修験道復興の内実にみる「変化」の側面

―明治・大正期を事例として―

天　田　顕　徳

１．はじめに　―問題の所在―
２．明治・大正期の行者像　―林実利、林一心を事例として―
３．教団の復興に関わる議論　―『神變』誌を手掛かりに―
　３－１．修験者の窮状と法流の頽廃
　３－２．教風の復古
４．連続性と変化
５．おわりに

１．はじめに　―問題の所在―

本論の目的は、明治期から大正期にかけての修験道復興の内実を、「行者」と「教団」の関係に着目して論じることである。こうした問題設定の意義を明らかにするためにも、まずは本論が前提とする問題の背景を確認しておきたい。

日本の宗教風景に最も重大な影響を与えた政策に神仏判然令がある。とりわけ神仏習合的な要素を強く持つ修験道は、後の修験宗廃止とあわせ壊滅的な打撃を被った。近世の「修験道法度」以降、修験道は江戸幕府公認の教派となり、本山派・当山派の両派が全国に組織の根を広げていたが、修験宗廃止により天台・真言両宗への帰入が命じられ、名目上、社会からその姿を消したのである。だが、周知通り、修験道は完全に消滅してしまうことなく、現在でも近世来の当山派・本山派の流れをくむ教団が多数存在している。では一旦は「抹殺」された修験道が息を吹き返し、現在のように教団として展開していく過程には何があったのか。

残念ながら現在までの修験道研究において、近代以降の修験道のありようについての検証は十全に行われてこなかったように思われる。それは何故なのか。既に指摘をされているように、修験道の史的研究に先鞭をつけた和歌森以来、修験道研究の力点の所在は中世研究にあった。そうした研究において、近世は、修験道が「抖擻性」や「苦行性」を失っていく衰退期であると捉えられ、積極的に研究が行われることがなかった。もちろん、宮本袈裟雄ら民俗学者らの手により、近世における「里修験」、すな

わち末派修験者たちが、治病儀礼や占いなどを通し在地の住民らと一種の恒常的寺壇関係を結んでいた様子が明らかにされるなど、極めて重要な成果も世に問われている。しかし、例えば里修験と本山との関係や、幕藩体制下の里修験の社会的位置付け、里山伏が行っていたであろう儀礼の詳細など、やはり明らかになっていない点も多く、昨今、そうした近世修験道研究の不在に対する自覚と反省が呼びかけれている[1]。

近世が「近世修験道史の不在」[2]ともいえる研究状況を示すのと同様、近代の修験道研究も圧倒的に不足していると言わざるをえない。修験道研究の主要な担い手である歴史学では、存在を否定されて衰退し、社会的影響力が低下した近代の修験道には「近代史研究の対象として注目される条件がなかった」とさえ言われており[3]、「研究対象」と目される機会自体が少なかったのである。そんな中、近代以降の修験道のありようについての「見取り図」を我々に示してくれるのが宮家準である。

宮家は、一見社会からその姿を消したように見える近代の修験道に、断絶ではなく近世との連続性を見出す。修験道は一片の法令などで消滅するはずもなく、中世以来、今に至るまで連綿と存続してきたというのが彼の示す見取り図である[4]。そうした主張の具体的な内実は、例えば彼の大著『修験道組織の研究』において明らかにされている。

宮家は「近代修験教団の成立と展開」と題された同書の第８章において、近代以降の修験道の存続の様子を、１．神仏分離により解体された中央霊山の再生と再編、２．教派神道系修験教団の展開、３．修験系新宗教の成立と展開という３つの側面から論じている。

１では、明治末から大正期にかけて、天台・真言両教団所属の修験者が学林を立ち上げるなど教学振興に力を入れるとともに、教団としての峰入行事がこの時期に復活していることが確認される。こうした動きを宮家は、修験者の仏教教団内における覚醒と表現した。続く２では、近代において広く在地に展開した山岳信仰系教派神道を「修験教団」として定位するとともに、その実態を追っている。特に扱われる事例は、御岳講とその行者が里修験的な活動を行った新潟県魚沼郡の八海山の事例で、修験の行法が教派神道系修験教団に連綿と受け継がれている様子が明らかにされている。３では、真言宗醍醐派や御岳教、扶桑教などから分派独立した「修験系新宗教」の活動をとりわけ解脱会と真如苑に注目して解説している。両教団においては教祖の信仰形成や儀礼に修験道の影響、とりわけ当山派修験の影響が強く認められることが明らかにされている。

宮家はあるべき修験道研究の方法として、修験道が最も盛んであった中世に焦点を絞り、教義・儀礼・組織などについてのモデルをつくり、それを通じて全体像を把握することを目指すというものを挙げる[5]。こうした手法は『修験道組織の研究』や、その後の近代修験に関する論考においても、天台・真言宗への帰入を余儀なくされた中

央本山や教派神道、新宗教の中に、中世来の修験道が育んできた教義・儀礼・組織の存在や影響を丹念に探るという仕方で、彼自身も用いている[6]。

研究の不足という状況において、宮家の示した見取り図が近代以降の修験道のありように関する手がかりを示す重要なものであることは疑う余地がないものの、幾つかの検討すべき事項も含まれているように思われる。まず、宗教学や社会学、歴史学、民俗学、文学など様々な学問領域の成果を博捜し、明治から戦後までの修験道史を一覧した宮家の研究は、ある意味で非常に「大きな見取り図」であると言える[7]。教派神道研究や新宗教研究がそれだけで大きな研究課題となり得るように、近代以降の修験道のありようを、より事実に即して知るためには、宮家研究を実証的に検証・補完していく試みが今後必要となるだろう。教派神道や新宗教などの教団、拝み屋などの民間宗教者たちが、旧来修験の行っていた山岳登拝や修行、行法を受け継ぎ、近代以降も活動していたことは様々な多くの研究においてもつとに指摘されており、宮家が指摘した修験道の「連続性」は実証的にも明らかにされつつある一方で、そうした宗教者たちが修験道の「再生」にどれほど有機的・具体的に関わったのかといった点についてはわかっていないことも多い。宮家が示す修験道「復活」の見取り図とその後の実証的な研究との間には、埋められるべき溝も多いのである。

