

Title	修験道の憑祈祷：そのメカニズムと世界観
Sub Title	On yorigito of Shugendo religion
Author	宮家, 準(Miyake, Hitoshi)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1967
Jtitle	哲學 No.50 (1967. 3) ,p.183- 211
JaLC DOI	
Abstract	The present article attempts to reveal the mechanism of Yorigito (憑祈祷) of Shugendo religion. While assuming that the actions in this ritual exercise are symbolic, we analyze them at the level of the meaning. Yorigito is one of the stylized divinations of Shugendo religion. Shugenja, or the performer, surrounds the medium, repeats monotonous recitations, and beats drums. In due course of time the mediums enter trance, and then, the performer and the medium exchange hypnotic conversations which turn out to be oracles. The monotonous recitations are meant to invite the tutelary deities of the community involved. The drums are beaten for the purpose of protecting the people from the evil spirits. Yorigito is operated on such a mechanism that the performer invites the tutelary deities of the community involved and disperses the evil spirits, and that he provides the oracle as to the rich or poor harvest of the coming year in the presense of both the deities and the people. Upon observing the oracle delivered from the hypnotic the people of the community are led to be convinced of the divination. Thereupon, Shugenja, the performer of the divination, succeeds in having the people believe that he controls the tutelary deities, and thus maintains a highly esteemed position.
Notes	第五十集記念号
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000050-0192

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

修 験 道 の 憑 祈 禱

— そのメカニズムと世界観 —

宮 家 準

序

周知のように修験道は山岳で修行をすることによって諸霊を操作する力を体得し、その力を用いて地域社会で呪術宗教的な活動を積極的行なった宗教的指導者——修験者——の唱道した宗教である。すぐれた山岳修行者役小角を伝統的な開祖にいただいた修験者は、中世には山岳を抖擻し、全国を遊行して歩いたが、近世にいたると地域社会に定着してもっぱら呪術宗教的活動に従事した。

地域社会には彼等の定着以前から氏神や地主神などがあり、村人の守護神としての機能をはたしていた。また寺院は寺請制度に支えられてもっぱら葬祭に従事していた。すでにこうした宗教体制ができあがっていた村落に入り込んで行った修験者はもっぱら自己の呪術宗教的活動にたよって糊口を得なければならなかった。そのために彼等は積極的に呪術宗教的な活動に従事すると共に自己のそうした宗教行為の効果や意義について人々にしきりと宣伝したのである。憑祈禱はこうした状況にあった修験者が、巫女等をよりましとしてこれに諸霊をつけ、信者の依頼に応じて豊凶や運勢等種々のことをたずね、よりましにこれに応じて種々託宣をさせる一種の巫術として、近世に盛んに地域社会で行なった宗教活動の一つなのである。⁽¹⁾

憑祈禱は主に近世に盛んに行なわれていたと云われるが、現在でも全国

各地で行なわれており、その特異性が民俗学者の興味をひいたためか各地の実態について民俗学者の多数の報告がなされている。それにもかかわらず憑祈禱が具体的にはどのような方法で行なわれ、その際の宗教行為がよりましにいかなる生理的变化をおこさせ、さらによりましの身体の上にあられた諸変化がどのように宗教的に意味づけられているかというような問題に関しては、これまでほとんどとりあげられることがなかった。そこで本小論では次のような立場にたって、主として修験道の憑祈禱を分析して見ることにしたい。

まず修験道の憑祈禱の際行なわれている多様な行為は、何等無秩序に並べられているのではなくて、くわしく分析して見ると修験者がよりましを憑依現象におちいらせるのに生理的に適切な process を形成しているものと考えられる。同時にこれら多種類の宗教行為は一見何等意味をなさない行為のように思われているかもしれないが、くわしく分析して見ると、それぞれが——その一つ一つが——何等かの意味を表象しているsymbolic actionなのである。しかもそうした個々のsymbolic actionは、修験者の宗教生活に身近かな主題——モチーフ——を中心として一つの体系をなすように組み立てられている。それ故、逆にいうと、このモチーフに適切な諸要素であり、しかもよりましを一種の憑依状態におち入らせるのに役立つ行為が修験道の憑祈禱の行為形式として定められているのである。我々はこれを修験道の憑祈禱のメカニズムと呼ぶことにしたい。また更に修験道の憑祈禱のモチーフやメカニズムは修験者の持っている宗教的世界観を示すものである。そして修験道の宗教的世界観は、地域社会の人々の持つ宗教的世界観や社会的状況そこでの修験者の位置を反映しているものと考えられるのである。⁽²⁾

こうした立場に立って、我々は以下次のような順序で実際の分析をこころみて見ることにしたい。まず最初に修験道の憑祈禱に関する歴史学者、民俗学者の研究報告や調査報告の主要なものを取りあげて、その概略を示

し、それらをもとにして、修験道の憑祈禱の典型を描き出すことをこころみて見る。次に所定の方法にのっとりて憑祈禱を行なうことが、ものつき状態をもたらすのに生理的にどのような効果があるかを記して見る。そして生理的な効果を持つ憑祈禱の個々の行為が持っていると考えられる意味、及び憑祈禱全体のメカニズムを明らかにする。そして最後に憑祈禱全体に通じるモチーフを抽出すると共に憑祈禱のモチーフ、メカニズムに見られる修験道の宗教的世界観を推測し、さらにそうした世界観の宗教的社会的背景をさぐって見ることにしたい。

註(1) 圭室諦成「江戸時代の山伏研究序説」日本仏教の諸問題所収 参照。

- (2) こうした記載からも充分推測されるように、この小論は、修験道の憑祈禱の歴史やその機能を問題にしているのではなく、通時代的な修験道における憑祈禱のメカニズムやモチーフとそこに見られる宗教的世界観の究明とその宗教的世界観成立の社会的背景を明らかにすることを目的としているのである。それ故以下の記載にあたっても、個々の修法等に関する時代考証の類は一切割愛することにした。

1 憑 祈 禱 の 諸 相

修験道の伝説上の開祖である役小角が、葛城山の地主神である一言主明神を使役して岩橋をかけさせたり、さらにそれに応じなかったといって呪縛したとの伝承は、ただ単に修験者の間のみならずひろく一般に知られている。ところでこの一言主の名前の由来について柳田国男氏は、「祈願者の為に吉凶を制定する際、極めて簡単な一言をもって神意を宣伝するのが一言主の名の真の由来かと思う⁽¹⁾」と記されている。また「古今著聞集」卷二大和当麻寺の条によると、昔役小角が孔雀明王の法を勤修した時一言主明神がかたわらで坐していた石があったとのことである⁽²⁾。

これらから一言主明神は元来役小角の祈禱の際かたわらに坐して託宣を行なうというよりましの役割をはたした神であるとも推測する事が出来る

のである。そして他方修験道の開祖である役小角はよりましに神つけして神意をきき出すと共にさらにはよりましを呪縛する能力を持ったすぐれた呪術宗教者として崇敬されていたと考えることもできよう。我々はすでに修験道の開祖伝説のうちに憑祈禱の伝承を見い出すことができるのである。

