

「界唯心」前同第一卷四五頁)

個別の仏と衆生との区分については、さらに以下のようにある。

仏法の道理いまだゆめにみざらんは、たとひ百歳なる老比丘なりとも、得法の男女におよぶべきにあらず、(同「礼拝得髓」前同第一卷三〇八頁)

この法は人人の分上にゆたかにそなわれりといへども、いまだ修せざるにはあらはれず、証せざるにはうるることなし。はなてば、てにみたり、一多のきはなからむや。かたれば、くちにみつ、縦横、きはまりなし。諸仏の、つねにこの中に住持たる、各各の方面に知覚をのこさず、群生の、とこしなへにこの中に使用する、各各の知覚に方面あらはれず。(＊群生〳衆生、同「弁道話」前同第二卷四六〇頁)

当然、得道した個別の仏と修行中である菩薩との区分も明確に存在する。

諸仏の所説と菩薩の所説と、はるかにことなり。(同「四馬」前同第二卷四一七頁)

十聖三賢は夢にも未だ諸仏の大道を見ず。(『道元和尚広録』前同第三卷二九頁)

「十聖」・「三賢」はいずれも菩薩の位である。

道元が衆生と菩薩とをどう位置付けていたかは明確ではないが、以下の記述においては「罪を犯した」という点で衆生と菩薩を同列にみている。

むかし犯罪ありしとてきはば、一切、菩薩をもきらふべし。(同「礼拝得髓」前同第一卷三一頁)

但し、凡夫と修行中の菩薩との区分は存在する。

凡夫は七賢七聖に比することなし。(『道元和尚広録』前同第三卷二九頁)

「七賢」・「七聖」はいずれも菩薩の位である。

また『正法眼蔵随聞記』では、衆生は諸仏菩薩と等しくなることを目標とすべきである、と述べられている。

乃至諸天冥衆、諸仏菩薩等を耻、かれにひとしからんとこそ、思べきに、・・・(前同第七卷一二頁)

個別の仏と衆生との問題に話を戻せば、前述の如く道元に於いて個別の仏は仏道を伝えてきた先師であった。故に衆生は個別の仏を礼拝供養すべきである、と道元は述べている。

而今の数十代の嫡嫡は、面なる仏面なり、本初の仏面に面受なり。この正伝面受を礼拝する、まさしく七仏釈迦牟尼仏を礼拝したてまつるなり。迦葉尊者等の二十八仏祖を礼拝供養したてまつるなり。(同「面受」前同第二卷五六頁)

仏法を修行し、仏法を道取せんは、たとひ七歳の女流なりとも、すなはち四衆の導師なり、衆生の慈父なり。・・・供養恭敬せんこと、諸仏如来にひとしかるべし。これすなはち仏道の古儀なり。(同「礼拝得髓」前同第一卷三〇八頁)

なお、道元に於いて、個別の仏は仏法を伝えてきた先師であるという位置付けである以上、釈迦を含めて個別の仏の序列は存在しない。一仏・二仏の修行のみちにあらず、諸仏諸祖にみなこのみちあり。(同「弁道話」前同第二卷四七〇頁)

いはゆる諸仏とは、釈迦牟尼仏なり。釈迦牟尼仏、これ即心是心なり。過去・現在・未来の諸仏、ともにほとけなるときは、かならず釈迦牟尼仏となるなり。(同「即心是心」前同第一卷五八頁)

諸仏諸祖の受持し単伝するは、古鏡なり。同見面なり、同像同鑄なり、同参同証す。(同「古鏡」前同第一卷二二二頁)

所以に十方の諸仏を見たてまつるべくんば、釈迦一仏を見たてまつるべし。(『日本国越前永平寺知事清規』前同第六卷一三五頁)

釈迦(及び前六仏)に関して言えば、釈迦が得道した後(或いは得道の結果)、世界が現成したのではなく、もともと世界は現成している故、仏道の先師とするにとどまるのである。

いはゆる世界は、十方みな仏世界なり、非仏世界いまだあらざるなり。・・・まことに七仏以前に古仏心壁堅す、七仏以後に古仏心才生す、諸仏以前に古仏心華開す、諸仏以後に古仏心結果す、古仏心以前に古仏心脱落なり。(同「古仏心」前同第一卷九一頁)

個別の仏を礼拝供養する問題に話を戻せば、この場合の「礼拝供養」とは、仏道の先師として面受・崇拜する意であり、「礼拝供養」そのものは修行ではない。道元に於いて仏道修行は坐禅のみである。

焼香・礼拝・念仏・修懺・看経をもちいず、ただし打坐して身心脱落することをえよ。(同「弁道話」前同第二卷四六二頁)

焼香・礼拝・念仏・修懺・看経を抛却して、祇管打坐すべし。(『道元和尚広録』前同第三卷二七頁)

以上の文言は道元の入宋求法ノート⁴と言うべき『宝慶記』に於ては如浄の言として引用されている。

堂頭和尚、示して曰く。参禅は身心脱落なり。焼香・礼拝・念仏・修懺・看経を用いず。祇管に打坐するのみなり。(前同第七卷十九頁)

『正法眼蔵』「三昧王三昧」では「先師古仏の云」として引用されている。

先師古仏云く、参禅は身心脱落なり、只管打坐して始めて得ん。焼香・礼拝・念仏・修懺・看経を要せず。(前同第二卷一七八頁)従つて、先に引用した『正法眼蔵』「弁道話」・『道元和尚広録』の文言は、如浄の言葉を道元が勘案して記したものである。確認しておけば、△表記は若干異なるが▽「弁道話」・『宝慶記』では「(焼香等を)用いず」、『道元和尚広録』では「抛却」となっており、道元は焼香等を禁止しているのではない。道元は焼香・礼拝・念仏・修懺・看経よりも坐禅を行なえ、と述べているにすぎない。さらに「弁道話」の他の箇所には得道する方法は坐禅のみと述べている。

大師釈尊、まさしく得道の妙術を正伝し、又三世の如来、ともに坐禅より得道せり、……西天東地の諸祖、みな坐禅より得道せるなり、(同「弁道話」前同第二卷四六五頁)

また、「弁道話」の他の箇所では坐禅を専に修めるよう説いている。

とふていはく、この坐禅をつとめん人、さらに真言・止観の行を、かね修せん、さまたげあるべからずや。しめしていはく、在唐のとき、宗師に真訣をききしちなみに、西天東地の古今に、仏印を正伝せし諸祖、いづれも、いまだ、しかのごときの行を、かね修すときかず、といひき。まことに、一事をこととせざれば、一智に達することなし。(同「弁道話」前同第二卷四七四〜四七五頁)

なお、『随聞記』には以下のようにある。

一日、弊、問云、叢林の勤学の行履と云は如何。示云、只管打坐也。或は、閣上、或楼下にして、常坐をいとなむ。(前同第七卷一三七頁)

以上、道元は個別の仏への礼拝よりも坐禅をすべきである、と説いていたことを確認した。また、『吉祥山永平寺衆寮箴規』では、案

頭（読書するための机）に仏・菩薩の像を置くことを禁止している。

寮中、おのおのの案頭、もし仏菩薩の像を安ぜばこれ無礼なり。（前同第六卷七九頁）

以上、道元に於ける仏（或いは菩薩）と衆生との關係を考えてきた。道元に於いて、個別の仏は、仏道を伝えてきた先師であり、その点では崇拜の対象であるが、あくまで先師であり、積極的に礼拝すべき対象ではない。菩薩については明確な記述はなかったが、衆生と同列の修行者として位置付ける面もあり、積極的に崇拜する対象ではなかったと言える。道元に於いて、唯一坐禅のみが仏道修行なのであった。

なお、道元は修行による現世利益獲得を否定している。

行者自身のために仏法を修すと念うべからず、名利のために仏法を修すべからず、果報を得んがために仏法を修すべからず、靈驗を得んがために仏法を修すべからず、ただ、仏法の為に仏法を修する乃ち是れ道なり。（『学道用心集』前同第五卷二二頁）

この点から見ても、道元に於いて地藏信仰の如くの個別の仏・菩薩への信仰が入り込む余地が無いことが確認される。

但し、現世利益獲得を否定しているからといって、道元は、鬼神を否定している訳ではない。鬼神に発心出家を告げれば、鬼神は護法神となるのである⁷⁾。

守宮神⁸⁾に告げて今生加護の恩を報じ、生所の神に申して発心出家の事を知らしめよ。

かくのごとく報知せしむれば、守宮神は永く守道神となり、天地神は各の護法神とならん。（『出家略作法』、前同第六卷一九五頁）
このことは、道元が儀礼の中に、土地神⁹⁾や竈神への供養を組み入れていることからも是認される。

四月十四日の齋後に、念誦牌を僧堂前にかく。諸堂、おなじく念誦牌をかく。至晩に、知事、あらかじめ土地堂に香華をまうく、額のまへにまうくるなり。……つぎに土地堂にむかうて問訊して、おもてをきたにして、土地堂にむかうて念誦す。（『正法眼蔵』

「安居」、前同第二卷二二五～二二六頁 *土地堂¹⁰⁾寺院の境内を守護する土地神を祀った堂¹¹⁾）

然る後、明日の齋料を理会す。先ず米裏に虫・緑豆・糠塵・砂石等あらんを扱ひ、精誠に扱ひ了れ。米を扱ひ菜を扱ふ等の時、行者諷経して竈公に回向す。（『典座教訓』、前同第六卷七頁 *竈公¹²⁾竈の火の守護神¹³⁾）

*道元の著作は、『道元禅師全集』（春秋社 一九八八年）より引用。なお、通例により、「弁道話」を『正法眼蔵』に含めた。

1 広瀬良弘『禅宗地方展開史の研究』（一九八八年 吉川弘文館）・山本世紀「北関東における禅宗の展開」（池田英俊・大濱徹也・圭室文雄編著『日本人の宗教の歩み』一九八一年 大学教育社）・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藏菩薩信仰を中心として―」（前掲）・松山善昭「近世東北における新仏教の伝播と教団形成」（日本宗教史研究会編『日本宗教史研究 1』（一九六五年））。

2 大谷哲夫「曹洞宗（2）」田中良昭『禅学研究入門』（一九九四年 大東出版社）。

3 但し、道元は師との面受を重要視している。衛藤即応『宗祖としての道元』（岩波書店 一九四四年）「第七章 面受嗣法」・「第九章 礼拝の宗教」。しかし、師との面受に執着し、坐禅をおろそかにするのは、道元の本旨とは外れると考えられる。

4 池田魯参『宝慶記 道元の入宋求法ノート』（一九八九年 大東出版社）より表現を借用した。

5 この点は法然に於ける念仏と諸行との関係に類似している。第二部第二章第一節参照。藤吉慈海「法然と道元」（『講座道元 第6巻』一九八〇年 春秋社）にも同様の指摘がある。

6 道元に於て、修行は悟りにいたる方法であると同時に悟りそのもの（修証一等）である。このことについては竹村牧男「道元の修証論」（今井雅晴編『中世仏教の展開とその基盤』二〇〇二年 大蔵出版）参照。

7 広神清「神道理論の成立と神仏習合論争」（今井淳・小沢富夫編『日本思想論争史』一九七九年 ぺりかん社）。

8 土地神の一種か？ 大修館『大漢和辞典』には、「守宮 ①やもり。又とかげの異名。……淫逸を防ぎ得るから守宮といふ。一説に、常に屋壁に居るから守宮といふ。……②宮を守る。」とある。『禅学大辞典』には「人間の身心、自己の身心を守護する神」と

ある

- 9 道元と土地神に関しては、佐橋法龍『日本曹洞宗史論』（一九五二年 禅宗史学研究会）二六頁・横山秀哉『禅の建築』（一九六七年 彰国社）一四七頁に指摘がある。
- 10 『道元禅師全集』該当箇所頭注による。
- 11 『道元禅師全集』該当箇所頭注による。

第二節 道元以後の曹洞宗と地藏信仰

以上第一節では、道元に於て個別の仏は、仏道の先師という点で崇拝すべき存在であるが、個別に信仰する対象ではなく、仏道修行はただ坐禅のみであった、ということ論じた。本節では、道元没後の曹洞宗が地藏信仰を取り入れていった過程を現存史料から分析することを主眼とする。

(1) 義介

道元の没後、曹洞宗教団は懷昇に引き継がれる(二代目永平寺住持)。なお、曹洞宗は、国家非公認であり、ひじり聖たちの教団である。懷昇が引き継いだまでは順調であったが、一二六七年、懷昇が住持職を義介に引き継いだ辺りから、風雲急を告げるようになった。詳しい事情は不明だが、一二七二年、義介は永平寺を去り、老齡の懷昇が塔主として復帰する。一二八〇年、懷昇は亡くなり、永平寺は第四代住持、義演が統括するようになる。

以上が「永平寺内部紛争」と呼ばれる事件の経緯である。この事件の詳細は不明な点が多い。原因については、義介が永平寺に密教的要素を導入したことに求める説がある。竹内道雄は以下のように述べている。

帰朝した義介は在俗の檀那波多野氏と提携し、京都・鎌倉の禅寺や宋の五山からもたらした資料にもとづき永平寺の堂塔伽藍を一新するとともに、永平寺の日常の行持の面にも四節の礼・儀式をととのえ、しゆくはふざん粥罷諷經(……)などの密教的行持をとり入れたのである。このようにしてとくに文永四年(一二六七)義介の永平寺三世就位以後は、これまでの峻巖・枯淡な只管打坐を軸とする古風の純粹禅としての道元禅は表面から影をひそめ、これに代って時代に応じ世俗と妥協した伽藍仏教重視の傾向と旧仏教的な密教禅が導入され、永平寺僧団の様相は一変したのである。こうした永平寺僧団内の修禅生活に起こった時代的な大変化に対して法系・嗣法論²においても対立していた寂円³または義演をいただく一派が、道元らしいの古風の純粹禅の継承・維持を主張して反対運動をおこしたものと考えられる⁴。

竹内説は日本曹洞宗史研究で通説となっている⁵。

確かに義介は永平寺の伽藍整備において、土地五軀神⁶を祀っている。また、粥罷諷經という新たな儀礼を導入している。

本寺に帰る。山門を建て、両廓を造る。三尊を安置す。祖師三尊・土地五驅ゴク、悉くこれを造る。四節礼儀・初後更点・粥罷諷經・掛塔儀式等礼法、悉く師の調行せし所なり。(原漢文・『三祖行業記』、『曹洞宗全書 史伝上』八頁)

但し、前節で確認した通り、道元は鬼神を認めており、土地神や竈神への供養を儀礼の一環として位置付けていた。従って、義介による伽藍整備や粥罷諷經の導入は必ずしも密教的とは言えない。しかしながら、道元時代には無かった、「新たな」要素であったことは間違いない。これが「内部紛争」の一因であったと想定される。

従来、この内部紛争によって、曹洞宗は義介派(後の総持寺派・永光寺派)と永平寺派に分裂したと云われてきた⁷⁾。が、近年、分裂という程ではなく、両派の人的交流は続いたという説が出されている⁸⁾。しかしながら中世前期において、義介派と永平寺派という二派に分かれたことは認められるようである⁹⁾。

(2) 総持寺

曹洞宗義介一派で地蔵像を祀った最初と考えられるのは、能登総持寺である。総持寺はもともとは諸獄院観音堂(伝行基建立)であった。通説¹⁰⁾では諸獄院は真言宗の寺であったとされているが、今枝愛真は当時北陸に勢力を有していた白山天台の寺であったとする説を唱えている¹¹⁾。が、白山天台とは、白山修験と融合した天台の宗派であり、多分に密教的要素を含んでいる。いずれにせよ、もと、諸獄院は密教系の寺院であったと考えられる¹²⁾。

この諸獄院観音堂を義介の弟子瑩山は曹洞宗に改宗し、総持寺と号したのである。ここで着眼すべき点は、改宗した際にもとより¹³⁾存在していた僧形観音・地蔵像を新たに建立した山門に移転し、産生平安の利益ある放光菩薩とし、在地の妊婦に対し祈願を呼び掛けられていることである。

門上に放光菩薩を安ず。・・・放光菩薩は大唐広善寺門上の靈場なり。僧形の観音・地蔵二菩薩なり。常に光明を放って、人をして敬信せしむ。両尊これ同じきゆえに俱に放光菩薩と称す。当帝后妣、妊孕の時、参詣祈念あり、放光しきりに新たにして、産生平安、王子誕生す。それより以後、数百年、大唐・日本の皇后将相、悉く皆これに帰し、産生平安を祈請す。当庄の妊婦、これを

祈るべし。靈驗必ず掲ぐべし。・・・諸人同心合力して当寺の山門に立て、円通の冥応を仰ぎたてまつるべし。・・・元亨元年・・・六月十七日記録して披露す。諸岳総持寺中興沙門釋迦牟尼佛五十四世傳法瑩山紹瑾記録（「総持寺中興縁起」『瑩山禅』第十一卷二二五～二二六頁）

以上の史料から瑩山は放光菩薩像の現世利益的功德によって在地の莊民の信仰を集めようとしたことが分かる。そこには檀越獲得といった経済的効果を狙った面も存在するだろう。先に言及した通り、義介は永平寺の伽藍を整備するなど新たな要素を導入したが、現世利益を説くことはなかった。中世曹洞宗が在家に現世利益を説いて教線を広げる端緒は瑩山に求められるのである。

確認しておけば、現存する史料には改宗以前に諸獄院観音堂の放光菩薩像が信仰されていた記録はない。また、唐広善寺より移転したとする記録も残っていない。（管見の及ぶ限り、広善寺についても不明¹⁴。）従って、総持寺の観音・地藏像の説明に唐及び日本の皇后を引き合いに出すのは、瑩山の一種「創作」であろう。但し、唐及び日本の皇后が放光菩薩像を信仰していたとする記述はゆえ無きものではない。唐に関して言えば、則天武后（六二五頃～七〇五年）が善寂寺の放光菩薩像を信仰したとする仏教説話が残っている。『地藏菩薩応驗記』第一話（第一部で引用）がこれであり、同様の記述が『三宝感應要略録』下巻第三〇話（『大正蔵 五一卷』八五三頁下段～八五四頁上段）にある。但し、『応驗記』等中国史料では、「善寂寺」となっているに対し、瑩山は、「広善寺」とする。瑩山は耳学問によって、放光菩薩像に関する知識を取得したと考えられよう。

但し、瑩山の他の著作には、地藏の名は登場しない。瑩山にとって信仰の中心は観音であった。例えば瑩山が総持寺の門を建てたのは、夢で観音のお告げを受けたからである。

入寺の後、三十日を経てまた夢みる。本尊おんみずから予に勧めてのたまわく、門を立つべしと。（「総持寺中興縁起」前同二二五頁）

とすると、瑩山の総持寺放光菩薩像に対する信仰は観音を中心としていたと考えられる。このことは、瑩山が観音信仰を取り込むことによって、教線を広げていった¹⁵ことから裏づけられる。（瑩山と地藏とを結びつける事例は総持寺以外存在しない。）

なお、瑩山の特徴として、祀るべき神の範囲が拡大していることが挙げられる。

居常粥了諷經 上来、神咒を諷誦する功德は、真如實際無上仏果菩提に回向す。語法の竜天・護法の聖者・三界の万霊・十方の至靈・十方の至聖・日本国内大小の神祇・当山土地・当山竜王・護伽藍神・十八善神・招宝七郎大権修理菩薩・白山・八幡・監齋使者・多聞・迦羅・稻荷神等、合堂の真宰、今年歳分・主執陰陽・権衡造化・南方火徳星君・火部聖衆に祝献す。(『瑩山禪 第六卷』一一七頁)

こうした神への祭祀を活用することによって、在家の檀那を獲得していったと考えられている。というのも、先に引用した箇所が続いて以下のようにあるからである。

集むる所の殊勲は、本寺の檀那・十方の施主・合山の清衆の本命元辰、当年属星・守道守宮・一切聖造に祝献す。(前同一三四頁) 総持寺開創の際の檀那は不明である。総持寺建立以前に瑩山が開いた永光寺(一三一七年、現・石川県羽咋市)は地頭・酒匂頼親の娘とその夫の寄進によるものである。瑩山が檀那として期待したのは在地領主であったと推測される。

(3) 峨山とその弟子

瑩山の有力弟子として、峨山と明峰の二名が挙げられる。本論文では、後に教的主流となる峨山とその弟子を中心に取り上げる。

峨山の言動・伝記を見る限り、地藏との関連は窺えない。峨山の歴史的意義として、①五位思想を唱えたこと、②竈神を折伏する破竈説話を唱えたこと、の二点が挙げられる。

まず①五位思想を唱えたことの意義を論ずる。五位思想のうち、偏正五位は修行の段階を五つに分けるものであり、これによって在家者に「あなたは今、この段階ですよ」と云うことができるようになる。つまり、在家者に布教するに分かりやすくなったと云える¹⁶。また君臣五位は、主従関係を肯定するものであり、在地領主の立場を肯定するものである。これを一手段に中世曹洞宗は全国へ広まっていた¹⁷。なお、道元は五位思想に否定的であった¹⁸。

