

筑波大学博士（文学）学位請求論文

現代修験道の宗教社会学的研究

——吉野・熊野を事例として——

天田 顕徳

2016 年度

# 目次

序論 .....	1
1, 目的 .....	1
2, 歴史研究の対象としての修験道 .....	2
3, 宗教学における修験道研究の系譜 .....	4
3-1, 岸本英夫の実証主義的「修行」研究.....	4
3-2, 新しい方法論の導入：堀一郎・宮家準.....	7
4, 本論の課題 .....	12
4-1, 「担い手」への注目.....	12
4-2, 文化財化・文化遺産化の進展について.....	15
<b>第1章 近代における行者・講 .....</b>	<b>22</b>
1, はじめに .....	22
2, 背景と問題の所在 .....	22
3, 明治・大正期の行者の活動と講 .....	25
4, 教団の復興に関わる議論 — 『神變』誌を手掛かりに— .....	29
4-1, 旧修験者の窮状と法流の頽廃.....	31
4-2, 教風の復古.....	34
5, 結論 .....	37
<b>第2章 近・現代における講の変化 .....</b>	<b>39</b>
—講の衰退と修験道の「開放化」—.....	39
1, 問題 .....	39

2, 講と教団の関わり .....	39
3, 1980年までにおける講の分布と実態 .....	44
4, データに見る「信仰圏」の縮小と講社間の格差の増大 .....	51
5, 講のリアリティの減少 .....	55
5-1, 結果 .....	57
5-2, 分析と考察 .....	61
6, 結論 .....	73
<b>第3章 現代における大峯奥駈修行 .....</b>	<b>76</b>
1, はじめに .....	76
2, 大峯奥駈修行の沿革と位置づけ .....	77
2-1, 大峯奥駈修行の成立 .....	77
2-2, 奥駈修行の制度的側面 .....	79
3, 現代の奥駈修行—東南院の奥駈修行を事例に .....	82
3-1, 行程と修行の特徴 .....	83
3-2, メンバー .....	93
3-3, 山伏装束と携行品 .....	99
3-4, 求められる心構え .....	101
4, 体験される物語 .....	101
4-1, 参加者の語り .....	101
4-2, 分析 .....	109
5, 結論 .....	112
資料 3-1, 「平成 27 年 東南院 大峯奥駈修行のご案内」 .....	115
資料 3-2, 「覚え書き」 .....	117

<b>第4章 観光資源化される山岳霊場</b> .....	<b>119</b>
1, はじめに .....	119
2, 霊場熊野の現況と歴史 .....	119
2-1, 「行場」と「巡礼地」—熊野の持つ2つの顔— .....	119
2-2, 霊場の衰退と観光化の進展 .....	121
3, 熊野比丘尼の絵解き .....	127
4, 熊野勸進十界曼荼羅と那智参詣曼荼羅 .....	130
4-1, 熊野勸進十界曼荼羅 .....	130
4-2, 「那智参詣曼荼羅」 .....	136
5, 熊野比丘尼の「発掘」と「活用」 .....	139
6, 現代の比丘尼の絵解き .....	146
7, 結論 .....	149
<b>第5章 「文化」となった山伏</b> .....	<b>154</b>
1, はじめに .....	154
2, 事例：お燈祭り .....	154
2-1, 祭の舞台 .....	154
2-2, 祭りの流れ .....	156
3, 秩序の担い手の変化 .....	160
3-1, 修験者から氏子青年団へ .....	160
3-2, 祭の遺産化と秩序化 .....	162
4, 祭りにおける修験者の復活と現在の役割 .....	166
4-1, 災害と極貧の幼少期 .....	168
4-2, 荒んだ青年期 .....	170
4-3, 行者の世界へ .....	171
4-4, 神州院の活動 .....	174

5, 「山伏行列」に対する認識の変化 .....	176
<b>6, 結論 .....</b>	<b>179</b>
結論 .....	182
1, 各章のまとめ .....	182
2, 総括 .....	185
謝辞 .....	188
参考文献 .....	189

# 序論

## 1, 目的

本論は、修験道の中心的聖地の一つ、吉野と熊野における現代の修験道のありようを論じる。修験道とは「日本古来の山岳信仰が外来の密教・道教・儒教などの影響のもとに、平安時代末に至って一つの宗教体系を作り上げたものである。(中略) 特定教祖の教説に基づく創唱宗教とは違って、山岳宗教による超自然力の獲得と、その力を用いて呪術宗教的な活動を行うことを旨とする実践的な儀礼中心の宗教<sup>1</sup>」を指す。

日本山岳修験学会の会長を務める民俗学者・人類学者の鈴木正崇によれば、修験道を含む日本の山岳信仰は現在「神仏分離以来の大転換期」にあるという。これは山岳信仰を取り巻く二つの状況を前提として語られている。すなわち①少子・高齢化などにより山岳信仰の担い手が減少していること。そして②山岳信仰や修験に関わる霊場や祭祀芸能の文化財化や文化遺産化が進展し、従来「信仰」の枠組みで理解されていたものが「伝統文化」と読み替えられ保存が図られているという状況である<sup>2</sup>。

現代が修験道にとって「大転換期」であるという認識が示される一方で、修験道研究全体に目をやると気付くのが、「現代」を対象とした修験道研究の手薄さである。周知の通り、修験道研究は文献史学、考古学、民俗学、宗教学など様々な学問分野からなされている。文献史学では一山体制や権力による修験者支配の構造、考古学では霊山遺跡の発掘、民俗学では里修験の活動、宗教学では峰入りなどの儀礼の解明など、それぞれの分野が異なった力点において議論を展開しており<sup>3</sup>、現在までに膨大な研究の積み重ねが行われている。しかしながらこうした研究の多くは近代以前の修験道を議論の対象としており、現代の修験道に対する論及は極めて少数であると言わざるを得ない。これまでの修験道研究は、修験道を主として歴史研究の対象として扱ってきたのである<sup>4</sup>。

かかる理解を前提として本論が目指すのは、宗教社会的なアプローチにより「神

---

<sup>1</sup> 宮家準編『修験道辞典』東京堂出版、1986年、190頁。

<sup>2</sup> 鈴木正崇『山岳信仰』中公新書、2015年、32-33頁。

<sup>3</sup> 宮家準『修験道 その伝播と定着』宝蔵館、2012年、ii-iii頁。

<sup>4</sup> ここでいう「歴史研究」とは、「歴史学」などの厳密な意味や特定の方法論を指すものではなく、近世以前を議論の対象とした研究や、歴史と結びつけて修験道を論じる研究といった広い意味で用いている。

仏分離以来の大転換期」の渦中にある現代修験道の変化の諸相を論じることである。そのために本稿では2つの具体的な研究課題を設定する。まず第1点目の課題は、修験道の主要な「担い手」である「行者」と「講」に焦点を絞り、その数や社会的性質の動態に注目しながら、山岳修行の変化や修験者の意識の変容について論じることである。そして、第2の研究課題は修験道の文化財化・文化遺産化の進展という状況に、「ツーリズム」という補助線を引くことで、「信仰」が「伝統文化」へと読み替えられている様子をより鮮明に彫琢し、それが地域や行者に与える影響を論じることである。

ここでは本論に先立ち、本論が議論の前提とする研究史理解や研究課題設定の背景について確認をしておきたい。

## 2, 歴史研究の対象としての修験道

まずは本論の理解の前提となる現代修験道研究の不足という状況について、もう少し詳しく述べておく必要があるだろう。

修験道研究における研究史上の最初の画期と言われるのが、和歌森太郎と村上俊雄による昭和戦前期の研究である<sup>5</sup>。和歌森、村上以前にも中野達慧による『日本大蔵経』所収の「修験道章疏」全三巻（1916年～1919年）や修験聖典編纂会による『修験聖典』（1927）をはじめ、修験道研究は行われていたが、全般的には教学的なものが目立ち現在の修験道研究からはそれ自体が「史料」として扱われるものが多い<sup>6</sup>。対して両者の研究は、学問的な修験道研究の起点とも言えるもので、「修験道史」という枠組みを構築した点において画期的であった。そうした両者の仕事において本論の立場から確認しておきたい点は、修験道研究が研究史上の起点において既に、修験道を「過去に衰退したもの」と捉えていた点である。

和歌森は1943年に発刊された『修験道史研究』において、古代から近世初期に至るまでを見通す巨視的な観点から修験道の成立と展開を跡付けている。和歌森によれば、修験道の成立と展開は以下3つの発展段階／時代区分により説明できるという。すなわち、①修験的なものが民族的信仰や仏教教団の修行の中に混融している段階、②修行などにおいて山伏集団が形成される段階、③教派的形態の成立の段階がそれである。和歌森は上記②の段階、すなわち山林修行などにおいて山伏集団が形成される段階を、

---

<sup>5</sup> 長谷川賢二「修験道史研究の歩み」（時枝他編『修験道史入門』岩田書院、2015年）、34頁。

<sup>6</sup> 宮本袈裟雄『里修験の研究』吉川弘文堂、1984年、9頁。

修験道の第一次成立と呼び、平安末期～鎌倉期がこれにあたるとする。また、③の段階を修験道の第二次成立と呼び、室町期がこれにあると述べる。

和歌森が提示する修験道史理解の顕著な特徴は、修験道を「中世的宗教」であると論じる点にある。修験道は第一次成立の時代において、その特質である「移動性」や「行動性」が顕著に表れるものの、第二次成立期以降は「教派的背景の下に安住し得るようになった山臥たち自体が、みずから辿ったその定着化・師檀関係の恒常化という傾向は、中世後期より近世にかけての社会の大きな変化波瀾を被りつつ、すなわち教派的規制の上にさらに政治的規制をも受けるようになったため、本来の自由奔放、自在の性格を薄め、いわば開業呪術家のごとききまりきった存在となった<sup>7</sup>」という。修験道は中世においてその独自性を強く発揮するものの、近世においてはその特徴を薄めたというのが和歌森の見方で、彼はそれを修験道の「近世的変質」と呼んだ。

こうした見方は和歌森と同時期に宗教学的な立場から修験道研究に取り組んだ、村上俊雄にも共通する。彼は『修験道の発達』において和歌森同様、修験道史全体の概観を試みているが、和歌森の研究と比較し、村上の研究における特徴は、修験道の思想や教義、儀礼についての解説に力が注がれている点である。村上は、修験道の教義が真言宗の教相・事相と対応していることや、儀礼・装束・法具の意味付けに密教経典からの引用が多いこと、修験道にとって「教義」が強い拘束力を持たなかったことなどを明らかにしている。本書は和歌森の『修験道史研究』と同年の1943年に発刊されており、和歌森の研究と共に本格的な修験道研究の起点とあってよいものであろう<sup>8</sup>。

村上も修験道の本質を山岳における抖擻や苦行に見出し、中世のあり方こそが修験道の本来のあり方であると捉える。そうした修験道の性質は「在来の宗教に対して極端な保護監督主義を採った徳川幕府の宗教政策」のもと、「その集団的活動を鈍らせ、旺盛な宗教的信仰を萎靡せしめ、自由活潑な抖擻<sup>とそう</sup><sup>9</sup>は漸く生気を欠き、そして本寺の統率に属しない私の行者や加持祈祷に衣食する宗教的ルンペンの徒が、多く修験山伏の名を恣にして修行と呪験を誇張して民間に横行した」という。江戸幕府の宗教政策の

<sup>7</sup> 和歌森太郎『修験道史研究』1943年、163頁。

<sup>8</sup> 長谷川賢二「修験道史研究の歩み」（時枝他編『修験道史入門』岩田書院、2015年）、34頁。

<sup>9</sup> 抖擻とは「山中の長い距離を、雑念を打ちはらって一步一步心を込めて歩き続けることによって悟りを得るように努めることを指す」語である（宮家準『修験道小辞典』法蔵館、2015年137頁）。



もと、修験道は本来の性質を失い、民衆を対象とした加持祈祷や護符の配付、治病儀礼などの「現世利益の実利主義」へと転換したというのが村上の見方である。

確認してきたように戦前期における和歌森・村上両者の研究は、中世修験道の苦行性や抖擻性に修験道の原型を見出し、近世の姿を修験道の「変質」と捉える。時枝努はこうした見方に、当時通説となっていた辻善之助のいわゆる「近世仏教墮落論」の影響を見る。和歌森、村上における修験道史理解は、辻の仏教史理解同様「古代に芽生え、中世に栄え、近世に衰退した」というパラダイムに基づいており、一種の「近世修験道衰退史観」とも捉え得るとするのが彼の指摘である<sup>10</sup>。修験道研究は研究史上の起点において、近世における修験道の変質・衰退を見たのである。こうした見方は、戦後においても多くの研究者にとって修験道史理解の基本となっており、中世修験道に関する多くの研究成果が重ねられる一方で、近世修験道に関しては事実報告さえ少ない<sup>11</sup>。「近世以降の修験道」は長らく主要な研究対象と見做されなかったのである。

### 3、宗教学における修験道研究の系譜

#### 3-1、岸本英夫の実証主義的「修行」研究

では、これまでの修験道研究において、生きた修験道を研究対象とする試みは行われなかったのだろうか。「修験道研究」における研究史の整理ではあまり触れられないものの、宗教学による「修行研究」の文脈に、そうした成果を見出すことができる<sup>12</sup>。時代は前後するが、ここでは、和歌森・村上と同時代に独自の視点で修験道への注目を行っていた宗教学者・岸本英夫をとりあげる。

岸本は1938年に「宗教学の一分野としての修行研究について」という論考を発表しているほか、1939年には「本邦における宗教的修行について」、「山岳修行研究の方法」などを発表し、戦前戦中期から修験道を、宗教における修行の位置づけを明らかにするための格好の材料として扱っている。

岸本の修行論を振り返ってみよう。経験科学としての宗教研究を標榜し、宗教に対

---

<sup>10</sup> 時枝努「修験道史における里修験の位相」（時枝他編『近世修験道の諸相』岩田書院、2013年）、8頁。

<sup>11</sup> 時枝努「はしがき」（時枝他編『近世修験道の諸相』岩田書院、2013年）、3頁。

<sup>12</sup> なお、宗教学における修行研究の流れを理解するためには津城寛文「宗教体験の身体論」（『宗教研究』292号1992年47-73頁）及び、池上良世「宗教学における〈修行論〉の変化と課題」（『宗教研究』292号1992年、75-100頁）が極めて有用である。

する心理学的なアプローチを重んじた岸本は、「修行」を「宗教意識の中心である深い体験の境地に心を導き入れる」ための方法であると捉え、積極的に研究の対象にすべきであると主張する<sup>13</sup>。しかしながら、宗教学の本場である欧米において、修行の問題は、これまで積極的に扱われてこなかったという。岸本はその理由を、欧米の宗教学がキリスト教に代表される有神論的な形態の宗教を主な研究対象としてきた点に求める。彼の観察によれば、有神論的な体系をとる宗教においては、神霊の大いなる力の下に一切を捧げて帰依帰入しようとする態度と、人間的努力は対立関係に置かれるという。そうした宗教において、「深い体験の境地」はあくまでも神霊によって与えられるものであって、人間が努力によって獲得するものではないとする見方が優勢になるという。結果的に、有神論的な体系を持つ宗教は「修行」という形態を十分に発展させるに至らないのである。岸本の見方によれば、こうした宗教の場合、修行に代わる役割を果たすのは「祈り」であり、それ故に、欧米の宗教研究においては「祈り」に対する研究が盛んに行われる一方で「修行」研究が閑却されてきたという<sup>14</sup>。

一方で、東洋の宗教に目を転じると、そこには「無神論的な、あるいは汎神論的な雰囲気」の宗教が無数に存在しており、有神論的な体系の宗教においても、神霊の積極的な働きを期待するというよりも、それらと冥合することに重きを置く宗教が多い傾向にある。そうした宗教的背景のもとでは、ヨーガや禅、止観など、「自力的な修行を経て深い体験の境地に到達しようとする傾向」が強いという<sup>15</sup>。とりわけ、日本においては武術や諸芸の中にまで「修行」を重んじる態度があり、当然、宗教研究においても、「修行」研究が重視されてしかるべきであると岸本は言う。彼は、修行研究を「日本の宗教学が外に向かって貢献し得る一つの重要な点」であり、「日本の宗教学が今後を負わされた一つの使命」と表現している<sup>16</sup>。

岸本は具体的な修行研究の方法として、次の2つを掲げる。すなわち、1、文献資料を通じて修行の方法とそれを裏付ける理論とを組織的に研究すること、そして2、現在実際に行われている修行の実況や、その当事者の状況等を実地にて調査し、それを基礎として研究を進める方法がそれである。彼は、両研究が今後「並んで行われるべ

---

<sup>13</sup> 岸本英夫「宗教学の一分野としての修行研究について」(『日本宗教学会』第5回大会紀要(103号)、1938年)12-14頁。

<sup>14</sup> 岸本前掲論文、15頁。

<sup>15</sup> 岸本前掲論文、16頁。

<sup>16</sup> 岸本前掲論文、17頁。

き」とするものの、「宗教学」においては、特に後者が強調されるべきであるとした。本論の観点から言えば「歴史上」や「文献上」において研究対象とされていた修験教団を、日本において「生きている」ものとして捉えたところに、岸本の宗教研究の特徴が見出せると言えるだろう。

実証主義・経験主義を重んじる岸本は、昭和 20 年代の後半から昭和 30 年代前半にかけて「山岳宗教の実態調査」のための研究会を組織し、山岳における実地調査も実施している。そうした調査を経て案出されたのが、山岳修行を「山岳登拝」(もうで型)、「山岳練行」(こもり型)に分類する類型論である<sup>17</sup>。よく知られている類型ではあるが、あえて確認すれば、「山岳登拝」とは里から山に登り、頂を極めて再び降りてくることそれ自体を一つの修行と見做すもので、民衆による登拝がこれに当たるといふ。そして「山岳練行」とは一定期間山に入り籠もって修行を行うもので、修験者などの特殊な専門家により行われる実践であるといふ。

こうした類型論がフィールドワークを重んじる岸本の手により生み出されたことは一定の評価ができる一方で、本論の立場から若干物足りないのは、岸本が実見したとされる山岳信仰が「もうで型」に集中しており、「こもり型」すなわち修験道の専門家が行う修行についての言及は文献資料からの引用がその中心を占める傾向があるという点である<sup>18</sup>。岸本が組織する「山の会」の調査は御嶽、白山、立山、月山など、様々な霊山に及んでいるものの、「何としても先生の巨体では、急坂の登降は無理であった」と弟子が述べるように、岸本自身は積極的に登山を行わなかったようである。調査報告を「眼鏡の奥に目を細めながら至極ご満悦」に聞き入っていたという岸本の様子が著作集の後書きに残されている<sup>19</sup>。岸本がしばしば口にしていたという「一度登ってみなければ、わからない」<sup>20</sup>という実証主義の精神が「こもり型」の研究において達成されるのは、「山の会」で調査を担当した若手研究者の一人、宮家準の手によることとなる。

---

<sup>17</sup> 後に彼はこの類型を、山岳崇拝型(おがみ型)、山岳登拝型(のぼり型)、山岳修行型(こもり型)へと細分化している。岸本英夫著、脇本平也・柳川啓一編『岸本英夫集 信仰と修行の心理』溪声社、1975年、203-205頁を参照。

<sup>18</sup> これは岸本自身が「こもり型」の調査を全くしていなかったということは意味しない。岸本自身、羽黒山での修行を行ったことがあり、装束姿の彼の写真が岸本前掲書の冒頭口絵に残されている。岸本は「こもり型」を「語れなかった」可能性に加え、「語らなかった」可能性もあることをここでは示唆しておきたい。

<sup>19</sup> 岸本前掲書、326頁。

<sup>20</sup> 岸本前掲書、321頁。

### 3-2, 新しい方法論の導入：堀一郎・宮家準

前述の通り、宗教学における「生きた」修験道研究の系譜は、岸本から宮家準へと受け継がれることになる。しかし、ここで注意をしておきたいのは、宮家が「フィールドワーク」という対象へのアプローチに関しては、岸本由来の実証主義を受け継いだ一方、対象の分析には、宗教心理学による岸本の方法よりもむしろ、堀一郎からの強い影響が見出せる。宮家による修験道研究の特徴を良く理解する為にも、ここではまず、堀一郎の研究を振り返ってみたい。

宗教学者の堀一郎は、1953年に上梓した『我が国民間信仰史の研究（二）宗教史編』に、「山岳仏教の展開と修験者山臥の遊行的機能及び形態」、「山林抖擻と巡礼の流行及びそれに伴う先達御師の発生」、「霞・檀那場の組織と山伏御師の檀廻」、「山岳信仰の原初形態に対する一仮説」という論考を収めている<sup>21</sup>。こうした議論において堀は、修験道の特質として、中世山伏の遊行性や近世における山伏の定着化を指摘しており、基本的な堀の修験道史理解の枠組みは和歌森・村上の修験道理解と同様のものであったと考えられる。だが他方で、議論の力点が「山中他界観」の分析に力点が置かれていることに宗教学者ならではの特徴があった。また同論が日本の民間信仰を対象とした論集に収められていることから分かるように、堀の修験道へのまなざしは、修験道史全体を通観することよりもむしろ、民間信仰としての修験道の特質に注がれている。具体的には、山伏が修行によって得た「験力」をもとに、「定住農耕民」の「素朴な世俗的宗教意識」にいかにかかっていたかという点が彼の問題設定であった。堀の理解では、農村社会における修験者が一種の「人神」として理解され、氏神型信仰と対置される。「人神型」・「氏神型」信仰の交渉をとおして、宗教者と民衆が織りなす民間信仰の歴史的諸相を探るのが堀の基本的な狙いであったと見てよいだろう<sup>22</sup>。民間信仰をより深く理解する為の材料が修験道であったのである。

堀は、ロックフェラー財団の招聘により、1956年から1958年にかけてアメリカ留学を経験し、様々な学者と交流している。中でもミルチャ・エリアーデとの出会いは

<sup>21</sup> 堀一郎『我が国民間信仰史の研究（二）宗教史編』東京創元社、1953年を参照。論題は全て新字に改めた。

<sup>22</sup> 堀一郎の修行理解や民間宗教論に関しては、長谷部八朗「岸本英夫・堀一郎の修行論—宗教学の立場から」、長谷部八朗「堀一郎の講理論」（長谷部八朗編『講研究の可能性Ⅱ』）が有用である。

鮮烈なもので、エリアーデとの出会いが彼の学問に「決定的な意味を持った」という。具体的には、上述の「人神型」類型がシャーマニズム概念を援用して説明されるようになるのである。留学後の堀の論考では、修験者の修行が山におけるイニシエーションとして論じられるなど、エリアーデに大いに触発されていた様子が覗える。

また、堀の留学は堀自身の研究に影響を与えるに留まらなかった。彼が欧米において得た人脈を通じ、海外の研究者による修験道研究が促進されたのである。例えば、羽黒修験を研究したB・エアハートは3年間、堀一郎の下で研鑽を積んでいる。「私の日本の宗教の研究への道のりは、幾分変わったものであった」と述懐する彼は、シカゴ大学でエリアーデやジョセフ・キタガワのもと宗教学を学んでおり、当初はズーニー・インディアンの研究を行っていた。そんな彼に修験道の研究を勧めたのはジョセフ・キタガワだったという。当時、堀一郎と共に仕事をしていたキタガワは、「豊富な古代伝統」と「民間信仰」について観察でき、かつ「かなり扱いやすい規模」をもった修験道を博士論文の主題とすることを勧め、エアハートはそれに従ったという。彼の日本での研究の成果は *A Religious Study of the Mount Haguro Sect of Shugendo: An Example of Japanese Mountain Religion*<sup>23</sup> などとして発表されている。

エアハートの研究は、修験道に「アルカイック」なものを見出すもので、堀よりも一層エリアーデの方法に依拠した研究であったと言えるが、堀やエアハートが修験道を分析する際に用いたエリアーデの方法に強い影響を受けたと見られるのが、宮家準である。宮家自身によれば、若き日「研究方法がつかめぬままに暗中模索していた<sup>24</sup>」時代に大きな影響を受けたのが、堀一郎から勧められた「エリアーデの本」と、エアハートと共にした「秋の峰」調査であったという。調査の様子を宮家は次のように述懐している。

Earhart 氏の調査は、儀礼の順序に従って、その時々やしつらえ、個々の所作等についての詳細な記録を取り、それぞれの宗教的意味を明らかにするという方法のものだった。筆者もたびたびこれは何を意味するのかとたずねられた。求めに応じて先達に聞いたり、修験道の教義や民間信仰、その他の仏教儀礼にてらして、説明している時、ふと次のことに気付いたのである。

---

<sup>23</sup> Sophia University press から 1970 年出版。

<sup>24</sup> 宮家準『修験道儀礼の研究』春秋社、1971年、9頁。

これらの個々の行動等のばらばらの意味は、秋の峰という宗教儀礼全体の一定の筋書きに従ったまとまった意味のうちに含まれるべきものである。そしてこのまとまった意味や筋書きは、さらに修験道の宗教的世界観によって支えられている。それ故儀礼中の個々の行為等の意味の解明を通して、やがては修験道の本質を究明することも可能である。

こうしておぼろげながら修験道儀礼の構造把握の方法がつかめてきた<sup>25</sup>。

その後、宮家は 1965 年に「修験道の入峰修行におけるシンボリズム」（『哲学』第 46 集）を發表し、「従来ともすれば非常に難解な密教哲学の言葉をかりて説明されることの多かつた修験道の入峰修行の説明や行為の中から死・受胎・生育・再生のモチーフを抽出し、峰中の個々の行為をそのモチーフの Symbolic action<sup>26</sup>」として捉えるという方法を試みている。この論文には、個々の儀礼や思想、組織の観察を通じて修験道の持つ「統一的な宗教的世界観」の解明を目指すというその後の彼の研究姿勢の萌芽が見られる。

先述の通り、岸本の「山の会」に所属していた彼は「もうで型」のみならず「こもり型」の山岳信仰の現場に対しても積極的なフィールドワークを実施している。宮家は岸本流の実証主義を受け継いだ積極的なフィールドワークを通して得られた資料に、堀を通じてもたらされたエリアーデの方法を適応していく形で自身の研究を展開したと考えられるのである。彼は膨大な物的証拠を提示しながら、宗教研究全体の傾向からみれば「呪術宗教」として一段低い価値しか与えられていなかった修験道を、「普遍的な構造と宇宙観を持つ」宗教学の重要な研究対象として定位した。宗教研究の世界における研究対象としての修験道の価値の転回を志したのである。

彼の調査研究は『修験道儀礼の研究』（1971 年）、『修験道思想の研究』（1975 年）、『修験道組織の研究』（1999 年）、いわゆる修験道研究の三部作として結実している。中でも三部作のうち、最も後年に上梓された『修験道組織の研究』では、その一部が「近代修験教団」の研究や「現代修験教団」の研究に当てられており、現代修験を対象とする本論にとって極めて貴重な先行研究であると言えるだろう。

しかし、近代以降の修験道の中でも、とりわけ現代修験の「転換」を論究の主題と

---

<sup>25</sup> 宮家前掲書、9 頁。

<sup>26</sup> 宮家準「修験道の入峰修行におけるシンボリズム」（『哲学』第 46 集、1965 年）、335 頁。

する本論の立場からは、宮家の研究に、データ更新の必要性や再考の余地が見えてくる。

まずは、データ更新の必要性について確認してみよう。確認した通り、宮家の研究は実証主義を唱えた岸本が十分に達せられなかった「こもり型」の調査を入念に行ったという点で極めて貴重である。しかし、彼の調査データは90年代以前のもものが主であり、90年代以降、とりわけ本論がフィールドとする吉野・熊野の修験道に関する定点観測がその後の修験道研究一般において十分に行われたとは言い難い。その一方で、修験道の「転換」の一局面である文化財化・文化遺産化の進展はとりわけ90年代以降に加速した面がある。1992年には「地域伝統芸能等を活用した行事実施による観光及び特定地域商工業の振興に関する法律」、通称「お祭り法」が制定され、山岳信仰にまつわる行事や芸能の文化財化が加速したほか、2003年に採択されたユネスコの「無形文化財条約」や、翌2004年の文化財保護法の改正により「文化的景観」概念が文化財の基準として加わるなど、90年代から2000年代にかけて、修験道の文化遺産化にむけた環境が整っていくのである。つまり、本論が問題とする修験道の「転換」は90年代以降にとりわけ進展したものであると言えるだろう。この点は、宮家の責に帰す所ではないものの、本論の目的を達するためには「こもり型」へのフィールドワークを実施した宮家の調査手法を引き継ぎ、データの更新をする必要があるといえるだろう。

続く2点目は、宮家がとった堀由来の宗教学の特質に起因する問題である。宮家自身も述べるように、宮家の修験道研究は、修験道の思想や入峰儀礼の中から「死・受胎・生育・再生のモチーフを抽出し、峰中の個々の行為をそのモチーフの Symbolic action<sup>27</sup>」に従って理解するという、ある種の解釈学であり、その「解釈」は変化する個別の事例の中に、不変性を見出すという仕方で行われてきた。これはいうなれば、時代ごと、地域ごとに姿を変える修験道の中に「変わらないもの」を見出す方法であるといって良いだろう。宮家自身、目指されるべき修験道研究のあり方を、修験道が最も盛んであった中世の修験道における思想・儀礼・組織を範型としてモデル化し、それらのモデルを通じて修験道の全体像を把握することであると述べている<sup>28</sup>。こうした方法は修験道の「通時代的な不変性」や修験道の持つ宗教的なコスモスに議論の

---

<sup>27</sup> 宮家前掲論文、335頁。

<sup>28</sup> 宮家準「和歌森太郎教授の修験道・山岳信仰研究」『和歌森太郎著作集 II 修験道史の研究』弘文堂、1980年、481頁。

焦点を当てる場合、極めて有効な方法であるといえるだろう。

一方で、この方法は、時代や、地域、担い手の変容により、柔軟に姿を変える修験道の「適応的変容」の側面を捨象する見方であるとも言える。冒頭から繰り返している通り、現代の修験道は神仏分離以来の大きな転換の渦中にある。本論第2章において具体的に検討するが、都市化や産業構造の変化などの近代における社会変動は、地縁や血縁によって結ばれる「講」などの、修験道を下支えしていた構造を掘り崩している。その結果、教団はこれまで修験道とは関わりの無かった人々に対して「これまでとは違った仕方です」修験道をアピールせざるを得ない状況に直面している。

具体例を挙げてみよう。吉野の金峯山修験本宗は、役行者 1300 年遠忌に当たる 2000 年を「役行者ルネッサンス」と位置づけ、「役行者神変大菩薩千三百年大遠忌法要」を執り行った。以下の引用は「役行者ルネッサンス」の趣旨文である。

私たち文明社会は、この 20 世紀に急速な発展を遂げ、日々の生活は便利になり、また多くの素晴らしいことが成し遂げられました。しかし、他方で、汚染による地球環境破壊や核戦争の脅威などという、それに倍する多くの災いを生み出してきました。21 世紀を目前に、私たちは、この物質文明社会が導いてきた人類の繁栄とそのほころびによる諸問題に直面しています。

今年が西暦でいう千年紀（ミレニアム）ですが、我々修験道にとってはご開祖役行者神変大菩薩の 1300 年大遠忌に当たります。奇しくも、大きく行き詰まった感のある文明社会の区切りの年に、役行者の遠忌を迎えることは、修験道の持つ現代的意義を覚えずにはられません。

修験道は役行者以来、大自然を道場に、自然の中で人間が活かされていることを自覚しながら、1300 年の法灯を伝えてきました。物質至上主義の現代社会にあって、今こそ、自然との共生といった在り様、人間力の高揚という実践による教えの力…等等、人間存在そのものを問い直す修験道の必要性を強く感じるのです。

29

---

<sup>29</sup> 「役行者ファン倶楽部」[http://homepage3.nifty.com/enno-f/onki\\_2.htm](http://homepage3.nifty.com/enno-f/onki_2.htm) (2016 年 10 月最終閲覧)  
同ページは金峯山寺の現長籠である田中利典氏の手による web ページである。



「趣旨」には、「物質至上主義」である現代社会に対し、修験道が一種の処方箋となり得るという理解が示されている。教団が「現代社会」を批判しながら修験道の宗教的価値を語っている様子が見て取れるだろう。教団の語りに用いられる「自然との共生」や「人間力」等のキーワードは、伝統的な修験道の教説というよりはむしろ、セラピーや自己啓発等でもしばしば用いられるものであり、現代社会に疲れ、オルタナティブを求める人々を、教団へと取り込もうとする意図が読み取れる。また、本論第3章において論じるが、これまで修験道とは何のつながりも持たなかった人々が実際に修験道の修行に参加しており、こうした教団のアピールは奏功していると言って良いだろう。現代において、山岳修行など修験道が従来行ってきた宗教実践は、所与の社会状況が培ってきた「講」や「行者」のみに担われているのではなく、全く新しい担い手によっても実践されているのである。

宮家の立場、すなわち修験道の「組織・儀礼・思想」を範型とし、その「連続性」や「不変性」を強調する立場は、「範型」という言葉に象徴されるように、修験道の型や枠組みのあり方・連続性をとりわけ強調する立場であるといえる。確かに、中世に淵源を持つ教団や修行などの宗教儀礼、儀礼の背景にある宗教的世界観は現代においても連続していると言えるのかもしれない。しかし、それを現実の社会において実行する人々や、それを支える構造は確実に変化をしていると言わざるを得ず、修験道の「範型」の不変性を強調する立場では、宗教実践の枠組みは残しながらも、その内実が変化しているという現代的な修験道の動態を適切に把握することはできないと考えられる。

## 4, 本論の課題

上記の議論を踏まえ、本論では、現代社会において変化を余儀なくされる修験道の内実に目を向けることで、現代の修験道の特徴付けていきたい。

### 4-1, 「担い手」への注目

では、現代における修験道の内実のありようを把握するためにはどのようなアプローチが適切だろうか。本論では修験道の内実の変化を、修験道の「担い手」の変化を跡付けることで論じてみたい。宗教の「担い手」を考える際、まず想起されるのが宗教社会学の祖であるマックス・ウェーバーによる「預言者」・「聖職者」・「俗人」の類

型であろう<sup>30</sup>。よく知られているようにウェーバーは、3者の相互作用により宗教の合理化が進展する様子を描いている。

彼の言う「預言者」とは、神からの啓示や召命、もしくは個人的なカリスマに基づき、宗教的な教えを伝える担い手であり、「聖職者」とは預言者の示した啓示を教義として合理的に組織し体系化するとともに儀礼を独占して執行する担い手、「俗人」とは平信徒であり教団の経済維持などの現世的側面を担当する担い手であるとする。現在の修験道の担い手をウェーバーの類型と比較した場合特徴的なのは、聖職者的性質と俗人的性質のどちらをも含みうるカテゴリーとして「行者」という分類が挙げられる点である。

修験道において「行者」とは、狭義においては「役行者」を指す言葉として一般的である。周知のとおり役行者は修行を通じて超自然的な力を得た修験道の開祖とされる人物で、修験道の実践者たちから「行者さん」と親しみを込めて呼ばれている。そして、より広い用法としては山岳修行を行わず際、その実践者を「行者」と呼ぶ。このため、(ウェーバー的に言えば官職カリスマの保持者である)寺院所属の宗教者も、平信徒である在俗の修行者も、山岳修行を行わず「行者」であるという点では一致する<sup>31</sup>。教説のレベルにおいても、修験道は「優婆塞」の宗教、すなわち在家者中心の宗教であることがしばしば強調される<sup>32</sup>。とりわけ峰中修行に際しては、出家・在家の別なく、一人の「行者」として山岳修行と向き合うことが求められるのである。現在の修験道において「預言者」は存在せず、修験道の主たる実践者は「聖職者」と「俗人」にまたがる形で存在する「行者」であると言えるだろう<sup>33</sup>。

さらに本論では修験道の担い手として、行者に加え「講」を取り上げる。「講」は多くの場合、「行者」に率いられる俗人の組織である。行者は信徒である講員に対し加持祈禱などの宗教儀礼や配札を行うが、信徒はそれに金銭を支払うという形で、講組織は教団や行者達の重要な経済基盤となっている。しかし、本稿が「講」を取り上げる

<sup>30</sup> 武藤一雄・藺田宗人・藺田坦訳『宗教社会学』創文社、1976年、64-176頁。

<sup>31</sup> また、本論がフィールドとする吉野・熊野では、教団所属の宗教者・山岳修行を行う信者は、自らの信仰を問われた際、「行者」を自称する場合が多い。その意味で言っても修験道の担い手を「行者」としてカテゴリー化することに、当該者の心情や呼称、自称のレベルでの異論も無いだろう。

<sup>32</sup> 田中利典『体を使って心をおさめる 修験道入門』集英社新書、2014年、20頁。

<sup>33</sup> なお、本論において「修験者」という語は、制度上の「修験者」すなわち教団所属の行者であることを示すものとして使用することを予め断っておきたい。本論では現代もなお行われる伝統的な山岳修行である大峯奥駈修行を事例に、「行者」における出家の有無や職業、年齢などに注目することで、現代修験道の担い手としての「行者」の持つ特徴と性質を具体的に明らかにする。

理由は、「講」がただ単に「行者」達の経済基盤になっているからではない。それは、「講」が修験道の実践者である「行者」を生み出す母体としての機能も合わせ持っているからである<sup>34</sup>。

近世期の修験道に注目し、修験道の維持や再生産に「講」が極めて重要な役割を果たしたと考えるのが宮本袈裟雄である。宮本は先述した近世修験道衰退史観に与せず、1984年に出版した『里修験の研究』において、「里修験」という学術用語を用い「近世修験道」を主要な研究対象とした民俗学者である。彼は、近世期の関東北部、現在の茨城県にある「加波山」において、「山先達」という、身分制度上は非修験者・在俗者に位置付けられながらも修験的活動を行った存在を紹介している。近世の加波山は、同じく八溝山地に属する筑波山が江戸幕府による庇護という安定した経済基盤を持っていたのに対し、山麓に「禅定講」と呼ばれる講社を多数組織することで糊口をしのいできたという。「禅定講」の講元や世話人は一般的に里先達と呼ばれており、村内における講の行事の指導をおこなったという。禅定講では旧暦の7月から8月にかけて、加波山山中の「禅定場」と呼ばれる行場において一種の修行が行われていたことがわかっている。先の「山先達」は、こうした山岳修行の際、講員の指導にあたった存在である。彼らは加波山を修行場とし、加波山神社から免許を受けた一種の宗教者であったという。ここで、「一種の」と留保をしたのは、山先達が講員の登拝の先達や山修行という山伏に倣った宗教活動を行っていたものの、修験宗として幕府から公認された当山派や本山派の補任を受けた存在でない「俗山伏」だったからである。近世期において「俗山伏」の活動は禁じられており、同じく俗山伏であった富士行者や御嶽行者に対し、幕府より度々禁止の触が出ていたことは周知の通りである<sup>35</sup>。

加波山の事例が興味深いのは、山先達が禅定講員の修行の指導を行うことで、本来ならばプロの占有物であった山岳の行場が民衆に対しても開かれていく様子が明らかにされていることと、その傍らで、禅定講員の中から修行に目覚め山先達を志し、実

---

<sup>34</sup> 宮本前掲書、321頁。

<sup>35</sup> 例えば、富士講に関して、1802（享和2）年に「富士講と号し講仲間を立、俗之身分ニて行衣を着し、鈴数珠等を持、家々の門ニ立、祭文を唱、又は病人之加持祈禱を致し、その外不埒之所業をいたすことを禁じる触れが出ている。修験道に統制されない俗山伏は、妄説詭言をもって社会秩序を乱す不埒な存在と捉えられていた。高埜利彦によれば、そうした宗教者の活動は、幕府や朝廷などによって形成された身分制度という社会秩序を変容させる性質を持っていた。これに対し、幕府は宗教者の組織化を進めることで、社会秩序を保とうとしている（高埜利彦「本山・本所・頭支配の宗教者」（島菌進・高埜利彦・林淳・若尾政希『勸進・参詣・祝祭 シリーズ 日本人と宗教 近世から近代へ4』春秋社、2015年）、54頁。

際に山先達になる人間が出てくるといふ点が明らかにされていることである。こうした状況を、宮本は近世における「修験の再生産」と捉え「庶民の修験化」と呼ぶ<sup>36</sup>。宮本によればこの他の霊山でも同様の事態が見受けられるという。俗山伏の手による開放化により、「修験的」な活動を行う庶民が爆発的に増えたというのである。近世期の本山山伏が修行を「懈怠」していた一方で、里における「俗山伏」がより「修験らしい」活動を展開していた状況を踏まえ、宮本はこうした俗山伏の研究を「修験道研究」の中に位置づけるべきであると主張した。

宮本の議論は「修験の再生産」や「庶民の修験化」の揺籃として「講」を見るのである。宮本は講を「単に信仰の普及した結果と捉えるだけではなく、講組織を新たに生み出す行者を生み出す母体として位置づける必要がある」と述べている<sup>37</sup>。ここで言われる行者とは、既述の通り、修験道の主要な担い手であり、講を母体として生み出された行者が、修行を経て新たな講を結成する事例もあることから、「講」は修験道の「拡大再生産」の場であるとも言えるのである。行者の存在を抜きにして修験道の存在が語れないのと同様に、「講」も、その存在を抜きにして修験道の存在が語れない重要な修験道の「担い手」とであると言えるだろう。本論ではかかる理由から「講」を修験道の中心的な担い手である行者と同様に重視し盛衰や社会的位置づけの変化に注目する。

#### 4-2、文化財化・文化遺産化の進展について

修験道の内実の変化を論じるために、行者・講に続いて本論が注目したいのは、修験道の文化財化と文化遺産化の進展という状況と、それによって修験道へと誘われる一般人の増加という現象である。今日、霊山の開放化は霊山の文化遺産化によって決定的に進展している。近世における加波山の開放化が修験宗とは別に、一般庶民を「俗山伏」として修行の中に巻き込んだように、現代において、文化財化・文化遺産化はツーリズムと結びつきながら、一般民衆を霊山へと誘っているのである。まずはそうした状況を確認してみよう。

---

<sup>36</sup> 宮本は「山先達」は、近世期身分制度の枠組みのなかでは非修験者・在俗者と位置づけられ、宗教活動を禁止される存在であった。しかし、こうした人々が江戸時代の後期にはかなり増加しており、それを修験と別の存在、あるいは例外と捉えるのではなく、修験道のなかに包摂して考えるべきであり、修験の再生産として把握すべき性質のものではなかろうか」と述べる（宮本前掲書 336 頁）。

<sup>37</sup> 宮本前掲書、321 頁。

本論がフィールドとする吉野・熊野は、2004年に「紀伊山地の霊場と参詣道」として全国の霊山に先駆けて世界遺産となっている。世界遺産の推薦書では「今もなお「山伏」などの多くの行者や寺院の僧などによる修行及び宗教儀礼が活発に行われているほか、一般の人々による参詣も継続的に行われており、日本国民の精神の中に資産が活かされ、文化として生き続けている」<sup>38</sup>と述べられており、修験道が今日まで吉野・熊野において息づいていることの文化的価値が強調されている。

既述のように、90年代以降修験道の文化財化・文化遺産化の動きが急速に進展するが、そうした動きの嚆矢となったのが、1992年に施行されている。「地域伝統芸能等を活用した行事の実施による観光及び特定地域商工業の振興に関する法律」、いわゆる「お祭り法」である。この法律の性質を知るために第一章第一条の「目的」を引用してみよう。

この法律は、地域伝統芸能等を活用した行事の実施が、地域の特色を生かした観光の多様化による国民及び外国人観光旅客の観光の魅力の増進に資するとともに、消費生活等の変化に対応するための地域の特性に即した特定地域商工業の活性化に資することにかんがみ、当該行事の確実かつ効果的な実施を支援するための措置を講ずることにより、観光及び特定地域商工業の振興を図り、もってゆとりのある国民生活及び地域の固有の文化等を生かした個性豊かな地域社会の実現、国民経済の健全な発展並びに国際相互理解の増進に寄与することを目的とする。<sup>39</sup>

条文を見ても明らかなように、伝統文化を観光及び地域の商工業振興のための資源として用いることを図ったのが「お祭り法」なのである。

同法の施行後、文化庁が2000年に行った「伝統文化を活かした地域おこしに関する調査」によれば、山村振興法や半島振興法などのいわゆる過疎5法の適用対象となる中山間地域において、伝統文化を地域おこしに活用している、又は計画している市町村は全体の68.0%に上っているという。その際、活用している伝統文化の種類は「祭

---

<sup>38</sup> 世界遺産推薦書は文化庁により以下のURLで公開されている。

<http://bunka.nii.ac.jp/suisensyo/kiisanchi/start-j.html> (2016年10月最終閲覧)

<sup>39</sup> 地域伝統芸能等を活用した行事の実施による観光及び特定地域商工業の振興に関する法律

(平成四年六月二十六日法律第八十八号) <http://law.e-gov.go.jp/htmldata/H04/H04H0088.html> (2016年10月最終閲覧)

り、伝統行事、民俗芸能」が最も多く、「史跡名勝天然記念物」、「歴史的な建造物・町並み」がそれに次いでいる。また、伝統文化を活用する目的は「地域文化の振興」、「観光の振興」、「体験学習、生涯学習の振興」が挙げられており、お祭り法の施行以降、実際に伝統文化が地域振興や観光振興の資源として用いられている現場の様子が看取できるだろう。

また、同年（2000年）に、文化庁が行った「国民の文化に関する意識調査」では、古墳や古い神社仏閣、歴史的町並みなどに関心を示した回答者が全体の69.7%を占め、神楽などの伝統的な民俗芸能や地域の祭りに関心を示した回答者も全体の62.4%となっており、ほぼ回答者の3分の2が伝統文化への関心を有していたことが明らかにされている<sup>40</sup>。文化財化・文化遺産化の進展は、これまで「宗教」としての修験道に関心や関係を持っていた人々に加え、「伝統文化」に対して興味を抱く、「観光客」を含むより大勢の人々に対し、修験道を「開く」ことにつながっているのである。では、伝統的な霊場が一般の民衆へと開放されることは、霊場の現場にどのような影響を与えるのだろうか。

現代の様子を確認するのに先立ち、まずは先行研究を参考に近世における霊山の開放化から振り返ってみよう。宮本の里修験研究では主題としては論じられていないものの、彼の指摘した近世期における霊山の開放化は、霊山や社寺の側にも一定の変化をもたらしたと考えられる。時代は遡るものの中世末期における社寺参詣の流行が、参詣者を迎え入れる社寺の側に、著しい「風流化」をもたらしたと民俗学者の真野俊和は指摘する。彼の言う風流化とは、社寺による人寄せや勧進のための種々の芸能や催し物、出し物の類いがこの時期に姿を見せ始める現象を指す。真野によれば、この時代の社寺側の最大の課題は「霊場や信仰行為そのものの世俗への開放と、新しく信者となるべき層の未発見・未組織という二つの現実の過渡的なはざまにあって、都市の宗教浮動層をいかにつかんでくるかという点にあった」。そうした状況において、「宗教を一種のショーとして演出することは、成功する可能性の極めて高い一つの選択肢であったに違いない」<sup>41</sup>と彼は指摘する。本論第4章において詳述するが、本論のフィールドの一つである熊野でも中世から近世期において、「熊野比丘尼」と呼ばれ

---

<sup>40</sup> 平成12年度教育白書よりデータを引用。

[http://www.mext.go.jp/b\\_menu/hakusho/html/hpad200001/](http://www.mext.go.jp/b_menu/hakusho/html/hpad200001/)（2016年10月最終閲覧）

<sup>41</sup> 真野俊和『日本遊行宗教論』吉川弘文館、1991年、169頁。

るヒジリが組織され、全国で「絵説き」と呼ばれる曼荼羅を用いた勸進活動を行っていたことがわかっている。真野のかかる指摘は、中世末期のみならず、開放化の進んだ近世期の霊山においても当てはまる指摘であると考えられよう。

霊山の開放化が霊山の側に、人寄せのための工夫、すなわち「風流化」を生むという状況は、現代の山岳霊場においても同様に見出せるのではないだろうか。例えば、2004年に吉野・熊野が世界遺産登録をされた際、金峯山寺は「修験道大結集・祈りの大護摩供」と題する行事を行っている。この行事は、一年間をかけて全国から22ヶ寺、三千数百人の山伏達が金峯山寺で護摩を焚くというもので、金峯山寺の指揮のもと行われた宗教行事ではあるものの、世界遺産吉野協議会・吉野ユネスコ協会・奈良県ユネスコ連絡協議会が共催、(社)日本ユネスコ協会連盟、日本山岳修験学会、NHK奈良放送局、奈良大学が後援という形で関わる一種の「記念イベント」としての側面も持っていた。

また、以下は2016年に金峯山寺が行った行事のポスターである。



(図表 序-1、序-2 金峯山寺より)

両ポスターは、左側が護摩供、右側が夜間の勤行という宗教儀礼の「お知らせ」では

あるものの、目を引く写真が用いられ、ある種ショー的な演出の匂いも感じ取ることが出来るだろう。とりわけ、右のポスターで紹介されるのは吉野山に宿泊をした観光客限定のイベントである。90年代以降、文化遺産が重要な観光資源と目されている状況は既述の通りだが、こうした状況を教団側が霊山の風流化に利用している様子すら見出せるのである。

現代における霊場の開放化と風流化の進展は、霊山を訪れる人間の目的を極めて多様にしている。近世期において霊山に立ち入った俗人はあくまでも講所属のメンバーや行者であり、近世までの霊場の開放化や風流化は、霊山が「信仰」や「修行」を主たる目的とする場であったこと自体には変更を迫るものではなかったと考えられる。しかし、現代における文化財化の進展は、これまで「宗教」の文脈で捉えられていた修験道を「文化」や「伝統」の文脈へと読み替える営みでもある。また、文化としての修験道は観光資源としての価値を持つことで、そこに修験道とは全く関わらなかった人々を呼び込んでいる。現代の霊山では、ある人が信仰や修行を目的としてそこを訪れる一方で、例えばある人はハイキングを目的とし、ある人は寺社の御朱印集めを目的とし、またある人は霊山の寺院で食べる精進料理を霊山訪問の目的とする、ということも十分に考えられるのである。信仰以外の動機で霊山を訪れる人々の目的は、近世と比べ遙かに多様化しており、その意味では、文化財化や観光化の進展は霊山を訪れる人々の動機や目的を「宗教的な文脈」から開放したともいえるのである。

では、こうした人々が、霊山や聖地において修験道と関わる事で何が起こるのだろうか。近世における修験道の開放化が結果的に「修験道の再生産」とも言える状況を生んだことは既述の通りである。では、宗教という文脈を超えて観光客をも招き入れる形で拡大している霊山の開放化は、現代の霊山や修験道に何をもたらしているのだろうか。言ってみれば現代の霊山は、修験道という宗教伝統と、観光という世俗の要素がせめぎ合いを見せる空間であり、現代社会における宗教のあり方や適応的変容の様子を観察する実験室とも言えるのである。

本論では修験道の「転換」の一局面である、文化財化・文化遺産化の進展にツーリズムという補助線を引きながら、霊山において行われる開放のされ方や特徴を跡付けることで、現代の霊場における文化財化、文化遺産化の進展と、それに惹起された観光化が、観光活動や霊場に関わる人々、行者に与えている影響について考察する。

以上が本論において、現代修験道の「転換」のあり方をより具体的に検証・分析す



するための課題と方法となる。本論は以下、第1章から第3章において、修験道の担い手に関わる分析を行い、第4章、第5章において、文化財化・文化遺産化に関わる分析を行う。以下、それぞれの章で扱う事例を確認しておこう。

本論第1章では、明治・大正期における行者と講の動向を追う。周知の通り、明治期において教団としての修験道は一旦社会からその姿を消すが、近世期において、講組織や行者は例えば修験から教派神道へとその所属を変えながらもかつての霊山における「修行」や「宗教活動」を継続していた。その意味では、近代において行者や講は山岳修行や宗教活動の担い手であり続けたといえる。一方で、近世において幕府の公認を得ることで制度化し、山岳修行を「懈怠していた」とも論じられた旧教団所属の教学者たちは天台・真言宗へと帰入を余儀なくされることで、自らのアイデンティティを模索する必要に迫られる。そうした中で彼らが再び見出したものが、山岳修行であった。明治において修験道の教団は山岳修行を軸とした教義の再編を行うのである。結果的に、明治の断絶期においても行者と講、教団は「山」や「山岳修行」を介して結びついており、そうした結びつきにこそ修験道継続の要因が見出せる点を指摘する。

続いて第2章では、様々なデータを用いることで修験道の主要な担い手である「講」の衰退傾向を指摘する。修験道の聖地である吉野は関西近圏に巨大な講を現在でも保持するものの、それ以外の地域においては講の縮小傾向が認められる。また、現代社会において「講」という組織そのもののリアリティが減少しており、現在では生活に埋め込まれたものとしてではなく文化として客体化された存在になっているという点を論じる。またそうした状況と時を同じくして、教団が講員や行者以外に対して修験道をアピールしていることを確認し、教団によって修験道の開放化が進められている点を指摘する。

第3章では、修験道最奥の修行といわれる大峯奥駈修行を事例にとりあげ、現代の修行が、講に支えられた修行となっていない一方で、地縁や血縁によらない、いわば「修行縁」とも呼べるものによって支えられている点を明らかにする。また本章では、現代の修行において、「験力の獲得」が修行者の主要な修行参加動機となっていない点を指摘し、彼らの社会的性質の変化にその原因を探る。

第4章では、かつて熊野信仰を全国に喧伝したヒジリである熊野比丘尼の存在を模した観光PR活動を取り上げ、かつての熊野比丘尼の活動と比較することで、現代に

おける霊山の開放化の実相に目を向ける。熊野における現在の観光活動は、かつての熊野比丘尼の活動や山岳信仰を観光資源として利用している。いうなれば、熊野の観光の現場では宗教文化が消費されているのである。本論では、こうした山岳信仰やそれにまつわる文化・伝統の消費が、それに関わる人々に山や、聖地の特別さを感じさせるという仕方で、ある種の宗教「的」なフィードバックを与えている点を明らかにする。

第5章では、「霊場の開放化」が、現地で伝統的な宗教活動を行う行者に与える影響について考察する。本章で扱う行者は、加持祈祷や病氣治しを行う伝統的な行者であり、観光化に対しては違和感を表明する人物である。本章では彼のライフヒストリーを追いながら、観光化とは距離を取りながらも、結果的に霊山の開放化の影響に巻き込まれざるを得なくなっている行者の姿を描くことで、霊山の開放化の様子とその影響力を確認する。

