7) 林温「妙見菩薩」（『妙見菩薩と星曼荼羅』『日本の美術』No.377 至文堂 1997年）47～50頁。

妙見すなわち北辰を祭ることは、延暦十五年三月に始まるといい（『公事根源』）、三月三日と九月九日の二度、内裏より北方にある適当な霊場で北辰に燈を献じ、天皇が北方に向かって遙拝する。北方の霊場としては天台宗の寺院が選ばれ、貞観頃（859-876）以来、一時月林寺や円城寺に遷ったが、霊巖寺で行われることがふつうであった。（略）等身の木彫像で吉祥天に似た、すなわち左手は心臓のあたりで如意宝を持ち、右手は与願印という姿だった。したがって、今日吉祥天像として扱われている仏像の中に、本来妙見像として造像されたものが混じている可能性がある。（略）円仁に遅れて入唐した、もう一人の天台密教の祖師である智証大師円珍は、中国において師事した青龍寺法全から付与された両界曼荼羅と尊星王菩薩像一軀を、中院に安置したという（『寺門伝記補録』八）。尊星王は先述したように妙見菩薩の別名であり、北辰すなわち北極星を神格化したものである。（略）残念ながら院政期に少なからず制作された尊星王像は伝わらず、現在園城寺に所蔵される尊星王像は鎌倉時代にさほどさかのほらない時期の作である。（略）基本的には二臂の菩薩形でさまざまな持物を持つ形と、四臂で龍のうえ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。

ここで言及されている尊星王の姿は、よく知られているように四手で日月を手に執り、龍に乗る菩薩形の像である。時に三面である場合もある。

真武神は、北方守護の玄武がその姿を変えたものであるが、唐の時期においては、まだその人格神化はほとんど行われておらず、披髪に裸足の像も五代から宋以後に発展したものである。平安期に妙見の像がある場合は、当然それは真武神の影響は受けていないものと考えられる。すなわち、当初は真武信仰と全く関わらない形での妙見信仰が存在していたのである。

むしろ真武大帝は北方守護の役割を担っており、さらに星神であるという特色もあり、妙見と性格が非常に近い。宋代から明代に真武信仰が盛んにな



三室戸寺の尊星王図像⁸⁾

っていくにつれ、徐々に日本においても影響を与えていったものと考えられる。

その点で重要なのは、むしろ鎮宅靈符神の方である。幾つかの図像を見ても、妙見神よりも鎮宅靈符神の方がより真武大帝に近い形をしている。この問題については、山極哲平氏が詳細な討論を行っている⁹⁾。

少なくとも真武神の人格神化される契機となった大中祥符五（1012）年から、日本における真武型妙見菩薩の最古例である「正安元（1299）年」までのおよそ三百年の間に、真武神と鎮宅靈符とは結び付けられ、また「鎮宅靈符」に関する信仰は真武を客体としながら日本へ伝来していたものと考えられよう。さらにその信仰の日本での中心的受け皿となったのが、密教の妙見・尊星王信仰であった。

8) 『国宝三井寺展』図録（2008年）97頁。室町時代の作、三室戸寺の蔵。

9) 山極哲平『鎮宅靈符神の誕生と展開』（関西大学文学研究科修士論文 2009年）32頁。



三井寺の鎮宅靈符神図像¹⁰⁾

例えばこの像は、披髪に裸足、前に亀と蛇の玄武がおり、また黒い服を着けていることから、明確に真武大帝の像であると見なすことができる。おそらくその基づいた図は、真武大帝を描いたものであったろう。それが日本では「鎮宅靈符神」として描かれているわけである。山極氏も論じているように、まず真武と鎮宅靈符の習合があり、その後それが妙見神に影響を及ぼしたと考えられる。その意味では「妙見神イコール真武大帝」とは言えない面がある。

4. 妙見神と琳聖太子

妙見神については、百済の王子とされる琳^{りんしょうたいし}聖太子に絡む説話も伝えられている¹¹⁾。

昔人王百六代後奈良院の御宇に鎮西の探題大内多々良朝臣二位兵部

10) 前掲『国宝三井寺展』157頁。室町時代作。

11) 前掲 早川純三郎編『信仰叢書』453頁。なお一部表記を改めている。

卿義隆といえる人あり、その先祖は百済国の聖明王第三の王子琳聖太子とぞ称しぬ。時に推古天皇三年乙卯の九月十八日に周防国都濃郡鷺頭庄青柳の浦に忽然として天より赫赫たる大星降りて松樹の上に留り、七日七夜光明を放ち玉ふ事満月の如し。国中の諸民大に驚き奇異の思ひを為す所に、忽ち巫人に託して宣く、我は是北辰妙見尊星なり、今より後三年して三月二日に百済国の琳聖太子此国に来るべし、此事を聖徳太子に告て彼琳聖を此国に留むべしと告玉ふ。依て此旨を京師に奏聞しぬ。推古天皇甚だ悦ばせ玉ひ、同五年三月二日卿相雲客百余人を周防の多々良の浜に着玉ふ時に、琳聖太子龍頭鷓首の船に乗て多々良の浜に着玉ふ。即長門国大内の県に宮殿を構へて是に居しめ玉ふ。是に依て琳聖太子即鷺頭山に宮殿を造立ありて、北辰妙見尊星王を勧請し、星の宮と称して祭祀の日を九月十八日と定め玉ふ。

すなわち、百済国の琳聖太子が日本に来るに当たって、北辰妙見のお告げがあった。その言の通りに琳聖太子は来日し、その後周防において妙見神を祀ったとされる。さらに琳聖太子の子孫は大内氏であるとも述べる。

現在も山口の興隆寺にその跡が残っており、大内氏が妙見を尊崇したのは間違いない。ただ、この話自体は全くの伝承であり、さらに琳聖太子の渡来についても、史実に依拠すべきものはない¹²⁾。聖徳太子に謁した百済の王子阿佐をもって比定する説もあるが、これもほとんど論ずるに足りないものである¹³⁾。とはいえ、九州・中国地方においては妙見神と琳聖太子の結びつきは欠かせないものとなっている。

琳聖太子は熊本八代に来たとする伝承もある。現在でも熊本の八代妙見神社は妙見神を祀り、またその隣の鎮宅靈符社には琳聖太子を祀る。すなわち、ここでは鎮宅靈符神は琳聖太子そのものであると見なされている。

12) この件については、中西用康『妙見信仰の史的考察』（相模書房 2008年）172～190頁において論じられている。

13) 前掲 早川純三郎編『信仰叢書』453頁。



八代妙見神社

この琳聖太子の説話は、或いは真武大帝の伝説を模して作られたものではないかと考えられる。その説話は「真武大帝（玄天上帝）は、三月三日に生まれた浄楽国の太子であったが、王位を継がずに武当山に入り、修道すること四十二年にして白日昇天し、玄天上帝の位を与えられた」というものである。「ある国の太子が位を棄てて他国に行き、そこで神となる」という点は、真武大帝と琳聖太子において共通する。鎮宅靈符神と見なされた真武の伝承が日本に伝わり、それが朝鮮・中国との関係を重視した大内氏によって利用されたものではないだろうか。

5. 妙見神と大將軍・荒神

妙見神は、神社では妙見神・鎮宅靈符神として、寺院では妙見菩薩として現在でも日本の至るところで祭祀されている。

よく知られているのは、熊本八代の妙見宮、それに大阪能勢の能勢妙見山である。能勢妙見山は、入口の所に鳥居があるが、日蓮宗に属する仏教の霊場である。

この能勢妙見の靈符に描かれた妙見像を見てみると、また四手にて龍に乗る密教形妙見とも、真武形の妙見とも異なる姿をしている。

一般に、この形の甲冑を着けた武神形の妙見像も多く存在する。先に見た千葉妙見の姿は、この武神形と真武形を折衷したような形をしていると考えられる。



能勢妙見山



能勢妙見の靈符に描かれる妙見像

この像は、妙見神というよりは、むしろ大將軍神に似ている。大將軍とは、これも星神であるが、一般に牛頭天王の八王子の一つとされる。すなわち、太歳・大將軍・太陰・歳刑・歳破・歳殺・黄幡・豹尾の八つの神である。このうち、太歳神の中国における発展については、また別に論じた¹⁴⁾。

