

津 軽 の 板 碑 考

まえがき

小 館 衷 三

近年、全国的に板碑への関心がたかまり、青森県においても、県立郷土館が卒先、悉皆調査に乗り出し、その所在・内容の確認に努めている。この鎌倉時代から南北朝にかけて流行した板碑の宗教的・歴史的意義の研究は、中世史料・文書の少い青森県―津軽にとって中世史解明の貴重な役割を果すものと考えられる。

数多く現存している関東地方では早くから研究が行われ、調査・発表が多くなされている。しかし、それは当然ながら、形式・名称・起源等に関する論考が多く、板碑そのものもつ信仰的意義の解明のものは少い。そこで、この小論は、次の二点に光をあててみたい。

ひとつは板碑は供養塔であるということ、いまひとつはこの流行がなぜ鎌倉―南北朝期であったかという点を日本の宗教史の流の中でとらえ、その一環として津軽の板碑を考えてみたいということである。

一、研究史

全国的にはこの面の名著といわれる『板碑概説』（服部清道―昭和八

年）がその代表で、それ以前の研究・調査の集大成であり、その後の研究の出発点ともなった。戦後は千々和実氏の調査活動による成果を盛った『武蔵国板碑集録』一、二、三、―昭和三十一年―）によって代表され、全国的に地域の精査が進められた。さらに同氏は『日本歴史』に「板碑源流考」・「中世民衆仏教の普及の実態」等を発表されてその指導者的論を発展させた。この間に『月刊考古学ジャーナル』は昭和四十八年と五十二年に「特集 板碑の諸問題」をとりあげ、問題点を指摘すると同時に、全国各地の状況をなし得る範囲で掲載した。すなわち、「北海道 応永板碑考」（白山友正）、「四国阿波板碑考」（沖野舜二）、「津軽の板碑」（坂詰秀一）、「下野の板碑」（渡辺龍瑞）、「下総の板碑」（齋木 勝）、「能登の板碑」（桜井甚一）、「吉備の板碑」（是光吉基）、「九州の板碑」（賀川光夫・松岡 史・桑原憲彰・永松郁朗）、復刻『関村古碑考』（中村良之進）などがそれぞれであり、その他では季刊雑誌『日本の石仏』第十二号（昭和五十四年）が板碑特集を行い、諸問題をとりあげている。さらに最近『板碑―埼玉県板石塔婆調査報告書』全三巻が出版（名著出版刊）され、埼玉県下二万余基の精査報告がなさ

れ、研究の基礎を築いたといつてよい。

しかし、板碑研究の大勢は名称・形式・源流などに重点がおかれ、宗教史的立場からの論究は少い。この点、板碑そのものの研究ではないが、日本人の宗教観の流れを取りあげた圭室諦誠氏の『葬式仏教』（大法輪閣刊）は靈魂のたたり、おそれを述べ、板碑系のもつ鎮魂の世界を適確にとらえている。

東北、青森県について略述するならば、「山形県の板碑文化」（川崎浩良）、「宮城県の金石文」（菊地武一）、「旧仙台領の金石」（司東真雄）、「岩手県の古碑」（司東真雄）、「岩手県の歴史論集Ⅱ・中世文化」（司東真雄）、「八郎冨周辺の板碑」（奈良修介・磯村朝次郎）、「岩手県金石志」（岩手史学会）などがある。わが青森県に関しては現在二七五基の存在が確認されているが、南部にはわずかに二基に過ぎないという現状からしても、研究はほとんど津軽に限られているといつてよい。

藩政時代に菅江真澄がすでに東北・津軽の古碑をその旅行記に書いているだけでなく、研究的立場で集録もしている。ついで、多分真澄の影響を受けてと思われるが、津軽藩自体が享和二年（一八〇二）に領内の古蹟・古碑・古鐘・土器などを調査させている記録が見える。これらが土台となって、幕末・明治・大正・昭和と調査が続けられてきて、昭和二年（一九二七）に中村良之進の『陸奥古碑考』が世に出る結果となった。これは当時としては全国的に見ても勝れたものであったが、わずかに二〇〇部の発行にすぎず、広く世に紹介されなかった。従つて前記『板碑概説』もふれていなかった。幸い、昭和四十八年、陸奥史談会が復刻・頒布したので、その利用が拡大されている。少しさかのぼるが同じく

中村良之進が『関村古碑集』を大正九年（一九二〇）に謄写版別で刊行しているののみがせない。（これは僅少でほとんど見ることができなかったが、前記考古学ジャーナル、一三二号に江坂輝弥氏が活字化した）戦後の重要発表としては『東奥文化』第九・十合併号に、青森の成田彦栄氏が「青森県西海岸の板碑研究」と題して詳細に述べ、前記中村氏の調査を補つて余るものがある。

その後は一般史に散見する程度であつて、とくへつの研究・発表は見られなかったが、道路・宅地造成等による遺物・遺跡の壊滅がなされて行くことを惜んで、これらを再調査・再検討するようになり、前述のように県立郷土館が悉皆調査を実施し、同じく弘前市教育委員会が陸奥史談会（会長戸沢武）の協力を得て、昭和五十五年に『弘前の文化財―板碑』（三十六頁）を刊行するに至つた。

