

## 【研究余滴】「立山曼荼羅」に内在する「立山信仰」の基層を考える

米原 寛

### はじめに

「立山信仰」研究については、昭和の初年に草野寛正の「立山ヲ中心トシタ立山の歴史概説」、新井梅次郎の「立山信仰と時代相」などの論考が嚆矢となり、以後数多くの研究者の手による研究成果が累積されてきた。加えて、立山博物館の設置に伴い、学芸員の研究も深まり、「立山信仰」研究が単に立山の信仰に止まらず、日本の山岳信仰を解明するに極めて有為な研究対象との見方が斯界において定着してきている。研究の方法論として、一つに、文献に即した実証的研究、今一つに、伝承や説話文学など民俗学・国文学を援用した思想史的研究がある。近年、立山博物館では、後者の研究方法にも注目し、芦峯寺・岩峯寺衆徒が創案した「立山曼荼羅」に込められた

信仰の内実や、思想的文化的時代相との関連について調査を進めているところである。

本稿では、立山に見られる山岳信仰の様態を、時代相との関わり、あるいは修験や地獄思想など仏教の系譜からみた視点、とは別に、「立山曼荼羅」の背後に内在する、日本人の内奥に潜在するさまざまな原初的神道ともいうべきもの、あるいは東アジアに起源する「死と再生の観念」など「立山信仰」の基層あるいは古層ともいうべきものについて考えてみたいと発想したものである。本稿は、の先人の研究成果を上記に示した視点でまとめてみたものであり、格別の新規性はないが、今後の立山信仰研究の一視点となれば幸いである。

### 1. 山と神の思想

大自然、とりわけ山岳に対する畏敬の念は日本人の心象であった。山々に対して神聖を感じ、恐怖を覚え、その雄大秀麗を賛美し、その幽邃凄絶に畏怖し共生してきたことは時代を通じての事象でもあった。

日本人の山に向き合う態度は、古くは、山を神の顕れる聖地として、山を神の身体として、あるいは山を神そのものとして崇拝し、信仰し、精神世界の根源としてきたのである（仏教徒の修行者・行者・求道者の修行の場としての対象ではなく）。それ故に、日本人の思想も文学もこのことを根底に置いて展開してきたものと考えられる。まさしく、日本人特有の事象というべきものといえよう。このように、山が崇拝の対象とされた所以は、先人が何らかの霊

感心、或いは何らかの因縁や特殊の関係で山を神として祀り、或いは神を祀る山としてきたのであろう。言うなれば、日本人が山に対して感得したものは、山は神の降り立つところ、神の坐すところ、神の鎮まるところであり、こうした山に対して純粹に畏敬し信仰してきたものである。その上で生活守護や靈魂との関わりをもったものであろう。こうした考えは「山と神が一体」とする「神体山」という呼称で表現されたのである。典型的な例は、奈良県の三輪山（神奈備山）であり、富士山（不二山）などである。

ところで、山は、時として人格化される。柳田国男の『日本の伝説』<sup>1)</sup>に「立山の背くらべ」の伝説が取り上げられている。越中の立山が、加賀の白山と背くらべしたことがある。立山の方が草鞋一足分

だけ低かったので、それ故立山に登る人は草鞋をもって登るといふ伝説である。

こうした「山そのものが神である」という考えから、立山でも「神体山」の観念が生まれ、『和漢三才図会』や『立山縁起』にも「一の越…五の越」の文言で浄土山の尊躰を表現し、古き神体山の記憶を写している。さらに、立山の「山の神」は産育と豊穰の神であり、芦峯寺など狩猟を業とする山の民の神となり、芦峯寺の山の民は、熊や山姥（媯尊）を畏怖と崇敬の習合した感情でお祀りしている。また、高取正男・竹田聴州の共著『日本人の信仰』には、山は靈魂の憩いの場所とも考えられ、平安時代に至ってこうした祖霊観が山中浄土の観念を成立させた言う<sup>2)</sup>。立山山中の他界観もこうした考えから成立したものであろう。

## 1—1. 立山信仰の古層をなす「神体山」と靈山信仰

### 1—1—1. 「神体山」としての立山

山の麓に居住して、朝な夕な、春夏秋冬、山を仰ぎ、山を望んで生活をする人々は、山に対する不可思議な靈異を感じ、いつしか期せずして畏敬している山を「神体山」(神奈備一大和国大神神社おのみわじんじやが有名)として崇拝してきたのである。そして、世の経るにつれて神社が設けられ、さらに世を経て宗教的縁起をもって靈山が構成されていくのである。また、次第に密教が広まるなかで、これらの「神体山」も修験・行者ら仏教の徒によって開山され、不可思議な縁起によって広く喧伝され、日本の靈山として認められていくのである。熊野・白山・立山・出羽三山等々がそうである。

ところで、改めて「神体山」の要件をあげてみると、①神のみ生まれし山、②神の天降ります山、③神の鎮まり坐ます山、④神の影向し給う山、⑤神の垂迹し給う山などである<sup>3)</sup>。これらの要件こそが、先人が山に向かって畏敬し崇拝した理由であり、立

山もこうした「神体山」の要件を兼ね備えた聖なる山であり靈山であった。①②③については、『万葉集』卷十七4000～4003番の大伴家持の長歌「立山の賦」や短歌、そして、大伴池主の反歌からも読みとることができる。

「天さかる 鄙に名かかす越の中 国内ことごと  
山はしも しじにあれど 川 はしもさはに行けども  
皇神の うしはきいます 新川の その立山  
に 常夏に 雪降りしきて 帯はせる」(4000)

「立山に 降り置ける雪を 常夏に みれども飽かず  
神からならし」(4001) 「朝日さし そがいに見ゆる  
神ながら御名に負はせる 白雲の 千重を押し分け  
天そそり 高き山 冬夏と分くこともなく 白妙に  
雪は降りおきていにしへ ゆ 在り来にければ  
ごごしかも 巖の神さび」(4003)

立山は、皇神すめがみがお支配になる山でかつお住まいになるといふ神々しい巖の山であるといふ。家持は、立山に対して、ふるさとの大和三山に対する以上の感動をもって「立山の賦」を詠んだものであろう。題詞に「賦」を付けていることや、「鄙に名かかす」といふ敬語を用いての表現が感動の大きさを物語っている。「賦」とは中国の漢詩に、壮大な自然、大きな感動を与える景観に用いるといふ。)家持によって神の山と詠われた立山は、後に延喜式内社に位置づけられた「雄山神」或いは「新川神」の「うしはきいます」山ではないだろうか。

また、④については、多くの「立山曼荼羅」の図柄に、ものによって若干場所が異なるが、媯堂の付近に朱塗りの柵で囲まれた「影向石ようごうせき」が描かれている。「影向石」とは神の降り立つ磐座であり、「立山曼荼羅」場合、媯尊が影向する磐座とみることができる。

