



日本中世における地藏信仰受容

著者	清水 邦彦
雑誌名	倫理学
号	24
ページ	19-32
発行年	2008-03-20
その他のタイトル	The Acceptance of Faith in Jizo in the Medieval Times
URL	http://hdl.handle.net/2241/99966

日本中世における地藏信仰受容

清水邦彦

始めに

周知の通り、地藏は日本人にとって、最も親しみ深い菩薩である。例えば、ラフカディオ・ハーンは以下のように述べている。

地藏は日本の諸仏の中でもまさにもっとも日本的なものだといっている。(『地藏』『神々の国の首都』講談社学術文庫・牧野陽子訳・七三―七四頁)

しかしながら、地藏は仏教の菩薩であり、その起源はインドに求められる。インドで生まれた地藏は中国を経由して日本に入ってきた。地藏関係経典が日本に入ってきたのは、奈良時代であるが、その信仰が普及し出すのは、平安後期である。

地藏信仰は、中世を通じて、鎌倉新仏教各宗派の教線に付随して各地に広がる。但し、村々でへ寺とは別に、地藏像を建立するようになるのは、江戸時代である。

以上が先行研究で言われている、日本地藏信仰史の概観である。本稿で問題としたいのは、なぜ日本人は地藏信仰をこれほどまでに受容したのか、ということである。こうした視点は先行研究で見逃されていた訳ではないが、さほど重視されてきた訳ではない。特に問題なのは、平安後期の地藏信仰受容に関しては、末法思想が想定されているが、中世の地藏信仰受容の原因に関しては、「地藏信仰の民衆的展開」^①の時期とされているにもかかわらずこれまでほとんど言及されてこなかった。そこで、本稿では、先行研究を踏まえつつ、中世の日本における地藏信仰受容の原因を探ってゆきたい。

第一章 中世概観

まず、中世という時代を概観したい。中世は、国衙が衰退し、(大輪不入の権を持つ)荘園が拡大し、いわば国家が成り立たなくなつた時代である^②。その証拠として、国分寺の消滅が挙げられる。追塩千尋の分析によれば、多くの国分寺は、早いも

ので一一八〇年代、遅くとも一五九〇年代に一旦廃絶し、安土・桃山時代もしくは江戸時代に再興されるという歴史を持っている⁽⁴⁾。これはあくまで「多く」であり、史料不足で分析できないものも含め、様々な例外がある。が、ここで着目したいのは、一旦廃絶し、それ以後、国衙によって再興されないという点である。即ち国衙が守護に取って代われ、有名無実化していったことを示しているのである。

無論、莊園も、半済等を背景に、在地の武士によって、実態を失ってゆく。それは、闘争の歴史といて良い。その中から、戦場のルール⁽⁵⁾といったものが形成されてゆく。中世末期には、奴隸狩り⁽⁶⁾、喧嘩両成敗法⁽⁷⁾といった、現代の法体系では考えられない風習が産まれてくる。

なお、中世の特徴を以上のように規定した場合、平安後期が中世に含まれることとなるかもしれない。しかし、法然の開宗（一一七五年）や守護・地頭の設置（一一八五年）は、大きな時代区分であり、本稿では論の都合上、平安後期を中世に含めないこととする。その場合、問題となるのは、本稿で引用する中世説話のうち、『今昔』との類話が多数存在することである。その場合、本稿では、中世に成立した説話を——その源流は古代に遡れるかも知れないが——中世史料と見なすこととする。『今昔』との比較から見えるであろう中世説話の史料性の問題は今後の課題とする。

第二章 生身の仏・菩薩

そうした殺伐とした世の中において、古代の呪縛から解き放たれた⁽⁸⁾人々は、現当二世の救済を神仏に祈るようになったのである。そしてそれは遠い世界にいる神仏ではなく、現世に現れる神仏の方がより現実身を増す。人々は神仏が垂迹する寺社へ参詣するようになる⁽⁹⁾。寺社も国家の庇護が期待できない以上、そうした人々の要求に応えようとするのである。そこで具体的な仏像による具体的な利益が特定の人に施される話が生まれてくる。佐藤弘夫の言う、「日本の仏」の誕生である⁽¹⁰⁾。以下、試みに「身代わり」⁽¹¹⁾の利益を考察する。

『観音利益集』には以下のような話がある。

（一六）丹波国穴生観音・・・仏師京二婦り登ル時、人夫伝馬二至マテ沙汰シ当ヘテ、施主思様、此禄物莫大ナリ、・・・仏師登ル所ヲ只一矢ニ射コロシツ、サテ日此当ルホトノ禄物ヲウハヒ取リテ、返リテ此ノ観音ヲ奉拝、御首ホトヨリ血流出テテ、・・・此事ラツクツクト案スルニ、仏師カ身ニ観音カハリテ疵ヲカフリ給ケリト思ヒ、・・・又是ヲ聞キマノアタリ奉拝鞞発心シケリ、今ニ道俗貴賤市ヲナシテ詣リ集ル事、数不知験斬タナル事カキリナシ、（第十六話・古典文庫『中世神仏説話』一七二—一七三頁）

