

# 自然と文化をつなぐ：聖なる景観をめぐる

Linking of nature and culture : Sacred landscape

鈴木 正崇\*

Masataka SUZUKI

慶應義塾大学  
Keio University

## 摘 要

日本の山岳信仰を聖なる景観の観点から捉えると、自然と文化をつなぐものであるといえる。日本の山岳信仰の特徴は、神と仏の融合にあったが、明治時代初期の神仏分離によって覆った。現代では山岳信仰の聖地は、世界遺産や文化財に登録され、大きく変容してきている。大きな変動の中にある日本の山岳信仰を事例として、西欧風の自然と文化や、聖と俗の概念を超越するという観点から論じる。

キーワード：開山伝承、神と仏、山岳信仰、修験道、世界遺産

Key words : legend of opening mountains, kami and hotoke, mountain belief, Shugendō, World Heritage

## 1. 日本における山岳信仰

日本は、国土の四分の三が山や丘陵地であり、森林率は68.2%と森に恵まれている。雨量も多く、河川の地形も変化に富む。山と森と川が織りなす自然景観が、日本の風土の根幹をなしている。日本の山は里からほどよい距離にあることから、人々は山に親しみを抱き、山を祀り五穀豊穡や生活の安泰を願った。山岳信仰が日本人の暮らしの根底にあり(鈴木, 2015), 山は「聖なる景観(sacred landscape)」として人々の生活を支えてきた。山は水源地(水分)で巨大な水の貯蔵庫で、地中の水は湧水・泉・湿原・湖・瀧・川・温泉となり、人々に恵みをもたらす暮らしを支えてきた。水は「いのちの源泉」であり、山は「いのち」を育む「母なる山」と観念されてきた。山は水をもたらすだけでなく、穀物や獣、木材や鉱物など人間の生活に必要な物を提供する恵みの場である。

山岳信仰の根底には移り変わる山の風景がある。冬に白雪に埋もれる山は、春の雪解け時には一斉に木々が芽吹き花が咲き、夏には青々とした森と草原の山となり、秋には紅葉に燃え、再び雪の中で死の世界に閉ざされる。四季の自然の移り行きを見ると、山が死と再生を繰り返す、「いのち」の循環があることを体感する。山は生命体、生きた自然、生きた大地である。降り積もる雪が、地中を通り湧水として平野に潤いをもたらす。大雪は「豊作の予兆」と語られている。山の豊富な湧水は川に流入し



図1 遊佐から見た鳥海山。森に神が祀られる。

て田畑の生産力を高めるだけでなく、海底湧水となって岩牡蠣をはじめ海の幸を育てる。特に山形県遊佐は、鳥海山からの豊富な海底湧水で知られる(秋道(編), 2010)。秋には海から鮭が故里の川を遡り産卵して死ぬ。山を巡って「いのち」の循環のドラマが繰り広げられる。山は自然と人間との「いのち」の交感の場に他ならない(図1)。

しかし、山は、時には土砂崩れや大洪水、火山の噴火など様々な災いを引き起こし、畏れと恐怖の対象でもあった。山は「いのち」を宿すだけでなく、巨大な「ちから」を持つ。人々は「いのち」と「ちから」が遍在する大自然の中に人智を越えたものを感じ取り、それをカミと呼んだ。山のカミの多くは

受付：2018年10月2日、受理：2018年12月26日

\* 〒110-0005 東京都台東区上野4-6-10, E-mail : 8zp29m@bma.biglobe.ne.jp

女性である。カミは親しみと畏敬の念を感じ取れるような場所で祀られる。元々は、カミは大樹、巨岩、湧水、湖沼、洞窟、温泉、滝、川などを祀り、次第に拝所に小祠や社が出来た。カミとは神社で祀られる特定名称の「神」ではなく、名前も持たず祠も社もない。仏教伝来後は、仏もホトケとしてカミと融合した。拝所は景観の中に溶け込み「あるべき場所」にある。山を歩けば至る所で小祠や小堂、神社や寺院と出会うが、重要なのは場所そのものである。

日本人の精神文化、「こころ」を育んだのは変化に富む山であり、思想や哲学、祭りや芸能、演劇や音楽、美術や工芸などの多彩な展開に大きな役割を果たしてきた。山は神霊が降臨する山、神霊が鎮まる山、仏菩薩の居ます山、神霊の顕現する山、死者の霊が赴く山など多様に意味付けられてきた。人々は山との共感を通して日々の生活を見つめ直し、新たな生き方を発見した。山は人々の記憶の中の原風景となり、想像力と創造性の場として機能してきた。本稿では、日本の山岳信仰を通して「聖なる景観」の在り方を考察し、自然と文化、聖と俗の二元論を越える発想を考えてみたい。

