Japanese Association for Religious Studies

ストの存在をどのように理解すべきだろうかという問題でもあり、これは第二次大戦後から現在にいたるまで書かれている膨大な量の戦記をどのように考えるべきかという問題ともパラレルなものとして見ることができよう。

本書を読み進めながら、ほかにもさまざまなことを考えさせられ、また多くの知見を得ることができたが、もはやそれらにコメントを付すための紙数は残されていない。最後に、若干残念に思ったことを述べておくならば、本論部分から導き出される議論の豊富さに比べ、序章・結章での全体の枠組みの整理がやや簡素にすぎるのではないかという印象はぬぐえない。もはや本論で十分議論を尽くしており、それ以上多くを語る必要はないという方針であるのかもしれないが、必ずしも個々の事例に明るくない読者としては、本書の全体像について、著者による誘導をもう少し期待したかったところである。

上田さち子著

『修験と念仏——中世信仰世界の実像——』

平凡社　二〇〇五年九月二二日刊
四六判　三一七頁　二八〇〇円＋税

由谷裕哉

本書の著者は、大阪府立大学教授を歴任された中世日本宗教史の研究者であり、本書のベースとなった論考を『ヒストリア』誌などに発表されてきた。共著論文集として、『中世社会の成立と展開』（吉川弘文館、一九七六年）、『鎌倉仏教の諸相』（吉川弘文館、一九九九年）などがあるが、単著はこれが初であるという。

書き下ろしの形態をとる本書は三〇〇頁強で分厚い本ではないが、情報量がきわめて多い。中世の民衆宗教史、とくにその宗教意識が主対象であるものの、論ずる範囲が多岐に渡っているのである。一方で文献史学の専攻者ではなく、本書タイトルの片方である修験の研究に些か関わってきたに過ぎない評者には、充分にフォローできない所もあることをあらかじめお断りしたうえで、概略を始めたい。

まず、本書の構成は以下の通りである。

I　民衆の「神頼み」をふまえた宗教史

NII-Electronic Library Service

Japanese Association for Religious Studies

II　水源の山と龍と蔵王権現
III　山中の念仏者
IV　念仏聖が山を好むわけ——山に寿命の神が棲む
V　都市に下りた念仏聖——その活動と拠点の性格
VI　金峯山と周辺の山々——『諸山縁起』成立の意義
VII　伊勢への道——畿内周辺における浄土教の後退過程
VIII　貞慶の宗教活動、そして伊勢
IX　山岳信仰からの脱却——叡尊
X　宗教意識論から見た鎌倉仏教
補論　神仏は清浄な地に祀られるものか
I　長谷寺史の問題点
II　祓と宇治——地域と穢・祓・神祇

全体のイントロダクション的なIでは堀一郎などが参照され、民衆の視点からの宗教史が必要であることが述べられる。そのために平地—山岳といういわば対立軸が引き合いに出され、山林修行に注目することが提唱される。

IIでは山の宗教的意味の一として水源であること、それに付随する蛇・龍・雷神が言及され、また龍神の可能性のある蔵王権現について、僧形の蔵王菩薩から一二世紀初頭に役行者伝説と結びついて、降魔の蔵王権現へという変遷を辿るとされる。そして、こうした降魔の蔵王は、「役行者の宗教」のような「俗人の自力宗教」(三一頁)が、およそ一二世紀初頭に登場したことに対応すると位置付けられる。

III・IVでは、山の念仏が考察される。IIIでは、空也以前の山の念仏者として『日本往生極楽記』などに載る勝尾寺勝如(証如)、また空也と同時代の性空、良忍、永暹について検討し、彼らと空也との違いを、「市聖」の称のように空也が京という都市に来たことに求める。

IVでは、極楽往生を願う聖が山を好んだ理由について、金峯山の蔵王や立山の帝釈のような寿命の神が山に棲むと考えられたからで、寿命の神は龍でもあるとされた、という。

Vではまず、京都で民衆的な宗教活動が一斉に起こったのが天慶年間(九三八—九四七)であり、空也が京都に現れたのも同時期であるとされる。その周辺を見るために六波羅蜜寺を検討し、同寺が他界との接点であり、そこで空也は実践的な救済者の姿をとったが、そこからは一向専修のような教学が生まれなかったとされる。一方で、修験が平地の霊場寺院に関与した契機が八幡であったこと、八幡が念仏に関与する神であったことなどから、山岳宗教から平地へと転換する契機となったとしている。ただ評者には、空也の六波羅蜜寺における伝説的な宗教活動と八幡信仰とがどう関わるのか、理解し難かった。

