

聖(ひじり)と平安京周辺の山々

繁田 信一

【要旨】

「聖(ひじり)」と呼ばれた僧侶たちをめぐる研究においては、十世紀から十一世紀にかけての平安時代中期が大きな画期になる。というのも、聖たちが登場しはじめたのが、この時期だからである。

ただ、当時の聖についての従来の研究では、a 空也(「阿弥陀聖」「市聖」)や行円(「皮聖」)のような平安京で活動する僧侶か、b 播磨国書写山の性空や多武峰の増賀のような地方の霊山に籠る僧侶かの、いずれかのタイプの僧侶だけが、考察の対象とされてきた。また、これまでの研究の多くは、所謂「鎌倉新仏教」のうちの浄土教系諸宗派が成立する前史としての、浄土教史の文脈において、聖を考察対象とするものであった。

しかしながら、当時の記録や説話に登場する平安時代中期の聖たちの多くは、c 平安京周辺の山々(東山・西山・北山)に籠る僧侶である。平安時代中期に実在したことが確認できる聖たちの多くは、右のa 類型の僧侶やb 類型の僧侶とは、明らかに異なる類型の僧侶だったことになる。

そこで、本稿においては、これまであまり学術的な関心を払われずにきた平安京周辺の山々を活動の場とした聖たちに注目して、まずは、彼らの活動の実態を把握していく。すると、彼らは、山に籠って修行に励むとはいえず、けっして都の人々と無関係に存在していたわけではなく、むしろ、都の人々からの援助があればこそ、修行に専念できるような修行僧たちであった。

また、そうした作業をも通じて、多くの聖たちの活動の場となった平安京周辺の山々について、平安時代の人々がどのような認識を持っていたかということを検討するならば、「東山」と総称される山々および「西山」と総称される山々は、仏典に説かれる多様な浄土の入口と見做されていたのに対して、「北山」と呼ばれる山々は、天狗や仙人や鬼や祀られない神といった非仏教的な「霊威」の存在たちの住処と見做されていたのであった。

キーワード

聖(ひじり)、東山、西山、北山、北山の辺

はじめに

- 一 東山の聖たち
- 二 西山の聖たち
- 三 北山の聖たち
- 四 平安京の住人たちの認識における東山
- 五 平安京の住人たちの認識における西山
- 六 平安京の住人たちの認識における北山
おわりに

はじめに

平安時代の中期から、より細かくは十世紀の半ばから、「聖(ひじり)」と呼ばれる特異な僧侶たちの活動が、庶民層と貴族層とを問わぬ多くの人々の関心を集めはじめた。

当時の人々が「聖」と呼んだのは、南都北嶺の諸宗派や諸大寺を離れて、より僧侶らしい活動を独自に展開した僧侶たちである。彼らのある者たちは、自らのよりよき来世のために、ただひたすらに仏道修行に励み、別のある者たちは、庶民層から貴族層までの多くの人々に信仰上の救済をもたらそうと、さまざまななかたちで教化に努めた。そして、彼らは、朝廷の組織する僧界における栄達を願うことはなく、宗派あるいは大寺院における昇進を望むこともなかった。

もちろん、こうした聖たちをめぐることは、少なからぬ先行研究が存在する。例えば、堀一郎『我が国民間信仰史の研究(宗教学史篇)』[堀 1953]・井上光貞『日本浄土教成立史の研究(新訂版)』[井上 1975 (1956)]・重松明久『日本浄土教成立過程の研究』[重松 1964]・平林盛得『聖と説話の史的研究』[平林 1981]など、その最も主要なものとなる。

そして、これらの先行研究も触れるように、平安時代中期の

人々は、聖たちの活動を記録するにあたって、聖たちを「仙」「聖人」「上人」とも記した。すなわち、平安中期当時の人々は、聖たちを、「ひじり(聖・仙)」と呼ぶとともに、「しょうにん(聖人・上人)」とも呼んでいたのである。

そんな聖たちの先蹤となったのは、「阿弥陀聖」とも「市聖」とも呼ばれた空也であった。この空也が世に「阿弥陀聖」と呼ばれたのは、彼の詠歌とされる「一度(ひとたび)も／南無阿弥陀仏と／言ふ人の／蓮(はちす)の上に／昇らぬはなし」という一首が『拾遺和歌集』に見えるように、彼が、誰でも「南無阿弥陀仏」と唱えさえすれば極楽へと往生できる旨を説いて廻ったためである。また、同じく空也を「市聖」と呼ぶ人々があったのは、『拾遺和歌集』が右の一首に「市(いち)の門(かど)に書き付けて侍りける」との詞書を付すように、彼の教化活動の場が、平安京の七条大路に接して設けられた市だったためである。彼は、都において教化活動に励む聖であった。⁽¹⁾

これに対して、記録に残る聖たちの大多数は、人里を離れて山の中で仏道修行に専念することを特徴とする。そして、そのことを象徴するかのようには、『梁塵秘抄』には、次に続けて引用するような二つの今様が収録されている。

聖の住所は どこどこぞ

箕面よ 勝尾よ 播磨なる書写の山
出雲の鰐淵や 日御埼（ひのみさき）
南は熊野的那智とかや

〔梁塵秘抄〕卷第二四句神歌僧歌

聖の住所は どどこぞぞ

大峰 葛城 石の槌

箕面よ 勝尾よ 播磨なる書写の山

南は熊野的那智 新宮

〔梁塵秘抄〕卷第二四句神歌僧歌

摂津国の箕面山・勝尾山も、播磨国の書写山も、出雲国の鰐淵山も、紀伊国の熊野三山も、大和国の大峰山・葛城山も、伊予国の石槌山も、右の二つの今様に謡われる山々は、いずれも平安時代以前から知られた霊山である。そして、これらの霊山こそが今様において「聖の住所」として謡われたことからすれば、平安時代の人々にとって、都を離れた霊山に籠って仏道修行に専心する僧侶こそが、聖の典型だったのだろう。
また、そうした平安時代の人々にとっての典型的な聖は、山の中において、米を食べることもない、かなり厳しい修行に取り組むものであったらしい。というのも、これも『梁塵秘抄』

からの引用になるが、次のような二つの今様が伝わっているからである。

聖の好むもの 木の節 鹿角（わさづの） 鹿の皮

蓑笠 錫杖 木欒子（もくれんじ）

火打筒（ひうちげ） 岩屋の苔の衣

〔梁塵秘抄〕卷第二四句神歌僧歌

聖の好むもの 比良の山をこそ尋ねなれ

弟子遣りて 松茸 平茸 滑薄（なめすすき）

さては池に宿る蓮の密（はい）

根芹 根蓴（ねぬなわ） 牛蒡 河骨

独活 蕨 土筆（つくづくし）

〔梁塵秘抄〕卷第二四句神歌僧歌

人里を離れた山の中で、「岩屋」を庵として、「鹿の皮」や「岩屋の苔の衣」をまとい、山菜やキノコばかりを食べる——そんな僧侶であれば、多くの人々が特別視するのも、実に当たり前のことであろう。

こうした聖たちは、先行する諸研究において、「山の聖」と呼ばれる。これは、空也のような「市の聖」あるいは「里の

「聖」に対しての、「山の聖」ということである。そして、先行研究が注目した「山の聖」は、ほとんど常に、右に触れたような、都を離れた霊山において厳しい修行に明け暮れる聖たちであった。

しかし、平安時代中期に実在した「山の聖」たちには、都である平安京の周辺に位置する山々こそを修行の場とした者も、けっして少なくはない。

平安京周辺の山々とは、すなわち、平安京の東郊に連なって「東山」と総称される山々、同じく平安京の西郊に連なって「西山」と総称される山々、そして、同じく平安京の北郊に連なって「北山」と総称される山々であって、都の住人たちにとっては、日常の風景の一部となっていたような、最も身近な山々である。そして、聖の存在が記録されはじめる平安時代中期から、これら都を取り囲む山々においても、少なからぬ聖たちの活動が見られたのであった。

そこで、本稿においては、これまであまり学術的な関心を払われずにきた平安京周辺の山々を活動の場とした聖たちに注目して、まずは、彼らの活動の実態を把握していきたい。また、それとともに、大峰山・葛城山・熊野三山といった前代より知られていた霊山に劣らず、少なからぬ聖たちの活動の場となった平安京周辺の山々——東山・西山・北山——について、その

それぞれが、平安京の住人たちによって、どのように認識されていたのか、ということをも、探っていくこととしたい。

一 東山の聖たち

1 東山

平安時代に平安京に暮らした人々が「東山」と呼んでいたのは、賀茂川の東側を賀茂川と並行するように南北に連なる山々である(図1)。より具体的には、比叡山のすぐ南に位置する如意ヶ嶽を北端として、伏見稻荷大社で知られる稻荷山を南端とする、三十余りの山々の連なりとなる。平安時代に使われていたものではないが、「東山三十六峰」という呼称も存在する。

現在の東山は、清水寺や「銀閣寺」の通称で知られる慈照寺をはじめ、数多くの寺院を擁するが、平安時代中期の時点でも、東山には、清水寺の他、安祥寺・禅林寺・長楽寺・安養寺・感神院(祇園社)・極楽寺など、実に多くの寺院が営まれていた。その様子は、『源氏物語』夕顔巻においても、頓死した夕顔の弔いのために東山を訪れた光源氏の視点から、次のように描写されている。

あたりさへすぎきに、板屋の傍らに堂建てて行へる尼の住まひ、

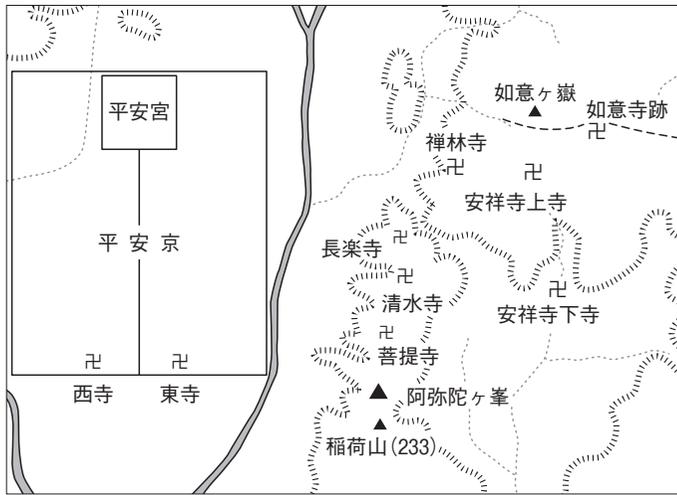


図1 東山の主要な寺院（『平安京近郊の山岳寺院分布図』〔『平安京提要』を改変）

いとあはれなり。御灯明の影、仄かに透きて見ゆ。その屋には、女ひとり泣く声のみして、外の方に法師ばら二三人物語しつつ、わざとの声立てぬ念仏ぞする。寺々の初夜もみな行ひ果てて、いとしめやかなり。清水の方ぞ、光多く見え、人の気配も繁かりける。この尼君の子なる大徳の、声尊くて経うち読みたるに、

