

芦峯寺の媼尊（オンバサマ）とお召し替え行事

福江 充*

はじめに

立山山麓芦峯寺村の年中行事のうち、一風変わったものに「オンバサマ（媼尊）のお召し替え」がある。村の閻魔堂に祀られた老婆姿の「媼尊」（写真1・2・3）のお召し衣を、村人が年に一度新しいものに着せ替える民俗行事であるが、平成16年7月16日付けで富山県の無形民俗文化財に指定されている。

この行事について言及した文献には、『立山民俗立山地区民俗資料緊急調査報告書』¹⁾、川口久雄「立山曼陀羅と姥神信仰—敦煌本十王経画卷の投影」²⁾、『ふるさとの風と心 富山の習俗』³⁾、乾美奈子「立山媼尊考」⁴⁾、拙稿「媼尊のお召し替え行事について」⁵⁾、菊池武『我が国の擬死再生儀礼と立山布橋大灌頂会（後篇）』⁶⁾、佐伯喜代男編集「オンバサマとお召し替え」⁷⁾、などがある。しかし、このなかで最初期（1969年）に刊行された『立山民俗』においてさえも、大田栄太郎氏が媼尊のお召し替えにつ

いて、「昔はお召し替えすることによって、なにか御利益がある。といわれていたのかも知れないが、今は尋ねて見たが、それらしい御利益の話は聞けなかった。従って今は、一つのしきたりとして行われているという程度であるらしい。」と述べるように、当時すでに行事の意味はすっかり忘れ去られていた。そこで、本稿ではこの媼尊のお召し替え行事について、まずその当該尊である媼尊を検討し、次に江戸時代と現在の行事内容を比較検討することで、その本質的な意味を考察していきたい。

この行事は、芦峯寺の数多くの年中行事のなかで、媼尊に対して唯一直接的な所作をとともなうものである。したがって筆者は、これを題材として検討していくことが、従来芦峯寺の立山信仰の根源とみなされてきた媼尊の正体を明らかにすることにもつながると考えている。

1 芦峯寺の媼尊について

1.1 媼堂と媼尊

江戸時代、媼谷川の左岸、閻魔堂の先の布橋を渡った所に、入母屋造、唐様の媼堂が立っていた⁸⁾。堂内には本尊3体の媼尊像が須弥壇上の厨子に祀られ、さらにその両脇壇上には、江戸時代の日本の国数になぞらえ、66体の媼尊像が祀られていた⁹⁾。その姿は乳房を垂らした老婆で、片膝を立てて坐す。容貌は醜悪で、髪が長く、目を見開き、中には口をカッと開けたものや般若相のものもあり、いかにも恐ろしげである¹⁰⁾。現存の像は、いずれも南北朝時代から江戸時代にかけて作られている（現存最古の媼尊は永和元年〔1375〕に成立したものである¹¹⁾）。

この異形の媼尊は、芦峯寺の人々にはもとより、越中国主佐々成政や加賀初代藩主前田利家らの武将たちにも、芦峯寺で最も重要な尊体として位置づけられ、厚く信仰されてきた¹²⁾。

1.2 媼尊に関する研究史

立山山麓の芦峯寺と岩峯寺は、ともに立山信仰に関わる宗教村落だが、その基層の信仰内容は大きく異なる。端的に言うと、芦峯寺は媼尊信仰が基層であり、岩峯寺は刀尾天神信仰が基層である¹³⁾。それゆえ、芦峯寺の媼尊お召し替えや布橋大灌頂法会などの行事も含め、同寺の立山信仰の内容を理解する

*富山県[立山博物館]



写真1 木造嫗尊坐像（芦峯寺閻魔堂所蔵）



写真2 木造嫗尊坐像（芦峯寺閻魔堂所蔵）



写真3 木造嫗尊坐像底部の墨書銘文

には、その基層の媼尊信仰を見ていく必要がある。しかし、媼尊はなかなか複雑かつ不思議な尊格であり、その起源や正体をめぐり、これまで先学諸氏の間で度々論議がなされてきた。そこでまず、先学の媼尊に対する学説を、各論文の要点部分を抽出する形で整理しておきたい。

【木倉豊信】「立山古文書について」（木倉豊信編『越中立山古文書』所収、339頁～352頁、立山開発鉄道株式会社、1962年12月）。「それはさて、媼尊の正体はどうも明らかでない。男性神である立山神に呼応する女性神でもあろうか。幾多の田畠を灌漑する新川（常願寺川の古名か）の守護神をこの地に祀ったのが当初の姿であり、これが新川神社でもあるまいか。この神社より奥を聖地として女性の入山をタブーとしたのが、もしや古代の姿であり、爾来女人結界が厳守され、この神社が本地垂迹により媼堂に転じたのではあるまいが、芦峯にはその畠のように作字を使う風がある。媼の字もその一つ。扁は女性を、旁は多くの田を意味するようである。後には老婆や姥に通じてゆくが、それは本来のものではあるまい。媼神は、仏教臭で覆われた中世から、更に近世あたりでは全く女人成仏の対象としての媼尊と化する。」

【廣瀬誠】「立山御姥信仰の一考察」（『信濃 第16巻 第1号〔通巻第169号〕』所収、29頁～43頁、信濃史学会、1964年1月）。のちに、高瀬重雄編『白山・立山と北陸修験道（山岳宗教史研究叢書10）』（名著出版、1977年9月）、廣瀬誠『立山黒部奥山の歴史と伝承』（桂書房、1984年10月）に再録される。「姥尊はまさに原始母神ともいふべき造化の三女神だったのである。三尊の形で表現されているところは、弥陀三尊など仏教の影響も受けているのであろうが、その三尊が造化の神とされている点、古事記天地初発の三神一天之御中主神・高御産巢日神・神産巢日神の考え方とも共通している。」「芦峯では、ま

ず大日岳に馮り着く姥尊の信仰があって、のちに立山の信仰が発生し、前者が後者の中に包摂されていたのであろう。しかし包摂されたのは表っただけで、姥堂信仰は最後まで立山信仰の中で濃い異臭を放っていたのである。」

「造化神が女性である点も注目に値する。記紀の神話に類似を求めるならば、イザナミノミコトである。万物を生んだ造化の母神で、しかも「寂滅の本土に帰」り、「衆生生死の惣政所」になったという点、イザナミが国土山川草木を生み生んで、最後に死んで黄泉つ大神一幽冥界の神となったのとあまりにも似ている。（中略）このような考え方—造化の神が女性で、万物を生んだ後死んだという観念は、日本人の間に古くからあった一つの宗教思想であろう。それが中央では記紀の神話に花咲き、天ざる越の片田舎では、このような土臭い信仰となって現れたのであろう。冥府の神であるから醜悪な姿と考えられ、死界の連想から奪衣婆と同じ形態に作られるに至ったのであろう。」

「姥尊の神格はまことに複雑で、山姥・山の神的な性格、橋の袂を守る関の神の神格・道祖神的な性格も併せ持っている。（中略）しかし立山の御姥が最も強く打ち出したのは、母神にして冥府神といふ性格であった。」

【石原与作】「立山中宮寺媼神の性格（1）」（『越中史壇 第29号』所収、34頁～40頁、越中史壇会、1964年7月）。「立山中宮寺媼神の性格（2）」（『越中史壇 第31号』所収、19頁～27頁、越中史壇会、1965年5月）。「媼神は獵人の祀る山神と、村境を守る塞の神に端を發し、その後、農民の祈願する地母神、穀母神化し、三転して広く天下の女性の産褥死を免れ、安産祈願としての生殖神として尊敬をうけたものである」

【米沢康】「立山媼尊信仰の源流」（『藝林 第16巻 第4号』所収、142頁～153頁、藝琳会、1965年8月）。

「論じてここに至れば、古代信仰史上におけるウバ神が、実に地母神であると同時に穀母神であり、また水母神でもあつた竜蛇神の謂といふ古代神観に立戻らない訳にゆかない。そして、アシクラジに天降りしました神も、原古的にはウバ神の名にそむかぬ竜蛇神ではなかつたらうかの推測に導かれる。憶測すれば、立山においては神仏習合に際して山中浄土思想の展開、殊に地獄観の成立が顕著であつた。白山の竜形神が十一面観自在尊の慈悲の玉牀に転じたに對し、芦峯寺の竜蛇神はさうした故にウバ神からウバ尊へ、すなはち三途川の奪衣婆の如き具象化への道をたどつたのではなかつたらうか。また、ウバ神からウバ尊へといふ変化の故に、やがてウバ尊傳承に権身たる神の示現相(ウバ神=竜蛇神)が脱落し、ウバ尊そのものの降臨が物語られることとなつたのではなからうか。」

【川口久雄】「立山曼陀羅と姥神信仰—敦煌本十王經画卷の投影」(『日本海域研究所報告 第5号』所収、金沢大学日本海域研究所、1973年3月)。のちに、川口久雄『山岳まんだらの世界 日本列島の原風景1』(161頁~209頁、名著出版、1987年12月)に再録。「こうして私は遠くはるかな代の山の神としての山姥的女仙的存在を考える。それは弥生人にとっては穀物神であり、縄文人にとっては熊の神の化身—いや毛皮や木の葉をまとった女体であつたのでないか。より根本的にユーラシア内陸の大地母神的な性格のものがその原形に考えられるのではないか。」

【菊池武】『我が国の擬死再生儀礼と立山布橋大灌頂会(後篇)』(富山県[立山博物館]、1995年3月)。「女人禁制の結界において、山の神の化身たる姥尊を祀る女人堂としての姥堂に、山伏達の地獄信仰の喧伝教化により、仏教の十王思想の三途川の畔の奪衣婆が、境界的な守護神として重なり、より女人救済の面を彷彿させていく。この姥尊は、いみじくも五頭山(新潟県)の高徳寺の「優婆尊略縁記」で、

「外面は極悪忿怒の相をしているが、内面は慈愍大悲の涙を流し、罪に苦しむ人々を敬う」と説いている様に姥尊信仰の本源はここにあるのである。この姥尊も、各地の山岳霊場に顕著に見られたが、立山では血の池地獄からの女人救済・女人往生・無病長寿を前面に出していた。今日継承されている各地の多くの姥尊は、子授け・安産・育成など、女性・子供の守護神として信仰されている。つまり、あの世とこの世の境は、生から死へ、死から生へという、両方の世界を司っており、造化の姥尊が人の誕生・生長という生命力の守護神として捉えられていたのである。」

【米原寛】「芦峯寺うば尊の性格とうば尊像造立の背景—山姥の傳承から—」(『富山県[立山博物館]研究紀要 第8号』所収、105頁~111頁、富山県[立山博物館]、2001年3月)。「山姥」伝説として古來付与されていた性格を①境界神、②山姥と焼畑と豊穰、③姫神とうば尊、④醜貌、⑤石にまつわる伝説などの点から芦峯寺うば尊とを比較してきたが、結果姥尊は「山姥」の一變形とみることができる。即ち、永和元年(1375)の姥尊像は立山山麓でかつ里山という芦峯寺の立地を背景に全国的に広がりを見せていた「山姥」信仰を基相に造立されたものと考えることができる。その後立山本来の地獄信仰に加えてに広がりを見せた阿弥陀信仰に取り込まれ、江戸時代には閻魔堂、布橋、おんば堂が一体となって擬死再生の儀式「布橋灌頂会」が創出され、女性救済の中核として全国に多くの信者の崇敬を集めたのが姥尊である。」

以上、先学諸氏の姥尊に対する学説の要点部分を抽出した。これらのなかで、諸氏が姥尊信仰の源流を、仏教思想の影響を受ける以前の「神」に対する信仰として位置づけている点は、いずれも共通している。しかし、諸氏の学説をより厳密に検討すると、それぞれの視点や分析方法、論の展開などが微妙に