また、彼が「教派神道系修験教団」や「修験系新宗教」と呼ぶ諸教団において、実際に修験道の連続性や影響がいつまで、また、どれほど意識されているかについても疑問が残る。

さらに近年、宮家の研究には、修験道の中に民俗学における「固有信仰」のような、日本人の基層を成す何かしらの本質が投影されているのではないかという点が指摘されている[8]。中世を範型として修験道をモデル化し、近代以降の修験道の中に抽出されたモデルの要素や影響を見出していく彼の研究は、近代以降、時代に応じて変化していく教団の中に「変わらないもの」や「本質的なもの」を見出す「ロマン主義的」な読み込みを無自覚に行っているのではないかという指摘である。

こうした諸点の全てをつぶさに議論・検証していく用意は本論にはないが、本論では、宮家が示した修験道復興の構図、すなわち、近代の修験道が、中央本山、教派神道、新宗教などに受け継がれながらその命脈を保ったという修験道の連続性に関する指摘の内実の一端についての整理と検証を試みる。具体的には、近代における修験道の温存を、修験道の担い手である「行者」と「旧教団」という２つの主体に即して再整理することで、単純な連続性のみで語ることができない近代における修験道の変化の側面に光を当てていきたい。

２．明治・大正期の行者像　―林実利、林一心を事例として―

先述したとおり、修験道の連続性を強調する先行研究では、特定の教団や後に教祖となるような行者達によって修験道的な要素が受け継がれてきたとみる。近代以降の行者のありように関しては、前述の通り史料の制約や先行研究の不足もあり活動実態の解明には困難が伴うものの、幾つかの優れた先行研究が、教団の消滅後も活動を続けていた行者の姿を明らかにしている。ここではまず、そうした行者の姿をアンヌ・ブッシイの研究と関敦啓の研究に拠りながら確認してみたい[9]。

先ずは、アンヌ・ブッシイの研究を参考に林実利（はやしじつかが）（俗名・林喜代八）の活動に注目してみよう。実利は明治期に活躍した行者で、1843（天保14）年、現在の岐阜県坂下に生まれている。坂下では当時御嶽講が盛んで、成長につれ実利は登拝行事に参加するようになったという。そうした登拝の一幕が彼の後の人生を大きく変えることになる。御嶽講に参加した彼は、登拝の折り、頂上付近の三の池で龍神から託宣を受ける。これがきっかけとなり、実利は25歳で妻子を捨てて出家するのである。アンヌ・ブッシイの研究がとりわけ優れている点は、フランスから留学し五来重に師事しながら、坂下に通い、実利教会で丹念な聞き書きを行うとともに、多くの新史料を発見し提示した点にある。彼女によれば、実利が託宣を受けた際のエピソードは坂下の実利教会で次のように伝えられている。

> 坂下の信者12人と一緒に、黒沢口登山道の千本松で行なわれる御嶽教のお座立て（託宣儀礼）に参加するために、御獄山に登ったという。その時の託宣に三の池の竜王が出て、次のように告げたという。「自分は夜中に三の池の面に姿を現わすから、自分の姿を見たいものは、夜中に登って来い」このすごいお告げを聞いたものは誰もおそろしくて登ろうとするものはいなかった。ただでさえ物凄い山上湖の三の池である。そこへ夜中に出現する竜の姿を見にゆこうとするのは、余程の剛胆でなければ出来ることではない。一同黙していると実利が進みでて、「誰も行かないのなら、自分が会って来よう」といって、おどろく人々を尻目に夜中一人で頂上近い三の池まで登った。彼はそこで青竜王に会ったらしいと人々はいう。らしいというのは、明方に実利は山から降りて来たが、待っている人々には一言も口をきかなかったからである。何をきいても黙って何も語らなかったが、それから急に彼は出家したのだという[10]

出家後の彼は、各地の霊山を巡った後、修験道の聖地・大峰山に入峯している。彼の修行は苛烈を極め、大峰山中の笙の窟（しょうのいわや）や深仙宿（じんぜんのしゅく）で千日行を行ったほか、大台ヶ原の抖擻、那智の滝での滝行を実践したといわれている。彼の明治初期の活動に関しては、神仏判然令や修験宗の廃止により、詳細を知ることができないが、官憲に追われつつ

各地の霊山霊場を転々としていたという話が残されていることから、彼は山岳での修行を実践し続けていたことがうかがえる。彼の評判は次第に世の人の知るところとなり、次第に信者を集め、出身地である岐阜をはじめ、奈良、大阪、長野などで「仏性講」と呼ばれる講社が結成されている。また、有栖川宮邸普請の際に鎮宅祈祷を請われ、その功績により「大峯山二代行者実利師」の号を授かっている。二代行者とは、役行者に次ぐ行者であることを意味している。

また、実利は自信の修行を専らとしていただけでなく、説教本など多数の書き付けを残している。例えば、『転法輪』と名付けられた彼の自筆本には、1．大峯の修験道的由来の説明、2．法華経（特に方便品と譬喩品の火宅譬喩話）の引用と注釈、3．役行者の霊験譚（葛城と大峯修験の由来）、4．修験道の本義に関する実利の解釈などが記されており、彼の布教への姿勢を窺うことができる[11]。彼は1882（明治15）年から1883（明治16）年には中絶していた大峯奥駈道を修繕。伝統的な行場の復興を目指していたこともわかっている。

