

# 国宝虚空像菩薩像とその信仰背景（下）

泉 武 夫

三 凶像の解明―松下説の検討を通じて―	49
四 高陽院の虚空蔵講―東博本の信仰背景試論―	57
五 結語	64

## 三 凶像の解明―松下説の検討を通じて―

### (i) 虚空蔵の経典

虚空蔵菩薩 (Akasagarbha または Gaganagarbha) は、虚空のような広大無辺の功德を包蔵している菩薩といわれる。純密請来以前から造像・信仰されているが、密教ではその名称の意義付けを『大日経疏』十一によって説明する。即ち「虚空は破壊できず、何ものもそれに勝つことができない。ゆえに(そのような徳力をもつために)虚空等力と名づける。また蔵とは、大宝蔵をもつ富者がいて欲しい

人々に施し貧窮者がいなくなるように、如来虚空の蔵から衆生を利益する一切の真実の宝が発出して竭きることがない。ゆえに虚空蔵と名づく」(意訳、大正蔵39―697a)という。凶像集や事相書のほとんどが引用するこの記述は、虚空蔵という菩薩の性格が抽象的で把握しにくいことを象徴しているように思われる。「虚空」という実体的のないものを本体ないしは表徴とするため、無限の力を秘めている可能性をもつ一方、具体性に乏しい感が否めない。こうした抽象性が後述するような多種多様な機能(混乱とさえいえる)を招いたと思われる。

ところで、虚空蔵関連の経典は、顕密あわせて十種にのぼるものが既に奈良時代から書写されていたことが指摘されている。石田茂作氏の調査を発展させた紺野敏文氏の研究によれば、(a)虚空蔵菩薩経一卷(仏陀耶舎訳)、(b)観虚空蔵菩薩経一卷(曇摩蜜多訳)、(c)虚空孕菩薩経二卷(闍那崛多訳)、(d)虚空蔵菩薩神呪経一卷(曇摩蜜多訳)、(e)大集大虚空蔵菩薩所問経八卷(不空訳)、(f)虚空蔵菩薩能滿諸願最勝心陀羅尼求聞持法一卷(求聞持軌、善無畏訳)、(g)仏説虚空蔵陀羅尼経一卷(法賢訳)、(h)虚空蔵菩薩問七仏陀羅尼経一卷(失訳)、

〔表1〕虚空蔵の主な図像

その他の諸経典		虚空蔵関係経典						
				左手	右手	身色	冠・頭頂	備考
チ、念誦結護法（金剛智述）	施無畏	青蓮花、花中紅頗梨宝	紫金色	五仏	日本撰述か	18-906c		
タ、理趣釈（不空訳）	施願	金剛宝				19-610c		
ソ、八大菩薩曼荼羅經（不空訳）	宝を持ち心上に安んず	施（願）。無量宝を流出す				20-675b		
セ、仁王護国般若念誦儀軌（不空訳）	手に金剛摩尼（金剛如意宝）					19-514b		
ス、青龍軌（法全集）	大恵刀印を持つ				白衣。覚禪鈔では右手不分明とある	18-156a		
シ、撰大軌（輸婆迦羅訳）	刀を持つ。光焰を生ず				白衣	18-74c		
サ <sub>1</sub> 、大日経疏 十三	大刀を執る		白色		同右	39-713c		
サ <sub>2</sub> 、大日経疏 五（一行述）	蓮花、花上に大刀印。刀印上炎光を生ず				同右	39-635c		
コ <sub>1</sub> 、大日経 一、具緣品（善無畏・一行訳）	刀を持つ。炎光を生ず				白衣。白宝口抄には右手不分明とある	18-8b		
コ <sub>2</sub> 、大日経 三、転字品	手に羯伽を持つ		白色		同右	18-23c		
ク、一字頂輪王經（菩提流志訳）	胸に当て花をとる	如意珠をとり、右髀上に仰がす				19-230c		
ク、不空彌索神變真言經（菩提流志訳）	枝花葉をとる。	掌宝				20-270c		
キ、虚空蔵經（宝思惟訳、現失）					種々変化身（覚禪鈔による）	⑤-40b		
カ、大虚空蔵菩薩念誦法（大虚空蔵軌、不空訳）	心に当て掌を仰がせ、智力を捻じる。宝形の如し	仰掌、施願			照	20-604a		
オ、虚空蔵求聞持法（求聞持軌、善無畏訳）	白蓮華を執る。華台上如意宝珠	与願印。五指伸	金色	五仏	ただし尊形規定ではなく観法の印契。本文参照	20-602a		
エ、観虚空蔵菩薩經（曇摩蜜多訳）	手に如意珠王をとる			三十五仏	比丘像および一切色像をなす	13-677c		
ウ、虚空蔵菩薩神呪經（曇摩蜜多訳）				頂上如意宝珠		13-663b		
イ、虚空蔵菩薩神呪經（失訳）				頂上如意宝珠	種々変化身	13-657c		13-649,650
ア、虚空蔵菩薩經（仏陀耶舎訳）								

事相書の道場観等					現図画像												
ツ1、大日経義釈 四、具縁品（一行記）	ツ2、大日経義釈 十、転字品	ツ3、大日経義釈 十二、秘密曼荼羅品	テ1、秘蔵記	テ2、秘蔵記	ト1、現図胎蔵界虚空蔵院	ト2、現図胎蔵界釈迦院	ナ、十巻抄	ニ1、別尊雜記 成運院説	ニ2、別尊雜記 成就院説	ヌ、覚禪鈔	ネ、阿婆縛抄	ノ、要尊道場観（淳祐撰）	ハ、別行（寛助撰）	ヒ、伝受集（寛信撰）	フ、秘鈔（守覚撰）	ヘ、薄双紙（成賢撰）	ホ、師口（栄然撰）
蓮花、花上大刀印。刀印上遍く 焰光を生ず	大刀 刀	大刀 刀	開敷蓮華を持つ。華上に如意珠 玉宝	蓮華、華上如意宝	蓮華茎を持つ。華台上三箇火炎 宝珠	蓮華茎を持つ。華上宝珠	白蓮華、華台式宝珠	如意宝	左乳に当て頭指・大指を捻じる あるいは上に如意宝珠	如意宝	如意珠	如意宝珠	左乳に当て頭指・大指にて宝を 捻じる、あるいは如意宝珠	如意宝	如意宝珠	如意宝珠	仰掌、如意宝珠
			宝剣	白払	剣、炎あり	払子	与願印	与願印	与願印	宝剣	施願	施願	与願勢	宝剣	施願	施願	施願
			肉色				黄金色	黄金	黄金	赤黄	金色	金色	黄金	赤黄	金色	金色	金色
					五仏		五仏	五仏	五仏	五仏	五仏	五仏	五仏		五仏	五仏	
鮮白衣 新纂統蔵23-328a	白衣 新纂統蔵23-428a	新纂統蔵23-467c	虚空蔵院 ①-13b	釈迦院 ①-13b			求聞持軌に同じ、とあり ③-22a	③-307a	③-307b	⑤-41c	⑨-263c	78-51c	78-158b	78-228b	78-537a	78-636b	78-852c

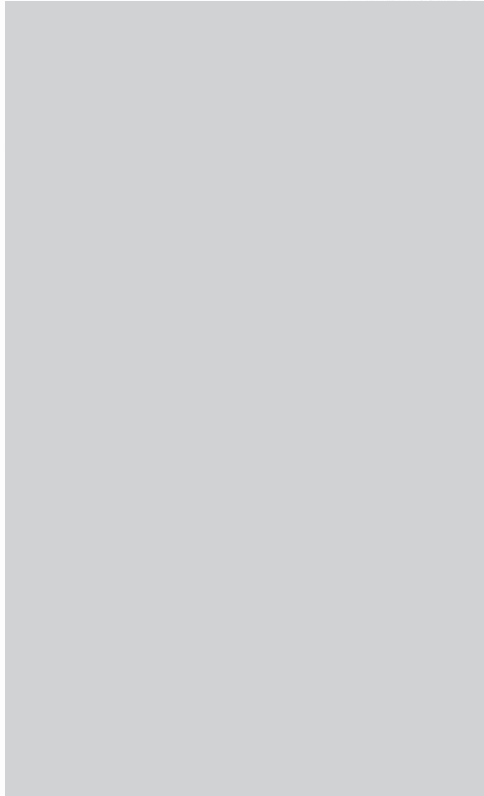
（備考欄の数字は大正新修大蔵經の巻数を示す）

(i)虚空蔵菩薩問仏経一卷、(j)虚空蔵菩薩問持幾福経一卷の十種がそれであり、(k)虚空蔵菩薩説陀羅尼句経抄一卷という注疏の書写もある。さらに書写記録ではなく所蔵記録を含めると、このほか大安寺蔵の經典として(l)虚空蔵四弘誓呪経が加えられる<sup>(25)</sup>。

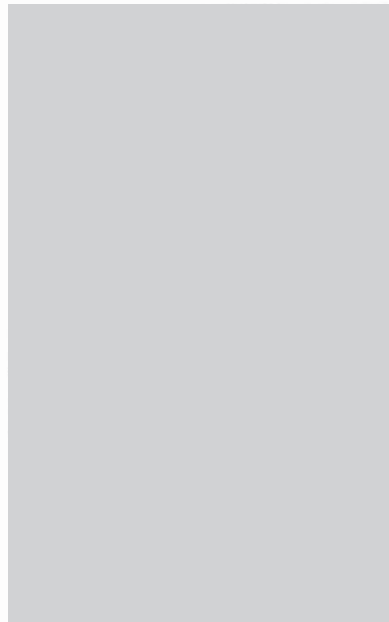
翻つて後世の密家の『覚禪鈔』を見ると、本書として挙げている經典類のほとんどは奈良時代以来のものであり(上述の(a)~(f))、早い時期から頭密の主要經典が伝えられていたことが再認識される。ただし、新しく不空訳の(m)大虚空蔵菩薩念誦法一卷(大虚空蔵軌)が加わる点は重要である。また数多い本書のうちでも密家の立場から「儀軌」と認定しているのは、この大虚空蔵軌と求聞持軌の二書だけであることも銘記されたい<sup>(26)</sup>。

(ii) 虚空蔵圖像のタイプ

しかし、具体的な像容ということになると、それを説くのは密教



挿図1 虚空蔵 現図様 別尊雜記 仁和寺

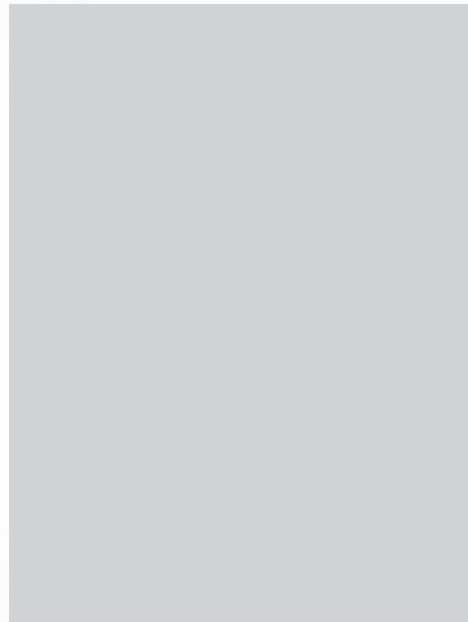


挿図3 虚空蔵 別尊雜記 仁和寺

的スタイルがある<sup>(27)</sup>。

A、蓮台上に跏坐し、左手には蓮華莖、華台上に宝珠、右手には劍を持ち、五仏宝冠を戴く姿(挿図1)。

B、大円相中の有茎蓮台上に跏坐し、左手に宝珠を置いた蓮華莖を持ち、右手は与願印とする姿(挿図2)。背後に放射光を伴う。



挿図2 求聞持法根本尊 醍醐寺

系の經典儀軌に限られてくる。表1にそれをまとめて掲げておいたが、如意宝珠および劍が主たる持物になるとはいえ、左右手持物の入れ換えも含めてかなりばらつきのあることが認められよう。一方、白描圖像類に登場する像容は、松下隆章氏がいうように三つの代表



