

近世伊勢神宮領における神仏関係について

塚本 明

【要旨】

「神仏分離」の歴史的前提として、近世の伊勢神宮門前町、宇治・山田における神と仏との関係を分析した。仏教を厳しく排除する原則を取る伊勢神宮であるが、その禁忌規定において僧侶自体を嫌忌する条文は少ない。近世前期には山伏ら寺院に属する者が御師として伊勢神宮の神札を諸国に配賦したり、神官が落髪する事例があった。神宮が「寺院御師」を非難したのは山伏らの活動が御師と競合するため、仏教思想故のことではない。だが、寺院御師も神官の出家も、幕府や朝廷によって禁止された。

宇治・山田の地では、寺檀制度に基づき多くの寺院が存在し、神宮領特有の葬送制度「速懸」の執行など、触穢体系の維持に不可欠な役割を果たしていた。

近世の伊勢神宮領における仏教禁忌は、その理念や実態ではなく、外觀が仏教的であることが問題視された。僧侶であっても「附髪」を着けて一時的に僧形を避ければ参宮も容認され、公卿勅使参向時に石塔や寺院を隠すことが行われたのはそのためである。諸国からの旅人も、西国巡礼に赴く者たちは、伊勢参宮後に装束を替えて精進を行い、一時的に仏教信仰の装いを取った。

神と仏が区別されつつ併存していた江戸時代のあり方は、明治維新後の「神仏分離」では明確に否定された。神仏分離政策は、江戸時代の本来の神社勢力から出たものではなかった。

はじめに

日本社会が歴史的に神と仏との関係をどのように認識してきたのかを検討することは、言うまでもなく日本の精神史、宗教史における最重要課題の一つである。土俗的な基層信仰たる神道と外来の普遍宗教たる仏教とは、どのように共存し、あるいは対立してきたのか。仏教の伝来に影響を受けることで神道の教理の体系化が図られ、一方で仏教も在来の神道を排除することなく、本地垂迹説に基づいて仏教の論理に神道を組み込みつつ、発展を遂げた。こうして定着した神仏習合の過程や実態、その意義については、中世史において重厚な研究蓄積がある。また、明治維新後の神仏分離に関しては、政治史的、思想史的観点からの研究が積み重ねられた。

だが、中世に達成された神仏習合の状態のままに、明治維新期の神仏分離を迎えた訳ではない。近年阪本是丸氏は、神道史の立場から神仏分離研究の見直しを精力的に提言している¹⁾。氏の主張は、まず神仏分離を廃仏毀釈と無条件に結び付けて仏教の法難という視角から見ることの否定であり、そして神仏分離の前段階となった前近代社会、特に江戸時代の神仏関係の再検討である。神仏習合とされる事態も、実は神と仏は別のものと認識されており、また江戸時代中に既に神仏分離の動きが見られることを強調する。確かに、神仏習合を総合的にとらえ直した義

江彰夫氏は、「十六世紀以降の日本の歴史は、神仏習合を母体としたとはいえ、それを乗り越えようとする歴史の歩みであった」と、神仏習合が到達点を迎えた後の展開を見通し⁽⁷⁾、また高埜利彦氏は、幕府が派遣した奉幣使の事例から江戸時代における神仏分離政策の存在を指摘した⁽⁸⁾。また、近世中期以降には国学や儒教の影響を受けた津和野藩、岡山藩、水戸藩などで「神仏分離」が進行していたことも、実証事例として挙げられている⁽⁹⁾。

だが、明治維新期における神仏分離政策の社会的影響の大きさに鑑み、その前史の検討は、領主の法令や国学者らの思想からではなく、住民社会の実態、認識をも含むものでなければならない。そして、維新後の神仏分離につながる要素が江戸時代にどれだけ存在したかという観点ではなく、まずは江戸時代中の神と仏との関係を、歴史段階として位置付ける必要がある。

神仏の「習合」から「分離」という歴史過程が、神道を「取り込んだ」仏教側に対して神道側が「自立」を遂げる方向で進行了た以上、神社に強く影響を受けた社会における神仏関係の分析が有効であることは疑いの余地がない。この点で、宇治・山田という一定規模の門前町と三万人以上の「神領民」を有する伊勢神宮領は、格好の分析の場である。

伊勢神宮は中世以来伊勢神道（度会神道）の影響を受け、また朝廷との関係も深く、近世の神社世界のなかでも最も純粹に仏教を排除したとされる。この地において江戸時代中に神と仏を「分離」する動きを見出せるとすれば、それは当時の最も典型的な現象と評価することも可能であろう。

神宮の門前町で「神宮領」たる宇治・山田の地は、神宮の神官たちを住民組織の中核とするが、同時に江戸時代には全国から年間四、五十万人に

のぼる多数の参宮客が訪れることで成り立った、一種の「観光都市」でもあった。この点は、教学上求められる神道と仏教との厳しい峻別、仏教的要素を排除することの難しさを予想させる。また、重要な儀式や神官の職制については朝廷の管轄を受けながらも、江戸時代の伊勢神宮と宇治・山田の地は、基本的には幕府の遠国奉行である山田奉行の統治下にあった。このような伊勢神宮領世界の特質を念頭において、この地で仏教的要素がどれほど隔離され、あるいは容認・黙認されたのか、その関係は江戸時代中にいかなる勢力によってどう変化し、近代の「神仏分離」を迎えることになったのかを、実態に即して具体的に見ていくことにしたい。

一、仏教禁忌規定と近世前期の状況

1、仏教禁忌の規定

伊勢神宮世界が自らの清浄さを維持するために穢れを忌む基準は、「先例」と、先例を集積して成立する禁忌規定しかない。一四世紀初頭に成立した『文保記』と一六世紀初頭の『永正記』⁽¹⁰⁾は、江戸時代にも触穢に関わる事件が発生するたびに、神官らが繰り返し参照した重要な書物であった。明文化された聖典を持たぬ神社世界においては、このような禁忌規定こそが、宗教として自己規定する教説であり、戒律であった⁽¹¹⁾。

『文保記』では冒頭で、神宮は天下の諸社と異なり清浄を旨とする故に「屏仏法息」とし⁽¹²⁾、神祇を拝する故に「禁経教、忌僧尼」ことが謳われる。そして「太神宮参詣精進條々」の項に続いて、仏教禁忌規定としてよく知られた「内外七言」の忌み詞が挙げられる⁽¹³⁾。「内七言」では「仏」や「経」「寺」「僧」など全て仏教に関わる語が、そして「外

七言」では「死」「病」「血」など死に関わる用語について、言葉の置き換えが示される。外七言のなかに「墓」があるように、「内七言」と「外七言」とは密な関係にあることは言うまでもない。

他の箇所では、「遠閑日」の規定のなかで、「仏事」を勤めた者の参宮を止め、また「籠僧」など葬送に携わった者の参宮制限が定められる。

そして末尾近くで「宮中禁制物事」として、武器と共に「男女念珠。本尊持経」が、二の鳥居内に入ることを禁じている。

『文保記』において、仏教を忌避する原則が明確に示されていることは間違いない。しかし具体的な規制条項のなかで、各所に出てくる死穢や服忌、産穢、動物の穢などに比し、仏教に関する項目は必ずしも多くはない。また仏事や仏具、葬儀に伴う規定はあっても、僧侶という人間自体を忌む具体的規定は存在しないのである。籠僧などの参宮制限にしても、僧侶であるがゆえの禁忌ではなく、死穢に接した者一般に適用される禁忌規定を出るものではない。厳格に仏教を遠ざけてきた証左としてよく取り上げられる忌み詞にしても、「実態」ではなく言葉の忌避に過ぎないとも言える^⑩。

一六世紀末に作られた『永正記』は、その内容の多くを『文保記』から踏襲している。仏教的要素に関して新たに付加された規定としては、まず「致齋散齋及番直」の時に僧尼との同宿・同火が禁じられる。だがこれは、裏返せば日常的には僧尼との同宿・同火が可能であったことを示している。もう一か条、宮中近辺で「高声念珠」を禁じることが挙げられる。この二か条はいずれも、一三世紀末に外宮の祢宜として活躍した度会行忠の「古老口実伝」に見られる条文である。行忠の思想を分析した高橋美由紀氏によれば、「古老口実伝」にはこの二か条など神事奉仕の場における仏教禁忌が見出されるに過ぎず、行忠は決して教条主義

的排仏思想の立場に立ってはおらず、むしろ仏教的価値を神道の中に包摂しようとしていた、という^⑪。

江戸時代の神官たちのバイブルたる『文保記』『永正記』は、それが例え神道主導の反本地垂迹説に立ったものであるにせよ、神仏習合思想に強い影響を受けて生み出されたものであった。仏教禁忌という原則を強く掲げつつも、具体的な制限規定に乏しいのはそのためである。ただし、『文保記』に比べ『永正記』では、長官家で仏事を行うこと的一切が禁じられるなど、神宮の中枢を占める神官については、より厳格に仏教を遠ざけるように規定されている。また、「兩太神宮役人等」は余社に参することを止めているが、「殊以熊野参詣堅禁之」と、わざわざ熊野参詣を特記して禁じている点が注目される。

