

I — II
熊野詣考 — 淨穢の境界を越え

阿部 泰郎

〈聖なるもの〉へ至る経験の場 —

日本の文化において、宗教がどのように現象するのかという問題を考えてみようとするとき、それを、仏教史の枠組——たとえば、宗派や寺院ないし教義や教説の水準ではなく、また一方、神道史の枠組——いわゆる神道思想や神祇制度の研究など、上部構造的なものとしてではなく促えようと思う。その時、何より、人間の、また共同体の、行為や運動として、または人々に語り伝えられた伝承にまなざしを据えたい。それらの現象の上で、宗教——というよりむしろ筆者にとっては、端的に〈聖なるもの〉と呼ぶほうがふさわしい——を求めていきたい。

そこで取り上げるのが——というより、ただちに、遁れようもなく目前に立ち上ってくるのが——熊野、あるいは熊野をめぐる諸現象である。それは、熊野というひとつの「場」(トポス)であり、また、そこへ参るといふ営みによって生成される一箇の文化現象である。それを、縁起や説話、あるいは文学・芸能を含めた伝承を通して、古代から中世にかけての長い間、熊野という世界が人々のなかでいかなる経験として生きられたのか、そこから人々は何を獲得したのか、ということを問うことになる。いまは、そのための問題提起として、あくまでも具体的な資料を呈示することに努め、それらをどう論理化するかは、今後の議論にゆだねたい。なお、以下の報告においては、従来、熊野について流通している常套的な決まり文句——たとえば、死の世界であるとか、参詣を擬死再生などと評する言説——によりかからないように心がけた。

一

『愚管抄』ないし『保元物語』には、中世の初め、古代的な国家の世界の秩序が崩壊し、またそれを支える神話も解体して、新たな世界が始まることが見事に描かれている。その始発において、熊野という〈聖なるもの〉ないし「場」が、いかなる動きをいざない、はたらいたのかということが、それぞれのテクストの上に、きわめて象徴的なかたちで説かれている。たとえば『愚管抄』では、それは法皇という中世の「王」の熊野詣の始まりについて説かれる一挿話として書かれている。ここで、熊野の神は巫女を介して法皇、白河院、に或る実には象徴的な仕草(手をひらくと打ち返すという)を示し、託宣を告げる。その言葉は、「世の末には必ず手の裏を返すようになるだろう」というものであった。それについて著者慈円は、かかる不思議の託宣をも御覧になった王であると、むしろその奇特を賞すような文脈で受けとめている。ところが、『保元物語』では、その託宣が同じ法皇でも鳥羽院のこととして説かれ、王の命の限りを告げ、定業による死の後はやがて保元の乱という中世の開幕を告げる戦さが勃発する、そのような世の転変を予言する物語の一部と化している。それは、『愚管抄』において慈円が「武者ノ世」と言い、「乱世」ととらえるような中世のはじまりである。これが、王の熊野詣を介し、その神により示されるといふことである。

ここに想起されるのは、中世の軍記物語の代表的な傑作である

『平家物語』においても、同様に熊野がその展開において象徴的な役割を果たしていることである。平家の惣領である重盛が熊野詣をした際、彼は本宮の證誠殿で祈念し、父清盛の悪行を懺悔し、吾が魂を召してほしいと願う。そして下向の道中、岩田川を渡るところ、その参詣姿である浄衣が死装束のように見えた、と語る。帰洛後ほどなくして重盛は死去し、やがて平家の運命もそれとともに尽きる、そうした大きな滅びの物語に至る予兆が、やはり熊野詣を通してあらわされている。

そもそも、王の熊野詣ということは、いかなるものであったのか。そして、その始まりは何故であるか。

院政期より溯り、摂関政治の頂点であった藤原道長の時代、その時の上皇＝法皇であった花山院の熊野詣が注目される。花山院については、『大鏡』が実に興味ふかく、多く狂気をはらんだ、複雑にして、多面的なその肖像を描きだしている。その中に、王位をなげうってまでの院の出家の本意であり、その修行として目指したが熊野である、と述べられている。そこで院は激しい苦行をなすが、その上で獲得された験力を護法を駆使するという形であらわしたりもする。それは前世の戒力によるものであり、それ故に王ともなったのだが、その折角の王位を捨ててまでして、この熊野詣のような修行をされた、その功德はいかなるものにも増して大きい、と『大鏡』は院を賛嘆しているのである。

そこに、このような王が熊野に期待するものは何であったかというところが、やはり象徴的にあらわされている。花山院のそれを大き

な契機として、白河院以降は続々と貴賤上下の無数の人々が、自らにとって極めて根源的な「宿願」を果たすために、熊野への道歩むことになる。また、花山院は、熊野那智山の青岸渡寺を始発として、西国三十三所観音巡礼という、畿内全体を巡礼の道によって結びつける、中世から近世まで命脈を保った観音巡礼の運動の始まりにも位置付けられている。室町期の観音巡礼についての縁起諸本には、いずれも花山院がその中興として大きな役割を果たしているのである。

熊野詣が盛んとなった白河院の時代の熊野詣の実態は、自らそれを行った一人の貴族の眼から具体的に記録した資料が残されている。藤原宗忠の日記『中右記』の天仁二年（一一〇九）十月の記録である。これには、彼が都より難波を経て紀伊路の海辺を辿り熊野へ参る往路、これを参向といい、先づ本宮に到着し、そこから熊野川を下り新宮と那智の三山に参り、再び本宮に戻り、そこから元路を帰る。その復路を還向という、その道程が具体的に記述されている。それはまた、道中における大変厳しい精神、潔齋の作法を伴うものであった。これを破（ハラ）とか垢離（コリ）という。非常に厳格な修行であり、苦行でもある、浄めの作法であり、道中において繰り返し随所で行われたことが詳述されている。その一方で、参向の途中の中辺路の山中では、坂の半ばの太木に葛が大蛇の巻きついたように見える、それは昔女人が化して大蛇となったのだ、という伝承なども記し止めている。そして、漸く本宮に辿りついて、自分の宿願を神に申しあげた後、その感慨が誠に切実に裏書に述べられる。

