

目次

序説 研究動向及び各章の要旨

一 先行研究の整理・分析・動向及び問題の所在と目的

(1) 研究史の整理・分析と動向	
①民間信仰、民俗宗教	1
②地蔵信仰	6
(2) 研究の課題と目的、調査考察方法	
①課題と目的	17
②調査考察方法	18

二 事例構成と要旨

(1) 地蔵盆行事にみる地域の特徴と相関	18
(2) 賽の河原祭祀にみる亡児供養と地蔵信仰	19
(3) 近畿地方(中央部～北部)にみる地蔵の彩色習俗	20
(4) 北陸真宗地帯における地蔵信仰	21
(5) 祭祀諸相にみる地域的受容と展開	22
註	22

第I部 地蔵信仰の歴史的展開と仏教民俗

第一章 地蔵菩薩と民俗信仰

一節 地蔵菩薩の成立と像容及び信仰

(1) 出現・発生成立の概要	23
(2) 信仰の伝来と興隆	24
(3) 菩薩の形相と造像	25
(4) 六地蔵信仰	26

二節 民俗信仰における地蔵

(1) 変化する御名(名号)や祭祀・習俗	27
(2) 祭祀にみる地蔵と子どもの関わり	28

三節 地蔵の権能(靈験)と祭祀

(1) 現世利益と死者供養	29
---------------	----

四節 祭祀呼称の変容過程

(1) 地蔵祭と地蔵盆	30
-------------	----

五節 地蔵信仰（造像安置）の有情(衆生)認知	3 2
註	3 3

第Ⅱ部 地域社会における地蔵信仰

第一章 地蔵盆行事にみる地域の特徴と相関

—京都市北区、小浜市、舞鶴市、宮津市の事例から—

はじめに	3 4
一節 研究の動向及び問題の所在と目的	
(1) 研究史と課題	
①先行研究の整理と分析	3 4
②問題提起と課題	3 8
(2) 目的と調査方法	3 8
二節 民俗信仰や年中行事における地蔵盆と信仰観念	
(1) 地蔵盆の通せんぼ	4 0
(2) 地蔵盆と愛宕信仰	4 0
(3) 六地蔵詣り辻の地蔵盆	4 1
(4) 地蔵盆の信仰観念（祈願）	4 4
三節 各地における地蔵盆の諸相	
(1) 京都市北区鞍馬街道口深泥池地蔵堂の地蔵盆	4 5
(2) 京都市北区紫竹桃ノ本町の地蔵盆	4 8
(3) 福井県小浜市西津地区の地蔵盆	4 9
(4) 京都府舞鶴市の地蔵盆	5 5
(5) 京都府宮津市の地蔵盆	5 7
四節 地域別特徴と比較（小括1）	
(1) 行事諸相の地域別比較	
①地域別行事特徴表	5 8
②行事諸相の考察	5 9
五節 行事内容の側面にみる地域の特徴と相関（小括2）	6 1
今後の展望	6 2
おわりに	6 3
註	6 4

第二章 賽の河原祭祀にみる亡児供養と地蔵信仰

—北津軽川倉・今泉賽の河原例大祭の事例から—

はじめに	6 6
------	-----

一節 研究の動向及び問題の所在と目的	
(1) 研究史と課題	
① 先行研究の整理と分析	6 6
② 問題提起と課題	7 1
(2) 目的と調査方法	7 1
二節 霊場にみる供養の実態と特徴	
(1) 川倉賽の河原の概要	7 2
(2) 例大祭にみる供養の実態	7 3
(3) 今泉賽の河原の概要	7 6
(4) 例大祭にみる供養の実態	7 7
三節 賽の河原と地藏信仰—小括1—	
(1) 例大祭にみる供養形態の特徴	
① 両例大祭の特徴(川倉・今泉)	8 0
(2) 調査事項と特徴	
① 調査事項一覧表(祭祀に付随する調査)	8 1
② 調査事項一覧表(信仰に付随する調査)	8 2
四節 北津軽賽の河原の供養形態の変容—小括2—	
(1) 川倉賽の河原の供養形態	8 3
(2) 北津軽の亡児供養や靈魂観の特徴	8 4
(3) 今泉賽の河原霊場の供養形態	8 6
五節 地藏信仰と死者供養とイタコの関わり—まとめ—	8 7
今後の展望	8 8
おわりに	8 8
註	8 9
第三章 近畿地方(中央部～北部)にみる彩色習俗	
—彩色(化粧)地藏像分布と伝承—	
はじめに	9 0
一節 研究の動向及び問題の所在と目的	
(1) 研究史と課題	
① 先行研究の整理と分析	9 0
② 問題提起と課題	9 2
(2) 目的と調査の方法	9 4
二節 他分野における彩色の意味	
(1) 仏像や仮面の彩色	9 5

(2) 化粧とは	95
三節 各地にみる彩色(化粧)地蔵の諸相	
(1) 京都市(北区、上京区、下京区、右京区、伏見区)並びに宇治市	96
(2) 若狭(小浜市、舞鶴市、宮津市)地方	99
(3) 京都府下(丹波、丹後、但馬)	
①丹波(亀岡市、船井郡京丹波町、福知山市大江町)地方	102
②丹後与謝郡(加悦町、野田川町、伊根町)地方	104
③丹後京丹後市(久美浜町、網野町、弥栄町、峰山町、大宮町)地方	106
④但馬(出石町、豊岡市、城崎町、香美町香住地区)地方	108
(4) 滋賀・琵琶湖岸(西・南・東・北岸及び朽木)地方	110
(5) 大阪府下(高槻市、茨木市)地方	114
四節 地蔵像彩色のまとめ(分布と伝承経路) —小括1—	
(1) 地蔵像の彩色分布の考察(盛行地域と伝承)	
① 分布図の作成	116
② 分布にみる彩色盛行地の考察	116
③ 伝承経路図の作成	117
④ 分布にみる伝承経路の考察	117
五節 地蔵像彩色のまとめ(彩色の意味、伝承) —小括2—	
(1) 地蔵像の彩色の考察(彩色の特徴と伝承分類)	
① 彩色(化粧)の考察	119
② 伝承分類の考察	119
③ 調査・考察の成果と今後の展望	120
おわりに	121
註	122

第四章 北陸真宗地帯における地蔵信仰

—富山県南砺市、砺波市にみる祭祀事例から—

はじめに	124
一節 研究の動向及び問題の所在と目的	
(1) 研究史と課題	
① 先行研究の整理・分析	124
② 問題提起と課題	127
(2) 研究の視点と目的	128
二節 真宗の概要と真宗地帯	
(1) 浄土真宗とは	129
(2) 真宗史の概要	129
(3) 真宗地帯とは	130

三節 調査地の概要と地蔵祭祀の諸相

(1) 富山県と調査地（南砺、砺波市）の概要	1 3 1
(2) 富山県の宗派別信仰比率と地域別密度	1 3 1
(3) 南砺市、砺波市の地蔵祭祀（地蔵祭）の様相	
①南砺市赤坂・三反割地区の地蔵祭り	1 3 2
②南砺市大塚地区の地蔵祭り	1 3 3
③砺波市鷹栖地区の地蔵祭り	1 3 5
(4) 調査地における地蔵祭りの諸相—調査のまとめ—	1 3 6

四節 太子信仰の諸相 —小括1—

(1) 太子と真宗（親鸞）	1 3 7
(2) 太子像分布と真宗寺院	
①太子像造立と分布	1 3 8
②真宗寺院（井波瑞泉寺）と太子	1 4 0
③職人と太子	1 4 2

五節 南砺市・砺波市における地蔵祭祀と太子 —小括2—

(1) 太子と地区の関わり	
①巡廻法要の特徴	1 4 3
②巡廻と太子信仰の普及	1 4 4
(2) 地蔵祭祀の呼称	1 4 5

六節 真宗地帯における地蔵信仰 —まとめ—

(1) 調査地の祭祀にみる地蔵信仰	1 4 6
(2) 真宗地帯（富山県下）における地蔵民俗信仰	1 4 7
今後の展望	1 4 7
おわりに	1 4 8
註	1 4 8

終章 祭祀諸相にみる地域的受容と展開

一節 地蔵祭祀諸相の総括

(1) 地蔵盆、賽の河原例大祭にみる信仰受容の特徴	
① 地蔵盆、賽の河原例大祭の信仰観念	1 5 0
② 信仰観念の特徴と背景、地蔵と子どもの関わり	1 5 2
(2) 祭祀準備の習俗にみる特徴	
① 地蔵像彩色にみる分布と伝承	1 5 3
② 彩色の地域的特徴と背景	1 5 3
(3) 既成仏教と地蔵信仰の相関	
① 真宗地帯にみる祭祀の特徴	1 5 4
② 真宗（瑞泉寺）と太子の関わり	1 5 5

③ 太子と地域の関わり	155
④ 真宗地帯の地蔵信仰とは	156
二節 祭祀普及と信仰受容の類型	
(1) 祭祀(信仰)普及と宗教者	
① 地蔵信仰と宗教者(信仰伝播と普及)	157
② 地蔵盆の普及と宗教者の介在	158
③ 賽の河原例大祭にみる亡児供養と宗教者の介在	158
④ 浄土真宗と地蔵信仰の相関と宗教者の介在	159
(2) 祭祀実態にみる地域別信仰受容の類型	
① 地域別信仰受容の類型表	160
② 信仰受容類型の考察	161
三節 祭祀・信仰の変容と伝承の展望	
(1) 変容の特徴と実態	163
(2) 伝承の展望	164
結語 現代地蔵民俗信仰とは	166
引用参考文献	168

序説 研究の動向並びに各章の要旨

「地蔵民俗信仰」を考えるにあたり、まず、「民間信仰」、「民俗宗教」の概念を捉えた先行研究をおさえる必要があるだろう。

上述の概念については、著名な学者・研究者の論考が多く、まずは羅列になるが概要を整理・分析し、平易な理解として簡略に自説を述べてみる。続いて、「地蔵信仰」について、信仰史、信仰布教・伝播者、民俗傾斜、既成教団との関係の、研究視点や動向について整理・分析をする。

尚、本研究の事例各章（各地での受容例）で、個々の先行研究について整理分析を加えている関係から、この章では包括的に研究史を整理する。

一 先行研究の整理・分析と動向及び問題の所在と目的

（1）研究史の整理・分析と動向

①民間信仰、民俗宗教

信仰儀礼に傾斜した民俗を研究対象とする場合、その初歩として「民間信仰」、「民俗宗教」という概念の理解は必須であろう。

「民間信仰」とは、「宗教それ自体が集団の目的になっていない」とし、「前宗教的な、未分化の分野を指す…混融複合的な呪術宗教的な領域」とする。それは、民間信仰の現象において「現代日本の多数の人々が、社会的、家庭的、個人的生活の上で、タブーや呪術を必要としているという事実は」おろそかにできない〔堀 1951：9 - 10〕（傍点筆者）。

また、「…飽くまで文化社会内の所謂『民間』階層に現在、生命を持って動いている呪術・宗教的儀礼と観念の総体」とする。民俗学の立場からは、文化民族の持つ呪術・宗教的観念、儀礼の展開様相を明らかにして、明確にするのが第一目的で、文化民族全般に普遍的な民間信仰の本質把握を第二目的にすることにあると述べる〔池上 1994：2〕（傍点下線は筆者）。

上述は難解な概念の表現であるが、平易な見解は「生産活動や人間関係をはじめとする人々の日常生活・社会生活を基盤としてあらわれてくる宗教現象。民間信仰は民俗のなかの宗教現象、宗教のなかの民俗的現象と言い換えることも可能で、近年では民俗宗教と称されることも多い」と解されている〔宮本 2000：630〕。

私見では、人間の普段行われる生活の中で、自然必需的に発生する信仰観念である。その観念は、成立宗教の観察、念想（思念）、仏教の真理や仏・如来に対する思いとは違う。

それは現代的に言えば、一般人いわば住民が主体となるからではなかろうかと考える。

続いて、「民間信仰」の語彙を使うのは「…（前略）…ただ、民俗学の立場からする民間信仰研究の目的は、宗教民族学におけるが如く、この研究の結果を直ちに未開民族の持つ自然宗教と結び付けるのではなく、夫々個々の文化民族の持つ呪術・宗教的観念、儀礼の展開の様相を明らかにし、夫等を相互に比較することによって、個々の文化民族の持つ呪術・宗教的観念、儀礼の特殊性を明確にするのが第一の目的であり、第二の目的は、この操作を通じて、文化民族全般に普遍的な民間信仰の本質を把握することにあるとした」〔池上 1994：3〕（傍点・下線は筆者）。以上、民俗学の立場から「民間信仰」研究の目的に言及する。

また、「地域社会の共同体の中において、平々凡々の生活を送ってきた民衆のあいだに成立し育成された、日常的な庶民信仰である」〔桜井 1988：8〕。「組織的な創唱的諸宗教の管轄する領域外の信仰を、すべて民間信仰だと規定」〔桜井 1988：95〕。

上述は、地域住民の日常生活の中で自然発生し、育まれ継承された信仰の総称として「民間信仰」という概念が理解出来ると考える。また、それは外圧を受けることのない信仰形態（観念や儀礼）であると解する。

次に民間信仰の領域と特徴では、「…（前略）…成立宗教の教団組織では、まず本山とか本部があって…（中略）…末端の寺院・教会とが派出し、相互に有機的な脈絡を保持している。しかもその教団体制は、成立拠点の地域共同体、民族・国家の*いまいき*闖域をこえて、広く地球上に信徒を獲得し数民族を包含する広大な組織体へと成長する。これに対して民間信仰の集団は、この組織化の範囲が狭く限られ、ほぼ小地域共同体内で完結する。…（中略）…民間の管轄に委ねられた多くの講集団は、…（中略）…各地域相互を密に繋げることがない。…（中略）…そのために地域ごとの強烈な宗教的願望などが率直に表明され、個性ゆたかで新鮮な住民感覚や地域的特色が大きく浮彫にされてくる〔桜井 1996：22-23〕（傍点・下線は筆者）。

その後「1970年代以降は英語の *Folk Religion* が民俗宗教と訳されたことや、民間信仰と成立宗教の習合が注目されるようになったこともあって、従来の民間信仰にかえて民俗宗教の語が一般化した。そして日本古来の信仰と成立宗教との集合形態を民間信仰と名づけてその研究を精力的に行ってきた堀一郎、桜井徳太郎も民俗宗教の語を用いるようになった」〔宮家 2005：172-173〕（傍点・下線は筆者）。

また、「世俗化と民俗宗教」では、「宗教の世俗化といった場合には、成立宗教の信者

が社寺や教会から離れていく現象と、宗教の本質をなす聖なるものが俗化する現象の二面が考えられる。…（中略）…こうした状況に直面して、既成の成立宗教教団では、人々の関心をあつめて信者を獲得するために政治、情報、商品、企業を利用している。また逆に政治や企業などが宗教教団から離れはしたものの、民俗宗教的指向を持つ人々を掌握して利用しようとしている。…（中略）…世俗化の進展にともなって信者の離脱に苦しむ成立宗教は政治に支援を求めたり、情報産業化、聖なるものの商品化、企業化、企業と提携するなどして、民俗宗教の素材を再活性化することによって信者の心をつかもうとしている」〔宮家 2002：18 - 21〕（傍点・下線は筆者）。

宮家のいう宗教の世俗化は、時代の流れから、都市化・合理化と少子高齢化と変化する中で無宗教世代の増加による宗教離れの趨勢も、大きな一因ではなからうか。また、祭祀や宗教的年中行事には年代を問わず興味を示すが、信仰という観念的な事柄は強制感が強いと考えるのが世情・実情であろう。

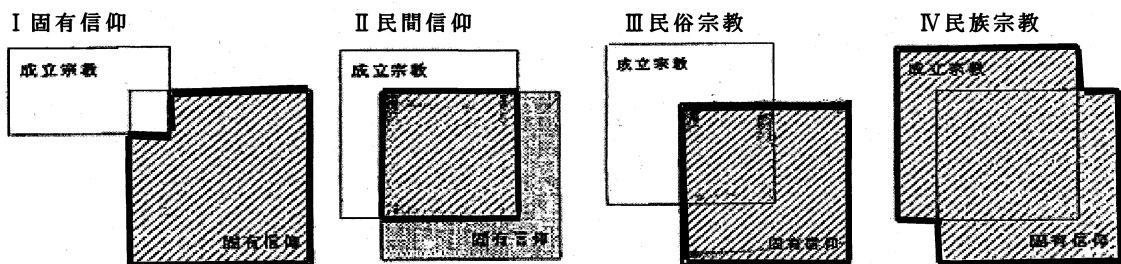
次に、佐野賢治は「比較民俗研究の一視角」において、固有信仰と成立宗教としての仏教の関係から提示する中で、「民間信仰論」として桜井論に言及して「…（前略）…このような文化論的段階を踏まえて、外来の宗教文化である仏教の土着化について民俗学の立場から精緻な論議をおこなったのは桜井徳太郎である。桜井の土着論は仏教のみでなく外来の意味を異質的宗教と在来信仰との接触と把らえ、地域社会を主体としてその対応を論じるところに特質があり、土着化の意味を地域社会と定義した」〔佐野 1998：59 - 60〕。

以上の桜井論に対して、「…（中略）…教祖・教義・教団を有する成立宗教との対照の上でその範囲を示し、その展開の場を地域社会とするところにあり、成立宗教と固有信仰の接触・習合領域に対する積極的な意味付けはなされず、柳田国男の固有信仰論の影響を払拭できずにいたといえる」〔佐野 1998：60〕。「…（中略）…また桜井の地域社会における民間信仰の実態を在来信仰と外来宗教の宗教複合、習合ととらえる視角は和歌森太郎の修験、堀一郎の游幸宗教者というその間に介在する宗教者の歴史的活動に視点を据え、そこに仏教の伝播、土着化をみる研究史を踏まえるものであった。このような民間信仰論の立場は固有信仰と外来の成立宗教との関係をその形態を中心に通時的視点から捉えるところに特長づけられるといえるのである」〔佐野：前掲〕。

また、「民俗宗教論」について「一方、地域社会の宗教現象を土着信仰と外来宗教の複合という視点ではなく、自立的な地域共同体の中で、発生・展開し、他の生活要素とも有機的に関係してその完結的な体系を示していると見る機能的・共時的な視点が一九七〇年

代から説かれた。一つは宗教現象に広義に把らえ、特定民族の神話・儀礼・年中行事などの全体系を民俗宗教の語で包括しようとする宗教人類学の見解であり、また一つはエリート（国家）宗教に対する民衆（共同体）宗教、普遍宗教に対する自然宗教に対応する概念規定として民俗宗教（*folk religion*）の語が宗教学で論じられる背景があった」（佐野 前掲：60 - 61）。と、述べている。

佐野の論考の中で、民俗学における信仰の捉え方について、固有信仰を基盤におきながら、各信仰の類型について図示による簡潔な解説を加えている。



（図については「比較民俗研究の一視角」『日中文化研究12』62頁：筆者一部加工）

- I 固有信仰・・・成立宗教と接触がないか、接触してもその影響を被らない部分（太枠部）
- II 民間信仰・・・成立宗教と接触・習合した部分（太枠部）
- III 民俗宗教・・・成立宗教と接触・習合した部分と固有信仰を合わせた部分（太枠部）
- IV 民族宗教・・・成立宗教・固有信仰を合わせた部分（太枠部）

次に、「民間信仰」は、姉崎正治「中奥の民間信仰」（『哲学雑誌』1897年）によって民俗訳語の初例とされる。さらに、民間信仰と佛教の関わりについて例示する。近世において、「宗派ごとに本寺末寺の関係が確立し、寺請制によって檀那寺と檀家という関係が確立…（中略）…死後の供養を掌るようになって祖先信仰と深くかかわるようになった。近代以後においても、寺壇関係の多くは継承されている。…（中略）…こうした祈祷寺も民衆の現世利益的要求に応えてきた」（宮本 2000：630 - 631）（傍点・下線は筆者）。

上述の死者の供養、いわゆる葬式について少し考えてみる。日本仏教が葬式仏教へと向かう大きな転機は、江戸幕府が定めた檀家（寺壇）制度であるのは通説とされる。それまでの民衆の葬式は一般に村社会が執り行うものであったが、檀家制度以降、僧侶による葬式が一般化したといえる。このようなことより、各寺院は布教の必要をなくし、自らの檀家の葬儀や法事を営みに定期的に収入を得るばかりの、変化のない生活に安住する様になっていったといっても過言ではなからう。

また、明治維新時、政府の国家神道政策による廃仏毀釈の推進と「肉食妻帯勝手たるべ

し」という布告により、僧侶も一般庶民と同様の生活様式になった。さらに、本末制度や世襲制度により、その関係は強固なものとなり教団の組織化が進む中、死者供養（葬式）による収入が重要な位置づけとなり、葬式仏教が確立したといえよう。

次に、「民間信仰」と「民俗宗教」の語の用いられ方について、「民間信仰」は、村落社会で、あまり変化することなく、人々によって共有されてきた信仰といったニュアンスで描かれる事柄について用いられてきた。村の祭り、農耕儀礼、年中行事、祖先祭祀、あるいは屋内や屋敷に祀られている神々などをあつかった論文で、この語が用いられることが多かった。

これに対して、「民俗宗教」のほうは、どちらかというところ、変化が顕著で、個人によって担われ、とくに宗教者の活動が介在しているような現象について用いられることが多い。また「仏教」など成立宗教とのかかわり（混淆）をとくに重視するところにも祈祷師をめぐる信仰などをあつかった論文に、「民俗宗教」の語が用いられている〔島村 2002：233 - 234〕。と、民間信仰と民俗宗教の観念と語の用法について言及する。

さらに、柳田園男がさかんに用いられた「固有信仰」について、「…（中略）…多くの論者が指摘するように、『固有信仰』とは、実体として存在したということを実証することが困難な、柳田にとってのユートピアにすぎないものである。…（中略）…なお、民俗学で用いられてきたこれらの用語と深い関わりをもったものとして「民衆宗教」や「習合宗教」という概念も存在する。「民衆宗教」は、歴史学者が好んで用い、変革主体としての民衆が生み出した宗教といった意味で、民衆史の文脈の中で登場する。…（中略）…この語を用いる研究者たちは、「民衆宗教」は、「民俗宗教」を基盤としながら、社会変動の中で体系化されたもので、そこには比較的明確な思想性を見出すことができると考える」〔島村 前掲：234〕。

◆ 簡略なまとめ

各先行研究は、著名な学者・研究者が「民間信仰」、「民俗宗教」を包括的に論じている。が、一言でいえば難解な語彙によるものが多く、理解は容易ではなく、その論考は経年から現在の様相に馴染まないものが多いといえるのではなかろうか。

平易な理解として、「民間信仰」は、「生産活動や人間関係をはじめとする人々の日常生活・社会生活を基盤としてあらわれてくる宗教現象」〔宮本：前掲〕から、人間の普段行われる生活の中で、自然必需的に発生する信仰観念である。その観念は、成立宗教の観念、念想（思念）、仏教の真理や仏・如来に対する思いとは違う。それは、一般人いわば住民

が信仰主体となるからではなかろうかと考える。さらに「地域社会の共同体の中において、平々凡々の生活を送ってきた民衆のあいだに成立し育成された、日常的な庶民信仰である」〔桜井：前掲〕。

上述から、地域住民の日常生活の中で自然発生し、育まれ継承された信仰の総称として「民間信仰」という概念が理解出来ると考える。また、それは外圧からの感化を受けることのない信仰形態（観念や儀礼）であると解する。

佐野賢治による、各信仰について「固有信仰」と「成立宗教」関わりから平易な分析を行っている。重複するが、この概念定義が一般的に平易な理解が出来ると考える。例として、「民間信仰」は、成立宗教と固有信仰の折衷（習合）信仰概念と考える。

いずれにせよ、上述の信仰概念は、学術用語であり各信仰観念を規定する上の分析用語であると考えられる。ならば、結論的には平易な（例：佐野による図示解説）語彙による解説のほうが理解しやすい。

② 地蔵信仰

地蔵信仰について、先学は教典（偽経ともいわれるもの）や歴史書からの言及が多い。仏教流伝からの受容である地蔵菩薩が世俗の世界に流布し展開した結果から、当然のことであろう。以上のことも踏まえ、各論考の視点を確認しつつ、各地の受容例を考察する本研究の視点の一つとして、信仰の伝播・流布に傾斜の研究もみていく。

尚、私見で、地蔵の功德を衆生に与える力として、以下（事例や考察）において、筆者の判断から「権能」、「職能」という語の意味から考えて、権能（靈験）とした。

真鍋広済は「地蔵信仰の源流と地蔵菩薩」において信仰史に傾斜して、綿密な文献分析から考察を加えている。

簡略にまとめると、インドの土地神崇拜が仏教教理の吸収から地蔵菩薩が成立、中国等々をへて日本に伝来し、時間の経過とともに民間に流布伝播を重ねその権能から、現世利益や来世浄土往生を願う多面的な信仰に展開をとげたと言及する。

文献については、バラモン教、『大乘大集地蔵十輪経』、『地蔵本願経』などの仏教経典や『今昔物語』、『地蔵和讃』や川柳・狂歌にいたる文献の分析をして論拠に言及している。以上、地蔵の成立から信仰、民間への流布伝播にいたる信仰史であり、地蔵を知る上では重要な研究であるといえる。

また「地蔵信仰の習俗に就いて」において民俗傾斜の事例紹介と考察の例を要約すると

「…（前略）…また関西ではいたる所に石仏に涎かけをさせる風俗が見られるが（中略）…元来死んだ^{えいじ}嬰兒が使用していた涎掛け…（中略）…玩具などと共に地蔵尊に奉納…（中略）…後には涎掛けを新調してまで奉納するよう…（中略）…『何歳何其』と涎掛けに書いて奉納する風習…（後略）…」〔真鍋1958：2〕。

と、地蔵の涎掛けに言及している。この習俗は、全国的に行われている習俗であり、現在も、京都を中心にした近畿地方や青森県北津軽地方において容易に確認ができる。また各地において同様の由来を展開している。

さらに、現在では稀有な事例で、地蔵像の頭部に冠する「綿帽子」について「また地蔵像に綿帽子を着せることに就いてはふとめさず地蔵の綿の夜寒哉」春泥（春泥発句集、下）という吟句が見られるが、このことの起源に関しては、越前国敦賀の僧必夢の著した「地蔵経鼓吹」（元禄九年 一六九六著）巻十一第六十四に、…（中略）…地蔵菩薩も寒かろうと我が戴ける綿帽子を建長寺の地蔵尊像に冠らせ…（中略）…綿帽子の起源を治承五年に置き…（後略）…」〔真鍋前掲：4〕。と、綿帽子の起源と由来に言及する。

が、地域においては、綿帽子を冠する習俗については諸説ある。習俗の内容的にはほぼ同様であるが、その由来や目的は地域によって少し差異がある。同様の事例は、本論第五章で述べている。

次に、和歌森太郎は「地蔵信仰について」の序において、「平安末期には…（前略）…特に『法華経』の信仰と結びついて知識人社会に地蔵信仰が顕著になってきたのであるが、その理由については、地蔵の本質や『法華経』の本質を検討するだけでは十分に理解できないのである」〔和歌森 1988：45 - 46〕。

さらに、愛宕の垂迹神と本地勝軍地蔵との関わりから「地蔵信仰を流布させる特殊事情が民間に存したとみねばならない」とし、「…（前略）…日本における地蔵信仰の経過をふりかえって…（中略）…それをそう発展させたことが日本人の信仰生活にどのような意味をもっていたか、ということを考えるのである。…（中略）…知識人のもった地蔵菩薩の観念が単にそれが上流知識人のものであったがゆえに、ずるずると下層庶民一般にひろまることができたというようなものではなさそうなことは、民俗的にみられる地蔵信仰の実態、…（中略）…かような面の歴史的検討に当たっては、歴史学以上に民俗学が力を貸すべき性質のものである」〔和歌森 前掲〕。

以上のような問題指摘と目的を述べている。後半は各文献の分析であり、真鍋や後述の速水と同様の分析といえる。が、民俗的な事象に言及して論証を交えるなど特徴的な部分

があり、やや引用が長くなるが以下にまとめてみる。

例として『沙石集』第四では「…（前略）…無言上人の事の中に、ことに地蔵は弥陀観音と同体なり」といい「弥陀は大日の右肩、観音は髻手、地蔵は指なり」と説いている。

「…（中略）…中世末の御伽草子『聖徳太子の本地』の中に、葬式に際して死人の棺を三度廻す事につき（今の民俗にも遺る）最初の廻しは右の胸の釈迦の受けとりであり、二度の廻しは中の胸の地蔵の受けとりであり、三度めの廻しは左の胸の阿弥陀の受けとりでその浄土にそれで落ちつくのだ、したがって廻し方は左へ廻す事が肝要だとの説を示しているのは、これらの三尊がやはり一心同体の心のうちに宿るものがあるとの見方に立っていると考えさせる」〔和歌森 前掲：60〕。と民俗事象に言及して、釈迦・地蔵・阿弥陀の権能について述べている。

最終項の「地蔵信仰の民俗」においては「…（前略）…文献記録だけをもってしては、地蔵信仰がひろく日本の民間におよんだ理由とか意味、要するにその受けとり方の真実を掴み得ぬものがあるように思われてくる。そこで民俗的事実の類型を比較考査する民俗学の方法が選ばれなければなるまい」〔和歌森 前掲：6〕（下線は筆者）。

