

検証「立山開山」について

米原 寛

はじめに

平成22年11月を以て、立山博物館は開館20周年を迎える。この間、開館に当たって、立山信仰に関して、元立山博物館顧問の高瀬重雄先生、元同運営委員の広瀬誠先生をはじめ古くは石原与作先生・橋本芳雄先生等々の先学に導かれて常設展示の構成を策定した。また、毎年の企画展実施に当たっても学説を参考としてきた。その後、これまで19年の間、学芸員が企画展を開催するに当たって様々な調査研究を進め、芦峯寺・岩峯寺の宗教村落の内的実態、立山信仰を布教するための宿坊・衆徒などの配札活動および檀那場の実態、「立山曼荼羅」に内包される宗教的・社会的情報の解析や読み解き、女人救済に係る儀礼儀式「布橋灌頂会」の構造および運営、もう一つの立山信仰とも言うべき「うば尊信仰」の実態等々多くの立山信仰に関する新しい研究成果を挙げてきた。しかるに、研究対象の多くは近世における立山信仰が中心であり、古代・中世に関しては資料の制約もあり、先人の研究を踏襲するに止まり、若干の研究はあるものの新たな研究成果を得ることが少なかった。

殊に、立山信仰の原点とも言うべき「立山開山」に係る課題については、先人の学説を越えた挑戦的な研究が為されていなかったやに思う。しかるに、筆者は改めて先人のこれまでの論考を見るに、論考相互の整理・検証などが行われてこなかったことに気づいた。ついては、先人の研究に導かれつつ、かつ、縛られることなく、“自由闊達”に改めて「立山開山」について見直してみたいと思った。かく思ったがゆえに、本来、近世を研究の土俵としている筆者が、あたかもドンキホーテの風車に挑む姿に似て

いると思いつつ「立山開山」について愚考を試みた次第である。

これまでの「立山開山」に係る諸説は、主に、十卷本『伊呂波字類抄』の立山開山伝承に登場する開山者「佐伯有若」が随心院文書によって実在が確認されたことと、『師資相承』に記された康斉律師の「立山建立」の語の解釈とを併せて、立山開山の時期を10世紀初頭としてきた。

この点について、まずは、先学の諸説を紹介しておくこととしたい。

①阿部正太郎説（昭和25年頃の見解）：

「1100～1200年までに書かれたものとしては色葉字類抄や類聚既驗抄の記事をも挙げる事が出来るので、立山の仏教的開山は、いかにしても今昔物語などの書かれた1000年頃より以前であると断定される。要するに立山が縁起に見るような仏教的信仰の道場として開かれた年代は900～1000年頃の間であるということは出来るのであろう。」¹⁾

②橋本芳雄説（昭和31年頃の見解）：

「延喜年間に有若かその子有頼によって立山は開かれたことは事実とみてよい。」「西暦900年の頃、佐伯有若と康斉律師の二人が同時に実在し、前者が立山開山と称せられ、後者が立山建立と記されていることは、いかに解すべきか。思うに実際に立山を開いて堂塔伽藍を山頂山麓に建てたの康斉律師であり、その大檀那・後援者・パトロンとして絶大なる援助をしたのが越中守佐伯有若ではあるまいか。」「とにかく、天台宗寺門派の本山園城寺（三井寺）の座主

たりし康済律師と、越中守たりし佐伯氏との協力によって立山が開かれたのである。」²⁾

③廣瀬誠説（昭和35年～37年頃の見解）：

- ・「康済の立山建立とはどんな内容のものか。単に山麓のどこかに寺堂を創建したことかもしれないか。」
- ・「有若も康済もほぼ同時代である。康済が実際の開山者で、越中ノ守有若はその支援者だったかもしれないという「史料」と「伝承」を折衷した意見も出ている。康済が先鞭をつけたのち有若が頂上まで開いたのだらうという想像説もでていいる。」
- ・「立山を開いたのが佐伯氏であったことは、ほぼ間違いないと思うが、その縁起を説くにあたっては、一族の長であり、越中守であり、もっとも傑出した人物であった有若を持ち出して来て、縁起を飾ったのであろう。」
- ・「康済はどんな役割を果たしたのか。佐伯氏が山を開くに当たって中央から迎えた指導者的宗教家—それが康済だったのだらうと私は見ている。立山は天台宗である。天台宗園城寺の康済が関係しているということは事実と一致している」³⁾

④石原与作説（昭和39年頃の見解）：

- ・「立山開山をつたえる最初の記録は、長寛年中（1163～）に、橋忠兼が編修し始め、鎌倉時代初めに集大成された伊呂波字類抄による。この限りでは富士山縁起の室町初め、羽黒山縁起の江戸末に比しても古いものである。」
- ・「さて今日までの通説によれば慈興を有頼となし、しかも岩峠芦峠両所の開祖と所伝している。伊呂波字類抄には有若即慈興とあるので、恐らく延喜5（905）年に実在した国司佐伯有若の子孫中傑僧慈興が出現し、芦峠中宮に神宮寺を開創し、同所に入滅したことを述べたものであろう。」⁴⁾

⑤山岸共説（昭和48年頃の見解）：

- ・「立山大菩薩縁起に見える佐伯有若が実在の人物であることが知られて以来、この縁起が現実性を増したごとく考えられ、有若の時代から弥陀の山として開かれたごとく解釈されがちであるが、慈興が立山で弥陀を感得したことは、いわば、立山が弥陀の浄土であることの宗教的宣伝であらう。」
- ・「吉野修験の組織化に伴い、教団の権威を高めるために作り出された靈験譚と考える」⁵⁾

⑥『富山県史』（昭和51年頃の見解）：

- ・「大宝元（701）年と延喜5（905）年との間には、204年のへだたりがある。開山の時期を縁起にいうところの大宝元年と考えるのは無理であり、9世紀の後半から10世紀にかけてのころと見るのが穏当と思われる。」⁶⁾

⑦廣瀬誠説（昭和59年頃の見解）：

- ・「立山建立とは、具体的にどのような事実をさすのか、山頂まで開いたのか、山麓に寺堂を創建したのか一切不明で、これをめぐって諸説紛々である。（中略）しかし、「資師相承」に康済の事跡として挙げられているのが、この「立山建立」ただ一件である点は重く見るべきである。一つの推測として、立山の靈異に感動した一狩人は、とりあえず地元の業勢に師事受戒し慈興と名のつたが、その後さらに中央の高僧康済を頼ってその指導を仰ぎ、その名の下で立山開山の大事業を成し遂げた、というふうにも考えることも許されるであらう。」⁷⁾

⑧高瀬重雄説（平成元年頃の見解）：

- ・「康済律師の伝にいう「越中立山建立」を、立山開山と考えるとすれば、康済は昌泰2（899）年2月8日72歳で没しているから、その立山建立は、9世紀の後半とみなければならぬ。してみると、

立山開山の時期は、9世紀の後半から10世紀にかけてのころとみるのが穏当であろうと思われる。」⁸¹⁾

- ・「資師相承に記す康済律師の伝中に、「立山建立」という字句がある。康済律師は、昌泰2年2月8日に、72歳で入滅した天台宗の僧である。もし、その伝中の立山建立ということの意味が、立山の麓に一寺院を建立したということだと仮定すると、9世紀の末頃には、立山開山が行われ、天台僧徒の入峠がみられたと考えてもいいのではないかとと思われる」⁹⁾
- ・「いまどのような理由で、立山開山縁起にこのようなくいちがいが生じたのかを決定する決めてはない。けれども、越中守としての佐伯有若の、外護による奨励によるか、何らかの関係のもとに開山されたとみるよりほかはない。また、開山といっても、その内容が問題である。立山の頂上への道が完全にひらかれて、登頂に成功したのを開山とみるか、あるいは、山の麓の地に山岳者によって寺院が開かれたとみるかも問題である。もし、後者としてみるならば、『師資相承』にいう康済律師の「越中立山建立」というのが、何らかの関係があるもののように思われる」¹⁰⁾

⑨木本秀樹（平成14年頃の見解）：

- ・「立山開山の時期については、私は越中守佐伯宿祢有若の自署を有する延喜5年「佐伯院附属状」

（「随心院文書」）や天台座主康済の「越中建立」の記事と没年をはじめとする史実などから、9世紀半ば以降10世紀初頭までと想定している。」¹¹⁾

⑩由谷裕哉説（平成20年頃の見解）

近年、由谷浩哉は『立山・白山の宗教文化』において、これまでにやや定説と見られていた立山開山の時期を10世紀初頭としてきた説を見直し、地方における独自の山岳信仰が、浄土系天台宗の修験集団との関わりをもつなかで、立山が中央の修験集団において地方化されたことをもって「開山」と規程する、というこれまでにない斬新にして卓越した説を提起した¹²⁾。

これまでの学説は上記の通りである。康済と佐伯有若が同時代の人物であるが、両者の関係は不明であること、また、「立山建立」とは具体的にはどのような事実をさすのか、山頂まで開いたのか、山麓に寺堂を創建したのか今なお明らかにされていないことである。いづれにしても課題は「開山」の具体的な定義あるいは要件が示されていないことであろう。また、由谷のいう「地方霊山が浄土系天台宗の修験集団との関わり」のなかで「開山した」という論理を立山に充当することには、10世紀以来多くの天台系修験僧の参詣・参籠のための入山しているという歴史的事実をどう説明できるのだろうか。立山は既に仏教の山として開かれた実績を有するのである。

1. 「立山開山」についての検証

1-1. 【検証1】康済律師の「立山建立」について

それでは、ここで、これまでの各説が拠って立つ

【康済律師の「資師相承」二】

智證大師

康済

別當大師入室、内供、法橋、越中立山建立、越前國人、
紀氏、昌泰二年二月八日入滅七十二、四家内可台金同

静観

¹³⁾

史料、『師資相承』・『本朝高僧伝』及びの十卷本『伊呂波字類抄』「立山大菩薩」の記述について、若干の検証を試みることにしたい。

【『本朝高僧伝』の江州延暦寺沙門康濟伝】

釋康濟、姓紀氏、越前州敦賀人也、蚤登叡山從光定、顯密兩教細究幽府、後拜智證大師、受傳法阿闍梨灌頂、貞觀元年、大極殿最勝王經講會、勅濟為問者、辭義明辨、寬平六年秋、任延暦寺座主、時六十七、翌歲三月、勅為維摩會講師、濟上表言、濟忝以非器、旋膺其選、雖微而承旨、信顧而懷悲、康濟學謝稽古、才非知新、幽求之功、早倦法藏、默悟之識、何涉論場、加之老耆日增、殘齡無幾、只思讀讚於山門、獻鎮護於邦家、仍注不堪狀謹辭、帝許其辭表、治職三年、解座主印、詔主園城寺長吏、居三年、山中靖肅、昌泰二年二月八日活然而化、壽七十二臘、四十八臘年者恐錯誤¹⁾

1-1-1. 康濟律師の事跡について

康濟律師は、上記の『本朝高僧伝』にみるように、9世紀後半に活躍して、天台座主や智證大師の次に園城寺長吏という地位についた高僧である。

康濟の昇進履歴は、『華頂要略』・『寺門傳記補録』²⁾によると、智證大師の受法灌頂の弟子で、承和14(847)年4月5日受戒し、寛平6(894)年9月12日天台座主に、同7年10月17日内供奉十禪師に任じられた。同9年正月8日には法橋に叙せられ、同5月8日律師に任じられている。なお、「立山建立」の記述は、「資師相承」において、康濟律師の特筆すべき事跡として唯一記載されており、「資師相承」の資料的性格からみて康濟はもとより天台系修験教団にとっても極めて重要な事跡との認識があったのであろう。とすれば、立山と延暦寺や園城寺との関わり、そして康濟律師の園城寺長吏在職期間中の「立山建立」という宗教的事跡は「立山開山」そのものに大きく関わるものと考えられる。

