

神話解釈史から見る富士山の祭神変貌論

——その歴史叙述を中心として——

権 東祐

はじめに

現在、富士山の祭神は「コノハナサクヤヒメ」、または「浅間あさま大神」^{おおかみ}とされている。しかし、同じ富士山を中心として近代に成立した扶桑教や実行教などの教派神道の場合、祭神はコノハナサクヤヒメでも浅間大神でもない。「天祖天神」または「天御中主神」^{あめのみなかぬしのみかみ}とされるのである。論者の疑問は、まずは素朴であるが、同じ富士山を中心とする信仰の場で、なぜ祭神が異なるようになったかを確認することから出発した。

戦後の日本宗教学研究の先駆ともいえる村上重良は、近代の扶桑

教・実行教・丸山教などが、富士信仰の集団である富士講に由来し、また、富士講が修験道と深い関係にあることを論じた。この研究は、主に近世・近代宗教から「民衆宗教」の可能性を探求したもので、戦後の近代宗教学研究に多大な影響を与えた^①。しかし、村上の論理は「国家神道」と「民衆宗教」との対立的な構造から近世を捉え、近世の宗教空間を近代のイデオロギー論争の最中に投げ込んでしまった。その後、近世の富士講をめぐる宗教や思想史研究のほとんどは「民衆宗教」という大きなカテゴリーから離れることができなくなる^②。また、戦後の富士信仰研究の主流をなす民俗学研究では、富士山の信仰の場での儀礼や修行などについて明らかにするなど、多様な近世の信仰世界を解明してきた^③。しかし、村上のように民衆宗教と

しての富士信仰を前提にするものが多く、ことに、富士信仰の世界から日本民族の古層や固有性を求めようとする研究は、その歴史性への問いを欠いたまま進められる場合が多かった。

このような先行研究の中、富士山を中心として作られた伝承やそれに対する解釈などは、これまで「神話」として評価・研究されたことがない。その理由は、富士信仰に関する書物が『古事記』『日本書紀』に代表される古代神話とは異質なものであり、また、鎌倉期から江戸期までに形成される様々な解釈の世界を神話として読み取るのは、「中世日本紀」や「中世神話」「中世神学」の視点でなければ思いもよらない発想であるからだ。例えば、富士山の祭神問題について総合的分析を行った竹谷勲負は、富士山に関する記録の「日本紀云」とされている部分を「現在に伝わらない中世の版本があつたよう」⁴⁾だとするなど、ここでは富士山を中心とする中世以来の多様な解釈世界は、版本に根拠が求められなければ荒唐無稽なものとして貶めるのみで、神話として評価されることはなかった。

本稿ではこのような従来の説を批判しつつ、解釈された富士信仰の世界を神話として読んでいきたい。とりわけ、本論では〈神話解釈史〉という視座に立ち新たな神話研究の可能性を試みることから始めることにしよう。

一、〈神話解釈史〉という視点

さて、神話を読み解く新たな視座としての〈神話解釈史〉について述べてみたい。まず、明らかにしておくべき点は、神話解釈史とは、『古事記』や『日本書紀』への解釈の歴史というような、単なる神話テキストへの解釈史を羅列するものではない。〈神話解釈史〉の方法論は、神話が解釈される過程がすなわち新たに神話を創造する過程であるという「中世日本紀」「中世神話論」を踏まえつつ、その神話を解釈する過程が歴史を叙述していく方法としてあらわれることを捉える視点である。「神話解釈の歴史」ではなく、「神話の解釈」がつくる歴史という方が妥当である。このように神話が創造する歴史を考えるならば、中世や近世などが固定概念として存在するのではなく、神話が創造されることによつて新たな中世や近世があらわれてくるはずだ。本論はその可能性に取り組むものである。

〈神話解釈史〉の前提となる「中世日本紀」「中世神話」は、いわゆる「近代主義」への批判から出発する。近代主義とは、近代的な思想や歴史観・注釈観などによつて「古代」や「中世」などを規定しようとする観点であり、「中世日本紀」「中世神話」はその観点を批判することによつて、従来には見られなかった中世の新たな価値を探るものである。例えば、近代主義の視点によれば、神話とは古

代専有のもので、中世に作られた「日本紀」の注釈書や神道書・本地物語・寺社縁起などの神話言説は、古代神話の亜流や偽書に過ぎず、研究する価値すら論じられなかった。

かかる研究史上で、中世の膨大なテキスト群を視野に入れ、それこそが中世の「知的営為」と評価しつつ、日本神話研究の領域を広げたといえるのが「中世日本紀」の議論である。「中世日本紀」の研究は伊藤正義から始まり、阿部泰郎、小峯和明などに継承される。その中でも阿部泰郎は、「中世日本紀」は「日本紀」の訓読がもたらす「運動」であるとした。つまり、「日本紀」の訓読から傍注、割注、頭注、脚注、裏書などに拡大していき、ついには独立した一書をなすというテキストの自律的な運動を「日本紀という運動」であると強調したのである。⁶⁾

「中世日本紀」に対して「中世神話」は、「中世日本紀」と同じく中世テキスト世界の持つ価値の再評価には同意した上で、テキストの成立に関与する「宗教実践者」もしくは「担い手」の役割に注目する。つまり、神話は祭祀や儀礼の場において宗教実践者によって誕生するという視点である。⁷⁾さらに、山本ひろ子は、「中世神話」が「古代神話から中世神話へ」というように認識される危険性を避けるため、「中世神学」という表現を用いる。⁸⁾

このように「中世日本紀」と「中世神話」は、ほぼ同じ研究視点を共有してきた。が、最近では明らかな差を見せつつ展開しているこ

ともわかる。⁹⁾ただ、「中世日本紀」と「中世神話」は、古代神話論への批判だけではなく、新たな神話解釈の世界、異質な神話創造の世界まで視野を広げており、「古代神話」とともにもう一つの日本神話研究の領域を構築しつつある。

山本ひろ子もいう如く、「中世神話」は神話に対する定義ではなく、中世の物語や文芸・祭文などを神話として読み解く一つの視座であり、方法である。したがって、常にその方法論としての可能性が問われなければならない。その方法・視座としての「中世神話」に注目しつつも、視野を中世から近世まで広げていこうとする動きがある。いわゆる「近世神話」¹⁰⁾の研究である。「近世神話」は、従来の近世の思想や言説などに関する研究が近代の前段階として捉えられてきたことに対し、むしろ中世とつながる近世という視点に立ち、神話がどのように新たな近世を創造していくかを考えるものである。例えば、中世神話が主に仏教中心の「三国世界観」をもとに神話解釈を展開したとするならば、その世界観が崩れた時代にはどのような普遍価値を目にかけて神話が解釈・創造されたかに注目しつつ、神話の変貌を考えるのである。ただ、「近世神話」研究は、中世から時間のフエンスを乗り越えていく作業にとどまらず、神話があるべき、どのように創造されるかの問題に、より本質的に取り組む新たな方法を提示するために多様な可能性を試みるものである。¹¹⁾

ところで、山本が指摘したように「中世神話」・「近世神話」とい

う表現は、古代神話の延長、もしくは垂流として認識される危険性を抱えている。また、古代神話が架空の古代を構築し、それを実体概念として捉えたように、「中世日本紀」においても架空の「中世」を作り出し、それを実体化しようとする動きがあるという指摘もあつた。¹²「近世神話」という表現にはそのような実体化の危険性が潜んでいるのである。そこで「近世神話」と共鳴しつつ新たに神話研究の可能性を拓くべく提示されるのが〈神話解釈史〉である。¹³

〈神話解釈史〉より先、すでに「記紀解釈史」や「神話の解釈史」を構想しつつ、「記紀はいかに読まれてきたか」を考えた磯前順一の論があつた。¹⁴ただ、磯前のいう「神話の解釈史」とは、「記紀」が歴史空間でどのように解釈されてきたかを考えるものである。対して、斎藤英喜は、新たに〈神話解釈史〉を主張した。斎藤の〈神話解釈史〉は、中世や近世には近代の価値観では捉えきれない神話解釈の世界があり、古代から中世へ、また近世へと展開していく神話解釈がつくる「歴史」が存在するという視点である。無論、ここでいう中世や近世は、定まった概念ではなく、神話が解釈されることによつて創造されるということが前提になつている。神話を解釈するのは、歴史叙述の過程であり、それがどのように中世や近世を構築してきたかを見ることで既存の近代が規定した価値観をひっくり返すのである。すなわち、「神話解釈（創造）の歴史」、神話解釈がつくってきた歴史という意味である。斎藤は、『古事記はいかに

読まれてきたか』や『異貌の古事記』など、『古事記』が読み手によつてどう新たな神話を創造し、それがどのような歴史叙述を形成してきたかを考えたのである。

論者は、磯前の「解釈史」を検討しつつも主に斎藤の議論を継承する立場で本論を展開する。ただ、本稿では、古代神話の代表たる『古事記』『日本書紀』ではなく、平安期以降、富士山への信仰の場で作られ出した神話を見ることによつて〈神話解釈史〉の方法論的な有効性を考えてみたい。これは、それぞれの地域で作られた「祭文」などの神話への視野を拡大していくための試みでもある。

二、「浅間の神」の誕生神話から見る歴史叙述

歴史記録の中、もつとも早く富士山の祭神として登場するのは「浅間の神」である。この名前は『文徳実録』仁寿三年（八五三）に初見する。¹⁵この神は「名神」として登場しており、律令国家の地方神社の再編によつて初めて神名が決まったと考えられる。当時、地方に派遣された国司たちは、地域の要望に応え積極的に地方神社の神階を高める努力をしたという。¹⁶浅間の神の神階は、貞観元年（八五九）「正三位」まで上昇する。ところで、貞観六年（八六四）五月二十五日、富士山は噴火する。延暦や宝永の噴火に並ぶ大噴火であつた。当時、浅間の神を祀るのは駿河国であつたが、噴火の被

