

飛驒照蓮寺始末

— 『毛坊主考』疑義 — (二)

梅 山 秀 幸

- 【毛坊主の末路——序にかえて】
- 【高山別院照蓮寺】
- 【白川郷の方へ】
- 【毛坊主たちの道場，そして寺】
- 【照蓮寺の大きな影】 …… (以上，前号)
- 【真宗以前——白山信仰——】
- 【ゴンボダネについて】
- 【今昔物語の説話】
- 【嘉念坊善俊】
- 【修験者としての善俊】
- 【嘉念坊と善鸞】 …… (以上，本号)

【真宗以前——白山信仰——】

以上、多少くどいと思いつつも、柳田国男が後学に植え付けたと思われる偏見から自由になるために、いくつかの資料から、白川郷の真宗勢力の底力のようなものを浮かび上がらせることをこころみた。飛驒の真宗についての研究は、笠原一男氏の『一向一揆の研究』においてもかなりのスペースを取っていたし、森岡清美氏の「飛驒の毛坊主」(『封建社会における真宗教団の展開』所収)、千葉乗隆氏の「毛坊主の村」(笠原一男博士還暦記念会編『日本宗教史論集』下巻所収)といった研究もある。あるいは多賀秋五郎氏の『飛驒史の研

究』でも、「真宗王国」といわれることもある飛驒の歴史を論ずる以上、飛驒の真宗を疎かに扱うことは当然できないわけで、かなりのページをさいて論じておられる。それらはいずれも資料を丹念に読んで分析した上で、綿密なフィールド調査に基づいた立派な仕事であって、私のこの研究もそれら先学の業績に負うところが少なくはないのだが、しかし、それにしても、まことに権威の力というものは恐ろしいといわざるをえない。柳田は白川郷の雄大な自然の景観に眼を奪われて、中野の照蓮寺という見逃しようのない強大な権力の存在を見過ごしてしまった。また、その外観の貧相さのために、小白川の道場のもつ四百年の歴史を切り捨ててしまった上で、『毛坊主考』の印象深い冒頭の文章にしているわけだが、柳田の旅先の感想に過ぎないものに呪縛されて、後の人々は白川郷における真宗の実像が見えなくなってしまっているのである。

その飛驒の人々を物心両面で支配した照蓮寺は、後鳥羽院の孫であり、親鸞の弟子であったという嘉念坊善俊が飛驒白川郷に入り込んで、人々の教化をはじめたのを起源とするわけだが、それ以前、この一帯を支配していた宗教勢力は美濃郡上の白山長滝神社、すなわち白山信仰であった。それは先に『飛驒國中案内』の記事を表にして見ておいたように、白川郷の村々に真宗寺院および道場とともに、「宮森」として白山神を祭る社が後世になってもなおかすかに共存していたことからもうかがえよう。この地の白山信仰は神道ともいえ、仏教ともいえるが、要するに神仏習合の天台宗であって、また要するに、山伏たちの修験道である。ヨーロッパのアルピニズムが輸入されて近代登山が開始される遙か以前にすでに、山伏たちは北海道以外の日本のどのような山々峰々をも踏破していたといっていっくらい、その足跡の残っていない山などない。釈迦岳、薬師岳、そして蓮華岳などといった命名も山伏たちの残したものであろうし、千畳敷きなどということばも「禅定」という仏教用語から来ているのだらうといわれる。

山伏たちは、折口信夫の説によれば、山に伏すことによって、自然の霊力

をみずからの中に取り込んだ者たちであった。山が祖霊の住む聖所であるとすれば、そこに伏すことは死と再生を擬似的に行うことでもあり、新たな生命力をわが身に得る儀礼であったといえる。「ものぐさ太郎」も「三年寝太郎」も、怠け者がたまたま福を得た話のように見えるのは、寝転んでいることによって、大地の生命力をわが身に獲得した山伏の修行の近世的な変化であった。山が山伏の活動の場であってみれば、山奥の白川郷はうら寂しいどころではない、山伏たちにとっては「銀座」といっていいほどに活況を呈したところだったはずなのである。

十数年ほど前、十月だったか、飛行機で旅行をする機会があって、本州の他の山々に先駆けてただ一つ真っ白に雪をかぶった山を見たが、それが白山であった。その神々しい姿に、古来この山が神々の住む霊峰と考えられて来たことが、ごく自然に納得された記憶がある。琉球の人々が海の彼方に祖霊の住むニライカナイがあると信じたように、歴史以前の悠久の昔から、北陸の人々は、雲間に白く浮かぶ白山には、神々が住み、あるいは死んだ祖霊たちが帰っていくのだと信じていたのにちがいないが、養老年間に越の大徳といわれる泰澄が弟子の浄定行者といっしょに登ったのが、一応の白山信仰の始まりだとされる。泰澄の弟子にはまた「フセリシャミ (臥沙彌)」という者もいて、それが俗人の浄定を泰澄に帰依させるきっかけを作ったという伝説がある。「フセリシャミ」というのは固有名詞ではなく、それこそ山伏というのにひとしいが、泰澄は個人として活動したのではなく、その活動のごく初期の段階から、修験者の集団を組織していたものと思われる。主峰の御前岳には白山妙理大菩薩が坐し、この神の本地は十一面観音であるとされる。十一面観音といえば、琵琶湖周辺に数多くある観音と同じであり、東大寺の二月堂の本尊とも同じ、すなわちお水取りの修法を行う観音さまであり、奈良時代の一時期流行した、左手に水瓶をもっていたりする水にゆかりの観音さまである。剣が峰には薬師如来が祭られ、さらに別山の本宮には聖観音が祭られていたというが、手取川も、九頭竜川も、あるいは庄川も本流とはい

えないにしても、白山を水源にしている。麓の人々にとっての白山は水源地であり、水配り(みくまり)の神でもあったのであろう。

越の大徳である泰澄が開いたのは今の平泉寺からの登山道だったが、その鬱蒼と杉の古木の茂った森敵とした広大な敷地に、蓮如の時代に一向一揆が北陸を席捲するまでは、大名にも比すべき権勢を振るっていたという平泉寺の往時の隆盛ぶりが偲ばれる。そして、平安時代の天長三年(826)になると、さらに二つの登山道が開かれるようになって、三つの馬場が整備されることになる。すなわち、加賀馬場、越前馬場、そして美濃馬場の三つであり、明治の宗教政策によって神仏のいずれかを選ばざるをえなくなって、現在、白山比目神社、平泉寺、長滝神社がある(以下、寺といたり、神社といたり、記述が混乱するが、廃仏毀釈以前の神仏習合時代を問題にしているので、了承されたい)。さらに、加賀馬場からの登山道には中宮があり、越前と美濃の両馬場からの登山の中継点には石徹白(いとしろ)の中居神社があつて、多くの坊舎が建てられ、修行者たちで賑わった。石徹白の宗教については後に少し触れることになるが、古代末期から中世にかけて、奥美濃から飛驒にかけての美濃馬場、すなわち長滝寺の権勢は相当のものであつたと考えられ、またその寺領についても、たいへんに広大なものであつたようである。わかりやすい例を挙げれば、「莊川」という川の名前も長滝寺の莊園を南から北へ貫流するから付けられた名前であらう。今に残る長滝神社の六日祭りの延年の舞いの中に、次のような田打囃詞があるという。