これは弘前市の一五四基を詳細に調査・分類・解説した写真入りのもので、解説者の戸沢武氏は、中途半端で終始したとことわっているが、現在ではこれ以上のものが期待できないほどゆきとどいたもので、今後の研究・調査に重要な役割を果すものといえよう。

二、平安仏教の特色

まず、平安時代に対する認識であるが、律令政治・摂関（貴族）政治・院政などと区分することによって特色づけられる。その約四〇〇年という長い年月が宗教史的にどのような意義をもつのであろうか。外来文化を移入し、模倣し・消化し、新しい文化を生み出したことになるが、

これだけの長い年月を要したことになる。前の奈良時代が八〇余年、次の鎌倉時代が一四〇余年であることを考えるとよくわかるのではなからうか。

従って、仏教も、初期に最澄・空海によって新仏教の天台宗・真言宗が請来されて、日本の社会の中で、もまれもまれて鎌倉新仏教を生み出すことになる。

この間、表面的には密教の大流行といえるが、その密教は第二義的なもので、いわゆる祈祷仏教である。ご承知のように、密教の第一義は即身成仏である。ところが、その修道過程で得た超人的法力が祈祷に利用されてしまい、即身成仏が底流になってしまった。しかし、平安仏教の発展の中から鎌倉時代になって即身成仏の新仏教がつきつきと生れたことは、平安密教の本質の中にそれが保たれてきたことによる。

とくに顕教の代表である天台宗が密教化（台密という）し、顕密の区別がつかなくなった。その天台の修道方法に四種三昧（常行三昧・常座三昧・法華三昧・随意三昧）があるが、前の三つが純粹化され、独立したのが鎌倉新仏教の浄土諸宗・禅宗・法華宗であることは、平安仏教、とりわけ台密は日本の宗教のヘレニズム的役割を果しており、混沌としているが、その中に多種多様の発展的要素を含んでいたといえよう。その中から板碑信仰成立に関係の深い弥陀信仰と光明真言信仰を取りあげてみる。

三、弥陀信仰と光明真言信仰

仏教の本質は涅槃を第一とするが、平安末期の末法思想と社会的動揺による不安とは厭離穢土・欣求浄土の気持を盛んにし、浄土的信仰（六道抜苦―六観音・六地藏・弥勒・弥陀信仰）が大流行したが、鎌倉新仏教のような浄土信仰ではなく、密教的体制の中で自由に信仰されていた。光明真言を誦して往生を願い、亡者の極楽行や除災招福を祈るのも、念仏を唱えるのも、地藏を拝するのみな同じ功德があるとされていた。これに関しては、速水侑（たすく）氏の好論「光明真言と初期浄土教」があるので、次に引用することにする。

「大灌頂光明真言」（不空軌）はまず巻頭に、オン、アホキヤ、ベイロサノウ、マカモタラ、マニハンドマ、ジンバラ、ハラベリタヤ、ウン、と記し、この真言の功德は、本呪をもって土沙を加持し、一百八遍尸骸や墓上に散ずれば、亡者は悪道に迷うことなく、西方極楽浄土に往生できるという部分にあることはいうまでもなく、いわゆる「光明真言信仰」とは、かかる亡者往生を可能ならしめる真言功德に対する信仰を指すと考えてよいであろう。（三十三頁）

『続本朝往生伝』源信伝には：源信自身、極楽往生の業として光明真言を修していたことは明かであり、…。（三十八頁）

良源の遺告において光明真言は弥陀念仏と並んでいるし、二十五三昧会や源信の信仰においても、光明真言と弥陀念仏・浄土信仰が密接な関係にあった：（三十九頁）

結論として、鎌倉新仏教の浄土諸宗は密教教団の光明真言信仰と互い

に刺戟し合いながら成熟して行ったというのである。

それは、阿弥陀如来は大日如来の展開であるという思想と共に、板碑の種字に大日如来のバン、阿弥陀如来のキリークの二種が多い原因であろう。また、津軽最古の仏像といえる南郡大鱈町の大円寺（現真言宗、創建は天台宗の唐僧円智）の阿弥陀如来（重文―鎌倉初期）を今なお大日様と称してきていること（胎内仏は大日如来であったという）も偶然ではないようである。

要するに浄土行きの代表的な方法としては、念仏と光明真言誦によることが最も期待されていたということになる。ただし、この念仏は鎌倉新仏教の一尊選択の専修念仏ではなく、平安仏教では各宗の僧はあるいは止観、あるいは念仏、あるいは坐禅と各種を修道していたのである。

なお、忘れてならない浄土信仰に、弥勒信仰と地藏信仰があるが、いま光明真言に関係のあるものとして、鎌倉時代のものであるが、沙石集から拾ってみると

地藏菩薩ニ随逐シ奉リテ、光明真言誦シテ、地獄ノ衆生ヲ加持セン
ト思フ也

があるように、光明真言法、念仏、地藏信仰は、自己の往生と亡者の極楽往生を願っていることに気がつく。

ここで称名念仏の説明は省略するが光明真言の説明を少し述べると、光明真言法とは陀羅尼の転読によって除災招福・浄土往生できるというので大変流行し、光明真言法が葬送として行われたことは亡者の往生を第一とし、亡者が往生できないでいると、現世にたたりをなすという考え方が底流をなしているというので、非常に重要である。とくに恨みを