C、持物と印相はBと同じだが、より簡素で放射光もなく、蓮華台座も有茎ではない姿（挿図3）。

Aは現図胎藏界虚空藏院中の像容で『秘藏記』に記されるものだが、直接の所依經典はない。<sup>28</sup>

Bは、善無畏訳の(f)『虚空藏能滿諸願最勝心陀羅尼求聞持法』（求聞持軌）に依拠する著名な像容で、翩翻とひるがえる豪快で複雑な天衣表現にその特色がある。<sup>29</sup> この図像の初出は『別尊雜記』だが、その添書には護命および空海の求聞持法の本尊であったといい、また鎌倉初期の写本と思われる醍醐寺の図像（挿図2）には入唐僧道慈（七四四没）所伝の図像である旨の添書があつて、その起源の古さを示喚する。<sup>30</sup>

求聞持法とは、虚空藏菩薩を本尊として聞持聡明の智、つまり記憶力の増大を求める修法であるが、入唐前の空海は「一沙門」よりこの法を伝授され阿波や土佐の深山幽処で修得に勤めた話は有名である（『三教指帰』序）。

実はこの修法は、空海以前の奈良時代から勤修されていたことが指摘されており、これをわが国に伝えたのは道慈と考えられている。だとすると、道慈所伝の求聞持図像というのもあながち有り得ないことではない。結論からいえば、この図像の原本は道慈の生きた奈良前期にまで遡るとは思えないが、重層的な衣褶や蛇頭のような天衣の動きに、空海請来本の転写といわれる仁王経五方諸尊図（醍醐寺・東寺）に近い感覚が認められ、空海時代の原図に基づいている可能性は高いと考える。ただ実際の作画例では平安のものではなく、東博本・ボストン美術館本・円覚寺本・旧団家本（在アメリカ）・板絵の細見家本など鎌倉仏画に秀作が多い。空海前後における求聞持

法とその造像については既に諸先学の論考があり、彫像ともからめて論じるべき大きな問題だが、ここではBタイプの図像が求聞持虚空藏の正統的な図像として流布していた事実を指摘するに留めた

い。  
Cは、例えばその図を載せる『十巻抄』をみると、それに相当する記述の部分には「求聞持法に出づ」とあり（大正蔵③-22a）、Bと同じ求聞持軌に基づくようである。しかし、求聞持法の本尊であった形跡はなく、一般的な虚空藏の像容として、求聞持軌の所説が転用されたものらしい。

### (iii) 松下説の検討

ところで国宝の東博本の像容はABCいずれにも合致しない。その点東博本の機能に関して、大した根拠もなく求聞持法の本尊に比定していたそれまでの説を改め、福德法の本尊であったとした松下降章氏の説は、大きな前進であった。<sup>31</sup>そして現在これが定説となっている。

蘭田香融氏が簡潔にまとめたように、「虚空藏」を本尊とする修法

「表2」虚空藏の修法

名称	所依の經典	修法の目的	訳出者
一、虚空藏菩薩法	大虚空藏菩薩念誦法	福德・智慧・音声	唐・不空
二、五大虚空藏法	五大虚空藏菩薩速疾大神驗秘密式法	増益・息災・所望	唐・金剛智
三、虚空藏求聞持法	虚空藏菩薩能滿諸願最勝心陀羅尼求聞持法	求聞持	唐・善無畏

（蘭田香融「古代仏教における山林修行とその意義」より）

には、福德法としての虚空藏菩薩法と前述の求聞持法、それに増益・息災の五大虚空藏法の三種がある(表2)<sup>31)</sup>。五大虚空藏法はここでは直接関係しないので省くとして、松下説は残る二種のうち(m)『大虚空藏念誦法』(大虚空藏軌)に依る福德法に本画を結びつける。この経典は奈良時代にはなく、空海が初めて請来したもので、この教法を修すればあらゆる業障がなくなり世間出世間の財宝を皆獲得することが出来る、とその効能を説く<sup>32)</sup>。松下氏はこの経典中の「羯磨印」が根拠となつて、『別尊雜記』中の成蓮院説(表1-2-1)や成就院説(表1-2-2)が生まれたと推測し、特に成就院説は妙高山(須弥山)上の月輪内尊像を説くことから、本画の像容に直結する像容規定として注目するのである。

松下氏は簡単にしか述べていないが、その羯磨印というのは嚴密には尊形記述ではなく、虚空藏と団体と観じる時に修行者が結ぶべき印契である。が、『十巻抄』以来、尊形記述に準じるものとして諸書に引用される。羯磨印の内容は、「左手は心に当て掌を仰ぎ、大指頭指を捻じて宝形にかたどり、右手は掌を仰ぎ前に向けて施願の勢いにする」というものである<sup>33)</sup>。それに対し『別尊雜記』の成就院説は、「五仏宝冠を戴いて宝蓮花上に半跏にして坐し、右手は与願の勢、左手は左乳に当てて頭指大指で宝を捻じ、かまたは上に如意宝珠を持す」という<sup>34)</sup>。前者の「宝形にかたどる」が「宝を捻じる」または「如意宝珠を持す」に変化しているものの、左手の頭指大指の動きと右手の与願勢が共通することから、確かに松下説のように大虚空藏軌の羯磨印と成就院説とは関係あるようだ。因みに成蓮院(房)説は右手与願印、左手如意宝というものである。

ところで『別尊雜記』の「虚空藏」巻の構成は、虚空藏・五大虚

空藏・求聞持の三部からなり、『覚禪鈔』『阿婆縛抄』になると増広してそれぞれ独立の巻仕立てになる。上述の成蓮院と成就院の二説は最初の項にあるもので、この項には他に必ずしも修法の本尊とは限らない画像も入っているが、二説は福德法としての虚空藏像を意図したとみていいだろう。そして成就院説にある妙高山と月輪が、東博本に密接に繋がることも確かである。

しかし松下説には、自らも述べているが、(1)成就院・成蓮院説は字句のみで伝わり画像が伴わない、という弱点と、(2)この種の像容の成立は成蓮房兼意や成就院寛助(十一世紀後半から十二世紀初の頃)の時代である、とする点に問題がある。

#### (iv) 東博本に結びつく道場観の成立

(2)の方から考察しよう。『別尊雜記』の成蓮院説成就院説は、嚴密には儀軌の尊形規定ではなく道場観(密教修法において本尊の道場を建立する観法)である。そこでまず画像集のみならず事相書の虚空藏の道場観をも尋ねてその起源を探らなければならない。すると成就院よりはるか以前の石山寺淳祐(八九〇—九五三)撰『要尊道場観』に次のような注目すべき記述が見出せる。

観。地上に八功德水あり。水中に宝山あり。山頂に宝楼閣あり。樓閣中に八獅子座あり。座上に満月輪あり。月輪上に七宝蓮花台あり。花台上に平字あり。字変じて宝珠と成る。宝珠変じて虚空藏菩薩と成る。其身金色。首に五仏宝冠を著す。右手施願手。左手如意宝珠を持つ。無量の眷属前後を圍繞すと云々<sup>35)</sup>

この道場観は、仁和寺守覚撰『秘鈔』(大正蔵78—536a)や、醍醐寺成賢撰『薄双紙』(同78—636b)にほとんどそのまま受け継がれ、

『秘鈔』に註釈した『白宝口抄』には、「水中の宝山」を釈して「須弥山頂觀道場也」と述べている（大正藏⑥—75a）。とすると、この道場觀は注34の成就院説と同じ構造をもつばかりか、成就院説では不明だった東博本の水海が、須弥山をかこむ八功德水であることを明示する点で、さらに本画に接近するのである。

淳祐の『要尊道場觀』は、台密の安然考案とされる「不動十九觀」という道場觀を含み、それが青不動の図像を生み出したことで著名である。道場觀が図像に結びつく場合もあるという好例だが、その意味で東博本虚空藏の図像の原形の成立が、平安前期に遡ることを示唆する点で重要である。成就院説は要尊道場觀の直系ではないにしろ、その流れを汲むものであることは疑いない。

次にこの道場觀の由来が問題となる。まず冒頭にある八功德水中の須弥山と山上の宝楼閣の觀想は、道場觀一般がもつ器界觀・樓閣觀・曼荼羅觀の前者に当たる。器界觀とは地水火風空の五輪世界とその上の大海八功德水・金龜・須弥山・七金山寺等を觀じるもので、その後須弥山上に諸仏の住処たる宝楼閣を觀じ、さらにその中に曼荼羅を觀じてゆくのである<sup>36</sup>。曼荼羅觀に相当するのが、満月輪以降の部分になろう。しかし、肝心の尊形になると、同じ道場觀を掲げる『白宝口抄』においても、「今の道場觀の尊、何れの經軌に依るか」という亮尊の問いに対し「儀軌に図像を説かず。求聞持軌に依るか」と亮禪が答えるように、典拠は不明なままなのである。

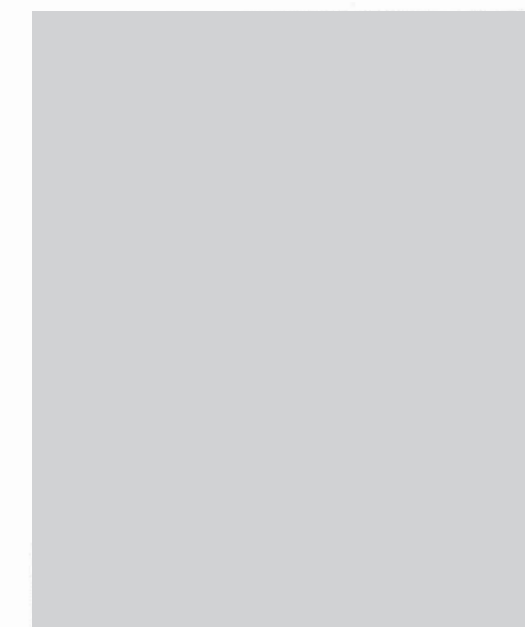
こうしたあいまいさは恐らく、福德法の本軌である大虚空藏軌に、觀法の印契は説かれていても本尊の図像が説かれていないことによる原因があると考えられる。もちろん顯教系經典にも具体的な尊形規定はない。そこで他の經説が応用、ないし混入する素地が造られた

のだろう。求聞持像とは思えないが求聞持軌を応用した前述のCタイプの図像も、こうした背景で生まれた福德法の虚空藏である可能性が生じてくる。

#### (V) 東博本に結びつく図像の存在

さてこの問題は後述するとして、ここで(1)の問題に立ち帰ろう。松下氏は、東博本に結びつく成就院説のような尊形が図像として伝わらないとしたが、実はかなり近いものがいくつもある。

