

富士講行者についての一試論

Argument about the Fuji kō ascetic

渡 邊 秀 司

要 旨

この小論では、富士講の行者食行身禄と、彼に関わった田辺十郎右衛門の行動を事例にして、宗教的カリスマの構築について考察した。この小論では、富士講の身禄に注目するのではなく、身禄以後の富士講の行者たちの行動を理解するための枠組みを考察することにある。そのためにカリスマという考え方をを用いることにする。この小論でもちいるカリスマの枠組みについては、拙稿（渡邊 2011）で論じた内容に即して議論を展開する。

キーワード：

はじめに

従来からある富士講の研究においては、食行身禄（以下身禄）の業績が重視されている。身禄が自らの信仰に殉じて富士山の七合目で自死に至った経緯は、彼の独自性を強調するに十分なエピソードであると同時に、身禄が富士講において教祖的位置に立ったとする根拠となるものである。しかし、身禄の教祖的位置は彼自身が言い出したものではない。彼の意識は富士山に宿る霊性の代理者であった。身禄を崇拜の対象として押し上げていったのは、彼の死後、身禄の意志を継ぐと称した人たちであった。富士講における身禄の立場は、単純に富士講の中興の祖であり教祖として以後の富士講信徒たちに崇敬されていったと言うだけではすまない気もしている。

富士講の行者たちは、身禄という存在を自らの信仰拡大のために利用している。その利用のプロセスはカリスマの構築と称してもいいのではないだろうか。まずカリスマの構築について、

そのプロセスを概観し、カリスマの構築の事例として、田辺十郎右衛門について述べたい。

1. カリスマの構築

この小論ではカリスマの構築を考える際に、カリスマの担い手と言われる人ではなく、カリスマの担い手を認める周辺に注目する。担い手の周辺の行動次第でその集団のその後は変化する。富士講の場合、カリスマの担い手は食行身禄であるが、その周辺として身禄の後継者もしくは身禄の遺志を継ぐ者と称する人たちを考えている。ウェーバーが「使徒」と定義した人たちを、この小論では「構築者」と仮称し、主な事例として田辺十郎右衛門という人を考える。担い手のカリスマは、他者（支持者）からカリスマがあるということを認めてもらわなければならない。カリスマの支持者を増やすのも、「担い手のカリスマ」を「維持」するのも「構築者」たちの役割である。

担い手のカリスマが多くの人に認められるものであるかどうかは、「構築者」にとって重要

ではない。つまり、「担い手のカリスマ」が虚構であってもかまわない。「構築者」が「担い手のカリスマ」を創造し、そのカリスマを信じる支持者が集まることで、担い手と支持者からなる集団が形成される。この小論では「構築者」という特定の他者によってカリスマが構築される第一段階、そして社会全体に認知されていく第二段階という、二段階のプロセスを考える。

カリスマ構築の第1段階では、「構築者」は担い手を中心とする初期メンバーであり、担い手の支持者でもある。「構築者」は担い手を認めることで、自らが信じるに足るカリスマを構築していく。「構築者」となる人たちはその集団についての深く広範な知識の蓄積を行う。「構築者」になるかどうかは、初期メンバーであるかどうか、集団の知識をどれだけ手に入れる事ができるかにかかっている。

カリスマ構築の第2段階では、「構築者」は担い手のカリスマを自分自身がさらに利用するようになる。担い手自身が死んでしまった場合も、彼らはカリスマの二次的構築をおこなう。宗教集団は好例。「担い手のカリスマ」を用いることで集団のさらなる拡大が期待できるからである。この際に「構築者」は神聖化をおこなう。

神聖化とは、カリスマの担い手とされる人を神一人、生き仏、創業者、なんでもいいがーとして一段上の存在に構築しなおすことである。つまり担い手を「いと高き存在」に据え置く事で、人間としての担い手のカリスマではなく、「神である存在が保持するカリスマ」にすり替えていく。カリスマの担い手というきわめて限定された資格を持つ一個人の所有物ではなく、ある程度自由に利用できるものに変化し、カリスマ継承のシステムに従った人たちに等しくカリスマを与えてくれるようになる。「構築者」にとって有利なカリスマ継承のシステムが形成され、カリスマを身につけていくことが可能になる。純粋なカリスマ継承のシステムと考えら