「本日は日もよし、日柄吉日でもあり、春の始めの歛立てを、いたしたいと思ひます。まず地内を申しますれば、どんじょうどう洞、畑下恩地、下は中津屋和田川かぎり、上は河上三千石、都合一万三千石を、ひといきに打ちたいと思ひます。笛太鼓の方、調子を願ひます。(以下略)」「(『莊川村史・上』による)

この「河上」というのは清見村を中心にして白川郷も含まれるのだと思われるが、一万三千石というのは、景気付けのために誇張したことばであるに

しても、長滝寺の管轄下にある地域の広さをあますところなく示している。あるいは、『白鳥町史』は次のような文書を取録している。

「白山権現宮奉免除飛驒国大野焼野事

四至

東限 日出摩山前 南限 龍峰
西限 卒塔婆根 北限 赤保幾根

右件焼野所令奉寄者、且為国家安穩、且為散位藤原依堪、現世安穩、所願成就、千秋万歳、治国栄民、善願円満、所奉寄如件

寛治八年十一月十二日

長滝寺

在庁所 印判

大判官代 安位俊常 判
大判官代 藤原助依 判
大判官代 日奉貞助 判
惣大判官代 清原助堪 判
目代散位 藤原依堪 判
守 藤原朝臣 判」

寛治八年は1094年にあたるが、ここでいう四至について、『白鳥町史』は、次のように述べる。

「南限の竜ヶ峰は大野郡清見村の南部（荘川村六厩の東南方約六キロメートル）にあり、西限の卒塔婆根は現在の大野郡白川村卒塔婆根付近の山すなわち白山限りである。そうとすれば焼野の西部は現在の大野郡白川村・荘川村にわたる地域となる。北限の赤保幾根は、濃北一覽には越中境とされている。東限の日出摩山は、現在の地名からは推測できない。前述の地域は東部は明らかではないが、中世の白川・小鳥・川上の各郷にあたり、この寺領が白山中宮長滝寺の経済的基盤となっていた。」

焼野というからには、焼畑が盛んに行われていた地域で、それはそれほど古い昔のことではなく、最近までこの地方ではそうだった。このような山村

において、その荘園支配の構造がどのようなものかはよくわからないが、実に広大な地域が長滝寺の荘園であった時代があり、平安時代から、鎌倉時代、さらには、室町時代の初期において飛驒は南朝が任じた国司家姉小路の支配下におかれたが、そのときにも先規どおりに長滝寺の荘園知行は認められた。その領主が、長滝寺からやがて照蓮寺に変わり、近世に入って金森時代にも、天領時代にも、その支配はそのまま認められたのだと思われる。「仏法領」というのは、蓮如が用いたことばであって、単に地面のみをさすものではなく、精神的、理念的な意味合いをもつものではあるけれど、白川郷は、真宗以前においてすでに、精神的にも物質的にも、「仏法領」であった歴史をもっている。ただ単に土地が支配下にあっただけではなく、天台寺院としての長滝寺は人々の精神生活をも支配したのである。真宗寺院がそれらを吸収し、あるいは一掃する以前には、長滝寺の支院とっていい寺院が、白川郷の各地に散在したのだと思われる。その名残りとして、たとえば、『荘川村史・上』は次のような例を挙げている。

「本村の各部落に多く地蔵尊が遺っているが、町屋部落のジョウド淵に臨む崖上の六地蔵は、かつてこの地にあった天台寺院の境内にあったものであろう。地蔵菩薩は十王経にある閻魔王の本地仏で、十王堂の本尊でもあった。ジョウド淵は十王堂淵で後世浄土淵に書き替えられたものであろう。本村寺河戸の遊浄寺附近に、ミドノマエという地名がある。古老の伝えでは、ここに昔長滝寺の支院があったという。牧戸の寺洞にもまた寺屋敷らしい跡があって、天台寺院の寺跡ではないかと土地の人びとは云っている。これを要するに、白川郷ことに本村は白山信仰を中心とする北陸文化が北濃を経て古くから入ってきており、その影響を受けることが少なくなかった。」

確かに「十王堂」という字名があって、「十王堂淵」が「浄土淵」になったというのは、執筆者の深読みではないようである。それにしても、この地名の変化はこの地方の天台宗から浄土真宗への変遷をもの見事に物語って

いよう。ミドノマエ=御堂の前という字名はもちろんのこと、「寺河戸」あるいは「寺洞」という地名そのものが、かつての寺院の存在を明かすであろうし、あるいは「寺ヶ野」という地名もあって、照蓮寺の敷地をそこに決めたものの、変更したという伝説があるが、照蓮寺と関わりなく、それ以前にやはり寺院がそこにあったのではないかと思われる。

飛驒白川にも白山信仰の徒らがいたとすれば、わざわざ美濃馬場まで迂回するのは面倒で、三つの馬場以外にも、「飛驒馬場」ともいうべきものがあるが、平瀬から大白川あたりは修験者たちが往きかっていたはずなのであるが、寺社ができるまでには至らなかった。あるいは、小規模のものはあったのが、現在確認できないというだけのことも知れない。実は、わたくしは1996年の発足以来、「岐阜県超古代文化研究会」なる組織の会長を務めている。研究会は主としてペテログラフ(岩刻文字)、あるいはペテログリフ(岩刻文様)を研究対象としていて、漢字渡来以前の日本には固有の文字などなかったというのが現在の常識であるから、アカデミズムからはもちろん、教育委員会などからも多少は白眼視されているかも知れない団体なのだが、ペテロマニアともいうべき熱心なメンバーの方々が出て、岐阜県内の山々を丹念に歩き回って調査を行い、着々と興味深い成果を上げつつある。研究会としていくつかの刊行物もあるのだが、季刊誌として出している『超古代ロマン』の11号(平成11年1月刊)に、田口勝さんが「飛驒白山・山岳祭祀遺構に関する調査」と題して報告を行っている。

田口さんによれば、明治38年、陸軍が笈ヶ岳の三角点の測量を行った際、経筒、銅鏡、仏像、小刀などが発見されたのだという。修験者たちは援助者である旦那の依頼を受けて山に登り、そこで旦那のために祭祀を行ったらしいのだが、笈ヶ岳は、実際に山登りのベテランである田口さんにとっても白山山系の中で最も登頂の困難な山なのだという。あるいは、大白川の湯俣温泉近辺からも銅鏡が発見されており、白山頂上への登攀路の途中にあって、頂上を仰ぎ見ながらの祭祀遺跡だったのであろうと推測されている。さらに

は、加須良はすでに廃村になっているが、そこから三里ほど奥の稜線に「幻の石塔」があるのだという。「全体の高さ七丈余にして直系一丈五尺余、円形にて五層となり、各層とも外面に何か彫刻しあるが如く見ゆれども、青苔一面を覆い居りて其何たるを見分くるに由なく」と、明治の『岐阜日々新聞』は伝えているが、その存在の確認を田口さんは心がけていらっしゃる。山奥に修験者の残した巨大な遺跡がほんとうにあるかどうか、発見されるまではなんともいえないが、修験者の残した遺跡についての伝承が有ることだけでも、かつてのこの一帯での修験者の活動のありさまを人々が伝えたわけであり、白山修験道の痕跡を示すものといっていであらう。

