

両書を偽書とする先行研究もないようである故、本論文では 法然の著作と認めている。

13 坪井俊映 「法然浄土教における一向専修の形成について(2)」(『印度学仏教学研究』第二〇巻第二号 一九七二年)。

14 坪井は前掲論文では、『念仏大意』を初期のものとしているが、後の著作では、法然七二才以後のものとしている。坪井俊映『法然浄土教の研究』(一九八二年 隆文館) 七三四頁・但し藤堂恭俊は、法然六二才以前のものとしている。「浄土宗開創前後における法然の課題をめぐって」(『仏教文化研究』第十七号 一九七一年)。

15 本章の基となった清水邦彦 「法然浄土教における地蔵誹謗」(『日本思想史学』第二五号 一九九三年) 発表以降のものでも、森新之介 「法然房源空の思想」(『摂関院政期思想史研究』二〇一三年 思文閣) では同様の見解を取る。

16 新法全六四七頁の註による。

17 三田全信 「鎌倉二位禅尼への消息と背後考」(『仏教文化研究』第十三号 一九六六年)。

18 広神清 「鎌倉・室町期の浄土教と運命観」(『季刊日本思想史』第三二号 一九八九年) を参考とした。

19 丸山博正は、「選択集について」(『大正大学研究紀要』第六〇輯 一九七五年) に於いて、『選択集』は本願による(仏辺) 諸行廃立の書であり、法語は機の側(機辺) からの書であり、両者の諸行の取り扱いの相違はどちらから説くかに由る、としている。同時に、機の側から説かれるようになったのは、晩年、門弟が増えた故、としている。従って、丸山の論は坪井の説を発展したものである。

20 宮井義雄 『日本浄土教の成立』(一九七九年 成甲書房) 六三頁。

21 香月乗光 「重源の浄土五祖像将来について」(『印度学仏教学研究』第十八巻第二号 一九七〇年)。

22 大谷旭雄 「法然上人における逆修について」(佐藤密雄博士古希記念論文集刊行会編『仏教思想論叢』一九七二年 山喜房)。

23 この点に関しては、廣川堯敏 「法然教学における廃立の構造」(知恩院浄土宗宗学研究所編『法然仏教の研究』一九七五年 山喜房) も同様の見解を取っている。

24 『十七箇条御法語』(新法全四六八頁)・『一向専修之七箇条問答』(新法全一一五九頁) にはそれぞれ地蔵に言及した箇所があるが、

両書とも偽書の疑いが強い。

第二節 法然門弟諸派と地藏信仰

(1) 弁長・良忠における地藏

以上の如く、晩年の法然に於いて、地藏菩薩への行等念仏以外の諸行は、現世では助成・傍正の義で説かれ、また来世では諸行の実践が目指されるのである。従つて、晩年の法然は念仏以外の諸行をある程度は評価していたのである。この法然の思想を承けて、法然門弟諸派（以下、便宜上まとめて浄土宗とする）は、諸行を積極的に評価するようになる。

例えば西山義の祖、証空（一一七七～一二四七）は、通俗的な諸行往生こそ否定するものの、三心発得の上での諸行往生を認めている²。

三心具足しぬれば三世一切の善根皆悉く真実の善と成る故（『礼讃観門義』、『西山全書 第三卷』四二三頁）
また、法然最晩年の弟子の一人である長西（一一八四～一二六六）は諸行もまた阿弥陀仏の本願の行であるとする、諸行本願義を唱えた³。

鎮西義の祖であり、現在の浄土宗教団で第二祖とされる弁長（一一六二～一二三八）は、「善導の御意、諸行はこれ阿彌陀佛の本願の行に非ず」（『浄土宗要集』、『浄土宗全書 第十卷』一四一頁上段・カタカナを平仮名に直した。以下同じ）と諸行本願義を肯定しない。しかし、諸行往生を否定はしない。

第十九願・・・諸功德と云ふは、佛の本願とし給ふにはあらず。修諸功德の者の往生するを来迎せんと云ふ願なれば来迎をこそ願とは立て給へり。（『浄土宗要集』、『浄土宗全書 第十卷』二二九頁上段）

さらに弁長の弟子、良忠（一一九九～一二八七）においては、この考えを進め、諸行往生を一応肯定している。

念佛を別因と名づけ、三福を通因と名づく。通別二因各、一因を以つて往生を得ると雖も佛の本願に望むる時には念佛の一行なるが故に・・・（『浄土宗要集聴書末』、『浄土宗全書 第十卷』二八〇頁上段）

法然の高弟で多念義を唱えた隆寛（一一四八～一二二七）は、念仏以外の諸行による往生を認めていないが、諸行であっても、回心し念仏すれば往生できるとしている⁴。

法然門下の長老、信空（一一四六―一二二八）は大乗円頓戒の継承者であり、諸行を否定していたとは考えにくい。

以上、法然門弟の諸派には、念仏以外の諸行を是認する傾向がみられる。こうした傾向に於いて。社会との妥協する意図が全く無かつたとは言い難いが、前述の如く、法然の諸行の位置付けから導き出されるものである。

こうした諸行是認の傾向において、地蔵（及びその信仰）も浄土宗に取り入れられて行った。

例えば、弁長は、地蔵を末法の衆生を救う菩薩として認めていた。

地蔵菩薩の如きは無佛世界度衆生を以って別願と爲し（原漢文・『徹選択本願念仏集』、『浄土宗全書 第七卷』一〇九頁下段）

佛は一切衆生の其心品品相替レルヲ御覽して品品の法を説給へり・・・地蔵菩薩に志ありと御覽する衆生のためには地蔵經を説（『念仏名義集』、『浄土宗全書 第十卷』三六四頁下段―三六五頁上段）

弁長を引き継いだ良忠は、地蔵を阿弥陀来迎に伴う聖衆として高く位置付けていた。

問ふ、地蔵を彼の聖衆に列するは何の證ありや、と。答ふ、上の三菩薩に準ずるか。問ふ、爾は何ぞ餘の菩薩を挙げざるや。答ふ、釋迦の化を受くる大菩薩の中に此の四菩薩を上首と爲す。故に別して極樂に遣して、また、彼の聖に属するなり。（原漢文・『往生要集義記』、『浄土宗全書 第十五卷』二二九頁下段）

さらに良忠は、破地獄偈の説明のためではあるが、『地蔵菩薩応驗記』第五話を引用し、地蔵による地獄からの救済及び浄土への引導を認めている。

又、地蔵應現記△常謹▽に云く、京師の人僧俊、字は王氏。・・・微疾の患を痛みて死す。其の左右の脇少し煖かなり。三日を経歴して始めて蘇る。啼哭して大地に投身して具さに幽途の事を問て曰く、將に死せんとする時、二人の冥官有り。駟て大城門の前に至らしむ。忽ち一僧有りて云く、我れこれ地蔵菩薩なり。汝、京城に在し時、我が形像一軀を摸して禮供を陳べずして投捨す。後に我れ摸写の恩を報はんと欲す。汝は是れ華嚴の師の人なり。乃ち一行の偈を教て曰く△今、所引の如し▽と。地蔵菩薩、この文を授與して、これに告げて曰く、この偈を誦すれば能く地獄の門を閉じ、能く浄土の道を開くと。△已上▽（原漢文・前同三二七頁下段―三二八頁上段）

良忠の地藏観は、もう一人の「師」⁷というべき良遍の地藏信仰、並びに交流のあった西大寺流真言律宗から影響を受けていると考えられる。良遍については、第二部第四章第三節、西大寺流真言律宗については、第二部第四章第四節で述べる。

なお、こうした地藏観は、鎮西義以外の浄土宗寺院にも、地藏十王図が伝来している。ことを考慮すると、鎮西義に限定されているわけではなからう。そして、地藏と十王との関係を見ていくと、浄土宗は積極的に地藏十王信仰を活用していたことが分かる。以下、このことを論ずる。

(2) 十王の本地は『地藏十王経』を巡って

日本に於て、十王信仰は、当初、中国撰述『預修十王生七経』に基づいていたが、十二世紀後半から十三世紀前半に日本撰述『仏説地藏菩薩発心因縁十王経』(以下、『地藏十王経』と略)が成立して以降、こちらが重要視されるようになった。

『地藏十王経』と内容が類似する十王経図巻が中国に存在するため、同経は単純に日本撰述とは言えない¹⁰。が、「三途川」・「奪衣婆」といった語句から、その文言の多くは日本で形成されたと考えられる¹¹。

先行研究に於て、『地藏十王経』の意義の一つに、十王の本地を明確化したことが挙げられている。続蔵経版(乙第二三套第四冊)から抜き出すと、以下のようにある。(〈〉内は割註。)

- 秦広王〈不動明王〉 (三八一頁左上段)
- 初江王宮〈釈迦如来〉 (三八一頁左上段)
- 宋帝王宮〈文殊菩薩〉 (三八一頁左下段)
- 五官王宮〈普賢菩薩〉 (三八二頁右上段)
- 閻魔王国〈地藏菩薩〉 (三八二頁右下段)
- 變成王庁〈弥勒菩薩〉 (三八四頁右上段)
- 太山王庁〈薬師如来〉 (三八四頁右上段)

平等王（観世音菩薩）（三八四頁右下段）

都市王庁（阿閼如来）（三八四頁右下段）

五道転輪王庁（阿弥陀如来）（三八四頁左上段）

閻魔と地藏との関係を除き、十王の本地仏といった発想は、『預修十王生七経』等中国文献には見られない。留意すべきは、金沢文庫本陸信忠筆の十王図で、これには、各十王の本地仏が描かれている¹²。しかし、日本に現存する陸信忠筆の十王図は「依頼」により作成された説もある¹³。従って金沢文庫本十王図のみから、中国で十王の本地仏といった思想があつたと判断するのは早計である。

以上の如く、十王の本地仏という思想は日本で発展したと考えられる¹⁴。が、『地藏十王経』に於ける本地仏の記述は、中世に流布したテキストには存在せず、たまたま続蔵経の底本に記されたにすぎないと私は考える。以下、論証を行なう。

第一に、続蔵経以外のテキストに十王の本地仏の記述が無いものが多数存在することである。まず、室町中期頃の写本と考えられる『注十王経』（叡山文庫蔵）に記される『地藏十王経』本文にも無い。また、江戸時代の刊本でも、「第一秦広王（不動明王）」を除き、本地仏の記載が無いものが多い¹⁵。（絵部分は除く。例外は後述。）さらに国訳一切経版（印度撰述部・大集部五）にも無い。なお、『注十王経』に於て、本地仏に関する注釈文を抜き出すと、以下のようになっている。

秦広不動垂迹也・・秦広王不動又八定光仏

初江王ハ尺迦ノ垂迹也

宋帝王ハ文殊ノ垂迹也

〔補―五官王〕普賢ノ垂迹也

〔補―閻魔王〕地藏菩薩ノ口身也

変成王ハ弥勒ノ垂迹ナリ

太山王者薬師ノ所迹ナリ

〔補―平等王〕観音変化也

都市王勢至菩薩ノ垂迹ナリ

五道転輪王者釈迦牟尼仏也・・・大日ト云光明遍照阿弥陀ノ所変也

五道転輪王の本地を大日とする説の存在を記していることも興味深い。

第二に、地藏十王経の本地仏の組み合わせが中世文献・絵画のどこにも見られないことである。例えば、『普通唱導集』（一三〇二年頃成立・村山修一『古代仏教の中世的展開』八一―九七六年 法蔵館V所収）を例に考えたい。同書は、「十王経云」として、『地藏十王経』を頻繁に引用しているにもかかわらず、十王の本地については『地藏十王経』と一致しない。

初七日 秦広王 本地不動

二七日 初江王 本地普賢

三七日 宗帝王 本地釈迦

四七日 五官王 本地薬師

五七日 閻魔王 本地地藏

六七日 変成王 本地弥勒

七々日 太山王 本地阿弥陀

百箇日 平等王 本地観音

（十王経云第九都市王文）

一周忌 都市王 本地勢至

第三年 五道転輪王本地阿弥陀（前掲書二四三―二四四頁）

なお、五道転輪王の本地を以下の様にも記し、文殊の説明に字数を割いている。

第三年 阿弥陀如来

或説文殊師利菩薩

この二箇、説くに、まさに文殊に就かんとする所以は何ぞや。阿弥陀は、今に相ひ別るる説の如くは、七々日泰山王の本地、阿弥陀如来なるが故に、相ひ替て、文殊を用ひて、なお文殊に就て、その讃嘆を致す者なり。(原漢文・前掲書二五八頁)

同様の事は、住信『私聚百因縁集』(一二二五七年成立・鈴木学術財団版『大日本仏教全書 第九二卷』)にも云える。同書も、『地藏十王経』を引用しているが、都市王の本地を勢至としている。他は「宋帝王」の表記を含め、続藏経版と同じである。著者・住信は、浄土宗系の唱導僧とされている。以下、各説話の題名のみ抜き書きする。

〔第一〕秦広不動本迹之事(一六一頁上段)

〔第二〕初江釈迦本迹之事(一六一頁中段)

〔第三〕第三宋帝文殊本迹之事(一六一頁下段)

〔第四〕五官普賢本迹之事(一六二頁上段)

〔第五〕閻王地藏本迹之事(一六二頁下段)

〔第六〕變成弥勒本迹之事(一六三頁中段)

〔第七〕太山薬師本迹之事(一六三頁下段)

〔第八〕平等観音本迹之事(一六四頁中段)

〔第九〕都市勢至本迹之事(一六五頁上段)

〔第十〕転輪弥陀本迹之事(一六五頁下段)

これ以外にも、十王の本地を記した中世資料は多々あるが、都市王の本地を阿閼としてものは見当たらない。

本地仏の組み合わせに関し、論述を続ける。中世に於て、十王の本地は、様々なバージョンがある。五道転輪王の本地Ⅱ最終的救済者に着目すると、①浄土系、②天台・日蓮系、③真言系、3つに分類できる。

①浄土系は、五道転輪王の本地を阿弥陀とするもので、『私聚百因縁集』・伝存寛『十王裁断』(『真宗史料集成』第五卷所収)に見られる(『十王裁断』の史料性に関しては第三章第三節にて後述)。但し、両書の記す本地仏には相違がある。『十王裁断』を以下、抜

き出して引用する。

初七日ハ秦広王トイフハ、本地大日如来ナリ。不動トモイフ。(二三七頁)

二七日ハ初江王ハ本地釈迦ナリ。是又弥陀ノ応化ナリ。(二三七頁)

三七日、宗帝王トイフハ、本地ハ文殊師利菩薩ナリ。(二三八頁)

四七日、五官王ト云ハ、本地普賢菩薩ナリ。(二三八頁)

五七日、閻魔王トイフハ、本地地藏、(二三八頁)

六七日、変成王トイフハ、本地弥勒菩薩ナリ。(二三九頁)

七七日、泰山王トイフハ、本地薬師ナリ。(二三九頁)

百ヶ日、平等王トイフハ、本地勢至ナリ。(二三九頁)

一周忌、都市王トイフハ、本地観音ナリ。(二四〇頁)

第三年、五道転輪王ト云ハ、本地弥陀ナリ。(二四〇頁)

『私聚百因縁集』・『十王裁断』とも最後三つが阿弥陀三尊となっている点は同じである。また、念法寺¹⁶本十王図(一三四五年作成)では、『百因縁集』とほぼ同じながらも、変成王の本地を大日如来としている¹⁷。南北朝期に作成された二尊院本十王図の本地仏は、『百因縁集』と同一である¹⁸。隆堯『十王本跡讚嘆修善鈔』(一四三三年成立)¹⁹も『私聚百因縁集』と同一の本地仏をあてている。『十王本跡讚嘆修善鈔』は、「天台沙門隆堯」とあるため、『国書総目録』・『古典籍総合目録』では天台に分類されている。しかし、法然を高く評価する記述など、内容は浄土宗のものである²⁰。著者・隆堯(一三六九〜一四四九)は若い頃に天台で学んだ経験があるが、後、浄土宗に転じている²¹。従って、『十王本跡讚嘆修善鈔』は、本地仏の配置のみならず、著者やその内容から浄土系のテキストとすべきである。

②天台・日蓮系は、大凡①と同じながら五道転輪王の本地を釈迦とするものである。伝日蓮『十王讚歎鈔』(昭和重修日蓮聖人遺文全集所収・十五世紀初頭成立・同書に関しては第八章後述)・『注十王経』といった天台・日蓮系に見られる。両書の本地仏は一致し

ている。(但し伝日蓮『十王讚歎鈔』に於て秦広王の本地は不動のみで、定光仏の名は無い。)

③真言系は、五道転輪王の本地を大日とするものである。以下、誓願寺本十王図²²(鎌倉時代成立)に於ける本地仏を挙げる。

秦広王 釈迦如来

初江王 不動明王

宋帝王 薬師如来

五官王 「如来形」

閻魔王 地藏菩薩

變成王 観世音菩薩

太山王 欠

平等王 普賢菩薩

都市王 文殊菩薩

五道転輪王 大日如来

『注十王経』の釈文の中に、五道転輪王の本地を大日とする説があつたが、これは真言の説を紹介したものと考えられる。

①②③の相違は各宗派の特性と対応する。各宗派が競つて唱導する過程に於いて、様々な組み合わせが生じたものと思われる。『地藏十王経』に本地仏が記されていたとしたら、このような様々なバージョンが生み出される訳がない。中世に於いて『地藏十王経』には本地仏が記されていなかったのである。

さて、話を浄土宗に戻したい。鎌倉時代以降、十王の本地仏には様々なバージョンが存在することを先に論じた。時代が下り、室町後期になると、(続蔵経型がベースだが、都市王の本地を勢至とする)私聚百因縁集型が一般化する。その時期を特定するのは困難だが、十三仏信仰の初期資料である、真言系『弘法大師逆修日記事』(一四二九〜四一年成立下限・『弘法大師全集』所収)では、百因縁型に、阿闍・大日・虚空蔵を足す形で、十三仏を形成していることが一つのメルクマールとなろう。『逆修講縁起』(一四三九年成

立・橋本直紀「逆修講縁起」と十王・十三仏』『千里山文学論集』第二四号 一九八〇年所収）・『下学集』（一四四四年成立・中田祝夫・林義雄『古本下学集七種研究並びに総合索引』八一九七一年 風間書房V所収）に於ける十三仏も同様である。ほぼ同時期の板碑に記される十三仏でも、十王の本地仏に関しては異同がない。

最初期の十三仏は、十王の本地仏に大日を三体加えたものであり、それが大日二尊に虚空蔵を加えたものや大日二尊に阿闍を加えたもの²³へと変化し、さらに現在の十三仏となったと考えられている。このことについて、矢島新は、「南北朝期の板碑に見える十三仏は、十王の定型の本地仏に大日を三体加えるものであったが、その成立の背景には、定型化していく十王の本地仏から締め出されてしまった大日を、何としても年忌供養の忌日仏に加えたいという真言密教家の強い欲求があったことが想像されるのである」²⁴と述べている。卓見であろう。言い換えれば、南北朝期には百因縁型がそれだけ定着していたと言える。百因縁型は阿弥陀三尊を基本としていることから、その定着には、浄土宗系の唱導僧の活躍が想定される。このことは隆堯『十王本跡讚嘆修善鈔』の存在からも裏付けられる。

私聚百因縁集型の配置において、地蔵は第五番目の閻魔の本地とされていることから、中世浄土宗において、地蔵は、地獄からの救済者と位置付けられていたことが分かる。そして、地獄から救済されなければ、西方浄土に往生できない訳であるから、地蔵は往生浄土を助ける存在と位置づけられていたことになる。

なお、私聚百因縁集型が一般化したという背景として、浄土宗系の聖がさかんに唱導を行っていたことが想定される。（但し『百因縁集』自体はさほど影響力はないとされ²⁵、浄土宗系の聖の唱導を『私聚百因縁集』を記録したという図式になる。）

まとめ

以上、本章では、地蔵に関する先行研究において重視されてきた、法然浄土教を考察した。まず『沙石集』に見られるが如く、一部には法然門弟による地蔵誹謗が存在したことを確認した。しかし、このことは法然の真意ではない。また、法然以後の浄土宗の展開において、地蔵は積極的に取り入れられて行った。従って、地蔵誹謗は一時的なものであったと考えられる。

浄土宗が地蔵を取り入れた具体的事例として、十王信仰を本章では取り上げた。浄土系唱導僧は、十王の本地において、阿弥陀仏を最終救済者とすることを推進していったのである。従って、法然を祖とする浄土宗に於いても地蔵は往生浄土へ助ける存在として位置付けられていたのである。

一つ確認しておきたいことがある。それは法然の教えは、どんな悪人であっても念仏を唱えれば往生できる²⁶、というものであったはずである。例えば、「大胡の太郎実秀が妻室のもとへつかわす御返事」には以下のようにある。

三寶滅盡ノトキナリトイヘトモ、一念スレハカナラス往生ス。五逆深重ノ人ナリトイヘトモ、十念スレハマタ往生ス。(新法全五
一〇頁)