この話は、丹波国の穴生観音という具体的観音像の、身代わり

という具体的利益を述べている。しかし、だからといって、中世に於いて身代わりという職能が、観音に限定されていた訳ではない。例えば、『発心集』第六には、不動が身代わりになった話がある。

一、証空、師の命に替る事

中比、三井寺に智興内供と云ひて、たふとき人ありけり。年高くなりて、いかなる宿業にてか、世の中こちをして、限りになりければ、弟子ども集まりて、泣き悲しむ時、暗明と云ひて、神如なる陰陽師ありけり。これを見て云ふよう、「此の度は、限りある定業なり。いかにも叶ふべからず。それにとりて、志深からん弟子なんどの替らんと思へるあらば、祭り奉りてん。其の外には、いかにもいかに力及ばず」となん云ひける。其の時、証空阿闍梨と云ふ人、年若くして弟子の中にありけり。進みて内供に申すやう、「我替り奉らんと成り。．．．」と云ひて、座を立ちぬ。．．．夜やうやうふけ行くほどに、此の証空、頭痛み、こちあしく、．．．年此持ち奉りける絵像の不動尊に向ひ奉りて申すやう、「．．．」と泣く泣く申す。その時、絵像の仏眼より血の涙を流し、「汝は師にかはる。我は汝にかはらん」とのたまふ御声、骨にとほり、肝にしむ。．．．すなわちこころさはやかににけり。内供も其の日よりこちおこたりにければ、此の事を聞きて、おろかに思はんや。．．．常住院の泣不動と申すはこれな

り。(新潮日本古典集成版二四七―二五一頁)

この話は中世では有名な話であつたらしく、『三国伝記』巻九第六話・『元亨釈書』巻十二などにほぼ同話が存在する。また、『不動利益縁起』(『泣不動縁起』)という名前で絵面化されている。『不動利益縁起』では、不動が冥府に墮ち、縛られ、閻魔の裁きを受ける描写がある。(『続々日本絵巻大成』4)中央公論社一〇六一―一〇九頁)

阿弥陀が身代わりになる話もある。『沙石集』には以下の話がある。

鎌倉に、町の局とやらん聞こえし徳人ありき。近く使ふ女童、しかるべき宿善やありけん、念仏を信じて、人目には忍びてひそかに数遍しけり。この主は、きびしくはしたなく物を思み、祝事けしからぬ程なりけり。正月一日荷用しけるが、申し付けたる事にて、心ならず、『南無阿弥陀仏』と申したりけるを、この主のめならず怒り、腹立ちて、「いまいまく、人の死にたるように、今日しも念仏申す事、返す返す不思議なり」とて、やがて捕へて、銭を赤く焼きて、片頬に当ててけり。．．．さて、主年始の勤めせんとて持仏堂に詣でて、本尊の阿弥陀の金色の立像にておはするを拝めば、御頬に銭の形、黒く付きたり。怪みてよくよく見るに、金焼にしつる銭の形、この女童が頬の程に当りて見えけり。(巻二第三話・新編日本古典文学全集版

この話では、阿弥陀仏がいるのは、持仏堂であるが、同一のモチーフを絵画化した『頬焼阿弥陀縁起』では岩蔵寺（廢寺）とされる。（続々日本絵巻大成・4 前同五四頁）

確認すべきなのは、これらの話はいずれも仏像が身代り、傷つく話であった。これに対し、地蔵は生身いきみでこの世に現れるのが特徴である。

近江国愛知郡安孫子庄に古寺あり。地蔵を安置せり。檢非違使平諸道か氏寺也。・・・ある時隣郷推立の保より、僞いつはり道か方に矢を射つとして、せんかたなかりければ、氏寺の地蔵菩薩を念したてまつりける程に、俄に小法師、矢庭にましりて、矢をひろひて諸道か父にとらせけり。その矢むなしからずして、おもひのことに敵を討おはりぬ。よろこひに氏寺へまいりたりけるに、あつかりの僧、上蓮といふもののかたりけるは、昨日のたたかひに出させ給しかは、御祈のために此御堂にまいりて花香をまいらせて、あからさまに出侍し間に、地蔵菩薩のうせ給しかは、盗人のしわざにかと、近辺をたつね侍しに、夕かたになりて、もとのごとく、地蔵をすゑたてまつる也。いかなる事にかありけむ。御かほに黒羽矢をいたてたてまつる也と申せば、いな盗人のしわざにもあらず。昨日たたかひの庭に、矢を