【ゴンボダネについて】

実際には、飛騨でも吉城郡の方であり、双六谷一帯のことになるが、かつて「ゴンボダネ」と呼ばれる人々、あるいは家系があったという。戦後まもなくの頃まで差別と関わって人権問題が起きたこともあったようである。すなわち、葛谷利春「ごんぼだね考(一)～(五)」(『飛騨春秋』)によれば、昭和三十二年のこと、十六歳の少女が自宅で縊死した。警察での検死の結果、その原因は精神異常とのことであったが、近所の二人の女性が、やはり近くに住む母娘が「ゴンボダネ」の筋であって、彼女たちがその少女を恨み殺したのだといいふらして、母娘の人権を蹂躪したというのである。このゴンボダネについては、柳田国男も気を引かれたらしく、旅先で話を聞いたことを書きとめ、さらに巫女を論ずる際になんとか言及している。

「所謂ゴンボダネはテテとは関係が無いやう也。ゴンボ種の方は部落に非ず。部落に混入せる少数の家筋なり。もと上宝村より出づといへど、今は各処に散在す。人に憑くと称せらる。どうしてそれが知れるかといふに、必ずその憑かれた病人の口からにて、病人は其家の事をよく知りて語り、

又之を駆逐すると、足立たぬ病人が此時のみは走りて、其家に行きて倒れる也。よく一弱りたる病人ならば、憑いた本人を呼んで来て撫で摩らしむ。本人は勿論迷惑して之を拒めども、何としても病家の者が承知せずといふ。」(『美濃越前往復』『定本柳田国男集』第3巻所収)

これは明治44年の旅行の際に、郡上の郡長竹内氏からの伝聞をそのまま旅行記に書きとどめたものであるが、これにさらに考察を加えて、発展させた文章もある。

「飛驒の国でよく聞く牛蒡種と云ふ一種の家筋の性質は、右に列記した諸国の類例と比較して始めて説明がつくやうに思はれる。此名称はもと彼等が『よく人に取附くこと牛蒡の種のやうである』と云ふ処から出て居る。最初吉城郡の上高原に住んで居たと云ふが、今では此国北部の諸村に分散して只の農家に交り、別に一の部落を為す者は無い。此家筋の特質は名称と同じく凡て外部から付与したもので、彼等は常に絶対之を否認する。世間の信ずる所では、此者に恨まれ又は悪まれると必ず物憑となつて大いに煩ふ。それが牛蒡種の仕業であることはいつでも病人の口から聞くのである。祈禱加持を以て攻立てゝ居ると、其苦に堪へずして我は某村の某と名乗り、或は逐立てられて足腰のきかぬ病人が走って其家の戸口まで往つて倒れる。さうすれば物憑は落ちたのである。又どうしても動くことのならぬ重病であれば、其憑いて居ると云ふ牛蒡種の本人を連れて来て、病人を介抱させると落ちるとも云ふ。勿論彼者は覚えの無いことを主張するが、自称被害者がどうしても承知をせず、強ひて引張つて来るのである。此話は二三年前の旅行の際自分が吉城の人から聞取つた所であるが、どの点まで精確であるか、又今日でも果して此通りであるか否か、猶多くの報告を綜合して見ねばならぬ。押上中將が親しく上宝の村長から聞かれた所では、牛蒡種は他郷に行けば何の力も無くなると云へば、追々には沿革を無視する新人物が入込んで、愈々巫道の痕跡を此世から拭ひ去ることも遠くはなからうと思ふ。併し近い頃までは牛蒡種の邪視の力は非情の草木に

さへ及んで、此眼で視られると畠の菜大根までが萎れ痛むと云つたものである。」(「巫女考」『定本柳田国男集』第9巻所収)

柳田国男には時として勘違い、思い違いがあること、ある時には、それが意図的な言い違いであることがあることを、かつて注意したことがあるし(「柳田国男 岐阜の二つの旅」『地域経済』第19集所収)、それはまさにこの論考でも追及していることなのだが、ここで、「吉城の人から聞取った所」とするのは、ちょっとおかしい。話は郡上の竹内氏から聞いたのではなかったか。竹内氏が吉城郡の出身であったかも知れないとはいえ、すこし気になる点として挙げておこう。

柳田のものよりは新しい情報として、葛谷利春氏の先の論文に採集されている話を紹介してみよう。地域については省略することにする。

「ごんぼだねがとり憑くと、手がびりびりと震えたり、体の中のごんぼだねが飛び回るので、腕や腹や、足の辺に肉のしこりのようなものが出来、これが皮膚の下を走り回ったり、また馬鹿力が出て病人らしくなく暴れたりする。

大体ゴンボにとりつかれた人は、どんな薬を吞ませても好くもならないし、悪くもならない。美味しいものならどれだけでも食う。ごんぼづきを落すには、仏壇の線香をくすぶらしたり、山犬のキバを見せたり、寺に関係した話をする。ごんぼづきを放す方法をたねあしらいと云う。憑かれた人は憑いた人(ごんぼすじ)の家のいろいろなことを見てもいないのによく知っていて口走る。

例えば、今あの家では何を食べているとか、どんな事をしているとか、これまたよく当たっているのが不思議である。この口走る言葉から、どこのごんぼだねが憑いたかがわかる。」

牛蒡の種がよく人に付くように、人に憑くから、その家筋、あるいはその家の者をゴンボダネというという民間語源解釈が普通に行われているらしい。たしかに植物図鑑を引くと、牛蒡の種子には毛のようなものが生えてい

て、よく付着するらしい。英語では、牛蒡のことを burdock というそうであるが、bur とはいがとか、いがのようにくっついて離れない厄介者のことをいい、dock はギシギシやヒメスイバなどの路傍の雑草をいうとある。イギリスではむろん牛蒡を常食にする習慣はなく、その種子の付着する性質だけをとらえた命名であるが、植物図鑑を開いてみて、むしろ、牛蒡とはまったく別の種だという山牛蒡の、かつては一種の麻薬として使われたこともあるという説明が、ただ「付く」と「憑く」の語呂合わせよりも、「ゴンボダネ」の解釈には意味がありそうにも思われる。しかし、どうやら別の語源解釈がありそうである。

飛驒地方において、ゴンボダネが古くからの巫術に関わる家であることは確かであるらしい。犬が憑いたり、狐が憑いたりといった話と違うのは、『源氏物語』の六条の御息所と同じように、人の生霊として祟りをなし、他人に憑いて病を起こさせる。しかも、だれが憑いたかがばれてしまうのも、『源氏物語』の場合と同じである。時代が千年も違い、舞台も平安朝の貴族の館と飛驒の山村と、ずいぶんかけ離れた環境であるが、同じような信仰が生き続けていたことは、まことに感銘的である。柳田の文章にもどると、とり憑いて病いを起こすだけでなく、逆に、それを癒す力も備えていたことになる。また、同じく『源氏物語』の光が若い妻を寝取った柏木を一睨みで呪い殺したように、ゴンボダネの邪視は田畑を枯らすこともできたのである。その憑いたゴンボダネを落とす方法としては、葛谷氏の論文では、峠の向こうの寺の和尚さんと呼びにいったという。「和尚さんが峠にさしかかる頃、憑かれた人は、『やらしい奴が来るから、いくぞう、いくぞう』と叫んだと云う」とあって、仏者には弱かったようである。ほかに、ゴンボダネを落とす方法としては、「なんばんいぶし」、犬を連れて来てほえさせる、あるいは焼き火箸でおどすなどの方法があるそうである。仏者には通用しなかった、あるいは仏者は容易にこれを退治することができたというところに、この憑き物の古代的な性格を示すものがあると思われるのだが、しかし、仏者とは