にも関わらず、浄土宗系の唱導僧は十王信仰という墮地獄を前提とした思想を活用して布教活動を行ったのである。浄土系の唱導僧たちは法然の教えを理解していなかった、とすれば、説明は簡単である。しかしながら、墮地獄という発想は良忠にもあり、無知な唱導僧の発想と決めつける訳には行かない。中世という戦乱に明け暮れた時代に於いて、殺人を余儀なくされた人々は墮地獄の恐怖から逃れることができなかった。そうした人々に対する布教の都合上、唱導僧は十王信仰を活用していったと考えられるのである²⁸。そしてその一環に地蔵信仰も取り入れられていったのである。ということは浄土宗の展開によって、悪人救済の地蔵信仰が消えていった訳ではなく、むしろ悪人救済の地蔵信仰は広まったのである。ちなみに、こうした中世の浄土宗系唱導僧は、近世に於いて浄土宗寺院の開創者となっていく²⁹。そして、浄土宗系唱導僧が土地に定着して寺を建立する際、もともと当地に存した地蔵像を、浄土宗寺院の本尊とする場合もあった³⁰。代表例としては、京都府京都市西京区桂にある、浄土宗寺院、地蔵寺(通称・桂地蔵)が挙げられる。同寺は、その名前からもともと地蔵堂のようなものを浄土宗寺院に整備したものと考えられている。同寺の本尊は地蔵である。また、本尊でなくとも、もともと存した地蔵像を脇尊もしくは客殿仏として、祀り続けることもあった³¹。京都府京都市中京区木屋町通三条通り下ル石屋町¹¹⁴にある、瑞泉寺(浄土宗西山禅林派)が該当する。もともと当地は処刑場であった。当地に存した引導地蔵を内包する形で同寺が開創された。引導地蔵は、今日まで同寺内の地蔵堂で祀られている。江戸時代以降、浄土宗寺院で地蔵像が祀られることは珍しいことではない。その中には京都府京都市伏見区下油掛町⁸⁹⁸にある西岸寺内、油掛地蔵³²「章末写真一」の如く、現世利益の信仰を集める

ものもある。とすれば、法然の登場によって、地藏信仰が衰退したという井上説はやはり成り立たない。法然の教えを忠実に守ろうとした人の中には、地藏像を破壊する動きがあったことは確かである。しかし、長期的に見ると、浄土宗系の聖は、地藏を活用することで、布教活動を行い、結果、地藏信仰も普及していったのである。但し、留意すべきは、法然の教えを先鋭化したと云われる、親鸞とその弟子の流れである。このことについては、第三章で取り上げる。

付記・続蔵経型の出現

十王の本地仏について補足をする。近世になると、続蔵経型の配置を記す『地藏十王経』も出現する。浅井了意『仏説地藏菩薩発心因縁十王経注解』（一六八三年刊・東洋大学蔵）に引用する『地藏十王経』では、都市王の本地を阿闍とし、続蔵経と一致する。

第九都市王廳 〈本地阿闍佛 配一周忌〉（第十二卷二五頁）

「第九都市王廳」以下の部分は、了意が付した注の部分と区別されている。浅井が真宗大谷派の説教僧であることを考慮すると、当該部分は、了意が依拠した『地藏十王経』に存在したと考えられる。（浅井了意に関しては第二部第三章第三節註4にて若干言及）

また、一六八八年に江戸の前川五郎兵衛が開版した『地藏十王経』（叡山文庫蔵）の本文にもほぼ同様の記述がある。

第九都市王廳 〈本〉阿闍如来（一周忌ノ為本尊）

とすると、江戸時代に於いて、都市王の本地を阿闍とした『地藏十王経』も存在し、続蔵経はこの種のもを底本としたと考えられるのである。

「写真一」西岸寺の油掛地蔵。普段は堂内安置のため、ガラス越しの撮影となった。二〇一五年二月撮影。



1 本論文で繰り返し述べている通り、この場合の「宗」とは近世の本末制度の確立された「宗」とは根本的に異なるものである。但し、『八宗綱要』（一二二六八年成立）では、従来の八宗に加えて、禅宗と浄土宗を加えている（仏典講座版下巻八三二頁）。従って、鎌倉時代も下つてくると、浄土宗は、ある程度、「宗派」的な存在となっていたと云える。

2 石田充之『日本浄土教の研究』（一九五二年 百華宛）二一三頁・安井広度『法然聖人門下の教学』（一九三八年 法蔵館）二三四頁
～二三五頁・浅井成海「証空教学の考察」（『印度学仏教学研究』第十八卷第一号 一九六九年）。

3 石田充之『日本浄土教の研究』（前掲）三二三頁。

4 平井正戒『隆寛律師の浄土教』（一九四一年 金沢文庫浄土宗典研究会）一七二頁・福原隆善「隆寛の教え」（梶村昇・福原隆善『弁

長・隆寛』一九九二年 講談社）。

5 念仏以外の諸行に否定的だったのは、幸西・親鸞である。親鸞については、第三章第一節参照。幸西については、末木文美士「寛容と非寛容」(『鎌倉仏教形成論』前掲) 参照。

6 破地獄偈については第一部第二章註1参照。

7 良忠と良遍との関係については、石田充之『日本浄土教の研究』(前掲) 四一二頁・坂上雅翁「南都浄土教と良遍上人の教学」(良忠上人研究会『良忠上人研究』一九八六年 光明寺)・静永賢道「良遍と良忠上人」(良忠上人研究会『良忠上人研究』前掲) 参照。

8 良忠と西大寺真言律宗との関係については、玉山成元『中世浄土宗教団史の研究』(一九八〇年 山喜房) 一二二頁参照。

9 梶谷亮治「日本における十王図の展開」(『仏教芸術』第九七号 一九七四年)は、二尊院(嵯峨門徒)、禅林寺(西山派)の十王図を紹介している。光明寺(広島県尾道市・西山派)には一五六二年の銘をもつ十王図が伝わる。中野照男『閻魔・十王像』(一九九二年 至文堂) 四三頁。誓願寺(京都市・西山深草派)には十三世紀制作の地藏十王図が伝わる。富山県「立山博物館」編『地獄遊覧』(二〇〇一年) 四六〜四七頁。崇福寺(西山深草派・愛知県)には室町時代作の十王図が伝わる。安城市歴史博物館・編『京都誓願寺と三河の念仏宗』(二〇〇一年 安城市歴史博物館) 三八〜三九頁・但し、(2)で論じるが如く、浄土宗で十王信仰を布教に活用していたとするならば、その割に残っている十王図の数は少ないと言えるかもしれない。本章では、浄土宗各派が、十王図を意図的に排除していなかったことを重視した。

10 松本栄一「敦煌本十王経図巻雑考」(『国華』第六二一号 一九四四年)。

11 本居宣長「玉かつま」(日本思想大系『本居宣長』三二一〜三二二頁)・川村邦光『地獄めぐり』(二〇〇〇年 ちくま新書) 一四七〜一五三頁。

12 残念ながら、後五幅のみ現存。本地仏の描写は小さく、また、個性化されていない。変成王の本地が如来形、それ以外の四王の本地は菩薩形であるのが確認される。

13 鈴木敬「陸信忠筆 十王図」(『金沢文庫研究』一三六号 一九六七年)。

- 14 十王の本地仏という思想は朝鮮半島にも見られない。中野照男「朝鮮の十王図について」(『仏教芸術』第九七号 一九七四年)・F Wang-Toutain "Le Bodhisattva Kṣitigarbha en Chine du V au X III Siècle"(前掲)p.222・金廷禧『朝鮮時代地藏十王図研究』(一九九六年 一志社)。なお、中野論文によれば、日本には朝鮮伝来の十王図が多々あるとされる。
- 15 橋本直紀所蔵本(寛永頃開版、『千里山文学論集』第三十号)・一九八四年Vに影印復刻が掲載)・金沢文庫本・国会図書館本(文禄三年開版)・叡山文庫所蔵慈限堂蔵書版・叡山文庫所蔵天海蔵書版が該当。但し、国会図書館本にのみ、「第一秦広王 (不動明王)」の記述が無い。国会図書館本には他本には無い閻魔王の口絵もある。国会図書館本の「文禄三年」開版の記録は不自然に追加された一文に記されていることから、国会図書館本は、再検討が必要である。
- 16 現・滋賀県蒲生郡日野町。現在は真宗大谷派だが、天正以前にあった寺より宝物を移したとする伝承を持つ。宮島新一「巨勢派論(下)」(『仏教芸術』第一六九号 一九八六年)。
- 17 武田和昭「十三仏図の成立について」(『密教文化』第一六九号 一九八九年)・宮島新一「巨勢派論(下)」(前掲)
- 18 富山県「立山博物館」編『地獄遊覧』(前掲) 八六頁。
- 19 湯谷祐三による翻刻が存在する。湯谷祐三「金勝山浄厳房隆堯法印『十王本跡讚嘆修善鈔』の解題と翻刻」(『同朋大学仏教文化研究所紀要』第二一号 二〇〇一年)。後述する「天台沙門隆堯」は翻刻五七頁上段にある。
- 20 鷹巢純「『十王讚嘆鈔』系諸本と六道十王図」(『東海仏教』第四二二号 一九九七年)。
- 21 詳しくは玉山成元「隆堯の著書と書写本」(『中世浄土宗教団史の研究』前掲)参照。しかしながら、それにしても、なぜ自身を「天台沙門」としたのか疑問は残る。このことは本論文で幾度か言及している中世の宗派性と関連すると思われる。
- 22 九州歴史資料館編『筑前今津誓願寺展』(一九七七年) 二五頁。
- 23 植島基行「十三仏成立への展開」(『密教文化』第九四号 一九七〇年)。
- 24 矢島新「沼田市正覚寺蔵十王図と十三仏成立の問題」(『群馬県立女子大学紀要』第十号 一九九〇年)
- 25 『日本仏教史辞典』「私聚百因縁集」の項(三木紀人筆)。

26 所謂「悪人正機説」の起源に関して、私自身は法然の言葉であっても良いと思っている。奈良博順「悪人正機説をめぐって」（淑徳論叢刊行会『石井俊瑞先生喜寿記念論文集』一九七一年 淑徳論叢刊行会）参照。

27 但し、「誹謗正法」に関しては検討の余地がある。

28 この「中途半端さ」が、中世を通じて親鸞教団（後の浄土真宗）が最大宗派になったに對し、浄土宗はそうとはならなかったことの一原因であろう。詳しい論証は今後の課題としたい。

29 竹田聰洲「開山としての非正規僧」（『民俗仏教と祖先信仰（上）』一九九三年 国書刊行会）・伊藤唯真「開創伝承からみたる遊行念仏聖の定着」（『聖仏教史の研究 下』一九九五年 法蔵館）。

30 平祐史「寺名より見た浄土宗一般寺院の前身」（『法然伝承と民間寺院の研究』二〇一一年 思文閣）・竹田聰洲「俗信的契機」（『民俗仏教と祖先信仰（上）』前掲）。

31 竹田聰洲「寺伝における前代宗旨の異同」・「前代異宗形態の後代的遺産」（『民俗仏教と祖先信仰（上）』前掲）。

32 地藏堂は鳥羽・伏見の戦い以降の再建だが、地藏像は寺よりも古く、鎌倉時代作とされる。竹村俊則『新版 京のお地藏さん』（前掲）一八四頁。なお、現在では、金曜日の午後のみ、堂が開帳され、油掛けができる。また、二〇一五年三月には、地元商店街と京都造形大とが連携して、「お地藏さんにぎわい市」が開催された。にぎわい市で買い物をする、地藏に油を掛けられる券が貰えるというイベントである。

第三章 親鸞教団と地蔵信仰

序

本章では親鸞が地蔵をどう位置付けていたか、そしてその後の親鸞教団と地蔵がどう関わったのかという問題を考察する。浄土宗とはあえて別に一章を立てる理由は、二点ある。一点は、親鸞は他の門弟と異なり、「専修」を純化したと言われているからである。もう一点は、親鸞教団（後の浄土真宗）は、親鸞の死後においても、こうした専修性を失わず、社会との軋轢が生ずることもあったと言われているからである（このことが後に浄土真宗となることにつながる）。以上二点から、敢えて一章を立てて、親鸞教団の分析を行うこととする。

第一節 鎌倉時代の常陸国

周知の通り、常陸国南部（現茨城県南部）は、鎌倉時代に親鸞の門弟を中心とした小集団が数多く存在した地域として知られている。と同時に忍性を中心とした西大寺流真言律宗による地蔵信仰布教が行なわれていたことが、先行研究で明らかにされている（第四章第四節後述）。現代より交通機関が不便で、人口密度も希薄であった鎌倉時代において、このことは、直に親鸞教団の専修念仏と律宗の地蔵信仰の対立を意味するわけではない。しかし、個々の小集団が弟子の数を競っていたことは、資料によって知られるが、このことは、教団内部の軋轢を生むだけでなく、他宗派との軋轢をも生みやすい。

専修念仏のともがらの、わが弟子ひとりの弟子といふ相論のさふらんこと、もてのほかの子細なり。（『歎異抄』、『親鸞聖人全集』第四卷言行篇九頁）

事実、親鸞が他宗派の仏菩薩（以下、阿弥陀仏以外の仏菩薩を余仏菩薩とする）への誹謗を停止せよと門徒に訴えかけていることから、門徒と律宗等他宗派との軋轢は存在したと考えられる。

諸仏のおしえをそしることなし、余の善根を行ずる人をそしることなし。（『末燈鈔』、前同第三卷書簡篇七頁）

特にこの消息は建長七年（一二五五年）のものであり、所謂「建長の法難」を踏まえてのものと考えられる。逆に言えば、「建長の法

難」は他宗派への誹謗を一つの原因としていると言えよう。親鸞教団の専修念仏と律宗の地藏信仰に対立が存在した事を別な角度から論証したい。浄土宗の信者が地藏菩薩を誹謗していた資料としてよく挙げられるのは、先にも引用した無住の『沙石集』第一巻第十話「浄土門ノ人神明ヲ軽テ罰ヲ蒙ル事」である。

中比念佛門ノ弘通サカリタリケル時ハ、餘佛餘經皆イタヅラ物ナリトテ、或ハ法花經ヲ河ニ流シ、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、スリツブシタルゾトヤ」トイヒケリ。浅間シカリケルシワザニコソ。・・・或人ハ、「地藏信ゼン人ハ地獄ニ落ベシ。地藏ハ地獄ニヲハスル故ニ」トイヒケリ。（日本古典文学大系『沙石集』八六〜八七頁）

この話の浄土門・念仏門が法然浄土教を指すことは、前章で述べた通りである。見て分かる通り、地藏像を頭からすりつぶすという、すさまじいことが記述されているが、この話の舞台は明確ではない。しかし、無住が幼少から二〇代まで常陸の国に在住し、その間、忍性の西大寺流真言律宗との関係が深かったこと²⁾を考えると、この話は法然浄土宗のうち、特に関東の初期親鸞教団による地藏誹謗を勘案した話である可能性が高い。無論、無住は三〇代から晩年まで尾張におり、そこで種々の文献を読み漁ったことから、断言はできない。しかし、私としては、以下の三点から、無住と忍性との交流は深く、故にこの話は関東の初期親鸞教団を踏まえた話である可能性が高いと考える。

まず第一点として、『沙石集』の中には、忍性の創設した三村寺の付近の地藏信仰が記されている点である。

常州筑波山ノ麓ニ、老入道有ケリ。手ヅカラ地藏ヲ、オカシゲニキザミテ、崇供養シケリ。家中ノ男女、萬事此地蔵ニゾ申ケル。

（第二巻第六話・前同一二二〜一一三頁）

第二点として、無住『沙石集』の地藏説話には、忍性教団の説教を含んでいると考えられる点である。（第四章第四節後述）

第三点として無住の晩年の著作である、『雑談集』には「常州三村寺ハ坂東ノ律院ノ根本トシテ本山ナリ。故良観上人（註Ⅱ忍性）結界シ、コトニ殺生禁断、昔ヨリモ、キビシク侍シ事」（中世の文学『雑談集』二八八頁）と、忍性の三村寺を積極的に評価している点である。

以上三点から無住と忍性との交流関係は深かったと言える。従って、『沙石集』の地蔵誹謗の話は、関東の初期親鸞教団による地蔵誹謗を勘案した話である可能性が高いと言えよう。とすれば、常陸国において、親鸞教団による地蔵誹謗は現実に存在した、と言えよう。

今一度確認しておけば、親鸞はこのような門徒の余仏菩薩誹謗に対し、誹謗停止を訴えていた。しかし、この親鸞の訴えは専修念仏とどう関係するのであるか。そもそも阿弥陀仏の名号を唱えさえすれば良い、という専修念仏には、余仏菩薩を否定する考えが内包されてはいないか。とすれば親鸞の余仏菩薩誹謗停止は現実社会への妥協なのであるか。本章は、親鸞の思想を余仏菩薩観から見なおそうとするものである。なお、その際、師匠である法然との比較によって、合わせて親鸞の独自性の問題も考えたい。

1 「親鸞教団」という言葉は、宮崎円遵『初期真宗の研究』（一九七一年 永田文昌堂）・秋月龍珉 他『対談 新大垂（一九八九年

鈴木出版 二四四頁 福永勝美『親鸞教団弾圧史』（一九九五年 雄山閣）・松尾剛次『新版 鎌倉新仏教の成立』（前掲）二九八頁等が使用している用語である。「親鸞教団」が一派的存在となるのは、少なくとも本願寺設立（一三二一年）以降である。前川健一「新仏教の形成」（末木文美士編『躍動する中世仏教』二〇一〇年 佼成出版社）。

2 無住が師匠から譲り受けた法音寺を律院にした建長四年（一二五二）は、忍性が常陸へ下った年である。忍性に関しては第四章第四節後述。

第二節 親鸞における余仏菩薩への行

(1) 余仏菩薩への行

親鸞に於いて、念仏者が余仏菩薩を礼拝することは自力の立場であり、許されることではなかった。

「一心専念」といふは、一心は金剛信心なり、専念は一向専修なり。一向は余の善にうつらず、余の仏を念ぜず、専修は本願のみをなすところなく、もはら修するなり。修はころさだまらぬをつくらいなほし、おこなふなり。専はもはらといふ、一といふなり、もはらといふは余善他仏にうつるころなきをいふなり。（「一念多念文意」、『定本親鸞聖人全集』第三卷和文編一四〇～一四一頁）

異学といふは、聖道・外道におもむきて、余行を修し、余仏を念ず、吉日良辰をえらび、占相祭祀をこのむなり。これは外道なり、これらはひとへに自力をたのむものなり。（前同一四一～一四二頁）

この点を法然と比較してみたい。法然に於いて余仏菩薩への行は雑行にあたるが、法然の専修念仏に於いて、雑行の位置付けは多様である。が、前章で述べた通り、晩年の著作に於いては余仏菩薩への行を念仏の助業として積極的に位置付けている。これに対し、親鸞にはこのように余仏菩薩への行を助業として容認する記述はない。この両者の相違をどう解釈すべきであろうか。無論、資料の残存の問題もある。しかし、「助正ならべて修するをば、すなはち雑修となづけたり」（「高僧和讃」前同第二卷和讃編一一〇頁）と助業と正定の業（念仏）との兼修すら雑修として明確に否定している親鸞が、余仏菩薩への行を容認しないことは、当然のことと言える。（法然に於いて助業はいまいな位置づけであったことは第二章第一節で述べた。）こうして考えると、法然は聖道門と妥協の余地を残していたに対し、親鸞はより一層専修の徹底を計ったと言えよう。

このことは、両者の、往生に対する考え方の相違とも対応する。前章で述べた通り、法然に於いて、浄土に往生する目的は、清らかな浄土で仏道修行を行い、成仏を目指すことであった。一方、親鸞に於いて、念仏者は現世に於いて既に正定聚の位であり、従って浄土に往生すれば、すぐに成仏できるとされている。例えば、『末燈鈔』には以下の様にある。

信心をえたるひとは、かならず正定聚のくらゐに住するがゆへに等正覚のとまふすなり。（前同第三卷書簡篇六八～六九頁）

安養浄土に往生すれば、かならず、すなわち無上仏果にいたる、と釈迦如来ときたまへり。(前同六五〜六六頁)

又、『教行信証』には、以下の様にある。

念仏の衆生は横超の金剛心を窮むるが故に、臨終一念の夕に大般涅槃を超証する。(原漢文・第一卷一五一頁)

即ち親鸞に於いて、浄土での仏道修行、言い換えれば、聖道門の修行は必要ないのである。

法然に於いて、聖道門はあくまで浄土に於いて修行されるものであったのに対し、親鸞に於いて、聖道門はいずれにせよ必要ではなく、ただ念仏一行のみ行なえば、往生のみならず、成仏すらできるのである。こうした点からみても、法然は聖道門と妥協の余地を残していたのに対し、親鸞は専修の徹底を計ったと言える。

但し、親鸞は『教行信証』で略選択を引用する際、なぜ「しばらく」の語を付したのか、という問題に対して言及をしていない。(第一卷六七頁)

以上、法然に比べて、親鸞は聖道門との妥協の余地を捨て、専修の徹底を計っていたことを論述した。

(2) 余仏菩薩Ⅱ善知識

それでは親鸞は他宗派の信奉する余仏菩薩を否定していたかと言えば、そうではない。というのも、余仏菩薩は衆生に念仏を勧めた「善知識」であるからである。例えば『三帖和讃』には以下の様にある。

五濁悪時悪世界 濁見邪見の衆生には 弥陀の名号あたへてぞ 恒沙の諸仏すすめたる(前同第二卷和讃編五三頁)

又、『教行信証』には『涅槃経』の引用として「第一真実の善知識はいはゆる菩薩・諸仏なり」(前同第一卷三〇五頁)とある。又、『末燈鈔』・『御消息集』にはそれぞれ以下の様にある。

この信心をうることは、釈迦・弥陀・十方諸仏の御方便よりたまはりたるとしるべし。(『末燈鈔』第三卷書簡編六七頁)

