

京都の地蔵盆の宗教史的研究 —祖霊観解明の一手がかりとして—

清水 邦彦*

序

「祖霊」という言葉は、民俗語彙としては一般的ではなく、日本民俗学の専門用語である。「祖霊」を解明することは日本民俗学の重要課題の一つであるが、民俗語彙でない以上、日本人の祖霊観を包括することには困難を伴う。本論文では趣向を変えて、所謂お盆に祀っているモノは何か、という視点で、祖霊の問題を考える手がかりを見つけることを試みる。さらに盆行事の中でも、一ある意味特殊な一地蔵盆を中心に考察を進める。

地蔵像に化粧等飾り付けを行う地蔵盆は、京都を中心におおよそ近畿地方に見られるものであり¹、その発祥は京都と考えられる。その時期は新暦だと、8月23日・24日であったが、今日、京都ではこれ以前の土曜日・日曜日に行われるケースが多い²（2日がかりの所もあるが大抵は土曜日か日曜日の1日のみである）。地蔵盆は地域差の大きい行事であるが、その基本要素はおおよそ以下の3点である。

- ①行事に当たって、地蔵像を洗い、化粧等飾り付けを行う
- ②数珠繰り（数珠回し）を行い、子供の安全・成長等を祈る
- ③地蔵の前で、子供が遊ぶ

但馬地方の地蔵盆を分析した大森恵子は、祖霊への供物であった黍団子の変形とされる盛り物を捧げることを以て、「地蔵盆は祖霊祭でもあったのであろう」と述べている（大森1992：p.466）。残念ながら、大森は祖霊の定義を行っていない。「祖霊に収穫の感謝と豊作の祈願をしたとおもわれる」（大森1992：p.466）と述べるのみである。ちなみに今日の京都の地蔵盆でも盆供³の如く、ご飯・漬け物をのせたお膳や茄子・鏡餅・団子・果物等の供物が捧げられる⁴。

地蔵盆に関する古典的研究書というべき『化粧地蔵』の著者の1人である、牧田茂は、同書に於いて、以下の様に述べている。

地蔵盆の前になると、洗いなおして色を塗る習俗の根柢には、もともと日本人が神は神社やもり杜に常在しますのではなく、祭りの時だけ来臨したまうという信仰を持っていたことが横たわっていると思われる。

・・・地蔵さんも、ふだん祠の中にいらっしゃる時はただの石の像にすぎないが、地蔵盆に祠から取り出してお祀りした時に、初めて仏として「示現」したまうものと考えたとしても決して不思議ではないのである。（牧田1973：p.191）

*金沢大学国際学類准教授

地蔵盆は地蔵を祀るものとする牧田説は、地蔵盆は祖霊を祀るとする大森説と両立するものだろうか？ちなみに滋賀県の地蔵盆を調査・分析した林英一は、「地蔵盆の行事は「子供が遊ぶ」ことを主な目的として行われ」（林1997：p.41）、「滋賀県（補一-地蔵盆）ではこのような性格（註＝先祖供養）が明確に認められる地区は少ない」（林 1997：p.168）と述べている。林が以上のように述べたのは、「県内のほとんどの地区では、オシヨーライサン（御精霊さん）は十六日に送る」（林1997：p.75）からである。即ち、地蔵盆が行われる8月23日には精霊＝先祖霊はもう帰っているはずだからである。林の指摘は重要である。例えば、現在でも地蔵盆が各地で盛んに行われている京都でも、地蔵盆以前に五山送り火等精霊送りが行われている。大森が調査した但馬地方でも同様に、8月15日に精霊舟流しが行われる（大森1998：pp.223～229）。

果たして、地蔵盆は何を祀る行事なのだろうか？祖霊か御霊か、地蔵そのものか？祖霊であるとするれば、地蔵盆は、それ以前に行われる精霊送りと矛盾しないのだろうか？

先行研究では、＜調査した年代という意＞現代の地蔵盆の分析を中心としているため、以上の問題に関し、答えが出しにくくなってしまった観がある。そこで、本論文では、先行研究の成果を踏まえ、京都の地蔵盆を歴史的に考察することによって、以上の問題に対し、提言を行いたい。

1. 地蔵祭の発生

まず確認すべきは京都の地蔵盆は、江戸時代には地蔵祭と呼ばれていたことである⁵。管見の及んだ範囲、地蔵祭の最初期の記録は、中川喜雲『案内者』（1662年刊）である。

同（註＝7月）廿四日・・・地蔵祭 此日六地蔵をめぐりおがむ。一に御菩薩池みづるいりの地蔵、二に山科おおかみだにの地蔵、三に狼谷の地蔵、四に鳥羽の地蔵、五に桂の地蔵、六番は常磐の地蔵。・・・今日は地蔵の御縁日にて、六地蔵の外の地蔵にも供物灯明参詣あり。（句読点を補った・近世文学資料類従・仮名草子編9・pp210～211・「狼谷」は「大亀谷」の意で、大善寺で祀られる伏見地蔵を指す。）

確認すべきは、『看聞日記』・『宣胤卿記』等に記される、旧暦7月24日に行われた「六地蔵参」（今日で云う「六地蔵めぐり」）は戦国の争乱で一旦廃絶し、江戸時代前期に場所を変えて復活したことである（真鍋1941：p.102）。『案内者』の記述は、復活した六地蔵参の最初期の記録でもある。1662年当時、地蔵祭は、六地蔵参及び今日で云う地蔵盆の両者を含んでいた。即ち、御菩薩池等の六地蔵か否かにかかわらず、7月24日に地蔵像に参詣し、供物を捧げる行事を当時、「地蔵祭」と呼んでいたのである。

これに続く記録として、森本迪菴（戒名：方誉向西）『浄家寺鑑』（1668年刊）の以下の記述が挙げられる。

六地蔵参りの事 附たり地蔵祭りを致さしむる事・・・小童群居して地蔵祭りとて致すに元由是ある事は鍊師ノ积書に見えたり。今略して是を書するに、江州園城寺に法師あり、常照と号す。稚歳にして自ら仏像を画き、地蔵尊と号して壇上を飾り、群童を率ひて、採

花し供を致す。長となりて三井に修学す。時に疾に染、日を経ずして亡す。勇夫、二人来りて常照を捕へて黒山の麓に過るに、大穴あり⁶。勇夫照を推して此穴に陥る。足を上にし、頭を下にして石の落て降るがごとし。疾風吹て目を撲に、痛云べからず。照、両手を以て隻眸を覆ひて既に焰王の庁に至る。四傍を顧み眇れば、罪人数多くありて其苦状万瑞なり。独りの沙門あり。瑞巖静荘なり。照に語りていはく、我は是、汝稚幼にして造り供する所の者也。爾より以来日夜汝を護念して暫時も捨ざる也。かるがゆへに今爰に来りて汝を救ふとあり。往て見給ふべき者也。蓋是を考へ見るに、是は戯遊に似たりといへども、其功を成ずるに於いては莫大なる事を記せり。是によりて今に至る迄七月には花洛辺鄙ともに親は子に是を許し、群童には其所を行ぜしむ。是を地蔵祭りと謂習はせる也。(仏教大学所蔵本pp.22~24)