次に②破竈説話について考察する。破竈説話とは以下のようなものである。

常に破竈墮を思ふ。是は全く化身を云なり。かまど神、天生て謝を成す。師曰く、汝が本有の性、吾が強^{しい}て言に非ず。神、再拝し

て没す。これは有りのままの理を以てせめられて、自ら破墮落するなり。非情の物なりと云へども、久して靈を成して業を受く。汝、本、土を搏つかて合成す。靈、何より来て、聖、何より起くる。この語は、尤も人に四大五蘊の合成の時、心未だ生ぜざる時、是同か是別か。纒むすかに心生ずれば、物我ありと執する時、業を受けたり。破竈墮の一句、森羅萬象の上、非情物靈何より来り、聖何より起くる。全く無生法を説く。故にかまの神悟り去るなり。(カナ書きを平仮名に改め、原漢文の箇所を書き下した。峨山『峨山紹碩和尚法語集』、『続曹洞宗全書 法語』十三頁)

中世曹洞宗は、人となつて現れた在地の神を折伏するVという神人化度説話を使って、各地に檀那を獲得していった¹⁹。第一節で確認した通り、道元は護法神は認めていたが、それ以上のもではなかった。前述の如く、瑩山に於いても神は祀るべき対象であつたにすぎない。これに対し、峨山の破竈墮説話に於いて始めて神は折伏の対象となつた訳であり、神人化度説話の先駆けと云える²⁰。

峨山の弟子の代になると、五位説や神人化度説話を活用して、曹洞宗は全国に展開し始めた。具体的には在地領主を檀那とし、寺を建立していった。建立といつても、総持寺の如く、旧来あつた寺を改宗したケースも多い。峨山の弟子の中には布教活動の一環として、地藏信仰を活用する者が現れた。

峨山門下、大徹宗令(一三三三〜一四〇八)は、護久寺(後、護国寺と改称。現・大阪府吹田市²¹)を開く²²に当たり、地藏像を造立したとされる²³。

康暦二年。攝の下島郡に経行し、梵刹をひらき、手ずから地藏像を造る。正殿に奉る。即ち今の護国なり。(原漢文・「護国大徹令 禅師伝」『続曹洞宗全書 第十卷史伝部』六六〇頁)

ちなみに護国寺の本尊は地藏であつた。死に際に以下のように話したとされる。

一日、微疾を示す。左右に謂はく、「我の死後、茶毘は骨石を収め、遠去することなかれ。ただ、この山にうづめよ。・・・また云く、「我、曾て手ずから地藏を造り護国にあり。即ち我が幻身なり。・・・」(前同)

傍線を引いた「幻身」が解釈しにくいのが、『撰津名所図絵』「護国寺」では、「幼軀」となっている。「幼」を「若き」とすれば、こちらの方が解釈しやすい。

一日、師坊峨山の室にかえり左右に命じて曰く、我死後茶毘せば骨灰を収めて遠く去る事勿れ。ただこの山に瘞^{うす}め我死生を離るる事を厭ふ。また云ふ、地藏を造つて護国寺にあり。すなはち我幼軀^{こゝろ}なり。さらに肖像を立てる事なかれ、と云ひ終はつて寂す。〔日本名所図会 第十卷〕一七六頁)

同じく峨山門下の通幻(一三二二〜一三九一)の語録には地藏を讃嘆する記述がある。

地藏、眼を点ず。咄咄。ハ筆をさしおき、地藏を指して曰わく、慈眼に衆生を視る。福聚海無量咄咄。この故にまさに頂礼すべし。南無地藏南無地藏。(「通幻禪師語録」『曹洞宗全書 語録部第一卷』七一頁)

同じく峨山門下の実峰(一三二八?〜一四〇五)の語録にも地藏を讃嘆する記述がある。

地藏菩薩贊

内に行ずれば意は菩薩、自ら未だ曾て得度せず。外に現るるは是れ声聞、代わつて苦を受くるに倦まず。無仏の世間、尊貴に墮す。為めに問う、那個か此れ悪趣、六環の錫、刀山を摧折す。一段の光、劍樹を照破す。人衣裏に如意珠あり。伽羅峰頂、路を忘るること莫れ。

又

劫前の光目女。現在の地藏尊。一賽^ま也た兩賽。古今孰と共に論ぜん。伽羅峰頂、盤石に坐す。背後の円光、月半痕。

六度万行、何れの日にか終わらん。四弘の誓願、幾時にか窮まらん。伽羅峰頂、諸定に入り、百億の分身塵刹の中。(『訓註曹洞宗 禅語録全書 第二卷』四三九〜四四〇頁)

以上見てきた通り、峨山門下になると、布教活動の一環として、地藏信仰を活用する者も現れた。但し、その職能は概して明確ではない。やや例外は実峰であり、法語に於いて地獄からの救済・代受苦の職能が暗示されている。但し、実峰が死者儀礼に於いて地藏を積極的に活用していたかどうか定かではない。彼の他の法語を見ても、死者供養に地藏を活用していた記録はない。

峨山の孫弟子の代となると、地藏の職能が明確化してくる。大徹の弟子、竺山(一三四四〜一四一三)は、夢で地藏を見たことを契

機に出家した。

地蔵菩薩尊像を印施す。篤く出家の志を誓う。年十九に及ぶ。一夜、安寝す。夢に見らく。たちまち逝く。牛頭馬頭の二鬼、刹那に出来す。……即ち是れ無限大地獄なり。……ここに地蔵菩薩あり。……白して言く、「我、娑婆世界に於て、大善根を以て、業と為す。何事に依て、かくのごとくならんや」と。地蔵答へて曰わく、「汝言う所、その理有ると雖も、出家の志を遂げず。これに依りてなり。汝、出家すべし。たちまち娑婆に還すべし」と。……則ち俄然に夢覚む。身心穏やかならず。胸中安かならず。やや久しくして自ら念じて言はく、「我、出家の志を求むと雖も、猶、境を迷ひて、その志を恣にせず。即ちこれ地蔵菩薩の告勅なり。あに思惟を容れんや」と。(原漢文・「竺山大和尚行録」『続曹洞宗全書 史伝部』五四七頁)

以上は、夢の中で、地蔵により地獄から救済される話である。

竺山の法語には地蔵を死者供養に活用したものがある。

天真寿香大禪定門 三十三回忌……普く用ひて、十方常住仏陀耶・十方常住達磨耶・十方常住僧伽耶衆・觀音地蔵大薩埵・声聞縁覚・諸賢衆・今日導師虚空蔵菩薩・上界下界幽顯等を供養す。(原漢文・『続曹洞宗全書 語録』三六頁)

法戒禪尼 三十三回忌……先ず用ひて、十方三宝・果海聖賢・当日導師虚空蔵菩薩・冥王冥官及び地府聰明・現坐道場地蔵菩薩・集来群品・一切幽靈等を回向す。(前同四三頁)

光岩道照禪門 三十五日 戦にて死す……集むる所の功德、真如實際・果海聖賢・今日導師地蔵菩薩に回向す。(前同三七頁)

「現坐道場地蔵菩薩」という表現は地蔵の生身性を前提にしていると考えられる(後述)。

同じく、峨山の孫弟子、瑞巖²⁴(一三四三〜一四二四?)の語録にも、地蔵に言及しているものがある。

飲んで地蔵薩埵の四句偈に注し、以て前亡後滅を救う。毎日、晨朝、諸定に入る。下語して云く、瑠璃殿上に知識なし。諸地獄に入つて、苦を離れしむ。同じく云く、罪福、皆な空にして所住なし。無仏世界に、衆生を度す。同じく云く、夜々の伽羅、峰頂の月。今世後世、能く引導す。(『訓註曹洞宗禪語録全書 第六卷』一四二〜一四三頁)

地蔵の安座点眼……毎日、晨朝、諸定に入る。昆侖抱き得る珊瑚の枝、諸の地獄に入つて、苦を離れしむ……無仏の世界

に衆生を度す。……今世、後世、能く引導す。(前同八八頁)

六地藏供養の下語。……遍く六道を歴て、一切衆生を救済す。(前同八九〜九〇頁)

以上、三つの法語では地藏は敢えて地獄に入る等、後世の引導を行う存在とされている。

瑞巖の法語の引用を続ける。以下の法語は、十三仏供養の一環として、地藏が活用されていた例と云える。

性如大師の逆修。故に十三仏の偈を注し、以て之を榮弁す。……五七、地藏。現在、未来、天人衆、我れ今、慇懃に汝に附嘱す。

大神通の方便力を以て、三悪趣に墮在せしむること勿れ。(前同一四五頁)

もう一つ、瑞巖の法語を引用する。以下の法語は三回忌に地藏が活用されていた事例である。

送照上座の三回忌の拈経。……恭しく此の妙典を拈じて、本師釈迦牟尼如来の御調尊、十住、十行、十回向、十地等覺、毘盧遮

那仏、諸大菩薩摩訶薩、並びに地藏大薩埵、炎羅の諸天、殊なる今日の冥官、五道の転輪王等に供養し奉り、以て某人の大祥忌の

辰に忌す。(前同二六一〜二六二頁)

同じく峨山の孫弟子である普濟(一三四七〜一四〇八・通幻の弟子)は総持寺の門前²⁵に地藏堂を建立している²⁶。その際の法語には、以下のようにある。

明德五年甲戌八月二十四²⁷、時正に第四の日。能州総持門頭地藏堂落成し、開光安座、筆を以て点両点して云く、「頂門の眼を豁開して、大士の身を応現す、伽羅峰上の月、夜々家隣を照らす。共に惟れば、薩埵は、無仏の処尊独と称し、度厄の時己躬を忘す。

金錫声は響く三途の底、宝珠光は散ず十方空。利生すれば、則ち刀山劍樹に運歩し、遊戯すれば、則ち地獄天宮に分身す。内に菩薩の行を秘し、外に随類の容を現す。然も与麼なりと雖も、即今堂奥に瑞居する一句、作麼生か委悉し去らん。安住して動ぜず須

弥山の如し、元来坐断す主人翁」。(『訓註曹洞宗禅語録全書 第七卷』一八七頁)

当該の地藏像は地獄から救済する職能を行うものとして明確に位置づけられていたと解釈できよう²⁸。

こうしてみると、峨山の孫弟子の代になると、地藏は死者救済の菩薩として活用されるようになってきたことが分かる。峨山の孫弟子という時代区分は絶対的ではない²⁹。しかし、本論文で言及した峨山の孫弟子三名の、生没年から類推される活動年代はいずれも十

四世紀後半から十五世紀前半であり、ある程度時代区分として認められよう。なお、十五世紀前半というのは曹洞宗が葬祭儀礼を積極的に活用するようになった時期でもある³⁰。曹洞宗が葬祭儀礼を活用するようになった要因は、在地領主Ⅱ檀那側の要請と考えられている。檀那は死者を悼むと共に葬祭を一族・家臣結束の場と捉えていた³¹。

中世曹洞宗に於ける地蔵の職能を示す史料の一つが以下の切り紙史料である。

「亡者授戒」（書写は江戸時代中頃・新潟県諸上寺蔵）

道場莊嚴、常の如し。壇上に地蔵菩薩牌を設く。下肩に亡者牌を設く。戒師壇に向い三拝し、炉に乗せ焼香し、微音を唱えて云く、六道化導地蔵菩薩摩訶薩、唯だ願はくは、道場に降臨し、菩薩清浄の大戒を授けたまへ、慈愍のゆえに、と。（原漢文・石川力山『禅宗相伝資料の研究 上巻』八二〇〇一年 法蔵館V四一二頁）

「亡靈授戒切紙」（書写は一六四九年・石川県永光寺蔵）

中峰和尚亡靈授戒之偈³²、奉りて三界六道の能化衆生済度の地蔵菩薩摩訶薩を請う、仰ぎて願うは、道場に降臨し、菩薩清浄の大戒を授けたまへ。大慈大悲哀愍教化、南無帰依仏、南無帰依法、南無帰依僧、汝、三宝に帰依し、大懺悔を發露すべし。（前同四七六頁）

確認しておけば、現存する「亡者授戒切紙」の書写年代はいずれも江戸時代である。しかしながら、前述の如く、曹洞宗は十五世紀になると、地蔵を死者供養に活用するようになっていたので、地蔵を伴う亡者授戒儀礼もこの頃より行われるようになったと推測できる。

では「亡者授戒」に於いて、道場に降臨し、戒を授ける職能を期待されたのが、数ある仏菩薩の中でなぜ地蔵だったのであろうか？

「亡者授戒」儀礼は日本で生じたものであり³³、当然の事ながら經典等に根拠はない。地蔵が撰ばれた理由の一つには、『今昔』以降、地蔵は生身で現れ、直接的に手助けを行う存在であったことが挙げられよう（第一部第四章前述・第二部第九章第三節後述）。ゆえに道場に降臨し、戒を授けるといふ直接的行為を行う存在として、地蔵が想定されたのであったと考えられる。このことは竺山の法語に「現坐道場地蔵菩薩」とあることから裏付けられよう。なお、地蔵が生身の姿で現れるという点は、神が人となって現れる神人化度説話と類似する。

「亡者授戒」と同様のものが、臨濟宗にも伝わる（第六章後述）。中世において、曹洞宗と臨濟宗との交流が盛んであったことは、既に先学³⁴の指摘するところではあるが、こうした葬祭儀礼史料の類似からも首肯されよう。

「亡者授戒」の普及を示す史料として、一六〇三年刊『日葡辞書』の「Carimio」が挙げられる。

Carimio・・・人の死後付ける名。または、人が剃髪した後、すなわち、僧侶になった後に付ける名（土井忠夫・他編訳『邦訳日葡辞書』八一〜八二頁）

戒名という言葉はもともと出家の際に付けられる名である。これを日本の禅宗は、死後の在家に付ける名に拡大した訳だが、『日葡辞書』に採録されるほど、宗派を越えて普及していたことが分かる。

結び

以上、第六章では、①曹洞宗の開祖、道元は地藏菩薩等個別の仏菩薩に対する信仰を否定的に位置づけていたこと、②にも関わらず、瑩山が旧来の放光菩薩像を活用したことを端として曹洞宗は地藏信仰を取り込んでいったこと、③十四世紀後半以降、地藏は葬祭儀礼の一環に位置づけられたこと、の三点を明らかにした。

1 なお、従前は「三代相論」と呼ばれていたが、本来、三代相論とは、義演（？〜一三一四）の死後、彼を永平寺三代とするか、四代とするかで争われた事件であって、本件とは区別すべきである。また、当該の事件も史実かどうか疑義が持たれている。東隆眞「三代相論考」（『宗学研究』第十一〜十五号 一九六九〜七三年）。

2 こうした問題とは別角度から、経済的問題を指摘する論文もある。石川力山「三代相論再考」（『宗学研究』第三一号 一九八九年）

3 寂円に関しては、古田紹欽「永平教団における寂円派について」（『古田紹欽著作集 第二卷 禅宗史研究』一九八一年 講談社）参

照。

- 4 竹内道雄『日本の禅』（一九七六年 春秋社）一八四頁。
- 5 永平寺史編纂委員会『永平寺史 上巻』（一九八二年 永平寺）二二一頁・大谷哲夫「曹洞宗（2）」（田中良昭編『禅学研究入門』前掲）
- 6 「土地神・五軀神」なのか「土地五軀神」なのかは解釈が分かれる。少なくとも五軀神とは、「張大帝・大権修利・掌簿判官・感応使者・招宝七郎」（もしくはこれに類する）の五体の道教系神伽藍を指すと考えられる。坂内龍雄「曹洞宗における密教の受容」（『密教学研究』第七号 一九七五年）・三山進「伽藍神」（『鎌倉の禅宗美術』一九八二年 かまくら春秋社）
- 7 竹内道雄『日本の禅』（前掲）一八五頁。
- 8 今泉淑夫編『日本仏教史辞典』（前掲）三八九頁・菅原昭英・筆。
- 9 石川力山「寂円派研究序説」（河村孝道・石川力山編『道元』一九八三年 吉川弘文館）
- 10 中村元・他編『岩波仏教辞典』（二〇〇二年版）・吉川弘文館『国史大辞典』等。
- 11 今枝愛真「瑩山禅師の歴史的位置―白山天台との関連を中心として―」（瑩山禅師奉讃刊行会『瑩山禅師研究』一九七四年）
- 12 東隆真『瑩山禅師の研究』（一九七四年 春秋社）二二五頁。
- 13 「然るに院中を見るに二階楼門有り。門上に大般若経并びに放光菩薩像を安置す。」（原漢文・峨山紹碩『総持寺開闢之縁起』栗山泰音『総持寺史』八一―一九三八年 総持寺V（一二四頁）・同史料は『総持寺中興縁起』を基とした二次史料であり、史料価値には疑問も残る。辻善之助『日本仏教史 中世篇之二』（一九四九年 岩波書店）三二四頁・門前町史編さん専門委員会編『新修門前町史 資料編2 総持寺』（二〇〇五年 門前町）一三頁。
- 14 東隆真は「広善寺」を「興善寺」（西安市）とする仮説を提示している。東隆真『太祖 瑩山禅師』（一九九六年 国書刊行会）六一頁。それにしても漢字表記が異なる。
- 15 今枝「瑩山禅師の歴史的地位」（前掲）。

- 16 佐藤悦成『総持二世 峨山禪師』（大本山総持寺 一九九六年）一七二頁・二五二頁。
- 17 峰岸秀哉「中世曹洞教団の地方伝播とその受容層」（『教化研修』第十七号 一九七四年）。
- 18 詳しくは松田陽志「五位説と道元禪師」（大本山永平寺大遠忌局文化事業専門部会出版委員会『道元禪師研究論集』二〇〇二年 永平寺）・清水邦彦「中世曹洞宗の展開」（『北陸宗教文化』第二〇号 二〇〇八年）参照。
- 19 伊吹敦『禅の歴史』（法蔵館 二〇〇一年）二四一～二四二頁・若林喜三郎編『加賀 能登の歴史』（講談社 一九七八年）一二六～一二七頁・小笠原由起夫「道元を知る小事典」（山折哲雄監修『道元の世界』佼成出版社 一九九一年）二〇七頁・清水邦彦「中世曹洞宗の展開」（前掲）
- 20 峨山の破竈隨説話が直接的に影響を与えたものとしては、源翁げんのうの殺生石説話が挙げられる。これにより、後世、石を砕く用具は玄翁げんのう（もしくは玄能げんのう）と呼ばれるようになった。
- 21 但し、護国寺は諸般の事情により、現在は浄土真宗となっている（寺名も変わっている）。
- 22 実質は弟子である竺山が開いた可能性が高い。『竺山大和尚行録』には「暦康二年。撰の護国を開闢す。大徹和尚を請い奉りて、開山と為す」（原漢文・『続曹洞宗全書 史伝』五四八頁）
- 23 但し、後述の如く、大徹の弟子である竺山（護国寺第二世）が熱心に地蔵を信じていたので、大徹の地蔵信仰は竺山からの後付である可能性がある。註22参照。
- 24 峨山の弟子である、無端（？～一三八七）の弟子。
- 25 日本に於いて、寺の門前に地蔵像が祀られることは珍しいことではない。しかしながらその起源は定かではない。管見の及んだ範囲、文献上確実なものとしては総持寺の事例が一番古い。
- 26 現在は総持寺門前西側興禅寺境内に存する。『新修門前町史 通史編』（二〇〇五年 門前町）三九〇～三九一頁。
- 27 既述の通り、二四日は地蔵の縁日であり、この日を選んで開眼供養を行っている。なお、縁日に関しては第一部第二章参照。
- 28 但し、普濟の他の法語を見ると、死者供養に地蔵を活用していたものは見あたらない。

29 例えば、一四〇〇年であれば、峨山の直弟子である大徹・実峰はまだ生存している。

30 圭室諦成『葬式仏教』（前掲）一二八〜一三〇頁・山本世紀『上野国における禅仏教の流入と展開』二〇〇三年 刀水書房）一四四頁。なお、このことは当時の曹洞宗が坐禅を疎かにしていたことを意味しない。

31 広瀬良弘「中世後期における禅僧と禅寺と地域社会」（『歴史学研究』一九八一年別冊）。

32 「中峰和尚亡霊授戒之偈」については中峰の著作『幻住庵清規』（『大日本続藏経 第一輯第二編第十六套第五冊』所収）・『中峰和尚雜録』（『大日本続藏経 第一輯第二編第二七套第四冊』所収）・『天目中峰和尚広録』（『日本大藏経 第三一輯第七冊』所収）にも見えず不明。但し、『幻住庵清規』では出家・在家双方に適応される葬祭儀礼（前同四九二頁下段）や破地獄偈に言及している箇所（前同五〇四頁）がある。竺山は曹洞宗入門以前、大拙祖能（幻住派）に師事していた時期があった。竺山に限らず、中世日本に於いて幻住派と曹洞宗との間には交流があった。従って「亡者授戒切紙」の「中峰和尚」という記述も何か理由があった可能性がある。幻住派と曹洞宗との交流については原田弘道「中世における幻住派の形成とその意義」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』第五三号 一九九五年）・安藤嘉則「中世禅宗における幻住派の密参禅について」（『印度学仏教学研究』第五三卷第二号 二〇〇二年）・同「中世臨済宗幻住派の公案禅」（『日本文化研究』第四号 二〇〇二年）参照。

