

中世骨寺村研究の現在

—入間田宣夫著『中尊寺領骨寺村絵図を読む』の書評に代えて—

誉田慶信*

はじめに

現在、中尊寺領骨寺村研究は、新たな段階に到達している。1950年代、在家論検証の素材として、中世骨寺村研究は開始された（第一段階）。1984年大石直正論文（「中尊寺領骨寺村の成立」『東北学院大学東北文化研究所紀要』第15号）により本格的な研究がなされ、1992年松井吉昭論文（「陸奥国骨寺村絵図を歩く」『絵引荘園絵図』東京堂出版）や1995年黒田日出男論文（「描かれた東国の村と境相論」『中世荘園絵図の解釈学』東京大学出版会に再録2001年）などが発表され、骨寺村絵図の読み取りからの考察が進んだ（第二段階）。そして、歴史地理学的観点からの骨寺村の宗教世界と村落景観について、吉田敏弘『絵図と景観が語る骨寺村の歴史』（本の森2008年）が公刊され、また、「骨寺村に日本の原風景をさぐる」の企画のもと、中世から近世まで、歴史学や民俗学を組み入れた総合的な骨寺研究成果も公にされた（『季刊東北学』第21号東北文化研究センター2009年）。中世骨寺村研究の第三段階である。

その後、2013年に一関市博物館に骨寺村荘園遺跡村落調査研究会が発足し、集中的に骨寺村研究が開始された。そこでは骨寺村絵図（簡略絵図と詳細絵図）や中世文書を徹底的に読み込むことから始まり、骨寺村の宗教世界、年貢公事の実態、遺跡と遺物、道、多様な生業などについて研究が積み重ねられてきた。そのような過程で、入間田宣夫『中尊寺領骨寺村絵図を読む』（高志書院2019年）が、上梓された。それは、骨寺村研究の集大成とも言うべきものであり、骨寺村研究の第四段階を象徴するものであった。

ただし、入間田宣夫『中尊寺領骨寺村絵図を読む』（以下、入間田著と略記する）についての紹介や書評は、未だ公にされていない。そこで、以下、入間田著の主要論点と、そこから浮かび上がる研究成果と新たな課題について、私見を交えながら論ずることにより、骨寺村研究の現在について述べることにする。

I

まず「まえがき」で、以下のような問題意識が提示される。ムラが消滅していく、という現状を見据え、数十年後には、ムラという定住形態そのものが珍しくなるのではあるまいか、という危機意識

* 岩手大学平泉文化研究センター客員教授

のもと、ムラの歴史をふり返って、千年の歴史を生き抜いてきた持続力の、ないし生命力のありかたに想いをいたすことが、ムラという定住形態の将来を見定めることになる、と述べ、壮大な著作構想が示される。

本著は、大きく4部から構成されている。そのうち「I なぜ、いま、骨寺村なのか」の「一章 骨寺村荘園遺跡の顕著な普遍的価値」では、以下のことが論じられている。つまり、12世紀にかたちづくられた「仏の理想世界」としての農村景観が、すなわち外来の仏教が在来の自然信仰と融けあうかたちにて生み出されたユニークな農村景観が、その後、800年あまりの歳月を経ているにもかかわらず、その基本的なありかたを変えることなく、いま現在にまで存続している。平泉藤原氏による「仏の理想世界（仏国土）」づくりにおける「車の両輪」として、自在房蓮光のリーダーシップによって、中尊寺の造営と骨寺の村づくりが一体的に遂行された、と述べる。

本章は、骨寺村荘園遺跡の世界遺産追加登録を目指して勘案された文章であった。それもあり、ここでは、骨寺村そのものの顕著な普遍的価値(OUV)を見直そうとする。つまり、平泉藤原氏による「仏の理想世界（仏国土）」づくりにおける「車の両輪」として、中尊寺の造営にならんで、骨寺における村づくりを位置づける。さらには、二枚の骨寺村絵図に描き出された仏教色豊かな村のたたずまいそのものを、「文化的景観」（基準V）にはあらず、中尊寺の境内にリンクする聖域として、すなわち中心部に肩をならべる「もうひとつの理想世界（仏）国土」として位置づける（基準VI）。

2005年の平泉世界遺産申請書に載る「インド発の外来の仏教と日本に固有の自然信仰との融合」（基準VI）ランドマーク群が、国史跡に指定された。そこに立ち帰るべきであり、ICOMOSの指摘に応えるためには、重要文化的景観の側面（基準V）にあらず、とする。

インド発の外来の仏教と日本に固有の自然信仰との融合（基準VI）を骨寺においても看取できる、とする入間田著をふまえたとき、世界宗教と固有の信仰との融合という視座そのものは、理解できるとして、その「融合」（神仏習合のことか）は、中世日本各地で見られた現象と同じなのか。あるいは、どの点において際だった特色と文化的価値を骨寺は持っていたのか。などなど、新たな問題意識を覚えるものである。

「二章 荘園遺跡の文化的景観—骨寺から田染へ—」は、本著全体を要約した内容となっている。本章のタイトルは、前章の記述を受けるならば、「仏教以前と仏教以後の重層的景観としての骨寺」とでもなるか。前章のように、重要文化的景観の側面を採用しない、となれば、整合性から言って、このタイトルは、誤解を与えかねないだろうか。

II

「II 骨寺村成立の二段階」は、4つの章から成り立つ。このうち「一章 骨寺村成立は、いつまで遡るのか（上）」と「二章 骨寺村の成立は、いつまで遡るか（下）」では、中世骨寺村荘園村落論を論じており、本著の背骨となっている。出発点として、大石直正論文1984年と吉田敏弘論文「骨寺村絵図の地域像」（葛川絵図研究会編『絵図のコスモロジー下巻』地人書房1989年）の学説を提示する。稲作に従事する「原初の共同体」が先にあり、その後の中尊寺経蔵別当領になるときの大規模開発がなされた、とする骨寺村成立の二段階論が示されている。