1-1-2. 康濟律師の「立山建立」について

康濟律師の「立山建立」とは、具体的にどのような事実をさすのか、高瀬が言うように、山頂まで開

いたのか、山麓に寺堂を創建したのか一切不明で、これをめぐって諸説紛々である。ここで先学の諸説を紹介することとしたい。

- ・阿部説は「仏教的信仰の道場として開かれた」
- ・広瀬説は「単に山麓のどこかに寺堂を創建したことももしれんではないか。」
- ・橋本説は「思うに実際に立山を開いて堂塔伽藍を山頂山麓に建てたの康濟律師である」
- ・高瀬説は「開山といっても、その内容が問題である。立山の頂上への道が完全にひらかれて、登頂に成功したのを開山とみるか、あるいは、山の麓の地に山岳者によって寺院が開かれたとみるかも問題である。もし、後者としてみるならば、『師資相承』にいう康濟律師の「越中立山建立」というのが、何らかの関係があるもののように思われる」「立山の麓に一寺院を建立したということだと仮定する」
- ・石原説は「常願寺川河畔の岩坂（岩境の意味か）の地に、立山神の神宮寺である立山寺の創建を見たのは、9世紀も末のころ、園城寺4世の長吏となった僧康濟の発願によったものであった」「康濟律師の“立山建立”を、立山頂上の舎堂造立とか、芦嶺、岩嶺何れかの地とする見解もあるが、『梁塵秘抄』にいう立山とは山名に非ず立山寺の略称であると同様に“立山寺建立”と考えるのが穏当のようである」

などいろいろである。いずれも定説とは成りがたいが、「立山建立」を、阿部・広瀬・石原・高瀬説はいずれも「山の麓の地に寺院が開かれたとみる」としている。しかし、山麓に開かれた如何なる寺院が開かれたということについては、石原の立山寺とする他には具体的な説はない。

ところで、別の視点を言うならば、康濟律師の「立山建立」（立山入りか）の文言について、まずは、その時期を、『本朝高僧伝』に記された「山中靖肅」の文言を手がかりとして推察を試みること

とした。『華頂要略』によると、康濟律師は、寛平7（895）年10月17日内供奉十禪師に任ぜられ（康濟68才）、同9（897）年正月8日に「法橋」に叙せられ、同5月8日に律師に任じられている。なお、『本朝高僧伝』にみるかぎり、康濟律師は、延暦寺座主に任じられた寛平6（894）年から延暦寺座主を辞する寛平9（897）年までは多忙を極めており、従って「山中靖肅—立山入—」の期間は、寛平9（897）年から昌泰2（899）年間以外の時期は考え難い。この3年間は「山中靖肅」の期間でなかったろうか。「山中靖肅」とは、俗界の煩わしさを離れ、山中でしずか（肅かに）に、安（靖）らかな心境でいることであった。康濟律師は自らの晩年に「靖肅」の境地を立山にもとめたのであろう。なお、康濟律師の「立山建立」は、その後の園城寺が越前白山平泉寺や立山など北陸の山岳霊場の経営について大きな関心をもっていることと何らかの関わりを想定できるのである。

1-2. 【検証2】「立山開山縁起」にみられる越中守佐伯有若と康濟律師

次に、十卷本『伊呂波字類抄』「立山大菩薩」¹⁶⁾に立山の開山者として現れた「越中守佐伯有若之宿禰」が随心院文書によって実在したとの史実により、「立山開山」も「佐伯宿禰有若」の実在する10世紀初頭とする説について考えてみたい。

康濟律師と有若が立山開山に直接関わっているという認識のもとに、橋本芳雄は、「思うに実際に立山を開いて堂塔伽藍を山頂山麓に建てたのは康濟律師であり、その大檀那・後援者・パトロンとして絶大な援助をしたのが越中守佐伯有若ではあるまいか。」「とにかく、天台宗寺門派の本山園城寺（三井寺）の座主たりし康濟律師と、越中守たりし佐伯氏との協力によって立山が開かれたのである」¹⁷⁾としている。広瀬誠は「とりあえず地もとの業勢に師事受戒し、慈興と名のつたが、その後さらに中央の高僧康濟を

頼ってその指導を仰ぎ、その名の下で立山開山の大事業を成し遂げた、というふうにも考えることも許されるであろう。」としている。高瀬重雄は、このことについては、「いまでのような理由で、立山開山縁起にこのようなくいちがいが生じたのかを決定する決めてはない。けれども、越中守としての佐伯有若の外護による奨励によるか、何らかの関係のもとに開山されたとみるよりほかはない¹⁸⁾」としている。橋本と高瀬の説は、康濟律師が寺院を建立し、佐伯有若がパトロンかあるいは外護者と推察した。また広瀬は佐伯有若が康濟律師の指導を得て開山を果たしたと推察した。しかし、いづれにしても、従来説のように、康濟律師の「立山開山」という「史実」と、開山者が佐伯有若であるという伝承を同次元に考えるわけにはいかないであろう。

これに対して、山岸共は、有若と開山との直接的な関わりを否定し、「立山大菩薩縁起」に見える佐伯有若が実在の人物であることが知られて以来、この縁起が現実性を増したごとく考えられ、有若の時代から弥陀の山として開かれたごとく解釈されがちであるが、慈興が立山で弥陀を感得したことは、いわば、立山が弥陀の浄土であることの宗教的宣伝であろう。」とも指摘し、「吉野修験の組織化に伴い、教団の権威を高めるために作り出された靈験譚と考える」¹⁹⁾としている。木本秀樹も、有若の「立山開山」についての直接的な関わりについては否定的立場を採っており、有若が立山開山のモチーフとされたことの背景には、越中国に広大な莊園を有する東大寺と有若との関わりの深さからの所以であるとしている²⁰⁾。

それでは、10世紀初頭に登場する「佐伯宿禰有若」が、どのような経緯によって300年以上経過した13世紀頃（鎌倉時代初期、25頁参照）の成立とされる十卷本『伊呂波字類抄』「立山大菩薩」に現れたのであろうか。

このことについて筆者は、「立山大菩薩」に「顕給

本縁起」として「立山開山」伝承を載せるに当たって、『伊呂波字類抄』の著編者が、開山伝承をより現実味のあるものとするために、越中において忘れ難きものとして伝承されている実在の「越中守従五位下佐伯宿禰有若」の名を援用したものと推測する。もし、「越中守従五位下佐伯宿禰有若」の事績が越中において忘れ難きもの一高瀬の言う「外護による奨励者」一として伝承され、開山縁起に関わったとするならば、佐伯有若と国司とを結びつきが想定される。とすれば、その手がかりとしては、『今昔物語集』卷十四²⁹⁾、八「越中国書生妻、死墜立山地獄」に登場する越中国司の「立山信仰」の支援者としての存在が『伊呂波字類抄』「立山大菩薩」に援用（付会）されたと推察することもできよう。

それにしても、佐伯有若が実在の人物とは言え、越中国司という地位にある者が立山の開山者たり得るか。この点において橋本のパトロン説や木本説が提起される所以である。なお、他の縁起類などをみても、国司が開山者であるという伝承は今のところ見あたらないのである。

結局のところ、私見としては、「立山開山」に直接的に関わるのは康齋律師のみと結論し、「立山大菩薩」の縁起に佐伯有若を開山者に充てたのは、おそらく、13世紀頃の「立山開山縁起」創作の際に、「立山開山縁起」の現実味を附加するために、あるいは浄土系修験集団側の権威を高める思惑があったと考えられるのである。

このような「10世紀初頭に立山が開かれた」という推察は、その後の『今昔物語集』など説話集にみられるように、修験僧の立山参詣や参籠など入山の事実をみても十分に成り立ち得ることであろう。すなわち、「神の山」であった立山が時代の流れのなかで山林修行者が登拝していた「仏の山」としても開かれたことをうかがわせるものであろう。その象徴的な出来事が康齋律師の「立山建立」ではなかったか。しかしながら、この時点においては、立山は、

後にみられるような園城寺を中心とする浄土系修験集団の意図に基づくような「阿弥陀の山」にはなっていないのである。「阿弥陀の山」になるには立山に新たな転機を想定されなければならない。

1-3. 【検証3】十卷本『伊呂波字類抄』「立山大菩薩」及び『類聚既験抄』における「立山開山」の記述について、

次に検討しておきたいことは、「立山開山縁起」の原点とも言われてきた『類聚既験抄』と十卷本『伊呂波字類抄』との関係である。

まずは、両書の該当部分を引用しておくこととする。

□『類聚既験抄』神祇十

一、越前（加賀歟）園白山権現者。元正天皇御宇灵亀二年。始顕處建立也。

一、越中国立山権現。文武天皇御宇大寶元年始所建立也。相傳云。於立山狩人有之。熊射矢ヲ射立追入出處。其熊乍立矢死了。見之皆金色阿弥陀如来也。仍此山云立山権現也。顕現地獄云々

一、熊野権現御事崇神天皇即位六十五年。始熊野権現出現給云云。（後略）²⁹⁾

□十卷本『伊呂波字類抄』「立山大菩薩」

顕給本縁起、越中守佐伯有若之宿禰、仲春上旬之比、為鷹獵之、登雪高山之間、鷹飛空失畢、為尋求之、深山之次、熊見射□、然間、筈立乍登於嵩山、筈立熊金色阿弥陀如来也、躰巖石之山、膝名一、腰号二疊、肩字三疊、頸名四疊、申頭烏瑟五疊、時有若発菩提心、切弓切髮成沙弥、法号慈興

1-3-1. 両本の性格

内容からみると、『類聚既験抄』（『群書類従三輯上』）は、社寺など過去の成り立ち（既験）を部類によって集めた（類聚）文字どおり百科辞典的な性格をもって記されている。

具体的には、上記の「越中国立山権現」の記述の

前後に、「諏訪并住吉大明神」・「祇園御事」・「北野天満御事」など有名神社の由来・縁起のみを、また、白山・熊野の各権現の由来・縁起のみを淡々と記述する形を執っている。いずれも100字前後の短い文章による解説である。それ故、白山権現の始まりは元正天皇御宇靈龜2（716）年、立山権現の始まりは文武天皇の大寶元（701）年と始まりを強調している。一方、『伊呂波字類抄』「立山大菩薩縁起」は「仲春上旬之比」とするのみで始まりを記していない。両本の性格の違いによるものであろう。

結局のところ、『類聚既験抄』は、白山権現・熊野権現と同様に、立山権現が阿弥陀如来であることを解説することが、この項目「越中立山権現」の真意であって、おそらくは、「立山開山」の縁起を示すものではなかったと推察する。これに対して、十卷本『伊呂波字類抄』「立山大菩薩」は、ストーリーとしての体裁を整え、「顕給本縁起」と標題を付していることでも分かるように、明らかに立山開山縁起を示すことが真意と推察できる。それ故に後々の「立山開山縁起」の原点といえ、『類聚既験抄』ではなく、十卷本『伊呂波字類抄』「立山大菩薩」に示された縁起であろうと考えるのである。

