

神仏への祈りの多様化と伊勢神宮

―法楽・仏教的祈禱に関する事例を中心に―

福井裕道

はじめに

伊勢神宮（以下本文中では神宮とする）は国家第一の宗廟として、旧儀を守り、常に清浄な状態を保持することが何よりも肝要であった。それゆえ仏教は、神宮やその周辺では禁忌の対象であり、忌避される存在であったとされ、神仏習合の進展により他の神社において実施されるようになった神前読経についても、神宮では終始一貫して行われなかった。

一方で神宮の周辺には、古来より神宮寺や禰宜・祭主の氏寺が存在し、鎌倉時代には法楽寺・法楽舎という公的な法楽施設まで登場するようになった。また出家神主に代表されるように、祠官による仏教への個人的な帰依も厚かった。加えて、『文保記』⁽¹⁾に「屏^二仏法息^一」、(中略)故禁^二経教^一、忌^二僧尼^一」と記される禁忌規定についても、当代の僧侶・通海(第一章第二節参照)の認識に示されるように、読経などの仏教的行為はともかく、僧・尼という存在そのものは禁忌の対象とはなっておらず、仏教の宗旨それ自体が問題視された訳では必ずしもなかった⁽²⁾。

あくまで、仏教が直面する死穢への禁忌が主眼にあり、『文保記』の趣旨もその域を出たものではない。実際に、僧侶の参宮などの際には、僧侶自体を忌避するのではなく、群参や声高の念仏など視覚的・聴覚的に仏教的とあからさまに分かる行為が憚られたに過ぎなかったことが先学により指摘されている⁽³⁾。

このように、神宮と仏教との関係性については、禁忌との関わりから検討されることが多かったが⁽⁴⁾、この点について本稿で議論を再提起するつもりはない。またそれ以外にも、氏寺等の神宮周辺寺院や僧侶による参宮、伊勢神道における仏教理解など様々な観点から研究が行われ、その成果は枚挙にいとまがなく⁽⁵⁾、すでに飽和状態にあるといっても過言ではない。

以上のような先行研究の状況を踏まえ、本稿では、まず前提として神道書の解釈といった思想的観点からの観念的な神仏論ではなく、引付文書や古記録に記される、神宮への仏教的要素を含んだ祈りに関する事例を主たる分析対象とする。それらの事例について、実施者の性格や時代的背景、神宮側の受け止め等の観点から考察することで、神宮に対する仏教という存在の(思想的レベルではない)実際のな位置付けを示すことができるのではないかと考える。これまでの先行研究では、禁忌規定との関係に格別の注意が払われることが多かったがために、

各々の祈りへの思惑やその背景等に関しては案外見過ごされがちであったようにも思われる。以上のような問題認識のもと本稿では、具体的には以下に示す三つの論点を掲げること、神宮における仏教という存在の実際的な意義を明らかにしていきたい。

第一の論点として、公権力(朝廷・幕府)による祈禱命令や、有力者(貴族・武士)による祈りの中から、仏教的要素が含まれる事例(仏典の寄進や転読命令など)を抽出し、その意義や背景を捉えたいと考える。周知の通り、神宮へは毎年古来より、祈年祭、二度の月次祭、神嘗祭に際していわゆる四度使が参向し、変異や神宮違例の場合には臨時奉幣が実施された。また、天皇不予など特別の事情を有する時には公卿勅使が派遣され、天皇による私的祈願も行われた^⑥。これらはすべて、仏教的要素など全く含まず、(実施の契機が臨時であれ)祈りの手法としては正規なものであるといえる。その一方で、重源・東大寺衆徒参宮時の大般若経供養を嚆矢とした、神宮への仏教的手法を用いた祈禱^⑦が、事に及んでしばしば実施されてきたのである

【表一】。これらの「イレギュラー」な祈りには、先に見た「定例」の祈禱とは異なり、それがあえて要請されるに至った要因や背景が各々に存在していたと考える。ましてや、存在自体の

忌避でないにせよ「仏教禁忌」の原則を有した神宮に対してのそれであるから、よほどの強い意思があったと想定されよう。第一章では、まず重源・東大寺衆徒による参宮の意義を強調した上で、その後増加していった神宮への仏教的祈禱の事例を、実施主体ごとに取り上げ考察を加えていく。

第二の論点として、重源・東大寺衆徒による参宮と仏教的祈禱が実現しえた、基盤としての中世的な神仏観へと目を向ける。いうまでもなく、中世は神仏習合が発達した時代であったが、それは思想書の中の世界だけにとどまることなく、実際の神仏への祈禱にも反映され、その祈り方は多様性と柔軟性を獲得していったのだと考える。既に古代には各神社に神宮寺が創設され、神前読経も開始されるなど神仏習合の萌芽は存在した。しかし神宮においては、神宮寺こそ創設はされたものの、すぐに公権力の意向により遠方の地へと度重なる移転を余儀なくされた(第一章第二節参照)。諸社では神社の御垣内(の神宮寺や本殿に隣接した殿舎)で行われた神前読経^⑧も、この時期の神宮においては、読経のための「神前」という場がそもそも想定されていなかったともいえよう。このように古代より存在する神前読経という手法は、空間的意味での「場」という概念が重要であり、それゆえに、神宮にとってはもちろん、一般的にもや

や「堅苦しい」ものだったのではないか。

対照的に、第二章で主に論じる、大江匡房により創設された「法楽」や、その発展形としての「法楽和歌」は、同じ仏教的手法による神への奉仕でありながら、僧侶を揃え読経を実施する「場」を設置することを必須とはしない点で、より柔軟性の高い祈りの方法なのではないかと考える。匡房が直接神宮に法楽を行った訳ではなかったが、当該期の匡房ら知識人たちにより、神仏への祈り方が多様化し柔軟性を増していたことが、東大寺勸進という先例なき大事業が実現しえた基盤の一つであったことを示したい。

もう一つ避けて通れないのは、いわゆる「私幣禁断」との関わりである。『延喜式』に規定される、天皇以外の者が神宮へ私的に幣帛を捧げてはならないという古来よりの規定とその緩和は、権禰宜層を中心とする私祈禱の請負や御厨・御園といった神宮領の創設という観点からこれまで論じられてきたが、本章では純粹な信仰面に着目し、九条兼実の信仰態度を例に、私的な祈りの増加を仏教的要素と結び付けながら考察することを試みる。

第三の論点として、仏典や経蔵（仏典を保管しておく施設）といった仏教的事物が、神宮においてどのように捉えられ、実

際にいかにして運用されていたのかについて検討する。神宮における神仏隔離が視覚的要素を本質とするならば、これらの事物の取扱いが重要な論点となろう。具体的には、まず大般若経を中心とする仏典の寄進状況を確認し、それらを神宮がどのように受け入れていたのか、主体によって対応に差異はあるのか、そして「内七言」の忌詞でもある「経」をどこに保管したのかといった点について、限られた事例ではあるが考察を加える。また、神宮にかつて存在した経蔵に関して、比較的史料に恵まれていることから、費用の取り分など興味深い事例をいくつか紹介する。

最後に、中世末期の事例より、僧侶による勸進と散銭（今でいう賽銭）に焦点を当て、伊勢信仰の「大衆化」という流れの中に仏教的要素を位置付け、近世への橋渡しとしたい。

本稿全体を通して、公的な存在として常に正常であることが期待された神宮に対する、「イレギュラー」であり「タブー」でさえありえた、仏教を用いた祈りと私的な祈りの有する意義と、両者の接点を描き出すことを目標としたい。

第一章 伊勢神宮への仏教的祈禱——公武政権との関わりから——

第一節 仏教の本格的流入の嚆矢——重源・東大寺衆徒による参宮の意義——

重源・東大寺衆徒による伊勢参宮に関しては、先学による研究の蓄積が多数存在しており⁽⁹⁾、新たに付け加える論点は多くはない。しかしながら、この出来事が内外に与えた影響は極めて大きく、それは神宮にとつても例外ではなかった。本節では、まず先行研究の成果に則りながら、重源・東大寺衆徒参宮時の状況を諸史料に基づき概観する。その上で、この参宮が後白河院や九条兼実といった公権力による国家的な勧進として実施されたという点と、その後には与えた影響についても検討を加えていく。

『東大寺衆徒参詣伊勢大神宮記』⁽¹⁰⁾によると、重源・東大寺衆徒が神宮に参詣したのは、文治二年(一一八六)、建久四年(一一九三)、建久六年(一一九五)であったことが読み取れる。以下では、最も詳細に記録されている文治二年の例を取り上げ、その概略を確認しておく【表一—1】。重源はまず二月に「為_レ祈_二申造大佛殿事_一」、参詣して通夜を行なっていたところ、「吾近年身疲力衰難_レ成_二大事_一」、若欲_レ遂_二

此 願_一、汝早可_レ令_レ肥_二我身_一ニ云々」という夢告があった。これを受けて同年四月に、「大般若経_二部_一」と「僧綱以下六十口僧都」とを伴って再び参宮した⁽¹¹⁾。一行はまず、外宮禰宜度会氏の氏寺である常明寺にて、大般若経供養・転読と番論議を行なった。その後、今度は内宮へと向かったが、その際「僧都群参依_レ有_二其憚_一」という理由で三名ずつ礼拝することになった。その上で、内宮禰宜荒木田氏の氏寺である天覚寺で、先ほどと同様に大般若経供養・転読と番論議を実施した。そして一向は、同年五月三日には東大寺へと戻ったという。

ここではひとまず、重源・東大寺衆徒の参宮により仏教が神宮へ初めて公的に流入したこと、そして、それに対する神宮側の対応は決して拒絶的ではなく、両宮の禰宜が自らの氏寺を提供していることなどから、むしろ好意的で丁寧なものであったことを確認しておきたい⁽¹²⁾。それではなぜ、このような先例なき大規模な出来事が実現するに至ったのであろうか。それは、公権力による積極的なイニシアティブがあったからだと考えたい。『東大寺衆徒参詣伊勢大神宮記』に記載されている院宣を次に引用する。

【史料一】『東大寺衆徒参詣伊勢大神宮記』

院宣云、

東大寺盧舎那佛者、聖武皇帝勤進、天下之衆庶講請伊世大神宮^二所^二建立^一也、天平十五年堂宇草創、天平勝寶四年佛像開眼、綺絶^二常篇^一、斯寺之起、盡^二国銅^一而鑄^二大像^一、掄^二環材^一而構^二崇閣^一、四州之中無^二其比類^一、三界之外未^レ聞^二先規^一、兩主臨幸、萬僧來集、法会之儀、經始云新、妙相端正類^二滿月之相^一、棟宇高峻如^二造天之工^一、四海同浴^二惠澤^一、萬姓普霑^二法雨^一、誠是功被^二天地^一、仁及^二動植^一者歟、而今佛像忽焚毀堂舎為^二煨燼^一、驚遽之甚何以喻^レ此、須^レ因^二古跡^一早修^中營佛閣上、而世及^二澆醜^一時極^二彫弊^一、遂^二彼涼風之迹^一、責^二其旧日之功^一者、緣^レ木求^レ魚煎^レ水作^レ氷者歟、但非^レ可^二默之^一、竊追^二前蹤^一、差^二定行事官等^一、尋付^二知識上人重源^一、相共營^レ之、豈圖、去壽永二年、宋人出来忽以鑄冶、文治元年法皇臨幸、手自開眼、是非^二神宮之冥助^一乎、雖^レ為^二大厦之構^一、蓋^レ終^二不日之功^一哉、就中彼上人重源、忽蒙^レ夢告御願可^二成就^一之趣^上也、仍相^二伴六十口之寺僧^一、^レ轉^二誦大般若之妙典^一、其例未^二分明^一、偏是任^二聖人^一、自^レ君成已、何必温^レ昔哉、以^二此旨^一可^レ下令^二啓白^一給^上者、

依^二院宣^一執啓如^レ件、

文治二年四月廿二日 長官右大辨行隆奉

謹上 尊勝院僧都御房

前半には聖武天皇の代まで遡つて大仏造立等の由緒が説かれ、また、重源に夢告があつたことなどに関しても記されている。当該院宣について阿部泰郎氏は、東大寺再建の「御願文」の代わりとしての性格を有し、このような院宣の配置およびその内容から、重源の意図と呼応した後白河院の東大寺再興への強い意思が反映されたものであると指摘している⁽¹³⁾。また、『玉葉』⁽¹⁴⁾の記載により、後白河院だけでなく九条兼実も今回の勸進を推進する立場に立っていたことが読み取れる。

【史料二】『玉葉』元暦二年（一一八五）三月三十日条

今日、左中辨行隆来、依^二灸治^一不^レ謁^レ之、以^レ人申云、東大寺之事、條々有^レ可^二申上^一、今兩三日之間故可^レ参云々、余云、造寺料材木之中、大物等可^レ執^二大神宮御袖木^一之由、先日聖人所^レ示也、^(有^二靈告等^一云々)而明年可^レ為^二正遷宮山口年^一云々、仍年内可^レ取^二彼材木^一之由所存也、可^レ被^二念申沙汰^一事歟者、行隆日来不^レ存^二此事^一、尤可^レ然之由歸状云々、抑、余非^二執權之臣^一、又非^二

指造寺上卿^一、然而中心思^二此事^一之條勝^二等輩^一、仍聖人
及行隆等常來臨示^二合此事^一也、余外存^二奉公之由^一、内
為^二勝因^一所存等所^レ示也、

ここでは、東大寺造営の材料の一部に神宮の杣を利用する
のがよいという靈告が重源にあり、兼実は、来年は神宮の「正
遷宮山口年」に当たると本年中に切り出すのがよい、とし
ている。後に関白へと就任し、自らも神宮を定期的に遙拝す
るなどしていた兼実が、前例のないような今回の事態に対し
て好意的であつたことは注目に値するといえよう。

兼実の東大寺勸進への関与を示す記載はこれだけではない。
『玉葉』元暦二年（一一八五）四月二十七日条には「東大寺
勸進聖来、余奉^レ渡下可^レ奉^レ籠^二大佛^一之舍利三粒上、奉^二納五
色五輪塔^一、相^二具願文^一、其上入^二綿袋^一、是又五色也」とあ
り、兼実は重源に対して直々に仏舍利、五輪塔、そして願文
を託していたことが分かる。また、建久六年（一一九五）二
月二十九日には、兼実の息子である良経が公卿勅使として神
宮に派遣されている【表一—5】。そこに至る経緯が、『玉葉』
の同日条に「建久別記 伊勢公卿勅使記」として付されている
ので次に掲げる。

【史料三】『玉葉』（建久別記）二月十二日条

今日有^二殿上儀定^一、是東大寺供養事可^レ被^レ申^二伊勢太神
宮^一裁否事也、儀定之趣縦横云々、或佛事不^レ被^レ申^二神宮
云々、或天平被^レ發遣^二遣公卿勅使^一之由見^二要録^一、任^二
彼例^一可^レ被^二發遣^一云々、或又期日已迫、可^レ有^二其煩^一
哉、供養以後可^レ被^二發遣^一云々、以^二二件等趣^一被^二奏聞^一
處、猶可^レ被^二發遣^一之由勅定切了、天平大臣諸兄為^二勅使^一
云々、今度必不^レ可^レ為^二大臣^一云々、

東大寺供養に関して神宮に祈願すべきか否かが話し合わせ、
様々な意見が交わされた。ある人は仏事を神宮へと祈願すべ
きではないとし、またある人は天平の代に公卿勅使として橘
諸兄が派遣された例^{（一）}があるので問題ないと主張した。史
料中の「要録」とは『東大寺要録』^{（一）}のことで、実際に「大
神宮禰宜延平日記云、天平十四年十一月三日右大臣正二位橘
朝臣諸兄為^二勅使^一参^二入伊勢大神宮^一」と記されるように、
東大寺側も神宮との古来よりの関係性を認識していたのであ
る。

結局、後鳥羽天皇の勅裁により發遣が決定された。公卿勅
使が仏事のために神宮へ派遣されたのはこれが初めてであり、
兼実は良経に対して先例や故実を細かく指示するなど、その
並々ならぬ意識を窺い取ることができるといえる。良経が發遣さ

れた旨は『東大寺統要録』(18)にも見え、「建久記」としてわざわざ別項が設けられていることから、当該供養は東大寺側でも重く認識されていたことが判断できよう。

このように、国家的危機とも呼べる南都焼き討ちに際して、神宮での公的な仏事の執行という前例のない出来事が実現し得たのには、後白河院や兼実を筆頭とした時の公権力による強い推進力が必要不可欠だったのである。重源・東大寺衆徒による神宮への参宮は、まさに「国家による勸進」(19)なのであった。

それでは、今回の公的な法楽という出来事が、神宮における神仏観にどのような影響や変化をもたらしたのであるうか。結論を先取りすれば、重源・東大寺衆徒の参宮以降に、仏典が神宮へと流入するようになり、その供養を私的に行うという事例が散見するようになっていくのである。【表一】を見ると、特に大般若経に関する事象が多いことに気付くが、この点については第三章第一節で詳述する。ここでは、具体的な史料を一つ提示して、その意義について述べたい。

【史料四】『玉葉』建久五年(一一九四)正月二十日条

於三太神宮一供二養金泥心経六卷一、以三隆聖阿闍梨一為二導師一、中宮王子誕生御祈也、又春日神社同経一卷供二

養之一、前大僧正為二導師一、各副三布施物一、余今日転三読心経千卷一、法三楽太神宮一、読三百卷一法三楽春日一、皆王子誕生御祈也、

この記載によると、当時閑白の地位にあつた兼実が、僧隆聖を神宮へと遣わし、金泥心経を供養して中宮の皇子御降誕を祈らせた、というのである【表一—4】。神宮の出来事を各年毎に網羅的に記した『神宮史年表』(20)を見ても、重源・東大寺衆徒の参宮以前の段階で、兼実のような中央貴族が、神宮において右記のような仏教的手法でもって直接祈願を命じたという事例を見出すことはできない。忌詞として経を「染紙」と呼んでいた神宮において、このような大きな変化が起こり得たのには、「国家による勸進」であつた重源・東大寺衆徒の参宮と法楽という出来事が先にあつたからであり、それを兼実や神宮側が「先例」として認識していたことによるものではないだろうか。決して、先後関係が逆ではあり得なかつたはずである。ちなみに僧隆聖は、『尊卑分脈』の記載から西行の子供であつたことが分かるが、西行は神宮と仏教とを結び付けることに關して重要な役割を果たしており、この点は後述する(第二章第二節)。

以上の本節での主張を最後に簡単にまとめておく。重源・

東大寺衆徒による参宮は、仏教が神宮へと公的にもたらされた画期的な出来事であったが、それは、国家的危機に直面した公権力による強い要請があつて初めて実現した。そして、神宮へ公的に仏教が流入したという「先例」は、その後で貴族等における認識の変化をもたらし、仏典の寄進や私的な法楽を促すことになつていったのである。

第二節 朝廷・公家による仏教的祈禱

前節では重源・東大寺衆徒による参宮の画期性とその後の変化について述べた。本節ではさらに年代を遡りつつ、朝廷・公家による神宮への仏教的手法を用いた祈禱事例について検討することにより、朝廷や公家の神宮と仏教に対する認識の変遷を示したい。

奈良時代以降、各神社において神宮寺が建立されるようになったが、神宮もその例外ではなかった。『続日本紀』⁽²⁾天平神護二年(七六六)七月丙子条に「遣_レ使造_二丈六仏像於伊勢大神宮寺_一」とあり、国家によって神宮寺が創設されたことが分かる。この「伊勢大神宮寺」については、岡田登氏らの研究によつて、逢鹿瀬寺(一ヶ寺のみ)に比定されることが定説になつたようであるが⁽³⁾、ここではその論争には

