

# 柴又帝釈天の庚申信仰

～柴又型庚申塔の分布に関する一考察～

Koshin faith of Shibamata Taishakuten.  
Study on distribution of Shibamata type Koshinto.

綿谷 翔太

〈abstract〉

*Koshin* is a folk belief, it was born by *Sanshi-setsu* (thought to be that there are insects that governs the life in the body) was brought over from China during the Heian period in Japan. It was developed independently in Japan through the Middle Ages and early modern period. When it comes to the early modern period, *Koshin* was largely prevalent among the Edo townsmen and suburbs of farmers. And develop into various forms in relation to the common people of faith such as Buddhism and Shinto. Also from this period, so that the stone pagoda called *Koshinto* is built in various places. Mid 18th century, the Buddhist sect Nichiren was also associated with *Koshin*. Shibamata Taishakuten (Daikyōji) appears as the center of the faith, this temple is as prevalent through the 19th and early 20th century.

In this paper I will classify the *Koshinto* that replicates the principal image of Shibamata Taishakuten as “Shibamata type *Koshinto*”. In addition, as a faith-area they remain, to pick up the Miura Peninsula is the major distribution areas of Shibamata type *Koshin* tower. And, as the reason why the faith of Shibamata Taishakuten remained in the far away

land, and take up the Edogawa of water transportation that utilizes the coast of Shibamata region, we consider the process of faith of propagation.

## 目次

はじめに

第1章 先行研究の整理と問題の所在

第1節 先行研究の整理

第2節 問題の所在と研究方法

第2章 庚申信仰の概略

第1節 庚申信仰について

第2節 庚申信仰の変化と流行

第3章 柴又帝釈天とその信仰

第1節 柴又帝釈天について

第2節 柴又型庚申塔とは

第3節 柴又型庚申塔の広まり

おわりに

## はじめに

庚申信仰は中国大陸の三尸説（その他道教の民間信仰）が平安時代に日本に渡来し、中世、近世を経て国内で独自に発展した民俗宗教である。六十日に一度訪れる「庚申の日」に人々が家に集まり、夜を徹して酒食を共にして語り合い、不眠を守るという風習であり、近世以降になると、江戸の町民、または近郊の農村において庚申信仰は流行し、仏教や神道と結びつき様々な形態へと展開していく。さらに庚申信仰の発展の過程で、庚申塔と呼ばれる

石塔を路傍に建てる風習も生まれた。このように庚申に関わる事象は多面的で、研究対象も広範多岐に渡っている。

また本稿で扱う柴又帝釈天といえ、現在では映画「男はつらいよ」の舞台として知られているが、正式名称を経栄山題経寺と言い、当地は江戸時代中期より庚申信仰の中心地として有名であった。その信仰の形成と発展には、江戸時代中期から日蓮宗が庚申信仰を巧みに取り入れていった状況が影響している。

本稿では庚申信仰に関する様々な研究を土台にし、主に庚申信仰の諸尊、庚申塔に対する文献も参考として、庚申信仰の概要をまとめた上で、柴又帝釈天が江戸中期から庚申信仰の中心地として扱われた理由を考察する。さらに、柴又型庚申塔として題経寺由来の庚申塔を分類し、その分布の状況と伝播の理由について考察を加えたい。

## 第1章 先行研究の整理と問題の所在

### 第1節. 先行研究の整理

庚申信仰に関する体系的な研究は窪徳忠が『庚申信仰の研究』においてほぼ網羅し、様々な見地の元となっているが、その前史として山中共古が書いた庚申塔に関する随筆の『三猿塔』や三輪善之助が記した『庚申待と庚申塔』[三輪：1985]がある。特に三輪は、戦前の内から関東に残る庚申塔の形態を調べ、同時に庚申信仰に関わる様々な知見を提示し、また日本の庚申信仰の基本は中国由来の三尸説にあるという立場を取った。

一方で柳田國男は『年中行事覚書』において、庚申待の風習について述べ、中国由来の信仰としては説明できない箇所を上げ、双方が別物であると説いている。また柳田は庚申の日に集まって夜祭を行うのは、そのような外来の信仰とは別に古来より存在していた風習と関わりがあると説いている[柳田 1969：136-142]。こうした柳田の論に対し、窪は道教研究の見地から、庚申信仰が大陸由来のものであるという従前の説を民俗学的に証明した。窪は庚申待の風習では三尸説が形骸化している点を認めた上で、一部の唱え言

などには明確に三尸説の名残があるのを確認した [窪 1961 : 671-740]。現在では窪の説が広く認められ、庚申信仰は古代に中国から三尸説が伝わったもので、仏教や神道の影響を受け、複雑に入り組んだ後、室町期前後より庶民の信仰として巷間に広まったものとされている。