14) 筆者「太歳殷郊考」(前掲『明清期における武神と神仙の発展』)79~99頁を参照のこと。



京都大將軍神社の大將軍神

日本では太歳信仰はそれほど発展せず、むしろ大將軍の方が目立つようになっている。

朝鮮や韓国においては、魔除けの標識として使われる「大將軍」がある。これは「チャンスン (장승)」と呼ばれるもので、漢字では「長性」「長生」とも書かれ、韓国の村の入口や寺院の門に立てられるものである¹⁵⁾。もっとも、チャンスンの中には「唐將軍」「周將軍」と書かれるものもあり、これは明確に「唐・葛・周」三將軍に由来するものであるため、太歳や大將軍のみと結びつけてよいかどうかの問題はある¹⁶⁾。

また日本の大將軍神の像容も定まらない。武神形のものもあれば、童子形のものもある。それはむしろ八王子神のいずれかの像なのかもしれないが、その混淆の様相はさらに複雑である。

ただ、妙見神も大將軍神も、星の神ということでは共通する面がある。このため、何らかの形でその像容が影響を与えた可能性がある。

15) 任東権著・竹田旦訳『大將軍信仰の研究』（第一書房 2001年）4～17頁参照。

16) 唐葛周三將軍については、筆者『道教・民間信仰における元帥神の変容』（関西大学出版部 2006年）220～221頁を参照のこと。



ソウル民俗博物館のチャンスン



大阪星田妙見宮

もともと、日本の妙見信仰の祭祀は、各神が複合しているというより、独立した信仰が併存する形でむしろ行われている。例えば、大阪星田の妙見宮では「妙見大神」「鎮宅靈符」「三宝荒神」の三種の神を併祀する形を取る。各神の祠もそれぞれ別になっている。

このように、妙見神は鎮宅靈符神のほか、三宝荒神とも関連づけられることが多い。しかしながら、三宝荒神と妙見では、かなりその性質は異なっていると考えられる。『望月仏教大辞典』の記載によれば、三宝荒神は仏經に所伝なしとされる¹⁷⁾。

17) 望月信亨『望月仏教大辞典』（世界聖典刊行協会）第2巻 1653～1654頁、「三宝荒

又三方荒神に作り、或は三宝大荒神と称し、単に荒神とも名づく。本邦修験道及び日蓮宗等に於て祭祀する神なり。案ずるに荒神は仏經の中には其の本説なく、亦其の所伝も区々として一定する所なきが如し。



大和國 信貴山

信貴山の符に描かれる三宝荒神像

もともと修験道の役行者と縁の深い神で、その姿は宝冠を被り六臂、独鈷・蓮華・宝塔・鈴・宝珠などを持つとされる。宮家準氏によれば、修験者の祭祀する神の一つに荒神がある¹⁸⁾。

里修験は地域の人々の宗教生活に密接にとけこんでいたこともあって、彼らの宗教上の間に答えたり、その要請に応じて祭り、験術、呪法などを行った。これらの中には、道教との関連が認められるものも少なくない。まず神格に関する説明を見ると総じて神は聡明かつ正直で真を賞で、偽を罰する。(略) 神の中では月の晦日の夜天

神」の項目。

18) 宮家準「修験道と道教」(野口鐵郎・中村璋八編『選集道教と日本』第2巻「古代文化の展開と道教」雄山閣 1997年) 298頁。

に昇って人の罪状を告げる竈神である三宝荒神（略）、天の司命に人の悪事を告げる庚申（略）が特に道教にかかわるものである。

すなわち三宝荒神は竈神として扱われており、むしろ火の神であるとされる。北方水の神の真武神とは逆の性質であるが、この点はほとんど注意されていないようだ。

6. 妙見神に見られる文化交渉

本章では妙見神の真武大帝との関連を中心に、妙見の姿の差異について考察した。文化交渉的な面から見れば、妙見はもともと密教の一神格であったものが、様々な神の影響を受けて変容していったものであると考えられる。

一方で真武大帝は鎮宅靈符神として、妙見神の信仰に被さる形で融合していった。そのため千葉妙見の姿に見られるような「真武型の妙見神」というものも現れるようになった。しかし他では、妙見は大將軍神の姿に近いものもあり、多様な姿は現在でも保たれている。その意味では妙見神は、様々な神格が合わさった複合的な神と考えるべきである。

また形象の面以外では、真武大帝は妙見神にそれほど影響を与えていないものと考えられる。妙見神は真武大帝とは別個の神と見なした方が自然であると思われる。むしろ鎮宅靈符神の方が、真武大帝と非常に性格の近い神であると言えよう。

第四章 日中の地藏菩薩の差異と文化交渉

1. 地藏菩薩の信仰形態の相違

同じ「仏教」という名の宗教を奉じていながら、現在の日本と中国とで仏菩薩の信仰形態に大きな差異があることは、これまであまり注意されていなかった。これは日本の仏教研究において興味の所在がもっぱら経典や教理・宗派などに置かれており、民間における信仰状況の研究などが軽視されてきたことに大きな要因があろう。このことについては、牧田諦亮氏が鋭く指摘されている¹⁾。

わが国における中国仏教史研究においては、その重点が深淵な仏教教義の変遷の過程乃至その教義の継承者であり、また宣布者である僧侶についての史的研究や、(略)権力階級の仏教受容・信仰の事実の究明等に指向せられていることは事実である。(略)すなわち中国における仏教の歴史は、僧侶を中心とするそれとは別箇に、中国庶民の間に自由かつ奔放に受容された仏教の実態を克明に照らし出すことによって、従来とはよほど異なった姿において認識されるのではなかろうか。

牧田氏はこのような論点から、中国の仏教民間信仰に多大なる影響を与えた僧伽大師信仰と、宝誌和尚信仰に着目し、詳細な分析を行った²⁾。

本章は、牧田氏の示唆された観点に立ち、中国の庶民信仰の側から見た地藏菩薩の伝承について検討し、仏教文化の一側面を考察するものである。一方で中国の地においては、「地藏菩薩は新羅の王子であった」との説が民間

1) 牧田諦亮『中国仏教史研究 第二』(大東出版社 1984年) 56頁。

2) 前掲 牧田諦亮『中国仏教史研究 第二』所収「僧伽和尚」及び「宝誌和尚伝攷」を参照。

に流布している。このことから、朝鮮と中国との仏教文化の文化交渉の側面についても考察を加える。さらに地蔵菩薩の聖地とされる安徽の九華山について、実地調査をもとにそのミイラ信仰などについても見ていくこととする。

2. 中国における地蔵菩薩像

中国での仏菩薩のイメージが日本のそれと異なっていることは、中国の寺院を訪れた日本人であれば、誰もが感ずるものであろう。例えば弥勒菩薩と言えば、日本では半跏思惟の瘦身なる像を思い浮かべる。しかし中国では、弥勒と言えば布袋和尚のことであり、笑弥勒といって、太鼓腹を抱えて大笑する像を想起するのが一般である³⁾。



福州開化寺の弥勒（布袋）像

またインドで男性像であった観音菩薩は、中国では女性像で表わされる。日本においても同様の見方はあるが、中国ではさらに、観音が妙善という名で異国の王女であったとする説話があり、人口に膾炙している⁴⁾。さらに僧伽和尚（泗州大聖）が観音の化身であったとの説も有名である。