この述懐は、熊野参詣ということが如何なるものかという意義を、古代知識人の言説において的確にとらえたものといつてよい。すなわち、この長い道程を、難行苦行して辿ることは、まさに生命を賭した行いであるのだが、それを「誠に是、生死の嶮路を渡り菩提の彼岸に至るものか」と表現しているのである。

より注目すべきは、そこに付記された参向の道中における宗忠自身の体験である。彼は、その日々の間に、「或いは手足叶わざるあり、或いは又、不浄の夢想あり」という。そして、「かくの如きの時、早く祓へをもってす。仍て強ちに記し置かざるなり」と具体的には述べていないが、それは何らかおぞましいイメージであったものか。続いて「凡そ信心すこぶる懈怠の時、必ずその懲めあり。仍て弥よ心性を守り、清潔を致すなり」と説明しており、これは前述した如き、熊野詣における厳しい精進と祓や垢離の苦行のありかたを、彼の経験において端的に捉えたものといつてよい。

三山参詣の途上、宗忠は本宮から湯ノ峯に赴き、そこで湯屋にて湯を浴びている。谷底から温泉共に湧き出る水を「神験」と言い、この湯を浴びる人は万病消除するという。この湯浴も、熊野詣における欠くべからざる一つの靈験でありその感得の経験であった。

さらに還向におよび、その道中にて、伴った息子の少将の夢想が談せられる。宗忠と共に野徑を歩むに、大蛇が道に横たわっている。これを「先達聖人」が劔を抜て切り、道を過ぎ行く、というものであった。これを聞いた宗忠は、「誠に魔障を除きて参詣を遂ぐるか、心中に欣悦するところなり」と、これを参詣成就の瑞相であると解

している。このような「魔障」すなわち、大蛇の姿をとって化現するようなモノが、絶えず熊野詣の道中には道者の前に出没したものであろう。それが前記の「不浄の夢想」であり、この夢想の如く、象徴的に示されているのであろう。それは、熊野詣する人々の現実の「難行苦行」としての経験と、表裏一体のものであったと思われる。最後に、いよいよ洛中へ帰り着くにあたり、稲荷に参り、各社に参詣して幣を捧げるほか、「阿古万千」へも奉幣し、更に社頭で奇妙な作法を演じる。粉を面に付け、先達によって「護法」を送るのである。鳥が来てその施食を受けたことに、宗忠はいたく感じている。これらも参詣に欠かせない行儀であった。

このような、『中右記』に記される熊野詣の道中における作法は、その中で終始かれを導いている「先達聖人」の如き山伏の側においては、彼らによって説かれ、また持たれる儀礼の次第と神話テクストの中で、また別の貌で表現される。

九条家本慶政筆『諸山縁起』に含まれる『役行者熊野山参詣日記』は、修験道の開祖である役行者に託して、先達が参詣の道者を導いて熊野へ至る、その作法であり、また、そこで彼等の歴る経験が如何なるものであったかということが、特異な幻想的筆致で表現されている。役行者自身が靈告を蒙り熊野へ赴く道中に次々と遭遇する「不浄の夢想」が、グロテスクな神異を伴って出現する。それはたとえば屍躰であったり牛馬の肉を喰うものであったり出産であったり、血や死の穢れとして道中を障えぎり、または異類・異形の魔物や鬼たちのおびやかしであるが、それらの多くが女性の属性

を負っていることは注目すべき表象であろう。そうした魑魅魍魎の穢れに満ちた場所に行き逢うと、役行者は、神呪をもって、あるいは祓いによって、これらに立ち向う。すると、それらの恐るべきモノは姿を消し、または光を放って昇天し、あるいは変身して「聖なるもの」と化して、却って行者を祝福するのである。ここに、さきの『中右記』に示された、先達聖人が大蛇を切って道を通過したという夢想の神話的ヴィジョンが、儀礼と結びついて縁起—靈験のテキストに実現している消息が知られよう。

熊野道者や先達を、このような道中の魔障から守るのが護法である。熊野路には九十九王子と称するように多くの王子が道中に祀られて、道者はこれに一々幣を捧げたりそこで祓を行ったりするのであるが、その代表が五躰王子と呼ばれる。その中でも最も威力あるものが切目王子であったが、それらの王子は童子形として観念され、いわゆる護法童子として靈山おとよに行いする聖シラを守護する神格と共通した存在であった。それは、熊野という特別な場の中では、その持つ強烈な威力により道者を守護するが、それを離れて日常に復帰すると、却ってその人々に害を及す、恐るべきモノと化してしまう。何故ならば、その存在は、それが護るべきあの道中の恐るべきモノと表裏不二であるからであろう。それ故、これらを元の場所へ還し鎮め、祓い遣らわねばならない。先述した『中右記』の稲荷における奇妙な作法は実はその「護法送り」の儀礼なのであり、『諸山縁起』にもその「次第」が含まれている。

熊野詣において、このような帰路—還向の道中がもつ重い意義

は、たとえば『法華験記』の最末尾に位置する二つの靈験譚のなかで、法華経の功德を説く靈験に結びつけられて示されている。第一百二十八話「紀伊国美奈倍郡の道祖神」では、天王寺の僧道公が熊野での夏安居の帰途に、疫神に駆使されて苦惱する衰老の道祖神を救済し、神は得脱し補陀落渡海を想わせる往生成仏の相を示す。更に、第二百二十九話「紀伊国牟婁郡の悪女」は、周知の如く最古の「道成寺説話」であるが、熊野詣の途上の修行僧が、路辺の宅いへの女に懸想されるのが発端である。僧は誘惑に遭い、参詣の帰りに逢おうと約して辛うじてこれを遁れたのであるが、三山参詣を遂げて還向の途を急ぎ、約を背いて逃げ去ろうとする。女は瞋いかり、家に籠って大蛇と化し僧を追い、ついに道成寺に到って鐘もろとも僧を焼き尽すという例の仕儀となる。ここで大蛇と化して道者の僧を亡ぼした「悪女」の災難とは、まさに熊野詣の道中、それも還向の途上で行者たちを襲う様々な障碍であり魔障の、一箇の具象化であり物語化ととらえるべきであろう。