## 第1章 近代における行者・講

### 1, はじめに

明治新政府による「神仏判然令」と「修験道廃止令」は、修験道に壊滅的な打撃を受けた。神仏判然令により引き起こされた廃仏の波は霊山を襲い、多くの一山組織が瓦解している。また、修験道廃止令により、近世来、幕府公認の教派として全国に支配の根を広げていた本山派・当山派の両教派は、天台・真言両宗への帰入が命じられ、名目上、明治初年に制度宗教としての「修験道」は社会からその姿を消したのである。だが、戦後、信教の自由が保障されると、伝統宗教からの修験教団の分離・独立が相次ぎ、現在でも近世来の当山派・本山派の流れをくむ教団が多数存続している。では、いったん社会的に「抹殺」された修験道が再び息を吹き返し、現在のように教団として展開していく過程には何があったのか。

本章の目的は、本論が修験道の担い手として注目する「行者」や「講」の近代初期のあり方を、制度宗教としての修験道との関わりにおいて論じることで、修験道の再生産に関わる行者と講の活動や関係が修験道の断絶期である近代においても継続していた点を示すことである。

### 2, 背景と問題の所在

序論において確認したように、修験道研究が最も研究の力点を置く時代は中世であり、近代以降の修験道が研究の俎上に登ることは極めて少なかったと言わざるを得ない。そんな中、近代以降の修験道のありようについての見取り図を我々に示してくれるのが宮家準である。宮家によれば、日本の民俗宗教<sup>42</sup>である修験道は「一片の法令な

---

<sup>42</sup> 宮家による民俗宗教を「特定地域の住民が生活の中からうみだした生活慣習としての宗教をさす」とし、自身の研究においては「民俗宗教を普遍宗教と対応する宗教をさす包括的な概念として用いる」と述べる（宮家準『宗教民俗学』東京大学出版会、1989年、7頁）。

どで消滅するはずもなく」<sup>43</sup>、今に至るまで連綿と存続してきたという。そうした彼の主張の具体的な内実は、例えば大著『修験道組織の研究』において明らかにされている。本論が問題とする修験道の担い手である「行者」や「講」の近代のあり方に最も光が当てられるのは、第8章第2節の御嶽講の事例である。宮家の議論の特徴を示すために、この節の冒頭部を引用してみよう。

近代には木曾御岳<sup>ミヅノ</sup>や富士の登拝を中心とする教派神道系の修験教団が成立した。とくに木曾御岳講を母体とする御嶽教はその傘下に戦後成立した数多くの修験系新宗教を包摂した。また修験霊山では修行する行者を配下にしていっていった。彼らは御岳教の組織を支えると共に、地域社会の舎堂とも関係を持ち、近世期の里修験的な活動を行った。本節ではこうした事例として新潟県南魚沼郡の八海山を取り上げることにしたい。

かかる冒頭の後に、江戸八丁堀の本山派修験である普寛が、弟子泰賢と共に八海山を開山したことが述べられる。

この普寛・泰賢の努力により、八海山は越後の新しい山岳霊場として魚沼は勿論、新潟、群馬など各地から数多くの信者を集めていった。それにともなって在来の里山伏とは違った形態の修験道組織が生み出されていった。

一見してわかるように、同書において展開される宮家の議論の特徴は、近世期における御嶽講の展開を、すなわち「修験道の展開」として押さえる点にある。こうした記述は論文中一貫しており、普寛の時代から戦後に至るまで、八海山地域において御嶽講が展開していたことをもって、修験道の近代における存続の一局面が語られるのである<sup>44</sup>。

こうした宮家の議論は、彼の修験道研究の方法論によるものであると考えられる。宮家は「修験道」という対象を日本の民俗宗教、すなわち生活習慣として民間に育ま

---

<sup>43</sup> 宮家準『修験道組織の研究』春秋社、1999年、1101頁。第8章を参照。

<sup>44</sup> 『修験道組織の研究』において宮家は近代における修験道の存続の様子を、1、神仏分離により解体された中央霊山の再生と再編、2、教派神道系修験教団の展開、3、修験系新宗教の成立と展開という3つの側面から論じている。

れた宗教と捉える一方で、「少なくとも中世以降は、まがりなりにも一定の教義・儀礼・組織をもった成立宗教として機能したわけであるから、概念的には民間信仰と区別されねばならない」という。そして「安易に修験道の一面を取り上げて、それと民間信仰を同視することなく、一度修験道の宗教的本質・歴史的本質をきわめたうえで、両者の関連について論ずることが必要とされる」と述べ、そのための方法を以下のように述べる。

成立宗教として修験道が最も活動的であった中世期に焦点をあてて、まずその教義・儀礼組織などを的確に把握しなければならない。換言すれば、当時の修験道を研究することによって、修験道についてのモデルをつくることが必要とされるのである。そしてその上で、このモデルをもとにして、修験道の成立、発展、地域差が説明されねばならない<sup>45</sup>。

こうした彼の手法は、上述の『修験道組織の研究』や近代以降を対象としたその他の研究においても、天台・真言宗への帰入を余儀なくされた中央本山や教派神道、新宗教の中に、中世の修験道が持っていた教義・儀礼・組織からの影響を丹念に探るといふ仕方で、よく反映されている<sup>46</sup>。御嶽講の事例で言えば、「山岳における修行を通じて得た験力を、里において発揮する」という修験道の理念型とも呼ぶべき宗教活動が御嶽講の活動を通じて維持されたことに、彼は近代における修験道の連続性を見ていると言えるだろう。

しかし、修験道の範型を設定し、そのモデルの連続性を重視する彼の立場は、モデルの背景にある担い手や、社会状況の変化を積極的に議論の対象としておらず、本論が議論の対象とする修験道の内実の変化に関して十分な関心が払われているとは言い難い<sup>47</sup>。そこで本章では、修験道の担い手である行者と講の動向に焦点を絞り、それら

<sup>45</sup> 宮家準「和歌森太郎教授の修験道・山岳信仰研究」（『和歌森太郎著作集 二 修験道史の研究』弘文堂、1980年）、481頁。

<sup>46</sup> 宮家は『修験道組織の研究』以降も近代以降の修験道のありように注目した論文を幾つか発表している。近年のものは、宮家準「近現代の山岳信仰と修験道 -神仏分離令と神道指令への対応を中心に-」、『明治聖徳記念学会紀要』復刊第43号、2006年。

<sup>47</sup> 御嶽講の事例をもって一例を挙げてみよう。御嶽講の発生と展開の歴史を跡付けた中山郁によれば、初期の御嶽講は、修験者が講を主導していたものの、次第に修験から在俗者への祈祷技術の移転がなされ、在俗の講員による祈祷活動が展開されていくという。制度や担い手の性質に注目した場合、御嶽講は「修験道」というよりはむしろ、「都市や農村における同信者によって結成された信仰集団である講を母体とし、伝統的な山岳宗教の影響を受けながらも教派修験などの既

の担い手が近代における修験道の断絶期に、いかなる役割を果たしたのかという点を明らかにしたい。

### 3, 明治・大正期の行者の活動と講

周知の通り、近世期の修験道は「修験道法度」をもって幕府から公認された、「制度宗教」として存在していた。本山派や当山派などの各教派は行者に補任状を与えることで、彼らの活動に正統性を与える存在であった。一方で、教派に属さない行者の活動は「真似山伏」や「偽山伏」、「俗山伏」などとして取り締まりの対象となったのである<sup>48</sup>。明治における神仏分離と修験宗の廃止は、そうした「制度宗教としての修験道」を断絶したのである。

ではそうした修験道の断絶期において、修験道の中心的な担い手であった行者達はどうのような活動を行っていたのだろうか。近代以降の行者や講のありように関しては、史料の制約や先行研究の不足もあり活動実態の全容を明らかにすることには困難が伴うものの、幾つかの優れた先行研究が、教団の消滅後も宗教活動を続けていた行者の姿を明らかにしている。アンヌ・ブッシイによる林実利<sup>はやしじつかが</sup>（俗名・林喜代八）の研究もそうしたものの一つである。彼女の研究を参照しながら近代における行者の姿を確認してみよう。

林実利は明治期に活躍した行者で、1843（天保 14）年、現在の岐阜県坂下に生まれている。坂下は当時、御嶽講が盛んな地域で、成長につれ実利は御嶽講の登拝行事に参加するようになったという。そうした登拝的一幕が彼の後の人生を大きく変えることになる。御嶽山への登拝の折、頂上付近の三の池で龍神から託宣を受ける。これがきっかけとなり、実利は 25 歳で妻子を捨てて出家するのである。

---

成宗教組織に対して一定の自立性を保ちつつ、おもに「行者」、「先達」、「講元」などと呼ばれる在俗者によって組織が運営されるとともに、呪術、祈祷、巫儀などの宗教活動の中核が担われる、一種のアマチュアリズムに支えられていた」組織であったと見るべきである（中山郁『修験と神道のあいだ』弘文堂、2007 年 2-3 頁）。

また、同書において詳細に論じられるので割愛するが、近代における御嶽講の教派神道化の動向にも、御嶽講の思惑や独自の文脈が存在していた。宮家が明らかにした「山岳修行の連続性」という論点に対しては批判の意図はないものの、「制度」や「担い手」の変化に注目する本論の立場上、御嶽講が山岳修行を継続したことをもって、すなわち、「修験道」の存続を語る議論は少々「大きな」議論であると言えるだろう。

<sup>48</sup> 近世期、江戸幕府は社会秩序の維持を図るため、山伏の管理を修験教派に命じている。教派に属さず山伏のような宗教活動を行う宗教者は、加持祈祷や託宣、治病儀礼などを通して妄説詛言を流布する不埒なものとして「偽山伏」や「真似山伏」、「俗山伏」と呼ばれ、取り締まりの対象となった。本論註 34 も併せて参照されたい。

アンヌ・ブッシイの研究がとりわけ優れている点は、フランスから留学し五来重に師事しながら、坂下に通い、実利を祀っている金峯山修験本宗・実利教会で丹念な聞き書きを行うとともに、多くの新史料を発見し提示した点にある。彼女によれば、実利が託宣を受けた際のエピソードは実利教会において次のように伝えられている。

坂下の信者 12 人と一緒に、黒沢口登山道の千本松で行なわれる御嶽教のお座立て（託宣儀礼）に参加するために、御嶽山に登ったという。その時の託宣に三の池の竜王が出て、次のように告げたという。「自分は夜中に三の池の面に姿を現わすから、自分の姿を見たいものは、夜中に登って来い」このすごいお告げを聞いたものは誰もおそろしくて登ろうとするものはいなかった。ただでさえ物凄い山上湖の三の池である。そこへ夜中に出現する竜の姿を見にゆこうとするのは、余程の剛胆でなければ出来ることではない。一同黙していると実利が進みでて、「誰も行かないのなら、自分が会って来よう」といって、おどろく人々を尻目に夜中一人で頂上近い三の池まで登った。彼はそこで青竜王に会ったらしいと人々はいう。らしいというのは、明方に実利は山から降りて来たが、待っている人々には一言も口をきかなかったからである。何をきいても黙って何も語らなかったが、それから急に彼は出家したのだという<sup>49</sup>

出家後の彼は、各地の霊山を巡った後、修験道の聖地・大峰山に入峰している。彼の修行は苛烈を極め、役行者も籠もったといわれる大峰山中のしょうのいわやの窟や、じんぜんのしゆく深仙宿で千日行を行ったほか、大台ヶ原の抖擻、那智の滝での滝行を実践したという。彼の明治初期の活動に関しては、神仏判然令や修験宗の廃止により、詳細を知ることができないが、官憲に追われつつ各地の霊山霊場を転々としていたという話が残されていることから、彼が山岳での修行を実践し続けていたことがうかがえる。彼の評判は次第に世の人の知るところとなり、次第に信者を集め、出身地である岐阜をはじめ、奈良、大阪、長野などで「仏性講」と呼ばれる講社が結成されている。また、有栖川宮邸普請の際に鎮宅祈禱を請われ、その功績により「大峯山二代行者実利師」の号を授かっている。二代行者とは、役行者に次ぐ行者であることを意味している。

---

<sup>49</sup> アンヌ・ブッシイ『捨身行者実利の修験道』角川書店、1977年、36頁。

また、実利は自身の修行に専心してだけでなく、説教本など多数の書き付けを残したことで知られている。例えば、『転法輪』と名付けられた彼の自筆本には、1、大峯の修験道的由来の説明、2、法華経（特に方便品と譬喩品の火宅譬喩話）の引用と注釈、3、役行者の霊験譚（葛城と大峯修験の由来）、4、修験道の本義に関する実利の解釈などが記されており、彼の布教への姿勢を窺うことができる<sup>50</sup>。彼は1882（明治15）年から1883（明治16）年には中絶していた大峯奥駈道を修繕しており、伝統的な修験の行場復興を目指していたこともわかっている。

説教書の執筆や修行路の整備につとめた彼が最後に志したのは、落差120mを誇る那智の滝からの捨身行であった。1884（明治17）年、4月21日、42歳になった彼は、冬籠もりの修行を終えた後、「衆生済度平等利益」を誓願し滝の頂きから座禅を組んで捨身入定を遂げる。数日後滝壺より引き上げられた彼は座禅姿のままであったという。

アンヌ・ブッシイは実利の捨身を次のように読み解く。

多くの事績や著作を残して、入定した実利ほど顕著な修行者はまずないと言っていいだろう。ここに実利の歴史的意義がある。これを、実利は黙して語らなかったが、滅びようとする近代の修験道を復興させるには、この捨身以外にはないと信じていたのであろう。実利の期待したように、彼の死後実利霊神信仰が盛り上がった。入定以来、九十余年たっても、救われた信者の喜びは語り伝えられている。このことは実利行者の誓願が永遠に実在していることをものがたるものといえる<sup>51</sup>

引用文からわかるように、彼女は、実利の捨身入定に修験道復興への思いを読むのである。事実、実利の入定後、聖護院や醍醐三宝院による大峯山への峰入りが舉行されるようになったことが明らかになっており、とりわけ、1899（明治32）年と翌1900（明治33）年には、聖護院と三宝院が役行者千二百年忌の峰入りを行っている。宮家準も実利の活動に触れながら「大峰山中での壮絶な峰入修行に促されたかのように、聖護院や三宝院では明治中期以降、大峰山で配下の修験者を集めて盛大な峰入を行な

---

<sup>50</sup> アンヌ・ブッシイ前掲書、111頁。

<sup>51</sup> アンヌ・ブッシイ前掲書、107頁。



った」(傍点引用者)<sup>52</sup>とし、実利の捨身を経た明治中期以降、旧中央本山において山岳修行が盛り上がりを見せたことを指摘している。修験的な活動が制限され、旧本山が自由に活動を行えない時代において、実利は山岳修行に専心し、里において人々の現世利益的な欲求に応える、いわば修験道の理念型的な宗教活動を展開していたと言えるだろう。

宮家の引用に一部強調点を付けたが、本論には、実利の活動をもって、同時代に起こった旧中央本山の登拝の隆盛を説明しようとする意図はない。むしろ本論が実利の事例において注目したいのは、実利が宗教者としてのキャリアを坂下の御嶽講を出発点としている点である。

御嶽講の近世から近代にかけての歴史的展開を跡付けるとともに、教派神道化の過程を詳細に論じた中山郁によれば、実利も所属していた御嶽講は「都市や農村における同信者によって結成された信仰集団である講を母体とし、伝統的な山岳宗教の影響を受けながらも教派修験などの既成宗教組織に対して一定の自立性を保ちつつ、おもに「行者」、「先達」、「講元」などと呼ばれる在俗者によって組織が運営されるとともに、呪術、祈祷、巫儀などの宗教活動の中核が担われる、一種のアマチュアリズムに支えられていた」<sup>53</sup>組織であった。近世における御嶽講は当初、修験者が講を主導していたものの、次第に修験から在俗者への「祈祷技術の移転」がなされ、在俗の講員による祈祷活動が行われるようになったことが指摘されている<sup>54</sup>。本論序論において、宮本袈裟雄の議論を紹介しながら、修験道にとっての「講」は、「単に信仰の普及した結果」ではなく、「行者を生み出す母体」として捉える必要があるという点を確認したが<sup>55</sup>、かかる「講」の機能は近世から近代にかけての御嶽講においても保持されていたとみて良いだろう。

実利は「御嶽講」の文脈の中で宗教者としての自身の活動をスタートするものの、修行の過程において、自身の活動を「修験道」という文脈へと位置づけ直していったと考えられる。彼が執筆した『転法輪』において、大峰修験道の由来や修験道の本義が説かれ、後年、大峰奥駈道の復興などに彼が尽力したことがその証左となろう。実利の事例が重要なのは、近世末から近代初頭において、御嶽講などの大衆登山講が「修

---

<sup>52</sup> 宮家準前掲論文、50頁。

<sup>53</sup> 中山郁前掲書、2-3頁。

<sup>54</sup> 中山前掲書 93頁。

<sup>55</sup> 宮本袈裟雄『里修験の研究』吉川弘文堂、1984年、321頁。

験道」復興に関わる行者を再生産していたことが看取できる点にある<sup>56</sup>。本論の観点から言えば、修験道の断絶期に御嶽講などの大衆登山講が修験道の範型とも言える山と里との往還による宗教活動を保持していたことよりも、むしろ、そうした大衆登山講が近代において「修験道」の再生を志す「行者」を物理的に再生産していた点こそ、修験道の存続を考える上で重視すべきであると考えられる。

以上、ここでは近代における行者と講の関係と活動を、御嶽講と実利の例から探ってきた。実利の活動は里修験的な立場から修験道の復興を志した活動であると考えられるが、ここからは、より教团的な立場から制度的な修験道の復興を目指した行者の活動にも注目してみよう。

#### 4, 教団の復興に関わる議論 —— 『神變』誌を手掛かりに ——

ここからは、明治以降真言宗への帰入を余儀なくされた旧当山派・醍醐三宝院の機関誌『神變』を手がかりにして、明治末期から大正にかけて修験教団復興を目指した旧本山派の教学者達の議論に注目してみたい。議論に先立ち、ここでは本論がテキストとして取り扱う『神變』誌の性質を整理し、同誌を取り上げる意図を明確にしておく。

雑誌『神變』は、海浦義観を筆頭とする醍醐三宝院所属の修験者 59 名が発起人となって発足した「聖役協会」により（協会発足は 1908（明治 41）年 10 月、会長は海浦義観）、1909（明治 42）年 5 月に発刊された雑誌である。海浦は、旧当山派の修験者で青森県深浦の円覚寺の住職で、修験道の典籍の収集、筆写につとめ、写本を醍醐寺や東京帝国大学図書館に納めた人物として知られている<sup>57</sup>。また、修験道の解説書『修験安心義鈔』（1898（明治 31）年）や『修験道法具要解』（1901（明治 34）年）などを著した修験道教学の第一人者でもあった<sup>58</sup>。

<sup>56</sup> 「大衆登山講」という表現については、中山前掲書 96 頁にならったが、本論では制度的な修験者を中心とした講ではなく、民間の行者を含めた一般大衆が中心となり、登拝行事、並びに託宣、加持祈祷、治病儀礼などの修験に根を持つ宗教実践を行う講組織を指すものとして使用している。制度的な修験道が断絶した一方で、民間のアマチュアリズムに支えられた組織や実践の中から、「修験道」の再興を目指す行者が生み出されている点を取りわけ重視するのが本論の観点である。

<sup>57</sup> 海浦義観「験乗書蒐集の苦心」、『神變』124 号、1919 年、3-5 頁によれば、醍醐寺には修験道恵印法流諸次第および峰中法流諸次第を 50 卷余、東京帝国大学にも『修験宗叢書』と名付けた写本 50 卷を納めたという。

<sup>58</sup> 宮家準『修験道思想の研究』、春秋社、1985 年、142-143 頁。

教学者である海浦が主筆を務めた『神變』には<sup>59</sup>、修験道教学に関する論文が多数掲載されており、当時の修験道教学者の思想をよく知ることができる。また同誌は、役僧の動静や宗会の議事録など宗派の内情に関わる情報や仏教界全体の動きが掲載されていたほか、「僧侶の参政権について」、「公娼廃止の運動について」、「戦争と宗教について」といった時事問題や、読者からの投書、修験にまつわる法具や薬の広告なども掲載した、「総合情報誌」でもあった。つまり『神變』誌は修験道教学者の思想や活動、当時の修験者が置かれた社会的状況をうかがい知るための有効な手がかりとなるのである。

さらに重要なのは、近代以降、中央本山が解体させられ、儀礼の次第や法具の使用法を組織的に伝承する媒体を失った修験道・修験者にとって、同誌が、それらを伝える重要な媒体となったという点である。従来、修験道の義疏や儀礼の次第は秘伝とされ先達からの口伝により伝承されるものも多かったが、海浦たち教学者たちは、そうした修験道に関する思想・儀礼を『神變』誌上に公開した。こうした情報公開には修験道の宗教的・社会的価値を宣揚する意図もあったと考えられる。1919（大正8）年には天台宗の金峯山寺内修験道社からは雑誌『修験道』が、1923（大正12）年には聖護院門跡から『修験』が『神變』の後を追うように刊行されており、『神變』誌は醍醐派のみならず、修験道界全体の大正以降の教学振興・展開の嚆矢となった。

また、同誌は宗教者のみならず、アカデミズムによる修験道研究の世界にも大きな影響を与えたことが指摘されている<sup>60</sup>。前述したとおり、聖役協会の海浦は醍醐寺や帝国大学図書館に修験道の資料を寄贈したほか、仏教学者の中野達慧が編集者となり学会にも大きな影響を与えた『日本大蔵経』に「修験道章疏」が採録された際にも積極的に協力している。また、『神變』は、宇野円空や酒井沢智に、彼らが帝国大学に提出した修験道に関する卒業論文の概略執筆を依頼するなど、アカデミズムとの協調を計っており、相互に影響を与え合う関係にあった。

また、先行研究においても『神變』は注目されている。宮家準は『修験道思想の研究』の中で『神變』の存在を扱っており、海浦ら「心ある修験者」<sup>61</sup>が旧仏教内部で修

---

<sup>59</sup> 宮家前掲書、149頁によれば、海浦義観が主筆を務めたのは第一号～第五号。続く第六号～三十五号の主筆は彼の息子海浦観海、三十六号～六十九号は大三輪信哉、七十号から百二十九号は細川孝源、百三十号～百七十四号までは岩城勝躬が主筆を務めている。

<sup>60</sup> 林淳「修験道研究の前夜」（時枝他編『修験道史入門』岩田書院、2015年）、11-31頁参照。

<sup>61</sup> 宮家準『修験道思想の研究』春秋社、1985年、141頁。

験道教学の振興に注力する様子を「教学者の覚醒」と呼び、彼らや『神變』が後代に与えた影響の大きさを明らかにしている。また近年では、林淳も『神變』を主要なテキストの一つとして取り上げ、この時期の「修験道教学の形成」がその後の修験道研究に与えた大きさを論じている。

以上確認してきたように、『神變』は真言宗醍醐派の一機関誌ではあるが、その内容や影響を鑑みるに、明治末から大正期における修験道全般の状況を知るための第一級の資料であるといえるのである。

#### 4-1, 旧修験者の窮状と法流の頽廃

具体的な誌面を確認するのに先立ち、『神變』誌出版前後の旧当山派修験が置かれていた様子を大まかに確認しておこう。1868（慶応4）年に発布された神仏分離令を受け、1871（明治4）年、醍醐三宝院門跡が復飾し、閑院宮載仁親王となっている。また翌年に発布された修験宗廃止の令を受け、当山派修験は真言宗へと帰入させられ、名目上、当山派修験はこの世から姿を消すこととなった。帰入先の真言宗では、宗規により修験を「雑宗」と規定。旧修験者には「近士<sup>ごんし</sup>」の名称が与えられ、一般僧と異なる地位の低い存在として扱われた。いわば修験者達にとっての苦難の時代である。

だが、「真言宗離加末事件」と呼ばれる事件を経てそうした状況に変化が訪れる。この事件は、真言宗内の新義派と古義派による争いで、教導職を廃して各宗派の運営を管長に一任することを定めた1884（明治17）年の太政官布告を受けて醍醐寺が制定した寺法を、その端緒としている。1887（明治20）年に制定された新たな寺法は、古義派に有利なものであるとして新義派が反発。宗会での大論争の末、結果的には醍醐派の多くの末寺が智山派・豊山派に転派することになっている。この事件により、醍醐寺の元に残った末寺は160箇所ほどとなった。結果、経済基盤の多くを失った醍醐寺にとって修験寺院の相対的価値が上がり、醍醐寺内での旧修験者の地位が上昇したことが指摘されている<sup>62</sup>。

1900（明治33）年には真言宗醍醐派が真言宗本体から独立し、1901（明治35）年には宗内に「修験部」を設置。「近士」の名称を撤廃し、当時三千人程存在した修験者の統括をはかっている。続いて1903（明治36）年、修験部は醍醐派の祖・聖宝が

---

<sup>62</sup> 林前掲書、14-18頁。

大峰山内で龍樹から相伝したという「恵印法流」から名称をとり「恵印部」と改称している。1908（明治 41）年の聖役協会発足や、1909（明治 42）年の『神變』の発行は、修験者が真言宗内で漸次独立を果たしていく途上の「成果」だったとみることができる。

当時の真言宗内における旧修験者のおかれた様子を、実際の誌面で確認しておこう。『神變』73号（1915（大正 4）年 5 月 1 日発行）に「北嶺」なる読者が投稿した「恵印部の人々に」という評論が掲載されている。評論は「背に腹は代えられぬとは何といふサモしい言葉でしやう」という書き出しで始まり、現金主義や個人主義、利己主義を批判し、「内的の方面」に目を向けるよう呼びかけたものだが、その具体的な批判の矛先が恵印部に向けられている。

恵印部の寺院といへば誠に見すばらしいものばかりです。そして其の住職達は皆背に腹は代えられぬ主義で、誠に他より鬻蹙を受けてみます、信仰には貴賤の別はありませんが、彼らには信念といふべきものがありません、これは全て何宗の人でも此頃の僧侶の通弊です、けれど他の人々は尚ほ品位という事柄を忘れないやうですが、山伏と一口にいはれると、私達の耳には品位のない、素養のない売僧のやうに響きます、これは私の僻目でしやうか

筆者は引用の前段で、「私の地方」のことと断りを入れながらも、修験寺院が荒廃していること、そして、その住職、すなわち旧修験者達が品位を持たず、「背に腹は代えられぬ」生活を送っていることを批判している。そして恵印部寺院や旧修験者に対して投書の主は寺院や人員の整理を要求する。

品位の保てないやうな寺院は合寺して、素養のない俗人よりも劣る者はどしどし帰俗せしめて、実際に労働の神聖を知らしめ、売僧の類の行動、儀式を禁止することです、彼らは恵印部といふ名称の下に人生を徒費してゐるのです、決して生命ある人ではないやうに思われます、只だ、生きる手段に恵印部といふ名称を使用してゐるのです、彼らには内的生命がないやうに思はれます、只だ肉体の保存に汲々としてゐるのです。

筆者は、続く一文で「何をなすにも一番難しいのは屑の始末」であると述べるなど、痛烈に旧修験者を批判し、徹底した寺院・人員の整理を要求している。

北嶺なる人物のかかる要求の背景には、政府が明治末期に断行した神社合祀・寺院整理政策が関わっていると考えられる。1906（明治 39）年 8 月 10 日、明治政府は天皇の勅令第 220 号として「神社寺院仏堂合併跡地譲与ニ関スル件」を發布している。この法令は、合祀・整理により不要になった境内内官有地を合併先の神社や寺院に無償で譲与することを許可したもので、法令発布以降、全国的に大規模な神社合祀・寺院整理が進んだことがよく知られている。大正初期の旧修験者の真言宗内での立場は、「一般に真言部の寺院に対するよりも多少軽侮の念を以て観られてゐる」<sup>63</sup>などと、多くの記事で、その窮状が語られている。『神變』誌上では寺院整理の問題は度々議論されており、荒廃し名ばかりとなった恵印部の寺院を整理しようとする宗派の動きがあったことが窺われる。

では、こうした窮状を当時の教学者達はどのように理解していたのだろうか。答えを探るヒントが、1 年後に発行された『神變』85 号 1916（大正 5）年 5 月の冒頭、主筆の「南潮」による「此顛倒せる現象を觀よ（敢て部内の志士に告ぐ）」にあると考えられる。以下の記事は、先だって紹介した「北嶺」による投書を受けて旧修験者達に呼びかけられたものである。

露骨に皮肉を恵印部地方僧侶に対する感想を描かれたから或は中には反感を起こした人もあつたであらう、併しながら事実はいくまで事実として自ら省みて改良すべき点は改良せなければならぬ、感情をさし挿んだり或は無神経であつたりして批評家の折角の言を聞かないのは全く宜しくない。

上記の引用部は北嶺師の文を読んで読者はどう感じたか、との問いかけの後、修験者達に批評家の言を聞くべきであるとする一節である。彼がそう述べるのは、筆者の旧修験者の現状に対する次のような認識が関わっている。

現状の恵印部内には二種の型になつた潮が流れてゐる。一は北嶺師の言はれる

---

<sup>63</sup> 『神變』76 号、3 頁。

やうに他から顰蹙を受けても頓着なくそれに甘んじて占巫師流に遣つてゐる者と、一はかかる顰蹙を受けるのを厭やさに修験、山伏といふ事をみづから斥けんとする者と此の二種である、此二種の潮に依つて修験、惠印の法流を破壊しかかつてゐる即ち前者は主義とか信仰とかいふ土台からでなく生活上止むなく無意義に自らの品位を下げ他から顰蹙を受くるやうな歩みを取り他から破壊せしめるやうに仕向けてゐるのである、後者は前者の影響を受けて自ら進んで破壊せんと企つるのである。

つまり、現状、修験者には、周囲からの顰蹙を買いながら占い師のような生活を送るものと、顰蹙を買うことを恐れ、山伏であることを隠す人間の二種類しかいない、と彼は言うのである。筆者は後段でも「三千の末徒僧侶中、修験惠印の法流を習得し或は習得せんとするもの果たして幾人あるであらう、否なあるであらうか、余はないと断言するのである」と述べており、修験継承の危機が叫ばれている。また、結びの一文では、「志ある諸君、九思熟考して此類廢に垂んとする法流の復活を内部から計らうではないか」と述べられており、かかる修験者の状況が修験道教学者にとって「法流の類廢」として認識され、そこからの復活が目指されていたことが窺われる。こうした修験者の現状に対する危機感は度々誌上において述べられている。

#### 4-2、教風の復古

では、「法流の類廢」を嘆く、神變誌上において、修験道の本来あるべき姿はどのように描かれていたのだろうか。ここでは、修験道が目指すべき理想が神變誌上においてどのように説かれたのかを確認しておきたい。その際のキーワードとなるのが「復古」である。今一度『神變』誌の性質を確認しておこう。『神變』誌の表紙裏には、5条からなる聖役協会の「綱領」が示されている。

- 一 本會ハ教風ノ復古を主義トシ眞俗不ニノ祖訓ニ則リ治生産業亦實相ノ教條ヲ體シ護國利人報徳酬恩ノ先驅者タルヲ任ズ（傍点部筆者）

これは全5条ある綱領の第3条にあたる条文で<sup>64</sup>、『神變』を発行する聖役協会が教風の「復古」を目指す旨が述べられている。では、誌面において主張された復古の内実は具体的にはどのようなものだったのだろうか。彼らが復すべきであると考えた時代はいつだったのだろうか。

『神變』88号に、『日本大藏経』の編者である中野達慧から当時の主筆南潮への私信が紹介されている。先に述べたとおり中野は『日本大藏経』に修験道の儀書、「修験道章疏」を採録した人物で、修験道を非常に高く評価した仏教学者である<sup>65</sup>。掲載された書簡では、「験乗書も愈よ編纂の順番になり、九月発行仕る次第に御座候」と述べ、験乗（修験道）の書すなわち「修験道章疏」が編纂の途に着いたことを、その苦勞と共に報告している。

編者として最も苦痛を感じずる特殊の一事有之他の一般仏教書は何れも第一流の傑作を選する故堂々たる大議論大論文たるに引換へ験乗書は大冊の著述に乏しき為め他宗との権衡が取り悪き事に候、次に復著書の一々を拝見仕候所偽贋の書と拙文のものが多く而も学求的に批評せば編入出来兼ねるものに属する一事に御座候  
(中略) 由来修験の行者は山上の修行に没頭致されしゆへ寺院生活にて文筆を弄ばれし理想宗と同一視致し難き辺十分承知致し候間刊行書解題の節は其辺の事情を告白致す所存に御座候。(傍点原文ママ)

<sup>64</sup> 『神變』に掲載された綱領は以下の通り。

- 一 本會ハ聖徳、神變、理源ノ三聖ノ遺訓化迹ヲ以テ世界的宗教ノ標準トス
- 一 本會ハ事教二相ヲ以テ修養ノ根底トシ靈異相承ノ秘訣ヲ以テ家風トス故ニ鬢髮ノ有無僧俗ノ形姿ヲ問ハズ眞俗不ニノ教義ヲ明ニスルヲ本旨トス
- 一 本會ハ教風ノ復古を主義トシ眞俗不ニノ祖訓ニ則リ治生産業亦實相ノ教條ヲ體シ護國利人報徳酬恩ノ先驅者タルヲ任ズ
- 一 本會ハ加持祈祷ヲ以テ滅罪生善ノ秘術攝化衆生ノ捷路ト信ズルト共ニ奮テ淫祠妖教ヲ驅逐シ輕佻淫靡ノ世風ヲ斥ケ信念道義ノ培養ニ勉メ以テ去華就實ノ聖役ニ當ランコトヲ期ス
- 一 本會ハ如上ノ目的ヲ達成センガ爲メ我惠印部ノ一致團結ヲ謀リ未來宗教ノ中堅タランコトヲ期ス

なお、この綱領からは、当時の教学者たちが修験道を「淫祠邪教」や「迷信」ではなく、日本仏教の正統、もしくは大乘仏教の正統として位置付けようとしていた苦心も伺える。条文第一条には聖徳（太子）、神變（役行者）・理源（聖宝）の名が挙げられているが、当時の教学者は、役行者を「日本仏教の英雄」である聖徳太子の精神を継承して発展させた人物として描いている（林前掲論文。20-21頁）。新たな宗教概念が形成されていく近代初頭において、修験道教学者たちが修験道に正統な社会的位置づけを与えようとしていた動きとして注目できるだろう。

<sup>65</sup> 林淳前掲論文、19頁。



中野は編集上の「苦痛」として、他宗派が「大議論」、「大論文」とも呼ぶべき文書を持っているのに対し、修験道の文書は数も少なく稚拙な点を指摘し、その理由をかつての修験者が山上の修行に没頭していたことに求めている。

こうした中野の書簡に対し、主筆の南潮は、「此中野師の書簡を見た諸君の中には或ひは惠印部にとりては侮辱だと考えるものがあるかも知らない」と前置きしつつも、事実はその逆であり、中野のかかる指摘こそ「最も修験の権威を認め、その神髓に触れたもの」であるとする。南潮によればその「神髓」とは、上記引用文中、彼自身が傍点で強調した部分、すなわち「修験者は山上の修行を主旨とする」という点であるという。

南潮は『山上の実修行を主旨とする修験道は寺院生活に理想を描く宗旨と同一視すべからず』との断定は修験章疏の蒐集に苦辛を嘗めた中野師の如き篤志家によって初めて下すことができた（傍点ママ）」として、修験道は他宗のように「大論文を草し議論を闘わす」のではなく、「実修によって実証したら可い」のだという。そもそも、多数の経典は成道のための手段にすぎず、修験道は実修実行をもって成道を目指すものであるから、論書が少ないという中野の指摘は決して侮辱とはならず、むしろ「非常に異彩を放つ特色を蔵含している宗教として最も誇るべき点」を紹介したものだというのが彼の主張である。さらに以下引用部に見られるように、そうした修験の根本法義である「山上での修行」を自他共に忘れたところにこそ、修験の頽廢の原因が求められているのである。

然るに今や修験行者といへば市中に徘徊する占筮師の如く解さるゝに至つた原因はそも何であらう。私はこれを二つの原因に帰すると思ふのである、即ち一は人心の軽浮に伴ふ世人の妄評と、他は修験行者自身の放棄心と、此二つである。而も此二原因共に其の根本的出發点は中野師の所謂、『由来修験の行者は山上の修行に没頭し乃至理想宗と同一視すべからず』といふ根本法義を認識する能力を欠いていたからである、換言すれば修験の根本法義を自他ともに認識したならば決して今日の如き頽廢の悲運は招かなかつたのである。

よく知られているように、宮本袈裟雄は修験道の行者をその行動の違いにより、1. 参籠・山岳抖擻型修験、2. 廻国・聖型修験、3. 御師型修験、4. 里型修験の4つに分

類している。宮本によれば、中世から近世へと時代が下るに従い、行者は在地へと定住し、1・2型から3・4型へと活動の主軸を移した、というのが彼の見た「修験道史の趨勢」であった<sup>66</sup>。宮本は、とりわけ近世における「里型修験」のありように注目し、近世以降、多くの修験者が里へと定住し、里人に対する占いや治病儀礼を行い、一種の恒常的寺壇関係を結んでいたことを明らかにした。明治、大正期にもこうした在地において、里人の現世利益的な欲求に応える形での宗教活動を展開した修験者が多く存在していたであろうことは想像に堅くなく、むしろ、先に引用した北嶺や南潮の評論に見られる「占巫師流に遣つてゐる者」こそが、まさにそうした「里型」の修験者のありようであったと考えられる。近代の教学者が言った「法流の頽廢」、すなわち「山上での修行を自他共に忘れた」という状況は、神仏分離令や修験宗の廃止により起こったわけではなく、中世末期より次第に進んだの制度化の帰結だったのである。恵印部を率いた教学者達は、近世以来一般的になっていた「里型」のあり方を否定し、自らの「理想像」を中世において修験者が専らとしていた「参籠・山岳抖擻型」の強調に置いたのである<sup>67</sup>。

## 5, 結論

以上、本章では3節において御嶽講と林実利の事例を通じ、制度的な修験者を中心としない一種のアマチュアリズムに支えられた大衆登山講の保存が、「修験道」復興を指向する行者の再生産を生んだという意味において、重要であった点を指摘した。続

---

<sup>66</sup> 宮本前掲書、4頁。

<sup>67</sup> こうした山岳修行の強調は、役行者伝の執筆という形でも行われたと考えられる。宮家は、近代において役小角に関する開祖伝が数多く執筆されていることを指摘し、当時の開祖伝が、1, 役行者の伝記と関連づけて修験道の伝承や修験行者の験力などを説くもの、2, 役行者にゆかりの土地の人があらわした行者伝、3, 著者の信仰やその土地での役行者伝が詳しく論じられているもの、4, 近世初頭頃までに作られた役行者伝をその一生の主要な出来事ごとに比較検討し、もっとも妥当と思われるものを抽出して伝記を編纂したものの4点に分類している（宮家準『修験道思想の研究』春秋社、1985年、161-162頁）。当時の『神變』誌上でも、度々役行者の伝記や事績が紹介されており、例えば、83号から88号にかけては「役君形生記」と名付けられた役行者伝が以下のような冠文のもと掲載されている。

修験道研究者に最も不便を感ずるは書籍の整頓したるもの少なき事これなり。随つて自ら吾部内に籍をおきながら修験道に関する知識の皆無なるものあり、甚だしきに至つて囊祖神變大菩薩の名さへ知らざるものあり、これ遺憾の極みなり。茲に感ずることありて先ず第一着手として神變大菩薩の傳を掲出せんとす（以上『神變』83号13頁）

以上のように「役君形生記」の冒頭には、神變大菩薩、すなわち役行者の名すら知らない行者がいることが嘆かれ、役行者伝執筆の意図が述べられている。伝記では苦修練行を行う役行者の姿が、山岳信仰・山岳修行を宗教生活の根本とする理想の行者像として描かれている。

く、4 節においては、伝統仏教への帰入を余儀なくされながらも、里修験的なあり方を法流の頽廃として退け、参籠・抖擻型修験を「復古」の理想として掲げることで、自らのアイデンティティを示そうとする教学者達の姿を確認してきた。

このように見ると、修験道の断絶期における「行者」の活動は、その内実に注目した場合、在俗において里修験的活動を行っていた行者と伝統仏教内部の行者では、活動の力点が異なっていたことがわかる。すなわち、前者が山と里との往還による宗教活動に引き続き注力した一方で、後者は山岳抖擻を復古の理想とする教学振興に注力したのである。

しかし、他方で両者の活動には共通点も見出せる。それは、両者が共に「山岳修行」の重要性にこだわったという点である。近世までの修験道において、教団と行者は基本的に、教団が修験者の補任、いわば「公認」をもって、行者の活動をコントロールするという仕方で、一つの教派組織を築いていた。明治の宗教政策はかかる制度を破壊し、「修験者」を在俗の行者と伝統仏教所属の行者、そしてその他大勢の活動を断念せざるを得なかった人々へと引き裂いたのである。しかし、本論において確認したように、少なくとも、教学者達の教学信仰と、講において再生産された民間の行者達の活動は、山という「場所」における山岳修行という「実践」において、結びついていたのである。

勿論、これらの行者たちが再び修験道の教団へと糾合していく具体的な過程を跡付けるためには、近世から近代にかけての講や行者に関する詳細な研究や新たな史料の発掘が不可欠となろう。この点については、今後を期さざるを得ないが、近代において、「行者」や「講」という近世来の修験道の担い手が、制度的には解体されながらも、構造的には修験道や行者の再生産につながる活動を継続していた点、そして両者が共に「山岳修行」の重要性を強調していたことを本論では指摘しておきたい。

## 第2章 近・現代における講の変化

### —講の衰退と修験道の「開放化」—

#### 1, 問題

前章では、近代において、制度的な修験道が解体を余儀なくされた一方で、修験道の担い手である「講」や「行者」が活動を継続していた点を制度宗教との関わりにおいて整理した。本章では、修験道の担い手に関する議論の対象を「講」に絞り、近代から現代における「講」の変化を議論の焦点としたい。序論、第1章において確認した通り、講は新たな行者を生み出す母体としての性質も持っており、講の性質の変化を論じることで、おのずと「行者」のありようについての一定の示唆も導き出せるだろう。

具体的には、本章では種々のデータを導きの糸として「講」が、とりわけ1980年代後半以降、衰退傾向にあるのではないかという点を指摘してみたい。同時に、そうした講の衰退ないし不在に対する教団の対応にも目を向けることで、現代の修験道が持つ特質の一端を明らかにする。

#### 2, 講と教団の関わり

本章が目する「講」とは、元来仏典を講義する法会を指す語である。しかし、時代が下るに従い、仏・菩薩・祖師などの徳を讃える法会や、有名寺社への参詣を目的とする集まり、頼母子講や無尽講などの金融組合的互助組織などにも「講」という語が用いられ、現在では「ある目的を達成するために結ぶ集団」<sup>68</sup>を表す語であるとしか規定し得ないほど広がりを持った集団を表す概念として理解されている。そうした多様な「講」の中に、富士講、大山講など山岳信仰に関わる講が多数存在していたことは周知の事実であろう。

宮家準によれば大峯山において「講」の活動が文献上初めて見られるのは1535（天文4）年で、中世・室町時代のこととなる。以来、近世までに大和や河内には、ほぼ各

---

<sup>68</sup> 福田アジオ他編『日本民俗大辞典〈上巻〉』吉川弘文堂、1999年、「講」の項冒頭参照。

村に役行者がまつられ、山上ヶ岳への登拝を行う「山上講」や「行者講」が存在していたとされる。講社による山上詣には「登拝」という意味づけのみならず、成人式などの村の通過儀礼的な要素があり、また新客とよばれる初入峯者に跨いでもらうと健康になれるとの信仰が各地に存在しているなど、こうした側面が修験道の組織・経済を下支えし、その存立に重要な役割を果たしていたと指摘される<sup>69</sup>。

また近代に入り、神仏分離政策や修験宗の廃止により修験者の活動に制限がかかると、講による登拝活動は修験道の存立にとって、近世以上に一層重要な意味を持つようになった言われている。明治維新期の吉野一山の様子を事例に、その理由を確認してみよう。

1867(慶応3)年12月9日、王政復古の大号令により時代は明治維新へと動き出す。新政府は、大国派、平田派の国学思想の影響のもと、神仏を分離し「天皇親権による祭政一致」や「敬神崇祖」の達成を目指し、矢継ぎ早の官制發布を行った。1868(慶応4)年3月18日付けの太政官布告によって、僧形で神社に奉仕する別当・社僧などの復飾を命じ<sup>70</sup>、同月28日には権現や牛頭天王などと言った仏号を用いた神名の表記や、神社に仏像・仏具などを置くことを禁じている<sup>71</sup>。僧形をした行者達が金剛蔵王大権現を祀る吉野一山も他の修験霊山と同様、当初より取り締まりの対象となった。続く1872(明治5)年の修験道廃止令<sup>72</sup>により、本山派、当山派の両派は本寺所轄のまま

<sup>69</sup> 宮家準『修験道組織の研究』春秋社、1999年、1142頁。

<sup>70</sup> 布達第165号による。文言は以下の通り。

今般王政復古旧弊御一洗被為在候ニ付、諸国大小ノ神社ニ於テ僧形ニテ別当或ハ社僧杯ト相唱ヘ候輩ハ復飾被仰出候。若復飾ノ儀無余儀差支有之分ハ可申出候仍テ此段可相心得候事

但別当社僧ノ輩復飾ノ上ハ是迄ノ僧位僧官返上勿論ニ候官位ノ儀ハ追テ御沙汰可被為在候間当今ノ処衣服ハ淨衣ニテ勤仕可致候事

右ノ通相心得致復飾候面々ハ当局ヘ届出可申者也

<sup>71</sup> 太政官布達196号による。文言は以下の通り。

一、中古以来某権現或ハ牛頭天王ノ類其外仏語ヲ以神号ニ相称候神社不少候何レモ其神社之由緒委細ニ書付早々可申出候事。

但勅祭之神社御宸翰勅額等有之候向ハ是又可伺出、其上ニテ御沙汰可有之候。其余之社ハ裁判鎮台領主支配頭等ヘ可申出候事

一、仏像ヲ以テ神体ト致候神社ハ以来相改可申候事。附本地杯ト唱ヘ仏像ヲ社前ニ掛或ハ罽口梵鐘仏具等ノ類差置候分ハ早々取除キ可申事

<sup>72</sup> 太政官布達273号による。文言は以下の通り。

で、天台・真言両宗に組み込まれることとなった。この際、本山派は天台宗に、当山派は真言宗への所属が決まっており、吉野の金峯山寺は天台宗に所属した。天台・真言両宗では、編入した修験者に法服を着せ、教法・勤行・祈祷を習得させたという。しかし、秘密灌頂・秘法・大法などの、阿闍梨や導師はつとめさせず、座次も両宗僧侶の次席としている<sup>73</sup>。

吉野一山に対しては、神仏判然令が出された1868（慶応4）年6月13日に蔵王権現の名称を神号へと改め、僧侶は復飾するよう命令が下されている。これに対して吉野一山は、蔵王権現は仏像である故、復飾せずに僧侶として引き続き奉仕を行いたい旨、嘆願を行った。しかし、吉野一山の嘆願が奏功することはなかった。1874（明治7）年奈良県庁は政府の意を受け、吉野一山に吉野の地主神でもある山内の金峯神社を吉野の本社とし、山下の蔵王堂（現金峯山寺蔵王堂）を口の宮、山上の蔵王堂（現大峰山寺）を奥の宮として、山内の僧侶は復飾神勤するようにとの命を下している。

だが、吉野一山はやむなくこれを受け入れるも、他の地域に見られる仏像の破壊を伴った廃仏毀釈運動は吉野では展開しなかった。この点は羽黒や英彦山などの各地の修験一山と異なる点である。吉野一山ではまず、山下の蔵王堂や山内にある院坊の仏像を、一山の集議所であった密蔵院に移し、その管理を葬式寺だった善福寺に依頼している。また、その際、山下蔵王堂の3体の蔵王権現像はその巨軀ゆえに移動が困難であったため、像の前方に幕を張り、鏡を吊して幣束を立て、金峯神社の分霊を勧請することで役人の目を逃れようとした。また、山上の蔵王堂では、洞川部落が管理していた小笹の堂をお花畑（山上蔵王堂前にある開けた地の呼称。蔵王権現が現れたという湧出岩の近辺である）に移し、先述した善福寺と洞川の龍泉寺に管理させて行者堂とし、そこに仏像や行者像を安置している。山上蔵王堂には山下の蔵王堂同様、金峯神社の分霊を勧請した<sup>74</sup>。

こうした吉野一山の「抵抗」が可能となったのは、近世以来の「講」が吉野一山を支え続けたことが極めて大きな要因となったとされる。大阪や堺を拠点とする阪堺役講をはじめとした在俗の先達たちが、神社化した蔵王堂ではなく仏像が移された先の

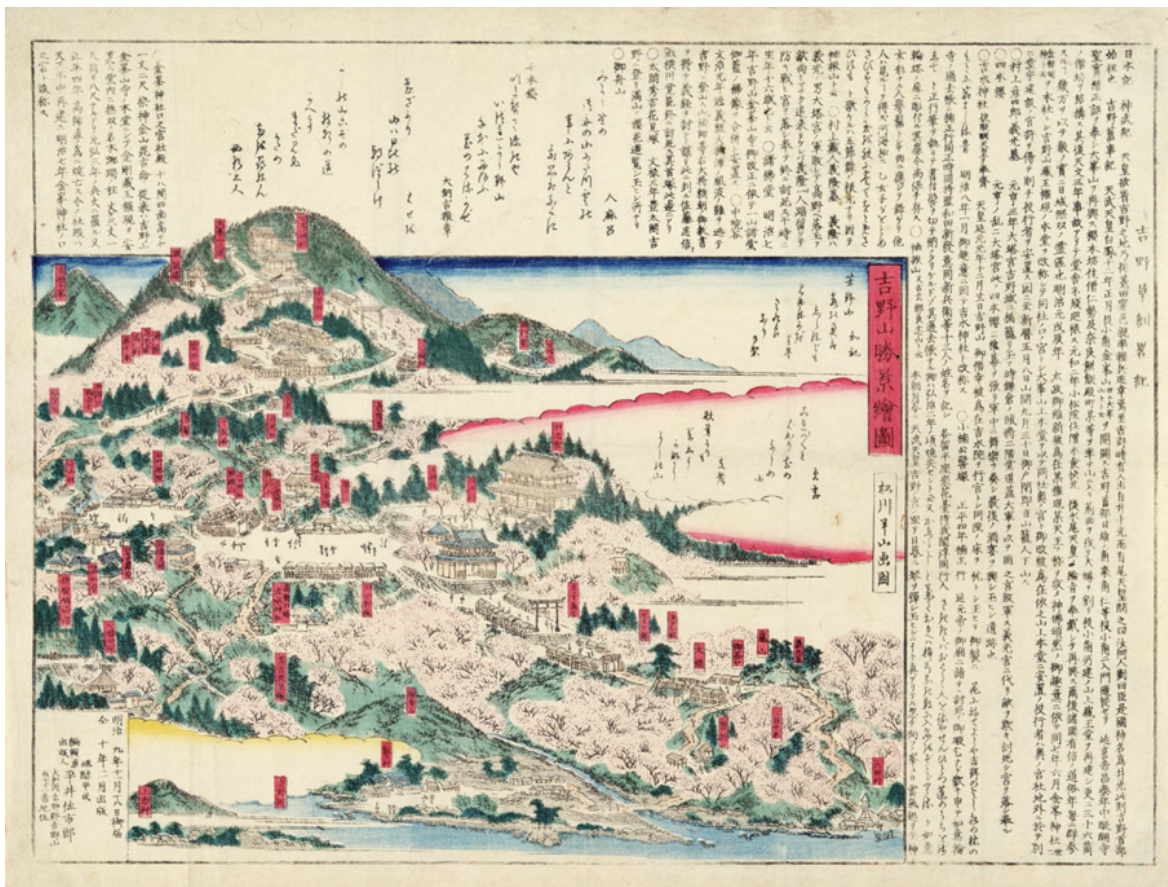
---

修験宗ノ儀自今被廢止本山当山羽黒派共從來ノ本寺所轄ノ儘天台真言兩本宗へ歸入被仰付候条、各地方官ニ於テ比旨相心得管内寺院へ可相達候事  
但将来營生ノ目的等無之ヲ以婦俗出願ノ向ハ始末具狀ノ上教部省へ可申出候事

<sup>73</sup> 宮家準『修験道』講談社学術文庫、2001年、122-123頁。

<sup>74</sup> 宮家準『修験道組織の研究』春秋社、1999年、186-202頁。首藤善樹『金峯山寺史』、国書刊行会2004年、226-252頁。

行者堂への登拝を熱心に続けたことで、吉野一山における旧修験の地位低下を防いだのである。下の図は1877（明治10）年、平井佐市郎が絵師・松川半山に描かせた奈良県立図書情報館蔵「吉野山勝景絵図」である。かつての金峯山寺本堂が金峯神社口之宮社殿として描かれ、山上本堂が奥の宮、吉水院が南朝旧跡吉水神社として描かれている。山上本堂の役行者像は別に堂宇を建てて安置したとの但し書きも確認出来る。神仏分離下においても、下掲「吉野山景勝絵図」等に描かれ、行者像の場所が示される程に、吉野は登拝者で賑わっていたと考えられる。本論第1章で同時代において真言宗内で近士と呼ばれた旧醍醐派修験者の苦境を確認したが、講という強固な基盤が存在していたことが、吉野修験の完全な解体・消滅を防ぐ要因となったのである。では、このように近代において修験道の存続に重要な役割を果たした「講」組織は現在でも変わらず修験道の存立に重要な役割を果たしているのだろうか。



(図表 2-1 奈良県図書情報館所蔵)

近代以降の中央本山に関わる講の実態について、もっとも充実した研究を行ったのは宮家準である。とりわけ阪堺役講に関する調査は管見の限り、他に類を見ない。先ずは、宮家の研究から、近世から近代にかけて吉野修験を支えた阪堺役講の様子を確認してみよう。

阪堺役講とは、大阪や堺に本拠を置いて発達した「岩」、「鳥毛」、「井筒」、「五流」、「三郷」、「光明」、「京橋」、「両郷」の8つの講組織で、大峯山寺に参詣する講の中で最も強固な組織を持つといわれている<sup>75</sup>。これらの講は、それぞれが構内に複数の「枝講」を持つ講社連合を形成しており、総講員数も数百名を誇る非常に大規模な講である。以下の表は宮家の調査による阪堺役講の役員数・包括講社数・総講員数を示した表である<sup>76</sup>。昭和末期の阪堺役講の勢力がわかる極めて貴重な調査である。