害が最も激しかったのは甲斐国であつたようだ。同年七月十七日、甲斐の国司がその悲惨な被害について報告しており、八月には朝廷から「下知」が出されている。『日本三代実録』には次のように記されている。

「下知甲斐国司云。駿河国富士山火。彼国言上。決著亀云。浅間名神禰宜祝等不勤齋敬之所致也。仍応鎮謝之状。告知国訖。宜亦奉幣解謝焉。」

（甲斐国司に下知して云ひけらく、駿河国富士山に火ありて、彼の国言上す。著亀に決するに云はく、浅間名神の禰宜祝等、齋敬を勤めざるの致しし所なりと。仍りて鎮謝すべきの状、国に告げ知せ訖んぬ。宜しく亦幣を奉りて解謝すべきなりと。）

朝廷で富士山の噴火について占いを行った結果、甲斐国で禰宜や祝ほりによる齋敬がなかつたのがその被害の原因であることがわかったという。そこで甲斐の国司は浅間の神を祭る祠の建立と禰宜・祝による祭祀の許可を朝廷に求め、朝廷からは駿河国と同じく甲斐国でも「解謝」すべきであると「下知」したのである。ところで、その翌年、甲斐八代郡の郡司の候補者であつた伴真貞ともまことに浅間の神からの託宣があらわれる。

今年八代郡擬大領無位伴直真貞託宣云。我浅間明神。欲得此国齋祭。頃年为国吏成凶咎。为百姓病死。然未曾觉悟。仍成此恠。須早定神社。兼任祝禰宜。潔齋奉祭。真貞之身或伸可三尺。或屈可二尺。变体长短。吐三件等词。国司求之下筮。所告同于託宣。於是依明神願。以真貞为祝。同郡人伴秋吉为禰宜。郡家以南作建神宮。且令鎮謝。

（今年八代郡の擬大領無位伴直真貞に託宣して云はく、「我は浅間明神なり。此の国の齋き祭らむことを得むと欲し、頃年国吏の為に凶咎を成し、百姓の病死を為す。然るに未だ曾て覚悟らず。仍りて此の恠を成せり。須らく早く神社を定め、兼ねて祝禰宜を任じ、潔齋し奉祭すべし」。真貞の身、或は伸びて八尺可り。或は屈みて二尺可り。体を変へて長短をなし。件等の詞を吐きき。国司之を卜筮に求むるに、告ぐる所託宣と同じかりき。是に於て明神の願によりて、真貞を以て祝と為し、同郡の伴秋吉を禰宜と為し、郡家以南に神宮を作り建て、且つ鎮謝せしむ。）

浅間明神は、近年、国吏のせいだ、「凶咎」が起り、百姓を「病死」させる大変な事態があつたにもかかわらず、未だそこに全く気づいていないので、また怪しいこと（富士山の噴火や地震など）を起したという。甲斐国で自身を祭らないことに怒りを示しているのだ。ここでいう「病死」とは、富士山噴火の前年（貞観五）に全国

で流行した疫病を意味する。当時、朝廷ではそれが「御霊」によるものと断定し、神泉苑で御霊の祟りを鎮める法会を開催した。が、この託宣のいう通りならば、疫病は御霊ではなく、浅間明神の「祟り」であったようだ。とにかく、この託宣の波紋はかなり大きかったようで、朝廷では甲斐国の八代郡に官社の「浅間大神の祠」を立て、禰宜と祝による祭祀を命ずる勅を下した¹⁷。駿河国で祀られていた浅間の神は、甲斐国でも浅間大神として祀られるようになったのだ。このように、浅間明神は「託宣」によって初めて世の中にもその神格をあらわしたのである。

さて、何よりもここでなされた「託宣」が他ならぬ「祟り」であったことに注目したい。とくに、託宣そのものが「祟り」として歴史を語ると主張した斎藤英喜の次の論述を参考にしつつ、この託宣の意味を考えてみよう。

託宣によつて神の祟りが認知されるのではなく、反対に託宣そのものが「祟り」という表現をつくつていくともいえそうだ。いま、目の前に起きている疫病という災厄の現実を処理するために、神の託宣を得ることによつて、祭られていない神の祟りがあったという、あらたな「歴史」が語られていくのである¹⁸。

確かに疫病や富士山の噴火などの災いは、未だ浅間明神の祭祀が

実現されないことを託宣によつて警告したものであり、朝廷では託宣それ自体が「祟り」として認識されたと言つてよい。また、この託宣は、今まで祭られていなかったのが浅間明神が祟りをあらわしたという、新たな「歴史」を語ると言つてよからう。つまり、甲斐国では祭られない浅間明神の怒りが真貞の託宣によつて語られ、この神は疫病と災いを起こす神格として歴史化したのである。

また、興味深いのは、託宣の「寄り坐し」となった真貞がそのまま浅間明神を祭る祝になったという点である。真貞は、浅間明神の存在を世界に知らせるただ一回の宗教実践を行った人であり、浅間明神の歴史化を証明する唯一の人物でもある。この真貞が「浅間大神」をたてまつる宗教者になることは、この神の歴史的顕現の連続性を担うべきものという意味が読み取れる。そこから、郡司候補者の一人に過ぎなかつた真貞は、国家的次元の災いを防ぐための存在に変貌していくのだ。

ただ、真貞の祝への転向以降も、しばらくの間は「異火の変」が止まらなかつたようだ。朝廷で使を派遣してその理由を尋ねると、神宮の形式が社殿というほどではないので、国司の要請によつて官社に列して祭祀を続けるようにしたという¹⁹。それによつてようやく浅間大神の怒りは鎮まった。

神祭祀を前提として託宣という祟りを示した浅間の神の顕現は、その託宣がきちんと実行され、また継続的に守られることによつて

その災いを鎮めた。これは託宣が実行され、守られれば、浅間明神は疫病や災いを起こさないということの意味し、この「託宣」はどのような段階で明らかかな歴史事実として証明されたのである。

以上、真貞の託宣による浅間神宮の成立と祭祀の始まりは、『古事記』『日本書紀』とは異なる「浅間の神の国家神話」の誕生を意味する。託宣はこの神が駿河や甲斐という地域を超えて王権と国家の平安を脅かす存在となり、国家がそれを祭ることによってこの神はむしろ国家保護の神になるという新たな神話が作り出されたのである。

三、「浅間大菩薩」と「死と再生」の人穴

国家の祭神となった浅間の神がその後、どう祭られたかは記録にない。鎌倉期に入ると富士山の祭神は「浅間大菩薩」となり、仏教的な菩薩に性格が変わっていく。浅間大菩薩の記録は『吾妻鏡』建仁三年（一二〇三）六月条に初めて見える。ここであらわれる浅間大菩薩は、その名前だけではなく神格も従来浅間の神とは異なる存在となっている。

三日、己亥、晴、將軍家渡御于駿河国富士狩倉、彼山麓又有大

谷、号之穴、為令見究其所、被入新〔仁〕田四郎忠常主従六人、

忠常賜御劍聖入人穴、今日不帰出暮下畢、四日、庚子、陰、巳刻、新〔仁〕田四郎忠常出人穴帰参、往還経一日一夜也、此洞狭兮不能廻踵、不意進行、又暗兮令痛心神、主従各取松明、路次始中終水流浸足、蝙蝠遮飛于顔、不知幾千万、其先途大河也、波浪漲流、無〔失〕抛于欲渡、只迷惑之外無他、爰当火光、河向見奇特之間、郎従四人忽死亡、而忠常依彼靈之訓、投入恩賜御劍於件河、全命帰参云々、古老云、是浅間大菩薩之御在所、往昔以降敢不得見其所云々。今次第尤可恐畏〔乎〕云々。

三日、己亥、晴れ、將軍家駿河の国の富士の狩倉に渡御す。かの山麓にまた大谷あり。之を人穴と号す。その所を見究せしめむが為、新田四郎忠常主従六人を入れらる。忠常御劍聖を賜ひ人穴に入る。今日幕下に帰出せずしてをはんぬ。四日、庚子、陰、巳の刻、新田四郎忠常人穴を出でて帰参す。往還一日一夜を経るなり。この洞狭くして踵を廻すこと能わず。意ならず進行す。また暗くして心神を痛めしむ。主従各松明を取る。路次の始中終水流に足を浸し、蝙蝠顔を遮り飛ぶこと幾千万を知らず。その先途は大河なり。波浪漲り流れ、渡らんと欲ふに抛無し。只だ迷惑の外他に無し。爰三に火光を当て河向の奇特を見る間、郎従四人忽ち死亡す。而るに忠常彼の靈の訓へによりて、恩賜の御劍を件の河に投げ入れ、命を全うし帰参すと。云々。古老云く、これ浅間大菩薩の御在所、往昔以降敢えてその所を見ることを得ずと云々。今の次第尤も恐るるべきかと云々。

駿河に狩りに出た鎌倉殿の二代將軍である源頼家は、富士山麓の大谷（人穴と呼ぶ）に至るとその中を確認したくなり、自分の剣を新田忠常に与えて他の五人とともに洞窟に入れた。しかし、忠常はその日には戻らず、翌日に戻ってきてから報告があつた。洞窟の中は狭くて身を振り返ることもできず、彼らは仕方なく前進し続けた。途中で大河があらわれ、渡る手段もなくて困ってしまった。そこで、河の向こう側に光を当ててその様子をみるうちに、四人が死亡してしまつたという。忠常は幸いに霊からの教えがあり、頼家からもらつた剣を河へ投げ入れることによつて帰ることができた。古老によれば、この人穴は「浅間大菩薩」の居場所、昔から誰もあえて覗くことがなかつた、という。