いっても、山伏ともなると、このゴンボダネとの関係はアンビヴァレンツなものとなってしまふ。葛谷氏の論文に次のような記述がある。

「この部落は木曾義仲の家来の敗残者が開いた村であるというが、この地方のA家・N家は六百年來の旧家である。前者はA垣内にあり、後者は山伏の屋敷跡といわれる所にあつて、屋敷神として不動様をまつている。A家は水神をまつていられる、同家には、‘ふわぎのたま’と云つて、やわらかな毛に包まれた玉と云つて、年古りこけた老狐の尾だという。N家は六百年程前諸国を歩く山伏がこの村に土着し、石をもって神体とした宮を作つたが、後世江戸時代の終りに京都より現存の不動尊像を勧請して來たものと云う。この山伏の住んだ處の跡は石垣も古く、用水路の跡もあり、山伏屋敷と村人も云う。この山伏の子孫という人が、私の子供の頃正月には祭文語りであり、私が成人してから万歳をやって舟津の町を歩いてゐた。」

ゴンボダネといわれるA家は水神を祭り、おそらくは呪具であろう狐の尾を所有する呪術の家であり、またN家ははっきりと山伏の家柄で、人々からも山伏屋敷と、その家は呼ばれてゐた。祭文語り、あるいは万歳も、家々のことほぎとして古くからの身過ぎであろうから、必ずしも零落した姿とはいえないであろう。要するにゴンボダネとは巫術に関わる人、あるいは家系をいうことになるわけだが、その語源については、先の植物の牛蒡の種から説明するよりも、やはり中山太郎氏のいう「護法実(ごほうざね)」と考えるのが最も妥当であろう。中山太郎氏の名著『日本巫女史』には『校正作陽誌』久米郡南分寺院部を引用しているが、それをわたくしに訓み下してゐることにする。

「護法社。岩間山本山寺(天台宗)域内にあり。毎年七月七日に護法を行ふ。其の法を祈るに素撰者を撰びて、斎戒潔淨せしむ。諺に之を護法実といふ。七日に至りて東堂の庭に居さしめ、満山の衆徒、盤境に呪持す。此の人狂躍を示して、或は咆哮し、憤瞋する状、獸族の如し。力は大盤を上

げ、若し触穢の人あらば、則ち捉へて数十歩の外に放擲するなり。呪法すでに畢んぬ。則ち護法の水四桶を備へ、毎桶に水一斗五升を盛るに、其の人手尽く呑みおはんぬ。後、俄然地に倒れ、本に復して労困なく、又みづから之を知らず。之を護法に落つと謂ふなり。」

すなわち「護法」を行うに際して、生霊、死霊、その他もろもろの祟りをなす霊を駆り出して、それを移す依り代を傍らにおいておく必要がある。正確には、それが「護法実」であり、これを「護法に落」としたのである。「素撲者」というのがよくわからない。相撲取りのことなのか、あるいは素朴者つまり素人ということなのか。あるいは、雅楽にある「蘇莫者」なのではないかとも思う。蓑をまとい、仮面をつけて舞う、なにやら怨霊めいた舞い手であるが、横では笛の吹き手がいて、それは聖徳太子なのだという。つまり、聖徳太子の笛の伴奏で舞う山の神だというのが、この「素撲者」は「蘇莫者」なのではないか、一説として挙げておきたい。それに齋戒沐浴させて、満山の衆徒たちが「護法」を行うと、生霊がその「護法実」に乗り移り、飛びあがり、とてつもない力を發揮して、大盤を持ち上げ、触穢の人間は数十歩の外にまで投げ飛ばしてしまう。それは葛谷氏の報告の「また馬鹿力が出て病人らしくなく暴れたりする」というのと照応するであろう。葛谷氏はほかにもゴンボダネに憑かれた女性についての聞き書きを載せているが、そこには次のようにある。

「嫁さは裸で踊り出したので、これには皆もあつけにとられたが、そのまま外へ出ようとするので、主人の源治さが取り押えようするとゴテ（主人）を振り飛した。この源治さは体格・力量共に村一番の人で二人力の人と云われていた人だったが押え切れず、村の衆が四五人でようやく取り押えにかかったが、反対に嫁さはごてさともう一人を押え馬のりになったり、座敷中逃げ回り、漸く疲れて取り押えられ、手足を縛られ、蒲団むしにされているのを私は、子供の頃この目で見たことがある。」

ゴンボダネに憑かれた人間は、か弱いはずの女性でも、想像できないほど

の大力を發揮するものであるということだ。『作陽誌』のものでは、大水を飲んで一斗五升を四杯、つまり六斗ばかり飲むと気を失うというのだが、これは大水を飲むということに力点があるのか、水に回復力があるというのか、よくはわからない。いずれにしろ、後になって回復しても、自分が憑かれていたことを覚えていないというのである。

護法実そのものは護法の際に靈の憑く憑り代であって、靈そのものではないはずであるが、飛驒に入って、ゴンボダネは護法を行う修験者、さらには悪靈に憑かれた人、あるいはその家系をさすように変容することになるのだと思われる。

【今昔物語の説話】

そうした地域のありさま、ある意味においては劇的な宗教改革について、『今昔物語』の説話が事情をよく伝えてくれているように思われる。巻二十六の「飛驒の国の猿神、生贄を止むる語 第八」というのがそれである。

今は昔、回国修行する僧侶がいて、たまたま飛驒に分け入った。道ともいえないような道をずんずん行くと、大きな滝があった。先に進むこともできず、かといって後に引返すこともできず、困り果てていると、後から人が来たので、僧はその男に道を尋ねるが、男はなにも答えず、ただ滝の中を突き切って、滝の向こうに消えて行った。僧侶はその不思議を見て、これは人間ではなくて鬼に違いない、鬼に食われてしまうのなら、どうにでもなれと覚悟を決めて、滝に飛びこむ。すると、滝はただ一重で、向こうには道があった。その道をしばらく行くと、人里があって、先ほどの男と浅黄の袴を着た大人が捕まえて連れて行く。村人たちも多く集まって、それぞれが自分のところに連れて行こうとするので、郡の殿に判断をあおぐことになって、大き

な家に連れて行かれる。郡の殿の前で、最初の男が、「この僧は自分が日本から連れて来て、この浅黄の袴の男に与えました」と訴えたので、僧侶は浅黄の袴の男のものに決まった。

浅黄の袴の男の家に行くと、魚鳥をえもいわず調理してご馳走される。さらに齡二十歳ばかりの美しい娘も与えられる。始めは僧侶の身分であるからといって、断るけれど、この土地から出られるわけでもないと観念して、娘とは夫婦となって、楽しい日々を過し、また出されるままにご馳走を食べて、まるまると肥り、髪も伸びて髻(もとどり)を結び、烏帽子も被るようになった。男は供されるままに食事をして肥って行くが、妻はなにやら浮かぬ気である。里人たちはなにかせわしげで、饗膳を調べている。女の浮かぬ様子が日に日に勝って行くので、男がそのわけを聞くと、女は泣きながら、ついに口を割って、次のようにいった。

「この国には恐ろしい風習があります。この国の神さまは人を食べるのです。あなたがここにいらっしゃったとき、皆があなたを連れて行こうとしたのは、神さまに食べさせようと思つてのことだったので。年に一人の人を家々が順に出さなくてはなりませんから、いくらかわいいと思う子であっても、食べさせなくてはなりません。あなたがいらっしゃらなければ、わたくしが食べられるところでしたから、今回、やはりわたくしが食べられようと思います」