この物語に関連し対比されるべきは、熊野詣における護法の存在であり、また、その物語化されたテキストであろう。『宝蔵絵詞』と仮称された書陵部蔵の後崇光院筆になる絵詞残欠は、熊野参詣における先述の「護法送り」の作法の起源を説いた縁起譚である。熊野権現の命により道者の修行僧の守護に付けられた切目王子が余り煩わしくて、僧が追い払おうと腐くたしなまの穢れを浴びせたところ、怒った童子はつい僧を死なせてしまう。この咎により権現に片足を切られて追放された王子は、還向の道者達の福幸を奪って身すぎの

種とする。護法はまさにここで障碍神と化している。権現は困って、稲荷明神に相談し、阿古町という美女を語らって、その魅力により切目王子の荒ぶる力を慰撫することを得た、それ以来、参詣の道者は切目と稲荷の社頭で椰葉をかざし豆粉で化粧してその様を学ぶのである、という。例の『中右記』にあらわれた奇妙な作法の由来は、このような、道成寺説話とも一脈の繋りを感じさせる魔障—護法の道者—先達とのかかわりの物語を一方にもって伝承されていたのである。

二

かような神話的な縁起も含め、参詣という経験をへて入っていく熊野とは何であったのか。熊野へ赴く人々にとって熊野という世界をしるしづけるものは何か。それは、端的にいうならば、鬮體(曝首)である。

熊野という世界をとらえる場合、その一方に、常に大峯——吉野にはじまり、金峰山とも称される巨大な山系——が存在するのを無視できない。密教のシンボリズムに宛てはめて、熊野を胎藏界とし、金峯を金剛界と説くように、両者は不二にして不可分の一対と観念されていた。実際、古くから修験者は両者を一連の行場として斗擻とさうしていたのであり、吉野から峰入りして大峯を経て奥駈けを敢行し、長大峻嶒な尾根筋を辿って南下して最後に山を下ると、そこには熊野川の河原の中に浮ぶようにして本宮の森が位置するので

ある。さきのシンボリズムを借用するならば、丁度、大峯という山脈の金剛ツツジユイの切先が突きつけられた中心に、熊野という胎藏はそれを包みこむように広がっている。行者ならずとも、それはまことに壮大で印象的な景観として嘆賞されよう。

この金峯—大峯においても、鬮體がその世界の「聖なる」しるしであった。前出の『諸山縁起』には、大峯は仏生国の山であり、熊野権現はその鎮守であって、共に我が国に飛び来たったという縁起に加えて、役行者が七度転生してこの峯に修行し、初めの二・三生はその骸骨を留めており、それは巨大な身丈であるという伝承を記している。また、加えてやはり修験者として名高い浄蔵が同じく自身の前生の骸骨を大峯の仙洞にて拝見し、その手より独古杵と剣を得るといふ奇怪な伝承をも記している。その(鬮體の)眼中より生ずる樹が茂り盛んであったともいう。

かような鬮體の伝承は、古く、『日本霊異記』に登場する。下巻第一縁は、孝謙天皇の時代に熊野にて海辺の人々を教化して菩薩と賛えられていた永興禪師の話である。彼の許へ一人の禪師が訪れ、やがて辞去して山中に去る。後に熊野村の人々が船材を伐り出す為に山中に赴くと、ただ法華誦経の音のみ聞こえ、これを伝え聞いた永興が尋ねると、禪師は巖上より投身して死し、その屍の鬮體は舌のみが腐くらず宛然むげんと生々あざやかにしていた、という。景戒はこれを賛して「身を投げ骨を曝さらりて、鬮體の中、舌着つきて爛ただれず、これ聖ひじりなり」と嘆じている。また、これに加えて、吉野の金峯かねのみだけに行う禪師が山中に見いだした法華経と金剛般若経を読む鬮體も、やはり同様に舌

のみが爛れずであり、禪師はこれを取りて共に読経行道した、という。景戒は「これもまた奇異しき事なり」と結ぶ。

髑髏の舌のみが生きて動いているとは、おぞましいほどに強烈なイメージであるが、それは、熊野詣の道中においても時にあらわれた靈験であった。『法華験記』上巻十三話「紀伊国六背山に法華経を誦する死骸」は、沙門壹脊が熊野参詣の途上、六背山（有田と日高の間の峠）に出逢った法華経誦の声の主が、やはりかかる髑髏であった。この髑髏は、自らその本縁（円善なる修行者で六万部転読の願を果した上で都率に上生せんとする）を語るのであるが、それもまた口中の舌は「赤く鮮かにして損せず」という強烈なイメージによってしるしづけられている。こうした、ただの曝首ではなく、その舌根のみは血肉のなまなましい色が声と共にうごめきはたらいているイメージ、それは、熊野という世界を象徴する或る何ものかの端的な形象である。

それはこれら修行者ばかりに限られるのではない。髑髏譚は更に、修行者が王に転生する、その因縁を明かす媒介となつて髑髏が立ちはたらく物語として、熊野をめぐる伝承のなかに展開する。