2、寺院御師と落髪神官

近世の伊勢神宮が、毎年全国から数十万人の参宮客が訪れるほどに社会的な基盤を確固たるものにしたのには、檀那場を分け持ち、御祓や暦などの土産物を持参して諸国を巡回し、伊勢講を結ばせ、参宮を呼び掛けた御師たちの活動に拠る。御師は伊勢神宮の神官でありつつ、いわば神宮の「営業活動」を担い、また参宮客が訪れた際には旅籠屋同様に自宅を宿として提供し、参宮の案内を務めた。ところが、江戸初期にはこの御師としての活動を、僧侶が行っていた事例が見られる。そしてこれは、近世伊勢神宮の御師の成立経緯から見て、必ずしも異例・例外のことではなかった。

慶安元（一六四八）年、外宮御師の三日市兵部が、宇治成願寺の使僧・南覚坊という山伏を山田奉行所に訴えた^⑫。彼の主張によれば、南海坊は三日市兵部の「古来相伝之檀那所」である上野国に「太神宮御祓」

を賦り、「我等旦那共大方奪取」る様子だという。そして先年も出羽国の檀那場へ「内宮法楽舎又ハ右之成願寺兩寺之勸進山伏」が御祓を賦る所業を働いたと抗議する。ここで注目すべきは、三日市兵部が南海坊の所業を非難する根拠、理由が、寛永一二（一六三五）年に徳川家光が將軍襲職時に発布した朱印状文言、「古来相伝之旦那、以才覚不可奪取事」に違反するという点のみだということである。他人の檀那場を荒らすことを禁止するという、御師同士の縄張り争いで持ち出されるのと同じ論理ではない。

奉行所からの尋問を受けた内宮・外宮の年寄（宇治会合、山田三方）も、成願寺を含む「内宮六ヶ寺」が勧進する場合は「其寺之札」で施物を受けるべきとして、三日市兵部の主張を擁護する。しかし、同時に次のような箇条も見られるのだ。

一、六ヶ寺持分之旦那所へハ尤御祓賦り可被申候間、持分之外勸進所へ御祓賦り被申 間敷候

三日市兵部の檀那場を荒らすような行為は容認できないが、成願寺ら「六ヶ寺」の「持分」ならば、かれら僧侶（山伏）が伊勢神宮の御祓を賦ることを認めているのである。

この「六ヶ寺」とは、内宮領の成願寺以下風宮明慶院・水性山清水寺・明王院法楽舎・広厳寺・地藏院の真言宗の寺々であり、山伏の勸進活動によって維持される「穀屋寺」でもあった。この争いはひとまず三日市兵部の主張が容れられるが、承応三（一六五四）年には「内宮六ヶ寺」が諸国への自由な御祓配賦の権利を主張して、山田三方を訴えた。「六ヶ寺」は、まず自分たちは伊勢神宮内宮の「神宮寺」であり、古来より御祓札を六十余州に賦ってきたことを主張する。初尾を受け取り、「香花燈明等之供具を調、神法楽之護摩供を修」し、「天下国家之御祈禱仕」

として、こうした活動を差し止めようとする山田年寄中の主張は「一向不聞ル新法」だと断じる。六ヶ寺は、自分たちが御師と全く同じ活動を行い、それを正当化することに、何のためらいもない。

山田三方側は、この六ヶ寺が神宮寺であるとの主張を否定し、乱世の頃に風宮橋の勸進に建てられた小屋が寺を名乗ったような怪しげなものたちだと罵る。六ヶ寺に属する山伏たちに対しては、そもそも大抵の山伏が毎年勸進に出るのは寺院の修造費用を集める目的ではなく、「妻子徒類之食のつくのひ」のためだ、と断じる。だが山田三方はこの時も、六ヶ寺の「持分」について御祓を賦ることは否定していない。

神宮の御師職は、この当時必ずしも神官で独占されていた訳ではなかった。西山克氏がかつて指摘されたように⁽¹²⁾、中世末から近世初頭にかけて「六ヶ寺」に帰属する山伏たちが、諸国に神宮の御祓を賦り、御師としての活動を繰り広げた。そして彼らは、成願寺が内宮御師で宇治会合年寄家の太郎館大夫を名乗るようになる如く、次第に御師に転換を遂げていった⁽¹³⁾。成願寺南海坊を相手とする三日市兵部の訴訟は、御師同士の争い「でも」あったのである⁽¹⁴⁾。

六ヶ寺と山田三方との争論は、最終的に山田奉行によって延宝三（一六七五）年九月に、「仏家」が御祓を賦ることが禁止され、終決した。それまで神宮神官たちは、檀那場の権利をめぐり六ヶ寺を非難したが、六ヶ寺所属の山伏が廻檀し、自分の檀那場に御祓を賦ることは、前代以来の慣例として容認していた。その出自を嘲り、敵意を向きだしに攻撃しても、不思議なことに、仏家の者が神宮の御師として活動することを否定する論理を、神宮神官たちは持ち合わせていなかったのである。この点にも、神宮神官たちと山伏との、人格的な「神仏習合」の根深さを思わせる。「寺院御師」の存在は、山田奉行によって否定されることで、

ようやく消滅するのである。

だが、以後も諸国を巡回する山伏たちに対し、檀那場を奪われることへの警戒心が神宮に根強く残ったであろうことは、想像に難くない。伊勢神宮世界では近世を通して熊野に対する強い拒否反応を示したが⁽¹⁵⁾、その背景に、利害関係が競合し、「寺院御師」に成りかねない山伏らの活動があったのではなからうか。

伊勢神宮と熊野修験（山伏）らとの関係の根深さは、戦国期の遷宮復興に修験たちの勧進活動が与っていたことからわかる。その代表的な存在が、熊野にゆかりの深い慶光院である。中世末の混乱のなか、衰退していた伊勢神宮の遷宮の復興に尽力した尼、慶光院三世・清順は、その功績から子孫まで遷宮時の内院への参拝を容認された。伊勢に訪れた参宮客も、威風を誇る慶光院について特記している⁽¹⁶⁾。慶光院は尾張徳川家、紀伊徳川家の祈祷を勤めると共に、両家が参宮に訪れる際には宿坊となった。まさに御師としての勤めに他ならない⁽¹⁷⁾。山田奉行所から「寺院御師」が否定された後も、慶光院のみは特別な存在であり続けた。

さて、伊勢神宮世界における僧侶と神官との人格的「習合」は、僧侶たちが御師としての活動を行うのみではない。少なくとも戦国期までには、仏教に帰依する神官が少なくなかった。「神国決疑篇」には「預神祇官爵者、辞官止職出家修道者不可勝算也」とする⁽¹⁸⁾。また嵯峨井健氏によれば、そもそも歴史的に伊勢神宮は諸社に先んじて出家神主が出現したのであり、平安中期以降には相次いで現れたという（ただし、職を辞した後に出家するという原則は守られた）⁽¹⁹⁾。

だが江戸時代前期に、神官が剃髪することが禁止された。神官の落髪を咎める下知状が、元禄三（一六九〇）年に祭主から出されている⁽²⁰⁾。

両宮祠官補権禰宜願爵輩、頃日数多猥ニ落髪之由有其聞、若如風説為実者自由之所為太不可然、自今以後可停止之旨一々被下知之状如件

二月廿一日 祭主三位判

大司御館

「願爵輩」とあることから、神官の身分を放棄して出家する意志に基づく落髪とは思われない。成願寺の山伏と太郎館大夫との関係のように、近世前期には僧侶と一心同体の神官が少なからず存在しており、一般の御師のみならず、神官の中枢に位置した階層ですら、「数多猥ニ落髪」をする風潮が存在したのである。こうした状況下、祭主・藤波氏の立場として、神官たるものは僧侶と紛らわしい髪形を取るべきではない、との指示が出された。京都在住の公家・藤波氏は、重要な儀式時以外は伊勢に訪れることはなく、身近にこうした実態を見聞していた訳ではなからう。恐らくは、「僧体」の神官を快く思わない神宮神官の上申に基づく指示であったと思われる。

享保一八（一七三三）年には、断髪したために神官を解任された堤奎之助が、神官の装束を着して参宮したことが問題となった。檜垣九彌宜が祭主側に伝えた書状によれば、先年はやはり「依断髪二解任」された堤刑部と荒木田盛章が京都に転居し、堤奎之助はその家の者で、白川家から装束を許され、参宮したという。断髪ゆえに神官を解任される事例は、江戸時代前期には珍しくなかったようだ。

神官の「落髪」「断髪」とは、通例では神道を捨て、仏門に入ることと理解されるであろう。だが、爵を願う神官が断髪するという事実、また断髪の神官を「解任」という手続きからは、この時期の神官たちには、神官としての身分を保ちつつ仏教に帰依できるという観念が一定

度存在したと言えよう。このような人格的な「神仏習合」は、江戸時代前期に特に祭主の主導により、否定された。

神宮祭主の下知は、必ずしも信仰の問題を問うのではなく、髪を落とすという行為自体を咎めているようにも思われる。寛永一八（一六四一）年四月、祭主は「僧尼俗人ニ不寄法鉢之者」の神前参入を禁止する注進状を発した⁽²¹⁾。僧侶の参入制限は当然のことであるが、俗人であつても「法鉢」であれば、僧尼と同様に扱われるのである。これと合わせ見れば、仏道に入ること、仏教に接すること自体ではなく、僧体に紛らわしい姿をとることが問題なのではなからうか。正式な僧職ではなく俗人であっても、無髪であれば僧尼と同様の取り扱いを受け、参宮が制限されたことは、芭蕉や野呂元丈などの事例で知られていることである⁽²²⁾。さて落髪して出家することは否定されても、神宮の神官たちが仏教から完全に縁が切れた訳ではなかった。参宮客や山田奉行も含め、近世の伊勢神宮領では、死に伴う触穢の蔓延を防ぐために死者を弔う葬式は行われず、死の直後に「病氣大切」⁽²³⁾（重病）と称し、まだ息があることとして墓地に運ぶ「速懸」という習俗が存在した⁽²³⁾。寺院に埋葬しその後は僧侶の供養を受けるのである。