まず平安後期におけるABC以外の異像を挙げると、金剛峯寺蔵の中尊寺經（清衡經、十二世紀前半）中の「大方等大集經虚空藏品」見返絵に、虚空藏と思われる定印の菩薩坐像がある<sup>37</sup>。また中尊寺大長寿院の「金光明最勝王經金字宝塔曼荼羅」第二塔夢見金鼓懺悔品（十二世紀後半）には、右手に劍、左手に胸前で蓮台上的宝珠らしいものを持つ虚空藏の例がある<sup>38</sup>。だがどちらも東博本には



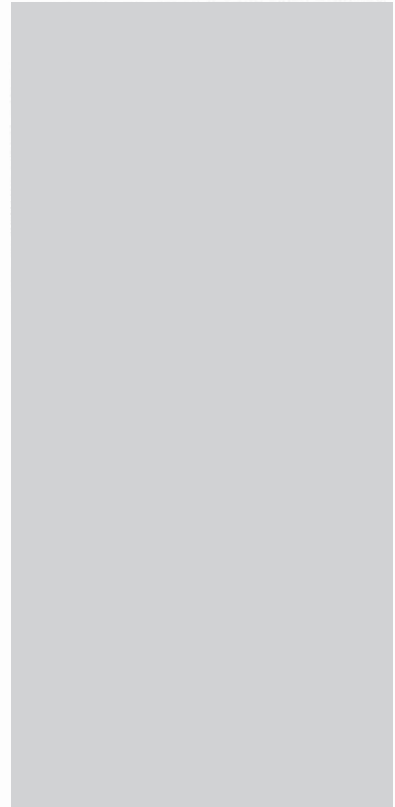
挿図4 中尊寺經 大集經卷13見返絵 金剛峯寺

結びつかない。一方、『別尊雜記』にはABCとは別に、左手に三箇火炎宝珠、右手は腕を屈して施無畏風にする異像があり、より東博本に近づ



く。松下氏は気づいていないが、これは五仏宝冠を除けば同書忿怒部に所載の智証大師請来様の虚空蔵に合致するもので、現図金剛界四印会の金剛宝菩薩（虚空蔵と同体とされる）に通じる像容である。これらは左手持物は東博本に等しく、右手にやや難がある。

それに対し、天曆五年（九五二）造立の醍醐寺五重塔扉絵八大菩薩像とされる図像中の虚空蔵は、立像である以外は東博本に一致することで注目される（挿図5）。図像そのものは鎌倉時代の転写本だが、原本は十世紀に遡るとみていいだろう。この八大菩薩の尊名と持物は全て不空訳『八大菩薩曼荼羅經』に合致するもので、この虚空蔵図像は「左手宝を持ち、心上に安んず。右手施（願）<sup>39</sup>。無量宝を流出す」という経説を图示したものと考えて大過ない。修法と関わりのない扉絵Ⅱ堂荘嚴にこうした図像が登場する点は留意されよう。すると次に八大菩薩を含む曼荼羅中の虚空蔵が問題視されて来る。案の定、『別尊雜記』「阿弥陀曼荼羅」中の虚空蔵や（大正蔵③—99）、興然撰『曼荼羅集』「尊勝曼荼羅」二種中の虚空蔵（同④—206・207）に、左手火炎宝珠（但し一箇）、右手与願印の坐像の図像が

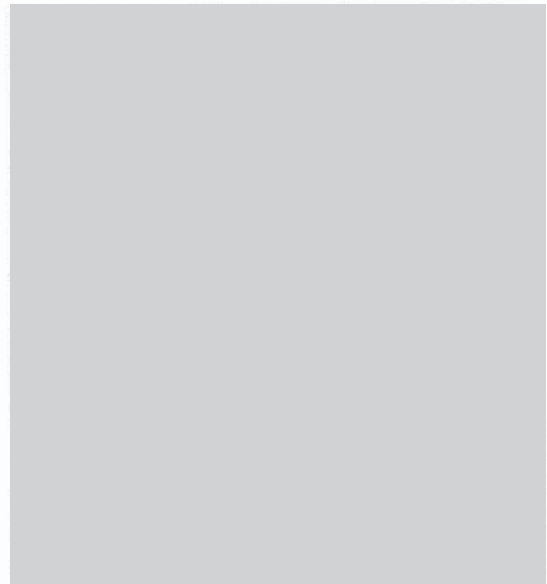


挿図5 虚空蔵 伝扉絵八大菩薩像のうち醍醐寺

いう、東博本と全く同じ図像が見出せるのである（挿図6）。また三昧耶形の表記から、花台上の三箇火炎宝珠が「如意宝」を表現したものであることも知られる（大正蔵③—717・843）。両図とも内容は同じで、やはり八大菩薩中の図であるが、八尊の尊名から前とは異つて『理趣經』所説の八大菩薩であることがわかる。ただその図像を説くのは不空訳『理趣經』上巻だが、そこでは左右手を逆に説いている<sup>40</sup>。恐らく、八大菩薩としての虚空蔵については『八大菩薩曼荼羅經』に依拠した図像が広く普及していたため、理趣經系の虚空蔵といえどもその影響を蒙ったのではないだろうか。

(vi) 道場観の根拠

翻つて『要尊道場観』に戻ってみると、この道場観に述べる由来不明の像容は、『八大菩薩曼荼羅經』の所説を参考にした可能性が大



挿図6 虚空蔵 四家鈔図像 醍醐寺

見うけられる<sup>40</sup>。そしてさらに、心覚集ともいわれる『諸尊図像』（観智院旧蔵、MOA美術館<sup>41</sup>）およびそれと関係の深い『四家鈔図像』（醍醐寺）には、右手与願、左手胸前で三箇火炎宝珠を持ち蓮台上に坐すと

である。つまり、この道場観は大虚空蔵軌による福徳法の本尊を意図しながら、この儀軌の尊形規定のあいまいさのため像容を他の儀軌から引用せざるを得なかった。しかし虚空蔵の本軌として唯一具体的尊形を記す求聞持軌の所説は、目的が違う以上採用するわけにいかない。そこで八大菩薩曼荼羅經を引用した、と筆者は推定する<sup>43</sup>。

道場観に説かれる「如意宝珠」が、三箇火炎宝珠として図示されてもおかしくないことは既に述べた通りである（この如意宝は、万宝を流出する源であり、衆生の希求を満たす福徳の表徴である）。するとこの道場観の流れの中から東博本の像容が生み出されたと考えて間違いない。本面の岩座や海水に銀泥が用いられているのも、こうしてみると「宝山（妙高山）」「八功德水」といった山と水の聖性を表現する莊嚴機能を荷っていたためと想像される。また松下氏が抱いたもう一つの疑問、すなわち妙高山を描いた虚空蔵図像がないという疑問については、この箇所は道場観の器界観であること、『別尊雜記』の虚空蔵以外の尊像とその所説を検討してもわかるように、道場観の器界観・樓閣観を圖像で図示することはほとんどないこと等の事実が、理由になろう。ただ本画のような実作例において、道場観をとり込んで絵画化した点は、確かに制作に関わった阿闍梨の「意樂<sup>いぎやく</sup>」といえよう。

#### (vii) 機能の問題

さて、本面の図像的背景については以上で明らかに思ったと思うが、その機能の問題は未解決である。福徳法の道場観に基づいて描かれたといっても、例えば『覚禪鈔』にはその効能として、福を得る・智慧と美声を得る・破戒の人を救う・業障を除く・種々の病を

癒す・他国からの侵略を防ぐ・大臣の謀叛を防ぐ・賊難を除く・安産を祈る・女身から男身に転生する・臨終の時に来到する等々、夥しい項目が挙げられているのである。福徳法といってもこれでは多機能すぎて焦点が定まらない。また、密教の儀軌あるいは道場観に基づく仏画であっても、それが修法の本尊用に制作されるとは限らない。追善や逆修用に密教画が作られる例も、平安後期には事欠かないからである<sup>44</sup>。そこで筆者は、本面の制作された十二世紀前後における虚空蔵信仰の動向を探ってみた。すると、この世紀の中頃に一つの突出する動きのあることに気が付いた。それは本面の制作時期とも一致し、何らかの関係が予想されるのである。以下に試論の形でそれを述べてみたい。

#### 四 高陽院の虚空蔵講—東博本の信仰背景試論—

##### (i) 今昔物語の虚空蔵譚

『今昔物語』本朝仏法部には平安時代の人々が仏菩薩に寄せる種々の信仰靈験譚が収められている。その巻十七に「比叡山の僧、虚空蔵の助けに依りて智を得たる語<sup>ことば</sup>」がある。叡山の若い天台僧が嵯峨法輪寺の虚空蔵に詣でて、自らの無学懈怠さを歎く。帰山の途中で泊った宿の女主に恋情をいだいて添寝しようとするが、女主は法華經を暗誦し立派な学生<sup>がくしやう</sup>になったら妻になろうと約束する。僧はその女を得たい一心で勉強に励み、評判の学生となって女と添い遂げる。その女は実は虚空蔵の化身で、僧の色欲を利用して智を得させたものだった、という内容である。法輪寺虚空蔵は、空海の弟子道昌が求聞持法を修した時、袖に現前した菩薩の像容を写し取った靈像と

いわれるが、今昔物語の靈驗譚は求聞持の修法とはあまり関係なく虚空藏信仰が民間に波及していたことを示している。中村雅俊氏が紹介したように、藤原宗忠が『中右記』承徳二年（一〇九八）五月一九日の条で、この夜法輪寺に参詣し、法華経をかたときも忘れなようになること、臨終の時正念に安住し極楽に往生できることの二点を祈願している事実は、今昔物語の内容が当時の信仰を素直に反映させたものであることを証明している。

とはいえ、菩薩靈驗譚を集めた巻十六、十七の内訳をみると、観音三十九話、地藏三十二話、文殊・普賢各三話、弥勒二話であるのに対し、虚空藏は先の一話のみと最も少なく、世相全体の中ではいかにその信仰が振るわなかったかが推し量れよう。

ところで、平安後期における虚空藏関係の信仰・仏事の全般的低調の中であって、それが史料に集中的に現われる一時期がある。高陽院の「十齋講」がそうである。

### (ii) 高陽院の十齋講

高陽院（一〇九五―一一五五）は、関白藤原忠実と右大臣源頼房の女師子との間に生まれた泰子のことで、鳥羽上皇の後宮に迎えられ皇后となった。院号宣下は保延五年（一一三五）で、二年後に出家、正親町東洞院の土御門殿を居所とし、同所にて久寿二年に崩御している。高陽院は同じく皇后の待賢門院とは異なっており、鳥羽上皇からの寵愛は薄かったとされ、その一方、仏事には極めて熱心であったことが、柳沢孝氏によって明らかにされている。

その高陽院が晩年に至って熱心に行った仏事に十齋講がある。十齋とは一ヶ月のうちから十日を選んで女犯・酒肉を避ける齋戒を持

し仏事や法会を催すもので、日毎に信仰の対象となる仏菩薩が違っていた。高陽院の場合、『兵範記』や『台記』によると仁平二年（一一五二）を初出とし、久寿二年（一一五五）に崩じるまでの四年間に四十回余りの催行が確かめられる。その日並と仏菩薩は次のようになる。一日・定光仏、八日・薬師、十三日・虚空藏、十四日・普賢、十五日・阿弥陀、十八日・観音、二十三日・不明、二十四日・地藏、二十七日・大日、二十九および三十日・釈迦となる（表3）。行われた場所は居所土御門殿と考えてよい。