## 2. 開山の思想

日本の山岳信仰は、仏教と結びついて大きく変容して展開した(鈴木, 2018)。山を結節点とした在地の信仰と外来の思想の結合は、日本人の精神史の根幹をなしていたのである。仏教の日本伝来は記録上では538年もしくは552年で、初期の仏教は、鎮護国家を説く思想として受容され、社会秩序の統合や確立のために、政治的に利用される傾向が強かった。国ごとに国分寺が配され、総国分寺として奈良に東大寺が建立された。一方で、寂靜の地の山を修行の適地として山に籠って修行する僧侶が現われ、吉野の比蘇寺(現・世尊寺)を根拠地に活動し、自然そのものを仏菩薩の顕れとして自然智の獲得を目指し、虚空蔵求聞持法(記憶の増進で無限の智慧が得られるとする真言密教の秘法)を重視した。後に密教を日本に広めた空海に大きな影響を与えた。

山中奥深く分け入って修行する俗人の行者が奈良時代の前に出現するなど、日本は世界でも稀な長い山岳登拝の歴史を持つ。役小角はその行者の一人で、『続日本紀』(797年成立)699年(文武天皇3年)の条に、「葛城山で修行して呪術を駆使したので、その能力を疎まれて伊豆に流された」とある。役小角は役行者と呼ばれ、鎌倉時代以降に山中修行を体系化した修験道の開祖に祀り上げられる。7世紀から8世紀には大自然の中で修行する僧侶や俗人が出現し、山岳登拝が始まり、外来の仏菩薩と古来の神々の融合が深まった。仏教が日本化・土着化していくなかで、神仏混淆の長い歴史が展開した。その

後、天台宗の最澄による比叡山延暦寺の開基(788年)、真言宗の空海による高野山金剛峰寺の開基(816年)があり、山岳仏教が本格的に展開した。日本の寺院名に「山号」がつくのは、本格的には鎌倉時代の禅宗が五山を定めて以後とされるが、山が修行場に相応しいからで、仏教と山の密接な関係を示す。

日本の山の多くには開山伝承が伝わる。開山とは、僧や俗人が前人未踏の山に登って祭祀を行い修行の場にする伝承である。伝説の多くは、獵師が獣を追って山に入り弓矢で射たら仏菩薩に変じたので殺生を悔い改め出家して仏門に入って山の祭祀者になるという話である。開山伝承は8世紀が多く、近年は開山1,300年の区切の年を迎える山や霊場が目立つ。2017年は白山が開山1,300年、2018年は伯耆大山と国東六郷満山が開山1,300年とされて記念行事が行われた。開山伝承では登拝者が実名で登場し年号が明示されるが、擬史(pseudo history)の様相が色濃い。開山の年号は実年代ではないと思われるが、大宝令(701年)の施行、奈良の平城京への遷都(710年)の律令国家成立期や、『古事記』(712年)、『風土記』(713年)、『日本書紀』(720年)など歴史書・地誌の編纂と同時期に設定されているため、国家の起源と開山の起源を重ね合わせた遡及史観(retrospective history)に基づくとも言える。開山伝承は、仏教伝来以来150年以上経過した奈良時代前後に、仏教が山岳登拝に展開して日本化したことを示唆する。近年、山岳での発掘調査が進み、大峯山では8世紀に遡る護摩の祭壇遺構や、10世紀の法具・黄金仏二体が、1984年に山上ヶ岳で発見され、山頂への登拝の事実が確定された。この事実は開山伝承の事績を裏付けている。

仏教の日本的受容は、山岳信仰を結節点として展開し1,300年の歳月が流れた。1,300年間のうち1,150年間は「神仏習合」の時代が続いたが、1868年(明治元年)の神仏分離で解体された。日本人の精神構造は覆った。現在の山岳信仰や神社祭祀は、「近代化」で再構築された姿である。明治以後、政治イデオロギーと結合した「神社神道」が定着し、1945年(昭和20年)の総力戦体制の終了まで大きな影響力を駆使した。山は「神山」になり、「神体山」の名称が発明され、「神仏習合」の権現号は廃止され、神社の祭神名を『延喜式』神名帳(927年)や日本神話の祭神名に当てはめ、神社に位階を設定する「社格制」を導入した。天皇家の祖神の天照大神を最上位に据え、関係の深い神から薄い神へと序列化したのである。日本人の精神文化、特に信仰の世界や自然観は明治維新以来の150年間に大転換を遂げた。2018年は明治維新150年、神仏分離150年にあたる。古代・中世・近世を貫いて1,100年以上にわたる神仏混淆が1868年に強引に切断され、日本人の精神史を大転換させた。神道国教化に始まる明



治政府の政策は、天皇制を支配の正当性の根拠に据える政治イデオロギーの様相を強く帯びていた。神社神道は「伝統の創造」(invention of tradition)であり、その後の日本の進路を大きく変えていった。近代化の中で山岳信仰や「聖なる景観」は大きく変貌したのである。