ではここで取り上げる庚申信仰の本尊としての帝釈天について、三輪は「帝釈天は直接に庚申待に関係はないが、大阪四天王寺の庚申堂縁起によると、文武天皇の大宝元年に、四天王寺の民部僧都の許へ、帝釈天の使者と称する童子が来て庚申の法を伝授したと伝えているから、庚申と間接に結ばれているのである」[三輪 1935 : 54] と述べ、また窪は「日蓮宗では庚申さんを帝釈天といっているが、明治十年に黙阿弥が作った『富士額男女繁山』という脚本には、日蓮宗の人が講をつくって柴又の帝釈さんにまいることがかいてあり、東大の大学院学生小野泰博君の調査では、いまでもその名残りがあるという」[窪 1956 : 41] と短く取り上げている。つまり帝釈天は庚申縁起に関わりがあり、また日蓮宗系の庚申講において本尊として扱われるとされる。他方で、帝釈天を取り上げた論考では、柴又帝釈天（題経寺）住職の望月良晃による「柴又帝釈天と庚申信仰」（『庶民仏教と法華信仰』所収）が題経寺の創建と発展について詳しく [望月 1982]、また庚申懇話会の小花波平六が、柴又帝釈天の信仰圏、及び庚申信仰における帝釈天の意味を取り上げ、詳細な研究報告を行っている [小花波 1978]。

## 第2節. 問題の所在と研究方法

本稿では庚申信仰の中で本尊の一つとして取り上げられる仏教神である帝釈天について、その歴史的意義と現在までの信仰の諸相を、資料を元に詳らかにしていく。現在では、庚申信仰についての研究が広範に行われている為、信仰対象の一つである帝釈天に対しても研究がなされている。しかし、多数ある庚申信仰の本尊の一つというアプローチに終始するものが一般的であり、いかにして帝釈天が庚申信仰に取り入れられ発展したのかを歴史学的に捉えたものは無いように思う。ここでは画一的な信仰対象への考察を避け、柴又帝釈天が歴史上でどういった立場にあり、その信仰がどのように変化を

遂げていったのかを考察する。

またその考察の一助として、本稿では柴又型庚申塔を取り上げる。これは本論中で新たに分類した庚申塔の一形態であり、柴又帝釈天の本尊である帝釈天像を模写した庚申塔を指す。この柴又型庚申塔は、現在ではその多くが三浦半島近辺に残されており、そこに刻まれた年代から18世紀後期から同地に柴又帝釈天への信仰が集まっていたことが解る。ここでは、それら柴又型庚申塔の分布の事例から、柴又帝釈天の信仰の変遷と伝播に関して考察を加え、またそこに江戸川を中心とした近世河川交通と、それに従事する水運業者が関わっていたことを本稿中で明らかにしていく。

## 第2章 庚申信仰と柴又帝釈天の概略

### 第1節. 庚申信仰について

庚申信仰は外来の信仰が流入して生まれた民俗宗教であるが、それらについて一通り要点をまとめておく必要がある。まず日本における庚申信仰の始まりは、諸説あるものの、概ね平安初期に三尸説が大陸から伝わり、庚申侍の行事が行われるようになってからと考えられている。三尸説とは東晋代の『抱朴子』や唐代の『酉陽雜俎』などの書物に記された、中国で語られた俗信である。

三尸説は人間の体内には寿命を司る三尸という虫がいると考えるもので、この三尸は庚申の日に体を抜け出し、宿主が行った悪事を天帝（司命神）に報告するとした。つまり悪事を働けば寿命が減らされるという、一種の倫理観として機能していた。この三尸の思想は唐代までには形式化され、『酉陽雜俎』では「庚申日、伏尸言人過。本命日、天曹計人行。三尸一日三朝、上尸青姑伐人眼、中尸白姑伐人五藏、下尸血姑伐人胃。（中略）七守庚申三尸滅、三守庚申三尸伏」と記されており〔段／今村 1980：82-83〕、三尸の棲む場所の他、名前や特徴が付け加えられ、大分詳細なものになっている。また庚申の夜に、三尸が体内から抜け出すのを三度防げば弱り、七度防げば消滅すると説いている。この時点で、三尸に対する概念は「早死にの原因」から「天

帝への報告を防ぐことで長生を得られる存在」に移り変わっている。ここから解ることは、古くは単純な長生や養生法に関わる概念だった三尸が、唐代になるまでには実態を持った存在として扱われ、その対処法（＝庚申の夜に寝ずにいる守庚申の風習）を作り出すことで長生を祈願する民俗信仰が生まれたと考えられる。

以上のように唐の時代までの間に三尸説は発展しており、同時に庚申の夜に寝ずに過ごす風習も生まれていた。そして、この風習は大陸から様々な文物や知識が輸入されるのと同じように日本に伝来した。伝来の時期は諸説あるものの、慈覚大師円仁が記した『入唐求法巡礼行記』の承和5年（838）11月の記事に「廿六日、夜人咸不睡、与本国正月庚申之夜同也」とある〔円仁／足立 1970：70〕ことから、平安初期には日本国内に庚申の風習が伝わっていた証左となっている。このように平安期、ないしそれ以前に伝えられた庚申の風習は、まずは宮廷や貴族階級に受け入れられ、庚申の日に酒食を行う御遊の行事となる。『続日本後記』の承和元年（834）7月の記事に、仁明天皇が侍臣に酒を下賜し、夕方より宴を行ったとある〔黒板 1971：28〕。同時期の記事にある重陽の節供や曲水と並んで、庚申の日には貴族達が宴を催し、詩作や囲碁を行っていたことが解る。こうして平安期を通じて貴族社会で行われていた庚申待の風習は、鎌倉時代に入り、武士社会となった後も室町期を通じて続けられた。このように、日本では庚申待の風習が貴族・武家といった上層階級で執り行われていた歴史がある。

