

青森県津軽地方における地蔵信仰の変容について

小山隆秀¹⁾

A report on the changes in styles of worship of jizou – the buddha of travelers and children
in the Tsugaru region of Aomori Prefecture, Japan–

Takahide OYAMA

Key words : 地蔵信仰、賽の河原、子供、死者供養、盆行事、祭礼、津軽地方、近代、変容

1. はじめに

日本の地蔵信仰は、衆生の救済やさまざまな現世利益、賽の河原など、多様な要素を含みながら、特定宗派の教義をこえて独自の歴史的展開をしてきた(1)。青森県津軽地方では、村境に置かれた地蔵像が、病ボイ(追い)や百万遍の基点となるとともに、ムラや子供達を守り、病気退散等のご利益があるといわれ、庚申塔や二十三夜塔とも一緒に建立され、諸信仰と融合してきた。そして毎年旧暦6月23、24日を地蔵様の命日として、各集落の高齢の女性達が、村境や地蔵堂に祀られたムラの身代わり地蔵尊や、個人がカナシイ(若くして死んだ)ホトケ、子供らを供養するために奉納した地蔵像らに供物をし、新しいセンダク(衣装)を着せ、顔を白く化粧して祭祀し、共食する習俗がある(2)。研究上では、ムラの身代わり地蔵を「賽の神型地蔵」とし、若い死者を供養する地蔵を「死者供養型地蔵」として分類、定義してきた経緯もあった(3)。

この津軽地方の地蔵信仰は、さまざまな研究者によるフィールドワークから、多くの事例が集積されてきた。1994年には「津軽の地蔵講の習俗」として、国の「記録作成等の措置を講ずべき無形の民俗文化財」に指定され、2007年には国立歴史民俗博物館が、北津軽郡の地蔵信仰を中心とした記録映画『津軽の地蔵さま(ツガルのジンジョさま)』を作成している(4)。

本稿では、このような津軽地方における多様な地蔵信仰習俗のなかから、亡くなった子供を供養するために地蔵を建立する習俗と、それに関わる賽の河原の習俗について論じる(5)。

論者は、青森県西北五津軽地方(五所川原市、北津軽郡、西津軽郡)における、亡児供養のために地蔵像や賽の河原の祭祀を行う習俗に注目して、約3年間にわたるフィールドワークを行なった。しかし近現代の事例は収集できたが、近世の実態を明らかにする史料やデータはほとんど確認できなかった。その理由のひとつとして、奉納された地蔵の過半数が、亡き子供の戒名や俗名は記すものの、建立年号を刻むことは稀であり、奉納年代を推定するには口承に頼らざるをえないからである。しかも各口承や縁起、伝説も、相互に矛盾する点が多い(6)。

よって、比較対象となる新たなデータを収集するため、調査対象地域を、西北五津軽地方南方に隣接する、中南黒津軽地方(中津軽郡、南津軽郡、弘前市、黒石市)へと拡大し、弘前藩旧城下町弘前市内の寺院数カ所で、近世から近現代にかけて、亡き子供の供養のために建立された地蔵像群の調査を実施した。

(事例1)

弘前市西茂森町禅林街にある曹洞宗T寺の本堂前の小祠には「奉納 子育 水子 地蔵菩薩」という旗が立ち、なかには高さ2、30cmほどの彩色された石地蔵が数十体祀られている。

住職夫人によると、地蔵堂は建て直したものであり、これらの地蔵は、亡くなった子供を供養するために、主に檀家の方々が奉納したものであろうという。地蔵は近隣の仏具屋や石屋に頼んで作ってもらい、戒名などの文字はお寺で書いてやるという。実見すればこれらの地蔵像の石質は、崩れやすい凝灰岩が多い。

ときどき檀家の人たちが地蔵に衣装を着せている。ときには「当寺のお経は御利益がある」との噂を聞いた他寺の檀徒が、亡くなった子供や水子を、当寺墓地内に近年整備されたという、子供の死者のための専用区画へ埋葬しに来る人がいる。そのなかには女子学生や家庭夫人もいる。

また僧侶以外にも、誰かにアドバイスされて「亡くなった男子に、お嫁さんをもらってあげたい」といって、ケース入りの花嫁人形に「カズコ」などと命名して奉納する人がいて、そのときには住職が読経している。それらの花嫁人形を五所川原市金木の川倉地蔵尊へ持って行く人もいる。

以上の聞き取りは、現行習俗に対する人々の認識を表しているが、並行して実施した地蔵像群一体ずつの悉皆調査から、近代以前の経緯が浮かびあがってきた。つまり津軽地方の童子・童女戒名を刻む墓標や地蔵の建立は、18世紀、

1) 青森県立郷土館 学芸主査(〒038-0042 青森市本町二丁目8-14)

城下町弘前に在住し「寺院内に墓を持ち、苗字・屋号を有する」人々から始まり(7)、19世紀には周辺各地へと展開していったであろうこと。それは同時代の江戸周辺部や北東北、関東、近畿、西日本などの動向と一致し、檀家制度確立と家意識の高まりを反映したものであること。津軽における近世期の亡児供養地蔵の過半数は彩色された光背型であり、今後造立年代を特定する形態分析上のメルクマールとなること。近世から近代にかけてそれらの地蔵奉納には宗教者、特に曹洞宗、浄土宗などの寺僧の関与があったらしいことが判明したのである。そしてこれらの供養習俗は、柳田國男が提唱した「七つ前は神の子」説の再検討を投げかけるものといえよう(8)。