虎関師鍊『元亨釈書』(1322年成立)「常照」の項には地蔵祭の記述は無い(国訳一切経版史伝部19巻p.346)。「浄家寺鑑」では、六地藏参という言葉が復活し、かつ、その付けたりとして地蔵祭が記述されている。また、今日の地藏盆で良く見られる「地藏像に顔を描く」ことが地藏祭の要素として記述されている。

坂内直頼『山城四季物語』(1674年刊)には以下のようにある。

廿四日六地藏参の事・・・けふひとひに此六所をはせめぐり詣けるも、げに理ぞかし。其さとごとには詣人のため休所をとりまかなひ、せったい施茶をなし、あるは童子の業として、道のはた辻々の石仏をとりあつめて、地藏と名付、顔白く色どり、花を手折、供物をささげて、地藏祭をなすなり。(『続日本随筆大成別巻 民間風俗 年中行事』pp.185~186)
今日の京都は、おおよそ「一町一地藏」である⁷(利光1990:p.64)が、江戸時代には地藏像の無い町もあつたらしく、荒廃した寺院跡等から流出した、野の石仏に顔を描き、地藏と見なすこともあつたようである。やや時代は下るが、本島知辰『月堂見聞集』享保15年(1730年)の条には以下のようにある。

七月、両替町通竹屋町上る町西方寺町の角やしきに土蔵あり、其家の主人夢に、或人来て曰、我は其方の土蔵の内にあり、早く我を出すべしと、翌日主人怪く土蔵を見るに、何の事なし、則土中を掘ること二尺余、石仏の地藏の像あり、出し見れば背後に弘法大師の作、西方寺の字あり、此の町西方寺の旧地也、今は東の新地に移る。これに依りて知る、昔の西方寺の石仏なることを、此石地藏を安置して、当年より地藏祭を始む、(原漢文の箇所を書き下した・『続日本随筆大成 別巻 近世風俗見聞集4』p.141)

『山城四季物語』に話を戻せば、1674年段階でも六地藏参と各地の地藏祭とが依然一体的行事として記述されていることも興味深い。

黒川道祐『日次紀事』(1676年序、1685年刊)には以下のようにあり、京都の各地で地藏祭が行われていたことが分かる。

(補一七月)廿四日・・・洛下の童児地藏祭り<洛下児童各の香華を街衢の石地藏に供し、これを祭る。蓋し道饗祭りの遺風か。>・・・壬生地蔵祭り<是を延命地藏と称す。>清

和院く地蔵の前に於いて法事を修す。>三條矢田寺地蔵祭り 柳原西林寺木槿花の地蔵祭り 嵯峨油灌の地蔵祭り 伏見油灌の地蔵祭り 二條の西壺の地蔵祭り 同く要の地蔵祭り 四條中源寺目病の地蔵祭り 九條矢負の地蔵祭り<此の堂、東寺四塚の邊に在り。四塚は所謂経塚・光明塚・枇杷塚・狐塚、是なり。>醍醐市地蔵祭り 常磐里の地蔵祭り<夜に入り相撲有り。>姉小路地蔵祭り<昨日より姉小路東の洞院の西、地蔵弥陀兩像を家店に安置す。各々百万遍の数珠を転し明日に及ぶ。> (原漢文の箇所を書き下し、カナを平仮名に直し、句読点を補った。<>内は割註。『新修京都叢書 第4』pp.312~316)

今日の地蔵盆の定番である数珠繰りがようやく記録に現れる。「家店に安置す」という記述から、必ずしも路傍で行われていた訳ではなかったことが分かる。この点も今日の京都の地蔵盆と共通している。但し、この記述から家単位で地蔵祭が行われていたことにはならない。後述の『鞆旅漫録』の記述を踏まえると、この「家」というのは町の年寄りの家である。地蔵祭は原則、町単位で行われるものであり、今日の地蔵盆もこれを継承している。「地蔵弥陀兩像」という記述は、今日の京都の地蔵盆では、地蔵・大日という組み合わせが多いことから見ると奇異に感ずる。

其諺『滑稽雑談』(1713年序)には以下のようにある。

地蔵廻並祭 廿四日・・・毎年今日、貴賤男女老少ともに地蔵を供養し、件の六所へ、作廿三日夕より、終夜を経て巡参をなす、是を地蔵廻り或は地蔵祭と称す。童児の類は、道路の石像に、紅白の彩をなして飲食菓子を供し、香花をそなへ、路傍において是をまつる。(国書刊行会版第2巻p.47)

1713年段階でも六地蔵参と地蔵祭とが一体的行事として捉えられていたことが分かる。滝沢馬琴『鞆旅漫録』(1802年刊)には以下のようにある。

地蔵まつり

七月廿二日より廿四日にいたり。京の町々地蔵祭りあり。一町一組家主年寄の家に幕を張り、地蔵菩薩を安置し、いろいろの備へ物をかざり、前には灯明挑灯を出し、家の前には手すりをつけ、仏像の前に通夜して酒もりあそべり。・・・年中町内のいひあはせもこの日にするといふ。・・・伏見辺大坂にいたりてまたこれにおなじ。(日本随筆大成版第1期第1巻pp.232~233)

「通夜」という記述から「おこもり」が行われていたことが分かる。今日の京都の地蔵盆では、子供が泊まるということは行われていないようだが⁸、かつて、小浜の地蔵盆に於いては、子供が地蔵堂に泊まることがあった(牧田1973:p.171)。滋賀県現愛荘町長野東では、第二次世界大戦後しばらくまで、地蔵盆に於いて子供が地蔵堂に泊まっていた(愛荘町教育委員会2007:p.12・但し、成年式の意味合いもある)。石川県加賀市上福田の地蔵盆も、戦前まで2泊3日で行われた(上野2005:pp.74~76)。江戸時代、京都の地蔵祭では、「通夜」がある程度一般的だったと想定される。「通夜」=「おこもり」が行われたことから、地蔵祭は何かのカミを迎える行事だったと云える。「伏見辺大坂にいたりてまたこれにおなじ。」という記述があるが、大坂へ

の普及は1680年にまで遡ることができる⁹。また、今日、京都の地藏盆では、この日に町内会総会を行う所があるが、このことが江戸時代にまで遡れる慣習であることが「町内のいひあはせもこの日にするといふ。」という記述から分かる。

同じく滝沢馬琴『俳諧歳時記』（1803年刊）には以下のようにある。

地藏祭 廿四日 洛外六所の地藏詣なり。・・・七月廿四日諸人六所に詣ず。これを地藏祭といふ。洛下の児童も、又各香花を街衢の石地藏に供じてこれを祭る。（句読点を補う・『近世後期歳時記本文集成並びに総合索引』pp.880～881）

1803年に於いても、地藏祭が六地藏参と今日で云う地藏盆との両者を含んでいたことが分かる。なお、増補版『俳諧歳時記』（1851年刊行）でも同様である（岩波文庫版下巻p.68）。江戸時代を通じて、六地藏参と京都各地の地藏祭とは一体的な行事だったである。

