

< 研究ノート > 日本における放光菩薩信仰の展開

著者	シミズ 邦彦
雑誌名	比較民俗研究 : for Asian folklore studies
号	16
ページ	175-183
発行年	1999-09-30
その他のタイトル	<Notes> On the Development of Light-expelling Bodhisattva in Japan
URL	http://hdl.handle.net/2241/14415

日本における放光菩薩信仰の展開

清水邦彦*

1 中国における放光菩薩信仰

放光菩薩とは、観音と地藏との対の二菩薩の総称であり、その像は光を放つことからその名が付いた。その主な利益は安産である。經典の典拠は不明であり、放光菩薩の起源をインドにまで遡るのは難しい。平安中期の天台宗の僧、長宴の著わした『四十帖決』では放光菩薩を中国所産の菩薩としている。

問ふ、世人、二菩薩像を図す。名づけて放光菩薩と為す。一切の心願を祈請す。この菩薩何れの説に出づるや。答ふ、経説に非ず。晨旦の人の所為なり。(大正蔵75巻p.890下段)

中国で放光菩薩信仰が盛んになるのは、唐代中期以降である。986年に成立した常謹選『地藏菩薩応験記』^①第1話によると、張僧繇^②の画いた地藏・観音菩薩像は、異光を發し、世間の評判となり、則天武後の信仰対象となったという。

梁朝漢州徳陽県善寂寺、東廊壁上に、張僧繇、地藏菩薩・観世音菩薩各一体を画く。(略)時に人、瞻礼せば、異光煥發す。(略)垂拱二年に至り、天后これを聞き、勅して人に模写を画かしむ。(略)

そして、この像は世間から放光菩薩像と呼ばれるようになる。

世を挙げて放光菩薩と号す。

或いはこれが放光菩薩像の起源なのかもしれない。

その後、この放光菩薩像は代宗帝の信仰の対象となる。

大暦元年に至り、宝寿寺大徳道場中にお

※金沢大学文学部助教

いて、光の異相を見て、表を写して聞奉す。

帝すなわち心を虔みてその光を讚歎す。

菩薩現れる時、国當に安泰なるべし。

(『応験記』第1話・原漢文)

なお『応験記』第1話とはほぼ同様の記述が1060年頃に成立した中国の説話集、『三宝感應要略録』(大正蔵51巻p.853下段～854上段／下巻第30話)にもある。

善寂寺の放光菩薩の功德は安産に限らず、海難救助の功德などもあった。『応験記』第1話を補足すると、以下のようにある。

麟徳三年、王記、資州の刺史に赴任す。

常に模写を以て精誠供養す。同行の船、

十隻有り。忽ち悪風に遇ひ、頓に起く。

九隻の船、没す。この波浪に遭ふ。唯だ

王記の船更に恐怖無し。将に知るべし、

菩薩の弘大慈悲、是の如き威力有ることを。

(略)復た商人の妻有り。任娠して二十

八月を経れども、産まず。忽に光明を

観る。すなわち模写す。一心に菩薩に發

願す。當夜、便ち一男を生む。相好端

巖^③なり。

また、則天武后が創始した涼州大雲寺にも、放光菩薩像が祀られていたと考えられている。

大雲寺は、晋涼州、牧張天錫なり。昇平

の年に置く所なり。本、宏蔵寺と名づく。

後に改めて大雲と為す。則天大聖皇妃、

朝に臨むの日に因りて、諸州に創りて各

に大雲を置く。(略)西に面して、地獄画

を化す。(略)地獄変の中、観音菩薩二地

蔵あり。一齋に空に光を放つ。久しく滅

せず。(「涼州衛大雲寺古刹功德碑」『金石

萃編』巻69 / p.28～29・国聯図書出版版・

原漢文・「観音菩薩二地藏」は「観音地藏菩薩」の誤記と考えられる。小林太市郎 1955 : p.16)

『旧唐書』・『新唐書』・『資治通鑑』の則天武后の項には放光菩薩の記述はないものの、①則天武后が仏教を厚く信仰し、仏教保護政策を取っていたこと、②則天武后の肖像画を描いた武静蔵が地藏十輪経変を描いた⁴⁾こと、の二点を考え合わせるに、則天武后が放光菩薩を信仰したとする説話は史実である(或いは何らかの史実を反映している)可能性が高い。