なお、「立山大菩薩」は、「顕給本縁起」と題する開山縁起の記述に加え、常願寺川兩岸や立山山中にあったとされる寺院の存在を示唆する記述もみえ、さらに、「円城寺」の堂舎建立の年を康和元年（1099）とする実年号をも記している。立山地域の情報が詳しく記されており、おそらく、「立山大菩薩」の原作者は地元のものか、あるいは立山の様子を知り尽くしたものの手になるものではないだろうか。言うなれば「立山大菩薩」の記述は現地で作成されたローカルな情報が、故あって十卷本『伊呂波字類抄』に若干の脚色を加えられて「立山大菩薩」として収載されたものと考えられる。

1-3-2. 両本の成立年代（前後関係）について

『類聚既験抄』・十卷本『伊呂波字類抄』「立山大菩薩」の成立年代については、いずれも諸説がありいまだに定説はない。しかし、両者成立の前後関係については、開山者が阿弥陀如来に感得するという記述パターンにきわめて類似性があり、また、開山者を「佐伯有若」とする十卷本『伊呂波字類抄』より、より原初的な「狩人」とする『類聚既験抄』の方が先に成立しているという見方もある²⁹。この考え方によれば、十卷本『伊呂波字類抄』は『類聚既験抄』の記述に倣ったことになる。

しかし、立山に関する記事収載の主たる意図は、『伊呂波字類抄』の方は「立山大菩薩」、『類聚既験抄』の方は「立山大権現」を解説するものである。田村圓澄は²⁹、権現思想が成立する経緯のなかで先ず菩薩が出現し、後に権現が出現するという。とすれば、『伊呂波字類抄』の方が『類聚既験抄』よりも早い時代の内容を取り込んだと考えられる。従って、短絡的ではあるが、十卷本『伊呂波字類抄』が『類聚既験抄』に先行した内容を収載したものと言えよう。

実際には、『類聚既験抄』の成立時期は、14世紀前半（鎌倉時代末もしくは南北朝期）の成立とされている²⁹。また、十卷本『伊呂波字類抄』の成立時期については、諸種の説が出されているが、初めて「立山大菩薩」の伝承が登場するのが、十卷本の現存写本のうち最も古い鎌倉末とされる学習院大学図書館本には欠損があるため、室町初期の写本とされる大東急記念文庫本（影写本）とされている。大東急記念文庫本を底本とする復刻版十卷本『伊呂波字類抄』（雄松堂出版、昭和62年発行）の川瀬一馬の解説²⁹によれば、「三巻本には殆ど著者橘忠兼の浄書本かと思われる尊経閣文庫蔵本（中巻缺、上下二帖）が残存しており、その成立は治承（1177～1180）年間である。然るに十巻本は鎌倉初期には既に成立してゐたことは確かであるから、その増補編纂は三巻本

の成立後、余り程遠からぬ頃に行われたものとなるわけである。」と記しており、この説によれば、十巻本『伊呂波字類抄』の成立は鎌倉初期となる。とすれば、「立山大菩薩」の記述内容は少なくとも鎌倉初期かあるいはそれ以前の時期の状況を写し込んだと考えられる。なお、広瀬・石原も、十巻本『伊呂波字類抄』の成立を鎌倉初期として疑わない。しかし、十巻本『伊呂波字類抄』の成立の時期について、由谷はつぎのような疑問を呈している。「山田孝雄は、二巻本と三巻本に比べて十巻本は後世の増補少なからずして、内容遙かに多ければ、別種のものとして取り扱うべく云々と評価している。このような意見があるにも拘わらず、この十巻本原本の成立下限も二巻三巻本などからそれほど下がることなく鎌倉初期におく、という見解が有力らしいが、その比定には疑問を感ずる」と。

この由谷の指摘の論拠²⁷⁾については、次の三点が挙げられる。①十巻本の現存写本のうち最も古い鎌倉末頃とされる学習院大学図書館本は、欠損があるため立山開山伝承がみえない。②山田孝雄の「後世の増補少なからず」という評価により、中世に入ってから増補ではないか。③『類聚既驗抄』より新しい。の三点である。由谷の論拠について、筆者は次のように検証を試みたい。

①については、「立山大菩薩」の記述が現存最古の写本とされる室町初期頃の大東急記念文庫本に登場しており、写本された室町初期には元本に収載されていたと考えるのが妥当であろう。写本の段階で「立山大菩薩」が加筆された可能性は否定できないが、一方、加筆されたという証拠は現時点では見あたらない。従って「立山大菩薩」の記事は書写された室町初期以前となる。なお、『古辞書の研究』の著者川瀬一馬は「その増補は度々に行われたものではなく、或る一時に何某かの手に拠ってなされたものであると思う²⁸⁾。」と述べていることから、漸次増補されていくなかでの収載ではなく、必要のなかである時一

時に増補されてものと解することができる。

②については、由谷の根拠は、『日本古典全集』第4集（第三期）に収載された「伊呂波字類抄」の山田孝雄校訂・解説に記された文言による。その文言とは「内容著しく増加してその語数の多きのみならず社寺等の事蹟を注せること詳かにして恰も別の書なるかの趣ありて、三巻本等の外に特立して用いられるべき価値を有す」「これより（寿永2（1183）年）なほ後なる増補によりて十巻となりしなるべし²⁹⁾。」と言う。

ところで、山田孝雄が依拠した「伊呂波字類抄」は、元禄13年に今井似閑が中院家の蔵本を手写し、さらに、天保2年に伴信友が再度比較校正を行ったものである³⁰⁾。この写本を底本に山田孝雄が解説を附記して昭和3年に刊行されたものが『日本古典全集』第4集（第三期）に収載された「伊呂波字類抄」である。転写の多い中院家本を底本とした山田には「後世の増補少なからず」と見えたのであろう。山田孝雄が検討した「伊呂波字類抄」は、今井似閑が紹介した中院家蔵本その他、花山院家本（三巻本）、零本神宮文庫本（上巻一冊）、内閣文庫本（二巻本の上巻残欠の写し）などである³¹⁾。しかし、山田は、その後に見つされた大東急記念文庫本（川瀬一馬旧蔵本、昭和62年に雄松堂出版から出版されている）を見ていないし、昭和30年頃に発見された鎌倉時代初期と思われる写しの断簡³²⁾も見えていないのである。川瀬一馬の見解³³⁾によれば、十巻本の成立は治承（1177～1180）年間より余り程遠からぬ頃に行われたものである。また、「増補」の内容と時期であるが、川瀬一馬は『古辞書の研究』において、「最近新たに発見せられた古鈔の断簡は、十巻本色葉字類抄最古の写本として、極めて貴重な資料である。その書写年時は鎌倉初期と確認せられるから、十巻本の増補せられた年代（即ち成立年代）をも限定すべき有力なり証左ともなるものであって、その内容は恐らく殆ど十巻本の原形を伝えるものと言ってよからうと思

う³⁴⁾。」とし、十卷本『伊呂波字類抄』の成立は鎌倉初期としている。とすれば、やはり、鎌倉初期13世紀中頃には増補されていたと考えられる。

以上①②から、現時点においては、川瀬一馬の検証の結果を踏まえると、十卷本『伊呂波字類抄』の鎌倉時代初期の書写本「古鈔の断簡」が発見されたということにから、十卷本『伊呂波字類抄』は鎌倉時代初期の成立と考えざるを得ない。なお、このなかに「立山大菩薩」が収載されていたかについては現認されていないわけであるが、「その増補は度々に行われたものではなく、或る一時に何某かの手に拠ってなされたものであると思う。」という見解から、筆写は「立山大菩薩」は鎌倉時代初期の頃の収載と考えておきたい。

③『類聚既驗抄』と十卷本『伊呂波字類抄』における「立山開山伝承」の前後関係については、由谷は、五来重が『類聚既驗抄』と十卷本『伊呂波字類抄』の「立山開山伝承」を比較して、前者の方が古い形態であると位置づけていること。前者の伝承を尊重したうえで後者の伝承にさらに装飾を加えられていると考えるのが最も率直であろうとしている。しかし、この頃の写本や伝承は、必ずしも直列ばかりではない。原本の引用に当たって、それぞれの趣意に従って叙述の構造を残しながら削除・加筆が行われている場合も多いことはよく知られていることである。従って、必ずしも『類聚既驗抄』を前とし

十卷本『伊呂波字類抄』を後とすることにはならないと考えたい。

1-3-3. 十卷本『伊呂波字類抄』と『類聚既驗抄』の内容の類似性について

上記の史料をみるに、開山者が立山狩人と佐伯有若之宿祢と異なっているが、「於立山狩人有之、熊射矢ヲ射立追入出処。其熊乍立矢死了。見之皆金色阿弥陀如来也。仍此云立山権現也。」(『類聚既驗抄』)の部分の記述が「熊見射殺、然間笑(矢か)立乍登於高山、笑(矢か)立熊金色阿弥陀如来也」(十卷本『伊呂波字類抄』)の記述と部分的に酷似しており、両者の関係がうかがえる。由谷はこの点から『類聚既驗抄』から十卷本『伊呂波字類抄』へと考えている。しかし、十卷本『伊呂波字類抄』「立山大菩薩」及び『類聚既驗抄』はそれぞれに一つの“原作”から編纂の意図に従って“引用”し作られたもの、と考えることもできる。すなわち、開山者については、もともとの“原作”が狩人であったものが、『類聚既驗抄』はそのままだに引用し、十卷本『伊呂波字類抄』「立山大菩薩」は、先述したように、「立山開山縁起」の現実味を附加するために、地元の者しか知り得ない立山山麓の寺院群を列挙し、さらに、浄土系修験集団側の権威を高める思惑により、佐伯有若を充てたのではないだろうか。

2. 「立山開山」の考え方

「開山」とは、山林・山岳(霊山)が仏教化する過程のなかで最も重要な転換或いは変容の契機となるものであろう。それ故に「立山開山」は立山信仰史上最も基幹的かつ重要な歴史的事象である。この「開山」の歴史的事象および時期については、先学の成果を踏まえながら、改めて、上記の検証1・2・3などから導き出された「立山開山」の考え方につ

いて考えてみたい。

「立山開山」を考えるに当たっては、一つに、「開山」の用語の一般的用例のなかで、二つに、文献史的には、数少ない史料である「師資相承」・「本朝高僧傳」、『類聚既驗抄』や十卷本『伊呂波字類抄』の読み解きをとおり、「開山」の考え方やその時期を導き出す方法が考えられる。

2-1. 用語から導き出された「立山開山」

諸橋轍次『大漢和辞典』(大修館)で「開山」の語を引くと、「山を開いて寺を立てるをいふ」とある。「山を開く」ということと「寺を建てる」ということを同時期かあるいは別々の時期かという問題は残るが、この「山を開く」という語意を考えると、熊野・立山などの霊山の「開山」は、「神の山」から「仏の山」への転換、すなわち、山が、神道的世界から仏教的世界へと大きな転換を果たしたことを指すものと考えられる。

8・9世紀頃から地主神に神階が奉授され、越中においても、宝亀11(780)年に二上・高瀬の二神をはじめ鶴坂神・日置神・新川神・雄山神などに神階が奉授されている³⁵⁾。

こうした神階奉授や貞観・延喜の式内社選定など一連の宗教施策は、米澤康氏によれば「律令国家解体過程の一現象—現実的な社会矛盾の露呈に対して採用された形式的・皮相的な対応策」³⁶⁾とみなしている。このことは、とりもなおさず、9～10世紀にかけての時期は、仏教が興隆するなかしだいに神道が衰退していつていることに対する朝廷の対応を示すものではないか。また、上田正昭は「神階昇叙の背景」³⁷⁾のなかで、「神階昇叙の前提には、仏教が優位となった律令国家のありようが照射されており、神も仏法を擁護する「護法善神」の神とされた」と述べている。9～10世紀の頃は神道の衰退、仏教の高揚の時期であり、こうした宗教的環境の中で、霊山の「開山」が促されたものと考えられる。このような時流のなかで立山が「神の山」から「仏の山」へと転換していった「立山開山」という歴史的事象が生じたであろうことは容易に推察できるのである。『類聚既驗抄』や十卷本『伊呂波字類抄』・「立山開山縁起」などの縁起物に語られている「熊に矢を放ち、熊は血を流しながら深山へ」とのくだりは、^{まよ}当に、立山の主である熊がなんらかの抗争の結果阿弥陀如来に山の主の地位を譲ること、すなわち地主