最後のまとめとして「地蔵信仰が民間に受けいれられ普及するについては、日本人の神と子との特殊関係についての観念、ならびにかねて存してきた道祖神信仰、それと、中世以来に地蔵に対して、一切の救済、ほとんど身勝手なほどに救済の要求をよせた態度、これらの三要素が大きな前提的契機となっていることを考えさせられる。それがこんにちの地蔵信仰に関する民間伝承を複雑豊潤に、しかも日本的に特色づけている理由ともなっていると思う。そして民間に普及する以前の問題として、思想史的には、末法観念の強まった時代の、しかも現実肯定を捨てきれぬものの現当二世に対する切なる欲求をいだし、したがって法華信仰と阿弥陀信仰の結合の線上に生き方を求めた態度のうちに、それが強化されたものとするのである」〔和歌森 前掲：69 - 70〕（傍点、下線は筆者）。

と、最後の部分で、民俗的領域から信仰の特質や伝承に言及し、思想史では法華・阿弥陀信仰の結合からと論じている。

次に、速水侑「地蔵信仰」で、地蔵信仰の発生伝来、平安貴族社会と地蔵信仰、民間地蔵信仰の成立で、日本伝来では『日本霊異記』、浄土教の発達と地蔵信仰では『往生要集』、貴族社会では『今昔物語集』、民間での成立では『地蔵菩薩靈驗記』、『沙石集』と、文献解釈を交えて、仏教伝来から地蔵信仰の受容、民間へ流布・展開史に言及する。その内容的には、前述の和歌森太郎は天台の『法華経』の布教伝播に言及するが、速水は「民間地蔵

信仰の成立」の中「地蔵信仰と極楽往生」において「こうした民衆的な地蔵信仰は…（中略）…阿弥陀信仰と密接にむすびついている場合と…（中略）…『十輪経』『本願経』などよりも、『法華経』信仰にむすびついている場合の多いことである。例をいくつかあげてみると…（前略）…「専に地蔵を念じ奉る。また日夜に阿弥陀の念仏を唱え、ついには「西に向て弥陀の念仏を唱え、地蔵の名号を唱え」た。…（中略）…玉祖惟高は、「口に弥陀の宝号を唱え、心に地蔵の本誓を念じて、西に向て端座して失」せた。「なんじ極楽に往生すべき縁あり」と告げられた陸奥の女は、「口に念仏を唱え、心に地蔵を念じ入滅」した。…（後略）…また『靈驗記』をみても、明達律師は、阿弥陀・地蔵の二尊を本尊とし、『拾遺往生伝』『後拾遺往生伝』『本朝新修往生伝』などの地蔵説話の主人公も、とうぜんのことながら、みな阿弥陀浄土に往生をとげた」〔速水 1981：87 - 88〕（傍点、下線は筆者）。

さらに「地蔵信仰の民衆的展開」の「中世浄土教の成立と地蔵信仰」において「…（前略）…古代浄土教では、弥勒信仰・観音信仰・地蔵信仰など来世的諸尊信仰が、阿弥陀信仰と矛盾なく併存していた。…（中略）…中世新仏教の祖師たちのなかでまずあらわれた法然は、「称名念仏」という一行を選択した。かれは、阿弥陀称名念仏を正業とし、浄土三部経以外の経典をよんだり、阿弥陀仏以外の一切の諸尊を礼拜供養するなどの諸行を、雑行として排し、「阿弥陀如来は、ただ念仏をもって往生の本願としている」と断言した。…（中略）…中世新仏教の祖師選択観が、旧来の古代仏教の諸行往生思想にたつ諸尊信仰とあいられないものであることは、うたがないだろう」〔速水 前掲：116 - 117〕。

以上のように、俗に鎌倉新仏教の祖師といわれる法然（浄土）や日蓮（法華）が、声高に提唱、説法する諸行の否定から、諸尊信仰（地蔵信仰）と阿弥陀信仰に亀裂が生じたと述べる。その間、歴史的には興福寺の僧「貞慶」元久二（1205）年の『興福寺奏状』で阿弥陀専修念仏を批判（内容割愛）したが、法然の念仏より徹底させた親鸞によって、諸行・諸尊信仰の拒絶を厳格にした。

民俗信仰に関しては、「地蔵信仰の民俗信仰化」の「賽の河原」では「民衆にとってもっとも親しい存在となった地蔵菩薩は、中世後期から近世にかけ、さまざまの民俗信仰と習合し、本来の経説の枠をこえた独特の信仰を形成する。いわば地蔵信仰の民俗信仰化だが、その場合、地蔵を子供の守護仏とするなど、地蔵と子をむすびつけた信仰形態が、特徴的に認められるのである。地蔵が子供の守護仏であるという信仰を代表するのは、西院（＝賽）の河原の物語であろう」〔速水 前掲：152〕。

さらに「塞えの神」では「賽の河原とはなにか。…（中略）…明治以降、民俗学の立場

から、サへとは塞障^{さいしやう}のことで、それは道祖神の信仰からでたものだとの説が称えられた。…（中略）…村の境や山の峠など、防衛するに好都合な通路の地点に道祖神をまつり、そこを通る人が神のために石を積んだのがおこりで、仏教とは直接関係のない民俗信仰であるという。…（中略）…地蔵は道祖神の本地といわれるが、縁結びや生まれる子供の運を定めることは、もともと道祖神の管轄するところであり、賽の河原とは、道祖神の祭場と、その根源は一つである」〔速水 前掲：156〕。

「子供と地蔵」において、その関わりについては「…（前略）…中世の初めまでは、貴族社会でも、七歳くらいまでの子供の死の際は、仏事をおこなわず、遺体を山野にするのが通例だった。靈魂觀念が未熟な古代の民間では、死体を村の境の外や河原に捨てる一はふる一風習があったが、…（中略）…しかし、十五世紀ころになると、童子・童女の位牌もあらわれはじめ、幼児についても、一個の人格を有する靈魂として追善すべきだという觀念が、一般化してくる。そうした幼児の死についての関心の高まりのもとに、賽の河原の信仰が形成されたのであろう。…（中略）…そうした迷える子供たちを守護するものとして、なぜとくに地蔵が登場するのもかも考えてみる必要があるだろう。…（中略）…

『今昔物語』地蔵説話では、地蔵はほとんど例外なく、「小さき僧」「若き僧」の姿であられる。…（中略）…地蔵が子供の姿を借りるのは、地蔵經典に記されていないし、中国の地蔵説話にも認められないから、そこに、なんらかの日本的な理解が伏在していると、考えるべきだろう」〔速水 前掲：157 - 158〕。

以上のように「賽の河原と子供と地蔵」に関して述べている。賽の河原信仰には仏説はなく、この信仰は「亡児」に特化した日本固有の信仰とされている。尚、幼児の死に対して、民俗学において「七つ前は神のうち」という靈魂觀が通説とされている。詳しくは、本論第四章に考察を加えている。

次に、地蔵信仰の伝播について、田中久夫は「地蔵信仰の伝播者の問題」と、その加筆版『地蔵信仰と民俗〔新装版〕』において、信仰布教者に言及した。論考の冒頭では、和歌森太郎「地蔵信仰」の「天台の『法華經』の布教伝播」に言及し、速水侑の『地蔵信仰』から、「民衆的な地蔵信仰は…（中略）…阿弥陀信仰と密接にむすびついている場合と…（中略）…『十輪經』『本願經』などよりも、『法華經』信仰にむすびついている場合」の説を述べる。

田中の考察は「…（前略）…速水氏の所説は和歌森氏の説の継承発展である。これに対し、柴田実氏は「地蔵様三題」（『歴史家の宗教』平楽寺書店、昭和四四年三月刊行）で、

地蔵信仰は、特定の宗派によらず宗派を越えて信仰されたとのべておられる」〔田中 1972 : 21〕（下線は筆者）。と、柴田説に言及する。

その論拠として『地蔵信仰と民俗〔新装版〕』において、「…（前略）…さらに有名な余川の恵心僧都源信をはじめ笠置の解脱上人や高野の覚鑿興教大師など、いずれもその講式、つまり地蔵尊をまつる式の次第。そのまつり方を定めています。それをみても、当時地蔵尊が宗派の別を越えてひろく信仰されていたことが知られます」。と、特定の宗派にこだわらなかったことが指摘されている（下線は筆者）。

もっとも、そうはいうものの柴田実説と和歌森太郎・速水侑説は、考えようによっては対立することにはならない。

その理由として「和歌森がいうように地蔵信仰は横川からはじまり、平安末期、鎌倉時代にいたって宗派を越えた菩薩になったと考えることができるからである。問題は源信の時代、つまり十世紀末から十一世紀にかけての頃に、横川から地蔵信仰の庶民への浸透がはじまったのかというところにある」〔田中 1995 : 27〕。と、諸説について考察を加えた。

次に、田中伝播者説ともいえるであろう、真言修験から、地蔵菩薩に関して「…（前略）…修験の祖役小角が『真言の験者』と記述されている上に、修験の中興者が醍醐寺の開山聖宝であるということによってあきらかである。ここに奈良朝時代以来の虚空蔵・地蔵の信仰を、特に空海が虚空蔵と関係することによって、真言密教にとり入れられて行ったと考えられる。…（中略）…ところがこの二尊のうち虚空蔵菩薩というのは仏菩薩というよりも『学問研究方法修得する為の呪術仏』⁽¹⁾といった性格の方を強く持つので学僧にとっては重要な菩薩であるかも知れぬが、一般の信仰の対されるに像とはなりがたい性格持つ菩薩であった。かかる理由から一般には一人地蔵菩薩が独立し、とりだされ信仰・宣伝・布教されるにいたった」〔田中 1972:37〕（傍点、下線は筆者）。

論考の最後の項には「…（前略）…横川の慈恵大僧正の弟子仁康^{にんこう}が、治安三年四月比地蔵菩薩の夢告により流行病を避けんが為に、大仏師康成^{こうしゅう}に地蔵菩薩を作らせ、…（中略）…そして仁康は臨終におよび「西二向テ直ク居テ、阿弥陀仏子ニ地蔵菩薩ノ名号ヲ唱テ、眠ル如クシテ失ニケリ」の如き大往生をとげている。…（中略）…文中の地蔵菩薩が仁康の個人的信仰であいまいなことである。第一に地蔵信仰が仁康の個人的信仰であり、天台宗の支持をうけていないようにみうけられる。…（中略）…阿弥陀仏の付属的地位でしかないように見えることになる。つまりどこまでも魂の救済者は西方極楽浄土の主である阿弥陀仏であり、地蔵菩薩は防疫の菩薩として利用されているといえる」〔田中前掲 : 38〕。

ここで、天台宗比叡山横川の僧の事例から、地蔵菩薩の位置づけを述べる。さらに資料（内容省略）から「…（前略）…こうした資料による限り、浄土教を説く人々はここに一般に広まりつつあった「延命」に御利益のある地蔵信仰を利用して西方極楽浄土の信仰を広めて行ったと考えることが出来る。…（中略）…彼らの地蔵信仰はあくまで現世利益の面のみで、地蔵菩薩の救済を信じてというのではなかった」〔田中前掲：38 - 39〕（傍点筆者）。

以上、天台（横川）浄土系の僧から信仰の第一義は地蔵信仰ではなく、浄土教であると論じている。地蔵信仰の布教者には天台僧以外の伝道者として、真言宗とその派生した修験の徒もみえるという。その代表的な高野聖たちは大日如来が地蔵菩薩であると説き、それを背に負いながら諸国勧進した。地蔵信仰は、和歌森の台密系『法華経』の僧や速水の叡山横川の天台浄土系の地獄救済・抜苦思想からの普及だけではなく、真言密教にも受容され、山岳修験者によって流布されたと論じている（傍点、下線は筆者）。

また、地蔵と虚空蔵の関係から、佐野賢治によると「…（前略）…十三仏信仰発生について様々説かれてきたが、虚空蔵を祀る際には地蔵菩薩も併せて祀らねばならないとする伝承も多く、また、虚空蔵・地蔵を併祀する事例は多い。『撰真实経』では、虚空蔵、地蔵を金胎に配し、同一視している。…（中略）…ここに、虚空蔵（極楽）⇔地蔵（地獄）の関係は山中他界観念⁽²⁾という、垂直的来往観に容易に結びつき…（中略）…十三仏の成立はこのように在来の垂直的他界観念を背景に、浄土思潮の中に地蔵との対偶のもとに虚空蔵を修験の徒が定位させたものと考えられる」〔佐野 1977：34〕（傍点筆者）。

と、虚空像と地蔵の関係に修験が介在すると言及する。

総論的には、田中、佐野の伝播説は「修験者」とし同様の論であるが、各論的に、田中説は「台密系による流布、真言系の山岳修験者の流布」と結論する。佐野説は「虚空蔵、地蔵は併祀する事例が多く、その関係は山中他界観念に結ぶつき」、その関りは「修験者によるもの」と言及する。ただ、佐野説は「虚空蔵を主とし」地蔵は従とも捉えられる。それは、「山中他界観」は修験が主とする観念であるからという面である。

次に、民俗傾斜の研究として、石川純一郎は『地蔵の世界』において、地蔵の民俗学、説話や絵解き（地獄絵・曼荼羅）、地蔵に関する伝説、利益地蔵の信仰と縁起と多角的な視点から考察をくわえている。また、地蔵信仰の地域事例を含めて網羅する、他に類の少ない著書であるといえる。

収録論考の中でも、「Ⅱ地蔵の民俗学」を中心にして、「地蔵信仰の諸相 地蔵の本縁と信

仰の特質」では、「…（前略）…民衆が信仰する各種のほとけには特質なり個性があるはずである。…（中略）…民間信仰におけるおもな特徴を抽出してみると、おのずから相違が浮かび上がってくる。…（中略）…観音信仰と地蔵信仰は全般的に同一のほとけと見紛えるほどの類似性を示しているが、それでも両者はそれぞれ固有の特質を有している。

地蔵と観音は、ともに六道に輪廻する衆生の苦しみを取り除くほとけであったけれども、悪趣を栖として罪人に交わり、これを教化し、あるいはこれに代わり、わが身に地獄の責め苦を引き受けるなどして救済する方面は、地蔵のほうが勝っており、現世利益の方面でも「身代わり地蔵」が多数の造立を見ており、篤く信仰されているのである」〔石川 1995：42〕。と、地蔵優位説を展開する。

そして、通説・定説とされる「境界・塞神」から「…（前略）…地蔵はそれにも増し他界外界との境界にあたる墓地や辻・ムラ境などに祀られているものが多く…（中略）…六道それぞれ種類の異なる六体の地蔵を配した…（中略）…六地蔵巡りと称して巡拝する習俗を生んだのである。…（中略）…その塞の神・道祖神は、小正月などの機会に子どもが祭りをするところから、地蔵もまた、子どもとのかかわりを深めて地蔵盆や賽の河原の信仰習俗へと展開した。これこそ地蔵信仰の大きな特色をなすものである」〔石川 1995：42 - 43〕。

また「仏菩薩の本縁・利益と民間信仰における特徴」で、地蔵、観音、薬師、不動にわけて類別一覧表にて解説を加えている。民間（地域）に祀られ多くの信仰をあつめる仏・菩薩を容易に理解できる表である。同様に、「現世利益の体系一分野別主要御利益霊名地蔵」の分類を、「人生：子安・子育て・水子」、「傷病：棘抜き・釘抜き」、「除災・招福：厄除け・身代わり」と各地蔵を類別一覧にする。さらに、地蔵の各地での事例（伝説）を紹介しつつ、特徴（呪法等）を述べる（伝説地名索引をみてもわかるが、北は青森県から南は鹿児島県の事例を紹介である）。

地蔵の民俗学において「他界観と地蔵信仰—津軽の民俗宗教」、「民間念仏と地蔵信仰—駿河の民俗宗教」、「盆と地蔵盆—京都の民俗宗教」と民俗学的に述べている。続いて「地蔵説話の展開と地獄絵」、「生身地蔵の伝説」、「慰霊・誓願地蔵の伝説」、「御利益地蔵の信仰と縁起・伝説」と地蔵信仰に関して網羅的に論じたといえる。

次に、少し先行研究の分野・方向・視点を変えてみる。思想史的な考察から、清水邦彦は、既成仏教教団や開山祖師と地蔵信仰に関する考察を数多く発信している。その論考の中で数編、順不同で「中世臨濟宗の地蔵信仰」からみていくことにする。論考の書き出し

部に、「栄西の地蔵信仰を出発点に中世臨済宗の地蔵信仰を分析する」目的を述べ、さらに臨済宗の寺院である鎌倉市「建長寺」の事例からの考察とする。

具体的には「…（前略）…建長寺は宋僧蘭溪道隆が創建した臨済宗の本格的禅寺であるが、本尊は地蔵菩薩坐像である。…（中略）…建長寺の地は、以前は罪人の処刑場であり、そこには心平寺の地蔵堂が存在し、鎮魂の為の地蔵像が祀られていた。従って建長寺の本尊地蔵坐像が死者供養の功德を担っていたことは、もともとの心平寺地蔵像の役割を引き継いだからだと考えられる」〔清水1997：638〕。

と、建長寺の中尊（主尊）「地蔵菩薩座像」の由来と「死者供養」の背景から根拠を示している。結論的に、臨済・曹洞の禅宗寺院において「地蔵」は死者供養と現世利益の功德を担っていると結論づけている。その根拠は「…（前略）…鎌倉・室町時代より臨済宗寺院で祀られてきた地蔵像のうち、延命地蔵・勝軍地蔵と呼ばれているものが幾つか存在する。従って中世臨済宗に於て地蔵は一つには現世利益の功德を担っていたと考えられる。

論者が注目するのは臨済宗の葬祭儀礼を記した楓隠撰『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。三界六道化導濟渡地蔵願王大菩薩摩訶薩。唯願降臨道場。為授菩薩清浄大戒証戒之師。（以下、略・大正蔵第八一卷六五九中）

以上の記述と、前述の建長寺・円覚寺の地蔵像の役割を考え合わせると、中世臨済宗に於て、地蔵は現世利益と共に死者供養の功德を担っていたと考えられる〔清水：前掲〕。最後に、…（中略）…地蔵が民間の葬祭儀礼に積極的に活用されるようになるのが、江戸時代以降であることを考え合わせると、中世臨済宗（さらに禅宗）で葬祭儀礼に地蔵が活用されていたことについてのさらなる研究が今後必要であると考えられる」〔清水：前掲〕。と課題として述べている。

同じく中世の地蔵信仰で「日本中世における地蔵信仰受容」では「…（前略）…地蔵信仰は、中世を通じて、鎌倉新仏教各宗派の教練に付随して各地に広がる。…（中略）…本稿で問題としたいのは、なぜ日本人は地蔵信仰をこれほどまでに受容したのか、ということである。…（中略）…本稿では、先行研究を踏まえつつ、中世の日本における地蔵信仰受容の原因を調べてゆきたい」〔清水2008：19〕。

と、問題提起から目的を述べる。中世の説話集等々から結論的に「…（前略）…中世で地蔵信仰が受容・展開した理由は、ここに求められよう。今一度確認すれば、闘争の中世において人々は、生身の仏・菩薩に会い、現当二世の利益を求めた。生身の仏・菩薩は、地

蔵に限られた訳ではないが、地蔵は生身で現世に現れ、直接的に現世利益を施してくれるのである。こうした地蔵の親近性こそ、中世で地蔵信仰が受容・展開した理由であろう〔清水 2008 : 26〕。

さらに、中世での大きな特徴は二大宗教とされる天台・真言宗といえよう。時代が下り、中世前期には天台宗比叡山で修行し派生した「鎌倉新仏教」といわれる仏教宗派が各祖師によって開山された。「鎌倉新仏教」の浄土宗において地蔵信仰は「…（前略）…浄土宗は法然を開祖とする。法然の教えは専修念仏であり、地蔵信仰が入り込む余地はない。…（中略）…現在の浄土宗教団で二祖とされる弁奘は、地蔵を末法の衆生を救う菩薩として認めていた〔清水2008 : 27〕。

その根拠として「地蔵菩薩のごときは無仏世界度衆生を以って別願と為し（原文・『徹選択本願念仏集』浄土宗全番第七巻一口九頁）仏ハ一切衆生ノ其心品相替レルヲ御覧シテ品ノ法ヲ脱胎ヘリ・・・地蔵菩薩二応アリト御覧スル衆生ノタメニハ地蔵怪ヲ説キ（『念仏名義集』浄土宗全容第十巻三六四～三六五頁）」〔清水 前掲〕。と述べている。

さらに「浄土宗寺院で祀られる地蔵像の分析」では「…（前略）…浄土宗寺院で祀られる地蔵像のうち、著名なものとして、身之地蔵（相横国鎌倉・延命寺碑）・油懸之地蔵（山城国伏見・西岸寺悪・田植地蔵（武蔵国保元寺釘）が挙げられる。これらは「生身の地蔵」を踏まえたものと想定される）〔清水 前掲〕。

結論的には「…（前略）…浄土宗の聖たちは、閻魔＝地蔵という観念を活用して布教活動をしていた。戦乱に明け暮れた中世の人々にとって、地獄からの救済者、地蔵がどうしても必要であったと考えざるを得ない。浄土寮の本尊はあくまで阿弥陀であるが、当時の人々にとって、地蔵も必要であったため、布教活動に於いて地蔵も活用されたのである」〔清水2008 : 28〕。と述べている。

次に、曹洞宗について「…（前略）…道元は只管打坐を唱え、修行による現世利益獲得を否定している。また、仏・菩薩を仏道の先師以上の位置づけを与えていない。…（中略）…しかし、曹洞宗はその後、葬祭儀礼や在地の信仰を取り入れることで発展していった。その過程で、地蔵も取り入れられていったと考えられる」〔清水 2008 : 29〕。

以上の論拠として「…（前略）…曹洞宗に於ける、地蔵の具体的役割を記した史料として、以下の、「亡者授戒切紙」（書写は一六四九年・石川県永光寺蔵）が挙げられる。中嶋和尚亡霊授戒の偶、三界六道の離化衆生済度地蔵菩薩 摩訶薩を奉り請う。仰ぎ願わくは、訝感晶 浄の大成を授けたまへ。（原瀬文・石川力山「禅宗相伝資料の研究 上巻」

(二〇〇一年 法蔵館) 四七六頁) … (後略) … これを見ると、地蔵は亡者供養の職能を担っていたことが分かる。… (中略) … 中世曹洞宗の特徴として、(在地の神が人となって現れ、曹洞宗の僧に戒を授かり、寺の建立等を直接的に行う) 「神人化度説話」鋼がある。これと生身の地蔵とを結びつける史料・先行研究は、管見の及ぶ限り見あたらない。… (中略) … このことは「生身の地蔵」と共通している。今後検討したい」〔清水 2008〕。と、課題を残している。最後の結びでは「日本の中世においてなぜ地蔵信仰は受容されたのか？闘争の世に於いて、死と向かい合わせの人々が現世利益・後生善処を生身の地蔵に祈った。これははるかかなたにいる仏では担えなかったものである。また、生身の仏・菩薩は地蔵に限定されないが、地蔵は現世で直接的に活躍する傾向があり、人々に受け入れられやすかったと言える」〔清水 2008〕。と、述べている。

以上の論考以外にも、既成教団の教義・宗祖と地蔵の関わりについて述べている。代表的に「中世」に展開した地蔵信仰と、具体的に「曹洞宗」と「浄土宗」における地蔵信仰について概要をまとめてみた。

清水の各論考は、仏教と地蔵いわゆる仏教宗派において地蔵の存在や位置づけを考察したものと考える。門外漢ゆえに深くは追求出来ないが一点疑問が残った。

上述の「なぜ地蔵信仰は受容されたのか、現世利益・後生善処を生身の地蔵に祈った。地蔵は現世で直接的に活躍する傾向があり、人々に受け入れられやすかった」と結論づけている。

これは、前述の田中による「虚空蔵菩薩は一般の信仰の対されるに像とはなりがたい性格持つ菩薩であった。かかる理由から一般には一人地蔵菩薩が独立し、とりだされ信仰・宣伝・布教される」と地蔵が一般に信奉されたとする。この結論と同様に考えられる。

◆ 簡略なまとめ (地蔵信仰)

地蔵信仰を民俗学的視点からとらえて、「文献記録だけをもってしては、地蔵信仰がひろく日本の民間におよんだ理由とか意味、要するにその受けとり方の真実を掴み得ぬものがあるように思われ」、「地蔵信仰が民間に受け入れられ普及するについては、日本人の神と子との特殊関係についての観念、ならびにかねて存してきた道祖神信仰」が「大きな前提的契機となっている」〔和歌森：前掲〕と述べている。上述は、地蔵信仰の民俗について包括的、もっといって抽象的に言及して、初学には難解であると言わざるをえない。

「日本人の神と子との特殊関係についての観念」について、具体的にどのような展開をしめしたかについて、例を示すと、幼児の靈魂観は七歳くらいまでの子供の死の際は仏事

をおこなわず、遺体を山野にすてるのが通例だったという。そのような、幼児の死について、日本独自の「西院=賽の河原信仰」が登場したのであろう。仏説にはない独自の信仰として、広く流布展開を示し、今なお一部の霊場では盛行に継承される。ただ、幼児救済する仏が何故地蔵なのか、地蔵である根拠に関して、稿を改め熟考の要ありと考える。

以上のように、「地蔵信仰が民間に受けいれられ普及するについては」、地域において独特の受容形態と背景があると考え。包括的な先学は、現代における地蔵の民俗を考察する道標であろうと考える。

(2) 研究の課題と目的、調査考察の方法

① 課題と目的

「地蔵信仰」の先行研究は、史学、説話、和讃、思想からの研究が数多い。また、内容は包括的に述べる論考が多いといえる。いずれにせよ、研究の視点として、総論的には、「日本における地蔵信仰の経過をふりかえって、それをそう発展させたことが日本人の信仰生活にどのような意味をもっていたか」〔和歌森：前掲〕と提起する。

また、「地蔵信仰の民俗」においては、文献記録だけをもってしては、地蔵信仰がひろく日本の民間におよんだ理由とか意味、要するにその受けとり方の真実を掴み得ぬものがあるように思われてくる。そこで民俗的事実の類型を比較考査する民俗学の方法が選ばなければならないまいと、民俗学からの視点と方法について述べている〔和歌森：前掲〕。

次に地蔵信仰流布で、田中説は、和歌森の台密系『法華経』の僧や速水の叡山横川の天台浄土系の地獄救済・抜苦思想からの普及だけではなく、真言密教にも受容され、山岳修験者によって流布されたと論じている。

また、佐野説も「虚空蔵・地蔵を併祀する事例は多い、浄土思潮の中に地蔵との対偶のもとに虚空蔵を修験の徒が定位させた」と、地蔵単独説を結論づける。

布教・伝道・流布説をまとめると、「地蔵信仰」は台密（天台）、東密（真言）と、その派生の徒（聖）により、布教・伝道され、山岳修験者によっても流布されたとする、ただ、「虚空蔵」の場合は、学問研究方法修得する為の「呪術仏」⁽²⁾といった性格の方を強く持つため、衆生には地蔵菩薩が独立し、とりだされ信仰・宣伝・布教されるにいたったとされる。

昨今では「地蔵」に関して発信される論考や版を重ねるものは少なく、民俗学的に地蔵を視点とした研究気運の低下から、もはや不毛・過去のものとなったのであろうか。

本研究の目的を大きく捉えると、現代において地蔵信仰を地域（住民）社会がどのように受容したのか、それがどのような展開を遂げ現在に至ったかについて考えることである。考察の資料となる、地域別現在の信仰や祭祀の実態はどのような様相を展開するのか。地蔵の権能（靈験）をもとに代表的な祭祀から考えてみる。さらに、伝播・継承の実態から将来の展望について、地域の伝統文化としても発信していきたい。

② 調査考察方法

以上のようなことを踏まえて、各地域で今も盛行される地蔵祭祀を視点として、具体的には、地蔵の権能（靈験）といわれる、現世利益の側面から、死者（亡児）供養の側面、祭祀習俗の側面から、視点を少し変えて、既成仏教教団との関わりの側面に表れる受容事例の考察成果を示し「現代地蔵民俗信仰論」としてまとめてみる。

現代において、地蔵の民俗学的特徴は、祭祀や習俗に表出する。なぜならば、地域での記録的な資史料に乏しい現実から、祭祀や習俗の実態考察や傍証も併せて結論を展開する。

狭域な調査地から、現代の地蔵民俗と言及することに多々異論があろうと考える。前述のごとく、地蔵の権能（靈験）を視点とする場合、その祭祀が現在も盛行する地域は数少なく、本研究で選定した地域は代表的であるといえる。もっと言うと、現代においては地蔵民俗信仰の縮図であると言っても過言ではなからう。

前述と重複するが、地蔵の功德を衆生に与える力として、筆者の判断で「権能」、「職能」という語の意味から考えて、権能（靈験）とした。

二 事例構成と要旨

（1）地蔵盆行事にみる地域の特徴と相関

地蔵の祭祀である「地蔵盆」の事例から調査した。広義では同じ地蔵盆でありながら、地域によってその行事内容に相違（差異）がある。それらの事象を比較考察することで、地蔵盆の文化とはどのようなものか。さらには、その相違（差異）が地域独自の地蔵盆文化といえるかどうかを視点とした

調査地選定は京都市内を中心にして、地蔵盆の先行研究がある地域であり、六地蔵の一つである深泥池の「鞍馬口地蔵」が安置される歴史がある市内と、近郊で文化の交流があったとされる地域で、現在も盛行に地蔵盆が伝承されているということから、京都市北区、

