

丹後地域の「迎講」伝承と、その「祖型」の宗教儀礼

——白山・立山の「白山行事」と奥三河の「花祭」行事について——

豊 島 修

はじめに

日本の巡礼や四国遍路その他の巡礼霊場についての歴史的、宗教史（信仰史）的研究は、近年も盛んである。^①こうした巡礼と巡礼霊場、あるいはその信仰習俗の研究成果に刺激されて、筆者も最近西国三十三所観音霊場の第三十一番札所、長命寺（滋賀県近江八幡市）から発見された新出の絵画史料「長命寺参詣曼荼羅」と「観心十界曼荼羅」、および同寺の本願穀屋寺所蔵の近世史料を中心とする古文書群の存在について、今後の問題点と一、二の推論をおこなったことがある。^②こうした諸課題を考えながら、西国三十三所観音札所寺院や四国八十八カ所札所の遍路寺院、あるいはその他の諸寺院において、一定の周期や定まった月日に営まれる仏教民俗行事や仏教民俗法会（講）などの諸儀礼と、その信仰習俗に関する研究は、巡礼霊場やその他の諸寺院の歴史的・信仰史的研究に比べて少ないように思われる。それを巡礼者の視点から推測すると、中世後期から近世期において、多くの巡礼者は霊場寺院の本尊よりも、巡礼者

が信仰対象とする観音堂や大師堂に赴くのが、一般的な姿と考えられたのであろう。それは巡礼者を迎える霊山・霊場が歴史的に古く、その規模も大きく、また対象とする工程も長い。こうした霊場寺院と巡礼の諸条件が、大きく規定していたのである。

しかし、このような巡礼者一般の様相とは別に、地域の巡礼霊場やその他の諸寺院で営まれる仏教民俗行事（仏教年中行事）や仏教法会（講）などの様相と、その行事・法会に対する地域民衆の信仰的関心は、どこにあったのだろうか。この問題は民衆宗教史・庶民信仰史研究を検討する格好の素材であると思われるが、本論では、浄土教の「迎講」（法会）伝承に関わる問題に注目し、とくに丹後地域の迎講伝承と、この迎講の「祖型」の宗教儀礼を山岳霊山・霊場に求めて、若干分析することにした。

一 丹後国「府中」地域と古代・中世寺院

現京都府の北方に位置する丹後地域は、古代創建の伝承をもつ寺院が多い。その様相については、すでに『宮津市史』「通史編上巻」⁴⁾に詳しい論考がある。また同地域の代表的な山岳霊場寺院に注目すると、宮津市の北方、標高五六メートルにある成相山（もとは世埜山）があり、その中腹に現真言宗の成相寺が位置している。さらにその東方に位置する青葉山の南西麓には、松尾寺（現舞鶴市、真言宗醍醐派）がある。古代以来、両寺は山岳宗教の修験道修行が実践された山岳信仰の霊山・霊場で、平安後期ころの両寺は、いずれも「西国」のつかない観音霊場の山岳寺院であった。⁵⁾前天台座主行尊の編纂された「前大僧正行尊三十三所巡礼手中記」⁶⁾『寺門伝記補録』第九所収）や、「観音霊所三十三所巡礼記」⁷⁾（『寺門高僧記』四所収）の史料には、それぞれ観音礼所寺院の番号とその開創者などが伝承されていたことが知られる。

さらに平安末期の成相寺が注目されているのは、後白河法皇撰の歌謡集『梁塵秘抄』⁶に、「四方の靈驗所」の一寺と伝承されていたことが重要である。「(上略) 四方の靈驗所は、いつのはしりぬ、しなののとかくし、するかのふじやま、はわきの大山、丹後のないあひとかや、とさのむると、さぬきのしとの道場、都こそ聞け……」と見えている。十二世紀後期の成相寺は、伊豆国の走湯山や信濃国の戸隠山、駿河国の富士山、伯耆国の大山、土佐国の室戸、そして讃岐国の志度寺と同じく「靈驗所」と称されていた。この成相寺をふくむ七霊場は、これら地域の山岳信仰にもとづく修験道の靈驗所であり、さらに真言宗の著名な霊場寺院である讃岐国の志度寺を「靈驗所」に加えられていた。七霊場寺院が、当時、都に住む人たちにも認識されていたらしい。

その背景には、古代以来、山岳を修行の「場」として、苦行を实践する山岳修行者、すなわち修験・山伏の苦行・修行的性格をもった霊山(霊場)であったことが特徴といえよう。これに加えて、古代の海士伝承と『志度寺縁起』で知られた讃岐国の志度寺のように、真言宗のあらたかな靈驗をもつ寺院をも包括していた。これらの「靈驗所」が都に知られていたのは、平安末期ころに、諸国の特色ある山岳霊山や真言宗の靈場寺院をめぐって、苦行の修行を实践する修験・山伏や、造寺・造塔・造像・写経などの勸進を主たる性格とするヒジリ(聖)宗教者の情報管理と、その伝播・関与があったからであろう。

そのため中世に入ると、先にふれた丹後国の著名な山岳霊場寺院(観音霊場)の成相寺や松尾寺のうち、成相寺は同一宮籠神社や、景勝地として知られる天橋立などとともに、しだいに聖域としての評判が高まるのである。しかもこの時代、霊場成相寺の特徴の一つは、都に住む貴族層や高僧などの知識人が、同寺に巡礼・参詣する様相が見られた。高僧の成相寺参詣はその一例である。すでに述べた『宮津市史』通史編上巻には、本願寺三世の覚如(一二七〇～一三五二)の参拝が記述されている。観応二年(一三五二)ころの成立という覚如の一代記で、絵巻物の『慕帰絵詞』第

