修験道成立の史的前提

験者の展開

掲げられるに至ったのである。こうした加持治療と修行の展開は仏教、殊に密教からの逸脱的性格を持っており、 伴う山岳修行の活性化およびその方法の確立に随い、一〇世紀にはそれらが絶対視されなくなり、験力の獲得が修行の目的として 貫していたわけではないといえる。奈良時代には仏教理念に基づき浄行・持戒が重視されていたのに対し、呪術の需要の高まりに 存在ではなく、呪を用いた治療である加持治療の能力を持つ者をさしており、天台宗の主導により加持治療が活発な展開を見せた れている。しかし、験者という語の使用例を検討したところ、平安~鎌倉時代の験者とは山岳修行と験力を表裏一体の属性とする おける単純な質的向上ではなく、むしろ一○世紀における密教の多様化と膨張を象徴する存在なのであった。 一〇世紀に現れた語であることが明らかになった。従って、通説的験者においては不可分とされていた山岳修行と験力の関係も一 一般に修験道は平安時代に成立したとされ、修験者の前身的存在と見なされる験者の活発な活動がそれを促したと考えら 験者は修行等に

八四卷一号

二〇〇一年|月

は

じ め に

もってその成立とするかという点が明確にされておらず、修験道に対する共通認識に曖昧さが残されているのも事実であ 現在のところ、 修験道は平安時代中期以降に成立したとされ、この見解は大方の同意を得ている。しかし、一方で何を

永

道的なものを抽出することにより描きだし、専らその連続性を強調する傾向が強かったのである。③ 、これが従来の研究視角に起因するところが大きいことも指摘されている。すなわち、これまではその成立過程を修験

量られたものであって、詳細な検討の上で導かれた結論ではないため、この点には十分再検討の余地が残されているので 義、もしくはその前身的存在を指す語として用いられる。しかし、このような語義はよく知られた二、三の史料から推し する存在として、平安仏教研究においても少なからぬ言及をうけており、験者はこの面でも注目すべき存在といえる。 山岳修行と験力(奇瑞霊応を現す超自然的な力)の関係に対し考察を試みることとしたい。験者と呼ばれる宗教者について に対する考察が不足しているのである。成立過程の体系的把握はこうした事実を踏まえた上で、なされるべきであろう。 通じて、それが宗教体系として認識されるのは一四世紀に入ってからと指摘しているが、このような概念としての修験道 岳を包括する総体としての修験道を捉える必要があると考えられる。例えば、長谷川賢二氏は「修験」という語の検討を 中心にその成立を論じているが、こうした考察の重要さは疑いようもないものの、前述の課題を克服するためには、各山 明確にされているようには見受けられず、先学の影響を色濃く残している印象が強い。また、宮家氏は山岳霊場の展開を の形成を明らかにする必要を説いた。この指摘は極めて重要であるが、氏自身の研究では必ずしもそれ以前との段階差が ある。従って、その作業を通じ、通説的「験者」の属性である山岳修行と験力の関係を捉え直し、修験道の成立について な活動がその展開を促したとされ、いわば成立の立役者と見なされてきた。また、山岳修行と呪術両面の質的向上を象徴 ところで、上記のように、一般に験者は山岳修行とそれによって得られる験力を不可欠の属性とする、「修験者」と同 こうした中で、宮家準氏は修験道を一つの成立宗教(ないし宗教体系)と捉える視角を打ち出し、 本稿ではこのような問題意識に基づき、験者という存在に焦点をあてて、修験者にとって不可欠とされる二つの側面 平安時代においてその存在への言及がなされることが多く、修験道研究の面では密教の発達に刺激された彼らの活発 前段階と区別しつつそ

考察が深められるものと考えられる。同様に、平安仏教に関しても、新たな側面を浮き彫りにすることができるであろう。

- このような問題関心に基づき、まず語義を検討し、その上で験者の展開を山岳修行との関係も含めて追うことにしたい。
- つコンパクトであるため、以下本稿では氏の見解については全てこれ年)等、多数あるが、「修験道と日本宗教」が最近の著作であり、か氏の論考は「山伏──その行動と組織──」(評論社、一九七三年)、氏の論考は「山伏──その行動と組織──」(評論社、一九七三年)、
- 限り、同氏に対する言及は全てこれに拠る。心に――」(『歴史科学』一二三、一九九一年)参照。以下、断らない心に――」(『歴史科学』一二三、一九九一年)参照。以下、断らない② 長谷川賢二「修験道のみかた・考えかた――研究の成果と課題を中
- ③ 修験道の連続性の重視は五来重氏に顕著であり、修験道は原始以来の固有宗教と定義される。同氏の所説については、行智者・五来編の固有宗教と定義される。同氏の所説については、行智者・五来編九八〇年)「序章」等参照。
- 伏に対象が限定されたとする。 一二世紀頃には山岳修行も意味するようになり、一三世紀末以降に山一二世紀頃には山岳修行も意味するようになり、一三世紀末以降に山、 長谷川氏は「修験」は本来的には発現される能力をさしていたが、
- ⑤ 山林抖藪家的「山臥」と呪術師的「修験者」を二側面とする認識は⑥ 山林抖藪家的「山臥」と呪術師の「修験者」を二側面とする認識は
- 貴族社会と浄土教、第一節空也出現をめぐる諸問題」参照。⑥ 速水侑『平安貴族社会と仏教』(吉川弘文館、一九七五年)「第二章

- 年)。【日本書紀】・「古今著聞集」、日本古典文学大系。「御産部類記」、 喜天曆御記抄』、所功編「三代御記逸文集成」(国書刊行会、一九八二 部日記』、 萩谷朴 【紫式部日記全注釈】 (角川書店、一九七一年)、 [延 柿本奨「大和物語の注釈と研究」(武蔵野書院、一九八一年)。『紫式 絵』、続日本絵巻大成一五(中央公論社、一九八二年)。「大和物語」、 類從第五輯。「寺門高僧記」、続群書類従第二八輯上。「春日権現験記 日本思想大系。『玉葉』、国眥刊行会。『僧網補任』、大日本仏教全書。 纂集。「律令」・「新猿楽記」・「大日本国法華経験記」・「続本朝往生伝」 記」・「山槐記」・「兵範記」・「吉続記」、史料大成。「公衡公記」、史料 記]・「民経記」、大日本古記録。「権記」・「左経記」・「中右記」・「台 家物語」、「新日本古典文学大系」。「貞信公記」・「小右記」・「御堂関白 子」・「栄華物語」・「宇治拾遺物語」・「富家語」・「とはずがたり」・「平 大系。『続日本紀』・『日本霊異記』・『蜻蛉日記』・『源氏物語』・『枕草 記す。「続日本後紀」・「日本三代実録(以下、「三代実録」と略称)」・ 『延喜式』・『日本紀略』・『類聚国史』・『扶桑略記』・『古事談』は国史 [二中歷]、改訂史籍集覧二三。[天台南山無動寺建立和尚伝]、群書 なお、本稿に引用する主な史料の刊本については、以下にまとめて 『枕草子』能因本第四段や『新猿楽記』の「大験者次郎」の記述等。

図書館善本叢書和書之部第三二-三四巻『類聚名義抄観智院本』(天治本新撰字鏡増訂版』(臨川書店、一九六七年)。『類聚名義抄』、天理図書寮叢刊。『新撰字鏡』、京都大学文学部国語学国文学研究室編『天図書寮叢刊。

道章疏」二。『渓嵐拾葉集』、『大正新修大蔵経』七六。理大学出版部、一九七六年)。『両峰問答秘抄』、『日本大蔵経』「

験者の定義

(一) 「モノノケを渡す」

目立つ程度で、貴族の日記に頻出するのは一二世紀に入ってからになる。こうした点から見て、験者の呼称が用いられ始 紀半ばの『大和物語』であり、二ヶ所に使用されている。以降、『源氏物語』や『枕草子』に何ヶ所か用いられるなど、 学で使用が始まり、漢文での普及が遅れる点から、公的な身分呼称ではなかったことも推察できる。 めたのはそれほど遡らない時期、おそらく一○世紀半ば、早くども一○世紀に入ってからと考えられよう。また、かな文 く、『小右記』に二ヶ所見られる他は、一一世紀後半に藤原明衡が著したという『新猿楽記』の「大験者」次郎の記述が 一一世紀のかな文学には一般的な語として定着している。ただし、一方で同時期の漢文記録における使用例は極めて少な それでは、使用例に即した語義の検討に入りたい。まず、験者という語の使用状態だが、管見の限り使用初例は一〇世