⑤については、十卷本『伊呂波字類抄』では立山の神が垂迹して「立山権現」となったことを、『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」では阿弥陀如来に垂迹

したことを記載している。

なお、立山が「神体山」であるという立山観は、『伊呂波字類抄』では頂上を「烏瑟ノ峰」というように立山が仏の体になぞらえていることにも現れている。芦峯寺の「立山大縁起」（泉蔵坊本）では、浄土山を阿弥陀如来の体になぞらえて、「汝知之否、自此東在泰嶽、其山立相者即弥陀妙躰、相好具足、所謂膝名一ノ拳（興カ）、腰名三ノ拳（興カ）、肩名四ノ拳（興カ）、烏瑟名五ノ拳（興カ）」と呼称している。また、『和漢三才図会』にも「到り浄土山、拜ヌ一光三尊ノ如来、二十五ノ菩薩ヲ、蓋シ此ノ大嶽ノ形似タリ仏ノ尊貌ニ、膝ヲ為一ノ越、腰腹為二ノ越、肩為三ノ越、頭為四ノ越、頂上仏面ヲ、為五ノ越」と記している。このことは十辺舎一九の『諸国道中金草鞋』にも紹介されている。現在、雄山頂上をめざす際に、必ず一ノ越から五ノ越を越えるのである。

こうした日本人の山に対する敬虔な心象「山そのものが神である」という観念については、お雇い外国人として来日していた英人ウエストーンが、明治21年の夏、立山頂上にある雄山神社の社前で行われた敬虔な宗教的儀礼に出会ったときの様子を次のように記している。

この聖山の守り役をしている神主に連れられた巡礼者の一行が登って来るのが見えた。神主はいかにも敬虔に儀式張って、その社の前かけられた、鷲の羽の組み合わせ模様が、金で染めてある真紅の錦欄の幕を開いた。それから彼は扉を開け、かずかずの霊宝を取りだし、不思議そうに眺めている巡礼者に見せた。」<sup>4)</sup>

山頂の“奇妙な儀式”は西洋人の目には誠に不思議な光景として映ったのであろう。

### 1—1—2. 霊山信仰と立山

山岳信仰、それは人々の山に対する畏敬の念から生ずるものであり、その内容と形は、時代によって地域によって異なる山に対するかかわり方に規定さ

れる。しかし、一般的には、山の麓に居住して、山を仰ぎ、山を望んで生活をする人々の山に対する霊異感、およそ次ぎのような二つの事情によって支えられていた。すなわち、一つには、生活の体験によって与えられる感覚（集落の人々にとって山は、水源として重要な意義をもっているほか、燃料や建築用材や、動物性の食物の供給源であるという）であり、二つには、山は、なかなか近寄りやすい一面があるという感覚である。山深く入り込めば込むほど、険阻な地形が人の行動を阻む。それゆえ、山は、畏怖に満ちた存在であり、山の神の止住するところであった。こうしたことは「立山」の呼称が、①峰々が続く連峰の太刀のような景観から「太刀山」、②険阻な地形が人を寄せ付けない「断つ山」、③神仏が顕れる山との意味が込められている「顕つ山」という概念を有していることからもうかがうことができる。

一方、古代における山岳が、死霊または祖霊のたむろし、鎮まる場所として、特殊な霊異感をもってみられた一面があった。それ故に「死出の山」という感覚もうまれた。このような「山は現世と違った他界であるという観念」は、早くから生じ、死霊や祖霊がとどまる山は、日本の各地に想定されていった。加賀の白山や越中の立山、陸奥の恐山などもそれであった。その他、出羽三山とか、岩木山、鳥海山、戸隠山、富士山、御嶽、蔵王などのような山々である。いずれも祖霊を祭るところとして地方の信仰を集めるようになった。殊に立山は『今昔物語集』などの説話を通して地獄の山として知られ、天台系修験の中核をなすものであった。

### 1—2. 遙拝信仰と立山

遙拝信仰は、日本における山岳信仰の原初的な形をなし、地域を問わず「山そのものが神である」とか、「山は天から降ってきた」とか、あるいは「山に天から神が降り立った」という考え方から、山の神

を畏敬する観念から出発したとされる。古代人にとって、その思想ないしは信仰上において、山岳の占める位置はきわめて重要なものがあつたにちがいない。「立山曼荼羅」を見ると、その上部には、日・月を天空両サイドに配し、その下に立山連峰の浄土山から剣岳の山並みを写しており、仏諸菩薩の早來迎や飛天の遊舞など非日常的な空間を現出している。こうした空間は、古来、芦峯寺の人々の立山の対して抱いてきた聖域空間のイメージであり、まさしく立山信仰の原初的遙拝信仰の記憶が表現されているやに思う。

立山連峰は南北に長く場所を選べば山麓当たりでも近くの峰を遙拝できる。一例として、剣岳の麓や雄山山麓に生まれた遙拝信仰についてみてみることにする。

### 1—2—1. 剣岳の遙拝信仰

剣岳の山名は、あたかも剣を立てたような景観ゆえであり、また神の顕ち現れる山の意から名付けられたものであろう。そして、平安後期（藤原末期）大岩の地（現上市町）に不動明王を磨崖仏として刻んだのは、不動明王の剣の魔を払う力に仏の靈異を感じ、背後に聳える巖がたる峰の名前を剣としたのでなかろうか。広瀬誠は「剣の本地仏は不動明王で、剣の山容はさながら不動明王の神聖な劔と観ぜられたのであろう<sup>5)</sup>」と言っている。

剣岳を真正面に観ることのできる地に古代の剣岳信仰を伺わせる神社がある。かんとのじんじゃ神渡神社（上市町森尻）とひおきじんじゃ日置神社（立山町日置或いは日中）である。両社との「延喜式」神名帳に記載された古社であり、古くは立山の末社七カ所の一つとされ、立山信仰とも関係が深い。

剣岳を遙望する地に剣岳にうしはきいます神を招く神社、神渡神社と日置神社の存在があつたことは、剣岳の遙拝信仰を証するものであり、立山に密教が入り込む前にも劔岳は山麓の人々の遙拝信仰の対

象であつたことは容易に肯首できる。

神渡神社について、「神明帳考證」巻六<sup>6)</sup>に、「神度神社今疑森尻歟、神渡劔、古事記云、大刀名謂大量、亦名謂神度劔、日本紀云「味耜高彥根神、拔其帶劔大葉刈、此云我里、亦名神度劔」、と記されている。この趣意を「劔を帯びた神が渡りくる神社」との解釈が許されるならば、神渡神社は劔岳から神が渡りくる神社と考えられる。東方間近に劔岳を仰ぐ地に位置する神渡神社はまさしく劔岳を信仰する在地古代人のこころの拠り所ではなかつたろうか。