ひろふ僧ありき。敵の黒羽の矢をかほにあたりぬとみし程に、かきけつやうにしてうせにし。此菩薩の化身にこそ、となくなくかたりしかは、これをきく人、隨喜のなみたをなかしけり。

其後岩蔵山に御堂をたて、此地蔵を安置したてまつる。いまの金曇寺これ也。隣郷推立保に用水争論の時、合戦に討勝、いまに無相違事、此地蔵の威徳による事、以世かくれなし。矢をひろひて、御方にくはりたまひしによつて、箭やのりの地蔵共申也。（『江州安孫子庄内金曇寺矢取地蔵縁起』古典文庫『地蔵靈驗記絵詞集』一一七―一九頁）

この話では地蔵は小僧となつて現れ、戦場で働いてくれるのである。地蔵が現世に生身で現れ、身代わりをしてくれる話をもう一つ引用する。

地蔵命を替ふる事

さても、この日壬生の在家にかくれ居たる謀叛人ども、遁るる所なく皆打たれける中に、武蔵国の住人に香匂新左衛門高遠と云ひける者ただ一人、地蔵菩薩の命にかはらせ玉ひけるによつて、死をのがれけるにこそ不思議なれ。・・・この高遠ただ一人敵の中を打ち破つて、壬生の地蔵堂の中へぞ走り入りたりける。何所にか隠れましと彼方此方を見るところに、寺僧かと覺しき法師一人堂の中より出でたりけるが、この高遠を打ち見て、「左様の御姿にては叶ふま

じく候ふ。この念珠を太刀を取り代へて持たせ玉へ」と云ひける間、げにもと思ひて、この法師の云ふままにぞ随ひける。・・・鋒に血の付きたる太刀を袖の下に引きそばめて持ちたる法師、堂の傍らに立つを見付けて、「すは、ここにこそ落人はありけれ」とて、抱手三人走り寄つて、中に挙げて打ち倒し、高小手に禁めて、侍所に渡せば、所司代都筑入道これを請け取つて、詰籠の中にぞ入れたりける。翌日一日有つて、守手目も放たず、籠の戸も開けずして、この召人すでに失せにけり。・・・さては如何様當事に非ず」とて、仏壇の御戸を開かせて、本尊を見奉るに、忝くも六道能化の地藏薩埵の御身、ところどころ刑鞭のためにつしみ黒み、高小手に禁めしその縄いまだ御衣の上につきたりけるこそ不思議なれ。〔太平記〕巻二四・新編日本古典文学全集版③二〇七―二一〇頁

となると、中世に於いて、仏・菩薩が身代わりを行う事例は多々あるが、地藏のみ生身で行っている。それ以外の仏・菩薩は仏像の姿であった。

ここで遅ればせながら、「生身」という言葉の意味を整理したい。佐藤弘夫は、「彫像・絵像であれ、肉体をもつた僧であれ、彼岸の仏が衆生救済のためにこの世に具体的な姿を現したものが、「生身の仏（菩薩）」なのである」と述べ、中世の人々は生身と仏像とをさほど区別せず、いづれも生身の仏としていた、とする。まずは辞書を確認しよう。

石田瑞鷹「例文 仏教語大辞典」では「生身①父母より受けた身体。なま身の身体。・・・②特に衆生済度のために化現した仏・菩薩。・・・③生きていような、姿そのままの仏像。・・・」とある。また、中村元・他『岩波 仏教語辞典』では「生身 生まれながらの身体。父母から生まれた身体一般を指すが、特に仏・菩薩の衆生を救済するために化現する化身としての身体や、釈尊の生まれのままの身体を意味し、仏像の対語として用いることが多い。」とある。そうになると、「生身」は仏像とは別概念で用いられることが多い一方、時に仏像を生身と呼ぶことがある。例えば、『太平記』巻十五「祈り出だし給ひし生身の弥勒を智証に譲り奉らる」（新編日本古典文学全集②二一八頁）における「生身の弥勒」は三井寺の本尊を指す。

その一方でやはり生身と仏像とを区別する考えが中世には存在した。『粉河寺縁起』には「靈寺・靈社を尋ぬるに、或木像繪像なり、或は垂迹靈跡也。仍粉河寺の生身の観音に祈奉べきよしを思得て」（日本思想大系『寺社縁起』六〇頁）とある。また、中世において仏像が生身の仏となるためには、仏舍利が必要であったという⁽¹⁴⁾。日蓮に於いて仏像と生身の仏とを区別する記述がある⁽¹⁵⁾。したがって、生身と仏像とは区別されることもあったと言える。そうした点から見て、身代わり説話において、地藏のみ生身で現れるのは、地藏の特徴と言える。