男は女を安心させて、生贄の出し様を細々と聞き、よく鍛えた短刀を用意させて、以前にも増してよく食べて肥り、神の示現の日の準備をする。いよいよ前七日、家には注連縄を張って、男は精進潔斎して、ついにその日になった。沐浴して、衣装を引き繕って出かけると、山の祠の前に瑞垣をめぐらせたところで、里人たちは物を食い、酒を飲み、舞い楽しんでいる。その宴が終わった後、里人たちは男を裸にして、まな板の上に伏せさせ、一人残したまま、帰って行く。やがて、祠から次々に人ほどの大きさのある猿たちが出て来る。そして、まな板の上の男を料理しようとしたそのときに、男は

隠し持っていた刀で猿に切りつけ、猿たちを負かす。四匹の猿たちを縛り上げた男は、祠に火をかけて、猿を追いたてながら里に帰って来る。里人たちはその様子を見て、「あの生贄の男は、神さまを縛り上げて追いたてて帰って来るというのは、いったいどうしたことだ。これは、神にも勝った人を、われわれは生贄として差し出したのだ。神をもこのように調略したのだから、われわれをいったいどうすることか」と怖がった。

男は神として里人が恐れていたものが、猿に過ぎず、人が容易に従えることのできるものであることを教え、杖で二十度ばかり打って、追い放ち、社も残らず焼き払ってしまった。男は、その後、その里の長者となって、人をみな差配して、妻といっしょに過した。

『古事記』『日本書紀』に語られるスサノヲノミコトのヤマタノオロチ退治の神話とはまったく同じ類型の説話であるが、説話の寓意はいくつかの解釈が可能であるかも知れない。もちろん説話としての面白さは、都の人々に飛驒という遙かな秘境には、このようなこともある、なにがあっても不思議ではないという興味を充足させるところにあるのかも知れないが、しかし、必ずしもこうした話は、都から遠く離れた鄙でなければ残っていないというわけでもない。実は、中山太郎氏の先ほどの『日本巫女史』に鞍馬山に関する記事が引用されている。

「京都の松尾山鞍馬寺（天台宗）では、毎年六月二十日の夜に、護法附といふ護法を行ふ。これは有名なる『鞍馬の竹伐』の行事（中山曰。竹の伐り方で年占をするもの）に関係ある雌蛇が、護法神として祭つてあるためである。大昔には、毎年人味（人身御供）を供へたと云ふが、今では夜の八時に、堂内の燈火を悉く消し、生贄にする僧（即ち憑座）を坐せしめ、衆僧も共に闇中にて、代る代る陀羅尼神呪を大声に唱へて、彼の僧を一ツ時ばかり祈り殺す。こゝに至つて、護法神は人味を納受されたとして、之にて法式が終る。後にその仮死してある僧を板に乗せて堂の後に昇[かつぎ]て

行き、大桶七ツ半の水を注ぎ流して身に懸けてやると、生贄はやがて蘇生する。そこで裸体のまゝ護法の祠に参詣する。これを護法附の行事と称してゐる。今日では僧を祈り殺し、祈り活すといふやうな法力実験は致さぬさうである。」

それにしても、自説を展開していく上で、なんとも恰好の材料が見つかったものである。この「鞍馬の竹伐り」の話の間に置くと、『今昔物語』の飛驒を舞台にする説話の意味はよく理解できて、ゴンボダネ(護法実)とは見事につながるのではないだろうか。『今昔物語』の説話は古代的な生贄がテーマになっているように見えるけれど、修験道の護法が書かれているのだと捉えることもできるであろう。「生贄」と「護法」と、その儀式そのものには、必ずしも差異はないのかも知れない。憑座は祈禱によって、泡を吹いて気絶することもあつたらう。それを死と捉え、さらに息を吹き返せば、それを蘇生と捉えることも可能であろう。修験道そのものが古代的な供儀の儀式を微妙に変容させながら、死と再生の呪術、病の治癒、五穀の豊穰へと作り変えた過程があつて、それが『今昔物語』の僧侶が未開の山に分け入つて、猿=悪霊を退治する決断と勇気の基礎になる。説話では刀によって退治したことになっているが、これは護法によって悪霊を退治したとあつてもかまうまい。ここでは護法、あるいは護法実、さらにはゴンボダネの起源がわかりやすく語られているのである。生贄から護法実=ゴンボダネへの変容過程が、『今昔物語』には見事に語られているように思われる。

飛驒に入り込んだ僧侶=山伏が、『今昔物語』の説話のように、それまでの供儀をとまなう古代的な宗教を変革して、護法を行い、その女と結婚する。「時宗坊主に宿賃すな」というけれど、エスキモーの習俗としてあつたように、マレビトを酒食でもつてもてなした上、女性をも供することが、かつての日本の習俗にはあつた。あるいはその女たちを「護法実」として、山伏たちが「護法」を行うこともあつたかも知れないが、その女たちと所帯をもつて土地に居着いてしまったとする。そこで必然的に護法実=ゴンボダネ

の家筋ができるという展開は容易に理解できるのではないか。吉城郡のゴンボダネも白山修験道と関わるのだと思われるが、白川郷にもそうした家々、そうした巫術士たちが数多くいたと想像される。

【嘉念坊善俊】

真宗の入り込んだ土地は土俗の信仰を迷信の類として切り捨ててしまつて、民俗学的には不毛の土地であるといい、真宗以前を知ることははなはだ困難なのであるが、今可能な範囲で、かつてのこの土地の宗教風土ともいべきものについてのスケッチをしてみた。

そうした中、親鸞上人に出会って、真宗門徒となった嘉念坊善俊が、上人の死後、諸国を遍歴して、遂に飛驒に分け入って、道場を開くことになる。その照蓮寺の起源から説き起こし、江戸時代に本山東本願寺の掛所となってしまうまでの四百数十年の歴史を語る本が『岷江記』である。ほかにも『善俊光正録』、『白川照蓮寺濫觴記』、『白川照蓮寺由緒略記』、『光耀山照蓮寺略記録』、『照蓮寺並三福地治部卿由来』、『白川嘉念坊由来聞顕物語記』、『不遠寺記』、『願生寺由来』などの書物があつて、照蓮寺を中心とした飛驒の真宗の歴史を知る恰好の資料となってくれる。それらすべてが真実を語っているものとは思えないし、また過度の美文が主張を曖昧にしていたり、語るべき事柄の取捨選択がうまくなく、すべてを語ろうとして、いったい何がいたいのかわからなくなっているような書物もある。『岷江記』を主として、他も参考にしながら、照蓮寺の歴史および飛驒の真宗史をたどることにしよう。以下、昭和十年に飛驒真宗史編纂会によって発刊された『岷江記』を底本とする。

「夫倩〔それつらつら〕おもんみるに、岷江〔みんごう〕はじめに觴〔さかづき〕を濫〔うかぶ〕といへども、楚国に入ぬれば深して底をしらず。舟船にあら

ざれば渡る事あたはずといへり。誠なる哉、岩下のしづくかさなりて終に江河の深きにいたり、つちくれかさなりて遂に大山の高きにいたる。爰〔ここ〕に当国高山の城下光耀山照蓮寺と申は浄土真宗の道場にして、年序久しき古跡なり。」(原文表記のまま、読みやすくするために適宜読み仮名を施す)