むしろこのような相違は、インドと中国との間でも起こりうることで、イ

3) 弥勒と布袋については、呂宗力・樂保群『中国民間諸神』（河北教育出版社 2001年改訂版）800～806頁を参照。

4) 杜徳橋（Glen Dudbridge）氏は、『妙善伝説』（巨流図書公司 1990年）において、観音菩薩と妙善伝説の関係を文学資料などから分析している。

ンドの十六羅漢が中国では十八羅漢となり⁵⁾、閻魔が十王（十人の冥界の王）となり、毘沙門天が托塔李天王に変化するなど、枚挙に暇がない⁶⁾。もちろん、仏教信仰がそれぞれの地域で受容され発展するうちに多くの変化が起こったのは、必然的なことであり、それ自体は自然な現象と言えよう。ただ、その差異が生じた歴史・文化的背景には注意する必要があると思われる。

地藏菩薩の形象について、日本と中国では、異なっている面もあれば、共通する部分もある。まず日本でも中国でも、地藏菩薩は比丘像（僧侶の姿）で表わされる。但し、この形象は他の諸菩薩とは著しく異なっており、唯一と言ってもよい。一般に仏教の菩薩像は、インドの古代貴族の姿を模しており、身に多くの装身具を着ける優美な姿で表わされる。しかし地藏菩薩のみは声聞形をとる。

この点について望月信成氏はこう述べている⁷⁾。

われわれが日常親しんでいる路傍や墓所の入口などに安置されている地藏菩薩像は、観音菩薩像などと同じ姿ではなく、頭は円頂で、身に装身具などは一切つけず、法衣と袈裟をまとったいわゆる声聞形（比丘形）である。

また、望月氏は密教のマンドラにおける地藏菩薩の姿が他の諸菩薩と変わらぬことを挙げ、さらにこの「比丘形の地藏」が、『覚禅鈔』に引く不空訳と称する『地藏菩薩儀規』の「声聞形に作り、袈裟を着け、左肩を覆う」に由来することを指摘する。

おそらくインドにおける本来の地藏像は、他の諸菩薩と変わらぬものであったと考えられる。中国へ伝来して後に比丘像へと変化したものであろう。

5) 前掲 呂宗力・樂保群『中国民間諸神』下冊 822～839頁「羅漢」の項を参照のこと。

6) 閻魔から十王への変化については、前掲 呂宗力・樂保群『中国民間諸神』下冊 414～427頁「閻羅王」の項を、また毘沙門天が托塔李天王になったことは、『中国民間諸神』下冊 814～816頁「托塔李天王」の項を参照。

7) 望月信成『地藏菩薩』（学生社 1989年）52頁。



大阪清荒神の一願地藏像

そもそもインドにおける地蔵菩薩は、地神としてのイメージが強く、女性である場合もあったとされる⁸⁾。だが地蔵菩薩のインドにおけるその本来の姿を見たとしても、われわれはそれを地蔵とは認識できず、違和感を感じるのであろう。それほど日本の津々浦々に見られる石地蔵の姿は、すでに地蔵菩薩に対する牢固たるイメージとなっている。

日本の地蔵信仰は弥陀信仰と、それとこくうざう虚空蔵（天蔵）菩薩と地蔵菩薩を一对のものとして扱うことから、徐々に庶民を中心に地蔵を一尊として祀ることへと変化していったものようである。当時の地蔵信仰を示すものとして『今昔物語集』巻十七の地蔵説話の存在が指摘されている⁹⁾。

一方で近現代の中国における地蔵菩薩像は、比丘形で表される点のみは共通するものの、他は全く異なった形象を有している。現在の中国における地

8) 地蔵の源流については、真鍋広済「地蔵信仰の源流と地蔵菩薩」（『地蔵信仰』雄山閣 1983年）、また速水侑「日本古代貴族社会における地蔵信仰の展開」（前掲『地蔵信仰』所収）を参照。

9) 日本における地蔵信仰の発展については、菅原征子「平安末期における地蔵信仰」（前掲『地蔵信仰』所収）、及び田中久夫「地蔵信仰の伝播者の問題」（前掲『地蔵信仰』所収）に詳しい。

蔵菩薩像は、まず僧形で、手に錫杖を持つ場合と、手に印を結ぶ場合とがある。錫杖を持つ場合は日本の像と似た印象を受ける。

しかし中国の場合、その頭には必ずと言ってよいほど頭巾をつけている。蓮華に座す像もあるが、多くの場合「諦聴^{たいちよう}」という獅子に似た靈獣に乗り、両側に閻公^{びんこう}・道明^{どうみょう}が侍すというのが一般である。日本の地藏菩薩の親しみやすい姿と比べ、中国の場合は地獄を司る「幽冥教主」としてやや威厳のある像となっている。名称も「地藏王菩薩」と称することが多い。脇侍では、法子を持つ老人の閻公、僧形の若者道明は父子であり、地藏の徳に感じてともに出家したと言う。諦聴は、地に伏すと森羅万象すべてを瞬時に知ることができるという獣で、地獄の教主である地藏菩薩の机の下に伏すとされる¹⁰⁾。この獣の補佐によって、冥界の十王の裁判に大きな役割を果たすわけである。

日本でも地獄と地藏菩薩の結びつきは重視されているが、それは中国ほどではない。中国では地藏菩薩と地獄十王の信仰が密接に結びつけられている。地獄に十人の王がいて、亡者に苛烈な裁きを加えることは、かつては中国の民衆の間に広まっていた。亡者に対して苛烈な裁判を行う十王を宥める者としての地藏菩薩は、地獄の苦しみを逃れようとする民衆にとって熱心な信仰の対象となったのである。例えば、善書である『玉曆宝鈔^{ぎよくれきほうしやう}』には、地獄における十王の裁きと地藏菩薩による救済が詳細に説かれている。この善書が大変な流行をみたことが、すなわちその信仰の隆盛を物語る。

10) 地藏の形象については、馬書田『中国仏教諸神』（団結出版社 1994年）177頁を参照した。なお、諦聴についてはミシェル・スワミア「地藏の獅子について」（『東方宗教』第19号 1962年）で触れているが、その特色についての説明はない。諦聴が万物を知ることを利用した説話として、『西遊記』第58回にニセの孫行者を見破る段がある（『李卓吾評本西遊記』人民文学出版社 780頁）。



經典に付されている地蔵菩薩図¹¹⁾

この地獄における地蔵については、澤田瑞穂氏に詳細な論があり、歴史的な背景から各地の風俗まで広範囲に論究されている¹²⁾。旧中国や現在の台湾・香港では、旧暦の七月一日から三十日まで、地獄の亡者が現世に戻るとされ、盛大に「普渡^{ふと}」の祭りが行われる。幽鬼に対する施餓鬼は、中元である旧七月十五日にピークに達し、仏教においても道教においても盛大な祭祀がとり行われる。そして地蔵菩薩の成道の日である旧暦七月三十日^{じぞうえ}がその締めくくりとなるのである。この日に行われる行事は「地蔵節」或いは「地蔵会」と呼ばれ、旧中国全土で各種の催しがあった。一般に中国北部において祭りが盛んであったとようだが、中でも最も規模の大きかったものは、地蔵菩薩の聖地である九華山で行われる「朝九華」と呼ばれるものであった¹³⁾。この九華山こそが、唐代に「新羅から来た王子」とされる地蔵菩薩の成道の地である。

11) これは台湾の廟において配布されていた『地蔵本願経』所載のものを使用した。

12) 地蔵菩薩と十王の関係については、澤田瑞穂『修訂・地獄変』（平河出版社 1991年）において詳細に分析されている。

13) 前掲 馬書田『中国仏教諸神』186頁。

3. 九華山と地藏菩薩・金喬覺

中国においてはよく「四大菩薩」という言い方をする。これはすなわち、文殊・普賢・観音・地藏の四菩薩を指す。弥勒が入っていないのは奇異に思われるかもしれないが、弥勒は「未来仏」として、燃灯仏・釈迦仏・弥勒仏の三世仏の一つとして扱われる。そのため菩薩のうちには数えないのが一般である。むろん、この場合の弥勒仏も現在では布袋和尚の姿で示される。