諸仏・菩薩の御すすめによりて、いままうあひがたき弥陀の御ちかひにまひらせてさふらふ(『御消息集』前同一三五頁)

周知の通り阿弥陀仏の本願は、阿弥陀仏以外の仏が阿弥陀仏の名を称えることによって、証明されている訳であるが、余仏が阿弥陀の

名号を誉め讃えるのは、衆生に念仏を勧めるためでもあると親鸞は位置付けている。

諸仏称名の願（註Ⅱ第十七願）とまふし、諸仏咨嗟の願とまふしさふらふなるは、十方衆生をすすめんためときこへたり。また、十方衆生の疑心をとどめん料ときこへてさふらふ。（『御消息集』前同一五五頁）

おほよそ十方世界にあまねくひろまることは、法蔵菩薩の四十八大願の中に、第十七の願に十方無量の諸仏にわがなをほめられむとなえられむとちかひたまへる、一乗大智海の誓願成就したまへるによりてなり。（『唯信鈔文意』前同第三卷和文篇一六一―一六二頁）

このように余仏菩薩を善知識とする思想は親鸞自身の思想遍歴とも関係している。周知の通り、親鸞は長く比叡山横川の堂僧を勤めていた。従って当時は、諸行往生の立場であった。が、聖徳太子の勧めにより、法然のもとに走ることになる。親鸞に於いて、重要な役割を果たした聖徳太子は観音の垂迹であった。

この像（註Ⅱ救世観音像）つねに帰命せよ 聖徳太子の御身なり（「皇太子聖徳奉讃」前同第二卷和讃編二二九頁）
そして法然のもとで選択本願の教えに目覚める訳であるが、その法然も、親鸞に於いては、勢至菩薩の垂迹であった。

大勢至菩薩 源空聖人之御本地也（「高僧和讃」前同七二頁）

このようにまず仮の教え（諸行往生の教え）に出会い、聖徳太子・法然の勧めにより、真の教え（専修念仏）に出会う、という思想遍歴は、三願転入の論理と同一である。

ここを以て愚禿釈の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依りて、久しく万行諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る。善本徳本の真門に回入して、ひとへに難思往生の心を発しき。しかるに、今まことに、方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり。（『教行信証』前同第一卷三〇九頁）

若干、語句の解説を行なえば、「万行諸善の仮の門」とは、「定散二善を修することを教える第十九願の要門」であり、「善本徳本の真門」とは、「自力念仏を教える第二十願の真門」であり、「難思往生」とは、「第二十願の往生」である。（以上、日本思想大系『親鸞』の該当箇所頭註に由る。二一四頁）そして、「選択の願海」とは、当然、「第十八願の教え」を指す。つまり、ここでは、諸行往生か

ら専修念仏へ、さらにその中で、自力の専修念仏から他力の専修念仏へという思想遍歴、つまり仮の教えから真の教えという思想遍歴が示されている。

三願転入は、親鸞の実際の実験の思想遍歴を示したのではない、とする説もあるが、

① 比叡山横川の堂僧を勤めていたこと、つまりその頃は、諸行往生の立場であったこと

② 聖徳太子・法然の勧めにより、思想転換を起こしたこと、

③ 最初は自力の念仏の立場であったこと

④ そして、他力の念仏に到ったことは、それぞれ

I 「万行諸善の仮門」

II 「宗師の勧化に依りて」

III 「善本徳本の真門に回入して」

IV 「選択の願海に転入」

と対応している。

そこで指摘しておかなければならない点は思想遍歴に重要な役割を占めた「宗師」（＝法然）が親鸞にとって菩薩の垂迹であった点である。とすれば、三願転入の論理と、余仏菩薩は念仏者の善知識であるという考え方とは対応する。

余仏が衆生に西方浄土往生を勧めてくれるという思想は法然にもある。

同じく観經の疏に、阿弥陀經を引ききて云く、「又十方の仏等、衆生の釈迦一仏の所説を信ぜざらんことを恐れして、即ち共に同心同時にのおの舌相を出だして遍く三千世界に覆ひて、誠実の言を説きたまふ。汝等衆生、皆まさはるの釈迦の所説・所讚・所証を信ずべし。一切凡夫・一心に専ら弥陀の名号を念ずれば、定んで往生を得ること必ず疑ひなきなり」と。（『選択本願念仏

集』、新法全三四五頁）

余仏が衆生に西方浄土往生を勧める、という点は両者共通している。異なるのは、親鸞は、念仏者が信心を得たのは余仏菩薩の勧めであり、余仏菩薩は念仏者にとって、「善知識」である、と諸菩薩を含めた、余仏菩薩を明確に位置付けている点である。

(3) 還相の利他行

こうした両者の相違は一つには、先ほど述べた往生觀の相違に起因していると考えられる。以下、論証したい。

法然の思想史的意義は称名念仏を唱えさえすれば、必ず往生できる、とした点である。だからといって往生したらそれで終り、というわけではなく、前述の如く、往生後に改めて仏道修行を行い、成仏が目指されるのである。

しかし、自分自身の成仏の実現のみが目指される訳ではない。法然に於いて、利他は捨てられてしまった訳ではなく、利他行は成仏後にこの世に還ってきて行なわれるのである³⁾。但し、宮井義雄は、以下の史料から法然に於いて、還相の利他行は上品上生の往生人に限定されている、としている³⁾。

極樂へ一度生れ候ぬれば、長く此の世に返る事候はず、皆仏に成る事にて候也。但し人を引導せん為には、殊更に返る事も候也。

されとも生死にめくる人にては候はず。(「百四十五箇条問答」、新法全六五二頁)

ここには、「上品上生」という語はないが、以下の史料には、「上品上生」の往生人が還相の利他行を行なうとしている。

念仏カカテ申テ、極樂ノ上品上生ニマイリテ、サトリヲヒラキ、生死ニカヘリテ、誹謗不信ノ人オモカヘムト、善根ヲ修シテハ、オホシメスヘキ事ニテ候也。(「鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事」、新法全五三〇頁)

しかし、こうした史料の一部分を鵜呑みにしていいのであるうか。確かに『三部経大意』にも、「上品往生」の往生人が還相の利他行を行なうとする記述はある。

上品ヲ欣フ事、我身ノ為ニアラス、カノ国ニウマレヲハリテ、カヘリテトク衆生ヲ化センカ為也。是仏ノ御心ニカナハサランヤ。

(『三部経大意』、新法全四五頁)

と同時に、同書には、念仏者は必ず上品往生すると述べられている。

何ソ上品ニスマム事ヲ望ミカタシトセムヤ。惣テ弥陀ノ浄土ヲ儲給事ハ、願カノ成就スル故也。然ラハ又念仏ノ衆生ノ正クハ生スヘキ国土也。(新法全四四頁)

このことは、『選択集』からも、裏付けられる。

凡そ九品の配当は是れ一往の義なり。五逆の廻心、上上に通ず。(新法全三三八頁)

ここでは、阿弥陀仏への信心があれば、五逆の罪を犯した人であっても、上品上生として往生できる、とされている。従って、法然に於いて、還相の利他行は、念仏者が上品往生後に当然行なう行爲だったと言える。

そこで先に引用した史料を全体の文脈に即して解釈し直さなければならぬ。まず確認しておけば、『百四十五箇条問答』・『鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事』は『選択集』成立以後のものであり、即ち在家の門弟が増え、同時に他宗派や国家権力との軋轢が本格化した時期である。

こうした視点からまず『鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事』を見なおしたい。まずに『鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事』に於いて、還相の利他行で救うべき人は「誹謗不信の人」であった。法然は、念仏者は「誹謗不信の人」に現世で説法しても無駄である、としている。

イカニ申トモ、御ココロカハリ候ヘカラス。アナカチ信セサラム人オハ、御ススメ候ヘカラス。(『鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事』、新法全五二九頁)

とすると、『鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事』の真意は、還相の利他行の大切さを説くというより、還相の利他行という概念を使つて、現世での他宗派との軋轢を避けるよう仕向けることにあつたのではなからうか。言い換えれば、他宗派と議論する暇があるならば、その間、上品往生を目指さない、と言いたかつたのではなからうか。というのも、前述の如く、『三部経大意』・『選択集』には念仏者は上品往生するとされており、ことさらに上品往生の必要を述べる意義はないからである。いずれにせよ、『鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事』から、還相の利他行を一部の往生人に限定していると、ストレートに読むことはできない。

そこで今一度『百四十五箇条問答』をみてみたい。『百四十五箇条問答』は在家の女房との問答を集めたものである。まず、該当箇

所の間を引用すると以下の様になる。

永く生死を離れ、三界に生まれしと思ひ候に、極樂の衆生と成りても、又其の縁盡きぬれば、此世に生ると申候は、ま事にて候か、たとひ國王とも成り、天上にも生れよ、只三界を別れんと思候に、何勤め、行てか、返り候さるへき。(新法全六五二頁)

つまり、往生後に現世に還ってくることは、どういうことか、を問うているわけである。なお、答えを補足すると以下の様になる。

是諸の僻事にて候。(先に引用した箇所を省略)されとも生死に輪る人にては候はず。三界を離れ、極樂を往生するには、念仏に過ぎたる事は候はぬ也。能々御念仏候へき也。(新法全六五二―六五三頁)

ここで、還相の利他行と輪廻転生との峻別が在家の人に分かるように説かれており、その上で念仏による往生が勧められている。引用した問答に於いて、法然是還相の利他行が一部の往生人に限られていることを言いたかった訳ではなく、とりあえず念仏による往生とその後の成仏を目指すべきことを述べているのである。

従って、『百四十五箇条問答』・『鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事』とも、還相の利他行が一部の往生人に限定されているとは、文脈上説かれていない。

そこで法然の他の著作をみてみたい。確かに、法然の他の著作に於いても、上品の往生人による、利他行が記述されている場合が数例ある。しかし、多くの場合、『鎌倉の二位の禅尼へ進ずる御返事』の如く、現世における「誹謗不信の人」に対する説法は無駄であることとセットで説かれている。例として『大胡の太郎実秀へつかはす御返事』を引用する。

サトリタカヒヒアラヌサマナラヌ人ナトニ、論シアフ事ハ、ユメユメアルマシキ事ニテ候ナリ。・・・クラキタカク往生シテ、イソギカヘリキタリテ、人ヲモミチヒカムトオホシメスヘク候。(新法全五二六頁)

さらに還相の利他行に関して、条件が付されていない記述もある。

トク極樂ニマイリテ、サトリヒラキテ、生死ニカヘリテ、誹謗不信ノモノヲワタシテ、一切衆生アマネク利益セムトオモフヘキ事ニテ候。(『津戸の三郎につかはす御返事』、新法全五〇三頁)

ここでも、「誹謗不信の人」を踏まえた記述になっている。

とすれば、法然に於いて、確かに、還相の利他行を上品往生の人に限定する記述はあるが、九品の差別の主張ではなく、「誹謗不信の人」に説法している暇があれば、上品往生を目指しなさい、という意味であった。

と同時に、法然に於いて、還相の利他行が積極的に説かれていないことも、以上の引用から分かる。なお、法然の主著、『選択本願念仏集』に於いて、還相の利他行については第八章に『観経疏』の引用という形で言及されるのみである。

これに対し、親鸞に於いて、還相の利他行を一部の念仏者に限定するような記述は一切なく、全ての念仏者は、成仏後にこの世に還つてきて、利他行を行なうと述べられている。

安楽浄土にいたるひと 五濁悪世にかへりては釈迦牟尼仏のごとくにて利益衆生はきはもなし（『浄土和讃』前同第二卷和讃篇一六頁）

このさとりをうれば、すなわち大慈大悲きわまりて生死海にかへりいりて普賢の徳に帰せしむとまふす。（『唯信鈔文意』前同第三卷和文編一六〇頁）

『教行信証』では、利他の心を持つことが、往生の必要条件とされている。

願作仏心は即ちこれ度衆生心なり、度衆生心は即ちこれ衆生を撰取して有仏の国土に生ぜしむる心なり。この故にかの安楽浄土に生れむと願ずる者は、要ず無上菩提心を発するなり。もし人、無上菩提心を発せずして、ただかの国土の受樂無間なるを聞きて、樂のための故に生れむと願ずるは、またまさに往生を得ざるべきなり。（前同第一卷二二四～二二五頁）

無論、利他の心も阿弥陀仏から与えられる。

還相とは、かの土に生じ已りて、奢摩他・毘婆舍那・方便力成就することを得て、生死の稠林に廻入して、一切衆生を教化して、共に仏道に向かへしめたまふなり。（『教行信証』前同第一卷一二八～一二九頁・但し『浄土論註』からの引用）

如来二種の廻向（註Ⅱ往相・還相の廻向）とまふすことは、この二種の廻向を信じ、ふたごころなきを、真実の信心とまふす。（『末燈鈔』前同第三卷書簡篇一二二頁）

とすれば、この世の仏菩薩や僧侶は、一旦浄土にいった念仏者の化現であり、現世の念仏者にとって、自分もいつかそうなるべき理想

像なのである。

理想像の具体例として、親鸞は自分を専修念仏へ導いた法然と聖徳太子を考えていた。前述の如く親鸞にとって、法然・聖徳太子は単なる「善知識」ではなく、西方浄土から衆生救済にやってきた、勢至菩薩・観音菩薩の化現であった。

このように、親鸞に於いて、西方浄土での成仏後に利他行を行なうことは、念仏者のあるべき姿であり、この世の仏菩薩は西方浄土からの化現である。従って、余仏菩薩から阿弥陀への信心を勧められるという考えは、当然のことであった。そして、三願転入の論理との関係で言えば、このことは、親鸞の思想遍歴からも裏付けられることである。

前述の如く、法然に於いて、還相の利他行は積極的に説かれておらず、親鸞の如く、現世の仏菩薩を還相の利他行の主体とする考えはない。法然に於いて、類似した思想は、善導が阿弥陀仏の化現であるとする思想であるが、あくまで阿弥陀仏の化現であり、そこに余仏菩薩が入りこむ余地はない。

以上、法然・親鸞両者にとって、余仏が念仏者に浄土を勧めてくれるのは、共通だが、親鸞に於いて、諸菩薩を含めた余仏菩薩が「善知識」と位置付けられていること、そしてそれは、親鸞の往生観・還相の利他行の思想と結びついていることを論述した。

なお、神祇との問題について、一言触れておけば、親鸞における念仏者の善知識の中に、神祇は含まれておらず、ここに於いて、親鸞は余仏菩薩と神祇とを明確に区別していた、と言える⁷。

小結

以上見てきた通り、親鸞は、余仏菩薩は念仏者にとって阿弥陀仏の教えに導いてくれる善知識である故、誹謗してはならないとするのである。先に引用した史料と若干重複するが、まとめとして親鸞の記述を引用したい。

この信心をうることは、釈迦・弥陀・十方諸仏の御方便よりたまはりたるとしるべし。しかれば諸仏の御おしえをそしることなし、余の善根を行ずる人をそしることなし。（『末燈鈔』前同第三卷書簡篇六く七頁）

世々生々に無量無辺の諸仏・菩薩の利益によりて、よろづの善を修行せしかども、自力にては、生死をいわずありしゆへに、曠劫多生のあひだ、諸仏・菩薩の御すすめによりて、いままうあひがたき弥陀の御ちかひにあひまいらせてさふらふ御恩をしらずして、よろづの仏・菩薩をあだにまふさんは、ふかき御恩をしらずさふらふべし。『御消息集』前同一三四〜一三五頁)

そしてこの論理付けは親鸞の往生観・三願転入の論理と密接な関連を持つていえると言えらる。

こうしてみると、余仏菩薩誹謗停止は現実社会との安易な妥協ではなく、親鸞の専修念仏から当然導きだされるものであると言える。

なお、地蔵との関連を述べれば、親鸞の著作には、直接“地蔵”に関する記述はない。ゆえに、本節では、余仏菩薩との位置づけから論考を行った。但し、『教行信証』では、『地蔵十輪経』を引用している。ので、親鸞が地蔵を知らなかった訳ではない。なぜ、親鸞は地蔵について言及しなかったのか？ 現存史料からは謎である。

*法然の著作は昭和 new 修法然上人全集（新法全と略）、親鸞・覚如の著作は定本親鸞聖人全集、『沙石集』は 日本古典文学大系『沙石集』、『興福寺奏状』は日本思想大系『鎌倉旧仏教』、『雑談集』は三弥井書店・中世の文学『雑談集』よりそれぞれ引用。原漢文は書き下して引用した。特に親鸞に関しては日本思想大系『親鸞』を参考としている。

1 神子上恵龍『改訂教行信証概観』（一九五二年 永田文昌堂）三〇六〜三〇八頁。

2 宮井義雄は法然において、還相の利他行は成仏後ではなく、因位の菩薩のまま衆生済度を行なう、としている。『親鸞の大地 教行信証と古事記』（一九八八年 春秋社）三頁。但し、宮井は具体的史料を挙げていない。

3 宮井義雄『教行信証の成立とその真髓』（一九八八年 春秋社）三七七頁。

- 4 三田全信 「鎌倉二位禅尼への消息と背後考」(前掲)・『昭和 新修法然上人全集』六四七頁。
- 5 その他、『浄土宗略抄』(新法全六〇三頁)・『逆修説法』(新法全二四二頁)に記述がある。
- 6 この点は、故・奈良博順先生のご教示による。
- 7 築田哲雄 「親鸞の神祇に対する態度」(『印度学仏教学研究』第三八号第一号 一九八九年)。
- 8 『定本親鸞聖人全集』第一卷三五六〜三五七頁。

第三節 その後の展開

さて、そこで以上のような親鸞の余仏菩薩観が門徒にどう受け入れられたのか、略述することによって、本章の結びとしたい。

親鸞のこのように善知識として余仏菩薩を積極的に評価する考えは親鸞教団の発展の中に組み込まれていった。例えば、本願寺三世覚如は、以下のように余仏菩薩を阿弥陀仏の垂迹として説いている。

また『般舟経』にのたまはく、「三世諸仏念弥陀三昧成等正覚」ともとけり。諸仏自利利他的の願行、弥陀をもてあるじとして分身遣化の利生方便をめぐらすこと掲焉し。これによりて久遠実成の弥陀をもて報身如来の本身とさだめて、これより応迹をたるる諸仏通惣の法報応等の三身はみな弥陀の化用たりといふことをしるべきものなり。（『口伝鈔』前同第四卷言行篇一〇三頁）

覚如の長子・存覚も以下のように、余仏菩薩を阿弥陀の化身としている。

マタ楞伽経ニハ、「十方ノ国土ノアラユル仏菩薩ハ、ミナ無量寿ノ極樂界ヨリイデタリ」ト、トキケリ。コレハ、諸仏ミナ弥陀ノ分身ナリトキコヘタリ。（『諸神本懐集』、日本思想大系『中世神道論』二〇二頁）

久野芳子は、「法身弥陀」の考えから、こうした思想が出てきたとしている¹。従って、以下の記述も、単純に、地蔵＝阿弥陀といった「同体」思想を述べたものではなく、地蔵は阿弥陀の化身とされていたと解釈すべきである。

地蔵菩薩ハ、地蔵・法蔵、同体異名ナリ。地蔵ト弥陀ト、モトヨリ同体ナルガユエニ、弥陀ノ名号ヲトナヘバ、カノ御ココロニカナハンコト、ウタガヒナシ。（『諸神本懐集』前同二〇一頁）

存覚以後、親鸞教団が十王思想を取り入れる²に従い、十王思想の一環として地蔵も取り入れられて行ったと考えられる。十王思想に關しては、存覚『浄土見聞集』に記述がある。但し、『十輪経』・『十王経』を踏まえてはいるものの、“十王の本地”といった思想は見られない。

オホヨソコノフミ、ハシメハ十輪経・十王経等ノココロヲトリテコレヲ鈔ス、（『真宗史料集成 第一卷』八五三頁）

親鸞教団が地蔵並びに十王を取り入れて行った証左として、『十王裁断』・『十王讚嘆鈔』（いずれも『真宗史料集成』第五卷所収）の成立が挙げられる。両書とも存覚作と伝わる。『十王裁断』に於いて十王の本地を記した箇所は第二章第二節にて既に引用した。『十王讚

『嘆鈔』は上巻しか伝わっていない。上巻を見ると、各十王の本地を記している。

初七日、秦広王、本地不動明王、(二四二頁上段)

二七日、初江王、本地釈迦如来ニテ在マス。(二四三頁下段)

三七日、宗帝王、本地文殊師利菩薩ニテ在マス。(二四五頁下段)

四七日、五官王、本地普賢菩薩ノ垂迹也。(二四六頁下段)

五七日、閻魔大王、本地々蔵菩薩ニテヲハシマス。(二四八頁上段)

六七日、変成王、本地弥勒菩薩ニテ坐ス。(二五〇頁上段)

しかし、前述の如く、『浄土見聞集』には、十王の本地といった思想は無い。従って『十王裁断』・『十王讚嘆鈔』とも、存覚以後、『浄土見聞集』を踏まえて著述された可能性が高い³⁾。作者の問題はさておき、両書の記述から、親鸞教団がその展開において十王思想を取り入れ、その過程で地藏も取り入れられていったことが確認されよう。ということは親鸞教団に於いても、悪人救済の地藏という観念は否定されなかったと言える。

しかし、門徒は、その後も地藏等余仏菩薩を誹謗することもあったと考えられる。というのも、蓮如の『御文』⁵⁾には、以下の様な記述があるからである。

一諸神諸仏菩薩カロシムヘカラス・・諸仏菩薩ト申ハ、ソレ弥陀如来ノミナ分身ナレハ、十方諸仏ノタメニハ、本師本仏ナルカユエニ、阿弥陀一仏ニ帰シタテマツレハ、スナハチ諸仏菩薩ニ帰スルイハレアルカユエニ、阿弥陀仏一体ノウチニ諸仏菩薩ハミナコトコトクコモレルナリ。(文明六年一月十一日の条・『真宗史料集成 第二卷』一八四〜一八五頁)