呑んで死んだ人のたたりは恐れられた。このことは時代に関係なく日本人の心にしみついているといってよく、戦乱後の供養は味方の戦没者のためよりも、打ち負かした敵方の戦死者の浮ばれない魂のためであった。

代表中の代表は藤原時平に左遷された菅原道真の靈魂を恐れて北野天満宮を建立したということであり、後醍醐天皇が右手に御剣（三種の神器）、右手に法華經を持って「死してなお北闕の天を望まん」と、吉野山に憤死したことを足利尊氏が恐れて、その菩提を弔うために天竜寺を創建している。また、念仏供養の百万遍も、災害の原因は浮ばれない亡者のためであるとして、念仏百万遍唱えることによってその亡者たちを成仏させるためであるというので、鎌倉時代から行われており、京都智恩寺の善阿が疫病流行を止めるために百万遍念仏を唱えたことによって有名になったことから理解できよう。

結論的に言うと、平安時代から鎌倉時代にかけては、光明真言誦も念仏も同じものであり、両者とも平安仏教が簡易化して行くことを示しているといえよう。

これをさらに簡易化したのが仏そのものの本質をあらわす「種字」に要約されたといつてよく、板碑にその仏の種字を刻むことによって供養がなされ、亡者の極楽行きが保証されると信じられたにはかならない。

いまひとつ、つけ加えることは極楽浄土の思想は早くからあったが、地獄の思想はあとから出来たもので、とくに日本では平安末期の末法思想の浸透とともに具体的になり、冥府の主である閻魔王を恐れることが強くなっていった。これは板碑建立の目的に五七日（三十五日）供養が多いことに関係があろう。

四、鎌倉仏教の特色

板碑の流行した鎌倉時代の仏教を考えてみる必要がある。その方向からの見解をのべてみたい。

鎌倉仏教というとき、すぐ、浄土宗（法然）、真宗（親鸞）、曹洞宗（道元）、法華宗（日蓮）を思いおこすが、これらは新仏教と称されるもので、ほとんどこれらにしか眼がそそがれなかったが、近時、逆に鎌倉時代は平安仏教の顕密諸宗の延長であるという見方が強くなってきている^③。たしかに、新しい時代にふさわしい新仏教が開かれたが、民衆への浸透は次の室町時代にならねばだめだったのである。新仏教は平安末期の来世的・貴族的・非現実的なものを否定して、民衆的・易行的・信仰的な面を強調したすばらしいものであったにしても、それだけでは民衆への浸透はできなかった。その証拠に、新仏教は来世的（浄土宗）になるか、または密教化し、祈祷・葬送を強調することによって広まったことを考えればよくわかる。

一方、旧仏教と称される顕密諸宗も決して古いままではなく、新仏教の展開と相互に刺戟し合い、現実化・簡易化の道を辿り、鎌倉時代の旧仏教として新生面を展開し、その経済的基盤である荘園内に、豪族たちを受け入れられているのを見がしてはならない。

南都の貞慶・良遍・叡尊ら、さらに旧仏教側の代表選手ともいうべき華嚴宗の明恵は、新仏教（主として浄土宗）に対する厳しい批判をした。

同時に批判は逆にその影響を受けた。諸講式を制定し、五字陀羅尼を最高とするなど、布教展開には新仏教におとらぬものがあつた。一言付け

加えるならば、仏教の頓漸二教のうち、日本では華嚴宗だけが頓教であつたことは明恵の思想・行動の一背景をなしていたことも考えられよう。このほか、高野山系（東密）の諸僧、叡山を代表する慈円等、苦斗した名僧は数多かつた。

要するに、鎌倉仏教は新旧共に発展の過程において、易行化・現実化・社会化に努め、共に自己の信仰性を強調した。これは両者が互いに刺戟し合つて発展したといつてよい。たとえば、新仏教側は一尊選択・専修につとめ、密教を否定する立場を取つた。しかし、それも容易でなかつたことは、宗祖が亡くなると自然に密教性を持つて布教されることになる。旧仏教側は新仏教の一尊選択・専修を偏執と批判しながらも、密教の本尊を大日如来にしほり、真言の効果を強調した行き方などは、互いに強く影響し合つたことを物語つていよう。

五、室町仏教の特色

以上述べたように、新旧仏教も時代の要求に即応せざるを得なかつた。

とくに新仏教はいずれも日本人の心に定着した。現代においても、浄土諸宗・禅宗・法華宗の三系統が日本仏教の主流をなしているが、実は室町時代の庶民化の上に江戸時代の宗教政策が打ち立てられたからである。とくに、真宗と曹洞宗は宗祖の精神から遠ざかることよつて発展した。真宗では蓮如が出て、念仏こそ維持したが来世を強調し、曹洞宗は坐禅ではなく、祈祷と葬送によつた。すなわち、治病・祈祷・葬送・生産・菩提寺・極楽往生、あらゆる面において努力したから、近世の大衆