山西五台山「五台聖境」額

この四大菩薩について、中国大陸にはそれぞれの霊山が存在し、「四大道場」と称している。すなわち山西五台山の文殊道場、四川峨眉山の普賢道場、浙江普陀山の観音道場、それに安徽九華山の地藏道場である。この四山はまた四大仏山とも呼ばれ、長い間中国の仏教信者の聖地として広く尊崇を受けてきた。中国一般民衆の認識としては、四大菩薩はインドではなく、中国の四つの霊山にこそ住するものと考えられてきた。それほどにこれらの菩薩と道場との関係は密接なものと考えられたのである。もっとも、この四名山のうち幾つかは、元来は神仙の住む洞境であったものが、仏教伝来の後、唐代から徐々に仏教の霊山に変わっていったものようである。

さてこの四大仏山の中でも、その頭となる五台山は、日本・朝鮮・チベッ

ト・モンゴルにも文殊菩薩の道場としてその名が聞こえ、多くの仏教徒が参拝し修行したことで知られている。五台山はチベット密教においても名山として尊崇の対象となっていた。まさにアジア仏教の中心地であった。この五台山が文殊の聖地となったことについては、一応『華嚴経』がその典拠される。しかし、そこでは文殊の説法する山を「清涼山」と称するだけで、五台山であるとは言っていない。これを踏まえ、日比野丈夫・小野勝年両氏は、元来、清涼寺という寺が五台山にあったことから、かえてこの寺の名称より五台山が文殊の聖地と目されるに至ったのではないかと推察する¹⁴⁾。



浙江普陀山の観音像

また不空三蔵がこの山の振興に力を入れたことも、文殊菩薩信仰と関係するようである。この他に峨眉山についても、普賢菩薩が「光明山」に住むという伝承と、峨眉山に発生する光の自然現象との結びつきがあるとされる¹⁵⁾。また「外国人僧」の特殊性が影響を与えることもあるようで、観音道場の普陀山は、五代の時に日本人僧慧鑊がここで座礁し、観音像を奉って寺院を立てたとの伝承も残っている。いずれにせよ、霊山と各菩薩との関係は

14) 日比野丈夫・小野勝年『五台山』（平凡社 1995年）74頁。

15) 前掲 馬書田『中国仏教諸神』117頁。

かなり曖昧なもので、菩薩の由来に関する伝承は、すべて後世の付会によるものと見るべきであろう。

さて、九華山が地藏菩薩の聖地となったことについては、史実が核になっているとはいえ、伝承に属する部分が大半であると推察される。もっとも地藏菩薩の由来については、古来より議論があった。一般に地藏菩薩は釈迦如来十大弟子の一人、目連であるとするものも有力である。目連がこのように地藏であるとされることには、有名な「目連救母」の故事の影響であろう。つまり地獄の亡者を救済するという役割が、非常に地藏菩薩と近いため、両者を混同する説が起こったと考えられるのである。しかし、九華山との結びつきもあり、地藏・目連説の影響は、後世の地藏・新羅王子説に比べ小さいと言える。

地藏菩薩の聖地とされる九華山においては、歴代多くの寺廟が建立された。このうち最も由来が古く、かつ地藏菩薩信仰の中心となるのが化城寺である。そしてここには地藏菩薩の肉身の像があったとされる。もっとも知られている地藏の伝とは次のようなものである¹⁶⁾。

釈迦如来が滅度されて後一千五百年、地藏菩薩は新羅国王の家に降誕された。姓は金、名は喬覺といった。唐の高宗の永徽四年に、二十四歳にて剃髪して出家した。白犬の善聰をともなって、航海して唐の国に来た。江南の池州東の青陽県九華山に至り、九子山頭に端座すること、七十五年にわたった。開元十六年七月三十日の夜に至り、成道された。年九十九歳であった。時に閣老の閔公は仏法に帰依し、百名の僧侶に布施を行っていたが、あと一名というところ

16) 『九華山志』（江蘇広陵古籍刻印社 1993年）82頁に引く『神僧伝』による。

原文：仏滅度一千五百年、菩薩降迹於新羅国主家、姓金号喬覺。唐高宗永徽四年、二十四歳、祝髪。携白犬善聰、航海而來。至江南池州東青陽県九華山、端坐九子山頭、七十五載。至開元十六年七月三十夜、成道。計年九十九歳。時有閣老閔公、素懷善念、每齋百僧、必虛一位、請洞僧足数。僧乃乞一袈娑地、公許之。衣偏覆九峯、遂尽喜捨。其子出家、即道明和尚。公後亦離塵網、菩薩入定二十年、至至徳二年七月三十日顯聖、起塔。至今成大道場。

ろであった。寺に赴いてその数を満たそうとしたところ、ある僧が一枚の袈裟の土地を請うた。閔公はこれを許すと、その袈裟は遍く九華山全体を覆った。そこで閔公はその土地すべての喜捨を行った。その子は出家し、後に道明和尚となった。閔公もまたのちに塵世を離れ、菩薩入定を行うこと二十年、至徳二年七月三十日に、聖を顕して塔が建てられた。現在も九華山は地藏菩薩の大道場となっている。

すなわちこれによれば、仏滅後千五百年、地藏菩薩は新羅の王族として転生した。姓は金、号は喬覚。出家の後、海を越えて唐に入った。金喬覚は各地を経て、最後に江南池州の九華山において苦行する。そして数十年に及ぶ修行の後、九十九歳にて成道する。その徳に感じ入った閔公がよく喜捨をし、さらにその子である道明が出家する。地藏菩薩の脇侍はこのようにして定まる。また一説には海を越える際に連れていた白犬が、後の靈獸・諦聽であるとする。つまり、現在の図像とよく適合した伝記となっている。そして、後世では地藏菩薩と言え、完全にこの新羅出身の金喬覚のことを指すとされるのである。そのため、金喬覚の修行の地である九華山は、地藏道場として民衆より絶大な尊信を得て、四大仏山の一つとなり、歴代王朝からも尊崇を受けることとなった。

この「仏滅後千五百年」という設定には別の意味もあろう。そもそも中国において地藏信仰を重視したのは三階教であった。すなわち隋唐の末法思想との関連があるものと推察される¹⁷⁾。もちろん後世においては、その意義は消失している。とはいえ、金喬覚が新羅から来たとされるのは、地藏菩薩に対する観念が変化している時期と一致することには注意すべきであろう。

さらに道明和尚については、敦煌文書のスタイン S3097の『還魂記』にその由来話が見えることが指摘されている¹⁸⁾。これは襄州開元寺の僧道明の入

17) 三階教との関連については、和歌森太郎「地藏信仰について」(前掲『地藏信仰』所収) 49頁参照。

18) 前掲 沢田瑞徳『地獄変』111頁、また前掲 スワミエ「地藏の獅子について」も参

冥譚である。冥界にて、同名の僧と間違われて拘引されたものと判明し、陽界に戻されるが、時に地藏菩薩自身からその像を世に伝えるよう命じられたと言う。道明和尚が地藏菩薩の脇侍とされたのは、当然ながらこの説話が後に発展したものであろう。なお元雑劇に『地藏王証東窗事犯』があるが、ここに登場する地藏菩薩にはこれと違って特色がない¹⁹⁾。

このように、仏教の仏菩薩が「転生」することについては、「輪廻からの解脱」を説く仏教にしては奇異な面もあるが、実際には地藏菩薩以外にも多くの伝承が語られている。布袋和尚が弥勒菩薩の転生である、という伝承が最も知られているであろう。そのために中国の弥勒像はすべて布袋像となってしまった。観音菩薩については、泗州大聖すなわち僧伽和尚がその化身とされる。しかし観音菩薩自身の女性神としての形象が強く印象づけられるためか、泗州大聖の形象がそれに代わるということは行われなかった。後世においては、泗州大聖は観音とはあくまで別の神格とされる。また福建地方では、燃灯古仏が自嚴和尚であるとの説もあり、自嚴和尚を燃灯仏（定光じょうこう仏）として祀る。また、後世流布することはなかったが、有名な寒山・拾得おつがそれぞれ文殊・普賢菩薩の転生であるとの説もあった。このような仏菩薩の転生については、チベット仏教でも多く行われているのは周知のことである。すなわちダライ・ラマは観音菩薩の、パンチェン・ラマは阿弥陀仏の転生とされる。さらに仏教のみならず、神仙においても転生のことはよく語られる。もっとも神仙においては「下凡」と称する場合が多い。