府下舞鶴市・宮津市、福井県小浜市とした。

- ・ 祭祀の実態と信仰観念（祈願）

調査地域で古くは「子ども」が主体であった。現在、大多数の地域は少子高齢化から、地域の親睦や老人会と化している。が、稀有な例であるが、一部の新興住宅地では習俗の部分的復活やマンション・団地では新しく祭祀がおこなわれている。祈願は「子どもの健全な育成」、「町内住民の健康と安全や親睦」を主とする、いわゆる「現世利益」の祈願である。

- ・ まとめ

各地域での行事の特徴と相関から、地蔵盆は京都から小浜・宮津・舞鶴への伝承であると類推できるが論証や経路は不明。その習俗も踏襲され伝承されたものと、一部は内容が変容し地域独自の特徴として、今日まで継承されたのであろうという結果を得た。

また、調査地において信仰観念の「現世利益」は地蔵盆の祈願から確認でき、「死者供養」は盂蘭盆会や彼岸会（春・秋）にみられ、その仏事執行は教団によるものである。

以上から、現代の地蔵盆は、本来子ども主体の祭祀から地域住民（老人会等）により、現世利益の観念を主として受容していくであろうといえる。

次に、地蔵盆の調査から、地蔵信仰観念の「死者供養」の形態と地域は、地蔵像に施される彩色の習俗は、行事の読経に浄土真宗の僧侶が執行するのは。と、疑問・課題が残った。

（２）賽の河原祭祀にみる亡児供養と地蔵信仰

この章では、前述の課題から地蔵の権能（靈験）である「現世利益」に対峙する「死者供養」について、賽の河原例大祭の事例から調査・考察をくわえた。死者供養（亡児）と地蔵に介在するイタコ（靈媒師）の関わりを視点とした。死者特に亡児供養の特徴が色濃く表れる祭祀（例大祭）が現在も盛行している、青森県北津軽地方の賽の河原（川倉、今泉）を調査地とした。

- ・ まとめ

川倉では「亡児一人／1体の地蔵像を写真に似せて造立」という類例をみない特徴

である。これは「亡児の模写」であり、また賽の河原での仏事の時「死者との再会と対話」に必要不可欠の対象として造立したのである。また、「対話」では亡児との間に介在する、すなわち死者の言葉を聞き生者に伝える（口寄せ）霊媒師「イタコ」の存在が重要・不可欠な要素・条件であるといえる。

一方、今泉では「運営委員会が立ち上がる前に衰退の傾向が見られた。それは、イタコの減少が関係している」、「ここ15年ぐらい前からはイタコはまったく来ない」とのことである。そのことから死者供養が希薄化し、地域住民が主体となり霊場の存続を考えて、商工会・行政の後援をうけて、地域の親睦と安全を主として盛行継続させている。

以上のことから、霊媒師（イタコ）の介在有無によって、霊場の「死者供養」と「現世利益」観念の変容が顕著に表れた事例である。

（3）近畿地方（中央部～北部）にみる地蔵の彩色習俗

祭祀行事の準備から各地域に共通の際立った事象が表出する。その中の一つに、像に彩色をして「化粧地蔵」と呼称する独特な習俗がある。この塗るという行為は、各地域において同様である。調査視点として、起源由来に関して有力な資料が得られない現実から、習俗の盛行地域分布、背景、彩色の形態、その意味合いについて、北近畿地方（京都市、若狭、丹後、但馬、丹波、琵琶湖岸一周、大阪府下）から調査した。

調査考察の成果としては以下の如くである。

- ・京都を中心とした調査から、現在の近畿（中央部～北部）地方における、彩色習俗の東西南北盛行地が明確化した。
- ・短期間の調査資料からではあるが、近畿にみる彩色（化粧）地蔵の実態分布が明確になり分布図（民俗地図）の作成が出来た。
- ・各地において、彩色に一貫性はなく独特であることが判明した。その特徴から、彩色習俗は伝承（踏襲）と派生とに類別出来ると考える。
- ・伝承分類から、経済伝承（例：丹後縮緬機屋業）との相関から、傍証資料と類比推理を重ね、その蓋然性の高さから伝承経路を明確化出来たと考える。

(4) 北陸真宗地帯における地蔵信仰

真宗地帯・真宗王国と呼称され、民俗の色彩が薄いとされる地域において「地蔵民俗信仰」に特化して、富山県南砺市と砺波市の「地蔵祭り」から地域の受容例について、その特徴的な事象について調査した。調査地において、祭祀に「聖徳太子南無仏石像」を主尊として祀り「地蔵祭り」とする、国内的にも稀有な事例を確認することが出来た。祭祀の特徴から、太子と真宗、太子像造立分布と真宗寺院、太子と地域の関わり、地蔵祭の呼称、真宗と地蔵信仰に着目した。詳細は本論で述べたが特筆事項として簡略にまとめてみる。

- ・太子と真宗の関わりは、宗祖親鸞に六角堂参籠における太子との「夢告・示現」は周知のことと考える。

- ・太子像の造立・安置については、南砺市井波の「真宗井波別院瑞泉寺」を中心にして、その勢力圏に濃密な分布・展開が確認出来る。

- ・太子像の普及は、瑞泉寺の「太子伝会」の絵解き法要が、「太子巡廻」として各地区に普及した。巡廻地区と太子像の安置地区の分布図を重ねると、太子巡廻と造像安置が合致する地区が多く確認できる。また、直接太子巡廻がない地区にも波及し、その展開が拡大したといえよう。

- ・地蔵祭りで「太子像」を祭祀主尊とする稀有な事例で、祭祀の呼称「ゾーサママツリ」と真宗門徒を揶揄する「門徒物知らず」の意味、『とやまの石仏たち』の「砺波地方では石仏を総じて『ゾーサマ』と称し」から考えてみた。また、『とやまの石仏たち』では、太子像は江戸末～明治中期にかけて多く造立されたとする。その時代から「太子像」を「ゾーサマ（蔵様）」として、独特な祭祀を南砺・砺波市の特徴として継承したといえる。

- ・真宗と太子と地蔵の関わりについて、結論的にいうと、地域で伝承される祭祀は「摂取受容して一部真宗化する習合形態」であると考え。さらに、一般的には真宗の影響によって、伝統の習俗や文化が破壊されている理解が一部通説化されている。本研究の調査地では、真宗独自の宗教生活の中で、真宗が根絶やしに出来なかった在来信仰として「地蔵民俗」が形態を変えて継承され盛行している。そのことから、国内的に、伝統的な祭祀として、地蔵が普遍化している対象ともいえる。真宗地帯の住民は、種々多様な信仰対象も「地蔵」として仰ぎ祀った例である。

(5) 祭祀諸相にみる地域的受容と展開

上述は、各事例実態の総括として要点を簡略に言及した。その結果内容も踏まえて、祭祀（信仰）の普及と宗教者、受容の形態をまとめた。具体的には、地藏信仰と宗教者（信仰伝播と普及）について、続いて地藏盆の普及と宗教者の介在（現世利益の観念から）、亡児供養と宗教者の介在（死者供養や靈魂観から）、真宗と地藏信仰の相関と宗教者の介在について言及した。さらに、地域別信仰受容から受容類型（地域か個人の別）について考察を加えた。次に、祭祀や信仰の時代的経過と伝承の展望の観点から、前述の具体例をもとに述べてみた。

結語として、現代地藏信仰について、現在の世情で、地域の地藏という住民の認知・認識とはいかなるものかを初めに、各地に事例や習俗の衰亡ばかりが表面化するだけでなく、復興・復活の興隆から将来展望を踏まえ、その背景・根拠を簡略にまとめた。

註

(1) 求聞持法＝聞持とは見聞覚知したことを覚えて忘れぬ事。この聞持を求める法で密教の一種の記憶力増進法。本尊は虚空蔵菩薩や如意輪観音だが、多くは前者が普通で<虚空蔵求聞持法ともいう>。行法の中心は虚空蔵菩薩の真言を1日1万遍唱え100日これを続ける。若き日の空海もこの法を修して成就したことがその著『三教指帰』^{さんこうしいき}にのべられている〔中村元（編）：259〕。

(2) 山中他界観＝人間の死後に靈魂が行く世界や神靈の住まいする世界についての観念。現世に対する他界で、あの世や異界ともいう。ミタマ（死霊）は近くの山に登り子孫を見守り続け、正月や盆には家を訪れ、春秋の彼岸には供養を受けるなど、他界と現世は連続的で頻繁に交流すると信じられた。年忌供養を経て死霊は次第に個性を失い三十三回忌で吊り上げをしてカミ（祖霊）になる。山に葬地が設けられる場合もあったが、死霊の行く山として、恐山・月山・日金山・立山・朝熊山・高野山・妙法山・弥谷山が名高い。これが山中他界である〔鈴木：2000〕。

第 I 部 地蔵信仰の歴史的展開と仏教民俗

第一章 地蔵菩薩と民俗信仰

この章では、地蔵について通説・定説的な解釈で、地蔵信仰の流れと地蔵像の形相・造像、民俗信仰における地蔵の御名、子どもとの関わりや、権能（靈験）、祭祀を概略的にみていきたい。また、現在の世相（世情）から、国内的に広域、濃密に流布する地蔵信仰（造像安置）の理解と認識とは如何なるものか述べてみる。

一節 地蔵菩薩の成立と像容及び信仰

（1）出現・発生成立の概要

地蔵菩薩は釈尊が没した後、五十七億六千万年ののちに弥勒仏が出生するまでの無仏世界において、濁悪の世界から衆生を救済することを仏にゆだねられた菩薩である。また六道（地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天）に堕ちた衆生を救済する救世主としても、広く信仰されている。

地蔵菩薩の原名は、梵語でクシチガルバ (*Ksitigarbha*) という。クシチは「地」と訳し、ガルバは「胎」あるいは「子宮」の意で、大地のごとく万有の母胎であり、万有を平等に育成し成就せしめるものということになる。『地蔵十輪経』が地蔵の徳を讃えて、「よく善根を生ずることは大地の徳の如し」や『大方広十輪経』には「不思議な功德を伏蔵するもの」と述べているのは、地蔵の尊格を端的に表現した語句として注目される。そして、このような大地の徳の擬人化は、バラモン教の地神（プリティウィー）の信仰が仏教に繰り込まれ、地蔵菩薩としてあらわれたものと考えられているのである〔宮 1989:78〕。

地蔵菩薩の発生・成立については諸説ある。「…（中略）…インド古来の地神（地天）の信仰が、仏教にくみこまれ、やがて大乘仏教の下で理想的神格となったのが、地蔵菩薩であろう…」〔速水 1981:11〕とある。インドでの独立した菩薩信仰としては、あまり発達をみないまま、その後中国に流布、竜門石窟の像造から地蔵像の最初の例は唐の麟徳元（664）年まで下る。

次に、竜門の地蔵造像の銘文などには、信仰を直接示すものはない。むしろ阿弥陀浄土教と結合し、死亡した親族の追善を願っての銘文が大部分である。しかし、現世を末法とする三階教が盛んとなる七世紀後半に、竜門ではじめて地蔵像があらわれ、あるいは、この前後に地蔵三経が完成するといった一連の現象は、地蔵信仰が、現世を末法濁世とみる

思想がある程度社会に広まった段階で、はじめて成立することを示している〔速水 1981:34〕。

(2) 信仰の伝来と興隆

仏教が日本に伝来したのは 552 年説(『日本書紀』)と 538 年説(『上宮聖徳法王帝説』『元興寺伽藍縁起并流記資材帳』)諸説ある。いずれにしても大和・飛鳥時代ということであろう。そのような中で、地蔵信仰の伝来について、「…(前略)…七世紀の役小角が地蔵法を修したとか、いろいろ伝承を記しているが、『日本書紀』など、比較的信用できる文献には、奈良時代以前の地蔵像や地蔵信仰についての記載はまったくない」〔速水 1981:35〕。と、言及する

さらに、地蔵經典の伝来について「東大寺正倉院には、…(中略)…地蔵信仰関係の經典の名がいくつかみえる。」それら經典の写された年代を列記してみると

十輪經	天平五年(七三三)
占察善惡業報	天平八年(七三六)
大方廣十輪經	天平九年(七三七)
地蔵菩薩經	天平十年(七三八)
地蔵經	天平十九年(七四七)
地蔵菩薩陀羅尼經	天平勝宝五年(七五三)

「…(中略)…いずれにせよ、これらの写經文書から考えると…(中略)…天平年間には伝来…(中略)…地蔵に関する最初の確実な史料といえるだろう」〔速水 1981:36-37〕。

さらに、これらは地蔵經典の書写にすぎないとして、地蔵の信仰が盛んになったという意味ではないと述べている。

平安時代の仏教は貴族の中で広く行われたが、一般衆生には未だ流布をみない。さらには平安時代の後期、地蔵は、源信による浄土教の流れでは阿弥陀聖衆の一尊にとどまり、地蔵信仰は独立した信仰に発展せず、六道抜苦の功德もさほど貴族たちの間に浸透しなかった。時代が下り平安末から鎌倉初頭に、法然・親鸞の出現により浄土教が「悪人正機」等の高揚を示すと、地蔵信仰の浄土教の補填存在の余地は狭められた。⁽¹⁾

中世後期、仏教が庶民層に流布浸透すると、地獄の鬼から亡者をまもる慈悲深い菩薩として脚光をあびた。現当二世の利益をかねる地蔵は、名もなき民間布教者により、あらたな民間シャマニズムとして在来の神託方式などと習合しつつ、広く地域社会に浸透定着し

ていった。

以上からまとめると、中世後期に興隆した浄土教とその祖師達により、易行な教えは一般民衆の世界で、またたく間に広く流布され、従来は、貴族中心であった仏教も広く一般にも弘通した。民衆にとって浄土教の主尊「阿弥陀如来」は神々しく恐れ多い存在とされ、普段の生活の中に生きる身近な存在の「地蔵菩薩」に篤い信仰を寄せたのであろう。

現代において、近代化・合理化が加速する世相では、伝統的な民俗行事の稀薄化からその形態も変容の一途を辿っているといえる。その中で、現在の地蔵民俗信仰は、地域住民により継承される祭祀からみることができるといえる。

私見では、現在も盛んに行われている祭祀例として、代表的には関西中心の「地蔵盆」や「地蔵祭」、全国的にやや北の地域に濃密な「賽の河原例大祭」がある。

その中には僅かな地域ではあるが伝統的な地域文化の一つとして、薄れつつある信仰行事継承機運の高まりを確認することが出来る。

(3) 菩薩の形相と造像

次に、地蔵は一般の菩薩とは異にする形相である。宝冠、装身具（瓔珞、綬帯）などはまとうことなく、その姿は頭髪を剃り落して円頂とし、身に袈裟衣をまとう。大多数の地蔵は左手に宝珠を、右手には錫杖を持つ像である。それは、僧侶の姿と同様な形姿に表わされたものである。以上の形相は寺院や大きな墓地に立つ地蔵像に多くみられる〔望月1989:21-27〕。

地蔵は菩薩でありながら一般人と同じ姿は、庶民の大きな支持を受けて、その造像は興隆をきわめていった。が、他の菩薩とは異なる形相については、資料的に論拠に乏しく傍証的な論述に終始するのが実態といえる。

「地蔵信仰は平安初期からか」について、望月信成『地蔵菩薩—その源と信仰をさぐる—』によると「…（前略）…不空訳の『地蔵菩薩儀軌』がわが国に請来されたのは、早く天平時代の最末ごろであろうから、まず奈良時代には円頂地蔵尊像は出現していなかったと想像すべきであり、さらに遺作像から見れば、平安時代の相当早いころの作品と思われるものがかなり多くあるから、地蔵菩薩の慈悲は平安時代の初頭のころから大衆を強く引きつけたものと考えられる。…（中略）…法隆寺をはじめ、橘寺、京都市の広隆寺などの諸大寺にその時代の優作が残っており…（後略）…当時わが国には新宗教、すなわち天台宗と真言宗が伝えられ、南都六宗と異なって大衆救済の教法を布教しはじめたために、

そのなかで、円頂地蔵尊像の信仰がかなり有力に大衆を引きつけたであろうと思われるが、残念ながらこれにこたえる文献が残っていないために、遺作を見て想像するよりほかに手段がない。…（中略）…やがて時代が降るにしたがって地蔵尊の信仰、造像はめざましいものとなり、観音菩薩の信仰と相まって、諸仏諸菩薩をはるかにしのいで隆盛をきわめるようになった。

そののちは、円頂地蔵尊像が断然大衆の支持をうけて造像は第一位を占めるようになり、それが鎌倉時代中葉以降からのことである」〔望月 1989：60 - 61〕。

奈良時代に造像をみて、平安時代二大仏教の天台・真言宗により流布・展開を見せた、地蔵信仰も、鎌倉新仏教時代には、貴族や武士層から一般庶民に広く篤く信仰を集め、その特徴的な円頂形の地蔵像が寺院や地域の地蔵堂、路傍に立つ祠にも造立・安置されるに至ったといえる。

民俗信仰で地域に安置される地蔵像は定形ではなく独特の形相である。例として、「海や川でひろってきた石（やや三角形で丸みがある）に涎掛けや頭巾を着け、さらに地域によっては彩色（顔に白色、口に赤色）を施し祠に安置する。像に香華を供えれば立派な地蔵像となるのである」〔近石 2015：316、318〕。

以上、寺院等の地蔵像と民間に流布する地蔵像形相の概要について簡略に述べた。

（4）六地蔵信仰

地蔵菩薩は、釈尊没後の無仏世界に衆生を救済すべく、とくに六道の各界に出現したとされる。六体の地蔵尊が出現して、六地蔵の信仰が発生普及した。

六道とは、「六界、六趣ともいい。十界のうち迷いの世界をいうのである。地獄道、餓鬼道、畜生道、修羅道、人間道、天上道の六種である。この六道は業により輪廻し、容易に脱出することができないと信ぜられている。そのために地蔵菩薩は各階に一尊ずつ現じて苦の衆生を救済すべく努力され、ここに六地蔵の信仰が生じた」〔望月 1989：68〕。

国内において、寺院の入り口や墓地に六体や三体を向い合せて安置されるのが、一般的に見うけられる。六地蔵は境界を守る菩薩としても知られている。例として、京都六地蔵は、奈良街道（伏見六地蔵）、西国街道（鳥羽地蔵）、丹波・山陰街道（桂地蔵）、周山街道（常盤地蔵）、東海道（山科地蔵）とともに、この若狭街道（鞍馬口地蔵）の深泥池が選ばれた。これは、仏教の六道に見立てて一体ずつ、各街道の入り口に分祀したのが、現在の六地蔵巡りに引き継がれている。このように、街道の入り口に地蔵尊が安置されたのは、

昔から疫病や悪霊等々は街道を歩いてやってくると考えられており、その侵入を防ぐという意味も含まれていた為である（参照：深泥池地蔵堂の起源・由来より）。

また、地蔵の持物として左手に宝珠、右手錫杖の姿が大多数ではなかろうか。これは規定されているとされる形姿は「地獄道」から救済の地蔵とされる。一般的（大多数）に、地獄から救済の靈験・利益が地蔵菩薩に求められる願いを考えると自然であろう。

民間（地域）においては、「厳然とした特定の形相に拘束されずに自由に六尊を並べて礼拝したものと考えてもさし支えはなかろう。時代により、地方により、いろいろの六体の地蔵尊像が造顕していることは興味深い」〔望月 1989：72〕。と述べている。

二節 民俗信仰における地蔵

（1）変化する御名（名号）や祭祀・習俗

地蔵民俗信仰の説話では、鎌倉時代から室町時代には地蔵が僧の姿になって信者の看病をしてくれる話とか、信者に代わって田植えをしてくれる「泥付地蔵」の話などが生まれ、地蔵の治病神や農耕神的性格もみられるようになった。また武士の間では、地蔵が戦場に現れて危急を救う「矢取地蔵」や「縄目地蔵」の話がもてはやされた。

足利尊氏が深く地蔵を尊び、みずから地蔵像を描いて人々に与えたのは有名である。こうした武士の地蔵崇拜は、甲冑をつけ、右手に剣をとり左手に幡をなびかせ、戦に臨めば向かうところ敵なしという、日本独特の「勝軍（将軍）地蔵」を生んだ。

江戸時代には、延命地蔵、腹帯地蔵、子育て地蔵、片目地蔵など無数の身代わり地蔵が民衆によって創出されるが、こうした身代わりの現世利益とともに、地蔵は来世救済の面も兼ねそなえ、日本人にとってもっとも親しみ深い民間の信仰対象として今日にいたっている〔速水 1981：99-105〕。

中世末から近世に入り、民衆の中に広く深く篤い信仰を寄せる地蔵には、前述のように権能（靈験）から、祭祀や御名（名号）（冠名）が変化するのも地蔵民俗信仰の大きな特徴の一つである。それは、同じく民衆（衆生）が現当二世の利益を地蔵に対して、身代わりを意味する願文の一つからの発生と言えるのではなかろうか。ことに、地蔵に現世利益（例：延命息災、病氣平癒）を期待して、身代わり地蔵尊として広く篤い信仰をあつめていく。

明治期以降の世相は、神仏判然令（神仏分離令）による「廃仏毀釈」運動が広まり、多くの仏像や経典が廃却された。民俗宗教においても大きな影響（例：講の廃止）を受けた。

さらに時代が下り昭和に入ると近代化が急激に進み合理化が優先されると、無宗教層の増大や都市の一極集中や少子高齢化から、地域によっては限界集落の拡大が進んだ。そのような世相の趨勢から伝統的信仰行事も様々な変容を遂げ、祭祀や習俗が伝承される一方、衰退の一途を辿り滅亡する信仰行事も多く見受けられるのが、昨今の現実であろう。

前述の地蔵の御名（名号）については、代表的な例として「身代わり地蔵」、「子安地蔵」、「日限地蔵」と色々な御名（名号）を冠した呼称がある。祀られた地名に由来の地蔵もある。詳細は、そうした御名（名号）を収録した『総合日本民俗語彙』（全五巻）に譲りたい。

（２） 祭祀にみる地蔵と子どもの関わり

地蔵の権能（靈験）「現世利益」において、広い地域に流布しその祭祀（地蔵祭や地蔵盆）から子どもとの関わりをみることが出来る。祭祀主尊の御名（名号）「子安、子育、子守地蔵菩薩」として、地域住民は篤い信仰をよせる。

『地蔵菩薩—その源と信仰をさげる』によると、「延命地蔵菩薩のなかに、幼児の育成無病息災を祈り…（中略）…親しむ像もしばしば見うけられる。子安とか子育てとかよんで児童の無事息災を祈願する本尊として、両親が日常拝む例は全国いたるところにあり、常に香花が供えられている。これらの地蔵菩薩像は多く「延命地蔵尊」とよんでおり、子供と切っても切れない深い縁が結ばれている」〔望月 1989：94 - 95〕。以上が「現世利益」からみる、地蔵の概略である。

次に、地蔵の権能（靈験）の「死者供養」から、子どもとの濃密な関わりを、上述と同様に文献から少し引用し内容を要約すると、「…（前略）…わが国に請来の十王図によって十王の信仰は大飛躍を遂げ、平安末期ごろから一般化し、地蔵菩薩信仰と結びついて、全国的に伝播した。…（中略）…十王、とくに閻魔王は冥界の入り口といわれる「賽の河原」や「三途の川」で罪業の可否を裁判するとされている」〔望月 1989：129 - 130〕。

「賽の河原では、小児が死後に赴き、鬼から苦しみを受けると信じられている。「法華経」方便品にある〈童子戯れに砂を聚めて塔を造り、仏道を成ず〉から構想された鎌倉時代の偽経「地蔵十王経」や解脱上人（貞慶）作という「地蔵和讃」、また江戸時代の「賽の河原地蔵和讃」などにより、地蔵信仰のたかまりとともに、中世以降とくに江戸時代に普遍化した俗信である。賽の河原地蔵和讃は（死出の山路の裾野なる賽の河原の物がたり）で、十にも足りない幼き亡者が賽の河原で小石を積んで塔を造ろうとするが、地獄の鬼が現れて、いくら積んでも鉄棒で崩してしまうため、小児はなおもこの世の親を慕って恋い焦がれる

と、地蔵菩薩が現れて、今日より後はわれを冥途の親と思え、と抱きあげて救うようすがうたわれている」〔世界大百科事典第2版〕。

地蔵の権能（靈験）の一つで、死者供養はとくに幼い子どもの死後救済に深く関わったとされている。

三節 地蔵の権能（靈験）と祭祀

（1） 現世利益と死者供養

地蔵の権能（靈験）の通説（定説）は、往生・現世利益・供養（死者）であるとする。権能のうち、往生は、既成仏教特に浄土（阿弥陀）信仰の登場より地蔵信仰は次第に弱まっていったとされている。今日まで残るのは、現世利益と供養（死者）であろう。

まず、現世利益の概念として『総合仏教大辞典』によると

「この世で受ける息災・延命などの仏・菩薩の恵み。利益は饒益・益ともいい、来世に受ける利益を当益・後世利益ともいうのに対して、現世利益は現益・現生益ともいう。…（中略）…釈迦在世時には仏法を聞くことによって直接この身に得られる利益をさす。このように、「現世安穩・後生善処」の現当二世の利益は、人間の切実な心からの願いから発している。一般に仏教寺院が、その社会的機能のうえから祈禱寺と回向寺の二種に分けられるのは、仏教寺院の展開がこの現当二世の利益という人間の基本的欲求にこたえてきたその軌跡をしめしている。現世利益は、釈迦滅後は残された経典を信じて読誦したり、仏名や真言・念仏・題目を称えたりすることによって得られることになる」。

次に、「死者供養の概念では、供養は「供給資養」の意味で、仏・法・僧の三宝をはじめ死者の霊などに対して供物を供給して資養する行為で、供施・供給を略して供ともいう」〔古田 1988 : 228〕。

民俗信仰では、例として「賽の河原霊場」の祭祀（例大祭）において、その独特な形態を確認することが出来る。特に幼児の死（靈魂観）に対して民俗学的通説は「七つ前は神のうち」という考え方がある。「従来の民俗学は、魂のない肉体を神様のいるあの世へすぐに返すためと考えた。また、葬式をごく簡単に済ませてしまうのは、死亡した子どもを早く忘れるためであると考えた。…（中略）… 確証はないが、民俗学の通説は以上のような考え方である。…（中略）…『七つ前は神』という言い方と生まれ変わりの考えが、いつのまにか混ぜ合されてしまったという。そして、子どもの魂が再生するという通説は広く流布されるようになった」〔板橋 2007 : 261 - 262〕。と、言及する。

地域例として、津軽と南部地方での「幼児の弔い」について、森山秦太郎によると、「津軽では一〇〇日前の赤子が死んだときは、死体を入れた箱にナマグサ（干魚など）や、粟の穂など入れて葬る。鱈の頭を入れて、『早くマレゲロ（生まれ変れ）よ』とって葬った話もある。南部では「七つ以下は神のうち」とって、子どもの口に干鰯をくわえさせ、紫の着物を着せて葬るという」〔森山 1975：226〕。以上、青森県下で独特の幼児の弔いについて述べている。

青森では柊鰯（ひいらぎイワシ）を魔除けにする習慣があるという。その由来は、柊鰯（ひいらぎいわし）は、節分に魔除けとして使われ、柊の小枝と焼いた鰯の頭を門口に挿したことからではなかろうか。その特殊な葬祭習俗については別稿に譲ることにする。

次に、「死者供養」の形態が大きく変わったのは、江戸時代の「寺壇制度」からということができよう。死者の供養、いわゆる葬式について少し考えてみる。日本仏教が葬式仏教へと向かう大きな転機は、江戸幕府が定めた檀家（寺壇）制度であるのは通説とされる。それまでの民衆の葬式は一般に村社会が執り行うものであったが、檀家制度以降、僧侶による葬式が一般化したといえる。このようなことより、各寺院は布教の必要をなくし、自らの檀家の葬儀や法事を営みに定期的に収入を得るばかりの、変化のない生活に安住する様になっていったといっても過言ではなかろう。

また、明治維新時、政府の国家神道政策による廃仏毀釈の推進と「肉食妻帯勝手たるべし」という布告により、僧侶も一般庶民と同様の生活様式になった。さらに、本末制度や世襲制度により、その関係は強固なものとなり教団の組織化が進む中、死者供養（葬式）による収入が重要な位置づけとなり、葬式仏教が確立したといえる。

四節 祭祀呼称の変容過程

（1）地蔵祭と地蔵盆

地蔵信仰の祭祀として「地蔵祭」や「地蔵盆」の呼称がある。その呼称の成立について諸説ある。

曲亭（滝沢）馬琴の紀行文『羈旅漫録』には「…（前略）…七月廿二日より廿四日にいたり。京の町々地蔵祭あり」〔古典文学電子テキスト検索：羈旅漫録（HTML版）〕。

「宝暦七（1757）年には、毎歳七月二十三日より四日へかけ、子供集り町の辻に有石仏に盛物をそなへて旗をたて鉦をたたき地蔵祭と云」〔木崎 1974：199〕。

「…（前略）…屋代弘賢の『諸国風俗問状答』のうち、丹後国峰山領では当月二十四日、

全性寺地蔵祭、…（中略）…江戸時代後期の文化年間（1804～1818）においてもなお『地蔵祭り』と呼ばれている」〔宮津市史編さん委員会編 1994：388 - 389〕。

以上の史料は、上から「京都」、「若狭」、「丹後」の順である。文中には「地蔵祭」の記述が確認できることから、江戸後期には「地蔵祭」であったということができる。

林英一によると、「道祖神の地蔵化に伴い、道祖神祭りから変化した地蔵祭りを原形として、地蔵盆の行事は成立した。地蔵盆を、地蔵を祭祀対象とする行事の中で典型的に捉えるならば、全般的には子供を主体とする行事ということになる。そして道祖神祭りは子供の祭りであるために、道祖神祭りから地蔵祭りを経て地蔵盆へという変化は、行事主体の整合性がみられるものとなる。