立ち入らない。問題にしたいのは、伊勢の神宮寺が社会的にどのような影響を与え、時の公権力がいかなる認識を有していたのかという点である。

【史料五—①】『続日本紀』宝龜三年(七七二)八月甲寅条是日、異常風雨、拔_レ樹發_レ屋、ト_レ之、伊勢月読神為_レ崇、於是毎年九月、准_二荒祭神_一奉_レ馬、又荒御玉命・伊奈奈伎命・伊佐奈美命、入_二於官社_一、又徒_二度会郡神宮寺於飯高郡度瀬山房_一、

【史料五—②】『続日本紀』宝龜十一年(八〇〇)二月朔条神祇官言、伊勢大神宮寺、先為_レ有_レ崇遷_二建他処_一、而今近_二神郡_一、其崇未_レ止、除_二飯野郡_一之外移_二造便地_一者、許_レ之、

これら『続日本紀』の記述によると、月読神の崇りにより種々の怪異が発生し、それがために伊勢の神宮寺は度重なる移転を余儀なくされたことが読み取れる。ここに示される移転の過程については、比定地論争との関連ではさらなる綿密な検討を要するが、ここでは、神宮寺の存在が災異の「原因」として捉えられたことに注目したい。そもそも伊勢の地に神宮寺が建立されたのは、称徳朝において僧侶である道鏡が実権を握つたことによるものとされている。そして、道鏡が下

野へと左遷され、そのまま亡くなったまさにその直後に、右記のような記述が現れたのである⁽²³⁾。怪異の解釈とはしばしば恣意的になされるものであるが、今回もその例外ではなく、道鏡によって仏教偏重へと大きく傾いた体制を引き戻そうとする光仁天皇以下の公権力による政治的意図が反映されたものだと考えられる。このように、重源・東大寺衆徒の参宮より前の時期においては、神宮での仏教的事象は、神々に崇りを起こさせるような存在であり、災異を引き起こす「原因」として認識されていたのである⁽²⁴⁾。

次に、重源・東大寺衆徒参宮の前後の時期における、国家の災異等への対応事例を取り上げる。『類聚符宣抄』第三疫病事に収載される左弁官下文によると、天徳二年(九五八)に疫病が発生した際に、石清水八幡宮以下十社(石清水・賀茂上・賀茂下・松尾・平野・大原野・稻荷・春日・大和・住吉)と比叡山などの寺院に対して仁王般若経転読が命じられた。右記の十社はこの直後の康保三年(九六六)に、「十六社」として国家的祈禱を担う神社として制度化されることになる⁽²⁵⁾。ここで注目しなければならないのは、これらの国家神社の中で筆頭の位置にあるはずの神宮が除かれている点である⁽²⁶⁾。先に取り上げた神宮寺の例からも分かるように、重

源・東大寺衆徒の参宮以前である当該期においては、他の諸社で神仏習合が進んでいたとしても、神宮は例外であり、神宮に対して仏教を公的に持ち込ませるべきではないという觀念が強かった。また、重源・東大寺衆徒が参宮を行なった直後の時期でも依然として、仏教的手法を用いた公的な祈禱を避けようとする動きが見られる。『玉葉』建久元年(一一九〇)八月二十八日条に「止雨十社奉幣也」とあり、ここには伊勢が含まれているが、止雨のための御読経の段になると「除伊勢入大原野」と(同二十九日条)というように神宮を除外している。前節で見た、九条兼実による皇子誕生のための心経供養は、どちらかという私的な性格が強いものだったが、止雨奉幣等の災異に対する国家的祈禱においては、神宮へ仏教を取り込むことは未だ積極的には要請されていなかったのである。

このことに変化が生じるのは、蒙古襲来に際して法樂舎が創設され、祭主大中臣氏の出自である通海が異国降伏祈禱を行なったことが大きなきっかけであった【表一—20】⁽²⁷⁾。法樂舎については、小島鉦作氏による詳細な研究が既に存在しており⁽²⁸⁾、新たに付け加える内容は少ない。以下では、蒙古襲来に際しての通海の祈禱とその意義について、先行研

究に導かれながら確認し、その上で、この「先例」によつて後にいかなる変化が生じていったのかについて独自に論じていく。

【史料六】『通海参詣記』(29)上・第九

(前略) 又去弘安四年六月、公卿勅使ヲ発遣セラレテ、異国降伏ノ御祈アリ、祭主院宣ヲ承テ、祠官相共ニ祈請シ侍リキ。通海法印又院宣ヲ承テ、内法ニツキテ、直ニ法楽舎ニ下着シテ、御祈ヲ始ム。其時院宣イマタツネトリ侍ラス。是ニヨリテ殊ニ風宮神ニ祈請シ申ケルニ、潤七月一日、巽方ノ風俄ニ発テ海上鳴動シ、靈光赫奕トシテ異賊忽ニ漂没ノ間、通海法印當宮ノ冥助ト存テ申侍ケルハ、當社ハ勢州ノ本主トシテ、風雨ヲ司トル靈神ナリ。(後略)

この史料について分析した小島氏によると、公卿勅使を發遣した主体は龜山上皇であり、内法(仏教)による祈禱を実施するために、公卿勅使(外法)に仏教以外による祈禱とは別に、わざわざ通海を神宮へと派遣したのであり、この異国降伏祈禱は、内法・外法の双方による「最も丁重なる形式を具備した懇篤切実なる」祈願であった、という。このように蒙古襲来という「国難」に際して、法楽舎という公的な仏教

施設が神宮域内に置かれ、神宮への法楽が公権力の意思により公然と実施されるという「先例」が切り開かれたのである。

それでは、この「先例」を境として新たにどのようなことが行われるようになったのであろうか。一つには、院庁下文(30)により法楽寺(31)に対して仏教的祈禱を認める命令が出されたことが挙げられる【表一—23】。既に佐々木裕子氏も取り上げているが、法楽寺は、神宮のお膝下である度会郡棚橋に位置しながら、仏教的祈禱を行う寺院として公権力によりその存在を認められたのである。この事實は、前節で見た神宮寺の事例と比較した際には、大きな変化として位置付けることができよう。

そして永仁二年(一二九四)には、大變興味深い祈禱命令が出されるに至った【表一—21】。『光明寺文書』(32)に記される関係史料を次に掲げる。

【史料七—①】「伏見天皇綸旨案」(『光明寺文書』八五)

神宮法楽大般若經事、於教王山内証院、可被_レ轉読、念可_レ被_レ渡_二御經_一由、天氣所候也、仍執達如_レ件、

(永仁三年)
二月三日

(大野) 卷
右大弁俊 □

(大中原定世)
祭主三位殿

追伸、

道種□僧正可レ致ニ其沙汰一候、可□□□給供料事、任ニ先例一、可下令ニ下知ニ給上之由、被レ仰ニ下之一、

【史料七—②】「内宮禰宜庁宣案」(『光明寺文書』八七)

庁宣 権祢宜家氏神主(荒木田)

可下早任ニ 綸旨・祭主下知一、彼使相共致中沙汰上、神

宮法樂大般若經事

右件事、子細見レ于ニ 綸旨・祭主下知一、然則早任ニ其旨

一、彼使相共可レ致ニ沙汰一之状、所レ宣如レ件、

以レ宣、

永仁三年二月十二日(以下略)

これらの史料は、永仁二年(一二九四)の二月、伏見天皇が綸旨により、世義寺教王山内証院において大般若経を転読するよう命じたものである。世義寺は真言宗醍醐寺派で、教王山神宮寺宝金剛院と号した⁽³³⁾。『通海参詣記』に「昔外宮ノ西マチカキ程ニテ事ノ恐レ有トテ宣旨ヲ申下シテ、他所ニ遷サン為ニ工ヲアマタ指遣シケレハ、忽ニ露立籠テ見ヘス。壞退ニ不レ及トソ申伝ヘ侍リキ」とあり、また「伊勢参詣曼荼羅」⁽³⁴⁾からも読み取れるように、神宮から近接した場所に位置しており、神宮と一定以上の関係性を有していたものと考えられる。世義寺に関する先行研究はいくつかあるが

⁽³³⁾、当該史料について論じたものは管見に入っていない。

ここで注目すべきは、第一に、(天皇綸旨↓祭主下知↓内宮庁宣)という伝達ルートで天皇による仏教的祈禱が命じられていることである。この流れは通常の祈禱などの際に用いられるいわゆる「次第下知のシステム」⁽³⁶⁾と類似するものである。先に見た、蒙古襲来における通海の祈禱事例では、通海自身が著した『参詣記』に記されるのみで、神宮側の史料には特に現れていないため、神宮といかなる関係性において実施されたのが不明確であったが、今回の場合はその点でも非常に貴重なものといえるだろう。

第二に、この仏教的祈禱は、大規模な旱水による危機的状況の中で行われたという事実である⁽³⁷⁾。『東大寺文書』の中に「去年(永仁二年…引用者註)天下一同大損亡之由」、「天下一同大損亡之外者、旱水不熟等損亡之由、先々再三問答」⁽³⁸⁾という文言を見出すことができ、事態の深刻さが窺える。このような国家大事に対して、天皇が綸旨でもって、神宮の公的なルートを通して、祈禱を実施させた意義は非常に大きいと考える。神宮本殿における神前読経という形での祈禱ではなく、近隣の寺院で実施されたものではあっても、「神宮法樂大般若経」とあるように、神宮の神々を仏典により慰安す

ることで、その神力の昂揚を期待したことに変わりはない。

この世義寺における祈禱は同じ年の十月に、今度は後深草法皇の院宣により実施されている【表一—22】。こちらの方に関する史料には、当該祈禱における費用の取り分等の興味深い内容を窺い知ることができるとも、改め取り上げることとするが、それ以降、〈天皇綸旨（院宣）↓祭主下知↓内宮宣宣〉というような公的なルートを通した仏教的祈禱は、長きにわたって確認することができなくなる。その理由として、蒙古襲来直後という時代的背景の中で過度に昂揚した、自然災害に対する神宮への期待感が一段落したことが考えられるが、かつては災異の「原因」として捉えられていた神宮に対する仏教という存在が、その沈静化のために公権力により要請されうる存在へと転換していったのである。

第三節 幕府・武家による仏教的祈禱

本節では、幕府・武家による神宮への仏教を用いた祈禱について検討する。重源・東大寺衆徒による参宮以降、九条兼実ら中央貴族による私的な仏教的祈禱が実施されるようになったことは既に述べたが、武家もその例外ではなかった。『吾妻鏡』(3)建暦三年(一一二二)四月二十四日条には、和田

義盛が挙兵祈禱として僧道房を神宮へ遣わした例を見ることのできる【表一—7】。しかし鎌倉期においては、前節で見た、朝廷が実施していたような仏教的祈禱を幕府として公的に実施した例は、管見の限り見つけることはできない。蒙古襲来の事例でさえ、戦後の褒賞として神領を寄進することはあつたが、いわゆる異国降伏祈禱を幕府が実施したことを示す記載は、神宮側の史料には現れない。東国における御厨・御園の形成は大いに進展した一方で、公的なルートを通して実施される神宮への祈禱の主導権は、あくまで朝廷・公家政権の側にあつたのである。

それでは、室町幕府の成立以降、武家政権と神宮との関係性はどのように推移していったのだろうか。早い例としては、貞和二年(一一三六)に足利尊氏・直義が、僧三宝院賢俊をして馬と太刀を奉納せしめたものがあるが【表一—29】(40)、本格的な仏教的祈禱が史料上に現れるのは足利義持期以降となる。義持期の神宮への仏教的祈禱は、醍醐寺の五門跡の一つである三宝院を通して、主として法楽舎において実施された【表一—31—35】。以下では「黒衣の宰相」との異名を持つほど室町殿と密接な関係性を有した三宝院満濟の日記『満濟准后日記』(4)から事例をいくつか抽出し検討してみたい。

【史料八】『満濟准后日記』応永三十年（一四二三）

七月二十二日条

御所様自今日一八幡宮御参籠云々、就関東於諸社御祈一各自今日一始行、伊勢事可レ申二付棚橋留守一由被レ仰間、領掌申入了、則於二法樂舎一有圓法印以下十人參籠、一七日之間本地護摩、毎日大般若一部転読、同法華經読誦等也、御撫物柴御帶被レ出レ之、供料三千疋同御下行、赤松越後守持貞奉行、八幡宮金剛乘院僧正俊尊、自今日一於二社頭一尊勝法始行、伴僧員数不二分明一、供料同三千疋、北野檀那院僧正相嚴御祈奉仕、尊法等不二分明一、小法云々、供料同前、

これが、当該日記の中で最初に見える法樂舎での祈禱の例である。「有圓法印以下十人」が法樂舎へと参籠し、十七日間の「本地護摩」・「大般若一部転読」・「法華經読誦」が実施された。「就関東於諸社御祈」とあるのは、幕府に対抗的であつた鎌倉公方足利持氏への調伏を指し示すとされている(42)。さらに、同様の祈禱が法樂舎だけではなく、八幡宮や北野社でも行われたのであつた。

興味深いのは、この後に、法樂舎への祈禱を定式化しようとするかのような動きがみられる点である。

【史料九—①】『満濟准后日記』応永三十一年（一四二四）

十一月二十日条

今朝依レ仰参二公文所坊一、御対面、於二伊勢一両宮御法樂可レ在様、且先規一紙可二注進一由被レ仰、依乍二卒爾一注進完了、両宮本地供并大般若經転読、法華經読誦等以上三ヶ条、一ツ書ヲシテ注二進之一、端書二ハ伊勢両宮御法樂事計レ書レ之、

【史料九—②】『満濟准后日記』応永三十一年（一四二四）

十二月五日条

今日俄出京、参等持二寺御籠所一、懸御目一、於二神宮一御法樂事自二明年一就二内外一可レ有二御沙汰一、祭主召寄可二相尋一由被二仰出一、

【史料九—③】『満濟准后日記』応永三十二年（一四二五）

九月十六日条

今日又依レ仰出京、来廿日御参宮必定由被レ仰、祭主二位則参申了、於二法樂社一御祈事、自二来廿三日一可二勤修一旨被二仰出一、此等御法樂御願去年以来事也、御料所伊勢国香取庄三千貫所々御寄進、祭主奉行、以二此御料所内此供料一可レ出旨被二定置一、仍一季一七日参籠分僧衆十人、承仕一人、僧衆布施各百疋、七日間食物人別五十疋、佛

供灯明料三百疋、惣合一季分千八百疋、最略定也、春夏
 二季分自^二廿三日^一令^二参籠^一可^二行入^一云々、仍二七日参
 籠分供料三千六百疋、自^二祭主方^一直^二棚橋^一へ可^二渡遣^一
 旨申付了、

義持は、まず満済に神宮での法楽に関する先例について尋ね、「兩宮本地供并大般若經転読、法華經読誦等以上三ヶ条」の法楽について諮った。その上で、祭主に対して明年より法楽を沙汰するように指示した。実際に翌年、法楽舎で祈禱が実施され、同時に伊勢国桑名郡香取庄が祈禱料所として寄進されたのであった。

それでは、以上のような法楽舎への祈禱は、どのように位置付けられるべきであろうか。義持の治世には戦乱等があまり多くはなく、「相対的安定期」であったことはよく知られている。そして、義持は神仏への造詣が非常に深く、「依存」とも呼べるようなものであったことが指摘されている⁽⁴³⁾。実際に、歴代室町將軍の中で最も多くの伊勢参宮を果したのも義持であった⁽⁴⁴⁾。このような義持の個人的な信仰心にその要因を求める捉え方が一つである。一方で、飯田良一氏は、法楽舎への祈禱を「室町殿の祈禱」の一種として位置付け、朝廷による定式化された奉幣・祭主祈禱に対する、武家独自

の祈禱ルートとしての意義があるとしてその政治的意図を強調し、公武関係論の枠組みとして論じている。これら二つの捉え方は、どちらか一方が正しいというものではなく、どの部分に重きを置くかという問題に過ぎないともいえるが、義持期以降の法楽舎の様子などにも触れながら本稿なりの考え方を示したい。

まず指摘しておきたいのは、法楽舎への祈禱は、管見の限り義持期にしか見られず、事例としても先に引用した事例にほぼ限られるということである。飯田氏によると、足利義教の時期に、変異等に対する祈禱として伝奏奉書で直接禰宜に命ずる回路が作られたということであるが、義教が創設したというこの「禰宜祈禱」には、仏教的色彩は全くといってよいほどない。さらに義教以降の事例を見ても、室町殿による祈禱の中に仏教色の濃いものはほとんど見受けられなかった⁽⁴⁵⁾。

次に、義持による法楽舎への祈禱が実施された際の周囲の状況を確認する。まず応永三十年(一四三三)七月の祈禱は、既に述べたように鎌倉公方たる足利持氏の調伏を祈ったものであった。同時期の記録を見ると、『満済准后日記』同年七月四日条に、「関東御祈」として義持が六字護摩を修めさせ

たとあり、『看聞日記』同年七月十三日条には、諸社寺をして持氏を呪詛せしめたことが記されている。

応永三十一年（一四二四）と三十二年（一四二五）の事例については、瀬田勝哉氏も論じているが⁽⁴⁸⁾、これは將軍義量（義持の実子）や称光天皇の不予がその背景として存在していたと考えたい。義量の病気は、義持の弟義嗣（上杉禅秀の乱で捕えられ、幽閉中に殺害された）の怨霊によるものとされ、狐憑きの風聞もあつたという⁽⁴⁹⁾。この時期の義量の「御邪氣」は甚だしかつたようであり、このことを踏まえれば、当該期に病の神としての効力が認められるようになった神宮に対して、通常とは別のルートにより祈禱を実施しようとした義持の意図は容易に理解できよう。義量は、法楽舎への祈禱が実際に勤修される応永三十二年（一四二五）九月より前（同年二月）に亡くなつてしまつたが、「御法楽御願去年以来事」として予定通り実施された。ちようどこのころ、称光天皇も心神喪失の状態となり⁽⁴⁸⁾、様々な祈禱が行われることになる。その中で、右の九月の法楽舎祈禱は、元来は義量を主眼として勤仕されるものであつたが、同時に香取庄三千貫文分がわざわざ寄進されていることなどから、義持は、今度は称光天皇の不予を念頭に置きつつ祈禱を実施し

たのではなからうか。

以上のように、これら二つの事例はともに、義持が神宮の病への靈験を期待して行つたものであると思われ、国家の統治者として災異等に向き合うような「室町殿の祈禱」と捉えるよりも、神仏への造詣が深かつた義持の性格がよく表れた私的な祈りであると判断した方が穏当であろう。事実、法楽舎への祈禱は、足利義教の時期以降は管見の限り見る事ができなくなる。さらには、法楽舎自体もその後徐々に衰退し、「沽却」の風聞が神宮内部で流れるほどであつたという⁽⁴⁹⁾。室町殿による法楽舎への祈禱が義持期以降に継承されなかつたことと、法楽舎の荒廃との因果関係は必ずしも定かではないが、飯田氏が「室町殿の定例祈禱の創出」と表現した法楽舎祈禱は、結果的には定式化には至らなかつたのである。その後義教が、元来神宮と朝廷とを結ぶものであつた「次第下知・次第解のシステム」を通じて、伝奏奉書により禰宜に直接祈禱を命じるといふ「禰宜祈禱」（＝「室町殿の祈禱」）を創始したことで、神宮への「王権」としての祈禱が公家政権の独占でなくなつたことについては、飯田氏の主張する通りである。