九卷⁽⁸⁾によると、三十六年前の貞和四年（一三一五）四月のはじめに、覚如は天橋立をおとずれている。それは丹後国の靈験所である成相寺を参拝する目的であったらしい（『慕帰絵詞』）。すなわち覚如は同月十六日に成相寺に参詣し、同寺に宿泊していることが、同絵巻物の「詞書」に、「同寺（成相寺）に寄宿し、翌日下山の途中に天橋立の景色を愛でた」とある。そして成相寺の山麓に位置する「大谿」——のちの大谷寺（現真言宗単立寺院）——が「この地域の「迎講」の寺院として聞こえる」、と記されていたのは重要である。

のちにもふれるが、丹後国の靈山・霊場であった成相寺や、文化的景観を有する天橋立と一宮籠神社、あるいは浄土教の「迎講」伝承を有する大谷寺などが位置する「府中」地域は、古代以来、丹後国の政治や宗教の中心的地域であったことと深い関わりがある。後者の「宗教」については『宮津市史』通史編によると、奈良時代に置かれていた国分寺（現国指定史跡国分寺跡）の存在がそれを推測させるほか、のちに廃寺となった宝林寺・安国寺・慈光寺なども、府中地域に点在していた。したがって丹後国の府中地域とは、院政期から中世に「宗教都市ともいえる景観を呈していた」という指摘は、容認することができよう。

いまひとつの問題を提示するのは、府中の大乘寺や普甲寺の諸寺院が同地域に散在していたことである。先の『宮津市史』通史編と同資料編によると、前者の大乘寺は、貞観年中（八五九〜七七）に利生の草創伝承をもっているが、それとともに大乘寺が丹後国の「迎講の発祥地の一つ」といわれるのは注意したい。後者の普甲寺も、現在はその跡をとどめるのみ⁽¹⁰⁾というが、大乘寺と同じく迎講伝承を早くから保持していた。右にふれた現在の大谷寺をふくめて、いずれの諸寺院もこの地域の迎講伝承を有する寺院群を構成していたのである。

このように迎講の伝承が府中地域に多く分布するのは、当域が「仏教信仰の深さ」と「仏教文化の発展を物語る」といわれるが、しかしながら確かな史料で当域の迎講の様相を裏づけることはできない。そのため現状では、丹後国

の迎講の成立時期とその正確な場所、およびその実相を把握することは困難である。しかも後述のごとく、迎講のこれまでの研究史によると、平安時代の「浄土教」（浄土信仰）との関わりで把握する傾向がよい。それは平安貴族層を中心とした当時の浄土教受容者の問題を検討するときは、有効であろう。しかし迎講の受容者をもつと広い地域に求めて、丹後地域をふくむ諸地域の民衆層にまで迎講が伝播・浸透した様相を把握する必要がある。さらに重要なことは、早くから浄土教の迎講に先行する「祖型」の宗教儀礼が、北陸の「山岳信仰」を有する修験道の霊山・霊場にみられることを指摘しているのは、どのように理解したらよいのであろうか。後者の「山岳信仰」とむすんだ霊山・霊場の修験道儀礼に、浄土教の迎講の「祖型」が見られるというのは、この迎講の発生・成立に関わる重要な問題として、大いに注目しなければならない（後述）。

こうして浄土教の迎講の「祖型」の問題や、迎講の中世的展開とその信仰習俗を明確にする必要があるなど、迎講にはいくつかの問題点が横たわっている。それは迎講が実際におこなわれるにあたり、その経済的費用を援助する士代・中世の領主層の問題のほか、迎講の勧進に結縁する人々の問題などを通して、右にふれた迎講を受容した地域民衆の精神生活（宗教生活と信仰など）との関わりを、無視することはできない。その意味で、まず浄土教の迎講の「祖型」を明確にする必要がある。あわせて丹後地域をふくむ諸地域でおこなわれた迎講の実相を、歴史的・信史的に検討し、地域民衆の精神生活にとって「迎講とは何であったのか」を問わなければならない。そのためにも、丹後地域の諸寺院でおこなわれた浄土教の迎講の実相と、その「祖型」の宗教儀礼の問題を再認識して、文献史料や絵画史料と仏教民俗伝承資料などの調査・検討が必要である。

そこで次章以下では、これまでの迎講の研究史を整理し、あわせて丹後地域の迎講伝承を述べ、さらに浄土教の迎講の「祖型」の問題を紹介して、若干の検討をおこなうことにしたい。

二 迎講の研究史と丹後の迎講伝承

迎講の研究史

この章ではまず、迎講の研究史を簡略に述べておきたい。

迎講とは、一般に「衆生を極樂に導く阿弥陀二十五菩薩の来迎・引接をおこなうための儀式（法会）」と概念規定されている。それは「往生講」ともいわれ、仏教的には「来迎会」で説明されることが多い。さらに二十五菩薩の来迎・引接を演じる法会（儀式）は、「練供養」とも、「お練り」ともいわれ、この仏教民俗的法会（儀礼）は二十数年前まで、奈良県の当麻寺や矢田寺、京都市泉涌寺、大阪市平野の大念仏寺（融通念仏宗の本山）をふくむ全国的な十数カ寺以上でおこなわれていた。¹⁴

また、こうした迎講研究に注目すると、すでに早くからおこなわれており、その研究史についても、一九八七年ころに刊行された『阿弥陀信仰¹⁵』の監修者、伊藤唯真氏の「第四編 阿弥陀信仰の研究成果と課題」が、当時の研究成果を整理している。さらに近年は、龍谷ミュージアムで開催された特別展示、「極樂のいざない―練り供養をめぐる美述¹⁶―」も参考にしなければならない。

まず伊藤唯真氏の研究によると、阿弥陀信仰を人びとが支えていたのは、「迎接・往生・本願帰信・滅罪・追善」の五点であったという。しかも「迎接・往生・本願帰信」の三研究は、これまで主に「浄土教史あるいは思想研究」で取り上げられ、残りの「滅罪と追善」が「民俗的視角で阿弥陀信仰」を研究してきた論考が多いとされる。そうすると迎講の宗教的（信仰的）性格は「滅罪と追善」にあり、同儀礼の本質究明に「民俗的なものという事例も多い¹⁷」といわれるのは重要である。それは迎講研究が「阿弥陀信仰と民俗的世界」をとりこむ必要があるからである。とくに平