しかし一方で、大人が行事主体とする地蔵祭りもみられた。地区的に考えるならば、このような地蔵祭りが地蔵盆へと変化していると考えられるが、行事主体の整合性を考えるならば、この場合には道祖神祭りから変化した地蔵祭りの形式を取り込むことにより、地蔵盆の行事の原形としての形式を整えることになったと考える。

次に「愛宕信仰」からの関わりでは

愛宕信仰と地蔵信仰との関係は、あくまでも愛宕信仰を主体として展開するものであり、愛宕型として捉えられる行事は愛宕祭りの一類型であると考えられる。そして愛宕型を地蔵盆の行事の原初形態とみることはできない。しかし愛宕と地蔵の習合的な地蔵盆の行事が実際にみられることから、地蔵盆に愛宕信仰が何らかの影響を与えたことは考えられる。

そして、開催日が盆行事や先祖供養との関係から

地蔵祭りの祭日であった旧七月二十四日は、一方で盆行事とも関係ある日であり、地蔵信仰とは無関係に盆の日としても認識されている。そのために祭日の同日性、および行事の先祖供養という本質的な類似性から、両者は結び付き「地蔵盆」という呼称をもつ行事が成立したと考える」〔林 1997:298-299〕。

祭祀の呼称について柳田、五來說を中心にして自説を展開し、多面的に詳細な分析・考察を加えた研究は他に確認出来ないといえる。

筆者の理解では、地蔵の縁日は24日／毎月であるため、盆月以外は「地蔵祭」として始まったのであろうと考える。地蔵講や尼講が盛んであった頃は、毎月の行事であった。明治政府の神仏判然令（神仏分離令）による「廃仏毀釈」運動が広まりから、やがて講組織の衰亡等々により、「地蔵祭」が減少を辿った。

残った地蔵祭祀として「地蔵盆」の名称は、盆月（旧7月）に祭祀が独立した形で継承

され、盆月最後の年中行事として「地蔵盆」と呼ばれたのであろう。尚、例として、現在でも富山県下では、盆月の地蔵祭祀を「地蔵盆」ではなく「地蔵祭り」と呼称する。他の地域にも「地蔵祭り」の呼称を確認することが出来る。

五節 地蔵信仰（造像安置）の有情（衆生）認知

ここで、昨今の世相・世情の中で「地蔵」の認知・理解とはいかなるものか。約四半世紀前の事件から考えてみたい。（以傍点：筆者による）

平成4（1992）年11月17日「毎日新聞、夕刊・6面」に「お地蔵さん 宗教性薄い 最高裁が初判断」〔長尾 1994：69〕の見出し記事である。門外漢ゆえ、その訴訟について詳細な意見・言及は避ける。が、地蔵信仰の民俗学的視点から内容にふれてみたい。

係争内容は、「大阪市が市営住宅を建て替える際、A町会より、地域の無事安全を願い、併せて地域の親睦を図るため、市営住宅の敷地内に地蔵像を建立したいとの申し入れがあり、市は無償使用を許可した」。「また、その近くに、戦前よりB町会が管理してきた満願地蔵像があったが、建替事業に関連して、B町会より、当時市が建設計画中であった老人福祉施設の敷地内にこれを移設したいとの申し入れがあり、市は同市有地の無償転貸を許可した」。以上の事実に対して「地蔵像は仏教信仰に基づいて建立されたものであり大阪市の地蔵像のために市有地の無償使用や無償転貸を認めることは、公権力が宗教活動を行うことを禁じた憲法20条3項、及び、宗教組織団体に対する便益供与等を禁じた同89条に違反する」と住民訴訟を提起した〔長尾1994〕。

判決は「大阪市の行為が憲法に違反しない」であった。その事由を要約してみる。

1 …（前略）…今日では（寺院の地蔵と異なり）寺院外の地蔵は教義・經典化させず、「地域住民の生活に溶け込み民俗化し」、「仏教としての宗教性は稀薄化している」。

2 …（前略）…「宗教的活動」とは、その目的が宗教的意義をもち、その効果が宗教を援助、促進、圧迫、干渉することをいう。大阪市の行為は、「宗教とかかわり合いをもつことは否定しえない」が、その目的は世俗的であり、特定の宗教を援助、助長……するものとは認められない。

3 町会は、宗教的活動を目的とする団体ではなく、地蔵像の管理に関する行為も、宗教的色彩の稀薄な伝統的習俗的行事にとどまっている〔長尾 前掲〕。

係争の内容と判決から考えると、寺院外（いわば路傍）の「地蔵像」は、法律的にも「地域住民に溶け込んだ宗教性の薄い存在」と認定され、それは大きくいうと「法治国家的に

地域の民俗として普遍化」し認知された存在であるといえる。また、その存在が、地域住民の生活の中で、外圧にも感化されることのない自由な存在であるともいえよう。

地域管理の寺院外「地蔵像」は、「宗教色が稀薄で、地域住民の日常生活に伝統的に継承された習俗」として造立、安置された、いわばその地域の象徴であろう。また、様々な様式で受容された、その祭祀等々を司る地域住民は伝統的習俗的に、地域文化の一つとして継承する尊像であるともいえる。

註

(1) 悪人正機=親鸞の言葉を記したとされる『歎異抄』の、「善人なをもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」という言葉に示される思想。末法に生を享けた人間はその本質において皆悪人であるがゆえに、なまじ自分を善人と思って「自力の作善」に励むものよりは、悪人として自己の本性を自覚して「阿弥陀仏の本願」「他力」にすなおに身をゆだねるものの方が、極楽浄土に近い位置にいるとする思想である〔中村他（編）2002：5〕。

第Ⅱ部 地域社会における地蔵信仰

第一章 地蔵盆行事にみる地域の特徴と相関

—京都市北区と小浜市、舞鶴市、宮津市の事例から—

はじめに

伝統的信仰行事は、高度経済成長の世相から、都市における近代化・合理化の趨勢で、継承の希薄化や少子高齢化および無宗教層の増大等々を背景に、現在は衰亡の危機をむかえているといわざるをえない。

そのような中、地蔵祭祀は江戸時代の発生とされ、今現在も京都を中心として近畿圏で盛んに行われている。それは、例えば行政や地域おこし（観光誘致）を主として大勢の人達の力で行われている行事や、歴史的な有形・無形文化として保存を目的にした行事ではなく、地域住民（町内会）が主体になって伝承・継承されている年中行事の一つである。

本章では、現在も盛行する地蔵祭祀に着目して、その行事内容や信仰観念、また背景や独特な事象を探り、地域において先人から伝承される「地域の信仰文化」を考えてみる。また、この研究を「現代地蔵民俗信仰論」を考える初歩としたい。

一節 研究の動向及び問題の所在と目的

（1）研究史と課題

① 先行研究の整理と分析

本論の初歩となる地蔵盆の先行研究をみると、地域によっては極めてその数は少ないといえる。以下に先行研究の内容を概観してみる。

最初に、京都、若狭、丹後での地蔵祭に関する文献資料から、盛行する時代について資料の羅列的になるが整理してみる。

『日次紀事』貞享二（1685）年に「洛下童子地蔵祭」に「洛下兒童各供香華於街衢之石地蔵而祭之蓋道饗祭之遺風乎」（訓点を省く）、「らっかのじどうおのおのこうげをそなえが いぐのいしじぞうにおいてこれをまつる がいしみちあえまつりのいふうか…（後略）…」〔野間編 1968：312〕と、京都での地蔵祭について記述がある。

また、京都の「町方文書」の年代は次の通りである。尚、これは「地蔵盆・祭の盛行年代」に関する考察のため、文書の内容は省略する。以下〔京都市（編）1980『史料京都の歴史』第7・9・12巻〕。

- イ 中京区 山伏山町文書「地蔵堂縁起等につき年寄清水五兵衛覚書」安永三（1774）年
- ロ 上京区 西亀屋町文書「西亀屋町掟井諸事記録帳」享和三（1803）年
- ハ 須浜町文書「須浜町内地蔵尊出現由来記井什物寄進施主録」文政四（1821）年
- ニ 上京区 長尾町文書「長尾町地蔵尊縁起式帳」天保八（1837）年
- ホ 上京区 腹帯町文書「腹帯町永代記録帳」嘉永二（1849）年
- ヘ 下京区 下平野町文書「下平野町地蔵尊略縁起」元治元（1864）年
- ト 中京区 二条西洞院文書「地蔵祭諸控帳」明治三十（1897）年

京都において文献史的には「貞享二～嘉永～明治」（1600末～1800年代）と江戸期に市内各地区で盛大に「地蔵祭」の行事を行っていたことが確認できるが、僅かな記述からその全貌までは確認できない。

次に、若狭では少ない文献史料の『拾推雑話』から

…（前略）…「宝暦七（1757）年には、毎歳七月二十三日より四日へかけ、子供集り町の辻に有石仏に盛物をそなへて旗をたて鉦をたたき地蔵祭と云。以前より近江路には有、若狭領には曾てなき事也。正徳の頃片原町番屋腰根の石地蔵に廿三日之夜灯明をたて虐の願ほときに参るもの少々有、是より子供石仏を拾ひて此所彼所に祭りとして年々以て増長す。享保の末より盛物・作り物・桃灯など敷くしたて、諸人参詣賑やか也、近来まのあたり如く是とある」〔木崎 1981：199〕。

続いて、明和四（1767）年に記された『稚狭考』の記述には

…（前略）…「廿四日地蔵を祭る、此日を俗にうらぼんといへり。廿三日夜地蔵をまつる所、片原町・大蔵小路・新町事に甚し。香花をそなへ、仮山水をさまへ結構す。このこと三十年来次第に増長繁華す。昔は隣町又は往来の人に銭を乞て小児の祭りしことなりとある」〔板屋 1974：641〕。

以上によると、地蔵祭は「宝暦七（1757）年～明和（1767）四年」から「次第に増長繁華」したといえる。その内容から、「石仏に盛物をそなへて旗をたて鉦をたたき地蔵祭…」と「享保の末（1736）より盛物・作り物・桃灯など敷くしたて、諸人参詣賑やか也」、地蔵祭が賑やかに開催されていたことが明確である。また、「昔は隣町又は往来の人に銭を乞て小児の祭りしことなり」と賽銭の強要について言及する（詳細な事例は後述する）。

また、丹後での資料では、唯一の文献資料として『宮津市史 資料編第5巻』において、「…（前略）…屋代弘賢の『諸国風俗問状答』のうち、丹後国峰山領では当月二十四日、全性寺地蔵祭、…（中略）…江戸時代後期の文化年間（1804～1818）においてもなお『地

蔵祭り』と呼ばれている」。「宮津市白柏の惣持寺観音再建に関する文書には、『地蔵講中』の語がみえ、同文書のうち、明治三十三年の勘定帳の表紙には、『地蔵組合諸事記』とある」〔宮津市史編さん委員会編 1994：388 - 389〕。

以上の資料から、京都での地蔵祭祀は『日次紀事』貞享二（1685）年から江戸末期（安政～元治～明治）にかけて市内各地域で盛行し今日に至っている。若狭では、享保～宝暦年間、明和～明治年間にかけて、若狭（小浜）や丹後でも盛んに行われたことがわかる。さらに資料年代から単純に考えると、地蔵祭は京都、若狭、丹後の順で、古くから行われていたといえる。起源・歴史は別稿に譲るが、江戸期には「地蔵祭」の呼称であったことも確認できる。

次に、地蔵祭祀の信仰観念や民俗事象については、地蔵信仰の主な契機・観念（祈願）は、「往生（極楽）」、「現世利益」、「死者供養」といわれているが、高橋渉によると、地蔵信仰の観念を「京都では現世利益だけとして、地蔵盆はその祭りであり、町内の安全・子どもの安全を祈願した形式をとる」と言及する〔高橋 1982〕。高橋の論考確認も含めて、現在行われる地蔵盆での信仰観念については、各地の祭祀様相（後節）に詳述する。

各地の民俗事象で、林英一は、地蔵盆について詳細な調査を重ねて網羅的に論述している。滋賀県全域とその他の地域の事例を中心にした研究は、地蔵盆の行事の様相とその分布、地蔵盆と地蔵祭、地蔵講、地蔵盆と愛宕信仰、地蔵盆の成立、信仰観念等々を網羅した論考であるとともに、各地での実態調査を基に考察している。〔林 1997〕。

次に、京都下京区西大路ハイムの事例は、新興住宅地やマンションにおける地蔵盆について、その特徴的な事柄の一つである、「地蔵の貸し出し」に言及する。また、行事内容の聞き書きやアンケートの回答を中心に層別グラフを活用した、新しい視点の論考である〔宇野田 2002〕。

新興住宅地に関わる地蔵盆についての最初の研究は、松崎憲三『巡りのフォークロア 遊行仏の研究』である。松崎は、京都市内にある壬生寺の「出開地蔵」（貸出地蔵）に注目して、この新しい習俗の諸相と特徴を明らかにした貴重な論考といえよう⁽¹⁾〔松崎 1985〕。

次に、地域おこしから研究会が中心の地蔵盆は、伏見区各町内に安置されている場所と地図並びに地蔵の写真入りで解説がある。これは現在も行われている当地区の地蔵盆ガイドブックにもなっている。特徴的な事柄のもう一つは、酒造りの有名な土地柄から、地蔵盆も酒蔵を祭祀場所とするなど「町おこし」の一環であろう〔伏見のまちづくりをかんがえる研究会 1987〕。

また、社会学的傾斜の視点から、地蔵盆を中心にした地域住民交流の捉えた論考は、新しく発生する地蔵盆が時代的背景から、地域住民の交流（コミュニティ）を主としているという考察が特筆する部分であると考えられる〔清水 1980〕、〔八木 1981〕、〔山崎 2000〕。

次に、若狭小浜では少ない論考の中で、服部比呂美は「地蔵盆と子ども集団」において、地蔵盆の行事詳細とその祭祀の主体である子どもについて述べており、小浜市西津地区の地蔵盆調査を事例とした「子ども集団」を中心に言及する論考である〔服部 2005〕。小浜市西津地区においては、現在も地蔵盆が盛んであり地区ぐるみで、新しい発信し祭祀の伝承を大切に考えている。

また、宇野田綾子の「福井県小浜市尾崎の地蔵盆」は、前述の京都西大路ハイムと同じような、小浜市尾崎地区で新しく始められた地蔵盆を、その契機や行事内容の詳述と地蔵盆が生成していく過程の論考である〔宇野田 2003〕。

林英一は、小浜市の下根来地区の祭祀について、地区のほぼ全戸別の信仰（宗派）実態やその祭祀について詳細な調査を基にした約 20 年前の貴重な論考である〔林 1992〕。が、この地域は現在限界集落と化していて、その後の調査からの変容実態が期待されよう。

祭祀習俗の中で現在では稀有な事象として、「勧進」とか「賽銭強要」というものがある。大森恵子は、『年中行事と民俗芸能 但馬民俗誌』〔大森 1998〕の「地蔵盆と賽銭強要」に但馬の例として

…（前略）…「八月二十三日には、道の辻の地蔵さんの前に、通せんぼをして道に縄が張ってあり、この縄をとってもらい通過するためには、賽銭をださなければならなかったという」〔大森 1998：234〕。と述べている。

但馬の地蔵盆については、詳しく調査をしてないので現在の実態は不明である。本研究の調査地小浜市において、一部の地域で「勧進」の実態が確認出来た（詳細は後節参照）。また、丹後（舞鶴市）にも古くはあった習俗であるという（舞鶴市 I 氏）。しかし、京都市内では、文献、聞き取りにおいては確認が出来ない。

この賽銭強要については、熊本市での論文「地蔵祭りの変容と再生」〔牛島 1983〕で言及している。熊本での賽銭強要事例は、近畿以外の習俗として行われていた稀有な報告事例であるといえよう。

少し視点を異にする、林英一の「明治政府の近代化政策と地蔵盆」は、地蔵盆という呼称の起源・発生・成立について、「地蔵祭り」と地蔵盆の関連を、近世から近代にかけてと、さらにはマチ部と非マチ部とに分類し、明治政府の、慶応 4 年 3 月 13 日（1868 年 4 月 5

日)太政官布告(通称:神仏分離令、神仏判然令)の「廃仏毀釈」を交えて論を展開したものであり〔林 2008:105-119〕、地蔵盆の成立に関して重要な資料といえよう。

また、地蔵盆の名称については、「地蔵盆」(安達 1989)、「地蔵盆の名称」(伊藤 1959)に述べられている。が、どの説も決定的な論証(実証)がないというのが結論であろう。

地蔵信仰と地蔵盆に関しての各地民俗調査報告書については詳しくみてないので紹介とする。主要な報告書では「大阪市西区の地蔵信仰調査書」〔田野 1988〕、『ムラと組と家の地蔵盆』〔愛荘町教育委員会 2007〕がある。どちらの報告書も、広範囲な地域の「地蔵信仰と地蔵盆」についての詳細な事例調査であろう。

②問題提起と課題

地蔵祭祀について、あらゆる視点からの論考が数多く確認できた。内容的に、信仰観念、子どもとの関わり、地域おこし、新興地域からの新しい習俗(貸出地蔵)、地蔵祭と地蔵盆、地蔵の名称(呼称・御名)等々。多岐にわたる視点の研究であるといえる。

課題とできるかどうかであるが、それは地蔵祭祀に関して謎が多く、例えば、祭祀盛行地域が広範な展開をみせる近畿地方では、信仰観念において「死者供養」の側面が稀薄であると言及する。が、それを視点とする論考は極めて少ない。また、祭祀主体の子どもとの関わりについて、昨今の世相(少子化)から祭祀伝承の将来についての考察。さらに難解なのは、国内的に地蔵祭祀が関西中心という分布について、また京都が祭祀起源とされ各地への伝播と経路についての視点では、傍証から類推する論考すら見当たらないといえる。以上のような研究動向から考えると、不毛な問題提起であろうか。少しでも問題点が明確に出来ればと考える。

重複になるが、祭祀衰亡が気がかりな地域・地区も散見される事実から、地域文化として残すためにも、祭祀内容の文字化、もっといって電子媒体に残存することが肝要である。

例として、京都市では大学や地域や行政という組織において調査(悉皆)研究が進み、文化伝承の気運高揚が確認できる。また、他の地域において「地蔵マップ」作成もその初歩であろう。京都では、2015:「お地蔵さまサミット」主催:京都の「地蔵」信仰と地蔵盆を活かした地域活性化事業実行委員会、共催:花園大学/京都府立総合資料館/京都市)。上述はごく一例であり、地域の大多数は祭祀衰亡の加速危惧が現実の施策ともいえる。

(2) 目的と調査方法

上述の、先行研究の問題点とは別に研究視点は、各地で盛行する地蔵祭祀(地蔵盆)の

事象について、地域別に調査考察する。それら考察結果の比較から、地域での地蔵盆とはどのようなものか。さらにはその相違（差異）が地域独自の地蔵盆文化といえるかどうかを考えてみたい。以上を目的とした考察結果から、この稿を、「現代地蔵民俗信仰論」の初歩とする受容例としてまとめてみたい。

本研究は、「行事の諸相」が調査・考察の対象であるため、祭祀の呼称が「地蔵祭か地蔵盆」に関しての相違には触れることをひかえて、以下の論述では、すべて概念的に「地蔵盆」との呼称に統一することとした。

次に、調査対象地域として、京都市北区、福井県小浜市、京都府舞鶴市、宮津市を選定した。その理由については以下の如くである。

京都市内各区の町内会では、どの区内の町内会でもほとんど同様の地蔵盆行事内容である。そのような中で北区を選んだのは、①筆者に少し土地勘があり知人がいる事、②同区は近年上京区から分かれた区で、古くからの住民が多く、六地蔵の一つである深泥池の「鞍馬口地蔵」が安置されている歴史がある事、③その「鞍馬口地蔵」の安置されていた地蔵堂の地蔵盆で50年ぶりに復活した「大念珠まわし法要」の新聞記事に出会ったことから選定した。

福井県小浜市、京都府舞鶴市、宮津市を選んだ理由としては、①地蔵盆の先行研究がある地域であり、②京都の近郊で文化の交流があったとされる地域で、③現在も盛行に地蔵盆が伝承されている地域である。以上の選定理由で、福井県小浜市、京都府舞鶴市、宮津市を調査地とした。

尚、以下の論考では福井県小浜市、京都市舞鶴市、宮津市を、その立地(地理的)位置や交流から、「若狭」地域と統一呼称して考察することとした。

二節 民俗信仰や年中行事における地蔵盆と信仰観念

ここでは、具体的に各地域の地蔵盆行事内容考察に入る前に、民俗信仰や年中行事における地蔵盆をみってみる。尚、先行研究の引用が長くなるのは、地蔵盆とあらゆる民俗信仰(塞の神や愛宕信仰)の関わりを考えるとともに、地蔵盆の形態や変容から今日に至った過程の考察でもある。

地蔵盆と「民俗信仰」の関係については、『宗教歳時記』(五来1982)から、以下に「地蔵盆と塞の神祭」、「地蔵盆の通せんぼ」、「地蔵盆と愛宕信仰」、「六地蔵詣りと辻の地蔵盆」の論考からみってみる。

(1) 地蔵盆の通せんぼ

「終戦後間もないころの八月二十三日に、私は但馬の港村（今は豊岡市に合併）の気比というところを、日の暮方に通りかかったら、道に縄が張ってあって、「通せんぼ」をされた…（中略）…子供たちが賽銭を強要するのであった。…（中略）…このとき私は、賽銭というのは塞銭ではないか、とふと思いついた。

こんな語呂合わせのようなことは、…（中略）…柳田国男翁が駆出者時代にまとめられた『石神問答』の残像があったせいかもしれない。…（中略）…この中には、京都の東山の「大將軍」に対して、西山の愛宕山に「勝軍地蔵」があるのは、ことによると塞神を意味するシャグジン（石神）の訛りではないか、…（中略）…大將軍も勝軍地蔵も、京都に悪霊を侵入させないガードマンとしての塞神であることをかんがえさせる、重大なヒントであった。そしてその延長線上で、京都の地蔵盆の謎を解くことができるのである」〔五来1982：169〕。

五来は、「勝軍地蔵」や「大將軍」の造立（建立）の位置から、地蔵盆は「塞神（岐神）」にヒントがあるとして、塞神の祭りからの出発であるとしている。地蔵盆の祭祀本尊は「地蔵菩薩」であり、その安置場所は地域（町・村）の境界（入り口）であった。このことから「塞神」との混淆ともいえよう。

さらに「賽銭強要」では

…（前略）…「そうすると私が但馬の淋しい村の入口で地蔵盆の『通せんぼ』に会ったのは、塞銭を強要されるということよりは、他郷から入るものを塞るという、塞神の行為であって、慈悲深い地蔵様のなさることではなかった。賽銭を塞銭としたのは、…（中略）…地蔵尊への賽銭とおもったのは、塞神への塞銭だったのである」〔五来：前掲〕。

五来は、「塞」と「賽」の語訳から、境界の守り神の「塞神」と地蔵盆の位置づけを示した。(2)

(2) 地蔵盆と愛宕信仰

引き続き五来の論考をみていく、「文部省緊急民俗資料調査」の中の「愛宕信仰」では、「地蔵盆は近畿地方から東海地方にかけて盛んであり、その他の地方では盆の二十三日、二十四日を「うら盆」というところが多い。…（中略）…それが何故かということ考察した論考を私は見たことがない。…（中略）…その中で福知山市字雲原、小字西石では、24日盂蘭盆には愛宕様で草がらを集めて枝木をくすべる。大籠の火をたいておどった。と

あるのは注意をひく。その他は多く地蔵盆とあるが、兵庫県の部では二十四日盆またはマンド（万燈）とあって、かならずしも地蔵盆とはいわない。加東郡社町鴨川などでは、24日、おくり盆。愛宕さん。…（中略）…また奈良県東吉野村三尾では、二十三日を愛宕祭、二十四日を地蔵祭とする。このように地蔵盆は愛宕の火祭りに深い関係があることは注意すべきことで、福井県織田町細野では、24日、裏盆、昔は愛宕山「カセ上ゲ」をした。…（中略）…この様な事例から見て、盆月（旧七月）の二十四日に地蔵尊をまつるのは、愛宕の本尊としての地蔵尊をまつることで、お盆とは直接のかかわりはなかった。そのために旧七月二十四日には万燈をとぼすところや、火祭をするところが多いのである」〔五来1982：170-171〕。としている。「民俗資料調査」の各地の事例から、庶民（民間）信仰の「火防・盗難」をまもる「愛宕信仰」との関連を示している。

さらに、地蔵の縁日について

「修験道華やかかなりし平安時代には、愛宕修験の夏峯入は、四月八日または十五日から七月十五日までの、愛宕五峰の花供回峯であった、これが地蔵菩薩の縁日の七月二十四日に出峯蓮花会と柱松験競がおこなわれて、愛宕の地蔵祭と愛宕火が一般化したのであろう。これは京都を中心に畿内にひろまったために、地蔵祭は地蔵盆という形でのこり、京都・山城・大和・近江・摂津・和泉等に濃密に分布することになった。ところが中世になると修験道の入峯期間の短縮はおこり、六月十五または六月二十四日に出峯したので、旧六月（新七月）の愛宕火が全国的にみられようになったものとおもう。したがって旧七月二十四日（現八月二十四日）の地蔵盆は、お盆とは別の愛宕信仰にもとづく地蔵祭であった」〔五来1982：173〕。

と述べている。

（3）六地蔵詣り辻の地蔵盆

京都での地蔵祭に、京都七口（現在は六口）の六地蔵祭と、町内毎の地蔵祭の関係の論考から「京都の地蔵盆は京都七口（現在は六口）の六地蔵祭と、町内毎の地蔵祭（天道大日如来祭をふくむ）との二つから成っている。これはどのような関係にあるのであろうか。

この二つの地蔵祭は塞神祭の変形であるから、かならずしも盆月の七月（今の八月）でなければならないことはない。これが愛宕地蔵と関係がなければ、疫病のはやりやすい三月（季春）か六月（季夏）であったろうとおもう。六地蔵祭については『源平盛衰記』（巻六）の「西光卒都婆の事」に、…（中略）…とあって、その祭の月日は別れない。しかし

このような七街道の七口には、京都に悪霊邪神を入れしめない塞神や岐(くなど)岐神(かみ)神、道祖神がまつられていたことはたしかで、これを六地蔵におきかえたのが、西光の六地蔵であった。…(中略)…そのためには、お巡りさんの検問のように、三体ずつ道をはさんで六体まつることがたしかであるし、地蔵の異名「六道能化」にも合致するので、六地蔵となったのであろう。

「もう一つの辻々の地蔵も、町内に悪霊邪神を入れないための塞神(道祖神)が地蔵化したもので、この祭もお盆のような特定月のものではなかった。したがってこれをお盆月の二十四日にまつて地蔵盆にしたのは、愛宕地蔵の祭と習合したためと推定される」〔五来 1982 : 173-174〕。

としている。最後に「この変化のプロセスに地蔵祭や地蔵盆があるが、これがお盆の一部と誤解されるようになったのは、愛宕山の地蔵信仰が加わったためと、私はかんがえるのである」〔五来 1982 : 175〕と結論づけている。

さらに、「愛宕信仰と地蔵」の関連の論考をみると、八木透「くらしのなかの火」、「松上げ」では、

「愛宕の火祭りを代表する行事は、何といても「松上げ」です。…(中略)…ところで、松上げは八月二十四日の夜に行われるという例が多く見られますが、これは地蔵の縁日である二十四日に由来するものだと考えられます。二十四日は地蔵祭がおこなわれる日です。愛宕の本地仏は勝軍地蔵でありましたから、その影響で、地蔵祭の日に松上げが行われるようになったものと思われまます」〔八木 2006 : 186〕。

としている。愛宕の代表行事である「松上げ」の行事日(二十四日)と地蔵の縁日(二十四日)は同じ日であると言及する。

さらに、地域での「松上げ」と「地蔵」の関連について、京都市での「広河原」と「雲ヶ畑」の例から、

「広河原の松上げの大きな特色は、行事の一週間ほど前に、ふだんは佐々里峠の地蔵堂に祀られている地蔵を村内の観音堂に移すことです。この地蔵は松上げが終わるまで村内で祀られ、やがてまた峠のお堂に戻されます。広河原の松上げには、地蔵祭としての松上げがよく現れていると思います」〔八木 2006 : 188-189〕

とする。広河原の例からは、「地蔵の動座」から松上げが「地蔵祭」の行事と深い結びつきがあることがよくわかる。もう一つは、「地蔵」の安置場所である「峠の地蔵堂」から、地蔵と塞神の関係をよく表していると考ええる。

あと一つの「雲ヶ畑」では、

「一方、加茂川の源流にあたる北区雲ヶ畑でも、八月二十四日に村内の二ヵ所の愛宕山とよばれる場所で松上げが行われます。ただ雲ヶ畑の松上げは、山の頂に百束余の松の割り木で文字の形を作り、それに点火するという形態をとっています。これは愛宕信仰に根ざした松明行事としての松上げと、五山送り火に代表される盆の送り火が習合した典型例ということができます」〔八木：前掲〕。

雲ヶ畑では、地蔵との関連性はないのであろう。盆の送り火との習合であるとしている。また「愛宕信仰の行事」が時代の移り変わりとともに、その形態の変化に言及している。まとめとして

