

川合泰代著『聖地への信仰—地理学からのアプローチ—』

古今書院 2020年 236p. 4,800円（税別）

聖地に関して地理学の立場から論考を発表されてきた著者が、このほど研究を『聖地への信仰』と題する一書にまとめられた。同じ地理学の立場から、近いテーマで研究をしてきた評者としては、何らかのコメントをすべきであり、以下、拙評をはさみながら紹介をしていきたい。

本書の構成は、次のようになっている。

はしがき

序章

第1部 聖地への信仰における身体と文化

第1章 聖地的山里室生の景観の構造

第2章 江戸・東京の富士講による富士山信仰
—富士塚から—

第3章 江戸の富士講と庚申
—「道」の陰陽五行思想から—

第2部 聖地御蓋山・春日山への多様な信仰

第4章 近世奈良町の春日講による信仰
—春日曼荼羅から—

第5章 近世春日社神領民による信仰
—松苗から—

第6章 現代人による信仰
—世界遺産登録後の春日山錬成会から—

終章

補論 「私」がいる地理学へ—「道」の思想に基づく東洋地理思想の再発見—

あとがき

本書は、著者が2018年3月に奈良女子大学に提出した博士論文¹⁾をもとにしている。博士論文の補論2「日本人の聖地信仰と干支」が第1部第3章に組み込まれているが、それ以外の構成は博士論文と同じである。

「はしがき」ではまず、人類は、宗教的なものが語る聖なるものと関わってきたが、現代の人々はそれから遠ざかり、自らの価値観で聖なるものを見いだしていると述べる。次いで、日本には聖

なる大地がたくさん存在しており、それを信仰する人々も数多く存在したという著者の信念を記す。さらに、聖地には社会によって信仰文化が構築されているが、それが消滅しつつあるとする。本書では、室生、富士山、御蓋山・春日山の聖地と信仰文化を明らかにしたとし、最後に、古くから信仰されてきた聖地に、現代人に合った新しい信仰文化が構築され、それを介して聖地を信仰する人々が生まれることを願うと記す。同様の願いは、序章や「あとがき」にも書かれている。

序章は、多くの内容を含んでいる。I節ではまず、西行の歌を引用して、西行が「かたじけなさ」を感じた何かしらの尊い存在を「聖なるもの」という言葉で表現すると述べる。次に、宗教学者エリアーデの所説を詳細に引用して、「聖なるもの」について説明する。次いで、非聖化が進んだ現代社会において、日常とは異質なものを自らの価値観で聖なるものと認定する動きとして、精神世界、パワースポット、何々の聖地、アニメの聖地、アイドルの聖地などを紹介する。このような現代人が構築した聖なるものの特徴は、①宗教的なものと結びついていないこと、②それぞれの個人の判断によることと述べ、いちばんの大きな違いは、聖地を聖なるものが現れる大地であると価値付けするかしないかだと指摘する。II節では、聖地研究、人文主義地理学、景観・風景の研究史を振り返る（抜けている点もあるが、本書の主旨ではないのでここでは触れない。「景観」とは「物体としての視覚像」、「風景」とは「人が感じた視覚像」で権力と関わっていると述べる。III節は、聖地への信仰を論じる枠組みの説明で、本書では最も重要な部分である。まず、聖地とは、文化を介さなくても「人が聖なるものを感じる大地」(28頁)であり、図序-1のように表される。しかし、ほとんどの場合は、宗教が構築した文化を介して聖地を信仰する（図序-2）。文化を介した聖地への信仰には、文化の中で、特に視覚像に

特化して文化を構築した事例があり、視覚像に特化した文化を「聖なる風景」と呼ぶ。そして、この「聖なる風景」も信仰される（図序-5）。「聖なる風景」の概念は、分かったようで分かりにくい。富士塚や春日曼荼羅のようなモノが「聖なる風景」かと思ってしまうが、そうではなく、それらは「聖なる風景」を表したものであるという。「聖なる風景」は文化であり、思想（88頁）であるという。