以上の成果に導かれながら、本稿では、近世後期から近代の津軽地方において、民間でどのように地蔵信仰が流布、展開していったのか、その歴史の変遷過程を考察するものである。

2. 津軽のサイノカワラ

津軽各地には複数のサイノカワラが設けられており、民衆による亡児供養の地蔵が多数奉納されてきた。それらは、仏教經典の典拠が無い日本独自の信仰であるとされてきた、子供だけが落ちる地獄「賽の河原」のイメージにつながっている。我が国では中世末期の史料から登場し、一般的イメージを表す「賽の河原地蔵和讃」の原型は近世初頭に成立していたとされている。そして空也上人を祖とする空也僧らの下級宗教者の門付けや墓所・葬所への巡礼、および宝暦7年(1757)刊行の『西院河原口号伝』と絵解きを通じて、和讃と地蔵信仰が民間へ流布していった可能性がある(9)。また安土桃山期に作られた「珍皇寺参詣曼荼羅」には、7月13日の京都臨濟宗建仁寺派六道珍皇寺の境内で、賽の河原の作り物をしている様子が描かれており、参詣者達に説明をして喜捨を求めていることが推測されている(10)。

亡児達が地蔵に救済される賽の河原像は、東北各地でも受容され、その景観が再現されてきた(11)。青森県内ではイタコの祭文のなかに、賽の河原で子供達を救済する地蔵の話が登場する。旧盛岡藩領であった下北地方の恐山境内には、地獄と賽の河原が造られて、その風景は近世から近現代の参詣者達を圧倒してきた。同地における「さいの河原」は、「さいのかはら」「西院ノ川原」「賽の河原」と表記を変えながらも1808年以降現代まで、一般参詣者向けの境内絵図のなかで図示されてきた(12)。

津軽地方では、文政9年(1797)に練屋藤兵衛(工藤白竜)が記した『津軽俗説後々拾遺』の「賽の川原に石つむ音」の章に、青森の大豆之坂(まめのさか)や浅虫、岩木山中の嶽(だけ)に「賽の川原」があると記している。そして、賽の河原で亡児たちが地蔵菩薩に庇護されているという説話は、六十六部旅僧が広めたものだと述べており、当時すでに、亡児の遺品を地蔵堂へ奉納する人々がいたようだ(13)。

また弘前藩の豪商金木屋の嘉永7年(1854)の日記には、小田原(現神奈川県)を襲った地震のときに「西ノ川原の地蔵さまよ、助け給へと声懸」と、とっさに賽の河原の地蔵に助けを求めた行為を記している(14)。そしてまもなく、明治維新前の弘前城下の各寺では、地元や廻国の僧による、説法、講談、法義が行われ、老男女や隠遁者が参集して聴聞していたといい、「和讃」を聴いて「涙ヲ濡シテ、三ッ兒、四ッ兒ノ往生、苦界ヲ思ヒ出シ」ていた。しかし明治の神仏混交の改正で「地獄極楽ノ妄念」が廃止されたという(15)。

また地獄絵とともに民衆へ掲示されてきた賽の川原図も、民衆教化に利用されてきた。十三の湊迎寺には、滋賀県大津市の天台宗聖衆来迎寺「六道絵」(13世紀後半成立)とのつながりが推測される「十王画軸」十幅があるが、その七幅目には、子供の亡者が集まる賽の河原と地蔵が描かれている(16)。そして鱒ヶ沢町の曹洞宗高沢寺では、昭和50年代まで、毎年1月16日になると、19世紀成立の平尾魯仙画「十王図」と賽の河原図が本堂脇間に掲げられ、それを見に来る参詣者や子ども達で賑わったという。かつ青森市横内常福院、弘前市長勝寺や、かつて川倉地蔵尊の祭祀に関与していた旧金木町雲祥寺では、近年まで地獄絵の絵解きが行われ、賽の河原と子ども達を救う地蔵の話も紹介されてきた(17)。特に湊迎寺や雲祥寺の檀家集落は、近隣に無住のサイノカワラが設けられており、亡児供養地蔵の習俗が数多く残る地域である。津軽地方のサイノカワラの成立には、境界神や巫俗などが影響しているとともに、これらの仏教唱導文化と関わりがあったことが推測されている(18)。

山田巖子の研究によると、津軽地方では1月16日の地獄絵の開帳が、文政6年(1823)頃には行われており、近代になると在郷の者が都市部へ出かける機会として、里帰りや藪入りと結びついたもので、地獄絵を見て閻魔に願をかける江戸習俗の模倣や摂取であった可能性があるという。また地獄絵開帳は、津軽地方のみならず、旧藩領をこえ南部地方の上北、八戸の浄土宗寺院においても、女性向けの唱導を展開する有効な手段であった(19)。

それとともに、南部下北地方の恐山と津軽地方の川倉地蔵尊は、ともに死後一年以内の死者を下ろせる特別な霊場とされて、共通するイタコたちが活動してきたことによって、近代に伝承の流入、混合が行われ、ともに類似する死者の世界観が流布されている現状があり、両霊場の参拝者達の地蔵と賽の河原のイメージが共通している可能性がある(20)。