同様に、諸仏菩薩誹謗の停止を求めた御文として、文明五年十一月の条(前同一六九頁上段)・文明五年十二月十九日の条(前同一八二頁上段)・文明六年二月十七日の条(前同一八六頁下段)・文明六年八月十日の条(前同一〇二頁上段)・文明七年五月七日の条(前同一〇二頁上段)・文明七年七月十五日の条(前同一三三頁上段)・文明八年七月二十七日の条(前同一一八頁上段)・文明九年一月八日の条(前同一一九頁)が挙げられる。親鸞教団において余仏菩薩誹謗が現実に存在し、それを誠めるための御文と考えられる。

なお『御文』には、具体的に余仏菩薩の名前を挙げていないが、伝蓮如『熊野教化集』には、観音や地藏を讃嘆する文言がある。地藏に関する箇所を以下引用する。

マタアルヒトノイハク、念仏ヲタニモマフセハ、観音ノオンココロニモアヒカナヒサフラフナレハ、ソレハサソサフラフラン、地藏菩薩ハ无仏悪世ノ願ヲタテ、衆生ヲミチヒカントチカヒタマヘリ、釈迦如来モ未来悪世ノ衆生ヲハ、ナンチニ付属ストキタマヘリ。シカレハツミオモキ衆生ニハ、罪人ニカハリテ地獄ノホノホニ忍辱ノハタエヲココカシタマフ、サレハイカテカ地藏ヲモ信シタテマツラサルヘキ。女房コタヘテイハク、地藏菩薩慈悲ノアリサマヲオホセラルレハ、イヨイヨ念仏ノ信力ノマサリハシヘルナリ。ソノユヘハ、カノ地藏菩薩ハ極楽ノ聖衆ノソノヒトツニテマシマス。〔真宗史料集成 第五卷〕一〇六―一〇七頁）

本書が蓮如選かどうかは判明しない。が、この書が当時の親鸞教団の実状を伝えていることは間違いない。即ち、あえて地藏を讃嘆する表現があるということは、地藏誹謗が現実に行われていたということであろう。

また『金森日記抜』には、以下のようにある。

寛正六年正月八日。西塔院勅願不断経衆の集会、相ひ触れらるべし。東山本願寺の事、曰く乃至ここに当寺を議すれば、一向専修に張行し、三宝誹謗の僻見の間に随い、上古の規範に任せ、停廃せしむべき条、もちろんなり。なかんづく無礙光と号し、一宗を建立す。愚昧の男女に勧め、卑賤の老若に示す間、在所 邑里閭巷、群れを成し党を結ぶ。或いは仏像経巻を焼失し、神明和光を軽蔑す。（原漢文を書き下した。『真宗全書 第六九巻 九三頁

また、仏光寺に所蔵する「延暦寺大講堂衆議状案」には、以下のようにある。

文明十四年八月日、山門大講堂□□儀に曰く、・・つらつら、本願寺一流の所行を見るに、正法を誇り、仏像経巻を破滅し、神社仏閣を顛倒す。無仏世界を張行す。前代未聞の濫吹なり。（『真宗史料集成 第四巻 六一〇頁

とすると、親鸞の余仏菩薩観は、教学に取り入れられつつも、門徒の間にはそれ以後も余仏菩薩誹謗が繰り返されていたと言えよう。但し、『天狗草紙』『三井寺巻』には以下のようにあることに留意すべきであろう。

一向衆といひて弥陀如来の外の余仏に帰依する人をにくみ神明に参詣する人をそねむ 衆生の得脱の因縁さまさまなれハ即余仏菩

薩に因縁ありてかの仏菩薩に対して出離し 神明又和光利物の善巧方便なれば即垂迹のみもとにして解脱すへし しかるを一向弥陀一仏に限て余行余宗をきらふ事愚痴の至極偏執の深重なるが故に（梅津次郎『新修絵巻物全集 第27巻 天狗草紙・是害房絵』 八一九七八年 角川書店V九〇頁）

この場合の「一向衆」とは、一向俊聖（一二三九〜八七）を祖とする念仏集団⁷と考えられる。問題なのは、蓮如の布教活動によって、親鸞教団は「一向衆」を取り入れていったことである⁸。つまり、余仏菩薩誹謗は、こうした「吸収組」が行っていた可能性もある。

いずれにせよ、蓮如の意向に反し、親鸞教団の門弟には余仏菩薩誹謗を行う者がいたことは確かである。

以上、本章では法然の思想を先鋭化したとされる親鸞であつても、余仏菩薩を善知識として評価していたこと、教団の展開に伴い、地蔵菩薩を取り入れるようになったこと、しかし、親鸞教団ではその後も時に地蔵誹謗が行われていたことを論じた。と同時に、親鸞教団が、地蔵等を内包する教義であつたことも確認した。このため、江戸時代以降、檀家制という形で、他宗派との棲み分けが行われると、門徒によって、地蔵像が祀られることも起こる。石川県白山市白峰地区（旧・白峰村）は全員真宗徒の地域（所謂「丸門徒」）だが、数体の地蔵像が路傍等に祀られている。但し、祀られるようになった時期は明治時代以降と想定されている⁹。

1 久野芳子「浄土真宗における神祇観の発展」（石田一良編『日本精神史』一九八八年 ペリかん社）。

2 圭室諦成『葬式仏教』（一九六三年 大法輪閣）一八三〜一八四頁。

3 『真宗史料集成 第五巻』の解題では、両書いずれに關しても存覚真選を否定する説を紹介している（四二〜四三頁）。

4 その傍証の一つとして、第二部第二章第二節で言及した浅井了意『仏説地蔵菩薩發心因縁十王經注解』（一六八三年刊）が挙げられる。了意は京都二条・本性寺（真宗大谷派）の住職である。

5 存覚・蓮如と続く本稿の記述は、本願寺中心史観との誹りも受けよう。しかし、今日に伝わる『歎異抄』の諸本が全て蓮如書写本を

源としている（佐藤正英『歎異抄論釈』二〇〇五年 青土社）が如く、現存史料が本願寺系を中心としている以上、ある程度やむを得ないことである。高田派の分析は今後の課題としたい。

6 千葉乗隆「解題」（『真宗史料集成 第五卷』 一九七九年 同朋舎）。

7 大橋俊雄『時宗の成立と展開』（一九七三年 吉川弘文館）四九〇～五〇〇頁・同『一遍と時宗教団』（一九七八年 教育社）一六四頁・同「蓮如上人と一向衆」（蓮如上人研究会『蓮如上人研究』一九九八年 思文閣）。大橋の論拠は『天狗草紙』における僧侶の服装である。中世において、「一向衆（宗）」という名称は多義ではあるが、一三〇〇～二〇年における親鸞教団の史料では、親鸞教団と一向衆とを明確に区別している。大橋俊雄「蓮如上人と一向衆」（前掲）・従って、『天狗草紙』における「一向衆」は少なくとも親鸞教団とは別物と考えられる。親鸞教団を「一向衆」と呼ぶ最初の事例は、管見の及ぶ限り、『他力信心聞書』（一三三九年成立か？・『真宗史料集成 第五卷』所収）である。

8 大橋俊雄『一遍と時宗教団』（前掲）一七八頁・同「蓮如上人と一向衆」（前掲）。

9 二〇〇五年、佐々木聡をリーダーとし、私も参画した調査による。佐々木聡・他「旧・白峰村の板碑・石仏」（『比較思想研究』第三二号別冊 二〇〇五年）。なお、地藏像はいずれも単立合掌像である。

第四章 顕密仏教に於ける地藏信仰

問題提起

第四章では南都仏教に於ける地藏信仰を取り上げる。鎌倉時代に於いて、真言聖が地藏信仰の伝播者であったという説があることは、本論文序章第二節で触れた。この説を唱える田中久夫の依拠する主要史料は以下の通りである¹⁾。

真言供養、地藏（『明月記』建暦元年十二月十六日の条、国書刊行会『明月記 第三』一三三頁上段、*建暦元年1121年）
鎌倉ノ濱ニ、古キ地藏堂アリ。丈六ノ地藏ヲ安置ス。・・・此堂ノ主貧キ儘ニ、先祖ノ堂ヲ賣問、東寺ノ大勸進ノ願行坊上人、是レヲ買テ、・・・又其後檀那出来テ、供料ナド寄進シテケリ。（『沙石集』第二卷第六話・日本古典文学大系『沙石集』一〇六頁）
但し、『明月記』の史料は、「真言、地藏を供養す。」と読むには留意がいる。というのは、前を補うと、以下のようにあるからである。

今日清季朝家臣修御佛事云々、能季卿参入、律師云々、真言供養地藏、事了取被物還看座、
ここから、今川文雄は、二つ目の「云々」の位置を変え、以下のように読む。

今日、清季朝臣御仏事を修すと云々。能季卿参入すと云々。律師、真言供養地藏。事了りて被物を取り、還りて看座す。（今川文雄訳『訓読明月記 第三卷』九七頁上段〜下段）

「真言供養」という熟語が中世に於いて、「仏・菩薩に真言を唱えて供養すること」（『例文仏教語大辞典』）という意味で定着していたことを考えると、是認される見解である。従って、「律師、地藏を真言供養す」と読むべきである。“律師”が誰であるか不明ではある。というのも中世に於いて「律師」は特定の宗派に限定されないからである。兼実と南都との関わり²⁾から律師は南都系の僧であった可能性が高い。『沙石集』第二卷第六話は、東寺の勸進聖を主人公とする話である。

とすると、田中のいう、真言聖とは、南都仏教の徒であったと言える³⁾。南都等の顕密仏教⁴⁾が地藏信仰を布教していたことは、既に圭室諦成⁵⁾・黒田俊雄⁶⁾の指摘がある。

それでは、顕密仏教では、地藏をどう位置づけていたのだろうか？ 『岩波仏教辞典』（二〇〇二年版）の「地藏信仰」の項目に以下のようにある。

鎌倉時代には悪人成仏を説く専修念仏に対抗する意味合いもあって、『沙石集』にうかがわれるように旧仏教諸師は、六道をめぐる地蔵の身近な現世利益を強調した。(四三六頁)

果たして、顕密仏教(＝鎌倉旧仏教)の諸師は、現世利益を強調したのだろうか？ 以上の問題を取り上げるのは、以下の理由による。まず確認しなければならないのは、鎌倉・室町時代において、顕密仏教は、マイナーな勢力ではなかったことである。高校倫理の教科書に於ける「鎌倉(新)仏教」の記述をみると、さも鎌倉時代に於いて仏教の主流は所謂鎌倉新仏教各宗派であった錯覚を覚える。しかし、鎌倉新仏教各宗派が全国各地に浸透するのは、室町時代に入ってからであり、鎌倉時代の^数的V主流は顕密仏教であった。以上の見解は周知の通り、黒田俊雄の一連の著作による。黒田の提唱した顕密体制・顕密仏教という用語には種々の問題が含まれているが、論旨の大枠は是認されている。

だとすると、仮に『岩波仏教辞典』の記述が正しければ、法然浄土教の出現によって、地蔵信仰は現世利益中心になった面もあることとなり、第二部第一章の分析と矛盾する。

そこで、第四章では、顕密仏教の地蔵信仰を分析することとする。

第一節 『沙石集』の地蔵説話

まず、『岩波仏教辞典』の論拠となった『沙石集』の地蔵説話に関して考察を加える。おそらく第二巻第五話「地蔵看病給事」・第六話「地蔵菩薩種々利益事」を論拠としていると思われる。当該話の登場人物は南都に関する者が多く、南都仏教の地蔵信仰の史料と認められる。

しかし、第五話で地蔵が看病してくれる小話は最終的に「阿彌陀ノ大呪、地蔵ノ宝寶號ナド唱ヘサセテ、禪定ニ入ルガ如クシテ終リヌ。」(前同一〇三頁)と西方浄土往生を暗示している。その後の説明では「(補―地蔵は)八寒八熱ノ泥梨ノ苦患ヲ助ケ、人中・天上・諸佛ノ浄土ヘ送給フヲヤ」(前同一〇四頁)とある。

また、第五話にはさらにもう二つの小話が含まれているが、そのうち一つは冥途からの救済の話である。

恵心僧都ノ給仕ノ弟子頓死ス。物ニトラルル様ナイケレバ、不動ノ慈救ノ呪ヲ誦セシメ、僧都 地蔵ノ宝号ヲ唱ラル。蘇生シテ申ケルハ、「男女四五人具シテマカリツルヲ、若僧ノ乞給ツレドモ・・・童子二人 白杖モチタルガ、彼男共ヲ追ヒテ取返シ、若僧ニ請取セ奉リ給ツレバ、サテ具シテ帰給フト思テ、生イデキタリト云ケリ。(前同一〇五頁)

第六話にも地獄からの救済をモチーフとする小話が含まれている。

和州生馬ニ、論識房ト云僧有ケリ。法相宗ノ学生、説經ナドシケル・・・他界ノ後、讃岐房トイフ弟子ニ、庵室ヲバ讓テケリ。彼弟子聊カ煩フ事アリテ、息絶ヌ。一日一夜アリテ蘇テ語ケルハ、・・・良暫ク有テ錫杖ノ音シテ、地蔵菩薩ノトヨリ給フニ、走付テ、「御助候。報命未ダ尽ズトテ、許レテ候ドモ、イカニ成シトモ覚候ズ候ト申セバ、「イザイザトテ、炎魔王ノ御前ニ具シテオワシマシテ、「妻ニ此法師、御許レアルニギト、仰ラルレバ、「去事候。許シテ侍ト申給バ、「サラバ、雖而イザトテ・・・蘇リヌト語リケリ。(前同一〇〇〜一一一頁)

同話は、忍性を中心とした西大寺流真言律宗の絵解きを収録したものと考えられるが、このことについては第四節で考察を加える。

以上見てきた通り、『沙石集』をみる限り、南都仏教で地蔵の現世利益のみが強調されたとは言えないのである。

1 田中久夫『地蔵信仰と民俗』(前掲) 三〇〜三七頁。

2 藤原定家の宗教思想は天台を中心としている。村山修一『藤原定家』(一九六二年 吉川弘文館) 三三二〜三四七頁。しかし、藤原

氏の氏寺は興福寺であり、定家の異母兄、覚弁は興福寺権別当であった。石田吉貞『藤原定家の研究』(一九七五年 文雅堂銀行研究社) 十六頁。

3 このことは田中久夫も認めている。『地蔵信仰と民俗』(前掲) 三七頁。

4 顕密仏教とは、第一部に於いて国家仏教と呼んでいた各宗派である。中世に於いては、荘園制により国家からある程度独立していた

ため、中世研究では、顕密仏教と呼ばれるので、本論文もこれに従う。無論、国家仏教が、ある日突然、顕密仏教になった訳ではない。

5 圭室諦成『日本仏教史概説』（一九七四年 隆文館）一一七～一二〇頁。

6 黒田俊雄『寺社勢力』（一九八〇年 岩波新書）九七頁。

7 竹村牧男「日本仏教 導入期から江戸時代まで」（菅沼晃博士古希記念論文集刊行会編『インド哲学仏教学への誘い』二〇〇五年 大東出版社）。

8 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』（一九七五年 岩波書店）・『寺社勢力』（前掲）・『日本中世の社会と宗教』（一九九〇年 岩波書店）。

9 末木文美士「顕密体制論の再検討（一）」（『鎌倉仏教形成論』前掲）。

第二節 貞慶の地蔵信仰

以下、具体的な諸師の地蔵観を考察し、『岩波仏教辞典』の記述を再考したい。まず南都仏教の祖師のうち、貞慶を取り上げる。というのも貞慶には『地蔵講式』という著作があるからである。

しかし、貞慶が地蔵を熱心に信仰したとする記録はない。(但し、東大寺知足院の地蔵像はもともと貞慶が祀ったものであるという伝承がある。第三節後述)そこでまず貞慶の思想変遷を略述する。

貞慶は藤原貞憲の子として一一五五年に生まれ、一一六五年に寺は不明だが、南都で出家したという。一一八二年に興福寺の維摩会に研学堅義をつとめたことが記録に残っており、以後、十年間、興福寺の学僧であったと考えられている。この頃南都を揺るがしたのは、一一九〇年法然が、東大寺で『浄土三部経』を講じたことである。貞慶が聴聞したかどうかは不明だが、南都の危機意識の中、法然の宗教活動は貞慶を刺激したと思われる。一一九二年に貞慶は笠置寺に籠居する志を発したが、同じ年に『発心講式』(山田昭全・清水宥聖編『貞慶講式集』八二〇〇年 法蔵館V所収)を著している。『発心講式』は現存する貞慶の講式の内、最初期のものであり、後の『愚迷発心集』や『弥勒講式』に類似した文章がみられることから、貞慶思想の原型を示した著作とされている。そこで『発心講式』の内容を簡単に紹介する。同書は「報釈尊恩」「仰弥勒化」「帰弥陀願」「懺悔罪障」「受苦薩戒」「廻向発願」の六段から成る。思想的特徴としては、

①発菩提心を重要視、

②釈迦、弥勒、阿弥陀の三尊への帰依を表明しているが、弥勒と阿弥陀の峻別はなされていない、の二点が挙げられる。以下、史料を引用する。

要らず先づ大菩提心を発こしてまさに正行を興す。一念の福聚は無量無辺なり。(『貞慶講式集』四六頁)

但、世尊の恩に依りて、慈氏の化を受け知足天上安養浄土院に於いて且に弥陀に奉仕せんとす。慈尊一代の末、円寂双林の暮、永く極楽に生じ不退転に至らん。愚意の所望は蓋し以てかくの如し。仍て三尊の縁を結ばんが為に、聊か一称の功を運ぶ。(前同六

〇頁)

翌一九三三年には笠置寺への籠居がなされる。籠居の場所として笠置寺が選ばれた理由として、古来より笠置が弥勒信仰と関連した場所と考えられていたことが一因と考えられる。笠置山の弥勒石仏は奈良時代末期の造立とされる³⁾。

この頃の貞慶の弥勒信仰を記した著作として『心要抄』（『日本大藏経 第三二卷』所収）が挙げられる。『心要抄』は「観心の要は念仏に過ぎず。念仏の要は発心に過ぎず。」（原漢文・前掲書六八六頁上段）・「念仏三昧即ちこれ唯識観なり。」（前同七〇二頁下段）と法相教学と実践行とを結びつけた著作である。と同時に「弥勒仏を念ずれば、命終、兜率内院に生ずるを得。」（前同七〇二頁上段）・「仏子もし実に兜率内衆に列すれば、見仏聞法し発心得道し万善成就すべし。」（前同七〇五頁下段）と当来仏としての弥勒信仰、兜率天上生信仰が述べられている。着眼すべき点は、『心要抄』では、『発心講式』と同様、阿弥陀と弥勒との峻別がされていない（史料は後に引用）が、以下の様に兜率天上生を望む理由が述べられている点である。

三世諸仏の功德、平等なり。機に随い記を授く。是非すべからず。慈尊これ大師にして補処当来の導師なり。もし所説一句法偈を聞けば、必ず下生に遇い、不退を得るべし。仏、末法の中の持戒・破戒・有戒・無戒を附属す。皆、弥勒童華会に於いて解脱を得るべし。……無着・世親・戒賢・玄奘師資相承みな兜率に在り。（前同十八頁上段）

つまり貞慶が兜率天上生を希求した理由付けとして、

① 釈迦が末法の救済を託したのが弥勒である、

② 法相宗の先師は兜率天に住している、

という二点が挙げられている。とすれば貞慶の兜率天上生信仰は釈迦信仰や法相教学の裏付けによるものと言えよう。

一九九六年には本稿で問われる『地藏講式』、一二〇一年には『観音講式』が依頼によって著わされる（いずれも『貞慶講式集』前掲・所収）。思想内容はさておき、両講式は依頼されて書かれたものであることは、留意すべきであろう。『地藏講式』の奥書には「小田原（註―地名）の仰せに依てなり」（前同一一一頁）、『観音講式』の奥書には「世間男女等のため、別願を以てこれを記す」（『貞慶講式集』一七〇頁）とある。

一二〇八年には海住山寺に居を移す。海住山寺という観音と関連した寺⁴⁾に居を移したのは、年をつれ、劣機の自覚が深まり、兜率

天よりも往生しやすい補陀落浄土を希求するようになったと考えられている。『観音講式』には「設ひ行業いまだ熟せずしてどこおることあらば、先ず補陀落山に住むべし」（前同一六八頁）とある。また貞慶の主著『愚迷発心集』は海住山寺移住直前の成立と考えられている。

一二〇九年には新たに『観音講式』（別名『値遇観音講式』）を記している。一二一三年に貞慶は亡くなる。その直前に記した『観心為清浄円明事』（『日本大蔵経』第三三卷）には観音信仰とともに、「予は西方を深信する」（前掲書二四頁）と阿弥陀信仰もみられる。こうした記述だけに着眼すれば、貞慶の信仰は終生ゆれがあつたとも解釈できようが、①阿弥陀は観音の本地仏と考えられていたこと、②貞慶に於いて主たる信仰対象であつた弥勒と阿弥陀は峻別されていなかった、という二点を考えると、貞慶本人にとっては、「ゆれ」ではなかつたと思われる。

