

弘 法 大 師 の 母

—あこや御前の伝承と四国霊場縁起—

真 野 俊 和

要 旨

巡礼習俗が宗教史上にもちえた大きな意義とは対照的に、その成立または発展の状況に関して、わたしたちはいまだに明瞭な歴史像をもてないでいる。なぜならわたしたちは、ムラにとって、固有の信者群にとって、あるいは寺院が属する教団にとっての宗教施設としてその寺院の歴史を知ることはできても、巡礼の札所としての歴史を描く方法をほとんどもっていないからである。またあらゆる意味で、巡礼という宗教習俗をささえてきたのは巡礼者自身だったといっても過言でないにもかかわらず、これら無名の巡礼者たちは、その数にくらべてあまりにも寡黙であった。そこで小論がいま着目しようとしているのは、札所寺院でも一般の巡礼者でもなく、遊行する下級宗教者たちの活動である。とはいえ、かれらもまた巡礼に関して直接に何かを語ってくれているわけではない。本稿ではある特異な四国霊場縁起を題材に、その唱導にたずさわった行者たちの足跡を追うことによって、上記の課題にせまりたい。

KEY WORDS

pilgrimage

巡礼

Kobo-Daishi

弘法大師

Shikoku-Henro

四国遍路

Koya-Hijiri

高野聖

1. はじめに

四国八十八カ所霊場巡拝は、周知のように弘法大師（空海）ゆかりと称する八十八の寺々を、四国一島のうちに一巡する巡礼⁽¹⁾である。いうまでもなく空海はわが国真言宗の開祖であるから、この面を強調するならば、真言宗における祖師巡礼⁽²⁾という性格づけがあたえられることになるはずである。

けれども、四国霊場（以下、四国八十八カ所霊場をこのように略称する）の性格をこの面からのみ規定することはできない。というのは、この霊場の場合、真言宗もしくは真言宗内の特定の宗派の管理下におかれたことがかつてなかつたのはもちろんのこと、霊場の運営に積極的な関心がよせられたことさえほとんどなかつたからである⁽³⁾。また、八十八の寺々の宗派構成をみれば、真言宗寺院が圧倒的におおいは当然としても、ほかに天台宗、禅宗、さらには浄土系である時宗の寺までもがふくまれていて、宗派さえも統一していない状況なのである。さらに筆者がいままででであった四国霊場巡拝者のなかに浄土宗の檀徒がめだつて多かつた事実は、たしかな理由はわからないながらもなかなか興味ぶかい。すなわち、一般に弘法大師に対して、しばしば教派の枠をこえて信仰される傾向のあることはよく知られるとおりだが、四国霊場にあってもまた、民衆宗教的・民間信仰的な弘法大師信仰をよくみとめうるのである。

つまり端的に言えば、四国霊場は二つの顔を持っている。一つは仏教もしくは真言宗が保持している宗教イデオロギーに規制され指導される側面と、二つめは民衆宗教的・民間信仰的な弘法大師信仰に根をはっている側面とである。そしてこの宗教習俗の不思議さは、司祭者であるべき僧侶たちや、かれらを管轄する寺院や教団のはたしている役割りが一見するとところきわめて小さく、他方、在家信者にすぎない一般の民衆が創造したり、教理を組みかえたり再解釈したりして新たに作りあげてきた信仰が、あまりに大きくみえるところにある。この点は筆者も再々強調してきたところであるし⁽⁴⁾、それが四国遍路という習俗の、あるいは最大の特徴と言ってもよいのだが、後者の側面のみがやや強調されすぎてきたのではないかという印象がしばらくでは残る。

さて、本稿の目的は、以上簡単にのべてきたことをふまえて、四国遍路の習俗と職業的宗教者とのかかわりにトレンチをいれようとするところにある。もうすこし補足するならば、この習俗の日本全国への普及にあたって、純粋に自然な伝播などとうてい想定できない以上、どのような人々がそこに介在していたのかという疑問につきあたらざるをえない。しかるに、寺社が遠隔地からの参拝者の誘引に力をそそごうとするとき、専門の階層——多くは下級の宗教者として位置づけられる——を内部や周辺にうみだすのが歴史上の通例であった。伊勢の御師、熊野の先達、高野聖などはそのもっとも有名な例である。

だが四国霊場にあってはどうかののだろうか。いかにひとつの霊場としてのまとまりを欠くとはいっても、四国遍路は近世から今日にいたるまで、もっともポピュラーな参詣習俗として生きつづけてきた。いまもおいきいきとした信仰がここには存在している。現代のことはさておいても、近世から近代初頭にわたる、今日にくらべればおおよそ不十分な情報網しかもちえなかった時代に、信者誘致のための努力から四国霊場だけがはたして例外でありえただろうか。純粋なかたちでの高野聖は戦国時代末ですがたをけしてしまったとはいうものの、その末裔とでもいえそうな、高野山周辺にたむろした、おおくの職業的もしくは半職業的下級宗教者たちはこの習俗にはほとんど関心をもたずにおわってしまったのだろうか。

このような問題関心にたつたうえで、以下、ある特異な四国霊場開創説話を最初のがかりに議論を展開していきたい。

2. あこや御前の伝承

元禄3年(1690)、「四国徧礼功德記」⁽⁵⁾と題して四国遍路初の霊験記集を上梓した、大阪寺島町に住む行者宥弁真念は、その本の末尾で奇妙な物語りの存在に言及している。

然るに世にしれ者ありて、大師の父は藤新太夫、母はあこや御前といふなどつくりことをもてひとを售。四国にその伝記、板に鏝、流行すときこゆ。

(以下引用部分の下線はすべて引用者による)

空海の父の名は佐伯直田公、母の名は不明ながら阿刀氏の女であることに異議をとなえる余地は今日ほとんど残されていないであろうし、いっぽう従来の真言宗系諸教団ではそれぞれ佐伯善通、玉依御前とするのが公式の見解となっている。この2点だけからしても、17世紀の末に四国あたりで刊行されていたかの伝記なるものはたしかに荒唐無稽な作り話のように思える。

もっとも母親のほうにはいささか検討の余地がないわけではないらしい。日野西真定氏はこの点について、玉依御前という名は正確な史料によって確認ができないことを指摘し、おそらくは明治以降になって真言宗教団が宗祖の母の名を決めなければならなくなったとき、母の出身氏族である阿刀氏に伝わる系図に、佐伯直田公の妻となった阿刀真定の娘を「阿古屋一玉依姫ト云フ」と記載していることにもとづいてこのように称しはじめたものであろうと推測している⁽⁶⁾。その玉依御前という名にしたところで、柳田国男が「玉依姫考」のなかで、玉依姫は巫女の通称のひとつで、カミにちかづいてカミの王子を産むことができるほどの能力をもつ女性であると主張している⁽⁷⁾のことを考慮にいれば、単に大師の母親の固有名というよりは、むしろある種の女性をさし示す一般名にちかいかとも考えられる。さらに「あこや＝阿古屋」がなにを意味するのか今はまだわからないが、さきの真念の筆をとおしてその存在を知ることができた弘法大師の奇妙な伝記なるものの歴史的な意義を考察する手がかりとなりうるということが知れるのである。