涙の残りなく思さる。

〔『源氏物語』夕顔〕

ここに見えるのは、清水寺のような国家的な大寺院から個人の小堂や庵までの、かなり広い意味での寺院が、広く東山一帯に広がる光景である。歴史に名を残さなかったものも含め、いかに多くの寺院が平安時代の東山に見られたかを、窺い知ることができよう。

2 禅林寺の聖

そうした東山の寺院の一つである禅林寺において、「仙（ひじり）」と呼ばれる僧侶が修行を続けていた。『小右記』というのは、平安時代中期を上級貴族として生きた藤原実資の日記であるが、その『小右記』には、長和二年（一〇一三）八月九日のこととして、次のような邂逅が記録されている。ここでは、原漢文を読み下し文にして引用する。

禅林寺に詣づ。…僧都に謁ゆ。…僧都の相ひ俱ひて寺の中を巡見す。禅覚仙を招き出だして清談し了はんぬ。謝し遣る也。僧都の云ふやう、「禅覚仙は更に人に逢はず。而るに、招きに応へて来たり謁ゆ。希有の又希有也」てへり。

『小右記』長和二年八月九日条

ここに「禅覚仙」として登場する聖は、禅林寺に籠り、ほとんど人と会うこともなかったというから、ただただ仏道修行に励んでいたに違いない。そして、そうした姿勢こそが、この聖を聖たらしめていたのだろう。

では、そんな禅覚が、なぜ不意に訪れた藤原実資との面談を承諾したのだろうか。

それは、おそらくは、仏道修行に専心する聖といえども、現実的な問題として、支援者を確保しない限り、寺に籠ったまま修行に打ち込むことができなかつたからであろう。この場合の支援者の役割とは、まず何より、衣食の援助である。そして、そうした支援者として、長和二年の時点で正二位大納言の地位にあった上級貴族の実資などは、まさにうってつけであった。

僧界での栄達にも宗派内あるいは寺院内での昇進にも背を向けて仏道修行のみに生きる聖たちであっても、肉体を持つ人間としての現実から自由になることはできない。しかも、寺から出ることなく常に仏道修行に励むばかりの聖たちは、布施としての収入につながるような活動とは距離を置いていたのであるから、彼らには、衣食などを世話してくれる支援者を得ることが不可欠であつたろう。この点については、後段においてさら

に詳細に論じることにはしたい。

3 「盲仙」

藤原実資の『小右記』は、次に引用するように、東山には「盲仙(めしいひじり)」と呼ばれる視覚に障害のある聖もいたことを伝える。

皮仙の、新たしく東山を占めて小堂を結構し、金色の釈迦如来を安置す。亦、此の寺に盲仙の有りて数巻の大乗経を暗誦すと云々。仍りて、彼の堂場に向かふ。頭中将・前大和守景斉の同車す。坂下に到りて馬に騎りて参り上る。皮仙・盲仙等の有り。盲仙の『観仏三昧経』を暗誦するに、実に随喜す。件の仙は、名は延亮にして、讃岐国の人なり。年卅三にして目の盲ふ。其の後、諸の大乗経を暗誦す。若しくは是は権者歟。

〔『小右記』長和四年九月十日条〕

右に「皮仙(かわひじり)」として登場するのは、行円という僧侶であり、季節を問わず皮衣を着用することを特徴として「皮聖」とも「皮聖人」とも呼ばれた聖である。その詳細については、勝浦令子「皮聖行円の宗教活動の特質」〔勝浦 1984〕もしくは繁田「皮聖行円」〔繁田 2022 (2020)〕に譲るが、

この皮聖（皮仙）は、都および都の郊外を活動の場として、庶民層と貴族層とを問わぬ多くの人々に尊崇されていた。

それゆえ、そんな皮聖が東山に新たに建てた小堂は、当然、都の人々の注目するところとなったのであったが、その東山の小堂を修行の場として仏道修行に励んでいたのは、眼の不自由な延亮という僧侶であり、この延亮こそが、世に「盲仙」と呼ばれる聖であった。

『小右記』によれば、この聖は、仏の化身（「権者」）とも見做されるほどに人々から崇敬されていたが、それは、視覚障害を持つ彼が、『観仏三昧経』をはじめとする「諸の大乗経を暗誦」できたからであろう。自ら経典を読むことはできないはずの身で幾つもの経典を暗誦する姿が、当時の人々の眼には、たいへん尊いものに映ったに違いない。

ただ、延亮が聖として民心を集め得たのは、一面では、彼の修行の場となった東山の小堂の立地が、東山の一角とはいっても、傾斜の緩やかなところであったためではないだろうか。上級貴族である藤原実資は、件の堂を訪れるにあたって、牛車で東山の麓（「坂下」）に到った後、そこから堂までは馬に乗ったのであったが、これは、問題の堂の立地が急峻な斜面などではなかったことを意味している。

そして、このことは、当時の聖たちにとって、聖であり続け

るために、けっして疎かにはできない要件だったのではないだろうか。というのも、一般の庶民たちや貴族たちには到達の困難な急峻な斜面の上などを修行の場としてしまえば、聖たちには、支援者を確保することが難しかったはずだからである。既に触れた如く、支援者の確保が欠かせないのが、聖たちであった。

4 餓死の危機に瀕した修行僧たち

聖と支援者との関係について考えるうえで、次の事例などは、重要な参考になろう。

『小右記』には、東山の山上の安祥寺（と）に籠って修行を続けていた八人の僧侶たちをめぐって、彼らが餓死の危機に瀕したことが、そして、彼らが実資によって救われたことが、次のように記録されている。

上安祥寺の山籠りの法師等の飢乏饑うと云々。仍りて、米・塩等を紙に裹みて隨身して馳せ向かふ。山に向かふに、其の道を知らず。偶かに一の法師の有り。名を護忠と称ふ。彼を以て指南と為して歩み行く。寺を尋ねて嶺より羊腸を攀じ登るに、堪え難し。山籠僧の八人に米・塩等を施す。

（『小右記』永祚元年五月一日条）

安祥寺というのは、嘉祥元年（八四八）、仁明天皇女御にして文徳天皇生母の藤原順子の発願によって建立されたとされる寺院である。ただ、この寺院は、山上の上寺（かみでら）と山麓の下寺（しもでら）とから成っており、順子の発願で建立されたのは下寺のみであって、上寺はそれ以前から存在していたとも考えられている。

いづれにせよ、藤原摂関家の父祖の一人である藤原冬嗣の娘であって国母でもあった順子に縁を持つ安祥寺は、平安時代中期に至ってもなお、都の貴族層の人々の間では、それなりに知られた存在であったろう。ましてや、文徳天皇の斉衡二年（八五五）には定額寺に列せられていたことからすれば、この寺院は、平安中期の朝廷にも重要視されていたはずである。

ところが、永祚元年（九八九）のこと、その安祥寺の上寺に籠って修行に励む八人の僧侶たち（「上安祥寺の山籠りの法師等」）が、食糧の欠乏によって「飢ゑ饑う」ことになる。貞観九年（八六七）に恵運という僧侶によって作成されて現在は東寺に所蔵される「安祥寺伽藍縁起資財帳」によれば、安祥寺の上寺は、山上に営まれながらも、礼仏堂・五大堂・東西僧房・庫裏・浴堂などを備える堂々たる寺院であったが、それほどの寺院で修行する僧侶たちが、危うく餓死しかけたのであった。

そして、このような事態が生じたのは、件の八人の僧侶たちに確たる支援者がいなかったためであろう。定期的に衣食を提供する支援者がいれば、彼らが「飢ゑ饑う」ことなどなかったであろうことは、殊更に言うまでもあるまい。

また、件の安祥寺上寺の修行僧たちが支援者を持たなかったことは、彼らが「聖」として知られる存在ではなかったことからも窺い知られる。右に引用した『小右記』に見る限り、彼らの危難を聞き知った折の実資は、ここで初めて彼らの存在を知ったようであり、このことは、彼ら八人のいづれもが「聖」としての評判を取っていなかったことを示している。

しかし、問題の八人は、いかにも都の庶民たち・貴族たちから「聖」として崇敬されそうな修行僧たちであった。山上の寺院に籠って、「飢ゑ饑う」という事態に立ち至るまで、一心に仏道修行に打ち込んでいたのであるから。

では、『小右記』に「上安祥寺の山籠りの法師等」として登場する八人の修行僧たちは、なぜ、「聖」として民心を集めることがなく、支援者を得ることがなかったのだろうか。

その答えは、実に単純である。彼らが修行の場とした安祥寺上寺の立地が悪かったのである。

『小右記』によれば、「上安祥寺の山籠りの法師等の飢ゑ饑う」との情報を得た実資は、「米・塩等を紙に裹みて隨身して

馳せ向かふ」ものの、「山に向かふに、其の道を知らず」と、山麓から山上の上寺へと至る道がわからなかった。おそらく、この時点において、上寺への参道などは、ほとんど整備されていないかったのだろう。

しかも、安祥寺を擁する山は、そもそも、かなり急峻な山であった。実資は、その山で修行する一人の僧侶の案内を得て、どうにか上寺に向かって山を登りはじめたものの、その道中は、「寺を尋ねて嶺より羊腸を攀じ登るに、堪え難し」という、かなり厳しいものだったのである。

このように、安祥寺上寺は、都から近い距離に位置しているが、急峻な斜面のゆえに、実質的に、都から隔絶した寺院となっていた。とすれば、この寺院に籠る修行僧たちの存在は、そうそう都の人々の知るところとはならなかったことだろう。安祥寺上寺を修行の場としたのでは、そこで修行する僧侶たちは、都の人々の関心を集めるどころか、その存在を知られることさえ、かなり困難だったのである。かろうじて実資が件の修行僧たちの危機を知り得たのは、『小右記』によると、おそらくは東山に存在したのであろう観泉寺という寺院の僧侶たちから情報を得たことであつた。