一方で庶民に対しても庚申待の信仰は広まっていった。それは僧侶のような知識層が庚申待の風習を扱っていく中で、布教や伝承によって次第に一般民衆にも伝えていった結果であると考えられる。庶民にとっての庚申待が酒宴を伴う典雅な「御遊」ではなく、特定の神仏への祈念を主眼としている点からも、そういったことが読み解ける。庶民が庚申待を行っていた証として各地に庚申塔が残っているが、その中でも現存する最古のものは埼玉県川口市にある文明3年（1471）のもので、室町期には既に関東地方で庚申の行事を庶民が行っていたことが解る。やがて室町末期には『庚申縁起』が各地で作成され、天台僧や法華僧、修験者といった宗教者の手によって、より広い

地域に庚申待の風習が布教されていった。

## 第2節. 庚申信仰の変化と流行

室町期に製作されたとされる各種の『庚申縁起』によって、近世までには庚申信仰は庶民に浸透していった。上流階級の「遊び」だった庚申待は仏教的な色彩を帯びて、庶民の民俗信仰へと移り変わっていく。彼らは庚申の日の夕べより頭屋の家に集まると、神仏を祭り、酒食を共にして、互いに談話を行って夜を明かす。そうした中で庚申信仰は様々な形の信仰と習合していき、多様な構造を持つ複層的なものとなっていく。特に大陸の三尸説には存在しなかった三猿や青面金剛への信仰が取り入れられ、また民衆にとっては決まった日に集まり、神仏を祭って夜を明かす夜待の風習とも習合していき、各地で庚申講が組まれて庚申待が行われていった。この時点で、既に庚申待を道教に関連する行事と位置づけるのは難しく、柳田もその点を強調したことから、庚申信仰を日本固有のものとした。

江戸時代初期はそうした意味で庚申信仰の転換期であり、この時期に登場したのが庚申塔で、これはこの時期より各地で造立され始め、様々な信仰形態を知る手がかりになっている。例えば初期の庚申塔では、本尊として刻まれているものは地藏菩薩や阿弥陀如来など種々の仏であり<sup>(1)</sup>、また北斗七星や北極星も信仰対象となっており星辰信仰の面影も見受けられる<sup>(2)</sup>。前節で述べたように、庚申待の風習は宗教者によって広められたと考えられるが、ここにおいても様々な宗教的要素が幾重にも覆いかぶさっているのがうかがえる。庚申信仰と最も密接に関わるであろう三猿にしても、中国の書物のもとより平安期の古い記事にも見えず、江戸時代に庚申信仰に取り入れられたものと考えられる。この点について小花波は、まず室町期に関東で山王信仰が広まり、山王権現の御使である猿を礼拝の対象としていた為に、後に庚申信仰が流行した際に猿が残ったとしている [小花波 2003 : 147-149]。庚申信仰において三猿と並んで重要視される本尊である青面金剛も、庚申縁起の成立当初は阿弥陀如来や地藏菩薩と並んで多くある礼拝対象の一つに過ぎなかった。それが17世紀の後半までには他の諸仏を押しつけて、単独で庚

申塔の主尊となるほどになった。青面金剛自体は病魔退散の仏として、中国道教の影響下で生まれたが、これは天台の智証大師円珍によって日本に持ち込まれたと『溪嵐拾葉集』には記されている<sup>(3)</sup>。この病魔退散を願う青面金剛への信仰が天台宗に伝わっており、それが三猿と同様に庚申信仰を説明する際に習合していったと考えられる。この点について窪は「智証大師が青面金剛法と庚申待のやり方を伝えてきたので、それを室町時代の末か江戸時代のはじめごろの密教関係の僧侶が混同してむすびつけてしまった結果ではないかと考えている」[窪 1956 : 105]と述べている。

庚申塔に刻まれる本尊が三猿や青面金剛に定まっていた一方で、実際に講を組んで庚申待を行う場合には、また別の本尊を掲げることが多くあった。庚申講では庚申の夜に掛け軸に描かれた本尊を「庚申さん」と呼んで信仰の対象とするが、それは青面金剛の他に神道の神である猿田彦が描かれることが多い。場合によっては「猿田彦」と呼んで青面金剛を指し示す場合もあり、庚申信仰においては両者の混同が顕著であった。猿田彦は記紀神話に現れる道案内の神であり、鼻の高い赤い顔の老人の姿で描かれることが多い。この猿田彦が庚申の神とされたのは、単純に「申」のサルの部分からで、庚申信仰が三猿と結びついてからのことと考えられる。この「庚申の神は猿田彦」と最初に説いたのは山崎闇斎や橘三喜など、江戸中期に現れた神道学者であった。彼らは寛文年間の頃に、巷間で流行する庚申信仰を神道の理論で解釈し、後に続く垂加神道の学者らも猿田彦と庚申を結びつけていった。この猿田彦への信仰は関東よりも九州で早く受け入れられ、元禄期には筑後や肥後などで猿田彦銘の庚申塔が作られている [小花波 2003 : 162-164]。一方で、猿田彦は多様な側面を持つ神で、航海神や道案内の神としても扱われることから、星辰信仰や道祖神信仰とも複雑に結びついてくる。そうしたことから、猿田彦は庚申信仰の持つ多様な面に同化していき、江戸の末期には庚申講の主尊として納まるようになっていった。