たとえば、熊野の縁起テクストのひとつ『熊野山略記』（三巻書）の那智巻には、花山法皇をめぐる髑髏伝承が、花山法皇が千日の参籠修行をした庵室の傍らにある「墓所」について記されている。法皇は参籠中、「頭風（頭痛）之御悩」あり、霊夢の告に、法皇の先生（前世）は当山の行人であつて、その「頭」が滝上の峯にあり、その目より木が生い出ている故に頭を病むのであるという。これを

取り供養すれば御悩は平癒し悉地成就する、と。その如く供養し、法皇の那智参籠の修行は悉地成就した。それが当時も那智に行われている彼岸の佛事の縁起である、と説くのである。

この『熊野山略記』には、花山法皇と並んで伝承上の興味深い人物が登場する。陰陽師安倍晴明が、花山法皇の命を受けて、ここに七星を勧請したり、また式神を使って「魔衆」を巖岨に狩り籠め（封じ込め）たりしている。晴明によって祀りこめられた魔の存在と、法皇先生の髑髏の伝承とは、単に那智山のみ固有な伝承というに限らず、ひろく法皇または院という中世の「王」の存在の根源にかかわる（聖なるもの）であり同時に何やら「おぞましいもの」と密接に関連しているようである。

『古事談』巻六諸道に収められた一話は、晴明が那智の千日の行人で、先生も大峯の行者であつて、在位中の花山院が頭風を病み雨の時は殊に劇しかったのを、彼が院の先生は大峯の行者であり、山中に入滅したその髑髏が巖にはさまり雨氣に詰められて痛むのだと告げ、これを取らしめて平癒した、というものである。その前生の行力により王と生れたのだ、という因果説もこれには含まれているのであるが、このような説が、鎌倉後期になると、花山院に限らず、同じく熱烈な熊野詣を繰り返した後白河院のこととしても物語られるようになる。その一例が、吉田経房の『吉口伝』に記される、院が熊野御幸の際に證誠殿にて夢想の告げに、先生は本宮の宮籠の蓮華房という者で、還向の時に瀧尻にて死に、その「骨」を留めていると示され、これを還御の時に取り、北法華堂に納めてやがて蓮

華王院を建立した、という。すなわちその院号は先生の行者の名を冠している、という蓮華王院の縁起譚なのである。

三十三間堂と称される蓮華王院は、現在の堂は再建であるが、後白河院が院政を執った法住寺殿の一面に造営された儀礼―宗教空間を代表する遺構の一つであり、この堂を巡っては、中世に唱導のテクストをはじめとして様々な形で縁起説話が流布していた（別稿「唱導と王権―得長寿院供養説話をめぐりて」『伝承の古層 歴史・軍記・神話』桜楓社、一九九一）のである。注目すべきは、この、後白河院

の御願寺たる蓮華王院の本尊千手観音が、後白河院の熊野への関心と密接な関係をもっているらしいことである。（法住寺殿の一面へも今熊野社を勧請しており、別に若王子社も勧請している）熊野十二所権現のうち西御前は那智の主神であるが、その本地は千手観音で、それを象って御正躰は扇である。蓮華王院の本尊千手は、どうやらそれと重なるものであったらしい。同時代の唱導テクストである安居院の『転法輪抄』の「後白河院」の帖（金沢文庫蔵）には、蓮華王院にて行われた佛事修法の表白が収められており、その中に、後白河院自身が、熊野において様々な靈験を感じし、また院の熊野詣の先達であった三井寺の覚讚なる僧が、院を生身の千手だと夢想に示された、という靈瑞を説くところに、その消息は明らかに知られるところである。そのような基盤があってこそ、それが熊野に元よりあった花山院の先生の鬮體の話と結びついて、あらたな縁起譚として説かれたものらしい。無住の『雑談集』巻十には、頭痛を病んだ後白河法皇が千手の行者たるにより本尊（蓮華王院とは明示せず）に

祈念すると示現あり、先生は三井寺の小大進という法華持経者であったが、その遺骨の鬮體に松の根が纏わりその故に御悩ありとする。これには熊野は介しないが、降って室町期の西誉聖聡の『初重口伝』には、やはり『吉口伝』の如く熊野の蓮華房として登場し、同時代の法華直談系の説話集『往因類聚抄』や『直談因縁集』も同様の伝承を収めるので、それがむしろ中心的な話柄であったと思われる。

このような三十三間堂の因縁―縁起として伝承された話は、近世に至り、浄瑠璃の『三十三間堂棟木由来』の中に摂り入れられて、これに登場する柳の化身のお柳とは、例の法皇の先生の鬮體の目の穴に生えた柳樹の化現ということになる。三十三間堂では現在でも正月に柳の枝を用いて揚杖浄水供という祭儀を行っているが、参詣の人々に万病平癒の靈水をこれをもってふりかけて加持するのは、前述の法皇の頭痛平癒の靈験に呼応する儀礼なのである。一方、熊野においても、本宮より熊野川を新宮方向に下った途中に楊杖葉師堂と称される一寺があり、その縁起としてやはり同様に後白河の先生の鬮體譚を今も伝えているのである。

鬮體譚を媒ちとして、花山院と後白河院が繋がれるのは、むしろ偶然ではない。ともに法皇として熊野詣を行い、熊野という世界の何ものかに深く傾倒する“王”として、両者は確かに一脈の精神史上の系譜に連なっている。この両者の結びつきは、また別のところからも示される。西国三十三所のひとつである粉河寺も、その本尊はやはり千手観音であるが、『粉河寺縁起』（伏見宮本）によれば、

花山法皇は熊野よりの下向の際に参詣し詠歌あり、また後白河法皇も三十三間堂に付随して建立した小千手堂の本尊にこの観音の御衣木の残りをもって宛てて願文を遺した、という。これも両者の接点なのである。