5 東山の聖たちの存在要件

さて、ここまでの考察によって、東山の聖たちにとっての、聖として存在するための要件は、既に明らかであろう。

東山の聖たちも、「山の聖」であるからには、山中で並々ならず仏道修行に打ち込んでいなければならない。が、それは、「人知れず」と言われるような修行であってはならなかった。人々から「聖」として認識されるためには、修行の場を離れて人々の前に姿を見せることを控えながらも、その存在を人々に認知されることが不可欠だったのである。

聖といえども、人間の身で修行を続けるためには、衣食を調達しなければならぬ。が、そのための活動に力を入れる僧侶は、けっして聖たり得ない。とすれば、聖には自発的に彼の修行生活を支援してくれる支援者が必要不可欠であった。それゆえ、東山の聖たちは、都の人々の関心の圏内で仏道修行に励む修行者でなければならなかった。

なお、このように考えると、平安時代の人々が聖の典型と見做し、現代の研究者たちの多くもまた同じように見做す、都を離れた霊山に籠って仏道修行に専心する聖たちのあり方についても、根本的な再考が必要であるかもしれない。

既に触れたように、そうした聖たちは、平安時代の人々と

に散在する小規模な寺々の鐘の音や読経の声を聞いている。

夕暮の入相の声、茅蜩の音、廻りの小寺の小さき鐘ども「われも」「われも」と打ち叩き鳴らし、前なる岡に神の社もあれば、法師ばら読経奉りなどする声を聞くにぞ、いとせむ方なくものは思ゆる。

〔蜻蛉日記〕中巻

なお、このとき、道綱母が籠ったのは、『蜻蛉日記』に見る限り、大門を構えるほどの規模を持つ寺院であったが、定説の通りに般若寺と見做すならば、既に廃絶していることになる。現在、西山の一角の京都市右京区鳴滝般若寺町には、般若寺址が確認されるのである。そして、その「廻りの小寺」であった小規模な寺々も、現存してはいない。

とはいえ、平安時代中期の時点では、西山においても、先に見た東山においてと同様、大小の数多の寺院が、そこそこに点在していたのだろう。

2 慈心寺の成教聖 その一

西山の慈心寺という寺院を修行の場として「聖」と呼ばれていたのは、成教という僧侶である。この聖のことは、藤原実資

の『小右記』には、次のように記録されている。

慈心寺の成教聖の伝法料に白米五斗・黒米一石を送る。山々に来たりて籠り居る僧等も、円に随ひて施行す。又、道路の病者も、人々の告ぐるに随ひて寺にて施す。

〔小右記〕長元三年六月二十五日条

これによると、この成教（「成教聖」）に対して、長元三年（一〇三〇）当時には正二位右大臣の地位にあった藤原実資は、かなり手厚い援助を与えていたようである。平安時代中期において、単純労働に従事する庶民男性の日当は、米一升（〇・〇一石）といったところであったから、実資が成教に送った「白米五斗・黒米一石」は、庶民層の男性の単純労働者たちにしてみれば、五ヶ月分の収入に該当することになる。

そして、成教が実資の支援を受けはじめたのは、次に引用する『小右記』の一節に見る限り、長元二年（一〇二九）の九月以降のことであった。

中納言の同車して西山に向かふ。常隆寺の辺の寺に到りて成教上人に会ふ。八仙の居の如くに建立せる寺は、「慈心寺」と号す。其の寺の辺に亦も草庵を構へて終焉の処に為し、常住念仏

すと云々。尤も随喜す。比は日没に到るに退がり帰るの間、：

『小右記』長元二年九月八日条

ここから、成教という聖(「成教上人」)について、まずは、彼の修行の場であった慈心寺が、西山の常隆寺という寺院の近辺にあったことが知られる。が、残念ながら、この常隆寺についての詳細は、全くわからない。慈心寺も、常隆寺も、ともども早くに廃絶したのだろう。

ただ、その慈心寺を訪れたとき、実資は、その息子(養子)の中納言資平とともに牛車に乗っていたのであって、これによって、慈心寺の立地について、西山の一角とはいっても、決して急峻な斜面の上ではなかったことが知られる。慈心寺が営まれていたのは、西山のうちでも、牛車でも十分に到達できるような、それほどきつい傾斜のないところだったのだろう。都の人々が容易に支援し得るような場所を修行の場にするというのは、やはり、西山の聖たちにとっても、東山の聖たちにとっても全く同様に、「聖」として存在するための要件だったのである。

ちなみに、右に引用した長元三年六月二十五日の『小右記』からは、実資が成教に米を送るついでに「山々に来たりて籠り居る僧等」にも援助を与えたことが知られるが、ここに「山々

に来たりて籠り居る僧等」と言われているのは、慈心寺の位置よりも奥まった西山において修行に励む僧侶たちのことであろう。そして、そうした僧侶たちは、当然、成教よりも厳しい修行をしていたはずである。

しかし、そんな彼らは、その存在を都の人々に明確に知られることがなかったために、実践している修行の尊さとは裏腹に、「聖」と呼ばれて尊崇を集めることもなく、また、確かな支援を受けることもなかったに違いない。だからこそ、実資が彼らに与えた支援も、『小右記』に見える如く、成教なり慈心寺なりを仲介に頼む、間接的なものにならざるを得なかったのだろう。

3 慈心寺の成教聖 その二

ところで、慈心寺という寺院は、長元二年九月八日の『小右記』に「八仙の居の如くに建立せる寺」と見えるように、小規模なものであった。ここに言う「八仙」とは、中国の仙人たちを代表する存在のことであろうから、その八仙の居所に准えられた寺院は、当然、かなり質素なものであったろう。

しかも、成教の修行の場となっていたのは、厳密には、慈心寺そのものではなく、慈心寺の近くに営まれる草庵であったという。これは、当然、仙人の居所に見立てられた慈心寺の堂舎

よりも、さらに簡素な建物であったろう。まさか言葉の通りに草で作られた庵などではなかったにしても、小さな堂のようなものであったに違いない。

そして、この慈心寺の傍らの小さな庵において成教が励んでいた修行というのは、具体的には、常住念仏であった。成教は、庵に籠って念仏を唱え続ける聖だったのである。

既に触れた空也の存在によっても知られるように、聖の登場期である平安時代中期は、浄土教的な信仰が急速に広まった時期でもあった。日本仏教史や日本宗教史の定説として、この世を汚らわしいものとして嫌う「厭離穢土（おんりえど）」の觀念とともに、阿弥陀如来の主催する西方極楽浄土への往生を願う「極楽往生」もしくは「往生極楽」の觀念が、庶民層から貴族層までの多くの人々の間で、短い年月の間に受け容れられていったのが、平安時代中期だったのである。

それゆえ、当時においては、少なからぬ聖たちが、浄土教的な信仰を背景とする仏道修行に努めることで、世に「聖」の評判を取ったのであったが、右の成教は、明らかに、そうした聖たちの一人であった。ただし、この成教の場合、空也のように他者にも浄土教的な救済をもたらすための修行に乗り出すことではなく、ただただ自身の浄土教的な救済を求める修行に打ち込んでいたものと思われる。

が、実資が「尤も随喜す」との所感を書き記すように、ひたすら自身の極楽往生のために念仏を唱え続けるという成教の行いは、平安時代中期当時の人々にとって、十分に尊いものであった。だからこそ、実資も、成教の修行を手厚く支援することにしたのだろう。

なお、実資は、成教に対する支援を長く継続したものとと思われる。というのも、現代に伝わる『小右記』では、夏季・秋季の記事がまとまったかたちで残っているのは、長元四年までとなるが、その長元四年の『小右記』に、次のような記述が見られるからである。

一日、政堯師の「盛算の七七法事を十三日に修すべきに、僧供の無し」てへり。今日、米三石を遣し与ふ。亦、貢蓮・政堯両師の経所の函の開なれば、之に塩を遣す。亦、慈心寺の成敬聖にも同じく之を遣す。亦、菩提講聖の雲林の慈雲にも塩・和布等を遣す。為時を以て使に為す。

（『小右記』長元四年七月十日条）

ここに「慈心寺の成敬聖」と見えるのは、「敬」という漢字と「教」という漢字とがともに「きょう」の音を持つことからすれば、成教のことであろう。そして、実資は、長元四年にも、

平安京北郊の紫野に位置した雲林院を活動の場として「菩提講聖」と呼ばれていた慈雲などとともに、慈心寺の聖である成教（成敬）をも、米や塩を送るというかたちで支援し続けていたのであった。

あるいは、長元三年に「伝法料」と称して成教に「白米五斗・黒米一石」を送ったのが六月二十五日であり、右の長元四年の支援が七月十日であったことからすれば、実資は、夏の終わり（六月下旬）から秋の初め（七月上旬）にかけて、聖たちへの援助を実施することにしていったのかもしれない。とはいえ、これは、それ以外の時期には援助を行うことはなかった、という推測ではない。おそらく、実資は、定期的に聖たちに援助を与えることにしていたのであり、その定期の一つが、六月の終わりから七月の初めにかけての時期だったのではないだろうか。

4 「西山の隠者の良命」

実資が、六月の終わりから七月の初めにかけての時期を一つの定期として、定期的に平安京周辺の聖たちへの援助を行っていた、という仮説にとっては、次の事例なども、一つの傍証となるだろうか。

白米・和布等を仁円師（俗名は当隆なり）を差りて西山の隠者

の良命に施し与ふ。人々の云ふやう、「顕密を相ひ兼ねる者也」と云々。去る二日に此の師に逢ふ。…。臨暗に仁円師の来たりて云ふやう、「良命師に頗る随喜せる氣の有り」てへり。

（『小右記』長和二年七月十一日条）

この事例の場合、援助が行われた七月の十一日は、六月の終わりから七月の初めまでという時期から少しずれるが、この程度のずれは、誤差と見てもいいだろう。もしくは、『小右記』の言うところ、ここで援助の対象となっている良命という僧侶は、その七月の二日に実資の知遇を得たばかりであって、それゆえに、実資からの支援が少し遅れたのかもしれない。とすれば、やはり、六月の終わりから七月の初めを、実資が聖たちへの援助を実施した定期の一つと見做して、何ら差支えはあるまい。