またただ単に伝承の上だけでなく、修験者がよりましに神つけをしたという事実は、日本宗教史の中にもいくつかの事例を見ることができる。

平安時代には久寿2年鳥羽法皇が熊野権現に行幸された時、古老の山伏80余人が巫^{みこ}を召し出し、般若妙典を読誦し、巫に熊野権現を下ろしたのをはじめとして験者が巫女や乗童等に護法等をつけて託宣を行なわせた事実が数多く知られている⁽³⁾。また「宇治拾遺物語」巻四に女についての野狐を修験者が乗童に引きうつして審問しておとす話が記されている⁽⁴⁾ことから推定されるように憑祈禱は憑きものおとしにも用いられたのである。さらに鎌倉時代から室町時代に到ると共に修験者は全国を遊行し、一般庶民と接する機会が多くなり、憑祈禱も多くの地域で行なわれるようになっていったと考えられるのである。

江戸時代に到るとさきに記したように地域社会に定住した修験者は積極的に憑祈禱を行なって行った。それ故現在民俗学者によって数多く報告されている修験者の憑祈禱は、いずれも近世における修験者の活動の一端を示すものとも考えられるのである。例えば寛政8年長崎では白絹でめかくしをし、幣を持たせた因童に大小の神祇をよりつかせて託宣させるという形式の憑祈禱が行なわれたと報ぜられている⁽⁵⁾。また「闇のあけぼの」や「人狐物語」等には、巫に幣を持たせ、その幣に病人についている狐をよりつかせてついた理由や願事等をきき、それをかなえさせてやることによって狐を去らせるという、憑祈禱の方法による憑きものおとしがいくつか紹介されている。このように憑祈禱は近世を通じて修験道で最も弘く行なわれていた修法の一つである。

明治の修験道廃止にともなって憑祈祷による祈祷は、明治6年1月15日付教部省布達2号によって禁止された。しかしながら一片の布達で長く庶民の心にしみ込んでいた宗教儀礼が消されるはずはなく、其後も民俗学者の詳細な調査報告からもうかがわれるように、現実には全国各地で憑祈祷が行なわれているのである。そこでその一端を示すために全国各地の修験者による憑祈祷の状況を簡単に記して見ることにしよう。

まず東北地方をとりあげて見ると、修験道のメッカである羽黒山にほど近い鶴岡市銀町の修験寺院南岳寺や、山形県東田川郡の山崎部落の西光寺で憑祈祷が行なわれている。これは梵天を持った行人の耳元で多数の行人が般若心経の呪文の部分等をとなえて神つけをし託宣をさせるという形式のものである。⁽⁶⁾ 同じような形式の憑祈祷は岩崎敏夫氏がくわしく調査された福島県相馬地方の葉山まつりの際にも見られる。⁽⁷⁾ また同じく福島県の猪苗代湖畔の関都、関脇の麓山神社でも、両手に幣を持ったよりましを周囲で「月山、麓山、麓山の権現、並びに稲荷の大明神」ととなえて神がかりさせる憑祈祷が行なわれていた。⁽⁸⁾ さらに同県会津郡桧枝岐でも両手に幣を持ったよりましの周囲で唱え言をし、魑の神をつけた上で託宣をさせる憑祈祷の修法が行なわれていたとのことである。⁽⁹⁾ これらの福島県下の憑祈祷の諸例はいずれも元来修験者によって行なわれていたものが次第に村落における村人の行事となって行ったものである。

次に関東地方を眺めて見ると、西多摩郡桧原村では紛失物があつた時、子供に御幣を持たせて、めかくしをし大勢でとりかこみ中臣祓を唱えて神がかりにさせ、託宣によってありかを教えてもらうという。⁽¹⁰⁾ 同じく東京都の下保谷でも修験者が中座と称するよりましに神をよりつけてうかがいをたてていたといわれている。⁽¹¹⁾ また南下野地方にも中座に神をよりつけて託宣をきく修法が残っていたとのことである。⁽¹²⁾ なお千葉県の中山法華経寺では現在でも元修験の方法であったといわれる憑祈祷の修法を伝授しており、これを体得した日蓮行者が現に日本全国で憑祈祷を行なっている。⁽¹³⁾

中部地方では木曾の御岳講で行なわれている憑祈禱が有名である。御岳講では御座をたてて憑祈禱をするという。御座は白衣を着、幣を持ったよりまし（中座）のそばで神つけをする者（前座）が種々の祝詞や呪文をと
 ないえ印呪をきって御岳の大神をよりましにつけ、のちに作物の豊凶、養蚕の出来ぐあい等をきくという形式で行なわれている。御座は現在必らずしもすべての御岳講でたてられているわけではないが、御岳所在の西筑摩郡では現在もいくつかの講で御座がたてられているという⁽¹⁴⁾。さらに上伊那郡美和村（現長谷村）⁽¹⁵⁾や松本市郊外犬飼山⁽¹⁶⁾でも御岳講による憑祈禱が行なわれていたことが報告されている。また御座をたててつきものを中座に移して問答によって願事をききそれをかなえさせたり、よりましの持つ幣に封じこんで憑きものをおとすという修法は、上伊那郡片桐村⁽¹⁷⁾、伊那谷の黒河内⁽¹⁸⁾、信州和田峠に近い西餅屋などでも行なわれていたとのことである。もっとも中座に神をよりつけて託宣をきくという形式の憑祈禱は御岳のみならず、越中立山⁽²⁰⁾、駒ヶ岳の一山講⁽¹²⁾等でも見られた方法なのである。

この地方で行なわれた御座による憑祈禱以外のものでは、新潟県岩船郡三面村のシラモノツケといわれる行事が有名である。これはよりまし（神子）にボンデンを持たせて座らせ、まわりで修験者が土地をたたき、ホーイホーイと呼ぶことによって神をつけ豊凶等を占う方法である⁽²²⁾。また愛知県三河の山村でものりくらに目かくしをし白紙を持たせ、その周囲で若者達が「天にとろろ、地にとろろ、あさ山、は山、羽黒の大明神、おいさめめされ、おいさめめされ」との呪言をとなえることによって神がからせる修法が見られている⁽²³⁾。これら二つの憑祈禱はいずれも以前は修験によって持ちこまれたものであると推測することが出来るものである。

近畿地方には筆者の寡聞のためか、あるいはすでにこうした特殊な宗教儀礼が払拭されてしまったためか、オダイサマと呼ぶ特殊宗教者の活動をのぞいては憑祈禱の事例を見い出すことは出来なかった。しかしながら天理教の教祖中山みきが、修験者のよりましとなった事は周知の事実であ

り、鞍馬寺の護法祈、吉野金峰山の蛙とび等憑祈禱ときわめて類似した性格の行事が現に行なわれている。このうち、鞍馬寺の護法祈は生贄にする僧を真中に座らせ、衆僧が周囲をとりかこんで代る代る陀羅尼や神呪を大声にとなえて生贄になる僧侶に護法神をつけ気を失なわせる修法である。⁽²⁴⁾吉野金峰山の蛙とびは7月7日金峰山本堂で行なわれるものであるが、衆僧の読誦によって攪乱された蛙姿の一人の僧が戒壇をとびあるき託宣して気絶する修法である。⁽²⁵⁾これら二つの行事はいずれも憑祈禱が儀礼化したものと推測することができよう。

中国地方において最も有名な憑祈禱は、岡山県久米郡中央町両山寺、朝日村恩性寺、中央町大併和一宮八幡、上叡清水寺、久米南町仏教寺、福渡町豊楽寺等で行なわれており、かつては吉岡村本山寺でも行なわれていた、護法祭である。この修法はアグラをくみ櫛葉を持ったよりまし（護法実）の耳元で修験者が法螺を吹き、錫杖をならし般若心経をとなえるなどして護法をつける儀礼である。護法をつけられた護法実はあたりを飛びまわるがおわりに水を飲むと護法がおちると云われている。⁽²⁶⁾