さて、以上、貞慶思想を考えるために、仏菩薩信仰を中心に思想変遷をいくつかのテキストに絞って論じてきたが、ポイントとして兜率天上生信仰から「劣機の自覚」の深まりにより、補陀落浄土往生へという信仰の変化が浮かび上がってきた。

そこで問題となるのは、貞慶は劣機の自覚により観音のいる補陀落浄土往生を希求するようになった訳であるが、その際なぜ悪人を救済する地蔵を信仰するようにならなかったのか、という問題である。この問題を解決するためにまず整理しなければならないのは、「悪人」とは何を指すのか、という点である。『地蔵講式』における悪人とは三宝の財物を犯すなどの極悪人であり、地獄必定の人である。

恣に三宝の財物を侵す。奈梨の果、悲しむべし。大乘流布の時僧侶、なほ以てかくの如し。況んや無間非法の輩・聖教滅盡の期に於いておや。大聖（註Ⅱ地蔵菩薩）の悲願、寧ろこの時を顧りみざらんや。（前同一〇五頁）

仍ち伽陀を唱えて曰く、毎日、晨朝、諸定に入る。諸地獄に入りて 苦を離れしむ。無仏世界において衆生を度し、今世後世能く引導す。（前同一〇六頁）

なお、『地蔵講式』の他の部分に「臨終に正念せば浄国に往生し」（前同一一一頁）とあり、地蔵の引導先は西方浄土と考えられる。『地蔵講式』に於いて、地蔵はこうした極悪人すら救う存在とされていた。

仍ち伽陀を唱えて曰く、衆生五趣身 諸苦逼切せる所 地藏に帰依すれば 苦悉く皆除かること有り 五逆罪を造作す 常に地藏尊を念ぜよ 諸地獄に遊戯し 決定して 代受苦す（原漢文・前同一〇七〜一〇八頁）

一方、貞慶は自身を劣機の凡夫と認識していた。

過去に未だ発心せざるが故に、今生既に常没の凡夫たり。（『愚迷発心集』、日本思想大系『鎌倉旧仏教』十八頁）

いかなる人か、精進して頭燃を払ふがごとくせん。いかなる我か、懈怠にして寸陰を惜しまざらん。齢を積むと雖も、増すことなきは、善心なり。迷ひになほ迷ひを累ぬと雖も、衰へざるは妄執なり。兼ねて当来を想ふに、憑み少く、悲しみ多し。（前同二五頁）

行願いまだ熟せず。我において難かるべき者は、願はくは先ず人間の近処において、まさに権化の大聖を奉らんとす。（『別願講式』、原漢文・平岡定海『日本彌勒浄土思想展開史の研究』前掲 三七一頁）

しかし、貞慶は自分を地獄必定の極悪人とは思っていないであったようである。というのも、以下のように死者の罪を裁判する五官王の断罪を免れることを想定しているからである。

なかんづく、五官王の断罪、もし脱るることあり、淨頗梨の鏡の影、たとひ写すことなくとも、．．．（『愚迷発心集』前同二五頁）

さらに菩提心さえ発せば仏になりうる存在と肯定的に自分を位置付ける面もあった。

かの諸仏菩薩も、本は常没の凡夫なりき、迷心ほとんど我等がごとし。しかれども、昔生死の夢の中に大勇猛を發して、今仏果の覺りの前に我等を利益したまふ。彼を見て我を顧みるに、恥づべし、悲しむべし。淪淪たる苦海、出離いずれの時ぞ。（『愚迷発心集』前同二六〜二七頁）

聖者と云ひ、凡夫と云ふ、遠く外に尋ぬべからず、浄土と云ひ、穢土と云ふ、遙かに堺を隔つべからず、我法に著するを愚夫と名づく。（前同二二頁）

彼の二利の要義を思へば只一念の発心に在り。抑々仏種は縁より起ると云ふは即ち発心薰修の縁なり。（前同二八頁）

また『別願講式』・『弥勒講式』には以下の様に自分を救済必定と位置付けている。

仏子の志を捨つることなし。願い空しからず、必ず知足内院に生ず。(『別願講式』前同三七三頁)

皆これ釈迦の遺法に一縁を結ぶの人なり。我等拙と雖も何ぞその数に漏れむや。(『弥勒講式』原漢文・平岡定海『日本弥勒浄土思想展開史の研究』八前掲V三六二頁)

とすれば、劣機を深く自覚していた貞慶が、地蔵菩薩を悪人救済の菩薩としているにもかかわらず、彼の信仰の中心的存在となりえなかったのは、地蔵菩薩はあくまで自分とは異なる極悪人のための菩薩にすぎなかったからである。言い換えれば、『地蔵講式』は地獄必定の極悪人を意識して書かれた著作と言えよう。このことは西山厚が「(補)貞慶の種々の講式において)それぞれのほとけの性格や役割分担がはっきりしており、そこに混同はない」と述べていることと対応している。

このことは、貞慶が個人個人の「機」を重視していたことから裏付けられる。

往生の業因、機に随つて不同なり。その甘露を探し得るは、多くは是れ冥の加被力なり。しかるに末代、仏には弥陀・弥勒といひ、行には念仏転経といひ、生には安養・知足といふ。十の八、九は相応すべしと雖も、余は必ずしも知らず。(『心要鈔』前同七一頁)

あるいは十のうち、弥陀・弥勒では相応しない(救済されない)一、二の人々を地蔵に救済されるべき人々と想定していたのかもしれない。

以上みてきた通り、貞慶の『地蔵講式』においては地獄必定の極悪人でさえも、地蔵によって往生できる、という悪人往生論が存在するが、『地蔵講式』は、あくまで極悪人に対して説かれたものである。貞慶自身は発心による兜率天上生(或いは補陀落往生)を望んでいたのである。こうした「差別」思想の一つには法相教学の三乗思想が反映していると思われる。

確認しておけば、貞慶に於いて、地蔵は西方浄土への引導者であったのであり、現世利益を強調していた記述はなかったのである。貞慶の『地蔵講式』はその後、南都仏教に継承されたと考えられている。

*貞慶の著作は、主に山田昭全・清水有聖編『貞慶講式集』（二〇〇〇年 法蔵館）及び平岡定海『日本弥勒浄土思想展開史の研究』（一九七七年 大蔵出版）より引用。

1 田中久夫「著作者略伝」（日本思想大系『鎌倉新仏教』一九七一年 岩波書店）。なお念のための注記だが、この“田中久夫”と地蔵信仰の伝播者について研究した田中久夫は別人である。

2 富貴原章信「解脱上人とその念仏」（日本仏教学会編『鎌倉仏教形成の問題点』一九六九年 平楽寺書店）

3 平岡定海『日本弥勒浄土思想展開史の研究』（前掲）一八五～一八六頁。

4 佐脇貞明「貞慶の観音信仰と覚真」（『龍谷史壇』四二号 一九六七年）。

5 佐脇貞明「貞慶の観音信仰と覚真」（前掲）。但し、笠置隠遁以後、少しずつ書き留められたものとする説もある。多川俊英『貞慶』『愚迷発心集』を読む』（二〇〇四年 春秋社）四九頁。

6 筆者未見。佐脇貞明「貞慶の観音信仰と覚真」（前掲）によると、興福寺蔵とされる。

7 西山厚「講式から見た貞慶の信仰」（中世寺院史研究会編『中世寺院史の研究（下）』一九八八年 法蔵館）

8 断言できないのは、引用史料を見て分かるとおり、法相教学の三乗思想の用語が一切使用されていないからである。しかし、法相宗の僧であった貞慶にとつて、三乗思想は自明の前提であったと考えられる。本章とは別角度から貞慶の「差別」思想を分析し、類似の結論に至ったものとして、蓑輪顕量『中世初期南都戒律復興の研究』（一九九九年 法蔵館）が挙げられる。蓑輪は貞慶における「分」という言葉に着目し、「それぞれの能力に差別を認めることは法相宗の伝統の中では容易に起こり得たものと推測されるのであるが、……身分制社会の影響であろうと思われるのである。」（一六四頁）と述べている。

9 野村卓美「解脱房貞慶と地蔵信仰」（『文藝論叢』第七二号 二〇〇九年）。

第三節 良遍の地藏信仰

第三節では貞慶の孫弟子¹にあたる良遍（一一九六²、一二二五²）の地藏信仰を取り上げる。

（1）『念仏往生決心記』

良遍の地藏信仰は『念仏往生決心記』（『浄土宗全書 第十五卷』所収・以下、適宜『決心記』と略）に述べられている。そこでまず、このテキストの意義を確認したい。

良遍は周知の通り、法相教学を他宗派と和会し、再構築することを試みた人であり、主著『観心覚夢鈔』・『法相二卷抄』は古来法相教学の入門書として読まれてきた。良遍の思想の特徴に「行」と「教」との関連づけが挙げられる。即ち「教」のみが説かれてきた日本法相教学史上、修行の重要性を説いた点が良遍の特徴として挙げられる³。また『唯識観事』には坐禅と類似した表現で、唯識観の具体的方法が述べられている。

唯識観は、観法の時に先ず身を調べ、次に心を調べ、然る後に観に入る也。（北畠典生『信願上人小章』の研究）八一九八七年永田文昌堂V一三二頁）

しかし、良遍は禅的観法よりも白毫観等の念仏を修行の中心としていたとされている⁴。

良遍上人、白毫観を修め、心眼開明にして現に弥陀を見るも、平生の間他人に語らず。（原漢文・凝然集『円照上人行状』、『続々群書類従 史伝部 第三卷』四八六頁下段）

そして念仏と唯識観との関係が述べられているのが、『念仏往生決心記』である。『決心記』には唯識観等無相観と念仏との兼修を是認し、その上で自分を含めた末法の劣機の衆生に対しては白毫観等の色相観が適している旨が述べられている。

問ふ。唯識観等は善導、これを遮す。豈に兼行せんや。答ふ。其の解釋は觀佛の是心作佛是心是佛の文の意に約す。所謂この經は偏に未來惡世の衆生の爲に淺近の法を教ふるを以て本意と爲す。是の如く劣機は離念無相甚深の觀法は都て相應せず。當に知るべし。是佛作佛等の文はなほ色相観なり。更に唯識法身等の觀にあらざるなり。故に汎爾に一切を遮するにはあらず。これをもって感師は無相観を許す。……問ふ。我等、既にこれ末世の劣機なり。導和尚の誠正しく自身に當れり。故に觀察門は但しな相應ま

に色相の觀を作すべしや。答ふ。機を顧みるに實に然るなり。(原漢文・前掲書五七一頁上段)

問はな。若し色相を觀ぜんに何を要と爲すや。答ふ。古賢の意別なり。或ひは白毫觀を以て最要と爲し、或ひは地想觀を以て肝心と爲す。但し白毫を觀ずるは經文に順うや。(原漢文・前同五七二頁上段)

とすれば『決心記』は法相教学と實際の修行とを結びつけた重要な著作である。

(2) 良遍における地藏信仰

そこで本題である、良遍の地藏信仰について考えたい。『決心記』で地藏に関する記述は以下の問答のみである。

問ふ。．．．もし又、濁世の益を選ばば、誰か地藏の悲願にしからんや。しかるにこれらを闇くにて、獨り有縁と稱する、何の由か有らんや。答ふ。．．．又、地藏菩薩は無佛世の導師、本と穢土を攝し惡趣を救はんと願ふ。その間の利益、専らこれを渴仰すべし。伏して願ふは晝夜影の如く相傍して我をして彌陀の來迎に遇はしめたまへ。但し淨土を欣ぶが故に彼の尊を稱念するのみ。更に餘の大聖を輕んずるにあらず。この意を得ずして一尊に歸する人多く、餘を輕んずること有るか。恐るべし、恐るべし。(原漢文・前同五六七頁下段～五六八頁下段)

この問答を通じて良遍が言わんとするところは、

- ① 地藏菩薩は末法において、衆生を守り、阿弥陀仏の來迎へと導いてくれる存在である
- ② 西方淨土を願う故、阿弥陀仏のみを稱念するが、地藏菩薩は①の如くの存在故、誹謗してはならない
- ③ 近年、念仏者の中に、これらの事柄を誤解している者がいて、嘆かわしいの三点である。

③については、法然門弟による仏菩薩誹謗を多分に意識したものであろう。法然門弟が時に地藏菩薩等阿弥陀仏以外の仏菩薩を輕んじていたことは、第一章で論じた通りである。しかし、こうした良遍の地藏に関する記述は、法然門弟への對抗意識からのみ書かれたものではない。と言えるのも、良遍が住んでいた東大寺知足院は地藏菩薩を本尊としていたが、この地藏像は法祖父の貞慶から良遍

が伝え受けたものであり、それ故、良遍は大切に奉安していたからである。

建久六乙卯九月のころ、笠置解脱房上人春日社に参籠して、「我若し宿縁有りて神慮叶はば、まのあたり生身の御躰を拝見せん」と祈誓す。夜半に及び老翁一人化現して云はく、「汝白檀香を尋ぬべし、生身御躰を刻彫して施すべし」と云々。やがて尋ね出でて、即ち幾程無く、三尺餘りの地藏菩薩を刻む。「開眼供養をば汝が沙汰爲すべし」と云ひて、かきけつ様に失せ給へり。しかるに今、小僧この本尊を安置相傳して數年の間、現當二世の所願を祈り奉る。たとひ何のところにあると雖も、在生の間は身に隨うべし。所東大寺新別所、知足院は法相の舊跡たるに依つて彼の守護のためこれを安置し奉ると云々。建長三年十一月二十四日良遍（原漢文・「知足院縁起」・平岡定海『東大寺宗性上人之研究並史料（中）』八一九六〇年 日本學術振興会V三八二頁下段〜三八三頁上段）

さらに言えば良遍は知足院の遺戒の一つに「一 毎日の地藏堂の勤行を懈怠すべからず」（原漢文・平岡定海『東大寺宗性上人之研究並史料（中）』八前掲V三八一頁下段）を挙げており、良遍自身、毎日地藏堂の勤行を行なっていたと推測できる。従つて、『決心記』の地藏についての記述は法然門弟への対抗意識からのみだけではなく、良遍自身の地藏信仰を述べたものと言える。

①については平安時代の『今昔』第十七卷の地藏説話における地藏の位置付けと共通している。第一部で述べた通り、『今昔』の地藏説話において、地藏菩薩を信仰する人は、現世での安穩と西方浄土への往生を得ていた。なお、「知足院縁起」に於いて、貞慶が「生身」に会いたいと述べている点は『今昔』第十七卷第一話と共通する。

結び

以上見てきた通り、良遍の地藏信仰は、現世安穩を与え、西方浄土へ導いてくれる地藏を信仰するものであり、基本的には平安時代の地藏信仰の継承であるが、法然門弟による地藏誹謗により、ますますその意を強くしたものと言えよう。

確認しておけば、良遍に於いても、地藏は西方浄土への引導者であり、現世利益を強調する記述は見られなかった。

付論・知足院の地藏像

知足院の地藏像は、安置されてまもなくの時期に成立した無住『沙石集』に記述がある。

南都には地藏の靈佛あまたおはします。知足院、福智院、十輪院、市の地藏など、とりどりに靈驗あらたなるを……（第八卷第七話、岩波文庫⁷版下巻六六頁）

これによれば、靈驗あらたかな仏像とされている。その後も知足院に祀られ、現在でも七月二四日の地藏盆には多くの人が参詣している⁸。

知足院の地藏像は、現在、文使地藏と呼ばれている。但し文使の伝説は、江戸時代の『大和名所図絵』・『南都名所図絵』には記されておらず、伝説の成立時期は、明治時代以降の可能性もある。

1 法脈的には、貞慶―覚遍―良遍となる。但し、註5で言及するが如く、良遍は貞慶から直接的に影響を受けたとされている。

2 「一一九六年」は『日本仏教史辞典』（吉川弘文館）による。北畠典生は「一一九四年」説を取る。『信願上人小章』の研究」（前掲）一三頁。

3 島田健太郎「良遍の唯識観の特異性」（『学習院大学文学部年報』第三八輯 一九九一年）。

4 田中久夫『鎌倉仏教』（一九八〇年 教育社歴史新書）二二三頁。

5 太田久紀は、良遍は貞慶から因明の講義を直接受けたとする。（『仏典講座 観心覚夢鈔』四二頁）・北畠典生は、良遍の隠遁は貞慶を見習ったものとする。（『信願上人小章』の研究』前掲 二九頁）・西村玲は禅受容の観点から、貞慶と良遍の共通性を見いだしている。（「中世における法相の禅受容―貞慶から良遍へ、日本唯識の跳躍」『日本思想史研究』第三一号 一九九九年）特に西村が『唯識観事』の「上人御記」の“上人”を「貞慶」とした点は興味深い。以上の論考を考慮するに、良遍は貞慶の多大な影響を受けており、良遍の地藏信仰も貞慶の影響を受けている可能性が高い。

6 原文はカタカナが交じった漢文だが、引用にあたって平仮名書きに直した。同内容の記述は「蓮阿菩薩伝」(『日本大蔵経 第三卷』五五四頁)にもある。

7 底本は貞享三年版。米沢文庫版を底本とする新日本古典文学全集版には記述が無い。

8 堀池春峰『東大寺史のいざない』(二〇〇四年 昭和堂) 九七頁。当該箇所の出は、一九八七年頃。但し、地蔵会は二〇一〇年代になっても行われており、僧侶以外にも多くの人が参加している。☞「東大寺知足院地蔵会」

<http://pinbokejun.blog93.fc2.com/blog-entry-256.html>

第四節 律宗の地蔵信仰

律というのは、仏教の核であり、日本には、奈良時代、鑑真により伝えられた。このため、奈良時代には律宗が形成される。但し、「宗」といつても教団という意ではなく、学問分野という意である。平安時代、律はさほど重要視されず、律宗は衰退の途を辿る。鎌倉時代に入ると、復興のきざしが見られ、「自誓授戒」という新たな形式が生まれ、これを機に、律宗の復興運動が始まる。(この先駆的存在が、先に言及した貞慶である。)しかし、国家体制が衰退する状況に於いて、律宗は、檀那を民衆に求めてゆく。その過程で地蔵信仰が活用されることもあった。本節は叡尊・忍性の西大寺流真言律宗¹⁾、及び壬生寺等を中興した導御を取り上げる。

(1) 西大寺流真言律宗の地蔵布教

西大寺流真言律宗(以下適宜、真言律宗と略)を取り上げる理由は、この教団が非人救済・橋の造立といった民衆救済に努め、それ故、この教団の地蔵信仰(及び地蔵布教)は単なる個人の信仰に止まらず、地蔵信仰の広範化に多大な影響を及ぼしたと考えられるからである。

なお、前節までのつながりを述べると、真言律宗の祖というべき、叡尊(一二〇一〜九〇)は、貞慶の弟子、戒如に師事し、戒律を学んでいる。また、叡尊の高弟、良観房忍性(一二一七〜一三〇三)は、良遍と交流があった可能性が高い。というのも、良遍は晩年(一二四二年以降)を竹林寺で過ごすが、その少し前(一二三五〜四一年)に、忍性はたびたび竹林寺を訪れ、その後も竹林寺と関係を有しているからである。(結局、忍性没後、火葬された骨の一部が竹林寺に埋葬される。)²⁾従って、真言律宗は、貞慶・良遍の南都仏教の継承と見なすことができよう。なお、西大寺流真言律宗は、顕密仏教とは距離を置いており、一方、民衆への布教活動に熱心だったことから、唱導僧の集団と云える。³⁾

確認しておけば、叡尊には、地蔵信仰の跡はみられない⁴⁾。しかし、叡尊の戒律復興の学術的根拠は地蔵三経の一つである『占察善悪業報経』であった⁵⁾。また、叡尊の伝記史料には、正嘉元年(一二五七年)に和泉国近木郡(現大阪府貝塚市)の地蔵堂において菩薩十重戒(『梵網経』十重戒)を講じたとする記述がある⁶⁾。さらに叡尊が再興した放生院(現・京都府宇治市)の本尊は地蔵菩薩像(鎌倉時代建立、通称・橋寺地蔵)である⁷⁾。この地蔵は、叡尊が宇治橋再興にあたり橋の守護と道路交通の安全を祈って放生院に安置し

たものであるという伝承がある。橋寺地蔵の伝承に関してはどこまで史実かは明確ではないが、叡尊の宇治橋再建及び放生院再興は史実である。以上の叡尊と地蔵との結びつきを示唆する史料・伝承を踏まえると、叡尊にとって地蔵菩薩は身近なものであったと推測できる。しかし、前述の如く叡尊には地蔵信仰の跡は見られない。

真言律宗において積極的に地蔵を信仰し布教を行なったのは、叡尊の高弟、忍性である。まず布教面について確認すれば、忍性は関東において、男女一三五五人に対して地蔵画を与えていたとされている。

画シテ地蔵與フ男女ニ 一千三百五十五 (『忍性菩薩略行記』、田中敏子「忍性菩薩略行記(性公大徳譜)について」『鎌倉』八第二一号 一九七三年V五二頁)

無論、この「一三五五」という数字は正確とは思えないが、少なくとも忍性を中心とした真言律宗が多くの人々に地蔵画を与え、地蔵信仰を布教したのは史実と推測できる。というのも、関東(特に常陸国)には忍性並びに真言律宗との関連を持つ地蔵像が多数存在する。例えば、鹿島社に近い常陸国行方郡延方の普門院の本尊である船越地蔵は、忍性作と伝わる¹⁰。このことは、忍性と鹿島社との関係¹¹から単なる伝承とも思えない。