『岷江記』はこのような格調高い文章ではじまっている。書物の名の由来はここに書かれているとおりであるが、「岷江」ということばからは、『源氏物語』の注釈書である中院通勝の『岷江入楚』が思い出される。こちらの書名は細川幽齋が付けたというが、『岷江記』という書名そのものが少々ベダンティックの嫌いが無いでもない。著者については『白川照蓮寺濫觴記』の末尾に「岷江記七卷、治部卿明了・実円坊浄円口話、正覚寺浄明記」とあって、実際は八巻の書物だから、ここで七巻というのは多少問題があるが、明了と浄円の口述したものを浄明が筆記したものであるということになる。これに対して異説は立てられていず、この論考でも著者浄明と考えておく。照蓮寺は本願寺の掛所になる以前に、開祖の善俊の血統が継承するところとならず、嫡流の治部卿明了は流浪の憂き目にすらあった。飛驒の世俗の支配者であった金森家から入った養子が照蓮寺を継承するのだが、金森家が飛驒の一大宗教勢力を体よく篡奪した挙句、それをみずから潰してしまうことになる。正覚寺浄明というのは明了の孫であり、実円坊浄円も照蓮寺十世明心から分かれ、白川に残った照蓮寺の住職であった明円の息子であった。『岷江記』は照蓮寺の開祖である善俊直系の人々の手になる書物であるといえよう。このことは大きな意味をもっている。付け加えれば、この浄明の死後、飛驒一国を大混乱に巻き込んだ大原騒動のさなか、その騒動との関係は不明だが、飛驒の真宗寺院の間で信仰問題をめぐって論争が起こる。いわゆる安永の法論だが、そこで「異安心」と断ぜられ、説教を終身禁じられて、閉門させられたのは、この浄明の養子の浄証であり、その法義は浄明から受け継いだものであった。

さて、照蓮寺の開祖とされる善俊上人とはどのような人物だったのか、ど

のようにして真宗の門をめぐり、飛驒に入って布教するようになったのか、『岷江記』の語るところに耳を傾けよう。

「倩〔つらつら〕その濫觴〔らんしょう〕を委しくたづぬるに、人皇八十二代後堀河院の御宇、貞永元年高祖聖人関東より御帰洛の時、箱根の神司に御旅宿の折から三島に一人の流人あり。(一説に人皇八十二代後鳥羽院第二の皇子出家して善性といふ。是越後国浄興寺の元祖なり。善性の二男出家して善俊といふ。是乃白川照蓮寺元祖也と。)配所の月をながむるにも心にかかる雲あつく、萬につけてものうかりければ、現世の寿福も全して帰洛の恵もあれかしと、箱根の宝殿に心ざし玉がきちかくあゆみけるに、聖人旅行の御すがた一目見るより何となくいとたふとく、未〔いまだ〕一言の御しめしにも預らねども感涙袂にあまりければ、いかさま宿習の約束あればこそと思ひするへと立寄て、いかなる御聖にて渡らせ給ふぞ、又何方へ赴おはすにやとたづね給ひしに、聖人仰せけるは、われは関東より京の方へと心ざし是までまかりつるなりといらへ給へば、流人申されけるは、いかなる大法をか修練し給ひけるやらんと、聖人こたへ給はく、何のつとむる行もなき身にて候なり。只吉水の流をつたへて念仏ばかりはたふとき事と存じたるばかりなるものにて候なりとの給ひければ、流人聞て、幸なる哉、我久しく生死事大の理を思ひ、無常迅速の意わび敷侍りつれ共、未有縁の善智識にあひがたく徒に光陰をおくり侍りつるなり。あはれ願はくは賤〔しづ〕がふせやに御立寄ありて、板もる月に御つかれをやすめ給ひて、微妙の法燈をかゝげて拙き昏暗を晴し給はれかしと、いとこまへとの給ひければ、聖人斜ならず悦び給ひ、流人のもとに御旅宿ありて、他力本願の旨を教へ平生業成の信心を手をとりて示し給ふに、立所に日ごろの妄執を晴らし深く本願の正意に応ひ給ひければ、聖人御感浅からず御涙にむせびおはしまし給ひけり。」

元来が貴種であったとするのは成り上がった者が出自を飾る常套手段である。貴種を自称することなど、血統で継承することのない寺院には本来ない

こと、また必要のないことではあるが、真宗寺院ではなにがしかの効果が期待できるのは事実である。ただ、ここで善俊が後鳥羽院の孫であったとするのは、なんとも皮肉なことというしかない。「主上臣下、法に背き義に違し、忿をなし怨を結ぶ。これに因りて、真宗興隆の大祖源空法師ならびに門徒数輩、罪科を考へず、みだりがわしく死罪に罪す。あるいは僧儀を改めて姓名を賜ふて遠流に処す。予はその一なり」という『教行信証』など、地方の僧侶は手にすることはなかったのかとも思うが、どうもそうではあるまい。『岷江記』の著者がなかなかの学僧であることは確かである。もし意図的であったとすれば、穿ちに穿ったところに真意があるといわなければならないが、ともあれ、善俊は、まさに法然を流し、親鸞を流し、その同輩を処刑した、その当事者である後鳥羽院の孫だということである。もちろん、この後鳥羽院も、承久の変に破れて、隠岐に流された。それに連座して皇子、皇孫も各地に流されることになったから、この善俊は伊豆三島にいたのだという、因果応報を語っているのだともいえる。

越後に流された親鸞は、赦免の後にも京都に帰らなかった。師の法然のいなくなった京都に帰ったところで意味がないと考えたというのが俗説であるが、歴史を後になって振り返れば、関東の教化への使命感からといってまちがいはないであろうし、師の法然その人の熊谷蓮生坊や津戸三郎といった関東武士への慈愛あふれる手紙などを見ると、実現しなかったものの、法然も関東布教を真剣に考えていたふしがあつて、その遺志を実現したことにもなる。戦後の歴史学者たちが、庇護者がいたかどうか、すぐに根拠のない経済を考えるのは絶対的におかしい。乞食坊主同然の身であつてみれば、食えるかどうかは問題にならないはずであつて、そこに極楽往生を勧めるべき衆生がいるかどうか、みずからが求められているかどうかの、宗教的な使命感がなによりも優先するはずである。いずれにしろ、関東におもむいた親鸞が、そこで二十年を過して、多くの弟子を得た後、帰洛を思い立ったということは、よく知られている。伊豆の三島に流されていた後鳥羽院の孫が帰洛祈願

のために箱根に出かけ、そこで通りかかった親鸞に出会ったのである。

善俊を後鳥羽院の孫ではなく、子であるとする伝承もある。明治の初め、高山の照蓮寺において虫干しの際『御命日記』という書物が発見され、それによると、善俊は後鳥羽院の皇子であり、承久三年に八歳で出家して道伊と称し、寛喜三年、十八歳のとき箱根で親鸞聖人に会った。以下は『岷江記』に同じだが、この『御命日記』の記事に依拠して、中野の善俊の墓は、明治四年には皇室の陵墓としての調査までなされたという。