そこでつぎには、宥弁真念なる四国遍路の行者の宗教的出目を述べておかなければならない。かれは大阪寺島町にちいさな庵をいとなみ、おおのく在家信者たちを四国霊場への信仰に結縁させるいっぽうで、みずからも四国路での修行をおこたらない篤信の行者であった。八十八札所の巡拝も数をかさねること10数回とも20数回以上ともいわれる。とはいっても町の行者にすぎなかったから、生没年など経歴に類することはほとんどわかっていない。かれの初期の修行がどこでなされたかも明かでないが、高野山にきわめて大きな比重がかかっていたのはまず疑いえない。

『四国徧礼功德記』の出版にさきだつ貞享4年(1687)、かれはすでに『四国辺路道指南』⁽⁸⁾を公にしている。この本は一般むけに書かれた四国霊場のガイドブックとしては史上はじめてのもので、その後も増補版が数次にわたって版をかさねるなど、四国遍路の風習の普及にははたした意義には実におおきいものがあった。

ついで元禄2年(1689)、真念は高野山奥の院の護摩堂に止住する行者、本樹軒洪卓らとかわたら、高野山の学僧雲石堂寂本に『四国徧礼霊場記』⁽⁹⁾の執筆を依頼した。寂本は当時すでに『弘法大師賛議補』、『神社考辨疑』など10数冊の教学的著作をものし、弥勒菩薩への信仰のあついで、名声赫々たる学問僧でありながら真念らのグループとも親交をもっていた。そこで彼自身は四国遍路の体験はもっていなかったが、真念たちの要請に応じて筆を取ったのである。この通称『四国霊場記』全7巻もまた四国霊場の寺院誌として最初のもので、内容的にみても、今日にいたるまで最もすぐれたもののひとつとって過言でない。

だが、真念が耳にした弘法大師伝の内容を、さきの文章以上に知ることは今日ではもうできない。ひとつ確実に言えるのは、高野山とかほどに深いつながりをもちつづけ、同時に庶民信仰の現場に身をさらしつづけた真念さえもが、「これは諸伝記をもみざる愚俗のわざならん」(『四国徧礼功德記』)と断じざるをえないほど論外なものであったということである。すなわちかの伝記は高野山とは無関係に成立し流布していたか、たとえ高野山となんらかのつながりがあったとしても、すくなくとも真念たちのグループとはべつの宗教者たちによって四国路に伝えられていた可能性を想定しうるのである。

ところで弘法大師の母公を「あこや御前」とする伝承は、実はさきの真念の記述を最後に歴史の舞台から退場してしまったわけではない。たとえば明治16年、大阪で出版された『四国八拾八ヶ所山開 全』⁽¹⁰⁾はつぎのような書きだしによって四国霊場の開創を説いている⁽¹¹⁾。

勿体無も、讃州たどの郡、しらかたびようぶが浦に、御父佐伯善道様、御むつまちう、御くらし、其時阿こや御前の御腹をかり、十三月の間御もちなされ、宝亀五年、六月十五日、寅年寅の月寅の刻に御たんじようなされ、あこや御前はしかとだき、せんだん山にすて子なされし。其時せんだん山の、師生通りかゝりこれふしぎなる、御山にあか子のなきこへと、おもへど法華経よむようにきこゑ、御そばに立より、がんしよく、はいし奉れば、日月のごとし。御身ハ仏の如く、相見え、これたゞならんと、衣の袖につままれて、我家へつれかへり、そだてあげれば、一歳の御歳しんぶ経よみ開き、二歳の御としにぶん経よみ開き、三歳の御とし三部経よみ開き五歳の御年諸経よみ開き、七才の御年世上の者をたすけんがため、我身をすてゝ讃州、いや谷山にこもり、学文なされ、一度四国をひろめんがため、廿一歳の御年に、春ハ三月、四国をめぐられたもう。……

ここで父の名は通説の佐伯善通にちかい佐伯善道となっているものの、母の名はさきの「あこや御前」が踏襲されている。そのあとの展開で、弘法大師幼少のおりの天才ぶりは高僧伝にありがちな粉飾だとしても、その他の捨て子譚や四国霊場の開創など、いちいち指摘するまでもなく奇想天外としかいいようのない内容のものであった⁽¹²⁾。ただし、四国霊場で真念が耳にしたのははたして上の物語りであったのだろうか。『四国八拾八ヶ所山開』と名づけられた四国霊場開創縁起の成立年代がどこまでさかのぼりうるのか追及できない以上、それは不明としかいえない。したがって今日のわれわれは、ほぼ200年間にわたる空白を周辺の状況から推測するほかはないのである。そのとき、おそらくは藤新太夫およびあこや御前という弘法大師の両親の名がひとつの重要な要素になるであろう。

3. 「高野の巻」

菫萱道心と石童丸の物語り、説経『菫萱』には「高野の巻」と題する弘法大師の不思議な一代記が挿入されている。劇中劇とでもいうべきこの物語りの梗概を略述するところからつぎの議論を始めることにしたい⁽¹³⁾。

にわかになんて心して家を出奔した筑前松浦党の一族、加藤左衛門重氏が高野山萱堂にこもり、名も菫萱道心とかえているといううわさを風のたよりにきいた妻の御台所は、息子石童丸をともなっている紀伊国までやってきた。ところが高野山のふもと学文路の宿、玉屋のあるじ与次は女人の登山は御山の法度であるとこれをいさめ、「高野の巻」の物語りを説ききかせるのだった。

弘法大師の母はあこや御前といい、大唐国のみかどの娘であったが、ゆえあってうつぼ舟にのせられ海に流されてしまった。舟はやがて讃岐国白方屏風が浦に流れつき、とうしん太夫という釣り人に助けられた。あこや御前はとうしん太夫の養女になったとも、下女として使われるようになったともいう。

やがてあこや御前は男の子を産んだ。太陽に申し子をしよう願をかけ、西の海から黄金の魚が御前の胎内にはいる夢をみてはらんだ子なので金魚丸と名づけた。ところがこの子の夜泣きが激しく、たえかねた屏風が浦の浦人たちは夜泣きする子は七浦七里をからすといて、ついに親子をこの浦から追いはらってしまった。あこや御前は「この子ひとりまうけぬとて、なんぼう難行苦行申したに、捨てまいぞ金魚よ」とわが子をつれて四国のうちをさまよい歩い

た。「その数は八十八所とこそ聞こえたれ。さてこそ四国遍土⁽¹⁴⁾は、八十八か所とは申すなり」というので、これが四国遍路のおこりとなったという。

しかしとうとう金魚丸は思いあまった母あこ御前に、とある松の木の下にうめられてしまった。けれどもおりよく讃岐国志度の道場へ説法にきていた和泉国槇の尾のたらん和尚（くわらん和尚）が、松の木の下から読経の声がするのを聞きつけ、金魚丸をすくい出す。金魚丸は和尚につれられて和泉国にのぼり、ついで京都御室で仏法と学問の道をさすげられ、成長のちは唐にわたるのであった。

このあと唐での勉学と帰国後の活動にまつわるさまざまなエピソードがつづき、さらに高野山にのぼった大師を慕ってやってきた母あこ御前とのあいだの女人禁制にかかわる説話なども語られる。ことに最後の説話は本稿の論旨にも関連するので、のちにあらためてふれることにしたい。