VIでは『諸山縁起』が検討される。同縁起に先立つ『日本霊異記』上巻二八話に表出する葛城修験の出発、『諸山縁起』に見える笠置が南都の僧も参加できるミニ行場であったこと、などを踏まえ、同縁起成立の意義を、大峯・笠置・葛城が寄り添って初期修験が出発したことを示すと位置付ける。

VIIは、一〇世紀以降京都を中心に隆盛した浄土信仰が、畿内周辺の書写山や吉野・熊野の山岳地帯では反対に衰退してゆく経緯について見る。書写山については、一〇世紀後半の性空入

NII-Electronic Library Service

Japanese Association for Religious Studies

山後、彼の影響が長く続かず、一四世紀にかけて禅・法道仙人伝説・熊野信仰の三者が興隆したが、これらに共通するのは規律・戒律・清浄であるとされる。吉野・熊野では、とくに熊野三山で一二世紀後半以降組織化が進展するが、それは女人禁制もなく別当が妻帯するなど穢れをいとわぬものであった一方、参詣道も本格的な山林修行というより現代のワンダーフォーゲルに近いものだった、とする。さらに、熊野山系の東に連なる朝熊山についても言及され、山頂の金剛証寺でも浄土教が交替して禅が入るとともに、伊勢信仰を受容するに至ったとする。

Ⅷ・Ⅸでは、いわゆる鎌倉旧仏教のイデオローグと見なされている貞慶・叡尊が、検討される。Ⅷでは、貞慶の経歴、本人および門弟の関係した寺社、彼らの宗教活動や勧進が概観され、それらを踏まえ、弥勒信仰・融通念仏的要素を含む念仏・修験・浄土や地獄への関心などが抽出される。とくに修験的要素と地獄・浄土への関心については、貞慶が笠置に身を寄せたこととの関連があるとする。さらに、貞慶に関して戒律の重視や伊勢参宮が語られるのは、史実とは異なるともされる。

Ⅸで叡尊について、やはり略歴、とくに戒律復興運動が概観されるとともに、彼が蒙古襲来によって神祇に接近し、伊勢のとくに内宮を重視したことなどが述べられる。また後世救済として光明真言を採用したのは、融通念仏に近いものであったともしている。そして、叡尊にとって授戒は伊勢神道における祓に近かったともされ、こうした点から叡尊が山岳信仰を脱却して新しい神祇信仰に向かったと位置付けられている。

なおこの章では、途中で著者が指導されていた学部生の卒論で取り上げられたという三輪上人慶円と叡尊との比較論が挿入されたり（一九六―二〇四頁）、その中での八幡から伊勢へという図式（二〇四頁）と叡尊その人との関連が見えにくかったりするなど、評者にはⅤと共に理解が難しかった。

ともあれ以上を踏まえ、Ⅹが本書全体の結びとなっている。まず、戦後の中世史研究における在地領主制論と権門・顕密体制論とが批判的に回顧されると共に、前章までの議論の一部がまとめられる。次に、自力という問題について、法然が自力救済からの解放を説いたのと同じ一二、三世紀に、山岳信仰において自力が尊重されていたこと、また一向専修は権化の論理と関係しており、したがってそれを説いた法然の認識は各人それぞれに有縁の一仏に対するものであって、親鸞に帰結するような狭いものではなかったとする。

さらに、親鸞の門流では一三、一四世紀に関東において、本願寺の立場から見ると秘事法門・知識帰命と見なせる流れが隆盛したが、それはむしろ時衆・融通念仏・光明真言などと共通する中世宗教の本来的な姿だともされる。そして、吉野など大和で蓮如の真宗を受容する動きにも触れ、一三世紀半ばから知識帰命と秘密伝授が民衆の宗教に支配的になるも、一五世紀蓮如の時代に講による集団指導が知識帰命・秘密伝授を薄めてゆき、それが近世へとつながる封建宗教となる、という見通しが最後に提示されている。