「骨寺村所出物日記」（『鎌倉遺文』26625号文書）に見る田屋敷分在家は、平姓を名乗り、所当糶・口物などの伝統的な年貢公事の枠組みに包摂され、中尊寺からの接待にあずかる草分け百姓であった。そして、首人は、稲作の水神たるべき宇那根社の信仰に即応する原始共同体（原初の稲作共同体）

におけるリーダーであった。対する佐藤姓を名乗る作田分在家は、中尊寺領として大規模開発にさいして他所から招き寄せられた新入り住民で、錢貨を納税し、経蔵別当の直営田である佃を耕作していた。と入間田著は、述べる。

灌漑システムにおいても二段階（沢水や湧水がかりから、本寺川からの取水による灌漑へ）が見られる。あわせて奴隷制（作田分在家）から農奴制（田屋敷分在家）への進化を説く在家の進化論を批判する。所有権・請作権・耕作権の有無、強弱に関わる抽象的かつ難解な議論である。と入間田著は断じる。

さて、この骨寺村成立二段階論は、提唱者の大石直正の豹変によって、大石自らが否定することとなった（大石「東北中世村落の成立—中尊寺領骨寺村—」羽下徳彦編『北日本中世史の研究』吉川弘文館 1990年）。それは、骨寺村研究の根幹に関わる問題であり、入間田に与えたインパクトは、まことに大なるものであった。

大石は以下のように、自説を変更する。すなわち、宇那根社は大規模開発と同じ時期のものであり、農民的開発と領主の大規模開発とは同時に進行し、故に骨寺村の成立が平泉藤原氏時代より遡ることはない。稲作に従事する原初共同体も、骨寺村成立の二段階論も、否定されるべきである、と。

この二段階否定論に対して、入間田著は批判を加える。「宇那根社は、どのように考えても、荘園制的な開発にリンクする中央方面からの勧請神ではありえないという根本の判断」に立つ。また平泉藤原氏の後ろ盾によって、中尊寺領の村々に宇那根社が勧請された、とする大石説は成り立たない、として大石新説を批判し、骨寺村成立二段階説の再構築を図る。また吉田敏弘説も、田屋敷分在家・作田分在家の階層差に、天水灌漑・人工灌漑の段階差を相関させて骨寺村成立の二段階説を見通す、というものであり、大石説に固執した結果、天水灌漑も平泉時代、故に人工灌漑は鎌倉期に入ってから、となってしまった。と述べる。

つまりは、平泉藤原氏が宇那根社を上から勧請していくことで、大規模開発が奥羽の北部中部で展開したとするのが大石説。平泉藤原氏の領主権力、開発力を過大評価してはならない、とするのが入間田説であり、中尊寺を飛び越して平泉藤原氏が開発していったとは、どうてい考えられない。と述べる。また、宇那根社は、「原初の稲作共同体」の祭神として、そのリーダーたるべき首人とセットにして理解すべき、と強調する。

宇那根社は、例えば伊賀国名張郡のそれが、荘園領主による勧請神に先立つ神社であることから、入間田著の理解は、正しい、と判断する。骨寺村成立二段階論は、骨寺村を論じる上で根幹となる論理である、と私も考えるものである。

なお、入間田の「原初の稲作共同体説」に確信を与えたのが、本寺地区のイネとクリの花粉が、十和田湖火山灰の真上の地層から出た、という平塚明の調査報告であった（平塚明ほか「一関市巖美町本寺地区磐井川左岸の旧河道における花粉分析」『平成 23 年度骨寺村荘園遺跡村落景観調査研究自然関係調査業務報告書』）。10 世紀段階、骨寺で稲作がなされていたことを示す決定的証拠が、見つかったのである。

このような考古学の発掘成果を援用するならば、骨寺村においては、9 世紀に遺物が多数、出土していた（鈴木弘太「考古学からみた骨寺村荘園遺跡の景観とその変遷」『平成 27 年度骨寺村荘園遺跡村落調査研究報告書』一関市博物館 2016 年）。9 世紀の骨寺村集落をどう考えるのか、あわせて、古代から稲作共同体に至る村落の発展について、どうとらえるべきか、新たな研究課題が浮上してこよう。

本章では、駒形根（栗駒山）の信仰を、「原初の稲作共同体」に由来する、とした。もっとも、栗駒山は、

式内社であり、駒形根信仰は、9世紀に遡った。「駒形」の残雪によって田植えの時期を教えてくれるのが、霊峰駒形根であった。それが、駒形の命名の由来であった。では、駒形根の命名者は、誰なのだろうか。また、いつなのだろうか。『延喜式』神名帳は、927年に成立した。この段階では駒形根は命名されていた。しかも、式内社の神々のほとんどが、8世紀か遅くとも9世紀に淵源を持つものであった。とするならば、駒形根の命名は、骨寺村の「原始の稲作共同体」の登場を待たずしてなされていた、ということになるのではないか。あるいは、駒形根の命名は、骨寺村とは関係なくおこなわれていた、ということなのだろうか。

入間田著では、原初の稲作共同体が存在したのは、915年十和田噴火を過ぎる頃と述べ、その一方で、平泉周辺の村々では、9世紀以後における関東・南奥方面からの移民によって、百姓レベルにおける長期にわたる人の移動によって、すなわち首人をリーダーとする稲作に従事する原初の村落が形成されるなかで、宇那根社は招来された、としていた。

そこには、微妙な差異があった。原初の稲作共同体の成立は、9世紀まで遡るのか、否か。骨寺以外の村々では、このように言えるのに、なぜ、骨寺村は、10世紀なのか。むしろ、宇那根社の勧請という点では、その時期は骨寺村も平泉周辺の村々も時期的にさほど差がない、とする方が自然なのではないか。

大石、入間田論争の根幹に横たわるのは、領主の開発力、支配力に関する認識の違いである。領主権力は、オールマイティにあらず、とする入間田著は、在地領主に関する冷徹な洞察に裏打ちされていた。それは、骨寺村の宗教世界、ひいては、平安後期奥羽社会全体に対する平泉藤原氏の権力をどのようにとらえるのか、ということに関わってくる論点でもあった。