そこで『四国八拾八ヶ所山開』と「高野の巻」のそれぞれを構成する主要なモチーフを比較してみれば、それぞれつぎのような特徴が指摘できそうである。

すなわち前者は一貫して四国遍路という習俗の起源や利益など四国八十八カ所霊場そのものに主たる関心を寄せているのにたいし、後者の関心はおもに弘法大師の唐での行状、および母と子の関係にあるのであって、四国霊場へのそれはきわめて部分的でしかないという大きな違いがいっぽうにはあり、他方では、母親の名、弘法大師の誕生地、捨て子譚、救出にともなる奇瑞、などのモチーフを共有していることがわかる。このうち母親の名についてはもともと資料上の確証がないこと、いいかえれば近世の段階からあいまいさをふくむ問題であったことはすでに述べた。つぎの誕生の地については、父の名にちなんだ善通寺の付近を想定するのがはやくから常識化していたのだが、諸伝記にみられる「屏風が浦」をどの場所にあてるかという点になるとかならずしも見解が一致していたわけではなかった⁽¹⁵⁾。いうなれば二つの物語りに共通する要素のうち、前二者は問題が具体的であるだけに、その見解をめぐって正統性があらそわれることになりやすい論争点でもあったのである⁽¹⁶⁾。このことはしたがって、上のふたつのモチーフを標識に特定の宗教者グループを追跡しうることをしめしているともいえる。

では、弘法大師と母あこや（あこ）御前を主役に配する物語りがすくなくとも1630年代までさかのぼることを確認したうえで、つぎに「高野の巻」の物語りに関して、気づくことを二、三指摘しておこう。

その第一は、「高野の巻」が歴史的におよそ孤立した弘法大師伝だという点である。この物語りはなるほど大師の一代記というスタイルをとってはいるのだが、この一卷を構成する諸説話は『四国八拾八ヶ所山開』を別にすれば、不思議なことに、今日まで編まれたおびただしい数の大師伝のどれにもほとんど類をみることができない。つまり物語りの系譜を自分自身以外にもとめることができないのである。

第二は、この一代記が四国八十八カ所霊場の開創縁起にもなっているという点である。一般に弘法大師伝は四国霊場開創にまったく興味をしめさないか、しめしたとしてもわずかに帰国後の活動のひとつの例としてあげるにとどまるのが普通であった。ところが「高野の巻」では四国霊場の開創を大師の幼児期のできごととしたばかりでなく、まだ赤子の大師が母親にだかれて八十八カ所をめぐるのが四国遍路のはじまりと説いている。つまり一般にみとめられている通念とはちがって、弘法大師の母公の事跡だとしているわけであり、この点でもまた先行

する類例をあげられないこというまでもない。

こうした理由によって、「高野の巻」またはそれに相当する話がいつごろいかなる人びとによって語りだされたのかを明かにするのはきわめてむずかしい。また、これがもともとは独立した物語りであった可能性は十分に考えられそうだが、かりにそうであったとしても、どのような経緯で説経『荳萱』のひとつまとして取りいれられるにいたったのか現段階では不明としかいいようがない。

もっとも反対に、「高野の巻」を、いわば母体である説経『荳萱』そのもののほうにひきよせる視点にたつことも不可能ではない。その場合はかつての高野聖たち、なかでも高野山の萱堂を拠点に全国を唱導してあるいた萱堂聖が当然のことながら視野にはいつてくるはずである。この時、かれらの高野山信仰唱導のための主要レパートリーとしてもっとも人びとに親しまれた荳萱道心・石童丸の物語り⁽¹⁷⁾とともに、いま問題になっている弘法大師伝や四国霊場の開創縁起などがともにかたられたのではないかという推測もゆるされよう。とはいえ、四国における高野聖の活動をしめす資料が欠けていること、説経節『荳萱』の物語りのもっとも古い本である室町時代の絵入写本『せつきやうかるかや』には「高野の巻」に相当する物語りがふくまれていないこと、さらに、厳密な意味での高野聖が姿を消してしまった近世にはいつてのことではあるが、前述した高野山の行者宥弁真念と周辺の行者・学僧たちが藤新太夫・あこや御前の物語りを知らなかったと思われること、などの諸点から、早急な断定をさしひかえなければならぬけれども、なんらかのかたちで宗教者たちが関与していた可能性は考えておかなければなるまい。

ついで第三に注目すべきは、あたかも荳萱道心と石童丸、父子間のコンプレックスを補完するかのように、「高野の巻」の物語り全体が弘法大師の母親に非常な関心をはらっている点である。従来の弘法大師伝や史書の類がどれも母を単に阿刀氏の女だとか、せいぜい玉依御前とするだけにとどまるのときわめて対照的である。単純に分量だけをはかってみても、大師の母になんらかの筆がおよぶのは、実に全体の二分の一をこすほどである。

この関心の深さこそ実はここで語られる弘法大師説話の民俗的性格をよくあらわしていると考えられる。というのは、民間における弘法大師伝承をみると、しばしば姥、老女、そして時には若い女が欠かせぬ相手役として登場するからである。たとえば雪の降る11月23日のいわゆる大師講の晩、旅の道すがらおとずれてきた大師にながしかのもてなしをしようと他人の畑に芋や大根を盗みにいった老女の伝承をとりあげて、柳田国男はかつて、「いぜんにはこれも神の御母、または御叔母といふやうな、とにかくふつうの村の人よりは、ずつとそのだいしにしたしみのふかい方であつたのではないか」⁽¹⁸⁾と述べたことを想起する必要がある。つまり柳田はここで大師伝承の背後に大師＝太子＝神の子という、いまではよく知られている理論ばかりでなく、もうひとつカミなるわが子を守りはぐくむ母親、すなわち母子神への信仰という側面をも見出したのである。屏風が浦を追放された金魚丸とあこや御前、二人の母子のイメージにもかれのこの指摘があてはまるこというまでもない。そしてさらに物語りの冒頭の母子二人による四国霊場の開創縁起に対応して、結末部分では高野山の女人禁制をめぐって母子の激しい葛藤が語られるのであった。かくして「高野の巻」で大師の母親がはたしている機能はきわめて重要だといわなければならない。

さて、さきに私は、「高野の巻」が弘法大師伝としても四国霊場開創縁起としても歴史的に孤立した物語りであることを指摘した。

しかし歴史的孤立性といっても、それはこの物語りを完結したものとしてとりあつかい、しかも文芸史的側面に視野をかざったときにそうみえるのであって、より伝承的側面に光をあててみれば、「高野の巻」はかならずしも特定の作者の想像力だけから生まれてきたフィクションでは、実はないのである。

たとえば冒頭の、あこう御前の海岸漂着譚をとりあげてみる。ある高貴な、もしくは正体不明の女性がうつぼ舟にのせられて、とある海岸にながれついたというモチーフは特にめずらしいものでもない。たとえば、中世の本地物語り『蚕の草子』や、今日もなお茨城県・福島県の海岸地方に伝えられ、『蚕の草子』の中心説話ともなる常陸国蚕影山の縁起⁽¹⁹⁾には不可欠のモチーフなのである。

また、松の木の根もとにうめられた金魚丸こと、おさない空海がたすけられる顛末を、「高野の巻」では、和泉国檜の尾のたらん和尚が下がり松のしたをとおりかかると読経の音がするので不思議に思って掘りだしてみると、「玉をのべたるごとくなる男子」だったと語っている。このあたりのいきさつも、さきの『四国八拾ハケ所山開』と共通した展開となっている。