このように、義教期以降、室町殿が国家的祈禱体制を整備

し、神宮への仏教色が薄まってく中で、長祿四年（一四六〇）の後花園天皇による仁王般若經転読命令は、注目に値するものである【表一—42】。以下で詳しく検討してみたい。

【史料一〇—①】「官宣旨」〔氏経卿引付〕三—一七〇〕

一、左弁官下 伊勢太神宮司

応四七日間、令_レ転_レ読仁王般若經一事

右頃年以降、五行失_レ叙、或因_二旱魃_一、黎庶苦_二稼穡之

艱難_一、或縁_二水災_一、人民乏_二黎穡之収斂_一、況亦近日

陰雲屢翳晷、霖雨荐_レ旬、国家之不祥、致_二佑土之

福祚_一、莫_レ若_二神明之擁護_一、仏陀之利生、宜奉祈者、

権大納言藤原朝臣冬房宣、奉_レ勅、於_二当宮_一、_レ口_二淨侶_一、七箇日之間、転_レ読仁王般若經_一、忽_レ止_二

商羊舞_一、速添_二陽焉光_一、禹水又散_二数日之咎_一、徴_二

堯曦益_一、正四時之氣候、遂而五日風不_レ鳴条、十日雨

不_レ破_レ塊、百穀豐稔、仰_二天之太平_一、群卉茂成、普

万国之凱樂者、其施_二供料_一、依_レ行_レ之者、宣_{宣承知}、普

依_レ宣行_レ之

長祿四年六月九日

大史小槻宿称(判)

少弁藤原朝臣(判)

(并 藤原朝臣)

【史料一〇—②】「室町幕府奉行人奉書」

〔氏経卿引付〕三—一七二〕

止雨御祈禱事、相_二触太神宮社家中_一、別而一同可_レ致_レ

抽_二丹誠_一之由、所_レ被_二仰下_一也、仍執達如_レ件

長祿四年六月十五日

(并 藤原朝臣)
散位(判)

祭主三位殿

【史料一〇—③】「祭主大中臣清忠下知状」

〔氏経卿引付〕三—一七二〕

事、自_二公家様_一被_レ仰_二出一通_一、并別而一同可

レ抽_二丹誠_一之由、御奉書如_レ此、且存知、且可_レ被_レ告_二

知_二二宮_一之状如_レ件

六月十六日

神祇大副(判)

大司宿館

【史料一〇—④】「大宮司大中臣氏長告状」

〔氏経卿引付〕三—一七三〕

事、自_二公家様_一一通并御奉書・祭主下知等如

レ件、仍獻_二覽之_一、仍早可_レ下令_二存知_一給_レ候、恐々謹言

六月廿一日

大宮司(判)

謹上 内宮長殿

【史料一〇—⑤】「内宮解」〔『氏経卿引付』三一—一七四〕
皇太神宮神主

依_二御教書注進_一、止雨御祈、太神宮祢宜一同可_レ抽_二
丹誠_一子細事

右今日廿一日宮司告状、同十六日祭主下知、同十五日御
奉書并 宣旨之趣、止雨御祈禱并別而可_レ致_二丹誠_一之由
事、謹所_レ請如_レ件者、任_下被_二仰下_一之旨上、祢宜一同、
天下泰平・国家安全御祈禱凝懇念者也、仍請文言上如_レ
件、以解

長祿四年六月廿三日 大内正六位上荒木田神主末久
祢宜正四位上荒木田神主満久 十人加署名

これらの史料は、長祿四年（一四六〇）の連雨に際して、
後花園天皇による官宣旨と武家政権による幕府奉行人奉書に
よって、神宮へ止雨祈禱を命じられたものである。当時の様
子を示した史料からは「近日連雨事以外事」という文言を見
出すことができ、加えて「京中やく病はやり」という状況で
もあつたようである⁽⁵¹⁾。このような中、公武の政権の各々
から祈禱命令が出されているのである。祈禱が命じられたの

は神宮だけではない。同様に、官宣旨によって東寺に、幕府
からは五山と南都寺院にも命じている⁽⁵²⁾。

これらの祈禱は、大規模な災異を目の前にして、公武が一
体となつて実施した「国家的祈禱」⁽⁵³⁾と捉えても誤りでは
ないと思われるが、公家政権が神宮に対して、通常の祈禱で
はなくあえて仁王般若経転読を命じている理由を読み取る必
要があると考ええる。まず考慮すべきは、当該期は室町殿によ
る国家的祈禱が成立する過渡期にあたるということである
⁽⁵⁴⁾。そしてより重要なのは、当該祈禱を命じた後花園天皇
その人である。足利義満の王権篡奪計画について論じた今谷
明氏によると、義満期の後小松天皇などは異なり、後花園
は「決してロボットではなく」、義満が法皇時代に奪取した叙
任権・祭祀権を、幕府の動揺と混乱の中に、相次いで公家政
権側へと戻していった、としている⁽⁵⁵⁾。また富田正弘氏に
よれば、宝徳二年（一四五〇）に天下病祈禱を命ずる諭旨を
発給したのを初めとして、退位前年の寛正四年（一四六三）
に至るまで、関東退治・天変・地震・請雨・止雨などの祈禱
を、武家を差し置き、公家単独で行っていたという⁽⁵⁶⁾。

もちろん、これらのことと神宮への祈禱とは別に考える必
要はあるが、後花園の以上のような特質を考慮すれば、室町

殿の国家的祈禱の成立前後の段階で出された今回の止雨祈禱は、武家祈禱に対する、公家祈禱としての独自性を後花園が打ち出そうとした事例であると捉えることができるのではないだろうか。

後花園の命令した通りに仁王般若經誦が実際に実行されたか否かは、史料を欠いており定かではない。後の事例で、天皇・院・室町殿による祈願として「震筆御經」四巻が神宮へと進められたことがあったが、この仏典は神前に奉納されることはなかった。この事実を踏まえると、時の天皇の命令であるといえども、神宮本殿での神前誦経は実施されなかったものと思われる。しかも、当該期には既に法樂舎も荒廃した状態なのであった。したがって、もし実施されたとすれば「先例」の存在する世義寺であろうか。

しかしながら、後花園にとつては、この祈禱が実際に実行されたかどうかよりも、祈禱を命じたという事実そのものの方が重要だったのでなかろうか。室町殿に対する勢力の巻き返しを志向する後花園は、大規模な災異に際し、国家の宗廟たる神宮に対して、史上でも多くはない仏教的祈禱を命じることで、公家祈禱としての独自性を示そうとしたのである。

第二章 神仏観の多様化と伊勢神宮

第一節 法樂の登場と大江匡房

今、「法樂」という用語を『日本国語大辞典』で引いてみると、①仏語。仏の教えを信受する喜び。仏の教えが生ずる喜び。②仏語。仏の内証の喜び。仏が自らの悟りにひたる喜び。仏としてあることの喜び。③誦経・奏樂などによって神仏を樂しませること。また、神仏に和歌・連歌・俳句・芸能などを奉納すること。④(転じて、一般に)慰み。樂しみ。遊び。娛樂。放樂。⑤見世物などを無料で見せること。ただ。というように示されている。一見して、①・②と③以降とで大きく意味が異なっていることが分かる。①・②に関しては、仏典の中にしばしば現れる用語としての意味であり、こちらが原義に近いと思われる。そして、③では仏のみならず神をも対象に含むようになる。

それでは、神に対する法樂はいつ頃から、どのようにして登場するようになったのであろうか。山本倫弘氏によると、奈良時代には既に神前誦経が行われていたものの、それを直接法樂と呼称することはなく、神への仏教的奉仕を明確に法

樂と結びつけた初見は、承徳三年（一〇九九）の大江匡房による宇佐八幡宮への法樂であったとしている⁽⁵⁷⁾。その内容は『石清水八幡宮記録』に載せる匡房の敬白文に記されている。冒頭に「奉^三永置^三淨行僧侶六口於宇佐御許山^一、勤^三修法華三昧^一、祈^三八幡大菩薩法樂^一事」とあり、その後願文形式の文言が続く。願文の部分は難解な言い回しを多く含むため割愛し、ここでは事実関係のみ確認しておく、匡房は、八幡宮の背後にある御許山に六口の僧侶を置き、八幡大菩薩のために法華三昧の法樂を行うよう命じた、ということである。ちなみに八幡神は、神仏習合との親和性が高く、同神が常に先導する形で進展していたことが指摘されている⁽⁵⁸⁾。

ここで最も注目すべきは、当該期の知識人であり神仏習合史上も重要視される大江匡房の存在とその先進性である。匡房は、その著書において神宮を含む各神社の本地をいち早く明示し、神仏習合を大いに推進させた人物として知られる⁽⁵⁹⁾。その匡房が、宇佐八幡宮への法樂を定着させたことにより、それ以前までは神前読経や神宮寺での読経といったように、方法や対象が限定されていた仏教による神への奉仕を、より柔軟に実施できるようになったと捉えることができるのではないだろうか。事実、十二世紀前半の成立とされる『今

昔物語集』に「東三条ノ成亥ノ角ニ御スル神ノ、木村ノ筋向ニ見エ渡リケレバ、経ヲ読奉テハ、常ニ此ノ神ニ法樂シ奉テ過ケル程ニ」⁽⁶⁰⁾とあるほか、「法樂ものの心経、もし千手・法華経」⁽⁶¹⁾、「法樂日吉十禪師宮」⁽⁶²⁾、「真言事始レ之、心経・金剛般若経等、奉レ法ニ樂于春日社^一也」⁽⁶³⁾などというように、仏典による神への法樂が散見するようになっていく。さらに、匡房は神宮の遷宮上卿も務めており、その際に造営使であった祭主大中臣親定との間で興味深いやり取りを行っている。

【史料一】『古事談』⁽⁶⁴⁾五—五—

三位祭主親定、造宮之間、有^下可^レ建^三立一堂^一之志上、歎云、過^三御遷宮一間者、露命可^レ難^レ期、愍生之間、欲^レ遂^三此願^一、仍以^三此由^一申^三合江中納言^一（大江匡房…引用者註）之处、中納言答云、蓮台寺者、永頼祭主外内両宮御遷宮之中間、祈^三請神明^一、蒙^三神明^一之告、所^三建立^一也、然者雖^三造宮之間^一、能致^三祈請^一者、造宮何事有哉云云、因^レ之親定祈請所^レ造^レ堂也、

祭主大中臣親定は寺院を建立したいという志があり、現在は遷宮期間中ということでは事は憚られるが、余命も残りわずかのため何とか堂を建てることのできないものかと案じて

匡房に相談したところ、以前には祭主大中臣永頼が蓮台寺を建立した例があり、神明への祈請を懇ろにすれば、遷宮期間中であつても問題ないとの回答を得て宿願を果たすことができた。このように匡房が、神宮との関係性においても、神仏習合の裾野を広げるような言説を行っていたことは注目に値する。

以上のように神仏習合のあり様は、匡房を筆頭とする当代の知識人たちによつて、質的にもその範囲を拡大させ、思想上の観念的な世界のみならず実際的にも柔軟性を獲得していったのだと考える。このことと関連して上島享氏も、匡房の重要性を強調した上で、十一世紀末・十二世紀初頭には、二十一社の上位社において、御読経所・経蔵や仏塔の建立、供僧設置、恒例法会の実施など新たな神仏習合が急速に展開したことを指摘している⁽⁶⁵⁾。

そして、前章でその意義を強調した重源・東大寺衆徒による参宮と神宮への法楽も、このような時代的な流れがあつたからこそ実現に至つたのではなからうか。法楽は、古代以来実施されてきた神前読経に比べより柔軟性が高い行為だと考へる。神前読経と法楽、あるいは古代の神宮寺と中世的な仏教施設(経堂など)との質的な差異についてはなお検討の余

地が残るが、「仏教禁忌」を有し神前読経を終始一貫して実施しなかつた神宮にとつて、匡房が先陣を切つて行つた法楽という手法の存在意義は大きかつたであろう。直接的契機としては、南都焼き討ちという「国難」であつたが、本節で述べてきたような下地の存在は必要不可欠だったのである。

第二節 法楽和歌の史的意義

『古事類苑』(宗教部四 佛教四 経)「法楽」の項は、『続古事談』を引用した上で、「按ズルニ、神社ニ読経スルヲ法楽ト称ス、後ニハ歌章ヲ神社ニ献ズルガ如キ、都テ神意ヲ慰スベキモノヲ法楽ト称シ」と記している。前節の内容と合わせて考えると、元々仏語であつた法楽が、神を仏教的手法により慰めることを含むようになり、さらに後には読経だけでなく和歌を捧げる行為をも指し示すようになった、ということになる。この法楽和歌については、戦前に早川正道氏⁽⁶⁶⁾によつて基礎的事実が明らかにされて以降、国文学研究者からの言及はいくつかあるもの⁽⁶⁷⁾、歴史学の観点からままつて論じられることはほとんどない状態である。そこで本節では、国文学研究の成果も参考としつつ、神宮への法楽和歌の事例について検討していく。中でも特に、神への和歌の奉納

を法楽として初めて明確に示した⁶⁸とされる慈円と、そのきつかけを与えたと思われる西行の言説に注目していきたい。谷知子氏によると、慈円の法楽和歌に関する最初の記述は次のものであるという⁶⁹。

【史料一二】『玉葉』寿永三年（一一八四）二月二十二日条

依^二觀性法橋勸進^一、法印（慈円…引用者註）於^二御堂^一

被^レ行^二報恩講^一、年来之勤云々、此行之本意、以^二雜芸^一

（管弦詩歌等）、奉^レ供^二養於仏^一云々、仍会合之道俗、

密々詠^二詩歌^一、事不^レ及^レ広、大將中将同詠^レ之、為^二結

縁^一也、仍大將并法印、以^二他人^一為^レ名、余不^レ加^二和哥^一

也、

これによると、報恩講という仏教行事の中において、詩歌管弦などと合わせて和歌が詠まれていることが分かる。谷氏によれば、慈円と太子信仰の結びつきが強いことから、この報恩講は聖徳太子の命日にちなんだものであり、仏法王法相依の実現を祈願して行われた可能性が高いという。中世後期には神に対する法楽和歌が大半を占めることになるが、この頃は仏事場で実施されることもあったようである。慈円も出発点においては仏を主たる対象と捉えていたのではなからうか。

一方、ちょうどこの時期あたりから和歌と法楽とを結び付けようとする考え方が現れ始めたようである。深津睦夫氏によれば、院政期末に至って、神は和歌の奉納を喜ぶという古来の信仰と、詠歌によって仏に結縁し得るとの思想が結び付けられるといい、その根拠として賀茂重保が寿永元年（一一八二）に賀茂別雷社に奉納した『月詣和歌集』の序文を挙げている。

【史料一三】『月詣和歌集』序

神の御ころをうごかさんこと、やまと歌にはすぐべからず、（中略）十二月の宮まわりの歌をつらねて、よみ人の二世のねがひをみてんとおもふころふかし、（中略）たのみをかけあゆみをはこびたてまつる人人、そのほかのことはあつめて月詣集となづく、千二百首を十二巻にわかちて、我がすべら御神のみづがきのうちにをさめたてまつりて、あそびたはぶれのえんむなしからずなすべきなり、

神の心を動かすには和歌以上のものはないと述べた上で、「二世のねがひ」（現世の幸福と極楽成就）という仏教的願望の成就についても言及する。そして「あそびたはぶれんえんむなしからずなすべきなり」の部分は、深津氏によると『古

来風牀抄』の「これは浮言綺語の戯れには似たれども、ことの深き旨も顕れ、これを縁として仏の道にも通はさむため」という一節を踏まえたもので、和歌によって仏道につながる事ができることを無駄にはしないようにすべきである、といった意味になるという。つまり、神に和歌を奉納することが神に対する仏事になるという考えに基づいて、この序文は書かれたというのである。しかしこの考え方は、仏法を味わい楽しませるという積極的な考え方には到達しておらず、法楽和歌成立の前段階と捉えるべきだと氏は主張する。

それならば、法楽和歌が仏典を用いた法楽の代替手段として確立するのはいつ頃であろうか。それは、慈円が建暦・建保期から承久期（一一三一一二一九）にかけて諸社に集中して奉納した百首歌の序文に明確に示されている。すなわち、石清水八幡宮に奉納された『八幡百首』序に「以三和語一和經文二」とあり、この時に及んで慈円は、和歌を詠む行為が、読経と同様に神を慰める法楽へ繋がるということを宣言したのである。同趣旨の内容が、神宮へ奉納された『二十五首題百首』の序文にも記される【表一—8】。

それでは、何をきっかけとしてこのような新たな観念が生じたのか。それを示唆するのが、慈円の『御裳濯百首』の跋

文にある「依二円位聖人（西行…引用者註）勸進一、文治四年秋比、詠^レ之、為^二太神宮法楽一也云々、只為^二結縁一也」という記載である。ここからは、文治四年（一一八八）に慈円が、西行の勸進に応じて和歌を神宮へと納めていることが読み取れる【表一—2】。

西行は慈円と同時代を生きた歌人であり、両者は歌のやり取りも行うなど関係は密接であった。特に慈円の西行を慕う思いは強く、それは、遁世の道を願いながらも立場上叶わなかった慈円の境遇によるものだという^{（一）}。西行は、自ら参宮も果たすなど神宮を厚く信仰した人物であった。そして、「伊勢に罷りたりけるに、大神宮にまゐりて詠みける 榊葉に心を掛けん木綿^{（二）}してでおもへば神も佛成けり」^{（三）}、また「大神宮の御山をば神ぢ山と申す、大日如来御垂迹をおもひてよみ侍りける」^{（四）}とあるように、神宮に対する神仏習合観念をもち有した。

これらの事柄を考慮すれば、遁世僧という比較的自由な身分にある西行の新しい神仏観を慈円が再解釈した結果、和歌による法楽という新たな観念が生じたことと捉えることができるのではなからうか。同じ僧侶という身分でありながら貴族社会を生きた慈円には種々の制約があったはずであり、遁世僧

たる西行の自由な発想によってきっかけを与えられたことが重要な鍵となったと考える。

さらに興味深いのは、西行が、東大寺に関する勧進に關与していたとの記載が『吾妻鏡』に見られることである。

【史料一四】『吾妻鏡』文治二年（一一八六）八月十六日条
十六日庚寅、午刻、西行上人退出、頻雖^ニ抑留^一、敢不^レ拘^レ之、^一二品以^ニ銀作猫^一、被^レ宛^ニ贈物^一、上人乍^レ拜^ニ領之^一、於^ニ門外^一與^ニ放遊嬰兒^一云々、是請^ニ重源上人約諾^一、東大寺料為^レ勸^ニ進沙金^一、赴^ニ奥州^一、以^ニ此便路^一、巡^ニ禮鶴岡^一云々、陸奥守秀衡入道者、上人一族也、

この前日に將軍頼朝に謁見していた西行は、東大寺勧進の事により奥州へと赴いている。重源・東大寺衆徒による参宮は同年の四月に既に行われてはいたが、それ以降も、たとえば建久六年（一一九五）に菩提山寺において、貞慶を導師として東大寺衆徒による法樂が実施されており【表一—6】、勧進活動は継続されていた。右の記載より、これらの勧進に西行も何らかの形で関与していた可能性は高いといえる⁷³。以上のことから、慈円が和歌の奉納を神への法樂として初めて位置付けた背景には、東大寺勧進にも関与した遁世僧たる西行の柔軟な神仏觀の影響が一つの要因として存在していた