異なっていることがわかる。

木倉説は、芦峯寺の媼尊を新川（常願寺川）の守護神とした。しかしその根拠は具体的に示されず、立論までに至っていない。

廣瀬説は、立山縁起やその他の立山に関する文献史料からうかがわれる芦峯寺の媼尊の性格と、記紀の古代伝承との比較的考察から、ウバ尊の源流が、万物造化の母神であるとともに冥府主催の女神でもあるという古代の万物生産神に求められていることを論じ、そうした古代信仰が中央では記紀の神話に位置づけられたのに対し、地方ではこのように泥臭い信仰となって現れたのであって、しかも本来は、まず大日岳に憑り着く神であったろうと考察している。

石原説は、芦峯寺一山会所蔵の江戸時代後期の年中行事次第書から媼尊の性格を分析し、それに従来民俗学の成果を重ね合わせて考察したものである。

米沢説は、媼尊信仰の源流が山の神であるという廣瀬説・石原説を踏まえたうえで、新たに田中勝蔵氏の民族学・神話学・言語学・民俗学を駆使した古代ウバ神に関する研究成果を援用し、さらに白山信仰の展開事例とも比較しながら、芦峯寺ウバ尊信仰の信仰的源流は、遙かな淵源と古代的普遍性をも持っていたと考察している。そしてウバ神＝竜蛇神と位置づけた。

川口説は、まず芦峯寺古記録などの文献史料から媼尊の性格を分析し、さらに内陸アジア的な民間信仰の十王冥府の思想と習合して布橋大灌頂の原型が組織立てられ、次第に形を整えていったことを考察している。

菊池説は、文献史料や尊像・伝承資料などを駆使し、芦峯寺・越中・他国（山岳霊場・社寺・平地）の姥尊の性格を分析・比較し、それらの特徴や共通点を求めたうえで芦峯寺の媼尊の性格を考察している。

米原説は、里山である芦峯寺の立地や生業、宗教

的背景から、民俗学的に南北朝時代の永和元年の媼尊像が「山姥」信仰を基相に造立されたことを考察している。

こうして見ていくと、廣瀬氏・石原氏・菊池氏・米原氏は、文献史料や尊像・伝承資料などを活用した歴史民俗学的方法で分析を試みており、いずれも総体的な論旨としては、おそらく生業や環境、時代による各地の姥尊の展開過程は様々であろうが、その原初的な姿を山の母源力¹⁴⁾から発生した「山の神」あるいは「山姥」などに位置づけるといった、民俗学的な結論を導き出している点で共通している。一方、川口氏や米沢氏は上記の学説を踏まえたうえで、さらに姥尊信仰の展開過程について考察を進めている。特に米沢氏はその際、歴史学的方法をとり、解明への一視角として竜蛇神に着目している。しかし残念ながら、現地（芦峯寺）で、それが具体的にどのように展開していくのかといった問題については言及がない。

さて、こうした先学諸氏の学説は、一見するとなかなか噛み合わないように感じられる。だが、前述のとおり各氏とも視点や結論は所々微妙に異なるとはいえ、検討時のスタート台ともいえる媼尊の原初的な姿については、山の母源力から発生した「山の神」あるいは「山姥」などを指摘している点でいずれも共通しており、したがってこれらの学説を、時間軸を設定してその適所に組み込めばひとつの論として十分成立するように思われる。

そこで筆者の分析方法として、まず地元芦峯寺の立地や環境、生業、芦峯寺に残る文献史料、神像・仏像、伝承などを総合的に検討し、それを基盤として、次にそこに芦峯寺への地獄思想や十王信仰、浄土教などの流布・受容の問題、宗教村落としての形成過程の問題などを、時間軸を設定して組み込むことで、従来説をひとつの流れとして整理し、筆者なりの「芦峯寺媼尊論」を構築していきたいと思う。

1.3 大日岳の山の神を起源とする芦峯寺の嬭尊

芦峯寺は標高約400メートルの高所に位置し、その自然環境（気温・日照時間・水温などの問題）から稲作には適さない村であった。芦峯寺の産物を書き上げた享保20年（1735）の「越中分産物書上帳」¹⁵⁾には、杉・禪定松・ブナの木・山桜・硫黄・雷鳥・大豆・小豆・かぶら菜・大根・芋・茄子・梨・柿・うど・蕨・薇・くぐみ・ぎぶす・すすき・あざみ・鶯・山鳥・雉・熊・大犬・猪・むま・蝮・山かげ・からす蛇などの品目が揚げられているものの米は見られず、この村では主に狩猟や焼畑、炭焼、木挽などを生業としていたことがわかる¹⁶⁾。このような立地・環境・生業からとらえると、芦峯寺の場所は「ヤマ」～「サトヤマ」として位置づけられ、さらにその中核である芦峯中宮寺は「山宮」として位置づけられる。

さて、芦峯寺集落の東方約1 km、常願寺川右岸に張り出した中位河岸段丘上（志鷹神社周辺）に古屋敷遺跡が存在するが、この遺跡からは縄文時代中期前葉から後期にかけての土器がほぼ連続して発見されており、長い間、住居地として利用されていたことが推測されている¹⁷⁾。こうした遺跡の存在や、前述したような芦峯寺の江戸時代の実態から推測すると、芦峯寺地域には立山信仰を母胎とした宗教村落が形成される以前から、猟師や杣・木挽などの山民や焼畑農民が存在しており、彼らはいずれも山の母源力から発生した「山の神」¹⁸⁾を信仰していたことが十分考えられる。

猟師たちが信仰した山の神は絶えず山に常住し、山の自然（山に棲息する生物）の支配者としての性格をもっていた。一方、焼畑農民が信仰した山の神は、自然神の性格に加え作神の性格も兼ね備えていた。そして両方の山の神ともおそらく女性神で、沢山の子供を産み、恐ろしい性格の持ち主だと信じられていた¹⁹⁾。芦峯寺の嬭尊は、まずこうした女性の山の神に端を発するのではないかと考えられる。

なお、山民のなかには特別な霊力を持ち、山の神

と交信できるシャーマン（巫女）²⁰⁾がいた。立山開山者の佐伯有頼についても、実際には山民のなかに存在したシャーマン（巫女）が立山を開いたはずなのに、後の縁起で脚色され、貴族の佐伯有頼が開山者にされたものであろう。他の霊山では、山民が先に開山したのに、後から山に入って来た高僧に山を譲り、名目的には高僧の開山になるといった事例が多く見られる²¹⁾。そうになると山民の山の神に対する基層信仰が影を潜め、高僧のもたらした仏教信仰のみが前面に立つ場合が多い。しかし芦峯寺では、仏教信仰が次第に強くなっても、例えば立山開山縁起にしっかりと狩猟に関わるイメージが盛り込まれていたり、江戸時代後期になっても一山の年中行事のなかに山の神を迎える「げいの山」²²⁾の儀式や、嬭尊の山の神としての性格を示す「おもきもき」²³⁾の奉納、及び嫁祝いの風習、嬭尊に小袖や布・帯を奉納する風習²⁴⁾などが見られるように、土着の山民や畑作農民に端を発する山の神に対する信仰が相当存在感を示しており、教義に基づく仏教信仰とうまく共存していた。このような状況を象徴して、芦峯寺の前面に堂々と立っていたのが嬭尊だった。

土着民の信仰の根強さは、芦峯寺地域における旧志鷹村や志鷹神社の位置、嬭堂と講堂の配置のあり方などによく表れている²⁵⁾。すなわち芦峯寺では、立山開山者の末裔とされる佐伯一族よりも古くからこの地に先住していたと伝えられる志鷹一族（ルーツは山民と考えられる）の村は、寛永4年（1627）に加賀藩によって芦峯寺村に併合されるまで²⁶⁾、芦峯寺集落よりも山手に単独の村として存在していた²⁷⁾。また、嬭谷川及びそれに架かる布橋をこの世とあの世の境界として、この世側（里側）に阿弥陀三尊を祀った講堂が建てられ、あの世側（山側）に嬭尊を祀った嬭堂が建てられていた。本来、阿弥陀如来は来世の救済仏であるから、それを祀る講堂はあの世側に建てられてしかるべきである。しかし、そこにはすでに土着の山民や畑作農民らの信仰に端

を発する媮尊がどっしりと腰を据えておりびくともしない。結局、阿弥陀如来は媮尊にとって代わることもできず、あの世の領域から閉め出されるようにして、不自然ながらこの世の領域に祀られたのである。阿弥陀如来も追いやる媮尊、その靈威はさぞかし強力だったに違いない。

立山信仰史のなかで、例えばこの媮尊をはじめ、芦峯寺に定着した山間修行者がもたらしたと推測される不動明王²⁹⁾、『大日本国法華経験記』や『今昔物語集』の立山地獄説話にも関わりがみられる切利天の帝釈天³⁰⁾など、古くから登場する諸尊はいずれもあの世側に祀られている。一方、その後の十王信仰や浄土教の芦峯寺への流布で造られた閻魔王などの諸尊や阿弥陀三尊、立山開山慈興上人などの仏像はこの世側に祀られている。前述の志鷹村の立地やこうした配置から、芦峯寺集落では媮堂側の境内地が講堂側の境内地よりも古くから形成されており、山手側から里側へ向かって宗教施設が拡充されていたと推測される。

ところで、芦峯寺の山民や焼畑農民にとって、山の神の代表格は大日岳の山の神だったに違いない。それは、彼らの狩猟や焼畑などでの中心な活動場所が、主に大日岳に連なる山々だったからである。こうした大日岳の山の神は、媮堂の近くに祀られた影向石に降り立つとされた³⁰⁾。彼らは、その磐座に降り立つ精神的で目に見えない山の神に対し、遅くとも南北朝時代の頃までには、子供を産む母性的な山の神のイメージや、そうした山の神に仕える巫女³¹⁾のイメージ（中世には里人から鬼女として妖怪視されるようになり、山の神のイメージと合体して山姥³²⁾のイメージが形成された³³⁾）、次節で述べる三途の川の奪衣婆のイメージなどを具象化して媮尊像を造立し、さらにそれを、影向石の近くに堂（のちの媮堂）を建てて祀ったものと考えられる。

1.4 三途の川の奪衣婆と習合した芦峯寺の媮尊

前節で芦峯寺の媮尊は、当地の山民や焼畑農民が

信仰した大日岳の山の神に端を発すると述べた。媮尊がそうした山の神の性格を備えていることは、それと不可分の関係にある水の神の性格も備えていることを意味する。すなわち、媮尊は芦峯寺集落の背後にそびえる来拝山の水分神（水の神）の性格も兼ね備えていた。

来拝山の山腹に「蛇ワミ」という所がある³⁴⁾。「蛇」は日本では古くから水の神の象徴として崇拝され、あるいは畏怖されてきた動物である。また、「ワミ→ハミ」は蝮の異名である。だから蛇ワミは水分神がいる所ということである。

この場所を水源地として、媮谷川が芦峯寺集落の東端を流れている。この川の中流域には湿地や湧水地が多く、芦峯寺の人々は、この川の水を生活水として利用した。しかし時には暴れ川にもなり、江戸時代には布橋の土台の石垣を度々壊している。

このように芦峯寺の人々には、媮谷川は水分神が支配し、恵みと迷惑の両方をもたらす川だった。そのため、その水分神を媮谷川下流の芦峯寺集落に迎えて祀ったものが、同寺の媮尊だった。したがって媮尊は、前節で指摘した山の神の性格と水分神の性格を兼ね備えていた。なお、水分神のいる来拝山は大日岳山塊の最末端なので、媮尊の起源である山の神と水分神の二神は、根本的に大日岳の山の神といえよう。

それではなぜ、来拝山の水分神は媮尊の姿をとりにえたのか。それを考えるには姥神の性格をみていく必要がある。

姥神は、一般的に子供の守り神として信仰されたが、その伝説には水辺に関わるものが多く、姥神は水の神であるとも考えられていた³⁵⁾。例えば、姥が水中に落ちた子供の後を追うといった入水伝説や、あるいは姥ヶ淵・姥ヶ池といった、水辺に関わる地名が全国各地にみられるのもその表れである。さらに、水に関わる伝説から派生し、淵・池・井戸などの底が、この世とあの世の境界をイメージさせ、姥神が生と死との境を守る神としても信仰されるよう