三猿や青面金剛、猿田彦が近世中期までの間に庚申の本尊として、新しく取り入れられたのと同様に、天部の仏教神である帝釈天もまた庚申の本尊として扱われるようになっていく。その理由には、第一に帝釈天が天帝と同一



視された点が挙げられる。まず帝釈天が中国で広まった後、唐宋時代までに儒仏道の三教合一思想の中で道教の最高神である玉皇大帝（天帝）と習合が起り、その思想は自然と日本に持ち込まれたと考える。三尸説を紹介した鎌倉時代の書物である『伝屍病口伝』にも「此蟲爲報人罪過申天帝釋歟」とあり<sup>(4)</sup>、この点から既に日本でも一部では天帝と帝釈天を結びつけて考えている例があると小花波は述べている [小花波 2003 : 151]。また帝釈天は月の決まった日に配下の四天王を遣わして、人間の善悪を観察すると『長阿含経』に説かれており [望月 1982 : 210-212]、これは三尸と天帝の係りに相応している。つまり三尸説において、三尸が人間の罪を報告に行く相手である天帝こそ帝釈天であり、人間の寿命を司る神であると考えられた。これについては帝釈天の鎌倉時代の作像例にあるように、卷子を持つ司命神として扱われたこととも相互で関係しているように思うが、他方ではこのことが日本においても庚申信仰の成立にも影響してくる。四天王寺の庚申縁起にも「我はこれ帝釈天よりあま下りたり」と記されており [窪 1956 : 295-297]、これらは庚申の方法を授けた童子が帝釈天の使いであることを示した一文で、三尸説を仏教的に解釈して庚申縁起へと変換する際に「天帝」に相当する対象を「帝釈天」としたように考えられる。

帝釈天自体が、三尸が報告する相手であり人間の寿命を司るのだから、この神を礼拝した方が効果もあるだろうと考えるのは自然である。こうして江戸初期から中期にかけて、帝釈天を主尊とする庚申塔も現れてきており、神奈川県横須賀にある寛文元年（1661）のものや、東京都目黒区の庚申堂にある寛文3年（1663）の帝釈天銘のものが確認できる。時期から言えば、ちょうど神道家が猿田彦の由来を説く頃に、他方では帝釈天も庚申信仰の主尊として姿を現していたことになる。さらにこれらの庚申塔の内、ただ帝釈天を主尊とするものとは別に、日蓮宗の信仰対象としての帝釈天を扱う例が増えつつある。天台僧が流行する庚申講を取り入れたように、神道家が猿田彦と結びつけ、またもう一方では日蓮宗の宗徒が独自に帝釈天と庚申信仰を結びつけたものと推測される。このように日蓮宗が江戸初期に積極的に庚申信仰を取り入れた理由として、小花波は江戸幕府の日蓮宗への宗教政策の対応

と述べている。江戸初期の日蓮宗への締め付けにより、強硬な布教を行えなくなったことで、民衆への布教方法としては祈祷や行事による現世利益のアピールに切り替わり [小花波 224-225]、その中に庚申信仰への取り込みがあったと考えられる。日蓮宗系の庚申講では専ら題目と、この帝釈天を拝むようになり、それはまた独自の信仰へと移り変わっていくが、その契機となるのが次章で述べる柴又帝釈天の流行であった。

### 第3章 柴又帝釈天とその信仰

#### 第1節. 柴又帝釈天について

柴又帝釈天とは東京都葛飾区柴又にある日蓮宗の寺院で、正式には経栄山題経寺という。開基は寛永6年（1629年）で、千葉县市川市の中山法華経寺の住持であった禅那院日忠、そしてその弟子の日栄によって築かれたとする。『新編武蔵国風土記稿』にも名前が見え、創建時の寛永の頃は草庵のような状態と書かれているが、近辺で室町期の七字題目の板碑が発見されたことから、江戸以前より形としては存在していたとも考えられている [望月 1982 : 203]。題経寺の名は日栄が題経院を号していた為、そこから名付けられたとされ、また柴又帝釈天という名前の由来は、日蓮自刻の帝釈天像があった為と伝えられている。ただし後で述べるように、帝釈天像は長年行方不明であったとされ、それまで題経寺としての本尊は17世紀末頃の五世日遼の時代に中山法華経寺から授与された首題本尊であったと考えられる。またその後、水神宮や虚空蔵堂が建てられたと記録にある。

そもそも柴又という土地は、当時は下総国葛飾郡に属する、江戸川（当時は太日川）沿いの農村地帯であった。それが近世に入って、脇街道として千住を起点とした水戸街道が整備されると、柴又の周辺も交通の要衝となった。現在の国道6号線に当たる水戸街道は、江戸市中から太日川を渡り、松戸宿を通過して水戸へと続く大きな街道であり、一方では新宿から佐倉に続く佐倉街道も伸びていた。柴又周辺はこの水戸街道と佐倉街道の中間にあり、また中川・綾瀬川と太日川という二つの川に挟まれ、対岸の松戸宿には

河川交通の要所である松戸河岸が存在し、近世にあっては江戸と関東を結ぶ要衝に位置する形となった。こうした要因が後に柴又帝釈天が参詣者を多く集め、門前町のように発展していく下地となる。