33 圭室諦成『葬式仏教』（前掲）一一二頁・中尾良信「道元の戒律観と「没後作僧」」（『禅学研究』第八〇号 二〇〇一年）。

34 玉村竹二「日本中世禅林に於ける臨済・曹洞両宗の異動」（石川力山編『禅とその歴史』一九九九年 ぺりかん社）・山本世紀『上野国における禅仏教の流入と展開』（前掲）一二八頁。

第六章 臨濟宗に於ける地藏信仰

本章では、臨濟宗の地藏信仰について考察を加えたい。中世臨濟宗は、道元が開いた曹洞宗と比べると、上級武士を檀那とした傾向があるが、その文化的影響は、今日まで伝わっている。

第一節 栄西の地藏信仰

まず栄西の地藏信仰を分析する。栄西は、高校教科書レベルでは、臨濟宗の宗祖とされているが、法脈的には、日本に臨濟禅を伝えた僧の一人に過ぎない。栄西自身にも臨濟宗という新しい教団を建てる意図は無かったと考えられている。しかし、栄西は臨濟禅を日本に伝えた最初の人である。また栄西の弟子、栄朝は中世禅の展開の鍵となる人物である¹⁾。従って、法脈とは別に、栄西の意義は認められる。そこで本節では栄西の地藏信仰を取上げる。

同じ禅宗といっても、栄西と道元とは、坐禅以外の行を是認したかどうか、という点で大きく異なる。すなわち第五章で前述の如く、道元において仏道修行は主に坐禅であった。これに対し、栄西は真言・止観も行として認めていた。例えば、栄西は將軍実朝に頼まれ、密教の修法による雨ごいを行なっている²⁾。このことについて、先行研究では、外面から見て兼修禅と呼んできた。しかし、栄西の思想面を見ると、禅と密教とは並列されるものではなく、禅は密教を内摂するものであった³⁾。

栄西の地藏信仰は『菩提心別記』（一一七九年成立）に示されている。『菩提心別記』において、栄西は地藏を菩提心の源とし、さらに地藏の功德は他の菩薩より優れている、としている。

余、少年より顕密の教法を学び菩提心を求む。・・・若くは顕、若くは密、ただ地藏を以て心源となす。〔日本大蔵経 第四三卷 六四五頁上段〕

先ず顕教經に云はく、一日、地藏の功德を称すれば、大名聞、俱若劫の中に餘智者の徳を稱す、と云々。・・・故に一日稱念すれば功德は餘の菩薩に勝れたりと云ふなり。・・・復次に真言の教への意は、・・・三世諸佛、代代出づれども、地藏は代わらず。毎に佛、此の菩薩に付属す。委しくこれを思ふべし。此等の秘儀有り。故に餘智に勝れたり。地藏は大日如来の功德なり。其の故に地藏の種子は阿字なり。（前同六四五頁下段〜六四六頁上段）

又、テキストは今に伝わらないが、引用部分のみ伝わる『地不の決』でも、地藏を大日と関連づけて、高く評価している⁴。

建仁寺ノ本願僧正ノ口伝ニ、「地不ノ決」トテ、一卷ノ秘書アリ。其中ノ肝心ニ、地藏ハ大日ノ柔軟ノ至極、不動ハ強剛ノ方便ノ至極トイヘリ。（『沙石集』第二卷第五話・日本古典文学大系『沙石集』一〇五頁）

故建仁寺ノ本願ノ口決ニ、地不ノ決 ト云書有之。地藏ト不動トノ方便ハナレテ、不可出離。地藏ハ大日ノ柔軟ノ慈悲如母。不動ハ大日ノ智恵降伏ノ至極如父。サレバ不動ハ如斧。地藏ハ如釜。互ニ一徳ヲ主トテ、衆徳ヲ隠スナルベシ。（『雑談集』第六卷・世の文学『雑談集（上）』一九一頁）

従つて、栄西は真言密教の一環として地藏を信仰していたと考えられる。

栄西の伝記史料には地藏信仰の記録は見当たらない。が、栄西が関わった寺院の一つに、伯耆大山があり、本尊は地藏菩薩である⁵。大山で栄西に法を授けた基好⁶も地藏信仰者であったと考えられている⁷。従つて、栄西が密教の一環として、地藏信仰を有していたとしても不可思議ではない。

第二節 その後の展開

以上見て来た通り、栄西は坐禅以外の行を認め、その一環として地藏を信仰していた。こうした傾向は中世臨済宗全般に見られる。実例として、まず現・神奈川県鎌倉市の建長寺（一二五三年創建）について分析を加えたい。建長寺は宋僧・蘭溪道隆によつて開かれた、臨済宗の本格的禅寺である。鎌倉五山第一位の寺格をもつ。蘭溪道隆は、先行研究において、「純粹禅」を推進したとされてきた⁸。その蘭溪道隆によつて建てられた建長寺の本尊は地藏菩薩像である。建長寺の地は、以前は罪人の処刑場であり、供養の為の地藏像が祀られていた。このことを機縁に建長寺は地藏像を本尊として祀つたとされている⁹。（建長寺には本尊以外に心平寺地藏像が存在するが、これこそ、もともと当地にあつた地藏像とされる¹⁰。）従つて、建長寺の本尊地藏は死者供養の職能が期待されていたと考えられる。

死者供養を担っている地藏像の例として、その他、鎌倉五山第二位の円覚寺（一二八二年創建）の千体地藏が挙げられる。無学祖元

が創建した円覚寺の本尊は盧舎那仏であるが、寺内には千体地蔵も祀られている。この千体地蔵は、元寇によって亡くなった将兵を供養するものである。というのも、千体地蔵供養にあたって祖元は以下のように述べているからである。

(補―地蔵) 菩薩像を奉安す。菩薩像は千尊莊嚴なり。．．．像に対して法要を説く。．．．願はくは我、菩薩を奉らん。．．．此軍及び他軍の戦死せしものと溺水せしものと与に、萬衆は魂帰すこと無し。唯だ願はくは速やかに救拔せん。皆な將に苦海を超えん。〔佛光國師語録〕第四卷・原漢文・鈴木學術財団版『大日本仏教全書第 四八卷』一〇〇頁上中段)

和田有希子は、従来の「純粹禪」「兼修禪」という枠組みを超え、臨濟僧の間には交流があり、その思想に共通性があったことを明らかにした¹¹。これを踏まえると、建長寺・円覚寺という鎌倉を代表する臨濟宗寺院で共に地蔵像を祀ったのは、偶然ではなからう。

臨濟の高僧による地蔵信仰は、その後に影響を与えたと考えられる。例えば、鎌倉周辺の臨濟宗寺院を見ると、寿福寺(建長寺派)・智岸寺(廃寺)¹²・淨智寺(円覚寺派)・瑞泉寺(円覚寺派)などには中世に作られた地蔵像が存在する¹³。また、関東地方では、その他、正福寺(現・東京都東村山市、建長寺派¹⁴)・正眼寺(現・神奈川県箱根町、大徳寺派¹⁵)には中世に作られた地蔵像が伝わる。

さらに室町時代になると、足利尊氏が地蔵信仰を有していた¹⁶こともあって、足利家関連の臨濟宗寺院で地蔵を祀っていた事例が幾つか見られる。例えば、足利家の菩提寺であった等持寺(洛中、臨濟宗、現・廃寺)の本尊は地蔵であった。同じく足利家の菩提寺であった等持院(洛北、無窓疎石中興)の本尊も地蔵であった。また、宗派こそ天台宗ではあるが、北条高時の菩提を弔うために後醍醐天皇が建立を企画し、足利尊氏が土地を寄進した¹⁷宝戒寺の本尊も地蔵である¹⁸。

足利尊氏の地蔵信仰には、守仏(勝軍地蔵)という面と死者供養の面とがある¹⁹。尊氏の性格からいって、死者供養には当然、敵方の鎮魂の意が含まれていると考えるべきであろう。敵方の鎮魂という職能は円覚寺の千体地蔵供養と同様である。

『空華日用工夫集』によれば、尊氏の地蔵信仰は、九州へ赴く途中、夢で敵軍に迫られ、僧の姿の地蔵に助けられたことを一機縁とするという。

尊氏將軍、九州に赴く途中、夢に敵軍に迫まれ、避けて一山の頂に上る。路絶え、殆ど墜墮せんと欲す。顧みて仲氏古山の手を引き、力盡き、壁に抵る。忽ち一比丘僧、地蔵菩薩形を作す者を見る。地蔵の手、跳過し、太平原坦夷なるに達す。すなわち家族

高氏兄弟等、数千軍を将いて来迎す。しこうしてすなわち夢覚む。のち九州に達し、壘を某州太平原に築くに及ぶ。夢の驗なるかな。それより尊氏自ら地蔵菩薩像を絵き、讚を作る。(＊仲氏古山Ⅱ足利直義、原漢文・辻善之助編『空華日用工夫略集』一七五～一七六頁)

無論、尊氏は関東の出身であり、これまでに地蔵の存在を知らなかったとは考えにくい。しかしながら、九州敗走という、死と向かい合わせの状況により、尊氏は地蔵信仰をより堅固にしたと云えよう²⁰。こうした事象から、尊氏は八信すれば戦に勝つⅤという勝軍地蔵信仰を強く有するようになる²¹。また、夢に出てきた地蔵が僧の姿Ⅱ生身^{いきみ}であったことも注目される。

地蔵信仰は尊氏個人に留まらず、足利家に伝わるものとなった²²。勝軍地蔵信仰も足利家から武士たちに広まっていった²³。

足利尊氏が地蔵信仰を有していたせいか、尊氏が死者供養のために、建立した²⁴安国寺には地蔵像を祀っていたものがある。臨済宗では丹波国・備後国・壱岐国の三寺である²⁵。地蔵像の由来がある程度分かっているのは、丹波安国寺である。現在、子育地蔵と呼ばれている地蔵像は、弘仁期作とされる。但し、中世に於いて当該の地蔵像は怨霊を鎮める職能が期待されていた²⁶。また、壱岐安国寺には、逆修のため地蔵像が寄進された史料(一五五二年)が存在する²⁷。したがって、安国寺の地蔵像は概して死者供養の職能を担っていたと考えられる。

中世臨済宗における地蔵の職能を考えたい。私が注目するのは、楓隱『諸回向清規』(一五六五年成立)の、以下の記述である。

○ 亡者授戒法 一心奉請。三界六道化導濟地蔵願王大菩薩摩訶薩。唯願降臨道場。為授菩薩清淨大戒証戒之師。(『大正蔵』第八一卷六五九頁中段)

以上の記述と、前述の建長寺・円覚寺の地蔵像の職能並びに安国寺に於ける地蔵像の職能等を考え合わせると、中世臨済宗において、地蔵は主に死者供養の職能を担っていたと考えられる。なお、『諸回向清規』の記述と同内容の記述が曹洞宗の切紙にも存在するが、このことの意味については、先に第二部第五章で論じた。

ちなみに小野篁が冥府との行き来をした井戸がある、京都・六道珍皇寺は、南北朝期以降、臨済宗建仁寺派となつて、今日に至っている。地蔵信仰とは直接関連はしないが、臨済宗が死者供養を活用した事例として紹介する次第である。

* 『雑談集』は三弥井書店・中世の文学より引用。『沙石集』は日本古典文学大系『沙石集』より引用。

- 1 古田紹欽「日本禅宗史―臨濟宗―」（西谷啓治編『講座禅 第四卷―日本―』一九六七年 筑摩書房）・葉貫磨哉「鎌倉仏教に於ける栄西門流の位置」（『仏教史学研究』第二〇巻第二号）・和田有希子「無住道暁の鎌倉期臨濟禅」（『文芸研究』第一五三集 二〇〇二年）・原田正敏「禅宗史を見直す」（大久保良俊・他編著『日本仏教34の謎』二〇〇三年 春秋社）。
- 2 多賀宗隼『栄西』（一九六五年 吉川弘文館）三二七頁。
- 3 和田有希子「鎌倉初期の臨濟禅」（『仏教史学研究』第四九巻第一号 二〇〇六年）。
- 4 栄西著『地不の決』の名前は覚千（一七五六―一八〇六）著『自在金剛集』の「密林目録」（鈴木学術財団『大日本仏教全書 第四〇巻』三二八頁中段）にも登場する（「葉 地不決 栄西」）。多賀宗隼は『地不の決』を『菩提心別記』と異名同書としている。「栄西僧正の一著作は『地不の決』と同本歟」（『日本歴史』第一二五号 一九五八年十一月）しかし、『菩提心別記』の中で『地不の決』と似た箇所を探すと、管見の及ぶ限り以下の箇所しかない。「総じて之をいはば地蔵は風輪の柔軟の体、不動は風輪忿怒の体なり。」（前同六四七頁上段）とすると、異名同書とするには早計と思われる。
- 5 『今昔』第十七巻第十五話。なお、第一部前述の通り、この話から、田中久夫は、平安時代の地蔵信仰伝播者を真言密教の徒とした。田中久夫『地蔵信仰と民俗』（前掲）。
- 6 栄西と基好との関係については、多賀宗隼『栄西』（前掲）二八〇―二八二頁に詳しい。
- 7 追塩千尋「勸進聖としての栄西」（『年報 新人文文学』第一号 二〇〇五年）。
- 8 今枝愛真『禅宗の歴史』（一九六二年 至文堂）四一頁。
- 9 『新編相模国風土記稿』（大日本地誌大系版第四巻）一四四頁。但し旧来の本尊は一四一四年の火災に会い焼失し、現在の本尊は室町時代に造立されたもの。

- 10 『新編鎌倉志』（大日本地誌大系版）四七頁・清泉女学院郷土研究部「地蔵を求めて 鎌倉二十四所地蔵尊の研究」（『鎌倉』第二五号 一九七五年）。
- 11 和田有希子「鎌倉中期の臨濟禪―円爾と蘭溪のあいだ」（前掲）。なお、和田の論考で着目すべきは、蘭溪を純粹禪と単純に分類できないことを明かにした点である。
- 12 白井永治二編『鎌倉辞典』（一九七六年 東京堂）一九九頁・貫達人・川添武胤『鎌倉廃寺事典』（一九八〇年 有隣堂）一四九―一五〇頁。
- 13 清水真澄『中世彫刻史の研究』（一九八八年 有隣堂）二七〇―二七一頁・これらの事例に関しては、江戸時代以降に他から地蔵像が運ばれた可能性もあるが、他から持ち込まれたという伝承がないことを考慮した。本章後述の事例も同様である。
- 14 もともとあった地蔵堂とは別に寺が建立される形なので、地蔵像の造立年代は中世を遡る可能性がある。葉貫磨哉『中世禅林成立史の研究』（一九九三年 吉川弘文館）一四五―一六〇頁。
- 15 岩崎正純「中世箱根地方における地蔵信仰の展開（『箱根町文化財紀要』第八号 一九七七年）。但し、古くは「勝源寺」という表記であった。また勝源寺並びに地蔵像が一二五六年頃には存在していたことは史料から判明するが、当時より臨濟宗であったかはさだかではない。同「箱根町における宗教諸宗派の歴史的変遷」（『箱根の文化財』第十六号 一九八一年）。
- 16 『梅松論』寛正本下巻には「自ら毎日地蔵菩薩ノ尊像ヲ絵ニ書キ」（新撰日本古典文庫版三一―一頁）とあり、同天理本にも「毎日地蔵菩薩ノ像ヲ図画シ」（一三九頁）とある。
- 17 このため、宝戒寺は一三三七年以降、足利家私有となる。
- 18 現存する本尊地蔵像は一三六五年作＝尊氏没後のものであるが、これとは別に寺には尊氏の持仏であったという地蔵坐像も伝わる。
- 19 辻善之助『日本仏教史 第四巻 中世篇之三』（一九四九年 岩波書店）一七二―一七七頁・八木聖弥「足利尊氏と地蔵信仰」（『博物館学年報』第二八号 一九九六年）。
- 20 八木聖弥「足利尊氏と地蔵信仰」（前掲）。

21 尊氏の勝軍地藏信仰に関しては、清水寺との関係も想定すべきである。第九章第二節後述。

22 興国寺（現・福岡県、当時は臨濟宗）には足利直義が地藏像を同寺に送ったとする文書が伝わる。『曹洞宗古文書 上巻』六一五頁。

浄光明寺（鎌倉・真言宗）には直義守仏と伝わる地藏像が伝わる。錫杖が矢幹やがらであることが特徴であり、勝軍地藏であったと推測される。浄光明寺と直義との関係は深く、単なる伝承とは片づけられない。義詮の地藏信仰は『大日本史料』第六編ノ十三、四三〇頁・貞和六年二月二十一日の条参照。首藤善樹「勝軍地藏信仰の成立と展開」（『龍谷大学大学院紀要』第一号 一九七九年）の指摘による。義満の地藏信仰に関しては臼井信義『足利義満』（一九六〇年 吉川弘文館）一五〇一六年及び西山美香「足利義満の八宝蔵Vとしての宝幡寺鹿王院」（松岡心平・小川剛生『ZEAMI 中世の芸術と文化04』二〇〇六年）参照。その他、黒田智「足利氏の勝軍地藏信仰」（『中世肖像の文化史』前掲）。

23 黒田智「勝軍地藏と「日輪御影」」（『中世肖像の文化史』前掲）。

24 安国寺を実質推進したのは直義という説もあるが、直義も地藏と関わりを持っていたことは註22で言及。また、地藏を本尊とする等持寺を建立したのは直義という説もある。今枝愛真「足利直義の等持寺創設」（『中世禅宗史の研究』前掲）

25 安国寺で真言宗に属するものの中には地藏像を祀っていたと考えられるものもあるが、本論文では論究を省略する。

26 足利尊氏寄進状（一三三五年）から分かる。『何鹿中世史料』（前掲）二六頁。

27 佐伯弘次「中世の老岐安国寺」（中尾堯編『中世の寺院体制と社会』二〇〇二年 吉川弘文館）。

第七章 時衆の地蔵信仰

本章では、一遍時衆と地蔵信仰との関係を考察する。時衆は、法脈から言えば法然浄土教西山義の流れであるが、独自の発展の結果、中世に於いて時衆は全国的に勢力を有していた。

本章で時衆を取り上げる理由は、現在、時宗寺院にしばし地蔵菩薩像が安置されており、十三世紀から十四世紀にかけて時衆が全国的に展開するにあたって、地蔵信仰と密接に結合して民衆の心をとらえていったと考えられているからである。そこで本章では、①一遍は地蔵をどう位置付けていたか、②時衆教団は地蔵をどう位置付けていたか、という二点を中心に論じたい。

第一節 一遍・真教に於ける「地蔵」

一遍の師は西山義・証空の弟子、聖達である。つまり一遍は証空の孫弟子にあたる。ゆえに一遍には証空からの影響も見られる。第二部第二章第二節でみた通り、証空は念仏以外の諸行を是認しており、その流れから一遍も念仏以外の諸行を肯定的に捉えている。但し一遍に於いて、念仏は西方浄土へ往生する行ではなく、阿弥陀仏と一体化（機法一体）するものであり、思想的には禅に近い。

現存する『播州法語集』・『一遍上人語録』には“地蔵”の名は登場しない。が、今井雅晴は、一遍が鎌倉片瀬の地蔵堂・六波羅蜜寺等地蔵に関連する寺院に参詣していることから、一遍は地蔵信仰に親近感をもっていた¹⁾、としている。これを継承し、砂川博は、片瀬の地蔵堂・守山の閻魔堂²⁾に一遍が“長期”滞在したことや一遍の遊行地に地蔵霊場が含まれること等から、“親近感”に止まらず、地蔵信仰の教線に乗って布教した、としている。砂川の論は、一遍の著作に“地蔵”の名がないのが弱点ではあるが、傾聴に値する。

時衆と地蔵信仰との関係で、着眼すべきは、二祖（実質上の教祖）真教である。真教は「弥陀は地蔵・観音とともに現れ、六道の街に遊化する」（原漢文・『奉納縁起記』、鈴木学術財団『大日本仏教全書 第四七卷』八九頁上段）と、地蔵を観音と同様に阿弥陀の脇侍として位置付けている。また、地蔵と冥界に於いて関連のある、小野篁も、「小野大菩薩」として、信仰対象としている。

或は小野大菩薩と号し玉へる。是則ち方便無窮の大悲なり。熊野八幡は弥陀の応化なり。小野大菩薩は釈迦の化現なり。此二尊は我らの慈悲の父母なり。憑むべし、信ずべし。（『奉納縁起記』前同四四一頁）