他にも各ムラを遊行する宗教者たちが、地蔵と賽の河原の信仰流布に関与していた。18世紀の弘前城下において六

十六部旅僧が、賽の河原と地蔵の信仰を説いて回っていたことは前述したが、近現代も、背中に位牌や写真を入れた箱を背負ったロクブ（六部）と呼ばれる遊行者が西北津軽郡の村々を回ってきていたという。人々のなかにはこのロクブが、ムラ近くの「賽の河原からやってくる」と認識していた人々もいた(21)。六部と地蔵に関わることは、関東の相模地方の清川村煤ヶ谷・湯出川でも同じで、明和4年（1757）の六部供養塔（石塔）などのように、近世の六部供養塔のすべてが地蔵を主尊としている(22)。また、19世紀の子供供養地蔵が数十体奉納されている弘前市新町浄土宗S院本堂内には、背負い紐が付いた厨子に入った子安地蔵菩薩像が祀られている。厨子の横には「奉納大乘妙典六十六部日本廻国 仙台産 願主武田」の銘があり、一緒に「御室仁和教会本部鑑証之印」の木札と朱印があり、岩手県西磐井郡出身の佐藤東雲（明治31年生）なる人物が、京都の真言宗御室派仁和寺に連なる宗教者として、日本各地を廻りながら当地へと運んできたものとみられる(23)。



六十六部の子安地蔵と鑑札および朱印（弘前市新町浄土宗S院蔵）

六部の他にも、19世紀に津軽地方を遊行していた浄土宗などの仏僧も関係していたと考えられる。例えば西津軽郡旧車力村富菴字深沢には、地蔵堂と賽の河原があるが、この地蔵尊は文政3年（1820）に、北津軽郡旧市浦村十三の浄土宗湊迎寺17世住職良鼓意全が、師である徳本上人の三回忌の弔いとともに、天明の飢饉で餓死した富菴の人々を供養するために建立したといい、本尊の石地蔵の背中には「〇〇容〇〇地蔵の如くせば本地におろす阿弥陀仏六道の能化となり阿弥陀仏我本願をのべんため也 徳本上人為十三湊迎寺良鼓意全」と刻まれている。この徳本上人は、江戸の浄土宗一行院の僧侶で、諸国を順礼し湊迎寺にも滞在したと伝えられる(24)。



子どもの人形を納めた小祠を祀る遊行者（故佐々木直亮氏撮影、昭和31～32年、弘前市禅林街か、青森県立郷土館蔵）

3. 霊魂観の変容

前述したとおり、亡児供養の戒名使用および地蔵造立は、18世紀頃、弘前や黒石などの城下町や町部で始まり、19世紀半ばには都市部において定着し、やがて周辺村落へも少しずつ広がっていった。

その背景として、近世弘前城下各寺における説法、講談、法義での和讃、そして津軽各地の曹洞宗や浄土宗寺院に

おける正月の地獄絵説きによる唱導文化があり、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。その動きは近現代まで継承され、イタコの祭文のなかにも受け継がれてきたのである。

しかし現在の聞き取り調査で追跡できる亡児供養地蔵建立は、近世の習俗そのものではなく、近代以降の新しい形態となっている可能性がある。なぜならば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とともに、地蔵像の形態が、近世の有像舟形光背式ではなく、丸彫りの人形型で、朽ち果てやすく長期間の保存に向かない砂岩製であることが圧倒的に多いためだ。筆者の調査から弘前市内各寺院でも、明治20年代から丸彫り人形型地蔵が出現して、大正期から昭和40年代まで造られていることが判明しており、現在の弘前市禅林街で販売されている「水子地蔵」の形式に連なるものである。

（事例2）

禅林街在住I氏は、4代続く石屋である山内家に弟子入りし、修行して石屋（石材業）になった。

亡くなった子供を供養するための地蔵を「水子地蔵」と呼んでいる。「水子地蔵」には、フナ（舟）地蔵とマル（丸）地蔵の二つの形式があり、マル地蔵は構造上、首の部分が折れやすいものだという。

「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、石屋に発注することが多い。「水子地蔵」は一尺二寸くらいでの高さで、値段は一体一万円くらいする。戒名はお寺で付けてもらう。セメントで作って彩色したタイプの「水子地蔵」は、一体四、五千元と安価だが、日光に当たると崩れやすいものだという。それを弘前市の禅林街にある石屋で購入して、名前を付けずに川倉へ奉納する人々もいる。普通の「水子地蔵」は一つの石に彫るものだが、何人も子供の死が続いた家が、経済上の理由から、一つの石に二体の地蔵を彫ってしまう場合がある。すると次に生まれる子供にも災いがあると言われていた。例えば、実際に一つの石に複数の「水子地蔵」を彫った人が、その後で不幸が続いてしまい、改めて別個に「水子地蔵」を建てることになった人もいるという。

今から15年前に「水子地蔵」の注文が増えた時期があり、当時は1年間に2、3体の発注があった。しかしここ10年は「水子地蔵」の注文が無いという。I氏の考えによれば「お日様を拝んだのは水子ではない」といい、生まれて一年以内に亡くなった幼児を「水子」だとしている。そして戒名でも「孩子」「童子」は、幼児で亡くなった人であり、生まれる前に亡くなった人や水子の戒名は無く「水子供養」というのだという。しかし世の中には、2、3歳までに亡くなった幼児を「水子」に入れる人もいるという。

これらの「水子地蔵」は、曹洞宗寺院での建立が一番多く、浄土宗寺院での建立も少なくないが、日蓮宗や門徒宗の寺院には、水子地蔵も六地蔵も無いものだという。近隣の曹洞宗T寺の本堂前に祀られた、亡き子供を供養するための地蔵群は、かつてひとつひとつの家墓の脇に建てられていたが、無縁仏となってしまい、今から50年ほど前に、現在のように門前の一箇所に集めたものであるという。

また、先祖代々の家の墓石で角柱型のもは、正面に〇〇家と刻み、向かって右側の面に男の戒名を、左側の面に女の戒名を、背面に建立年を刻む慣例があるという。だが200年ほど前までは、墓石を建てるのは士族だけであり、一般の民衆は建立できなかったものだという（弘前市西茂森町、大正14年生まれ男性）。