この柴又帝釈天が、特に江戸市中に名前を知られるようになったのは江戸中期の頃で、そこには庚申信仰が大きく関わっている。これまで述べたように、初期から中期にかけて江戸では庚申信仰が盛んであったが、柴又帝釈天も庚申を縁日と定めて、広く知れ渡るようになった。それは柴又帝釈天の縁起によれば、安永8年(1779)の題経寺9代日敬の時代のことで、この年の庚申の日に、長年行方が解らなかった「板本尊」が発見されたことに由来する。この板本尊は日蓮自刻のものと伝わり、南無妙法蓮華経の題目と帝釈天の図像(図1)が刻まれていた。これは片手に剣を持ち武神の姿を表し、唐風の服に宝冠をつけて忿怒の形相で立っているという独特のものである。この帝釈天の板本尊が発見された経緯について、日敬が天明元年に記した柴又帝釈天の略縁起では以下のように語られている。

相伝ふ、高祖自手彫刻し給ふ御祈祷本尊、寺宝として有之といふ。爾るに年序漸移して其の所在を失ふ。貧道、寺務を与るに及んで、痛く坊舎の破壊を歎き、鉢を四方に捧げて普く親疎に告げて再興の志を励むの刻、本堂の棟上より、長さ二尺五寸、幅一尺五寸、厚さ五分ばかりの板在りて出づ。其の重きこと形に類せず、両面に彫付けたる物あれども、煤塵に穢埋して殆ど分明ならず。水を以つて清め、これを拝するに片面は高祖の真刻、病即消滅本尊の形木、片面は帝釈天王の像也。(中略)是れ疑ふべくもなく当時相伝御祈祷本尊といふは是れなるべしと。本山貫主に謁し、右の趣きを述ぶ。乃ち添翰を乞ひ其の文別幅にあり。(中略)片面の像は、右の手に剣を持ち、左の手を開き忿怒の相を顕し、是れ専ら除病延寿の本尊、悪魔降伏の尊形なり。(中略)往昔、庚申の日、帝釈天、四天王寺に降臨ありし縁に因りて、今も又、庚申を縁日として、これをまつる。又、三年巳前、本尊の堂裏より出現し給ふ日もまた、かのへさるなりけるも一奇事なり。(後略) [望月 1982: 204-206]

これが寺伝にいう帝釈天の板本尊発見の経緯であるが、既に日敬自身が明確に庚申信仰を意識していることがうかがえる。前章で見たように、既にこの時代には庚申信仰に帝釈天が取り込まれていたのが確認でき、日蓮宗と帝釈天の結びつきが強かった為に、日敬が殊更に取り込んでいったのではないかと考える。この日敬の布教は目覚ましいもので、その後、天明3年（1783年）に浅間山が噴火し天明の大飢饉が起きると、衆生救済を掲げて、この帝釈天の板本尊を背負って江戸市中を歩き出開帳を行った。その時に功德があったことから柴又帝釈天の名前は江戸市中に広まり、その信者数を増やしていったとされる〔望月 1982：206-210〕。また略縁起には続けて「或ひは写してこれを与ふ」とし、『新編武蔵国風土記稿』にも板本尊を挿絵（図2）で紹介し「又其像ヲ乞ヘバ板ノ両面ヲ摺写シテ与フ」とあるから〔間宮 1969：794-795〕、板本尊を複写して与えていったものと思われる。神奈川県横須賀市の長坂や芦名などの庚申講では、この板本尊から写したのであろう柴又帝釈天の掛け軸をかけているという報告もある〔小花波 2003：298〕。

その後の柴又帝釈天は、交通の便もあり江戸からの参詣者も増え、水戸街道から続く帝釈天道もでき、庚申の縁日には宵がけて詣でる宵庚申の風習が盛んに行われたとされる。この時期に当地の農民が参詣者相手に草団子や川魚を提供し始めたことが、やがては門前町のように発展する端緒となる。その後も『武江年表』と題経寺誌を参照すると、天保6年（1835）7月、12代日輝の時代と、弘化2年（1845）に13代日貞の時代にそれぞれ浅草の本蔵寺での板本尊の開帳の記録がある〔帝釈天題経寺 1988：118-138〕。これらの隆盛の様子は『東都歳事記』などに記された他、江戸後期には河竹黙阿弥が書いた『三人吉三廓初買』や『富士額男女繁山』などの歌舞伎の中で柴又の帝釈天詣でが描かれている。明治に入った後も、新聞記事を引くと1889年6月22日付の朝日新聞には「帝釋天の繁昌 去る十三日柴又帝釋天の縁日ハ近年稀れな人出にて門番の閑人が勘定をした處でハ二万五千四百餘人掬摸に逢て届出た者が三十名」とある。同じく朝日新聞で1890年12月6日付のものでは「庚申毎に参詣群衆の人氣ハエライものなり」という具合に書かれており、

庚申の縁日に柴又帝釈天へ参詣するという信仰は続いているのが解る。ただ一方で、この時期の信仰形態が従来の庚申信仰を引き継いでいるかは解らない。あるいはこの時代から既に、レクリエーションとして江戸郊外の柴又の地まで行く参詣者が増えていたのかもしれない。