京都各地の地藏祭は、廃仏毀釈で一旦、廃絶、明治時代中期に「地藏盆」として復活し（杉田1962：p.28・林2008：p.114）、今日に至っている。

以上の歴史的考察で重要なのは、地藏盆の源流である、京都各地の地藏祭が、六地藏参の復活と共に生じた行事であり、江戸時代を通じて六地藏参と一体的行事として認識されていたことである。また、当初より子供を対象とする行事として行われていたことも判明した。

2. 地藏盆の各要素の考察

以上の歴史的考察を踏まえて、地藏盆の各要素を考察したい。

(1) 供物

まず、地藏盆の供物に関し考察を加える。結論を急ぎ、私見を提示すると、地藏盆の源流である京都各地の地藏祭は六地藏参を模倣した行事であり、その為、供物に関しても、六地藏参の供物が模倣されたと考える。

そもそも人々は何の為に六地藏参を行ったのだろうか？六地藏参に関する最古の文献は、以下の『源平盛衰記』の記述である。

或ル人ノ云ケルハ、「・・・西光モ先世ノ業ニ依テコソかく角ハ有ツラメドモ、後生ハ去トモ憑シキ方アリ。当初有リ難キ願ヲ発セリ。七道ノ辻ゴトニ六体ノ地藏菩薩ヲ造奉リ、卒塔婆ノ上ニ道場ヲ構テ、大悲ノ尊像ヲ居奉リ、巡リ地藏ト名テ七箇所ニ安置シテ云ク、『我在俗不信ノ身トシテ、朝暮世務ノ罪ヲ重ヌ。一期命終ノ刻ニ臨ン時ハ、八大奈落ノ底ニ入ランカ。生前ノ一善ナケレバ、没後ノ出要ニマドヘリ。仰グ所ハ今世来世ノ誓約ナリ。并今ヲ助ケ後ヲ助ケ給ヘ。憑ム所ハ大悲大慈ノ本願也。慈ヲ与ヘ悲ヲ与ヘ給ヘ』トナリ。加様ニ発願シテ造立安置ス。四宮川原、木幡ノ里、造道、西七条、蓮台野、ミゾロ池、西坂本、是也。タトヒ今生ニコソ剣ノサキニ懸共、後生ハ定テ薩埵ノ済渡ニ預ラント、イト憑シ」トゾ申ケル。（原漢文の箇所を書き下した・巻6、中世の文学版pp.200～201）

山路興造は、『百鍊抄』承安3年3月10日の条から、西光が京七口に六地藏を安置したことを史実の可能性があると述べている（山路1992：pp.319～320）。

西光法師、木幡堂を供養す。月卿雲客、訪れ向かう、舞楽有り。(原漢文・国史大系版 p.88)

『源平盛衰記』に戻れば、西光は自身の逆修の為に六地藏を7箇所安置し、巡り地藏と名付けたことになる。一般に、中世に於いて、逆修と死者供養という二つの目的で仏塔が建てられることもあった(池見1985:p.168)。また、『十王経』を媒介として、逆修と死者供養とは同様の忌日に行われるようになる(本井1998b:p.24・伊藤良久2009:p.689)。逆修と死者供養とは共通要素を持った行事である¹⁰。西光が始めたとされる巡り地藏を継承したであろう¹¹、室町時代の六地藏参には逆修の功德に留まらず、死者供養の職能もあったと考えられる。といえるのも、室町時代、京都の「地藏参詣」には風流が付き物だったからである。

(補一応永22年7月)廿四日。地藏参詣の輩、恒年の如し。風流等少々これ在り。(原漢文・『満濟准后日記』、続群書類従版第1巻、p.74)

(補一応永33年7月)廿三日。……明日地藏参詣。風流、見物の為也。廿四日。……今日地藏参詣。風流、嵯峨よりと云々。舟以下種々造物頗る逸興なりき。妙法院の前を過後より降雨す。(前同pp.370~371)

(補一応永34年7月)廿四日。……今日地藏参詣の輩、先々の如くに非ず。人無し。北山より風流物、これ在り。(前同p.443)

地藏参詣=六地藏参かどうかは上述の史料からは断定はできない。しかし、同じく『満濟准后日記』には以下のようにある。

(補一応永30年7月)廿四日。……六地藏参詣の者、洪水によりて先々に如かずと云々。(前同p.245)

『満濟准后日記』の云う「地藏参詣」は7月24日に行われるものであり、高橋昌明は、同日に行われた六地藏参と同一であったとしている¹²(高橋昌明1987:p.271)。となると、室町時代、京都の六地藏参に於いて、風流が行われていたことになる¹³。風流の一形態と云うべき風流踊は、災厄をもたらす死霊を鎮めるものであり(植木2010:pp.485~486)、言い換えれば、死者供養を目的とする。応永年間は、「風流の拍子物に念仏踊系の“踊”が加えられる過渡期」(山路1985:p.57)であった。六地藏参に際し、風流が行われていたのであれば、室町時代の六地藏参には死者供養の職能があったと考えられる。

問題は、江戸時代に復活した六地藏参である。江戸時代に復活し、今日に至る六地藏参は、主に現世利益を望む行事¹⁴ではあるが、死者(特に夭死者)供養の職能もある。例えば、『島原大和暦』(作者不詳・1683年刊)には以下のようにあり、六地藏参に於いて夭死者供養として地藏に燈籠を捧げていたことが分かる。

廿四日を又この内のもの日とす、六地ざうまいりなどをついへるどぞ、子にはなれたるおやどもとうろうをちさうにたてまつるなり、もしもし上ろうしうにも子をはなれ給あるならば、とうろうををくり給ふべし、(『近世文藝叢書 風俗 第10巻』p.369)

『浄家寺鑑』には、以下のようにある。

毎年七月廿四日御菩薩池より参りはじめて、終り常磐の里迄六ヶ所の地蔵参り、洛中洛外道俗男女袖をつらね、踵をつめて参詣せしむる事夥し。或は六斎念仏、又は鐘鼓拍子木を打ちならし路次念仏す（仏教大学所蔵本p.22）。

江戸時代に於いて、六地蔵参の際には、一般に六斎念仏を唱えるものであった¹⁵。と云えるのも、暁晴翁『雲錦隨筆』（1861年刊）に以下のようにあるからである。

七月廿三日、廿四日、地蔵巡りの老若群参して賑はし、六斎念仏ことごとく来りて手向を勤む、（日本隨筆大成版p.139）

速水春暁斎『諸国年中行事』（1832年刊）にも以下のようにある。

二十三日・・・○六地蔵参<今明日>・・・六所は所謂御菩薩池・山科・伏見・鳥羽・桂・常磐の六箇所なり。今明日近在より六斎念仏を廻り修す。近年種々の曲を鉦・太鼓・横笛に囃す事甚巧めり。（<>内は割註・生活の古典双書版p.159）

『俳諧歳時記』にも以下のようにある。先に引用した箇所の続きである。

今日（註＝7月24日）六斎念仏の徒も亦六所の堂に詣大鼓を撃ち鉦を鳴らし以踊念仏をなす。俗これを六斎太鼓と称す。洛東光福寺<千葉寺なり>の一派なり。（<>内は割註・前同p.881）