浅間大菩薩は富士山の人穴に住んでいる神である。古老によれば、この富士の人穴は禁断の領域で、人がそれを覗くことを許さなかつたようだ。まるで『古事記』のイザナキがイザナミの死体を覗いたこと、またイザナキが黄泉軍に追いかけられる時に桃の木を投げて救われる場面を連想させる記録である。無論、この内容を見て『古事記』の「黄泉国」と結びつけることはできないだろう。ただ、富士の人穴が「死」と「再生」の空間であることは読み取れる。つまり、その人穴に入るとふたたびこの世に戻ることはできないが、忠常は「霊之訓」によつて剣を河に投げ込む行為によつて命が救われ、この世に戻る事ができたのである。ここでいう「霊」が何を

指すかは不明であるが、その空間で「霊之訓」をあらわせる存在は、浅間大菩薩しかない。忠常は人穴が死と再生の空間であることを示し、古老がそれを浅間大菩薩の空間として証明することによつて富士の人穴は再生・帰還の可能な「不死（フジ）」の空間として誕生したのである。

とりわけ、ここで注目すべきは、古老の役割である。この物語は忠常の経験をもとにするが、その空間が浅間大菩薩の居場所であることがわかるのは古老の証言からである。古老がいなければ、その場所は永遠に謎の空間になつてしまつたであろう。忠常の経験と古老の証明によつて、浅間大菩薩は初めてその存在と神格をあらわすことができたのである。

ところで、このように死の空間から生還した忠常は、その二ヶ月後に暗殺され、頼家もその後殺されてしまう。『御伽草子』の一つである「富士の人穴」物語では、その非業の死についてさらなる展開を見せる。例えば、富士の人穴に入った忠常は、毒蛇姿の浅間大菩薩と出会い、頼家の剣を献上して童子に変化した浅間大菩薩と地獄から天までの六道の世界と閻魔庁などを見回つた。その後、帰るときに浅間大菩薩からそこでのことを語らないように命じられたが、頼家に報告してしまつたので二人はともに死んでしまつたという。²⁰⁾

このように『吾妻鏡』の記録から、富士の人穴は、仏教世界観のもとで実在する死の空間、または地獄の空間として様々な形で解釈

されていく。つまり、忠常の経験と古老による証明の記録は、浅間大菩薩と死の空間を創造したのであり、それをモチーフに多様な「富士の人穴」物語群が形成され、浅間大菩薩という神格と閻魔庁・地獄という死の空間は具体的に視覚化してあらわされたのである。

鎌倉期以降の浅間大菩薩は、疫病の祟りで王権を脅かす神として国家次元の祭祀を求める存在ではない。浅間大菩薩となった富士の神は、忠常という極めて私的な存在を死の世界から救済するなど、個人を死から再生させる力を持つ神としてあらわれている。

『古事記』や『日本書紀』から見れば、死と再生の空間は「根国」、そこを主宰する神は「スサノヲ」として登場するはずだが、ここにながらぬような場所や神は存在しない。従来の王権神話からは求められなかった個人の死と再生の問題が仏教の世界観に基づいて新たに形成されていく中世神話誕生の一つの様相である。鎌倉から室町期に入ると慈遍・一条兼良など、『日本書紀』の仏教世界観に基づく神話解釈が広がるが、それより前の段階で死と再生の世界をつかさどる存在を富士の浅間大菩薩に設定する神話が作られていたのである。これは『日本書紀』の解釈史とは異なる方面での神話創造の様相であり、主に近世の「富士人穴物語」という新たな神話世界を生み出していく重要な起点となる。『吾妻鏡』は、富士の人穴を死と再生の空間として現実化・歴史化したのであり、これからこの空間は浅間大菩薩の実在する場所として実体化するのである。

浅間大菩薩が死後の世界をつかさどる神であるという解釈の世界は、江戸後期まで続く。国学者である小山田与清の『富士根元記』（文化十四・一八一七）では「富士の神」を「大穴持神」として解釈している。このように忠常と古老によつて表面化された「死と再生」の空間「富士の人穴」と、それをつかさどる浅間大菩薩の歴史叙述は、解釈によつてさらに新たな歴史として事実化していくのである。

四、大日如来の垂迹となる「浅間大菩薩」

今まで見てきた浅間の神と浅間大菩薩は、ある意味で地域性の強い存在であった。しかし、鎌倉中期に入ると浅間大菩薩は、仏教のもつとも中心たる存在に変貌し、富士山も世界の中心空間として再構築される。天台僧仙覚（一一〇三～一二七二）の作として文永六年（一二六九）に著された『万葉集註釈』（時雨亭文庫本）には次のように記されている。

駿河の国には、富士山・葦高山とて高き山ふたつあり。ふじのやまはいただきに八葉の嶺あり。浅間大菩薩と申神まします。本地胎藏界大日なり。葦高山は五の嶺あり、葦高大明神と申神まします。本地金剛界の大日なり。

ここでは密教の両界曼荼羅である胎藏界曼荼羅と金剛界曼荼羅を富士山と葦高山に当てはめて解釈している。また、富士山の祭神浅間大菩薩は、本地が「胎藏界大日」だという。密教において胎藏界とは『大日経』を基にして大日如来の慈悲を表す曼荼羅、金剛界とは『金剛頂経』を基にして大日如来の智徳を表す曼荼羅を指す。とくに、胎藏は「大悲胎藏生」という意味で、人が生まれる前、母親の胎内で育つように、我々の本来具有している悟りの本質（仏性）が大日如来の慈悲によって生まれ育つことを強調する。そこで、胎藏界曼荼羅は、中央に大日如来が入り、周りに四仏と四菩薩が配され八葉の蓮華で構成される。大日如来の慈悲によって蓮華が開花していくという意味を持っている。

大日如来が日本の神と習合する現象は、平安期アマテラスが大日の垂迹すいじやくとして解釈されることから始まる。従来(21)の説によれば、アマテラスが大日如来の垂迹になること、またこの国を「大日本国」と名づけることなどの意味は、即位灌頂かんじょうなど密教と国家・王権との関係から生じたものとされる。⁽²²⁾とくに、『万葉集註釈』が著されるほぼ同時期には、即位灌頂や大日本国をめぐる神話解釈が盛んになる。密教によって王権と国家を守護するというのが前提になっており、それが天皇の即位式という国家儀礼の場で実践されることによって神話は歴史化していくのである。

ところが、『万葉集註釈』の浅間大菩薩と大日如来との習合から

は、王権と国家の守護という当時の社会の普遍的論理が見当たらない。また、今まで確認した限りではあるが、古代から鎌倉期まで富士山が王権や国家の中心的な場所と認識される記録もない。富士山は王権の辺境に過ぎなかつたのである。しかし、仙覚は富士山をあえて胎藏界大日の中心空間として描き、富士山の八峰を胎藏界曼荼羅の八葉、仏菩薩の顕現する空間として表現した。仙覚によって富士山は、仏法のもつとも根元的な場所に変わり、その周辺は仏菩薩の顕現する宇宙の中心地になつたのである。ただ、仙覚のこの新たな世界構造の中にアマテラスは存在しない。大日の垂迹としてあらわれるのは、浅間大菩薩なのだ。⁽²³⁾

では、なぜ仙覚は富士山を世界の中心として再編成し、大日如来を富士山の祭神として位置付けたのだろうか。仙覚は天台僧であるが、古典学者として『万葉集』を研究したことでよく知られている。彼の生地は常陸国であり、晩年を過ごしたのは武蔵国という。「仙覚の志」を中心として『万葉集註釈』の世界に注目した村田正博によれば、仙覚は、東国の防人歌・東歌などが当時「夷語」や「鬼語」として取り扱われたことに反発し、その正当な読解を目指す宿願を持っていたとする。一方、仙覚は東国生まれであつたが故に、都文化への憧憬を『万葉集註釈』に述べたこともある。また、彼は天台僧として常に「ヒマゴトニ仏菩薩ヲハジメタテマツリテ」など、強い信仰心を持っていたともされる。⁽²⁴⁾この「仙覚の志」に基づ

いて仙覚の大日と浅間大菩薩の一体化を考えてみたい。

当時の社会では、大日如来とアマテラスの習合が王権を支える論理であったことは前述した通りである。しかし、このように大日如来の威力が王権と国家守護に集中してしまうと、東国のような辺境は大日如来の威力のおよばない世界になってしまう。つまり、救済の空間から離れるのである。そこで仙覚は、大日如来を浅間大菩薩の本地として招き、富士山を胎藏界曼荼羅の中心として設定することによって、東国を大日如来の威力溢れる救済の空間として作ろうとしたのではないだろうか。仙覚による大日如来と浅間大菩薩との本迹関係の設定は、富士山を仏教世界観の主軸として再定位させ、富士山を東国の辺境ではなく仏法と救済の中心空間として再構築したのである。

富士山を胎藏界曼荼羅の中心とすることは、密教世界観を現実に見覚化し、歴史化することである。つまり、富士山はその周辺を含めて理想の曼荼羅構造と一致させられることで、大日如来の空間であることが歴史的事実として確定する。そして、これに基づいてまた新たな神話が次々と生み出される。詳しい成立年代は不明であるが鎌倉期の作とされる『浅間大菩薩縁起』では、浅間大菩薩が月氏国から駿河国に仏法を持ってきたという新たな神話を²⁵⁾作る。仙覚によって設定された富士山Ⅱ胎藏界曼荼羅観と大日如来―浅間大菩薩の本迹関係設定は、それ自身が一つの歴史事実として認められ、新

