

「聖なる風景」の復原方法についての一試論

— 富士講と富士山を例として —

川 合 泰 代

- I. はじめに
- II. 地理学における研究の位置
- III. 「聖なる風景」の復原方法
- IV. 富士講と富士山への方法論の適用
- V. おわりに

I. はじめに

日本では、山や川や海など、自然の風景そのものを信仰の対象としてきた事例が多数、存在する。しかしその自然の風景は、だれが見ても同じだったわけではない。信仰する人々が、その人々の属する社会の文化を通じてながめて初めて、山や川や海などは、信仰の対象としての「聖なる風景」となったはずである。

本稿の目的は、日本で信仰の対象とされてきた自然の風景について、その具体的な内容を復原する研究手法を提案することにある。その際、信仰の対象の風景は、時代や場所や社会によって異なるという差異に、注目したい。また本稿では、ある時代のある場所における、ある社会によってある種の聖性が与えられた風景を、「聖なる風景」と呼ぶことにする。

この「聖なる風景」に関しては、これまで民俗学において、多数の研究の蓄積がある¹⁾。しかし、従来の民俗学が目指した方向性が、

日本人とは何かという本質主義的要素が強かったために、時代や場所や社会によって異なる様態、つまり時代や地域による差異に関する言及は多くない。

現在の人文・社会科学の分野においては、本質主義的方向性から、構築主義的方向性へと関心が移りつつある。構築主義とは、英語のsocial constructionismの訳であり、起源を遡って昔から本質的にそうであるというような本質主義の決定論や宿命論を否定し、あらゆるものが社会的に構築されたものであるという立場をとるものである²⁾。

本稿は、この構築主義の立場をとりつつ、従来の民俗学の研究テーマや方法論を取り入れつつ、地理学の分野から、多様な時代の多様な場所の多様な社会で構築された様々な「聖なる風景」の内容を復原する、方法論の構築に向けた一試論である。

II. 地理学における研究の位置

本稿は、宗教地理学の分野において、歴史地理学の研究領域で、人文主義地理学を引き継ぐ文化地理学の要素を取り入れつつ行なう研究に位置づけられよう。

近年、宗教地理学の分野において、その研究数が増加しつつある。小田³⁾は、人文地理学会編『地理学文献目録』をもとに、戦後50

キーワード：聖なる風景，復原，方法論

年以上の間に蓄積された宗教地理学の論文を集め、目録を作成した。そしてこの目録をもとに、宗教地理学の傾向を指摘した。それによると、宗教地理学の文献数は390にのぼり、また文献数は年々増加しつつある。宗教の内容については山岳宗教のものが多く、そして研究テーマで近年増加しつつある研究は、巡礼・参詣、墓制、宗教分布・信仰圏、絵図、山岳聖域の研究であると指摘する。

松井⁴⁾は、宗教地理学を宗教と環境（自然的なものと社会的なものと双方を含む）との関わりの様態を研究するものであると指摘する。そして、日本における宗教地理学は、以下の4つに区分できるとする。すなわち、風土・自然環境と宗教、都市・村落研究と宗教、巡礼、宗教の分布・伝播と空間構造である⁵⁾。従来の宗教地理学は、宗教が現象として現われたものに関する研究が多く、宗教そのものについての関心は薄かったと指摘する。そして今後の宗教地理学として、以下の2つの方向性を指摘する。一つ目は、人文主義的なアプローチ、つまり人間および人間にかかわる諸状況のよりよい理解のために、人間の側からおこなう宗教地理学研究である。これは、人間の立場から、空間がどのように体験されているのかを問うものであり、これは、人間にとっての宗教とは何かという、宗教そのものへの関心へとつながる研究である。二つ目は、宗教の空間構造を形成する能動的な力に着目する研究である。地理学は本質的に空間の学問であり、空間研究こそ地理学から宗教研究へ貢献できる視点であるとする。ただしこの宗教的な空間とは、実証的に把握される空間とともに、不可視的でシンボルとして語られる象徴的な空間の双方を指す。

宗教地理学において、松井の指摘する一つ目の方向性に関しては、岩鼻による絵図の分析による研究⁶⁾があり、二つ目の方向性に関しては、信仰圏の研究⁷⁾が見られる。

本稿は、松井の指摘する一つ目の方向性で

ある、人文主義地理学の視点を受け継ぐものであるが、従来の人文主義地理学に対する批判をも取り入れた立場をとるものである。

人文主義地理学⁸⁾とは、1970年代に欧米で提案された考え方であり、人間の価値や人間らしさ、人間の生きる意味や価値等々について、地理学から追求しようと提案したものである。1980年代には研究手法として、現象学、記号論、文学論などを取り入れ、展開した。また人文主義地理学の考え方は、1980年代には、歴史地理学に吸収され、よりヒューマニスティックな視点を用いた歴史地理学研究が行われるようになった。しかし人文主義地理学は、人間を社会的な存在としての人間と扱わず、普遍的な存在としての人間と扱う傾向があり、このため1980年代後半からの新しい文化地理学者によって否定されるところとなった。現在の人文主義地理学は文化地理学と接近し、社会的存在としての人間理解を目指すものとなっている。

日本へは、1980年前後に人文主義地理学が紹介され、その後、欧米の人文主義地理学のいくつかは翻訳された⁹⁾。そして1990年前後10年ほどは、記号論や文学を用いた具体的な研究が蓄積された¹⁰⁾が、現在は盛んではない。一方、人文主義地理学の考え方は、歴史地理学における絵図研究¹¹⁾に適用された。なお、日本における人文主義地理学においては、欧米で展開しつつある、社会的存在として人間を扱う視点や、人文主義地理学と文化地理学との融合は、ほとんどおこなわれていない。

本稿は、以上の人文主義地理学の流れを踏まえ、人文主義地理学が目指した人間理解という目的は継承しつつ、近年の欧米の地理学で実践されつつある、社会的存在としての人間に関する視点や、文化地理学との融合を取り入れるものである。したがって、フィールドワークや、聞き取り調査のような、文化地理学の研究手法も取り入れるものである。