2 日本貴族社会における放光菩薩信仰

こうした放光菩薩信仰はいつごろ日本に入ってきたのだろうか。小林 1955 : p.16 は、『日本書紀』欽明14年5月の条から、『日本書紀』選述の頃には、放光菩薩信仰が渡来してきたとしている。

是の時に、溝邊直、海に入りて、果たして樟樟木の、海に浮びて玲瓏くを見つ。遂に取りて天皇に獻る。畫工に命して、佛像二身を造らしめたまふ。(古典文学大系 p.104)

但し、『日本書紀』の続きを引用すると、以下の様にある。

今の吉野寺に、光を放ちます樟の像なり。古典文学大系『日本書紀』の頭註や西田長男 1978 : p.27 では『日本靈異記』上巻第5話の以下の記述から、この仏像を阿弥陀仏としている。

今の世、吉野の比蘇寺に安置して光を放つ阿弥陀の像、是れなり。(古典文学大系 p.83)

但し、『日本靈異記』における像の由来の説明は『日本書紀』とは異なる。

皇后詔りたまはく「願ふ所に依る宜し」とのたまふ。連の公、詔命を傳ふ。大臣も亦喜び、池邊直永田を請けて、佛を彫り、菩薩三身の像を造り、豊浦の堂に居きて、

諸人仰敬す。

なお、『今昔物語集』巻11第23話にも『日本靈異記』と同様の記述がある。

后、是を聞て、仰せて宣はく、「速に、申す如くに佛の像に可造し」と。栖野、仰せを奉て、喜て蘇我の大臣に仰て、池邊の直水田と云ふ人を以て佛菩薩三身の像を令造て、豊浦寺に安置せり。(略)今、吉野の郡、現光に安置し奉る。其時に、佛、光を放ち給へり。阿弥陀の像、是也。(古典文学大系 p.102 ~ 103)

無論、『日本書紀』選述当時に吉野寺に祀られていた仏像と『日本靈異記』選述当時に比蘇寺に祀られていた阿弥陀仏像とが同一である保証はない。(伊藤唯真 1995 : p.199) 特に『日本書紀』の「二身」という記述には留意しなければならない。しかし、『日本靈異記』や『今昔』の記述を考慮するに、『日本書紀』の「仏像」を放光菩薩像と断定するには無理があると言える⁵⁾。

『東大寺要録』には以下の記述がある。

新記二十卷⁶⁾。(補一延喜)四年三月十一日前太皇太后宮職藏人助子女王言く、往年、宿願に依り観音・地藏両菩薩の像を造り奉る、と。暫く東大寺灌頂院に宿置す。(『続々群書類従』第11巻 p.190)

先行研究では、この記述を「助子女王が宿願により放光菩薩像を東大寺灌頂院に安置した」と解釈している。(松島健 1986 : p.28・速水侑 1975 : p.49) しかし、助子女王の名は各種系図・史料になく、宿願の中身は不明である。従って、この観音・地藏像が放光菩薩像であったかどうかは断定できない。なお、この観音・地藏像の記録は管見の及ぶ限り、この記述のみである。『東大寺要録』によると観音・地藏像は906年に講堂に移される(前同頁参照)が、講堂は917年に火災で消失してしまう。従って、この火災で観音・地藏像も消失してしまい、それ故、史料に残っていないと考えられる。

11世紀になると、放光菩薩信仰が貴族社会

で受容されていた。1080年、白河天皇の中宮、賢子が皇子（後の堀河天皇）を出産する際に、放光菩薩像供養が行なわれていたことが、『阿婆縛抄』に記されている。

御祈禱所／奉念／大日如来真言七千／放光菩薩各真言七千反（略）／右殿下の仰せに依り始むる。（略）承暦三年（名著普及会版『大日本仏教全書』38巻p.1548下段・原漢文）

また、『中宮御産部類記』には鳥羽天皇の中宮、璋子が皇子（後の崇徳天皇）を出産する際に放光菩薩像供養を行なったことが記されている。

元永二年正月（略）二十一日御祈 御仏供養 行事大夫進 放光仏 図絵。（『中宮御産部類記』、『新校群書類従』第22巻p.834）

原史料には、「放光仏」とあるが、祈願の内容から放光菩薩を指すと考えられる。（以下の引用史料についても同様の。）さらに高倉天皇の中宮徳子（建礼門院）が後の安徳天皇を出産する折に放光菩薩像供養を行っていたことが複数の史料から確認される。