土中誕生ともいえるこのモチーフについてみれば、たまたまさきにあげた蚕影山縁起系統の物語りには、継母に憎まれた「こんじき姫」は父王の留守中に海眼山というところにながされ、土中にうめられるというくだりがある。この場合にも、土のなかから光が発するのを父王がみつけ、姫はあやうい一命をとりとめるのであった。

しかしいまはそれよりも、柳田国男に注目された赤子塚の伝説のほうに、より近親性をみいだせそうである⁽²⁰⁾。柳田の場合は、埋葬された母親から生まれた赤ん坊の話から、ムラの間とか、境のカミの分析にはっていくのだが、土のなかからほりだされた子供が、のちに頭白上人などと称する高僧に成長していくというモチーフは、あるいはこの「高野の巻」にも大きく影響しているのかもしれない。

つまり「高野の巻」の孤立性とは、これを大師伝として、また四国八十八カ所縁起としてみたときに特にきわだつのであって、実は菊池仁氏もいうように⁽²¹⁾、物語りの作者——もしくは作者たち——が基本をいくつかの先行説話におきながらも、独自の工夫・脚色をほどこしてひとつの縁起譚にまとめあげていったものなのだろう。その意味ではこの物語りは、過去のある時代に、突然、ほかの物語りとなんの脈絡もなしに語りだされたわけではけっしてないのである。

4. 弥谷寺の伝承

前節では、四国遍路の行者宥弁真念が四国路で耳にした弘法大師とその父母藤新太夫・あこや御前の伝承の時代的上限をもとめて、留保つきながらも、かつて高野山萱堂の聖たちが管理していた可能性をもつ物語り「高野の巻」にまでたどりついた。しかし「高野の巻」と四国霊場とのつながりとなると、この内容が遍路習俗の起源にわずかばかりふれているのみで、本体である荻萱道心と石童丸の物語りが四国と結びつかないのはもちろんのこと、かれら萱堂聖が四国霊場を主要な活動の場のひとつとしていたという事実さえもまた、すくなくとも史料にはあらわれない。

けれども上のモチーフ自体はその後の四国霊場のなかに見出すことができる。

さきの『四国八拾八ヶ所山開』によれば大師は7歳のおり讃岐国^{いざだに}弥谷寺で学問の道にはげんだということになっている。これの実問題とはともかくとして、四国八十八ヶ所中登場する唯一の寺院であることを思うと、71番札所剣五山弥谷寺がこの特異な四国霊場開創縁起に特別なかわりをもっていたのではないかという予想がなりたつ。

実は真念の『四国辺路道指南』の発刊に40年ほどもさきだつ承応2年(1653)10月11日、京都智積院の真言僧澄禅は同寺に参拝し、寺院内のありさまを『四国遍路日記』⁽²²⁾につぎのように書きしるした。

寺ハ南向、持仏堂ハ西向ニ巖ニ指カトリタル所ヲ、広サ二間半奥ヘハ九尺高サ人ノ頭ノアタラヌ程ニ、イカニモ堅固ニ切入テ、仏壇ハ一間奥エ四尺ニ是モ切入テ左右ニ五如来ヲ切付ケ玉エリ。中尊ハ大師ノ御影木像、左右ニ藤新大夫夫婦ヲ石像ニ切玉フ。北ノ方ノ床ハ位牌壇也。又正面ノ床ノ脇ニ護摩木棚二段ニ在リ。東南ノ二方ニシキ井鴨居ヲ入テ、戸ヲ立ル様ニシタリ。……水向在リ。石ノ面ニ二寸五歩斗ノ刷毛ヲ以テ、阿字ヲ遊ハン彫付玉ヘリ。廻リハ円相也。今時ノ朴法骨多肉少ノ筆法也。其下ニ岩穴在、爰ニ死骨ヲ納ル也。水向ノ舟ハ中ニキリクノ字、脇ニ空海ト有。其アタリニ石面ニ五輪ヲ切付玉フ事、幾千ワト云数ヲ不知。又一段上リテ石面ニ阿弥陀ノ三尊、脇ニ六字ノ名号ヲ三クタリ宛六ツ彫付玉リ。九品ノ心持トナリ。又一段上テ本堂在。岩屋ノ口ニ片軒斗、指ヲロシテ立タリ。片ハエ作トカヤ云。本尊千手観音也。其廻リノ石面ニ五輪ヒント切付玉ヘリ。……

澄禅が弥谷寺で残した記録はほぼこれに尽きるので、母親のほうの名はなんとよばれていたのか残念ながらわからないが、これまでの検討から「あこや御前」であったと考えるのが妥当である。またこれにまつわるなんらかの伝承——たとえば『四国八拾八ヶ所山開』とモチーフを共通にする——があったか否かも不明である。ともかく「高野の巻」と真念・寂本らが活動していた時期にはさまれて、讃州弥谷寺にも本稿で追求してきたモチーフの存在がたしかめられたといつてよい。

さて弥谷寺の伝承について、もうすこしたちいった議論をしておきたい。

澄禅が見たという空海の両親像は、こののち一切の記録から姿をけしてしまふ。『四国遍路日記』につづく延宝5年(1677)に成立した讃岐国の地誌『玉藻集』⁽²³⁾には

聞持窟九尺に二間余、内迫りに五仏・虚空蔵・地藏等石面にきりつけたり。大師御両親に擬へ給ひて、弥陀・弥勒石仏に作り給ふ。今の人直に大師の御両親と拝む。亦大師御影もあり。昔は木像成しを石に改。

とある。弘法大師の木像はすでになく、弘法大師の父母と称する2体の石仏もそれぞれ阿弥陀如来・弥勒菩薩とよばれるようになっていた。

ついで元禄2年(1689)、寂本の『四国徧礼霊場記』は『玉藻集』によっていて、特に上と異なる記述はみられない。

さらに約50年後の元文2年(1737)、『讃州剣御山弥谷寺略縁記』⁽²⁴⁾は

又阿弥陀如来の尊像並に悲母阿刀氏の肖像各一軀を造して、以て御両親に擬へ、大師とともに連座し玉ふ。母公阿刀氏は即ち慈氏菩薩なるが故に、古へより是を石嶮の二親仏と称す。

と述べている。

このようにみてきた弥谷寺の85年にわたる記述の変化がそのまま実態の変化を反映しているのだとすれば、同寺において大師の両親は

父：藤新太夫 →阿弥陀如来

母：あこや御前 →弥勒菩薩 →阿刀氏

とかわってきたことになる。このうち母親の後段の変化は真言宗のいわば正史に近づいたわけであるからしばらくおくとして、問題にすべきは前段の変化がいかなる要因によっているのかという点である。本節では父親の変化の問題にのみ簡単にふれておく。

弥谷寺は四国の北岸はいうまでもなく、中国地方の南岸にまでひろがるイヤダニマイリの習俗で知られている。この地方では死者がでると、近親の者が弥谷山に参り、持ってきた死者の遺髪と着物とを寺に納めていく風習がある。このとき墓へいって「イヤダニへ参るぞ」と声をかけ、まるで生きている人を背負うようにして弥谷山へのぼる土地もあったという。要すれば、弥谷寺はこの地方に生きた人びとの靈魂が死後集まっていく山だったのである⁽²⁵⁾。