ことを指摘したい。この点からも、重源・東大寺衆徒による参宮が中世の神仏觀に与えた影響は小さくなかったのである。深津氏によれば、慈円以後しばらくの間法樂和歌の例は少なくなり、鎌倉末期に再び増加し、南北朝期には武家にも広がり、特に北野社への事例が多くなるという。

神宮に関する慈円以降の管見の限りでの初見⁷⁴は、中納言藤原経成が永享六年（一四三四）に神宮へ奉獻した事例が該当する【表一—36】⁷⁵。ちなみにこの年、経成は造宮上卿に還補されているが、偶然の一致とは考えづらい。そして宝徳三年（一四五二）、將軍足利義政によって「御法樂御歌百首」が内宮へと奉納された【表一—40】⁷⁶。これ以降神宮内部でも法樂和歌を実施する動きが見られるようになっていく。長祿三年（一四五九）に神宮造宮所にて法樂連歌百韻が興行され【表一—41】⁷⁷、文明十八年（一四八六）には「横地館山田方」において法樂千句連歌が三日間にわたって行われた【表一—52】⁷⁸。さらに天文年間（一五三二—一五五四）に至ると、禁裏において神宮を対象とした法樂和歌が頻繁に実施されるようになり、年に複数回行われることも珍しくないことが『御湯殿の上の日記』や『言繼卿記』から見てとれる【表一—58以降】。

特にこれら禁裏での法楽は、和歌と並んで法楽としての五常楽もしばしば催行されており【表一—64など】、その芸能性が高まつてきていることに注目したい。かつて西行や慈円によって奉納された法楽和歌には、仏典の代替として和歌を捧げることで神を慰めるといふ觀念が存在しており、そこには東大寺勸進といったような特別の目的意識が少なからずあったと考える。そのため、法楽和歌は慈円以降すぐには一般化しなかつたのではなからうか。しかし中世も末期に至ると、そのような特別な意識は次第に薄れていき、一種の芸能として定式化され、催行されること自体が目的化された行事へと転換していったのである。

以上の本節での考察により、前節冒頭で確認した法楽という言葉の時代的変遷がおおよそ示せたのではないかと考える。もちろん、今回は神宮のみを対象としたに過ぎないため、他社の例との比較検討は必須であるがそれは今後の課題とし、最後に、「仏教禁忌」を有した神宮にとって、元來仏典の代替手段として登場した法楽和歌の存在意義は、とりわけ大きかつたのではないかという点を指摘しておきたい。

第三節 九条兼実『玉葉』に見る神宮への私的な祈り—私幣

禁断との関わりから—

重源・東大寺衆徒の参宮によつて神宮へも公的に仏教が流入し、その結果、九条兼実のような中央貴族による神宮への法楽が見られるようになったことは前述した通りである（第一章第一節）。ただしこのことは、単に参宮という出来事のみはその要因を求めめるのは適切ではなく、その背後にある新しい中世的な神仏觀を読み取つていく必要があると考える。また、そもそも神宮には「私幣禁断の制」といふ觀念が、少なくとも建前上は存在してきたのであるが、先に見た兼実の法楽はそれとの関係においてはどのように捉えられるだろうか。

『延喜式』⁷⁹には「凡王臣以下、不_レ得_三輒_二供_三大神宮官幣帛_一、其_三后皇太子若有_レ応_レ供者、臨時奉聞」とあり、この記載をもつて、神宮では古來より私幣が禁断されていたと一般に捉えられている。しかしその後、かつて神宮経済の中心であつた神戸・神田が衰退し、中世神宮領の基盤である御厨・御園へと展開していったが、そこでは御師としての禰宜・権禰宜たちが積極的に関与し、私祈禱をも取り次ぐようになっていったとされる⁸⁰。このように、私幣禁断とその緩和は、御師による祓や御厨・御園といった神宮領との関係性の中で論じられるのがほとんどであり、純粹な信仰の問題とし

ての私的祈願という要素は意外と正面から論じてられてこなかったように思う。そこで本節では、神宮への私的な祈りに関する変遷と、『玉葉』に見られる兼実の神仏観とを結び付けながら考察することにする。

神宮への私的祈禱は、早くも宝龜十年（七七九）に「官司広成爲レ成ニ私祈禱ニ參ニ拜神宮一、及ニ于亥刻ニ退出之間、其炬 自然落散出ニ来火一也」(8.1)と見え、私祈禱の実施と災異とが結び付けられている。以下同様に、いくつか事例を列挙していく。安和二年（九六九）に源高明が安和の変で左遷された際、「伊勢太神宮官司等、最是自レ非ニ公家御祈禱ニ之外、輒不レ可レ致ニ臣下之祈禱一矣、而如レ聞者、彼官司仲理友ニ党謀反一、已致ニ不善之祈一也」(8.2)というように、謀反成就のための祈禱が実施された。院政期になると、祭主大中臣親定の息子である親仲が、関白藤原忠実の娘泰子の「御慎」のために祈禱を行っている(8.3)。そして久安四年（一一四八）には、藤原頼長が養女多子の入内を祈願するため「密々事」として神宮へ宝物を納めた(8.4)。これより少し前に「於ニ私幣一テハ、神宮之習不レ受事也」(8.5)とされていた（私祈禱と区別される）私幣すら、内密ではあれ奉納されたのである。このように、神宮に対して私的に祈りを捧げることは比較

的早い段階からしばしば行われてきたが、そもそも、私幣はともかく、「心中所レ思一旦祈申」(8.6)ことは完全に規制できるものではなく、時代が進むにつれてなし崩し的に増加していったのであろう。しかし、右の事例を見た限りでは、私祈禱の中に仏教色を感じ取ることはできない。

この神宮への私的な祈りの中に、初めて仏教的要素を組み込んだのが兼実であったと考える。第一章第一節の最後に掲げた、仏典を用いた「中宮王子誕生御祈」【表一—4】（以降、建久五年の仏教的祈禱と呼ぶ）の実施に結実する、兼実による新しい中世的な神仏観を『玉葉』の記載により跡付けていこう。

兼実は元来、祭祀の場などにおける神仏隔離に関しては厳格な認識を有していた(8.7)。たとえば、承安二年（一一七二）九月十四日条に「自ニ今日ニ立ニ神事札一、家中佛経伴奉ニ取出ニ了」と見え、神事に際して仏具を外へ取り出していることが分かる。また、寿永二年（一一八三）八月二十八日条によると、兼実は、法体の後白河法皇が公卿勅使を派遣することに批判的であった。重源による東大寺勸進には推進の立場をとっていたものの、法皇が直接祈願することには慎重だったのである(8.8)。

このように公務においては厳格で先例重視の姿勢を貫いていた兼実であったが、その一方で神仏への信仰のあり方に関しては非常に多彩であった。承安二年（一一七二）十一月二日条に「猷^二劍^一腰於神宮^一、^二腰内宮、一腰外宮、^レ共野劍也、今日於^二庭上^一遙拜也」とあり、「或又云、王臣^レ下輒莫^レ進^二幣帛^一者、仍不^レ指^二幣紙^一、只入^レ横相副」と私幣禁断を気かけながらも私的祈願を行っている。また高橋美由紀氏によると、兼実の春日信仰には仏教的行事が色濃く入り込んでおり、春日神事の際には、興福寺僧侶を禁忌の対象から除外していたという⁽⁸⁰⁾。先例を重視し、神仏隔離の原則は基本的に維持しつつも、柔軟な信仰態度をも併せ持っていたのである。

それではいつ頃から、春日に加えて、神宮とも仏教が結び付けられたのであろうか。転換点となったのは次の記載だと考える。

【史料一五】『玉葉』治承四年（一一八〇）十一月十八日条
今晓有^二最上之吉夢^一、自^二今日^一七ヶ日精進、可^レ奉^レ轉^二讀般若心經三千卷^一、^レ太神宮、賀茂、春日、各千卷、法樂、^レ是皆依^二靈夢^一所^レ始也、

春日社に対しては、これ以前に仏典により供養を行ったこ

とがあつたが（「今日、於^二春日御社^一、奉^レ供^二養自筆心經^一（金泥）五卷^二」⁽⁸⁰⁾）、神宮の場合は今回が初めてである。これは神宮に対して仏典を直接納めた訳ではなく、兼実が自宅で行つたものであろうが、あの重源・東大寺衆徒による参宮の以前に、神宮と仏教とを結び付ける觀念の萌芽は既に存在していたのである。また、そのきっかけが夢想であつたとする点も興味深い。そもそも東大寺勸進も重源に夢告があつた（とされた）ことが出発点になつていた。このように、夢という事象が契機となつて神仏習合が拡大していることは注目に値するといえよう⁽⁸¹⁾。

この夢想体験を境として兼実は、神宮へ向けて祈りを頻繁に捧げるようになっていく。治承五年（一一八一）閏二月五日条にある「此後之天下安否、只奉^レ任^二伊勢太神宮、春日明神^一耳」というような公的な祈りもあるが、多くは私的なものであつたと推測される。すなわち、文治二年（一一八六）二月四日条に「余修^レ祓、降^レ庭奉^二拜大神宮春日等^一、是不^レ可^二必然^一、依^レ有^二三所思^一也」とあり、これ以外にも「有^二三所思^一」という文言がしばしば現れるのである。また、寿永元年（一一八二）九月十四日条に「如法經六部筒上、以^二三木筆、石墨^一奉^レ書^レ銘、^レ太神宮、八幡、賀茂、春日、日吉、天王寺、^レ

件六所々願成就之後、可_レ奉_レ埋也」と見え、私邸での実施ではあれ仏典を用いた祈禱事例も確認できる。

それでは、神宮への私的な祈りの中で兼実は何を願ったのだろうか。それは娘任子の入内と王子の誕生であったと考えられる。文治六年（一一九〇）五月一日条に「奉_レ拜_三太神宮_一、為_レ祈_三立后事_一、自_三去正月_一有_三此拜_一、於_レ今者、雖_レ可_レ止_レ之、有_三所思_一、暫_レ不_レ止_レ之」とある。ここには、同年一月に既に実現した任子の入内を安堵する気持ちと、さらに「有_三所思_一」という表現から、今度は王子誕生を祈願することで、自身の政治的地位を死守しようとする強い意思が、端的に示されているといえよう。

だが兼実の祈願もむなしく、任子は建久六年（一一九五）に昇子内親王を出産し、皇子誕生は実現しなかった。その前年に実施されたのが、建久五年の仏教的祈禱なのであった。これより以前には「有_三所思_一」という曖昧な文言を用いるに留めていた兼実であったが、今回は「皆王子誕生御祈也」と記して憚る様子が全くないことから、藁にもすがるような強い思いと覚悟を感じ取ることができるのではないだろうか。ここに、神宮への私的な祈りと仏教的要素とが明確に結び付けられたのである。このように、思想的レベルのみならず、

実際的にも神仏への祈り方は柔軟さを増していき、これらを新しい中世的な神仏観として位置付けたいと考える。

このような祈禱が実現するに至った要因としては、兼実が柔軟な神仏観を有したことがまず第一に挙げられよう。建久五年の仏教的祈禱以外の事例としては、春日大明神への法楽として般若心経千巻供養を実施したり、春日奉幣と表裏一体の関係で興福寺南円堂不空羂索經摺供養を行ったりしていたことが指摘されている⁹³。

だがそれ以外にも、公卿勅使制度とも間接的な関連性を有するのではなからうか。公卿勅使とは「天皇の御願をより直截に神宮へ伝達するため創始された内々もしくは私的色彩の濃厚な令外の奉幣使制度」⁹⁴であるが、飯田良一氏によれば、公卿勅使による祈りは「天皇の意志」としてのものであり、これのみによって祈られるのは天皇・院の重厄と、そして皇子誕生があるという。その上で、このような「個」の要素が強い公卿勅使の派遣が繰り返される中で、摂関家や高位の貴族たちも私事を神宮に祈ることへの抵抗を薄くしていた可能性を指摘している⁹⁴。

以上述べてきたように、当該期は純粋な信仰面から見ても、神宮への私的な祈りが量的にも質的にも増加していった時期

であったと結論付けることができる。その中でも、柔軟な神仏観を併せ持った兼実による建久五年の仏教的祈禱の実施は、新しい中世的な神仏習合のあり方をも象徴した出来事であるといえるのではないだろうか。

第三章 伊勢神宮における神仏習合の実際

第一節 仏典に関する諸史料の記述―大般若経を中心に―

本節では、神宮へもたらされた仏典、とりわけ大般若経（般若心経も含む）に関してどのような事例があったのかを考察していくことにしたい。【表一】よりまず気付くのは、第一章第一節で詳述した重源・東大寺衆徒による参宮の実施以降、有力者からの寄進やその供養が散見されるようになっていったことである。

たとえば、『吾妻鏡』正嘉元年（一二五七）四月十五日条によると、北条時頼は「紺昏金字大般若経一部」を当時祭主であった大中臣隆世に付している【表一―12】。このように、重源・東大寺衆徒の参宮と神宮への法楽により国家的危機を克服したという「先例」によって、武家や貴族など有力者の中に、神宮の神々に仏典を捧げることで神威を増幅させよう

とする観念が生じるようになっていったのである。

そして、蒙古襲来による異国降伏祈禱を経て以降には、そのような観念が上皇クラスにまで拡大していくようになる。

以下、事例を列挙する。延慶四年（一三一一）一月には、伏見上皇が仏舍利並びに大乘経二百卷を奉納し、広義門院の御安産を祈願した【表一―25】⁽⁹⁵⁾。正中二年（一三二五）九月には、花園上皇が堯覚僧都を遣して、御告文及び般若心経一卷を奉献している【表一―26】⁽⁹⁶⁾。嘉暦四年（一三二九）

三月には、後伏見上皇が大般若経転読及び仏舍利・般若心経を奉納して、東宮暁仁親王の登極を祈った【表一―27】⁽⁹⁷⁾。

そして、延元元年（一三三六）三月には、光厳上皇が般若心経を奉納していることが分かる【表一―28】⁽⁹⁸⁾。

これらはすべて上皇による寄進であり、天皇ではないことには注意を要する。第一章第二節・三節で取り上げたように、天皇は国家的な災異が生じた際に仏教的祈禱を命じることがあったが、これは国家の統治者としての公的なものである。

一方で上皇による經典の奉納は、安産祈願のようなどちらかといえば私的な内容となっている。おそらく、上皇という、天皇に比べて制約の大きくない立場にあったからこそ実行が可能であったのではなからうか。天皇の場合に関して、この

ような私的な奉納の事例を見出すことはできなかった。

それでは、神宮へと奉納された仏典は、その後どのように処理されたのであろうか。残念ながらその点を示す史料はほとんどなく(唯一ともいえる貴重な事例に関しては後述する)、おそらく禰宜や祭主の氏寺等に保管されていたのではないかという推測を提示することしかできない。ここで問題としたのは、これら仏典寄進や供養の受諾を公権力側の有力者に限定していたのか、それともある程度幅広く受け入れていたのかということである。

その点に関して、とりわけ中世段階では中央の有力者でない限り記録として残らないのが常であるが、幸いにも、藤原実重という北伊勢の土豪が残した『作善日記』(9)なる史料が伝わっている。当該史料は、元仁二年(一二二五)から仁治二年(一二四一)の期間に、実重が行った「作善」(社寺へ奉納物を捧げること。また、その奉納物)の内容がひたすら書き連ねられており、その中には神宮への作善も多数見つけることができる。以下、拙稿(10)において作成した一覧表を再掲し適宜参照しながら、実重の神宮への經典の寄進状況とその特徴を見ていくことにしよう【表二】。

【表二】を見ると、仁王経や大般若経、般若心経など多数

の仏典が神宮へと進められている。後述するように、これらが神宮の神前へ奉納されることはなかったであろうが、だからといってこれらの寄進を神宮側が取り合わなかった訳では決してなかった。それは、実重が外宮の禰宜と一定の関係性を有していたことが示唆されるからである。すなわち、天福元年(一二三三)六月五日条に「十二ふのたいはん(大般若)にやあけにたいしんくえぬの(布)にたんまいらす、せに六百(二反)六月五日、(外)けにの大夫殿へ」とあり、嘉禎二年(一二三六)正月九日条には「十二ふの大はん(般若)にやきやう、嘉禎二年正月九日、よみまいらせて、たいしんくへほうらく、(中略)下二殿(沙汰)さた」と記されている。仁治二年(一二四一)正月条は「たいはん(大般若)に十二ふ、天そたいしんくえほうらく、ところにしてよみまいらせて、けちくわん(精願)はそと(外)の大夫」となっている。

右にある「けにの大夫殿」「下二殿」は外宮二禰宜たる度会行房、「そとの一の大夫」は外宮一禰宜たる度会行能を指しており、実重は、外宮禰宜の協力を得つつ大般若経を供養していたことが分かる。『作善日記』の記述から、実重はかなり経済的に恵まれた人物であったことが推測できるため、一般庶民と同列に扱うことまではできないが、中央の有力者とも質的に異なるのである。したがって、神宮側が実重の要請を拒

否することも可能であつたはずであるが、そうはなつていない。これらの事実から、仏教的祈禱に対する神宮側の認識として、祈禱を行う主体によつて受諾するか、拒否するかといったような区別は特になされていなかったと考えられる。

以上のような実重による神宮への仏典供養は、重源・東大寺衆徒による参宮の少し後の時代であり、本稿がこれまで繰り返し主張してきた主旨と合致している。拙稿でも論じたが、重源の参宮から発展した伝承は、当該期の説話集である『古今著聞集』(101)にも収載されるほど一般に流布しており、実重がそれを認識していた可能性は十分にあると思われる(102)。当該期は、神宮に対する仏教への認識が大きく転換した画期であつたが、神宮側もそのことを冷静に受け止めながら対応していたのである。

最後に、先述した仏典の保管に関する事例を紹介する。

【史料一六—①】「伝奏柳原資綱奉書」

〔文明年中内宮宮司引付〕(103六)

一、院震筆御経并武家御願書等、為三合御祈^一、所^レ被^二奉納^一也、宜奉^レ祈^二 聖算長久・武運安全^一、殊兵革静謐之由、可^レ被^レ下^二知両宮^一之旨、被^二仰下^一也、

謹言

三月九日

祭主三位殿
(大中臣秀忠)

【史料一六—②】「祭主大中臣秀忠下知状」

〔文明年中内宮宮司引付〕七)

禁裏 仙洞震筆御経両宮四卷并武家御願書二通、為三合御祈^一、所^レ被^二奉納^一也、宜奉^レ祈^二聖算長久・武運安全^一、殊兵革静謐之由、御教書案文献^レ之、可^レ被^レ下^二知両宮^一之状如^レ件

三月十一日

大司宿館

神祇権大副(判)

右の祈禱は、文明二年(一四七〇)、応仁・文明の乱による戦乱が拡大していく状況の中で行われたものである【表一—43】。しかも「禁裏」・「仙洞」・「武家御願書」とあるように、天皇・院・室町殿の三者による国家的な祈りであり、その意味は非常に重い。この命令は祭主から大宮司、そして内宮禰宜へと「次第下知」の形式により伝達された。この「禁裏 仙洞震筆御経」がその後どう処理されたのかということは、当時内宮一禰宜の地位にあつた荒木田氏経の日記に記されている。