安期以降の地域民衆にとって、「迎講とは何であったのか」という課題を問わなければならないことは、すでに述べた。そのため伊藤氏の右の指摘は、丹後の迎講をふくむ諸地域で実施された伝承を、日本仏教民俗学（修驗道史）研究の一課題として把握したいと考える筆者にとつては、納得のできる指摘である。

丹後の迎講成立伝承と「寛印」

そこで次に、但後国の迎講に関わる伝承をみていこう。これまで丹後の迎講成立伝承は、前掲『宮津市史』『通史編上巻』に、「寛印の迎講」の小見出しで簡潔に述べられている。しかもその論拠を裏づける寛印の浄土教の迎講伝承と史資料も、「同史料編」第一巻に収録されており参考になるが、その確かな史料は存在していない。しかも同『市史』通史編は、撰閲時代が「浄土教の隆盛をみた時代」と論じられており、迎講の問題を平安時代の浄土教（浄土信仰）に限定している。したがって浄土教の迎講の受容者も、当時の貴族層中心の迎講を論じるときは有効である。しかし迎講の宗教儀礼を当時、一般の人々の仏教（宗教）民俗信仰（史）として把握するときには、不十分であろう。それは先にふれた山岳宗教史・修驗道史研究の立場から、浄土教の迎講の「祖型」と考えられる宗教儀礼とその信仰習俗が、「山岳信仰」を基盤に成立した北陸の霊山・霊場である白山と立山などに見られたからである。しかもそのいずれもが橋を媒介として、「彼岸の浄土と娑婆を此岸」とし、その間に掛かっている橋を信者（入行者）が渡る「往生儀礼」がおこなわれていた。この宗教儀礼を「白山行事」というが、この「白山行事」は白山修験によって立山とともに、奥三河の山村集落にも移されていたことは、一連の「花祭」行事から詳細にうかがうことができる（後述）。このほか、近年の迎講研究で指摘される「被り仏」の宗教儀礼もある。それは「像内に人がはいって歩く阿弥陀像」の問題であるが、二十五菩薩練供養という法会（儀礼）の様相を検討するときは、重要な問題としなければならぬ。

ひるがえって丹後の迎講成立の時期については、先の『宮津市史』『通史編上巻』に、「撰閲時代が浄土教の隆盛を

みた時代」と理解して、当時の丹後にも「浄土教の強い影響が及んでいた」という理解である。それが「僧寛印による迎講の創始」という見解であるが、この寛印については、高橋秀榮氏も仏教学研究の立場から、この宗教者の「行状と信仰」を仏教文献などから論じている。⁽²⁰⁾ これらの研究を参考にすると、寛印は、諸氏の系図を集成・編集した『尊卑分脈』⁽²¹⁾ 第四編の記録によって、「内匠允紀忠方」の子であること、しかもそこには寛印が「天台の碩学、恵心僧都弟子、内供奉、丹後先徳と号す」などと記されており、寛印は当時の高僧や知識人などに知られていたことがわかる。

その背景に寛印は延暦寺に登り、慈恵大師良源に師事し、ついで恵心僧都源信（九四二—一〇一七）の指導を得たことが大きい。しかも源信については、『中右記』⁽²²⁾ 承徳二年（一〇九八）年五月一日条に、「（上略）令参雲林院菩提講給」とあり、京都の雲林院において菩提講をおこなったとある。さらに源信が菩提講を始めたという伝承は、当時、多くの人びとに信じられていたと推測される。このほか浄土教の迎講については、『栄花物語』（うたがひの巻）や『後拾遺往生伝』⁽²³⁾ の文学作品や往生伝などにも、諸国に迎講の伝承が見られるので、平安後期ころから鎌倉期には、迎講がすでに諸地域でおこなわれていたことが推測される。

そこで、もういちど寛印の伝承にもどると、寛印は「招待内供奉」（『本朝高僧伝』一〇「江州叡山沙門寛印伝」とあり、『天台法華宗相承血脉図』⁽²⁴⁾）にも、寛印が「供奉十禅師」であったことを記していた。これは先の『尊卑分脈』にも説明があったように、寛印は宮中において、天皇の病を祈禱する「内供奉十禅師」の一人として知られていた。この寛印が丹後国ではじめて迎講をおこなったという伝承は、『古事談』⁽²⁵⁾ 第三に「源信迎講ヲ始ムル事」として、「寛印供奉ソレヲ見て、智発シテ、迎講ヲハ始初行云々」とある。また『述懐抄』⁽²⁶⁾ にも、「サテ寛印供奉ハ衆生利益ノ為メニ、来迎ノ儀ヲ丹後国府天ノ橋立ニ移シテ、三月十五日是ヲ行ウ、」と見えている。ここには浄土教の迎講のおこなわれた場所が「天橋立ニ移シテ」と記すのみで、そのたしかな場所は不詳である。しかも「衆生利益」という宗教的目的、およ

び迎講がおこなわれた「月日」が伝えられるのみであり、その詳細はよくわからない。あくまでこの説話集には、寛印が丹後の寺院で迎講をおこなった可能性を想定されるのみである。そのため寛印がおこなったと伝える迎講の場所と、その内容が問題である。先の『宮津市史』『通史編上巻』は、寛印が丹後地域でおこなった舞台を既述の普甲寺であったことが、「東大寺雑集録」（『東大寺叢書』二所収）から確認できるといふ。それは寛印が「独自の伝統を背景に」して、普光寺で迎講をおこなった可能性が想定されている。

そうすると丹後地域では、すでに寛印が「天ノ橋立」周辺で迎講をおこなった伝承とともに、普甲寺か大乘寺、あるいは成相寺の山麓に位置する大谷寺などでも迎講がおこなわれていたことになろう。したがってこの問題は、さらに検討しなければならない。

