

日本に於ける地藏信仰の展開

― 祖師から民衆まで ―

清水 邦彦

序章

第一節	問題提起	一～六頁
第二節	研究史概観	七～二〇頁
第三節	本論文の構成と手法	二一～二二頁
第一部	古代に於ける大陸からの經典・説話集の伝播と展開	
第一章	インドに於ける地藏と中国への伝播	二三～二七頁
第一節	經典に於ける地藏	
第二節	インドに於ける地藏と中国に於ける受容	
第二章	中国の地藏信仰―『地藏菩薩応驗記』を中心に―	二九～三七頁
第一節	冥府・地獄からの救済	
第二節	後生善処への引導	
第三節	現世利益	
第三章	奈良時代の地藏信仰	三九～四一頁
第四章	平安時代の地藏信仰	四三～五三頁
第一節	冥府・地獄からの救済	
第二節	後生善処への引導	
第三節	現世利益	
第四節	小僧の姿	
第五節	阿弥陀・観音との比較	

第二部 中世の地藏信仰

第一章 説話から見た中世地藏信仰

第一節 井上光貞説とその修正 五五～五六頁

第二節 中世地藏説話及び遺品 五七～六四頁

第二章 浄土宗と地藏信仰

問題の所在 六五～六六頁

第一節 法然の地藏観 六六～七八頁

第二節 法然門弟諸派と地藏信仰 七九～九三頁

第三章 親鸞教団と地藏信仰

第一節 鎌倉時代の常陸国 九五～九七頁

第二節 親鸞における余仏菩薩への行 九九～一〇九頁

第三節 その後の展開 一一一～一一五頁

第四章 顕密仏教の地藏信仰

問題提起 一一七～一一八頁

第一節 『沙石集』の地藏説話 一一八～一二〇頁

第二節 貞慶の地藏信仰 一二一～一二六頁

第三節 良遍の地藏信仰 一二七～一三一頁

第四節 律宗の地藏信仰 一三三～一五一頁

第五節 高野山の地藏信仰 一五三～一五四頁

第六節 天台宗の地藏信仰 一五五～一六〇頁

まとめ	一六〇頁
第五章 曹洞宗の地藏信仰	
問題提起	一六三頁
第一節 道元に於ける仏菩薩	一六三～一七〇頁
第二節 道元以後の曹洞宗と地藏信仰	一七一～一八三頁
第六章 臨濟宗の地藏信仰	
第一節 栄西の地藏信仰	一八五～一九一頁
第二節 その後の展開	
第七章 時衆の地藏信仰	
第一節 一遍・真教に於ける「地藏」	一九三～一九八頁
第二節 中世時衆に於ける地藏の位置づけ	
第八章 法華宗の地藏信仰	
第一節 日蓮の地藏観	一九九～二〇三頁
第二節 法華宗の地藏信仰受容	
第九章 地藏信仰の中世的展開	
第一節 地藏像の個別化	二〇五～二〇八頁
第二節 職能の明確化	二〇九～二一一頁
第三節 他の菩薩との関係(1)―現世利益	二一三～二二一頁
第四節 他の菩薩との関係(2)―後生善処	二二三～二二九頁
第五節 賽の河原の誕生	二三一～三三七頁

第三部	江戸時代の地蔵信仰	
第一章	地蔵説話集の出版	二三九～二五〇頁
第二章	説話集から見た後生善処	二五一～二五九頁
第三章	路傍の地蔵像の造立目的	
第一節	東京23区域	二六一～三〇五頁
第二節	京都―旧平安京城を中心に	三〇七～三一八頁
第三節	金沢市	三一九～三二〇頁
	まとめ	三二〇～三二六頁
第四章	「賽の河原地蔵和讃」の成立と普及	三二七～三三〇頁
第五章	現世利益とその間接化・不公平化	三三一～三三九頁
第一節	現世利益の拡大	
第二節	間接化	
第三節	不公平な地蔵	
第六章	罰を下す地蔵・悪さをする地蔵	三四一～三四八頁
第一節	罰を下す地蔵	
第二節	悪さをする地蔵	
第四部	明治時代から現代の地蔵信仰の概観	
第一章	後生善処の職能	三五一～三五七頁

第一節 非業の死者を供養する職能

第二節 水子地蔵の発生

第二章 とげぬき地蔵信仰

三五九～三七一頁

第一節 江戸時代～第二次世界大戦

第二節 第二次世界大戦～現在

第三章 生身で現れる地蔵

三七三～三七七頁

第一節 文明開化と地蔵

第二節 昔話

結論―補足を兼ねて

三七九～三八五頁

第一節 各部

第二節 結論と今後の課題

参考文献

三八五～四一〇頁

凡例

- 一 数字は原則、漢数字とした。無論、引用文はこの限りではない。
- 一 漢数字の表記は、一、二、三、…、十、十一…、二〇、二二、…、一〇〇、一〇一とした。
- 一 引用者による省略は、(…、…) で表した。
- 一 特に註記の無い限り、引用文の傍線は引用者による。
- 一 引用文内の(補―)・(註―)は、註記の無い限り、引用者による。
- 一 引用文中の△▽内は、割註である。

- 一 原漢文の文章は、原則、書き下した。その際、先行諸書を参考にした場合がある。漢文体を含む場合も、書き下した
場合、その旨註記した。
- 一 漢字表記は原則、旧漢字のままとしたが、入力都合上、常用漢字とした場合がある。
- 一 説話の巻数・話数は、原則、第〇巻第〇話とした。
- 一 現地名を註記する場合、現・〇〇県と、「現」を付した。

序章第一節 問題提起

本論文は、日本に於ける地藏信仰史を、中国からの受容・仏教教理との関連・現代民俗との繋がりといった視点から分析するものである。なぜ、地藏を取り上げるかと云えば、地藏は、現代日本人の代表的信仰対象と云って差し支えない存在だからである。

例えば、路傍に地藏像が祀られる事は現代日本でごく有り触れた風景である。地藏はもともと仏教の菩薩であり、外来のものであるが、それと気づかせない程、日本の風景に溶け込んでいる。

このことにいち早く気づいた近代人として、ラフカディオ・ハーン(帰化名…小泉八雲)が挙げられる。帰化名・八雲から分かる通り、ハーンは、神道に深い造詣を有しているが、その慧眼から、地藏を日本的なものとして高く評価している。

お地藏さまとは、日本の民間信仰におけるもつとも麗しく、心優しい姿の表現に他ならず、それは子供の靈魂を守り、不安の世界にあつて慰め、鬼の手から救いだししてくれる、魅力的な神様なのである。(牧野陽子訳「地藏」講談社学術文庫『神々の国の首都』五三〜五四頁)

地藏は日本の諸仏¹の中でまさにもつとも日本的なものだといつていい。(前同七三〜七四頁)

最もよく知られているのが、妊婦が願を掛ける子安地藏である。日本では、お地藏さまの立っていない道路はごく稀である。(前同七四頁)

「ごく稀である」はおおげさであるが、地藏が路傍に祀られる神仏の代表格であることは確かである。というのも路傍に祀られる神仏が、形態的には地藏でないにも関わらず、現地ではジゾウと呼ばれることがしばしばあるからである。例えば、石川県金沢市金石北(旧・相生町域)では、形態的には観音だが、ジゾウと呼ばれる事例が三例ある²。「写真一」。特に旧・相生町では、地図に「地藏」と明記されている「写真二」。東京都中野区野方四一の一の「くろんぼ川のお地藏さん」は形態的には庚申塔である³。「写真三」。東京都板橋区成増四一三の「成丘地藏」も同様である。成丘地藏は、形態的には聖観音である「写真四」。現代日本に於いて、路傍に祀られる神仏は地藏に限らず、聖観音・庚申の外、馬頭観音・道祖神等多種多様である。しかしながら、地藏が「ガリバー」(圧倒的多数)であるゆえ、多くの日本人は、路傍に石仏があると、つい「ジゾウ」と呼んでしまうのである。

ここで云う「路傍」の中には市有地も含まれる。市有地に地蔵像を祀ることは、政教分離の現代日本に於いても合憲である⁵。その理由として、「宗教性の希薄さ」が挙げられる。この場合の「宗教性」とは特定の宗教教団の関与という意であろう。即ち、寺や宗派とは関係の無い存在と認定されたのである。当該の地蔵像（大阪府大阪市旭区高殿三丁目）に対しては、毎年八月二三日に地蔵盆が行われる⁶。

無論、他の地域でも、路傍の地蔵像に対して、一実施時期はさておき、一地蔵盆・地蔵祭が行われることが多い。（この場合の、路傍の地蔵像は、地蔵堂に祀られているものを含む。）例えば、石川県金沢市は、浄土真宗の強い地域であるが、真宗徒の多い町でも地蔵祭は普通に行われる。現代というには古すぎるが、一九七五～六年に刊行された、『〇〇の歳時習俗』（〇〇には地方名が入る・明玄書房）というシリーズを一覧すると、地蔵祭・地蔵盆が行われている県として、青森・山形・群馬・愛知・岐阜・石川・富山・滋賀・京都・大阪・兵庫・山口・鳥取・香川・愛媛・福岡・佐賀・熊本の、十六県・二府が挙げられる。ここに記載がないことⅡ地蔵盆・地蔵祭が存在しない、ということではない。例えば、ほぼ同時期に刊行された、斎藤楓堂『日本の民俗 福井』（一九七四年 第一法規）には福井県に於ける地蔵祭を記している（一五二頁）。また、奈良県は、現在、都市部では七月二三・二四日に、農村部では八月二三・二四日に地蔵盆（地蔵祭）が行われている。二〇一〇～一三年にかけて、筆者は奈良県奈良市都市部の地蔵盆を調査したが、七〇代の方から「自分が子どもの頃も同じように行われていた」という聞き取りを得た。であれば、『〇〇の歳時習俗』は、「ない」ことを示すのではなく、「ある」ことを示している。無論、地蔵祭・地蔵盆が全県で行われていることを示している訳ではない。とは云え、多くの県で地蔵祭・地蔵盆が行われているのである。しばし路傍に祀られるということのみならず、定期的に行事が行われることを以て、現代日本人の信仰対象の代表として、本論文は地蔵信仰を取り上げるのである。

地蔵を現代日本人の代表的信仰対象とする理由のもう一つに、寺院で祀られることも多いことが挙げられる。浄土真宗・日蓮宗はその教義から寺の境内に地蔵像を祀ることは稀だが、皆無という訳ではない。その他の宗派では、寺の境内に地蔵像を祀ることが一般化している。真言宗・曹洞宗では、本尊として祀ることも多い。特定の宗派に限定されない点も地蔵の特徴と云える。寺の境内の地蔵像も地蔵盆・地蔵祭の対象となることがある。また、一九七〇年以降、中絶胎児供養のため、日蓮宗を除く、各宗派寺院で水子地蔵が立てら

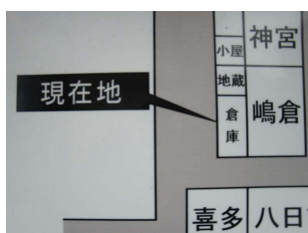
れるようになってきた。地藏信仰は形を変えつつも、現代に生きているのである。

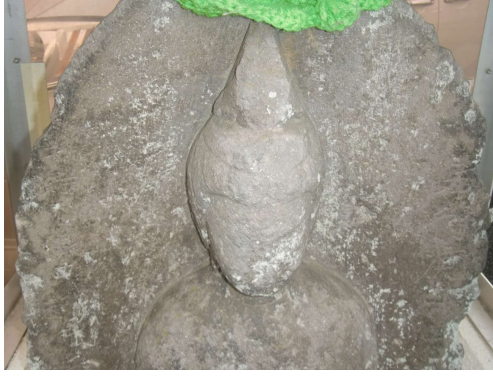
以上見てきた通り、地藏は、現代日本人の代表的信仰対象である。しかしながら先に確認した通り、地藏は仏教の菩薩であり、外来のものである。もともと外来の菩薩である地藏は何故日本に浸透したのであるのか？ 地藏信仰はどのような変遷を経て、現代に至ったのか？ もともと仏教の菩薩なのに、寺とは無関係に祀られる様になったのは何故か？ 本論文は、この大きな問題の手掛かりを見付けるため、中世及び江戸時代を中軸に、地藏信仰の変遷を分析し、現代との繋がりを考察する。

〔写真一〕石川県金沢市金石北三―八・通称「相生地藏」。二〇一五年二月撮影。



〔写真二〕相生町概略地図。地図に於いて写真一の仏像の所在場所が「地藏」と明記されている。





〔写真四〕東京都板橋区成増四丁目一・通称「成丘地蔵」。二〇一四年九月撮影。



〔写真三〕東京都中野区野方四丁目一・通称「くろんぼ川のお地蔵さん」。二〇一四年九月撮影。

「写真五」写真四の仏像の説明文。「庚申塔」とされている。



1 原文は *Divinities* なので「カミガミ」と訳するのが適当と考えられる。清水邦彦「ラフカディオ・ハーンの地蔵理解」(『大塚フォーラム』第十三号 一九九五年)。

2 今村充夫「地蔵信仰の側面―地蔵と観音の混交する実態について」(『加能民俗研究』第二六号 一九九五年)。

3 中野区教育委員会『路傍の石仏をたづねて』(一九八六年) 四三頁・中野区沼袋地域センター『古老の語る沼袋・江古田の歴史2』(中野区 一九八八年) 三三頁。

- 4 この他、昔話に地蔵が登場するため、知名度が高いことも要因として挙げられよう。本論文第四部第三章参照。
- 5 百地章「町会に対する地蔵像のための市有地無償貸与の合憲性（最判平成4・11・16）」（『民商法雑誌』第一〇八号 一九九三年）。
- 6 大島建彦「市有地の地蔵像」（『西郊民俗』第一九五号 二〇〇六年↓『民俗伝承の現在』二〇一一年 三弥井書店に再録）。
- 7 後述するように、京都府京都市では、一九九〇年代以降、八月下旬の土・日に行われている。石川県金沢市では、七月もしくは八月下旬に行われることが多いが、普正寺町九―十二・延命地蔵尊では八月十日前後、金石北一―十八・延命地蔵尊では九月十五日、金石西一―十・達磨町地蔵尊では九月二・三日、と開催日はばらばらである。金沢市地蔵尊調査委員会『金沢市の地蔵尊』（一九九七年 横浜記念金沢の文化創生財団）四〇頁・四七頁・四九頁。
- 8 清水邦彦「奈良県奈良市市街地の地蔵盆」（『西郊民俗』第二二四号 二〇一三年）。
- 9 日蓮宗寺院では、その教義から水子観音が多い。仏教文化研究会『慈愛善行 水子供養』（一九八一年 ひかりのくに）六九頁・一四二―一九二頁。日蓮宗の教義は、第二部第八章後述。

第二節 研究史概観

以上の如く、地蔵信仰は現代日本を考えるに不可欠な伝統的要素であるが、日本地蔵信仰史はこれまでの研究で十分に解明されていない。以下、戦後の地蔵研究の流れを略述する。

(1) 真鍋広済による研究

地蔵信仰についての先行研究を略述するにあたって、まず第一に、戦前¹から戦後の地蔵信仰研究の第一人者、真鍋広済について述べなければならぬ。真鍋の地蔵に関する著書としては、『地蔵説話の研究』（一九三二年 眞真学苑）・『地蔵巡礼』（一九三九年 森江書店）・『地蔵尊の研究』（一九四一年 富山房）・『地蔵菩薩の研究』（一九六〇年 三密堂書店）・『地蔵文化の研究』（発行年代不明 ガリ版刷²）の計五冊が挙げられる。また主要論文として、「実睿の「地蔵菩薩霊験記」の著作時期について」（『竜谷大学論集』第二七九号 一九二八年）・「西院河原地蔵和讃成立考」（『竜谷大学論集』第三五三号 一九五七年）・『今昔物語』と『地蔵菩薩霊験記』（『文学・語学』第七号 一九五八年）等が挙げられる。その他、真鍋広済が編集・解説したものとして『地蔵霊験記絵詞集』（梅津次郎との共編、古典文庫一一八 一九五七年）・実睿『地蔵菩薩霊験記』（古典文庫 二〇一・二〇三・二〇六・二〇八 一九六四年）・融与『地蔵菩薩霊験記』（一九六五年 柿風窓）が挙げられる。

真鍋の功績は、それ以前の通説を史料に即して改めたことにある。例えば真鍋以前に於いては続群書類従に収められた実睿編『地蔵菩薩霊験記』（上・中巻、二巻本）は『今昔物語集』の地蔵説話の出典である³、とされていた。が、真鍋は曾我兄弟の記述（巻中第十四話）があることから、続群書類従本は後世の改編・増補を受けたものであり、『今昔』の出典となった原典ではない、と通説を改めたことが挙げられる。（「実睿の「地蔵菩薩霊験記」の著作時期について」前掲・『地蔵菩薩霊験記』古典文庫 二〇一前掲 解説）

但し、真鍋の研究は、『今昔』・『沙石集』・『地蔵和讃』といった文芸の分析が中心である。例えば『地蔵尊の世界』には「日本文学と地蔵尊」という章があり、本人も自分の立場を「地蔵文学研究」としている。（『地蔵尊の世界』「はしがき」宗門の家に生まれ竜谷大学で学び教えた真鍋である故、文学面以外でも經典の分析は詳細に渡る。また、当時の民俗を記録している点も貴重である。が、歴史的側面（特に日本仏教思想史との関連）の分析は今一步の感がある。

また、真鍋の著書には、啓蒙の側面が多分にあり、現在の研究のレベルからは物足りない箇所もある。これはある意味では当然のことである。というのも、真鍋本人が著書を“研究書”としていないからである。例えば真鍋の最後の著書、『地蔵菩薩の研究』「はじめに」に於いては、本書の著作意図を「永い歳月に亘って集めた地蔵写真をアルバムのようにして、それに平易な入門的な地蔵概説を組み合わせ一冊にしよう。こんどは気楽に見たり読んだりして楽しめるものを作ろう」と述べている。こうした著作意図からか、真鍋の著書には註が一切付いていない。また引用史料については出典の頁が記されていない。従って、真鍋の著書は“研究書”ではない。

具体的問題について一つ論じたい。『地蔵菩薩の研究』には種々の「地蔵和讃」が収められている。その中には『地蔵菩薩の研究』にしか収められていないものもあり、大変貴重なものであるが、残念ながら出典が記されていない。真鍋に限って架空の地蔵和讃を作り出したとは考えられない。しかし、これらの地蔵和讃が文献から引用されたのか、真鍋が直接採録したものか、当時、唱えられていたものか否か、どの地域で唱えられていたものなのか、といった諸点に真鍋が言及していない以上、研究史料として活用しがたいのが現状である。

以上の問題はありますが、真鍋の研究は戦後の地蔵信仰研究の進展に大きく寄与しており、現在でも地蔵信仰研究には欠かせないものである。

(2) 歴史民俗学者による研究 (和歌森太郎・桜井徳太郎)

戦後の地蔵信仰研究にはおよそ六つの流れが想定される。まず第一に、和歌森太郎・桜井徳太郎という二人の民俗学者による研究が挙げられる。(和歌森太郎「地蔵信仰について」『宗教研究』第一二四号 一九五一年↓和歌森『歴史と民俗学』一九五一年 実業之日本社 再録↓桜井徳太郎編『地蔵信仰』一九八三年 雄山閣所収・桜井徳太郎「本邦シャマニズムの変質過程―とくに地蔵信仰との習合について―」『日本歴史』二六二号 一九七〇年↓桜井編『地蔵信仰』前掲所収・桜井「古代郷土生活の民俗学―シャーマニズムよりの追究―」『郷土史研究講座』一九七〇年 朝倉書店)

両氏の研究は、文献史料と民俗調査とを勘案した優れた研究である。特に以下に引用する和歌森の仮説は、しばし引用され、一種通

説化している⁴。

この結びつき（註一地蔵と子供との結びつき）には日本人の神道思想が前提になってはいないかと思う。神が子供の口を借りて靈託を伝えるとの見方、またそれを期待することは、日本人に久しく著しい伝承となってきた。・・・日本人の信仰観念の上に、地蔵の信仰をうまく移植するに当たって、子供と化して語りかけ、行動する地蔵を説話することが求められたのではなからうか。とにかくこの関係を語ることによって地蔵を一段と普及させようと、当時何らかの効果が期待されたのではないか、と後の民俗的事実より逆推しても怪しまれるのである。それを選んだ理由は、時代の事情という点にあるのではなしに、日本人の伝統的心情に基づくのではなかったかと考えられる⁵。