り、これらは「しるし」の意味を持つ上、『類聚名義抄』でも「験」の読みを「シルシ」としている。従って、験者とは 「しるし」のある者であり、この場合「しるし」は能力のあらわれを意味すると考えられよう。

次に、字の構成に着目すると、九世紀末の漢字字典『新撰字鏡』は「験」の類語として徴・証・信・効の字をあげてお

ず、『大和物語』百五の冒頭を引用しよう。 このように、字義からは験力を持つ者という解釈が可能であるが、この解釈では説明しきれない使用例も出てくる。ま

忍びてありへて、 中興の近江介がむすめ、 人の物いひなども、うたてあり、なお世に経じ、と思ひ言ひて、失せにけり。鞍馬といふ所に籠りて、 物の気にわづらひて、浄蔵大徳を験者にしけるほどに、 人とかく言ひけり。 直しもはたあらざりけり。 いみじう

来参||仕内御修法||」とするなど他でも確認でき、こうした用法は極めて一般的なものであった。従って、④ 網補任』長治元年(一一〇四)で寺門僧頼基が権律師に昇進した理由を「前斎院(白河上皇娘令子内親王)御悩験者賞、 けるほどに、」と記しており、この語は固有の役割をさすものとして用いられているのである。 はもう一ヶ所験者の語が用いられているが、そこでも「ゑしうという法師の、ある人のおほむ験者(御験者)仕うまつり する病の治療がきっかけで平中興の娘と関係を持つようになったものの、それに対する人々の噂をうとんじて、 り修行するに至ったことが述べられている。ここで注意したいのは「験者にしける」という表現である。『大和物語』に の固有の役割と不可分に結びついていたことが予想できるのである。 物語の主人公、 浄蔵は三善清行の息で、様々な霊験譚を持つ一○世紀の天台僧であるが、ここでは彼がモノノケに起因 同様の例は、 験者の語義がそ 鞍馬に籠 但年

こうした認識は他の記録からも窺え、鎌倉末期成立の 室幸子の病に対し「自.|今日|渡.|物気、最仁為|験者|」と記す。つまり、「モノノケを渡す」ことが験者の役割なのである。 の病を園城寺僧の増誉が治療し、 験者の役割については、『台記』久寿二年(一一五五)五月廿四日条が直接答えを与えてくれる。当該記事は藤原頼長の 一旦は成功するが、病は再発する。 『春日権現験記絵』巻三には次のような逸話も見られる。 再び招請を受けた増誉は春日明神の怒りが原因であ

増誉が深く申す許り無し。 愚かにして悟らざりける 験者と申すは、 先づ病相を知るなり。 生霊・死霊の祟りをも見、 大神・小神の所為をも弁へてこそ加持

と述べる。 増營の言葉もまた験者の役割を明確に示していよう。験者とは「モノノケを渡す」もしくは「加持護念」 する

101 (101)

者だったのである。

ある。この行為は病人に近接して直接働きかけるという点で、離れた所に治療空間を構築して行う修法とは明確に異なる 宗教者の力を象徴する存在がモノノケをヨリマシに呪縛する。そこで、モノノケをつけたヨリマシに対し調伏を行うので それ以前の呪(本稿では史料を除き、陀羅尼・真言も全て「呪」と表記する。)を空海が純密の導入により体系化したものであ った。これを病人の側で行うと、それに応じて護法童子という不可視ではあるが人の形(主に童子形)をとるとされる、 口・意の三業、具体的には印契・真言・観想により、仏の力を他者に及ぼそうとする行為、すなわち加持であり、これは これがどのような行為であったのか、先行研究に依拠しつつ概説しておこう。「モノノケを渡す」行為の中心は、

の語の使用開始期と推定される一〇世紀半ばは、加持治療から憑祈禱が派生しつつあった時期にあたる。 したい。これは第三者をヨリマシとする憑依行為全般を指す語で、民俗学・宗教学の分野で用いられている。なお、験者 に行われ、一〇世紀末頃までにそうした形へと展開しているので、ヨリマシを用いる形態を殊に憑祈禱と表現することに 以上より、験者とは加持治療・憑祈禱を行う者であるとの仮定が立てられよう。 本稿では谷口美樹氏にならい、加持による治療全般を加持治療と呼称する。ただし、この治療は当初ヨリマシを用いず ものであった。

一) 通説的験者に対する検討

者」に対する検討を通じ、 この仮定は「はじめに」で触れた従来の語義と大きく異なっている。これが一般化できるものかどうか、 確認してみよう。 通説的

えられる史料である。これには「名人歴」という項目があり、僧を扱ったものとしては「入唐」「贈位」「密教」「顕教 鎌倉中期成立の百科事典『二中歴』は平安末期の『掌中歴』と『懐中歴』を編集した、平安貴族の知識を反映したと考

応・朗善以下、 などがあげられ、それぞれに代表的人物の名を並べている。この中に「験者」もあり、そこには九世紀後半の玄昭 一一世紀に活躍した観修・勝算・深覚までの計一六名が列挙される。ちなみに、宗派は深覚が真言、 他は 相

話を持っており、この点から少なくとも後代の人々が彼らがモノノケを調伏する能力を持つと見なした可能性は指摘でき® 関連史料のない常安を除く三名のうち、明救は修法によって治療能力が高かったことが知られており、⑩ 延昌であるが、この両名には治療に秀でていたと断定できる事例は確認できない。しかし、ともにモノノケにまつわる逸 にも秀でている事例が多いことから見て、加持治療にも能力を発揮した可能性はかなり高いといえよう。残るのは玄昭 この一六名を検討すると、 玄昭・延昌・明救・常安以外は他の記録から加持治療・憑祈禱の実績が確認できる。 加持治療者が修法 次いで

陽勝は『大日本国法華経験記(以下、『法華験記』)』に金峰山での修行により仙人となったと記される。このように、園城 桑略記』天慶四年(九四一)三月条の「道賢上人冥途記」に金峰山での修行中に絶命して他界遍歴の後蘇生したとされ、 小角・日蔵(道賢)・教待・陽勝の四名に注目すると、役小角は『続日本紀』以降さまざまな霊験譚を持ち、日蔵は『扶 七名には「奇異行者」という語が冠され、そこには「験者」にも列挙される相応・朗善・浄蔵が含まれる。彼らを除く役 次に、同じ「名人歴」の「聖人」の項に目を転じたい。ここには聖徳太子や行基などの二〇名をあげるが、そのうちの

る。従って、『二中歴』の「験者」は概ね先の仮定に則った存在であったといえよう。

平安・鎌倉期の史料においては小角や日蔵・陽勝に対し、験者の呼称を用いた事例はほとんど確認されないのである。更 違いないであろう。だが、彼らは役小角等を験者とは見なさなかったのである。これは『二中歴』に限ったことではない。 治療以外の場合、例えば祈雨や国家の息災を祈る修法に秀でた者に対し験者の呼称を用いた例も見られず、この語は

寺を円珍に譲った長寿僧とされる教待を除き、彼らは皆山岳での修行と験力を属性とする通説的「験者」なのである。

しかし、『二中歴』は彼らを「験者」には加えず、「奇異行者」としている。史料の編者も彼らの逸話を知っていたには

あくまで治療に関する場合に限られていたのであった。このように験者の呼称は限定的に用いられており、 験力を発揮す

る僧全般を指してはいなかったのである。

ある。以降、注記しない限り験者の語を加持治療・憑祈禱能力を持つ者を指す語として用いることとしたい。 以上より、先の仮定が適切なことが分かろう。験者は通説的語義の指すような、修験者と同義の存在ではなかったので