## 第2節. 柴又型庚申塔とは

ここまで柴又帝釈天の概略を述べたが、ここでは本稿で中心的に扱う柴又型庚申塔について述べる。

ここでいう柴又型庚申塔とは、柴又帝釈天の本尊である帝釈天像を庚申塔に刻んだものを指す。ただし帝釈天そのものは庚申信仰の本尊として扱われており、古い例では上述の神奈川県横須賀にある寛文元年（1661）の庚申塔や、東京都目黒区の寛文3年（1663）の帝釈天銘のものがある。しかしこれらは図像ではなく、飽くまで「帝釈天」という文字を刻んだものであるため、柴又型の庚申塔の特徴から外れる。

この柴又型庚申塔を分類する上で重要なものは、柴又帝釈天の本尊を模写したと思しき図像が刻まれている点である。それを判別するのに、同寺の本尊は非常に都合が良く、それというのも柴又帝釈天の帝釈天像は一般的な帝釈天像とは大きく掛け離れている点にある。この点について、三輪は以下のように述べている。

安永頃はまだ庚申待の流行している時であったから、大阪四天王寺庚申縁起に拠って頭の良い坊さんが早速之を帝釈天として発表したのである。此柴又の帝釈像は武装姿で右手に剣を持って立った形であるが果して帝釈天なりや保証の限りでない。[三輪 1935：70-71]

ここで三輪は柴又帝釈天の図像が、それまでの帝釈天の作像例には見られない特徴を備えていた点を疑問視している。そのような疑問は以前から持たれていたようで、発見当時から時代は下るが、文化年間に作られた根岸鎮衛の『耳囊』でも「古札棟より出で成功之事」という記事で、当時の伝聞がま

とめられている。

武州葛飾郡大戸曲金の渡の辺に、題経寺といふ法華宗の寺あり。(中略) 彼堂を取崩しける棟の上より、三、四尺も有べき古い板を取出しけるに、何か怖しき画像を彫付、(中略) 如何なる仏像にやと仏師或ひは仏画師などによりて尋けれど、知る者更になし。本山中山の仏経寺へ右板行に写し押たるを以て、貫主は勿論一山の衆僧に見せて判談せしに、何といふ仏と決定を言ふ者なし。(中略) 或旅僧来りて、「右の像を見度」とて好ける故見せければ、「帝釈天に紛れなし。世の中僧俗帝釈の本形を知る者なし」といひける故、中山へも其訳申けるに、「帝釈の像とは難極けれど、実にや左もありなん」と申ける(後略) [根岸 1991: 24-25]

『耳囊』の記事は伝聞の為に必ずしも真実とは言えないが、作者の根岸が聞いた当時では、上記のような言説が伝えられていたことが解る。加えて1908年の1月1日付の朝日新聞では帝釈天の由来を説き、その中で「帝釋の御影は元道具屋か屑屋が持込んだものだが、中山法華経寺の傳來には違ひないやうである」と書いている。この辺りは伝聞による誤謬に思えるが、明治期の人間も柴又帝釈天について板本尊の出所が不明であった由と中山法華経寺に認められた事実を知っていることが解る。ここで問題となっているのは、柴又帝釈天の図像が一般に考えられる帝釈天像と離れている点である。

帝釈天は広く信仰された如来や菩薩とは違い、近世以降の作像例として残されている物は少ない。特に江戸近郊の寺院で祀られる例も少なく、庚申信仰を担った町民・農民層には馴染みが無かったものと考えられる。それは『武江年表』に記された江戸での主な神仏の開帳記録からも伺え、同様の天部神である摩利支天や鬼子母神が何件もあるのに比べて、帝釈天に関する開帳は柴又帝釈天が行った二回のみである。つまり江戸の民衆にとっては、帝釈天の図像は目にする機会の無い存在であった。この点について小花波は以下のように述べている。

ともかくも題経寺型式の帝釈天像があらわれる前までの帝釈天の姿態は、明確に定まっていなかったと考えられる。帝釈天という名はわかっ  
ていても、その像は一般的には余り知られていなかったと考えられる。  
もしはっきりしていたならば、それを刻む塔がもっと発見されてよいは  
ずである。しかし、実際には帝釈天の像塔は二、三基しかなく、しかも  
これは日蓮宗系のものとは断定できないのであるから、庚申信仰の帝釈  
天の姿態ははっきり定まっていなかったし日蓮宗系の庚申講中でもそれ  
は知られていなかったと見るのが大過なかるう。〔小花波 1978：223〕

小花波の言う通り、例えば神奈川県大和市にある宝永元年（1704）——こ  
の年は柴又帝釈天の流行以前に当たる——に造られた庚申塔は、帝釈天の立  
像を刻んでいるとされるものの、阿弥陀如来や他の菩薩の姿の特徴が強く、  
明確に帝釈天といえるかは疑問が残る。他にも帝釈天が刻まれる庚申塔の多  
くは、その名前だけを刻んだ文字碑であり、また東京都大田区に残る庚申塔  
のように青面金剛を刻んで帝釈天と呼ぶ例もある〔小花波 1978：223〕。つ  
まり江戸庶民の多くにとって初めて目にする「帝釈天」は、即ち柴又帝釈天  
の板本尊であると考えられ、帝釈天の図像を刻んだ庚申塔は高い確率で柴又  
帝釈天に由来している。