次に宗教地理学における、聖地研究に関する、筆者の研究立場を述べたい。

中川¹²⁾によると聖地とは、人々が特定の空間を俗界とは異なる聖なる空間と見なした場所であり、これに対する研究者の立場として、聖地の実在性を重視する立場と、聖地の社会的構築性を重視する立場を挙げている。一つ目に関しては、ユダヤ教とキリスト教とイスラム教の聖地エルサレムを事例とし、聖地そのものが動かし難い神聖性の実在があることを指摘し、聖地のもつ場所の力について言及する。二つ目に関しては、ディズニールンドを事例とし、ここに日常と非日常とを行き来するメカニズムを指摘し、このことから聖地が社会的に構築された側面があることを指摘する。

筆者は、聖地の場所そのものが、動かし難い神聖性が実在する場所であるという考え方にも、聖地が社会的に構築された場所であるという考え方にも、その双方に関心がある。しかし本稿においては、エルサレムのような動かし難い聖性が実在する場所についての関心ではなく、エルサレムがユダヤ教やキリスト教やイスラム教といったそれぞれの宗教によって、異なる意味が与えられているように、場所に対して社会が作り出した意味の多様性に関心を持つ立場をとる。したがって本稿は、中川の指摘のうち、後者の聖地の社会的構築性を重視した立場をとることとする。

小田¹³⁾は、山などの自然景観に対して、宗教的な意義付けが行われることによって初めて、聖地として成立することを指摘する。そして、室町期のある修験道教義を用いて、室町期における大峰の聖地の景観を、実証的に復原した。なおここでは、大峰の聖地として有名な七十五摩を、この観念が明治・大正期以降に始まったことを理由に、とりあげていない。小田の立場は、古くから現在まで続く本質主義的な大峰の聖地を描くことを否定し、室町期における修験道教義に沿った聖地

大峰の復原に焦点を絞っている。これは、中川の分類に沿えば、構築主義に通じるものがあるだろう。

松井¹⁴⁾は、聖地を、何らかのかたちで聖なるものと関わりあい、宗教的な価値を帯びた場所であると指摘し、その顕れ方はさまざまであるが、その価値を認識する人にとって、非常に重要な意味を持った場所であると指摘する。松井は、沖縄県の御嶽や、伊勢神宮、共同体からみたヤマヤ、青森県の地藏堂などの、聖地の風景を事例とし、そこから聖地の風景を読む事は、そこに生活する人々の文化を知ることであり、同時にそれは風土を読み取ることであると指摘する。松井の立場は、様々な場所で構築された聖地に関心がある点で、中川の分類に沿えば構築主義に通じるものがあるだろう。

Ⅲ. 「聖なる風景」の復原方法

図1は、ある社会が構築した「聖なる風景」の構図と、その内容を研究者が復原していく方法について提示したものである。この図の説明の前にまず、本稿における「聖なる風景」の意味するところについて言及したい。

まず「聖なる」という表現であるが、これはある社会において、信仰の対象とされたものを指すこととする。「聖なる」の具体的な内容については、それぞれの社会で異なるであろうし、その違いについての言及は研究の対象になる。しかし少なくとも、信仰の対象とされたものに対して「聖なる」という形容詞でひとまず修飾しておくことは可能であろう。

次に「風景」という概念についてである。本稿で扱う風景は、かなり広い意味を持った概念として用いることとする。

地理学において景観とは、人々による主観的な感情や文化的な意味付けを含まない、客観的な存在であるところのモノの形に関して

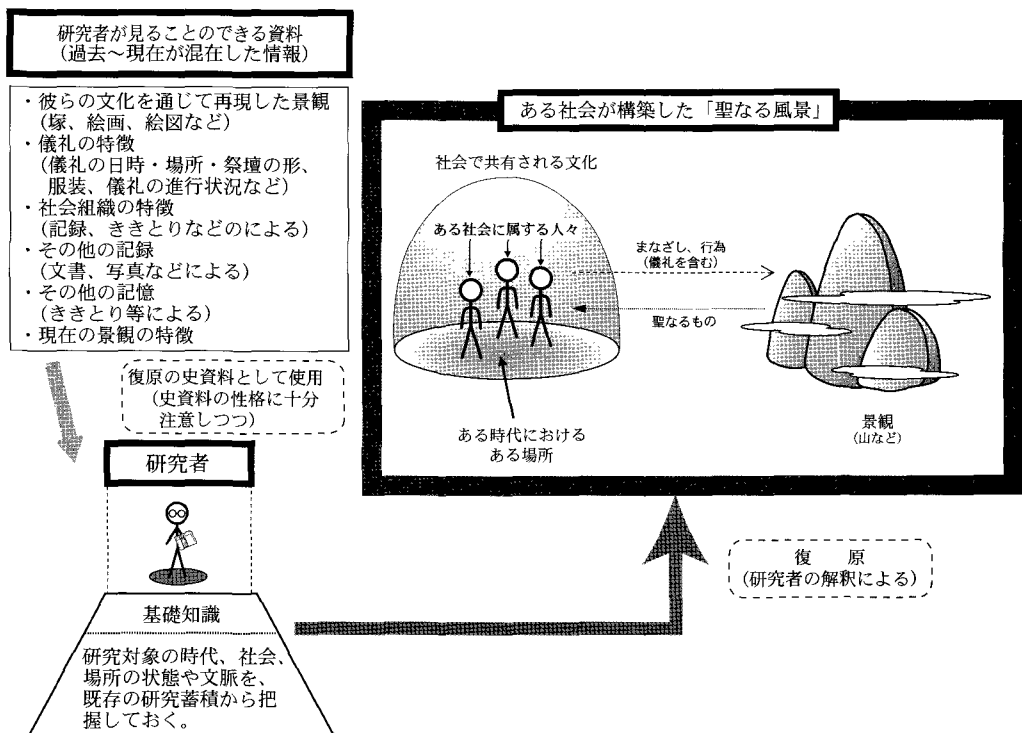


図1 ある社会が構築した「聖なる風景」の構図とその復元方法
(筆者のイメージをもとにした、高野明子氏の作図)