ところが十三日虚空藏講に限って『兵範記』には「十一齋講」と記されている。これは中村雅俊氏の指摘通り、通常の十齋仏に虚空藏が付加されたと考えられるほかないのである。どうして付加されることになったのだろうか。十齋の問題については、民俗学の立場から論述した桜井氏および中村氏の好論があるが、美術史的立場からさらに補強すべき事実も多いので、以下両氏の論を参照しながら述べてゆくことにする。

### (iii) 十齋仏

まず十齋仏の歴史を眺める必要がある。

十齋日はインドの民間信仰で一般的だった六齋日に更に四齋日を加えたもので、中国撰といわれる『地藏菩薩本願経』「如来讚歎品」がその典拠とされる。そこには「月の一日八日十四日十五日十八日二十三日二十四日二十八日二十九日乃至三十日の十齋日に仏菩薩諸賢聖の像前において是の經典を読めば、罪業と災難から脱することができ」と説かれる（大正蔵13―783b）。この十齋日の仏が十齋仏ということになる。中国では『仏祖統紀』巻三十三に実際に十齋が行われ



たことを示す記事があり(同49-318c)、唐末頃から流布していったと考えられている。

日本では『続日本紀』等に六斎日の記事はあっても十斎日はなく、天元五年(九八二)七月十三日に奮然が渡宋する時、母のため「十斎仏菩薩」および弥勒・文殊・梵天・帝釈像各一幀を図した記録が、十斎の早い例である(『本朝文粹』十三)。その後『小右記』には三十日を「釈迦仏日」といつたり、「十斎大般若経説経」を催す記事が見られ、次第に定着してゆく様子がわかる。こうした伏線の下に著名な法成寺十斎堂の造立が行われるのである。

藤原道長の営為のもと、寛仁四年(一〇二〇)閏十二月に落慶したこの堂の内部には大日・弥陀・薬師・釈迦・普賢・勢至・地藏・定光・観音・薬王の十体の彫像が安置され、堂内には地獄絵が描かれていた。<sup>54</sup>この十斎仏の尊名は『本願経』には説かれず、日本撰述と疑われる『地藏菩薩発心因縁十王経』に出て来る。しかし実は十斎仏と地獄絵は密接な関わりがあり、十斎仏それぞれが特定の地獄に墮ちないことを祈願する対象であったこと、その典拠は『十王経』ではなく敦煌出土の『地藏菩薩十斎日』『大乘四斎日』などの大陸系経典に求められることを精緻な論考で、明らかにしたのは大串純夫氏である。<sup>55</sup>

ところで大串氏は気付かれていないが家永氏の提出した史料中に、この大陸系経典に説かれる十斎仏と地獄とを結び付ける信仰が、既に十世紀に伝わっていたことを示す重要な証拠がある。それは源為憲が天禄元年(九七〇)に撰した『口遊』<sup>56</sup>である。その十斎日の項と敦煌経の内容を較べれば、その類似は一目瞭然であろう。

これによって、十斎仏と地獄との関係を説く大陸系信仰が十一世

〔表3〕十斎仏

		『地藏十王経』	『地藏十斎日』	『口遊』	高陽院 十斎講	法成寺 十斎仏
一日	定光	定光	定光	定光	定光	定光
八日	薬師	薬師	薬師	薬師	薬師	薬師
十三日					虚空蔵	
十四日	賢劫千仏	賢劫千仏	普賢	普賢	普賢	普賢
十五日	阿弥陀	阿弥陀	阿弥陀	阿弥陀	阿弥陀	阿弥陀
十八日	地藏	観音	観音	観音	観音	観音
二十三日	勢至	大日	勢至	?	?	勢至
二十四日	観音	地藏(地獄菩薩)	(地藏か)	地藏	地藏	地藏
二十八日	大日	阿弥陀	阿弥陀	大日	大日	大日
二十九日	薬王	薬師上・薬王薬上	薬王	釈迦	釈迦	薬王
三十日	釈迦	釈迦	釈迦	釈迦?	釈迦?	釈迦

紀までに日本に流入していたとする大串説が傍証されるとともに、法成寺の十斎仏と敦煌経とは尊名に若干のくい違いのあった点が、完全に合致する裏付けを得るのである(表3)。同様の内容は、勸修寺寛信(一〇九五―一五三)撰『伝受集』(大正蔵78-236a)や、洞院公賢(一一九―一三六〇)撰『拾芥抄』<sup>57</sup>下にも踏襲されており、『口遊』の説は日本の十斎仏信仰の本流となったことが窺われる。

法成寺十斎堂造願以降も、承徳二年(一〇九八)九月に藤原師実が十斎講を行ったことや(『中右記』承徳二年九月二十四日条)、久安三年(一一四七)十一月に鳥羽法皇が故太皇太后の追善のため白川小御堂に十斎仏を供養したこと(『本朝世紀』)、左近将曹下野敦季が十斎堂を建立して各仏の講演を修めたことなど(『三外往生記』)、十斎関係の仏事の

痕跡が細々とながら続いてゆく。

しかし表3にみるように、これらの十齋仏の諸説や造頭の中に虚空蔵が登場することはない。高陽院の十齋講だけが例外なのである。ではどのような根拠から虚空蔵が加わったのかを次に考えなければならぬ。

(iv) 虚空蔵の救済仏的性格

十齋仏造頭の目的を探ると、奄然の場合は母のための逆修、法成寺の場合は道長の「滅罪生善」<sup>(57)</sup>、鳥羽法皇は故太皇太后の追善、下野敦季は修善、といったように追善・逆修を主とする修善の営みであることが知られる。中でも『口遊』や法成寺十齋堂の地獄絵の存在から、滅罪と地獄に落ちないように祈願することが、その信仰の具体的な核となったと想像される。高陽院の場合も例外ではあるまい。

こうした中に虚空蔵が付加される理由について、中村氏は十齋日が『地蔵菩薩本願経』に説かれること、同経の第十三、囑累人品に地蔵とともに虚空蔵が現われることに注目し、ここに虚空蔵の利益を述べることに根拠になったと推測する<sup>(58)</sup>。示唆的意見ではあるが、囑累人品に説かれるのは実際のところ地蔵菩薩の利益のみで、虚空蔵は釈尊の対告衆に過ぎず、根拠としてはやや弱い。筆者は、虚空蔵関係経典に直接説かれる滅罪・不墮地獄の利益こそが、十齋仏と虚空蔵を結ぶ鍵だと考える。

智恵の仏としてのイメージが強すぎて陰に隠れることになったが、虚空蔵には実は滅罪の効能が綿々と流れている。例えば前章に示した(a)虚空蔵菩薩経は経文に依ると別名「懺悔尽一切罪陀羅尼経」ともい、虚空蔵の名を聞き形像を造って供養する人は諸災患に会

わないこと(大正蔵13-654b)、臨終時にその名を称えれば種々の変化身をもって現われ悪趣(地獄・餓鬼・畜生道など六道のうち悪い場所)に落ちるのを救済すること(同655b)、虚空蔵の陀羅尼を唱えて懺悔すれば重罪や悪業が焼尽して「清浄仏国」に往生できると(同656a)などを説くのである(c)(d)はこの別訳)。前述の藤原宗忠が法輪寺虚空蔵に往生極楽を祈願した根拠もここにある。また(b)観虚空蔵菩薩経では、三十五仏名と大悲虚空蔵の名を称えれば虚空蔵が現前して滅罪せしめること(同677b)、その陀羅尼によつて五億劫の生死と五逆大罪を除去し、地獄・餓鬼・畜生道に落ちないこと(680b)、たとえ地獄に落ちてもこの陀羅尼を唱えることによつて一切地獄中に苦痛を受けないこと(680b)など、地獄救済的性格がより具体的に説かれていることに注目したい。密教経典になるとこう

〔表4〕日記に表われた高陽院十齋講の催行曆表(『兵範記』『台記』による)

日並	講名	仁平二年 月	同三年	久寿元年	同二年	回数
一日	定光仏講	六	六・七・八	六・九		6
八日	薬師講	二・六	三・七・八・十		七	7
十三日	虚空蔵講	二・四・十	六	六		5
十四日	普賢講	七・十	二			3
十五日	阿弥陀講	二・七・九・十	六・七			6
十八日	観音講		一	二		2
二十三日	不明		六			1
二十四日	地藏講	四	四・五			3
二十七日	大日講		一			1
二十九日	釈迦講	三・五	一・三・四・六・九			7
三十日	釈迦講		七	五		2

した要素は薄まるが、大虚空藏軌では「業報等の障、皆尽く消除す」(同20—603a)といい、かの求聞持軌といえども「一切の苦患、皆尽く消除し、常に人天に生まれ悪趣に墮せず」(20—601c)と滅罪的効能を引きずっているのである。

こうした虚空藏諸經典に説かれる滅罪の利益、中でも不墮地獄および地獄救済の効能が、虚空藏を十齋仏に組み入れる根拠となったのではないだろうか。

#### (v) 教団的背景

十齋仏に虚空藏を付加するという異例の仏事を行ったほかに、虚空藏画像を白川御所に供養したり(注47④)、没後に供養されたりするなど(同⑦)、高陽院が虚空藏に特別な信仰を寄せていたことは疑いない。ではそれらの仏事はどのような教団的背景を負っていたのか。

『兵範記』に十齋講の導師や請僧として名の挙がるのはわずかに、尊願・良明・源光(源幸)・信恵・玄重・教縁のみである。このうち尊願・良明・源幸の三僧はこの時期の記録に頻出する僧名で、同じ法会に列席することが多かった。例えば仁平二年(一一五二)十月十二日の高陽院羅漢供で、有観を導師とし源慶・尊願・兼智・良明・源幸ら五僧が供奉している。導師有観・兼智は寺門、源慶は山門僧であり、源幸についても久安三年(一一四七)五月二十日に源慶の解文によって阿闍梨宣旨を受けているから(『本朝世紀』)山門僧と考えられる。いずれも天台僧であり、そこに列なる尊願・良明もその可能性が強まってくる。

良明はこの他、久安五年(一一四九)十一月十五日に女院阿弥陀講

の導師、保元二年(一一五七)正月には大乘会講師、同十二月二十五日には已講として登場するが(『兵範記』)、これは『三井統燈記』第一に出てくる智寂房流の祖良明に相当しよう。桂園院範守に師事し、弟子の良慶の没年(建久二年、八十五歳)から十二世紀後半の活躍と見られる。

尊願(聖人・阿闍梨)の主な事歴は、仁平二年(一一五二)四月二十九日鳥羽法皇が安楽寿院に百日念仏を始め迎接曼荼羅を供養した際の導師、同十二月九日高陽院が白川御所寢殿に七日修善を催し、その四日目に等身虚空藏画像を供養した際の導師、翌三年五月五日平信範女房が知足院にて七日追善を行い、その六日目に弥勒菩薩と法華経一部を供養した際の導師といったところだが(『兵範記』)、所屬寺院は明確ではない。ただ注目されるのは、久安三年(一一四七)十一月十八日、鳥羽法皇が故太皇太后のため「蜜々」に十齋仏を供養し、白川小御堂に十日間の仏事を催した際、忠春・珍兼・尊願の三導師名が挙げられていることである(『本朝世紀』)。忠春・珍兼いずれも山門派の天台僧であり、上述の高陽院羅漢供の供僧列名ともあわせて、尊願もまた天台僧であったことは間違いないだろう。