日置神社の「日置」は、柳田国男によれば「日招」と同義であるとした。日本書紀では山彦海彦の段に「風招」の語があり、古代では招くことをラクといい、尾張国風土記の吾縵郷（あつう）の条により解釈すると、日置は曲部の名であり、日置部の職能は神の所在を知ること、すなはち「神を招（お）ぐ」ことである。いうなれば、「日置」の語意は、天すなわち日から劔岳に坐す神を招き入れる信仰上の意味があつたからであろう<sup>7)</sup>。かくて、劔岳にうしはきいます神を祀るのが神渡神社と日置神社であつた。後世、『和漢三才図会』や『立山縁起』類に載せられた「立山開山」の記述により、劔岳の本地仏は不動明王であり、垂迹神は刀尾天神としていることが注目される。この「劔岳の刀尾天神」は岩峯寺雄山神社との関わりが深く、境内には「力（刀）尾権現社が祀られ、垂迹は手力雄命也」としている。劔岳遙拝に恰好の場所にある刀尾天神を祀る岩峯寺雄山神社末社、太田本江の刀尾神社（神宮寺である刀尾寺）の存在も勘案してよいであろう。

このように、劔岳は古代においては神の山であり、遙拝信仰の対象でもあつた。大伴家持の歌に「太刀山に降り置ける雪を常夏にみれども飽かず神からならし」と詠まれた立山は、まさしく、雄山ではなく劔岳ではなかつたか。夏の劔岳には雪はなく、従つて、白く見えることもない。しかし、都人は高山や靈山には白雪のイメージがあり、夏には雪がない加

賀の白山においても同様の発想で「シラヤマ」と名付けられたのであろう。

大伴家持が眺望したと思われる、北陸道から立山連峰をみると、雄山は大日岳に隠れて見えず、剣岳がひときわ高く鋭く天に聳え、あたかも剣を立てたような景観である。太刀、「タチ」は、切り立った山、断ち切れた山という解釈もあり、柳田国男は「タチ」は神の顕ち現れる山の意であると考えたのである。「万葉集」の大伴池主の歌（4003）の中に、「神ながら、御名に負はせる、白雲の、千重を押し分け、天そそり、高き立山」と詠まれており、この対象となる峰は、今にいう雄山ではなく剣岳であったろう。

広瀬誠も「万葉集のタチヤマは立山連峰の総称であろうが、その景観の中心はやはり剣岳であつたらう」<sup>8)</sup>と述べている。高瀬重雄も「平野からの遠望では、雄山の峰を指呼するのはむしろ困難であつて、剣岳の雄志こそ最も峨々といして印象的である。」<sup>9)</sup>と述べている。

立山信仰史の初期の段階では剣岳が信仰の対象であったが、平安時代中期以降雄山を中心とする天台系の山岳信仰が展開するようになっても、なお、剣岳に対する原初的な意識は継続され、雄山神社頂上社殿の祭神として「向かつて右座に剣岳の神たされる刀尾神とうのおしんを、向かつて左座に雄山の神とされる雄山神を祀っている。」<sup>10)</sup>、また、社殿は剣岳を望む方向で建立<sup>11)</sup>。されたのである。芦峯寺の大仙坊佐伯幸長は頂上社殿を「立山権現と剣嶽権現を遙祭した斎場聖庭」であるという<sup>12)</sup>

## 1—2—2. 本宮立蔵社の遙拝信仰

研究者周知の『伊呂波字類抄十卷本』に記載されている立山山麓寺院に係る記述に、「自大河南者、葉勢之建立、三所上本宮、中光明山、下報恩寺、慈興上人建立者、自大河北三所葦峯寺、根本中宮、横安楽寺、又高禪寺、又上巖山之頂禪光寺千柿也、下岩峯寺今泉也」とある。「自大河南」は常願寺川の左岸、

後世、真言宗寺院が多く存在していた所、「自大河北」は、常願寺川右岸、後世、天台宗寺院の存在していたところである。なかでも、常願寺川の左岸に存在した「本宮」の地（元本宮の地）には、「立蔵社」と呼称する宮（現在三転して下本宮の地にある）が現存し、8体の神像をお祀りしている。そのうちの坐像は藤原時代末より鎌倉、1体は鎌倉時代の半跏像で、共に杉の一木造りである。坐像は冠こぶしの巾子の幅広く、平安時代以前の柔らかな服飾をあらわし、両手を膝に座胡しておられる。半跏像は、衣冠姿で、両手を半跏した膝にあてており、坐像よりいかめしい強装束で、強健な肩や膝の線鎌倉時代の特色が出ている<sup>13)</sup>。神道史においては、その土地に祀られている神なるが故に、地名をもって神名とする<sup>14)</sup>と言われていることから、この立蔵社に祀られた神像は、神仏習合の立山主の神であり、立蔵社の神と考えられる。立蔵社の立蔵も、芦峯、岩峯と同じ「クラ」で「立山の峯」であることから、立蔵社の神は、立山に坐す神でもあろう。この立蔵の神は、後の立山権現が現れる前の立山の神であり、地主神でもある立蔵の神を祀ったのが本宮であり、その神宮寺が近世の立山縁起に現れる立山本宮の神宮寺と考えられる五智寺ではないかと考えられている。

ともあれ、「立蔵」・「芦峯」・「岩峯」の名が並て記載されていることは、立山の神を考える上で何らかの意味合いを感ずるものである。本宮を立蔵、中宮を芦峯、下宮を岩峯と称することは、大和三輪山の奥津磐座、中津磐座、下津磐座と称することと似て、神座の意とすると、立山山麓における雄山神社の三宮というのも肯ける。

吉部山南麓に広がる説法ヶ原、立蔵ヶ原、粟巢野と続く常願寺川の河岸段丘に広がる平は、極楽坂山、瀬戸蔵山、大品山に囲まれ、現在の雄山、大汝山を遙拝できる絶好の地である。旧説法が原に本宮（元本宮の地）があったとの伝承は、この地が立山を遙拝する絶好の地であり、密教が立山に及ぶ10世紀以前

の立山信仰の一つの様態ではなかったろうか。以降において上、本宮立蔵(峠)、中、中宮芦峠、下、下宮岩峠と三宮並列並称となったのではないか。こうした状況を写しているのが『伊呂波字類抄十卷本』と考えられるのである。常願寺川を上流に向かって立山を臨んだとき、左岸の段丘沿いの道路からは立山雄山山頂を何の遮るものもなく眺望できる。南三所に建立されたという常願寺川左岸は、上野、岡田、松の木、牧など立山連峰を視界に入れながら立山に迫る道筋があり、この右岸に遙拝する信仰の原初の姿をみることができる。それ故に、左岸には遙拝の拠り所としての「立蔵社」が設けられたものであろう。これに対して、右岸の段丘沿いの道路からは雄山を遙拝することはできず、わずかに芦峠寺の一角から見えるのみである。なお、10C以前の頃には右岸には格別の信仰施設が存在していなかったものと考えられる。なお、『伊呂波字類抄十卷本』に記載された大河兩岸の寺院群は、古くとも平安後期の状況を写したのと考えられる。