	岩	鳥毛	井筒	五流	三郷	光明	京橋	両郷
役員数	88	26	35	22	38	27	27	15
包括講社数	65	16	28	4	22	10	10	3
総講員数	910	500	409	250	354	174	232	55

(図表 2-2)

宮家の調査を参考にすれば、昭和末期においても殆どの講が数百人規模の講員を抱えていることがわかる。阪堺役講は、5月3日に行われる大峯山寺の「戸開け」と、9月22日の「戸閉め」と呼ばれる行事において、本堂の鍵を開閉する役割を負っており、大峯山寺の管理にも深く関わっている。未だ規模が大きく、教団内でも重要な役割を果たしている阪堺役講の姿は講が現代においてもなお、教団を人的・経済的に下支えしている象徴的な姿にも見える。

一方で、疑問も残る。それは阪堺役講という巨大な講社連合のみに近代以降の講の様子を代表させて良いのかという疑問である。次節ではより広く近代以降の吉野に関する講のありようについてのデータをまとめていきたい。

<sup>75</sup> 宮家準前掲書、1149頁。

<sup>76</sup> 宮家前掲書、1155頁より作成。宮家が参照した1次データは次の通り。岩：昭和46年の名簿、鳥毛：総代の報告による、井筒：昭和52年名簿、五流：総長談、三郷：昭和55年名簿、光明：昭和60年名簿、京橋：昭和60年名簿、両郷：総長談。



### 3, 1980 年までにおける講の分布と実態

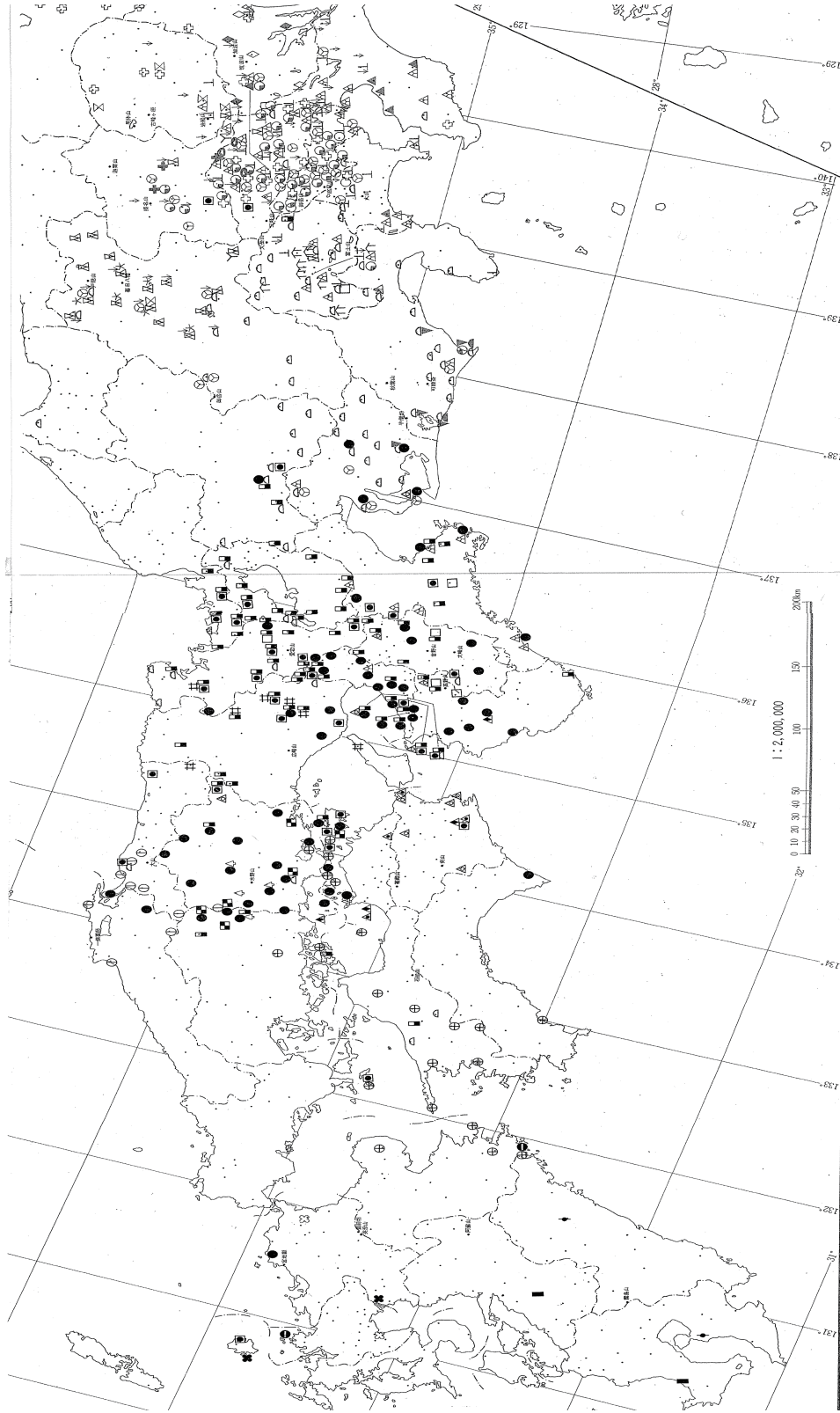
宮家が阪堺役講の調査をしたのとほぼ同時期の、1972（昭和 47）年、文化庁が『日本民俗地図』（以下、民俗地図）の編纂・出版を行っている。とりわけ、「Ⅲ・信仰社会生活編」には山岳信仰に関連する「講」の分布図が採録されており、大峯山に関連する講として、「行者講」・「吉野講・吉野詣り」・「大峯講・山上講・行者講」が紹介されている。以下の表は講の分布を図表化したもので、次ページが講の分布の中心となる関西における講の分布図である。

近畿地方		中国		中部		四国		九州		関東	
大阪	18	岡山	18	愛知	4	香川	5	福岡	1	埼玉	1
京都	8	広島	4	福井	3	徳島	1	長崎	1	群馬	1
三重	8	鳥取	3	岐阜	2	高知	1				
和歌山	7	島根	2								
奈良	6	山口	1								
兵庫	6										
滋賀	2										
計	55	計	26	計	9	計	7	計	2	計	2

（図表 2-3）

文化庁『日本民俗地図』1972年より抜粋  
講（山岳信仰関係）の分布（西日本）

- 行者講
- 吉野講・吉野詣り
- 大峯講・山上講・行者講



(図表 2-4)

『民俗地図』によれば、当時における講の分布は、近畿が最も多く、中国がそれに次いでいる。中国では岡山の講数が顕著に多いことがわかるが、これは五流修験の総本山である宗教法人修験道・五流尊龍院が岡山に所在する影響が強いと推察される。当時の具体的な講の様子を『民俗地図』の調査の中から抜き出してみよう。

事例 1：山上講（大阪・鉢が峰寺町）

もっとも大きな講である。15歳から参加し、2月中に参詣者を決定して4月末から5月中に山上さん（大峯山上が岳）のお戸開きがあると参詣し、戻ったときにサカムカエをした。

事例 2：行者講（大阪・上止止呂美）

講の日は一定していないが、全戸が参加し、大峰山に参る。

事例 3：行者講（愛知・綾渡）

天保年間に始まったといわれる。東洞だけで、毎月6日の夜、行者さんのお掛け軸をかけてお参りする。おつとめにはさんげ文に日本国中の火神様の神名を3回、さらに心経3巻と理源大師のお経を唱える。その時宿元では御飯を出す。また先達に連れられて、大和の大峰山へ登ることもあった。

事例 4：山上講／大峰講（和歌山・石垣）

年一回講員が集合して、神仏をまつり、そのあとで酒食を共にして歓談する。なお講員の持ち寄った金で、講員中から順番で2, 3名または数名が団体の参拝旅行をすることもあった。

事例 5：山上講（和歌山・南部）

芝部落にあり、用具としてほら貝だけが受け継がれている。

事例 6：山上講（大阪・別所）

最近まであった。大正末年ごろまでは、村に住んでいた先達が団体を率いて登った。白の手甲脚絆・スズカケ姿で参詣した。男子は15歳か16歳で必ず参詣し、

行として連れていかれ、それを経て一人前として認められた。洞川口から登り、還りは河内長野から天野山を通り山筋をつたって帰った。別所の境目の山で先達はほら貝をふき、山へ村人が出迎えにいった。先達が木から落ちて横死して以来、次第におとろえた。現在でも参詣はするが服装は自由である。

事例 7：行者講（奈良・本郷）

男子が 16 歳になると、先達に連れられて大峰山に参詣し行をした。これで一人前の男子として認められ発言力をもつようになるが、今は行われていない。

事例 8：行者講（滋賀・角川）

昭和 8 年まで、二つの講があった。

事例 9：行者講（奈良・三本松）

古大野には 30 回以上も大峰登山した者がいた。砥取でも 8 戸で組んでいたが今はいない。

事例 10：山上講（三重・五知）

大和大峰山参りの集まりで全戸が加入していたらしいが今はない。

以上、『民俗地図』に紹介された 10 の事例を取り上げてみた。事例 1、2 は調査当時も活発な活動を行っていたと考えられる大阪の講の事例である。阪堺役講同様、戸開けに山上詣を行う様子や、全戸が行者講に加入している様子が報告されている。事例 3、4 は愛知と和歌山の事例で、山上詣を主な活動とせず、各戸でのお勤めや飲食を主要な行事としている講の様子である。近年、久保康顕により、近世において役行者の掛け軸をかけ、行事を行う行者講の様子が報告されているが、事例 3、4 からはそうした山上参り以外の実践を行う講が当時存在していたことがうかがわれる<sup>77</sup>。そして、事例 5 は講の実態については報告されておらず、「ほら貝」という道具だけが現在に伝えられている講の様子で、事例 6 から 10 までは衰退した講、若しくはすでに無くなって

---

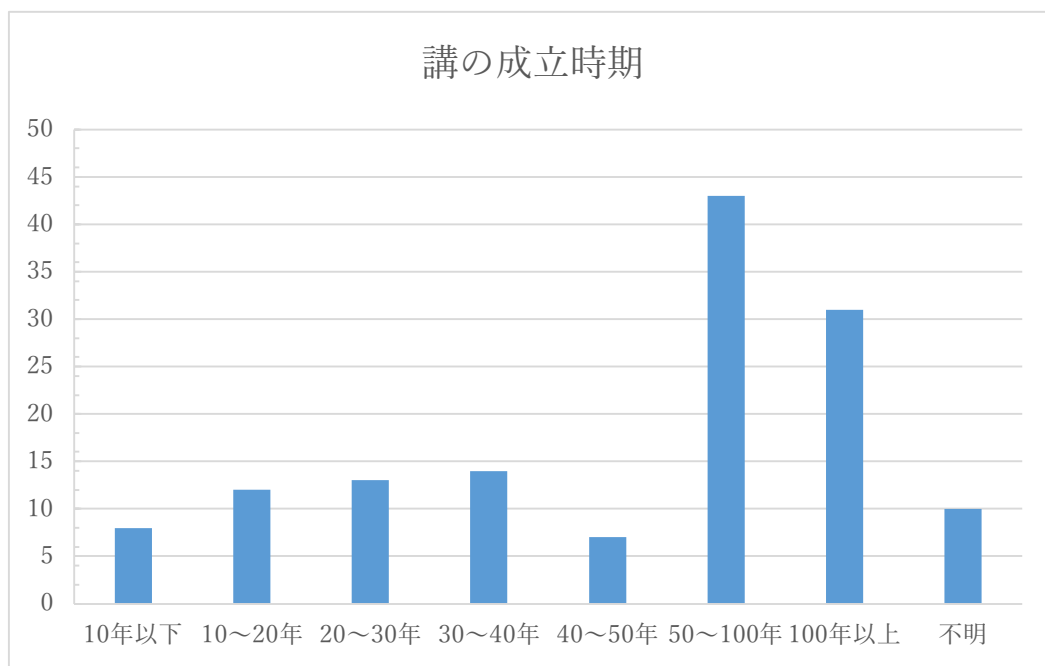
<sup>77</sup> 久保康顕「近世、里山伏の行者講について」（長谷部八朗『講研究の可能性』慶友社、2013 年、66-100 頁）、98 頁。

しまった講の様子である。『民俗地図』が収集した事例をつぶさに観察すると、巨大な組織を維持する阪堺役講の姿とは異なる、「消えゆく講」の姿が確認できるのである。

続いて注目するデータは1980年11月に天川村商工会小規模事業対策特別推進委員会によって実施されたアンケート調査「行者講社の当村利用の実態アンケート調査」による天川村を利用した講の実態調査である<sup>78</sup>。

この調査では、天川村洞川地区の旅館が所有する講社名簿から500の講社を無作為に抽出し、質問紙を送付し、138の講社から答えを得たもので（回収率27.6%）、講の実態に関する比較的大規模な調査として極めて重要である。洞川はほとんどの行者講が山上ヶ岳登拝の基地としており、得られたデータは行者講の実態を表すものとして信頼性の高いものであると思われる。

まず、以下はアンケートを元にした講の成立時期に関するグラフである。グラフ縦軸の数字は回答した講の数を表す。

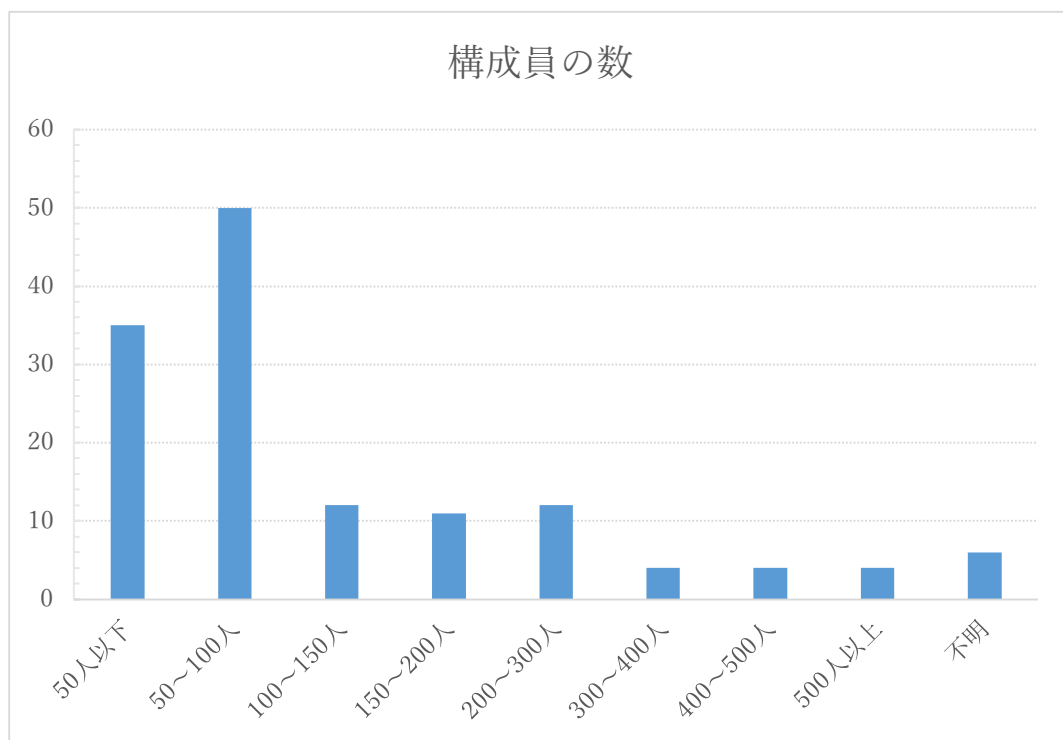


(図表 2-5)

<sup>78</sup> 民俗地図及び天川村のアンケート調査は宮家準が既に参照していることを予め断っておきたい（宮家準『修験道組織の研究』春秋社、1999年、1129-1170頁）。しかし、彼はそれらの数字を比較し、「動態」としては捉えていない。時代毎にこれらのデータを比較すれば、講の減少傾向は顕著であると考えられる。

調査では、講全体の70%が戦前からの講で、近世以来の歴史を持つとした講が全体の約15%を占めることが報告されており、成立後50年～100年であるとした講が最も多かった（明治13年～昭和5年の間）。逆に、1965（昭和40）年以降、年々講の結成数が減っていることがわかる。1972年発行の『民俗地図』の事例（事例6～10を参照）において、かつて存在していた講の衰退や消滅が語られていたが、地域に根付いていた講が衰退していくという状況に加え、新たな講の結成数が減っていることもわかるだろう。これらの状況を総合すると講の総数の現象が推定される。

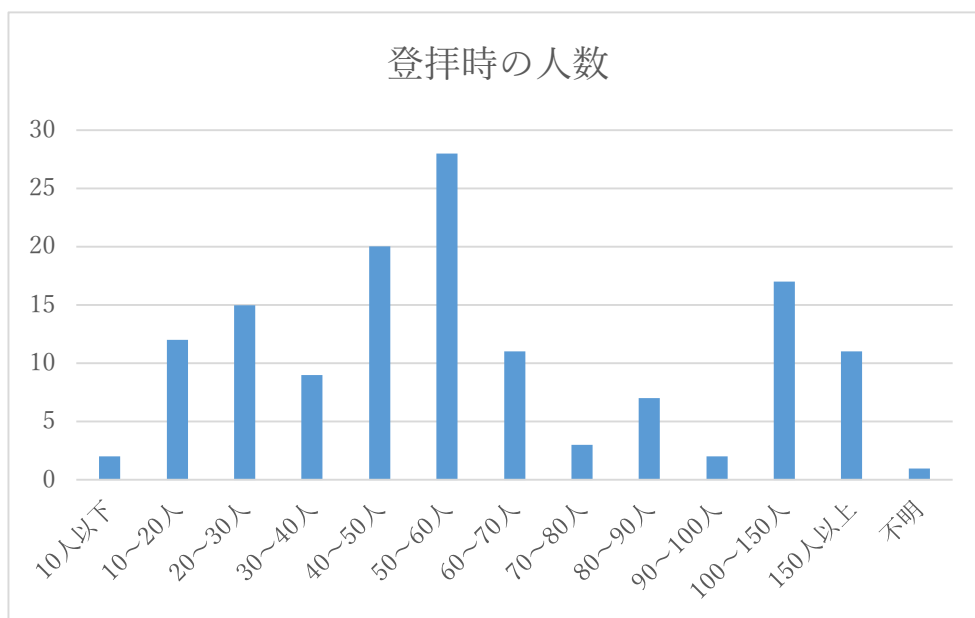
続いては講の構成員の数である。



(図表 2-6)

調査によれば、洞川を訪れる講の構成員数は100人以下の講が過半数（全体の62%）を占めていることがわかる。構成員数が数百名にのぼる阪堺役講のようなケースは全体としてみた場合、少数であることがわかるだろう（構成員の数が300名以上であるとした講の数は12で、全体の8%強。なお、以上のデータを講の分布・歴史との関係と照らし合わせると、近畿地方の方がより講社の規模が大きく、成立年代が古い講ほど、構成員数が多いことが確認される）。

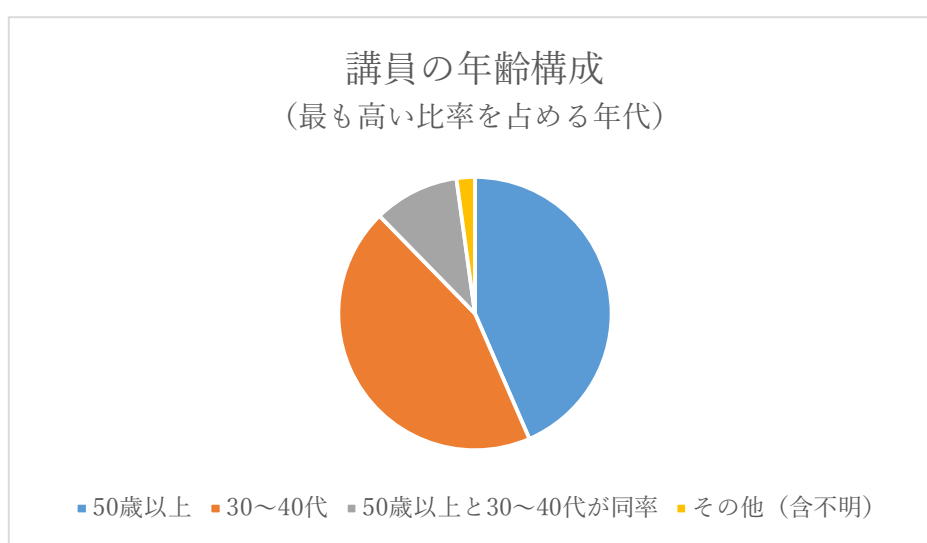
続いて以下のグラフは講による登拝の際の人数である。



(図表 2-7)

講による登拝は 50~60 人の団体で行う講が最も多いことがわかる。100 人以上の団体参拝を行う講は全体の 2 割強となっている。

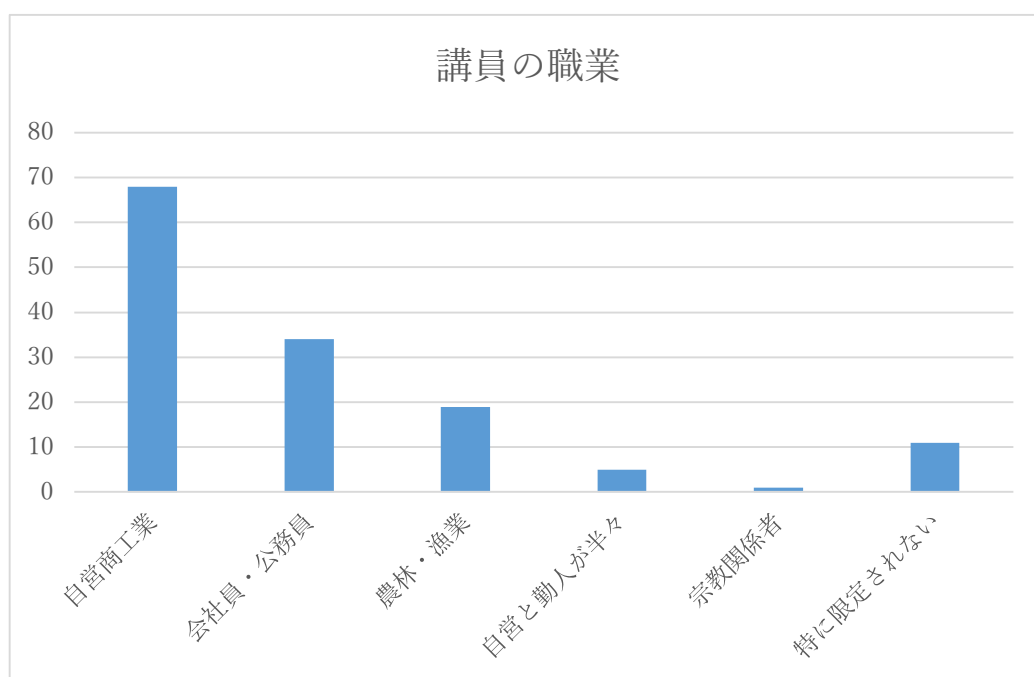
続いてのグラフは講員の年齢構成をまとめたものである。



(図表 2-8)

調査によれば、50代以上のメンバーが構成員の中心を占める講と、30代～40代のメンバーが構成員の中心を占める講がほぼ同数で（前者が60、後者が61）、50代以上のメンバーの割合と30代～40代のメンバーが同率であると回答した講がそれに続いている。天川村のアンケートでは50代以上、30代～40代、両年代が同率の講が全体の98%を占めている。

続いての表は講員の職業を表したものである。



(図表 2-9)

自営商工業、農林漁業を含めると、全体の過半数が、自営者を中心とした講であることがわかるだろう。

#### 4. データに見る「信仰圏」の縮小と講社間の格差の増大

前節では宮家が示した阪堺役講の調査とほぼ同時期に行われた『民俗地図』のデータと、天川村「行者講社の当村利用の実態アンケート調査」のデータを確認してきた。では、これらのデータと宮家のデータを比較した場合、近代以降の講のありようや、講の盛衰の傾向についてどのような示唆が得られるだろうか。

まずは、前節で示したデータを整理しながらもう一度事実の確認を行っておきたい。



宮家の調査によれば、吉野には阪堺役講と呼ばれる極めて巨大な組織と多数の人員を抱える講が、現在でも組織を維持し大峯山寺にまで深く携わっていることが明らかにされている。一方で、『民俗地図』のデータで大峯山の講の分布や実態を確認すると、1970年代の時点で講は近畿地方や岡山など吉野や本山寺院の所在地に集中して存在していることが確認された。近世期における修験道は、江戸幕府の宗教政策と相まって、全国に支配の根を広げていたことがわかっており、1980年当時の『民俗地図』のデータよりも、より広い範囲に、相当数の講や信徒団体を保持していたことが推定される。

例えば、民俗地図では2つの講のみが掲載された関東地方には近世期「霞」と呼ばれる本山派の支配地が多く存在していた。宮本袈裟雄の研究によれば、埼玉県下における江戸末期の修験者数は、本山派修験が281箇院、当山派修験が148箇院、羽黒派修験が39箇院であったことが報告されており、本山派修験の関東における支配体制の伸張が報告されている<sup>79</sup>。また、久保康顕は同様の地域（武蔵国、上野国、安房国）において、近世期の山伏の日記に「行者講」や「高祖講」・「神變講」などの記述が見出せることを指摘しており、修験者の支配地において吉野大峯や役行者と関わる講集団の活動が行われていたこともわかっている<sup>80</sup>。『民俗地図』に所収のデータにおいても、講が途絶してしまっている事例が複数確認されたことは既に述べたとおりだが、近世において全国に広がっていた講組織は、調査が行われた1970年代までに近畿一円へと「縮小した」可能性が極めて高い。岩鼻通道は地理学の立場から出羽三山信仰が、山頂を中心とする「聖域圏」、霊山の山麓に展開する「準聖域圏」、平地の村落部へ向けて広がる「信仰圏」からなる同心円的な圏構造を有していることを明らかにしたが<sup>81</sup>、こうした信仰構造が大峯山にも当てはまるとすれば、『民俗地図』による講分布図は、大峯山の「信仰圏」に相当する地域の縮小を示唆しているとも考えられる。

続く天川村のアンケート調査からは、講社と講社の間、「格差」が存在していることが明らかになったといえるだろう。大規模な講が現在でも維持されている様子と、講の縮小傾向が同時に看取されるからである。データからは1980年当時、阪堺役講のような数百人規模の登拝が行われていたことが明らかになる一方で、多くの講が比較

<sup>79</sup> 宮本袈裟雄『里修験の研究 続』岩田書院、2010年、62頁。

<sup>80</sup> 久保康顕「近世、里山伏の行者講について」（長谷部八朗『講研究の可能性』慶友社、2013年、66-100頁）を参照のこと。

<sup>81</sup> 岩鼻通明『出羽三山信仰の圏構造』岩田書院、2003年、237頁。

の規模の小さな組織によって運営されている事実が明らかになっている。また、近世以来の講が現在でも存続し活動を行っている事実が明らかになった一方、当時存在した多くの講が、明治中期から昭和初期に結成されており、1940年以降は新規の講の結成が鈍っていたこともわかる。

講社間に規模や人員、盛衰に関する格差が生じた原因を以上の統計のみで解き明かすことは容易ではなかろうが、氏神信仰の変化における地域間格差を指摘した石井研士の研究は我々に重要な示唆を与えてくれるだろう<sup>82</sup>。石井によれば、数種の実証的な調査やアンケートなどのデータを元にした場合、現代において氏神信仰は概ね衰退傾向にあるという。しかし、こうした傾向は全ての神社に一様に見出されたわけではなかった。石井の分析によれば、氏神の「変化」は神社を支えてきた社会構造の弱体化が生じた都市と過疎地において特に顕著であると言う。過疎地においては、共同体の崩壊に伴い、宗教法人の解散や合併、兼務社の増大が観察される。その一方で、地方都市や都市郊外にある旧来からの住宅地では、比較的安定して氏神信仰が保持される傾向があるという。また、都市部における神社は人口の空洞化により過疎地と同様の状況に置かれた神社があるものの、氏神信仰の崇敬社化や結婚式などの収益事業の拡大、インターネットを巧みに駆使した情報化などの対策によって、神社の規模を維持しているケースが多いという。

石井による氏神の事例が大峰山の講にどこまで適応できるかを検証する為には、より多くの実証的なデータが必要となるものの、氏神信仰の変化が社会構造の変化と連動しているという彼の指摘は極めて重要である。天川村のアンケートでは、自営業を営む中年の男性が多くの講社において中核を担っていたことを示しているが、内閣府の「年次経済財政報告」によれば、日本における自営業者の割合は年を追うごとに減少している<sup>83</sup>。いわゆる「檀那衆」のように自営業者同士が「隣近所」に存在するという状況は、「寺社の門前町」や「宿場町」など、一部の環境に限られるようになっており、同一地域内において多くの自営業者が講を取り結ぶという構造は、現在の就業状況において成立しにくい。また、巨大な役講が拠点とするような阪堺地域などの都市やその周辺よりも、地域共同体の崩壊が進んだ郊外・地方において、講の衰退傾向が

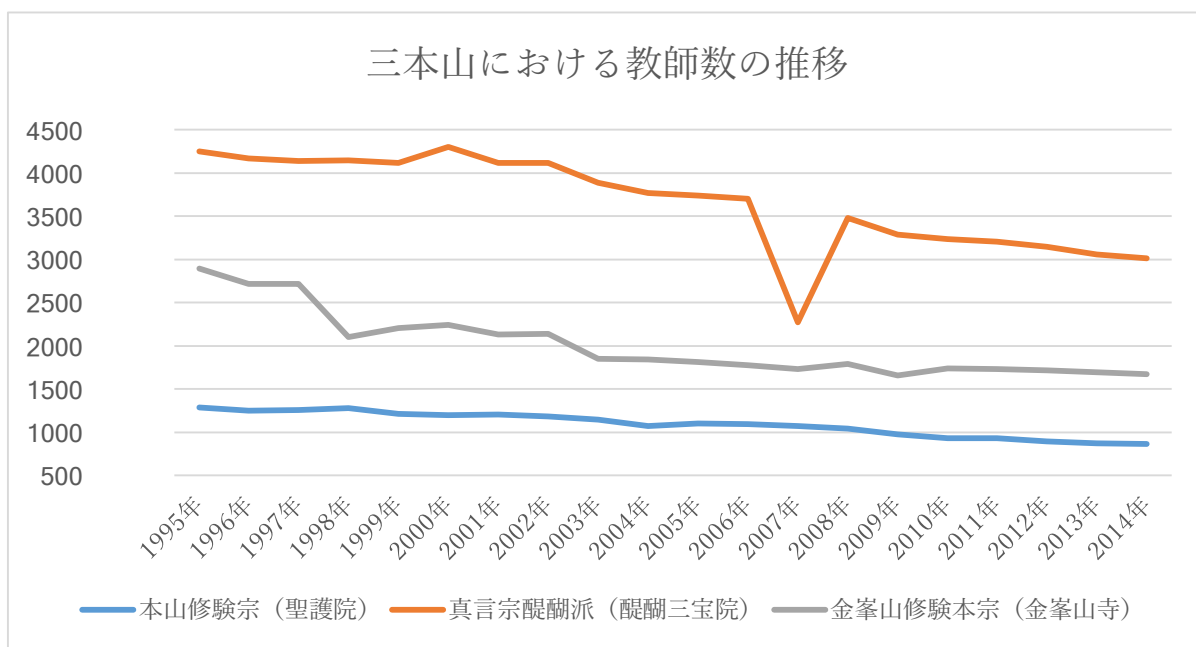
---

<sup>82</sup> 石井研士「神社神道は衰退したのか」（石井研士編『神道はどこへいくか』ペリカン社、2010年）参照。

<sup>83</sup> 内閣府「平成23年度 年次経済財政報告」2011年、210-211頁。

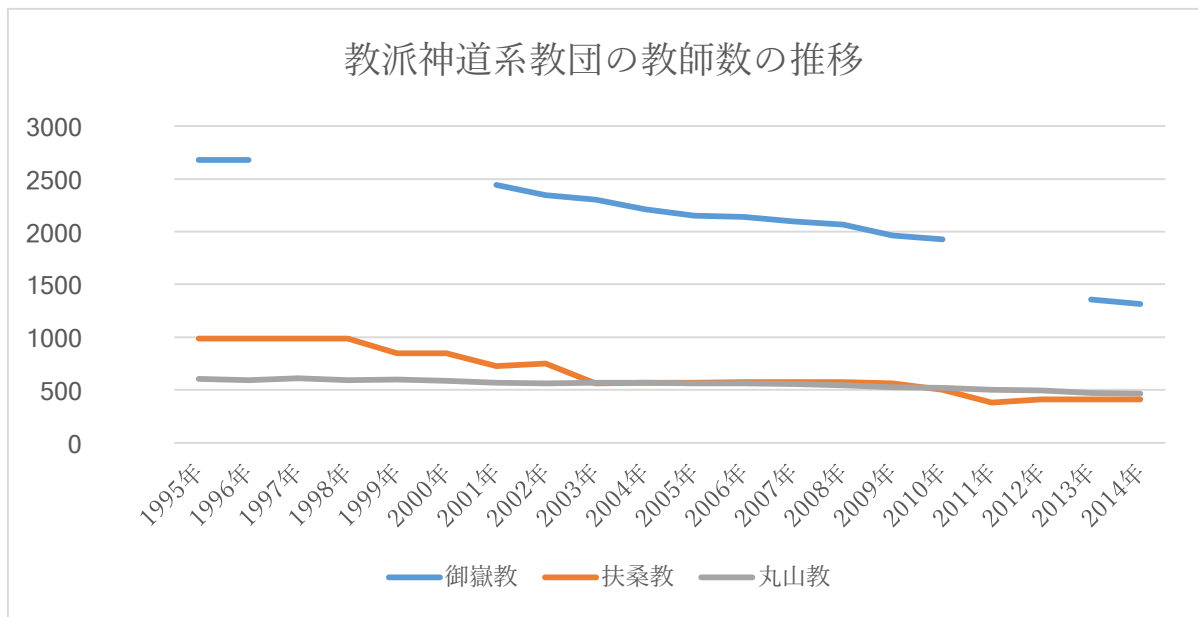
強く観察されているという可能性も高いと予想できる。都市への人口移動、就業形態の変化などを勘案しても、天川村のアンケートからは戦後～1980年にかけての講の衰退傾向と、格差の増大が導き出せるのである。

なお、天川村のアンケートが行われた1980年以降の講の盛衰に関する全体的な傾向をつかむための直接的なデータはないものの、講の様子を推し量る上で参考になるデータは存在している。例えば、以下に示すのは、文化庁が発行した『宗教年鑑』のデータを元に作成した、修験道の旧三本山及び山岳登拝を行う「教派神道系修験教団<sup>84</sup>」の教師数の推移を表した表である。



(図表 2-10)

<sup>84</sup> 『修験道組織の研究』において宮家を用いた呼称。同書第8章を参照のこと。



(図表 2-11)

グラフを確認するといずれの教団も 95 年以降、年を追ってその教師数を減らしていることが看取できるだろう。これらの教団において、先達、教師、布教師などの宗教的な指導者が、在地において先達や講元として講の指導に当たる事例が多数報告されているが、そうした宗教的職能者が近年その数を減らしているのである。このデータも直接的には講の盛衰を示すものではないが、先のデータとともに、我々に講の縮小傾向を示唆するデータであると言えるだろう。

## 5, 講のリアリティの減少

ここからは、改めて実証的な資料の少ない 80 年代後半以降に焦点を絞り、「講」の盛衰を論じてみたい。だが、1980 年代までのデータが行政による大量のアンケート調査や大規模なグループ調査によって量的に導き出されている一方で、1980 年代以降の講の実体に関しては、量的調査がほとんどなされていない。そうした現状において、個人研究で 80 年代以前のそれと比すべき量的なデータを提示する事は困難であると考えられる。しかし他方で、80 年代までの量的なデータに対し、個人で成し得る数例の質的な調査をもって、80 年代以降の講の「変化」を語るのも乱暴な議論となろう。そこで本論では、新聞紙上に語られた講の姿を導きの糸として、80 年代後半以降における修験道に関わる講の姿を推測してみたい。

B・アンダーソンが『想像の共同体』における議論の中で、新聞と小説を「国民という想像の共同体の性質を表示する技術手段」<sup>85</sup>であると論じたことがよく知られているが、新聞は人々に対し、毎日（定期的に）大量に提供され、人々の意識や世論の形成に大きな役割を果たす公共性の高いメディアである。新聞紙上の記載を押さえることで、ある程度「あること／もの」が、ある時代においてどのように「社会的に」語られていたかという仕方で、任意の現象の社会的な位置付けや評価を推察することが可能だろう<sup>86</sup>。

具体的な作業としては、ここではまず、新聞記事のテキスト・データに統計処理を施すことで、新聞紙上における80年代後半以降の「講」の語られ方を特徴付ける。続いて、そのデータを修験道にまつわる講の語られ方と比較することで、80年代以降の修験道にまつわる講のありように関する手掛かりを探る。こうした2段階の方法は、一見迂遠にみえるが、講一般のデータを採取することで、比較の観点が生まれるとともに、情報の母数を増やし量的調査における信頼性を高めることが出来ると考えられる。

本論58頁以降に示すのが、講に関する新聞記事を収集し、統計ソフト「KH Coder」にて「計量的テキスト分析」を行った結果を示す概念図である。分析に用いるKH Coderは樋口耕一により開発されたフリー・ソフトウェアで、テキスト・データを入力すると各種の検索が行えるほか、データから頻出語の抽出ができる。さらに多変量解析によって、分析テキストの中から、一文中や一段落中といったまとまりの中で共に出現することが多い言葉のグループ（＝共起ネットワーク）を確認できるため、データ中に含まれるコンセプトを、観察者の恣意性を排除しつつ探索することができる<sup>87</sup>。テキストマイニングと呼ばれるこの方法は、既に川端亮による真如苑の研究など、宗教研究にも応用されており一定の評価を得ている<sup>88</sup>。具体的なデータ収集

---

<sup>85</sup> ベネディクト・アンダーソン著、白石さや・白石隆訳『想像の共同体 ナショナリズムの起源と流行』NTT出版、1997年、44頁。

<sup>86</sup> 勿論、新聞というメディアにはある種の偏向性がある。例えば、事件性や政治性の高い記事が優先的に選ばれるなどがそれだが、得られたデータを分析する際に、メディアの特性を勘案することで資料としての価値は担保されよう。

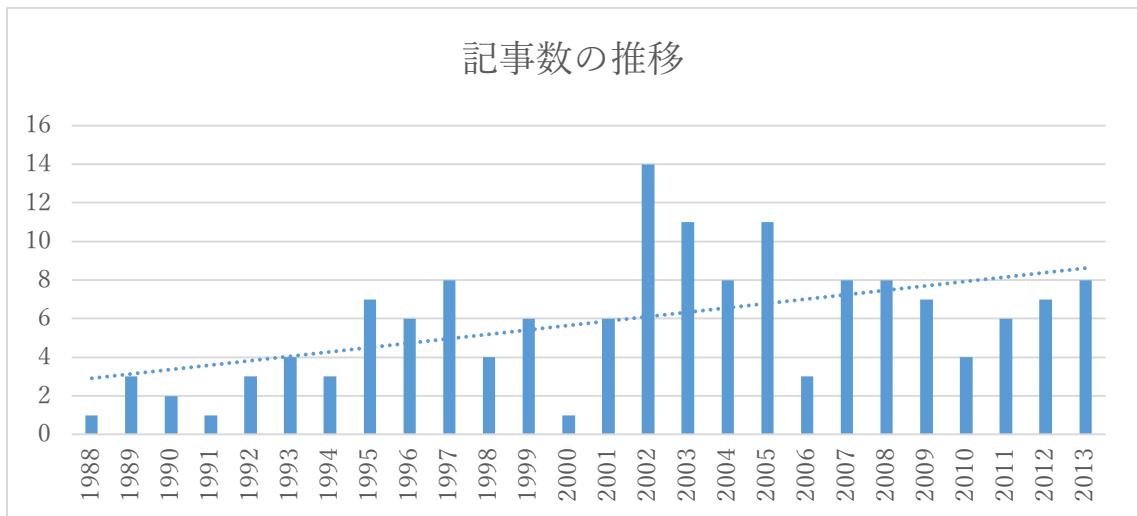
<sup>87</sup> 樋口耕一「テキスト型データの計量的分析 —2つのアプローチの峻別と統合—」（『理論と方法』（数理学会）19(1)、101-115頁）2004年。KH Coderは<http://khc.sourceforge.net/>にて公開されている。

<sup>88</sup> 秋庭裕・川端亮『霊能のリアリティへ—社会学，真如苑に入る—』新曜社、2004年。この他にも、今井信治や由谷裕哉らが本ソフトを宗教研究の分野応用した発表を行っている。今井信治「"implicit religion"概念の展開」日本宗教学会第72回学術大会（2013年9月8日、於：國學

の手順については註を参照されたい<sup>89</sup>。

## 5-1, 結果

読売、朝日の両新聞データベースからは、150 記事およそ 180000 字分のテキスト・データが抽出された。記事数を時代別にまとめたものが以下の表である。



(図表 2-12)

院大學)、配付資料 2013 年。由谷裕哉「生成する民俗としてのアニメ聖地巡礼」日本宗教民俗学会 2013 年 12 月例会 (2013 年 12 月 14 日)、於：大谷大学、配付資料、2013 年。

<sup>89</sup> 分析ではまず新聞紙面がテキスト・データ化されている「ヨミダス」及び「聞蔵Ⅱビジュアル」から講関連の記事を抽出した。抽出方法は両データベースの検索機能を使用し、検索語を「講」と指定。検索対象を「講」(カギ括弧講)とすることで、講座や講義、講演といった講という漢字を含むその他の単語は検索対象から除外される(講に関する正確な記事データベースの作成を試みる場合、本来、講(カギ括弧無し)で検索を行い、全ての文章から講集団に関係する記事を丁寧に洗い出す作業が必要だろう。しかし、個人で朝・夕刊、地方版全て合わせた膨大な記事テキストからミス無くそれを行うのは恐らく不可能だろう。また、本分析では、講に関する「記事の傾向性」を掴むことを目的とするため、検索語を「講」と指定することで十分なデータの収集が可能であると考えられる)。記事の収集は新聞記事のテキスト・データが存在している 1988 年から 2013 年 9 月までとした。

続いて収集した全ての記事に以下の要領で HTML のタグ付け作業を行った。

<H1>1989 年</H1>

<H2>10 月</H2>

<H3> 記事タイトル</H3>

記事本文・・・・・・・・・・・・・・・・

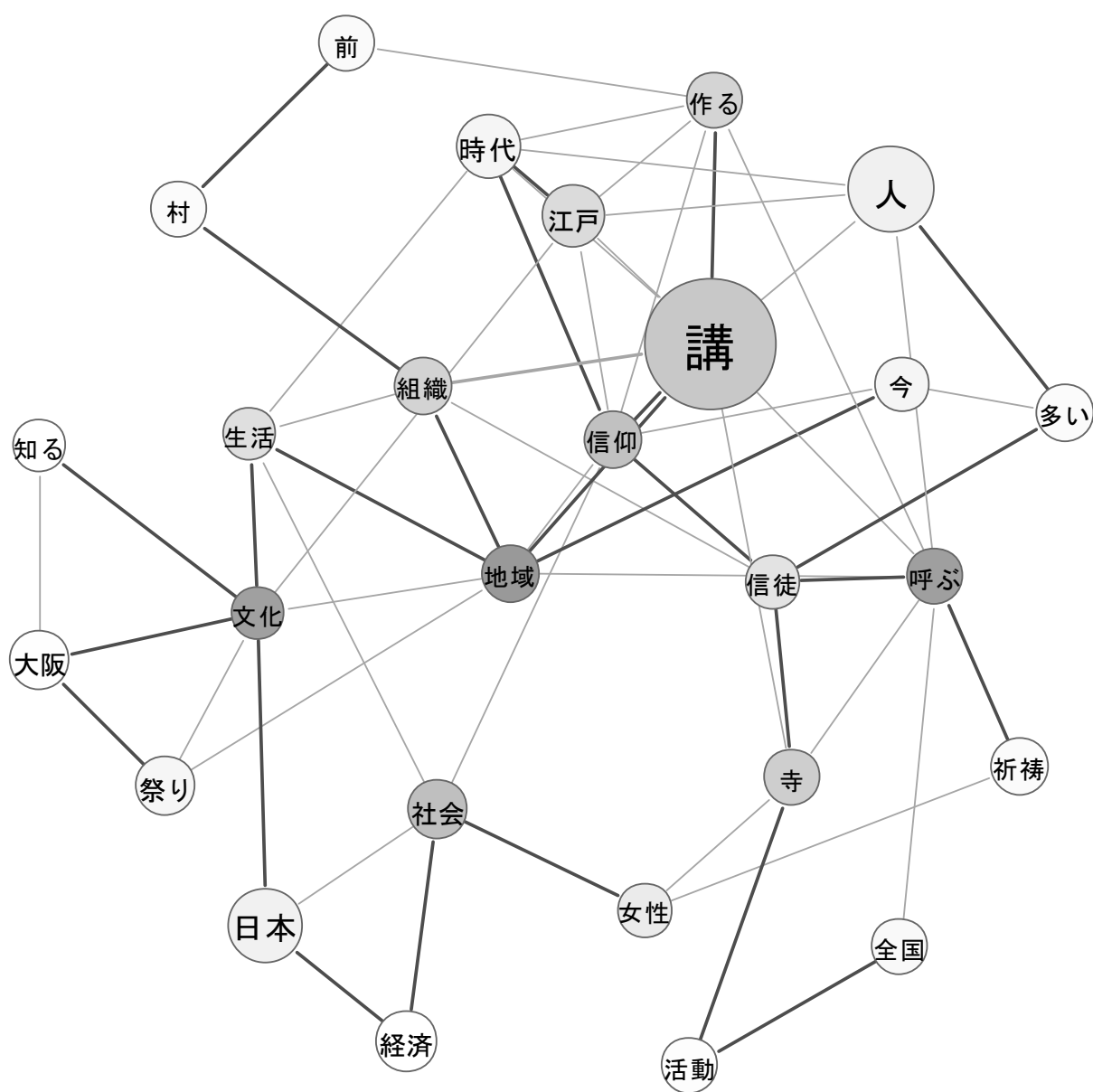
記事の掲載年に H1 タグを、月に H2 タグを、記事タイトルに H3 タグを与えた。これは、抽出したテキスト・データに「看板」を付けていく作業と言える。

最後にルール付けた文字列を KH Coder に入力し解析を行った。KH Coder は自動的に文節や単語を識別し品詞の分析も行ってくれるが、任意の語を強制抽出語として指定することで、一つの単語を確実にテキスト中から抽出できる。ここでは強制抽出語として講(カギ括弧なし)を指定し、(88~)90 年代、2000 年代、2010 年代という年代毎に共起ネットワークの抽出を行った。88 年・89 年の記事は便宜的に 90 年代の記事と統合して分析を行っている。

表中ドットで示したラインはデータの大まかな推移を示す線形近似曲線である。年毎に記事数にばらつきがあるものの、講に関する記事数は、統計上、増加傾向にあることがうかがえる。記事増加の要因については後ほど考察したい。

続いて以下に示すのが、分析テキストの中から一緒に出現することが多い言葉のグループ=共起ネットワークである。抽出結果を年代毎に確認してみよう。

【(88～) 90年代】



(表 2-13)

上記の図は、全テキスト・データ中から、一文中に共起することが多い単語を線で結んだものである。線の太さは語と語のつながりの強さを示し、円の大きさはデータ中の単語の出現頻度を示す（多く登場している単語ほど円が大きく描かれる）。円の色の濃さは、単語の「媒介中心性」を表しており、媒介中心性が高い順に三段階の濃さで色づけされている。媒介中心性が高いほど色が濃い。媒介中心性に関しては若干の説明が必要だろう。より正確な説明には数式が必要となるので割愛するが、媒介中心性が高ければ高いほど（つまり色が濃いほど）テキスト中の話題の中心部分を構成している単語であると判断できる<sup>90</sup>。例えば、右図からはこの年代のテキストにおいて、「地域」や「文化」、「呼ぶ」といった単語が統計上話題の中心部分を構成していると判断できる<sup>91</sup>。

分析は後段に譲り、残りの年代の共起ネットワークを提示しておこう。

---

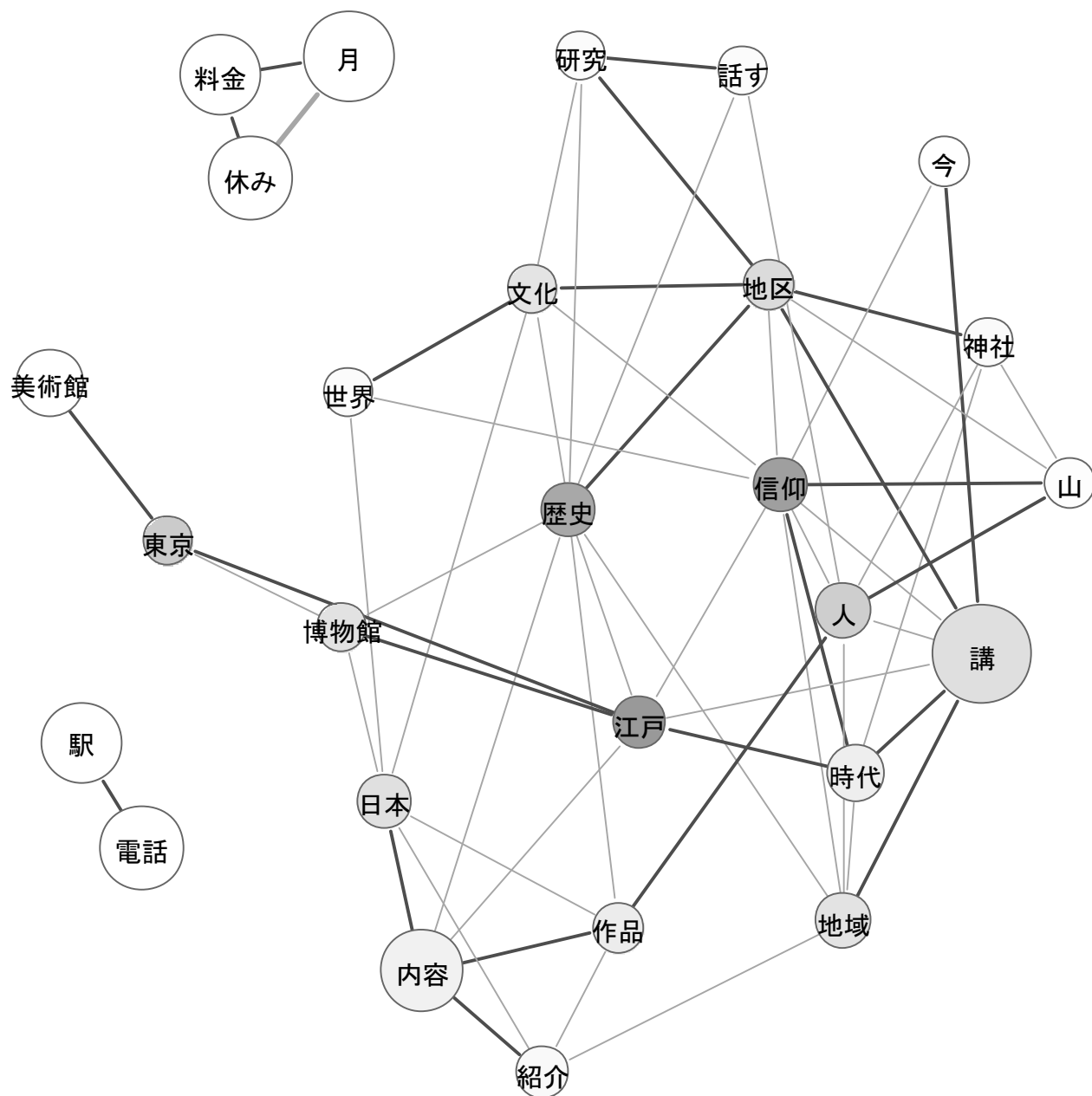
90 媒介中心性はネットワーク分析に使用される概念である。詳細に関しては以下を参照のこと。鈴木努『ネットワーク分析』共立出版、2009年。

91 KH CODERを用いたテキスト分析によって得られるメリットに、分析者の恣意性を排除したデータが得られるという点がある。あるテーマを調べるためにテキストからセンテンスの抽出を行った場合、たとえ故意ではないにしても抽出者の主観がセンテンスの選定に反映されてしまうような例が排除できるのである。一方で、計量テキスト分析は質的データのいわば「面白さ」、例えば追体験的な了解可能性を切り捨てようとする方法ではないことも予め断っておきたい。データの解釈も方法として否定されておらず、定量的な分析を行い、データの中の引用すべき部分、解釈すべき部分を明らかにし、その上で、分析者の解釈を加えていくという方法が開発者により推奨されている（樋口耕一『KH CODER 2.x チュートリアル』電子ファイルにて公開、2013年。公開 URL は右記 KH CODER 公開 URL に同じ）。