以上のことから、柴又型庚申塔を柴又帝釈天由来の帝釈天像を模写したも  
のが刻まれたものとして定義し、それらの分布する地域を確かめ、その伝播  
の状況に考察を加えていきたい。ここではまず、以下に柴又型庚申塔として  
分類できる庚申塔を並べる。

〔柴又型庚申塔の一覧〕

神奈川県横須賀市長坂の庚申塔：文政2年（1819年）造立

〃：天保14年（1843年）造立

千葉県松戸市廣龍寺の庚申塔：嘉永5年（1852年）造立

東京都目黒区鉄飛坂の庚申塔群：明治14年（1881年）造立

神奈川県横浜市法性寺の庚申塔：明治43年（1910年）造立

神奈川県茅ヶ崎市南湖の庚申塔：造立年不明（図2参照）

これらが主だった庚申塔で、いずれも柴又帝釈天が流行した18世紀後期以降のものであることが解る。地理的な特徴としては、柴又帝釈天の近在地にある松戸市のもの以外は遠く離れた土地に多く残っている。特に三浦半島を中心としたものが多いが、この離れた地域に柴又帝釈天の信仰圏が存在した状況は奇異に見える。柴又帝釈天・題経寺の寺誌などを見ても、この時期に布教や出開帳に赴いた記録は無く、遠い三浦半島にまで信仰が伝播した理由は一考に値する。次節では19世紀初頭の柴又帝釈天を取り囲む状況を捉え直し、いかにして信仰が伝播していったのかを考察していきたい。

### 第3節. 柴又型庚申塔の広まり

19世紀の柴又帝釈天は、帝釈天の板本尊が発見された安永8年（1779年）よりも一層庶民に浸透した時期であると考えられる。前述した部分では天保6年（1835年）と弘化2年（1845年）に、板本尊が浅草で出開帳を行った記録があり、これは既に庶民の間で柴又帝釈天の信仰が認められた時期のものであると考えられる。この19世紀の前半は柴又帝釈天の流行の中で、第二期ともいべき時期で、先に見た柴又型庚申塔もこういった時期に広まったものと推察される。

この時期については、柴又型庚申塔の登場以外からも信仰の広まりを確認できる。山梨県南巨摩郡増穂町の庚申堂には「柴又の帝釈天の本尊」として、逗子に収められた石刻の帝釈天像があり、文化元年（1804）に奉られたとされる [小花波 2003：277-280]。また東京都大田区の真性寺の本尊が木造の帝釈天像で、これは安政3年（1856）に遷座したものらしく、柴又帝釈天の本尊を写して刻んだものとみられる。他に報告されたものでは、静岡県下で柴又帝釈天の掛け軸が残っていたとされ [小花波 2003：269]、また遠くでは香川県竜王山の山頂に柴又帝釈天の像が刻まれた庚申塔があり、これは明治29年（1896）の造立だという [小花波 2003：228]。

以上のように、19世紀に入ると広範な地域に柴又帝釈天の信仰が広まって



いたことが——その特異な造像例から——確認できる。では、こういった信仰の伝播の一助となったものが何であったのかを推察すると、それは第一に柴又帝釈天の近隣で発達した交通・交易の関係が浮かび上がってくる。

前述したように、柴又帝釈天は地理的には太日川（現在の江戸川）に面しており、金町と松戸を結ぶ渡し近くの近くに存在した。当然、関東を行き来する人々の間では、この場所に留まる機会が多くなり、柴又帝釈天は恰好の参詣地となる。それ以上に重要なことは、対岸の松戸に河川交通の要所である松戸河岸が形成され、太日川沿いに多くの河岸が存在したことである。太日川は江戸初期からの利根川東遷事業によって造られた河川であり、東北・関東から江戸に物資を運ぶ為の流通路であった。河岸はこれら流通の要所で積荷を集積し、川船を停泊させる川の港にあたる。

江戸時代を通じて発展してきた河岸であったが、柴又帝釈天が流行した19世紀の河岸の状況とは、既存の河岸問屋が衰退し、新河岸が次々と形成された時期であった [川名 1982 : 291]。太日川を利用する河川交通も幕府と諸藩による年貢米の輸送という公的なものから、農間商人の手になる商業目的のものへと変化し、庶民が河川交通の場に乗出す機会の増えた時期でもあった。これらの要因から、太日川の河岸に集まる庶民の信仰に対し、近隣の柴又帝釈天が影響していたことが推察できる。昭和中期まで残っていた柴又帝釈天に参詣する庚申講の多くが、太日川の河口地域にある船橋近辺に残っていた<sup>(5)</sup>という例からも、河川交通を中心に柴又帝釈天の信仰が広まっていた可能性を示している。

そういった状況を鑑みた上で、三浦半島への柴又帝釈天の信仰の伝播を捉え直す。この場合もやはり、重要なのは河川・海上交通の要所での接点である。海上から江戸に入る物資は、三浦半島の浦賀番所で改められる規則となっており、その後には江戸湾内の湊に入り、小型の船への積み替えを行う。19世紀からは、地方の農間商人の登場によって海上においても物流は変化し、年貢米輸送ではない商品流通の為の海上交通が発達していく。河川と海上での、二つの農間商人層の交流は江戸湾内で取り交わされたと考えられ、ここで太日川と浦賀までを結ぶ船運の流れが形成されていた。