芦峠寺の「布橋灌頂会勸進記」には「第一開祖文殊菩薩」(文殊菩薩の後身と言われる薬勢上人)と記し、岩峠寺が加賀藩に書き上げた由緒には「慈興上人」を「中興開祖」としている。すなわち、岩峠寺や芦峠寺において勸進記や由緒に「慈興上人」の先に「薬勢上人」を登場させたのは、「薬勢上人」の開山以前の立山の神が立山本宮に祀られた立蔵の神であったことを暗示させるものである。また、近世において両峠衆徒は、「立山権現」を主尊とするも、芦峠寺の立山権現大宮若宮の大祭礼には、「立蔵大明神」や「立蔵権現」などと立蔵社の神を奉ずる本宮の神輿奉戴の奉士によって祭儀が行われたのは明治二十年頃までの厳制であった<sup>15)</sup>ことは、本宮が立山信仰の基層に位置する故であろう。

それ故に近世に成立した立山縁起には「麓有一聖跡、名称五智寺薬勢上人建立是也」、「至高崩云所、是本宮立蔵大明神」(延命院版<sup>16)</sup>、「自玉殿岩屋下本宮

竈蔵洞(泉蔵坊版<sup>17)</sup>)と記されている。また、芦峠寺において近世に作られた修験道の制戒「立山開山慈興上人御定書」「禁法十六ヶ条」の第一条に「許女犯雖叛仏戒、依立蔵権現神託開之、不可有毀犯齋戒<sup>18)</sup>」と記されている。このように、近世に作られた縁起や文書に立蔵大明神や立蔵権現が現れることは、芦峠寺や岩峠寺の衆徒にとって、立蔵の神がなお立山信仰の基層にあったことをうかがわせるものである。

### 1—2—3. 芦峠寺・岩峠寺の遙拝信仰

現在の雄山神社前立社壇から東南約2kmの地にある「神宮山」の地は、岩峠寺集落の「宮路」と称される参道で繋がっている。この「神宮山」の地は、立山三山を遙拝できる段丘上にあり、古代の祭祀場磐境(いわさか・神が依り憑く巨石・巨岩)があった地と考えられる。昭和45年に壮大な建築物の礎石が出土し、中世に勧請された熊野神社の社地遺跡であるという。平成21年に山本義孝が調査したところ、神宮山の東斜面に磐座・集石を確認している。集石と磐座は直線上に並び、機能として磐座に付随する祭壇か依代の可能性を指摘している<sup>19)</sup>。神宮山の磐座から立山三山を遙拝する岩峠寺立山信仰は、密教が立山に入り込む以前の、神宮山の祭祀遺跡を拠点とする遙拝信仰であった可能性を考えることができる。

一方、芦峠寺中宮寺の嬭堂基壇に立ったとき、そこから正面やや左側に見える大きな山塊は大日岳であり、そのどっしりとした量感に芦峠寺の山岳信仰の基盤が大日岳にあり、その山神として嬭尊が祀られていたことに納得がいく。現在、遙望館(立山博物館施設、かつての嬭堂基壇後ろに位置する)から雄山を真正面に遙望することができるが、江戸時代以前は杉の木立に覆われ雄山を眺望できなかつたといわれる。古き芦峠寺の遙拝信仰は、その対象が雄山ではなく大日岳であり、したがって嬭尊信仰に

つながる山の神信仰ということになる。

### 1—3. 立山信仰の基層をなす「山中他界観」

仏教に彩られる前の“原初的な山の神の時代”には、山の神が支配する山中には次に挙げる三つの「他界観」が先行研究で提起されている。一つには、山中は祖霊の赴く処であり、死者の霊が山上あるいは山中に赴き止まるという観念である。こうした観念は仏教的色彩が強まるなかで、浄土世界と地獄世界の他界を生みだしたのである。二つには、靈異に満ち、アニミズムの世界観を写したトーテミズムの精神性が内包された異界であった。芦峯寺の狩猟民は山中異界を領有する力の強い神の存在をクマに比定し、まさに芦峯寺の畏怖する山の神は「クマ」であり、「クマ」は「狩猟民の山の神」であった。「立山開山縁起」には熊が登場する。弓矢で射られた熊が玉殿窟で阿弥陀に交替する場面、すなはち、原初的な山の神＝熊が仏教的世界の仏＝阿弥陀に交替するという場面である。このような「山中他界観」は、桜井徳太郎や谷川健一らの言う「狩猟民の山中他界観」<sup>20)</sup>である。三つには、山は大切な水の源であり、燃料その他の生活資料の供給源であるという認識は、後に「山の神」と「田の神」の去来伝承を生み、芦峯寺では豊穰を司る神＝娑尊信仰を生み出すのである。こうした考え方が、柳田国男や野本寛一らの言う「稲作民の山中他界観」<sup>21)</sup>であり、芦峯寺において娑尊信仰を生みだしたのである。

#### 1—3—1. 祖霊信仰と山中他界観

「立山曼荼羅」を見ると、真っ先に目に飛び込んでくるのが画面左側に大きなスペースを割いて描かれている地獄の景観（山中他界）である。その位置は、画面中位の聖域空間に描き、現実の山中に非日常的な地獄景観を配している。立山地獄の図像には、「本朝法華験記」に記された「日本の人、多く罪を造りて立山の地獄に墮ちる」の文言のとおり、地獄に

墮ち苦患を強いられた亡者が多く描かれている。描かれた図像の背後には、先人の縄文的な山中他界観や祖霊観が写し込まれていることに意を払う必要がある。

原初的な山の神の時代には、山の神は、すでにこの世を去った祖霊に関わり、祖霊としての山の神が、やがて先祖の神としての氏神になるという場合も少なくなかった。人間の靈魂の最後の憩う場が山中にありという観念も、非常に古い時代から日本人の信仰生活に根付いていたと思われる。山中には現世の人の近づきたい他界があり、靈魂がうつし身を離れて行く先は、この山中の他界であるという観念である。おおよそ墓というものが、高い山場をえらんで、あるいは山を眺望できる場所に営まれてきたのもこのような日本人特有の山岳観によるものであろう。後世、立山山中の室堂平に納骨遺跡が遺されていたり、上市町黒川遺跡群のなかに「黒川上山墓跡」や「円念寺経塚」<sup>22)</sup>が営まれていたのも山中他界観によるものであろう。