ところで、右に登場した良命という僧侶は、西山に籠って修行を続けていたことで、実資の支援の対象となっていたもの、どうしたわけか、右に引用した『小右記』において、「西山の隠者」と呼ばれるばかりで、「聖」と呼ばれることがない。

この良命は、かなり優れた僧侶であつたらしい。彼は、「顕密を相ひ兼ねる者也」と評されるように、通常の大乗仏教である顕教にも、さまざまな呪術を行使する密教にも、深く通じて

いたのである。

そして、それほどの僧侶が、「西山の隠者」と呼ばれるように西山に籠っていたとなれば、彼にも、「聖」の称が与えられそうなものであろう。これまでに見てきた東山禅林寺の禅覚や西山慈心寺の成教などは、僧侶としての優劣に関係なく、山寺に籠っていることを以て「聖」「仙」などと呼ばれていたかの如くなのである。とすれば、ましてや優秀な僧侶にして山寺に籠ったとなれば、当然のように「聖（仙）」と称されそうなのであろう。

しかし、良命の場合、「西山の隠者」と呼ばれることはあっても、「聖（仙）」と呼ばれることはない。彼は、何かしら、「聖」と呼ばれる条件を欠いていたのだろうか。

あるいは、この良命は、『小右記』に登場した時点では、まだ山に籠って修行する修行僧としての実績が欠けていたのかもしれない。

右に引用した『小右記』に見る限り、このときは、実資が良命を支援する最初であったかの如くである。「去る二日に此の師に逢ふ」というのは、おそらく、実資が初めて良命と面会したことを言っているのだろう。

なお、察するに、それに先立って、実資に良命を紹介したのは、実資から良命への援助を仲介した仁円という僧侶だったの

ではないだろうか。この仁円は、その俗名を実資によって把握されていることから見て、もともとは実資家の従者だったのかもしれない。そして、彼は、おそらくは、かねてより良命を崇敬していたのであって、その関係から、良命が西山に籠ろうとするにあたって、かつての名家であり上級貴族でもある実資に良命を支援させることを考えたのではないだろうか。

もし、こうした推測が妥当なものであるとすれば、やはり、良命の西山での修行は、まだはじまって間もなかったことになる。

いずれにせよ、この後、『小右記』に良命の名が見えることはない。もしかすると、彼は、西山に籠りはじめてほどなく、「聖」の称を得る間もないままに、この世を去ってしまったのかもしれない。

ただし、源経頼の日記である『左経記』には、万寿三年（一〇二六）十月十日、「良命聖の房」において、懐妊中の後一条天皇中宮藤原威子のための仏事の一つがはじめられたことが見える。もし、この『左経記』の良命が、『小右記』の良命と同一人物であるとすれば、長和二年（一〇一三）の時点では実資が「西山の隠者」と呼ぶばかりであった良命も、それから十余年を経た万寿三年には、世に「聖」と呼ばれるようになっていたことになる。

三 北山の聖たち

1 北山

北山というのは、現在においてならば、左大文字で知られる大文字山を南端として、そこから北北東の方向に鷲ヶ峰・釈迦谷山・船山・神山へと連なり、鞍馬山や棧敷ヶ岳などを含む京都市北部の丹波高地に接続する山塊のことである(図3)。そして、平安時代中期において平安京に暮らす人々が「北山」と称したのも、一部に名称が異なるものこそあれ、同様の山々であった。

また、現在、北山の寺院としては、山裾に位置する鹿苑寺(金閻寺)・光悦寺・常照寺・正伝寺などが広く知られているが、これらは、平安時代中期の時点では、いずれも、まだ存在するに至っていない。さらに、今や京都を代表する寺院の一つとなっている鞍馬寺も、平安時代中期には、小さな山寺の一つに過ぎず、有名な寺院にも有力な寺院にもなり得ていなかった。

北山の山中に営まれていた寺院にして、既に平安時代中期において多くの人々の尊崇を勝ち得ていたのは、妙見信仰の霊地であった靈巖寺⁽⁴⁾であろうか。北山は、東山・西山に比べれば、仏道修行の場としてさえ、開発が遅れていたわけである。

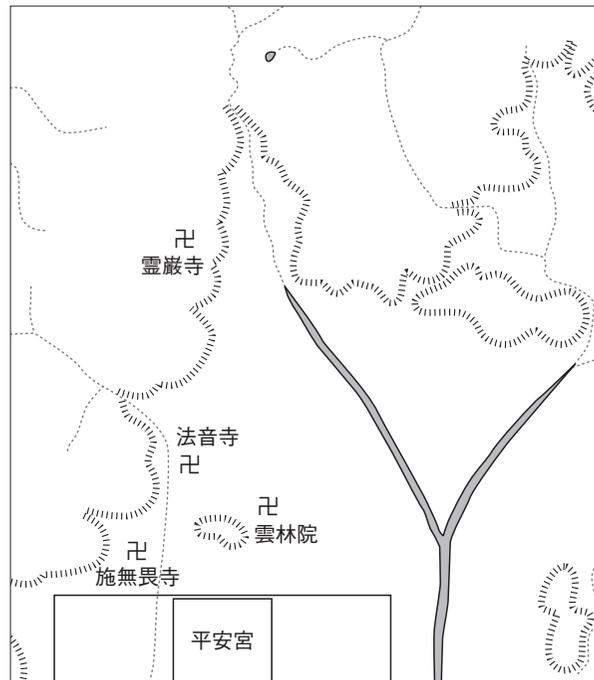


図3 北山および「北山の辺」の主要な寺院 (『平安京近郊の山岳寺院分布図』〔『平安京提要』〕を改変)

なお、平安時代の人々が「北山の辺(べ)」あるいは「北山の辺(わた)り」と呼んだ北山の山裾に位置して平安時代中期当時に有力であった寺院としては、雲林院・施無畏寺・法音寺などを挙げることができよう。雲林院は、「紫野院」と呼ばれた淳和天皇の離宮が遍照によって官寺とされた寺院であって、『大鏡』の昔語りの舞台となった菩提講が行われたことでも知られる。また、施無畏寺は、兼明親王(源兼明)がその母親の

願いを承けて建立した寺院であるが、創建からほどなく定額寺となつている。そして、法音寺は、慈覚大師円仁の創建とも伝えられ、平安時代中期には花山天皇の御願寺にもなつていた。

2 「北山の無縁の僧等」

右大臣にまで昇つた上級貴族として豊かな財力を有していた藤原実資は、東山の聖たちや西山の聖たちを手厚く援助し続けていたが、そんな実資にも、北山の聖たちを支援することは難しかった。というのも、平安京の住人たちにとって、北山の聖たちの存在を把握することは、けつして容易ではなかったからである。

平安時代中期において、北山を修行の場とする僧侶たちも、少なからず存在していた。しかも、平安京から北山までの距離が、平安京から東山あるいは西山までの距離に比べて明らかに大きいことからすれば、北山の修行僧たちについては、東山の聖たちや西山の聖たちよりも、ずっと厳しい仏道修行に身を投じていた可能性が濃厚であった。とすれば、当時の北山には、都に暮らす人々によって「聖」として崇敬されたはずの僧侶が、幾人もいたことだろう。

しかし、そうした北山の修行僧たちは、東山の安祥寺上寺で人知れず餓死しかけた八人の修行僧たちや、西山の奥深くを修

行の場として「山々に来たりて籠り居る僧等」と呼ばれた修行僧たちと同様、その存在を平安京の住人たちに明確に知られることがなかった。言うまでもなく、北山が東山や西山よりも平安京から遠かったためである。そして、それゆえに、北山の修行僧たちは、いかに厳しい修行に励んでいたとしても、なかなか「聖」として認知されることがなかったのであった。

こうした事情から、都に暮らす貴族であった実資にも可能なのは、北山の裾野である「北山の辺（べ）」に位置する寺院の僧侶を仲介者として、北山を修行の場とする僧侶たちを支援することだけとなった。次に引用する『小右記』の一節に見える如くである。

随身の信武を差りて米一石五斗を法音寺の法真師の許に遣す。
「五斗は法真の料なり。一石は近辺の寺並びに北山の無縁の僧等に施し与ふべし」の由、法真師に示し遣る。

（『小右記』長元五年十二月二十四日条）

これによると、実資は、かねてより、「北山の辺」の法音寺の僧侶である法真を、定期的に支援していたのだろう。この法真は、「聖」と見做されてはいないまでも、何かしら実資の信仰心を刺激するような修行をしていたのかもしれない。

そして、法真への援助を続ける実資は、その法真を通じて、おそらくは、これも定期的に、北山で修行する僧侶たちにも援助を与えていた。実資が一度の援助で法真のもとに送った一石五斗の米のうち、その三分の二にあたる一石が、北山の修行僧たちの分であったというから、この援助も、実資にとっては、けっしてついでのものなどではなかったのだろう。

なお、これらの北山の修行僧たちと実資との間には、直接の面識はなかったものと思われる。この修行僧たちが『小右記』には「北山の無縁の僧等」などとして登場するのは、彼らのことを実資がほとんど把握できずにいたために違いあるまい。

また、実資が「北山の無縁の僧等」を「北山の無縁の僧等」と呼んだのは、実資の知る限り、これらの修行僧たちが、誰からも援助を受けずに修行を続けていたからではないだろうか。彼らは、「聖」と呼ばれるべき篤信の修行僧たちでありながら、世に知られざる存在だったのである。

そして、平安時代中期においては、これこそが、北山の聖たちをめぐる実情であった。

3 「北山の奥」の「あやしき柴の庵」の修行僧

では、北山の修行僧たちは、どうして、北山を修行の場を選んだのだろうか。

これについては、藤原顕能という人物の体験が、一つの参考になるかもしれない。

残念ながら、右の藤原顕能は、平安時代後期の初頭を生きた人物であって、当然、彼の経験した出来事は、平安時代中期のものではない。また、彼の体験談を現代に伝える最も古い媒体は、鴨長明が編纂した『発心集』および源顕兼が編纂した『古事談』であるが、長明といい、顕兼といい、平安時代末期から鎌倉時代初期にかけての人物である。

しかし、藤原顕能は、権中納言藤原顕隆の息子として確かに実在した人物であり、また、その父親ほどに出世することもなく一介の中級貴族として世を去った顕能は、取り立てて後世の人々から注目されるような存在でもなかったから、『発心集』や『古事談』が彼をめぐって語るところには、大きな虚構はあるまい。しかも、『発心集』と『古事談』とで、それぞれの語るところに全く齟齬は見受けられず、長明も、顕兼も、伝え聞くままに顕能の体験談を書き記したものと思われる。