たな中世神話の創造世界を開いていくのである。

五、「中世日本紀」の世界と女体化する浅間大菩薩

富士山をめぐる物語の中、一般によく知られているものとして平安期に作られた『竹取物語』がある。竹の中から生まれた「かぐや姫」には様々な事件もあつたが、誰とも結婚せず、ついに「帝」と竹取の翁・^{おきな}おうなに手紙と「不死の薬」を残して「月の国」に戻ってしまう。そして最後の場面では帝の命令により「不死の薬」を燃やすために駿河国の山頂に登る人たちの話があり、ここから富士山の由来が出てくる。『竹取物語』が作る富士山の起源である。

ところで、『竹取物語』の「かぐや姫」と「帝」の物語は、室町期に入つて「日本紀云」という形式をとり、事実の歴史として叙述される。その出来事は「何々天皇の時」のこととされ、天武天皇（『古今和歌集序聞書三流抄』、欽明天皇（『毘沙門堂古今集注』、桓武天皇（『詞林采葉抄』、雄略天皇（『神道集』）など、様々な時代が物語の背景として展開される。いわゆる「中世日本紀」の世界である。²⁶⁾『竹取物語』という物語が『日本書紀』という歴史叙述と結合することによって、神話解釈の世界に歴史事実としての権威がもたされたのである。

このように『日本書紀』から由来を求める神話解釈の世界では、

「かぐや姫」が「帝」（『三流抄』・『詞林采葉抄』）もしくは「国司」（『神道集』）と結婚するなど、元来のそれとは異なる恋の物語としても展開する。その中でも『神道集』（一四〇七—一四〇八の作と推定される）の次の内容が目を引く。

抑駿河国鎮守富士浅間大菩薩、日本人王廿二代帝、雄略天王御時、駿河国富士郡、老翁夫婦有、一人子無程、明暮、後生救護御魂子哉歎、後苑竹中、五六計女子一人化来（中略）時国司寵愛、夫婦語浅、如此年月送程、翁夫婦共墓無成、其後赫野姫国司語云、我是富士山仙女也（中略）其後女云、我富士山頂有、恋時来見、亦時々此箱蓋見、反魂香箱与、昇消様失、男空床留居悲、女恋思時、此箱蓋開見、其体煙内髻、男弥悲、魂消事度々重、思堪富士山頂上、四方見、大池、池中嶋、宮殿楼閣似石多、其池中、煙立、其煙中、彼女房体髻見、悲余、此箱懐内引入、身投失、其時兩方煙、今代絶立承、今仙宮付、不死煙云、山郡名付富士煙云也、其後、彼赫野姫国司神頭、富士浅間大菩薩申、男体・女体御在、委日本記見、日本記意以、富士縁起尽。
（抑も^{そも}駿河国の鎮守、富士浅間大菩薩は、日本人王二十二代の帝、雄略天王の御時、駿河国富士郡、老翁夫婦有りけるが、一人の子も無かりける程に、明けても暮れても、後生の御魂を救護せむは子かなと歎くに、後の苑の竹の中に、五つ六つ計りなる女子一人化来せ

り。（中略）時に国司寵愛して、夫婦の浅きを語るに、此如く年月を送る程に、翁夫婦共に墓成すこと無し。其の後赫野姫国司に語りて云はく、我は是れ富士山の仙女なり。（中略）其の後女云はく、我富士山の頂に有り、恋しき時は来りて見よ。亦時々には此の箱の蓋を見よ、と反魂香の箱を与へて、昇^かき消ゆる様に失せたり。男空しく床に留まり居りて悲しぶ。女を恋しく思ふ時ありて、此の箱の蓋を開き見るに、其の体煙の内に髻^かる。男いよいよ悲しび、魂消す事度々に重ね、思ひ堪へて富士山の頂上に、四方を見るに、大池ありて、池の中の嶋に、宮殿楼閣に似る石多くあり。其の池の中に、煙立ちて、其の煙の中に、彼の女房の体の髻^かに見へければ、悲しびの余り、此の箱を懐の内に引き入れ、身投^うげて失せにけり。其の時兩方の煙、今の代に絶え立ちて承^うぐ。今の仙宮に付き、不死の煙と云ふ。山郡の名を付けて富士の煙と云ふなり。其の後、彼の赫野姫と国司、神と頭^かれ、富士浅間大菩薩と申す。男体女体御在^くす。委^くしくは日本記を見よ。日本記の意を以て、富士の縁起を尽くす。）

内容は「竹取物語」と類似するが、物語の方向性は富士の浅間大菩薩が男体・女体の二面性を持つていることを解明することにある。「かぐや姫」と「国司」はともに富士山に入り神としてあらわれており、だからこそ浅間大菩薩は男体・女体の二面性があるという。また、この内容が「日本記」（＝『日本書紀』）に書かれているとい

う根拠を提示して物語は終わる。典型的な「中世日本紀」の神話解釈世界である。

当時、浅間大菩薩が女体としてあらわれる記事が頻繁に出ていることからみれば、浅間大菩薩の信仰世界ではこの神が男体か、女体かという疑問が広まったようだ。『神道集』ではその由来を求める解釈を行い、浅間大菩薩の神格を説明しようとする。ただ、このテキストでは浅間大菩薩を女体として確定したのではなく、男女両方の姿として解釈している。

『神道集』は、安居院を中心とする仏教界の人によって書かれたとされる。いわゆる「唱導文学」の始まりと言われる説経を安居院では行っており、「説経は（中略）まず経名の解題より始め、経の来歴を講じ、内容に入つての判釈」があつたという。そこからみれば、『神道集』も説経に活用するために作られたもので、その権威の根拠を「日本記」に置くことによつてより高い説得力を求めたと考えらる。

ところで、浅間大菩薩を女体とする認識はその後さらなる展開を見せる。『塵荊鈔』（文明十四年・一四八二）では、女体化した浅間大菩薩に恋するアマテラスの物語がある。

僧正重テ曰ケレハ、忝モ天照太神、兜率天ニ御座而、富士浅間大菩薩ヲ恋サセ給而、一首ノ歌ヲ送給フ。「浪多加躬荒磯崎乃

浜松知事一加羅乃響也暮」ト御詠在ケレバ、富士峯頭ニ即白衣ノ仙女顕現シ給、反魂香ヲ焼、駈路ノ鈴ヲ鳴シ、面影計御覽ジテ、大日靈御心ヲ慰ミ、恋ノ闇路モ晴給ヘバ、富士ノ烟モ絶ヘニケリ。彼千眼大菩薩ト申ハ、愛染明王ノ御垂迹、卅二相ヲ具ヘ給フ女牀之御神也。

『塵荊鈔』の著者は不明であるが、木戸孝範であるという説もある。³⁰ テキストの構成は、「僧正」が「花若殿」「玉若殿」という二人と問答する形式になつている。この内容は「玉若殿」が普通とは異なる様子で心深く悩むことに驚いた「僧正」が説教する場面である。アマテラスは浅間大菩薩に恋したという。『神道集』のかぐや姫と国司との恋をモチーフにしているようだ。ここでアマテラスは兜率天に住んでいる。これは仏教世界観の中にアマテラスの「天」を位置付けるものだろう。また、アマテラスが浅間大菩薩に歌を送つたら、「白衣の仙女」が顕現して反魂香を焼き、駈路に鈴を鳴らし、面影ばかりを見る大日靈の心を慰めたという。大日靈は『日本書紀』でアマテラスを指すので、仙女が慰めたのはアマテラスだということになる。

これは普通にアマテラスと千眼（浅間）大菩薩の恋を意味するよのだが、恋するアマテラスには悟りを得られない衆生の愛欲が読み取れる。対して、千眼（浅間）大菩薩は「愛染明王」の垂迹とされ

る。愛染明王は「人間が生来有する深い欲望を受け入れてそれを菩提心へと昇華してくれる存在」であり、鎌倉末期の後醍醐天皇は「討幕の願いを込めて愛染明王を信仰した」という。⁽³¹⁾ 愛染明王は、人間の欲望に積極的に応じつつも、その欲望に満ちた人を悟りの世界に導く存在として描かれ、また信仰されてきたようだ。

ただ、ここでもっとも重要なことは、千眼（浅間）大菩薩が愛染明王の垂迹であり、女体としてあらわれるという点である。悟つてない男体として恋に落ちたアマテラスとその愛欲に应じて悟りの世界に引導する愛染明王の垂迹としての千眼（浅間）大菩薩。この時期、男体として描かれるアマテラス像はなかったが、⁽³²⁾ 愛欲を持つ男体のアマテラスと救済に導く女体の千眼（浅間）大菩薩という設定から見ると、さらなる意味を持つ特殊なものとして読むことができる。まず、この内容は、童女成仏や女身成仏の論理から一歩進み、女が男を悟りの世界に引導する。言い換えれば、女が悟りの世界にいるという認識を示しているように見える。また、悟れない神々を慰めたり、悟りの世界に導いたりする仏菩薩の威力を示す中世神仏関係の設定も読み取れる。これに対する詳論は今後の課題にしたいが、いずれにせよ、浅間大菩薩が「日本記」と結合して解釈される過程で女体の神に変貌していくことは確認できた。つまり、物語が歴史と結合されることによって、新たな「女神浅間大菩薩」の歴史が誕生したのである。

従来の説である「その（富士）山神は古くから女神と観念されてきた」という認識は、むしろ中世の神話解釈世界を根拠としていることになる。中世の解釈によって誕生した神話が、現在も古い歴史事実として通用するという事実は、神話の解釈が歴史上で相当の有効性を発揮してきたことを意味するだろう。