- ③ 【小右記】寛仁四年(一〇二〇)九月一六日・一〇月一六日余を照。
- 年、)等参照。 古代・中世の社会と民俗文化』弘文堂、一九七六太郎先生還暦記念 古代・中世の社会と民俗文化』弘文堂、一九七六本『聖と説話の史的研究』吉川弘文館、一九八一年。初出は『和歌森本』)等 厳の霊験譚については、平林盛得『浄蔵大法師霊験考序説』(平
- 物語の注釈と研究』参照)。 横川に滞在したことが出てくるので、天台僧と分かる(柿本奨『大和
- ている。 も「権僧正行尊譲、中宮(鳥羽天皇中宮藤原璋子)験者賞」と説明し④ 『僧綱補任』では永久六年(一一一八)における覚俊の権律師昇進
- 「モノノケを渡す」行為と験者が不可分であることが窺われる。て、「渡"御物気,事尤可,召"験者, 歟」と書いており、この記事からも七月三日条に後深草院の病は「御邪気」すなわちモノノケによるとし⑤ 例えば、『公衡公記』所収「後深草院崩御記」嘉元二年(一三〇四)
- 代宗教】第七号、一九七六年)。酒向伸行「平安朝における憑霊現象法」――」(『憑依信仰論』、講談社学術文庫、一九九四年。初出『現⑥ 小松和彦「護法信仰論覚書――治療儀礼における「物怪」と「護

- は、全て上記の論考による。

 ――「もののけ」の問題を中心として――」(『御影史学論集』七、一九八二年)、「平安朝の憑祈禱――智証門流との関係を中心として九八二年)、「平安朝の憑祈禱――をして―」(『御影史学論集』と治病――整(オコリ)の事例を中心として――」(『御影史学論集』と治病――整(オコリ)の事例を中心として――」(『御影史学論集』と治病――を代型・守護型護法へ――」(『同』二一、一九九六年、酒向B論文)。谷から使役型護法へ――」(『同』二一、一九九六年、酒向B論文)。谷から使役型護法へ――」(『同』二一、一九九六年、酒向B論文)。谷から使役型護法へ――」(『同』二一、一九九六年、酒向B論文)。谷がら使役型護法へ――」(『御影史学論集』七、一九八二年)参照。本文の概説は主に谷口氏に依拠する。なお、以降小松・谷口氏に言及する際概説は主に谷口氏に依拠する。なお、以降小松・谷口氏に言及する際概説は主に谷口氏に依拠する。なお、以降小松・谷口氏に言及する際概説は主に谷口氏に依拠する。なお、以降小松・谷口氏に言及する際概説は主に谷口氏に依拠する。なお、以降小松・谷口氏に言及する際概説は主に谷口氏に対験と言いとして、「御影史学論集」七、一
- ① 護法については小松論文・酒向臣論文の他、筑土鈴寛「使霊と叙事の) 譲法については小松論文・酒向臣論文の他、筑土鈴寛「大代信仰研究」の 一世の一人の一人の一人の一人の一人の一人の一人の一人の一人の一
- 灣」、中山太郎『日本巫女史』(大岡山書店、一九三〇年)では「憑り九六二年。以下、柳田氏に言及する際は全てこれに拠る)では「因祈た、柳田国男「毛坊主考」(「定本柳田国男集」第九巻、筑歴書房、一た、柳田国男 「毛坊主考」(「定本柳田国男集」第九巻、筑歴書房、一次「河向伸行氏が註⑥にあげる諸論考で憑祈禱の語を使用している。ま

試みる。

日条・同一八年(九一八)一〇月廿六日条他所収浄蔵伝、尋禅(慈仁 六)一〇月六日辛亥条、増命(静観)は『扶桑略記』延喜一五年(九 慶円・深覚は谷口論文参照。他は朗善が『三代実録』仁和二年(八八 一五)秋月条所収増命本伝、浄蔵が『同』延喜九年(九〇九)四月四 (叡効ヵ)」・余慶(智弁)・観修(智静)・勝算は酒向A論文、尊意・ 『二中歴』に列挙される験者の加持治療について、 相応・「叡勋

祈禱」と表記される

史料は「慈忍」と表記)は「続本朝往生伝」を参照。

二) 七月一六日条等参照。また、「小右記」長和四年(一〇一五)六 正真済事」等によると、真済の霊を尊勝陀羅尼により改心させたとい を焼損させたという。延昌は長門本「平家物語」巻第一五「柿下紀僧 よると、修法の最中に真言僧真済の霊が鵲の形で現れたため、その身 果のある秘密の修法を伝授されていると称している。 月一三日条で、三条天皇がモノノケによる眼病に悩まされた時に、効 玄昭は『扶桑略記』延喜一七年(九一七)二月三日条所収浄蔵伝に 『御堂関白記』長保二(一○○○)四月廿九日、長和元年(一○一

(14)

るが、一二世紀はほぼ見られなくなる。

- う。ちなみに、この逸話では真済は延昌の弟子明救に生まれ変わった とする(麻原美子・名波弘彰『長門本平家物語の総合研究 第一卷
- 校注編」勉誠出版、一九九九年、参照)。 表記上は二一名だが、行基が二度出てくるため実質は二〇名。
- ものの、それらは皆病気か出産に関わっている。なお、一一世紀以前 者」と呼んだ例もあるが、加持治療との関係が確認できない例はこれ には、こうした修法による治療者を指したと見られる例も若干含まれ しかない。他に修法僧に対して験者と呼んでいる例も註①にあげた 『日本紀略』 寛弘五年(一〇〇八)四月二四日条等に若干認められる 『新猿楽記』「大験者次郎」の記述において役行者を「一陀羅尼験
- 発揮し、また吉野で修行したとされ、後に修験道再興の祖に仮託され 例は確認できない。 た人物であるが、少なくとも鎌倉期以前の記録では彼を験者と呼ぶ事 ており、従来の研究ではしばしば平安期の代表的験者にあげられてき 例えば、真言・三論両宗を修めた聖宝は祈雨・日食の修法に能力を

加持治療の展開

非密教僧の加持

も同様の考察を行っているが、時間軸に沿った変化の過程はやや不明瞭であるため、本稿ではこの点に配慮しつつ考察を 本章では本稿の定義する験者について、その変化とそれに絡む加持治療の展開を考察することにしたい。なお、 谷口氏

105 (105)

として朝廷に治病能力をもって仕えることもあり、これは平安時代の内供奉十禅師に引き継がれている。また、優婆塞 中にもこの能力を持つ者がいたと見られ、「僧尼令」ト相吉凶条で仏法以外の占いやまじないによる治療を禁じつつもの まず、雑密の段階では禅師と呼ばれる僧の中に呪を用いた治療を行なう者が存在した。彼らは看病禅師、 更には十禅師

「其依』仏法。 呪による治療を「加持」と呼ぶ初例は、管見の限り、『続日本後紀』天長一〇年(八三三)六月壬戌(七日)条の仁明天 |持、咒救、疾。不、在、禁限゚。」としたことから見て、治療における呪の利用は広く行われていたと考えられる。

皇に対する治療を示す以下の記事である。③ 天皇不予。公卿陪,候殿上。西山有,"苾芻。 其名仙樹。 以川咒験一称。 与|僧都等。 俱奉」加1持聖躬1也。 分...遣被七條。

綿七百屯於七

寺。転経薫修。以祈」翌日之瘳

年では円仁が内供奉十禅師として加わっている可能性が高く、純密導入の早い時期から真言・天台両宗の僧が加持治療に⑤ と見なされている。この二例について加持を行った僧に着目すると、天長一○年には当時大僧都であった空海が、 外。令、奉;加持。」 とあり、翌日条には「衆僧入|於御簾中。繞|御床;而奉|加持」 」と記され、これが御簾中の加持の初例 次の事例も仁明天皇に対するもので、『同』嘉祥三年(八五〇)二月甲寅(五日)条に「請』僧綱十禅師及有験者於御簾

携わっていたと予想できよう。

心的役割を果たしたのは、 の山林修行者は以前から多く存在しており、西山で修行していたとおぼしき仙樹もこの流れを汲むと考えられる。 年 (七七二) (八三一)正月一五日には「山階寺修行住位仙樹」が、内供奉十禅師に補任されている。この職は天皇の看病を本来的職 だが、一方で密教僧以上に加持治療能力が期待された者がいたこともこの二例から指摘できる。まず、天長一〇年に中 設置の十禅師に含まれる興福寺の永興や元興寺の広達など、呪による治療能力を持ったと予想される法相宗 仙樹の起用にはこうした事情もあったのであろう。また、 当該記事に名前が記される仙樹である。『頻聚国史』仏道部一二内供奉僧によると、 彼は所属寺院より法相宗と見られるが、 天長八年 宝亀三