説教書の執筆や修行路の整備につとめた彼が最後に志したのは、落差120mを誇る那智の滝からの捨身行であった。1884（明治17）年、4月21日、42歳になった彼は、冬籠もりの修行を終えた後、「衆生済度平等利益」を誓願し滝の頂きから座禅を組んで捨身入定を遂げる。数日後滝壺より引き上げられた彼は座禅姿のままであったという。

アンヌ・ブッシイは実利の捨身を次のように読み解く。

> 多くの事績や著作を残して、入定した実利ほど顕著な修行者はまずないと言っていいだろう。ここに実利の歴史的意義がある。これを、実利は黙して語らなかったが、滅びようとする近代の修験道を復興させるには、この捨身以外にはないと信じていたのであろう。実利の期待したように、彼の死後実利霊神信仰が盛り上がった。入定以来、九十余年たっても、救われた信者の喜びは語り伝えられている。このことは実利行者の誓願が永遠に実在していることをものがたるものといえる[12]

引用文からわかるように、彼女は、実利の捨身入定に修験道復興への思いを読むのである。事実、実利の入定後、聖護院や醍醐三宝院による大峯山への峰入りが挙行されるようになったことが明らかになっており、とりわけ、1899（明治32）年と翌1900（明治33）年には、聖護院と三宝院が役行者千二百年忌の峰入りを行っている。宮家準も実利の活動に触れながら「大峰山中での壮絶な峰入修行に促されたかのように、聖護院や三宝院では明治中期以降、大峰山で配下の修験者を集めて盛大な峰入を行なった」（傍点引用者）[13]とし、実利の捨身を経た明治中期以降、旧中央本山において山岳修行が盛り上がりをみせたことを指摘している。修験的な活動が制限され、旧本山が自由に活動を行えない時代において、中世の修験的特質といわれる苦行性や抖擻性に満ち

た山岳修行の熱心な実践者であり、各地に講社や教会が結成されるきっかけを作った実利はまさに、かつて修験道の名の下に行われていた修行や儀礼が滅びていなかったことを実証するキーパーソンの一人と呼べるだろう。

続いては、関敦啓の論考に拠って大正期から昭和期にかけて活躍した行者、林一心（はやしいっしん）の活動に注目してみよう。一心（林甚太郎　1874（明治７）年１月12日～昭和？）は講組織「心巴講」を率いた行者で、「神光院」を号する本山派の流れを組む修験者でもあったという。

彼の自伝『林家　林一心由来　記』を元にした関の分析によれば、彼の宗教活動を大きく動機付けたのは、彼が７歳の頃、大病にかかり生死の境を彷徨った経験がもとになっている。彼の父は、医薬の限りを尽くすも効果が得られず、ついに御嶽神社に病気平癒を願い、次のような願掛けを行ったという。それは、「もし願が叶ったら、子供は自分の子供ではなく、神様の子供として、成長した暁には神様の守をさせる」というものだった[14]。その甲斐あってか、一心は全快。病気平癒に関連した、かような「宗教体験」がきっかけとなり、長じて後に、自らが神の導きによって健全を得たことに対する礼として、「医薬の効なく困窮している病人を、神の秘法を持って助けたい」と発心したという[15]。

1888（明治21）年、彼が14歳の頃に彼の父母が相次いで亡くなる。時を同じくして彼は地元の講社「心願講」の講社同人となり、数十人に混じって勤行を行うようになった。心願講の講員となることで宗教者としての第一歩を歩み始めた一心は、「験力」の獲得に対して並々ならぬ熱意と関心を持ったようである。彼は、明治30年代初頭、岩崎御嶽山で150日間にわたる修行を行い、「火渡」と「釼止」の神術を授け給えとの祈願を行っている。しかし、結願の日になっても験は現れず、行者としての覚悟や神を信じる念が薄まったという。しかし、彼は父の７回忌を機に再び思い直し修行に励むようになる。一千日にも及ぶ修行で、彼は火渡り刃止めの妖術を99回度試し、満願当日は神前で一心不乱に祈願を行い、再び刃止めの実験をしている。だが、験の効は現れず、裏山の溜池に飛び込み再び潔斎を試み、幾度となく祈願と実験を繰り返したようだ。それでもなお、実験が成功することはなかったようである。彼は「如何ニ神ニ對スル秘伝ヲ授ケ給ワレントノ願ヒモコレ以上ハ到底、私ニハ出来ナイ」とこの時の挫折を書き残している[16]。若き日の彼は厳しい修行と験が現れないことへの落胆を繰り返していたようである。一心はその後、怠ることなく修行を続けることで、次第に行者として周囲に一目を置かれ、講をとりまとめる存在となり、後に『火渡り秘法』や、御嶽教の御座法を記した『現来座法』といった重要な儀礼の法を書き残している。関によれば、一心が残した行法は、講の内部に伝えられたものばかりではなく、一心自身の個人的な修行や他の行者との交流によって得られたものが多いと考えられ、その内実は極めて強い呪術宗教的な性格を持った神仏習合的な「修験行法」とも呼ぶべ

きものが多いという[17]。

以上、本節では明治から大正期に活躍した２人の代表的行者の活動を先行研究に拠って確認してきた。一心も実利同様、後に講を結んで人々を導いているが、２人の行者の活動から浮かび上がるのは、修験の教団が消滅してもなお山岳での修行を行っていた行者がいたという事実である。つとに指摘をされているように、近代の行者達は教団が消滅してもなお、活動をやめることはなかったのである[18]。そして、実利が「衆生済度平等利益」を捨身の誓願とし、一心が「医薬の効なく困窮している病人を、神の秘法を持って助けたい」と念じ、験力の獲得に執心したことからもわかるように、彼らの目線の先には里人の現世利益的な欲求があったことは想像に難くない。彼らは「講」の結成などに象徴される里人への宗教活動に力点を置き、山での修行を行っていた。史料の不在から実態の解明は困難であるものの、「山で得た験力を里において発揮する」という、いわば修験道の理念型的な活動を行う行者たちの存在がこの時期にあったことが報告されている。