しかし、両氏の研究は、現在の民俗を分析するという日本民俗学の性格上、どうしても“過去”と“現在”とのつながりが中心とならざるをえない。（前述の和歌森の仮説もそうである。）無論、両氏の著作は安易に古代の地蔵信仰と現在の地蔵信仰とを結びつけるものではない。当然、地蔵信仰の歴史の変遷についても言及している。しかし、先の和歌森の仮説は、地蔵が子どもの守り神となるのが室町時代以降である（本論文第二部後述）ことから再考が必要である。

（3）日本史学者の研究（井上光貞・菅原征子・速水侑等）

第二に日本史の立場からの研究がある。その先駆として、井上光貞が挙げられる。（『新訂 日本浄土教成立史の研究』第三章第二節「聖・沙弥の宗教活動」一九七五年 山川出版社・旧版は一九五六年刊行）井上は、歴史学の立場から種々の文献史料を駆使し、平安後期に於ける地蔵信仰の受容・展開を末法思想及び平安浄土教の中に位置付けようとした。井上の文献史料に基づいた論述は、地蔵信仰研究のレベルを上げたと言える。が、井上の論述には種々の問題がある。まず、平安浄土教から法然浄土教という歴史の変遷を考察の結果、「阿弥陀仏が真実に救済者とし純化されていないためにこの空白を埋めるものとして」（二四七頁）平安時代の地蔵信仰は発達し、「もし親鸞のような人が悪人を対機とする念仏をひろめ、阿弥陀仏が真に悪人のための救済者として純化されれば、浄土教のなかに吸収されて（補一平安時代の地蔵信仰は）その成立基盤を失なうであろう」（二四六頁）と述べている点が挙げられる。この記述に

ついで、井上は史料を一切挙げておらず、あくまで井上の「仮説」とすべきかもしれない。が、史料を挙げずに以上のような記述を行なうことは、他の箇所の詳細な史料分析との相違が大きすぎ、読み手に誤解を与えかねない。また、井上の「仮説」は史料の上から否定される。(後述)

次に井上の論述には種々の誤りが見られる点が挙げられる。例えば、二五六頁註十六に於いて、「地蔵が墮地獄の人に代わって苦しみを受ける話は(補一『今昔』第十七卷)二二・三一・三七(補一話)」としているが、第二二話は地蔵が衆生に代わって苦を受けようと言ったのみであり、また第三七話は第二七話の誤りである。

まとめると井上の功績として、種々の史料分析から、地蔵信仰を平安浄土教の中に位置付けたことが挙げられる。しかし、以上述べた通り、その論述には史料に基づかない箇所もあり、問題が残ると言える。

井上の研究を受け継いだものとして、菅原征子・速水侑が挙げられる。

まず菅原について論じたい。(菅原「平安末期における地蔵信仰」『史潮』第九六号 一九六六年↓菅原『日本古代の民間信仰』二〇〇三年 吉川弘文館に再録・「平安末期の地蔵信仰再考」佐々木宏幹編『民俗学の地平』二〇〇七年 岩田書院)菅原の研究は、經典の原典に逐一あたり、また往生伝を幅広く参照することによって和歌森・井上といった先学の検証を行なった点が評価される。特に井上の“親鸞以降地蔵信仰が衰退するはずだ”とする「仮説」を修正し、新たな見解を提出したことは卓見である。菅原独自の新たな見解とは、平安時代の地蔵信仰には二通りあり、一つは、井上の言う、貴族社会における阿弥陀仏が真実に救済者として純化されていいためにこの空白を埋めるものとしての地蔵信仰であり、もう一つは庶民生活における現世利益を中心とした地蔵信仰である。そして貴族社会の地蔵信仰は井上の言う通り法然・親鸞の浄土教確立以後消滅し、庶民生活の地蔵信仰は中世を通じて現世利益性・呪術性を増して発展していく、とするものである。

菅原の以上の修正は、鎌倉時代以降、地蔵信仰がさらに発展していった史実を考えるに、妥当である。但し、中世に関しては具体的史料を挙げずに論じており、地蔵信仰の具体的諸相は定かではない。具体的には「呪術性」である。菅原は、この「呪術性」の中に、蘇生の利益・死者救済の利益を含めている。とすると、貴族社会の地蔵信仰⇨浄土教と共に発達した地蔵信仰と、中世に発達した地蔵

信仰とはどこが異なるのだろうか？ 中世に関する論述が甘いことは、そもそも菅原の専門が奈良・平安仏教であることからやむをえないことかもしれない。

次に井上に直接師事した速水侑について論じたい。（『日本古代貴族社会における地蔵信仰』『北海道大学文学部紀要』第十七卷第一号、一九六九年・『地蔵信仰』一九七五年 塙書房・『観音・地蔵・不動』一九九九年 講談社）速水の地蔵信仰研究についてまとめる前に、彼の立場を確認すると、速水の研究対象は地蔵に止まるものではなく、仏菩薩信仰を中心とした奈良・平安仏教である。（『観音信仰』一九七〇年 塙書房・『弥勒信仰』一九七一年 評論社・『平安貴族社会と仏教』一九七五年 吉川弘文館・『浄土信仰論』一九七八年 雄山閣・『平安仏教と末法思想』二〇〇六年 吉川弘文館・等）その幅広い研究は、地蔵信仰研究の成果にも現われている。

地蔵信仰研究に関する速水の功績は以下の三点である。まず第一に、奈良仏教に於いて、地蔵が虚空蔵信仰の一部として信仰されるに過ぎなかったことを明らかにした点である。（『日本古代貴族社会における地蔵信仰』前掲・本論文第一部第三章参照）

第二に、六地蔵が六観音を踏まえて成立したものであることを明らかにした点である。日本の寺や道端でよく見かけられる六地蔵の經典的根拠はない。（日本成立の偽経は除く。）速水はもともと『摩訶止観』を基にした六観音信仰が日本にあり（十世紀）、そこから六地蔵が生まれた（十一世紀）のであり、六地蔵は日本独特の信仰であることを史料より明らかにした。（『六観音信仰の現世的展開』『観音信仰』前掲・『日本古代貴族社会における地蔵信仰』前掲・『地蔵信仰』前掲 六三〇七頁）

第三に、鎌倉時代以降、地蔵信仰は現世利益中心となっていく、としながらも、来世的菩薩としての側面も失われたわけではなかった、と井上の仮説の見解を一部修正した点である。（『葬式仏教と地蔵信仰』『地蔵信仰』前掲）

しかしながら、速水の一連の研究には少なくとも三つの問題がある。

第一に中国宋代の地蔵説話集、常謹『地蔵菩薩応驗記』（速水は異本『地蔵菩薩像靈驗記』を使用。）の解釈に誤りがある点である。例えば前掲論文に於いて「常謹『地蔵菩薩像靈驗記』三三説話について、地蔵の功德により往生し得たところをみると、西方浄土と明記するものは一説話（第九話）にすぎず、……地蔵・阿弥陀の併修は三説話（第二十四・二十六・三十話）あるが、これも、わが『今昔物語集』のそれに比し、まことに寥々たるものといわねばならぬ。」とした上で「中国の地蔵説話について、地蔵と浄土の関連をみ

ると、『今昔物語集』のような、地藏と弥陀の併修、地藏による極樂往生のごとき傾向は、認めることができぬ。」と述べている。

まず『地藏菩薩応驗記』（『地藏菩薩像靈驗記』）は全三三説話ではなく、全三二説話である。（但し、これは当該論文に限られ、『地藏信仰』では「三二」となっていることから誤植であろう。）

次に速水は『応驗記』には西方浄土と明記するものは一説話（第九話）に過ぎない、としている点である。が、第十一話には「昨日より西方仏を専念し、ただ今浄土に往生す。言ひ已りて合掌して西方卒に向ふ」（原漢文）とある。また第二六話には「時に地藏菩薩に事ひ、西方浄土を欣求す。・・・合掌して西方に向ひ卒す」（前同）とある。ゆえに速水の一説話しかないとする記述は誤りである。

さらに、『応驗記』の説話の数によって、「地藏と弥陀の併修、地藏による極樂往生のごとき傾向は、認めることができぬ」としたことも問題である。前述の如く、『応驗記』には地藏と弥陀との併修、或は地藏の引導による極樂往生の話が複数存在する。全三二話から見れば少ない数かもしれないが、果たしてそのような統計処理が地藏説話分析に有効であろうか。

第二に速水の詳細な論述は、鎌倉時代までで、室町時代以降は簡略なものである点である。この点は速水自身も認めている。（一九七七年九月一日に行なわれた仏教民俗研究会によるシンポジウム「地藏信仰」に於ける速水の発言。なおこのシンポジウムの大筋が『仏教民俗研究』第五号 一九八〇年に収められている。）この点は、後年に刊行された『観音・地藏・不動』でも同様である。

第三に専修念仏（速水の用語では阿弥陀専修）を軸にしながらも、法然（或は親鸞）が地藏をどう位置付けていたのか、という問題に関し、若干の記述はあるものの、意を尽くしていない点である。また、法然門弟がどう地藏を位置付けていたかについては、『沙石集』を引用するのみである。つまり、法然の専修念仏を軸にしながら、法然浄土教についての分析が足りない点である。

まとめると速水の研究は井上を踏まえつつ、地藏信仰を奈良・平安仏教史の中に位置付けた点は評価されるが、それ以外の時代（中国宋代・鎌倉時代・室町時代）については、問題が残るのである。特に、法然の意義を高く認めながら、その思想的影響を論じきれていない点は問題である。なお、現時点に於ける、速水の最新作、『観音・地藏・不動』は、各菩薩・明王の記述が独立しており、比較はなされていない。この点も本論文では補強を試みる。

以上、井上・菅原・速水の研究は主として平安時代を中心とするものであった。その延長として田中久夫・渡浩一の研究が挙げられ

る。田中に関しては民俗学、渡に関しては日本文学の研究者とすべきであるが、地蔵に関する以下の論考は、平安時代の文献史料を中心に論じたものであり、井上・菅原・速水の研究を踏まえたものと解釈できる。

まず田中久夫の研究をまとめた。〔「地蔵信仰の伝播者の問題」『日本民俗学』第八二号 一九七二年・『地蔵信仰と民俗』一九八九年 木耳社¹⁰〕田中の研究は、題目からも分かる通り、平安時代から鎌倉時代における地蔵信仰の伝播者の解明を主眼とする。通説では、平安時代の地蔵信仰の担い手は、天台の仏教徒とされてきた¹¹。田中の功績は、第一に平安時代の地蔵信仰の伝播者として天台の仏教徒とは別に真言系の修験者も存在していたことを明らかにしたことにある。そして第二に、鎌倉時代に於いて積極的に地蔵信仰を伝播していたのは、平安時代を引き継ぐ形で、真言密教の聖であることを明らかにしたことが功績として挙げられる。

しかし、皮肉にも田中の論考の問題点は功績と表裏に存在する。田中は鎌倉時代、真言密教の聖が地蔵信仰を伝播していたとしている。これは史料から導きだされた結論であり、異論をはさむ余地はない。が、鎌倉時代の地蔵信仰の伝播者は、真言密教の聖に限られる訳ではない。(少なくとも田中は他宗派についての言及をしていない。)つまり平安時代の地蔵信仰の伝播者について田中が通説を補足したように、鎌倉時代の地蔵信仰の伝播者についての田中の説は不十分であり、他宗派の分析も必要とされるのである。

もう一つ田中の論考の問題点を挙げておくと、真言密教に於いて、地蔵がどう位置付けられるのか、そして真言の聖はどのような功德を中心に地蔵を布教していったのか、という問題に言及していないことが挙げられる。

この他、田中の地蔵に関する論文としては、「地蔵信仰・盲僧・小野氏」(『近畿の民間信仰』一九七三年 明玄書房)があり、地蔵信仰と盲僧・小野氏との関係を論じた貴重な論文である。また、「地蔵信仰と平清盛」(『仏教民俗と祖先祭祀』一九八六年 神戸大学東西文化研究所)・「地蔵信仰と民俗」(五来重・他編『仏教民俗学』一九八〇年 弘文堂)などがある。これらの仏教民俗学の立場に立った諸研究は、個別研究として大変貴重であり、本論文でも活用させていただく。特に、第二部第九章第五節は「地蔵・盲僧・小野氏」に基づいている。

渡浩一「民間地蔵信仰の一考察(上・下)」(『仏教民俗研究』第四・五号 一九七七・八〇年)について論じたい。渡は井上等先行研究を踏まえて、『今昔』に於いて阿弥陀・観音と対比するに地蔵は、悪人救済を主とすることを明らかにした¹²。これまでの研究に於

いて他の仏菩薩との対比がさほど行なわれなかったことを考慮するに、渡の功績は大きい。但し、速水の影響からか「今昔物語集」卷十七第二話・第一〇話・第一七話・第二二話・第二三話・第二九話には（補―地蔵信仰と）弥陀信仰や念仏信仰との併修が語られている。また、これは日本のみにみられる特徴で既に平安末期地蔵信仰の特徴として諸家により指摘されている。」と述べるなど、先行研究の誤りをそのまま受け継いでいる記述もある。

なお、渡の研究はこの後、中世地蔵説話に移る。（「中世地蔵説話集の編纂をめぐる」『仏教文学』第七号 一九八三年・「中世地蔵説話概観」『東洋大学大学院紀要』第二〇号 一九八四年）

中世地蔵説話研究における渡の功績は、井上以後、平安時代と鎌倉時代の地蔵信仰の相違点が強調される風潮に対し、中世の地蔵説話に往生譚が少なくないことから「古代と中世の地蔵信仰の間にそれ程大きな断絶はないと断絶してよからう」（「中世地蔵説話概観」前掲）と述べたことである。但し、この結論は、平安時代と鎌倉・室町時代の地蔵説話をそれぞれ集計し、分類し、説話比（例えば現世利益譚の数／全説話数）を比較したところ、ほぼ同様の比率になったことから導かれたものにすぎない。渡自身も「説話の詳細な検討、教義との関連、民俗信仰との関係など多くの問題が残されているが、それらについては今後の課題としたい」（「中世地蔵説話概観」前掲）と述べている。が、この後、この課題に深入りすることなく、一九八五年以降、渡の研究は江戸時代の地蔵信仰へと移ってゆく（後述）。また、同論文では、「生身思想・応化思想は他の仏にも見られ、地蔵だけの特徴とはいえない。しかし、生身譚・応化譚となると地蔵の特徴のようである。」と他の仏菩薩と比較して地蔵を論じている。ただ、他の仏菩薩に関しては、一切言及が無いので、本論文第二部では、観音との比較を中心に、渡論文の補足を行う。

（4）日本文学研究者・民俗学者の個別研究（三吉朋十・大島建彦・渡浩一・田野登等）

第三に、三吉朋十・大島建彦・渡浩一（一九八五年以降）・松崎憲三・田野登等の日本文学研究者・民俗学者による個別研究が挙げられる。以上諸氏の研究はそれぞれの問題意識に基づいた、大変優れたものであるが、地蔵信仰史を構築するものではない。

例えば、一九八五年以降の渡浩一の研究は主に江戸時代の地蔵に関する文芸作品を翻刻・解説し、そこに見られる地蔵信仰を論ずる、

という形式を取っている。(渡編『延命地藏菩薩経直談鈔』一九八五年 勉誠社・「十四卷本『三国因縁地藏菩薩靈驗記』とその周辺」
『東洋大学大学院紀要』第二二号 一九八五年・「近世地藏説話集と地藏縁起―十四卷本『地藏菩薩靈驗記』の場合―」
『武蔵野文学』第三三号 一九八五年・「地藏の逆縁救済をめぐる―『地藏菩薩靈驗記』巻七第五話を中心として―」
『説話文学研究』第二二号 一九八六年・「『地藏利益集』の世界―貞享・元禄時代の民間地藏信仰―」
『仏教民俗研究』第六号 一九八九年・「『地藏菩薩利生記』について」
『明治大学教養論集』第二四二号 一九九二年・「空也堂蔵『空也上人絵詞伝』と『西院河原口伝』」
『明治大学教養論集』第三三九号 二〇〇一年・「西院河原口号伝絵」二種」
『明治大学教養論集』第三九二号 二〇〇五年・「西院河原地蔵和讃」の唱導」
『日本宗敎文化史研究』第九卷第一号 二〇〇五年等) これらの文芸作品の翻刻・解説に、(3)で述べた論考の成果を合わせ、「お地藏さんの世界」(二〇一一年 慶友社)が刊行された。学術書でなく、一般書ゆえ、註が付いていないのが悔やまれる。本論文第三部は、適宜同書を超えることを目標とする。特に、『お地藏さんの世界』で言及の無い、他の仏・菩薩等との比較を試みる。

大島建彦の地藏に関する諸論文は、『道祖神と地藏』(一九九二年 三弥井書店)・『民俗伝承の現在』(前掲)に収められている。『道祖神と地藏』に収められた論考は主にシャーマニズムを主題とし、両書とも限定された地域の調査報告である。従って地藏研究に関しては、大島の他の研究にみられる全国に渡る一覧表(『道祖神と地藏』一四〇二六・三二〇〇三五六頁)作成のようなものは行われていない。

松崎憲三の地藏に関する諸論文は、『地藏と閻魔・奪衣婆』(二〇一二年 慶友社)にまとめられた。地藏巡りや千体地藏の歴史は、大変有意義な業績であるが、全体的な地藏信仰史を構築するものではない。

地藏像の事例報告としては、三吉朋十・田野登等の諸研究が挙げられる。三吉は主として東京近郊の地藏像の、田野は大阪の地藏像の報告を行なっている。三吉の研究成果はガリ版刷『武蔵野地藏尊風土記』(全十二套 一九六九〜七二年 仏教民俗学会)に示されているが、現在閲覧には困難を伴う。国立国会図書館ですら、第一輯が欠けている。三吉の研究を抜粋したものとして、『武蔵野の地藏尊』(都内編／埼玉県東部・川崎横浜編／埼玉編)(一九七二／七五／七五年 有峰書店)の計三冊があり、これだけでも東京近郊の地藏像をかなり網羅し、大変優れたものである。

田野の研究成果は「都会の地蔵さんのフオークロア」(『歴史手帖』第一六巻第一〜十二号 一九八八年)等多種の論文に示されている。その成果の一部は『大阪の地蔵』(一九九四年 北辰堂)にまとめられている。

両氏の報告は細部に渡る貴重なものだが、渡や大島・松崎の研究同様、地蔵信仰史の全体像を構築するものではない。

これ以外にも、各地の地蔵像に関する報告書は多数刊行されている。愛知県に関しては、中日新聞社編『お地蔵さん見つけた』(二〇〇一年 中日新聞社)・中根富三郎『愛知県東海市内 石仏地蔵をたずねて』(二〇〇三年 文芸社)がある。京都に関しては、田中緑紅『京のお地蔵さん(上・下巻)』(一九五八・七二年 緑紅叢書)・岡部伊都子『京の地蔵紳士録』(一九八四年 淡交社)・竹内俊則『京のお地蔵さん』(一九九四年*改訂版二〇〇五年¹³ 京都新聞社)がある。埼玉県南部に関しては、秋山和歩『お地蔵様との出会いの日々 与野・大宮・浦和を歩く』(二〇〇三年 埼玉新聞社)がある。東京都世田谷区に関して、世田谷区教育委員会『地蔵および諸尊』(一九八五年)がある。これらの報告書も大変貴重なものだが、いずれも地域の地蔵信仰史を構築するものではない。

民俗学による地蔵信仰研究の集大成として、石川純一郎『地蔵の世界』(一九九五年 時事通信社)が挙げられる。同書は、現代に伝わる地蔵説話・伝承を幅広く集め、職能別に整理したものである。但し、歴史的面からの論究は手薄である。

序で言及した地蔵盆については、林英一『地蔵盆』(一九九七年 初芝文庫)・「明治政府の近代化政策と地蔵盆」(『日本民俗学』第二五五号 二〇〇八年)・大森恵子「但馬地方の地蔵盆行事と愛宕信仰」(『年中行事と民俗芸能』一九九八年 岩田書院)の研究がある。いずれも特定地域の地蔵盆の分析に留まる。私からすれば、京の六地蔵めぐりとの比較や地域の異なる地蔵盆との比較によって、全体像が構築できる可能性がある。無論、林や大森の研究成果があるからこそ、本論文第三部は成立している。

(5) 日本史学者・仏教史学者の個別研究

第四の流れとして、日本史学者・仏教史学者の個別研究が挙げられる。例えば、今井雅晴「時宗と地蔵信仰」(和歌森太郎編『日本文化史の提言』一九七五年 弘文堂)・追塩千尋「忍性の宗教活動について」(『仏教史学研究』第二二巻第二号 一九八〇年)・石川力山「中世仏教における菩薩思想―特に曹洞宗における地蔵菩薩信仰を中心として―」(『日本仏教学会年報』第五一号 一九八五年)・平雅行「解脱貞慶と悪人正機説」(『日本中世の社会と仏教』一九九二年 塙書房)・堤禎子「中世地蔵信仰のトポス(上・下)」(『月刊