六斎念仏は室町後期以降、死者供養を職能とするようになっていく（山路1998：pp.37～38）故、六斎念仏を伴う六地蔵参には死者供養の職能もあったと推測される。

現在では、新仏供養の職能を有する。『京都歳時記』には、「新亡の初盆には水塔婆を供養し、三年間巡礼¹⁶すれば六道の苦を逃れられるといわれる」とある（宗政・森谷1986：p.216）。高橋渉が1980年頃実施した聞き取り調査は、「父の新盆で初めて来た」・「母の新盆で、近所の人にいわれて、初めて来た」といった声を記録している（高橋渉1981：pp.11～12）。2010年、私も京都新聞社主催の「京の六地蔵めぐり」のバス¹⁷に乗ったが、隣席の方（60才頃の男性）に、「え、六地蔵めぐり初めてですか？何方か亡くなりましたか」と喋り懸けられた。新仏供養の職能が、江戸時代にまで遡れるかは、定かではない。が、一般に無縁仏供養と新仏供養とは類似性があり（伊藤唯真1995：pp.124～138・藤井正雄1988：p.24）、夭死者は無縁仏と扱われることから、江戸時代の六地蔵参に於いて、夭死者供養と合わせて新仏供養が行われていても不可思議ではない。

江戸時代に復活した六地蔵参は、死者供養の職能を中世から引き継いだと考えられる。江戸時代、六地蔵参の対象となった各地蔵像に、死者供養の為の供物が捧げられていたと推測するのは可能であろう。これを京都各地の地蔵祭は模倣したのである。地蔵祭が六地蔵参と一体の行事と捉えられていたことを考慮するに、無理な推論ではあるまい。

(2) 数珠繰り

以上の私見を地蔵盆の重要要素の一つである、数珠繰り（数珠回し）から裏付けたい。数珠繰りは、単に数珠を回すだけではなく、阿弥陀仏の名を称える行為（口称念仏）を伴って行わ

れ、百万遍念仏の一種とされる。念仏だからといって、必ずしも浄土宗とは限らないが、百万遍念仏は浄土宗系の聖が普及したと考えられる（三田1971：pp.208～211）。これに対し、地藏祭の担い手であった、京都の町衆は必ずしも浄土宗の檀家とは限らない。明治時代の史料ではあるが、寺院明細帳から導き出される、上京・下京地区の宗派別寺院数に於いて、浄土宗は最大宗派ながら全体の半数に満たない（竹田1968：p.271）。江戸時代は、新寺建立が原則として禁止されていた時代ゆえ、寺院明細帳の傾向は江戸時代の実態を反映していると推測できる。また、江戸時代に於いても京都の町衆に対し日蓮宗の影響が依然小さくなかったとする説もある（藤井学1958・冠2010）。

江戸時代に復活した六地藏参は、浄土宗寺院が半数を占める。伏見地藏を祀る大善寺・鳥羽地藏を祀る浄禅寺・桂地藏を祀る地藏寺の3ヶ寺はいずれも浄土宗である。常盤地藏を祀る源光寺は臨済宗であるが、臨済宗となったのは1778年で、それ以前は単立の堂であった（『日本歴史地名大系 京都市の地名』p.1044）。現在、鞍馬口地藏と呼ばれる地藏像が上善寺（浄土宗）で祀られるようになったのは、明治時代であり、江戸時代は御菩薩池の畔に祀られていた。山科地藏も、現在は徳林庵（臨済宗）の境内¹⁸に祀られているが、徳林庵が現在地に移ってきたのは明治時代である（大澤1973：p.138）。従って、6箇所のうち、六地藏参復活時に於いては、浄土宗寺院が3、単立が3となる。真鍋広済は、六地藏参の復活には、寛文の頃の大善寺の僧が強く関与したとする（真鍋1960：p.43）。真鍋説には一部異論もある（大澤1973：p.134高橋涉1981：pp.4～6）が、復活にあたり、浄土宗寺院の関与が色濃くなったのは事実である¹⁹。また、江戸時代以降、六地藏参の各地蔵像は、小野篁が大善寺に安置した六体の地藏像が分置されたものであると云われるようになったが、既に真鍋が指摘するが如く（真鍋1960：pp.42～43）、この伝承の発生には浄土宗の関与が推測される。江戸時代の京都の六地藏参に浄土宗が強く関与したことは間違いない。

では、必ずしも浄土宗の檀家とは限らない、京都の町衆がなにゆえ六地藏参を受容し、地藏祭に於いて数珠繰りを模倣したのだろうか？

高橋涉は「京都の六地藏巡りには、浄土宗を宗旨する人々が多く見られるが、・・・＜六地藏参り＞は浄土宗のものだ、とするような意識は認められなかった」と述べている（高橋涉1981：p.13）。以下、やや強引な推測になるが、おそらく、江戸時代に於いても、京都の町衆は、宗派に属さない地藏堂も混ざっていたため、六地藏参を浄土宗のものとは認識せずを受容し、その際、六斎念仏を行った。さらに地藏祭を模倣するに当たって、六斎念仏の模倣として、百万遍念仏の一種である数珠繰りを行うようになったのではなかろうか？

なお、奥野義雄によれば、京都の地藏盆に於いて、六斎念仏を伴うところもある（奥野1986：pp.131～132）。

また、森栗茂一によれば、京都の地藏盆に於いて、数珠繰りにあたり、「賽の河原地蔵和讃」を唱えるところもある（morikuri.cocolog-nift.com内02kanasai toshi jizou shinkou.doc）。近松半次『妹背山婦女庭訓』（1771年初演）には以下のようにある。

七月二十四日には、地蔵菩薩を背たら負ひ、一つ二つ三つや四つ、十より内の嬰子は、小石拾うて塔と積み、一重積んでは親のため、二重積んでは、郷里兄弟我が身のためと、回向する。(新編日本古典文学全集『浄瑠璃集』p.380)

前後の分脈から見ると、これは大坂の地蔵祭の描写を考えられる。但し、大坂の地蔵祭は京都の地蔵祭の模倣であるゆえ、京都の地蔵盆に於いて「西院河原地蔵和讃」を唱えることが江戸時代に遡れることを示唆している。江戸時代の六地藏参に於いて、「西院河原地蔵和讃」を伴った記録は管見の及ぶ限り見あたらないが、六地藏参に於いて夭死者供養が主な職能の一つであったことは先に確認した。夭死者供養が行われる過程で「西院河原地蔵和讃」が唱えられるようになったとしても不可思議ではない。とすると、京都の地蔵盆で所によっては「西院河原地蔵和讃」が唱えられることは、六地藏参にあたり「西院河原地蔵和讃」が唱えられたことの模倣と想定される。なお、竹村俊則によると「むかしの六地藏めぐりでは、地蔵尊を背中に背負い六斎念仏や『賽(西)の河原地蔵和讃』をとえながら歩いたといわれる」(竹内2005:p.203)。