しかしながら、外宮の長官家においては、一八世紀前半までその当主の死を、速懸ではなく本葬礼^{II}正式な仏教式の葬儀で送っていた。神宮神官を代表する家において、仏教に帰依し、仏教式で葬られることを求める心性が、この時期まで残存していたのである。

速懸が神官たち本来の葬儀なのではなく、それは精々一四世紀以降に広まった、穢れを忌避するための一種の方便に過ぎなかった。むしろ有力な神官たちは本葬礼を志向したが、江戸時代にまで持ち越すことができたのが外宮長官家のみであった、ということである。『文保記』『永正記』

には葬儀に関する触穢規定が多く含まれるが、それは中世段階には神宮神官たちが速懸ではなく仏教式の葬儀を行っていたことを示している。

外宮長官家が享保八（一七二三）年を最後に本葬礼を行わず、以後の当主の死は速懸で送るようになるのは、決して仏教忌避からのことではない。本葬礼を実施することで触穢が発生すると、宇治山田住民の行動が規制されるのみでなく、諸国から訪れた参宮客も内院までの参拝が止められるなどの制限が加えられる。華やかで非日常的な空間・時間を演出すべき御師の立場として、これは極力避けたいことであつた。御師たちが中核となつた三方会合からの圧力に、外宮長官家も従わざるをえなかったのである。

仏教式の葬式を排して行う速懸は、しばしば神宮領の象徴的な習俗として語られるが、実際には本来の神宮世界の論理から出たものではなかった。そして速懸が「行うべきもの」として社会規範化するのには、仏教色を廃して神道の純粹さを保つ目的からではなく、触穢に伴う行動規制を恐れた住民組織の意向によってであつた。

3、神宮領の寺院と僧侶

神宮領であるとはいえ、門前町の宇治・山田にも多数の寺院が存在していた。宇治には寛永二〇（一六四三）年に五十七か寺が、山田には寛文一〇（一六七〇）年段階に二百二十七か寺があつた⁽²⁴⁾。神仏習合の結果として神宮寺や法楽舎が中世段階に成立していたし、また仏教を信仰した神官の手により多くの氏寺が建立され、近世に引き継がれる。これらの寺院は、住持の入退院、修復時の届けや儀礼上の義務などを通して山田奉行所の支配を受けていた。原則として町年寄から会合所を経て山田奉行所に届け出るようになっていた⁽²⁵⁾。

神宮領の住民たちも檀家制度から自由ではなく、宇治・山田の町制機構を通して宗門改めを受けていた。例外的に神宮長官になりうる家格・神宮家と内宮の年寄のみは、宗門改めに代わる証文を山田奉行所に提出すれば済んだ²⁶⁾が、これは家格上の特権と言うべきもので、彼らとて檀那寺を持ち、死後は氏寺に葬られている。また、前述のように宇治・山田の住民が死んだ場合には速懸によって葬られるが、これとて、最終的な埋葬は寺院・僧侶が受け入れたのである。檀家制度だけが神宮領寺院の存在理由ではない。近代以降に神葬祭が導入されるまでは、宇治・山田の地域社会は、その「清浄さ」を確保するためにも、寺院・僧侶の存在を必要としていたのである。

神宮領に居住する僧侶たちは、一般住民と同様に、神宮の触穢体系に従うことを求められた。山田の町では、神官らが祭礼参勤の数日前から、宿館の門外に「僧尼并重軽服不浄之輩不可入」と記した「忌札」を懸けるという習俗があった²⁷⁾。僧尼は服中の者や「不浄之輩」と同列視され、忌避された訳である。

神宮領社会では、服忌中や様々な穢れに接した際には、穢れの伝染を避けるために同火の制限が生じる。だが、例えば死穢に直接触れた場合の三十日の穢れ、百日の禁忌規定が厳密に適用されたならば、寺院の僧侶たちが宇治・山田の地で一般の都市住民としての生活を営むことは極めて難しい。天保元（一八三〇）年、山田奉行から寺院僧侶の風儀が乱れているとして統制令が發布されたが、そのなかで「小寺の住持或ハ所化僧共」が、俗人に紛らわしい衣服を着し市中の茶店で飲食していることを難じている²⁸⁾。

幕末の事例であるが、速懸を執り行う養徳寺の住職が、嘉永六（一八五三）年に実母の忌中に「清火之忌与同火」したことが発覚し、

神宮の怒りを買った。住職は「平僧と者違候」などと抵抗するが、「何分神地仕来通可相慎」という神宮側の申入れを受け容れている。だがここで問題になっているのは実母死去に伴う「服忌」中の同火であり、実態としては住職が普段は宇治・山田の都市社会で同火している状況も推測できる。

これらの事例を見る限り、死穢に接する僧侶の同火規定が条文通りに適用されたとは考えにくく、たとえ速懸を行う寺院の住職であっても、死穢から隔離されるような何らかの理屈が適用されたのであろう。近世の伊勢神宮領世界は、こうした「方便」に事欠かなかった²⁹⁾。

檀家制度に基づく正式な寺院の僧侶とは別に、前代の勧進聖に連なるような存在も引き続き見られる。神宮に最も近い空間に位置する館町は、特に清浄さが求められた筈だが、実際には鉢坊主が往き来し、仏像の札が貼られ、数珠が販売されてもいた。元禄一六（一七〇三）年に内宮では、「大橋方内へハ諸役人参籠仕事」としてこのことを問題視し、会合へ申し入れている。覚書として次のような文書が作成された。

- 一、鉢坊主并乞食、館江往還之事
- 一、館之内二仏像之札張申事
- 一、館二而珠数^(数珠)商事

戦国時代、風宮橋近くで仏絵を掛けて読経し、勧進により風宮橋を造営したという山伏・勧阿弥の逸話を想起させる。勧阿弥の勧進のための小屋が明慶院（山伏を抱える「内宮六か寺」の一つ）になるが、これは万治元（一六五八）年の火災後に宮外に退かされた。だが、一八世紀に入っても、館町内では同様の状態が続いていることが分かる³⁰⁾。

これも、諸国から多数の参宮人が訪れることに伴うものであろう。参宮人の「蒔銭」を期待して乞食非人が集まり、また参宮人を対象とする

勸進行爲も行われた。神と仏を峻別しない旅人を相手とする商い店では、数珠などを取り扱っても不思議ではなかったのである。

4、僧尼の参宮と僧尼拜所

仏教を忌避する規定からすれば、神宮神前への僧侶の立ち入りを拒むのは当然のことである。中世段階では内宮は二鳥居まで、外宮は「五百枝杉」という霊木のところまで僧侶を留めるといふ慣習があったようだ。俊乗坊重源が東大寺大仏殿造営勸進のため、伊勢神宮で大般若經の転読をしたことはよく知られているが、これとて実際には神前ではなく神官の氏寺で行われ、重源は密かに参宮するに留まったといふ⁽³⁰⁾。

江戸時代に入り寛文九（一六六九）年には、長官の要請により山田三方から御師中に対して、諸国からの参宮人のうち「僧尼法鉢」の者が神前まで立ち入ることがないよう、御師として参詣客に禁忌の心得を説くべきことが廻達されている。大名衆の参宮の供連れの中に「法鉢或順礼之中之法鉢」や「根来法師」が入り交じり制限が困難だという状況を受けてのことであった⁽³¹⁾。

僧尼は神前近くには入らないという観念は中世段階に遡るものの、遙拝する明確な施設として「僧尼拜所」が設置されたのは、寛文一二（一六七二）年のことだと思われる。ただ、江戸時代を通じて場所が固定されていた訳ではなく、元禄遷宮に際して山田奉行岡部駿河守勝重が「遠国参詣ノ僧尼遠方ヨリ拜シテ本宮ヲ見サル残念ナルヘシ」との配慮から移設したように、場所は何度も変遷した⁽³²⁾。

しかしながら、実際には中世段階はもろん江戸時代に入ってから、僧尼拜所を過ぎて僧侶が神前まで進むことは決して珍しくなかったようだ。寛文五（一六六五）年九月、知恩院の僧侶が参宮する。神宮長官は、

「十念」を求める者により宮中で念仏が唱えられることを恐れ、山田三方に「於宮中念仏之声一言も不仕候様」と町々に念を入れるべしと伝える。「此以前不作法之様子」があったからとするのだが、問題は念仏の声は神前読経にあるのであり、僧侶の神前参拝自体は許容されている。

元禄一六（一七〇三）年八月には加賀国の白山寺が、大坂で開帳を行った後、伊勢参宮を希望してきた。神宮と山田三方、山田奉行との間で協議がなされるが、逗留が長期になる場合には警戒するべし、としつつも「参宮迄之儀」であれば問題はないという判断が示されている。だが白山寺が「神輿持参」で訪れ、「権現等之神輿」が宮中へ入ることは断固拒否する姿勢を取る。本地垂迹説に基づく「権現」は仏教的な要素であり、認められるものではなかったであろう。僧侶の参入を咎める文言は見られないが、仏像や仏教的な要素の「異成物」を宮中に入れることは「禁法」だ、とする。『文法記』『永正記』の記載を見ても、「仏具」こそが強く忌避されているのであり、一方で僧侶は仏具ほど禁忌の対象にはなっていない。