（現在、弘前市禅林街の石屋で販売されている丸彫り人形型「水子地蔵」）

それでは近代になぜ、丸彫り人形型の子供供養地蔵像の奉納が出現したのか。それは宮城県における鈴木由利子の事例研究が参考となる。それによると、経済上の理由から子供の数を制限したい、という前近代からの民衆の願いが、第二次世界大戦前・戦中の人的資源確保のための多産奨励と墮胎・間引きの禁止から、戦後の優遇保護法制定による中絶・避妊の普及へと、明治から昭和期に国策が転換する過渡期において、子供の魂・命に対する人々の認識も変化したことを論じている。例えば大正6、7年（1917、8）生まれの女性たちにとって、かつて当たり前であった間引きや中絶が、昭和20、30年代以降「殺児」行為として罪悪感とともに想起されるようになり、昭和50年代になると、かつて関係した中絶手術を悔いて、檀那寺で水子供養を行うようになった事例があるという(25)。

現在、津軽地方の聞き取り調査の対象となるのが、主に大正から昭和初期生まれの女性達である。彼女らは、子供が亡くなってすぐに地蔵を建立したのではなく、一定期間が経過してから、僧侶や民間宗教者から指示されたことをきっかけに、あたかも追慕するかのように、子供の命日を記さずに、戒名か俗名だけを記して子供供養地蔵を建立している事例が多い。例えば昭和10年に4歳の子供を亡くした方によると、弘前市禅林街E寺の僧侶に相談し、石屋に地蔵様を作ってもらって、旦那寺にある家墓の脇に立てたといい、同様の行為は他家

でもやっているという（2009年弘前市細越で筆者聞き取り）。

そのことをもう一度近世からの流れで考える。18世紀後半の十三町で高い戒名を必要としたのは新興層の大人や子供であり、次に19世紀前半から中程度の階層において大人も子供も戒名の格が上昇、近隣の村落へも波及し、子供の供養にも配慮がされるようになったといい、これらの動向は家意識の高まりと、檀家を固定化し差別化を図った寺院経営の反映ではないかという(26)。同様に亡児供養地藏の習俗が、津軽地方の都市部に定着した時期は19世紀半ばであろうことは前述した。それは同時期に、津軽地方各村落の中下層の人々へも流布し始め、20世紀以降さらに広範に普及していったのではないか。

そのため近代の津軽地方各村落では、亡児を簡素に埋葬する習俗を継承していた中下層の人々と、18世紀に都市部から波及した比較的新しい習俗である、戒名授与や石塔および地藏建立を行う新興層の人々が混在、並立する時代があったのではないか。それが近代のある時期に、後者の習俗が急速に普及し始めるような、幼い死者に対する生命観の転換期があったのではないだろうか。大正期から昭和期の青森県内は、産育儀礼が大きく変貌した時期であったという指摘があるが(27)、それと対である子供の「死」に関する習俗も、変容期にあったことが考えられよう。

例えばその例として、1924年から1999年の間に、同県恐山境内に、近世以来の「賽の河原」のほかに、新しく「水子供養御本尊」が建立されている(28)。そして恐山の地藏尊祭礼にイタコが集まってホトケ下ろしをするようになったのは、大正末期か昭和初期であった可能性があるという(29)。また幕末から近代にかけて賽の河原図を用いる唱導文化にも変化があった。近世寺院における地獄絵は、他の仏画と異なり、教団宗派からの表現や構図の規制がなく、地方の末寺で勝手に制作しても許される存在だった(30)。青森県内では、板柳町曹洞宗龍淵寺、鯉ヶ沢町曹洞宗高沢寺、青森市油川浄土宗浄満寺で、地獄絵と賽の河原図を並べて掛けて公開する日があるが、賽の河原図は後から加えられたものだという。浄満寺が天保9年(1838)に一連の地獄絵とともに賽の河原図を制作、弘前の禅林街曹洞宗長勝寺では文化元年(1804)に、高沢寺は明治28年(1895)に、それぞれ地獄絵に賽の河原や地藏像が新造または追加され、三戸町臨済宗妙心寺派法泉寺では慶應4年(1868)にそれらに加えて、疱瘡で亡くなった五歳の童女や子供の戒名が記された。今別町浄土宗本覚寺では、昭和30年に弘前市禅林街から石沢龍峽絵師が訪れて、賽の河原図を描いたという(31)。このように、亡児供養が民間へ普及していった同時期に、青森県内の複数の曹洞宗および浄土宗寺院で、賽の河原図が新たに追加されていった状況は、当時の民衆の死生観の変化を反映していたのか興味深い。

このような、子供の死生観の変容を受けたのが、津軽地方各地に点在するサイノカワラ群だったのではないか。先学によれば、同県五所川原市金木の川倉賽の河原地蔵尊の成立時期は、現在伝承されている、古代または享保年間の創設を説く縁起よりも新しい可能性があり、明確な動向が把握できるのは近代以降である。昭和50年代に川倉地藏堂内の地藏像の約2割を分析したが、明治後期以前の銘を持つ地藏を確認できず、地藏蔵の形式も近世まで遡るものは稀であったという(32)。