残る三僧のうち、教縁已講は興福寺僧で、高陽院十齋講のうち仁平三年(一一五三)七月一日定光仏講に尊願・良明とともに講僧となっている。つまり法相と天台の合行である。信恵・玄重は同年八月一日定光仏講に天台僧源幸とともに請僧名として出てくるが、出身は不明である。

以上のようなことから、高陽院の十齋講は諸宗合行の場合があるにせよ、天台僧が主導的地位を占めていたといえるのではなからうか。鳥羽法皇の十齋仏供養が天台僧によって行われていることもこ

〔表5〕 日並仏比較表

日並	三十日仏名号 (西念供養目録)	三十日仏名号 (拾芥抄)	十五尊転輪 (門葉記)	高陽院十齋仏 (兵範記)	宗忠五齋日仏 (中右記)
一日	定光仏	定光仏	釈迦	定光	
二日	燃明仏	燃燈仏	金輪		
三日	多宝仏	多宝仏	畏沙門		
四日	阿閼仏	阿閼仏	尊勝		
五日	弥勒菩薩	弥勒菩薩	弥勒		弥勒
六日	二万燈明仏	二万燈明仏	地藏		
七日	三万燈明仏	三万燈明仏	文殊		
八日	薬師如来	薬師如来	薬師	薬師	
九日	大通智勝仏	大通智勝仏	十一面観音		
十日	日月燈明仏	日月燈明仏	千手観音		
十一日	歓喜仏	歓喜仏	不動		
十二日	難勝仏	難勝仏	仏眼		
十三日	虚空蔵仏	虚空蔵菩薩	虚空蔵	虚空蔵	
十四日	普賢仏	普賢菩薩	普賢	普賢	
十五日	阿弥陀如来	阿弥陀仏	阿弥陀	阿弥陀	阿弥陀
十六日	陀羅尼仏	陀羅尼菩薩	金輪		
十七日	龍樹仏	龍樹菩薩	十一面		
十八日	観世音仏	観世音菩薩	千手	観音	観音
十九日	日光仏	日光菩薩	尊勝		
二十日	月光仏	月光菩薩	薬師		
二十一日	無尽意仏	無尽意菩薩	仏眼		
二十二日	施無畏仏	施無畏菩薩	虚空蔵		
二十三日	得大勢仏	得大勢菩薩	不動	?	
二十四日	地藏仏	地藏菩薩	地藏	地藏	地藏
二十五日	文殊師利仏	文殊師利菩薩	文殊		
二十六日	薬上仏	薬上菩薩	弥勒		
二十七日	盧遮那仏	盧遮那如来	普賢		
二十八日	大日如来	大日如来	阿弥陀	大日	
二十九日	薬王仏	薬王菩薩	畏沙門		
三十日	釈迦牟尼仏	釈迦如来	釈迦	釈迦	釈迦

これを傍証する。すると問題は、十齋仏の中に「十三日虚空蔵」とい

う一項を加えるような宗教的背景が天台宗側にあるかどうかという点に移ってくる。

(vi) 十三日と虚空蔵

虚空蔵と「十三」という数との関わりは、中世に成立した十三仏信仰の最終仏であることや、近世の十三参りによって普く知られている。高陽院の虚空蔵講は、日本において十三日と虚空蔵が結び付くかなり早い例である。しかしその典拠は明らかでない。

この種の例としては中村氏もいうように『拾芥抄』の「三十日仏名号」が知られている。月の一日から三十日まで念仏すべき仏菩薩を示すもので、その中に「十三日虚空蔵」が登場する(表5)。三十日仏の初出は、一般に『虚堂和尚語録』巻十にある戒禪師所編の「毎月念仏之図」と考えられている<sup>(63)</sup>。わが国においては、大治四年(一一二八)に没したという上総国分寺講師平明がこの仏事を行っていたとする『後拾遺往生伝』巻中の記事が早い。実作品の上でも、保延六年(一一四〇)以前に遡る京都市小松町出土の西念の「紺紙金字供養目録一卷」(東博蔵)中に、「安置隨身三十日仏名目録」として凶像を伴った三十日仏名があり、これが院政期に既に成立していたことは確実である<sup>(64)</sup>。宗忠の五齋日講仏や高陽院の十齋講仏が三十日仏名とほぼ一致することも、持斎の日と齋仏との組み合わせがこの時期に固まりつつあったことを示唆する(表5)。

西念は叡山に法衣・供米・写経等を施入しているところから天台僧である可能性が強く、石田尚豊氏はこの三十日仏名説自体、中国ではなく叡山で成立した可能性があるとみる。その当否はともかく、十三日と虚空蔵を結びつける三十日仏名が天台宗と深い関わりがあ



る点は留意すべきである。

ところで天台宗にはこれと別に虚空蔵を十三日と結び付ける仏事がある。『門葉記』九十から九十三にある白河本坊大懺法院の十五尊転輪新仏開眼行法がそれである。これは釈迦から阿弥陀に至る十五の仏尊を一ヶ月の二日ずつに割り当てたもので、一日毎に礼拝対象仏を変えて毎日催した(表5)。その式次第は法華懺法・西方懺法・阿弥陀行法の次にその日の新仏開眼行法を行い、次に法華経の一品と心経・阿弥陀経を読み、新仏と法華の講釈が続く、といったものだった(大正蔵⑫―25)。この十五尊はしかも毎月各々二鋪ずつ新図され、毎日一体「真言儀則」に従って開眼供養されたという(同⑫―5c)。式次第からは天台法華と天台浄土教を支柱としていることが明らかだが、そこに真言儀則が入るとなれば、法華・浄土・台密の三者を兼ねた天台宗らしい行法であることが浮かび上がる。十五尊と日並との対応を眺めると、ある程度十齋仏を意識していると思われる、十三日はやはり虚空蔵が当てられていて注目されるのである。

『門葉記』によれば、この行法は慈円(一一五―一二二五)が始めたもので、その廻向文と発願文には、「保元以後乱世の今」怨霊が一天に満ちているため、その怨霊、なかでも崇徳院の聖霊と知足院(関白忠実)の怨霊を宥めて国家の安穩を祈る趣旨のことが記されている(⑫―5c、12c)<sup>(65)</sup>。いずれにしても高陽院十齋講から半世紀も隔たらぬ時期に十三日に虚空蔵の画像供養を規定する行法が天台宗に存在したことは重要である。

この時の虚空蔵の講釈文を見ると、十三日の方では台密で用いる『大日経義釈』を引用した後、一切罪業を消除する功德を怨霊に廻向することを祈請し、二十二日の方では怨霊が虚空蔵の福智に預り護

法の善神となることを祈請している。やはり滅罪と悪趣からの救済が期待されているのである(大正蔵⑫―29・32)。十齋仏に虚空蔵を組み入れたのと同じ動機がここに見出せよう。

先に高陽院の十齋講は天台僧によって主導されたと推測したが、それと近い時期に虚空蔵を十三日と結び付ける背景が天台宗側にあったことは上述のことで明らかである。しかもそれが密教儀則による画像供養<sup>(66)</sup>を伴っていた点も示唆的である。

#### (vii) 本章のまとめ

十齋仏の造頭については、奮然のように画像の場合もあれば、法成寺のように彫像の場合もある。高陽院の十齋講ではどのような本尊を用いたかの具体的記録はない。が、彫像だとすると常設の仏堂が必要になる。しかし講が催されたのは高陽院の居所土御門殿であり、そこに十一体(あるいは十体<sup>(67)</sup>)の彫像が安置されていたとは考えにくい。画像だったとみるのが自然である。

恐らくその本尊を前に、講式に基づいて懺法を伴う行法と講説が催されたのだろう<sup>(68)</sup>。鳥羽法皇による十齋仏供養同様、それは主に天台僧によって主導されたと見られる。しかも十三日に虚空蔵講を設けるといふ高陽院の特色は、西念の三十日仏名目録、および慈円が保元の乱後に三条白川坊で始めた十五尊転輪新仏開眼行法の中にも見出され、十二世紀の天台宗に既に何らかの教理的あるいは慣習的裏付けが存在したことを推測させる。

高陽院の十齋講中に虚空蔵が付加されたことと、慈円の十五尊転輪仏に虚空蔵が含まれていることは、ともに滅罪・不墮悪趣という虚空蔵の効能を根拠としている。高陽院の場合は恐らく高陽院

個人の修善・逆修的色彩が濃いが、慈円の場合は怨霊を鎮めて国家の安穩を計るという違いがある。しかし仏前に懺悔して一切罪障の消除を祈る点では共通するものがある。慈円の場合、行法全体は法華・浄土教が主導的でありながらも画像供養は密教式である。これは高陽院の場合でも、像供養あるいは像制作そのものが密教式であったとしても何ら不自然ではないことを意味する。

以上のようなことから、筆者は高陽院の十一齋虚空蔵講で用いられたのは、東博本のような画像ではなかったか（もちろんそのものと断定はできない）と考えるのである。十二世紀中頃の制作年代と、平安後期における虚空蔵信仰史の突出点である高陽院の十一齋虚空蔵講の时期的な同一性が、偶然の一致になるとは思えない。高陽院に關係する等身虚空蔵画像供養（注47④⑦）も含めて、高陽院の虚空蔵信仰の鼓舞が東博本制作の背景にあったと想像する。

その場合、問題が一つある。先に第三章で東博本の図像は、東密石山寺淳祐の『要尊道場観』に出る道場観の系統を引くものと結論づけた。一方、高陽院の十齋講は天台宗の主導によると推測される。すると台密にこうした道場観ないし図像があるかどうか疑問が起るのである。

この点については台密の図像集『阿婆縛抄』虚空蔵法の道場観を見る必要がある。そこには八功德水と妙高山を説く器界観こそないものの、楼閣観に始つて月輪中の三箇火炎宝珠が変じて、五仏宝冠を戴き右手施願・左手如意珠を取る虚空蔵の姿が説かれている<sup>⑩</sup>。本尊の像容については『要尊道場観』と全く一致する内容であり、これをもって天台宗にも東博本の図像的担い手となる資格ありとすべきであろう。

## 五 結語

最後に、これまでの考察を簡単にふり返っておこう。

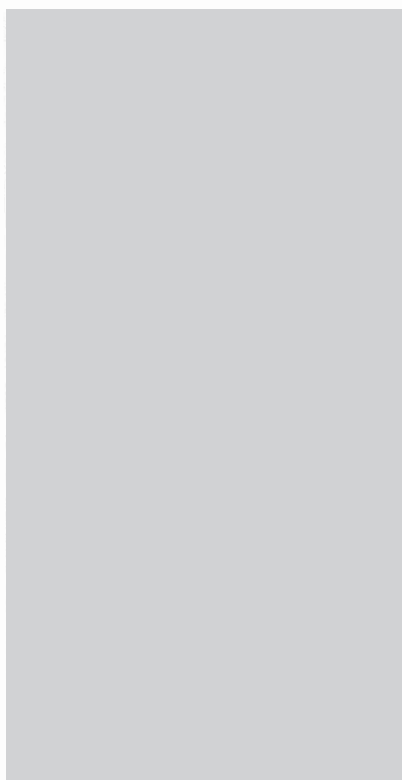
本論の（上）では、東博本の絵画史的考察を通じて、本作品が十二世紀仏画の耽美主義的傾向の流れに属しながら、一層繊細化の様相を見せていること、一方その内部に平安後期仏画様式からの変質・離脱の要素を含むことを眺め、制作年代を十二世紀中頃に位置付ける定説の妥当性を改めて確認した。また、作者が類稀な画技の持ち主でありながら、顔容描写に不慣れた要素を露呈していることから、絵仏師ではなく宮廷絵師の手になる可能性を呈示した。