また久米郡大併村や真庭郡勝山町ではヘイダイと呼ばれるよりましに祈禱師がつきものをのりうつらせる験者祈禱と呼ばれる憑きものおとしの修法が見られたとのことである。⁽²⁷⁾さらに同県児島市に本拠を持つ五流修験はかつては憑祈禱による憑きものおとしをしきりにおこなったといわれているが、現在でもその総本山五流尊滝院には憑祈禱の次第が伝えられている。⁽²⁸⁾こうした憑祈禱によるつきものおとしは石塚尊俊氏等の報告によれば山陰地方ではかなり弘く行なわれていたとのことである。⁽³⁰⁾

なお修験者が関与することが多かった備中神楽や岩見神楽等では神楽大夫が、周囲のはやしや所定の儀式等によって次第に神がかりになって託宣を行なうということが見られ、⁽³⁰⁾広島県山県郡中野村でも同じような現象が存在している。⁽³¹⁾また伯耆大山山麓の高杉神社の嬬打合神事でもウチガミと称せられるよりましに幣をもたせ神主がこれに神つけさせるという作法が

伝えられていた。⁽³²⁾ なおこれは直接修驗道とは関係ないが、出雲の美保神社では一年神主を湯釜に入れ息たえだえになったところをとり出して幣を持たせて神託を下させる作法が行なわれているが、⁽³³⁾ これまた一種の憑祈禱と考えることも出来よう。

四国九州地方では、わずかに土佐長岡郡本山で、本主の大夫に白幣を持たせ、四五人の大夫が御子神をつける作法や、⁽³⁴⁾ 鹿児島県志布志でつきものおとしの修法の際、法者がミコにヤコをつけた上で、ヤコの希望をきき出し、それを家人にとりつぐという形式の憑祈禱⁽³⁵⁾が知られているにすぎない。

註(1) 柳田国男「一言主考」 定本柳田国男集 九, 317頁。

(2) 古今著聞集. 卷二. 大和当麻寺の条。

(3) 保元物語. 卷二。

(4) 宇拾遺物語. 卷四。

(5) 柳田国男「巫女考」 定本柳田国男集 九, 243-244頁。

(6) 戸川安章「庄内地方における巫女とおこない神」 民族学研究 18の4, 102頁。

(7) 岩崎敏夫「本邦小祠の研究」 昭和38年, 51頁-71頁参照。

(8) 新編会津風土記 49巻。

(9) 今野円輔「桧枝岐民俗誌」。

(10) 柳田国男編「分類祭祀習俗語彙」 345頁。

(11) 柳田国男編「分類祭祀習俗語彙」 349頁。

(12) 中山太郎「日本巫女史」 627頁-628頁。

(13) 中山太郎「日本巫女史」 407頁。

(14) 池上広正「長野県木曾の御岳講」 社会と伝承 2の1。

(15) 柳田国男編「分類祭祀習俗語彙」 349頁。

(16) 平瀬素雨「犬飼山の神おろし」 郷土研究 2の1 45頁-47頁。

(17) 真澄遊覧記 卷一。

(18) 最上考敬「黒河内民俗誌」

(19) 有賀恭一「信州諏訪湖畔の狐」 郷土研究 7の2。

(20) 柳田国男「越中立山中語考」 定本柳田国男集 九, 306頁。

- (21) 柳田国男編「分類祭祀習俗語彙」 349頁.
- (22) 宮島幹之助「越後国岩船郡三面村の寄祈禱」 東京人類学雑誌 126号.
- (23) 早川孝太郎「猪, 鹿, 狸」.
- (24) 橋川正編「鞍馬寺史」 235頁.
- (25) 吉野金峰山寺発行「蔵王堂」参照.
- (26) 鈴木昭英「山岳信仰, 修験道とシャマニズムとの関係——護法飛びの考察をめぐって」大谷史学 8号.
- (27) 三浦秀宥「美作地方における憑物の概要」山陰民俗 3号, 23頁.
- (28) 鈴木昭英「五流山伏の無言加持次第」大谷史学 7号.
- (29) 石塚尊俊「日本の憑きもの」参照.
- (30) 三浦秀宥「美作地方における憑物の概要」山陰民俗 3号.
- (31) 柳田国男編「分類祭祀習俗語彙」 350頁.
- (32) 天野重安「伯耆高杉の敷打合神事」民俗学 5の 11.
- (33) 和歌森太郎「美保神社の研究」参照.
- (34) 土佐群書類従 卷十.
- (35) 村田熙「隅薩のヤコツキについて」山陰民俗 3, 44頁.

2 憑 祈 禱 の 方 法

我々は日本全国各地における修験者による, またはその影響を受けた憑祈禱の素描をこころみた. そこで今度は全体として考えて見た場合, 憑祈禱がいかなる方法で行なわれていたかを全国各地の憑祈禱をもとにしてま⁽¹⁾とめて見ることにしたい.

すでに最初に記したように憑祈禱は, 修験者がよりましに, 神, 仏, 諸霊などを憑依させ, 憑依した神, 仏, 諸霊などと問答し託宣をおこなわせる宗教儀礼である. それ故この宗教儀礼では, 当然よりましになる人, それに対する修験者の修法, よりましの状況や託宣の仕方等が重要な問題と考えられる.

このうちよりましは, 「仲座」「御幣持」「尸童」「乗童」「おこうさま」「一つもの」「護法実」「護法付」「護因坊」「古年童」など全国各地で種々の名前

で呼ばれている。こうした名前は憑依する神の名前（護法付，護法実，護因坊）その働き（仲座，御幣持，おこうさま，一つもの）よりましの属性（尸童，乗童，古年童等）にのっとって名付けられたものである。このようによりましの呼称から，子供が幣を持ち護法と人との仲介をして一言位の簡単な託宣を行なうという憑祈禱の性格を読みとることも出来よう。

さて，よりましに選ばれる人は「8，9才より15才迄の男女で伶俐にして庇黒子なきものを用いる」（長崎法華寺）とか，「村中で最も実直で少しぼんやりした男を選ぶ」（新潟県三面村）とかいわれている。また「修験初学弁談」巻上には「揀_下択童男女可_二年七八才_一，身無_二癍痕_一醫記_一聰慧靈利_上⁽²⁾」と記されている。それ故修験道の憑祈禱では一般には，伶俐で庇黒子の無い童男女を用いていたと考えられる。ところで憑祈禱を祭の一貫として行なう際には男が多く用いられているが，修験者が平素信者の依頼に応じて個別的に行なう場合や，憑きものおとしに憑祈禱を用いる際には，よりましには自分の妻や女を用いることが多く見られている⁽³⁾。

さて，よりましに選ばれた者はよりましとしての能力を護得するために修行を行なわなければならない。修行はその憑祈禱が護法祭や葉山祭などのように地域社会のまつりとしての性格を持つ時には，一定期間所定の場所で水行を行なうという形式をとる。例えば久米郡両山寺の護法祭に際してはよりまし（護法実）はそれに先立って一週間の間昼二十一遍，夜二十一遍の水行を本堂裏の塩場池でとることが要求されており，同郡の一宮八幡宮でも一日三回朝昼晩の三回水垢離をとることが定められている。またこれと並んで寺院内の摂末社の参拝もしなければならない。福島県葉山のりわら，木曽御岳講の中座等も修法の前には水行がかならず要求されており，これをおこたるとつきにくく，ついてもすぐおちるといわれている。