他にも、近隣の五所川原市飯詰の西院河原地蔵では「慶応3年(1867)に三上定助という人物が、同地の小石盛から「八寸許り」の地藏を発見したのが信仰の始まりだ」という伝説があり、該当する地藏本体が現存するとともに、同霊場は近隣の「川倉地藏尊よりも古い」という口承があるという(33)。自らの開基を他よりも古く設定する行為は、各地の霊場でも見受けられるが、西北五津軽地方に点在するサイノカワラ群の成立と展開が、幕末から近代に画期を迎えていたことを示唆する事例ではないか。そのことは、同地方に奉納されている供養地藏の過半数が、近代以降の形式、丸彫り人形型であることから推測できる。

そして亡児供養地藏の習俗の伝播経路を考えるうえで興味深いのが、川倉賽の河原地蔵尊の参拝者は、弘前市から訪れる人々が多いことと、地藏信仰の影響を受けたとされる未婚の死者への花嫁・花婿人形奉納の参拝者も、弘前市から行く人々が圧倒的に多いということである(34)。この現象は、周辺地域よりも早い時代から、亡児供養習俗が展開していた弘前城下の特性とも関わるだろう。それとともに近世以来の幼児供養習俗が、明治初期の神仏分離のなかで、和讃を説く「地獄極楽の妄念」の廃止や、第二次世界大戦後に各寺院内の墓地から無縁となった個人墓付属の地藏達が整理され、一箇所にまとめられて、退場していったために、その代わりに亡児供養習俗の新たな受け入れ先を求める人々が、イタコ、カミサマなどの民間宗教者や仏僧などの指示をきっかけとして、既成宗教による統制がゆるやかな、川倉地藏尊などの津軽各地のサイノカワラ群へと集中していった可能性はないだろうか。

一方でそれは津軽地方だけの動向ともいえず、例えば奈良県新左町では、18世紀後期から出現した童子・童女戒名を刻む地藏像が、明治末期から昭和初期まで一時期絶えた後、第二次世界大戦後に再び建立が増えて、水子供養や「子供惣法界」の石塔として用いられている(35)。前掲の事例2も含めて、昭和50年代の全国的な水子ブームなども考慮しなくてはならない。ともかく19世紀から20世紀にかけての近代社会の子どもの死生観変容に応えるなかで、川倉地藏尊などの亡き子供を供養する霊場が有名になっていったのではないか。地藏信仰を基盤として、1970年代後半から1980年代前半に始まったという川倉地藏尊への花嫁・花婿人形奉納の習俗(36)は、そのなかでも比較的新しいものであったといえるだろう。

4. 今後の課題

これまで述べてきた津軽地方の亡児供養地藏およびサイノカワラ信仰の習俗は、現在は高齢の女性達によって担われ、死者供養の側面が強い。そのニーズにあわせてか、西津軽郡地方のドライブイン施設「道の駅」では、地藏用の服が販売されている。しかし、かつての祭祀も同じような死者供養の機能のみの場であったのか。それを再考する一例として、弘前藩の豪商であった金木屋の日記がある。例えば、嘉永6年(1853)5月23日、弘前城下で夜、外出の帰りに「身代り地藏様夜宮帰、賑やか也、駒越四ツ角へ額灯ろう上り賑やか也」(37)とある。また安政2年(1855)6月23日、港町青森で「昨晚、茶屋町地藏様夜宮、堤橋川岸灯ろう船遊び参、参詣人多賑々敷ニ御座候、昨今日ハ、愛宕様ニも御座候間参詣仕候」(38)とある。安政4年(1857)5月23日は「寺々見物に悴夫婦召連行、帰りに身代り地藏様夜宮へ、参詣致参候よし」(39)とある。

つまり19世紀半ばの津軽地方では、現在でも「地藏様の命日」だとされている月23日を祭礼日として、各所で灯籠を下げた身代わり地藏の「夜宮」があり、多くの参詣者で賑わっていたこと、川に面する青森茶屋町の夜宮では舟遊びがあったこと、それらの祭礼に民衆が家族連れで出かけていた様子がわかる。そこには現在のような、しめやかな死者供養を主体とした祭祀の様子はなく、祭礼見物の楽しげな雰囲気さえ漂っているのである。

かつ、嘉永6年(1853)2月15日条には、岩木山麓宮館付近で地藏祭祀を目撃しているのだが「念仏申す少女共参る、尤宮館より参候よし、和讃やら何やら文句一向不分候」(40)と記しており、少女達が和讃かなにかを唱えながら地域を回るような地藏祭祀を行っていたようである。

これらは19世紀後半における、いわば「賽の神型地藏」祭祀の記録であり、そこには生者達の賑やかな祭礼の要素さえ感じられる。その要素は近代の地藏祭祀にまで受け継がれてきたようであり、例えば、昭和初年頃までの川倉地藏尊の大祭では、死者供養とともに、若い男女が「賽の河原の地藏さま参りに行く」と言えば、恋人達の逢引きが許されたといって、年一回の楽しみにしていたという(41)。そのことは昭和30年代に撮影された同祭礼の写真にも反映されており、死者供養だけではなく、女性達が踊りを楽しむ光景や、多くの子ども達が参加していた様子が見てとれよう(後掲写真参照)。





(4枚ともに川倉地蔵尊大祭、昭和30年代、故野呂善造氏撮影、県立郷土館蔵)