無論、中世において生身で現れるのは地藏のみではなく、他の仏・菩薩でも見られる。代表例としては観音が挙げられる⁽¹⁶⁾。『観音利益集』（全四五話）には現世に観音が生身で現れる話

が計二話見られる。(第一・二三話) 第一話は、生身の観音が病氣を治してくれる話である。

一人持チタル子息ノ小童、重病ニ沈ミテ、レウ治モカカワラス、術ヲ失テ歎ケリ、或時イツクヨリトモナクテ、一人ノ童子来テ云楳、我心ミニ加持セムト思也ト云、大夫悦テ掌合テ拜ケリ、即チ手陀羅尼ヲ誦スルニ、病忽ニヤミヌ、サマサマノ物ヲ布施ニアタフルニ、イツレモ請取ス、小刀ハカリヲ取りテケリ、我ハ紀伊国那賀郡粉河寺ニアルナリト云テ帰ニケリ、金色ノ千手観音ノ像立他給ヘリ、能々ヲカミタテマツレハ、アリシ時童子ノ布施ニセシサケサヤノ小刀、此施無畏ノ御手ニカカレリ(第一話・前同一四八〜一五〇頁・傍線は引用者による。以下、同)

同様の話は『粉河寺縁起』の冒頭にもある

河内国洪河郡馬馳市に、佐大夫といへるあり。一の愛し子あり。久しく重き病に沈み、医家も方を失ふ。神明験なきの間、童男の行者来りて父の宅に着く。行者云はく、「試みに加持をなさん」と。即ち千手陀羅尼を誦す。病の子唱へて云はく、「吾が病已に痊えたり。まさに飲食を用らん」と。(補―行者は) 鞆付の帯一筋を受け納む。金色の千手観音像安置しあり。(補―父)

漸く仏像を見るに、我が先に施す所の鞆の刀、施無畏の手所持せり。則ち知んぬ、前に来たりし童男の行者は、これ千手観音の垂跡なりと。(前同四〇〜四一頁)

陀羅尼を唱えて病氣を治すことも同じである。とすると、『宝物集』第四話に於ける「いのる」の内容が分かる。

粉川の観音の、人をいのり給ふと云ふは、紀伊国なりける人、粉川の観音に心ざしふかくつかうまつりけるが、重病をうけて、いかにすれどもかなはざりけるに、おとなしやかなる童の、淨衣きたるがいできたりて、「いのらん」といひければ、「僧こそ人をばいのれ」とあやしかりけれども、病のくるしきままに、いのらせたりければ、かきけすようにやみにけり。粉川の観音の、童に現じていのり給へるなり。(『宝物集』卷四 新日本古典文学大系版一七七頁)

この場合の「いのる」は千手陀羅尼を唱える意であろう。

『粉河寺縁起』第二話は、観音の化身である高僧が薬を授けてくれて、病が治る話である。(前同五八〜五九頁)

『宇治拾遺物語』卷九第三話は、観音が下女となって、さりげなく男女の仲を取り持つ話である(新編日本古典文学全集版二七九〜二八八頁)。『長谷寺靈驗記』上巻第十二話は、長谷観音の化身と見られる童子が、國王に随行し、食物を進め、結果的に病が治る話である。(続群書類従第二七輯下二二一〜二二三)

頁) 下巻第七話は、女房の興を観音の化身である力者が引いて
いる。(同三三四―三五頁)

『沙石集』巻二第四話は、薬師・観音の化身である二人の僧
が死にそうなる怪我人に手当てし、励ます話である。但し、最終
的な救済ではない。

あまた負ひたる手の中に、からぶえを突き通して上に突き
付けたりける疵、むねとの大事の手にてありければ、「な
にさまにも助かるべからず。首を取りて行け」と云ひけれ
ども、・・・黒衣着たる僧一人、「横蔵より来たれり」と
て、草の葉を揉みて賜ひければ、これを服して腹の中の
血、ある程度下して、身も軽く、心地ちと助かりてぞ覚え
ける。さてこの僧は見えず。・・・若き僧一人、「竜山寺よ
り来れり。死ぬまじきぞ。自害なせそ」と仰せられけり。：。
「年来の知音にて候ふ。大夫殿に参りて申し預かるべし。
且く待たせ給へ」とて、馬をはやめて参りて申しければ、
「預かるべし」と云ふ御文を給はりて、やがて馳せ返りて、
相ひ具して、さまさまに勞りて、命助かりて、遙かに年た
くるまで、本国にありけり。(＊横蔵は横倉寺〈現・岐阜
県揖斐郡揖斐川町〉を指し、本尊は薬師。竜山寺は竜泉寺
〈現・愛知県名古屋市〉を指し、本尊は観音⁹⁶⁾。新編日本
古典文学全集版七九―八二頁)