れる血統であっても、「構築者」に有利なカリスマ継承のシステムとして作り出されていくのである。

2. 田辺十郎右衛門の勢力拡大プロセス

次に田辺十郎右衛門（北行鏡月、以下十郎右衛門¹⁾）を事例に、信仰に生きる人たちのカリスマ構築について考える。十郎右衛門は身禄の文書にも見られる名前である。彼の住んでいた吉田口は、元々富士登山の参詣客の落とす金銭を生活の基盤としていた。

身禄は富士登山について毎年怠りなく、吉田口の御師田辺伊賀および田辺和泉の家を常宿にしていたが、夜更けすぎになっても声高く祈念するというので、同宿の道者たちがそれを嫌って他の御師の家に宿を移そうという相談を始めた。両田辺の主人は道者たちによって生計を立てており、他に移られると得意先を失うので身禄を断るほうが良いだろうということになり、その旨を身禄に告げた。身禄も仕方なくというわけで別の御師の家に泊まろうとしたが、そのような事情であるから泊めてくれる御師がいない。その時、十郎右衛門が自分等は浅間様のおかげで安楽に暮らしている。浅間様を尊信するものは、「狂人」であったからと言って疎かにしてはならない、まして行者においてはなおさらであると言うことで、身禄を自分の家に迎え入れたとされている²⁾。

また、十郎右衛門は、身禄が富士山で自死を決意したとき、随行してその教えを書き記し、死を看取り遺族に伝える役割を果たしている。随行の際に教えを書き留めたものが富士講では聖典とされる『三十一日の御巻』である。これは、各講が写本を持ち、異本も出回っているが、三田村玄竜が収集した『富士行者食行録』が原本に近いものとされている。この小論では、『三十一日の御巻』に関しては三田村本と、『富士講の歴史』に所収されたものを主に参考にして

いる。十郎右衛門は身禄周辺の人としての資格は十分に有している。彼が身禄の死後その様子を遺族に伝えた時の状況について、『小泉文六郎覚書』という文書に以下のような記述が残されている。

御富士山上吉田より田辺十郎右衛門丑十月廿九日下板橋宿永田長四郎方へ来り，同十一月朔日長四郎同道にて文六郎宅江参り，御山糸ぼし岩にて身禄・菩薩十郎右衛門に仰渡され，御申伝江の段々委細皆々へ申届ケ致承知候趣，左の如く委細書記し末世の為となす者也，

十郎右衛門此方皆々糸申し届候段々

一，火打箱を文六郎方糸遣ハさる，

一，硯箱を永田利兵衛方糸遣ハさる，

右七月十三日十郎右衛門に御渡し相届ケ候様にと仰候，七月十三日十郎右衛門に下され候品々

一，さらし木綿御わた入壺ツ

一，さらし木綿野袴 一，御足駄八十郎右衛門手前へ取納置候，

右二色御着用候を御ぬぎ十郎右衛門に下れ候段・・・³⁾

この文書は、身禄の形見分けについての記述の一部である。先程も述べたが、十郎右衛門は身禄の遺言を近親者に伝える役割を果たしている。第三者が十郎右衛門の宗教者としての正当性を強めていく。興味深いのは、身禄の意識では、十郎右衛門は遺言を近親者に伝える役割のみ果たしてもらえばいいと考えているのではないかということである。それは以下の一文から推測できる。

・・・三国第四御本房 玉の房（中略）

小泉源東藤守と被下，

糸ぼし岩東藤守と被下，

心行長照東藤守と被下，

南無仙元大菩薩様の身禄・御世の万劫御守として，右三人江東藤守と被下候御伝江也
享保十八年丑の六月十七日に糸ぼし岩にて伝へ置也

小泉文六郎糸

岩田小太郎糸

永田長四郎糸

右三人江書伝江置⁴⁾，

上記の文章は身禄が近親者に託した一文である。これによると、自分の死後の「御守」を小泉、岩田、永田の三者に託していたと読める一文である。この中に十郎右衛門の名は出てこない。短いながらも、身禄によって後継者指名はされていたと主張するための根拠となる文書である。十郎右衛門は身禄の文書によってその遺志を継いでほしいと言われてはおらず、その代わり、その死を看取ったこと、身禄の最後の言葉を聞いたことが、彼の宗教者としての背景を保証するだけである。しかし、彼はそのことを最大限に活用した。