用いられることが多い。また風景とは、人々による主観的な感情や文化的な意味付けをも含んでいるところのモノの形に関して用いられることが多い¹⁵⁾。そして歴史地理学においては、現在では失われた過去の景観の形態を復元することが、主たる研究テーマであった¹⁶⁾。

一方、地理学以外における景観と風景の使い分けに関しても、同様の傾向がある。景観は、工学や建築学などの分野で、主にモノの形を指す際にもちいられる。なお近年では、造園学など景観を作り出す分野において、人間が関わるところの景観を意味する上で、「ランドスケープ」という表現を用いる例が増えてきている¹⁷⁾。また風景は、原風景やふるさとの風景のように、風景を語る人間の、個人的な感情が深く関わるものとして用いられる傾向がある。近年では風景を哲学で論じる

もの¹⁸⁾もあり、風景は人間の存在が深く関与したものであるという理解があることが指摘できよう。

以上のことから、地理学においても、それ以外の分野においても、景観は客観的な存在であるところのモノの形、風景は人間の存在が関与する主観的な存在であるところの、モノの形を指す傾向があるといえよう。本稿でも基本的にこの考え方を踏襲する。

しかし風景、特に本稿で扱う「聖なる風景」に関しては、人々は景観を認識するにとどまっていない。人々はその「聖なる風景」に対して、儀礼を行うなど、何かしらの行動を行なっている。それとともに、山などの景観も、人々の行動に対して、人々に何かしらの聖なるものを与えると考えられている。このように、「聖なる風景」では、人々による景観の認識だけではなく、人々と景観の間に相互

に移動しているものも存在している。

したがって、本稿で扱う風景の概念は、人々による景観認識にとどまらず、人々と景観との間で、相互に移動するものの存在をも含むものとする。この風景概念は、従来のコスモロジーや世界観といった概念に通じる点もあるだろう。

図1は、ある社会が構築した「聖なる風景」の構図と、その内容を研究者が復原していく方法について、試みに図化したものである。以下、図の説明を行なう。

ある社会が構築した「聖なる風景」とは、ある時代におけるある場所において存在する、ある社会に属する人々と、信仰の対象となった山などの景観との間に成立した関係である。ある時代におけるある場所において、ある社会に属する人々は、その社会で共有された文化の中にいる。景観に対する意味は、この社会が与えており、人々はその社会が構築した文化をもとに、実際にその景観をまなざしたり、儀礼などを通じて所定の方法で祈りを捧げたり、実際にその景観に対して登山を行なうなどの行為を行なう。そして景観は、それらの人間の行為に対して、何かしらの聖なるものを与えると、社会で共有された文化が意味付けている。

このある社会が構築した「聖なる風景」の内容は、時代が変化したり、社会が変化したりした場合は、たとえ同じ場所であったとしても、変化する。同時に、時代や社会が同じであっても、場所が異なる場合においても、その内容が異なる可能性がある。

このある社会が構築した「聖なる風景」は、その社会の一員でない人間がその内容を知る事は難しい。さらに、過去に存在したが現在は消滅した「聖なる風景」の場合、なおいっそう難しい。しかし、研究者によって、その「聖なる風景」を復原することも、不可能ではない。

まず、復原に用いる史資料について提示す

る。第一に、資料として用いることを提案したいものは、このある社会が構築した「聖なる風景」を、その社会の人々が再現したと見なすことができる視覚資料である。たとえば、事例として後述する「富士塚」は、江戸時代などある時代の富士講の人々が、自分たちにとっての富士山を再現したものと見なすことができる。この他に、ある社会の人々が、彼らの信仰の対象を表現したものとして、絵図などの絵画資料が挙げられる。たとえば「春日曼陀羅」という絵画は、春日講の人々によって信仰の対象とされており、その図像は信仰の対象の山を、講の文化を通じて再現したと見なすことができる。このように、ある社会が構築した「聖なる風景」を、その社会の人々が再現したと見なすことができる視覚資料は、研究者が「聖なる風景」を復原する上で、重要な資料となりえる。

第二の資料として、ある社会で現在行われている儀礼の様子がある。これは、信仰の対象である景観そのものに対して行なわれる儀礼とともに、第一の資料として取り上げた、その景観を再現したのものに対して行われる儀礼も含むものである。まず、その社会の共同体が、いつ儀礼を行なうかである。儀礼の日付や時間帯は、重要な資料となる。次にどこで行なうかである。その社会が存在するその場所の内部で行なうのか、それとも社会が存在するある場所から遠く離れたところなのかなど、どの場所が儀礼の場所として選択されているのかは、重要な資料となる。次は、儀礼を行なう信仰の対象物の配置である。祭壇などが設定された場合、どのような配置なのか、また祭壇などを特に設けない場合、どのような方角や景色に向かって儀礼を行うのかなどである。次に、儀礼を行なう服装である。白装束などの特殊な服装や、紋付袴などの正装、スーツ、普段着などの違いが想定される。これは、参加者の立場によって服装が異なる場合もあり、この場合は社会における階

属性や役割の違いも読み解くことができる。次に、儀礼の進行の有様である。どのようなことから儀礼が始まり、どのような人がどのような行為（経文を読み上げるなど）を祭壇に対して行い、その行為はどのように展開し、そしてどのように儀礼が終了するのかなどである。また、儀礼の参加者の座る位置なども資料となる。

第三の資料として、その社会の社会組織の特徴がある。その社会に属する人々が、どのような属性をもち、どのような目的でその社会に参加しているのかという情報は、重要な資料になる。これは、聞き取りなどから、その構成員の属性や特徴などが明らかになるだろう。

第四の資料としては、第一から第三の資料に含まれない、記録された史資料がある。これは、文書や、絵画や、記念碑に記された内容など、多様なものが想定される。

第五の資料としては、聞き取りによって、社会に属する人々の記憶をたどるものがある。たとえば古老に聞き取り調査を行った場合、古老自身の体験談はもとより、古老の両親の体験談をも間接的に聞くことができた場合、かなり古い状態まで遡ることができる。

第六の資料としては、ある社会の存在するある場所における、現在の景観の特徴を参考にすることがある。現在の景観は、過去のものとは異なる。しかしある社会の存在する場所と、信仰の対象となった景観との距離関係や、社会の存在する場所から眺めた景色などは、参考資料に成り得る。