「三章 中尊寺領の通常・一般の村々では」について。三浦澄応編『中尊寺宝物手鑑』1904年所収の建長3・4年惣検取帳に記載された、黒沢・宇津木根・辻脇について分析し、黒沢村には荘官的・村役人的役割をはたす名主がいたこと。同村の熊野神田の微細な端数は、中尊寺領に編入される以前から、熊野社が当村に勧請されており、それに対する優遇措置として神田が設定されたことを意味するとし、除田の確定には、新旧勢力の間で折衝があり、ある種の社会的な合意がなされた、とする。この村落と領主の理解は、入間田『百姓申状と起請文の世界』（東大出版会1986年）以来、一貫して流れる荘園制社会論である。

また、入間田著は、骨寺村においては、一般の村々とは違って、名主や地頭が徴税の役割をはたす余地はなく、経蔵別当その人が、名主や地頭の役割をはたしたこと。骨寺村では、惣別当による検注が行われた形跡は見当たらないこと。経蔵別当による排他的な支配が貫徹していた。と述べる。

骨寺村のような大規模開発、田屋敷分在家の旧住人と作田分在家の新住人によって形づくられる村落の二重構造も、他の一般的な村落にはなかった。大規模開発の象徴である山王田などが見られないことから、そのように言える。ただし古代村落の首人の取りしきりから名主へと変化していることは、一般の村々においても変化があったことを意味する。大変化したのが、骨寺村なのに対して、一般的村落は小規模変化であったことになる。

ところで、なぜ、黒沢村・辻脇村の首人免は、一斉に白山講田などと同じく設定されたのだろうか。黒沢村の熊野神田の田数に微細な端数がついているのは、当村だけにしかあてはまらない特殊な事情によって設定されたから、とあるが、ではその特殊な事情とは何なのか。あわせて、白山などはいわゆる勧請神として上からの設定であることはわかるが、村々が寺領に編入される以前から一般的に存在したのが宇那根社だったわけで、にもかかわらず白山と同じように除田設定がなされたのはなぜなのか。そのようなことが、本著では説明されていなかった。

これに関しては、後日、著者から、領主側と在地側との折衝を根幹にして、熊野社の場合は、端数の切り捨てということに手がつけられなかった、との回答があった。

骨寺村は、一般村落に比べて宇那根田・首人田が少なかった。経蔵別当が主導する大規模開発によって、作田分在家新住人の呼び寄せのなかで、湧き水や小村落の暮らしぶりが一変する。そして、宇那根社・首人の存在感が減じられる。と入間田著は、述べるが、それを正確に言うならば、宇那根田は、通常の村より一段少ない（ただし「簡略絵図」では二段）。大きな違いは、むしろ首人である。他の一般的な村は一町なのに対して、骨寺は二段であった。つまり、宇那根社の位置づけは、たとえ経蔵別当側が交渉して減じようとしても、それはできなかつた、とする方が正確なのではないのか。信仰の世界まで削減できなかったのである。そのように考えた方が、強靱な在地信仰世界を重視する入間田論文から見れば、むしろ整合性がとれるのではないのか。それに対して、新興勢力群が骨寺村に入ってくることによって、小数派になった首人の政治力は相対的に減少し、したがって免田も減らされるということはある。

山王権現への奉仕こそが、骨寺村人に期待された。霊峰三輪山の神体山に対する古来の信仰が、霊峰八王子山に対するそれを仲立ちにして、骨寺村の山王山に対するそれまでに継承されてきた。神体山たるべき山王山こそが重要であり、山王岩屋ではない。と入間田著は述べる。これについては、近江国の日吉本社山王山の復元においては、中尊寺境内の山王山よりは骨寺村の方が、優れた環境を備えていた、とする岡陽一郎の研究が発表されている（岡「中尊寺境内としての骨寺村」『一関市博物館研究報告』第24号2021年）。

田屋敷分在家の旧住人と作田分在家の新住人によって形づくられる村落の二重構造の成立は、骨寺村「住人」の宗教構造、信仰の世界をどのように変化させたのだろうか。もっとも、宇那根社・首人の存在感が減じられる、とあるが。あくまでも栗駒山・宇那根社などの古代的なベーシックな信仰として変化していなかったのか。入間田著の理解に立てば、旧来の住人（田屋敷分在家）は、宇那根社を、新参入の作田分在家住人は、山王社の奉仕者であったとなる。そうである、と私も考えるものであるが、とすれば、田屋敷分在家住人にとって、山王山信仰とは何だったのか。逆に、作田分在家住人にとって宇那根社信仰とは何だったのか。それが、あらためて問われることになる。なお、後日、このことについて、著者より、新・旧住民を問うことなく、第一義的な奉仕をおこなうことが、話し合わせ、誓約されたのではないか、との教示をいただいた。新旧住民の連帯あってこそ、骨寺村の信仰世界が成り立っていたのである。

「四章 宇那根社と首人の存在形態」では、宇那根社は、大規模水田開発以前における、比較的早い時期に招来されたのであり、荘園システムのなかに編入されて鎮守神として、領主支配を下支えしたこと。その宇那根社が「宇那根権現」として仏教的な色彩を濃厚にするのは、近世に入る頃からである、と述べ、衝撃を読者に与えている。もっとも、このことを示す客観的な史料は何なのか、必ずしも明確ではない、と私は見るが。

入間田著の指摘は、骨寺村の在地レベルでの神仏習合は、中世後期ではなく、さらに時代が下った近世初期である、という本著全体の構成に関わる論点でもあり、神仏習合論（仏教土着論）の再検討にもせまっている。仏教的な色彩に骨寺村の在地世界が覆われるのは、近世に入る頃からということになる。入間田著では、修験者がはたした役割は大きい、とするが、修験者（行者）は、平安後期には山王岩屋・駒形根・金峯山・不動岩屋を行場としていた。彼らは、戦国末期ころになってようやく仏教の教えを在地住民に届けるということになる。なぜそうなのか。戦国期在地世界における行者の行動を徹底的に考察していくことが、次なる研究課題として浮上してこよう。