### 3. 神と仏の融合

神と仏の関係に関しては、当初は仏菩薩は「蕃国の神」として貴族層に受容されたが、次第に神が仏に従属する形態をとった。この関係を辻善之助は「神仏習合」と名付けて三段階に分けた(辻, 1919)。つまり、①神は迷える衆生で、仏の救済を必要とする。神は神宮寺に祀られ神前読経で神身離脱を遂げる。②神は仏法を守護する護法神として祀られ、敬意を表して菩薩号を与えることも起こる(八幡大菩薩の僧形神像)。③インドの仏菩薩が本地で仮に姿を現して日本に神として垂迹して民衆を救済する「本地垂迹」の思想が現われる。この①と②は奈良時代(8世紀)に、③は平安時代後期(12世紀)に説かれたものである。特に③の本地垂迹の思想は広く定着した。日本の神は権現(権に現われた)という神名で祀られる。神仏を一体とする「権現」は、化身、権化 incarnation の意味で、山の神々は山名を残して、羽黒山大権現、日光山大権現、岩木山大権現などと尊称して祀られた。熊野三所権現、白山三所権現など三体を一つとする思想もあり、富士山は山頂の三峯を本地の三尊仏として祀った。大峯山や吉野山は、古くは金御嶽(金峯山)といい金剛蔵王権現を祀る。役行者が祈って地中から湧出させたと伝える修験道の独自の崇拜対象で、荒ぶる山の神が仏教化されたと推定され、外来の不動明王と共に修行者の守護尊格になった。これは、仏教の顕著な日本化・土着化といえる(図2)。

山の名称は山岳信仰の実態を映し出す。山名には仏菩薩や仏教思想にちなむものが多く、薬師岳、観音岳、地藏岳、阿弥陀岳、普賢岳、文殊岳、釈迦ヶ岳、八経ヶ岳、迦葉山、大日岳、毘沙門山、虚空蔵山、弥山、妙高山、不動山、極楽山、浄土山、金剛山、蔵王山、求菩提山、至仏山、大菩薩嶺、妙法山、法華峰などが挙げられる。もちろん、神名も荒神山、稲荷山、神明山、妙見山、八幡山、龍神山、明神ヶ岳、皆神山などがある。中国の神仙思想の影響は、鳳凰山、仙人岳、蓬莱山などにみられ、自然現象にちなむ月山、日山、朝日岳、日光山、星居山、光ヶ峰などもある。本地垂迹を現す権現山や権現岳は各地にあり、1868年に禁止令が出されたにもかかわらず権現号は残っている。日本の各地の御嶽は、吉野の金御嶽に由来し、大峯山の修験道が各地に伝播した時に、国ごとに拠点となった山の名称である。天狗は室町時代以降に修験の別称となった



図2 蔵王権現(三徳山三仏寺蔵)。

が、元々は山中の荒ぶる神霊で仏敵や外法とされ、次第に超能力を持つ者の異称となった。翼を持って高下駄を履き空中飛翔する鳥天狗や鼻高天狗など異形の者に表象され、現在では各地の天狗岳や霊山には天狗が住むと言われる。

山岳信仰と仏教の融合は、平安時代中期には密教の導入で新たな展開をもたらした。真言宗は山の景観や天候、音・風・匂いなどをすべてを仏の世界、大日如来(Mahāvairocana)の顕れと見る密教の世界観を提示した。天台宗は「山川草木悉有仏性」や「草木国土悉皆成仏」というすべてのものが「仏性」を持ち、生物・無生物を問わず仏になるという「天台本覚論」を展開した。一方、末法思想の影響で厭離穢土・欣求浄土を願う浄土教が隆盛を極めて、極楽往生の願いが高まると、山中の風景が浄土に見立てられて浄土ヶ原や弥陀ヶ原と名付けられ、荒涼たる火山の風景は地獄と見なされるようになった。この世とあの世の境の賽の河原も山中に設けられた。極楽と地獄が同居する景観は恐山や立山に見られる。この基盤には、死者の靈魂は死んだ後には山に赴くという山中他界観があり、仏教化されて定着したのである。10世紀から13世紀には、熊野信仰が隆盛を極め、上皇や貴族は阿弥陀如来を本地として祀る熊野へ参詣して極楽浄土への往生を願った。これは、「蟻の熊野詣」と呼ばれた。1090年(寛治4年)に白河上皇の熊野詣で先達を務めた園城寺の増誉は、その功績で熊野三山検校の職を賜り、後に京都の聖護院の開基となり、寺は後世には天台宗の修験の本山派の拠点となった。現在では参詣道は「熊

野古道」として整備され、ユネスコの世界遺産に登録されて往時を偲ぶことができる。

神仏混淆の日本の山岳信仰は、多様な思想と実践が多層的に混淆し、相互を排除せず柔軟性に富み、融通無碍に関係性を構築した複合体で、「異種混淆の想像力(imagination of hybridity)」が働いていた。明治の神仏分離以前は、仏教寺院には鎮守社が鎮座し、神社には神宮寺があり、神社のご神体が仏像のことも通常であった。しかし、1868年の神仏分離は過激な廃仏毀釈に展開して、多数の寺院や仏像や法具が破壊された。多様な思想や実践、仏像や神像や画像を許容してきた形態が、近代化の中で急激に変貌したのである。1878年(明治11年)に来日したアメリカ人のフェノロサ(A. F. Fenollosa)はこの状況を憂いて、1881年(明治14年)に岡倉天心と共に奈良で調査を開始し、仏像を美術品として位置づけて、文化財保護の重要性を説いた。明治政府は、1897年(明治30年)に文化財を国宝に指定して保護する「古社寺保存法」を制定し、行政による保護が開始された。神仏分離は、皮肉にも文化財や国宝という概念を生み出し、法制度が整備されると共に、仏像は美術や芸術の観点から見直されることになり、信仰の対象から鑑賞や保護の対象に変貌していった(碧海, 2018)。