「このように、松上げは火の神として信仰を集めた愛宕信仰に端を発し、さらに愛宕と深い関わりのある地蔵信仰とも結びついた。…（中略）…そもそも京都周辺で、今日地蔵盆の名で親しまれている行事も、明治以前は「盆」ではなく、地蔵菩薩を祀るための行事で「地蔵祭」とよばれていました。これも夏に行われる種々の民俗行事が盆行事のなかに吸収されていった例のひとつであると思われます」〔八木 2006：190〕。

「私は大文字送り火と松上げは基本的に起源と目的を異にする行事であると考えています。「送り火」は、あくまでも盆行事の一環であり、先祖の霊をあの世に送るための火の行事です。しかし松上げは、愛宕の本地仏である地蔵を祀るための行事です。…さらに、明治の神仏分離によって、愛宕と地蔵信仰のつながりが表面的には消失してしまうと、さらに松上げの本来の意味は忘れ去られて、多くの行事が盆の送り火の行事として認識されるようになっていったと考えられます」〔八木 2006：194-195〕。

としている。以上、五来重と八木透の論考から、民俗信仰と地蔵盆の関連をみてきた。

五来の「地蔵盆の通せんぼ」と「六地蔵詣りと辻の地蔵盆」では、「塞」と「賽」の意味から、境界の守り神の「塞神」の祭りが地蔵盆となったであろうとしている。「地蔵盆と愛宕信仰」では、愛宕火祭りの行事日と地蔵の縁日の祭り日（どちらも二十四日）から、地蔵祭や地蔵盆があるが、これがお盆の一部と誤解されるようになったのは、愛宕山の地蔵信仰が加わったためと根拠を示している。

ただ、現在の京都で盛行している「地蔵盆行事」からは、「愛宕の地蔵信仰や行事」である「火祭り」の側面は希薄になったのか、実態として確認はできない。

八木の論考でも「松上げ」は、愛宕の本地仏である地蔵を祀るための行事であるとする。明治の神仏分離によって、愛宕と地蔵信仰のつながりが表面的には消失してしまうと、さ

らに松上げの本来の意味は忘れ去られて、多くの行事が「盆の送り火」の行事として認識されるようになっていったと結論を示している。

(4) 地蔵盆の信仰観念(祈願)

「民俗信仰」や「年中行事」の中での地蔵盆について考えてきたが、それでは地蔵盆の信仰観念(祈願)とは、どのようなものかを一般的な理解から考えてみる。

中村元『仏教行事散策』において、

「なぜ地蔵盆が子の祭りであり、同時に子供の健康が念じられるのかというのも難しい問題である。地蔵尊が子供の守護者であるというのは、…(中略)…子供の亡骸をそれまでのように粗末に扱うべきでないという反省が室町時代に生じ、それが六道の衆生救済の地蔵菩薩と結びついて成立したものとも考えられる」〔中村 1989 : 218〕。

と言及する。この説では、子供の冥途である「賽の河原」での子供たちを地蔵菩薩が助けるという説話から「死者(水子)供養」に基づく説であろう。もう一つの道祖神と地蔵の習合説では、

「道祖神は塞の神(さえのかみ)ともいい、村境や峠、辻にあって悪霊の侵入を防ぐ役目をなす。一方、地蔵も六道の辻に立ち、衆生を救済すると考えられていたため、両者は早くから結びついたらしい。…(中略)…ただし、この地蔵と塞の神との習合は、むしろ地蔵盆において、なぜ「家内安全」「町内安全」が祈念されるのかという疑問の答えとしてのほうが説得力がある。というのも、町や家の内側に悪しきものが入り込まないように防御するのは、本来、地蔵ではなく塞の神の役目だからである」〔中村 1989 : 218-219〕。

塞の神の本願から地蔵との習合により、地蔵の祭りである地蔵盆での信仰観念(祈願)が、「家内安全」や「町内安全」の現世利益になったとされる説である。さらに、地蔵盆行事の中で、各地域において行われている「百万遍念仏の数珠繰り(回し)」に言及して、

「そしてこの家内安全などの願いをさらに確かなものとするために、百万遍念仏の数珠繰りが行われるのであろう。百万遍念仏とは本来、往生を期して一人で、あるいは数人で集まり自身の申した念仏を互いに融通しあって百万回の念仏を唱えるものであった。…中略…江戸時代には数珠繰りや数珠そのものに呪術力があるとされて、無病息災・悪疫退散、さらには村内・家内の安全が祈られるにいたっている。この祈念の内容はまさに地蔵盆のそれと同じであり、地蔵盆に百万遍念仏が取り込まれるのはまったく自然の成り行きといえよう」〔中村 : 前掲〕。と述べている。

調査地における地蔵盆の信仰観念(祈願)については、「道祖神(塞の神)」との結びつ

きから、その観念である「往生」、「死者供養」、「現世利益」の中から、「町内安全」、「家内安全」という「現世利益」が中心の観念（祈願）に至ったのであろう。さらには、地藏盆と「百万遍念仏と数珠繰り」の関係も明らかにしている。

「百万遍念仏とは本来、往生を期して」の念仏であったが、「数珠繰りや数珠そのものの呪術力」から「現世利益」の観念（祈願）となったとしている。次章の現地調査実態からも考えてみたい。

三節 各地における地藏盆の諸相

各地域の調査事例の諸相について述べる。が、地域別にほぼ同様の祭祀内容である。事例は各地域の代表例として取りあげている。少ない事例であるが、現在盛行する地域別の実態様相である。

(1) 京都市北区鞍馬街道口深泥池地藏堂の地藏盆

深泥池（みどろがいけ、地元ではみぞろがいけという）は、京都市北区上加茂深泥池町に所在する池で、俗に深泥ヶ池などとも記す。地元に住む人たちは、これを「みぞろがいけ（御菩薩池）」と呼称する、

現在は、市内中心部までの市バスや地下鉄での利便性と静かな環境から、新興住宅地として若い年代の住民も増えた高級ベッタウンでもある。

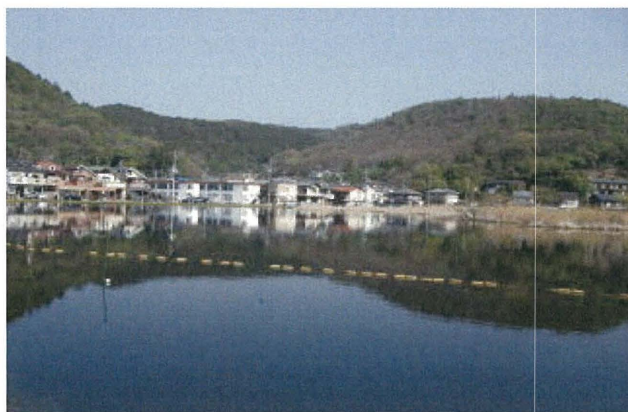


写真1:「調査地」京都市北区「深泥池」とその地域の「地藏堂」(この地藏堂は明治期まで、京都六地藏「鞍馬口地藏」が安置されていた。現在は、北区「上善寺」に動座・安置される(地藏像は写真2参照)

深泥池の地藏の歴史は京都の六地藏の建立にまで遡ることができる。『源平盛衰記』巻六によると、保元年間（1156～59年）西光法師が都の街道の入り口に、六体の地藏を安置し、「廻り地藏」と名付けたことに由来するという。

即ち、奈良街道（伏見六地藏）、西国街道（鳥羽地藏）、丹波・山陰街道（桂地藏）、周山街道（常盤地藏）、東海道（山科地藏）とともに、この若狭街道（鞍馬口地藏）の深泥池が選ばれた。これは、仏教の六道に見立てて一体ずつ、各街道の入り口に分祀したのが、現在の六地藏巡りに引き継がれている。このように、街道の入り口に地藏尊が安置されたのは、昔から疫病や悪霊等々は街道を歩いてやってくると考えられており、その侵入を防ぐという意味も含まれていた為である。（参照：深泥池地藏堂の起源・由来より）

現在の深泥池地藏堂は、この地区の町会が管理していて、その信仰形態も民俗信仰として地域に継承されている。尚、初代鞍馬口地藏は、現在市営地下鉄鞍馬口駅の「上善寺」に動座・安置されている。

以下に、2010年8月19日付「京都新聞・市民版」の記事を紹介する。

「地藏盆行事」を述べる前に紹介しておきたい事柄として、この歴史ある地藏堂で、地藏の縁日である旧暦七月二十三・二十四日に行われている地藏盆の「大念珠まわし法要」が50年ぶりに復活した。筆者は現地で偶然この復活を知ったのだが、これに出会うことができたのも、何かの因縁を感じざるを得ない。



写真2:「鞍馬口地藏」(地元町内会の管理)この地藏像は「深泥池」に安置されている。六地藏の「鞍馬口地藏」は、現在京都市営地下鉄「鞍馬口駅」近くの「上善寺」に動座・安置されている。



写真3:京都新聞・市民版の記事(2010・8・19付記事:入手2011、10、08)。「大念珠まわし法要」が、地元町内会の尽力により復活した。

京都市北区の深泥池地蔵堂で二十三日に行われる地蔵盆で、半世紀ほど途絶えていた大念珠まわし法要が復活することになった。同地蔵堂では、かつて地蔵盆も盛大であった。だが五十年ほど前から念珠法要が絶えたという。

住民によると、念珠まわしでは江戸末期の1865年に地元の講が寄進した念珠を用いる。だがひもが切れ虫食いなど傷みが激しく、修繕が懸案であった。地域では近年、宅地開発が進み新住民がふえており、地域の姿を知る機会にしてもらおうと、半世紀ぶりに復活させることにした。念珠は直径7mと5mの2本あり、今年7月に左京区の仏具店（田中仏具店）を通じ修理した。法要は二十三日午前十時から、古式にのっとり、大人と子ども約40人が輪になって二本の念珠を手で繰り、大きな珠（親珠）が自分の順に廻ると拝礼する。

地域に住む世話人代表のIさん（80歳）は「地蔵盆のたび、念珠の修理が気になっていた。当地の地蔵は古い由緒もあり、昔ながらの念珠まわしができるのがうれしい、大勢の子どもに集まってほしい」と話している。

次に、地蔵盆前日の二十三日の準備と当日二十四日の行事次第について述べる。

地蔵盆の準備として町会の長老達で地蔵を祠（御堂）から出し、御身を洗う。古くは真綿で洗っていたらしいが、現在では、たわしや洗車ブラシで洗っている。きれいになった地蔵の首に、赤白の胸あて（ヨダレかけともいう）が結びつけられる。以前は、乳児や幼児のいる家から胸あてを持って来ていたといい、その胸あてには、乳幼児の名前・生年が記されていたということである。

町会役員たちが中心となり、地蔵堂の前の広場にテントを張り、地蔵盆用の提灯を飾り付け、地蔵像（石像）の前にお供物等々を飾り付ける。ここでは、ひょうたん型の珍しい形をした京野菜の「鹿ヶ谷かぼちゃ」が印象的であった。前日の準備は以上の如くである。

当日の10時になると、子供が中心の大念珠まわし法要が始まる。このとき、念仏は僧侶の読経・念仏ではなく、町会役員による念仏である。その回数を記録しておくための「木札」も用いられる。11時になると、スーパーボールすくいやヨーヨーすくい、金魚すくいといった子供たちの遊びがはじまる。その後、昼食として町会の婦人達による特製カレーライスや本物の竹を用いた流しそうめんなどが子供にふるまわれた。3時には、マジックショーや福引・スイカ割りがおこなわれ、おやつやアイスが子供たちに配られた。夜の7時からビンゴ・ゲームがおこなわれ、当たった子供には賞品も与えられていた。7時半になると「尼講念仏法要」がはじまり、大人による大念珠まわしがおこなわれる。

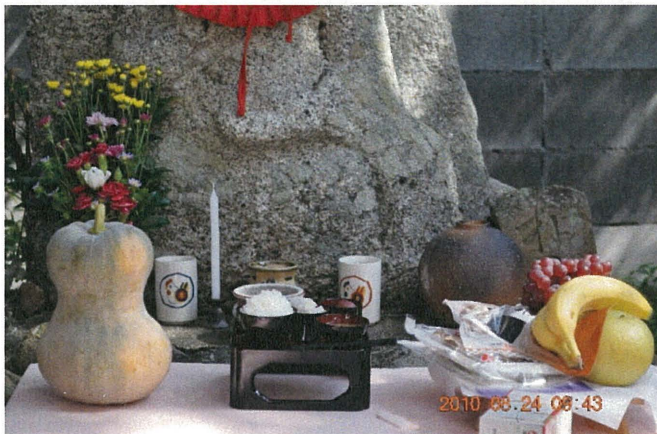
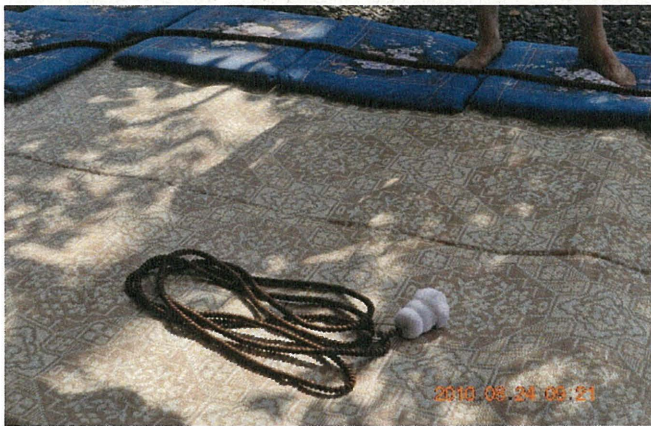


写真4:地蔵盆の主尊の石地蔵と供物 写真左のひょうたん型京野菜の「鹿ヶ谷かぼちゃ」である。

写真5: 50年ぶりに復活した深泥池地蔵堂での「大念珠まわし法要」と地域の子供

この地蔵盆は毎年、地蔵の縁日である旧暦七月二十三・二十四日に行われている。「時代がどんなに変化しても、この歴史ある地蔵堂の地蔵盆だけはできるだけ古くからの祭祀を伝承して行きたい」という世話役Y氏が力強く話され、地蔵盆にかける熱い意気込みが伝わってきた。夕方に行われる、尼講念仏は時間の都合上、今回は見る事が出来なかった。次回の調査としたい。以上が、鞍馬街道口深泥池地蔵堂での地蔵盆行事内容である。

(2) 北区紫竹桃ノ本町の地蔵盆

紫竹桃ノ本町は、市営地下鉄北大路駅から2 kmほど離れた、62世帯から成る閑静な高級住宅街である。地蔵盆の準備は、前述の深泥池とほぼ同様であるため省略する。

特筆すべきことは、他の地区では祭祀場所として空地や駐車場などに設営するが、紫竹桃ノ本町では道路上で設営や法要をした後、個人宅で御齋(おと^{おと}き)御齋等を行っているということである。

この地区は、老年層の住人が多く他の地区より小さい子供が極端に少なく、地蔵盆に参加する人も少ないので個人宅で行うらしい。「本来は、子供の祭りなのに老人会的な行事になりつつある」と、町会役員も少しさみしそうに語っていたのが印象的であった。祭祀の法要（読経）は「真宗大谷派唯明寺」の僧侶によるものである。



写真6:真宗大谷派僧侶による読経と法話(この地区は毎年地域の寺院に依頼する)

この唯明寺は真宗大谷派の末寺であり、本尊「阿弥陀如来」の一仏信仰のため、本来地蔵菩薩の信仰はもたない宗派である。それでも、地域に根ざした寺として、地蔵盆の法要は依頼があれば勤めると僧侶は語る。が、疑問（真宗）が残った。

(3) 福井県小浜市西津地区の地蔵盆

西津地区は人口 3,362 人・世帯数 1,338 世帯で、東は天ヶ城山から南方に延びる枝峰で限られ、北は甲ヶ崎、西は風光明媚な小浜湾に面する。市の中心部に近く交通の利便性もよく、住宅・商業地区として現在に至っている（西津公民館から情報提供：2011/08/22）。

この西津地区は 12 区に分かれていて、安置されている地蔵像は「37 体」、地蔵盆会場は「31 箇所」である（若狭おばま食文化館資料：平成 22 年 8 月 23 日）。

以下、聞き書き資料を交えて「地蔵盆行事」をみていく（西津小松原区川西 K 氏より情報提供）。

地区の数より地蔵像の数が多いのは、1 体／区ではなく、例えば下竹原区など地区の辻々に安置して合計 6 体であるといわれるからである。

西津での地蔵盆の主体となるのは、組織的につくられた「子ども組」の存在であ

り、少子化とはいえ、現在でも西津では準備から「子ども組」が中心の地蔵盆が行われている。その形態としては、明治時代のことからである（K氏の先輩でF氏からの伝承）。



写真7:小浜市内の「お地蔵さんマップ」



小浜市西津地区の地蔵マップ

資料提供:小浜市役所商工観光課並びに若狭おばま食文化館資料:2010年8月23日作成

古くは（昭和30年代初頭まで）、男子だけで構成されていて、年齢は14歳以下（中学2年）であった。（戦後は少子化のために、昭和30年過ぎから女子の参加も認められたが、女子最年長者は小学6年までと限定されていた。またこの集団は、年長者から「大将」「中将」「少将」というような軍隊的な呼称の階梯組織であった。この子ども組が、地蔵盆のほとんどを執り行っていたということである。

地蔵盆の準備は、第二次世界大戦時も毎年欠かさず行っていたが「お堂」を建てることと紙で作った「幡」と呼ばれる飾りつけは控えていた。（「お堂」と「幡」については後述する）やはり、戦時という世相から派手な事柄は出来るだけやめようという、各地区の申し合わせだったらしい。尚、地蔵盆の開催に関して当局からの圧力はなかったらしい。

この子ども組について特徴的なことに、平成23（2011）年調査の西津新小松原区火除町の地蔵盆で、「この子が今年で最後（14歳）なので後は子どものいない地蔵盆だよ」さらには「来年から町内会も80過ぎの女性が多くて飾りつけの力仕事は大変だあ」「あと何年出来るかなあ…」と、地蔵盆開催が危ぶまれるとのお話を聞

くと、時代の流れとはいえ少子高齢化がもたらす、典型的な伝統的行事衰亡の一例であろうと痛感した（町内会女性役員3名から情報提供）。

次に、地蔵盆の準備は、「盂蘭盆会」の前8月10日頃に、地蔵像を洗う井戸の底石を探しに行き（場所是对岸の仏谷海岸や小浜公園海岸）集めた石を井戸の底に敷く。これは古い石は穢れているので新しい底石を敷き清らかにするという意味合いがある（このことは、地蔵の彩色も同様であるらしい）。が、現在では確認できない。

盂蘭盆会が終わってから、地区の各辻角の祠に安置されている「石仏の地蔵」を取り出し、海に持って行きその彩色を洗い落とす。古くは、その後町内に持ち帰り井戸水で再度洗い清めた。これはすべて子どもの仕事であるらしい。しかし現在では少子化で子どもがいなくなり、井戸も水道に変わったこともあって、祠からの地蔵の運搬等々は町会の役員が行っている。が、海での地蔵洗いは現在でも一部の地域に残る習俗である。

洗った石仏の地蔵を乾かしてから、各町会の子どもたちが地蔵像に着色・彩色する。古くはベンガラや岩絵具で（群青・緑青・黄土等々）あったが、現在では絵具（ポスタカラー）・油性ペンキなどで自由な色を使って地蔵像に着色・彩色する。この地蔵を「化粧地蔵」と呼称する。また、最近は地蔵を2体安置している町会が多く、「男地蔵と女地蔵」としている。男地蔵のほうが大きくて、その彩色も派手に塗り、女地蔵は小さい石像で彩色も穏やかな感じを受ける。



写真9：子供が鉦と太鼓で囃す



地蔵盆飾り(最上部に男地蔵・女地蔵)

尚、この「化粧地蔵」という地蔵像に彩色をする習俗は、前出のK氏の話では

「この西津の長老であったFさんの時代からあったと聞いている」とのことであり、さらには「Fさんが存命ならば120歳以上であるから、1890年（明治23年）かあ…古いなあ」と教えてくれた。しかし当時の彩色そのものが伝承して今に続いているのかどうかは定かではないらしい。

さらに準備で、「行灯」や「五色幡」を1週間前ぐらいから用意をする。「行灯」には、アニメ漫画などを描き、「五色幡」は白地に黄・赤・緑・青の順で貼り付けた和紙に、墨書で「南無地蔵大菩薩」と書いてある。幡づくりで墨書は親の仕事の場合もある。

この後は、21・22日に「お堂」を組み立てる。この部材は各町会が会館とか倉庫を持っていて、その倉庫で保管している。お堂の組み立ては力仕事であるため、町会役員等々（大人）が作業を行っている。お堂は、地蔵像を祀り、そして祭壇を置き飾り付けるためと、地蔵盆前日から子どもたちが地蔵盆飾り等々を守るために寝泊りする場所として設置される。戦前は、各町会で1箇所ずつ建てられたが、ここ何十年前からは少しずつ減り現在は「仲ノ町のお堂」と「七軒町のお堂」の2箇所だけになった。「お堂」が減りつつある原因は、子どもたちが少なくなり寝泊りする子がいなくなったり、「お堂」が火事などで消失したり、老朽化して補修できなくなったり、高齢化で組み建てられなくなった等々である。



写真10： 七軒町のお堂

仲の町のお堂

地域においては「地蔵小屋」と呼称する。戦前・戦後まもなくは「子ども組」階梯組織頭在のころには、寝泊まりする場所（小屋）であった。



写真 11: 手づくりの「幡」

行灯(子供の手づくり)

地域の子どもが主体となって、飾り付けの「幡」や「行灯」を作っていたが、現在は少子化が進み、町内役員や老人会の役割となっている。

お堂がない町会は、現在では各地区に町会会館が建てられているので、個人宅ではなく、会館で祭壇・飾り付けを行っている。

お堂や会館の玄関先や屋根には笹（大きいものは4～5m）が取り付けられて、この笹に「五色幡」、五色幡よりさらに大きな白い幡が取り付けられる。白幡には大将や中将それぞれが直筆で「南無地蔵大菩薩」と書き込んで「大将幡」として署名をしている。古くは22日の夜に、この「大将幡の奪い合い」の攻防と前述の「行灯破り」があったらしい、このことについては、いくつかの先行研究で論じ詳しく言及している。が、現在では一切行われていない。

西津地区の地蔵盆は明記された式次第はない。何年も続いたものであるから、地蔵盆の準備前に役員の打ち合わせで、行事内容が口頭で確認されるとのことである。地蔵盆当日である23日の行事は、朝早く（地区によっては6時過ぎ）から、子どもたちが太鼓や鉦を打ちながら「ナムジゾウ、ダーイボサツ」と繰り返し囃し

ている。そして、道を行く人に「参ってんの・参ってんの」と呼び込んでいる。筆者も、お賽銭を上げてお参りをしたら、子どもたちが「あーりがとさん、あーりがとさん」と全員で囃したてた。ちなみに、この調査の話者と案内をして戴いたK氏の小松原区川西では、子どもが男子3人・女子6人の9人であった。地域では一番多いらしい。

10時頃と午後の3時頃には、子どもたちに「おやつ」が出る。夕方から夜にかけて、大人たちによる「念仏」が始まる。古くは「念仏講」によるものであったが、「講」組織がなくなったので地域の役員やお年寄りによるものである。念仏の前に「お堂」の少し後ろ側で飲食を始めるが、途中から飲食の場に行く人がいたり自由な感じで楽しんでいるようである。

地藏盆も終わりに近くなり、子どもたちは学年別に分配されたお賽銭を貰って解散になる。このお賽銭もある程度は、来年の地藏盆費用の一部として積み立てておくらしく、残りを子どもたちに分配している。

祀っていた地藏は、地藏盆役員と年番（当番）により元の祠に戻し安置する。地藏盆後の地藏像や祠の管理は、町内会で順番を決めて、当番が地藏像や祠の掃除・お茶・お線香・お灯明をあげてお守りしている。

あくる日（24日）の朝に役員等々で、お堂を解体（お堂がない地区は会館）整理して祭壇等々を、小屋や会館の中に収納する。同時に、お供えを少しずつ各戸に分けて配る（これは大人の仕事である）。この供物配りとお堂（会館の祭壇）解体整理が終れば、その年の西津地区の地藏盆は全て終る。

新しく始めた行事に、2011年から西津地区「31箇所」地藏盆会場での「地藏盆コンテスト」を行っているということである。主旨・目的は、この伝承を絶やすことなく後世に継承することと、地域の活性化のため独自の「西津の地藏盆」を広く発信するため、「地域のコミュニティと発展」を主とした行事であるという。さらには、少子高齢化という時代背景から、この伝統行事の衰退を危惧して地域住民の積極性を高揚させようということも隠れた目的の一つでもあるらしい。「地藏盆コンテスト」の審査内容は、地域連合の役員数名により、数項目で採点を行うというものである。項目については公表してないということで不明であった。尚、コンテストに順位はなく、優秀賞を数箇所選定するらしい。

この地藏盆コンテストは、地域住民が主体的に行っている。コンテストの結果や

地蔵盆に関する記事は、「西津公民館だより」に掲載して広く発信している。

以上の祭祀内容で、稀有な事例であるが、小浜市内（西津地区に近い）の外れで、先頭に年長者と思われる子どもが賽銭箱を持ち、後続の子ども達が太鼓や鉦を鳴ら



写真 12:子どもによる「勧進」(賽銭集め)

しながら各戸に勧進して、賽銭を集めに廻るところに出会った。子ども達の集団と少し離れてその子達の親と思われる方々がついて歩いていた。この「勧進」は昔からの伝承で、集まった賽銭の一部は、地蔵盆が終わった後の子ども達の「お小遣い」であるということであった。現在でも行われている伝承習俗の一つであるが、他の調査地では、現在実態確認は出来ない。

(4) 京都府舞鶴市の地蔵盆

舞鶴市の地蔵盆行事も、隣接地の小浜市と類似した事柄が多々あるので、特徴的な事象のみを述べる。

舞鶴市での地蔵盆は、西舞鶴が中心で東舞鶴には地蔵盆の伝承は少ないらしい。舞鶴には『市史』等々の文献から、地蔵盆に関して僅か数行の記述があるぐらいで、先行研究は確認できない。文字による伝承はないが、舞鶴の地蔵盆には他の地域にない独特のものがあり、順次述べていく。

舞鶴の地蔵盆も古くは23・24日であったが、他の地区（京都市内や宮津市）と同様に、地蔵の縁日（24日）の前の週末（土・日曜日）に行う地区が増えてきている。ただ、町内会の意向と準備する人がいる地区は、昔ながらの23・24日で行事を行っているが、少数地区というのが現状である。

祭壇飾りの場所も、古くはその年に「新盆」の「精霊迎え」をするお宅で地蔵盆を行っていたらしい。最近では、住宅事情等々もあり町内会館や集会所（1箇所／地区）もあるので、大多数の町内会では会館で行っている。

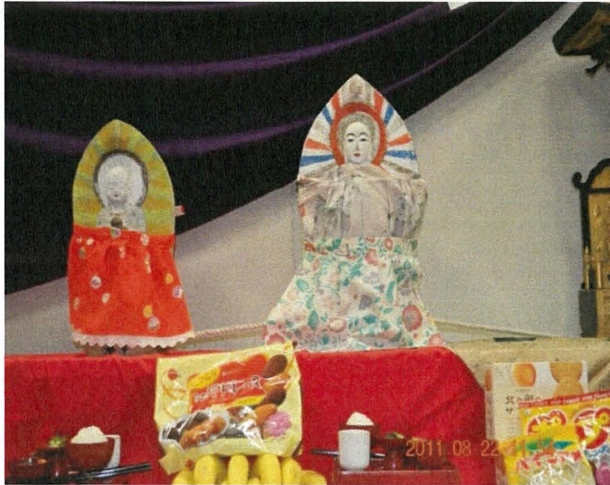


写真13:最上部は「石像の地蔵」と金色の「御厨子と地蔵菩薩立像」

舞鶴では、地蔵盆飾りに「御厨子」を飾る。国内的にも稀有な事例といえる

舞鶴市の地蔵盆で特徴的なことは、祭壇飾りの最上段に祀る通称「御厨子」とか「厨子」と呼ばれるものである。この「金色の御厨子」は京都・若狭地域や全国的に見ても、舞鶴だけの伝承であろう。また、その祭壇飾りで、中央に「金色の御厨子及び地蔵菩薩立像」を安置するのは珍しく、舞鶴市だけの特徴といえよう。

それでは御厨子（厨子）等々の祭壇飾りについて、少し詳しく見ていくことにする。旧

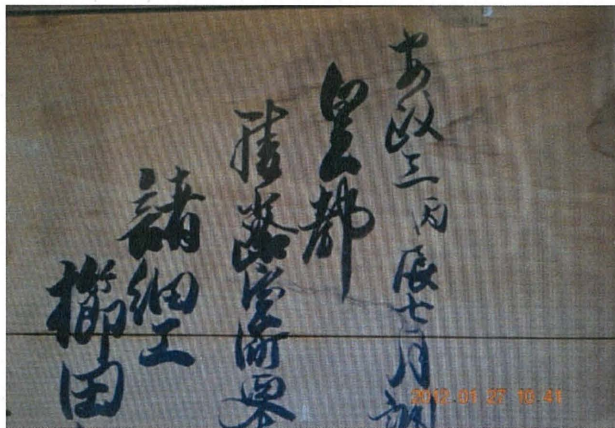


写真 14:収納箱の墨書き「安政三年」

舞鶴市（旧舞鶴は西舞鶴のこと）の地蔵盆飾りは市内全般的に同様であり、写真資料のように中央の御厨子に「地蔵菩薩立像」が安置されて、花瓶・蠟燭立て・香炉・高坏など金色の光沢で荘厳な祭壇である。地域によって、金箔仕上げ御厨子は古くからの伝承である。御厨子以外は真鍮造りの仏具である。ちなみに、この御厨子の伝承は江戸時代からであり、