嘉祥三年の例では、 加持開始の翌々日二月丙辰(七日)条に登場する観善が最も能力を期待されたと見られる。

大法師真頂与..北山近士観善。特入..御簾中.奉..加持。 観善誓日。 御病不、除。不,,更起,座。不,,復飲食 所を引用しよう。

立てているのは後者であり、 「北山近士」とあるが、「近士」は優婆塞を指す語であり、北山で修行していたと考えられる。彼もまた前代の治療者と® 真頂・観善は共に他の史料では確認できないが、天皇の病が癒えるまでは座を立たなければ飲食もしないという誓いを 大法師位を持つ真頂が付き添いとなって、観善を御簾中へ入れたと推測できよう。 観善は

同様の存在だったのである。

階では前代以来の雑密による「加持」が、純密教団に属する僧の「加持」より効力を持ったのであった。加持治療から見 る限り、 や優婆塞であった。確かに、「加持」という語の使用や参加した治療者の一部から密教の関与は窺える。 このように、「加持」治療の開始当初に最も能力を期待されたのは、 純密は雑密に対して優位にあったわけではないのである。 前代において呪を用いた治療に従事していた禅師 しかし、 この段

\equiv 純 密への 移行

加持をもって治療を行ったことが出てくる。当該記事では他に「皇太后」が病んだ時「令」侍」看病。 き、まず前者は は仁和二年(八八六)一〇月六日辛亥条に光孝天皇に対し加持を行ったとある。彼に関する現存史料は極めて少ないが、 」方。」したとあり、この場合も加持を行ったとも考えられ、壱演の能力が広く知られていたことが窺えよう。 これに対し、九世紀後半には治療者が変化してくる。『三代実録』からは真言宗の壱演と天台宗の朗善の事例が指摘で 『同』貞観九年(八六七)七月一二日条の死没記事に、貞観六年(八六四)太政大臣藤原良房の病に対し、 黙念所」感。 一方の朗善

『二中歴』で「験者」と「聖人」の項に列挙されていたことから見て、少なくとも平安期には広く知られた存在であった

107

のであろう。 ®

彼が一〇世紀には貴族社会で修法を行ったことは確かであり、加持治療能力の高さはある程度実像に基づいていたものと⑫ すことに疑問が呈されている。従って、『和尚伝』の記述内容を同時代の事実認識そのままとするのはためらわれるが、⑪ 房女明子)に対して行った事例は、加持によるモノノケ調伏の最も早い例と見られている。ただし、酒向伸行氏により® によれば、九世紀後半から一〇世紀初頭にかけて、天皇やその妃に加持治療を施しており、特に天安二年(八五八)に 「西三條女御」(文徳天皇の女御藤原良相女多可幾子)に対して、また貞観七年(八六五)に「染殿皇后」(文徳天皇女御藤原良 『和尚伝』の成立は一一世紀中頃の『法華験記』相応伝よりも遅いとする指摘がなされ、その内容を全面的に事実とみな

とそれ以降の治療者に相違が見られることに気づく。この点を少し見ておこう。 とから、加持治療の主力が密教僧に移ったことが確認できる。ただし、より詳細な点にまで踏み込むならば、 以上より、九世紀後半が密教への転機として指摘でき、以降も天台宗の増命・尊意・浄蔵等による事例が続いているこ 前記の三名

位置していなかったと推測されるのである。 発な活動が認められてきたが、先にも述べたようにその内容には検討が必要であり、彼の身分が内供奉十禅師に留まった 廿六日条に「天台山南跡」の寺を定額寺としたことがあげられる程度である。相応については、『和尚伝』の記事から活 「不√定∥居所。去留任√意。」という放浪状態であった。朗善は加持治療以外では『扶桑略記』寛平二年(八九○)一一月⑫ 壱演は権僧正にまで昇進しているが、それは段階を経ておらず、加持治療の功のみによっており、また、その生活も 生存時における注目度はそれほど高くなかったと考えられよう。つまり、彼らは密教教団の中核には

これに対し、増命や尊意は天台座主を務めており、 僧綱にも属した。以降、 天皇・摂関家において験者を務めた僧達、 この他に、円仁の弟子で無動寺の開祖とされる相応もいる。彼の伝記『天台南山無動寺建立和尚伝(以下、『和尚伝』)』

末には一般化していたのである。

例えば尋禅や余慶も同様の存在である。彼らが教団の中核に位置したことは疑いようもない。加持治療が密教教団のもの となるのであり、 となったのは、こうした主導的立場の僧による事例が一般化してからであろう。純密への定着は一〇世紀に入って決定的 九世紀後半は純密への過渡期と位置づけられるのである。

三) 不動明王と天台宗

治療者における純密の定着と並行して、 加持治療に関わる観念にも変化が生じていた。まず、『扶桑略記』 延長八年

此則天台座主尊意也。刺,左大臣,曰。朕夢如,斯。台山座主此不,凡人。 座主尊意依、勅候"於禁中。每夜献"于加持。皇帝夢云。不動明王火焰赫奕。 猛威厲声。 加"持聖躰"。夢内尊重。覚後聞"陀羅尼声"。

(九三〇)六月廿六日条所収の尊意伝をあげよう。

立の下限が一一世紀末まで下がるが、加持ではないものの、『権記』長徳四年(九九八)七月一六日条において、寺門僧観 修の治療を受けた際に、藤原行成が「不動尊三字」を腹の中に入れられるという夢を見、病が癒えたという記述が見られ る他、『源氏物語』若菜下でも験者の姿に不動を重ね合わせるという描写が現れる。少なくともこうした現象は一〇世紀 療者の観想する不動明王が音声を通じて被治療者に視覚的イメージを喚起するという構図が読み取られる。この史料は成 焰をあげて声をふるい加持しているのを夢に見、目が覚めた時に尊意の陀羅尼の声が聞こえてきたいう。ここからは、 醍醐天皇が病となったため、天台座主尊意は勅に拠り禁中に伺候し、毎夜加持を行った。すると、天皇は不動明王が火 治

よう。また、この現象は加持治療・憑祈禱に極めて重要な位置を占める護法童子とも密接に関わっており、護法童子信仰® に働きかけるという現象は専ら不動に集中しており、治療に関わる仏として不動が信仰を集めるようになったことが窺え 当該期の加持治療では不動以外の呪が用いられていないわけではないが、上にあげたような、そのイメージが被治療者

和暦	西暦	天皇	妃	験 者	出典
寛弘 5	1008	一条天皇	藤原彰子	尋光【山】、心營・「そうそ(妙尊か)」・千算・念覚【寺】、 叡効【山or寺】**¹	「紫式部日記」
天治 2	1125	鳥羽天皇	藤原影子	仁実【山】,行尊·増智【寺】,勝覚 【真】	「中右記」
治承 2	1178	高倉天皇	平徳子	昌雲・俊堯・実全(実詮)【山】, 房 党・豪禅【寺】	「山槐記」
寛喜 3	1231	後堀河天皇	九条竴子	尊性【山】・良尊【寺】	『民経記』
文永 7	1262	後深草上皇	西園寺公子 (東二条院)	道慶【寺】※2	『 とはずがたり 』
文永 4	1267	亀山天皇	洞院佶子	静仁【寺】	『吉続記』
乾元 2	1303	後伏見上皇	西園寺寧子 (広義門院)	道昭【寺】	『近衛公記』「広義 門院御産愚記」

【 】内は僧の宗派、山は山門、寺は寺門、真は真言の略。

- ※1 験者の人名比定は萩谷朴『紫式部日記全注釈』(角川書店, 1971年)に拠る。
- ※2 新日本古典体系の註では良尊とするが、良尊の没年は寛元四年(1246)であり、当該記事の「常住院」は道慶に比定される。以上、酒井彰子「中世園城寺の門跡と熊野三山検校職の相承――常住院から聖護院へ――」(『文化史学』48号、1992年)付表「熊野三山検校一覧」参照。