このような背景からすれば、金喬覺を地藏菩薩の転生とする説が流行したとしても、何ら不思議はない。問題は、それがどうして新羅の王子という説話に結びつけられたかである。

金喬覺についてはさらに詳細な伝も伝えられる。それによれば地藏菩薩の転生である金喬覺は、唐の武則天万歳登封元（696）年に生まれ、徳宗貞元十（794）年に入寂したとされる。さらに金喬覺は、新羅の孝昭王・金理洪

照。

19) 隋樹森編『元曲選外編』（中華書局 1959年）405頁。



台湾新莊慈祐宮の地藏菩薩像

の子であったことになっている²⁰⁾。

しかし、現在では完全に地藏の由来として固定してしまったこの伝説は、史実としてははなはだ根拠を欠くものである。そもそも新羅孝昭王の子に金喬覺という者がいたという記載が『三国史記』には見えない²¹⁾。また金喬覺の身分についても、王子なのか王族なのか、記事によって揺れがある。さらに地藏菩薩と金喬覺の関連も不明である。

この点について論じられたのが鎌田茂雄氏の「九華山化城寺攷」である²²⁾。この論文で鎌田氏は九華山においてもっとも古く、また地藏と密接な関係を持つ化城寺と、地藏伝の成立について考察されている。しかし、一方でこれらの伝の真偽や経緯については深く検討されぬままに終わっている。この点について、より深い検討を加えているのが、黄有福・陳景富両氏の論である²³⁾。

その黄・陳両氏の指摘によれば、実は地藏の姓名を金喬覺とするのは、なら史実に基づくものではない²⁴⁾。

20) 前掲 馬書田『中国仏教諸神』180頁。

21) ここでは『三国史記 CD96』（ハングル&コンピュータ社）を用い、電子検索を行った。

22) 鎌田茂雄「九華山化城寺攷」（『原始仏教と大乘仏教』下巻・同朋舎 1993年）79頁。

23) 黄有福・陳景富『中朝仏教文化交流史』（中国社会科学出版社 1993年）第11章 5節「地藏与九華山の仏教信仰」327頁。

24) 前掲 黄有福・陳景富『中朝仏教文化交流史』329頁。なお、『安徽通志』において

地藏の名が「金喬覺」であるとの説は、『仏祖統紀』を含まないかなる前代の仏書にも見えない。明代の人が撰した『神僧伝』にすらこの説は見えていない。(略)清代に儀潤が撰した『百丈清規証義記』になって始めて、地藏菩薩は、姓は金、号は喬覺であるとの説があらわれるのである。

すなわちこれによれば、地藏の姓名を金喬覺とする説は、清代になってようやく出現したものであることが判明する。朝鮮側の資料にこの名が見えないのはむしろ当然と言えよう。

それでは九華山と地藏菩薩の関係は、全くの捏造かと言えばそうではない。それに関して根拠となると考えられる記載が、『宋高僧伝』の積地藏の伝である。

4. 新羅僧積地藏の伝について

先に見た新羅王子・金喬覺の伝のもととなった記載は、『宋高僧伝』巻二十「唐池州九華山化城寺地藏伝」に見えている²⁵⁾。

積地藏の姓は金氏であり、新羅国王の一族である。心優しい人であったが容貌は悪く、穎悟天然であった。七尺の身体であり、頭が突き出て、骨も出ており、その力は十人を相手にできるほどであった。

も地藏金氏を金喬覺とする。

25) 贊寧撰『宋高僧伝』(中華書局 1987年) 515頁。

原文：積地藏、姓金氏、新羅国王之支属也。慈心而貌惡、穎悟天然。七尺成軀、頂聳奇、骨特高、才力可敵十夫。嘗自講誨曰、六籍寰中、三清術内、唯第一義与方寸合。于時落髮、涉海、拾舟而徙、振錫觀方、遡迤至池陽、觀九子山焉。(略)至德年初、有諸葛節率村父自麓登高。(略)其房有折是鼎、鼎中白土和少米、烹而食之。羣老驚歎曰、和尚如斯苦行、我曹山下列居之咎耳。相与同構禪宇、不累載而成大伽藍。(略)本国聞之、率以渡海相尋、其徒且多、無以資歲。(略)以貞元十九年夏、忽召衆告別。罔知攸往。但聞山鳴石隕、扣鐘嘶嘎。加跌而滅。春秋九十九。其屍坐於函中。

なお、この伝に関しては前掲 鎌田茂雄「九華山化城寺攷」においても詳しく検討されている。

かつて自ら述懐して言う。「儒学の六籍、道教の三清の術も学んだが、ただ仏教の第一義のみが私の心に適う」。そこで剃髪して海を渡り、船を捨てて移り、錫杖をふるって方角を見て、ついに池陽の地に至り、九子山にたどり着いた。(略) 至徳年間のはじめ、諸葛節という者が村父と共にこの山に登った。(略) 鼎があり、その鼎の中には白い土と少しの米があるばかりであった。釈迦はそれを煮て食べていた。諸老はこれを見ると驚いて言った。「このお坊さまにこのような苦行を強いるのは、我ら山下に住む民の罪である。」そこで協力して禅院を作ることとし、歳を重ねて大伽藍となった。(略) 釈迦の本国でもこの話を聞き、多くの徒が海を渡って訪ねてきた。その門徒も増えていき、布施が絶えなかった。(略) 貞元十九年の夏、釈迦は突然に衆人を召して別れを告げた。誰とも知れず、山が鳴動し石が落ち、鐘が自然に鳴り響いた。結跏趺坐し寂した。その年は九十九歳。その遺体は箱の中に収められた。

すなわち、釈迦の姓は金氏、新羅の王族の出身であった。剃髪の後、海を渡って唐土へと赴いた。九子山を修行の適地とした釈迦は、ここで猛烈な修行を行う。修行中に九子山の神の援助を受け、唐の天宝年間には李白がこの山を訪れた。それにより山は「九華山」と称されることになった。至徳年間に諸葛節という者が村の長老と共にこの山を訪れた。そして人跡なきところで修行し、わずかな米と白土を煮て食べながら苦行する釈迦を見て驚嘆する。まもなく村の長老たちと共に寺を作り、日ならずして大伽藍となる。本国の新羅でもこの噂を聞いて人が訪ねて来ることになった。貞元十九(803)年に年九十九にて入寂する。箱に遺体を納め、南台に墓塔が建てられ、これが後の肉身殿のもととなった。

この記載が費冠卿の『九華山化城寺記』に基づいていることについては、すでに指摘がある²⁶⁾。もっとも、そこでは釈迦が世を去ったのは貞元十年

26) 前掲 黄有福・陳景富『中朝仏教文化交流史』327頁。

のこととなっている。むしろそちらの方が正しい記載であろう。費冠卿は唐の憲宗期の人であり、おそらくこの記載の多くは史実に含まれると推察される。つまり霊山となった九華山の開祖、それこそが新羅からの渡来僧・釈地蔵なのである。



安徽九華山の九華街

さて、この釈地蔵の記事を、先に見た金喬覺の話と比べると、そこには多くの共通点が見いだせる。すなわち新羅王子・金喬覺の事績は、現実に存在した新羅僧・釈地蔵の伝が発展したものなのである。ただ完全に一致するのは、核となる九華山での修行や、九十九歳での入寂のみにすぎない。後に「新羅の王族」が「王子」となり、名が「金喬覺」となり、さらに道明和尚の故事といった伝承が付け加えられたのであろう。

問題は、この実在の新羅僧・釈地蔵と地藏菩薩との関係である。『九華山志』では、釈地蔵の入寂において、次のような一節が見える²⁷⁾。

入寂して三年が経ったので、塔を開いて中に入ってみた。すると釈地蔵の遺体はそのまま残っており、まるで生けるが如くであった。担ぎあげようとする骨節が動き、まるで金の鎖がつながっている