３．教団の復興に関わる議論　―『神變』誌を手掛かりに―

ここからは、明治以降真言宗への帰入を余儀なくされた旧当山派・醍醐三宝院の機関誌『神變』を手がかりにして、明治末期から大正にかけての教団復興に関わる動きの内実に注目したい。議論に先立ち、ここでは本論がテキストとして取り扱う『神變』誌の性質を整理し、同誌を取り上げる意図を明確にしておきたい。

雑誌『神變』は、海浦義観を筆頭とする醍醐三宝院所属の修験者59名が発起人となって発足した「聖役協会」により（協会発足は1908（明治41）年10月、会長は海浦義観）、明治42年５月に発刊された雑誌である。海浦は、旧当山派の修験者で青森県深浦の円覚寺の住職で、修験道の典籍の収集、筆写につとめ、写本を醍醐寺や東京帝国大学図書館に納めた人物として知られている[19]。また、修験道の解説書『修験安心義鈔』（1898（明治31）年）や『修験道法具要解』（1901（明治34年））など著した修験道教学の第一人者でもあった[20]。

教学者である海浦が主筆を務めた『神變』には[21]、修験道教学に関する論文が多数掲載されており、当時の修験道教学者の思想をよく知ることができる。また同誌は、役僧の動静や宗会の議事録など宗派の内状に関わる情報や仏教界全体の動きが掲載されていたほか、「僧侶の参政権について」、「公娼廃止の運動について」、「戦争と宗教について」といった時事問題や、読者からの投書、修験にまつわる法具や薬の広告なども掲載した、「総合情報誌」でもあった。つまり『神變』誌は修験道教学者の思想や活動、当時の修験者が置かれた社会的状況をうかがい知るための有効な手がかりとなるのである。

さらに重要なのは、近代以降、中央本山が解体させられ、儀礼の次第や法具の使用法を組織的に伝承する媒体を失った修験道・修験者にとって、同誌が、それらを伝える重要な媒体となったという点である。従来、修験道の義疏や儀礼の次第は秘伝とされ先達からの口伝により伝承されるものも多かったが、海浦たち教学者たちは、そうした修験道に関する思想・儀礼を『神變』誌上に公開した。こうした情報公開には修験道の宗教的・社会的価値を宣揚する意図もあったと考えられる。1919（大正８）年には天台宗の金峯山寺内修験道社からは雑誌『修験道』が、1923（大正12）年には聖護院門跡から『修験』が『神變』の後を追うように刊行されており、『神變』誌は醍醐派のみならず、修験道界全体の大正以降の教学振興・展開の嚆矢となった。

また、同誌は宗教者のみならず、アカデミズムによる修験道研究の世界にも大きな影響を与えたことが指摘されている[22]。前述したとおり、聖役協会の海浦は醍醐寺の他、帝国大学図書館に修験道の資料を寄贈したほか、仏教学者の中野達慧が編集者となり学会にも大きな影響を与えた『日本大蔵経』に「修験道章疏」が採録された際、積極的に協力している。また、『神變』は、宇野円空や酒井沢智に帝国大学に提出した修験道に関する卒業論文の概略の執筆を依頼するなど、アカデミズムとの協調を計っており、相互に影響を与え合う関係にあった。

また、先行研究においても『神變』は注目されている。宮家準は『修験道思想の研究』の中で『神變』の存在を扱っており、海浦ら「心ある修験者」[23]が旧仏教内部で修験道教学の振興に力を注力する様子を「教学者の覚醒」と呼び、彼らや『神變』が後代に与えた影響の大きさを明らかにしている。また近年では、林淳も『神變』を主要なテキストの一つとして取り上げ、この時期の「修験道教学の形成」がその後の修験道研究に与えた大きさを論じている。

以上確認してきたように、『神變』は真言宗醍醐派の一機関誌ではあるが、その内容や影響を鑑みるに、明治末から大正期における修験道の状況を知るための第一級の資料であるといえるのである。

３－１．修験者の窮状と法流の頽廃

具体的な誌面を確認するのに先立ち、『神變』誌出版前後の旧当山派修験が置かれていた様子を大まかに確認しておこう。1868（慶応４）年に発布された神仏分離令を受け、1871（明治４）年、醍醐三宝院門跡が復飾し、閑院宮載仁親王となっている。また翌年に発布された修験宗廃止の令を受け、当山派修験は真言宗へと帰入させられ、名目上、当山派修験はこの世から姿を消すこととなった。帰入先の真言宗では、宗規により修験を「雑宗」と規定。修験者には「近士（ごんし）」の名称が与えられ、一般僧と異なる地位の低い存在として扱われた。いわば修験者にとっての苦難の時代である。

だが、「真言宗離加末事件」と呼ばれる事件を経てそうした状況に変化が訪れる。こ

の事件は、真言宗内の真義派と古義派による争いで、教導職を廃して各宗派の運営を管長に一任することを定めた1884（明治17）年の太政官布告を受けて醍醐寺が制定した寺法を、その端緒としている。1887（明治20）年に制定された新たな寺法は、古義派に有利なものであるとして真義派が反発。宗会での大論争の末、結果的には醍醐派の多く末寺が智山派・豊山派に転派することになっている。この事件により、醍醐寺の元に残った末寺は160箇寺ほどとなり、経済基盤の多くを失った醍醐寺にとって修験寺院の相対的価値が上がることで、醍醐寺内での修験者の地位も上昇したことが明らかにされている[24]。