治承二年（略）八月十八日より毎日、放光仏易産陀羅尼供養す。御導師良弘僧都等なり。各十箇日、これに参勤す。放光仏、先々顯宗の人、供養し奉るか。しこうして大夫、私産易産グラニ効験有るの由、これを申行す。すなわち真言師を召すなりと云々。（『御産御祈目録』、『新校群書類従』第22巻p.853・原漢文）

治承二年十一月一日（略）毎日放光仏供養す、常の如し。法印行曉参勤すと云々。（『山槐記』、『史料大成』第27巻p.158）

放光菩薩信仰は宮中に限られていた訳ではない。時代は下るが、九条兼実の娘（後の後鳥羽天皇の中宮、宜秋門院任子）が生まれる際に、放光菩薩供養が行なわれていたことが、『玉葉』に記されている。

（承安三年七月）三日（略）今日、吉日

に依り、始めて放光菩薩画像を供養し奉る。地藏、観音、二菩薩、一鋪に画し奉る也。講師辨清律師、毎日図絵供養す。（略）十二日、今日、放光供養十个日次日也。（国書刊行会版、第1巻p.302下段～304下段・原漢文）

また鎌倉將軍、宗尊親王の妻、幸子が掬子を出産する際、放光菩薩像供養が行なわれていたことが、『吾妻鏡』に記されている。

（弘長三年十一月）十七日（略）放光仏を図絵し供養せらる。これ尊家法印申し行ふによって、御産の時に至るまで連日供養し奉られるべしと云々。（『国史大系』第33巻p.848・原漢文）

（文永二年六月）十三日（略）今日、御息所御産御祈の為に、御所に於て放光仏を供養せらる。導師尊家法印なり。（前同p.860・原漢文）

11世紀以降、貴族社会で放光菩薩信仰が定着していった理由として、以下の二点が考えられる。第一に貴族社会における加持祈禱の浸透である。放光菩薩供養が加持祈禱の一環であったことは、以上の史料に於て導師・真言師等の宗教者を召していることから分かる。また、『阿婆婆抄』の「放光」の項には、以下のように具体的な修法の方法を記している。

第五行法事。／先方便。常の如し。次に神分等を啓白す。次に供養文。唱禮。（略）第六護摩事。／或云。息災これを修す。／護摩呪。（略）／第七行法用意事。／或記云く、悉地に依りてこれを修す。（『大日本仏教全書』第38巻p.1582下段～1584上段）

さらに言えば前掲の史料の多くに於て、放光菩薩像供養と並行して七仏薬師法・童子経法等が行なわれている。（小林太市郎1943：p.41～49）このことから見ても、放光菩薩像供養が加持祈禱の一環として行なわれていたことが分かる。

第二に、当時の出産が命がけであった（新村拓1995：p.255）と同時に、家の盛衰を左右していたことも放光菩薩信仰普及の一因であろう。

書誌的な問題を確認しておく、『応驗記』が確実に日本に存在した時期は1148年である。（梅津次郎 1966b の奥書きの書写年代による。）しかし、『応驗記』は日本最古の地蔵説話集である『地蔵菩薩靈驗記』（11世紀前半成立⁹⁰）や『今昔物語集』（12世紀前半成立）巻17の地蔵説話⁹¹に多大な影響を与えたとされている⁹²。さらに1154年に成立した『行林抄』第48巻には、「放光菩薩記」として『応驗記』第1話とほぼ同文が記されている（大正蔵第78巻p.333下段～334上段）。とすれば11世紀前半には『応驗記』は日本に存在したと見てよい。こうした『応驗記』の存在も放光菩薩信仰の広まりに一役買ったと考えられる。

なお、仏教民俗における安産祈願の対象は、現代では地蔵が一般的であるが、11～12世紀ごろに於ては、地蔵の安産功德は一般的ではなかった。このことは、『今昔物語集』巻17の地蔵説話に安産の話がないことから分かる。地蔵の安産功德が一般化するの、『延命地蔵菩薩経』⁹³の普及以降であり、すなわち室町時代以降と考えられる。例えば、室町時代に成立した『子やす物語』には以下のようにある。