第1章「聖地的山里室生の景観の構造」は、室生寺を中心とする奈良県の室生²⁾の景観の構造を分析する。著者は、室生寺の正門とされる宇陀市榛原^{はいばら}赤埴^{あかばね}の仏隆寺から室生古道を通り室生寺入口の太鼓橋に至るルート沿いの景観を対象とし、三つの区間に分けて検討する。①仏隆寺から唐見の辻までは道幅が狭く、左右の森林が道の両側の視界を延々と遮る。②唐見の辻では突然、目の前から道が消え、ほどよい大きさの室生の山里が眼下に広がる。③唐見の辻から太鼓橋までは、下るにつれて、山里が眼下から眼前に広がるようになるという。次に、室生から聖なるものを感じた人々の言葉として、空海作とされる室生寺の御詠歌、契沖の歌、写真家・土門拳と井上博道の文章を挙げる。さらに、室生の景観の構造を、①視界が遮られた、距離のある道の景観、②景観の大きな変換地点から見る山中の盆地景観、③盆地底の室生寺に向かうにつれて変化する景観、とまとめ直し、その景観から受ける人の身体感覚を、①圧迫感、②解放感、③里に包まれていく感覚と考察する。この景観の構造は心理的にとても好まれるものであり、それゆえ、室生に人々が聖なるものを感じるのだとする。

本章は、「聖地の形が（中略）聖なるものを感じさせる一つの要因である」（209頁）ことを論証しようとしたもので、著者が肌感覚で感じたものは、室生古道を歩いたことがない評者もなんとなく理解できる。しかし、文章の論理や史実を検討した時、いくつかの問題点を指摘せざるをえない。まず、室生から聖なるものを感じている歌や文章が挙げられるが、室生古道を歩いて詠んだ

（書いた）かどうかは分からないことである。室生が「いい」「なつかしい」と感じていることは土門・井上の文章から読み取れるが、景観の変化に応じて身体感覚も変わるという著者の主張の裏付けにはなっていない。次に、室生寺の御詠歌と契沖の歌にはともに「有明の月」が詠まれる。「有明の月」とは普通、夜明け時の西方の月を指す。これは、盆地の東端に位置する室生寺から西または西南の方角を望んでいると推察され、本書の分析ルートとは合わない。こうしてみると、本章は、著者みずから感じたことのみに基づく人文主義地理学研究と言えるのかもしれない。もうひとつの疑問は、龍穴への信仰である。著者によれば、室生は古来より龍穴すなわち水の信仰の聖地であり、室生寺の建立も龍穴での病氣平癒祈願がきっかけであったという。しかし、龍穴は本書の景観分析の対象にはなっておらず、盆地景観との関わりも明らかでない。本章は、文化を介さない聖地への信仰を論じるのが趣旨であり、実際に信仰文化が生まれた龍穴や水は対象から外したのであろうが、そういう場所こそ、なぜ聖地になりやすいのかという考察が必要なのではなからうか。なお、本章では「景観」の語が多用される。上述のように、著者は序章で「景観」と「風景」の語について検討し、「物体としての視覚像」（27頁）を「景観」とするが、評者が思うに、工学や造園学でいう「シークエンス景観」の意味合いで「景観」の語が使用されている。これは本章独特の使い方であって、引用する際には注意が必要であろう。もう一点、細かいことを指摘しておくが、契沖が室生に「37日」滞在したというのは（51頁）、「三七日」^{みなのか}すなわち21日の意味である。

第2章からは、文化を介した聖地への信仰の事例研究になる。第2章「江戸・東京の富士講による富士山信仰—富士塚から—」は、江戸・東京（正確には東京23区）の富士講という文化を介した聖地・富士山への信仰を取り上げる。副題の富士塚は、著者によれば、富士山と文化をひとつにした視覚像の表象である。本章前半は富士塚の変容について論じる。まず、江戸末期の富士塚の