明暦四（一六五八）年二月には、知恩院門跡尊空法親王が参宮する。法親王自身は内院での参拝を望んだ。二鳥居外に伺候していた「巫」は、僧尼は神前には参らないのが「二宮之法式」だとしつつも、法親王の意に任せる旨を告げた。結局この時は代拝することとなり、結果的に実現しなかったが、また親王という特殊性はあったにせよ、望みさえすれば法親王の神前への参拝は可能であった。

ただし、これらの事例は僧侶が僧侶たるままに正式に参拝する場合である。後述するように、僧侶であっても法衣を脱ぎ剃髪姿を改めて参拝するのであれば、何も問題はなかった。実際には大半の僧侶がこうして神前まで進んだと思われる。

この間の延宝九（一六八一）年一〇月に、神前まで参った二人の山伏を「宮守中」が見付け、彼の担当御師である吉右衛門が詫びるという事件が起きている。だがこれは一般の僧侶ではなく山伏であったことが大きいのであるまいか。山伏らの寺院御師の活動停止が命じられたのは、この六年前のことである。

二、神仏共存の論理と背景

1、山田奉行による分離政策

伊勢神宮領では、仏教を排除するのが原則であったが、江戸時代前期には仏教的要素は濃厚に存在していた。諸国からの参宮客で成り立っている宇治・山田において、中世段階の触穢規定はそのままでは通用しない。多くの触穢規定に共通するが、原則となる規定自体は残しつつ、それを「柔軟に」適用することで、実態に合わせていた。そして神宮内部では、規定と実態との齟齬がさほど問題にされることはなかった。

だがそれは、神宮外の世界では必ずしも通用せず、規定違反として問題視される事態が生じる。一八世紀半ば頃に、一つの画期があったと考える。

まず僧侶の参宮問題を取り上げよう。式年遷宮を翌年に控えた寛延元（一七四八）年八月、時の山田奉行・堀伊賀守利庸³³は、神宮で最も重要な「三祭礼」（九月の神嘗祭と六月、十二月の月次祭）の時に、群衆に紛れて僧尼が内院へ入っていることについて神宮に問い質した。神宮側は、神事の節には仏教用語について忌み言葉を用い、特段に僧尼を忌むべきであり、「三祭礼之節茂僧尼之輩内院江参不申様二仕度」としつつも、実際には力が及ばない、と返答する。

だが、これ以前に神宮側が、三祭礼時の僧尼の参入を殊更に解決すべき課題として取り上げたり、山田奉行に対応を依頼するなどの動きは見られない。神宮も山田三方、宇治会合の住民組織も、そしてそれまでの山田奉行も、僧尼の参宮を事実上黙認していたのではないか。元禄三（一六九〇）年に美濃国の者が著した道中案内記³⁴には、「両宮毎年六月十六日十七日ハ御祭礼有、此日出家参宮御免あり」と記され、むしろ大きな祭礼時には僧侶の参宮が許容されていると一般に理解されていた。旅人の道中日記にも同様の記載が見られる³⁵。祭礼時の僧尼参宮は、それほどまでに社会的に認知されたことであり、人混みゆえに遺憾ながら押し止められない、というものではなかった。

どれほど現実とはかけ離れていても、前代の「規定」を残し、それに依拠し続ける以上、「運用」のみで現実に対処していれば、「規定」に基づき外部から批判された場合に、抗することはできない。山田奉行・堀利庸の指摘は、まさに規定と実態のズレを、規定を厳密にとらえることで問題視したものであった。これまで前代の功績により例外的に内院までは参拝を許されてきた尼・慶光院も、寛延二（一七四九）年の遷宮時には堀利庸によってこの特権が停止された。慶光院は明和六（一七六九）年以降、先例を主張して訴訟を続けることになる³⁶。文化二（一八〇五）年四月に妙法院が参宮した際には僧尼拜所での参拝となっており、この時の厳密化が影響した可能性も考えられる³⁷。

寛延二年の遷宮時には、儀式中七日の間、寺院の梵鐘の音が禁じられている。両宮から山田奉行所に出願がなされたことに伴うものだが、当時の山田奉行が、右のように仏教を排除する指向を持った堀利庸であったことが影響したのではなからうか。遷宮中の梵鐘停止は、以後も踏襲されることとなった。

伊勢神宮と「仏教」との関係に後代に至るまでの変化を及ぼした点で、寛延二年遷宮前後に山田奉行・堀利庸が命じた諸政策の意味は大きい。だが、もちろんこれは堀利庸個人に帰する問題ではない。

寛保二（一七四二）年には堀利庸の前任の山田奉行・加藤飛驒守明雅から、寺院参詣後の参宮が容認されるか否か、神宮に問い合わせがなされた。神宮側は、内宮は当日のみ憚り、外宮では「中二ヶ日」、つまり仏参りの日から二日を空けなければ参宮を認めないとの見解を示した。天保一一（一八四〇）年にも同様の尋ねが山田奉行からなされるが、やはり同じ返答をしている。内宮と外宮でこれだけ対応が分かれるのも珍しいが、内宮の基準においてさえ、寺院に詣でた当日は参宮できないという規定は重い。特に多数の寺院や神社を巡りながら伊勢に訪れる参宮客には、ほとんど現実離れした規定だとも言える。これとて特段に問い合わせなければ、神宮として問題にすることはなかったであろう。

山田奉行の政策として、神仏分離の要素が確認できる最初は、寛文一〇（一六七〇）年十一月の外宮門前町・山田の火災後、類焼した多数の寺院を越坂の地などへ移築させたことが挙げられよう。当時の山田奉行・桑山丹後守貞政が、宮域近くに寺院が並ぶことを難じての措置だったと伝えられ、移転寺院は百四十四か寺にのぼる³⁸。外宮の西にあった世義寺は火災から免れたが、火除け地確保のためとして、やはり移転を命じられた。

度会郡野後村に所在する内宮の別宮、瀧原宮でも同様のことが起きている。元禄一〇（一六九七）年に瀧原宮の宮山にあった法楽舎から出火し、再建地について届を受けた山田奉行は、「宮中近二寺不相応」との判断を示している。

以上、仏教的要素が濃厚に存在した近世の伊勢神宮領で、山田奉行の

主導で「神仏分離」の動きがあることを見た。特に僧侶の参宮問題を中心に、一定の「分離」の動きが見られる。だが神宮側は、問われれば「分離」の意志を示すが、積極的にこれを推進する姿勢は薄かった。

2、「仏」を隠す装置

伊勢神宮の立場から見ても、仏の何を神と区別し、避けたのか。結論を先取りすれば、一つには仏教の教理や信仰の本質、僧侶・寺院などそれ自体ではなく、外観が問題となった。つまり、内実はともあれ視覚上で仏教的と認められることが忌避されたのではないか、ということである。換言すれば、仏教世界の者でも外見がそれを隠すものであれば許容された。神宮の禁忌規定で、經典や仏具の排除規定はあっても僧侶に関する直接的規定がないのは、その表れである。

僧侶の参宮について検討しよう。先に見たように、僧尼拜所より内側への参入は許されないのが原則であったが、外観を俗体に改めれば参宮は可能であった。神宮の門前町、館町では「附髪」「附鬚」というものが販売されていて、これを頭に着ければ参宮を認められたのである。僧侶の参宮が問題となったのは、僧侶の姿のまま参宮しようとした場合に限られたものと思われる。

文久三（一八六三）年に朝廷の勅使によって神宮改革、特に触穢制度の厳格化が図られ、僧尼拜所より内への僧侶の参入制限も、各所に高札を建て、より厳密に行われるようになった。当時の内宮長官の日記（「神宮編年記」）から、「附髪」をめぐる神宮と宇治の住民組織・年寄会合とのやりとりを見よう。

一、同日年寄会合方小使岡田与次右衛門を以、昨日被仰遣候僧尼禁制札之儀者致承知候、然ルニ拜所者何方ニ而御座候哉、附髪いた

し候ハ、宜御座候哉、御尋申上候との事、仍役人西村弥蔵出合、僧尼法躰之輩者禁制札方内江参入不相成候、乍併俗之姿二相成附髪致し候ハ、是迄之通宜候、右拜所之儀者未治定不致候旨申遣ス僧侶の立ち入り禁止を明示した「禁制札」が建てられるのだが、それでも「附髪」をすれば参入は可能だというのが、この期に「神宮改革」を推し進めた勅使側の判断であった。ただし、「異形の附髪」は問題とされた。館町で販売されている「附髪」は、紙製の簡便なものだったようだが、羽織の紐で代用したり、奇怪な形を表したりということがあった。ともあれ、附髪を着しさえすれば、神と仏の分離が厳しく意識されるようになった時期になってさえも、内実は僧侶である者の参宮は容認されたのである。

これは、仏教忌避という点で不徹底さ、いい加減さの表れであろうか。そうではなく、視覚上の分離という点こそが、江戸時代中の神と仏との関係において、本質的な問題ではないか、と考える。