真教が開いた小田原市福田寺（一二九七年）の本尊は、少なくとも大正時代まで、延命地藏であった⁷。（現在の本尊は阿弥陀⁸。）金井清光は、真教は越前国金津の布教において、地藏信仰を抛り所にしていたとしている⁹。したがって真教は時衆教団の確立及びその全国的展開にあたり、地藏信仰を取り入れ、活用していたと考えられる。

第二節 中世時衆に於ける地藏の位置づけ

さてそれでは時衆教団に於いて、地藏はどのような位置付けであったのだろうか。時衆における地藏の位置付け・職能については、現存史料からは明かではない¹⁰。この問題を考える一つの手がかりとして、『三国因縁地藏菩薩靈驗記』（一六八四年刊行）に内包する、実睿『地藏菩薩靈驗記』第二卷第十四話である。話の筋は、三河国大浜の僧が信濃善光寺へ参詣しようと旅に出、途中甲斐国一条で曾我兄弟の霊と会う、というものである。「大浜の僧」は、甲斐一条等時衆に関連した場所を訪問しているので、時衆の僧と考えられている¹¹。なお、この話は曾我兄弟の記述を含んでいるため、明らかに中世に増補されたものであり、中世史料と認められる。

地藏との関連は、話の中で、曾我兄弟とその妻が罪を造ったため、修羅道に入るが、地藏の助けにより、若干の平穩を得る、とされている点にある。

曾我兄弟ノ魂霊。父ノ為ニ罪ヲ造リ、劫数業ヲ受ケ、鬪諍堅固ノ修羅道ニ入り、互ニ殺ツ殺ツスルコト、戦事日夜二十二度ナレドモ、今ハ追善ノ功ニヨリテ、日夜ニ六度ニ滅ズ。・・・此家ヲ地藏菩薩ノ已前兄弟ノ為ニ新造シ玉イシ次ニ、我（註||曾我十郎の妻）ニモアタヘ玉イタレバ、敵ノ寄来ルコトナシ。（榎本千賀・他編『一四卷本地蔵菩薩靈驗記（上）』前掲一〇六〜一〇七頁）

このことを聞き、僧は善光寺如来の前で、曾我兄弟に対する追善の念仏を行なった。

如来ノ御前ニシテ、件ノ幻相ヲ委ク語り広テ、彼人々ノ後世ノ資助ヲ勸進シテ、念仏ヲ乞ケルニ、万人トモニ用ヒザル人ハナカリキ。（前同一〇八頁・漢文体の箇所は書き下した。）

着眼すべきは、死者供養の大切さが地藏と結びつけて述べられている（語られている）点である。中世に於いて時衆が葬送儀礼の担い手であった¹²ことを考えると、地藏は時衆に於いて死者供養―すなわち葬祭儀礼―に活用される存在であったと考えられる。

具体的事例として、真教の弟子、真観が改宗・再建した、金蓮寺四条道場を考察したい。というのも、『地蔵菩薩靈驗絵詞』には、以下のようにあるからである。

地蔵靈驗所

山城 祇陀林寺へ仁康本願 治安三康成作▽：四条道場 古典文庫『地蔵靈驗記絵詞集 四七頁

改宗の経緯は以下の通りである。

延慶二年己酉、洛に来る。四条京極祇陀林寺釈迦堂に寄居す。華菌帝慶長元辛年春、女院へ廣義門院▽に難産有り。帝 瑞夢を感ず。童子二人。忽ち来り語りて曰く、院の難産は、祇陀林寺に居る、念仏勸進の札を得れば、易かるべし。我は熊野権現なりと云々。…
后 即ち産に服す。誕平なり。王臣大いに悦ぶ。浄阿をして祇陀林寺に住ましむ。道場を建立せんことを欲す。(原漢文『浄阿上人行 述、続群書類従版二一九頁

祇陀林寺は、平安時代に於いて地蔵講が始めて行われたとされる場所である(『今昔』第十七卷第十話)。当該話は、祇陀林寺の僧、仁康が無事、西方浄土へ往生する話である。また、『今昔』第十七卷第二七話は、祇陀林寺の地蔵講に一、二度参加した女人が、地獄の苦を地蔵に代わってもらおう話である。従って、祇陀林寺の地蔵は、死者供養の職能を担うものとされていたと解釈できる。祇陀林寺は、一一七九年以降、再三火災に遭い、衰退する。そこで、真観(一二七五〜一三四一・四条派の派祖)が、一三〇九年に、改宗・再興し、四条道場(もしくは金蓮寺)と称するようになったと伝わるのである。

まず確認すべきは、『地蔵菩薩靈驗絵詞』の成立年代である。同絵詞は、もともと一四五三年書写ではあるが(従って成立はそれ以前)、地蔵靈驗所の箇所は、一四八三年増補とされる¹³。いずれにせよ、真観が改宗・再建した後である。では、四条道場とは別に、祇陀林寺が記されているのは何故だろうか？

松岡心平は、四条道場と記されているのは、一三八〇年に、足利義満によって寄進された染殿地蔵を指し、四条道場内には旧祇陀林寺の地蔵と合わせて二つの地蔵靈驗所が存したとする¹⁴。決定打は無いが、染殿地蔵が、現在も、旧地(新京極)に祀られ続けている¹⁵ことから、まずは首肯すべき見解であろう。いずれにせよ、四条道場が地蔵靈驗所の一つとして挙げられており、時衆が地蔵信仰を

活用して布教していたことは確認される。

この他、四条道場に関連する地蔵像を二例挙げる。一つは、金蓮寺本堂内に祀られる親恋地蔵である。その苗字は、親を失った子が恋しさから泣いたことに由来するとされる。親恋地蔵は、もともと金蓮寺に存したのではなく、鳥辺野にあった宝福寺（保福寺とも）の本尊であったものである。応仁の乱後、宝福寺が荒廃し、金蓮寺に移されたと伝わる¹⁶。（荒廃した跡地が「南無地蔵」である。）

鳥辺野の葬所は。同所、南北に通るの道の傍ら藪の内是也。……今尚此の所を南無地蔵と云ふ。昔此所に地蔵堂あり。葬送の供人は是を拜して。南無地蔵と唱ふ。……地蔵菩薩今四条金蓮寺に安す。……中此他阿上人、寺を立て。寶福寺と号す。其後退転すといへども。地は猶お四条金蓮寺の有也。（読点を補い、カタカナを平仮名に直すとともに漢文体の箇所を書き下した。『山州名跡志』第三卷、『新修京都叢書』六〇頁）

史料の通り、宝福寺は真観が開いたと云われる。『一遍上人絵伝』の後半は、真教の事績を述べているが、鳥辺野に関する記述はない。但し、『他阿上人和歌集』には、鳥辺野に関する歌を載せる。

鳥辺野ニ数アル塚ハ尚添ヒテ 見シ名ニ残ル人ゾ少ナキ（『時宗二祖 他阿上人法語』二八六頁）

また、かつて宝福寺があった場所は、真教が信奉した小野篁とゆかりある六道珍皇寺（臨濟宗）のすぐ側^{そは}である。宝福寺真教開創説を史実として認定するのは難しいが伝説として一蹴できるものでもない。まずは、時衆が地蔵を死者供養の一環に活用していた例とすべきであろう。なお、宝福寺は、一三三四年には―少なくともその前身が―存在していたことが確認される¹⁷。中世には、鳥辺野に於いて火葬が行なわれていた¹⁸。

もう一つ、時宗寺院の分析を行いたい。それは地蔵を本尊とする、近江国木之本・浄信寺である。同寺は、本尊を地蔵とする。その草創は不明。一二四二年には存在していたとされる。であればもともと地蔵を祀る寺があつて、後に時宗寺院となったと考えられる。能「地蔵廻」は同寺の地蔵が旅僧に地獄を見せる筋である（第二部第一章前述）。ここから金井清光は、「浄信寺の時衆がこのような他界の消息と地蔵の靈験を唱導していた」¹⁹とする。卓見であろう。

長野県飯綱町牟礼にある、永正地蔵尊（一五一一三年造立）は、時衆による造立とされ、造立地は処刑場であつたと伝わる²⁰。であれ

ば、当該の地蔵像は、死者供養の職能を有していたと云える。

以上をまとめると、数少ない史料ながらも、時衆は地蔵を死者救済の菩薩と位置付けていたと考えられる。言い換えると、時衆が推進した死者供養儀礼と結びついて、地蔵は活用されたと考えられるのである。時衆の全国展開に伴い、地蔵信仰も全国的に広がったと考えられる。

1 大橋俊雄『時宗の成立と展開』（前掲）二二二頁。

2 広神清「鎌倉浄土教の神祇観」（『思想』一九七七年三月号）。

3 『播州法語集』には「観経には方法をつみかさねて、三福業と説けり。正因正行といふ時は、名号正因に引助けられて、雑行と嫌ふも正行となりて、名号と一味する也。名号正因の道理によると云々」（『一遍上人全集』一六八頁）とある。

4 今井雅晴「時宗と地蔵信仰」（和歌森太郎編『日本文化史学への提言』前掲）。

5 現・鎌倉山最明寺（滋賀県守山市）。富永航平『一遍上人と遊行の寺』（一九八八年 朱鷺書房）一六七―一六九頁参照。砂川は「当然地蔵は祀られていたはずで」と述べているが、地蔵・閻魔一体論の浸透時期を考慮すると、疑問は残る。

6 砂川博「一遍と地蔵信仰」（『一遍聖絵の研究』二〇〇三年 岩田書院）。

7 『大日本寺院総覧 上巻』（一九七四年刊 名著刊行会 *但し、一九一六年刊版の複製）六〇一頁・『新編相模国風土記稿』（『大日本地誌大系版 第二集』二五頁。なお福田寺の別名は「蓋子山正覚院」である。福田寺はもともと現・箱根町双子山精進池付近にあったが、戦国時代に移転したという伝承がある。精進池付近には鎌倉時代に造立された地蔵像が多数現存しており、福田寺が時宗寺院であったにも関わらず、本尊が地蔵であったことと合わせて、それなりに信憑性ある伝承と思われる。角川源義はこの伝承を肯定している。「妙本寺本會我物語攷」（『角川源義全集 第二卷』一九八七年 角川書店 *初出一九六九年）。但し、史料による裏

付けは乏しい。精進池付近の地蔵像については、丸尾彰三郎「箱根山の石仏」（箱根町誌編纂委員会『箱根町誌 第一巻』一九七七年 角川書店）参照。

8 根本誠二「福田寺」神奈川県百科事典刊行会編『神奈川県百科事典』（一九八三年 大和書房）。

9 金井清光『時衆教団の地方展開』（一九八三年 東京美術）一七二頁・金井の論拠は、①金津道場は古いものではないが、同地にはもともと時衆信仰の種が存在したと考えられること、②同地は、狂言「金津」から分かるように、地蔵信仰が盛んな場所であったこと、の二点である。私としては、もう少し史料分析が必要かと思うが、例えば伊東尚一『金津町史』（一九五三年 金津町教育委員会事務局）には時衆の記述がなく、現存史料からはこれが限界とも思われる。

10 今井雅晴「時宗と地蔵信仰」（『時宗の成立と展開』前掲）

11 角川源義「妙本寺本會我物語攷」（前掲）。

12 大橋俊雄「時宗における葬送儀礼の受容」（前掲）。

13 真鍋広済「頼教本「地蔵菩薩靈驗絵詞」に就いて」（前掲）。

14 松岡心平「演劇としての宗教―時宗（四条道場論）」（『宴の身体』二〇〇四年 岩波現代文庫 *初出は一九八一年）。

15 祇陀林寺を継承した四条道場（金蓮寺）は、移動している。

16 竹村俊則『新版 京のお地蔵さん』（前掲）八九頁。

17 勝田至「鳥辺野考」（『日本中世の墓と葬送』二〇〇六年 吉川弘文館）。

18 勝田至「中世の墓送と墓制」（勝田編『日本葬制史』二〇一二年 吉川弘文館）。

19 金井清光「物狂いの狂言から狂言劇へ」（『能と狂言』一九七七年 明治書院）。

20 高野修「中世北信濃における時衆の展開―遊行二十一代知蓮上人と永正地蔵尊―」（『時宗教学年報』第三六号 二〇〇八年）

第八章 法華宗の地藏信仰

本章では、法華宗（後の日蓮宗）の地藏信仰を考察する。

第一節 日蓮の地藏観

法華經至上主義を唱える日蓮に於いては、一切の菩薩は『法華經』によつて成仏したのであると唱えており、地藏も例外ではない。

一切の菩薩は又初め華嚴經より四十余年が間、仏にならんと願ひしかども叶はずして、法華經の方便品の略開三頭一の時、『仏を求むる諸の菩薩、大数八万あり、合掌して敬心を以て具足の道を聞かんと欲す』と願ひしが、広開三頭一を聞て、『菩薩是の法を聞いて、疑網皆已に除きぬ』と説かせ給ぬ。その後自界佗方の菩薩雲の如く集り給ひき。・・・迦葉尊者は鷄足山にあり、文殊師利は清涼山にあり、地藏菩薩は伽羅陀山にあり、観音は補陀山にあり。〔『祈祷鈔』、『昭和重修日蓮聖人遺文全集』上巻九一四頁〕

また主著『立正安国論』に於いては、法然浄土教との對抗意識もあり、天台横川の地藏信仰を高く評価している。

仍て伝教・義真・慈覚・智證等、或は萬里の波浪を涉りて渡せし所の聖教、或は一朝の山川を回りて崇むる所の仏像、若しは高山の嶺に華界を建てて以て安置し、若しは深谷の底に蓮宮を起てて以て崇重す。釈迦・薬師の光を竝ぶるや、威を現当に施し、虚空・地藏の化を成すや、益を生後に被らしむ。故に国主は郡郷を寄せて以て灯燭を明らかにし、地頭は田園を充てて以て供養に備ふ。而るを法然の『選択』に依て、即ち教主を忘れて西土の仏陀を貴び、付属を抛ちて東方の如来を閣き、唯四卷三部の經典を専らにして、空しく一代五時の妙典を抛つ。（前同上巻三九八〜三九九頁）

但し、『顕謗法鈔』に於いては、地藏を信仰することによつては、地獄は免れることはできない、としている¹⁾。このことは、地藏を信ずると地獄から救済される、とする他宗派の地藏信仰（即ち一般的な地藏信仰）と真つ向から対立するものである。

僧尼士女、地獄の業をば犯すとはを思へども、或は地藏菩薩等の菩薩を信じ、阿弥陀仏等を仏を恃み、或は種種の善根を修したる者もあり。皆を思はく、我はかかる善根を持てればなんと、うちを思ひて地獄をも怖ぢず。・・・当世の人々の、仏菩薩を恃みぬれば、宗宗を学したれば、地獄の苦はまぬがれんなんどもをえるは、僻案なり。心あらん人人はよくよく慮り思ふべきか。（上巻

四五九頁）

なお、『昭和新修日蓮聖人遺文全集』には「十王讚歎鈔」なるものが収められており、その中で地蔵を閻魔王の本地とする記述がある。五七日閻魔王、本地地蔵菩薩なり。（上巻六三頁）

が、このテキストは日蓮の名に仮託されたものであり、十五世紀初頭成立と考えられている²⁰。

まとめると、日蓮に於いて地蔵は天台の菩薩であり、否定すべき存在ではないが、地蔵を信ずれば地獄に堕ちないとする他宗派の思想は間違いとしている。周知の通り、日蓮は自分以外の教えを明確に否定しており、他宗派の地蔵信仰を否定するのは、当然のことであろう。ただ日蓮が地蔵を高く評価しないのは、一つには『法華経』に地蔵が登場しないことも関連しているよう。

第二節 法華宗の地蔵信仰受容

日蓮は地蔵を否定的に位置づけていたにも関わらず、現在、日蓮宗で地蔵像を祀っている寺院が―若干だが―存在する。以下、法華宗が地蔵を取り込んでいった過程とその宗教意識を考察したい。

他宗派と同様、中世法華宗に於いても全国へ進出するに当たり、現世利益的効験や死者供養の儀礼を導入し、また他宗派の寺院を再興・改宗することによって地盤を築いたとされている²¹。そして、改宗の際、それ以前からの仏菩薩は廃棄はせずなんらかの形で安置することも少なくなかった²²。このことは、日親の指摘からも首肯される。

他宗ナリシ時安置シケル佛菩薩等ヲ離スベカラズト云ヘル事ハ圖ラザル誤ニテハ無キ欺。（『伝燈鈔』、『法華宗宗学全書』第十八巻四〇頁）

在々諸末寺ニ弥陀・薬師・観音等ヲ安置セラル、事、当宗ノ本意ニ非ズ。……（補―日有曰く）関東ノ末寺等ニ他仏菩薩既ニ之有リ。何故ソ松尾山ノ諸末寺ノ他仏等ヲ破廃スルヤト云々。……終ニハ他仏菩薩悉ク破廃スヘシト誓願シテ、其ノ願成就セズンバ成仏モ致スベカラズ。（『祈伏正義抄』、『法華宗宗学全書』第二〇巻一四頁）

従って法華宗寺院で地蔵像を祀る原因は、他宗派の寺院を改宗する際に、以前からの地蔵像を廃棄せず、そのまま祀ったことに求められる。

次に法華宗に於いて地蔵はどのような功德を担っていたか、という問題を考えたい。結論を急げば、基本的には地蔵は現世利益には携わらず、葬祭儀礼の一端を担っていたに過ぎないと考えられる。以下、私見の論拠を述べたい。

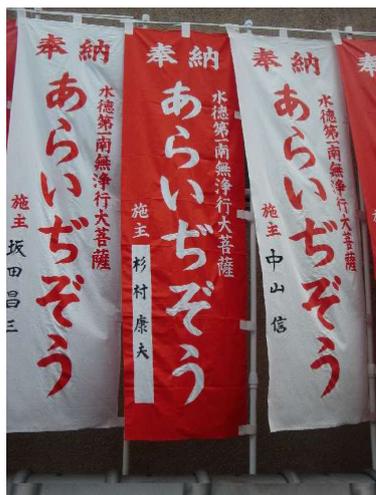
地蔵の現世利益の一つとして、一般には安産・子育てがあるが、これらの利益は法華宗では鬼子母神が担っており、地蔵の出る幕はない。なぜ法華宗では地蔵ではなく、鬼子母神なのか。その理由は地蔵は『法華経』に登場しないのに対し、鬼子母神は『法華経』の守護神であることが挙げられる。法華宗が祈禱を導入するに伴い、室町時代以降、鬼子母神が幅広く法華宗教団の現世利益を担うようになってゆくのである⁵⁾。

室町時代以降、法華宗教団は現世利益的祈禱を導入してゆくと共に死者供養の儀礼を積極的に導入するようになる⁶⁾。その特徴としては十王信仰に基づいた逆修供養が挙げられる⁷⁾。日蓮に仮託された「十王讚歎鈔」もこうした法華宗に於ける十王信仰を背景に成立したものと考えられる(第二部第一章前記)。その過程の中で、地蔵は十王の一つである閻魔王の本地として位置付けられるようになった。しかし、前述の如く、法華宗の宗祖、日蓮は地蔵を高く評価していない。従って、法華宗に於いて、地蔵は葬祭儀礼の一端を担っていたに過ぎないのである。

以上、本節をまとめれば、法華宗寺院に於いて諸般の事情から地蔵を祀ることもあった。が、『法華経』を中心とする法華宗に於いては、『法華経』に登場しない地蔵は主たる信仰の対象にはなりえなかつたのである。

なお、現在、京都市東山区・寿延寺(日蓮宗)には「洗い地蔵」なるものが祀られている。自分の悪い箇所当たる箇所を洗えば、治るとされる。形態は浄行菩薩である(写真一)。寺も、洗い地蔵・浄行菩薩、双方の呼称を使用している(写真二)。寺の開創は江戸時代中期なので、洗い地蔵への信仰もこれ以降に生じたものであろう⁸⁾。

より引用。
*日蓮の著作は、『昭和 新修日蓮聖人遺文全集』（前掲）より引用。その他の史料は、『日蓮宗宗学全書』（一九六〇〜八九年 山喜房）より引用。



「写真二」二〇一五年二月撮影。



「写真一」二〇一五年二月撮影。

1 日蓮において、墮地獄の衆生を救う存在は釈迦しかいなかったと私は想定しているが、現時点でこれを明示する日蓮の文章を発見してはいない。なお、このことは、関戸堯海「救いの構造」(佐々木馨編『日蓮』二〇〇四年 吉川弘文館)を参考にしたが、文責は私にある。

2 松村寿巖「日蓮宗における十王信仰の受容について」(『印度学仏教学研究』第十九卷 第二号 一九七一年)。なお、伝日蓮『十王讚歎鈔』と第二部第一章第二節(2)で取り上げた隆堯『十王讚嘆修善鈔』とは類似箇所が多い。松村寿巖『十王讚歎鈔』と『十王讚嘆修善鈔』(『日蓮教学研究紀要』第二〇号 一九九三年)でその比較が試みられている。

3 中尾堯「関東日蓮教団の展開」(影山雄編『中世法華仏教の展開』一九七四年 平楽寺書店)・高木豊「日蓮と日蓮宗教団の形成」(中村元・他編集『アジア仏教史 鎌倉仏教 3 地方武士と題目』一九七二年 佼成出版社)