派になり得たといつてよい。この点に関しては、圭室諦成氏の論が抜群である。

六、板碑について

以上、長々と平安・鎌倉・室町仏教の特色をのべてきたが、それは、この間に板碑が発生し、消滅して行ったことをとらえたいためにはほかならない。

板碑—板石塔婆は供養のための石塔である。なんの供養かというところ、逆修もあるが、主として、現世の不幸・災は浮ばれない亡者のたたりであるという発想からである。

石塔であることは、石の持つ堅固・永遠性などと共に霊力があるという石の信仰によるし、造塔功德経によることも大きい。現存する数の多い地域は、それにふさわしい石材を多く産したからでもあろう。

密教↓陀羅尼↓光明真言↓種字という簡易化は、浄土教↓弥陀信仰↓念仏↓種字と同じであり、大日如来の種字バン一字だけ刻まれた板碑が多いし、弥陀三尊の種字キリク・サ・サクの板碑は来迎引接図を石碑に種字であらわしたにはかならないし、後期にはさらに簡易化してキリク一字になってしまう。

前に述べたように、鎌倉旧仏教はその政治的・経済的基盤である荘園・地方武士団の中に布教して行き、鎌倉幕府のある関東地方に広まったことは、現存する板碑の数がそれを物語っている。その関東の武士が鎌倉幕府から東北・北陸…に任命されて行き、関東・鎌倉文化を地方に定着させた。その方向の中に板碑信仰も普及したのであり、津軽の板碑

もこの線にそって考えるのが妥当であろう。

このようにして、最古の嘉禄三年（一二二七）から戦国期までの板碑が全国に建立され数多く現存している。しかし、その分布は地域的にかなり粗密があり、北条氏の得宗領に多いということも一つの問題を含んでいるといえよう。

消滅に関しては明確に断ずることはできないが、千々和実氏は鎌倉新仏教の中心的な存在できる浄土系信仰の板碑の激減がその原因の一つであるとし、それは信仰熱の衰えでなく表現の変化であるとのべ、さらに戦国期の築城に要した石材・石工の不足もその一因と述べているが、適確な見方であろう。さらに付け加えるならば、新仏教は仏像・塔などの形式より、信心に重点をおいたことが、次第に板碑から離れて行く傾向にあったのではなからうか。たとえば法然は念仏は本業、造塔は助業といっているのもそのことをあらわしている。また、板碑を造立した豪族たちが戦国期に入って没落し、新しい豪族たちは政治的、精神的拠り処として儒僧（主に禅僧）を側近においたので、次第に、位牌・菩提寺などに移行していったのではなからうか。

七、津軽の板碑

津軽の板碑を述べるについて当然ながら、最古の文永四年（一一六七）から最新の応永年間までの百年間の津軽の一般史の解明なくしてはできないのであるが、その一般史の解明がまだ不十分なのでいかんともしたい。現存する二七五基（うち二基は南部に）の板碑を、誰（寺院・僧）

の指導によって、誰が造立したのかほとんど不明である。わずかに碑面の銘文などから政治的・宗教的管見がなし得るにすぎない。

政治的には、北条氏の支配下にあつて、関東武士が地頭代・地頭として任命されてきていたこと、また北条氏の身内人である安東氏が活躍していたことがあつて、板碑にもその関係の人名の残されていることは、すでに先人が指摘している通りである。いずれにしても、津軽の板碑は当地発生のもではなく、関東―鎌倉文化が移されてきたものである。

宗教的には叡山文化（台密）の北上による浸透が全面的であつた。すでに述べたが、大円寺（高伯寺）は叡山の三千坊を移した一環とされ、天台唐僧円智が開創したというし、本尊阿弥陀如来（通称、大日様）は鎌倉初期のものである。また、津軽の古社である猿賀深沙大権現も叡山を移したという。岩木山三所大権現も岩手県の古寺―天台寺の支配下であつた。さらに、弘前市乳井の福王寺（毘沙門堂）は地頭曾我氏の支配下にあつて熊野堂を持ち、熊野信仰（熊野三山は叡山の支配下）が伝来されている。また、安東氏の居城である十三福島城の守護神は山王日吉神社であり、海上の守護神は権現崎の熊野権現（尾崎神社）であることなども台密の浸透がうかがわれよう。従つて豪族たちは台密系の寺院・僧の指導によって供養を行い、しかも板碑を造立したことは、碑面の偈文の出現が天台宗の中心である法華経からであることからも考えられよう。

A、数と分布

郷土館の調査による県下二七五基中、南部が二基とは、長年月間に埋没されることがあるにしても少なすぎる。それに關してはまだ未解決であるが、岩手県で千基を越える中で、本県に接する県北にわずか一〇強の十数基より存在しないこと、南部氏が津軽を支配するようになった時期と板碑の消滅期とが一致することなども、一考を要しよう。