になった。このような姥神の水の神としての性格に基づき、来拝山の水分神は姥尊の姿をとりえたと考えられる。

こうした山の神と水の神に端を発した芦峯寺の媼尊は、その後、同村が宗教村落として形成されていき宗教者主導の村に変わっていくと、鎌倉時代頃から日本で盛んになった外来の十王信仰の影響を受け、南北朝時代頃までには三途の川の奪衣婆と習合した。

十王信仰は、冥界に10人の王がいて忌日ごとに亡者の生前の罪業を裁くという信仰である。古代中国に起こった信仰で、唐代中頃成立の『仏説閻羅王授記四衆逆修七往生淨土教』によるところが大きい。日本の十王信仰は、同経に基づいて12世紀末、平安時代末期に成った偽経の『仏説地藏菩薩発心因縁十王経』によるところが大きい。そして奪衣婆が初めて現れるのはこの経典においてである³⁶⁾。もっとも奪衣婆がこの経典以外に初めて現れるのは、長久4年(1043)頃に成立した『法華験記』においてである。そこに収められた、蓮秀法師の他界遍歴一蘇生譚のなかに奪衣婆が姿を現わす。ただし三途の川の用語はみられるものの、奪衣婆の用語はみられず、「媼の鬼」といった用語で表現されている³⁷⁾。なお近年、川村邦光氏³⁸⁾は、この奪衣婆の図像が日本で生み出されたことや、その際、日本の中世社会の産婆のイメージが投影されたことなどを指摘している。すなわち、奪衣婆の図像は、源信の『往生要集』の地獄が図像化された段階では現れず、それに『地藏十王経』の所説が加えられてはじめて出現するのだと指摘する。また、現存最古の作品は鎌倉後期のものであるが、おそらく平安末期には既に現れていたと推測する。

さて、こうした十王信仰は、芦峯寺では、同寺の

閻魔堂に現存する木造の閻魔王坐像や媼尊坐像などが物語るように、南北朝時代までには受容され、村の主要な信仰となっていた。同寺が外来の十王信仰を早くから受容し、とりわけ重視した背景には、立山が地獄の山として、平安時代から既に都の貴族社会を中心にある程度人々に知られていたことがあったからと考えられる。なお、こうした芦峯寺の十王信仰の受容時期から考えると、現存最古の永和元(1375)年の媼尊像も、その姿や容貌はおおむね奪衣婆のそれであろう。ただし、当時の媼尊は容貌こそ奪衣婆とはいえ、まだ前述の山の神や水の神の性格を強く帯びていたに違いない。

江戸時代、奪衣婆の信仰が庶民に広まり益々盛んになるにつれ、芦峯寺の媼尊も奪衣婆そのものになっていった。この奪衣婆は、生と死の境である冥途の入り口に坐し、殺生与奪の力能をもち、畏怖に満ちた靈威を発揮する女神であり続けた。すなわち生と死を司る女神として、安産や後生安樂をかなえたのである³⁹⁾。先に、媼尊は芦峯寺の人々にはもとより、越中国主佐々成政や加賀初代藩主前田利家の武将たちにも、芦峯寺で最も重要な尊体として位置づけられ、厚く信仰されてきたと述べたが、こうした点で、奪衣婆と習合した芦峯寺の媼尊は、ひとたび戦となると絶えず死と隣り合わせの戦国武将たちに強く受け入れられたのではなかろうか。しかし、媼尊が妖怪的な奪衣婆では芦峯寺の中心尊として格好がつかない。それゆえ衆徒たちは媼尊の縁起を作り、それに仏教の尊格を当てた。まず媼尊を立山大権現の親神とし、次に不動明王と金剛界・胎藏界大日如来などの本地⁴⁰⁾、あるいは阿弥陀如来・釈迦如来・大日如来・不動明王などの本地⁴¹⁾を説き、それが垂迹して、醜いけれども奪衣婆的な媼尊の姿で衆生に衣食を恵み、救済するのだとした。

2 芦峯寺に現存する木造娼尊坐像の実態について

2.1 立山博物館と閻魔堂の木造娼尊坐像

立山博物館に展示されている木造娼尊坐像は次の通りである。

- ①像高46.5cm×29.0cm×21.0cm（閻魔堂所蔵、永和元年の墨書銘あり、富山県指定文化財、焼け焦げの跡）
- ②像高48.5cm×42.0cm×23.5cm（立山博物館所蔵、焼け焦げの跡）
- ③像高43.0cm×33.0cm×34.0cm（立山博物館所蔵）
- ④像高41.5cm×35.5cm×29.0cm（立山博物館所蔵）（般若相）
- ⑤像高46.0cm×37.0cm×31.0cm（立山博物館所蔵）
- ⑥像高34.0cm×21.5cm×23.0cm（立山博物館所蔵）
- ⑦像高52.0cm×34.5cm×36.5cm（立山博物館所蔵）（右手を差し出して衣を求める仕草）
- ⑧像高46.8cm×36.5cm×28.5cm（立山博物館所蔵）
閻魔堂に祀られている木造娼尊坐像は次の通りである。
- ①像高56.0cm×46.0cm×32.0cm（芦峯寺閻魔堂所蔵、富山県指定文化財、焼け焦げの跡）
- ②像高56.5cm×49.5cm×38.0cm（芦峯寺閻魔堂所蔵、富山県指定文化財）
- ③像高54.0cm×45.5cm×34.0cm（芦峯寺閻魔堂所蔵、富山県指定文化財）
- ④像高26.0cm×16.0cm×10.0cm（芦峯寺閻魔堂所

蔵、富山県指定文化財、娼尊ではない可能性がある）

- ⑤像高26.0cm×19.0cm×11.0cm（芦峯寺閻魔堂所蔵、富山県指定文化財、娼尊ではない可能性がある）

2.2 天明2年の娼堂焼失と焼け焦げた木造娼尊坐像

芦峯寺娼堂は天明2年（1782）2月に焼失し、その際、本尊3体の娼尊はかろうじて焼失を免れたが、脇立の娼尊や莊嚴は焼失してしまった⁴²⁾。

ところで、現在芦峯寺に現存する娼尊像としては、富山県[立山博物館]に8体が展示され、一方、閻魔堂に5体が祀られている。そのうち立山博物館の2体と閻魔堂の1体だけに焼け焦げの跡が見られるが、これらは天明2年(1782)の娼堂の火災から難を逃れた娼尊の本尊3体であると考えられる。これらの特徴としては、着衣に腰巻きだけしか着けていない点があげられる⁴³⁾。一方残りの娼尊には全く焼け焦げの跡が見られず、着衣も肩から着ており、さらにそれぞれの作風も様々である。なかには般若相のものもある。閻魔堂の2体の娼尊だけが結跏趺坐の坐方をとっているが、残りは全て片膝立ての坐法をとっている。この坐法は、古代・中世の女性のごくありふれた日常的なくつろいだ坐り方である⁴⁴⁾。

3 江戸時代と現在の娼尊お召し替え行事の内容

3.1 江戸時代の娼尊お召し替え行事の内容

娼尊のお召し替え行事に関する文献史料上の初出は、享保7年（1722）の「定（立山大権現祭礼御餉米記・立山御娼堂祭礼御餉證明記）」⁴⁵⁾である。それには、娼尊お召し替え行事が当時は毎年2月9日に行われていたことや、この行事の必要経費が7斗5升だったことが記されている。ただしこの史料か

らは、行事の具体的な内容は全くうかがうことができない。

江戸時代の娼尊お召し替え行事について具体的な行事内容を記した現存史料は、芦峯寺一山の年中行事次第書として記された天保13年（1842）の「諸堂勤方等年中行事 外数件 天保十三年度」⁴⁶⁾と文政12年（1828）の「当山古法通諸事勤方旧記 芦峯寺

文政十二丑年五月改之」⁴⁷⁾ だけである。そこで、これらの史料から江戸時代後期の嬬尊お召し替え行事の内容をみていきたい。

お召し替え行事は、厨子のなかに安置された本尊3体の嬬尊と治国尊2体（具体的な尊格は不明）に対して行われた。現在のように、脇立ても含めた全ての嬬尊のお召し替えは行われていなかった。香花や灯明の準備は縁日の際の準備と同じかたちで行われた。

前年の12月24日より2月9日まで、まず61歳以上で信心のある老女が7人集められ、彼女たちに毎日3度垢離をとらせ、清らかな衣服に着替えさせ、清らかな部屋に入れて作業を行わせた。このように儀式に直接関わる老女たちは、苧績みの作業に入る前に罪や穢を祓い、清浄な身体と環境をつくっている。

1月8日から、老女が苧績みを始める。この日は苧いずきはじめの祝いの日であり、その日の朝、衆徒は餅、吸物、神酒（濁り酒）を食し、朝風呂に入った。それから苧績みをする老母たちを呼びにいった。苧いずきはじめの祝いとして、老女たちに餅・吸物・神酒を振る舞う。そして、その日より、老女たちは嬬堂内で丸く座を組んで、その中央に香盤を置き、怠慢なく香を焚き、苧を績んだ⁴⁸⁾。61歳の者は見習いを務め、62歳以上の者が実際に苧を績んだ。さらにそうしてできた糸で襦を織った。嬬尊の新しいお召し衣は2月5日までにできあがる。

2月9日、衆徒と社人が沐浴してから嬬堂に出勤し、堂内に幕を張り巡らして嬬尊を隠し、嬬尊の着せ替え場面が着せ替え人以外には直接見えないようにする。そして、文政12年（1829）の史料によると、お召し替えの役は一山の八人衆の中から二人の者に依頼した。この二人については、お召し替えが行われる日以前に7日間の修行をした。なお、その年の嬬堂別当は世話係に徹し、実際のお召し替えは行わない。

一方、天保13年（1842）の史料によると、厨子の中の本尊3体のうち中央の本尊は一老（長官）⁴⁹⁾、

左の本尊は別当行者、右の本尊は前の別当行者が着せ替えさせる。治国両尊は別当行者と前の別当行者の両人が着せ替えさせる。なお、このように女性が直接嬬尊に着せ替えをしないで男性である衆徒が行うのは、嬬尊が醜い女性の山の神に端を発するため、女性が着せ替えするのを嫌うからだろうか。その際の読経作法は、縁日の時と同じかたちで行う。修法は一老が行う。その後、法華経・般若心経・自我偈・三陀羅尼・諸真言等・神号・中臣大祓・神楽・祈念の順に勤めていく。その日の供物はお神酒と白餅である。神楽が終わった後、別当宅に一山の衆徒たちが集まり、団子や吸い物で祝宴を開いた。多くて1斗ばかり消費した。苧績みの老女やお召し替えを行った衆徒にも振る舞った。着せ替えあとの古いお召し衣は、数代にわたって霊験があるので、群参の人々に茶袋として裁断し、少しずつ分け与えた。

3.2 現在の嬬尊お召し替え行事の内容

本節では現在行われている嬬尊お召し替え行事の内容をみておきたい。なお、以下の記録は平成4年3月13日に行われた嬬尊お召し替え行事の内容に基づいている。

事前準備として、嬬尊のお召し衣の材料となる木綿の晒し布を2反（市販のもの）用意する（写真4）。閻魔堂の須弥壇に供えるため、花と酒を用意する。

午前8時10分から8時30分頃、閻魔堂（写真5）に芦峯寺地区婦人会の会員や白鷹会（芦峯寺の老人会で60歳以上の男女が入会する会）の女性たち、総勢二十数名（25人）が集まる（写真6）。なお、この行事は特に女人禁制を標榜しているわけではないが、実態として男性は参加しない。女性だけで行われる。

午前8時40分から、閻魔堂のなかで女性たちがみんなて嬬尊のお召し衣を5体分製作する（写真7）。まず嬬尊からお召し衣を脱がし（写真8）、それを型布にし、用意した布を裁断して縫い合わせ、新し