補論では、Ⅸの叡尊における授戒と祓との近接を再考し、神道における祓の意味を考察している。Ⅰでは長谷寺について、室生と比較しながら長谷において伊勢信仰を呼び込む背景とな

NII-Electronic Library Service

Japanese Association for Religious Studies

った地元神に触れ、IIでは宇治について、近世における祇の神事である大幣行事や、叡尊の近世における伝に見られる宇治川での殺生禁断などについて述べられ、いずれも神仏と穢の共存が指摘される。もっともこの補論は、とくにIIの大幣行事と叡尊による殺生禁断の伝に関してはほとんど近世史料に依拠した議論であり、一〇世紀頃からおよそ幕藩体制成立前までを主対象としていると思われる本書全体における意味合いが、評者には今ひとつ理解できなかった。

以上、評者はもともと中世宗教史の専攻者ではなく、とくにIII—Vにおける当時の浄土教、またVIII・IXのような戒律や旧仏教の動向についても表層的な知識しか持たないのだが、できる限り本書の立論に即した内容概略に務めてきたつもりである。上記に概略してきた所論にもうかがえるような著者の当該分野に関する該博を思うと、評者は本書に適した書評子である自信があまりない。とはいえ、書評というメディア形式の制約上、評者が本書の貢献であると感じたり疑問をもったりした問題について、次に列挙してゆくことにしたい。

第一に、VIなどで『諸山縁起』を初期修験が出発することと対応するテキストと位置付けていることに、評者は目を開かされた。通常、修験ないし修験道の成立は、金峰山で蔵王なる特異な崇拝対象が登場し、それが役小角伝承と結びつけられること（後者は一二世紀初頭の『今昔物語集』がおそらく初出であり、本書でもIIなどでそのことが議論されている）、一方で熊野において『中右記』の書かれた一二世紀初頭頃までに三山それぞれの本地垂迹が確立し、源平争乱期にかけて世襲の社僧である別当を中心とした組織化も整ってくること（これも、本書VIIで言及）、などを契機とすると考えられていた。しかし、このように金峰山と熊野とで別々に、かつほぼ同時代に生成してきた宗教伝統がどういう契機でどのように連繋したのかについては、明確な答えがなかったように思われる。

それに対して、本書が注目する『諸山縁起』の成立年代は詳細不明であるが、まさに上記のような金峰山・熊野三山において新しい宗教伝統が登場してから、数十年ないし百年前後を経て編まれたものと考えられ、金峰山・大峰・熊野に関する縁起や宿の記録の他、葛城や笠置に関する縁起その他の情報をも収めたものである。本書においても一通りの分析がなされているが、修験道の生成を知るテキストとして『諸山縁起』を考究してゆくのは、われわれ後続の読者に課されているのではないかという気がした。

第二に、IIなどでの金峰山における蔵王の変遷に関する議論について。先の概略のように著者は、まず僧形の蔵王菩薩が登場したことを『扶桑略記』掲載の「道賢上人冥途記」を根拠に述べ、一一世紀前半（一〇四〇年代頃）の『法華験記』巻下九三話に登場する龍冠の夜叉神に注目し、一二世紀初頭の『今昔物語集』巻一一の三話に載る役行者が蔵王菩薩を行出せしめたという伝に至ると位置付けている。たしかに、蔵王には菩薩と権現という二種類の形容があり、前者の登場が先行することが従来から指摘されていたものの、蔵王に限ってなぜ菩薩・権現という二つの呼ばれ方をするのか、おそらく定説がなかったと

NII-Electronic Library Service

Japanese Association for Religious Studies

思われる。その意味で、本書IIでの上記の位置づけは、なるほどと納得させられる所がある。

とはいえ、疑問が全くない訳でもない。まず、「道賢上人冥途記」はテキストの内容としては天慶四年（九四一）の話となっているので『法華験記』成立より百年ほど前になるが、そのテキストが収録されている『扶桑略記』自体の成立は、『法華験記』を数十年は下る一一世紀末―一二世紀初頭頃とするのが通説である（堀越光信「『扶桑略記』の成立年代と編纂目的」、『皇學館論叢』一八―二、一九八五年）。