熊野と大峯の一体不可分の霊地の根源的なシンボルとしての鬮體と、その神話としての前世の因縁譚は、この霊地に参詣修行し、結縁を果たした「王」の身体において結びつけられる。それが他の何処でもなく、熊野においてでなければならなかったことは、そうした伝承が花山院と後白河院においてばかりでなく、熊野詣を行った最初の「王」である宇多法皇の上においても説かれていたことによつて明らかであろう。『仁和寺御伝』（顕證本）所引の「三僧記類聚」（鎌倉初期・禅覚僧都による記録の抄出）には、宇多法皇が先生の山臥の鬮體を供養した因縁譚が簡略ながら引かれていて、さような伝承が古く仁和寺を中心に存していたことが知られる。法皇と呼ばれる——仏教に帰依した、出家者としての「王」が、単に（上皇が政を執る）院政というのみならず、仏教と深く結びついた新たな王権の「神聖王」として君臨するようになった時代に生みだされた伝承は、それらの王の存在そのものの根源を前世から支え顕わすものとしての神話であった。ここでは、その王の身体を究極において莊嚴する「聖遺物」として、鬮體にまつわる前世の因縁譚が、熊野という場をめぐつて展開し、その（聖なるもの）を象るのである。それはまさに、中世のあらたな王権神話が熊野という世界から生みだされた象徴的な光景というべきであろう。

三

あらためて注意を喚起しておきたいのは、熊野における鬮體譚のもつ特異な位相である。神祇祭祀を中心とする朝廷の公事や諸社の儀礼では、常に最も忌避され、排除されるべき不浄として死穢は位置付けられている。屍骨や鬮體は穢れそのものである筈である。ところが、この熊野の神の地では、強く穢れを忌み、参詣の道中においてさえ精進潔齋の嚴重な作法を要求するこの（聖なる地）では、それによつて自らの根源を語っているのである。ここには、ひとつの逆説が提示されている。それは、同様に穢れを忌む中世の「霊地」において、高野山や善光寺の如く「納骨」という形で死者の遺骨を埋納する習いとも通底する現象であろう。しかるに、これを葬送儀礼や固有の民俗的觀念のなかへ解消してしまうのでなく、あくまでも伝承のなかに身を置いて、それがいかなることを語り出すかに耳を傾けてみたい。

中世の伝承世界、特に諸神祇の靈験譚のなかには、注目すべきことに、ある一定の回路を介して、いま言うところの死穢もしくは屍骸にかかわる不浄というものを自らのうちに導入し、またこれを許容するという主題をもつた靈験がしばしば説かれている。

それは、或る共通の構造をもつ一群の説話で、鎌倉時代の畿内の諸社の靈験記の中に見いだされるものである。有名無名の聖が、その社へ参詣する道中に、たよりない無縁の死人の遺骸を見て、哀れ

を催し、自らそれを背負って葬る。手ずから死骸を取り扱うとは、社参の作法からすれば、まさに極めつけの触穢といってよい違乱の行為である。その上で、この聖は、もちろん心中に恐れ憚りながらではあるが、敢えて参詣をこころみる。もしくは、到底叶わぬと帰ろうとする足がはたらかず、社に向くと歩まれて、不思議と参詣を果たした、という。そして参籠のうちに、夢告や託宣を通して、神は聖のその行為を賛え、触穢に非ず慈悲ゆえの行いであるにより忌むものではない、と示すのである。

このような、全く常軌を逸脱した、というよりむしろ転倒した神の啓示は、それと共に、神みづからの本地垂迹の真の姿である仏菩薩としての慈悲の本躰を、その化儀によって聖の前に顕わす、という仕掛けを蔵している。我が国における神祇とは、本地の仏の垂迹として、和光同塵して、権かみにこの土くにに現じたものである。そこで、この世の愚痴なる衆生に結縁せしむることにより発心へと誘うため、仮に引き入れる為の方便として人々に物忌等の作法を要求しており、もともとこの神の本地としての誓いには、聖のさような触穢——それは慈悲の行いでもある——は実は最も冥慮に叶うことなのだ、と密かに告げているのである。つまり、聖の穢れをかえりみない慈悲の行いによってこそ、神明の本地とその本誓が顕われるのであり、その行為の真の意義も神によって証明されるということになる。参詣ということの本質が、ここにおいて一箇の逆説として提示されているといえよう。

かような靈験譚は、『宮寺巡拝記』『八幡愚童訓』においては石清

水と、『山王絵詞』『日吉山王利生記』『発心集』においては日吉と、そして『沙石集』においては金峯山と、それぞれ結びついて物語られている。必ずしも特定されず何処にでも結び付くように見え、世の普遍的な和光同塵説にもとづいた説話のようであるが、無住が『沙石集』巻一「神明慈悲ヲ貴給フ事」において、この話を金峯山（吉野蔵王権現）に結びつけていることに注目したい。平安時代以来、金峯山への参詣は、「御嶽精進」と呼ばれて名高い、嚴重な潔齋の修行を伴うものであった。その一端は『発心集』巻八「金峯山にて妻を犯すもの、年を経て盲となる事」にもよく知られるところであるが、その厳しさと相反して、三輪上人常観坊なる聖を主人公としたこの靈験譚は強烈なまでに印象深い逆説を、常識的な観念を覆すインパクトとして我々に投げかける。

さらに、この靈験譚の本質は、金峯と連なる熊野であったらしい。鎌倉初期の仁和寺の僧であった行遍の口伝を聞きした『参語集』巻一「範俊僧正事」に、この真言宗小野流の高僧の伝を説くにあたり、冒頭に、「母ノ死シタルヲ自ラ負フテ捨テタル後、即チ参詣テ熊野ニ那智ニ籠レリ」という。自分の母親の葬送を行ってから熊野へ参ったとは、熊野詣の道中の作法に伴う精神からすれば言語道断のことである。肉親の死穢は、最も重い物忌に当るのであり、殊に忌避されたところであった。その参籠中に、白河院の夢想に「竹人」を召せと示しがあり、院の護持僧として召し出された、という出世譚になっているのだが、それはやはり熊野（那智）の靈験譚であることには相違ない。そうして、この話に限らず熊野をめぐることは、