#### 4. 修験道の成立と展開

山岳修行の体系化を遂げた修験道は、山岳信仰と仏教の融合の顕著な事例といえる。特に密教を取り込み、中国の道家思想や神仙思想、日本古来のシャーマニズムと混淆し、自然崇拜を日本独自に体系化して展開した。修験という用語の文献上の初出は『日本三代実録』(868年・貞観10年)で、験とは特別な力の顕れを意味したが、12世紀以降は山の修行で獲得されると考えられるようになった。「修験」が「修験道」とされ独自の修行と見なされるのは、13世紀後半以降で「顕密仏教の一部門」として出現したという(徳永, 2015)。山伏(山臥)という洞窟や山中の参籠修行者から発展して、修験は尾根筋の山々を忠実に辿る縦走の「峯入り」を行った。峯々を歩き大地の力を足から身体に取り込む。熊野と吉野を結ぶ大峯山の奥駈け道はその代表であった。修験者は山中で得た霊力で、民衆の現世利益に応じて加持祈禱、豊作祈願や病氣直しの祈願などを行う「野のカウンセラー」として活躍した。特に江戸時代は、半僧半俗の妻帯の在家者として民衆生活の中に深く入り込んだ。近世には、出家者中心の仏教寺院は、家制度と結合して葬儀と死者供養に特化したので、世襲の修験者はこれとは棲み分けて、生活者の日々の悩みの解消に対応したのである。修験道が儀礼と思想と組織を整え、役行者を開祖と仰ぐ形態を整えるのは13~14世紀で、教団化は15世紀であ

る(長谷川, 2016)。役行者の祖師化はこの変化過程と照応する。教義よりも実践を重視する修験道は民衆の強い支持を得て影響は全国に及んだ。しかし、神仏混淆の修験道は1868年(明治元年)の神仏分離政策で大打撃を受け、1972年(明治5年)の「修験宗廃止令」で解体された。それにより、庶民信仰は激変し、当時、17万人いたとされる修験は壊滅した。

修験道は、山全体、自然そのものを曼荼羅(mandala)とする。曼荼羅とは仏教の本質を示す仏・菩薩の図像で、密教の儀礼では観想の修行のために寺の堂内に掛け、僧侶は中尊の大日如来と一体化する観想を行う。しかし、修験は山の連なりを曼荼羅に見立てる。山の峰々の自然界が仏菩薩・明王の居地の曼荼羅世界で、山の踏破は曼荼羅を歩くことでもある。曼荼羅には、金剛界曼荼羅と胎藏界曼荼羅(金剛界は『金剛頂経』、胎藏界は『大日経』に基づく)、理と智、男性原理と女性原理の二種があるが、修験道は金剛界と胎藏界が一体となる胎金不二の境地を山中で目指す。大峯山は、吉野側を金剛界、熊野側を胎藏界とし、熊野から吉野への峯入りを順峯、吉野から熊野への峯入りを逆峯とし、胎金不二で宇宙と一体化し、即身成仏による悟りの境地を目指す。山を歩き地を踏みしめ、大地の霊力と合一する。森や谷、滝や洞窟を巡り、山中で出会う自然現象、雨や風、色や匂い、音の全てを大日如来が説く法の世界と考える。山では女性原理の胎藏界が重視され、その中心の「八葉曼荼羅」の「中台」に相当する場所を宇宙の中心と見なして仏と一体化する秘儀を行った。「中台」は大峯山では「深仙」にあてられ、ここでは山中の水を使って仏と一体化する灌頂儀礼や、人間が天と地を繋ぐ宇宙柱となる「柱源神法」を行った。

儀礼が体系化されると、山中では、凡人が十段階を経て最後に「即身成仏」を遂げて仏と一体化する「十界修行」を行った。羽黒山の秋の峯の「十界修行」では、前半の六段階は「六道」の地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天の輪廻の世界を疑似体験し、後半の四段階は輪廻から抜け出した声聞・縁覚・菩薩・仏の「四聖」の世界に入って仏に近づく。究極には生きた身体のままに仏になる「即身成仏」を目指す。富士山などの登拝道は一合目から十合目に分けられ、十段階を経て仏の世界に到達することを実感させた。山中は母胎や胎内と観念され、山に入る前に新たにいのちを宿して胎児になると観念する「母胎回帰」の儀礼を行う。修行の根底には山を豊穡と生産の源泉の「母なる山」とみる思考があり、山中の修行は胎内での成長の五段階(胎内五位)になぞらえられ、胎児が次第に安定する過程を体験する。最後に新たな「いのち」を宿した修行者は、山上で最後に「産声」をあげて、参道を産道に見立て一気に駆け下る。これを「出成」という。山中の修