神が外来の仏に対して山の首座を明け渡すことを暗に示唆しているのではないか。こうした「開山」の概念によれば、「山を開くこと」、すなわち「開山」とは(宗教的概念ととらえるならば)、通常に言うところの初登頂に止まらず宗教的な意味合いを含む「開山」を想定することが出来る。

このように考えると、まず、「秘められていた山中の聖なる世界を開示」することであり、通常に言うところの初登頂を含めた何らかの宗教的活動に伴う第一の段階、即ち、「神の山」から「仏の山」へと山岳信仰(宗教世界)の質的転換、この段階を「第一期開山」と考えたい。さらに、その後の社会的変化のなかでの新たな宗教的世界が確立する第2の段階、山岳信仰の量的広がりへの契機を「第二期開山」と考える。「第二期開山」とは、行者・修験等の宗教者に対して、本地の験力を感得する宗教活動の場として「山」を提供するものであり、園城寺など中央の浄土系修験集団の関与によって、「聖性」としての本地が提唱され、「聖域」である山内に宗教施設(寺院等)の建立、修験者あるいは宗教者が一団を組織化、さらに縁起を以て広く喧伝するという修験系霊山における「開山」を想定するものである。

ところで、寺院に「〇〇山〇〇寺」と山号・寺号が付せられている。この「〇〇山」の「山」とは、もとより自然の山の意ではなく、宗教者が本地の験力により宗教活動を行う拠点とする場(寺院)であり、そのエリアが「山内」と呼ばれている。とすれば、立山については、どのような場において、またどのような組織が成立したのか、その組織化に当たってどのような宗教的勢力(団体)の影響を受けたものか等を検討することが「第二期開山」の検討となろう。

2-2. 「立山開山縁起」から導きだされた「立山開山」

『類聚既驗抄』や十卷本『伊呂波字類抄』の「縁

起」によると、開山の筋書きは、狩人や佐伯有若が、聖性の化身である熊や鷹に導かれて山入りし、聖性である阿弥陀如来に出会い感得するといったものである。筋書きの内容を①立山の地主神の化身である熊が阿弥陀如来に変じたこと、②聖性である阿弥陀如来に出会い感得することの2点に分けることができる。この①の時期と②の時期は同時ではなく、異なる時期の事象を一つの筋書きにしたものと考えたい。

すなわち、開山者（狩人あるいは佐伯有若）が熊に矢を射、熊が血を流しながら山頂近くにおいて阿弥陀如来になったという筋書きは、それまで「神の山」であった立山が「仏の山」に代わった、すなわち、熊を山の神と見立てるそれまでの神道にもとづく立山の宗教的世界が開山によって仏教にもとづく宗教的世界に取って代わったことを意味するものであり、それも“熊が血を流した”ほどの抗争の末のものであったことを暗示するものではないか。また、「聖性」である“阿弥陀が顕現する”ことは、山の「聖性」を認め始めた12世紀以降の頃のことであり³⁹⁾、これら二つの事象が上記の縁起では一連なりのものとして表現されたものではないかと推測するのである。「神の山」から「仏の山」に交替した時期が「第一の開山」であり、阿弥陀如来を聖性と認識し、この聖性を感得することが「第二の開山」ではないか。

以上、事例や「立山開山縁起」の読み解きから導きだされる結論として、立山が、「仏教の山」として或いは「修験の山」として、時期によってそれぞれに性格の異なる宗教的世界を有する霊山であるが故に、「仏教の山」の開山（神道の山から仏教の山へ）、「修験の山」の開山（地獄の山から阿弥陀の山へ）と、時期においても歴史的事象においても「立山開山」の二段階説が想定されるということを提起しておきたい。

ところで、この「立山開山縁起」の成立について、何時、如何なる場所で、誰が、如何なる目的で、ど

のような経緯で、ということについて検証するならば、おのずから、12・13世紀頃の浄土系修験集団の動向を考えざるを得ない。この点において、10世紀初頭の「第一期開山」とは質的に異なる「第二期開山」を想定する所以である。

すなわち、従来、「立山開山」という歴史的事象を、十卷本『類聚既驗抄』「立山大菩薩」の縁起に言うところの佐伯有若を手がかりに、10世紀初頭としてきたわけであるが、手がかりとする開山縁起そのものが、後世、宗教的世界の変化に伴って制作されたものであり、むしろ第一期「仏の山としての開山」から第二期「修験の山としての開山」への歴史的経緯（宗教的景観の変容）を見ることこそが「立山開山」の本質に迫るものではないだろうか。

ここで、「立山開山」について二段階を想定するにあたって、参考となる次の二つの示唆的な事例を挙げておきたい。

まずは、田村圓澄「権現の誕生」によって彦山の例をみると、第一期は山林修行者が山入りし、山神と不可分の状態で、呪験力の体得をめざした時期。この時期は仏教の山林修行者が進出し、しだいに非仏教の山林修行者の上に君臨する段階である。その後、天台系の僧が居住し、やがて寺院が造営されるのは第二期である³⁹⁾。この点については、田村の「仏の進出は、寺院の創建によって完成した。比叡山の天台宗の権威を背景とする伽藍が彦山に建てられ、僧の集団が居住した⁴⁰⁾」という説を論拠とした。

次に、江戸時代、寛政年間の記録ではあるが、木曾御嶽信仰の「開山」に関する本明院普寛の開山活動について、中山郁は「木曾御嶽信仰の質的転換—木食普寛の開山活動について—」⁴¹⁾のなかで、開山とは、「単に山頂を踏むことによってなされたものではなく、むしろ、それまで秘められていた山中の聖なる世界を開示し、新たな宗教的秩序を構築していく過程であった。」と考えている。一般的には、修験者が山の頂きを踏むということは、その山に鎮ま

る神仏との合一を象徴するものであり、「山を開く」ということは、山が求める資質と、行者のそれとが合致した時に初めてなされると考えられている。普寛は一旦寛政四（1792）年に登山を成功させたものの、翌年は山頂で神座を見出せず、御座で窺ったところ修行不足だから拝ませない、当時彼が続けていた木食行が満行したら拝ませるといふ託宣があったという。そして、木食行の満ちた寛政六（1794）年、初めて信者達を山頂に導いたのである。普寛にとって開山とは、単に山の頂きを踏むことではなく、修行により山の崇拜対象（聖性）と合一した上で、頂

きを中心とした山中の、新たな聖なる秩序を構築する事であったと言うことができよう。

上記の木曾御嶽の「開山」の例にみると、開山者本明院普寛が寛政四年に登頂したことが「第一期開山」であり、寛政六年に修行により山の崇拜対象と合一した上で、頂きを中心とした山中の新たな聖なる秩序を構築したことが「第二期開山」と考えることができよう。普寛の開山に係る託宣は、江戸時代中期の事例ではあるが、立山をはじめ霊山の「開山」についての宗教的意味、あるいは概念を窺わせるものであろう。

3. 第一期開山「仏教の山」としての立山の宗教的景観

3-1. 霊山立山の宗教的景観の変容

さて、ここで、「第一期立山開山」を10世紀初頭とし、極めて雑駁ではあるが霊山立山の宗教的景観の変容の概要を見ておくこととする。

- I 期. 主として10世紀初頭以降平安末期にかけての、山中他界観にもとづく立山地獄を中心として展開する宗教的景観が展開する時期、（即ち、「地獄の山」としての性格を色濃く有する時期）、
- II 期. 平安末期以降室町時代にかけて、浄土系修験集団が自らの宗教的世界（弥陀の浄土）を全国的に展開するなかで、立山は地方の霊山として位置づけられ、「修験の山」としての性格を色濃く有する時期、
- III 期. さらに、立山地獄及び浄土を中心とした近世的宗教景観の時期、
- IV 期. 明治維新を契機に近世的宗教景観を漸次薄めながら、一方ヨーロッパのアルピニズムによる新しい山岳景観が胚胎・展開してきた時期の四時期に大別できよう。

なかでも、本稿の主題である「立山開山」を考えるに当たってはI・IIの時期が重要な時期である。

I 期（10世紀初頭～11世紀中頃）は、『本朝法華験記』⁴²⁾が成立した11世紀中頃を起点に考えてみると、10世紀初頭の「開山」以後11世紀中頃に展開する立山を舞台とした立山の宗教的世界は、まずは、『日本霊異記』にみられるような神祇信仰の傾向の強い時期で、比較的的地方々々の独自性が保たれた時期であったと考えられる⁴³⁾。その後の立山は、天台系修験者などの宗教者によって火山の爆烈火口の地域（1万年前の水蒸気爆発による）を山中他界としての地獄と見立て、『本朝法華験記』や『今昔物語集』など説話集に載せられることにより、独自性を以て世上に広められることとなったのである。たとえば、『今昔物語集』において、「地獄」の表記については、多くの場合、「地獄」という一般的な表記はあるものの、「立山地獄」のように具体的な「立山」という地名を冠して表記された例が他にないことから、「地獄の山」立山は、他の霊山には見ることができない地域色の強い極めて独自の宗教世界を現出しており、『本朝法華験記』（「往越中立山。彼山有地獄原」）・『今昔物語集』（「越中ノ國新川ノ郡ニ立山ト云フ所有リ、昔ヨリ彼ノ山ニ地獄有ト云ヒ傳ヘタリ」）の編著者の強い関心をうかがうことができる。それ故

に、園城寺を中心とする浄土系修験集団の喧伝に利用されてきたものであろう。

Ⅱ期（12世紀から13世紀）は、日本の山岳信仰史から考えると、本来、金峰山・大峰・熊野などに依拠する修験者と類似した山林修行を行う修験的な宗教者が集まった白山・立山などの地方の霊山は、平安末頃整い始めた金峰山・大峰・熊野など中央の修験道の影響を受けながら、12世紀から13世紀にかけて、これらの修験道教団と本末関係を結び次第に地方化していった時期である⁴¹⁾。

3-2. 立山の独自性—立山地獄を巡る宗教的位置—

日本の霊山と呼ばれる山々は、平安中期ころまではそれぞれの山毎に宗教的独自性を持っていたと考えられる。立山の場合、「地獄」に終始する。

『本朝法華験記』下巻（11世紀中頃の成立）に第二百二十四話「越中立山女人伝」と題した立山地獄説話が収載されている。殊に地獄の描写は、現地のすぎましい光景を目の当たりにした者以外想像では決して記し得ないような具体的な表現である。

有修行者。其名不詳。往詣靈験所。難行苦行。往越中立山。彼山有地獄原。遙広山谷中。有百千出湯。從深穴中湧出。以崑覆穴。出湯鹿強。從巖辺湧出。現嵐動揺。熱氣充塞。不可近見。其原奥方有火柱。常焼爆燃。此有大峰、名帝釈岳、是天帝釈冥官集会、勘定衆生善惡処矣、其地獄原谷末有大滝、高数百丈、名勝妙滝、如張白布、從昔伝、日本国人造罪、多墮在立山地獄。云々⁴²⁾