【史料一七】『氏経卿神事記』(104)

文明二年（一四七〇）四月十四日条

禁裏仙洞御震筆心経二卷、武家御願書一通、為_二御祈禱_一

可_レ奉_二納由御教書_一、次第施行在_レ之、則請文官司二遣、

外宮同前、御震筆者為_二経卷_一之間、私シ案置ス、

これによると氏経は、「禁裏仙洞御震筆心経二卷」を神前に奉納することはせずに、私的に保管していたのである。大規模な国家的混乱の中で実施された天皇・院・室町殿による公的な公武の祈禱に際しても、仏典は神前には進めないという空間的な神仏分離の意識は厳守されたのであった。

以上の本節での主張を簡単にまとめておく。神宮への大般若経を中心とする仏典の寄進は、重源・東大寺衆徒による参宮以降に散見されるようになっていったが、それは、神宮の神々を仏典により供養したことで国家的危機を乗り切ったという「先例」の存在が認識されたからであった。その認識は、蒙古襲来を経た後は上皇クラスにまで拡大し、安産祈禱といった私的な内容の祈願を促すことにつながっていった。このような中央の有力者のみならず、地域の土豪層による仏典供養の依頼も神宮は受け入れており、祈禱者の主体により受諾の可否を決定するといったような姿勢ではなかった。一方で、当該仏典は神前へと進められることは決してなく、公武によ

る国家的な祈禱においてでさえも、視覚的・空間的な意味での神仏分離の意識は徹底されていたのであった。

第二節 経蔵とその運営

前節では神宮における仏典の扱われ方について検討したが、ここからは、かつて神宮に存在した経蔵（般若蔵）を考察の対象としたい。般若蔵とは読んで字のごとく、般若経を安置しておくための施設であり、神宮寺や禰宜・祭主の建立した氏寺などとは別のものである。まずはその起源に関して、当該施設を中心に扱った論考としてはほぼ唯一のものである中野達平氏の研究⁽¹⁰⁵⁾も参照しつつ確認しておく。

建長元年（一二四九）、西園寺実氏は自らの所願のために、宋本大般若経六百卷を神宮へと奉納した【表一—9】。当初は菩提山寺（度会郡宇治郷内の内宮城縁辺の地にあった法施道場）に置かれた。この寺院では、建久六年（一一九五）に東大寺衆徒が大般若経読誦を実施したこともあった【表一—6】。実氏は、大般若経を菩提山寺に留め置かず、尊重すべき旨を、発心（大中臣茂隆。元名は隆尚で祭主を務めた大中臣能隆の系統の出自）にしきりに勧めたという。そこで発心は建長六年（一二五四）、当該大般若経を安置するための一蔵を建立して、三口（後に六口）の禅徒を定め置き、西園寺家

のための祈願のために長日転読を行うようになった【表一—10】。以上が般若藏創設の経緯である(106)。

中野氏によると、般若藏創設の場所に関しては詳らかではないという。ただし、正安四年(一一三〇—二)付の史料(107)に「兼又彼敷地事、以今度造営之次」、取渡 太神宮之縁邊法樂舎之近隣^一、専奉^レ責^二長日不退之法施^一、弥可^レ致^二夙夜無^二之御祈^一之由存候」とあり、この点に関して後深草法皇が「しきち^(敷地)の事、いつれにてもよく候はん」(108)との旨を表明している。このことから、創建された後に場所が法樂舎の近辺へと移転されていたと判断することができる。かつて神宮寺の存在が災異の「原因」とされ、遠方へと度重なる移転を余議なくされたことを考えれば、隔世の感があるのではなからうか。

右で確認した経緯によれば、般若藏は西園寺家の繁栄のための私的な要素が強いに思われるが、興味深いのは、その供料所の給主職が祭主家にあり、預所職を権禰宜が担っており、公的な仏教的祈禱事例においても関与していたことがあった事実である。第一章第二節で予告した、後深草法皇の院宣により世義寺において実施された祈禱事例を通して検討しよう【表一—22】。

永仁二年(一一二九四)十月、去二月に伏見天皇の綸旨が出されたのに続いて、今度は後深草法皇の意向により、世義寺教王山において大般若経信読が実施されることになった(109)。これら二回の法樂に用いられたのが般若藏の所有する大般若経であったため、経供料をどちらが取るかが問題とされた。公家側は、「縦御経を教王山へ被^レ渡候とも、般若藏二候てとるへき物にて候」(110)とあるように、般若藏が受領すべきだとの認識であった。これに対して、般若藏の供料所たる荒倉御園(安西郡)・南職田(河曲郡)の預所職を務めていた荒木田経有は、既に世義寺教王山に支払ったため、「難^レ致^二重弁之子細^一、先々具^口上候畢」と主張する(111)。今回のような、般若藏への未進は常態化していったようで、正安元年(一一二九九)には、般若藏院主たる良覚が、「長日勤役之供僧・承仕等」への「無沙汰」を訴え、経有の「違背」を批判し(112)、同三年(一一三〇—)にも未進分の究済を訴えている(113)。

そもそもこれら二つの供料所は、正嘉元年(一一二五七)に「神宮法樂大般若経供料米」として「充行」ために、祭主大^中臣隆世とその子孫に相伝されたものであり(114)、隆世は、両所領の得分を以て大般若経料に毎年下行せしむべき旨を約

していた(1115)。

しかしながら、既に見たように、実際には時代が下るにつれて経料の未進が増加し、般若藏の経営は困難なものになっていったと考えられる。般若藏衰退の要因に関して中野氏は、西園寺家の朝廷における権勢の低下や南北朝の動乱による神宮の支配力の動揺を指摘した上で、ちょうどこの時期に台頭し始めた光明寺を対照的な例として挙げている。光明寺は、元々は度会広光一族の氏寺であったが、中興恵観による積極的な勧進や金融活動により所領を多く獲得し、その勢力を急速に伸ばした(1116)。ここで、やや時代は下るが、光明寺と般若藏の供料所の関係性を窺いうる史料があるので次に示す。

【史料一八】「足利義満禁制」(1117)

大神宮領伊勢国南式^(郷)田事、為^二四度官幣領所^一嚴重之地也、次於^二光明寺^一者、任^二先例^一催^二勤彼神役^一、奉^レ転^二讀^二般若經^一、可^レ被^レ致^二天下安全祈禱之精誠^一者也、仍軍勢甲乙人等不^レ可^レ致^二濫妨狼藉^一之状如^レ件、

これによると、かつて法楽のための所領であった南職田が、神宮の最も基本的な四つの祭祀(祈年祭・両月次祭・神嘗祭)の費用に充てられるようになり、かつて般若藏が担っていた役割を光明寺が継承していることが分かる。光明寺が公権力

の要請に応じて仏教的祈禱を行ったという事例は管見に入っていないが、おそらく日常的に神宮への法楽を実施する(と謳う)ことで、その存在を内外に承認されていたのだろう。

このように、西園寺実氏により創設された般若藏は、徐々にその勢力を光明寺に取って代わられたようであるが、他にも公権力の要請により設置された例がある。それは、足利義教によつて建国寺に設けられた経藏である。建国寺は元々大中臣忠直の氏寺として建立されたが、足利義持が大藏經(一切経)を奉納したことにより「内宮建国寺」という寺号に改められ、運営は内宮庁(内宮一禰宜)に委ねられたという(1118)。その後、正長二年(一四二九)に「普光院殿様」(義教)が「長日御祈禱」のために「転法輪藏」を建立し、高柳御厨(員弁郡)の「大藏経料所」としての知行が再確認された(1119)。義持の法楽舎祈禱とは異なり、義教自身が事に及んで直々に祈禱命令を与えた記録は見出されないが、『蔭涼軒日録』文正元年(一四六六)五月二十八日条に「就^二于勢州建国寺藏経上葺之事^一自^二公方^一可^レ有^二御奉加^一之事」(1120)とあり、この頃までは公的な存在として存続していたようである。しかし長享三年(一四八九)には、「両宮之一乱」により「彼経藏退転」と見え、その後勧進聖による再建が試みられたが、結局は成

功しなかつたといふ(121)。

以上見てきたように、「仏教禁忌」を有した神宮にも、公権力の要請により経蔵が存在していたのであるが、祭主や禰宜が関与することはあつても、神宮という組織の中に組み込まれたものではなく、それゆえその地位は周囲の時代的な情勢に大きく左右されたといえる。そして中世後期になると、戦乱等による中央の疲弊により、神宮でも勸進聖による請負が増加してくるが(次節参照)、そのような僧侶の出入りの増加に伴つて、公権力の要請によらない經典保管場所が現れるようになる。

【史料一九】『氏経神事記』

永享十三年(一四四一)正月十一日条

近日宮中館々ニ参籠ノ僧以下読経ノ在ニ沙汰一、剩大般若安置之館在レ之歟之由及ニ沙汰一之間、今日以ニ御祓會合之次一、一同ニ長官ノ館ニ参此由被レ申、一神主會無ニ存知一、急可ニ相觸一之由返答、次又荒祭宮忌火屋殿在所ヲ替、結局石居角柱ニ新造之条以外事也、官司如レ此致ニ沙汰一者、急可レ被レ仰之由被レ申處、官司方ヨリ修理料ニ三百疋彼宮ノ物忌等并瀧祭ノ物忌等請ニ取之、如レ此沙汰之由一神主返答、瀧祭物忌等モ於ニ此在所一御膳調備之間依レ之

与ス、次又御厩ノ際ニ新造ノ館在レ之、云ニ在所ニ云ニ土民一旁以不レ可レ然、被ニ免許一歟、不ニ伺申一歟、雖ニ不審之由被レ申、敢無ニ返答一、(三神主依ニ違例一不レ被レ参、自レ余皆参)、大般若経事、扇屋ノ館ニ安置之由風聞ノ間、被レ立レ使之處、廳里ニ出之由申之旨、後日ニ長官ヨリ被レ觸送一、此事何禰宜帳行ソ、不レ然者法樂舎ノ住呂ノ訴詔歟、何様可レ散ニ鬱憤一之由、於ニ内々一吐ニ廣言一之由風聞ノ時分、彼扇屋之三男俄得ニ重病一惱ニ乱叫喚一之間閉口畢、又此病者去一日歳取ノ夜、子良館ノ前僧拜ノ大楠洞ニ火ヲ燒之處、洞ニ炎付不レ得レ消、彼木元日ノ巳尅計焼倒畢、参宮貴賤或消レ肝或□□此等之有レ咎歟、旁以不思議也、

この史料からは、「大般若安置之館」や「僧拜ノ大楠洞」といった明らかに仏教関連と分かる施設の存在が読み取れる。そしてこの日記の著者である荒木田氏経は、「新造」について「以外事」であるとして強い不快感を示す。この「新造」が仏教施設にかかるのかどうかについては解釈が難しいが、いづれにせよ、勸進聖による法樂が盛んに行われるようになり、地下人と呼ばれる層の存在も大きくなっていく中で、神宮側の意図しない施設が造られていくようになったのは事実であ

る。その中には当然「大般若安置之館」のような仏教関連施設も多く含まれていたであろう。公権力の要請による経蔵の設置は承認していた神宮であったが、このような施設が無造作に立ち並ぶ状態は問題視したのである。

第三節 「大衆化」の中の仏教

(一) 僧侶による勸進

本節ではまず、式年遷宮・仮殿遷宮の実施状況とも照合しながら、神宮と勸進聖との接点が生じるようになっていった状況を明らかにする。そして、そのことを神宮側(特に禰宜)がどのように認識していたのかについて見ていきたい。

中世の後半になるにつれて、神領の退転や役夫工米徴収の難化、そして戦乱の増加等により、遷宮の実施が困難な状況へと陥っていったことはよく知られている。具体的に見てみると⁽¹²²⁾、内宮では寛正三年(一四六二)に式年遷宮が実施されたが、その次に式年遷宮が行われたのは天正十三年(一五八五)であり、百年間以上の空白が生じている。外宮についても同様であり、永享六年(一四三四)の次に式年遷宮が実施されたのは、永祿六年(一五六三)であった。その間、仮殿遷宮は何度か遂行されてはいる。内宮の場合、右の空白

期間の間に仮殿遷宮は三度行われているが、「儲殿」による遷宮という非常手段の事例を除けば、一度目の仮殿遷宮までに六十年ほどの空白が存在していたことになる。このような状況を踏まえつつ引付文書等に目を移すと、僧侶による勸進の事例が増加していく時期とうまく重なっていることが理解できる。本来的な方法での造営経費確保が困難となっていく中で、禰宜庁(特に内宮側)によって、勸進聖たちの活動を「公認」し、仏教の力を「利用」しようとするようになっていくのである⁽¹²³⁾。

以下、具体的な事例についていくつか取り上げて検討してみよう。神宮に関する勸進の中では、宇治橋(史料中では「御裳濯川橋」等)を対象とした例が最も多い。網野義彦氏によれば、橋の造営や修造に関しては、古くから聖の勸進によって行われることが多かったという⁽¹²⁴⁾。神宮に関する勸進の「初見」⁽¹²⁵⁾も宇治橋に関するものであったと考えられる。

【史料二〇】「内宮庁宣」(『氏経卿引付』二一一—一九)

一、庁宣

可^三早致^二再興沙汰^一、太神宮御裳濯河御橋事
右件御橋依^レ令^二朽損^一、参宮貴賤往還不^レ輒、因^レ玆
僧賢正并最祥法師、令^レ勸^二進諸方^一、以^二十方檀那

助縁一、欲レ令ニ再興ニ之条、神妙之至也、然早任ニ誓

願旨一、遂ニ勸進節一、為レ令レ致レ興ニ行沙汰一、所レ

宣如レ件、以レ宣

享徳元年八月 日

祢宜荒木田神主 十人被レ加レ判

これは、神宮側が僧侶による勸進を初めて「公認」した際に出された序宣である。右の文言や『氏経卿神事記』の相当部分の記述からは、前例のない事態にもかかわらず躊躇している様子を感じ取ることができない。一方で、当該勸進に対して積極的な支援は特に行ってはならず、実際のところ、七年後の長禄三年（一四五九）に出された解状¹²⁶には「去享徳元年」の勸進は「于レ今不レ成ニ其功一」と記されている。結局この勸進は「終不レ遂ニ其功一」¹²⁷、最終的には、將軍参宮の日程が迫っていることもあって、幕府の抛出により仮橋が造営されたのであつた¹²⁸。

それでは、殿舎についてはどうだろうか。禰宜としては、橋の場合と異なり、勸進という「私的」な手法を用いるのは適当ではなく、あくまで「公」により造営されるべきだと認識していたようである¹²⁹。内宮別宮である風宮の事例を見てもみよう。

【史料二一】「内宮一禰宜荒木田氏経披露状」

『氏経卿引付』六一—一四

内宮造宮所へ

一、当宮風宮御顛倒、地上ニ御座之躰、神慮之恐候之处、きゑん法師可ニ造営一之由館石大夫伺来候、尤可レ然候へ共、自ニ公方様一有ニ御沙汰一例候、雖レ然、本宮御事始、可レ為ニ去年一候へ共、無ニ御沙汰一候、又諸殿舎・別宮等造営、去永享度又今度一向御沙汰なく候、殊忌火屋殿退転候之間、於ニ大鳥伏所一、年中御饌備進其恐不レ少候、さ候間、風宮御事さうさく御沙汰あるましく候、神慮恐、神宮愁ニ訴此事ニ候之处、如レ此申候、尤目出候、さりながら勸進等を仕候てハ不レ可レ然候、神宮承知候者、以ニ私力一則材木を奔走仕、可ニ奉作一之由申候、此子細被ニ伺申一候へく候、此法師在京之仁と申候間、御さうを可レ被レ仰候、但きゑんとやらんハ更不ニ存知一候、石大夫申候間、此儀若神慮の令レ然候、敷と申上候、かやうの事ハ、上古もかやうにうけ給候、子良館荒廃候之間、先年美濃国者表葺仕候、又宮司月読宮之仮殿を造進仕、以ニ其功一重任候し敷、外宮月夜宮も此きゑん造進候けると沙汰候、但其実者不ニ存知一

候、余ニ神慮在レ恐躰ニ御座候之間、只造営事行候者、
目出存計ニ申上候、此由可レ有ニ御披露一候、恐々謹言

三月廿日

氏経(判)

川崎中務丞殿

内一祢宣

勸進聖たる「きゑん」について、禰宜の方としては「更不
ニ存知ニ」、以前に外宮の月読宮の造営にも関与したとのこと
であるが、その事実についてこちらとしては承知していない。
あくまでも「公方様御沙汰」によりなされるべきであり、「勸
進等を仕候てハ不レ可レ然」との認識であった。結果的には、
僧「きゑん」による勸進は成功しなかったが、文明九年（一
四七七）に別の勸進聖「乗賢」による沙汰がなされ⁽¹³⁰⁾、文
明十一年（一四七九）同僧によつて風宮の仮殿遷宮が遂げら
れたのであつた⁽¹³¹⁾。

これらは別宮の勸進に関する事例であるが、その後本舎に
ついても慶光院という尼僧により実施されることとなる。慶
光院の勸進については先行研究⁽¹³²⁾が充実しているため本
稿では特に論じないが、当初においてはそれに対する躊躇が、
特に外宮側において存在していた。天文二十年（一五五一）
付の「外宮解」⁽¹³³⁾には、「内宮正遷宮、以ニ勸進聖ニ、可レ
奉ニ成御造営ニ有ニ其聞ニ、外宮雖レ致ニ其調法ニ、依ニ神慮難ニ

レ測、如ニ定例ニ奉レ守ニ御下知ニ者也」とあり、いったんは慎
重な姿勢を見せる。しかし、天文二十一年（一五五二）には、
内宮に倣い、慶光院清順をして造営費勸進せん事を注進して
いる⁽¹³⁴⁾。これ以降、慶光院が神宮の勸進を担うのは通例と
なつていった。

以上、神宮に関する勸進の事例についていくつか検討した。
禰宜としては当初は戸惑いながらも、背に腹は代えられずに、
仏教を手段として「利用」するようになっていったことが理
解できよう。

ここまでは事実関係の確認が中心であつたが、以降はこれ
らの勸進が周囲に与えた影響について考えてみたい。まず挙
げられるのは、勸進に伴つて同時に法楽が実施されるようにな
り、禰宜がそれに関与するようになったことである。

【史料二二】「内宮庁宣」『文明年中内宮宮司引付』一四九

一、庁宣

可ニ早奉ニ法樂法華經一萬部ニ事

右為ニ 太神宮法樂一、沙門善光令ニ勸進一、以ニ十方檀

那助縁一、可レ奉ニ法華經一萬部誦誦一（云云）、然早任

ニ宿願之旨一、励ニ勸進之功一、速可レ遂ニ法樂之節一之状、

所レ宣如レ件、以レ宣

文明六年四月五日（件序宣依_レ不_レ可_レ然、雖_二難_一渋_一、
地下長依_二懇_一訴_一成_レ之_一）

祢宜荒木田神主判 十人連判

右によれば、「善光」による勸進に伴い、「太神宮法楽」として一万部の法華経読誦が実施されることになった【表一—45】。ここで注目したいのは、「件序宣依_レ不_レ可_レ然、雖_二難_一渋_一、地下長依_二懇_一訴_一成_レ之_一」という割注の記載である。やはり禰宜としては、このような法楽がしばしば行われることを好意的には捉えていなかったようである。また、『氏経卿神事記』文明九年（一四七七）四月二十八日条には、宇治橋と内宮所管社橋姫神社造替にあたって、禰宜が「十萬度之御祓」を勤仕し、併せて勸進聖による万部法華経読誦が行われたことが記される【表一—46】。「萬部法華経可_レ然之由地下長申間勤進」とあるように、今回も禰宜に対する地下側の強い要請があったことが読み取れる（135）。このように、中央政権が戦乱による混乱等で「公」としての責任を果たすことが困難となる中、中世末期の神宮において勸進聖の存在感はかなりのものであった。