めをやみ、子をうむ女を、たいらかに、まもりたまふなり、さてこそ、めやみの地蔵こやすのちそうと申て、おはします（赤木文庫本・『室町時代物語大成』5，p.161上段）

目をやみ、子をまふくるものには、たいらかに、まもり給ふゆへに、こやすの地蔵とは、申すなり（奈良絵本・『室町時代物語集』1，p.474）

3 地蔵信仰の普及と放光菩薩

以上の貴族社会における放光菩薩信仰を受けて、曹洞宗の三祖、瑩山は総持寺改宗⁹⁴に

当たり放光菩薩信仰を荘民に鼓舞している。

門上に放光菩薩を安置す。（略）放光菩薩は大唐広善寺門上の靈像なり。僧形の観音・地蔵二菩薩なり。常に光明を放つて、人をして敬信せしむ。両尊これ同じゆえに俱に放光菩薩と称す。当帝后妣、妊孕の時、参詣祈念あり。放光しきりに新たにして、産生平安、王子誕生す。それより以後、数百年、大唐・日本皇后将相、悉く皆これに帰し、産生平安を祈請す。当庄の妊婦、これに祈るべし。靈驗必ず掲ぐべし。（略）諸人、心を同うし、力を合せ、当寺の山門に立て、円通の冥応を仰ぐべし。（略）元亨元年（略）六月十七日記録して披露す。諸岳総持寺中興沙門釋迦牟尼仏五十四世傳法瑩山紹瑾記録（『総持寺中興縁起』『瑩山禅』山喜房、第10巻p.225～226）

以上の史料から瑩山は放光菩薩像の靈験によって在地の荘民の信仰を集めようとしたことが分かる。確認しておけば、現存する史料には改宗以前に僧形観音・地蔵像が信仰されていた記録はない。また、唐広善寺より移転したとする記録も残っていない。（管見の及ぶ限り、広善寺についても不明⁹⁵。）従って、総持寺の観音・地蔵像の説明に唐及び日本の皇后・将軍・宰相を引き合いに出すのは、瑩山の一種「創作」であろう。但し、唐及び日本の皇后等が放光菩薩像を信仰していたとする記述は前述の如くゆえ無きものではない。瑩山は貴族社会における放光菩薩信仰を踏まえて、以上のような記述を行なったと考えられる。

なお、現在でも総持寺祖院（能登）・総持寺（鶴見）共、山門楼上に放光菩薩像を祀っている。（逸見梅栄1974：p.1112）

しかしながら、管見の及ぶ限り、現代日本において、総持寺以外、放光菩薩像は存在しない⁹⁶。無論、私の見落としの可能性もなくはないが、著名な放光菩薩像が存在しないこ

とは、放光菩薩信仰が民衆に一般化しなかったことを意味している。このことは、もともと貴族のものであった地蔵信仰が中世以降民衆に浸透し⁽¹⁵⁾、その結果、全国各地に地蔵像が存在することと大きな相違と云える。

何ゆえ、放光菩薩信仰は、地蔵信仰と異なり、民衆に浸透しなかったのか。以上の問いの答えとなる一次史料は存在しないため、容易に答えられる問いではないが、以下、私なりの推論を述べたい。

放光菩薩信仰が民衆に浸透しなかった理由として、まず第一にもともの信仰の分布が地蔵と放光菩薩とでは異なる点が挙げられる。地蔵信仰は確かにもともと京の貴族社会のものであったが、10世紀以降少しずつ各地の民衆に普及していった。このことは、『今昔』巻17の地蔵説話の舞台が19国に渡ることも分かる。そして、平安時代の地蔵像は地方にも存在する⁽¹⁶⁾。特に東国では独自の地蔵像の様式が発達していた。(久野健1964:p.255~257) 中世以降、各宗派は地方進出にあたり、そうした地蔵像を取り入れていった。その動きが顕著なのは曹洞宗である。(石川力山1985) 例えば宮城県栗原郡築館町にある双林寺の地蔵菩薩像(10世紀頃造立、久野健1964:p.27)がその事例として挙げられる。双林寺は760年に創建され、810年に天台宗の寺となったが、1591年に曹洞宗に改宗された経緯を持つ。従って、地蔵像は改宗以前の造立であり、改宗に当たり、旧来の地蔵像は廃棄されることなく、曹洞宗に取り入れられ、祀られ続けたのである。また、本来専修念仏⁽¹⁷⁾を旨とする浄土宗などでもそうした傾向が見られる。(竹田聰洲1983:p.297・438・537) さらに、本来地蔵信仰に対して否定的な立場を取る浄土真宗や日蓮宗でも、同様の傾向が見られる。若干ではあるが、浄土真宗(もしくは日蓮宗)寺院で地蔵像を祀り続けた事例が確認されている⁽¹⁸⁾。