こうした準備ののちに村行事としての憑祈禱が行なわれる時は，旧暦12

月（新潟県三面村）、年のはじめ（木曾御岳講）、旧暦9月（葉山祭）、旧暦7月（護法祭）というように必ずしも一定していないが、しいていえば年のはじめと、盆春と秋等に多く行なわれているということができよう。勿論依頼者の求めに応じて修験者が行なう憑祈祷は別に時期を定めず適宜に行なわれていたことはいうまでもあるまい。

次に憑祈祷が行なわれる場所としては、鎮守の社の前（葉山、岡山県久米郡一宮八幡、伯耆高杉神社、新潟県三面村、福島県松枝岐等）、山伏の堂（庄内）、寺院の本堂（久米郡両山寺、長崎法華寺等）、その他適宜の場所（御岳講の御座等）があげられる。そして実際の修法に入るのに先立ってまず神殿を整理したり⁽⁴⁾、神前に所定のものを供えなければならない⁽⁵⁾。そして四方にしめをはり、その中央に浄衣（白衣が多い）⁽⁶⁾をきたよりましを座らせる⁽⁷⁾。座り方は、あぐらをかき（護法祭）足をかたくしぼる（庄内南岳寺）などできるだけ動かないようにさせておく⁽⁸⁾。

そうしておいて頭に宝冠（庄内）や紙手（護法祭）をいただき、めかくしをする。（愛知県三河の山村、長崎法華寺、西多摩郡松原村等）、なおこの目かくしも、両手で目をおおう（修験初学弁談）、白絹でつつむ（長崎法華寺）、宝冠の布をさげて目をおおう（庄内）等種々の方法がとられている。なお宝冠や紙手は必ずしもすべての憑祈祷の際に用いられるわけではないが、よりましはほとんどの場合に、幣帛またはそれに類するものを持っている。すなわち、幣帛を両手に各一本（五流無言加持、松枝岐）、梵天（庄内、三面村）、榊葉（久米郡一宮八幡）、赤い花の枝（長崎法華寺）、白紙をしごいたもの（三河の山村）等多様なものを持つのである。

こうした準備をおえと一人の修験者がよりましに向いあうように座し、さらに多数の修験者がこれを取りかこんで、いよいよ神つけの修法に入る。修法に先立って水をそそいだり飲んだりすることによってよりましや修法者をきよめることもある（護法祭等）。修法の次第は民俗学者等による報告にはほとんど記されていないが、「修験深秘行法符呪集」に収めら

修驗道の憑祈禱

れてある。「三宝荒神秘法託宣」によると次のような方法の修法がなされている。⁽⁸⁾

先護身法。九字。心経、三巻。神女、行水加持。

千早振ル此モ高天ノ原ナレハ

集リ玉ヘ四方ノ神神、三遍。

次水天咒、二十一遍。

オンバロダヤソワカ、オンメイシヤソワカ。

次外五股印、三遍。

迷故三界城 悟故十方空 本来無ニ東西一 何処有ニ南北一。

次無所不至印、三遍。

諸仏救世者 住ニ於大神通一 為レ悦ニ衆生故一 現ニ無量神力一。

次大鈎召印言 内縛メ以ニ大指一招ク。

真言大鈎召真言也。

次八葉印、三遍。

南無三宝大荒神。至心ニ勸請シ奉ル。

本体真如住ニ空理一 寂靜安樂無為者

境智慈悲利生故 運動去来名ニ荒神一。

次不動根本印。

南無三宝大荒神。我ニ三宝大荒神。天ハ金色ノ如来。

地ハ堅牢地神迄。御靈驗垂レ玉ヘ。

オンケンバヤケンバヤソワカ。

次神女 口ニア 舌ニ白 頭ニウン 指ニテ書ク。

次心経 七巻。

この他にも、よりましに神つけをする修法には、無言加持の修法等もあるが、ほぼこれと同じである故一応これをもって憑祈禱の修法を代表させておくことにしよう。⁽⁹⁾

さて、こうした修法がおわると、よりましの周囲で数人の修験者達が法

螺を吹き、錫杖をならし、大鼓をたたき（葉山、護法祭等）、さらには錫杖で床をたたく（庄内）などしながら、大声で唱え言をとなえるという方法の修法が行なわれる。その際のとなえ言は、「制吒迦等の童子の真言」（修験初学弁談卷上）「八大童子の真言」（長崎法華寺）などのように童子や不動明王の真言（久米郡仏教寺等）、または般若心経の呪文の部分（久米郡一宮八幡、葉山等）、パロン、サロン（久米郡両山寺）、ホーイホーイ（新潟県三面村）等短かいものが多い。また「般若心経」（庄内）、中臣祓（西多摩郡桧原村）、天津祝詞（長野県西筑摩郡の御岳講）を用いるものや、「天にとろろ地にとろろ、あさ山、は山、羽黒の権現、大明神、おいさめめされおいさめめされ」（三河の山村）のように神名を中心とした特別のもの等もある。

けれども総じて考えると、福島県の白石の葉山祭で行なわれているように「ギョウテイギョウテイボジソワカハンニヤシンギョウ」「ついたあついたあつき山葉山、葉山は羽黒の大権現」というように、崇拜対象やつく神霊に関係した呪文と神の憑く事を表象する言葉の組みあわさったものがもっとも典型的なものと考えることが出来よう。

こうしてよりましの周囲で呪文、つける神の名等を大声でとなえつつ錫杖をならし、法螺を吹きさらには大鼓をたたいているうちにやがてよりましは昏睡状態になり⁽¹⁰⁾、ついで手にした幣が次第にゆれてくる。幣は最初は小きざみに上下にゆれているが、やがてくるくる回転するようになり、はげしく振りまわされるようになる。⁽¹¹⁾さらにはげしくなると、よりましがり飛びあがり、身体をゆりうごかしたり、急にうしろを振りむいたりする。また美作の護法祭などの時には立ちあがった憑りましがり寺院の境内をかけまわるのである。けれども神前で手に持った幣をはげしく振りまわし、体を動かすというような状況が大体一般的に見られる状態である。

よりましがりこうした状態に入ると問口の役割をはたす修験者が、「何様がおつきになりましたか」ときく。（葉山、犬飼山、庄内）より命令的に

は「何神ついた」とするどく詰問調でいくことも見られる。(陸中の東山、五流修験等)、それに対してよりましは「葉山」とか「護法」とか簡単に一言で名のる。

つく神には種々のものがあるが一般には、稻荷とか葉山とかいうように土地の地主神(犬飼山、葉山)、三宝荒神(秘法託宣等)、護法(護法祭、験者作法等)、童子等不動明王の眷属(長崎法華寺、五流等)、動物霊(桧枝岐、三河の山村等)等が多い。特に護法に類するものは、歴史的に見ても、現状から見ても最も数多く見られるのである。

神がつくと続いて託宣に入る。その際、葉山や御岳等のように村の行事として憑祈禱を行なう場合には、まず、来年は何を植えたらよいかというように農業等地域社会の共同生活に関する託宣を願うのである。こうした問に対する解答はいずれも非常に短く、ほとんどが一言か二言であるという。それ故その意味が明瞭でない場合には問口の修験者がとりついでくわしく説明する。村の共同生活に関連した託宣がおわると、今度は身近かな個人的な問題についての託宣が求められる。(葉山、庄内、御岳講等)