また、入間田著では、骨寺村を仏教以前と仏教以後の文化的要素が重層的かつ複合的にブレンドされている、とはいうものの、中世前期においては、仏教的要素は、限定されたものであり、その圧倒的信仰世界は、駒形根信仰・宇那根社・若御子社など、神々への祈りであった。

入間田著は、首人を仏教以前に求め、村のリーダーシップを掌り、古代のみならず中世にまで存続した、と述べる。首人の主宰する宇那根社の祭りで村人らによる神前かつ共同飲食が行われ、その宇那根社は、大化以前にまで遡る、と。併せて首人の「いにしえぶり」を菅江真澄や民俗学的研究成果から論じる。

また、『安永風土記』の初代の平山駿河が、「宇那田屋敷在家 一けん主」であり、そこに住まいする平山家の一統が、近世社会においても「代数有之御百姓」の家筋の一員として、しかるべきリーダーシップを期待されたこと。その平山家は、首人の後裔であり、宇那根社とセットになり、近世社会までその歴史を刻んできたが、『安永風土記』の段階では、雲南権現社の取りしきりを失っていたこと。代わりに、馬頭観音堂を取りしきり、馬頭観音堂の鑰を預かったこと。などと述べる。観音堂の別当は、五串の本村にある羽黒派修験明学院、俗別当は平山家に保留されていた、とも述べる。平から平山家へと、10世紀から連綿と続く旧家であった。

首人による馬頭観音堂（六所宮）の取りしきりは、いつからなのだろうか。すでに、骨寺村の大開発と山王山信仰の勧請という変化の時からなのだろうか。なぜ、作田在家の佐藤家の子孫が、馬頭観音堂の取りしきりでないのか。戦国期には要害館の「本寺十郎左衛門（佐藤姓）」の一統や肝煎の佐藤一統が有力であったはずなのに、なぜ彼らが俗別当にならなかったのか。あるいは、骨寺村の山王信仰を実際に取りしきっていたのは、鎌倉期においても、平氏（首人、平山家の一統）ということになるのだろうか。

入間田著は、絵図の首人の在所、宇那根社の跡地を、中沢源頭の湿田をはさんで、宇南屋敷跡（首人の在所跡）、林崎屋敷（宇那根社の林跡）として復元する。「寺崎屋敷」が骨寺跡である、とも述べる。首人の在所は、宇南屋敷跡から明治初期に寺崎に移った。それは、首人の後継者たるべき平山家によって、骨寺跡の在所たるべき寺崎屋敷が管理されていたからである。その証拠に、テラサキの山際のあたりには、平山家の先祖である「平兵衛」の追善供養の石碑があり、「元禄二年六月廿日」「浄岩禅定門」「七参立之」「平兵衛子」と刻されていた。それは百姓身分でなく武士身分を彷彿とさせる。と述べる。

この復元は、見事である。前述の馬頭観音堂鑰のことと関わり、いかに首人の平山一統が、骨寺村宗教世界のキーパーソンであったか。馬頭観音堂（六所宮）・骨寺跡・宇那根社も管理していた、ということになる。付言するならば、山王山信仰と荘園制的な仏教が骨寺村にもたらされたとき、何よりも旧来の首人の援助を得なければならなかった、と私は、考えるものである。それでは、なぜ、骨寺村では、首人の免田は他の村に比較して少ないのか。厚遇して、しかるべきではないのか。そのような問題意識が湧いてくる。

Ⅲ

「Ⅲ 中尊寺との往来のなかで」は、二つの章で構成される。「一章 骨寺村所出物日記に見る干栗と立木」では、山畠栗・栗所干栗・歳末立木を素材に、稲作主体の村ではない、中山間地の中世村落の特徴的なくらしぶりを、見事に描出する。栗は、日常的食用として重要視され、さらには、正月飾りは、門松にあらず、庭中に立てた栗の木であったこと。栗の木の根元には、取り束ねた「つま木」が置かれた、ことなどを述べる。農民が貢進した立木は、領主の庭中に立てられた栗の木の根元を飾

る役割をはたすことで、領主の正月行事に奉仕、参画する、という精神的役割をなしていたことを論じ、村人と荘園領主との間の双方向のメンタルな働きに着目する。骨寺住民の主食は、粟や粟であったにもかかわらず、米を出させることに、領主側における生活形態、固定観念を住民に強制していく荘園社会を明らかにする。

思えば、仏前に供える米（仏供米）は、報謝行（積善）でもあった。黒田俊雄の顕密体制論に従うならば、骨寺村住民が、中尊寺の宗教世界の中に緩やかではあるが「包摂」されていたことになる。はたして、本当に、そうなのであろうか。後述したい。

「二章 骨寺村で発見された土器（かわらけ）片をめぐって」では、百姓らに課せられた所当・公事には、領主との互酬関係を形づくるメンタルな意味あいがあったことを、骨寺村遠西遺跡出土のかわらけ片から考察する。狂言本「百姓物」に見るかわらけ頂戴の作法を読み解き、所当・公事を持参して、和歌を読み、「御通りを下された」「舞くださり」中尊寺側から酒のもてなしを受け、かわらけのみやげを持ち帰り、人数にあわせて意図的に割った。と述べる。

所当糶・節料早初・細々小成物ほかの品目・数量は、書きとめられ、「骨寺村所出物日記」として残され、また収納の実務担当者によって書きとめられた日記が、二通も存在することの意義を強調するとともに、骨寺村百姓自身も、日記を記している可能性あり、と指摘する。あわせて日記のなかに、日記が入れ子状になっていたことを明らかにする。

本章は、荘園制的年貢公事体系の中での領主と百姓とのメンタリティーまで踏み込んだ中世文書論になっており、まことに興味深い。骨寺村住人の中尊寺への公事勤仕と「下し物」の世界は、荘園領主とは何か、を問うことにもつながる。「百姓物」狂言も、興味深い。そして、そこから信仰の世界まで踏み込んだ民衆思想の言説を紡ぎ出すことも、可能なのではないか。