4 立正大学日蓮教学研究『日蓮教団全史・上』(一九六四年 平楽寺書店) 二八九頁。

5 中尾堯「日蓮宗と現世利益」(日本仏教研究会編『日本宗教の現世利益』一九七〇年 大蔵出版社)

6 中尾堯「仏教の庶民化と葬祭」(日本宗教史研究会編『布教者と民衆との対話』前掲)。

7 圭室諦成「中世後期仏教の研究」(『明治大学人文科学研究紀要』第一号 一九六二年)・中尾堯「仏教の庶民化と葬祭」(前掲)

8 竹村俊則『新版 京のお地藏さん』(前掲) 九頁。

第九章 地藏信仰の中世的展開

第一節 地藏像の個別化

第三部では、地藏信仰に関して、古代と中世には大きな断絶がなく、中世に於いても地藏は依然として死者救済（悪人救済を含む）の職能を有していたことを確認してきた。しかし、中世に於いて変化した面もある。

その一つが地藏像の個別化である。事例として、所謂「矢取地藏」説話について考えたい。第一部第四章で前述の通り、『今昔』第十七卷第三話「地藏菩薩変小僧形受矢語」は、地藏像が身代わりとなって、矢を拾い集めてくれたため、戦に勝つ話であった。ここで改めて確認すべきは、当該の地藏像への信仰を鼓舞している話ではないことである。即ち当該の地藏像を安置する寺に関して「賀野ノ村一ノ旧寺」・「平ノ諸道ガ先祖ノ氏寺」と名前を明示していない。論の都合上、もう一度引用する。

今昔、近江ノ国、依智ノ郡、賀野ノ村一ノ旧寺有リ。其ノ寺ニ地藏菩薩ノ像在マス。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、地藏菩薩ツ、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藏菩薩ヲ見奉ツルニ、背ニ矢一筋被射立タリ。・・・地藏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、後世ノ事心ヲ致シテ念ジ奉ラバ、疑ヒ無キ事也、トナム語り伝ヘタルトヤ。（前同三〇〇～三〇二頁）

これに対し、同内容である『江洲安孫子庄内金台寺矢取地藏縁起』（一四五三年成立）では、当該の地藏像が金台寺に安置されていることを述べた上で、当該の地藏像の功德を強調している。

其後岩蔵山に御堂をたて、此地蔵を安置したてまつる。いまの金台寺これ也。隣郷推立保に用水争論の時、合戦に討勝、いまに無相違事、此地蔵の威徳による事、以世かくれなし。（古典文庫『地藏靈驗記絵詞集』一一九頁）

こうした傾向は古代と中世との差異として全般的に見て取れる。『今昔』の地藏説話に於いて、個別の地藏像を強調する記述は希薄である。例えば、第七話は清水寺（播磨国）の地藏像の奇瑞を主題とする話だが、その結びには、「其清水寺靈驗掲焉 于今国ノ人首

ヲ挙テ詣ヅル所也、トナム語り伝ヘタルトヤとあり、その主眼は清水寺にある。第十三話は、落盤事故から地蔵によって救済される話だが、その結果、周りの人が「自分用」の地蔵像を造るといふ筋であり、当該の地蔵像は強調されていない。

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。(再録・前同 三二三頁)

無論、『今昔』の地蔵説話には、個別寺院の地蔵像の縁起譚というべき話もあるが、締めめに「貴し」といった言葉は付加されておらず、個別の地蔵への信仰を鼓舞してはいない。

此ヲ聞ク人皆地蔵菩薩ニ仕ケリ。此ノ極楽寺ニ在マス地蔵菩薩ノ像、此レ也、トナム語り伝ヘタルトヤ。(第二〇話・前同三四〇頁)

法会ノ庭ニ来リ集レル道俗男女、皆涙ヲ流シテ、悉地蔵菩薩ノ靈驗ヲ信ジ奉ケリ。其ノ地蔵菩薩ハ六波羅ノ寺ニ安置シテ于今在、ト語り伝タルトヤ。(第二一話 前同三四二頁)

これに対し、中世に成立した種々の地蔵縁起では、個別の地蔵像の靈驗を強調 鼓舞している。例えば『矢田地蔵縁起』には靈驗譚の締めとして以下のようにある。

奉安置当寺 今此地蔵也 其後施種々靈驗 垂様々利生 漂々焉(古典文庫『地蔵靈驗記絵詞集 九一頁
また、『星光寺縁起』も当該の地蔵像奇瑞を記した後、以下のように記している。

かくのこときの現証、其数つきす。あらあらしるしをく所なり。乃至法界平等利益。南無地蔵大菩薩。(古典文庫『地蔵靈驗記絵詞集』一三五頁)

地蔵像の個別化は、中世史料に「桂地蔵」・「壬生の地蔵」といった、「地名(十の) + 地蔵」という呼称が散見することからも首肯される。『今昔』にはこのような呼称は存在しなかった。

南都ニ尼公アリケリ。矢田ノ地蔵ヲ年来信ジ奉テ、二心ナク供養恭敬シ、名号ヲ唱ヘケルタビゴトノ始詞ニ、「福智院ノ地蔵モ、十輪院ノ地蔵モ、知足院ノ地蔵モ、マシテ市ノ地蔵ハ思ヒバシヨラセ給候ナ。南無ヤニガ矢田ノ地蔵大菩薩」ト、唱ヘケリ。(『沙

石集』第七卷第十七話・日本古典文学大系『沙石集』三一四頁)

九日。晴。聞。今日桂地蔵へ風流拍参。……先年北山地蔵送如拍物云々。(『看聞日記』応永二三年八月の条、『続群書類従補遺三』三六頁)

古津の地蔵過ぎさせ給ひける時(『太平記』、新編日本古典文学全集、『太平記①』一〇五頁)

川内の国、やをのぢざうのためには……(『天正狂言本』、日本古典全書『狂言集下』二六五頁)

なお、こうした「地名(十の)十地蔵」が江戸時代に於いて多数生まれ、徐々に「の」が取れた形が一般化する。

また、室町時代、京都に於いて、六地藏参りが定着したことも個別化の傍証となろう。

二十四日遙拝、参六地藏入西院 壬生 八田 屋弥葺 清和院 正藤町 西洞院V(『資益王記』文明十四年七月の条、『改定史籍集覧 第二四卷』五六七頁)

なお、六地藏参りの目的であるが、疫病をもたらす死霊を供養することであった。というのも、六地藏参りには、「風流」が付きものであり、当時の風流は、災厄をもたらす死霊を鎮めるものであったからである。まずは、旧暦七月二四日の地蔵参詣の際に、風流が行われた史料を引用する。

(補―応永二二年七月) 廿四日。地蔵参詣の輩、恒年の如し。風流等少々これ在り。(原漢文・『満濟准后日記』、続群書類従版第一卷七四頁)

(補―応永二三年七月) 廿三日。……明日地蔵参詣。……風流、見物の為也。廿四日。……今日地蔵参詣。風流、嵯峨よりと云々。舟以下種々造物頗る逸興なりき。妙法院の前を過て後より降雨す。(前同四四三頁)

(補―応永三四年七月) 廿四日。……今日地蔵参詣の輩、先々の如くに非ず。人無し。北山より風流物、これ在り。(前同四四五頁)

これだと、地蔵参詣Ⅱ六地藏参りかどうかは分からない。しかし、同じく、『満濟准后日記』には、以下のようにある。

(補―応永三〇年七月) 廿四日。……六地藏参詣の者、洪水によりて先々に如かずと云々。(前同二四五頁)

ここから、高橋昌明は、『満濟准后日記』の云う、「地藏参詣」と「六地藏参詣」とを同一のものとしている。年代から云って、妥当な解釈であろう。であれば、応永年間、京都で行われていた、六地藏参りは、風流を伴うことから、疫病等の死者を供養するものであったとされる。本論の筋に立って、別な言い方をすれば、疫病等の死者を供養するためには、特定の地藏に参る必要があったのである。室町時代の、京都の六地藏参りは、応仁の乱以降、一旦廃絶する。江戸時代になって、場所を変えて、復活する（第三部第三章第二節後述）。

地藏像の個別化の要因として、唱導僧の都合も考慮する必要がある。寺が荘園制とは別に檀那を求めざるをえなくなった時代に於いて、唱導僧は特定の寺に民衆を導くため、地藏像の個別化を推進したのである。このため、特定の地藏の靈験を布教するために、靈験記絵が多数造られる。具体的には、先に言及した『矢田地蔵縁起』・『江州我孫子庄内金台寺矢取地藏縁起』・『星光寺縁起』等である。この地藏靈験記絵の数は、他の仏・菩薩に比べて、かなり多い。管見の及んだ範囲、例えば、観音だと、『清水寺縁起』・『粉河寺縁起』ぐらいである。

1 水府明德会彰考館蔵天正本を底本とする。

2 清水邦彦「地藏の名字・再考」（『北陸宗教文化』第十二号 二〇〇〇年）。

3 真鍋広済「六地藏と六地藏巡り」（『地藏尊の研究』前掲↓真野俊和編『講座 日本の巡礼 第一巻 本尊巡礼』一九九六年 雄山閣に再録）・磯村有紀子「中世の京都と六地藏」（『滋賀史学会誌』第八号 一九九四年）。

4 植木行宣『風流踊とその展開』（二〇一〇年 岩田書院）・山路興造「風流踊」（『芸能史研究会編『日本芸能史4』一九八五年 法政大学出版局）

5 高橋昌明「境界の祭祀」（網野善彦・他『日本の社会史 第2巻』一九八七年 岩波書店）

6 註3に同じ。

第二節 職能の明確化

こうした地蔵像の個別化と並行して、個別の地蔵像の職能が明確化してくる。例えば、前述の近江金台寺の地蔵像はその職能から中世では「やとり（の）地蔵」と呼ばれるようになった。

蚊野村へ愛智郡孫子庄 平諸道願ヤトリ地蔵申▽（教王護国寺観智院蔵「地蔵菩薩靈驗記絵詞」、古典文庫『地蔵靈驗記絵詞集』四八頁、△▽内は割註）

矢をひろひて、御方にくはりたまひしによつて、矢とりの地蔵共申也。（「江州安孫子庄内金台寺矢取地蔵縁起」、古典文庫『地蔵靈驗記絵詞集』一一九頁）

京都・清水寺（法相宗）では一二二一年より「勝軍地蔵」という呼称が生じた¹⁾。

二十八日、辛亥、清水寺住侶等、勝軍地蔵・勝敵毘沙門を造立し供養す。聖覚法印を以て導師と為す。主典代俊職を遣はさる。願文章へ大蔵卿為長卿▽、清書へ前宮内権少輔行能▽（原漢文・△▽内は割註、『承久三年四年日次記』承久三年五月の条、『大日本史料 第四編第十六卷』五五〇五六頁）

というのもこれ以前の史料では勝軍地蔵とは云われてないからである。

田村麻呂²⁾を以て大將軍として差し遣わす。……延鎮、殊に信心を致す。大般若經一部を書き奉る。地蔵菩薩像一体・毘沙門像一体を造り奉る。（『清水寺建立記』一二〇七年書写、鈴木学術財団『大日本仏教全書 第八三卷』一七八頁中段）

先に足利尊氏の勝軍地蔵信仰に關し言及したが、尊氏は清水寺と交流があり、ここから勝軍地蔵を知ったと考えられる。というのも、勝軍地蔵は經典にはなく³⁾、中世日本で生まれたものであり⁴⁾、当時祀っていた寺院は稀だったからである⁵⁾。尊氏の勝軍地蔵信仰は足利家に受け継がれ、また他の武士にも浸透していった。（第二部第六章前述）

勝軍地蔵は一方に加担するものだが、清水寺に於いては夷成敗という論理を使っていた。

話を職能の明確化に戻す。「やとり」・「勝軍 以外にも」こやすの地蔵・「屋根葺の 地蔵」・「帯解地蔵」という呼称 所謂 地蔵の苗字が確認され、地蔵の職能が明確化してきたことが分かる。

衆生の、うしろまにたちそい、母子ともにかわり、目をやみ、子をまふくるものには、たいらかに、まふり給ふゆに、こやすの地蔵とは、申すなり「子やす物語、『室町時代物語集 第四巻 四七四頁

大かせ家を吹やふりて、立よるへきやうもなし。・・・若き法師とも、四五人来て、時のまに家をふき、ゆゆし気に修理などしてかへりぬ。・・・夢に、当寺の地蔵あらたにおはしまして云、汝かふかく我を憑みたるに、家をなをしおはりぬ。・・・其後より人皆屋ねふきの地蔵とそ申ける。（『星光寺縁起』前同一二五〜一二七頁）

二十七日ハ戌辰V晴、星光寺ハ号屋根葺地蔵V、縁記絵詞依□□仰中書沙汰進之了（『実隆公記』文明十九年正月の条、続群書類従完成会『実隆公記 一之下』七五四頁）

二十八日・・・帯トキ地蔵堂ニテ鉢タタキ勸進在之、（『大乘院寺社雜記』文明二年三月、『増補続史料大成 第三十巻』二四四頁）

1 首藤善樹「勝軍地蔵信仰の成立と展開」（前掲）の指摘による。首藤は『多武峰略記』から勝軍地蔵という名称は一九七七年には多武峰で成立していたとする。しかし、首藤は群書類従本を基としているため、これを勝軍地蔵の初出とするには疑義がある。水上文義「伝・良助親王撰『与願金剛地蔵菩薩秘記』小考」（前掲）。

2 平安後期成立『清水寺縁起』（鈴木學術財団『大日本仏教全書 第八三巻』所収）には坂上田村麻呂と地蔵との関係は記されておらず、坂上田村麻呂と地蔵との関係を説く説話は平安後期以降に成立したものであろう。

3 日本成立の偽経『蓮華三昧経』は除く。また、勝軍地蔵に言及した『蓮華三昧経』と安然（八四一〜八九八頃）が引用する『蓮華三昧経』及び現存する『蓮華三昧経』（続蔵経所収）の三つはそれぞれ別本と考えられている。速水侑『地蔵信仰』（前掲）一三五〜一

- 三八頁・首藤善樹「勝軍地藏信仰の成立と展開」(前掲)・水上文義「伝・良助親王撰『与願金剛地藏菩薩秘記』小考」(前掲)。
- 4 首藤善樹「勝軍地藏信仰の成立と展開」(前掲)。
- 5 愛宕の本地仏としての勝軍地藏信仰は室町時代以後のものである。森末義彰「勝軍地藏考」(『美術研究』第九一号 一九三九年)。
- 6 黒田智「勝軍地藏と『日輪御影』」(『中世肖像の文化史』前掲)。

第三節 他の菩薩との関係（1）―現世利益

（1）他の仏菩薩との共通点

第二節で述べた、職能の明確化は、個々の地蔵の職能の明確化であつて、これらの職能が地蔵特有のものとして定着していたわけではない。室町時代には「こやすの地蔵」という呼称が存在していたことは先に確認したが、子安が地蔵特有の職能として徹底していたわけではない。例えば『観音利益集』（十三世紀後半頃成立）には、観音が子供の病気を治す話が複数ある。

子息ノ小童、重病ニ沈ミテ、・・・或時イツクヨリトモナクテ、一人ノ童子来テ云様、我心ミニ加持セムト思也ト云、大夫悦テ掌合テ拝ケリ、即千手陀羅尼ヲ誦ルニ、病忽ニヤミヌ、サマサマノ物ヲ布施ニアタフルニ、イツレモ請取、多クノ物ノ虫ニタタサケサヤノ小刀リヲ取り上リテケリ、父母云争此恩ヲ可奉、イツク所ニ御坐スソト申ニ、我ハ紀伊国那賀郡粉河寺ニアルナリト云テ帰ニケリ、・・・金色ノ千手観音ノ像立給ヘリ、能々ヲカミタテマツレハ、アリシ時童子ノ布施ニセシサケサヤノ小刀、此施無畏ノ御手ニカカレリ、
・・・（第一話・古典文庫『中世神仏説話』一四八〜一五〇頁）

昔元興寺ノ僧景善ト云物ノノ童俄ニ病付テ、万事カキリナリ、次第ニヲモリテタノミナク見ヘケレハ、景善人力ニテハ叶フマシキコトヲ覚リツツ、イソキ長谷寺ニ病人ヲ具シテ詣リテ、是ヲ祈リケルホトニ、病人俄託旨シテ云、我ニ物クワセヨト云、タレニテ御坐スト尋ヌルニ、我当山長谷ノ護法ナリ、大悲ノ勅ヲカフリテ、病者ヲ助ケンタメニ来レルナリト答ルニ、種々ニ饗応シテアリケルニ、一時ハカリアリテ、病ノコヒスツルコトクニ止ミテ、本ノ心地ニ成リケリ、観音ノ御助ケカタシケナクアリカタキ事カナ、弘仁七年ノ事ナリケリ、（第三話・前同一五二〜一五三頁）

身代わりについても同様のことが言える。管見の及ぶ限り、中世に於いて「身代わり地蔵」という名称は確認できないが、代わりに戦ってくれる「矢取地蔵」（前述）や代わりに田植えをしてくれる話などは身代わりの職能と言えるだろう。

この女、そのあたりに田を二たんもちたりけるを、としごろは、子なりけるおとこの作りてとらせけるが、いかなる事かありけん、六月までつくらさりけるを、なげきて、「としごろたのみたてまつる地蔵、人にておはせましかば、この田をつくりてくれ給ひてまし」といひてふしにけり。夜あけてきけば、「きのふまで手もふれざりし田を、夜のまにうへてける」と云ふものをりければ、

我田の事かとおもひて、いそぎおきて見れば、わが田のうへられてぞありける。近くよりてみれば、田の中に鼠の足跡のようなものぞありける。地蔵のし給へる事なめりと思ひて、みれば、御足に泥うちつきてぞおはしましける。（『宝物集』、前同一七八～一七九頁）

地蔵命を替ふる事

さても、この日壬生の在家にかくれ居たる謀叛人ども、遁るる所なく皆打たれける中に、武蔵国の住人に香匂新左衛門高遠と云ひける者ただ一人、地蔵菩薩の命にはらせ玉ひけるによつて、死をのがれけるにこそ不思議なれ。……この高遠ただ一人敵の堂を打ち破つて、壬生の地蔵堂の中へぞ走り入りたりける。何所にか隠れましと彼方此方を見るところに、寺僧かと覺しき法師一人堂の中より出でたりけるが、この高遠を打ち見て、「左様の御姿にては叶ふまじく候ふ。この念珠を太刀を取り代へて持たせ玉へ」と云ひける間、げにもと思ひて、この法師の云ふままにぞ随ひける。……鋒に血の付きたる太刀を袖の下に引きそばめて持ちたる法師、堂の傍らに立つを見付けて、「すは、ここにこそ落人はありけれ」とて、抱手三人走り寄つて、中に挙げて打ち倒し、高小手に禁めて、侍所に渡せば、所司代都筑入道これを請け取つて、詰籠の中にぞ入れたりける。翌日一日有つて、守手目も放たず、籠の戸も開けずして、この召人すでに失せにけり。……「さては如何様普事に非ず」とて、仏壇の御戸を開かせて、本尊を見奉るに、忝くも六道能化の地蔵薩たの御身、とどころ刑鞭のためにつしみ黒み、高小手手に禁めしその縄いまだ御衣の上に付きたりけるこそ不思議なれ。（『太平記』第二四卷・新編日本古典文学全集『太平記③』二〇七～二一〇頁）

姉が膚に掛けたるは地蔵菩薩でありけるが 自然姉弟が身の上に 自然大事があるならば 身代にもお立ちある地蔵菩薩でありけるぞ（『さんせう太夫』、新日本古典文学大系『さんせう太夫』三三〇頁）

その一方で、『観音利益集』には、観音が身代わりとなつて刀を受ける話がある。観音像が代わりに傷つく点は「矢取地蔵」の話と類似している。

仏師京ニ帰り登ル時、人夫伝馬ニ至マテ沙汰シ当ヘテ、施主思様、此禄物莫大ナリ、……仏師登ル所ヲ只一矢ニ射コロシツ、サテ日此当ルホトノ禄物ヲウハヒ取りテ。返リテ此ノ観音ヲ奉拝ホトヨリ血流出テテ、……此事ヲツクツクト案スルニ、仏師カ身

二観音カハリテ疵ヲカフリ給ケリト思ヒ、……(第十六話・前同一七二〜一七三頁)

『宝物集』には不動が身代わりになった話がある。

本尊、絵像の不動尊にむかひて、「今生の命は師にかはる。ねがはくは、明王、臨終正念にしてころし給へ」といひてぬかづきければ、絵像の不動尊、眼より紅の涙をながして、「汝は師に、我は行者にかはらん」とのたまひて、証空病やみ、智興命いきぬ。

(前同一八二〜一八三頁)