このように、一〇世紀には不動明王信仰が大きな展開を見せ は当該期の不動信仰の中から形成されたと考えられるという。® てみせることにより、この治療法が定着したのではないかとす たこと、それが憑祈禱の派生を可能にしたと考えられよう。 法童子といったシンボルによりそのような共通認識が形成され うした捉え方は当時の人々に共有されていたと見られるが、 できなかったという点に不成功の原因を見出したのである。 彼らなりの因果関係の中で説明づけることができた。例えば、 らを通じて被治療者、更には第三者も、 ないが、それらは視覚的イメージを伴っている。よって、それ なる。不動明王や護法童子は実際に見ることができるものでは それが加持治療にも密接に関わっていたのであった。 から一一世紀半ばまでの事例では、単に一人々」(『小右記』正 禱が始められた当初のヨリマシに注目してみると、一○世紀末 『枕草子』二二で清少納言が憑祈禱が上手くいかなかった際に この点について、治療者とヨリマシが憑祈禱を意図的に演じ 「護法もつかねど」と表現したように、験者が護法童子を使役 この観念上の展開は加持治療の実際面にも反映されることに 実際面が観念より先行したと見る説もある。 加持が作用する過程を しかし、憑祈

暦四年・九九三・六月五日条)「女人」(『同』長保元年・九九九・一一月四日条)と表記する場合が多いものの、『同』寛仁四年 なく、女房もしくはそれに仕える者が一般的であったといえよう。® 語』若葉下では「小さき童」がヨリマシを務めている。以上を見る限り、少なくとも当該期のヨリマシは職業的存在では く」や第二一「後くゐの大将」でも同様の事例が確認される他、『枕草子』一本二三では「大きやかなる童女」、『源氏物 (一○二○)九月一六日条や治安二年(一○二二)五月三○日条では「女房」であり、『栄華物語』第一二「たまのむらぎ

第三者が加わりえたのである。 のであろう。 さざるを得ない。不動明王や護法童子の信仰は憑祈禱の定着に伴って浸透したのではなく、むしろそちらが先行していた 療者とヨリマシの親近性に立脚していたのである。従って、治療者とヨリマシの結託を想定する前述の見解には疑問を呈 このように、憑祈禱が始められた当初のヨリマシは治療者ではなく被治療者の側に属しており、 加持治療に対する共通認識が確立したからこそ、治療者と被治療者一対一の間で完結していた「加持」に、 いわば、 憑祈禱は被治

できる。この点から見て、加持治療の展開は天台宗によって推進されたのだといえよう。 頭まで験者を務めた者が確定できる主な事例を追ってみると、同宗の比率の大きさが鎌倉期まで継続していることが確認 歴』でも深覚を除き験者は皆同宗に属しており、また、天皇ないし上皇の妃の出産時について、一一世紀から一四世紀初 ところで、九世紀後半以降の加持治療者を見ていると、ほとんどが天台宗であることに気づく。 前章で触れた

きるのである。 治療に関わる不動信仰を形成したのが天台宗であることは間違いないであろう。こうした側面も同宗の特徴として指摘で 展開を見せるのは円珍以降と推定されており、加持治療において純密の浸透が始まる九世紀後半とほぼ時期が一致する。 これは不動明王信仰の展開からも裏付けることができる。不動は空海によって将来されていたが、その信仰が本格的な

では、 最後に本章をまとめることにしたい。呪による治療行為は奈良時代から広範に行われていたが、 純密の導入によ

療に対する共通認識が形成される。これを基盤として憑祈禱への展開が可能となったのであるが、こうした展開は天台宗 定着していく。並行して、治療に関わって不動明王への信仰が展開していき、一〇世紀には視覚的シンボルを伴う加持治 辺的立場の僧に始まり、一〇世紀には中核に位置する僧の活躍も見られるようになって、加持治療は密教教団のものへと や優婆塞といった雑密の修行者が、加持治療に能力を発揮していた。これが変化するのは同世紀後半からであり、 まず周

り九世紀半ばには、呪の治療に対して加持の語が用いられるようになる。しかし、当該期では依然として前代以来の禅師

によって推進されたのであった。

- 条をもって加持治療の初例とするが、本文に引用した『同』天長一〇③ 谷口論文では、『続日本後紀』嘉祥三年(八五〇)二月甲寅(五日)されており、その場合呪による治療も含まれたと見られる。 『日本霊異記』上巻第三一では禅師と共に優婆塞に看病能力が期待

年(八三三)六月壬戌(七日)条に、既に「加持」の語が用いられて

- 谷口論文参照。
- 修円(興福寺、法相宗)・豊安(唐招提寺、律宗)とする。なお、『続⑤』『僧綱補任』には天長一○年の大僧都と少僧都は、それぞれ空海と

- ⑥ 永興は『日本鑑異記』下巻第一・第二に、広遠は『同』中巻第二六に登場し、それぞれ熊野と吉野で修行したとされる。また、法相宗の山林修行については、田中久夫「山岳修験宗への道――平安未期の神定と山林科敷とのかかわりのなかで――」(「御影史学論楽」二四、一九九九年)、竹内亮「古代の禅と法相宗」報告要旨(「日本史研究」四五一、二〇〇〇年、部会ニュース、古代史部会。以下、竹内氏に言及する際は全てこれに拠る)参照。なお、今日のところ、山林修行といった概念に対する定義は確立しておらず、山岳修行との相違も明確にされていないため、本稿では便宜上奈良時代以前を山林修行、平安時代以降を山岳修行と表記している。
- り、密教僧が治療能力を持つ優婆塞と繋がりを持っていたと考えられ) 真頂の「頂」が「雅」の誤記であったとすれば、真雅は真言僧であ

7

谷口論文参照

酒向「相応和尚伝の成立

群書類従本「天台南山無動寺建立和尚

判断できるという。三崎良周「比叡山の回峯行とその理論的根拠」故老一両伝言。」と記されており、これに先行する伝記はなかったとによれば、『法華験記』所収相応伝に「相応和尚。不、見、"其伝。但聞、伝」の成立を中心として――」(『御影史学論集』一九、一九九四年)

(日本仏教学会編『仏教における修行とその理論的根拠』、平楽寺書

一九八○年)でも、同じ見解が示される。なお、『和尚伝』の諸

と比定しがたい。

- 二、四六がある。前者では相応と共に金峰山における三箇年の安居に かった菅原道真の怨霊を、浄蔵がほぼ調伏しかけたとする。このよう 相応・浄蔵の引き立て役にあてられているが、相応と浄蔵の間にも似 は朗善の弟子修入が験比べで浄蔵に負けている。両話における朗善は 略記】寛平二年(八九〇)一一月廿六日条から天台僧と比定できる。 釈寺十禅師朗善」とし、この記事からは宗派が判明しないが、「扶桑 ろう。なお、「三代実録」仁和二年(八八六)一〇月六日条では「梵 な互いの優越を問題とする逸話は、上記三僧がともに九世紀後半から たような構図が見られ、『扶桑略記』浄蔵伝では、相応が手を出せな 以降朗善は相応にいよいよ伏し従うようになったとある。また後者で 赴き、鬼に打たれた朗善が絶命したところ、相応が加持で蘇生させ、 八)八月庚子朔条、「清行近士」補注による。「近士」使用例は、他に 一〇世紀における、卓越した験者とみなされたために生まれたのであ 『三代実録』貞観七年(八六五)五月廿六日条の「近士賢基」がある 他に朗善の登場する記録に【和尚伝】、【古今著聞集】巻第二釈教第 「続日本紀」新日本古典文学大系(岩波書店)天平宝字二年
 - 年)で検討が加えられている。 て」(『奈良女子大学大学院人間文化研究科年報』第一四号、一九九九本については、山本彩「『天台南山無動寺建立和尚伝』の諸本につい
 - 修法を行っている。(一人〇九)には藤原忠平の要請で相応が〇二)には醍醐天皇、同九年(九〇九)には藤原忠平の要請で相応が修法を行っている。
 - 外的になっている。 一〇世紀以降においても、例えば『扶桑略記』裡書、延長八年(九)一〇世紀以降においても、例えば『扶桑略記』裡書、延長八年(九
 - 「三代実録」清和天皇貞観九年(八六七)七月一二日条参照。