最後に、第一から第六までの資料の、妥当性の検討作業が必要である。上にあげた資料は、現在に属するものが多く、これらがすぐに過去の状態を復原する資料としては使用できない。しかしながら、上述の資料は、他の史資料との照らし合わせにより、過去の状態を復原する資料として使用が可能となる。

たとえば、第一に取り上げた視覚資料の場

合、近世の絵画や地誌書などに取り上げられていたり、近代の写真が残っていたり、その資料そのものに作成年代が記載されていたりと、具体的な年代を過去に遡ることが可能なものがある。第二に取り上げた儀礼の様子については、近世や近代の地誌書などに具体的な記載のある場合があり、その場合はその史料と、現在の儀礼とを比較し、その相違点を確認することができる。第三のものに関しては、その社会が過去を記録した史料を作成していた場合は、過去の構成員と現在の構成員の違いなどが分かるところとなる。

別の方法として、資料を、過去のその場所における、社会的文脈に沿って検討するという方法もある。たとえば権現や大明神など、神仏習合の要素の強い表現が残されていた場合、このような概念は近世までしか存在しなかったという社会的文脈により、その資料が近世のもの、もしくは近世の価値観がやや残っていた可能性のある近代に誕生したものとして扱うことができよう。

史資料の取り扱い方法に関しては、福井¹⁹⁾による歴史学の立場からの指摘が参考になる。福井によれば、現在の歴史学が扱う史資料は非常に多様化しており、景観、建築物、伝承、音声資料、地名、絵画、絵図、映画、ビデオ、文書、記録、典籍など、何を史資料と用いても構わないことになっている²⁰⁾。そして史資料を多様化することにより、研究対象や研究によって明らかになるものも広域にわたってくるとする。ただし、史資料の使用に関しては、文献の性格をはっきりさせることと、論を展開させるときには史資料の性格に沿った、適切な使用を促している。具体的には、その文献が、いつ、だれによって、どのような目的で作られ、それがどのような形で現在に残ったのかについて知るとともに、またその書かれている内容が実際に存在し得ないような内容が書かれているような場合においても、その虚構がどのような

目的によって作成され、利用されたのかまで推測する必要性を指摘する。そういった史資料がもっている特徴をあらゆる点で考慮した上で、その史資料がどこまで論理の展開の根拠として利用が可能なのか、検討する必要性を指摘する。

次に研究者が上述の史資料を、その性格を踏まえたうえで適切に使用し、ある社会が構築した「聖なる風景」を復原する手法について述べたい。これにはまず、研究者の基礎知識が必要である。ここで述べる基礎知識とは、研究の対象とした時代と場所と社会に関するあらゆる情報である。これは、先行研究によって補うことができる。研究者は、研究対象に関する先行研究のみでなく、その研究対象の時代の特徴や、その場所のその時代における特徴、その場所に存在した他の社会の状況などを情報として収集しておく必要がある。地理学者としては、その時代における場所の特徴に関して、他の分野の研究者よりもより多くの知識を得ることができるとともに、その場所の特徴に関して、より多くのことを気づくことが可能であろう。

この結果研究者は、ある時代のある場所において、ある社会が構築した「聖なる風景」を復原することができる。復原の方法は、研究者が、自分の基礎知識をもとに、史資料を用いて、「聖なる風景」を解釈するという方法である。解釈に基づいて行なう方法であるため、推測の領域は残る。しかし研究者が、集めた史資料と真剣に向き合う姿勢や、フィールドワークによる聞き取り作業において、場の雰囲気や、話者のポジションや、話者の伝えたいことを感じ取る姿勢や、研究者自身の基礎知識をさらに広げる姿勢や、研究者が自分の思い込みでなく、フィールドワークの現場や史資料に基づいて、論理の展開を試みる姿勢をもつのであれば、研究者の解釈の妥当性は増していくと考えられる。

IV. 富士講と富士山への方法論の適用

筆者は以前、富士塚という、富士講が彼らの文化を通じて富士山を再現したものを資料として用い、江戸・東京における富士講からみた富士山の風景の復原に関する研究を行った²¹⁾。本稿では、この研究を例として用いて、本稿で提示した、ある時代のある場所においてある社会が構築した「聖なる風景」を復原する方法の有効性を示したい。なお、富士塚や富士講や富士山に関する実証的な研究に関しては、すでに公表したもので明らかになったこととし、ここではその成果を踏まえた上で、本稿の方法論に関する説明において必要な情報だけを、利用することとする。

まず、時代と場所と社会の設定を行なう。ここでは、近世の江戸の町における富士講とする。理由としては、はじめに富士塚が作られたのが江戸の町であったことと、近世に江戸で築造された富士塚のほとんどが、江戸の町であるからである。近代以降に築造された富士塚の多くは、近世期の江戸の町ではなく、周辺の近郊農村にあたる場所であったことから、近世と近代では富士塚の築造場所が異なるとともに、富士塚の意味も異なる可能性がある。なお本稿で扱う江戸の町とは、個々の具体的な町ではなく、江戸の町々の総称とする。これは、江戸の町々が、周辺の農



図2 小野照崎神社境内の富士塚
(2003年6月30日 筆者撮影)

村に比べれば類似した場所であったと想像されることと、単独の町では史資料が不足するためである。なお、富士講が信仰の対象とした景観は、富士山である。

次に、研究者である筆者が見ることができた史資料について述べる。まず、第一の資料として、富士講による「聖なる風景」を再現したと見なすことができる「富士塚」という資料を取り上げる。図2は、文政11年(1828)に築造された、小野照崎神社の境内にある富士塚である。この富士塚は、近世に築造された富士塚の形態に近い形態を残していると考えられる。現在の小野照崎神社境内の富士塚は、高さが6mで、塚は富士山の溶岩で覆われており、富士塚の中に大きな石碑などを設置することはあまりなく²²⁾、また通常は富士塚の入り口の門を閉じている。6月30日と7月1日は「山開き」と称した儀礼が行なわれ、だれでも富士塚に登ることができる。現在の東京に残る富士塚は、23区内だけで40以上あり、すでに撤去されたものを含めると75ある。これら富士塚の、江戸・東京における立地の特徴をあらわした分布図や、富士塚の築造年や富士塚を築造した富士講の活動状況などを記した表は、拙稿²³⁾にて提示してある。