・・・入定ノ日ヨリ命終の日マデ三十一日ノ巻トテ今ニ田辺ガ家ニ伝リ今信者ノ求ニ応ジテ写伝ヘケル（中略）其流ヲ汲モノ年ヲ追テ繁昌セシカバ他派ノ行者ノヲネタマシクヤ思ヒケン遺骸ヲ杖ニテ打クダク十郎右衛門之ヲイタンデ其辺ニ深く埋ケル其所一子相伝ニシテ人ニ伝ヘズ身禄定中ニ其深意ヲ十郎右衛門ニ伝ヘ且身ニ副フル物皆与ヘケル其遺物今田辺ガ家ニ伝リ流ヲ汲ムモノ之ヲ拜礼ス目録如レ左ノ

日数遺言講話 食行直筆巻四軸 内一本譲り書置

三十一日巻一軸 御身抜大幅一幅

御身抜大小二幅 入定之年先状一通

師月行直筆

身禄行中綿服野袴 茶碗一口足駄一足⁵⁾

この一文によれば、彼の家に行くと、『三十一日ノ巻』を写してくれることが明記されている。また、身禄の残した十郎右衛門の流れをくむ富士講は年を追うごとに繁栄していくため、その繁栄を妬ましく思った行者が、身禄の遺骸を杖で打ち砕き、彼がそれを悼んで遺骸を埋め直した。その際埋め直した場所は一子相伝として人には伝えなかったということである。さらに、身禄はその深意を十郎右衛門に伝えたいので、身につけていたものを与えてくれたので、それがいまでも残され田辺家へ行くと拝礼できるのだという。岩科によると、身禄の十三回忌の時に菩提寺の海蔵寺に分骨したそうであるが(岩科 1982:195-6)、上記の史料を信頼するならば、彼は身禄の宗教的遺産と呼ぶべき彼自身の遺骸のありかを一子相伝にする、もしくは一子相伝にしたと信じさせることで「独占」し、身禄の遺物を信者に拝礼させることで、講徒たちが身禄への崇拜を行うように促していると推測できる。なによりも、『三十一日ノ巻』という教典を書写する権限を持っていた事が大きい。十郎右衛門は宗教的遺産の管理者としてその立場を強めていく。このような十郎右衛門の活動に対して、批判をする一派もあった。

上吉田田辺十郎衛門方ニ有之候身禄・御自筆の四箱の御書物ハ御入滅の砌割石にて永田長照へ御渡し養母お吟にも申きかせ置御書ものにて、時節至りて右之書物三番めの娘お花へ持せ差遣様二との御事にてお吟方ニ有之候御書ものなり、然ル処小泉一我(文六郎)右之御書もの公辺の事ゆえ後難をあんし候としきりにお吟をすすめ江戸表ハ火難のほと心もとなく候、ただ十郎衛門かたへ預り候様二と度々申ゆえは悲なく右四箱の御書もの十郎衛門方へ預候よし、尤小泉文六郎その節立会願候よしお吟物語ニ候、右四箱の中ハ御巻物并御添書長箱の方ハ大ふしの御身祓おまれ文章⁶⁾

大まかに内容を述べるなら、十郎右衛門の家にあるとされる文書は、もともと身禄の妻お吟のものであり、お吟の住む江戸は火事が多く文書を守るためということで、是非もなく彼に預けることになったのだということである。つまり、彼は文書の正当な管理者ではないということである。上記のような批判文書があるということは、逆に彼は他者から反発を受けるくらい大規模に身禄の遺産を活用し、その勢力を拡大していたともいえる。身禄死後、十郎右衛門は吉田口の御師職となる。それは、既存の宗教集団の持つ既得権を利用することである。御師であるということで、彼の組んだ講は、公認された宗教集団に所属しているということになったのである。御師という立場を十郎右衛門は最大限に利用している。その結果が、上記の批判文書などに示されているのではないかと。