また、前述のように、「下し物」は、モノだけにあらず。教え、信仰も中尊寺から骨寺村住民に「下された」のではないか。たとえば、守札のように。

しかし、である。このような中尊寺側と骨寺村住人との紐帯は、年貢公事の面にとどまらず、宗教的な面においてもなされた、と考えたいのだが、実は、近世になると、骨寺村住人は、一人として、中尊寺の檀家にならなかった。かの平山家は曹洞宗であったし、佐藤一族の苗裔は、浄土真宗であった。なぜなのだろうか。顕密体制の一寺院として、在地世界に生きる住民の宗教的願望を掬い上げ、簡便なる修法を人々に与え、圧倒的に優勢であったはずの中尊寺は、膝下荘園である骨寺村住民を、檀家に持ち得なかった。

黒田俊雄は、戦国期になって顕密体制は瓦解した、と言うが、曹洞宗や浄土真宗が、檀家に結実する宗教活動をなしたのに、なぜ中尊寺は、なしえなかったのか。もしかしたら、中世前期においても、顕密寺院は、在地住民の精神生活を「呪縛」していなかったのではないか。そのように私は、考えるものである（菅田慶信「骨寺村の曹洞宗と浄土真宗」『令和2年度骨寺村荘園遺跡村落調査研究報告書』一関市博物館 2021年）。

IV

「IV 神仏の世界」は、4章より構成される。「一章 骨寺村絵図に描かれた駒形根と六所宮」では、駒形根、六所宮、馬頭観音・観音堂について、六所宮→馬頭観音・観音堂→駒形根神社という継承関係が生み出されることを明らかにする。駒形根の霊峰に祀られていた本来的な神仏のうち、仏とは、大日如来（主峰・大日嶽）・馬頭観音（次峰・神馬嶽 or 駒筒嶽）・虚空蔵菩薩（次次峰・虚空蔵山）

などであり、神は、大日如来には大日靈大神（アマテラスの異名）、馬頭観音に大己貴尊が対応させられたらしい。と述べる。

そして、駒形根の霊峰に、六所の本地仏が祀られたように、山麓の里宮にも六所の本地仏が祀られ、特に馬頭観音は大事にされた。六所宮は、中尊寺に編入される以前から祀られていた在来神、すなわち駒形根の霊峰に坐す古来の農業神の里宮であった。そこには、住人の残雪の駒形に対する強い心性が宿っていた。骨寺村に見る観音堂のネーミングへの傾斜には、修験者の意向があった。日本武尊東征の折の勧請などにかこつけるという、江戸後期から明治期における神名の変化が見られた。沼倉の里宮と同じく、骨寺村の里宮の別当寺に相当するのが、平泉野に存在した栗駒山法範寺・大日山中尊寺であった。

中尊寺御一山の御始末（差配）によって、観音堂の鑰は平山駿河が預かった。その後、駿河から数えて六代目子孫の平蔵のあたりになって、五串村羽黒派修験明学（覚）院が観音堂の別当になった。と述べる。

入間田著は、宇那根田屋敷に住まいする「中世末の地侍」たる「平山駿河」家（平泉以前に遡る旧来の住人）、宇那根社の傍らに住まいする平姓の首人の子孫、と平山氏は、一千年近くにわたって、村落の中核にあり、宇那根社・六所（馬頭観音堂・駒形神社）を主宰していた、という村落社会の構図を描き、それは、本著の脊柱となっている。

このような村落の姿は、骨寺村のみに見られる「特殊」な事例なのか、それとも一般化できることなのだろうか。岩手県の民間宗教として著名なマイリノ仏に見られる、阿弥陀如来絵像・六字名号・聖徳太子絵像などを掛けて祭祀する仏別当は、室町期から続く旧家であった。しかし、それとて、中世前期までには遡らなかった。在地世界に根付く強靱なる骨寺村の信仰世界にインパクトを与え、もって、住民の宗教体験をよりダイナミックにさせるものとは、何なのだろうか。新たな研究課題が浮上してくる。

「二章 骨寺村絵図に描かれた駒形根と六所宮（続）」では、駒形根が中世段階では馬頭観音・大日如来・虚空蔵菩薩ほかの六所の本地仏を祀り、近世段階で数を減じて、三所の本地仏を祭るようになること。さらには、三所の記憶も曖昧になり、御コマ堂・駒形根神社・観音堂の堂宇に馬頭観音だけを本地仏として祀る、という前章の考察を、ますます確信的なものにする。あわせて、もともとは駒形の残雪に関わる本地仏として、一仏を祀るというのが本来的な姿であり、ある段階においてプロの宗教者によってもちこまれた飾りものとして六仏や三仏として拡大解釈された、とする。

確かに、入間田著で断言するように、駒形信仰こそが、骨寺村の宗教の根幹をなしたのであった。それは、一千年を超える絶大な生命力を有する信仰の世界であった。骨寺村における里宮としての「六所宮」の勧請は、山麓の村々のなかであって、比較的早かった。磐井郡流蝦島においては、永正17年（1520）に里宮が勧請されており、骨寺村とは、大きな時間差があった。

入間田著では、骨寺村が早かった理由を、中尊寺経蔵別当による「再開発」の地ならではの事象とするが、なぜ荘園領主の論理が、里宮の早期成立となるのか、よくわからない。再開発は、在地の神祇信仰をより純化させ、里にも駒形根を勧請する、ということなのだろうか。里宮を成立させた原動力は、骨寺村住民なのではあるまいか。

入間田著では、18世紀後期のナショナリズムの嵐が吹き荒れる中で、駒形根の霊峰に鎮座する神々は、天常立尊・国狭槌尊など、記紀神話の皇祖神系の六柱の神々となるが、それはとりもなおさず、六所宮の時に、在来の六所の神々が祀られていたことを意味した。白山・愛宕・鹿島のような勧請神と雲南権現・保量権現・道祖神のような古代まで遡る在来神と中世村落の宗教世界の二重構造は、