また、常陸国筑波山麓、三村寺入口跡(現つくば市小田)にある湯地蔵(造立一二八九年¹²)は、その造立形式から忍性教団と関係を持つ大和の石工¹³によるものと推測される。このことは、忍性が三村寺に十年ほど滞在し同寺を律院化し¹⁴周辺に律を布教したことから是認される。

三村寺にほど近い土浦市にある東城寺には「地蔵」という地名が伝わり、古くはなんらかの形で地蔵像が存在していたことを窺わせる¹⁵。この東城寺には忍性自刻の結界石が伝わっている¹⁶。従って、かつて東城寺に存在したであろう地蔵像も、忍性との関わりの中で造立されたと推測される。

さらに元箱根の石地蔵群は筑波の湯地蔵と同様の形態であり、忍性教団と関連を持つ大和の石工の手によるものと推測される¹⁷。なお、石地蔵群の側には、忍性が供養導師をつとめた宝篋印塔があり¹⁸、忍性自身が元箱根を訪れたことを示唆している。

とすれば、忍性が関東の男女一三五五人に対して地蔵画を与えていたとする『忍性菩薩略行記』の記述は忍性を中心とした真言律宗

の実態を伝えているものと言える。なお、地蔵画を与える際、地蔵像の靈驗を語り（つまり絵解きという形の説教を行い）、勧進を行なったと考えられるが、このことについては後に言及する。

なお、『沙石集』には忍性が鎌倉東林寺の地蔵堂を直した話がある（拾遺十五の十）。忍性が鎌倉に極楽寺を開き、晩年をそこで過ごしたこと及び忍性と地蔵との関わりを鑑みるに、『沙石集』の記述もある程度史実と考えられる。

鎌倉泉ノ谷、東林寺ノ上ニ、古キ御堂ノ候ケルニ、地蔵御坐キ。御堂ノウエハブキノイタモ落チ散テ、嵐雪ナンドモフセグ事ナカリケルニ、有人ノ夢ニ、小御房ニ現ジテ、カクゾヨミ給ケル。

スミナレシ草ノ庵モアレハテテ、嵐ヲフセグカゲダニモナシ

此歌ヲ、極楽寺良觀上人聞給テ、則塔ノソバニ御堂ヲ造テ安置シテ、彼地蔵ヲ、不思議ノ事也トテ信心致ス。是今ノ塔ノ金色ノ地蔵是也云々。（日本古典文学大系『沙石集』四七一頁下段〜四七二頁上段）

（2）忍性思想と地蔵信仰―文殊信仰との関係―

先行研究において、真言律宗の関東布教は、専修念仏を抑圧することによって、北条家と接近し勢力を拡大、真言律宗を弘通させる、という一種政治的・経済的側面を中心に説かれてきた。真言律宗の関東布教を政治的・経済的に解釈する代表的なものとしては、網野善彦『蒙古襲来』がまず挙げられる。網野は、北条氏と律宗が海上交通権を通じて密着していった過程を明らかにした¹⁹。また、忍性の複雑な信仰について吉田文夫は「実践的性格に由来する教戦拡張のための一時的手段」であり、「一つの宗教体系としてまとめあげられなかった」ものであり、「幕府に妥協する立場」であると述べている²⁰。

真言律宗の政治的・経済的側面を強調する先行研究の動向の延長上として、追塩千尋の研究が挙げられる。真言律宗の地蔵布教に関して、追塩は忍性の関東下向の目的の一つには専修念仏者を律宗に教化することであったことを前提に「（補―忍性は）当然阿弥陀仏のみへの信仰は強調しないのではないか。こうした事情が阿弥陀仏以外の浄土関係の仏菩薩ということで地蔵が選ばれたと思われるのである。」と述べている²¹。さらに追塩は地蔵画の配布は勧進を目的としているものであると述べている²²。

以上のような先行研究の諸氏が指摘する政治的・経済的側面は確かに存在したであろう。しかし、忍性は南都仏教の徒であり、従って忍性の地蔵信仰布教も南都との繋がりや大乘菩薩道の実践として見る必要がある。まず確認しておけば前節で述べた通り、南都に於いて地蔵は盛んに信仰されていた訳であるから、忍性も地蔵と接する機会は多分にあったと考えられる。（忍性と良遍との関係については前述）したがって追塩の見解に、まずこの点を付加すべきである。

次に問題となるのは、忍性の信仰の中に地蔵がどう位置付けられるか、ということである。周知の通り、忍性と言えばその信仰の中心は文殊菩薩である。ところが、地蔵はその文殊とともに毎日礼拝すべき存在なのである²³。以下の記述は極楽寺に在住していた頃の忍性の勤行を記したものである。

地蔵・文殊・観自在 種子名号各一辺 書写三礼衆生ニ為ニス 釈迦三願舍利礼 十方諸仏及師僧 三時礼拝各々三遍 地蔵ノ小呪并ニ宝号 八字文殊各々千返 一称一礼不為メニセ身ノ（『忍性菩薩略行記』前同五一頁）

とすれば忍性にとって地蔵信仰と文殊信仰は矛盾なく存在するものであった。なお、極楽寺の古図（『新編相模国風土記稿』大日本地誌大系版第五集五六頁）には地蔵堂が記されている²⁴。従って、忍性が極楽寺に於いて毎日地蔵を礼拝していたとする『忍性菩薩略行記』の記述はこのことから首肯される。つまり忍性は勧進の手段としてのみ地蔵を布教していたのではなく、彼自身地蔵を信仰していたのである。

但し忍性自身の著作は存在しない以上、忍性が文殊と地蔵とをどう関係づけていたのかは明確ではない。まず考えられることは、文殊と地蔵との性格の共通性である。

忍性に於いて文殊は、衆生を救済するために貧窮・苦悩の衆生となって行者の前に出現するものであった²⁵。故に忍性は非人を文殊の化身として救済しようとしていたのである。一方、前章で見た通り、南都において、地蔵は悪人を救済するためにこの世に現われた存在である²⁶。従って、非人救済の文殊と悪人救済の地蔵とは、忍性にとって相い通ずる存在であったと推測できる。

ただ関東に布教する際、なぜ文殊ではなく地蔵であったか、という問題は残る。この問題についても、忍性自身の著作がない以上、推測の域を出るのは難しいが、関東布教にあたって文殊よりも地蔵の方が適当だったと私は考える。以下、私見の論拠を二点述べたい。

まず第一に、地蔵が関東（特に常陸国）の人々に親しみやすい存在だった点が挙げられる。『今昔』第十七巻には陸奥・常陸・下野・上総・伊豆を舞台にした地蔵説話があり、忍性が関東に下向する以前より、地蔵は人々に知られた存在であった。それに対し、全国的に文殊信仰は地蔵ほど盛んではなかったと考えられている²⁷。

第二に、地蔵が女人救済の役割を有しており（第一部第四章前述）、このことは当時真言律宗教団が女人救済に努めていたことと合致していた点が挙げられる²⁸。先に引用した通り、忍性は男女に地蔵画を配ったのであり、少なくとも女人を救済の対象と見ていたことは間違いない。また、忍性が開いた極楽寺の近くに尼寺があったことから、松尾剛次は、忍性は叡尊の救済思想を引き継ぎ、女人救済に努めたとしている²⁹。従って、忍性が地蔵を布教することは、師・叡尊の救済思想を引き継ぐことにもなるのである。

以上、忍性が関東布教にあたって文殊ではなく、地蔵を機縁に布教した理由を探求した。

さてそこで次に問題としたいは、忍性は地蔵をどう位置付けていたか、（或いは地蔵画をどう絵解きしていたか）ということである。この問題も忍性自身の著作がない以上、解答を出すには難しい。先行研究では、『三国因縁地蔵菩薩靈驗記』（一六八四年刊）は忍性が編集したとされてきたが、現在では否定されている。（後述（3）参照）

現時点では、文殊との関連から、地蔵の悪人救済・女人救済を説いたと想定する以上のことは言えないのではなからうか？

以上、（2）では、忍性の地蔵信仰布教は、政治的・経済的側面のみではなく、忍性自身の思想から当然導きだされるものであったことを論じた。

（3）『沙石集』に引用される「物語」

以上、（2）では、忍性にとって、地蔵は文殊と相通ずる存在であったと想定されるが、布教にあたり地蔵をどう位置づけていたかは不明であることを論じた。この問題の傍証となるのが、『沙石集』第二巻第六話である。

『沙石集』には地蔵に関する説話が多数収録されている。ここで分析を加えるのは、第二巻第六話「地蔵菩薩種々利益事」である。第六話は独立した七つの話とまとめの箇所より成る。「生馬の論識房」を主人公とする話の最後に「共二見へタル上人ノ物語ナリ。イト近

キ事也」(前同一頁)とあり、神宮文庫本のみ、「良観上人」(前同五二〇頁)とある。このことから、『三国因縁地藏菩薩靈驗記』の増補者、「良観」を良観房忍性に当てる説が先行研究³⁰で出され、好意的に紹介されてきた³¹。なお、『三国因縁地藏菩薩靈驗記』第三巻の末には以下のようにある。

本に云う。右此れ本は元は式部三巻なり。粵に良観上人これに続けて靈驗記を撰す。広く篇を日域に索め、集類一部と為さしむ。これに因つて同篇異話の重語を取舎して、現前に行ふ所、不二なり。(原漢文・榎本千賀・他編『一四巻本 地藏菩薩靈驗記(上)』前掲 一七六頁)

この説の根拠として、「良観」という名前の一致以外に、①第二巻第六話の各説話は南都や筑波山といった忍性と関連深い場所を舞台とすること、②第二巻第六話各説話に類似した話が、『三国因縁地藏菩薩靈驗記』(第十巻第一〜四話)にあり、配列まで同じであること³²の2点が挙げられる。

しかし、渡浩一³³によつて、『岩船山地蔵菩薩縁起』(一七四四年成立³⁴)に以下のような記述が発見された。

右の御縁起は往古より当山に伝有て天和年中江州三井寺沙門良観僧都の続編せる地藏靈驗記第九巻にもあらまし是を記せり(栃木県郷土文学研究会翻刻『国語—教育と研究—』八第十四号 一九七四年V三三頁)

確かに、『三国因縁地藏菩薩靈驗記』第九巻第十二話は、『岩船山地蔵菩薩縁起』の該当箇所と類似した話である。とすると、『三国因縁地藏菩薩靈驗記』の増補者、良観は天和年中(一六八一〜一六八四)の三井寺の僧侶とすべきであり、良観房忍性とは別人であろう。

なお、『延命地藏菩薩経和談鈔』(一六八八年年成立)には以下のような記述がある。

三井寺の実睿。靈驗記をあらはし。おなじく良観。これを続編す。(鶴見充展・翻刻、『東洋大学大学院紀要』八第二二号 一九八六年V一六一頁)

「おなじく」が何を指すのか明確でないが、『岩船山地蔵菩薩縁起』を踏まえると、三井寺を指す解釈も十分成立しよう。とすると、やはり増補者良観は、三井寺の僧侶であり、良観房忍性とは別人である。

確認すべきは、以上の考察によつて否定されたのは、『三国因縁地藏菩薩靈驗記』の増補者、良観と良観房忍性とが別人であることで

あり、『沙石集』と忍性との関係ではない。

そこで私見を提示したい。先行研究では、「物語」を“編纂されたテキスト”の意で解釈してきた。即ち『沙石集』の「上人ノ物語」を『三国因縁地藏菩薩靈驗記』か否か、という視点で解釈してきた。しかし、「物語」には、「談話。ある出来事についての物語、または、報告」（『邦訳日葡辞書』四二〇頁）という意もある。『沙石集』の他の箇所でも“物語”という言葉は、多くは“談話、報告”という意であり、『日葡辞書』の記述を裏付けている。

高野ノ事、後世ノ物語ナド、夜スガラセラレケリ。（第一卷第三話・前同六三頁）

或山寺法師ニ此物語ヲセシカバ、「我身ニコソ是ニ似ル事ハ侍レ。……」³⁵ト申テ、一座ノ比興ニテ侍リキ。（第三卷第一話・前同
一三三頁）

或時ノ物語ニ、「……」ト、人々ノ中ヨリ申サレケレバ、（漢文体の箇所は書き下した。第三卷第二話・前同一四五頁）
臥ナガラ見参シテ、仏法ノ物語モ申スベシ。（第三卷第八話・前同一六一頁）

或入道ハ餅ヲ好ム。醫師ナル故請ジテ、主、餅ヲセサルニ、彼音ヲ聞テ、始小音ヲメキテ、ハテ畳入リニツカミ付テ、「入道ガ聞又所ニテ
コソ、シ給ベケレ。彼捲声ヲ聞バ、タエガタク候トテ、モダコガレケリ。此裏彼主ノ物語ナリ。（第四卷第一話・前同一六九頁）

其座ニテ見タル人 物語侍リキ。（第六卷第十三話 前同二七九頁）

コノ裏、其座ニテ聞タル聖ノ物語ナリ。（第七卷第十七話 前同三一三頁）

ヤウヤウニ口バシリ狂ケリ。コレ見タル僧物語ナリ。（第七卷第二四話 前同三二五頁）

或上人ノ物語、「……」ト、カタリキ。（第七卷第二五話 前同三二七頁）

或山寺法師 在家ノ俗ト湯屋ニヨリアヒテ、ヨモ山ノ物語シケルニ、俗ノ虫ニ云ク、「……」ト云フ。（第十卷末第一話 前同四三八頁）

その中には“説教”を意味する場合がある。

愚老、昔より物語を愛し好み侍りし故に、修行の暇をかきて、徒ら事を書き置き侍る。（米沢本のみ・第四卷第一話・この箇所のみ
新編日本古典文学全集『沙石集』一七四頁）

この“物語”を説教と解釈できるのは、無住が説教本として『沙石集』を編集しているからである。

狂言綺語ノアダナルタハブレヲ縁トシテ、佛乗ノ妙ナル道ニ入シメ、世間浅近ノ賤キ事ヲ譬トシテ、勝義ノ深キ理ヲ知シメント思フ。

・・・是ヲ見ン人、拙キ語ヲ欺カズシテ、法義ヲ悟リ、ウカレタル事ヲタダサズシテ因果ヲ弁へ、生死ノ郷ヲ出ル媒トシ、涅槃ノ都

ニ至ルベシトセヨトナリ。是則愚老ガ志ナリ。(序・日本古典文学大系本五七〇五八頁)

無住が好んだ“物語”とは“説教”であり、無住は修行の合間に説教本を書いていたことになる。

そこで論を第二巻第六話の該当箇所に戻したい。話の筋は、論識房の弟子である讃岐房という法相宗の学生が地獄に墜ちるが、地藏菩薩の助けと論識房の説教の功德によって救われるというものである。該当箇所はこの話の末尾にある。つまり、問題の「上人ノ物語」という記述は説教の意義を述べる話の末尾にあるのである。前述のごとく、『沙石集』は説教本として編集されたものである。特に第六巻は説教師の話の主体としており、また実際の説教の文言も多々記されている。さらに、当代随一の説教師、安居院流の聖覚も登場している(第八・十五話)。これらのことから、無住は説教師たちと密接な交流を持ち、実際の説教を採録することのできた人間であったことが分かる。とすれば、第二巻第六話「上人ノ物語」も説教を採録したものか、或いは上人の編集した説教本を意味すると考えられる。

そこで次に「上人」について探求したい。今一度前後を補えば「彼法師弟子、共二見ヘタル上人ノ物語ナリ。」とあるが、話の筋から「彼法師」とは法相宗の僧・論識房、「弟子」とは論識房の弟子である讃岐房を指す。両者について伝不詳であるが、以下の史料から両者は共に実在の人物で、春日・東大寺に関連した僧侶と考えられる³⁶。

龍花院殿

奉支配 春日御社廻廊修造用途 不藤次

願法房「奉」・・・論識房「奉」・・・讃岐房「奉」

右、為御社廻廊修造之用途、五箇日之内、御八講副季頭中藺之分下文、可送賜於別会所之旨、依衆議定、所奉權如件

貞応元年十一月五日別会五師成覚(「春日社修造用途支配注文」『鎌倉遺文 第五卷』三〇一四号、一三一頁)

従って、問題の「上人」は南都仏教の僧とまず考えられる。無住は前述の如く、南都に遊学していた時期もあり、論識房・讚岐房に連なる「上人」を断定するのは困難である。が、無住と忍性との密接な関係（第三章第一節）、及び『沙石集』第二卷第六話該当箇所「イト近キ事也」とあることを考え合わせるに、神宮文庫本の「良観房上人」とする記述は考慮に値する³⁷。

そこで本節（1）での記述を思い出し出していたきたい。忍性は関東の男女一三五五人に対して地蔵画を与えていたが、その目的の一つは勧進のためであり、地蔵画を与える際、恐らく絵解き（説教）を行っていたと推測される。とすれば、無住の身近かな存在で、かつ南都仏教の僧で説教を行っていた人と言え、まず忍性が挙げられる。とすれば、神宮文庫本の記述を考え合わせると「上人」とは忍性もしくは忍性の弟子を指すと解釈するのが妥当であろう。

「上人ノ物語」が忍性の説教を意味するのであるならば、無住と忍性との密接な関係を考慮するに『沙石集』の他の地蔵説話も、忍性教団の説教を記した話である可能性がある。例えば第二卷第五話の一節の最後には「彼（註Ⅱ鎌倉在住の密教の僧）弟子ノ僧ノ物語セシ也」とあり、また第二卷第六話の鎌倉を舞台とした一節の最後にも「彼上人（註Ⅱ東寺の願行坊憲静）ノ弟子ノ説也」とある。両話はいずれも鎌倉を舞台とした密教僧の話であることから忍性教団の説教を踏まえたものと考えられる（忍性が鎌倉に在住していたことについては前述）。特に第二卷第六話に登場する願行憲静は、称名寺（真言律宗）の第一世審海（一二二九〜一三〇四）の師である。称名寺が極楽寺の末寺で、称名寺改宗にあたり審海を推薦したのが、他ならぬ忍性であったこと³⁸を考慮すると、少なくとも第二卷第六話の「上人ノ弟子」とは忍性（或は忍性教団）と交流のあった真言僧であったと考えられる。とすれば、無住と忍性との関係、また無住が説教用に『沙石集』を編集したこと、さらに『沙石集』の説話の多くは出典があること、の三点を考慮すると、『沙石集』の地蔵説話の多くは忍性教団の説教を源とする³⁹と思われる。

従って『沙石集』の「物語」とは、“絵解き”を指し、真言律宗に於ける地蔵布教の実態を示す史料と言える。当該のエピソードは、地蔵が主人公を地獄から救済する話である。とすると、忍性教団では、やはり地蔵を地獄からの救済を行う菩薩として位置付けていたと考えられる。

以上、（3）では、『沙石集』第二卷第六話は、真言律宗の絵解きを収録したものであり、これによると、真言律宗では、地蔵を地獄か

らの救済者と位置づけていたことを論じた。

(4) 真言律宗 その後の影響

それでは、忍性を中心とする真言律宗の地蔵布教は、その後、どのような影響を及ぼしたのだろうか？ 確認すべきは、真言律宗は忍性没後、衰退の途を辿る⁴⁰が、その速さは急速ではなかったことである。真言律宗は、十四世紀初頭、各地の国分寺を掌握するようになる⁴¹。しかし、国分寺を支える勢力とともに衰退していったのである⁴²。

以上を踏まえた上で、二つの視点から考えたい。まずは地蔵像である。前節で述べた通り、忍性は筑波や箱根など行く先々で地蔵像を造立していたとされる。これは忍性個人だけの活動にとどまらない。現代日本において丸彫りの石造地蔵は珍しいものではないが、この形式の普及には真言律宗の働きが大きいようである。桃崎祐輔の調査によると、関東に於いて丸彫りの石造地蔵は十三世紀末から現れるが、初期のものは全て真言律宗寺院と関連するものである⁴³。即ち真言律宗がこの形式を関東に持ち込んだのである。

なお、現・広島市三原市にある割石地蔵は、真言律宗との関連から造られた⁴⁴ものとされ、真言律宗の地蔵信仰が関東のみならず、西国にも及んでいたことをうかがわせる。

もう一つの視点は説話である。前節で明らかにした通り、『沙石集』の地蔵説話は真言律宗の絵解きを収録したものと考えられる。そして、『沙石集』の地蔵説話の類話が、『三国因縁地蔵菩薩靈驗記』に収められている。先に触れた通り、『沙石集』の地蔵説話と『三国因縁地蔵菩薩靈驗記』の該当話とは、非常に似ており、配列順序も同じである。福島公彦は『三国因縁地蔵菩薩靈驗記』の第八巻第一話・第十巻第一〜五話は『沙石集』より取り入れたとしている⁴⁵。但し、類話のうち、『三国因縁地蔵菩薩靈驗記』第六巻第六・七話・十四・十五話は『沙石集』との相違が目立つ。福島もこれらの話は『沙石集』より採ったのではなく、『沙石集』と関係のある別な書から採録されたとしている。

とすると、『沙石集』との類話に関し、『沙石集』以外の出典もあったと考えられるのである⁴⁶。即ち真言律宗の絵解きやその備忘録が『沙石集』以外にも、何らかの形で継承され、それが『三国因縁地蔵菩薩靈驗記』に収録されたと考えられるのである。