渡浩一は、「西院河原地蔵和讃」の唱導は、空也堂の僧によって行われ、その時期は1700年代前半より始まるとしている(渡2005:p.78)。空也堂と六地藏参の諸寺(堂)とは直接の接点は無いかもかもしれないが、空也堂は、少なくとも1780年代には六斎念仏を積極的に行うようになっており(山路2002:p.112)、六斎念仏との関係から六地藏参に「西院河原地蔵和讃」が取り入れられるようになった可能性はある。

もう一つ考慮すべきは、空也堂の僧が直接京都の町々に働きかけた結果、「西院河原地蔵和讃」が地蔵祭で行われるようになった可能性である。しかし、それにしても、京都各地の地蔵祭に於いて時に「西院河原地蔵和讃」が唱えられるのは、一体的行事だった六地藏参に夭死者供養の職能があったからと推測される。

(3) 化粧

もう一つ、六地藏参から地蔵祭へ影響を与えた要素として、化粧を考察したい。地蔵盆の基本要素として、化粧等飾り付けを行うことが挙げられる。(但し、今日の京都の地蔵盆を観察すると、化粧を行っていない町も多い。後述)

この場合、「化粧」といっても、地蔵像を白塗りし、目鼻口を書くことを意味する。先行研究では、地蔵像に「化粧」をすることは道祖神像への白塗りの模倣という説が出されてきた(牧田1973:p.189)。本論文で確認した通り、地蔵祭に於ける、地蔵像への化粧は、1668年にまで遡れる。一方、先行研究(柳田1970:p.303)で報告される、道祖神への化粧が、地蔵祭に先行するかどうか分からない。また、道祖神への化粧は秋田県等京都以外の地で行われたものである。

地蔵像への化粧は、荒廃した寺院跡等から流出した野の石仏を無理矢理地蔵に見立てる為であった。先行研究で見落とされているため、本論文で指摘したいのは、六地藏参の対象となる

地蔵像のうち、伏見地蔵（大善寺）・鞍馬口地蔵（上善寺）・桂地蔵（地蔵寺）の3体の顔は白を基調としていることである。そこから、野の石仏に白塗りする発想が生まれたと考えられる。この私見は、少なくとも、先行研究の「地蔵像への化粧を京都以外の地の道祖神祭からの影響とする」説よりは合理的説明かと思われる。

以上見てきた通り、京都の地蔵盆の基本要素は六地蔵参からの影響と仮定すると、その由来に関し、説明が付くのである。この推論は、地蔵盆の源流である地蔵祭がもともと六地蔵参と一体的行事と捉えられていたことを根拠とすることを今一度確認しておく。

3. 地蔵盆の祭祀対象

では、本論である、地蔵盆の祭祀対象の考察に入りたい。大森は、地蔵盆に於ける供物が死者供養と同様であることから、祭祀対象を祖霊とした。しかしながら、私見によれば、地蔵盆の供物が死者供養と同様なのは、地蔵盆が六地蔵参の模倣として始まった祭りであることに起因するに過ぎない。このことは前述の如く、滋賀県の地蔵盆には先祖供養の要素がさほど見られない（林1997：p.168）ことから首肯される。

では地蔵盆は何を祀るものなのだろうか？私は地蔵盆の基本要素として、地蔵像を洗い、飾り付けを行うことがあることに注目する。（化粧は必須要素ではない。これは地蔵像への化粧の起源が、目鼻が分からなかった石仏を無理矢理地蔵像に見立てたことによる。即ち、目鼻がはっきりとした地蔵像には化粧の必要が無かったのである。）1年に1度、地蔵像を洗うことは、新年に歳神を迎えるにあたり大掃除を行うことと同じことである。1年という単位でリセットし、「今年も地蔵さん、子供を守って下さい」というのが地蔵盆なのである。（京都の地蔵盆で所によっては「西院河原地蔵和讃」が唱えられる事は「子供を守る」という職能から説明される。）つまり、地蔵盆とは地蔵を祀るものである。この点では、本論文は、結果として、前述の牧田説と同一となる。

以上のように云えるのも、京都の地蔵盆が六地蔵参の模倣だからである。江戸時代に復活した六地蔵参は、死者供養の職能を残しつつも現世利益的職能が強くなった。六地蔵参に赴いた大人たちは、子供にこそ、この現世利益を授けたいと考えた—江戸時代は、子供が子宝とされた時代である—が、子供の足では、1日で六地蔵参を行うのは難しい。子供も、大人の話から六地蔵参を模倣した遊びを行うようになった²⁰。そこで、考え出されたのが、＜六地蔵参の子供版というべき＞地蔵祭なのである。ゆえに地蔵に子供の安全を祈るのが地蔵祭（→地蔵盆）なのである。（「安全を祈る」ことの一環として、「西院河原地蔵和讃」を唱えることがあることは前述。）京都の地蔵盆の基本要素の一つとして、「地蔵の前で、子供が遊ぶ」があるが、これはそもそも前身である地蔵祭が子供の為の祭りであったことに起因すると考えられる²¹。

しかし、廃仏毀釈によって、断絶した後、明治中期に復活した際、地蔵盆と呼ばれるようになったことから分かるように、京都及びその周辺の地蔵盆は、新暦8月という盆の月に行われる盆行事の一つと捉えられている（和歌森1970：p.225）。例えば、滋賀県守山市吉身や大津市

材木町では、「地藏盆が終わると盆が終わる」という声が聞かれる（林1997：p.75）。また、大阪府能勢町では、8月24日を「送り盆」と呼び、当日は「15日朝に送ったソンジョサンがあのに着く日である」（森1998：pp.135~136）という伝承がある。

但し、以上の分析は京都の地藏盆を中心としている。大森恵子は、但馬地方の地藏盆は、愛宕信仰との習合により、「祖霊や新精霊を祀るお盆とは別」に、「地藏信仰の宗教的本質である死者供養の要因が表出した結果、地藏盆は送り盆とも別称され祖霊鎮送の日ともなつたと推測できる」としている（大森1998：p.282）。残念ながら、本論文執筆時、私は未だ但馬地方の地藏盆を見ていない。大森の報告によれば、地藏盆に際し、百万遍念仏（もしくは数珠繰り）を行っている（大森1992：pp.452~454）ので、その点は、京都の地藏祭の影響を受けている可能性があるが、一方、京都の地藏祭から影響をさほど受けずに但馬地方の地藏盆が成立した可能性も残る²²。今後の課題としたい。