そして、平安時代後期の初め頃の出来事であれば、平安時代中期について考察するうえで、一つの手がかりとすることくらいは許されてもいいだろう。

そこで、以下に顕能の体験談を紹介していくが、その中で「」を付けたうえで（ ）に入れて付記するのは、『発心集』

が「美作守顕能家に入り来たる僧の事」として伝える一話の原文である。

さて、この話のはじまりとして、ある日、美作守藤原顕能の私宅を、西山の寺（西山なる寺）で修行すると称する托鉢（乞食）の僧侶が訪問する。そして、その僧侶は、まだ年若い（艶めきたる）ようでありながら、すばらしい読経を披露した（経を世に尊く読む）のだという。

しかし、この托鉢の僧侶は、顕能に食糧の援助を求めるとあり、とんでもない身の上を語った。すなわち、彼は、下級貴族層の若い女性（あるところの生女房）と男女の関係を持っていたが、彼には不本意なことながら、相手の女性が妊娠してしまい（計らざる他にただならずなりて）、しかも、出産の日が近い（此の月に罷り当たりて侍る）というのである。それは、まさに破戒僧の告白であった。

もちろん、件の僧侶も、「全て私の失態なので（偏にわが過ちなれば）」と、現在の自身の窮状を、自身の破戒の結果と認めていた。そして、そのうえで、彼は、しばらくは身動きが取れない妊婦の食糧をどうにか確保するべく（殊更籠り居て侍らむ程、彼が命継ぐばかりの物与へ侍らばや）、顕能に援助を懇願したのである。

これに対して、顕能は、快く援助の食糧を用意する。何か腑

に落ちないものを感じた顕能であったが、やはり、僧侶への同情が先に立ったのである。顕能は、妊婦の当面の食糧として十分であろう食糧をそろえたうえで、それを運搬する人員まで準備したのであった。

だが、問題の僧侶は、食糧が準備されたことには深く感謝しながらも、その食糧が顕能の提供する人員によって運ばれることについては、かなり強い抵抗を示す。彼は、顕能が用意した食糧を自分一人で持ち帰ることに、ひどく固執したのである。僧侶は、顕能に向かって、きっぱりと、『居所を知られたくない』と考えております（『そことは知られじ』と思ひ給へるなり）』と言い張りさえする。

これを怪しんだ顕能は、僧侶の言うところを聞き容れて彼を一人で帰らせるふりをしつつ、実のところは、自家の使用人の一人に僧侶を尾行させる。

すると、僧侶が多くの食糧を携えて向かった先は、西山ではなく、北山であった。しかも、彼は、北山のかなり奥まったところへと進んで行ったのである（北山の奥にはるばると分け入りて、人も通わぬ深谷に入りけり）。

結局、その僧侶は、西山の僧侶ではなく、北山の奥を修行の場とする修行僧であった。彼が修行の場としたのは、より厳密には、北山の奥の小さく粗末な庵（一間ばかりなるあやしき柴

の庵」であったという。

しかも、この僧侶は、彼の庵において、ただ一人、かなりの修行を積んでいた。彼は、一晩中でも『法華経』を読み続けたのであり、しかも、それを聞く者は涙を流さずにはいられない(『法華経』を夜もすがら読み奉る声、いと尊くて、涙も止まらず)ほどの経の読み手だったのである。

こうした事実を知った顕能は、改めて件の僧侶を援助しようと、支援のための食糧を携えて、自ら北山へと足を運ぶ。が、僧侶は、けっして顕能と再び接触しようとはしない。それどころか、彼は、その後、顕能が訪れた庵から姿を消して、そのまま行方知れずとなってしまう。

ここまでが、『発心集』および『古事談』によって伝えられる藤原顕能の体験である。そして、本稿において注目したいのは、もちろん、顕能のもとを訪れた僧侶である。

件の僧侶は、顕能に対して、女性を妊娠させてしまった破戒僧を装う。が、その実、彼は、北山の奥の粗末な庵において一人きりで修行に励む立派な修行僧であった。もし、その存在が世に知られたならば、この僧侶は、「聖」と呼ばれて、さぞや多くの人々の尊崇を集めたことだろう。

しかし、おそらくは、それこそが、問題の僧侶の最も嫌うところであった。彼は、顕能に庵の位置を知られると、早々にそ

こから姿を消してしまったのである。また、彼が顕能の前でもっともらしい嘘を並べたのも、ただ一度だけの支援を引き出して、その後には一切の関わりを持たなくても済むようにするためであったに違いない。

この北山の奥の修行僧は、修行を続けるのに必要な食糧を得るために、やむなく都の貴族に援助を乞いはしたものの、その貴族からの継続的な支援を望んではいなかったのである。もし、一人の貴族からの支援を受け続けるとなれば、それを契機として、世間に存在を知られ、やがては、「聖」と称されて、多くの人々と関わりを持たざるを得なくなるかもしれないわけだが、件の修行僧は、それを避けようとしたのではないだろうか。

そもそも、この修行僧が、わざわざ「北山の奥にはるばると分け入りて、人も通わぬ深谷に入りけり」という場所を選んだ、しかも、「一間ばかりなるあやしき柴の庵」と言われるような粗末な庵を結んだのは、ただただ仏道修行だけに専念することを望んでいたためであつたらう。

そして、平安時代中期において、北山を修行の場を選んで『小右記』に「北山の無縁の僧等」として登場したような僧侶たちというのは、基本的に、右の修行僧の同類たちだったのでないだろうか。彼らは、うっかり誰からも支援を受けられない場所を修行の場を選んでしまったわけではなく、強い意志の

もと、世間からの援助があることよりも、一心に修行に励めることを選んだものと思われる。

とすれば、「北山の無縁の僧等」も、その気になれば「聖」として都の人々に持て囃されることも可能であったにもかかわらず、それを自ら拒んだ修行僧だったことになる。

なお、『発心集』は、顕能の体験談から、次のような訓戒を引き出す、ここに見える考え方は、北山を修行の場を選んだ僧侶たちにも共有されていたのではないだろうか。

実に道心ある人は、かく、「我が身の徳を隠さむ」と、過を露はして、尊まれん事を恐るるなり。もし、人、世を遁れたれども、『いみじく背けり』と云はれん」「尊く行ふ由を聞かれん」と思へば、世俗の名聞よりも甚だし。

『発心集』第一

こうした教えからすると、真に「聖」として崇められるべきは、「北山の無縁の僧等」であったのかもしれない。が、歴史的な事実として、世に存在を知られることを拒んだ彼らは、ついに「聖」として都の人々からの尊崇を集めることはなかったのであった。

四 平安京の住人たちの認識における東山

1 「山里」としての東山 その一

平安時代中期の人々は、特に、当時の平安京の住人たちは、東山について、どのように認識していたのだろうか。

既に見たように、平安時代中期において、東山の山々には、数多くの寺院が存在していた。しかも、それらの寺院には、そこに籠って仏道修行に励む修行僧たちが少なからず存在しており、そうした修行僧たちの一部は、都に暮らす人々から、「聖」と呼ばれて、特別に崇敬されていた。

とすれば、当時の都の住人たちが、東山をめぐる、何か特別な認識を持っていたとしても、そう不思議なことではあるまい。

そこで、ここでは、当該期に都に暮らした人々が、東山をどのように認識していたのかを、まずは、東山の主要な寺院の一つである長楽寺に関わる和歌から考えてみたい。

長楽寺の位置は、概ね、清水寺の真北であるが、三位中将藤原道雅の娘にして上東門院藤原彰子に仕える女房であったことから「上東門院中将」と呼ばれた貴族女性は、長楽寺にしばらく籠っていた頃に、次に『後拾遺和歌集』から引用する一連の

和歌を詠んでいる。

長樂寺に住み侍りける頃、

二月ばかりに人のもとに

言ひ遣しける

上東門院中将

思ひやれ 霞込めたる 山里の

花待つほどの 春の徒然

〔『後拾遺和歌集』巻第一春上〕

長樂寺に住み侍りける頃、

齋院より「山里の桜はい

かが」とありければ、詠

み侍りける

上東門院中将

匂ふらん 花の都の 恋しくて

折るにも憂き 山桜かな

〔『後拾遺和歌集』巻第一春上〕

長樂寺に住み侍りける頃、

人のもとより「この頃、何

事か」と問ひて侍りければ

詠める

上東門院中将

この頃は 木々の梢に 紅葉して

鹿こそは鳴け 秋の山里

〔『後拾遺和歌集』巻第五秋下〕

長樂寺に住み侍りける頃、

人の「何事か」と言ひて

侍りければ、遣しける

上東門院中将

思ひやれ 問ふ人もなき 山里の

樋(かけい)の水の 心細さを

〔『後拾遺和歌集』巻第十七雑三〕

これらの四首に見る限り、上東門院中将にとって、長樂寺の位置する東山は、「山里(やまざと)」と呼ばれるべき地であった。そして、右の一連の和歌が、勅撰和歌集である『後拾遺和歌集』に収録されていることからすれば、東山を「山里」と見做すことは、平安時代において、平安京に暮らす人々の間で広く共有されていたのだろう。

また、やはり右の四つの和歌から読み取るに、平安時代の人々の言う「山里」とは、「徒然」に悩まされる地であり、「憂き」気持ちになるほどに「都の恋しく」なる地であり、鹿の鳴き声くらいしか聞こえてこない地であり、そして、「問ふ人も

なき」地であった。要するに、平安京との比較において、人の気配がなく、静かで、それゆえに、ひどく寂しい地が、平安時代の都の住人たちの言う「山里」なのである。

なお、平安時代の人々が使った「山里」という言葉が、確かに「人の気配がなく、静かで、それゆえに、ひどく寂しい地」を意味したことを確認する意味で、もう一首、『古今和歌集』に収められる、次の和歌をも紹介しておこう。

冬の歌とて詠める

源宗千朝臣

山里は 冬ぞ寂しさ 増さりける

人目も草も かれぬと思へば

（『古今和歌集』 卷第六冬歌）

これは、『小倉百人一首』にも採られる一首であるが、ここに詠まれる「山里」は、やはり、「寂しさ」を特徴とする地であって、そこでは、人目が離（か）れて草も枯れる冬ともなると、より際立った「寂しさ」が感じられるのである。⁽⁶⁾