三、「迎講の「祖型」の宗教儀礼

『往生要集』の著者、恵心僧都源信がはじめたという浄土教の迎講に対して、この迎講に先行する「祖型」の宗教儀礼が、北陸の修験道の霊山・霊場である白山と立山のほか、奥三河の山村集落でおこなわれた「花祭」行事などに見られたことは、すでに五来重氏の指摘があったことを述べたのである。それは迎講の発生と内容、歴史的推移と信仰習俗などを考えるうえで、大いに注目される。五来氏は修験道史研究と庶民信仰史研究の立場から、「浄土教の経典に説かれない日本人独特の地獄と極楽の信仰や実践があった」⁽²⁸⁾ことを、詳細に論じている。その論の基底には、山中や山麓に風葬し、海に死者を水葬した古代以来の日本人の葬送・葬墓習俗をふまえて、死者供養や納骨供養がおこなわれた霊山・霊場の成立、あるいは「山岳信仰」の成立・展開の問題、さらには中世以降、地域社会の村落の仏教（宗教）民俗行事などを調査された史資料の分析・検討から導かれたものである。⁽²⁹⁾

前者の場合、死者の靈魂は子孫の丁重な供養によって清められ、高められた死者靈は、しだいに高いところの「他界」、すなわち死者靈の往く世界と考えられた。それが「山中他界」にとどまる信仰習俗である。その一例である北陸の立山が、この死者信仰（地獄信仰）から出発したことは、『今昔物語集』や『本朝法華驗記』などの古典史料や仏教伝承資料などに記されて、よく知られている。さらに今日も、死者の納骨や納髪および忌明け詣などがおこなわれる山岳霊場は、北陸の白山や立山のほか、畿内の事例をとりあげてもよくわかる。たとえば紀伊熊野の那智の妙法山阿弥陀寺や、伊勢朝熊山の金剛証寺その他の諸霊場では、四十九日忌がすむと、その死者靈を山岳霊場におくる霊場詣（忌明け詣）がおこなわれている。⁽³¹⁾この葬墓習俗や庶民信仰は、古代から継続された日本人一般の仏教民俗信仰であることに注意しなければならない。

こうした葬墓習俗と庶民信仰（民俗信仰）を基盤として「山中他界観念」が成立するが、この山中他界観の成立とともに「山岳信仰」ができるのである。そしてこの「山岳信仰」によって、古代・中世には中央の大霊場であった紀伊国の吉野大峯山や熊野三山⁽³²⁾のみならず、本節でとりあげる北陸の霊山である白山と立山にも、それぞれ「白山行事」と「布橋大灌頂」儀礼が成立・展開していた。それは浄土教の迎講の発生基盤に「山岳信仰」があり、そのうち「浄土教が加わったことをしめす」と結論づけられている。⁽³³⁾そこでこの推論について、諸史料と仏教民俗資料から検討することにした。

まず、「白山行事」と「布橋大灌頂」という宗教儀礼とは何かというと、いずれも「山麓の川を境として山を彼岸の浄土とし、此岸を娑婆として、その間の橋をわたって往生儀礼をおこなった」という実相であることは、すでに述べたとおりである。しかも五来氏はこの二大霊場でおこなわれた白山行事と布橋大灌頂儀礼が、本来、白山の「白山行事」としておこなわれていたものが、その後、立山や奥三河（現愛知県）の山村集落の修験道芸能として知られる「花

「花祭」に移されたこと、そしてその宗教的目的は「擬死再生義礼」（生まれ変わりの信仰）の宗教儀礼であったこと、などが指摘される。そうすると、もと白山の修験道儀礼（宗教儀礼）であった「白山行事」が、その後立山や奥三河の山村集落でおこなわれるようになり、この「白山行事」に参加する信仰者―「花祭」行事に参加する近世末期までの一般民衆―の関心事も、「擬死再生儀礼」にあつたと推定される。それは早川孝太郎氏が労苦された膨大な調査研究で明らかになった、奥三河の「花祭」行事を検討すれば理解される、そこでこの「花祭」行事にふれてみよう。

「花祭」における「白山行事」

早川孝太郎氏の調査研究によれば、奥三河の「花祭」行事には、幕末の安政四年（一八五七）まで「白山行事」（浄土入り）が「花祭祭文」としてのこされていた。ここでいう「白山行事」とは、既述したごとく彼岸において、白山まで行くことができない人びとのために、「村々の神楽に添えて念仏と浄土入りの実修をさせた」と推定される内容である。これは花祭神楽が中世には山伏神楽であつたとともに、白山山伏がこの山伏神楽を主催していたと推測されるのは、卓見である。そして「七年目ごとの大神楽の白山行事」に「浄土入り」がおこなわれたが、この行事の「功德と由来」を説くのが、「唱導の祭文Ⅱ」「花のほんげん（本地）であつた」と指摘されるのは、納得されるのである。

次に「白山行事」（浄土入り）の「仮屋」と信仰者の「願い」について、早川氏の『花祭』から、その箇所を引用すると、

この時浄土入りの者は、男女とも白装束で、以上の品々（扇子笠、神かづら、小木笠、杖）を神座から渡され、身につけたのである。そうして禰宜（もとは山伏）の先達で舞戸（舞庭）を巡り、松火を先立て、橋掛りから白山に渡るのである。

とある。これを整理すると、次の三点に要約されよう。

丹後地域の「迎講」伝承と、その「祖型」の宗教儀礼

一、柴や松葉で白山をかたどった「仮屋」をつくり(写真資料1)、この仮屋に橋を掛ける施設をもうけていたこと。

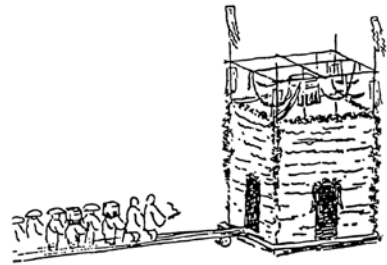
二、この仮屋につくられた白山に入る選暦の老人たちは、花笠をかぶり、杖をついて橋(経文の橋)というを渡って白山に入る。これが「浄土入り」の意味である。