竹屋町の御厨子収納箱蓋には「安政3年7月」の墨書がみえる。さらには、明治時代からの地区が多く、例えば本町では「明治44年」、丹波町では「明治32年」と御厨子の収納箱蓋に墨書があり、さらに「祭壇幕」に年代が染められていた。

このように民間（町内会）を中心にして守られている、既成仏教教团的な飾りの、この地蔵盆は他の地域には類を見ない舞鶴市だけの特徴的なものであるといえよう。



写真15:宮津市の仏具収納箱(弘化三年1846)の墨書きと、舞鶴市の鉦(延享四年1747)の銘。この年号の真偽については不明

(5) 京都府宮津市の地蔵盆

宮津市の地蔵盆は、小浜・舞鶴市と同じような行事内容である。宮津でも、辻角に安置される地蔵は数多い。2012年の調査資料は、地域文化に詳しいK氏より提供して戴いたものである。

宮津でも、地蔵マップ「宮津のお地蔵様」(宮津美しさ探検隊:企画・制作)を制作し広く発信をしている。また、舞鶴市のように、箱書きや銘文が確認できた。が、地蔵盆の起源とするには決定的な論証とはいえないであろう。

宮津での地蔵盆を簡単に述べると、開催日はほとんどの地区は23日の朝早く町会(隣組)役員や長老が、祭壇や供物・幕を準備して、20日位から「お地蔵さん洗い」と呼称し、化粧直しをした地蔵を最上段の中央部に祠(厨子)と共に安置する。

地蔵盆の場所は、隣組(20~30世帯)の常会を8月10日頃を開いて決める。会館がない組は、家の駐車場や空き地で行っている。

地蔵盆の費用は、組内の戸数割りで、日常管理も輪番で行う組や決まった人がいる組と様々である。念仏や数珠回し、僧侶の読経はマチ部では行わず、夕方から女性による御詠歌(西国三十三観音霊場)を唱える。農村部では、僧侶による読経を行う地区もある。地蔵盆当日は、子どもたちがトランプをしたりして遊んでいる。宮津には、小浜・舞鶴・但馬での「賽銭強要」はないということである。

宮津でも、小浜や舞鶴と同じような地蔵彩色の習俗がある。この地域の独特な行事特徴ということが出来ると考える。

四節 地域別特徴と比較（小括1）

この章では、各地域の地蔵盆行事について調査してきた事柄を、項目別に整理してみる。その上で、地域によつての相違（差異）について以下に考えてみたい。表には簡略に述べるが、番号順に解説をする。尚、以下の地域名を、若狭（小浜市）、丹後（舞鶴市、宮津市）とする。

（1）行事諸相の地域別比較

①地域別行事特徴表

	京都市内	小浜市	舞鶴市	宮津市
①地蔵盆の歴史 (盛行時代)	江戸時代1684(貞享2)年	江戸時代1768(明和4)年	江戸時代1856(安政3)年	江戸時代1747(延享4)年、
②地蔵像の日常安置場所	古くは地区の辻角	地区の入口や辻の入口	決まりはない	隣組の中で決まりはない
③地蔵盆の信仰観念は	現世利益	現世利益	現世利益(死者供養があった)	現世利益
④地蔵盆の主願は (現在)	子供の健全な育成・成長と町内の安全	子供の育成と町内の親睦や健康	地域住民の絆と町内の安全と住民の健康	子供の健やかな成長
⑤地蔵像や祠の管理は	近隣の住民	町内会(月当番)	町内会(月当番)	隣組
⑥地蔵盆行事日の変遷	8月23・24 → 土・日が多くなっている	8月23・24日	同左 → 土・日は(一部)	8月23日がほとんどの地区
⑦地蔵盆行事の主体は	子供	子供	子供	子供
⑧地蔵盆行事の開催場所は	駐車場や道路	地域会館や地蔵小屋	地域の自治会館	隣組の常会で決まる
⑨地蔵盆行事の準備は	全て町会役員や長老	ほとんど子供が主体	町会役員と子供	隣組の役員や長老、一部子供

⑩地蔵盆行事の費用は	寄付	寄付と町会費一部	寄付と町会費一部	隣組戸数割
⑪地蔵盆の飾りは	祠や石像の前に香華・供物を置く	会館内に段飾りで石像や香華・供物を置く	段飾りで最上部に金色の御厨子・仏像	舞鶴に類似している
⑫地蔵像の彩色は	ほとんどしない、彩色も顔に白粉と紅	ほとんどする、石像全体の極彩色調の彩色	同左	同左
⑬地蔵（石仏）の像容は	大多数は像容がはっきりしない	京都よりも、ただの石に近い	小浜の地蔵像よりは、像容がはっきりしている	同左、石工による像も確認できる

②行事諸相の考察

地蔵盆の発生や信仰観念（祈願）、盆行事の主体や場所・準備・費用等々に関して、項目別に表にして比較をしてみた。

その中で、①の発生や成立は京都市が一番古く若狭、丹後の順である。京都や若狭での発生・成立という明確な根拠は少ないが、資料（史料）的には、例えば、京都市歴史資料館の「近世町方文書」や『日次記事』貞享二年（1685）の「洛下童子地蔵祭」に盛行の記述がある。若狭では、『稚狭考』明和四年（1767）の記述より、地蔵盆は明和四年「次第に増長繁華」という件からその盛行ぶりがうかがえる。また、丹後では、行事道具収納箱の墨書（弘化三（1836）・安政三（1856）年）から考えられる。

以上から、京都からの伝承・伝播と類推的に考えるのは短絡的であろうか。地蔵盆という民俗信仰の習俗は伝承・伝播したのであるが、この習俗（例えば行事内容）に関して伝播といえる決定的な資料（史料）はなく論拠に乏しい。その理由の一つは、各地域のほとんどが先人による口承伝承によるものだからであろう。

②・③は、信仰観念とその祈願内容についてである。各地域とも等しく「現世利益」であるのは、前述の「地蔵盆の信仰観念」で信仰観念（祈願）とは、どのようなものかについて詳述しているので、ここでは結論的に、信仰観念（祈願）については、道祖神（塞の神）との結びつきで、信仰の観念である「往生」、「死者供養」、「現世利益」の中から、子

どもの健全な育成」、「町内安全」、「家内安全」という「現世利益」が中心の観念（祈願）に至ったのであろう。さらには、地蔵盆と「百万遍念仏と数珠繰り」の関係も明らかにしている。

「百万遍念仏とは本来、往生を期して」の念仏であったが、「数珠繰りや数珠そのものに呪術力」から「現世利益」の観念（祈願）となったと考える。

「塞神」との観点では、京都の例では「深泥池地蔵」は六地蔵の一つで、若狭街道口を守る地蔵尊であり、若狭小浜は「賽銭強要」（現在は一部地区）にみられる、村の入り口を守る地蔵尊ということから、「現世利益」の「町内の安全」の祈願に合致・符合している。

しかし、「賽銭強要」については、京都にはその習俗は見当たらない。ただ、若狭や丹後の隣接地、但馬に関しては『年中行事と民俗芸能 但馬民俗誌』（大森：1998）の「地蔵盆と賽銭強要」に「…（前略）…八月二十三日には、道の辻の地蔵さんの前に、通せんぼをして道に縄が張ってあり、この縄をとってもらい通過するためには、賽銭をださなければならなかったという」〔大森 1998：234〕。とある。但馬の地蔵盆については、詳しく調査をしてないので発生年代についてはよくわからないが、若狭も但馬も同じような習俗があったのは事実のようだ。さらに九州熊本の地蔵盆にも同様の習俗が報告されている。^③

調査地で確認できたのは、小浜市内の外れで、先頭に年長者と思われる子どもが賽銭箱を持ち、後続の子ども達が、太鼓や鉦を鳴らしながら各戸に勧進して、賽銭を集めに廻るところに出会った。子ども達の集団と少し離れてその子達の親と思われる方々がついて歩いていた。この「勧進」は昔からの伝承で、集まった賽銭の一部は、地蔵盆が終わった後の子ども達の「お小遣い」であるということであった。

次に、④～⑨については、京都も若狭もほぼ同様の内容である。

⑩地蔵盆の費用は、京都（北区）では寄付で賄っているということであった。市内全体に及んだの調査を行ったわけではないが、確かなこととして調査地では寄付であった。

若狭、丹後（舞鶴市）では、地域にとって大事な年中行事の一つであるので、町会費に「地蔵盆費用」として計上しているということであった。（地区それぞれの事情があるので詳述はさけない）

⑪地蔵盆の飾り付けと⑫地蔵像の彩色であるが、この項目が、本研究の「地域の特徴」として、その相違が顕著にあらわれている習俗といえる。

⑬の像容について、京都市内、若狭では表現的に「ただの石ころ」であるため明確な像容は確認出来ない地蔵が大多数である。丹後の地蔵は、石工による造像といえる。それは

円頂形のはっきりとした像容である。が、その地域相違の詳しい資料は確認出来ない。

以下に、考察のまとめとして、最初に京都と若狭、丹後での地域の相違を、「地蔵盆の飾り付け」から見てみたい。

次に、「地蔵像の彩色」については、路傍の「石の地蔵像」に彩色したものを、若狭や丹後では、「化粧地蔵」と呼び、その彩色（着色）は、この地域（若狭・丹後）の独特の習俗といえる。尚、祭祀準備の地蔵の彩色（化粧）については、国内的に際立った事例であり、本章の課題として、独立した章（本論第五章）に、調査実態と考察内容について述べている。

五節 行事内容の側面からみる地域の特徴と相関（小括2）

前述の表のように、京都市と若狭、丹後では地蔵盆行事内容には特徴的な相違がある。その中でも、顕著な例として、「地蔵盆の飾り付け」と「地蔵像の彩色習俗」が確認出来たと考える。

事例の特徴から、地域別相違とその関わりについて、地蔵盆の文化的な事象が京都からの伝承か、それとも若狭・丹後各地域の独自の「文化」として発展したのかを考察し以下に述べてみたい。

「飾り付け」の相違は、「地蔵盆の開催場所」の問題にも大きく関係していると考えられる。表-1のごとく、京都では駐車場や民家の倉庫、あるいは日常地蔵を安置している道路上で行う地区も少数ではない。それに比べて、若狭・丹後では特殊な例（小浜西津の小屋）を除き、地区の自治会館や公民館での行事である。

開催場所に関しては、各地域には其々の事情（住宅や物理的）があると考えられる。何故、飾り付けに著しい相違があるのかは、駐車場や倉庫という狭い場所や道路上という条件では、飾り付けは物理的にコンパクトにならざるをえないのも理由の一つであろう。その制約条件の下で香華や供物飾り充実させ、飾り付けに上品さを出しているのが京都市の「地蔵盆飾り」といえよう。

若狭では、小浜市には、2地区であるが毎年「地蔵小屋」を立てる。その他の地区には、必ず自治会館か公民館があり、その建屋の中で飾り付けを行う。小浜市に隣接する舞鶴でも地区別に自治会館がある。両地域で飾り付けの特徴は「上巳（じょうし）の節句」（通称：桃の節句・雛祭り）のような、派手な敷布（朱色の毛氈が多い）に段飾りのきらびやかな飾り付けで、これは若狭・丹後のほぼ全地域でほとんど同様であるといえる。

以上飾り付けにおいて、特徴だけ言及した記述になったのは、若狭、丹後での「段飾り」について、その発生や起源・由来の明確な論拠が見出せなかったのが理由である。

その他の特徴には、小浜市の「幡」や「行灯」、舞鶴市では「金色の御厨子と地藏菩薩立像」（かなり多くの町内会が持っている）が、他の地域には類をみない際立った特徴である。

本研究の主題で「行事内容にみる地域の特徴」については前述の如くである。「相関」については調査結果から、この地藏盆は京都から若狭、丹後への伝承があったとは考えられないだろうか。

伝承に関しては、例えば、「地縁的祭祀の様態 3 - 福井県小浜市下根来の事例から -」（林 1992）では、

「一般に小浜と京都を結ぶ道としては、上中・近江今津をまわる道が鯖街道として知られているが、遠敷(おにゅう)遠敷川(おにゅうがわ)を上がるコース、つまり下根来(ねざり)根来-上根来-朽木をまわる道を、下根来では本当の鯖街道であるといい、昔はひとの往来が多かったという。…(中略)…したがって宗教者が介在しなかったとしても、京都から直接流入した信仰を受容した事も考えられるのである」〔林 1992: 38〕。とし、以上のように、京都からの「信仰の受容」に傍証ではあるが言及している。

比較表では、信仰観念・主願や主体、行事日の変遷、地藏像や祠の管理などはほぼ同様であり、それが京都からの伝承と考えれば、その内容を踏襲して今日まで伝承し継承しているといえるのではなかろうか。

それに比べて、飾り付けや彩色の習俗、小浜の幡や行灯、舞鶴では金色の御厨子と地藏菩薩立像などの発生・由来については不明であったが、その特徴的な事象は、他の地域にはあまり類をみない独特のものである。

以上、行事での「飾り付け」は、その特徴から「地域独自の地藏盆文化」であるということが出来と考える。

今後の展望

地藏盆調査において、現在の祭祀実態に特筆すべき事象が残った。

① まず、信仰観念とその祈願内容についてである。各地域とも等しく、「子どもの健全な育成」、「町内安全」、「家内安全」という「現世利益」が中心の観念（祈願）である。一部地区西舞鶴では、古くは「地区の新仏（新盆）を迎え送る家で地藏盆が行われた」（聞き取

り：I氏) 例もある。が、現在は確認出来ない。

以上から、地蔵祭祀の祈願として「死者供養」が確認できる地域（調査地以外でも）はないのか。また、存在するならばその祭祀実態内容は。との疑問である。

② 二点目は、地蔵盆行事準備の中で主尊の地蔵に彩色を施す習俗がある。この習俗を「化粧地蔵」と呼称し、各地域に分布・展開をしている。彩色の意味や分布状況、塗る背景等々に多くの疑問が残った。尚、国内的に濃密な分布・展開が確認できるのは、近畿北部と青森津軽地方が代表的といえる。

③ 三点は、京都市内、若狭、丹後の祭祀に読経・念仏を行う地区が大多数ある。その読誦は地域住民や寺院の僧侶によるものである。地区別に様々であるが、その中で京都市内の祭祀（紫竹桃ノ本町・紫野新門前町）では、真宗大谷派の住職による経典読誦であった。地域に根ざす寺であろうが、一般的には民俗事象には遠く薄いとされる教団（弥陀一仏信仰）である。既成仏教教団（浄土真宗）と地蔵の関わりについて疑問とした。

おわりに

地蔵民俗信仰研究の初歩として、地域住民（町内会）が主体的になって伝承・継承されている地蔵盆に着目した。研究内容は、信仰の受容と展開を視点として、行事内容や信仰観念等々から「地域の地蔵信仰文化」どのようなものかについて調査し考察を加えた。調査結果から、信仰観念・主願や主体、行事日の変遷、地蔵像や祠の管理などは、ほぼ同様であり、それが京都からの伝承と考えれば、その内容を踏襲して今日まで伝承し継承しているといえる。また、行事での「飾り付け」は、その特徴から「地域独自の地蔵盆文化」であるということが出来と考える。信仰観念は共通して、「子どもの健全な育成」と「町内の安全と親睦」が現在の観念であったといえる。

子どもが主体の地蔵盆であるが、京都市北区桃ノ本での「本来は、子供の祭りなのに老人会的な行事になりつつある」や、小浜市西津新小松原区火除町の地蔵盆で、「この子が今年で最後（14歳）なので後は子どものいない地蔵盆だ」や舞鶴市北田辺地区「子どもがいなくて…」という現在の実態が確認できた。

子どものいない地蔵盆の主体は「町内会の人々」であり、「町内の安全と親睦」が現在の観念祈願である。それは、舞鶴市丹波地区「高齢化で老人会と化している」、同宮津口地区「近年は町内会員の懇親の場と化している」、前述の桃ノ本町での町内会役員の言葉が、地域（町内会）親睦行事としての地蔵盆に大きく様変わりしつつある過渡期

を物語っているといえよう。

さらに、口伝の文化（地蔵盆）は、時代の要求や人心の変化により変容を重ねて、やがてはその主体の存在も怪しくなり、時代の波にのまれ淘汰されて行くのではなかろうか。それは、高度成長の時代背景がもたらしたともいえる「民俗行事が地域住民の普段の生活に必要性がなくなったから」というのも要因の大きな一つであろう。

その反面京都の例として少数ではあるが、深泥池の地蔵盆では大勢の子どもが集まる地区もある。これは、新興住宅地特有の現象あるといえる。何故なら、新興住宅地は若い年代の世帯がほとんどである。古くから住みついた住人との交流の場でもあり、将来その伝承が期待出来るであろう地区の実態も確認できた。

以上のことより、盆月最後の年中行事である地蔵盆の将来像は、マチ部では変容しながらも伝承されるが、ムラ部では消えていく行事の一つであると考ええる。

先行研究を道標として、現地調査を第一の主眼におき地域の人々から提供された貴重な情報により、以上のような結果が得られたと考える。それは、先行研究にはあまり述べられない「地域の方々の生の声」が事実を誇張することのない真実だからであろう。ただし、資料的には十分に検証を重ねることも書き添えておきたい。

註

(1) この「出開地蔵・貸地蔵」について、松崎憲三は『巡りのフォークロア—遊行仏の研究—』の中で、次のように述べている。

…（前略）…「京都市中京区壬生寺の貸地蔵は昭和四十年以降とりわけ盛んになったものである。貸し出し範囲は旧京都市周辺のみならず、亀岡市、大津市、そして向日市、長岡京市を経て枚方から大阪市に至る広範な地域に及び、団地内広場あるいは自治会々所などで地蔵盆に祀られるというのが通例である」（松崎 1985：32-36）。

さらに、壬生寺から附与・貸地蔵の経緯及び経年データについて

…（前略）…「京都市を中心に、関西諸都市の旧市街地においては、毎年盛大に地蔵盆が執行されており、一方それに対応して新開地においても地蔵尊を団地内・公園などに安置し、交通安全の祈願もしくは子供の守り本尊としてやはり地蔵盆を中心に祀るというケースが目立つ。…（中略）…こうした情勢と市民の欲求に答えて、地蔵尊を附与するばかりではなく、…（中略）…地蔵尊の貸し出しを精力的に行っている数少ない寺院の一つである」（松崎 1985：32-36）。以上のように「出開地蔵・貸地蔵」について言及している。

松崎は「子どものためにあるいは町内・団地のレクリエーションとして」必要な存在と述べている。1975 年前後から始まった少子高齢化は、その後 2005 年をピークに低下の一途を辿っている。この論考（1985）の年代は子どもが多いとはいえないが、現在ほど少なくはなかったといえる。さらには、1986 年から約 5 年間の「バブル景気」の影響から、マンションや団地が乱立した年代でもある。以上のような時代背景からも、松崎の『巡りのフォークロアー遊行仏の研究ー』は地蔵盆習俗の現在を視野にいれた重要な論考と考えられる。

(2)「塞」とは、ふさぐ、ふさがる、とりでの意。通路をふさいで守りを固めた所。国境地帯。(大辞林 1988)「賽」とは、神仏に礼まいる。そのためにささげる金品。(国語大辞典 1995)

(3) 例えば、『年中行事と民俗芸能 但馬民俗誌』(大森 1998) 以外で、九州熊本の事例として「地蔵祭りの変容と再生 - 熊本城下と新興住宅街の場合 -」『風俗第 22 巻第 4 号』(牛島 1983) には

…(前略)…「ところで、農村では盆行事とともに一年を二分する正月の火祭りにおいて、大人たちに対する子供組の金品の強要の例がみられる。…(中略)…地蔵祭りも年長順にまとまった子供組が地蔵尊を囲んで鉦をたたき、大人たちに賽銭を強要する等の点での村の例を基盤としたものといえよう。」これは「その場合子供たちは組にまとまることによって個々人の家や大人たちの保護を離れ、ムラの中で独自の主体性をもつものとなる。」(牛島 1983: 62) とその習俗について述べている。

このような貴重な報告事項は、今後分布を調査する必要があると考える。

第二章 賽の河原祭祀にみる亡児供養と地蔵信仰

—北津軽川倉・今泉賽の河原霊場の例大祭の事例から—

はじめに

仏教的に衆生（生あるもの）は、その業因により三界六道の迷いの世界を輪廻するものと説いている。この六道（地獄道）の責苦を救済する権能（靈験）を持つ地蔵が「身代わり地蔵」と変化し、民衆が篤く深く信仰する「地蔵民俗信仰」として広く流布された。

篤い信仰をよせる地蔵であるが、前章のごとく伝統的な民俗信仰行事が希薄化し変容を重ねる一途が昨今の世相であろう。そのような世相の中で、地蔵の権能（靈験）である子どもを守る主尊として、現在も祭祀が継承され盛行している地域があり、その一例に賽の河原例大祭がある。

賽の河原は全国的な分布を示す。しかし、その実態は地域名称を示すだけや荒廃著しい賽の河原が見受けられる。が、現在も信仰祭祀が盛行している地域である、青森県北津軽地方の賽の河原例大祭の事例から、賽の河原と地蔵の関わりや死者（亡児）の靈魂観並びに供養実態について考えてみたい。

一節 研究の動向及び問題の所在と目的

(1) 研究史と課題

① 先行研究の整理と分析

「賽の河原」、「地蔵信仰」、「死者供養」については、様々な視点からの研究論考が発表されている。最初に、賽の河原について包括的にみていく。さらに、調査地である津軽地方に言及した論考を中心にして、その内容と視点並びに最近の研究動向を整理する。

各研究の視点・論点を大別すると、地蔵信仰、イタコ信仰、死者供養（亡児・冥界結婚・死霊結婚・死後結婚）に類別出来ると考える。

最初に「賽の河原」とは、速水侑によると、

…（前略）…「明治以後、民俗学の立場から、サへとは塞障のことで、それは道祖神の信仰からでたものだと称えられた。柳田国男によれば、賽の河原は、…（中略）…村の境や山の峠など、防衛するに好都合な通路の地点に道祖神をまつり、そこを通る人が神のため石を積んだのがおこりで、仏教とは直接関係にない民俗信仰であるという。さらに氏は、地蔵を村境・路傍・四辻などに祀る例の多いことをあげ、地蔵は道祖神の本地といわ

れるが、縁結びや生まれる子供の運を定めることは、もともと道祖神の管轄するところであり、賽の河原とは、道祖神の祭場と、その根源は一つであると、結論している」〔速水 1981: 156〕。と、柳田説を道祖神と地蔵の関係から賽の河原について述べている。

次に、賽の河原の信仰がおこる背景について、圭室諦成によると

…（前略）…「中世後期、仏教は幼児の死につよい関心をもちはじめた。ところで、すくなくとも中世のはじめまでは、貴族はむろんのこと、天皇家においてすら、七歳以下で死亡したものの葬式・中陰法事はおこなわれていない。鳥羽院のとき、四歳で亡くなった通仁親王の遺骸を、袋におさめて東山堂に安置したが、その葬式・中陰仏事はおこなわれていない。…（中略）…神祇伯白川仲資は、その日記である『仲資王記』建永二年（一二〇七）七月二八日の条に、…（中略）…七歳以前葬式仏事なきのゆえなり。普通の例、袋におさめて山野にすておわんぬと」〔圭室 1993: 177〕。

中世において、亡児（七歳前）の死に対する靈魂観念や供養の様相について述べている。

さらに、その供養についての変容は

…（前略）…「それが一四〇〇年代になると、禅僧の語録に、童子・童女^{あか}下火の法語が、そして清規^{しんぎ}に童子・童女の位牌のことがみえはじめる」〔圭室：前掲〕。

そのような葬送様相の変容経過から、賽の河原について

…（前略）…「そうした気運において、賽の河原和讃もつくられた。賽の河原は、幼児が死んでからおもむくところと信ぜられた冥途の名前である。この和讃は「地蔵和讃」にもとづいて、さらに詳述したものといわれている。…（中略）… 賽の河原のことは、経典のなかに典拠はなく、中世のころうまれた民間信仰である。『法華経方便品』に、童子がたわむれに沙をあつめて仏塔を…（中略）…それに『地蔵菩薩本願経』に、地蔵菩薩がつねに六道衆生の能化であり、かつ地蔵の本生が父母孝順にありとすること、など組あわせて、その構想が形成されたと考えられている」〔圭室 1993: 178-179〕。と、述べている。

以上のことから、中世初において、国内全般ではこどもの死に対しては、遺体を山野にすてる葬送であった。そのようなことから、近代初まで、こどもの死に対して「七つ前は神のうち」とするような葬送儀礼の継続は、各地の事例から確認ができると考える。

また、そうした子どもたちを守護するとして、なぜとくに地蔵が登場するのかについては、前述の柳田説「地蔵は道祖神の本地…（中略）…賽の河原とは、道祖神の祭場」から、子どもの主尊と言説する。もともと地蔵説話では、地蔵はほとんど例外なく、「小さき僧」、「若き僧」の姿で登場する。地蔵が子どもの姿を借りるとは、地蔵経典に記されていないこ

とから、そこに日本特有の理解から発達したものと考えられるのではなかろうか。

北津軽地方の地蔵信仰は、濃密に点在する賽の河原の祭祀においてその特徴を見ることが出来る。しかし、地蔵信仰に特化して発表された研究及び論考は数少ない。以下に順不同でみていく。

福眞睦城は、津軽の地蔵信仰について、川倉地蔵尊において、…（前略）…「それは幼くして、もしくは不慮にして亡くなった子どものためにつくられたもので、一体一体に特定故人の名前が記されている。『誰その地蔵さま』と呼ばれるそれは、まるで位牌か死者のヨリシロのような存在である。…（中略）…ここでの地蔵信仰とは地蔵菩薩への救済への祈りではなく、死者との再会を願うことなのである」〔福眞 2006：226〕。

さらに、現在の信仰形態の変容について、…（前略）…「亡子供養に地蔵を造立する行為は、今やほとんど実施されない。古い地蔵が維持されるだけで、信仰の母体が再生産される気配は薄い。民間宗教者がある時期に生み出した信仰＝死者そのものとして地蔵像を祀り集積するという特異な『地蔵信仰』。それゆえに、彼らの影響力の減少と、影響を受けた世代の高齢化とともに、この信仰そのものも衰亡への岐路にあるように思われる」〔福眞 前掲〕。

津軽の地蔵信仰は、全国的に流布する地蔵菩薩への抜苦や死後の救済、いわゆる「現世利益」的な祈願ではなく、「死者との再会」であるとする。その信仰も「死者そのものとして地蔵像を祀り集積…」と特異な信仰であるという。

ここで注目すべきは、信仰を生み出した「民間宗教者の影響力の減少」により、地蔵の造立が減少していると述べるが、民間宗教者とは「イタコやカミサマ」のことであろう。また、ただ「影響力の減少」と言及するだけで、具体的な影響の実態について記述はない。

石川純一郎は、「津軽地方における村ごとの地蔵信仰には、さまざまな要素が見られるが、それらを大まかに分類すると」、「①地蔵祭りにおける回向供養、②地蔵講における先亡供養と共同祈願、③身代わり地蔵信仰における個人祈願」〔石川 1995：143〕。

さらに、賽の河原と子どもに関して、…（前略）…「寺院を始め墓地・辻・賽の河原などの地蔵堂に祀られている本尊は、そうした衆生一般の信仰対象たる菩薩である。それが賽の河原とのかかわりにおいて、子どもとの縁を深め、幼くして亡くなった子どもが賽の河原で獄卒の呵責にあっているところを、地蔵菩薩が救済なさるといふ信仰へと展開した」〔石川 前掲〕。

津軽の賽の河原と子どもの結びつきでは、…（中略）…「サイノカミまたは賽の河原と

いう村外れや辻といった場所がもともと死産児や幼くして世を去った子どもの葬地であった事実のほうがより重要な契機をなしていることはいうまでもない。

賽の河原は、この世と他界の境界をなしており、いわば他界、すなわち冥途の露頭でもある。子どもの霊がここに赴き、手あつい回向供養によって鎮まったのである〔石川 1995:143 - 144〕。と述べている。

次に、氏家常雄は福島県以北青森県迄の賽の河原概要並びに、その祭祀と供養様相の実態について各々の特徴を述べている。例えば本稿の調査地である川倉地蔵尊においては、

…（前略）…「例大祭の他にも春彼岸、秋彼岸などに団子を作ってお参りをする。子供を亡くした人々は、子供の顔に似せた地蔵様を作って地蔵堂に安置したり、子供が生前、身につけていた着物や遺品を地蔵堂に安置する。そして、毎年地蔵様に着せている着物を取り替える」〔氏家 1978: 87〕。

澁澤敬三は川倉地蔵尊例大祭での亡児供養について、…（前略）…「この地方の人々が、若くして死んだ子供たちに寄せる愛情は、まことに切なるものがある。…（中略）…お堂の前では、座頭たちが悲しげな声をふりしぼって詠歌をあげ、和讃を唱え…（中略）…親たちは涙を流し身もだえして聞く」〔澁澤 1992: 172〕。

子を亡くした親の悲しい気持ちは、どの地においても同じであろうが、津軽の地蔵祭でみる風景は想像を絶するのであろう。情感たっぷりに言及している。その背景についての言及も少し必要ではなかろうか。

文中で少し謎めいた記述は、…（前略）…「その腹当の部分に白い幅の狭い布が十の字に縫い付けてある。この十字を見ると、何かしら東北で地下にもぐった古い切支丹の匂いが、プンと鼻先をかすめる」〔澁澤 前掲〕。