①分布、②形態、③築造目的、④祭りが述べられる。次に、明治期～昭和前期築造の富士塚について、同様に①分布、②形態、③築造目的、④祭りが記され、④祭り以外の点での変化が指摘される。以下、要約すると、富士塚の①分布は、御府内やその周辺の町から江戸郊外（評者注：特に西部）の農村に広がり、明治期以降は（評者注：西部の農村とともに）特に東京東部の農村で築造が密である。富士塚の②形態は、最初は高さ10m程度で富士山の溶岩で覆っていたが、明治期以降は高さ6m以上で講碑などの石碑が多くなる。③築造目的は、当初は富士山登拝装置の創出であったが、明治期以降は富士講記念装置の意味が強くなっている。戦後期は、富士塚の築造がほとんどなくなり、戦前に築造された富士塚の多くが縮小や撤去されている。また、富士塚の多くで管理主体が富士講から神社にかわっている。富士塚の管理主体（評者がさらに付け加えるなら、富士塚とその土地の所有者）は、ユニークながら重要な視点と思う。本章後半は、やはり江戸末期、明治期～昭和前期、戦後期の3期に分け、富士講の信仰習俗の変容を考察する。江戸末期と明治期～昭和前期は、①先達の超人的力、②富士登拝の様子、③富士登拝の所要日数、④富士山の意味付けの四つの観点から述べられる。①先達の力には変わりがないが、②富士登拝は、3～7人の代参で男性のみの参加から、代参でなくなり、女性や子ども、老人も参加する数十人の登拝にかわる。③日数は往復約10日から、鉄道利用により、往復3～4日になる。④意味付けは、富士山を阿弥陀の西方極楽浄土とする文化があったが、廃仏毀釈によってそれがなくなり、木花咲耶姫が祀られるようになったが、体験装置が創出されなかった。戦後期については、富士講の年間行事は簡略化しつつも継承したこと、富士講は新しい人が加入せず、衰退・消滅したことが挙げられる。最後にまとめとして、近世江戸の富士講には、富士山を阿弥陀の浄土と見なし、山頂に阿弥陀仏が来迎すると考えて、山頂まで何度でも登ることを尊いとする文化が存在したこと、そのような文化と富士

山の景観を合わせて視覚化したものが富士塚であったことを指摘する。明治期から昭和前期の富士講になると、富士山は聖地であり、山頂に登ることが尊いという文化は維持されるが、阿弥陀の浄土としての富士山が否定され、なぜ聖地なのかという文化が明確には構築されなかったとする。この思想の表象が、この時期に築造された富士塚だという。戦後期は、昭和前期の富士講の文化を継承したものの、その文化を共有する人々がほとんどいなくなり、そのことが富士塚の縮小や撤去到現れているとする。

本章は、これまでも多くの研究がある富士塚や富士講全般について通史的にまとめているが、限られた資料や事例に基づく論述は、富士信仰研究の専門家から異論が出ることも十分予想される⁴⁾。しかし、本章の意義は、著者も記すように(59頁)、富士塚、富士講、富士信仰の関連全体を把握しようとする事、また江戸末期から現在までの歴史的変容を見ようとする事にあるのであろう。それを認めたくて、拙評ではいくつかの疑問を呈しておきたい。ひとつめは、著者が分析しながら考察に使われていない富士塚の分布のことである。本書の記述および図2-4、図2-7によれば、江戸末期の富士塚は、御府内の町から江戸西郊農村にかけて分布していたが、明治期以降は西部の農村とともに、東京東部や北部の農村でも築造されるようになっていく。他方、富士講の分布は明らかにされていないが、富士講の文化では富士塚を築造したというのであれば、江戸・東京の東部や北部の農村では富士講は近世には存在せず、明治期以降になって講ができたのであろうか。それとも、近世にも富士講はありながら、富士塚を造らなかった（造れなかった）のであろうか。また、表2-1によれば近世の段階でせいぜい数十とされる富士塚の数に比べて、「江戸八百八講」と呼ばれた富士講の数のほうが圧倒的に多く、そもそも富士塚を築いた富士講は一部と思われる（複数の講が共同で築いたり、信者が他の講の富士塚に登る場合もあったであろうが）。70頁所引の資料の講も、文化年間設立であるが、昭和

