

室町期における通海撰『太神宮参詣記』引用「伊勢大神宮事」の紹介

― 満濟の神宮法楽復興と足利義持参宮にみる「伊勢の神」 ―

松本郁代

はじめに

『醍醐寺文書』所収の室町時代写と思われる「伊勢大神宮事」は、前半に鎌倉時代の醍醐寺僧侶で大中臣祭主家を出自とする通海（一二三四〜一三〇六）が撰述した『太神宮参詣記』（以下『参詣記』と称す）から一部引用した文章と、後半に康暦から康応年間（一三七九〜一三九〇）までの日記を一部引用した写しから成るが、奥書や識語はない。本稿では、このうち前半部分の『参詣記』から引用・抜粋した文章を紹介する。そして、書写した人物が「伊勢大神宮事」として室町時代に写した意図や社会的背景について考察する。

この写本は醍醐寺僧侶の手になるが、神明と仏法の関係について仏法の立場から著した通海の『参詣記』を引用元としたのは、書写した時期に何らかの情報を『参詣記』から得る必要が生じたためと考えられる。本稿では「伊勢大神宮事」の後半に抜粋された日記条の年紀から、この書写者として足利義満（一三五八〜一四〇八）猶子で醍醐寺三宝院の満濟（一三七八〜一四三五）を想定した。満濟は義満の推挙により応永二年（一三九五）に三宝院門跡、醍醐寺座主となるが、「伊勢大神宮事」の日記の抜粋は、満濟が座主となる直前までの条々が写さ

れている。満済は武家祈禱や護持の統括をつうじて幕政に関与し、特に足利義持・義教に重用されるが⁴、義持（一三八六～一四二八）の時代に伊勢の大神宮法楽寺（以下、法楽寺と称す）における神宮法楽を復興した⁵。

満済と通海の共通点は、同じ三宝院の系譜に属す点である。通海の師の定済は三宝院流の正嫡をめぐり遍智院方、憲深方と対立し、憲深方が伏見天皇綸旨により嫡流となるが、定済方はこれを認めず三宝院門跡と称すようになる。そのため、定済方は憲深方（報恩院方）の三宝院流嫡流に対し傍流に位置した。三宝院門跡は、賢俊以降、足利家と関係のある日野家出自の僧侶が継承し、満済以降は足利將軍の猶子や一族の者が入室していく。満済は將軍推挙による三宝院門跡入室の先例に位置づけられ、三宝院門跡の政治的優越性が形成されるが、しかし、依然として三宝院流嫡流は憲深方であると認識されていた。通海が伊勢国に残した広大な「棚橋大神宮法楽寺并末寺等領」（通海僧正遺領）は三宝院門跡に相承されるが⁶、満済にとり三宝院門跡に付属した法楽寺の存在は、三宝院の経済基盤を支えるとともに、天照に近侍する伊勢における祈禱の場の一つとして、祭主家や大中臣氏との関係や神宮法楽の運営、「伊勢の神」に対する解釈を含め、決して小さくないものであったと考えられる。

本稿では、通海撰述の『参詣記』を引用・抜粋した「伊勢大神宮事」前半の記述を分析するとともに、義持参宮の背景にある満済による法楽寺復興の過程をたどる。特に、義持政権期の後半における武家護持僧の祈禱の増加や頻繁な参籠・参宮は、「神仏依存傾向」や「敬神」という評価へと結果的につながってゆく政権の限界も表わしており、「伊勢の神」に対する社会的認識の変化と合わせて読み取りたい。

通海は、弘安の役の際に法楽舎で修した異国調伏祈禱の勸賞により僧綱最上位の法印に任じられた僧侶であるが⁷、平安時代以降、神宮と神郡の支配権を握っていた祭主家の出身でもある⁸。そして、通海が撰述した『参詣記』には、伊勢神宮の風宮に祈請したことが「異賊」を退かせたとする一節があり、伊勢の神（天照大神）を異

国調伏御祈の神に成り立たせていた。醍醐寺三宝院の通海と満濟は時代も立場も異なるが、両者はいわゆる「蒙古襲来」と「応永の外寇」を経験することにより、対外的な「異賊」を相手にした。さらに「応永の外寇」が「蒙古襲来」の記憶を呼び起こし、「神国」や「神風」の言説が再生されていた¹²。

すでに平安時代には、中国東北部の女真族が朝鮮半島經由で日本に侵攻した「刀伊の入寇」があり、この時の記憶は「征夷」や「征伐」観を生み出し、その歴史は神功皇后の「三韓征伐」譚にまで仮構された¹³。通海撰述の『清瀧権現講式』にも神功皇后と同体とされる大帯姫や、出兵に際して龍宮の宝珠（乾玉・満玉）を用いた伝承が登場し、異国に対峙する神仏の意味が説明されている。通海は仏法側の立場から神明の異国への影響を説いているが、それは神宮の仏忌による尼僧の忌避と神宮法楽を正当化する手段として、討伐観をもつ「異国」という地理意識を取り入れ、仏法を介して異国や異域に進出する神仏を創出したものである¹⁴。一方、「応永の外寇」の際の神観念は、「蒙古襲来」時のように国土を一律に守るといふものばかりではなかった¹⁵。このような神仏に関する言説は、小峯和明氏のいう「〈侵略文学〉」に位置づけられると考えられ、侵略に始まる戦争が「支配や抑圧の権力構造から文化構造をも枠付け、さまざまな言説を生み出す」（二頁）と指摘される点に深く関わっている¹⁶。

近年は、モンゴル帝国の歴史的意義がアフロ・ユーラシアを覆う「自由開放型の経済・交流システム」の立役者として評価され、モンゴル帝国像は「野蛮なモンゴル」から「世界史を転回させたモンゴル」へと変化してきている¹⁷。これらの動向とあわせて考えるならば、国内におけるこれまでの「蒙古襲来」に対する歴史観についても違う側面から捉える必要がある¹⁸。なかでも誇張された「蒙古襲来」勝利のストーリーをテキストクリティックの対象にし、史料批判を徹底した結果、「戦争叙述」にこそ虚構性が強まる傾向が指摘されている¹⁹。

神仏を叙述したテキストから、日常にある人々の祈りや願いを、虚構や信仰という枠の外から捉えるには、歴

史的文脈に登場する神仏の叙述表現から、その意図や動機が誰によるものか探すことである。また、民衆や社会が感知する神仏の姿は、時に、夢告や託宣、神歌や怪異という社会現象として起こり、必ずしも儀礼の本尊としての姿ではない。したがって、社会現象としての神仏は常に歴史的文脈のなかに捉えられるのである。

「伊勢大神宮事」が写された応永の外寇前後の京都では、怪異が頻発していた。そして、怨霊による疫病や祟りが猛威を振るい、將軍義嗣や称光天皇の死に関する風聞巷説が流れていた。中世の天照大神には国主神と皇祖神という二つの側面があるとされるが²⁰、この時、新たな「伊勢の神」が登場した²¹。何故、このような時に、通海撰述の『参詣記』の文章を引用・抜粋した「伊勢大神宮事」を写したのか。これは小峯氏のいう神々の「託宣語り」が「蒙古襲来を現前化」する²²、その性質を合わせ持つテキストの断片として、『参詣記』の引用としての「伊勢大神宮事」を捉えることでもある。

よって、本稿では室町時代に写された「伊勢大神宮事」の全文を前半で紹介し、後半は書写された意味と歴史的背景について考察を試みたい。

第一章 『醍醐寺文書』所収「伊勢大神宮事」について

第一節 「伊勢大神宮事」に抜粋された日記について

『醍醐寺文書』には「伊勢大神宮事」一冊が収められている²³。その冒頭一丁表から六丁表に記された文章は、内容から通海撰『参詣記』からの断片的な引用であると推定できる。しかし、本文章を通海撰とする説明はなく、

【参考】「伊勢神宮事」の後に書写された日記の年月日

| 年 | 月 日 | 月 日 | 月 日 |
|--------------------------------|---------------------------------|--------------------------------|--|
| 康応元年 (1389) | 10 7, 11 | 11 12, 13, 27 | 12 ー |
| 明德元年(1390) | 8 10, 11, 12, 13, 19 | 9 22, 29 | 10 19, 26 |
| | 11 11, 13 | 12 15, 18, □ | |
| 明德2年(1391) | 正 1 | 2 26 | 3 12, 14, 21, 27 |
| | 4 1, 5, 7, 18, 19, 22, 23, □ | 5 26 | 6 1, 2, 5, 6, 14, 25 |
| | 7 27 | 8 21, 27, 28, 29 | 9 22 |
| | 10 10, 13, 17, 19 | 11 10 | 12 19, 25, 26, 27, 28, 29, 晦 |
| 明德3年(1392) | 正 1, 5, 6, 13, 14, 18, 29, 晦 | 2 1, 11, 12, 18 | 3 2, 28 |
| | 4 3, 6, 8, 23 | 5 ー※1 | 6 15, 21 |
| | 7 2, 10, 16 | 8 1, 3, 10, 14, 16, 17, 28 | 9 8, 11, 22, 27 |
| | 10 8, 13, 21, 26 | 11 28 | 12 15 |
| 明德4年(1393) | 正 4, 7 | 2 28 | 3 2, 4, 10, 21, 26, 27, 28 |
| | 4 24, 26, 27, 28 | 5 1 | 6 21, 27, 28 |
| | 7 1, (7), 14, 20 | 8 22 | 9 15 |
| | 10 20 | 11 6, 27 | 12 17, 28 |
| 明德5年(1394) | 正 1, 6, 7, 8, 10, 11 | 2 3, 10, 12, 18, 27 | 3 1, 4, 25 |
| | 4 6, 11, 23, 25, 26, 27 | 5 1, 4, 6, 晦 | 6 1, 4, 5, 7, 8, 13, 16, 21 |
| | 7 2, 5 | | |
| 応永元年(1394) | 7 10, 11, 16, 17 | 8 3, 8 | 9 11, 12, 16, 18, 24 |
| | 10 1, 8, 9, 25 | 11 1, 2, 8, 12, 13, 16, 18, 22 | 12 7, 8, 17, 19 |
| 応永2年(1395) | 正 1, 5, 7, 28, 29 | 2 6, 26, 29, 30 | 3 3, 13, 29 |
| | 4 9, 14, 16, 19, 25, 26, 27, 30 | 5 6, 8, 9, 10, 20, 26 | 6 1, 7, 12, 13, 23, 24, 27, 28, 29, 30 |
| | 7 4, 20, 25, 28 | 閏7 ー | 8 29 |
| | 9 3, 10, 20, 23, 24, 25 | 10 24 | 11 2, 4, 9, 16, 22, 23, 25 |
| | 12 4, 6, 晦 | | |
| (この間に「以上、 康广 明德 广永ニマテ分也」の一文あり) | | | |
| 康応2年(1390) | 正 1, 2, 3, 4, 5, 7 | | |

補注：日記冒頭1行目には「九月中日記」の文字があるが康応元年九月条の日記は不記載。表では年月日の漢数字を算用数字に直した。月の記載のみで日付と本文が不記載の場合は「ー」で示し、日付記載のみで本文がない場合は() ときの日付を示した。折り目で見えない文字は□で示した。原文に「○歟」ある場合は訂正された方の数字を示した。末尾記載の康応2年正月条は、本来は冒頭の康応元年の次年であるが、後に追加され抜粋末尾になった可能性が考えられる。

引用の最後は途中で文章が途絶えているなど、全文を書写する意図がないものとなっている。なお、次項にて翻刻を行うが、六丁表で終わる「伊勢大神宮事」の記述に続いて写されているのは、康暦(一三七九〜一三八一)・明德(一三九〇〜一三九四)・応永(一三九四〜一四二八)・康応(一三八九〜一三九〇)の順で抜粋された日記である。

【参考】は写された日記の年月日を示したものである。本稿の趣旨から

外れるため日記部分の翻刻は行わないが、各日の条文は短いものが多い。日記は康暦元年（一三七九）付の記録から始まるが、満済（一三七八—一四三五）はその前年の生まれであり、満済自身による日記ではない。そのため、「伊勢大神宮事」の書写に満済が関わっているとすれば、実際には満済が写した過去の日記である可能性が高い。満済は応永二年（一三九五）に醍醐寺座主となる。また、本稿で紹介する「伊勢大神宮事」と日記の写は、書写者の関心に従って写された内容であり、ともに同筆と判断できる。抜粹された日記の形式は日付、天候、本文からなり、文末は「云々」で終わる伝聞や省略の記述が多い。なお、本記述は紙背に記された記録であることから、手控えや案文として作成されたと想定される。

日記の条文をどのような意図で抜粹したかを示す記述として、例えば、明德三年（一三九二）五月は月の記載のみで条文はみられないが、「五月」の下に「明德三無神事」（※1）、同年の十月の表記は、「拾月^{明德三} 閏拾月無神事」（※2²⁴）とあり、神事関連の記事を中心に抜粹されている。しかし、本文を読むとそれだけではなく、醍醐寺内の法会や仏事、東寺の御影供や後七日御修法、それらに関わる供料や贈答、入室や出家、相国寺や因幡堂の炎上や供養、仙洞崩御や茶毘などの仏事、明德から応永への改元、世上のことなど、仏事を中心とするものである。伊勢関連の条文は、「土産」に関する記事がみえるが（明德元年十二月十八日条、明德二年四月二日条）、神宮神事に関する記事はみあたらない。次節で「伊勢大神宮事」の前半部分を翻刻する。

第二節 「伊勢大神宮事」の翻刻

凡例

- 一、全二十一丁のうち『伊勢大神宮事』が記された六丁まで翻刻した。
- 一、翻刻に際しては行改を原文の通りとし、読点は私に付した。
- 一、料紙の折れ目により判読できない箇所は（折れ目）とした。
- 一、虫損、料紙の折れ目、紙背の文字により判読できない文字は□で示した。
- 一、文字の一部が判読可能な場合や異本から文字を補える場合は（ ）に文字を示した。
- 一、合点は 〰 で示した。
- 一、二文字以上の空白は「 」で示した。
- 一、本文の ・ ・ は文字列中央に付されたゴマ点である。
- 一、81行目の二重線は原文のとおりに示した。
- 一、次の異体字は以下のように表記した。 序Ⅱ病 口Ⅱ部
- 一、旧字体の場合はそのまま旧字体で示した。

1 伊勢大神宮事

- 2 天武天皇十四年^{乙酉}秋九月十日、はしめて伊勢二所
 太神宮^ニ神宝^ニ廿一種をたてまつらる、其時の官符^ニ
- 3 二所太神宮殿舎御門御垣等破損^ノ時、宮司を
 して修補せしむるは、承前^ノ例也、自今以後^ハ、廿
- 4 年^ニ一度新宮を造替して、遷御^シたてまつる
- 5 へし、よろしく長キ例^ニすへしと者、それ
- 6 よりこのかた東西^ニ宮地をさためをきて
- 7 廿年をかきりて改造^タてまつる所也、
- 8 一、建長七年十月^ノ比、外宮^ノ砌世義[□]^(寺)ニテ、南都^ノ上人
- 9 アマタ内外宮法樂^ニ千部^ノ法花經^ヲ転讀セント
- 10 シ侍^リケルニ、外宮一^ニ祢宜行能、神宮チカキ程也、可
- 11 制止由、自餘^ノ祢宜^ニフレ申ケルニ、三^ニ祢宜興房、五^ニ祢宜
- 12 惟房、六^ニ祢宜朝行申ケルハ、去年^ニ已^ニ無^ニ為^ニトケ訖、又、
- 13 今制止^ノ条、若神慮^ニソムカハ、豈^ア不然^哉、同シ申
- 14 カタキヨシ申ケル程^ニ、評定^ノノチ第三^日ノ夜、祢宜
- 15 惟房神主[□]夢^ニ、一首^ノ哥耳^ニミチテキコエケリ、
- 16 ソメ紙^ヲチ、ニタムクルコエキ、テイカニウレシト
- 17 神モキクラン

- 20 納受ノイタリ、イチシルクキコエ侍ヘリ、其後、祢宜トモ
 21 皆信シ^(心發)□□シテ、五箇日ニテ結願スヘカリケルヲ七ケ日ニ
 22 (□□□□)キ、此世義寺^(延行侍リ)、昔外宮、西マチカキ
 23 程ニテ事ノソレアリトテ宣旨ヲ申下シテ、他所ニ
 24 ウツサンタ(○メニ)、タミヲアマタサシツカハシケレハ、忽ニ霧タチ
 25 コメテ見ヘスナリテ、コホチシ(○リ)ソクルニヲヨハスト申、
 26 ツタヘ侍ヘリ、神ノ(□□□□)ニコソ、此ノ聖リ願ヲ発シテ
 27 後テ發心上人トテ、大般若ヨミテ太神宮ノ法樂ニカサリ
 28 タテマツル人ニ、此願ハタシトクヘキヨシノイノリヲツケタ
 29 リケルニ、祈請ノ時、發心上人ノ夢ニ、
 30 霜カレノ木草モ今ハメクムラン 一味ノ雨ノナヘテフレ、ハ
 31 内宮一祢宜延季ハコトニ仏法ヲ禁忌シケルニ、子息四祢宜
 32 □□^(氏也)□□^(心也)夢ニ、件上人ノ相具スルニ、聖リ二人馬ニノリテ、一鳥居ヨリ
 33 二鳥居ニ入ケルヲ、自本僧ハセイアル事也、何況ヤ、馬ニノリナカラ
 34 入ヘカラサルヨシ制セントテハシリユクニ、子良一人出来リテ、神ノ御納受
 35 アル事也、制止スヘカラスト申□□夢ノツケアリケレハ、彼神
 36 勅ノ哥モ符合シテ信□□イタシテ、父一禰宜モ仏法ニ歸シ侍レ事也、
 37 □□^(神)宣ノ和哥、□□^(多之)納受ノ先蹤一ニアラヌ上ハ哥ノ道イムヘキニアラ□□^(心)、
- ┌ 1ウ
- └ 2才

- 38 へ俗云、法味ヲカサリタテマツルヘクハ、顕密ミチコトナリ、イツレヲカ
 コトニ御納受侍ヘキ、
- 39 僧云、顯ノ中ニ般若ノ法味御納受ノ前蹤多ク侍リ、去文治二年二月ニ
 東大寺勸進上人重源号春葉房天平ノ往事ヲ思テ、造
- 40 大佛殿ノ事ヲ祈リ申サントメニ太神宮ニ參詣シテ瑞籬ノホトリ
 二通夜アヒタ、同廿三日ノ口ノ夜、太神口シテノタマハク、五近吾殿
- 41 年身ツカレ、カラフトロヘテ大事ヲ成申タシ、若此願ヲトケント
 思ハ、汝ハヤク我身ヲコヤスヘシ云々、爰ニ上人、本寺ニ還向シテ
- 42 衆儀シ云ク、神明ノ威光ヲ増益スル事、般若ノ威カニスキタルハ
 ナシ、此ニヨリテ大般若經ニ部ヲ新寫シテ内外ニ宮ニシテ、
- 43 各ノ一部開題供養シ、兼テ番論議ヲコナハシメテ常明寺ノ般
 若會ヲハシメヲカル、今ニ退転アルコトナシ、其時ノ院宣ニ云ク、東大寺
- 44 上人口次ニ夢想口シテ大般若經ヲ轉
 讀供養セシメントメニ、六十口ノ寺僧ヲ率シテ、来廿六日ニ御願ヲト
- 45 クヘシ、件宿所ノ本ニ宮相共ニ用意セラルヘシ云々、祭主又ニ
 宮一祢宜ニ施行ス、御經供養ノ道師ノ事、院宣云、東大寺盧
- 46 舍那佛者、聖武天皇天下ノ衆庶勸進シ、伊勢太神宮ニ請テ
 建立スル所也、・「」一 堂宇草創天平勝宝四年佛像

- 56 開眼、綽絶常篇タリ畧、而今佛像忽ニ焚毀シ、堂舎煨燼ト
- 57 ナル、驚遽ノ甚シキ事、何以此ニシカンヤ、スヘカラク古跡ニヨリテ早ク
- 58 佛閣ヲ修□スヘシ、然ラ世澆醜□^(返)時凋弊ニキハマレリ、彼
- 59 涼風ヲ迹ヲ遂テ、其旧日ノ功ノ責ハ、木ニヨリテ魚ヲモトメ、水ヲ煎^{シテ}
- 60 氷^(作ル)□□モノカ、但モクシテヤムヘキニアラス、ナマシ并ニ前蹤ヲ
- 61 追テ、行事官等ヲサシサタメ、知識ヲタツネツク上人、重源相共ニ此ヲ
- 62 イトナム、豈ハカリキヤ、去壽永二年ニ宋人出来テ忽ニ以テ
- 63 治シ、文治二年ニ法皇臨幸シテツカラムツカラ開眼シタテマツ
- 64 リ給ハントハ、神宮ノ冥助ニアラスヤ、大慶ノ構タリト云トモ、ナンソ
- 65 不日ノ功ヲ終サランヤ、就中ニ、彼上人重源、忽ニ夢ノ告ヲ蒙レリ、
- 66 御願成就スヘキ趣也、仍テ六十口ノ寺僧、^(相共ナイテ大般若ノ妙)
- 67 典ヲ轉讀スヘシ、其例イマタ分明ナラス、ヒトヘニ此レ聖人ニマカス、君^{キミ}ヨリ
- 68 コレヲナス、何ソカナラスシモ昔ヲ尋ネンヤ、此旨ヲモテ啓白
- 69 セシメ給ヘシト者、院宜ニヨリテ執達如件、文治二年四月
- 70 廿二日、長官右大弁藤原行隆奉、謹上尊勝院僧都御房ト
- 71 候ナリ、其後建久四年、同參詣、又同六年四月廿六日轉讀供
- 72 養セラル、其時光明道場ニ現シテ影向ノ瑞相ヲアラハシ、上人宝
- 73 珠ヲ給リテ大願ヲ遂ヲハリヌ、