前述の如き触穢においてこそ神の本質があらわされるという靈験譚が、中世に汎く流布していたのである。すなわち、親鸞に結びついて唱導された真宗の諸派の伝承である。

真宗では、表向きの理念はむろん親鸞の主張に則した神祇不拝を立てるのだが、後には本地垂迹説を巧みに摂り入れて、弥陀の垂迹としての神明は「権者神」として参拝すべきである、という所説も大に行われた。存覚の『諸神本懐集』の如く、熊野の縁起をその主要な構成要素として用いるテキストもあり、本宮證誠殿の本地は阿弥陀であり、専修念仏者はここにはむしろ積極的に参り結縁すべきである。という理解は一般に共有されていたのである。本願寺三世覚如が製作した親鸞の伝記絵巻『善信上人伝絵』の中には、そうした主張にも連なる興味深い挿話が含まれている。その巻下、親鸞の入滅直前の一段に、伝記の本筋とは無関係に、親鸞の教えを受けた平太郎という東国の一庶民が熊野詣を行うに際しての靈験譚が位置付けられている。覚如によるその記述では、帰洛して五条西洞院あたりに居していた親鸞の許に、領主の所務として熊野詣に駆り出された平太郎が訪れ、その是非を問う。親鸞は答えて、一向専念の義においては聖道門の修行の必要は無けれども、「熊野本宮」證誠殿の本地すなはち今の教主（弥陀如来）なり。故にとてもかくても衆生に結縁の志ふかきによりて和光の垂迹を留たまふ。垂迹を留る本意たゞ結縁の群類をして願海に引入せんとなり」であるから、熊野の本地弥陀の誓願を信ずる専修念仏者は、如何なる動機であろうと「その靈地を踏みその社壇に詣せんこと」は自力の行ではなく仏

の導かれてのしわざであり、その参詣も虚仮の凡夫なれば「強に賢善精進の威儀を標すべからず、たゞ本地の誓約にまかすべし」と教訓する。これに平太郎は安心を得て、「道の作法とりわき整る儀なし、たゞ常没の凡情にしたがひて更に不浄をものはざることなし」という熊で参詣し、無事に参着した。するとその夜、彼の夢の中で、證誠殿の内より俗躰の神が出現し、「何ぞ吾を忽緒（ないがしる）して汗穢不浄にして参詣するや」と責める。そこに、神に対座して親鸞が登場し、「彼は善信が訓によりて念仏するものなり」というと、神は慎んで親鸞を拝し、彼の行いを容認した、というものである。

覚如の立場から祖師親鸞の神聖化をはかる『善信上人伝絵』では、その意図の許に説話が構成され、平太郎は狂言廻しに過ぎず、むしろ彼に対する親鸞の教化が一話の中心を占める。また垂迹の権現に対して本地の誓願を聖人が知らしめる。それを平太郎が神前の夢想によって知るのであり、またその経緯を聖人に告げて確認を得るまでが説かれるので、総じて親鸞権者観がいちじるしい。

ところが、別に、東国を中心に流布した中世の真宗諸派の談義本では、この平太郎説話が、それとは全く異なった形で——むしろ前述した諸社の靈験譚の如き形の話が——熊野詣をめぐって展開するのである。『親鸞上人御因縁』なるテキストでは、その中に含まれる「真仏因縁」という、親鸞の関東における高弟である真仏がこの平太郎であるという設定で説かれるもので、宮崎円遵によれば、この談義本の如き形ものが覚如のそれより古態であるとする。常

陸国横曾根の賤しき田夫である平太郎は、領主佐竹殿の年籠としこりの熊野詣に、公事の夫として駈り出されるが、かつて親鸞より聴聞した「神は迷の姿、仏は悟の体なれば、念仏申さん者は強ちに神に仕えず」との義を守り、道中にも、飯ん「飢うゑか餓あたる者の道に逢ひなんどするに喰はせ」た。その為、傍輩に「道者の火の物（精進中の別火で調製した食物）を由なき者に喰せ」た穢れに迷惑、と訴えられ、主人にも責められるが、平太郎は「神は非礼を受けず、仏は慈悲を本とす、面々のきこし召す物を蠅あんかなどは喰ひ候はぬや」と秀句にて反論すれば無沙汰となる。これが熊野詣において人を扶持する「ハエ」という習いの起りだ、という起源譚を説く点は面白い。更に、道中は念仏のみを唱え、「更に精進潔斎もせず、あまつさゑ田辺にては、道者舟の入海かいして死骸共、汀とみぎわに寄りたるを、熊野の道のことなれば、物忌たけ猛まきき所にて、取り除のくる人なし。道者悲しみけるを、かの平太郎、夜に紛れて死骸共を取り隠しけり」という行為すらなすのである。前の施食以上にこの上ない触穢しゆたいであり、潔斎と物忌による道中作法のことさらな無視である。その上で本宮に参り、年籠する長床通夜の多数の地下道者たちの中で、平太郎ただ一人が、證誠殿はじめ十二所権現より利生を授かるとの示現が、人々にもたらされるのである。主人の佐竹殿の問いに答えて神は、参詣する衆生の煩惱が神身を三熱の炎となつて苦しめるが、ただ平太郎の念仏により得脱する歓喜を報恩のため祝福するのだ、という。そして、「神は本地を顕あはせは得意じゆいむなり」として、

賤いやしきも浄きよきも今はおしなべて南無阿弥陀仏といふは仏ぞ

と詠歌あり、弥陀仏たる神の本地を顕して去る。衆人に同様な夢想が示され、皆一時に平太郎に帰する。中には大峯の先達たる山臥も弟子となったという。この平太郎を、熊野権現の示現により真仏と号した、と説くのである。