【2000年代】

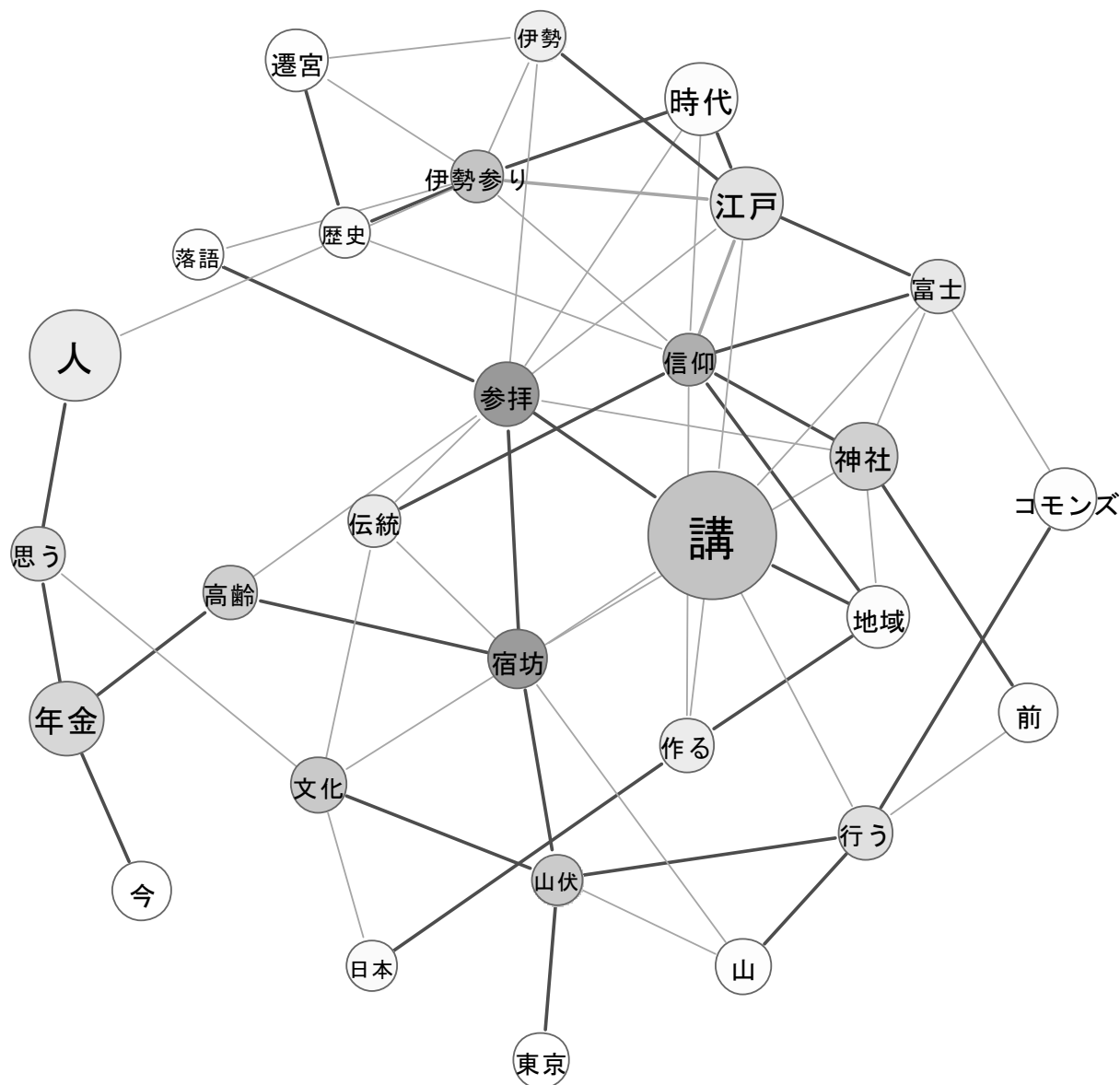
2000年代の共起ネットワークは次の通りである。



(表 2-14)

【2010年代】

2010年代の共起ネットワークである。



(表 2-15)

5-2, 分析と考察

【(88～) 90年代】

まず、(88～) 90年代の共起ネットワークをみてみよう。媒介中心性が高い語は先に述べたとおり「地域」、「文化」、「呼ぶ」である。

地縁という言葉があるように「地域」は「講」と非常に関わりの深い単語である

といえるだろう。しかし、「地域」が話題の中心となるのは以降の年代に見られない（88～）90年代の大きな特徴である。この年代の実際の新聞記事に当たると、講集団が地域社会に根ざした活動を行っていた様子が看取できる。

例えば、1992年8月27日付（朝刊）の記事。朝日新聞神奈川版の「玉垣 大山参りの列、石柱に“足跡”」と題された記事では、大山講が取り上げられている。御師宿を囲む「玉垣」と呼ばれる石柱を活かした町作りの気運が高まっている、という内容だ。講が登場するのはその記事の冒頭である。

### 【事例1】

「伊勢原市大山の大山阿夫利神社。白装束にわらじの行衣（ぎょうい）姿の参拝客が三々五々、参道を上って行く。そのえりに所属する「<講>」の名が染め抜かれている。

（中略）

ふもとの参道の両わきに軒を連ねる旅館の看板には「先導師」の肩書が添え書きされ、旅館を囲むように立っている石柱には「講」や寄進した人の名前が刻まれている。石柱を玉垣という。大山は古くは真言密教の修験道場として栄えた。江戸時代、幕府の寺院法度により修験者が山から下され、ふもとに定住した。これを御師といった。神仏分離令で明治6年先導師と改称された。先導師は各地に大山信仰を伝え、信徒を集めて「講」を作り、参拝客を自宅に泊め、山へ送った。自宅が旅館になり、「先導師旅館」と言われるようになった。目黒修一宮司によると、明治時代は約120戸あったという。いまは50戸余りに減っている。宝暦年間に年間約20万人が大山参りをしたという記録もあり、先導師は、さしずめ観光業者といった感じだ。講員の総数ははっきりしないが、明治時代に書かれた「開導記」によれば、現在の関東一円、福島、新潟、静岡まで約70万軒もあったという。各地からの参拝客たちは参拝の回数を競い、節目を記念して玉垣を寄進した。江戸時代から作られた数は全部で数万本といわれるが、数えた人はいない。

最近、この玉垣を生かして町づくりをしようという話が起きている。地元の旅館、観光業者の後継者グループ、大山観光青年専業者研究会がその方法を探っている。

講員による大山参拝は地域の夏の風物詩であったようだ。90年代の記事では講員の参拝の様子をレポートした後、大山がかつては修験道の道場として栄えていた歴史や先導師の宿が減っていることが紹介されている。

続いて、羽黒修験の講に触れた「偽物は修行せず商売に走る 祈祷師の見分け方」というタイトルの朝日新聞 1995 年全国版の記事を確認してみよう。

## 【事例 2】

高踏な教義よりも民衆は「神の声」や超能力を求める。これに応えてきたのが「個人営業」の祈祷師たちだ。宗教乱立の現在も、組織のはざまに市場は広がっている。

山形県の出羽三山は山岳信仰のメッカだ。西洋文明が流入した明治初期、修験道は「まやかし」と、禁止令が出されたが、生き延びた。山伏の山、羽黒山には神道式と仏教式の二派の山伏が残る。毎年八月の下旬、「秋の峰」と呼ばれる厳しい山籠もりの修行に、全国の修行者が集まる。一週間にわたり、断食や読経をする「十界の行」が行われる。トウガラシとドクダミを焚いて、目も開けてられないような苦しい「南蛮燻し」の行もある。修行を通して、擬似的に死に、霊能者として生まれ変わるのだという。最近では若い修行者が目立つ。プロの祈祷師もいれば、祈祷師の信者たちが作る「講」のグループの人たちもいる。一回来て、もう来ない人が多い。朝日新聞日光通信局長の片山正和記者（五七）は、今夏、十一回目の修行に入る。毎年、位が上がり、いまでは約八十人の参加者のうち、前から四番目に座るところまで上り詰めた。その片山記者は、「何年やっても、超能力は身につかないなあ」と、あっさりいう。

「超能力がついたっていう人もいるが、僕は信じないよ」

片山記者の見るところ、祈祷師には、霊地を回って修行をし、毎日の読経を欠かさない「まじめな祈祷師」と、修行せずに金儲けに走る「インチキ祈祷師」がいる。

この記事では、羽黒修験を繰り返し行っている朝日新聞記者の体験を元に、伝統的な講組織が現在でも存在することをレポートする一方で、「祈祷で売り込む新宗教」に注意が呼びかけられている。

山岳宗教に直接は関わらない講一般の様子も見てみよう。朝日新聞 1994 年 5 月 18 日付（朝刊）大阪版の「天神祭で見せた浪花の心意気 河内厚郎さんの豪州同行記」と題された記事である。大阪府と友好提携しているオーストラリア・クインズランド州のブリスベーンで大阪天満宮の氏子が天神祭を披露したという内容である（なお、90 年代のデータ中には大阪で行われた祭りを特集した記事が多かったことを付記しておく。「大阪」や「祭」などが頻出語に挙がっている要因はこれだろう）。

### 【事例 3】

「神社の形をしたダンジリの屋根がユニークでエキゾチック。コスチュームもカラフル」

六日の宵宮は、午後四時半から。ファッション街のクイーンズストリートモールを、獅子頭や花傘を手にした「天神講」の約六十人がハッピーにハチマキ姿で練り歩くと、たちまち大きな人垣ができた。（中略）特設舞台となったブリスベーン市庁舎前のキングジョージスクエアでは、軽快な鉦（かね）の音が響き、「地車講（だんじりこう）」が独特の踊りを披露。」

90 年代、祭を行う講集団は海外でも活躍していたようだ。この記事は、もう一つの中心的な単語である「文化」の用法を推測する材料になるだろう。講の活動が日本や地域の「文化」として描かれるのである。例えば上記の記事も他の部分で「大阪の文化と心意気をみせつけた」と語っている。このように（88～）90 年代は、「地域」に根ざしていた講の実際の活動について触れた記事が多く見られると同時に、それが「文化」として語られていたと指摘ができよう。

次に、共起ネットワークにおいて中心的な単語となっていた「呼ぶ」について考えてみたい。一見わかりにくい「呼ぶ」という語は、「祈祷などを行うユタと「呼ばれる」女性」など、「～と呼ぶ」、「～と呼ばれる」と説明する用例が多かった（「呼ばれる」などの受動表現も能動態の形で抽出される）。講の事例を解説形式で記述する文章が多いのである。この時代「講」が解説を必要とする単語だったと指摘できよう

か。だが、この点に関しては元々の抽出語を「講」（カギ括弧講）とした影響も考慮に入れなければならないだろう。また、全国紙において地域の講や行事を取り上げる際には一定の説明も必要になろう。

逆にこの時期には、ある集団を説明するときの一般名詞として「講」という表現を使う記事も散見される。朝日新聞の「ガリバーの目 日本式・世界流」という連載記事を見てみよう。1988年12月22日付、連載9回目の「助け合い」という記事である。

#### 【事例4】

年の暮れ。恵まれない人には、ことのほか寒風が身にしみる季節だ。そして人々の善意があちこちで見られ、かつ試される季節でもある。お互いに協力し合って生きていかねばならない地球人。人間同士の助け合いの姿を、各国にみた。

こうしたリード文のもと日本を含んだ各国の歳末の様子が描かれている。興味深いことに、記事中で講が登場するのは日本ではなく、ケニアである。

「ケニアは同郷人集まり「講」をつくる【ナイロビ＝大野特派員】」

ケニアで同郷人の互助会組織が作られているという記事だが、その互助会を「講」として紹介しているのである。どういった語からの翻訳なのかわからないが、記者の感性ではケニアの互助会が「講」に見えたか、若しくは「講」と書けば読者に伝わりやすいと判断したのだろう（共起ネットワーク中の「日本」や「社会」、「経済」といった単語はこうした国際ニュースを扱う記事中で登場していた）。このような事例をみると「講」がかならずしもこの時期に「解説」を必要としていた語なのかどうか、このデータのみからは判断がつかない。「講」という単語そのものについては解説が不要であったが、詳しい内実については解説が必要であったとの分析もできるが、ここでは解説文に多く使われた「呼ぶ」が頻出語として話題の中心を構成していたという事実の提示にのみ留めたい。

以上、新聞紙上のテキストから抽出された共起ネットワークの分析から（88～）90年代を特徴付けるとするならば、この時代に講は「地域」の「文化」として一定

程度人々の暮らしや意識に生きていたと判断することができるだろう。

#### 【2000年代】

山岳信仰に関わる講の動向を押さえる前に、まずは抽出結果の特徴付けを行っておこう。2000年代の話題の中心となっている語は「歴史」、「江戸」、「信仰」である。これらの単語の解釈する上で重要なのが、この年代にのみ現れている「料金」、「休み」、「月」、「電話」、「駅」など、一見すると講とは関係がなさそうな頻出語群である。これらは、講に関する展示を行う博物館の料金や休館日、電話番号、最寄り駅などを示す文脈で頻出している。この年代は「歴史」や「江戸」、「信仰」という単語が、展示の対象として描かれることが多いのである。2002年7月29日付（朝刊）仙台版の記事が博物館に収められたこの時代の講の様子を典型的に物語っている。引用してみよう。

#### 【事例5】

「県北の民間信仰に関する企画展「生活（くらし）の中のカミサマ」が迫町歴史博物館で開かれ、多くの歴史ファンが訪れている。（中略）また、信仰団体で構成する組織「講」で使った太鼓など、見る機会がほとんどない貴重な資料も見られる。

小野寺智哉学芸員は「戦後、暮らしが変わり、昔は当たり前のようにあったものが次々に失われている。開催を契機に、民間信仰ゆかりの品が保存されるよう方向付けをしたい」と話している。同展は九月十六日まで。問い合わせは同博物館（電話番号）。」（強調は筆者による）

かつて人々が実際に使っていたであろう太鼓が「貴重な資料」として紹介されている。他の記事も見てみよう。朝日新聞2003年12月23日付（朝刊）三重版の「江戸期の旅館、青山町が買収、歴史館として整備へ」という記事である。

#### 【事例6】

青山町は、旧旅館「たわらや」（同町阿保）＝写真＝を買収し、保存することを決めた。「ふるさと歴史館（仮称）」として整備し、江戸期に初瀬街道の阿保宿

として栄えた町の歴史を伝える。町はふるさと創生基金を取り崩し、買収費などとして 3850 万円を一般会計補正予算案に計上し、12 月定例議会に提案した。

県指定文化財の「参宮講看板」が多数保存されており、(中略)訪れる人が多い。町は改修工事などを施して、05 年春の完成を目指す。

江戸期の旅館や、信仰講にまつわる看板の保存が決められ、展示の対象として整備されることが決まったという内容である。また記事の後半では旅館の主が次のように語っている。

11 代目の富岡昭さん(73)は「参宮講看板は、この町に残ってこそ価値があるものになる。個人では限界があり、今後を心配していたが、町が買収して歴史を伝える貴重な資料として大切に保存してもらえれば幸いです」と話している。

この語りは、講の歴史的な価値や文化的な価値を主張するものとしても読めるだろう。かつて人々の生活の中に根ざしていた講が、2000 年代において、保存や展示、解説の対象として「外」からのまなざしで見られるようになったといえるだろう。

山岳信仰に関する講も同様の様子が看取できる。例えば 2003 年 10 月の大阪版読売新聞の記事に講をテーマにした特別展が開かれることが紹介されている。

#### 【事例 7】

「講」をテーマに元興寺で特別展」

「奈良町」にある元興寺で、神や仏をまつる「講」をテーマにした特別展「つどろ・いのる・たべる-奈良の講と神仏」が開かれている。十一月九日まで。講は仏典を講説する僧侶らの集会在起源で、室町、江戸時代に民間にも広まった。春日大社の神をまつる「春日講」や、修験道の道場である大峯(みね)山を信仰する「大峯講」などがあり一部は現在も続く。富士山参拝の様子を描いた江戸時代の「富士参詣曼荼羅(さんけいまんだら)図」や、神を貴人の姿で表現した室町時代末期の春日宮曼荼羅図など、講にまつわる画像や古文書など四十二件を展示している。

拝観料は大人八百円、中高生六百円、小学生二百円。問い合わせは元興寺文化



財研究所（電話番号）。

記事では、大峰講の一部が現在でも活動を続けていることが紹介されているものの、講が展示の対象となっている様子が典型的に現れている。

続いては 2004 年 6 月の読売新聞全国版の記事である。

### 【事例 8】

「大峯奥駈道（神・森・道 世界遺産へ：2）」

岩をよじ登る、絶壁から身を乗り出す、冷たい川に裸で浸る……。

過酷な修行で死に迫る経験をし、罪をぬぐって生まれ変わる。修験道の修行は「擬死再生」。行を重ね、超自然的な力を得るのが究極の目標だ。

道場となるのが峰々を縫う大峯奥駈道（おおみねおくがけみち）。踏破には最低 7 日はかかる。5 カ月間の修行シーズンの始まりを告げる 5 月 3 日の「戸開け式」。夜明け前の聖地・山上ヶ岳に数百人の山伏の姿があった。

室町時代から、地域や職場の修験集団「講」が中心になって大峰山の信仰を支えてきた。だが、最近はこれに属さない山伏も目立つ。金峯山寺（きんぷせんじ）は「個人も救済したい」と 02 年から一般の修行参加者を募っている。

5 月末に初参加した札幌市の男性（54）は 3 月に会社を辞めた。糖尿病と診断され、ストレスで体が病んでいることを思い知ったからだ。「心身の汚れを取り、次の仕事へのエネルギーを得たい」

日帰り体験のコースもある。擬死再生とまではいかななくても、慌ただしい日常生活を「リセット」したい人々が集う。

室町時代以来に講に支えられてきた「大峯奥駈修行」に講に所属しない山伏の参加が増えていることや、金峯山寺が 2002 年から一般の修行参加者募集を行っていることが報じられている。2000 年代の初頭において、金峯山修験本宗の総本山においても、修験道「最奥の修行」とも呼ばれる大峯奥駈修行に講員以外の参加者を募集し始めたことがわかる貴重な報道だろう。

## 【2010年代】

2010年代は分析期間が短いため、「年代」として特徴をまとめるためには今後の動向を見守る必要があるだろう。だが現時点において、統計データから得られる講の語られ方の特徴を二つの柱で整理するならば、この時代は、一方で講が「観光資源」としてみられるようになる時代であるということ、そして他方で講のとりもつ「つながり」が再評価され始めた時代であるということができるだろう。

2010年代の中心となる語は「伊勢参り」、「参拝」、「宿坊」、「信仰」である。これらの単語が頻出した原因として、まず想起できるのが2013年の伊勢神宮式年遷宮と、御師の宿坊が登録資産となった富士山の世界遺産登録だろう。実際の記事に当たっても、これらのイベントを扱った記事が多い。読売新聞2012年3月20日付朝刊中部版には、伊勢の御師宿の保存と再生に努めるNPO会長の「忘れられつつある御師を観光客にも伝えるためにも、式年遷宮を前に活動に弾みをつけたい」という語りを紹介している。この記事にも特徴的だが、伊勢神宮や富士山の記事は集客に関する記事も多く、共起ネットワークには現れていないが「観光」という単語がテキスト中の頻出語上位に現れている。式年遷宮と富士山の世界遺産化という二つの大きなイベントがあったことで、両者に付随する講に関する事物が観光の対象として扱われるようになったことが、この時代の特徴の一つである<sup>92</sup>。

続いて二つ目の特徴である「つながり」の再評価だが、こちらは共起ネットワーク上の「高齢」や「コモンズ」という頻出語にも関わる動向である。これらの頻出語を生んだ記事は記事数自体が式年遷宮や富士山と比べ少なく、グラフ上話題の中心にはなっていないが、他の年代には見られない顕著な特徴を持った記事群であるので紹介したい。これらの記事は2011年3月11日以降、つまり東日本大震災後に現れる。事例を挙げてみよう。朝日新聞2013年3月11日夕刊「復興 立ち上がる観音様 気仙三十三霊場僧侶ら取り組み」という記事である。

## 【事例9】

「講」復活の願い

---

<sup>92</sup> 富士山の世界遺産登録運動において御師宿などの信仰関連物件が文化財としてまなざされる過程については以下拙稿に詳しい。天田顕徳「富士山信仰」関連報道の推移に関する覚え書き―世界遺産登録運動に着目して」(『ラク便り (60号)』宗教情報リサーチセンター、2013年)。

集落そろって高台に移転することは決めたものの、海を見て暮らしたいし、新居のそばに、ほんのささやかでもいいからお堂を建て、津波に耐えた観音像をまつりたい。望みをかなえるには、これから二重の住宅ローンを負担しなければならない。

「でも」と、妻の恵美子さん（51）はその先の希望を語る。毎年1月17日には、観音堂に地域の女性たちが集まってお祈りしたり、おしゃべりしたりする観音講を開いてきた。「移転した先でも観音講を復活させたいのです」

ひとさじの会（東京都内の僧侶らでつくる社会慈業委員会：筆者補）の吉水さんは「霊場はいまも地域の人びとの心のよりどころであることがわかります。そして、今後は慰霊の祈りを捧げる大切な場となり、訪ねてくる方にとって新たなご縁をつむぐ場にもなることでしょう」と話している。

観音の霊験などは語らず、「おしゃべりをしたりする」場としての観音講の復活を願う女性の姿が印象的な記事である。こうした講の取り結ぶ「つながり」に注目した記事が2011年以降散見されるのである。続いて読売新聞2013年3月17日（朝刊）大阪版の記事をみてみよう。

#### 【事例 10】

「共有」 世界変えるカギに

豊かさを実感できる生活を実現するため、「競う社会」から「分かち合う社会」へと変革を図ろうという「コモンズ」の概念について考えるシンポジウム「コモンズ 豊かさのために分かちあう」（主催・人間文化研究機構、総合地球環境学研究所）が1月25日、東京都千代田区の有楽町朝日ホールで開かれた。

「入会（いりあい）」や「講」といった昔の日本にあった〈共有〉の制度を例に取りながら、東日本大震災の復興にコモンズの考えをいかに活用するかなど、活発に議論が行われた。」

こうした記事からは大災害に直面し「つながり」を希求する社会の状況や、そうした社会において講の持つ紐帯としての働きが再評価されている様子が明らかになるだろう。

講に観光資源としての側面や、つながりを取り持つ機能を期待するこの時期の傾向は山岳信仰に関わる講の記事からも見出せる。例えば、読売新聞の2011年7月東京版に掲載された「宿坊」がピンチ 山伏が都内で「現代版講」組織＝山形」という記事を確認してみよう。

#### 【事例 11】

羽黒山 利用者高齢化、「講」先細り

全国から多くの参拝客を集める鶴岡市の羽黒山で、修行者が泊まる「宿坊」が、利用者の高齢化で減り続けている。地域ぐるみの参拝集団「講」も先細り、「伝統文化を守れない」との声も上がる。危機感を持った一部の山伏は積極的に東京都内に出張し、現代版の「講」を組織するなど、新たな取り組みを始めた。

宿坊は、羽黒山の山伏文化の中で大きな役割を担う。精進料理を後世に伝えるほか、経営者の山伏は伝統行事の中心メンバーとなったり、修行のための参道を整備したりするなど、伝統文化を維持する要だ。

宿坊を維持できる背景となっているのが、千葉県から青森県まで広がるとされる地域の参拝組織「講」。団体で羽黒山を参拝する講の人々が宿坊に泊まる収入で、宿坊の経営者は生計を成り立たせ、羽黒山の伝統を守ってきた。宿坊がなくなると、経営者の山伏が別の仕事を持たざるを得ず、羽黒地域から離れる住民も多いという。

近年、参拝者の高齢化などで、講や宿坊の利用者は減少。羽黒町観光協会に勤める山伏の成瀬正憲さん（31）によると、江戸時代は宿坊が300軒以上あったが、1950年頃には約120軒に減り、現在は32軒。10年後には20軒程度まで減るかもしれないという。

成瀬さんは「講があるから宿坊の経営が成り立つが、参拝客は団塊の世代でも若手と呼ばれるほど高齢化している。祭りの山車の数が年々減り、山道の整備も難しくなる。講や宿坊の衰退は、修行の維持に関わる部分だ」と嘆く。

危機感を持った成瀬さんら山伏は昨年12月から、現代版の「講」を組織しようと、東京都内に出張を繰り返している。「千山講」と称して月に1度、新宿区の廃校になった小学校で山伏文化を解説。修行に必要な手拭いや、お香を作成するほか、手軽に山伏文化を体験できるよう、首都圏の山で修行を行っている。

参加者は、羽黒山での山伏修行のツアーの体験者が、友人を誘うなどして延べ約 170 人に上る。30 歳代を中心に 20～50 歳代の学生や会社員、デザイナーら様々だ。

今年 1 月には、東京都青梅市の御岳山で 1 泊 2 日の山伏修行を実施。成瀬さんと、宿坊「大聖坊」を経営する山伏の星野文紘さん（64）の案内で山に登り、山伏の食事を体験したり、火の上を走って飛び越える「火渡り」の修行を行ったりするなどした。星野さんは「山伏修行は体験しないと分からない世界。身近な山に登ることから興味を持ち、羽黒山に来てくれるようになれば」と話す。来月には、大聖坊に宿泊して羽黒山で山伏修行の体験を行うほか、10 月には同山でキノコ狩り合宿を行うなどの予定もある。

成瀬さんは「講は山を通じて人とつながれるもの。宿坊の文化を維持させるだけでなく、現代の新しい絆になる可能性がある」と話している。

講の衰退という現実の中で、「山伏文化」を新たな形で利用しながら宿坊の再生を図る地元の様子が報道されている。

以上、本稿では（88～）90 年代から講の置かれた社会的状況を、得られた統計データを基に分析してきた。データからは、まずは「講」という組織一般が、人々の暮らしを離れ、次第に「文化」と認識され、博物館や美術館に存在の場を移していったこと、そして 2010 年以降、一方では観光の対象物として、他方で「つながり」を取り結ぶものとしてとりわけ震災後に再評価されている様子が看取された。こうした流れは、同時に採取してきた山岳信仰に関する講の事例にも、同様に見出すことができる<sup>93</sup>。

また、先に述べておいた 90 年代以降の講を扱った記事数の増加に関しても、このモデルから原因を推定することが可能であろう。統計から得られた示唆によれば、80 年代まで地域において（かろうじて？）「生きられていた」講は、2000 年以降、次第に「外から眺めるもの」へと変化していく。講が生活の中に埋め込まれていた段階に

---

<sup>93</sup> 本稿の試みは、新聞記事という材料に、統計処理を施してキーワードを抽出することで、講の語られ方や社会的位置づけの変化に関する手掛かりを探ったものである。今後、個別の講に対する直接のアンケート調査などのより直接的な量的データの採取、及び、質的研究が求められることは言うまでも無いだろう。その意味で本データは試論的なものとなるが、講の社会的位置付けの全体的な傾向性を端的に示す一つのモデルが提示できたのではないだろうか。

において、「講」という存在や、その動向は新聞記事として扱うまでもない日常の風景であったに違いない。例えば櫻井徳太郎は1962年出版の『講集団成立過程の研究』冒頭部において、次のように述べている

日本の首都東京に住むものは、今日でもなお、「成田講」とか「身延講」などと記した幟を立てた団体が、駅の広場やホームに並んで汽車・電車を待っているのを見かけるであろう。あるいは白装束に身を固めた行者風の一団が、白衣の襟や鉢巻に「富士講同行」とか「大山講中」など墨書したのをみにつけて異様な風態で立っているのを注意したことがあるであろう<sup>94</sup>

こうした時代において、「講」に関する事物が、殊更新聞の紙面を飾ることは少なかったであろう。しかし、「講」という存在が人々の生活の場から離れ、歴史的・文化的対象として客体化されることで、新聞においてもその存在や動向が報じられるようになる。そうした結果が記事数の増加として現れていると分析できるのではないだろうか。また、2010年以降の「つながり」の再評価という傾向は一時的なものなのか否か、今後の動向を待たざるを得ないが、90年代以降、生活の場に根ざす講のリアリティは後景化し、外から眺める「文化的なもの」としての講に対する評価が高まっている様子がデータからは看取できるのである。

## 6. 結論

以上、本稿では、近代初頭まで修験道の存立基盤としてその存在の重要性が指摘されてきた「講」の近代以降のありようについて、複数の資料を用いてその内実についての整理を行ってきた。霊山近縁の都市に存在する「阪堺役講」のような巨大な講組織は現在においてもなお一定の勢力を保ち、大峯山寺の運営に関わるような仕方で、文字通り、現在も修験道を下支えしていると言えるが、一方で、70年代に行われた調査からは講が近畿一円へと縮小している様子や消えゆく講の事例が複数報告されていることが明らかになった。また、80年に行われた調査では講社間の格差の増大が窺われ、社会構造の変化が講の盛衰と関わっている可能性があることを本論では指摘

---

<sup>94</sup> 櫻井徳太郎『講集団成立過程の研究』吉川弘文堂、1962年、3頁。

した。大峰山に関わる講は自営業者を中心とした講が多いが、日本における自営業者数は年を追う毎に減少しており、自営業主らがいわゆる「檀那衆」を結成するという環境自体が全国的に消えつつあるといえる。

また、本論後半部では、90年代以降の講の語られ方や社会的な位置づけを新聞記事の動向から統計的に探ることで、講が地域に埋め込まれたものから外からながめる「文化的なもの」へとその位置づけを変えていることが推定される点を指摘した。これは、講一般は勿論のこと修験道関係の講の記事からも同様の傾向が見出せる。例えば、【事例7】は「地域」に根ざしていた「講」が、文化的なものとして展示の対象となる様子を端的に示す事例であると言えるだろう。

羽黒の【事例11】も極めて示唆的な事例である。まず、記事では冒頭において「地域ぐるみ」の講、すなわち地縁による共同体が衰退していることが報告され、危機感を持った山伏が、「文化」として「客体化」された宿坊や山伏、修行をアピールすることで、「現代版の講」を築こうとする試みが紹介されている。この記事からは、従来の「講」が羽黒修験の宿坊を下支えする存在として既に機能していないことが覗えるだろう。記事では、講の減少により、伝統的なあり方に無理が生じた宿坊が、「宿坊」や「山伏」、「修行体験」など修験道にまつわる文化をアピールすることで従来の講員のみならず、「外」から人を呼ぶことで、生き残りを図ろうとしている様子が示されている。

本章が示唆した講衰退のモデルや事例は、修験道にとって、極めて深刻な事態であるといわざるを得ないだろう。すなわち、近世や教団が断絶した近代において、行者を再生産するという仕方で修験道を支えていた講の多くが衰退したばかりか、生き残った講においても、これまで同様のあり方では修験道を支えきれなくなっている事実が示されているからである。

かようなあり方は、羽黒にのみ限られたことではない。【事例8】では2002年より、金峯山寺の奥駈修行が一般にも解放された様子が報じられている。従来の講と関わりを持たない人々に対する修験道のアピールは、本論のフィールドである吉野においても同様に行われているのだ。他の例も挙げてみよう。

吉野では、2004（平成16）年の世界遺産登録を機に、特別展「祈りの道～吉野・熊野・高野の名宝～」として、金峯山寺蔵王堂の東北隅に安置された蔵王権現像が各地を巡回（大阪展2004年8月10日～9月20日、名古屋展2004年10月1日～11月

3日、東京展 2004年11月20日～翌年1月23日)している。この企画は「聖地・吉野から外に出て、広く修験道をはじめとする世界遺産の姿を知ってもらおうと」<sup>95</sup>金峯山寺の提案で行われた企画展であり、世界遺産登録を期に、既存の講組織の外からも人を呼び込もうとする教団の姿勢が窺える。さらに、現在の金峯山寺では、「回峰行者といく体験修行」(2日間)や断食会などをおこなっているほか、伝統的な峰入りである「蓮華奉献入峯」にも一般人の参加を認めているなど、展覧会／体験修行／修行など、様々な機会に修験道を「開いている」。

講とは関わりを持たない人々に対する修験道の開放化を、講の衰退に伴う教団の「生き残り」の戦略ととるか否かは、慎重な判断が求められるところであろうが、本章では、ひとまず、近世から近代の断絶期において修験道の存続を支えた「講」が現在衰退傾向にあるという点、講そのもののリアリティすら薄れる中で、山岳信仰にまつわる講も先細り、羽黒の事例のように、講内部の行者の再生産機能が修験道の「下支え」として既に機能していない事例が出現している点、そして、そうした現状と時を同じくして、現在の教団が修験道を講員のみならず、講とは無関係の人々へも「修験道」をアピールし「開放化」しているという現実がある点を指摘しておきたい。

---

<sup>95</sup> 金峯山寺監修『修験道大結集』白馬社、36-37頁。



### 第3章 現代における大峯奥駈修行

#### 1, はじめに

本論では前章において、講組織が衰退傾向にある点、地域に埋め込まれたものから、「文化」として客体化されている様子が看取できる点を指摘した。これは、近世から近代初頭において修験道を下支えした「講」という修験道の重要な担い手の変化を示している。また同様に、近年、現代社会における修験道それ自体の「変化」に言及する研究が散見される。例えば、原谷桜は、雑誌や新聞における修験道の表象のされ方に注目し、その変化を論じる。

現在の修験道をめぐる表象の主流は、「伝統行事」、「世界遺産」、「文化財」、「美術」、「旅行地」などの表象と修験道を結びつけたものが多く、伝統や歴史、文化を想起させるものとして修験道が描かれることが多いという<sup>96</sup>。ここで想起される「伝統」とは世界遺産登録や文化事業を通して再認識された「伝統」であり、今でも行われる修験道の修行は自分たちの日常とは程遠い修験者や僧侶のものとして切り離され、「客観的」なまなざしが向けられているという<sup>97</sup>。また原谷が指摘するのは修験道の表象の変化のみにとどまらない。彼女は、岸本英夫の提示した山岳修行に関する二つの類型、すなわち、日頃から山にこもり修行を行う宗教者による「山岳練行」と、一般信徒の「山岳登拝」に加えて、今日では地縁や血縁、職縁のない宗教的実践に個人的に参加する新しいタイプの修行者が数を増やしつつあると指摘するのである<sup>98</sup>。原谷が「個人参加型の修行者」と呼ぶそうした人々は、ストレスからのリフレッシュや、伝統文化への関心などといった、心身鍛練や個人的な関心の満足を目的として山岳修行へ参加しているという。

同種の指摘は羽黒町の山伏体験教室へのフィールドワークを行った津田千明によっても行われている。津田は調査対象者に修行体験について知ったきっかけを尋ねるが、

---

<sup>96</sup> 原谷桜「現代の修験道をめぐる表象の動向—新聞と雑誌を対象に」(『山岳修験』(46)、2010年)、123頁。

<sup>97</sup> 原谷前掲論文、121頁。

<sup>98</sup> 原谷前掲論文、109頁

雑誌やテレビ番組等のマスメディアを通じて修行体験を知ったという答えが殆どであった。論考において津田は、今後の修行体験においても、マスメディアを通して得たイメージをもとに修行体験にやってくる可能性が非常に高いと予測する<sup>99</sup>。

また、鈴木正崇は、現代社会において山岳信仰や修験に関わる祭祀芸能が文化財や遺産として登録されている／されつつある動きに、修験の「大きな変動」を見る。伝統的な山岳信仰やそれに関わる祭祀芸能は、文化の「客体化」と「資源化」に巻き込まれることで、大きな「質的变化」が起こったという。山岳信仰が「信仰」としてのみならず、「文化」という新たな枠組みでの継承・継続が図られるようになったという指摘である<sup>100</sup>。上述した原谷や津田の議論も、鈴木が指摘した修験道の変動の具体相の一端を示すものとして捉えることが出来るだろう。本論が第2章において指摘した、「講」という存在の「客体化」や、教団が講員や行者のみならずこれまで修験道とは関わりの無かった人々に向けて修験道を開いている様子も、そうした「転換」の一側面として捉えられるのかもしれない。

だが、こうした「変化」は、修験道の中心的な儀礼である山岳修行の内部にも見られるのだろうか。本章では、前章においてデータからその傾向性を指摘するにのみ止めた修験道における「開放化」を含めた変化の内実の一端を、修験道最奥の修行とも呼ばれる大峯奥駈修行を観察することを通じて明らかにしていきたい。以下、議論に先立ち事例として取り上げる「大峯奥駈修行」の沿革と教団内での位置づけについて確認する。

## 2、大峯奥駈修行の沿革と位置づけ

### 2-1、大峯奥駈修行の成立

大峯奥駈道は修験道の開祖役行者が開いたといわれる行場であり、修験道においては本山派、当山派がともに「根本道場」として重んじてきた最も中心的で重要な聖地である。なかでも、登拝客で賑わう吉野や洞川から大峯山寺までの道のりとは別に、大峰山寺以南は、通称「奥通り」と呼ばれ、行場としての険しい山道が連続している。

大峯山の信仰の歴史は古く、奈良時代末期には現在も大峯山寺の内々陣にあるとき

---

<sup>99</sup> 津田千明「現代人と修行-羽黒町の山伏体験塾の事例を通して」(『東北宗教学』2、2006年、151-182頁)、180頁。

<sup>100</sup> 鈴木正崇『山岳信仰』中公新書、2015年、31-33頁。

れる「竜の口」と呼ばれる岩を対象とする祭祀が行われていたことがわかっている。考古学者の管谷文則は大峯山における祭祀の状況を6つの段階に分類する。第1段階は先述の奈良時代末期で、「竜の口」周辺では護摩が行われていた形跡が発見されている。続く第2段階は平安時代初期で、「竜の口」に建物と護摩壇が創建された時代がこれに当たる。第3段階は平安時代中期で、「竜の口」の護摩壇が埋められ、南側の「湧出岩」周辺に経塚が造営された時代を指す。第4段階は平安時代中期後半以降で、山上の建物が拡張され、石垣などが積まれた時代。第5段階は鎌倉時代以降で蔵王堂の祭祀が恒常的に行われる様になった時代を指し、第6段階は江戸時代初期以降で、より本格的な山上伽藍が形成された時代を指している。こうした管谷の区分をもとに、時枝努は、第3段階に起こった変化の重要性を強調する。

まず、第1、第2段階では山林修行者が静寂な山中を、儀礼を行うにふさわしい場所として考え、「山岳登拝」を修行と考える意識が顕著でなかった時代であるとする。この時代の大峯における出土品は、際だった個性を見出す事の出来ない如来型、菩薩型の金像が多く、本尊の選択も行者個人にゆだねられていた可能性が高いという<sup>101</sup>。しかし、11世紀に入ると、大峯山独特の崇拝対象である蔵王権現が出土するようになる。時枝は、祭祀の対象が「竜の口」という自然石から蔵王権現へと移り変わり、それを祀る建物の整備も行われている点、建物が建つことで集団での儀礼が可能になり、教団形成に大きな一歩が踏み出された点などを重視し、第3段階、とりわけ11世紀以降に修験道の成立を見るのである<sup>102</sup>。そして、この大峯山の整備こそが、大峯奥駈修行の成立に深く関わっている可能性があるという時枝はいう。

大峯山では、山上に建物が建ち、登山道が整備されると、それまでの山林修行者に加え、俗人による登拝活動が展開されることになる。中でも藤原道長が11世紀に埋経のために大峯登拝を行ったことがよく知られているが、在俗者による登拝は宗教家にとっては大峯登拝の「修行的価値」を薄める結果にもつながったのではないかと時枝は指摘する。この時代の宗教者達に、俗人の登拝とは異なる、より本格的な山岳修行をもとめる気風が出てくることで、大峯奥駈修行が成立した可能性があるという<sup>103</sup>。大峯連峰における、周辺の山々や行場の出土物の状況を見ると、大峯奥駈修行は12世

---

<sup>101</sup> 時枝努『修験道の考古学的研究』雄山閣、26-30頁。

<sup>102</sup> 時枝前掲書、29-30頁。

<sup>103</sup> 時枝前掲書、31頁。

紀に成立し、13～14世紀に宿や行場の整備が進み、山中で長期間生活を行う行者は15世紀になって出現した可能性が高いという<sup>104</sup>。以来、「七十五靡」と称される峰中の霊所に象徴される様々な行場や拝所が成立し、無数の行者達が修行を行うこととなる。

## 2-2, 奥駈修行の制度的側面

行場の成立以来、無数の行者達が<sup>大峯奥駈</sup>修行を行っていたことは想像に難くないが、本山派・当山派の両教派修験道が幕府により公認された近世において、大峯における修行は両組織を維持するための制度として組み込まれていたことが知られている。ここでは制度としての奥駈修行の役割にも目を向けてみよう。

例えば、近世期において、当山派では「<sup>ぢまやくがた</sup>地客方」と呼ばれる諸国霊山の修験寺院が、諸国霊山の国峰修行をもって袈裟・諸官位の補任を行っていた。しかし、先達衆はそれをよしとせず、中央の根本道場である大峯山への修行、なかでも彼らが山上ヶ岳蔵王堂の「奥の院」と称した小篠へ入峰し、秘法を授かることを最も重視し、それにより、先達衆の官位補任を行っていた。大峯への入峰に出仕しない先達には科料、入峰度数の一度減少などの罰則も定められており、大峯山への入峰が、当山方先達の立場を維持する上で極めて重視されていたことがわかっている<sup>105</sup>。

また、本山派においては「熊野先達」と呼ばれた修験者達が、地方在住のものであっても競って根本道場への入峰を行っていたことが報告されている。それは本山派における山伏としての評価のみならず、熊野への道に明るくなることで、在地の檀那が安心して熊野に行ける要因を作り、檀那から引導役銭の報酬を得ることで経済的に大きな得点を得ていたことも報告されている<sup>106</sup>。

つまり、近世期において、中央の根本道場である大峯山で修行を行うことは、宗教的職能者として生きる彼らの評価につながり、ひいては彼らの生活にも重要な影響を与えたのである。その意味では、山での修行と里での宗教活動は互酬的な関係にあったといえる。冒頭に掲げた修験道の定義、「山を修行の場として神仏と交流し自然の力を身につけ、里では半聖半俗の生活をしながら宗教活動を行う信仰形態」は教派修験が成立していた近世において、まさに具現化されていたのである。

<sup>104</sup> 時枝前掲書、36頁。

<sup>105</sup> 鈴木昭英『修験教団の形成と展開』法蔵館、2003年、175-179頁。

<sup>106</sup> 鈴木前掲書、58-59頁。

また近世の大峯山では門跡による大峯山への峰入りが大規模に行われていたこともよく知られている。宮家準によれば、近世期における本山派・当山派両教派修験が力を注いだ最大の盛事が、両派門跡の峰入行事であった。これは、歴代門跡が多数の修験者を率いて大峰から熊野への奥駈を行う行事で、近世期の京都において、将軍の上洛・朝鮮使節の来日と並び称される「都の三壯観」として、洛外からも多くの見物人を集め、『御峰入行列記』などの峰入りに関する書き物まで刊行されている<sup>107</sup>。

門跡峰入りは、聖護院・三宝院ともに近世期を通じてほぼ同様の日程で行われていたという。聖護院の場合、7月25日京都出立、9月20日頃帰京する日程が一般的で、三宝院の場合7月2日から8月20日頃にかけて峰入りが行われた。峰入りの順路は両教派とも吉野から熊野に抜ける「逆峰」で行われており、熊野三山参詣後、聖護院は一度本宮に戻り、中辺路を通って田辺に抜けているのに対し、三宝院は那智から大辺路を経て田辺に抜けるという点にルート上の差異があったという。詳細な峰入りの内容を逐一、宮家の論から確認することは紙幅の関係上避けるが、両教派ともに前行→往路→谷や窟での修行→伝法の儀式である灌頂→奥駈（含・熊野参詣）→復路（含・葛城修行）の構成で峰入りが行われたことを宮家は指摘している。

続いて図表 3-1 は、本山派修験に関する文書『本山近代先達之次第』（1832年）、『吉野御峰入行列』（1757年）、当山派の文書『御峰入行列記』（1804年）をもとに宮家が作成した門跡峰入りの参加者数を示した表に、『修験道章疏』所収の「高演大僧正入峰行列記」に基づく宮本袈裟雄の当山派先達数に関する指摘を加えたものである。

---

<sup>107</sup> 「門跡峰入り」は歴代門跡が一世一度の行事として行う最も大きな奥駈修行を指す。

	本山派		当山派	
	先達数 (1832/天保3年)	峰入参加者数 (1757/宝暦7年)	先達数 (1804/文化元年)	峰入参加者数 (1804/文化元年)
九州	389	8	諸国から数千人の修験が 参集したとの記載があ る。635 の具体的な院名 記載があることから、多 少の誇張はあるにしろ、 それに近い実数が集まっ たと推定可能（宮本）	65
四国	237	8		29
中国	76	17		50
近畿	207	31		92
中部	755	17		167
関東	1797	132		357
東北	1877	32		51
計	5338	245		811

(図表 3-1)

上記のデータからは、近世における本山当山両派の門跡峰入りが、先達及び参加者合わせて数千人規模で行われていたことが推測される。山伏行列の内実を確認すると、本山派においては、門跡を中心として後見役の院家・関連寺院としての末寺、院家を通して掌握される先達・年行事・準年行事などの役職者、門跡直属の地方修験などからなっており、当山派においては、行事を主導する正大先達衆とその配下の修験、三宝院が諸国総袈裟頭に任じた鳳閣寺に属する修験が並存している。こうした行列の姿には、近世初頭に全国各地の末派修験の包括化に成功した本山派聖護院と、政治的に当山派法頭の地位を獲得し正大先達衆の組織に乗る形で教派を形成した当山派三宝院の組織の違いが如実にあらわれている。これに加え、峰中の宿泊、休憩所では両派が各地方にもっていた配下の修験や在地の修験が、門跡の行列を迎えており、近世における両教派が全国に支配の根を広げていた様子をうかがうことができる。

以上まとめてきたように、近世期の大峯奥駈修行は、修験者の官位の獲得に関わり、ひいては宗教的職能者として修験者が生きる糧を得るための重要な儀礼だったのである。また、大峯山では、本山派・当山派双方が数千人規模の山伏を率いて門跡峰入り

を行っており、修験道の中央本山である両教派にとって、大峰山や大峯山への峰入り修行が極めて重視されていた事がうかがわれる。

### 3, 現代の奥駈修行——東南院の奥駈修行を事例に

周知の通り、近代における修験道廃止令によって、本山・当山両教派は天台・真言宗への帰入が命じられたのち、戦後、1946年になり聖護院が修験宗（現・本山修験宗）として、三宝院が真言宗醍醐派として独立を果たしたものの、その教勢や教団の修行に参加をする修験者の数は、近世期における教派修験のそれとは比べものにならないほど「小さなもの」になっている。峰入りの規模の縮小ということ自体、極めて大きな変化であるとも考えられるものの、近代以降の奥駈修行の様子は、その厳しい修行内容のゆえか、ごく限られた教団・団体でしか実践されておらず、中でも、一度に奥駈道を踏破する修行を定期的に行っているのは、大峯山寺の護持院である、金峯山寺の別格本山・東南院のみである。

以下本論では、東南院の大峯奥駈修行に参加する機会を得た筆者のデータをもとに、現在の奥駈修行の様子を確認していきたい<sup>108</sup>。東南院の奥駈修行は現在、動機や決意、紹介者（いる場合）などを記した往復はがきで東南院に申し込みをすることになっている。申し込み法に関しては積極的に公開をしているわけではないが、窓口が閉じられているわけではなく、東南院のホームページや寺報などにおいて、「東南院に問い合わせるように」とのインフォメーションが公開されている。

入行が認められるとその旨を記したはがきが返送され、後日、「東南院 大峯奥駈修行のご案内」、「覚え書き」、「誓約書」が同封された封書が郵送される。書類には修行の日取りやコース、心構えなどが記されており、当日までにそれらを読んで、自署した「誓約書」を当日持参することで、入行が可能となる。なお、誓約書の文言は以下の通りである。

東南院殿

誓約書

私は、東南院大峯奥駈修行に自分で参加を希望し、以下の点を制約の上、奥駈修

---

<sup>108</sup> 筆者は2011年、2012年、2014年、2015年の計4度、奥駈修行に参加をさせて頂いている。「調査者」として特別に許可された同行ではなく、「一行者」として共に修行を行った。

行に参加致します。

一、行中は先達・奉行の指示を必ず守ります。

一、体調の悪化などにより、行の継続が困難になりそうな時には、速やかに自分で申し出をします。無理をして東南院や先達・奉行にご迷惑はお掛けしません。

一、行中は自分で自分の安全を確保します。行程中で、危険な場所を通過することがある事も承知し、事故が生じた場合でも、東南院や先達・奉行に何らの責任を求めません（故意や重過失がある場合は除く）。

一、行場での行は特に危険なものであること、その様な危険さ故に意味がある事も理解しました。しかし、行の参加は自己の判断で行い、無理をして行に参加することはしません。仮に事故が生じた場合でも、東南院や先達・奉行に何らの責任を求めません（故意や重過失がある場合は除く）。

日付・住所・氏名・印

以下、資料をもとに現在の大峯奥駈修行の様子を概観してみよう。

### 3-1、行程と修行の特徴

まずは、修行の行程である。東南院での修行参加者に配布される「東南院 大峯奥駈修行のご案内」をもとに、平成 27 年度の修行行程を以下に記してみたい。

7 月 11 日（土）午後 3 時までに吉野山東南院に集合（早めに御来山下さい。）

7 月 12 日（日）午前 4 時吉野山出立、吉野道を修行し山上東南院参籠所にて宿泊。

7 月 13 日（月）午前 4 時山上ヶ岳出立、行者還を経て弥山にて宿泊。

7 月 14 日（火）午前 4 時弥山宿出立、釈迦ヶ岳、深仙宿を経て前鬼山にて宿泊。

7 月 15 日（水）未明に前鬼裏行場修行。午前 8 時前鬼出立、前鬼口よりバスにて下北山きなりの里に至り、宿所にて宿泊。

7 月 16 日（木）午前 4 時出立、バスにて行仙ヶ岳登り口まで移動、傘捨山、稚児の森を修行後、バスにて玉置山へ。

7 月 17 日（金）午前 3 時出立、大森山、五大尊岳を経て熊野本宮へ。湯ノ峰宿泊。

7 月 18 日（土）バスにて速玉社、那智大社等を参拝し勝浦に至り旅館にて宿泊、



7月19日（日）朝食後解散。

（本体は吉野山へ帰山するバスを別途実費にて運行します。）

○後半行程参加者（女性は後半のみ）日程

7月15日（水）午前11時までに吉野山東南院に集合。準備後、吉野山をバスにて出立、下北山にて全行程修行者と合流。以後は上記日程通り。

現在の東南院の奥駈修行は吉野から前鬼へと至る「前半行程」と行仙岳から熊野へと至る「後半行程」、両行程を連続して歩く「全行程」から成っており、全行程の場合8泊9日を要する。後述するが、徒歩で歩かない区間があるものの、吉野から熊野までを一度に歩ききる修行を行っているのは東南院のみとなる。

上記の行程から宿泊施設のみを取り出し箇条書きにしたものが次である。

- ・吉野（一泊目）：東南院
- ・山上（二泊目）：山上東南院参籠所
- ・弥山（三泊目）：弥山山小屋（一般の山小屋）
- ・前鬼（四泊目）：前鬼山小仲坊
- ・下北（五泊目）：きなりの里（一般の宿泊施設）
- ・玉置山（六泊目）：玉置神社
- ・湯ノ峰（七泊目）：湯ノ峰荘（一般の宿泊施設）
- ・那智（八泊目）：勝浦御苑（一般の宿泊施設）

宗教施設ではない一般の旅館やホテル、山小屋などに関しては、施設名の後に（一般の宿泊施設）と目印を付した。現在は、宿泊場所のちょうど半数が一般の宿泊施設となっていることがわかるだろう。山伏達は現在の奥駈修行において、字義通り「山に伏している」わけではないのである。勿論、宿泊施設の多くが山の上であり、自由に水の使用ができないなどの制限も多く、現在でも「快適な旅」でないことだけは確かである。

比較のために宮家準が同行した東南院の奥駈修行の日程を確認すると、1982（昭和

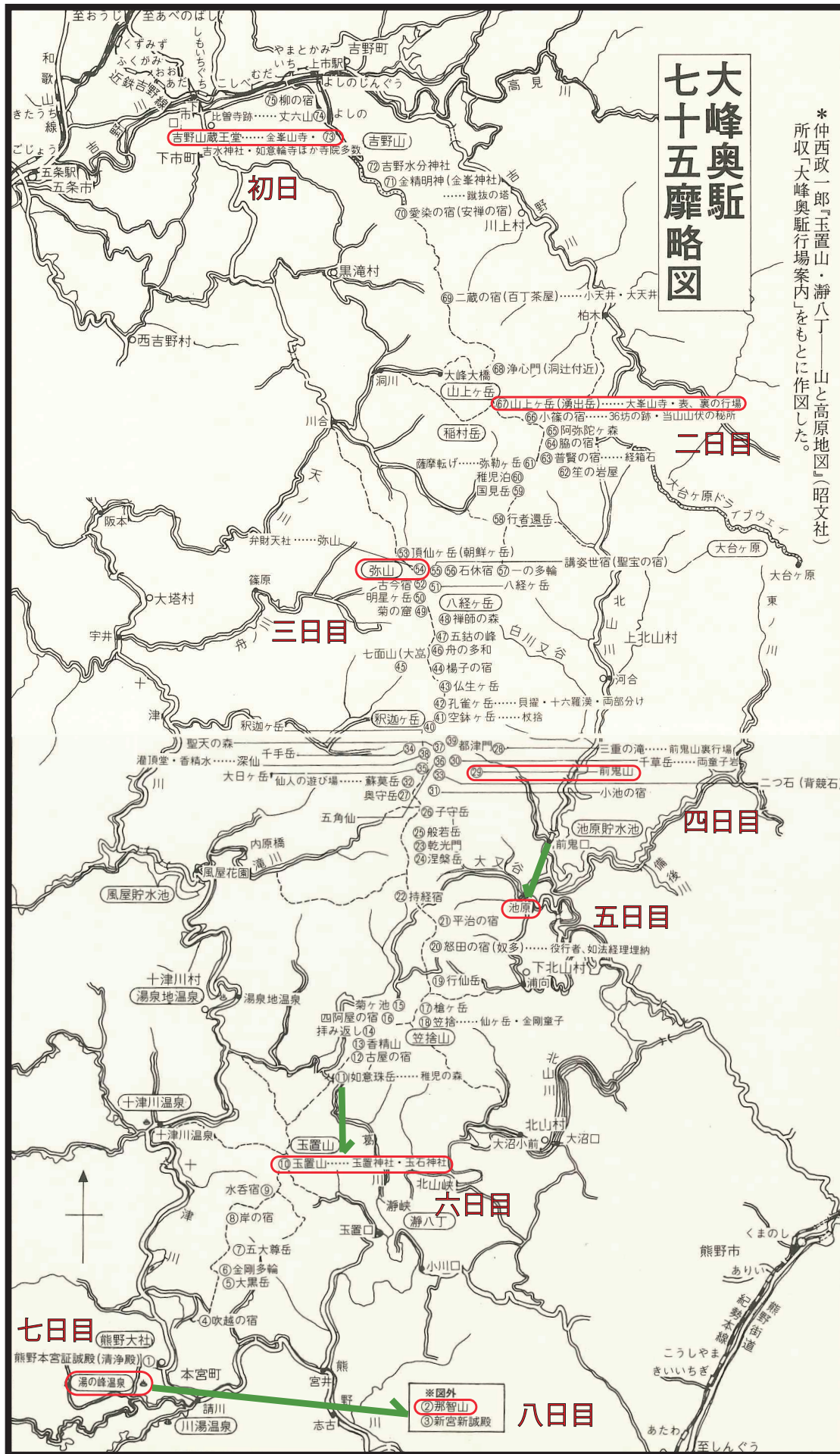
57) 年の段階では、7月11日吉野泊、12日山上泊、13日弥山泊、14日前鬼泊、15日浦向泊、16日上葛川泊、17日玉置山泊、18日那智山泊、19日帰山と記録されており、現在ではこの時よりも1泊分行程が短縮されている。これは、浦向と上葛川の宿所が閉じてしまったことに由来する（それぞれ2014年と2010年）。