「 3 才

「 3 才

- 74 俗云、サテハ般若ニ歸シ給事ニコソ、法花等ノ經法味ニタラサル事歟、
 75 僧云、般若ハ、畢竟皆空ノ理、和光垂跡ノクルシミヲソク法樂也、
 76 其故ハ光ヲヤハラクル宮ノ内ニハ、善惡ノ兩事、眼ニサイキリ、塵ニ同
 77 スル門ノ前ニハ、淨穢ノ二法心ニウカヒ御坐御事ナレハ、般若ノ徳ヲ
 78 モ□テ、皆空ノコトハカリヲサトリ給ヘハ、御納受實ニ可然、法華ハ
 79 又諸佛出世ノ本懷衆生成仏ノ
 80 後嵯峨院御代法樂 □勅願(寺カ) 官符クタサレテ、真言
 81 戒律ノ二宗ヲカカル、被綸言傳伊勢大神宮
 82 靈鏡者天盤ノ戸ノ月ニ照シ嘉瑞ヲ秋津ツ洲朝ニアラハス
 83 マテ、コレ王法者神徳ノ加護ニヨリ、神明ハ仏法ノ徳用ヲウク、
 84 然則愛染王ノ護尸ニ修シテ不退長日ノ勤行トシ、宜
 85 二宮法味ニソナヘ、一天靜謐ヲ祈タテマツルヘシト者、綸言
 86 如此悉之以狀、文永九年九月卅日、右衛門權佐藤原經業、
 87 異国降伏、建治元年三月、法樂舍立二百十六人供僧
 88 ヲキテ、六口アサリヲ被寄、同七月十七日官符ヲ被下云々、
 89 兩宮ニハ内外ノ七言ト云、其詞餘社ニコトナリ、所謂
 90 内七言トハ仏ヲハ中ヲ子ト、經染帟、塔ヲ阿良々木、
 91 寺ヲハ瓦葺僧ハ髮長病ヲハ夜須美哭ヲハ塩垂

- 109 108 107 106 105 104 103 102 101 100 99 98 97 96 95 94 93 92
- 抑神宮御垂跡ノ次第、両部大日ノ恩徳ト、尺尊法花ヲ
 説給シ儀、或トスコシモ相違セス、彼法花宝塔ハ大日
 如来ノ三昧耶形、即国大日本国ハイハユル大日ノ
 本國ト書テ、真言曰鐵塔ト申スハ法界道場即チ
 此法界ナリ、法花ノ宝場(塔カ)トモ申候、此ニヨリテ、
 其中ニ二仏座ヲナラヘ給ヘル、此ヲ陰陽ニ比シテ
 二所太神宮ト申侍ヘリ、此ヲ定惠ニカタトリ尺迦
 多宝トモナツケタテマツル、則チ日輪ハ胎藏ノ
 大日、月(輪脱カ)、金剛界ノ大日ナリ、法花從□(地)湧出ハ地方
 茶羅ニヨリテ陰ノ徳ヲアラハシ、地ヲツラヌク心也、
 住在空中ハ天万茶羅ニヨリテ陽ノ徳ヲアラハス、
 (○向事)天ノツラヌク心也、外宮東ヨリ西ニ向テ參ル、内
 宮ハ西ヨリ東ニ向テ外宮ハ參ル、東西両部万
 茶羅也、又日ヲ東ニマツ□(①)、月ヲ西ニマツルト申
 ス文アリ、貴コソ覚ヘ侍ヘシ、
 伊弉諾・伊弉冉ノ尊昔此ノ土ニシテ日神ヲウミタテ

血チヲハ阿世アセ 打ウツハ撫ハ 穴シノ菌クサヒラ 墓ハカヲハツチクレ 壤、祭主輔親卿御サカ
 ツキ □(給)傳家ニ事、

┌ 4 ウ

┌ 5 オ

117 116 115 114 113 112 111 110

マ□□^の給ヒシハ、王宮ノ誕生樹下ノ成道、乃至靈山會
 上心也、照テ東方万八千土ノ故^ニ、東海ノ扶桑国^ニ
 照臨シテ、従本垂跡ノ旨ヲヲシヘ給フ、次ア^{ツキニ}マノ御
 柱ヲタテ、天上ニヲクリアケ給ヘリシハ、又同宝塔住
 在空中ノ心也、次^ニ月神ノ生テ、次^テ日ニ並フト日
 本記^ニ侍^{ツルハ}、尺尊宝塔ヲヒラキテ座ヲ多
 宝仏^ニ並ナラヘタテマツリ給シ事ナリ、在宝塔中
 半座尊尺迦牟尼仏ト説レタリ、此^ニヨリテ

(『参詣記』の記述は終わり、以下は日記写となる)

┌ 6 才

┌ 5 ウ

第二章 「伊勢大神宮事」前半の構成

| 番号 | 「表一」大神宮参詣記 目次 |
|----|-----------------|
| 29 | 中臣故事 |
| 28 | 斎宮神事 |
| 27 | 中臣氏事 |
| 26 | 長曆御託宣事 |
| 25 | 長元四年御託宣事 |
| 24 | 北御門神事 |
| 23 | 風宮并神女宮客神事 |
| 22 | 月読宮事 |
| 21 | 土宮事 |
| 20 | 高宮事 |
| 19 | 神宮解状不願機括奏開事 |
| 18 | 同御殿顛倒事 |
| 17 | 外宮正殿除洪水難事 |
| 16 | 御井社非人間水事 |
| 15 | 内外宮御願調備事 |
| 14 | 御祭以外宮為先事 |
| 13 | 豐受大神宮御降臨事 |
| 12 | 小朝熊宮并神饗事 |
| 11 | 葦原并宮事（神三部等被幸寄事） |
| 10 | 葦原并宮事 |
| 9 | 風宮事 |
| 8 | 飯御前事 |
| 7 | 伊雜井大蔵宮事 |
| 6 | 荒祭宮并興玉事 |
| 5 | 月読荒玉并伊弉諾宮事 |
| 4 | 左右相殿神事 |
| 3 | 内宮御垂跡事 |
| 2 | 神宮回祿事 政印不焼事 |
| 1 | 廿一年一度造替遷宮始事① |

| 番号 | 下巻目次 |
|----|---------------------|
| 28 | 於神宮弘法禁忌可達神慮事 |
| 27 | 行基菩薩参詣示現事 |
| 26 | 坂立大神宮勅使被折申弘法興隆事 |
| 25 | 内宮御本地神託事 |
| 24 | 年始御齋会本尊被願神宮御本地事 |
| 23 | 春日并高良社御託宣事 |
| 22 | 於神宮被修内法御折事④ |
| 21 | 建立法楽舍事⑤ |
| 20 | 内外七言事⑥の1 |
| 19 | 斎宮始事 |
| 18 | 又而ケ忌詞事 |
| 17 | 三業精進事 |
| 16 | 大嘗会六色禁事 |
| 15 | 神事間酒宴事⑥の2 |
| 14 | 神事間詩哥興事（付御納受事） |
| 13 | 般若法味御納受春乘房雲夢事② |
| 12 | 東大寺回祿後重御建立被折申大神宮事③ |
| 11 | 将門誅討事 |
| 10 | 討新羅國事 |
| 9 | 討新羅時住吉為大將軍事 |
| 8 | 同時日吉副將軍事 |
| 7 | 同時日吉大將軍事 |
| 6 | 大神宮御降臨次第尺尊說法花経式無相違事 |
| 5 | 大神宮御垂跡密教住持次第有由諸事⑦ |
| 4 | 弘法大師為神宮同体流布密教事 |
| 3 | 可奉仕大神宮心法事 |
| 2 | 祭主為神明御代官与齋事 |
| 1 | 可折請御願心法事 |

凡例：本目次は監修谷吾吾・編者櫻井治男・黒川典雄『神宮資料叢刊二 大神宮参詣記』（皇學館大神道研究所、1990、v・vi頁）に基づく。上下巻の配列順に番号を示した。「伊勢神宮事」の内容と重複する目次はグレーにし、目次タイトルの下に○数字で「伊勢神宮事」に配列された順番を示した。

第一節 『参詣記』目次との比較

前章第二節で翻刻した「伊勢大神宮事」前半は、通海撰述の『参詣記』上・下巻の記述とほぼ一致する内容である。しかし、『参詣記』と「伊勢大神宮事」の記述を比較すると、校異のほか錯簡や断絶がみられる。本項では、『参詣記』最古の写本とされ、もと上下二帖一具の關係にあった神宮文庫本（上）と金剛三昧本（下）の目次に即し、内容の構成を確認する。ただし、目次の項目は後世に付けられた可能性もあるため、本稿では便宜的に用いる。

各巻の目次は【表一】の通りであ

る。「伊勢大神宮事」には目次が付されていないが、記述に対応する上下巻の目次を太字で示した。「伊勢大神宮事」に抜粋された『参詣記』の書写順は、もともとの『参詣記』の配列順と異なるため、「伊勢大神宮事」の内容とかさなる『参詣記』目次のタイトル下に①～⑧の順番を示した。これをみると、「伊勢大神宮事」は、上巻から冒頭の一項目が、残りの九項目は下巻から写されたことがわかる。

さらに、「伊勢大神宮事」の各項目は、『参詣記』目次に対応した内容を全てそのまま書写したもののばかりではなく、各内容の一部を抜粋したものもある。そのため『参詣記』目次の名称が「伊勢大神宮事」の記述内容を必ずしも反映するわけではない。しかし、「伊勢大神宮事」を書写した人物は、当時成立していた『参詣記』上・下巻の記述を見て必要な箇所を写し、「伊勢大神宮事」として再構成したと思われる。

第二節 『参詣記』の記述と「伊勢大神宮事」の対比

本節では、『参詣記』を引用・抜粋した「伊勢大神宮事」の文章について分析を試みる。なお、以下、本稿に示す通海撰述の『参詣記』の各巻の目次は【表一】のとおりであり、本節の配列順(a～g)は『参詣記』の目次順と異なるが、「伊勢大神宮事」の抜粋順に従った。「伊勢大神宮事」に引用された文章以外の『参詣記』の原文は『神宮参拝記大成』所収本とし新字体に直したが²⁵、適宜、現存最古の写本とされる神宮文庫本・上巻と金剛三昧本・下巻の本文を参照した²⁶。

以下、a～gでは「伊勢大神宮事」の文章とその引用・抜粋から省かれた『参詣記』の記述の文脈を読み取り、「伊勢大神宮事」として写された意味を明確にする。そのため記述内容の事実関係についての補足は本文中では

行わない。

a 造替遷宮の由来と省かれた情景―上巻1「廿一年一度造替遷宮始事」

「伊勢大神宮事」前半の冒頭は、『参詣記』上巻1「廿一年一度造替遷宮始事」からの引用である。「伊勢大神宮事」への引用は（翻刻本文1-9行目）、内宮祠官と思われる「俗」が「僧」に尋ねられた遷宮の由来を説明した箇所のうち、天武天皇十四年（六八五）、二十年に一度の造替遷宮が例とされた、という情報のみである。

この引用前後にある上巻1の記述は、通海が『参詣記』執筆の発端を説明する、いわば序文に相当する部分である。すなわち、「老躰」が弘安九年（一二八六）八月十四日、造替遷宮の上棟式を見学するために伊勢を訪れた際、内宮の二ノ鳥居内の「大ナル木ノモト」にいる「僧一人」と「布衣ノ俗」との対面場面に始まる。この「僧」と「俗」による問答こそが、当時の通海が抱いていた仏法と神明の隔たりや矛盾であり、通海独自の解釈を披露するものであった。『参詣記』のなかで問答を進めていく「僧」と「俗」は、両者とも通海自身の考えを投影した僧と神宮祠官とされる²⁷。過去の神仏関係の歴史を語り合うものではなく、「僧」と「俗」に仮託して通海の『参詣記』執筆時にある「不審」を解くための問答形式となっている。ただし、「伊勢大神宮事」冒頭への引用・抜粋は、『参詣記』の前提となる文脈や対話形式に関係なく引用されている。

上巻1から省かれた説明に、神宮や伊勢の神（この場合は天照大神）に対する当時の認識がある。たとえば、内宮を訪れた「老躰」による「身ノ毛モ（イ）²⁸ ヨタチ、カタシケナク覚テ」という認識である。これは、伊勢に滞在中の西行（一一一八―一一九〇）の「又ウエモナキ²⁹」（尊いことがこれ以上はないこと）という和歌

の句を用いた表現であり、この句が二の鳥居辺りの「甚深ノ法施」の一場面を描写することによって、場所を象徴的な空間に変えている。西行は、和歌をつうじて内宮祠官荒木田氏と交流を持っていたことから、伊勢参詣を可能にしたとされ、西行は伊勢に詣でた際の和歌も詠んでいた³⁰。この西行による神宮参詣が重源（一一二一—一二〇六）の参詣を導いたとも指摘されている³¹。

「老躰」が西行の和歌を想起した内宮訪問の記述は、そこが「又ウエモナキ」空間である認識を作り出しているが、続く記述の二の鳥居の内における「僧」と「俗」の「当宮（ノ）」御事ヲ問答スル」場面は、両者の対照的な立場を示している。すなわち、「俗」に対し「僧」が「和光同塵^{ウチ}」、衆生結縁ノハシメナレハ、出家ノ身ナリト（「イウトモ」）モルヘカラス。神道ノ垂跡明德ヲ存シテ、縁ヲムスヒ奉ルヘキニヤ。八相成道^{ハツサマ}諸仏利物（「ノ」）ヲハリナレハ、在俗ノ御身ナリトモヨソニ思給フヘカラス。本地ノ誓約ヲワキマヘテツカウマツラセ給ウヘキ事也」と説明する。

つまり、「和光同塵」は「衆生結縁」の始めであり、「八相成道³²」は「諸仏利物」の終わりであるということ。「在俗ノ御身」であっても「本地ノ誓約」をわきまえ、お仕え申し上げなくてはならないとする。そして、「僧」は参籠の機会に日頃から思っている「日来ノ不審」を「申談」ずるのだと説明する。そこには、内宮が無条件で「又ウエモナキ」の空間ではなく、その背後に「和光同塵」した天照大神（伊勢の神）の存在があることを示唆している。仏法が内宮を聖域にするのだとする文脈において、「僧」が二十年に一度の遷宮の由来について尋ねたのである。そしてこの造替遷宮の初回年の情報だけが「伊勢大神宮事」に引用されていた。

この造替遷宮に関する上巻1の記述の前に、「俗」が「神明ノ御事ハコトノヲ（ツ）リアルニヨリテ、神代本記ヲモヒラカス。コレ本縁ヲタヤスク申侍ラヌニヨリテ也。但宮中ノ雑事ナ（シ）ト（ニ）（ハ）「サシモ」秘

藏ニヲヨハサル事也」との一文がある。これは、神明に対する「畏れ」や「本縁」を申すことは「容易く」ないとするもので、「俗」の考えが、遷宮の際の祭主違例や仮殿遷宮などを「僧ノ御身」に知らせても「要也（要）侍ヘシ」と示され、「僧」と「俗」における認識の隔たりも示されていた。

「伊勢大神宮事」への引用は、これらの文脈を踏まえずに「造替遷宮始」の時期のみを引用・抜粋していることから、引用者が必要とした情報は遷宮の開始時期であったことがわかる。

b 神宮禰宜の夢想と僧侶の神宮参詣―下巻16「般若法味御納受春乘房霊夢事」

次の「伊勢大神宮事」（翻刻本文¹⁰⁻⁷³行目）の文章は、僧侶の参詣と両宮祠官との交流が説明されている箇所であり、『参詣記』下巻16と「伊勢大神宮事」の文章を比較すると、全ての文章が引用・抜粋されている。

下巻16は、鎌倉時代中期の外宮と内宮禰宜が受けた般若経読経と法楽納受についての夢告と、東大寺大勧進職重源による神宮の般若経転読供養が東大寺復興を導いたとする説明である。この項目は、「神宮法味」の方法として「法華経」や「般若経転読」が登場しており、神宮法楽を説明した記述である。

すなわち、建長七年（一二五五）十月頃、外宮近傍の世義寺で南都の僧侶が二宮法楽のために千部の法華経を転読したところ、外宮一禰宜行能が「神宮近キ程也」と制止してきた。そこで三禰宜興房、五禰宜惟房、六禰宜朝行らが「去ル年既ニ無為ニトケ畢ヌ、今制止ノ条、若シ神慮ニ背カハ、豈不レ可レ然、同シ申シ難キ由申ケル」と評定した後の第三日の夜、禰宜惟房の夢に一首の和歌、

染紙ヲ千々ニ手向ル声聞テイカニウレシト神モ聞ラン

が耳に満ちてきたという。「染紙」とは經典を意味する忌詞である。經典を千々に手向ける（僧侶たちの）読経の声を聴き、神もこの読経をどんなにか嬉しく聴いているだろう、というものであった。禰宜は「納受ノ至リイチシルク」し、他の禰宜も信心を発し、五日で結願のところ七日に延長したという。そもそも、世義寺は昔外宮の西近くにあったが、「事ノ恐アリ」のため宣旨により他所に遷そうとしたところ、忽ち霧が立ちこめて辺りが見えなくなり「壞退ニ不_レ及」と申し伝えられたとして、これを「神ノ惜ミ給ヒケルニコソ」と説明し、伊勢の神が読経を歓喜する文脈を作り出している。

続いて、この願を発した「聖」とは、後に発心上人となる僧で、大般若経転読の「太神宮ノ法樂」をかざり奉る人であり、この願いを果たし遂ぐべき由の祈りを告げたところ、祈請の時、発心上人の夢に、

霜枯ノ木草モ今ハメクムラン一味ノ雨ノナヘテフレ、ハ

という和歌が登場したとある。「一味の雨」とは国土草木に平等に降り注ぎ全てを潤す雨を意味する³³。これは、誰に対しても平等に法の加護があるとする『法華経』薬草喩品に基づいている。霜枯れてしまった草木にも今は「一味の雨」が一面に触れ、法の加護による恵となるであろう、というものである。

この発心上人源慶とは、祭主家出自の大中臣隆尚（茂隆）のことで、内宮転読大般若供料所職の勧進僧である³⁴。中野達平氏によると、発心上人による大般若経蔵供養は、建長元年（一二四九）八月二十一日に西園寺実氏（一

一九四（一二六九）が宋版大般若経を神宮に祈願奉納し経蔵を建立したことに始まる。道場では、公家・仙洞御祈のために毎年般若経転読が行われ³⁵、実氏の外戚にあたる後深草天皇によって勅願所に定められた。また、供料は伊勢国安西郡荒倉御園・河曲郡南職田のうち二十石が宛てられた。上人は「般若経効験無比之人、勝利有驚身之聞」と讃えられる人物であった³⁶。下巻16にこの発心上人が登場するのは、上人が通海と同じ祭主家の輔親流に属し³⁷、通海の法楽舎に先んじて世義寺で大般若経転読を始めた、その先蹤を通海がたどっていることを提示するためではなかったか。

続く下巻16は内宮禰宜についての記述である。仏忌の意識を強くもつ内宮一禰宜延季の息子の四禰宜氏忠が見た夢の話である。すなわち、夢に発心上人と聖の二人が馬に乗り一の鳥居より二の鳥居に入ったので、「モトヨリ僧ハ制アル事也、何ソ況ヤ馬ニ乗ナカラ入ルヘカラサル」と馬を制止するために走り寄った。そこに子良が一人登場し「神ノ御納受アル事也、制スヘカラス」と夢告があったと申しした。この夢告については、発心上人の夢に登場した「彼神勅ノ歌」に符号するため「信心ヲ至シテ」父の一禰宜も仏法に帰依し、「神宣ノ和歌多ク、納受ノ先蹤一ニアラサル上ハ、歌ノ道可レ忌ニ非ス」と、「歌ノ道」を忌むべきではないとの認識が示されていた。これらは、外宮と内宮の禰宜による夢告や神歌を契機とする禰宜の仏法帰依の過程を説明した記述である。

続く下・16の記述は、「俗」の「法味ヲ奉レ饒ヘクハ、顕密ノミチ雖レ異、御納受侍ルヘキ」という問に対する「僧」の答である。「僧」は、顕教には大般若経による法味御納受の前蹤が多くあるとし、その一例に、文治二年（一一八六）二月、東大寺大勧進の重源が大仏殿造営のため神宮に参詣した話を語る。すなわち、重源が瑞籬の辺りで通夜する間、二十三日の夜、天照大神が「吾近年身ツカレ力ヲトロヘテ大事ヲ成シ難シ、若シ此願ヲ遂ント思ハ、汝早く吾身ヲコヤスヘシト」と示現したため、重源は本寺に還り衆議し「神明ノ威光ヲ増益スル事、