三、男女とも白装束であった。
などである。⁽³⁸⁾

このうち三の白装束というのは、死装束を指す。これは「仮屋」の「白山」⁽³⁹⁾に入った入行者(信仰者)が、いったん死ぬことにしなければ「浄土」に入れなかつたからである。これはいったん死ぬことによつて「すべての罪穢や病気災難をほろぼ」し、やがて「清らかで健康な生命として再生しようとする」⁽⁴⁰⁾宗教的意味である。このときの白山の内部構造とは、「一種黄泉の世界」を想定されていた⁽⁴¹⁾というのは、大変興味深い。というのは、花祭に参加する入行者||信仰者にとつては、「現当二世」の修験道的庶民信仰、すなわち自己の犯した罪穢を滅罪して、現世では長生きができるとともに、死後(来世)は後生がよくなることを願う真意からであった。⁽⁴²⁾これらの問題を、もうすこし述べてみよう。

白山の「白山行事」(浄土入り)

わが国では「山岳宗教者が浄土教の繁昌する素地を用意していた」と、五来重氏が主張されるのは、十分注意してよい。その一例は、諸国の山岳霊山・霊場を登山する人びとの掛声に、「山念仏」を唱える修験道念仏信仰がみられたことである。この信仰習俗は、歴史的にもたいへん古い紀北の大霊場||高野山を参詣するとき、「高野山のぼり」の歌



(写真資料1)
花祭白山の復元図(『早川孝太郎全集』2)

念仏（六歳念仏）が歌われた。すなわち

いざや 高野へのぼれよ

かるくのぼれよ 不動坂の道をも

九品の浄土へ まいる身なれば

ナムアミダンボ ナムアイダンボ

ナムアイダンブツ

と歌われていたとある。⁽⁴³⁾ もちろんこの歌念仏とおなじ宗教的意味をもつ「山念仏」（歌念仏）は、吉野の大峯山や伯耆大山でもおこなわれたというから、白山・立山でも登山するときに、「山念仏」（歌念仏）が歌われていたであろう。

白山の「荘厳講」

この歌念仏とかかわりのある「念仏行事」が、白山でいとなまれていたことは、「荘厳講」という修験道的念仏講組織の存在である。すでに平安初期頃にひらかれていた白山の加賀・美濃の両馬場（登拜口でもある）では、毎月、僧と白山修験によって「荘厳講」が実施されていた『白山宮荘厳講中記録』など。この修験道的念仏講組織である白山の「荘厳講」については、私も以前に検討したことがある。⁽⁴⁴⁾ しかもこの「荘厳講」が重要であるのは、その実相が平安貴族のおこなっていた「勸学会（勸学講）や六波羅蜜寺供花会」、あるいは「二十五三昧講」などとおなじく、「法華経と念仏を併修する」⁽⁴⁵⁾ 修験道的念仏行事であったからである。

この歴史的・宗教的事実から、五来氏は近世になると「荘厳講の彼岸会のアトラクション」として、一般庶民層のほか、近世以前まで立山登山が許されなかった女性の参加を求めたのが、「白山行事」であったという。⁽⁴⁶⁾ したがって白山を「しらやま」と呼ぶのは「平安時代の呼び方」であり、白山修験道の「荘厳講」行事が大変古いことに注意し

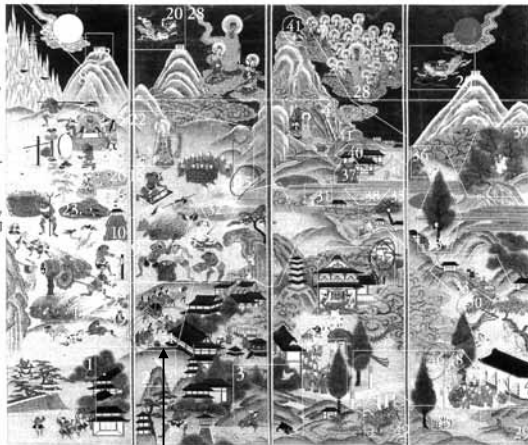
なければならぬ。

そこで古代以来、「白山行事」がおこなわれた場所はどこであったのかという疑問が生まれるが、それを史的に指摘するのは大変困難である。ただこの問題については、先にふれた加賀馬場の笥笠にあった「中宮寺の一橋」ともうひとつの美濃馬場の場合は、「石徹白中宮神社の布橋」であったことが推測されている。⁽⁴⁸⁾前者の「荒御前中宮の一橋」については、長寛元年（一一六三）の成立とされる『白山記』⁽⁴⁹⁾（『白山比咩神社文献集』所収）に、

荒御前中宮下有橋、名一橋、不立候、其岸高未計何十丈渡之無余念、敢不横目、偏念権現渡之

と記されている。この史料によって、平安後期以前から「中宮の一橋」を渡る「白山行事」⁽⁵⁰⁾が実践されていたことがわかるが、もちろん今日、この橋の存在と民俗伝承なども見当たらないので、右の推定に賛成したい。

ともあれ「中宮の一橋」は、『白山記』によって、中宮寺の主な建物であった「神殿」（白山中宮）と、拝殿の次に見える「彼岸所」であったと推測されるのは、重要であろう。もう一方の立山の「布橋大灌頂」儀礼（後述）は、次にふれる絵画史料の「立山曼荼羅」の諸本⁽⁴⁹⁾に見えるのている。しかも立山曼荼羅に見える布橋に、白い布を敷いているのが注意される（写真資料2）。これが「二河白道」⁽⁵⁰⁾（『観経四帖疏』の白道になぞらえたといわれる。しかも「二河白道」の「実践としての演出が、この迎講であった」と推定されるのは、重要な理解と注意