なお、修行の行程を説明する本旨からは少々脱線するものの、宿所が閉じた経緯は、宿の担い手不足に起因している。2004年以降、吉野や熊野が「紀伊山地の霊場と参詣道」の一部として世界遺産に登録され、大峯奥駈道もその構成資産となる中で、冒頭において参照した原谷桜による表象の変化のように、「修験道」は一見、華やかにクローズアップされがちである。しかし、伝統的な奥駈修行を支える山間部の地域社会は、吉野や熊野など、有名寺社のある一部分を除き、疲弊している言わざるを得ない側面がある。序論で触れた「修験道ルネッサンス」など、近年、修験道の復興が語られる一方で、従来の修験道を支えていた「社会的基盤」は空洞化を進めているのである。

宿所の廃絶の影響もあり、現在では前鬼から行仙岳までの行程と玉置山の一部、熊野三山巡拝には移動にバスが使用されている。87頁の地図は『修験道辞典』所収の「大峯奥駈七十五靡略図」上に現在の宿泊場所、バス使用箇所を示したものである。地図中赤の四角で囲った箇所が宿泊場所、地図中の緑の矢印（→）で示した箇所がバスで移動する箇所を表している。



(写真 3-1 行中マイクロ・バスに乗り込む行者の様子)



# 大峰奥駈 七十五摩略図

\*仲西政一郎『玉置山・澗八丁―山と高原地図』(昭文社)  
所収「大峰奥駈行場案内」をもとに作図した。

※園外  
① 湯の峰温泉  
② 那智山  
③ 新宮新誠殿

(図表 3-2)

前頁の図を参照すると、現在では奥駈道の三箇所バスによる移動が行われていることがわかるだろう。

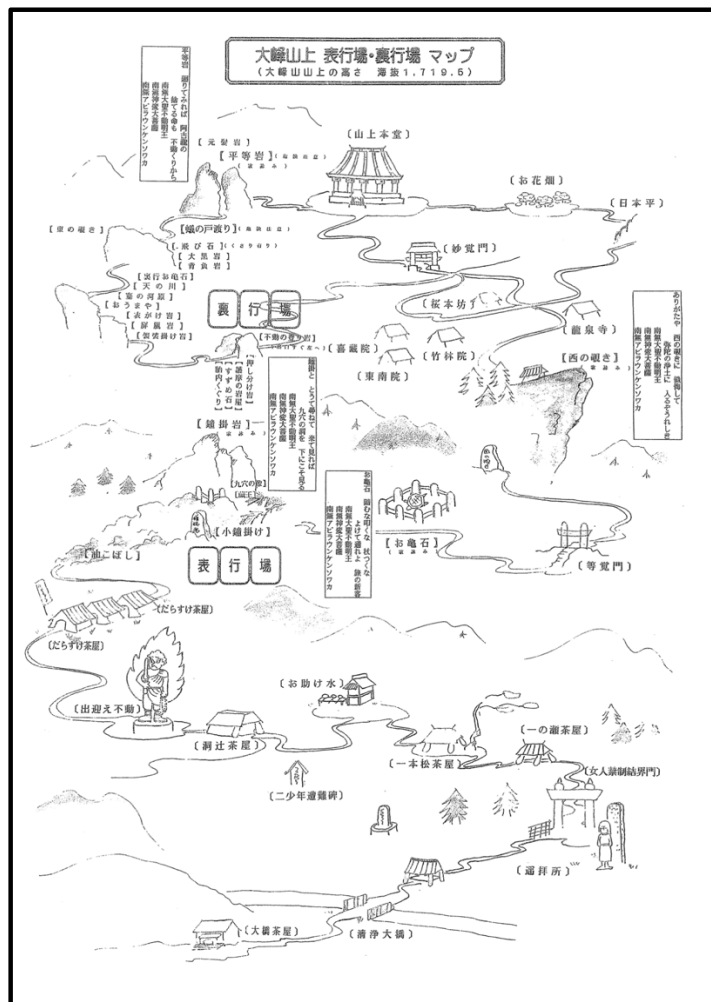
また現代の行程の特徴を説明する上で見逃すことが出来ないのは、山の環境の変化である。大峯山は 2004 年に紀伊山地の霊場と参詣道の一部として世界遺産登録を果たすが、その結果、山中には案内板や位置情報を記した掲示が至る所に設置されることになった。180 キロ以上ある大峯奥駈道を一度に歩ききることは困難や危険を伴うものの、現在の奥駈道は先達なしでも迷わず歩くことができる。また、写真 3-2 は 2 日目に訪れる弥山の手前、「聖宝の宿」（あるいは講婆世宿）に設置された案内用の石柱である。案内には、この場所が「聖宝の宿」であることが示されており、<sup>しゆく</sup>宿とよばれる拝所や行場の位置が、山中の「名所」もしくは「ランドマーク」のように表示されていることがわかるだろう。修験道においてこうした場所は「秘所」とされ、本来であれば先達により口伝でのみ伝えられてきた場所である。奥駈修行において先達とは、長い奥駈道において行者達を導く「地理的なガイド」であると同時に、「秘所」や行場の由来、意味付けを知る、いわば「霊的なガイド」でもあった。先達の権威は制度的に保障されているばかりでなく、地理的にも、霊的にも山を案内することの出来る宗教者として、一般の行者に対し権威を保ってきたのである。その意味では、地理的なガイドとしての権威や、霊的なガイドとしての権威の一部が、現在の奥駈道の整備に伴い掘り崩されつつあることを指摘しておきたい。



(写真 3-2 行場に置かれた案内板)

なお、行場の秘匿性を低下させ、先達の権威を侵しているのは現場に設置された看板だけではない。現代における技術革新やインフラの整備が、同様に行場の秘匿性や先達の権威を掘り崩しているのである。

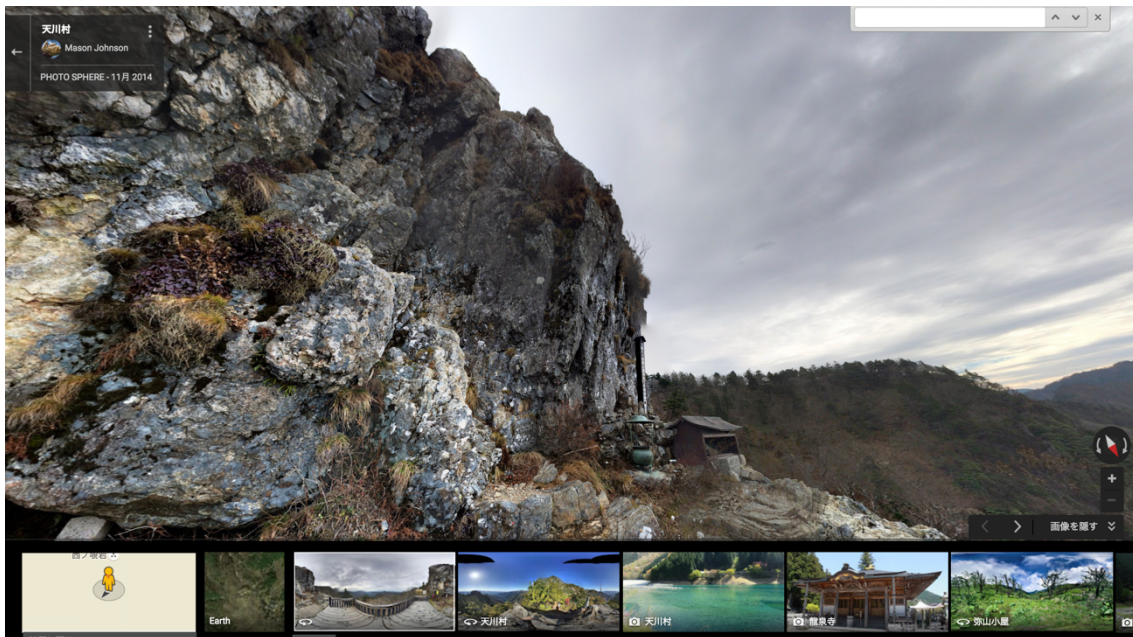
幾つか例を挙げてみよう。まず、以下に掲げたのは、大峰山の行場マップである。このマップは吉野の商店が Web 上で配布しているもので、マップには吉野から大峯山寺までの行場がイラストで描かれている。こうしたイラストマップを手にする事で、人々は先達について実際の修行を行わずとも、行場全体のイメージをつかむことができる。



(図表 3-3)

<sup>109</sup> 吉野「車田商店」の Web 頁より。http://yamabushi-kurumada.com/images/syugyo/map1.pdf (2016年9月最終閲覧)

しかし、こうした絵図は近世から存在しており、「技術革新」というには大げさかもしれない。だが、web 上の地図サービスである「Google マップ」ではどうだろうか。このサービスを利用すれば、我々は上掲のイラストに書かれた行場をより鮮明に、より正確に知ることができる。



(写真 3-3)

上の写真は大峯山に存在する「鐘懸け岩」という行場で、新客と呼ばれる大峯修行の初回参加者が命綱なしでこの岩を登る「行」を行う。鐘懸け岩は、吉野から山上蔵王堂に至る 1 日目の行程の終盤に位置する行場で、10 時間以上山道を歩き、疲労がピークに達した頃に新客達の前に立ちはだかる岩壁である。修行では手をかける位置、足を置く位置を奉行と呼ばれる先達たちが丁寧に指導するが、疲労からか指示通りに動くことのできない行者も多く、行場に怒号が飛び交うことも珍しくない。まさに命がけの修行が行われる場である。本来は、熟練の先達がいなければこうした場所を見ることはできないのだが、技術の革新により、我々は何の危険もなく行場に「アクセス」することが出来る。まさに奥駈道の「可視化」が進んでいるのである。

また、昨今では、実際に修行をする生の行者の姿を、動画で見ることが出来る。以下は動画投稿サイト「YouTube」の画面を写真にしたものである。例えば、「行者」＋「奥駈」と検索をするだけで、沢山の動画がヒットすることがわかるだろう。下の写

真は、一般の登山客が「たまたま出くわした」奥駈行者達の様子を撮影したもので、この動画は全世界に向けて配信されている。

The image shows a YouTube video player interface. The main video is titled "大峰奥駈の行者さん" (Hikers on the Great Peak) by the channel "silverboyntne". The video has 998 views and was uploaded on 2012/07/24. The description states: "オオヤマレンゲを八経ヶ岳に見に行った帰り、弥山の下りで50人程の行者さんに出会った。今日の日程は朝4時に山上ヶ岳を出て弥山小屋に泊まるようである。今16時、もう14時間も歩いている。" To the right of the video player, there is a "次の動画" (Next video) section with several recommendations, including "1999 Shugendo Omine mounts Okugake pilgrimage" and "山伏集結問答まで".

(写真 3-4<sup>110</sup>)

無論、修験者の姿を映した動画の類いは目新しいものではない。しかし、教団の手によらない／教団の編集を経ない動画が、修験道とは何の関わりも持たない一般人により撮影され、全世界に配信されるという現象は、登山道の整備やビデオの普及により可能となった新しい現象と言えるだろう。この動画は2012年に公開された動画だが、筆者自身もこの時の奥駈には参加をしていたものの、カメラが向けられていることには全く気付くことができなかった。動画が取られた行程は2日目に当たるもので、動画には「天狗」や「武蔵坊弁慶」に象徴されるような「強い」修験者ではなく、疲労に喘ぎながらも必死に坂を登る生の行者の姿が映し出されている。

世界遺産化に伴って起こった行場の整備や、技術革新よる道の可視化は大峯奥駈道へのアクセス可能性を飛躍的に高め、多くの観光登山客を呼び込むことにもつながっている。以下に、行場において観光客と出会った修験者の声を引用してみたい。

<sup>110</sup> 動画投稿サイト「YouTube」より。<https://www.youtube.com/watch?v=pSglIi5Xbu4> (2016年9月最終閲覧)



弥山の胸突き八丁を上りきって、山小屋の前のベンチに喘いでいるわれわれを、カラフルでオシャレな登山ルックに身を包んだ老若男女が、珍しいモノでも見るようにしきりと眺めていたが、なかには、声をかけてくる連中もいではなかった。それはそうだろう、アナクロニズム（時代錯誤）を地で行く一団を目にして、その正体を確かめたくなるのが人情というものだ。もっともナンバか北新地ならともかく、ここ「弥山」という場での珍奇扱いには、おのずと違和感が湧いてくる。こんな応答もあった――

「兄ちゃんらは、どんな団体なんや」

「一応は“行”に励んでいます」

「ふうん、“朝起き会”みたいなもんか」

「いえ・・・」

「そうか“断酒の会”やろ。しっかり頑張るんやで」

われわれの服装と、汚れ具合と、一致団結の様子から推して、これが、思い浮かんだ具体的イメージというところか。世間の理解は、おそらく、この域を出ないのだろう<sup>111</sup>

修験道の修行という、ともすれば人跡の乏しい山奥でひっそりと行われているかのように思われるかもしれないが、この行者の語りは現在の奥駈道の雰囲気をよく表している。彼は、上記に続き、観光客の態度を「伝統の山伏衣装に身を包んだ面々を、アル中に悩んで断酒を志した輩と一緒にして憚らない-無邪気な-軽薄さ」と表現するが、現在の奥駈修行はこうした「無邪気」な登山客達の存在する現代社会の真っ只中で行われているのである。山の環境という観点でいえば、標識の設置や技術革新、観光化、登山客の流入など、大峯奥駈修行は教団の意思にかかわらず、かつてよりも「開かれざるを得ない」という環境的な状況がまず存在するのである。

実際に行われる修行の詳細や行法に関しては、性質上詳らかに記述することを差し控え、大まかな特徴を記すにのみ止めたい<sup>112</sup>。まず、山中に点在する拝所では、先達

<sup>111</sup> 喜蔵院「大峯奥駈記録」より。平成25年M氏。

<sup>112</sup> なお、行場の詳細や行の内容の一部について、宮家準『修験道儀礼の研究』春秋社、1985年や、五来重『山の宗教 修験道』淡交社、1970年などに紹介がある。

の指示・説明のもと、般若心経や観音経などの経文や諸真言からなる勤行が行われる。また、現在では、釈迦ヶ岳山頂でのみ峰中護摩が行われている<sup>113</sup>。荒行としてもよく知られている「西の覗き」などの行場では先達に従って行法が行われる。峰中に散在する表行多くの行場において岩登りや胎内くぐりなどの修行が行われることになる。また、奥駈修行では「護身法」や「九字」、「護摩法」などといった修験道の行法が先達より伝授されるわけではなく、修行の眼目は吉野から熊野までを自らの足を使って勤行をしながら歩ききることにある。すなわち典型的な「抖擻行」が大峯奥駈修行であると言える。「参籠行」の中で九字、護身法の伝授が行われる羽黒山の寺方の秋の峰入りとは対照的な行であると言えるだろう。

### 3-2, メンバー

続いて修行に参加するメンバーの構成とその特徴を見てみよう。2014年と2015年の参加メンバーの特徴を表にしたものが以下である。

2015年

	男性	女性	得度	20代	30代	40代	50代	60代	70代	修行回数	行程	役職
1	○		○				○			25	全行程	大先達
2	○		○				○			24	全行程	総奉行
3	○		○					○		20	全行程	副奉行
4	○		○			○				5	全行程	副奉行
5	○		○				○			22	全行程	奉行
6	○		○				○			14	全行程	奉行
7	○		○				○			13	全行程	奉行
8	○		○			○				9	全行程	奉行
9	○		○			○				9	全行程	奉行
10	○		○				○			8	全行程	奉行
11	○		○				○			8	全行程	奉行

<sup>113</sup> 宮家の奥駈記録に見られる宝冠の森での護摩行は2010年以降行われていない。

12	○		○		○				8	全行程	奉行
13	○				○				8	全行程	奉行
14	○					○			6	全行程	
15	○		○				○		4	全行程	
16	○				○				4	全行程	
17	○							○	4	全行程	
18	○			○					2	全行程	
19	○		○		○				4	全行程	
20	○		○				○		初	全行程	
21	○							○	初	全行程	
22	○		○			○			初	全行程	
23	○						○		初	全行程	
24	○						○		初	全行程	
25	○						○		初	全行程	
26	○		○	○					初	全行程	
27	○		○				○		初	全行程	
28	○		○	○					初	全行程	
29	○		○				○		8	前半のみ	
30	○					○			3	前半のみ	
31	○					○			2	前半のみ	
32	○		○					○	初	前半のみ	
33		○	○				○		6	後半のみ	奉行
34		○	○		○				3	後半のみ	
35	○						○		2	後半のみ	
36		○							初	後半のみ	
37		○	○			○			初	後半のみ	
38		○	○				○		初	後半のみ	
計	33	5	25	3	5	8	17	4	0		

(図表 3-4)

2014年（台風のため後半行程中止）

	男性	女性	得度	20代	30代	40代	50代	60代	70代	修行回数	行程	役職
1	○		○				○			24	全行程	大先達
2	○		○				○			23	全行程	総奉行
3	○		○				○			22	全行程	副奉行
4	○		○					○		19	全行程	副奉行
5	○		○				○			21	全行程	奉行
6	○		○				○			13	全行程	奉行
7	○		○			○				8	全行程	奉行
8	○		○			○				8	全行程	奉行
9	○		○				○			7	全行程	奉行
10	○		○				○			7	全行程	奉行
11	○		○				○			6	全行程	
12	○		○	○						7	全行程	
13	○				○					7	全行程	
14	○		○				○			7	全行程	
15	○					○				5	全行程	
16	○		○			○				4	全行程	
17	○					○				3	全行程	
18	○						○			3	全行程	
19	○		○			○				初	全行程	
20	○				○					初	全行程	
21	○			○						初	全行程	
22	○			○						初	全行程	
23	○		○			○				5	前半のみ	
24	○					○				2	前半のみ	
25	○						○			初	前半のみ	

26	○					○				初	前半のみ	
27	○						○			初	前半のみ	
28	○		○					○		9	後半のみ	奉行
29	○		○		○					3	後半のみ	
30		○	○				○			5	後半のみ	
31		○	○		○					2	後半のみ	
32	○		○				○			3	後半のみ	
33	○					○				初	後半のみ	
計	31	2	21	3	4	10	14	2	0			

(図表 3-5)

東南院の奥駈修行において得度をしているメンバーの率は 2015 年が 65.7%、2014 年が 63.6%であり、過半数の参加者が得度している（僧籍を持っている）ことがわかる。一方で、得度をしているメンバーは大半が自営業や会社勤務、公務員などの一般的な職業に従事しており、宗教活動で生計を立てている人間は参加者の一部にとどまっている。

年齢と男女構成に関しては、50 代男性が最も多く（2015 年・44.7%、2014 年・42.4%）、次に多い、40 代の男性（2015 年・21.1%、2014 年・30.3%）を合わせると、6 割強～7 割程を 40～50 代の男性が占めていることがわかる。

宮家が 1982（昭和 57）年に行った東南院奥駈修行のフィールドワークの報告によれば、全行程参加者 28 名（男性）と後半行程参加者 18 名（内女性 11 名）の計 46 名が修行に参加したことが報告されている。年齢構成・男女比に関しては、男性は 50 歳以上が多く、20～30 代がこれに続くという。女性は 60 代の霊能者 3 人を除き、40 代が 5 人、20 代が 3 人であったといい、職業は自営業や勤め人が多かった。かかる宮家の報告と本データを比較した場合、以下の 2 点の指摘ができるだろう。

### 3-2-1, 奥駈修行の担い手とその理由

宮家、及び本調査からは、現代の大峯奥駈修行者の主要な担い手は 50 代の男性であるという点が明らかである。宮家の調査では、50 代に続き 20 代～30 代の男性メン

バーが多かった事が指摘されており、一見すると宮家の調査から 30 年ほどたった本調査の数字からは、当時の 20 代～30 代メンバーが現在 50 代～60 代のメンバーへと移行したようにも見える。だが、そうした判断は誤りだろう。先の表において示した修行の回数に注目すると現在の 50 代メンバーの多くは 40 代、若しくは 50 代から修行を開始した事がわかる。つまり、教団が若い頃に一度修行へとリクルートしたメンバーが長年修行を続けているわけではなく、50 代の男性が大峯奥駈修行に集まるある種の理由が存在すると考えられる。

では、そうした理由とは何なのだろうか。限られたデータからそれを判断するのは難しいものの、蓋然性が高い理由として、仕事との関係が指摘できるのでは無いだろうか。つまり、仕事においていわゆる働き盛りで自由にまとまった休暇の取れない 20 代 30 代の男性に対し、ある程度の役職につき、場合によっては独立をしているケースもある 40～50 代の男性の方が休みの都合がつけやすいという点が考えられる。一般の社会人において 1 週間強のまとまった休みを取る事には一定程度のハードルがあり、参加者が 50 代に集中する理由はその辺りにあると考えられる。実際に「仕事を若い奴らに任せられるようになったから」と語るメンバーもいた。仕事の都合がつけやすく、かつ体力的にも余裕があることが 50 代男性が奥駈修行の主な担い手となる一因になっていると考えられる。

また、20 代～30 代の参加者が少ない要因として修行にかかる費用の高額さも挙げられるだろう。資料から修行にかかる費用を確認してみよう<sup>114</sup>。

○費用（若干の増減あり）

◇全行程参加者（吉野-前鬼山-那智山）＝金 90000 円

◇前半行程参加者（吉野-前鬼山）＝金 45000 円

◇後半行程参加者＝金 65000 円

\* 前・後半は吉野山～前鬼・裏向間のバス代を含む。

\* 峰中新客行場料など必要のため、若干の費用を携行されること

一般に、各地の霊山や修験寺院、宿坊が主催する体験修行や短期間の修行が 3 万円前

---

<sup>114</sup> 「平成 27 年 東南院 大峯奥駈修行のご案内」より。

後で募集を行う例が多い一方で、東南院の費用は高額である。装束や交通費を含めると 10 万円を超える参加費も 20 代～30 代メンバーにとっては参加のハードルになると考えられるだろう。

### 3-2-2, 修行参加への経緯

宮家の指摘によれば東南院の奥駈には布教師やその信者を多く含むというが、現状もさほど大きな変化は無いようである。「新客」と呼ばれる新来のメンバーも既に参加している者からの紹介というが多く、全くの「個人参加型」メンバーは毎年、数名程度である。また、そうした個人参加の人間も回数をこなすうちに、得度し、東南院や金峯山寺の子弟となるケースが多く、5 回以上参加をしてなお、なにがしかの所属を持たない参加者は稀である。勿論、初回のみで参加をしなくなる個人参加型の人間も一定数いると考えられ、どの程度の割合が「リピーター」となり寺院と縁を結んでいくのかについては、今後の定点観測が必要となろうが、地縁や血縁に基づかない個人を、修行を通じて寺院へと結びつける、いわば「修行縁」とも呼べるものが機能していることを指摘出来るだろう。羽黒山の体験修行の調査を行った津田の報告によれば、羽黒町のいでは文化記念館が主催する「山伏体験修行塾」では津田がインタビューを行った 11 人のうち、3 人のみがリピーターであったのに対し<sup>115</sup>、奥駈修行では新来とリピーターの比率がほぼ逆転している。

一方で、従来あったと考えられる講組織による参加者は減少していると考えられる。現在参加名簿に見られる講は、滋賀県の草津栄講と、大阪府の井筒峯組の 2 講のみで、名簿上の人数は 2015 年がそれぞれ 1 名ずつ、2014 年が前者 1 名、後 2 名の計 3 名である。現在の奥駈修行には寺院住職の他、教会主管者とその信者、「個人参加型」から得度をするに至ったメンバーが構成員の大部分を占めており、金峯山寺や大峯山寺、東南院に付属した講社のメンバーが数多く参加しているわけではない。東南院を事例とした場合、現在の奥駈修行は講組織を基盤として成り立っているわけではないことがわかる。あえて図式的にまとめれば、東南院の奥駈修行は、津田が示した羽黒の体験修行の事例のように、不特定多数に対して一気に「開かれる」ような仕方ではなく、「講から修行縁へ」という形で「緩やかに開かれている」のである。

---

<sup>115</sup> 津田前掲論文、156 頁。

### 3-3, 山伏装束と携行品

続いて、奥駈修行者の服装に目をやってみよう。東南院による現代の奥駈修行では必ずしも修験道の装束を求められるわけではない。実際の記述を見てみよう。

白いトレパン、トレシャツのような動きやすいもの。または行衣、山袴等修験装束。

**履物は白の地下足袋（大きめの物）に統一します。（強調ママ）**

袈裟・念珠有りましたらご持参下さい。金剛杖・檜笠（帽子は不可）必要引敷、手甲脚絆等、出来るだけご用意下さい。

トレシャツ、トレパン以外は吉野山でも揃います。

上記の記載を見ても明らかな通り、必須なのは白の地下足袋、金剛杖、檜笠の三点である<sup>116</sup>。修験道の装束を一式そろえるにはそれなりの金額が必要で、東南院の事例では、ドレスコードの緩さが、一般人にたいして修行を「開く」方向に作用していると考えられる。

上記の必須三点以外の服装は基本的に自由ではあるが、参加者の様子を見ると、新客には白地のいわゆる「トレパン」、「トレシャツ」がいるものの、2回目以降のメンバーの多くが修験道の装束をそろえている。東南院の山伏が寺院への入堂などの際に隊列を組むときは、道中奉行を先頭に、結袈裟・輪袈裟を懸けているメンバーがそれに続き、修験道の装束をそろえていないメンバーは修行回数に関わらず列の後ろへと回されることになる。一言で言えば、現在の山伏行列は「より山伏らしい」格好をしたメンバーから順番に並ぶことになるのである。先述の通り、東南院の奥駈修行には「修行縁」に基づくリピーターが多いが、修験道の装束をそろえない限り、山伏行列の「順位」はいつまでも後方に留まることになる。逆に装束をそろえればより前へと移動することができる。「装束は信仰心の現れである」という見方も可能ではあろうが、こうしたルールがメンバーにおいて、自発的に「より山伏らしい」格好を目指す動機

---

<sup>116</sup> 地下足袋は、足裏の感覚を通じて山とつながるための道具として使用が義務付けられている。また、金剛杖や檜笠は宗教的な意味付けもさることながら、難路も多く、天候も安定しない奥駈道を無事に歩ききるための、プラクティカルな道具として重視されている。



の一部を形成していることもまた事実であろうと思われる。

また、認められる携行品に関しては以下の通りである。これらの所持品の多くは近代的な登山グッズを用いても整えることができ、実際に多くの行者が、一般登山と変わらない登山グッズを行中に使用している。

#### ○携行品

雨具・リュックサックまたはそれに類するもの・懐中電灯・着替え・洗面具・水筒・甘味品若干

荷物はなるべく少なめに！（下線ママ）

順に註を付すとすれば、雨具は行衣やリュックサックの上からかぶる様に使用できる「ポンチョ」タイプが好まれる。荷物はいわゆるリュックサックにまとめてくる参加者が多数で、「背負子」などを利用するものは極めて稀である。懐中電灯は両手の空く登山用の「ヘッドランプ」を使用するメンバーが殆どである。装束を除けば装備の面で山伏は世俗的な登山者と何ら変わりの無い姿をしているのである。

同時に、極めて興味深いのは、行中、現代の行者達がこうした近代的な登山グッズに対しても、「宗教的な語り」や「意味」をしばしば付与する点にある。例えばそれは、リュックサックに荷物を詰めすぎて重さに苦しんでいる行者に対して、「その荷物の重さがあんたの業の重さや」などの注意・叱責をもって行われる。一見冗談のようなやりとりではあるが、言う側、受け取る側は極めて真面目にそうしたやりとりを行っている。従来、宗教的な意味が付与されていた「物」そのものは近代的な登山グッズにとって変わられているものの、行者達は、現代の「物」にも、自在に宗教的な語りを付与しているのである。

携行品の解説に戻ろう。着替え・洗面具に関しては十分な入浴の機会が与えられない行中、殆ど使用する事が出来ないため、荷物を軽くする意味でも持たないメンバーも多い。この点は通常の登山者とは異なる点であろう。また、許可された携行品の中で、最もバラエティに富むのが甘味品である。7月の大変暑い中で、精進食で行われる修行において甘味は貴重であり、飴や塩などの他、ビタミン剤・アミノ酸など、工夫をするメンバーも多い。行の休憩中、互いの甘味の交換が身の上話のきっかけになる事も多い。厳しい修行の合間に行われるこうした交流が、個人参加型の修行者を修

験道へと結びつける「修行縁」を形成するきっかけの一端となっているとみることが出来るだろう。

### 3-4, 求められる心構え

続いては修行において求められる心構えを、同じく修行前に配布される「覚え書き」から確認してみよう。「覚え書き」に関して上記までに確認した行中の持ち物などと重なる部分も多く長文となるので、本文は章末の資料を参照されたい。

9項目からなる「覚え書き」では、冒頭において大峯奥駈修行が「修験道最奥の修行」である点が確認され、本来は、初めて奥駈修行に参加する者でも行中の作法については既に知識があるものである、という点が強調されている。奥駈修行は本来、先達について修験道の修行を行い、修験道の行法や知識を既にもっている行者が参加をする修行であるという位置づけが確認されるのである。

本章末に添付した資料の中で説かれる心構えや注意事項は、行前や行中にも繰り返し説かれる事項であり、これに反した行動を取った場合、大先達や、行中のあらゆる場面において一般行者の指導を行う奉行と呼ばれる役職者から厳しく叱責され、改められない場合、下山をさせられるなどの処置が取られるようである（筆者の調査ではルールが守れず下山に至った参加者は実見することはなかった）。修行の行程には些細な不注意が命に関わる事故につながる危険な箇所も多く、岩場での足の置き方、身のこなし方などには極めて厳しい注意が払われ、厳密な指示がでる。覚え書き中の「我を捨てる」という点は、危険な行場において、一挙手一投足を先達の指示通りに動かすという意味で、文字通りに繰り返し実践されることになるのである。他の諸注意からも読み取ることができるように、奥駈修行では先達や奉行の指示を守り、そして集団としての規律を重んじる行動が随所に求められることになる。

## 4, 体験される物語

### 4-1, 参加者の語り

では実際に修行に参加するメンバーはどのような動機で修行に参加し、どのような感想を抱くのであろうか。先行研究では、原谷桜が聖護院門跡の奥駈修行参加者へのインタビューを元に、在俗修験者達の語りを〈気付き〉という言葉で特徴付けている。原谷の言う〈気付き〉とは、「何かをきっかけにして、今まで感じていなかった重要性

に改めて気づかされる体験」であり<sup>117</sup>、在俗の奥駈修行者達が奥駈修行を通じて様々な〈気づき〉を得ていることが明らかにされている。本論では奥駈修行者の動機と感想を在俗修験者に限らず、奥駈に参加する職業宗教者のものも併せて分析の俎上にする。このことで、奥駈に関わる人々の実感をより実態に即して描き出してみたい。分析には、筆者自身の聞き書きに加え、実際に文字化されている資料として東南院と同じく大峯山寺・護持院である喜蔵院よりご提供頂いた「大峯奥駈記録」を用い、できる限り彼らの言葉に即した記述を心掛けることとする。

まず参加者の動機であるが、その動機は極めて多様であり、その中から一定の法則性や規則性を見出す事は実に困難である。筆者が実際に行者達から聞かせて頂いた多様な動機の一部をかいつまんで紹介すれば「かつて墮胎してしまった妻の子の供養」、「新宗教に入信している親に反発して」、「会社の上司に勧められて」、「これに来年と一年が始まらない」など様々な動機が存在していた。一点だけ指摘するとすれば、近年、体験修行や修験道を「修験道＝癒やし」や「修験道＝文化遺産」といった形で表面的に解釈する表象の増加が指摘されるが、こうした修験道理解を念頭に奥駈修行を志したことを口にするメンバーは管見の限りにおいて観察されなかった。また、修験道の体験修行においては「好奇心」や「なんとなく」といった動機で参加をするメンバーが多く存在した事が報告されているが<sup>118</sup>、そうしたメンバーも管見の限りにおいて観察されなかった。積極的に動機を語りたがらないメンバーも少なからずいたが、参加者の多くが自身の人生や内面に关わる動機を胸に修行に参加をしているように見受けられた。こうしたモチベーションの「重さ」は、奥駈修行が「本物の修行」であることに加え、体験修行と比べて、金銭面・日程面・体力面などにおいて、多大なコストを参加者に要求していることにも一因があるだろう。

一方、修行の感想に関して言えば、こちらも十人十色の感想を口にするものの、ある程度共通した感想を行者達は口にしてしている。以下に多くの行者の感想に見られる特徴的な語りを抽出してみよう。

---

<sup>117</sup> 原谷桜「現代の奥駈修行における在俗修験者の〈気づき〉の語り」(『聖心女子大学大学院論集』28(1)、2006年、27-48頁)、28頁。原谷は、奥駈修行における在俗修験者の語りを、①自然との関わりから得られる気づき、②人との関わりから得られる気づき、③身体との関わりから得られる気づき、④日常との関わりから得られる気づき、⑤超越的なものとの関わりから得られる気づきの5項目に分類しそれらの関係についても考察している。

<sup>118</sup> 津田全掲論文、158-159頁。

## i、肉体的苦痛

最も多くの行者達が口にするのは「修行の辛さ」や「体の辛さ」である。こちらは喜蔵院の記録から文字化されているものを引用してみよう。

雨の中の早朝の出発、出発後の急な坂道は、この行程の中で一番厳しい部分であった。かつて、兵役に服して、東南アジアを行軍し、最後は捕虜の身分にもなって、その時は、辛い思いをした筈であったが、その頃は若かったし、五〇年以上も経過するとその辛さも忘却の彼方に去ってしまっていて、思い出せなかった。これは単なる登山でない、勤行であると自分に言い聞かせて耐え忍んだ（平成 9 年、73 歳・N 氏）

全身ずぶ濡れの体は体温を奪われて消耗も激しい、膝がガクガクする。下り坂で雨でぬかるんだ道は滑りやすい。だからすべって転んで、立ち上がる、またすべってころんだ、立ち上がるの連続である。だが無情の雨は降り続いた 今でも慈悲の雨とは思えてこないのである。（平成 9 年、50 歳・男性）

「傘捨山」に登りはじめて一時間ほどしたあたり、激しい嘔吐感が始まりましたが昨日朝からほとんど腹の中には何も入っていないため苦い胃液だけが口の中に残り、膝の痛みとの両方でもう完全にギブアップとなり頂上を目の前にして 2 日目を断念し後詰めの方達に下山のことわりをして、皆さんの後ろ姿を岩に座りながらボンヤリと見ていました（平成 9 年、50 代男性）

今回の行のテーマ（参加意義などの難しい意味でなく前回の行で難儀した事の克服という意味）は、足の指、爪をいかに守るかであった。（原文改行）この対策は前年の行の終了時からすぐに取り組んだ。女性のシリコンサンダルパッドを取り寄せたり、ふた割れの良い靴下はないかと工事作業服販売店を回ったり、地下足袋のサイズを一回り大きくすれば問題ないのではと新調したりした。なおかつ行の各前日毎に足親指保護のためにテーピングも施した。（原文改行）しかし、この一年がかりで考えた対策も結果的には大失敗。昨年のように、前鬼で爪が剥がれるまではいかないまでも、釈迦岳から深仙のあの長い坂道で、あえなく親指崩壊（後

略) (平成 25 年、56 歳・S 氏)

この他、修行中の苦痛を語る語りは枚挙にいとまが無い。

また、行の辛さをもって、自身の体験した行が「本物の行」である、「良い行だった」と語る以下のような語りも散見された。

10:40 金剛多和。通過

このころから歩行もきつく、暑い！！これぞ修行の本髄なり。(平成 5 年 50 代男性)

毎年ながら足元が弱くなっていく 今年も 6 月に中山道 4 日間 上高地 3 日間 越後観音 7 日間 を 歩きつづけ 足を痛め 10 日まで医者にかかり 何とか 安静に しておりましたが 余りよく 成りませんでした(中略)坊では おかい を お願いしました が あまり食せない この度は永年の奥駈と違い体が衰弱 し本当にいい 修行に 成りました 有り難うご座いました (平成 17 年、73 歳 男性)

奥駈修行者にとって肉体的苦痛は行の成否を判断する指標としても語られるのである

## ii、思考の低下

続いて見られる典型的な感想が思考の低下である。

登ったり、降りたり、歩いている時は本当に疲れました。歩く事が精一杯で何も 考えていませんでした。(平成 12 年、55 歳男性)

この語りに端的に表れているが、苦痛とセットで、行中ふと一切の思考や思索が低下 または停止しする瞬間があったという語りである。

何のために奥駈に参加するのか、先祖供養、娘の供養、家内安全、病氣平癒、過去 の懺悔など今回ほどわからないまま、気がつけば、無事に満行させていただく

ことができましたこと、ただただ全てに感謝申し上げます（平成 21 年、50 歳・T 氏）

類するものでは、上記のように、様々な動機があったが、気がつくまで満行していたというものもある。より実情をよく著していると思われる語りの一例として以下の様な語りもある。

行程の 2 日目、その日の最難関ともいべき弥山の山登りで、両足を引きずりながら、あえぎつつ長い階段に挑んでいるわたしに、新客のアメリカ人（＝ブライアン）が、ビデオカメラを片手に、にこやか（？）に話しかけてきた。その中身はざっとこうであった。「奥駈の行者は、これほど苦しい行程を黙々と刻んでいく中で、実のところ、何を思索しているのでしょうかね。きっと、形而上学的な何か、なんでしょうけれども…」と。その時にはあまりの疲れと苛立ちのために一さらには英語による返答の厄介さに一、わたしは、まことに素っ気なく、こう語り返したのみであった。「思索などどんでもない。とにかく足を前に出して、ケガなく、少しでも早く今夜の宿にたどり着くこと、これ以外にあるわけがないだろう」と。（原文改行）かなりぶっきら棒ながら、この返答のどこにもウソはなかった。なるほど、ささやかな恨み節は認められたけれども、答えそのものは、まことに正直であった。この点にいささかの疑いもない。

（引用中の強調は筆者による）

引用からも分かる通り、苦行性の極めて高い長時間の抖擻において「『形而上学的』な何か」は、行中さして行者の頭をよぎらないようである。周知の通り、これまでの修験道に関する先行研究では、山中の行を「山中他界」や「擬死再生」などの述語を儀礼の特徴として抽出しているが<sup>119</sup>、行を行っている当人の偽らざる実感としては「思索などどんでもない」という状態なのである。我々がこれまで用いてきた述語が即ち、修行中の行者において即内面化されているかということ、必ずしもそうとは言えないことがわかるだろう。

---

<sup>119</sup> 代表的な研究としては宮家準『修験道思想の研究』春秋社、1985 年。同書第四章などを参照のこと。

一方で、宿や拝所などで、行の主催者や先達、奉行などの役職者、頻度の高いリピーターが行を意味付ける際には「形而上学的な語り」が用いられることがある。ここでの指摘は、あくまでも行中における行者の実感や感想という「現場の声」において、という意味である。こうした現場の声に意味を与えるのが先達や主催者であり、そうした宗教者の働きかけによって「事後的」に、「山中他界」や「擬死再生」などの観念が会得されていくのであろう。

### iii、感謝

苦痛とそれに伴う思考の停止の合間合間で表明されるのが「感謝」である。

今夜、夕食時に、缶ビールが配られてきた<sup>120</sup>。説明によると、第2日目の宿泊所である玉置神社境内にあった大日社の氏子の方が、はるばる我々の修行の到着地であるこの小仲坊まで、冷たいビールを届けていただいた由。この南奥駈修行で、つくづく人の情けの深い関わりを持った事を、思い知らされて、本当にありがたく、せっかくの差し入れであるので、おいしく、自分の買ったビールと合わせて呑みました

奥駈に参加して良い修行ができたと思います。これらのことを乗り越えられたのも皆様のおかげと感謝しています（平成17年、59歳男性）

表明される「感謝」の対象は差し入れをくれた篤信者や行者仲間だけに限らない。自身の体や自然、神仏などへも感謝が表明される。

「体に支えられている」「歩ませてもらっている」（平成21年、63歳・M氏）

今年の修行で感じたことは、同じ奥駈道を歩くのでも天候次第で色々な苦勞に出会うという事でした。又、修行によって何を得たか、考える必要はないように思

---

<sup>120</sup> 修行中の飲酒に関しては主催者や年度により規制が異なっている。喜蔵院や聖護院の奥駈修行では個人の判断により、飲酒が許される場合も多いようである。一方、東南院では行中の飲酒は禁止されている。

いました。修行を重ねる事によって、自分を磨くのではなく、山や谷や木や水。山の霊気、そして酷暑炎熱。雨。寒風。大自然の全ての力が私を磨いてくれるような気がしました。磨かれたお陰で自分の心が少しでも角が取れ、自然の中で生かされ、感謝の気持ちで過ごさせて頂き、幸せな生活を続けることが出来るようになったと喜んでいきます（平成 17 年、78 歳男性）

一つ間違えれば、死につながる奥駈行を満行させて頂き、山と森林、風雨の自然の中で、謙虚な心を持ってと教えられた気がしてなりません。日常生活の中で十分気をつけているつもりでも遭遇する事故や病気、不幸な事件、この度の出来事の全ては私達夫婦にとって何かしら神仏に守られていたように思えてなりません。心から感謝するばかりです。（平成 17 年、65 歳男性）

#### iv, 修行の楽しさ

奥駈修行に身を置いてみると、修行における「苦痛」の語りとは一見矛盾をするような修行の「楽しさ」を、しばしば行者が語ることに気付く。以下の引用もそうした奥駈修行を「楽しみにしている」行者の声である。

4 回目の奥駈修行。修行とはいうものの、内心は楽しくて仕方がない。いや「楽しい」は言い過ぎか？

一般的な登山には一切興味が無い自分には、山道を延々と歩くことに喜びはかんじないはずだが、ここは違う、全然違う。信仰の山だから？・・・かもしれない。というか、そのような解釈自体どうでも良い事に思えてしまう。ここに来たいから来る、それだけ。

たとえ「お前は来るな」と誰かに宣言されても、こっそり来ると思う。何というか、義務感、ではないが、それに近いものに背を推されている感覚。

（中略）

大峯、不思議な場所です。何でここに来るのか？わかりません、自分でもわかりません。ただ来ずには居られない。



「一人で登ればいいじゃない？」

そう言われたこともあります。それはそれで必要かもしれませんが、否定はしません。いずれは行いたいと思います。修行は一人で行うときも必要ですから。ですが、私は「皆」と登りたい。そう、つくづく思わされた奥駈行でした。ありがとうございました。おそらく来年もそのまた次も参加させて頂くと思いますので、その時は宜しくお願い致します。(平成 25 年、40 代男性)

修行中は「こんなにつらい修行、もう二度と来るものか」と思っても、次の夏になると再び奥駈修行に参加をしたくなり居ても立ってもいられなくなる行者が多いのだそう。教団の言葉ではないものの、奥駈に繰り返し参加したくなってしまふ／参加してしまう症状を、東南院の奥駈修行者たちは一種の病気になるぞらえ「奥駈病」と呼ぶ。奥駈病であることを自認・自称する修行者も少なくない。

上記の語りでは、「皆」と登ることに、一定の価値が置かれている様子が看取される。危険な箇所を通行する奥駈修行では、先達や奉行の指示を守ることや、集団としての規律を重んじる行動が強く求められるため<sup>121</sup>、修行を通じて強い集団性が育まれる。また、奥駈修行では「諸縁を絶つ」として、携帯電話などの通信機器の使用が禁止される。修行の間、行者仲間以外との関係が制限されるのである。そうした環境において、思考の停止を引き起こす程の肉体的苦痛を「共に乗り越えた」という事実が、行者仲間強い絆を生むのである。例えば、奥駈修行で知り合った行者同士が、大峰以外の山に修行に行く等の事例も珍しい事例とは言えない。さらには、修行後、共に「温泉旅行に行く」という事例すら存在している。奥駈修行は、集団性や共同性を強調すること、関係性を制限すること、肉体的苦痛などによって行者たちの間に一種の共同性を育んでいるのである<sup>122</sup>。

本論では奥駈修行の参加者名簿を参照することで、「修行縁」という考え方を提示したが、この「奥駈病」という語りからも「修行縁」の性質の一端を見出すことが出来るだろう。すなわち修行縁とは、集団性が強調され、外部との関係性が制限される修行において、思考が停止するほどの肉体的苦痛の中で育まれた行者同士の絆や、行中

<sup>121</sup> 本論 106 頁参照。

<sup>122</sup> こうした共同性は V・ターナーの巡礼論における「コミュニタス」概念と共通するものであると考えられるだろう (V・ターナー著、梶原景昭訳『象徴と社会』紀伊國屋書店、1981 年、169 頁)。

に感じた神仏などへの感謝の上に成り立つ共同性であると言えるだろう。こうして生まれた共同性が行者をして肉体的苦痛の中に「楽しさ」を感じさせる要因となっているのではないだろうか。

以上、「肉体的苦痛」・「思考の停止」・「感謝」・「修行の楽しさ」の4点が参加者の感想にとりわけ多く見られる語りのパターンである。

## 4-2, 分析

ここでは彼らの語りを先行研究と比較することで、修行者の語りから現在の奥駈修行の特徴を跡付けていきたい。

日本における宗教学史の中で「修行」に関する研究にいち早く着手したのは、序論においても扱った岸本英夫である。彼は、「修行の組織的研究は、日本の宗教学が今後に関わされた一つの使命である」<sup>123</sup>として、日本では古くから組織的に修行が行われていたにもかかわらず、本格的な研究が進んでいないことを嘆く。彼は、日本の山岳信仰を「こもり型」・「もうで型」に分類すると共に、「修行の動機意図」を以下の7つに類型化している。岸本自身の議論も併せて引用してみよう。

### ①、一定の心的境地への到達を目指すもの

これは、実質上、行の根幹をなすものである。雑念を払い、精神を統一して、行を進めてゆくと澄み透った心の底に、特殊な深い境地が現れてくる。それが鮮明な形で現れた場合には、悟りとか神秘体験とか言われる。[岸本、1975: 10]

### ②、心身の鍛錬

行の動機意図には、心を澄み透らせるという面と並んで、心身を強く逞しく鍛えるという面がある。この両者は盾の両面のような関係にある場合が多い。精神を統一し心を明澄にするための、長く激しい努力が、おのずから強く逞しい心身をつくり出す結果にもなるからである。[岸本、1975:10]

---

<sup>123</sup> 岸本英夫「宗教学の一分野としての修行研究について」（岸本英夫著、脇本平也・柳川啓一編『岸本英夫集 信仰と修行の心理』溪声社、1975年）、97頁。初出は『日本宗教学会』第5回大会紀要（103号）、1938年。

### ③、信仰、信念の強化

とくに平生から抱いている信仰、信念を、鍛錬強化しようという動機から、行に入るものがある。[岸本、1975：11-12]

### ④、懺悔滅罪

宗教的ないし遺徳的な意味で、犯した罪に対する悔恨の念が起った場合に、それに処するには、その罪を懺悔告白するとともに、その贖いのための営みを踐行するのが自然である。その懺悔滅罪の気持が、行となって現れる場合を珍しとしない。[岸本、1975：12]

### ⑤、感謝

感謝をもって本来の目的とする行は、余り多く例を見ない。それは、行は一つの結果をもたらすための過程であり、感謝は結果として現れる心情の一つであって、その本来の心理的性質が異なるからである。したがって行の中には感謝の営みがしばしば織り込まれ、また、行が深まるにつれて、それまでは無関心に過してきた周囲の事象に対して、新たなる感謝の念を生ずるところは常に見るところである。感謝を本質的な出発点とした行は少いが、しかし、元来は別の意図の下に営まれていた行が、その意図を変じて、感謝の意味で営まれることになる場合は案外に多い。その意味においては、感謝も、行の意図のひとつとして、数えられなければならない。[岸本、1975：13]

### ⑥、請願成就の犠牲

一般民衆の間にあっては、客観的なある願い事を成就するための行が、しばしば営まれている。行が、一種の犠牲として、神仏に捧げられるのである。すなわち、誠心誠意をもって、これほどの行をしておけば、神仏も照覧あって、その加護を与えるであろうという考えが根本になっている。[岸本、1975：14]

### ⑦、特殊能力の獲得

行を重ねて、肉体が鍛えられ、精神が統一強烈になってくると、それに伴って、心身の諸能力が特異な発達を遂げる場合がある。異状と思われるような作用が、生理心

理的な事実として現れてくる。(中略)このような力は、しばしば、行力とか禅定力とかいわれる。(中略)その特殊能力に、その普遍妥当性を付与するような解釈が行われてくると、それは超自然性を帯びた神通力というような考え方になる。かような特殊能力の獲得は、しばしば行の動機となる。わが国の民間に行われている行には、シャマニズム風の悪霊、口寄せ等の状態に入ることを目的としたものや、加持祈祷の効験を増進することを目的としたものが著しく多い。これ等は、その例である。[岸本、1975:14-15]

岸本は、修行を「ある場合にはそれら（修行の動機要因：引用者註）の中の一つが中心となり、他の場合には、その幾つかが複合した形において営まれる」ものであるとする。岸本の議論を援用した場合、奥駈修行における動機は、上記の要因がどのように組み合わせられて生じているものであるといえるだろうか。

奥駈における語りを岸本の類型と比較した場合、奥駈修行は神仏や同行の仲間への⑤感謝の要素が際だって強く、③信仰信念の強化、②心身の鍛練などの「自己鍛錬」とも呼びうる要素がそれらに続き、⑥所願成就の犠牲、④懺悔滅罪が時折見受けられるという構造をとっている。逆に、仏教において「悟り」の語に象徴されるような①一定の心的境地への到達を目指すものや、修験道では「験力」の語で表される⑦特殊能力の獲得という要素は、修行者の語りや手記からは殆ど見出せなかった。神や鬼を使役し、空を飛んだといった類いの役行者の奇跡譚に象徴される呪術的な力は、現代の奥駈行者たちにおいて主要な修行の動機となっていないようである。

修験道を信仰形態のありように着目して定義したものに、『現代宗教事典』における鈴木正崇による以下のものがある。

山を修行の場として神仏と交流し自然の力を身につけ、里では半聖半俗の生活をしながら宗教活動を行う信仰形態で、その実践者を山伏という<sup>124</sup>

これは、山伏の宗教活動が、①山岳修行を通し超自然的な力＝験力を得ることを目的としている点、②そうした験力を里において里人の現世利益的な希求に応える形で用

---

<sup>124</sup> 井上順孝編『現代宗教辞典』弘文堂、2005年、248-249頁。「修験道」の項を参照。

いるという点の2つの柱から成っていることを説明した定義である。長短様々にある修験道の定義においても、「<sup>とそう</sup>抖擻」とよばれる山林での修行と、そこで得た力を里において発揮するという2点はとりわけ重視されており、鈴木<sup>の</sup>定義は修験者の宗教活動に関する学術的な一般理解を端的にまとめた定義であると言えるだろう。しかし、こうした理解の前半部分、すなわち山岳修行を通し自然の力＝験力を得ることを目的とする、という修行者は、少なくとも筆者が参加した奥駈修行や行者達の手記からは殆ど見出す事が出来なかった。現代の奥駈修行を見る限りにおいて、上述の理解や定義は、その妥当性が問題になると思われる。

## 5, 結論

では何故、現代の奥駈修行者達は験力の獲得を目指さないのだろうか。ここで、本論 2 節 (2-3) において確認した近世における奥駈修行のありかたを思い出してみたい。

修験道法度以降、近世において修験道は江戸幕府公認の宗教として存在しており、上記の定義が示す「里において里人の現世利益的な希求に応える形で験力を用いる」という生き方は制度的に保障されていたといえる。そのような状況において、山岳における修行は里での宗教活動の力の源泉を供給するシステムや、修験者としての正当性を保障するシステムとして教団の中に組み込まれていたのである。このシステムは、言ってみれば「生活の手段としての修行」という修行の在り方すら可能にしたものと考えられる。

しかし、明治期において修験宗の廃止が通達されると、教団は瓦解し、山での修行を正当なものとして評価する機関が失われるとともに、修験者達が行った里人に対する験力を用いた宗教活動も「淫祠邪教」として禁じられるようになった。明治の宗教政策は、教団を解体し、「修験道的」な宗教活動を禁じることで、近世期において制度が保障していた山での修行と里での宗教実践の「互酬的な連続性」を断ち切ったのである。

現代の大峯奥駈修行者の動機や感想が、「験力」の獲得や存在を前提としたものではなく、自己鍛錬や感謝など、より現実的で個人的なものとして語られる背景には、かかる分断が極めて強い影響を与えているのではないだろうか。現在、受難の時代を乗り越えて教団は復活を果たしたものの、その規模は近世期とは比較にならないほど小

さいものである。勿論、現在でも「霊能者」や自ら宗教団体を率いる一種の「教祖」など、宗教活動で生計を立てる人間が奥駈修行に参加をしていることも、歴とした事実である。本論第5章の事例でも触れるが、開放化されつつある山岳修行が、従来のように霊能者や教祖などの受け皿となっている点も忘れてはならないだろう。奥駈修行では、リュックサックの重さを業の重さであるとするような「宗教的な語り」が、現在でもまことしやかに語られている。筆者自身、こうした「宗教的」な行者達との触れあいもあり、霊的なものや、見えないものと対峙しながら修行をしている行者が現代の修験道の世界に存在することも一方では承知している。行中出会った行者の中には、人間的な魅力に溢れたカリスマティックな宗教的職能者もおり、そうした人物に憧れて修行の世界に足を踏み入れた人々がいることも知っている。だが、むしろ重要なのは、修験道最奥の修行といわれる大峯奥駈修行でさえ「里において里人の現世利益的な希求に応える形で験力を用いる」形で生活を行う職業宗教者が、数字の上では参加者の一部にとどまっているに過ぎないという事実である。現代の修験道の特徴を押さえる上で、我々はこうした行者の社会的属性の変化を軽視することはできない。先だって指摘したように、現在の奥駈修行は講社の活動によって支えられているものとは言い難く、そうした講社を対象として、御師的な活動を行う宗教者の活動も近代以降、衰退の道を辿っている。こうした状況において「験力」の獲得は、里での生活に直結するとは考えにくく、「生活の手段としての修行」という在り方が現在においては成り立ちにくくなっているのである<sup>125</sup>。

多様に存在する修験者の語りから現代の奥駈修行をおしなべて評価することは難しいものの、あえて現代の奥駈修行を特徴付けるとするならば、現在の奥駈修行は、里での宗教実践を前提とした験力獲得の試みという側面よりはむしろ、「山での苦行を通し、日々の生活を反省し、神仏への感謝を新たにす宗教実践」とも呼びうるような側面が強く表れていると指摘することができるだろう。近世までの山岳抖擻行が「修

---

<sup>125</sup> 一方で、宗教に生活の糧を得ている行者に関しては、現在でも奥駈修行に対する、ある種の「期待」があることが行中、看取された。験力の獲得を密かに願っていることを明かしてくれた行者や、霊能者であった父親から教団を受け継いだものの、自身にはいわゆる霊能力がなく、行者達からの期待や一種のプレッシャーを背負って行に参加をしている行者もいたことを明記しておく。修験道や山岳修行が、現在でもこうした動機の受け皿としての機能を持っていることもまた事実なのである。

ただ、繰り返しとなるが、こうした人々や参加動機は現在、修験道や山岳修行を代表するようなものとは言えず、あくまでも、数ある動機や思いの中のごく一部としてその存在を残しているという点を強調しておきたい。

験者」にとっての評価・生活を決定づける宗教システム上、極めて重要な儀礼であったのに対し、山での修行と里での宗教活動の互酬的な連続性が失われた所に成り立つ「現代の山岳抖擞行」は、感謝や反省、自己鍛錬（そして場合によっては験力の獲得）などの「個人的な動機」や「個人的な思い」に裏打ちされた「個人化した修行」へと構造上変化しているのである。

## 資料 3-1, 「平成 27 年 東南院 大峯奥駈修行のご案内」

### 平成27年 東南院 大峯奥駈修行のご案内

#### ○日 程

- 7月11日(土) 午後3時までに吉野山東南院に集合。(早めに御来山下さい。)
- 7月12日(日) 午前4時吉野山出立、吉野道を修行し山上東南院参籠所にて宿泊。
- 7月13日(月) 午前4時山上ヶ岳出立、行者還を経て弥山にて宿泊。
- 7月14日(火) 午前4時弥山宿出立、釈迦ヶ岳、深仙宿を経て前鬼山にて宿泊。
- 7月15日(水) 未明に前鬼裏行場修行。午前8時前鬼山出立、前鬼口よりバスにて下北山きなりの里に至り、宿所にて宿泊。  
前半参加者は前鬼口にて解散。吉野山までバスを運行。
- 7月16日(木) 午前4時出立、バスにて行仙ヶ岳登り口まで移動、笠捨山、稚児の森を修行後、バスにて玉置山へ。玉置山頂を修行して玉置神社にて宿泊。
- 7月17日(金) 午前3時出立、大森山、五大尊岳を経て熊野本宮へ。湯ノ峰宿泊。
- 7月18日(土) バスにて速玉社、那智大社等を参拝し勝浦に至り旅館にて宿泊。
- 7月19日(日) 朝食後解散。  
(本隊は吉野山へ帰山するバスを別途実費にて運行します。)

#### ○後半参加者(女性は後半のみ)日程

- 7月15日(水) 午前11時までに吉野山東南院に集合。準備後、吉野山をバスにて出立、下北山にて全行程修行者と合流。以後は上記日程の通り。

#### ○費 用(若干の増減有り)

- ◇全行程参加者(吉野-前鬼山-那智山) = 金90000円
- ◇前半行程参加者(吉野-前鬼山) = 金45000円
- ◇後半行程参加者 = 金65000円
- ※前・後半は吉野山～前鬼・浦向間のバス代を含む
- ※峰中新客行場料など必要のため、若干の費用を携行されること



#### ○行程の注意

- ・15日は例年の浦向旅館松葉館には宿泊しません。よって、洗濯・水行は出来ません。
- ・16日は早朝、車で移動後、行仙小屋下より入峯。上葛川へは下らずに奥駈道を稚児の森の先の玉置山の林道まで修行し、舗装路は車で移動します。大変長時間の修行となります。また、玉置山宝冠の森は修行しません。
- ・17日は玉置神社より折立には下りません。全員で大森山を超えて、備え崎まで修行します。

#### ○服装

白いトレパン、トレシャツのような動きやすいもの。または行衣、山袴等修験装束。履物は白の地下足袋（大きめの物）に統一します。  
袈裟・念珠有りましたらご持参下さい。金剛杖・檜笠（帽子は不可）必要  
引敷、手甲脚絆等、出来るだけご用意下さい。  
トレシャツ、トレパン以外は、吉野山でも揃います。

#### ○携行品

雨具・リックサックまたはそれに類するもの・懐中電灯・着替え・洗面具・水筒  
甘味品若干  
荷物はなるべく少なめに!