結び

以上、本論文では、京都の地藏盆を歴史的に考察した。前身である地藏祭や影響を与えた六地藏参の実態を記した史料がさほど残っていないため、推測に推測を重ねる結果となったが、おおよそ、以下のことは言えるだろう。地藏盆の前身である地藏祭は六地藏参の復活と共に生じた行事であり、六地藏参と一体的に捉えられていた行事であったこと、ゆえに、地藏盆の供物が死者供養と同様であるのは、六地藏参の模倣に過ぎないこと、地藏盆は地藏を祀り、子供の安全を祈る行事であり、精霊送りとは矛盾しないことを本論文では論述した。無論、こうした研究法は、これまでの祖霊研究でも見られるが、一層の推進が望まれる。例えば、五山送り火等精霊送りと六地藏参との関係である。六地藏参は、1662年頃復活したと考えられるが、復活以後は、死者供養の中でも夭死者供養・新仏供養の職能が強い。一方、五山送り火の文献初出は1603年である。六地藏参は中世から夭死者供養・新仏供養に特化していたのだろうか、それとも、復活した際に、夭死者供養・新仏供養に特化するようになったのだろうか。江戸時代になって、夭死者供養・新仏供養に特化したとするのならば、五山送り火等精霊送りの定着に由るものなのだろうか。本論文で論証不足の面の補完とともに、今後の課題としたい。

*本論文は科学研究補助金・基盤研究C・課題番号22520060・「[路傍の地藏]の宗教史的考察」の研究成果の一部である。

¹ 近畿地方とは離れた場所でも旧暦7月24日に、何らかの形で地藏を祀る行事が行われることがある。これは24日という地藏の縁日に行われていた地藏講（地藏会）が残存したものと考えられる。地藏盆という名称に関しても同様であり、地藏盆という名称が付いているからといって、京都の地藏盆から影響を受けて成立したとは限らない（伊藤曙覧1959：p.43）。本論文で言及する但馬地方の地藏盆もこれに当たる可能性がある。こうした京都の地藏盆とは無関係に成立した地藏盆は本論文の対象外とする。本論文後述の通り、京都の地藏盆は古くは地藏

祭と呼ばれ、明治中期に地藏盆として復活した。京都の地藏盆という名称は、他地方の「地藏盆」から付けられた可能性がある。

- ² 吉村亭1995は、京都文化短期大学の学生に京都の地藏盆調査をさせた成果をまとめた労作である。調査日を8月23日・24日に設定したために、地藏盆が既に終わっていた町があり、調査が不十分になったことが述べられている（吉村1995：pp117~118.）。即ち、調査の行われた1994年段階では、地藏盆が町によっては8月23日以前の土・日に行われることがさほど知られていなかったが、実際には土・日に移行した町が増えていたことが分かる。こうした傾向は1980年頃から始まっている（利光1990：p.60）。
- ³ 京都の盆供に関しては、『京都暮らしの大百科』p.252参照。
- ⁴ 報土寺（上京区六軒町西入四番町）の地藏盆では無洗米を袋ごと供えている（2010年清水調査）が、供物として洗米がありうることを考えると、かつての風習を若干改変したものと想定される。
- ⁵ 但し、京都の町触では「地藏会」と呼ばれている。『京都町触集成 第4巻』宝暦11年7月7日（p.141）・宝暦12年7月21日（p.197）
- ⁶ 地獄からの使者が2名で、冥界への入り口が山の麓の穴であることに関しては、清水1993：pp.50~51・p.58~59参照。
- ⁷ 団地等新興住宅地では、町として地藏像を所有せず、地藏盆の際には壬生寺より地藏像をレンタルすることもある。
- ⁸ 2010年8月、私は京都・上京区を中心に、計34町の地藏盆のプログラムを写真に写させて頂いたが、泊まりを明示したものは一つも無かった。なお、浅野2010：p.102に写真掲載される、1967年京都市富永町のプログラムも、2日がかかりながら、泊まりは明記されていない。
- ⁹ 『難波鑑』（1680年開板）に「（補一7月）地藏祭 同廿四日。はふハ地藏の御えん日にて。町々の辻に。わらバへとも。供物灯明をかがげてまつる也」（『日本庶民生活史料集成』第22巻pp.379~380）とあることによる。当時の大坂の地藏祭の具体的様相に関しては、『礪石集』（1692年開板）巻3第75（法蔵館版pp.145~146）参照。若狭地方では、1750年頃には地藏祭が普及し始めており（宇野田2003：p.17・林2008：p.109）、近江地方ではそれ以前から普及していたと考えられる（宇野田2003：p.17・服部2010：pp.251~252）。
- ¹⁰ これ以外に、本来、死者供養の為に立てられる十三仏が、逆修の為に立てられる事例が論拠として、挙げられる（川勝1981：p.378）。というのも、この事例に於いて、当該の十三仏にその本来性ゆえ、死者供養が祈られることもあったと考えられるからである。
- ¹¹ 室町時代の六地藏参は、主に洛中の6箇所に参加するものである（註19）。その点から見ても、西光が始めたとされる「巡り地藏」とは区別すべきではあるが、先行研究では、西光の巡り地藏→六地藏参という影響関係が想定されてきており、特に否定する材料もないので、本論文もこれに随う。磯村1994参照。
- ¹² これに対し、田中久夫1986：p.125は、『満濟准后日記』7月23日の条に続いて7月26日の条に

「今日、八幡御参籠所に参る。小幡地藏の下辺より船に乗る」(前同p.245)とあることから、7月23日の条の「六地藏」を「小幡(=木幡)にある大善寺」とする。しかし、大善寺を六地藏と呼ぶこと(もしくは地名としての六地藏)が当時定着していたかどうか、疑問である。『日本歴史地名大系 京都市の地名』は地名としての六地藏の初出を1443年とする(p.423)。但し、『看聞日記』応永28年4月8日の条には、「^{いそ}忽ぎて伏見に帰る。六地藏の辺に立興す」(続群書類従版上巻p.295)とはあり、1420年頃、地名として、「六地藏」があった可能性は残る。が、満済が6箇所の地藏を参り、その最後が小幡・大善寺であった解釈も成り立つ故、本論文では高橋説によった。

- ¹³ なお、傍証として、室町時代の六地藏参の一つであった、壬生寺(註19参照)にて、7月24日、風流燈籠を掛けることが行われていたことが挙げられる。『晴富宿禰記』文明11年7月24日の条(図書寮叢刊版p.106)
- ¹⁴ 『山城州宇治郡六地藏縁起』には、「此菩薩の御誓願、火難を遁れ、寿命長遠、女人平産、諸病を除き、福德自在にして五穀成就、衆人愛敬、諸神守護し給ふ。殊に七月二十四日は縁日たるにより、老若男女貴賤郡集して六所の地藏菩薩に参詣す。」(古典文庫『地藏靈験記絵詞集』p.161)とある。現在では、6箇所全てに於いて所謂「おはた幡」(紙製のお札)を購入し、家の入口に飾ると、疫病退散等現世利益が得られるとされる(宗政・森谷1986:p.216・真矢2004:p.79)。この風習は昭和初期には行われており(薮田1933:p.12)、その心意は「厄除」であった(真鍋1932:p.145)。この風習が江戸時代にまで遡れるかは不明。
- ¹⁵ 六地藏参に六斎念仏が伴うようになったのは、京都に於ける風流踊の衰退(河内2000:pp.309~312)と時期的に関連する可能性が高い。但し、京都近郊の村々の六斎念仏は、1500年代後半、浄土宗が伝播したものであり(山路2002:p.106)、六地藏参の復活に浄土宗が関与していたことを考慮すると、六地藏参に於ける、風流踊→六斎念仏という変化は浄土宗による人為的なものである可能性が高い。
- ¹⁶ 京都の六地藏参は口丹波地域に於いて模倣された。当地の六地藏参でも、「初盆から3年間巡拝され、新仏はこの日に送られる。」(鶴飼2000:p.259)
- ¹⁷ 現在はバス・車が交通手段の主流であるが、昭和30年代までは阪急電車が主流であった。田中悠文2010:p.193
- ¹⁸ 地藏堂の裏に徳林庵の門があるため、「境内」というよりは「門前」の方が正確な表現かもしれない。
- ¹⁹ 『宣胤卿記』文明13年1月24日の条では、「参詣六カ所地藏 佐比・壬生・八田・星光寺・清和院・蔵珠院」(増補史料集成版p.172)とあり、『資益王記』文明14年7月24日の条「参六地藏」(改定史籍収覧第24巻p.567)に記される6箇所と表記を異にしなが、同一ものを指すと想定される。「佐比」は『親長卿記』明応7年7月24日の条に「参詣地藏所々、<壬生、西院(号高西寺、)已下六七カ所>」(増補史料大成版3巻p.331)とあるため、「高西寺」を指す。現在は「高山寺」という浄土宗寺院だが、本尊が地藏であることから、もとより浄土宗であ

