

ミロクの世と女性－近世日本の富士信仰における 弥勒信仰の展開

Development of Miroku belief in the cult of Mount Fuji of early
modern Japan

宮崎ふみ子
(日本, 恵泉女学園大學)

《 Abstract 》

Miroku belief observed in Japanese folklore and popular religions is originated from the faith in a bodhisattva called Miroku (Maitreya) who, depending on Buddhist account, is supposed to appear in this world to save all mankind. This faith, together with the millenarianism inherent in it, was disseminated into many areas of East and Southeast Asia. It developed in various ways, being associated with the religious tradition of each area where it was accepted. In Japanese folklore and popular religions the aspiration for the "World of Miroku", the ideal world expected to be realized in the future, has been its most notable feature. This paper examines the notion of the "World of Miroku" developed in the cult of Mount Fuji in early modern Japan. In particular this paper focuses on the "World of Miroku" appearing in the teachings of Fuji-ko and Fujido, which were the organizations of lay believers.

Through the examination this paper made the following facts clear. (1) The notion of the "World of Miroku" developed by Fuji-ko and Fujido had its bases in Miroku belief of Japanese folklore. (2) However the notion of the "World of Miroku" in the teachings of Fuji-ko and Fujido was quite different from that of the folklore. While the "World of Miroku" appearing in the folklore is characterized by good harvest and abundant gold and silver, Fuji-ko and Fujido leaders thought that all people, including the emperor and the shogun, would earnestly carry out their house business, do their best to promote the happiness of the others, and pray for the salvation of all mankind in the "World of Miroku". (3) The notion about the changes of the world, which was particular to Fuji-ko and Fujido, accounts for such development in the concept of the "World of Miroku". According to the notion the current world was recognized as the second stage, between the original world in the past and the "World of Miroku" in the future, in the history of human beings. This idea helped the leaders of Fuji-ko and

Fujido to develop the theories of world renewal, in which the wrong doings of the rulers and poor morality of the people were to be corrected in the "World of Miroku". (4) One of the most important features of the "World of Miroku" was the equality between men and women according to the teachings of Fujido. Both Fuji-ko and Fujido had opposed to the prevailing view of women, in which women were regarded as being sinful and polluted. Fujido further tried to improve the status of women in their families and the society. (5) In accordance with such an innovatory view, Fujido challenged the custom of excluding women from sacred places, Mount Fuji in particular.

Through clarifying these facts this paper shows that Miroku belief could function as a basis for developing the ideas concerning the world renewal in early modern Jap

※Key words: World of Miroku(彌勒), world renewal, Mount Fuji, Fuji-ko, Fujido, opposition to the predominance of men over women
ミロクの世、世直り、富士山、富士講、不二道、男尊女卑の否定

I. はじめに

未来のある時点で弥勒がこの世界に出現し人々を救済するという弥勒下生信仰は、仏教的な千年王國信仰という性格を持つ。それはイランに起源を持つゾロアスター教やマニ教とインド・ネパールに起源を持つ仏教との接触から生じ、東アジアや東南アジアに広まったと考えられている。¹⁾その伝播のひとつの流れは、西域シルクロードを通り中国・韓国を経て、日本に至った。弥勒下生信仰は正統的な仏教の中だけでなく、諸國・諸地域の民俗信仰の中にも深く根を下ろし、さまざまな形態で發現した。²⁾それらの發現形態は、各國・各地域の民俗信仰に内在する変革觀の特質を知るための手がかりとなる。本稿は日本の民間伝承に見られる「弥勒の世」の觀念を取り上げ、それが日本近世の富士信仰の中でどのように發展したかを調べることを目的とする。

日本の民俗に現れた弥勒下生信仰に初めて注目したのは、柳田國男だった。柳田は、海の彼方から弥勒が來訪し豊穰の世をもたらすという伝承が、北關東の鹿島を中心とする太平洋沿岸地域と日本列島南西端に位置する先島諸島に存在するという事實に着目した。³⁾また和歌森太郎は、エエジャナイカという幕末に流行した熱狂

1) 鈴木中正、38-59頁。

2) 金、231-252頁。

的な祝祭に弥勒信仰が影響を与えていると考えた。柳田や和歌森の問題意識を継承し、日本の弥勒信仰の民俗信仰の側面を多角的に研究したのは、宮田登である。宮田は仏教の弥勒菩薩と區別するため、民俗伝承に現れる「みろく」「みるく」などの語を日本の民俗語彙として「ミロク」とカタカナで表示し、その多様な類型を調査した。それによれば、「みろくの世」やそれが実現する時である「ミロクの年」という言葉は、庶民生活のさまざまな場面で使われるという。それは豊穰な世界や遠い未来という意味で会話の中で使われる。また三河万歳のような芸能民がめでたい言葉として唱えることもある。豊作祈願や災難よけの踊りに伴う歌の中にもしばしば現れる。また戦国時代に關東地方では世情の好轉を期待して「弥勒」という年号を私的に使用した例がある。さらに中世・近世には死に至る修行をする民間宗教者が少なくなかったが、その中にはミロクが現れる時を待つために断食してミイラとなることを目指す者がいた。⁴⁾以上のようなミロク信仰の諸類型の中では、ミロクそのものに對する信仰よりもミロクの世の待望が中心的な位置を占めている。

「ミロクの世」とはどのような意味を持つのだろうか。宮田の民俗學的調査によれば、それは豊穰で幸福な世を意味するが、實現不可能な遠い未来の世という意味でも使われる。また「ミロクの年」という言葉を豊作の年という意味で使う場合もあるが、その一方で飢饉の年を「ミロクの年」と呼ぶこともある。近世では辰年や巳年は凶作や飢饉が多いと信じられていたが、当時はやった「みろく十年、辰の年」という唱え言葉からわかるように、そのような年こそミロクの世になるという考え方があった。ここからわかるように日本の民俗的なミロクの世やミロクの年の觀念は矛盾する要素を含んでいる。すなわちミロクの世やミロクの年は豊穰で幸福な時間と空間を意味するが、飢饉や戦亂のときにこそ出現するという考え方もある。しかも、ミロクの世は願望の対象なのに實現不可能なことの比喩にもなる。このように矛盾する要素を包含するのは、ミロクの世やミロクの年が変化や変革の觀念と不可分に結びついているからではないだろうか。人々が変化や変革を待ち望むのは、幸福や豊穰が續くときではなく、不幸や窮乏を意識するときである。変化や変革を望むときでさえも、あまりにも急激で大規模な変化はかえって不安を引き起こす。そのような変化や変革に對するアンビヴァレントな意識が、ミロクの世やミロクの年の意味内容を複雑にしていると思われる。

日本の民俗信仰における変化や変革の觀念は、近現代の「改革」とは必ずしも一致しない。自然と人間社會の変化を民俗語彙では「世直り」や「世直し」と言うが、その内容は多岐にわたる。不作の年の後に豊作の年が来ることを「世直り」という場合もある。厄神を共同体の外部に送り出し福神を招來する儀礼によって禍を福に轉ずることを「世直り」とする場合もある。また大地震や大津波などの災害による自然的社會的環境の激變を「世直り」の契機、あるいは「世直り」そのものとする見方もある。その一方で災害を回避し、徐々に世の中が良くなり、最終的にミロクが出現する「世」になるという信仰もある。⁵⁾日本の民間伝承のミロク信仰に

3) 柳田、73-109頁。

4) 宮田1970、25-31頁。

はこれらが併存し、さまざまなヴァリエーションを生み出している。

宮田登は、日本のミロク信仰は変革の論理としてあまりにも漠然としていると考えていた。中國で弥勒信仰に基づく反亂がたびたび起こったことはよく知られている。また韓國の近世末期や近代初期の弥勒信仰には、現在の世界が終末を迎えた後に理想的な世界が實現されるという考え方や、理想の世界を實現する主体（メシア）についての明確な觀念がみられた。このような例と比較した場合、日本の民俗的ミロク信仰にはメシアニズムや千年王國論的要素が薄弱であると宮田は考えた。日本の民俗的ミロク信仰の場合は、現在の世とミロクの世の對立が不明瞭であり、またミロクの世を實現して人々を救う主体が不明確だからである。⁶⁾

しかし日本でも近世後期から近代初期にかけて、ミロク信仰を基礎としながら世の変革を目指す新しい宗教がいくつか現れた。宮田は近世の富士信仰の中に「ミロク」と自称する行者が現れ、世を変えて人々を救済しようとしたことに注目していた。⁷⁾丸山教や大本教など日本近代初期の新宗教の中に發現した変革の論理については、安丸良夫が研究の先鞭をつけた。⁸⁾これらの宗教の中には、民俗的なミロク信仰が変革の論理へと發展する過程を見ることができる。