こうしたローカルな立山の地勢が『法華験記』に取り込まれたのは、『法華験記』のそもそもの性格が、ローカルな諸霊山や神社を崇敬の対象として言及されることが多かったことに起因している。『本朝法華験記』の編者である天台の僧横川の鎮源が、ロー

カルな唱導の説話などに強い関心をもって、越中で成立していた「越中立山女人伝」を採録したのであろう。言い換えれば、すでに立山において成立していたローカルな唱導の地獄説話が天台教団側を引き付けたのではないか。ローカルな独自性があったと考えられる立山は、『本朝法華験記』に見られるように11世紀中頃までには、地獄を巡る立山の宗教的景観が成立していたのである。

こうした立山の独自性を『本朝法華験記』や『今昔物語集』によってみてみることにする。なお、両書の比較については、由谷浩哉の研究（『白山と立山の宗教文化』）を参考にした。

『本朝法華験記』に先行する地獄説話として弘仁13（822）年成立の『日本霊異記』がある。『霊異記』は全116説話の中で地獄関係説話は、12話、全体の10.3%の分量になり、そのウエイトは重いと思われる。その叙述方法は地獄に堕ちた者が現世での善報として地獄巡りをしたうえで蘇生できた、という筋立てである。

この『日本霊異記』の傾向を受けているといわれる『法華験記』に収載された地獄説話は、上巻の八話・二八話・三二話、中巻の七〇話、下巻の一二四話の五話で、そのうち下巻の一二四話「越中立山女人伝」が、立山地獄を舞台とする法華経霊験譚である。この一二四話は「依法華力。観音護助。出立山地獄。生切利天宮矣」の文言から、主人公の女性が蘇生せず、観音菩薩の霊験によって切利天に昇天するという法華経写経の功德を示している。すなわち、一二四話は、上巻の八話・二八話・三二話、中巻の七〇話の四話の、蘇生して法華経の功德を伝える擬死再生—蘇生譚とは異なる、立山地獄独自の説話であったことがわかる。

『法華験記』下巻一二四話の立山説話を『法華験記』に収載された他の普賢・観音霊験説話と比較してみると、①主人公の殊更の地獄巡りの描写はない。②主人公の墮地獄の理由（悪報）が明確でない。③夢

告の内容、現れ方が、他の説話と異なる。④主人公のその後に観音経と関わる修行や観音信仰がそれほど強調されていない。などの点でも異なっている。また、立山地獄説話での代受苦は、強く地獄を意識していることから語られるものであろう。また、『今昔物語集』巻十四（法華経説誦ないし書写に関わる霊験説話群に置かれている）第七話も他の地獄墮ち譚で語られる蘇生が全く描かれず、むしろ地獄の様子を生々しく語る場所に他の説話と異なっている。

ここで改めて立山地獄説話を載せる『今昔物語集』巻十四第七話「修行僧、至越中立山会う小女語」・第八話「越中国書生妻、死墜立山地獄」・巻十七・第二十七「墮越中立山地獄女、蒙地藏助語」の三話について共通点を列挙してみると、

- ①立山が「死したる人に会える山」として語られる。
- ②地獄に墮ちた主人公が女性であること。
- ③参詣の僧が主人公と地獄原において会い、主人公から地獄からの救済の手段（法華経書写）を主人公の家族に告げることがを依頼する。
- ④観音・子供たち・地藏とそれぞれ異なるが、いずれも代受苦が語られている。
- ⑤主人公は蘇生せず、夢告によって法華経の功德で忉利天へ昇天することが語られる。（巻十七第二十七では夢告は語られていないが、最後に「地藏菩薩の利益、他に勝れ給へり」と地藏菩薩の功德により昇天したことを窺わせる）

このように、『今昔物語集』巻十四・巻十七の墮地獄譚の特徴は、まさしく立山地獄の存在を前提に、

墮地獄の女性が法華経や菩薩の功德により、代受苦と忉利天へと昇天をするという筋書きの霊験譚であり、他の霊験譚とは趣を異にするものである。立山墮地獄譚の特徴である「代受苦」は、フリア美術館蔵の『地藏菩薩縁起絵巻』の詞章「地藏諸結縁の人にかはりて苦を受給事」によく表れている⁴⁶⁾。

なお、『今昔物語集』は、『法華験記』に比してローカルな聖地・霊場に対する関心が薄いという傾向にあってか⁴⁷⁾、『今昔物語集』第十一巻から第二十巻を通して、立山が固有名詞として語られるのは「立山」・「白山」のみである。こうした傾向にあって、先述したように、「立山地獄」が『今昔物語集』において、唯一固有名詞を附した地獄となっていることは、立山がいかにかローカルで魅力的な霊場であったかを物語っているのである。

以上これらのことは、立山は極めてローカリテイでありながら独自性を有しているゆえに、立山地獄は、比叡山や熊野の浄土系修験集団側によって殊更に墮地獄譚として『法華験記』や『今昔物語集』に収載されるに足る魅力を十分に有していたと認識されていたのであろう。

『今昔物語集』が成立した12世紀頃から、立山地獄に詣でた修行僧を、「三井寺の僧」と出自を明確にしていること、「祇茶林の地藏講に参る」・「亭子の院の堂にして、法会を儲けて供養し、大原の浄源供奉という人を講師に法を聞く」などの文言から、天台系修験教壇が自らの宗教活動に立山を引き込んでいこうとする趣意が透けて見えるのである。

4. 立山の宗教的景観と第二期の「立山開山」

立山の山岳信仰は、上記に述べたような歴史的経緯を背景に、中央の権門的宗教集団の意向、即ち、各地の霊山を「地方霊山」として位置付けるとい

考え方に沿って、新たな宗教的世界が構築されることとなったのである。別の視点からみれば、地方的な霊山・霊場とは、常に、例えば浄土教のような地

域外部からの宗教的影響なしには存立しえないということになる⁴⁸⁾。即ち、園城寺等浄土系修験の影響を受けて、こうした新たな宗教的世界を構築する動きを「第二期修験の山」としての「立山開山」と定義付けてみたい。

4-1. 「第二期の立山開山」の前提要件

4-1-1. 「第二期の立山開山」の前提要件

「修験の山」としての「開山」はおのずから、「仏教の山」の開山とは異なった歴史的事象を指すものである。それでは、「開山」と目する歴史的事象とは具体的に何であるあかを考えてみたい。

第二期の「立山開山」とは「新たな宗教的秩序を構築していく過程」である。立山は、平安時代の終わり頃までは、地獄を有するが故に多くの修験者・行者の参詣する修行の「場」となって、一方、『梁塵秘抄』に挙げられているように観音霊場の一つであったが、この頃は決して寺院を中核とする修験集落などを構成してはいなかったのである。平安時代末期から鎌倉時代初期にかけて園城寺など中央の浄土系修験集団側の新たな聖性（本地）による宗教的秩序を構築するという意向のもとに、地方の霊山は中央の傘下に位置づけられていった⁴⁹⁾。このような動きのなかで立山も熊野の影響を受け、阿弥陀如来を聖性とする修験の山として整備されていったのである。中央の浄土系修験集団とは、平安後期頃、熊野に奇遇する修験者（御師）と全国からの参詣者（檀那）を熊野に案内する宗教者（先達）によって形成された修験集団であり、この修験集団は、12世紀の初め頃（寛治4（1090）年以降）、園城寺が熊野の天台系修験を支配するようになり、後の寺門派を形成していくのである⁵⁰⁾。

ところで、第二期「立山開山」は、立山を「山神」と「仏」の併存する「秩序なき世界」から特定の意志（宗教的力）にもとづく「秩序ある世界」へと転換することであり、拠点となる「寺院の創建をもつ

て完成する」⁵¹⁾ものであった。この「完成」という意味は、修験集団として、まずは、山神の仏教従属を証明するため、仏教教団側の提起する「権現」の論理が用意され、さらに寺院を中核とする集落が形成され、「立山開山縁起」が作成されることであった。

さて、「権現」とは、仏・菩薩が衆生利益のため、権りに人身などを現すことである。日本で権現の思想が文献で見られる早い例は、貞観元（859）年の僧惠亮の上表（『三大実録』貞観元年八月廿八日条）や、承平7（937）年の僧兼祐の申状（『石清水文書』二）であるが、いずれも天台系の僧の執筆であったことが注意される⁵²⁾。

立山の場合、『伊呂波字類抄』の「立山大菩薩」や『類聚既驗抄』の「立山大権現」の記述にみることができる。

日本で初めて出現した権現は、金峯山の蔵王権現であった。このことは、寛弘4（1007）年8月11日の年記をもつ銅板製経筒の銘文で確認される。一般的には、経塚の造営は、山神の支配する山の一角に「仏地」が設定されたもので、こうした山神と仏との関係を仏教側において理論づけたのが、「権現」の誕生であった⁵³⁾。「権現」出現の時期は、経塚の造営が始まる11世紀以前に遡ることはないという⁵⁴⁾。「立山権現」の出現は、文献的には、既述の十卷本『伊呂波字類抄』「立山大菩薩」及び『類聚既驗抄』・『神道集』巻第四ノ二十「越中國立山権現」にみえらるりである。

立山に関する経塚造営の最も早い例は、仁安2（1167）年8月10日の銘をもつ銅板製の経筒と和鏡1面とが出土した経ガ峰の頂上の経塚である⁵⁵⁾。従って、立山に権現信仰が入った時期は12世紀中頃のこととなる。ちなみに、この頃の経塚の造営、すなわち埋経の目的は、極楽往生、出離解脱、証菩提、現世幸福、自他利益などであった。

以上をまとめて言うならば、「第二の開山」を田村のいう「仏の進出は、寺院の創建によって完成する」

とするならば、①山麓寺院および宗教集落の成立、そして、②宗教村落の特性を他に示威する媒体としての「開山縁起」(寺院の由緒)の作成、を以て第二期の「立山開山」と規定するものである。

4-1-2. 立山山麓における修験集落の形成

修験道というべきものが、一応の成立を告げるのは、聖宝や増譽の活躍の時代、9世紀後半から11世紀ころといわれている。

金の御嶽とも呼ばれた金峰山は、浄土信仰の隆盛とともに、平安時代中期(摂関期)には皇族・貴族の御嶽詣と称された参詣が流行し、平安末頃には、興福寺の支配を受けつつ金峰一山を形成した。

熊野三山(和歌山県、本宮・新宮・那智の三山の総称)では、御嶽詣の衰退に代わって平安後期頃、主に院政前期頃から熊野詣が盛んとなった。この時期熊野に奇遇する修験者(御師)が存在したが、同時に全国からの参詣者(檀那)を熊野に案内する宗教者(先達)も存在し、両者によって修験集団が形成された。この修験集団は、寛治4(1090)年、園城寺増譽が白河上皇の熊野詣の先達を勤めた功により熊野三山検校に補任されたことを契機に、寺門派の園城寺が熊野の天台系修験を支配するようになった。

このような中央の霊山のほかに、九州の彦山(現英彦山)、四国の石鎚山、中国地方の伯耆大山、近畿の葛城山、北陸の白山、立山、関東の富士山・日光山・、東北の出羽三山等々、古代から山林修行者がいたという伝承のある諸山にも山林修行者が多く集まったと推測され、地方霊山に依拠した修験衆徒による集団の形成がみられるようになったと考えられる。そうした集団の組織化の結果、これらの霊山でも、平安末期から鎌倉初期頃にかけて、それぞれ修験を含む独自の一山組織が形成されたと考えられる。こうした地方の一山組織は、東北の霊山の多くのように中央の権門寺院と本末関係を結ばないケースも