いお召し衣を製作する（写真9）。その際、胴衣・襟・袖・帯を製作する。お召し衣は死装束として製作するため、裁縫を行うときには返し針や留め玉をしない。媼尊の古いお召し衣は裁断して小さい袋に仕立て、儀式のあとで村の人々に配る。

午前9時40分、女性たち（16人）は閻魔堂を出て、神官太鼓を鳴らす女性を先頭に行列し、お召し替えに使用する新しいお召し衣を持参して、雄山神社開山堂に向かう（写真10）。

午前10時、開山堂のなかで芦峯寺大仙坊の宮司が祈祷（神衣祭）を行う。その時、女性たちは開山堂前で参拝する（写真11）。式次第は太鼓→表白→柏手→お払い→参拝者への神酒→柏手→表白→柏手→立山開山縁起の読誦→立山媼堂縁起の読誦→表白。これが終わると、女性たちは媼尊のお召し衣を持参して開山堂から閻魔堂にもどり、そこで媼尊に新しいお召し衣を着せる（写真12）。

午前11時10分、富山市に所在する天台宗円隆寺の僧侶（旧芦峯寺泉蔵坊）が閻魔堂に到着する。

午前11時20分、僧侶によって法要が勤められる（写真13）。法華経→般若心経→南無阿弥陀仏の名号→参拝者焼香（参拝者は各自、賽銭を焼香箱に納める）→閻魔堂に安置された諸仏の仏号。

午前11時45分、法要が終了する。法要の後、閻魔堂で、円隆寺の僧侶と大仙坊の宮司は、参拝者の女性たちと昼食をとる（写真14）。

3.3 江戸時代の行事内容と現在の行事内容の共通点と相違点

【共通点】

- (1) 法要の勤行は江戸時代も現在も法華経と般若心経を中心に行っている。
- (2) 江戸時代も現在も、行事が終わったあとに関係者が集まって食事をして慰労会が行われている。

【相違点】

媼尊お召し替え行事は、江戸時代の内容と現在の内容を比較すると異なっている部分が多いので、以下、それらを指摘しておきたい。

(1) 開催主体は、江戸時代は芦峯寺一山の衆徒であったが、現在は立山信仰が衰滅してしまっているため、芦峯寺村の婦人会と白鷹会（老人クラブ）にかわっている。そして、圧倒的に婦人会が中心になって行われている。ただし、現在、行事の司祭者として旧芦峯寺一山宿坊家の富山市梅沢町の天台宗円隆寺（旧芦峯寺泉蔵坊）と芦峯寺大仙坊がお世話をしている⁵⁰。時期によっては曹洞宗の僧侶で芦峯寺在住の佐伯弘照氏（個人）がお世話をすることもあった。閻魔堂の司祭者は定まっていたわけではなく、芦峯寺から依頼する形をとっていた。ただしほとんどの場合、かつて村の宿坊家のひとつだった円隆寺か、村に在住の佐伯弘照氏に依頼することが多かった。

(2) 江戸時代のお召し衣の材料は麻や木綿でなく「苧」であったが、現在は市販されている「木綿」の晒し布を用いている。

(3) 江戸時代は精進潔斎した還暦以降の老女がお召し衣を製作したが、現在は精進潔斎することなく参加者がみんなで作っている。

(4) 江戸時代は、媼尊の本尊3体と治国2体の合わせて5体のお召し替えを行っていたが、現在では本尊のみならず、脇立ての尊体にもお召し替えを行っている。

(5) 江戸時代には開山堂での神主の祈祷は行われていなかったが、現在ではそれが行われている。

(6) 江戸時代には着せ替え自体は男性である一山衆徒の長官と別当が行っていたが、現在は芦峯寺婦人会と白鷹会の女性が行っている。



写真4 事前に購入した木綿の晒し布を持ち込む



写真6 芦峯寺地区婦人会員や白鷹会の女性たちが
閻魔堂に集まる

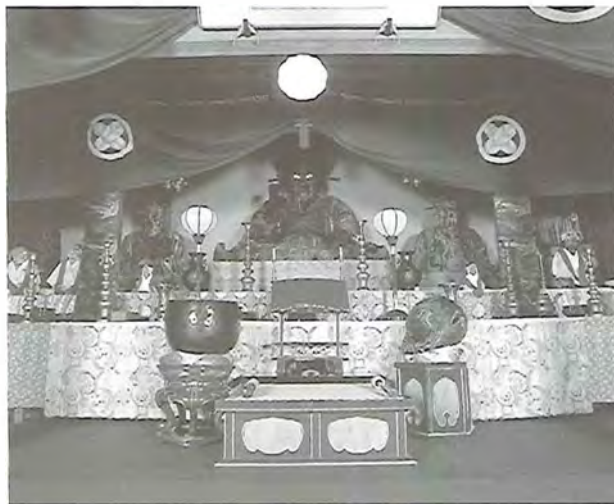


写真5 芦峯寺閻魔堂の内部



写真7 嬬尊のお召し衣を製作する



写真8 嬬尊のお召し衣を脱がす



写真9 新しく製作されたお召し衣



写真12 嫗尊に新しいお召し衣を着せる



写真10 新しいお召し衣を持参して雄山神社開山堂に向かう



写真13 天台宗円隆寺の僧侶による法要



写真11 開山堂で大仙坊宮司が神衣祭を行う



写真14 円隆寺僧侶と大仙坊宮司、女性たちがいっしょに昼食をとる

4 嬬尊お召し替え行事の意味

4.1 嬬尊の形態からの考察

江戸時代の嬬尊お召し替え行事では、嬬尊本尊3体と治国尊2体だけが対象とされていた。このうち治国尊は現在行方不明であるため、その形態を知ることができないが、現存の嬬尊本尊3体の彫刻された着衣に着目すると、いずれも腰巻きだけしか着けておらず、上半身は裸体である。それゆえきわめて単純だが、そうした嬬尊に対し寒くないようにお召し衣を着せ、さらに年に一度、古いお召し衣を新しいものに取り替えるといった意識でお召し替え行事が行われているとも考えられる。

4.2 嬬尊と苧の関係からの考察

前節で指摘したように、現在のお召し替え行事では市販の木綿を購入して使っているが、江戸時代には、後期になってもお召し替え行事のお召し衣の材料は麻や木綿でなく「苧」であった。これはいったいどうしてだろうか。苧から布を生産することは、生産者となる女性たちに対して過酷な労働と長時間の忍耐を強いる作業である。それでいて生産量もなかなか多くすることができない。永原慶二氏(故人)の研究によると、織り上げ一反を作るのに必要な労働時間について、苧は木綿の10倍はかかるという⁵¹⁾。

一方、江戸時代後期には新川木綿⁵²⁾の一般への普及もあいまって、芦峯寺にも木綿の文化が浸透していた。例えば布橋大灌頂法会で使用する白布や廻檀配札活動で頒布する経帷子には苧や麻ではなく木綿が使用されている⁵³⁾。それにもかかわらず、嬬尊のお召し衣を製作する際に、労働力や忍耐力を必要とするにもかかわらず、人工的に栽培する木綿や麻ではなくて山中に自生する苧を使用しているのである。筆者はここに重要な意味が隠されていると考える。

筆者の推測は次の通りである。まず、この行事では嬬尊を女性の山の神とみている。そして苧は山の

神が支配する山中に自生しており、衣食を恵んでくれる「山の神=嬬尊」からの直接的な授かりものといえる。それを使用してお召し衣を製作し嬬尊に奉納する。その際、製作者は還暦を過ぎた老女たちがたずさわるが、人間にとって還暦以降の段階は世俗の社会から死の世界へ入るための心の準備をする移行期間と考えられ⁵⁴⁾、また還暦を過ぎた女性は概ね閉経をむかえ穢れも薄い⁵⁵⁾でいることと、この世とあの世の境界的性格をもっていることから⁵⁶⁾、こうした行事にたずさわるのである。それにしても精進潔斎をしっかりとしなければならない。

ところで、江戸時代には現在のように開山堂での神主のお扱いはなどの一連の儀式は行われていないが、どうしてそれが行われるようになったのだろうか。これについては、江戸時代の場合、お召し衣は、それを製作する老女たちが作業の前に徹底的に精進潔斎し、きわめて清浄な身体と環境のなかで製作された。しかし、現在の場合は、日常生活の片手間に行われており、お召し衣の製作者の精進潔斎的な儀式は全く行われ⁵⁷⁾ない。いわば在俗的ななかでお召し衣が製作されることになる。したがってそれを嬬尊に着せるまえに、開山堂でお召し衣に対してお扱いをして、穢れを祓ってから嬬尊に着せるということが行われるようになったと考えられる。江戸時代と現在の行事の共通性として、嬬尊には罪や穢のない清浄な布でないと奉納できないということがあげられるわけである。

こうした苧績みの作業は女性の役割であるにもかかわらず、この行事では苧績みを行った老女たちが直接的に嬬尊にお召し衣を着せることはできなかった。なぜなら、おそらく「山の神=嬬尊」は醜い女性であるから、女性が着替えさせることを拒むのである。したがって老女は精進潔斎した身体と環境のもと、お召し衣を製作するだけで、嬬尊に着せ替えるのは高位の一山衆徒の役目であった。

さて、このように媼尊お召し替え行事は、「山の神＝媼尊」が芦峯寺の人々に衣食住を恵んでくれていることに対するお礼の意味があるのではないだろうか。それは、「左の御手に五穀を納め、右の御手に麻の種子を執持して媼の形を出現す。十方に五穀を植え、群生の丹田を生養し、麻を万里に弘めて」と記す芦峯寺の媼尊縁起³⁶⁾にもあらわれているのである。

4.3 媼尊と死装束の関係からの考察

現在、閻魔堂で媼尊のお召し衣を製作する際、いわゆる死装束として製作している。具体的には、返し針や縫い糸の結玉は作らず、また媼尊にお召し衣を着せる際には左前にあわせて着せている。史料を管見する限り、江戸時代のお召し替え行事でも死装束が製作されていたことを示すものはないが、おそらく現在と同じように行っていたと思われる。

ところで、お召し替え行事に使用のお召し衣が死装束であることにはどのような意味があるのだろうか。これについては、媼尊が縁起のなかでは、万物を生んだ造化の母神で、しかも「寂滅の本土に帰」り、「衆生生死の惣政所」になったといった冥府神としての性格を現しているため、それに合わせて媼尊をあゝ世の存在とみて、死装束を着せるようになったとも考えられる。

一方、前節で、江戸時代のお召し替え行事では、お召し衣の製作は還暦を過ぎた老女たちがたずさわることや、さらに還暦を過ぎた老人はこの世とあの世の境界的性格をもち、この段階は世俗の社会から死の世界へ入るための心の準備をする移行期間と考えられることを指摘した。このように、還暦を過ぎた段階が老女たちの死に対する準備期間と考えると、お召し替え行事で媼尊に死装束を着せることは、自分が死後、あの世の三途の川で「奪衣婆＝媼尊」にきつと剥がれるであろう死装束を「媼尊＝奪衣婆」に前渡ししていることに喩えられているのではなかろうか。江戸時代、三途の川と奪衣婆については次

のような民間信仰が広く流布していた。

人は死ぬと極悪・極善でない限り、冥途への旅をしなければならない。最初の難関が死出の山である。死者は、険しい山道を飢えや寒さ、獄卒たちの呵責に耐えながら越えて行く。なんとか山を越え、初七日には十王の1番目である秦広王（本当の姿は不動明王）の庁に辿り着く。そこで秦広王の裁きが終わると、二七日つまり14日目に2番目の初江王（本当の姿は釈迦如来）に裁かれるが、その庁に向かう途中で、三途の川（葬頭河・三瀬河・奈可津ともいう）を渡らなければならない。