津軽では図①のように三ヶ所に集中しているが、中世の中心地である大光寺―藤崎周辺に僅少であるのは、もともとなかったのではなく、或る時期に埋没されたのではないかと考えられよう。

従つてその特色は現存碑その集中地のものを中心に述べることになる。

B、造立の時期

前述のように、現在する板碑の数はかなりあつても、所在地がかたよつていふことからも、統計等もかなり不確実性を帯びているが、大體の方向は知り得よう。

図②のグラフを見比べると、数の少い津軽の変化は若干の不安定さはあるものの、最多地区の関東地方と盛衰は大体一致する。すなわち、中央より少しくおけていることは当然ながら、当時の社会事情からすればむしろ早すぎるぐらいの伝播である。それは関東武士が直接移したもので漸次移つて来たものでないからであろう。

南北朝のものはほとんど北朝年号で、しかも改元後、一年以上経過しているものもあることは地域性によるものであろう。

C、塔の形式と材質

このことに関しては多くの先人が論じており、津軽の板碑は石田茂作氏によると、「自然石型と類型」の二種に分れているというが、全般的には輝石安山岩質の自然石か、それに若干加工したものが多し。川勝政太郎氏は、加工の少いのは必ずしも文化が低いからではない、中別所の正応元年、源光氏造立のものは平安後期から見られた自然石塔婆の流れである、と論じている。^⑧

D、種字の特色

前述の「考古学ジャーナル」の各地の板碑論の中で、津軽と能登は、他の他方の弥陀系種字の多いのに比べて、大日系、とくに金剛界大日のバンが圧倒的であるといっているが何故だろうか。その原因の一つは、中世津軽の仏教は合密系一辺倒であったからであろう。津軽全体で七〇%以上が大日系であり、弘前の例でも一一九基中、バンが六九基の五八%、胎藏界五仏を含むと八四基、七一%である。弥陀一尊は名号のものを含んでも八基、七%、弥陀三尊は一〇基、八%、合せて一五%にすぎない。自然石にバン一字のみで銘、その他のない板碑も数多い。

次に、時代的経過を述べると、図③によってもわかるとおり、初期・中期はとくに大日系、弥陀系は三尊形式で、弥陀一尊は南北朝に入ってからである。これは鎌倉新仏教の影響がかなりあらわれてきているためで、先人の述べていることであるが、既述の通り、鎌倉時代の仏教の簡易化の傾向のあらわれである。しかし、いかに簡易化しようとも板碑であるかぎりには密教的表現である。法然の「念仏以外は助業」であるとい

う口称念仏の簡易化には及びもないことで、さらに親鸞は寺院・墓すら否定し、念仏一辺倒であったことは新仏教の民衆化につれて板碑の消滅の流れを見ることができるとはなからうか。

E、銘・偈文

偈文の種類も七種類に及ぶ。その内容に関しては前述の成田彦栄氏の論文に詳細に述べられているので省略するが、出典の大部分が法華経であることは、天台宗（合密）は円宗→天台法華宗の称があるように、法華経中心→至上主義の宗派であることを考えれば当然すぎることである。

F、造立の目的

亡者への追善、自己の逆修は共に除災招福・極楽往生を目的としていることにかわりがないが、ここで、忌日・年忌銘の特色を忘れてはならない。「陸奥古碑考」から忌日・忌年銘のある三十基を表にすると図④になるが、これらの供養がかなり行われていたことを実証するものである。どんな寺があり、どんな僧が指導したかわからないにしても、これらを含む十王思想が強かったことを物語っている。図④でもわかる通り、五七日（三十五日）供養が第一である。三十五日は地獄の主の閻魔王の支配する日で、亡者が死後、閻魔王の裁判を受ける日でこの日を重視していることがわかる。また閻魔王の本地仏は地藏菩薩であることから、浄土信仰を通しての地藏信仰があったといえよう。

G、造立者

二七五基に及ぶ板碑の造立者は一体いかなる人びとであろうか。弥陀の種字や建立者講衆三十人、二十七人^⑧などから庶民を説く人もあるが、庶民とは一体どの程度をさすかという点、当時の社会からしてこれらの造塔の出来る権力・経済力を考えると、地方の豪族級でなくしては不可能とみたい。既存の板碑には種字のみで、銘文はあっても敬白、孝子敬白とかが多く、記名は少い。その中から拾ってみると、高栢（弘前市高杉―弘前市の板碑の集中地、中別所の近く）の郷主源氏のもの、数基あり、その中で貴重なのは正応元年（一二八八）、源光氏造立のもの（重要美術品）であろう。この光氏は重要文化財、弘前市長勝寺蔵の嘉元鐘（嘉元四年 一三〇六、大檀那崇演（北条貞時）の施錢檀那の一人として名を連ねている。なお、このほかの施錢檀那の豪族たちの中には、「建武津軽降人交名」に出てくる、曾我道性・大仏高直などがあり、丹治宗員は武蔵七党の安保―丹氏の一族であろう。このほか初期の板碑に橘範綱（橘氏は男鹿半島に在り）、関東武士で鹿角にいた成田一族・小川一族の名が見られる。後期の西海岸の安倍姓のものは当然その地を支配した安東一族のものであることはまちがいない。しかし、今後これらのことに關しては一層の検討が必要であろう。