この『御因縁』では、親鸞伝に並び、それに対して独立した「真仏因縁」として、あくまでも平太郎という一介の田夫が主人公となり、彼が例の靈験譚と等しい慈悲の行としての触穢を敢てなすことにより、神に賞めでられるという聖の役割を演ずるのである。これも、説話を通して明かされるのは、他と共通した、神の本地垂迹のことであり、神の仏としての本誓であり、その聖の行為に触発されて顕される神の「聖なるもの」としての本質である。参詣の作法についていうならば、それは表面では嚴重な禁忌として精進潔斎により規定され「靈地」を他と聖別する装置であるのだが、その制度をずかずかと侵犯し転倒するところに初めて、真の「聖なるもの」が発現するといふのである。それを担うのは、やはり一介の聖ヒツツの存在であった。

ここに想起されるのが、同じく熊野との深いゆかりをもつ時衆の開祖たる一遍上人である。親鸞と同じく法然門下の流れを汲み、『一遍聖絵』巻二に描かれるところ、「融通念仏勸すすむる聖」として、天王寺から高野山を経て熊野へ赴いた一遍は、その道中において、行きあう人々すべてに賦算を行う。弥陀の決定往生の誓いを示した

札を配って勸進を行うのである。すると、道者の中に交った或る僧が、これを、自分はそれを信ずる念が起こらぬので受け取れぬ、と拒む。この出来事に深刻な衝撃をうけた一遍は、惑いを抱えたまま本宮に参り、證誠殿に通夜し、そこで権現の夢告を蒙る。はじめに「何故悪く念仏を勧むるぞ」と聖を叱責した権現は、念仏とは「信、不信を選ばず、浄、不浄を嫌はず」という、人のはからいを全く超えた真実として在るものだから、人はお前の賦算や念仏により往生するのではない、という啓示がもたらされ、その上で「確信犯」として札を配れ、と告知するのである。ここに、一切を捨て去って念仏しつつ遊行する一遍の聖としての生き方は定まった。それを決定した権現の託宣のことばにおいて、念仏が絶対なるものであることを、「信、不信を選ばず」とは然るべき理りの言葉である。しかしそれに続く「浄、不浄を嫌はず」とはどういうことか。

このような表現が用いられるのは、それが熊野の〈聖なるもの〉の本質を示す鍵、語だからであろう。参詣の道中における不浄―穢れを悉く嫌う厳しい禁忌は、人々をその作法儀礼を通してこの地に導き、迎え入れて生まれ清まりを果たすために欠くことのできない精進―忌み籠りの過程であった。それは行う人々の裡に存在する穢れをむしろ際立たせ、強烈に意識させずにはおかない。人間の生も世界も穢れに満ちているのであり、その旅は不浄なるものと常に紙一重で背中合せに同伴する道行であった。〈聖なるもの〉は、そこに張りめぐらされた精妙な外皮の彼方から、突如それを破って訪れるものであったろう。外儀としてのそうした制度の装置が無け

れば成り立たない〈聖なるもの〉は、同時にそれを放擲し突破しなくては顕現しないものであったのである。

そのような消息は、熊野の縁起テクストの中に、実は様々な形でそれとなく示されているのである。たとえば、院政期の熊野縁起と思われる真福寺本『熊野三所権現金峯山金剛蔵王垂跡縁起并大峯修行伝記』には、「熊野参詣事」の一条があるが、先づ住所における七日の精進を道の間にも怠るべからず、としながら、「男女を弁へず、上下を嫌はず、万事平等なるべし」という。よく知られるように女人の参詣をも忌まない、熊野詣の独自の作法の原理を述べたことばであろう。そして、そのすぐ裏側に、露わには見えぬながら厳として存在するのが「浄、不浄を嫌はず」であった。その両面をたちどころに繋いでみせるのが、あの聖たちによる過激にして直截な、触穢の行為であったろう。その神話的な原像は、既述した『諸山縁起』の「役行者熊野山参詣日記」における役行者とそのはたらきである。先達の典型であり、聖の前身でもある役行者が、参詣の道中で次々と穢れに纏われたモノに出逢い、これを潜り抜ければ、神変があらわれて、穢れたモノはさながら〈聖なるもの〉と化して行者を祝福するのである。このとき、穢れは行者にとって隔離され排除すべきものではなく、むしろ避けず親しくそのなかに身を浸すようにして迎え入れたのではないか。そうして、淨穢の差別の如き日常と〈聖なるもの〉を隔てている境界を超えたのである。中世の聖たちは、そのような役行者の神話的な経験を再び靈験譚のなかで演じたといえよう。その中で、あらたな中世の〈聖なるもの〉が、熊野

を通して、彼らのうえにあらわれたのだった。

四

熊野という世界が蔵す、根源的な転換のはたらき、あるいは、
 〈聖なるもの〉が生成する「場」としての熊野という世界を、あざ
 やかにあらわす一テキストを、ここに紹介したい。それは、これま
 でに叙べてきたことを象徴的に集約するとき一箇の劇的光景
 である。

醍醐寺本『諸寺縁起集』に収められる世喜寺住僧積能の願文は、
 寛治四年（一〇九〇）の紀年を奥にもつが、それは丁度白河院の熊
 野御幸が始まった頃のものである。世喜寺（関寺）は、逢坂の東、
 京から東国へ到る海道の最初の境界の傍らに位置する三井寺の別所
 である。これより前、道長時代には、この寺の造営にあたり働く一
 頭の牛をめぐって、迦葉仏の化身と夢告があつて、これを拜せんと
 道長を含めて上下の熱狂的な参詣がまきおこつた（『関寺縁起』・
 『栄花物語』・『今昔物語集』他）。勧進の方便の一形態とおぼしいこ
 の事件に知られるような、聖の活動する拠点であつた。