1900（明治33）年には真言宗醍醐派が真言宗本体から独立し、1901（明治34）年には宗内に「修験部」を設置。「近士」の名称を撤廃し、当時三千人程存在した修験者の統括をはかっている。続いて1903（明治36）年、修験部は醍醐派の祖・聖宝が大峰山内で龍樹から相伝したという「惠印法流」から名称をとり「惠印部」と改称している。1908（明治41）年の聖役協会発足や、1909（明治42）年の『神變』の発行は、修験者が真言宗内で漸次独立を果たしていく途上の「成果」だったとみることができる。

当時の真言宗内における修験者のおかれた様子を、実際の誌面で確認しておこう。『神變』73号（1915（大正４）年５月１日発行）に「北嶺」なる読者が投稿した「惠印部の人々に」という評論が掲載されている。評論は「背に腹は代えられぬとは何といふサモしい言葉でしやう」という書き出しで始まり、現金主義や個人主義、利己主義を批判し、「内的の方面」に目を向けるよう呼びかけたものだが、その具体的な批判の矛先が惠印部に向けられている。

> 惠印部の寺院といへば誠に見すぼらしいものばかりです。そして其の住職達は皆背に腹は代えられぬ主義で、誠に他より顰蹙を受けてゐます、信仰には貴賤の別はありませんが、彼らには信念といふべきものがありません、これは全て何宗の人でも此頃の僧侶の通弊です、けれど他の人々は尚ほ品位という事柄を忘れないやうですが、山伏と一口にいはれると、私達の耳には品位のない、素養のない売僧のやうに響きます、これは私の僻目でしやうか

筆者は引用の前段で、「私の地方」のことと断りを入れながらも、修験寺院が荒廃していること、そして、その住職、すなわち山伏達が品位を持たず、「背に腹は代えられぬ」生活を送っていることを批判している。そして惠印部寺院や山伏に対して投書の主は寺院や人員の整理を要求する。

> 品位の保てないやうな寺院は合寺して、素養のない俗人よりも劣る者はどしどし帰俗せしめて、実際に労働の神聖を知らしめ、売僧の類の行動、儀式を禁止することです、彼らは惠印部といふ名称の下に人生を徒費してゐるのです、決して生

命ある人ではないやうに思われます、只だ、生きる手段に惠印部といふ名称を使用してゐるのです、彼らには内的生命がないやうに思はれます、只だ肉体の保存に汲々としてゐるのです。

筆者は、続く一文で「何をなすにも一番難しいのは屑の始末」であると述べるなど、痛烈に修験者を批判し、徹底した寺院・人員の整理を要求している。

北嶺なる人物のかかる要求の背景には、政府が明治末期に断行した神社合祀・寺院整理政策が関わっていると考えられる。1906（明治39）年８月10日、明治政府は天皇の勅令第220号として「神社寺院仏堂合併跡地譲与ニ関スル件」[25]を発布している。この法令は、合祀・整理により不要になった境内内官有地を合併先の神社や寺院に無償で譲与することを許可したもので、法令発布以降、全国的に大規模な神社合祀・寺院整理が進んだことがよく知られている。大正初期の修験者の真言宗内での立場と窮状は、「一般に眞言部の寺院に對するよりも多少軽侮の念を以て観られてゐる」[26]などと、多くの記事が語るとおり、一般には未だ逼迫したものであったようである。『神變』誌上では寺院整理の問題は度々議論されており、荒廃し名ばかりとなった惠印部の寺院を整理しようとする宗派の動きがあったことが窺われる。

では、こうした窮状を当時の教学者達はどのように理解していたのだろうか。答えを探るヒントが、１年後に発行された『神變』85号1916（大正５）年５月の冒頭、主筆の「南潮」による「此顛倒せる現象を観よ（敢て部内の志士に告ぐ）」にあると考えられる。以下の記事は、先だって紹介した「北嶺」による投書を受けて修験者達に呼びかけられたものである。

露骨に皮肉を惠印部地方僧侶に対する感想を描かれたから或は中には反感を起こした人もあつたであらう、併しながら事実はあくまで事実として自ら省みて改良すべき点は改良せなければならない、感情をさし挿んだり或は無神経であつたりして批評家の折角の言を聞かないのは全く宜しくない。

上記の引用部は北嶺師の文を読んで読者はどう感じたか、との問いかけの後、修験者達に批評家の言を聞くべきであるとする一節である。彼がそう述べるのは、筆者の修験者の現状に対する次のような認識が関わっている。

現状の惠印部内には二種の型になつた潮が流れてゐる。一は北嶺師の言はれるやうに他から顰蹙を受けても頓着なくそれに甘んじて占巫師流に遣つてゐる者と、一はかかる顰蹙を受けるのを厭やさに修験、山伏といふ事をみづから斥けんとする者と此の二種である、此二種の潮に依つて修験、惠印の法流を破壊しかかつてゐる即ち前者は主義とか信仰とかいふ土台からでなく生活上止むなく無意義に自らの品位を下げ他から顰蹙を受くるやうな歩みをとり他から破壊せしめるやうに

仕向けてゐるのである、後者は前者の影響を受けて自ら進んで破壊せんと企つるのである。

つまり、現状、修験者には、周囲からの顰蹙を買いながら占い師のような生活を送るものと、顰蹙を買うことを恐れ、山伏であることを隠す人間の二種類しかいない、と彼は言うのである。筆者は後段でも「三千の末徒僧侶中、修験恵印の法流を習得し或は習得せんとするもの果たして幾人あるであらう、否なあるであらうか、余はないと断言するのである」と述べており、修験継承の危機が叫ばれている。また、結びの一文では、「志ある諸君、九思熟考して此頽廃に垂んとする法流の復活を内部から計らうではないか」と述べられており、かかる修験者の状況が修験道教学者にとって「法流の頽廃」として認識され、そこからの復活が目指されていたことが窺われる。こうした修験者の現状に対する危機感は度々誌上において述べられている。