このように女体化する浅間大菩薩という神話の創造は、さらに富士山の新たな神格を作っていく。富士山の神としてのコノハナサクヤヒメの誕生がそれである。

六、富士山の新たな祭神、「コノハナサクヤヒメ」の誕生

近世には近世特有の神話をめぐる思考が存在し「近世神話」を創造したと主張する山下久夫は、近世について「注釈学の発達によって近世は中世までの神秘性や秘伝性を打破していったと、単線的に考えるのは必ずしも妥当ではない」という問題提起から出発している。⁽³³⁾ 近代主義によって確定された「合理化の近世」という視覚への批判であり、近世知を構築してきた知識人の隠された荒唐無稽な世界に注目しつつ、その新たな可能性を考える試みである。すでに第一節で述べたように、論者はこのような視覚を受容しつつ、江戸期の儒学者によってなされた富士山の神話解釈世界に目を向けてみたい。

江戸期の知識人の知の世界が必ずしも一律的ではなかったことは、例えば、堀杏庵（一五八五―一六四三）と林羅山（一五八三―一六五七）の神話解釈世界を見るとわかる。二人はともに藤原惺窩の弟子として朱子学を重視するが、神話を解釈するに際しては異なる面を見せている。

土人伝説、此山者、孝霊帝時、巨靈一夜擘、近江国開江湖、運土石築成、江州覆一簣、今三上山是也。常菴襲其説、琵琶湖開兮富士山出矣。遍閱本朝古籍、三部旧記、不載其説。以愚視之、神代之古、化生山河大地、是吾邦之奇靈、而非外国之所及。然則二神生之、至于孝霊帝時、王化遠布、東国帰向、初奏山之靈歟。不然孝霊帝去神代不遠、而現此奇瑞歟。盛唐之昔、新豊山出。三島之靈、海中島生。和漢之所有、而今古之所知也。山巔祭木花開耶媛、靈威掲焉。

（土人の伝へ説くに、此の山は、孝霊帝の時、巨靈の一夜に擘きて、近江国の江湖を開き、土石を運びて築き成す。江州を覆ひし一簣、今の三上山是れなり。常に其の説を菴襲するに、琵琶湖開きて富士山を出す。遍く本朝の古籍を閲するに、三部の旧記、其の説を載せず。愚を以て之れを視るに、神代の古、山河大地を化生す。是れ吾が邦の奇靈にして、外国の及ぶ所に非ず。然るに則ち二神之れを生む。孝霊帝の時に至りて、王化を遠く布き、東国帰向し、初めて山の靈

を奏するか。然らざれば孝霊帝は神代を去ること遠からずして、此の奇瑞を現すか。盛唐の昔、新たに豊山出ず。三島の靈、海中に島を生む。和漢の所有り。而して今古の所を知るなり。山巔に木花開耶媛を祭る。靈威掲焉なり。）

これは堀杏庵の『杏陰集』の一節である。富士山が孝霊天皇の時、一夜にできたというのは、前述した『塵荆鈔』にいち早く「又日本紀ニ宣化天皇ノ御宇ニ海中ヨリ涌出スト云。又孝霊天皇ノ御時、一夜ニ地ヨリ涌出、一由繕那ト云々」と見えており、孝霊天皇云々の説は室町期から人口に膾炙したようだ。とりわけ、室町期にはそれが『日本書紀』に書かれているとされ、「日本紀」の神話世界をあらわしている。しかし、杏庵は「本朝古籍、三部旧記」にその内容が載せられていないことを考証し従来の説を否定する。ただ、続いて彼は、神代に山河大地を化生したのは日本の奇靈で、他国の及ばぬことであるとした。故に、富士山は二神（イザナキ・イザナミか）によつて生じたのが、孝霊天皇の東征によつて初めてその靈験が奏上されたか、それとも孝霊天皇が神代から遠くないので実際にその現象が起こったか、と自問する。無論、中国の古代にあつた現象を取り上げ、これが和漢古今の「知」であるとしたのを見れば、杏庵は富士山の起源をめぐる神秘性についてある程度は認めているようだ。

このように杏庵は、日本古代の歴史記録から確認できない神秘世界は「奇霊」によるものと認識し、また中国の歴史に伝わる神秘世界への叙述を根拠に日本の古代を再構築している。確かにそれは、より古い歴史史料から普遍的な価値を求める儒学者としての立場であらうが、神話世界を虚偽のものとして貶めるのではなく、そこそが真の歴史であるという視点から神秘・霊験の価値を認めようとする立場を取っているのである。

また、ここでは富士山にコノハナサクヤヒメが祀られることを示している。古代や中世においてコノハナサクヤヒメが富士山の祭神として登場するテキストは見当たらない。論者は『塵荊鈔』のような女体論が広まったのが富士山祭神Ⅱ女体の形成に大きな影響を与え、それがコノハナサクヤヒメに変わってきたのではないかと考える。とりわけ、杏庵と羅山の記述によつてコノハナサクヤヒメは初めて富士山の祭神として登場する。

寛永四年丁卯春二月廿二日（中略）此社ハ延喜年中ニ勸請ト承レバ、神名帳ニノスル福土ノ神社ハ、此社ニテアルベカラズ。富士権現ハ木花開耶姫ヲ祀リ奉ル。此浅間モ一躰ト承ル。

これは寛永四年（一六二七）の杏庵の記録「杏陰稿³⁵」である。彼は富士の「権現」はコノハナサクヤヒメであり、それが浅間大菩薩

と一体であるとした。コノハナサクヤヒメと浅間大菩薩の一体化は、これが初見である。これが杏庵の説か、ただの伝承を記録したものは議論の余地があるだろうが、彼がこの一体説を否定せずに記録したことだけでも、それを認めているとみていいだろう。ところで、杏庵よりも少し先立つて富士の祭神をコノハナサクヤヒメとしたのが羅山である。ただ、羅山の神話解釈の世界は杏庵のそれとは明確に異なるものとしてある。

伊豆の三島は、むかし伊予国より遷して、大山祇神をいはひまつる。いづぞや相国の御前にて、三島と富士とは父子の神なりと、世久しいひ伝へたりと沙汰ありければ、さては富士の大神をば木花開耶姫と定め申さば、日本紀のころにも協ひ申すべきなり。

羅山の作である『丙辰紀行』（一六一六）の記事である。ここに見える伊豆の三島神社の祭神は「大山祇神^{おおやまつみ}」とされている。「大山祇神」は『古事記』ではイザナキとイザナミの神生みの時に生まれ、『日本書紀』では「一書」で「軻遇突智^{かぐつち}」を斬つた時に生まれる神である。

ところで、羅山はいつかわからない時代の「相国^{あひ}」を取り上げ、誰かが三島と富士の父子関係について述べたことを前提に、それが

世の中に伝わったので、富士山の祭神がコノハナサクヤヒメとされるようになったと解釈している。さらに、それが「日本紀のころ」にかなうとした。「日本紀のころ」は、様々な解釈として展開されてきた「中世日本紀」の世界が、羅山の神話世界にも投影されていることが読み取れるところである。

では、ここでいう「相国」はいつたい誰であろうか。また、「相国」の前で述べられたとはいえ、当時の社会で「伝へ」というのがどれほど権威を持っていたのだろうか。いずれも不明だが、羅山は「世久しくいひ伝へ」てきたとする富士の祭神コノハナサクヤヒメについて、その根拠を「日本紀」に求める解釈を行っており、それによつて富士の祭神コノハナサクヤヒメは「日本紀」の歴史的な事実として確定した。羅山の神話解釈による歴史叙述といえるものである。

そして、羅山の「伝へ」は必ずしも普遍一般ではなく、それぞれが意図した方向性を持つ。言い換えれば、数多い「伝へ」のすべてが権威を持つのではなく、解釈者の目指す特定の方向性になうものが権威を持つのである。『本朝神社考』の内容を参考にしてみよう。

余在駿府侍幕下次。見富士浅間縁起。聊標出其要。以記于此如右。其余不足観也。或曰。此山有天竺飞来。

或曰。浅間大菩薩。本地大日如来。愛鷹大明神。本地毘沙門。又曰。不動明王。或曰。弘法造諸尊石像。或曰。智証作理智一門記。皆是浮屠氏之誇謾。而世人多信之。余所不取也。且又以竹中之女。為桓武天皇之時事。以使者為坂上田村丸。是等大謬說也。余觀万葉集。既載竹姬之事。又竹取物語。賀久夜比売。不云其時世。国史。桓武葬山城国柏原陵。然則何得入富士堀中耶。

(余駿府に在りて幕下に侍りし次で、富士浅間の縁起を見るに、聊か其の要を標出し、以て此れを記すこと右の如し。其の余りは觀るに足らざるなり。或曰く。此の山は天竺に有りて飛来すと。或曰く。浅間大菩薩は、本地大日如来、愛鷹大明神は、本地毘沙門なりと。又曰く。不動明王なりと。或曰く。弘法諸尊の石造を造ると。或曰く。智証理智一門記を作ると。皆是れ浮屠氏の誇謾なり。而して世人多く之れを信ずるに、余の取らざる所なり。且又竹の中の女を以て、桓武天皇の時の事とし、使者を以て坂上田村丸とす。是れ等は、大謬說なり。余万葉集を觀るに、既に竹姬の事を載せたり。又竹取物語が、賀久夜比売は、其の時世を云はず。国史には、桓武は山城国柏原陵に葬ると。然れば則ち何ぞ富士の堀の中に入り得むや。)