これに対し、放光菩薩像はもとより地方に

はほとんど存在せず⁽¹⁹⁾、それゆえ、各宗派も取り入れようがなかったのである。

第二に放光菩薩像供養には導師・真言師等の宗教者を雇い、修法を行なう必要があることが挙げられる。とすれば、民衆には経済的負担を負うこととなり、また時間や手間暇もかかる。これに対し、地蔵による安産供養であれば、必ずしも特別な儀式は必要ではなく、地蔵像に念ずれば良い。『延命地蔵菩薩経』には以下のようにある。

一りの菩薩有り。名けて延命地蔵菩薩と曰う。(略) 三善道に在つて其の名を聞く者は現の果報を得て、後には佛土に生ず。何に況んや憶念して心眼開くことを得ば、決定して成就するをや。亦たこの菩薩は十種の福を得。一には女人泰産。(『国訳一切経』大集部5, p.295)

たとえば、奥沢康正1991:p.54~55によると、京都市中京区の善想寺の汗出地蔵には、以下のような伝承が存在する。

本尊の地蔵菩薩は、桓武天皇の御代(781-806)に伝教大師が自ら一刀三礼して刻んだという、大師の念持仏であったと伝えられます。大師入滅後は、滋賀県坂本村に祀られましたが、その後、縁あって天正5年(1587)に善想寺に移され、現在に至っています。(略) 現在地に移ってからの話として、堺町に住む勤兵衛の妻が、俗に言うユスリ産という難産で、十二日間も昼夜絶え間なく陣痛に苦しみました。勤兵衛は、人づてにこの地蔵の靈験を聞き、薬にもすがる思いで一心に祈ったところ、翌朝に、妻は安産しました。喜んだ勤兵衛は、お礼参りに来て地蔵を見ると一面に玉のような汗が流れ出ていました。以来、汗出地蔵と呼ばれ、難産の苦しみを代わって受けて安産を受ける地蔵として、安産や子授けの信仰が人々に広まりました。

なお、同様の伝承が竹村俊則1994:p.127にも

記されているが、これによると、以上の靈験は、1808年に起きたとされる。

第三に、放光菩薩は、観音・地蔵の二体の総称であり、造像にあたっては、それだけ費用がかかることが挙げられる。というのも、安産供養であれば、地蔵（もしくは観音）一体のみを造立すれば良いからである。仮に放光菩薩像か地蔵像かという選択の場面を想定するならば、一体で充分な地蔵像を造立するのが自然であろう。

第四に信仰の伝播者の都合が挙げられる。中世の地蔵信仰の伝播者の中には、背中に地蔵像を背負って各地を動き回った者もいたとされる。(田中久夫1989:p.29~32) こうした伝播者の軽快な活動が地蔵信仰の広がりの一因と考えられる²⁰⁾。これに対し、仮に放光菩薩信仰の伝播を試みた者がいたとしても、背負うのは、二体であり、活動的ではない。こうした信仰の伝播者の都合も考慮に入れる必要がある。

日本の民衆信仰の諸要素の多くは、貴族社会から「下降」してきたものである。地蔵信仰もその一例である。しかし、中国では盛んであった放光菩薩信仰は、以上の諸事情から日本では民衆には普及せず、貴族社会と共に衰退していったのである。

なお、本文中でも述べたが、私の見た範囲に於ては放光菩薩像の事例を確認していないが、私の見落としの可能性は残る。もし放光菩薩像の事例を確認している方がいらっしゃれば、ご寛容いただくとともに、私のところにご一報いただければ幸いである。

* 『地蔵菩薩靈験記』は原則として梅津次郎1966bより引用したが、異本『地蔵菩薩像靈験記』(1輯2編乙22套2冊)を随時参照し、改めるべき箇所については訂正を行なった。