この川には、山水瀬と江深淵、橋渡の3カ所の渡り場があり、死者は生前の罪業の軽重によっていずれかに定められる。山水瀬は膝ほどの深さであり、罪の軽い亡者が渡る。江深淵は流れが速いうえに波も高く、悪人の亡者が渡る。橋渡は橋が架かっており、善人だけが渡る。死者は鉄棒を振りかざす獄卒に追われ、あるいは悪竜の棲む急流に投げ込まれ、それぞれの罪業に見合った瀬を渡っていく。

死者が三途の川を渡り終えると、岸边には衣領樹と呼ばれる木が立っており、その側で奪衣婆と懸衣翁の二鬼が死者を待ち受けている。奪衣婆は死者の衣を奪い取ると、それを懸衣翁が衣領樹の枝に懸ける。もし死者が衣を着ていないと、生皮を剥いで懸けるという。そして枝の垂れ方で、死者が現世で犯した罪業の軽重を量るのである。すなわち、罪業の重い死者ほど、三途の川の深瀬を渡らなければならず、ずぶ濡れになり、必然的に衣も重くなって、枝が垂れるという仕組みである。こうして量られた死者の罪業は奪衣婆から初江王へ報告され、裁きの資料にされた。

以上の説話は中国・唐の時代の『預修十王生七経』（ただしこの経には、奈河津の3カ所の渡る所や奪衣婆・懸衣翁に関する記述はまったくない）を基に、平安時代末期に日本で作られた偽経『地藏菩薩発心因縁十王経』⁵⁷⁾ やその解説書『十王讚歎鈔』³⁸⁾ に説かれており、信仰自体は鎌倉時代以降に盛んになっ

た。こうした三途の川と奪衣婆に対する恐怖から、江戸時代には、死者に経帷子（お経の文言が刷り込まれた死に装束）を着せるか棺の中に添えるかして、死者が奪衣婆に生皮を剥がれないようにするといった民間信仰が各地で見られた。

さて、芦峯寺衆徒はこうした信仰を媯尊に習合させていたことが、文政3年（1820）の『御媯尊縁起』^{50）}や、文政3年の「立山御媯尊別当奉加帳 芦峯泉蔵坊」（愛知県半田市乙川高良町・松本家文書・半田市立博物館所蔵）、文政6年（1823）の「立山御媯尊別当奉加帳 芦峯大仙坊」（国立国会図書館所蔵摺物集『堂中杖 第6冊』所収・国立国会図書館所蔵）などからうかがうことができる。なお、現存の立山縁起のなかで十王信仰の影響がみられる最初のもは、芦峯寺日光坊所蔵の安永8年（1779）の「媯堂大縁起」（芦峯寺日光坊所蔵）である。さて、これらの縁起のうち、以下、文政3年（1820）の『御媯尊縁起』の内容を見ておきたい。

【表紙】

御媯尊縁起 文政三年六月十五日 宝伝坊元良

【本文】

縁起

そもそも御媯尊とは天神七代の尊と輝き、一天に立山大権現の御親神なり。峰には九品の浄土を現し、谷には一百三十六地獄の相を示し給う。かつこの世界始めしとき、御媯尊は右の御手には五穀を納め、左の御手には麻の種を執持し、刀利の雲を分けて立山芦峯へ天降り、一切衆生に与え給う。しかれば人民、命を養い、体を畏れ、法を信じ、仏果を得、二世大願の御媯尊なり。御本地は弥陀・釈迦・大日の三仏、日域北の涅槃門、生死の惣政所、仏果円満衆生済度の霊地なり。一切衆生の母の形を現して、今世には福德寿命を授け給う。衣食を与い母となり、来世には極楽浄土へ引導往生すること疑いなしものなり。ことに六十六体尊像を現し、諸国霊場多しと

いえども、御媯尊このところに宿す。立山御媯尊は日本第一の福德寿命／神様なり。この御宝前へ御参詣の輩は、現世には福德円満、五穀成就、一切の大願を成就す。一切の罪業みなこのところに消滅す。これによって御山安全のために、御三尊へ大御供青銅三百文、小御供同百文、六十六体は御供金百疋なり。

歳中入用料

一、金三両	正月元七日入用
一、金二両二分	春の彼岸七日
一、金二両二分	秋彼岸七日
一、金二両二分	五節句入用
一、金一両二分	盆三日入用
一、金百疋宛	毎月五日縁日
一、白布	（当初は「二」と記されていたが消去）
一、御膳一膳に付	三十二銅
そのほか毎朝御供燈明香花料	

これすなわち人門の母の胎内に宿るとき、御媯尊は我が祖母となりて三尺のえなぎぬを着す。人門婆に生まれしときならば、七枚にてほうじ奉ると申して、借りて生まるるなり。その報恩送らざるのみならず。ほしいままに罪業をつくり、また三途の如きゆえ、かえり目には大墨闇を見て、初七日には死出の山を越え、二七日には三途川を越すとき、この川の広さ深さ四千四句なり。ただし一由句は百五十丁なり。娑婆の道四里六丁なり。百六十六里二十四丁となる。この川に渡り瀬三つあり。まず川上の瀬を山水瀬と申すなり。罪業浅き人、このところ渡る。中の瀬を橋渡と名り、金銀七宝の橋なり。善人のみ渡す。川下の渡りを深水瀬と名付けたり。これを三途川と号す。波の高きこと大山の如し。川の流れ速きこと弓を射るが如く。そのなかに毒蛇棲む川の底渡らんとするとき、毒蛇口を開け呑まんとすせに浮かばんとするとき、鬼ども弓矢にて射る。かく

のごとく浮きなんきして、ようように向こうの岸に着きぬる。葬途川の姥の丈は半由旬あり。まなこは七・八寸もあり、鏡の如くにして光りあること、日月の如し。目を開くとき日中の如し。目を閉じるときは暗闇の如し。口は耳まで切れ上がり、罪人姥の前に来るとき、目も開けられずに恐ろしくなり、そのとき姥、しばらく顔になだめをつけて申すよりは、家祖母となり、三尺のえなぎぬを貸し置き、娑婆へ生まるときなれば七枚にて返し申すと言ひ、未だ白布一尺も奉ぜず。今着たるもの剥ぎ取る、罪人申すよりは、金銀は娑婆に捨て果て来る。さだめて十王の前にて、裸にて恥をかくすべきよりなし。ただお通しなさるべく候より、願ひ上げ奉り候と申し上げるなりと。そのとき姥の申すには、早く脱げ。剥いで飯火に焼くべしと申すなり。罪人泣く泣くかの衣を脱きて、葬途川の姥に渡すなり。罪人、娑婆にありしときは、七珍万宝を蔵に積み、眷属をあまたかしくかせ、衣種を四季に着替えしに、迷途道中の旅のならとて、一衣だにも身につかずなけじこそ悲しけれ。十王経に曰う。二七日は亡人、ない川を越すと云々。

ここに天竺において祇園精舎阿育王と申す帝王あり。この姫ご入滅のとき、すなわち三途川に至り、そのときに三途川の姥申すには、汝、生まれ初むるとき、我が祖母となりて、三尺のえなぎぬを着す。未だ白布一尺も奉ぜず。汝着たるもの剥ぎ取ると怒り給う。そのときに姫申さるは、我は大王の姫なり。許してと申す。姥、怒りて申するは、迷途道に王はなしと申すなり。姫、この苦を逃れ難く、それより娑婆へ蘇りの願を立て、お願ひなされ叶うて、天竺へ蘇りなされて、胞衣の報恩に天台山石橋において、百三十六端の白布を掛け渡し、玉の幡・鉾立て並べ、極楽浄土の莊嚴飾り立て、都卒天へ昇らせ給うなり。御宝前に河あり。葬途川と号す。この川に橋あり。天の浮き橋と申すなり。一切の諸仏菩薩に比喩してあり。橋の長さ二十五間、二十五菩薩比喩す。板の数は百八枚、百八煩惱の数珠数と比喩す。

高さ十三間、十三仏に比喩す。擬宝珠は六つあり。南無阿弥陀仏の六字比喩す。幅二間、なか九尺取って九品の浄土。釘・鏝は六万九千三百八十四、鏝これ法華経の文字に比喩す。善人よりほかに渡さず。二つにはえ智の衆生を渡さんがため、石橋と名付け、毎年秋彼岸中日にこの橋に百三十六端白布を掛け渡し、極楽浄土の莊嚴して、西方浄土へ往生すること疑いなきものなり。南無阿弥陀仏御十念。

右の通り（塗りつぶし）作書。

一、さてこのところは北の涅槃門に当たり、生死の惣政所、魂魄の集のここ故、各々様方、先祖代々、または両親菩提二世安楽のために御膳を御施主なされませ、布施はこれ菩提かてとて、本尊へ捧げると思し召せば、御たいげもござれども、すなわち未来の種、この娑婆へ御出生なされて、これが一色のもの故、かように御奨め申し、大御供は百文にて本尊御宮殿の内いずれなりとも御志し次第。また小御供と申して、御たいげな方は三人もやいにて一尊へ上げる時は二代三十二銅宛て備うます。蠟燭の志しの御方は一丁五文宛、燈明志しの御方は三文宛、皆様御志し方は御上なさるべく。七月十六日に流灌頂並びに施餓鬼仕り候て廻向仕れば、小卒都婆一本百文宛、経木一枚三文宛なり。御媼尊。

さて、この縁起は、芦峯寺の媼尊の由来や霊験を語り、立山への参詣者や檀那場の信徒たちに媼尊に対する寄進を呼びかけるとともに、毎年、秋の彼岸の中日に芦峯寺で人々の西方極楽浄土への往生をかなえるために行われる布橋大灌頂法会への寄進をも呼びかける内容となっている。その際、本文中の下線部に見られるように、媼尊と奪衣婆を習合させている。

内容を掻い摘んで見ていくと、媼尊は立山大権現の親神であり、またその本地は弥陀・釈迦・大日であるとしている。さらに、媼尊は、人間の母の胎内に子どもが宿るとき、その生まれてくる子どもの祖母となって、9尺の胞衣（胞衣・胎衣〔えな〕→胎

児を包んでいる膜や胎盤などの総称)を、子どもに7枚貸し与えるのだという。その後、子どもが成長し、今度は死を迎えた時、媼尊は三途の川の奪衣婆となって、貸した胞衣を返せとせまるのである。

さらに、阿育王⁶⁰の娘を主人公とする寓話も挿入している。阿育王の娘が死んで三途の川に至り、「奪衣婆=姥尊」に遭遇した。奪衣婆に衣を脱いでいくように脅された娘は蘇生し、天台山の石橋で布橋供養を行って都卒天に転生したというものである。この寓話をもとに、芦峯寺での布橋大灌頂法会への人々の寄進を求めている。

以上のように、この縁起では媼尊と奪衣婆が習合していることがよくわかる。ひるがえって、お召し替え行事で還暦を過ぎた老女たちが儀式に関わることの意味を考えると、そこには、老女たちが死後に三途の川で奪衣婆に遭遇した時、彼女が「貸した」という衣(死装束)を剥ぎ取られないように、生きているうちに「返してしまう」という、逆修供養の意味が込められているものと推測される。

ところで芦峯寺衆徒は、このように媼尊と奪衣婆を習合させた芦峯寺の媼尊信仰を積極的に喧伝し、諸国の檀那場で勧進して廻った際に、護符とともに経帷子も頒布し利益を得ていた。例えば、宝泉坊な

どは、江戸の檀那場で、毎年80枚前後の経帷子を頒布し30両前後の収入を得ている。芦峯寺の各宿坊家では、11月頃から経帷子を制作し、その際、家族の女性達が裁縫を担当し、できあがった帷子に男性達が木版で種子(仏を示す梵字)や経文を刷り込んでいった。なお材料の白布は、布橋大灌頂法会で使用された麻や木綿の布で、さらに種子や経文を刷り込む時には、立山別山の硯ヶ池の霊水を使用したという。経帷子の本体には金剛界と胎藏界の大日如来の種子をはじめ、滅罪や福楽、諸願成就に功德がある呪文、あるいは観音経や阿弥陀経、法華経などの経文が種子で刷り込まれた。また経帷子に付属の手甲や脚半、頭陀袋にも様々な呪文が種子や漢字で刷り込まれた。