般若ノ威力ニ過タルハナシ」と大般若経を二部書写し、内外二宮に各一部ずつ納め開眼供養して番論議を行い、外宮禰宜度会氏氏寺の常明寺で般若会を始め、今に退転することなく続いているとする³⁸。また、この際に出された文治二年四月二十六日付東大寺僧綱大法師等の願文や文治二年四月二十二日付の後白河上皇院宣を引用し³⁹、重源の夢想により大般若経転読供養、御経供養導師について説明し、さらに聖武天皇が東大寺毘盧舎那仏建立に際して伊勢神宮に祈請したことや、灰燼に帰した後に重源が復興したことを記述する。

そして、寿永二年（一一八三）に仏像が鑄造され、文治二年（一一八六）に法皇による開眼が実現したが、これは重源の夢告によって「御願成就」したとする。重源は建久四年（一一九三）に伊勢参詣し、建久六年四月二十六日にも転読供養したが、この時に「光明道場ヲ（耀）シテ 躰（影イ）向ノ瑞相ヲ躰シ」たことから、上人は宝珠を給い、大願を遂行したとする、との記述で終わる。重源の神宮参詣は文治二年（一一八六）、建久四年、建久六年とする説があるが、実際に参詣したのは文治二年二月の一度であるという指摘がある⁴¹。

「伊勢大神宮事」に抜粋された下巻16の記述は、外宮と内宮禰宜が神歌をつうじた仏法納受と、重源の大般若経転読供養を契機とする天照大神の仏法納受についてであり、神宮祠官と天照大神の仏法納受が主題となっている。重源の東大寺復興は東大寺と天照大神を関係付ける参詣譚として広く知られるが⁴²、下巻16の記述で特徴的なのは、事実の追求ではなく仏法納受の方法として重源の伊勢参詣が説明に用いられている点である。

また、大中臣氏を出自とする発心上人創建の「般若蔵」は、のちに般若蔵院主良覚が正安四年（一一三〇二）に「太神宮之縁返、法楽舎之近隣」へ移すこと⁴³から、通海との関わりも想定される。そして、内宮禰宜の夢告に発心上人を登場させることは、大中臣氏出自の僧侶が外宮と内宮の禰宜を仏法納受に導いたという文脈を成立させるものとして解釈できる。

「伊勢大神宮事」の文章は、『参詣記』から必要な情報を引用・抜粋しているが、下巻16を全文引用していることから、伊勢における神宮法楽の歴史過程に神宮祠官や天照大神による仏法納受を説明した情報を必要とする人物が写した可能性がある。

c 神宮法楽に用いる「般若経」と「法華経」の違い―下巻17「東大寺回祿後重御建立被祈申大神宮事」

下巻17の記述は短いが、「伊勢大神宮事」(翻刻本文⁷⁴⁻⁷⁹行目)への抜粋はさらに短い。すなわち、「俗」が「般若二帰シ給事」は「法花等ノ経法味ニタラサル事カ」と、神明法楽の經典に用いる「般若」と「法華」の差について尋ねている。その答に「僧」は、「般若」は「畢竟皆空ノ理」、「和光垂跡ノ苦ミヲ除ク法楽」であるとし、その理由は「光ヲ和クル宮ノ内」(和光)では「善悪ノ両事眼ニサヘキル」が、「塵ニ同スル門ノ前ニハ淨穢ノ二法」が心に浮かぶのであり、「般若ノ徳」によつて「皆空ノ理」を悟れば、神が「法味」を「御納受」することになるのは、実にその通りであるという。また、「法華」は「諸仏出世ノ本懐」(79)であるとする。ただし、「伊勢大神宮事」の引用は以下途切れている。下巻17には続いて「衆生成仏ノ直道」とあり、「和光垂迹ノ御本意」はもっぱらこれに依ると記されている。

下巻17では神宮法楽の經典として「般若」と「法華」が対比され、先の下巻16では、神宮法楽のために南都の僧侶が「内外宮ノ為御法楽一千部ノ法花経ヲ転読」したことと、発心上人や重源による大般若経転読が記述されているが、「伊勢大神宮事」では「法華」の説明部分の書写が中断し、「般若」の記述のみ意味がとれる引用となっている。玄奘漢訳の『大般若波羅蜜多經』六百卷(大般若経)は、天平時代に大蔵経(一切経)の写経機構が

成立して以降、組織的な書写の対象となった⁴⁴。この「大般若経」を二六六文字で表したものが「般若心経」（「心経」とも）である。真言密教では「心経法」が密教修法として成立しており、通海も口伝のなかで神明法楽に「心経法」を修すと説明している⁴⁵。

下巻17には「法華」の説明に続き、神明の仏法帰依について書かれている。すなわち、八幡大菩薩は伝教大師に「紫衾」を授け、松尾大明神は空也上人に「垢衣」を求め、天台宗は「法華経」を「本経」とすることにより、日吉大明神は威光を増した。住吉大明神の託宣では、「昔、新羅を討った時は、住吉大明神の吾が大將軍であり日吉は副將軍であったが、今、将門討伐の時は日吉大明神を大將軍とし、我が身は副將軍であった」、これは「天台宗繁昌」に依って日吉が法味を受け威光が益したためであり、これを「ウラヤミ給ケレ」と記されていた。これは、天台宗の根本経典である「法華経」による法味が「日吉大明神」の威光を増したとする説明であり、天台宗や日吉神を評価した一文でもあるが、「伊勢大神宮事」では省略されていた。

下巻17では、神明法楽は「和光同塵」の苦しみから神明を救済することであり、その方法は「般若ノ徳」により「皆空ノ理」を悟ることであるとす。しかし、「伊勢大神宮事」では「法花」に関わる記述は途中で省かれていた。よって、書写した人物は、神宮法楽の方法として「般若」や「法花」の経典のうち「般若経」の解釈に関心があったのかもしれない。「法華経」と神宮法楽の関係については、「伊勢大神宮事」の他の箇所引用されていることから、後ほど説明する。

d 大中臣氏出自の僧侶による神宮御祈の系譜—下巻7「於神宮被修内法御祈事」

(i) 通海が意図した大中臣氏出自の僧侶

下巻7から「伊勢大神宮事」(翻刻本文文行目)に引用された内容は、通海が度会郡棚橋の蓮華寺を継承し「大神宮法楽寺」と改称した法楽寺に関する記述である。⁸⁰⁻⁸⁶「伊勢大神宮事」は、前の下巻17から神宮法楽としての「般若」の説明を引用した後に下巻7に戻り、この法楽寺沿革の説明が引用されていた。したがって、書写の目的の一つに伊勢の地における神宮法楽が念頭にあった可能性がある。

すなわち、後嵯峨法皇によって正嘉二年(一二五八)に通海が「神宮御祈」を依頼されたこと、亀山天皇踐祚後⁴⁶に真言戒律二宗を置いた法楽寺を勅願とする官符が出されたこと、文永元年(一二六四)九月三十日付の繪旨により、「王法者神徳ノ加護ヨリ、神明ハ仏法ノ徳用ヲウク」として、「愛染明王ノ護摩」を不退長日の勤行により、二宮法味と一天静謐の祈りに備えるよう出された書状写の部分が引用されている。ただし、この下巻17には、この記述より前に、天皇に命じられた僧侶による神宮の「御祈」が系譜的に示され、その最後に通海の法楽寺における「御祈」が位置づけられていた。しかし、通海以前の神宮法楽の系譜は「伊勢大神宮事」の引用から除外されていた。以下、引用されなかった理由を考えたい。

まずは、下巻17の記述のうち、「伊勢大神宮事」(翻刻本文文行目)に該当する文章より前の内容について説明する。すなわち、八幡大菩薩は応神天皇の垂迹として「天照太神ノ苗裔」⁸⁰⁻⁸⁶である。神宮が仏法を忌避しているのであれば、どうして「御誓願」(引用者注―仏法を忌避するという第六天魔王との約諾⁴⁷)に背きこのような託宣を下すのか、ましてや仏法を行すべき由が、「神宮御靈託新ナラン」ことであるならば、尚更であるとする。そこで、神宮の「御祈」「法施」を命じた天皇と修した僧侶の系譜を以下のように記している。(傍線は引用者。以下同じ)

然ラハ仁明天皇ハ老演僧正ヲ召テ、神宮御祈ノ事ヲ被レ仰、毎日金剛般若經卅卷ヲ転読ス、清和天皇ハ大法師南忠ヲ召テ、神宮法施ノ御祈ヲ被レ仰、毎日法花仁王両部ノ經ヲ転読シテ、毎年当宮ニ參詣シキ、「醍醐天皇ハ大法師良緒ヲ召テ、同キ御祈ヲ被レ仰、毎日花嚴經大般若經各（ノ）經二卷ヲ転読シテ、四季ニ当宮ニ參詣シ侍リキ」堀河天皇ハ大法師宗禪ヲ召テ、同キ御祈被レ仰、同年十一月廿六日御踐祚、同十二月權律師ニ被レ任キ、

すなわち、仁明天皇は老演僧正を召し「神宮御祈」を命じ、老演は毎日「金剛般若經」三十卷を転読した。清和天皇は大法師南忠を召し「神宮法施」の御祈を命じ、毎日「法華經」と「仁王經」を転読し、毎年神宮に參詣した。醍醐天皇は大法師良緒を召して、同様に「御祈」を命じ、毎日「華嚴經」と「大般若經」の二卷を転読し四季ごとに神宮へ參詣した。ただし、金剛三昧院本『參詣記』には、右に引用した「」の傍線部に示した醍醐天皇が良緒を召した記述が抜けており、『參詣記』異本間でも異同がみられる。続いて、堀河天皇は大法師宗禪を召して、同様に「御祈」を命じた。堀河天皇は応徳三年（一〇八七）十一月二十六日踐祚し、宗禪は同年十二月に權律師に任じられた、とある。そしてこれらの天皇と僧侶の系譜に続くように、「伊勢大神宮事」に引用された先の通海の法樂寺での事蹟が記述されている。

「神宮御祈」を修した天皇と僧侶の系譜については以前言及したが⁴⁹、僧侶の出自を調べると、老演、宗禪、通海が大中臣氏（中臣可多能祐大連二男国子の子孫の系統にあたる二門）であることがわかる。ただし、南忠と良緒の明確な出自については不明である。通海が何故各天皇の勅命と僧侶による神宮御祈の系譜に自らを位置づけようとしたのか、左に僧侶の出自について説明する。

仁明天皇 ↓ 耆演 祖父祭主諸魚（父智治麻呂）⁵⁰
清和天皇 ↓ 南忠 円仁弟子⁵¹ 出自不明
醍醐天皇 ↓ 良緒^{（諸力）} 大中臣氏力⁵²
堀川天皇 ↓ 宗禪 父祭主永輔⁵³
龜山天皇 ↓ 通海 父祭主隆通⁵⁴

通海以前の神宮御祈の実績が「伊勢大神宮事」に引用されなかったのは、この記述を必要としなかったためであると思われる。しかし通海にとつては、天皇の命により神宮御祈と参詣を行った僧侶の実績を系譜として示し、そこに自らを位置づける必要があったからではないか。永仁二年（一二九四）以降、神宮法樂の総責任者が祭主となることから⁵⁵、大中臣祭主家を出自とする僧侶の系譜は、神宮法樂を正当化し神明と仏法とをつなぐ意味をもったと思われる。

一方で、法樂寺は通海主宰の醍醐寺三宝院としての意識を強く持っていた。江戸時代前期写「棚橋本堂図并祖師名字次第」には、南面する堂内の身舎後方中央に本尊（後壁に「五秘密」と前方左右に胎藏壇と金剛壇が設けてあり、後壁を挟んだ本尊後背の後戸には「通海」と記されている。そして、「通海」の左右両側面と背面壁には、小野流に属す祖師名と入滅日（御影供の日）が記されている。すなわち、後戸に祀られた「通海」の横反時計回りに「17定済／15成賢／13実運」「11定海／9義範／7仁海」「5淳祐／3聖宝／1真雅」「④不空三蔵／

③金剛三蔵」「②龍猛菩薩／①金剛薩埵／㊦（金剛界）」、「通海」の横時計回りに「18定勝／16憲深／14勝憲」「12元海／10勝寛／8成尊」「6元泉／4観賢／2源仁」「⑧弘法大師／⑦惠果阿闍梨／⑥一行阿闍梨」「⑤善無畏三蔵／文殊／㊦（胎蔵界）」（数字の①～⑧は真言八祖の順、1～18は相伝系譜の順。ともに松本が付した）とある⁵⁶。この祖師名は、左右対面に続く系譜であり、弘法大師以下、聖宝の小野流、義範の醍醐流、定海の三宝院流、憲深の報恩院流と定済に続く系譜に「通海」が位置づけられている。「通海」が後戸に祀られているということは、つまりは「通海」を法楽寺の護法神に位置づけているということであり、後世の法楽寺では「通海」を正統的な真言密教相伝者、醍醐寺三宝院流の僧侶であることを視覚的に表わしていたといえる。

話を戻すが、「伊勢大神宮事」にも引用された、文永の役が起きる前の文永元年（一二六四）九月三十日付の繪旨には、法楽寺で「愛染明王ノ護摩」を勤行すると記されていた。系譜にある通海以前の僧侶は、神宮御祈に「金剛般若経」三十卷、「法華経」と「仁王経」、「華嚴経」と「大般若経」を転読しているが、「愛染明王ノ護摩」は登場していない。したがって、通海は神宮御祈として初めて「愛染明王」を本尊とする「護摩」を修したといえる。通海は、弘安元年（一二七八）五月二十日より七日間、龜山上皇の仙洞御所で行われた定済を導師とする愛染王御修法に壇行事（修法壇整備）担当の伴僧として参加している⁵⁷。南北朝時代の醍醐寺座主の賢俊は、法楽寺経蔵の愛染明王像を京都に持ち出し、足利直義邸から石清水に渡していることから⁵⁸、それ以降は修されなくなると、何故、通海は「愛染明王ノ護摩」を神宮御祈の対象としたのであろうか。

(ii) 通海が意図した神宮法楽の「愛染王ノ護摩」

護摩はホーマ (Homa) といい、もともとヴェーダの祭式では火焔の火中で護摩木を焚き供物を投じ、火神アグニが天界へ供物を運ぶ祭火に起源する。密教修法では、本尊を前に儀則にもとづいた火焔のある護摩壇を設け、護摩木に段木 (松・杉・檜など) や乳木 (樹液の出る生木、ヌルデなど) を用いて火を焚き、火のなかに穀物など修法目的に応じた供物を投じて本尊を供養した。息災・増益・調伏を祈願するもので、密教では護摩の火が智慧の火となり、一切の煩惱・悪行を焼き尽くすとされる。しかし、息災・増益と調伏の方法はすべてが対極的な関係にあった。たとえば、息災や増益の供物が花や香水であるのに対し、調伏では毒や血が用いられ、実践者の衣の色は血に浸したり破れたもの、燃料の木にも毛髪や骨や肉など木でないものとされるなど、調伏を目的とする場合は不浄 (凶悪物) なるものが用いられたという³⁹⁾。

『参詣記』には「愛染明王ノ護摩」を勤行する理由は記されていない。そこで 通海口・定什撰『十帖鈔 三宝院』第六「愛染王」の問答を示す記述のうち、「所反」^(変)「愛染之愛事」「焼紅蓮花事」の記述から、通海が捉えていた「愛染王」の性質について考えたい。⁴⁰⁾

所反事^(変)

何^(本)仏所反乎、雖^(本)有^(本)多説^(本)大日所反^(本)習也、以^(本)之^(本)為^(本)秘説^(本)其^(本)時^(本)種子^(本)三形^(本)五古^(本)々、
(中略)

愛染之愛事

愛染々愛、全^(本)一^(本)鉢也、非^(本)各別^(本)之^(本)義^(本)、是^(本)定^(本)惠^(本)之^(本)差別^(本)也、当^(本)流^(本)一^(本)鉢^(本)異^(本)名^(本)習也、故^(本)二^(本)染^(本)愛^(本)王^(本)品^(本)所^(本)説^(本)印^(本)明^(本)、

即用^ニ愛染王法^ニ也、染^ハ男義也、女^ニ染^{スル}者^ハ男^{ナル}カガ故也、愛^ハ女也、男^ヲ愛^{スル}者^ハ女^{ナル}カガ故也、定^ハ女、惠^ハ男也、

(中略)

焼紅蓮花事

〜如法愛染王ノ時、可^レ用^レ之乎、^(本)如法ノ時可^レ用^レ之、又、只愛染王護摩^ニ可^レ用^レ事也、此事ハ當流説也^{云々}、

右の問答にみるように、通海は愛染明王を大日如来の所変とみており、その際に用いる種子は金剛界大日如来を表す「^ヤ」(「yam」)と答えている⁶¹。また、「愛染々愛」の意味にも言及し、「愛染」と「染愛」は一体であるが、定恵の違いはあり、「当流」では一体異名と習うとする。そのため「染愛王品所説印明」を「愛染王法」に用いるという。そして「染」は男性、「愛」は女性であり、「定」は女性、「恵」は男性であると説明し⁶²、愛染染愛・男女・定恵による二元論が展開されている。この説明は成賢の口伝書『遍口鈔』『愛染染愛事』⁶³にも男女、定恵の二元論によって愛と染の解釈が説明されている。この二元論については、⁸で説明する法華經宝塔の思想にも関わる。

また、通海は口伝「焼紅蓮花事」で、愛染王護摩で「紅蓮花」を火に投じて焼くのは、「如法愛染法」と「愛染王護摩」の時に用いるとし、「当流説」であるとす。通海が下巻7に記した「神宮御祈」としての「愛染王ノ護摩」もおそらく「紅蓮花」を供物としたと思われる。この説は、頼瑜撰『秘鈔問答』^(愛染)「^イ」^[igai]第十四」に護摩本尊の問答に記されている⁶⁴。

問、護摩本尊段焼^三蓮花一事如何、答、妙抄云、以^二紅薄様若紙赤色染八葉蓮花^一造^三本尊段焼^レ之百八枚也、紙二帖許入^{云云}、或云、紅薄様作^二蓮葉^一、燻^二白壇丁子葉種^一、次誦^二大呪^一焼供之、但一百枚誦一反、敬愛最秘也^{云云}、松橋僧都伝云、護摩用^二紅蓮花萼百八^一、無^レ之時用造作^一^{云云}、勝俱胝院相承^{云云}、敬愛壇以^二紅薄様^一造^二蓮花百八枚^一、六枚乳木之次焼^レ之^{云云}、享抄玄秘有^二此說^一、如此等事、皆如^二瑜祇經拾古抄記^レ之、

傍線部には護摩の目的を「敬愛」とし、「百八枚」の「紅薄様」の「蓮花」を焼くことから、通海が属す三宝院流では「愛染王ノ護摩」の目的は「敬愛」であったことが窺える⁶⁵。通海は口伝書の「愛染王」の「形象表^三五種相事^二」なかで、愛染明王の形象に歓喜・息災・増益・敬愛・調伏の五種の相があるとするが、「敬愛」については「次左弓右箭、如^レ射^二衆星光^一、能成^二大染法者、是敬愛之義也^一」とする⁶⁶。この記述を『参詣記』と合わせれば、通海が神宮御祈で修した「愛染明王ノ護摩」とは、敬愛の修法として行われたのではないかと思われる。『参詣記』と「蒙古襲来」の関係を考えれば、「愛染明王ノ護摩」の目的は調伏とするほうが意に合う。しかし、調伏の護摩は不浄を旨とするため神宮法衆には適さず、神明と仏法、異国と本朝など両者の敬愛を目的とする修法として修されたと考えられる。同時期には、愛染明王を伊勢や天照大神に結び付ける説が登場しているが⁶⁷、ここでは通海の「愛染明王ノ護摩」に限定して考察した。

e 法衆舎建立の情報を抜粋―下巻8「建立法衆舎事」

下巻8から「伊勢大神宮事」（翻刻本文 87-88 行目）に抜粋された記述は、通海による法衆舎建立に関する情報に

留まる。すなわち、「異国調伏」のために建治元年（一二七五）三月に内宮と外宮の近傍に法楽舎を建て、そこに二六〇人の供僧と六口の阿闍梨を寄せ置くように、建治元年七月十七日付官符が下されたというものである。法楽舎は、文永の役翌年に建てられ法楽寺の末寺に位置づけられた。

続く下巻8の記述は「伊勢大神宮事」には引用されていないが、通海の法楽舎創建を「是則」と受けた文章である。すなわち、仏忌という旧来の「礼奠」が「神慮掲焉」の証拠であるとはいえない、という。神宮神事の遷宮では、尼僧が瑞籬の内殿下にある心御柱の傍らや、天の瓮の辺りまで行くことができる。これは「神慮」に背くことにあたり、本来であれば昔から崇りがあってもおかしくない。僧尼に対し不浄であるという咎めがあるならば、何故僧尼の参詣が行われてきたのであろうか、「伏して神慮を仰ぐ」と記されている。