流蝦島村の場合でも見られる。と述べる。

骨寺村の古来かつ在来の神としての宇那根社、同じく六所宮・若御子社も勧請神ではあるが、宇那根社のような存在。これに対して後来かつ外来の勧請神としての山王・七高山・白山・金聖人霊社であった。このような二重構造は、胆沢・江刺方面の村々にも確実に存在していたことが明らかである、とする。そのみではなく、日本列島における稲作文化の基層の上に外来の仏教文化が、重ねあわせられることによって、かたちづくられていた。具体的には、神仏習合・本地垂迹などのキーワードに示される動向によって、かたちづくられていた。日本列島によく見られること、と述べ、日本史全体に係る問題提起をなす。

入間田著の二重構造の神仏論は、重要であり、本著の根幹をなしている。里人の暮らしに密着した在来神と「本社」から勧請された（外来神）と。前者は仏教色をまともされることはなかったのに対して、後者の外来神には本地仏が宛て定められ、権現のネーミングがなされた。駒形根などの霊峰にも、ピークの数にあわせて、本地仏が宛て定められた。そして、近世に及んで、在来神もまた、「権現化」して、仏教色をまともせられる。その「権現化」の背景には、修験のはたらきがあったこと。山王神などの外来神は、本地仏をとともう形で存在していた。

入間田著では、日本の在地世界への「仏教土着」は近世を待たねばならぬ、ということになる。これは、新たな仏教社会論の提起でもある。確かに奥羽在地世界への仏教浸透の遅さは、『正法年譜住山記』に、「此ノ夷狄遠国ニシ而難ニシ仏法ノ純熟シー」と記した通りなのかも知れない。ただし、寺院が少ない南部領にあっては、修験者の宗教世界において果たす役割は、大なるものがあつた。戦国期、修験者は、村里にも拠点を持つようになっていた。彼らを通じて密教的な鎮魂呪法の教えが、村人にももたらされていた。そのように、戦国期農村を圍繞する宗教世界をとらえ直すことも重要である。

「第三章 若御子社とは何か」では、『上野国神名帳』の分析から、〇〇御子神→若〇〇神→〇〇若御子神のように、親神から、子神、孫神が派生していくことを述べる。国内各地の本来的な祭神からの御子神たちの手繰り寄せは、惣社やその摂社への本来的な祭神そのもの手繰り寄せに先駆ける事象である。それは、早くても『交替実録帳』1030年以降に本格化することになった御子神たちの登場以降であり、惣社の成立に先駆けるものであつた。そこには、国司側による高度に政治的なリーダーシップが介在する。と述べる。

もっとも、若御子神の手繰り寄せを、平安中期国衙神祇体制のなかでどう位置づけるのか。なぜ、この時、若御子神の手繰り寄せをしていったのか。国司制度との兼ね合いの中で、どう考えれば良いのか。『時範記』に見る因幡国の国司神拝とは関係しないか。などなど、新たな研究課題も生まれる、と私は考える。

入間田著では、11世紀前半～11世紀後半の段階には、骨寺村の若御子は登場させられて、駒形根の第一の里宮は六所宮（駒形根御子社）、第二の里宮は「駒形根若御子社」を生み出し、それが荘園制社会においても重要な信仰世界を形成していった。それに対して上野国などでは、若御子社の多くが、荘園制的勧請神の登場の勢いによって、歴史の表面から姿を消していた。骨寺村では、一般的趨勢に反して、若御子社は、存在感を保持していったのである。と述べている。

となれば、骨寺村在来神が、なぜ強烈な生命力を長期間にわたって保ち続けたのか。あらためて考察したくなる。自然信仰であるから、基層信仰であるから、の論理に横滑りする前に、そこで何が、あつたのか。何が、語られたのか。私は、考察したくなる。

また、なぜ第一の里宮（駒形根御子社あるいは若駒形根社）が権現化して六所宮となったのに、若

御子社は、ならなかったのか。第二の里宮が六所明神社と呼ばれるようになったのは、室町期以降のことであった、と述べる。とすれば仏教土着の第二段階といえるのではなかろうか。

入間田著では、外来神の本地仏は、骨寺村の歴史の早期より見られ、一方、在来神（宇那根・若御子）が権現と記されることは、近世に及んでからとあり、ここに二重構造が見られることを強調していた。されど、若御子は、六所宮の分神であるならば、六所宮が神仏習合されているわけだから、若御子も表面的には出てこなくても神仏習合されている、と考えることが、できるのではあるまいか（この点について、後日、著者より、それでも若御子社が古代的なネーミングを脱していないことに注目すべし、との回答をうけた）。

駒形根の霊峰に対する古来の信仰は、第一の里宮（六所明神）や第二の里宮（若御子社である）のレベルには止まることなく、近世初期には、各農家の屋敷神たるべき「お明神様」のそれまで浸透して、村人の心底まで達していた。石祠が三基なのは、六所明神の六が三所に減っていたからであり、駒形根三所の明神であること。と入間田著は述べる。

この指摘は、駒形根信仰が、在地の家々まで浸透していることを見事に描出しており、まことに興味深い。農業神としての駒形根信仰の権化とも言うべき住内明神（三基の石祠）は、近世初期になって初めて屋敷神となっていった。それは、近世における、「家」の確立と密接に関わるものであった。そのように私は考えるものである。

「四章 北奥における神仏と御霊飯と鑑懸と」では、北奥世界に見られる、仏をカミとして拝む風習に着眼しつつ、真澄が明らかにした御霊飯に「日本古来の風習」を見いだす。そして、鑑懸の神事が仏教以前にまで、「共同体首長に代表されるような村落」「原始的共同体」の時代まで遡るとする。つまり、鑑懸は、中尊寺経蔵別当領になる以前から存在する「古道」、村の入口のさしかかる辺りにあった、と述べる。あわせて、鑑懸の習俗が、仏教以後もしっかり守り伝えられ、中央では失われてしまった「わが国の古い姿」を教えてくれる、とし、このことに熱いまなざしを、入間田著では注ぎ込む。