と地蔵の服飾に言及する。しかし、謎めいた「十字と切支丹」についての詳述はない。

千葉徳爾・大津忠雄は、地蔵信仰の形成を金木町雲祥寺の過去帳から幼児死亡変動をとらえた論考で、…（前略）…「この地蔵盆にみられる川倉地蔵堂の盛大な儀礼が、いつごろ、どのような要因によって成立したのかをしろうとする。…（中略）…クチヨセと地蔵信仰の発達とは、共に幼少年者の死亡数の多少にかかわるのでは」…（後略）…〔千葉・大津 1980: 21〕。

と、目的を述べ、その調査内容から、…（中略）…「ここに地蔵像を奉納する人びとの分布は地元よりむしろ北海道・弘前市・五所川原市その他津軽地方の遠方に多い。これからみても、その間にイタコ仲間の宣伝による情報に対する参拝者の拡張傾向がみられる」

〔千葉・大津 前掲：22〕。

以上のように、参拝者の分布や地蔵堂の興隆は「イタコの宣伝」によるものと結論する。幼児死亡に関しては時代背景を踏まえた貴重な資料と考える。が、地蔵像奉納とイタコの関かかわりについて、もう少し深い考察は必要であろう。

最新では、『青森県史民俗編 資料津軽』では、「亡児供養の地蔵」、「ムラの地蔵と講」、「サイノカワラと地蔵」に別けて、津軽各地の特徴を述べている。

「亡児供養の地蔵」において、「津軽地方では、子供を亡くした親が、民間宗教者や寺僧などの指示で、追慕するように小型の木石の地蔵を造り、寺院やムラの地蔵堂などへ奉納する。…（中略）…鱒ヶ沢にも、地蔵堂があった。子供を亡くした親が悲しみ、鱒ヶ沢の石工に頼んで地蔵を造った。亡き子の写真を持っていき「この子に似せて刻んでくれ」と頼む。できあがれば不思議と亡き子に顔立ちが似てくる」〔小山 2014：318〕。

と、地蔵像の造立並びにその像容の特徴について述べている。

以上、各々の論考から「地蔵」について概観した。特徴的といえることは、地蔵の造立、像容についての記述ではなかろうか。「子供を亡くした人々は、子供の顔に似せた地蔵様を作って地蔵堂に安置」、「子供を亡くした親が悲しみ、鱒ヶ沢の石工に頼んで地蔵を造った。亡き子の写真を持っていきこの子に似せて刻んでくれ」と同様の記述である。

先行研究がいう「個人の地蔵」造立と、その像容については類例を見ない特徴であるといえよう。しかし、造立依頼者の背景や心情についての言及が必要ではなかろうか。難解な「地蔵信仰（特に亡子供養）」の根幹ともいえる部分（供養をする主体者の心意や背景）を探ることが、津軽の賽の河原にみる死者（亡児）供養と地蔵信仰の特徴や関わりに辿り着くには必要であろうと考える。

賽の河原と地蔵との関わりは、子どもを守護する権能（霊験）において濃密であることは周知の如くである。青森県下において、死者（亡児）供養に対して賽の河原と地蔵との関係にイタコ呼ばれる霊能・霊媒師が介在する側面がある。イタコ信仰に深く立ち入ることは本稿の目的や紙幅の関係でさげたいが、主要研究から概要をみてもみる。

「イタコ」の先行研究で、華園聰麿は、恐山、金木町川倉の例大祭では、地蔵とイタコによる複合的な死者供養、上北郡百石町法運寺のイタコ祭りでは、イタコによる死者供養の形式であるとして、三つのケースを比較し、複合の仕組みと機能的差異を明らかにする過程について試論を展開する〔華園 1991〕。が、結論を導く論考ではない。

次に、桜井徳太郎によると、…（前略）…「イタコの加持・祈祷や死者の口寄せにみら

れるように、…（中略）…神の降臨や死霊の憑依を受けて口走る語りは…（中略）…本人の自覚的発言ではなくて、憑依した神霊や死霊の言葉である」〔桜井 1974：195〕。

と、イタコがシャーマンであることを定義づけている。

津軽には「イタコ」、「カミサマ（ゴミソ）」と呼ばれる霊媒師が存在する。その区別の特徴は、「①イタコは女性のみ、カミサマは男女 ②イタコは盲女、カミサマは目明きのみ ③神おろしは双方ともするが、口寄せはイタコのみである」と類別する。また、イタコと賽の河原関係では「イタコを考える場合忘れてならないのは、社寺の縁日に参集して行う『口寄せ』であろう。…（中略）…有名なのは、下北半島の恐山の地蔵講、津軽地区では金木町川倉の地蔵講」と述べている〔桜井 前掲：212〕。

②問題提起と課題

先行研究の多くは、川倉賽の河原霊場に関する論考が多く、霊場に祀られる地蔵像についての論考が多い。内容的には「一体一体に特定故人の名前が記されている。誰その地蔵さま…（中略）…位牌か死者のヨリシロのような存在」〔福眞：前掲〕と述べる。また、「民間宗教者がある時期に生み出した信仰＝死者そのものとして地蔵像を祀り集積する」と言及する。が、死者のヨリシロとされる主体と客体の関係が明確ではない。また、民間宗教者の存在と地蔵の関わりについては言及されていない。

地蔵の像容では、「子供の顔に似せた地蔵様を作って地蔵堂に安置」〔氏家：前掲〕、「亡き子の写真を持っていき『この子に似せて刻んでくれ』と頼む」〔小山：前掲〕と、亡児の模写について述べている。造立者の背景・心情について言及する必要があると考える。

次に、上述の民間宗教者＝イタコについて、亡児の供養に介在する実態と地蔵との関わりについての考察が必要と考える。さらに、先行研究の多くは、現在の霊場の実態について、版を重ね改めるものは少ない。また、最新版においても旧来の事象について述べていると考える。

前述の、各地において名称を示すだけや荒廃著しい賽の河原が見受けられる中、現在も独特の信仰祭祀が盛行し特徴的な供養形態を展開する津軽地方において、何が継承され、また変容されたかについて考察し発信する。それが、津軽の亡児と地蔵信仰という特異性を残すために必要不可欠ではないかと考える。

(2) 目的と調査方法

本章において、津軽（調査地）の人々における地蔵信仰と死者供養（特に亡児）とは、

さらにその双方に介在するとされる霊媒師の関わりとは如何なるものか。現在の北津軽地方において「地蔵信仰の中心」とされ、今なお盛行する川倉賽の河原地蔵尊と今泉賽の河原霊場例大祭の実態調査から考察を加えてみたい。

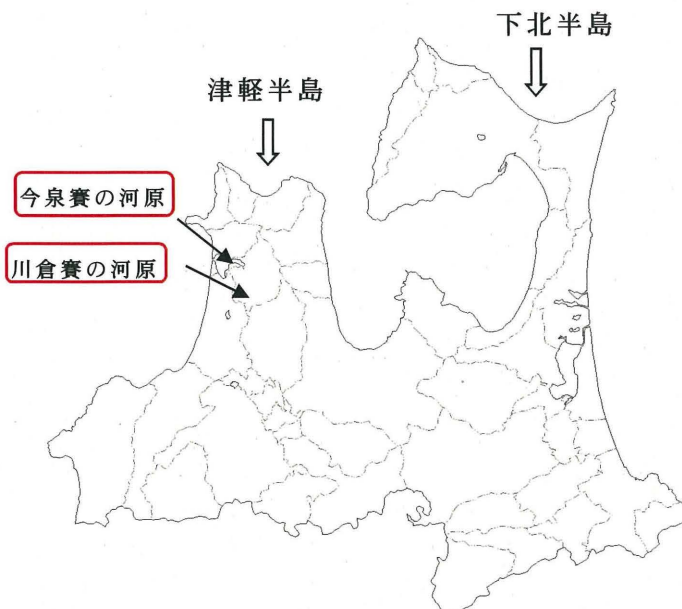
狭域な調査地から津軽の地蔵信仰と大きく言及するのは早計との指摘があろうが、川倉、今泉両賽の河原霊場での地蔵信仰は、北津軽地方の中心的な存在であり、津軽の地蔵信仰霊場を代表する存在と言っても過言ではなかろう。

近接した両霊場の具体的な調査は、2011・2014年（川倉）と2013年（今泉）の「賽の河原例大祭」での調査とする。内容は、先行研究、県・町・村史や郷土史の資料の整理・確認は当然であるが、管理寺（般若寺）住職、供養参拝者、講中役員並びに地域の人々からの聞き取り調査も重視したい。

二節 霊場にみる供養の実態と特徴

（1）川倉賽の河原の概要

川倉賽の河原地蔵尊は「通称：ストーブ列車」の津軽鉄道で有名な青森県五所川原市金木町川倉に建立された地蔵堂を中心にした霊場である。



津軽地方は青森県西部の地域名で、弘前市を中心とする南部の中弘南黒地区、五所川原市を中心とする北西部の西北五地区で、調査対象地域は、津軽半島の北部に位置する五所川原市（旧北津軽郡金木町川倉）と北津軽郡中泊町今泉である。また、北津軽の信仰霊場の中心される、川倉賽の河原地蔵尊と今泉賽の河原霊場の間は、津軽鉄道で四駅（11分）車で十20分～30分の近接地といえる。

図1：青森県地図：調査地⇒

本来は研究史での分析であろうが、川倉賽の河原の細部概要も含めて『津軽の民俗』から引用する。

…（前略）…「ふもとはかなり大きなため池がとりまいて、このあたりを暗くなつてから通ると闇の中に幼童のざわめきかわす声が聞こえてくることがあるという。また雨がやりの朝などには、水際に小さな足跡がついていることもあるという。…（中略）…ここが津軽地方の地蔵信仰の中心となり、死者の魂に逢える霊地として常民の素朴な信仰を集めるようになったのは、いつのころからであろうか。…（中略）…地蔵堂は`西院河原地蔵尊`などと称しているが、実はサイの河原をもじったにすぎない。さほど大きくもない建て物だが中にはいってみて驚くのは、真中の本尊を囲んで石または木で刻まれた大小無数の地蔵様が、それぞれ思い思いの衣裳をつけて、所せまきまでに並び積まれている光景である。

地蔵堂からため池の方へ曲折して下がる道の傍らに、小笹の茂みを払って地蔵様をすえ、周囲にうず高く小石を積み上げたサイの河原がある」〔森山 1965：12〕。

他にも、川倉賽の河原地蔵尊に関して、その由来や歴史に言及した史料があるが、内容がほぼ同様なので、『津軽の民俗』を参照引用した。特徴的なことは、「津軽地方地蔵信仰の中心」、「死者の魂に逢える霊地」、「常民の素朴な信仰」、というキーワードから津軽地方における「地蔵民俗信仰」として、亡児の供養が色濃くうかがえる。

（2）例大祭にみる供養の実態



写真1:川倉賽の河原地蔵尊の入口(左)、本堂内陣に中尊の地蔵菩薩立像と脇侍も地蔵菩薩

次に、2011・2014年例大祭での実態調査内容を中心に述べる。

川倉賽の河原地蔵尊には、地蔵（身代わり地蔵尊）を祀る本堂（昭和57年建て替え）

と隣接に花嫁・花婿人形を祀る人形堂がある。川倉賽の河原地蔵尊の例大祭は、現在も毎年旧暦六月二十三日の前後1日ずつ計3日間開催される。

新暦年カレンダーにおいては同日ではない。参拝の人々はまず本堂に入り供養の申し込みをして、近隣の寺から参勤した僧侶に「諷誦文」⁽¹⁾（約5～7分間）読誦依頼を行い、同時に事務所で供物の「草鞋・草履」（共に五百円）を購入する。ここ数十年は、中泊町富野「般若寺」（常駐ではないが管理寺）、弘前市新寺町「報恩寺」、弘前市笹森「葉王院」、平川市南田中「明光寺」の天台宗4箇寺が三日間勤めている。ちなみに、「諷誦文」懇志額は（五百円／供養者一人）であるが、地蔵堂内陣での先祖供養読経はこの限りではない（話者：事務所内講中役員 I氏）。

読経供養の後、本堂内陣裏、階段（ひな壇）方式の地蔵像安置所に、各自の地蔵像にお参りを済ませ真新しい着物と帽子（頭巾）の着せ替えをする。この着物や帽子（頭巾）は、各自の手製によるものであり、同様のものは見かけないというぐらい独自の色柄の服地で縫製されている。独自の着物や頭巾の意味は、一つには子どもの頃に着ていたものを利用すると、自分の地蔵の判別を容易にするという意味があるらしい。着せ替え後の古い着物と頭巾並びに、前述の草鞋（男の人）・草履（女の子）を専用の供物棚に供える（話者：講中世話役女性：O氏）。

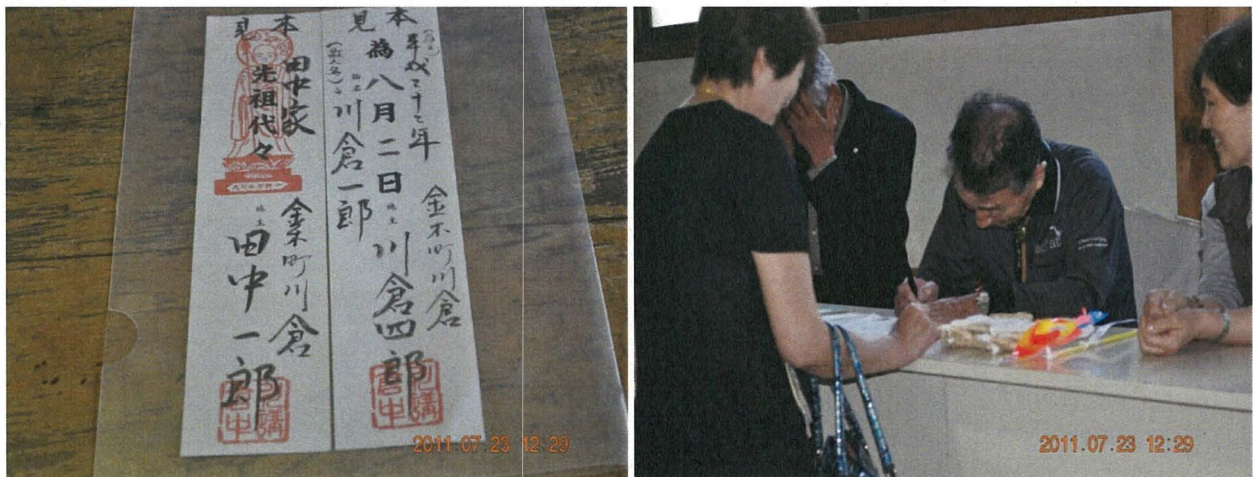


写真2：供養の申し込みの見本札（左）、諷誦文読経依頼風景（左）

地蔵像は石工が彫ったものが殆どで、堂内と堂外（堂の周囲・参道）に安置されている地蔵像は、総数2000体以上で堂内でも1600体が安置されている。基本的に地蔵像は亡くなった子ども一人／一体であるが、中には子ども数人／一体という地蔵像も見かける。それは、地蔵像の安置は二万円／一体という費用の面から、子ども数人の像容で一体の地蔵

像もあるということらしい（話者前出：I氏）。

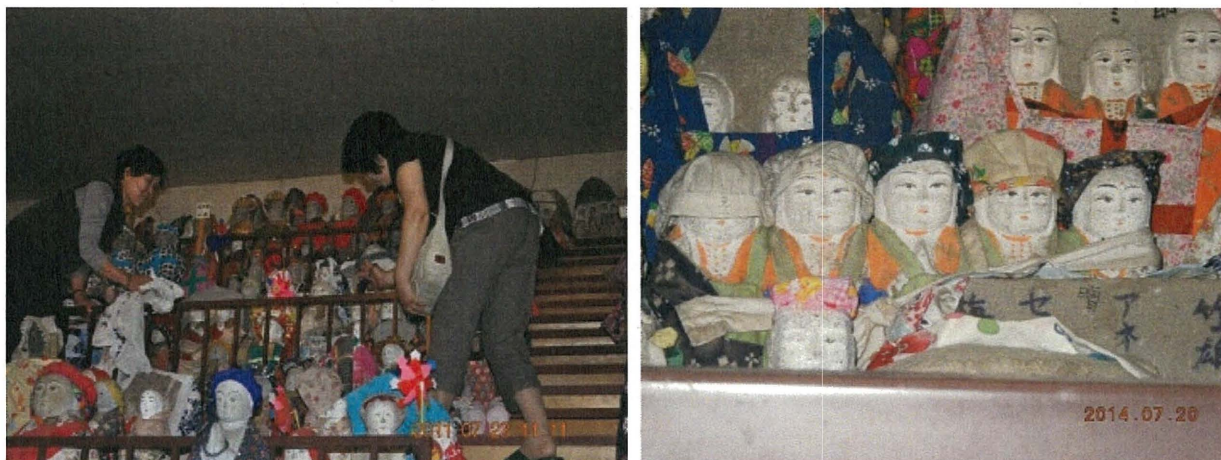


写真3：例大祭で個人の地蔵に涎掛けや頭巾を交換する（左）。個人の地蔵に可愛らしく彩色を施している（右）

例大祭に訪れる人達について40～50年前は特に賑わっていた。車社会ではなかった関係で参拝者は朝早くから来て、一日中供養と同時に「例大祭（催事）」を楽しんでいて、境内は人でいっぱいであったという。時が下り車社会となってからは、参拝時間は1～2時間弱の滞在が大多数であるらしい。しかし、参拝者数は著しく減少はしていない。また参拝者の多くは近隣の五所川原、青森、弘前市内と少し遠方では北海道、宮城、岩手、秋田県からも訪れている。尚、関西からも地蔵が安置されているが、参拝者は来場しない。消息も不明という例もある（話者前出：I氏）。

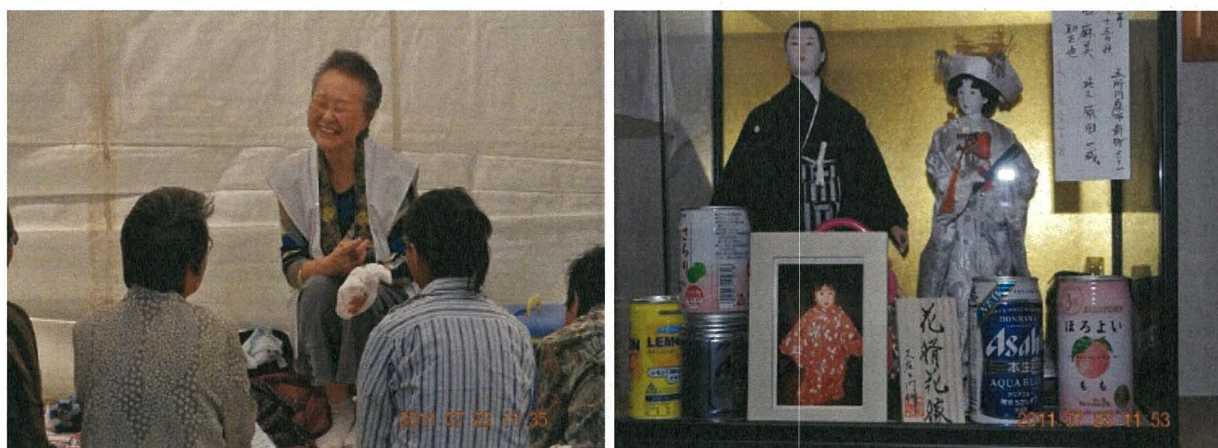


写真4：イタコの「口寄せ（ホトケおろし）」弘前市から来場のK師（左）
人形堂に安置される「花嫁・花婿人形」これも死者供養の一形態である（右）

参拝者からの聞き取りでは、「毎年お参りを欠かさない」といわれる、弘前市からのご夫婦によると「弘前では死んだ子の供養は、お寺に頼んで命日とお盆や彼岸に御経をあげてもらい供養をしている。それとは別に、子どもに会い話をしたいから川倉に地蔵をあげている」と話された。「子どもが生きていたら47歳になるよ」、「川倉までは車で来られるから、年に一度の大祭には必ず来ている」、「下北の恐山もいいけど、川倉は庶民的だから・・・」と話をされて、「またお彼岸に来るね・・・」と地蔵に話しかけ、筆者に「お堂の裏で子どもを下げてもらいますから」と、本堂裏テントでのイタコの「口寄せ」に向かわれた（話者：弘前市F氏夫妻）。「川倉は庶民的だから・・・」の意味は、恐山は拝観（入山）料が必要だが、川倉では無料であり、地域住民の管理であるということらしい。

次に、本堂横に建立されている「人形堂」では、堂内に「冥婚・死霊・死者の結婚」といわれる花嫁・花婿人形が祀られている。この習俗の詳細は、著名な学者・研究者の研究に譲りたい。ここでは、本堂内の地蔵とは別に特殊な供養形態が行われている。講中役員からの聞き取りから、注目すべき事柄の一つは、「地蔵像の安置と人形の安置は、必ずしも同じ人達が双方の供養をするわけではない」という（話者前出：I氏）。

地蔵堂も人形堂も、死者供養であることに変わりはないが、その供養内容には大きな相違がある。地蔵堂は亡児の供養が中心で、人形堂は亡児・成人も含めた婚礼（冥婚・死霊婚）に限定した供養形態である。

現在の川倉賽の河原で行われる「例大祭」においては、参勤する近隣寺院の僧侶に読経（主に諷誦文）を依頼して、幼い子どもだけではなく、水子や先祖（親・兄弟）供養も祈願する祭祀となっている。さらに、年に一度の御参りで顔をあわせ、お互い（知人）の旧交を温める場としての一面もうかがえる。

（3）今泉賽の河原の概要

今泉賽の河原霊場についての先行研究は、前述の川倉賽の河原地蔵尊に比べて極端に少ない。最初に川倉と同様に先行研究を引用して、以下に由来や沿革についてみる。

北津軽郡中泊町今泉の今泉賽の河原霊場について、その由来概要を「今泉賽の河原と観音さまの由来」では

「今泉賽の河原霊場は、今泉唐崎山の十三湖に面した高台にあり頂上には昔から、観音堂があった場所と言われ、この付近は観音崎、大石の崎とも言われていました。ここは以前から地域の人達が畑として耕作していたところでもあり、この場所からは石を積んだ石跡、地蔵さまの形をした木像等が数多く出土されたと言われています。…（中略）…今泉賽の河原は昭和四十（1965）年に地域の老人達によって、出土された木像を地蔵尊とし、地蔵堂を建立してそこに奉り、今泉賽の河原霊場として…（中略）…地域住民が隣近所を主として三十三の組を組織し、三十三体の地蔵さまと、大小十数体の地蔵さまを奉納…（中略）…各組の人達が地蔵さまの着物、帽子等を毎年新しく手作りをし、着せ替え供養をしています。供養祭は地蔵の精霊、祖先、仏の供養並びに五穀豊穰無病息災と交通安全祈願をしております。…（中略）…平成四（1992）年には地蔵堂を新築しており、参拝者は、平成十三（2001）年頃までが一番多く、委員会を組織して六年間は、二十二日の前夜祭と二十三日、二十四日まで盛大な行事が行われたものです〔中泊町 2013〕。

さらに、「観音あと」『内潟村誌』によると

…（前略）…「大字今泉地内、…（中略）…こゝから石像、木像が多数土中から発見されて、現に村内墓地、地蔵堂に崇められている。…（中略）…宝暦元年北陸の人加賀屋次郎兵衛なるもの堂宇を修理し佛具を寄進した事実は鰐口の銘にあったというが、その鰐口は明治二十年頃子供等が遊び破損して打ち棄てたという」〔小野 1955：127〕。

以上が、先行資料から今泉賽の河原霊場の由来概要である。



写真5：今泉賽の河原霊場の参道（左）



例大祭で五色旗を掲げる本堂

（4）例大祭にみる供養の実態



写真7：本堂内の主尊地蔵菩薩立像像（左）

本堂内陣の化粧地蔵像

今泉賽の河原は、「宝暦元（1751）年」の起源であり、「出土の像を地蔵」として安置して地域の講（三十三の組）で組織された。現在は「今泉賽の河原講中運営委員会」が中心となり中泊町・中泊町商工会の後援により、毎年新暦6月23日に「例大祭」を盛行させている。例大祭では、川倉地蔵尊と同様に地蔵堂内で「諷誦文」読経を依頼する。今泉で読経するのは、中里町と中泊町小泊の日蓮宗の寺院から出向の僧侶による読誦である。



写真8：地蔵像／組内に供物・香華を供える（左）

地蔵の横に組内の銘板（右）

地蔵像は、堂内に主尊の地蔵と十数体の地蔵が安置されていて、堂外には、地区別（三十三の組）に地蔵を一体毎に祀ってある。堂外の地蔵安置場所には、それぞれの組と講中の氏名が明記された札が地蔵像の横に立てられている。講中の地蔵も、一体／組として前項の川倉地蔵尊と同様に亡くなった子どもの供養を祈願して祀っているという。地蔵像の前には、お花や菓子の供物ならべられて、大祭の雰囲気醸し出している。

今泉賽の河原の祭祀では、子どもの死者供養だけではなく、「地蔵の精霊、祖先、仏の供養並びに五穀豊穰無病息災と交通安全祈願」が複合的祈願であり、信仰的には死者供養の祈願は色濃くないといえる、後述の聞き取りからも、講中組内の旧交（年に一度）をあたためる機会となっている側面も色濃くうかがえる。古くは、供養祭として老人達が運営



写真9：縁日屋台と例大祭来場者（左）



地域住民の踊り風景（右）

していたが、一時的に衰退の危機もあり、昭和47（1972）年に末永い継続を図り「今泉賽の河原講中運営委員会」を組織し行政や商工会の後援も受け、地域住民の交流の場としても盛行させている。

商工会や行政（中泊町水産観光課）の後援を受けた「今泉賽の河原講中運営委員会」が主催した、1昨年（2013年6月23日）の例大祭では縁日の露店商屋台が出店し、地元小学校生徒の合唱や歌謡ショー、ビンゴゲーム大会と、朝10時～16時まで盛り沢山の催事があり大勢の参拝・見学者で賑わう。



写真10：例大祭催事の「歌謡ショー」（左）



地元小学生徒による合唱

参拝者からの聞き取りでは、地蔵に供物を供えていた中泊町から参拝の女性数人にお話をうかがった。参拝の目的としては、「例大祭には必ず来ています。ここに祀られたジジヨ様にお参りをすると、組内の人達や知り合いに会うのが楽しみだから」と「みんなと会って元気なところを見せたいからね」と話をされた（話者：中泊町婦人数名）。また「若い人が中心の例大祭は、催しが多くて楽しくすごせるよ」、「毎年例大祭は楽しみの行事だよ」（話者：中泊町婦人数名）と話された。

以上が、今泉賽の河原霊場例大祭様相の実態である。

三節 賽の河原と地蔵信仰 一小括 1

この節から、以下考察に入る。まずは調査結果を簡略にまとめ、一覧表にして両霊場の特徴を表した。

（1）例大祭にみる供養形態の特徴

①両例大祭の特徴（川倉・今泉）

川倉賽の河原の例大祭にみる供養の実態から、地蔵堂の内外に安置され祀られる地蔵像は個人の地蔵像であり、前述の先行研究や聞き取りから、地蔵像造立は、いわば亡児の形代のようなものであることは容易に把握できる。その像容は生前の姿を求めるかのように、安置されたすべての像には実在的な幼児を彷彿させる像容で、彩色（化粧）が施されている。尚、彩色の詳細は、「地蔵祭祀にみる地蔵像の彩色 - 青森県津軽地方と長崎県対馬市の事例から -」〔近石 2015〕で事例等々について述べている。

重複した記述になるが「亡くなった子どもの写真等で似せて、石工に彫らせる」や「子供八人産んで四人死んだ。亡くした四人みんな川倉さ地蔵様上げている」というように、一人一体の地蔵像を祀るといふ。また、「独自の着物や頭巾の意味は、一つには子どもの頃に着ていたものを利用する」や「子どもに会い話をしたいから川倉に地蔵をあげている」、「またお彼岸に来るね・・・」という地蔵との対話からも、故人を模した地蔵像を祀り死者（亡児）供養とする。国内において類例をみない特徴であり、今現在も盛行している、北津軽を代表する信仰習俗の一つである。

次に、川倉の隣接地である今泉賽の河原霊場の例大祭では、現在はその祈願からも死者の供養は希薄となり、前述の如く「地蔵の精霊、祖先と仏の供養並びに五穀豊穰無病息災と交通安全祈願」の祈願である。

今泉賽の河原霊場の特徴としては、地域住民の「三十三の組」組織（隣組）によって三十三体の地蔵像を祀り管理しているいわば「ムラ（組・集落）の地蔵」ということができる。三十三という数の意味（観音の三十三変化身数）は、前述の由来から「観音堂があった場所」、「この付近は観音崎」といわれていたことに関係すると推測できる。この霊場は、行政（中泊町）や中泊町商工会の後援を受け「今泉賽の河原講中」により運営・管理されて、近年は若い人が中心に加わり継承されている。

以上、一言でまとめると、川倉賽の河原では「個人の地蔵に生前の児童を托した供養」で死者供養が色濃く、今泉賽の河原は「地域の組内の地蔵で、祖先・仏の供養並びに五穀豊穡無病息災と交通安全祈願の供養」から現世利益の祈願であるといえる。