この部分は、「僧」の説明にあたり、宮域内の「神慮」の実態と僧尼を忌むことの矛盾について指摘しているが、「伊勢大神宮事」には書写されていない。よって、「伊勢大神宮事」を書写した頃は、すでに僧尼の神宮参詣に対する仏忌が問題化されなくなった時期である可能性がある。

f 神宮で用いる言葉の言い換えを抜粋―下巻9「内外七言事」

下巻9の記述は、下巻8を受けた「俗」から「僧」への反証である。「俗」は「僧」に対し、天平の託宣⁶⁸や歴代天皇の勅願により僧侶が修してきた「神宮御祈」を信じないわけではない、と言う。「伊勢大神宮事」（翻刻本文行目）ではこの「俗」の言葉は省かれ、続く忌詞を抜粋している。すなわち、神宮で用いられている忌詞を内外の七言といい、これは神宮にしかない特徴であり、仏を「中子^{ナカコ}」、経を「染紙^{ソメシ}」、塔を「阿良良岐^{アララギ}」、寺を「瓦葺^{ワラキ}」、

僧を「髮長」、尼を「女髮長」、齋を「斤膳(片膳)」という。そして外の七詞として、死を「奈保留」、病を「夜須美」、哭を「塩垂」、血を「汗(阿世)」、打を「撫」、穴を「菌」、墓を「壊」と称す、という記述である。「伊勢大神宮事」はこの内七言と外七言の具体的内容だけが情報として引用されている。

しかし、「伊勢大神宮事」には引用されていないが、下巻9には続いて内外七言の解釈が記述されている。すなわち、これらの忌詞は「式ノ文(引用者注―『参詣記』次項の記述で「僧」が齋宮式に内外の七言が載せられていることを指摘している)」にあり、忌詞の対象である「名字」ですら言葉として露わには言わないのだから、どうしてその名の「本体」である仏(僧尼を含む)や経などを忌まないことがあるのか、と「僧」に反証している。「俗」は、この内外七言を神宮の仏忌の根拠として説明しているが、神道と仏教ともに清浄を尊ぶ点は共通しており、「外七言」のうち死・病・血などは不浄禁忌であるが、下巻9では「内七言」の仏法禁忌とともにセツトで「俗」が紹介している。

「忌詞」は、延暦二十三年(八〇四)に神宮から神祇官を経由して太政官に提出された『皇太神宮儀式帳』にみられる。そこには、「種種ノ事忌定給支、人打^ナ奈津止云、鳴^ナ塩垂止云、血^ヘ阿世止云、完^マ多氣止云、仏止^フ中子止云、経志^キ目加弥云、塔^ト阿良々支止云、法師乎髮長止云、優婆塞^ウ角波須止云、寺^テ瓦葺止云、齋食^シ片食止云、死^シ奈保利物止云、墓^ボ土村止云、病^ヤ慰止云、如^ニ是一切物名忌道定給支」とあるのをはじめ、『延喜式』卷五神祇五「齋宮」の「忌詞」の条文に、「凡忌詞、内七言、仏^{ブツ}称^ネ中子^{ナカゴ}、経^{キョウ}称^ネ染紙^{シメガミ}、塔^{トウ}称^ネ阿良良岐^{アララギ}、寺^テ称^ネ瓦葺^{イハキ}、僧^{ソウ}称^ネ髮長^{カミナガト}、尼^ニ称^ネ女髮長^{メカミナガト}、齋^{シヤウ}称^ネ片膳^{カタシキ}、外七言、死^シ称^ネ奈保留^{ナホル}、病^ヤ称^ネ夜須美^{ヤスミ}、哭^ク称^ネ塩垂^{シホタル}、血^{ケツ}称^ネ阿世^{アセ}、打^{ウツ}称^ネ撫^{ナフ}、穴^{アナ}称^ネ菌^{キノ}、墓^ボ称^ネ壊^{クサレ}、又別^{マタ}忌詞、堂^{ドウ}称^ネ香燃^{コウネン}、優婆塞^ウ称^ネ三角筭^{サンカウ}」と、「内七言」と「外七言」が定められている。「俗」の説明はこの「齋宮式」にもとづいていた。下巻10では、「僧」が「其内ノ神宮式ニハ忌

詞ナシ、神宮ニシテ（ハ）此詞ヲ用ユヘカラス、齋宮式ニハ内外ノ七言ヲ載セタリ」と、神宮に忌詞を適用するのはおかしいと指摘している。

通海と同時代の文保二年（一二三二）に記された『文保記』には、「巫等」が「太神宮先達」として参宮の路で「新儀之軌式」を行い、「朝家憲章」に背き「神宮古典」を弁えず、「甲乙丙之移展」を糺さず、「触穢不浄」を決断させることへの危機感が示され、参詣諸人には堅く「内外七言」条文をはじめとする式目を守るよう記されている。その条文冒頭には、「二所太神宮者、異于天下之諸社、所謂元々本本以清浄為先、屏仏法息、以三正直為宗、而再拜神祇、故禁経教、忌僧尼、戒妖言、退巫覡、皆是神明之遺勅、二宮規範也」と、仏教そのものを不浄視する禁忌意識が示されていた⁷²。

池見澄隆氏は、死穢を黒不浄、産穢を白不浄、血穢を赤不浄とし忌む習俗を素地に、不浄が社会的規制力を持つに至ったのは平安時代初期の「神道」にあるとし、その禁制に、高取正男氏の指摘する仏教が発展させた「浄」と「穢」の対立概念⁷³がその適用を強化したという。不浄に関わる生死への問いが仏教では罪悪感や無常観を生む一方で、「浄・不浄を論ぜず」の教示が、専修念仏の徒による神祇不拜の姿勢へと働いたと指摘する⁷⁴。

通海による「俗」と「僧」の会話は、「忌詞」という表象に、「俗」の認識にある「名字」と「本体」の関係を暴露し、そこに「神慮」という別の観念を現実世界に反映させることにより、仏を忌むことの矛盾を説明するものである。当時の「僧尼」が「妖言」「巫覡」と並べられる状況にあるなか、通海が伊勢で活動する上で腐心したのは、僧尼の参詣に関する仏忌の観念ではなかったか⁷⁵。

「内外七詞」の引用後に続く「伊勢大神宮事」には、「祭主輔親卿御サカツキ□^(総)傳家事」（翻刻本文行目）という一文が登場するが、これは「内外七詞」の説明と別の項目からの引用である⁷⁶。大中臣輔親（九五四〜一〇

三八)は長保三年(一〇〇一)祭主に補任され、通海も属す岩出流の祖となる⁷⁶。輔親は後に神祇伯に補任され公卿となり、和歌にも優れ、娘に伊勢大輔がいる⁷⁸。『参詣記』では「俗」が「酒宴」や「詩歌ノ興」も「心ヲ乱ル」として「禁制セラルヘキ事」というのに対し(下巻14)、「僧」が「是又音楽仏法ノ如シト心得給フヘキカ、詩歌ノケカラワシキニハ非ス、其心ヲ誠ムヘクンハ、男女恋慕ノ思ヒ、父母哀哭ノ悲ミ、是意業ノ精進ヲヤフリ、語業ノ潔齋ヲケカスヘキニヤ、其儀ナクンハ供神ノ法味音楽等ニヲナジカルヘシ、依レ之神勅ノ和歌モ多ク侍ヘリ」(下巻15)と言いつ返す場面があり、この後、「長元四年六月十七日内宮御祭ノ夜、御神齋内親王ニ託給テ、祭主輔親卿ニ告示シ給シ神勅ノ御歌サキニ申侍リキ、輔親卿御盞ヲ給テ、神歌ノ和ヲ奉リテ、頂戴シテ罷出シ盞、當時ノ祭主ノ家ニ伝テ侍ヘルトカヤ、忝クソ侍ヘシ」との説明がある⁷⁹。この説明を含む、大中臣氏に関する『参詣記』の和歌説話については森瑞枝氏の分析がある⁸⁰。森氏によると、通海は祭主の正統を輔親の嫡流に求めるが、当時の祭主家の通海の祖父(能隆)・父(隆道)と伯父(隆宗)による対立を背景に、『参詣記』は天台宗と関わりのある輔親建立の氏寺や、伯父の能隆―隆宗の系統を除いた記述であると読み解いている。

いずれにしても、「伊勢大神宮事」は前後の文脈を含めて全く写しておらず、引用も文意が取れないため目的が不明である。あるいは、途中まで写して、必要性がないと判断し写すのを止めた可能性も考えられる。

g 神宮垂迹と密教・顕教・神話の同一性―下巻24「太神宮御垂跡密教伝持次第有由緒事」

下巻24の記述は、「伊勢大神宮事」(翻刻本文¹¹⁷行目)にほぼ引用されており、神宮の密教的な解釈に関わる一文である。また、神宮法楽の經典に「法華経」⁹⁴を用いる理由もこの一文から判明する。すなわち、「神宮ノ御垂

迹ノ次第」と「両部大日ノ恩徳」と「釈尊法花ヲ説給シ儀式」は少しも相違することはない。「彼法華ノ宝塔」は「大日如来三摩耶形」であり、「我国」の「大日本国」を謂うに、「大日」の「本国」と書く。真言に曰うに「鉄塔」と申すは「法界道場」、つまりこの「世界」のことであり、これを「法華ノ宝塔」とも申す。その宝塔のなかに「二仏ノ座」が並び、これを「陰陽」に比定した「二所太神宮」と申すのである。これを「定恵」にかたどり「釈尊・多宝」と名づけた。すなわち、「日輪ハ胎蔵界ノ大日」、「月輪ハ金剛界ノ大日」であり、「法花ノ從地涌出」は「地万荼羅」により「陰ノ徳」を顕し、「地ヲ貫ク心」である。「住有空中」は「天万荼羅」により「陽ノ徳」を顕し、「天ヲ貫ク心」である。

「外宮」へは「東ヨリ西」に参り、「内宮」へは「西ヨリ東」に参る。これは「東西両部ノ万荼羅」である。「日ヲ東」に祀り、「月ヲ西」に祀るといふ申文があり、貴いものとして感じられる。「伊弉諾、伊弉冉尊」が昔、この地で「日ノ神」を生んだのは、「王宮ノ誕生」「樹下ノ成道」、「靈山会上」の「心」であり、「東方ノ万八千土」を照らす故に「東阿ノ扶桑国」に照臨し、もとより「垂迹ノ旨」を教えた。次に「天ノ御柱」を立て天上に送ったのは、同じく「宝塔住在中空」の「心」である。次に「月神」を生み、「日」に並ぶと「日本紀」にあるのは、「釈迦」が「宝塔」を開いて座を「多宝仏」を並べた事である。「宝塔中(分)半座」に有すは「釈迦牟尼仏」であると説かれている。最後の一文「これにより」以下は写されず、「伊勢大神宮事」としての抜粋は終わる。

以上が「伊勢大神宮事」に書かれている内容である。最後に文章の途中で終わっているのは、その先の記述を必要としなかったためであろう。書写が途切れた先の『参詣記』には続いて、「天照太神密場」をインドの境に開き、「明珠」を「東方ノ薩埵」に授け、靈跡を「神道山」に垂れ、「日鏡」を「中州ノ聖主」に伝えた。「明珠」

と「日鏡」は違いがあるようにみえるが、「密蔵」によればこれを「宝珠」といい、「皇家」にあつては「日鏡」といい、「弘法大師ノ秘蔵記」では、「日天子の梵号」を釈したところ、「羅怛那^{アラタシナウ}」とは「宝」のことであり、「波庇^{ハテイ}」とは「玉」のことであり、「日輪」は「宝珠」である、との説明があるとされた。

下巻24では、天照大神の事跡を密教の起源に結び付け、鏡と宝珠を同列に捉えている。通海が引用元として紹介した「弘法大師ノ秘蔵記」とは、事相に関する口訣や語彙について解説された『秘蔵記』のことである⁸⁰。その「梵語」の項目では、「囉哆囊^{アラ}〈宝也〉」「波庇^{ハテイ}〈玉也、月ヲ日ニ水波庇ト日ヲ、日ヲ火波庇ト、是意ナリ〉⁸²」とある。ただし、通海のいう「日天子」の梵号の解釈とは違い、「弥勒」の梵号の解釈として記されていた。いずれにしても、通海は宝珠の意味と形状について『秘蔵記』からの引用を明記している。

「伊勢大神宮事」の最末尾は「此ニヨリテ⁽¹¹⁷⁾」で終わるため、続く文章を写そうとしたが途中で止めたと解釈できる。これは下巻24の文章を引用した意図が、通海の解釈を知るためというよりも、僧侶と神宮、神宮祠官と仏法を関係づけた事柄や習慣、神宮法楽の内容を把握するためであったと考えられる。

以上、aからgに示したように、「伊勢大神宮事」は通海撰述の『参詣記』から引用・抜粋した文章の一部であり、『参詣記』の各項目に沿って考察すると、引用の偏りや取捨選択された書写の過程を読み取ることができると、また、「伊勢大神宮事」に抜粋されなかった部分と比較すると、書写した者は、神宮遷宮や神宮法楽の歴史など、仏法側から神明をとらえる視点をはじめ、「内外七詞」など神宮の規定に着目した写しである点を読み取ることができる。一方で、詳細な意味の説明や、大中臣氏出自の僧侶や大中臣氏歌人に関する記述は略されている。次章では、これらの情報を必要とした人物として満濟を想定し、神宮との関係について考察する。

第三章 神宮法楽と天照大神の変容

第一節 足利義持への三ヶ条注進

第一章第二節「伊勢大神宮事」の翻刻」で紹介した「伊勢大神宮事」を書写した人物として、本書後半に引用された日記条文の年月日が、満済が座主になる直前までの時期であることから、本稿では満済を想定した。足利義持は武家護持僧と醍醐寺三宝院を重視したことで知られ、満済は武家祈禱体制を管掌したとされる⁸³。また、義持は荒廃した神泉苑や真言院など、かつての「王城鎮護」施設の復興事業を行うなど⁸⁴、復古的でありつつ多元的な神仏政策を試みた將軍といえる。義持期の宗教政策をになった満済が『参詣記』を引用したのであれば、満済と神宮、醍醐寺における法楽寺・法楽舎との関わりを問うことは避けられない問題である。よって、本章では満済が『参詣記』を抜粋した記録「伊勢大神宮事」の書写の目的を知るために、満済と神宮との関わりについて考察する。

多田實道氏は、中世伊勢の五つの大神宮法楽寺院の歴史的展開や、神宮祠官が管轄した氏寺、祭主と醍醐寺三宝院の支配による大神宮法楽寺、内宮祠官らの組織である内宮庁が管轄した内宮建国寺の組織と運営の特徴を明らかにし、伊勢における神宮と仏教との関係を通史的に論じており⁸⁵、以下、本稿でも氏の論に負うところが大きい。

満済と神宮との関係を考察する上で即座に注目できるのは、『満済准后日記』の応永三十一年（一四二四）十一月二十日条の記述である。この一条は先学も多く引用する史料であり、將軍義持の参宮や法楽の目的として解

積されている⁸⁶。左に本文を示す。

今朝依^レ仰參^ニ公文所坊^一、御対面、於^ニ伊勢両宮^ニ御法楽可^レ在様、且先規一紙可^ニ注進^一由被^レ仰、仍乍卒爾^ニ注進^ニ之了、両宮本地供并大般若経転読、法華経読誦等以上三ヶ條、一ッ書ヲシテ注進之、端書ニハ伊勢両宮御法楽事計畫^レ之、

（『満濟准后日記』応永三十一年十一月二十日条）

すなわち、満濟が義持と対面し、「伊勢両宮」の「御法楽」の「あるべき様」と、「先規」について一紙注進するように求められ、満濟が「卒爾」ながら注進した、その内容は、「両宮本地供」、「大般若経転読」、「法華経読誦」などの三ヶ條、端書には「伊勢両宮御法楽事」ばかりを書いたというものである。

義持が満濟に注進させたのは、両宮の「御法楽」つまり神宮法楽の「あるべき様⁸⁷」を求めたためである。すでに義持は、前年の応永三十年（一四二三）三月十八日に將軍を辞し、四月二十五日に出家して道詮と称し、將軍職を息子の義量に譲っていた。出家後の義持は朝鮮半島への大蔵経（一切経）求請を七回ほど行い、大蔵経板獲得に強い意欲があったという。義持の経版獲得には五山など寺院統制を図る狙いがあったとされるが、それが実現することはなかった⁸⁸。第二章第二節c「神宮法楽に用いる般若経と法華経の違い」でも触れたが、大蔵経（一切経）は中国をはじめ朝鮮半島で刊行された仏教經典の集大成である⁸⁹。足利義満期以降、幕府は寺社側の代理を含め朝鮮に大蔵経を求請しているが、大蔵経の所持や献上すること自体に権力的な意味があったとされる⁹⁰。応永

三十三年（一四二六）には、義持が内宮に納入する「一切経」奉納先のため寺院建立が発願されるなど、神宮への經典奉納行為が、法楽の場を新たに作り出す契機にもなった。

満済注進の翌年応永三十二年九月十六日、祭主大中臣通直は、満済に対し来たる二十日の義持の参宮は「必定」と参申したため、法楽舎での「御祈事」を二十三日から勤修するよう命じた。義持によるこの「御法楽」の「御願」は「去年以来事」であり、義持は御料所として「伊勢国香取庄三千貫所々」を寄進して祭主が奉行し⁹²、この御料所内から供料を出すことが定められた。そして、一季につき七日参籠分として僧衆十人・承仕一人を定置し、僧衆の布施は布百疋、七日間の食物は人別に五十疋、仏供灯明料三百疋、惣合で一季に千八百疋が最略として定められた。また、春と夏の二季分については二十三日より参籠し行入きりように入らうするため、十四日（七日間×春夏の二季）参籠分の供料三千六百疋、祭主方より直接棚橋へ渡し遣すように申し付けたとある。満済と祭主の間で、神宮法楽を行うための料所や供料が提示され、祭主と醍醐寺と神宮が一体となる法楽舎での神宮法楽の運営体制が整ったかのようにみえる⁹³。

さらに応永三十三年（一四二六）、義持は内宮専門の法楽所として内宮建国寺を創設した。建国寺には内宮奉納の「一切経」を安置し、神宮法楽を修すよう差配したという。多田氏によれば、寺院の支配運営は、神明を対象とする法楽であることから内宮祠官が担当したというが、祠官らが法楽の勤修に直接関わることはなく、法楽を神宮祭祀の一環に位置づけることで、内宮祠官の建国寺支配を正当化したと指摘する⁹⁴。よって、応永三十一年に義持が満済に注進させた際の「伊勢両宮御法楽」（神宮法楽）の場とは、醍醐寺末寺の法楽寺や法楽舎に限定するものではなく、伊勢近辺における神宮法楽を指していた可能性もある。

満済が義持に注進した「伊勢両宮御法楽」（神宮法楽）に関わる「先規」の内容と、前章で紹介した「伊勢大

「神宮事」内容と比較すると、神宮遷宮や忌詞は「先規」に相当すると解釈できる。そのため、満済が注進した「伊勢両宮御法楽」に関わる「先規」とは、通海撰の『参詣記』を抜粋した「伊勢大神宮事」をもとに伝えた可能性があるのではないか。ただ、満済が注進した内容のうち、神宮法楽における「両宮本地」は満済の創始によることが指摘されている⁹⁵。「伊勢大神宮事」には両宮の本地に関わる記述として「両宮大日」と「法華ノ宝塔」の説明があり、両者を天地曼荼羅に比定している記載がみられる(94〜107)。しかし「両宮本地供」の対象とする本地仏の解釈はみられず、満済から義持へ注進した文書も現在のところ見出せないため、満済の記述範囲での考察に留まる。

一方で義持は、応永三十三年に内宮庁支配による建国寺を再興していることから、必ずしも醍醐寺三宝院や法楽寺や法楽舎の復興にこだわっていなかったことも判明する。しかし、通海の記述を参考に満済が神宮法楽について説明したならば、通海の死後も醍醐寺内で『参詣記』が参考にされ、醍醐寺三宝院に伝わる「伊勢大神宮事」として継承されたことを示している。

ただし、満済が通海撰述の『参詣記』の説明を「伊勢大神宮事」として写した時と、義持の求めに応じて満済が神宮法楽や「先規」に関する三ヶ条を義持に注進した時とは、同じタイミングではない。次に示す記述から、満済が注進する前年の応永三十年(一四二三)であるが、この時点ですでに法楽舎で神宮法楽が行われており、義持は参宮せずに石清水八幡宮に参籠していたことがわかる⁹⁶。

廿二日、降雨、御所様自今日ニ八幡宮御参籠云々、就関東於諸社ニ御祈各自今日ニ始行、伊勢事可申付棚橋留守由被仰間、領掌申入了、則於法楽舎有圓法印以下十人参籠、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、御撫物柴御帯被_レ出_レ之、供料三千疋同御下行、赤松越後守持貞奉行、

〔満済准后日記〕 応永三十年七月二十二日条)

法楽舎では僧が参籠し七日間の「本地護摩」、毎日「大般若經一部転読」「法華經誦」などが行われたという。法楽舎で修された神宮法楽は、翌年十一月に満済が義持に注進した内容と同様であることから、満済が注進前から法楽舎における神宮法楽について承知していたことを示している。よって、『参詣記』から「伊勢大神宮事」を抜粋した時期もそれ以前であると考えられる。