ったとは考えにくい。「壬生」は壬生寺（律宗）を指す。「八田」は京都・矢田寺を指す。京都・矢田寺は、現在は浄土宗だが、中世に於いては建仁寺禅居庵の末寺であったとされる（『京都坊日誌』、新修京都叢書15巻p.294）。星光寺は屋根葺き地蔵で有名だが、現在は廃寺となり、屋根葺き地蔵は星光寺を継承した新徳寺（臨済宗）で祀られている（竹村2005：p.133）。とすると、星光寺は臨済宗であった可能性が高い。清和院は真言宗に属する。蔵珠院は別名讚州寺であり、現、廃寺。『日本歴史地名大系 京都市の地名』は細川政之の邸宅地であったとする（p.589）。政之の父、成之は自邸敷地内（もしくは附近）に地蔵堂を作ったことが史料から想定される（若松2000：pp.280～281）ゆえ、蔵珠院（讚州寺）は成之の作った地蔵堂を指すと考えられる。細川成之は禅宗への信仰心が厚い（若松2000：p.278）。蔵珠院は禅宗系であったとするのが妥当であろう。とすると、宗派不詳のものがいくつかあるにせよ、室町時代の六地蔵参に於いて浄土宗の寺院は明確には確認できない。

- ²⁰ 山崎千恵子は京都の地蔵盆の起源に関し、特に具体的論拠を挙げずに先行研究を否定し、「子どもたちの「ごっこ遊び」が、現代に見られる地蔵盆のはじまりではなかったかと考えています。」（山崎2000：p.12）と述べているが、本論文で挙げた史料を考慮すると、意外と真実を突いた見解と思われる。
- ²¹ 地蔵つけとの関連は今後の課題としたい。但し、今回調べた限りでは、地蔵祭・地蔵盆に於いて子供に地蔵が憑く、といった伝承は見られなかった。
- ²² 以上のように本文で述べたのは、但馬地方の地蔵盆には、かつては愛宕信仰との習合が明確だったこと（大森1994：pp.478～483）及び子供を遊ばせるという京都の地蔵盆の基本要素が希薄なことを理由とする。林英一が紹介する、羽入村（現・豊岡市竹野町）の地蔵祭の記録（1782年）でも、「子供の遊び」の記述がない（林1997：pp.242～245）。また、愛宕信仰との習合は、地蔵盆の本場・京都では希薄である。

《参考文献》

- 愛荘町教育委員会2007『ムラと組と家の地蔵盆』
浅野喜市2010『昭和の京都』光村推古書院
磯村有紀子1994「中世の京都と六地蔵」『滋賀史学会誌』8号 pp.3～20
池見澄隆1985「逆修信仰」『中世の精神世界』人文書院 *初出は1982
池田弥三郎・牧田茂1973『化粧地蔵』淡交社
伊藤曙覧1959「地蔵盆の名称」『仏教と民俗』4号 p.43
伊藤良久2009「中世日本禅宗の逆修とその思想背景」『印度学仏教学研究』57巻2号 pp.687～691
伊藤唯真1995「盆棚と無縁ボトケ」『仏教民俗の研究』pp.122～139 *初出は1979
植木行宣2010『風流踊とその展開』岩田書院
上野智史2005「上福田の地蔵盆」金沢大学文学部文化人類学研究室『加賀市大乘寺地区と上福田』

- pp.71～78
- 鶴飼均2000「死者をめぐる習俗 口丹波の盆行事と祖先祭祀」八木透編『フィールドから学ぶ民俗学』昭和堂 pp.244～265
- 宇野田綾子2003「福井県小浜市尾崎の地蔵盆」『西郊民俗』182号 pp.16～24
- 梅原猛・他監修2002『京都暮らしの大百科』淡交社
- 大澤陽典1973「四の宮河原の地蔵と徳林庵」『藤原弘道先生古希記念 文学仏教学論集』pp.129～144
- 大森恵子1992「但馬地方の地蔵盆と地蔵信仰」大島建彦編『民間の地蔵信仰』北辰堂 pp.451～467 *初出は1998
- 大森恵子1994「地蔵盆」養父町史編集委員会『養父町史 第3巻 民俗編』pp.471～483
- 大森恵子1998『年中行事と民俗芸能』岩田書院 *各論文の初出は同本参照
- 大森恵子2000「子供をめぐる民俗 但馬の行事と民間信仰」八木透『フィールドから学ぶ民俗学』昭和堂 pp.268～286
- 奥野義雄1986「地蔵盆と念仏講」伊藤唯真『仏教民俗学大系6 仏教年中行事』名著出版 pp.119～142→奥野義雄2000『祈願・祭祀習俗の文化史』岩田書院に「地蔵盆における念仏講の諸相と地蔵盆の原初形態」と改題し、再録
- 河内将芳2000「『町衆』の風流踊」『中世京都の民衆と社会』思文閣 pp.283～315
- 川勝政太郎1981「十三仏信仰の史的展開」『史迹と美術』520号 pp.362～379
- 川勝政太郎1972「逆修信仰の史的研究」『大手前女子大学論集』6号 pp.147～165
- 冠賢一2010『京都町衆と法華信仰』山喜房
- 木内一夫1975「看聞御記に見えたる地蔵詣・念仏踊と風流」『國學院雑誌』76巻5号 pp.22～33
- 菊地宏一郎2008「極楽へ導く地蔵」『日本思想史研究』40号 pp.40～58
- 五島邦治1988「室町時代の公家日記にみる年中行事」『尋源』38号 pp.21～38
- 清水邦彦1993「日・中地蔵信仰比較研究試論」『比較民俗研究』7号 pp.48～69
- 杉田道雄1962「地蔵盆」『京の町かどから』朝日新聞社 pp.19～26
- 竹内俊則2005『新版 京のお地蔵さん』京都新聞 *旧版は1994年刊行で、竹内没後、遺族の承諾を得て発行元一部補訂。
- 高橋昌明1987「境界の祭祀」網野善彦・他『日本の社会史 第2巻』岩波書店pp.245～274
- 高橋渉1981「京都「六地蔵参り」」『宮城女子大学研究論集』55号 pp.1～20
- 竹田聴洲1968「京都府現存諸宗寺院の伝承的成立時期」『社会科学』10号pp.264～291
- 田中久夫1985『仏教民俗と祖先祭祀』永田文昌堂
- 田中悠文2010「京都における地蔵菩薩信仰をめぐる」『現代密教』21号 pp.175～197
- 利光有紀1990「京都のお地蔵さま」『季刊民族学』53号 pp.59～69
- 服部比呂美2010『子ども集団と民俗社会』岩田書院