この話は中世では有名だったらしく、『発心集』第六卷第一話等類話が複数の史料に見られ、絵画化もされている(後述)。

また、『沙石集』第二卷第三話には阿弥陀が身代わりになった話がある。

鎌倉二町ノ局トヤラン聞シ得人有ケリ。近ク仕フ女童、然ベキ宿善ヤ有ケン。念仏ヲ信ジテ、人目ニハ忍テ、竊ニ数返シケリ。此主ハ、キビシク、ハシタナキ物忌、祝事ケシカラヌ程也。正月一日荷用シケルニ、シツケタル事ニテ、心ナラズ、「南無阿弥陀仏」ト申ケルニ、此主ジ、ナノメナラズ忿リ、腹立テ、「イマイマシク人ノ死タル様ニ、今日シモ念仏申ス、返々不思議ナリ」トテ、纏而捕ヘテ、銭ヲ赤ク焼キテ、片頬ニアテテケリ。……サテ、主ジ、年始ノ勤ナドセントテ、持仏堂ニ詣デ、本尊ノ阿弥陀仏ノ、金色ノ立像ヲ拝シ奉レバ、御頬ニ銭ノ形黒ミテ見ヘケリ。……金焼仏ト申アヒタル、委ク拝テ侍シ。(日本古典文学大系『沙石集』九四〜九五頁)

この話も若干相違があるものの、『頬焼阿弥陀縁起』として絵画化されている(後述)。中世に於いて身代わりの職能が地蔵に限定されていなかったと言える。

勝軍地蔵に関しても同様である。足利家の勝軍地蔵信仰が他の武士へ波及していったことは既に論じた。しかし、このことは軍神が地蔵に限定されるようになったことを意味しない。軍神としての八幡信仰・毘沙門天信仰・妙見信仰も併存していた。

(2) 他の仏菩薩との相違点―「生身」

但し、現世利益の職能に於いて、地蔵と他の仏・菩薩とでは区分すべき点もあり、この区分こそ、中世以降、地蔵が多くの人々に信

仰されるようになった要因である。それは、「生身」で現れて救済してくれるのは概して地蔵である、という点である。第二・三節で引用した地蔵説話に於いて地蔵は僧等人間の姿_〓生身でこの世に現れ、直接的に利益を授けている。『伯耆国大山寺縁起』（一三一―一〇九八年成立）には以下のようにある。

備後国神石と云所に地蔵を奉信人有。当山に参つつ生身_〓拜奉ばやと祈念するに。夢想に下野国岩舟と云所に御也と示給。やがて彼国へまかりてみれば。古き寺に僧の一人御す。やどをかりてとどまりて事の様をみければ。人来て地蔵房はおはするかと問。有と答へ給。あす田植を植べき也。牛のはな引給へといふ。無子細云云。又人来て田植てたべといふ是も無子細云云。また人来て苗運給へといふ是も無子細云云。夜明て此僧出けり。身一人にて三方へ領掌事不審にて行てみれば、三所に同人にて有けり。さればこそ地蔵の現じ給へと思て大山に帰らんとするに。みちの物にて米をすこし此僧たびたりければ。道にてくへども盡ず。〔続群書類従 第二八輯上 二〇五頁〕

この話でも地蔵は僧の姿_〓生身で現れ、直接、旅人に米を与えている。

地蔵の生身性に関してはかの有名な桂地蔵事件に関する『看聞日記』の記述からも窺える。

廿三日。陰_{くも}り。雨時々降る。源宰相三位・長資朝臣・壽蔵主等、拂曉 桂地蔵に参詣し下向す。語りて云く、「地蔵尊の顔の疵 聞くが如し。拜見し奉る。この疵 次第に愈_{いよいよ}よ合_あぶ」と云々。奇得不思議なり。（原漢文・応永二三年七月の条、『続群書類従 補遺三』三二頁）

地蔵の顔の疵が、今日的に云えば、自然治癒力で治りつつある奇瑞が記されている。これこそ仏力、という解釈もありうるが、仏像の疵が自然治癒力で治る事例は他に管見の及ぶ限り見あたらない。やはり当該の地蔵像（桂地蔵）が生身と考えられていたからこそ、傷が治りつつあると見なされたと解釈すべきであろう。

その他、『看聞日記』には地蔵像が錫杖を振り回した事件を記している。

そもそも矢田地蔵堂、これ勸進平家有り。平家の最中に、地蔵菩薩、錫杖を振り給う。仏体いささか動きおまします、と云々。（原漢文・応永二五年三月十二日の条・前同一三三頁）

この事件も当該の地蔵像（矢田地蔵）が生身と信じられていたからこそ生じたものであろう。なお、こうした矢田地蔵の靈驗を活用して、勸進聖たちは布教活動を行っていた。

狂言「金津地蔵」には、にせ仏師の行為に対し、「いき仏じや程に、いざはやひておどらせませう」と生身の地蔵という観念を前提に、「合理化」する台詞がある¹⁰。

以上、中世に於いて、地蔵は生身で現れると信じられていたことを論じた。ちなみに先に言及した、壬生狂言に於いても、地蔵は生身として現れている。壬生狂言の各演目の成立時期は不詳だが、室町時代にはある程度成立していたものもあつたと考えられている。

これに対し、先に引用した観音・不動や阿弥陀が身代わりとなって傷つく話では、いずれも仏像の姿であつた。例えば、『宝物集』の身代わり不動説話を絵画化した『不動利益絵巻』では、冥府に於いて縛られた不動の姿が描かれているが、生身の人間の姿とは言い難い〔絵一〕。『沙石集』第二巻第三話（阿弥陀が身代わりとなつた説話）を絵画化した『頬焼阿弥陀縁起』でも阿弥陀は仏像の姿で現されている〔絵二〕。

留意すべきは、先に引用した『観音利益集』第一話である。この話に於いて、観音は「童子」としてこの世に現れている。しかし、直接、子どもの病気を治している訳ではなく、千手陀羅尼を誦することによって、病気が治っている。『沙石集』第二巻第五話に於ける、地蔵と思われる僧が看病してくれる話と比較すると、その違いは明白である。

病重りて日数経て、看病の人も打ち休みたりける時、若き僧の、みめ形うつくしきが、えもいはず看病するあり。誰とも知らず。

兩三日が程、毎日看病するを、「これはいかなる人ぞ」と問へども、余の目には見えず、知る人なし。事の子細聞きて、弟子共、

「地蔵菩薩の御看病候ひけるにや」と云へば、「げにさもあるらむ。帰り給ひつるが、錫杖を打ちかづぎて帰り給ひつるぞ。あら忝や」とて感涙抑え難し。（前同八九〇頁）

同様の事例として、『熊野観心十界図』に於ける地蔵と観音とが挙げられるが、地獄からの救済なので、第四節で分析を加える。

中世に於いて、地蔵像の個別化が進み、個別の地蔵像の職能が明確化してくる（職能の代表例として「身代わり」）。その過程に於いて、「やとり（の）地蔵」・「勝軍地蔵」・「こやすの地蔵」といった呼称が生じてきた。但し、こうした職能が地蔵に限定されていた

訳ではない。中世に於いて、「身代わり」・「こやす」の職能は他の仏菩薩でもありえた。しかしながら、やはり地蔵独特の特徴もあった。それは地蔵は生身で現れ、直接的に救済してくれる点である。生身で現れるのは地蔵に限定される訳ではないが、地蔵の例が圧倒的に多い。

地蔵が生身で現れ、直接的に救済してくれるという概念が一般的だったことは、第二部第五章第二節で言及した「亡者授戒切紙」からも窺える。

「絵一」 『不動利益絵巻』、『新修絵巻物全集 第30巻』 十八頁

No Image

「絵二」 『類焼阿弥陀縁起』、『新修絵巻物全集 第30巻』十五頁

No Image

1 清水宥聖「『観音利益集』小考」(『国文学踏査』第十三号 一九八四年)。

2 圭室諦成「治病宗教の系譜―中世後期を中心として」(『日本歴史』一九六三年十一月号)。

号)では「中世後期すでに頬焼地蔵・身代わり地蔵という、自分の一身を犠牲にして信者の危険を救うという奇特な地蔵を、つくりだしている」とあるが、史料の根拠は不明。中世地蔵説話の集大成を目指した『三国因縁地蔵菩薩靈驗記』(一六八四年刊行)には「身代わり地蔵」・「頬焼地蔵」といった名称は確認できない。『延命地蔵菩薩経直抄』(一六九七年刊行)に至って、「身代わり地蔵」の名が見いだされる。(第七卷第四四・四五・四六話。いずれも八坂十輪院の地蔵を主題とする。勉誠社版五五八―五六〇頁)

3 『さんせう太夫』が活字化されたのは、一六三九年であるが、物語自体の成立は室町時代末とされる。成立年代に関しては岩崎武夫『さんせう太夫考』(一九七三年 平凡社)九―十頁参照。『さんせう太夫』における「身代わり」に関しては、岩崎武夫「金焼地蔵―代受苦の諸相」(『続さんせう太夫考』一九七八年 平凡社)参照。

4 渡邊一「泣不動縁起絵巻」(『美術研究』第三五号 一九三四年)・築瀬一雄「『泣不動』の説話」(『説話文学研究』一九七四年 三弥井書店)・松尾朱美「安倍晴明像の変遷―泣不動説話を中心に―」(『大阪青山短大国文』第一六号 一九九〇年)。

5 『沙石集』では主人公が女童であるが、『頬焼阿弥陀縁起』では主人公が下法師となっている。

6 樋口誠太郎「中世における武家の「軍神」信仰」(『千葉県中央博物館研究報告』第二号 一九九〇年)。

7 渡浩一「生身地蔵の出現」(小松和彦・他著『絵画の発見』平凡社 一九八六年)・清水邦彦「日本中世における地蔵信仰受容」(前掲)。

8 先に引用した『宝物集』の田植えを代行する地蔵は姿を現さないのが例外となる。これは『宝物集』の成立年代Ⅱ一八一年には、生身の地蔵が直接的に手伝うという観念が一般化していなかったことを現している。

- 9 中ノ堂一信 「中世の勸進と三昧聖」 (『中世勸進の研究』二〇一二年 法蔵館 *初出一九八〇年)。
- 10 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) 三五九頁。

第四節 他の菩薩との関係 (2) ー後生善処

(1) 西方浄土への引導

第三節に於いて、地藏が担っていた現世利益の個々の職能は他の仏菩薩にもありえたこと、しかしながら地藏は生身で現れ、直接的に救済してくれる者と信じられていたことを論じた。地藏が生身で現れ、直接的に救済してくれる事は、後生善処に関しても同様である。前述の如く、中世に於いて、地藏は古代同様、西方浄土への引導を担っていた。しかし、このことは地藏特有の職能では無かった。『観音利益集』には以下のように、観音の引導によって西方浄土へ往生する話がある。

法花経ヲ読誦シ、観音ヲ念シ奉リテ、ヲワリニ巡次ノ往生ヲトケタリケリ 第二三話 古典文庫『中世神仏説話』一八六頁

毎月十八日諸山一來テ菩薩ヲ奉拜云 敬礼導師観音拔済我等三有苦 亦救有情六業即共同生安楽国 (第十九話 前同一七八頁)

また、第二部第一章で引用した『熊野の御本地のさうし』の記述もこのことの傍証となろう。

(2) 地獄からの救済

まず確認しておく、第一部第四章第一節で述べた通り『今昔』に於いて、地藏は地獄からの救済者であった。しかし、これは地藏特有の職能ではなかった。例えば、『今昔』第十四卷第七話には以下のようにある。(以下の史料は第一部第四章第五節で既に引用)

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。(前同四二八頁)

また、第一部第四章第一節で前述の如く、『今昔』には地藏・閻魔一体論は見られなかった。これに対し、中世になると、十王信仰の輸入・展開と共に、地藏・閻魔一体論が浸透するようになる。

(補ー地藏は) 身を廿五にちらして廿五有をすくひて、あるいは十王を成て中有の旅人をやどし、あるいは閻魔王となりて罪人をたすけ (『宝物集』前同一七八頁)

「汝不覚なり。閻浮提にしては、我を地藏菩薩と称す」とのたまふを聞きて、さは閻魔王と申すは、地藏にこそおはしましけれ。

『宇治拾遺物語』第六卷第一話・前同二〇〇頁)

閻魔王大王は、本地地藏菩薩なり。(原漢文・『私聚百因縁集』第四卷第五話、前同一六二頁下段)

第二部第二章第二節で論じたように、鎌倉仏教の各宗派は十王の本地仏という觀念を受容し展開させていった。十王の本地仏のパターンは各宗派で相違があつたが、閻魔王の本地仏を地藏とすることは共通していた。

だからといって、地獄からの救済が地藏特有の職能となつた訳ではない。観音も冥府・地獄からの救済を行うと信じられていた。例えば『観音利益集』には以下のようにある。

昔大和国中央郡ノ広継ト云物アリケリ、病ヲ受ケ日来ヲ送ニ、次第ニ大事ニナリテ、早死ニケリ・・・家ノ内ノ物心ヲヒトツニシテ、願ヲ立テテ、南無長谷ノ大慈観音、此ノ命ヲ助ケ給ヘト、恭敬礼拝シテ祈申ケリ、一日一夜ヲ経テ、イキカエリニケリ、妻子ヲ始メテ悦ヒアエルコトナノメナラス、広継語リケルハ、我地獄エトヲホエテ趣ムキ侍リツルニ、道クラクシテ東西ヲ弁ヘサリツルニ、虚空ノ中二人ノ声在リ、我ハ長谷ノ人ナリ、ナニノユヘニカココニアルヤトノ給ト思ヒテ、夢ノ覚ムルコトクニ覚エテアリツルナリト云テ、其後イタキ所モ、日コロノ病モコトコトク失セテ、立ち所ニヨクナリニケリ(第七話・前同一五八頁)

『私聚百因縁集』第六卷第十五話には、以下のようにある。

爾時大慈観世音、文侍に告げて曰く、「汝の父、大焦熱地獄に在り。焼煮の苦を受く。汝、我像を囚れば、我、彼の地獄に往て、光を放ち地獄の苦を救ふ法を説かん」と。(原漢文・前同一八一頁中段)

十王信仰が定着した室町時代でもこのことはあてはまる。『長宝寺よみかえりの草紙』では、閻魔・十王が登場するにも関わらず、不動と観音が主人公慶心の救済を懇願している。

わかつてらの、十一めん(補一観音)にて御いり候、・・・ゑんまのたいさに、御いり候て、おほせ候やう、此けいしんを是ゑめされ候て、あとのさはき申はかりなし・・・けいしんはう、しして候はは、満せすして、こまたんをやふり候はん。しかるへくは、かえしてたまはり候とて・・・又ふとう、おおせ候、・・・われをしんして、きせいし、こまおたかせ、いろいろに、かんとんをくたき、いのりしゆへに、ふひんに思ひ候、・・・いそき、御もとし候へ、ひつしのときすき候はは、えもとり候ましと、おほせ

候へは、ゑんま、われも、ととめんとはおもはず、……いそき、かえし候へしとて、……(『室町時代物語大成 第九卷』三六三頁、一部句読点を補った。)

「志度寺東閻魔堂記」(一四八二年奥書)には、地蔵・観音・閻魔を一体とする記述が見られる。

沆魔を以て観音の応化と為する者あり。地蔵の応化と為する者あり。并て按ふ。蓋し三即一なり。豈に異身ならんや。(原漢文『香川叢書 第二』八一―一九三九年 香川県V七二頁)

従て、地獄からの救済が地蔵特有の職能として完全に定着していた訳ではないのである。

但し、説話等の史料の頻度から云うと、地獄からの救済の担い手としては地蔵が圧倒的に多い。安土・桃山時代になると、賽の河原から子どもを救済するのは地蔵という観念が生ずる(第二部第九章後述)。

要因のもう一つとして、第三節で論じた地蔵は生身で現れ、直接的に救済してくれる、という観念が挙げられよう。第三節で論じたのは、現世利益のケースであったが、地獄からの救済に関しても、同様の傾向が見られる。種々の地蔵靈驗記絵・縁起絵を見れば、救済のため地蔵が直接的な行動を行っている図柄が散見する[絵一・絵二]。これは地蔵が生身として表現されていると解釈できよう。

この解釈は『矢田地蔵縁起』の詞書に以下のようにあることから裏付けられる。

生身地蔵

我積尊の付属をうけて悪業の衆生をすくふ。この故にほのほにましはりて大悲苦にかはる。

・
・
・

満米上人生身の地蔵にくせられまいらせてかへるところなり。

・
・
・

地蔵菩薩地獄のほの中より罪人にかはりて現し給へる生身の御すかたつくりまいらする所なり。(古典文庫『地蔵菩薩靈驗記

絵詞集』九二―九四頁)

地獄からの救済に関し地蔵と観音との相違を考えたい。『熊野観心十界図』では、如意輪観音は『血盆経』を授けることによって、

救済しているが、地蔵は手をさしのべて直接的に救済してくれる「絵三」。この相違は、第三節で論じた現世利益の職能の相違と同一である。

中世の人々にとって、地獄から救済してくれる仏菩薩は地蔵に限られたことではなかった。しかしながら、地蔵は生身の姿を取るこ
とから、地獄からの救済も地蔵に特化するようになっていった、と云える。

「絵一」『法然寺旧蔵本 地蔵菩薩靈驗記絵』、『日本絵巻物全集第29巻』六〇七頁

No image

「絵二」『矢田地蔵縁起絵』、『日本絵巻物全集第29巻』十頁

No Image

「絵三」『熊野観心十界図』、大阪市立博物館『社寺参詣曼荼羅』（一九八七年 平凡社）。右下の坐っている観音が女人に渡している冊子が『血盆経』と考えられる³。真ん中の地獄に於いて、地藏は錫杖を下げて救済を行っている。

No Image

1 このことは既に William R. LaFleur によって指摘されている。” *Liquid Life*, 1992 Princeton U.P. pp.48-49 ↓森下直貴・他訳『水子 中絶をめぐる日本文化の底流』(前掲) 六〇〜六一頁。

2 大島建彦『道祖神と地蔵』(前掲) 一四七頁。具体的事例は第二部第一章第二節にて指摘。

3 黒田日出男「戦国期の民衆文化」(『岩波講座 日本通史 第10巻 中世4』一九九四年 岩波書店)・小栗栖健治『熊野十界曼荼羅』(二〇一一年 岩田書院) 一六〇頁下段。

第五節 賽の河原の誕生

前節で述べた、「地獄から救済してくれる生身の地蔵」という観念から、安土・桃山時代になると、「賽の河原の救済者としての地蔵」という観念が生じてきた。

賽の河原は地獄の一種であるが、その源流は分からない。經典に典拠が無いことは確かである。渡浩一は、「思想的には儒教的なおいが強い」とする。確かに、江戸時代に文字化された、「賽の河原地蔵和讃」には儒教的な匂いがする（本節及び第三部第四章後述）。が、安土・桃山時代の絵画に描かれた、賽の河原から、儒教的要素を読み取ることは難しい。

賽の河原が、絵画に於いて始めて確認されるのは、十五世紀成立・向獄寺本「六道十王図」である。鷹巢論文に掲載される図版には、地蔵に追いすがる子及び石を積む子が描かれている。だが、鬼が追い立てる描写はない。

安土・桃山時代に成立した『矢田毎月日記絵』には、鬼に追い立てられた子供が地蔵においすがる描写及び積み石の描写があり、「さいかわら」と註記もある。今日で云う賽の河原はこの時期に成立したと考えられるのである。この時期は、子どもが家の宝とされるようになった時期であり、子どもに対して、時に仏教式葬式が行われるようになった時期でもある。この頃、「子ども観」が変化していたことは、童子肖像画が描かれるようになったことから分かる。童子肖像画は、夭死した子どもを描いたものである。

安土・桃山時代以前に地蔵が夭死した子どもを地獄より救済したという話は見当たらない。鎌倉時代の『沙石集』には、夭死した子を地蔵が「後世」（＝死後の世界）にて救うという話がある。

稚キ物ノ有ケルガ、アヤマチニ井ニ落テ死ニケリ。母泣悲ミテ、「萬ノ願ヒ滿給フニ、此地蔵ノ我子ヲ殺給ツル口惜サヨ」トテ、理モナク恨歎ケル夜ノ夢ニ、此地蔵ノ井ノハタニ立テ、「我ヲ怨ル事ナカレ。力及バ又定業也。後世ヲバ助ケンズルゾ」トテ、井ノ底ヨリ此稚キ者ヲ負テ出給フト見テ、歎モ少シ止まるニケリ。（第二卷第六話、日本古典文学大系『沙石集』一一三頁）

子どもの守護を行ってはいるが、地獄から救済するという話ではない。一例だけで、判断するのは危険だが、『沙石集』の頃は、子どもが地獄に堕ちるといった観念が無かった可能性もある。

根津美術館本『地蔵縁起』（室町時代成立）や教王護国寺観智院『地蔵菩薩靈驗記』（一四九一年書写）には、十四、五才の子が地

獄から地蔵に救済される話がある（古典文庫『地蔵靈驗記絵詞集』一〇六〜一〇九頁・二七〜二九頁）。但し、この頃、十四、五才は、大人の範疇であろう。とはいえ、仏教式葬式の対象が低年齢化するにつれ、地獄からの救済者・地蔵が、賽の河原に於いても子どもを救済するようになったと考えられる。