この死者の霊が山上あるいは山中に赴き止まるという観念が窺える記録は、古くは『万葉集』の挽歌<sup>23)</sup>に見ることができる。

なゆ竹の とをよる皇子 さ丹づらふ わが大王  
は 陰国こもりくの 泊瀬の山に 神さびに、齋きいますと、  
玉梓の人ぞ言ひつる（後略）

丹生王が石田王の死を悼んで詠んだ長歌の一節である。「泊瀬の山に 神さびに、齋きいますと」とは、死は山に去るとの意である。また、反歌には「高山の巖の上にいませつるかも」とあり、「高山の巖の上に君がこやせる」ともいっている。死霊が山の巖の上に止まっているというのである。死霊が山上または山中の他界におもむくという思想は、奈良時代以前の昔から日本人が等しく共有する意識であったと考えられる。後に仏教の死後世界観が習合して、山中浄土観、山中地獄観が成立したと思われる。立山の場合、周知の如く爆裂火口が地獄に見立てら

れ、『本朝法華驗記』や『今昔物語集』に「日本國ノ人、罪ヲ造テ、多ク此ノ立山ノ地獄ニ墮ツ」との文言をみても、平安時代の中頃には山中地獄観が成立しており、その地獄観の背景には先に挙げた万葉集の挽歌に見られる山中他界観をみることができよう。

### 1-3-2. 狩猟民芦峯寺の山の民と山中他界観

山の神には、田の神に関わる弥生的な山の神もあれば、狩猟や焼畑にかかわる、あるいは縄文へとつながるかもしれぬ山の神もある。さらに、中国的な山の神、また、南のアジアに連なる山の神、北もアジアの匂いがする山の神がある。このようにみえくと山の神は「いくつも」あり多様である。おそらく日本においては、山の神は、①神話の山の神、②山岳信仰の山の神、③民俗神としての山の神、の三点から考えることが指摘されている<sup>24)</sup>。当然のことながら、本稿が対象とする媯尊信仰やクマ信仰は、②の「山岳信仰の山の神」に他ならない。谷川健一は、「山の神は今では漠然と山を支配する神のように見られているが、太古はそうでなかった。それは山霊とも呼ぶべき獣の王であり、その代表は虎のいない日本では狼と熊であった」と述べている<sup>25)</sup>。畏怖すべき荒々しい山の神が、実は、そのオリジンとしての狼や熊の姿をまとして我々に現前するのである。また、赤羽正春は「山中常在で去来しない山の神—北越後・庄内の大黒様と熊をめぐって」のなかで、「山中在留で去来しない山の神は、生産・生殖の母体であり、絶対的な自然という枠を支配する、最も原初的な神であったと考える。」と述べている<sup>26)</sup>。最も原初的な山の神は、猟師および山稼ぎ人の神といえよう。さすれば、「立山開山縁起」や「熊野開山縁起」に登場する熊は、日本における山の神の原初的な形態を投影していると言えるものである。

ところで、芦峯寺地域の人々は本来常願寺川の上流にあって立山山麓の「山の民」である。「山の民」と

は一般的には畑作を基盤とし、伐木(樵)・猟師・炭焼き・木地屋といった特殊な生産で一般の里社会と一定の距離を保ちながら、つかず離れず、同時に里社会との間に文化的境界を維持してきた集団を「山の民」というのである<sup>27)</sup>。こうした「山の民」は時には「焼畑に支えられた特有の生活文化」の伝統を有している<sup>28)</sup>。

狩猟・山仕事・焼き畑などを生業とする芦峯寺では、山稼ぎする人々に対する「山の神」と、五穀豊穡や安産、養蚕の神として媯尊が信仰されていた。毎年3月9日には山神祭りが行われ、3月13日には姥尊のお召し替えと称して姥尊をお祭りするのである。

芦峯寺では毎年3月9日に行われる山神祭りについて、その模様を、古い記録ではあるが紹介しておこう。

午前5時、村中を触れ太鼓の音が響く。雄山神社前では「雄山莊嚴山、清明神秘山」の二流の長旗が立てられる。鏡餅を正面に一、右に五、左に四と小一を供え、その間に米・塩・ダイコン・ニンジン・頭付きフクラギ二本が供えられる。参詣者は男ばかりで、昔は100人も参詣したという。各参詣者はアオキ(松・杉・檜)を口にさしたミキスズにご洗米を捧げる。いつの場合もミキの少量は持ち帰る。神人の共に飲むのであろうか。鏡餅の9つは各班毎に細分し、全戸に配る。当番の班では10時頃から、班内婦人の調理した山海の珍味で大宴会を張り、女性らは立山ごぜ節・石投げ甚句の民謡踊りで終日歓談痛飲するという<sup>29)</sup>。

このように、今でも、芦峯寺地域では、古き「山の神」信仰の姿を伝えているのである。

### 1-3-3. 稲作民芦峯寺の山の民と媯尊信仰

媯尊信仰の背景には「山姥」の記憶が色濃く包含されていると言われている。姥神が恐ろしい神となったのは山姥即ち深山に住する生蛮の事蹟と結合



してから後のことで、それ以前は単に不思議の力、殊に長寿ということが最も顕著なる特性であった<sup>30)</sup>。言うなれば深山に住する女性がしだいに年を重ね長寿という不思議な力が備わったというのである。野本寛一は環境民俗学の立場から、山姥は「多様な山の神信仰は山の「母源力」という共通基盤から発生した」と説く。「母源力」すなはち「山が何かを生み出し育てる母なる力を持つと同時に、それを侵した時には醜怪な表情を示す」として山姥に母性を、山女子に醜怪性と山の神の両面性を認めている<sup>31)</sup>。

また、山姥の記憶を写す芦峯寺のうば尊については、『立山略縁起』（権教坊旧蔵本）の中で、「抑、天照大神宮此世界を開闢し玉ふ時、立山御媯三尊は右の御手に五穀を納め、左の御手には麻の種を執持し、即ち越中立山芦峯に天降りたまひ、五穀麻の種を法界に弘め、一切衆生の衣食をあたへ、生長し、仏法の本源をたもち、終には寂滅の本土に帰る」と記述されている。『加能越金砂子』や『加能越寺社由来并古蹟記』等にもこれと同類の文を載せている。

媯尊は「立山略縁起」（前掲）「芦峯中宮御媯尊縁起」にみられるとおりに五穀豊穡を司る。この五穀とは、芦峯寺にあっては焼畑で栽培された多種類の作物生産を意味する。のみならず、芦峯寺では山野に自生するや動物・植物を狩猟・採取し、焼炭・木挽きなど多様な生業により生活を営んできた。芦峯寺の山の民はこうした生活全般の豊穡を媯尊に祈るのである。野本寛一は『焼畑民俗文化論』の中で「土佐山中において山姥は焼き畑の豊穡神として確かな位置を占めていたと考えられる」「山姥のご機嫌を損じる作業すると山姥が飛び去り、それ以降は作物がとれなくなり、間もなく没落した家もあったという。」<sup>32)</sup>と、焼き畑と明確につながりのある山姥伝説を紹介している。このような媯尊の豊穡を司る性格は、山姥が焼き畑の豊穡神として確かな位置を写し込んでいると考えられる。