３－２．教風の復古

では、「法流の頽廃」を嘆く、神變誌上において、修験道の本来あるべき姿はどのように描かれていたのだろうか。ここでは、修験道が目指すべき理想が神變誌上においてどのように説かれたのかを確認しておきたい。その際のキーワードとなるのが「復古」である。今一度『神變』誌の性質を確認しておこう。『神變』誌の表紙裏には、5条からなる聖役協会の「綱領」が示されている。

一　本會ハ教風ノ復古を主義トシ眞俗不ニノ祖訓ニ則リ治生產業亦實相ノ教條ヲ體シ護國利人報德酬恩ノ先駆者タルヲ任ズ（傍点部筆者）

これは全５条ある綱領の第３条にあたる条文で[27]、『神變』を発行する聖役協会が教風の「復古」を目指す旨が述べられている。では、誌面において主張された復古の内実は具体的にはどのようなものだったのだろうか。彼らが復すべきであると考えた時代はいつだったのだろうか。

『神變』88号に、『日本大蔵経』の編者である中野達慧から当時の主筆南潮への私信が紹介されている。先に述べたとおり中野は『日本大蔵経』に修験道の儀書、「修験道章疏」を採録した人物で、修験道を非常に高く評価した仏教学者である[28]。掲載された書簡では、「験乗書も愈よ編纂の順番になり、九月発行仕る次第に御座候」と述べ、験乗（修験道）の書すなわち「修験道章疏」が編纂の徒に着いたことを、その苦労と共に報告している。

編者として最も苦痛を感ずる特殊の一事有之他の一般仏教書は何れも第一流の傑作を選する故堂々たる大議論大論文たるに引換へ験乗書は大冊の著述に乏しき為め他宗との権衡が取り悪き事に候、次に復著書の一々を拝見仕候所偽贋の書と拙

> 文のものが多く而も学求的に批評せば編入出来兼ぬるものに属する一事に御座候（中略）由来修験の行者は山上の修行に没頭致されしゆへ寺院生活にて文筆を弄ばれし理想宗と同一視致し難き辺十分承知致し候間刊行書解題の節は其辺の事情を告白致す所存に御座候。（傍点原文ママ）

中野は編集上の「苦痛」として、他宗派が「大議論」、「大論文」とも呼ぶべき文書を持っているのに対し、修験道の文書は数も少なく稚拙な点を指摘し、その理由を修験者が山上の修行に没頭していたことに求めている。

こうした中野の書簡に対し、主筆の南潮は、「此中野師の書簡を見た諸君の中には或ひは恵印部にとりては侮辱だと考えるものがあるかも知らない」と前置きしつつも、事実はその逆であり、中野のかかる指摘こそ「最も修験の権威を認め、その神髄に触れたもの」であるとする。南潮によればその「神髄」とは、上記引用文中、彼自身が傍点で強調した部分、すなわち「修験者は山上の修行を主旨とする」という点であるという。

南潮は「『山上の実修行を主旨とする修験道は寺院生活に理想を描く宗旨と同一視すべからず』との断定は修験章疏の蒐集に苦辛を嘗めた中野師の如き篤志家によって初めて下すことができた（傍点ママ）」として、修験道は他宗のように「大論文を草し議論を闘わす」のではなく、「実修によって実証したら可い」のだという。そもそも、多数の経典は成道のための手段にすぎず、修験道は実修実行をもって成道を目指すものであるから、論書が少ないという中野の指摘は決して侮辱とはならず、むしろ「非常に異彩を放つ特色を蔵含している宗教として最も誇るべき点」を紹介したものだというが彼の主張である。さらに以下引用部に見られるように、そうした修験の根本法義である「山上での修行」を自他共に忘れたところにこそ、修験の頽廃の原因が求められているのである。

> 然るに今や修験行者といへば市中に徘徊する占筮師の如く解さるゝに至つた原因はそも何であらう。私はこれを二つの原因に帰すると思ふのである、即ち一は人心の軽浮に伴ふ世人の妄評と、他は修験行者自身の放棄心と、此二つである。而も此二原因共に其の根本的出発点は中野師の所謂、『由来修験の行者は山上の修行に没頭し乃至理想宗と同一視すべからず』といふ根本法義を認識する能力を欠いていたからである、換言すれば修験の根本法義を自他ともに認識したならば決して今日の如き頽廃の悲運は招かなかつたのである。

よく知られているように、宮本袈裟雄は修験道の行者をその行動の違いにより、Ⅰ．参籠・山岳抖擻型修験、Ⅱ．廻国・聖型修験、Ⅲ．御師型修験、Ⅳ．里型修験の４つに分類している。宮本によれば、中世から近世へと時代が下るに従い、行者は在地へ

と定住し、Ⅰ・Ⅱ型からⅢ・Ⅳ型へと活動の主軸を移した、というのが彼の見た「修験道史の趨勢」であった[29]。宮本は、とりわけ近世における「里型修験」のありように注目し、近世以降、多くの修験者が里へと定住し、里人に対する占いや治病儀礼を行い、一種の恒常的寺壇関係を結んでいたとことを明らかにした。明治、大正期にもこうした在地において、里人の現世利益的な欲求に答える形での宗教活動を展開した修験者が多く存在していたであろうことは想像に堅くなく、むしろ、先に引用した北嶺や南潮の評論に見られる「占巫師流に遣つてゐる者」こそが、まさにそうした「里形」の修験者のありようであったと考えられる。近代の教学者が言った「法流の頽廃」、すなわち「山上での修行を自他共に忘れた」という状況は、神仏分離令や修験宗の廃止により起こったわけではなく、近世来の「趨勢」だったのである。惠印部を率いた教学者達は、近世以来一般的になっていた「里型」のあり方を否定し、自らの「理想像」を中世において修験者が専らとしていた「参籠・山岳抖擻型」の強調に置いたのである[30]。