公卿勅使が神宮に参向する際、道沿いにある石塔や寺、墓所など仏教的なものを白い布などで隠すということが行われた。一例として文政一三（一八三〇）年の事例をあげると、五月八日に参向する前の五月三日に「諸事先例之通」として十か条の注意書きが発令された。その第六か条目には「御道筋見透候墓所石塔等囲ひ可申事」とある。京都において朝廷から諸社へ勅使が派遣される時にも、墓や石塔、寺院などの仏教的施設を葎簀や菰で一時的に覆い隠すべしとの触が市中に発せられる³⁹。このような措置をとったからといって、隠された下に「仏」があることは誰の目にも明らかである。だが、視覚上で一時的に見えなくすることが肝要であった。

聴覚の面でも同様のことが言える。勅使参向時の注意書きの第一か条

には「前日々寺院勤行鳴物停止之事」とあり、寺院の梵鐘などの鳴物が前日から禁じられている。將軍家や天皇家、また藩主などが死去した際には、いわゆる鳴物停止令が出され、寺院の梵鐘も含めた社会の静謐が求められるが、ここでの指示はそれとは性格が異なり、仏教的要素が音を通して伝わるのを避けたということである。

先に見た通り、山田奉行・堀利庸の時代、寛延二（一七四九）年から、遷宮儀式が行われる七日間、寺院の梵鐘の音が禁じられた。また「兩宮大祭」の間は、寺院の開帳が禁じられることもあった。安政元（一八五四）年に山田新町の霊岸寺の開帳が停止されているが、先例として明和二（一七六五）年の「御岩観音会」、享和二（一八〇二）年の大湊富士浅間開帳が問題となった事例が挙げられている。やはり一八世紀半ばくらいに始まったことではなからうか。

布で隠し、あるいは一時的に鐘の音を止めることで、視覚・聴覚の上で仏教を直接に感じることはなくなる。そしてこれらは祭礼時などの一時的な措置であり、それが終われば元に復するものでもあった。

これと先に触れた附髪とは、神と仏とが共存する仕組みという点で共通するのではなからうか。一時的に姿を替えることで仏としての立場を離れ、終わった後は元に戻る。時間、空間で限定的に姿を替え、それによって神と仏が併存していたのであった。そしてそれは、朝廷世界でも同様であった⁴⁰。

3、巡礼寺院への警戒

神宮は、宇治・山田に所在する檀家制度に基づく一般寺院とは、基本的に共存している。一七世紀末以降、神域に近接するとして寺院を移転させたのは、あくまで山田奉行の政策である。ただ神宮は、巡礼と関わ

る寺院に対しては、強い警戒心を示した。

江戸時代には西国三十三所などに倣い、より小規模な範囲で巡礼の対象となる札所が各地で成立する。平安期からの由緒も持つ「伊勢西国三十三所」は伊勢国内の観音寺院から成るが、神宮領にある寺院を三つ含み、なかでも第二番札所の朝熊金剛証寺は、「朝熊かけねば片参り」などと言われるほどに参宮客の多くが訪れた。諸国からの参宮客も宇治・山田の住民たちも、多くの神仏を「巡る」ことを希望したのである。そして宇治・山田の内部で完結した札所や霊場も、成立していた。

早くは正徳五（一七一五）年に、山田八日市場の小西大和掾なる者が願主となって、「宇治山田廿四所地藏菩薩順礼」が定められた⁴¹。西国三十三所に準じた「山田巡礼札所」としての三十三所霊場、また天満宮の巡礼地も天保一〇（一八三九）年には成立している⁴²。

宝暦三（一七五三）年三月、神宮は会合を通して宇治・山田の住民に次のような法令を通過した。

近年当所末々之者、富士山大岑金比良詣西国巡礼杯之講を相催参詣候事、神地二者不相応之事二候、其上菅笠之書付二神号を記し、或者宮本又ハ内宮杯と宮号を書付候者も有之候、旁以本意二相背候事二候間、笠之書付二神号宮号等相記し不申候様二末々迄被御申渡講を組んで諸国の「巡礼」に赴くことは「神地不相応」として咎めているのである。この同時に、神役人らに対して、近年は仏閣参詣をする者があることを難じる申し渡しを行った。なお、外宮では寛永年中に「富士山上岡寺朝熊岳磯部詣」を差し止めた先例があるとしている。

宇治・山田から空間的には離れるが、多気郡に斎宮村以下五か村の神宮直轄地があった。この地域は富士信仰が盛んで、富士講が結ばれ、若者を中心に定期的に富士参詣が行われていた⁴³。だが、神宮領の住民

として、富士参詣に行くことはやはり憚られたらしい。安政元（一八五四）年七月に五か村の一つ有爾中村庄屋から江戸へ赴く旨の願書が出されたのだが、これを神宮に取り次いだ代官は「実者富士参也」と注記している。文化元（一八〇四）年七月、内宮荒木田氏の氏寺で神宮と深い関わりを持つ田宮寺の東之坊は、西国巡拝を希望して住職を辞退した。他の旅と異なり、一時的に休暇を得て帰国後に復職することは叶わなかったのではなからうか。

天保七（一八三六）年には、山田の修験道当山派の世義寺で、山内に多数の石像を拵え、四国八十八所になぞらえて道場として多くの参詣者を集めていることが問題となった。やはり神宮は「神地不相応之義」と山田奉行所に訴える。結局石仏の移転が命じられ、以後巡拝も、世義寺自体も廃れたとされる⁴⁴。直接には群集が押し寄せ、諸国霊場巡礼になぞらえた行為が「神地不相応」とされているのだが、それだけで以後の衰退を招くほどに世義寺は咎められるものであろうか。

新城常三らの先学が指摘するように、西国三十三所等の巡礼地の成立には、遊行聖、廻国行者、山伏らの諸国を巡る宗教者が大きな役割を果たした。近世以前には、民衆も彼らを先達として巡礼に参加した。だが彼らは半僧半俗で寺院内の位置は低く、一七世紀中には幕藩権力によって圧迫を加えられ、弱体化する⁴⁵。

幕府によって一七世紀中に「寺院御師」の存在は否定された。だが、全国を勧進して廻る山伏は、引き続き神宮御師と競合しかねない存在であった。神宮は、宇治・山田の住民たちが「巡る」ことへの警戒を怠らなかつた。観音信仰や個別の寺院が問題なのではない。山伏たちの活動と重なる、諸国を「巡る」ことへの警戒が、近世伊勢神宮の仏教忌避の重要な要素であったのではなからうか。

4、旅人の見た神と仏

ここで視点を変え、伊勢参宮に訪れた者が見た神と仏について検討する。江戸時代の庶民の大規模な旅は伊勢参宮が中心であったが、参宮を終えそのまま故郷に帰る者は少なく、その後は京都・大坂・大和等の神社仏閣を巡る旅を続ける。一九世紀以降には金毘羅参詣が普及し、厳島神社や出雲大社まで足を伸ばす者も居た。旅中で神社のみ、あるいは寺院のみ参詣するというのではなく、著名な神社・仏閣の双方ともに参拝する。伊勢参宮の途上でも同様であり、参宮街道沿いでは白子の観音寺や一身田の高田専修寺、津の観音寺などを詣でるのは定番であった。津の観音寺に並立する大宝院の本尊・阿弥陀如来は、伊勢神宮内宮の本地仏であると称して、参拝客を集めていた⁴⁶。神宮の本地を名乗る寺院は参宮街道に沿って相次いで現れ、神宮はその否定に追われることになる。

宇治・山田周辺でも、両宮や摂社・末社巡りだけではなく、朝熊山の金剛証寺にも詣でるのが通例であった。そして金剛証寺へ旅人を駕籠に乗せ案内するのは、ほかならぬ神宮の神官でもある御師であった。朝熊山の途中には茶店があったが、その多くは御師の御用達しを務めていたことが、旅人の道中日記などから見て取れる。金剛証寺を参拝した後、伊雑宮に詣でるルートもあったが、その後に内宮・外宮に参拝することもあった。

先に、一八世紀半ばの山田奉行・堀利庸の問い合わせに対し、寺院に詣でた後は、内宮は当日、外宮は二日を明けなければ参宮できないという規定を見た。この規定に照らせば完全に違反することを、ほかならぬ御師が先導して行っていることになる。

旅人たちは、神と仏というものを、どの程度区別して認識していたのであろうか。禁忌規定と異なるのはもちろん、神宮の神官や山田奉行、

宇治・山田の住民らとは随分異なる感覚だったことは想像に難くない。札所寺院を巡る時には、「納経帳」を持参して金銭を納め、寺院から仏号・寺号と印を頂くのが作法であった。本来は書写した経典を奉納することに伴うもので、寺院側も印と共に「奉納経」と記すことが多かった。江戸時代の納経帳には、札所以外の多数の寺院も記されるのだが、驚くべきことにしばしばこれに神社も登場し、時に伊勢神宮すらも現れるのである。一例を挙げれば、安政五（一八五八）年の武蔵国住民の納経帳は⁴⁷、西国三十三所の観音寺院を中心とした納経印が記されたものだが、朝熊山金剛証寺や原大辻の導引観音と並んで、伊勢神宮が姿を見せる。さすがに「奉納経」とは記されることはなく、また両宮の公印ではなく内宮では法楽舎が、外宮では最大の御師、三日月太次郎が記している。恐らくは、神と仏を分かち厳密な知識を持たぬ旅人たち、著名な神仏は全て記録したいと願う旅人たちの求めに応じて行われたことではなかったかと思われる⁴⁸。