このような風習がすくなくとも近世初頭までさかのぼりうることは、さきの『四国遍路日記』の引用の後半部分からもあきらかである。今日寺に納めるのは遺髪のみであるが、かつては骨を納めることもあったのだろう。そして死霊ののぼる山というおそらくはこの風土に根生いの信仰のうえに、納骨の習俗を作りだし普及していったのは、この山に無数の五輪塔をぎざみつけ、水向の舟に阿弥陀仏の種字をほり、崖のおもてに弥陀三尊像と六字の名号を残していった念仏の聖たちであったにちがいない。さらに教学的理念にもとづき、大師の父を藤新太夫とする伝承を排して阿弥陀仏におきかえていったのもまた彼らであったのだろう⁽²⁶⁾。

つぎにもうひとつ、ここで海岸寺の問題にもすこしふれておきたい。

澄禅は弥谷寺から峠をこえて白方屏風が浦⁽²⁷⁾に出た。さきの『四国八拾八ヶ所山開』および「高野の巻」で大師誕生の地とされたところである。ここで彼は大師の産屋跡と伝える海岸寺や藤新太夫の屋敷跡などに参詣した。

藤新太夫ノ住シ三角屋敷在、是大師御誕生ノ所、御影堂在、御童形也、十歳ノ姿ト也。寺ヲ八幡山三角寺仏母院ト云、此住持御影堂ヲ開帳シテ拜セラル。堂ハ東向三間四面、此堂再興セン謂ハ但馬国銀山ノ米屋源齋ト云者、讃岐国多度郡屏風カ浦ノ三角寺ノ御影堂ヲ再興セヨト靈夢ヲ承テ、則発足シテ当国エ来テ、先四国辺路ヲシテ其後御影堂ヲ三間四面ニ瓦フキニ結構ニシテ、又辺路ヲシテ販国セラレシト也。又仏壇ノ左右ニ焼物ノ花瓶在、是モ備前ノ国ノ伊部宗二郎ト云者、靈夢ニ依テ寄附シタル由銘ニミエタリ。猶今靈驗アラタ也、住持ノ僧演説ナリ。

今この地に三角寺はすでになく、海岸寺が番外の礼所を名のっているのみであるが、かつては両寺あいたずさえて弘法大師の誕生所を主張していたことがわかる。元禄5年(1692)の『讃州多度郡白方屏風浦迦毘羅衛院海岸寺縁起』⁽²⁸⁾によれば、三角寺は同じ白方にあって「大師之氏神」といわれる八幡社の別当寺であり、かつ「大師母堂閑居之家地」であったという。ちなみにこの海岸寺縁起はかの真念のプレーンのひとりであった雲石堂寂本が筆を染めたものとされていて、しかも弘法大師誕生所の伝承にも言及しているところから察するに、のちに誕生所問題をめぐって訴訟沙汰になる善通寺とのあいだもまだ平穏であったのだろう。けれどもいっぽうで但馬国米屋源齋、備前国宗二郎などのように靈夢をこうむって御影堂の再興に尽力したり、金品を献納したりするほどに熱烈な支持者がすでにあらわれていたことも澄禅の日記からわかるのである。

さて乾千太郎氏によれば、かつて『空海混本縁記』なる一巻が存在したという⁽²⁹⁾。氏の紹介にしたがってその内容をみるに、この縁起もまた弘法大師の両親を藤新太夫・阿古屋とする

ものであった。夫婦のあいだに子どものないのを悲しみあれこれと願をかけて祈ると、西の海から金の魚が阿古屋の胎内に飛びこむという夢をこうむり、やがて一人の男子が誕生した。いうまでもなく、のちの空海である。さらに捨て子、救出、勉強、渡唐とつづく展開は、大筋で「高野の巻」を思わせるものがある。ただし捨てられたさがきが善通寺近辺の仙遊が原をもじった千誉が原であったり、金魚丸を救ったのが善通寺の徳道上人であったり、学問の最初の手ほどきが善通寺でなされるなど、善通寺の比重も同時にたかまっていた。また『空海混本縁記』そのものの書誌的検討がまったくおこなわれていないので、残念ながら同縁起の成立年代の問題にはふみこむわけにはいかない。乾氏は本文中の記述から室町時代末期の成立と考えている。もしもこの推定が可能ならば藤新太夫・あこや御前のモチーフは「高野の巻」よりもさらに半世紀以上時代をさかのぼることになるはずである。

5. 慈尊院の伝承

慈尊院はその名がしめすように、慈氏尊すなわち弥勒菩薩を本尊とする高野山麓の名刹である。小論の最後にこの寺をとりあげようとするのは、ほかでもない、同寺の本尊が弘法大師の母公であると伝えてきたからである。『紀伊統風土記・高野山之部』（天保10年・1839成立）はつぎのように説いている。

承和元年母公大師を慕ひ来り玉ふ事ありとも云。同二年二月五日の縁給ふ時聖齢八十とそ。山史に大師奉為慈母氏加持其屍成全身舍利藏廟窟期慈氏下生と記し或肉身転せずして今に厳然たりと云。……是より母公を即ち弥勒菩薩と尊敬し奉る。

また、

弥勒菩薩尊影／堂内の西奉念建壇の本尊なり。秘重の故に厨子の内に安し奉る。母公慈尊入寂の春にいたりかの無垢の橋下水中に浮ふ。自らこれを見玉ふに宛も弥勒菩薩の如し。……聖母は元より弥勒の化身なれば……

ともいう。

もともと慈尊院は空海の高野山開創と壇上伽藍の整備にあたって根拠地とされたところである。したがってここには聖教や諸道具類を保管する倉庫や、別当、所司など政所の諸機関および山僧の居住施設がもうけられた。その一角にあった慈氏堂がやがて山上の都率内院にたいする山下の外院として位置づけられ、慈尊院が成立する。『紀伊統風土記』の記事はつづいて、

此伽藍は其外院なれば、此所に於てまつ男女道俗を結縁し、有縁の浄土に往詣せしむる方便の土なれば結縁寺とも号す。

といい、盛況の一例として、康和2年（1100）3月に高野山経蔵の完成を祝って慈尊院でも落慶供養をいとなんだところ、多数の道俗男女が群参結縁したことを伝えている。さらに山麓と山上をむすぶ180町の参詣道の町数をしめす率塔婆、いわゆる町石の列の出発地点となるにおよんで、慈尊院はますます発展していくことになった。

もちろん慈尊院発展の契機は高野山参詣道の出発点にあたったことだけにあったのではない。空海は承和2年（835）3月15日、入定するにあたって弟子たちに

吾閉眼之後、必方往生兜率他天、可待弥勒慈尊御前。五十六億余之後、必慈尊後共下生祇候、可問吾先跡。（『御遺告』第17条）

と言いのこして息をひきとった。『御遺告』のこの記事にもとづき、やがて空海不死不滅の信仰が高野山を中心に生まれてくる。このいわゆる弘法大師入定信仰には、したがってまた弥勒菩薩への信仰とかさなる部分が非常におおきかったのである。

慈尊院にとってもうひとつ見のがせないのは、慈尊院別当中橋家の存在である。中橋家は始祖を空海の母の兄弟、阿刀大足の二男元忠としている。しかも『紀伊統風土記』によれば、空海が母親を慈尊院においたとき、自身にかわって阿刀元忠を仕えさせたという伝承もあった。