奥駈修行は、ただ山中を歩き通すだけが目的ではありません。  
山全体を神仏そのものとして、七拾五磨きという多くの修行場を行います。  
大変危険な箇所も点在し、行程も厳しいものです。  
参加される方は、行者としての心構えと自己責任による自己管理が必要です。

※上記の峯中での行程等は、状況等により予告なく変更することがあります。

〒639-3115 奈良県吉野郡吉野町吉野山2416

大峯山 東南院  
TEL 0746-32-3005  
メール gojo@oak.ocn.ne.jp

## 資料 3-2, 「覚え書き」

### 覚え書き

大峯奥駈修行は、修験道最奥の修行と言われるごとく、修行者は新客（初参加者）といえども、入峰の規則や決まり事、心構えなど既に先達のもと教授され、一通りは心得ているものでありますが、近年初行の方が修行されることもあり、入山の前に思いつくままに覚えをしたためるものであります。

#### ①持参品のチェック

白地下足袋、懐中電灯、雨具、リュックサック、着替え、洗面具、水筒等、檜笠（帽子は禁止）、金剛杖、部屋着（作務衣など）。  
あれば重宝 → 甘味品、  
峰中携行禁止の品→ 髭剃り等の刃物類（満行まで刃物は肌にあてません。）、修行に不要と思われる物。  
荷物は、極力（ぎりぎりまで）少なくする。  
荷物、着物、履き物等全てに名前を記入。

#### ②喫煙・飲酒

禁煙にはしませんが、タバコは出来るだけすわないこと。峰中休憩場所以外は禁煙。  
携帯灰皿のない人は、喫煙を禁止します。宿坊では、建物の外で喫煙。  
お酒は、行満するまで禁酒。

#### ③薬

各自持参の常用の薬品だけとし、睡眠薬は禁止。

#### ④カメラ撮影

休憩場所のみとし、修行中（歩行中）は禁止します。ビデオ撮影は禁止。  
東南院奥駈会の記録撮影担当者は別。常に撮影します。

#### ⑤修行中

無駄な私語は、慎む事。  
前の人との間隔の目安は、杖が前の人足の杖に当たらない程度。

峯中の一木一草は、神仏の化身であり大事な物と心得て、採取する事は勿論の事、前の人が進んだ道以外の所を通行する事を原則禁止す。また、人々が住んで居られる生活圏においては、杖を突く事・リンを鳴らす事を禁止。懐中電灯も足元を照らす事に集中し、民家を照らす事の無い様注意する。

勤行及び駈念仏は、自分勝手にせず全員が一心同体になる様行う。休憩時リュック等の荷物の上げ下ろし、食事は、総奉行の指示に従う。休憩場所等に到着しても後続の人が到着するまでそのままの体勢で待つ。雨具、檜笠の着脱も同様に指示に従う。夜間の伝令は目視で確認後必ず後ろの人に伝える。

#### ⑥金剛杖

大切に取扱う。休憩場所等では、人が跨り足に触らない場所に立掛ける。

歩行中は前後の人の気配に注意し、自分の歩幅以上に前後に出さない。

#### ⑦起床・消灯時間

決められた時間のとおりとし、1分前でも、1分後でも無くジャストの事。起き上がってゴソゴソしない事。又、寝る時もモタモタしない。その他の時間（集合時間等）は、10分前に集まる様心掛ける。

#### ⑧その他

自分のごみは、自分で持ち歩く事。峯中で捨てる事の無い様に。

お風呂、沐浴については奉行の指示あり。

食事（じきじ）も修行と心得、正座（峰中以外）で心静かにいただく。箸をつけた器は残さず全ていただく。

使用させて頂いた寝具（布団類）は、きっちりと角を合せてたたむ事。雑にしない事。

行中の自我のコントロールに励み、行動は常に慎むこと。ご自身の菩提行の為に参加した事を忘れない。

複数人の修行の基本は、絶えず自分以外の人に気を配り、自分自身の行動をコントロールする（我を捨てる）。

絶えず行者としての心構えと振る舞いを忘れぬ事。

#### ⑨その他峰中では多くの指導や指示が大先達、奉行よりある。

## 第4章 観光資源化される山岳霊場

### 1, はじめに

本論ではここまでに、修験道の現代的な「転換」、すなわち担い手側の変化と、修験道の文化財化・文化遺産化が同時進行するという状況について、特に前者の問題に焦点を当てて議論を進めてきた。そこからは、講の衰退と教団による修験道の開放化、修行や行者の変化にみる山の修行と里の宗教活動との互酬的な連続性の断絶など、現代の修験道の特徴付ける幾つかの顕著な変化が看取された。本章からは、修験道の担い手の問題から、現代における修験道の転換のもう一つの局面である文化財化・文化遺産化の進展という問題へと目を転じる。

序論において「お祭り法」や文化庁のアンケートを確認して示した通り、修験道の文化財化・文化遺産化の進展は、観光化を後押しする形で、教団や講、行者などに関わりを持たなかった人々に対しても霊場を開放していると考えられる。本論ではまず、かかる状況を、吉野と同様に修験道の中心的な聖地である「熊野」を事例として取り上げることで、具体的に跡付ける。これを本章の第1の課題とする。

本章において熊野を取り上げるのは、同地が吉野と並ぶ修験道の聖地であるのみならず、霊場の開放化を歴史的に経験してきた場所であるからである。熊野は荘園経済の崩壊を経て貴族から庶民へと開かれた霊場であり、当時、霊場の開放化の一端を担ったのは、修験者と行動を共にした「熊野比丘尼」と呼ばれるヒジリの存在であった。本章の第2の課題は、そうしたヒジリの活動と、それを模す形で展開する現代の現地観光ガイドの活動を比較することで、現代における霊場の「開放のされ方」やその特徴を跡付けることである。

### 2, 霊場熊野の現況と歴史

#### 2-1, 「行場」と「巡礼地」—熊野の持つ2つの顔—

ここではまず、霊場としての熊野の歴史を概観しつつ、文化財化・文化遺産化が進展する現在の様子を確認してみよう。

熊野は「熊野三山」と総称される「熊野本宮大社（以下本宮大社）」、「熊野速玉大社（以下速玉大社）」、「熊野那智大社（以下那智大社）」を中心として成り立つ霊場で、古くは奈良時代より修験の修行道場として知られ、大峯山入峰の「表玄関」として知られた存在であった<sup>126</sup>。熊野は山岳修行を行う人々にとっての重要な「行場」だったのである。先行研究では貴族の巡礼が行われていなかった奈良時代より、熊野が山岳修行者達に「修行道場」として認識されていた点や、本宮から新宮、那智、雲取越經由で再び本宮へ戻る右繞<sup>うによう</sup>を思わせる修行形態があった点などが明らかにされている。また、修験者達が熊野三山を巡拝したことで、三社の祭神を共に祀りあう「三社三所」と呼ばれる体制が成立し、熊野は「熊野三山」と呼ばれる一つの広大な霊場となった。古代の行者達の活動により聖地の基礎が築かれたといえるだろう<sup>127</sup>。

3つの神社が一つの霊場として成立するようになると、「行場」としての性質と平行し、熊野は「巡礼地」としての側面も獲得するようになる。孝謙天皇が熊野に対して「日本第一大霊験所」の勅額を与え、その霊験を称揚したことは、熊野の霊験が、行者のみならず、貴顕の間に広まっていたことを象徴的に表している。平安貴族による熊野詣は熱を帯び、鳥羽上皇は21回、後白河上皇は34回、後鳥羽上皇は28回もの熊野詣を行っている。平安期の熊野は貴族の庇護のもと、次第に荘園を獲得し、社会的な権威も高めていった。

貴族の庇護により大きな力をもった熊野も、承久の乱や南北朝から室町にかけての動乱期におきた荘園経済の崩壊により大きな打撃を受ける。三山は神事や法会、年中行事の資糧、社殿の管理費を荘園や貴族以外に求めざるを得なくなったのである。この時期に登場し、近世江戸期まで熊野の経済を支えたのが、ヒジリと呼ばれた宗教者の勧進活動<sup>128</sup>である。ヒジリは行者達を含む遊行的な性格の強い宗教者を指すが、熊野において特徴的なのは、「熊野本願所」<sup>129</sup>に属する「熊野比丘尼」と呼ばれる女性たちが熊野山伏と共に熱心に勧進活動を行なった点である。井原西鶴の『世間胸算用』

<sup>126</sup> 大峰奥駈道を熊野から吉野へと辿ることを「順峰」、吉野から熊野へと辿ることを「逆峰」とよぶことから、それは何える。

<sup>127</sup> 940（天慶3）年頃の作とされる熊野三所権現像が現在も残っている。この頃には「熊野三山」は完全に一つの信仰対象地となっていたようだ。

<sup>128</sup> 勧進とは勧めること、刺激すること、誘うことなどを意味している。根井・山本の『熊野比丘尼を絵説く』によれば、この語が、人を勧めて仏道に導く勧化を意味するようになり、ひいては寺社の為に喜捨を募ることも勧進の意味するところとなったという。

<sup>129</sup> 熊野本願所とは熊野三山の造営修繕に関わる費用を集める「勧進元」のことで、遊行聖を組織していたところ。

や近松門左衛門の『主馬判官盛久』など、近世期の大衆文学に熊野比丘尼の活動が描かれており、彼女たちの活動がこの時期までに、人々によく知られたものとなっていたことが窺える。熊野比丘尼の熱心な唱導により、熊野は再び巡礼地としての地位を取り戻すのである。

## 2-2、霊場の衰退と観光化の進展

熊野比丘尼の活躍により、熊野は聖地としての側面を取り戻すものの、江戸幕府の遊行者に対する規制強化や、社家と本願所の権力闘争により、近世期の熊野は徐々に力を失っていった。そして、時代が明治に至ると、多くの霊山同様、神仏分離の荒波により、完全に没落・衰退したといわれる。速玉大社の撰社・神倉神社の当時の様子が、新聞記者の手記に以下のように書き残されている。

中の地蔵に安置されていた大小無数の地蔵さんは神仏混淆廃止の際引下ろされ、所在不明となった。(中略) 多数の地蔵尊は谷底へ投棄したといわれるばかりで、はっきりしない<sup>130</sup>

熊野の社の仏教・修験道的要素は徹底的な弾圧を受けたのである。

明治以降の熊野における三山信仰の様子に関してははっきりとした史料が残っておらずその様子を伺い知ることは難しい。こうした史料の不足も、徹底した廃仏毀釈の影響と考えられるだろう。

近代の熊野信仰史に関して、近代文学を専門とし新宮市図書館で郷土史・資料の整理を担当した山崎泰は、神仏分離令以降の様子を「明治以降の市井の人々の熊野信仰の実相は僅かの例をのぞきいまだ未開拓の分野」と述べる一方で、文学者・佐藤春夫のエッセイなどを通し、速玉大社が新宮やその周辺の人々にとって、「権現さん」と呼ばれ親しまれ、全国の氏神信仰と同様のものではあつたらうとの指摘をしている。明治以降の熊野三山は「三山」としてのつながりを持つ、広域の大霊場という性格は失われざるを得なかったようである。

また、地方紙『熊野新聞』の1960(昭和35)年2月24日の記事に「樂でない熊野

---

<sup>130</sup> 永広柴雪『新宮あれこれ』紀南新聞社出版部、1961年、321頁。

三山のお台所」という見出しの記事がある。紙面では「神社の経営はどん底状態が続  
き（中略）いまなお赤字というところ」、「いまの台所の有様では雨もりを押さえるの  
が精一パイのところ、屋根だけでも完全修復すると一千万円を要するとい、手も  
足も出ない」とその苦境を伝え、前年の 1959（昭和 34）年に全通した紀勢本線や、  
新たな国道の整備による観光客の増加に「唯一の希望をつないでいる」としている。  
明治期の宗教政策により、昭和 30 年代において苦境の立たされている熊野の様子を  
彷彿とさせる資料である。

近代において霊場としての熊野の姿が後景化する一方で、新たな熊野への意味付け  
が前景化してくる。それは「景勝地」としての熊野である。近代以降の熊野は、那智  
の瀧や瀨峡に代表される、雄大な自然の景観美に注目が集まり、観光の舞台と目され  
ようになるのである。景勝地としての熊野が前景化した背景には、熊野地域の県や  
地方自治体が積極的に行った観光振興策がある。例えば、1927（昭和 2）年、大阪毎  
日新聞社と東京日日新聞社が主催し、鉄道省の後援のもとに行われた日本新八景の選  
定では、地元の保勝会と県が協力し集票を行ったことや、1936（昭和 11）年の国立公  
園の選定に際しての関係者の奮闘が『南紀観光史』などに記録されている。とりわけ、  
熊野川におけるダム建設など幾つかの契機を経て地場産業であった木材産業が衰退す  
ると、熊野地域は一層観光産業への注力を行った。熊野の特徴は、霊場・地場産業の  
衰退により文化財化・文化遺産化に先駆けて、昭和初期から地域や行政による観光産  
業への注力が行われていたという点である。

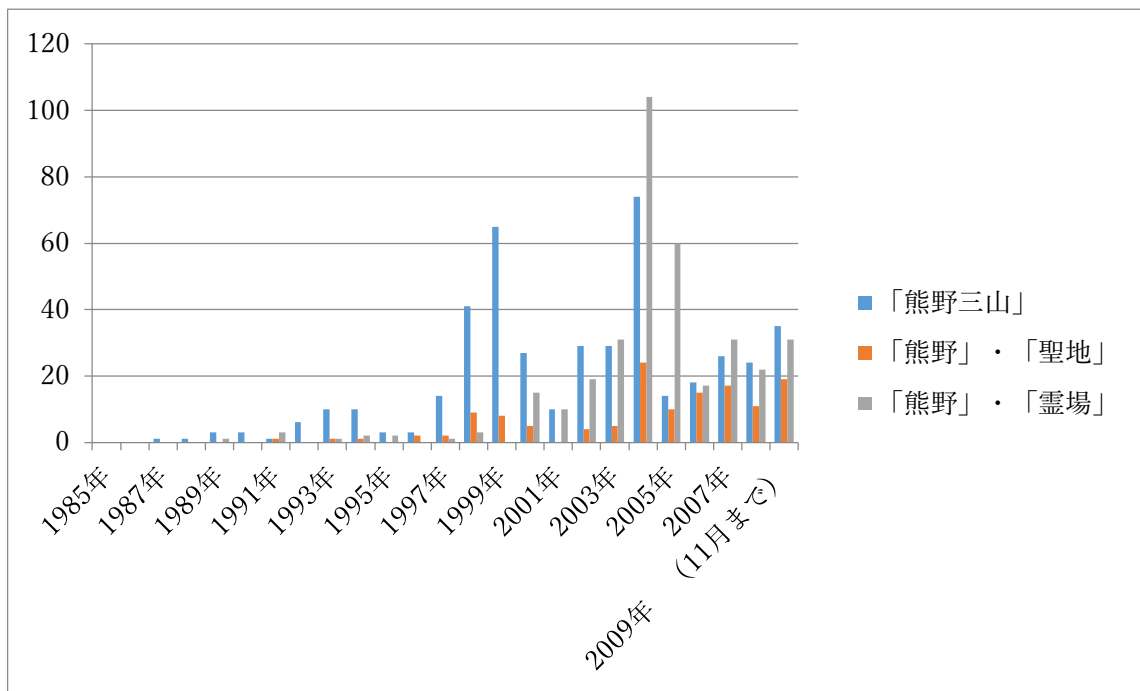
そうした観光産業への注力は、次第に熊野の「文化」を資源化するという形へと展  
開していく。中牧弘允の指摘する「参詣道のイノベーション」も、そうした流れの一  
つとして位置づけられるだろう。中牧は「熊野道」が 1981 年に中山道・奥の細道と共  
に「日本三古道」として登録されたことを切っ掛けに、1990 年の「ふれあい紀州路歴  
史の道ピア」、1999 年の「ジャパンエキスポ南紀熊野体験博」というイベントが行わ  
れ、山間部の道路が整備され、「古道」の知名度が上昇するとで、熊野の世界遺産化が  
動き出したと指摘する<sup>131</sup>。

次に挙げる資料はこうした中牧の主張の裏付けともなるだろう。次頁に示す図 4-  
1 と図 4-2 は、1985 年以降の朝日新聞（朝刊・夕刊・各地の地方版を含む）に掲載

---

<sup>131</sup> 中牧弘允「世界遺産としての熊野一地域と宗教のイノベーション」（国際宗教研究所『国際  
宗教研究所ニュースレター』ニュースレターNO. 59(08-2)、40-43 頁）、41-42 頁。

された熊野に関連する記事数と、それをグラフにしたものである。データベースには朝日新聞社の聞蔵Ⅱビジュアルを用い、「熊野三山」、「熊野」・「聖地」、「熊野」・「霊場」という語彙を含む記事を抽出した。



(図表 4-1)

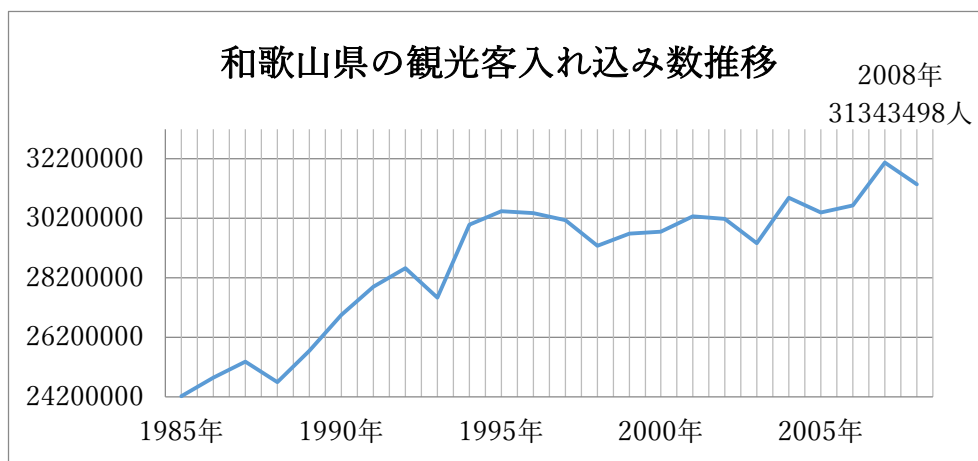
西暦	「熊野三山」	「熊野」・「聖地」	「熊野」・「霊場」
1985年	0	0	0
1986年	0	0	0
1987年	1	0	0
1988年	1	0	0
1989年	3	0	1
1990年	3	0	0
1991年	1	1	3
1992年	6	0	0
1993年	10	1	1
1994年	10	1	2
1995年	3	0	2
1996年	3	2	0
1997年	14	2	1
1998年	41	9	3
1999年	65	8	0
2000年	27	5	15
2001年	10	0	10
2002年	29	4	19
2003年	29	5	31
2004年	74	24	104
2005年	14	10	60
2006年	18	15	17
2007年	26	17	31
2008年	24	11	22
2009年 (11月まで)	35	19	31

(図表 4-2)

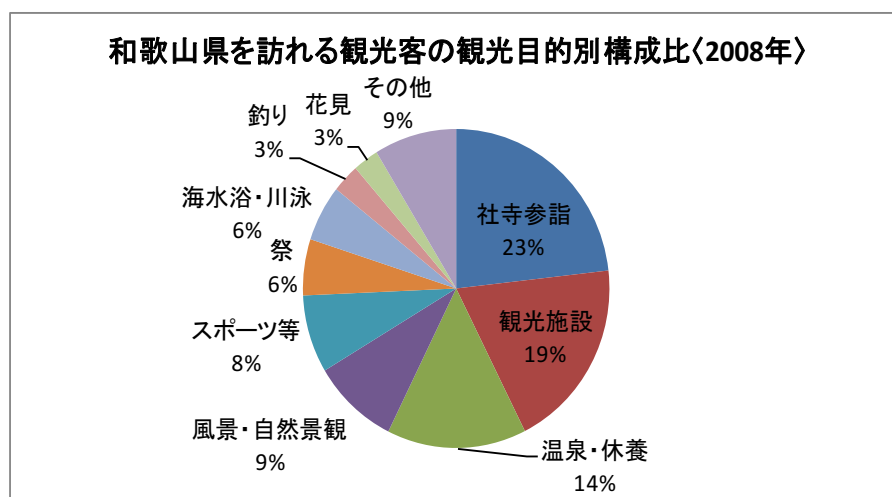


グラフを参照すると、「熊野三山」が頻繁に紙面にのぼるのは90年代の後半になってからであり、グラフが大きく動いている時期の記事や出来事を確認すると、中牧の挙げた1999年のジャパンエクスポ南紀熊野体験博関連の記事と、2004年の世界遺産登録関連の記事が圧倒的に多い。こうした記事数の増加は、熊野の知名度がアップしていく様子も表していると判断していいだろう。

以下の図4-3は和歌山県の観光振興課による2008（平成20）年観光動態調査報告書をもとにした和歌山県の観光客入れ込み数の推移で、図5-4は2008年の観光客の目的別構成比である。



(図表 4-3)



(図表 4-4<sup>132)</sup>)

<sup>132</sup> キャンプ、潮干狩り等、1%に満たない項目をその他として分類した。

図 4-3 からは 90 年以降和歌山和を訪れる観光客数が順調に伸びていることが伺える。また、図 4-4 からは観光客の 26%が「社寺参詣」を目的としており、現在和歌山の観光目的別推計の中でトップを占めていることがわかる。熊野三山は和歌山県において、高野山と共に、とりわけ人気の高い神社として観光客を集めているが、1959（昭和 34）年の熊野新聞で、熊野三山が「日の目を見る」ための「唯一の希望」と目された「観光」は、熊野の神々のもとに人々を呼び戻した存在であるといえるだろう。

とりわけ、2004（平成 16）年ユネスコにより「紀伊山地の霊場と参詣道」の一部として熊野三山が世界遺産登録をされると、翌年に新宮市・那智勝浦町では観光客が約 8 万人増、本宮町に至っては 50 万人増を記録するなど、熊野の観光地としての人気は一層高まりを見せる。

以下の写真は観光客で賑わう現在の熊野三山の様子である<sup>133</sup>。



（写真 4-1 那智大社参道）

<sup>133</sup> 筆者が上記の写真を撮影したのは平日。



(写真 4-2 熊野本宮大社)



(写真 4-3 速玉大社の駐車場)

写真 4-1 は那智大社と、那智大社に隣接する西国巡礼一番札所・那智山青岸渡寺への参道の様子である。次の写真 4-2 は本宮大社の拝殿前の様子で、先的那智大社参道の写真と共に、多くの参拝者で賑う現在の両神社の様子が確認できる。写真 4-3 は速玉大社の駐車場が観光バスや沢山の車で賑わっている様子が覗えるだろう。

以上の状況を踏まえ、熊野における文化財化・文化遺産化と観光化の関係を整理すれば、かつて「行場」や「巡礼地」として栄えた大霊場である熊野は、明治期における神仏判然令により瓦解し、「地域の氏神」と変わらない存在となったと考えられる。しかし、昭和初期において熊野は那智の滝に象徴される景勝地として人々の人気を集めるようになった。その意味では、熊野は昭和初期から「観光地」だったのである。熊野川におけるダム建設などを経て地場産業である木材産業が衰退して以降、熊野は一層観光化に注力するが、そうした流れの中で新たな観光資源として注目されたのが、熊野信仰にまつわる事物であった。

### 3, 熊野比丘尼の絵解き

上記の理解を踏まえた上で、ここからは、本論第 2 の課題として、かつて熊野の霊山を庶民へと開いたヒジリの活動と、それを模す形で展開する現代の観光ガイドの活動を比較することで、現代における霊場の「開放のされ方」や、その特徴を跡付けてみたい。

「熊野比丘尼はキャンペーンガール。熊野の神々が全国へ」これは和歌山県の広報室が発行する総合情報誌『和 (nagomi)』の見出しである。先に触れたように、熊野比丘尼とは熊野の本願寺院に所属し、山伏とともに全国で勧進活動を行った女性達である。現在の熊野では、この熊野比丘尼の勧進活動をモチーフにした観光活動が展開されているのだ。現在の観光活動の性質を適切に理解するためにも、本節ではまず熊野比丘尼の歴史と彼女たちの活動を特徴付けておこう。

比丘尼とは梵語ビクシュニー(bhikṣuṇī)の音写で、男性出家者の「比丘」に対し、女性の出家者を表す言葉である。仏教教団の一員として、いくつもの厳しい戒め、具足戒を受けた尼僧のことである。しかし、熊野比丘尼は正式に受戒した尼僧ではなく、おおかたは僧形をしただけの女性たちであったようだ。根井浄は、熊野比丘尼が中世の禅宗五山制度に伴う、「尼五山」の尼僧や、皇族・貴族の息女たちが住持した「比丘尼御所」の尼僧、既成仏教教団の「比丘尼寺(尼寺)」に住んだ尼僧でもなかったこと

を指摘し、一般的ないわゆる「比丘尼」とは区別して理解をする必要があるとしている<sup>134</sup>。彼女達は熊野三山それぞれに置かれた社殿堂塔を管理する「本願所」に属し、山伏とともに全国を行脚し、熊野信仰の伝播と社殿の維持・管理費用を集めることを目的としていた。その際、山伏がまじないや加持祈祷を中心とした活動を展開したのに対し、彼女たちが行ったのが「絵解き」という実践であったことが分かっている。

林雅彦によれば、説教唱導などの宗教的な場において、「経典や教理、仏伝・祖師高祖伝、寺社の縁起・由来・霊験、あるいは英雄の非業な最後、親子の恩愛や男女の愛憎・美女の死等々」<sup>135</sup>のストーリーを有する絵画（説話画）の絵相を口頭言語によって解説・説明するものが「絵解き」である<sup>136</sup>。林の整理に基づけば、過去及び現行の絵解きの対象になっている説話画は、その内容から次の6つに分類できるという。1、経典や教理に基づくもの<sup>137</sup>、2、釈迦の伝記を描いたもの<sup>138</sup>、3、我が国の祖師・高祖伝を描いたもの<sup>139</sup>、4、寺社の縁起・由来・霊験譚を描いたもの<sup>140</sup>、5、軍記物語に題材を得たもの<sup>141</sup>、6、物語・伝説に題材を得たもの<sup>142</sup>がそれである。熊野比丘尼達が絵解きの道具として用いたものに「熊野観心十界曼荼羅」と「那智参詣曼荼羅」があるが、林は熊野勸進十界曼荼羅を1の経典や教理に基づくもの、那智参詣曼荼羅を4の寺社の縁起・由来・霊験譚を説くものに分類している<sup>143</sup>。

絵解きという実践が人に対して時に、強烈な印象を残すという事実を太宰治の作品から知ることができる。太宰は自身の少年時代を描いた処女作『思ひ出』の中で、育ての親ともいえる女中「たけ」とのエピソードの一つを次のように語っている。

たけは又、私に道德を教へた。お寺へ屢々連れて行つて、地獄極樂の御繪掛地を見せて説明した。火を放（つ）けた人は赤い火のめらめら燃えてゐる籠を脊負はされ、めかけ持った人は二つの首のある青い蛇にからだを巻かれて、せつながつ

<sup>134</sup> 根井浄、山本殖生編著『熊野比丘尼を絵説く』法蔵館、2007年、377頁。

<sup>135</sup> 林雅彦『絵解きの東漸』笠間書院、2000年、3頁。

<sup>136</sup> 林雅彦前掲書、3頁。

<sup>137</sup> 「法華経曼荼羅図」、「当麻曼荼羅」、「地獄極楽絵図」、「十界図」、「六道絵」、「往生要集地獄御絵伝」などがこの分類に入る。

<sup>138</sup> 「仏伝図」、「釈迦一代記図絵」、「釈迦八相図」、「涅槃図」、「八涅槃図」等

<sup>139</sup> 「聖徳太子絵伝」、「弘法大師絵伝」、「法然上人絵伝」、「親鸞聖人絵伝」等

<sup>140</sup> 「立山曼荼羅」、「白山参詣曼荼羅」、「多賀社参詣曼荼羅」、「清水寺参詣曼荼羅」等

<sup>141</sup> 「京都六波羅合戦図」、「源義朝公御最後之絵図」、「安徳天皇御縁起絵図」等

<sup>142</sup> 「苺萱道心石童丸御親子御絵伝」、「小栗判官一代記」、「酒吞童子絵巻」等

<sup>143</sup> 林雅彦前掲書、24-25頁。

てみた。血の池や、針の山や、無間奈落といふ白い煙のたちこめた底知れぬ深い穴や、到るところで、蒼白く瘦せたひとたちが口を小さくあけて泣き叫んでみた。嘘を吐けば地獄へ行つてこのやうに鬼のために舌を抜かれるのだ、と聞かされたときには恐ろしくて泣き出した。<sup>144</sup>

太宰は後年の『津軽』の中でもこの一文を引用しながら、「たけ」から受けた教育が自身に与えた影響の大きさを振り返っている。幼少時代に女中から受けた曼荼羅の絵説きが、太宰の心の中に強く残ったことを紹介するエピソードである。このエピソードからわかるのは、曼荼羅を用いた「絵説き」が、時としてそれを見た人間に大きな影響を与え得るということだ。曼荼羅の絵説きを受けた人々は時に彼岸を想い、死後、自身が行く先を案じる。人々は曼荼羅に描かれる燃え盛る地獄の業火からの救済を願い、聖地に目を向け、巡礼へと心を向ける。こうした効果を巧みに用い、中世から近世にかけて曼荼羅の絵説きによる教化活動を全国で行ったのが熊野比丘尼だったのである。



(図表 4-5 春日若宮祭典式絵巻より<sup>145</sup> 熊野勸進図 奈良・春日大社蔵)

<sup>144</sup> 太宰が少年時代に見た曼荼羅は、青森県にある金木山雲祥寺の「十王曼陀羅」である。太宰は「地獄極楽の御繪掛地」と書いているが実物には十王經に基づく地獄の絵しかない。

<sup>145</sup> 根井・山本前掲書 vi 頁より転載。



(図表 4-6 唄比丘尼図<sup>146</sup> 静岡・MOA 美術館蔵)

## 4, 熊野勸進十界曼荼羅と那智参詣曼荼羅

### 4-1, 熊野勸進十界曼荼羅

ここでは熊野比丘尼の勸進活動の特徴を把握する為に、彼女たちが絵解きに用いたとされる曼荼羅に注目する。まずは「熊野勸進十界曼荼羅」をみてみよう。同図は現在各地で 44 点の現存が確認されており、当時巷では「地獄・極楽の絵」、「熊野の絵」と呼ばれていたといわれる<sup>147</sup>。絵の構造は幾種類かのヴァリエーションが確認されているが、一般的なものは画面中央に心の文字を配し、そのすぐ下に施餓鬼法要の様子を描き、その周りに四聖（仏界界・菩薩界・声聞界・縁覚界）を配置し、画面上部には「老いの坂図」や「人生の坂図」と呼ばれる人間の誕生から死までを描いた半円が描かれ、画面下部には迷いの世界である六道（天界・人界・修羅界・畜生界・餓鬼界・地獄界）が描かれている。

<sup>146</sup> 根井・山本前掲書、46 頁より転載。

<sup>147</sup> 福江充『立山曼荼羅 ー絵解きと信仰の世界ー』法蔵館、2005 年、176 頁。

この中でも特に印象的に描かれているのは、地獄界であり、そこには火車や、刀の森、亡者に対する責め苦などが非常に生々しく描かれている。これは鮮烈に描かれた地獄を絵解くことで、聞く人々に改心を勧めるためである。先に引用した太宰の作品の例にもあるが、これを目にした人々は心胆寒からしめたことであろう。以下図 4-7 はオーソドックスな勸進十界曼荼羅図である。



(図表 4-7 熊野勸進十界曼荼羅)

生々しく描かれた地獄絵図の中でも注目すべき点は、室町末期以降に表れる新しいタイプの地獄が描かれていることがあげられる。具体的にいえば、三途の川や、地藏



菩薩の救済に関するストーリー、女性が落ちるとされた、不産女地獄や、両婦地獄、血の池地獄などがそれにあたる。これらの図像は先行する鎌倉時代の地獄絵には見られない典拠不詳の図像で<sup>148</sup>、熊野の曼荼羅に現れて以降、様々な曼荼羅図に影響を与えたようだ。福江充によると、同じ図像が見られる立山曼荼羅も熊野の曼荼羅から大きな影響を受けたものであるという<sup>149</sup>。



(図表 4-8 熊野勸心十界図 西福寺本より 両婦・不産女地獄)

「不産女地獄」は子供を産めなかった／産む機会がなかった女性が苦しむ地獄といわれる。「ウマズメ」は16世紀の『日葡辞典』にも「子供を産まない女」として掲載

<sup>148</sup> 根井浄・山本殖生『熊野比丘尼を絵説く』法蔵館、2007年、385-386頁。

<sup>149</sup> 福江充『立山曼荼羅』法蔵館、2005年、178頁。

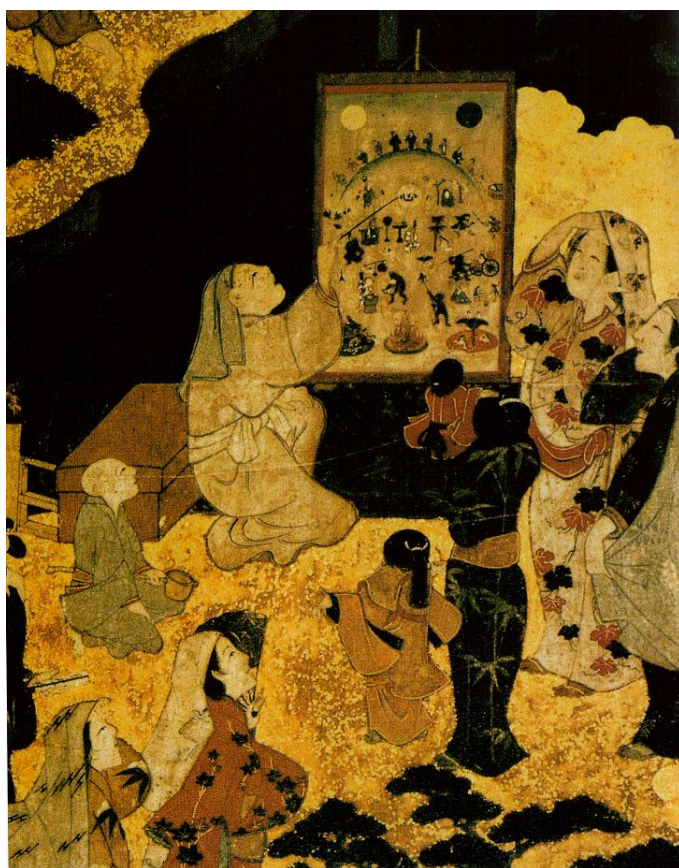
されており、当時の社会においては広く定着していた言葉であった<sup>150</sup>。この地獄では灯心で堅い竹の根を掘り続ける責め苦にあうといい、西福寺本の熊野勸心十界図にはっきりとその姿が描かれている。続いて二つめの新しい地獄である「両婦地獄」は、嫉妬をする女性が落ちるとされる地獄である。図像では一人の男を長髪蛇体の女性二人が縛り、取り合う姿が描かれている。この地獄は同時に、「二女狂」といわれる愛欲に溺れる男性も落ちる地獄とされたが、男性の煩惱を誘発する罪深い存在である女性がまず先に落ちる地獄という点が強調された（図 4-8 参照）。最後の「血の池地獄」であるが、これは「血盆池」ともよばれ、月経で女性が流す血が地神を汚すという『血盆経』の教説に基づく地獄である<sup>151</sup>。『血盆経』は正式には『大蔵正経血盆経』といい、中国で作られた偽経である。室町時代の中期から後期にかけて広く受容されたようで、熊野観心十界曼荼羅と同じく、血の池地獄が描かれた立山曼荼羅の絵解きを行う立山・芦峯寺では同経を発行し、「熊野勸心十界図」を伝えている秋田の来迎院にも同経の版木が残っている。熊野比丘尼達は曼荼羅の絵解きの際、新たな灯明銭を要求してこれらの地獄の絵解きをしたようであるが、このことは、これら三種の地獄が当時の女性達に大きな関心と衝撃を与えたことを示している。

「住吉神社祭礼図屏風」を確認してもわかる通り、住吉神社の返り橋前で絵解きをする比丘尼の前の観衆のほとんどは女性と子供である（図 4-9 参照）。熊野比丘尼たちが教化の対象とした人々の多くは女性であった。

---

<sup>150</sup> 根井・山本前掲書、386 頁。

<sup>151</sup> 根井・山本前掲書、390 頁。



(図表 4-9 住吉神社祭礼図屏風より 熊野比丘尼絵説き図<sup>152</sup> フリア美術館蔵)

熊野比丘尼は熊野観心十界曼荼羅で地獄の絵解きをした後、後述する那智参詣曼荼羅を示し、人々に聖地熊野への巡礼を勧めたとされる。熊野比丘尼は誰もが関わり得る、愛憎劇や、性に関する悩みなど、人々の生活に直結した苦悩をリアルに映し出す図像を基に、人々に人生のあり方や彼岸の行く先を説いて聞かせた。そして、熊野への勧進や巡礼を行うことで、「救い」が可能となることを説いたのである。

他方で、同時代に三山の聖職者側が作成した熊野曼荼羅図には、熊野の本地仏や垂迹神が直截に描かれている。これは、聖職者たちが、熊野の神仏を曼荼羅の図像に描く権利を独占し、本願所にはそれを許さなかったことに由来している。しかし、かような曼荼羅は、現実の苦悩から実質的な救済をイメージしにくく、当時の人々にとってのリアルな苦悩をすくい取り「救い」への希求を持たせる材料にはなりにくかったように思われる。

<sup>152</sup> 根井・山本前掲書、iii頁より転載。



(図表 4-10 熊野曼荼羅図より抜粋 和歌山県立博物館蔵)

『私可多咄』、『好色訓蒙図彙』、『籠耳』、『熊野之御本地』、『ごすいでん』、『女重宝記』など、数々の資料に比丘尼の説いた地獄譚や救済についての物語、全体としての「聖地熊野」の霊験が語られる中、具体的な熊野の聖職者の活動に関する資料が乏しいのも、その時代を生きる人間にとっては、聖職者の示す救済の世界観よりも、熊野比丘尼の示す救済の世界観がリアリティを持って受け取られたという証左であろう。当時の「民衆にとって「熊野観心十界曼荼羅」ほど地獄と極楽が現実感をもって享受された絵画はほかにないだろう」との根井の指摘も頷くことができる。彼女たちは一般の巡礼者や女性にもわかりやすい形で地獄や、そこからの救いを示すことで、「救いの聖地」としての熊野のイメージを作り上げたといえるのである。

#### 4-2、「那智参詣曼荼羅」

「熊野勸進十界曼荼羅」の地獄の絵解きに続き、熊野比丘尼が提示したと推測されるのが「那智参詣曼荼羅」である<sup>153</sup>。那智参詣曼荼羅は熊野比丘尼ら願職によって作成されたといわれる図像で、泥絵の具と呼ばれる質素な材質で描かれていることが多い。那智大社の先々代宮司である篠原四郎によれば、那智参詣曼荼羅に描かれたもの内容は、一、那智山御滝信仰の有様、二、那智川熊野権現信仰の有様、三、熊野御幸、熊野詣での有様、四、那智山内外の社堂の模様、五、補陀洛渡海の模様、六、足利時代の風俗習慣に分類できるという<sup>154</sup>。

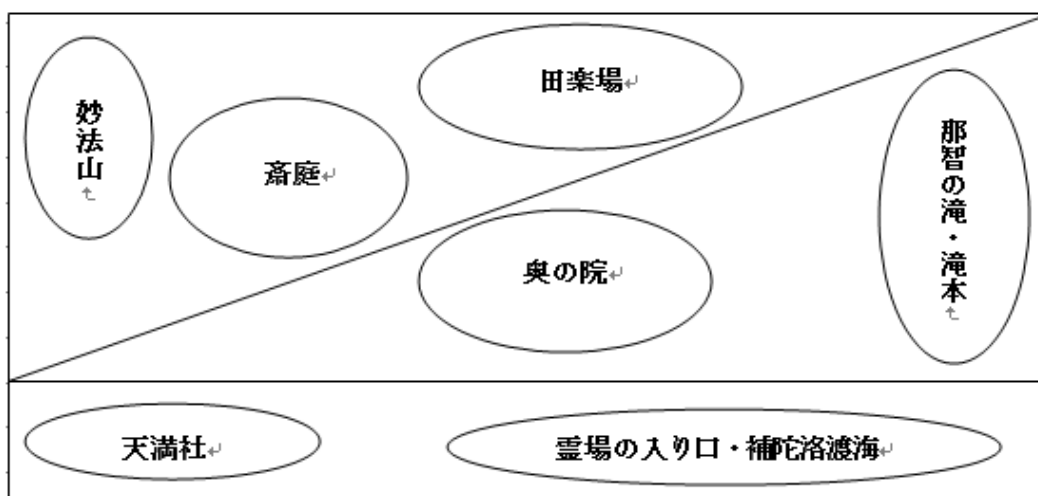
那智参詣曼荼羅の画面構成について確認をしてみよう。以下図 4-11 が実際の曼荼羅で、図 4-12 は主な画面構成の見取り図である。



(図表 4-11 那智参詣曼荼羅 大円寺本)

<sup>153</sup> 荻原龍夫は『巫女と仏教史』吉川弘文堂、1983年の中で「那智参詣曼荼羅」と「勸進十界曼荼羅」はセットで伝来するケースを紹介している。

<sup>154</sup> 篠原四郎『那智叢書 第三卷』集文社、1963年、4頁。



(図表 4-12 那智参詣曼荼羅図の構成：西山克『聖地の想像力』p.179 適宜改訂)

地理学者の岩鼻通明は、参詣曼荼羅が「境内付近の聖域を大きく細密に描き、逆に参詣道は圧縮して描かれるという特徴を有している」とし、その空間は「測量により作図された地形図の二次元平面上のユークリッド空間とは異なり、位置空間や距離関係を〈曲げる〉、〈くずす〉ことによって描かれた部分を、雲烟の技法により〈つなぐ〉ことによって全体にまとめられたトポロジカルな空間とみなすことができ」<sup>155</sup>とする。彼は那智参詣曼荼羅に関しても現地地図との比較を行い、同曼荼羅にも「浜の宮から大門坂までの参詣道がきわめて圧縮されて表現されており、那智権現境内と浜の宮および補陀落山寺を大きく書くというデフォルメ」<sup>156</sup>が見られる点を指摘している。

また、西山克は、那智参詣曼荼羅の構造を次のように把握する。まず、左上端の那智大社の扉の中には狛犬と八咫鳥のみが描かれる神の空間があり、その下の本堂と間の広場は後鳥羽上皇の御幸が描かれる貴人の区間、そして本堂内は社僧と参詣者の空間、本堂周縁に琵琶法師や多くの参詣する俗人、門外に高野聖や労働者が描かれるという「賤から聖へという段階的な空間構造」があるというのである<sup>157</sup>。

具体的な絵の内容に着目を見ると、那智参詣曼荼羅右下部には、太平洋に面した浜の宮と補陀落山寺が描かれ、二ノ瀬橋、振架瀬橋を渡り、那智権現へ至る参詣道が描

<sup>155</sup> 岩鼻前掲論文、135頁。

<sup>156</sup> 岩鼻通明「西国霊場の参詣曼荼羅にみる空間表現」(真野俊和編『講座 日本の巡礼 第1巻本尊巡礼』雄山閣、1996年、127-141頁)、129頁。

<sup>157</sup> 岩鼻前掲論文、136頁。

かれている。右下の鳥居には孝謙天皇の勅額をイメージさせる「日本第一」と書かれた鳥居が立ち、そこが古来の貴族によって認定された「日本一の霊験所」であることが示される。

また、その少し左に、川の手前に桜を見る艶やかな女性が描かれるが、これは和泉式部であると考えられる<sup>158</sup>。彼女は遙々熊野に詣でたが、「月のさはり」になり奉幣出来ないことを「はれやらぬ 身にうきくものたなびきて 月のさはりとなるぞかなしき」と歌に詠み嘆いていたところ、「もとよりも ちりにまじはる 神なれば 月のさはりも なにかくるしき」との託宣が返歌された、という『風雅和歌集』の一節に基づいた図像である。高野山や比叡山が女人の立ち入りを厳しく規制していたのに対し、熊野は「男女貴賤を嫌わない特別な聖地である」事を示していると考えられる。こうした熊野の現状は高野山において 1372（建徳 3）年、「男女猥雑之瑞籬」<sup>159</sup>として批判されるが、熊野の姿勢は当時の霊場にとっては画期的なものでもあり、女性の篤い信仰を集める要因にもなる。

また、図中には赤い服の御師に導かれる白い服の巡礼者二人が描かれているが、各所を巡った後に、左上の妙法山に至ると、先達だけがその姿を残し、彼らは姿を消している。妙法山は女人高野とも呼ばれた山だが、納骨信仰の山としても知られている場所である。2人の巡礼者は妙法山に至り消える事で、彼らが亡者であったことが示される。「死後熊野を訪れた巡礼者が妙法山に至り、浄土へと導かれる」というのがこの曼荼羅に書かれ、絵解かれる物語の大きな筋である。また、こうした死者が描かれる一方で、図像の右上部から中部には那智の滝から流れ落ちる延命の水や、修行中に倒れるも不動明王によって蘇ったとされる文覚上人などが描かれ、生命力の象徴も各所に描かれている。

西山は、那智参詣曼荼羅を「中世末期～近世初頭の那智山で、穀屋聖<sup>160</sup>たちが抱いた聖地なるもののイメージである」<sup>161</sup>と述べるが、全ての物語が「救い」を確かなものとするための根拠として描かれ、一つのストーリーへと収束していく那智参詣曼荼羅は、まさに熊野比丘尼自身にとっての、「宗教的なコスモス」が描かれていた

<sup>158</sup> 西山克『聖地の想像力－参詣曼荼羅を読む』法蔵館、1998年、191-193頁。

<sup>159</sup> 四月付け「金剛峯寺宗徒等言上状」より

<sup>160</sup> ここでいう穀屋聖とは、那智の本願所所属のヒジリのこと。那智本願所7箇寺は「穀屋」と呼称されていた。

<sup>161</sup> 西山前掲書、203頁。

といってもいいだろう。熊野比丘尼は、大衆の生活に直結したリアルな悩みから人々を救済する聖地として熊野那智大社を表象し、各地から勧進を募り、熊野の靈驗を全国に喧伝していたといえるのである。

## 5, 熊野比丘尼の「発掘」と「活用」

以上確認してきたように、「絵解き」により熊野へと人々を導いた熊野比丘尼の活動だが、実のところ、その実体に関するまとまった研究が行われたのはごく近年のことである。熊野比丘尼は、これまで古代から続く熊野信仰史のエピソードの一部として断片的に触れられてはきたものの、体系的にその歴史や、性質などを論じたものは意外に少ないのである。この原因の一つとして、近世以降、熊野比丘尼たちが男を誘い、春を売る、「売比丘尼」や、「仕掛け比丘尼」、「唄比丘尼」、という呼称で呼ばれ、彼女たちが卑俗なもの、次元の低いものとして扱われてきたという傾向が考えられる<sup>162</sup>。しかし、近年、熊野の世界遺産登録が現実味を増す90年前後になると、それまで体系的に論じられることがなかった熊野比丘尼や熊野本願所の活動を活発に論じる動きが現れた。

とりわけ大きな成果を残したのが、1993（平成5）年に結成された「熊野本願文書研究会」である。同会は「熊野三山の歴史的、文化的意義を問い、世界遺産登録に向けて幾分でも寄与をする」という目的で、『熊野本願所資料』（清文堂、2003年）などの成果を発表している。これは「新宮本願庵主文書」、「新宮神倉本願妙心寺文書」、「熊野那智山本願中出入証跡記録」などいくつかの古文書の解読を試みたもので、それまで研究対象になることの少なかった熊野比丘尼の本拠である「本願所」がどのような組織であったのかを考察したものである。また、世界遺産登録後、熊野比丘尼そのものを扱った研究として「熊野本願所文書研究会」の一員でもある、根井浄、山本殖生が、共編で『熊野比丘尼を絵解く』（法蔵館、2007年）を発表している。本書は6章構成で、5章までが熊野比丘尼に関する古文書、古記録、絵画、文学、金石文など様々な史料を収録した資料集ともいえる内容となっており、六章においてそれらの解説がなされている。著書の一人である根井は「古代から近代にいたる過程を一貫して説明するのは困難を覚える。そもそも熊野比丘尼の起源と発生をつかむのにも史料が少な

---

<sup>162</sup> 根井・山本前掲書、446頁。



く、輪郭を描くにしても当然ながら推測の域を出ない」と述べるものの、掲載された資料の充実度は、熊野比丘尼に焦点を当てた研究において、他に類を見ず、今後、熊野比丘尼の研究を行う際、必携の書となっている。

本論の立場において、近年活発になった熊野比丘尼研究に関する動向が非常に興味深いのは、こうした研究活動が、熊野の世界遺産登録に伴う熊野信仰の「客体化」や「資源化」を意識しつつ、それを主導する形で起こっている点である。熊野本願文書研究会の目的に、世界遺産登録への寄与がうたわれていることにもそれは端的に示されているといえるだろう。先に現在の熊野において、熊野比丘尼の勧進活動をモチーフにした観光活動が展開されていることに言及したが、かかる観光活動が可能となった背景にはアカデミズムによる比丘尼研究の推進が不可欠な要素として存在している。熊野本願文書研究会は歴史の中から「資源化」の対象となる熊野比丘尼の発掘をすると同時に、現在の活動に「歴史的な根拠」を提供しているといえるのである。

現在熊野で行われる観光活動は具体的には僧形をした観光ガイドの会メンバーである「今比丘尼」が曼荼羅の絵解きを行うという方法で行われている。この活動は三山を擁する自治体の「語り部の会」や「ガイドの会」の女性メンバーを中心に行われており、「熊野勧進十界曼荼羅」、「那智参詣曼荼羅」と共に、近年結成された「世界遺産熊野絵説き図制作委員会」が作成した2枚の曼荼羅（図表 4-14 および 4-15）を「絵説く」形で展開される。この「世界遺産熊野絵説き図制作委員会」は熊野の世界遺産登録を記念し、2006年5月25日に和歌山県の東牟婁振興局<sup>163</sup>に事務局を置き発足した団体である。同委員会は、同年6月13日に開設したwebページに以下のような事業計画書を掲載している。