百科』第三五五・三五六号一九九二年）・松尾剛次「説経節「さんせう太夫」と勸進興業」（『列島の文化史』第九号 一九九四年↓『勸進と破戒の中世史』一九九五年 吉川弘文館 所収）・桃崎祐輔¹⁴「律宗系文物からみた東国の律宗弘布の痕跡」（『戒律文化研究』第二号 二〇〇三年）の諸研究である。しかし、これらの研究は各宗派の研究の中で地蔵信仰に言及されたものにすぎず、いわば「閉ざされた」研究であり、各宗派間の地蔵信仰の比較はなされていない。

近年、黒田智が、勝軍地蔵史の研究を行っている。初期ものは、『中世肖像の文化史』（二〇〇七年 ペリかん社）に収められているが、研究は現在進行中である（例えば、『加越能の勝軍地蔵』『日本仏教総合研究』第十二号 二〇一三年）。地蔵信仰史の本流との関係に関しては言及が希薄である。

（6）日本思想史研究者による研究

二〇〇八年になって、菊池宏一郎「極楽へ導く地蔵」（『日本思想史研究』第四〇号 二〇〇八年）が発表された。佐藤弘夫の、「中世に於ける八日本の仏の誕生」¹⁵という概念を地蔵に適応し、中世に於ける地蔵信仰を総合的に把握しようとした意欲的な論文である。ただ、その大枠は私がかつて発表し、本論文の基となった論文を出るものではない¹⁶。しかしながら、菊池論考に教えられる点多々あり、いくつかの点で本論文を補訂させていただいたことを正直に告白する。

（7）欧米の研究者による研究

序でラフカディオ・ハーンを引用したが、欧米人による研究も存する。戦前の代表的研究として、M.W. de Visser "The Bodhisattva t'itsang(jizo) in China and Japan" 1914 Oesterheld がある。例えば、近江木の本・浄信寺の地蔵像を天武年間（六七三〜六八六）造立という伝説をそのまま史実として紹介する（p.66）など現在の学問水準ではかなり批判的に読む必要がある。

F.Wang-Tooutain "Le Bodhisattva Ksitigarbha en Chine du V au X Siecle" 1998 Ecole francaise d'Extreme-Orient は中国の地蔵信仰を、『地蔵菩薩応驗記』等の文献を使用しつつ論じたもの¹⁷。フランス語なので、私の読み落としもあるかもしれないが、特別に

目新しい論述は無かった。

近年出版されたものとして、Hank Glassman "The Face of Jizo: Image and Cult in Medieval Japanese Buddhism" 2012 Hawaii U.P. がある。タイトルから見ると、地蔵の形容を論じているようだが、タイトルの日本語訳は「地蔵じぞう顔がお」である。副題「中世日本仏教に於ける地蔵像と地蔵信仰」が内容を示している。中世に於いて、南都仏教とその継承である西大寺流真言律宗が地蔵信仰の担い手であったことを芸能との関係を踏まえて論じている。中世仏教と地蔵信仰との関連に関しては、本論文第二部の基となった拙稿が論拠として挙がっている。拙稿等日本語の研究論文を縦横無尽に使った力作ではあるが、先行研究を批判すること無く使っており、その点には難が残る¹⁸。

第二節 結び

以上、地蔵信仰に関する先行研究を概観した。まず確認しておけば、これまでの研究は限られた時代・地域、或は限られた事柄に関するものであり、例えば平安時代から鎌倉時代の地蔵信仰の変遷を多種の視点から概括する研究は手薄であった。また、江戸時代に関しては、渡が文学を中心に論ずるのみである。さらに中国の地蔵信仰との比較に関しては手薄であり、時に誤りを含んでいることが分かった。

また、地蔵信仰がその時代の仏教思想とどう関連しているか、という問題についても各宗派の個別研究はあるにせよ、井上の平安時代の研究を除き、あまり言及されてこなかった。

* 『地蔵菩薩応驗記』は、梅津次郎翻刻・『大和文化研究』(一〇一号 一九六六年)より引用。『今昔物語集』は新編日本古典文学全集版『今昔物語集②』(底本・鈴木鹿本)より引用。

1 戦前の地蔵信仰研究についての概説は、渡部隆生「地蔵研究とその経典」(『国訳一切経・大集部第五卷』一九七三年)にある。但し戦前の地蔵信仰研究の成果は真鍋の諸著作に吸収されており、本論では論述を省略する。

2 私架蔵本。

3 岡本況斎「今昔物語出典攷」(室松岩雄『国文註釈全書 物語十二種』一九一〇年 國學院大學出版部)・芳賀矢一『攷証今昔物語集』(富山房 一九一三年)・野村八良『近古時代説話文学論』(一九三五年 明治書院)。

4 速水侑『地蔵信仰』(前掲)一五八〜一五九頁・渡浩一「民間地蔵信仰の一考察」(前掲)・小山聡子『護法童子信仰の研究』(二〇〇三年 自照社)六頁。

5 和歌森太郎「地蔵信仰について」(前掲)。

6 和歌森太郎『歴史研究と民俗学』(一九六九年 弘文堂)四三頁には、以下のような言及がある。「今日、村ごとに見聞される民間伝承としての民俗資料が現代性にあわせて、歴史性をもつというのは、それぞれが、本来のものを歴史によって変えさせられた結果のものであるとする認識だが、そこには飛躍がありはしないだろうか。・・・民俗資料の相互比較を通じて、前近代的なものを得たばあい、・・・それぞれの時代の中のような特殊な段階というか事情が、伝統的慣行、口碑、考え方をどのようにして産み出し特徴づけたものを考察することが必要だと思う。・・・そのように考えると、民俗資料をたえず歴史の相の上でとらえることを要求するのである。」

7 該当箇所を以下引用する。「小僧泣テ云ク、「此ノ男ノ法終ニ不可転ハ、我レ此ノ男ニ代ラム。設ヒ一劫也ト云トモ、我レ其ノ苦ヲ受ケム」ト。冥官衆此ヲ聞テ、驚テ、即チ盛孝ヲ小僧ニ免シ奉リツ」(三四四頁)

8 第二七話には、「今ノ地蔵菩薩此ノ地獄ニ来リ給テ、日夜三時ニ我ガ苦ニ代リ給フ」(三五八頁)とある。これに対し、第三七話は、「行基菩薩教女人悪子給語」という題目からも分かる通り、行基を主題とし、地蔵は登場しない。

- 9 両書の関係は、清水邦彦「地蔵菩薩応驗記の基礎的研究」(『日本文化研究』第三号 一九九二年)参照。
- 10 二版以降は、岩田書院より刊行。
- 11 和歌森太郎「地蔵信仰について」(前掲)・速水侑「日本古代貴族社会における地蔵信仰の展開」(前掲)
- 12 なお、同様の視点の先駆的研究として、歌川学「空也と平安仏教」(『日本歴史』第六一号 一九五三年)が揚げられる。同論文は、
題目に“地蔵”の名前がないことから、先行研究では見逃されてきた。
- 13 改訂版は、竹内没後のものであり、遺族の許可を得て、京都新聞社によつて編集された。
- 14 桃崎は歴史考古学者である。
- 15 佐藤弘夫『アマテラスの変貌』(二〇〇〇年 法蔵館)。
- 16 本論文第二部第九章の基となった清水邦彦「日本中世における地蔵信仰受容」(『倫理学』第二四号 二〇〇八年)と菊池論文とは重なるところが多い。
- 17 詳しくは菊地章太「フランソワーズ・ワンリットウタン―地蔵信仰の原風景」(『東方』第二二八号 二〇〇〇年)・清水邦彦「F.Toutain 著『五〜十三世紀の中国地蔵信仰』」(『宗教研究』第三三五号 二〇〇三年)参照。
- 18 私による書評が、『日本仏教総合研究』第十三号に掲載予定なので、詳しくはこちらを参照。

第三節 本論文の構成と手法

そこで本論文では以下の四部構成で、先行研究の補足・補正を試みたい。第一部は經典に於ける地蔵や中国の地蔵信仰を概観の上、日本古代の地蔵信仰をまとめる。前述の如く、中国宋代の『地蔵菩薩応驗記』は日本の地蔵信仰の源であり、先学でも重視されてきたが、その分析はテキストの問題もあって、充分ではない。第一部では先学の研究成果を補足することを意識しつつ、『応驗記』に展開する地蔵信仰を分析する。その上で、『今昔』に見られる地蔵信仰との比較を試み、日本に於ける地蔵信仰の受容を考察する。

第二部は、まずは鎌倉・室町時代の地蔵信仰を各宗派が地蔵信仰をどう位置付けたか、各宗派間の共通点・相違点を整理しつつ、平安時代の地蔵信仰との比較を行いたい。というのも、先学に於いて各宗派の地蔵信仰に関しては個別研究があるが、各宗派間の比較は行なわれておらず、鎌倉・室町時代の地蔵信仰の全体像を構築するものではなかったからである。その上で、鎌倉・室町時代の地蔵説話の分析を絵画史料を活用しながら行う。その際、観音等との比較を行う。

第三部は、江戸時代の地蔵信仰を、説話集や地蔵像の銘文、随筆などを素材に分析する。江戸時代は路傍に地蔵像が祀られるようになった時代であり、像には時に銘文が刻まれている。銘文は改刻の可能性もあるが、造立主体（例えば講）が継続していれば、改刻はすぐに分かってしまう。体制がさほど変化しなかった江戸時代に於いて、改刻の可能性は薄いと考えた。江戸時代は、地蔵像に関し、幾つかの地域に於いて地蔵祭が行われた時代であり、その記録は随筆等に残っている。なお、通説では、路傍に地蔵が祀られる様になった理由として、道祖神との習合が唱えられてきたが、この通説の検証を第三部で行う。

第四部は、明治時代から平成の現代までの地蔵信仰の概観を試みる。残念ながら、複雑に入り組んだ現代社会に於ける地蔵信仰を網羅することはできないので、第四部は、第三部の補論的なものであることを最初にお断りしておく。

本論文の意図は、以上の四部を通じて、先行研究の補足・補正を行い、地蔵信仰が日本でいかに受容され、展開されたのかを考察するものである。

なお、本論文の主史料は説話である。序でも述べた通り、地蔵は外来の菩薩である。その信仰は自然発生したものではなく、^{ひん}聖等の唱導僧^{しん}が広めたものと想定される。唱導僧は、唱導・絵解きを通じて、地蔵信仰を広めていったと想定される。唱導を記録化した

ものが説話である。説話は史実ではないにせよ、唱導僧と民衆²との双方向の交流を通じて成立した唱導を記録化したものであり、そこに民衆による地蔵信仰を読み取ることは可能であろう。

- 1 本論文で使う学術用語である。中国唐代では化俗法師、日本では、菩薩・教化僧・聖¹・上人・聖人と呼ばれた、唱導を行う宗教者を総称して指す。古代・中世日本では、国家仏教から離脱した僧を指す。また、僧は単数形だと、男性を指すが、熊野比丘尼なども地蔵信仰の伝播者と考えられている。本論文に於いて、唱導僧といった場合に、比丘尼を含むことがあるが、その際は註記を行う。
- 2 日本古代・中世に於いては、官位の無い人、江戸時代に於いては、武士以外の農工商、明治時代に於いては平民を主に想定している。

第一部 古代に於ける大陸からの經典・説話集の伝播と展開

第一章 インドに於ける地蔵とその伝播

第一節 經典に於ける地蔵

地蔵は仏教の菩薩である以上、その根源は經典に求められる。

地蔵に関する經典としては、『新訳大乘地蔵十輪經』（以下、『十輪經』と略）・『仏説地蔵菩薩本願經』（以下、『本願經』と略）の二經が挙げられる。『十輪經』はサンスクリット語版が、部分的であるが、現存する。通説では、『本願經』は『十輪經』を基に中国で撰述されたとされる。

『十輪經』に於いて、地蔵菩薩は五濁惡世の、罪深き衆生を天に導く者とされる。

多く無間罪を造り、正法を誹謗し、聖を毀り、惡見を起して、妄りに斷常論を説き、具さに十惡業を造り、後世苦を畏れず、多く三乗を遠離し、臭穢にして惡趣に向ひ、無明にして其の目を蔽ひ、貧嫉にして姦矯多し。云何が佛輪を轉じてこの衆生類を度せん。

（『十輪經』前同七二八頁中段）

爾の時、世尊、無垢帝釈天に告げて曰わく、汝等、當に知るべし。菩薩摩訶薩有り、名づけて地蔵と曰ふ。已に無量無數大劫五濁惡時無佛世界に於いて有情を成熟す。（『十輪經』、大正藏第十三卷七二二頁下段）

この場合の「五濁惡世無仏世界」とは、『本願經』によれば、「釈迦の死後、弥勒菩薩出世までの間」を指し、また、地蔵が衆生を天に導く目的は、弥勒の授記に合わせるものとされている。

吾、五濁惡世に於いて、是の如きの剛彊の衆生を教化す。……娑婆世界をして、彌勒の出世に至るまで已來の衆生をして、悉く解脱し、永く諸苦を離れ、佛の授記に遇はしめよ。（『本願經』前同七七九頁中く下段）

經典に於ける地蔵の特徴として、衆生の機根に合わせて、様々な形を取ることが挙げられる。

諸の有情を成熟せんと欲するが爲の故に、十方界に於いて、或る時は大梵王の身を現作し、諸の有情の爲に、應の如くに説法し、或ひはまた大自在天の身を現作し、或ひは欲界の他化自在天の身と作り、或ひは樂變化天の身と作り、或ひは觀史多天の身と作り、

或ひは夜摩天の身と作り、或ひは帝釋天の身と作り、或ひは四天王天の身と作り、或ひは佛身と作り、或ひは菩薩身と作り、或ひは獨覺の身と作り、或ひは聲聞の身と作り、或ひは轉輪王の身と作り、或ひは刹帝利の身と作り、或ひは婆羅門の身と作り、或ひは筏舎の身と作り、或ひは戊達羅の身と作り、或ひは丈夫の身と作り、或ひは婦女の身と作り、或ひは童男の身と作り、或ひは童女の身と作り、或ひは健達縛の身と作り、或ひは阿素洛の身と作り、或ひは緊捺洛の身と作り、或ひは莫呼洛茶の身と作り、或ひは龍身と作り、或ひは葉叉の身と作り、或ひは羅刹の身と作り、或ひは鳩呌茶の身と作り、或ひは畢舍遮の身と作り、或ひは餓鬼の身と作り、或ひは布怛那の身と作り、或ひは羯叱布怛の身と作り、或ひは粵闍訶洛の身と作り、或ひは獅子の身と作り、或ひは香象の身と作り、或ひは馬の身と作り、或ひは牛の身と作り、或ひは種種なる禽獸の身と作り、或ひは剎魔王の身と作り、或ひは地獄卒と作り、或ひは地獄の諸の有情の身と作り、是の如き等の無量無數の異類の身を現作して、諸の有情の為に、応の如く説法す。(前同七二五頁下段〜七二六頁上段)

こうした変化性は観音に通ずるものがある。但し、観音が三三変化である³に對し、地蔵の化身は無限であり、「山林川原河池泉井」という非情として現れることも想定されている。なお、『十輪經』によれば、地蔵の基本形は聲聞形である。

并に諸の眷属と聲聞形を作し、將にここに來至せんとし、神通力を以てこの變化を現す。(前同七二二頁下段)

爾の時、地蔵菩薩摩訶薩、八十百千那庾多頻跋羅の菩薩と神通力を以て聲聞形を現じて南方⁴より來たる。(前同七二二頁中段)

西義雄は、「聲聞」の意味は、部派仏教と大乘仏教との止揚を目指したものと解釈した⁵。

『十輪經』に於いて、聲聞形を取るとされたため、地蔵像は聲聞形⁶僧の姿で作られることが多い。これは他の菩薩と比べて、地蔵独特の特徴である。即ち、地蔵像のみ貴族の姿でなく、民衆に親しみ安い姿で現されるのである。このことが中国・日本に於いて地蔵信仰を普及させた原因と考えられるが、その分析は後の章で行う。

なお、『本願經』では、地蔵を信ずれば、現世利益を得るとされている。

地蔵の形像を作り、焼香し、供養し、瞻礼し、讚歎せば、是の人の居処に即ち十種の利益を得ん。何等をか十と為す。一には土地豊壤、二には家宅永く安く、三には先亡天に生じ、四には現存寿を益し、五には求むる所意を遂げ、六には水火の災無く、七には

虚耗を辟除し、八には悪夢を杜絶し、九には出入に神護し、十には多く聖因に遇ふ。(『本願経』前同七八七頁上く中段)

若し未来世に善男子、善女人有つて地藏の形像を見、及び此の経を聞き乃至讀誦し、香華、飲食、衣服、珍寶をもつて布施し、供養し、讚歎し、瞻禮せんもの二十八種の利益を得ん。一には天龍護念し、二には善果日に増し、三には聖上因を集め、四には菩提退せず、五には衣食豊足し、六には疾疫臨まず、七には水火の災を離れ、八には盜賊の厄れ無く、九には人見て欽敬し、十には神鬼助持し、十一には女は男身に転じ、十二には王臣の女為り、十三には端正相好にして、十四には多く天上に生れ、十五には或は帝王と為り、十六には宿智命通にして、十七には求むる有れば皆な従ひ、十八には眷属歡樂し、十九には諸横銷滅し、二十には業道永く除き、二十一には去處悉く盡く通じ、二十二には夜夢安樂に、二十三には先亡苦を離れ、二十四には宿福に受生し、二十五には諸聖に讚歎せられ、二十六には聰明利根にして、二十七には饒慈愍心あり、二十八には畢竟成佛す。(『本願経』前同七八九頁下段)

最終的に成仏に導く目的ではあるが、地藏を信ずれば、種々の現世利益を得られるのである。

第二節 インドに於ける地藏と中国に於ける受容

『十輪経』はインド撰述であるが、七世紀までのインドには、地藏に関する美術遺産はほとんど見られない。また、『大唐西域記』等の、インド旅行記にも、地藏に関する記述が全く無い。とすれば、七世紀までのインドでは、地藏は信仰対象では無かったと云える。

それでは、地藏は中国にいつ頃伝播したのだろうか。また、中国に於いて地藏信仰はいつ頃発生したのだろうか。

旧訳『十輪経』(『大方広十輪経』)が漢訳されたのは北涼(四一三〜四三九)である。であれば、この頃には、地藏という観念は中国に伝播していてもおかしくはない。しかしながら、地藏像等地蔵信仰を裏付ける資料は現存しない。唐代(六一八〜九〇七)になると、地藏像が造立されるようになる。また、宋代九八九年、説話集『地藏菩薩応驗記』(以下、『応驗記と略』)が成立している。『応驗記』に収められた説話のうち、年代の明確なものを見ると、その年代は、六五〇年〜九八〇年であり、要するに唐代の信仰が記され

ている。であれば、中国に於いて地蔵信仰が発生したのは、七世紀と考えられる。その要因として、この時期の中国仏教が、釈迦・弥勒的此土信仰から、阿弥陀的彼土信仰（浄土信仰）へと移り変わった¹⁰ことが挙げられる。この変化の中で、「罪罪ある衆生」を救う地蔵菩薩は、この点で阿弥陀仏と共通しているため、阿弥陀仏と共に信仰されるようになったのである。ちなみに七世紀は、中国仏教が民衆化した時期でもある¹¹。

1 小倉泰「地獄と地蔵菩薩」（『ユーラシア』新二号 一九八五年）。

2 望月信成『地蔵菩薩』（一九八九年 学生社）四三頁。

3 「三三」という数字は無限を象徴している、という解釈もある。速水侑編『観音信仰事典』（二〇〇〇年 戎光祥出版）二九頁。但し、三三応化身の論拠である『法華経』「観世音菩薩普門品」には無限を示唆する言葉はない。

4 これにより地蔵の住む場所は「南方」となった。頼富本宏は、「南方という方角は、インド古来より死者や祖霊の住む方位と考えられてきた。・・・地蔵菩薩が後に死者の地獄救済あるいは六道救済と結びつくのも、この南という方位と決して無関係ではあるまい」と述べている。『庶民のほとけ』（一九八四年 日本放送出版協会）一二四頁。日本民俗に於いて、北向地蔵が多数存するのも、地蔵が南から来るといふ観念を前提としていふと考えられる。真鍋『地蔵菩薩の研究』（前掲）一二〜一三頁。真鍋説は首肯すべき見解であり、北向地蔵の起源を易にのみ求めた、長沢利明「地蔵と方角」（『東京の民間信仰』一九八九年 三弥井書店）は修正を要する。