第二の資料として、現在行われている富士講の儀礼の様子が上げられる。現在、富士講が行われている事例として、新宿区早稲田鶴巻町にある、丸藤宮元講の活動を取り上げる。まず儀礼の日付であるが、丸藤宮元講では、毎月4日の夜7時から月拝みを行い、8月4、5、6日に富士山に登拝する。また9月4日の月拝みは盛大に行なう。聞き取りによると、9月4日は現在の先達の父親の命日にあたり、この方もまた富士講の先達であった。また7月1日には、都内にある七つの富士塚をめぐる。次に、儀礼をどこで行なうかである。月拝みは、先達の自宅に設けられた祭壇に対して行なわれる。富士登拝は、1日

目に先達の家に集合し、バスで富士吉田市の御師宅や浅間神社を経て五合目までいき、八合目で宿泊する。2日目は、元祖室でご来光を拝み、その後頂上に登り、噴火口に対して拝みを行い、その後頂上を一回りして、その日は御師宅へ宿泊する。富士塚めぐりは、それぞれの富士塚を登って降りてくる。なお、富士講では、富士登拝の回数が多いほど、評価されるしくみになっている。現在の先達の富士登拝は、百数十回を越えている。

次に、儀礼を行なう信仰の対象物の状態である。先達宅の祭壇が、図3である。鳥居の奥に富士山の形をしたものがあり、その山頂に円形の鏡がおかれ、その上に社がある構図である。富士山そのものに対しては、富士山の裾野から山頂にいたるまで、いくつかの場所で儀礼を行なう場所が設けられている。次に儀礼をおこなう服装であるが、これは白装束を着用する。図4は、先達が着用した白装束である。この白装束は、富士講の儀礼のと



図3 富士講先達の自宅の祭壇
(2003年9月4日 筆者撮影)



図4 先達の井田氏とその白装束
(2003年9月4日 筆者撮影)

きには同じものを着用し続ける。また、この白装束は、強制ではないが、御棺にいれる習俗がある。この理由は、亡くなっても白装束の行衣を着ていくと、仏さんのところに早く行けるといふ言い伝えがあるからである。最後に儀礼の進行状況であるが、月拝みでは、出席者は白装束を着用し、鈴を片手にもちながら、一時間くらいかけて、「不二山御傳」という経文を読み上げる。まず、祓いの言葉からはじまり、富士山への祝詞をととなえ、御十五首という富士山に対する歌を十五首となえる。その十五首の歌の前に、以下の言葉を非常にゆっくり読み上げる。「三国之光之元をたづぬれば 朝日に夕日 不二之極楽 南無仙元大菩薩様 一筋に御助け願上げ奉る」そして最後の方では、「御體心中祈之歌 志んちゆうのまことの道にかなひふば 日夜らいこうかつな新月」と読み上げる。

この御傳を読み上げた後、儀礼の場は直会



図5 東京からみえる富士山
(1998年 筆者撮影)

の場への変わる。富士登拝の場合は、前述の富士登拝の儀式がすんだ後、温泉や観光にでかける。

第三の資料として社会組織の特徴を取り上げる。前述の宮元講の場合、ききとりによると、今の講員は少なく、参加者は周辺の方と、遠くから電車で先達宅に来る方とあるそうである。しかし、昭和末頃は30人くらいの講員がおり、ほとんどが男性だったそうだ。さらに昔は、100人ほどいたこともあったそうだ。

最後の資料として、現在の景観の特徴を参考資料とする。現在の東京からは、冬の晴れた日の朝や夕方に、おおよそ西の方角に富士山がみえる。図5が東京からみえる富士山である。朝は雪により真っ白な山容となり、夕方は夕日と重なって、茜色の山容となる。距離はおおよそ100kmほど離れている。

次に、上述した史資料の妥当性の検討作業を行ないたい。まず、上述の史資料を他の史資料と照らし合わせる。第一の資料の富士塚の形であるが、近世に築造された富士塚の特徴は、文化11年(1814)頃に十方庵敬順が著した『遊歴雑記』の内容や、嘉永3年(1850)から慶応3年(1867)に安藤広重が描いた『絵本江戸土産』などから、高さ三四丈の山を富士山から運んできた溶岩で覆い、富士塚の山頂には富士山の砂を埋めたものであること、

また通常は塚の入り口は閉じていることがわかる。したがって、小野照崎境内の富士塚は、近世の富士塚に類似した形であると推測される。

また第二の資料である、富士講の儀礼については、すでに民俗学による先行研究²⁴⁾があり、その情報との比較によって、自分の集めた情報以外の場所や時代と比較できる。たとえば、宮元講が儀礼で用いる「不二山御傳」とほぼ同様の内容のものが、十条富士講によって使用されている²⁵⁾。また、新宿区の調査報告書²⁶⁾によれば、新宿区の上落合の富士講の場合、講員が亡くなると、遺体に行衣を着せ、富士登山と同じ服装をさせ、昭和20年ごろまでは、焼香のときに拝みを上げ、出棺のときに「六根清浄、南無阿弥陀仏」という懸け念仏をかけたということである。富士講において、登拝回数が多いほど評価されるしくみに関しては、富士吉田市史編纂室²⁷⁾による、近世において、数多くの33回登拝記念碑が上吉田に奉納たことが参考になる。徒歩での登拝のみの近世において、一生のうち33回登るという行為は大変なことである。このことから近世においても、登拝回数が多い者を評価するしくみが、富士講には存在したことが伺える。このように、自分が知りえた情報と類似する情報が、すでに先行研究で明らかになっている場合は、情報の信頼性を増すものとなりえる。