実際に、神宮域において勸進聖が日常的に活動していたことを窺わせる記述が、『氏経卿神事記』の中にいくつか見られ

る。すなわち、文明二年（一四七〇）十月五日条に「自_二今

日_二於_一外宮_一一萬部法華経読誦、勤_二聖_一鬢僧_一、為_二祈_一禱_一一萬
度御祓事一日中申、仍勤仕、四日遣_二御_一布施_一一貫_二八_一日進」とある【表一—44】。この事例に関しては勸進の対象は特に記されていないが、勸進聖と思しき「聖鬢僧」なる僧侶が見える。また、文明十年（一四七八）七月晦日条には、内宮建国寺の会合に「髮梳」と称する僧が加わっていることが確認できる。このように、勸進の遂行をきっかけとして、名もなき僧たちが神宮周辺で日常的に活動するようになり、禰宜もそのことを認識していたのである。

そして、最も興味深いのが次の記述である。

【史料二三】『氏経卿神事記』

文明二年（一四七〇）一〇月一日条

外宮一萬部経堂令_二顛_一倒_一、経衆六人、聴聞衆十人被_二押_一殺_一、誤輩不_レ知_レ数、木屋ハ則令_二濫_一妨_一一畢、仍不_レ満_二萬_一部_一、

この記載から「外宮一萬部経堂」という建物が存在していたことが分かる。残念ながら、この建築物があった場所や設立の経緯等を詳しく知ることはできないが、「外宮」の名を冠しているため、それほど遠く離れた位置にあったとは思われ

ない。このような施設を神宮側が自らの意思で積極的に創設するとは考えづらく、また前章でみた経蔵の場合とは異なり、有力者による要請があったわけでもないにもかかわらず、当該施設が成立したのは何ゆえであろうか。推測ではあるが、神宮に対する勸進で功を成した僧たちがその見返りを要求し、それに応じざるを得ないような状況にあったのではなからうか⁽¹³⁶⁾。つまり、このような施設の創設を容認しなければならぬほど、勸進聖の（経済的）影響力は大きく、神宮側もその仏教的な要素を「利用」せざるを得なかったということである。

(二) 散銭

次に散銭について検討していきたい。散銭とは、現在でいうところの賽銭であり、参詣者が神前に捧げる「ぬさ」の事を指す。新城常三氏によれば、元々は米などの品物が多かったが、貨幣経済の発達により次第に貨幣で納められることが多くなり、「賽銭」・「散銭」・「参銭」と呼称されるようになっていったという⁽¹³⁷⁾。

神宮の場合は、第三章第一節で取り上げた『作善日記』の記載から分かるように、比較的早い段階から「私幣」を受け

入れてはいたが、神宮側がそれを公式に推進するようになったのは、管見の限り享徳三年（一四五四）が最初であったと考えられる。

【史料二四】「内宮庁宣」〔氏経卿引付〕二一〇六

一、庁宣

可^レ下^レ早任^一先例^一、依^レ役人并奉行等執申^一、被^レ定中、置^レ宮中八王子殿拜所上子細事

副下 役人目安

右上八王子殿者、為^レ代々宮庁沙汰^一、春秋兩度神事、自^レ往古^一被^レ下^レ行料物^一畢、然近代被^レ付^レ料所上分米^一処、彼在所勤依^レ旱水^一損亡以下之儀、神税不納之間、可^レ及^レ神事雜掌闕如^一歟之由、役人以^レ宮中奉行等^一歎申之間、所^レ申^レ有^レ其謂^一者也、然早定^レ置^レ八王子殿之拜所於宮中^一、蒙^レ御前之散銭^一、可^レ令^レ勤^レ仕式日御神役状^一、所^レ宣如^レ件、以^レ宣

享徳三年十月十五日

祢宜荒木田神主判 一二被^レ加^レ判

この史料より、内宮八王子殿は従来、「官庁沙汰」により神事を行ってきたが、旱水が原因で「神税不納」となったため、殿舎に「拜所」を新たに設置して、「御前之散銭」を募ること

で代替しようとした、といういきさつがあつたことが理解されよう。「春秋兩度神事」については、『氏経卿神事記』に「八王子祭」と記され、例年おおよそ二月と八月に催行されていることが読み取れる。またこれ以外にも、『氏経卿神事記』寛正三年（一四六二）十月五日条に「石神之散錢沙汰」とあることから、民間信仰とも結び付いていたことが分かる。

【史料二五】『氏経卿神事記』

寛正三年（一四六二）十二月二十五日条

就^二件衛護^一、清酒酒作内人等申云、宿直之時、御内散錢得分仕先例也、然去文安二年守房御代、假殿遷宮時、宮預奉行等、任^二雅意^一取之条非儀也、今度以^三有道之御沙汰^一、可^レ頂^二御成敗^一之由申、近例文安二年度、既為^二奉行等^一計上者、雖^レ不^レ可^レ及^二是非^一、且所^レ申非^レ無^レ謂、且又不憫之間、於^二新殿端籬内散錢^一者、役人等可^レ為^二得分^一之由加^二下知^一、於^二闕下散錢^一者奉行等取沙汰、
 ここからは、当該散錢は本来、「清酒酒作内人」が「宿直」する際の「得分」とされていたことが読み取れる。また、『寛正三年造内宮記』(138)に「御神宝者、清酒酒作内人等衛護」と記されることから、右の「件衛護」とは、遷宮にあつて

神宝を一時保管しておく際の警護を目的としたものだとは判断できる。つまり、「清酒酒作内人」は神宮の根幹事業たる遷宮にも関与するような立場にあり、その報酬に充てられた散錢は、この時期の神宮にとって非常に重要な財源であつたことが理解できよう。

このように、当該期の神宮は「大衆化」の恩恵を多に被り、その流れに逆らうことはできない状況にあつたといえるが、ここに仏教がどのように関与していくのだろうか。江戸時代のものであるが、そのことを把握できる史料を次に示す。

【史料二六】『太神宮神道或問』(139)下

問曰、兩太神宮には佛法の息を屏給ふに、廻の末社には弁財天・大黒天・三宝荒神などの佛像を絵に書て拜ませ、参詣人の散錢をむさぼるも見ぐるし。なくてかなはぬ事にや。殊に左右へ参道を曲折にして、綱を引はり垣ゆひ廻し、参詣の諸人を他の道へもらさぬ構をし、若も散錢をまかざる人あれば、彼社人等悪口する事、宗廟の作法とやいはん。遠国より信心を興してはるる参詣しても、宮中の不作法を見て信心も薄くなると諸人云事なり。何とて加様の不作法を改る人なきや。

右の問いからは、「弁財天・大黒天・三宝荒神などの佛像」

という仏教的要素が、散銭と関連付けられて「利用」されていたことが分かる。この問いに対して著者の荒木田弘仲は、「是は乱世の比、世を渡るべき便なきまゝ、なにの社かの社など、遠国参詣人の不案内の輩へ云聞せ、散銭を申請」したことがきっかけであったとし、これらの事象が「乱世の比」、すなわち中世末期に遡ることを示唆している。

以上のように散銭は、神宮の「大衆化」と密接不可分の関係にあった。そして、神仏を特に区別しない一般庶民を対象とした以上、仏教と結び付いていくことはある意味当然の帰結であったともいえよう。

本節では、僧侶による勧進と散銭に関する事例をそれぞれ取り上げ、当該期の神宮における「大衆化」の中に、仏教的要素も大きく入り込んでいたことを確認した。そして、神宮側の受け止め方としても、やみくもに全てを拒絶するのではなく、都合のよいものはうまく「利用」しようとする姿勢が見受けられた。このように神宮（特に禰宜層）と仏教との距離は確実に狭まりつつあった⁽¹⁴⁰⁾。

そのせいもあってか、『永禄天正外宮引付』一三「某目安⁽¹⁴¹⁾」に「近日法鉢之族可_レ被_レ補_二禰宜職_一之由、有_二其沙汰_一、太以不_レ可_レ然」と見えるごとく、「法鉢の族」が禰宜に補任

されるといふ事態まで発生するに至ったのである。かつて祭主が「出家神主」として剃髪することはしばしばあったが、その場合も退職後の出家という原則は守られていた⁽¹⁴²⁾。これ以前において剃髪した者が禰宜に就任したという事例は管見に入っておらず、画期的な出来事だと思われるが、その詳細については本節の枠組みから逸脱するため、他日を期すこととしたい。

おわりに

江戸初期の成立かとされる『人鏡論』⁽¹⁴³⁾は、「参宮の貴賤の中に、僧のかたちの人ハ神前ちかくハよらぬ御事と兼てうけたまハリ侍れども、是もむかしハさもこそあらめ、神供領(料)わづか十銭ほどつかハしぬれば、神前はさてをきぬはらひ所の内陣まで入申事なり」と、当時の僧侶参宮の実態を赤裸々に記す。「仏教禁忌」という建前が、「タブー」であったはずの私幣により打ち破られているのである。このように仏教的な祈りと私幣(私的な祈り)は、互いに密接に関連しながら変遷してきたのであった。本論を各章ごとに振り返りながら確認しておこう。

まず第一章では、神宮への仏教的な祈りに関する事例について、実施主体ごとに検討した。かつては災異の「原因」として捉えられた神宮に対する仏教という存在が、南都焼き討ちや蒙古襲来といった「国難」に際して時の公権力により要請され、後にはそれらを「先例」として、今度は私的な祈願をも実施する者が現れるようになった。「イレギュラー」な祈禱であっただけに、どの事例においても、実施者の性格・特質やその思惑、時代的背景と密接に結び付いていたといえるのではなからうか。次いで第二章では、これらの基盤としての中世的な新しい神仏観について考察した。中世における神仏習合の進展は、神仏への祈り方をも多様化させ、柔軟なものとした。大江匡房を嚆矢とした神への仏教的手法による奉仕たる法楽や、慈円による仏典の代替としての法楽和歌の奉納、九条兼実による仏典を用いた神宮への私的祈願（建久五年の仏教的祈禱）は、その代表例であるといえよう。このような当代の知識人の先導により達成された神仏観は、たとえば法楽和歌の事例に見られるごとく、中世末期には芸能性を帯びるに至り、そしてやがては「大衆化」の道を行んでいったことであろう。国家の宗廟たる神宮とてその例外とはなり得なかつたのである。

そして第三章では、仏典や経蔵といった仏教的事物について

検討し、また後半では僧侶による勸進や散銭を取り上げた。仏典の受け入れに関して神宮側は、特に上位者に限るようなことはせず、有力者の要請に応じる形で経蔵の運営にも関与していた。このように神宮では、時の政権のあり方や時代的变化に応じてながら、進行する神仏習合に対しておおよそ冷静な対応が取られてきたのである。また、天皇・院・室町殿による直接の祈願でさえ仏典を神前に進めることはなかつた事実から、神宮における神仏隔離の本質が空間的な分離にあることが再確認された。そして、勸進や散銭の事例からは、中世後期から近世へとつながる神宮の「大衆化」は、仏教的要素と不可分であつたことが理解されるのではないだろうか。

「神宮と仏教」という、先行研究の厚く、いささか大きすぎるテーマを扱つたため、自説をどこまで展開しえたか不安を禁じ得ないが、「イレギュラー」なものとしての仏教的祈禱と私的祈願とに焦点を当て、当該期の柔軟で多様化した新しい神仏観と関連させつつ、両者が密接に結び付きながら推移してきたことを示唆できた点は、一定の意義があるものと考えらる。

最後に、本稿の発展の形としては主に次の二つを想定している。第一は、主に第二章で考察した、法楽や法楽和歌といった中世的な新しい祈りの事例に関して、神宮以外の諸社や地方社

等にまで対象を拡大させて考察することである。そうすることで、中世における神仏への祈りの多様性を一般化して捉えることができ、また神宮の特異性をも浮かび上がらせることができるのではなからうか。第二は、江戸幕府の成立以降の変遷を追跡することである。中世においてはまず公権力による要請が先に存在し、その後私的な祈りへと拡大するというように、おおよそ「公」↓「私」という順序であったが、江戸時代には「大衆化」がさらに進歩する一方で、幕府や山田奉行による神仏隔離政策の存在が指摘されている⁽¹⁴⁾。この事実からすれば、中世とは逆に、公権力により神仏隔離が進展していき、やがては明治政府による神仏分離政策へ帰着するという見通しを立てることもできるが、実際のところはどうかのだろうか。これらの点に関しては今後の課題としたい。

註

- (1) 塙保己一編『群書類従』第二十九輯 雑部(続群書類従完成会、一九八六年)。
- (2) 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)。
- (3) 中世の事例について、山田雄司「伊勢神宮の中世的意義―(同)『怨霊・怪異・伊勢神宮』思文閣出版、二〇一四年、初

出二〇一一年)。近世の事例について、塚本明「仏教の受容と忌避」(同『近世伊勢神宮領の触穢観念と被差別民』清文堂出版、二〇一四年、初出二〇一〇年)。

- (4) 他に神宮の仏教禁忌に触れた論考として、岡田重精「伊勢神宮をめぐる忌と被」(『皇學館大学紀要』一三、一九七五年)、井原今朝男「中世における触穢と精進法をめぐる天皇と民衆知」(『国立歴史民俗博物館研究報告』一五七、二〇一〇年)、古谷易士「僧尼拝所からみる中世伊勢神宮の神仏関係」(『國學院大學大学院紀要』四四、二〇一二年)などがある。

- (5) 神宮と仏教との接点に関する事例を広く集積したものとして、萩原龍夫「伊勢神宮と仏教」(同編『伊勢信仰Ⅰ』雄山閣出版、一九八五年、初出一九六七年)があり、最近では、多田實道氏による一連の研究(鎌倉時代の神宮と仏教)『伊勢史市 中世編』伊勢市、二〇一一年)、「内宮建國寺について」(『印度學佛教學研究』六一(一)、二〇一二年)、「室町時代の神宮と仏教」(『印度學佛教學研究』六二(一)、二〇一三年)、「戦国時代の神宮と仏教」(『印度學佛教學研究』六三(一)、二〇一四年)が、筆者の問題関心と近く、本稿全体にわたって参考とした。また、神宮と仏教という枠組みにおいて最も多く取り上げられてきたテーマの一つである僧侶の参宮については、梅田義彦「僧都の大神宮崇拜史」(同『神道思想の研究』一 會通社、一九七四年、初出一九四四年)が特に網羅的である。一方、本稿ではほとんど触れないが、伊勢神道に関するものとしては、鎌田純一「中世伊勢神道の研究」(続群書類従完成会、一九九八年)、高橋美由紀「伊勢神道の成立と展開」(ベリかん社、二〇一〇年)など多数の論考がある。

- (6) 公卿勅使に關しては、藤森馨『平安時代の宮廷祭祀と神祇官人』(原書房、二〇〇八年)に詳しい。
- (7) これ以降、適宜、仏教的祈禱もしくは法樂と呼称する。両者の質的な差異は特に規定しない。仏典を用いるなどして神を慰安する行為を広く含める。
- (8) このように神前読経とはいっても、厳密な意味での「神前」とは限らなかつたが、神城内という点では一貫しているものと思われる。嵯峨井建氏は、神前読経の実施場所は各社ごとに多様であり、神仏習合の度合いをはかる尺度の一つになるとしている(「中世に於ける神前読経の場」同『神仏習合の歴史と儀礼空間』思文閣出版、二〇一三年、初出二〇〇四年)。
- (9) 代表的なものとして、久保田収「重源の伊勢参宮記」(『神道史の研究』皇學館大学出版部、一九七三年、初出一九六一年)、萩原龍夫「鎌倉時代の神宮参詣記」(同編『伊勢信仰I』雄山閣出版、一九八五年、初出一九六七年)、阿部泰郎『東大寺衆徒参詣伊勢大神宮記』解題(国文学研究資料館編『古文書集』一「真福寺善本叢刊八」臨川書店、二〇〇〇年)、阿部泰郎「伊勢に参る聖と王」『東大寺衆徒参詣伊勢大神宮記』をめぐりて(今谷明編『王権と神祇』思文閣出版、二〇〇二年)などがある。
- (10) 『神宮参拝記大成』(増補大神宮叢書十二)(吉川弘文館二二〇〇七年)。なお、史料引用の際には、旧字体等は適宜改めることにする。以下同様とする。
- (11) この四月の参宮に關して伊藤聡氏は、重源自身は参宮に同行しなかつたと指摘するが(『中世天照大神信仰の研究』五五三頁)、仮にそうであつたとしても、伊藤氏も付言しているように、参宮企図の主体が重源であつたことは断じて

動かず、後白河院を筆頭とする公権力の全面的支援を得たがゆえにあえて行く必要がなかつたことによるものであるから、本稿では、これ以降便宜上「重源・東大寺衆徒の参宮」といった表記を採ることにする。

(12) ただし、法会が実施されたのは氏寺であり、決して神宮本殿ではなく、その点での神仏隔離原則は守られた。

(13) 阿部前掲論文(註9)。

(14) 『玉葉』は、国書刊行会編『玉葉』(名著刊行会、一九九三年)を用いた。

(15) 橘諸兄参宮譚については、伊藤聡「天照大神・大日如来同体説の形成」(同『中世天照大神信仰の研究』法蔵館、二〇一一年)に詳しい。その真偽に關する議論は「平行線を辿っている」とされているが、伊藤氏自身は虚構説に立っている。

(16) 筒井英俊校訂『東大寺要録』(国書刊行会、一九七一年)なお当史料は、久保田収氏が「長承三年(一一三四)以前の成立」と指摘するように(久保田前掲論文註9)、同時代性が認められ、当該期の東大寺にとって重要な文献であつたものと思われる。

(17) 谷知子「建久六年伊勢公卿勅使について」九条家と東大寺供養(『国語と国文学』七六(八)、一九九九年)。

(18) 筒井寛秀監修『東大寺統要録』(国書刊行会、二〇一三年)。

(19) 横内裕人「特論 重源にみる社会変動期の政治と仏教」(同『日本中世の仏教と東アジア』塙書房、二〇一五年)。

(20) 神宮司廳編『神宮史年表』(戎光祥出版、二〇〇五年)。

(21) 『続日本紀』は、新訂国史体系本を用いた。

(22) 岡田登「伊勢大神宮寺としての逢鹿瀬寺について」(皇學館大学史料編纂所 史料)八五、一九八六年)。なお近年、多田實道氏が逢鹿瀬寺一ヶ寺説に対して疑問を提示している(「伊勢大神宮寺について」『龍谷史壇』一四〇、二〇一五年)。

(23) 『続日本紀』宝龜三年(七七二)四月丁巳条に「下野国言、造薬師寺別当道鏡死、道鏡、俗姓弓削連、河内人也」とある。

(24) 『続日本紀』の記述に対して、『太神宮諸雑事記』(『神道体系』神宮編一所収)では、移転の理由を月読神の祟りではなく、「逢鹿瀬寺小法師」の不祥事に求めている。しかしいづれにせよ、仏教に関する事象が、「清浄な」神宮やその神々に対して差し障りを起こしうる存在として認識されている点では共通しているといえる。