以上見てきた通り、現世で生身の観音が現世利益を授けるこ

とはさほど珍しい話ではない。しかし、生身の観音は、概して
「手助け」をするに留まっていたと言える。

これに対し、生身の地蔵はどうか？ 戦場における生身の地蔵
に関しては先に引用した。

『沙石集』巻二第五話には、地蔵の化身と見られる僧が看病
してくる話や地蔵の化身と見られる大柄な僧が、仏像を訳なく
運んでしまった話が含まれている。

病重りて日数経て、看病の人も打ち休みたりける時、若き
僧の、みめ形うつくしきが、えもいはず看病するあり。誰
とも知らず。兩三日が程、毎日看病するを、「これはいか
なる人ぞや」と問へども、余の目には見えず、知る人なし。
事の子細聞きて、弟子共、「地蔵菩薩の御看病候ひけるに
や」と云へば、「げにさもあるらむ。帰り給ひつるが、錫
杖を打ちかつぎて帰り給ひつるぞや。あら茶や」とて感涙
抑え難し。(前同八九―九〇頁)

鎌倉の浜に古き地蔵堂あり。丈六の地蔵なり。・・・東寺
の大勧進、願行房の上人、これを買ひて、二階堂の辺に移
し造らんとて、仏像を渡し奉る人夫不足にして、思ひ煩ふ
所に、いづくよりもなき下主法師の、勢大きなが来り
て、「十人がふるまひは仕るべし」とて持ち奉る。げにも
十人許り足らざるに、この法師かひがひしく持ちて、安々
と渡し奉りぬ。さて食せさんとする程に、かき消すやうに
失せぬ。権化のしわざとぞ、人々申しあひける。(前同九

『星光寺縁起』には以下のような話が収められている。

去建長の比、六角櫛司にまつしき筆うりの尼あり。毎日此
 (註) 星光寺の) 地蔵にまいりて、或時は筆をたてまつり、
 あるときは用途をまいらせて、此尼申やうは、地蔵は今生
 後生をたすけさせ給ふなり。尼は夫もなし、子もなし、ひ
 とへに地蔵を憑まいらするはかり也。かならず御あはれみ
 有へしとて、礼拝称名念比にして、下向することおこたら
 す。ある時、例のことく筆うりに出たる跡に、大かせ家を
 吹くやふりて、立よるへきやうもなし。・・・若き法師と
 も、四五人来て、時のまに家をふき、ゆゆし気に修理など
 してかへりぬ。・・・遠近此地蔵帰依の類、其数をしらす。
 其後より人皆屋ねふきの地蔵とぞ申ける。(古典文庫『地
 蔵靈験記絵詞集』一一四―一二七頁)

また、『伯耆国大山寺縁起』には以下のようにある。

備後国神石と云所に地蔵を奉信人有。当山に參つつ生身拜
 奉ばやと祈念するに。夢想に下野国石舟と云所に御也と示
 給。やがて彼国へまかりてみれば、古き寺に僧の一人御す。
 やどをかりてとどまりて事の様をみければ、人来て地蔵房
 はおはするかと問。有と答へ給。あす田植をべき也。牛の

はな引給へといふ。無子細云云。又人来て田植てたべとい
 ふ是も無子細云云。又人来て苗運給へといふ是も無子細
 云々。夜明て此僧出けり。身一人にて三方へ領事不審に
 て行てみれば。三所に同人にて有けり。さればこそ地蔵の
 現じ給へと思て大山へ帰らんとするに。みちの物にて米を
 すこし此僧たびたりければ。道にてくへども盡す。(統群
 書類従第二八輯上二〇五頁)

こうしてみると、生身の地蔵の方が、観音と比べて、現世で直
 接的に現世利益を施しているのが分かる。

とすると、中世で地蔵信仰が受容・展開した理由は、ここ求
 められるよう。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
 る。

第三章 鎌倉新仏教

鎌倉新仏教が全国展開するに当たって、多くの宗派の寺院で
 地蔵像を祀るようになったことも留意すべきである。浄土真
 宗・日蓮宗はその教義上、地蔵像を祀ることは希であるが、そ
 の他の浄土宗・臨済宗・時衆・曹洞宗では地蔵像を祀ることは

さほど珍しいことではない。そこで以下、代表例として、浄土宗と曹洞宗を考察する。

1、浄土宗

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。しかし、だからといって、地蔵が仏教の菩薩である以上、誹謗すべき存在ではないことは言うまでもない。念仏以外の諸行の位置づけも同様である。専修念仏だからと云って、念仏以外の諸行を全否定していた訳ではない⁹⁷⁾。