見られたが、多くの場合、近畿地方の天台・真言などの権門寺院の末寺になり、またその一山組織に含まれていた修験が個々に本山・当山という修験道教団の末派に組み込まれてゆくようになった。したがって、当初その山毎に宗教的独自性を持っていたとしても、それが次第に希薄化していったと考えられる⁵⁹⁾。

一方、立山をみると、仏験を求めて立山に入峰修行した修験者、あるいは芦峯寺に居住する修験者は、「開山伝承」に見られるように、熊野修験の影響を大きく受けているとみられ、後に寺門派修験と呼ばれる修験集団に属していたと推察できるのである。

それでは、ここで、文献において立山山麓における修験集落形成の背景をみてみることにしたい。

11世紀初頭頃から12世紀中頃まで、地獄のある霊山立山に多くの修験者が参詣していることが『法華験記』や『今昔物語集』に見ることができる。

- ①「往詣霊験所」：『法華験記』「越中国立山女」
- ②「彼の越中立山に詣で」：『今昔物語集』巻第十四第七話
- ③地元の貴き聖人が登拝：同第八話
- ④「越中の国に海蓮と云う僧あり」、「立山・白山ニ参て祈請す」：同第十五話：
- ⑤「越中の国、立山と云う所に参て籠たるに」：同卷第十七第二十七
- ⑥「生たる間、白山・立山と云う霊験に詣で、自を骨髓を振て勤め行へるに」：同第十八

などと語られ、『法華験記』の頃は、立山参詣は単に「詣でる」のみであったが、『今昔物語集』の頃になると一定の期間「参籠する」者もいたことがうかがえる。なお、②の「彼の」という文言をみても、立山は相当に霊山として知られていたことを窺わせるものである。

平安中期に成立したとされる『新猿楽記』に登場する、修験者大験者次郎の修行巡業について、

度々通大峰・葛城、踏辺道、年年□熊野・金峯・
□□□、越中ノ立山、伊豆ノ走湯、根本中堂、伯
耆ノ大山、富士ノ御山、越前ノ白山、高野、粉河、
箕面、葛川等之間、無不競行挑験⁵⁷⁾

と記されている。当時、呪験の力を競いあう験者が、修行場として選んでいた山々が、ここに総括されているようである。立山はその一つである。

さらに、『平家物語』の巻五の荒行の条には、文覚上人⁵⁸⁾が修行した霊場を「那智に千日籠り、大峰三度、葛城二度、高野・粉川・金峰山・白山・立山・富士山の嶽・伊豆・箱根、信濃の戸隠・出羽の羽黒、惣じて日本国残る所なく行廻て」と記し、その中に立山・白山・富士山が挙げられている。

大験者次郎や文覚上人が立山に入山禪定したかどうかは別として、立山が日本の名だたる霊山であることは言うまでもないことである。

この他、『南無阿弥陀仏作善集』には、東大寺の後乗坊重源（1120～1206）が、善光寺・立山・白山に参詣したと記している⁵⁹⁾。

このように、多くの山林抖擻の仏徒や修験者を迎える立山には、当然のことながら彼等を迎える拠点集落の存在を想定することができよう。その拠点集落とは、『伊呂波字類抄』「立山大菩薩」に伝承されているように、常願寺川両岸に存在する諸寺院を中心とする宗教集落を思い起こすのである。こうした修験集落が、「立山開山伝承」を成立させ、熊野修験と本末関係を結び、宗教村落を形成するに至ったのであろう。

ところで、この宗教村落とは、「蓋し山伏の本質は山岳から山岳へと跋涉しつつ難行苦行を積むことによって、一所不在の解脱境を体験し神秘力を体得することに存したのである。然るにその山伏が一所に定住するに至ったについては、そこに大きな歴史の変遷がなければならない。」「山伏が一定所に定着して自らの修行を続けると共に、登拝に来る檀那を宿泊せしめて道者的修行を導くと共に、祈祷呪術の

依頼に応ずる風習がいつしか生じてきた。これが所謂宿坊の制度である⁶⁰⁾。」こうした村落が、早くから天台系の山岳修験が定着した熊野の開山伝承の影響を受けて立山の聖性（本地）を阿弥陀如来とし、立山の開山伝承を成立させたのであろう。

『法華験記』下巻第二百二十四話に収載された「越中立山女人伝」の伝承は、由谷によれば、立山山麓で成立した「ローカルな唱導パターン」を基盤にして、戒律や善行を求める律令国家特有の仏教観をにじませた観音信仰や法華経霊験譚が後に附加されたものと考えられる。この「ローカルな唱導パターン」を生み出したのが立山山麓芦峯寺或いは岩峯寺に依拠した修験者であり、彼等が宗教的活動を行うに当たって依拠する宗教的理念の標徴としての「立山開山伝承」を成立させたのではないか。彼等修験者とは、『今昔物語集』に登場するような立山山中に参籠する修験者が、『類聚既験抄』の開山伝承に登場する狩人、すなわち先住民である狩猟民の集落に居を求め、立山山麓芦峯寺或いは岩峯寺に住み着いたものと考えられる。

それでは、立山山麓に形成された宗教集落とはどのようなものであったのであろうか。

『梁塵秘抄』及び十卷本『伊呂波字類抄』を手掛かりに検討してみたい。『梁塵秘抄』⁶¹⁾第二卷雑八十六首（313・428番）に挙げられた寺々について、美濃の谷汲寺は「みのなるたにくみ」、滋賀寺は「しが」、長谷寺は「はせ」、石山寺は「いしやま」、清水寺は「きよみず」などと「寺」を略して記述していおり、とすれば、「ひんがしのたてやま」とは、他の霊地の表現にならえば、「立山寺」と考えることもできよう。石原与作は「梁塵秘抄にいう立山は山名に非ず立山寺の略称であると同様に立山寺建立と考えるのが穏当のようである⁶²⁾。」と考えている。この「寺」とは単なる建造物ではなく、宗教的景観＝宗教村落そのものと考えれば、立山山麓に修験集落有りということが出来る。おそらく、『梁塵秘抄』が歌謡集という

性格からみれば、「ひんがしのたちやま」とは、岩峠寺、芦峠寺とかの地理的区別なく「立山山麓の寺院」と見ていたのであろう。

鎌倉初期の成立とされる大東急記念館本(影写本)の十巻本『伊呂波字類抄』に記載されている「立山大菩薩」の開山伝承に関する記述に、

其師藥勢聖人、自大河南者、藥勢之建立、三所上本宮、中光明山、下報恩寺、慈興聖人建立者、自大河北三所、上葦峠寺根本中宮、横安樂寺、又高禪寺、又上巖山之頂禪光寺千柿也下岩峠寺今泉也と記されている⁶³⁾。

「大河」とは常願寺川を指すものであり、山麓においては、左岸には本宮(現富山市原)、光明寺、報恩寺の三か寺が挙げられている。

光明寺の跡地説法ヶ原には、五智山円福寺があったといわれ、久寿2(1153)年、婦負郡萩島(現富山市萩の島)に移転、やがて法然門下に入って建久8(1179)年、光明山来迎寺となったと伝えられている⁶⁴⁾。来迎寺は久しく婦負郡萩島にあって中名熊野社の別当職として奉仕していたという。報恩寺の跡地には、復興後文殊寺と称されたという⁶⁵⁾。久保尚文は、上記の三寺は熊野と立山信仰との結びつきを示すものであろうと指摘している⁶⁶⁾。右岸には立山町芦峠寺に中宮・安樂寺・高禪寺、立山町千垣には禪光寺、そして岩峠寺(後の立山寺のことか)があったと記している。なお、木本は「禪光寺千柿也」「岩峠寺今泉也」の「千柿也」「今泉也」は、大東急記念文庫本が写される際に注記として記述されたとしている⁶⁷⁾。この注記の「今泉也」の解釈については、「今泉」は岩峠寺の場所を示すものではなく、立山外宮の所在を示すものと考えたほうが自然であろう。岩峠寺は立山寺の所在地であり、今泉は立山外宮の所在地ではないだろうか。高瀬重雄はこの「立山外宮」(立山寺の別宮)は岩峠寺ではとしてきた⁶⁸⁾。しかし、石原与作によれば「当時常願寺大河今の太田用水河道を神通川本流に合流していたので、その

伏流水が富山市太田本江より、富山高校附近の今泉の湧泉地となり、ここに岩峠寺の別院としての立山道場を建立してあったこと。平安末期の立山外宮はこの地にあったようだ⁶⁹⁾。なお、立山外宮の地については三説がある。一つには、氷見市戸津宮の産土神父母宮神社の境内、二つには立山町岩峠寺、三つには富山市南郊外の太田本郷の刀尾神社を中心とする付近一帯の地、この刀尾神社の北東の水田中にトツミヤと呼ぶ小堂がある。この地は、常願寺川の扇状地の伏流水が、この辺から今泉にかけて湧出する地帯であり、ここにかけて岩峠寺の別院として立山道場が建立されたものと考えられる⁷⁰⁾。筆者は立山外宮の所在は、石原のいう「太田本郷の刀尾神社を中心とする付近一帯の地」ではないかと考えたい。「越中国立山外宮」は立山寺の別宮であり、従って、立山外宮の所在は岩峠寺ではなく、今泉ということになる。京都の『若王寺文書』⁷¹⁾(応保2(1162)年八月二十三日付をもって「越中立山外宮新熊野領」、『新熊野神社文書』⁷²⁾(養和元(1181)年十二月八日付の院庁の下文に「越中国立山外宮」)に見える新熊野神社領となった「越中国立山外宮」とは、今泉を中心とした荘園かもしれない。後年の明応元年の「立山寺御神領針原公文給帳」⁷³⁾に見られるように、立山寺は神領を有していたのである。今泉に神(寺)領を有していたことはあり得ることと考えられる。なお、文殊寺(現富山市大山)の宝寿院に伝存する立山寺の応仁元(1467)年四月二十八日付棟札に記された「以前造立棟札承久二年歳次庚八月八日奉造立社頭」⁷⁴⁾の文言は、この立山寺が少なくとも承久(1220)二年八月八日に岩峠寺の地において建立されたことを窺わせるものである。「以前造立棟札」という棟札の銘文、および願主が立山寺の院主明舜であることから、承久2年に造立されたのが立山寺或いは立山寺に先行する寺院(十巻本『伊呂波字類抄』に記された岩峠寺か)であることは間違いないことであろう。

次に立山山中の寺院の様子について「立山大菩薩」の記述を引用しておく。

鶯巖殿温岐蓮臺聖人建立、円城寺胎蓮聖人建立、件寺一王子真高権現、依之、康和元年造草堂、中宮座主永源与所司等、徳満聖人語建立、烏瑟之峯坤方一有隅見、顕現八大地獄、惣一百三十六義句（義口か）⁷⁵⁾

この文章は解読困難であるが、山岸共によれば、「鶯巖殿は鶯の岩屋付近」、「温岐は湯の又であり、真川と湯川の合流点、千寿原」、「円城寺は芦峠寺の東不動岳麓」とみる⁷⁶⁾。また、文脈からみれば、「件寺一王子真高権現」とは、直前の「円城寺蓮台聖人建立」にかかり、康和元（1099）年に、胎蓮聖人が芦峠寺中宮座主永源と徳満聖人とも相談して円城寺を建立したと解釈することができよう。この頃、芦峠寺に根本中宮寺が所在し、永源なる座主が存在していたことがうかがわれる。また、「葦峠寺根本中宮横安楽寺」の文言から、中宮時の横に安楽寺があり、芦峠寺には、中宮寺のほか、円城寺・安楽寺があったことになる。なお、円城寺は近江園城寺につながる寺院名とも推測できる。また、説法ヶ原の五智山円福寺が婦負郡萩島に移転したのが久寿2（1153）年であることから、この年以前には説法ヶ原に光明寺があったことになる。