以上、地藏像並びに説話の視点から真言律宗の地藏信仰の影響を見てきた。結果、その影響力は大きかったと言える。しかし、その後の地藏信仰に、“真言律宗らしさ”がみられるかというところではない。例えば、『三国因縁地藏菩薩靈驗記』には真言律宗の絵解きを継承したと考えられる話が数話ある。が、第六卷第十四話に持戒の大切さを訴える記述があるものの、それ以外、『三国因縁地藏菩薩靈驗記』にはそうした要素はみられない。真言律宗が建てた地藏像についても、今日、真言律宗との結びつきは忘れ去られていることが多い。例えば、箱根の石龕地藏を見て、真言律宗を思い起こす人は一よつぽどの専門家でない限り一いらないであろう。それは、案内板等の文章に真言律宗が明記されていないからである。

事例として、筑波山の麓、旧三村寺の入り口にある湯地藏「写真一」について考えたい。先に述べた通り、三村寺は忍性が律院化した寺であり、湯地藏の建立も忍性との関連が想定される。この三村寺は現在は廃寺である。しかし、湯地藏は、産婦の乳の出が良くする功德があるとされ、少なくとも一九九〇年代まで参詣者が多かった⁴⁷。現在でも地元の方によって大切に祀られている⁴⁸。これこそ、真言律宗が衰退した遠因ではなからうか？ 即ち、真言律宗の地藏信仰を受容した人々は現世利益・後生善処を求めており、堅苦しい持戒には興味がなかった。だから、三村寺は廃寺となったが、湯地藏は今日でも同地に祀られる。このズレこそ、地藏信仰は残ったが、真言律宗は衰退していった原因と考えられるのである。

(5) 導御の地藏信仰

西大寺流とは別系統ではあるが、後世に大きな影響を及ぼした律僧・導御（円覚上人とも・一二二三〜一三一一）を取り上げたい。『本朝高僧伝』⁴⁹等によつて、導御の生涯を簡単にまとめてみる。一二二三年、大和国に生まれる。三才の時、父が亡くなり、やむなく母は東大寺の傍らに導御を捨てる。その後、導御は、東大寺にて養育される。この捨て子伝説が、後に謡曲「百万」⁵⁰となる。謡曲「百万」では、捨てられた場所が、西大寺になつている。

史伝に戻る。十八才の時、唐招提寺の證玄の弟子となり、具足戒を受ける。證玄の師、覚盛は、叡尊と共に「自誓授戒」をしている。従つて、導御は法脈的には西大寺流真言律宗とは区別すべきだが、律宗という枠の中で、影響関係があたと想定される。先に、謡曲「百万」では、捨てら

れた場所が西大寺であったことを指摘したが、あるいは後世の人々からは西大寺系と見なされていたのかもしれない。上田さち子は、導御等の融通念仏の源に叡尊の光明念仏を想定している⁵⁵。

一二五七年以降、壬生寺復興に尽力する。壬生寺はもともと地蔵信仰で有名な寺であったが、同年火災に遭っていた。この際、融通念仏を活用し、民衆に布教し、勧進を行つた。融通念仏は、現当二世の利益を望むものだが、鎮魂⁵⁶、死者供養の意図を含む。文永年間一二六四〜七五、法隆寺北堂の修復のため、勧進を行う。一二八〇年頃より、法金剛院の復興に従事する。この際、融通念仏を活用した。又これ以降、法金剛院は仁和寺の葬式を行う寺院となり、法金剛院裏山は、石塔が立ち並ぶ墓所となった⁵⁷。一二七九年、清涼寺に於いて、嵯峨大年念仏会を始める。生き別れの母と再会を愛宕山の地蔵に祈つたところ、僧のお告げにより、母との再会を果たす。このため、清涼寺に地蔵院を建て、七歳にて逝去。

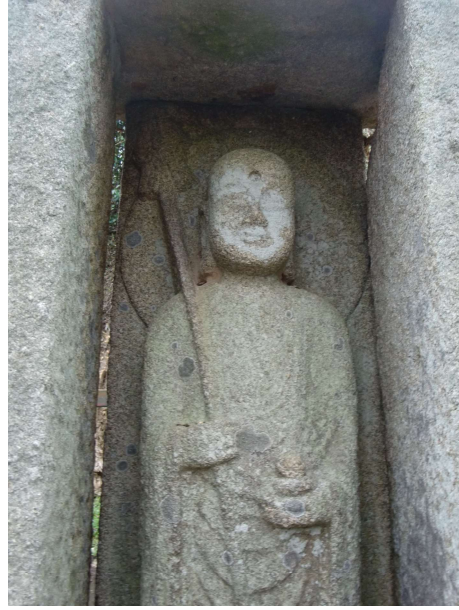
導御の、後世に残る功績としては、融通念仏を民衆に広めた点が挙げられる。壬生寺に関して言えば、壬生大念仏狂言は導御が始めたという伝承がある。この伝承に関しては否定的意見もあるが、五来重は、正嘉元年（一二五七）銘を持つ大念仏金鼓がかつて存在していたことから、導御創始という寺伝を肯定する⁵⁸。否定的意見の論拠は、室町時代の史料に導御創始説が見られないことである。これは導御創始説を決定的に否定するものではない。一方、五来の依拠する大念仏金鼓は、念仏に際し、何らかの芸能が附随していたことを示すに過ぎない。文献に於いて、融通念仏以外の芸能が演じられたのが確認できるのは、一五七二年である⁵⁹。従つて、導御が、大念仏を始め、それに附随した芸能が成長し、今日のような形となった云える⁶⁰。

ここで確認すべきことが二点ある。第一点は、本尊を地蔵とする、壬生寺に於いても、融通念仏は南無阿弥陀仏と口称することである。ただし、地蔵、阿弥陀一体説に基づいている⁶¹。融通念仏と云つても、地蔵の帰依を示すものである。なお、地蔵、阿弥陀一体説は、『沙石集』等に見られ、中世ではある程度浸透した観念であった。

殊ニ地蔵ハ弥陀・観音ト同體也（『沙石集』第四卷第一話、日本古典文学大系版⁵⁷一八三頁）

もう一点は、壬生狂言の演目に於いて、地蔵が生き身となつて現れるものが幾つかあることである。具体的には、「餓鬼角力^{すもう}」「賽の河原である。壬生狂言は、本尊である地蔵像に奉納されるものであるが、一方、生身の地蔵という観念を取り入れて形成されたと云える。

まとめとして、西大寺流真言律宗と同様の問題を指摘したい。導御は融通念仏や地藏信仰を活用することによって、勸進を行い、壬生寺等を再興し、壬生寺は今日まで多くの民衆の信仰を集める寺として存続している。しかしながら、壬生寺が律宗本山と知っている人がどれだけいるか？ 民衆は持戒には関心はなく、融通念仏 壬生狂言の要素を中心に受け入れていたのである。その要素の一つに地藏がある。無論このことが、壬生寺の僧が戒を守ってなかつたということの意味しない。中世 近世の壬生寺内の実態に関しては、今後の課題としたい。



「写真一」現 茨城県くば市小田にある湯地藏 二〇一五年三月撮影

1 叡尊・忍性の属する西大寺流は、戒律と真言教学を区別した律密兼学の教団であり、「真言律宗」という名称は不適切という説も出

されている（上田靈城「鎌倉仏教における戒律化」森章司編『戒律の世界』一九九三年 溪水社）。但し、叡尊や忍性が祈祷を行なうなど真言僧としての性格を有していたことは否定されないもので、本稿では通例に従い、「真言律宗」という名称を使用する。真言僧としての叡尊については、追塩千尋「叡尊における密教の意義」（『中世南都の仏教』一九九五年 吉川弘文館）、真言僧としての忍性については、納富常夫「真言僧忍性」（『日本歴史』第四七九号 一九八八年四月）をそれぞれ参照。

2 忍性と竹林寺との関係については、追塩千尋「忍性の宗教活動」（『中世の南都仏教』前掲）に詳しい。

3 松尾剛次『鎌倉新仏教の誕生』（一九九五年 講談社）。

4 追塩千尋「叡尊をめぐる諸問題」（『中世南都の仏教』前掲）・上田さち子「叡尊と大和の西大寺末寺」（大阪歴史学会編『中世社会の成立と展開』一九七六年 吉川弘文館）・吉原健雄「西大寺叡尊関連年譜（一）」（『日本思想史研究』第二四〇～二六号 一

九九二～九四年）・宮崎圓遵「文殊信仰と利生事業」（『中世仏教と庶民生活 宮崎圓遵著作集第三卷』一九八七年 永田文昌堂）・同「鎌倉時代仏教徒の護国運動」（『中世仏教と庶民生活 宮崎圓遵著作集第三卷』前掲）。

5 南都仏教の戒律復興において『占察経』が重要な位置を占めていたことについては、既に松尾剛次「説経節「さんせう太夫」と勸進興行」（『勸進と破戒の中世史』前掲）・箕輪頭量『中世南都戒律復興の研究』（前掲 一四五頁）に指摘がある。

6 『感身学正記』には「三月上旬。著和泉國近木郷。於地藏堂。講菩薩十重戒。七日之夜。高野圓達等一千百七十三人授菩薩戒。」（『西大寺叡尊伝記集成』二六頁）とあり、『西大勅諭興正菩薩行実年譜』には「三月。講菩薩戒經于泉之近木郷地藏院。預席者高

野山圓達等一千百七十餘人。皆悉求菩薩大戒。」（前同一四一頁）とある。叡尊と真言宗との関係については註1参照。

7 林屋辰三郎・藤岡謙二郎編『宇治市史・2』（一九七四年 宇治市）一六二～二六三頁。

8 竹村俊則『新版 京のお地藏さん』（前掲）二〇四頁。

9 『本朝高僧伝』第六六卷「相州極楽寺沙門忍性伝」（鈴木学術財団版『大日本仏教全書 第六三卷』三四九頁上段）には「自畫文殊地藏。分與男女」とある。

10 堤禎子「中世、地藏信仰のトポス 上」（前掲）・細川涼一「忍性の生涯」（松尾剛次編『叡尊・忍性』二〇〇四年 吉川弘文館）但

- し、阿部泰郎・細川涼一による現地調査によれば平安時代の作という。(堤禎子「中世、地藏信仰のトポス 上」前掲)
- 11 『忍性菩薩略行記』には一二五六年九月一五日に鹿島社に参詣とある(前同四六頁)。
- 12 像の脇には以下の銘文がある。「右為法界衆生平等利益也檀 那左衛門尉諸願成遂／正應二年己丑十一月十日造立勸進佛阿淨」(高井悌三郎「常陸国三村寺湯地藏石龕」『史迹と美術』第三二三号 一九六二年)。堤禎子は左衛門尉を小田時知あるいは宗知に比定している。(堤禎子「中世、地藏信仰のトポス 下」前掲)。この地藏像についての高井悌三郎による報告(「茨城県筑波郡三村山地蔵石龕」が『日本考古学年報』(第五号 一九五二年)に掲載されている)。
- 13 高井悌三郎「常陸国三村寺湯地藏石龕」(前掲)。この石工を誰と限定することは不可能だが、西大寺系の石工については、野村隆「伊派遣品の傾向と大蔵派宝篋印塔」(『史迹と美術』第五一九号 一九八一年)に詳しい。
- 14 『忍性菩薩略行記』「極三月到ル三村ニ 院主歸徳作律院 止住十年移柳宮」(前同四六頁)・なお三村寺には忍性自刻の結界石が伝わる。高井悌三郎「常陸小田 三村山結界石」(『史迹と美術』第二八三号 一九五五年)・また三村寺は叡尊の関東旅行記である性海編『関東往還記』(『西大寺叡尊伝記集成』七〇・七五頁)にも登場し、関東の律宗における重要性を窺わせる。松尾剛次「結界の作用」(『日本歴史』一九九二年十一月号)を参考にした。
- 15 高井悌三郎「常陸 東城寺・般若寺結界石」(『史迹と美術』第三二七号 一九六一年)・細川涼一「忍性の生涯」(前掲)。
- 16 高井悌三郎「常陸 東城寺・般若寺結界石」(前掲)・松尾剛次「結界の作用」(前掲)。
- 17 高井悌三郎「常陸国三村寺湯地藏石龕」(前掲)。
- 18 桃崎祐輔「律宗系文物からみた東国の律宗弘布の痕跡」(前掲)
- 19 網野善彦『蒙古襲来』(一九七四年 小学館) 二九一〜三〇一頁。
- 20 吉田文夫「忍性の思想とその教学」(『日本仏教』第四号 一九五九年)。
- 21 追塩千尋『中世の南都仏教』(前掲) 三一―一頁。
- 22 追塩千尋『中世の南都仏教』(前掲) 三〇―五頁。

23 観音を文殊とともに礼拝することについて略述すれば、当時、文殊の化身として信仰されていた聖徳太子の本地は時には観音であった。例えば『沙石集』巻五末第十話に「(補)聖徳太子は) 観音ノ化身タル事、世以テカクレナク、人皆シレリ。」とある。とすれば、忍性は聖徳太子をはさんで観音と文殊を一種「同体」とみていたと考えられる。追塩千尋「叡尊の諸信仰と慈善救済事業」(『中世の南都仏教』前掲)・林幹彌「鎌倉時代の太子信仰」(『太子信仰』一九七二年 評論社)。

24 極楽寺古図は、江戸時代成立ながら、創建当時の配置を記したものとされる。松尾剛次『中世都市鎌倉の風景』(一九九三年 吉川弘文館) 一三二頁。極楽寺地蔵堂の地蔵像は『新編相模国風土記稿』(前同六一頁)によれば、運慶作とされる。しかし現存するのは、室町時代の作という。田中敏子「江戸時代の極楽寺地蔵堂について」(『鎌倉』第二〇号 一九七一年)。但し、極楽寺の古図に地蔵堂が記され、忍性が毎日勤行を勤めていたことを考えると、極楽寺には運慶作の地蔵像が存在したが、破損し、室町時代にあらためて造立され、それが現在に伝わっていると推定できる。なお、『新編相模国風土記稿』には極楽寺に千体地蔵像の存在することも記されている(前同五九頁)。

25 このことは『文殊師利般涅槃経』(「若欲供養修福業、即自化身、作貧窮孤独苦恼衆生、至行者前、若有人念文殊師利者、常行慈心者即是得見文殊師利」)「若し供養し福業を 修めんと欲せば即ち自ら身を化し、貧窮孤独苦恼衆生と作り、行者の前に至る。若し人、文殊師利を念ずる者有りて、常に慈心を行ずれば即ち是れ文殊師利を見ることを得。」『大正蔵 第一四卷』四八一頁上段(中段)に基づき、そして南都仏教では一般的概念であった。堀池春峰『南都仏教史の研究(下)』(一九八二年 法蔵館) 四八九頁・宮城洋一郎「叡尊の文殊信仰」(『印度学仏教学研究』第三六卷第一号 一九八九年)・追塩千尋「叡尊の諸信仰と慈善救済事業」(『中世南都の仏教』前掲)・細川涼「『中世の律宗寺院と民衆』(一九八七年 吉川弘文館) 四五〜四六頁。

26 中村元「悩める人々への奉仕―忍性の社会活動―」(『日本宗教の近代性 中村元選集 第八卷』一九六一年 春秋社)、中村の見解に私が付け加えたのは、文殊と同様、地蔵も「生身」で現れる、という点である。地蔵が「生身」で現れるということは、中世でも一般的であった(第九章後述)。

27 吉田靖雄『日本古代の菩薩と民衆』(吉川弘文館 一九八八年) 二五二頁。

28 叡尊を中心とした律宗教団が、尼にも伝法灌頂を許可するなど女人救済に積極的であったことは、以下の論考に詳しい。松尾剛次「鎌倉新仏教と女人救済」(『仏教史学』第三七卷第二号 一九九四年)・細川涼一「鎌倉時代の尼と尼寺」(『中世の律宗寺院と民衆』前掲)。

29 松尾剛次『中世都市鎌倉の風景』(前掲) 一三六頁。

30 『沙石集』(岩波書店日本古典文学大系) 補注八六・渡辺綱也筆。

31 堤禎子「中世、地藏信仰のトポス 下」(前掲)・松尾剛次「説経節「さんせう太夫」と勸進興行」(前掲)・桃崎祐輔「律宗系文物からみた東国の律宗弘布の痕跡」(前掲)。

32 『三国因縁地藏菩薩靈驗記』各説話には出典があったと考えられている。具体的な出典については、渡浩一作成「十四卷本『地藏菩薩靈驗記』説話別主要参考一覧」(「十四卷本『三国因縁地藏菩薩靈驗記』とその周辺」前掲)に詳しい。

33 渡浩一「近世地藏説話集と地藏縁起」(前掲)。

34 『岩船山地蔵菩薩縁起』については、霧林宏道「縁起の生成についての一考察―岩船山地蔵縁起を中心に―」(『野州国文学』第五二号 一九九三年)に詳しい。

35 日本古典文学大系本に“閉じ括弧”無し。新編日本古典文学全集本より補う。

36 福島公彦「沙石集、雑談集と地藏菩薩靈驗記」(『中世文学論叢』第一号 一九七六年)。

37 神宮文庫本は略本系の写本で、江戸初期の書写と考えられているが、略本系諸本の完本として注目すべき書であるという。(日本古典文学大系解説)・但し、福島公彦は、神宮文庫本は、裏書きの多い書であり、「良観房」も神宮文庫本の筆写者の書き加えではないか、としている。福島公彦「沙石集、雑談集と地藏菩薩靈驗記」(前掲)。

38 関靖識『金沢文庫の研究』(一九五一年 講談社) 八八頁。

39 なお、説教を直接無住が採録した可能性もあるが、説教師が作成した備忘録によった可能性も捨てがたい。というのも、金沢文庫には説教用の懐中録が現存するからである。神奈川県立金沢文庫『中世の地獄 絵画と説話にみる地獄の風景』(一九九七年) 五頁。

この点は苅米一志『莊園社会における宗教構造』(二〇〇四年 校倉書房) 三〇〇頁の指摘による。なお、こうした懷中録に地獄に関する話が多いことは本論の記述を裏付けている。

40 和島芳男『叡尊・忍性』(一九五九年 吉川弘文館) 一八七〜一九三頁。

41 追塩千尋「中世国分寺の再興と西大寺流」(『国分寺の中世的展開』一九九六年 吉川弘文館)

42 永島福太郎は、中央政界において応永年間(一三九四〜一四二八)には律宗は禅宗や時衆に取って代わられた、としている。「中世律僧の活動」(『日本歴史』第二四八号 一九六九年)。

43 桃崎祐輔「律宗系文物からみた東国の律宗弘布の痕跡」(前掲)。

44 片山清「安芸国佐木島割石地藏―正安二年銘摩崖仏―」(『史迹と美術』第三一四号 一九六一年)・河合正治「西大寺流律宗の伝播―瀬戸内海地域を中心として―」(『金沢文庫研究』第一四八号 一九六八年)。

45 福島公彦「沙石集、雑談集と地藏菩薩靈驗記」(前掲)。なお、福島は貞享本に近いテキストから採録したのではないか、としている。
46 註32で言及した通り、十四巻本の各説話には出典があったと考えられている。渡浩一「十四巻本『三国因縁地藏菩薩靈驗記』とその周辺」(前掲)。

47 堤禎子「中世、地藏信仰のトポス(下)」(前掲)。

48 二〇一五年三月、宝篋山小田休憩所で、地元の方に、お話をお伺いしたところ、「現在では、忍性の命日やお彼岸などに花を手向ける程度の信仰しか残っていない」という聞き取りを得た。ちなみに、湯地藏という名前は、三村寺施薬院の風呂の近くに立っていたからによる、という伝承が伝わっているそうである。

49 国訳一切経『和漢撰述部・史伝九一』に基づいた。その他、細川涼一「法金剛院導御の宗教活動」(『中世の律宗寺院と民衆』前掲)を参考とした。

50 「百万」は導御が十万人布教したゆえ、その親なので、百万という意で名付けられたとされる。柳田国男「百万と山姥」(『女性と民間伝承』、『柳田国男全集 第六卷』初出一九二六〜二七年)参照

- 51 上田さち子 「西大寺叡尊伝の問題点」(『社会科学論集』第四・五号 一九七三年)。
- 52 細川涼一 「法金剛院導御の宗教活動」(前掲)。
- 53 五来重 「念仏芸能の成立過程とその諸類型」(『民間芸能史』二〇〇八年 法蔵館)。
- 54 八木聖弥 「壬生狂言」の成立について」(『文化史学』第三七号 一九八一年)。
- 55 今日、演目に「本能寺」があるが、これは明治時代に加わったもの。田中緑紅『壬生大念仏狂言』(一九五四年 花發行所) 五四頁。
- 56 北川智海『壬生大念仏の起因を明かす』(一九三五年 壬生寺事務所) 三頁。
- 57 梵舜本を底本とする。米沢文庫本を底本とする日本古典文学全集版には記述無し。

第五節 高野山の地蔵信仰

今までは、南都仏教及びこれを継承した律宗の地蔵信仰を取り上げてきた。本節では顕密仏教の一翼を担う、高野山を中心とした真言宗と地蔵との関わりを考察する。田中久夫は高野山に地蔵信仰者がいたことを認め、¹⁾ つつも、寛鑿以降、念仏の徒²⁾ 阿弥陀聖³⁾ 高野聖が増え、室町時代には地蔵は高野山から姿を消していったとしている。⁴⁾ しかしながらその論拠は挙げていない。

鎌倉時代から室町時代にかけて、高野山では地蔵像が頻繁に造られたようである。⁵⁾ さらに高野山で地蔵説話集が作られた形跡もある。⁶⁾ とすると、高野聖は布教に際し、地蔵を活用したこともあったと考えられる。例えば、『桂川地蔵記』に記す、地蔵祭には、以下のようにあり、高野聖が地蔵祭に参加していたことが分かる。