こうして一とおり託宣がおわると葉山等の場合は、問口がうやうやしくよりましに一礼して、「ありがとうございます。ではこれでおあがりになっていただきます」というと、よりましは持っていた幣を頭上に投げあげる。これによって神が帰ったことをあらわすのだという。また護法祭等の場合は水を注いで神をおとしている。なおより完備したおとし方としては、五流修験の無言加持法次第では、外獅子印をむすび、「サラサラキレイ、ウンハツタソワカ、物の音を引いて放ぞ梓弓、うけ取り玉へ今日の開神」ととなえて、つづいて大金剛輪の印をむすび、その大呪をととなえた上で、次のような修法を行なっている。⁽¹²⁾

「先ツヨリノ前ヘチカクヨリ左ノ膝ヲ立テヨリノ右ノ大指ヲ行者ノ右手ニテ取り左ノ手ニ握リ右ノ手ニテ幣ヲトリ下ニ置キ扱ヨリノ左ノ手ノ大指ヲ右ノ大指ト一ツニ握リ行者ノ右ノ手ニテ幣ヲトリ下ニオキ、ソノ

手ニテ腰ノ錫杖ヲ拔テヨリノ背三ノ胛ノ所ニ錫杖ヲアテテ物ノ氣ヲ引ノ
歌（物ノ氣ヲ引テ放ゾ梓弓，ウケ取玉ヘ今日ノ開神——宮家）ヲ唱ヘ前
ヘウツラシニ打タラス必絶入ス面ニ水ヲソソギ呼イカスヘシ」

このようにこの修法を見ると、よりましがつ幣を取りかつよりましに
水をかける事によって憑依している神を返すことを示しているのである。
それ故葉山や護法祭等とあわせて考えると、幣をとり水をかけることが最
も一般的な神を返す方法と考えられるのである。⁽¹³⁾

以上記して来たことを要約すると、修験道の憑祈禱は、まず朴訥で信仰
心のあるよりましをえらび、行事に先立って水行等の修行を行なわせる。
そして実際の憑祈禱にあたっては、よりましに神前であぐらをかかせ、め
かくしをさせ、幣を持たせる。次にこれと向かいあった修験者が神つけの
修法を行なう。一方よりましの周囲をとりかこんだ多くの修験者や幾人か
の人々は法螺を吹き、錫杖をならし、大鼓をたたき、大声で呪文や神に憑
くように依頼する言葉をとる。そうするうちによりましは幣をふるわ
せ飛びあがるようになる。この時間口の修験者が「何神ついた」とついた
神の名をきき、村人や依頼主の求めに応じて種々のことをたずねる。これ
に対してよりましは一言位で簡単な答をする。これを修験者が一般の人に
とりついで説明をする。そしていよいよ必要なことを聞きおえると、修験
者はよりましの幣をとり、水をかぶせる等して神をかえす、という順序で
行なわれているのである。

註(1) 筆者は以下でこれ迄の諸研究や筆者自身の調査等をもとにして、修験者に
よる憑祈禱の一般的なやり方（典型 classical pattern）を描き出して見るこ
とにしたい。なお参考として各地域での方法等を記した場合には、括弧内に
その場所を記しておいた。ただその出典についてはすでにさきに示したので
一々註記することは割愛した。

(2) 「修験初学弁談」巻上。修験道章疏 III 104頁。

(3) 中山太郎「日本巫女史」439頁-441頁。

(4) 普通本尊をかざるが屋外でやる時とか、特別の場所で行なう時には、軸を

かけてする場合が多い。例えば御岳講で御座をたてる時には、宿になった家の広間に、御岳様、産土様、覚明霊神、村出身の各霊神、不動様の掛軸をかけ、鏡を床にかけるといふ。(池上広正「長野県木曾の御岳講」, 社会と伝承, 2の1)。

- (5) 例えば三宝荒神をよりましにつけて託宣を行なう「三宝荒神祕法託宣」の際には、御酒、香華、大根、洗米、塩米、汐井等を供えている。(「修験深祕行法符呪集」巻七, 修験道章疏 II 239頁)。
- (6) 卍字(岡山県久米郡の護法祭)、黒い御幣(福島県大倉の葉山)等のように、特殊な symbol がえがかれた服装をすることも認められる。
- (7) 座る際鬼子母神の神号或は神呪を書いてよりましの膝の下に敷かせることもあったという。(「修験故事便覧」巻一, 修験道章疏 III 553頁)。
- (8) 「三宝荒神祕法託宣」修験深祕行法符呪集 巻七, 修験道章疏 II 239頁。
- (9) 民俗学者の調査報告にはこうした修法については記されていない。けれども本来はこのような修法をおこなったのちに直接に神つき状態にみちびく為の儀礼を行なっていたと考えられる。
- (10) この間のよりましの生理的な変化について、愛知県三河の憑祈禱を調査された早川孝太郎氏は次のように記されている。「するとやがて乗童は顔面蒼白になり呼吸が急になり、今度は次第に上昇してほとんど真赤になる。すると体中がおどりあがるようになるが、それが過ぎると再び顔から血の気がうすらいで行って最後に蒼白になると体が急におちこんだようになってしまう」(早川太郎「猪鹿狸」)。
- (11) この幣の動揺を持って霊託を知るといふ。(修験故事便覧 巻一, 修験道章疏 III 533頁)。
より具体的には、伊那黒河内では「狐が乗り移った時にはがさがさゆれるが蛇が乗りうつった時にはたらたらゆれるという。また御幣が廻るのに右廻りをするのは神が乗り移った時で、外道の時には左まわりにまわる」といわれている(最上孝敬「黒河内民俗誌」98頁)。
- (12) 鈴木昭英, 「五流山伏の無言加持法次第」大谷史学7号, 57頁。
- (13) これらの修法は憑きものおとしの修法とほぼ類似している。詳細は、宮家準, 「修験道の憑きものおとし」米山教授還暦記念論文集所収 参照。

3 憑祈禱のメカニズム

さきに記したようによりましに神が憑くと、よりましはねむるが如くな

ったり（三面村）、自己喪失の状態におち入ったり（美作荒神神楽）、蒼白で体がおちこんだようになる（愛知三河の山村）、といわれている。ところでこうしたものつき状態は精神病理学者のいう普段とは違った特殊な意識すなわち催眠状態といわれるものときわめて類似しているのではないかと推測することができる。そこで憑祈祷のメカニズムを考える前に、人々をこれと類似の状態である催眠状態にみちびく為の方法を眺めて見ることにしよう。

一般に催眠術には子供がかかりやすく、女性は男性よりもかかりやすいといわれている。また平均的知能の者の方がかかりやすいとされている。そしてこうした被験者をえらんで、催眠状態に導びく為には、実験者と被験者の間に強いラポールが存在することが必要であるとされている。すなわちかける方のかけようとする意志とかけられる側のかけられようとする意志がむすびあうことによって、催眠状態にみちびき入れる事が可能なのである。⁽¹⁾ 催眠術の実施にあたっては、まず被験者に眼をつぶらせたり、一点を凝視させたりする。これは外界から離反し、下意識無意識を前景に出す為であるとされている。⁽²⁾ そして急に相手をおどろかせてはっとした瞬間に暗示を与えたり、⁽³⁾ あるいはまわりで単調な反復運動を繰り返すことによって次第に心理的退行をもたらしした上で暗示をかけて、催眠状態におち入らせるのである。⁽⁴⁾