一方、義持にとって法楽舎における神宮法楽はどのような意味をもつものであったのか、次節ではその理由について考察する。

第二節 満済による神宮法楽の復興

(1) 伊勢法楽寺経蔵由来の愛染明王像

本項では、前節で示した満済が義持に対して「伊勢両宮御法楽」（神宮法楽）を注進する応永三十一年（一四二四）十一月以前の法楽寺について説明する。通海が再興した法楽寺と両宮近傍に建立された法楽舎は、南北朝時代に醍醐寺三宝院門跡の管轄下に置かれ院主代が派遣されていた⁹⁷。「通海僧正遺領」は通海遺弟に相伝され、賢俊（一二九九～一三五七）へと継承された。定済の系譜に連なる三宝院門跡の賢俊は三宝院流のなかでは傍流であったが、大田壯一郎氏は、観応の擾乱後、武家が醍醐寺諸院家に対する闕所認定をすることで三宝院門跡に

よる醍醐寺支配の正当性を武家が保証することにより、武家と三宝院門跡との関係が再定位されるという⁹⁸。また、多田氏は、賢俊が父日野俊光とともに神宮法楽寺院の再編成に携わったとする。神宮法楽寺院とは奈良時代に消滅した伊勢大神宮寺が、鎌倉時代中期に複数の私的神宮法楽寺院として復活した般若蔵、法楽寺、菩提山、外宮と内宮の法楽舎であると⁹⁹。ただ、南北朝時代における法楽寺はその立地から、南伊勢における交通上の要塞にもなり、南伊勢における北朝の軍事的な拠点と目された。建武三年（一三三六）十月、南朝の命を受けた北畠親房によって法楽寺が攻撃の標的にされ、この時親房に与みしたのが通海甥の大中臣隆経であり、法楽寺と末寺は甚大な被害を蒙った¹⁰⁰。

法楽寺領が再び北朝に安堵された翌々年の貞和二年（一三四六）十月二十七日から十一月五日まで、醍醐寺座主の賢俊は伊勢の法楽寺に滞在した。この時賢俊は祭主大中臣親忠邸に招かれたが、その目的は、幕府の意向を受け「退転していた神宮（内宮）法楽を復興すべく、祭主と交渉したのではないか」（多田、二三六頁）とされる。この時、兼好法師も「不慮に相伴」し、法楽寺僧侶の宗俊から馬が贈られた。宗俊は大中臣隆文の子で通海の甥にあたり、通海弟子定任に灌頂を授けられている。兼好は大中臣定忠・親忠父子と交流があり、定忠の追善として結縁経和歌を詠んでいたことから、宗俊による馬の贈与は親忠の意に沿ったものとされる¹⁰¹。そして、十一月二日、再度法楽寺の「経蔵」を「検知」した際に、「愛染王像一鉢取_二出之_一、持_二京都_一」と賢俊の日記に記述されている¹⁰²。この「検知」は大中臣隆経が法楽寺を襲撃した際に、堂舎を破損し経蔵から師資相承の重書が掠奪されたためである。

「伊勢大神宮事」の解説（dの（ii）「通海が意図した神宮法楽の「愛染王ノ護摩」」で述べたように、法楽寺での愛染護摩は神宮法楽として特別な意味をもっていた。多田氏によれば、この時すでに法楽寺の長日二宮法

樂は断絶しており、さらに「愛染王像」が京都に持ち出されたことにより、神宮法樂の機能も失われていたとす
る（多田、二三三頁）。

この愛染明王像の行方であるが、賢俊は、同年十一月十三日に「於三条坊門、愛染王開眼供養了、御持仏堂也、亭主・等持寺等聴聞」と記し、「三条坊門」で「愛染明王開眼供養」を行い、亭主の足利直義と等持寺の古先印元が聴聞したという。この三条坊門には、直義邸「御持仏堂」としての鎮守八幡宮があった¹⁰³。直義邸の三条坊門御持仏堂と等持寺の関係については細川武稔氏の研究があるが¹⁰⁴、三宝院と八幡の関係もこの時期に形成されたという。直義死後の邸宅跡の三条坊門鎮守八幡宮は、「新八幡」として將軍御所の鎮守となる。直義持仏堂での愛染明王開眼供養二日後の十一月十五日、「八幡」（石清水八幡宮）にこの「愛染明王」が「持參」された。そして「平等王院」において曩清法印に渡したという¹⁰⁶。なお、これ以前に賢俊は三条坊門鎮守の八幡宮で尊氏や直義の祈願にもとづいた愛染明王法を修していることから、すでに三条坊門には愛染明王像が安置されていた¹⁰⁷。

また、愛染明王像がもたらされた頃の「平等王院」は、談義所でもあったことが東寺や醍醐寺聖教の奥書から判明する¹⁰⁸。もともと「平等王院」は、後深草院御願として石清水八幡宮社務の一である善法寺家の宮清が建立したが焼失し、鎌倉時代末期頃、息子の尚清が「丈八愛染王堂¹⁰⁹」として再建し、元亨元年（一三二一）後宇多院の勅願所となる。「平等王院」は石清水検校（社務・別当）職をになつた善法寺流の一である。室町將軍家の八幡御師職は、祠官家のうち善法寺家が相伝し、神馬は検校、祈禱の神馬・神宝・寄進所領は御師の得分となつていた¹¹¹。愛染明王像が「平等王院」に移された際も神馬や金・銀・劔が送進され、將軍から社務に太刀が渡されていた。ただ、「平等王院」に伊勢法樂寺由来の愛染明王像が移された理由については記述されていない。

そこで示唆的なのが、船田淳一氏の「八幡本地愛染説」に関する一連の論である¹¹²。船田氏によると、愛染を本

地とする八幡本地供は鶴岡八幡宮別当頼助によって創始され、弘安八年（一二八五）に異国調伏のため八幡本地を愛染とする「座不冷本地供」を修したことに始まるという。実際に鎌倉時代後期には本地説に基づく愛染明王が鶴岡八幡宮に祀られていた¹¹³。そして、頼助の法脈にある久我家出自の醍醐寺地藏院流の親玄と房玄により西国に伝えられたとし、房玄は貞和三年（一三四六）十二月から翌年正月にかけて石清水で「天下静謐」の祈禱を修し、観応二年（一三五二）正月には「八幡本地護摩」を修すなどしていた¹¹⁴。さらに、船田氏は武家祈禱の八幡本地供が愛染であり、公家祈禱としての本地が仏眼仏母であるとし、公武で本地供の違いを示された。

房玄が八幡本地の愛染護摩を修した時期は、法楽寺経蔵由来の「愛染明王」が義持邸を介して平等王院に移された時期の前年であるが、それ以前から醍醐寺三宝院の賢俊が三条坊門邸の鎮守八幡宮でも愛染明王を本尊とする修法を修していたことを考えると、「八幡本地愛染説」は、すでに尊氏・直義周辺に伝わっていたと考えられる。

伊勢の法楽寺に話を戻そう。賢俊以降の法楽寺領は、神三郡に点在していた所領が北畠氏によって押領され、法楽寺は神宮法楽復興のための経済基盤を失う。そして、応永五年（一三九八）閏四月二十三日、將軍足利義満は神三郡を支配していた北畠顕泰に法楽寺領の返付を命じ、神三郡以外の寺領に関しても同様の措置がとられた。抵抗はあったものの応永七年（一四〇〇）頃には法楽寺領が回復された。その後、神宮法楽の復興までに時間がかかるが、この間神宮法楽の復活に尽力したのが満済であったという¹¹⁵。よって、前節に引用した『満済准后日記』応永三十年七月二十二日条は、復興当初の神宮法楽についての説明となる。また、満済はこの時期の復興に関わったからこそ、通海撰述の『参詣記』を参照した可能性がある。ただし、その後、平等王院から「愛染明王」が法楽寺に戻されたという記録はない。

一方、鶴岡八幡宮で修された愛染明王を八幡本地とする八幡本地供は、その後、三条坊門の鎮守八幡にも伝えられたのではないか。八幡本地については、鎌倉時代までに釈迦もしくは阿弥陀とする説が定着し、承元二年（一二〇八）鶴岡八幡宮の神宮寺には「本尊薬師像」が安置され、それ以降、本地に准じる存在とされていた¹⁶。八幡神は一本地に一垂迹の関係ではなく、複数の本地が想定されてきたことを考えれば、「平等王院」に伝えられた法楽寺経蔵由来の愛染明王像は、直義と醍醐寺を介して八幡宮と伊勢神宮とを関係づける本尊となることが想定できる。しかし、平等王院と醍醐寺三宝院の関係をみると、応永八年（一四〇一）、石清水八幡宮の社務職を平等王院の曾清が望んだ際、義満の女性「高橋殿（西御所）」の口添えで、法善寺家と競合関係にある田中家の融清が再任され¹⁷、応永十五年まで社務の任にあった。その後、法善寺宋清が検校となるが応永二十六年社務に改補され、満済も融清との関係を深めていく¹⁸。このようななか、満済は何を本地とする八幡の本地供を修していたのであろうか。

（２）満済による愛染護摩の八幡本地供

満済が法楽寺の神宮法楽復興に関して通海撰述の『参詣記』を参照していたならば、法楽寺経蔵由来の「愛染明王」について思考が及ばなかったとは考えにくい。そこで本項では、満済がどのように八幡神と愛染明王との関係を捉えていたのか考察する。満済は石清水祠官の田中融清との関係を深めていくが、平等王院を含む法善寺流との関係がなくなつたわけではない¹⁹。

満済の日記は応永十八年（一四一一）正月一日条より始まるが、同日条には「駄都・愛染両座供養法」を「如三恒年」とし²⁰、応永二十年（一四一三）二月一日条には「愛染護摩開白、毎月分」と毎月一日愛染護摩を修し、三

月十五日条には「本地供^{八幡}、毎月儀自身沙汰之、天下太平万民快樂、室町殿御運長久、能々令^三祈念」と、室町殿のために八幡本地供を毎月十五日に修していた。なお、十五日以外にも八幡本地供が度々修された記録がある。次に示すのは、満済が関わった愛染明王を本地とする八幡本地供の記事である。

依^レ仰^参御所、明春御祈事被^ニ仰出、(中略)此御祈事御願旨趣天下安全、兼^ハ関東等荒説又有^ニ其沙汰、旁可^レ致^懇祈^ニ云々、予六字転法輪兩種御祈事ハ意見お申了、愛染不動ハ可^レ擬^ニ八幡御本地由被^レ仰、御所様今日渡^ニ御北野殿云々、三条八幡宮御寄進事被^レ仰、在所当国云々、坊門局此間知行云々、自^ニ明年於^ニ八幡四季御祈可^レ被^レ行、三季ハ護持僧中任^ニ臈次可^ニ勤仕、一季ハ八幡殿司可^ニ勤仕由被^レ仰出了、

(『満済准后日記』応永三十一年十二月二十九日条)

予愛染護摩、此等為^ニ公方被^ニ計仰了、愛染護摩八幡本地分トシテ可^ニ勤修由被^レ仰出、此等五人御祈、関東辺荒説、旧冬以来又風聞在^レ之、仍為^ニ彼御用心旁可^ニ祈念由別而被^レ仰出了、此御祈各自今日(十一日)始行、

(『同』応永三十二年正月十一日条)

唯八幡御本地供愛染護摩可^ニ勤修由被^ニ計仰間、自^ニ今夕同始行、

(『同』応永三十三年正月十七日条)

自「今日」地蔵院僧正於「八幡社頭西廻廊」御本地護摩（愛染云々）為「室町殿」御祈勤修、去年以来為「護持僧中」之所役「参籠勤修也」、此料所善法寺宋清法印奉行、每季供料千疋下「行之」也、

（『同』 応永三十三年五月十八日条）

これらの記事は、「関東等荒説」を契機に義持が創始した「四季御祈」に関わるものであり、満済や地蔵院僧侶が八幡本地供として愛染護摩を修したことがわかる。村井陽子氏によれば、石清水での「四季御祈」は寺門・山門・東密の護持僧と八幡殿司が交替で行ったが、社頭西廻廊にて本地護摩を修す行事のために醍醐寺三宝院の護持僧が結番した際は、愛染護摩を修したことが指摘されている¹²¹。「四季御祈」に際する八幡本地の説明としては、右に引用した応永三十一年（一四二四）条では、満済が義持の元に参った際、義持から「明春御祈事」では「愛染・不動」を八幡本地に擬すよう仰せ出され、続く応永三十二年正月十一日条や翌年正月十七日条には「愛染護摩」を「本地分」として修したとある。また、応永三十三年（一四二六）五月十八日条には、去年以来「四季御祈」では護持僧が愛染護摩の八幡本地供を室町殿のために勤修したが、この際、奉行したのが善法寺の宋清法印であり、善法寺流との関わりを見出すことができる。善法寺家は、このほかにも將軍参詣の際には宿坊を務め、祈禱領の管理も行い、將軍家の祈禱をにない続けたという¹²²。義持が伊勢参宮前に行った八幡宮参籠と法楽寺由来の愛染明王像との関わりなど追究すべき課題はあるが¹²³、法楽寺由来の愛染明王像が本地護摩本尊として用いられた可能性も考えられるのではないか。また、「応永年中」に義持が北野公文所の禪能を介して検校の融清に「大菩薩御本地事」を尋ねた際、「釈迦、或阿弥陀、両説共以「御託宣」分明之由被「申入」、両説之外者僻事也」¹²⁴と愛染本地仏の説は認めていない点が伝えられることから、¹²⁵ 愛染護摩による八幡本地供に融清は携わっていない

いと思われる。

賢俊が貞和二年（一三四六）十一月に法楽寺経蔵から愛染明王像を持ち出したことと八幡宮との関連は不明であるが、愛染護摩による八幡本地供の目的の一つは異国調伏である。通海撰述の『参詣記』のなかで八幡神と天照大神は、ともに「蒙古襲来」の際の異国調伏の神であり、大陸を射程とする体制的な力学をもつ。しかし、室町時代には、国内の政情不安に発露する脱体系的な神も求められたのではないか。

醍醐寺三宝院にとって法楽寺や法楽舎が他の末寺と異なる意義をもつのは、二宮藤元である伊勢に所在し神宮法楽の場として機能している点である。それを支えるイデオロギーは、モンゴル軍が日本遠征をした際、通海が風社や法楽舎で御祈した結果によって軍が敗退し、後に通海が異国調伏の勳賞として法印に補任され、風社が宮号宣下され風宮になったという言説に立脚するものである。このイデオロギーは、長らく「神風」とともに信じられてきた¹²⁶。

しかし実際には、文永の役（一二七四年）の際に派遣されたモンゴル（大元ウルス）・高麗国内の駐屯軍や遼東方面に展開した諸軍団などからなる多民族混成の軍は、予定通りの撤収であり、大風による敗退ではなかった。モンゴル軍の日本派遣は、南宋（一二七九年滅）の接収作戦として、南宋と通行していた日本を威嚇・牽制し南宋の退路を断つことが目的であったとされる¹²⁷。そして、弘安四年（一二八一）の日本再征（弘安の役）は、クビライ政権にとって数十万におよぶ旧南宋軍の再就職が問題としてあり、その目的は「日本列島への移民船団の側面」（杉山、一三七頁）が半ば以上であったとする。朝鮮半島初の東路軍としてモンゴル・漢軍三万人、高麗軍一万人の四万人に加え、旧南宋領の江南軍として十万人の兵士と三千五百艘の兵船軍が日本に派遣された。対する日本も七年の間に、石築地による防塁を築造し応戦体制を整え、合戦に臨んだ。結果的に台風に遭いモンゴル

軍は壊滅的な打撃を受けたという¹²⁸。

問題は、多く指摘されているように、日本側の敗退しなかった理由が自己認識として神観念に接続し、さらに信仰対象として拡大した点にある。そして、大風や台風がモンゴル軍側の敗退理由ではないにせよ、満済の時代の認識に照らせば、通海の時代に醸成された言説（事実は別として）を踏まえ、神宮が異国調伏を目的とする神宮法楽の場として認識されたといえる。しかし、当時の京都における天照大神や将軍の参宮は、どのように捉えられていたのだろうか。

第三節 「伊勢の神」としての変容と仏法

(1) 法楽寺の復興と将軍の参宮

義持の参宮については山田雄司氏や飯田良一氏・岡野友彦氏らの考察があり¹²⁹、義持参宮の間、「御旅中間御祈」が行われ、満済も将軍のために不動不断護摩を修し、還御の際には巻数を進上していた¹³⁰。岡野氏は参宮を足利將軍家の家長である「室町殿」の行事に位置づけている。室町殿の参宮は義満に始まるが、なかでも義持は將軍在位中と退位後を含めて十七回と最多であり、飯田良一氏は、神嘗祭や勅使奉幣が行われた九月参宮の定例化を指摘している¹³¹。また、瀬田勝哉氏は、応永二十七年（一四二〇）九月に義持が「狐付」で病床にあるなか、神宮に近習の者を代官として参宮させて以降、義持の参宮が急増したことを指摘する¹³²。義持は、病氣平癒後の同年十二月、將軍夫人の日野栄子を参宮させ、翌年二月、三月、九月と自ら参宮し、十一月は近習の者を代官として参宮させ、翌年も別の近習の者の代官を参宮させるなどしている。

満濟による法楽寺や神宮法楽の復興は、義持の参宮と関連し合うものとして考えられる。義持の参宮は、病氣平癒祈願など個人的な側面が目されるが、八幡や神宮法楽も重視されていた。これは、関東を管轄する鎌倉府の情勢や、応永二十六年（一四一九）五月に起きたいわゆる「応永の外寇」に対応した神宮法楽の復興としても解釈できるのではないかと。

ただ、「伊勢大神宮事」には、神宮に関する遷宮の始まりや忌言葉の習慣、神宮禰宜が仏法を受用した夢想や僧侶の参詣、神宮の垂迹と両部大日と釈尊法華とを同一視する点など、仏法による神宮解釈についてが引用されている。また、神宮法楽に関しては、法楽寺で神宮御祈をした通海や、通海による異国調伏御祈を専門とする法楽舎の建立など、伊勢における神宮法楽の拠点についてや、法楽の經典に関する般若経と法華経の違いについての説明も引用されている。これらは実践的な法楽の方法というより、神宮と仏法との基本的な関係についての説明である。そのため、満濟の法楽寺の復興背景の根本には、仏法の側から神宮の位置づけを確認する意図を読み取ることができる。

そこで改めて考えたいのが、第一節で示した応永三十一年（一四二三）十一月、満濟が義持から「伊勢両宮御法楽」の「あるべき様」、「先規」を求められた記事である。義持から神宮法楽の「あるべき様」が求められたのは、参宮のあり方が変化しつつあったこととも関連するのではないかと。瀬田氏が指摘するように、足利義満の参宮を契機に、前例にはなかった有力者や高位者の参宮が始まり、応永・永享の頃には、「伊勢の神」が病に靈驗ある神として急速に京洛住民に信仰されるようになった。岡野氏は、神宮禰宜や権禰宜層の度会姓や荒木田姓を持たない、異姓地下人層のなから伊勢御師が登場し、参宮人の宿泊施設として寺院や異姓家の御宿が広く展開したという。また、松岡心平氏は、義持の参宮と将軍夫人日野栄子らの熊野詣や義持の北野社参籠と将軍夫人ら

の参宮の連動性についても指摘している¹³³。

応永三十一年は、將軍義量の「御邪氣」が怨霊や野狐によるとの風聞のために、義持が三月と十二月に参宮したが、御台も三月に参宮していた。この怨霊は、上杉禪秀の乱により捕らえられ京都で幽閉中に殺害された「故林光院」、義持異母弟の義嗣とされた¹³⁴。義量は翌年応永三十二年二月に死去する。瀬田氏は、怨霊や邪氣、狐付、「祟」とされる病の平癒が「伊勢の神」に対し祈願されるようになったと指摘する（一九七頁）。怪異に対峙する「伊勢の神」は洛中洛外に勧請される「今神明」へとつながるが、これらは神宮法楽の対象となる神と異なる体系の位相にあるようにみえる。

(2) 「異賊治罰」と神宮法楽

瀬田氏や西山克氏が論じたように、天照大神としての「伊勢の神」は、「応永の外寇」の前後に現れた怪異とともに変容していく¹³⁵。いわゆる「応永の外寇」（「己亥東征」）は、応永二十六年（一四一九）六月、朝鮮王朝によって倭寇の拠点と見なされていた対馬勢力の征伐を目的とするものであった。当時の日本列島にとって対馬は、対朝鮮交渉のための主要な窓口であった。東征の発端は、倭寇が明を目指し忠清道庇仁県の都豆音串を襲撃し兵船を焼く事件などにあり、朝鮮王朝の前国王で讓位後も軍事権を掌握していた太宗が討伐を計画した。六月十九日に巨済島を出発し、翌朝対馬に上陸して七月十二日まで戦闘が行われ、その過程で多くの倭人が朝鮮半島に拘留された。朝鮮側は糠岳の戦いで敗れ、宗氏の停戦修好の要請を受け巨済島に撤退した¹³⁶。