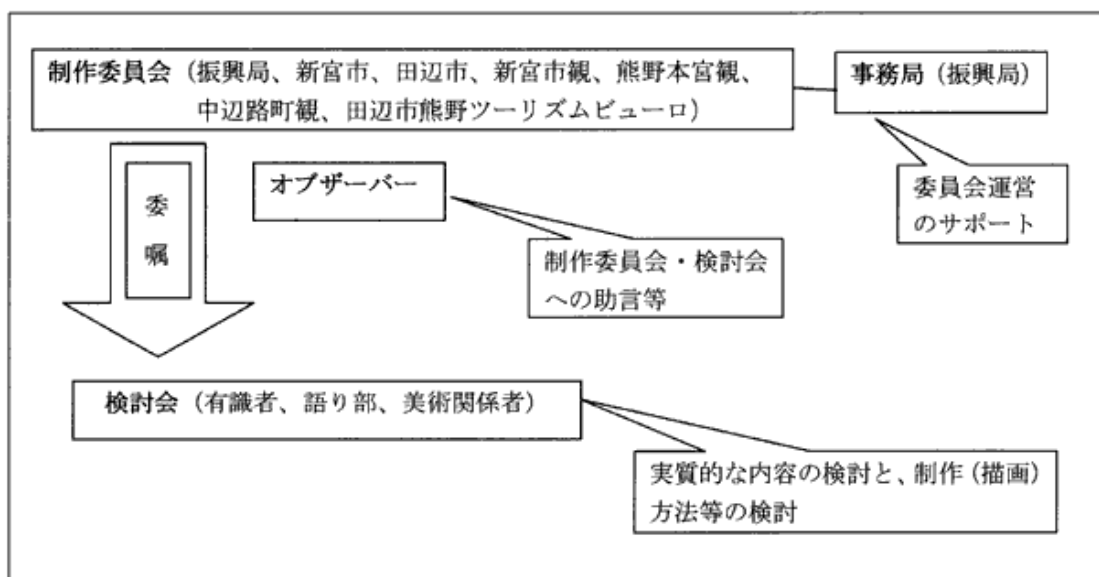
世界遺産登録というこの機会に、1枚の絵に熊野の歴史や文化、伝承、さらには世界人類にも共通する普遍的な精神性までも含めた「新たな絵解き図(新宮編、本宮編、熊野古道編)」を制作する。また、制作した絵解き図による現代版「絵解き」を復活させるために、「新熊野比丘尼」を育成するとともに、かつての熊野比丘尼が日本各地を巡り絵解きで多くの人々に熊野の魅力を伝えたように、現代版「絵解き」を実演することにより、人を介した語りのパフォーマンスを楽しんで

---

<sup>163</sup> 和歌山県新宮市に事務所を置く。和歌山県東牟婁郡の地域振興を担当する部署。

もらう

上記事業概要の通り、同委員会は「新宮曼荼羅」・「本宮曼荼羅」の制作を開始し、同時に一般公募で「熊野曼荼羅コンテスト」を行っている。絵解き図の制作は次の様なフローで行われた。



(図表 4-13 新たな曼荼羅作成までの流れ)

図中のオブザーバーは、説話文学や口承伝承を研究する林雅彦(明治大学教授)、先に紹介した熊野本願文書研究会の根井浄(龍谷大学教授)、山本殖生(新宮市学芸員)、行政の人間である坂本勲生(田辺市文化財審議会)、小田誠太郎(和歌山県教委)が担当しており(肩書きは全て当時のもの)、アカデミズムと行政が手を取り合う形で構成されていることがわかるだろう。このように、同委員会の活動にも前述した「熊野本願文書研究会」の動向同様、アカデミズムと観光セクターの協調が看取できる。

続いて世界遺産絵説き図政策委員会の事業計画を参照してみよう。

#### (1) 地域資源の再発掘

「新たな絵解き図」を制作する過程を通じて、この地域の歴史、文化、伝承が持つ本来の魅力を再発掘し、広く地域の人々に再認識してもらうことができる。

## (2) 新たな観光資源として活用

旅館や町角などで「絵解き」による語りを普及させることにより、熊野名物の一つとして、単なる名所巡りとは違った新たな楽しみ方を提供する。

また、定位置のメリットを活かし、体力に自信のない人や、時間的に余裕がない人に対しても活用が期待できる。

## (3) 世界遺産の活用に向けた住民参加の拡大

現代版「絵解き」を実施するには、「新熊野比丘尼」の発掘及び育成が必要不可欠となる。そのためには、現在この地域で活動している語り部の方々を中心として、さらに多くの住民の参加を推進する。

## (4) 新たなプロモーション活動の展開

かつて「熊野比丘尼」が実践していたように、日本各地を訪れ、現代版「絵解き」で熊野の歴史、文化、伝承をPRすることにより、この地域の魅力を強力にアピールする。

上記事業計画(1)、(2)からは、「世界遺産絵説き図制作委員会」において、行政とアカデミズムが手を携えながら、文化の資源化を目指している様子が看取できる。また、(3)、(4)の流れを加味していえば、現在行われる熊野の観光PR活動は「アカデミズムが発掘した熊野比丘尼という素材を行政が積極的に活用し、地域住民を巻き込む形で展開する観光プロモーション活動である」と特徴付けられるだろう。

続いて、そうしたプロモーションに用いられる新しい曼荼羅を確認してみよう。委員会によって制作された新しい曼荼羅の性質をよく知るために、同委員会の議事録を確認しておきたい。2006年6月13日には新宮曼荼羅の第1回検討会が開催されている。第1回新宮曼荼羅の検討会では、新宮を舞台にした新たな曼荼羅に盛り込むストーリーや、素材等が協議された。新宮市は古くから地域の経済の中心地として栄えた都市であり、作画に値する物語などが豊富にある事で、逆に素材の絞り込みには苦労があったようだが、現存する那智参詣曼荼羅の構図やイメージから大きくかけ離れたものを作らず、「三山としてのつながり」を強調できる内容の曼荼羅を作成する事が確認された。続いて翌6月14日には本宮曼荼羅の第1回検討会が田辺市本宮行政局にて行われている。この検討会は、本宮独自の一遍に関するストーリーや小栗判官蘇生伝説等が素材として曼荼羅に盛り込まれることが協議されると同時に、新宮曼荼羅同

様、那智参詣曼荼羅との整合性に配慮をするという点が確認された。

両曼荼羅の検討会で、共に協議されたのは那智参詣曼荼羅との整合性で、「霊場」としての「一つの熊野」イメージを押し出すという点がとくに強調されている。明治以降熊野三山が「地域の氏神」的な存在となり、三山をつなぐ実質的・実地的な信仰や伝統が弱まる中、もう一度、ひとまとまりの聖地として同地域を結びつけることが重視されたのである。「一つの熊野」を再構築するという狙いは、第1回本宮曼荼羅の検討会において「事務局から事業主旨（世界遺産としての熊野の魅力を表現）や、新宮検討会の動向などを報告し、話し合いを進めた結果、やはり聖地（世界遺産）としての熊野の霊場を表現していくべきという基本ラインが確認されました」とする議事録などに端的に現れている。

新しい曼荼羅はこの後幾度かの検討会を経て2007年に完成し、披露されることとなった。また、一般公募をした熊野曼荼羅コンテストには全国から全35点の作品が応募され、最優秀作品には「極彩色熊野曼荼羅絵図」が選ばれている。これらの投稿作品は新宮市職業訓練センターや田辺市本宮行政局庁舎、民間ギャラリーなどで展示された。これらの作品も熊野の伝承や信仰をモチーフにした作品が多く、公式作成された新たな曼荼羅とは異なった日本画の枠に収まらない作品の数々は、訪れる人の目を楽しませたようである。

完成した新宮曼荼羅・本宮曼荼羅を見てみよう。



(図表 4-14 新宮曼荼羅)

図表 4-14 が新宮曼荼羅である。右上部から下部にかけて熊野川が描かれ、最も下部には熊野川が流れ込む熊野灘を配している。また、左手最上部に神倉山・神倉神社、右手下方に阿須賀神社など新宮にまつわる社を描き、中央には速玉大社が描かれている。現在天然記念物に指定されている浮島の森や、かつて熊野別当の屋敷があった丹鶴山など、現在でも観光名所となっている場所も図として盛り込まれている。また、右手最上部には本宮が描かれ、そこから、熊野川→王子ヶ浜→高野坂→三輪崎→佐野を抜け那智山へ至る「Uの字型」(画面右下→左下→左上)に伊勢路の熊野参詣ルートが描かれている。また、神武東征神話や徐福渡来神話、善財王・五衰殿の女御の飛来神話などが描かれ、日輪・月輪も加えて描く事で画面に神話的・宗教的要素が盛り込まれている。



(図表 4-15 本宮曼荼羅)

図表 4-15 が本宮曼荼羅である。こちらの曼荼羅も新宮曼荼羅同様、画面の中心、熊野川中流域の中州・現在の大斎原に熊野本宮大社を描いている。熊野本宮大社は、1889（明治 22）年の洪水により流され、現在は曼荼羅の画面でいうと左上部に移動をしているが、この絵では旧来の社地に本宮大社を描いている。左上部には沢山の王子社が描かれているが、これは中世熊野詣のメインルートであった中辺路である。また、画面右上には小辺路・大峯奥駈道、画面右下部には伊勢路、画面左下部には雲鳥越・大日越を描く事で、本宮大社が巡礼のセンター・参詣道の集結点であった事を図示している。また、画面左よりの下部には熊野本宮で悟りを開いたといわれる一遍、その少

し左上のつぼ湯に小栗判官が描かれるなど、本宮にまつわる伝説も描かれている。この絵にも従来宗教画を表す作法であった、日輪・月輪が描かれている。

次に2枚の新しい曼荼羅と古い曼荼羅を比較してみたい。新しい曼荼羅と古い曼荼羅を比較するとまず始めに気付くのが、聖域、すなわち寺社地の曼荼羅中に占める面積の縮小である。那智参詣曼荼羅は、先に確認した通り、「境内付近の聖域を大きく細密に描き、逆に参詣道は圧縮して描かれる」<sup>164</sup>という特徴を有していたが、新宮曼荼羅・本宮曼荼羅に着目すると、境内付近の聖域は中心に描かれる一方で、かつての曼荼羅では圧縮されていた「参詣道」が詳細に描かれている。新宮曼荼羅に描かれる伊勢路や、本宮曼荼羅の小雲取越、大雲取越、小辺路、中辺路などがそれであるが、こうした傾向は、熊野が「紀伊山地の霊場と参詣道」として世界遺産登録された影響が大きいと考えられる。

かつての霊場熊野においては、「参詣道」はあくまでも目的地である社寺に至るまでの「過程」に過ぎなかった。こうした「過程」は救いの保証とはなり得ず、かつての曼荼羅においては捨象されていた。しかし、現在、「参詣道」は熊野古道として世界遺産の構成資産となっており、「観光客」にとっては立派な「目的地」になっている。かつての曼荼羅は、曼荼羅に配された全てのストーリーが「救い」へと収斂していく構造をとっていた一方で、現在の曼荼羅には、熊野信仰にまつわるエピソードに加え、熊野信仰とは直接の関わりを持たない地域毎の説話や魅力などが描き込まれている。いわば、各所に「立ち寄ってもらう」ための工夫を図面上に配した「名所案内」的な側面を持っているのである。そういう意味では、現在の曼荼羅は「聖性」を持った曼荼羅ではなく、アカデミズムと行政も含めた観光セクターによる熊野信仰の資源化を経て完成された「観光マップ」であるとも言えるだろう。

## 6. 現代の比丘尼の絵解き

では、新しい曼荼羅の絵解きは具体的にどのような仕方で行われるのだろうか。以下の写真は実際に絵解きを行うガイドの会メンバーの様子である。比丘尼の装束を着たガイドの会メンバーは、各々、牛玉神札や速玉大社のご神木であるナギの木の葉等を携えるなど、工夫を凝らした絵解きを観光客に聞かせてくれる。

---

<sup>164</sup> 岩鼻前掲論文 129 頁。



(写真 4-4 ガイドの会西浦氏による絵解きの風景)

「世界遺産熊野絵解き図制作委員会」は語りの「テキスト」を作成し、勉強会等を開いているが、ここでは新宮曼荼羅、本宮曼荼羅の絵解きの語り口の一部を、特に全体の特徴をよく伝える絵解きを終える部分の語りに絞り引用してみたい<sup>165</sup>。本宮曼荼羅は以下の通りである。

このように、貴顕・庶民を問わず、多くの人々が熊野本宮を目指して、色々な参詣ルートを使って難行苦行の末に参拝した。本宮は、熊野参詣道の交差点（集結点）になった。本宮証誠殿に参拝し、証誠大菩薩に額ずき、阿弥陀の極楽浄土に往生できる誠の証をいただくのが、最も重要な儀礼だったのじゃ。あなたも是非、浄土の中心の阿弥陀さんが坐す理想世界に参拝して欲しい。そしたら、あの世では「後生善所」間違いなしじゃ。

<sup>165</sup> 「熊野三山曼荼羅絵解き」より。筆者は同イベントには参加することが出来なかったが、山本殖男氏の御厚意により資料を頂戴する事が出来た。謹んで御礼を申し上げる次第である。



続いて新宮曼荼羅である。

このように熊野三山の中でも新宮は、山・川・海の自然と、歴史、神話伝承の世界が体験できる聖域じゃ。(中略)あなたは、熊野新宮で癒され、生命力を増進させ、蘇り再生することができるんじゃ。(中略)慈悲深い熊野の神様が、あなたを待っていてくれるんじゃ。熊野は何回もお参りするところに意味がある。さあ、すぐにお参りしなされ。あなたは熊野新宮で蘇り、「現世安穩」間違いなしじゃ。

上記の語りを一見して明らかな通り、現在の絵解きは「いかにも宗教的」といえる言説・語彙で彩られている。特に新宮の「後生善所」、本宮の「現世安穩」という語りは、中世において興った本宮を仏の法身仏、新宮を応身仏、那智を報身仏とみる三身思想において積極的に説かれたもので、那智との接合を意識した「来世」・「現世」の救いを説く語りといえる。ここでは三身思想が三山巡拝の根拠として援用されており、新たな曼荼羅の絵解きの際に語られるかかる宗教的言説は、三山のつながり強調したい行政側の意図をよく反映している。

しかし、あくまでも「観光ガイド」である彼女達が、「宗教的」な言説や「曼荼羅」と名付けられた道具をつかって観光 PR を行うことに抵抗や苦労はなかったのだろうか。絵説図政策委員会のメンバーで、語り部の会に絵解きの指導も行っている山本殖生氏に絵解きをする際の苦労を伺ったところ、山本氏は以下のように語ってくれた。

お客さんを掴むってのが一番難しいみたいで……、どうしても宗教画ですから、皆さん引いてしまうというかね、……、引いてしまうようなところがあるんですけど、いかに臨場感を豊かにしてお客さんを引き込むか、これが中々難しかったです

つまり、彼女たちは、観光客に引かれてしまうリスクを背負いながら、「宗教的な物語」を語っているのである。

非常に興味深いことに新宮ガイドの会メンバーは、観客に引かれてしまうかもしれない宗教的な語りに対し、比較的「ポジティブな態度」をとる。筆者に対し、現代の

曼荼羅に「単なる絵以上のモノ」を感じ、「我々の信仰・歴史が息づいている」と語ってくれたガイドの会メンバーもいた。今比丘尼の絵解きには、先述の通り基本のテキストがあり、絵ごとの大まかな筋書きはあるものの「絵のどの場面を使用して物語を組み立てるか」は絵解きをする各自の裁量に任されている。それにも関わらず多くのガイドの方が「日輪・月輪」などの宗教画的な要素から絵解きを始め、「単なる名所巡りではない」という点を強調するのである。

では彼女たちは何故あえて「宗教的な物語」を語るのだろうか。一因として考えられるのは、熊野の持つ信仰の歴史が顕著な普遍的価値を持つと社会的に認定されたという事態が関係しているのではないかという点であろう。2009年2月のフィールドワークの際、筆者の「世界遺産になって変わったことはありますか？」との問いに対し、「世界遺産になって、はじめて自分たちの町や伝統が大事なものだって事に気付いた。だって、普通に子供の頃からあるものだから。それまで全然大事なんて思っていなかったよ」と語ってくれたガイドの会メンバーがいた<sup>166</sup>。外部の権威からの価値付けが、それまで、何気なく生きていた日常の土地が「特別な地」であることを彼らに認識させたとみることができるだろう。

## 7, 結論

しかし他方で、曼荼羅に「単なる絵以上のモノ」を感じるという彼らと接し、その思いを都度聞いてきた筆者としては、そうした彼らの心象を外部からの価値付けのみに還元してしまうことには若干の戸惑いも感じる。むしろ、こうしたガイドの会メンバーの語りから筆者は、序論において確認した近世期における「民衆の修験化」や「行者の再生産」という宮本袈裟雄の議論が思い起こされるのである。宮本は近世期の加波山において、身分制度上、宗教活動が禁じられていた「山先達」と呼ばれる俗山伏が、それまでプロの行者によって占有されていた霊山を民衆へと開放していた事例を紹介している。こうした霊山の開放化が民衆の内部に行を志す人間を新たに生むという仕方で、より「修験らしい」活動を行う行者を再生産していたというのが彼の指摘である。

宮本のいう霊山の開放化は、これまでプロの専有物であった霊山が「講」を通じて

---

<sup>166</sup> 2009年2月フィールドノートより。地元出身の50代T.M氏男性。

一般庶民へと開かれていく様子を示しており、あくまでも「宗教の文脈」の枠内で霊場が開放されていく様子を示していたと考えられる。だが、現代における熊野は、観光化の進展により、「宗教の文脈」を超えて開放されている状態であるといえる。そうした状況において、ガイドの会メンバーはあくまでも観光の文脈上のアクターであり、「文化遺産としての熊野信仰」や「観光資源としての山岳信仰」とは関わりを持つものの、「宗教の文脈」においてそれらと向き合っている訳ではない。しかしながら、彼らは観光客に引かれてしまうというリスクを冒しながら「宗教的な物語」を語り、現代の曼荼羅に「絵以上のモノを感じる」という感慨を口にするのだ。観光ガイドの会メンバーの語りからは、「客体化」や「資源化」を経た宗教文化が、それに接する人々に特別な感情を引き起こしている様子が看取されるのである。

しかし、注意をしておきたいのは「曼荼羅に単なる絵以上のモノ」を感じると語る一方で、ガイドの会メンバーは決して曼荼羅の絵解きが宗教活動であるとは決して語らないのである。観光ガイドの会会長の西田氏もガイドの際、「言葉にはできない何かを伝え、感動して帰って貰いたい」とする一方で「我々は宗教の先棒担ぎではない」という言葉でガイドの会の立場を示している。「熊野信仰」と「観光」の融合により生み出された「新たな絵解き」活動が、彼らにとって「単なる「観光活動」ではない。しかし「宗教活動」でもない」という独特な意味を持っていることが西田氏の言葉からは覗えるだろう。

また、本論で紹介した今比丘尼の絵解きは、地元の学校で、郷土教育にも採用されたことがある。筆者はその授業の一環に参加する機会を得たが、筆者が参加した授業では、地元の高校3年生4名（内訳は男1、女3）が語り部の会の方から絵解きを習い、実演をする、というものだった。そこでは熊野の「宗教伝統」が、日本において「普遍的」な価値を持つことが強調されるとともに、熊野が特別な「聖地」であることが語られていた。現場において、生徒に対する質問を行ったところ、彼らもガイドの会メンバー同様、曼荼羅を「ただの絵ではない」とし、熊野の歴史をもっと積極的に学んで行きたいと述べていた。

本章では以上までに、熊野における文化財化・文化遺産化の進展を「霊山の開放化」として特徴付けるとともに、近代における熊野比丘尼の活動と現在の観光PR活動を比較してきた。現代における「霊場の開放化」は、一方では鈴木正崇が指摘するような文化の「客体化」と「資源化」を引き起こし、かつての宗教文化を断片化やブリコ

ラージュとしか表現し得ないような仕方で観光の文脈へと乗せていると言える。新しい曼荼羅において、宗教的な表象が時代や個々のストーリーから外され（すなわち断片化され）、観光名所を名所とするための資源として、本来熊野信仰とは関係の無かった地域の説話とも、画面上「日曜大工的」に結びつけられて配されている様子からも、それは端的に伺うことができるだろう。



(写真 4-5)



(写真 4-6)

しかし、本事例が興味深いのは、そうした宗教文化の観光資源化が、現場において人々をある種の「特別な感情」へと導いていた点である。現代における霊山の開放化は、そこに関わる人々に「特別な感情」を抱かせ、ツーリズムの現場でそれを第三者へと語らせているのである。また、本章では具体的に触れなかったものの、こうした語りは、それを聞く人々、すなわち「ツーリスト」に対して、宗教文化に関する関心や、ひいては宗教そのものに対する関心を生むという可能性も考えられなくはないだろう。観光の文脈における宗教の資源化は、単なる伝統宗教の「消費」にのみ留まらず、それを、ある種「賦活」するような方向で働く可能性を秘めているのである。

また、「特別な感情」は第三者に向けて語られるだけでなく、新たな郷土教育にも取り入れられ、現地の次世代に向けても語られていた。いわばアイデンティティの構築にも関わる実践となっているのである。鈴木正崇が指摘した修験道の転換の一つの局面である、文化財化・文化遺産化の進展は、熊野において宗教文化を「客体化」と「資源化」の渦へと巻き込んだといえるが、「客体化」・「資源化」された文化は、ツーリズムを介して、観光でも宗教でもない、しかし「特別なもの」として、再び地元へと埋

め込まれようとしているのである。

#### 【図像の転載に関する付記と謝辞】

本章に掲載した那智参詣曼荼羅及び、新宮曼荼羅・本宮曼荼羅の図像は熊野三山絵説き図政策委員会（和歌山県東牟婁振興局内）「熊野三山曼荼羅絵説き」2009年から転載した。図像の使用に関してご協力を賜った和歌山県東牟婁振興局に謹んで御礼を申し上げます。また、絵説きの写真に関してはガイドの会、西浦氏、新翔高校3年生4名及び引率の先生に使用のご許可を頂きました。西浦氏をはじめ、大変お忙しい中筆者の調査にご協力・ご教示を賜りました新宮観光ガイドの会の皆様、新翔高校の皆様にも心から御礼を申し上げます。

## 第5章 「文化」となった山伏

### 1, はじめに

前章では現代の熊野を事例に、修験道の聖地において、宗教的伝統の「資源化」が起こっている様子を確認すると共に、そうした資源化が熊野の聖性を賦活しているという点を指摘した。本章では今一度、熊野に目を向ける。

前章において取り上げた熊野比丘尼は、近世期に絶え既に存在していないが、現在、熊野にはそこを拠点として活動をしている山伏<sup>167</sup>がいる。本章では、熊野における文化財化・文化遺産化の進展が具体的に修験者やそれを取り巻く人々にどのような影響を与えているかという点を、修験道の影響が色濃く残るといわれる「お燈祭り」の事例をもとに観察していきたい。

### 2, 事例：お燈祭り

#### 2-1, 祭の舞台

お燈祭りが行われる神倉神社は、熊野神社の総本社の一つ、熊野速玉大社の摂社で、権現山と呼ばれる山の東南端に鎮座しており、<sup>タカクラジノミコト</sup>高倉下命と天照大神を祀っている。新宮駅からも程近い距離にある同社は、新宮市の中でも比較的栄えた場所にあるといえるだろう。神倉神社に特徴的なのはゴトビキ岩と呼ばれる巨大な霊石を御神体として祀っている点で、様々な先行研究に自然崇拜の名残を強く現代に残す神社として紹介されている<sup>168</sup>。「ゴトビキ」とは現地の方言で「ヒキガエル」を意味しており、新宮市街からも見えるこの巨石の様子は、大きな蛙が山の中腹からひょっこりと顔を出しているかのようにも見える。地元ではこのゴトビキ岩を中心とした権現山の一部を指して特に神倉山と呼んでおり、『長寛勘文』の「熊野権現垂迹縁起」には神倉山に熊

<sup>167</sup> 本章では後に制度的な修験者となった行者を事例として扱う。ここまで本論では、行者・修験者の呼称を制度に基づいて使い分けたが、ここでは「山伏行列」を事例として扱う点、行者本人が山伏を自称する点などを考慮し、彼に対しては山伏という表現を併せて用いることを予め断っておきたい。

<sup>168</sup> 例えば、熊野に関する集中的な学術調査の成果を集めた『國學院雑誌 第六十五卷 熊野学術調査特集号』における大場磐雄・佐野大和の報告などが挙げられる。また、具体的に古代の祭祀を示す物証として、昭和三十年に社殿を改築した際にゴトビキ岩周辺から、袈裟櫛文銅鐸の破片など、弥生時代後期の特徴を持つ祭祀遺物も出土している。

野大神が降臨したとの記述が見られる。また、『日本書紀』中の神武東征のくだりにみる天ノ岩楯が、神倉山の崖やゴトビキ岩を表しているという指摘もあり（大場磐雄「神倉神社と天岩楯」より）、古代から神倉山やゴトビキ岩が信仰の対象だったことがうかがえる。

現在の神倉神社の境内の様子を簡単に記すとおおよそ次のようになる。神倉神社の境内地は前述の通り、「紀伊山地の霊場と参詣道」の一部として世界遺産に登録されており、神社の入り口となる太鼓橋の脇には、神社が世界遺産であることを示すプレートがはめ込まれている。太鼓橋を渡り神社に入ると右手には社務所、正面には猿田彦神社と神倉三宝荒神を祀る社があり、代わって左手には鳥居と、その先に源頼朝が奉納したといわれる538段の急勾配の石段がある。この石段を200段程登ったところにある平地に中ノ地藏、火の神社と呼ばれる社があり、階段を全て登りきったところで再び鳥居が現れ、その奥にゴトビキ岩を御神体とする本殿が控えている。



(写真5-1 神倉神社社殿とゴトビキ岩)



## 2-2, 祭りの流れ

現在の祭りの様子を、「上り子」と呼ばれる一般祈願者の行動を中心に概観している。祭式の詳細を文書上で確認する際に有用な資料として、速玉大社発行の『神倉神社とお燈祭』が挙げられる。この冊子は、同社所蔵の「大正十五年起、特殊神事調」を紐解きつつ先代宮司の上野元が祭りの流れを解説するというスタイルで記述されており、充実した内容がコンパクトにまとまっている。初版の発行が1966（昭和41）年ということもあり、現在の祭りの流れとは若干食い違う記載も見られるが、祈願者の目に届かない細かな神社内での作法が紹介されているという点、祭りに対する神社側のスタンスを確認できるという点で、貴重な資料といえるだろう。

1400年以上もの歴史を持つとされるお燈祭は、現在天候に関わらず毎年2月6日の夜に催行されている。上り子は男性に限られており、神倉神社は祭り当日の午後から女人禁制になる。また、男性でも見物客の立場では神社に入ることが許されず、祭りの空間には祈願者と祭りの執行者達（警察・消防を含む）、そして例外として神社を通して許可を取ったカメラマンのみが入ることを許されるなど、基本的には閉じられた祭りである。女性や見物客は神社の麓にある太鼓橋の外から祭りを眺めることになる。

上り子は、白襦袢に太い縄の腹巻き、白頭巾、白手甲、白足袋、草鞋という白装束に身を包む。筆者がフィールドワークをした際、上り子の各々が手にした松明には「家内安全」・「病氣平癒」など、それぞれの願文が書かれていた。祭りの当日は昼過ぎから家庭内や町内の集まりなどで装束の着付けをおこなう。その際、各集会所では振る舞いの料理や酒が用意されることが多いようである。この際の料理は白いもので統一されることが目指されており、齋戒の名残を現在に残している。

用意のできた上り子達は、夕方頃、各所を出発して神倉神社を目指す。昨今では、神倉神社同様、速玉大社の摂社である阿須賀神社、そして速玉大社、かつて熊野三山を支えた本願所であった妙心寺という三箇所を巡拝した後に神倉神社を訪れる祈願者が多いようである。



(写真5-2 速玉大社を参拝した上り子の様子)

写真5-2では玉砂利に、花と呼ばれる松明の先が抜け落ちている様子が確認できる。これらは自然に松明から抜け落ちたものもあるが、松明をぶつけ合う上り子同士の挨拶により落ちる場合も多い。上り子たちは街で他の上り子に合うと「頼むで！」と互いに声をかけ合い、松明をぶつける。これは「今年も宜しく頼む」といった意味合いに加え、「祭りで何かあったときには後の事は頼む」といった意味合いがあるようだ。2月6日の夕方を過ぎると、新宮では風に揺られる路傍の花がいたるところに見られるようになる。

続いて、神倉神社に参集した祈願者の様子を確認していきたい。「大正十五年起、特殊神事調」の記述によると神倉神社での祭りの流れは概ね次のようになっている。

- ①祈願者が中ノ地蔵に参集
- ②本殿にて神職が祝詞などの神事を行った後斎火を焚く
- ③斎火を松明に移し、中ノ地蔵に向かう
- ④中ノ地蔵に運ばれた火を上り子の松明に分ける
- ⑤上り子、本殿前に上がる。本殿前鳥居の扉が閉められる
- ⑥扉が開けられ上り子が山を駆け下りる。上り子は各自帰宅

## ⑦神職山を下り、阿須賀神社、速玉大社で奉幣等神事を執り行う

この記述は祈願者の動きに関して、現在の祭りとは多少食い違う部分がある。それは祈願者の集合場所である。文書によると、祈願者は中ノ地蔵に参集することになっているが、現在、祈願者の大半は中ノ地蔵にはとどまらず、本殿前に参集している。逆に中ノ地蔵にとどまろうとすると、強制的にはないものの祭りの関係者により本殿前に促される。現在でも斎火の動きは基本的に変わっておらず、一度本殿前でおこされた火は大松明に移され、いったん中ノ地蔵に移され再び本殿前に戻るが、かつて上り子の目に触れなかった神事の一部が、現在では上り子の前で行われるようになっていく。

上り子の集合場所が変わった理由に関して、管見の範囲内でははっきりとした理由を示す史料が見つかっていない。しかし、大正・昭和のお燈祭りの様子を示す永広柴雪『新宮あれこれ』によれば、少なくとも大正時代においては既に本殿前に参集する上り子がいくらかいたようである。こうした記述を鑑みるに、ある出来事をきっかけとして祭りの変化が起こったというよりは、時代が下るにつれ徐々に中ノ地蔵で祈願者を食い止める規制が働かなくなっていくと考えるのが妥当であろう。また、集合場所変更の理由は、中ノ地蔵と本殿前のスペースの違いからも推測することができる。中ノ地蔵の空間は本殿前に比べはるかに狭く、時代が下るに従い増え続けた上り子を収容しきれなかったという物理的な理由も大きかったのではないだろうか。

現在、上り子は午後4時位から本殿前に集まりはじめ、時間が経つにつれその人数も増える。午後6時を回り辺りが暗くなると一気に人数も増え、上り子の盛り上がりも増してくる。「ワッショイ！」というかけ声や、取材のカメラマンに対し「写真撮るな！」との叫び声、上り子同士の松明での叩き合いの音、警察との小競り合いの声などが徐々に大きくなっていく。

午後7時過ぎ、神職によって灯された火が大松明に移され、中ノ地蔵を経由し、再び戻ってくる頃、上り子たちの興奮はピークに達する。上り子の松明に火が灯されると、上り子たちは玉垣内に閉じ込められ、「介錯」と呼ばれる祭りの執行役によって本殿前広場の入り口の鳥居に付けられた木の柵が閉じられる。このとき、早い順位で石段を駆け下りることを狙う上り子達は、いっせいに柵の付近に殺到する。このため、なかなか柵が閉じられず、毎年のように上り子同士や介錯とのもみ合いが起る。



(写真5-3 鳥居付近でもみ合う祈願者達)

午後8時頃閉じられた柵が開かれると、上り子は一斉に神社の急な石段を駆け下りる。一番に山を下りることは名誉とされており、順を争い猛烈な勢いで石段を下る若者が多くみられる。なお、老人や子供連れの父親などは後方に控えゆっくりと山を下るのが通例となっている。多くの参加者がいる現在では、全ての祈願者が山を下りきるのに1時間以上を要する。2000人余りの祈願者が持つ松明の火が山を焦がす様子は勇壮そのもので、この場面が新宮節に「山は火の滝 下り竜」と唄われるお燈祭りのハイライトである。

宮司や介錯などの祭員は祈願者が全て山を下りきってから下山し、阿須賀神社、速玉大社で奉幣行事を行う。祭りが収束に向かう一方、山での消防隊による消火活動の他、救助隊による怪我人の収容などが行われ、神倉山が静寂を取り戻すのは、この後かなり夜が更けてからになる。

### 3, 秩序の担い手の変化

#### 3-1, 修験者から氏子青年団へ

確認してきたように、現在のお燈祭りの中心的な祭式を、祈願者の動きを中心に追っていくと、そこに修験者の姿を確認することはできない。では、歴史的に見た場合、修験者はお燈祭りにどのように関わっていたのだろうか。

宮家準によれば、祭りの舞台である神倉は古来新宮の修験者の行場とされていた地であり、お燈祭りは、神倉聖と呼ばれる修験者達が年の初めに、10日間にわたる断食修行の上で新しい年の火を作る神事であったと考えられるという。年越しに際して厳しい修行をした修験者が浄火を作り、それを村人がもらい受けて神棚などの御神灯に用いる行事がしばしば認められる。それ故に、お燈祭りもこの種の祭として把握できるのではないか、というのが、宮家の見方である<sup>169</sup>。

文書の上で、修験者とお燈祭りとの関わりが見出せるのは1806年に編纂された『紀伊続風土記』の次の一節である。

正月六日戌刻開帳

同日酉刻祈願の者近郷より数百人群参す皆白装束を着し各焼松を一束つゝ携へ石階走り登りて本堂に籠もる。(即拝殿なり)此日神倉聖(下条に戴す)斧鉞を執り参籠する者異例あれば此を制す参詣の者焼松にて堂内を焦すが如く諸者火煙の中に群がりて祈願をなす誦経畢りて戸を開けば皆競い下る<sup>170</sup>

上記の記述からは、「堂内」にて「誦経」が行われるなど、現在神式で行われるお燈祭りがかつては仏式で行われていた様子が看取される。ここでいう「堂」は明治初頭に倒壊した神仏習合時代のもので、鎌倉時代の一遍聖絵・熊野新宮の段にもその姿が描かれている。そして、引用中「神倉聖」と書かれるのが修験者である。『紀伊続風土記』の記述によれば、「神倉聖」と呼ばれた修験者達は祭り当日、斧鉞を手に祭りに参加し、堂内で祈願者が「異例」を行った場合、これを制するという。すなわち、近世末期の祭において修験者は、祭りの「秩序維持」にその役割を果たしていたことがわかる。前章において確認したように、熊野では苛烈な神仏分離の影響もあり、近代以

<sup>169</sup> 宮家準『大峰修験道の研究』652-653頁。

<sup>170</sup> 卷之八十三牟呂郡新宮部下神倉神社の祭式より。

降、修験は姿を消したといわれている。熊野において、修験者が行っていた祭りの「秩序維持」は、「介錯」と呼ばれる存在が、その役割を担うようになっている。上述の「大正十五年起、特殊神事調」には「介錯」が祭りの秩序維持に役割を果たす様子が以下のように記されている。

#### 次登坂

此ノ時介釈廿五人ハ中ノ地藏跡ニ止リテ祈願者ノ其抛ヨリ上ニ登リテ来ルモノヲ制ス介釈ハ各長五尺バカリノ棒ヲ持チ若シ登リ来ル者アル時ハコノ棒ニテ打ツ故ニ皆コレヲ怖ル

前節にて述べたように、かつてのお燈祭りは「中ノ地藏」に祈願者は参集していた（祭式を簡条書きにした箇所①に該当）。介錯は「中ノ地藏」にとどまり、祈願者がそこよりも上に上がろうとした場合、五尺ばかりの棒を持って祈願者を打ったという。祈願者から介錯が恐れられていたことが記されている。現在の祭りでもこの「介錯」は存在しており、神倉神社の氏子組織である「神倉青年団」がその任に当たっている。祭り当日の彼らの主な役割は、暴れる祈願者の制止や、神火の防護、鳥居の柵を閉じ祈願者を瑞垣内に収めること、カメラマン達に撮影場所を守らせることなど祭りの秩序維持と進行に大きな役割を果たしている。



(写真 5-4 介錯の後ろ姿)

彼らは白装束の祈願者とは異なり、写真のように紺の揃いの半被を着用しているが、その背中には天狗が描かれている。『紀伊続風土記』において神倉聖が果たしていた祭りの秩序維持という役割は、現在は修験者ではなく、地元の青年団の手によって果たされているのである。

### 3-2、祭の遺産化と秩序化

現在、修験者に代わり介錯と呼ばれる青年団が祭りの秩序維持に当たっているものの、「男の祭」や「喧嘩祭」とも称されるお燈祭りは、その激しさゆえに事故も後を絶たない。事故の内容は一樣でないが、喧嘩や深酒による転倒を原因とした怪我がその多くを占めている。1978年に日本学術振興会の招聘で日本を訪れていた際、祭りを

見学した人類学者ヴィクター・ターナーが当時の祭りの様子を次のように印象的に記している。

祭りの最中、異なった町の若者同志の喧嘩は、かなり激しいものとなるという。これは後に、実際観察された。若者は、三フィートもある大松明を棍棒の替わりに使うのである。ゴトビキ岩の周りで松明に火が付けられる時には、それは大変な凶器となり得る。実際にかかなりの怪我人が出た。（中略）詩人が言うように、ほとんどの者は、「強力なスピリット（酒）に満ちあふれ」ていたのである<sup>171</sup>。

こうした状況に対し、祭りの主催者である神社サイドは、祈願者に「慎みをもつよう」強く求めている。祭り当日の神社の動きは、神火を熾すなど、祭式の正に中心を担うものである。秩序維持には関わっていないが、地元地方紙に注意文を掲載するなどして祭りの秩序化を目指している。ここでは現在の祭りの秩序維持に関わるもう一つの主体である主催者サイドからの上り子に対する呼びかけの変遷を、地元地方紙である「紀南新聞」を中心的な資料にして確認してみよう。

主催者側である神社に祭りの秩序化を目指した具体的な動きが見られるのは管見の限りにおいて<sup>172</sup>、1963年からである。同年はお燈祭りが県の無形民俗文化財に指定された年にあたる。これ以前は事故のない祭りを目指そうとの呼びかけを行った記事自体はあるものの、具体的な規制を打ち出す記事は見られない。神社側が祭りの秩序化を目指す動きは、祭りの「文化財化」と軌を一にするのである。

具体的な記事に目をやると、1963年の当該記事の力点は事故の防止にある。「暴力絶無に重点 警備へ万全の構え」（紀南新聞1963年）と題された記事には、祭りの当日に新宮署全所員が出動するほか、県警本部から機動隊一個分隊が出動することが報道されている。その上で、祈願者には次の要請がされる。

「【登り子のみなさんへ】

①松明の花さがりは三尺（九〇センチ）までに

<sup>171</sup> V・ターナー「修験道の色彩シンボリズム—神倉御灯祭りを中心に」（V・ターナー・山口昌男『見世物の人類学』三省堂、1983年、289頁。

<sup>172</sup> 国会図書館に所蔵のある1961年から現在までの紀南新聞を資料として参照した。



- ②登り子は午後七時までに神倉山下に集合、それ以後は登山できません
- ③過度の飲酒者は登山できません
- ④松明の火には十分気をつけ帰り路家のドブ板、軒先で松明をたたかないように

さらに、こうした要請は報道関係者や見物人にも出されている。

「【報道関係者および見物人（とくにアマチュアカメラマン）へ】

- ①報道関係者と速玉大社の腕章をつけた者でないかぎり神倉大社の橋から内へ入れません
- ②報道関係者は必ず社の腕章をつけて下さい
- ③写真撮影のさい、登り子が下山する正面から強いライト、フラッシュなどを浴びせると登り子の目がくらみ危ないので気をつける。また使い終わったフラッシュ球は石段などに捨てないで下さい」

同様の呼びかけはその後、しばしば行われているものの、祈願者と報道関係者に向けられた注意と規制は年を追うにつれ、より具体的になり内容も細かくなっている。例として2009年の祈願者に向けられた呼びかけを見てみよう。

上り子の心得

お灯まつりは大変危険（転倒、けが）を伴う祭であることを十分に理解し、仮に祭典中に事故などが発生しても自己の責任において解決すること。神社、奉賛会および祭典関係者は一切責任を負わない。上り子と家族は次のことを十分承知した上で誇りある郷土の祭りに信仰者として清らかな心をもって参加する。

- ①上り子は祈願者としての自覚を強く持って、飲酒厳禁で登ること。事故防止のため、飲酒者は上がれない。迷惑行為を行う恐れのある者、そのほか祭典を妨害する者は入山できない。
- ②転倒事故につながる恐れがあるので、開門の時絶対に押さないこと。
- ③子ども連れや飲酒者が転倒事故の原因となるので、山門付近には絶対近付かない。子どもは必ず午後六時三〇分までに入山し、山門奥に待機。子どもの安全は保護者の責任において確保する。

④上り子は午後七時までに入山。事故防止のため上り子の数が多く危険と判断した時は入山制限が行われる。その場合上り子は速やかに指示に従う。

⑤防火上、上り子は下山後、太鼓橋でたいまつを消すこと。たいまつを持って道路を練り歩くなどは許されない（南紀州新聞2009年2月3日付）

1963年のものと比較すると、規制が厳格化していることが確認できる。

厳格さの程度こそ異なっているが、これらの規制が基本的に事故防止を目的とするものである一方、近年になって呼びかけに特徴的な内容もある。それは、近年のお燈祭りが「本来の祭り」から逸脱してきているという主張である。こうした主催者側の呼びかけを端的に表すものとして、速玉大社現宮司の呼びかけを確認してみよう。引用は、『神倉神社とお燈祭』に収録されているもので、世界遺産登録と同日、2004年7月1日に発行された第五版の「序」による。

昨今はお燈祭に限らず、神事に対してこれらの観念が薄らいでしまい、越えてはならない境界を越え、慎みを忘れて分け入ってはいないだろうかと思うことが多くあります。縄も巻かずに装束をだらしく身につけ、酔っぱらって粗暴行為を繰り返す上り子達はもはや祈願者ではなく、神聖な火を受けるための松明はたたき合いの道具になり果てようとしています。お燈まつりの終わったあとには、縄やわらじのほかに、吸い殻、カメラ、ワンカップ、子供のお菓子やひどいときには1升瓶などが転がり、松明の落とし物も年とともに増加しています。（中略）時代の流れとともに、神事への畏れは失われ、喜びの質も変わってしまいましたが、このような時代であればこそ、本来のお燈祭を取り戻さなければなりません。皆さんにも「畏れの感性」と「神迎えの喜び」こそお燈祭の原点であるということについて深くご理解いただき、この原始の信仰を今に伝える希有な火祭りは、日本全国はもとより、世界に誇り得る貴重な精神文化遺産であるという認識のもと、できるだけその形を変えず、そのままの姿を伝えていけるようにご協力賜りますように切に希望して止みません。

現在の祭りに本来の祭りからの逸脱を見る現宮司のかかる呼びかけや、同種の主張は必ずしも祭りの治安の悪化を背景としたものではなく、むしろ熊野速玉大社や神倉神

社の世界遺産登録が現実味を帯び始めるととりわけ強く主張されるようになったものである。神社が祭りの無形民俗文化財登録と時を同じくして祭りの規制を発表したのと同様、祭りの世界遺産化に伴い、再び祭を秩序化しようとする言説が語られている。現在のお燈祭りからは、「文化財化」の進展と平行する形で、主催者側による祭の「秩序化」を目指す動きが看取できるのである。

確認してきたように、現在のお燈祭りにおいて、かつて修験者が担っていた祭りの秩序維持という役割は、祭りの現場では「介錯」と呼ばれる氏子青年団によって担われている。同時に、祭りの文化財化の進展と共に、祭の主催者である神社サイドも、祈願者に「慎み」を呼びかけるという形で祭りの秩序の維持／強化が図られている。『紀伊続風土記』の中で描かれた「神倉聖」の役割は、現在、その担い手を代えているのである。

#### 4、祭りにおける修験者の復活と現在の役割

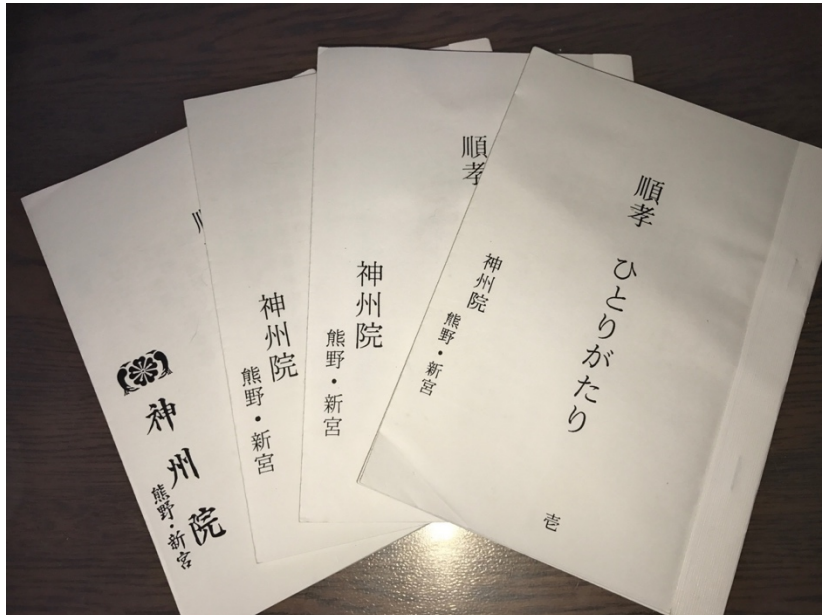
現代のお燈祭りにおいて、祭りの秩序維持に関わる担い手が修験者から氏子や神社側に遷った一方で、近代において熊野から一度は姿を消した修験者が、近年、その役割を変えて再び祭りに関わるようになってきている。現在の祭りには「大正十五年、起、特殊神事調」には見ることができない「山伏行列」が祭りの前後に行われているのである。ここからは山伏行列を行う「飛竜山神州院」（以下神州院）の活動に注目して現代の祭りの変化を追っていきたい。神州院は金峯山寺直轄の修行道場で、同寺で得度した修験者、平見順孝氏が院主を勤めている。

お燈祭り当日の神州院の動きを見てみよう。神州院では2月6日の夕方4時頃、水行の後、修験装束への着替えを行い、祭りの諸注意を打ち合わせ。精進食を食べ、5時半頃、神州院前に整列。奉行と高張り提灯を先頭に法螺を吹き鳴らしながら出立。午後6時、速玉大社で行列を整えて神倉神社に向けて出立。神倉神社へと向かう神職の先導を務める。神倉神社では4名の行者が本殿に入り神職が行う祭式を外護。祭りの終了後は再び行列を組み、神職を先導し、奉幣行事へ。以上、当日の神州院のお燈祭りでの働きは、松明を持った祈願者達が神倉神社へと参集し、山を駆け下る祈願者にとっての祭りの「ハイライト」とも呼べる部分の前後に行われていることがわかる。



(写真 5-5 神社に参集する山伏の様子)

このお燈祭りにおける修験者の復活の立役者となったのが、神州院院主の平見順孝氏である。本節ではまず、彼自身の著作である『順孝ひとりごたり』<sup>173</sup>と、インタビューを元に平見氏のライフヒストリーに注目し、彼の行者としての特徴をつかむと共に、お燈祭りに再び修験者が関わるようになった経緯を追っていきたい。



(写真 5-6 資料『順孝ひとりごたり』)

<sup>173</sup> 神州院では平見氏が著した『順孝ひとりごたり』という小冊子を制作している。

#### 4-1, 災害と極貧の幼少期

平見氏は、1941年、和歌山県新宮市に生まれる。戦時中に生まれた彼の幼少期を一言で特徴付けるならば、「極貧」の幼少期と言うことになる。日本が敗戦を喫した翌1946年、彼の生まれ故郷は南海地震に襲われ彼自身も被災している。

あちこちで起こる怒号・悲鳴・割れるガラスの音・地鳴り・山鳴り・建物の、家具の、食器類の音等が入り交じり、何とも表現しがたい音、地獄の響きとしか思えない凄まじい音と揺れの中、泣く事も出来ない程の恐怖に襲われていた私と姉を父が手探りで引き寄せ、両腕に抱きかかえて立ち上がろうとしたとたんに三人共、畳の上に叩き付けられました

南海大地震による和歌山県下の被害は、死者・不明者 269 名、負傷者 562 名、全壊 969 戸、流失 325 戸。中でもとりわけ彼の故郷である新宮市の被害は大きく、地震直後に発生した火は約 16 時間延焼し続け、焼失した民家は 2398 戸にのぼった。

空一面が真っ赤になり、煙がそれを被い、その異様な色、防火帯を作るために家を壊すダイナマイトの音、余震の揺れ、焼ける・焦げる気持ちの悪くなるような匂い・空気・雰囲気・怒号・悲鳴が絶え間なく続く。

今考えるとこれが修羅場というのでしょうか。5歳の私の胸に全てが強く焼き付き今も忘れることが出来ません。小学生になっても、真っ赤な夕焼けを見ると思わず身震いを禁じ得ませんでした

平見氏一家もこの時に家を焼失。一家は焼け出され、失意と混乱の中、両親が離婚している。

住む家もお金も家財道具も衣類もほとんど無くした私たちは家を転々と変えました。

そんな中、父と母は離婚しました。どう云う理由で離婚したかは、子供の私達に

は知らされませんでした

逼迫した状況において、ついに平見氏の父親は、平見氏兄弟を連れての心中を決意する。

父が亡くなった後、父の友達の一人が私に教えてくれました。

失意と貧困のどん底で、父は私を背に負い、姉の手を引き、増水した川に身を投げ自殺を二度、図ったことがあると。しかし、3人はどうしても死ぬことが出来なかったが、その時の状況を考えると、きっと何かの大きな力で助けられたとしか言いようが無い——と。

それと不思議な事に私にも姉にもその記憶は無く、いや、全然残されてもいません

「どうしても死ぬことができなかった」という平見氏の父は、生きることを決意。平見氏が小学校2年生頃（1950～51年頃）「貧乏のどん底にあえぎながらも借金をし、うどん屋の店舗兼自宅を購入し、再び「前に向かって歩き出し」た。

小学生の平見氏も生活のため、店の手伝いに励んだようである。だが、新宮の繁華街にあった彼の店の周囲ではケンカなども多く、彼自身も巻き込まれることがあったようだ。その頃の思い出を引いてみよう。

そして小学校五年生から少ししか持てませんでした。自分一人で自転車に乗り、出前持ちを始めました。それはとても重く、難しいことでしたけど、私は私なりに生きていく事に必死であったような気がします。

当時は、まだ舗装された道路は少なく、ほとんどの道は、土か砂利を敷いていました。街路灯も無く、夜の道はとても暗く、そして世相も暗く、多くの人の心は荒みに荒みました。

出前の帰りに突然、暗がりから現れた数名に取り囲まれ、殴られ、お金を取られたことも何度もありました。

私たちの住む町の何処かで、毎晩と云っていい程大人同士のケンカがあり、いつもと云ってもいい程、誰かが刺され、怪我をしたりするので、各飲食店は外でケ

ンカの声が聞こえるといつも包丁を隠しました。それ等を常に見、又、まともに受け、そんな人々と常に接する水商売をしていると自然と気性も激しく荒くなります。もちろん、自分の持っているものも大きいと思いますが――。

(以上、引用部『順孝ひとりごたり 11』より)

次第に世の中の景気が次第に上向く一方で、彼の暮らしは楽にならなかったようである。「出前を持つ貧乏な子供を、何か汚い虫けらのようしか扱えないお金持ちも少なくありませんでした」と彼は振り返る。

#### 4-2, 荒んだ青年期

子供らしい生活を送れない中、彼の心と生活は次第に荒んでいく。彼には大学進学  
の夢があったが、高校二年生の時、父が病の床に伏したことがきっかけで、生活を支  
えるために店を継いでいる。失意の中、彼は一層荒れた生活を送るも、「とてつもなく  
厳しい父」の涙をきっかけにうどん屋の仕事に打ち込むようになる。青年期の思い出  
をひいてみよう。

父の躰と、希望と、夢とは裏腹にどん底で見てきた世相・そして大学進学  
の夢も破れ、そんな自分に負けて、心は日に日に荒んでいくばかりでした。

ケンカして、ドスを持って追われ、なすすべも無く逃げて見たり、パトカーに追  
われ、行きつけのバーに逃げ込んで助けられたり、もう少しで切り殺されよう  
とした知人を助けようと、日本刀を振り回す相手の前に素手で立ちはだかり、切り  
つけてくる日本刀を間一髪でかわし、相手を抱え込み日本刀を取り上げた時等、  
俺もわりといい度胸をしてるんだなと自分で感心したり、そんな正反対の表と裏  
の両面が同居する生活が続ける中、「そろそろ刺青でもいれようかな」となんとなく  
考えた頃でした。

私、それまでは遊びでどんなに遅くなっても、朝になっても、仕事は休んだ事が  
無く、家を空けた事もなかったのですが、その時は三日間無断で家に帰らず遊び  
回り、お金も使い果たして家に帰る途中でした。

それまでの私の行動や、又、今迄にした事も無かった、無断で何日も家を空けた  
事等で、恐らく眠ることも出来ずに心配していたのでしょう。その父が私を見る

なり、2階に上がれと言う、父について2階に上がると、そこに座れと指す畳の上には仕方なく正座し、

「ああ、これは半殺しにされるな、まあ、仕方ないか自分が悪いのだから」と思いながら見上げた父の目から涙が溢れ出るのを見ました。今迄、見た事の無い父の涙でした。私の心も、今迄に無い程の衝撃を受けました。頭を何かで思いっきり殴られたような気がしました。そして私は、ハッと我に返りました。