このように精神医学者の研究を見るとさきに見た憑祈祷においてよりましに神つけをする方法は、人為的に人々をものつき状態——一種の催眠状態——にみちびき入れる方法ときわめて類似していることが注目されるのである。

まず、よりましと修験者との間に共通の信仰に支えられた強い人間関係、特によりましの側に高度の被暗示性が存在する。次によりましにめかくしをすることによって外界から離脱させ、下意識を前景に押し出す準備をこころみている。そして突然法螺を吹き、錫杖をならし大鼓をたたく等

してよりましを驚愕させる。またその後の読経等の反復動作によって心理的退行を持たらした上で、突然まねきよせる神の名前を呼ぶ呪文をとえたり、何神ついたと呼びかける。それからいくつかの問答に入っているのである。このように憑祈禱の際に行なわれる個々の宗教行為は、人々をものつき状態——催眠状態——にみちびき入れるのにきわめて適切なものが定められていると考えられるのである。

こうながめて来ると憑祈禱自体が一種の催眠術であるかの如き印象を与えるのである。けれども当然のことながら、憑祈禱の経験と催眠経験とは決して同じものではない。本山博氏は、真の宗教経験の場合にはこうした一種の催眠状態の中にあっても、「より大いなるもの」あるいは神的なものとの合一一致という体験がともなうものであると指摘されている⁽⁵⁾。たしかに憑祈禱のよりましはものつき状態の中で神、仏、諸霊などが自分の中に入り込んだことを観じているのであるから当然単なる催眠状態とは本質的にちがっている。

それだけではない。催眠状態ともいえる生理的状況とそれをみちびくための諸行為は修験道という宗教の持つ宗教的世界観によって意味づけられ説明されている。すなわち、一種の催眠状態ともいえる状況を引きおこす宗教儀礼にはその世界観を基にした一つのモチーフが存在し、儀礼中の一コマ一コマの場面やさらに個々の行為等に対してそのモチーフに適切なメカニズムがそれぞれのものに宗教的意味を与えているのである。そこで以下先に見た憑祈禱の個々の場面や行為に対して修験道ではいかなる意味づけがなされているかを考えて見ることにしたい。

まずよりましをとりあげて見ると、葉山、護法祭等村の行事として憑祈禱が行なわれる時には男が用いられることが多いが、修験者が個々の信者の病気等の理由を邪霊がついているからだの説明し、憑きものをおとす為に憑祈禱を用いる時には通常女性をよりましにすることが多く見られていた。これは一つには生理的に見て女性の方がものつき状態におち入りやす

いという性格があることにもよる。けれどもその宗教的理由について「修験故事便覧」巻一には、「按ずるに男女の中に女は陰なり、陰陽の中に邪鬼、妖魅は陰なり、陰与レ陰同気相応じて託し易きが故なり⁽⁶⁾」と記されている。また神は男につくのに対して動物霊は女に憑くとも説明されている。これらから考えて見ると葉山、護法祭等のような村落での行事に男を用い、修験者が憑きものおとし等に憑祈禱を行なう際に女を用いることの宗教的意味がおのづからはっきりするであろう。

さてこうして決められたよりましは、憑祈禱に先だって水行を行なっている。水行は俗なる憑りましを清めて聖なるものに近付けるためのものである。次に憑祈禱に入るに先立って四方に注連をはっている。これは神がおとずれる時に悪霊も一緒に来るのを防ぐものである。⁽⁷⁾ 御岳講の御座等のようにこれを防ぐ役割をはたす四天とよばれる行者を四方に配することもある。

いよいよ憑祈禱を行なうに際しては、よりましに櫛とか御幣を持たせている。周知のように御幣は神霊を憑らせるものであって、「不可見の心法を可見の幣形に移し、動揺するを以て靈託を知り⁽⁸⁾」といわれている。さきにも記したように幣がゆれる事をもってそれに神霊がより移った証拠であるとし、幣のゆれ方によってより移った霊の種類等を占うための手段としているのである。

こうした準備をおえると、修験者がよりましにむかいあって神つけの修法を行なっていた。この修法の一つである「三宝荒神祕法託宣」は次のようなメカニズムから成立していると考えられる。

すなわちまず護身法、九字、心経、行水加持等の諸宗教行為によって修法者と憑りましを清めることを表象する。次に「あつまりたまえ四方の神々」とのとなえ言や水天の咒等で神に降臨を呼びかけている。他方外五股印を結んで、「迷故三界城 悟故十方空 本来無二東西一 何故有二南北一」ととなえる事によって四方の悪魔をよける事を示す。こうした準備をおえ

ると、無所不至の印によって崇拜対象と自己とが一体であると観じる。次に大鈎召印言と実際に親指で招く事を表象する symbolic action によって神をよりましのすぐそばまで招く事を示す。そして八葉印によってよりましの仏性を開かせ、今一度不動根本印を結んで自分自身不動明王であると観じ、その真言をとなえた上で、よりましの口、舌、頭が即諸社の本地である愛染明王であると観じることによってよりましは神についたということを示しているのである。

このように眺めて見ると、「三宝荒神祕法託宣」は、まず自分自身の体をきよめかため、不動明王と一体となり、四方をかため魔よけをした上で神霊をまねき、また引きよせて来る。そして今一度自分自身が不動明王と一体であることを表象した上で、今度はよりまし自体が諸仏の本地である愛染明王と一体であることを表象するというメカニズムから成立しているのである。我々は一応これを修験者がよりましの前で行なう神つけの修法に見られるメカニズムの典型と考えておくことにしたい。

さて我々はさきに憑祈祷の際よりましに向いあった修験者によってなされる修法に続いて、よりましをとりかこんだ数人の修験者達によってなされる大鼓をたたき、法螺を吹き、錫杖をならし、真言を唱えたり、読経をしたりする一連の宗教行為が、精神医学的に見てよりましを一種のものつき状態——催眠状態——におち入らせるのに効力がある事を記した。たしかにそういうことも考えられよう。けれどもこれら個々の行為も宗教的意味を持っていると考えられるのである。

まず大鼓を打つ事は、「修験故事便覧」巻一に「撃⁽⁹⁾鼓疫鬼を驅する」と説明されているように、よりましにまつわりつく疫鬼をおい返す働きを示すものと考えられる。そして次に法螺を吹く事は、法螺の文に「三昧法螺ノ声 一乗妙法説 経⁽¹⁰⁾耳滅二煩惱一 当⁽¹⁰⁾入二阿字門一」とあるように、よりましは煩惱を断って阿字門に入る事を示していると解することが出来るのである。また錫杖をよりましの耳元ではげしく振っているのも錫杖経に、

「当願衆生 十方一切 無量衆生 聞_二錫杖声_一 懈怠者精進シ 破戒者持戒 不信者命_レ信——中略——具修_二万行_一 速_二証菩提_一⁽¹¹⁾」とあるようにやはりよりましを菩提にいる境地に導びく事を表象しているとも考えられるのである。

それ故大鼓をたたき、法螺を吹き、錫杖をふるという一連の宗教行為は、大鼓によって悪霊がよりくるのを防ぎ、他方法螺や錫杖によってよりましの煩惱を去らせ、菩提を速証させることを表象していると推測されるのである。言葉をかえていえば、よりましの仏性を開かせ、俗なる人間とは別の存在に導びいて行くことを表象しているとも解すことが出来るのである。これとあわせて、実際にまねく神や仏の真言とオイサメメサレイとかツイタツイタとか云うように、神や仏がよりましの所に来て実際に憑依する事を表象する言葉がくり返しくり返しとなえられているのである。