5 西義雄「地蔵菩薩の源流思想の研究」（前掲）。

6 望月信成『地蔵菩薩』（前掲）十二頁。

- 7 真鍋広済『地蔵菩薩の研究』（前掲）十七頁。
- 8 真鍋広済『地蔵菩薩の研究』（前掲）十五頁・速水侑『地蔵信仰』（前掲）二八頁。
- 9 塚本善隆『支那仏教史・北魏編』（一九四二年 弘文堂）三八〇頁。
- 10 塚本善隆『支那仏教史・北魏編』（前掲）五九三頁・齊藤隆信・西本照真「民衆仏教の系譜」（沖本克己編『興隆・発展する仏教』二〇一〇年 佼成出版社）。
- 11 齊藤隆信・西本照真「民衆仏教の系譜」（沖本克己編『興隆・発展する仏教』前掲）。

第二章 中国の地藏信仰―『地藏菩薩応驗記』を中心に

では、中国唐代の地藏信仰とは、一体どんなものであったか？ 本論文では、説話集『地藏菩薩応驗記』（以下、適宜『応驗記』と略）を中心史料として論ずる。『応驗記』の成立は、宋代九八九年だが、前述の通り、採録された説話の年代は、唐代である。著者は僧常謹である。常謹に関しては他史料に名が無いため、不明である。奥書によると、先行する説話集から選りすぐって、全三二話の説話集を編纂している。常謹に関しては、『応驗記』を編集した以外は不明だが、紙の貴重だった時代に、敢えて地藏説話集を編集したということは、地藏信仰を唱導した、化俗法師（本論文で云う唱導僧）であった可能性がある。

第一節 冥府・地獄からの救済

第一章で述べた通り、『十輪経』・『本願経』も於いて、地藏は、罪深き衆生を救う存在であった。これに基づき、『応驗記』に於いて、地蔵は、罪深い人を冥府・地獄から救済してられる存在として位置付けられている。まずは、冥府から救済してくれる話を二例引用する。

京師人僧俊姓王氏、出家して已後、僧事を営む。用を犯すこと巨多なり。戒律を守らず。……具さに幽途の事を説いて曰う。……一僧云く、「我れ、これ地藏菩薩なり。汝、京城に在りし時、我が形像一軀を摸す。……我れ摸写の恩に報はんと欲す。汝これ花嚴の師人なり」と。乃ち一行の頌を教て曰く「若人欲求知、三世一切仏、應當如是觀 心造諸如来」と。……王、号て問う、「汝、生きて仏法に値ふ。何の功德か有らん」と。答う、「……唯だ一行四句の偈を受持す」と。王曰く、「汝、今、誦するやいなや」と。曰く、「誦する所を憶持す」と。具に上の偈を誦す。時に聲の及ぶ所、受苦の人、皆、解脱を得る。王曰く、「止めよ、止めよ。須く復た誦すべからず」と。即ち人間に放還す。（第五話）

雁雄、實にこれ悪人なれども、先祖法を奉りて地藏尊に帰依す。彼の孫胤を以て、大聖（註Ⅱ地藏）来たりて救ふ。（第二一話）
第二一話は、本人は悪人だが、先祖の善行によって救われる話である。

地獄から救済してくれる話を一例引用する。

女、晝夜禮拜供養し、母の苦を救ふことを祈誓す。夢に沙門若少なるを見る。陳氏に告げて曰く、「汝の母、焦熱地獄の中に在り。……我が身地獄に入り、放光說法す。汝の母、既に薩利天に生ず」と。(第十二話)

なお、当該話は、本人ではなく、娘の善行によつて、地獄から救済される話である。また、地蔵が「若少沙門」として現れているのも特徴である。經典に於いて、地蔵は僧の姿で現れるものであった。一方、『応驗記』では、「若い僧」となつて現れる話が、計四話ある(第六・十二・十四・二五話)。僧の姿で現れるのは經典からの継承であるが、「若少」は經典に典拠が無い。あるいは中国のシャーマニズムと習合した可能性があるが、詳しい論証は今後の課題としたい。なお、『応驗記』に於いて、地蔵像は、「三尺」というやや低めの高さで作られる話が計二話ある(第四・三二話)。

第十七話は、地獄の王(所謂、「閻魔」)の本身が、法王であるとの発言がある。

我、これ聖變身なり。衆生をして罪業を償わしむる。琰王として現はるるも、實はこれ法王なり。

「法王」を地蔵とするのであれば、地蔵・閻魔一体論の走りとなる。

第二節 後生善処への引導

第一章で述べた通り、『十輪經』に於いて、地蔵は衆生を天に導く存在であった。これに基づき、『応驗記』でも地蔵が亡くなった人を天に導く話が計七話ある(第四・六・十二・十三・十五・十九・二〇・三一話)。一例のみ引用する。

吾、第四天(註Ⅱ兜率天)上に生まる。これ地蔵菩薩、引導して、補處に事へしむ。彼の天生の人、多くこの大士の引導也。(第四話)

しかしながら、『応驗記』には、經典には見られない、阿弥陀の脇士として地蔵が位置付けられている話や地蔵が西方浄土へ引導する話もある。先行研究は、この点を軽視してきた。

左右に觀音・地蔵兩軀を安置す。高さ各七尺五寸なり。中央に中尖無量壽佛像を安置す。高さ一丈六尺なり。(第二四話)

大原尼智藏、時に地蔵菩薩に事つかひ、西方浄土を欣求す。銅錢二百文を捨て、阿彌陀像を畫く。左右脇士に、地蔵菩薩二体を畫く。

・・・阿彌陀・觀音・勢至の名を念ずること、各各一百遍、地蔵の名を念ずること一千遍、合掌して西方に向ひ卒す。(第二六話) 「阿彌陀仏の脇侍」ということは、阿彌陀仏の来迎に随伴する存在である。実際、第二六話に於いて、主人公は阿彌陀等の名号と共に地蔵の名号を唱えることによつて西方浄土へ往生している。したがつて第二四・二六話に於いて、地蔵は「西方浄土への引導者」とまとめることができる。

地蔵の機縁・引導による西方浄土往生の話は前述以外に計二話ある。

法尚七十八、其の年二月廿四日、同伴に告げて曰く、「地蔵菩薩、我が房に來至す。・・・菩薩言ふ。『此れまた願ふ所に隨ふ。若し浄土に生れんと欲せば、當に阿彌陀仏を念ずべし。一日夜、専心して念仏せば、即ち往生を得』と。此の聖告ぐるを聞き、昨日より西方仏に専念す。只だ今、浄土に往生す」と。言ひ已りて合掌し西方に向ひ卒す。其の像、遠くに在り。放光し尚の身を照らす。身冷えて後、光、西方の上へ去り、見る者皆な謂ふ、「地蔵菩薩、放光し、浄土に照らし送る奇瑞也」と。(第十一話) 母曰く、「吾女身厭ふ。天樂を樂しまず。若し天上に生れば、尚ほ女身を受くることを恐る。今須く浄土を願ふべし」と。・・・ 両道白光空より下り、母の身上を覆ふ。暫時、空に昇り、西方を指して散去す。(第九話)

注目すべき点は、阿彌陀仏の脇侍が、『觀無量壽經』と異なり、觀音地蔵(第二四話)・地蔵菩薩二体(第二六話)となつている点である。このような三尊像が唐代において特殊なものに過ぎなかつたかどうか一概に言いがたいが、地蔵が觀音と共に阿彌陀浄土信仰の一部を担つていたことは敦煌の仏像からも判明する。又、敦煌出土の『地蔵菩薩經』に以下の如くの記述がある。

若し善男子・善女人有りて、地蔵菩薩像を造り、地蔵菩薩經を寫し、及び地蔵菩薩の名を念ぜば、この人、定んで西方浄土に往生するを得。・・・此の人、命を捨つるの日、地蔵菩薩、親しく自ら來迎す。(原漢文・大正藏第八五卷一四五頁下段)

それではなぜ『十輪經』・『本願經』及び『觀無量壽經』に記述がないにもかかわらず、地蔵菩薩は阿彌陀仏や西方浄土と結び付いたのであろうか。このことについて私は三つの点を提示したい。

第一点は『十輪經』・『本願經』は前述の如く弥勒出世までの五濁惡世の教えであつたため、末法思想の經典と見なされた点である。例えば三階教師・神昉は『十輪經』新訳版の序文で「十輪經は、則ち此土末法の教也」(原漢文・大正藏第十三卷七七頁上段)

と書いている。

第二点は地蔵菩薩のたとえ罪ある衆生であつても救済するという「慈悲無限」の性格（第一部第一章前述）が阿弥陀仏と共通している点である。

第三点は『十輪經』に唱名による仏法への帰依が示されている故、『十輪經』が浄土思想の經典と見なされた点である。

所在の処に随つて、若し諸の有情にして、種種の希求、憂苦に逼切せらんに、能く至心に地蔵菩薩摩訶薩を稱名し、念誦し、歸敬し、供養する者有らば、一切皆な如法の所求を得。諸の憂苦を離れ、其の所應に随つて、生天涅槃の道に安置せん。（『十輪經』前同七二四頁中段）

問ひて曰はく、「今浄土業を學ぶ者は既に念佛三昧を行ふ。未だこの法定んで何なる教か有るを知らず。今、諸方の道俗多く疑惑を生じて、將に聖教を無にして偽て佛法を行ひ、凡愚を誘引し、大いに誹謗を増せんとす。請ふ、至教を陳て以て疑網を除け」と。釋して曰く、「諸大乘經にこの三昧説くこと其の文極めて衆し。華嚴經の如き、數処處に皆な念佛三昧を説けり。其の文極めて廣し。故に涅槃經・觀佛三昧海・賢護・般若三昧・觀經・鼓音声王・大集月藏分・地蔵十輪經・占察經・文殊般若・花首經・大智度論等に説けり……」と。（原漢文・懷感『釈浄土群疑論』大正藏第四七卷七三頁中段）

以上三点の理由から中国唐・宋代に於いて地蔵菩薩は衆生を西方浄土へ導く引導者と位置付けられるようになったと考えられる。次に注目すべき点は『応驗記』に於ける天と西方浄土との関係である。『応驗記』の中で天と西方浄土とを比較している記述は二ヶ所ある。

一つは第九話での寡婦の發言である。これを見ると、天に生まれる場合女身を受ける可能性があるが、西方浄土に生まれる場合は女身を受けない。故に西方浄土の方が自分にとって適している、とあつた。念のため、該当箇所を再録する。

母曰く、「吾、女身を厭ふ。天樂を樂しまず。若し天上に生れば、尚ほ女身を受くることを恐る。今須く浄土を願ふべし」と。

もう一つは第十一話での釈法尚の發言である。これを見ると、天よりも西方浄土のほうが仏道修行に適している、とある。

地蔵菩薩、我が房に來至して告げて曰く、「汝、慈氏如來三會説法の中、第二會得道の人也。今日、壽を捨て即ち切利に生る」と。

我、大士に白す。「天上これ五欲境界にして、快樂無比なり。菩提心を迷失し、また後、仏を期せんと欲せども、時仍ち長遠なり。唯だ西方安樂世界に往生せん」と。

以上二ヶ所とも天より西方浄土の方が優れていると述べられているわけである。しかし、全ての話に一貫して天より西方浄土が優れていると考えられていたのだろうか。前述の如く、地蔵菩薩が天へ衆生を導く話が『応驗記』全三二話中九話ある。もし西方浄土の優越性が確立していたのであれば、これらの話は存在しなかったのではなからうか。又もし西方浄土の優越性が確立していたのであれば、第十一話に於いて最初から地蔵菩薩は西方浄土に導いていたのではなからうか。以上のように考えると、唐代の中国において西方浄土の優越性は一部にはあつたが、さほど明確ではなく、①地蔵菩薩が天へ導く話と西方浄土へ導く話とが混在していること、②第十一話において最初天へ導こうとするが、結局西方浄土へ導いていること、の二点から「兜率天・西方浄土のどちらにも衆生を導くことができる地蔵菩薩」という信仰があつたと言えよう。

唐代の仏教界の状況について一言付しておけば、教理史において阿弥陀・弥勒優劣論があつたものの、阿弥陀・弥勒信仰の融合も依然存在していた。とされている。従つて「天・西方浄土のどちらにも衆生を導くことができる地蔵菩薩」という信仰が唐・宋代に存在したことは当然のことである。

第三節 現世利益

第一章で述べた通り、『本願経』には、地蔵を信ずれば、種々の現世利益を得るとされていた。これに基づき、『応驗記』でも、地蔵を信ずると、現世利益を得る話が計十話ある(第一・四・七・八・十一・十四・二二・二四・二五・二七話)。後述との関係で第一話を引用する。

梁朝漢州德陽懸善寂寺の東廊の壁上に、張僧繇が畫きし地蔵菩薩・觀世音菩薩、各一軀あり。……麟徳三年、王記、資州の刺史に任ぜらる。當に以て摸寫し精誠供養す。同行の船、十隻有り。忽ち惡風頓起に遇ふ。九隻の船、没す。この波濤に遭へども、唯だ王記の船、更に恐怖無し。將に知る、菩薩の弘大慈悲には是の如くの力有りと。垂拱二年に至り、天后、これを聞き、勅して

人¹⁰をして摸寫を畫かしむ。光發、前の如し。内道場に於いて供養す。．．．帝乃ち心を度して其の光を頂禮讚歎す。菩薩現る時、
國當に安泰なるべし。また商人の妻有り。任¹¹娠して廿八月を得れども、産まず。忽ち光明を覩る。便ち摸寫す。一心に菩薩を發
願す。當夜便ち一男を生下す。相好端嚴なり。見る者歡喜す。世を挙げて放光菩薩と號す。(第一話)

本論文で着目するのは、家族が善行を行うことで、現世利益を得られる話があることである。

撫州の刺史、祖氏、信心貞固なり。而るに其の双親少しも信ぜず。．．．後に父、撫州に行く。路中に怨家に遇ふ。即ち利刃を抜
き、これを斬らんとす。一人沙門有り。その身、金色なり。手を以て刃を拒み、頸を以て刃を受く。既に刑罰を被り地に臥す。怨
家已に殺すと謂ひ、刃を収め、散失す。．．．祖氏の家に来る。具に前の事を説き、希有心を生ず。共に像へ往き、これを禮拜す
る所に於いて、頸に三刀痕有り。手腕に各四五痕有り。金色少し變じて血流るるに似る。既に地蔵の代わりに刃を受け、父母の難
を救ふを知る。その父、信を發す。．．．當に一人、像を造れば親子皆、現當益を得ることを知るべし。これに従つて其れ以來、
一州の内、造像・畫像、禮拜供養する者、林の如し。多くは感應を得るのみ。(第四話)

(補―地蔵言く)「吾これ地蔵菩薩なり。公、叢草中に於いて朽木を見る。即ち吾が身なり。昔、公の曾祖父、その地に於いて寺
を建立し我が像を造る。寺、既に廢せらる。我が像、朽損す。唯だ木の心有り。公、孫胤を以ての故に我が光明を見る。また今、
公を救ふ」と。(第十一話)

特筆すべきは、第十一話に於いて、曾祖父という当時であれば、会ったことの無い縁者の善行によつて、主人公は救済されていること
である。第一節で言及した、第五・十二話の事例を考え合わせると、地蔵信仰は、中国の家族倫理と結び付いて展開した¹²、と云える。

第四節 その他

第十一話は、二月二四日に、地蔵の引導により、西方淨土へ往生する話である。「二四日」というのは地蔵の縁日である。原文には
「縁日」という言葉はないが、この頃の中国に於いて、地蔵と二四日とを結びつける觀念があったと推定される。縁日に関し、宮田登
は以下のように述べている。

中国仏教では、十世紀初頭に、寺院で縁日がそれぞれ配当されていた事実があったらしいがくわしくはわからない。むしろ日本仏教の民俗化の過程で、縁日による仏菩薩信仰が顕著になったといえる。(平凡社『世界大百科事典』)

宮田は、縁日が中国になかったとは云ってはいないが、今後、縁日の起源を研究する場合、地蔵の縁日を二四日とする、『応驗記』の記述は無視できないだろう。

第三〇話は、所謂、阿弥陀五尊を造立する話である。

遼際年中¹³、誓いて、阿弥陀・観音・勢至・地蔵・龍樹¹⁴等の像を造る。

阿弥陀五尊は經典・儀軌に典拠がなく、石田一良は、「おそらく、良源が当時の宋国の新風にならって創めたものであろう」¹⁵としている。『応驗記』に記述がある以上、中国仏教に起源があることは確定である。

まとめ

『応驗記』によると、当時、中国に於いて、地蔵は、罪深い人を冥府・地獄から救い、後生善処に導く存在であった。また、現世利益を与えてくれる存在であった。おおよそその性格は、『本願経』に基づいているが、阿弥陀との結びつき等、經典に無い要素も存していた。また、家族倫理との習合も見られた。化俗法師は、もともとの地蔵の性格に、中国的要素を加えて、地蔵信仰を唱導していたと考えられる。

* 『応驗記』は、梅津次郎翻刻『大和文化研究』(第一〇一号 一九六六年)を使用し、難読箇所に関しては、異本『地蔵菩薩像靈驗記』(大日本統藏経乙第二三套第二冊所収)を対照した。両本の関係に関しては、清水邦彦『地蔵菩薩応驗記』の基礎的研究(前掲)を参照。

- 1 所謂「破地獄偈」である。日本では多くの説話に引用されているが、字句は一定しない。詳しくは、渡浩一「華嚴経破地獄偈をめぐって」(説話・伝承学会『説話』一九九四年 翰林書房) 参照。
- 2 塚本善隆『支那仏教史研究・北魏篇』(前掲) 五九三頁・小西瑛子『『地蔵菩薩靈驗記』について』(『仏教民俗』第五号 一九七二年)。
- 3 真鍋広済『地蔵菩薩の研究』(前掲) 一三六頁・川崎ミチ子「敦煌本八地蔵菩薩経Vについて」(『東洋学研』第三九号 二〇〇二年)。
- 4 和歌森太郎「地蔵信仰について」(前掲)。
- 5 塚本善隆『支那仏教史研究・北魏篇』(前掲) 五九二頁。
- 6 柴田泰「中国浄土教の発展」(『講座・大乘仏教5―浄土思想』一九八五年 春秋社) 二四九頁。
- 7 速水侑『弥勒信仰』(前掲) 二五〇―二七頁。
- 8 平川彰「浄土思想の成立」(『講座・大乘仏教5―浄土思想』前掲) 十五頁。
- 9 所謂、則天武后である。則天武后が放光菩薩像(観音・地蔵二体像)を信仰していたことは記録に残っていないが、則天武后が仏教を保護したのは事実である。
- 10 梅津本「又」を続蔵経本「人」に改めた。
- 11 続蔵経本「妊」。
- 12 この点は、既に和歌森太郎の指摘がある。「地蔵信仰について」(前掲)。和歌森が依拠した史料は、『本願経』及び竜門石窟に在る、地蔵像の銘文である。
- 13 「達際年中」は中国の元号に無い。梅津次郎は、「建隆」(九六〇―九六三)とした。「常謹撰「地蔵菩薩應驗記」公刊に際して」(『大和文化研究』第一〇〇号 一九六六年↓『絵巻物叢考』一九六八年 角川書店に再録)。

14 この場合の「龍樹」はやはり、空の思想を確立した龍樹とすべきである。というのも龍樹は浄土思想も説き、後の浄土真宗では、七祖の一人とされる人物だからである。

15 石田一良『浄土教美術』（一九九一年 ぺりかん社）三四〇頁。

第三章 奈良時代の地蔵信仰

前述の如く、中国で地蔵信仰が盛んになったのは、唐代七世紀であったが、八世紀には日本に『十輪經』等の地蔵經典が伝来していたことが、写經文書から確認される。しかし、地蔵經典を写すことが、必ずしも地蔵信仰を意味しないことは、言うまでもなからう。速水侑に由れば、奈良時代の地蔵像は、観音・阿弥陀に比べ、非常に数が少なく、又、数少ない地蔵像の多くは、虚空蔵と対で造られており、その意味は「虚空蔵求聞持法」を中心とする呪術的信仰であったという¹⁾。また、観音・地蔵の二菩薩像（放光菩薩像）が貴族社会に於いて、安産祈願に使用された記録がある²⁾が、一般的なものであったかは疑わしい。