註

- (1) 成立989年。序・32話・跋から成る。梅津次郎1966bに活字化されている。テキストの問題点については、梅津次郎1966a・牧野和夫1991・清水邦彦1992参照。また、小西瑛子1972に各話の概要が記されている。
- (2) 張僧繇は、梁の武帝(在位502~549年)に仕えた画家で、仏画を多く製作したとされている。呉詩初1963・『歴代名画記』(東洋文庫311, p.80~82)・『続画品』(『叢書集成』第1645巻p.9)等には張僧繇が放光菩薩像を描いたとする記述はないが、『歴代名画記』に於て張僧繇の代表作の一つに「二菩薩(像の画)」(p.81)が挙げられており、これは放光菩薩像である可能性がある。従って、説話集の記述はある程度信を置けるものと言える。
- (3) 『今昔物語集』巻17の地蔵説話に於て、地蔵は端嚴なる小僧の姿で登場する。このことの源として、『應驗記』第1話の子供の記述は位置づけられよう。『今昔』の地蔵説話と『應驗記』との関係については、片寄正義1943:p.460・清水邦彦1993:p.58参照。また地蔵が端嚴なる小僧の姿で登場することの意味については、渡浩一1980:p.22参照。
- (4) 「殿内の則天の真、山亭院の十輪經變・華嚴經は並びに武静蔵の画なり。」(『歴代名画記』東洋文庫305, p.245)
- (5) 但し、必夢編『延命地蔵菩薩直談鈔』〈元禄年間刊行〉によると、同寺には放光地蔵像が存在したとされる。「本朝和州芳野ノ比曾寺ニ放光地蔵ノ尊像アリヌ」(巻2第40話/勉誠社版p.195)これについても放光菩薩像との関連は不明。
- (6) 「新記」を六国史の続きである『新国史』に想定する説が一時期存在したが、現在の学会ではこの説に対して否定的である。平田俊春1982:p.50・三橋広延1995:

p.546

- (7) 『大宝積経』には「放光如来」という如来が登場するが、本論で取り上げている放光菩薩とは無関係と考えられる。『国訳一切経』宝積部第3巻p.186～193
- (8) 原本は散逸し今に伝わらない。『続群書類従』に収められている現存本は室町時代に改編を受けたもの。清水邦彦1995参照。
- (9) 全50話のうち、第1話から32話まで。「32話」ということは、『応驗記』と同数である。このことは単純に偶然の一致とはし難いが、影響関係とも断定できない。渡1974:p.93・『今昔』にはその他、巻6第33話・巻13第15話に地藏が登場する。『今昔』の地藏説話の史料価値については、清水邦彦1993a:p.56～58参照。
- (10) 註3)参照。
- (11) 『国訳一切経』大集部5所収。真鍋広济1960:p.121～122は同書が他書に引用された確実な事例は14世紀後半ではあるが、同書が鎌倉時代初期には成立していた可能性も残るとしている。本稿では同書が引用された時期を重視した。同書は江戸時代以降の民間の地藏信仰に多大な影響を与えており、多数の注釈書が出版されている。
- (12) 総持寺は定説ではもとは真言宗であったと考えられてきたが、今枝愛真1974は白山天台系の寺院とする説を出している。
- (13) 東隆真は長安の興善寺ではないか、とする仮説を提示している。東1996:p.681
- (14) 松島健1986:p.28では「(放光菩薩像の)確かな遺例はほとんど残っていない」としている。放光山正眼寺(神奈川県箱根町、臨濟宗)にはかつて放光地藏像が存在したが戊辰戦争で焼失した。詳しくは澤地弘1983:p.16～24・東海道ネットワークの会1996:p.69～70参照。この放光地藏像と放光菩薩像との関連は不明。神奈川県足柄上郡松田町の延命寺(曹洞宗)には放光堂が存在するが、第二次世界大戦後の建立であり、また本尊は釈迦である。(筆者による現地調査に拠る。)
- (15) 但し、貴族社会に地藏信仰はさほど浸透せず、また、民間の地藏信仰は貴族社会のそれとは異なる形で発達していった。速水侑1975:p.99～100・渡浩一1980:p.33～34
- (16) 『仏教芸術』97号1974:p.96～97「重要文化財指定地藏菩薩像目録」・宮井義雄1979:p.478～479に依る。
- (17) 専修念仏といっても、阿弥陀仏以外の仏・菩薩の宗教的価値を全て否定する訳ではない。清水邦彦1993b参照。
- (18) 日野西真定1974:p.51・清水邦彦1996:p.247
- (19) 無住『雑談集』巻6には、「遠江国伊奈左ノ郡奥山ニ田ノ草ト云所アリ。(略)古キ堂ニ、地藏ト観音ノヲハシマスニ」(三弥井書店版p.193)とあるが、これを放光菩薩とする記述はなく、また、その功德は、農作物を鹿猿に喰われないようにするという現世利益である。観音・地藏の二尊が一石に刻まれている墓標は、各地に存在するが、この二尊に対する信仰は、現世においては地藏の利益にあずかり、来世では阿弥陀の極楽浄土に往生せんとするものであり、放光菩薩信仰とは異なる。戸塚孝一郎1963:p.46
- (20) 現代日本に引き継がれる「廻り地藏」の習俗がこの一例と言える。松崎憲三1985:p.106～109によれば、廻り地藏の縁起・伝承に於て、六十六部と呼ばれる地藏像を収めた笈を背負って廻国する遊行僧との関連が説かれるケースは比較的多いという。但し、廻り地藏の発生・流布は18世紀以降(松崎憲三1985:p.103～105)である。