善俊が後鳥羽院の皇子、皇孫であるという皇胤説は、現代では取りにくいし、学者たちはまず取らない。ただし、飛騨高山の普通の人々が今でもそれを心の底から信じているということ、わたくしは最近になって知った。そこでの個人的ないきさつ、蕎麦屋さんで親しくなりすぎたために、多少は冒瀆的な言辭を吐いたということもあって、その反応に驚いてしまったのだが、二十年前にも実は同じような出来事があったことを思い出した。フランス中世文化の精華ともいべきシャルトルの大聖堂の裏庭で、フランス人の一家に水と固いパンを分けてもらいながらも、マリアの処女懐胎について論じ、あるいはイエス・キリストの造型には、雌羊の群れを導く羊を作るために一頭の雄羊を去勢する習慣があるなどという民族学の知識を吹聴して、最後にはそっぽを向かれてしまったのだった。深く信仰すべき敬虔な宗教上の真実があるのであって、それについて無信仰の者が喋々すべきものではないであろう。

善俊が皇子であるか、皇孫であるかという議論は、実は、マリアの処女懐妊を認めるかどうかという議論と同じく、信仰の上での真実に属するかも知れない。しかし、現在の歴史学では、もちろん、認められていないし、わたくし自身もここでは貴種流離譚の一変形だと捉えておく。

善俊の父という善性は別名周観ともいって、ここに書かれているとおり、越後高田の大寺浄興寺の開祖であるが、井上鋭夫氏は著書の『一向一揆の研究』の中で、後鳥羽院の皇子などではなく、信越地方に勢力を張った源氏の

一流である井上氏ではないかという説を主張している。井上越後守善勝が親鸞に帰依し、親鸞はその一子に善性の法名を付与して九番弟子とし、善性は稲田の草庵の近くに居住したという伝承もあるという。親鸞が越後から関東へ入ったのも、実はこの井上氏の縁によるものであり、井上氏の庇護によって親鸞の関東での生活は成り立っていたというのである。

関東での親鸞の信仰の内容、そして教化のあり方を論ずることは、この稿の目的とするところではなく、またわたくしの手には余るが、五来重氏は、日本仏教史、いやインドで生れた三国伝来の仏教の面目をまったく新たにってしまうような、その思想のラディカルな性格とは矛盾するような、善光寺如来を讃嘆する土俗的な「勸進聖」としての性格を親鸞が兼ね備えていたことを指摘されている。信越の坊主である井上善勝・善性との関連からいっても、善光寺との関係がうべなわれるのだが、親鸞の教えは修験者たち、土俗の山伏たちの心にも浸透しやすい性格のもので、関東信越の弟子たちの多くはそれらから転向した念仏者であったのであろう。それは山伏の弁円の逸話一つとっても、納得できることであるが、わが子でありながら親鸞が義絶した善鸞の秘事法門は、そこにふたたびなんらの否定の契機なしに入り込んだ故に、異端として斥けられたのだと思われる。

【修験者としての善俊】

飛驒に入って真宗を広めた善俊も、関東で活躍していたからには、そのどこかに善光寺の「勸進聖」的な性格があったろうと思われる。しかし、もっと手近に彼を知りうる資料がある。伊豆三島明神に流謫の身をかこち、箱根山に祈願に参詣したという『岷江記』の記事ををすなおにそのまま、われわれは受け取るべきではないだろうか。照蓮寺から分かれた一族の寺である高山の真蓮寺や歓喜寺、古川の真宗寺などの住職は今も三島氏であり、また照

蓮寺とは縁続きであって三島姓を名乗る名家が莊川村にある。善俊に従った光輪寺の市村氏の先祖は「神主兼堯の同母の兄市村兵庫兼治と云人あり。日頃皇子に昵近し奉りけり」と『善俊光正録』にはあって、三島明神の神職の家柄だったと考えられる。

『岷江記』に出て来る三島大社と箱根権現、それに伊豆の走湯権現は、源頼朝が平家打倒の祈願をして、それが実現したことから、鎌倉時代以降大いに人々の崇拜するところとなった。明治初年のまったく蛮行としかいいようのない廃仏毀釈によって、かつての神仏習合の態様をうかがうことが、今となってははなはだ困難であるが、三島大社にはかつて別当寺として、真言宗心経寺があり、鐘楼・薬師堂・護摩堂・三重塔などがあったというし、また今では箱根神社というしかないが、以前はあくまで「箱根権現」であって、別当寺としてやはり真言宗の金剛院東福寺があった。江戸時代には、そのほか円融院、福寿院、心明院、蜜乗院、智行院、禅月院などの寺坊があり、神職六人、修験者十五人がいたのだという。

しかし、七面倒な講釈は必要ないであろう。なによりも、覚如の制作による『本願寺聖人伝絵』に、箱根の段ともいべき重要な箇所がある。

「聖人、東関の境を出でて、花城〔かせい〕の路におもむきましましけり。或日晚陰におよんで箱根の險阻にかかりつつ、遙に、行客の蹤〔あと〕を送りて、漸人屋の樞〔とぼそ〕にちかづくに、夜もすでに暁更におよんで、月もはや孤嶺にかたぶきぬ。時に、聖人あゆみよりつつ、案内したまうに、まことに齢傾きたる翁のうるわしく装束たるがいとく出会いたてまつりて、いう様、『社廟ちかき所のならい巫〔かんなぎ〕どもの、終夜、あそびし侍るに、おきなもまじわりつるに、いまなんいささかよりい侍ると、思うほどに、夢にもあらず、うつつにもあらず、権現仰せられて云わく、『今われ尊敬をいたすべき客人、此の路を過ぎ給うべき事あり、かならず慇懃の忠節を抽〔ぬきん〕でて、殊に丁寧の饗応を儲くべし』と云々 示現いまだ覚おわらざるに、貴僧忽爾として影向〔ようごう〕し給えり。『何ぞ

ただ人にまします。神勅是炳焉〔へいえん〕なり。感応、最恭敬〔くぎょう〕す』と書いて、尊重嶮請〔くっしょう〕したてまつりて、さまざまに飯食を粧い、色々に珍味を調えけり。』（『真宗聖典』による）

『岷江記』および『善俊光正録』の善俊と親鸞との出会いの記述そのものが、ここから着想したまったくの虚構だという考え方もありえよう。照蓮寺の歴史の古さに疑いをもち、資料の価値にも批判的な学者たちの多くはそうした考え方を取るであろうと思われる。しかし、『本願寺聖人伝絵』の文章は実に多くのことを語る。親鸞当時、あるいは少なくとも覚如当時の箱根権現のありようがまことに面白い。「巫どもの、終夜、あそびし侍る」という「あそび」というのは、「神遊び」ともいうべきものであろう。「よりい侍る」というのは神が「憑る」のである。ここでは権現が示現して、親鸞の到来を告げるということに意味があるのだが、この箱根権現にはこうして神懸りする巫、あるいは修験者たちが巣くっていたのであろう。親鸞（あるいは覚如）とこうした修験者たちの交流が、ここにはごく自然に洩らされているものと思われる。善俊という人物の出自について、三島から箱根権現に詣でて、夜伽をする巫の一団の中の一人だったと考えることは自然なのではないであろうか。

ちなみに、今はどうなっているのか確かめてはいないが、箱根にはこの地に留錫の通りの親鸞上人の木像というのがあったということが、『神道大系』の頁を繰ってわかった。「相州箱根山安置親鸞聖人木像略縁起」という文書があるからである。「聖人歡喜湧躍し、御留錫ありて御自彫ましまし御身の代として、のこしたまへる御真影なり」とあって、後に制作、安置したものに違いないが、自彫とする伝承があった。