芦峯寺の山の民が媯尊を強く信仰する所以は、五

穀豊穡の根源となる水を支配していることであつた。本来、太古（縄文時代中葉からの遺跡により生活が確認できる）から芦峯寺の山の民は眼前の大日岳の山の神を信仰し、後に媯尊が大日岳の山の神の性格を備えることにより、芦峯寺集落の背後にそびえる大日岳山塊の最末端に位置する来拝山の水分神（水の神）の性格も備えるようになった。布橋灌頂会において渡る川が、実は、来拝山の山腹にある「蛇ワミ」と称される水源から流れる川、媯谷（堂）川で、この水分神を媯谷川下流に迎えたのが媯尊であつた<sup>33)</sup>したがって媯尊信仰は、集約して言えば「水の神」信仰ということもできよう。芦峯寺山の民は媯尊に全生活を依存していたのである。

また「御媯尊縁起」のなかで、「左の御手には麻の種を執持し」とあり、機織りの伝承も加えられている。山姥と機織りとの関係については、柳田国男・折口信夫・吉田敦彦・小松和彦等が採集した数多くの伝説がある。立山周辺においても、『青溝泉達録』に載せられている越中神話の中に、姉倉比売と布倉媛が登場する。この姉倉比売、布倉媛いづれも機織りに関係する女神である。布倉とは芦峯寺より下流の横江にある尖山のことである。布倉媛の布という文字からも機織りが連想され、『越中志徴』には、布倉岳は「俗に伝ふ、昔山姥住し処也。或は仙境也と云」と記載されている。この機織り技術の伝承は養蚕との関係も考えられ、「シラ信仰」の影響も考えられる。芦峯寺宿坊の護符のなかに養蚕の神を描いたものがみうけられる。「シラ」という言葉は、蚕が吐き出す糸、つまり絹糸を意味するのである。

さらに、芦峯寺の媯尊の一つの性格に「塞の神」（関所・境）を見ることができ<sup>34)</sup>。芦峯寺の媯堂の西側を流れる媯堂川はこの世とあの世との境界であり、この川を越えるとあの世即ち他界に踏み込むこととなったのである。その証拠に芦峯寺集落の墓地は媯堂川を越えて媯堂の北側に立地しており、この墓域は現在は少し南側に移動しているが今なお鎌倉

時代の石仏が遺されている。このことから、うば尊は境界神として、また嬭堂川を越えると他界即ち聖なる地域であることから、嬭堂は修験道という結界でもあったのである。

ところで、関連する話として、「立山曼荼羅」の来迎寺本や相真坊本に、山中地獄の針の山に見立てられた劔岳の山頂に、二単をまとった若き女性が一人描かれ、男の亡者を誘っている場面がある。このことについて、鷹巣純は、二尊院本・浄福寺本十王図において描かれた「劔の山と女」の関係から女は異界の境界に位置する若い女神であろうと指摘する<sup>35)</sup>。さらに鷹巣は「女神は立山という異界の北の境界にそびえる劔嶽に鎮座する女神ではなかったか。」ともいっている。柳田国男は山姥は「女神信仰の最後の変形と見て宜しい」と論じている<sup>36)</sup>。山姥は姫神が歳を経て霊力をもった老女となったのである。立山のうば尊は立山曼荼羅の中で自らの前身である姫神の姿を写し込んだのであろう。

話しは少しそれるが、「立山曼荼羅」に描かれている天狗の図像は何なのだろうと不思議に思っていたが、金田久章の説<sup>37)</sup>によると、天狗は山の神の一つの姿であるとされる。とりわけ畸形の古木を「テングサマの巣」と呼び、山の神の宿り木として神聖視する。従って山中には山の神をまつる小祠や巨岩、社叢もない山そのものを山として崇敬するのである。立山の天狗はこうした山の神を反映しているかもしれない。

## 2. 立山にみる「死と再生」の思想

立山信仰の本質は何であろうか。芦峯寺の人々は立山に向き合い、何を感得したのであろうか。立山曼荼羅にみると、地獄世界と浄土世界の連続性、立山登拝の俗から聖への志向性、山中獅子ヶ鼻洞穴の山籠性、そして布橋灌頂会と嬭堂に安置された六十六体の嬭尊像に依願した来世往生など画面全体に「人のいのち」を問うているように見える。浄土世界

も地獄世界も等しく「人のいのち」を構成する要素である。「生」も「死」も一元的なのである。「生」―「死」―(再生)―「生」の流れ、すなはち、クマが死して阿弥陀に変身する、人は布橋を渡ることによって生まれ変わる、修験の行者は峰入(山中に籠もる)し、霊験を得て生まれ変わる、これらすべて、五来重の言う「命の永遠」を願う「擬死再生」の考えである。こうした考え方は、立山はもとより日本の、さらには東アジアに広くみることができ山岳信仰の古層にある山観であろう。

### 2-1-1. 狩猟民と山の神―「クマ」信仰―

「立山曼荼羅」の図像において、「立山略縁起」などの縁起をモチーフにして絵画化された図柄が描かれている。開山者となる有頼、熊を追って山中奥深く登り、熊は室堂平にある玉殿窟に入る、有頼、玉殿窟を前に、目の当たり見たのが、熊が阿弥陀如来に、白鷹が不動明王に変身して現れた場面である。この場面を読み解けば、恐らく、それまで立山の主として神として顕現していた熊が、矢を射られ血を流し、玉殿で阿弥陀如来に生まれ変わり、新しい山の神、すなはち阿弥陀如来の世界、仏教の世界が出現することを意味している。暗闇すなわち玉殿岩屋を舞台に、熊を山の神の象徴とする世界から阿弥陀如来の世界に生まれ変わったとすることができる。この論理は「死と再生」の論理の一つの形と見ることができよう。なお、熊が開山に関わる説話は、熊野山信仰においてもみることができる。熊は森や山の霊力であり、神であった。熊が出てきたときは、たとえ、その熊を捕らえるにしても、その肉を喰うにしても、それは森の恵みである。熊を喰うことは、ある意味で神とひとつになるということであった。また、熊が死ぬということは森の生命力の「死と再生」を表す。熊は、死することによって、再び森へ帰って行って、また、次の熊なり動物になって生まれ変わってくる。そのような生まれ変わりの思想が、