また、両霊場は近接地であり、「津軽の地蔵信仰の中心」とされる代表的な存在である。が、何故祭祀の祈願に極端な相違があるのか、多いに注目すべきであると考えられる。

（２）調査事項と特徴

表１は、事例本文中にも述べているので重複する。各項目別に簡略な説明文のため理解しにくい事象は本文を参照されたし。表２も上述と同様で、詳細は本文。

①調査事項一覧表（祭祀に付随する調査）

	川倉賽の河原地蔵尊	今泉賽の河原霊場
祭祀の種類	例大祭と春・秋の彼岸祭り（個人での供養は随時）	例大祭のみ（個人での供養は随時）
祭祀開催日	例大祭は毎年旧暦６月２３日の前後３日間	例大祭は毎年新暦６月２３日
廻向（経典の読誦等）と費用（御布施）	近隣寺の僧侶（主は中泊町：天台宗般若寺）以下４箇寺。御布施（諷誦文：５００円、内陣での先祖供養：別途）	近隣寺の僧侶（主は中里町：日蓮宗妙法寺）以下２箇寺。御布施（諷誦文：５００円、内陣での先祖供養：別途）
主としての祈願（願文）	亡児供養、先祖供養、人形堂で冥婚・死霊結婚の供養	現世利益、一部亡児・先祖供養、（願文：地蔵の精霊、先祖・仏の供養、五穀豊穡、無病息災と交通安全）

霊場・地蔵堂等々の維持・管理	川倉地蔵尊講中（当番制）、冬季は閉鎖（12月初～3月末）	賽の河原講中、地蔵堂は通常施錠
地蔵像安置数	総数2000体以上（堂内1600体）	堂内（木像1体、石像6体、堂外（33体：1体／組毎）
地蔵安置費用	20000円／1体（永代供養）	堂外：1000円／1体（1年間）
地蔵像の造立や安置の特徴	1体／亡児一人に付が基本（1体に数人の像容彫がある） 個人の地蔵	1体／地域の組毎に（組の総数33、人数5～10数名／組） クミ・ムラの地蔵
地蔵像容の特徴	像容は明確（石工による）、先行研究や県・町・郷土によると亡児の写真を基にして制作する。 地蔵像に彩色あり	像容は明確（石工による）。地蔵像に彩色あり
地蔵の服飾品	頭巾と前掛け（各自の制作、他の地蔵と共通性はない）	頭巾と前掛け（各自の制作、他の地蔵と共通性はない）

②調査事項一覧表（信仰に付随する調査）

	川倉賽の河原地蔵尊	今泉賽の河原霊場
賽の河原の起源・由来と建立時の信仰観念や祈願内容	慶長元（1596）年地蔵堂再建。明治20（1887）年に病氣平癒祈願⇒「現世利益」	宝暦元（1571）年に出土の像を地蔵として安置した。当時の信仰観念や祈願は不明⇒戦前は死者供養が主の祈願
現在の賽の河原における信仰観念と祈願内容（願文）	死者（特に亡児）供養が中心⇒時期は不明、主の寺として雲祥寺から般若寺に変更する間、昭和53（1978）から般若寺	現世利益⇒巖門：地蔵の精霊、祖先・仏の供養、五穀豊穡と無病息災、交通安全の祈願
地蔵像の安置主体者と参拝者の居住地	県内市町村が大半、地蔵の安置や参拝は県外にも及ぶ（岩手、秋田、東北一帯、北海道、関西からの安置もある	地蔵像の安置は近隣（中泊町内）が中心で、参拝者は県外にも及ぶ

四節 北津輕賽の河原の供養形態の変容 一小括 2 -

前節の注目すべきことは、川倉では「死者供養」、今泉では「現世利益」が主の祈願の実態であった。そのことから、現在の両霊場は近接地でありながらそれぞれ独特な信仰形態を維持し、霊場の存続を継承しているといえる。もう少し、両霊場における供養の実態や亡児の霊魂観について考えてみる。

(1) 川倉賽の河原の供養形態

地蔵像や堂について『金木郷土史』によると

「霊場の史実については、雲祥寺開基の祖繁翁茂和尚慶長元（1596）年この地に地蔵堂を再建し、爾来三八〇年を経て今日に至っている。開創は貞観（859～）の頃、慈覚大師によるもので、大師自作の石像地蔵尊が明治中期まで祀られてあった。…（中略）…地蔵尊像は現在紛失してないが…（中略）…明治二十年頃藤枝村の某信者が病氣平癒祈願のため…（中略）…これから考えると本尊は身代り地蔵尊らしくとある」〔金木町 1976：603〕。…（中略）…「菅江真澄の紀行文には、川倉地蔵尊のことは触れていないが、その頃は信仰が薄れていたのかもしれない。…（中略）…現在の姿になったのは雲祥寺十五世愚全和尚、或いは十六世夫栄山和尚の頃とすれば（東北大学楠助教授、中外日報紙に詳細報道されている）納得出来よう」（以上、下線は筆者による）〔金木町 前掲：603 - 605〕。

ここから読み取れることは、「明治二十年頃藤枝村の某信者が病氣平癒祈願」、「これから考えると本尊は身代り地蔵尊…」とあり、現世利益の祈願としている。文化八（1811）年に愚全和尚（十五世）が中興し、川倉地蔵尊の所管が昭和五十三（1978）年に、雲祥寺から現在の般若寺に変更されるまでに、「身代わり地蔵尊」の現世利益から、死者供養（特に亡児）が濃厚になったと考えられる。その背景等々は、供養形態の変容（人形堂での冥婚）や交通手段の利便性により、風評（詳細は後述）も伴って遠方の地域（東北一帯や北海道）からも地蔵安置（死者供養）依頼があるというのが背景の一つと考えられる。

次に、供養管理寺院般若寺の御住職並びに参拝者の聞き取りから

般若寺のS住職によれば「年代ははっきりしないが、戦後、遠方から死者供養のため多くの地蔵を安置されるようになった。それは、口コミ（風評）の効果と交通手段（車社会）が大きく変わり利便性が良くなって、津軽も遠くないというのが一番の理由かなあ」「口コミでは、恐山もそうだが、川倉は個人の地蔵が預けられる。また地蔵堂の裏では『イタコ』が亡くなった人をおろしてくれて、死者との会話が出来るということで、遠方や近隣の地

域（県内）からの来場者が多くなった」と話された（話者：中泊町般若寺S住職）。尚、現在の例大祭にも「イタコ」（弘前市：K師）が来場して本堂裏のテントでの「口寄せ」に多くの参拝者を集めている（写真4参照）。

（2）北津軽における亡児供養や靈魂観の特徴

北津軽の亡児供養を述べる前に、幼児の死に対して簡略に整理してみる。

板橋春夫『誕生と死の民俗学』によると、幼児の死について

…（前略）…「従来の民俗学は、魂のない肉体を神様のいるあの世へすぐに返すためと考えた。また、葬式をごく簡単に済ませてしまうのは、死亡した子どもを早く忘れるためであると考えた。…（中略）… 確証はないが、民俗学の通説は以上のような考え方である。…（中略）…大間知篤三によって『七つ前は神』という言い方と生まれ変わりの考えが、いつのまにか混ぜ合されてしまったという。そして、子どもの魂が再生するという通説は広く流布されるようになった」〔板橋 2007：261 - 262〕。

続いて、塩野雅代を引いて、

…前略…「飢饉が頻発した地方では、この『七つ前は神』や生まれ変わりの話は慰めの言葉としてきわめた有効性を帯びていたとしながら、現代では意味のない言葉になり下がってしまったにもかかわらず、未だにそれに引きずられ。一人歩きをするようになってしまった、と述べている」〔板橋 前掲〕。

前述で注目することは「七つ前は神」、「生まれ変わり」という幼児の葬法は民俗においては通説とされるということである。他方で、その通説は「飢饉が頻発した地方では、慰めの言葉、さらに現代では意味のない言葉」と言及する説もある。

次に、津軽と南部地方での「幼児の弔い」について森山秦太郎によると、

「津軽では一〇〇日前の赤子が死んだときは、死体を入れた箱にナマグサ（干魚など）や、粟の穂など入れて葬る。鱈の頭を入れて、「早くマレゲロ（生まれ変れ）よ」といって葬った話もある。南部では「七つ以下は神のうち」といって、子どもの口に干鰯をくわえさせ、紫の着物を着せて葬るという」〔森山 1975：226〕。

以上、青森県下で独特の幼児の弔いについて述べている。

青森では柊鰯（ひいらぎいわし）を魔除けにする習慣があるという。その由来は、柊鰯（ひいらぎいわし）は、節分に魔除けとして使われ、柊の小枝と焼いた鰯の頭を門口に挿したことからではなかろうか。その特殊な葬祭習俗については別稿に譲ることとする。

前述の「飢饉が頻発した地方」について、「消えた町村名～その歴史を探る～」から、佐々木達司によると、

…前略…「村の辻や墓地に地蔵小屋があって…中略…どうして、こんなにたくさんの地蔵様が祭られるようになったのだろうか。天明（1781～）や天保（1830～）飢饉では餓死者が多く、途絶えた村もある。村が復興し、供養のため地蔵様が祭られるようになった。1931（昭和6）年の東北大凶作では娘たちが売られ、子どもたちは口へらしのため、もらい子（養子）に出された」（傍点筆者による）〔佐々木 2013〕。

と、地域での飢饉による被害から地蔵の造立や生活苦について述べる。が、幼児の死産や間引きについては言及せず読者の想像に委ねていると考える。そのような地域的背景から、前述の塩野説の「慰めの言葉」が「イタコの口寄せ」と考えると、津軽での独特の供養（葬儀方法や賽の河原の亡児に模した地蔵造立）であるといえるのではなかろうか。

次に聞き取りから、川倉地蔵尊では、「亡くなった子どもとは十歳ぐらいまでが中心である。この地蔵堂は納骨をする墓所ではなく葬儀執行もしない。昭和40年より前は土葬もあり、子どもの葬儀内容は県下において地域性があり、統一性はなく内容も明確ではない。国内で一般的には『子ども七歳までは神のうち』という。が、津軽地方の亡児に対する霊魂感には特別な背景があり独特な供養形態といえる」ということである（話者：中泊町般若寺：S住職）。が、デリケートな問題なので職業柄深く立ち入るのは控えたいという感じを受けた。

地蔵の建立習俗について、小山隆秀「青森県津軽地方における地蔵信仰の変容について」によれば

…（前略）…「亡児供養の戒名使用および地蔵造立は、…（中略）…その背景として、近世弘前城下各寺に…（中略）…唱導文化があり、六部や仏教僧等の活動で、賽の河原や子供の魂を救済する地蔵のイメージが、民間へと少しずつ普及していった状況が考えられる。次に、…（中略）…現在の津軽各地に残存している多くの亡児供養地蔵は、記されている年号や、口承による奉納年代の多くが近代以降である…（後略）…。と、地蔵像建立習俗に言及する。さらに、地蔵像奉納の背景については、

…（前略）…「水子地蔵」は、子供を亡くした人が地獄絵を見たり、和尚様に薦められたりして「水子地蔵を建てたい」と思い立ってから…（中略）…「水子地蔵」は、名前を付けずに川倉へ奉納する人々もいる」〔小山 2012：23-25〕。

と、水子供養のための地蔵造像の背景と川倉地蔵尊へ奉納に言及する。

川倉賽の河原についてまとめると、川倉での考察として前述したが、信仰は人の観念（観察・思念）であるため、死者（亡児）供養が中心になったという明確な論証（日時等々）は難しい。さらに、北津軽での葬法（亡児）についても、決定的な論拠を求めるにはデリケートな問題から難しい。が、現在の供養状況からは、濃密で他には類例のない死者供養が、現在も伝承され盛行している。

以上が北津軽の死者（亡児）の霊魂観と供養の特徴であるといえる。

（3）今泉賽の河原霊場の供養形態

今泉賽の河原霊場について聞き取りから、「戦前は小泊、十三、今別と県内ではあるが参拝者が多く、死者供養の祈願も多かった」が、「川倉と違って今泉霊場は一時衰退の危機であった」。さらに「今泉は、地蔵像が少なく一体／人ではない。地域別講中が『組』として一体／組の地蔵像を祀っている」（話者：中泊町S住職）と、いうことである。個人の地蔵像ではないので信仰観念も異なるという意味合いでもあると感じた。

衰退の危機であった霊場も、昭和47（1972）年に、青・壮年中心で「今泉賽の河原講中運営委員会」を設立して、商工会や行政（中泊町水産観光課）の後援で再興を図った。以降、中泊町の住民を中心にして地域に根ざした霊場として盛行している。

前述の注目点として提起した、今泉の霊場において信仰観念の変容について、例大祭での行事内容と講中委員長の聞き取りから考えてみる。

講中運営委員長の〇氏によれば、「昭和47年以前は、少数であるが県外や県内でも、例大祭には山を越えて今別町や南の弘前からも参拝者が多かった」、「それは、イタコが、五～六人（小泊・車力・十三・木造）も来て『仏おろし（口寄せ）』が盛んだった」、「運営委員会が立ち上がる前に衰退の傾向が見られた。それは、イタコの減少が関係している」とのことである。「ここ15年以上前からはイタコはまったく来ない」と同時に遠方の参拝客も少しずつ減少したという。イタコの減少は後継者不足によるものということである。そのようなことから、地域において霊場再興と存続を主として「催し（例：縁日屋台が出店）を中心に、地元小学校生徒の合唱や歌謡ショー、ビンゴゲーム大会を行い、町おこしも含めて盛行させた」（話者：〇氏）。

以上のことから、霊場存続の目的で死者供養もするが地域おこしや住民の親睦が中心になり、「地蔵の精霊、祖先、仏の供養並びに五穀豊穰無病息災と交通安全祈願」という多様な祈願に変容したと考える。

五節 地蔵信仰と死者供養とイタコの関わりーまとめー

賽の河原における地蔵信仰について、各霊場の供養形態や信仰観念（祈願）並びにその変容には、冒頭に述べた時代の趨勢による世相変化の一因もあろうが、調査からイタコの存在が大きく関わっていることが考えられる。

先行研究で「民間宗教者がある時期に生み出した信仰」、「彼らの影響力の減少」が「この信仰そのものも衰亡への岐路」にあると言及している〔福間 前掲〕。この論考から「民間宗教者」はイタコであるといえる。

また、石川純一郎は

「川倉・賽の河原地蔵堂の祭りには、二〇名あまりのイタコが賽の河原につめて、人々の依頼に応じて口寄せをする。亡者すなわちホトケの生年月日や性別などを告げると、イタコは数珠を揉みながら、あるいは梓弓の弦を鳴らしながら巫歌を唱える。そうしているうちに尋ねるホトケの霊がイタコに寄り憑き、その口を借りて生者と対話を交わす。

ホトケはわが身の薄命を現世での悔恨を口説き、苦界でのさまを訴え、現在の心境を語り、さらに遺族たちの将来に対する危惧に併せて注意を促し、最後に供養してもらった礼を述べ、もどっていく。ホトケが新しければそれだけ語り口が生まらしく、特に事故死したホトケのそれは無念の限りを尽くして、悲しく傷ましい。そうしたホトケの口説きに、遺族たちは感に耐えずして泣きいさちり、悲嘆にくれるのである」〔石川前掲：148〕。

川倉のイタコ口寄せについて、20数年以上前の様相について詳述している。当時は20数名のイタコが来場し、その篤い信仰がうかがえる。現在の川倉賽の河原霊場の実態でイタコの来場は以前より少なくなった。が、弘前からイタコのK師が来場されている。

今泉においては、前述の〇運営委員長の聞き取りから「運営委員会が立ち上がる前に衰退の傾向が見られた。それは、イタコの減少が関係している」、「ここ15年以上前からはイタコはまったく来ない」とのことである（話者：〇氏）。

イタコの減少は、死者供養に重要な亡児との対話に影響を及ぼしているといえる。例えば川倉での事例から「亡児一人／1体の地蔵像を写真に似せて造立」する。これは「亡児に模したもの（模写）」であり、それは仏事の時「死者との再会と対話」に必要不可欠の対象として造立したのである。そのような実態から考えると、「対話」では亡児と生者の間に介在する、すなわち死者の言葉を聞き生者に伝える霊媒師「イタコ」の存在が必要・不可欠で重要な要素・条件ではなかろうか。

供養主体者にとっては、自問自答の会話より介在者を交えたやりとり、賽の河原での

「死者（亡児）との再会」という供養に重要な意味があり、また他の霊場には類似をみない事例であるということが出来ると考える。

以上のことから、川倉と今泉の霊場では、前者は「死者（亡児）供養」が現在も濃厚であり、後者は「現世利益」としてその存続を重視するとともに、地域おこしも含めた例大祭に転換したと考える。その大きな要因の一つとして、イタコの後継者不足の影響が、供養形態変容の一因に大きな関わりをもたらしたといえよう。

今後の展望

上述で一応の成果を得たと考えるが、今後の展望として

①本稿の考察結果より、供養の客体（地蔵）が個人か集団（地域団体）の違い、「イタコ」の存在の有無により亡児供養の形態に差異が生ずる。川倉の「イタコ」が消滅後、亡児供養はどのような変容を遂げていくのであろうか。

②賽の河原が津軽（北部）に集中する意味合いや背景並びに地理的な特異性の有無（岩木川との相関）

③近隣では、各地区（旧村部）の地蔵堂に数10体地蔵像を安置している地域が多々ある。その地蔵を「ムラの地蔵」と「イエの地蔵」として継承される祭祀について調査する。

以上を出来る限り明確にして、「北西津軽の地蔵信仰」として考え発信をしたい。

おわりに

本稿において、今現在も民俗信仰（賽の河原）として最も盛行している、青森県北津軽地方の賽の河原（川倉・今泉）例大祭の現代における祭祀実態から、地蔵と賽の河原信仰との特徴と関わりについて調査考察した。

重複するがその結果として、北津軽賽の河原の供養形態の変容には、前述の時代趨勢も一因とかがえるが、調査地においては、地蔵と死者（亡児）との間に介在する霊媒師（イタコ）の存在と役割（死者との再会）が大きく関わっているという結果を得たと考える。

川倉でも少なくなったが、現在も「イタコ」が口寄せ（仏おろし）を行い、「死者との再会と対話」に多数の祈願者が集まる。死者供養の形態で、亡児の模写を地蔵に托したその供養をより完結させるには、死者との対話が必要不可欠である。対話も霊媒師の介在がなければ自問自答になり実体性に欠けるということである。ここに霊媒師（イタコ）介在の必要性・重要性が津軽での死者（亡児）供養には欠かせない条件の一つであったといえる。

今泉では「運営委員会が立ち上がる前に衰退の傾向が見られた。それは、イタコの減少が関係している」、「ここ十五年以上前からはイタコはまったく来ない」とのことである(話者：〇氏)。霊場の存続を考えて前述のように、地域のコミュニケーションを主とした祭祀を盛行継続させている。

以上の結果が、北津軽賽の河原にみる地藏信仰と死者(亡児)供養である。

* 写真資料は筆者撮影による。

註

(1) 諷誦文＝仏教で諷誦は節をつけて経文を暗誦することだが、今は法要に趣意文を読むことをいい、その文をいう。もとは葬儀や追善供養の際、施主が僧に諷誦を願って施主自らが読んだもの〔世界宗教用語大事典〕。

第三章 近畿地方(中央部～北部)にみる彩色習俗

—彩色(化粧)地蔵像分布と伝承—

はじめに

京都を中心とした近畿地方では盆月最後の行事として地蔵盆(祭)が、今現在も地域住民により伝承され盛行している。その行事準備の中で特に珍しい特徴があらわれるのは、石仏の地蔵像に彩色をする習俗である。

地蔵の彩色については謎が多く、その習俗の起源や由来並びに伝承過程について確証を得られる資料には乏しい現実から、地蔵像彩色に特化した研究論考は極端に少ないといえる。考えるに資料的に乏しく、難解なこの習俗の全体像を明らかにするのが困難であるため、研究が進まないのであろう。さらにいうと、各地域において地蔵彩色習俗の伝承は先人から口伝で継承される習俗であり、地域住民は地蔵彩色が文化あるという認識が低く文字による伝承に関心が薄かったといえるのではなかろうか。

地方においては衰退が加速される民俗の現状から、難解な習俗である地蔵の彩色について、近畿地方(中央部～北部)各地の実態調査から得られた資料を基にして考察を加えてみたい。

一節 研究の動向及び問題の所在と目的

(1) 研究史と課題

① 先行研究の整理と分析

地蔵祭祀(地蔵盆)の準備の中で、主尊の地蔵像に彩色を施し「化粧地蔵」呼称する習俗は、国内的(盛行地域)に独特な分布を展開する。

疑問点の多い、彩色の起源や由来について、『本朝世紀』には、「天慶元(九三八)年九月二日に東西両京の大小の路衢^{ろちまたかみ}神に木を刻みて神を作り…(中略)…、丹をもつて身を塗り、緋衫の色をなす。…(中略)…ある所はまた女型を作って丈夫(男根)に対してこれを立つ。臍下腰底に陰陽を刻見^{ちまたかみ}絵く。…(中略)…号して岐神と曰ひ、また御霊と称す。とあり、子供たちが都の辻々で岐神すなわち道祖神をまつている」〔黑板 1999〕。

しかし、これは民間信仰の「道祖神」(岐神)の彩色習俗であろう。地蔵祭祀(地蔵祭)の始まりは、江戸時代後期といわれる。

次に、柳田國男は『日本の伝説』において、雨乞いするときだけ田の泥を塗る地蔵をはじめ、地蔵にものを塗り付ける各地の習俗を紹介し、いずれも「仏教が伝えた教えではない」

と指摘している。その内容的には、「…（前略）…京都ではもう古いころから、毎年七月二十四日には六地藏詣りといって、…（中略）…子供は道のはたの石仏をひとつ所にあつめて来ました。そしてその顔を白くぬってすべてこれを地藏となづけ、花をたてて食べ物をそなえて、町から来た人に拝ませました」〔柳田 1969：149〕。と、宗派宗教の介在を否定し、地域住民しかも子どもによる習俗と位置づける。

また、冬の地藏祭りについて、「旧十一月十六日早朝に子供たちが米の粉を地藏の顔に塗り、夕方には藁火を焚いて真黒にいぶした、大阪四天王子の道祿神（道祖神）の祭り、小正月に道祖神を白く塗ったり、どんど焼きの火の中へ入れて黒くいぶしたり、朝ついた餅を塗り付けるなど、地藏祭りと酷似する道祖神祭りを例示している〔柳田 前掲〕。

地藏民俗信仰は、その安置される場所等々から道祖神（賽の神）信仰との習合・混淆とされるのが、民俗学的に通説とされている。

地藏については、祭祀盛行地域である、京都市を中心にした『京都民俗志』の「習俗」の項で、井上頼寿は「地藏を彩色する」において、「京都の街で、町内に祀る地藏尊を地藏盆に白く全体を塗り、その上へ顔や衣紋、持ち物などを描く風習がある」〔井上 1933:263〕。彩色の部位と色彩について言及する。また、「京の夏と地藏盆」では、「京の町にはいたるところに地藏さんの祠がある。それもふだんはそれと気がつかないような路地の奥だったり、家と家にはさまれた…（中略）…たいていは石の地藏さんだが、よだれかけのほか、綿の頭巾をかむっていらっしゃることもある。三重のことが多く、全部白の綿だったり、赤と白だったり、赤、白、黄の三色だったりする。その地藏さんを、毎年8月23、4日の地藏盆には、祠から取り出して、その年の当番の家の表の間とか、近くの空地にテントを張って設けた祭壇に移して、お祀りするのである。その時、石の地藏さんと、洗ってさし上げたり、顔や衣紋を絵具できれいに塗り変えたりすることがある〔牧田 1973：155 - 156〕。と、彩色（化粧）習俗の表出する事象についての考察で終始する。

北近畿の但馬（竹野町）では、「…前略…竹野町宇日の地藏盆（八月二三日）では、子供たちが海から拾ってきた楕円形の石にクレヨンで地藏尊の絵を描き、地藏堂の周辺に莫莖を敷き、この石を「地藏さん」とよんで自分の前方部に安置する」（大森 2000：272）。

但馬の16年前の事例と未調査の地域から、詳細は不明だが「子供たちが海から拾ってきた楕円形の石にクレヨンで地藏尊の絵を描き」は、京都市、小浜市の地藏盆にみられる行事準備とかなり類似している。尚、詳細は後述する。

地藏彩色と信仰儀礼に関しては、「地藏への化粧という行為は、多くの地区で地藏を洗っ

てきれいにすることの延長上にあるものと考えられ、とくに儀礼化されているものではないようである。…(中略)…つまり地蔵に化粧を施すに際して、行事の中での特定の役にある人が、特定の作法にしたがって行うということはないということである」(林 1997: 59)。また、「化粧は地蔵をきれいに飾るために行われるものとして捉えることができるものであり、このことから飾り付けの一環の行事要素と捉えられるものとなっている(林 1997: 59-60)。地蔵に施す彩色(化粧)には、特に深い意味はなく行事準備の一つと言及する。が、論拠や傍証による蓋然性等々からも示さずに言及するのは、注目する習俗とは捉えてないといえよう。

地蔵に彩色したり化粧を施したりする習俗は全国的な伝承をみているが、「とりわけ津軽平野と京都市・丹後の宮津・若狭の小浜などが顕著である。…(中略)…神像や仏像に丹朱を塗ることに始まった習俗であろう。『本朝世紀』天慶元(938)年9月の条には、…(中略)…この神像に丹朱を塗って真っ赤に彩色をしたことを記している」(石川 1995: 91)。と、独特な分布・展開と起源・由来に言及する。津軽の化粧地蔵については、拙稿「地蔵祭祀にみる地蔵像の彩色－青森県津軽地方と長崎県対馬市の事例から－」〔近石 2015:6-10〕に紹介している。

彩色の意味について、最新の研究から…(前略)…「小正月の道祖神火祭りのあと、墨塗りといってサイノカミを焼いた灰を雪泥でこね、薬師堂の薬師像や旧家の主人に塗りつけた後、一年の無病息災と厄落しの意味で村人毎年が互いに墨を塗り合う。サイノカミの火で焼かれた灰に呪力を認めてのことであろう。…(中略)…若い衆らが鮮やかな隈取り(白・赤・青・黒)を施し竹を引き合う。これは神に仕える者としての強さを表すものという。隈取りも化粧の一種で、変身や再生の重要な要素といえる」(渡邊 2012: 5)。

さらに、「九州阿蘇地方、秋田県鹿角郡、茨城県行方郡、福岡県朝倉市においての塗る習俗から…(前略)…「塗る」民俗には、生命力や霊力の増強復活を図り、魔除けや豊穡を期待する意味が読み取れるのである」(渡邊 2012: 7)。

化粧の施しの「塗る」行為から、民俗的な意味について述べている。『本朝世紀』においての彩色の記述より、より具体的であり、詳細にその意味合いについて言及し、やはり「道祖神火祭り」の事例から考察している。

②問題提起と課題

数少ない先行研究を整理すると、彩色習俗は『本朝世紀』天慶元(九三八)年に京都において、路衢神、岐神に「丹をもつて身を塗り、緋衫の色をなす」のが起源・由来とされ

る。地蔵との相関では、境界神・塞の神や道祖神は、その祀られた祭祀場所から信仰の混淆や習合が生じたとされている。しかし、これを地蔵の彩色・化粧の起源や由来とするには、かなり強引で無理がある。地蔵の彩色は江戸時代後期に、その祭祀（地蔵祭・地蔵盆）準備に始まったとされる習俗である。境界守護の意味合いで道祖神との習合は通説でありそれなりの論拠は示されている。が、彩色・化粧は、習合からとは考えられない。

次に、色調・色彩については具体的であるが、地蔵に施す（塗布）部位についての具体的な記述はない（例：顔のみ、全体に及ぶ等々）。彩色（化粧）を視点とした場合、色調・色彩は必須であるが、像に施す部位も特徴としての要件と考える。

また、信仰・儀礼では「地蔵をきれいにする延長上」であり「化粧を施すという行為は儀礼化されてない」と言及している。さらに「飾り付けの一環」とし、彩色について注目すべき特徴とは捉えていない。これは、地蔵の彩色習俗について謎が多く明確化する資料は皆無といえる。そのことから、不毛の研究として進展しないのが実状ではなかろうか。

彩色地域について、「とりわけ津軽平野と京都市・丹後の宮津・若狭の小浜などが顕著である」と述べるが、周辺部について広がり視点を向けてなく、分布展開が明確ではない。彩色の意味では「塗る民俗には、生命力や霊力の増強復活を図り、魔除けや豊穡を期待する意味が読み取れるのである」と結論づけているが、道祖神や地蔵の彩色だけではなく「塗る民俗」の一般的な解釈も含めての解釈でもあると考える。ただ、非常に難解な問題点であり、解明に至る論考は確認出来ない。

各論考では地蔵像彩色について、各地での色調・色彩や施す部位の特徴や、彩色の分布・伝承経緯について明らかにした論考はほとんど確認できない。地蔵彩色・化粧の資料が乏しい現実であるならば、確認できる実態から導き出さざるを得ないのではと考える。例として、地蔵彩色の由来が京都を中心とされるが、その分布の特徴や、さらには分布から各地への伝承や特徴を捉え発表された研究は管見の限りにおいて見当たらない。地蔵彩色(化粧)は、難解な問題からではなく、その分布を視点とした考察から何がみえてくるのかが、研究の初歩ではなかろうか。

その理由の一つには、この彩色が口伝えにより継承されている習俗だからであろう。何故ならば、口伝えの伝承は時を経ると、その起原や由来は曖昧になり習俗のみが残り、変容が重ねられる傾向がある。また、地域住民が文書等に記録するという必要性・重要性、さらに地域が育んだ文化という関心が低いためである。それは生活の中で必然的な行事習俗として伝えられたからであると考えられる。