法然没後、その教えは門下に受け継がれてゆく。その過程に於いて、念仏以外の諸行を肯定する傾向が見られる。こうした流れの中、教学上、地蔵を肯定的に評価する動きが出てくる。鎮西義の祖であり、現在の浄土宗教団で二祖とされる弁長（一六二―一二三三）は、地蔵を末法の衆生を救う菩薩として認めていた。

地蔵菩薩のごときは無仏世界度衆生を以つて別願と爲し
(原漢文・「徹選撰本願念仏集」浄土宗全書第七卷一〇九頁)
仏ハ一切衆生ノ其心品相替レルヲ御覽シテ品品ノ法ヲ説給
ヘリ・・・地蔵菩薩ニ志アリト御覽スル衆生ノタメニハ地
蔵怪ヲ説キ(『念仏名義集』浄土宗全書第十卷二六四―三
六五頁)

弁長を引き継いだ良忠（一一九九―一二八七）は、地蔵を阿弥陀来迎に伴う聖衆として高く位置付けていた。

問う、地蔵を彼の聖衆に列するは何の証ありや。答う、上の三菩薩に進ずるか。問う、なんじは何ぞ余の菩薩を挙げざるや。答う、釈迦の化を受くる大菩薩の中に此の四菩薩を上首と爲す。故に別して極衆に遣して、また、彼の聖に属するなり。(原漢文・「往生要集義記」浄土宗全書第十五卷二二九頁)

浄土宗を伝播したのは、こうした教学を踏まえた聖たちであった⁹⁸⁾。聖は時に地蔵を上手く活用して浄土宗を伝播し、寺院を建立したものと考えられる。浄土宗は、阿弥陀のみを信ずれば良いという教えなのに何故だろうか？

一つの手がかりは、浄土宗寺院で祀られる地蔵像の分析である。浄土宗寺院で祀られる地蔵像のうち、著名なものとして、身代之地蔵(相模国鎌倉・延命寺⁹⁹⁾)・油懸之地蔵(山城国伏見・西岸寺¹⁰⁰⁾)・田植地蔵(武蔵国保元寺¹⁰¹⁾)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¹⁰²⁾。

もう一つの手がかりは、浄土宗の聖は、各十王の本地を想定したことである。(十王に各本地を想定するという考え方は、經典や中国にはなく、日本独自の考え方で、それが、『地蔵十王経』に取り入れられた¹⁰³⁾。)最終救済者、第十・五道転輪王の本地を阿弥陀とし、その前の、第八・平等王の本地を観音、第

九・都市王の本地を勢至とする点が、浄土宗系の特徴である⁹⁴⁾。[即ち、最終の3つが、阿弥陀三尊である。当然、第五・閻魔王の本地は地藏である。

法然の教えに従えば、どんな悪人でも念仏を十回唱えれば、往生できるはずである⁹⁵⁾。しかし、浄土宗の聖たちは、閻魔・地藏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、地藏がどうしても必要であったと考えざるを得ない。浄土宗の本尊はあくまで阿弥陀であるが、当時の人々にとって、地藏も必要であったため、布教活動に於いて地藏も活用されたのである。

2、曹洞宗

もう一つの事例として、曹洞宗を考えたい。日本曹洞宗は、道元より始まる。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⁹⁶⁾。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⁹⁷⁾。

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⁹⁸⁾。その過程で、地藏も取り入れられていったと考えられる⁹⁹⁾。例えば総持寺二世峨山門下の実峰良秀(？一四〇五)や通幻寂靈(一三三二―一三九一)の語録には地藏を讃歎する記述が見られる¹⁰⁰⁾。但し、代受苦や功德無量が記されるのみで、具体的な現世利益・葬祭儀礼との関わりは明示されていない。代受苦であれば、現世利益や葬祭儀礼と結び付くと考えるべきではあるが、当初は地藏の現世利益的

要素・葬祭儀礼的要素が強調されてはいなかったのではなからうか？

曹洞宗に於ける、地藏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。

中峰和尚亡靈授戒の偈、三界六道の能化衆生濟度地藏菩薩摩訶薩を奉り請う。仰い願わくは、道場に降臨し、菩薩淨の八戒を授けたまへ。(原漢文・石川力山「禪宗相伝資料の研究 上巻」二〇〇一年 法蔵館) 四七六頁)

同様の記述は新潟県諸上寺蔵「亡者授戒切紙」(筆写は近世)にもある。

道場莊嚴、常の如し。壇上に地藏菩薩牌を設く。下肩に亡者牌を設く。戒師壇に向い三拜し、炉に乗せ焼香し、微音を唱えて云く、南無一心奉請三界六道化導地藏菩薩摩訶薩、唯だ願はくは、道場に降臨し、菩薩淨淨の八戒を授けたまへ、慈悲のゆえに、と。(原漢文・前同四二二頁)