伊勢参宮後に上方を目指す旅は、熊野街道を辿るコースと、初瀬街道や若山街道を辿り、奈良を経て京都・大坂に出るコースとに大別される。江戸時代の熊野街道は、熊野三山自体ではなく、那智大社に隣接する青岸渡寺を第一番札所とする西国三十三巡礼に赴く道であった。神宮参拝から三十三所の観音を巡る仏教信仰へと転換する訳である。伊勢から大和越えとの分岐点である田丸に掛けての空間が、転換の地であった。田丸の旅籠屋では、笊摺という白い薄衣と菅笠など、巡礼の衣装を販売しており、伊勢参宮を終えた旅人で西国巡礼に赴く者たちは、ここで姿を替え、巡礼に「変身」して熊野街道を辿って行った。

行動にも規制が加わる。旅人の記した道中日記のなかに、田丸から熊野街道に入ってまもなく、「精進固め」をするという記述を見ることが

ある⁴⁹。巡礼の最中は仏教信仰を行っている証左として、精進潔斎を行っているのである。伊勢参宮時に御師宅で豪華な魚料理を楽しむのと対照的である。札所の最後、三十三番の谷汲山華嚴寺で、笈摺堂にそれまで着していた笈摺を納め、本堂の柱にある「精進落とし」の青銅製の鯉をなで（あるいはなめる）、精進を終えるとされる。道中日記には、その後に鮎を食べたなどという記述も見られる⁵⁰。

伊勢参宮後に大和越えではなくわざわざ険しい熊野街道を辿り西国三十三所巡礼を行ったのは、参宮客全体の十分の一以下であったと推定され、特別な願掛けをし、強い信仰を有していた者たちだったと思われる。しかしそのような彼らも、伊勢参宮の際には御師の家で豪華な魚料理を楽しみ、三十三番の谷汲山華嚴寺参拝後には精進落としとして魚を食べた。国元からの旅の全体が仏道の旅、精進の旅ではなく、伊勢参宮を終えてから谷汲山華嚴寺までの区間、時間にすれば概ねひと月半ほどの間のみ、観音信仰、巡礼という形を取るものである。その間は巡礼に姿を替え、精進も行ったが、それは一時的なことで、空間、時間が終わればまた元の俗の姿、俗の生活に戻る。一時的に姿を替えること、これは僧侶が附髪をして一時的に俗体になること、勅使の参向時に一時的に布で隠すこと、梵鐘の音を一時的に停止すること、などと現象として共通すると言えるのではなからうか。

三、幕末・維新期の「神仏分離」

1、文久三年の神宮改革

文久三（一八六三）年に朝廷が推し進めた神宮改革は、直接には異国への危機意識が高まるなか、攘夷の祈願を求めて勅使を神宮へ派遣する

ことを契機に始まった。三月から九月までの間、五人の勅使が交代で伊勢に滞在し、神宮のみならず宇治・山田市中の社会に大きな影響を及ぼす改革を強行した。その経緯については藤枝恵子氏が詳細に検討を加えているが、山田奉行を始めとする幕府関係者への薄礼化、御師の商業的行為を否定すること、そして宇治・山田から仏教的要素を排除することに要点があった⁵¹。宇治・山田の地でこの時期に神仏分離が始まることは、西垣晴次氏⁵²が既に指摘するところである。だが前章までに見てきたように、幕末を待たずとも江戸時代中に神と仏の分離の動きは認められる。文久三年に始まる動きは、それまでのものとは何が異なるのか、また維新後の神仏分離策とどのようにつながるのか、「分離」を求める主体、目的を含めて整理する必要があるだろう。

文久三年六月に、当初の勅使、柳原光愛と橋本実梁に替わり六条有容、河鯖公述が伊勢に赴いたが、祭主藤波の禁忌厳正の意向を受けて七月一日に十二か条にわたる指示が示され、会合所を通して宇治・山田の住民に布達される⁵³。このうち六か条が宇治・山田市中の仏教的要素を制限したもので、二か条が僧侶や被差別民が関与する葬送儀礼・速懸についてのもので、残り四か条が被差別民に関わるものである。この時期には、伊勢神宮門前町に相応しくない存在として、来襲が予測された異国人と、僧侶（仏教）、被差別民とが、いわばセットになって排撃されたのである⁵⁴。

このなかで仏教関係の規制としては、まず冒頭の第一か条で、大祭時には寺院を囲い隠し、梵鐘の音を停止させるとするが、これは一八世紀半ばから行われた内容である。だが他の条項で、平常でも師職宅や参道で仏家の鳴物や念仏を差し止めたことが大きい。仏教にとって最も重要な盆中行事にも制限が加えられた。空間や時間によって区切られているとは言え、もはや仏教は、存在それ自体が否定されつつある。元治元

(一八六四)年三月三日には、伊勢在住で祭主との間を取り次ぐ神官・大宮司が「寺院宮川外へ為退候様」との出願をしているが⁽⁵⁵⁾、維新後の廃仏毀釈につながる動きと言えよう。

ただしこの段階の改革は、基本的には綱紀肅正を重んじるという観点からのものであり、根拠となる理念は旧来の触穢観念であった。第五か条目で速懸について「僧俗者野方付候様」とし、かつ第十か条目では大祭時には時刻をずらすように求めている。速懸の野送り以前、つまり実際に死んだ時から僧侶や近親者が詰め、仏教式の葬式同様となっていることを咎め、「本来の」速懸を行うべきだとしており、神道式の祭礼、神葬祭の採用は問題にされてはいない。

「神宮改革」が進行中の文久三年、祭主の指示に基づき神宮長官から、「親類断」「野別」「別服」などと称して服忌を軽くしたり、火による穢れの伝染を避けるための様々な方便を禁じるなどの、「禁忌ニ関スル令達」という十五か条にわたる指示が下されている⁽⁵⁶⁾。速懸についても「野送ノ前日ヲ死日ト定メ」、その様子も「本葬礼ニ似寄り」という状態であることを難じたものであった。

僧尼拜所の問題も基本的には同様である。神宮長官の日記には、この時期に僧尼拜所問題をめぐり、内宮・外宮間や山田奉行、住民組織との間で膨大な書状のやりとりが認められる。高札を両宮内各所のみならず別宮などにも立て、また僧尼を取り締まるために番所を建てるなどの新たな対応も見られるが、僧尼参入を制限し拜所を置くこと自体は、これまでの有り様と変わることはない。また前述のように附髪での参宮は容認されているのであり、単にその厳密な取り扱いが求められたに過ぎない。ただし、神宮の狼狽振りは、いかにそれまで僧尼の参宮が黙認されてきたかを示すものとも言えよう。

2、維新後の神仏分離

慶応四(一八六八)年三月一三日、王政復古の大号令が発せられ、その半月後の三月二八日に「神仏混淆」を禁じたいわゆる神仏分離令が出された。宇治・山田においては、この直後から廃仏毀釈の嵐が沸き起り、祭主から会合所に宛て、過激な行為に及ばぬようにとの通達が出されるほどであった。同年七月に度会府が設置され、仏教色をまとう地名・社名の改称、僧侶の還俗(「復正」)、廃寺が相次ぐこととなる。この過程をここで全面的に論じることにはできないが、江戸時代段階の神仏関係、また幕末神宮改革における仏教排撃との比較において、注目すべき点に限り言及しておきたい。

文久三年に朝廷から派遣された勅使は触穢制度の厳密化を求め、社会の実態に合わせて運用したり軽減を図る「方便」を否定した。人の死を送る速懸については、野送り前に僧俗が付くことを咎めるなど、本来のあり方の遵守を求めた。だが速懸はそもそも神道の制度ではなく、最終的には僧侶の手によって、被差別民も関与して寺院で弔うものであった。維新後は、宇治・山田一統に速懸という作法ではなく、神葬祭により死を送るべきことが奨励される。

神宮領住民からの神葬祭移行の出願は、明治元(一八六八)年の一月から一二月に集中する。幕末段階に山田奉行が神葬祭を奨励していたとの指摘もあるが、幕府の遠国奉行が主体的にそのような指示を下したとは考えにくい⁽⁵⁷⁾。神職のみでなく住民一般への神葬祭移行の奨励は、やはり度会府開設後のことであり、府知事として赴任した橋本実梁とそ
の下で実権を握った浦田長民が主導したものと考えるのが自然であろう。橋本実梁は文久三年の神宮改革時に伊勢に赴いた勅使であり、浦田長民はそれに呼応して活動した内宮の会合年寄であった⁽⁵⁸⁾。

以後行われる神葬祭の作法は、実質的には速懸から仏教色を排するという形で行われた。明治五（一八七二）年三月に「宮川内御規則改正」により、この地独自の触穢制度一切の廃止が命じられ、そのなかで速懸も「政教ニ拘り、人情ニモ悖り候事」との理由で、最終的に否定されるに至る（ここでは、仏教排除は問題になってはいない）。文久三年改革時にはその本来のあり方を厳守するように徹底が図られた速懸が、わずか十年も経たないうちに、道徳的な理由で否定されるに至ったのである。過激で無秩序な廃仏毀釈の動きを行政的に押し止めたとしても、住民がこぞって神葬祭に移行すれば、寺院の経済は成り立たない。神葬祭への移行の奨励、あるいは半ば強制は、宇治・山田において維新期に百六十一か寺中百四十六か寺が廃寺に追い込まれるという事態⁵⁹⁾の重要な要因となった。