ただし、今回事例とした富士塚に関しては、現在残っている富士塚のほとんどが富士講の管理を離れ、神社や、富士講とは限らない地域の人々の管理に任されている。そして現在では富士講の多くがすでに消滅してしまっている。このため、富士講と富士塚の関係を、現在の儀礼から深く知る事は難しい。しかし、たとえば天保9年(1838)に、斉藤月岑によって編纂された『東都歳時記』には、富士塚の山開きのときの、人々の群集の様子などが描かれており、こういったことと、現

在の山開きとの比較などから、推測できるものもあるだろう。

また、富士講に関する富士登拝の絵画史料としては、嘉永元年(1848)に江戸の築地に住む富士講の先達である、長島庄次郎によって描かれた『富士山真景之図』や、江戸末期に上吉田の御師によって描かれた『富士山明細図』と、この図を分析した奥脇²⁸⁾の指摘が参考になる。

第三の資料である、社会組織の特徴については、近世の状態としては、『絵本江戸風俗往来』²⁹⁾から、富士講が一つの講が多いところで100余名、少なくとも50戸は下らず、毎年6月前ごろから富士登山を行い、これは先達に引きつられて、一講3～6、7人で登ったことがわかる。近代の状態としては、文京ふるさと歴史館³⁰⁾による先行研究から、町ごとの富士講の状態が把握できる。

復原への次のステップとして、研究者による基礎知識の収集がある。具体的な事例に関する先行研究はすでに引用したので、ここではそれ以外の基礎知識をいくつかとりあげたい。まず、日本におけるこの時代の特徴であるが、町や村では、町や村に居住する特定の職種や、特定の年齢や、特定の役割の者どうしで講を組織することがあった。そのうちのいくつかは、講を通じて、伊勢や出羽三山など遠隔地へ旅にでる習俗が存在した。またこの時代には、日本の各地に山など自然そのものを聖地とみなす宗教的な場所が数多く存在し、その多くが神仏集合であり、それぞれの場所が独自の宗教形態であった。またそのなかには、御師など聖地への斡旋をする人々を全国へ派遣し、信者の獲得をはかったところもあった。

次に江戸の町という場所の特徴である。江戸の町は、多くの人々が住む都市であり、経済活動も活発に行なわれていた。そして、前述の信者を獲得しようとする御師などが、数多く江戸に入ってきていた。また、江戸の町

では、富士講以外にも榛名講や、大山講、御嶽講、伊勢講など、聖地へ参詣する多くの講が組織されていた。江戸を取り囲む山々は、江戸から比較的距離が離れているが、多くの山々が、江戸の町で組織された講による参詣の対象となっていた。桜井や宮家の指摘³¹⁾によると、日本人は、自分の生活空間の周辺やその先にある山や海を、神仏の住まう他界と見なしてきたという。この指摘に従うならば、江戸の町の人々にとって、遠く離れた周辺の山々は、他界であり、神仏が坐す聖地という感覚があった可能性が高い。

次にこの時代の町人や村人による、山岳信仰に関する文化的特徴を述べる。まず富士山においては、近世では神仏習合状態であったが、近代になると神道化され、山中にあった仏教的なものはすべて撤去された。一方、近世において、町や村の人々が、聖地の山に実際に登るという行為は、日本の多くの山々で見られ、特に修験道が発達した場所においてはそうであった。またその中で、山頂を極楽浄土の世界と見なし、参詣者は山頂で極楽浄土を体験できると意味付けられた場所も見られた³²⁾。また島田³³⁾によれば、日本各地に残る阿弥陀への信仰は、人々が西方浄土への往生を願った証しであり、死に臨んだ人が、もうろうとする意識の中で、往生を約束する阿弥陀の来迎をみることができるよう、周囲に集う人々は、一新に念仏を唱える習俗があったという。また、日本各地の寺院には、極楽図や地獄図が残されており、場所によっては絵解きが行なわれる。近代以降は神仏分離により、極楽の概念は薄れていくことから、これらの習俗は、近代以前のものが原型であると考えてよいだろう。

以上のことから、近世の江戸の町の富士講が構築した「聖なる風景」を、図1の構図にしたがって、研究者の解釈により復原する。

図1におけるある時代におけるある場所は、近世の江戸の町であり、その社会は富士

講である。そして景観は富士山である。そして、社会で共有される文化としては、「富士山は極楽浄土」という文化が存在したと考えられる。そして、人々からのまなざしは、極楽浄土としての富士山である。そして行為として最も重要なものは、所定の日に、所定の形式で、富士山頂に登ることであり、この他にも月拜みによる遥拝や、富士塚への登拝も行なわれた。富士山という景観が人々に与える聖なるものは、生前の極楽浄土の体験であり、死後の極楽往生であった。これは、人々が富士山に登るという儀礼を行なえば行なうほど、富士山から与えられる聖なるものの力が増していった。以下、この復原の根拠を提示する。

まず、資料として用いた富士塚の形態を取り上げる。これは、富士山に登ったことと同じ体験ができるものとして築造されており、実際に大きな土盛りの山を富士山からの溶岩で覆い、塚の山頂に富士山頂の砂を埋めている。このような、場所を広くとり、築造にも多大な労力がかかるものが、江戸で数多く作られたことから、人々が富士山に登ったことと同じであるという体験を必要としていたことが想像できる。また、富士講の儀礼においても、富士登拝が重要であることがわかる。このことから、富士講にとって、富士山に登ることが、とても重要な意味をもっていたことがわかる。

次に、富士講の儀礼の内容から、富士講が死に関する儀礼を含むことと、それが極楽浄土に結びつくことが指摘できる。まず、富士講の日程がすべて、前の先達の命日に関わる日であること、富士講の儀礼のときの服装が白装束であり、これを死後にも着用する習俗があったことが挙げられる。この死後に白装束を着用する理由と、仏さんのところに早くいけるという伝承や、死者に対する富士講員からの念仏や、念仏の内容は、深く関連しているだろう。また、儀礼で用いる「不二山御

傳」の中に、仙元大菩薩に対する祈りとして、極楽に関する言葉が出てくる。研究者としての基礎知識として、近代以降の富士山では、神仏習合が否定され、仏教的要素は排除されているという知識から、富士山に関する仏教的な要素はすべて、近世のものか、近世のものが偶然後世まで引き継がれたと読むことができる。また、研究者としての基礎知識から、近世の人々の中には、極楽や地獄の概念を信じていた人が多くみられたことから、富士講の人々が、富士山を極楽浄土と見なしても不思議ではないことが読みとれる。また、江戸から見える富士山が、おおよそ西の方角にあることも、極楽浄土が西方にあるという観念と適合するものである。