(写真資料2) 『立山曼荼羅』大仙坊 A 本（大仙坊蔵）

したい。

当麻寺の迎講

さらに第一章でふれた大和の当麻寺も、二上山の山岳信仰から出発した修験道寺院である。⁽⁵¹⁾ それは同寺が、後世、修験道の開祖とされる役行者の「開創伝説」をもっているからで、このような修験道伝承からも当麻寺の迎講は、もともと二上山修験道の宗教行事であつたと理解しなければならぬ。しかも浄土教の迎講の「祖型」である宗教儀礼について、その時期は平安中期ころからであつたことは、昭和三十二年（一九五七）二月から同三十五年十月まで本堂Ⅱ当麻曼荼羅堂の解体修理がおこなわれ、そのとき同寺の本堂屋根裏から発見された「板絵」（五枚、「板光背」、「台座」などの存在⁽⁵²⁾（写真資料3）から推測される。とくに「台座」の製作年代に注目すると、「板光背」と一致するとされ。平安時代中期ころと推測されている。⁽⁵³⁾ これはこの宗教儀礼に参加する入行者（信仰者）が、曼荼羅堂に入つて蓮台座に上り、光背を立ててもらおうと、「成仏または往生したこと」になるという「浄土信仰化Ⅱ「浄土入り」の儀礼」であつたと思われる。そうすると、これまで犯した罪が滅びる滅罪信仰の意味であろう。そして曼荼羅堂から出ると、「生まれ清まり」の再生ができたのである。これが擬死再生儀礼⁽⁵⁴⁾の修験道的庶民信仰であつただろう。

その意味で、当麻寺の本堂屋根裏から発見された「板絵」その他の仏教民俗資料は大変重要な資料といえようが、この宗教儀



(写真資料3)
板光背 重文（藤原時代）
「当麻寺のパンフレット」より

礼が当麻寺では、鎌倉時代に「中将姫の擬死再生儀礼」に変化したことが推測される。

これらの貴重な発見物の検討によって、より古い迎講の形態が当麻寺にもあったことは注意してよからう。しかもこの事例からわかるように、「現世と他界（地獄または極楽）の間を往来する往還・観相の擬死再生儀礼」がおこなわれたが、これを「修験道的浄土信仰」とすると、鎌倉時代以降に、当麻寺でおこなわれてきた迎講は、「のちに浄土教が加わった儀礼」と理解しなければならない。この意味で当麻寺から発見された「板絵」その他の文化財資料でおこなわれた迎講儀礼を、「浄土教の迎講の「祖型」である宗教儀礼」と把握してよいと思う。

立山の「布橋大灌頂儀礼」

最後に、この問題を立山の「布橋大灌頂儀礼」からも検討してみたい。立山の「布橋大灌頂儀礼」は、五来重氏によれば、立山修験Ⅱ「芦峯寺修験のおこなう最大の行事であった」と指摘している⁽⁵⁶⁾。同氏の推論はもちろん、芦峯寺の一山文書と仏教民俗伝承を検討して明らかになるが、「布橋大灌頂儀礼」を「最大の行事」といったのは、次の理由からであったらしい。すなわち「布橋大灌頂儀礼」が①「芦峯寺修験の経済力をあらわす主要な財源であった」こと、そのために②「布橋大灌頂儀礼」に入行すべきことを勧めたり、「布橋の布を寄進させた」ともいわれている。③には「寄進された布を裁断」して、芦峯寺の修験が諸国の「旦那廻り」をしたとき、この布を「信者に手渡す」ことまでおこなわれたという。さらには④唱導勧進のために、『立山曼荼羅』を絵解・唱導して、「地獄救済の功德」を語ったと指摘している⁽⁵⁷⁾。

また先にふれた「中宮の一橋」については、長寛元年（一一六三）の成立とされる『白山記』（『白山比咩神社文献集』所収）に、

荒御前中宮下有橋、名一橋、不立候、其岸高未計何十丈渡之無余念、敢不横目、偏念権現渡之、……。

と見えていたが、おそらくこの橋を渡る「布橋の行事」が「古代・中世には実践された」といわれる⁽⁵⁸⁾。もちろん今日は、この橋の存在と民俗伝承が見当たらないことは、先に述べたのである。ともあれ「中宮の一橋」が、筭笠中宮寺の主な建物である「神殿」（白山中宮）と、神殿の次に見える「彼岸所」であったと推論されるのは、より古い迎講の重要な伝承であったと解される。

「立山曼荼羅」と諸問題

さらに立山の「布橋大灌頂」儀礼については、絵画史料の「立山曼荼羅」の諸本に見えていることは、すでにふれたが、現在「立山曼荼羅」の中でもっとも古いとされるのは、富山市来迎寺本（紙本四幅）であるという⁽⁶⁰⁾。同曼荼羅の成立は中世末期とされるが、同本に「姥堂」（三体）の外に赤鬼が一匹見えている。この赤鬼は「いままさに亡者を食べようとする凶」であるが、これは「実際に鬼が出る」のではなく、入行者が「姥堂内の浄土入りの説法のとときに語られた」と指摘する⁽⁶¹⁾のは、五来氏の鋭い洞察力といなければならぬ。先の『白山記』に「芦峯寺一里、有姥堂。（中略）景雲元年八月彼岸中日為葬礼方式至今状」とあり、この姥尊は「地獄の入口の奪衣婆」の意味であったろう。これを彼岸の中日におこなうというのは、「布橋の彼岸」を意味し、「布橋の手前（此岸）を娑婆とし、布橋の向こうを彼岸」とする理解である。それは「地獄または浄土」としたのであろうと解される。