3. 身禄の「神聖化」

十郎衛門は信徒たちに身禄への崇拜を求めていくが、身禄の信仰対象は、あくまで仙元大菩薩という抽象化された神である。この点を彼はどのように考えていたのか。彼の信仰について参考になる史料として、『田辺十郎右衛門遺書』というものがある。この史料は十郎右衛門が創始したとされる山真講で配布されたものである。読み進めていくと、『遺書』が十郎右衛門の後継者中雁丸由太夫(十郎右衛門の息子)の書き記したものであることは判るのであるが、十郎右衛門は身禄のそばにいて『御伝』を聞いていたこと、『御伝』とこの『遺書』の文書の内容に米についての考え方など類似点が見られること、十郎衛門の行名北行鏡月の名で、その遺言と明記されていることなどから、十郎右衛門の考えもある程度はうかがい知ることが出来る⁷⁾。

・・・食行身禄といふ行者十七才之時より富士行者月行と申人ニ隨身して、富士登山

四十五年無怠大行を修し（中略）富士頂上
大行の折ニ空中ニ声有て、食行身祿・菩薩
と三度よひ、汝過去におみて富士山八万由
旬の勢、食行身祿・菩薩とハ過古ニ備りた
る天地の姓名なり、汝釈迦の割石の下ニこ
め置たるまいるといふ参の一字、中のこん
のふの四季の節鳥の下にふせおきたるおとゝ
といふ弟の一字、此二字ハ天地開闢より今
ニ不説の大極なり（中略）しるすに盡（つ
く）しかたかる修行の折ニ、再度御示現を
蒙り、御富士山の御号参明藤開山と御替り
御極り被遊候、是則二柱の御神の御号なり
．．．⁸⁾

この一文は、厳しい修業の中で身祿が神から
啓示を受けたことを主張し、身祿という名前は
神聖なものであること、神の名を身祿が神から
享け賜ったことを示すことでその正当性を示す
ものである。この文を読むと、宗教集団としての
富士講が成立するための物語が創造されている
ことが見えてくる。その物語の中で、身祿は
物語の中で神の言葉を受け取った行者という役
割を果たしている。食行身祿という名前は過去
から続く「天地の姓名」なのである。身祿の名
を「天地の姓名」と特別な存在に祀り上げるこ
とで、十郎右衛門は「身祿の神聖化」を行おう
とする。こうしたことは身祿以後の富士講に全
体的な傾向としてしばしば見られることである
が、十郎右衛門とその一派も同様に行っている。
つまり、神聖化された身祿を崇拜することを彼
は信者たちに求めていくのである。彼の信仰も
『遺書』に記述されている。大まかな内容につ
いては身祿のそれと大差はないが、以下に記す
興味深い一文がある。

一字不説の御符汝に伝ふ、是を御富勢喜と
可唱、是大切之御符なり、此御符清水にひ
たし、其身にただかば婦人難産ハ申にお
よばず、いかなる病苦も苦痛を遁すへし、

我寄瑞ある事を見ずへし、御利益有る事わ
其身々々の信心にて、其身に知るへし、必
疑ふへからず被申伝候、然るに先祖北行鏡
月より御遺言相守り、御符諸人江相施し候
処、其利益を得て壺度登山と心懸し人も、
二度・三度又ハ三十三度など、登山修行い
たし候もの夥しく、依而今関八州ニ流布い
たし候御事、利益の儀ハ筆紙ニ書盡しかた
く候御事⁹⁾

上記の文の興味深い点は「一字不説の御符」
というものがあると主張することである。も
ともと富士講には「御身拔」「御富勢喜」とい
う神聖視されたものがある。「御身拔」とは富士
講で最も重視している神語で、これを書き記し
たものを礼拝し、神語を呪文のように唱えるも
のである。一般の信者には「御身拔」は渡され
なかった。その代わりに、「御富勢喜」が渡され
た。「御富勢喜」は清水に浸して飲み込むな
どすることで、病氣などに効くとされている紙
の御札である。富士信仰の始祖とされる角行が、
江戸の街で病気が流行した時「風先係」を行い、
病人を直したという逸話から、富士信仰の御利
益を得るための御札を一般に「御富勢喜」と言
う。加持祈祷を身祿は重視していなかった。身
祿の信仰は日々の生活を律することによって達
成されるものであり、「御富勢喜」のような現
世利益を手軽にかなえる方法を説く十郎右衛門
の一派の考えかたとはことなる。