また、富士講による近世の絵画資料によると、富士講が早朝に山頂で、太陽に背を向けて、富士山の噴火口に対して拝んでいる様が描かれている。この行為によって体験される、朝霧のなかに自分の影ができておこるブロッケン現象を、富士講の人々は、阿弥陀の来迎と見なしていた可能性がある。基礎知識として、山頂でのご来迎の体験は、近世の修験道が存在した山では他でもみられたことから、富士山においてご来迎が体験できると考えられたとしても、不思議ではない。また、富士講が儀礼で用いる「不二山御傳」の中には、来迎を連想させる「らいこう」という言葉がある。

さらに、富士講では、登拝回数が多い者を評価するしくみがあり、これは近世においても同様であったと考えられることである。

V. おわりに

本稿は、ある時代のある場所において、ある社会が構築した「聖なる風景」の内容を復原する、方法論の試論である。本稿は、従来の民俗学の研究テーマや方法論を取り入れつつ、地理学の分野から行なうものである。

地理学においては、宗教地理学の分野の、歴史地理学の扱う領域において、人文主義地理学を引き継ぐ文化地理学から行なうものであり、本稿の立場は構築主義である。そしてこの結果、図1を作成した。図1は、ある時代のある場所において、ある社会が構築した「聖なる風景」の構図と、これを研究者が復原するための方法である。ここで用いる風景の概念は、認識論に留まらず、人々と景観との間を移動するものの存在をも含めるものとした。

まず研究者は、研究対象とする、ある時代のある場所における、ある社会を特定する。そしてこの社会が構築した「聖なる風景」を、研究者が復原する。史資料としては、図1のようなあらゆるものを用いる。これは過去から現在までが混在した情報である。そのため、これらの史資料は、他の史資料や、聞き取りなどの情報や、その当時のその場所での社会的な文脈などを用いて、検討作業を行い、使用可能な史資料とする必要がある。

次に研究者は、研究対象に関わる、数多くの先行研究や、時代や場所や社会の状況を知っておく必要がある。

最後に研究者は、収集した史資料を注意深く扱いながら、ある社会が構築した「聖なる風景」を、研究者の解釈に基づき、復原するのである。

次に、この方法論を用いて、筆者が以前に実証的な研究を行った、近世の江戸の町の富士講が構築した「聖なる風景」を復原した。以下図1に沿って説明する。ある時代におけるある場所とは、近世の江戸の町であり、その社会は富士講である。そして景観は富士山である。そして、社会で共有される文化は、「富士山は極楽浄土」である。そして、人々からのまなざしは、極楽浄土としての富士山である。そして行為として最も重要なものは、所定の日に、所定の形式で、富士山頂に登る儀礼であり、この他にも月拝みによる遥拝

や、富士塚への登拝も行なわれた。富士山という景観が人々に与える聖なるものは、生前の極楽浄土の体験であり、死後の極楽往生であった。これは、人々が富士山に登るという儀礼を行なえば行なうほど、富士山から与えられる聖なるものの力が増していくというものであった。

最後に、方法論の適用方法として、今後の課題をあげたい。まず場所のスケールの問題である。今回の事例は、江戸の町というスケールで行なったが、このスケールは大きくも小さくも設定が可能であり、そうすることでわかることもあるだろう。次に比較の問題である。同じ場所でも時代が異なると、社会も文化も変容し、また同じ時代でも場所が異なると社会や文化に違いが見られるだろう。このような、場所や時代による差異に関する言及は、実証的な研究では必要とされるだろう。

(東京学芸大学(非))

本稿は、2003年度の歴史地理学会大会(於：茨城大学)の共同課題において、口頭発表した内容を骨格としたものである。本稿作成にあたり、様々な方々のご助言をいただきました。この場を借りて厚く御礼申し上げます。

【注】

- 1) たとえば、以下の本がある。①桜井徳太郎編『聖地と他界観』, 名著出版, 1987, ②宮家 準『宗教民俗学』, 東京大学出版会, 1989。
- 2) 上野千鶴子編(2001)『構築主義とは何か』, 劉草書房, 2001。
- 3) 小田匡保「戦後日本の宗教地理学-宗教地理学文献目録の分析を通じて-」, 駒沢地理 38, 22-51頁, 2002。
- 4) 松井圭介『日本の宗教空間』, 古今書院, 2003。
- 5) 前掲3)によると、小田は、松井による分類方法は、松井による解釈に基づくものであり、この結果、墓地研究など取り上げられなかった宗教地理学の文献があることを指摘する。
- 6) たとえば、岩鼻通明「立山マングラにみる聖と俗のコスモロジー」, 葛川絵図研究会『絵図のコスモロジー 下』, 地人書房, 1989, 223-238頁。
- 7) たとえば、①岩鼻通明『出羽三山信仰の歴史地理学的研究』, 名著出版, 1992 ②前掲4)
- 8) ①Jonston, R.J. [et al.], *The Dictionary of Human Geography Fourth Edition*, Blackwell, 2000, pp.361-364. ②ジョンストン, R.J. 著, 立岡裕士訳『現代地理学の潮流(下)』, 地人書房, 1999, 13-58頁。Jonston, R.J., *Geography and Geographers: Anglo-American Human Geography Since 1945 (fifth edition)*, Edward Arnold, 1997, pp. 175-208。
- 9) たとえば、①イーフ・トゥアン著, 小野有五・阿部 一訳『トポフィリア: 人間と環境』, 1992, Tuan Yi-Fu, *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*, Prentice-Hall, 1974. ②レルフ, E著, 高野岳彦・阿部隆・石山美也子訳『場所の現象学-没場所性を越えて-』, 筑摩書房, 1991, Relph, E. *Place and Placelessness*, Pion, 1976。
- 10) たとえば、①内田忠賢「江戸人の不思議の場所-その人文主義地理学的考察」, 史林73, 1990, 917-944頁。②杉浦芳夫編『文学 人地域-越境する地理学-』, 古今書院, 1995。③阿部 一『日本空間の誕生-コスモロジー・風景・他界観』, せりか書房, 1995。
- 11) たとえば、①葛川絵図研究会『絵図のコスモロジー上』, 地人書房, 1988。②葛川絵図研究会『絵図のコスモロジー 下』, 地人書房, 1989。③有蘭正一郎ほか編『歴史地理調査ハンドブック』, 古今書院, 2001。
- 12) 中川 正「聖地とはなにか」, 地理48-11, 2003, 8-13頁。
- 13) 小田匡保「修験道教義における大峰」, 地理48-11, 2003, 14-19頁。
- 14) 松井圭介「民衆宗教にみる聖地の風景」, 地理48-11, 2003, 36-42頁。