本稿では、宮田登が注目した「ミロク」と自称した行者と、その後継者たちが組織した富士信仰の信者集団を取り上げる。これらの集団は發足当初さまざまな名称で呼ばれていたが、「富士講（ふじこう）」及びそこから分出した「不二道（ふじどう）」として知られるようになった。富士講や不二道は18世紀から19世紀にかけて信者数や信仰圏を擴大し、たびたび支配者から弾壓されながらも關東地方や中部地方を中心に數万人の信者を擁するに至った。その指導者たちは当時の社會の欠点や弊害を強く意識してそれと對照的な理想の世を構想し、そこに至る道筋を明らかにして変革を推進しようとした。本稿では富士講や不二道の教義に關する文書や記録を分析し、その教義の中に現れるミロクの世の觀念はどのようなものだったのか、それはどのように發展したのかを明らかにすることを第一の目的とする。

この富士講や不二道の変革觀には、男女の關係の改革という内容が含まれていた。当時の社會では常識となっていた女性特有の罪業と穢れの觀念や男尊女卑の社會的慣行を、富士講や不二道の指導者たちは根據のない誤った考え方として批判した。とりわけ不二道は批判にとどまらず、社會や家庭における男女の役割を変えることを提唱した。このような富士講や不二道の女性觀は、彼らが信奉していた変革の教義とどのように關連していたのだろうか。本稿の第二の目的として、ミロクの世の實現を目指すことと女性を地位向上させ男女關係を改革することがどのように結びついていたか明らかにすることを試みる。

5) 宮田1987、28-44頁。

6) 宮田1970、329-331、宮田1980、185-187頁。

7) 宮田1970、138-179頁。

8) 安丸1974、87-146、安丸1977b、82-126頁。

II. 近世富士信仰の展開とミロク信仰

1. 富士信仰の起源

富士信仰は古代から今日まで、多様な形態をとり広範な地域に展開している民俗信仰である。この富士信仰とミロク信仰との結びつきはどのようにして生じたのだろうか。

富士山は大規模な噴火をたびたび起こし、溶岩流や降灰などによって山麓地域だけでなく遠隔地にまで被害を及ぼす危険な火山だった。9世紀の朝廷の記録から、火山の神である浅間（せんげん）を鎮めるための祭祀が富士山の南麓と北麓で行われていたことがわかる。これが浅間神社の起源と考えられる。富士山は火山であると同時に、大量の地下水を蓄え広大な地域を潤す水源だった。最も古くから富士山の祭祀が行われていたとされる大宮（現在の富士宮）は、地下水が豊富に湧き出す場所でもある。このことが示すように、富士山の神は水神としての一面も持っていた。⁹⁾さらに富士山の頂上付近は非常に標高が高く、人間の生活圏とは異なる景観や自然現象が見られたため、異界と見なされた。9世紀に書かれた《富士山記》という書物には、山頂から珠玉が落ちて来たことや、白衣の美女が上空を舞うのが見られたことが記されており、富士山が道教的な仙境と見なされていたことを示している。¹⁰⁾富士山を仙境とする観念は、日本最古の物語文学である《竹取物語》に取り入れられて広く知られるようになった。その結果として富士信仰は《竹取物語》の影響を受けることになり、14世紀頃から《竹取物語》の主人公であるかぐや姫という仙女が浅間と同一視された。近世になって道教的な富士山観が後退すると、かぐや姫に代わって神道的な神である木花佐久耶比賣（このはなさくやひめ）が浅間と同一視されるようになった。

富士山は修験者の修行場にもなった。前掲の《富士山記》には、修験道の開祖の役小角（えんのおづぬ）が山頂に登ったことが記されている。これは伝説に過ぎないが、このような伝説が流布していたことは、9世紀頃には既に富士山で修行する修験者がいたことを示している。12世紀には末代という修行者が、神仏習合の思潮により浅間神を仏の垂迹と見なして富士山頂に仏閣を建てた。¹¹⁾富士山南麓の村山には末代の後継者を自認する修験者の集団が定着し、ここを活動拠点とした。

富士山に最初にミロク信仰をもたらしたのは、これらの修験者だったと思われる。修験道において弥勒菩薩は古代から重視されており、11世紀末か12世紀初期に著された《本朝神仙伝》によれば、修験道の中心地である吉野金峰山は弥勒菩薩が

9) 遠藤、3-10頁。

10) 井野辺、1928a、10-11頁。

11) 井野辺、1928a、175-176、小林、34-36頁。

出世する場所と信じられていた。¹²⁾修験道の主要な信仰対象である金剛藏王権現は弥勒出世の場所の守護者であるとされた。¹³⁾弥勒菩薩と金剛藏王権現は本地と垂迹の関係で本質的に等しいという考え方もあった。修験が活動拠点とした地方の山も金峰山に準じて、弥勒出世の地とみなされた。富士山も例外ではなく、富士山頂は弥勒出世の地、或いは弥勒の浄土である兜率天とみなされた。¹⁴⁾富士山を弥勒の浄土と同一視する見方は、後世の富士信仰に受け継がれた。

本来の富士山の信仰圏はおそらく山麓と周辺地域に限られていただろう。しかし13世紀以降になると、遠隔地へも富士信仰が広がった。これを広めたのは富士山麓に拠点をおく職業的宗教者たちである。富士山麓には北側・北東側・南東側・南西側に登山道があり、それぞれの登山口には修験の拠点や浅間神社があった。そこに定着した修験者たちや神社の祈禱師である御師たちは都市や農村を巡回して布教し、信者から供物を受けとって富士の神に祈禱した。その結果富士山は聖地として有名になり、俗人の信者の中からも富士山に登り山中で礼拝を行う人々が現れた。¹⁵⁾世俗的な職業を持ちながら富士山を信仰する俗人の行者たちは、近世に入るとさらに増加した。近世の富士信仰において新しい教義や儀礼を生み出して発展をもたらしたのは、修験者や浅間神社の神職のような宗教の専門家ではなく、このような俗人の行者たちだった。

2. 食行身祿と富士講

富士講や不二道は近世後半期に俗人の行者たちが組織した宗教集団である。その開祖として崇拝されるのは角行（かくぎょう、? - 1646）という16世紀後半から17世紀前半に活動した行者である。角行自身が書き残した文書によれば、彼は「衆生をたすける」ことを目指し、そのために必要な靈力を獲得するために日本各地の聖地を巡って修行を行った。彼は富士山の聖地の一つである人穴という洞窟で苦行をしているとき、富士山の神である浅間（角行はこれを「仙見」と書いた）と日月から呪文や行法を授けられたと言う。¹⁶⁾これ以後角行は富士の浅間を信仰し、弟子たちと共に江戸やその周辺地域で病氣治しなどの現世利益の祈禱を行った。角行の弟子になったのはいずれも世俗社会に生きる庶民だった。その弟子たちもまたそれぞれ数人の弟子を取り、時代とともに角行系統の俗人行者は少しずつ数を増やしていった。弟子たちは家業のかたわら富士山に登って修行し、日常生活の中でも断食や水垢離などの修行をしながら、地域社会の人々の依頼に応じて祈禱を行った。

12) 本朝神仙伝、260頁。

13) 善隣國宝記、58-59頁。

14) 宮田、1970、139-140頁。

15) 井野辺、1928b、192頁。

16) 岩科、56頁。

この角行の系統の中に、ミロク信仰を基礎として教義を唱える指導者が現れた。それが食行身祿（じきぎょうみろく、1671-1733）である。彼は少年のときに伊勢の山村にある故郷から江戸に働きに来て、仕事のかたわら富士信仰に入った。角行から4世代目の行者の一人である月行（げつぎょう、1643-1717）の弟子になり、食行という行者名をもらって登山・断食・水垢離などを熱心に行った。修行を始めてから45年目に、彼は浅間（食行とその系統の信者は「仙元大菩薩」と書いた）が自分を「ミロク」と呼ぶ聲を聞いたと思った。¹⁷⁾彼はそれ以後「身祿（みろく）」という行者名をなのりミロクの世を実現するために布教した。彼は富士の神の啓示や自分の考えを《一字不説の巻》と題する書物として著し、適当な時期になったら天皇と將軍に讀ませるようにと弟子たちに指示した。そこには世の変遷とミロクの世に關する教義が書かれていた。