2 「山里」としての東山 その二

とはいえ、「山里」もまた、あくまでも「里」であって、人の住まう場ではあった。そして、事実、平安時代の都の住人た

ちが「山里」と見做した東山は、ただ寺院が散在するばかりの地ではなく、しばしば人家が見られる地でもあった。

例えば、『今昔物語集』巻第二十九第二十八の「清水ノ南ノ辺リニ住ム乞食ノ女ヲ以テ人ヲ謀リ入レテ殺ス語」には、上級貴族家の御曹司（家高キ君達）である近衛中将が行きずりに見初めたうつくしい女性の自宅として、「清水ノ南ニ当タリテ、阿弥陀ノ峰ノ北ナル所ニ候フ家」が登場する。清水寺の南で阿弥陀峰の北に立地するその家は、まさに東山の人家である。

その家の造りはといえば、「廻リノ築垣糸強クシテ、門高ク立テタリ」「入りテ見レバ、屋共数有リ。客人居ト思シキ所有リ」という、かなり立派なものであった。さらに、その屋内も、「糸古ク設ヒテ、屏風・几帳ナド立テ、浄気ナル畳ナド敷キテ、母屋ニ簾懸ケタリ」と、みごとに設えられていたという。

しかし、近衛中将は、これほどの家が建っていても、東山の地を、やはり、「山里」と見做す。件の家を訪れた近衛中将は、「此カル山郷ナレドモ、故有リテ住ミ成シタレバ、心憎ク思ヒテ」と、その家のすばらしさに感心しながらも、そこを「山郷（やまざと）」と見ることは、けっして譲らないのである。また、この家に暮らす女性さえもが、自らを「山郷人（やまざとびと）」と呼び、東山を「山里」とする認識を示すのであった。

そして、「山里」である東山に家を持つというのは、平安時

代の貴族層の人々にとっては、けっして奇異なことではなかった。それどころか、彼らは、経済的な余裕があれば、好んで東山に別荘を構えたのである。

例えば、藤原道兼がしばしば遊興に訪れた別荘は、東山の栗田に営まれていた。道兼といえは、数日間だけ閑白を務めた末に病没したことで「七日閑白」と擲諭される人物であるが、彼が「栗田閑白」とも呼ばれるのは、彼の憩いの場であった別荘が東山の栗田にあったからに他ならない。

この道兼の栗田の別荘には、彼と友誼を結んでいた藤原実資も、しばしば招かれており、そのことが、『小右記』には次のように記されている。

右將軍の車を門外に留めらる。車にて栗田の山庄に詣づ。

〔『小右記』正暦元年十一月十五日条〕

早朝に内相府の御車を寄せらる。同車して宰相中將の家門に向かひて、同じく招き乗せられて、栗田に向かはる。公卿の多く会ひて、或るひは射、或るひは厩の馬を以て競べらる。又、晩頭に左右に相ひ分かれて上達部・殿上人の射るに、前の勝てば、募るに小鮎を以てす。馬を以て懸物に為して、即ち前庭の樹に繋ぐ。藤宰相の科に中つ。又、少納言実成の同じく中つ。仍り

て、共に得ず。其の後、近衛府官人等の之を射る。三度にて了はる。夜に入りて各々に分かれ散る。藤宰相の同車して家に帰る。

〔『小右記』正暦四年二月六日条〕

実資は、牛車で迎えに来た道兼（「右將軍」「内相府」）に連れられて彼の栗田の別荘（「栗田の山庄」）へと向かうこともあったようだが、その栗田の別荘には、実資の他にも、多くの上級貴族たちが招かれており、かつ、さまざまな趣向が用意されていた。道兼が栗田に建てた別荘は、そうした遊興の場にふさわしい立派なものであったに違いない。

3 浄土の入口としての東山

しかし、東山は、ただ「山里」であるばかりではなかった。そもそも、ただの「山里」に過ぎなかったのであれば、そこに多くの寺院が建てられることはなかっただろう。

そして、平安時代の人々にとっての東山は、言うなれば、浄土の入口であった。

『小右記』のインデックスとして編纂された『小記目録』は、次のような項目を立てる。

長徳元年九月十五日、聖人の阿弥陀岑に身を焚く事〔華山法皇の之を覽ず〕

〔『小記目録』第十六臨時六聖人事〕

これによれば、東山の阿弥陀峰において一人の聖が焼身往生を遂げたらしい。その日は、長徳元年（九九五）九月の十五日であったが、これは、毎月十五日が阿弥陀如来の縁日にあたるためであろう。

残念ながら、長徳元年の『小右記』は、その全てが現代に伝わっているわけではなく、同年九月十五日の記事は失われてしまっており、同記から右の一件の詳細を知ることができない。が、幸いにも、この焼身往生をめぐることは、次に引用するようにな、『日本紀略』および『百鍊抄』が幾らかの細部を伝えてくれている。

六波羅蜜寺住僧覚信の菩提寺の北の辺りに於いて身を焼く。華山法皇並びに公卿等の行き向かひて之を拝す。

〔『日本紀略』長徳元年九月十五日条〕

上人の阿弥陀峯に於いて身を焼く。上下の雲集して之を見る。近年に諸国で身を焼く者は十一人なりと云々。

〔『百鍊抄』長徳元年九月十六日条〕

どうやら、『小記目録』が焼身往生の「聖人」と伝えるのは、覚信という六波羅蜜寺の僧侶であるらしい。六波羅蜜寺といえは、東山の麓に位置する寺院であり、空也によって開かれた西光寺の後身である。その六波羅蜜寺の僧が、阿弥陀如来の縁日を選んで、阿弥陀峰において焼身往生に臨むことは、当時の人々にとっては、実に受け容れやすいことであつたかもしれない。この焼身往生には、花山法皇や公卿たちをはじめとして、身分を問わない多くの人々が立ち会つたのも、それゆえのことであつたろう。彼らは、覚信の焼身往生を肯定的に捉えて、結縁のために集まつたものと思われる。

こうした焼身往生は、平安時代中期当時においては、必ずしもめづらしいことではなかった。右に引用した『百鍊抄』によれば、長徳元年以前の幾年かの間だけでも、全国で十一人もが焼身往生を遂げていたのである。これも、当時において浄土教的な信仰が急速に広まりつつあつたことの証左であろう。

そして、東山においては、次に引用する諸書に見える如く、この三十年ほど後にも、もう一人の篤信者が焼身往生を遂げることになる。

万寿三年七月十五日、鳥戸野に於いて女法師の身を焼く事

〔『小記目録』巻第十六臨時六聖人事〕

今日、或る比丘尼の鳥辺野に於いて身を焼く。

〔『日本紀略』万寿三年五月十五日条〕

今曉、尼の鳥部野に於いて身を焼くと云々〔世に「薬王品尼」と称すと云々〕。身を焼くの間、心は散り乱るるに非ず。西を向きて焼きはんぬと云々。

〔『左経記』万寿三年七月十五日条〕

この往生人は、女性の尼僧（「女法師」「比丘尼」）であったが、源経頼の日記である『左経記』に「世に『薬王品尼』と称す」と見えるように、世間に名が通っていたらしく、もし、男性の僧侶であったならば、「聖」と呼ばれていたかもしれないような存在であった。

また、この尼僧が焼身往生を遂げたのも、万寿三年七月の十五日であって、しかも、彼女は、西を向いて果てた（西を向きて焼きはんぬ）というから、彼女が向かった先は、やはり阿弥陀如来の西方極楽浄土であつたらう。そして、このように理解するならば、彼女が焼身往生を遂げた場は、実は、東山の

阿弥陀峰であつたかもしれない。『小記目録』『日本紀略』『左経記』は、彼女の焼身往生の現場を「鳥戸野」「鳥辺野」「鳥部野」と伝えるものの、平安時代に「鳥戸野」「鳥辺野」「鳥部野」と呼ばれたのは、清水寺より南の東山の裾野から東山の一角を成す阿弥陀峰や鳥辺山をも含む、かなり広い地域だったのである。

さて、このように見てくるならば、東山は、平安時代の人々にとって、西方極楽浄土の入口の一つではなかったのではないだろうか。自己の身体に火を放ってまで極楽往生を遂げようとした僧侶や尼僧が、その荒行に臨む地として東山を選んだのは、当時において、東山を浄土の入口と見做すことが、広く共通認識となっていたからに違いあるまい。

ただし、東山には、浄土教的な信仰とは距離を置く仏道修行に専念する修行僧たちも数多くいたことを考慮するならば、平安時代の人々にとっての東山は、西方極楽浄土の入口であるばかりではなく、もっと広く、仏典に説かれる浄土の全般の入口であつたらう。東山は、平安時代を生きた人々にとっては、例えば、薬師如来の東方琉璃光浄土の入口でもあり、観音菩薩の補陀落浄土の入口でもあり、弥勒菩薩の兜率天浄土の入口でもあったのではないだろうか。

五 平安京の住人たちの認識における西山

1 「山里」としての西山 その一

西山もまた、平安時代中期の平安京の住人たちによって、「山里」として認識されていた。

例えば、次に『後拾遺和歌集』から引用する一首に詠まれているのは、山里としての西山から見た月である。なお、これを詠んだ藤原範永は、勅撰和歌集に三十首が採られている歌人であり、和泉式部の娘の小式部内侍の夫としても知られる人物であるが、この和歌を詠んだ折には、小式部内侍と一緒にいなかったのかもしれない。

広沢の月を見て詠める
藤原範永朝臣
住む人も なき山里の 秋の夜（よ）は

月の光も 寂しかりけり

（『後拾遺和歌集』第四秋上）

広沢といえは、平安京西郊の名所の一つとなっている広沢池の周辺であるが、広沢池が西山の麓に位置するように、広沢の地は、西山の一角である。そして、その広沢の月を、平安時代

中期を代表する歌人の一人は、山里の月として和歌に詠み込んだのであった。

2 「山里」としての西山 その二

そんな山里としての西山は、東山と同じく、別荘が営まれる地となっていた。

例えば、次に引く『小右記』は、晩春の一日、円融法皇が花見のために西山へと足を運んだことを伝えるが、この折、法皇が休憩がてらに食事を摂ったのは、寛朝という高僧が広沢の地に営む「山庄」においてであった。