これらの点から、慈氏すなわち母公という伝承がこの寺に生まれうる条件は早くからそなえられていたことがわかる。そしてこの伝承の成立・普及に別当中橋家がおおきな役割りをはたしていたであろうことも想像するに難くない。ただその唱導がいつごろからはじまったのかという問題になると、和多昭夫氏は古代末期すなわち11世紀におこり、以後中世を通じて道俗男女の崇敬を得たとしている⁽³⁰⁾のに対し、日野西真定氏は鎌倉末期以降を想定している⁽³¹⁾点で、従来の研究はかならずしも一致していないようである。

しかしその不一致はいま重大な問題ではない。上の見解のどちらであるにしろ、弥谷寺の弥勒菩薩の伝承は、紀伊国高野山のふもと慈尊院に発した唱導の波が、中世末かおそくとも近世初頭までに四国の弥谷寺のあたりにまで及んでいったであろうことを示しているのである。

とはいっても慈尊院自体が広い範囲にわたる活動能力をもっていたわけではなかったから、実際に普及にあたっては、より聖（ひじり）的性格のつよい宗教者たちの力をかりなければならなかったにちがいない。たとえば近世初頭に流布された『弘法大師御母君之御文章并大師御返事章』と題する空海母公の唱導は、承応4年（1655）、聖的性格をもつ五之室谷真藏院によって書かれ、山内の行人の寺々のあいだにながされていたという⁽³²⁾ように、聖・行人などの関与するところは大きかった。

慈尊院の弥勒菩薩の場合は、けれども、実際の唱導の任にあたったのは誰であるのか、直接に物語る資料を見出せない。今はこのモチーフが、唱導の文芸である「高野の巻」にもとりいれられているという事実に注目しておくことしかできないだろう。そこで最後に、大師の母公が弥勒菩薩として祀られるまでのいきさつを、慈尊院側の伝承である年代不詳の『慈尊院弥勒菩薩略縁起』⁽³³⁾と、聖たちの唱導の物語りである「高野の巻」の双方にみておきたい。

前者ではまず大師母公が「四国讃岐国屏風が浦の御人」であることを述べた上で、つぎに高野山に登ったわが子を追って母公もまた高野山に登ろうとしていたことを語る。大師はしかし、この山は「女人結界の地」であって、たとえ母親であろうとも女性の登山はなりがたいむねを告げて母公の登山を押し止めようとした。母公はどうしても承服せず、やむなく大師は袈裟を石にかけて、母公がこの上をわたってもし子細がなければ高野山に同道しよう、もし不思議があればやはり登山はみとめられないといった。そこで母公が袈裟をこえようとすると、83歳の年齢にもかかわらず月水が一滴こぼれおち、袈裟はたちまち大炎とともに燃えあがった。ついに登山をあきらめた母公に大師は、「さいわいこれより三里ふもとにれいじやうこれあり。此地へ御下り有へし。我が加持力を以て弥勒菩薩といわひこめ申べし。末世女人の高野となし衆生さいどあそばすべし」といって、不転肉身弥勒菩薩といわいこめたという。

以上がさきに結縁寺とよばれ、いままた女人高野と名づけられた慈尊院と、その弥勒菩薩の由来の概略である。

そして慈尊院から山上の大門にいたるまでの登山道には、大師が袈裟をかけた袈裟掛石、母を守ろうとして石を押しあげたので手形がついた押揚石、登山をあきらめた母がくやしがついて

石をねじった捻石など、この縁起にゆかりの事物が点在する。こうした伝説上の旧跡を背景に、中世から近世にかけての庶民信仰の興隆のなかで慈尊院の伝承はひろく知られていくことになったであろうと推測される。

またいっぽうで、たとえば紀州熊野妙法山の熊野比丘尼のおこりを説いた『比丘尼縁起』なる一巻をみてみよう。これには、高野山上での大師と母公のやりとり、「ねぢ岩」の由来、寺の名はあげられていないが、麓の寺に弥勒菩薩としてあがめたといういきさつなど、慈尊院の母公の伝説がほとんどそのままり入れられている⁽³⁴⁾。すなわち高野山の母公伝説は、高野山に割拠する宗教者の手をはなれて他の宗教集団の縁起の一部となるほどの人気を博した題材であったことが理解できるのである。

その人氣が内にむかって一層のものであったことはいうまでもなからう⁽³⁵⁾。さきに述べたように、「高野の巻」もまた大師と母公あこ御前の物語りが最後に配される。このくぐりには慈尊院縁起よりもややくわしく描きこまれているほかは、大筋でほとんどかわりがない。むしろ、

自らは讃岐多度の郡白方の屏風が浦の、とうしん太夫と申す御内に、あこうと申す女なるが、この山に新発意を一人持ちてござあるが、延暦八年六月六日に相離れ、けふに至るまで対面申さず、我が子の恋しきままに、これまで尋ねて参りた。

と、目の前にいる弘法大師がわが子とも知らずかきくどく母あこ御前のすがたは、「高野の巻」冒頭の四国遍路の場面とかさなって、ことさらに聴衆の涙をさそったことであろう。こうした効果の上に、慈尊院の弥勒菩薩の縁起は高野聖の唱導にとりこまれたのであった。

6. 結語・高野山から四国霊場まで

17世紀の後半に四国霊場を歩く行者宥弁真念がふと耳にしたとうしん太夫・あこや御前の「つくりこと」から出発したわたくしたちは、ゆくりなくも二つの道すじをとおって高野山にたどりついたようである。なかでも高野山の麓に弘法大師の母公を弥勒菩薩としてまつ慈尊院の信仰に関心をひかれるのだが、もうひとつ萱堂の聖たち、あるいはもうすこし範囲を広くとって高野山の聖たちの活動にも注目しないわけにはいかない。しかしどちらの宗教グループにしろ、かれらの四国における足跡を追跡するのは、現在の研究段階ではきわめて困難である。

ところで信仰体系の内実もしくは構成要素という観点からみたとき、本稿で検討してきた一連の四国霊場縁起、とくに弥谷寺における、とうしん太夫＝阿弥陀如来、あこや御前＝弥勒菩薩という伝承は実に興味ぶかい面をもっていることに気づく。この伝承が単に弥谷寺一カ寺の伝説にとどまる性格のものでないことは、とうしん太夫・あこや御前の物語りがあくまでも四国霊場開創の由来との関連で語られていることから明らかだろう。つまり四国遍路の信仰をば、阿弥陀如来・弥勒菩薩二尊それぞれへの二つの信仰の複合としてとらえることを、弥谷寺の伝承は示しているのである。

さていっぽう中世高野山に対する民衆の信仰は、阿弥陀信仰と弥勒信仰とに集約される。このうち阿弥陀信仰は高野山への納骨習俗と念仏に代表され、弥勒信仰は弘法大師のカリスマ性と結びつきながら多様な信仰を獲得していった。これらいずれも古代末期～院政期に源流を発

する信仰は、鎌倉時代にはいると高野聖の精力的な活動にささえられて急速な普及をみる。とくに一遍智真のひらいた時衆の念仏信仰は、この山の聖たちにきわめて大きな影響をあたえた。南北朝から室町期にかけては高野聖のほとんど全部が時衆化してしまう事態にさえいたったという⁽³⁶⁾。納骨の習俗の広がりも、このような阿弥陀仏—念仏信仰の隆盛によっていっそう拍車をかけられたであろうことはいままでもない。