一六〇三年書写の『富士の人穴草子』では、以下のようにある。同書は、江戸時代書写だが、天正頃の写本も存在するようであり、『言継卿記』の記述から十六世紀の初めには成立していたと考えられる。

まづさいのかはらを、見せんとて、見せたまへは、七つ八つはかりのわらふへ、三つ四つの、おさなき物とも、てにてをとりくみて、かなしむ事、かきりなし

につた、これを見て、あれは、いかなる物そと、とひ申せは、大ほさつ、あれこそ、しやばにて、おやの、たひなひに、九月かはと、しんくをさせて、そのおんの、おくらして、むなしく、なりたる物か、あのやうに、かはらへいてて、くをうくる事、九せんさひなり

しはらくありて、くわゑん、もへいてければ、かはらのいしの、みな、ほのおとなつて、もへにけり、かの物とも、ゆきかたもなくて、ほのおになつて、はつこつと、なりにけり

ややあつて、おにとも、きたりて、くろかねの、しやくにて、くわつくわつと、うちければ、又もとの、おさなきものとなる（『室町時代物語大成11』四三六頁）

石積みの描写がなく、この場面では地蔵も出てこない。鬼は白骨化した幼児を元に戻す。であるので、一六〇三年書写『富士の人穴草子』の賽の河原は、これ以降の典型的な賽の河原とは異なる。白骨化した幼児を元に戻す意図は何だろうか？「苦を受けること九千歳なり」と合わせて、地獄苦を無限に味合わせる意図なのだろうか。

「胎内に九月」にて親に苦を与えたにも関わらず、恩を返していない、という表現に関し考えたい。杉本卓洲は、『入母胎経』の分析から、妊娠時に於ける母体の苦しみより、胎児の苦しみを抽出している¹⁰。これに対し、儒教では、胎教の重視から妊娠中の母に正しさを求めている¹¹。とすれば、妊娠は母にとって負担となる。であれば、「胎内に九月」にて親に苦を与えたにも関わらず、恩を返

していない、という表現は儒教の延長であろう。

賽の河原の図像は、種々の『熊野勸心十界曼荼羅』や同時代の六道絵に描かれている。ゆえに安土・桃山時代、熊野比丘尼等による絵解きで言及され、普及していったと考えられる。これらの賽の河原の描写には、地蔵にすがりつく子どもの姿が描かれている。なお、安土・桃山時代成立と云われる『子やす物語』には、石積及び賽の河原の救済者としての地蔵が述べられている。

中有と申は、くちのともからには、さいの川原となつて、そのかたち、人かいにては、二つ三つ、七つ八つ、十三十四の、おさなきもの、いく千萬なみいて、石たうをくみ花をたつれば、悪風吹ちらす

それを、あつめあつめ、まんまんとする所に、くわゑんいてて、いしも川原もも、ほのほに、もへければ、おさなきもの、くけんのかなしさに、にけんとすれと、にけやらて、ちちよ母よと、さけべとも、そのかいあるへきことならぬは、ほのほにもへて、ばつこつとなる

ちさうほさつは、しやくちやうにて、かきよせ・・・

と、このもんをとなへ給へは、もとのかたちとなる。その時、御ころもの下に、やとし給ふ事あり、(『室町時代物語集4』四七四頁)

但し、第二部第一章前述の如く、底本は赤城文庫旧蔵奈良絵本なので、江戸時代に付加された文章の可能性もある¹²。

賽の河原といえ、子どもが石を積むモチーフが必須である。これについては、『法華経』の「乃至、童子の戯れに 若しくは草木及び筆或は指の爪甲をもつて 画いて仏像を作る」(岩波文庫版上巻一一四頁)を典拠にしているという説がある¹³。既に廣田哲通が指摘している¹⁴ことだが、『法華経直談鈔』では、当該箇所後に地蔵説話が挙げられており¹⁵、ここから石積みと地蔵とが結びついた可能性はある。さらに、考慮すべきは、室町時代に於いて、盲人が死者供養として、河原で石積(＝石塔・積塔)を行っていたことである。

小松天皇御事付石塔の事

(補―天皇) つねにめくら法師をふかく不便がらせ給ふて大隅の國を下されけるとなん。その聖恩わすれずして今の世までもとふ

らひたてまつるとなん。二月十六日彼御國忌くら法しともあつまりつつ石塔といふ法會を執行乞たたまつるといり。六條河原にい
でて石のたうをつみてとふらひてまつるゆに石塔と申とぞ（読点を補う。『塵塚物語』一五六九年序、『改定史籍集覽 第十冊』十二
頁） *小松天皇は光孝天皇の異称）

問題は、この石塔が盲人限定の行為かどうだったかということである。

『三宝絵』（九八四年成立）には以下のようにある。

石塔ハヨロヅノ人ノ春ノツツシミナリ。・・・日ヲエラビテ川原ニ出テ、石ヲカサネテ塔ノカタチヲナス。心経ヲ書アツメ、導師
ヲヨビヒヘテ、年ノ中ノマツリゴトノカミヲカザリ、家ノ中ノ諸ノ人ヲイノル。（新日本古典文学大系『三宝絵 注好選』一六一
頁）

これであれば、「よろづの人」であるため、盲人限定の行事ではなかった。「春の一日」であれば、二月であり、『塵塚物語』の記述と
通ずるところがある。また、『三宝絵』の石塔は、疫病退散目的であり、『塵塚物語』は死者供養であるが、古代・中世に於いて疫病
退散は死者供養と表裏一体である。但し、『三宝絵』と『塵塚物語』とは時代差がありすぎる。『塵塚物語』に従えば、光孝天皇逝去
（八八二年）後から行われた可能性はあるが、後付けを疑うべきであろう。

『看聞日記』には以下のようにある。

河原に於ける今日の大餓鬼、風雨に依て延引すと云々。此事、去年飢饉、病惱万人死亡の間、追善の為に勸進僧有り。・・・死骸
の骨を以て、地藏六体を造り、又大石塔を立てる。供養の為に、施餓鬼有るべしと云々。（応永二九年九月六日の条、『続群書類
従補遺 第三卷』三六〇頁 *応永二九年Ⅱ一四二二年）

「大石塔」が、五輪塔のようなものか、石のような骨を積んだものか、という二つの解釈が生ずる。「死骸の骨を以て」を「大石塔を
立てる」までかければ、後者の意となろう。

城竹検校両三年これに参らず。・・・明年の春、積塔、懇仕すべきの間、勸進の為、関東へ下向の由申す。よつて積塔の時、助成
を賜るべきの由仰せ畏り申す。（永享四年十月二八日の条、『続群書類従補遺 第四卷』六七頁 *永享四年Ⅱ一四三二年）

「検校」は多義語だが、勸進とあるので、盲人の位の意と解釈できる。

以上の史料により、一四〇〇年代、石塔しやくとうは一種芸能となり、勸進となっていたことが分かる。応永二九年の記事では、「勸進僧」なので、盲人なのか、晴眼者なのかは分からないが、永享四年の記事では、盲人が行うものとされている。ちなみにこの時期は、明石覚一（？〜一三七一）を端緒に、当道座（＝盲人組織）が組織されるようになってきた時期である¹⁶。

河原で石を積むという意の、石塔しやくとうは、もともと多くの人々が春に行う年中行事だったのだが、時代が下ると、勸進の対象となり、さらに主に盲人が行うものとなったのである。ここで確認したかったのは、石塔が最初から盲人限定の行為でなかったことである。現実の河原での石積（石塔）が、賽の河原に於いて子どもが行う行為へと反映したのである。

以上の、石積（石塔）に関する論説は、引用史料も含めて、既に田中久夫が指摘している¹⁷ものであるが、先行研究では見逃されがちなのであるため、私なりに再構築したものである。

また、盲人の石塔は、江戸時代以降、四条河原で行われることが一般化する。「石塔（会）」は季語にもなっており、旧暦二月十六日に四条河原に於いて、盲人が石積を行う意である¹⁸。四条河原であれば、時衆の四条河原道場との関係が推測されるが、具体的論証は今後の課題としたい。

1 渡浩一「幼き亡者の世界」（明治大学人文科学研究所編『生と死』の凶像学）一九九九年 風間書房。

2 鷹巢純「悪道の母子」（立川武蔵編『曼荼羅と輪廻』一九九三年 佼成出版社）。なお、渡浩一『お地藏さんの世界』（前掲）によれば、東京国立文化財研究所の写真原板データベースにより、閲覧可能とされる（二〇二頁）。確かに、十王図で検索↓写真原板をクリックで向巖寺本がヒットするが、研究所に赴かないと閲覧はできないようである。

3 『地藏菩薩靈驗記絵・矢田地蔵縁起絵・星光寺縁起絵』（角川書店）一一四頁。

- 4 黒田日出男「戦国期の民衆文化」(『岩波講座 日本通史 第10巻』前掲)。
- 5 圭室諦成『葬式仏教』(一九六三年 大法輪閣) 一七七〜一七八頁。
- 6 影山純夫「慈愛と追慕 童子肖像画について」(『古美術』第八六号 一九八八年)・黒田日出男『絵巻 子どもの登場』(一九九八年 河出房新社) 一一三頁。
- 7 黒田日出男「童」と「翁」(『境界の中世 象徴の中世』一九八六年 東京大学出版会)。
- 8 渡浩一「幼き亡者の世界」(前掲)。
- 9 齊藤研一『子どもの中世史』(二〇〇三年 吉川弘文館) 一六一頁。
- 10 杉本卓洲「胎児と生苦」(『五戒の周辺』一九九九年 平楽寺書店)。
- 11 長谷部英一「中国における胎教」(『技術マネジメント研究』第四号 二〇〇二年)。
- 12 赤城文庫に伝わる、もう一本には、以下のようにある。「さいの河原にては、おさなき、ものどもの、火難にむせひ、にけ去る事も
しらて、ちちよ、母よと、さけふをは、御衣のしたに、やとし・・・やけしにたる子とも、皆、もとのかたち、いきかへる」
(『室町時代物語大成 第五』一六一頁)。であれば、賽の河原の記述は早い時期に存したと考えられる。しかし、『富士の人穴草
子』との前後関係は判明しない。
- 13 松本史郎「賽の河原」『日本大百科事典 第九巻』(一九八六年 平凡社)。
- 14 廣田哲通「乃至童子の戯れに」考―事実と説話と経文と」(『女子大文学 国文編』三五号 一九八四年)。
- 15 「乃至童子戯一行ハ散心ノ供養ヲ明ス也。是文人葉也。委クハ文ノ如ク之ニ付テ地藏ノ現記ニ有。昔、丹後國ニ童子アリ。雪ノ上
ニ小便ヲスルトテ男根振廻メ地藏ノ形作り南無地藏ト唱テ禮シケリ。此童子死後地獄ニ墮地藏菩薩来テ云長 我檀那也ト云 助給リ。
是則佛菩薩多中ニ取分地藏ヲ造タル一念功德ヲ以地藏来玉フ也」(漢文体の箇所を書き下し、句読点を補った。臨川書店版四九四頁)
- 16 大隅好『盲人の生活』(一九九八年 雄山閣) 六八〜七一頁。
- 17 田中久夫「地藏・盲僧・小野氏」・「地藏信仰と民俗」(前掲)。

18 関森勝夫『難解季語辞典』（一九八二年 東京堂）一二五頁。

第三部 江戸時代の地蔵信仰

第三部では、標題の通り、江戸時代の地蔵信仰を取り扱う。

第一章 地蔵説話集の出版

中世と異なり、江戸時代は地蔵説話集が多数編纂され、多くは出版されている。「出版」という新たな文化が生じたとは云え、地蔵説話集が多数編纂されたことが中世と比べて大きな相違である。以下、著者別・発行年代順に、各地蔵説話集の書誌情報を記す。

1 良観続編『三国因縁地蔵菩薩靈驗記』一六八四年刊

実睿『地蔵菩薩靈驗記』（三巻本）を増補する形で、一六八四年、良観続編『三国因縁地蔵菩薩靈驗記』が出版されている。第一〜三巻は実叡編、第四巻以降が良観続編とされる。第一〜三巻が実叡編かどうかは疑問が残る。というのも、編者・実睿を、『今昔』第十七巻第十二話に登場する「実睿供奉」だとすれば、曾我兄弟の話（第二巻第十四話）は明らかに増補である。前述のように、三巻本は、室町時代には成立していたと考えられるので、実睿・原撰の本が、改編・増補され、江戸時代に伝わったと考えられる。

全体の編纂目的は、これまでの地蔵説話の集大成とされる¹が、江戸時代の話も多い。増補者“良観”は、かつては、西大寺流真言律宗の僧・良観房忍性（一一一七〜一三〇二）とする説もあった。しかし、『岩船山地蔵菩薩縁起』に「天和年中（註一六八一〜八四）²、江州三井寺沙門良観僧都の続編せる地蔵靈驗記第九巻にも、あらまし是を記せり³」とあるので、良観は、江戸前期の三井寺の僧であろう。但し、実睿編と続編との接続部分というべき、第三巻の奥書に「良観上人」とあるのが気になる。あるいは良観続編を書肆が改編・増補して出版した可能性もある。以上の仮説を敢えて提示しているのは、第十三・十四巻では、かなり省略した書き方があるが、かつそれは江戸時代の事を記した話だからである。この仮説が妥当であれば、良観が江戸前期の人というのも疑うべき事態となるが、可能性を指摘するに留める。なお、以上の事柄及び同書に於ける表記不統一等から、渡浩一は、「十分な編集・校訂を経ずに、かなり急いで出版されたのではないか⁴」と述べている。

以上の事柄を考慮すると、『三国因縁地蔵菩薩靈驗記』は、地蔵信仰の流行や出版の隆盛に乗り遅れまいとした書肆の都合で急いで出版されたものである。同書は、刷を重ね（京・大坂・江戸の書肆の合板）、江戸時代の仏教書の中ではベストセラーと云える⁵存在

となつてゆく。

2 道照晦巖『地藏菩薩感応伝』一六八六年刊

以前からの説話を選んで編集したもの。ゆえに『三国因縁地藏菩薩靈驗記』と重複する話も多い。但し、鏑木を蕪木と表記するなど、音で聞いた情報もあるようである。上・下二巻、全七〇話。編者・道照晦巖は不明だが、漢序をよせた高泉性激（一六三三〜九五）が万福寺第五世であることを考慮すると、黄檗宗の僧と推定される。漢文体。例えば、巻上第二話に於いて「行基」を「基」と表記するなど、文章としては一見分かりにくい。このまま説教に使用するには難しい文章である。

3 妙幢浄慧『延命地藏菩薩経和談鈔』一六八七年刊・同『地藏菩薩利生記』一六八八年刊・同『地藏菩薩利益集』一六九一年刊

『延命地藏菩薩経和談鈔』は、題名が示す通り、『延命地藏菩薩経』の解説書だが、解説に当たって、先行する説話を多数引用している。編者・妙幢浄慧は、その後も『地藏菩薩利生記』・『地藏菩薩利益集』を著している。浄慧は法脈では黄檗宗だが、その思想は、これに留まるものではなく、説話も他宗派のものを引用している。また、全国を行脚し、各地で地藏説話を収集した。その成果が『地藏菩薩利益集』である。

4 蓮体『礦石集』一六九二年刊・同『観音冥応集』一七〇六年刊・同『続礦石集』一七二七年刊

編者・蓮体（一六八三〜一七二六）は、真言律僧で、全国各地を布教している。本項の三冊はいずれもその成果である。『礦石集』には地藏説話以外の話も多い。全一二二話のうち、三四話が、地藏説話に過ぎない。序文で、『利生記』・『利益集』に漏れた話を収集した旨が述べられている。

頃年妙幢禅師。復た利生記及び利益集を撰す。宇宙の感應、昭昭として見つんべし。しかも予が見聞する所の數十條、獨り二部の搜羅に漏れたり。復た遺憾無きことあたはず。ここに鄙醜を顧みず、漫りに編輯を作す。

そのためか、地蔵説話に関しては、先行説話からの引用はない。全体を見ても江戸時代の話である。跋文として「一日称地蔵 功德大名聞 勝俱胝劫 稱智者徳」¹⁰と偈が引用されている。従って、主題は地蔵なのである。一七二七年には続編である『続礦石集』が出版される。これも全五〇話のうち、地蔵説話は三話に過ぎない（上本第六・十三話・上末第八話）。両書とも、地蔵説話を収集しようとしても、新しい話が発見できず、地蔵説話が数的には少ない形での出版となったと考えられる。

蓮体は、この他、『観音冥応集』を編集している。観音説話が中心だが、全一九二話のうち、計九話に地蔵説話が含まれる（第一巻第一四話・第三巻第十三話・第十四話・第四巻第十話・第十四話・第五巻第九話・第二六話・第六巻第十九話・第四九話）。第三巻第十三話は清水寺の勝軍地蔵の縁起を含む。第三巻第十四話は、破地獄の偈の話を含む。これ以外は江戸時代の話である。

5 必夢『延命地蔵菩薩経直談鈔』一六九七年刊

題名が示す通り、『延命地蔵菩薩経』の解説書である。全十二巻から成る。解説に当たり、多くの説話を引用している。それは文献に限らず、口承のものも含んでいる。後跋によると、先行する説話集を知りつつも、実際の靈驗譚を集めた旨が記されている。

余、當鈔の始めに引證すと雖も、前録の効驗、少分なり。書林の族、嫌障に従ひ、近ころ見聞に及ぶ所、正跡慥なり。靈應を集め、ここに誌す。（前同八七七頁）

渡浩一は、本書が『地蔵尊利生記』（後述）・『延命地蔵経講柄』¹¹に引用されていることから、「説教僧の参考書として読み継がれていた」¹²とし、本書を「説教のためのテキスト」と位置付けている。

編者・必夢は浄土宗の僧であるが、収録された説話は浄土宗関連に限らない。

6 『地蔵尊利生記』一六八四年〜江戸中頃成立

原本は、早稲田大学図書館内教林文庫蔵の写本。編者不明。『国文学未翻刻資料集』に翻刻が記載。出版はされていない。計七話から成るが、地蔵説話は、計六話である（第一・二・四・五・六・七話¹³）。第四話を除く各話は『延命地蔵菩薩経直談鈔』にそれぞれ

類話があり¹⁴、いずれもほぼ同文なため、『延命地藏菩薩経直談鈔』を典拠としたと考えられる¹⁵。

7 元照『地藏菩薩験新記』一七〇四年刊

まず確認しておけば、第一部で取り上げた、『地藏菩薩験記』の統編的題名だが、直接的な関係はない。元照（一六四四～一七〇五）¹⁶は曹洞宗の僧。冒頭に浄慧の序がある。元照は現・石川県金沢市の高巖寺の住持を勤めていたため、全六三話のうち、現・石川県域を舞台とする話が、計二五話ある。また、隣接する越中国（当時は金沢藩、現・富山県域）の話が計四話、越前国の話が計二話ある。全六三話の大多数は、先行する説話集に収集されていない、江戸時代のものである。編者・元照は、先行説話集にない話を収録したものと考えられる。

8 玄瑞『本朝諸仏霊応記』一七一八年刊

編者・玄瑞（？～一七五〇）は、肥後国大慈寺（曹洞宗）に学んだ僧。全二八話のうち、中巻第一・二話が地藏説話。但し、中巻第二話は、計五つの小話から成る。中巻第一話「会津恵日寺由来事」の後半は『今昔』第十七巻第二九話とほぼ同文である。中巻第二話は、各地の伝承を集めたもので、舞台は曹洞宗寺院とは限らない。

9 猷山『諸仏感応見好畫』一七二六年刊

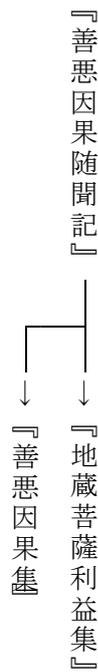
編者・猷山は、曹洞宗の僧。壱岐国華光寺の住持を勤める。全二四五話のうち、計二六話が地藏説話。上巻「地藏利益」として連続して二五話が存し、これとは離れて上巻の最後の方に「地藏行化」として一話ある。「地藏利益」のうちの一話は、『観音冥応集』第六巻第四九話の類話だが、『観音冥応集』を出典としているのではなく、両書が同一素材から採録したと考えられている¹⁷。

10 蓮盛『善悪因果集』一七一一年刊

編者・蓮盛は、浄土宗の戒律復興をめざした慈泉の弟子で、『円頓戒和解』を著している。『地藏菩薩利益集』第一巻第十話に於いて蓮盛に関する言及がある。

此事このごろ蓮盛法師の集られし。善悪因果随聞記にも載られき。(私架蔵本二〇丁表裏)