むすび

以上、信仰面に重点をおいて津軽の板碑についての位置づけをしてみたが、平安仏教・鎌倉仏教・室町仏教の推移の中に、全国的調査結果と相まってさらに追究すべきことを痛感した次第である。

註

① 千々和実 「板碑精査が示す中世民衆仏教普及の実態」日本歴史 三三七号 昭和五十一年。

千々和到 「板碑と宗教史研究」月刊考古学ジャーナル 八六号

昭和四十八年。

② 笠原一男編 「日本における社会と宗教」吉川弘文館 昭和四十四年。

③ 田中久夫著 「鎌倉仏教」教育社 昭和五十五年。

④ 圭室諦成 「中世後期仏教の研究」明治大学人文科学研究紀要 第一冊、昭和三十七年。「治病宗教の展開」同上 第三冊、昭和三十

九年。「治療宗教の展開」―中世後期を中心として、駿台史学 第

十六号。昭和四十年。

⑤ 以前から偽経と称されているが、宗教史的影響が大きく、「一見卒塔

婆 永離三悪道 何況造立者、必生安楽国」がある。

⑥ 千々和実 「板碑消滅考」月刊ジャーナル 一三二号 昭和五十二年。

⑦ 曾我貞光知行分社寺注文書。

岩楯村（南郡平賀町）

一所、熊野堂……………

……………

……………

建武二年八月七日（一三三五）

⑧ 川勝政太郎 「石塔婆としての板碑」月刊ジャーナル 一三二号

昭和五十二年。

⑨ 元亨四年（一三二四）造立の一対の板碑に衆卅人、衆等廿七人とある

が、この衆もおそらくは、中心豪族の一族の数であろう。弘前市小

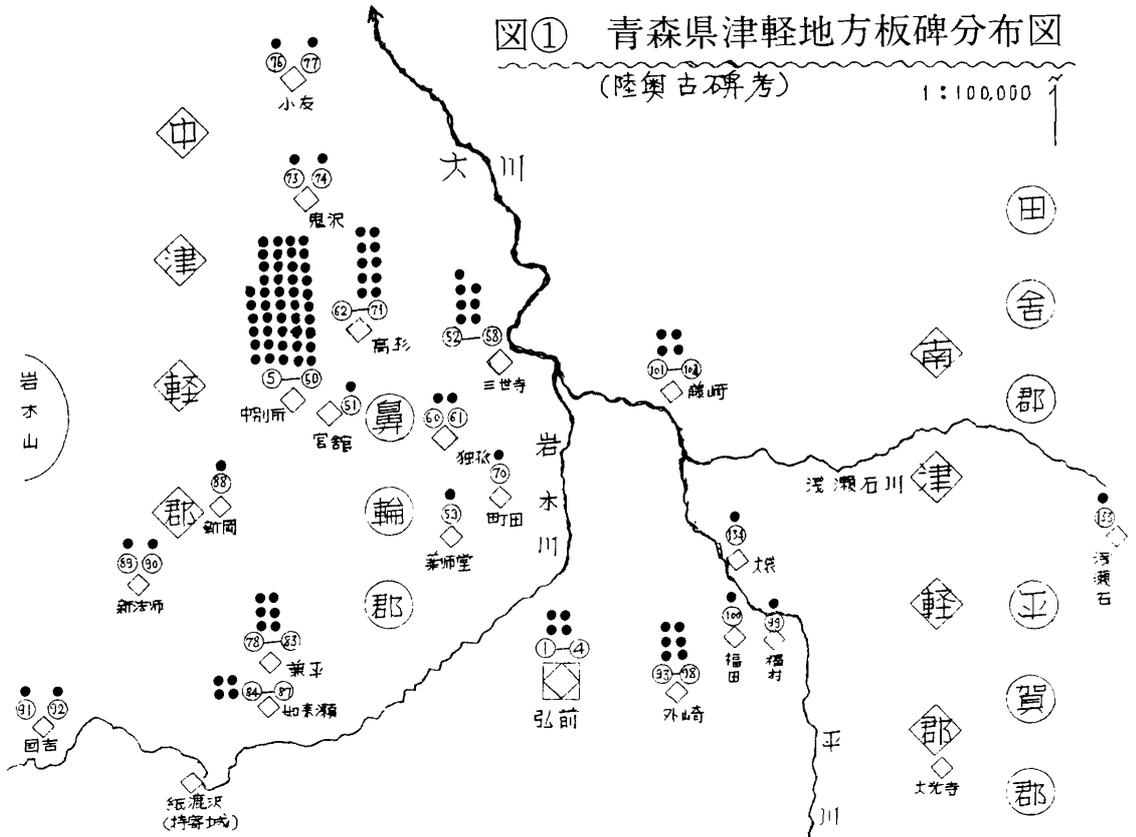
山現存のもの。

（本研究会々員 元弘前実業高校教諭）

図① 青森県津軽地方板碑分布図

(陸奥古碑考)