3年になって富士塚を築いている。著者は、富士塚の存在を前提に富士講の文化を論じるが、富士塚を持たない(利用しない)富士講のほうが一般的であり、それらと共通なもの(祭壇や儀礼習俗であろうか)に基づいて論じないと、富士講全体の文化は明らかにできないのではなからうか。二つめの疑問は、著者が最も強調する、富士山を阿弥陀の西方極楽浄土とする文化についてである。提示されている資料からは、確かにそのような考え方があったことが読み取れるが、それは富士講の人々の中に強固なものとしてあったのであろうか。もしそれほど重要なものであれば、富士塚築造の際に、阿弥陀(三尊)像や阿弥陀来迎を疑似的に拝む装置を山頂などに設けるはずであるが、それがあったかどうかは明らかでない⁵⁾。御師が出す富士山牛王札の像が江戸末期に木花咲耶姫(富士山の神とされる)にかわったら、富士講の信者から反発がありそうだが、そのような記載もない。評者が思うに、富士講の人々にとって富士山にどのような神仏が当てられるかはあまり重要ではなかったのではなからうか。ここから、三つめの疑問である時期別変容の意義に論点を移す。著者は、江戸末期、明治期～昭和前期、戦後期の3期に分けて、富士講の信仰習俗、ひいては富士講の文化の変化を論じる。しかし、阿弥陀の思想があまり重要ではなかったとするならば、廃仏毀釈は大きな画期にはならない(本章で紹介される丸藤宮元講の祭壇の鏡のように、儀礼の方法などに神道化の影響はあったとは思われるが)。しかしながら、実際には、富士塚の形態や築造目的、富士登拝の状況は、近世と明治期以降とで異なっている。これは、仏教的要素の排除によるものではなく、著者も記すように(81頁)、鉄道を代表とする近代交通機関の発達によるものであろう。東海道本線(現在の御殿場線)や中央本線、馬車鉄道などの開通によって、明治30年代には鉄道を利用して富士吉田まで行くことができるようになっていた。富士登拝が容易になり、多数の信者が実際に富士山に登るようになったことで、富士山登拝装置としての富士塚の意味が相対的に薄

れ、富士講記念装置としての富士塚築造と記念碑の建立が前景に出てきたと考えられる。したがって、富士塚の形態変化を重視するならば、画期は廃仏毀釈ではなく、もう少し後の近代交通機関の開設に置くべきであろう。なお、江戸末期、明治期～昭和前期、戦後期の時期区分については、上吉田の富士講登拝記念碑数の変化が、1860年代と1940年代に転換していると主張するが(61頁)、虚心に図2-3を見れば、1860年代はともかく、1940年代では時期を切れない。むしろ1900年代に石碑建立のピークがあることに着目すると、それは富士吉田への鉄道開通直後の時期でもあり、近代交通機関の発達がここにも影響していることが読み取れる。

第3章「江戸の富士講と庚申―「道」の陰陽五行思想から―」は、陰陽五行思想から近世江戸の富士講による富士信仰を読み解こうとする。本章はまず、中国文化圏に由来する「道」の思想と陰陽五行思想、干支の概念を解説し、次いで干支が時間、空間、人にとどのように用いられてきたかを説明する。最後に、^{かのえさる}庚申という干支から、近世江戸の富士講による富士信仰を解釈する。「道」や陰陽五行の思想、干支についてはおそらくは教科書的説明であり、知識のない評者には何ともコメントのしようがない。ただし、図3-6を使って8方位の説明をすると述べるが、実際は干支の十二支を使った12方位の説明をしていて、話が合わない⁶⁾。なお、図3-6と図3-7には、東西南北を使った8方位も記載されるが、「東南」以外の45°の方位は、「南西」「北東」「北西」というように「南」「北」を先に置く表現を用いており一貫しない。近世の日本を念頭におくならば、これは「西南」「東北」「西北」と表現すべきであろう⁷⁾。そして、もし中国の思想から8方位を説明するならば、^{はっけ}八卦(「乾・兌・離・震・巽・坎・艮・坤」あるいは「乾・坤・震・巽・坎・離・艮・兌」)の方位を紹介すべきであろう(ただし、これは近世日本に広く流布していた思想とは言いがたい)。最後の庚申による富士信仰の解釈は、「本当かな」というのが率直な感想である。富士山が孝安天皇