文久三年改革時には、宇治・山田市中の寺院や僧侶の活動に制限が加えられたとは言え、大祭時に寺院を覆い隠すことが命じられる程度に留まっていた。だが明治二（一八六九）年の明治天皇参宮時には、「神領中参道ニ有之候仏閣仏像等尽取払可申」、そして市中において「仏書仏具等商売致候儀不相成」が度会府から布告され⁶⁰⁾、宇治・山田の仏教的要素は、時間・空間を問わずその存在を否定されるに至った。その後、寺院側の運動により一部は残されたが、僧侶の還俗（復正）への圧力も加えられたことも相俟って、宇治・山田の仏教勢力の受けた爪痕が甚大であったことは言うまでもない。

明治五（一八七二）年に至り、触穢制度の否定と共に僧侶の参宮も容認された。幕末期には、僧侶と共に異国人と被差別民が激しく排除されたが、条約改正問題が意識されるなかで外国人の参宮が日本人一般同様に認められ、被差別民についても実態はともかく法的にはその存在自体

が解消された。文久三年に始まる、神宮とは異質な勢力の排撃は、根拠を失った。だが、当然のことながらこれによって宇治・山田の寺院勢力が復旧するものではなかった。

おわりに

伊勢神宮の門前町、宇治・山田において、江戸時代中に神と仏とは、明らかに異なるものとして認識され、扱われてもいた。阪本是丸氏ら神道史研究の立場から指摘されている如く、維新期の神仏分離令の前提に、神仏が「習合」した宗教の実態があった訳ではない。江戸時代の伊勢神宮領において、神と仏とは明確に区別して意識され、かつ触穢体系に基づき、それに触れない程度に仏教を遠ざけつつ、しかし観光都市としての成り立ちに阻害しないように、時間と空間を分けて共存し、あるいはそれと認識したまま、接触を容認していた。その点では神と仏の「判然」たることは、既に行われていたと言つてよい。それは必ずしも前代から引き継がれたものではなく、江戸時代に入ってから「分離」の動きが存在したのである。

神仏の「分離」を推し進める動力は、主として二つあった。一つに神宮の神官たちが、諸国を巡回する神宮御師としての立場から、活動が共通し利害が対立しかねない山伏らを排除しようとした点である。問題の難しさは、実態として山伏や彼らに類似する者が、中世末から近世初頭にかけて神宮の御師に転換していくなど、両者が極めて近似的な存在だったことである。内院までの参拝特権を保障され、事実上の御師としての活動を継続した慶光院は、その象徴的存在であろう。だが、対外的危機が高まった頃、伊勢神宮が異国人と中世熊野の悪僧を重ね合わせてイメー

ジしたように、山伏らは一般の僧侶と区別され、一貫して強い警戒の対象となっていた。

二つ目に、山田奉行の行政的な容喙である。三祭礼時の僧侶の参宮や宮域に建つ寺院について問題視したのは、神宮側ではなく歴代の山田奉行であった。江戸から派遣された旗本役人が排仏思想に染まっていたとは考えにくい。山田奉行は在任中に市中の寺院を参拝して廻ることが慣例でもあった。

神宮最大の行事、遷宮の費用を負担するのは幕府であり、それを管轄することを始め、伊勢神宮を保護し、その本来あるべき姿を維持することにこそ、山田奉行の役割がある。職務に忠実な山田奉行ほど、神域に寺院が建ち、神事に僧侶が参加することを奇異に感じ、規定と実態の齟齬を「運用」で融通無碍に扱うことを許容できなかったであろう。幕府の宗教政策がそこに反映しているのかについて、ここで答える用意はないが、少なくとも伊勢神宮や神道を国家保全の祈禱をなす独自の役割を持つものと位置付ける以上、仏教とは区別された扱いと成り立ちを求めるのは当然と言えよう。

「判然」とさせつつ「併存」させていた江戸時代中の「神仏分離」と、少なくとも一時は仏教、寺院の存在自体を否定する維新後の神仏分離とは、明らかに性格と段階を異にしていた。新たな神仏分離政策は、伊勢神宮など神社世界自体から出たものではなく、外国との接触という社会情勢を背景に、新しい政治思想により行われたもの、と言わざるをえない。

注

(1) 阪本「廃仏毀釈と国家神道―神仏の習合から分離への道程―」(『歴史と

地理』五四〇、二〇〇〇年)、「神仏分離研究の課題と展望」(『神社本庁教学研究所紀要』一〇、二〇〇五年)、「神仏分離・廃仏毀釈の背景について」(『明治聖徳記念学会紀要』復刊四一、二〇〇五年)。なお遠藤潤「明治維新期における神仏分離をめぐる論点整理―阪本是丸の論を中心として―」(『神仏信仰に関する通史的研究Ⅰ(平成一八年度 報告・討論要旨集』、国立歴史民俗博物館新谷研究室) 参照。

(2) 『神仏習合』(岩波書店、一九九六年)。

(3) 「近世奉幣使考」(同『近世日本の国家権力と宗教』、東京大学出版会、一九八九年所収)。

(4) 阪本『明治維新と国学者』(大明堂、一九九三年)、田中秀和『幕末維新期における宗教と地域社会』(清文堂、一九九七年)、村田安穂『神仏分離の地方的展開』(吉川弘文館、一九九九年)、など。

(5) 続群書類従本を用いた。

(6) 池見澄隆「中世における神仏関係の一面―仏法禁忌を中心に―」(『日本仏教学会年報』五二、一九八六年)。

(7) 『文保記』は鎌倉時代に度会行忠ら外宮神官らが執筆したとされる神道五部書の影響を強く受けているが、この部分を近世段階とは異なり「仏法の息をかくし」と読んだ。これは単なる排仏ではなく、「肅敬の至」を表すものであった(萩原龍夫「鎌倉時代の神宮参詣」『仏教文学研究』第五輯、同「伊勢神道と仏教」『日本宗教史研究』3 諸宗教との交渉)。

(8) 忌み言葉は平安初期に成立した神宮の規範書、『皇大神宮儀式帳』に既に見える。忌み言葉の存在は、この時期に仏教が神宮周辺に浸透し、あえて言挙げする必要があることを示している(嵯峨井建「伊勢神宮の神仏関係」、『神道文化』五、一九九三年)。

(9) 池見澄隆氏は前掲論考において、鎌倉末期の神宮祭主一族出身で出家して醍醐寺権僧正となった通海の著『通海参詣記』を分析し、当時の仏教者が神宮の仏教禁忌についていかなる見解を持ったのかを整理した。それによれば、忌詞については、「名字」のみが禁忌となるのであって、「体」は禁忌してはならず、また「礼仏・読経」という行為を禁忌の対象としても、僧・

尼という存在そのものは禁忌の対象となっていない」とする。

- (10) 高橋『伊勢神道の成立と展開』（大明堂、一九九四年）。
- (11) 以下、『大神宮故事類纂』（皇學館大学神道研究所架蔵）による。
- (12) 西山『道者と地下人』（吉川弘文館、一九八七年）他。なお、三日市兵部と成願寺南覚坊との争論については、上相英之氏が近年民俗学的見地から検討を加えている（神宮渡始式における老女―その名称と担い手を中心に―）『人間文化』二二、神戸学院大学人文学会、二〇〇七年、「伊勢神宮風宮家と「風宮橋支配由来覚」『御影史学論集』三二、二〇〇七年）。
- (13) 宇仁一彦『伊勢御師の形成―太郎館大夫の場合―』『社会と伝承』第九卷二号、一九六五年。また、江戸時代末期に蘭田守良によって著された『神宮典略』は、成願寺の山伏が太郎館大夫に転じるなど、宇治六坊に属する山伏たちが「いつの程にか師職とな」ったことを指摘している。なおこれら寺院御師については、論文の所在を含め、千枝大志氏に多くの御教示を得た。
- (14) 熊野街道の最大の難所とされる八鬼山を越えていく途中には、一町ごとに地蔵形の町石がある。戦国末期に伊勢の御師たちが奉納したものであり、それ自体も江戸時代にはタブーであった伊勢と熊野の結び付きを伺わせるものだが、御師たちに混じって、外宮の西側に位置し、修験道当山派の正先達寺院である世義寺が奉納した町石がある点も注目される（『三重県石像物調査報告Ⅰ』三重県教育委員会、二〇〇九年三月）。
- (15) 幕末期に異国船が接近した時、伊勢神宮ではそれを中世に熊野悪僧が来襲したことを想起した（拙稿「幕末異国人情報と伊勢神宮」（佐々木克編『明治維新期の政治文化』思文閣出版、二〇〇五年）。
- (16) 宝暦一三（一七六三）年の道中日記、『西国順礼道中細記』（埼玉県立文書館・平山家文書）など。
- (17) 石巻良夫『伊勢神宮の宗門改』（『藝文』九号、一九一八（大正七）年、京都文学会）。
- (18) 「神都ノ寺院」（神宮文庫蔵）。
- (19) 「伊勢神宮の神仏関係」（『神道文化』五、一九九三年）。
- (20) 「神宮編年記」（神宮文庫蔵）。以下、神宮神官の言動や掲げる史料は、特