なお、芦峯寺系立山曼荼羅には奪衣婆と衣領樹の図像が必ず描かれている。そして、その場所はいずれの作品でも媼堂の脇や裏側であり、構図のうえでは布橋大灌頂法会の場面にほぼ取り込まれている。こうした構図は、芦峯寺衆徒が檀那場で信徒に経帷子を頒布する際、その材料の白布が滅罪儀礼の布橋大灌頂法会に使用されたものであって、その功德が大きいことを強調するためのものであろう。

おわりに

以上本稿では、芦峯寺の媼尊とそのお召し替え行事を検討してきたが、今一度要点を整理しておきたい。

まず、媼尊についてである。芦峯寺の媼尊が大日岳の山の神と、それと不可分の水の神を起源としていることを指摘した。さらにそれは、永和元年(1375)の木造媼尊坐像の造形からうかがわれるように、南北朝時代までには三途の川の奪衣婆と習合した。そして、こうした芦峯寺の媼尊像などが、室町時代頃から具象化され始める山姥などの造形に影響を与えたものと考えられる。江戸時代には奪衣婆

の信仰が庶民に広まり、益々盛んになるにつれ、芦峯寺の媼尊も奪衣婆そのものになっていった。しかし、妖怪的な奪衣婆では芦峯寺の中心尊として格好がつかない。それゆえ衆徒たちは媼尊の縁起を作り、それに仏教の尊格を当てた。まず媼尊を立山大権現の親神とし、次に不動明王と金剛界・胎藏界大日如来などの本地、あるいは阿弥陀如来・釈迦如来・大日如来・不動明王などの本地を説き、それが垂迹して、醜いけれども奪衣婆的な媼尊の姿で衆生に衣食を恵み、救済するのだとした。

次に、お召し替え行事の内容の意味についてで

ある。第一に、現存の木造媼尊坐像のうち本尊3体の彫刻された着衣に着目すると、いずれも腰巻きだけしか着けておらず、上半身は裸体である。それゆえきわめて単純だが、そうした媼尊に対し寒くないようにお召し衣を着せ、さらに年に一度、古いお召し衣を新しいものに取り替えるといった意識でお召し替え行事が行われているとも考えられる。特に現在の行事はこうした傾向が強い。

第二に、江戸時代、媼尊とお召し衣の材料となった苧との関係から考察すると、この行事では「媼尊＝女性の山の神」とみている。苧は山の神が支配する山中に自生しており、衣食を人々に恵んでくれ

る「媼尊＝山の神」からの直接的な授かりものといえる。それを使用してお召し衣を製作し、お礼のしるしに媼尊に奉納しているのだと考えられる。

第三に、媼尊と死装束の関係から考察すると、江戸時代後期、芦峯寺衆徒の間では「媼尊＝奪衣婆」とする考え方があり、こうした考え方に基づいて、お召し替え行事では還暦を過ぎた老女たちが儀式に関わるのだが、そこには、老女たちが死後に三途の川で奪衣婆に遭遇した時、彼女（奪衣婆）が「貸した」という衣（死装束）を剥ぎ取られないように、生きているうちに「返してしまう」という、逆修供養の意味が込められているものと推測される。

註

- 1) 『立山民俗 立山地区民俗資料 緊急調査報告書』(55頁・56頁・105頁、富山県教育委員会、1969年3月)。
- 2) 川口久雄「立山曼陀羅と姥神信仰一敦煌本十王経画卷の投影」(『日本海域研究所報告 第5号』所収、1頁～31頁、金沢大学日本海域研究所、1973年3月)。
- 3) 「姥尊のお召替え 立山町芦峯寺一3月13日」(富山新聞社編『ふるさとの風と心 富山の習俗』所収、12頁～14頁、富山新聞社、1986年4月)。
- 4) 乾美奈子「立山媼尊考」(160頁～174頁、日本海文化研究所、1989年1月)。
- 5) 拙稿「媼尊のお召替え行事について」(『人と自然の情報交流誌 たてはく 創刊号』所収、6頁、富山県 [立山博物館]、1992年4月)。
- 6) 菊池武『我が国の擬死再生儀礼と立山布橋大灌頂会 (後篇)』(3頁・4頁、富山県 [立山博物館]、1995年3月)。
- 7) 「オンバサマとお召替え」(筆者監修・佐伯喜代男編集『立山曼荼羅の里一史跡を訪ねる』所収、立山町教育委員会、43頁～46頁、2001年7月)。
- 8) 「芦峯寺境内絵図」(木倉豊信編『越中立山古文書』所収、345頁、立山開発鉄道株式会社、1962年12月)。なお、この絵図については「明治初期の芦峯寺講堂配置図」の資料名で、『立山町史 上巻』(872頁、立山町、1977年8月)にも掲載されている。『芦峯図』(6枚1組、金沢市立玉川図書館近世史料館所蔵)。収蔵番号は分類特16. 61、巻数1～6、番号320。「芦峯寺高割山絵図 (個人所蔵)」(『山宮』に生きる一立山のくらしと民具一)所収、6頁～11頁、富山県 [立山博物館]、2003年9月)。
- 9) 「芦峯寺媼堂の立地・構造からみた布橋灌頂会」(『郷土の文化 第25輯』所収、富山県立図書館・富山県郷土史会、2000年3月)。「諸堂勤方等年中行事 外数件 天保十三年度」(廣瀬誠編『越中立山古記録 第4巻』所収、立山開発鉄道株式会社、1992年6月)。
- 10) 『神像・仏像は語る一越中立山の山岳信仰一』(26頁・27頁・44頁～47頁、富山県 [立山博物館]、1998年9月)。
- 11) 尊像の底部に「永和元卯年十二月 日 しきふ阿闍梨」の墨書銘がある。『神像・仏像は語る一越中立山の山岳信仰一』(26頁)。
- 12) 「芦峯寺文書4」「芦峯寺文書22」「芦峯寺文書24」「芦峯寺文書26」「芦峯寺文書27」「芦峯寺文書30」(木倉豊信編『越中立山古文書』所収、2頁・11頁・13頁・14頁・16頁)。
- 13) 廣瀬誠「立山御姥信仰の一考察」(『信濃 第16巻 第1号 [通巻第1

- 69号]所収、29頁～43頁、信濃史学会、1964年1月)。
- 14) 佐々木高明・野本寛一・赤坂憲雄・六車由美「【総特集】山の神とはだれか 座談・山の神、その重層的な歴史と展開」(『東北学 vol.10』所収、43頁～75頁、東北芸術工科大学東北文化研究センター、2004年4月)。
- 15) 「越中分産物書上帳 立山芦峯寺」(廣瀬誠編『越中立山古記録 第1巻』所収、267頁～269頁、立山開発鉄道株式会社、1989年9月)。
- 16) 「古代度々争論記」(高瀬保編『越中立山古記録 第4巻』所収、65頁～91頁、立山開発鉄道株式会社、平成4年6月)。「芦峯寺高割山絵図(個人所蔵)」(『「山宮」に生きる一立山のくらしと民具一』所収、8頁～11頁、富山県[立山博物館]、2003年9月)。
- 17) 『立山町埋蔵文化財分布調査報告書Ⅱ 1986年度(立山町文化財調査報告書第2冊)』(18頁～20頁、立山町教育委員会・富山大学人文学部考古学研究室、1987年3月)。
- 18) 佐々木高明・野本寛一・赤坂憲雄・六車由美「【総特集】山の神とはだれか 座談・山の神、その重層的な歴史と展開」(『東北学 vol.10』所収、43頁～75頁)。
- 19) 湯川洋司「山の神」(佐々木宏幹・宮田登・山折哲雄監修『日本民俗宗教辞典』所収、東京堂出版、567頁～569頁、1998年4月)。吉田敦彦『昔話の考古学 山姥と縄文の女神(中公新書1078)』(29頁～55頁、中央公論社、1992年4月)。野本寛一「女性山神の系譜」(野本寛一著『焼畑民俗文化論』所収、389頁～403頁、雄山閣出版、1984年5月)。
- 20) 宮田登「霊山信仰と女人禁制」(『山と里の信仰史』所収、3頁～23頁、吉川弘文館、平成5年8月)。
- 21) 五来重『修験道入門』(51頁～61頁、角川書店、1980年8月)。
- 22) 「当山古法通諸事勤方旧記 芦峯寺 文政十二丑年五月改之」(廣瀬誠編『越中立山古記録 第1巻』所収、42頁・43頁、立山開発鉄道株式会社、1989年9月)。「諸堂勤方等年中行事 外数件 天保十三年度」(廣瀬誠編『越中立山古記録 第4巻』所収、58頁)。「立山民俗 立山地区民俗資料緊急調査報告書」(106頁)。川口久雄「立山曼陀羅と姥神信仰一敦煌本十王経画卷の投影」(『日本海域研究所報告 第5号』所収、153頁)。げいの山の儀礼は、山の神が作神として循環去来するという民俗事例をあらわしていると思われる。
- 23) 「当山古法通諸事勤方旧記 芦峯寺 文政十二丑年五月改之」(廣瀬誠編『越中立山古記録 第1巻』所収、40頁、立山開発鉄道株式会社、1989年9月)。
- 十四日(正月)
一、大宮・若宮両社、節分豆蒨相濟、直ニ御供備ヒ。次朝御供備なもきもき本尊へ老本、御供所二本。
「諸堂勤方等年中行事 外数件 天保十三年度」(廣瀬誠編『越中立山古記録 第4巻』所収、4頁・19頁、立山開発鉄道株式会社、1992年6月)。同史料には「陽気樹木」「陽陰樹気(ヲモキモキ)」と記されている。「おもきおき」について(福江充監修・佐伯喜代男編集『立山曼荼羅の里一史跡を訪ねる』所収、立山町教育委員会、47頁、2001年7月)。
- 24) 女性の山の神である嬭焯の歎心を求めるために奉納したものであろう。
「当山古法通諸事勤方旧記 芦峯寺 文政十二丑年五月改之」(廣瀬誠編『越中立山古記録 第1巻』所収、42頁)。
- 彼岸中日之事(二月)
一、御嬭焯供物、草団子 米老斗式升。給仕人三人。
日中莊嚴、蠟燭三十目懸三挺。中老指図ニ而蝶花方、三々九度、并懸物と申而、小袖老ッ、布老反、帶老筋。
- 25) 「芦峯寺高割山絵図(個人所蔵)」(『「山宮」に生きる一立山のくらしと民具一』所収、6頁～11頁)。
- 26) 「当寺門前之者共別家等承伝之処連名書上帳 立山芦峯寺 文久元酉年十二月日」(芦峯寺雄山神社所蔵)。
- 一、三良右衛門
一、新右衛門
一、太良右衛門
一、平右衛門
一、太右衛門
メ五軒
一、右ハ一向宗也。此内老軒ハ五人之内ハ別候様ニ存候。
一、四人之者ハ字ナ志鷹江出作之者ニ御座候処、寛永四年、当寺江引寄申者ニ御座候。右五軒ハ近年迄ニ別家之者左之通り。(以下