現存する最古の地蔵説話は八三五年に成立した『日本靈異記』下巻第九話である。『日本靈異記』に関して一言だけ述べておくと、著者・景戒は私度僧と考えられており、この頃、聖による民衆への仏教布教が何らかの形で行われていたと云える。下巻第九話の筋は七六八年に藤原広足が地獄に於いて閻魔王³⁾地蔵に救われるというものである。『靈異記』のこの地蔵説話は閻魔・地蔵一体論が示されており、興味深い問題を含んでいる⁴⁾。

藤原朝臣廣足は、帝姫阿倍の天皇の御代に、^{たちまち}條に病身に墜り、身の病を差さむが為に、神護景雲二年二月十七日、大和の國菟田の郡、眞木原の山寺に至りて住し、八齋戒を持し、筆を取りて書き習ひ、机に就きて暮に^{いた}迄りて動か不⁵⁾。親屬聞きて、喪^{もがり}殯^いの物を備つ。經ること三日、往きて見れば、蘇^さめ甦^いき、起き居て待つ。親屬等問ふに、答て語らく、⁶⁾重なれる樓閣有り。其の中に人居り、面貌を觀不⁷⁾。簾を聳けて問ひ告りたまはく『汝が後に立てる人を知るや不⁸⁾』とのたまふ。眷れば広足が妻の、懷妊して兒を産むこと得⁹⁾不¹⁰⁾して死せりなり。復告りたまはく、『汝が兒を孕みて、之れに墜りて死ぬが故に、今残れる苦を、汝と俱に受けむとまをす』とのたまふ。廣足白して言はく『我、此の女の為に、法華經を寫し、講讀し供養し、受くる所の苦を救はむ』といふ。妻白して言はく『實に白すが如くは、倏^{たちまち}忽赦^{あまひ}に免して還す^へ』とまをす。便ち女の白に随ひて、告りたまひて曰はく『速かに還り疾く修せよ』とのたまふ。廣足詔を受けて、^{みかど}闕の門に籠り至り、即ち我を召せる人知らむと念欲^{おも}ひて、更に還りて白さく、『御名を知らむと欲^{おも}ふ』とまをす。爰に告りたまはく『我を知らむと欲^{おも}はば、我は閻羅王、汝が國に地蔵菩薩と稱ふ、是なり』とのたまふ。』といふ。(日本古典文学大系版三三九〜三四三頁)

しかし、閻魔・地蔵一体論がみられるのは、『靈異記』全一〇六話の内の僅か一話である。「閻羅王」（もしくはこれに類する標記）の名前は他に、中巻第五・七・十九・二四・二五・下巻第二六・三五・三六話に登場するが、地蔵との一体論は見られない。また、当該話に於いて、主人公は、持戒しているにも関わらず、妻の産死によって地獄に堕ちている。この点は、仏教というより、日本古来の冥界観を反映していると思えない。また、地蔵の慈悲で救われる話ではなく、現世に帰ってからの『法華経』書写の約束で救われるという筋であり、地蔵説話としてはインパクトが薄い。当時、単独の、地蔵造像は、ほとんど行なわれていなかった。さらに『靈異記』の冥界説話の多くが『冥報記』・『金剛般若験記』といった中国説話からの借り物である⁴一方、日本古来の冥府的描述も見られる⁵。とすると、当該話は当時の中国説話に於ける冥府と日本古来の他界とが習合した⁶ものと云える。日本の同時代の他の文献・美術品には閻魔・地蔵一体論が一切みられない。以上の事柄から望月信成は当該話を七六八年当時の史実ではなく、後世の仮託に過ぎず、この説話から奈良時代の地蔵信仰の存在を述べることはできない、としている⁷。

と、すれば、中国で地蔵信仰が盛んに成り始めたにもかかわらず、同時期の日本に於いて、地蔵菩薩は独立した信仰対象ではなかったと言えよう。

* 『日本靈異記』は岩波書店・日本古典文学大系より引用。

1 速水侑 『地蔵信仰』（前掲）三七〜四二頁。

2 小林太市郎 「唐代の救苦観音について」（『研究』第六号 一九五五年）。

3 岩本裕は「わが国における地蔵信仰史の初期における貴重なエピソード」としている（『極楽と地獄』八一 一九六五年 三一書房V 一四九頁）。

4 速水侑『地藏信仰』（前掲）四三頁。

5 杉岡厚誌「日本靈異記」における地獄説話と地藏」（『仏教民俗研究』第四号 一九八〇年）。

6 小林真由美は、『日本靈異記』の蘇生譚を分析して、以下のように述べている。「『日本靈異記』蘇生説話には、仏教、道教、日本古来の冥界伝承などが何層にも習合している。それは、布教僧などの説話伝承者らの、仏教以外の従来の信仰や伝承を排除するのではなく、方便として吸収・融合しようとする意識が育てた冥界観であったのであろう。」（「中有と冥界」『日本靈異記の仏教思想』二〇一四年 青簡社）。

7 望月信成『地藏菩薩』（前掲）五六頁。

第四章 平安時代の地蔵信仰―『今昔』の地蔵説話を中心に

それでは、日本で地蔵信仰が展開し始めたのは、いつ頃であろうか？ 先行研究では、平安中期（十世紀）以降とされている¹。その要因として、末法思想とこれに結びついた浄土思想が想定されている。地蔵信仰が展開し始めた証拠として、この頃、地蔵像が地方でも造られるようになっていた²こと、『今昔物語集』（以下、『今昔』と略）第十七卷全五〇話に、まとまって地蔵説話計三二話が採録されていること³、の二点が挙げられる。なお、一般に『今昔』の各話には、典拠があると考えられてきた。先行研究に於いては、続群書類従に収められる、実睿『地蔵菩薩靈驗記』上・中巻を―後世の改編を受けつつも―『今昔』第十七卷の地蔵説話の出典としてきた。しかしながら、続群書類従本は、十四卷本『三国因縁地蔵菩薩靈驗記』第一・二巻を底本としており⁴、成立時期未詳である。であれば、『今昔』の出典とするのは無理である。ゆえに、以下、『地蔵菩薩靈驗記』を顧みることなく論述を行う。

本章では、『今昔』の地蔵説話の分析を通して、平安時代の地蔵信仰を考察する。なお、前章で分析した『応驗記』との関係だが、『今昔』の作者が『応驗記』を読んでいたかどうかは分からない⁵。但し、『応驗記』と共通の類話を持つ、『三宝感応略録』が『今昔』の依拠史料の一つであることを考えると、『応驗記』に代表される、中国唐・宋代の地蔵信仰から影響を受けていたとまずは想定すべきであろう。

なお、『今昔』の史料性、及び『今昔』地蔵説話の史料性について確認する。『今昔』の編集意図に関しては、現在は不明とされている。先に述べた通り、『今昔』の各話には、いずれも出典があるとされている。説話ということは、唱導に使われていた可能性が高く、であれば、唱導に使われていた各テキストを出典として再編成したものと解釈することは可能であろう⁶。地蔵説話に関し、一言述べておくと、後述の通り、『今昔』に於いて、地蔵は小僧の姿で現れることが多い。美術史の成果を借りると、平安時代の地蔵像は高さ一メートル未満のものが多⁷い。また、『枕草子』第二七八段では、十五歳の僧を「地蔵菩薩のやうにて」と形容している。であれば、『今昔』の地蔵説話は、当時の信仰実態を反映していると云える。

第一節 冥府・地獄からの救済

中国宋代の『応驗記』に於いて、地蔵は、罪深き人を冥府・地獄から救済する存在であったが、『今昔』でも同様である。主人公が死後、冥府に行き、地蔵に救済され、蘇生する話は計十二話ある（第十七・十八・十九・二〇・二一・二二・二三・二四・二五・二六・二八・二九話・冥府までの道程のみの話を含む）。典型的な第二四話を引用する。

「我レ一生ノ間、罪業ヲノミ造テ、善根ヲバ不修セザリキ。然レバ、罪敢テ可遁キ方無カラム。悲シキ態カナ」ト思ヒ歎キ居タル程ニ、忽ニ小僧出来レリ。其ノ形チ端嚴也。此ノ男ニ語テ云ク、「我レ汝ヲ助ケムト思フ。速ニ本国ニ返リテ年来造ル所ノ罪ヲ懺悔セヨ」ト。（第二四話・三四六頁）

なにが典型かと云えば、主人公は、生前、善行を一切行っていない悪人であったことである。

これらの冥府からの救済の話とは別に、地蔵により地獄から救済される話が計二話ある（第二七・三一話）。

我レ、果報既ニ尽テ、極テ若クシテ死テ、此ノ山ノ地獄ニ墮タリ。……父母兄弟此ヲ聞テ、皆涙ヲ流シテ泣キ悲デ、喜ブ事無限シ。其ノ後、忽ニ仏師ヲ語テ、三尺ノ地蔵菩薩ノ像ヲ一体ヲ造リ奉リ、法花経三部ヲ書写シテ、……（第二七話）

「我レ祥蓮也。我レ生タリシ時キ、無慚破戒ニシテ、多ノ人ノ信施ヲ受テ、敢テ償フ所無カリキ。其ノ罪ニ依テ、此ノ孤地獄ニ墮タリ。……」ト云フ、ト見テ夢覺ヌ。其ノ後、尼忽ニ仏師ヲ語テ、三尺ノ地蔵菩薩ノ像ヲ一体ヲ造リ奉レリ。法花経一部ヲ書写シテ、川上ノ日蔵君ノ別所ニシテ供養ジ奉リツ。其ノ夜、尼ノ夢ニ、故祥蓮喜タル気色ニシテ、姿麗シク服鮮カニシテ来テ、尼ニ告テ云ク、「汝ガ善根ノ力ニ依テ、我レ罪ヲ遁レテ、只今、法花経地蔵菩薩ノ助ヲ蒙テ、浄土ニ参ヌ」ト告グ、ト見テ、夢覺ヌ。（第三一話・前同三六七〜三六八頁）

いずれも、地獄に墮ちた亡者の家族が、地蔵像を造立し、亡者は、地獄から救われるという筋である¹⁰。この点は、『応驗記』と類似している。なお、第二七話は、主人公が、祇陀林寺の地蔵講に一、二回入ったにも関わらず、地獄に墮ちた話である。ここから、当時、祇陀林寺では、地蔵講が行われていたと云える。また、第二七話の主人公は在家の女性であり、地蔵は女人救済の職能を担っていたことが分かる。

『今昔』の成立時期（一一〇〇年代）と同時代と云える、一一七三年頃、西光（俗名・藤原師光）が、京の七口に六地蔵を造立した

と伝わる。

或人ノ云ケルハ、「今生ノ災害ハ過去ノ宿習ニ報ベシ。貴賤、其ノ難ヲ免レズ。．．．西光モ先世ノ業ニ依テコソ、角ハ有ツメドモ、後生ハ去トモ憑シキ方アリ。当初有リ難キ願ヲ発セリ。七道ノ辻毎ニ六体ノ地藏菩薩ヲ造リ奉リ、卒都婆ノ上ニ道場ヲ構ヘ、大悲ノ尊像ヲ据奉リ、廻リ地藏ト名ケテ、七箇所ニ安置シテ云、『我在俗不信ノ身トシテ、朝暮世務ノ罪ヲ重ス。一期命終ノ刻ニ臨ン時ハ、八大奈落ノ底ニ入ランカ。生前ノ一善ナケレバ、没後ノ出要ニマドヘリ。仰グ所ハ、今世後世ノ誓約ナリ。今ヲ助ケ後ヲ助ケ給ヘ。憑ム所ハ大慈大悲ノ本願也。慈ヲ与ヘ悲ヲ与ヘ給ヘ』トナリ。加様ニ発願シテ造立安置ス。．．．」ト。（漢文体の箇所は書き下した。『源平盛衰記』、三弥井書店『源平盛衰記（一）』二〇〇～二〇一頁）

『源平盛衰記』だと、史実として認定し難いが、山路興造は、『百鍊抄』に以下のようにあることから、史実としている¹¹。

西光法師、木幡堂を供養す。月卿雲客、訪ひ向ふ。舞楽有り。世に過差を稱す。（原漢文。承安三年三月十日の条。『国史大系 第十一卷 日本紀略後編・百鍊抄』八八頁）

そこで、西光の造立意図を考察したい。七口に造立したということは、賽の神的性格かもしれないが、「後生」・「卒塔婆」・「六地藏」という単語に着目すると、死者供養の意図があったと推測できる。そして、今一度、造立場所〓七口を考慮すると、後生善処を得ていない死霊を供養し、京に入ってくることを防ぐ意図と想定される。とすれば、『今昔』に於いて、地藏が地獄に堕ちた人を供養する職能を担っていたことと共通する。であれば、『今昔』の地藏説話は、説話内に留まるものではなく、現実の信仰を反映している面もあると云える。

なお、『今昔』の地藏説話には、地藏・閻魔一体論は見られない。地藏・閻魔一体論が日本に定着するのは、中世に於いて十王思想が展開するのを待たなければならない。

第二節 後生善処への引導

前述の通り、日本の地藏信仰の展開は、末法思想・浄土思想と連動していたと思われる。従って『今昔』の地藏説話でも、地藏菩薩

を機縁とした西方浄土往生の話が計九話存在する¹²（第二・十・十四・十六・十七・二三・二九・三〇・三二話）。

用方、何ナル事カ有ケム、堅固ニ道心ヲ発シテ、殊ニ地藏菩薩ヲ帰依シ奉リケリ。毎月ノ二十四日¹³ニハ酒肉ヲ断チ、女境ヲ留メテ、専ラニ¹⁴地藏菩薩ヲ念ジ奉ル。亦、日夜ニ阿弥陀ノ念仏ヲ唱フ。……其ノ後、用方、弥ヨ心ヲ発シテ、地藏菩薩ヲ念ジ奉ル事無限シ。……十余年ヲ経テ後、身ニ病有ト云ヘドモ、苦シム所ナク、心不違シテ、西ニ向テ弥陀ノ念仏ヲ唱へ、地藏ノ名号ヲ念ジテ、絶へ入ニケリ。（第二話・前同二九六〜三〇〇頁）

第十話は、仁康が祇陀林寺に於いて地藏講を開いた話でもある。

今昔、京ニ祇陀林寺ト云フ寺有リ。其ノ寺ニ仁康ト云フ僧在ケリ。……仁康道心ヲ発シテ、忽ニ大仏師康成家ニ行テ、相語テ、不日ニ地藏ノ半金色ノ像造テ、開眼供養ジツ。其ノ後、地藏講ヲ始行フ。……仁康既二年八十二及テ、命終ル時、心不違ズシテ、西ニ向テ直ク居テ、阿弥陀仏并ニ地藏菩薩ノ名号ヲ唱テ、眠ルガ如クシテ失ニケリ。（前同三一七〜三一八頁）

先行研究では、地藏による西方浄土引導は中国の『応驗記』では希薄であり、日本独特の特徴とされてきた¹⁵。が、第二章前述の通り、『応驗記』でも地藏による西方浄土の引導話は存在し、主人公が敢えて西方浄土往生を望んだ話もあった。先行研究は、梅津本『応驗記』発見以前の、読みにくいテキスト（『地藏菩薩像靈驗記』続藏経所収）によったため、見落としたのである。

一方、『十輪経』に言及される、天へ引導する話は一例もない。速水侑は、以下のように述べている¹⁶。

『今昔』に収められている弥勒信仰説話は『日本靈異記』・『法華験記』からの引用が大部分で『法華験記』編述（一〇四〇）以後、『今昔』成立までに形成された可能性のある弥勒上生説話はほとんどなく、『法華験記』が完成した長久年間以後、『今昔物語』が編まれた嘉承年間までの六十余年間、民間では、弥勒上生信仰説話のあらたな形成と流布がほとんど行なわれなかったことを、示しているのではあるまいか。

『今昔』がその時代の風潮を全て表している訳ではないが、弥勒上生信仰については、ある程度、傾向を示している。と言うのも、確かに『今昔』以前の『法華験記』には弥勒上生信仰の話が多数存在するが、『今昔』と同時期に成立した『続本朝往生伝』・『後拾遺往生伝』・『三外往生記』・『本朝新修伝』といった往生伝には兜率天上生の話は数少ないからである¹⁷。このような院政期の往生伝の傾向

は、激動の時代に於いて末法思想が深化し、持戒・作善を重視する兜率天上生信仰が時代と合わなくなったことを原因としている¹⁸。従って、『今昔』第十七巻の地蔵説話に地蔵が天へ導く話がないのは、『今昔』成立時に弥勒上生思想が衰退していたことを一原因としていると考えられる。

但し、あくまで「一原因」とすべきである。というのも確認すべきは、中世に於いて、数は少ないが、地蔵が兜率天に導く話があるからである(第二部第一章後述)。即ち、末法思想によって、兜率天上生信仰が壊滅した訳ではない。そこでまず考えるべきは、『今昔』の地蔵説話には、『法華経』を勧める記述があったことである。そして、主人公が「横川二僧アリ。名ヲバ浄源」(第九話)・「仁康ガ得意ト有ル者及ビ横川ノ人々」(第十話)と、比叡山横川と関連した僧だった話が二話ある¹⁹。であれば、『今昔』第十七巻の地蔵説話は、天台横川の論調で編集され、それゆえに、兜率天との関連が説かれなかった可能性も考慮すべきである。

先行研究では、『今昔』の地蔵説話に於ける、こうした天台横川の要素から、この時期の、地蔵信仰の伝播者を、天台横川系の聖としてきた²⁰。これに対し、田中久夫は、『今昔』の地蔵説話に於いて、白山・立山・伊豆大島・伯耆大山などが登場することから、加えて、修験者も伝播者とする²¹。これは首肯すべき見解であり、平安後期に於いて、地蔵信仰を伝播していたのは、修験者及び天台横川系の聖であったと解釈できる。

第三節 現世利益

『本願経』に於いて、地蔵を信ずれば現世利益を得る、とされ、『応驗記』もこれを継承していた。『今昔』でも同様であり、計八話に見られる(第三・四・六・七・九・十・十三・十五話)。典型的な一例をまずは引用する。

今昔、伊勢ノ国、飯高ノ郡ニ住ケル下人有ケリ。毎月ノ二十四日ニ、精進ニシテ戒ヲ受テ、地蔵菩薩ヲ念ジ奉ケリ。彼ノ男、郡司ノ催ニ依テ、水銀ヲ掘ル夫ニ被差宛テ、同郷ノ者三人ト烈テ、水銀ヲ掘ル所ニ行ヌ。俄ニ穴ノ口ノ土頽テ口塞ヌ。口塞ルト云ヘドモ、奥ハ空ニシテ、三人、皆穴ノ内ニ有リ。暗キ穴ノ内ニ俄ニ火ノ光ヲ見ル。其ノ光漸ク照シテ穴ノ内明ク成ヌ。其ノ時ニ見レバ、十余歳許ノ小僧ノ形チ端嚴ナル、手ニ紙燭ヲ取テ来テ、此ノ男ニ告テ宣ハク、「汝ヂ、速ニ我ガ後ニ立チ可出シ」

ト。男恐レ喜テ小僧ノ尻ニ立テ、漸ク行ク程、本ノ里ニ出ヌ。……「今二人モ、同ク尻ニ来ラム」ト思テ見ルニ、不見ヘズ。紙燭ノ火ノ光ハ、穴ノ内ニシテ失ニケリ。然レバ、今二人ハ、火ノ光ヲモ不見デ止ニケリ。地蔵ノ加護ヲ可蒙かうぶるべキ心ノ無カリケルニコソハ。……此ノ事ヲ聞テ、其ノ郡ノ内ノ人、多地蔵菩薩ヲ造リ奉テ、水銀掘ル時ハ殊ニ念ジ奉ケリ、トナム語り伝ヘタルトヤ。(第十三話・前同三二一〜三二三頁)

第十三話において、事故から救われるのは、地蔵を信じていた人のみで、それ以外の二人は死んでしまうのである。つまり第十三話に於いて地蔵は人慈悲無限にして功德を無差別に与える存在ではなく、自分を供養をしてくれた人のみ救済するに過ぎないのである。この話の地蔵は言わば人間的な性格と言える。とすれば、記紀の人格神と共通した面を有していると言える²²。ここに当時の日本人の地蔵観・仏教観の一端が窺われる。同様の事例として、第三話が挙げられる。