こうして立山の修験行事の宗教的意味も「擬死再生儀礼」（生まれ清まりの意）であったと理解される。なお浄土教の迎講儀礼において、娑婆堂から浄土堂または阿弥陀堂に橋を架するのは、今日でも多くの二十五菩薩練供養に見られるが、野外の早い迎講については、土御門左大臣源俊房の日記『水左記』⁽⁶²⁾に見えている。同日記の承暦四年（一〇八〇）十月八日条に、「今日於清水寺橋加原有迎講事住醍醐山聖人行之云々 予為結縁参向即帰了」とある。これが京都の清水寺の橋、すなわち鴨河の五条大橋であり、五条大橋を渡る宗教儀礼がおこなわれた。そして同日記の著者源俊房は、

この迎講に「結縁」したことが知られる。それは東山の「清水寺」、あるいは「鳥辺野」の方角を「浄土（又は地獄）」としたことが推定される。⁽⁶³⁾ また迎講の例は、鎌倉中期ころの『平戸記』⁽⁶⁴⁾ 仁治三年（一二四二）九月二十九日条にも、

先西方菩薩出自鎮守社鳥居 渡池上黒木橋 到中嶋之後、步行、到小橋間、今三方菩薩次第 出、如去年 此儀念仏衆行也（後略）

と見えている。この迎講も、何度か指摘してきた民俗宗教としての擬死再生儀礼の意味であるが、念仏衆が迎講の儀礼をおこなっていたことも記されている。しかしこの擬死再生儀礼も、右の『白山記』で述べたように、本来は四季の入峯修行に野外で実施されるのが、修験道の宗教儀礼としての迎講であったと考えられる。

おわりに

本稿は、浄土教の迎講の一例を丹後地域の諸寺院で述べようとしたが、たしかな史資料がなく、今後の課題として残されている。他方、山岳宗教史・修験道史研究の立場からすると、浄土教の「迎講」の「祖型」という問題があり、それを北陸の霊山である白山で実践された「白山行事」^(浄土入り)が、近国の山岳霊場である立山と奥三河の山村集落に移行されたことが、史資料から確認される。その結果、前者は「布橋大灌頂」儀礼として「白山行事」が実施され、後者も「花祭」行事における「白山行事」が、「仮屋」の中で宗教儀礼として実施されたのである。こうした指摘は、いずれも先行研究に依存した面が大きいが、宗教史的にいえば、修験道行事としての「擬死再生儀礼」であったことが重要である。それは白山の「山岳信仰」が浄土教の迎講の発生基盤にあり、それぞれ「布橋大灌頂」儀礼と「白山行事」が成立・展開した結果である。本来は、「白山行事」（「浄土入り」）の実践行であったが、その後の時代の推移によって宗教儀礼となったのである。そして白山や立山を参詣した地域民衆の男女や、奥三河の山村集落の人びと（古老

がこの「擬死再生」の宗教儀礼を受け入れたのは、現当二世の「生まれ変わり」の擬死再生儀礼であり、庶民信仰としての浄土信仰であった。

こうした修験道の擬死再生信仰が、そののち時代の推移で実践から儀礼に移行するなかで、迎講行事に参加し、修験道的浄土信仰に結縁した地域の民衆は、山岳宗教・修験道が「心」のなかに深くはいるこんでいたとしなければならぬ。もともに残された問題も多いので、今後の課題であることを報告して筆を置くことにしたい。

参考文献

- (1) たとえば小嶋博巳「遍路と巡礼」『四国遍路と世界の巡礼』所収、法藏館、二〇〇七年と、同所収の四国遍路関係論文、参照。頼富本宏『四国遍路とはなにか』角川選書四五四、株式会社角川学芸出版、平成二十一年。胡光「山岳信仰と四国遍路」『四国遍路と山岳信仰』所収、四国地域史研究連絡協議会、岩田書院、二〇一四年、その他。
- (2) 豊島修「西国巡礼研究の課題―長命寺の新発見史料との関わり―」『宗教民俗研究』第二二・二二合併号所収、日本宗教学会編、二〇一三年。
- (3) 仏教民俗行事や仏教民俗法会（仏教講）の用語と課題については、仏教年中行事その他の分類項目とともに、早くに五来重氏が「仏教と民俗」の論文『日本民俗学会』第八卷所収、一九五九年で、「仏教民俗学」の樹立を提示した研究対象に見えている。その後「日本仏教民俗学の構築」Ⅱ 仏教民俗学の方法論『五来重著作集』第一卷所収参照、法藏館、二〇〇七年。同氏の仏教民俗学研究の分類と研究成果については、豊島修「五来重先生と仏教民俗学研究」『宗教民俗学研究』第五号、一九九五年に報告したのが早い。
- (4) 宮津市史編さん委員会編集、宮津市役所、平成一四年一月二九日発行。

丹後地域の「迎講」伝承と、その「祖型」の宗教儀礼

- (5) 「観音霊所三十三所巡礼記」「寺門高僧記」四に、成相寺が第十五番、松尾寺が第十六番に記されているのは、その早い一例である。丹後の『観音信仰と社寺参詣 丹波・丹後』京都府立丹後資料館、一九八五年、参照。
- (6) 「梁塵秘抄 閑吟集 狂言歌謡」「新日本古典文学大系」42所収、岩波書店、一九九三年。植木朝子『梁塵秘抄の世界―中世を映す歌謡』角川選書四五九、角川学芸出版、平成二十一年。
- (7) たとえば平安末期から鎌倉期の勸進念仏は、すべて融通念仏であり、鎌倉初期の大勸進人聖人であった俊乗坊重源や、一遍に代表される念仏聖も融通念仏であったとされる。五来重『増補―高野聖』角川書店、一九七五年、参照。
- (8) 『続日本の絵巻9』所収、中央公論社、一九九〇年。
- (9) 『丹後の仏教文化』京都府立丹後郷土資料館、一九八〇年。参照。そのほか『天ノ橋立をめぐる宮津の文化的景観』宮津市教育委員会編集、平成二十三年。
- (10) (11) 註4『宮津市史』「歴史編上」。
- (12) 五来重「布橋大灌頂と白山行事」『山岳宗教史研究叢書』第十巻「白山・立山と北陸修験道」所収、昭和五十二年、同著『日本人の地獄と極楽』人文書院、一九九一年。そののち後者は、二〇一三年五月に吉川弘文館から再刊された。その「解説」を豊島修が担当している。なお五来氏は、註7『増補―高野聖』(一九九〇―二〇〇〇頁)において、浄土教の迎講が「日本人の擬死再生儀礼をたくみに儀礼化した」という記載がある。同氏の修験道史的な擬死再生(生まれ清まり)儀礼説を、すでに早い時代(一九七五年以前)に指摘しているのは注目される。
- (13) 福田アジオ他編『日本民俗大辞典 下』吉川弘文館、二〇〇〇年の刊行書には、「来迎云」の項目を坂本要氏が執筆している。
- (14) 特別展『極楽のいざない―練り供養をめぐる美術』龍谷大学龍谷ミュージアム、二〇一三年。関信子『仏像歳時記』東京堂出版、二〇一三年。
- (15) 「阿弥陀信仰」雄山閣、昭和五十九年。なお同編には須田勝軒仁「当麻寺の迎講―擬死再生儀礼から来迎会儀礼へ―」が収録され、五来重氏の論稿をふまえた新しい研究になっている。本稿は、五来氏の論考と、その後に刊行された著書(註12)の内容を紹介