図3 修験道 羽黒派の秋の峯入り、宿移りの違い垣の儀礼。

行日数は胎児が母親の胎内にいる日と同じとされ、本来は275日であるが、75日になり、更に短縮された。大峯山の山中の行場の宿は75ヶ所である。比叡山の百日行は実際は75日、千日回峰行は975日である。残り25日は衆生のために奉仕し完全に行を成し遂げてはいけないという。75は山中の神霊の総数でもある。修験道は教義上では即身成仏を目指す、民衆にとっては人間が神霊と一体化して「人神」になるので、仏教は外被に過ぎず、中核にシャーマニズムがある。最終的には自然との一体化を目指す。

一方、山中は亡くなった人の霊魂が集まる死後の世界である。修行者は修行の初めに里の寺院で自らの擬死葬儀を行い、自らを亡者に擬して「南無阿弥陀仏」と念仏を唱えて山に登る。山中では身体の骨を108本の護摩木と見なして焼き尽くす柴燈護摩を行い葬送儀礼と見なす。修行者は亡者であると共に胎児で、「生死一如」の世界を山中で体験し、新たな「ちから」と「いのち」を宿して再生する。修験道儀礼の中核は「擬死再生」である(図3)。全ての対立は止揚される。山は人間が生れる前の「胎内」であると共に、「死後」の世界であり、日常世界では人間は「生」から「死」へと、連続して流れる限定的な「直線時間」を生きるのに対して、山では「死」から「生」へと時間の流れを象徴的に逆転して究極の非日常的世界を経験する。「生」以前、「死」以後の「循環的時間」に回帰する非日常体験を通じて、日常を見つめ直す。

## 5. 民衆の中の山岳信仰

日本各地の農村では山岳信仰は風景の中に溶け込んでいた。山で春先に消え残る雪形(ゆきがた)を生業暦として農作業の開始時期を知るといふ地方は多い。山は、山麓の人々にメッセージを送る。山の神は、稲作や麦作の守護神で、作神や農神として信仰され生産を司る。春には山の神は里に降りて田の神として農業

の守護神となり、秋の収穫後には山に帰るといふ田の神と山の神の交替を説く地方も多い。人間が亡くなると死者の霊魂は山に上る。死者の霊は年忌供養を経て次第に清まって三十三回忌にはカミになる。山の神は先祖の霊とも融合する。先祖は遠くの他界ではなく近くの山から子孫を見守り、盆(7月)と彼岸(3月・9月)には家に招かれて家族と親しく交流した。山の神→田の神→山の神の循環、生者→死者→カミ(祖霊)への移行は山を介して結びつく。

近世には民衆の経済的上昇に伴い、山岳登拝が盛んになった。中世には山岳登拝が僧侶や修験に限られ俗人は山と里の結界の上には立ち入らなかつたが、江戸時代中期以降に大衆化すると、講を都市や農村で多数結成し、水垢離をとり精進潔斎をして、白装束を身に着け「懺悔、懺悔、六根清浄」と唱えて登拝した。一年の一定期間これを行った。富士講、大山講、御獄講、山上講、三山講等に多くの民衆が参加し、19世紀には富士講は「江戸八百八講、講中八万人」とも言われ、町中には富士塚が築かれ信仰は庶民のものとなった。山麓には宿坊が整備され御師と呼ばれる案内人兼祈禱師(まんだつ)が先達として山を案内し、御師集落では「おもてなし」文化が洗練された。富士山山麓の富士吉田はその事例である。娯楽の要素も加わり「物見遊山」ともなった。

大都市の江戸では大山(標高1,249m)へ登拝する大山講が盛んであった。大山は丹沢山地東部の独立峰で端正な山容を見せ、山頂にある巨岩・霊石への崇拝が根源で石尊山(あふりやま)ともいい、祭神は大山石尊権現であった。大山は雨降山とも呼ばれ雨乞いの山であった。「木太刀」を担いで登る納太刀の慣行があり、錦絵や浮世絵に描かれ、落語の題材とされた。信仰の内容は、①農耕守護、②漁業・航海守護、③修行霊場、④死霊供養、⑥陰陽和合、⑦本尊不動明王への商人・職人の除災招福・諸願成就・諸厄祓除・商売繁昌の信仰など多機能だった。特に7月の初山詣に、江戸の15歳の男子、特に長男は必ず登拝し、帰りは江の島で精進落としをして大人として承認された。大山と富士山を共に登拝することも盛んになり、富士山の山頂の噴火口を陰、尖がった頂の大山を陽として、陰陽和合になるとした。近世以降、大人の承認を得るイニシエーションの山岳登拝が盛んになり、男子は月山、立山、山上ヶ岳、石鎚山などに登った。信仰登拝は近代でも衰えを見せず、1960年代の高度経済成長期まで継続した。山岳登拝は姿を変えて学校教育に取り込まれて、集団登山となり隆盛を極め、女性も山に自由に登れるようになった。しかし、高度経済成長期には、農業人口の減少、職業構成の変化、価値観の変容が生じ、山岳信仰は衰えをみせてきた。山に山岳道路(スカイライン)が出来て、ケーブルカーやロープウェイがかかると、徒歩で登る登拝の意義が失われて、山岳信仰は急速に衰えた。かくして山岳登拝は近代登山にと