今昔、近江ノ国、依智ノ郡、賀野ノ村ニ一ノ旧寺有リ。其ノ寺ニ地蔵菩薩ノ像在マス。其ノ寺ハ、檢非違左衛門ノ尉平ノ諸道ガ先祖ノ氏寺也。……戦カフ間、胡録ノ矢皆射尽シテ、可為キ方モ無カリケルニ、心ノ内ニ、「我ガ氏寺ノ三宝、地蔵菩薩ツ、我ヲ助ケ給ヘ」ト念ジ奉ル程ニ、俄カニ戦ノ庭ニ一人ノ小僧出来テ、矢ヲ拾ヒ取テ、諸道ガ父ニ与フ。……其ノ後、諸道ガ父ノ氏寺ニ詣デテ地蔵菩薩ヲ見奉ツルニ、背ニ矢一筋被射立タリ。……地蔵菩薩利生方便ノ為ニ悪人ノ中ニ交ハリテ、念ジ奉レル人ノ故ニ毒ノ矢ヲ身ニ受ケ給フ事如此シ。況ヤ、後世ノ事心ヲ至シテ念ジ奉ラバ、疑ヒ無キ事也、トナム語り伝ヘタルトヤ。(傍線は引用者による・前同三〇〇〜三〇二頁)

文中に出てくる地蔵の行為は現代的に言えば、「殺人幫助」であり、当時でも戒律違反であろう²³。本来的には敵・味方の差別なく救済すべきではないか？ しかし、戦が日常的であった、当時の人々にとって、このような地蔵が必要だったのである。

なお、『応驗記』と異なり、家族の善行によって、現世利益を得る話は無い。

第四節 小僧の姿

引用文に、傍線を記した通り、『今昔』第十七巻の地蔵説話では、地蔵は「小僧」（もしくはこれに類する）、生身の姿を取って現ることが多い（第三・四・五・六・七・九・十・十一・十二・十三・十四・十五・十七・十八・十九・二〇・二一・二二・二三・二五・二六・二八・二九・三二話）。このことについて、序章第二節研究史概観で引用した通り、和歌森太郎は、日本民俗に見られる、シャーマンとしての子どもとの習合を指摘し²⁴、先行研究では、和歌森説を無批判に使ってきた²⁵。しかしながら、第二章前述の通り、『応驗記』には「若い僧」として現れる話が計四話²⁶あり、まずは中国からの影響を想定すべきであろう。なお、日本古代に於いて、子どもがシャーマンとなる事例は、管見の限り見当たらない。

第五節 阿弥陀・観音との対比

『今昔』に於いて、地蔵は、西方浄土への引導者であったが、阿弥陀信仰に吸収される存在では無かった。というのも、当時、当時、阿弥陀は此土に着いてはいけな存在であった²⁷。ゆえに、引導者としての地蔵が必要だったのである。なお、『今昔』に於いて、阿弥陀は来迎の際、直接的にその姿が表現されることはなかった²⁸。

民間信仰の代表格であり、阿弥陀との結びつきもあった、観音と地蔵とはどういう関係になるのか？ 『今昔』に於いて、観音説話は主に第十六巻に収められている。第十六巻は、全四〇話になるはずだったが、第四〇話は題目のみであり、第三九話は中途で終わっている。ゆえに実質は計三八話である。全て観音説話である。観音は、「老いたる翁」・「僧」・「蛇」・「女」・「媪」・「鴉」^{とび}など、生身に变身して現れている。その多くは現世利益譚だが、中には後生善処の話もある（第三五・三六話）。なお、第十四巻第七話は、観音による地獄救済の話である。

父母俄ニ女子ノ為ニ法花経ヲ書写供養シ奉リツ。其ノ後、父ノ夢ニ、彼ノ女子微妙ノ衣服ヲ着テ、掌ヲ合セテ、父ニ申ク、「我、威力、観音ノ御助ニ依テ、立山ノ地獄ヲ出デテ、切利天ニ生レヌ」トゾ告ゲケル。（新編日本古典文学全集版①四二八頁）

また、観音像が身代わりとなり、傷を負う話もある（第十六巻第三話）。であれば、生身の姿に関しては、観音と地蔵とでは相違があるが、それ以外に関しては、地蔵と互換可能である²⁹。地蔵と観音との違いが明確になるのは、中世になってからである（第二部後述）。

まとめ

本章では、『今昔』の地蔵説話から平安時代の地蔵信仰を考察した。およそ、『応驗記』を継承しているが、『応驗記』には、地蔵が天に導く話があったが、『今昔』には無いこと等、相違点もあった。

* 『今昔物語集』は、新編日本古典文学全集『今昔物語集①②』より引用。『源平盛衰記』は、三弥井書店『源平盛衰記(一)』より引用。『百鍊抄』は、『国史大系 第十一卷 日本紀略後編・百鍊抄』より引用。

1 速水侑『地蔵信仰』(前掲) 七七頁。

2 松島健『地蔵菩薩像』(一九八六年 至文堂) 三九頁。

3 第一話から第三二話まで。『今昔』の地蔵説話には、虚空蔵との関連が記されていないが、第三三話は虚空蔵説話である。『今昔』が、二話一類式であることを考えると、この時代には、未だ地蔵と虚空蔵との関係は残っていたのである。なお、『今昔』には、その他、第六卷第三三話・第十三卷第十五話がある。

4 高達奈緒美「一四卷本地蔵菩薩靈驗記解説」(榎本千賀・他編『一四卷本地蔵菩薩靈驗記(下)』前掲)。但し、『今昔』より前に原形が成立していた可能性がゼロという訳ではない。また、現存本は室町時代には成立していたと考えられる(後述)。清水邦彦「実睿編地蔵菩薩靈驗記再考」(『日本仏教総合研究』第二号 二〇〇三年)。清水説は、渡浩一「一四卷本『地蔵菩薩靈驗記』解説」(榎本

千賀・他編『一四卷本地蔵菩薩靈驗記(下)』前掲)に肯定的に紹介されている。

5 というのも、『応驗記』が日本に入ってきた確実な記録は、奥書の「久安四年」(一一四八年)だからである。『応驗記』は計三二話から成り、『今昔』第十七卷の地蔵説話も計三二話から成る。渡浩一は、「あるいは『今昔』の話数は『応驗記』の話数に基づくかもしれない」(「中世地蔵説話概観」前掲)と述べているが、具体的論証は提示されていない。

6 対応させると、以下の通りである。

『応驗記』第一話―『要略録』下巻第三〇話

第二話― 下巻第三三話

第五話― 中巻第六話

第十話― 下巻第三四話

7 本文でも述べた通り、近年の研究では、『今昔』の編集意図を「不明」とするのみなので、永井義憲「唱導の文学」(佐藤謙三編『今昔物語』一九五八年 角川書店)などを参考とした。

8 「重要文化財指定地蔵像目録」(『仏教芸術』第九七号 一九七四年)・望月信成『地蔵菩薩』(前掲)二一〇～二一二頁。なお、当時の日本人の平均身長は、一六〇センチ以内とされる。片山一哲『骨が語る日本人の歴史』(二〇一五年 ちくま新書)六〇頁。

9 日本文学大系『枕草子』(底本・岩瀬文庫蔵本)による。他の本では、話数が異なる。なお、僧の年齢は、同本の頭註による。

10 厳密には、第二七話では、地蔵像を造り、法華經を書写した結果について明記はない。但し、同様のモチーフである、第十四卷第七話では、天に上生している(本文に引用)。

11 山路興造「京都府の盆行事」(文化庁文化財保護部『盆行事Ⅲ』一九九八年)

12 「念仏」(第二二話)・「浄土」(第八・三一話)とのみ記されている話はとりあえず除外した。なお、第八話の地蔵が帰った「浄土」を日本古典文学全集の頭註では「南方の伽羅陀山」としている。第十七卷では地蔵の居場所を一貫して「南方」としている故、頭註の解釈は妥当であろう。「南方」に関しては第一章前述の如く、『十輪經』に典拠がある。

- 13 現在、地蔵の縁日は月の二四日であるが、日本に於ける初期の事例。但し、中国に起源があることは、第一部第二章参照。
- 14 『今昔』第十七巻の地蔵説話には、以上のような「専ラニ地蔵ヲ念ズル」といった記述が多数の話にみられる。(その他、第四・七・八・十六・二十一・二十四・二五・二九・三〇話) ここから、先学に於いて平安時代の地蔵信仰には法然・親鸞に代表される鎌倉新仏教の専修信仰に合い通ずる面があるとされてきた(家永三郎「親鸞の宗教の成立に関する思想的考察」『中世仏教思想史研究』前掲・井上光貞『日本浄土教成立史の研究』前掲 二四八頁)。しかし、本文で引用した第二話を見て分かる通り、以上の話の中には「専ラ」とはしながらも、同時に阿弥陀仏の名号を唱え、西方浄土へ往生し、阿弥陀仏の説法を聞くことを望んでいる話が多数存在する(第十六・二九・三十話)。つまり第十七巻の専修の対象である地蔵は人々を西方浄土へ導く(或いは仏法帰依へ導く)存在に留まり、究極的な救済者ではなかった。従って、『今昔』第十七巻の地蔵専修と阿弥陀仏に絶対の帰依を行なう法然・親鸞の専修念仏とは同一視できない。清水邦彦「地蔵専修について」(『倫理学』第十号 一九九二年)
- 15 菅原征子「平安末期における地蔵信仰」(前掲)・速水侑「日本古代貴族社会における地蔵信仰の展開」(前掲)。先行研究は、『地蔵菩薩像靈驗記』のみ依拠し、私は、梅津発見の『応驗記』を併用しているが、この点は、論旨には関わらない。
- 16 速水侑『弥勒信仰』(前掲) 一三六〜一三七頁
- 17 速水侑『弥勒信仰』(前掲) 一三五頁。なお往生伝の地蔵信仰者は、同時に阿弥陀信仰者でもある。里内徹之「日本浄土教成立前史に於ける念仏集団について」(『竜谷史壇』第三六号 一九五二年)。
- 18 速水侑『弥勒信仰』(前掲) 一五五〜一五六頁。
- 19 これ以外に、高橋貢は、第二三話に登場する「寂照」(俗名…大江定基)を、源信と交流あつた僧とする。『地蔵菩薩靈驗記』成立の一考察」(桜井徳太郎編『地蔵信仰』前掲 *初出一九七四年)。
- 20 和歌森太郎「地蔵信仰について」(前掲)・速水侑「日本古代貴族社会における地蔵信仰の展開」(前掲)。
- 21 田中久夫「地蔵信仰の伝播者の問題」(前掲)。
- 22 湯浅泰雄は記紀の神々のうち、何々のミコトと呼ばれる神は、人間と全く同じように意欲し、行動する存在である、としている。湯

浅泰雄「神々と世界と英雄」(笈泰彦・小澤富夫編『日本人の倫理思想』一九七〇年 東宣出版) 参照。同様の指摘は田中元『古代日本人の世界』(一九七四年 吉川弘文館) 十一頁にもある。追塩千尋は、本節で言及した地蔵の現世利益性を以て、「地蔵は仏菩薩の中でも神と同様に人間に極めて身近な存在、と考えられていたのであろう。神の特質が地蔵に反映した結果かもしれない」と述べている。『今昔物語集』本朝部の神について(速水侑編『日本社会における仏と神』二〇〇六年 吉川弘文館)。但し、地蔵が信じた人しか救済しないことは『応驗記』にも見られた(第一話・第一部にて引用)。

23 佐藤弘夫『アマテラスの変貌』(前掲) 五三頁。

24 和歌森太郎「地蔵信仰」(前掲)。

25 速水侑『地蔵信仰』(前掲) 一五六〜一五七頁・小山聡子『護法童子信仰の研究』(二〇〇三年 自照社) 九六頁。

26 第六・十二・十四・二五話。

27 小山聡子「中世前期における童子信仰の隆盛と末法思想」(『仏教史学研究』第四三卷第一号 二〇〇〇年)。

28 渡浩一「民間地蔵信仰の一考察(下)」(前掲)。

29 望月信成『地蔵菩薩』(前掲) 一三六頁。

第二部 中世の地藏信仰

問題提起

第一部で論じた通り、平安時代に於いて、地藏は、①現世利益、②冥府・地獄からの救済、③西方浄土への引導、の三つの職能を担うものとして信仰されていた。これが中世になると、どう変わっていくのか？ 先行研究において、法然・親鸞の浄土教の登場により、中世地藏信仰は来世信仰の面がせばまり、現世利益が中心となった、とする説がある。第二部ではこの説を端緒に、中世地藏信仰の考察を行う。

第一章 説話から見た中世地藏信仰

第一節 井上光貞説とその修正

以上の説は井上光貞の論述を基としている。井上は、『今昔』第十七巻の地藏説話において、地藏が罪人を西方浄土に引導していることに注目し、以下のように述べている。

もし親鸞のような人が悪人を対機とする念仏をひろめ、阿弥陀仏が真に悪人のための救済者として純化されれば、浄土教のなかに吸収されて（補―罪人救済の地藏信仰は）その成立基盤を失うであろう²。

しかしながら、親鸞の登場以降、地藏信仰が衰退していった事実はない。そこで、井上の論に「修正」が加えられる。菅原征子は、地藏信仰を担い手によって二形態に分けた上で、以下の様に論述している。

第一のもの（註Ⅱ貴族の地藏信仰）は、浄土教確立の過渡的な形態といえるもので、鎌倉時代、浄土教の発展の途上に、消滅していくものである。他方後者（註Ⅱ庶民）の地藏信仰は中世を通じて、さらにその現世利益と呪術性³を増して、地方下層庶民間に伝えられて、発展していくのである⁴。

また、速水侑も、「阿弥陀浄土教隆盛の下でも、現世利益だけでなく来世救済の菩薩としての面を色濃く保」ったことを認めつつも、「法然浄土教の確立によって来世信仰としての役割をせばめられた地藏は、阿弥陀にまさる現世利益の部分を表面化することで、発展

していくのである」と菅原とほぼ同様の見解を述べている。

以上の如く、井上を継承した菅原・速水は、法然浄土教の成立によって、地藏信仰は来世信仰の面がせばまり、現世利益中心に変化していったとみているのである。両者の説は「定説」といえるほど定着している訳ではないが、いくつかの辞典⁷⁾に取り入れられているため、一般への影響力を小さくないと考えられる⁸⁾。

1 論の都合上、本論文では「中世」を法然の開宗（一一七五年）以降とする。「法然の開宗」については、先行研究で問題となってきたが、奈良博順「法然の回心について」（『倫理学』第五号 一九八七年）・大橋俊雄『法然入門』（一九八九年 春秋社）七八〜七九頁・末木文美士「初期の思想形成」（『鎌倉仏教形成論』一九九八年 法蔵館）に従う。「開宗」といっても、今日という教団組織を作ったという意ではなく、「回心」の意である。と同時に、法然の回心を端緒に、念仏聖たちの集団⇨浄土宗が形成されるようになったことは歴史的に意義があることである。

2 井上光貞『日本浄土教成立史の研究』（前掲）二四六頁。

3 菅原は「呪術性」の中に亡者救済の利益を含めており、地藏の来世信仰的側面を全て否定している訳ではない。序章第二節前述。

4 菅原征子「平安末期における地藏信仰」（前掲↓菅原征子『日本古代の民間信仰』前掲に再録）。

5 速水侑『観音・地藏・不動』（前掲）一七五頁。

6 速水侑『観音・地藏・不動』（前掲）一四四頁。

7 『平凡社大百科事典』・平凡社『日本史大事典』（いずれも速水侑執筆）。

8 例えば、久保尚文「立山地獄信仰論のために」（『越中中世史の研究』一九八三年 桂書房）は井上説を基に論述を行っている。

第二節 中世地蔵説話及び遺品

この説に対して、異議を唱えたのが渡浩一である。渡は、中世の地蔵説話¹を数的に分類し、地蔵は後生善処への引導を古代と同様に行っていたことを明らかにした上で、「説話を見る限り、古代と中世の地蔵信仰の間にそれ程大きな断絶はないと断定してよからう²」と述べている。渡の論考は、字数の関係から、具体的な史料が引用はされていないので、以下、史料を引用し、渡の補論としたい。確かに、古くは和歌森太郎が指摘する³ように、中世においても地蔵が西方浄土へ引導する説話は数多い。例えば、『宇治拾遺物語』（十三世紀前半成立）第一卷第十六話には、以下のようにある。

童、楯を持って遊びけるままに來りけるが、その楯して、手すさびのやうに額をかけば、額より顔の上まで裂けぬ。裂けたる中より、えもいわずめでたき地蔵の御顔見え給ふ。尼拜み入りてうち見あげたれば、かくて立ち給へれば、涙をして拜み入り参らせて、やがて極樂へ参りけり。（新編日本古典文学全集『宇治拾遺物語』五二頁）

引用から分かる通り、この話は地蔵が童になってこの世に現れた話である。法然寺旧蔵『地蔵縁起』（鎌倉末期には成立か？⁴）には以下のようにある。

中四日の日中の夢に、咲の相含める地蔵菩薩、おはしますとミる。・・・又十五日の夜、かみの御堂の丈六の地蔵菩薩、石橋をおりて、床のほとりへ來給と見る。・・・手に定印をむすひ、口に地蔵の寶号を唱て、三昧に入かことくして、終をとる。歳七十二なり。臨終の時、赤日西にかたむき、紫雲東にそひく。五色の影、二筋の光、頂を照す。異香室にみち、音樂そらにきこえけり。近も遠も、おかむ人かすをしらす。（古典文庫『地蔵靈驗記絵詞集』七八〜七九頁）

『熊野の御本地のそうし』（南北朝期には成立）には以下のようにある。

南無西方極樂世界、阿彌陀仏、大慈大悲の觀世音、六道にまします地蔵、迷はずして必ず浄土へ迎えさせ給へ。（日本古典文学大系『御伽草子』四二二頁）

『私聚百因縁集』（一二二五七年成立）第五卷第十三話には以下のようにある。

一人の僧云く、我は地蔵菩薩なり。我が本願は孝養の人を助く。汝、母に勧めて浄土の正因を得せしむ。この故に十方の佛、汝が

功徳を讃む。今七年の後、この國に生ずべし。(原文はカタカナ交じりの漢文・鈴木學術財団版『大日本仏教全書 第九二卷』一七六頁上段)

なお、『今昔』同様、この話でも地蔵は僧という人間の姿を取って現れている(後述)。「洛陽誓願寺縁起」(原本の成立は十五世紀か?)⁵⁾には以下のようにある。

第三第四の寶殿より地蔵・觀音顯現しまへにあらはしぬ。・・・父と見えしは六臂の地蔵菩薩。・・・外陣の左右に等身の地蔵六體を安置して。この菩薩六道に遊戯し。受苦の衆生をきよううけしてみだ佛國にをくり給ふすがたを表し。(中黒を補った。『続群書類從第二七輯上』二一〇頁下段〜二一三頁上段)

安土・桃山時代には成立していたと云われる。「子やす物語」でも、地蔵は地獄に墮ちた人を救い、西方浄土へ導く存在とされている。

ねつてつもの、ちこくに入ては、しやくしやうをとつて、かまをわり、をんかくかみさんまやそわかと、の給ふひ、さい人を、西方におもむけ(『室町時代物語集4』四七三〜四七四頁)

『子やす物語』当該箇所のは、賽の河原の描写となる(後述)。

これ以外にも、『三国伝記』(室町中期成立) 第九卷第二四話・『発心集』(一二一六年頃成立) 第三卷第六話・『元亨釈書』(一二三二二年成立) 第九卷第二二話・第十七卷第三二話・第十八卷第十一話・『古事談』(一二二二〜一五五年成立) 第三卷第三二話・『撰集抄』(十三世紀後半成立) 第九卷第三話などに於いて、地蔵は西方浄土への引導を行っている。既に渡が指摘する⁷⁾ように、この説話数は現世利益の話と比べて著しく少ない、ということはない。また、引用から分かる通り、これらの話では地蔵は生身の姿を取って現れることが多い。この点も『今昔』の地蔵説話との共通点と言える。

なお、若干例外と云うべきなのは、『元亨釈書』第九卷第十五話・『三国伝記』第五卷第三話である。この二話は地蔵が天へ引導する話である。

釋ノ智泉は弘法大師の姪なり。性至孝、母死して哀毀甚だし。乃ち諸聖に祈つて曰く「願はくは母氏の報を知らん」と。數歳の後夢を感じ。曰く「汝が母は地獄に墮す」と。泉益々悲泣す。法に啓して曰く「所生の母地獄に在り、何の方便を以てか彼の苦趣を

出でしめん。」法曰く「破地獄法を修せば、必ず抜くべし。」泉曰く「願はくは受けん。」と。法即ち地蔵軌を授く。泉、精修無比なり。一夕夢むらく、母、莊嚴美服にして告げて曰く「我れ汝が救護に依つて今天上に生る」と。（『元亨釈書』第九卷第十五話・国訳一切経『和漢撰述部 史伝部第十九卷』一八一頁）