岡田博は十郎右衛門について、彼は身祿の教
えの内容や思想を尊んだのではなかったという。
十郎右衛門が信仰したのは、身祿が衆生のため
に命を縮め、仙元大菩薩と一体化する法力のす
べてを、世のため人のために捧げようとする、
身祿の人間性への信頼であると同時に、その法
力への信仰であったとする。彼によって上げら
れた富士信仰は、衆生のために生命を縮めた
「身祿様」を拝する結社であり、身祿派と称す
る一派の信者たちの拝む「身祿様」は、仙元大

菩薩と一体化された神になる。その結果として、遺訓の『御伝』は「開くと眼のつぶれる」御神巻になり、『一字不説』はその巻を拝するだけで御利益甚大の神宝になったとしている（鳩ヶ谷市文化財保護委員会 1981：15-16）。

4. 十郎右衛門の富士信仰 —身禄のカリスマ構築

十郎右衛門とその後継者は、カリスマの「構築者」として身禄のカリスマを自身が利用しやすいように構築していく。その理由として、彼自身の信仰が身禄という具体性をもった個人のカリスマへの絶対的な帰依にあったこと、身禄自身からその教えの正当な後継者として指名されていなかったことなどが考えられる。

十郎右衛門は身禄の教えそのものに対してそれほど魅力を感じていなかったのかもしれない。それよりも、独特な信仰を滔々と語る身禄という個人が、彼にとって大切な存在だったのではないだろうか。そのために彼は身禄の遺品を拝礼させるなど、身禄への崇拜に自らの信仰をシフトさせていった。また、身禄の教えの正当な後継者として指名されなかった事は、身禄直系と語ることを困難にしたらだろう。だからこそ別の手段を講じる必要が生じた。そのために御師となり既存の宗教秩序の中へ入ることで、社会的サンクシオンから逃れた上で、「御師の宗教活動」の一環として、遺品の拝礼、遺文の写本などを堂々と大規模に展開した。その結果、カリスマの担い手としての身禄が構築され、「身禄の神聖化」にともなう身禄個人への信仰にシフトしたのである。

彼は身禄から「東藤守」と指名されるような人ではなかった。しかし、身禄の死を看取ったと他者から認められることで、富士講において特別な存在となり、その地位を得ることができた。彼は自ら絶対視する身禄という人を、その立場を最大限に利用し、より多くの人に知ら

しめようとする。その時身禄を抽象的な存在に祀り上げ、自分は身禄の帰依者であると大々的に宣言し、身禄への信仰を自分の信者に対して求めていくのである。

十郎右衛門の信仰活動とその教えについて、身禄のそれとは違うものであるとして批判される事がある。しかし、彼の行動を単純に批判することはできないと考えられる。身禄の教えを守るものだけが、富士講の正統などと即断はできない。たとえば、岡田の十郎右衛門についての評価は、「食行の教えは全く姿を消していた」という文章など、ネガティブな評価に傾いているのが見受けられる。しかし、彼の信仰拡大の方法は、富士講の拡大を考える上での選択肢のひとつとして考え直すと、別の面を見いだせる。『御伝』などの校訂を行った伊藤堅吉は、ある御師の言として「・・・身禄があって豊矩が世に出たと、又ある人は云う、豊矩が居たればこそ身禄が元祖と崇められたのだと」（伊藤 1962：6）という。この言葉は身禄と十郎右衛門の関係性を端的に表すものではないか。身禄の自死直後において、その思想は信徒には思っているほどには浸透していなかっただろうし、その教えを民衆に伝えていくことは労多くして報われない可能性もあった。結果、十郎右衛門とその一派が選択したのは、富士山の霊威を背景とした祈祷による現世利益の提供であった。