これを見ると、地藏は亡者供養の職能を担っていたことが分かる。なお、いずれも書写年代は近世だが、石川力山は、中世以来の伝承を有するとしている¹⁰¹⁾。中世といっても鎌倉時代以来まで遡れるとは思えないが、中世曹洞宗が葬祭儀礼や地藏信仰

を取り入れて発展した経緯から考えて、中世後期には成立していたのではなからうか³²⁾。

着眼すべきは傍線部の、地藏の降臨を期待していた箇所である。こうした表現を文字通り理解するかどうかは、留意すべきと思うが、やはり「生身の地藏」をある程度前提としていた事は間違いない。

とすると、曹洞宗においても地藏は生身だからこそ活用されたとと言える。なお、中世曹洞宗の特徴として、《在地の神が人となつて現れ、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」³³⁾がある。これと生身の地藏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。日本の神が人となつて現れる点は、本地垂迹説の進展によつて、垂迹画に見られ³⁴⁾、また御伽草子にも見られる³⁵⁾。但し、「神人化度説話」に於いて人となつて現れた神は、「直接的な行為」を行つている。このことは「生身の地藏」と共通している。今後検討したい。

なお、本章をまとめるに当たつて、確認すべきは、浄土宗・曹洞宗ともに、主な檀那は、武士・惣村であり、死と向かい合わせの人々であつたことである。

結 び

日本の中世においてなぜ地藏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

生身の地藏に祈つた。これははるかかたに在る仏では担えなかつたものである。また、生身の仏・菩薩は地藏に限定されないが、地藏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つたと言える。

注

- (1) 「諸仏」は原文では *divinities* であり、カミガミと訳した方が適切と思われる。清水邦彦「ラフカディオ・ハーンの地藏理解」〔大塚フォーラム〕第十三号 一九九五年)
- (2) 速水侑「地藏信仰の民衆的展開」『地藏信仰』(一九七五年 塙書房)
- (3) 無論、ここで日本中世が無政府状態であつた、といつてゐる訳ではない。全般的に見れば、天皇を中心とした律令体制国家と言えるかもし、黒田俊雄のいう権門体制国家と言ふべきかもしれない。ここで述べたいのは、守護も立ち入れない荘園が形式上存在した、ということであり、全国を統括する国家権力が存在したかどうか疑わしい、という点である。なお、以下の諸論考を参考とした。佐藤進一「日本の中世国家」(一九八三年 岩波書店・石井進「日本中世国家史の研究」(一九七〇年 岩波書店・黒田俊雄「黒田俊雄著作集 第一巻 権門体制論」(一九九四年 法蔵館)・五味文彦編「京・鎌倉の王権」(二〇〇三年 吉川弘文館)
- (4) 追塩千尋「国分寺の中世的展開」(一九九六年 吉川弘文

- (5) 菅野覚明『武士道の逆襲』(二〇〇四年 講談社現代新書・佐伯真一『戦場の精神史』(二〇〇四年 NHKブックス・なお、ルールが厳格に守られていたという訳ではなく、だまし討ちなども行われていた。佐伯前掲書。また、後述で奴隸狩りを想定していることから分かるように、ここでのルールの対象者は戦いの当事者(武士)のみならず、百姓なども含むものとして想定している。
- (6) 藤木久志『新版 雑兵たちの戦場』(二〇〇五年 朝日新聞社)
- (7) 清水克行『喧嘩面成敗の誕生』(二〇〇六年 講談社選書) 建前上、古代寺院は、国家仏教であり、個人が参詣するものではなかった。速水侑によれば、一〇五二年以降、一般民衆が寺院に参詣するようになったとされる。速水侑『今昔物語集』における霊場参詣勸進説話の形成』(『平安仏教と末法思想』二〇〇六年 吉川弘文館)
- (9) 佐藤弘夫『偽書の精神史』(二〇〇二年 講談社) 二一六～二一七頁
- (10) 佐藤弘夫『日本の仏の誕生』(玉懸博之編『日本思想史 その普遍と特殊』一九九七年 ぺりかん社・同『アマテラスの変貌』二〇〇〇年 法蔵館)
- (11) 但し、以下の引用史料には「身代わり」という言葉は使われていない。「身代わり」という言葉が一般化するの、近世以降とする説もある。吉田比呂子「宗教的・儀礼的性格を持つ解釈用語の問題点」(国語語彙史研究会『国語語彙史の研究』十九、二〇〇〇年 和泉書院)・なお、管見の及ぶ限り、「身代地蔵」の初出は、必夢『延命地藏菩薩経直談鈔』(二六九七年刊行) 卷七第四四・四五・四六話。渡浩一編(一九八五年 勉誠社) 五五七～五六一頁・いずれも八坂十輪院。
- (12) 佐藤弘夫『アマテラスの誕生』(前掲) 二二〇頁
- (13) 中尾堯『生身仏信仰と舍利信仰』(『中世の勸進聖と舍利信仰』(二〇〇一年 吉川弘文館)・生駒哲郎『中世の生身信仰と仏像の霊性』(中尾堯『中世の寺院体制と社会』二〇〇二年 吉川弘文館)
- (14) 松代邦義『日蓮聖人の釈尊観の二考察』(『日蓮教学研究紀要』第十九号 一九九二年)
- (15) 観音説話においては、観音が蛇等動物に化身する話(『宇治拾遺物語』卷六第五話等) もあるが、本稿では、人間の形を取るものに限定した。
- (16) 横蔵・竜山寺に関する註記は、新編日本古典文学全集の頭註を基とした。
- (17) 清水邦彦『法然浄土教における地藏誹謗』(『日本思想史学』第二五号 一九九三年)
- (18) 竹田聰洲『民俗仏教と祖先信仰 上』(一九九三年 国書