其比、栗田口ニ当リテ賤キ媪女在リ。事ノ便リ有シ故ニ一度ビ此ノ講衆ニ加ハリケリ。其後小病小悩シテ死シテ炎魔宮ニ到ルニ、具生神之礼ノ文ニ善因跡ヲ削リ、淨頗梨之鏡ノ影ニ悪業形ヲ現ズ。故ニ既ニ遣ハスベキニ定レリ。……彼ノ僧罪人ニ向テ言ハク、「我ハ是白川ノ地蔵也。一度ビ汝ガ供養ヲ受シ故ニ、方便ヲ廻ラシ汝ヲ乞請即チ娑婆ニ返ス也」トテ、後ロヲ打給フト覺ヘテ蘇生シニケリ。其ノ杖ノ跡ニ都率ト云文字スハリタリ。之ニ依テ彼ノ地蔵尊結縁スル輩カラ市ヲ成セリ。彼ノ貧女一座ノ講演ニ加リテ地獄ノ大苦ヲ免レ都率化樂ニ生ン事コソ貴トケレ。（『三国伝記』第五卷第三話・一部漢文体の箇所を書き下した。中世の文学『三国伝記（上）』二五三～二五五頁。*講ニ地蔵講。「白川ノ地蔵」という名称に関しては後述）

『今昔』第十七卷の地蔵説話に於いて、地蔵が天に導く話は無かった。このことは、編者の方針の可能性を示唆したが、中世に於いて、地蔵が天に導く話が存するということは、やはり先の説が首肯される。なお、『三国伝記』の当該話は、地蔵が僧という人間（生身）の姿を取って現れる話である。

同じく冥府・地獄から地蔵が衆生を救済する中世説話は数多い。具体的には、『宝物集』第四卷・『宇治拾遺物語』第三卷第十二話・同第三卷第十三話・同第五卷第十三話・同第六卷第一話・『撰集抄』第九卷第三話・『三国伝記』第七卷第五話・同第七卷第七話・『沙石集』第二卷第六話・『雑談集』第六卷・『古事談』第三卷第二九話・同第三卷第三二話・『元亨釈書』第九卷第一九話・同第九卷第三二話・同第十八卷第七話・同第十九卷第十一話・同第十九卷第十二話・同第一九卷第十三話・『古今著聞集』第四五九話、等がこれに当たる。また、『酒吞童子』には、「地獄で地蔵に会うような嬉しさ」という比喻が述べられている。

ただ地獄の罪人の地蔵菩薩に会ひ奉るころちして、嬉しさ譬へんかたちもなかりけり。（新編日本古典文学全集『御伽草子集』三一六～三一七頁）

冥府・地獄に堕ちた衆生を救うということは、地蔵の職能は依然悪人救済でもあったと言える¹⁰。

中世に於いて、説話は唱導に活用されるものであった。唱導とは区別されるものの、同様の民俗芸能である、能・狂言でも地蔵は地獄からの救済を行っている。能「地獄廻」では、生身の地蔵が旅僧に地獄を見せ、極楽浄土に導く話である。

我木の本の地蔵也。汝、深功の志し、いかで感應なからむや。・・・いでて旅僧が望に任せ、六道四生を連廻らんと。客僧の袖に取、天にも上り、大地にも分入、三十六地ごく、別所別所を見せしめ給ふ。二河白道の危き道を行き、死出の山路の岨難を凌ぎ、閻魔の廳廷の善悪、金札鐵札通れぬ浄玻璃の鏡を見せしめ、焦熱の焰數千丈燃えあがる内に、罪の呵責の有様、叫喚大叫喚、紅蓮大紅蓮、深き事數萬丈、網代の氷魚と閉付られて、入息出息の通ふ外には、手足の動かぬ苦しみの有様、見るだに魂消ぬべし。中にも無間の其苦しきは、逆さまに落る事三年三月の、年日の數ならず、浮む世もなき其苦しきは、心の外にはあらざるべし。つとめよく立山白山の其有様、今の現に替る事なし。うたがひなくて、まてうの受記を客僧に授け、たな引紫雲の上にかけて、金蓮に上らせたまひけり。(句読点を補った)

古典文庫『番外謡曲 角淵壺 一三三〜一三五頁「金蓮はここでは、極楽に往生する念佛者の乗る蓮台の意
舞台である、近江国木の本・浄信寺(時宗) 』に關しては後述。

狂言「ざひ人」は、一旦、冥府に行き、閻魔の審判を受けるが、地蔵からの手紙により、西方浄土へ往生できる話である。

ゑんま王出て、人がな、出てくわんとゆふ。ざい人出て、きよぢやう以たるざひ人を、きやうぢやうきやうぢやう、おかしと人やおもふらん。せれふ。文をひらきて見る。そもそなんせんぶ州川内の國、やをのぢさうのためには一しなの段な、其名を又ふらふと申せし人のためには、此ざひ人はこぜうとなり。しかるべくは此ざい人を、九本のぢやうどへおくりとどけよ。もしさなき物ならば、地國のかまをみないちいちにけわるべし。けんかぶつたるざい人かな。此上はちからなし。ざい人が手を引て、九本のぢやうどへおくりとづくる。あらなごりをしのゑんま王。あらなごりおしのざい人やとて、ゑんまはぢ國に帰りける。(天正狂言本、

日本古典全書『狂言集 下』二六五〜二六六頁)

説話や能・狂言を見る限り、中世において、地蔵は依然として、後生善処へ引導する存在であったと云える。また、中世に於いても地蔵は人間の姿を取って現れることが多い。このことは第九章第二節に後述する。

このことは、中世の遺品からも云える。例えば、阿弥陀来迎図に地蔵が描かれることが多かった¹⁾。また、鎌倉時代、阿弥陀が登場

しない、地蔵独尊来迎図も作られた¹²。これは中国選述『仏説地蔵菩薩經』に基づき¹³、地蔵による西方浄土への引導を現しているものである¹⁴。

また、鎌倉時代には、地蔵像も錫杖・宝珠を持った形が一般的になってくる¹⁵が、『覚禅抄』は、この形を、地獄からの救済担当として持っている。

六地藏形像。世に流布は、白色聲聞の形なり。第一地獄定智慧地蔵へ右に寶珠を持つ。左に錫杖を持つ。V。(原漢文。鈴木學術財団版)

『大日本仏教全書 第五五卷』四二頁下段〜四三頁上段)

同じく『覚禅抄』によれば、宝珠は、地獄からの救済の意である。

地蔵菩薩法・・・如意寶を持つ事は、もし寒水地獄に趣けば、如意珠により、猛火を出し、寒さを救う。(原漢文。前同四〇頁上段)

錫杖は、遊行の象徴であると共に、魔除けの為である¹⁶。後述するように、『法然寺旧蔵 地蔵菩薩靈驗記絵』では、地蔵は錫杖を以て、地獄の鬼に対抗している。ゆえに、中世に於いて、錫杖・宝珠を持つ地蔵像は、主に死者供養の為に造立されたと考えられる。

さらに、中世は、死者供養の目的¹⁷によって、卒塔婆・仏像が立てられる時代だが、その際に地蔵像が立てられることもあった¹⁸。死者供養のための卒塔婆が変化したものが板碑と云われている。板碑は―定義にもよるが―、中世に於いて関東地方を中心に造立された。板碑に於いても阿弥陀と地蔵が併存することがある¹⁹。また、六地藏を刻んだ板碑も存する²⁰。これらは地蔵に死者供養の職能があるからこそ、造立されたものである。

従って、中世に入つて、地蔵は来世信仰の面がせばまったとする見解には承服できないのである。

以上の私見は繰り返して述べているように、渡論文を基にしている。渡論文は以下のような文章で結ばれている。

中国の人々にとつても、中世日本の人々にとつても、基本的には、地蔵は現当二世利益の万能利益者であったようである。従来の教義中心の地蔵信仰の地蔵信仰史の叙述と一致するところもあり、逆に矛盾するところもある。これが説話を対象とする限りの結論である。説話の詳細な比較検討、教義との関連、民俗信仰との関係など多くの問題が残されているが、それらについては今後の

課題としたい。

しかしながら、渡の研究対象はこれ以降、江戸時代の地蔵信仰に移ったため、これらの諸問題の解答はなされていない（本論文「序」第二節前述）。

そこで、第二部では、鎌倉・室町時代の各宗派における地蔵の位置づけを検討し、渡の補足とすることとする。

但し、留意すべきことがある。それは、先に「宗派」と述べたが、現在、我々が宗派と呼んでいるものは江戸時代に成立した²¹ものであり、それ以前の時代には入今日で云うV宗派は存在しないと云える。また、地蔵信仰を唱導したのは聖^{ひじり}といった唱導僧と考えられるが、そうした聖^{ひじり}は、今日的意味に於いては、「宗派」に属するものではなかった。そういった意味において、「宗派」を軸に地蔵信仰を論ずることにどれだけ意義があるかは留意すべきである。

しかし、中世に於いても緩やかながら宗派は存在し²²、また、その宗派は時に統廃合を経て、今日の宗派に引き継がれるものである。聖^{ひじり}も江戸時代以降、宗派に取り込まれてゆく。そうした意味に於いて、宗派における地蔵の位置づけを検討することはそれなりの意義があると考えられる。但し、今日ほど宗派が確定したものではないことも留意すべきであり、以下の論述でもこのことに言及することになる。

*『宇治拾遺物語』は、新編日本古典文学全集『宇治拾遺物語』より引用。法然寺旧蔵『地蔵縁起』は、古典文庫『地蔵靈験記絵詞集』より引用。『熊野の御本地そうし』は、日本古典文学大系『御伽草子』より引用。『私聚百因縁集』は、鈴木学術財団版『大日本佛教全書 第九二巻』より引用。『洛陽誓願寺縁起』は『続群書類従 第二七輯』より引用。『子やす物語』は、『室町時代物語集4』より引用。『元亨釈書』は、国訳一切経『和漢撰述部 史伝部第十九巻』より引用。『三国伝記』は、中世の文学『三国伝記(上)』より引用。『酒吞童子』は、新編日本古典文学全集『御伽草子』より引用。能「地獄廻」は、古典文庫『番外謡曲』より引用。狂言「ざひ人」は、日本古典全書『狂言集 下』より引用。狂言「金津地蔵」は、池田廣司 北原保雄『大蔵虎明本 狂言集の研究 本文篇中』（一九七三年 表現社より引用。『覚禅抄』は、鈴木学術財団版『大日本仏教全書 第五五巻』より引用。

1 本論文で便宜上、中世は一一七五年以降とした(第二部第一章第一節註1)。問題は中世説話の定義である。というのも日本中世の説話集に収録された話であつても、中国起源の話・日本古代起源の話であることがしばしばあるからである。渡前掲論文ではこれらの話も中世地蔵説話に含んでいる。本論文でもそのように取り扱う。というのも、起源が中国もしくは日本古代であつても、中世説話集に収録されるに当たり、全く同一というのは稀であり、なんらかの形で改編を受けている。ということは、改編を受けなかった部分も含めて、説話集に収録された形態に中世思想を読み取ることは可能と考えられるからである。

2 渡浩一「中世地蔵説話概観」(前掲)。

3 和歌森太郎「地蔵信仰」(前掲)。

4 梅津次郎「地蔵験記絵巻 法然寺本」(『絵巻物残欠の譜』一九七〇年 角川書店)

5 続群書類従完成会編『群書類題 第十八下』(一九七二年) 六四頁

6 但し今回引用したのは、赤城文庫旧蔵奈良絵本であり、一六六七年刊本である。赤城文庫にはもう一本『子やす物語』(江戸時代中期書写)が伝わり、これにも同様の表現がある(『室町時代物語大成 第五』一六一頁)。

7 渡浩一「中世地蔵説話概観」(前掲)。

8 本文以下の事例のうち、類似している話も多数あるが、それにはこだわらず列挙した。類話のケースがしばしば存するということは、唱導僧たちが共通した素材の唱導を行っていたことを示している。徳江元正「桔梗姫の唱導」(『國學院雑誌』第六二卷第十二号 一九六一年)。

9 但し、同話は、地蔵像供養の後も主人公は依然鬼道には居るが、害を受けない、という筋である。

10 この点から見ると、中世に於いて地蔵信仰は呪術性を増したとする菅原征子の見解はやはり問題がある。中世に於いても古代同様、

地藏は悪人救済を担っていたのである。

11 大串純夫『来迎芸術』（一九八三年 法蔵館）一四二頁。また岡崎讓治『浄土教画』（一九六九年 至文堂）九一〜九二頁には、大阪細見家本・奈良円照本などの事例が紹介されている。

21 Hank Glassman "The Face of Jizo" (前掲) pp.65-67, pp.192-193

13 「若し人有りて地藏菩薩像を造り、地藏菩薩経を写し、及び地藏菩薩の名を念ぜば、この人、定んで西方極楽浄土を得る」（原漢文・『大正蔵 第八五卷』一四五頁下段）。

14 松島健『地藏菩薩像』（前掲）六四頁。

15 松島健『地藏菩薩像』（前掲）四三頁。

16 望月信成『地藏菩薩』（前掲）七三頁。

17 死者供養といっても、中世に於いては、疫病の原因は怨霊の祟りとされていたため、病氣平癒の目的を含む。水藤真『中世の葬送・墓制』（一九九一年 吉川弘文館）七三頁。

18 水藤真『中世の葬送・墓制』（前掲）五七頁・六八頁・志田原重人「草戸千軒にみる中世民衆の世界」（網野善彦・石井進編『中世の風景を読む』一九九五年 新人物往来社）。

19 服部清道『板碑概説』（一九七二年 角川書店 *初出一九三三年）三七三・三八二頁。

20 服部清道『板碑概説』（前掲）三七八〜三八五頁。

21 例えば、本末制度の確立が挙げられる。

22 註21で言及した本末制度にしても、その原型は室町時代に遡れる。圭室文雄「幕藩制成立期の仏教」（『日本仏教史 近世』一九八三年 吉川弘文館）。松尾剛次は、各教団が僧の再生産システムを作り出したことを以て、鎌倉新仏教教団の成立としている。松尾剛次『新版 鎌倉新仏教の成立』（一九九八年 吉川弘文館。但しその成立年代は各教団によって異なる）・なお、松尾は、主に教団という言葉を使用しているが、浄土宗という語も使用している。本論文では、便宜上、宗派という言葉を使用する。

第二章 浄土宗と地藏信仰

問題の所在

それでは、この問題の発端である法然浄土教において、地藏はどう位置付けられていたのだろうか？ というのも、『沙石集』では、浄土教の徒が地藏を誹謗する話があるからである。以下、試みに『沙石集』第一巻第十話「浄土門ノ人神明ヲ軽テ罰ヲ蒙ル事」の一段を引用する

中此念佛門ノ弘通サカリタリケル時ハ、餘佛餘經ミナイタヅラ物ナリトテ、或ハ法花経ヲ河ニ流シ、或ハ地藏ノ頭ニテ蓼スリナドシケリ。或里ニハ隣家ノ事ヲ下女ノ中ニ語リテ、「隣ノ家ノ地藏ハ、既ニ目ノモトマデ、スリツブシタルゾヤ」トイヒケリ。浅間シカリケルシワザニコソ。或ル浄土宗ノ僧、地藏菩薩供養シケル時、阿彌陀佛ノソバニ立チ給ヘルヲ、便ナシトテ、トリヲシテケリ。或ル人ハ、「地藏信ゼン人ハ地獄ニ落ツベシ。地藏ハ地獄ニオワスル故ニ」トイヒケリ。（日本古典文学大系『沙石集』八六―八七頁）

ここで言う、「浄土門」「念仏宗」「浄土宗」とは、法然浄土教を指すと考えられる。というのも、『法然上人行状絵図』（通称四八巻本）の中に法然が阿弥陀・観音・地藏の三尊像の地藏像を勢至像に改めさせた記述があるからである。『法然上人行状絵図』の記述は引用した『沙石集』の「或ル浄土宗」の僧の言動と一致する。又、法然門弟が地藏菩薩を含む、阿弥陀仏以外の仏菩薩を誹謗していたことは、日蓮の著作からも確認できる。

念佛を申さん人は唱ふべき佛・菩薩の名あり、唱まじき佛・菩薩の名あり。唱ふべき佛・菩薩の名とは彌陀三尊の名號、唱まじき佛・菩薩の名号とは釋迦・薬師・大日等の諸佛、地藏・普賢・文殊・日月星、二所の三島・熊野・羽黒・天照太神・八幡大菩薩、此等の名を一遍も唱へん人は、念佛を十万遍百万遍申したりとも、此の佛・菩薩・日月・神等の名を唱ふる過に依つて、無間には落つとも往生すべからずと云々。（『聖愚問答鈔』、『昭和重修日蓮聖人遺文全集 上巻』五七三頁・文中の中黒は出典書のまま）

法然浄土教の人々が、地藏の名を唱えれば地獄に墮ちるといふ発言を行なったとする日蓮の記述は『沙石集』と同内容と言える。なお、『沙石集』の記述は、無住が常陸で生まれ育ち、西大寺流真言律宗と関係が深かったことを考えると、法然浄土教のうち、特に親鸞教

団の言動を意識したものと考えられる(第二部第三章後述)。

以上の史料から地蔵(特に地蔵と阿弥陀仏との結びつき)が、法然浄土教の誹謗の対象となっていたことが分かる。そこで本章では二つの問題を提起し、考察を加えたい。

第一に、なぜ法然門弟は地蔵菩薩を誹謗するようになったのだろうか、という問題である。和歌森太郎は、こうした誹謗の原因を「浄土門系宗教」が純一なる弥陀念仏を確立したことに求めている³。和歌森の言う「浄土門系宗教」とは、法然浄土教を指す。確かに法然の思想の歴史的意義は専修念仏にある³。しかしながら法然は『沙石集』に記されているが如く、地蔵を信ずれば、地獄に堕ちるといった考えをもっていたのであろうか。以下、第一節に於いて法然が専修念仏において、阿弥陀仏以外の仏菩薩(以下、余仏菩薩とす)への行をどう位置付けていたか、という問題を考えたい。

第二に、法然浄土教の登場が地蔵信仰に長期的にどのような影響を与えたか、という問題である。確かに、先に引用した『沙石集』では法然門弟による地蔵誹謗が見られる。しかし、第一章で見た通り、中世に於いて、一般に地蔵と阿弥陀は密接な関係を有していた。果して、法然浄土教はこうした風潮に反する行動を取り続けたのだろうか? 仮に、取り続けたのなら、速水や菅原の説はそれなりに傾聴に値することになる。第二節は浄土宗の展開における地蔵信仰を分析することによって、以上の問題を考えたい。

第一節 法然の地蔵観

(1) 法然における「余仏菩薩への行」の位置付け

法然の思想の特色は、阿弥陀仏の名号を唱えればよしとする、専修念仏にある。彼の教学を体系的に述べた『選択本願念仏集』(以下、『選択集』と略)の中で略選択と呼ばれ、法然の思想の真髓が現されているとされてきた箇所⁴を以下、引用する。

それ速やかに生死を離れむと欲はば、二種の勝行の中に、しばらく聖道門を闍ひて、浄土門に選入すべし。浄土門に入らむと欲はば、正雑二行の中に、しばらく諸の雜行を抛てて、選じてまさに正行に歸すべし。正行を修せむと欲はば、正助二業の中に、なし助業を傍らにして、選じてまさに正定を専らにすべし。正定の業とは即ちこれ佛名を稱するなり。み名を稱すれば、必ず生ずる

ことを得。佛の本願によるが故なり。（『選択集』、『昭和重修法然上人全集』三四七頁、以下、新法全と略）

周知の通り、ここでいう「正行」とは阿弥陀仏に直接帰依する五つの行を指し、その内、阿弥陀仏の本願に順ずる「念仏」を正定の業、それ以外の四つの行を、念仏を助ける助業としている。そして「雑行」とは、正行以外の全ての往生の行を指す。

一は一心に専ら彌陀の名號を念じて、行住坐臥、時節の久近を問はず、念念に捨てざる者、これを正定の業と名づく。彼の佛の願に順ずるが故に。若し禮誦等に依るをば、即ち名づけて助業と為す。この正助二行を除いて已外の、自餘の諸善をば悉く雑行と名づく。……第三に禮拜雑行とは、上の彌陀を禮拜するを除いての已外、一切佛菩薩等及諸世天等に於いて禮拜恭敬するを悉く禮拜雑行と名づく。第四に稱名雑行とは、上の彌陀の名號を稱するを除きて已外、自餘の一切の佛・菩薩等及び諸の世天等の名號を稱するを悉く稱名雑行と名づく。第五は讚歎供養雑行とは、上の彌陀佛を除きて已外、一切の諸餘の佛菩薩等及諸世天等に於いて讚歎供養するを悉く讚歎供養雑行と名づく。（『選択集』新法全三一四～三一五頁）