他にも昭和5年(1930)の「飯詰賽の河原」の祭礼を報じる新聞では、7月19日に老若男女による踊りや唄、20日には若者連の歌会があり、山のような見物人が押しかけ、津軽鉄道が臨時列車を出したとあるが、地蔵祭祀や死者供養に関する記述がない。同紙面には「金木の地蔵祭」として川倉地蔵尊祭礼の報道もある。7月18日例祭に、早朝から周辺の人々が押し寄せて、露店、掛茶屋は賑わい、堂の後ろには数十人の巫女が口寄せが行われた。そして夜には男女の盆踊りが行われ、自動車のヘッドライト、露天のガス灯で賑わい「男女は夜の更けるのも知らずに踊り狂った」という(42)。昭和38年8月の新聞記事にも、川倉の大祭での盆踊りがあり、かつてのエピソードとして男女の雑魚寝や逢い引きが公認され、戦中戦後に警察の取締りがあったものの、戦後は遠方からも若い男女が相乗りでやってきたとある(43)。

現在のフィールドワークからも、飯詰の西院河原地蔵例祭は、昭和30年代までは歌謡大会、馬力大会、盆踊りがあり賑やかであったということが聞き取れ、現在の静かな死者供養の場とは全く違う雰囲気があったようだ(44)。それは近隣部でも同様であり、弘前市西北部にある愛宕大権現の本尊勝軍地蔵に連なる、駒越、細越、真土と旧岩木町周辺の愛宕社は、その祭日が旧6月24日で、前夜祭は「川原の夜宮」と呼ばれて、近代まで有名だったという(45)。

このように、近世から昭和初期にかけての津軽地方の地蔵祭祀が、死者供養の場だけではなく、生者の喜びをも含んだ祭礼であったことは、他地方の地蔵祭礼とも共通する。例えば、旧暦7月24日に行われる地蔵盆、地蔵祭りは、京都・大阪・滋賀を中心として、東北地方南部から九州北部にまで広範囲に分布しているが、そのなかでも、中近世から日本海交易を通じて津軽地方との交流が深かった、福井県小浜市西津地区の地蔵盆は、津軽の地蔵祭祀と比較すれば幾つかの共通要素を含むことに気づく(46)。西津の地蔵盆は、現在新暦の8月23日から24日に行われ、子供達が中心となって地区ごとにヤドを設けて地蔵を祭祀する。そのように子ども達が地蔵祭祀に関与する要素は、前述の

嘉永6年(1853)2月15日の宮館の事例や、昭和30年代の写真からわかるように、近世から昭和期の津軽地方の地藏祭祀にも含まれていたのである。近年までの弘前市内でも、幼児の機嫌が良いときには老婆が「地藏様カデデる(加わっている)」と話したものだといひ、地藏は亡児だけでなく、生きている子供とも関わる存在として認識されていたのである(47)。かつ西津の地藏盆において、ベンガラや絵の具、若狭塗りの箸に使う塗料などで地藏像に化粧を施す習俗も、現在の津軽地方で白粉やチョーク、マジック等を用いて地藏に化粧を施す習俗と類似しているのは興味深い。

他にも西津の地藏盆が、8月13日盆の井戸替えの手伝いから始まること、地藏像を海に持って行って洗うこと、ヤドを設けて集まることは、かつての津軽地方の盆行事で、七月七日を「ナヌカビ(七月七日のナヌカボン)」とって井戸替えをし、海や川で水浴びをしてネプタを流し、子供らが川原に集まってマヤコという小屋を設けて共食した習俗と似ている(48)。また西津で、子供達が勧進のために近隣を回り、ときに他町内のお堂の行灯を破ったり、旗を奪いにいたり、水風船をぶつけあって激しく対抗戦をやったという習俗は、盆行事のひとつでもある津軽地方のネプタ行事で、子供達が近隣を門付けに歩き、他のネプタの集団と喧嘩した、近世から近現代の習俗を彷彿とさせよう(49)。

以上の西津のような地藏祭の習俗は、かつて近江路から若狭領内に伝播し、正徳年間(1711~1715)から行われるようになり、18世紀に盛大になっていったという。また、15世紀前半の京都で、盆に細工をした風流灯籠を飾った習慣が畿内で流行し、18、9世紀の大阪や滋賀の地藏祭に登場する人形や曳山へと展開し、現在の小浜の地藏盆での子供達による行灯の装飾へも継承されているが(50)、それは前述した「金木屋日記」おける、19世紀の津軽地方の地藏祭における灯籠とも重なる要素である。

すなわち従来の民俗学、宗教学などでは、津軽地方の地藏祭祀について、現在も継承されている死者供養の機能を中心に注目してきた傾向があったが、その一方で、昭和期に失われていったと考えられる、生者、とくに子どもや若者達の娯楽の場、祭祀的要素があったことも再検証する必要がある。そうすれば小浜地方などの日本各地の地藏祭との関連性が浮かび上がってくるとともに、ネプタ行事も含めた、津軽地方の盆行事全体の機能的構造について、新たな知見がもたらされる可能性があるだろう。(了)

(注)