さて幣の振動等によりいよいよよりましに神や仏が憑いたと観じると、修験者はまず何神ついたとたずね、神が憑いたことを確認した上で、信者の依頼に応じて種々の問をかけ託宣をえていた。その託宣は非常に短かいものであり、しかも其の前後の間に相容れることの出来ない矛盾が見られるものですらあった。けれども柳田国男氏が指摘されているように、それをきく人々は、そこに何か自分達の知らない意味があると信じてその解説を問口である修験者に託したと考えられるのである。こうした期待に応じて修験者はよりましに憑依したものをある時はさとし、ある時は威嚇して種々のことをきき出してこれを人々にとりついたのである。⁽¹²⁾

こうして託宣がすむとよりましについている神を返すわけである。その際の修法のメカニズムをさきにとりあげた「無言加持の法」の「放大事」によって考えて見ると、まず諸魔をはらう能力を持つといわれる獅子を表象する印ののちに弓によってよりましについたものをおいはらう事を表象する言葉をとえ、さらにつきものおとし等にも行なわれる憑依霊をおとす事を表象する大金剛輪の印を結んでいる。

そうしておいて修験者が、実際に神がそれによりついていると信じられている幣をとりあげることによって神を返すことを表象する。また憑きものおとしの時に用いる加持杖の代用と推定される錫杖でよりましをたたく事によって憑依しているものを返すことを示しているのである。

このように無言加持法の放大事は、神が実際に憑いている幣をとる事や弓や杖によって憑依霊をおい出すことを表象する事によって憑いているものを返すというメカニズムになっているのである。我々は一応これを修験道でよりましに憑いている神、仏、諸霊などを返す修法のメカニズムと考えておく事にしたい。

以上長々と書いて来たように修験道の憑祈禱では、まず四方を結界し悪霊がよりつかないようにした上で、すでに身を清め神が憑きやすいようにしたよりましに神のよりしろである御幣を持たせておく。次に自分自身が崇拜対象と一体となる事を表象した修験者が四方を結界し、悪魔を防ぎ神をまねきさらに引きよせるなどしてよりましの所までまねき寄せる。そして今一度崇拜対象と一体となった修験者がよりまし自身の仏性を開かせた上でよりましにつける。またこれと並行して多数の修験者達によって悪魔をはらい神をまねき、よりましの仏性をひらいてそれにつける事を表象する宗教行為がなされている。そうした上で、種々のことをきき出し、これを一般参加者にとりつぐ。そして託宣をおえると、憑依している神をおい返すというメカニズムになっている。

これらのことからわかるように修験道の憑祈禱には四方を結界した上で崇拜対象と一体となった修験者が憑依する神を呼んできてよりましにつけ、託宣させた上でこれを返すというモチーフが読みとれるのである。

註(1) 成瀬悟策「催眠」参照。

(2) 本山 博「宗教経験の世界」163頁。

(3) 林 茂男「催眠入門」試信書房 148頁参照。

(4) 宮本忠雄・小田晋共著「宗教病理学」異常心理学講座第5巻 172頁参照。

(5) 本山 博「宗教経験の世界」163頁。

- (6) 「修験故事便覧」巻一、修験道章疏 Ⅲ 532頁-533頁.
- (7) 「修験故事便覧」巻一、修験道章疏 Ⅲ 533頁.
- (8) 「修験故事便覧」巻一、修験道章疏 Ⅲ 533頁.
- (9) 「修験故事便覧」巻一、修験道章疏 Ⅲ 546頁.
- (10) 「修験常用集」所収.
- (11) 「修験常用集」所収.
- (12) 柳田国男「妹の力」 定本柳田国男集 第九巻 76頁.

4 憑 祈 禱 の 世 界 観

我々は修験道の憑祈禱は自分自身が不動明王と一体となったと観じた修験者が神等をよびおろしてよりましにつけ、種々のことをきき出すというモチーフから成立していることを明らかにした。そこで次にはこうしたモチーフの儀礼がいかなる宗教的世界観によって支えられているかを明らかにするための鍵を、修験者がいかなる性質の崇拝対象をよびおろしてよりましにつけているかということに求めたいと思う。

すでにさきに記したように、修験者がよびおろす崇拝対象には葉山等のように土地の地主神・護法、童子等の不動明王の眷属・動物霊等が多かった。特に護法は護法祭等からもうかがわれるように最も一般的なものであった。そこで一応憑祈禱においてよびおろされつけられる崇拝対象の代表的なものを護法と設定して、その性格を通して修験道の宗教的世界観を推測して見ることにしたい。

そのためにまず護法が修験道の数多くある崇拝対象の中でいかなる位置を占めるものであるかという事から論をすすめて見る事にしよう。ちなみに、「積柴燈爰渡護摩法之表白并祝章」によると修験の教主大毗盧舎那如来(大日如来)は両部界会の外金剛部護法天等の総仏である。そして修験者の側では何か願事が起った時には、直接大日如来に願うのではなくてむしろ護法に勸請影向を願い所願成弁を祈っていると説明されている。⁽¹⁾ 言葉を

かえていえば、護法は大日如来のそばにあってこれを守護すると共にその使役に応じる眷属のごときものと考えることが出来るのである。

ところで周知のように修験者の間で弘く中心的な崇拜対象とされ、数多くの修法の際にも用いられる不動明王は大日如来のあらわれであるといわれる⁽²⁾。それ故護法は不動明王に対してもそのそばにあってこれを守護するとともに、その使役に応じる眷属の位置を占めるものであるといえる。不動明王の眷属としては、その両脇に従う、矜迦羅、制吒迦の両童子をはじめ、八大童子三十六童子等がいる。上に記した論理から行くとこれらの眷属は、一種の護法とも考えることが出来よう。そして修験者は修法によって自分自身が不動明王と一体となる事が出来ると観じているのであるから、さらに論を展開すると、修験者が自己の脇士として自由にその眷属である童子（護法）を駆使することが可能であると信じられているということも首肯し得るであろう⁽³⁾。それ故にこそ調伏法等に見られるように不動明王と一体となった修験者が不動の眷属である童子を使役して、悪霊をしばりつけさせることも可能であるとの信仰も生じるのである⁽⁴⁾。

また役小角が前鬼、後鬼を駆使したとの伝説は、役小角が不動が童子を使役するようにこれらを使役したことを示すのであって、ひいては前鬼や後鬼が護法としての性格を持っていたことを物語る伝説であると推測出来るのである⁽⁵⁾。さらに、命蓮、浄蔵、睿実、心拳、林懷、行尊、性空、皇慶等多数の験者や修験者が護法を使役して験を現わしたとの伝説も⁽⁶⁾、修験者は自由に護法を駆使して自己の使役に応じさせる事が出来るとの信仰が弘く信じられていたことを物語るものであると考えることが出来る。それ故すでに柳田国男氏が指摘されているように、こうした宗教的背景にたって、護法が修験者に駆使されてよりましにつけられ、修験者の間にこたえて種々の託宣をするという信仰も生み出されたと推測されるのである⁽⁷⁾。

護法はさきに述べたように仏教に組み入れられ天部の諸尊の一つとされている。けれども周知のように天部の諸尊は仏教以外の外来の宗教の神々

をのちに仏教の守護神としたものである。それ故当然護法についても仏教にとり入れられる以前のそのもとの所属が考えられなければならない。今少しくこの問題について考えて見ることにしよう。