- 刊行会)・伊藤唯真『聖仏教史の研究 下』(一九九五年
法蔵館)
- (19) 竹田聰洲『民俗仏教と祖先信仰 上』(前掲) 五三六頁・
現在は身代地蔵(もしくは裸地蔵)と呼ばれている。註(22)
参照。
- (20) 竹田聰洲『民俗仏教と祖先信仰 上』(前掲) 五五〇頁
- (21) 竹田聰洲『民俗仏教と祖先信仰 上』(前掲) 五九五頁
- (22) これらの地蔵の伝説が記録されたのが、近世に入ってから
なのは、留意すべきである。しかし、「身代地蔵」・「油
掛之地蔵」の如く「之」が入る形は中世から近世初頭のも
のであり、中世へ遡れる可能性を有している。清水邦彦
「地蔵の名字・再考」(『北陸宗教文化』第十二号 二〇〇
〇年)
- (23) 清水邦彦「地蔵十王経・考」(『印度学仏教学研究』第五一
巻第一号 二〇〇二年)
- (24) 清水邦彦「地蔵十王経・考」(前掲)
- (25) 「三宝滅尽ノトキナリトイヘトモ、一念スレハカナラス往生
ス。五逆深重ノ人ナリトイヘトモ、十念スレハマタ往生
ス。」(『大胡の太郎実秀が妻室のもとへつかはす御返事』『昭
和新修法然上人全集』五一〇頁)・但し、「誹謗正法」に関
しては今一度留意すべきである。
- (26) 清水邦彦「道元に於ける仏・菩薩の位置づけ」から見た
鎌倉仏教」(『倫理学』第十六号 一九九九年)
- (27) 清水邦彦「道元に於ける仏・菩薩の位置づけ」から見た
- (28) 鎌倉仏教」(前掲)
- (29) 圭室諦成『葬式仏教』(一九六三年 大法輪閣) 一二九頁
一三〇頁・石川力山「中世禅宗と神仏習合」(『禅宗相伝資
料の研究 下巻』二〇〇一年 法蔵館)
- (30) 石川力山「中世仏教における菩薩思想」特に曹洞宗におけ
る地蔵菩薩信仰を中心として」(『日本仏教学会年報』第
五一号 一九八五年)
- (31) 『実峰良秀禪師語録』(『訓註曹洞宗禪語録全書 第二巻』
四三九頁〜四四〇頁)・永沢通幻禪師語録」(『訓註曹洞宗
禪語録全書 第二巻』四四一〜四五頁)
- (32) 石川力山「禅宗相伝資料の研究 上巻」(前掲) 四七五頁
但し、本文中でも言及したが、『実峰良秀禪師語録』や「永
沢通幻禪師語録」に地蔵と亡者供養とを具体的に結びつけ
る記述が無かったことは留意すべきであり、成立年代を遡
らせることは危険である。
- (33) 神人化度説話に関しては、葉真磨哉「洞門禅僧と神人化度
の説話」(『中世禅林成立史の研究』一九九三年)・広瀬良
弘「曹洞禅僧における神人化度・悪霊鎮圧」(『禅宗地方展
開史の研究』一九八八年 吉川弘文館) 参照。但し、本文
でも述べた通り、まだまだ研究の余地が残されている。
- (34) 特に留意すべきは白山曼荼羅に、冠位束帯の神が記されて
いる一方、神人化度説話に於いて、神は冠位束帯の姿で現
れることもあることである。というのも、中世曹洞宗と白
山天台とは密接な交流があったとされているからである。

(35) 大島由起夫「お伽草子の神々」〔国文学 解釈と鑑賞〕第
六〇巻第十二号 一九九五年)

*本論文は科学研究費補助金(基盤研究C)の研究成果の一部
である。

(しみず・くにひこ 金沢大学文学部准教授)