(14)

- 年代にも検討が必要と考えられる。 「扶桑略記」所収尊意伝と類似の内容を持つ【尊意贈僧正伝』(「続 とは内容が豊富かつ精彩に富むところ等から、彼の没後隔たらない 氏)は内容が豊富かつ精彩に富むところ等から、彼の没後隔たらない 氏)は内容が豊富かつ精彩に富むところ等から、彼の没後隔たらない 群書類従』第八輯下、所収)について、「群書解題』(執筆小野一成 群書類従」第八輯下、所収)について、「群書解題」(執筆小野一成
- れている。増田繁夫校注『枕草子』(和泉書院、一九八七年)参照。⑮ 前田家本『栊草子』一本二三では「千手陀羅尼」が憑祈禱に用いら⑯
- る人」参照。また、不動信仰の変化については田中久夫「不動尊信仰年。『堀一郎著作集 第八巻』未来社、一九八二年、再録)「三 燃え年。『堀一郎氏によると、原始人は呪術宗教的な力を「燃える」と捉えたと堀一郎氏によると、原始人は呪術宗教的な力を「燃える」と捉えたと堀一郎氏によると、原始人は呪術宗教的な力を「燃える」と捉えたと堀一郎氏によると、原始人は呪術宗教的な力を「燃える」と捉えたと堀一郎氏によると、原始人は呪術宗教的な力を「燃える」と捉えたと堀一郎代によるといったのは、一九の背後に背負う炎のインボルとして受け入れやすかったのは、第一の前後に背景を開いている人

三年、再録)参照。 所収。田中編『民衆宗教史叢書第二五巻 不動信仰』雄山閣、一九九の伝播者の問題」(『仏教民俗と祖先祭祀』永田文昌堂、一九八六年、

- ⑩ 酒向E論文参照
- ⑩ 小松論文参照。
- ② 真言僧の加持治療は天台に比べあまり確認できないが、本文で言及

産時の験者に山門の尋光が含まれることから、氏の見解には従えない。 産時の験者に山門の尋光が含まれることから、氏の見解には従えない。 産時の験者に山門の尋光が含まれることから、氏の見解には従えない。 産時の験者に山門の尋光が含まれることが確認できる他、『同』正暦四年 に優れた能力を発揮していることが確認できる他、『同』正暦四年 に優れた能力を発揮していることが確認できる他、『同』正暦四年 に優れた能力を発揮していることが確認できる他、『同』正暦四年 に優れた能力を発揮していることが確認できる他、『同』正暦四年 に優れた能力を発揮していることが確認できる他、『同』正暦四年 に優れた能力を発揮していることが強い、馬羽天皇の 中宮待賢門院藤原璋子に重用され、『僧絅補任』大治五年(一一三〇) 中宮神子の歌者に出ていたことが分かる。 しまれていたとするが、「一世紀では、「一世紀」」」

- 》 註⑪三崎論文註⑥参照。
- 道」(『日本民俗学会報』三二、一九六四年)等、参照。がれ広範な展開を見せた。柳田前掲書、鈴木昭英「麓山信仰と修験圏)憑祈禱とそれに関わる不動や護法菫子への信仰は、後代へと受け継

三 山岳修行と験者

(一) 禅師と験者

通説的験者においては験力と山岳修行の相関性は自明であったが、語義の再定義により、この認識にも見直しが必要な

した以外にも以下のような事例があり、決して天台による独占状態で

めぐる認識への考察を試みることとしたい。 山岳修行については特に規定されていないのである。そこで、本章では験者と山岳修行の関係を取り上げ、験力と修行を ことが明らかになった。つまり、験者は加持治療という験力をどのような形で用いるかという側面からの呼称であって、

ている。確かに実態としてはこの見解は間違ってはいない。しかし、禅師の本質は実態よりもその理念に凝縮されている 僧」としているように、山林修行とそれを通じて得た験力を併せ持つとされ、通説的験者に相通ずる存在として捉えられ 教家で、禅(浄)行を修することによって得られた験力により、看病・滅罪・呪術などの要求に応えつつ民衆を教化する 極的目的とするようなものであったとは考えがたい。 のではないだろうか。この呼称の第一義が「禅行」であることを顧みるならば、その修行が理念上からも験力の獲得を究 まず、前代の験者的側面を持つ禅師について見ておこう。禅師については、船岡誠氏が「山林修行を基本とする実践仏

え よ う。 ③ 現は『続日本紀』天平勝宝八歳(七五六)五月丙子(二三日)条で、聖武天皇への治療を行った看病禅師法栄に対し、「立 異」であったという「百済禅師多常」について語るが、この中で多常は「勤修浄行看病第一」と表現されている。似た表 ある。理念から見るならば験力の獲得はあくまで最終的な目的ではなく、修行の過程で副次的に備わるものであったとい とされたことが分かろう。禅師の修行においては、治療能力を支える験力の獲得が表に掲げられていたわけではないので (もしくは清行)・持戒を求める記述がしばしば見受けられる。これらを見る限り、浄行・持戒が治療能力に先んじて必要 この推測を裏付けるのが、当該期の禅師に対する次のような表現である。『日本霊異記』上巻第二六では 持戒第一、甚能看病」と記している事例でも確認できる他、奈良時代においては治病能力を持つ僧に対して浄行 一毎咒病者奇

るが、験者に対しては性的なスキャンダルを扱ったものが集中して見られる。例えば、一章で引用した『大和物語』百五 では、 験者はどうであろうか。平安時代以降になると、僧侶に対する非難的な言説が文学作品中に認められるようにな

治療の形態の故に生じたのであるが、結果として性的な艶聞は験者の属性の一つになっていたのである。このような験者 言葉からも験者が女性との性的関係を発生させやすかった様子が窺えよう。こうした現象は、患者の至近距離で行う加持 僧行「文範謗余慶受報事」では、藤原文範が「余慶僧正ヲ験者ト云テハ被、犯..人妻、敷云々」と罵ったとされるが、この にとって、持戒や浄行といった要素が禅師同様に重視されたとは考えがたい。女性と関係を結ぶことは明らかにそれらの の浄蔵の逸話は被治療者の女性と恋仲になったことを語ったものであり、『同』四二も同様である。更に、『古事談』

違反を意味するのである。

朝臣の女は治療者御手代東人を想うようになり、二人は関係を持つに至る。女の親族は東人を監禁してその仲を裂こうと 和物語』の方といえよう。 はいるものの、そのまま僧であり続けているのである。両者を比較するならば、浄行・持戒の相対的比重が低いのは『大 してのことであり、 両者が必ずしも同じではないことに気づこう。『日本霊異記』の東人は破戒行為にも関わらず福徳を得るが、それは還俗 者と被治療者の関係を語る点でこの逸話は『大和物語』等と相通ずる。しかし、その後の治療者の処遇に注目するならば、 するが、女の熱意にほだされて親族も婚姻を許可し、東人は五位を賜り俗人として裕福な人生を送ったのであった。治療 確かに、呪を治療に用いる点で禅師は験者と共通した存在である。しかし、双方の違いは名称にあらわれる通りであり、 、同じような逸話は『日本霊異記』上巻第三一にもある。「咒護」による治療がきっかけで、被治療者従三位栗田 いわば浄行・持戒の違反は精算されている。これに対し、『大和物語』の浄蔵は世間の非難を受けて

浄行・持戒を伴う禅行を本義とする禅師に対し、験者にとっては能力の発揮がその本質となっていた。浄行・持戒と治療

能力の優先順位は逆転していたのである。

なり短く、

法相僧護命の卒伝によると、月の前半は深山において虚空蔵法を修し、後半は元興寺において宗旨を研精したという。

期間の設定はそれ以前にもなかったわけではない。『続日本後紀』承和元年(八三四)九月戊午(一一日)