介しつつ、修驗道史研究の立場から、史資料を確認して若干推論している。

- (16) 註14、前掲書参照。
- (17) 註15、伊藤唯真「第四編 阿弥陀信仰の研究成果と課題」参照。
- (18) 早川孝太郎『花祭』後編『早川孝太郎全集Ⅱ』所収、参照。
- (19) 註14、参照。
- (20) 高橋秀栄「丹後先徳寛印と迎講」『駒澤大学佛教学部論集第三十四集』所収、平成十五年。なお高橋論文の抜刷を現大谷寺御住職の佐々木耕照師から提供を受けた。記してお礼を申しあげる。
- (21) 『新訂増補 国史大系』本。
- (22) 『増補史料大成』所収。
- (23) 『続群書類聚』伝部。
- (24) (25) (26) 註4『宮津市史』史料編第一巻。
- (27) (28) 註12『布橋大灌頂儀礼と白山行事』と同『日本人の地獄と極楽』参照。
- (29) 五来重氏の日本仏教民俗学・日本宗教民俗学研究の調査・研究の集大成は、『五来重著作集』全12巻 別巻1(法藏館、第1巻は二〇〇八年から刊行)に納められている。
- (30) たとえば後者は『往生伝 法華験記』『日本思想大系』七所収、岩波書店。
- (31) たとえば熊野那智山の奥之院といわれる妙法山阿弥陀寺には、今日でも亡くなってすぐの死者霊が、同寺のお堂へ「一つ鐘」を撞きに来る葬墓習俗がある。豊島修『熊野信仰の世界―その歴史と文化』慶友社、二〇一三年。
- (32) 五来重『山の宗教―修驗道講義』角川選書二二三、平成三年。豊島修『死の国・熊野―日本人の聖地信仰』講談社現代新書 一一〇三、講談社、一九九二年、註31『熊野信仰の世界―その歴史と文化―』慶友社、二〇一三年。その他。
- (33) (34) (35) 註12、五来重前掲書参照。

丹後地域の「迎講」伝承と、その「祖型」の宗教儀礼

- (36) (37) (38) 註12、五来重前掲書参照。
- (39) (40) (41) (42) 註12五来重「布橋大灌頂儀礼と白山行事」参照。
- (43) 註7、『増補』高野聖』参照。
- (44) 豊島修「莊嚴講と白山修験道―中世加賀馬場を中心にして―」同著『熊野信仰と修験道』所収、名著出版、一九九〇年。同論文の初出は、北西博先生還暦記念会編『中世社会と一向一揆』所収、吉川弘文館、一九八五年。
- (45) (46) (47) 註43、前掲書、参照。
- (48) 註12、前掲書、参照。
- (49) 註12、前掲書。筆者は富山県「立山博物館」の開館二十周年、特別企画展『総覧 立山曼荼羅』二〇一一年六月発行を参照した。
- (50) 註12、前掲書。本図録は同館学芸員、加藤基樹氏から提供をうけた。厚くお礼を申しあげる。
- (51) 田中久佐夫『二上山』学生社、一九六七年。
- (52) (53) 佐和隆研『当麻寺本堂新発見の板絵』『仏教芸術』36所収、毎日新聞社、昭和三十三年。浜田隆「付録一 当麻寺本堂屋根裏発見の板絵・光背・台座等について」『国宝当麻寺本堂修理工事報告書 付図』所収、奈良県教育委員会事務局文化財保存課、昭和三十五年、参照。
- (54) このほか「生まれ清まり」の擬死再生儀礼は、その形態こそ異なるが多くの事例がある。日向国分寺（宮崎県西都市三宅）所蔵の「五智如来像」は、近世後期の遊行僧である木喰行道が、寛政四年（一七九二）から同六年（一七九四）にかけて制作した仏像群である。そのうち三メートルの「大日如来像」の巨像だけが「背割り」になっており、この空洞に信心者が入って「大日如来像と一体化」する信仰習俗があったと推測される。この宗教儀礼によって信心者の「罪業が消滅」し、「再生する」擬死再生儀礼の信仰と同じである。豊島修「堂めぐりと神憑け―美作のヤセゴセについて―」『熊野信仰と修験道』名著出版、一九九〇年。初出は『大谷学報』第六二卷第二号、一九八二年。

- (54) 註12、前掲書、参照。
- (55) (56) 註12、43前掲書、参照。
- (57) 註12、前掲書、参照。
- (58) (59) 註43、前掲書参照。
- (60) (61) 註12、43前掲書。
- (62) 『史料大成』五所収。
- (63) 註12、43前掲書。
- (64) 『増補史料大成』三三所収。

(本学教授)

丹後地域の「迎講」伝承と、その「祖型」の宗教儀礼