- 略)
- 27) 岩峯寺系の木版立山登山案内図「越中国立山禪定名所附図別当岩峯寺」の幾つかの種類に志鷹村が記されている。「立山登山案内図と立山カルデラ」(30頁～33頁、立山カルデラ砂防博物館、2000年7月)。
- 28) 『神像・仏像は語る—越中立山の山岳信仰—』(35頁・54頁)。
- 29) 「第124 越中国立山の女人(『大日本国法華経験記』)」(井上光貞・大曾根章介校注『往生伝・法華験記(日本思想大系7)』所収、208頁～210頁、岩波書店、1974年9月)。「卷第14 修行の僧越中の立山に至りて小き女に会ふ語 第7」「卷第14 越中の国の書生の妻死にて立山の地獄に墮つる語 第8」(馬淵和夫・国東文磨・今野達校注・訳『今昔物語集1(日本古典文学全集21)』所収、501頁～510頁、小学館、1971年7月)。
- 30) 廣瀬誠「立山御姥信仰の一考察」(『信濃 第16巻 第1号[通巻第169号]』所収、31頁・32頁)。
- 31) 宮田登「霊山信仰と女人禁制」(『山と里の信仰史』所収、3頁～23頁)。山上伊豆母「霊山の楽老と養老」(小松和彦編『怪異の民俗学⑤ 天狗と山姥』所収、367頁～383頁、河出書房新社、2000年12月)。
- 32) 小松和彦「天狗と山姥 解説」(小松和彦編『怪異の民俗学⑤ 天狗と山姥』所収、417頁～434頁、河出書房新社、2000年12月)。「同書428頁:「山姥」もしくはそれに類する者が文献に登場するの
- は中世後期の室町時代である。有名な謡曲の『山姥』はその一つであるが、お伽草子『花世の姫』にも山姥が登場している。さらに、『当代記』という書物には、慶長14年(1609)に、京都の東山東福寺付近で「山姥」というものを見世物にしたという記録も留められている。」
- 33) 小松和彦「天狗と山姥 解説」(小松和彦編『怪異の民俗学⑤ 天狗と山姥』所収、417頁～434頁)。小松和彦「山姥をめぐる—新しい妖怪論に向けて—」(『憑霊信仰論(講談社学術文庫1115)』所収、278頁～313頁、講談社、1994年3月)。
- 34) 「芦峯寺高割山絵図(個人所蔵)」(『「山宮」に生きる—立山のくらしと民具—』所収、8頁～11頁)。佐伯泰正編『あしくらに伝わる民話』(20頁～22頁、吉沢印刷社、1990年11月)には、じゃわみの大蛇にまつわる伝説が収録されている。
- 35) 「姥神」(佐々木宏幹・宮田登・山折哲雄監修『日本民俗宗教辞典』所収、49頁、東京堂出版、1998年4月)。
- 36) 「十王信仰」(佐々木宏幹・宮田登・山折哲雄監修『日本民俗宗教辞典』所収、244頁・245頁)。
- 37) 「第70 蓮秀法師」(『大日本国法華経験記 卷中』井上光貞・大曾根章介校注『往生伝 法華験記(日本思想大系7)』所収、138頁・139頁)。
- 38) 川村邦光『地獄めぐり』(145頁～176頁、筑摩書房、2000年5月)。川村邦光「女の地獄と救い」(『女と男の時空—日本女性史再考⑤ 女と男の乱—中世(上)』所収、36頁～38頁、藤原書店、2000年10月)。
- 39) 川村邦光「女の地獄と救い」(『女と男の時空—日本女性史再考⑤ 女と男の乱—中世(上)』所収、36頁～38頁)。「同書36頁:たんに死者の衣を剥ぐ老婆・鬼女ではなく、奪衣婆はひとの死を司る“女神”だということができる。そればかりではなく、ひとの誕生に際して、奪衣婆が胞衣巾を貸し与えるとするのは興味深い。民間では、あの世からこの世へと生まれるために移行するとき身につける旅装束=蓑笠が、胞衣であるとされている。この胞衣巾とは、お宮参りのときに赤子に産着のうえから着せてやる着物をいうが、産着と同じだと考えてよいだろう。あの世から着てはた胞衣を、この世の産着=胞衣巾に取り替えるのが、ひとの誕生の初めの儀礼といえよう。胞衣巾とは、この世に生まれるための着物であり、胎児を包んでいる膜や胎盤など、つまり胞衣を指しているとみることができる。この胞衣を授けるのが、奪衣婆の役目だとされている。とするならば、死のみならず、生を司る“女神”としてのイメージが、奪衣婆には託されているとみなしてよいだろう。胞衣と「身の皮」の授与と剥奪を通して、生と死を司る職掌をもつ“女神”として、奪衣婆をとらえることができる。」
- 「同書37頁:地獄の鬼婆といわれながらも、奪衣婆が姥神や山の神と同様に、子どもの誕生になら

かの役目、異界から現世へと子どもを送り届ける役目をもっていること、あるいは延命もかなえる産神とみなされていたことを教えていよう。」

40) 芦峯寺日光坊の安永8年「媯堂大縁起」(芦峯寺日光坊所蔵)。「芦峯中宮寺媯堂大縁起(『芦峯寺一山会本 立山大縁起』所収)」(廣瀬誠編『越中立山古記録 第3巻』所収、5頁～8頁、立山開発鉄道株式会社、1991年10月)。

41) 「芦峯中宮御媯尊縁起(『芦峯寺泉蔵坊本 立山大縁起』所収)」(『富山県史 史料編I 古代(付録II 立山縁起 その他)』所収、38頁～44頁、富山県、1970年3月)。

42) 『自他国宝物并法談願旧記』寛政7年(1795)4月の条(金沢市立玉川図書館、加越能文庫所蔵)。書付を以奉願上候
 当山御媯堂天明二年二月焼失仕候。其節御媯者焼亡不仕候得共、脇立尊像并莊嚴等焼亡仕候二付、再建仕度奉存候得共、近年当山參詣人茂落り、其上一山困窮仕候故、未再建等不得仕怎入申候。依之御媯尊并宝物等為結縁卯辰於乘龍寺諸人為相右賽銭を以少々宛再建之手掛仕度奉存候二付、当七月十五日夕八月十五日迄之日数三拾日之間、弘通之義奉願候。願之通被為仰付被下候様奉願上候。以上。

寛政七年卯四月

寺社奉行所

立山芦峯寺 衆徒中 印

社人中 印

43) 『神像・仏像は語る一越中立山の山岳信仰一』(26頁・44頁・45頁)。

44) 黒田日出男「坐法の文化一初期洛中洛外図屏風」(『絵画史料で歴

史を読む』所収、137頁～152頁、筑摩書房、2004年1月)。

45) 享保7年(1722)の「定(立山大権現祭礼御餉米記・立山御媯堂祭礼御餉證明記)」(芦峯寺大仙坊所蔵)。

定

一、立山大権現祭礼御餉米記

一、大宮 御餉米 志々月志与五升 式石五与

一、若宮 御餉米 同断 式石五与

一、立山開山御餉米 志石志与八升

一、立山大祭礼 六月十二日ヨリ十五日迄 七石

一、於講堂下 九十日入用 六石

一、正月 於講堂 七日籠 七与

一、五月 同堂 七日籠 七与

一、九月 同堂 七日籠 七与

一、於大宮若宮 正月七日籠 志石五与

式拾式石七与八升

立山御媯堂祭礼御餉證明記

一、媯堂正月朔日祭礼 式石三与

一、媯堂毎日御餉 志日三三升宛 拾石八与

一、正月十六日御祈禱 六与

一、二月九日御召衣 七与五升

一、二月彼岸祭礼 三石

一、七月十六日御祈禱 六与

一、八月彼岸祭礼 拾八石五与

天台大師

一、十一月二日祭礼并

天台師

一、同廿四日祭礼 式石六与

一、四拾五石四与五升

二口合、六拾八石式与三升

立山芦峯寺

衆徒中

社人中

享保七寅年二月

寺社御奉行所

永原左京殿、伊藤内膳殿、生馬右近殿へ、享保七年寅

ノ二月、拜借米奉願候時分、御餉證明祭礼入用御改ニ

付、書上申候可へ。拜借米拾石加り請申候。則翌年

明年今拾ヶ年ニ而返納仕等、則芦峯御藏ニ而納申等。

芦峯寺へも拾石加り、御寺社へハ同事可願申候。

玉仙坊手まいの加ミニ而写置申候。

46) 「諸堂勤方等年中行事 外教件 天保十三年度」(廣瀬誠編『越中立山古記録 第4巻』所収、5頁)。

同月九日

本尊并治国兩尊御衣召替之式

一 香花・燈明、御縁日通

一 翌年極月廿四日夕二月九日迄、六十一歳以上ニ而信心之老女七人、毎日三度宛垢離ヲとらせ、清き衣服整、清浄之室ニ為入置、正月八日に苧いづき初メ仕、祝ひ与して餅吸物・神酒振舞可致候事。尤同日夕置清堂圓き烈(ママ)座為致、中央ニ香盤を置、置怠慢香を焚、苧うみはた織る事。二月五日迄ニ出来上ル。九日衆徒・社人沐浴いたし出勤仕、堂内ニ幕ヲ張廻シ、本尊三躰之内中之本尊御召替ハ一老、左之本尊別当行者、右之本尊前行者、治国兩尊ハ前行者、別当行者兩人ニ而御召替可致事

一 読経作法 御縁日通

一 御衣御下ハ教代靈験有之ニ付、群參ノ輩江迄随少々ツ、授之

47) 「当山古法通諸事勤方旧記 芦峯寺 文政十二丑年五月改之」(廣瀬誠編『越中立山古記録 第1巻』所収、39頁)。

六日(正月)

～前略～

一、媯堂別当、本尊御召衣拵老母頼。尤、六拾志才を見習、六拾武歳之以上、苧うむ。

八日(正月)

一、苧いづき初為祝と、餅吸物・御神酒濁にて。早朝風呂出来スル。

芋うむ老母様方呼ニ出。

二月九日

一、娼堂御本尊御召替、宮殿脇式尊御召替。

但し、下りハ一山村方一統江茶袋ニ切、村中ニ而煎（ママ）いたく也。尤、御召替之役ハ、一山人ハ式人相頼候。尤、式人、一七日之間、前行仕、御召替仕候事。猶又当番別当ハ取持斗リニ而本尊御召替仕間敷候事。

其日之供物ハ御酒ニ白餅也。

法楽相濟、別当へ帰り、一山中集り、團子吸物にて祝。大て壺斗量り。尤、芋うみ老母・取持之役式人振舞。

- 48) 永原慶二「苧麻を植え・積み・織る」(永原慶二『苧麻・絹・木綿の社会史』所収、201頁～215頁、吉川弘文館、2004年12月)。苧織みは、青苧を一茎ごとにバラして、湯で煮てやわらかくし、一茎を平らにひろげ、爪を使って細かく裂き割り、指で撚り、繊維が乾いてくると口にふくんで湿しながら繊維をつないで糸にし、「苧桶」とよぶ手桶にくりこむ。その際、緯糸と経糸とではつなぎ方がちがう。経糸の方が丈夫でなければならぬため、撚りつなく先端を結ぶ場合や、裂いた繊維を撚り合せ、二本の糸を一本にする場合などがあるのに対し、緯糸は一本を撚り合わせてゆくだけであるのが普通である。次に、積みあげて苧桶に入れられた糸に撚りをかけるため、ツム（紡錘）に糸口をまきつけ、撚車にかける。これで糸は仕上がる。

- 49) 福江充「立山山麓の芦峯寺はどんな村だったのか？」(『山宮』に生きる一立山のくらしと民具一)所収、14頁・15頁)。

- 50) 明治時代の立山講社の活動や芦峯寺泉蔵坊と円隆寺の関係については、拙稿「立山講社の活動一近代化のなかでの模索一」(拙著『立山信仰と立山曼荼羅一芦峯寺衆徒の勸進活動一』所収、279頁～335頁、岩田書院、1998年4月)参照。

- 51) 永原慶二「「苧麻」について」・「苧麻を植え・積み・織る」(永原慶二『苧麻・絹・木綿の社会史』所収、24頁～27頁・201頁～215頁)。

- 52) 芦峯寺では、檀那場から寄進された木綿布以外に江戸時代後期に加賀藩の主要な産業の一つとなった新川木綿がかなり使用されたものと思われる(高瀬保「商品生産と流通(織物類)」『富山県史 通史編Ⅳ 近世下』所収、136頁～142頁、富山県、1983年3月)。