- (1) 大島建彦「はじめに一賽の河原の地藏一」(榎本千賀ほか編『一四巻地藏菩薩霊験記(上)』三弥井書店、2002年)
- (2) 三浦貞栄治・石井彪・猪狩文治・江口文四郎・三崎一夫・五十嵐勇作『東北の民間信仰』明玄書房、1973年、p 31~32、青森県立郷土館『同館調査報告第42集・民俗-21「再賀の民俗」調査報告書』1998年、p 79~80
- (3) 華園聰麿「死者・先祖供養における重層性と地域性-青森県における地藏信仰と「イタコ」信仰との関係をめぐって-」(『日本文化研究所研究報告 別巻28』東北大学1991年、p 16~17)
- (4) 日野睦子「津軽地方の地藏信仰」(岩崎敏夫編『東北民俗資料集(八)』萬葉堂、1979年)、大峠幸雄制作(記録映画)「津軽の地藏さま(ツガルのジンジョさま)」2007年、国立歴史民俗博物館・大峠プロダクション
- (5) 福眞陸城「川倉地藏尊大祭」「西院河原地蔵例祭」(青森県教育委員会編『青森県祭り・行事調査報告書』2007年、青森県、p 71~74)。
- (6) 例えば現在の川倉地藏尊では「津軽イタコの由来」として「川倉賽の河原地蔵尊には鎌倉時代以前から「イタコ」がいたとされ、約千五百年前から口寄せが行われていました。」とされ、「津軽霊場川倉賽の河原地蔵尊の由来」としては「川倉地藏尊に関する伝説は古く、数千年前、この地方の天空に不思議な御燈明が飛来した時、その光に照らされた場所より発見された物と言ひ伝えられてきました。近くには古代石器時代の「妻の神遺跡」も発掘されており、川倉賽の河原の歴史の古さを物語っています。」という伝説を記載している(パンフレット『川倉賽の河原地蔵尊-津軽霊場-』発行年不明)、華園聰麿「死者・先祖供養における重層性と地域性-青森県における地藏信仰と「イタコ」信仰との関係をめぐって-」(『日本文化研究所研究報告 別巻 28』東北大学1991年、P 14~15)。
- (7) 例えば18世紀中後期には、弘前藩の50石から100石取りの藩士家で曹洞宗檀家において、延享2年(1745)「梅顔禅童子」、安永9年(1780)「哲幼宗見禅童子」と、童子戒名を使用していた(弘前市小山家所蔵史料)。また津軽各地方の墓標および過去帳の分析結果によると、寺院内墓地に墓標を持つ人は、寺院所在地に住み、格の高い戒名を付与されており、子供の場合は墓標・過去帳ともに記載が少なく、墓標を建てられた子供はごく一握りだという(関根達人・澁谷悠子「津軽の近世墓標・過去帳にみる社会階層」(長谷川成一・瀧本壽史・関根達人編『北方社会史の視座 歴史・文化・生活 第一巻』清文堂、2007年) p275)。
- (8) 福眞陸城との共著「青森県津軽地方の地藏信仰の再検討-弘前市内寺院の位牌型地藏像調査に基づいて-」(青森県立郷土館編『青森県立郷土館研究紀要 第35号』2011年)
- (9) 渡浩一「〈賽の河原〉の伝承-『富士の人穴草子』と『賽の河原地蔵和讃』を中心に-」(説話伝承学会編『説話・伝承学』5、1997年 p 72)、渡浩一「『西院河原地蔵和讃』の唱導-勸化本『西院河原口号伝』を中心として-」(日本宗教文化史学会『日本宗教文化史研究』第9巻第1号(通巻第17号)、2005年)。