(25) 岡田莊司『平安時代の国家と祭祀』(続群書類従完成会、一九六六年)二四二頁。なお、後に神社が追加されいわゆる二十二社制度が成立する。

(26) 治安元年(二〇二二)にも石清水以下の諸社に対して仁王般若経による祈禱命令が出されたが、この時も神宮は省かれている。

(27) 法楽舎に関しては、通海の著書である『通海参詣記』に「異国降伏ノ為ニ、建治元^上三月法楽舎ヲ立テ、二百十六人ノ供僧ヲ置テ、六口阿闍梨ヲヨセ置カ、ル由、同七月十七日ニ官符ヲ被^レ下」と由緒が記されている。なお、『通海参詣記』について言及している論者は多数あるが、西山克『通海参詣記』を語る(上山春平編『シンポジウム伊勢神宮』人文書院、一九九三年)によくまとまっている。

(28) 小島鉦作「大神宮法楽寺及び大神宮法楽舎の研究―権僧正通海の事蹟を通じての考察―」(同『伊勢神宮史の研究』(小島鉦作著作集 第二卷)吉川弘文館、一九八五年)。また、通海が所属する醍醐寺との関係性を中心に論じたものとして、佐々木裕子「大神宮法楽寺・法楽舎考」(『三重県史研究』二六、二〇一一年)があり、有益である。以下、本節での両氏の主張はそれぞれ当論文による。

(29) 『神宮参拝記大成』(前掲註10)。

(30) 『鎌倉遺文』一九八八〇。

(31) 法楽寺は元々、大中臣氏の氏寺(名称は蓮華寺)であったが、鎌倉時代後期以降、醍醐寺の管轄するところとなり、通海によって「大神宮法楽寺」と改称され、神宮への法楽を担うようになった。小島氏によると、法楽舎は、法楽寺の「出張所」という位置付けにあったとしている。

(32) 村田正志・中野達平校訂『光明寺文書』第一・二(史料纂集)(続群書類従完成会、一九八五・一九八七年)。以下同様。

(33) 『三重県の地名』(日本歴史地名体系二四)(平凡社、一九八三年)参照。

(34) 西山克『聖地の想像力―参詣曼荼羅を読む―』(法蔵館、一九九八年)一五二頁に、トレース図が掲載されている。

(35) 佐藤虎雄「世義寺考(上)(下)」(『史迹と美術』二三(九)(十)、一九五三年)、赤川一博「世義寺の仏像」(『三重県史研究』七、一九九一年)など。

(36) 勝山清次『中世伊勢神宮成立史の研究』(吉川弘文館、二〇〇九年)。ただし、大宮司を經由していない点などが異なっている。

- (37) 中世における災害については、藤木久志編『日本中世気象災害史年表稿』(高志書院、二〇〇七年)に一覧化されており、大変有用である。
- (38) 『鎌倉遺文』一八七三五。
- (39) 『吾妻鏡』は、黒板勝美編『吾妻鏡』(新訂増補国史大系(吉川弘文館、一九六八・一九七六年)を用いた。
- (40) 『賢俊僧正日記』同年十月二十三・二十四・二十五日条『神宮参拜記大成』所収。
- (41) 瑠保己一編『統群書類従』補遺一(統群書類従完成会、一九八五年)。
- (42) 飯田良一「室町時代伊勢神宮における公武の祈禱—義持期から義政期を中心として—」(『三重県史研究』二四、二〇〇九年)。本節での飯田氏の主張は当論文による。
- (43) 村尾元忠「足利義持の神仏依存傾向」(安田元久先生退任記念論集刊行委員会編『中世日本の諸相』下吉川弘文館、一九八九年)。
- (44) 山田雄司「足利義持の伊勢参宮」(同『怨霊・怪異・伊勢神宮』思文閣出版、二〇一四年、初出二〇〇四年)。
- (45) 例外的な事例として、応仁・文明の乱拡大の危機的状况において、院・天皇・町殿による祈願として「震筆御経」四巻が神宮へと進められたことがあった(詳細に関しては第三章第一節で述べる)。
- (46) 瀬田勝哉「伊勢の神をめぐる病と信仰—室町中期の京都を舞台に—」(『武蔵大学人文学会雑誌』一二(二)、一九八〇年)。
- (47) 『満濟准后日記』応永三十一年(一四二四)六月十四日条。
- (48) 『満濟准后日記』応永三十二年(一四二五)七月二十五日条。
- (49) 『氏経卿引付』三一—一八一「祭主大中臣清忠下知状」(長禄四年(一四六〇)八月二十六日付)・『同』三一—一八二「内宮一禰宜荒木田満久举状」(同年同月二十九日付)・『同』三一—一八三「法楽舎権律師春守披露状」(同年同月二十九日付)以上、『三重県史』資料編 中世一(上)所収。また、そもそも法楽舎へ寄進された香取庄は、「祭主知行難レ叶」(『満濟准后日記』応永三十二年(一四二五)十月二十日条)とあるように、当初より経営が困難であったようである。
- (50) 『三重県史』資料編 中世一(上)所収。以降、『氏経卿引付』の引用はすべて同書による。
- (51) 「随心院巖宝書状」(佐藤進一・笠原宏至・永村眞編『大乘院寺社雑事記紙背文書』勉誠出版、二〇〇二年)。
- (52) 『大乘院寺社雑事記』長禄四年(一四六〇)六月十九日条、『蔭涼軒日録』長禄四年(一四六〇)六月九日条。
- (53) 飯田前掲論文(註42)。
- (54) 飯田氏は、寛正年間(一四六〇—一四六五)末には、足利義政が神宮伝奏奉書一通で公武祈禱を命じるようになり、室町殿による国家的祈禱が成立したとしている。
- (55) 今谷明『室町の王権—足利義満の王権篡奪計画』(中公新書、一九九〇年)。
- (56) 富田正弘「室町時代における祈禱と公武統一政権」(日本史研究会史料研究部会編『中世日本の歴史像』創文社、一九七八年)。
- (57) 山本倫弘「神宮法楽の展開と神宮周辺寺院」(『寺院史研究』一五、二〇一六年)。

- (58) 伊藤聡『神道とは何か』(中公新書、二〇二二年)四九頁。
- (59) 吉原浩人「神仏習合思想史上の大江匡房」(和漢比較文学学会編『説話文学と漢文学』(和漢比較文学叢書 第十四卷)汲古書院、一九九四年)。
- (60) 卷第十九「東三条内神、報僧恩語第三十三」。
- (61) 『梁塵秘抄口伝集』卷第十。
- (62) 『民経記』寛元四年(一二四六)四月二十日条。
- (63) 『深心院閔白記』文永三年(一二六六)八月七日条。
- (64) 『古事談 続古事談』(新日本古典文学大系四一)(岩波書店、二〇〇五年)。
- (65) 上島享『日本中世社会の形成と王権』(名古屋大学出版会、二〇一〇年)二五八頁。
- (66) 早川正道「法楽和歌の史的展望」『東洋学研究』一、一九三一年)。
- (67) 山田昭全「和歌・連歌における法楽について」『印度學佛教學研究』一五(一)、一九六六年)、石川一「法楽和歌の盛行—慈円法楽百首群を中心に」(『国文学 解釈と教材の研究』四四(八)、一九九九年)、皇學館大学神道研究所公開シンポジウム「神社奉納和歌研究の現在」(『皇學館大学神道研究所紀要』二七、二〇一一年)、深津睦夫「法楽和歌」の成立と展開」(『名古屋大学 国語国文学』一〇九、二〇一六年)など。
- (68) 深津前掲論文(註67)。以下、深津氏の主張は当該論文による。
- (69) 谷知子「九条家の舍利講と和歌」(同『中世和歌とその時代』笠間書院、二〇〇四年、初出一九九二年)。
- (70) 大隅和雄「西行と慈円」(『史論』五四、二〇〇一年)。

- (71) 『山家集』一二二三番歌。
- (72) 『千載和歌集』一二七八番歌。
- (73) 目崎徳衛氏は、さらに一步踏み込んで、文治二年(一一八六)の勸進の際に重源が、当該期伊勢に居住した西行を訪ねており、「来るべき群参への斡旋したのが西行ではなからうかという憶測も成立するのではあるまいか」と主張している(『西行の思想的研究』吉川弘文館、一九七九年)。
- ただし、史料の根拠は必ずしも十分ではなく、その当否についてここでは保留しておく。
- (74) ただしこれは、史学関係の史料を中心に作成された『神宮史年表』の記載によっているに過ぎず、文学作品等を網羅した上でのものではない。
- (75) 『看聞日記』永享六年(一四三四)十一月九日条。
- (76) 『氏経卿神事記』宝徳三年(一四五二)十二月二十六日条。
- (77) 『寛正三年造内宮記』(『神宮遷宮記』第三所収)。
- (78) 『氏経卿神事記』文明十八年(二四八六)六月二十一日条。
- (79) 虎尾俊哉編『延喜式』上(訳注日本史料)(集英社、二〇〇〇年)。
- (80) 岡田荘司「私祈禱の成立—伊勢流祓の形成過程—」(『神道宗教』一一八、一九八五年)。
- (81) 『太神宮諸雑事記』(『神道大系』神宮編一 所収)。
- (82) 同前。
- (83) 『殿暦』元永元年(一一一八)八月二日条。
- (84) 『台記』久安四年(一一四八)六月十八日条。
- (85) 『中右記』永久二年(一一一四)正月十六日条。

(86) 同前。

(87) その点は、建久五年の仏教的祈禱実施以後も堅持されていたが、これはあくまで兼実の上級貴族としての公的な意識によるものであり、本節が論じる新しい中世的な神仏観と矛盾するものではなく、両者は併存して差し支えないものと考ええる。

(88) このように兼実は、公的な事象に関しては、当代の他の公家たちの例に漏れることなく先例重視の姿勢を基本としていた。ただし、南都炎上の報を受けた際に「為_レ世_レ為_レ民佛法王法滅尽了歟、凡_レ非_レ三言語之所_レ及、非_レ三筆端之可_レ記、余聞_レ此事、心神如_レ屠」と『玉葉』治承四年(一一八〇)十二月二十九日条に記すように、東大寺勸進に対しては、「仏法王法滅尽」ことへの恐怖心が上回った結果、先例なき大規模事業の推進へと傾いていったのだろう。

(89) 高橋美由紀「藤原氏の春日信仰における神事と仏事の關係について―『玉葉』の春日神事記事を中心として―」『東北大』日本文化研究所研究報告』一一一、一九七六年。

(90) 治承四年(一一八〇)四月三日条。

(91) これらのことに関連して三橋正氏は、この時期に伊勢と春日を同体とする信仰が展開したとし、これらを新たな中世的神祇信仰として位置付けようと試みたが、その詳細については「別稿を期したい」とされた(九条家における基層的神祇信仰)小原仁編『玉葉』を読む―九条兼実とその時代』勉強出版、二〇一三年)。しかし不幸にも、氏は二〇一四年に五十四歳という若さで生涯を終えられ、「別稿」は発表されないままであったようである。本稿が論じる兼実の思想に関しては、その中の仏教的要素を重視しているた

め、氏のいう新たな神祇信仰とびつたり一致するものではないが、関連性を有することは確かである。

(92) 三橋前掲論文(註91)。

(93) 藤森前掲書(註6)一一三頁。

(94) 飯田良一「中世伊勢神宮における公武祈禱の研究」(名古屋大学文学研究科学位(課程博士)申請論文、二〇一二年)。

(95) 『伏見院宸筆御願文』。

(96) 『花園院御記』。

(97) 『後伏見院御願文』。

(98) 『松平頼明氏所藏般若心経』。

(99) 本稿では、『四日市市史』第十六巻通史編 古代・中世(四日市市、一九九四年)の別冊『善教寺文書』に翻刻されているものを用いた。

(100) 拙稿「中世における北勢地域の神祇信仰と伊勢神宮―藤原実重『作善日記』を題材として―」(二〇一七(平成二九)年度「三重の文化と社会」研究報告書 いなべ市・三重県の研究)『三重大学大学院人文社会科学研究所、二〇一八年。要約版は、『TRIO』一九(三重大学人文社会科学研究所、二〇一八年)。なおこれらの作成にあたっては、西垣晴次「藤原実重の信仰と生活」(『四日市市史』第十六巻 通史編 古代・中世)などの作善日記関連の先行研究を多数参照した。

(101) 神祇部 一二六。

(102) 前掲拙稿(註100)。拙稿では、神宮の中でも特に別宮への寄進が多いことに注目し、その点を重源参宮説話と関連付けて考察した。

(103) 『三重県史』資料編 中世一(上)所収。以降、『文明

年中内宮宮司引付』の引用はすべて同書による。

(104) 『神宮年中行事大成』前篇(増補大神宮叢書一三)(吉川弘文館、二〇〇七年)所収。以降、『氏経卿神事記』の引用はすべて同書による。

(105) 中野達平「神宮法樂大般若経蔵について」(地方史研究協議会編『三重―その歴史と交流』雄山閣出版、一九八九年)。以下、中野氏の主張は当論文による。

(106) 「般若蔵供僧良祐等申状案写」(『光明寺文書』八〇)。

(107) 「般若蔵院主良覚奏聞状案」(『光明寺文書』一〇二)。

(108) 「後深草法皇女房奉書案」(『光明寺文書』一〇三)。

(109) 「太神宮序宣案」(『鎌倉遺文』一八六九六)。

(110) 「高辻清長書状断簡」(『光明寺文書』九一)。

(111) 「荒倉御園・南職田雑掌経有重陳状案断簡」(『光明寺文書』九二)。

(112) 「般若蔵院主良覚奏聞状案」(『光明寺文書』九九)。

(113) 「般若蔵院主良覚置文断簡」(『光明寺文書』一〇一)。

(114) 「官宣旨案写」(『光明寺文書』七六)。

(115) 「祭主大中臣隆世起請文案」(『光明寺文書』七八)。

(116) 光明寺に関しては、中野達平「光明寺文書と僧惠観の事蹟」(『古文書研究』二六、一九八六年)に詳しい。

(117) 『神領考証』。

(118) 多田前掲論文「内宮建国寺について」(註5)。

(119) 「建国寺雑掌随教目安」(『氏経卿引付』三一六三)。

(120) 竹内理三編『蔭涼軒日録』二(増補続史料大成)(臨川書店、一九七八年)。

(121) 「内宮序宣」(『守朝長官引付』七〇『三重県史』資料編 中世一(上)所収)。

(122) 鎌田純一「中世における神宮仮殿遷宮」(上)(『大倉山論集』二七、一九九〇年)掲載の「式年並びに臨時・仮殿遷宮一覽表」を参照。

(123) 山内宏之氏によると、当時仮殿遷宮を遂行することに特化していた大宮司は、既に室町初期あたりから勧進により造営費を得ていたという(「中世遷宮にみる伊勢神宮の構造」『三重大史学』六、二〇〇六年)。氏が根拠とする史料は次の通りである。

『応永七年内宮仮殿遷宮記』(『神宮遷宮記』第三所収)

一、宮司就_レ申_二子細_一、被_レ付_二別功_一往例、前々宮

司等仮殿御沙汰之時度々勧進敷、明_レ応_レ永_レ等近例

遮_レ眼之上者、任_二佳例_一念_レ被_レ付_二別功_一、可_レ奉_二

申_二行_一敷、若_レ旧例猶及_二御不審_一者、可_レ令_二注進_一

哉

(124) 網野義彦『無縁・公界・楽』(網野義彦著作集二)(岩波書店、二〇〇七年)。

(125) 飯田氏によると、これ以前にも神宮の「公認」を受け

ていない、私的な行為としての勧進の存在を指摘している(「伊勢神宮と勧進―寺院・橋・殿舎を中心として―」

地方史研究協議会編『三重―その歴史と交流』雄山閣出版、一九八九年)。

(126) 「内宮解」(『氏経卿引付』三一―三四)。

(127) 「内宮解」(『氏経卿引付』四―二〇一)。

(128) 『氏経卿神事記』文正元年(一四六六)三月十七日条。

(129) このことは飯田前掲論文(註125)が既に指摘している。

ただし当認識は、仮殿遷宮遂行に特化していた大宮司職には該当しないことは、(註123)で確認した通りである。

(130) 「内宮解」(『文明年中内宮宮司引付』二二四)。

(131) 「風日祈宮遷宮次第行事」。

(132) 代表的なものとして、小島鉦作「慶光院清順・周養の事蹟と慶光院文書の歴史的意義―大神宮式年遷宮の伝統に関する一考察―」(同『伊勢神宮史の研究』小島鉦作著作集 第二巻) 吉川弘文館、一九八五年)、石井昭郎「慶光院と遷宮の復興」(『伊勢市史』第二巻 中世編 伊勢市、二〇一一年) などがある。

(133) 『外宮天文引付』二四(『三重県史』資料編 中世一(上)所収)。以降、『外宮天文引付』の引用はすべて同書による。

(134) 『外宮天文引付』二七。

(135) 窪寺恭秀氏によると、この時期御師化していた地下人層には祈禱執行の権限がなく、自己の檀那からの祈禱依頼を禰宜に取り次ぐだけであったという(「中世後期に於ける神宮御師の機能と展開について」『皇學館大学神道研究所紀要』二一、二〇〇五年)。当該期に台頭してくる地下層と、勸進や法楽などの仏教的要素とが具体的にどのような結び付きのかについては課題として残る。

(136) これと類似する事例として西山克氏は、内宮一禰宜が勸進聖たちの朝熊山参詣・参籠に対して、その証明の署判を神宮参詣の結願と抱き合わせて発給することで、財政的依存への見返りとしていたことを指摘している(西山前掲書註34)。

(137) 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)六一三・六一四頁。

(138) 神宮司庁編『神宮遷宮記』巻四(国書刊行会、一九九二年)収載。なお、『神宮典略』二十二内宮職掌上物忌職 清酒作内人の項を参照。

(139) 『度会神道大成』後篇(増補大神宮叢書一八)(吉川弘文館、二〇〇九年)。

(140) 既に中世後期には、内宮禰宜が、法楽としての芸能(猿楽等)の見物を本来の神事に優先させている例が見える(『氏経卿神事記』永享七年(二四三五)四月十四日・六月十八日条、永享十年(二四三八)六月十八日条【表一―37・38・39】)。

(141) 『三重県史』資料編 中世一(上)所収。

(142) 嵯峨井建「伊勢神宮の神仏関係」(『神道文化』五、一九九三年)。

(143) 近藤瓶城編『続史籍集覧』第二冊(近藤出版部、一九四一年)。

(144) 高埜利彦『近世日本の国家権力と宗教』(東京大学出版会、一九八九年)、塚本前掲書(註3)など。

(ふくい ひろみち 人文社会科学研究所地域文化論専攻

二〇一八年度修了)

【表一】 神宮への法楽・仏教的祈禱事例

※この表は、神宮司藤岡「神宮史年表」(或光祥出版、2005年)、年譜「中世伊勢神道開運年譜」(文獻目録「皇學館大学神道研究所要旨」1、1995年)を基に、他の歴史資料で適宜補いつつ作成した。