岡田は十郎右衛門が身禄の人格的な力能に基づくカリスマに純粹に帰依していたと考えるが（鳩ヶ谷市文化財保護委員会 1981：17-8）、そう考えてもいいかもしれない。自ら御師という立場になったことも、その方向へ向けてシフトさせていく契機になったのだろう。御師という職分を利用しながら、尊敬する身禄が帰依した富士信仰を広げるためには当然の行動だったのではないだろうか。身禄の教えを守らないと言う一点のみにおいて、富士講の正統とは違うと言ってしまうのは早計なのではないか。そもそも富士講を考えていく上で、「正統」という議

論自体が成り立ちにくいのではと考えている。富士講と称される集団に属する講徒たちが求めていたものとして、病氣平癒などの現世利益も大きかっただろう。講徒の現世利益をかなえていく方法を打ち出しつつ、十郎右衛門の一派は自らの信仰を拡大し続けたのだらうし、教祖死後の宗教の方向性の一事例を我々に示してくれるのである。

注

- 1) 御師となった田辺十郎右衛門の子孫は、代々十郎右衛門を名乗る事になる。この小論では、便宜的に身禄に随行した十郎右衛門について述べる際には「十郎右衛門」とし、十郎右衛門の御師職を継いだ家について述べる場合は「田辺家」と記述する。
- 2) 『富士吉田市史』史料編第五卷 近世(俗), p.279.
- 3) 『渋谷区史料集』第二, pp.147-8.
- 4) 『渋谷区史料集』第二, p.148.
- 5) 『甲斐国誌』第二卷, p.121.
- 6) 『浦和市史』, p.507.
- 7) 中雁丸由太夫は行名を仙行仲月といい、現存する「御伝」の多くは彼の写本もしくは孫写本だとされている。仙行のころの富士講身禄派はより盛んになり、3日・13日・17日・26日の「御命日」には講員が一ヶ所に集まり、身禄の残した御詠歌(「御伝え十五首」「御三十五首」「御済度二十二首」)や角行以来伝えられている神文(「水の御文句」など)など祭文を合唱した。
- 8) 『富士吉田市史』史料編第五卷 近世Ⅲ, p.1091.
- 9) 『富士吉田市史』史料編第五卷 近世Ⅲ, p.1093.

参考文献

- 伊藤堅吉, 1962年, 「食行身禄こと」『あしなか』78: 1-26
 岩科小一郎, 1983年, 『富士講の歴史——江戸庶民

の山岳信仰』名著出版.

- 大村英昭, 1979年, 「スティグマとカリスマ——『異端の社会学』を考えるために」『現代社会学』12(6-2): 117-144.
 大谷正幸, 1996年, 「食行身禄と『一字不説の巻』をめぐって」『宗教研究』309 (70) 2: 99-122.
 ——, 2004年, 「富士信仰から角行系宗教へ」『宗教研究』340 (78) 1: 95-118.
 Weber, Max, [1922], 1980, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, Max Weber, Besorgt von Johannes Winckelmann. Kapitel IX, Soziologie der Herrschaft, 1-7. Tübingen, Mohr. (= 世良晃志郎訳, 1962年, 『支配の社会学 I, II』創文社.)
 朱楽管江, 『大抵御覽』(國書刊行会編, 1970年, 『徳川文藝類聚 12巻 第五』国書刊行会.)
 富士吉田市, 1997年, 『富士吉田市史』史料編第五卷 近世Ⅲ.
 松平定能編, 佐藤八郎, 佐藤森三校訂『甲斐国誌』(蘆田伊人編, 1968年, 『大日本地誌大系』44-48, 雄山閣.)
 三田村玄竜, 1915年, 『信仰叢書』八幡書店(復刻: 早川純三郎編, 2000年, 『信仰叢書』八幡書店.)
 日本常民文化研究所, 1978年, 『富士講と富士塚——東京・神奈川——』日本常民文化研究所調査報告 第2集.
 斎藤月岑, 『武江年表』(今井金吾校訂, 2003年, 『定本 武江年表』上・中・下, ちくま学芸文庫.)
 渋谷区, 1981年, 『渋谷区史料集』第2——吉田家文書.
 浦和市, 1985年, 『浦和市史』.
 渡邊秀司, 2011年, 「カリスマの検討——「カリスマの構築」論に向かって——」『佛教大学大学院紀要』39: 55-70.

(わたなべ しゅうじ)

佛教大学総合研究所特別研究員)