護法は別の字では牛王とも書かれ、護符等に用いられる時にはこの字の方がより多く用いられている。牛王が本来何であったかについては次のような種々の説がある。⁽⁸⁾

- (1) 牛王は生土(うぶすな)の「生」の字の下部の「一」が誤って「土」の上部に附いたもので、元は生土すなわち、「ウブスナ神」の事である。(雍洲府志、神社啓蒙、神祇拾遺、和漢三才図会、橘庵随筆、真俗仏事編等)。
- (2) 牛王は仏の異名である(谷響集)。
- (3) 牛王は璽の草字が誤って牛王となったものである(橘庵随筆一説)。
- (4) 牛頭天王のはじめの牛とおわりの王をとったものである。
- (5) 牛胆の中から得る所のもっとも貴い薬である。

等がこれである。

このうち最も多くの例が見られるのは牛王は本来うぶすなであるとの説である。また修験道でとられている解釈も牛王は本来産土だとの説である。例えば「修験祕要義」巻六には「合=生土二字- 而後別成= 牛王- 生土ノ二字訓= ウブナナ⁽⁹⁾」とあり、さらに「修験故事便覧」巻三もこの立場にたっている。⁽¹⁰⁾

この立場に立って考えて見ると修験者がまねきよせ、よりましにつけている護法は本来それぞれの土地の産生神いわば地主神等である。これから見ると葉山等で土地の地主神葉山を呼んでいる事も充分首肯し得る。またさかのぼって考えて見ると、修験道の元祖である役小角が葛城山で土地の神一言主を使役し、かつ託宣せしめたというのも、その土地の地主神を護法に使ったことを物語っていると考えられるのである。⁽¹¹⁾

これらのことから見ると、不動明王と一体となった修験者がその地域社

会の守護神である地主神をよりましにつけて、その土地の豊凶その地域社会の人々の運勢等について種々きき出すのが修験道の憑祈禱であると考えることが出来るのである。

要約すれば我々は修験道の憑祈禱の儀礼から、霊の世界には世界の全体的な総轄者である大日如来（不動明王）とその眷属の位置を占め個々の地域社会の人々の生活を守護しそれを支配する産生神（護法）がいる。修験者は修法によってこうした霊の世界の支配者である不動明王と一体となることによって、その眷属としての位置を与えられた産生神（護法）を呼び出し、これをよりましにつけて、地域社会一般のことや、そこにすむ人々の運命について種々聞き出すことが可能である、という宗教的世界観を読みとることが出来るのである。

註(1) 「積柴燈笈渡護摩法之表白并祝章」 修験道章疏 I 207頁。

(2) 宮家 準「修験道の思想」 哲学 43集 参照。

(3) 「大峰修行灌頂式」 修験道章疏 II 56頁-57頁。

(4) 宮家 準「修験道における調伏の論理」慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要 第6号参照。

(5) 近藤喜博「古代信仰研究」 228頁。

(6) 命蓮（宇治拾遺物語 卷八）。

浄蔵（古今著聞集 卷二等）。

睿実（今昔物語 卷十二，三十五）。

心挙（宇治拾遺物語 卷一）。

林懐（十訓抄 卷七）。

行尊（元亨釈書 卷十二）。

性空（峯相記）。

皇慶（溪嵐拾葉集 卷八十七）。

等参照。

(7) 柳田国男「毛坊主考」 定本柳田国男集 第九卷 409頁。

(8) 清原貞雄「神道史」 144頁-145頁。

(9) 「修験秘要義」 修験道章疏 I 676頁。

(10) 「修験故事便覧 卷三」 修験道章疏 III 586頁。

- (11) 喜田貞吉「憑物系統に関する民族学的研究」 民族と歴史 8の1 9頁-19頁参照。

結

我々は本小論において修験道の憑祈禱のメカニズムとモチーフを抽出し、さらにそれらのうちに読みとることが出来る宗教的世界観を推測して見た。そこで本小論をおえるにあたって、こうした宗教的世界観の成立した社会的背景についての一つの見方を提示して結論にかえることにしたい。けれども当時の修験者の社会的状況を推測するにたる文献がほとんど存在しない現状であるから、憑祈禱に見られる宗教的世界観の成立の社会的背景に関する分析もあくまでも一つの想定であるにすぎないことはいうまでもない。

さて、我々は本小論のはじめに近世になってそれまで山林抖擻と全国各地の遊行をこととしていた修験者達が次第に地域社会に定着するようになったことを指摘した。けれども地域社会にはすでにその地域の人々の守護神として村の農耕生活を守り、また村人の生活を守ると信じられていた産生神が存在しており地域社会の豪農層によって管理されていた。また葬式はもっぱら寺院があついていたのである。

こうした地域に入りこんだ彼等のもっぱら山岳修行によって諸霊を操作し得る能力を獲得しているととなえ、呪術宗教的な活動によって庶民の病氣等の現世利益的な希求に応えようとした。同時にまた庶民達のさきゆきの不安な生活の指針をト占等の方法によって指示することも彼等の重要な宗教活動の分野であったのである。ト占にあたっては易等によるうらないの他に託宣もまた特に好んでなされた占の方法であった。また修験者達はこうした宗教活動を行なうと同時にその効果を人々に宣伝し、自己の宗教的能力を demonstrate して地域社会の人々にその力を顕示する必要もあっ

たのである。

その際、実際に修験者が特定の人を憑依状態においやって託宣させる憑祈禱は、庶民達が身近かにその状況を観察し得ただけに、自己の法力の偉大さを demonstrate する為には修験者にとって最も効果的な方法であった。憑祈禱はこうした实际的機能を持っていたので、修験者はこのんで村人の前で自由に神をよりましにつけ、神の言葉をきき出す憑祈禱を行なったのである。そして村人達は、それによって地域社会での生活の方向づけを求めようとしたのである。

ところで憑祈禱の際によりましにつく神は、護法とか地主神であった。換言すれば地域社会の守護神なのである。こうした神が地域社会の将来のこととか、その土地の人々の運勢等について知っている信じられたのは当然であろう。こうした神の託宣なのであるから、土地の人々には他の神々の託宣よりもより真実性を持つものと信じられたのかも知れない。また修験者にとっては、憑祈禱は地域社会の人々が彼等の運命を支配していると信じて崇拝していた守護神を自由に操作し得る偉大なる法力の所有者である事を一般信者に示す手段として役立ったと考える事も出来るのである。

また実際に修験者がこの修法を行なった際にも、それが精神医学的に見てよりましをものつき状態においやるのに適切なメカニズムになっているのであるから、確実に信者の目前でよりましをものつき状態にし得るのである。このことが修験者をして自分が地主神をまねいてよりましにつけ得るという宗教的世界観を真実のものとして立証させ、ますます自己の信仰を強化し、自己の法力に自信を持たせるのに役立ったのである。

勿論、これに加えて修験道の開祖役小角が地主神一言主神に憑祈禱の方法によって託宣させたという伝承も、修験者の憑祈禱に対する確信を強化するのに役立ったであろう。他方こうした修法を実際に見た無智な庶民達は、よりまし精神医学的にも可能な process をへてものつき状態になっ

たにもかかわらず、修験者の法力によってよりましに自分達の守護神である産生がつき、託宣を下したのだと信じて、修験者の法力を信じ畏怖していたと推定されるのである。

修験道の憑祈禱はこうした社会的宗教的背景のもとに近世に地域社会で行なわれるようになり、かつ人々に支えられていたと考え事が出来るのである。