つまり、天台・真言といった他宗派の諸行及び薬師仏・地藏菩薩といった阿弥陀仏以外の仏菩薩（以下、余仏菩薩）への諸行は往生浄土のためには雑行にすぎず、これら雑行は全て投げ捨てられなければならないと法然は述べている。とすれば、地藏への行は往生浄土を願うならば、「雑行」であり、投げ捨てられるべきものである。地藏を信ずることが地獄への悪因となるとは、ここでは述べていないが、余仏菩薩への行を否定的に位置付けているのは事実である。

ところが、『禅勝房に示されける御詞』に於いては、投げ捨てられるべき雑行を、念仏を助ける助業として評価している。

問ひて曰く、餘佛餘經に付きて結縁助成せむ事、雑と成るべきにや候。答ふ、我が身、佛の本願に乗ずるの後、決定往生の信起こらんの上は、他の善に結縁する事は、全く雑行と爲すべからず、往生の助業とは成るべきなり。（新法全六九七頁）

とすれば、余仏菩薩への行は、「決定往生の信」という条件付きながら、往生の助業として肯定的に位置付けられる。

又、『七箇条起請文』には、天台・真言等の聖道門の教え及び余仏菩薩への誹謗を停止しよう門弟に呼び掛けている。

未だ一句の文をも窺はずして、真言・止観を破り奉り、餘の佛・菩薩を謗するを停止すべき事（新法全七八七頁）

とすれば、ここでは地蔵を信ずれば、地獄に墮ちるといった、誹謗は否定されている訳であるから、余仏菩薩への行を肯定的に位置付けている、と言える。

一体法然は念仏以外の行、とりわけ余仏菩薩への行を肯定的に位置付けていたのだろうか、否定的に位置付けていたのだろうか。こうした、法然の一見矛盾するかのような論述は、略選択において、「しばらく聖道門を闍ひて」・「しばらく諸の雜行を抛てて」と「しばらく」というあいまいな副詞が付せられている事と合わせて、先行研究では様々に論じられてきた。以下、先行研究を整理しつつ、法然が念仏以外の諸行⁶をどう位置付けていたかという問題を考えたい。

(2) 『七箇条起請文』の位置付けと「偽れる法然」論再考

こうした一種「二面性」に対して、本来門外不出の『選択集』⁷にこそ法然の真意が現されているのであって、一方、『七箇条起請文』は外部からの弾圧を避けるために作られた「偽れる法然」である、という考えが先行研究において、しばし提出されている⁸。即ち、念仏以外の諸行を否定的に位置付けるのが、法然の真意であり、『七箇条起請文』の如く、天台・真言の教え及び余仏菩薩への誹謗を停止せよ、と言っているのは、妥協の産物である、という考えである。この考えは、貞慶『興福寺奏状』(補—法然門弟曰く)上人の詞、皆表裏あり⁹(日本思想大系『鎌倉旧仏教』四二頁)を論拠としている。

結論から言えば、以下の三点からこの「偽れる法然」という考えには承服できない。まず、論拠である『興福寺奏状』「上人の詞、皆表裏あり」であるが、このフレーズはよく引用される故、ひとり歩きしている感がある。そこで原文に即してこのフレーズを解釈する必要がある。確認しておけば、このフレーズには「皆」の字が付いており、又、下の部分は、「中心を知らず、外聞に拘はることなかれ」(前同)となっている。従って、現代語訳をすれば、「法然上人の言葉には、全て表裏があり、本心が分からない。だから上人の言っていることを一々気にするな」となる。仮に貞慶が客観的に門弟の発言を記していたとしても、果たして、これは門弟の発言なのだろうか。少なくとも、直弟子の発言ではなからう。まして『興福寺奏状』は法然浄土教を批判するために書かれたものであり、表現を誇張している可能性がある。

そこで思い出されるのは、『七箇条起請文』の冒頭に「普く予が門人と号する念仏の上人等に告ぐ」（新法全七八七頁）とあることである。つまり、『七箇条起請文』は直弟子にのみ与えられたものではなく、自称「法然の弟子」に対して布告されたものとすべきである。

又、第七条には「偽つて師範の説なりと号するを停止すべき事」（新法全七八九頁）とある。このことから法然の「弟子」の中には、師の説を偽造している者がいたことが分かる。そして、師の説を偽造した者こそ、『興福寺奏状』で「上人の詞、皆表裏あり。」と発言している者ではなからうか。

とすれば、「上人の詞、皆表裏あり」とは、法然の直弟子の発言ではなく、法然の真意を曲解した、自称「弟子」の発言であり、又、貞慶は殊更に「弟子」の発言を記したのではなからうか。従って、この『興福寺奏状』の記述を以て、「偽れる法然」を主張するのは困難である。

批判の第二点として、種々の法然上人伝には、妥協なき求道者として法然が記述されている点を挙げたい。例えば、良忠『選択伝弘決疑鈔裏書』には、師叡空との論争にも動じない法然が描かれており、『拾遺古徳伝』・『法然上人伝記』（通称・九卷本）・『法然上人伝絵詞』通称・琳阿本）・『法然上人行状画絵図』（通称・四八卷本）にも同様の記述がある¹⁰。又、醍醐本には土佐配流にあたって、世間との妥協を進言する弟子に対して、「たとえ首をはねられるとしても、専修念仏を云わない訳にはいかない」と法然は答えている。このことは、『捨遺古徳伝』・『法然上人伝記』・『法然上人伝』（通称・十卷本）・『法然上人行状画絵図』にも同様の記述がある¹¹。無論、醍醐本をはじめとする種々の法然上人伝は良質の史料とは言い難い。しかし、複数の上人伝にこうした伝承があることは無視できない。一方では良質の史料ではない『興福寺奏状』を使い、「偽れる法然」を主張し、一方では上人伝にみられる妥協なき法然を黙殺するとすれば、問題であろう。

批判の第三点として、既に触れている通り『禅勝房に示されける御詞』において、法然は条件付きながら他宗派の諸行を助業として評価している点を挙げたい。これが法然の「真意」だとすれば、『七箇条起請文』の天台・真言の教えを誹謗することを停止せよ、とすることは、当然導き出される。『禅勝房に示されける御詞』はもともと禅勝房への私信であり、対機説法的な側面はあったにせよ、

外部からの弾圧を避けるために妥協した思想を展開する必要はなかったはずである。それ故、『禪勝房に示される御詞』は法然の「真意」を現した著作の一つであり¹²、これと通ずる『七箇条起請文』を法然の「真意」ではない、とは言いがたい。

以上の三点から『七箇条起請文』を、法然の妥協の産物とする見解には承服できない。

(3) 坪井俊映の研究

しかしながら問題は、『禪勝房に示される御詞』では、雑行を念仏の助業としている一方、主著『選択集』では、雑行を否定的に位置付けていることである。『選択集』では念仏とそれ以外の行とを助成・傍正・廃立の三義を以って説明している。

問ひて曰く、……何ぞ餘行を棄てて、ただ念佛と云ふや。答へて曰く、これに三の意あり。一には諸行を廢して念佛に歸せしむがために、しかも諸行を説く。二には念佛を助成せむがために、しかも諸行を説く。三には念佛と諸行の二門に約して、おのおの三品を立てむがために、しかも諸行を説く。(新法全三三二二〜三三二三頁)

但し、廢立の義を正意としている。

これらの三義は、殿最知りがたし。請ふ、諸の学者、取捨、心在るべし。今もし善導によらば、初めを以て正と爲すのみ。(新法全三三四頁)

やはり、法然の詞には表裏があるのだろうか。

この問題に対し、坪井俊映は、『選択集』(一一九八年著)とそれ以前の著作には、廢立の義が説かれるに對し、法然の晩年の著作には、助成・傍正の義が説かれることから、こうした諸行の取り扱いの相違は、法然の思想深化に由るとしている¹³。

例えば、『選択集』以前に廢立の義を説いたものとして、以下の史料を引用している。

善導ノ往生禮讚ナラヒニ、專修淨業ノ文等ニモ、雜修ノモノハ往生ヲトクル事、萬力中ニ一ニナホカタシ。(『念仏大意』新法全四〇七〜四〇八頁・一一九四年以前の著作か¹⁴)

『選択集』では諸行往生を困難なものとしているが、一〇〇%認めていないというわけではない¹⁵。

もし専を捨てて雑業を修せむと欲する者は、百の時に希に一二を得、千の時に希に五三を得。（新法全三二六頁・但し、『往生礼讃』からの引用）

晩年に助成の義を説いたとする論拠として以下の史料を坪井は引用している。

現世をすぐべき様は念佛の申されん様にすぐべし。念佛のさまたげになりぬべくば、なになりともよろづをいとひすてて、これをとどむべし。いはく、ひじりで申されずば、めをまうけて申すべし。妻をまうけて申されずば、ひじりにて申すべし。……一人して申されずば同朋とともに申すべし。共行して申されずば、一人籠居して申すべし。衣食住の三は、念佛の助業也。これすなわち自身安穩にして念佛往生をとげんがためには、何事もみな助業也。（『禅勝房伝説の詞』新法全四六二〜四六三頁・禅勝房は一〇二二年に入門、それ以後の著作）

結婚することも、衣食住も、往生の行としては、「雑行」にあたるが、『禅勝房伝説の詞』では念仏の助業として肯定的に位置付けている。

又、晩年に傍正の義を説いたとする論拠として、以下の史料を坪井は引用している。

一。法華經一品よみさして、魚くはすと申候は、いかに。答。くるしからず。（『百四十五問答』新法全六五九頁・一二〇二年頃の著作か？¹⁶）

又、坪井は引用していないが、一二〇五年頃の著作と思われる、『津戸の三郎につかはす御返事』¹⁷には、仏像を造ることなどの雑行が容認されている¹⁸。

一家ノ人人ノ善根ニ結縁助成セムコト、コノ條左右ニオヨヒ候ハス、无シカルヘク候。念佛ノ行ヲサマタグル事ヲコソ、専修ノ行ニ制シタル事ニテ候ヘ。人々ノアルイハ堂オモツクリ、佛オモツクリ、經オモカキ、僧オモ供養セムニハ、チカラヲタクワヘ縁ヲムスハムカ、念佛ヲサマタケ、専修ヲサフルホトノ事ハ候マシ。……往生ノタメニテハ候ハネハ、佛神ノイノリ、サラニクルシカルマシク候。（新法全五〇三〜五〇四頁）

こうしてみると、確かに晩年の著作には雑行を積極的に評価する傾向が読み取れる。以上、坪井の論を、史料を補足しつつ、要約

した。

坪井の論は、法然の著作の多くが年代不明なもののため、今一步説得力が欠けている感があるが、『選択集』を諸行廃立の書と読む限り、『禅勝房に示される御詞』と統一して解釈するには、坪井のように、法然の思想が深化していったと捉えるしか方法はないのではなからうか¹⁹。

(4) 略選択に於ける「しばらく」―宮井義雄の研究

そこで再び問題となってくるのが、略選択の「しばらく」である。つまり、『選択集』が諸行を廃立した書であるとすれば、なぜ略選択に於いて、「しばらく」の語が付されているのか、という問題である。

この問題について、宮井義雄は、西方浄土往生後に成仏の行として諸行が生かさされる故、このような表現が取られた、としている²⁰。その論拠として、宮井は『往生大要抄』の以下の記述を挙げている。

浄土門は、まづこの娑婆世界をいとひすてて、いそぎてかの極樂浄土にむまれて、かのくにして佛道を行ずる也。しかればかつがつ浄土にいたるまでの願行をたてて往生をとくべきなり（新法全四九頁）

宮井の論は、『選択集』に論拠が求めにくい点に難がある。しかし、法然において、往生後の念仏者の位は、一貫して「不退の位」である。つまり、往生後も成仏までの行が必要とされている。このことは、『選択集』でも変わりはない。

前念に命終して、後念に即ちかの國に生まれて、長時永劫に常に無爲の諸樂を受く。ないし成佛までに生死を経ず。あに快きにあらずや。（原漢文・新法全三一七頁・但し、『往生礼讚』からの引用）

また浄土に往生して、ないし成佛す、これはこれ當益なり。（原漢文・新法全三三八頁）

この場合の「ないし」とは、「中略して、多事を含む詞」（中村元『仏教語大辞典』）という意であろう。従ってここには往生後から成仏にいたる間に、仏道修行が行なわれる意が含まれていると解釈すべきである。

又、『選択集』の草稿本とされる『逆修説法』（一一八六―一一九八年頃の著作²¹）には、以下のように、浄土での仏道修行が述べ

られている。

浄土とは、先ずこの穢惡の境を出でて、かの安樂不退の國に生じ、自然に増進して佛道を證得せんと求むる道なり。(原漢文・新法全二七〇頁)

今浄土宗の菩提心とは、先ず浄土に往生して一切の衆生を度し、一切の煩惱を断ち、一切の法門を悟り、無上菩提を證せんと欲する心のなり。(新法全二四〇頁)

この場合の「先ず」は『往生大要抄』の「かつがつ」と同意義であろう。

又、『選択集』以前に成立した『観無量寿経釈』(一一八五年の著作)には、同様に以下のようにある。

今生に既に、この益を蒙れば、命を捨てて即ち諸佛の家に入ることを明かす。即ち浄土これなり。彼に到りて長時に法を聞く。歴史供養して、因圓かに果満ず。(新法全一二四頁・但し『観経疏』からの引用)

『選択集』以後に成立した『往生浄土用心』(一一九八年以降の著作²²)にも、同様に以下のようにある。

われとはけみて念佛申して、いそぎ極樂へまいりて、五通三明をさとりて、六道四生の衆生を利益し、父母師長の生所をたつねて、心のままに迎えとらんと思ふへきにて候也。(新法全五六〇頁)

又、成立年代不詳ながら、『念仏大意』・『要義問答』には、以下のように、浄土において、現世においては差し置かれた聖道門の諸行を修することが、明確に述べられている。

浄土ニシテ阿彌陀仏・觀音・勢至ニアヒタテマツリテ、モロモロノ聖教オモ學シ、サトリオモヒラクヘキナリ。(『念仏大意』新法全四〇七頁)

浄土ノ往生ヲトゲ、一切ノ法門オモ、ヤスクサトラタマハムハヨク候ナムトオホエ候。(『要義問答』新法全六一六頁)

安樂ノ浄土ニ往生セサセオハシマシテ、彌陀・觀音ヲ師トシテ、法華ノ眞如ノ實相平等ノ妙理、般若ノ第一義空、眞言ノ即身成佛、一切ノ聖教、ココロノママニサトラセオハシマスヘシ。(『要義問答』新法全六三二頁)

以上、法然に於いて、念佛者は往生後、仏道修行を行なうものとして一貫して位置付けられていたことを宮井の論を補足しつつ確認

した²³。

と、すれば、略選択に於いて、「しばらく」の語が付されている理由が推定できよう。諸行は現世に於いて、差し置かれ、投げ捨てられるものであったが、往生後の来世では成仏への行として肯定されるのである。従って念仏者は、往生まで諸行を捨て、念仏を専修しなければならぬが、来世においては、一旦捨てた諸行を行なうことになるわけである。そこで問題になってくるのが、『七箇条起請文』の諸行誹謗停止との関係であるが、『七箇条起請文』は法然六二才の作成であり、『選択集』に近い頃のものである。が、それにしても、念仏以外の行は往生後の行としての価値は認められはせずである。従って、「真言・止観を破り奉り、余の仏・菩薩を誹するを停止すべき事」とする訴えは、法然自身の思想から当然導き出されると言える。

小結

法然における念仏と諸行の関係をまとめると、以下の二点のようになる。

1 『選択集』に於いて、念仏と諸行との関係は、廃立の義で説かれるが、晩年の著作に於いては、助成・傍正の義として位置付けられるようになった。

2 『選択集』の廃立の義とは、現世における往生の行としての位置付けであり、来世に於いては、一旦捨てられた諸行の実践が目指される。略選択の「しばらく」の語は、この意を汲んで付せられたものと思われる。従って、諸行の宗教的価値を全て否定している訳ではない。

以上を考えるに、法然に於いて、地蔵への行は往生後の成仏への行として生かされる余地があった。ゆえに『沙石集』の「地蔵を信ずると地獄に落ちる」といった発言は、法然の専修思想を曲解した弟子、それも、自称「弟子」の発言とすべきと解釈できる。

そこで最後に確認の意義を持って、法然自身が地蔵菩薩をどう位置付けていたかを考えたい。

確実に法然の著作と見なされるものの中で、地蔵菩薩に言及しているのは、以下に挙げる『三部経大意』及び『逆修説法』のみである²⁴。

然ハ彌陀如来・観音・勢至・普賢・文殊・地蔵・龍樹ヨリハシメテ、乃至彼ノ土ノ菩薩・聲聞等ニ至ルマテソナヘ給ヘル所ノ事理ノ法門、定惠功力、内證ノ實智、外用ノ功德、総シテ、萬徳無漏ノ所證ノ法門、悉ク三字ノ中ニ収マレリ。(中黒を補った。『三部経大意』新法全三八頁 *三字||阿弥陀)

普賢・文殊・観音・勢至・地蔵等の如きの者は、即ち菩薩也。然らば彼らの諸の大菩薩も、彌陀白毫の所現にてもや坐すらん(原漢文・『逆修説法』新法全二五七頁)

この引用で見る限り、法然は地蔵について特別の役割を与えてはいない。が、他の仏・菩薩と同様、その功德は阿弥陀仏の名号に含まれる存在としている。最初の問題に戻れば、阿弥陀仏の名号に含まれるものを行ずると、地獄に墜ちる、とするのは、変である。従って、ここから地蔵への行が地獄への悪因となる思想は導き出されず、本節の「地蔵を信ずると地獄に墜ちる」という発言は、法然の思想を曲解した弟子の発言である」とする見解が肯定されよう。

*『沙石集』日本古典文学大系『沙石集』より引用。日蓮『聖愚問答鈔』は、『昭和重修日蓮聖人遺文全集 上巻』より引用。法然の著作『昭和重修法然上人全集』より引用。適宜、新法全と略。『興福寺奏状』は、日本思想大系『鎌倉旧仏教』より引用。法然の伝記は、井川定慶編『法然上人伝全集』(一九五二年 法然上人伝全集刊行会)より引用。

*法然の著作年次に関しては、坪井俊映「法然の語録述作年次に関する研究集録」(『法然浄土教の研究』一九八二年 隆文館)を参考にした。

1 井川定慶編『法然上人伝全集』(一九五二年 法然上人伝全集刊行会) 五九頁。無論、法然が勢至菩薩の化現とする信仰も反映して

いよう。

2 和歌森太郎「地藏信仰について」(前掲)。

3 家永三郎『中世仏教思想史研究』(前掲) 三三頁・五七頁・大橋俊雄『法然入門』(前掲) 四〇五頁。

4 本稿は、略選択を分析すれば良い、という立場はとらない。しかしながら、先行研究で略選択が重視されてきた傾向を踏まえ、略選択を法然分析の入り口とした。

5 福井康順「選択集新考」(『印度学仏教学研究』第十卷第二号 一九六二年) ↓「選択集新義」と改称され、『福井康順著作集 第六巻 日本中世思想研究』一九八八年 法蔵館に所収)等。

6 本論文は、「菩薩への行」の位置付けを論ずることを旨とするため、「諸行」といった場合、原則として、念仏以外の行を指す。宮井義雄『日本浄土教の成立』(一九七九年 成甲書房) 七一頁参照。

7 「庶幾はくは一たび高覧を経て後に、壁の底に埋めて窓の前に遺すことなかれ」(新法全三五〇頁)とある。このフレーズは常套句であったかもしれないが、『選択集』が一部の弟子にしか与えられなかったことから、単なる常套句とも言い難い。

8 田村円澄『日本仏教史 別巻 法然上人伝』(一九八三年 法蔵館) 二二九頁・佐藤弘夫『日本中世の国家と仏教』(一九八七年 吉川弘文館) 一一九頁。

9 『浄土宗全書 第七巻』三七五頁。

10 井川定慶編『法然上人伝全集』「拾遺古徳伝」五九七頁・「法然上人伝記」(通称…九巻本) 三四六頁・「法然上人伝」五五一頁・「法然上人行状絵図」二四頁。

11 井川定慶編『法然上人伝全集』「法然上人伝記」(通称…醍醐本) 七七六頁・「拾遺古徳伝」六二九頁・「法然上人伝記」四二二頁・「法然上人伝」七一頁・「法然上人行状絵図」二二七頁。

12 『禅勝房に示される御詞』の出典は、「法然上人伝記」(通称…醍醐本)であり、それだけみれば、後世の偽作の可能性もあるが、当該箇所と同様の記述が『十二問答』(出典「西方指南抄」・新法全六三三頁・第三章第二節にて引用)にもある。管見の及ぶ限り、