92年の庚申の年に出現したという伝承があり、庚申の年は御縁年として多くの人々が富士山に登ったという事実はさておき、「庚申の方位にある金の意味が与えられた場所に向かっていた」(116頁)という解釈は、近世江戸の富士講の人々に共有されていたものであろうか。もしそうであるならば、著者の読み解きを待つまでもなく、多数の参詣者がいたのであるから、何か書き残されたものがあるはずである。そういう資料がないということは、後世からの一方的解釈であり、近世江戸の人々の意識ひいては文化とは言えないように思える。

第4章からは第2部になり、奈良県の御蓋山・春日山を取り上げる。三つの異なる社会の、それぞれの文化を介した聖地への信仰を論じる。第4章「近世奈良町の春日講による信仰—春日曼荼羅から—」は、近世奈良町の春日講の信仰を、春日曼荼羅とそれを用いた儀礼から分析する。春日曼荼羅の図像分析では、御蓋山一帯は杉や松などの常緑樹が青々とした状態で描かれていることを指摘し、山の木々が青々としていることは春日明神が山に坐す証であるという思想が表れているとする。また、春日御塔や仏の図像、春日鹿曼荼羅の仏具の描写は、春日社と興福寺の一体化を表象しているとする。次に春日講による儀礼については、近世の東城戸町の記録により、春日曼荼羅を掲げ、松や梅、竹などを用いて飾ったこと、春日若宮社に参詣し神楽を奉納していたことを示す。他方、現代(2001年)に続いている春日講の例を報告し、祭壇に春日曼荼羅を掲げるとともに、杉の葉や青竹、柳で飾っていることに注目する。また、現在は春日大社に参詣して神楽を奉納するが、昔は春日若宮社で神楽を奉納していたという。このように、近世と現在の儀礼においても、春日曼荼羅と同様に、山の木々が青々としていることが春日明神が山に坐す証であるという思想を見いだせるとし、春日若宮社での神楽奉納は、神楽を奉納すれば春日明神が山に戻るという思想を再構成しているとする。ただし、興福寺に関する曼荼羅の描写や興福寺支配下の春日若宮社への参

詣などから、興福寺の影響を受けているとも付け加える。

本章についての根本的疑問は、すでに指摘されている「春日」(春日社と興福寺がひとつになった存在を、著者は括弧付きの「春日」と表記する)の信仰文化の思想を再確認しただけではないかということである。御蓋山の木々が青々としていれば春日明神が山に坐し、木々が枯れていれば山を去ったと考える思想、神楽を奉納すれば春日明神が山へ戻るという考え方は、信仰文化の根幹として、最初の121頁に書かれている。結論が最初から見えてくると、後は結論に合うような曼荼羅の描写や飾りつけ、神楽奉納の事例を探してしまうことになる。もっとも、これまで思想として言われていたことを具体的なかたちで確認したという点では意義があるのかもしれない。次の疑問は、上述の思想は、近世奈良町の春日講の人々にあまねく保持されていたのかということである。資料がなければ調べようがないが、本章の対象外である現代の問題として考えると、春日講の参加者は儀礼の意味を明確には認識していないと著者は記している(135頁)。また、現在も使われる春日曼荼羅には、相変わらず仏や仏具が描写されたままであるが、それを根拠に、現在の春日講の人々は春日社と興福寺を一体のものとして信仰しているとは言えないであろう。ここから考えないといけないのは、信仰に用いられるモノや宗教儀礼には「慣性」の力が働き、信仰や思想が多少変わったくらいでは変化しないということである。言い換えれば、信仰用具や宗教儀礼は、その最初の段階では信仰の内容を反映し、そこから信仰を読み取ることができるが、後の時代にも同じ信仰が引き継がれていると解釈するのは危険だということである。春日曼荼羅の多くは中世から16世紀にかけて製作されている。いわば、中世の思想の表象である。近世奈良町の人々は、その思想を受け継いだと言えるのであろうか。