条の元興寺の

かし、この場合山中での修行と奈良の寺院での教学は一ヶ月毎に繰り返されており、安居に比べるならばとその間隔は

では、こうした修行方法の確立は前節で指摘したような変化とどう対応するのであろうか。安居のようなまとまった期

修行期間が分立していたとは言い難い。これが徹底するのはやはり平安時代に入ってからなのであった。

二) 山岳修行の変化

である。 うになる。つまり、安居の期間にあてた山岳修行が確立していったのであった。三ヶ月が一つのパターンとなっていたの これがいわゆる大峰入峰であるが、こうした特定の修行方法の確立が進むのはこの頃からと推測できよう。 んとなり、一○世紀には熊野から吉野へ(もしくはその逆へ)と大峰山系を抖藪する修行が文献から確認できるようになる。⑤ から修行者を集めていたのに加え、奈良時代後期から平安時代にかけて現在の大峰山寺が位置する山上ヶ岳での修行が盛 講説が営まれていた。しかし、平安時代に入ると上記にあげたような山岳を修行の場とした安居が少なからず見られるよ ンドにおいて長い雨季を屋内での修行に過ごしたことに由来するが、日本でも奈良時代以前からこの一環として寺院等で 『同』巻中第四四や『和尚伝』等でも見られる「安居」に相当する。安居とは一般に「夏安居」をいい、仏教発祥の地 六の「籠」居深山。 こうした展開は具体的には経路や期間の固定化をもたらしたと考えられるが、期間に注目すると、『法華験記』巻上第 こうした変化には修行自体の展開が反映されていると考えられる。平安時代は山岳での修行が盛んになった時期であり、 、修験道で重要視される大峰山系での修行なども当該期に発達を見せていた。その両端に位置する吉野と熊野が古く 作"九旬勤"数十余度。」という記述が目に付く。「九旬勤」とは夏期の九〇日間の修行、 すなわち

か

と考えられよう。この点に関連して興味深いのは、山岳における抖藪中は持戒強固・精進潔斎を要求されるが、 捉えていたようだが、むしろこの時期に至って確立したものなのではないだろうか。期間の確立により、浄行・持戒は修 ては肉食妻帯・半僧半俗でよいという二重性格が認められたという五来重氏の指摘である。氏はこれを通時的なあり方と 浄行・持戒は前者において厳守されるべきものとされ、後者においてはそうした規範も破られうるという状況が出現した 間の設定は山中での修行と俗界での活動を大きく分かつことになる。両者の分離は二つの異なる生活の並立を可能にし、

行中に限定されていったのである。

もないが、それもこの展開の中で強化されていたのであった。こうして、副次的位置にあった験力の獲得が、主目的へと 行方法の確立をうけて定着したのである。この行事に『験』のための修行という意識が明確に表れていることはいうまで で後世に見られる事例とも一致する。この行事は当初よりそのような位置づけにあったのであろう。つまり、 『古今著聞集』巻第二釈教第二、四六では、験比べは安居の後に行われており、修行を共にした者同士がその後に行う点 また、「験」への重視も修業方法の確立に絡んでいた。一一世紀半ばに成立した『新猿楽記』の「大験者次郎」の記述 諸山岳霊場を巡りながら「無」不"競」行挑、験」という、験比べの記述が見られる。時代の下がる史料ではあるが、 験比べは修

者の比重を高めたのである。 このように平安時代における山岳修行の展開は、 浄行・持戒と験力の問題に深く関わっていた。修行方法の確立が、 後

浮上してきたのである。

三) 験者と修験者

後紀』天長一〇年(八三三)六月壬戌(七日)条と嘉祥三年(八五〇)二月甲寅(五日)条が、それぞれ「咒験」・「有験者」 では、こうした転換はいつから始まったのであろうか。宗教者の「験」を取り上げた記録は、前章で引用した 『続日本

入山未出。 の語が初出例と見られる他、『三代実録』貞観一〇年(八六八)七月九日条に「大和国吉野郡深山有"沙門。 天皇聞、有。「修験。゚」とある記事が「修験」の使用初例と考えられる。これらから見る限り、⑩ 九世紀半ばに転 名…道珠。

機が求められよう。

ばには決定的な変化はなかったと見られる。ただし、呪術の振興は、あくまで浄行僧の育成という形をとっており、 のであろう。 の中で、いわば本音が建て前の前に出てきたのである。この結果が、験者における浄行・持戒と験力の逆転をもたらした は、こうした理念よりも実際上の必要が優先されるようになったことを示すのではないだろうか。継続した関心の高まり のあり方から分かるように、浄行などの資質を満たした上で呪術は認められていたのである。となると、「験」への注目 に関わって「験」という概念は用いられていなかった。これは国家の政策が仏教の理念に基づいていたためであり、 しかし、近年の研究によると、 呪術への国家的関心が高まるのはこれよりも早く、 奈良時代末期からとされ、 九世紀半 それ

少なくとも一二世紀以前においてはこうした験者もいたのである。® わなかったことが知られるのである。山岳修行を行わなかったことがはっきりと分かる例は珍しいが、院政期までの験者の 他の二僧は院の熊野参詣に「御先達」をつとめ、大峰などでの修行経験を持つ、修験者と呼ばれるべき存在である。 名は藤原忠実の発言録『富家語』に院政期初頭の著名な験者として、同じ寺門派の増誉・行尊とともにあげられており、 けではなかった。相応や浄蔵など山岳修行により著名な験者は多いが、以下に紹介する隆明のような例も見られる。 の中には山岳修行と結び付けられることのない者も少なくなかった。よって、隆明は例外ではなかったと考えられよう。 こうして、修行と験力の相関性は表面化していったのであるが、一方、験者にとっては山岳修行が常に必須とされたわ 隆明は 『宇治拾遺物語』七八や鎌倉後期成立の『寺門高僧記』により、道場での参籠修行を専らにし、山岳修行は行 しか

山岳修行を絶対不可欠とする修験 119

このように、験者にとっての験力獲得の手段は山岳修行に限定されてはいなかった。

かったと考えられる。修験道という概念の確立という観点から見るならば、験者とはこうした過渡的段階での存在である 開からも推測できるように、当該期には修験者という山岳修行と験力の両者を表裏一体の属性とする者を表す語がまだな とは否めないものの、両者はこのような点で異なっていたのである。なお、「はじめに」で触れた「修験」という語の展 者に比べるならば、験者にとってのそれはいまだ副次的位置づけにあったといえよう。実態として共通する部分が多いこ

とも表現できる。

修行の相関性が表面化するが、平安・院政期には両者を表裏一体に捉える修験道という概念の確立にはまだ至っていなか ら顕在化するが、それは呪術の振興の中で仏教の理念よりも社会的必要が前にでてきたためであった。この結果、験力と けるようになる一方、験力の獲得が修行目的として浮上してきたのである。こうした験力を優先する傾向は九世紀半ばか 映しており、平安時代において修行が活発になり、方法の確立が進んだことにより、浄行・持戒が限定的な位置づけをう ○世紀以降の験者にとってはそれらよりも能力の発揮が優先されるようになっていた。この違いは山岳修行の変化を反 では、本章をまとることにしたい。奈良時代においては、呪術の使用は浄行・持戒の条件を満たしての上であったが、

 ったのである。

- 》 禅行については、仏教の実践門の三学、戒・定・慧を内容とする修禅師に関する記述でも欠員には「清行者」を択ぶようにとある。) 例えば、『続日本紀』宝亀三年(七七二)三月丁亥(六日)条の十
- ④ 柿本奨『大和物語の注釈と研究』他参照。なお、『宇治拾遺物語』行である、という竹内亮氏の見解に学ぶところが大きかった。

- **五、『渓嵐拾葉集』巻第三九等からは、性的な醜聞はその後山伏の属五、『渓嵐拾葉集』巻第三九等からは、性的な醜聞はその後山伏の属**
- 「日本書紀」天武天皇一二年(六八三)是夏条、「延喜式」玄蕃寮等