「右御真影、当山院門に安置恭敬奉ることは、みな人のしるところなり、しかるに月をかさね年を経るのひさしくして、肖像安置の別殿いま破壊におよぶ、よつてこの度、現住の院家某再建のねかひをおこし、十方有縁の道俗にその助成を乞ふがゆへに、縁起を略しるしおはりぬ、あなかし

こ、多少随分の資材を投し、すみやかに再建成就し、真影安置の功を果したまへと、こひねがふものなり、

御室御所御院室

箱根山権現別当 金剛院執事

享和三癸亥年正月 』

享和三年というのは西暦 1803 年に当る。親鸞上人の木像安置のための堂を再建するための勸進の文章だということになるが、「十方有縁の道俗」といっても真宗門徒を当てにしているのであろう。真言宗寺院にあって、その助成を乞うこと、あるいはそれ以前に、親鸞上人の木像を安置すること自体、なんら自家撞着を感じずにいられたのである。それほど箱根権現と真宗とのつながりは深かったといえる。

【嘉念坊と善鸞】

さらに、憶測をたくましくして見よう。親鸞上人の箱根での興味深いエピソードを語る『本願寺聖人伝絵』の製作者は覚如であった。その覚如自身が主人公になった『慕婦絵詞』は、覚如がいかにか白面の美少年であり、彼をめぐる僧侶たちの鬨諍沙汰まで起こったことを克明に語る、宗教家の一生を描いているにしては、なんとも不思議な絵物語であるが、そこには親鸞が関東に派遣したものの、後には義絶することになる善鸞が登場する。

「同三年には、法印その時廿一のことにや。本願寺先祖勸化〔かんげ〕し給ふ門下ゆかしく覚ゆるに、さることの便りある事を悦びて、しばらく暇を南都の御所へ、申し賜ひて、東国巡見しけるに、国はもし相州にや、余綾〔ゆるぎ〕山中といふ所にして、風瘧〔ふうぎやく〕を労る事侍るに、慈信房入来ありて、退治のためにわが封などぞ、定めて験あらんと自称し、与へんとせらる。真弟如信聖も坐せられけるに、法印申さば、いまだ若齡ぞかし、其

のうへ病屈の最中も堅固の所存ありければ、思ひける様、落とさばわれとこそ落とさめ、この封を受容せん事然るべからず。故は師匠の正しき厳師にて坐せらるれば、黙し難きには似たれども、この禪襟〔ぜんきん〕年久しく田舎法師となり侍れば、あなづらはしくも覚え、然るべくも思はぬうへ、大方、門流に於いて聖人の御義に順ぜず。剩へ堅固あらぬ様に邪道を異とする御子になられて、別解別行の人にて坐すうへは、今これを許容し難く、肅清の所存ありければ斟酌す。先づ請け取りて飲む景色にもてなして、掌中に納めけり。それをさすがに見咎められけるにや、後日に遺恨ありけるとなん。」(『続日本の絵巻9 慕婦絵詞』)

同三年というのは、正応三年(1290)である。後には一種のイニシエーションとして慣習となるが、本願寺の法主は親鸞の関東教化にちなんで、関東歴の経験をもたなければならぬことになる。覚如は二十一歳のときにそれを行ったというのだが、しかし、本願寺に権威をもたせ、真宗の本山化を図ったのはこの覚如自身であった。覚如は親鸞の血を引くとはいえ、末娘の覚信尼の孫というに過ぎず、関東の信徒たちのお情にすがって、ただ大谷本廟の墓守を任せられていただけなのである。父親の違う弟の唯善との争いにおいても、どちらが正統であるかを判断することは難しい。そこで、覚如が権威付けに持ち出すのが、「三代伝持」であり、法然から親鸞に伝わった専修念仏の教えは、親鸞の孫の如信に伝わって、それを覚如自身が受け継いだとすることになる。如信の父親はいうまでもなく、善鸞であるが、伝持の上で善鸞を飛ばすのは、もちろん、彼が親鸞に勘当されていることによる。

覚如は、しかし、『慕婦絵詞』によると、その善鸞・如信親子と同時に会っていることになる。そのとき、覚如は風瘡を病んで、慈信房(善鸞)はそれをなおすために「封」を与えた。如信については「正しき厳師」として敬服していて、その父親善鸞をおろそかにすることは忍び難いのだが、しかし、善鸞は「久しく田舎法師となり侍れば、あなづらはしくも覚え」た上、「門流に於いて聖人の御義に順ぜず。剩へ堅固あらぬ様に邪道を異とする御

子になられて、別解別行の人にて坐すうへは」、考えに考えたすえに、「封」は掌に隠して、飲まなかったというのである。それは、善鸞が父の親鸞から義絶される原因になった秘事法門を、覚如は受けなかったということの意味するのであろうが、しかし、その子如信からの伝持を宣言するのだから、実に曖昧であるといわなくてはならない。この善鸞の秘事法門は、よくわからないから秘事なのであるが、風瘡をなおすために「封」を渡すなど、修験道の加持祈禱をも斥けず、土俗的な夾雑物の多い内容であったのであろう。

ところで、覚如が善鸞・如信父子に会ったという「相州余綾」というのは、いったいどういう所なのか。五来重氏は、それは国府津と大磯の間の山の中であるという。余綾(ユルギ、ヨラギ)というのは、「ヨリク」であり、箱根の神が初めて海から上がって「依り来」た場所であり、箱根山と大山の修験者が修行する場所だったというのである(佐藤正英編『徹底討議・親鸞の核心をさぐる』)。この余綾は善鸞・如信父子の一つの根拠地であったと考えられ、箱根修験道との密接な関連も考えられるとすれば、嘉念坊の念仏の教えも、親鸞よりは多くは善鸞に傾いたものではなかったかという気がする。

善鸞に関して、『慕婦絵詞』の次のエピソードを見てみよう。

「この慈信房は、安心などこそ師範と一味ならぬとは申せども、さる一道の先達とならなければ、今度、東国下向の時、法印常陸に村田といふ辺りを折節行き過ぎけるに、只今大殿の御浜出でて男法師・尼女棚引きて、帔[ムシ]といふ物を垂れて、二、三百騎にて鹿島へ参らせ給ふとて、夥しくのゝめく所を通りあひけり。大殿と号しけるも、辺土ながらかの堺なれば、先代守殿[しゅでん]をこそさも称すべけれども、頗る國中帰伏の至りにやと不思議にぞアザみける。かゝる時も他の本尊をば用ゐず、無碍光如来の名号ばかりを懸けて、一心に念仏せられけるとぞ。」(同上)

善鸞は「大殿」と呼ばれて、男法師・尼女を引き連れて、二、三百騎で鹿島に参詣するような身分であった。父親から義絶されて、宗教家として異様ななりではあっても、関東では多数の信者を獲得していることは否定できな

い。覚如がいかにあざんだところで、また、親鸞の教えとはいかにかけ離れたものであったところで、「國中帰伏の至り」であって、草深い関東の人々が日々の生活の実感から共感しうる内容を、善鸞のことばはもっていたのであろう。病気に苦しんでいる人々にただ念仏の大事を説くだけでなく、方便としてでも、「封」ぐらゐは授けて、加持祈禱をしてあげてもいいのではないか。そして、「異安心」というレッテルをはられても、善鸞は一生涯「無碍光如来」の念仏だけは忘れることがなかったということだけは、覚如も付け加えている。山国の飛驒に入って、瞬く間に山人の心をとらえた嘉念坊の念仏の教えはそうした類のものであったという気がしてならない。