そして、生まれ変わりました。

以降彼は、仕事一筋に生きるようになる。インタビューや彼の著述において、幼少期・青年期の生活の厳しさが繰り返し語られる一方、仕事に打ち込むようになってからの語りにはあまり力点が置かれていない。ここまで確認しておきたいのは、彼がその半生において、宗教的な世界とは無縁に暮らしてきたという点である。彼の父親も彼自身も、戦争と災害がもたらした混乱の中、うどん屋の仕事にひたむきに打ち込んできた人物だったといえる。

#### 4-3、行者の世界へ

彼の人生が再び起伏を持って語られるようになるのは、1985（昭和60）年7月28日午後、当時43歳であった彼を襲った不可思議な出来事が嚆矢となる。その日もいつも通り、仕事に打ち込んでいた彼は、突然「お前は命を捨てよ」という言葉を聞く。何のことだかわからない彼が仕事を続けようとする激しい頭痛に襲われ、仕事どころではなくなってしまったという。その後も声の主は、彼に様々な「命令」をしてきた。命令の具体的な内容は「神様との約束だから」ということで明らかにはして頂けなかったが、「いついつまでに何処に行くように」、「この場所で〇〇をするように」など、具体的に場所や行動を指示する命令が多かったという。現在の彼は、1985（昭和60）年の出来事を「本当の私の新しい人生の始まり」と位置づけるが、当時の彼はこの経験に困り果てたようで、しばしば抵抗を試みたようである。それは、その声が仕事中や夜中など、時間に関係なく彼に突然の命令を下すからであった。仕事中などにその声を無視すると、相変わらずの激しい頭痛に襲われ、なおも仕事を続行すると、製麺機が突然故障したり、意識を失ってしまったりするなどして、彼は「なすすべ無く宗教家への道を歩き出さざるを得なかった」という。彼はその後、声の主が「不動



明王」であることを悟り、一切を不動明王の命令に従う、いわば自分の命を捨てた人生を送ることになる。

そんな彼が修験者へと姿を変えるきっかけを作ったのもこの「神様からの命令」であった。彼に神様からの命令が下りはじめてから9ヶ月たったある日、「昭和61年5月14日午前0時に家を出て大峯山へ来い」という命令を彼は受ける。大峯山へと向かう彼の心境や状況を彼の著述から抜き出してみよう。

それまでは大峯山の名すら知らず、何処にそれがあのかも知らず、もちろん大峯山への道も知らないまま、不安をいっぱいかかえ、そして心配し続ける妻一人に見送られて家を出立したのが午前0時3分でした。前日午前7時に目覚めてから一日中仕事をし、そして一睡もせずに深夜の道をただ導かれるままに車で一人でひた走って3時間半、そこには想像に余る「光景」と「行」が待ち受けていました。

午前3時半、大峯山洞川登山口に到着。嵐の大峯山へ。

いつかポツポツと降り出した雨が、ドシャ降りに変わるのには時間はかかりませんでした。とても冷たい雨でした。風は益々強くゴーゴーと辺りをゆすり、山を揺るがし、横殴りに雨を私にたたきつけ、しっかりと立っていないと吹き飛ばされそうになりました

大峯山であろう山への登拝としては最悪の条件であり、そしてあまりの不気味さと寒さに慌てて車に戻り、「もう帰ろ」と思ったとたんすごい頭痛が襲ってきました。その痛みには耐え切れなくて仕方無く山へ登る決意をする。登山の前に腹ごしらえをしようと車の中で、食事を取ると大勢の人が車の周りを取り囲んでいる。男もいます、女もいます、子供もいます。どの顔を見ても青白く、苦痛にゆがみ、何とも云えない表情をして、私をじっと見つめていました。目は暗くうつろでした。その時足があったかどうか確認はしませんでした、「霊」でした。

「どんな所に迷い込んでも三日間は生き延びられるように」と妻が用意してくれ

た携帯食料やパン、おにぎり、ビタミン剤や甘味料、そして着替え等が入った小さなリュックサックとウェストポーチを身に着け、肩から水筒、キャハンに地下足袋、雨合羽を着て、大変な出で立ちとなりました。すると不思議と先程のすごい頭痛は、すっかり治っていましたが、腕組みをしたままじっと懐中電灯を見つめている自分に気付きました。どうしてもその懐中電灯を手にする事が出来ないでいる自分に「そうか懐中電灯も持たせてくれないのか」と思ったのですが、反面「しかし、こんな中電灯も持たずにどうやって歩けばいいんだ、今迄来た事も無い、どんな所かも全然知らない、何が待ち受けているかもわからない山へ入って行くんだぞ」と思うと急に言い様のない不安と恐怖に襲われました。

彼の語りに特徴的なのは、彼は当時、大峯山を知らなかったと述べる点である。自分を大峯山へと導いたのはあくまでも「神様からの命令」であるとする。修験者となった現在でも「神様からの命令」が聞こえ、「霊」を見る能力を持つ彼は、いわば霊能者の存在として信者からも慕われている。

初めての大峯山の山中において、彼の心には「今から俺はどこに連れて行かれるのだろう」、「これは現実の事なのだろうか、悪い夢ではないだろうか」、「ここは大峯山に間違いなのか」、「何か悪いものに騙されているのではないだろうか」、「こんな事が本当にあっていいのだろうか」、「本当に御神仏はこう云う事をされるのだろうか」、「何がきても俺は負けんぞ」、「必ず生きて帰るぞ、クソッタレメ」、「人をここまで連れてきておいてなんだこの歓迎ぶりは」、「こんな目にあわせていいと思っているのか」など、「不安と不信そしていろんな思い」が駆け巡ったという。そんな中、彼のもとに役行者が訪れる。

頭の中は、家族の事、これからの生活、自分はどうなって行くんだろうとか、いろいろな事が次から次へと浮かび、そして消え、そうすると雨や風の事も不思議と気にならなくなってしまいました。

今は別に怖いのではない、辛いのもない、寂しいのではない、それなのに涙が流れ、止まらなくなり、ある場所では、ワーワーと大声を上げて泣き、泣きながら歩いている自分を、そんな自分を冷静に見つめているもう一人の自分が居る事にも気付きました。

誰かが見たら、俺は本当に気が狂っているとしか思わないだろう、とか本当に色んな事を考えながら、ハーハー、ゼーゼーと歩いていました。

そしてそんなとき、雨風を制するかのように山全体に響き渡り、心にしみ渡るような澄みきった鈴の音が耳に届きました

その音が段々と近づき、そして遠くなり、又、近づき、そうしながら山上近く迄、私と共に歩いて下さるのを感じました。今迄とは違った涙があふれ、思わずそこにひれ伏したいような衝動にかられました。私は役行者様であったと確信しています

嵐の中の登山を経て、大峯山寺についた彼は、寒さに震えながら、「賽銭を取り出し、それを入れ、手も合わさずに黒い影のように見える仏像の金色の目を見据えて、「クソッタレメ、人をこんな所迄、連れてきておいてこんな目に合わせやがって、もう二度と来るもんか」と悪態をついたようである。しかし、その時、彼は大峯山寺に詰めていたT師と顔を合わせる。彼自身はその時は気付かなかったものの、後に自身の師僧となる人物であった。その後も彼は神様からの命令により幾度となく大峯山を訪れ、ついには金峯山寺で得度をするに至る。1988（昭和63）年7月2日日本山より院号を与えられ、1989（昭和64）年1月4日にうどん店を閉業。1989（平成元）年6月28日に神州院設立の許可を得て、神州院を開基。1993（平成5）年3月28日には地方布教の要として、金峯山修験本宗第230支局を拝命し、金峯山寺直属の修行道場となっている。「修験者」となった彼はその後、神州院院主を勤める傍ら、金峰山修験本宗大阿闍梨として宗議会議員・参事、大峰山正大先達を歴任している。

#### 4-4、神州院の活動

修験者としての平見氏が現在行っている神州院での活動を列記すると以下のようになる。

【毎日】

朝・夕の勤行

【毎月1日、15日】

1日3座の護摩

【毎月 28 日】

不動明王護摩供

【春、秋の彼岸・盆】

先祖の塔婆供養

【2 月 3 日 節分】

厄年の人間への厄除け祈禱護摩供

【2 月 6 日】

山伏行列にて先達を努める。

【2 月 7 日】

お灯祭り翌日祭として神倉神社境内で、採灯大護摩供、火生三昧（火渡り）の修法。

【3 月 1 日】

聖天大祭 神州院僧侶 13 名にて大船若転読法要

【10 月 1 日】

神州院開山祭 大船若転読法要<sup>174</sup>

以上が通常の活動内容となるが、これ以外にも、「抖擻行」など、修験道の修行を日常の行として行っているということである。その他、神州院では、「病氣平癒の為の加持・祈禱」、「因縁切りの祈禱」、「各種祈願成就の祈禱」、「車のおはらい」、「先祖供養」、「動物霊供養」、「各種相談事・悩みの解決・アドバイス 等々」を請け負うとしており、平見氏の霊能力を基盤とした宗教活動が行われている。こうした神州院の活動は、近世期、在地において庶民の現世利益的な欲求に応える形で「験力」を用いた「里山伏」の活動を彷彿とさせるものであり、平見氏の現在の宗教活動が近世以来の修験者のありように近い、いわば「伝統的」なものであることがうかがえる。医者から匙を投げられた患者の難病が治った、手のつけられなかった子供の精神的な病が快癒したなど、彼の「霊験」をしたって他県からも信者が集まり、例えば、1997（平成 9）年に行われた行事、金峯山修験本宗の法坐認可式<sup>175</sup>には 90 人の信者が集まったとの記録が『順孝ひとりごたり 13』に記されている（9 頁）。

<sup>174</sup> 神州院ホームページより。http://jinshuin-ks.sub.jp/profile1.html（2011 年 2 月 28 日参照）強調は引用者による。

<sup>175</sup> 金峯山修験本宗が「金峯山と同じ御神仏のいます所」であると認めるもので、役行者 1300 年遠忌の記念事業として、一定期間において一定程度の浄財勧進を行った寺院に行った認可。

そうした神州院の行事のなかでも、「最も重要な行」として同教団に位置付けられているのが、お燈祭りの日の御幣渡御の先導及び、翌7日に神倉神社で行われる護摩行・火渡りである。先述したとおり、現在の祭の秩序維持は「介錯」と呼ばれる氏子が担っており、神州院は歴史的に修験者の担っていた役割とは異なる役割を演じている。こうした現在の祭りにおける役割を彼らはどのように理解しているのだろうか。平見氏は祭りにおける神州院の役割を「外護」という言葉で説明する。「外護」という考え方を再び彼の著作を引用しながら確認してみよう。

修験道行者の役割は、「外護」と深く認識している私は、今迄の「行」の全てをかけて、いつも人知れず「影」「闇」の部分で支えて行く事が私に与えられた大きな役割と心得て、それに撤しようと御神佛に誓い、心に誓い、日々行じています。(『順孝 ひとりがたり 14』より)

インタビューによれば、平見氏は、祭りにおいて自身は「一般の人間には見えない世界のもの」と闘い、路を切り開きながら御幣を先導していると説明する。このことから、上述の「影」「闇」の部分で支えて行く」とは、神州院が祭りの裏方に撤し、祭りを支えていくという物理的な祭りの補助という意味の他に、平見自身が祭りの際に「見えない世界のもの」(霊的な存在)と戦い、祈願者や御幣を護る役割があるということも意味しているものと思われる。お燈祭りに再び関わるようになった修験者は、「物理的」な祭りの秩序維持ではなく、山伏行列によって、「霊的」に祭りを「外護」しているというのである。

## 5, 「山伏行列」に対する認識の変化

平見氏曰く、こうした神州院の活動には当初非常に「大きな抵抗」があったという。平見氏へのインタビューを引用してみよう。

筆者：初めに山伏の格好で町を歩かれた時に、周りの方に何か言われたりしませんでした？ご苦勞をされたこととか。

平見氏：最初はやっぱり、いろいろな抵抗があるし。

昔はもうのう、此方が熊野修験の道場であったことなんかはみんな忘れてしているの。

廃仏毀釈以前にここはもう、(修験道が) つぶれたったけんの。

どこどこに役行者様を祭られている場所とかはのこっているけど、一般的にはもう、新宮の人の心からは消えておったというかのう。そういう意味で最初はずごい抵抗あったよ。抵抗あるし、というかの。

今やっと、みんなに自分たちの姿が受け入れられるようになったの。

最初はのう。本当に、キチガイみたいなことも言われたことがあったし。

今はもう、僕らがあっても当然のことだし、周りが止めるような状態やけど、最初のころはかなり喧嘩も売られてたしの。それにぼくら乗るわけにはいかんし。

あとはまあ、神様に守られながらやね。

筆者：今はどうですか？

平見氏：あの、速玉神社の宮司さんに、「お燈祭りは神州院さんがなかったら始まっていかん」もうそこまで、お燈祭りの中に食い込ませて貰って、携わらせてもらってのう。もうちょっとあんた前にでてもいいんじゃないか、いわれるまでになった。

外護としてやっていくんで、かまわんといてくれいうてね、外回りに徹した。

地元繁華街のうどん屋であった彼が、急に「山伏のまねごと」を始めたことに対し、地域の人々は驚きを隠せなかった。神様からの命令を受けた彼は、修験者としての自覚にも目覚め、神倉山での抖擻行を行うようになる。神倉山は別名を「経ヶ峰」とも呼ばれており、修験者が埋経を行った峰であると言い伝えられている。平見氏によれば、神倉山はかつて「神倉聖」と呼ばれた修験者の道場であり、自らも現代の行者として神州院にゆかりのある人々の「写経」を埋経しているという<sup>176</sup>。神倉聖と自らの活動を重ねる平見氏にとって、かつて「神倉聖」が関わっていたというお燈祭りのへの参加を次第に志すようになったことは自然なことだったのかもしれない。

---

<sup>176</sup> 『順孝ひとりごと 3』、2頁。

平見氏と神社との協力関係がどのように醸成され、いつ頃から現在の規模での参加となったのかは定かではない。インタビューから明らかになったことは、「昭和の終わり頃から」、当初は一人で祭りの「外護」を行なったということのみである。平見氏の語りでは、当初喧嘩を売られながらもしっかりとひたむきに行を続けた結果、神様からの守護もあり、次第に町に受け入れられていったという認識が語られている。

平見氏の認識の通り、現在の所、神州院の活動は周囲に受け入れられていると言つてよい。神州院にはお燈祭り当日の山伏行列が許可されているほか、お燈祭りの翌日、2月7日には「翌日祭」として、神州院による護摩焚き・火渡りが神倉神社の境内において行われている。翌日祭には熊野速玉大社宮司、神倉神社奉賛会会長、神倉青年団団長などが例年参加しており、「神州院」の存在は主催者も認める場所であると考えられる。

また、直近では、2016年3月2日に、熊野速玉大社の例大祭「速玉祭」と共にお燈祭りが「新宮の速玉祭・御燈祭り」として国指定重要無形民俗文化財に指定されるという出来事があった。文化財登録に際し文化庁が公表した文化財の「詳細解説」に次の一節がある。

なお、翌日は神倉山の麓にて午前中より大護摩供や火渡り、ぜんざい振る舞いや餅撒きなどがあるが、この日は御礼参りといって、氏子らによる参拝が再びあって大いに賑わう。御燈祭りは、神の来臨を復演するとともに、正月にあたって自家に新たな火を迎え更新する火迎の行事とされるが、かつては神倉聖(ひじり)によって行われた年籠(ねんろう)修行(修正会)のひとつでもあり、神仏分離のあった近代以降は地域の新春行事として根付いている。

文化庁が公開する文化財の解説中において、教団名は触れられていないものの、神州院の行う「翌日祭」の様子が紹介されている。地元の間がいうところの「お礼参り」とは、本来、お燈祭りの翌日に祈願者が無事に戻ってきたことに対し、祈願者自身や家の人間が神倉神社に感謝の祈りを捧げる「神社参拝」のことを指していたが、文化庁による紹介文には神州院の山伏が行う火祭りも紹介されている。一人の山伏の突然の神がかりから始まった神州院の活動は、お燈祭りに関連する行事の一つとして違和感なく位置づけられるまでに至っているのである。

## 6. 結論

本論では修験の影響が色濃く残るといわれたお燈祭りを事例に取り上げ、近世期における祭りと現代における祭りにおいて、祭りと山伏の関わり方が変化している様子を確認してきた。近世期のお燈祭りにおいて山伏は祭りの秩序を保つ存在として祈願者の管理に当たったと考えられるが、現在のお燈祭りではそうした役割が氏子や神社主催者の手により担われている。山伏の仕事が氏子や神社主催者の手に渡った背景には、言うまでもなく熊野における修験の消滅が大きな影を落としていると考えられる。累々述べてきたように、修験の影響を色濃く残していると論じられるお燈祭りにおいて、修験との「具体的な関わり」は近代以降断絶していたのである。

他方、現在のお燈祭りには昭和末期、突然の神がかりにより修験者にならざるを得なかった平見氏率いる神州院が「山伏行列」を添える形で祭りと関わりを持つようになった。彼のライフヒストリーを確認してもわかるように、彼は突然の神がかりによって霊能力を得た人物で、クライアントに対し加持祈祷や治病儀礼を行う伝統的なスタイルの修験者である。そんな彼の先導する「山伏行列」は、付け祭りの祭りの余興ではなく、「一般の人間には見えない世界のもの」から御幣や祈願者を守護するための歴とした宗教活動であり、その活動が神州院にとって最も重要な宗教活動と位置づけられていることは既述のとおりである。しかし、彼らの活動は伝統的な山伏が担ってきた祭りの「物理的な」秩序維持ではなく、祭前後の山伏行列や、祭りの翌日における翌日祭の奉祭活動であり、一般の人間からは彼らの活動がお燈祭りの余興に見えてしまうのである。現に、地元の声に耳を傾けると、「山伏」や「山伏行列」に対する以下のような意見が聞かれた<sup>177</sup>。

- ・ ああ、最近のものやね。(50代男性)
- ・ 山伏の行列？ ああ、世界遺産前後くらいから行列するようになった。ここ数年のモノやの。(60代男性)
- ・ 遺産登録とかされるようになると色々やるんやろ (50代男性)

筆者の調査では、平見氏が「昭和の終わり頃」から祭りに関わり始めた事や、「山伏

---

<sup>177</sup> 2010年フィールドノートより。新宮ガイドの会メンバー、メンバーよりご紹介頂いた新宮市在住の祭り参加者より聞き取り。



行列」の正確な開始時期に関する情報は得ることが出来ず、2004（平成16）年の「世界遺産登録」にともなう地域の盛り上がりと絡めた認識を持つ声が多く聞かれた。

神州院は1989（平成元）年に開基し1997（平成9）年の段階で、金峯山寺に90人で団体参拝し、6名の得度受戒者を出しており、少なくとも、世界遺産登録以前から教団としての活動を行っていたのだが、昭和の終わり頃より新宮に行者がいたこと、喧嘩を売られながらも「山伏行列」を続けていたことに関する認識をガイドの会や地元の住民からの聞き取りにおいて窺うことは出来なかった。地元における神州院や山伏行列の認識は、文化遺産化の進展とパラレルに語られ、あくまでも「祭りそのもの」ではなく、「余興」として語られるのである。一般的な祈願者から見れば、現在の修験者は、祭りの執行に関わる中心的な存在というよりは、むしろ祭りの周縁的な存在として認識されているといえるだろう。

だが、そうした修験者に対し、お燈祭りを「文化財」であるとする主催者や文化庁の語りは極めて好意的である。平見氏が祭りの主催者である速玉大社の宮司により「お燈祭りは神州院さんがなかったら始まっていかん」と語られたエピソードを紹介したが、翌日祭においても、例年、速玉大社の神職が伝統を今に伝える神州院の活動と祭りへの尽力に感謝の言葉を寄せている。また、彼らの翌日祭が文化財としてのお燈祭りに関わる一行事として紹介されている点も紹介した通りである。実質的な祭りの運営や祈願者達にとっては余興と見做される修験者が、文化財の語りにおいては、祭りの伝統や真正性を示すものとして取り込まれているのである。

興味深いことに「紀州熊野は昔から御神仏の国、信仰の地でした」と語る平見氏は、文化財の語りに対して熊野を単なる「観光地」へと変えてしまう可能性があるものとして、極めて強い危惧を抱いている。筆者は2011年に、地元行政が主催する熊野古道のモニターツアーに参加する機会を頂いたことがある。熊野古道中辺路を大学生が歩くというイベントだったが、その際、地元紙に熊野古道の観光化に関して単文を寄せたところ、それを目にした平見氏より、「熊野で研究を行うならば、観光などではなく、より高い次元（宗教的次元だと思われる）についてしっかりと学び、発信すべきである」とのアドバイスを頂戴した。行者である平見氏からすれば、観光や文化財化の進展は、聖地や霊山、修験道にとって「本質的」なことではないと判断されるのである。

しかしながら、既に述べてきた通り、平見氏の活動は結果的にお燈祭りの連続性や

真正性を保証する具体例として、文化財の語りに取り込まれているのである。ここには前章で扱った、宗教文化の資源化の力学を看取することができるだろう。修験道の聖地・熊野において進展する宗教文化の断片化や資源化の力学は、本人が意図する意図せざるに関わらず、修験者達を「文化財」や「観光地」熊野を荘厳・正当化するための新たな意味付けの中に動員している。そうした動員の結果、かつて「キチガイ」と呼ばれていた神州院の活動の認知度が高められ、地元や主催者をして「もうちょっと前に出てもいいんじゃないか」と語らせているのである。「此方が熊野修験の道場であったことなんかはみんな忘れてる」との平見氏の嘆きを紹介したが、文化財化の進展と文化資源としての修験者の動員は、修験者を「キチガイ」と呼んだかつての新宮に、修験道や山伏の認知を再び蘇らせたともいえるだろう。

本章の事例は、現代の日本においても、伝統的な修験道の教団が憑依型の霊能者の受け皿となり、「修験者」としての正当性を与えるプロセスが働いている点を示している一方で、そうしたプロセスによって生まれ、伝統的な宗教活動を行う行者ですら、文化財化・観光化の影響に結果的に巻き込まれざるを得ない状況があるという事態を、我々に示しているのである。

## 結論

### 1, 各章のまとめ

現代における修験道は「明治維新以来の大転換期」にある。かかる認識を導きの糸として、本論は従来、歴史研究の対象として扱われてきた修験道の現在のありように光を当ててきた。結論にあたり、各章において得られた知見を改めて提示したい。

本論第1章では、近代において制度的な修験道が解体を余儀なくされた一方で、修験道の担い手である「講」や「行者」が、その活動を継続していた点を強調した。従来の研究では御嶽講などの教派神道の存続をもって、すなわち修験道の存続を語る傾向があったが、本論では、御嶽講などの一のアマチュアリズムに支えられた大衆登拝講が制度的には修験道と一定の距離を保ちつつも、実利のような「修験道」の復興を志す行者を再生産していた点にこそ、実質的な修験道存続の要因を見るべきであるという見方を提示した。また、真言宗への帰入を余儀なくされた旧当山派の行者たちが、当時一般的になっていた「里型修験」のあり方から自らを切り離し、「復古」の理想である「参籠・抖擻型修験」と自らの連続性を強調することで再起を図ったことを論じ、里の行者同様、「山岳修行」を中心とした宗教活動を指向していた点を指摘した。担い手の動向から近世期における修験道存続の内実を見た場合、山岳修行を指向する行者の宗教活動と、そうした行者を再生産する講の力が近代においても継続していた点に、教団の断絶期における修験道が下支えされていたとみることが出来るだろう<sup>178</sup>。

本論が第2章で扱ったのは、近代において修験道存続の重要な鍵となった「講」の衰退である。現在の吉野は、阪堺役講に代表される巨大な講組織がいまだに勢力を維持する一方で、80年代までに地方を中心に講の廃絶が進み、さながら、「格差の増大」とも言える状況が見出せる点を指摘した。また、全国の新聞記事を用いた統計データから、80年代後半以降、「講」の存在自体が、「地域に埋め込まれたもの」から、「客

---

<sup>178</sup> 一方で、本論では史料や先行研究の不足から十分には扱うことができなかったが、「山上講」や「行者講」、「高祖講」と呼ばれる役行者を信奉する講が存在していたことが近年明らかにされている(久保康顕「近世、里山伏の行者講について」(長谷部八朗『講研究の可能性』慶友社、2013年、66-100頁)など)。こうした講では家屋の中で役行者の掛け軸をかけ、行事を行っていたことが報告されているが、登拝を中心としない講の働きなどにも今後目を配る必要があるだろう。

体化された文化」へと姿を変え、リアリティを失っていく様子を跡付け、そうした状況と時を同じくして教団が従来の講員以外に対して、修験道をアピールし「開放」していく動きがある点を指摘した。本事例からは、かつての担い手が先細りを見せる中、講員や行者の外へと修験道の存立基盤を広げようとする教団の実情と狙いが透けて見えるだろう。

そうした修験道の開放化傾向は、「修験道最奥の修行」とも称される大峯奥駈修行においても同様に見られる。第3章では現代の奥駈修行に注目し、現代の奥駈修行がこれまでの「地縁」や「血縁」によって支えらえる「講」から、個人参加をベースとしながらも、修行の中で育まれた共同性である「修行縁」へと緩やかに開かれている状況を確認した。本論では、現代の奥駈修行が、行程の短縮やバスの利用、看板の設置などによる修行路の可視化など、先達の口伝によってのみ伝わっていた時代からは様変わりしている様子を跡付けるとともに、「思考の低下」が見られる程の「苦痛」に満ちた実践の中で、各々の行者が「感謝」や「修行の楽しみ」を口にしている点を、資料を通して示した。

また、現代の奥駈修行において「験力」の獲得が重要な修行への参加動機となっていない点があることを本論では併せて指摘した。これは、職業宗教者ではない一般人も多く参加する現代の奥駈修行において、「山での修行により験力を得ること」と「里での宗教活動」の「互酬的な連続性」が、自明ではなくなっていることと関わっていると考えられる。かつては先達の認定など、制度に組み込まれた形で存在していた奥駈修行は現在、構造上「個人化」しており、行者達は修行に対し、気付きや、感謝、楽しみといった小さな個人的感慨を口にするのである。奥駈修行には、少数ながら現在でも霊能者や教団の主催者が参加をしていることから、「山岳における験力の獲得」という動機が無くなったとは断じ得ないものの、そうした動機は、数ある動機の一つへと後退していると考えられる。現在の奥駈修行は、里での宗教実践を前提とした験力獲得の試みという側面よりもむしろ「山での苦行を通し、日々の生活を反省し、神仏への感謝を新たにする宗教実践」とも呼びうるような側面がより前面に表れているのである。

続いて第4章では、熊野を事例に修験道の転換におけるもう一つの局面、すなわち文化財化・文化遺産化の進展という問題を論じた。熊野における文化財化・文化遺産化の進展は、「宗教の文脈」の外へと、より広く霊山を開放するものであるといえる。

本章では、熊野比丘尼の活動を参考にした現代の観光 PR 活動を取り上げ、熊野比丘尼の勧進活動や彼女達が用いた曼荼羅などが断片化やブリコラージュとも呼びうる仕方で観光の文脈へと乗せられている様子を示した。

しかし本章では、同時にそうした宗教文化の観光資源化が、単なる伝統宗教の消費に留まらず、現場において、人々をある種の「特別な感情」へと導いている点を指摘した。かつて、吉野とともに修験道の中心的な聖地の一つであった熊野は、神仏分離以降、広域な信仰圏を持つ霊場としての性質が弱まり、「地域の氏神様」的な存在へと姿を変えていたと言われる。言わば「聖地」としての場所の意味付けが失われていたのである。だが観光化の進展に伴い、かつての宗教文化が発掘され、それをを用いた観光活動が展開されるようになると、それに携わるガイドの会メンバーは、熊野の宗教伝統や歴史に対して郷土愛にとどまらない、「特別な気持ち」や「大切に思う気持ち」を感じるようになったという。そうした特別な気持ちは「曼荼羅の絵説き」活動において「宗教的な語彙」をもって積極的に語られている。

彼らの活動は、「我々は宗教の先棒担ぎではない」と彼ら自身が語るとおり、あくまでも観光活動であり、宗教活動ではない。その意味で、現在の熊野において「山岳信仰が復活している」若しくは、かつての講のように、「ツーリズムが山岳信仰や修験道を再生産している」とは、無論、言えないものの、忘れられていた宗教文化が、ツーリズムを通じて対象化されることで、「大切なもの」として認識され、アイデンティティ教育にも援用されるような仕方で、かつての聖地に「形を変えて」埋め込まれつつある様子が本事例からは看取された。

続く第5章では、文化財化・文化遺産化の進展と現場の山伏との関わりを、新宮の「お燈祭り」を事例に論じた。お燈祭りは修験道の伝統が色濃く残るといわれるものの、近代以降、実質的に修験者が関わる事はなくなり、かつて修験者が携わっていたと思われる祭の「秩序維持」という役割が、現在では、氏子や神社によって担われている点を確認した。

他方で、近年のお燈祭りには「神州院」という教団が「山伏行列」と、「翌日祭」を加えるようになっている。院主である平見氏のライフヒストリーを参照すると、彼は「ある日神様の声が聞こえるようになった」いわゆる巫者タイプの修験者であることがわかる。彼は自身の霊能力をもとにして「加持祈祷」や「病気治し」、「因縁切り」などの宗教活動を行う「昔ながらの」行者である。平見氏の事例は、一方で修験道の

「開放化」を進める教団が、現在でも巫者タイプの霊能者の受け皿として存在していることを示す好例だろう。そんな彼の率いる神州院において、最も重要な宗教活動と位置づけられるのが、お燈祭りの山伏行列と翌日祭の執行であった。

彼は山伏行列を「一般の人間には見えない世界のもの」から、祭りを「外護」する活動であるとし、所謂「付け祭」的な「祭の余興」とは一線を画すものであるとする。しかし、彼らが行う活動は、かつて山伏が担ってきた祭りの「物理的な」秩序維持ではなく、祭り前後の「山伏行列」や祭りの翌日における「翌日祭」の奉祭活動であり、「一般の人間には見えない世界のもの」を見ることの出来ない人間には、お燈祭りの「余興」に映らざるをえないという実情がある。事実、地元においては、彼らの山伏行列を世界遺産化や観光化と関連させて理解する声があり、地元における教団へのまなざしは、文化財化や観光化の進展により、よりポジティブなものへと変化したと判断せざるを得ない。

しかし、本論において述べたとおり、宗教者である平見氏は文化財化や観光化という現象から一定の距離を取る。彼の理解によれば、観光化や文化財化というものは「宗教」と比べて一段価値の低いものであると捉えられるからである。「行者の思い」という次元において、霊山の「開放化」は、修験道の持つ本来の宗教性とは折り合わないものと認識されるのである。だが、現在のお燈祭りには、そうした平見氏の思いをよそに、彼らの山伏行列や翌日祭を祭りの歴史性や真正性を保証するものとして、結果的に文化の「客体化」や「資源化」の渦に取り込んでいた。本事例は、伝統的な修験道の教団が憑依型の霊能者の受け皿となっていることを示す事例としても捉えられることは前述の通りだが、そうしたプロセスによって生まれ、伝統的な宗教活動を展開する「従来型の行者」ですら、文化財化・観光化の影響を受けざるを得ない状況が修験道の聖地である現在の熊野において看取できるのである。

## 2, 総括

以上、本論では、修験道の担い手の変容と、文化財化・文化遺産化の推進という現象に光を当てながら、現代における修験道の変化の内実について議論してきた。かかる議論において、本論が修験道の転換期を特徴付けるキーワードとして注目してきたのが、霊山や修験道の「開放化」である。最後にこの点を改めて振り返ることで、現代の修験道を取り巻く状況を整理し、現代の修験道が置かれている状況を確認してお

きたい。

まず、修験道に関わる教団と担い手の関係を整理すれば、現在教団は、修験道を再生産するという仕方で修験道を支えた「講」の先細りを背景に、行者でもなく講とも関わりを持たない人々に「修験道」をアピールしていると言ってよい。ツーリズムのほか、「展覧会」、「体験修行」などを利用しながら修験道の新たな担い手を獲得しようとしているのである。今日までのところ、結果的に教団は「修行縁」で結ばれた行者たちのような、新しいタイプの行者をリクルートすることに成功している。こうした教団の動きは、言うまでもなく伝統的に行われてきた宗教活動・布教活動とは異なるものである。こうした教団の活動は、ツーリズムや文化財化・文化遺産化の進展を前提とし、それを巧みに利用したものであるとさえ言えるだろう。現代の教団は、修験道の「開放化」を通じて、より多くの人々を「宗教の文脈」へと取り込もうとしているとみて良いだろう。修験道の開放化はある種、教団の戦略であり、そうした戦略は修験道の担い手の「裾野を広げる」という仕方で一定程度の成功を収めていると言ってよい。

他方で、ツーリズムを伴って進展する文化財化・文化遺産化の現場に目をやると、かつての山岳信仰や修験道文化が断片化・ブリコラージュされ、利用・消費されている様子を目にすることができる。その意味では、先に教団が巧みに利用していた、ツーリズムを伴う文化財化・文化遺産化の進展は、原理的には、宗教としての修験道の自律性を根本から掘り崩すものであるということもできるだろう。熊野において、伝統的な活動を行う行者が、「思い」という次元において、観光化や文化遺産化と距離をとっていたことは確認した通りだが、90年代以降、教団のみならずアカデミズムや行政、観光セクターの手によっても強力に推進された修験道や霊山の「開放化」は、そうした行者の思いや教団の思惑、コントロールの範疇を遙かに超えて、彼らを変化の渦に巻き込んで進展している側面がある。宗教という文脈を超えて広がった現代における修験道や霊山の「開放化」は、信仰を動機としない人々をも霊山に呼び込むことにもつながっており、山岳信仰を一種の観光資源や文化資源として「消費の対象」にしている。

しかし、本論において確認した通り、山岳信仰や修験道を消費の対象とするツーリズムの現場では、修験道文化を大切に思う気持ちや、かつてキチガイと呼ばれた行者に「伝統の体現者」としての新たな居場所が生み出されていた。現代における修験道

の「開放化」は、修験道を宗教の文脈から外すという方向性を孕んでおり、単純な「修験道の再生産」を果たしているとは言い難いものの、現代社会において、修験道に対する、一種の好意的な「理解」を広げる要因として働いている側面がある。つまり、現代における修験道の開放化は、宗教としての修験道の自律性を「掘り崩す」作用と「理解」を広げる作用という、一見すると相反する2つの作用を同時に引き起こしているのである。

現代における修験道の「開放化」を、今後、教団がイニシアティブをもってコントロールし得るか否か。修験道の開放化が修験道の「担い手」を従来の講や行を超えてより一層広げるか否か。修験道に対する好意的な「理解」がそれに資するか否か。逆に修験道の開放化が今後、修験道を「掘り崩す」方向により強く作用するのか否か。これらの問いに明確な答えを示すためには、今後の修験道や修験道を取り巻く状況を注視するほかないだろう。修験道はまさに転換のただ中にあり、本論が志した現代修験道研究もその途についたばかりである。本論において先細りを示唆した現代における「講」の具体的な様子や、従来型の行者と新しい行者の教団内での具体的な関係性など、本論が積み残した課題も多い。今後はこうした課題に取り組みつつ、現代における修験道のありようを、より立体的に、事実即して描いていきたい。

〈了〉



## 【謝辞】

本論の執筆に当たって、調査を許可していただき貴重な資料を提供して下さった教団関係者の方々及び、行者仲間の皆様、ガイドの会や観光協会を始めとした地元の皆様に厚く御礼を申し上げます。

また、インタビュー内容を含め、本論中の記載に関する誤りについては全て筆者の責によるところであることを明記致します。誠にありがとうございました。

## 参考文献

- ・赤井達郎『絵解きの系譜』教育社、1989年。
- ・秋庭裕、川端亮『霊能のリアリティへー社会学, 真如苑に入るー』新曜社、2004年。
- ・浅川泰宏「宗教・観光・祭り」(櫻井義秀・三木英編『よくわかる宗教社会学』ミネルヴァ書房、2007年、170-171頁)。
- ・———、『巡礼の文化人類学的研究—四国遍路の接待文化—』古今書院、2008年。
- ・朝日芳英監修『那智叢書復刻版』熊野那智大社、2008年。
- ・新井大祐・大東敬明・森悟朗『言説・儀礼・参詣—〈場〉と〈いとなみ〉の神道研究—』弘文堂、2009年。
- ・天田顕徳「「富士山信仰」関連報道の推移に関する覚え書き—世界遺産登録運動に着目して—」(『ラク便り (60号)』宗教情報リサーチセンター、2013年、56-63頁)。
- ・アンダーソン・B(白石さや・白石隆訳)『想像の共同体 ナショナリズムの起源と流行』NTT出版、1997年。
- ・池上良世「宗教学における〈修行論〉の変化と課題」(『宗教研究』292号 1992年、75-100頁)。
- ・石井研士「神社神道は衰退したのか」(石井研士編『神道はどこへいくか』ペリカン社、2010年、11-30頁)。
- ・石田一良『カミと日本文化—神道論序説—』ペリカン社、1983年。
- ・井上順孝編『現代宗教辞典』弘文堂、2005年。
- ・今井信治「"implicit religion"概念の展開」日本宗教学会第72回学術大会、配付資料 2013年。
- ・岩鼻通明『出羽三山信仰の圏構造』岩田書院、2003年。
- ・———、「西国霊場の参詣曼荼羅にみる空間表現」(真野俊和編『講座 日本の巡礼 第1巻本尊巡礼』雄山閣、1996年、127-141頁)。
- ・———、「観光地化にともなう山岳宗教集落戸隠の変貌」(『人文地理 (33 (5))』人文地理学会、458-472頁)。
- ・植島啓司『神々の眠る「熊野」を歩く』集英社、2009年。
- ・植島啓司・九鬼家隆・田中利典『熊野 神と仏』原書房、2009年。

・上野元『速玉文庫第三巻 神倉神社とお燈祭り（第三版）』速玉大社、1987年。

本文中に引用した同書第五版は2004年7月1日発行。

・ウェーバー・M（武藤一雄・藪田宗人・藪田坦訳）『宗教社会学』創文社、1976年。

・内堀基光『資源と人間』弘文堂、2007年。

・海浦義観「験乗書蒐集の苦心」『神變』124号、1919年。

・梅原猛『日本の原郷 熊野』新潮社、1992年。

・エリアーデ・M（風間敏夫訳）『聖と俗 宗教的なるものの本質について』法政大学出版局、1969年。

大場磐雄「神倉神社と天岩楯」（『國學院雑誌 第六十四巻 熊野学術調査特集號』國學院大學、1963年、5-8頁）。

・大場磐雄・佐野大和「阿須賀神社境内の祭祀遺跡」（『國學院雑誌 第六十五巻 熊野学術調査特集號』國學院大學、1964年、32-47頁）。

・荻原龍夫『巫女と仏教史』吉川弘文堂、1983年。

・小口偉一・堀一郎監修『宗教学事典』東京大学出版会、1973年。

・加藤隆久編『熊野三山信仰辞典』戎光祥出版株式会社、1998年。

・門田岳久「「信仰」の価値—聖地の遺産化と審美の基準をめぐる力学—」（『文化人類学（73（2））』日本文化人類学会、2008年、241-253頁）。

・岸本英夫「宗教学の一分野としての修行研究について」（『日本宗教学会』第5回大会紀要（103号）、1938年、12-17頁）。

・岸本英夫著、脇本平也・柳川啓一編『岸本英夫集 信仰と修行の心理』溪声社、1975年。

・金峯山寺『修験道大結集』白馬社、2006年。

・久保田展弘「熊野三山 海と山の修験道（山の宗教—修験道とは何か—）」（『別冊太陽（111）』平凡社、2000年、99-104頁）。

・———、『日本の聖地—日本宗教とは何か—』講談社学術文庫、2004年。

・久保康顕「近世、里山伏の行者講について」（長谷部八朗『講研究の可能性』慶友社、2013年、66-100頁）。

・黒田日出夫「熊野参詣曼荼羅を読む」（加藤隆久編『熊野三山信仰辞典』戎光祥出版株式会社、1998年、310-335頁）。

・熊野三山絵解き推進委員会「熊野三山曼荼羅絵解き」2009年。

- ・熊野本願所研究会編著『熊野本願所資料』清文堂、2003年。
- ・國學院大學『國學院雑誌 第六十四卷 熊野學術調査特集號』國學院大學、1963年。
- ・——、『國學院雑誌 第六十五卷 熊野學術調査特集號』國學院大學、1964年。
- ・児玉洋一『改訂熊野三山經濟史』有斐閣、1954年。
- ・小山靖憲『熊野古道』岩波新書、2000年。
- ・——、『世界遺産 吉野・高野・熊野をゆく—靈場と参詣の道—』朝日新聞社、2004年。
- ・五来重『山の宗教 修驗道』淡交社、1970年。
- ・——、『熊野詣—三山信仰と文化—』講談社學術文庫、2004年。  
(原本は、同『熊野詣—三山信仰と文化—』淡交新社、1967年。)
- ・——、『熊野三山の歴史と信仰』(『古美術』三彩社、1973年、42-52頁)。
- ・五来重編『吉野・熊野信仰の研究 山岳宗教史研究叢書4』名著出版、1975年。
- ・坂本敏行『熊野三山と熊野別当』清文堂、2005年。
- ・桜井徳太郎『祭りと信仰—民俗学への招待—』講談社學術文庫、1987年
- ・櫻井義秀・三木英『よくわかる宗教社会学』ミネルヴァ書房、2007年。
- ・佐藤弘夫『神国日本』ちくま新書、2006年。
- ・——、『靈場の思想』吉川弘文堂、2003年。
- ・篠原四郎『那智叢書 第三卷』集文社、1963年。
- ・——、『(改訂新版) 熊野大社』学生社、2001年。
- ・島津宣史「熊野牛玉宝印—祈りの護符—」(加藤隆久編『熊野三山信仰辞典』戎光祥出版株式会社、1998年、260-275頁)。
- ・新城常三『新稿 社寺参詣の社会經濟史的研究』塙書房、1972年。  
——、『古代の熊野参詣』(加藤隆久編『熊野三山信仰辞典』戎光祥出版株式会社、1998年、383-391頁)。
- 、『中・近世の熊野参詣』(加藤隆久編『熊野三山信仰辞典』戎光祥出版株式会社、1998年、392-411頁)。
- ・真野俊和『日本遊行宗教論』吉川弘文堂、1991年。
- ・——、『講座日本の巡礼 第1巻本尊巡礼』雄山閣、1996年。
- ・鈴木昭英『修驗教団の形成と展開』法蔵館、2003年。
- ・鈴木正崇『山岳信仰』中公新書、2015年。

- ・鈴木努『ネットワーク分析』共立出版、2009年。
- ・世界遺産熊野絵解き図制作委員会「事業計画書」、2006年。
- ・ターナー・V著、梶原景昭訳『象徴と社会』紀伊國屋書店、1981年。
- ・———、山口昌男訳『見世物の人類学』三省堂、1983年。
- ・高埜利彦「本山・本所・頭支配の宗教者」（島菌進・高埜利彦・林淳・若尾政希『勸進・参詣・祝祭 シリーズ日本人と宗教 近世から近代へ4』春秋社、2015年、25-55頁）。
- ・滝川政次郎・村田正志編『熊野速玉大社古文書古記録』清文堂、1971年。
- ・太宰治「思ひ出」（『太宰治全集 第一巻』筑摩書房、1989年、30-74頁）。1933年初出。
- ・———、「津軽」（『太宰治全集 第七巻』筑摩書房、1990年、7-184頁）。1944年初出。
- ・田原慶吉編『紀伊東牟婁群誌』清文堂出版、1989年。
- ・津城寛文「宗教体験の身体論」（『宗教研究』292号1992年47-73頁）。
- ・津田千明「現代人と修行—羽黒町の山伏体験塾の事例を通して—」（『東北宗教学』2、2006年、151-182頁）。
- ・時枝努『修験道の考古学的研究』雄山閣、2005年。
- ・———、「修験道史における里修験の位相」（時枝他編『近世修験道の諸相』岩田書院、2013年、7-26頁）。
- ・———「はしがき」（時枝他編『近世修験道の諸相』岩田書院、2013年、1-3頁）。
- ・戸田芳実「「中右記」にみる院政期熊野詣—熊野古道の保存と整備のために—」（『日本史研究（191）』日本史研究会、1978年、pp.69-89）。
- ・豊島修「熊野の信仰」（和田萃『熊野権現』筑摩書房、1988年、35-67頁）。
- ・———、『熊野信仰と修験道』名著出版、1990年。
- ・———、『死の国・熊野—日本人の聖地信仰—』講談社現代新書、1992年。
- ・———、「熊野三山の信仰」（『国文学 解釈と鑑賞（68（10））』至文堂、2003、105-113頁）。
- ・中上健次「愛獣」（『重力の都』、新潮文庫、1992年、143-161頁）。1988年初出。
- ・永島福太郎・小田基彦校訂『熊野那智大社文書（1～6巻）』続群書類従完成会、1970-1989年。

- ・永広柴雪『新宮あれこれ』紀南新聞社出版部、1961年。
- ・中牧弘允「世界遺産としての熊野―地域と宗教のイノベーション―」(国際宗教研究所『国際宗教研究所ニュースレター』ニュースレターNO.59(08-2)2008年、40-43頁)。
- ・縄手教真「熊野三山信仰と「熊野観心十界曼荼羅」」(『鈴鹿国際大学紀要 Campana』14号、2007年、103-117頁)。
- ・中山郁『修験と神道のあいだ』弘文堂、2007年。
- ・西山克『聖地の想像力―参詣曼荼羅を読む―』法蔵館、1998年。
- ・―――、「聖地のイメージ」(和田萃『熊野権現』筑摩書房、1988年、107-132頁)。
- ・根井浄「「地獄絵」の絵解き」(『国文学 解釈と鑑賞』(68(6)))至文堂、2003年、96-103頁)。
- ・―――、「観心十界曼荼羅と熊野比丘尼」(『宗教研究』(77(4)))日本宗教学会、2004年、920-921頁)。
- ・―――、「熊野比丘尼の理解」(根井浄・山本殖生『熊野比丘尼を絵解く』法蔵館、2007年、377-448頁)。
- ・根井浄、山本殖生編著『熊野比丘尼を絵説く』法蔵館、2007年。
- ・荻原龍夫『巫女と仏教史』吉川弘文堂、1983年。
- ・橋本和也『観光人類学の戦略 文化の売り方・売られ方』世界思想社、1999年。
- ・長谷川賢二「修験道史研究の歩み」(時枝他編『修験道史入門』岩田書院、2015年、33-50頁)。
- ・長谷部八朗「岸本英夫・堀一郎の修行論―宗教学の立場から―」(『宗教研究』別冊(87)、2014年、44-45頁)。
- ・―――、「堀一郎の講理論」(長谷部八朗編『講研究の可能性Ⅱ』慶友社、2014年b、30-78)
- ・原谷桜「現代の奥駈修行における在俗修験者の〈気付き〉の語り」(『聖心女子大学大学院論集』28(1)、2006年、27-48頁)。
- ・―――「現代の修験道をめぐる表象の動向―新聞と雑誌を対象に―」(『山岳修験』(46)、2010年、109-124頁)。
- ・林雅彦『絵解きの東漸』笠間書院、2000年。
- ・樋口耕一「テキスト型データの計量的分析 ―2つのアプローチの峻別と統合―」(『理論と方法』(数理社会学会)19(1)、2004年、101-115頁)。

・樋口耕一『KH Coder 2.x チュートリアル』、2013年。

公開は電子ファイルによる。公開 URL は以下の通り。

[http://pepper.is.sci.toho-u.ac.jp/index.php?plugin=attach&refer=%A5%CE%A1%BC%A5%C8%2F%A5%C6%A5%AD%A5%B9%A5%C8%A5%DE%A5%A4%A5%CB%A5%F3%A5%B0%2FKHCoder&openfile=khcoder\\_tutorial.pdf](http://pepper.is.sci.toho-u.ac.jp/index.php?plugin=attach&refer=%A5%CE%A1%BC%A5%C8%2F%A5%C6%A5%AD%A5%B9%A5%C8%A5%DE%A5%A4%A5%CB%A5%F3%A5%B0%2FKHCoder&openfile=khcoder_tutorial.pdf)

・福江充『立山曼荼羅 一絵解きと信仰の世界一』法蔵館、2005年。

・福田アジオ・新谷尚紀・湯川洋司・神田より子・中込睦子・渡邊欣雄編『日本民俗大辞典』〈上〉吉川弘文館、1999年。

・ブッシィ・A『捨身行者 実利の修験道』角川書店、1977年。

・堀一郎『我が国 民間信仰史の研究（二）宗教史編』東京創元社、1953年。

・林淳「修験道研究の前夜」（『修験道史入門』岩田書院、2015年、11-31頁）。

・町田宗鳳『エロスの国熊野』法蔵館、1996年。

・松村一男・山中弘『宗教史学論叢 12 神話と現代』有限会社リトン、2007年。

・宮家準「修験道の入峰修行におけるシンボリズム」（『哲学』第46集、1965年、319-337頁）。

・——、『修験道儀礼の研究』春秋社、1971年。

・——、『山伏—その行動と組織—』評論社、1973年。

・——、「和歌森太郎教授の修験道・山岳信仰研究」（『和歌森太郎著作集 II 修験道史の研究』弘文堂、1980年、475-490頁）。

・——、『修験道思想の研究』、春秋社、1985年。

・——、『宗教民俗学』東京大学出版会、1989年。

・——、『熊野修験 日本歴史叢書 48』吉川弘文堂、1992年。

・——、『日本の民俗宗教』講談社学術文庫、1994年。

・——、『修験道組織の研究』春秋社、1999年。

・——、『修験道』講談社学術文庫、2001年。

・——、『修験道—その歴史と修行—』講談社学術文庫、2001年。

・——、『霊山と日本人 NHK ブックス 990』日本放送出版協会、2004年。

・——、「近現代の山岳信仰と修験道 —神仏分離令と神道指令への対応を中心に—」（『明治聖徳記念学会紀要』復刊第43号、2006年、42-61頁）。

・——、『修験道 その伝播と定着』宝蔵館、2012年。

- ・宮家準編『修験道辞典』東京堂出版、1986年。
- ・宮家準編『熊野信仰 日本宗教史叢書 21』雄山閣、1990年。
- ・宮崎ふみ子「霊場恐山の誕生」(『環』藤原書房、2002年、356-379頁)。
- ・宮地直一『熊野三山の史的研究』国民信仰研究所、1954年。
- ・——、「熊野参詣の隆盛を支えたもの」(加藤隆久編『熊野三山信仰辞典』戎光祥出版株式会社、1998年、365-382頁)。
- ・宮本袈裟雄『里修験の研究』吉川弘文館、1989年。
- ・——、「里修験の研究 続」岩田書院、2010年。
- ・森悟朗「神社と参詣・観光」(新井大祐・大東敬明・森悟朗『言説・儀礼・参詣—〈場〉と〈いとなみ〉の神道研究—』弘文堂、2009年、239-359頁)。
- ・森山工「文化資源使用法 植民地マダガスカルにおける〈文化〉の〈資源化〉」(山下晋司編『資源化する文化』弘文堂、2007年、61-91頁)。
- ・柳田國男「日本の祭」(『柳田國男全集 13』ちくま文庫、1990年、211-430頁)。  
(原本は柳田國男『日本の祭』弘文堂、1942年)
- ・山崎泰「庶民の熊野信仰(近現代)」(『国文学 解釈と鑑賞 別冊 熊野—その信仰と文学・美術・自然』至文堂、2007年、76-83頁)。
- ・山下晋司「文化という資源」(内堀基光『資源と人間』(資源人類学01)弘文堂、2007年、47-49頁)。
- ・——、「観光人類学の挑戦」講談社選書メチエ、2009年。
- ・山下晋司編『観光人類学』新曜社、1996年。
- ・山下晋司編『観光文化学』新曜社、2007年 a。
- ・山下晋司編『資源化する文化』弘文堂、2007年 b。
- ・山中弘「宗教とツーリズムに関する分析視角をめぐって」(平成15年度～平成17年度科学研究費補助金(基盤研究(C))研究成果報告書『「場所の聖性」の変容・再構築とツーリズムに関する総合的研究』2005年 a、4-10頁)。
- ・——、「「場所の聖性」の変容をめぐる葛藤—五島列島の「教会めぐり」—」(平成15年度～平成17年度科学研究費補助金(基盤研究(C))研究成果報告書『「場所の聖性」の変容・再構築とツーリズムに関する総合的研究』2005年 b、45-50頁)。
- ・——、「ツーリズムと神話」(松村一男・山中弘編『宗教史学論叢 12 神話と現代』リトン、2007年 a、423-445頁)。



- ・——、「長崎カトリック教会群とツーリズム」(筑波大学哲学・思想専攻紀要『哲学・思想論集第33号』2007年b、1-22頁)。
- ・——、「宗教とツーリズム」事始め」(平成18年度～平成20年度科学研究費補助金(基盤研究(B))研究成果報告書『場所をめぐる宗教的集合記憶と観光的文化資源に関する宗教学的考察』、2009年、19頁)。
- ・山本殖生「熊野比丘尼の配札」(『山岳修験(23)』山岳修験学会、1999年、47-58頁)。
- ・——、「熊野」研究の軌跡と展望」(『国文学 解釈と鑑賞(68(10))』至文堂、2003年、177-184頁)。
- ・——、「熊野神倉山の御燈祭」(『紫明(19)』紫明の会、2006、32-35頁)。
- ・——、「熊野比丘尼の位置」(根井浄・山本殖生『熊野比丘尼を絵解く』法蔵館、2007年、449-502頁)。
- ・由谷裕哉「生成する民俗としてのアニメ聖地巡礼」日本宗教民俗学会2013年12月例会、於：大谷大学、配付資料、2013年。
- ・和歌森太郎『修験道史研究』1942年。
- ・和歌森太郎編『山岳宗教の成立と展開 山岳宗教史研究叢書第一巻』名著出版、1975=2000年。
- ・和歌山県広報室『和(nagomi)』和歌山県広報室、2007年、vol.3。
- ・脇本平也、柳川啓一編『岸本英夫集 3』溪声社、1975年
- ・和田萃『熊野権現』筑摩書房、1988年。
- ・Beckford, James A. *Social Movements as Free-floating Religious Phenomena*(in Fenn Richard. K. (ed.), *Sociology of Religion*, Blackwell publishing, 2003, pp. 229-248).
- ・Earhart Byron H. *A Religious Study of the Mount Haguro Sect of Shugendo: An Example of Japanese Mountain Religion*, Sophia University press, 1970.
- ・Moerman, David M. *Localizing Paradise: Kumano Pilgrimage and the Religious Landscape of Premodern Japan*, Harvard University Press, 2005.