身祿は自分が六十八歳になる年（1738年）に富士山頂で永遠に断食を續けることに決めていた。その年は巳年であるが、それは民間信仰でしばしばミロクの年とみなされる年だった。また富士山頂は弥勒菩薩の浄土と考えられていた。死に至る断食をすることも、ミイラとなって弥勒出世を待つという伝統的なミロク信仰の一形態と共通している。これらの事實は食行身祿の信仰の基層にさまざまな種類の民俗的なミロク信仰があったことを示している。身祿はミロクの年にミロクの浄土に赴き、そこでミロクの世實現を見届けるつもりだったのだろう。しかし1733年に凶作と幕府の米価政策の失敗が重なり、江戸で深刻な食料難や暴動が起きたのを見て、身祿は危機感を強め断食の予定を早めた。1733年の旧暦6月に身祿は富士山七合目に組み立てた廚子の中で無期限の断食を始めた。毎日一人の弟子が身祿を訪ねて教えを聞いていたが、その弟子は三十一日後に身祿の死を確認した。¹⁸⁾

身祿は弟子の數も少なく、生前は影響力が小さかったが、富士山での断食と死によって有名になった。身祿の弟子のところには新たな入信者が集まった。身祿の娘たちのうち二人も富士信仰の行者となり、入信者を集めた。弟子たちや娘たちは、それぞれが獲得した入信者たちを講という信者集団に組織した。これが江戸の富士講の起源である。富士講の主な崇拜対象は仙元大菩薩だったが、身祿も崇拜の対象として祀られた。身祿自身が書いた《一字不説の巻》とその續編である《御添書の巻》の他に、彼が断食中に弟子に語った教えも《三十一日の御伝》としてまとめられ、富士講の教典として筆寫され富士講指導者の間に廣まった。但し同時代の宗教・政治・道徳に對する批判や変革の予言を含む《一字不説の巻》と《御添書の巻》は、あまり讀まれなかったと言われている。それは、これらの書物の内容を穩当でないと考えた富士講指導者が一般信者に開示しなかったためか、或いは内容や表現が難解だったためだと思われる。

富士講では月例の礼拝のための集會、病氣治しなどの祈禱、富士登山などを行っ

17) 小泉文六郎覺書、86頁。

18) 井野辺b, 32-58、岩科、128-196頁。

た。近世の庶民にとって富士登山は信仰と観光の両面で魅力があった。しかしこの時代の下層庶民にとって富士登山の費用は高額すぎた。そこで、富士講ではすべての講員から毎月少しずつ金を徴収し、その金を積み立てて一年に一度代表を富士山に参詣させる制度を作った。講に参加すれば少なくとも一度は代表として富士登山する機会が廻って来たので、貧しい者も登山ができることになった。このように信仰と娯楽の両面を兼ね備え、しかも現世利益祈禱も行っていた富士講は庶民の人気を集め、18世紀後半から急速に勢力を拡大した。一つの講の中で信者の数が増えたり、新たな行者や組織者が成長したりすると、新しい枝講を分出させた。このようにして近世末期には江戸市中に約400講、その周辺地域にはさらに多数の講が組織された。

3. 参行六王・小谷三志と不二道

富士講の指導者たちの中で、身祿の三女の後継者となった参行六王（さんぎょうろくおう、1746-1809）は富士講の多くが現世利益祈禱によって信者を集めていることを批判していた。参行自身は祈禱を行わず、身祿が唱えた教義の研究と解釋に専念した。参行はその解釋の過程で、身祿の教えにはなかった新しい説を、結果的に作り出すことになった。とりわけ自然災害や社會問題を陰陽の均衡の喪失と関係づけ、世直りを陰陽の均衡の回復と関係づけたのは参行独自の説だった。¹⁹⁾

参行六王は他の富士講指導者と協調せず、弟子や支持者も少なく、晩年は孤立していた。しかし彼の後継者となった小谷三志（こたにさんし、1765-1841）によって、この系統の富士信仰は大発展した。小谷三志は江戸近郊の鳩ヶ谷で麴屋を営んでいたが、そのかたわら熱心に富士山を信仰し、靈的能力の高い富士行者として地域社會では有名になった。彼は食行身祿の教義を深く知るために、1809年に参行六王を探し出して弟子入りした。²⁰⁾彼は参行から教義書を受け継ぎ、自分の弟子たちと共にその解釋に努めた。その結果、三志は陰陽の均衡と世直りに関する参行の説を男女関係の均衡や氣候の寒暖の変化などに結びつけて解釋し、世直りの教義を独自の方向に發展させた。

参行の後継者として身祿の正統を受け継いだと自認した三志とその弟子たちは、他の富士講と自分たちの信仰集団を區別し、「不二孝（ふじこう）」や「孝行連（こうこうれん）」などの新しい組織名をなるようになった。これが不二道の起源である。組織の指導者としても優れた能力を持っていた三志は、弟子たちと共に關東地方、中部地方、近畿地方、九州地方まで巡回布教し、各地で信者を獲得した。19世紀中期の活動記録によれば、9000人あまりの不二道信者が955町村に分布していた。これは近世日本の新宗教集団としては最大規模を持つものの一つであ

19) 鳩ヶ谷市の古文書4、67-114頁。

20) 渡辺、31-41頁。

る。信者たちの大部分は農民と町人だった。彼らは師匠である三志を頂点として、地方ごとの主要な世話人・小地域ごとの世話人・一般信者で構成される信者組織の中に組み込まれていた。²¹⁾

三志はミロクの世界の条件は既に整っており、人間の努力によって近い将来にミロクの世界となると考えていた。その目標に向かって、三志はこれまでの富士信仰になかった新しい企畫や運動を開始した。その中には自然災害の被災者に對する種籾供与や、信者の労働奉仕による道路・河川の改修という企畫、身祿生家の参詣などがある。また陰陽の均衡回復のために、夫婦や男女關係の改革を提唱した。食行身祿も女性の罪業や穢れという社會通念に異議を申し立てていたが、三志たちは家庭や仕事などの具体的な場面で男女の役割分担の改革を提唱した。

III. 富士講・不二道における「ミロクの世界」觀念の發展

1. 「ミロクの世界」の初出

近世以前の富士信仰にはミロクの世界の觀念が希薄だった。ミロクの世界の觀念はいつ頃から富士信仰の中に現れ、どのように發展したのだろうか。ミロクの世界に關する富士信仰の教義書の中で、現存する最古のものは正徳二年（1712年）正月の日付をもつ書物である。²²⁾題名はないが、冒頭に「授者唯一也」と書いてあるので《唯一の卷》という仮称がある。筆者は不明だが、この書物の末尾には食行身祿の師匠だった月行の名が宛先として書かれている。これは神が月行に教えを授けたということか、誰かが月行に教義を書いて渡したということの意味する。したがって前者の場合は月行、後者の場合は彼の身近にいた人物が著者と推定される。その月行の身近な人物が若い頃の食行身祿だった可能性もある。この書物には天地開闢から未來まで、三つの世が到來するという神話的な歴史觀が示されている。その最後に到來する世がミロクの世界（この書物では「弥勒の世界」と書かれている）である。以下にその概要を見ておこう。

最初の世について《唯一の卷》は以下のように語る。原初の世界は海だけしかなかったが、その水底に金の玉が二つできた。これが万物を生み出す父母となる。父母は波を起し、島を作り、山を作り、天の岩戸という洞窟を作った。その洞窟から日月が生まれた。さらに父母は日本の地を作り、人間を作った。人間が増えると彼らの食料として父母は自分たちの身体から米を作った。第二番目の世について

21) 宮崎1984、347頁。

22) 岩科、508-512頁。

は、以下のように説明する。天地を作ってから六千年後に父母は「大神宮」に世を預けた。この「大神宮」は伊勢神宮内宮の祭神である天照大神のことである。それと同時に天照大神の子孫が「浮世王様」、すなわち人間界の王となった。第二番目の世が始まってから三千九百年後に、王子として釋迦が生まれた。釋迦は富士山や須弥山などで修行して多数の經典を著し、弥勒の世を迎える準備を行った後に弥勒淨土である兜率天へと去った。ただし、釋迦は大切な教えを説かず一字だけ秘密にしておいた。その一字は、朝廷の宝蔵に保管されている經典を天子が開いたときに明らかになる予定であると言う。釋迦が伏せておいたその一字を開いたとき、第三番目のミロクの世が始まるとされている。この書物に描かれているミロクの世は「五穀は満々出来、金銀わき出ることが多し、(中略)人間上下によらず悪人を日本の地を御拂い、日本吉水(きっすい)弥勒の世となり、魚鳥までわき出る事多し」という物質的に豊かな世である²³⁾。また大雨、暴風、旱魃のような災害や疱瘡などの病氣もなくなると言う。ただしミロクの世といっても、この書物に弥勒菩薩は登場しない。ミロクの世を支配するのは弥勒菩薩ではなく、富士の仙元大菩薩とされている。