早朝に内より退がり出づ。次いで、院に参るに、御車に御して西山の花を覧ず。∴。先づ、大井を覧じ、河辺に於いて御馬に御して、寺々を覧ず。寛朝僧正の領する所の広沢山庄に於いて朝膳を供す。了はりて仁和寺を覧ず。次いで、円融寺に御す。

（『小右記』寛和元年三月十六日条）

右の「広沢山庄」の主である寛朝は、広沢池に近い遍照寺を住房としたことから、「遍照寺僧正」とも「広沢僧正」とも呼ばれたが、大僧正にまで昇った彼は、宇多天皇皇子の敦実親王の子という貴種である。彼の有した「広沢山庄」も、元来は敦

実親王のものであったのかもしれない。

また、次に引く『更級日記』の一節からは、前常陸介の菅原孝標がその娘とともにしばし西山のいずこかで暮らしていたことが知られるが、このとき、孝標一家の居所となったのは、孝標自身の領する別荘か、彼の友人の持つ別荘かであったに違いない。

あづまに下りし親、からうじて上りて、西山なるところに落ち着きたれば、そこに皆渡りて見るに、いみじううれしきに、月の明かき夜一夜、物語などして、：

〔『更級日記』〕

そして、この西山での生活の中で、『更級日記』の作者として「菅原孝標女」と呼ばれる貴族女性は、次の一首を詠んでいる。彼女は、自らの暮らす西山を、はっきりと「山里」と見做していたのである。

思ひ出でて 人こそ訪(と)はね 山里の

籬(まがき)の萩に 秋風は吹く

〔『更級日記』〕

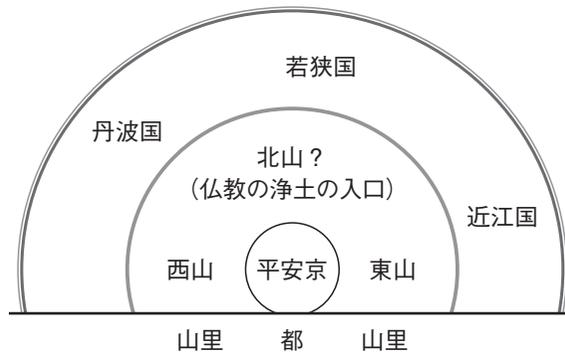


図4 平安京の住人たちの認識における平安京周辺 その1

3 浄土の入口としての西山

東山は、平安京の住人たちにとって、「山里」であるとともに、仏教の浄土の入口でもあったわけだが、それは、西山も同じであった。この点は、西山には大小の寺院が散在していたこ

とにも、また、「聖」と呼ばれる僧侶を含む多くの修行僧たちが、修行の場として西山を選んでいたことにも、既に明らかであろう。そして、もしも、北山についても、東山や西山についてと同様に理解することができることとすれば、平安時代中期に都に暮らした人々の認識における平安京周辺は、上に掲げる図のように表されることになるだろう。

六 平安京の住人たちの認識における北山

春を知らずる 鶯の声

（『後拾遺和歌集』巻第一春上）

1 「山里」としての「北山の辺」

平安京の北郊について、平安時代中期の平安京の住人たちが「山里」として認識していたのは、北山ではなく、北山の裾野として北山と平安京との間に広がる紫野であった。すなわち、当時において都に暮らした人々にとっては、北山ではなく、「北山の辺」こそが、東山や西山と同様の「山里」だったのである。

次に引用するのは、『後拾遺和歌集』に見える一首であるが、この和歌において、「北山の辺」の紫野は、はっきりと「山里」として詠み込まれている。

選子内親王、齋院と聞こえ
けるとき、正月三日、上達
部、数多参りて、「梅が枝」
といふ歌を謡ひて遊び侍り
けるに、内より土器（かわら
け）出だすとて、詠み侍りける
降り積もる 雪消え難き 山里に

詠み人知らず

村上天皇第十皇女の選子内親王は、五十七年もの長きに渡って賀茂齋院を務めたことから、世に「大齋院」と呼ばれたが、右の和歌は、その大齋院の時代、幾人もの上級貴族（「上達部」）たちが遊興のために賀茂齋院の御所を訪れた折、大齋院に仕える女房の一人が、客人たちに饗応の酒（「土器」）を出しつつ、客人たちを相手に詠みかけたものと見ていいだろう。そして、この詠歌の舞台となった賀茂齋院の御所が位置したのは、「北山の辺」の紫野であった。

当時の都の住人たちによって「北山の辺」が「山里」として認識されていたことは、ここに明らかであろう。

2 「奥山」としての北山

では、平安時代中期に平安京に暮らした人々は、北山については、どのような認識を持っていたのだろうか。

次に引用する『小右記』が伝えるのは、信濃国から花山天皇の朝廷へと献上された白雉が、北山に放たれた、という出来事であるが、ここにおいて、北山の地は、「北の野の奥山」という興味深い呼び方で呼ばれている。

信濃国の献る所の白雉を北の野の奥山に放たる。右近将曹秦興尉・看督使布施信茂等を以て遣り放たる。

(『小右記』寛和元年五月二十一日条)

ここで北山が「北の野の奥山」と呼ばれるのは、平安京の「北の野」である紫野が「山里」と見做されていたからこそであろう。すなわち、当時、都に暮らした人々にとっては、「北山の辺」が山里であって、北山はといえば、山里である「北山の辺」の向こうに位置する「奥山」だったわけである。

そして、こうした認識は、少なくとも平安時代前期以来のものであった。というのも、六国史の一つである『日本三代実録』によれば、貞観十八年(八七六)の七月十四日、清和天皇の朝廷に献上された「其の大き及び体は鴨の如く、羽毛・脚は皆も赤」という「奇しき鳥」が、やはり、北山に放たれているからである。おそらく、平安京の住人たちは、平安遷都以来、東山や西山や「北山の辺」の紫野ではなく、北山こそを、野生動物を放つにふさわしい「奥山」と見做していたのだろう。

3 天狗や仙人の住処としての北山

ところで、先ほど『小右記』に見た、花山天皇の時代に白雉

が北山に放たれたという一件を、史書の『日本紀略』は、次のように伝える。

白雉を藏人所に置かしむるの間、一の足の折れ畢はんぬ。北山の靈威の谷に放たれ畢はんぬ。

(『日本紀略』寛和元年五月二十一日条)

朝廷の管理下で脚を負傷させてしまった雉を、そのまま自然に帰したというのは、どうにも無責任な話である。が、ここでは、その無責任さを追及するのではなく、朝廷による無責任な放鳥の場が「北山の靈威の谷」と伝えられていることに注目したい。すなわち、右の『日本紀略』の記述からは、平安時代中期において、平安京に暮らす人々が北山に「靈威」を感じていたことが窺われるのである。

では、その「靈威」とは、より具体的には、どのようなものだったのだろうか。

これについて考えるうえで、平安時代中期に誕生した『宇津保物語』という物語が参考になるかもしれない。

この物語が『宇津保物語』と呼ばれるのは、その主人公の藤原仲忠が、幼い頃には、母親とともに北山の森の中の樹木の洞(うろ)に暮らしていたからである。樹木の洞は、古くは「う

つほ」と呼ばれたのであった。

『宇津保物語』の語り手は、仲忠が生活する北山を、「いかめしう繁りて、森のごと見ゆる」「世の中の人も詣で来通はぬ山懐」「人離れたるところ」「人氣もせず、獣・狼ならぬは見えこぬ山」などと描写する。『宇津保物語』の北山は、まさに「奥山」と呼ばれるにふさわしい。

そして、そんな北山において、主人公の仲忠は、琴の名手であった母親から琴の演奏を教わるのであったが、この親子が琴を弾いていると、たまたま北山の麓を訪れていて琴の音を耳にした人々は、ひどく驚くことになる。また、彼らは、それぞれに次のように考えるのであった。

「かく遙かなる山に、誰かものの音調べて遊び居たらむ。天狗のするにこそあらめ」

（『宇津保物語』俊蔭）

「仙人などもかくこそすなれ」

（『宇津保物語』俊蔭）

「さればこそ、天狗ななり」

（『宇津保物語』俊蔭）

ここに端的に見られるように、平安京に暮らす人々の認識において、「奥山」である北山には、天狗や仙人が住んでいてもおかしくないものであった。都の住人は、北山を、天狗や仙人の住処として認識していたのである。

そして、「靈威」という言葉の意味するところが、「靈が威（いかめ）しい」ということであり、さらに噛み砕いて、「強い靈力を持つ」ということであるとすれば、平安京の住人たちが北山に「靈威」を感じるのは、当然のことであった。普通の人々から見ても、天狗や仙人は、「強い靈力を持つ」存在であり、「靈威」の存在であったから、そんな天狗や仙人の住処である北山は、まさに、「靈威」の地に他ならなかっただろう。

4 「靈威」の存在たちの住処としての北山

ただし、北山を住処とした「靈威」の存在は、天狗や仙人ばかりではない。北山をめぐるには、鬼が住み着いていたこととともに、祀られない神が住み着いていたことまでもが、平安時代の人々によって想定されていたのである。

『今昔物語集』卷第三十一第十五の「北山ノ狗ノ人ヲ妻ト為ス語」では、「京ニ有リケル若キ男」が、「北山ノ辺」を訪れた折、日が暮れてしまったために北山の山奥へと迷い込み、そこ

で奇怪な体験をする。すなわち、その男は、北山の奥で「谷ノ迫ニ小サキ庵」「小サキ柴ノ庵」を見付け、そこで一夜の宿を請うのであるが、その庵の主は、正体不明の、とにかく人間ではない何かだったのである。

男が戸を叩いたとき、庵の中にいたのは、若くうつくしい女性であった。が、彼女は、その庵の主ではない。その女性は、彼女自身の説明によれば、本来、都の住人であったものの、「奇異シキ物ニ取ラレテ」、つまり、正体不明の何かに拉致されて、帰るに帰れずに件の庵で暮らしてただけだったのである。そして、これを聞いた男は、庵の主について、「鬼ニヤ有ラム」と想像を巡らせるが、彼が身を隠して見ていると、やがて庵に帰ってきた主は、「器量シク大キナル白キ狗」であった。