また釈尊の滅後56億7千万年ののちに予定された弥勒菩薩の下生を待望するという弥勒信仰は、高野山において独特の発展をとげた。都率天の内院で菩薩に仕えようとする、弘法大師の死にあたっての誓言はやがて不死不滅と観念される大師の肉体とカリスマ的人格そのものへの信仰に発展していく⁽³⁷⁾。したがって大師信仰には救世主出現もしくは奇跡の実現に対する希望がつねに底流として存在しつづけてきたのである。

これら二つの信仰の潮流が四国霊場の開創縁起や、特定の寺院ではあれ四国八十八カ所霊場の札所の信仰にまで流れこんでいたという事実を確認したい。四国霊場信仰の唱導に高野山の聖やその末裔たちが深く関与していたであろうという推測をも、いまや事実として認めなければなるまい。

その場合ここでもう一つ、是非とも触れておかなければならないことがある。それは、いわば高野聖のゆくえについてである。厳密な意味での高野聖は近世社会の成立とともに消滅する。しかしかれらが持ちあわせた信仰は、確実に全国各地に根をおろしていった。たとえば念仏信仰は村々の念仏講などの習俗として定着するし、納骨の風習をもつ山も地方に分散する。さらに奇跡の実現者としての弘法大師の伝承は全国至らぬところはないというほどの大師伝説のなかにあとをとどめているのである。またこの伝説のなかにも姿をみせた、いまなおこの世に生きて津々浦々を巡錫する大師の観念は今日の四国遍路にとっても不可欠の信仰となっている。

そして都市においては「高野行人」なる宗教者とも芸人ともつかぬものが出沒したという。その姿を『只今御笑草』によってみれば、

浄衣に白股引、てつこう、頭は白木綿にて宝冠につつみ、其上に菅笠を着て、笠のうへへ小さき手桶に水を入れ、しきみの花をそへて戴き、鉦鼓の大きなるを、千日参りのごとく堅様にはさみてうちならし、高サ沓尺二三寸ばかりに、鉄ののべがねにてこしらへたる一本歯の足駄はき、町々を遊行するに……

とある。このようないでたちで町を流しては足もとの銭を拾いあげてみせ、しきみにて頭上の水をそそいで腰の経木に何やら書きつけてねんごろに回向した。この間、桶の水は一滴もこぼさないというので評判になった。

『只今御笑草』ではこの行人の出現を「明和(1764～)のころ、天明(1781～)のはじめ迄」としているが、元禄3年(1690)の『人倫訓蒙図彙』にのせられた「高履」とよばれた行人とまったく同一かと思われる⁽³⁸⁾。

ただし興味ぶかいのはそうした時代的上限ではなくて、あこや御前の伝承との関連である。というのは、とうしん太夫のもとにあるあこや御前が申し子を祈った際のいでたちが、「高野の巻」には、

屋の上に一尺二寸の足駄をはき、三斗三升入りの桶に水を入れて頂いて、……

となっていて、しかも寛永8年(1631)刊行の『せつきやうかるかや』にのせられたさし絵のなかのあこや御前のすがたにきわめて類似しているかと思われるのである。

もちろんこれだけの類似で高野行人をあこや御前の伝承のにない手たちの一角に位置づけてしまうわけにはいかない。しかしかつての高野聖のいわば流れをくむこうした宗教者たちが、おそらくはおりにふれて説いたにちがいない弘法大師の靈験が、近世以降、今日にいたるまで四国遍路という宗教習俗の盛行をささえた、一つのしかも重要な基盤になったことを疑うことはできないであろう。

註

- (1) ただし四国八十八カ所霊場にかぎっては巡礼といわずに、ヘンロ（辺路、遍路）とよぶのが普通である。歴史的な表記にしたがうならば「辺路」とすべきだが、いまは今日一般に使用されている「遍路」と書くことにしたい。
- (2) 一定の本尊をまつる寺を巡拝する「本尊巡礼」にたいして、開宗の祖にゆかりの遺跡を巡り歩く巡礼をこのようにいう。「本尊巡礼」の代表例に西国・坂東、秩父等の三十三観音巡礼がある。いっぽう、四国遍路とは成立の年代も事情もまったくことなっているが、たとえば浄土宗の法然上人二十五霊場や、浄土真宗の親鸞上人二十四輩などは、特定の宗派・教団に公認され、巡拝者もまたその宗派・教団の信徒にかぎられる典型的な祖師巡礼であるといえよう。
- (3) 近年八十八の寺院が「四国八十八カ所霊場会」という組織を結成しているが、これは宗派をこえた連合体であり、その活動もあまり活発ではない。
- (4) 真野俊和『旅のなかの宗教—巡礼の民俗誌—』（1980年3月、日本放送出版協会）など。
- (5) 近藤喜博編『四国霊場記集』（1973年5月、勉誠社）所収。
- (6) 日野西真定「玉依御前論考」（『伊藤真城・田中順照両教授頌徳記念 仏教学論文集』所収、1979年11月、東方出版）
- (7) 柳田国男『妹の力』（1940年8月、のち『定本柳田国男集』第9巻収載）所収。
- (8) 近藤喜博編『四国霊場記集 別冊』（1974年4月、勉誠社）所収。
- (9) 近藤喜博編前掲書(5)
- (10) 管見にはいったもののうちでは本文に引用した明治16年のもの（香川県立図書館所蔵）が初見である。奥付には同年11月25日出版、編輯人井上佐七、出版人松本善助（ともに大阪府）とある。なお同書は出版人を変えて現在でも入手可能だが、内容、文章ともにほとんど一致するところをみるとたがいに相承関係にあるか、典拠が共通するのであろう。
また昭和55年の筆者調査によれば、昭和初頭まで、愛媛県今治地方の人びとが四国遍路に出かけるとき、霊場案内などのほかに「とうしん太夫とあこや御前のことが書いてあった本」を持って歩いたという。おそらく『四国八拾八ヶ所山開』に類するものだったのだろう。
- (11) 原文は文章の首尾もとのついでないうえ、総ルビつき、変体がな使用、句読点はすべて句頭に統一されているが、引用では本文のようにあらためた。
- (12) 一般に四国八十八ヶ所霊場の開創は空海が真言密教をたずさえて帰国した翌年の大同2年（807）のこととも、空海42歳の弘仁6年（815）のことなどとも信じられている。これらもまた今日の歴史研究の見地からは否定されなければならない伝承なのだが、いまはその真偽を問うところではない。捨て子譚にしる空海21歳での四国霊場開創説にしる、当時の社会における常識に相反していることが指摘できればよいのである。
- (13) 説経「刈萱」のテキストには室町時代の絵入り写本『せつきやうかるかや』（仮題）を最古として、江戸時代にはいると各種の説経節正本が刊行される。代表的なものに、寛永8年

(1631) 刊, しやうりや喜衛門板『せつきやうかるかや』(3巻本)や, 寛文初年頃(1661~)刊, 江戸板木屋彦右衛門板『かるかや道心』(6巻本)などがある。いずれも横山 重氏の『説経正本集』におさめられている。このうち「高野の巻」をふくむのは, 前記3種のうち後の2本であるが, 本稿で引用する場合には『新潮日本古典集成・説経集』で注釈をほどこされた, しやうりや喜衛門板『せつきやうかるかや』(3巻本)を使用した。