27) 『九華山志』(江蘇広陵古籍刻印社 1993年) 81頁。

原文：泊三稔開將入塔。顔貌如生。拳昇之動骨節、若撼金鎖焉。經云、菩薩鉤鎖、百骸鳴矣。是知為菩薩應世。

かのようにであった。経に「菩薩鉤鎖たり、百骸鳴る」とあり、こ
 でしょうやく釈地蔵は菩薩の顕現であることわかったのである。

すなわち菩薩応化の身体の特徴として、骨が鎖のようになると述べられ、こ
 れが釈地蔵入寂後の神異として伝えられている。むしろこれが事実であった
 かどうかは不明であるが、地蔵菩薩の化身との伝承の根拠となったことは間
 違いない。この点では、布袋和尚が入寂に及んで詩を詠み、それが弥勒菩薩
 の応化身との説の根拠となった経緯と似たところがある。

それに、名称の類似も重要である。そもそも新羅僧・釈地蔵が出家の時点
 でそう号したかどうかはわからない。だが仮にそうだとすれば、その釈「地
 蔵」という号そのものが、地蔵菩薩との混同を招く要因であったことは十分
 にありうる²⁸⁾。

さてそれでは、新羅と唐との間に地蔵信仰の影響が明確にあったかとい
 うと、これは漠然たる証左しか得られない。鎌田茂雄氏は三国時代の新羅お
 いて、「占察宝」の流行とともに地蔵信仰が行われたと指摘する²⁹⁾。

『占察経』の塔懺法では善悪二字をもって占う。「占察」とは、その
 占い察するところをもって、もし凶事が現われれば地蔵信仰をさせ
 るというものである。(略) 一方で仏教の地蔵菩薩は、釈迦の没後
 から弥勒の成道までの間、つまり像法、末法の期間に衆生済度をす
 るとされているから、浄土思想の盛んになる以前でも可能なわけ
 である。占察宝は広州、青州、それに長安は別として、黄海を横切っ
 て新羅だけに流行する。同じ朝鮮半島でも高句麗や百済には痕跡が
 ないとされている。(略) 八世紀の新羅では弥勒信仰と同時に地蔵

28) 新羅に律をもたらし、大国統となった著名な釈慈蔵など、朝鮮からの渡来僧の中
 には、ほかにも幾人か「蔵」号を有するものがある。『海東入華求法高僧伝』(中国
 社会科学出版社 1994年)には他に釈金蔵・釈談蔵などの名が見える。当時の新羅で、
 「地蔵」という号が特別であったとは思えない。

29) 鎌田茂雄『新羅仏教史序説』(東京大学東洋文化研究所 1988年) 68頁。

信仰が盛んであり、また占察法会が大に行われていたことがわかる。こう考えてみると、弥勒と地蔵の同一視は新羅だけの特色であろう。

もっともこのような新羅の特殊な地蔵信仰が、地蔵菩薩の伝承に影響を与えたとは考えにくい。ただ、占察室の中土における流行、それに三階教での地蔵菩薩重視は、後世の地蔵信仰に何らかの影響を与えているとは考えられる。しかし筆者はまだ、当時の地蔵信仰の側面について判断する十分な材料を持っていない。ここでは占察室と地蔵菩薩信仰の関係を指摘するにとどめる。

また、当時の仏教交流において、唐と新羅の関係がかなり密接であることは注意すべきであろう。『宋高僧伝』にも、海東華嚴の祖とされる釈義湘、その著作が唐土で争って読まれた釈元暁など、数多くの著名な新羅僧の名が見えている。これからすれば、当時の状況では釈地蔵を特別視していたとは考えられない。異国の王子という伝承が強調されるのは、むしろ後代においてであろう。

もう一つの問題は、「新羅の王族」が「王子」に変わったことである。これについては、別の僧伝の要素の混入が認められる。すなわち『仏祖統紀』にはこうある³⁰⁾。

至徳元年正月に、范陽節度使の安祿山が叛いた。五月には玄宗・太子・百官は長安を脱して蜀に赴いた。(略) 国運が盛り返し、国土が清められることを祈願し、府の東に寺院を建てて祭祀することになった。上皇は大聖寺の額を御書され、田一千畝を賜った。新羅の全禪師に勅しておよそ九十六院八千五百区を規制させた。全禪師は

30) 『仏祖統紀』巻41(『大正大藏經』第49巻 375頁)に見える。

原文：至徳元載正月范陽節度使安祿山反。五月玄宗・太子・百官發長安將幸蜀。(略) 願国運再清克復疆土、欲於府東立寺為国崇福。上皇說御書大聖寺額、賜田一千畝。勅新羅全禪師為立規制、凡九十六院八千五百区。全禪師後往池州九華山坐逝。全身不壞骨如金鎖、寿九十九。

のちに池州九華山に赴いて坐ったまま亡くなった。その全身は骨が金鎖の如くにつながっていたという。年は九十九であった。

ここで言う「全禪師」とは、金無相を指すことは、すでに指摘されている³¹⁾。金無相または積無相禪師の活躍した期間は、積地蔵と大変近い。しかし当時の仏教に与えた影響度では、はるかに金無相禪師の方が大きかった。その伝はやはり『宋高僧伝』に見えている³²⁾。

積無相、もとは新羅国の人であった。新羅王の第三子であり、本国正朔年月に生まれた、郡南寺にて剃髪し受戒した。開元十六年に中国に至った。京師に至り、玄宗皇帝に会った。(略)のちに蜀に入り、(略)至徳元年の午月十九日に無病なまま寂した。年は七十七であった。

すなわちこの積無相こそが「新羅の王子」である。もっとも無相が王子であるとする説にも、実は積極的な裏付けはない。この積無相の活動については、黄・陳両氏が詳細に検討されており、また『五灯会元』に禪宗の祖師としての事績が記載されている³³⁾。それによれば、無相には高弟が多く、その禪宗における業績は積地蔵の比ではない。

ところで記録によれば無相は蜀において薨去しており、九華山へ行っただという『仏祖統紀』の記載は積無相と積地蔵の二人を混同したものであることがわかる。もちろん、この二人を混同したのは、無相も地蔵も新羅の出身であること、渡来時期が近いこと、俗姓が二人とも「金」であることなど、種々

31) 前掲 黄有福・陳景富『中朝仏教文化交流史』328頁。

32) 前掲 贊寧『宋高僧伝』486頁。

原文：積無相、本新羅国人也。是彼土王第三子、於本国正朔年月生、於郡南寺落髮登戒。以開元十六年泛東溟至于中国。到京玄宗召見。(略)後入蜀資中、(略)以至徳元年建午月十九日無疾示滅、春秋七十七。

33) 前掲 黄有福・陳景富『中朝仏教文化交流史』300頁、また普濟『五灯会元』(中華書局 1984年) 81頁参照。

の類似により発生したものであろう。

また、この無相には、苦行中に「雪が降ったおりに二匹の猛獣が現れて、夜禪師を守護した」³⁴⁾ という説話が残されており、猛獣との関係を示唆するものと考えられる。もっとも、これが後世の猛獣に座す地藏菩薩像の源流とは単純には言えない。むしろ後世の地藏像は、象や獅子に乗る文殊や普賢などの他の諸菩薩像からの類推によるものと見なした方がよいであろう。

5. 『地藏宝卷』に見える地藏菩薩

明代以降、民間の宗教文化については、宝巻が多大な影響を与えた。地藏菩薩も、このような宝巻による布教の中でそのイメージが増幅されていったものとする。『地藏宝巻』は、まさに地藏菩薩を中心にした宝巻である³⁵⁾。