この事件は、対馬を舞台にしたため朝廷や幕府へ正しい情報が伝わるまでに時間差があり、この間に様々な怪異や奇瑞が起きた。これらの現象は、各社や神人らによる「神々活躍の世論づくり」（瀬田、二〇三頁）の一貫

として解釈できるが、そこに室町殿の参宮も関わることで、「伊勢の神」として変容していく天照大神の脱体系的な位相も正当化されていったのではないか。

京都には五月二十二日の段階で、「抑只今聞、大唐国・南蛮・高麗等、日本ニ可責来云々、自高麗告申云々、室町殿御仰天、但神国有何事乎」（『看聞日記』応永二十六年五月二十三日条）と、襲来元を「大唐国・南蛮・高麗」とする誤った情報や「神国」の認識までも呼び起こしていた¹³⁷。合戦の最中は「大唐蜂起」（『看聞日記』応永二十六年六月二十六日条）など、「蒙古襲来の再現の如く受け取られていく」（瀬田、二〇四頁）もので、満済も対馬に襲来したのは明（蒙古）と誤認し、そうではない「高麗国之者」と知るのは八月七日であった¹³⁸。『看聞日記』応永二十六年七月十一日条には、異常時に「唐人」を鬼に結びつける認識や、同年八月以前に海難に遭った「南蛮船」が薩摩の阿多氏領に着来した件と今回の事件が連想的に結ばれている一方で、七月に兵庫浦に着した明使船（呂淵）については「非軍船」と分別し、翌十二日条では「薩摩」を襲来したのが「異賊蒙古」という表現に変化しているなど、事実を歪める情報の作為性や明使（唐人）に対する冷静な対応がみられる点が指摘されている¹³⁹。

国内での政情不安が連想的な対外観を作りだしているのと同時に、応永二十六年七月十九日に熱田社で「光物」の怪異が起こり、社頭で少女が御託宣を受けたところ、「今夜光物伊勢御影向云々、山田不浄間、於此社頭、今度異国責来重事御評定□八幡モ御影向云々、自余事繁多間、不能注置、定方々可記置歟、此注進到来八日云々」と、「異国責来重事御評定」のため熱田社頭に伊勢と八幡神が影向する託宣が登場した。また、同年八月七日には「今日依仰参下御所、異国御祈於八幡宮可有御沙汰、文永・弘安之例融清法印一紙昨日進之、此内先放生会前一七日計可有御沙汰云々、仁王講」歟由予申意見了」（以上『満済准后日記』）と、

石清水社務の融清によって文永・弘安の際に行った「異国御祈」が進上されるなど、八幡での異国御祈が再び脚光を浴びた。この「応永の外寇」を機に怪異が頻発し、伊勢と八幡も再び「蒙古襲来」以来の異国御祈の記憶を呼びおこすものとなった¹⁴⁰。

次に示すのは「応永の外寇」から二年後の『看聞日記』応永二十八年七月十一日条である。この時期以降、「応永の外寇」がらみの怪異は収束するという¹⁴¹。本稿では最後にこの記事から天照大神の「伊勢の神」への変容と「応永の外寇」との連続性を読み取り、伊勢における神宮法樂復興の意味について考えたい。

伊勢宮人一人来、去六月七日伊勢有御託宣云々、去々年蒙古襲来之時神明依治罰異賊若干滅亡了、其怨靈成疫病万人可死亡云々、神歌四首有之、如此事いたく申敷之間不_レ及信仰、然而神歌記_レ之、

千はやふる神も居墻はこえぬへしむかふ箭さきにあくまきたらす

（鹿アルカ）

ちはやふる神のまへなるやふさめ引くとはみれとはなつ箭もなし

風ふくと梢うこかし花ちらしあらふる神のあらんかきりは

千はやふる神のしき地に松うへて松もろともに我もさかへん

右史料は、「伊勢宮人」が去年六月七日の伊勢の御託宣として語った内容である。瀬田氏によるとこの「伊勢宮人」とは、神宮祠官ではなく御師か民間宗教者であるとされる。すなわち、一昨年の「応永の外寇」を「蒙古襲来」ととらえ、これを神明によって滅亡させたことで、その「怨靈」が「疫病」を発生させ万人が死亡したのだとする。続いて神歌四首が示された。

神歌にある「ちはやふる」とは、激しい威力を宿す神の恩恵が広範囲に発揮されている状態を示す言葉で、ここでは天照大神としての「伊勢の神」を導いている。一首目と二首目は、この「伊勢の神」と「異賊」の対峙を表し、「居牆」（斎垣）の神、神の前に太刀打ちできない様が詠まれている。三首目の「あらふる神」とは猛威を振るう神であり、『古事記』神代巻では天皇に従属しない国つ神を指すが、ここでは「異賊」を指す。「風ふくと」は現象の風の意味もあるが、ここでは「風社」に祈請した「蒙古襲来」に意味をかさねると、異賊の「襲来」を表わす。この「風」が吹くと「梢」を動かし「花」を散らすのだとし、これは「あらふる神」のある限りは、とする。「花」の歌語に散ることの無常観の意味が込められているが、瀬田氏はこの「花ちらし」を「疫病が花にのって飛び散ること」（二〇五頁）と解している。「異賊」の襲来は疫病の流行を呼ぶものであり、日本を攻める「異賊」がある限り、それが続くことを詠んでいる¹⁴²。

四首目は、神宮の敷地に「松」を植え共に栄えることを表している。常緑樹の松は、長寿や永遠を表象するが、岸辺の防風林として松が植えられたことから、住吉や高砂などを導く歌枕の素材にもなっている。防風を意味する「松」を植えることが、「異賊」や「疫病」をもたらす「風」を防ぐ意味と合わさり、「松」がよく繁ることが「風」つまり異賊や疫病を防ぐように「我もさかへん」とするものである。

一首目から四首目は、ともに異国の襲来や怨霊の祟りを防御する和歌であり、「風」や「あらふる神」に異国や疫病の意味を込め、それを防ぐ天照大神としての「伊勢の神」を称揚するものといえる。「応永の外寇」を「蒙古襲来」の再来として捉え、神明による「異賊治罰」が「怨霊」を生み出すとする発想に対し、「異賊」（「風」）の殺生を未然に防ぐ「松」に喩えられた「伊勢の神」の登場は、殺生禁断を旨とする八幡宮の放生会の思想とも共通する。しかし、この託宣と神歌は、「伊勢の神」が自らの治罰により「怨霊」となった「異賊」を想い、今

後はこのような「異賊」「怨霊」の登場を事前に制御する神として表現しており、仏法による伊勢における神明法楽を必要としない天照大神と位相を異にする「伊勢の神」の姿でもある。

瀬田勝哉氏はこの「伊勢の神」について、「神明によつて滅ぼされて崇をなす怨霊を、ほかならぬ滅ぼした神明、自身が慰撫し宥め、それをもって幸せにかえるという新たな役割を担って登場したのである。滅ぼしたものが滅ぼされたものの霊を鎮め祀るのは怨霊鎮魂の原則だが、他ならぬ伊勢の神明がそれを行うというのである。ここにおいて伊勢の神は、異国から国を守る国主神たる性格と、疫病を祓い鎮める治病神たる性格とを、見事に一つの論理に組み込むことで、新たな展開をみせることになった」(二〇五頁、傍点は原文のまま)と指摘する。

第二章で紹介した「伊勢大神宮事」の内容は、仏法の側から説明した遷宮の歴史や僧侶の参詣、忌詞、神宮法楽などである。これらを通海が書き残した『参詣記』から引用されたのは、当時新たな展開をみせた「伊勢の神」に対し、改めて仏法と神明の関係について確認するためでもあったのではないか。義持の時期からみられる参宮の広がりや地下人層から成長した伊勢御師の登場によって、「蒙古襲来」という異国調伏祈禱の記憶をもつ神宮法楽の意義は、「伊勢宮人」がもたらせた神歌四首とともに、いったん終わりを告げようとしていたのかも知れない¹⁴³。

おわりに

本稿では、『醍醐寺文書』所収「伊勢大神宮事」の紹介を行い、本史料が通海撰述による『参詣記』からの抜粋である点、この書写に満済が関わった点とする点について考察を試みた。室町時代における通海の記述は、モン

ゴルの日本侵攻の際に「風社」に祈請したことで「異賊」が退いたという神風のイデオロギーを前提とする。応永二十六年（一四一九）の「応永の外寇」は朝鮮王朝による対馬の征伐であったが、これを「高麗」と「蒙古」の連合軍による「蒙古襲来」の再来とした当時の認識は、ふたたび天照大神としての「伊勢の神」を「異賊」に対峙させることにつながった。

通海記述の『参詣記』から抜粋されていた記述は、遷宮のはじまりや神宮祠官の仏教受容、内外七詞のほか、神宮法楽に関する経典や法楽寺や法楽舎での祈禱内容、神宮垂迹の本地としての「両部大日」と「釈尊法華」に関する説明である。満済が神宮法楽を復活させる際、必ずしも通海の説のみに依拠したわけではないが、満済は神宮法楽に際して本地護摩と大般若経転読、法華経読誦を勤行した。このうち本地護摩は満済が創始したとされるが、それ以外は通海の記述にある神宮法楽と一致している。醍醐寺末寺のうち法楽寺は伊勢における神宮法楽の拠点であるからこそ、通海の『参詣記』が参照されたのではないか。満済は、金剛輪院で行われた恒例の五社講の際、「式通海僧正作」と日記（永享三年三月十八日条）に記すなど、通海による神明解釈の事蹟を認識していたと思われる。

満済による神宮法楽の復興は、足利義満や義持による参宮とも関わるものであった。醍醐寺三宝院の統括と祭主との連携による参宮形態が制度的に整えられるなか、法楽寺や神宮法楽の復興は、醍醐寺三宝院にとって伊勢に所在した諸法楽寺院の支配の足がかりとなるものでもあった。新たな参宮形態やさまざまな「伊勢の神」の意味が生まれるなか、法楽寺の復興を目指す満済は、その過程で仏法により解釈した神宮の意味をとらえる必要があったのではないか。この典拠の一つとされたのが三宝院では通海の『参詣記』であったと推測される。応永三十一年、義持は満済に「伊勢両宮御法楽」の「在様」を注進させているが、その前年には『参詣記』の記述に沿

った神宮法楽が行われていることから、満済はその頃までに「伊勢大神宮事」の内容を把握していたと思われる。応永三十二年以降、両宮の法楽舎における年二十八日間の特別参籠勤行が恒例化される。ところが、その翌年、内宮建国寺に義持が内宮に奉納した大蔵経が安置され、これにより建国寺では内宮庁主導による大蔵経を用いた「神明法楽」が行われるようになった。通海由来の「大般若経」や「法華経」を用いた法楽とも違う方法の登場であり、建国寺はのちの將軍義教により幕府公認の祈願寺となる¹⁴⁴。義持が伊勢における神宮法楽を求めたのは確かであるが、醍醐寺三宝院末寺の法楽寺や両宮法楽舎だけを優遇したわけではなかった。

室町期は、將軍護持僧による武家祈禱が公武を包摂しながら制度化され、寺院社会の序列が形成された時期である。一方、「応永の外寇」前後にみられる「伊勢の神」は、何者かの口をつうじた「御託宣」を仮りて登場するなど、国家の宗廟に対する祭祀制度や神宮法楽を通じた寺社序列から逸脱した存在でもあった。同じ伊勢神宮の神でも神宮法楽の対象となったのは、室町殿や醍醐寺三宝院という、いわば権門に制御される天照大神としての「伊勢の神」であるが、「異賊治罰」の後の「伊勢の神」は、風聞巷説のなかにも登場した神である。仏法による神宮法楽を必要としない風聞巷説における「伊勢の神」の存在は、国家神や皇祖神でもなく、仏法の外に位置することから、権力のみで回収しきれない「疫病」や「怨霊」と対峙することを可能としたのではないか。

通海撰述の『参詣記』の神宮法楽は、満済が伊勢における神宮法楽復興のために必要とした記述であり、満済が法楽の対象としたのは、権門が制御可能とする制度的な神であったといえる。神宮の將軍御師職は、応永三十年（一四二三）義持参宮の際に御祓を修した「御師祭主通直卿」が初見であると指摘されている¹⁴⁵。このような祭主や僧侶、神宮祠官が導く参宮の神とは、神宮祈請により「異賊」が退いたとする通海撰述の『参詣記』が語るイデオロギーの内に存在し、それは神宮法楽という仕組みによって支えられていたといえる。

小峯氏は、「侵略・被侵略側双方ともに多くの言説や文化表象を残す」（一四頁）と指摘し¹⁴⁶、神宮皇后神話、蒙古襲来、朝鮮侵略、琉球侵略に連なる一連の対外戦争を東アジアの〈侵略文学〉として、もう一つの異文化交交流史への位置づけを試みている。

本稿では、通海撰述による『参詣記』を引用・抜粋した「伊勢大神宮事」を分析し、その解釈の背景を分析した。「伊勢大神宮事」は將軍義持の神宮参拝に関わり、これは「伊勢の神」を権門寺社の制度的な神に位置づけようとする一方で、同時にそれが写された時点で、制度的ではない「伊勢の神」の存在を明らかにするものであった。権力に規制されつつも規制しきれない神仏の表象が、何かを契機に顕在化し、社会性を獲得していく過程には、権力が求める正統的で汎世界的な神仏の言説とその再生産があり、かえって神仏を個別に差異化し、多面的で非画一的な歴史叙述を生み出していくことにつながる。異端や逸脱とまではいかないが、それが叙述の対象となる時点で、常に超越性への憧憬と対局的な思想を包有しているといえる。「伊勢大神宮事」は数行の記述であるが、「蒙古襲来」を想起する『参詣記』の記述を引用・抜粋したという点で、その言説的地平は、東アジアとの歴史的連続性のなかに位置づけることが可能となるのではないか。

【付記】本稿の執筆にあたり、総本山醍醐寺より史料紹介に際してのご許可を賜りました。記して謝意を表します。また、東京大学史料編纂所および同編纂所の高橋慎一朗氏にご高配を賜りました。篤く御礼申し上げます。本稿は、JSPS科学研究費（基盤研究C）課題番号2020K00104の研究成果の一部である。

注

- 1 『醍醐寺文書』第一三一函第一二号（東京大学史料編纂所架蔵写真帳）。室町前期、袋綴装、二十紙、二九・五センチ×二三・〇センチ、紙背は「尊光書状等十二通」。『醍醐寺聖教目録』一の書名タイトルは「伊勢神宮由緒記并満済（カ）日記」となっている。しかし、満済の日記ではないため一丁目表本文冒頭に記された『伊勢大神宮事』とした。
- 2 おそらく手控えや案文など覚え書きの意味合いが濃い内容の写しであり、書写した者以外に見せるための写しではないと思われる、満済自筆と断定するには文字が小さく、筆跡も乱れていることから即座に筆者の判断はできかねる。佐藤亜莉華「醍醐寺における法流相承と文書・聖教の生成」（『古文書研究』九一、二〇二一）によると、満済自筆の聖教は三宝院に伝来のものを中心とされる。
- 3 森茂暁『満済—天下の義者、公方ことに御周章』（ミネルヴァ書房、二〇〇四）、藤井雅子「三宝院・三宝院流と醍醐寺座主」 「南北朝期における三宝院門跡の確立」（『中世醍醐寺と真言密教』勉誠出版、二〇〇八）、同「中世における三宝院門跡の確立と存続」（永村眞『中世の門跡と公武権力』戎光祥出版、二〇一七）参照。
- 4 以下、足利義満・義持期の宗教政策については、大田壮一郎「足利義持政権と祈禱」「室町殿の宗教構想と武家祈禱」（『室町幕府の政治と宗教』塙書房、二〇一四）参照。
- 5 以下、法楽寺の再興史に関する分析に関しては、主に多田實道『伊勢神宮と仏教—習合と隔離の八百年史』（弘文堂、二〇一九）、『三重県史 中世篇 中世』（三重県、二〇二〇）を参照した。
- 6 藤井雅子「中世における三宝院門跡の確立と存続」（永村眞『中世の門跡と公武権力』戎光祥出版、二〇一七）、佐藤亜莉華「醍醐寺における法流相承と文書・聖教の生成」（前掲注2書）参照。
- 7 小嶋鉦作「大神宮法楽寺及び大神宮法楽舎の研究」（『小嶋鉦作著作集第二巻 伊勢神宮史の研究』吉川弘文館、一九八五）参

- 照。
- 8 村尾元忠「足利義持の神仏傾向」(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)参照。
- 9 桜井英治「神慮」による政治」(『日本の歴史12 室町人の精神』講談社、二〇〇二)、松岡心平「室町將軍と傾城高橋殿」(『看聞日記と中世文化』森話社、二〇〇九)参照。
- 10 通海撰述の『太神宮參詣記』に関する論は多くあるが、小嶋鉦作「大神宮法樂寺及び大神宮法樂舎の研究」(前掲注7書)、萩原龍夫「伊勢神宮と仏教」(萩原龍夫編『伊勢信仰』雄山閣出版、一九八五)、森瑞枝「通海『太神宮參詣記』の和歌說話」(『神道宗教』一五三、一九九三)、佐々木裕子「大神宮法樂寺・法樂舎考」(『三重県史研究』二六、二〇一一)を挙げておく。
- 11 勝山清次「伊勢神宮における祭主支配の成立と展開」(『中世伊勢神宮成立史の研究』塙書房、二〇〇九)参照。朝比奈新「中世伊勢神宮領にみられる多元的支配権の性格―大福寺・摩訶耶寺間本末訴訟を通して」(『史苑』七五(一)、二〇一五)では、神宮領相論の過程に、祭主権力が行使し得ない通海を含む岩出流祭主家出身者による多元的な支配が指摘されている。
- 12 服部英雄「ふたたび神風と近代へ」(『蒙古襲来と神風―中世の対外戦争の真実』中央公論新社、二〇一七)参照。
- 13 関幸彦「異賊侵攻の諸相」(『刀伊の入寇―平安時代、最大の対外危機』中央公論新社、二〇二二)参照。
- 14 松本郁代「通海撰『清瀧権現講式』の紹介と翻刻」(『横浜市立大学論叢 人文科学系列』七三(一)、二〇二二)。
- 15 佐藤弘夫「神国思想の歴史的意義」(『神国』日本)講談社、二〇一八)など参照。
- 16 小峯和明「〈侵略文学〉の位相」(『国語と国文学』九六九、二〇〇四)、小峯和明編『東アジアに共有される文学世界―東アジアの文学圏』(文学通信、二〇二二)参照。
- 17 杉山正明『クビライの挑戦―モンゴルによる世界史の大回転』(講談社、一九九五)、『モンゴル帝国の興亡』参照。
- 18 佐伯真一「神宮皇后の屈折点」(『軍記物語と合戦の心性』文学通信、二〇二二)参照。

- 19 服部英雄『蒙古襲来』（山川出版社、二〇一五、五一—四頁）参照。
- 20 天照大神の神観念については、佐藤弘夫『アマテラスの変貌』（法蔵館、二〇〇〇）、井上寛司『日本の神社と「神道」』（校倉書房、二〇〇六）、勝山清次「天照大神国主神観の形成をめぐって」（『中世伊勢神宮成立史の研究』塙書房、二〇〇九）、伊藤聡『中世天照大神信仰の研究』（法蔵館、二〇一〇）など参照。また、深津睦夫「中世勅撰和歌集における「天照神」像」（『国語国文学』八九（八）、二〇一二）では、勅撰和歌集はその公的性格の強さから天照神は伝統的な「皇祖神」の姿を表すものがほとんどであるが、例外的に『続千載集』撰集下命者の後鳥羽院と『風雅集』撰者の光厳院の和歌は政治的思惑を背景に中世神道説を踏まえた天照神が表現されていたと指摘される。
- 21 西山克「応永の外寇異聞」（『関西学院史学』三一、二〇〇四）、瀬田勝哉「伊勢の神をめぐる病と信仰」（『洛中洛外の群像』平凡社、一九九四）など参照。
- 22 小峯和明「〈侵略文学〉の位相」（前掲注16論文）参照。
- 23 表紙なし。一丁表冒頭に題名「伊勢大神宮事」がある。『醍醐寺文書』第一三二箱第三号（東京大学史料編纂所架蔵写真帳）所収。
- 24 【参考】の明德三年の項目に「閏十月」の欄は掲載していない。
- 25 『太神宮参詣記』上・下（『増補大神宮叢書』12 神宮参拝記大成）（吉川弘文館、二〇〇七、初版は一九三六年刊）所収。
- 26 桜井治男・黒川典雄編『神宮資料叢刊』二 神宮文庫本 金剛三昧本 太神宮参詣記（皇學館大學神道研究所、一九九〇）所収。
- 27 黒川典雄「太神宮参詣記について」（前掲注26書）参照。
- 28 『参詣記』の引用は基本的に『増補大神宮叢書』12 神宮参拝記大成』に従い、引用に際しては以下、神宮文庫本イロハニの異本に含まれない文字を（一）に示し、含まれる文字を（二）に示した。
- 29 句が引用された西行の和歌は、『千載和歌集』巻第二十神祇歌（久保田淳校注『千載和歌集』岩波書店、一九八六、一二七八