ミロクの世はいつから始まることになっているのだろうか。《唯一の巻》には「大神宮様より南無仙元大菩薩様へ御世御渡し遊ばされ候也。二十五年以前、元祿元戊辰歲六月十五日辰刻、仙元様御請取り遊ばされ候。」と書かれているので、本書執筆の25年前にあたる元祿元年辰年(1688年)の辰の刻に天照大神は仙元大菩薩に世を渡したことになる。つまり神仏の世界ではミロクの世を迎える条件がすでに整っていることになる。しかし釋迦が伏せた一字が開かれるまでは、ミロクの世とはならない。つまり本書の筆者は自分の時代を過渡期と考えていたのである。

この《唯一の巻》に描かれたミロクの世は、宮田登が調査した民俗的なミロクの世と共通点を持つ。宮田登の研究によれば、民俗的なミロクの世は何よりもまず豊穰で金銀が満ち溢れる世だった。また民間信仰には厄神を共同体の外部に排除することを「世直り」とする考え方もあった。《唯一の巻》に描かれているミロクの世も災害や厄病が排除され、金銀、農作物、漁獲物などが豊かに溢れる世である。また宮田登によれば、日本の民俗的なミロクの世の觀念には現在の世とミロクの世の對立が不明確であり、ミロクの世を實現する救済者もはっきりしないという特徴があった。その特徴は《唯一の巻》にも当てはまる。この書物には、一つの世から次の世に交替する必然性が説明されていない。とりわけ天照大神が支配する世と仙元が支配するミロクの世との對立が不明確である。近世日本で最高位の神とされていた天照大神と富士の神である仙元が交替するという事は、富士信仰の信者の願望としては理解できる。しかしその交替を正当化する論理がここには見られない。天照大神と仙元の對立は、釋迦と天子の登場によってさらに曖昧になっている。この書物で釋迦と天子は天照大神の子孫とされており、その二人がミロクの世實現のために重要な役割をはたすことになっているので、天照大神の世とミロクの世の對立

23) 唯一の巻、511頁。

が不明確になっている。以上のような点で、《唯一の巻》は民俗的ミロク信仰と共通点を持っていた。

しかし《唯一の巻》には民俗的ミロク信仰にはない特異な観念が含まれていた。それは三つの世が交替するという一種の歴史観である。民俗的なミロク信仰では未来の理想的な世としてミロクの世界を想定するが、過去から現在までの変化には関心がない。一方《唯一の巻》は過去の世から現在の世へと変化したことを前提として、現在の世から未来の世への変化が必然的に起こると予測している。ここには「世は変わるもの」という基本的な認識がある。これを根拠として富士信仰のミロクの世界観は変革の論理へと発展していった。

2. 食行身祿の著作に見られる「ミロクの世界」観念の展開

食行身祿は1731年に《一字不説の巻》、1733年にその續編にあたる《御添書の巻》を著し、ミロクの世界（食行身祿は「身祿の世界」と書いた）についての教えを記した。これを取り上げてミロクの世界観の展開を調べてみよう。

《一字不説の巻》に描かれている天地開闢についての記述は《唯一の巻》とほぼ同じで、「父母」が「元の父」「元の母」と呼び名が変わっているくらいである。天地開闢の六千年後に元の父と母が天照大神に世の支配を委託したという点も《唯一の巻》と共通している。さらに元祿元年から仙元が世を支配することになったという点も共通している。しかしそれ以外の部分では、食行身祿の《一字不説の巻》や《御添書の巻》は前出の《唯一の巻》と異なっていた。特に第二番目の天照大神の世界と第三番目のミロクの世界には新しい内容が付与されていた。また、この二つの世の間にある対立構造が明確になっていた。

第二番目の世は、天照大神をはじめとしてさまざまな神や仏が作られた世だという。天照大神を作ったのは元の父母であるが、人間が作った神仏も多いと身祿は述べている。そのような世を身祿は「神世」或いは「神代」と呼んだ。一般的用法では「神世」や「神代」という言葉は人間社会ができる以前の神話的時代を意味するが、身祿は人間が神仏を作って祈願する世という意味で使った。身祿自身は神仏に祈ることによって人々の心が和らぐならば方便として意味があると考えていた。ただし当時はむしろ弊害の方が多くなっていると、身祿は見ていた。身祿は、幸福と不幸は本人の心の持ち方と行爲の仕方の結果としてもたらされると考え、幸福になるためには自分自身の心や行動を正しくすることが必要だと説いた。しかし身祿の観察によれば、当時の人々は神仏に供物を差し出して祈願することによって安易に現世利益を得ようとしていた。そのような信仰の結果として、人々は心の持ち方や行爲を反省することを忘れた。それが道徳的荒廢の根本的原因であり、その道徳的荒廢が悪政や社会的不正の原因だと、身祿は考えた。したがって神仏に現世利益を祈願する信仰は早くやめるべきであり、そのような神仏への祈願が行われる神世は終わるのが当然だと考え

た。身祿は「天照大神宮はお役目お取り上げ遊ばされ、百二十末社どもは、みな御はらい遊ばさせられ候」²⁴⁾と書き、天照大神は世の支配の役目を免ぜられ、さまざまな神を祀る伊勢神宮の末社は廃止されることになることになると述べた。

第三番目の「ミロクの世界」は天照大神の世（神世）と對照的な世だった。身祿はこれを以下のように定義した。「みろくの御世と申して、みろくぼさつと申す仏はごぞなく候。そうじてにんげんは申し上るに及ばず、一切の御事みろくに參り、御しおき一切ともに、ろくに參り申すを、みろくの御世、御ぢきねがいと申し候」²⁵⁾ここで身祿は、弥勒菩薩という仏はいないと斷言し、「ミロク」とは人間が自分自身の「身（み）」を「ろく」という状態に保つことを意味すると述べている。彼が自分で名乗った「身祿」という行者名はそれを意味している。「祿」とは神や天から与えられた幸を意味する。また同音の「陸（ろく）」は「正しい、まともな、満足に値する」という意味を持つ。それは「ろくな物もない」というような表現の中で、今でも普通に使われている。したがって「身をろくに」することは、自分の心、体、行爲を正しい状態に保ち、それによって天の恵みを受けることを意味する表現だったと考えられる。それは神世の特徴とされる神仏への現世利益祈願とは全く對照的な態度だった。

天子や將軍から庶民に至るまですべての人が「身をろくに」すれば、政治も社會状態もすべて改善され理想的な世になると、身祿は考えた。「身をろくに」することは、庶民の場合「子に伏し、寅におきて、はたらきは夜晝、めんめんのそなわりたる家職を一筋にして、方法の衆生もろともに御たすけくされ候と御礼申上げ、夜晝はたらき申し候えば、天と我らとは一体のこころなり」ということだった。²⁶⁾つまり早朝に起床してから深夜に就寝するまで家業の仕事に勤み、すべての人々と一緒に救済されることを求めるなら、その人の心は天と同じだと身祿は延べた。言い換えれば、家業を通じて社會の再生産に寄与し、利己的な心を捨てて全ての人々の幸福を願うことが、「身をろくに」生きることの具体的内容だった。人々が皆そのような考え方や行動の仕方をする世が「ロクの世界ということになる。

ただし天子や將軍は、一般の士農工商の人々より重い責任を負うと、身祿は考えた。天子は自分の身を犠牲にする覺悟をもって天に祈り不作や天災を防ぐ任務があり、將軍や大名は金銀や米穀を獨占しようとせず市場に流通させ、さらに關所や審問などさまざまな取締りや規制を廢止すべきだと、身祿は述べた。そうすれば自然に米も食べきれないほど増えると説いた。ところが身祿の觀察によれば、当時の將軍をはじめ實際の支配者は自分たちの利益のために民衆を犠牲にしていた。身祿は支配者のそのような利己的行動を「神世」に特有の弊害と見なして、變革の必然性を説いたのである。

《一字不説の卷》や《御添書の卷》に現れるこのようなミロクの世界の觀念は、民

24) 御添書の卷、530頁。

25) 一字不説の卷、505頁。

26) 一字不説の卷、502頁。

俗信仰や《唯一の巻》の「弥勒の世」観とはいくつかの点で異なっている。第一にミロクの世界の内容が異なる。《唯一の巻》や民俗伝承ではミロクの世界を金銀や米穀が豊かな世とした。これに対して《一字不説の巻》や《御添書の巻》に描かれているミロクの世界は人間が自分の「身」を「ろく」にする世だった。たしかに《御添書の巻》には米穀が満ち溢れると書かれているが、そのためには爲政者が良い政治を行い、人々が精を出して働くことが前提条件として必要とされた。