地藏菩薩は、いくつもの劫において発願して人々を済度してきた。暹羅国王の太子となり、姓は金、名は喬覚となった。唐の貞観二年七月三十日の午時に降生した。(略) 幼きころより宮中に住んでいたが、一心にただ仏道の修行をせんと願っていた。父王は位を嗣がせようと願っていたが、太子にはそのつもりは全くなかった。文武百官も来て太子を諫めたが、太子はその意を翻さなかった。(略) 太子は結局両親のもとを辞去し、朝廷を離れて、天下を遊行し、明師を探し求めた。そのように外にあること三年、いまだ明師に巡り会わなかった。太子まさにその時嗟歎すると、釈迦如来は虚空より

34) 前掲『宋高僧伝』487頁。

35) 張希舜・濮文起等主編『宝卷初集』(山西人民出版社 1994年) 第15巻所収。

原文：地藏菩薩、歷劫發願度人。所以轉世生於暹羅国王為太子、姓金、名喬覚。唐朝貞観二年七月三十午時降生。(略) 自小在宮坐臥起居、一心只想修行學道。父王要位與他、太子執意不願接位、文武百官俱來奏勸、太子總不聽從。(略) 且說太子辭別双親、離了朝廷、偏行天下、尋訪明師、在外三載、未遇明師指教。太子正時嗟歎、釈迦世尊虚空觀見太子心固意實、不免化作一個老僧、打坐三叉路口、待他來時、指点他便了。(略) 須要往池州府青陽縣九華山、乃是真山真水、是你安身之處、得成正果。道言未了、化作青風而去。

太子の心が堅固であるのを見て、一人の老僧に変化して、三叉路の所で太子を待った。太子が来た時に、教示を行った。(略)そして池州府の青陽県九華山に行き、そこは真山真水の地であり、身を安んじて修行し、正果を得られると説いた。言い終わらないうちに、老僧は青風と化して去った。

ここでは明確に、地藏菩薩は金喬覺であったと述べられている。また、九華山での得道、閔公との縁など、現在流布している説話の要素について、そのほとんどが備わっている。もっとも、「新羅」太子が、誤って「暹羅」太子となっている。この宝巻は清代以降の刊本が主であるため³⁶⁾、これらの説話は、おそらく清代の中期には成立していたことは推察される。ここに至って、中国において独自の発展を遂げた地藏菩薩の伝説は、最終的な完成を迎えたと考えられるのである。

6. 現在の九華山各寺院

筆者は2005年8月15日から20日まで安徽省九華山を訪れ、現在の九華山における地藏信仰の実情について調べ、またこの地に特徴的な「肉身仏」信仰、すなわちミイラ仏の信仰についても調査した。時あたかも旧暦七月の地藏盆が行われており、幾つかの寺院で行われた宗教活動について目撃することができた。

九華山は安徽省青陽県の西南に位置する。景勝地として有名であり、また世界遺産に登録された黄山からそう遠くない所にある。両山とも自然に恵まれ、その姿には近いものがあるが、九華山の方はもっぱら仏教聖地として認識されており、参拝客の方が圧倒的に多い。

九華山の寺院は幾つかの地区に分かれて存在している。まず山の中腹が盆地となっており、九華街と呼ばれる。ここに化城寺・肉身殿・祇園寺・せんだんりん梅檀林などがあり、参拝の中心となっている。山の頂上部には天台峰・十王

36) 車錫倫『中国宝巻総目』(台湾中央研究院 1998年) 50頁。

峰などがあるが、この天台峰に天台寺がある。ここに至るまでの地にも多くの寺が散在している。百歳宮や東崖禅寺などである。『九華山志』によれば、安徽省の重点寺院に指定されているものだけで三十箇所に及ぶ³⁷⁾。

化城寺は現在、九華山歴史博物館と題した看板が掲げられ、九華山の文物展示館を兼ねており、寺院としての機能は減じている。ただ参拝客は多かった。

ここは、かの金喬覚が住したところであるとされる。それはあくまで伝承であるが、実際に唐の費冠卿の『九華山化城寺記』に記載があることから、唐代からこの寺が地藏信仰の中心であったことは事実である。歴代改修を経ているが、現在の建築は1981年に建てられたものである³⁸⁾。



九華山化城寺（九華山歴史博物館）

肉身殿は、おそらく九華山で最も重視される寺院である。何故ならここにこそ地藏の化身たる金喬覚の肉身仏が存していると考えられているからである。

先にも記したように、金喬覚は唐の貞元十（794）年に九十九歳で没した後も、三年間にわたりその肉体は生けるが如くであったため、これをそのまま塔に入れて本尊にしたという。この後、九華山には同様の肉身仏、すなわち

37) 九華山志編纂委員会編『九華山志』（黄山書社 1990年）113頁。なお、1990年代の九華山の状況については、末木文美士「現代中国仏教の研究」（『東洋文化研究所紀要』第119冊・東京大学東洋文化研究所 1992年）308～320頁において詳しい記載がある。

38) 前掲『九華山志』102～103頁。

ミイラ仏の信仰が発展し、それは現在でも続いている。場所は化城寺の西に位置する神光峰の頂上に存在する。前方下部には地蔵禅寺、後方には十王殿・靈官殿などを備え、広大な面積を有する殿宇である。肉身を収めたという石塔は、何十体もの地蔵像に取り囲まれた大きなものである。この塔をまるごと包みこむ形で地蔵殿が立っている。もっとも、この内部が現在どのようになっているかは不明である。さすがに唐代の肉身が存しているとは考えがたい。

『九華山志』によれば、明の万暦年間に朝廷によって重修され、清の康熙年間にも殿宇が建て直されている。その後咸豊年間に兵乱によって壊れ、光緒年間にまた再建された。しかし現在の殿宇は1917年に改修されたものであり、1917年当時、民国の大総統であった黎元洪が贈ったとされる額がある。さらに後に1955年と1981年にも数次の改築を経ている³⁹⁾。



九華山肉身殿

祇園寺は九華街の入り口の所に位置する。『九華山志』の記載によれば、創建は明代であるものの、元来はそれほど大きな寺ではなかった。清の嘉慶年間に隆山和尚が住持してより発展し、光緒年間以降、現在のような規模となったようである。かつては隆山和尚の肉身仏も民国期まで存したようであ

39) 前掲『九華山志』103頁。

るが、現在は失われている⁴⁰⁾。

九華山における宗教行事の多くがここで行われているようで、筆者が訪れた際も、多くの僧侶と信者が水陸法会を催していた。



九華山祇園寺

九華街にはこの他にも、甘露寺や梅檀林など、規模の大きい寺院が幾つか存在する。



九華山梅檀林

40) 前掲『九華山志』104頁。

百歳宮は高台にあるため、九華街からケーブルカーを使って登る。本来は万年禪寺という名称であるはずだが、通称の百歳宮で呼ばれることが多い。

ここには明の高僧である無瑕和尚の肉身仏が存在することで知られている。無瑕和尚は名を海玉、字無瑕といい、万暦年間にこの地で修行を行った。自らの血でしたためたという『華嚴経』が残されている。百十歳で円寂し、崇禎年間に王朝から「応身菩薩」に封じられている。現存する最も古い肉身仏である⁴¹⁾。

百歳宮の近くには、東崖禪寺などの多くの寺院があり、そこからいったん下っていくと、溪流が流れており、その近辺にも多くの精舎が存在する。さらにロープウェイに乗って上に行くと、天台峰と十王峰となる。



九華山天台峰

天台峰には地藏禪寺があるが、これはその所在によって天台寺と称されている。峰の頂上にあり、かなり急勾配の石段を登っていく必要がある。明代の創建で、清代に発展したものの、例によって咸豊年間の兵乱で壊される。大々的に再建されたのは民国以後のことである。ここでも水陸法会が催されていたが、山の頂上にあることとて、供物の運搬にかなり苦勞しているようであった。

41) 前掲『九華山志』269頁。



九華山天台寺の水陸法会



九華山天台寺の王靈官

ところで、九華山においては、どの寺院も王靈官を祀っているのが共通した傾向であった。これは他の地域には少ない現象と思われる。

肉身殿の前には守護神としての王靈官を祀り、さらに後部には靈官殿がある。十王殿も存在するが、地藏信仰の関連から十王が祭祀されるのはそれほど不自然ではない。しかし、王靈官との結びつきについてはやや奇異な感もある。