『善悪因果随聞記』なるテキストは現在不明で、『善悪因果集』の前身的存在と考えられる。『善悪因果集』第一巻には、「絶入シテ地獄一往地藏菩薩ノ加護ヲ蒙ル事・「地藏菩薩種々奇瑞ノ事なる説話が収められている。前者は三条の説話から、後者は二条の説話から成る。第五巻第六話は、「壬生の地藏利益ノ事」という地藏説話である。従て、計六条の地藏説話が収められている。このうち、四条が『利益集』と類話である。出版年代から言えば、『地藏菩薩利益集』↓『善悪因果集』という順になるが、西田耕三は、当該話に関し、『利益集』と『善悪因果集』とを比較し、『善悪因果集』の方が古態を残しているため、



という影響関係を想定している¹⁸。

11 章瑞『西院河原口号伝』一七六一年刊

西田耕三の言を借りると、「本書は賽の河原の起源を、空也が洛西西院河原や極楽院空也堂でみた地獄の体相に求めた縁起譚である」¹⁹。これまでの諸書は短話が独立していたが、本書は長編ものである。堤邦彦は、大谷大学林山文庫本に於ける濁点等の朱筆書き入れや広島文教女子大学蔵本に於ける読点加筆から、本書が唱導に活用されたとしている²⁰。先行する怪異小説等を引用している。編者・章瑞に関しては、浄土宗の僧という説²¹、浄土真宗に近いという説²²がある。

12 必齋『一万体印造地藏尊感応記』一八二二年刊

高岩寺（現・東京都豊島区巢鴨²³、通称とげぬき地藏）の地藏御影の由来及びその板木を使って一万体印行を行うと利益を得る話を

中心に述べられている。利益は、現世利益に限らず、冥府からの救済もある（「童子冥途にて菩薩の済度に預る事」）。また、一万体印行とは無関係に、生身の地蔵が老僧となって現世に現れ、落とし物を回復してくれる話もある（「旅僧海中に落せし金子をふたたび得たる事」）。さらに『元亨釈書』の、冥土より救済してくれる話（第二九卷第十九話）も引用されている（「役夫賀能地獄の苦をのがれし事」）。幾つかの版が確認される。計二一話から成る。

13 『地蔵菩薩靈驗記』一八三〇～四四年頃²⁴成立

江戸時代には、出版はされていない。原本は星野俊英所蔵。第五巻のみ現存。真鍋広済が一九六五年に活字化している。外題の下に「人間」とあったことから、もとは全六巻だったと考えられる。真鍋広済は、書写者融誉を編者としている²⁵が、確証はない。巻末に融誉を浄土宗西山派誓願寺の僧とする説明がある。

顕蓮社融誉上人字ハ光榮 浄土宗

西山派総本山誓願寺第八代ノ嗣法也 真鍋本二八頁

計九話から成るが、いずれも先行する説話集に出典のあるものである。例えば、全九話全て『三国因縁地蔵菩薩靈驗記』に類話が見られる²⁶。

14 徳春『地蔵菩薩老万体印行縁起』一八五二年刊

編者・徳春については不詳。玉川大学図書館所蔵本の奥付には、「台嶺不動院蔵板」とあり、序文一丁表右下に「東台東圓院深暢院」とある²⁷。同名の類似本は叡山文庫にある²⁸。そのため、『国書総目録』では「天台」に位置付けている。

収録された話の年代は一七五六～一七七六年である。計十三話。『一万体印造地蔵尊感応記』と話が重複する。地蔵を一万体印行し、御影を海中に流すという供養（「地蔵尊流水供養」）によって現世利益を得られた話を中心とする。但し一万体印行が出てこない話（第十話²⁹）や印行はするものの、海に流す記述がない話もある（第七話）。また、印行による蘇生譚もある（第十一・十三話³⁰）。最後に、

印行の注意点十七箇条が記されている。本文中に『元亨釈書』・『地蔵菩薩応驗新記』・『地蔵菩薩利生記』の名前が見え、先行する説話集を踏まえて、編集されたと想定される。

この他、個別の寺の地蔵の縁起を記したもの³¹及び經典の解説書で、地蔵説話を含むもの³²も多数あるが、言及を省略する。例えば、『地蔵本願経』の注釈書としては、『地蔵本願経和解』等がある。

以上の諸書の書誌情報を見ると、以下の三つに分類できる。

- ① 先行する説話を収録し、出版されたもの
- ② ①に収録されない、新たな直談・説話を収録し、出版されたもの
- ③ 先行する説話を収録し、出版されなかったもの⇨唱導用に編集されたもの

総じて、江戸時代の地蔵説話集は、奇瑞・唱導を記録化し（さらに多くの場合は出版し）、地蔵説話を再生産したと云える。江戸時代は檀家制の時代であり、ある程度、寺檀関係は固定されていたが、その信仰を確固たるものにし続けるため、僧は唱導を行う必要があった。というのも、檀那寺を替えるのは非常に困難であったが、不可能ではなかったからである。また、檀家制だからといって、現世利益の為に檀那寺以外に詣でることが禁止されていた訳ではない。そこで各寺は、時に人を呼ぶために、靈驗譚を唱導した。その範囲は多くの地域にまたがることもある。ゆえに、唱導は依然盛んに行われたのである。ゆえに地蔵説話集が編集されたのである。なお、関連する事柄として、地蔵説話集に於いて、地蔵の、職能を示す苗字が多種に存することを指摘する。例えば、『延命地蔵菩薩直談鈔』だけでも、六一種確認できる（經典由来を除く）³³。唱導僧たちは、地蔵の、特定の職能を唱導していたため、地蔵の苗字が多種に存するようになったのである。このことは、他の仏・菩薩に比べて、顕著な特徴である。例えば観音説話を集めた、『観音新験録』（一六六六年刊）・『観音冥応集』（一七〇五〜〇六年刊）であっても、經典由来のものを除くと、職能の苗字は、「子安」「銭」「童子」の三種のみである（『観音冥応集』第三卷第二一話・第四卷第三一話・第六卷第四八話）。

地蔵説話集は多くの宗派の僧によって編集され、編集にあたり、宗派を超えた人的交流もあった。これは中世に於いて、多くの宗派

が地蔵を活用していたことの継承であろう。

江戸時代の出版とは、主に商業出版であり、多くの地蔵説話集が出版されたことは、それだけ受容があったと云える。また、多くの民衆は貸本屋を媒介にして、説話集を読んだ³⁴。江戸時代後期になると、貸本屋の活動範囲は全国かなりの地域に渡るようになった³⁵。結果、地蔵信仰が全国へ広まったと考えられる。また、全国的に見ても昔話にしばし地蔵が登場する傾向がある（後述）が、これは説話を通して、地蔵信仰が全国に広まっていたからであろう。

地蔵説話は史実ではないにしろ、唱導僧と民衆との相互交渉の中で生まれたものであり、説話から、当時の地蔵信仰の実態を分析することは可能であろう。

最後に、他の仏神との比較を試みる。江戸時代に成立した、地蔵の名の付いた説話集（個別の寺・地蔵像の縁起書を含み、経典の注釈書で説話を内包するものを除く）は、十九種³⁶に登る。地蔵と並んで、民間信仰の代表格である、観音³⁷を除けば、他の仏神に比べると、圧倒的に多い。阿弥陀・弥勒・庚申・道祖神に関しては、まとまった説話集が出版された形跡がほぼ無い³⁸。不動は、『大山不動霊験記』が出版されているのみである。これも現・神奈川県の大山不動の霊験を集めたものであり、縁起に近い。『三国因縁地蔵菩薩霊験記』が、江戸時代を通じて、版を重ね、ベストセラーと云える存在だったこと、一八五三年になっても、『延命地蔵経和訓図繪』が出版されていることを考え合わせると、地蔵は、江戸時代の仏教説話の代表的主題であったと云える。この要因として、地蔵は生身で現れ、時に直接的に救済を行う存在であったため、説話の主題になりやすいことが想定されるが、詳しい論証は今後の課題としたい。

1 渡浩一「十四卷本『三国因縁地蔵菩薩霊験記』とその周辺」（前掲）。

2 栃木県郷土文学研究会「岩船山地蔵菩薩縁起」（『国語』第十四号 一九七四年）。

3 渡浩一「一四卷本『地蔵菩薩霊験記』解説」（榎本千賀・他編『一四卷本地蔵菩薩霊験記（下）』前掲）。

- 4 真鍋広済・古典文庫『地藏菩薩靈驗記 一』解説。
- 5 浄慧に関しては、西田耕三「ある僧の軌跡」(『近世の僧と文学』二〇一〇年 ぺりかん社) 参照。
- 6 詳しくは上田靈城「近世真言宗の庶民教化」(『密教文化』第九九号 一九七二年)。
- 7 第一・十八・二六・二七・二八・三三・三四・三五・三六・三七・三八・四〇・四二・四四・六六・六七・六九・七〇・七一・七三・七四・七五・七六・七七・七八・七九・一〇〇・一〇一・一〇五・一一一・一二二話。
- 8 関口静雄・寺津麻里絵「惟宝蓮体『真言礦石集』翻刻と解題(その一)」(『学苑』第八七四号 二〇一二年)より引用。但し、書き下した。
- 9 塚田晃信「蓮体の礦石集」(『文学論藻』第五二号 一九七七年)。
- 10 関口静雄・寺津麻里絵「惟宝蓮体『真言礦石集』翻刻と解題(その三)」(『学苑』第八七六号 二〇一三年)より引用。
- 11 成田山仏教図書館蔵。請求番号1533-0002。同HPによる検索では、『延命地藏経講柄』と出る。筆者未見。
- 12 渡浩一「地藏説話集としての本書の性格」(同編『延命地藏菩薩直談鈔』前掲)
- 13 「第〇話」という表記は無いが、解題に従い、便宜的に第〇話とした。なお、第四話は、『血盆経』を主題とするが、地藏の名も登場するので、地藏説話に加えた。
- 14 第一話―『直談鈔』第七卷第十八話、第二話―『直談鈔』第七卷第二〇話、第三話―『直談鈔』第八卷第三二話、第五話―『直談鈔』第一卷第三一話、第六話―『直談鈔』第三九話。
- 15 渡浩一「地藏説話集としての本書の性格」(同編『延命地藏菩薩直談鈔』前掲)。
- 16 詳しくは殿畑外義「『地藏菩薩応驗新記』と普門元照」(『市民大学院論文集』第二号 二〇〇七年) 参照。
- 17 西田耕三「解題」『仏教説話集成「一」』(一九九〇年 国書刊行会)。
- 18 西田耕三「解題」『仏教説話集成「二」』(前掲)。
- 19 西田耕三「解題」『仏教説話集成「一」』(前掲)。

- 20 堤邦彦 「仏教長編説話『勸化西院河原口号伝』」（『近世仏教説話の研究』一九九六年 翰林書房）。
- 21 堤邦彦 「仏教長編説話『勸化西院河原口号伝』」（『近世仏教説話の研究』前掲）。
- 22 西田耕三 「解題」『仏教説話集成「一」』（前掲）。
- 23 但し、江戸時代には、現・台東区下谷に存した。
- 24 真鍋広済は「その用語より考察すれば本書の成立は江戸時代も文化・文政以後のことと推測せらる」としている。真鍋広済『地藏菩薩の研究』（前掲）一六一頁。
- 25 真鍋広済『地藏菩薩の研究』（前掲）一六一頁。
- 26 第一変―『三国因縁地藏菩薩靈驗記』第十卷第一話
- 第二変―『三国因縁地藏菩薩靈驗記』第十卷第八話
- 第三変―『三国因縁地藏菩薩靈驗記』第九卷第四話
- 第四変―『三国因縁地藏菩薩靈驗記』第十卷第六話
- 第五変―『三国因縁地藏菩薩靈驗記』第十卷第十話
- 第六変―『三国因縁地藏菩薩靈驗記』第十卷第九話
- 第七変―『三国因縁地藏菩薩靈驗記』第五卷第十五話
- 第八変―『三国因縁地藏菩薩靈驗記』第五卷第七話
- 第九変―『三国因縁地藏菩薩靈驗記』第十三卷第三話
- 27 杉山友美 「玉川大学図書館蔵『地藏菩薩老万体印行縁起』」（『実践国文学』第五二号 一九九七年）
- 28 杉山友美 「叡山文庫蔵『地藏菩薩一万体印行縁起』二種」（『実践国文学』第五三号 一九九八年）
- 29 本文中に第○話という表記は無いが、便宜上、第○話という表記を行う。第十話は、『地藏菩薩応驗記』からの引用で、本文中に「地藏菩薩応驗記にはく」とその旨の明記もある。

30 第十三話の前半は、『元亨釈書』第二九卷第十九話を基としており、本文中にも「元亨釈書に云」とその旨の明記がある。

31 『岩船山地蔵縁起』（一七四四年成立）等。玉川大学図書館蔵『地蔵菩薩靈驗記』（天保以降成立）は、四国第十九番札所地蔵院立江寺の縁起である。

32 蓬室有常『延命地蔵経和訓図絵』（一八五三年刊 金沢大学暁烏文庫等蔵）には『元亨釈書』・『三国因縁地蔵菩薩靈驗記』から地蔵説話の引用がある。

33 汗流・油濯・雨・馬止・帯解・陰坊・カツラマキ・要・金焼・川渡・金子・釘抜・杓掛・首切・黒・毛替・化馬・鯉・御符・子安・子安腹帯・塩嘗・櫛・獅子・煎餅・染殿・蛸・田作・玉章・血流・茶湯・手搔・泥附・苗鹿・裸・畠造・腹帯・孕・火消・火焼・古厩・発心・前出・枕返・見送・身代・水上・導・麦入・目疾・稲・稲蒔・矢負・矢取・屋葺・矢拾・湯洗・夜鳴・寄足・来迎・笑。

34 私架蔵本『地蔵菩薩利生記』は、表紙に番号が付き、朱色の蔵印も施され、形態がぼろぼろであるため、貸本用だったと考えられる。

35 長友千代治『近世貸本屋の研究』（一九八二年 東京堂）四三頁。

36 Ciini Books 検索によると、『地蔵菩薩利生記』、『地蔵菩薩三國靈驗記』、『地蔵菩薩感應傳』、『地蔵菩薩利益集』、『地蔵菩薩應驗新記』、『江戸六地蔵造立勸化書』、『地蔵和讃雨寶鈔』、『與願金剛地蔵菩薩秘記』、『地蔵清談漆刷毛』、『安積山東勝教寺蛇骨地蔵菩薩記』、『野州芳賀郡下延生村城興寺地蔵菩薩畧縁起』、『延命地蔵尊さくら縁起』、『壬生地蔵尊縁起』、『苜萱山寂照院西光寺親子地蔵縁起』、『地蔵菩薩縁紀』となる。これに、本文・註31で言及した、『一万体印造地蔵尊感応記』・『地蔵菩薩老万体印行縁起』・『岩船山地蔵縁起』・『地蔵菩薩靈驗記』を加えた。

37 Ciini Books 検索によると、『但州城崎温泉寺観音并ニ湯之縁起』、『参河国渥美郡小松原東観音寺縁起』、『出雲札所観音靈場記』、『観音冥應集』、『長谷寺観音験記』、『あとおひうたをんど大坂三十三番観音廻り五番続』、『観音示現淺草名靈抄観音靈驗記眞鈔』、『観音利現集』、『観音利益物語』、『観音纂玄紀』、『坂東三十三所観音靈場記』、『観音靈驗記』、『洛陽観音廻り道之記』、『魚籃観音靈驗記』、『浅草観音縁起』、『準提観音念誦靈驗記圖會』の十六種となる。これに、『観音新験録』等を加えると、地蔵説話集と数的には並ぶ。

38 主に Cini Books 検索による。注釈が必要なのは、阿弥陀であり、「阿弥陀経鼓吹」といった阿弥陀経関連の書籍には、説話が収録されている可能性がある。但し、地藏と異なり、阿弥陀霊験記といった形の出版物は見当たらない。庚申もタイトルから見ると、説話集の可能性もあるものもあるが、これらの分析については今後の課題としたい。

第二章 説話集から見た後生善処

江戸時代は、後世善処よりは個人の現世利益が追求される時代と云われる。しかしながら、檀家制を通じて、葬式仏教が定着する時代でもある。この点に留意しつつ、地蔵説話集に於ける後生善処を考察する。

渡浩一は、地蔵説話の分析から江戸時代に於いて、「地蔵信仰の重点は現世に傾き、地蔵の主要な舞台は地獄から現世に移ってゆく」と述べている。渡の分析は、教的分析であり、この分析は首肯されるものである。しかしながら、地蔵が西方浄土や兜卒天に導く話が皆無となるかと云えばそうではない。

『三国因縁地蔵菩薩靈驗記』には以下の話を載せる。なお、本章で引用する説話は原則、先行史料に、類話が無いものとしている。

「我レ貧乏ニシテ、亡親ノ追善露バカリモナシ。仰願ハ、我カ志ヲ以テニ親共ニ安楽国引接シ玉ヘ」ト祈ルヨリ外他無シ。九旬満ル夜ノ夢ニ、沙門香衣ヲ着テ手ニ錫杖ヲ執テ曰ク、「汝父ハ地獄ニ墮、母ハ餓鬼道ニ入り、汝至信ノ力ニヨリテ、共ニ天ニ生ヲ受ヌ。……」(漢文体の箇所は書き下した。第四卷第十三話の一節、前同二二七頁)

急チ高声ニ「南無阿弥陀仏」ト唱ヘテ息絶ヌ。……其後夢中ニ、「我レハ地蔵菩薩ニタスケラレテ、永三途ノ業ヲ出タリ」ト云云。(第五卷第七話、前同二五六頁)

第五卷第七話の題目は「母、女の方便に依りて往生の事」であるため、西方浄土へ導いた話と解釈できる。

我臨命終ノトキ、地蔵ノ名号一唱ス。其力ニヨリテ、菩薩ノ宮殿トナツテ、鬼神ノ呵責ヲノガレテ日日三度都史多天ニノボリキ。

(第六卷第二二話、前同三八二頁)

第六卷第二二話は、死後、「地蔵の宮殿」となる不思議な話である。地蔵の宮殿となるのが後生善処なのか、疑問は残るが、兜卒天の名前もあるので、事例として挙げた。なお、当該話は、星野本『地蔵菩薩靈驗記』第八話に取り入れられる。

朝夕地蔵ヲ信ジタテマツル。目出度往生シケルトナン。(第八卷第七話、前同四四頁)

二十四日ノ夜半ニ高声ニ地蔵ノ宝号ヲ口唱ス。人怪テ往見レバ、唱ルニ随テ天上シ、次第ニ声モ幽ニナレバ、終ニ形ハ失ケリ。(第九卷第二話、前同七七頁)

母ノ為ニ金字ノ法花経ヲ書写シ、并ニ地蔵ノ形像ヲ金色通身ノ木仏ニ造リ奉テ、供養シ玉フ。其後、夢ニ母ノ金色ノ光ヲ放チテ、「汝ガ所修ノ功德ニヨリテ、都率五ニ生セリト」。(第九卷第十三話、前同一二六頁)

廿四日寅ノ一玉一起テ、手ヲ洗口ヌスギテ袈裟ヲカケ、合掌シテ西ニ向テ端坐シテ申ケル、「小僧一人来テ我が手ヲ引玉バ、浄土參ルナリ」。(第十二卷第一話、前同二三〇〜二三二頁)

地蔵菩薩正守護シ玉イ、ツイニ浄土ニ往生スベキモノナリ。(第十二卷第六卷、前同二六一〜二六二頁)

『地蔵菩薩感応伝』には以下のようにある。

改めて六地蔵像を作る。・・・藤氏合掌し、西に向ひ念佛して、化す。時に紫雲、窗に垂れ、奇香、室に盈つ。(下巻第二二話、私架蔵本七丁裏)

『延命地蔵菩薩経和談鈔』第一卷には以下のようにある。

地蔵ぼさつに。すこしの縁をむすべるものは。ゆめうつつのごとくに。あらはれさせ給ふ。あるひはかれが苦に代て。罪業をまぬかれしめ。あるひはみづからの浄土へいざなひて。安樂をえせしめ。又もとより極樂をねがへるものは。すみやかにかれが心にかせて。安樂世界におくらせ給ひなん。(鶴見充展「翻刻『延命地蔵菩薩経和談鈔』(一)」八『東洋大学大学院紀要』第二二号、一九八六年V一五五頁)

『地蔵菩薩利生記』には以下のようにある。

かねて臨終の期をしり、地蔵菩薩の引導に乗じて。安樂國に往生しけり。(第二卷第五話、私架蔵本二八丁裏)
名号を三人もろともに申しければ。無垢の往生うたがひなくこそ見しに奉る。(第五卷第二話、前同十三丁表)
かの地蔵尊を結縁するともがら。市をなせり。かの貧女一座の講筵にくははりて。地獄の大苦をまぬかれ。都卒の化樂にうまれん事こそ。たつとけれ。(第五卷第三話、前同十五丁表裏)

『地蔵菩薩利益集』には以下のようにある。

このうへは浄土往生うたがひなし。・・・端座合掌し正念すこしもみだれず。地蔵の寶号をとなへながら。ねふるがごとくに往生