番)に入集している(傍線は引用者)。

高野の山を住みうかれてのち、伊勢の国二見の浦の山寺に侍りけるに、

大神宮の御山をば神路山と申す、大日如来の御垂迹を思ひてよみ侍りける

円位法師

深く入りて神路のおくを尋ねればまた上もなき峯の松風

この和歌は、『御裳濯河歌合』三六番歌からの撰歌でもあり、当初詞書はなかったが勅撰集撰者によって添えられた。西行生前の撰歌であるため、西行自身の歌稿をもとに記されたのではないかと指摘される。久保田淳『新古今歌人の研究』(東京大学出版会、一九七三、一九頁)、目崎徳衛「伊勢における西行」(『西行の思想史的研究』吉川弘文館、一九七八、三五〇頁)、近本謙介「文治から建久へ―東大寺衆徒伊勢参詣と西行」(『巡礼記研究』三、二〇〇六)、深津睦夫「西行の伊勢神宮詠について」(『西行学』三、二〇二二)、平田英夫「大神宮と西行」(『和歌的想像力とその射程―西行の作歌活動』新典社、二〇一三)参照。「跡を垂る」の解釈については、深津睦夫「跡を垂る」詠について」(『国語と国文学』九八(八)、二〇二二)参照。

30 久保田淳・吉野朋美編『西行全歌集』(岩波書店、二〇一三)、伊藤嘉夫校註『日本古典全書 山家集』(朝日新聞社、一九五

四)所収。

伊勢にまかりたりけるに、大神宮にまゐりてよみける

榊葉さかきばに心を懸かけんゆふしでて思おもへば神かみも仏ほとけ成なりけり

『山家集』下雑、一二三三

内宮にまうでて侍りけるに桜の宮を見てよみ侍りける

神風に心やすくぞまかせつるさくらの宮の花のさかりを

『西行和歌拾遺』二二一六、『御裳濯河歌合』三

内宮に詣でて月を見てよみ侍りける

神路山月さやかなる誓ひありて天の下をばてらすなりけり

〔西行和歌拾遺〕二二二二、『新古今和歌集』卷第十九神祇歌一八七八

- 31 「伊勢における西行」（前掲注29書）参照。また、荒木田氏のなかでも家田家の氏良・満良（蓮阿）、岡田家の成実（蓮位）・成良（蓮上）、寂延との歌交が認められている。法楽和歌については、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）参照。
- 32 中村元編『仏教語大辞典』（二一〇九〜二一〇頁）所収の「八相」には、「釈迦の一生涯における八つの重要な事ながら」とあり、数え方に諸説あるが、降兜率、ごうとせつ托胎、ごうま出胎、てんぼうしゆ出家、じやうらじゆ降魔、てんぼうしゆ成道、てんぼうしゆ転法輪、てんぼうしゆ入滅（入涅槃）のこと。成道が中心となるため「八相成道」ともいう。
- 33 『後拾遺和歌集』卷第二十、雑六・神祇のよみ人しらずの和歌にも登場する。詞書きには、「故土御門右大臣（源師房）の家の女房、車三つに相乗りて菩提講にまゐりてはべりけるに、雨の降りければ、二つの車は帰り侍りにけり、いま一つの車に乗りたる人、講にあひてのち、帰りにける人のもとにつかはしける」とあり、「もろともに三の車に乗りしかど我は一味の雨にぬれにき」（二一八七）と、菩提講の帰りに残った者が有り難い「一味の雨」（万物万人を差別しない同一の仏法）に逢えたことを詠んでいる。（久保田淳・平田喜信校注『後拾遺和歌集』岩波書店、二〇一九、六〇一頁）参照。
- 34 中野達平「神宮法楽大般若経蔵について」（地方紙研究協議会編『三重―その歴史と交流』雄山閣、一九八九）参照。「荒倉御園納所職訴陳具書案」のうち「（一）慶範申状案」（『光明寺文書 第二』統群書類従完成会、一九八五、一一四）所収。
- 35 「般若蔵院主申状土代断簡」、「官宣旨案写」（『光明寺文書 第一』前掲注34書、一一四・七六）所収。
- 36 「般若蔵僧良祐等申状案写」（『光明寺文書 第一』前掲注34書、八〇）所収。
- 37 隆尚は父を隆兼、母を能隆娘にもつ。宝治二年（一二四八）に茂隆と改名した。正嘉二年（一二五八）二月十五日に発心出家

- したとある。能隆以降、祭主家は子の隆宗（通海伯父）と隆通（通海父）の間で対立する。
- 38 この天照大神の示現については、『東大寺衆徒参詣伊勢大神宮記』「一参詣由来事」文治二年二月二十三日の託宣内容の記述とはば一致する（本書は国文学研究資料館編（阿部泰郎・山崎誠編集責任）『真福寺善本叢刊第八巻 古文書集一』臨川書店、二〇〇〇所収より）。この記述に関しては、阿部泰郎『『東大寺衆徒参詣伊勢大神宮記』解題』（前掲『真福寺善本叢刊 古文書集一』所収）、同「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、二〇〇〇二）参照。塩山貴奈良『『平家物語』土佐守宗実説話の成立に関する試論』（『日本文学』六一（四）、二〇一〇二）では、生蓮夢想譚と宗実説話が結び付けられ「重源の弟子、生蓮房宗実」が造形された点を指摘する。
- 39 『東大寺衆徒参詣伊勢大神宮記』「一願文事」所収の文治二年四月二十六日付東大寺僧綱大法師等の願文、「一御経供養導師事」所収の文治二年四月二十二日付の東大寺尊勝院弁暁僧都宛「後白河上皇院宣」にもとづいた記述と考えられる。上川通夫氏は重源の東大寺再興事業を「宋代仏教の日本での再現」と位置づけている。（『末法思想と中世の「日本国」』『日本中世仏教と東アジア世界』塙書房、二〇一〇二）参照。
- 40 重源の東大寺復興と能作性宝珠については、伊藤聡「重源と宝珠」（前掲注20書）参照。
- 41 多田實道「鎌倉時代の神宮と仏教」（前掲注5書）参照。下巻16には常明寺での法会のみ記されているが、その後、内宮に向かう過程で僧侶の群集は「憚り有り」のため三名ずつ礼拝し、内宮禰宜荒木田氏寺の天覚寺で同様の法会を実施したという。同巻に天覚寺での法会内容は記されていない。文治二年四月の神宮法楽は、実際は内宮一禰宜の荒木田成長が関わっていた可能性が高く、重源と成長による企画だったとも指摘されている。
- 42 久保田収「重源の伊勢神宮参詣」（『神道史の研究』皇學館大学出版部、一九七三）、萩原龍夫「鎌倉時代の神宮参詣」（『神々と村落―歴史学と民俗学の接点』弘文堂、一九七八）、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」、同「『東大寺衆徒参詣伊勢大神宮記』解題」（前掲注38書）、伊藤聡「天照大神・大日如来同体説の形成」（『文治二年東大

寺衆徒伊勢参宮と尊勝院主弁曉」「重源と宝珠」(前掲注20書)など参照。

43 正安四年五月十八日付「般若藏院主良覚奏聞状案」、同年六月十六日付「後深草法皇女房奉書」(『光明寺文書 第一』前掲注34

書、九十五・一〇三)所収。また、般若藏料所の預所職に内宮権禰宜の荒木田経有がいたが、永仁二年(一二九四)に供料の
 対桿により給主職の大中臣隆世娘と南職田方納所職が相論になっていた。中野達平「神宮法楽大般若経蔵について」(前掲注34
 書)参照。

44 「大般若経」は、大蔵経(一切経)目録の『開元釈教録』(七三〇年)で冒頭を占める經典である。正倉院文書を形成した書写
 機構に関しては、山下有美『正倉院文書と写経所の研究』(吉川弘文館、一九九九)参照のほか、古代・中世における一切経書
 写と東アジアの政治世界との運動性については、上川通夫「一切経と古代の仏教」「一切経と中世の仏教」(『日本中世仏教史料
 論』吉川弘文館、二〇〇八)、大塚紀弘「宋版一切経の輸入と受容」(『日宋貿易と仏教文化』吉川弘文館、二〇一七)参照。最
 近も愛知県立大学中世史研究会編『延命寺(愛知県大府市)大般若経調査報告書』(大府市歴史民俗資料館、二〇二二)が刊行
 され、在地社会と大般若経形成のあり方を知る手がかりとなる。

45 通海が「心経」を神宮法楽の經典とする解釈は、次に示す通海の口伝書で弟子定仕がその問答を撰述した『十帖鈔 三宝院』
 第三「心経法」に説明されている。

「何事^ニ可^レ修法乎、^(案)爲^ニ神明法楽^ノ可^レ修^レ之、^(案)以^ニ何尊^ト爲^ニ本尊^ト一乎、^(案)般若菩薩也、心経^ハ般若菩薩^ノ経^也云々、
 「道場観^ニ簸箕光^ト云リ、何^ニ躰^{ナル}光乎、又^ハ簸箕^ハ梵語歟、^(案)「〇梵語也、其光^ノ躰^ハ「凶省略」頭光并身光如^レ此^{ナル}物也^{云々}、
 「限^ニ般若菩薩^ト、有^ニ此光乎、^(案)金尊^モマ、有^レ之也、^(案)宝璫^ハ何物乎、^(案)ミ、カ子也、(以下略)

この口伝は、成賢撰『薄双紙』「心経法」の道場観の観想過程にある「梵筐」から「般若菩薩」へ変成し、「形貌端正如^ク菩薩形、
 師子座上結^ニ跏趺坐^ト」から「頭戴天冠作^ニ簸箕光^ト、耳著^ニ真珠寶璫^ト」と変成していく過程に登場する用語であり、密教修法
 として「心経法」が成立していた。頼瑜撰『秘抄問答』「心経」には、心経法の儀軌を「陀羅尼集経」とし、本尊を「般若菩

- 薩」とするのは、「経所説真言」が「般若菩薩真言」であるからであり、「大師釈」の説は「大般若菩薩大心真言三摩地法門」であると説明されている。頼瑜の問答に登場する「大師釈」とは空海撰述の『般若心経秘鍵』のことである。本書の特徴は「心経を純然たる密教書」とし、「心経」は『大般若経』六〇〇巻の精要を略出した経ではなく、「大般若菩薩の大心真言三摩地」の法門であるとする。空海は本書のなかで「菩薩が深般若の波羅蜜行を行う時、この世をつくりなす力は、その実体はななく空であることを照見して、あらゆる苦しみをとりのぞくことを示している」（『日本仏教典籍大事典』雄山閣出版、一九八六、四三八・四三九頁より）とする。『参詣記』のなかで通海が答える「般若ノ徳」による「皆空ノ理」にも共通する思想である。『般若心経秘鍵』十は二つの問答を通じて、顕教か密教かの判別はそれを見る人の眼力できまるのだとし、顕教の経である『心経』も密教眼をもってみるときは、密教の深旨が含まれる經典となるのだとしている。『十帖鈔 三宝院』については、松本郁代「通海撰『清瀧権現講式』の紹介と翻刻」（前掲注14論文）で一部紹介した。また、大蔵経テキストデータベース（SAT）より成賢撰『薄双紙』SAT：行番号はT2495_78.0629a13～T2495_78.0629a14（No. 2495in Vol. 78）。以下、『大正新脩大蔵経』を典とする經典引用は、大蔵経テキストデータベース <https://21dtk1.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html>（以下SATと表記）を用いる。原文の典を示す場合はSAT：行番号（經典No.『大正新脩大蔵経』巻号）を示す。引用の際は、句読点を読点に統一し、旧字体を新字体に直して表記した。原文を注に引用した場合は行番号は略す。頼瑜撰『秘鈔問答』SAT：T2536_79.0577a20～T2536_79.0577a28（No. 2536 in Vol. 79）
- 46 『参詣記』下第7の記述と「伊勢大神宮事」の記述に少し相違がある。下第7には、「後嵯峨法皇ハ新院御坊ニ在ノ間、正嘉二年ニ法印通海ヲ召テ御祈ノ事ヲ被レ仰。依之御踐祚ノ後、彼私堂法楽寺ヲモツテ勅願トスル官符ヲ被レ下テ、真言戒律ノ二宗ヲ置ル。又被レ仰下レテ云ク、繪言併ラ、（以下「伊勢大神宮事」と同じ）」とある。龜山天皇は正嘉二年（一二五八）八月に十歳で立太子され、その翌年に踐祚している。
- 47 第六天魔王説話については、阿部泰郎「魔王との契約―第六天魔王神話の文脈」（『中世日本の王権神話』名古屋大学出版会、

二〇二〇）参照。

48 『太神宮参詣記』下巻（九才、「七」（前掲注26書、八五頁）参照。

49 松本郁代「『中世神道』をめぐる書写歴の一考察―『中臣祓訓解』奥書の成立を中心に」（『立命館文学』五六四、二〇〇〇）のうち、第三章第二節「大中臣の神宮祈禱僧」で言及した。

50 宮内庁書陵部本『大中臣系図』（請求記号 D1G-KSRM:2940-3）は、元禄五年（一六九二）十月六日、度会神主弘乗が書写し豊宮崎文庫に奉納された系図である。諸魚―智治麻呂―正棟（志演の俗名）の系譜を確認できる。「正棟」右傍注「内舍人」、左傍注「従六位、権僧正」、下注「出家法志演、承和三年得度受戒、貞観七年九月三日社権僧正授法印大和尚位、同九年九月十二日入滅、諡曰、慈濟六十五」。また『僧綱補任』第一（鈴木学術財団編『大日本仏教全書』六五、史伝部四、仏書刊行会、一九七二、一八頁）の裏書には「俗姓大中臣、右京人、本内舍人正棟也、右大臣清麿孫」とある。

51 円仁による『入唐求法巡礼行記』最末尾の承和十四年（八四七）十二月十四日の記述には、「午後、南忠闍梨到来」とある。（『大日本仏教全書』第七二巻、史伝部一、鈴木学術財団、一九七二）所収。なお、小野勝年氏によると、南忠は円仁弟子であり、円仁の入唐中は留守を預かり伝燈大法師位を授かった僧という（『入唐求法巡礼行記の研究』第四巻、鈴木学術財団、一九六七）参照。また、元慶三年（八七九）の「同月（引用者注―六月）奏請、以大法師慈敬、承雲、性海、南忠、為両部大法阿闍梨、厥後授両部大法灌頂、是則給両部大法阿闍梨位之始也」（『慈覚大師伝』（寛平法皇撰）、天台宗典編纂所編『統天台宗全書 史伝二（日本天台僧伝類一）』春秋社、一九八八）とあり、「両部大法阿闍梨位」を初めて授かった僧の一人でもある。

52 『僧綱補任』第二、延喜十四年（九一四）条に「講師良渚（華嚴宗、東大寺、去年十二月廿五日宜、大中臣氏）。延喜十八年二月二十四日律師となり、同年四月十四日に入滅した旨の注がある（以下、本書の出典は、鈴木学術財団編『大日本仏教全書』六五、史伝部四、仏書刊行会）。『参詣記』に登場する「良渚」が「良渚」の写誤りと一概には断定はできないが、醍醐天

- 皇在世中で大中臣氏を出自とする僧侶として「良渚」が存在したことは間違いない。
- 53 『僧綱補任』第四、応徳三年（一〇八六）条の「律師」の「宗禪（十一月廿一日）^{〔宋〕}任御修法賞。前祭主永輔子」）、翌応徳四年、「権律師」に「宗禪」の名があり、六月日に卒したとの注がある。また、宮内庁書陵部本『大中臣系図』によると、永頼―宣輔―永輔（祭主従四位下）―僧宗禪（権律師）の系譜をたどることができる。また『中臣祓訓解』の奥書から、三井寺権律師慶暹（百光房）の室に属していたことがわかる。慶暹は輔親の養子であった。
- 54 宮内庁書陵部本『大中臣氏系図』は、通海の父隆通の母を「右中弁平棟範女」とする。
- 55 多田實道「鎌倉時代の神宮と仏教」（前掲注5書）参照。
- 56 『醍醐寺文書』一二三号所収「法楽寺本堂指図」は、「四、棚橋法楽寺」（総本山醍醐寺編『醍醐寺叢書史料篇 建築指図集 第一巻「図版編」勉誠出版、二〇二二、一〇六頁）に図版・翻刻が掲載されている。
- 57 「富小路殿愛染王法伴僧交名案」（『大日本古文書 家わけ第十九 醍醐寺文書之五』九八一、東京大学出版会、一九八一）この時亀山上皇が毎時聴聞していたという。
- 58 『賢俊僧正日記』貞和二年十一月二日条。以下、『賢俊僧正日記』は橋本初子「三寶院賢俊僧正日記―貞和二年」（『研究紀要』十二、醍醐寺文化財研究所、一九九二）より引用。
- 59 森雅秀「ホームマ儀礼の構成原理」（『インド密教の儀礼世界』世界思想社、二〇一一）参照。
- 60 『十帖鈔 三寶院』については、松本郁代「通海撰『清瀧権現講式』の紹介と翻刻」（前掲注14論文）で一部紹介した。
- 61 頼瑜撰『薄草子口決』SAT：T2535_79.0270c18～T2535_79.0270c22（No. 2535 in Vol. 79）参照。
- 62 深賢集『実婦鈔』SAT：T2497_78.0707c09～T2497_78.0707c19（No. 2497 in Vol. 78）にも登場する。
- 63 成賢口・成賢記『遍口鈔』SAT：T2496_78.0698c16～T2496_78.0698c18（No. 2496 in Vol. 78）参照。
- 64 頼瑜撰『秘鈔問答』SAT：T2536_79.0503a16～T2536_79.0503a2（No. 2536 in Vol. 79）参照。

65 「妙抄」の引用文は『諸尊要抄』第五「愛染王」SAT : T2484_78.0300a13 ~ T2484_78.0300a13 (No. 2484 in Vol. 78)「享抄」の引用文は『玄秘抄』卷第二「愛染王法」SAT : T2486_78.0391a07 ~ T2486_78.0391a08 (No. 2486 in Vol. 78) からであり、ともに実運の撰述による。

66 覚成記・守覚輯『沢鈔』第六「愛染王」SAT : T2488_78.0456c14 ~ T2488_78.0456c19 (No. 2488 in Vol. 78)に「如射衆星光」の意味が説明されている()は二行割注部分。「左金剛弓右(手)執金剛箭(師云、以定弓惠矢、和合時、自成恭敬愛之義、利衆生、故、経(原書裏「法華経」)云、定惠力莊嚴、^{云云}古徳云、弓箭是愛染不違之義、於三所求万願、速疾円為之義也)、如射衆星光(師云、射者照之義也、衆星者、一切衆生之各別仏性也、或云、如射衆星光者、速疾義也、威光射光如流星光也)能成大染法(師云、依止光照之力、能顯本有理具仏性、以此義云能成大染法、歟、或云、染者愛染義也、射衆生、故、一切和順、所以名成染法)(以下略)」。また、頼瑜撰『秘鈔問答』SAT : T2536_79.0500b10 ~ T2536_79.0500b18 (No. 2536 in Vol. 79)にも引用されている。

67 近藤喜博「伊勢神宮御正躰―叡尊の参宮と蒙古調伏に關連して」(萩原龍夫編『伊勢信仰Ⅰ』雄山閣出版、一九八五)、山本ひろ子「異類と双身―中世王權をめぐる性のメタファー」(『変成譜―中世神仏習合の世界』春秋社、一九九三)、同「中世における愛染明王法―そのポリテクスとエロス」(『日本の美術』三七六、一九九七)、神奈川県立金沢文庫編『愛染明王―愛と怒りのほとけ』(神奈川県立金沢文庫、二〇一一)参照。

68 天平十四年十一月三日、右大臣橘諸兄が公卿勅使として参宮し歸參後の十一月十一日の夜中に「天皇の御前仁玉女坐、^{カタマ}即放金色光天宜、本朝和神国也、可奉欽仰神明給上也、而日輪者大日如来也、本地者毗盧舍那仏也、衆生者悟^{リテ}之^ヲ当^ニ歸依^ス仏法^ニ止」と玉女が示現した(『太神宮諸雜事記』第一、西島一郎校注『神道大系 神宮編一』神道大系編纂会、一九七九)。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」(前掲注21書)参照。