第二の差異は、《一字不説の巻》や《御添書の巻》では天照大神が支配する神世とミロクの世界が対照的に描かれていることである。「神世」は人々が神仏に現世利益を祈願し、利己的な行動をして、庶民が支配者の犠牲になる世であり、ミロクの世界はその反対に人々が自らの心と行動を正しくして、利己主義を捨て、支配者が庶民にとって良い政治をする世だった。

ミロクの世界を実現する主体について、身祿はどのように考えていたのだろうか。彼は死後富士山頂から地上を眺め、天子と將軍をはじめとして人々の心の「改め役人」になる意志を表明していた。²⁷⁾しかし自分がミロクの世界を実現するとは言わなかった。ミロクの世界を実現する主体について身祿はどのように考えていたのだろうか。それは《一字不説の巻》や《御添書の巻》などから推測できる。身祿の説によれば、神仏の世界では既に天照大神から仙元に支配権が移っているので、人間社会の条件さえかなえばミロクの世界になるはずだった。その条件とは、すべての人間が「身」を「ろく」にすることだった。したがって論理的には、すべての人間がミロクの世界実現の責任を負っていたのである。ただし前述のように、身祿は天子や將軍など支配者の責任は一般庶民よりも重いと考え、彼らが自分たちの役割を自覚しなければミロクの世界は実現できないと考えていた。身祿が天子と將軍に自分が書いた教義書を讀ませるようにと遺言したのはそのためだったのである。

食行身祿はおそらく《唯一の巻》を前提としながら、世の変革について考察したのだろう。しかし以上でみてきたように、ミロクの世界における幸福のあり方やミロクの世界を実現する主体と方法について、身祿は遙かに具体的・現実的な論理を展開した。そこではミロクの世界は憧れたり待望したりするものではなく、人間が実現すべき課題だった。

3. 小谷三志と不二道の「ミロクの世界」観念

食行身祿が書いたミロクの世界への変革の教えは寫本として弟子たちに伝えられたが、独特な比喩や象徴的な表現が多いため難解だった。元禄元年六月十五日に富士山頂の釋迦の割り石という岩のところで仙元大菩薩が「男綱女綱」を繋いだと、身祿は繰り返し書いていた。²⁸⁾參行はこれをミロクの世界への変革に関する重要な教えだとして、その意味を考えた。その結果として參行独自の解釋が加わることになり、

27) 御添書の巻、532頁。

ミロクの世の觀念は新たな發展へと向かった。

參行は神世におけるさまざまな道徳的・社會的問題の原因として、社會的身分の差や男女の差に基づく不平等と不和を強く意識していた。²⁹⁾彼はその不平等や不和を陰陽の不均衡と關係づけた。參行は身祿の教義に現れる男綱と女綱は「陽」と「陰」を表す象徴的表現と受け取った。³⁰⁾当時の常識であるが、參行は陽を火・男性の特性と考え、陰を水・女性の特性と見なしていた。この陰と陽は本來等しい価値を持つはずなのに、參行の觀察によれば当時の日本社會ではあまりにも陽を尊重し、陰に低い価値を与えていた。その結果火と水の均衡が破れ、猛火や洪水などさまざまな災厄が起こると參行は考えた。また陰陽の不均衡のために男女も和合できず、そのような男女からは和合の心を持つ人間が生まれないと參行は述べた。つまり參行は、神世の弊害は陽を尊重して陰を卑しめる価値觀に起因すると考えたのである。そのような陰陽の不均衡は最終的に世の滅亡をもたらす、と參行は考えた。彼は「あまりに陽の道を尊びすぎたる故、陽火に長じて既にこの世海陸となるべきところを、南無仙元大菩薩様のとそつ天より、男つな女つなを御つなぎ遊ばされ、御世を御あらため遊ばされ、万ぼうの衆生、江河のうろくず（魚類）までもお助けくだされ候」と書いている。³¹⁾陽を偏重したために陰陽の均衡がくずれ、海と陸が入れ替わるような災害が起こっても当然だったが、仙元が男綱と女綱をつなぎ合わせて陰陽を調和させ、世を改めたので、人間もほかの生物も救われたということだった。したがってミロクの世は陰陽が均衡する世であると、參行は考えた。

小谷三志は參行から陰陽の均衡という考え方を受け継ぎ、ミロクの世の觀念を發展させた。三志は陰陽の均衡という抽象的な議論を、現實の家族や社會における人間關係に即して解釋した。三志はミロクの世は「人と人とまさりおとり（優劣）のなき世」、すなわち全ての人間が等しい価値を持つ世であるという基本的立場を表明した。³²⁾三志はとりわけ陽の男と陰の女の間に優劣の差があってはならないと主張した。この基本的立場にしたがって、三志は当時の日本社會に見られた男子を後継者にする家族制度や、男子誕生を願って女子を望まない傾向を批判した。³³⁾三志はミロクの世實現の前提として夫婦關係や男女の役割分担の改革を提言したが、これについては次節で詳しく検討する。

小谷三志はミロクの世を迎えるためには当時の価値觀を逆轉させる必要があるとした。その点で、三志は食行身祿や參行より急進的だった。身祿は仙元が「男綱女綱をつなぐ」と書き、參行はこれを陰陽の調和を意味していると解釋したが、三

28) 一字不説の卷、504頁；御添書の卷、530頁。

29) 鳩ヶ谷市の古文書 第4集、74-48、105頁。

30) 鳩ヶ谷市の古文書、第4集、81頁。

31) 鳩ヶ谷市の古文書、第4集、105頁。

32) 鳩ヶ谷市の古文書、第15集、99頁。

33) 鳩ヶ谷市の古文書、第14集、71-72頁。

志は単に「男綱女綱」をつなぐだけでは陰陽の調和を回復するには不十分だとして、これまで下に置かれていた陰の女を上、これまで上にあった陽の男を下にしてつなぎ方を変えなければならないと考えた。そのような考え方に基づいて、三志は「父母」を「母父」、「天地」を「地天」と改め、陰陽を逆に言い換えた。陰陽と直接関係しない分野でも、三志は価値観の逆転を試みた。彼は富士を礼賛する「參明藤開山」という唱え文句を下から読んで新しい解釈を考えたり、富士山の中腹を一周する「中道めぐり」という修行をするときに伝統的な左回りとは反対に右回りに廻ったりした。日常生活でも着物のうち合わせを普通の着方とは左右反対にして着たり、筆の穂先を下に向けて書き物をしたりした。³⁴⁾このように古い世と新しい世の断絶を強調する点で、三志の変革観は身祿や參行の変革観にくらべて急進的に見える。ただし三志が逆転させようとして力を盡くしたのは陰陽・男女の関係であり、天子・將軍・主人・親の権威を否定することはしなかった。

IV. ミロクの世と女性

世の変革と男女の関係の改革という二つのテーマが結びつくのは、不二道のミロクの世観念の一つの重要な特徴である。前述のように、それは陰陽の調和によって世の滅亡を回避し、理想の世を実現するという參行の教義に基づいていた。しかし三志や不二道が男女関係の改革を唱えた背景には、陰陽の均衡という抽象的な理論だけではなく、身祿以来の独特な女性観の展開があった。ここではその女性観の特徴を調べ、その女性観とミロクの世の教義の結びつきを検討する。

1. 富士の女神

一般に日本の山岳信仰には女性を排除する傾向が強い。特に修験者の活動拠点だった山岳でこの傾向は著しい。山岳を神聖な他界とみなして修行の場とする修験道は、そこに世俗的な要素が侵入することを警戒した。さまざまな世俗的要素の中でも特に女性を厳しく排除したのは、男性である修験者たちにとって女性が夫婦や家族などの世俗的人間関係を象徴する存在であり、また女性への関心が修行の妨げになったからだろう。中世になると伝統的な血穢の観念と仏教の女性蔑視の影響により、女性は男性より罪業が深く不浄であるという観念が全国に普及した。それにつれて神聖な場所を穢れから守るという理由で女性の立ち入りを制限する仏教寺院、神社、山岳が多くなった。

富士山も14世紀後半か15世紀前半頃から女人の立ち入りを禁ずる「女人禁制」の

34) 鳩ヶ谷市の古文書, 第14集、6、26、34、56頁。

山として有名になった。³⁵⁾修験者だけでなく、富士山の淺間神社の御師たちも女性の登山を認めなかった。富士山北麓の富士吉田の御師が作った17世紀初期の服忌の規定によれば、女性は月経があるため不浄なので富士登山を禁止することになっていた。³⁶⁾