應永二十三年の、歳は丙午申に次とし、秋七月四日は、申牛の日に當る。……果して翌日、桂川の上に在て、一石の地蔵尊、俄然として示現し給ひ、……或ひは、三十三所の順礼の行者、簡を打つもあり、或ひは、六十六部の回国の經聖、笈を負ふ。……或

ひは高野出入の頭陀聖も有り。(原漢文 高橋忠彦 他編『尊經閣文庫本桂川地蔵記』六〇一六頁)

また、十三仏が形成されるに於いて、真言聖が関与していたことは既に第二部第二章第二節に於いて指摘した。さらに、周知の通り、高野聖は室町時代には、時宗化していった。であれば、高野聖の出入りのある、中世高野山には地蔵信仰が存在したと考えられる。

しかし、高野聖がその後壊滅したとはいえ、中世高野山の地蔵信仰を示す文献史料はほぼ皆無と言って良い。無論、数度に渡る大規模な火災⁷⁾ や江戸初期における高野聖の弾圧⁸⁾ による史料散逸も考慮に入れる必要もある。しかし、このことこそ、顕密仏教としての高野山の実態ではなからうか？ 即ち、高野山本体においては国家仏教がそれなりに維持され、周辺部では地蔵信仰等中世的要素が取り入れられていたのではなからうか？⁹⁾ 無論、以上の見解はあくまで地蔵信仰の観点からの仮説である。

こうした高野山の地蔵信仰の詳細については、当然不明ではあるが、高野聖との関連からいっても、現世利益のみとは思えない。やはり、葬祭儀礼との関連も何らかの形であったと想定される。高野聖に関する今後の史料発掘を待ちたい。

1 『地蔵菩薩靈驗絵詞』（教王護国寺観智院蔵）にある高野山五ノ室堅蔵房良遍が地蔵の迎えを受けて入滅した話（古典文庫『地蔵靈驗記絵詞集』三八〜三九頁）を論拠に挙げている。田中久夫『地蔵信仰と民俗』（前掲）一三四頁。

2 田中久夫『地蔵信仰と民俗』（前掲）一三三頁。

3 高野山霊宝館編『高野山の菩薩像』（一九九五年 便利堂）一三〜一四頁。にもかかわらず、田中が以上のような論述を行ったのは、第二部冒頭で紹介した井上・菅原・速水説に依拠しているからではないかと考えられる。

4 坂井衡平『増訂今昔物語集の新研窺』（前掲）に「此頃又地蔵菩薩靈驗記卷四 五 六と云る物あり。高野山宝亀院任鑠の永正九年（二一七二年）に記せしものにして、続群書類従の同本とは稍似たれども別系の作なり。永観の話、嘉元に失せし忍性の物語など見ゆ。

此中巻四のみは良観に就いて一巻の小説的記事を綴りて文学的なり。一に吾妻鏡と呼べり。巻五と六とは之に対して二三十宛の話譚を片仮名交り、事書体に記し、文体稍今昔に似たる所あり。掛詞などの修辞法も見えたり。一带に奥州話多し。前期に出でし実叡の地蔵靈驗記に次げるものならん。」（六五七頁）とあることによる。任鑠については不詳なおこの記述から、伝実睿編 三巻本『地蔵菩薩靈驗記』は室町時代には成立していたと考えられる。第一部第四章註4参照。

5 和多秀乗「高野山の歴史と信仰」（松長有慶・他著『高野山』一九八四年 法蔵館）。

6 五来重『増補 高野聖』（一九七五年 角川書店）二〇頁。

7 五来重は、高野山周辺の農山村に六斎念仏が残っていることを以て、中世高野山に於いて高野聖が念仏を称えていた証左とする。「一遍上人と融通念仏」（『民間芸能史』前掲）。六斎念仏の中には、「高野のぼり」という歌もある。五来『増補 高野聖』（前掲）六九頁。

第六節 天台宗の地藏信仰

第四章冒頭で、顕密仏教の祖師は地藏信仰の現世利益を強調したとする、『岩波仏教辞典』の記述を紹介したが、これを踏まえて、天台宗の地藏信仰を考察したい。

先に確認したように中世の天台宗の勢力は小さなものではない。しかしながら、地藏関連の記録は希である。その中で着目したいのが、天台僧・頼教が編集した『地藏菩薩靈驗絵詞』（十五世紀後半成立）である。というのもこの中には地藏が地獄から救済してくれる話が多数存在するからである。例えば、上巻第五話「信女欲墮地獄地藏拔眼代乞請助事」には以下のようにある。

此ノ女重ク煩ヒテ失ニケリ。・・・一二日有リテ甦タリケルハ。悦フ事限リ無シ。漸ク人心出来テ語リケルハ。息キ絶テ後。炎广王宮ト覺シキ所ニ参タリシ事ノアリサマ。怖シトモ云量無シ。爾時我本尊御渡坐。炎广王驚ギテ出会ヒ給ヒテ。何一事ニ渡ラセ給ルニヤ申給ヘハ。此ノ女人吾レニ志シ深キ者ニテ侍也。我ニ給リナシヤトノタメハ。・・・（補）炎广王赦シ侍シト只ハ。菩薩悦ノ御涙セキヌス。手ヲ引キ返リ給ト思ヘ。蘇テ此ノ由ヲ語リシナシ。（漢文体の箇所は書き下した。古典文庫『地藏靈驗記絵詞集』十七〜十八頁）

また、中巻第三話「伊勢国童男信率都婆書地藏名号従冥途甦事」には以下のようにある。

伊勢國ニ僧有リ。名ヲ重慶オソ云ケル。十四五歳計ナル男子ヲ持タリ。親ノ家ノ前ニ。率兜婆ノ有ルニ。南无地藏菩薩ト書タリケルヲ此童何一ト無ク。當一拜ミ侍リケルニ。或ル時頓ニ爾死侍リケルヲ。鬼四五人出来テ。打テ呵具メ往キケリ。・・・僧出来給。釘モ矢モ易々ト抜テ。具メ帰リナシト仰ラレシ程ニ。太ウレシクテ。是。何ナル人カ久。助ケ給フソト申シタリシニ。我。己レカ家ノ前一書テ立タル率兜婆ノ地藏也トテ去リ給ヒヌ。（前同二七〜二八頁）

なお、同本は、頼教↓継存↓榮舜と天台僧に継承され、織田信長の焼き討ちから東寺に保管されたものである¹。従って、天台に於いて地獄からの救済者としての地藏が継承されていたと考えられるのである。

また、注目すべき史料として舜海²、『延命地藏経聞書』が挙げられる。同書は天台系直談物の一つで、写本の奥書から一五四〇年には成立していたとされる³。常陸月山寺⁴を中心に関東の説教に活用されたと考えられる。

『延命地藏経聞書』でも地藏による地獄からの救済が説かれている。

地藏菩薩中央ノ七宝莊嚴ノ微妙ノ台ニ座シテ毎日晨朝恒沙ノ台ニ入ル。自定ヲ起テ諸ノ地獄黒闇ニ入ル。(牧野和夫翻刻『延命地藏經聞畫』)『文芸論叢』第四四号 一九九五年V六四頁下段 漢文体の箇所は書き下した。

また、説話が計六話収められている。詳細は杉山友美の論考を参照することとして、以下、簡略に紹介する。

第一話は『応驗記』第十話の類話であり、冥府からの救済を主題としている。以下、話の筋に関連する箇所のみ引用する。

初めて死す時、両騎冥官、我が後近に在れば、王庁に至る。王、怒る。我が身を呵視し時、一沙門有り。形貌、醜し。副へて、庁に來至す。王これを見て敬す。従ひて下り胡跪して沙門に白して云く、「大士、何の因縁あてかここに來至せんか」と。沙門曰く、「汝が召す所の侍良は、是れ、年来の施主也。今これを救はんと欲すと。王言く、「業、既に決定せり。此の事、如何んぞ」と。沙門曰く、「吾昔、切利天上に於いて、釈迦の付属を受けて、よく定業の衆生を救う。豈に侍良に於いてぞ」と。王言く、「大士の志願、堅固にして不動なること、金剛山の如し。亦、からく人間に放還す」と。沙門、歡喜し、良の手を執り、還て生路に至る。良、沙門に白して云く、「知らず、君は何人なりぞ」と。沙門云く、「吾は是れ地藏菩薩なり。汝、平生の時、途の中にして我が像を見る。持ち帰りて壁中に置く。よく憶念して作らざ」と。已に忽然として見えぬ。(原漢文・前同八〇頁下段)

第二話は『応驗記』第九話の類話であり、西方浄土への引導を主題としている。

母曰く、吾、女身を厭ふ。天樂を樂しまず。もし天上に生ぜば、なお女身を受くるを恐る。すべからく浄土を願ふべし。二子、勸喜す。・・・日光、空高より下り、母の身の上を覆ひ、暫く空に昇る。西方を指して敢えて去る。(前同八一頁上段)

第三話は『応驗記』第三二話の類話であり、冥府からの救済を主題としている。

身に病有て、忽ち死するなり。二時ばかりして蘇り父母に礼す。琰魔庁に至る。我が造るところの像、立つ。庁中に勅して言はく、「陳健別(註―主人公の名前)は孝なる者なり。早く返りて送るべし」と。すなわち送らる所なり。(前同八一頁上段下段)

第四話は、『今昔』第十七卷第二四話の類話であり、冥府からの救済を主題としている。

その後幾ばくかせず、病を受けて数日辛く、命終はる。琰魔庁に至る。庭中に数千の罪人を見る。罪の輕重に随ひ、各の刑罰を被る。この男、涙を流して為す方を知らず。則ち一僧來りて云く、「汝を助けんと欲す。早く古郷に還り、罪業を懺悔すべし」と。

問て曰く、「僧、是誰人か」と。答へて曰く、「我是、汝が鹿を追ひ、寺の庭を過ぎし時、堂内で見るとの地蔵菩薩なり。・・・」
と。(前同八二頁下段)

第五話は、所謂「破地獄偈」の話であり、これも冥府からの救済を主題としている。

(補―閻魔) 王問ふ、「この人、何の功德か有ん」と。答へて曰く、「唯、一四句偈を受持す」と。具に上の如く説く。王遂に王氏を放免す。まさにこれを誦ふべき時、声及ぶ所、受苦の人、皆解脱を得。王氏、三日して蘇り、人に向ひてこの事を説く。(前同八二頁下段―八二頁上段)

第六話は、『応驗記』第七話等の類話であり、地蔵によつて病気が治る話である。

毘富羅山、喬枕¹⁰長者の家内、大悪病に遇い、鬼に精気を脱がさる¹¹。五百人、皆問絶¹²し覚悟せざる時、地蔵菩薩、この事を見て、已に慈念を生ず。来至し、嘘を慰む。諸人、一心に菩薩を礼拝し、即ち諸の悪鬼を駆追す。五百人、一時、還流す。(前同八二頁上段)

以上、『延命地蔵経聞書』の各話の概要をみると、中世天台宗において、地蔵の現世利益のみを強調したということではなく、来世への引導者としても位置づけられていたと言える。また、地蔵は主に僧という人間の姿¹³で登場している。

留意すべきは、伝良助親王選『与願金剛地蔵菩薩秘記』¹⁴である。同書は、地蔵信仰を鼓吹したものである。成立年代は一四世紀後半―一五世紀前半と考えられる¹⁴。一瞥しただけで、天台教学の多大な影響を受けたことが確認できる。

問題は、『与願金剛地蔵菩薩秘記』に引用される『延命地蔵菩薩経』である。既に水上文義が指摘している¹⁵ように同書では『延命地蔵菩薩経』における「地蔵からの救済」の箇所をあえて引用していない。水上は「本書の視点が現世利益に向けられていることを示唆するものであろう」¹⁶と述べている。

但し、『与願金剛地蔵菩薩秘記』は多武峰の勝軍地蔵を喧伝する目的で作成されたものである¹⁷(勝軍地蔵に関しては第九章第二節にて後述)。従つて、天台宗の傾向というよりも、第九章で言及する地蔵像の個別化・職能の明確化の事例と解釈すべきである。無論、このように現世利益を強調する史料が存在することは留意すべきであろう。

また『与願金剛地藏菩薩秘記』で留意すべきは、多武峰で祀られる藤原鎌足が勝軍地藏の化身とされる点である。すなわち地藏は人間の姿に生身で現れたとされている点である。

以上、中世天台宗に於ける地藏信仰について考察した。地藏信仰を時に布教活動に活用したこと、その際、地獄からの救済者として位置付けることもあったことを確認した。

なお、中世天台宗は、関東地方に於いて、山王二十一社と結びついた庚申信仰を活用して布教活動していた¹⁸。例えば、『庚申縁起』（室町時代成立）は、大坂・四天王寺庚申堂を源とするが、中世に於いて同寺は天台宗に属していた。庚申信仰は、二世安楽を目的とするゆえ、天台宗は、他宗派が活用していた地藏ではなく、あえて庚申を活用した節もある。と同時に二世安楽を目的とするとは、地藏信仰と習合しやすい。事実、江戸時代に於いて、庚申塔の本尊として地藏が刻まれることもあった。但し、天台宗寺院に於いて、主尊を地藏とする庚申塔の事例はさほど多くない¹⁹。

なお、時代が下るにつれ、一般に、庚申塔は青面金剛を本尊とするようになった。

1 真鍋広済「頼教本「地藏菩薩靈驗絵詞」に就いて」（古典文庫『地藏靈驗記絵詞集』前掲）

2 舜海については、内山純子『中世常陸国天台宗の高僧の足跡』（一九九六年 茨城県郷土文化顕彰会）五一頁・一〇二〜一〇三頁に略歴が紹介されている。

3 杉本友美『延命地藏経聞書』をめぐって」（『仏教文学』第二〇号 一九九六年）

4 中世の月山寺に関しては、内山純子『東国における仏教諸宗派の展開』（一九九〇年 そしえて）一〇四〜一〇六頁に詳しい。但し、『延命地藏経聞書』については言及されていない。

5 杉本友美『延命地藏経聞書』をめぐって」（前掲）・

- 6 杉本友美『延命地藏経聞書』をめぐって（前掲）・各話の区分けも同論文による。
- 7 「形貌醜副」の箇所は、出典である『三宝感応要略録』巻下第三四話の該当箇所では、「形貌醜鄙」となっている（『大正蔵 第五一卷』八五〇頁下段）。
- 8 原文「滅生政良而沙門」を牧野は「至生路良而白沙門」とした。但し、『三宝感応要録』では、「至生路、辞郎別、郎白沙門言」（大正蔵第五一卷八五〇頁下段）であり、これでないかと、書き下しは困難である。
- 9 破地獄偈に関しては、第一部第二章註1参照。
- 10 梅津本『応驗記』第七話では「提」。
- 11 原漢文「被鬼腹其精氣」の「腹」を梅津本『応驗記』により「脱」に改めた。
- 12 原文ママ。『応驗記』では、「悶絶」。
- 13 牧野和夫・杉山友美「翻刻『与願地藏菩薩秘記』実践女子大学図書館山岸文庫蔵」（『実践国文学』第四五号 一九九四年）を参照。後述の水上論文もこれに依る。
- 14 水上文義「伝・良助親王撰『与願金剛地藏菩薩秘記』小考」（菅原信海『神仏習合思想の展開』一九九六年 汲古書院）。
- 15 水上文義「伝・良助親王撰『与願金剛地藏菩薩秘記』小考」（前掲）。
- 16 水上文義「伝・良助親王撰『与願金剛地藏菩薩秘記』小考」（前掲）。
- 17 水上文義「伝・良助親王撰『与願金剛地藏菩薩秘記』小考」（前掲）。
- 18 小花波平六「庚申のまつり方の地方展開」（同編『庚申信仰』一九八八年 雄山閣）・縣敏夫『凶説庚申塔』（一九九九年 揺籃社）一〇頁。
- 19 鈴木俊夫編『東京都江戸初期の庚申塔』（一九九九年）によれば、現・東京23区域に於いて、地藏を主尊とする庚申塔は四基あるが、天台宗寺院に祀られるは一基に過ぎない。具体的には、墨田区向島・長命院（一六五九年造立）のものである。全国調査に関しては、今後の課題としたい。

第四章 まとめ

以上、顕密仏教の祖師は、地蔵の現世利益を強調したとする、『岩波仏教辞典』の記述を検討した。確かに文献に残る、顕密仏教の僧たちは地蔵の現世利益を活用して布教を行っていた。しかし、南都の高僧、貞慶は『地蔵講式』を著し、そこに於いて、地蔵は、悪人を地獄から救済する存在と位置付けられていた。貞慶の地蔵信仰がその後に影響を与えたことを考えると、そうした地蔵観も継承されたと考えられる。

また、天台宗でも、来世への引導者として地蔵が位置付けられることがあった。であれば、中世の顕密仏教に於いて、地蔵の現世利益の職能が強調されたのは事実であるが、死者供養の職能が時に活用されたこともあったのである。

第五章 曹洞宗の地蔵信仰

問題提起

現代日本に於いて、曹洞宗寺院で地蔵像が祀られることは少なくない。例えば、東京都豊島区巢鴨・高岩寺で本尊として祀られる地蔵像は、「とげぬき地蔵」として現代日本の地蔵信仰を代表するものである（第四部後述）。

日本曹洞宗の宗祖、道元（一一〇〇～五三）は、「只管打坐」（内容については後述）を唱えていたにも関わらず、各地の曹洞宗寺院で地蔵像を祀るようになった過程は、先行研究では明確ではない。先行研究では曹洞宗が十四世紀から十五世紀にかけて葬祭儀礼を取り入れていった過程で地蔵信仰も取り入れていった」と述べられるにとどまり、不明な点も多い。例えば、道元思想に於いて、地蔵信仰の如くの個別の仏・菩薩への信仰がどう位置付けられるのか、曹洞宗寺院で一番最初に地蔵像が祀られたのはどこか、地蔵信仰は具体的にどのようなように曹洞宗に取り入れられていったのか、といった問題についての言及は管見の及ぶ限り見当たらない。こうした問題に対して、先行研究がさほど言及していないのは、一に中世曹洞宗の史料がほとんど欠落していることを原因とする。しかし、現存する史料の分析からもう少し解明される面もあると考えられる。そこで本章では、道元が地蔵信仰の如くの個別の仏・菩薩信仰をどう位置付けていたのか、という問題を出発点に、中世曹洞宗における地蔵信仰の受容を考察する。

第一節 道元に於ける仏菩薩

道元の思想の特徴の一つに、『涅槃経』の「一切衆生、悉有仏性」（書き下し文…一切の衆生、悉く仏性有り）を「悉有は仏性なり」（『正法眼蔵』、『道元禅師全集』「仏性」第一巻一四頁）と読み替えた点が挙げられる。つまり、道元において、衆生は悉有（全ての存在）であり、悉有は「仏」として存在（仏性）するのである。全ての存在は「仏」として存在する以上、釈迦等の得道した個別の仏と衆生とは、同一の存在である。

この、仏と我とひとし、とは、又いかにか心うべき。（反語・『正法眼蔵』「唯仏与仏」前同第二巻五二四頁）
十方尽界にあらゆる過・現・当来の諸衆は、十方尽界の過・現・当の諸仏なり。（同「三界唯心」前同第一巻四四五頁・衆生と如

来の関係の詳細については後述)

「前世の妄業になされたる身体なるがゆえに、諸聖とひとしからず、・・・」先尼外道が見なり。(同「弁道話」前同第二卷四七二頁・引用にあたり「」を補った)

なお、『正法眼藏随聞記』には、個別の仏はもともと衆生であり、修行によって仏になったのであり、衆生は誰でも仏になれるとする記述がある。

仏々祖々、皆本は凡夫也。凡夫の時は、必ず悪業もあり、悪心もあり、鈍もあり、癡もあり。然ども、皆改ためて、知識に従がひ、教行に依しかば、皆仏祖と成りし也。今の人も然るべし。我が身、をろかなれば、鈍なれば、と卑下する事なかれ。今生に発心せずんば、何の時をか待べき。好むには必ず得べき也。(前同第七卷六二〜六三頁)

従つて、衆生の悟りは個別の仏の悟りであり、個別の仏の悟りは衆生の悟りである。

諸仏の大悟は、衆生のために大悟す、衆生の大悟は、諸仏の大悟を大悟す、前後にかかはれざるべし。而今の大悟は、自己にあらず、他己にあらず(『正法眼藏』「大悟」前同第一卷九七頁)

諸仏諸祖の行持によりて、われらが行持見成し、われらが大道通達するなり。われらが行持によりて、諸仏の行持見成し、諸仏の大道通達するなり。われらが行持によりて、この道環の功德あり。(同「行持上」前同第一卷一四五頁)

一切諸仏および一切菩薩・一切衆生はみな生知のちからにて、一切法性の大道、あきらむるなり。(同「法性」前同第二卷二六〜二七頁)

衆生と個別の仏とが同一の存在である以上、個別の仏と修行中の菩薩とも、同一の存在である。

いはゆる一切菩薩は、一切諸仏なり。諸仏と菩薩と異類にあらず、老少なし、勝劣なし。(同「諸法実相」前同第一卷四六一頁)但し、既に得道し、仏法を伝えてきた個別の仏と衆生との区分は存在する。というのも、諸仏を衆生の父とする記述は、先の「三界唯心」の引用箇所にあるが、逆に衆生を父とする記述はみあたらないからである。

吾子・子吾、こくごとく釈迦慈父の令嗣なり。(先に引用した箇所を略)諸仏の吾子は衆生なり、衆生の慈父は諸仏なり。(同「三