熊が「死と再生」「生命の永遠」の思想に象徴される所以である。

それ故に山麓集落芦峯寺の人々が狩猟を生業とし、熊を山の神として信仰してきた故「立山開山伝説」に熊を登場させ阿弥陀如来の前身と考えたのである。このような熊信仰を背後にもつ縁起はやはり狩猟民の信仰が最古層にあったようである。このような熊信仰は、単に日本や環日本海の地域を越えて、北アメリカのネイティブ・アメリカンにも同じような熊に関する信仰があり、神話も残っているという。また、この信仰は、西シベリア、西ヨーロッパにまで及んでおり、分布領域はかなり広がる<sup>38)</sup>。

ここで熊と並んで登場する白鷹について少々触れておくこととする。先述のように、近世の立山縁起に登場する熊と鷹については、熊は「類聚既驗抄」に「於立山狩人有之。熊射矢ヲ射立追入出処。」とあるが、鷹は登場しない。近世の縁起を作成するなかで、古来の伝承や説話、文学書などを参考にしたものと考えられる。白き鳥のあとを追う伝承は、日本武尊の薨後、后や御子たちが尊の神霊の白鳥のあとを追いつけたという『日本書紀』の物語にも出てくる<sup>39)</sup>。

古代人は渡り鳥に靈魂の去来を感じていたという。特に白鳥は神聖な靈鳥と考えられていたのであろう。北陸各地に白鳥飛来地があって、捕獲献上された事実がある。このことにちなんで、『日本書紀』に日本武尊の白鳥神霊伝承、御子の仲哀天皇の諸国に令して白鳥を貢上せしめ、越の国から四隻を献じたことが記述されている。この『日本書紀』の記述にもとづき、『延喜式』新名帳には、越中国婦負郡白鳥神社が記載されている。現在、この白鳥神社の場所をめぐって、富山市寺町の白鳥神社、八尾町三田の白鳥神社、が比定されている<sup>40)</sup>。白鳥が神聖な靈鳥であるという伝説は、越中在地にもある。その一つは、放逸した白鷹のあとを追いつけ、深山に入り室堂に至り玉殿窟において靈異を感得し山を開いたという

立山開山伝説、いま一つは、越中婦負郡八幡村（現在富山市八幡）の八幡宮にまつわる伝承で、京都にいた嵯峨・内山の両氏が、神のお告げによって神鏡を奉じ、空ゆく白鷹のあとを追うて、京から近江・美濃・飛騨を越え、ついに越中にいたって、白鷹の止まった森に社殿を営み、この鏡を安置したのがこの社の起こりであるという<sup>41)</sup>。廣瀬誠は「北方からの渡り鳥は、越の國から去来するものと考えられ、越の國は靈鳥の本郷とみなされていたのであろう」と述べ、これを「越路の神異性と神祇崇敬」と表現している<sup>42)</sup>。家持の「白き鷹を詠める長歌」<sup>43)</sup>や「立山開山縁起」に見られるように、越の國は靈鳥白鳥のいる「本郷」であった。家持は「矢形尾の真白の鷹を屋戸にすゑ搔きなで見つ飼はくし好しも」<sup>44)</sup>と詠み、越中で手に入れたであろう白鷹をこよなく可愛がって飼っているという。また、「立山開山縁起」には、「さて、父子ともに旅続ければ、白雲恠しふ白ふの鷹飛び来たりて、何心なく大納言の御手を居木とするをご覧ありて、いよいよこの國の静謐の相、此の鳥にあり」<sup>45)</sup>とある。靈鳥の白鳥を入手したのはいずれも越中においてである。

## 2-1-2. 「籠もり」と「シラヤマ」信仰

日本の山岳信仰における宗教者にとっての重要な活動の一つに「峰入り」(靈山に入り修験を行うもの)があげられる。修験とは山に籠もり山の靈験を感得する宗教活動である。また、原初的には、「こもる」とは、身体的なある状態であり、暗い場所にひとりからだをひそめていることである。いのちにとって自然のこの状態の原形を母胎内の胎児の状態にみだてる。すなはち「再生」である。

「山に籠もる」ということは、「一度死んでまた生まれ変わってくる」という「死と再生」の思想を身をもって体感することである。こうした山に籠り、再生を願う信仰は、日本の山岳信仰の古層にあると考えられる。しかし、籠もりにより再生を願う信仰

は、中国から渡来した「シラヤマ」信仰との説も提起されている<sup>46)</sup>。「シラヤマ」信仰とは、本来、人間が生まれるとき、つまり、出産のときに「お籠もりする」状態にちなみ、山に入り「お籠もりする」ことにより、そこからまた、新しい生命が生まれてくるという、「死と再生」の思想であり、この思想が一番基層にあって修験が成り立つと考えられている。

ももとは、「シラ」という言葉は、蚕が吐き出す白い糸、絹糸を指すといわれる。蚕は白い虫であり、変態を繰り返し、脱皮をする。そして、繭に籠もり、蝶に変身して出てくる。生まれ変わる。それ故「シラ」=蚕は「死と再生」の思想を意味するのである。

後に「死と再生」の思想は仏教的に解釈されると、地獄を経て浄土に生まれ変わるという考え方になる。かようにみると、修験の霊山立山もその信仰の基層に「シラヤマ」信仰をみることができるのである。

### 2-1-3. 「死と再生」の思想と布橋灌頂会

「シラ」も「クマ」も、「死と再生」「生命の永遠」を願う思想に立っている。そして、生と死には連続しており、不死であるという思想に帰着する。このような「死と再生」の思想は、いづれも、東アジアからもたらされた文明のひとつである。「クマ信仰」は、考古学的に言うと、細石刃文化が、シベリア地方から北海道、東北をはじめ日本海側にも、旧石器時代から新石器時代にかけて入ってくる。また「シラヤマ信仰」は、古代日本文明を形成していた東シナ海から日本海沿岸や太平洋側へのルートを通じて

日本にもたらされたとされる<sup>47)</sup>。

こうした「クマ信仰」や「シラヤマ信仰」がもたらした「死と再生」の思想は、江戸時代後期、天保期において、はからずも立山信仰を捧持する芦峯寺の行事「布橋灌頂会」という女人救済の儀礼となって具現化されている。この「布橋灌頂会」は擬死再生の儀式ともよばれる。五来重によると、男性は禅定登山により山中他界を経験し、峰入りを終えて再生して帰山すると生まれ変わるというのである。すなわち、古い生命人格は山中他界で死んで、新しい生命人格として再生する。これに対して女性は女人禁制の慣習により禅定登山が許されず、従って男性のような擬死再生の機会が与えられない。そのため、芦峯寺では、女性の「再生」のために代替として用意した行事である。ともあれ、実質的には、「布橋灌頂会」に参詣する女性に対して極楽往生を叶える法会でもあった。この「布橋灌頂会」は、外来の地獄(十王)信仰と土着の媯尊信仰、東アジア的思想をもとに日本化したと言われる「灌頂」や滅罪の思想を含む「橋の思想」をも習合させた、複合する思想から成り立っており、立山信仰の凝集された姿として捉えることができよう。