４．連続性と変化

以上、本論では、２節において林実利と林一心の活動に注目し、教団が消滅してもなお活動を続ける行者達の姿を確認し、３節において里修験的なあり方を法流の頽廃として退け、参籠・抖擻型修験を「復古」の理想として掲げる教学者達の姿を確認してきた。前者は「山で得た験力を里において発揮する」という修験道の理念型ともいえる宗教活動のあり方を近代以前より引き継いでおり、後者は「山岳抖擻」という修験の中心的儀礼を近代以前より引き継ぐという形で、「行者」・「教団」の双方が近世来の修験道の要素を受け継いでいることがわかる。その意味では先行研究の指摘する通り、修験道的な「要素」自体は維持されており、そこに前時代からの連続性を見出すことは可能だろう。しかしながら、明治・大正期における「行者」・「教団」双方の活動の内実に目を向けたならば、単純な「要素」の維持や存続をもって、修験道の連続性のみを語るのはいささか事実をデフォルメ化してしまっていることに気が付くだろう。

まずは行者の活動である。本論冒頭でも述べたとおり、「修験道法度」以降、近世における修験道は本山派・当山派の両派が幕府により公認の教派として認められており、門跡以下、先達、里での宗教活動を行う末派修験に至るまでが教団のヒエラルキーの中に高度に組織化されていた。近世の行者たちも実利や一心同様、山岳修行において、山岳の背後にある神仏と触れあうことで験力の獲得を目指し、里においてそれを発揮する宗教活動を行っていたが、「修験道」の名の下に行われる宗教活動は基本的には本山の管理下にあったのである。図１はそうした近世における教団と修験者の包括関係を示した概念図である。

それに対し、近代において山と里を往還する宗教活動を続ける行者存在していたことこそ事実であるものの、山岳修行を行う行者を、「修験者」と認定していた組織は既に消滅しており、彼らの宗教活動は、いわば個人化した活動へと構造上変化しているのである。近世までの行者の活動が教団を直接的に下支えするものであった一方、近代において行者と教団の直接的な構造上の結びつきは切断されているのである。

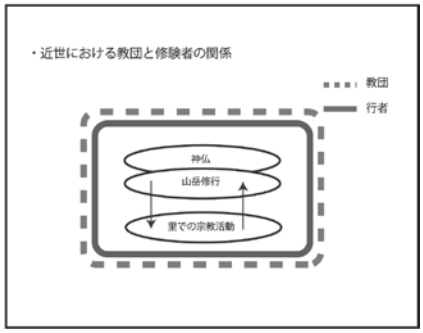

図1

同様に、大正期、伝統仏教内部で復興に向かい歩み始めた教団にも、変化の側面が見て取れる。確認してきたように、明治末から大正期の教団は、「参籠・抖擻型」を復古の理想とし、里の宗教者に対し「山上の修行」が根本法義であることを強調した。修験道が山岳修行を重んじるという点には、近世との連続性が見られるものの、他方で、近代の教団は教団のアイデンティティを内外に示そうとする過程で、里で「占巫師流に遣つてゐる者」の活動に対しては法流の頽廃」であるとの批判を行い、近世来の末派修験者のありふれた姿との連続性は嫌うのである。２節において紹介した実利や一心も「験力」や「カリスマ性」において傑出していたものの、里人の現世利益的な欲求に応える形で験力を発揮する民間宗教者的な側面を強く持っていたといえる。その意味では、行者が維持した宗教活動の指向性と、「教団」が選び取った修験道復古の指向性には、理屈上、ある種の緊張関係すら見出せる。以上、近代における「行者」・「教団」の双方に近世的な修験道との連続性が確かに存在するものの、同時に、そこには看過することの出来ない変化や断絶の側面も見出しうるのである。

５．おわりに

以上本稿では、明治期から大正期にかけての修験道復興の内実を、「行者」と「教団」の関係に着目して整理・検証することで、「要素」の維持にのみ修験道の連続性を見出した従来の研究が明らかにしてこなかった、近代における修験道の「変化の側面」に光を当てた。本論の指摘は、ごく一端ではあるが、近代における修験道復興の「実相」に光を当てるものであるといえるだろう。４節において指摘した近代の行者の宗教活動の個人化などの修験道の「構造的変化」がその後の修験道にもたらしたものや、明治大正期において教団と行者が持っていた宗教活動の指向性の違いが、具体的にどのような折り合いをつけ、その後の教団化へと結びついたのかという点など、積み残した課題も多いが、他日を期すこととしたい。

[1] 時枝努・由谷裕哉・久保康顕・佐藤喜久一郎『近世修験道の諸相』岩田書院、2013年を参照。

[2] 長谷川賢二「修験道史研究の基礎」、『修験道史入門』岩田書院、2015年、pp.48-50。

[3] 長谷川前掲論文、pp.49-50。

[4] 宮家準『修験道組織の研究』春秋社、1999年。第８章を参照。

[5] 宮家準「和歌森太郎教授の修験道･山岳信仰研究」、『和歌森太郎著作集　二　修験道史の研究』弘文堂、1980年、p.481。

[6] 宮家は『修験道組織の研究』以降も近代以降の修験道のありように注目した論文を多数発表している。近年のものは、宮家準「近現代の山岳信仰と修験道　－神仏分離令と神道指令への対応を中心に－」、『明治聖徳記念学会紀要』復刊第43号、2006年。