って替わられて、スポーツやレジャーとなった。

明治時代以前は、日本の大半の山には女人結界があり、女人禁制であったが、1872年(明治5年)の解除令以後は急速に減少し、現在は、大峯山の山上ヶ岳(奈良県天川村)と後山(岡山県美作市)の二ヶ所になった。山を清浄地とする為の禁忌で、男女同権の立場から見れば許容できないが、山岳信仰の歴史的経緯を考慮して、地域の当事者の意志が尊重されるべきであろう(鈴木, 2002)。

## 6. 世界遺産と文化遺産

山岳信仰への関心の復活の契機は、ユネスコの世界遺産の登録であった。日本は先進国の中では最も遅く1992年に条約を批准して、世界遺産登録が始まった。日本は冷戦終了後の世界の中で存在意義を高める「文化外交」を展開する方向に転換し、ユネスコ世界遺産をその中核に据えた。「文化の政治学」が本格的に始まったのである。1992年には人間と自然の相互作用を重視する「文化的景観」の考え方が評価に加えられて解釈が拡大され、登録の基準に反映されるようになった(鈴木(編), 2015)。世界遺産の登録が進むと、山岳信仰や修験道に関わる山や道や景観も組み込まれた。1999年の「日光の社寺」では山岳信仰は大きな要素ではなかったが、2004年の「紀伊半島の霊場と参詣道」では、山岳信仰の拠点である高野山・吉野山・熊野山・大峯山が対象となり、大峯の奥駈け道や熊野古道が登録された(図4)。女人禁制が残る場所を世界遺産にしてよいのかという議論も巻き起こった。2013年には「富士山一信仰の対象と芸術の源泉」が文化遺産として登録され、芸術、登拝習俗、御師などに注目が集まった。2017年は女人禁制で禁忌が伴う沖ノ島が登録され、信仰と遺産を巡る問題は広がりを見せている。

ユネスコの無形文化遺産の登録も2001年から始まり、2005年までは「傑作宣言(人類の口承および無形遺産の傑作の宣言)」で基準が厳格であったが、2006年の無形文化遺産保護条約の発効以後は基準が緩やかになった。2009年以降は登録が増加し、山岳信仰関連では早池峯神楽(2009)、那智田楽(2012)などが含まれている。遺産の登録を巡っては国家の威信をかけて官民一体になって登録を推進する文化ナショナリズムの傾向が顕著である。山岳信仰や修験道は、宗教や信仰ではなく、「伝統文化」として再評価される「文化資源」になり、山岳信仰関連の遺産は、2000年代以降、急速に「客体化」「資源化」の対象として、観光化の動きが加速した。現在は、地域おこしや地域活性化にユネスコの遺産概念が権威付けとして最大限利用されている。しかし、西欧的な文化の評価と価値付けにより文化概念は変質し、「文化」は誰のものかが問われる時代に



図4 修験道。大峯山山上ヶ岳の西の覗きの修行。

なった。新しい動きは文化遺産と自然遺産を繋ぐ動きの顕在化である。2017年9月26日にはユネスコ・チェア「遺産保護における自然と文化の連携」の一環として第二回国際シンポジウム「自然と文化をつなぐ—神聖な景観」がつくば市で開催された。基調講演は、トーマス・シャープ(元ユネスコ生態地球科学部長)、ティム・バッドマン(IUCN世界遺産部長)、鈴木正崇、アムラン・ハムザ(マレーシア工科大学教授)で、講演後にパネルディスカッションが行われた。筆者も「日本における聖なる景観(Sacred Landscapes in Japan)」と題して講演している。この会議は、アジア・太平洋地域を中心に16人の若手専門家を招聘した人材育成事業の締めくくりで、研修生も参加し、国籍は多様で15ヶ国に及んだ。議論の焦点は、自然の概念が多様で、文化も西欧近代に構築された概念であることへの懐疑で、自然と文化の分類の在り方や内容の普遍性が再検討されることになるだろう。