いて若干の考察を試みることにしたい。

- われていたと見られるが、この日数は安居のものに比較的近い。 その逆(逆峰)を七五日とし、少なくとも鎌倉時代にはこの日数で行 秘抄』等では、入峰期間は熊野から吉野まで(順峰と称す)を百日、 永正年間(一五〇四~二一)成立と推定の修験道教学書『両峰問答
- 前掲五来編著参照
- 宮家著作参照
- (10) が験者の前身であったと見られる。 仁四年(一〇二〇)七月廿八日条に、「有験」を「者」「人」などに冠 『小右記』正暦四年(九九三)六月六日・一五日条他、『左経記』寛 「有験者」の語は験者より広範に「験の有る者」を意味しているが 加持治療能力に優れていることを表現する例が確認でき、この語
- 本郷真紹「古代王権と宗教」(『日本史研究』三六八、一九九三年)
- 場合もあった。例えば、藤原道長は『小右記』万寿二年(一〇二五) 八月五日条で東宮(敦良親王、後の後朱雀天皇)尚侍嬉子に、寛仁四 修行方法を非難しあったとされる。なお、増誉は隆明の甥にあたる。 に捉えたものである。殊に、後者では両者が「修験」を争い、互いの 特殊な例ではあるが、一般的な僧ではない者も加持治療を行い得る 『宇治拾遺物語』・「寺門高僧記」はどちらも、隆明を増誉と対照的
 - 二年では息子の婆が対象になっている。また、安元二年における託官 産の治承二年(一一七八)一一月一二日における高倉天皇中宮平徳子 月一七日条によると建春門院平滋子に「護身」を行い、この結果女院 を行っている。また、後白河上皇は『玉葉』安元二年(一一七六)六 年(一〇二〇)九月一六日条で後一条天皇に、僧等とともに加持治療 新社、一九七六年。以下、 山折哲雄 「日本人の霊魂観― 的意味の濃いものであった。道長の加持については、谷口論文、また の内容は建春門院の亡父平時信に左大臣の位を贈るべしという、 は娘、寛仁四年では外孫が、後白河の場合、安元二年では寵妃、治承 を受ける者が極めて密接な関係にあり、道長の場合、万寿二年の例で とができる。まず、両者は共に当時の最高権力者であり、更に出家 どを考慮すべきであるが、この二例にはいくつかの共通点をあげるこ 等と共に加持を行っており、彼個人の能力の有無は不明であることな の出産時にも「験者」としてモノノケを調伏している。道長の場合僧 が自ら託宣を述べるという事件が起こった他、「平家物語」巻第三御 (後白河は阿闍梨位にあった)していた。また、加持を行う者とそれ 憑霊と除祓」参照 山折氏に言及する際はこれに拠る) −鎮魂と禁欲の精神史──』(河出書房

お わ ij に

以上、 験者を通じて験力と山岳修行について検討を加えてきた。最後に、それを踏まえて、修験道および平安仏教につ

先に、平安時代の仏教についてであるが、 験者の語が用いられるようになった一〇世紀とは、後代の規範となるような

だし、変化の性格に注目するならば、憑祈禱は伝来された修法のアレンジというより新たな祈禱方法というべきであり、の また、験力の獲得が修行の目的とされることは、仏教の理念には見られないことである上、空海や最澄にとっての修行の 位置づけとも異なる。こうしたあり方は、密教導入による呪術と修行双方の質的向上を体現するというよりむしろ、そこ 加持治療の展開や験力の獲得を目的とする修行の確立がなされた、呪術と修行の双方で変化が見られる時期にあたる。た

からの逸脱を示しているといえよう。

までに及んでおり、相違が見られた。このような面と先に指摘した逸脱的性格を併せ持つ験者は、密教の多様化と膨張を® 内で別個の職掌を確立していたことが分かる。これは加持治療が通常の修法とは完全に区別されていたためであろう。 徒,有,四種,」として「顕宗」「密宗」「説経師」とともに「験者」をあげるが、「験者属密」としており、密教という範疇の た身分という点から見ても修法が高位の僧に限定されるのに対し、加持治療は最高位の僧から正統的教学に携わらない層 だが、この反面、験者は仏教、殊に密教に組み込まれていたもいた。一三世紀初頭の山門の史料では、「末代近古用」僧

関係を考察する上で重要と考えられるが、これについては稿を改めることとし、本稿を終わりにしたい。 修験道の成立過程よりも、 ての修験道の成立も、 な園城寺の修験者による験者の独占は、天皇家のみならず貴族社会に一般的な現象となっていたのであった。 以降、験者は一人に絞られているが、この道慶・静仁・道昭は三山検校を歴任した当代最高位の修験者である。このよう 態がもたらされるようになる。天皇等の妃の出産時における験者をあげた二章の表を見るならば、文永七年(一二六二) 示す存在であったといえよう。密教は一〇世紀においてこうした展開を見せていたのである。 これは当該期以降、 次に、修験道の方では、三章で見てきた平安・院政期とは異なり、鎌倉時代後期に入ると験者が修験者であるという状 園城寺が顕・密・修験兼帯を標榜するようになることと密接な関わりを持つと考えられ、概念とし 園城寺の動向に大きく影響を受けていると見て間違いないであろう。験者は一般に考えられている 概念の成立の方に深く関わっていたのである。院政期以降の験者の展開は、園城寺と修験道の

- ③ 薗田香融・田村円澄「平安仏教」(『岩波講座日本歴史四古代四」、は加持から発達しており、阿尾賓法との関係は薄いと考えられる。たと推定しているが、酒向・谷口両氏の研究を参考にする限り憑析経の 鈴木昭英氏は将来された経典にある阿尾賓法が憑析癖に影響を与えて、
- 3 【大日本史料 B—— D、 永元二年(二二D飞)一D月二四日朱岩波皆店、一九六二年)参照。
- ③ 「大日本史料」四一一○、承元二年(一二○八)一○月二四日条所 ③ 「大日本史料」四一一○、承元二年(一二○八)一○月二四日条所

承二年(一一七八)一一月一二日等、参照。なお、験者が修法も行う

れていた。『玉葉』承安三年(一一七三)九月廿三日条、

「山槐記」治

7

事例は頻繁に見られる。

- が分かる。 山折哲雄氏や小松和彦氏は、憑祈禱を受け持つ僧は修法僧に比べ身の 山折哲雄氏や小松和彦氏は、憑祈禱を受け持つ僧は修法僧に比べ身
- (「山岳修験」一四号、一九九四年)。長谷川賢二「中世後期に「発給文書から見た修験道本山派の組織構造――中世から近世へ「発給文書から見た修験道成立の過程」(「法政史学」三二、一九八〇年)、 聖護院系教派修験道成立の過程」(「法政史学」三二、一九八〇年)、 聖護院系教派修験道成立の過程」(「法政史学」三二、一九八〇年)、

- 六)一二月一七日条他参照。 【勘仲記】弘安五年(一二八二)二月廿六日条、同九年(一二八
- 等申状」(「鎌倉遺文」二七〇一二)等、参照。) 年月日欠、文保三年(一三一九)四月推定、「近江園城寺学頭宿老

感謝申し上げます。 る「平安仏教の呪術と修業」と題した報告をもとに成稿したものです。当日参加した皆様から多くの貴重な御意見を頂きましたことを記して当日参加した皆様から多くの貴重な御意見を頂きましたことを記して

(京都大学研修員

donors. Through the intensive research on a parish, we can understand how the public social welfare based on the poor rate and the various kinds of aid based on private charity co-operated in the forefront of relief of the poor.

A study for reconstruction of the historical view about the establishment process of Syugendo: the emergence and development of Genja

by

TOKUNAGA Seiko

This study, based on a search of literary sources, aims to review the assumption that Syugendo was established in the Heian era by the Genja, for whom, like their supposed successors, the Syugenja, discipline on holy mountains and Genryoku (supernatural power) were the essential characteristics.

The study revealed that the word "Genja" meant faith healers who practiced Kaji cures (sorcely cures) without regard for the experience of discipline on holy mountains. The term appeared in the 10th century, when the Tendai school formed a new religion which used Yorigito (the cure using Yorimashi).

Also revealed was that originally there existed no significant relation between discipline on holy mountains and Genryoku. In the Nara era, faith healers were primarily required to fulfill the Buddhist self-improvement, Jogyo (leading an immaculate life) and Jikai (observing dharma). However, as demand for Kaji cures grew and discipline on holy mountains became active and methodically established, request for Jogyo and Jikai declined to a secondary position behind Genryoku.

The development of Kaji cures and discipline can be seen as a deviation from esoteric Buddhism. The emergence of the Genja represents the diversification and the expansion of esoteric Buddhism in the 10th century, rather than a simple improvement in discipline.