第5章「近世春日社神領民による信仰—松苗から—」は、近世春日社の神領民の信仰を、春日社の御田植の祭と、神領民の水口祭における松苗儀

礼から分析したものである。まず、先行研究に基づいて、春日社は若宮を中心に、水神、特に祈雨の神として、また木々を青々とさせる神として信仰されたと述べる。次に、春日社の御田植の祭について、先行研究から、近世までは若宮の巫女が中心になって、正月の申の日に行なわれたことなどを記し、現在の祭の観察から、田作りから田植えまでの農作業を演じることによって稲の実りを祈っているのだと述べる。また、御田植の祭で用いられる松苗が稲の早苗を象徴していることを確認し、松苗の信仰が中世には存在していたことを示す。さらに、聞き取りに基づき、旧神領という五つの地区⁹⁾における現在の松苗儀礼の様子を紹介する。そして、春日の神の力が込められた松苗を水口に飾ることによって、自分の田の水が聖なる水に変換され、種籾が青々と茂る早苗に育つと信じていたと解釈する。最後に、この思想は春日社の神領時代のものであり、近世の春日社神領民が御蓋山や春日山に構築した文化だと締めくくる。

本章のいちばんの弱点は、著者も注(10)で認めるように、農家の松苗儀礼に関する近世の史料が存在しないことであろう。近世に春日社で御田植の祭が行なわれたことは確かであり、松苗も使われていたようであるが、松苗を農民に配布していたかどうかは分からず、松苗儀礼の史料もない。これでは、近世の信仰と主張されても、当否の判断のしようがない。100年以上たった現在の習俗から論じるのは、さすがに無理がある。むしろ、現在の御田植の祭と水口祭に基づいて、現在の信仰について考察するほうがよかったのではなかろうか。近世に松苗儀礼があったかどうかについては、御田植の祭の時期からも疑問がある。近世まで御田植の祭は、正月8日以降の申の日に行なわれたという。1月に松苗を配布したとすると、苗代田に水を入れるまでかなりの日数がある。現在、水口祭が行なわれる5月上旬は、旧暦では3月中旬～4月中旬になり、1月から2か月以上あく。3月15日に御田植の祭が行われる現在でも、1か月以上たった5月初めには松苗は茶色になっていたり(井戸野町)、枯れていたりするので(東

九条町)、近世に同じことをしていたとすると、完全に枯れた松苗を水口に挿すことになる。想像をたくましくすると、祭の日が明治5年から3月15日(明治5年はまだ旧暦で、太陽暦の4月22日に相当)に変更になったのは、水口祭に合わせて松苗を配布することを意図してのことと思えなくもない。逆に言えば、それまでは松苗を配布していなかったのではなかろうか。本章についての次の疑問は、近世に春日社の神領はどれほどあったのかということである。著者は、春日大社神職の言として、近世まで春日社の神領だったところが、奈良市や大和郡山市に25町あるとする(155頁)。しかし、聞き取りを行なっている石川町(大和郡山市)、高畑町(奈良市)、井戸野町(大和郡山市)、今市町(奈良市)、東九条町^{とうくじょうちよう}(奈良市)の5町のうち、近世に春日社領だったのは東九条町(近世の東九条村)だけで、石川町(石川村)、高畑町(高島村)、今市町(今市村)は興福寺領、井戸野町(井戸野村)は興福寺の門跡寺院である一乗院領であった。東九条村以外に、大和国で春日社領だったことが確認できるのは、大柳生村(奈良市大柳生町)、中城村^{なかじょう}(大和郡山市中条町)、大江村(大和郡山市大江町)くらいである⁹⁾。つまり、現在「旧神領」と称している地区は、近世には、おそらくそのほとんどが興福寺領(または興福寺内の寺院領)であったのである(興福寺と春日社は一体であったとされるが、所領は区別されていた)。著者が聞き取りをした住民は、「旧神領」という言葉を使っているが、近世には多くは「神領」ではなく、近代になって、旧興福寺領を含めて「旧神領」と呼ぶようになったと考えられる。もう一度、想像をたくましくするならば、「旧神領」という呼称を使い始めたのは、旧春日社領と旧興福寺領の人々を松苗によって信者として取り込もうとする近代の春日神社(「春日大社」と称するのは戦後)ではなかったであろうか。3点めの疑問は、本章は聖地すなわち御蓋山や春日山への信仰と言えるかということである。本書の他の章は、聖地へ赴いたり、聖地を描いた春日曼荼羅を拝することを取り上げているが、本章はそう