日本国内では山岳信仰の山や霊場のいくつかは文化財として保護や保存の対象とされている。国指定史跡は、歴史上または学術上価値が高いと認められ保護が必要なものとして国が指定する制度で、山岳信仰関連の遺跡は、宝満山・英彦山・首羅山・求菩提山・石動山・熊野三山・金剛山・三徳山・鳥海山・立山(上市黒川)・白山(平泉寺)・伯耆大山(大山寺)などがある。2005年に文化財の中に重要文化的景観が加わり、2006年以降に指定が始まった。身近な景観で、文化的な価値を正しく評価し、地域で護り、次世代へと継承する地域として選定され、山岳信仰関連では、求菩提山や小管山の里山がその対象である。山岳信仰に関わる宿坊群や門前町は、重要伝統的建造物群保存地区として、戸隠山、比叡山坂本、白山の白峰などが指定され、世界遺産の富士山には富士吉田の御師集落が含まれている。無形文化遺産としては、修験(山伏)を担い手とした、早池峯神楽、比山番楽、山北のお峯入り、奥三河の花祭、羽黒山の松例祭、雄勝法印神楽、長滝延年などが、国指定重要無形民俗文化財に指定されている





図5 奥三河の花祭の神鬼。

(図5)。2015年には文化庁は「日本遺産」を創設し、「地域の有形・無形の文化財をパッケージ化し、歴史的魅惑や特色を通じて日本の文化や伝統を語るストーリーを文化庁が認定する。国内外に戦略的に発信して地域の活性化を図ることを目的とする。」という趣旨で有形と無形を組合せた遺産登録が始まり、信仰関連の指定も増加している。2015年には三徳山、出羽三山、四国遍路、2016年は相模大山、伯耆大山が選ばれた。しかし、観光化が目的で、遺産の増殖は弊害も生み出している。

2016年には「山の日」が新たに国民の祝日として加わり、同年8月11日に第1回の記念式典が上高地で開催され、皇太子殿下徳仁親王が出席された。皇太子殿下は、日本山岳会の機関誌『山岳』に「歴史と信仰の山を訪ねて」(徳仁親王, 2016)を寄稿されて、山岳信仰にも大きな関心を満ち続けている。今後も殿下の啓蒙活動によって、山の歴史や文化への国民的理解が高まることが期待されている。2017年6月には、文化財に関する法が改正されて、文化芸術基本法が成立し、国の方針が、従来の「保護」「振興」から観光を含む「活用」に転換した。急速に「資源化」「観光化」「遺産化」が進む山岳信仰は、新たな視点から考え直す岐路に立たされている。山をめぐる想像力は、神仏分離以来の大きな転換点にあるといえる。

## 7. 自然と文化、聖と俗

日本の山岳信仰を「聖なる景観」の変遷史という

観点から見直せば、「聖」と「俗」を対立概念と見なす西欧の宗教概念が当てはまるかどうか再検討を要するであろう。ユネスコが定義した「文化的景観」の中には「聖なる山(sacred mountains)」が含まれており、「聖なる景観」に相当する。「聖なる山」を巡っては「紀伊半島の霊場と参詣道」の世界遺産登録に先立って、2001年9月5日から10日にかけて、「アジア・太平洋地域における聖なる山の文化的景観専門家会議」が和歌山市で開催され、地域の多様性が改めて浮き彫りにされた。会議の原語のsacred「聖」は日本語では「信仰」に置き換えられた。信仰に対応する英語はbeliefやfaithであり、religionを前提として個人の内面性を重視するために日本への適用には馴染まない。参加者からは、「伝統的地域共同体に生きる『信仰の山』を遺産化することには、国家的・国際的には意味があっても地域での受け止め方は異なるだろう。また、山の物的環境が保全できても、共同体に暮らす人々の心の信仰を守ることもその逆もできない」(宗田, 2001)という意見が寄せられた。「聖」の概念は、20世紀初頭に「宗教」の定義をするために導入された「聖」と「俗」の二元論に基づいており(デュルケム, 1985; オットー, 1968; エリアーデ, 1969)、聖と俗の相互の隔絶性が前提で、質の異なる非連続が想定されている。しかし、日本の山岳信仰は、山中の峰々を辿る修行を展開し、江戸時代中期以降に山岳登拝は一般化し、「聖なる景観」と「俗なる景観」の隔絶は緩い。

自然と文化を繋ぐ「聖なる景観」は、その根源に聖俗論があり、西欧のキリスト教を基底において成立している以上、限界はある。自然と文化の概念に関しても、西欧の枠組みが強く反映している。西欧では外界を自然という単一で捉える傾向が強い。西欧社会の自然(nature)の概念は、外界を一元的に把握して物象化・対象化する。一神教であるユダヤ・キリスト教の世界観や神の超越的視点を根底に置き、近代の自然科学の展開を通じて定着した概念である(ホワイト, 1972)。西欧の自然概念は、宇宙を作った神の摂理の発見を目指すことで、自然科学を発展させ、ケプラー、ニュートン、ガリレオなどが次々に法則を発見して近代への扉を開いた。しかし、本来、自然にあたる外界の認識は、個性的かつ多義的で、一元的に把握できない。地域や民族集団で異なり、時代によっても変わる(鈴木, 1999)。非西欧社会では西欧の自然に対応する言葉が見つからないことが多い。日本の場合も、「自然」が明治以後の翻訳語として定着するまでには、英語のnatureに対して様々な翻訳が試みられてきた(柳父, 1977)。西欧の自然に相当する日本語には「天地」や「森羅万象」などがある。仏教語の「自然」は「おのずからそうなる」「あるがままのはたらき」で人間と自然を区別しない。