積能は、自らの母の死後、その後世の生所を知らんと欲し、熊野
 に参詣して権現にその験を祈る。その験が無かつた為、^{しる}「熊野路
 辺」に温室を構えて、往還の僧らを沐浴せしむること千日に及んだ。
 その後また熊野へ参り、なお母の生所を示せと祈れば、それとは示
 さず、早く京へ出よと示現があつた。これにより下向し、京にて五

年間、法華講や大温室などを修し様々な善根を営み、その果てに世
 喜寺へ来りて塔婆修造の為に勤仕するうち「奇特」を得た。寺の門
 前に、東国より上つて来た商人の荷を負う馬が行き倒れとなる。捨
 てられた馬は一夜を経て蘇り、積能はこれをいたわり飼うこと一月
 余に及んだ。すると夢に小僧が現れ、この馬は汝の母である、と告
 げた。また、馬に汝が母ならば何故畜生道へ墮したかと問うに、馬
 は母としての前生の罪業を語り、畜生道からの解脱を願つた。程な
 く馬は「入滅」するのであるが、彼は「乞喫人」を雇いその皮を
 剥いで洗い張り、その片面に五智如来を、もう片面に法華曼荼羅を
 図して、悲母成仏のため開眼供養を営んだ。この願文は、そうした
 不思議の根元を説いて、この「馬女」得脱を祈るため衆生に結縁を
 勧めた唱導テキストであり、また悲母転生の得益によって孝子（積
 能）を発心せしめた奇跡が自ら説かれる靈験譚でもあつた。

勧進聖積能が己れの母の転生を種に展開した靈験譚は、その中心
 に、馬の皮に描いた曼荼羅という、極めて生なましいイメージを提
 起している。牛馬の皮を剥ぎなめし其を用いて器物を作ることは、
 中世に至つて一面では不浄や穢れに属す営みと観念され、それに携
 わる人々も、願文中にその存在が垣間見えるようであるが、社会の
 中で差別された身分に属していた。ところが、ここでは、そうした
 領域を介して、馬の皮はさながらに供養さるべき本尊として〈聖な
 るもの〉の象徴物と化するのである。それは、関寺という境界のトポ
 スにおける仏教と民衆の関わりを象徴するものでもあつた。（その
 象徴的な光景は、中世に至れば、『一遍聖絵』や能『関寺小町』によく窺わ

れるところである。)それにいたる一連の聖の靈験—仏事作善の契機となるのは、熊野詣であり、また熊野の道中における参詣儀礼と不可分な温室——つまり湯屋あるいは湯施行という、穢れを淨め祓う営みであった。

熊野への参詣ということと温室—湯屋の作善という営みとが、中世に至っても分ち難く切り離せないものであった消息は、藤原実重という伊勢国の一在地領主の作善目録および願文(延応元年・善教寺阿弥陀佛像胎内納入文書)によく知られるところである。既に『中右記』により宗忠の熊野詣における湯峯での入湯で言及した如く、それは、熊野詣そのものを或る意味で集約するような営みであった。积能は聖としてこれを勧進し運営する役割を果し、実重はそうした聖への壇那ということになるが、何れも道者と同じく等しくその利益に預かるものである。この湯浴——参詣作法としての垢離なども背景に含めた——の経験は、积能にとって、畜生道に墮した母の転生を感じしその得脱を祈る靈験をもたらす、必須の回路なのである。それは、以降の中世に、熊野へ参るといことが人々に何をもたらすかという秘蹟を啓示する、象徴的な光景といえよう。

あらためて、熊野詣という経験がいかなるものであったかを、ここに、問いなおしてみたい。——それは、表向きは、清浄と不浄とを厳しく分ち差別して、穢れを排除していく作法に満ちている。「物忌令」^{ぶつぎりょう}として文書化して定められるように、それは制度としての儀礼の体系である。それは、きわめて人工的な禁忌の規則であり、

決して単純に、自らなる心性や習俗に還元し得ぬものであろう。

ひいては、神祇祭祀や寺社組織もその一環をなす、国家や王権というものを支える装置であり、それによって人間の存在を規定し束縛する巨大な機構として、それはある。——ところが、熊野は、そこへ赴く参詣において、人々を外にはその行儀作法を忠実に遵守させるようにしながらも、夢想などにおけるその内実の経験にあつては、紛れもなく穢れそのもの、またはその象徴に触れ纏われ、その中を潜り抜け、むしろこれを積極的に迎え入れるようにしながら、大魚の胎内から再び吐き出すようにして帰還せしむるのである。縁起や靈験記などの伝承テキストも、その過程を幻想的に象っている。それらから窺い知られる経験のありようは、次のように言うこともできよう。熊野とは、往時の「王」の許での共同体にとって、一箇の特別な機能を付与された領域であった。そこは、単純な淨穢の二元論的分別を超越し、日常の制度の規範を逸脱して、平生は徹底して忌避されるべき(穢れたもの)そのものの中から(聖なるもの)があらわれる過程が実現される場であった。ここに参る人々は、そうしたプロセスを身をもって等しく共有するのである。その、最も根源的^{ラティカル}な意味での経験が、熊野には待ちかまえていたのである。——そのことは、やはり物語に、説経の『をくり』すなわち小栗判官の語りに、あざやかに表現されている。小栗の死と蘇生、その傲慢で輝かしいまでの魅力に満ちた英雄の一転しておぞましい死の穢れに充ちた餓鬼阿弥の姿、それは人間の普き生と死の姿の変化身でもあるのだが、それが、遥かな道を歴て、熊野へ参り、湯峯にお

いて人の身を回復する、この、強烈な転生のイメージこそは、如上に繰りかえし叙べてきたところの熊野詣という経験が、等しく人々に開示してきた光景のきわまった姿のひとつであろうと思われる。