ではない。春日の神の木々を青々とさせる力を頼んでいるという点では山に関係がないわけではないが、聖地という場所よりも神への信仰が中心になってしまうように思える。

第6章「現代人による信仰—世界遺産登録後の春日山鍊成会から—」は、現在に生きる人々による御蓋山や春日山への信仰を、春日山鍊成会という活動を分析することにより考察する。前半では春日山鍊成会について、世界遺産登録の記念イベントとして、一般の人々から参加者を募集して春日山に登拝する企画が春日大社の中から発案され、1999年に始まったこと、観光気分の人がいなかったことから活動が継続され、2001年には登拝コースに、最も神聖な御蓋山山頂の本宮神社が加えられたこと、この頃には「春日山鍊成会」という名称がつけられていたことなどが述べられる。後半では参加者について、参加人数、リピーターの割合、居住地、社会的属性を分析し、リピーターになる人は聖なるものの体験を求める傾向があるとみる。最後に、春日山鍊成会に参加する人々は、御蓋山や春日山を聖地とみなす点のみを共有しており、それ以外は個々人の感じ方や価値観に任されるという文化に基づいて山を信仰しているとまとめる。

本章は、現在のことだけに、「さもありません」という話として読める。春日山鍊成会による登拝は、発案者の個人的経験もあって、修験道の峰入り修行のかたちに近いが、訪れた社ごとに大祓詞を奏上することで、神道の体裁をとっている。しかし、春日大社としては、積極的に参加を勧誘したり教化をしたりすることはないようで、それが個々人の価値観や文化に基づく参加を許容することにつながっている。ただ、これを聖地への信仰と呼べるのかという感も抱く。

終章では、以上の事例研究を、①文化を介さない聖地への信仰(第1章)、②文化を介した過去の人々による聖地への信仰(第2章～第5章)、③文化を介した現代の人々による聖地への信仰(第6章)と整理し、I節で各章の要旨を述べる。II節では、本研究の新しさとして、①聖地と文化

との距離感を意識して論じたこと(ただし、評者には理解できない文章である。聖地と文化が一体になっているという主張は分かるが)、②聖地研究において、聖地の実在性を重視する立場(第1章)と社会的構築性を重視する立場(文化に着目した第2章～第6章)の双方が並立できることを示したこと、③「聖なる風景」への信仰、文化を介した聖地信仰における、視覚像を重視した特殊な信仰について論じたこと(第2章の富士塚、第4章の春日曼荼羅)、④ひとつの聖地(御蓋山・春日山)に社会・文化によって異なる信仰が行なわれることを明らかにしたこと(第4章～第6章)を挙げる。III節では、富士講や春日講など古くからの聖地に展開した信仰文化が消滅しつつあるなかで、現在と将来の聖地への信仰文化に対して本研究の果たせる役割として、①聖地は聖なるものが現れる大地であるという前提の重要性を伝えること、②この前提のうえで、社会が構築してきた聖地への信仰文化の重要性を伝えること、③古くからの聖地に現代人が新しい信仰文化を構築するための道筋の提示、そのために過去の信仰文化の復原をすることを言う。

補論「『私』がいる地理学へ—「道」の思想に基づく東洋地理思想の再発見—」は、日本の地理学者が、地理風水や九星気学のような東洋地理思想を身につけて研究することをエッセイ風に提案している。