羅山は富士山の祭神をめぐる神話の中で、天竺から飛来したという説から浅間大菩薩・大日如来・不動明王など、従来の仏教色の強

いものは取る必要のないものとした。富士山に関する「諸説」の中で、彼の重視したのは「相国」時代からの「伝へ」のみである。そして羅山によつて選ばれたこの「伝へ」によつて三島と富士の父子関係は確定する。それにより大山祇神の子であるコノハナサクヤヒメは、当然のように富士山祭神として完成するのである。コノハナサクヤヒメは、こうしてもつとも権威のある富士山の祭神として誕生したのである。

当時、羅山が『本朝神社考』で著述した地名は、そのままその地域の由来として権威を持つようになったという。羅山によるコノハナサクヤヒメの神話解釈も、地名の如くそのまま歴史根拠として作用していき、現在の浅間神社や富士浅間宮などの祭神形成に大きな影響を与えたのであろう。羅山によつて創造された富士山のコノハナサクヤヒメ神話は、近世富士山を中心とする信仰の世界において新たな歴史を創出するものであり、その解釈は、そのまま歴史事実として認識されるべきものとして働き続けてきたのである。

七、富士講と「仙元大日神」の誕生

ところで、江戸期には杏庵や羅山の解釈による神話のみがあつたのではない。富士信仰の世界ではそれとは異なる神話も生み出されてきた。富士講の神話世界がそれである。

江戸期には富士山を中心とする信仰集団、富士講が成立する。講というのは、ある目的を実現するために集まったグループを意味し、宗教・経済・社会など様々な背景をもとに形成された。その中でも宗教的な目的を持つ講として日蓮宗の「法華講」や浄土真宗の「報恩講」などがあつた。⁽³⁸⁾江戸期に成立する富士講は、富士山に登ることを目的とする講である。富士講は長谷川角行（一五四一—一六四六）を開祖とし、食行身祿（二六七一一七三三）を中興祖とするが、身祿の死後からこの講の存在が世間に知られるようになり、文化年間（一八〇四—一八一八）になって急速に繁栄したという。⁽³⁹⁾そこで実際に富士講の集団を作つたのは身祿であると見なすのが通説となつている。ここでは、富士講の開祖である角行の行跡を書いたとする『角行藤仏伝記』を中心として富士山祭神の神格変貌の様子を探つてみたい。⁽⁴⁰⁾

其時役行者の曰、「かかる大行難_レ在_レ心入也。乍_レ去、此処にては成就難_レ致。是より西に当り、駿河の国不二仙元大日神と奉_レ申は、天地開闢世界の御柱として、月日・浄土・人体の始也。此御神の御体より初る木火土金水、心体五神生玉ふて、始て天地にわかり、又山海・六合・草木の心神生給ふ。三度目には日の御神・月の御神・米の御神生玉ふより、天地あかるく、夫より一切諸神の心体生れ、是より人体の始りにして、万物の根元也。

又神孫御末大山祇初て木の花咲耶姫をめとりなされてより、神の孫長く御続被遊日本人王の御始也。此故に人王国に至り、此御神力にて此国治め給ふ事、我朝の御柱にして、三国無双の靈山なり」。云々

『角行藤仏傳記』は、『御大行の巻』としてよく知られており、角行の庶民救済に対する志や「仙元大日神」を信仰の対象としながら富士山に登拝して修行した角行の行跡を、その弟子が記録したとするものである。しかし、この資料は後に修飾・脚色されたことが明らかとなっており、井野辺茂雄は、この文献は身祿の死後にその流派によって作成された可能性が高いと主張した。⁽⁴⁾ そこからみれば、この文献は、十八世紀末から十九世紀初の間作成されたとしてよいだろう。

この文献で富士の祭神として登場するのは仙元大日神である。この神は、天地開闢世界の御柱であり、月日・浄土・人体の始めとなつてゐる。この神の体から五行が生じ、また天と地を分けて万物を生み出す。最後には諸神の心体まで生み出したという。このように富士講では仙元大日神を「万物の根元」たる存在として解釈している。さらに、仙元大日神の子孫は大山祇神の娘コノハナサクヤヒメと結婚したといひ、富士の仙元大日神は神力を持つ神なので、行者はこの神に願つて現世利益を実現すべきであるとする。

「仙元」という表現からは浅間大菩薩、「大日」からは大日如来、子孫がコノハナサクヤヒメと結婚することからはアマテラスが各々想像されるが、この神は天地創生の神・万物を生み出す神であるので、既存のイメージには収まらない新しい神格として読むべきであろう。さらに、仙元大日神は角行の目のまえに顕現して「直伝」をしたという。

此時又永祿八乙丑年六月三日、仙元大日御出現有て、角行東覚え御直伝有て曰、「夫当山は天地開闢国土の柱也。又万物の根元也。先世界空々たる時より始めて、水こりかたまりて御山出現す。其故は東より浪沓ツ、南より波沓ツ、西波沓ツ、北より波沓ツ、四方よりぶつかり、伊弉諾・伊弉冊とたち四方へひき給ふ。是を天の御中主命といふ。初て山生じ、是大山祇の命也」。

富士山は「天地開闢国土の柱」であり、「万物の根元」である。富士山が世界創生の中心である、ということだ。また、世界の創生が始まる時、水が凝り固まつてこの山が出現したとし、その故を尋ねると、東西南北の四方から波が一つずつぶつかるごとに、イザナキ・イザナミが四方へ引いたという。四方へ波を引くのは、出雲の国引き神話を思わせる。杵庵のいった「然則二神生之」は、ここでは明らかにイザナキ・イザナミになつており、二神による波引き神

話に変わっていくのである。さらに興味深いのは、イザナキ・イザナミの「波引き」によってできたのが「天の御中主命」であるという点である。『古事記』では天地創生の後、もつとも早く生まれるのが天之御中主神であるが、ここではイザナキ・イザナミよりも遅れて生まれる神になっている。以前には見られなかった富士山における「天の御中主命」の登場である。

もう一つ注目したいのは、富士講では世界創生と富士山の生成が「水」から始まったとすることである。「水」が天地を創生したという説は、鎌倉期成立の『大和葛城宝山記』に出ているものの、その影響が江戸期まで至つても強く作用していると考えられる⁽⁴³⁾。ただし、世界創生が水の固まりから始まるという富士講の論理は、その修行のアイデンティティとも密接な関係を持つものである。つまり、「此水にて身を清め可申。又内よりは昼夜に三十三水を以て、内心六根を清め一千日の内大行可仕」といったように、富士講では水によつて心と六根を清めることを重視しており、それを実行すれば「天道は奥え御入被成候⁽⁴⁴⁾」という。先達に率いられて富士山に登り、その山頂にある「水」によつて身と心を清めることは、天道を内面に一致させていく過程になる。富士講が富士山頂の水によつて病氣治療を行うことは、このような天地創生の神話から起源を求めるところである。これは以前の神話で、富士山が「死と再生」の空間として認識されたものから「不死」につながる病氣治療の論理へと転換

したことを示していよう。

富士講の信仰者たちにとつて富士山は救済の空間である。杏庵や羅山は富士山の祭神をコノハナサクヤヒメとして解釈したが、富士講ではより根元的な存在とする解釈を行い、またその存在に病氣治療や救済の根拠を求めている。それが世界創生の「水」の原理につながる。富士講の神話は、彼らによつて特殊化されたものといえ、従来とは異なる神話を作ることによつて信仰者の個人個人の病氣治療や救済の原理として作用していったのである。このように富士講では世界創生の根元を富士山に求める神話解釈によつて、従来とは異なる富士山中心の新たな神話・歴史を構築した。その中で『古事記』や『日本書紀』のような古代神話は解体・再構築されている。無論、「天の御中主命」などの設定は、富士講の神話創造が杏庵や羅山と同じく『日本書紀』などの古典からその起源を求めるようにも見える。しかし、この集団でもつとも重要なのは、仙元大日神の「直伝」の論理がより深く作用しているという点であろう。解釈の世界ではなく、「直伝」によつて神々と直ちに交流ができるということは、彼らが内心清浄による天地創生の神との直結という新たな神話・歴史を構築しようとしたことを示しているのである。

八、扶桑教の主宰神、天之御中主神

富士講は、明治期に入って扶桑教と実行教、丸山教など神道系新宗教として再構築される。明治政府による神道国教化の失敗と、新たな宗教政策としての公認教制度の導入は、従来にはなかった宗教として神道を再編成する。

その中、扶桑教は宍野半（一八四四—一八八四）によって創立され、明治十五年（一八八二）に宗教として認可される。教祖宍野は薩摩の出身で、平田篤胤の門に入って学んだが、明治維新の後には教部の官僚として働く。彼は富士講が勢力を持っているにもかかわらず、単一教団が形成されないことに注目し、教部省の職を辞めて、散らばっていた富士講の団結に取り組む。ここから扶桑教は誕生し、神道教団を形成する過程で宍野は、従来の富士講の神話世界を扶桑教の教義として再構築する。

（問）天祖天神とは何なる神なるや（答）天之御中主神なり
 （問）何の所以を以て天祖天神とは申すや（答）天地を鍛造し給ひて八百万神を産み其他草木の類に至るまで其御徳を以て生ぜしめ又人に魂をも賦与し給ふ神なれば一字不説の巻に天照大御神も木花之佐久夜毘売命も川の鱗に至るまで皆悉く天祖天神

の御子なりとあるを思ひ弁知すべし

宍野の著作である『富士信導記』⁴⁵の内容である。問答形式のこのテキストは、扶桑教の信徒に基本教義を教える概説書である。ここでは扶桑教の祭神が「天祖天神」となっており、これがすなわち天之御中主神であるという。