このようにみえてくると、「立山大菩薩」に記された内容は、平安末、鎌倉極初期（12世紀末から13世紀初頭）の立山山麓の実態をよく示しているものと推察される。特に「円城寺胎蓮聖人建立」が康和元（1099）年とする記述は重要な意味をもってくる。なお、鎌倉中期頃の成立といわれる『拾芥抄』下に「立山葦崎寺越中国」と記されている⁷⁷⁾。

かくて鎌倉初期の頃の立山山麓においては、上記のように多くの寺院と宗教集落の存在をみることができる。これらの村落には、おそらく、在地の山人（仙人・狩人など）を中心に、外部からの行者や修験などが居住し、立山のもつ宗教的世界を背景に、後

に「一山」と呼ばれる組織を形成することになる。かくて、地方霊山は、それぞれに独自の一山組織を形成したのである。

「一山」というのは、一般的には「霊山にかかわる宗教者の全山的な組織というルーズな意味合いでの「組織」である⁷⁸⁾。なお「一山」の語は、集会における全員一致の原理を意味するような場合、満山や一同とほぼ同義に使われているという⁷⁹⁾。

4-2. 「立山開山」と本地の設定

4-2-1. 本地の設定

「開山」と言う事象は、立山開山伝承では、阿弥陀如来（垂迹神が立山権現）、熊野開山伝承では証誠大菩薩（垂迹神が熊野権現）、大山開山伝承では、地藏菩薩という本地の聖性を感得して開山を果たしたという点にある。従って、開山伝承の成立に先立って「本地（聖性）」を設定するという聖性説の成立があり、その成立の時期が問題となるのである。「何々の神の本地が何々と決められたのは源平期、11世紀中頃から12世紀初期のころである」と、また、熊野の場合、『熊野権現御垂迹縁起』の成立を伝える『長寛勘文』⁸⁰⁾ 成立の長寛元年（1163）以降といわれており、「本地説の成立と開山伝承の成立が、まるでセットでもあったかのように、11世紀末頃から12世紀中頃までの間に続けて生起したのである」と由谷裕哉は指摘している⁸¹⁾。

立山の新たな宗教的世界を確立する第二期「開山」を考える場合、まずは、山の「本地」は何かを検討することが重要であろう。

開山縁起にまつわる本地とは、山林修行者あるいは山中生活者が、守護的靈異的な聖性（修験道を中心とする山岳宗教系の聖性）としてその本地を感得したという本地説である。

立山山中における聖性は、『今昔物語集』に見られるように、地藏菩薩や観音菩薩が、また、大日岳の名にみられるように大日如来も聖性として存在した。

しかし、平安時代の後期頃から、そのいずれにもまして、13世紀初頭に大岩山日石寺の石造仏不動明王磨崖仏に阿弥陀如来が追刻された事例⁸⁰⁾にみられるように、阿弥陀如来の信仰が優位を占め、本地が阿弥陀如来とされたのである。さらに鎌倉時代になると立山において阿弥陀如来の信仰が一層優位になり、安居院の聖覚法師(1144~1215)の『神道集』(日本における約50の神社の縁起を本地垂迹の思想を以て説明している)は、立山縁起について「抑越中国の一の宮をば、立山権現と申す。御本地は阿弥陀如来なり、閑かに以ふに、諸仏の如来の中に、志の深きは弥陀の善逝なり、十方仏土の中に、欣処は安養界なり」と記して、立山神の本地は阿弥陀如来であると明言するに至った。そして阿弥陀は「五障の女身に迎接許して、既に男女を嫌ふ事なし。況んや其の外をや」として、一切衆生の救済をめざしているという。

4-2-2. 本地の変化

ところで、本地は、「聖地」の設定によって変化するものである。立山では、『本朝法華験記』や『今昔物語集』の説話においてみられるように、11世紀前後には、地獄谷を聖地とみなし、その聖性としての本地は地蔵菩薩であったと考えられる。この『今昔物語集』には、立山に関するかぎり、地獄は語られているが、弥陀はまだ語られていない。同書巻十四の第七・第八話は、脱地獄を語ってはいるが、それは法華経の功德や観音の利益により切利天に昇天する。巻十七は全体に地蔵の靈験譚を集めているが、立山に関する第十八・第廿話は、地蔵に助けられるに止まり、弥陀の救済は語られていない。『梁塵秘抄』の「験仏の尊き」で始まる歌謡では、「東の立山、美濃なる谷汲の彦根寺、志賀、長谷、石清水、都に真近き六角堂」は観音の靈場を列記しており、本地はやはり弥陀ではなく観音なのである。立山が弥陀の山であるという信仰は院政期までは顕著ではなく、

その後に確立をみたものと考えられる。

立山の本地を考える時、当初は脱地獄には法華経や観音により切利天に昇天する道があったのであるから、それが、弥陀の浄土を指向するようになったとすれば、そこに何らかの理由が挙げられなければならない。そこで考えられるのが地獄と地蔵の縁である。井上光貞は、『今昔物語集』の地蔵説話の特色は、地蔵が「地獄は必定」の衆生の救済者として現れることであり、地蔵により墜地獄から救われるとともに、さらに弥陀を念じて極楽に往生を願うという、二重構造の地獄—弥陀信仰も随所に見られる」と述べている⁸¹⁾。立山の場合、強烈な印象を与える地獄の存在が、地蔵の登場を促し、地蔵の登場が必然的に弥陀を呼ぶに至ったと考えられる。さらに、井上によれば、在地武士農民各層が、作善を要しない地獄—弥陀信仰に傾き、現地の山岳寺院もこの傾向を察知して、地獄—地蔵—阿弥陀の線を主軸とするに至ったという。立山におけるこのような地獄—弥陀の信仰は、地蔵が第二王子炎高の本地にあてられているなど、後の立山権現十所王子(『神道集』⁸²⁾)にも見ることができる。

平安中後期の浄土信仰を見ると、末法思想の高まりとともに、ますます弥陀への傾斜が顕著になってくる。山岳信仰においても、熊野では、本宮が弥陀として強調され、その弥陀浄土色は那智中心の観音浄土色をおおってしまう。そこで、立山の場合も、これらの影響により、弥陀中心の信仰に転じてきたと考えられる⁸³⁾。

都を中心とする地域や貴族・僧侶の間に広まった浄土教の影響により、聖地が地獄谷に加えて新たに周辺の峰々が充てられ、立山においても先述の大岩山日石寺の追刻事例にみられるように、それまでの本地に加えて新たに阿弥陀如来が設定されたのであろう。このことは、12世紀前半頃、『今昔物語集』巻十七に伝えられた段階では、末法の菩薩としての地蔵の代受苦を説くに止まっていた立山の周辺に、阿

弥陀による西方往生を説く、本来の天台浄土教的な環境が確立してきたことを示唆している。言うなれば、立山の聖地は地獄谷あるいは浄土山であり、その地に止住する本地が、『今昔物語集』では地藏菩薩であり、また、後には『類聚既驗抄』・十卷本『伊呂波字類抄』・『神道集』（文和3（1353）年から延文3（1358）年頃の成立）「第廿越中國立山権現事」などにみられるように、立山の聖性を阿弥陀如来とされたのである。

このように、立山の本地が阿弥陀如来となった経緯については、定かな史料が存在するわけでもないが、恐らく、熊野本宮の証誠殿の本地が阿弥陀如来でもあった熊野開山伝承に大きく影響を受けているとみられる。

4-3. 「熊野開山縁起」と「立山開山縁起」

『類聚既驗抄』に見られるような狩人伝承は、“狩人の開山”という要素だけに限定すれば、今のところ修験系霊山に関する最も早い例としては、『長寛勘文』（長寛元年（1163）に成立したとされる）に収録された『熊野権現御垂迹縁起』（熊野に関して現在知られている最も古い縁起は⁸⁶⁾がある。この『縁起』によると、次のような筋書きである。

千与定という犬飼が大猪を見つけて矢で射殺し、そこに留まって一夜を過ごした際、木の梢に月の形を発見し、その月が証誠大菩薩と両所権現であることを感得する、という筋立てとなっている。

そこで依道は金蓮と名を変えて僧となり、修行して大山の開山になったというものである⁸⁷⁾。

このような山の本地を感得するのが猟師のような山中生活者で、彼が山の獣を追って山中深く入ったのが開山の遠因、という大まかな叙述構造をとる点では、その原型を熊野の開山伝承にまで遡らせることが可能であろう⁸⁸⁾。

なお、立山外宮が新熊野社領となった応保2（1162）年、養和元（1181）年であり、立山は、この頃既に熊野との関わりがあり、直接的に「熊野縁起」の影響のもと本地の設定や縁起の作成を行ったものであろうと推察するのである。

いずれにしても、立山の本地を阿弥陀如来と設定した時期は、「熊野縁起」の影響を受けたとすれば、『熊野権現御垂迹縁起』の成立を伝える『長寛勘文』の長寛元年（1163）以降、十卷本『伊呂波字類抄』が成立した鎌倉時代初頭の間となる。

むすびにかえて—「立山開山縁起」の成立及びその意義について—

本来、霊山開創の縁起あるいは伝説は、「いずれもことごとく神秘と無稽の潤飾に彩られて、その真相は模糊として雲霧の中に閉ざされている」と言われている。しかし、山中他界観念と、山の精霊（聖性）と交媒するシャーマンの現実の実修と、彼等に対する山麓農民の感覚とが根強い潜在力とならなかったならば、これらの伝説が成立し信仰せられ、かつ伝播土着すべき必然性はなかった⁸⁹⁾。

立山に関しては、先に述べた、「狩猟伐採などして暮らす山稼ぎの人々は、その山中の生物の棲息状態

と関連して、その生活の恩恵支障の利害関係に基づいて神秘感、畏怖感を覚え、それがひいてはこの山の生物に対する信仰となったりするのである」ことに照らせば、まさしく『類聚既驗抄』に記された「狩人が熊や鷹に導かれ、山中深く入り、熊が変じた阿弥陀如来の啓示を受ける」という伝承が該当する。こうした伝承は、中央の権門寺院または修験道教団が、地方の霊山に対して本末関係を持つための一方策として、本地を定めることと併せて作成せしめたのであろう。「立山開山伝承」が熊野の開山伝承によ

く似ているということはその辺の事情を反映しているものを見ることができる。かくして成立した地方霊山の「開山伝承」が、中央の浄土系修験集団の宣伝媒体として『伊呂波字類抄』や『類聚既験抄』などに掲載されることによって地方霊山が中央の叡山や熊野など修験集団の下位に位置づける「地方化」が成立するようになったのである。

すなわち、地方霊山において、霊山組織の制度化と中央との本末関係の確立を示す伝承として開山伝承があるという考え方である。

以上、「立山開山」という歴史事象を、二段階説を提起してきた。第一期の「立山開山」は康齋律師の「立山建立」により寛平9(897)年～昌泰2(899)年の頃のこととした。そして、第二期の「立山開山」は、①立山山麓に宗教集落が成立した時期、および、②阿弥陀如来を本地とした「立山開山縁起」が成立した時期を総合して12世紀から13世紀前半までとした。この考え方については、次のような年次の分かっている事象から判断したものである。