次に図像的考察では、定説化している松下隆章説、すなわち本画は密教修法の福德法の本尊とみなされ『別尊雜記』所載の成就院説および成蓮院説の道場観（どちらも十一世紀末から十二世紀にかけての活躍）などが基になって図像が形成されたとする説を再検討した。その結果（一）この図像を導き出す道場観は既に平安前期の淳祐の『要尊道場観』に、より合致性の高いものが見出せ、この道場観の系統から本画の図像が生まれたと考えられること、（二）その道場観中の本尊の尊形は、福德法の儀軌の尊形規定があいまいなため『八大菩薩曼荼羅經』の説が流用されたと考えられること、（三）図像の遺品からもそれが傍証されること、が明らかになった。また、確かに求聞持法ではなく福德法の道場観が図像的根拠となつてはいるものの、福德法の目的・効能はあまりに多岐にわたつてはいること（つまり求聞持法による智慧の獲得以外の全ての効能がこれに含まれる）、密教画だからといって修法の本尊であるとは限らないことを指摘した。



次に、この問題意識に沿って平安後期の虚空藏信仰史を眺めた時、全般的な低調の中にあつて高陽院の十斎講を核とする虚空藏信仰の発揚が光彩を放つことに注目した。そして(一)高陽院の十斎講の場合にのみ、意図的に虚空藏が付加されたこと、(二)付加の契機は、十斎仏が不墮地獄の祈願の対象だったことからみて、虚空藏の滅罪・不墮地獄の効能だったこと、(三)高陽院の十斎講は天台僧によって主導されていたと考えられること、(四)十三日に虚空藏を設定する類例として「三十日仏名」、および天台の慈円が保元の乱後始めた「十五尊転輪新仏開眼行法」が挙げられること、を述べた。

そして、これらの考察を踏まえて、高陽院による虚空藏信仰の発揚と東博本の制作年代との時期的な一致から、東博本は天台宗によって促がされた高陽院の虚空藏信仰の影響の下に生み出されたのではないか、という仮説を呈示したのである。本画の図像的根拠となつた淳祐系の道場観は『阿婆縛抄』によつて台密にも流入していたことが推定されるし、その道場観が福徳法のものであることと、十



挿図7 虚空藏菩薩像 醍醐寺

斎講中の虚空藏の尊形にその道場観が影響を与えたこととは何ら矛盾しない。十斎講中の虚空藏に期待された滅罪・不墮地獄(不墮悪趣)という効能は、福徳法の多様な効能の一つでもあるからである。また、こうした修法以外の仏事でも、密教図像が用いられることについては、慈円の十五尊転輪新仏開眼行法において画像供養のみは「真言儀則」に従う事例があることを銘記されたい。

先に、本画が宮廷絵師によつて描かれた可能性を述べたが、いずれにせよ本画にみる至上なまでの品格の高さ、洗練された画趣は、だれしもが宮廷貴族関係の発願者を想定させるところであつた。高陽院に関係があつたとする筆者の想定は、仮説ではあるがそれをより具体的に示したことになる。

同じ図柄をもつ鎌倉時代の醍醐寺本とは、この点で際立つた対照をみせる(挿図7)。醍醐寺本は明快な色彩対比を主とする作風をもち、東博本とは様式上ほとんど何の影響関係もないことは一目瞭然である。中でも挙身光の表現は、醍醐寺本の場合、曼荼羅から抜けたような白色の円光に表わしており、こちらの方が本来の密教的〈月輪〉表現を意図している。淳祐系道場観の忠実な絵画化といえ、これこそ密教修法たる福徳法の本尊ではなかつたか。醍醐寺では成賢(一一六二—一二三二)が淳祐系道場観を受け継いでおり、「薄双紙」、それとの関連が予想されよう。これに対して東博本の挙身光Ⅱ月輪は、同系統の道場観に根差しながらも、ゆるやかな解釈に基づいて表現されているといえる。それは発願者の洗練された嗜好に依つたのか、修法の本尊ではなかつたために道場観をゆるやかに解釈する余地があつたかの、どちらかに依る(両方もありうる)ものと思われる。

さて、論を終えるに当たり、高陽院の虚空蔵講が虚空蔵信仰史上に占める位置について最後に触れておきたい。

高陽院の十齋講に虚空蔵が組み入れられた根拠は、滅罪・不墮地獄を旨とする救済仏的効能であると推測したが、この救済仏的性格はむしろ平安後期では地蔵や観音が担っていた権能だった。しかしそれ以前においては、それぞれの菩薩の役割分担が未発達だったらしく、他の諸菩薩から明確に区別される虚空蔵の個性的権能は自然智の獲得祈願以外にないように思われる。ただ奈良時代から平安前期の虚空蔵の造像記録を見た時、しばしば地蔵または観音と対になって造願されているのは興味深い。

例えば東大寺講堂の光明皇后発願になる虚空蔵・地蔵の脇侍対(本尊は千手)や、求聞持法で有名な道昌発願になる広隆寺講堂の虚空蔵・地蔵の脇侍対(本尊は阿弥陀)がそうである。加えて地蔵經典の注釈書『十輪経略抄』を著わした護命が虚空蔵信仰の徒であったことや、空海の弟子真済が神護寺五大虚空蔵の前で虚空蔵経と十輪経を転読していることなどの史実から、わが国の初期地蔵信仰は虚空蔵信仰と共通の場において受容されたか、あるいは虚空蔵信仰の徒によって展開されたときえいわれるのである。<sup>17</sup>このペアーは何に依拠するのか正確にはわからないが、『地蔵菩薩本願経』第十三に虚空蔵が釈迦の対告衆として登場することや、『地蔵十輪経』第十に虚空蔵が本經典の流布者として登場するためとみられている。『観虚空蔵経』では虚空蔵が比丘身で顕われることも説かれており、この点でも地蔵との近親性が高い。<sup>18</sup>

一方、観音との対は、中尊毘盧遮那、脇侍如意輪観音・虚空蔵という東大寺大仏殿の例が著名である。<sup>19</sup>その虚空蔵は『観虚空蔵経』

に説く三十五化仏を戴く像であったようだが、観音とのペアーの根拠はこちらもわからない。ただ『覚禅鈔』には宝思惟訳の虚空蔵経は観音と同じ虚空蔵の三十三変化身を説くといひ、仏陀耶舎訳『虚空蔵経』系經典にも種々身への変化が説かれるなど、元来観音に近い権能を持っていたようだ。なお大仏殿にみる三尊の組合せは平安時代宮中の御齋会の本尊にも踏襲されてゆく。

これらの事例は、各菩薩信仰の初期的状況における性格的なオーバーストートを物語るものだろう。その後の法華・浄土信仰や六道思想の展開に伴って観音と地蔵の両者は、地獄抜苦あるいは往生浄土といった救済仏的性格を明確化させていったのに対し、虚空蔵の方は智や福といった末法思想の中ではあまりインパクトをもたない方向に性格付けされていったと思えるのである。求聞持法以外の信仰の低調さの原因はそこにあるう。

だが元来は滅罪と不墮惡趣、地獄抜苦を祈る対象でもあったことは何度も述べて来た。奈良時代の国家仏教の下では、薬師悔過や吉祥悔過と同じく虚空蔵悔過が行われてもおかしくないほどである。<sup>20</sup>称徳天皇の時、宮中内道場で催された「虚空蔵菩薩会」はあるいはそういうものだったと想像される(『経国集』十)。こうした権能は平安時代に入ると求聞持の陰に隠れた伏流水となったのだろう。藤原宗忠が法輪寺虚空蔵に臨終正念を祈ったのも、浄土信仰の拡がりの中で改めて虚空蔵の救済仏的性格に着目した表われの一つである。<sup>21</sup>そして高陽院の虚空蔵講こそはこうした伏流水をもう一度表面に呼び戻し、地獄抜苦の権能を顕在化させた画期的な儀礼ではなかったかと筆者は考えるのである。

虚空蔵信仰者に対する臨終時の来到や往生浄土の役割は經典的な

裏付けがありながら、浄土信仰者の往生行儀に摂取されその一翼を担っていったという形跡はその後もないようだ。だが十三仏信仰として六道思想の中に組み入れられてゆく。これは十三数との関係からいっても、高陽院の虚空蔵講の精神を受け継ぐものとみてよい。何故虚空蔵が「十三」かという解答は出ないものの、高陽院によって顕在化した権能のポピュラーな形態をそこに見ることができるとその意味で、高陽院の虚空蔵講は虚空蔵信仰史における一つの結節点といえるのである。

〈注〉

25 紺野敏文「虚空蔵菩薩像の成立(上)」(『佛教藝術』一四〇、一九八二年)。なお(a)は「大正蔵第13大集部」(f)は「同20」、(h)は「同21密教部に

取められている。(i)は(h)と同じものを指すか)

26 『覚禅鈔』の「本書」の割註に「醍醐法務云。有儀軌。大虚空蔵儀軌。求聞持儀軌。」とある(大正蔵⑤—39a)。

27 松下隆章「虚空蔵菩薩像」解説(『美術研究』一四八、一九四八年)。石田尚豊『両界曼荼羅の研究』(東京美術、一九七五年) p.104参照。

28 求聞持軌に説く画像法は以下の通り。「當中畫虚空蔵菩薩像。其量下至不減一肘。或復過此任其力辦。菩薩滿月増減相稱。身作金色。寶蓮華上半加而坐。以右壓左。容顏殊妙作熙怡喜悅之相。於寶冠上有五佛像。結加趺坐。菩薩左手執白蓮華。微作紅色。於華臺上有如意寶珠。吠琉璃色黃光發焰。右手復作與諸願印。五指垂下現掌向外。是與願印相。畫像了已。」(大正蔵20—601)

ただし、上原昭一氏は「虚空蔵菩薩像考(上)」(『大和文化研究』六九号、一九六四年)の中で、このBタイプの図像が「半跏」の規定と合わないことを懸念している。彫像に表わす場合には、この半跏を文字どおり「半跏踏み降ろし」ととった場合が多いようだが、筆者はこれは必ずしも半跏踏み降ろしを意味するものではなく、禪門にいう半跏の坐法(片足を以つてもう片足の脛を圧すのみで坐る)を意図したものと考える。

30

その傍証として、例えば『大虚空蔵菩薩念誦法』中の行法を説く条に、尊像を前にして五体投地礼を行ったあと「然ル後ニ結跏趺坐、或ハ半跏、意ニ随イテ坐シ……」(大正蔵20—603b)というのには、半跏踏み降ろしではなく半跏坐法を意味すると思われる。また胎蔵界曼荼羅の尊容を記す『諸説不同記』の中に、普賢菩薩以下中台八葉院の四菩薩について、「已下ノ菩薩皆半跏」(大正蔵①—31a)と記すのもこれと同様である。つまり醍醐寺本をはじめとするBタイプの図像は求聞持軌通りの半跏坐法とみなすことができるのではなからうか。