なお、この「布橋灌頂会」と類似した法会には、羽黒修験の秋の峰入りや真言宗の結縁灌頂、当麻寺(奈良県)や浄真寺(東京都)、泉涌寺即成院(京都府)で開催される迎講、あるいは沖縄久高島のイザイホー行事などが挙げられる<sup>48)</sup>。

### おわりに

「立山曼荼羅」に描かれている図像やモチーフなどについては、福江充の『立山曼荼羅』(宝蔵館)・『立山信仰と立山曼荼羅』などの諸研究によって尽くされているかと思われるが、本稿では、本来、仏教の範疇ではない、なによりも山そのものに認められた

靈異性による「山の神」信仰などの原初的神道ともいべきもの、あるいは東アジアに起源する「死と再生の観念」などについて、「立山曼荼羅」の図像やモチーフから抽出して、若干の考察を加えたものである。

すなはち、日本人の自然観からみた山を神体と見、そこに神々が止住し領有する思想、また、山中を異界視するなかで生まれた「靈山信仰」、こうした山観と、山麓の人々が日常生活のなかで必然的に関わってきた自然〈立山〉から生まれた「遙拝信仰」、一方、平安中期以降、日本の思想界に大きな位置を占めた立山の地獄思想の基層をなす「山中他界観」と「死霊のゆくえは山であり、山は死出の山に他ならぬ」という心意による「祖霊信仰」、そして、殊に芦峯寺において、外来的信仰ともいえる阿弥陀信仰や地獄信仰とは別に、立山信仰の基層に内在する土着の「山の神信仰」と「嬬尊信仰」、また、縁起に記された「立山開山物語」に登場する「クマ信仰」、靈力や

呪力などの靈質が備わり、籠もりによって靈質を賦与される立山山中の靈異と清浄、そして立山信仰の本質とも言える「死と再生」の思想を表徴した「布橋灌頂会」などといった多様多岐にわたる信仰様態による「立山信仰」の世界観が、「立山曼荼羅」に映し込まれているのである。

「立山信仰」には日本のみならず東アジアに生きる古来の自然観が底流にあり、今もなお“物質文明優先”との認識のなかに展開する現代社会において、改めて、大凡1億年の月日をもって育んできた日本人の精神世界を考えて見たいものである。

しかるべく研究方法や手法によらない本稿について多様な視点からのご叱責を頂ければ幸いである。

註

- 1) 柳田国男「日本の傳説」『定本柳田国男集』(増補改訂版)第二十六卷225頁
- 2) 高瀬重雄『古代山岳信仰の史的考察』65頁
- 3) 佐伯幸長「立山信仰の源流と変遷」12頁
- 4) 『富山県史通史編 I 原始・古代』1021頁
- 5) 広瀬誠『立山黒部奥山の歴史と伝承』376頁
- 6) 「神明帳考證」卷六越中『神祇全書』第一輯323頁
- 7) 『立山町史』180頁
- 8) 廣瀬誠「剣岳の地名をめぐって」『立山黒部奥山の歴史と伝承』376頁
- 9) 高瀬重雄『古代山岳信仰の史的考察』237頁
- 10) 立山町教育委員会『立山町文化財調査報告書第25冊立山雄山山頂遺跡』13頁
- 11) 立山町教育委員会『立山町文化財調査報告書第25冊立山雄山山頂遺跡』4頁
- 12) 佐伯幸長「立山信仰の源流と変遷」36頁
- 13) 『大山の歴史』144頁
- 14) 米澤康「越中式内社に関する覚え書」『富山史壇』29号5頁
- 15) 芦峯寺大仙坊佐伯幸長氏の言
- 16) 延命院版『富山県史』資料編 古代附録Ⅱ「立山縁起」17頁
- 17) 泉蔵坊版『富山県史』資料編 古代附録Ⅱ「立山縁起」36頁
- 18) 高瀬重雄『古代山岳信仰の史的考察』413頁
- 19) 山本義孝富山県[立山博物館]委託研究報告書『立山における山岳信仰遺跡の研究』8～11頁
- 20) 佐々木高明「新説・山の神考」『山岳信仰と日本人』329頁
- 21) 佐々木高明「新説・山の神考」『山岳信仰と日本人』328頁
- 22) 『史跡上市黒川遺跡群保存管理計画策定報告書』上市町教育委員会
- 23) 『万葉集』卷三420
- 24) 赤坂憲雄『東北学』VOL10「特集によせて」『山岳信仰と日本人』290
- 25) 谷川健一「山の神の原像—海と神との関連」『山岳信仰と日本人』293
- 26) 赤羽正春「山中常住で去来しない神—北越・庄内の大黒様と熊をめぐって」『山岳信仰と日本人』293
- 27) 米原寛「山の神の祈り」県民カレッジテレビ放送講座テキスト『山に暮らす』
- 28) 同
- 29) 『富山県史』民俗編843頁
- 30) 柳田国男「伝説の系統及び分類」『定本柳田国男集』(増補改訂版)第5巻520頁
- 31) 金田久章『山岳信仰と日本人』「山の神論言説批判のための覚書」291頁
- 32) 野本寛一『焼畑民俗文化論』
- 33) 福江充「芦峯寺の嬬尊とお召し替え行事」『研究紀要』VOL12、49頁
- 34) 石田明夫「知られざる信仰」『おんば様』
- 35) 鷹巣純「六道十王図のコスモロジー」『マンダラ宇宙論』立川武蔵編
- 36) 柳田国男「伝説の系統及び分類」『定本柳田国男集』(増補改訂版)第5巻502頁
- 37) 金田久章「山の神論言説批判のための覚書」『山岳信仰と日本人』302頁
- 38) 『山岳信仰と日本人』「古代の日本海からみた白山と立山」215頁
- 39) 『富山県史』通史編 I 原始・古代716頁
- 40) 『富山県史』通史編 I 原始・古代961頁
- 41) 廣瀬誠『立山黒部奥山の歴史と伝承』17頁
- 42) 『富山県史』通史編 I 原始・古代715頁
- 43) 『富山県史』資料編 I 原始・古代・万葉集4154169頁
- 44) 『富山県史』通史編 I 原始・古代・万葉集4155169頁
- 45) 『立山手引き草』玄清嘉永7年写・岩峯寺延命院蔵
- 46) 『山岳信仰と日本人』「古代の日本海からみた白山と立山」212頁
- 47) 『山岳信仰と日本人』「古代の日本海からみた白山と立山」217頁
- 48) 福江充『立山曼荼羅』112頁