- (14) 原文には「へんと」とあるのみ。今日の四国地方では通常の巡礼者をヘンロとよぶのに対し, 札所への参拝よりもっぱら物乞いへの施与を目的として各地を移動したり住みついたりする「遍路」をヘンドと称して, 両者をつかいわけている。しかし, もしも歴史的な用字法であるヘンロ=辺路が「辺境の路」からきているとするならば, ヘンドのほうは「辺境の土地」に由来するという解釈が可能かもしれない。

なお, くわしくは真野俊和『四国遍路』(1981年11月, 佼成出版社)を参照されたい。

- (15) その第一は現在の香川県仲多度郡多度津町白方の地に比定する説で, 第二説では同県善通寺市善通寺近辺の山々をさしている。白方には弘法大師誕生地を名のる屏風が浦納経山海岸寺があり, その奥の院は後述するように伝大師自刻稚児像と両親の木像を安置することで四国霊場巡拝者たちに知られている。
- (16) 文化2年(1805)から文化13年にかけて, 註15にあげた善通寺・海岸寺両寺の間で誕生地の正統性をめぐって訴訟がくりひろげられた。その経過については, 乾千太郎「弘法大師誕生地の研究」(1936年2月, 善通寺)および蓮生観善編「善通寺」(1972年12月, 善通寺)等にくわしい。
- (17) 高野聖が唱導につとめたり関わりをもった文芸には, 俊寛僧都と有王丸, 瀧口入道と横笛, 平維盛の物語りなど数おおいが, なかでも苺萱道心と石童丸のそれはのちに説経節, 浄瑠璃, 祭文などの大衆の芸能にとりいれられて爆発的な人気を獲得した。苺萱の物語りと萱堂聖との関係について, ふるくは筑土鈴寛が「かるかや考」(『国語と国文学』6-11, 1929年11月. のちに同著作集第3巻『中世・宗教芸文の研究』に再録)で論じ, 近年では五来重氏が『高野聖』(1965年5月, 角川書店. 1975年6月に増補版発行)で, より総合的な立場から検討した。なお萱堂のあとの苺萱堂ではいまもなお苺萱道心・石童丸の物語りの絵解きをおこなっている。
- (18) 柳田国男「大師講の由来」(『日本の伝説』所収, 1940年12月. のち『定本柳田国男集』第26巻収載)
- (19) 今野円輔『馬娘婚姻譚』(1966年5月, 岩崎美術社)所収の縁起による。ただし同書に蚕影山縁起の影響下に成立した伝説・昔話・和讃などは紹介されているものの, 縁起本文は収載されていない。なお常陸の蚕影神社は東北地方南部から中部地方にかけて養蚕農家の崇敬をあつめる, もっとも著名な信仰センターのひとつである。
- (20) 柳田国男『赤子塚の話』(1920年2月. 『定本柳田国男集』第12巻収載)
- (21) 菊池 仁「説経苺萱と高野聖」(『伝承文学研究』21, 1978年3月)
- (22) 澄禅が同年7月18日から10月26日まで, 91日間をかけておこなった巡拝の記録である。のちに宮城県塩竈神社に奉納された。近年, 宮崎忍勝氏(『澄禅「四国遍路日記」』, 1977年10月, 大東出版社), 近藤喜博氏(『四国遍路研究』, 1982年10月)らによって翻刻されている。
- (23) 『香川叢書』第3巻(1943年3月, 香川県)所収。
- (24) 『香川叢書』第1巻(1943年3月, 香川県)所収。
- (25) 武田 明『巡礼の民俗』(1969年7月, 岩崎美術社)
- (26) かれら念仏聖たちの宗教的出自までは追及できない。ただし鎌倉期末には時衆の祖, 一遍が瀬戸内海に面した四国八十八ヶ所の寺々を遊行しており(『一遍聖絵』), 後世の時衆=念

仏聖たちもこの道を歩いたと考えられる。弥谷寺からさほど遠くない綾歌郡宇多津町の郷照寺は四国霊場中唯一の時宗寺院で、踊躍念仏をうたいこんだ詠歌を伝えており、また代々止住した木食上人をまつる木食堂が寺内にあることでも知られている。周知のように中世においてはこうした念仏聖が高野聖の主体をなして、たとえば高野山刈萱堂の刈萱道心の物語りにしても、実は信州善光寺の親子地藏の靈験を説くために、ここを拠点とする時衆聖が管理する唱導の文芸でもあったのである。弥谷寺の念仏聖も、こうした念仏信仰の広域ネットワークのなかで考えなければならない。

- ㉗ 現在の香川県仲多度郡多度津町白方にあたる。
- ㉘ 『香川叢書』第1巻（1943年3月，香川県）所収。
- ㉙ 乾千太郎前掲書⑩。
- ㉚ 和多昭夫「慈尊院弥勒菩薩像の作者」（『仏教芸術』57号，1965年3月，毎日新聞社）
- ㉛ 日野西真定前掲書⑥。
- ㉜ 日野西真定前掲書⑥。
- ㉝ 東京都立日比谷図書館所蔵。
- ㉞ 萩原龍夫『巫女と仏教史』（1983年6月，吉川弘文館）。ただし本来この縁起は故庵途 巖氏が入手し、「三熊野の『比丘尼縁起』」（『論纂・説話と説話文学』，1979年6月）でおおやけにしたものだが、のち萩原氏が同書中に再録したという。
- ㉟ もっとも山内でもこの伝説に対する意義づけの方向はかならずしも一枚岩的でなかったらしい。宝暦2年（1752）に成った代表的な高野山案内記の一つ、『野山名霊集』は、一般むけの書でありながら、大日如来の密厳浄土観，金胎两部曼荼羅観などむしろ真言密教のより正統的な教学的観点を強調する点で特徴づけられるというが（同名書，1979年5月，名著出版。中の日野西真定氏解説による），この本で，押上石・ねぢ石・袈裟掛石については一括して「別に由来なし」とかたづけられているばかりでなく，慈尊院の項でも，かの伝説を完全に黙殺してしまっている。
- ㊱ 五来 重前掲書⑦。
- ㊲ 宮田登『ミロク信仰の研究 新訂版』（1975年12月，未来社）
- ㊳ 近藤喜博『四国遍路研究』（1982年10月，三弥井書店）

Mother of “Kobo-Daishi”

—Legends of “Akoya-Gozen” and “Shikoku-Reijo-Engi”—

Toshikazu SHINNO

SUMMARY

Nobody have owned accurate statues of the history about situations on the occurring and development for the practices of the pilgrimage as yet, in contrast with the great significances of it on the regional history. Because, we can have knowleges about the history of the temple for “Mura”-society and peculiar believers, and regional institution of a religious organization including the temple, but don’t have any methods how to draw a character of the history as the “Fudasho” of pilgrimage. And these nameless pilgrims were too silent in contrast to the number of them, notwithstanding, it isn’t to much to say that the regional practices of pilgrimage have by themselves in all meanings. Now, what we want to set about in this thesis isn’t “Fudasho” temples and the general pilgrims but activity of the traveling lower religionist. Bnt they also don’t say abnt pilgrimage. In this thesis, we want to make researches into these problems by pursueing their result of “Gyoja” that have spreaded one particular materials named “Shikoku-Reijo-Engi”.