- 15) 山口泰代「聖地的山里室生の景観の構造—人を魅了する風景へのアプローチ—」, 人文地理49-2, 1997, 63-78頁。
- 16) 前掲11) ③, 1頁。
- 17) 近年造園学では、人間との関わりが含まれない印象をもつ景観という用語を避け、代わりにランドスケープという用語を用いる傾向がある。たとえば、日本造園学界監修・ランドスケープのしごと刊行委員会編『ランドスケープのしごと』, 彰国社, 2003では、彼らが作ったランドスケープの具体例を、さまざまな場所やさまざまなスケールの事例で紹介している。そのコンセプトは、以下の内容である。近代以降のランドスケープの製作者は、風土に即した適切なランドスケープを破壊し、画一的なランドスケープを創造してきた。しかし今後のランドスケープ製作者は、風土に即し、そこに集う人々の生活様式や考え方に適したランドスケープの創造を目指している。
- 18) たとえば、安彦一恵, 佐藤康邦編『風景の哲学』, ナカニシヤ出版, 2002。
- 19) 福井憲彦『歴史学の現在』, 放送大学教育振興会, 2001。
- 20) 福井は、絵画、絵図、映画、ビデオなどの画像に関するものを準文献史料とし、文書、記録、帳簿、典籍などの文字に関するものを文献史料とし、それ以外を非文献資料として位置づけている。
- 21) ①川合泰代「富士講からみた聖地富士山の風景—東京都23区内の富士塚の分布を通じて—」地理学評論74A-6, 2001, 349-366頁, ②川合泰代「聖地『富士山』の風景—江戸・東京の富士講からのまなざし—」, 地理48-11, 2003, 20-28頁。
- 22) 近代以降に作られた富士塚や、近代以降に大きく改変された富士塚は、その塚の内部に、富士塚築造に関わった人々の名前や、講でつきあいのある人々の名前を記載した大きな石碑を設置している事例が多い。これは、近世の形態とは異なるものである。
- 23) 前掲21) ①, ②。
- 24) たとえば, ①岩科小一郎『富士講の歴史—江戸庶民の山岳信仰—』, 名著出版, 1983, ②日本常民文化研究所編『日本常民文化研究所調査報告第2集, 富士講と富士塚—東京・神奈川—』, 日本常民文化研究所, 1978. ③日本常民文化研究所編『日本常民文化研究所調査報告第4集, 富士講と富士塚—東京・埼玉・千葉・神奈川—』, 日本常民文化研究所, 1979。
- 25) 東京都北区教育委員会『十条富士講調査報告書』, 東京都北区教育委員会社会教育課, 1991。
- 26) 新宿区民俗調査会(1994)『新宿区の民俗(4) 落合地区編』, 新宿区立新宿歴史民俗博物館, 1994。
- 27) 富士吉田市史編纂室『上吉田の石造物』, 富士吉田市史編纂室, 1995。
- 28) 奥脇和男「図版解説」, 富士吉田市歴史民俗博物館『富士山明細図』, 富士吉田市歴史民俗博物館, 1997, 33-54頁。
- 29) これは明治38(1905)年に刊行されたものである。しかし、著者の菊池貫一郎が「書中載する所は、蘆の葉が幼年より目撃せる所のもののみなれば、嘉永以後より慶応の初めに至る時代と知らるべし」と指摘するところから、これが江戸期の習俗であると考えられる。なお、著者の住所から、記述の富士講の習俗は神田周辺と考えられる。
- 30) 文京ふるさと歴史館『江戸の新興宗教—文京の富士講』, 文京ふるさと歴史館, 1995。
- 31) 前掲1) ①, ②。
- 32) たとえば, 前掲6)。
- 33) 島田裕己「祖先崇拜と死後の世界—死に対する恐れと愛情」, 荒木美智雄編『週間朝日百科 世界の地理100 特殊編 世界の宗教』, 朝日新聞社, 1985, 271-275頁。

The Method to Reconstruct “the Sacred Landscape” Constructed by the Social Community

KAWAI Yasuyo

There are many cases that people belonging to the social community pray the nature of landscape in Japan. This paper calls its nature of landscape “the sacred landscape.” The aim of this paper is to propose the method to reconstruct “the sacred landscape” constructed by the social community in the specific place of the specific age. “The sacred landscape” in this paper means how people belonging to the social community feel and do toward landscape defined as sacred, and what kind of sacred thing it gives people. This paper takes social constructionism and belongs to cultural geography that takes over humanistic geography.

Figure 1 shows the method to reconstruct the sacred landscape constructed by the social community.

- 1) The researcher chooses the social community in the specific place of the specific age.
- 2) The researcher collects various data. The data include modern ceremony, pictures, the characteristics of the community, results of interviews and participation observation, historical materials written by letters, etc. But they are made of various information taken in the past or present. We have to use them carefully. Especially, if we use data as the basis to reconstruct the past, we must treat it carefully and critically.
- 3) The researcher has to know the situation and the social context of the social community in the specific place of the specific age, referring to preceding researches.
- 4) Finally, the researcher reconstructs “the sacred landscape” constructed by the social community in the specific place of the specific age. Using the data of 2) and consulting the knowledge of 3), the researcher reads “the sacred landscape.”

Key words: the sacred landscape, reconstruction, method