参考文献

- 東隆真 1996 『太祖瑩山禪師』国書刊行会
速水侑 1975 『地藏信仰』塙書房
日野西真定 1974 「日本における地藏信仰」
『仏教芸術』97号 p.51～64
逸見梅栄1974 「総持寺の仏像」瑩山禪師奉讚
刊行会 『瑩山禪師研究』 p.1076～1112
平田俊春1982 『私撰國史の批判的研究』国書
刊行会
今枝愛真1974 「瑩山禪師の歴史的な性格—白山
天台との関連を中心として—」瑩山禪師
奉讚刊行会 『瑩山禪師研究』 p.82～99
石川純一郎1995 「帯解子安地藏と安産」『地藏
の世界』時事通信社 p.313～316
石川力山1985 「中世仏教における菩薩思想—
特に曹洞宗における地藏菩薩信仰を中心
として—」『日本仏教学会年報』51号
p.473～488
伊藤唯真1995 『仏教民俗の研究』法蔵館
角田文衛1973 『日本の後宮』学燈社
片寄正義1943 『今昔物語集論』三省堂
小林太市郎1943 「童子経法及び童子経曼陀羅」
『密教研究』48号 p.1～56
小林太市郎1955 「唐代の救苦観音 附、救世
観音及び放光菩薩について」神戸大学文
学会『研究 哲学篇』p.1～29
久野健1964 『平安初期彫刻史の研究』吉川弘
文館
小西瑛子1972 「『地藏菩薩靈驗記』について」
『仏教民俗』第5冊 p.35～45
呉詩初1963 『中国画家叢書 張僧繇』上海人
民美術出版社
牧野和夫1991 「常謹撰『地藏菩薩靈驗記』和
訳絵詞, その他—新出版紹介を兼ねて—」
『実践女子大学文学部紀要』第33号
p.107～124
真鍋広濟1960 『地藏菩薩の研究』三密堂書店
松本栄一1978 「敦煌畫拾遺(一)」『仏教芸術』
28号 p.66～70
松島健1986 『地藏菩薩像』至文堂
松崎憲三1985 『巡りのフォークロア』名著出
版
三橋広延1995 「新国史」國史逸文研究会『新
訂増補國史逸文』国書刊行会 p.544～
547
宮井義雄1979 『日本浄土教の成立』成甲書房
西田長男1978 『日本神道史研究』第3巻 講
談社
奥沢康正1991 『京の民間医療信仰 安産から
長寿まで』思文閣
坂本太郎1970 『六国史』吉川弘文館
澤地弘1983 『箱根の石仏』かなしんブックス
清水邦彦1992 「『地藏菩薩靈驗記』の基礎的研
究」『日本文化研究』第3号 p.1～13
清水邦彦1993a 「日・中地藏信仰比較研究試
論—地藏説話にみられる冥府・地獄—」
『比較民俗研究』第7号 p.48～69
清水邦彦1993b 「法然浄土教と地藏誹謗」『日
本思想史学』第25号 p.43～54
清水邦彦1995 「現存本『地藏菩薩靈驗記』に
ついて」『日本文化研究』第6号 p.41～
53
清水邦彦1996 「日本地藏信仰史研究概観」『比
較民俗研究』第13号 p.239～251
新村拓1995 『日本医療社会史の研究』法政大
学出版会
新村拓1996 『出産と生殖観の歴史』法政大学
出版会
竹田聰洲1983 『民俗仏教と祖先信仰(上)』国
書刊行会
竹村俊則1994 『京のお地藏さん』京都新聞社
圭室諦成1963 「治病宗教の系譜」『日本歴史』
186号 p.2～15
東海道ネットワークの会 1996 『完全東海
道五十三次ガイド』講談社
戸塚孝一郎1963 『野山の仏』金剛社
梅津次郎1966a 「常謹撰『地藏菩薩靈驗記』
公刊に際して」『大和文化研究』100号
p.21～25
梅津次郎1966b 「地藏菩薩靈驗記」『大和文