しかしその一方で、富士の神を女神と考える宗教的伝統があった。山の神を女性とする観念は日本の民俗信仰の中で珍しくない。山の神は豊穰や多産の女神とされ、山地民の畏怖と感謝の対象である。しかし一般には他の神仏より低く見なされ、しばしば老婆であるとか醜女であるとか考えられていた。富士の女神信仰の基礎にも、或いはそのような民俗的な山の神崇拜があったのかもしれない。しかし富士の女神信仰は一般の山の神崇拜とは異なる方向へと発展した。前記のように、9世紀の《富士山記》には山麓で祭祀を行ったとき山頂に二人の「白衣美女」が現れたと書かれている。中世には《富士淺間縁起》や謠曲《富士山》を通じて、富士の神である淺間をかぐや姫と同一視する見方が普及した。近世に入ると、古事記や日本書紀に登場する美しい木花之佐久夜比賣（このはなさくやひめ）が富士の神とされた。³⁷⁾この女神には火中で無事に出産したという伝説があったため近世では安産の神としても信仰された。³⁸⁾いっぽう修験者たちは淺間神を金剛毘盧舎那仏の垂迹と見なして淺間大菩薩と呼んでいたが、彼らもこの淺間大菩薩は女体であると考えていた。³⁹⁾つまり富士の女神は美女で、神としての位が高く、山地民だけでなく広範な人々から崇拜されていた。この点で富士の女神信仰は一般の山の神信仰とは異なっていた。

このような富士の女神崇拜は、女性の地位を改善しようとする富士講や不二道の主張を正当化する根拠として機能した。しかし一般的に言えば、女神崇拜は必ずしも人間の女性の尊重に歸結するとは限らない。かぐや姫や木花佐久耶比賣を祀りながら、富士山に女性を登らせなかった宗教的伝統はそのことを示している。富士講や不二道の場合に人間の男女関係を改革しようという志向へと発展したのは、人間同士の間には優劣がないという信念や、ミロクの世への変革という観念が媒介として存在していたからだった。

2. 女性の劣性や罪障觀に對する異議

食行身祿は近世日本で普及していた女性觀に異議を唱えた。その女性觀とはどのようなものだったのだろうか。藤原惺窩、山崎闇齋、熊澤蕃山、貝原益軒のような近世前期の代表的な儒者たちは、それぞれ女性を対象とする教訓書を著していた。彼

35) 曾我物語、421頁。

36) 富士山物忌並内証之覺、809—813頁。

37) 竹谷、113—128頁。

38) 井野辺1928b、297頁。

39) 遠藤、28頁。

らは儒教の立場から、原則的には男女を問わず全ての人間が「理」に即して生き「道」を實踐する必要を説いた。ただし女性の場合の具体的な目標は、夫とその両親に仕え、夫の後継者を産み育て、夫の家の維持と安定に貢献することだった。40)このような夫の家に對する奉仕がなぜ「理」に即した生き方で「道」の實踐となるのか論理的に不明確であるが、儒者たちの大部分は中國の女訓書に現れる「七去」や「三從」の觀念と近世日本の家制度の現實をつなぎ合わせただけで、それ以上に詳細な考察をしなかった。ただし儒者たちの言説に含まれていた「男の本性は陽で天の性質を持ち、女の本性は陰で地の性質」を持つという觀念は通俗的教訓書を通じて普及し、社會や家庭における男性上位・女性下位を正当化する根據として機能した。このような男女の本性についての觀念と、前に述べた仏教・修驗道・神道における女性の罪業や不淨の觀念が複合して、近世社會の男尊女卑の理論的な裏付けとなっていた。

近世の思想家の中には、神道家の跡部良顯や増穂殘口など夫婦の情愛や性愛を道徳や人倫の根本として強調する者もいた。41)子孫を生ずるという点に夫婦の重要性を認めるのは《孟子》などの儒教の古典に記されていることでもあり、その意味でなら夫婦和合に異論を唱える思想家は殆どいなかった。しかし男女や夫婦の情愛や和合を人倫の根本として、これに何よりも高い価値を与えるという考え方は異端的だった。

以上のような近世の女性觀に對して、食身身祿はどのような立場をとったのだろうか。身祿は元の父母の和合から万物が生じたという教義を奉じていたが、このような夫婦和合の強調だけなら特に新しい説ではない。しかし身祿は男尊女卑を否定する点で、近世の主流的な女性觀と對立していた。それは跡部良顯や増穂殘口よりも徹底していた。当時の常識では男性を天、女性を地にたとえて、天の男性が地の女性より上位にたつのが当然だと考えていたが、身祿はこれと全く逆に、女性は天に、男性は地に屬すと考えた。それについて身祿は次のように説明した。女性は陰で水の性を持ち、男性は陽で火の性を持つ。水は天から降って万物を育て、火は地上から燃え上がるものである。したがって女性は天、男性は地に屬するということになる。42)このように天地と男女の比喩を逆轉させることによって、身祿は男性が女性の上位にたつのが当然であるという議論の根據を覆した。

身祿は女性が男性より罪業が深いという仏説にも反對した。身祿は「女よくつとむるは善なり、男惡をなせば惡なり」と述べ、善惡は男女の性別で決まるのではなく、個々人の行爲によって決まるとした。ただし身祿は、男女が同等の性質を持つと考えてはいなかった。彼は女性には内心を外面に現さないという傾向があると考えていた。そこで女性に對しては内心を清淨にするように要求した。43)また、女

40) 算、41-70頁。

41) 田尻、165-199頁。

42) 鳩ヶ谷市の古文書、第20集、26-27頁。

43) 三十一日乃御伝、542頁。

性は男性と比較すれば受動的で思考が単純だと、身祿は考えていた。したがって女性が悪行をなす場合は本人の意思ではなく男性の示唆によるものだと、身祿は解釋していた。これは女性を免罪する論理ではあるが、その反面で女性は男性より責任負担能力が乏しいと、身祿が考えていたことを示している。⁴⁴⁾

近世で通念となっていた女性の不淨についても、身祿は反対した。男女和合と子供の誕生を願うなら、その前提となる女性の生理を不淨として忌み嫌うべきではなく、歓迎すべきであると彼は考えた。彼は女性の月経を「人生ぜんために、天より与えたまふ故の水なれば、花水と名づけ置きたまへば、かつて忌みたまふ事なし。却て清淨の水也」と述べ、人間を生じさせるという大切な目的のために天から与えられたものであり、したがって清淨であると説いた。⁴⁵⁾さらに身祿は「仙元大菩薩様、御女体にてわたらせたまへば、なお更女人を御扶け救ひこれあるべしとの御本願なり」と弟子に述べていた。⁴⁶⁾つまり仙元は女神なので、とりわけ女性の救済を志向するということだった。ここでは富士山の女神崇拜が女性観の改革を正当化する根拠として機能していた。

身祿は富士信仰においても男女を差別しなかった。彼は自分の娘たちが信仰を受け継ぐことを期待した。実際に次女と三女は富士行者となって弟子たちを指導することになった。その後も、富士講や不二道には重要な役割を担う女性が少なくなかった。1789年に永井徳左衛門という富士行者が、身祿の書物を参考としてミロクの世を實現するように幕府に求める訴訟を行ったが、このとき実際に幕府老中に直訴したのは彼の妻だった。⁴⁷⁾また、19世紀前半から中期にかけて信州南部の不二道信者を指導していたのは、松下千代という商家の主婦だった。このような指導者だけでなく一般信者の中にも多くの女性がいた。多数の女性信者の参加は、富士講や不二道の女性観の展開を加速する要因となった。

3. 世の変革と男女関係の変革の連結

食行身祿は男尊女卑に反対し、女性の罪業や穢れを否定したが、現実の社會や家庭における男女の役割分担に異議を唱えることはなかった。また彼の教義の中で、女性の地位向上とミロクの世の實現は特別に關係づけられてはいなかった。これに對して、三志は男女関係の改革をミロクの世を實現するための必要条件のひとつと考えた。三志がそのような考えるようになったのは、おそらく災害や男女の不和の原因は陰陽の不均衡にあるとする參行の説を継承したためだろう。三志は陰陽の均衡とは、男女の調和した關係に他ならないと考え、夫婦・男女の關係の改革について考察をめぐらし教義を展開した。