明治期に入って天之御中主神・高皇産靈神・神皇産靈神の造化三神論が主張されたのは、「薩摩派」の影響だとする原武史の説がある。⁴⁶ 対して、佐々木聖使は、天之御中主神を中心とする近代神学の形成を平田国学の影響とみる。⁴⁷ 本稿で両者の事実関係を突き詰める余裕はないが、神々の信仰問題を津和野派・平田派・薩摩派の権力争いの視点から捉える原の論よりも、天之御中主神をめぐる信仰や思想の形成と変化過程を近世末の歴史空間から分析する佐々木の論理の方が説得力がある。

天之御中主神が世界を創生する存在となるのは、篤胤の『本教外編』⁴⁸（二八〇六）にも見られる。そこでは「天地万物に大元高祖の神あり。御名を天之御中主神と申す。（中略）寂然として万有を主宰し玉ふ」といい、天之御中主神が世界創生の根元の神、万有主宰の神であるとした。本居宣長や篤胤などが西洋天文学・地理学やキリスト教の影響を受けたことはすでに通説になっており、⁴⁹ 篤胤の天之御中主神がキリスト教の唯一神論を基盤とするのは明らかである。

しかし、篤胤の場合、天之御中主神が絶対的な人格神としての主宰神になつていゝとはいえず、その性格が平田国学に継承され、後に明治初期になつて伊能穎則の『神一不二論』、六人部是香の『顕幽順考論』、渡辺重石丸の『天之御中主神論』などの論理によつて絶対唯一の普遍的な主宰神として定着していく。佐々木によれば、天之御中主神が信仰の世界で姿をあらわしたのは明治期に入つてからであり、この時期に天之御中主神が重視されたのは、神道の超越的な絶対性と世界的な普遍性を保証してくれる神の存在が必要だったためであるという。

宍野も、篤胤以降の天之御中主神の論理を受容したと見られる。ところで、疑問になるのは、そもそも富士講の最高神であつた「仙元大日神」は、扶桑教に至つてどうなつたか、ということである。

(問) 富士へ登山するは浅間大神小御嶽大神等の御助けを願ふには非ずや (答) 人の魂は浅間大神小御嶽大神等の賦与し給ふ処に非ず即ち天祖天神より賦与し給ふ靈魂なれば其恩を報ひ奉らんとして藤原武邦〔引用者註、長谷川角行〕尊師の神誓の跡を思ひ登山する処なり

(問) 浅間大神等は何故人の魂を賦与し給はずや (答) 人の魂は即ち神ともなつて終に神通をも得べき貴重のものなる故に無上至尊の天祖天神ならでは賦与し難きものなればなり

(問) 浅間大神の神靈も天祖天神より賦与し給ふ処なれば人の魂も同じき位なるや (答) 貴賤の差別ありて同じ位に非ざるは同じ山より出る玉にも善悪ある如くにて同日に語るべき者に非らず

しかし、宍野の記録のどこにも仙元大日神の存在は見当たらない。ただ浅間大神が存在するのみである。また、富士講では仙元大日神が根源的な神として世界を創造する存在であつたが、宍野の扶桑教に至るとその根源性と天地万物創造の力が「天之御中主神Ⅱ天祖天神」に移っていく。浅間大神は、天之御中主神の代理役として富士山の管理者となり、それ以上の存在感はない。扶桑教でこの神を祭るべき理由も、「天祖天神」から付与された魂が人間とは差別されるという点だけである。仙元大日神の没落ともいえるほど、宍野の神話解釈は富士講の神話世界から外れていく。そして、それは決して仙元大日神と浅間大神にとどまらない。

(問) 富士山は何れの神の守護なるや木花之佐久夜毘売命の御山にはあらずや (答) 天祖天神の神勅を蒙むつて木花之佐久夜毘売命の守護し給ふ御山なり

(問) 木花之佐久夜毘売命の守護の御山なれば彼の御山に至り何故天祖天神を信仰するや (答) 富士山は神仙の靈嶽即ち諸神

の集り給ふ処なれば殊に天祖天神の愛嶽なる事を思ひ木花之佐久夜毘売命は御山の番衛神なるを弁知すべし

(問) 木花之佐久夜毘売命を信仰して天祖天神の御崇あるや

(答) 御崇なし篤く信仰すべし

コノハナサクヤヒメも天祖天神の御子として富士山の「番衛神」となる。「番衛」は「留守居番」の「守衛」の意味である。その文脈から見れば浅間大神とあまり変わらなず、天之御中主神の代わりに山を守る神となつてゐるのではないかと推測される。仙元大日神・浅間大神・コノハナサクヤヒメは各々富士山の祭神としての地位を天之御中主神に譲り、新たに富士山の祭神となつた天之御中主神は、世界普遍の絶対唯一神として再誕するのである。

従来の研究において扶桑教は、富士講を継承しつつも、篤胤国学の影響を受けたと論じられてきた。しかし、実際にはむしろその反対で、扶桑教は篤胤国学の説を基に富士講や富士信仰でなされてきた祭神を解体し、新たな天之御中主神を創造したのである。無論、そこにはキリスト教よりも優れた、世界普遍の超越的な神を想定しており、宍野は仙元大日神や浅間大神、コノハナサクヤヒメより根元的で威力のある天之御中主神に信仰を帰結させた。宍野によつて富士山の祭神は変貌を遂げ、扶桑教の歴史は従来の富士信仰とは異なる方向に向かつて新たに叙述され始めたのである。

おわりに

浅間の神が「託宣」をあらわすことによつて富士神話は初めて語られた。そして、仏教世界観が強く働く中で富士山の神は菩薩に変わり、神話は新たに解釈されつつ「神学」を形成していく。また、仏教中心の世界観が崩れると従来の祭神は解体され、より根元的な神を求める解釈が相次ぎ、その流れは富士山の祭神を世界普遍の唯一的な神格にまで成長させていく。

神話の解釈において仏教や儒教、西洋キリスト教などの様々な世界観は、富士神話をより豊かにする要素として機能してきた。ただ、その多様な世界観は富士神話の歴史化の中で働いている。富士神話はその地域の神話として語られたが、その神話は解釈を重ねつつ歴史空間で実体化され、視覚化される。ここで神話はただの想像や荒唐無稽な偽物^{きごつ}ではなく、現実世界の救済原理をより説得的に証明する歴史事実として顕現する。

富士山の祭神は「浅間明神」「浅間大菩薩」「大日如来」「愛染明王」「コノハナサクヤヒメ」「仙元大日神」「天之御中主神」としてその神格を変貌・出現させていく。この神格の変貌は「災い」・「死」・「病」からの救済を求める要望に応じて実体化、視覚化されつつ「祭神」として歴史の中に姿をあらわす。とりわけ、富士山の

祭神の場合、救済の原理や神話解釈の要望が変わるとその権能のみではなく、顕現する神の存在自体が交替されてしまった。そこでの神話や神格は固定されておらず、神話解釈によって絶えず新しく生まれ替わってくるのである。

これまで本稿は、〈神話解釈史〉という視点から大まかに富士神話の解釈史について考えてきた。ただ、ここで取り扱っていない富士関連神話はまだまだ多く、それによって見えてくる神話世界の可能性を考えるのは、今後の課題になる。また、以上の考察によって『古事記』『日本書紀』のような王権神話とは異なる神話の多様性が見えてきたのは、これからの日本神話研究の視野を広げていく一つの手がかりになるだろう。それは〈神話解釈史〉による神話研究の可能性の新たな発見となる。

註

- (1) 村上重良『近代民衆宗教史の研究』（法蔵館、一九五八）。
- (2) 「民衆宗教」という視点から富士信仰を研究したものは、村上の後、宮田登『ミロク信仰の研究』（未來社、一九七五）、藤谷俊雄『神道信仰と民衆・天皇制』（法律文化社、一九八〇）、佐々木千代松『民衆宗教の源流——丸山教・富士講の歴史と教義』（白石書店、一九八三）、平野栄次『富士浅間信仰』（雄山閣出版、一九八七）などが挙げられる。
- (3) 岩科小一郎『富士講の歴史』（名著出版、一九八三）、桜井徳太郎『講集団の研究』（吉川弘文館、一九八八）、平野栄次『富士信仰と富士講』（岩田

書店、二〇〇四）、大高康正『富士山信仰と修験道』（岩田書店、二〇一三）など。

- (4) 竹谷鞆負『富士山の祭神論』（岩田書院、二〇〇六）、一六七—一六八頁。
- (5) 伊藤正義「中世日本紀の輪郭」『文学』第四〇巻第一〇号（一九七二）、阿部泰郎「中世神道と中世日本紀」『神道宗教』第二〇二号（二〇〇六）、小峯和明「吉備大臣入唐絵巻」とその周辺』『野馬台詩』の謎』（岩波書店、二〇〇三）など。
- (6) 阿部泰郎「変貌する日本紀」『国文学 解釈と鑑賞』第六〇巻第一二号（一九九五）、「日本紀という運動」『国文学 解釈と鑑賞』第六四巻第三号（一九九九）。
- (7) 山本ひろ子「神道五部書の世界」、斎藤英喜編『日本神話——その構造と生成』（有精堂、一九九五）、「中世神話」（岩波書店、一九九八）、伊藤聡『中世天照大神信仰の研究』（法蔵館、二〇一一）など。
- (8) 山本ひろ子「至高神たち——中世神学を向けて」『日本の神Ⅰ 神の始原』（平凡社、一九九五）、「靈的曼荼羅の現象学——中世神道の発生をめぐって」、坂口ふみ・小林康夫・西谷修・中沢新一編『「私」の考古学』（岩波書店、二〇〇〇）、小川豊生「中世神学のメチエ——『天地靈覚秘書』を読む」、錦仁・伊藤聡・小川豊生編『『偽書』の生成——中世的思考と表現』（森話社、二〇〇三）。
- (9) 「中世神話」から「中世神学」へという研究史的な意味を明らかにしたものととして村田真一の「宇佐八幡神話言説研究——『八幡宇佐宮御託宣集』を読む』（法蔵館、二〇一六）は注目すべきである。
- (10) 山下久夫「近世神話」から見た『古事記伝』注釈の方法、鈴木健一編『江戸の知』（森話社、二〇一〇）、斎藤英喜「近世神話としての『古事記伝』——『産巢日神』をめぐって」『文学部論集』第九四号（佛教大学文学部、二〇一〇）、「宣長・アマテラス・天文学——近世神話としての『古事記伝』のために」『歴史学部論集』創刊号（二〇一一）、「古事記はいかに読まれて