- 林英一1997『地蔵盆』初芝文庫
- 林英一2008「明治政府の近代化政策と地蔵盆」『日本民俗学』255号 pp.105～120
- 藤井正雄1988「無縁仏考」大島建彦編『無縁仏』岩崎美術社 pp.14～27 * 初出は1971
- 藤井学1958「近世初頭における京都町衆の法華信仰」『史林』41巻6号 pp.80～101
- 本田健一2009「執行規制からみた近世京都の六斎念仏」『京都民俗』26号 pp.45～60
- 松田道雄 1962「地蔵盆」『京の町かどから』pp.19～26
- 松山由布子2009「京都の都市民俗と伝承世界」『名古屋大学大学院文学研究科 教育研究推進室
年報』3号 pp.196～200
- 真鍋広済1932『地蔵説話の研究』顕真学苑
- 真鍋広済1941『地蔵尊の研究』富山房
- 真鍋広済1959『地蔵尊の世界』青山書院
- 真鍋広済1960『地蔵菩薩の研究』三密堂
- 真矢都2004『京のオバケ』文藝春秋
- 三田全信1971「百万遍念仏の起源と変遷」『浄土宗史の新研究』pp.188～219
- 宗政五十緒・森谷尙久1986『京都歳時記』淡交社
- 本井牧子1998a「十王経とその享受（上）」『国語国文』67巻6号 pp.22～33
- 本井牧子1998b「十王経とその享受（下）」『国語国文』67巻7号 pp.17～34
- 森鹿三1973「浄土寺鑑について」『藤原弘道先生古希記念 文学仏教学論集』pp.711～718
- 森成元1998「大阪府の盆行事」文化庁文化財保護部『盆行事』pp.127～137
- 森栗茂一「関西の都市と地蔵」morikuri.cocolog-nift.com内02kanasai toshi jizou shinkou.doc * 発表
年代は不明だが、「20世紀の業績」とされているので、1995～2000年頃と考えられる。* 2010年
11月15日閲覧
- 柳田国男1970「黒地蔵白地蔵」『定本柳田国男集 第27巻』筑摩書房 pp.302～303 * 初出は
1915
- 柳田国男1990『日本の伝説』筑摩書房 * 初出は1940
- 森田嘉一郎1933「六地蔵廻りについて」『京都』2巻2号 pp.7～13
- 山崎千恵子2000「地蔵盆あれこれ」『子どもの文化』32巻10号pp.11～20
- 山路興造1985「風流踊」芸能史研究会編『日本芸能史4』法政大学出版局 pp.49～76
- 山路興造1992「京都の盆行事」『京都市歴史資料館紀要』10号 pp.297～322
- 山路興造1998「京都府の盆行事」文化庁文化財保護部『盆行事』pp.3～42
- 山路興造2002「六斎念仏の歴史」八木透編『京都の夏祭りと民俗信仰』昭和堂 pp.102～115
- 吉村亨1995「レポート「京の地蔵盆」(I)」『京都文化女子大学紀要』23号 pp.89～122
- 若松和三郎2000『中世阿波細川氏考』原田印刷出版
- 和歌森太郎1970『民俗歳時記』岩崎美術社
- 渡浩一1989「『地蔵菩薩利益集』の世界」『仏教民俗研究』6号 pp.39～58

研究消息

神奈川大学ヤオ族文化研究所2010年度の活動

神奈川大学ヤオ族文化研究所は、2008年発足以来の活動中間報告の場として2010年11月に神奈川大学（横浜キャンパス）において、国際シンポジウム「ヤオ族伝統文献研究国際シンポジウム」を開催した。この報告会はトヨタ財団2009年度アジア隣人プログラム特定課題「アジアにおける伝統文書の保存、活用、継承」の助成のもと実施し、中国の湖南省民間文芸家協会の共催で行った。

当シンポジウムには、日本国内ばかりでなく海外からの参加もあり、湖南省民間文芸家協会主席の張 勁松氏が「中国藍山県過山系ヤオ族の度戒儀礼における信仰の意義及び機能」と題して発表し、2008年の度戒儀礼において、祭司のリーダーの主醮師を務めた趙金付氏は、会場で儀礼において使用される罡歩・手訣の動作や符を描くパフォーマンスを行った。そして書表師として儀礼で使用する文書を作成した馮榮軍氏が「度戒儀礼における書表師の役割」と題し口頭発表を行った。さらにドイツからは、2010年に神奈川大学ヤオ族文化研究所が儀礼文献の調査を行ったバイエルン州立図書館員のLucia Obi氏が「欧米におけるヤオ族の手稿コレクション」と題して、欧米の市場に流出しているヤオ族の神画や儀礼文献の問題について発表を行った。

その他、三村宜敬「藍山県のヤオ族にみる星辰信仰」、泉水英計「湖南省ヤオ族村落における世帯とその発達過程について」、蔡文高「儀礼文書にみるヤオ族の墓造りと祖先

観」、廣田律子「盤王伝承に関する研究」、松本浩一「度戒儀礼に見える神々」、吉野晃「〈掛燈〉の構造と変差：タイ北部と中国湖南省藍山県のユーミンエンにおける〈掛三台燈〉儀礼の構造と変差に関する比較」、浅野春二「ヤオ族の招魂儀礼について」、森由利亜「文書の翻訳作業の中から見える諸問題」、丸山宏「中国湖南省藍山県ヤオ族の度戒儀礼文書に関する若干の考察」のテーマで発表が行われた（敬称略・発表順に表記した）。

このシンポジウムと合わせて主醮 師趙金付氏に対し補足調査を行い「補掛三燈」部分の唱え言、使用テキスト等の詳しい聞き取りを行った。その上で2008年に収録した映像にテロップを施し、念誦の内容と映像の照合を試みた。テロップを施す作業を行うにあたり、問題になったのは、実際祭司が念誦するスピードとテロップを合わせる事が困難であった点である。しかし、テロップを施す事で、初めて儀礼における所作と念誦が理解可能となった。この作業を手掛けた者として、今後さらに儀礼映像と念誦の照合について、より理解しやすい方法を模索していきたい。

（三村宜敬）

- ・神奈川大学ヤオ族文化研究所ホームページ：<http://yaoken.sakura.ne.jp/>
- ・『瑶族文化研究所通訳』2号・国際シンポジウム予稿集は「資料室」よりダウンロード可能