44) 鳩ヶ谷市の古文書、第20集、74-75頁。

45) 三十一日乃御伝、538頁。

46) 三十一日乃御伝、542頁。

47) 井野辺、1928b、222-223頁。

三志は男女和合と子供の誕生に對して身祿や參行よりはるかに強い關心を持っていた。その背景には、近世後期の庶民社會における子供の養育や教育への關心の高まりがあったと思われる。48) 良い子供を望む人々に對して、三志は「たわむれ」や「なぐさみ」ではなく、「御祭り事の最上」として「念には念を入れてつとめて」子供を作るようにと教えていた。49) ただし男性が上位で女性が下位の夫婦關係では和合できず、そのような夫婦からは良い子ができないと三志は考えた。三志の説明によれば、男性を象徴する火は下から上に燃え上がる性質があり、女性を象徴する水は上から下に流れくだる性質を持つ。男性が上に女性が下にいるときには、上る火と下る水は互いに遠ざかり和合できない。これを改革して女性が上に男性が下になれば水と火は互いに近づく。したがって良い子を作るためには、女性を上男性を下に夫婦關係を改めなければならないと三志は説いた。50)

このような夫婦・男女の關係の改革はミロクの世の實現にとって重要な意味を持つと、三志は考えた。かつて身祿は、元祿元年に富士山頂で男綱と女綱が結ばれるとミロクの世になると述べたが、その言葉を三志は再解釋して「女綱男綱をつなぎかえ、女男勝り劣りのなき風々（ふうふう）に致したく、男女とつき（嫁ぎ）の道を御あらため下され候」51)と述べた。つまりミロクの世を迎えるために富士の神が男綱女綱の位置を入れ替えて男女を對等にした、と三志は解釋したのである。

三志の考える夫婦・男女の關係の改革は、子供を作ることだけでなく家庭や社會生活の全般に及んだ。近世日本では男性の仕事とされてきた畫家、書家、學問の師匠、占い師、噺家、鍛冶屋、酒屋、麴屋、髮結い、染物屋などに女性が進出し、農業では女性が男性と同じ作業をするようになり、商家でも女性が取引相手を廻って歩くようになる世の中を、三志は歌の中で予言した。これらの職業の中でも、特に鍛冶屋の職場など金屬精鍊の場所や、酒屋・麴屋の麴室及び染物屋の藍甕など發酵作用が起こる場所へは、近代以後でさえ女性の立ち入りが禁じられていた。女性の穢れが金屬精鍊や發酵作用を異常にすると信じられていたからである。しかし三志は女性の月經を清淨なものとする身祿の教えを受け継ぎ、女性の穢れを忌む習慣はやめなければならないと考えた。したがってミロクの世になれば女性もそのような職場へ進出できるだろうと考えた。ただし三志は女性がさまざまな職業に進出しても、それによって男性が職場から排除されることにはならないと考えていた。「夫婦そろひて働かば、みろくの御世と睦まじう、朝夕笑ひて暮らすのじゃ」というように、夫婦が一緒に家業の仕事をするのがミロクの世だと彼は考えたのである。妻が家業に關与するようになれば、家庭の中での夫婦や男女關係も変化する

48) 高橋、200-204頁。

49) 鳩ヶ谷市の古文書第15集、34-35頁。

50) 鳩ヶ谷市の古文書 第14集、56-57頁。

51) 鳩ヶ谷市の古文書 第14集、66頁。

のが当然である。妻が家業経営の主導権を握ったり嫁が活潑に自己主張したりすることを、三志はミロクの世にふさわしい夫婦のあり方として肯定的に評価した。⁵²⁾

このような社会経済的な場面では、食行身祿と三志の女性観の差異が見られる。かつて食行身祿は、女性は受動的で単純なため男性の示唆によって行動する傾向があると思われ、また女性の経済活動としては裁縫くらいしか考えていなかった。しかしその一世紀後の三志は、女性が男性と同様に社会・経済活動を行うことを当然だと考えていた。このような差異の背景には、18世紀中後期以降の社会経済発展により農業・手工業・商業などで女性の活動分野が拡大していたということがある。とりわけ富士信仰の中心地だった關東地方や中部地方では養蚕と製糸業が発展し地域経済を活性化させていたが、これらの産業では女性が主要な役割を担っていた。家庭や職業において女性と男性が対等になるという状態にはまだ程遠かったが、この時代の農家や商家では確かに女性の重要性が増大しつつあったのである。

日常生活における男女関係の変革と並行して、三志や弟子たちは富士山の「女人禁制」という伝統的な禁忌を改革しようと試みた。富士山の登山道を管理するのはそれぞれの登山口にある浅間神社の御師や修験者だったが、彼らは女性の登山を原則的に禁止していた。最も規制が緩やかな吉田口という北側の登山口でさえ、女性は登山道全体を十段階に分割した中で下から二番目の段階、いわゆる「二合目」までしか登ることができなかった。富士山の特別な祝祭の年である1800年に、吉田口の御師が「四合目」までの登山を女性に許可したという例はあるが、そのときも地元の村落住民の反対で結局許可を取り消すことになった。地元の村落住民は、女性が禁忌を侵犯すると天候が不順になり凶作が起ると信じて、近代になるまで女性の登山に反対し続けた。⁵³⁾三志や不二道信者は遅くとも1825年頃から女性の富士登頂を計画していた。結局天保三年旧暦9月27日（新暦1832年10月20日）男性信者や一部の吉田口御師の協力によって「たつ」という名の女性信者が密かに登頂した。⁵⁴⁾それは富士山頂付近が大雪と強風で危険になり、登山者がいなくなる時期だった。この時期なら女性登山者が発見される可能性が少なく、登山道の管理者である御師も黙認しやすかったのである。

三志はこの女性の富士登頂をミロクの世実現に向かう重要な一歩と考えていた。三志は後に、たつの富士山登頂について「身祿十年辰のとし、元祿元年辰のとし、是より身祿の世となり、当天保三年辰のとし」と書いている。⁵⁵⁾「みろく十年辰の年」は当時三河万歳などがよく唱えたためたい言葉で、ミロクの世の到来を意味していた。また「元祿元年辰年」は食行身祿の教義によく出てくる言葉で、仙元が富士山頂で男綱・女綱を繋ぎ合わせミロクの世への変革が決定的になったときを意味

52) 鳩ヶ谷市の古文書 第16集、92-98、112-114頁。

53) 宮崎2003、277-280頁。

54) 鳩ヶ谷市の古文書第14集、57-58頁。

55) 鳩ヶ谷市の古文書第14集、59頁。

していた。たつが登頂した天保三年をそこに並置したことは、三志が女性の富士登頂をミロクの世実現の重要な畫期と考えていたことを示している。

以上でみてきたように、三志は夫婦の性生活、家業實踐、富士登山のあらゆる場面で男女が對等になることを目標とした。不二道の教義において男女關係の改革と家業出精は「ミロクの世」實現の必須條件だった。したがって信者たちにとっては、日常生活の中で夫婦關係を對等にし、家庭や家業における男女の役割分担を改めて女性の職業進出を奨励することが必要課題となったのである。

V. 結論

富士講と不二道が掲げたミロクの世への変革の教義は、民俗的なミロクの世の觀念や修驗道に含まれるミロク信仰を基礎としていた。したがって富士講や不二道の教義の中には、民俗信仰や修驗道のミロク信仰のさまざまな要素が見出される。しかし富士講・不二道のミロクの世の教義には民俗信仰や修驗道にはない獨特の特色があった。それは「父母」が万物を創造した世、天照大神が支配する神世、ミロクの世という三つの世が移り変わる一種の歴史觀である。このように時の流れと人間世界の状態を過去・現在・未來の三つに區分することは、近世日本の民俗信仰や民間の宗教としてはきわめて特異である。このように過去の創世の時代と未來の理想世界を想定することによって、現在の世を相對化して認識する道が開かれた。つまり身祿やその後継者たちは、自分たちが所屬する社會やその秩序を永久不変なものと考えず、これを批判の對象とした。さらに彼らはその社會の欠点を克服するためにミロクの世への変革が遂行されなければならないと考えた。このような歴史觀が何に由來するのか、それはどのようにして富士信仰に取り込まれたのかは未だに不明である。しかしともかく、この歴史觀は富士信仰のミロクの世觀念が獨自の發展を遂げる原動力となった。

富士信仰におけるミロクの世の觀念が發展するにつれて、その意味内容は変化していった。17世紀初頭の《唯一の卷》に描かれたミロクの世は金銀・米穀・魚鳥が満ち溢れ、厄病がなくなる世界であり、民俗的なミロクの世の觀念とほとんど同じだった。しかしその後の發展によって、富士講や不二道のミロクの世は民俗信仰のミロクの世とは異なる特徴を持つようになった。1730年代の食行身祿の教義ではミロクの世とは全ての人間が「身」を「ろく」にして家業に勤み、爲政者が人間全てを幸福にするために努力する世だった。米穀が豊富になり生活が安定するのは、その結果とされた。18世紀後半の參行は、ミロクの世では陰陽の均衡が回復されるという新説を付け加えた。さらに19世紀前半の小谷三志はミロクの世では人間同士の間で優劣の差がなくなることを強調した。三志は陰陽均衡の説を人間男女にあてはめて、ミロクの世では夫婦が對等になり、女性がさまざまな職業に進出すると考えた。その結果として夫婦が和合して良い子供が生まれ、また夫婦が共同で働くことによって生活が安定すると考えた。このようにミロクの世は單なる豊穰の世界では