ここでの結論は、三浦半島を通る水運業者が江戸湾内において、太日川を  
通ってきた川船業者と接点を持ち、彼らが柴又帝釈天の流行の様子を三浦半  
島ならびに各地の寄港地で伝えていった結果、遠く離れた土地にも柴又帝釈  
天の庚申講が残ったのではないかという一つの可能性を提示するものであ  
る。その傍証として、柴又型庚申塔として例に挙げた横浜市法性寺の庚申塔  
は保土ヶ谷区の帷子川の近くに残っている。この帷子川は江戸時代から河岸  
を形成し、物流の拠点の一つであった。同地もまた河川交通の要所として、  
江戸からの情報を集積し、結果として柴又帝釈天の信仰を伝え残したものと  
考えられる。

## おわりに

本稿では柴又帝釈天を中心とした日蓮宗系庚申信仰の広まりを、柴又型庚  
申塔の分布域から捉え直し、その伝播の理由として19世紀からの河川交通の  
発達と交流を想定した。江戸郊外の小さな寺院が江戸後期から近代までの間  
に、大きく信仰圏を拡大していったのは、時代の要請以上に、それらを運ぶ  
人間側の交通機能の変化が関わっていたものと推測できる。民俗信仰の広ま  
りには、宗教者の介在がイメージされるが、今回の例では河川交通を中心と  
した民衆側の移動と、それに伴うコミュニケーションを素地とした信仰の広  
まりを推測できる結果となった。

今回は三浦半島と江戸川を結ぶルートから、柴又帝釈天の信仰の伝播を捉  
えたが、他地域との交流も視野に入れた時に、この伝播がどのように位置づ  
けられるのかまでは考察できなかった。今後の展望としては他地域にも目を  
向け、水上交通を想定つつ柴又帝釈天の信仰がより広範な地域へ伝播して  
いった形跡を確かめていきたい。その際にも、柴又型庚申塔の存在を捉え、  
一つの指標として確かめていきたいと思う。

現在、柴又帝釈天は往時の流行のまま規模を大きくしているが、その基礎  
となった庚申信仰を偲ぶものは見られず、僅かに残ったものは、庚申の日を  
縁日として定めていることと、三猿にまつわる像が置かれていること（**図3**

参照) くらいである。今では映画「男はつらいよ」の舞台として、また観光地として柴又帝釈天の名称は広く伝わったが、その前段階として近代までに遠く離れた土地に信仰が残っていた事実がある。その信仰の伝播がいかにして生まれたのか、そこを捉え直すことは、現在の状況に繋がる時代の変化を確かめることである。

## 注

- (1) 庚申の神を北極星や北斗七星の化身と考えた例がある。窪は神奈川県西秦野村に伝わる北極星を庚申の神とする伝承を報告している。[窪 1956 : 89] また北極星（それと混同された北斗七星）は道教において三尸が報告する相手である天帝にあたり、庚申信仰においても祈念の対象になるのは自然なことと小花波は述べている。[小花波 2003 : 144-145]
- (2) 東京都内にある阿弥陀如来を刻む庚申塔としては足立区正覚院にある元和9年（1623）年が最も古く、地藏菩薩では板橋区南蔵院の承応2年（1653）のものがある。その他18世紀初頭までは薬師如来や観音菩薩の造例が見えるが、以降は極端に減り青面金剛を刻むものが一般的なものになる。
- (3) SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース：統諸宗部 Vol.76より
- (4) SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース：統諸宗部 Vol.87より
- (5) 柴又帝釈天の広報担当の話による。

## 参考文献

- 田仁、足立喜六訳、塩入良道補注『入唐求法巡礼行記』平凡社 1970
- 葛洪、本田清訳「抱朴子」『中国古典文学大系第8巻』平凡社 1969
- 川名登『河岸に生きる人々 利根川水運の社会史』平凡社 1982
- 窪徳忠『庚申信仰』山川出版社 1956
- 窪徳忠『庚申信仰の研究 日中宗教文化交渉史』日本学術振興会 1961
- 黒板勝美、國史大系編修會編『國史大系 續日本後紀』吉川弘文館 1971
- 小花波平六、庚申懇話會編「日蓮宗と庚申信仰」『庚申 民間信仰の研究』同朋舎 1978
- 三輪善之助『庚申待と庚申塔』第一書房 1985
- 斎藤月岑 金子光晴『増訂武江年表（1・2）』平凡社 1968
- 関根俊一『日本の美術8 No.375 梵天・帝釈天像』至文堂 1997
- 段成式、今村与志雄訳注『酉陽雜俎』平凡社 1980

帝釈天題經寺『柴又 85~102号』帝釈天題經寺 1988

根岸鎮衛、長谷川強校注『耳囊(下)』岩波書店 1991

間宮士信『新編武蔵風土記稿 卷一』歴史図書社 1969

望月良晃『庶民仏教と法華信仰』世界聖典刊行協会 1982



〔図1〕柴又帝釈天の本尊



〔図2〕茅ヶ崎南湖の庚申塔



〔図3〕柴又帝釈天近くの三猿像