〈首題〉

「求聞持法根本尊像也 相傳入唐道慈律師大安寺善議大徳 勤操

大 □慶本」

〈添書〉

「此像、先年以或人本圖之、其後仁安元年初冬比於中川、見守朝已講正本之像、蓮莖長如此、下以墨、如野筋引之、件正本、興福寺中院有之、以木造月輪、其中圖云々、件木、桂也云々、或人云楓也云々、仁濟(松下氏は「仁幡」とする)記之」

守朝は興福寺僧で、承平頃の生まれ。天延二年(九七四)から寛和元年(九八五)にかけての活躍が知られる。興福寺は大安寺と同じ法相宗であり、興福寺にも求聞持法の相承のあったことが想像される。

守朝已講の正本があったという「中川」は、勸修寺流中川方の祖実範(一一四四没)が開いた大和中川寺を指すと思われる。実範は勸修寺蔵覚に就く以前、興福寺で法相を学んでいることから、その繋りが出て来る。全文を記した仁濟(一一〇四没)は、初め尊海ともいい、観修寺寛信・念範に就いたのち勸修寺流仁濟方の祖となった。こうしたことから、この図像自体は中川実範を交点に、興福寺法相から勸修寺真言へと伝えられたものといえる。

31

藪田香融「古代仏教における山林修行とその意義―特に自然智宗をめぐる」(『南都仏教』四、一九五七年、同氏著『平安仏教の研究』に収載)。

なお、藪田氏は空海に求聞持法を伝授した「一沙門」が勤操である



という説は疑問視している。ただし、それ以前の道慈から勤操への相承は認めるべきだとする。「一沙門」が誰を指すかについては種々の論議があり、門外漢の筆者が立ち入る筋合ではない。勤操以外の異説としては、上山春平氏の戒明説（「お大師さまと求聞持法」智山文庫14、一九八六年）がある。

32 「若依此教法修行。業報等障皆悉消除。福德增長心神適悅。淨信大乘。樂有情。心無退轉。世出世間所有財寶悉皆獲得。於一切衆生能作利益。一稱一念所得福聚尙猶虛空。」（大正藏20-603a、返点は阿婆縛抄による）

33 「次結羯磨印。以止羽（左手）當心仰掌。以智力（左手の指頭指）撿。反屈力度如寶形。以觀羽（右手）仰掌。向前作施願勢。結此契已作是思惟。我身即同虛空藏菩薩。」（大正藏20-604a、返点は『五十卷抄』による）

34 「妙高山上有卍字。成七寶樓閣。此寶宮殿中有師子座。々々上有卍字。成八葉蓮花。々々上有卍字。成淨月輪。月輪中有卍字。或或卍字。放大光明。遍照十方世界。其中有情遇此光無不消滅罪障。增長福壽。此卍字變成摩尼寶劍。或摩尼寶變成虛空藏菩薩。身色黃金。容顏殊妙。首戴五佛寶冠。項背有圓光。寶蓮花上半跏而坐。右手與願勢。左手當左乳。頭指大指捻寶珠。或如意寶珠。及八供養四攝等無量聖衆前後圍繞。如是觀已。」（大正藏③-307b、返点筆者）  
なおこの記述は成就院寛助撰『別行』卷四にそのまま見出せること  
よって、その説が確かめられる（大正藏78-158）。

35 原文以下の通り。  
「虚空藏菩薩道場觀 定印

36 觀地上有八功德水。水中有寶山。山頂有寶樓閣。樓閣中有八師子座。座上有滿月輪。月輪上有七寶蓮花臺。花臺上有卍字。字變成寶珠。寶珠變成虚空藏菩薩。其身金色。首著五佛寶冠。右手施願手。左手持如意寶珠。無量眷屬前後圍繞。」（大正藏78-51c）  
不空訳『金剛頂蓮華部心念誦儀』（大正藏18-303b）、空海『秘藏記』の「密教觀想道場」（同①-11）に詳説される。『秘藏記』によると、八功德水とは須弥山を囲む「内海」で、「一甘。二冷。三爽。四輕。五清淨。六不臭。七飲時不損喉。八飲已不傷腹也」の八功德を具す

るといふ。

道場觀については、梅尾祥雲『秘密事相の研究』（梅尾祥雲全集II、臨川書店）p.63・80・347参照。

37 なお『別尊雜記』『別行』にみる成就院説の道場觀は、八功德水を省略している可能性もある。例えば同書十一面觀音の道場觀は大海中の須弥山で始まる。また『覺禪鈔』虚空藏の道場觀では器界觀を記さず、割註で「諸家多分八功德水中。觀寶山」と述べて、八功德水で始まる虚空藏道場觀が多かったことを記す。

38 高野山靈宝館展覽会目録『経絵の美術』第7図（一九八七年）。図中、四体の鬼形は、虚空藏が撃破する陰魔・煩惱魔・死魔・天魔の四魔を表したものが（大正藏13-705c参照）。

39 須藤弘敏氏の御教示による。  
大正藏20-675b脚注。

40 この種の図像が『八大菩薩曼荼羅經』に依ることは、久原本図像中に同じ図像を取り上げ、「八大并曼荼羅様 不空」と添書されていることよって傍証される（大正藏④-73）。なお曼荼羅形式のほかに立像の阿弥陀八大菩薩図像がいくつか伝わっているが、その中の虚空藏は左右の持物を求聞持軌と同じくするものが多い。高麗仏画の阿弥陀八大菩薩像の図像はそれとはまた多少異なる様相を示す。

41 この図像自体は、書風が平安の遺例に比べてやや固く、鎌倉時代前半のものと考えられる。

42 「虚空藏菩薩。背月輪。右手持金剛宝。左手施願。半跏而坐。」（大正藏19-610c）

43 これに合致する図像は、興然撰『曼荼羅集』の理趣積に依る虚空藏曼荼羅中尊に見出せる（大正藏④-181・236）。

44 亮尊が『白宝口抄』において、この道場觀の像容の典故をめぐり、諸種の経軌を引用して考察しているのに、八大菩薩曼荼羅經が看過されているのは、手落ちといわざるを得ない。

例えば、延久五年（一〇七三）八月に藤原氏の女子が亡夫の七七日の追善に両界曼荼羅を図繪したこと（『江都督納言願文集』五）、長治二年（一一〇五）六月に藤原敦基が逆修のため不動尊その他を圖繪したこと（同⑥）、天永元年（一一一〇）十一月結願の藤原頭季の室発

願千日講で不動尊・両界曼荼羅などを図絵したこと(『同』五)など。  
蘭田香融「嵯峨虚空藏略縁起」(『関西大学文学論集』五一・二、一九五六年)。

45  
中村雅俊「十三仏信仰の成立について―空海の入定と虚空蔵求聞持法―」(『御影学論集』六、一九八〇年、同氏『虚空蔵信仰の研究』へ御影史学研究会・民俗学叢書1へに収載、一九八七年)

46  
『中右記』の原文は以下の通り。  
「今日晩頭参詣法輪寺、四位少将并大郎、終夜在堂中所祈申有二願、一者、生々世々在々處處得值遇法華經、身縱依先世業輪廻六道、深持法華雖一時不敢忘、一者必臨終之時安住正念往生極樂、就中虚空蔵菩薩殊有臨終正念、願深信此事所往詣也、抑往日少年之昔、度々参詣此堂舍、祈申才學之事、頗少分如相叶、於今者偏止現世之事、只祈往生之願、菩薩悲願必垂引權」

47  
平安後期における虚空蔵造頭の關係記録は管見では僅かなものである。以下に主なものを列挙してみる。

①承暦二年(二〇七八)二月十二日。六角小堂に阿弥陀・觀音・勢至・虚空蔵・不動の五仏と法華經を供養(大府記)。

②長治二年(一一〇五)七月十五日。大江匡房が逆修のため釈迦・薬師・弥陀・普賢・文殊・觀音・弥勒・勢至・地藏・虚空蔵・宝達・薬王・龍樹・毘沙門・天台大師各一体を圖絵す。二像ずつ七日に亘り毎日供養(江都督願文集第三)。

③大治四年(一一二九)十二月二十四日。待賢門院が故法皇の追善のため等身弥勒・虚空蔵と千部經を本所に供養、導師延曆寺忠尋(中右記)。

④仁平二年(一一五二)十二月九日。高陽院が白川御所寝殿にて七日追善を行い、その四日目に等身虚空蔵一鋪を供養、導師尊願阿闍梨(兵範記)。

⑤仁平三年(一一五三)五月二日。平信範女房が知足院で前妣の追善のための七日追善を行い、その三日目に虚空蔵一体(画像か)を供養(兵範記)。

⑥久寿二年(一一五五)二月二十七日。安樂寿院不動明王堂に半丈六不動・三尺二童子・二尺五寸五部夜叉・三尺五寸虚空蔵各一体を供

養、仏師康助法橋(兵範記)。  
⑦同年十二月二十九日。故高陽院の二十七日に等身虚空蔵一鋪、三尺大日一体を供養(兵範記)。

⑧仁安元年(一一六六)九月一日。東山(法住寺か)に等身虚空蔵供養(兵範記)。

⑨同月二日。比丘尼蓮道、先公の靈の為に六條殿にて三尺虚空蔵一体を供養(兵範記)。

このうち①と⑥以外は追善・逆修などの修善を目的とした造頭である。うち④⑦は後述の高陽院に関わるもの。また①六角堂、⑤知足院、⑥安樂寿院いずれも天台宗にゆかりの深い寺院であるほか、②③も天台系の仏事と思われ、今昔物語の譚とあわせて天台的傾向をもつ点も特色がある。一方、修法方面では、求聞持法などは密教僧の個人的な色彩が強いため記録に現われにくいと思うが、福德法はその限りではない。しかし虚空蔵福德法を行った記録は今のところ見受けられない。

48  
角田文衛『待賢門院璋子の生涯―椒庭秘抄』第六章(朝日選書)。

49  
秋山光和・柳沢孝・鈴木敬三『扇面法華經の研究』(東京国立文化財研究所、一九七二年)中の論文。

50  
『兵範記』久安五年(一一四九)十月十五日条に「女院例講如常、十一月十五日条に「女院阿弥陀講如常」とあるのは、高陽院の「例講」と思われるが、この時点では阿弥陀講のみを指し、十齋講はまだ催されていなかったと考えられる。

51  
二十九日と三十日両日は同じ釈迦講だが、二十九日に釈迦講があるのは小月、三十日に釈迦講があるのは大月に限られており、同月に連続して行われることはない。すると高陽院の場合は月の末日に釈迦講を行ったことになる。後述の藤原宗忠が天仁元年(一一〇八)に始めた五齋日講において、「晦日、釈迦」と記すのもこれを傍証する(『中右記』天仁元年六月十五日条)。

52  
筆者は『佛教藝術』一七二号(一九八七年五月)の「国宝・虚空蔵菩薩像について」でこの見解を述べたが、その後既に民俗学の分野で中村雅俊氏が同じことを指摘していたことに気がついた(同氏「十三仏信仰の成立について」へ『御影史学論集』六、一九八〇年)および「虚

空蔵信仰と十三参り」へ仏教民俗学大系第六巻、一九八六年、ともに後の『虚空蔵信仰の研究』に収載、注46参照。浅学を恥じる次第だが、異なる研究分野からの同一結論に意を強くするところである。なお桜井徳太郎「高陽院十齋講について」(小葉田淳教授退官記念『国史論集』、一九七〇年)はこのテーマに関するまとまった論考だが、虚空蔵の付加性については触れるところがない。