- (10) 渡浩一「幼き亡者たちの世界—賽の河原の図像をめぐって—」(『明治大学公開文化講座 18 『生と死』の図像学』風間書房、1999年、p 211~212)。
- (11) 岩崎敏夫『東北民俗資料集 (三)』萬葉堂書店、1974年、p 219~221、氏家常雄「東北地方の賽の河原と祖霊信仰」(岩崎敏夫編『東北民俗資料集 (七)』萬葉堂書店、1978年)。
- (12) 岩崎敏夫『東北民俗資料集 (二)』萬葉堂、1972年、p 139~162、上原和兵衛『陸奥紀行』山崎栄作、1980年、p 241~246、大村達郎「オヤママイリ (恐山参り) と刷り物」(青森県民俗の会編『青森県の民俗』第5号、2005年、p 129・140)、小熊健「恐山の「境内絵図」などについて」(青森県民俗の会編『青森県の民俗』第6号、2006年、p 80)
- (13) 練屋藤兵衛 (工藤白竜)「津軽俗説後々拾遺」「賽の川原に石つむ音」の項 (新編青森県叢書刊行会編『新編青森県叢書 (二)』歴史図書社、1972年、p119)。
- (14) 「金木屋日記」嘉永7年 (1854) 12月30日条 (弘前市立図書館蔵)
- (15) 青森県立図書館編『青森県立図書館郷土双書第22集 弘藩明治一統誌 第五卷 社寺院雑報録 全』同図書館、1983年、「説教ノ事」
- (16) 山田巖子「付篇2 湊迎寺の「十王画軸」」(関根達人編『弘前大学人文学部文化財論ゼミナール調査報告 I 津軽十三湊 来迎寺過去帳の研究』弘前大学人文学部文化財論ゼミナール、2003年、p54~56)
- (17) 高遠奈緒子・山田巖子「絵解き実例」(研究代表者山田巖子『平成15年度~17年度科学研究補助金萌芽研究 研究成果報告書 青森県における仏教唱導空間の基礎的研究—図像・音声・身体—』2006年、p 30、p 102~110)
- (18) 小池淳一「唱導文化の視点—サイノカワラと盆踊り—」(研究代表者山田巖子『平成15年度~17年度科学研究補助金萌芽研究 研究成果報告書 青森県における仏教唱導空間の基礎的研究—図像・音声・身体—』2006年、p64)。
- (19) 山田巖子「青森県における仏教唱導と女性—地獄絵の開帳をめぐって—」(林雅彦・小池淳一編『人間文化叢書 ユーラシアと日本—交流と表象— 唱導文化の比較研究』岩田書院、2011年、P116~117、p123~126)
- (20) 拙論「岩木山信仰における祖霊論の再検討—オイワキヤマに死者は行くのか—」(東北学院大学民俗学OB会編『東北民俗学研究 第七号』同会、2001年、p87)
- (21) 青森県立郷土館『青森県立郷土館調査報告第42集・民俗—21 「再賀の民俗」調査報告書』1998年、p80、2008年つがる市亀ヶ岡集落にて論者聞き取り。
- (22) 松村雄介『相模の石仏—近世庶民信仰の幻想—』木耳社、1981年、p 135)。
- (23) 大正から昭和期にかけて、御室派の香園寺が、子安弘法大師像を使った全国布教を行い、秋田県側から青森県へ入り、下北郡東通村小田野沢では「ジンジョッコ (地蔵)」とされて、子安信仰が生まれたというが (長谷川方子「四国香園寺子安弘法大師像の下北半島への伝播—弘法大師信仰の受容と変容—」(青森県民俗の会編『青森県の民俗 第4号』2004年)、これとの関連性は不明である。
- (24) 車力村史編集委員会編『車力村史』車力村役場、1973年、p 230~232
- (25) 鈴木由利子「育てる意志のない子ども—避妊・中絶をてがかりに—」(東北学院大学民俗学OB会編『東北民俗学研究 第七号』同会、2001年、p 26~28)
- (26) 関根達人編『弘前大学人文学部文化財論ゼミナール調査報告 I 津軽十三湊 来迎寺過去帳の研究』弘前大学人文学部文化財論ゼミナール、2003年、p 27・p 47
- (27) 長谷川方子「変化するケガレといのち観—青森県の産育儀礼に見る生と死—」(東北学院大学民俗学OB会編『東北民俗学研究 第七号』同会 2001年、p38)
- (28) 大村達郎「オヤママイリ (恐山参り) と刷り物」(青森県民俗の会編『青森県の民俗』第5号、2005年 p 144)
- (29) 華園聰麿「死者・先祖供養における重層性と地域性—青森県における地蔵信仰と「イタコ」信仰との関係をめぐって—」(『日本文化研究所研究報告 別巻 28』東北大学、1991年、p 3)
- (30) 須藤弘敏「青森県下の地獄絵について」(研究代表者山田巖子『平成15年度~17年度科学研究補助金萌芽研究 研究成果報告書 青森県における仏教唱導空間の基礎的研究—図像・音声・身体—』2006年、P 49~50)。
- (31) 山田巖子「青森県における仏教唱導空間の現在」(研究代表者山田巖子『平成15年度~17年度科学研究補助金萌芽研究 研究成果報告書 青森県における仏教唱導空間の基礎的研究—図像・音声・身体—』2006年、p 8、P 32、P 36、P 39、P 44、P 46)
- (32) 千葉徳爾・大津忠男「近世末期における津軽北部地方の地蔵信仰の形成—過去帳による幼児死亡変動の分析—」(東北地理学会『東北地理』第32巻第1号、1980年、p 21~23)
- (33) 福眞陸城「西院河原地蔵例祭」(青森県教育委員会編『青森県祭り・行事調査報告書』2007年、青森県、p 73~74)。
- (34) 華園聰麿「死者・先祖供養における重層性と地域性—青森県における地蔵信仰と「イタコ」信仰との関係をめぐ

- ってー」(『日本文化研究所研究報告 別巻 28』東北大学、1991年 p 19、小田島建己「〈死者の結婚〉を表わすー「川倉賽の河原地蔵尊」の花嫁・花婿人形ー」(青森県民俗の会『青森県の民俗』第9号 2009年、p 24~26)
- (35)「大和における中・近世墓地の調査」(第二部第二章「奈良県新左町平岡極楽寺墓地の調査」から第三節「石塔の構成と分析」(吉澤悟)国立歴史民俗博物館研究報告第111集、2004年、p 105)
- (36)小田島建己「〈死者の結婚〉を表わすー「川倉賽の河原地蔵尊」の花嫁・花婿人形ー」(青森県民俗の会『青森県の民俗』第9号、2009年、p 20~21)
- (37)「金木屋日記」(弘前市立図書館蔵)嘉永6年(1853)年5月23日条
- (38)「同日記」安政2年(1855)6月23日条
- (39)「同日記」安政4年(1857)5月23日条
- (40)「同日記」嘉永6年(1853)2月15日条
- (41)金木郷土史編纂委員会編『金木郷土史』金木町1976年、p 605~606
- (42)「東奥日報」昭和5年(1930)7月24日記事、福眞睦城氏の御教示による。
- (43)「青森民友新聞」連載「死者との対話 川倉のイタコを見る」第二回目「昔は逢引きの場」(佐々木達司氏提供)
- (44)福眞睦城「西院河原地蔵例祭」(青森県教育委員会編『青森県祭り・行事調査報告書』2007年、青森県、p 74)
- (45)小館衷三『青森県の文化シリーズ26 青森県の民間信仰』北方新社、1986年、p 34
- (46)服部比呂美『子ども集団と民俗社会』岩田書院、2010年、p 237~240、p 244~253
- (47)小館衷三『青森県の文化シリーズ26 青森県の民間信仰』北方新社、1986年、p 53
- (48)森山泰太郎『「郷土を科学する」第1集 津軽の民俗』陸奥新報社、1965年、p 143~146
- (49)拙論「争うネブタの伝承ー青森県津軽地方のケンカネブター」(長谷川成一監修・河西英通・脇野博編『北方社会史の視座 歴史・文化・生活』第3巻、2008年、清文堂出版)、拙論「うろつくネブター青森県津軽地方のケンカネブター」(青森県民俗の会編『青森県の民俗』第8号、2008年))
- (50)前掲注(46)、p 244~256

(謝辞) 弘前大学非常勤講師福眞睦城氏にご協力をいただいた。感謝申し上げます。