に断らない限り同史料による。

- (21) 「宮中物語」（『大神宮故事類纂雑載部二十八』所収）。
- (22) 大西源一『参宮の今昔』（神宮司庁、一九五六年）。
- (23) 拙稿「速懸―近世宇治・山田における葬送儀礼」（『三重大史学』四、二〇〇四年）
- (24) 『宇治山田市史』（宇治山田市、一九二九年）。
- (25) 寺院の修復や住持の入退院時には、住民組織たる会合所を経て山田奉行所に届け出ることになっていた。新たに入院する場合は、訴訟日に奉行所へ挨拶に行くことにもなっている。宝永八（一七一）年には、入院日を正確に上申するようとの叱責もなされ、安永七（一七七八）年には改めて届け出の厳守が申し渡された。なお、寛政二（一七九〇）年には寛政の改革の一環として住持の進退を直接奉行所に届け出ることとしたが、会合所の抗議により寛政一〇年には旧に復している（『神都ノ寺院』）。
- (26) 前掲石巻良夫論文。
- (27) 宇治山田市史資料。
- (28) 前掲『神都ノ寺院』。
- (29) 拙稿「近世の宇治・山田における被差別民禁忌について」（『人文論叢』二〇、二〇〇三年、「近世の宇治・山田における死穢の忌避について」（『人文論叢』二二、二〇〇四年）他。
- (30) 嵯峨井建「中世に於ける神前読経の場」（『儀礼文化』三五、二〇〇四年）。
- (31) 『大神宮故事類纂』（雑纂部三二、私祈禱参宮人六）。
- (32) 「松尾弘永雜記」、「大神宮故事類纂」所収。
- (33) 堀伊賀守利庸（としつね）は、延享三（一七四六）年から寛延四（一七五二）まで山田奉行に在任。「神都春秋」には「堀奉行は文才あり、政道も正しく取締も厳といふ評があつた」とある。
- (34) 「西国三十三所道しるへ」（舞鶴市郷土資料館糸井文蔵）。
- (35) 天保一五（一八四四）年の道中日記「万覚帳（参宮・関西方面道中記）」（群馬県立文書館・市沢勲家文書）、文政六（一八二三）年の「伊勢参宮旅日記」（『石巻の歴史 第九卷 資料編3 近世編』（石巻市、一九九〇年）、など。

- (36) 大西源一『大神宮史要』(平凡社、一九六〇年)。
- (37) ただし、一八世紀半ば以降でも一般の僧侶が僧尼拝所を用いたとは必ずしも言えない。例えば文政八(一八二五)年七月に僧尼の参入を拒む役割を持つ木下宮人が、僧尼拝所へ行くように指示された僧侶が「過言」を申しため手荒に取り扱ったとして、七日間の謹慎処分を受けている。僧侶は宮中まで参拝できると認識していたから不満を持ったのであり、そして神宮側も僧尼を排除するとはいえ無碍に取り扱ってはならぬとしていたことが分かる。また寛政四(一七九二)年には、僧侶が笠をかぶり通るため禁制が行き届かず、以後は参宮人に笠を取らせるべきことが議論されている。
- (38) 『宇治山田市史』。
- (39) 例えば明和五(一七六八)年十一月に、勅使通行道筋の「石塔石仏類」を「御目障不相成様、葭簀二而も菰二而も懸ヶ置可申」との触が出されている(『京都町触集成』四卷一九二二号)。
- (40) 藤井貞文「神仏混淆」(『神道宗教』二〇、一九五九年)に、後水尾天皇の十子で天台座主を務めた堯想法親王の日記の貞享四(一六八七)年十月二八日条が紹介されている(『妙法院史料』所収)。それによれば、宮中の神事に僧尼の往来が禁じられるが、(剃髪の)医師は「衣冠」を着し、老輩の医師らは「俄ニツケカミ」を付けているのだと言う。堯想法親王は「誠ニ可絶倒也」と記す。彼の批判はこれに留まらない。宮中屏風の絵で法師が描かれている物を撤去あるいは「以紙張之」という措置をしたことについても、外国の風俗として行うのであれば、中国の聖賢たちや人形の絵にも同様にすべきではないかと難じる。宮中でも「隠す」行為が行われている点に注目しておこう。神事中に寺々の鐘を停止したことについても、鐘の音が耳に入り清浄を犯すのであれば、比叡山、愛宕山、浄土寺山、阿弥陀峯など全て宮中から見えるのであるから、「眼根」の清浄のために「何ゾ是ヲ不停止也」と手厳しい批判を加えている。彼は天台座主という仏教者の立場から、仏教要素の忌避の慣行について批判を加えているのであるが、朝廷世界での仏教を忌避する方法、仕組みは伊勢神宮におけるものと同様であったことを知る。なお、藤井貞文氏は、元文三(一七三八)年の大嘗
- 祭に際して一〇月二七日に、僧尼法体の輩の築地内往来を禁じつつ「但、其形俗体こしらへ候て、穩便に応反之分は不可苦候事」と達せられたことも紹介している。宮中でも僧侶は外観を「俗体」にすれば許容されたのであった。
- (41) 「神都ノ寺院」。
- (42) 「伊勢山田領町方寺社録」、神宮文庫蔵。
- (43) 『明和町史 史料編第2 文書史料』(明和町、二〇〇六年)。
- (44) 『宇治山田市史』。
- (45) 新城常三「新稿社寺参詣の社会経済史的研究」、塙書房、一九八二年、吉井敏幸「西国巡礼の成立と巡礼寺院の組織化」元興寺文化財研究所編『近畿地方を中心とする霊場寺院の総合的研究』、一九八五年)。
- (46) 大西源一『大神宮史要』。
- (47) 「西国・畿内集印帳」(埼玉県立文書館蔵・持田(文)家文書)。
- (48) 中澤伸弘氏は「近世の神社参詣における「朱印」の一考察」(『神道宗教』一九九、二〇〇、二〇〇五年)において、納経帳に見る神社印を多数紹介している。伊勢神宮関係では、文化元(一八〇四)年三月八日の「内宮天照皇太神宮 荒木田神主八幡大夫」と記されたものがあり、しかもこれの裏書きに「内宮様二而者本本宮ヨリ御正印ハ一切出申候趣ニ付、無致(方脱カ)塚本注」うじ橋詰八幡太夫様江参り御願ヒ申上候処、段々咄し合之上御認メ被下候」とあると言う。参宮客が納経帳を持参し内宮社務所に求めたが拒否され、仕方なく宇治橋詰めの御師・八幡太夫と交渉して得たものと分かる。ただ外宮については「役所」の印が捺され、更に別宮の瀧原宮と伊雑宮では「神宮寺」「千田寺」が記しているが、伊雑宮のものは実に「奉納経」の形式が採られているのである。こうした納経帳が、明治維新後にどのように変容を遂げるのかに関心が及ぶが、中澤氏は地方の有力神社が今日のような朱印の形を整えるのは明治中期以降であろうと展望している。
- (49) 「道中日記」(会津若松市史編集グループ・林壮次家文書)。
- (50) 「伊勢参宮名所旧跡西国順礼道中日記」(弘化四「一八四七」年)、『前沢

町史下巻（二）『前沢町教育委員会、一九八八年』など。なお拙稿「道中記研究の可能性」（『三重大史学』八、二〇〇八年）参照。

（51）藤枝恵子「幕末の伊勢神宮と山田奉行―文久三年勅使参向をめぐって―」『日本史研究』三〇五、一九八八年。

（52）西垣『お伊勢まいり』（岩波書店、一九八三年）。

（53）藤枝前掲論文に全文が翻刻紹介されている。

（54）幕末の異国人問題については、前掲拙稿「幕末異国人情報と伊勢神宮」。

（55）ただしこれは神宮が同意したものではない。内宮・外宮の間では大宮司の出願は「御神宮二者元々御存無之儀」とし、外宮では大宮司の役人呼び寄せ「勝手ニ寺院之儀被申出候者如何ニ候」と申し遣わしている。

（56）『宇治山田市史』下巻「風俗篇」に全文翻刻されている。

（57）『三重大史 資料編 近代4 社会文化』（三重大、一九九一年）の解題では、「幕末には、既に山田奉行所が仏式の葬送を排して神葬祭を奨励してきたため、度会府下ではこの神仏分離策が短期間に受け入れられ」とするが、その典拠は不明である。あるいは、神葬祭への出願書類中に、山田奉行時代に布告があったとする文言に依るものであろうか。だが山田奉行は、明治元年七月末に度会府が開かれるまではその任にあった。王政復古後の慶応四年閏四月一九日に神祇事務局は諸国の神職に対して神葬祭への転換を求めている。山田奉行所からの神葬祭移行奨励とは、この神祇事務局の意向を受けて通達したものに過ぎないのではなからうか。

（58）なお、これをもって伊勢神宮世界に維新期の神仏分離政策を支える排仏思想があったとするのは当たらない。浦田長民は伊勢神宮神官の子息であったとはいえ、江戸時代以来の神宮世界のなから生み出された人物ではなく、京都の志士らとの交流を持ち、尊攘思想を高めた者である。それゆえ必ずしも江戸時代中の宇治・山田で受け容れられてはいない。

（59）『宇治山田市史』。

（60）『三重大史 資料編 近代1 政治行政1』（三重大、一九八七年）。

「付記」

史料の閲覧に際しては、神宮文庫、皇學館大学神道研究所、伊勢市立図書館、三重県立熊野古道センターにお世話になった。記して謝意を表したい。

本稿は、平成二一年度科学研究費補助金 基盤研究C 「江戸時代における参詣街道沿いの地域社会の構造」（課題番号一九五二〇五六七）及び平成二一年度科学研究費補助金 基盤研究C 「宗教都市における神仏分離の実態的研究」（課題番号一九五二〇〇六九、研究代表・皇學館大学教授 櫻井治男）の研究成果の一部である。