『小右記』長保元年(九九九)十一月三十日条に釈迦仏日とある。また十齋大般若経は、寛弘八年(一〇一一)七月一日、長和二年(一一〇一)七月一日、治安三年(一一〇三)閏九月二十九日、万寿二年(一一〇五)七月一日条に見える。

法成寺十齋堂造営については、家永三郎「法成寺の創建」(『美術研究』一〇四、一九四〇年)、杉山信二「藤原氏の氏家とその院家」(『奈良国立文化財研究所学報』一九、一九六八年)参照。十齋堂は万寿四年(一一〇二七)に再営され、天喜の火災で焼亡、承暦三年(一一〇七九)に再建される。その時の「法成寺塔供養願文」(『本朝統文粹』)には薬王を除く九体の尊名が見える。ただ『小右記』万寿四年二月二十四日条から、十齋堂には「丈六仏十餘体」があったことが知られ、十齋仏十体の造立は確実であり、十齋関係の資料から残る一体は薬王とみてよい。寛仁四年創建当初もこれと同じ構成であったと推測されている。

大串純夫「法成寺十齋堂の地獄絵」(『美術研究』一七六、一九五四年)。大串氏は注の中で高陽院の十齋講にも触れているが、虚空蔵の付加については言及がない。

『口遊』と『大乘四齋日』の所説を以下に対照させておく。  
『口遊』 『大乘四齋日』

一日。童子下。念定光佛。除四十劫罪不墮刀山地獄。	一日 童子下 念定光如来佛 除(持か)齋除罪四十劫 不墮刀槍地獄
八日。太子下。念薬師佛。除五十劫罪不墮糞地獄。	八日 太子下 念薬師琉璃光佛 除齋除罪三十劫 不墮粉草地獄
十四日。司命下。念普賢菩薩。除百卅劫罪不墮鐵湯地獄。	十四日 察命下 念賢劫千佛 除齋除罪一千劫 不墮鐵湯地獄

十五日。道將軍下。念阿彌陀佛。除千劫罪不墮寒水地獄。

十八日。閻羅王下。念觀世音菩薩。除九千劫罪不墮釵林地獄。  
廿三日。天帝將軍下。念得大勢菩薩。除一万劫罪不墮鐵鋸地獄。

廿八日。察命下。念毗盧遮那佛。除三万劫罪不墮拔苦地獄。  
廿九日。四天王下。念薬王菩薩。除四万劫罪不墮摩々地獄。

卅日。大梵天王下。念釋迦牟尼佛。除五百劫罪不墮阿鼻地獄。

(統群書類従三十二輯上)

『口遊』のこの項の首題は「一八四五八。三四八九十。謂之十齋日。」とある。これは一・八・十四・十五・十八・二十三・二十四・二十八・二十九・三十の一ケタの数を並べたもの。二十四日の記述は脱落したと考えられる。恐らく「念地藏菩薩」とあったのだろう。日並が大きくなるにつれて除かれる罪の劫数も大きくなる点は、『口遊』の方が敦煌経よりも整理されている。

『栄花物語』「うたかい」の巻に「又は十齋の仏を等身につくらせ給(中略)これらみな滅罪生善のためとおほしめす」とある。

有観は興福寺本『僧綱補任』長承三年(一一三四)条に「園城寺」、兵範記「保延七年(一一四一)三月十日条に「寺(寺門)とある。兼智は『僧綱補任殘闕』寿永三年に「寺(寺門)明王院 近江」とある。なお『寺門伝記補録』十六によると有観は平治元年(一一五九)八十歳卒、兼智は文治五年(一一八九)八十一歳卒。源慶は『僧綱補任』

十五日 五道大將軍下 念阿彌陀佛 除齋除罪二百劫 不墮寒水地獄

十八日 閻羅王下 念觀世音菩薩 除齋除罪九十劫 不墮劍樹地獄  
二十三日 天大將軍下 念盧舍那佛 除齋除罪一千劫 不墮我鬼地獄

二十四日 太山府君下 念地藏菩薩 除齋除罪九十劫 不墮纒截地獄  
二十八日 天帝釋下 念阿彌陀佛 除齋除罪一千劫 不墮鐵鋸地獄  
二十九日 四天王下 念薬王藥上菩薩 除齋除罪七千劫 不墮磔磨地獄

三十日 大梵天王下 念釋迦牟尼佛 除齋除罪八千劫 不墮寒水地獄 (大正蔵85)



保延六年(一一四〇)条に「山」(山門)と朱書されている。

59 忠春は『兵範記』保延七年(一一四一)三月十日条に「山」(山門)とある。東陽房忠尋の付法。珍兼は同書仁平三年(一一五三)八月二十六日条に「阿闍梨珍兼 山」とある(史料大成本の句読点は恐らく誤り)。尊珍の付法。

60 この尊願は園城寺の尊観を指すかと思われる。彰考館蔵本『僧綱補任』によれば尊願は若狭守藤原通宗の子で大治三年(一一二八)に天台講師となつている(平林・小池編『僧歴綜覧』笠間書院刊による)。「尊卑分脈」によると藤原公章子とあるが、欄外注に「中右記」本文から通宗の子とする。また園城寺所蔵の近世書写の二冊本「依法灌頂血脉」によると、尊観は公伊の弟子で若狭已講とも呼ばれ、同じく通宗子とあるが、「白川院御子」<sup>々々</sup>という留意すべき但書がついている。

61 興福寺本『僧綱補任』保延六年条。

62 信恵の類名僧としては、寛鑊の付法で長承三年(一一三四)に高野山執行職に補任された信慧がいるが、この信恵とは別人と思われる。

63 「楊御藥奉聖旨。請跋毎月念佛圖 毎月念佛之圖。戒禪師所編。自初一定光佛爲首。三十日。至釋迦世尊。終而復始。(下略)」(大正蔵47-1059c)

64 戒禪師について望月編仏教大辞典は五代頃の人とする。  
「院政時代の供養目録」(『帝室博物館字報』第四冊、一九二四年)、石田尚豊「西念の三十日秘仏圖像について」(『大和文化研究』七一、二、一九六二年)。

65 圖像遺品としては、「三十日秘仏」として観智院本と旧久原本圖像中に伝えられている(大正蔵④-72、⑤-745、鎌倉時代)。三十の尊名は小異はあるもののほぼ等しい。因みに、ここに登場する虚空蔵圖像はいずれもCタイプである。

行法の道場となった大懺法院は、『門葉記』割註から元來甘露王院といひ、初めは三条白川坊にあり、後に十楽院に移されたことが知られる。この三条白川坊は青蓮院の前身に当たり、当初同じく甘露王院と呼ばれていた。慈円がここに入ったのは仁安二年(一一七六)頃とされる(杉山信三『院の御所と御堂―院家建築の研究―』奈良国立文化財研究所学報第十一冊、p.86以下、一九六二年)。だがこの房は元暦二年

(一一八五)に地震で倒壊し、喜禎二年(一二三六)に再建される。その間、慈円は三条白川房を後鳥羽上皇に譲り、近くの吉水房に元久二年(一二〇五)大懺法院を造立している。すると慈円がこの行法を始めたのは、仁安二年(一一七六)から元暦二年(一一八五)までの間か、元久二年(一二〇五)ということになるが、『門葉記』がわざわざ甘露王院の名を出していることや、元久二年時点で「乱世」と呼ばないと思われることから、前者つまり一一八〇年前後と考えていいのではないだろうか。

66 平安後期の造仏造像供養には「真言供養」と「顯教供養」の二種が認められる。前者の例は「中右記」永長元年一月八日条・十二月二十六日条など、後者の例は同書嘉承二年八月二十五日条など。

67 月二鋪行ったのか必ずしも明瞭でない。

68 高陽院の十齋講では、大小月の晦日(三十日と二十九日)に釈迦講を行つたとすれば、元來二十九日の齋仏であつた薬王菩薩は省かれた可能性がある。十三日に虚空蔵が入つたための処置かもしれない。

69 『兵範記』仁平三年(一一五三)七月一日条には「説経了んぬ。式講例の如し」とある。また『台記』天養元年(一一四四)十二月十四日と二十三日条には、鳥羽法皇が十日間の「御懺法并十采講」を行つたと記される。但し、「十采講」は十齋講か十楽講の誤写か明らかではない。原文以下の通り。  
「想壇中有寶樓閣。内有八葉開敷蓮花。上有月輪。々中有<sup>三</sup>字<sup>三</sup>。或<sup>或</sup>釋迦院或<sup>或</sup>轉々變成(三箇)火炎宝珠の<sup>三</sup>寶珠<sup>三</sup>。或<sup>或</sup>寶<sup>寶</sup>。或<sup>或</sup>藏<sup>藏</sup>。或<sup>或</sup>變<sup>變</sup>成<sup>成</sup>。虚空蔵并。其身金色。髻上有五佛。放金色光。并右手作施願印。左手取如意宝珠。眷屬圍繞」(大正蔵⑨-203c)

70 なお「阿婆縛抄」の他尊の道場観をみると普賢延命のように「次大海。次須彌。」と簡単に器界観を示す場合や、降三世のように大海および海中の宝山から始めるのをいねいに示す場合とがある。虚空蔵の場合は器界観が省略されている可能性もあろう。

- 71 速水侑「日本古代貴族社会における地藏信仰の展開」(『北海道大学文学部紀要』一七一、一九六九年)、浅井和春「平安前期地藏菩薩像の研究」(『東京国立博物館紀要』二二一一、一九八七年) p.49、および注52中村雅俊氏の諸論考)。
- 72 前掲の今昔物語の虚空蔵説話で、法輪寺虚空蔵が僧形で頭われる件りはこれに基づくものだろう。
- 73 田村寛康「奈良時代東大寺盧舎那仏の両脇侍像について」(『佛教藝術』一二〇、一九七八年)。
- 74 『弘明集』二十八には陳文帝作の「虚空蔵菩薩懺文」が収められ、中国六朝時代に虚空蔵悔過のような儀礼が既に催されていたことが知られる(大正蔵53-333c)。
- 75 平安後期以降、虚空蔵信仰に浄土教的色彩が濃くなって行くことについては、注52中村氏論文参照。
- 76 中村氏は「十三」との関係について、「『地藏菩薩本願經』において、上下卷十三品中の、第十三品に虚空蔵の利益を述べることが、あるいは、『三十日仏名』の十三日に虚空蔵菩薩を置く理由であるのかも知れない」とする。注目すべき意見だが、本文でも述べたように、同經十三品での虚空蔵は地藏の効能を引き出す対告衆に過ぎず、根拠としては弱い。この発想でいうならば、むしろ『大方等大集經』六十卷中の「虚空蔵菩薩品(曇無讖訳)の位置の方に着目したい。この大集經虚空蔵品は五巻から成り、後に不空訳『大虚空蔵菩薩所問經』八巻として独立する、虚空蔵信仰にとっては重要な經典である。大正蔵では、六十巻中の巻十四から巻十八に当てられているが、欄外注にあるごとく奈良朝以来の古い形態を留める正倉院の聖語蔵本では巻十三に当てられており、十二世紀初めの金剛峯寺蔵中尊寺經(清衡經)中の大集經虚空蔵菩薩品も同様の構成をとっている(經文も大正蔵系ではなく聖語蔵本系に合致する)。古い形の大集經において巻十三に虚空蔵品が置かれている事実の方が、根拠としてはより妥当ではないだろうか。