[7] 歴史学を専門とする長谷川賢二は宮家の仕事を数少ない明治以降の修験道史を明らかにしたものとして評価するが、一方で「総説的」とも表現している（長谷川前掲書、pp.49-50）。

[8] 徳永誓子は、宮家にとっての修験道が「仏教化した固有信仰」とも言いうるとする。徳永誓子「修験道の成立」、『修験道史入門』岩田書院、2015年、p.83。

[9] 林実利、林一心の行者伝に関しては、アンヌ・ブッシイ『捨身行者実利の修験道』角川書店､1977年、および、関敦啓「御嶽講の行法にまつわる帰属意識　－行者周辺からの考察－」、『講研究の可能性』慶友社、2013年を参照した。両者ともに資料的制約の多い近代の行者に関する貴重な史料の発掘を行っている。本節における行者伝は全面的に両論に負うものであることを予め断っておきたい。

[10] アンヌ・ブッシイ前掲書、p.36。

[11] アンヌ・ブッシイ前掲書、p.111。

[12] アンヌ・ブッシイ前掲書、p.107。

[13] 宮家準前掲論文、p.50。

[14] 関前掲論文、p.150。

[15] 関前掲論文、p.150。

[16] 関前掲論文、p.152。

[17] 関前掲論文 p.156。

[18] アンヌ・ブッシイ「神仏習合の系譜」、『宗教研究』81（2）、2007年、p.273。

[19] 海浦義観「験乗書蒐集の苦心」、『神變』124号、1919年、pp.３-５によれば、醍醐寺には修験道惠印法流諸次第および峰中法流諸次第を50巻余、東京帝国大学にも『修験宗叢書』と名付けた写本50巻を納めたという。

[20] 宮家準『修験道思想の研究』、春秋社、1985年、pp.142-143。

[21] 宮家前掲書、p.149によれば、海浦義観が主筆を務めたのは第一号～第五号。続く

第六号～三十五号の主筆は彼の息子海浦観海、三十六号～六十九号は大三輪信哉、七十号から百二十九号は細川孝源、百三十号～百七十四号までは岩城勝貂が主筆を務めている。

[22] 林淳「修験道研究の前夜」、『修験道史入門』岩田書院、2015年、pp.11-31参照。

[23] 宮家準『修験道思想の研究』春秋社、1985年、p.141。

[24] 林淳前掲書、pp.14-18。

[25] 神社寺院仏堂ノ合併ニ因リ不用ニ帰シタル境内官有地ハ官有財産管理上必要ノモノヲ除クノ外内務大臣ニ於テ之ヲ其ノ合併シタル神社寺院仏堂ニ譲与スルコトヲ得

[26] 『神變』76号、p.３。

[27] 『神変』に掲載された綱領は以下の通り。

一　本會ハ聖德、神變、理源ノ三聖ノ遺訓化迹ヲ以テ世界的宗教ノ標準トス

一　本會ハ事教二相ヲ以テ修養ノ根底トシ靈異相承ノ祕訣ヲ以テ家風トス故ニ鬢髮ノ有無僧俗ノ形姿ヲ問ハズ眞俗不ニノ教義ヲ明ニスルヲ本旨トス

一　本會ハ教風ノ復古を主義トシ眞俗不ニノ祖訓ニ則リ治生產業亦實相ノ教條ヲ體シ護國利人報德酬恩ノ先驅者タルヲ任ズ

一　本會ハ加持祈祷ヲ以テ滅罪生善ノ秘術攝化衆生ノ捷路ト信ズルト共ニ奮テ淫祠妖教ヲ驅逐シ輕佻淫靡ノ世風ヲ斥ケ信念道義ノ培養ニ勉メ以テ去華就實ノ聖役ニ當ランコトヲ期ス

一　本會ハ如上ノ目的ヲ達成センガ爲メ我惠印部ノ一致團結ヲ謀リ未來宗教ノ中堅タランコトヲ期ス

[28] 林淳前掲論文、p.19。

[29] 宮本袈裟雄『里修験の研究』吉川弘文堂、1984、p.４。

[30] こうした山岳修行の強調は、役行者伝の執筆という形でも行われたと考えられる。宮家は、近代において役小角に関する開祖伝が数多く執筆されていることを指摘し、当時の開祖伝が、１．役行者の伝記と関連づけて修験道の伝承や修験行者の験力などを説くもの、２．役行者にゆかりの土地の人があらわした行者伝、３．著者の信仰やその土地での役行者伝が詳しく論じられているもの、４．近世初頭頃までに作られた役行者伝をその一生の主要な出来事ごとに比較検討し、もっとも妥当と思われるものを抽出して伝記を編纂したものの４点に分類している（宮家準『修験道思想の研究』春秋社、1985年、pp.161-162）。当時の『神變』誌上でも、度々役行者の伝記や事績が紹介されており、例えば、83号から88号にかけては「役君形生記」と名付けられた役行者伝が以下のような冠文のもと掲載されている。

修験道研究者に最も不便を感ずるは書籍の整頓したるもの少なき事これなり。随って自ら吾部内に籍をおきながら修験道に関する知識の皆無なるものあり、甚だ

しきに至って嚢祖神變大菩薩の名さへ知らざるものあり、これ遺憾の極みなり。茲に感ずることありて先ず第一着手として神變大菩薩の傳を掲出せんとす（以上『神變』83号 p.13）

以上のように「役君形生記」の冒頭には、神變大菩薩、すなわち役行者の名すら知らない行者がいることが嘆かれ､役行者伝執筆の意図が述べられている。伝記では苦修練行を行う役行者の姿が、山岳信仰･山岳修行を宗教生活の根本とする目指すべき理想の行者像として描かれている。