一方、自然と対比される「文化」の概念は19世紀後半に提示され(タイラー, 1962), 文化人類学者が長期にわたって検討を重ねて定義してきた。「生活様式(way of life)」や「意味と象徴の体系(system of meaning and symbol)」などが提案されてきたが、定義は難しい。文化人類学者は、「文化相対主義」を基本に置いて、文化に優劣はないと主張してきた。しかし、ユネスコなどが進める文化の価値付けや評価という一方向的視点が強まると、文化の概念は変質し、文化の「格差」や「優劣」が生まれる。「地元の人々の見方(native's point of view)」を組み込んで「双方向的」に展開できるかどうかは課題として残されている。自然と文化の二元論は西欧近代アカデミズムというローカルノレッジ(local knowledge)であることを自覚し、西欧以外の多様なローカルノレッジを提示して、相互に照射しあうことで、知の領域を広げることが肝要であろう。西欧的視点で文化の普遍性(universality)を前提として議論を進めると、多様な現実を特定の枠組みに当てはめる危険性がある。個別(particular)を徹底して探究することで普遍(universal)に近づくことが望ましい。

自然と文化をつなぐものとして導入された「聖なる景観」の概念は、「聖」と「俗」の二元論を前提とし、質の異なる非連続の二種の景観が想定されている。しかし、日本の山岳信仰が織りなす「聖なる景観」は、「いのち」の循環を基本にしており、常に恐れや畏怖を忘れず、自然に内在する「ちから」を認識して、多様な実践と複雑な思想を育んできた。そこに展開しているのは、日常と非日常の融通無碍な連続と非連続の交錯とでもいえるべきものである。西欧的な「聖」と「俗」の二元的な思考の枠組みを越えて、流動的に自然と文化を再考し、相互をつなげる議論を深めることを期待したい。

## 引用文献

秋道智彌(編)(2010)鳥海山の水と暮らし—地域からのレポート。東北出版企画, 鶴岡。  
 エミール・デュルケーム(1985)宗教生活の原初形態。古野清人(訳), 岩波書店, 東京。Durkheim, E. (1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, Alean.  
 ミルチャ・エリアーデ(1969)聖と俗。風間敏夫(訳), 法政大学出版局, 東京。Eliade, M. (1967) *Das Heilige und das Profane*, Reinbeck, Rowohlt Taschenbuch.

長谷川賢二(2016)修験道組織の形成と地域社会。岩田書院, 東京。  
 宗田好史(2001)アジア・太平洋地域の文化的景観、信仰の山への挑戦—ファシリテーターとして参加して。月刊文化財, 458, 7-8。第一法規出版, 東京。  
 徳仁親王(2016)歴史と信仰の山を訪ねて。山岳, 111, 7-36。日本山岳会。  
 碧海寿広(2018)仏像と日本人—宗教と美の近現代。中央公論新社, 東京。  
 ルドルフ・オットー(1968)聖なるもの。久松英二(訳), 岩波書店, 東京。Otto, R. (1917) *Das Heilige*. Trewendt und Granier, Breslau。  
 鈴木正崇(1999)大地から神へ。鈴木正崇(編), 大地と神々の共生, 4-28。昭和堂, 東京。  
 鈴木正崇(2002)女人禁制。吉川弘文館, 東京。  
 鈴木正崇(2015)山岳信仰—日本文化の根底を探る。中央公論新社, 東京。  
 鈴木正崇(編)(2015)アジアの文化遺産。慶應義塾大学出版会, 東京。  
 鈴木正崇(2018)山岳信仰と仏教—開山の思想を中心として。現代思想 2018年10月臨時増刊号(特集=仏教を考える), 311-322, 青土社, 東京。  
 徳永誓子(2015)修験道の成立。時枝務・長谷川賢二・林 淳(編)修験道史入門, 77-92, 岩田書院, 東京。  
 辻 善之助(1919)日本仏教史之研究。金港堂書籍, 東京。  
 エドワード・タイラー(1962)原始文化。比屋根安定(訳), 誠信書房, 東京。Tylor, E. B. (1871) *Primitive Culture*. London, John Murray & Co.  
 リン・ホワイト(1972)機械と神。青木靖三(訳), みすず書房, 東京。White, L. (1967) *The historical roots of our ecological crisis*. *Science*, 155, 1203-1207。  
 柳父 章(1977)翻訳の思想—自然と nature。平凡社, 東京。



鈴木 正崇/Masataka SUZUKI

慶應義塾大学名誉教授・日本山岳修験学会会長。専攻は、文化人類学・宗教学・民俗学。スリランカ、南インド、西南中国、日本各地で調査に従事。主な著書のうち、日本に関しては『女人禁制』(吉川弘文館, 2002年), 『山岳信仰』(中央公論新社, 2015年), 『熊野と神楽』(平凡社, 2018年)等がある。第18回日本山岳会秩父宮記念山岳賞受賞(2016)。