しかし、男は、その犬について、「彼ノ狗ハ、神ナドニテ有リケルナメリ」と考える。都から人間を拉致して山奥まで連れ去ることなど、ただの犬にできるわけがないからであろう。そして、その犬は、自身の庵の存在が都の人間に知られてしまったことを察知したためか、例の女性を連れて、さらなる山奥へと姿を消すのであったが、そんな犬のことを、『今昔物語集』の語り手も、「神ナドニテ有リケルニヤ」と推察する。

ここにおいて、謎の大きな白い犬は、その正体を、鬼とも考えられ、神とも考えられている。これは、とりもなおさず、平

安時代の人々が、北山をめぐっては、そこに鬼が住んでいることも、そこに神が住んでいることも、十分にあり得るものと認識していた、ということを示している。

ただし、犬の姿で北山に暮らすような神は、さらに、都から女性を拉致するような神は、おそらく、平安時代の人々の認識においても、社に鎮まる神ではなく、人々に祀られることのない神であつたらう。

また、鬼にしても、祀られない神にしても、普通の人々からすれば、やはり、「靈威」の存在である。したがって、平安時代の人々は、鬼や祀られない神をも、北山を住処とする「靈威」の存在に数えていたと考えられる。

どうやら、平安時代の人々の認識における北山は、東山や西山のような、仏教の浄土につながる場ではなかったらしい。それどころか、彼らの認識において、北山の地は、天狗や仙人や鬼や祀られない神といった非仏教的な「靈威」の存在たちの住処だったようなのである。

そして、そうだとすれば、平安時代中期の平安京に暮らした人々の認識する平安京周辺は、次に示す図のように捉え直されなければなるまい。

平安京の三方を囲む東山・西山・北山は、同じく都の近郊に位置する山塊でありながら、都に暮らす人々によって、同じように認識されていたわけではなかった。すなわち、平安時代中期の平安京の住人たちは、東山・西山については、「山里」として認識するとともに、仏典に説かれる多様な浄土の入口とし

おわりに

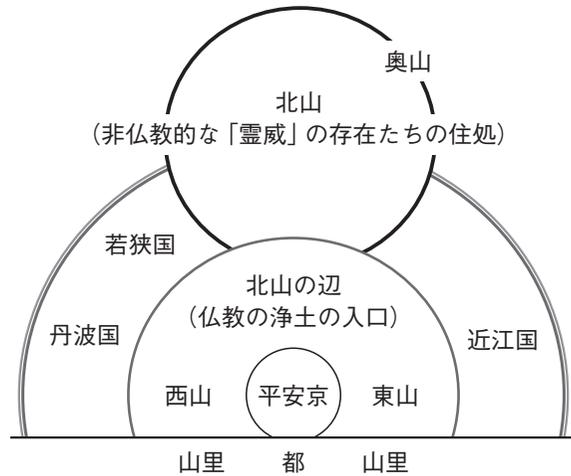


図5 平安京の住人たちの認識における平安京周辺 その2

て認識していたのに対して、北山については、「山里」の向こうに位置する「奥山」として認識するとともに、非仏教的な「靈威」の存在たちの住処として認識していたのである。

したがって、平安時代中期の都は、その住人たちの認識において、仏教の浄土の入口でもある「山里」と非仏教的な「靈威」の存在たちの住処でもある「奥山」とに囲まれていたことになる。当時の平安京に暮らした人々は、東郊と西郊とに仏教の浄土の入口の存在を感じ、かつ、北郊に非仏教的な「靈威」の存在たちの住処の存在を感じていたのであった。

そして、こうした認識のあり方は、平安京周辺における聖たちの存在の仕方と深く関係していた。すなわち、平安京の住人たちが「聖」として尊崇する修行僧は、東山と西山には見出されたものの、北山には見出されなかったのである。

東山および西山は、浄土の入口であるとともに、「山里」でもあったために、そこで修行する僧侶たちは、都の住人たちに存在を知られることが少なくなく、その結果、「聖」として崇められて、支援者を獲得することができた。これに対して、北山は、非仏教的な「靈威」の存在たちが住み着いている不気味な場所であるとともに、「山里」の向こうの「奥山」でもあったために、そこで修行する僧侶たちは、都の住人たちに存在を知られることはなく、その結果、「聖」として崇められること

にはならず、支援者を獲得することにもならなかったのであった。

なお、平安京の南郊を修行の場とする聖については、今後の研究課題の一つとしたい。例えば、『小右記』治安三年(一〇二三)十二月二十二日条に「田原の観音寺に住むの平垣聖」と見え、同じく万寿二年(一〇二五)三月二十九日条に「大威法師安禰の平恒聖を隨身して来たり向かふ。件の聖は田原に住みて」と見えて、平安京から見て宇治の手前となる田原の地にも「聖」と呼ばれる僧侶がいたことが知られるが、本稿には、こうした聖を詳しく取り上げる準備ができていないのである。

また、これと同様に、山を持たない平安京南郊の地が、平安京の住人たちによって、どのように認識されていたか、ということについても、今は、これからの研究課題に数えるに留めておきたい。

注

(1) 空也についての近年の最も充実した研究に、石井義長『空也上人の研究』[石井 2002]がある。

(2) 安祥寺についての近年の最も充実した研究に、『安祥寺の研究 京都市山科区所在の平安時代初期の山林寺院 京都大学大学院文学研究科二一世紀COEプログラム『グローバル化時代の多元的人文学

の拠点形成』成果報告書』[第一四研究会「王権とモニュメント」2004]がある。

(3) これについては、繁田『庶民たちの平安京』[繁田 2008]および繁田『庶民の収入・貴族の収入』[繁田 2022]を参照されたい。

(4) 『今昔物語集』卷第三十一第二十「靈巖寺ノ別当ノ巖ヲ碎ク語」に見えるように、靈巖寺は、平安時代中期において、三条天皇の行幸を仰ぐほどの有力寺院であった。また、同寺の妙見堂の妙見菩薩は、信仰を集めていただけに、ときに祟をもたらすこともある仏として認識されていた。これについては、繁田『陰陽師と貴族社会』[繁田 2004]および繁田『平安貴族と陰陽師』[繁田 2005]を参照されたい。

(5) 例えば、『小右記』長和二年九月十日条には、北山の山裾に位置した施無畏寺をめぐる「晩頭乗車向北山辺、見施無畏寺及其辺寺」との記述が見えるが、このうちの「北山辺」の部分は、「北山の辺(べ)もしくは「北山の辺(わた)り」と訓読されるべきであろう。また、『平家物語』にも、北山の山裾の紫野に営まれる雲林院に關連して、「さてしもあるべきことならねば、大宮を上りに、北山の辺、雲林院へぞ御しける」[『平家物語』卷二小教訓の事]と、「北山の辺」の用法が見られる。

(6) 目崎徳衛「歌枕と山里」[目崎 1978 (1976)]や西村亨『王朝びとの四季』[西村 1979]は、その「寂しさ」が当時の貴族層の人々には肯定的に捉えられており、それゆえに、山里が文学を産んだり山里が隠遁の場になったりした、と見る。

参考文献一覧

石井義長

2002 『空也上人の研究』、法蔵館

井上光貞

1975 (1956) 『日本浄土教成立史の研究〈新訂版〉』、山川出版社

勝浦令子

1984 「皮聖行円の宗教活動の特質」、土田直鎮先生還暦記念会〔編〕

『奈良平安時代史論集』、吉川弘文館

繁田信一

2004 『陰陽師と貴族社会』、吉川弘文館

2005 『平安貴族と陰陽師』、吉川弘文館

2008 『庶民たちの平安京』、角川学芸出版

2022 (2020) 「皮聖行円」、繁田『知るほど不思議な平安時代』、教育

評論社

2022 「庶民の収入・貴族の収入」、繁田『知るほど不思議な平安時代』、

教育評論社

重松明久

1964 『日本浄土教成立過程の研究』、平楽寺書店

第一四研究会「王権とモニュメント」

2004 『安祥寺の研究 京都市山科区所在の平安時代初期の山林寺院

京都大学大学院文学研究科二一世紀COEプログラム『グローバル化

時代の多元的人文学の拠点形成』成果報告書』、京都大学大学院文学

研究科二一世紀COEプログラム『グローバル化時代の多元的人文学
の拠点形成』

西村亨

1979 『王朝びとの四季』、講談社

平林盛得

1981 『聖と説話の史的研究』、吉川弘文館

堀一郎

1953 『我が国民間信仰史の研究〈宗教史篇〉』、東京創元社

目崎徳衛

1978 (1976) 「歌枕と山里」、目崎『王朝のみやび』、吉川弘文館

Hijiri and the Mountains around Heian-kyo

SHIGETA Shinichi

The mid-Heian period, from the 10th century to the 11th century, was a major landmark in the study of the monks called 'Hijiri'. For it was at this time that the Hijiri began to appear. However, in the studies on the Hijiri in those times, only two types were considered: a) Hijiri such as Kuya ('Amida-hijiri,' 'Ichi-hijiri') and Gyoen ('kawa-hijiri') who were active in Heian-kyo (present-day Kyoto); or b) monks who secluded themselves in sacred mountains in rural areas such as Shoku in Mt. Shosha in Harima Province or Zoga in Tonomine. In addition, most of the research works to date have examined the Hijiri in the context of the history of the Jodo (Pure Land) sect, as the precursors of the Jodo sects within so-called 'Kamakura New Buddhism'. However, many of the hijiri who appear in the records and tales of that time during the mid Heian period were c) monks who secluded themselves in the mountains surrounding Heian-kyo (Higashiyama, Nishiyama, Kitayama). Many of the Hijiri who can be confirmed to have existed in the middle of the Heian period were clearly of a different classification than the Hijiri of type a or type b. Therefore, in this paper, I will first obtain an idea of the actual situation of the activities of the Hijiri who used the mountains around Heian-kyo as their place activity place, which has not received much academic attention until now. Although they secluded themselves in the mountains and practiced asceticism, they did not exist independently of the people of the capital; rather, it was only with the support of the people of the capital that they could devote themselves to asceticism. If we examine how people in the Heian period perceived the mountains around Heian-kyo, which became a place of activity for many Hijiri through such work, we can see that the mountains collectively called 'Higashiyama' and the mountains collectively called 'Nishiyama' were regarded as containing various entrances to Jodo (Pure Land) described in Buddhist scriptures, while the mountains called 'Kitayama' were regarded as the residence of non-Buddhist 'reii' such as tengu (long-nosed goblin), sennin (mountain hermit people), oni (ogres) and deities not enshrined.