化研究』101号 p.16～31
渡浩一1983「中世地蔵説話概観」『東洋大学大学院紀要』第20号 p.85～93
渡浩一1980「平安末期民間地蔵信仰の構造—民間地蔵信仰の一考察(下)—」『仏教民俗研究』第5号 p.11～36
柳田国男1970「子安の石像」『定本柳田国男集』第27巻 筑摩書房 p.281～287
*初出は1911
柳田国男1970「地蔵殿の名字」『定本柳田国男

集』第27巻 筑摩書房 p.289～291
*初出は1913
柳田国男1970「子安地蔵」『定本柳田国男集』第27巻 筑摩書房 p.299～301
*初出は1914
*本研究ノートは文部省科学研究補助金(特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。

新刊紹介

福田アジオ著

『番と衆—日本社会の東と西—』

福田アジオ氏による日本社会の東西論(東は関東, 西は近畿に代表させる)が一書として世に問われた。

構成は序論に当たる**関西と関東**, 以下**村落類型論**と**関西・関東**, **村落景観の特質**, **西の衆・東の番**, **東の民俗・西の民俗**, **歴史の中の東と西**となっている。身近な方言や食習慣に関する一般論を導入し, 関東と近畿の差異を以下, 個別の村落での事例を通して例証する形式となっている。

関西と関東を除いては, 既出論文をもとにリライイトされたものである。しかし事例が量的調査を背景としたものではないため, データとしての妥当性・代表性に欠ける。このため, 結語の論拠が危ういものになる。この点に関しては, **東の民俗・西の民俗**の大部分をなす「伝承地域と民俗の地域差」(1993『国立歴史民俗博物館研究報告』第52集) 結語において, 個別事例が関東と近畿を代表するものではないこと, そして担い手に着目した分布調査の必要性を著者本人が反省的に示している。緻密な村落研究を行ってきた福田氏ならば当然ご自覚のことである。また, この辺りに「個別分析法」の掛け声のもとに綿密な村落研究を行ってきた福田氏が, 日本社会論・文化論への発言を意図しつつ, 個別の事例研究からそれを一般化することに腐心してきた長年の労苦が感じ取られる。

福田氏は地域差は時間差ではなく, 歴史的形成過程の差異であることを, 処女報告である「若狭大島の家格制と親方子方制度」(1966和歌森太郎編『若狭の民俗』吉川弘文館) 以来の村落研究で確信してきた。そして網野善彦著『東と西の語る日本の歴史』(1982そしえて社)の東国と西国の社会・文化的差異を歴史的形成過程の差異に求める点に一致点を見出し, 伝承地域という, ある程度の広がりまで個別事例を一般化する可能性を見出した。

東の「番」, 西の「衆」をキーワードに, 東西の村落運営の差異を手がかりとし, 東と西の社会組織の形態の差異が年中行事や祭りに反映していることへの態度は, あとがきにもあるように印象論に終始してきた東西論を, 批判的に社会組織を導入として例証していく態度の「始まり」として積極的に評価される。今後の福田氏の綿密な論証を期待したい。

単に東西論として一般教養的に読むことに終始せず, 個別と一般化という, 我々が常に抱える研究におけるジレンマをいかにして乗り越えていくか, という問いの叩き台としても一読できる。

(安藤耕己)

1997年10月刊行 B5変型判 205頁
吉川弘文館