No	年代	分類	種類	公/武	命令者/奉納者	実行者/取次者	場所	備考	出典
1	文治6年(1180)2月・4月	法楽・仏教的祈禱	大般若経供養	公	後白河院ら	聖源・東大寺衆徒	天覺寺・常明寺	神宮への公的・仏教的祈禱の厲。以降、有力者による仏典寄進等が数回されるようになる。	『東大寺衆徒参詣大神宮記』
2	文治6年(1180)秋	(法楽和歌)	『神樂遣百首』	公	慈円			文治2年の百行「二見浦百首」の勸進に依じて撰む。以後に西行は「御祭禮河原歌」1百首河原歌合巻を御宮へ奉納。	『御祭禮百首』跋文
3	建久4年(1193)	法楽・仏教的祈禱	大般若経供養			聖源・東大寺衆徒	天覺寺		『東大寺衆徒参詣大神宮記』
4	建久6年(1194)1月20日	法楽・仏教的祈禱	金泥心経供養	公	九条兼実(白)	僧隆聖		中宮の皇子御降誕を祈願。同様の命令を春日社に対しても下す。	『玉葉』
5	建久6年(1195)2月29日	法楽・仏教的祈禱	公卿勅使の派遣	公	後鳥羽天皇	九条良経		仏事のための神宮への公卿勅使派遣は今回が初めて。	『東大寺経要録』
6	建久6年(1195)4月	法楽・仏教的祈禱	大般若経供養			聖源・東大寺衆徒	菩提山寺	禪師役は貞慶。	『東大寺衆徒参詣大神宮記』
7	建暦6年(1213)4月24日	法楽・仏教的祈禱	僧侶の派遣	武	和田義盛	僧道房		挙兵祈禱として。	『吾妻鏡』
8	承久2年(1220)暮	法楽和歌	『二十五題百首』	公	慈円		内宮へ奉納。	『二十五首題百首』序文	
9	建長元年(1249)	仏典寄進	宋本大般若経六百巻	公	西園寺実氏		後に建長6年(1254)建立の般若経蔵に納める。	『光明寺文書』80	
10	建長6年(1254)2月3日・8日	法楽・仏教的祈禱	宋本大般若経蔵供養	公	西園寺実氏		般若蔵建立に際して奉進め。	『光明寺文書』75	
11	建長7年(1255)10月	法楽・仏教的祈禱	千部法華経転読			南部上人	外宮において法楽を中止すべきとする一種宣度堂行能と、外別があるので問題ないとする禪匡(僅堂興房・惟房・朝行)の対立。	『通海参詣記』下	
12	正嘉元元(1257)4月15日	仏典寄進	紺帛金字大般若経一部	武	北条時頼		祭主大中文臣進へ。	『吾妻鏡』	
13	正嘉6年(1258)	法楽・仏教的祈禱		公	後醍醐天皇	通海		『通海参詣記』下	
14	文永10年(1273)2月・3月	法楽・仏教的祈禱	興国降伏祈禱	公	龜山天皇	觀算	宋本大般若経転読、紺帛田親論、權主となる。觀算兼赤田重季の協力。	『観算堂正記』	
15	文永12年(1275)3月	仏典寄進	宋本大般若経		觀算	忍住		『伊勢前正記』	
16	建治3年(1277)1月12日	法楽・仏教的祈禱	興国降伏祈禱			僧運空(東寺長者)		『観身学正記』	
17	弘安2年(1279)1月	法楽・仏教的祈禱	興国降伏祈禱			僧運空(東寺長者)		『東寺長者補任』	
18	弘安3年(1280)3月	法楽・仏教的祈禱	興国降伏祈禱	公	龜山山上皇	觀算	一切経二部を同宮に安置・転読。	『観身学正記』	
19	弘安4年(1281)1月19日	法楽・仏教的祈禱	興国降伏祈禱			僧正濟(東寺長者)		『観身学正記』	
20	弘安4年(1281)6月	法楽・仏教的祈禱	興国降伏祈禱	公	龜山山上皇(院宣)	通海	興国降伏のための「弘安の御祈願」(「内法止による御祈禱」)。	『東寺長者補任』	
21	永仁2年(1294)2月3日	法楽・仏教的祈禱	大般若経転読	公	伏見天皇(繪旨)	僧道輝	天皇繪旨一祭主下知一内宮行重の命令系統。	『通海参詣記』	
22	永仁2年(1294)10月1日	法楽・仏教的祈禱	大般若経信誼	公	後深草法皇(院宣)	僧長寛	経科は教王山で法念、般若蔵が受領すべし。一青木田経有、二重井は致し難いと反駁。	『光明寺文書』85・86・87	
23	永仁2年(1298)11月	法楽・仏教的祈禱	紺線灌頂法華御修法	公	伏見上皇(院下下文)	法楽寺住侶		『白文書集』伊勢編(清道蔵)	
24	應元6年(1306)8月29日	仏典寄進	紺紙金字法華経	武	至承員頭			『白文書集』弘安(18396)	
25	延慶4年(1311)1月27日	仏典寄進	大乗経二百巻	公	伏見上皇			『光明寺文書』90	

法楽寺住侶に対し、今後「追年無懈怠」勤仕することを命じる。
 『田中忠三郎氏祈禱文書』
 『續通海文書』(19880)
 『藤井重明氏祈禱法華経経巻』
 『伏見院慶賀御願文』

26	正和2年(1325)9月7日	仏典寄進	般若心経一巻	公	花園上皇	傳賢覧		同様に梨田社へも寄進。	『花園天皇宸記』
27	萬曆4年(1329)3月29日	仏典寄進	般若心経	公	後伏見上皇			東宮重仁親王の登極を祈願。同時に大徳若経統孫も実施。	『後伏見院御願文』
28	延元元年(1326)3月14日	仏典寄進	般若心経	公	光厳上皇			二世無辺の願望を祈願。	『公平頼明氏所藏般若心経』
29	貞和2年(1346)11月3日	法楽・仏教的祈禱	法楽会	武	足利尊氏・直義	三宮院賢俊		将軍より而宮へカマ・神馬奉納。	『賢俊修正日記』
30	貞和4年(1348)5月6日	法楽・仏教的祈禱	海内精進祈願	公	光厳上皇	三宮院賢俊		剣・馬・鬘・鬘・鬘文を奉納。	『伏見宮記録』
31	応永30年(1423)7月22日	法楽・仏教的祈禱	法楽・仏教的祈禱 大般若經疏講 法華經疏講 法華經疏講	武	足利義持			本地護摩も併せて勅修。八幡宮・北野社へも祈禱を命じる。	『滿濟准后日記』
32	応永31年(1423)11月20日	法楽・仏教的祈禱	法楽・仏教的祈禱 法華經疏講 法華經疏講	武	足利義持			正配の祈禱について注進。	『滿濟准后日記』
33	応永31年(1423)12月5日	法楽・仏教的祈禱	『神皇御法楽奉事』	武	足利義持			『明年』よりその沙汰ある旨を祭主へ注進。	『滿濟准后日記』
34	応永32年(1424)9月23日	法楽・仏教的祈禱	『法楽・仏教的祈禱』	武	足利義持			併せて、伊勢國桑取庄三千貫文を祭主奉行して寄進。	『滿濟准后日記』
35	応永33年(1426)1月1日	法楽・仏教的祈禱	仁王経講讀	武	足利義持			同時に、八幡宮・春日社以下の諸社へ唱神名奉法節之。	『滿濟准后日記』
36	永享6年(1434)11月9日	法楽和歌		公	藤原経成(中納言)			この年、経成は蓮宮上御に遷補(公卿補任)。	『香月日記』
37	永享7年(1435)4月14日	法楽和歌	岩井田法楽千句	(内宮)		内宮禰宜		赤木田氏経、「依為法楽」との理由で御空神事(風日祈宮神事)に不参加。	『氏経卿神事記』
38	永享7年(1435)6月18日	法楽芸能	法楽猿楽	(内宮)		内宮禰宜		『為法楽猿楽見物、目長官敬忠神事』との指示。氏経、不快感を示す。	『氏経卿神事記』
39	永享10年(1438)6月18日	法楽芸能	法楽猿楽	(内宮)		内宮禰宜		『宮盛式次第・法楽猿楽』の見物のため神事を早(終)わらせたことに、赤木田氏経は、弟代新羅也、不念神慮、勞不可為別之儀(非難)を内宮へ奉納。	『氏経卿神事記』
40	宝徳3年(1451)12月26日	法楽和歌		武	足利義政				『氏経卿神事記』
41	長祿3年(1459)12月18日	法楽和歌	法楽連歌百韻	(内宮)		蓮堂所			『寛正三年蓮内宮記』
42	長祿4年(1460)6月9日	法楽・仏教的祈禱	仁王般若經疏講 (止雨祈禱)	公	後花園天皇(皇首)			寛寺にも皇首により祈禱命令。同時に攝府も五山や龍泉寺院に祈禱を行う。	『氏経卿引付』3-170
43	文明2年(1470)3月9日	仏典寄進	『慶喜御経向宮四巻』	公・武	後土御門天皇 後花園天皇 后深草(室町幕府)			応仁・文明の乱拡大のなか、天皇・院・室町殿による直接の祈願。	『文明年中内宮司引付』6-7・8
44	文明3年(1470)10月5日	勅進	一萬部法華経講讀	(外宮)		聖賢僧		直接に同堂が顛倒したため、「不潔萬部」。	『氏経卿神事記』
45	文明6年(1474)4月5日	勅進	法楽法華経一萬部講讀	(内宮)		沙門善光		地下長の懇願による(『難雑決』、地下長依懇断成之り)。	『文明年中内宮司引付』149
46	文明9年(1477)4月28日	勅進	萬部法華経講讀	(内宮)		僧業賢		地下長の懇願による(『萬部法華経可然之由地下長申間)』。	『氏経卿神事記』
47	文明9年(1477)5月7日	法楽和歌		公	後土御門天皇				『御差殿の上の日記』
48	文明11年(1479)12月11日	法楽・仏教的祈禱	般若經千巻 般若經千巻 般若經千巻	武	北畠政綱(伊勢守)			長野氏との合戦に際し、願を祈願。	『氏経卿神事記』
49	文明14年(1482)1月26日	勅進	法華経萬部講讀	(内宮)		十輪聖後護		内宮一萬貫氏経、法楽のための法華経萬部講讀を許可。	『内宮引付』197・198・199
50	文明16年(1484)6月	法楽和歌		武	足利義尚				『常徳院歌百首』
51	文明17年(1485)3月21日	法楽和歌	神宮法楽連歌御会	公					『親長卿記』
52	文明18年(1486)6月21日	法楽和歌	山田法楽千句連歌	(外宮)					『氏経卿神事記』
53	文明18年(1486)9月	勅進	法華経一萬部講讀	(内宮)		禮永安			『氏経卿引付』7-91

54	明治5年(1496)1月3日	法楽和歌	大神宮法楽和歌会	公		深蕨		『御湯殿の上の日記』
55	明治7年(1498)1月11日	法楽和歌	大神宮法楽和歌会	公		深蕨		『御湯殿の上の日記』
56	大永2年(1522)8月4日	法楽和歌	大神宮法楽連歌会	公・武	武・連歌師宗長・宗碩	高向二頭大夫光定邸	細川高国・三条実隆も詠進。	『大神宮法楽千句』
57	大永5年(1525)10月14日	法楽和歌	皇大神宮法楽連歌会	公		深蕨		『実隆公記』
58	享禄3年(1590)4月29日	法楽和歌	大神宮法楽当座和歌御会	公		深蕨		『御湯殿の上の日記』
59	天文元年(1522)8月12日	法楽和歌	大神宮法楽連歌御会	公		深蕨		『御湯殿の上の日記』
60	天文2年(1523)11月16日	法楽和歌	大神宮法楽連歌御会	公		深蕨	天皇の御夢題により附権。	『御湯殿の上の日記』
61	天文5年(1526)5月1日	法楽和歌	大神宮法楽千句和歌御会	公		深蕨		『御湯殿の上の日記』
62	天文5年(1526)9月4日	法楽和歌	大神宮法楽当座和歌御会	公		深蕨		『御湯殿の上の日記』
63	天文11年(1542)2月10日	法楽和歌	大神宮法楽千首御和歌会	公		深蕨		『言繼卿記』
64	天文11年(1542)7月28日	法楽芸能	大神宮法楽五常楽	公		深蕨		『御湯殿の上の日記』
65	天文11年(1542)9月21日	法楽和歌	大神宮法楽御歌会	公		深蕨		『御湯殿の上の日記』
66	天文12年(1543)2月19日	法楽和歌	大神宮法楽御千句会	公		深蕨		『御湯殿の上の日記』
67	天文13年(1544)7月27日	法楽和歌	大神宮法楽御千句会	公		深蕨		『言繼卿記』
68	天文13年(1544)9月2日	法楽和歌	大神宮御法楽御千句	公		深蕨		『御湯殿の上の日記』
69	天文14年(1545)3月12日	法楽芸能	大神宮法楽五常楽	公		深蕨		『言繼卿記』
70	天文14年(1545)5月21日	法楽・仏教的折踊	般若心経千巻誦誦	公		深蕨		『御湯殿の上の日記』
71	天文14年(1545)11月4日	法楽和歌	大神宮法楽当座御歌会	公		深蕨		『言繼卿記』
72	天文16年(1547)5月1日	法楽・仏教的折踊	国家安全折踊	公	後奈良天皇(繪旨)	深蕨	『慶光院清順』	『慶光院文書』
73	天文16年(1547)6月17日	法楽和歌	大神宮法楽御連歌会	公		深蕨		『御湯殿の上の日記』
74	天文17年(1548)3月29日	法楽芸能	大神宮法楽五常楽	公		深蕨		『言繼卿記』
75	天文17年(1548)5月21日	法楽芸能	大神宮法楽五常楽	公		深蕨		『御湯殿の上の日記』
76	天文18年(1549)6月11日	勸進	法華経一万部誦誦	公	(内告)	深蕨	慶光院清順	『御湯殿の上の日記』
77	天文19年(1550)3月9日	法楽和歌	大神宮法楽連歌	公		深蕨	宇治大橋供養。	『言繼卿記』
78	天文19年(1550)8月17日	法楽和歌	大神宮法楽千句	公		深蕨		『言繼卿記』
79	天文19年(1550)9月6日	法楽和歌	大神宮法楽千句	公		深蕨		『言繼卿記』
80	天文19年(1550)11月1日	法楽和歌	大神宮法楽千句	公		深蕨		『言繼卿記』
81	天文21年(1552)3月14日	法楽和歌	大神宮法楽千句	公		深蕨		『御湯殿の上の日記』

82	天文22年(1553)10月17日	法楽和歌		公			皇子御誕生折願のため、百首の御歌を奉獻。	『御湯殿の上の日記』
83	天文22年(1553)11月16日	法楽和歌	大神宮法楽千句	公	採撰		『高経卿記』	『高経卿記』
84	天文23年(1554)3月28日	法楽和歌	大神宮法楽千句	公	採撰		『御湯殿の上の日記』	『御湯殿の上の日記』
85	天文24年(1555)3月27日	法楽和歌	大神宮法楽千句	公	採撰		『御湯殿の上の日記』	『御湯殿の上の日記』
86	弘治9年(1557)7月29日	法楽和歌	大神宮法楽千句	公	採撰		『御湯殿の上の日記』	『御湯殿の上の日記』
87	永禄6年(1563)2月11日	法楽芸能	大神宮法楽五常楽	公	採撰		『高経卿記』	『高経卿記』
88	永禄6年(1563)9月27日	法楽和歌	大神宮法楽御歌会	公	採撰		『御湯殿の上の日記』	『御湯殿の上の日記』
89	永禄7年(1564)2月23日	法楽芸能	大神宮法楽五常楽	公	採撰		『高経卿記』	『高経卿記』
90	元龜2年(1571)9月28日	法楽芸能	大神宮法楽神事	公	採撰		『高経卿記』	『高経卿記』
91	天正元年(1573)10月19日	法楽芸能	大神宮法楽御神楽	公	採撰		『御湯殿の上の日記』	『御湯殿の上の日記』
92	天正3年(1575)3月4日	法楽芸能	大神宮法楽五常楽	公	採撰		『御湯殿の上の日記』	『御湯殿の上の日記』

【表二】『作善日記』に見られる神宮への奉納物

No	年代	対象	献上物等	備考
1	元仁2年(1225)	大神宮(内外宮)		二れまでに参宮20回余り。
2	"	外宮		
3	"	大神宮		
4	"	多賀御前		仁王経①
5	"	大神宮(内外宮)		
6	嘉禄2年(1226)	大神宮		
7	"	多賀御前		仁王経②(月例)
8	"	大神宮		
9	"	大神宮		
10	嘉禄3年(1227)	多賀御前		
11	"	多賀御前		仁王経③(月例)
12	"	大神宮		
13	"	大神宮		
14	"	大神宮		参宮①①
15	"	大神宮		仁王経④
16	"	大神宮		
17	安貞2年(1228)	大神宮		
18	"	多賀御前		
19	"	大神宮		仁王経⑤(月例)
20	"	内外宮		
21	"	内外宮		参宮①②、※内宮の御護宮
22	"	大神宮(内外宮)		
23	安貞3年(1229)	多賀御前		
24	"	多賀御前		
25	"	大神宮		仁王経⑥
26	"	大神宮		仁王経⑦
27	"	大神宮		
28	"	大神宮		
29	"	大神宮		
30	寛喜2年(1230)	大神宮(内外宮)		仁王経⑧(月例)
31	"	大神宮		仁王経⑨
32	"	大神宮		参宮①③、※外宮の御護宮
33	"	大神宮		
34	"	外宮		
35	"	外宮		仁王経⑩(月例)
36	"	内宮		
37	寛喜3年(1231)	大神宮		仁王経⑪(月例)
38	"	大神宮		
39	"	大神宮		
40	"	内宮		仁王経⑫
41	"	内宮		仁王経⑬
42	"	大神宮		仁王経⑭
43	"	大神宮		仁王経⑮
44	寛喜4年(1232)	大神宮、外宮、内宮		
45	"	大神宮		
46	"	大神宮		
47	"	大神宮		参宮①④
48	天福元年(1233)	大神宮		
49	"	大神宮		

50	"	6月5日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
51	"	6月5日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
52	"	6月29日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
53	"	9月3日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
54	"	12月24日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
55	"	12月23日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
56	天禧2年(1234)	正月8日(土)	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
57	"	2月2日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
58	"	6月12日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
59	"	6月16日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
60	"	9月3日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
61	"	11月10日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
62	文暦2年(1235)	正月13日(土)	天神宮、内宮、多賀御前	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
63	"	4月17日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
64	"	4月17日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
65	嘉禎2年(1236)	正月9日	天神宮、土宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
66	"	正月9日	天神宮、土宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
67	"	正月9日	天神宮、土宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
68	嘉禎3年(1237)	正月1日	天神宮、土宮、多賀御前	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
69	"	正月6日	天神宮、土宮、多賀御前	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
70	"	正月26日	天神宮、土宮、多賀御前	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
71	"	10月18日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
72	"	"	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
73	"	"	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
74	"	"	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
75	"	12月(土)	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
76	嘉禎4年(1238)	正月15日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
77	"	2月1日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
78	"	3月6日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
79	"	9月17日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
80	"	11月	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
81	嘉仁2年(1239)	正月8日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
82	"	"	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
83	"	5月15日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
84	"	6月6日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
85	建永2年(1240)	正月8日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
86	"	正月8日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
87	"	"	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
88	"	2月9日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
89	"	4月9日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
90	"	4月21日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
91	"	7月8日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
92	"	10月5日(土)	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
93	"	"	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
94	仁治2年(1241)	正月1日	内外宮、多賀御前、風宮、土宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
95	"	正月8日	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ
96	"	"	天神宮	大般若經十二部、布二反、錢百	外宮二禮宣へ