もう一つ、著者は『法華験記』の蔵王描写で第九三話の夜叉神のみをクローズアップしているが、それが同書で蔵王が言及される全てではない。例えば、辻善之助が早い時期の本地垂迹思潮の一として注目した説話に、第八六話「天王寺の別当道命阿闍梨」がある（なお、辻は『今昔物語集』を源隆国撰述とする古い説に依拠していたせいか、実際には『法華験記』第八六を継承した『今昔』巻一二第三六話の方を例示していたのだが）。この説話では、道命の法華経読誦がすばらしいものであることの一例として、京の法輪寺で彼と共に籠もっていた老僧が見た夢に、貴人の姿をした金峰山の蔵王権現・熊野権現・住吉大明神・松尾明神などが寺を訪れたとする。ここには、蔵王権現が「貴人」のような神として描かれているのである。

この他にも『法華験記』には、蔵王菩薩または権現と明確に指標されていないものの、第九二話「長円法師」で、金峰山の聖性が人格化したとも考えられる存在が語られている。すなわち、長円が熊野・大峰を経て金峰山に参詣しようとしたが、深山（深仙のことか）で道に迷った。法華経を読誦していると童子が現れ、道を示したので金峰山に辿り着くことができた。そこでさらに法華経を読誦すると、夜更けに徳の高そうな老人が現れたが、それは神人であった。神人は長円に名簿を与え、自分は五台山の文殊菩薩の眷属で干塡王と称し、長円の法華経の功徳が深いので名簿を与えると述べた、などとする。名簿の件は、本書IVでも議論される寿命を司る神にまつわる伝承かもしれないが、それが文殊菩薩の眷属である老人として形象化されているのである。

つまり、同じ『法華験記』というテキスト内でも、金峰山の聖性は貴人（第八六話）、老人（第九二話）、そして著者が指摘する夜叉神（第九三話）というふうに、異なって描かれているのである。

しかも『法華験記』では、第八六話のような蔵王権現という呼称とは別に、蔵王大菩薩という呼称も併せて見られる（第五六話など）。実は、著者が注目している第九三話でも、「蔵王大菩薩」と形容されているのである。

以上、第二点が長くなったが、僧形の蔵王菩薩から降魔神としての蔵王権現へ、という大まかな見通しと、著者によるその意味づけに対して、『法華験記』だけに注目してもそれと相いれない、蔵王の多様な形象および呼称が見られることを確認しておきたい。蔵王菩薩・権現については、充実した内容の本書によってもまだ解明されない問題が山積しているということであろう。

第三に、著者自身が執筆されたのかどうか不明なので、書評

NII-Electronic Library Service

Japanese Association for Religious Studies

の対象にすべきかやや躊躇するのだが、本書の帯と裏カバーにある文言、いわば惹句について。帯の見出しに、「念仏は、山の聖が町に弘めた」とあり、裏カバーには、「経を唱え山を巡り山中に浄土を感得しようとした彼ら山の聖は、一〇世紀、新しい信仰を求めようとする民衆の宗教的気運に応じて都市に下りた。中世日本仏教を特徴づける浄土教の展開は、実に、空也をはじめ、これら都市に下りた修験者たちこそが担ったのである」などとある。著者自身の執筆でない可能性があるにせよ、本書の構成だけ見ても、このような方向性のもとに本書が編まれたことは、ある程度うなずけるのではないだろうか。

そこで、こうした惹句、またそれにおそらく対応する本書全体の構成に対する疑念として、先の引用文に出る念仏・聖・浄土教・修験者という四つの用語に限定してさえ、これらの定義を厳密にしないまま議論するとしたら、平安時代の説話集にその伝が載るような古代の山林修行者は念仏・法華・密教・道教など渾然一体の宗教活動をしていたと考えられるから、その一部の念仏を旨とする人々が都市に下りてきた、という只それだけのことであるように思われる。つまり、修験者とは念仏とは、また浄土教とは、という厳格な定義をしないままでは、あらたな説を提唱したことにならないのではないだろうか。