「終章 骨寺村千年の歴史のなかで 一骨寺村・本寺地区における中心の移動」では、本著の全体を貫く論点を再確認している。外来の仏教が、在来かつ古来のくらしに溶けあうなかで、アジアの農村の原風景がたちづくられてくるプロセスを還元できる希有の場所としての骨寺村を明らかにする。骨寺村の五段階の歴史とそれに呼応して移動する村の中心を論述する。そして、骨寺村は、住民異動によって流動的かつダイナミックに変化し、外部世界からの人・物・情報の入来があったればこそ、一千年の歴史を生き抜いたのであり、そこで育まれた柔軟性、中山間地ならではの生業の多様性に注目すべし、と述べる。

入間田著にあっては、骨寺一千年の歴史のなかであって変わることなく脈々と継承されてきた駒形根に対する信仰こそが、骨寺村生活文化の脊柱であった。と述べる。固有・土着の「神まつり」から、仏教の入来にともなって、神仏習合（仏教優位の状態）、国粋主義の台頭（神仏分離）という図式を踏まえながらも、時流便乗かつ僧侶・神職・知識人好みの教説の推移にもかかわらず、その根底においては、固有・土着の「神まつり」が、ないしは自然の山や水に関わる「神まつり」が、それぞれの村における里人の暮らしのレベルにおいて、しぶとく維持されてきた、と断言する。

山や水に関わる「神まつり」が、さらには「首人」に対する里人からの声望があったからこそ、骨寺村は一千年の歴史を生き抜いてきた、と述べる。それに対して、時流便乗かつ僧侶・神職・知識人好みの教説は、「神まつり」にあらわれた古来の心情を揺り動かすまでのパワーに欠けた気まぐれな微風でしかなかった、と結論する。なお、このことへの私見は、後述する。

V

以上、各章ごとに入間田著の論点を紹介し、若干の私見を加えてみた。最後に、この間の骨寺村研究を見据えながら、以下、全体を通じて論じてみたい。

第一点は、領主の中世村落に対するはたらきは、オールマイティでない、とする入間田の見解は、正鶴を射るものであり、入間田著上梓以後、この視座からの研究が蓄積されている。すなわち、入間田「骨寺村絵図にみる金峯山・御嶽堂の背景に(2)」『令和2年度骨寺村荘園遺跡村落調査研究報告書』一関市博物館2021年)や岡陽一郎論文(2021年)や誉田(「中世骨寺村の白山社と金峯山」『令和元年度骨寺村荘園遺跡村落調査研究報告書』一関市博物館2020年)などによって、中尊寺や毛越寺の思惑にとらわれず自由に活動する行者の姿が明らかにされている。

山王岩屋は、山王信仰の行者によって独占されたものにあらず、蔵王信仰や不動明王信仰などの行者の行場でもあり、ユニバーサルな存在であった、とする岡陽一郎論文もあった(岡2021年)。また、前述のように、骨寺村の住人は、近世になって、一軒たりとも中尊寺檀家になっていなかった(誉田2021年)。膝下荘園としての骨寺村の宗教世界が、中尊寺によって塗り尽くされていなかったことの、何よりの表れである。これらの研究は、ひいては、領主制とは何か。荘園制社会とは、住民にとって、何であったのか。はたまた、黒田俊雄の顕密体制の内実とは、上皮にすぎなかったのではないか。という問題提起につながるものであった。

第二点は、神祇信仰における多様性を、その要因を生み出す社会的背景(支配と隷属、封建的支配の構造)にまでふみこんで考察していこうとする研究が見られることである。例えば、金聖人霊社は、駒形根信仰とはおよそ異なる御霊信仰という信仰であった。もともと都市的な信仰の有り様が、在地世界に根付いていた。それは、骨寺村の宗教構造が、仏教以前と以後という形だけで腑分けできない多様性を秘めていた、ということの表れなのではなからうか。骨寺村の信仰世界を、動態的な視座のなかでとらえること。そのための方法論を錬磨するべき段階に、現在、骨寺村研究は到達している。

入間田著においては、駒形根・六所宮・若御子社や宇那根社を中軸にして骨寺村の宗教世界を論じていたが、神仏の世界は、多様であった。多様な日常生活のなかで、宇那根社・若御子社・六所宮(馬頭観音堂)に収斂されなかった祈りの世界を忘れてはならない。

骨寺村においては、中尊寺経由の神々(山王社・白山社・七高山)と栗駒山信仰の六所宮は、骨寺村の宗教空間の中核となる西方世界にあった。平泉野台地が、骨寺の聖地であったことを物語る(佐藤弘夫『陸奥国骨寺村絵図』のコスモロジー—中世日本における死と救済—『日本思想史研究』51号2019年)。平泉野台地の聖性は、西の山王社、東の白山社によって担保されていた。中尊寺領の村々において、山王社と白山社の両社が勧請されているのは、骨寺村だけであり、中尊寺の境内ともいうべき意識が見られた(入間田著Iの一章、岡陽一郎2021年)。

それに対して、中尊寺の思惑にとらわれない行者の修行の場、金峯山と不動信仰とは北側の尾根筋にあった。蔵王権現は釈迦所変の教令輪身で忿怒形、不動明王は大日如来の教令輪身。二体の教令輪身は、骨寺村の北側境界地帯に安置された。そして在地住人の信仰世界に古来の、はたまた新しく移入された神社として、宇那根社・金聖人霊社・若御子社は、平野部に位置していた。このような骨寺村宗教世界の三極構造に、私は注目するものである(誉田2020年)。

第三点は、骨寺村における仏教を、どう理解するか、ということである。入間田著は、一千年に及ぶ骨寺村の暮らしや信仰世界を復元する野心作である。その根底には、駒形根に対する骨寺村住人の