①については次の事象。

- ・ 康和元(1099)年円城寺の創建：十卷本『伊呂波字類抄』
- ・ 説法ヶ原の五智山円福寺が婦負郡萩島に移転したのが久寿2(1153)年、光明寺の
- ・ 移転：久寿2(1153)年
- ・ 立山外宮の存在：『若王寺文書』(嘉応元(1169)年八月二十三日付をもって「越中立山外宮新熊野領」)、『新熊野神社文書』(養和元(1181)年十二月八日付の院庁の下文に「越中国立山外宮」)に見える
- ・ 『梁塵秘抄』の成立は治承3(1179)年頃
- ・ 立山寺の創建：承久2(1220)年
- ・ 十卷本『伊呂波字類抄』の成立時期：鎌倉初期

②については次の事象

- ・ 熊野権現垂迹縁起の成立を伝える「長寛勘文」

成立が長寛元(1163)年

- ・ 熊野開山縁起においては、本地説と開山伝承の成立は11世紀末から12世紀中頃である。
- ・ 権現信仰成立の目途を経塚の造営におくならば、立山における経塚の最も古いものは仁安2(1167)年の経ガ峰の経塚である。
- ・ 「開山縁起」を記す十卷本『伊呂波字類抄』は鎌倉初期の成立である。
- ・ 浄土教の影響で、立山においても、大岩山日石寺の石造仏不動明王磨崖仏に阿弥陀如来が追刻されたのが鎌倉時代初期である。

以上のことから、「立山開山縁起」は、十卷本『伊呂波字類抄』が成立する鎌倉時代初期・13世紀中頃までには成立していたと考えられる。

かくて、立山山麓に、寺院を含む宗教村落が成立し、熊野信仰の影響を受けながら、本地を阿弥陀如来と定め、聖地立山の聖性としての阿弥陀如来に感得するという開山縁起が成立したのが13世紀前半頃と推察する。すなわち、「第二の立山開山」は、13世紀中頃と考えてよいのではないだろうか。

立山においては、平安末鎌倉初期の時期は、「新たな宗教的秩序を構築していく過程」であり、山麓の宗教村落の存在及び特性を他に示威する媒体として「開山縁起」が作成されたのであろう。仏験を求めて立山に入峰修行した修験者、あるいは芦峯寺に居住する修験者は、「開山伝承」に見られるように、熊野修験の影響を大きく受けているところから、後に寺門派修験と呼ばれる修験集団に属していったことは容易に推測できるのである。

かくて、筆者は、先人の研究成果に導かれつつ、「立山開山」をめぐる検証を通して、開山の時期を10世紀から13世紀にかけての山岳信仰の流れを背景に「立山開山」の二段階説を提起してみたのである。ご叱責を乞うしだいである。

註

- 1) 阿部正太郎「宗教的村落の成立とその変遷—立山山麓の宿坊村芦峯寺を例として」『富山大学経済学論集』第1号122頁
- 2) 橋本芳雄「立山信仰について(上)」『富山史稿』第7号25・26頁
- 3) 廣瀬誠「立山開山の諸問題」『山椒』4・5号2頁
- 4) 石原与作「立山信仰史に関する提言」『富山県地理学論集』昭和39年刊11頁
- 5) 山岸共「伊呂波字類抄、立山大菩薩縁起の一考察」『富山史壇』54号52頁
- 6) 『富山県史通史編Ⅰ 原始・古代』1028頁
- 7) 廣瀬誠『立山黒部奥山の歴史と伝承』21頁
- 8) 高瀬重雄『古代山岳信仰の史的考察』247頁
- 9) 高瀬重雄『立山信仰の歴史と文化』6頁
- 10) 高瀬重雄前掲註(⑧)311頁
- 11) 木本秀樹『越中古代社会の研究』140・253頁
- 12) 由谷裕哉『白山・立山の宗教文化』第四章
- 13) 資師相承「大日本史料」第一編の二
- 14) 前掲註(⑬)
- 15) 前掲註(⑬)
- 16) 復刻判十卷本「伊呂波字類抄」復刻発行(雄松堂出版、昭和62年発行)
- 17) 橋本芳雄前掲註(②)
- 18) 高瀬重雄前掲註(⑧)311頁
- 19) 山岸共前掲註(⑤)
- 20) 木本秀樹前掲註(⑪)253頁
- 21) 『今昔物語集』『日本古典文学大系』収載
- 22) 『類聚既驗抄』『群書類従』巻五十八収載
- 23) ・由谷裕哉は、「おそらく後発と思われる立山開山伝承に注目する限り直接的には伯耆大山、そして原型としての熊野からの影響は無視しえないであろう。」(『白山・立山の宗教文化』42頁)
- ・山岸共には、「ここに(『伊呂波字類抄』「立山大菩薩縁起」)に見える説話は、『類聚既驗抄』の形の潤色されたものと考えられる。としている。(『富山史壇』54号52頁)
- ・廣瀬『山岳修験』20「立山信仰—その歴史と文化」
- 24) 田村圓澄「権現の誕生」『山岳修験』第2号
- 25) 由谷裕哉前掲註(⑫)41頁木本秀樹前掲註(⑪)286頁
- 26) 前掲註(⑬)547頁川瀬一馬の解説
- 27) 前掲註(⑫)68・69頁
- 28) 前掲註(⑬)
- 色葉字類抄は橋忠兼が編纂した古代国語辞書、二巻、三巻、もしくは十巻(十巻本は「伊呂波字類抄」、それぞれの跋文によれば、二巻本は天養年間より長寛年間、三巻本は天養年間より治承年間に補訂を加えて成立。十巻本も鎌倉時代までに成立か。なお、十巻本に学習院大学蔵鎌倉時代初期写本「零本。完本に伴信友校本、また学習院大学蔵江戸時代中期写本など)(『日本史大辞典』「いろはじるいしょう」の項目より、峰岸明執筆)
- 29) 『日本古典全集』第4集(第三期)に収載された「伊呂波字類抄」の山田孝雄校訂・解説5頁
- 30) ・川瀬一馬『古辞書の研究』350頁
- 31) ・『日本古典全集』第4集(第三期)に収載された「伊呂波字類抄」の山田孝雄校訂・解説5頁
- 32) 古鈔の断簡は、料紙は斐楮漉厚様で、両面に書写してあり、大いさ、縦八寸八分強、横五寸三分五厘、白界、六行五段、上段に標出見出しの為の段が一段あり、(その部分は長さ五分)各段は一寸三分、界幅は八分、語彙は附注とも二段に亘るもの(又三段)多く、附訓は語の下に注するのが原則であるが、時には右傍に片仮名附訓が記されている場合もある事は、前記家蔵室町鈔本(大東急記念本のこと)と同様である。また、この古鈔の断簡は75語(21行)記されており、語彙の上では大東急記念

- 文庫本と殆ど異同がない。川瀬一馬は、この古鈔の断簡を書誌学的にも語彙についても十分に吟味した結果、「本書(古鈔の断簡)の書写年代が十卷本の成立に極めて接近していると思われる」と考えている。『古辞書の研究』351頁。
- 33) 『伊呂波字類抄』(雄松堂出版) 547頁
大東急記念文庫本(川瀬一馬旧蔵本、昭和62年に出版)
- 34) 川瀬一馬『古辞書の研究』351頁
- 35) 二上神・高瀬神の神階奉授は宝亀11年、鶴坂神・日置神・新川神の神階奉授は貞観9年、雄山神の神階奉授は寛平元年に神階奉授された。(『富山県史』史料編Ⅰ古代286・376・397頁)
- 36) 米澤康「神階奉授と彫幣の民」『北陸古代の政治と社会』所収
- 37) 井上薫教授退官記念編『日本古代の国家と宗教上巻』144頁、吉川弘文館刊行
- 38) 由谷裕哉前掲註(㉒)141頁
- 39) 田村圓澄前掲註(㉔)25頁
- 40) 田村圓澄前掲註(㉔)28頁
- 41) 『山岳修験別冊日本における山岳信仰と修験道』61頁
- 42) 「本朝法華験記」『続群書類従』第八輯収載
- 43) 由谷裕哉前掲註(㉒)126頁
- 44) 由谷裕哉前掲註(㉒)10頁
- 45) 前掲(㉔)
- 46) 久保尚文『越中中世史の研究』168頁
- 47) 由谷裕哉前掲註(㉒)96頁
- 48) 由谷裕哉前掲註(㉒)158頁
- 49) 由谷裕哉前掲註(㉒)152頁
- 50) 由谷裕哉前掲註(㉒)11頁
- 51) 田村圓澄前掲註(㉒)28頁
- 52) 田村圓澄前掲註(㉒)28頁
- 53) 田村圓澄前掲註(㉒)28頁
- 54) 田村圓澄前掲註(㉒)29頁
- 55) 『富山県史』史料編Ⅰ古代750頁「十日、僧相存、大岩山日石寺の裏山に経筒を埋める。昭和24年夏、中新川郡上市町大岩宇茗荷谷にある日石寺の裏山、経ヶ峰の頂上から発見された。
- 56) 由谷裕哉前掲註(㉒)14頁
- 57) 『富山県史』史料編Ⅰ古代892頁
- 58) 文覚：平安末期から鎌倉初期の真言宗の僧。俗名遠藤盛遠。源頼朝の知遇を得て活躍。
- 59) 高瀬重雄前掲註(㉓)『古代山岳信仰の史的考察』278頁
- 60) 阿部正太郎前掲註(㉑)124頁
- 61) 『梁塵秘抄』巻第二雑八十六首の428番『日本古典文学大系』収載
- 62) 石原与作前掲註(㉔)10頁
- 63) 前掲(㉒)『伊呂波字類抄』引用
- 64) 久保尚文『越中における中世信仰史の研究』7頁
- 65) 石原与作前掲註(㉔)、『婦中町史』『大山町史』
- 66) 久保尚文前掲註(㉓)『越中における中世信仰史の研究』7頁
- 67) 木本秀樹前掲註(㉑)289頁
- 68) 高瀬重雄前掲註(㉓)258頁
- 69) 石原与作前掲註(㉔)11頁
- 70) 『富山県史』通史編Ⅰ古代632・633頁
- 71) 『若王寺文書』『富山県史』通史編Ⅰ古代632頁
- 72) 『新熊野神社文書』『富山県史』史料編Ⅰ古代史799
- 73) 『越中立山古文書』所収「岩嶺寺文書」
- 74) 「以前造立棟札承久二年歳次庚八月八日奉造立社頭」宝寿院(現富山市)所蔵
- 75) 『伊呂波字類抄』前掲註(㉒)
- 76) 山岸共前掲註(㉓)52頁
- 77) 『拾芥抄』下3巻「諸寺部第九」
- 78) 月光善弘『東北一山組織の研究』
- 79) 清田義英『中世寺院法史の研究』24頁
- 80) 『長寛勘文』は、応保2(1162)年に熊野社領であった甲斐国八代荘における訴訟に関して、伊勢と熊野が同体か否かの論争が生じたため著されたもの。
- 81) 由谷裕哉前掲註(㉒)71頁
- 82) 京田良志「日石寺磨崖仏・群像の成立」『史跡と美術』270頁。中世における立山信仰と熊野との関わりは、久保尚文『越中における中世信仰史の展開』6～9頁を参照されたい。
- 83) 井上光貞『日本古代の国家と宗教』
- 84) 『神道集』近藤喜博校訂『東洋文庫神道集』巻四・角川書店
- 85) 山岸共前掲註(㉓)53頁
- 86) 由谷裕哉前掲註(㉒)70頁
- 87) 由谷裕哉前掲註(㉒)69頁

- 88) 由谷裕哉前掲註 (12) 70頁
- 89) 若森太郎編『山岳宗教の成立と展開』79頁)