私見では、平安時代の往生伝や『法華験記』で描写されているのは、後に修験（修験者）として体系化されてゆく宗教者の祖先のような存在も含めて、山中でまさに著者のいうパワー（一二頁など）を得ようとして修行していた人々であり、その描かれ方には摂関期の宗教信念が表出していたのではないだろうか。したがって、末法の院政期という異なる時代に移行するに伴い、そこから山林修行と口称念仏とをそれぞれ専らとする者が分岐していったとしても、さほど不思議なことではないと思われるのである。

問題なのは、修験的存在と袂を分かった念仏専修の宗教者の祖先的な存在（本書で光が当てられているのは、空也）が「修験者」であったという裏カバーの表現は、形容矛盾ではないかということである。なぜなら、VIでの『諸山縁起』の考察における「初期修験」（一〇九頁）という位置づけと矛盾するからである。「初期修験」の時代設定を本書の通り（『今昔物語集』成立の一二世紀初頭から『諸山縁起』の成立するその一世紀ほど後まで）で是とすれば、空也の時代に修験は存在していないことになるのだから。

これに関連して、疑問点というか、著者に質問して教えを請いたい問題が他にもある。本書の各所で自力―他力、苦行―易行という対立軸が引き合いに出されるが、評者が思うにこれは法然以降の中世浄土教成立によって生まれた対立であって、少なくとも修験道が成立する以前に何らかの宗教的信念に基づいて山中で修行していた宗教者に対して、妥当だろうかという疑問である。実際に本書においても、「俗人の自力宗教」である「役行者の宗教」が確立した一二世紀初頭に、「他力の念仏」が同時に存在したというレトリックが見られ（三一頁）、後者は法然を指標していると思われる。さらに、Xの二三四頁にも類似した議論がなされている。

しかるに、それ以前の例えば空也に対しても、八九頁にある

NII-Electronic Library Service

Japanese Association for Religious Studies

ようにその六波羅における「往生思想」を「自力」としている。評者には、この時代の宗教者や宗教活動にこうした対立軸を用いる意味と必然性がどこにあるのか、よく理解できなかった。

さらに二点ほど、本書全体から見ると部分的で些末な立論に関しての疑念を記しておきたい。

第一に、白山が本来の菊理媛である以外に伊弉諾・伊弉冉であると複数回述べられている（二二頁、三七頁、四四頁など）。しかし、白山で伊弉諾・伊弉冉が祭神とされたり、菊理媛と位置付けられたりするのは藩政期に入ってからのことであり、評者が知る限り中世末までこのような祭神の意味づけはないはずである（由谷『白山・石動修験の宗教民俗学的研究』岩田書院、一九九四年、同「一向一揆時代における加賀白山をめぐる四つの宗教テキストについて」、『北陸宗教文化』一七、二〇〇五年）。

第二に、『扶桑略記』の編著者が法然の師・皇円であると何度も断定されており（二五頁、一〇五頁、一〇六頁ほか）、Xでは法然がこうした師―弟子関係から、「道賢上人冥途記」の内容を熟知していたとする推論まで見られる（二三五頁）。しかし、『扶桑略記』に関しては大江匡房撰述を主張する説も出されているし（堀越光信「『扶桑略記』撰者考」、『皇學館論叢』一七―六、一九八四年）、また三井寺の僧・観円による編とする説もある（五味文彦『書物の中世史』みすず書房、二〇〇三年）。したがって、法然の師の編纂と断定して議論してゆくのは、現時点で妥当とは思えない。

以上、もともと中世宗教史の専攻者ではなく、とくに当時の浄土教や戒律、旧仏教の動向について無知に近い者としては、情報量のきわめて豊富な本書に対して限定した問題に絞って、すなわち摂関期の往生伝などに描かれる雑多な山林修行者から、『扶桑略記』を経て『諸山縁起』の時代までに著者のいう「初期修験」が成立してくるという問題を中心に、拙い感想を述べてきた。

おそらく本『宗教研究』誌の読者には、評者より本書で議論されている事象に多くの知識をお持ちの方が少なくないと思う。そうした方々にこそ、刺激的な本書をお薦めしたいと思う。

NII-Electronic Library Service