- きたか』(吉川弘文館、二〇二二)、『異貌の古事記』(青土社、二〇一四)。
- (11) 本格的な「近世神話」ではないが、その可能性を論じたものとして、「中世神話」の方法によって古代から中世へと変貌する神話の可能性を考えた齋藤の『古事記——成長する神々』(ビイニング・ネット・プレス、二〇一〇)と権東祐『スサノヲの変貌——古代から中世へ』(法藏館、二〇一三)がある。
- (12) 原克昭『中世日本紀』研究史』『国文学 解釈と鑑賞』第六四卷第三号(二九九九)、一七六頁。
- (13) 『神話解釈史』という表現は、齋藤英喜「日本神話に現れた「死」と「再生」——神話解釈史の視点から」『日本学研究』第四六輯(檀国大学校日本研究所、二〇一五)で初めて使っており、権東祐「教派神道と「近代神話」研究の可能性模索——韓国に流入された神道、実行教、神理教を中心に」『日本研究』第六四号(韓国外国語大学校日本研究所、二〇一五)でもその可能性を提示し、「神話解釈史から読み取る教派神道の宗教性——神理教を中心として」『佛教大学総合研究所紀要』第二三三号(二〇一六)などで使ったことがある。ただ、その方法的な位置付けは本稿が最初であろう。
- (14) 磯前順一『記紀神話のメタヒストリー』(吉川弘文館、一九九八)、一頁。
- (15) 仁寿三年(八五三)七月五日条「以駿河国浅間神、預於名神。」(『文徳実録』、佐伯有義編『六国史』第七卷 朝日新聞社、一九三〇、八五頁)。
- (16) 北条勝貴「古代日本の神仏信仰」『国立歴史民俗博物館研究報告』第一四八号(二〇〇八)、二八—三二頁。
- (17) 「九日丙辰、勅甲斐八代郡浅間明神祠。列於官社。即置禰宜。隨時致祭。」(『日本三代実録』「前編」、『国史大系』第一部8 吉川弘文館、一九五二、一六七頁)。
- (18) 齋藤英喜『アマテラスの深みへ——古代神話を読み直す』(新曜社、一九九六)。
- (19) 「且令鎮謝。雖然異火之変。于今未止。遣使者檢察。埋割海一千許町。仰而見之。正中最頂飾造社宮。垣有四隅。以丹青石立。其四面石高一丈八尺許。広三尺。厚一尺余。立石之門。相去一尺。中有二重高閣。以石構宮。彩色美麗。不可勝言。望請。齋祭兼預官社。從之。」(『日本三代実録』「前編」、前掲(17)に同)。
- (20) 順行寺本『富士の穴』(小山一也『富士の穴草子——研究と資料』文化書房博文社、一九八三、一三四—一四二頁参照)。
- (21) 真言宗小野流の成尊(一〇二二—一〇七四)が康平三年(一〇六〇)に著した『真言付法纂要抄』に、「抑於瞻部洲八万四千聚落之中、唯陽谷内盛秘密教。事見上文。昔威光菩薩、常居日宮、除阿修羅王難。今遍照金剛鎮住日域、増金輪聖王福。神号天照尊、刹名大日本国乎。自然理立自然名。誠職之由矣。是故南天鉄塔雖連、全包法界心殿。東乘陽谷雖鄙、皆是大種姓人」とあるのが最初と知られている。
- (22) 伊藤聡「天照大神Ⅱ大日如来習合説をめぐって(上)」『人文科学論叢』第三九号(茨城大学人文学部、二〇〇三)。
- (23) 富士山や葦高山を胎藏界・金剛界曼荼羅として表現するのが、仏法の王権・国家守護の意味からの離脱であるのか、それとも王権に並ぶ鎌倉幕府というもう一つの世界構造を構想したものかは、現段階でいえない。ただ、その可能性も今後の検討から考えていきたい。
- (24) 村田正博「仙覚の志」『人文研究』第四三卷第一〇分冊(大阪市立大学文学部、一九九二)、八三四頁。
- (25) 「風聞。月氏国有一嶋。皆奉禰鎮守諸神。然間、夜中一嶋辺失畢。成奇令尋東西南北、渡日本国東海道駿河国、頭浅間大明神給。是震旦文殿之日記注置也。古老伝云、山名富士者取郡名也。山有神名浅間大明神。」(神奈川県立金沢文庫蔵『浅間大菩薩縁起』)。
- (26) 阿部泰郎「日本紀と説話」、本田義憲・池上洵一・小峯和明・森正人・阿部泰郎編『説話の場——唱導・註釈』(勉誠社、一九九三)、一九九—二〇〇頁。

- (27) 前述した仙覚『万葉集註釈』の仁和寺本（一三四七年の写本と知られる）には、「駿河の国には、富士山・葦高山とて高き山ふたつあり。ふじのやまはいただきに八葉の嶺あり。浅間大菩薩と申女神まします」という記事があり（『仁和寺蔵 萬葉集註釈』京都大学国語国文学資料叢書別巻二、臨川書店、一九八一、八四頁）、同じ室町期の作とされる三井寺実睿の『地藏菩薩靈驗記』にも「垂迹浅間大菩薩法体ハ金剛毘盧舍那ノ応作男体ニ顯玉フベキニ女身ニ現ジ玉ヘリ」という記事がある。
- (28) 築土鈴寛「唱導と本地文学と」『中世芸文の研究』（有精堂、一九六六）、一六五頁。初出は『国語と国文学』第七集第八・九号（一九三〇）。
- (29) 『塵荆鈔』第十一、市古貞次編『塵荆鈔』下（古典文庫、一九八四）、三七—三七二頁。
- (30) 市古貞次は著者が分からないと述べたが、松原一義は論証によつてそれが木戸孝範ではないかと推定した。市古貞次、前掲（29）、および松原一義『塵荆鈔』の研究（おうふう、二〇〇二）、九八頁。
- (31) 加須屋誠「愛染明王」『大法輪』二〇一四年八月号、一〇六一—一〇八頁。
- (32) 佐藤弘夫によると、中世にアマテラスは男体としてあらわれる場合が多かったという。佐藤弘夫『アマテラスの変貌——中世神仏交渉史の視座』（法藏館、二〇〇〇）、六一—一〇頁。
- (33) 小山一成「富士の人穴草子」（文化書房博文社、一九八三）、二五頁。
- (34) 山下久夫、前掲（10）、一三頁。
- (35) 堀杏庵「杏陰稿」、『浅間神社史料』（名著出版、一九七四）、一七二頁。
- (36) 「相国」は、中国の漢時代の官職名であり、日本では律令体制下の太政官の最高職である太政大臣の唐名として使つたとする。平清盛が「入道相国」と呼ばれた。京都には御所の近くに足利義満の立てた「相国寺」もある。ただ、羅山のいう「相国」が何を指しているのかは不明である。
- (37) 倉地克直『近世日本人は朝鮮をどう見ていたか——「鎖国」のなかの「異人」たち』（角川書店、二〇〇一）、二一〇—二二二頁。
- (38) 狭間芳樹「近世における民衆と宗教——キリシタンと一向宗」、芦名定道編『比較宗教学への招待——東アジアの視点から』（晃洋書房、二〇〇六）、七八頁。
- (39) 岩科小一郎「富士講の歴史」（名著出版、一九八三）、六頁。
- (40) 『角行藤仏附記』、『民衆宗教の思想』日本思想大系67（岩波書店、一九七二）、四五—四五四頁。
- (41) 伊藤堅吉「角行藤仏附記と角行関係文書について」、『民衆宗教の思想』前掲（40）、六四—六六頁。
- (42) 井野辺茂雄「富士の信仰」『山岳信仰の成立と展開』山岳宗教史研究叢書一（名著出版、一九七五）、一三四—一三五頁。
- (43) 「蓋し聞く、天地ノ成意、水氣變じて天地と為ルト。」（『大和葛城宝山記』日本思想大系19、岩波書店、一九七七、五八頁）。
- (44) 『角行藤仏附記』前掲（40）、四五—五五頁。
- (45) 宍野半之進「富士信導記」第一、森江佐七、一八七七。
- (46) 原武史『出雲』という思想——近代日本の抹殺された神々』（講談社学術文庫、二〇〇一）、一五—三頁。
- (47) 佐々木聖使『天之御中主神のゆくへ——近代的神観の確立と葛藤』（龍声社、二〇一五）。
- (48) 斎藤英喜「宣長・アマテラス・天文学——近世神話としての『古事記伝』のために」前掲（10）および佐々木聖使『天之御中主神のゆくへ』前掲（47）など。

付記…本文および引用文の旧漢字は新漢字に改め、適宜ルビを付した。