なく、人間自身の努力によって實現する幸福な世界、具体的に言えば家業繁盛、夫婦和合、子孫繁榮、及び人間同士の對等な關係によって特徴づけられる世界へと意味内容を変えたのである。

三志の男女關係に關する教えは、民俗信仰からも当時の社會の常識からも明確に異なっていた。その前提には女神を崇拜する富士信仰の傳統と、食行身祿以來の女性觀の發展があつた。食行身祿は女性を天に屬するもの、男性を地に屬するものと考えて、男尊女卑の根據を否定した。また、人間出生に高い価値を付与して女性の生理や出産を重要視し、女性けがれの觀念を否定した。この食行の教えの中では、女性の地位向上とミロクの世の實現は直接の關連がなかつた。しかし三志は男女關係の改革をミロクの世を實現するための重要な條件とし、觀念的な平等だけでなく日常生活や富士登山など具体的な場面で男女關係を変革しようとした。このように富士信仰においてミロクの世の觀念は、變革の論理としてさまざまな特色を持つようになったのである。

最後に幕末と明治初期にミロクの世觀がどのように展開したか、簡單に見ておきたい。不二道信者たちは三志の死後もミロクの世の實現を追求した。1847年には一部の信者が食行身祿の教義を採用してミロクの世を實現するように求めて、徳川幕府に直訴するという事件が起こつた。この事件の結果、1849年に不二道ばかりでなく富士講も幕府によって禁止された。しかし1853年の開國以後、幕府は外交や國內の政治問題に忙殺されるようになり、富士講や不二道は嚴しい取締りを免れて再び發展を續けた。

明治初期、明治政府の神仏分離や大教宣布などの宗教政策に直面したとき、富士講でも不二道でも教義が根本的に変わった。不二道では國學の素養を持ち政府官僚の一部と親交があつた柴田花守（しばたはなもり、1809-1890）が指導者となり、明治政府の神仏分離政策に合わせて不二道を神道に近づけた。同じ頃、富士講の大部分は宍野半（ししのなかば、1844-1884）という平田派國學者の管轄下に入った。宍野は政府の神社管理政策を背景として富士宮の淺間神社宮司となり、その立場から數多くの富士講を掌握した。宍野も富士講の教義や儀禮を神道風に改め、政府の宗教政策と協調しながら發展を図つた。1880年代になると柴田が率いる信者集団は神道實行教に、宍野が率いる集団は神道扶桑教という神道系宗教団体として政府の公認を受けた。⁵⁶⁾

このような明治以後の展開の中で、神道實行教も神道扶桑教も「ミロクの世」という言葉と觀念を捨て去つた。その理由の一つは、民間信仰の「ミロク」のような神仏未分離の觀念が、神仏分離を推進しようとする明治政府の政策と矛盾したからである。神仏分離という政府の方針に従いつつ神道化を進めた實行教や扶桑教は、政府の嫌疑を避け支持を得るために、このような言葉や觀念を教義から除去しなければならなかつた。それだけでなく、少なくとも實行教の場合には「ミロク」を排除する理由がもう一つあつた。それは「ミロク」が社會の變革に關わる觀念だつたことである。柴田は「ミロクの世」という言葉が明治時代の官僚や知識人に中國元

56) 井野辺, 1928b, 365-388頁。

末の弥勒教徒の反亂などを連想させることを心配し、これを除去するように提案した。⁵⁷⁾日本の歴史上には起こらなかったことだが、東アジア全体の歴史の中には弥勒下生信仰に基づく反亂や民衆運動が繰り返し起こっていた。明治の官僚や知識人はそれを知っており、ミロク信仰に潜在する変革への志向を危険視していたのかもしれない。

こうしてミロクの世の教義は、明治時代に富士信仰の中から消えることになった。しかし宗教という形をとらない民俗伝承としてのミロク信仰は、近代になっても存続した。それは大本教におけるミロク信仰のように、その時代特有の思想的文脈の中に再び現れて変革の論理の核となることもあった。

《 参考文献 》

- 《一字不説の巻》, 食行身祿著、岩科小一郎《富士講の歴史》所收。
 《御添書の巻》, 食行身祿著、岩科小一郎《富士講の歴史》所收。
 《小泉文六郎覺書》, 澁谷區編, 《澁谷區史料集》第二, 澁谷區, 1981。
 《古記録》, 實行教、實行教本廳所藏、明治初期寫本。
 《三十一日乃御伝》, 食行身祿述、田辺十郎右衛門記、岩科小一郎《富士講の歴史》, 所收。
 《善隣國宝記》, 田中健夫編《善隣國宝記 新訂續善隣國宝記》集英社、1995、所收。
 《曾我物語》, 市古貞次・大島建彦校訂《日本古典文學大系》88、岩波書店、1966年、所收。
 《鳩ヶ谷市の古文書》、鳩ヶ谷市文化財保護委員會編、岡田博校訂、鳩ヶ谷市教育委員會刊。第4集1978; 第7集1982; 第14集1989; 第15集1990; 第16集1991; 第20集1996。
 《富士山物忌並内証之覺》, 《富士吉田市史》史料編、第5卷、近世Ⅲ、富士吉田市、1997。
 《本朝神仙伝》, 大江匡房著、井上光貞・大曾根章介校注, 《日本思想大系7 往生伝 法華驗記》, 岩波書店, 1974。
 《唯一の巻》, 仮称、岩科小一郎, 《富士講の歴史》。
 石川松太郎編, 《女大學集》, 平凡社、1977。

57) 古記録二、17-22頁。

- 井野辺茂雄, 《富士の歴史》, 官幣大社淺間神社社務所、1928a.
-----, 《富士の信仰》, 官幣大社淺間神社社務所、1928b.
岩科小一郎, 《富士講の歴史》, 名著出版、1983.
遠藤秀男, 〈富士山信仰の發生と淺間信仰の成立〉, 平野榮次編, 《民衆宗教史叢書第16卷 富士淺間信仰》, 名著出版, 1987.
笈久美子, 〈江戸初期三儒者の女訓思想にみる母と女〉, 脇田晴子編《母性と問う》下卷、人文書院、1985.
金三龍, 《韓國弥勒信仰の研究》, 教育出版センター、1985.
久保常春, 《日本私年号の研究》, 吉川弘文館、1967.
小林一葵, 〈富士修驗道〉, 平野榮次編, 《民衆宗教史叢書第16卷 富士淺間信仰》, 名著出版, 1987.
鈴木中正編, 《千年王國的民衆運動の研究—中國・東南アジアにおける—》, 東京大學出版會, 1982.
鈴木正崇, 《女人禁制》, 吉川弘文館, 2002.
平雅行, 《中世の社會と仏教》, 塙書房、1992.
高橋敏, 《國定忠治の時代平凡社》, 1991.
田尻雄一郎, 〈ある轉向—徳川日本と神道〉, 《江戸文化の変容—十八世紀日本の経験》, 平凡社, 1994.
野間光辰編, 《日本思想体系60 近世色道論》, 岩波書店, 1996.
宮崎ふみ子, 〈幕末維新期に於ける民衆宗教の変容—不二道の場合〉, 《日本近世史論叢》, 下卷, 吉川弘文館, 1984.
-----, 〈民衆宗教のコスモロジーと王權觀〉, 《岩波講座 天皇と王權を考える》, 第4卷, 岩波書店, 2002.
-----, 〈富士山における女人禁制とその終焉〉, 《環: 歴史・環境・文明》, 第12卷, 2003.
宮田登, 《新訂版ミロク信仰の研究未來社》, 1970.
-----, 《日本人の信仰 新しい世界への祈り<弥勒>》, 佼成出版會, 1980.
-----, 《終末觀の民俗學》, 弘文堂, 1987.
安丸良夫, 《日本の近代化と民衆思想》, 青木書店, 1974.
-----, 《出口なお》, 朝日新聞社, 1977a.
-----, 《日本ナショナリズムの前夜》, 朝日新聞社, 1977b.
柳田國男, 〈海上の道〉, 《定本柳田國男集》, 第一卷所收, 筑摩書房, 1968.
和歌森太郎, 〈近世弥勒信仰の一面〉, 《史潮》, 48号, 1953.