「あとがき」は、著者の研究遍歴(読みやすくて興味深い)と博士論文へのコメントに対する回答が記され、現在関心を持っているという「道」の思想が再論される。最後に、「現代人が生きるうえで聖なるものは必要である。人それぞれが聖なるものを、山などの古くからの聖地に見だし、それを信じて生きる人が増えてほしい」という著者の願いが書かれる。

以上、評者のコメントをはさみながら、長々と本書の内容を紹介してきた。本書の中で最も重要なのは、最初にも記したように、聖地への信仰を研究する枠組みの提示だと考えるが、残念なことに「聖なる風景」の概念が不明瞭である。その

他、上述の問題点はあるが、聖地への信仰に正面から取り組んだ研究として、今後必ず披見されるべき一書であることは間違いない。紹介の至らぬ点、コメント的的外れな点は伏してお詫びし、拙評を終えたい。

注

- 1) 博士論文の題目は「聖地への信仰—室生、富士山、御蓋山・春日山への信仰を事例として—」で、論文要旨・審査結果要旨とともに、奈良女子大学サイトの以下のURLで公開されている。
<http://hdl.handle.net/10935/4722>
- 2) 室生の地だけでなく、室生に至るルートを含めた総称としている(55頁)。
- 3) 本書では論文初出時の榛原町のままで(43頁)、2006年の合併以降は宇陀市榛原になっている。なお、室生も本書の室生村室生(55頁)ではなく、同時に宇陀市室生になっている。
- 4) 異論というほどではないが、表2-1の富士塚のうち7の目黒新富士は近藤重蔵が邸内に築いたもので、富士講が造ったものではなく、対象外になる。また、図2-4の「中原街道」は「大山街道」の誤りである。
- 5) 注4)の目黒新富士は富士講が造ったものではないが、胎内洞穴には大日如来が祀られていた。大日如来は富士山の神・浅間大菩薩の本地仏であり、牛王札には大日如来が描かれているものもあった。また、富士山頂の富士山本宮浅間大社奥宮には、かつて富士山興法寺の大日堂があった。
- 6) 107頁で例示される8方位うしとら ひつじさるは、図3-6ではなく、丑寅=艮、未申=坤として、24方位を示す図3-7に表される。なお、109頁4行目では、「艮」と書くべきところを、なぜか「昆」と誤っている。
- 7) 『日本国語大辞典 第二版』(ジャパナレッジ Lib

収録版)によれば、「西南」の用例は927年に遡るのに対し、「南西」は「みなみにし」と読ませるもので1665年頃、「なんせい」の読みでは1808年になる。「西北」は万葉集に用例があるが、「北西」は1857年まで下る。日本においては、「東」「西」を先に置く表現が伝統的で、「南」「北」を先に置く表現が広まるのは近代以降と思われる。それは、おそらく欧米の言語の直訳に由来するものであろうが、流布に貢献したのは、『日本国語大辞典』が「北西」の用例の出典として文部省編(1873:3)の「東西南北ノ間ノ方角ヲ、北東、北西、南東、南西ト云フ」を挙げるように、学校教育だったと考えられる。東西が南北に優先する考え方は、「東西」に「あちらやこちら」の意味がある(『日本国語大辞典』によれば、「日本霊異記」に用例がある)のに対して、「南北」はそうではないことからうかがえる。なお、「西南」「西北」の用例として「易経」の「説卦伝」が引用されるように、東西優先の思想は中国にもあるようである。また、説卦伝では「萬物出乎震、震東方也」と、8方位が震(東)から右回りに記載されることから、中国では西よりも東が優位であったことも分かる。ただし日本では、「東西」とならずに「にしひんがし」という読みでの「西東」も古代から用例が見られ、必ずしも東が優位とは言えない面がある。

- 8) 著者は「町」と表記し、「近世の行政名称」と説明するが、「近世」は明らかな誤りで、現在の地名または町名とすべきであろう。ちなみに5地区はすべて近世の藩政村である。
- 9) 『日本歴史地名大系』『新版 角川日本地名大辞典』(ジャパナレッジ Lib収録版)による。

文献

- 文部省編 1873. 『地理初歩』師範学校。
(小田匡保: 駒澤大学)