祇園寺などは、天王殿が大雄宝殿の前にあるにもかかわらず、さらにその前に靈官殿を用意して王靈官を祀っている。天台寺にしても、守護神として王靈官の座をわざわざ準備してあった。このように幾つもの寺院で王靈官が

祀られている様子は管見によれば少ない。

これが馬霊官であればまだ理解できる。馬霊官すなわち華光大帝は、第一部第二章で扱った通り、伽藍神として寺院で祭祀されることがあったからである。また安徽一带は馬霊官信仰の強かった地帯とされる。或いは、元来馬霊官が祭祀されていたものが、「霊官といえば王霊官」との考え方から、祭神が入れ替わった可能性もある。

7. 肉身仏信仰と地蔵の乗獣

九華山調査において、特に注目していたのは、当地における肉身仏信仰と、地蔵の乗る霊獣に対する意識であった。

九華山の地に特徴的なものは、この肉身仏信仰である。また肉身菩薩とも呼ばれる⁴²⁾。

肉身仏とは、完全にイコールではないが日本のいわゆる「即身仏」に当たり、ミイラ信仰と考えてもよい。とはいえ、九華山の地で多くの肉身仏が存在する理由については、まだ分かっていない。筆者が九華山を訪れた時も大雨や霧に悩まされた。この地方は多雨であり、決してミイラの作られやすい環境ではないと思われる。

むろん、肉身仏が尊崇される原因となったのは、地蔵の化身である金喬覺の肉身仏が実際に存在したからであると思われる。

現存するもので最も古い肉身仏は、先に少しふれた通り明の無瑕和尚のものである。無瑕和尚についても、円寂の後、三年間にわたりその肉体が腐乱しなかったとされる。周りを金箔で覆ってしまうためか、あまり遺骸という印象を受けない。一般の仏像と同じように祀られている。無瑕和尚の肉身菩薩などは、百歳宮においてほとんど信仰の中心として扱われており、多くの参拝客が群れをなして拝礼を行っていた。さらにその写真をラミネートしたものがお守りとして売られていた。

かつて甘露寺には清の常思和尚、祇園寺には清の隆山和尚の肉身仏があっ

42) 前掲 末木文美士「現代中国仏教の研究」308頁。

たとえられる。だが現在は存在しない。すべてで十四体あったとされる肉身仏の大半は、文化大革命の時に破壊されたようである。しかし、1980年代以降にまたもや肉身仏の伝統は復活しており、現時点では無瑕和尚の他に四体の肉身仏が存在する。すなわち大興和尚・慈明和尚・明浄和尚・仁義比丘尼の肉身仏である。例えば大興和尚は、清の光緒年間の生まれであり、1985年に亡くなる時に、遺体を甕に入れて保存するように弟子に命じた。その後1989年に甕から遺体を取り出ししてみると、生けるが如くであったという。他の三名も類似の経緯から1990年代に肉身菩薩となったものである⁴³⁾。このように、現代においても九華山の肉身菩薩崇拝が継続していることについては、驚きの念を禁じ得ない。

地藏の乗る靈獸・諦聴については、日本ではそういった像が一般的でないためか、あまり意識されなかったようである。むろん四大菩薩のうち、文殊菩薩は獅子に乗り、普賢菩薩は六牙の象に乗ることは広く知られている。文殊と普賢に対しては、日中による像の差異は少ない。

観音菩薩もその乗獣についてはあまり意識されないが、『封神演義』の第八十二回においては、文殊が青獅子、普賢が白象を降伏させて乗獣とする一方、観音である慈航道人は金毛犼を従えるという記述がある。『西遊記』の第七十一回にも、観音の乗獣としての金毛犼が見える。犼の形象はいまひとつ明確ではないが、『封神演義』の挿絵などから判断するに、おそらくは獅子に近い姿を持つ。

しかし地藏の乗獣については、『封神演義』には記載が見えない。『西遊記』では、諦聴という動物が登場し、これが地藏に属する靈獣であるとする。この点に特に注意して考察された論文に、ミシェル・スワミア氏の「地藏の獅子について」がある⁴⁴⁾。

スワミア氏の指摘通り、確かに地藏の乗る動物もその形象は獅子に近い。しかしこれがはたして「獅子」なのかどうかは疑問である。特に四大菩薩の

43) これについては「九華山」サイト (<http://www.jiuhuashan.com.cn/main/>) の「神秘肉身」の文章を参照した。

44) ミシェル・スワミア「地藏の獅子について」(『東方宗教』第19号 1962年) 37～52頁。

乗獣が意識的に同じものを避けるとすれば、文殊と同じ獅子を当てることは考えにくいのである。現地調査において、九華山ではこれを諦聴として認識しているか、そして獅子と考えているのかを確認する目的があった。

まず諦聴であるが、これは博物館に銅像が収められており、地蔵の乗獣と明確に認識されていた。『九華山志』には次のような記載がある⁴⁵⁾。

諦聴、一座。俗に「独角獣」と称する。伝によれば地蔵菩薩の坐騎であるとされる。(略)すべて純銅で鑄られている。上に刻文があり、「姑蘇梅誠吾造」と記されている。清の康熙年間に衆人に募金をつのり、九華山に献上されたものである。信徒はこれを珍宝とみなし、参拝客は吉祥物と考えている。現在、二級の蔵品に認定され、博物館に蔵す。

すなわち、諦聴は独角獣（一角獣）と考えられている。その姿は獅子に似るが、やはり異なるものである。ちなみに、幾つかの寺院で諦聴について尋ねたところ、その名を知るものは少なく、ほとんどの僧侶が「一角獣である」と答えていた。現在では、ただ一角獣であるとの認識が強いようだ。



九華山に所蔵する諦聴像⁴⁶⁾

45) 前掲『九華山志』226頁。

46) 前掲『九華山志』口絵部分。

ところで、中国における一角獣といえ、すなわち^{かいち}獬豸が想起される。諦聴には森羅万象を知るという能力があるが、獬豸も真偽を弁別する能力がある。霊獣としての役割には近いものがある。ただ、獬豸がむしろ羊に似るのに対し、諦聴は獅子に似る。また銅像を見るに、むしろ龍に近い形象もある。一角獣であるからといって、諦聴イコール獬豸というわけではないようだ。

スワミア氏は、この動物が犬である可能性についてもふれている。その源流についてはインド神話などの、地獄における犬が影響しているとするが⁴⁷⁾、これはやはり、新羅僧の金喬覺が連れてきた善聴という白い犬に由来するものと考えべきであろう。

すなわち、これらの伝承を総合すれば、地藏に関係する動物は、善聴という名の犬か、或いは諦聴という獅子に似た一角獣であるとすべきであろう。

8. 地藏菩薩の変容と文化交渉

以上、地藏菩薩の中国における変容を中心に考察した。すなわち、地藏の応化身・金喬覺の伝説とは、唐代に実在した新羅からの渡来僧・釈迦摩訶・釈迦摩訶の伝が發展したものであった。さらにこの伝承には、もう一人別の新羅王子・金無相禪師の伝の混入がある。後世において釈迦摩訶は「九華山の開祖」として信奉され、「地藏菩薩の応化」とみなされるようになる。これに道明和尚の話、また霊獣・諦聴の話などが付加されていき、明代以降に「金喬覺」との名が与えられ、その伝が確立される。

ただ、このような地藏菩薩像は日本には伝来しなかった。日本では地藏菩薩は、庶民信仰の対象として別途に發展を遂げた。そのために、現在の日中両国における地藏菩薩のイメージは著しく異なり、もはや別の神格とすら言えるものとなってしまったのである。文化交渉の事例としては、いったんは共通性を持っていたものが、各個に独自の發展を遂げたために別の性格を持つに至った例として認識されよう。

47) 前掲 ミシェル・スワミア「地藏の獅子について」47頁。