強靱なる信仰、「神まつり」への熱い着眼が、横たわっていた。骨寺村の宗教世界に横たわる基層信仰は、一千年の時代を突き抜けて継続していく絶大なる生命力を持っていた。それは、民俗学が強調してやまない論点でもあった。それは、そうなのだろう、と私も思う。ただし、そこから一步先に考察を進めてみるのが、なによりも重要なのではなかろうか。

「それら（仏教）の教説を真面目に受け止めて、これまでの信仰内容との間に、なんとかして折り合いをつけたい。とするような柔軟そのもののプロセスが存在していた」と入間田著では述べるが、このことこそ、さらに深く掘り下げて考察することが、肝要であり、次なる研究課題となる。そう私は、考えるものである。

外来の、表層としての仏教は、村人にとって、疎んぜられたのではなく、むしろ仏教（教説）も含めて、領主側の言説でなく、教説を自らのものとして咀嚼していく言説・信仰（思想）を住民は有し、それが、古来の自然信仰とあいまって在地世界の独立的な、かつ生命力に満ちた信仰世界を形成していた。私は、そのように考えるものである。

道円や円阿弥（中尊寺領骨寺村在家日記『平泉町史 史料編一』86号史料）や入道、そして蓮明房のような出家名を名乗る人物がいたことは（骨寺村所出物日記『鎌倉遺文』26625号文書）、仏教が、鎌倉末期の骨寺村に根付いていたことの、何よりの証しである。また、中世後期の骨寺村には、栗駒山法範寺、大日山中尊寺、高森山法福寺や尼寺があり、たとえそれが修験道関係の寺院であったとしても、骨寺村の宗教世界を構成する上で、重要な役割をはたしていた（誉田慶信「高森山法福寺と行場の世界」『令和3年度骨寺村荘園遺跡村落調査研究報告書』一関市博物館2022年）。前述したマイリノ仏の存在も、看過できない村落への仏教土着を物語る事例であった。同様の信仰は、骨寺村の東に隣接する山谷地区でも見られた（誉田慶信2021年）。

中世奥羽の在地村落世界に、仏教をもたらした僧侶（行人）は、村人の宗教体験に、どう寄与したのか、あらためて見つめ直す必要がある。中世を生きる村落住民にとって、仏教は、「不要」だったのでは、決してない。在地の民衆の場に立って、仏教の教えと行とは、何だったかを考察すること。それが、次なる研究課題である。

入間田著は、壮大なる中世村落論（村落社会史論）になっている。徹底して在地世界の場合から、中世村落に生きる住人の生活、信仰を明らかにしている。骨寺村は、中尊寺経蔵別当領膝下荘園と言われているが、膝下荘園の村落ですら、中尊寺の宗教文化に覆い尽くされていなかった。領主の居住地から離れた村落では、もっと自立的な生活文化が広がっていたと確信する。本著は、村落論を展開しているが、実は、領主支配とは何か、その実態をも明らかにしている。そして、前述のように、今、骨寺村研究は、この視点での研究が、より先鋭的に進められている。

入間田著は、清水三男『日本中世の村落』（日本評論社1942年）第一部第五章「中世村落文化論」に近似し、それを念頭においたものである。清水は「我々中世史家は、中世文献と民俗学の成果を結びつけ、之に歴史的客観的序列を与える事から始めねばならぬ」と述べていた。この研究方法は、入間田著のⅢ部やⅣ部の四章で、いかんなく発揮された。

清水は、村落の堂の存在に注目し、村人の集会場として、村人の自治生活の中心となりやすいと述べていた。「中世仏教の大衆化は、このような庵堂を中心として進められた」とも述べていた。清水にとって、中世村落で、仏教のはたす役割は重要な論点であった。また、その一方で、清水は、「仏式神式両方の行事が一つの宮座により行われたが、いずれにしてもその精神は共同生活を強め固めるにあり、神道的精神のものであった」「反本地垂迹説という如き、理論の基礎に立つものより、神道的な生活が理論の有無にかかわらず、中世に強く固守されていた」と述べていた。入間田著との類似点

を見出すものである。

もっとも、入間田著にあっては、神道的精神論一般ではなく、徹して在地住民の生活の場から、宗教世界を立ち上げていた。清水の視座は、入間田著によってさらなる研究方法論として鍛え抜かれた。そして、現場に立ち、徹底して骨寺村絵図を読み込み、中世骨寺村の景観と人間集団を浮かび上がらせる、という骨寺村研究の現在に結実することとなった。領主支配・荘園制社会・社会集団の構造と本質を、矛盾をはらみつつ展開していく歴史を、視座の根底にすえながら、一千年のなかで骨寺村の生活文化を見事に描写した。その点において、入間田著は、清水の中世村落論の追従などでは、決してない。

荘園・村落史研究会は、『中世村落と地域社会 荘園制と在地の論理』（高志書院 2016 年）の第 1 部「中世村落史研究の歩みと課題」のなかで、これからの中世村落研究の課題を 4 点あげている。第一に、中世村落論を、荘園制論や在地領主（制）論の中に位置づけ直すこと。第二に、中世前期村落論と後期村落論を接続させること。第三に、地域性の問題を再考すること。すなわち、東国村落の実態をもって、畿内村落や西国村落の在り方を相対化する視点を持つこと。第四に、新たな方法論の構築、つまり、史料の少ない中世史料の実態を探りたいというモチベーションを持ち、現地調査の方法論的革新を求めべく、考古学や民俗学、地理学などの隣接諸学問や、自然科学を含めた諸学問領域との連携や共同研究が必要であること。以上である。入間田著は、これらの課題に応えるものであった。

おわりに

一千年にわたる骨寺村の生活文化史は、日本村落史研究に新たなる地平を拓いた。また、都市研究のみにあらず、村落研究もまた国際的視座を持ち、村落民の生活・文化の実態を、徹底して在地の場に立ち尽くすことで明らかにされるべし、という新視点を提示したのである。もっとも、東アジア農村の宗教文化との具体的な比較は、今後の骨寺村研究の最重要課題として残されることとなった。ことほどさように、中世骨寺村研究は、ユニバーサルな視点に立ち、なされるべし、という段階にまで、現在、到達しているのである。