69 『群書類従』第一輯所収。佐野真人「皇太神宮儀式帳」に見る還御の御儀」(『藝林』第七〇号二号、二〇二一)参照。

- 70 『延喜式』（『新訂増補国史大系』二六卷、吉川弘文館、二〇〇〇）所収。
- 71 『群書類従』第二九輯所収。
- 72 池見澄隆「禁忌と念仏」（『中世の精神世界―死と救済』人文書院、一九八五、五二頁）参照。
- 73 高取正男「浄穢れと吉凶、女性司祭」（『神道の成立』平凡社、一九七九）参照。
- 74 池見澄隆「〈不浄〉の軌跡」（『禁忌と念仏』（『中世の精神世界―死と救済』人文書院、一九八五）
- 75 この点に関しては、山田雄司「伊勢神宮の中世的意義」（伊藤聡編『中世神話と神祇・神道世界』竹林舎、二〇一一）参照。
- 76 『参詣記』下巻14・下巻15の神勅和歌についての記述である。
- 77 岡田荘司「中世の大中臣祭主家」（『大中臣祭主藤波家の歴史』続群書類従完成会、一九九三）参照。
- 78 森瑞枝「大中臣重代和歌の特色について」（『國學院大學日本文化研究所紀要』七一、一九九三）、同「大中臣氏と和歌」（『大中臣祭主藤波家の歴史』続群書類従完成会、一九九三）参照。
- 79 この時、祭主輔親を召して託宣されたのは、神威を詐り民を惑わす齋宮権頭の妻を配流させよというもので、そのついでに神が御酒を召し盃を下賜した文章のなかに、神歌と輔親が「御返りたてまつりける」として詠んだ「おほぢ父むまごすけちか三代までにいたゞきまつるすべらおほん神」が登場していた。（久保田淳・平田喜信校注『後拾遺和歌集』岩波書店、二〇一九、五六―五八九頁）参照。また、この託宣については森瑞枝「通海『大神宮参詣記』の和歌説話」（前掲注10論文）で分析されている。
- 80 森瑞枝「通海『大神宮参詣記』の和歌説話」（前掲注10論文）参照。
- 81 米田弘仁「『秘蔵記』の成立年代」（『密教文化』一八六、一九九四）によると、本書の成立は八三九年以降から九〇六年の間であると考えられる。
- 82 弘法大師著作研究会編『定本弘法大師全集』第五卷（密教文化研究所、一九九三）所収。

- 83 大田壮一郎「足利義持政権と祈禱」(前掲注4書) 参照。
- 84 大田壮一郎「足利義持政権と祈禱」(前掲注4書)、松本郁代「室町期における「鎮護国家」の社会的展開―「洛中洛外」と鴨河原をめぐる」(『巡礼記研究』四、二〇〇七) 参照。
- 85 多田實道「伊勢神宮と仏教―習合と隔離の八百年史」(前掲注5書) 参照。
- 86 多田實道「南北朝―室町時代初期の神宮法楽寺院」(前掲注5書)、飯田良一「室町時代伊勢神宮における公武の祈禱―義持期から義政を中心として」(『三重県史研究』二四、二〇〇九)、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)、福井裕道「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」(『三重史学』一九、二〇一九) など参照。
- 87 「あ(有)るべきよう」の意味は、「当然そうあるはずの。そうあるのが適当な、結構な。そうあっていい。しかるべき。また、当然存在しなければならぬ」(『日本国語大辞典』)となるが、明恵上人の「阿留辺幾夜宇和」(『梅尾明恵上人遺訓』)の「人は阿留^{あるべきやう}辺^わ幾夜^{いよ}宇和」と云、七文字を持つべきなり。僧は僧のあるべき様、俗は俗のあるべき様なり、乃至帝王は帝王のあるべき様、臣下は臣下のあるべき様なり。此あるべき様を背く故に、一切悪きなり」(『日本古典文学大系83 仮名法語集』)の言と、無住「沙石集」巻第三「梅尾上人物語事」のなかで「アルベキ様」について語った「末代ハ、アルベキ様ミダレテ侍也、国王大臣ハ、外護ノ知識トシテ、仏法ヲ守護シ信敬シテ、釈尊付属ノ事ヲバ、ワスレ給フベカラズ。是王臣ノ有ベキ様也。ソノ外ノ在家、王ノ御意ニソムクベカラズ」(『日本古典文学大系85 沙石集』)を踏まえると、仏法守護を基本に、それぞれの立場の規範内で「有るべき様」を守り、そのなかに「御法楽」を位置づけた上での問いとして解釈できる。
- 88 関周一「大蔵経・貨幣と日本国王使」(『中世の唐物と伝来技術』吉川弘文館、二〇一五) 参照。
- 89 野沢佳美「印刷漢文大蔵経の歴史―中国・高麗篇」(立正大学図書館、二〇一五) 参照。
- 90 須田牧子「大蔵経の輸入とその影響」(『中世日朝関係と大内氏』東京大学出版会、二〇一一)、橋本雄「朝鮮からの輸入大蔵

- 経」(偽りの外交使節)吉川弘文館、二〇一二) 参照。
- 91 康正三年(一四七五)八月二十二付「建国寺雑掌随教目安」(『氏経卿引付』三二八九)。結局、発願された鎮国寺は建立されず、内宮近傍の建国寺に安置された。多田實道「内宮建国寺について」(前掲注5書、二七一〜二七二頁) 参照。
- 92 『満濟准后日記』応永三十二年十月廿日条には「伊勢国香取庄事、今度御寄進神宮、地下代官事祭主知行難_レ叶、為_レ公方_二被_レ仰付_一者可_二畏入_一旨也、此由披露處管領相計可_二申付_一云々」とあり、祭主による知行が難しくなったよう地下代官が任命されている。
- 93 この時期の法楽寺・法楽舎の運営体制については佐々木裕子「大神宮法楽寺・法楽舎考」(『三重県史研究』二六、二〇一一) 参照。
- 94 多田實道「内宮建国寺について」(前掲注5書、二九二頁) 参照。
- 95 多田實道「南北朝〜戦国時代の神宮と仏教」(前掲注5書、二四六頁) 参照。
- 96 多田氏は、鎌倉公方調伏のための祈禱であり、義持が八幡宮に参籠したのは弘安四年六月二十日から翌日にかけて参籠した亀山上皇の先例に倣ったと指摘する(「南北朝〜戦国時代の神宮と仏教」前掲注5書、二四七頁) 参照。
- 97 法楽寺の歴史は康永三年(一三四四)成立『太神宮法楽寺所司等立申文書紛失記』(『法楽寺文書紛失記』)に説明されている。古くは小嶋鉦作「大神宮法楽寺及び大神宮法楽舎の研究」(前掲注7書)による分析がある。近年の成果としては、多田實道「南北朝〜室町時代初期の神宮法楽寺院」(前掲注5書)、岡野友彦「伊勢神宮の動向と仏教の新展開」(『三重県史 通史編 中世』三重県、二〇二〇、第四章第一節)など参照。
- 98 大田壮一郎「室町殿の宗教構想と武家祈禱」(前掲注4書) 参照。
- 99 多田實道「鎌倉時代の神宮法楽寺院―伊勢大神宮寺の中世的变化」(前掲注5書) 参照。
- 100 小嶋鉦作「北畠親房の伊勢在国二年の事蹟と神道研鑽」(前掲注7書) 参照。

- 101 小川剛生「兼好法師の伊勢参宮―祭主大中臣氏との関係を考証し出自の推定に及ぶ」(『日本文学研究ジャーナル』一、二〇一七)、『兼好法師』(中央公論、二〇一七) 参照。兼好は金沢北条氏との関わりをもち、三宝院賢俊の右筆的存在であった。出自は、卜部氏(平野流)で伊勢神宮と関わりをもつ一族とされ、祭主家大中臣定忠(通海の兄隆世の孫)の家人、猶子となった可能性が指摘されている。また、丸山陽子「歌人兼好の交流」(『歌人兼好とその周辺』笠間書院、二〇〇九)では、追善和歌を通じて大中臣定忠との関係について論じられている。鎌倉における通海の言説を捉える上で示唆的である。この点については、松本郁代「神仏を生む中世の神代巻―大日靈貴から天照、大日靈から大日如来へ」(山下久夫・斎藤英喜編『日本書紀1300年史を問う』思文閣出版、二〇二〇) 参照。また、大中臣定世(通海の甥)による伊勢神宮領浜名神戸内の現地支配については、朝比奈新「伊勢神宮の荘園支配と村落の再編」(『地方史研究』四〇二、二〇一九) 参照。
- 102 『賢俊僧正日記』貞和二年十一月二日条。
- 103 三条坊門八幡宮は現在の御所八幡宮にあたる。もとは直義邸の鎮守八幡宮を義詮が受け継いだものであり、直義邸の段階で三宝院賢俊の関与が確認でき、ほかに六条八幡宮や篠村八幡宮別当に補任されている。細川武稔「足利氏の邸宅と菩提寺」(『京都の寺社と室町幕府』吉川弘文館、二〇一〇、二〇一〇(二二頁) 参照。
- 104 細川武稔「足利氏の邸宅と菩提寺」(前掲注103書) 参照。
- 105 建長七年(一二五四)以後深草院御願による善法寺宮清建立の愛染明王堂は、建治二年(一二七六)十二月二十二日に炎上、その後、社務尚清が東谷に移し再興した際に「平等王院」と号したという。石清水にはもう一つ愛染明王が安置されていた。「盛輪院」があり、寛元四年(一二四七)六月一日に檢校棟清が供養した丈六愛染明王が安置されていた。しかし、こちらも愛染明王堂と同じ建治二年十二月二十二日に炎上、正応五年(一二九二)十月十五日に檢校妙清が供養したという伝承が残されている(「盛輪院」「同愛染明王」『男山考古録』七、『石清水八幡宮史料叢書一 男山考古録全』石清水八幡宮社務所、一九六〇所収)。平等王院と盛輪院の関係は不明。ともに愛染明王像の所在についての明確な記述はみられない。伝承には、山上の

- 盛輪院の愛染明王像は觀尊の持仏であり、異国調伏の際に鎗矢を異国調伏の為に放ったため鎗矢を持たない愛染明王像であるとされる（『愛染堂』「男山考古録」十一）。
- 106 『賢俊僧正日記』貞和二年十一月十三日条、同十五日条。
賢俊が法楽寺から愛染明王像を持ち帰る以前の貞和二年（一三四六）五月七日、尊氏と直義による「政道」「興行」の発願に際して「魔障」が多いため、賢俊が三条坊門で愛染王法を修していた（『賢俊僧正日記』貞和二年五月七日条）。同年十月八日にも尊氏が姫御前御祈のため賢俊に同所で愛染王法を命じている。
- 108 『菩提心論大事』所収「菩提心論口筆第二」（『醍醐寺文書』二九二函三号（一））の奥書に、貞和二年後九月二十九日、権大僧正文海が河内国住道観音堂寺で書写したのは、「宝光院法印（了賢）八幡平等王院談義之次示_レ之、筆者成忠阿闍梨也（以下略）」とあるほか、『二教論上抄第六』奥書のうち、応永二十三年十一月十八日付には「八幡山名木坊宿所為平等王院今日御談義一読了、融然（六十九）」（『東寺観智院金剛藏聖教』百四三箱十九号）と記されている。
- 109 正和三年（一三二四）十月二十六日付、東寺長者僧正御房宛「後伏見上皇院宣」は「八幡丈八愛染王堂造宮材木津料事」とあり、文書には「尚清法印状_{（註釋兼書）}」が引用され「愛染王堂」を「勅願異他之上」とし造宮材料の津料の停止を求めている（『後伏見上皇院宣』（『岩崎小弥太藏手鑑』所収『鎌倉遺文』三三三卷、二五二七四号）所収）。
- 110 江戸時代の伝承では、元応二年（一三二〇）正月、後宇多院が結縁灌頂を行い、その翌年勅願寺となり後宇多院手づから十二時不断護摩を開白するなど、「天下泰平関東長久」のための御祈所となつたとされる（『平等王院（或号）愛染堂』）（『男山考古録』六（『石清水八幡宮史料叢書一 男山考古録全』石清水八幡宮社務所、一九六〇）参照）。
- 111 石清水八幡宮の御師職については、達史香「南北朝時代の石清水八幡宮祠官家と幕府政策―足利將軍家八幡御師職の成立をめぐって」（『ヒストリア』一五六、一九九七）、太田直之「室町幕府の神祇政策―將軍家御師職を中心に」（『中世寺社と信仰―勸進聖の時代』弘文堂、二〇〇八）参照。

- 112 船田淳一「頼助『八幡講秘式』と異国襲来—鶴岡八幡具の調伏儀礼と中世神道説」『久我長通『八幡講式』と南北朝内乱—石清水八幡宮の密教儀礼と本地説の展開』(『神仏と儀礼の中世』法蔵館、二〇一一)、「聖地における本地仏と儀礼—中世石清水八幡宮の愛染明王信仰」(藤巻和宏編『聖地と聖人の東西』勉誠出版、二〇一一) 参照。
- 113 高橋慎一朗「鶴岡八幡宮の本地仏」(『鎌倉』一三二・一三三、二〇二二) 参照。
- 114 『貞和四年記』貞和四年正月十一日条、『観応二年日次記』三月十六日条。
- 115 多田實道「南北朝—室町時代初期の神宮法楽寺院」(前掲注5) 参照。
- 116 高橋慎一朗「鶴岡八幡宮の本地仏」(前掲注113論文) 参照。
- 117 『宮寺縁事抄』閏正月十六日条。宮地直一「石清水の別当融清」(『八幡宮の研究』理想社、一九五六) 参照。応永二十九年頃七月に融清坊が破却される事件があり、法善寺宋清舎弟が検校に補任された。当時、大山崎は八幡宮を背景に入権を獲得していたが、社務が大山崎での検断権を行使し過大な課料を請求したことから、大山崎神人の抵抗に遭ったことが背景にある(脇田晴子「自治都市の成立とその構造—大山崎を中心に」『日本中世商業発達史の研究』お茶の水書房、一九六九) 参照。高橋殿については、松岡心平「室町将軍と傾城高橋殿」(『看聞日記と中世文化』森話社、二〇〇九、一四〇頁) 参照。なお、融清は將軍家に『八幡御託宣記』を内々に注進している(醍醐寺に現存する隆源自筆本(十冊本)のうち「8—万部法華経事・八幡御託宣記」『枝葉抄 影印・翻刻・註解』勉誠出版、二〇一〇、二四五頁)。
- 118 太田直之「室町幕府の神祇政策」(前掲注11書、一三三頁) 参照。
- 119 石清水社頭における醍醐寺三宝院(理性院・地藏院・報恩院)による行事は、義満期に恒例化する石清水仁王経大法があげられている。大田壮一郎「室町殿の宗教構想と武家祈禱」(前掲注4書) 参照。
- 120 地藏院流の『弘鏡口説』「二八幡御神祓事」には「(中略)八幡ノ本地供ノ事、自他流ノ習有レ之、大方ノ習ニテ、八幡三処ノ御本地ハ阿弥陀ノ三尊トモ或ハ釈迦ノ三尊トモ云両説有レ之、(中略)但本地供ト申時ハ、当流ニハ大都愛染ト有レ相伝、惣ジテ

- 愛染ヲバ諸社ノ本地供ニ通ジテ用ル事常ノ事也」(『統群書類従』第二七輯)とあり、「大(駄)都・愛染」を本地とする説があるため、八幡本地供として解釈できる。
- 121 村井陽子「中世石清水八幡宮寺における仏事勤修の意義」(『史艸』四四、二〇〇四、五三―五五頁)参照。
- 122 太田直之「室町幕府の神祇政策」(前掲注11書、一三三頁)参照。
- 123 このうち、義持が参宮前に八幡に参籠していた事例がいくつかみられる。応永二十四年(一四一七)九月十日から十六日に参籠し、同日伊勢宿所に渡御。応永二十四年十月十六日には、参宮のため伊勢宿所に渡御しているが、こちらも八幡から御出していた。また、応永二十八年(一四二一)九月八日、八幡善法寺に渡御し、同月十二日より八幡に参籠し十七日に参宮している。さらに応永三十年(一四二三)三月廿日に八幡に社参し、神事を行い、北野社、六条八幡にも参詣した後の二十四日に参宮するなどしている。また、応永三十一年(一四二四)十一月二十四日に八幡に参籠し、翌月十四日参宮というように、二十回の参宮のうち毎回ではないが八幡宮から出発する参宮を行っていた。また、大田壮一郎氏によると、義持は応永三十年(一四二三)に出家する前月三月二十日、石清水八幡宮の権俗別当職に就任している点を指摘されている(『足利義持政権と祈禱』前掲注4書)。石清水での祭祀に関わる職務のため、満済に対し義持が主体的に八幡本地供を指示していることと関係するのであらうか。
- 124 『宮寺旧記条々』第四十一(『石清水八幡宮史料叢書四 年中行事・服忌・社参』石清水八幡宮社務所、一九七三)参照。
- 125 この点は船田淳一「聖地における本地仏と儀礼」(前掲注112書の注(51)、二九五頁)から示唆を得た。
- 126 モンゴルの日本侵攻の世界史的な意義やモンゴル襲来に関わる歴史的タブーに関する論として杉山正明「モンゴル時代のアフロ・ユーラシアと日本」(近藤成一編『日本の時代史9 モンゴルの襲来』吉川弘文館、二〇〇三)から多くの示唆を得た。
- 127 杉山正明「モンゴル時代のアフロ・ユーラシアと日本」(前掲注126論文)参照。
- 128 佐伯弘次「文永の役と異国警固」「弘安の役と三回目」のモンゴル襲来」(『日本の中世9 モンゴル襲来の衝撃』中央公論新社、

- 二〇〇三)、近藤成一「モンゴルの襲来」(近藤成一編『日本の時代史9 モンゴルの襲来』吉川弘文館、二〇〇三)、関周一「中世東アジア海域と日朝関係」(『日朝関係史』吉川弘文館、二〇一七)、村井章介「蒙古襲来のなかで」(『北条時宗と安達泰盛』講談社、二〇二二)参照。
- 129 山田雄司「足利義持の伊勢参宮」(『皇學館大学神道研究所紀要』二〇、二〇〇四、一一〇頁)、飯田良一「室町時代伊勢神宮における公武の祈禱—義持期から義政を中心として」(前掲注86論文)、岡野友彦「伊勢信仰と熊野信仰」(『三重県史 通史編 中世』三重県、二〇二〇)参照。
- 130 『満済准后日記』応永三十年三月二十三日条。山田雄司「足利義持の伊勢参宮」(前掲注129論文)参照。
- 131 飯田良一「室町時代伊勢神宮における公武の祈禱—義持期から義政を中心として」(前掲注86論文)参照。
- 132 瀬田勝哉「伊勢の神をめぐる病と信仰」(前掲注21書)参照。
- 133 松岡心平「室町將軍と傾城高橋殿」(前掲注117書)参照。
- 134 この辺りの怪異については、西山克「応永の外寇異聞」(前掲注21論文)参照。
- 135 瀬田勝哉「伊勢の神をめぐる病と信仰」(前掲注21書)、西山克「応永の外寇異聞」(前掲注21書)参照。
- 136 関周一「移動する倭人と宗氏・朝鮮王朝」(『東アジア海域の交流と対馬・博多』(『中世日朝海域史の研究』吉川弘文館、二〇〇二)、同「中世東アジア海域と日朝関係」(関周一編『日朝関係史』吉川弘文館、二〇一七)参照。太宗が発した文書には対馬がかつて慶尚道の「鷄林」(慶州の雅名)に属したとする認識がこの時に初めて示され、対馬征討の正当化を図ったとし、対馬を完全な「異国」としてみていなかったとする。
- 137 この時期の国際関係と異国の情報に関する分析は、佐伯弘次「応永の外寇と東アジア」(『史淵』一四七、二〇一〇)参照。
- 138 『満済准后日記』応永二十六年八月七日条。
- 139 関周一「中世後期における唐人をめぐる意識」(『中世の唐物と伝来技術』吉川弘文館、二〇一五)参照。

- 140 佐伯弘次「モンゴル襲来の記憶」(『日本の中世9 モンゴル襲来の衝撃』中央公論新社、二〇〇三) 参照。
- 141 西山克「応永の外寇異聞」(前掲注21論文、三四頁) 参照。
- 142 三首目の和歌は、『夫木和歌抄』(一三〇九年頃成立)に撰歌された西行(円位)の「花歌中」のうち「風ふくとえだをはなれてちるまじく花とぢつけよ青柳の糸」(二四六〇、『新編国歌大観 第二卷一 私撰集編 歌集』角川書店、一九八三)と対照的である。青柳の葉の青々した柳の枝を糸に見立て、風が吹いても枝から花が離れ散らないように、青柳の糸で花を綴じけよとする。「風」から「花」を保護するものに「青柳」が詠まれている。神歌のため参考歌としたかは不明であるが、西行は伊勢に滞在し内宮祠官と親交を結んだ僧侶としても知られる。深津睦夫「鎌倉時代の伊勢神宮和歌史」(『三重県史 通史編 中世』三重県、二〇二〇、第四章第二節)参照。
- 143 『看聞日記』永享十年(一四三八)五月二十五日条には、
聞、伊勢有_二神歌、押屋懸_一護云々、病事下賤輩輿隆云々、仍此神歌有_レ憑、可_レ仰々々々、
神風やよものことの葉ふきはらひちらぬは人の命なりけり
の一文が登場している。瀬田氏は十七年前となる四首とこの神歌を結び付け、「神風」という、伊勢の神にとって最も得意で顕著な効験が疫病に対して向けられたということは、中世民衆の期待した神風が異国襲来などではなく、もっとも身近な切迫した問題に対してであった」(瀬田、前掲注21書、二一〇頁)と解釈を施し、このような神風の登場が伊勢の神を大衆化したとする。
- 144 多田實道「内宮建國寺について」(前掲注5書)参照。
- 145 太田直之「室町幕府の神祇政策」(前掲注11書)参照。
- 146 小峯和明「〈侵略文学〉の位相」(前掲注16論文)参照。