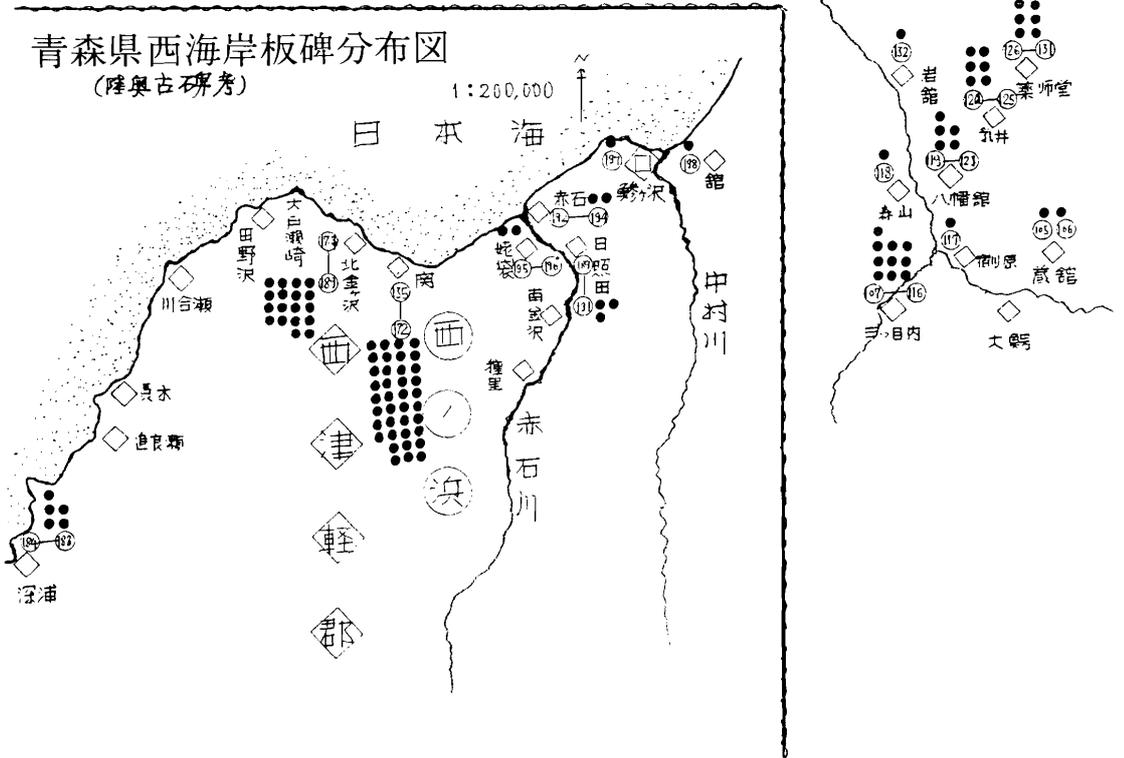
1:100,000



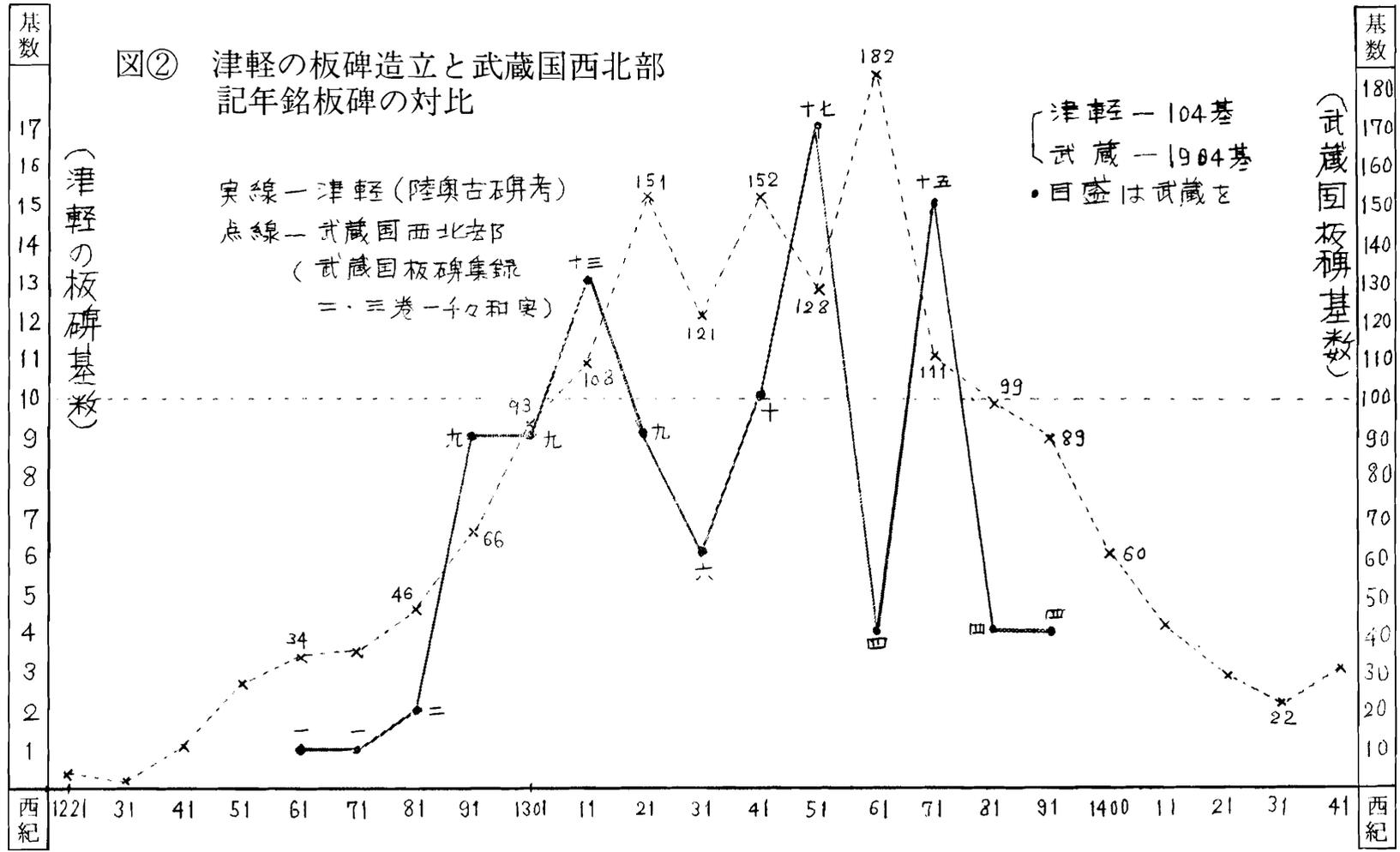
青森県西海岸板碑分布図

(陸奥古碑考)

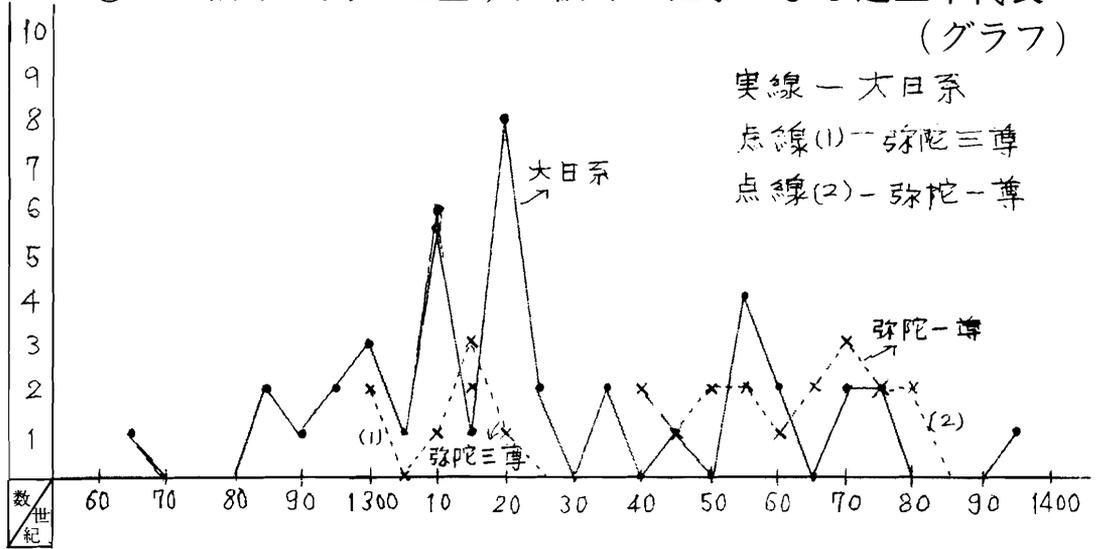
1:200,000



図② 津軽の板碑造立と武蔵国西北部
記年銘板碑の対比



図③ 弘前市・関・北金ヶ沢板碑の種字による造立年代表 (グラフ)



図⑤ 十王本地仏一覽表

10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	
三	一	百	七	六	五	四	三	二	初	忌
年	周	々	七	七	七	七	七	七	七	日
忌	忌	日	日	日	日	日	日	日	日	
五	都	平	泰	変	閻	五	宋	初	泰	十
道	市	等	山	成	摩	官	帝	江	宏	王
転	王	王	王	王	王	王	王	王	王	
輪										
王										
阿	阿	親	薬	弥	地	普	文	釈	不	本
弥	閻	音	师	勒	蔵	眞	珠	迦	動	地
陀	闍	菩	如	菩	菩	菩	菩	如	明	仏
如	耒	薩	耒	薩	薩	薩	薩	耒	王	
耒										

忌日	数	%
五七日	12	40%
七七日	3	10%
百ヶ日	2	7%
一周忌	1	3%
三年忌	1	3%
十三年忌	3	10%
三十年忌	1	3%
三十三年忌	5	17%
三十七年忌	1	3%
九十三年忌	1	3%

図④ 「陸奥古碑考」 忌日一覽表

(30基)