- 53) 享保20年(1735)の「越中分産物書上帳 立山芦峯寺」(廣瀬誠編『越中立山古記録 第1巻』所収、267頁～269頁)には、芦峯寺の産物として、杉・榊定松・ブナの木・山桜・硫黄・雷鳥・大豆・小豆・かぶら菜・大根・芋・茄子・梨・柿・うど・蕨・薇・くぐみ・ぎぶす・すすき・あざみ・鶯・山鳥・雉・熊・大犬・貉・むま・蝮・山かげ・からす蛇などの品目が揚げられているが、麻はみられない。もし当時、芦峯寺で麻畑をつく

って本格的に麻を栽培していたならば、上記の書上に記載されてしるべきであろう。嘉永2年(1849)8月に芦峯寺善道坊の衆徒龍泰が記した「立山秘伝 御帷子等調法草稿 嘉永二酉八月吉日製造 善道坊龍泰」(『芦峯寺善道坊文書』所収、富山県[立山博物館]所蔵)から、衆徒が廻檀配札活動での頒布用の経帷子を製作するとき、布が高値の時には小さめに製作していたことがうかがわれる。これによって芦峯寺衆徒が、外部から布を購入していたことがわかるが、その際の布の種類はおそらく木綿だったのであろう。拙著『立山信仰と立山曼荼羅一芦峯寺衆徒の勸進活動』(254頁、岩田書院、1998年4月)。芦峯寺日光坊の弘化3年(1846)「立山御娼尊別当奉加勸進記 当番日光坊 弘化三午年孟冬発願」(芦峯寺日光坊所蔵)には、檀那場の檀家からの寄進品として木綿の白布が多く寄進されている。

- 54) 飯島吉晴「子供と老人一家と村の再生システム一」(『子供の民俗学一子供はどこから来たのか一』所収、新曜社、1991年)。

- 55) 宮田登『老人と子供の民俗』(白水社、1996年3月)。

- 56) 芦峯寺日光坊の安永8年(1779)の「娼堂大縁起」(芦峯寺日光坊所蔵)。文政3年(1820)の「立山御娼尊別当奉加帳 芦峯泉蔵坊」(愛知県半田市乙川高良町・松本家文書・半田市立博物館所蔵)。文政6年(1823)の「立山御娼尊別当奉加帳 芦峯大仙坊」(国立国会図書館所蔵摺物集『堂

中杖 第6冊』所収、国立国会図書館所蔵、翻刻は『人と自然の情報交流誌 たてはく 第33号』所収、富山県[立山博物館]、2000年7月)。

57) 成都府大聖慈恩寺沙門藏川『仏説地藏菩薩発心因縁十王経』(岩野眞雄編集・発行『国訳一切経印度撰述部 大集部5』所収、大東出版社、1936年1月)。

58) 『十王讃歎鈔』(『昭和定本日蓮聖人造文3巻』所収)、『十王讃歎修善鈔』、『十王讃歎修善鈔図絵』。

59) 文政3年(1820)の『御媼尊縁起 文政三年六月十五日 宝伝坊 元良』(芦峯寺一山会所蔵文書)。福江充「立山信仰資料の翻刻紹介 芦峯寺宝伝坊の御媼尊縁起(文政3年)について」(『人と自然の情報交流誌 たてはく 第47号』所収、4頁・5頁、富山県[立山博物館]、2004年1月)。

【表紙】

御媼尊縁起 文政三年六月十五日 宝伝坊 元良

【本文】

縁起／

抑御媼尊ト者、天神七代の尊ト／輝キ、一天ニ立山大権現の御親神也。／峯ニハ九品の現シ(2)淨土ヲ(1)、谷ニハ一百三／十六地獄の相ヲ示給。且此世界始／時、御媼尊ハ右之御手尔は五穀ヲ』(以上1丁表) 納左の御手尔はあさの種ヲ執／持シ、刀利の雲ヲ分テ立山芦峯江／天降り一切衆生ニ与給。然者人／民命を養、躰を畏、法を信シ、得(2)／佛果(1)を二世大願の御媼尊也。御／本地ハ彌陀・釈迦・大日の

三佛。日』(以上1丁裏) 城北の涅槃門生死之惣政所、／佛果圓滿衆生濟度の靈地也。／一切衆生の母の形を現、今世尔／は福德壽命ヲさ春け給ふ衣／食を与母ト也。来世ニハ極樂淨土江引導往生スル事無疑』(以上2丁表) 者也。／珠六十六躰現(2)尊像(1)、諸國靈場／雖御媼尊靈驗宿(2)此處(1)。／立山御媼尊ハ日本第一之福德壽命／神様也。此御寶前江御參詣之輩、』(以上2丁裏) 現世ニハ福德圓滿、五穀成就、一切の／大願を成就ス。一切のざいごうみな此／ところ尔て志ゆ減ス。依(レ)之ニ御山安全の／為ニ御三尊へ大御供青銅三百文、小／御供同百文六拾六躰ハ御供金／百疋也。』(以上3丁表)

歳中入用料／

一金三兩 正月元七日用／
 一金貳兩二分 春ノ彼岸七日／
 一金貳兩二分 秋彼岸七日／
 一金貳兩二分 五節句入用／
 一金壹兩二分 盆三日入用』(以上3丁裏)
 一金百疋宛 毎月五日縁日／
 一白布 (当初は「貳」と記されていたが消去) 一千三百三十六反
 一御膳壺膳二付 三十貳銅／
 其外毎朝御供燈明香料』(以上4丁表)

是即人門母ノ躰内ニやどる時、御媼／尊ハ、我が祖母トナリて三尺の糸なきぬを／着ス。人門娑婆ニ生シときならば、七／ま

い尔てほうじ奉ル(「と」の文字を抹消)と申て、かりて／生る、なり。其のほうをんをくら／ざるのみ尔あら春。ほしいま、尔罪』(以上4丁裏) ごうをつくり、又さんづのこときゆゑ、／かへり目ニハ大壩關を見て、初七日ニハ／死出の山を越、二七日ニハさんづ川を越／時、此川の廣さ深さ四千四句なり。／但シ巻由旬八百五十丁也。娑婆の道四里六丁也。百六拾六里廿四丁と成ル。／此川尔渡り瀬三つ有り。先川上のせを』(以上5丁表) せん春い瀬ト申なり。さいごうあさき人／此所渡ル。中のせを橋渡と名り、金／銀七宝の橋なり。善人のみ渡ス。／川下の渡りを深水瀬と名附たり。／是を三途川と号ス。なみのたかき／事大山之如。か王のながれ者やき事』(以上5丁裏) 弓をゑるがごとく。其中尔どくぢや／春む川のそこ王たらんと春るとき、／どくぢや口をあけのまんと春せ尔／うか者んと春る時、鬼共弓矢ニ而いる。／如斯うきなんきして、ようよう尔向のきし尔着ぬる。葬途川の』(以上6丁表) う者のたけハ者ん由志ゆん阿り。まなこハ七八寸／も阿り。かが見のごとく尔して光り／阿る事、日月のごとし。めを開／とき日中のごとし。めを閉時ハくら／やみのごとし。口ハみ、まできれ上り、／罪人姥の前ニきたるとき、めもあけ』(以上6丁裏) られ春尔をそろしくなり、其時姥／志ばらくかを尔なだめをつけて申／与りハ、家そ母となり三尺の糸なき／ぬを可しをき、娑婆江生るる時なれ者／七まい尔て

かへし申とゆい、^まだ^び白／^ち布^ち卷尺もほうぜ春。いまきたる者（以上7丁表）はぎとる。ざいにんもう春与りハ、金／銀ハ娚娚ニ捨果て来ル。さだめて／十王の前尔てはだか^ち尔て者ちを／かく春べき与りなし。唯御通シ可／被成候より奉願上候ト申上ルなりと。／其時^ま姥の申丹は、者やくぬけ、者いで』（以上7丁裏）めし火ニ焼くべしと申也。罪人なくなくかの衣をぬきて葬途川の姥ニ渡也。／罪人志やば尔阿りし時者、七珍／万宝を蔵ニ都みけんぞくをあ／またかしづかせ、ゑ志ゆを四季ニきかへ／し尔、迷途道中うの旅のならとて』（以上8丁表）一衣だ^ち尔毛身ニ徒か春なけじ／こそかなしけれ／。

十王経ニ日二七日ハ亡人ない川／をこ春ト云云／

愛ニ於^ま天竺ニぎおん志^しゆ者／あいく大王ト申^て帝王あり。此^こ姫御』（以上8丁裏）入滅之時。則^{すな}子^し三途川ニいたり、其／ときニ、三途川の姥申丹は、なんち生／連初むるとき、我が祖母トなりて、三／尺のゑなぎぬを着春。ま^だ白布卷尺もほうぜ春。なんちきたる物／はぎとるトいかり給ふ。其時に』（以上9丁表）ひめ申さるるハ、王れハ大王のひめなり。／ゆるしてと申。姥いかりて申る王、／迷途道に王王な志と申なり。／ひめ此苦をのか逆がたく、夫^れ娚娚へ／与みがへり

の願を立被成御願／かのうて、天竺江よみがへり被成て、』（以上9丁裏）^ち胞衣の報恩に天台山於^{（2）}石橋^{（1）}／百三十六端の白布掛渡、玉の／者たほこう立並、極楽浄土の／志ゆごんかざりたて、とそつ天への／ほらせたまうナリ。／御宝前ニ河有。葬途川ト号春。』（以上10丁表）此川^り石橋有。あまのうき者しと申春なり。／一切乃諸仏菩薩にひゆして／あり。橋の長さ廿五間二十五菩薩／ひゆ春。板の数ハ百八枚、百八ほんのうの珠数かづとひゆ春。高さ／十三間十三仏ニひゆ春。ぎぼう珠ハ』（以上10丁裏）六つ有。南無阿弥陀仏の六字ひゆ／春。は者二間中九尺取て九品の浄土。／釘かすかへハ六万九千三百八十四、／鑿是法華経乃文字にひゆ春。／自^{（2）}善人^{（1）}外尔春^い渡。／ニツ尔はゑ智乃衆生をわたさん』（以上11丁表）がため、石橋と名附、毎年／秋彼岸中日に此橋に百三十／六端白布を掛渡シ、／極楽浄土の志ゆごんして、西方／浄土江往生春事／無疑者也。』（以上11丁裏）

南無阿彌陀佛御十念／右之通り（塗りつぶし）作書／一扱此所者北乃涅槃門ニ当り、葬（生）死乃／葬政所こん者具のし志う乃とこ故、／各様方先祖代々、又ハ両親菩提』（以上12丁表）二世安楽ためニ御膳を御

施主／被成ませ、布施ハ是菩提かてとて／本尊へ捧介ると思召バ、御たいげ／も御座れども、則ち未来の種／此娚娚へ御出生被成て、是が／一包之も之故かようニ御春々め申、』（以上12丁目裏）大御供ハ百文ニ而、本尊御宮殿之／内い徒れ成共、御志シ次第、又／小御供と申て御たいげな方ハ／三人もやいニ而、尊尊へ上ル時ハ／二代三拾貳銅宛て備ま春。／ろうそくの志シの御方ハ卷丁』（以上13丁目表）五文宛燈明志シの御方ハ三文／宛皆様御志シ方ハ御上可被成／又七月十六日ニ流灌頂并ニ／施餓鬼仕候て廻向仕れバ小／そと者卷本百文宛経木卷杖／三文宛也。御娚尊。』（以上13丁目裏）

60)「阿育王」(『総合仏教大辞典編集委員会』所収、法蔵館、1987年11月)。「インドのマウルヤ王朝3代目の英主で、パータリプトラに都を定めてほとんど全インドを統一し、その勢力はシリア、エジプトにまでおよんだ。紀元前268年即位(治世年時には異説がある)。王はウバグプタを師として仏教の信者となって以来法による勝利こそ最上の勝利であるとして、仏教の精神にもとづく政治を行った。磨崖・石柱の詔勅発布、寺塔の建立、法大官の設置、伝道師の派遣など仏教に関する事績は多い。また南伝では、王の治世に仏典の編纂(第三結集)が行われたと伝える。」