

祇園社の創祀と牛頭天王

——今堀太逸氏の所論に寄せて——

中 井 真 孝

私は、『鎮護国家と呪術』（『図説・日本仏教の世界』第二巻）に「御霊会と祭り」という小文を寄せ、これを「疫病と御霊会」と改題し、拙著『行基と古代仏教』に収めた（以下、前稿という）。前稿の狙いとすする所は、神仏習合思想が展開していく過程で、〈宮寺〉様式と仏教のカミが創出されて、仏教を核に諸信仰が融合して日本宗教の原形が作られたことを明らかにすることであった。しかし、文章や表現を平易にするという出版社の企画方針に従って書き、史料を生々の形で引用することを避け、先行学説の出典を明示しなかったためか、学術論文としての体裁を欠き、また意を尽くすことができなかった。最近、今堀太逸氏の「疫病と神祇信仰——牛頭天王と蘇民将来の子孫——」という論文⁽¹⁾に接し、氏の所論に若干の疑念を抱くとともに、改めて祇園社の創祀と牛頭天王に関する私見を補強しておく必要を感じたのである。

今堀氏の論文は「蘇民将来呪符」の現行民俗から説き起こし、古代の疫病対策から近世の牛頭天王信仰まで、論点は実に多岐にわたる。その全てに批評を加えることは私の能力を超えるので慎みたいが、私見に直接関わるのは、

「二 朝廷・幕府の疫病対策」の「②朝廷の疫病対策……平安時代」「③仏法の場合としての神社」、「四 蘇民将来の呪符の成立」の「①祇園社の祭神について」の各節となる。そこで右の各節の順に、私が抱いた疑念と卓見を述べて行きたい。

二

平安時代における朝廷の疫病対策の事例として、今堀氏もまた、延喜十五年（九一五）と天曆元年（九四七）の場合を取り上げ、『日本略紀』および『扶桑略記』の記事を紹介している。氏は『日本紀略』『扶桑略記』には、毎年のように疫病流行の記事（咳病・疱瘡・赤痢）がみえる」と言いながら、『類聚符宣抄』第三（疾疫事）に掲げる疱瘡の「発年々」である天平七年（七三五）・延暦九年（七九〇）・弘仁五年（八一四）・仁寿三年（八五三）・元慶三年（八七九）・延喜十五年・天曆元年・天延二年（九七四）・正暦四年（九九三）・寛仁四年（一〇二〇）・長元九年（一〇三六）のうち、なぜ延喜十五年と天曆元年の場合だけを取り上げたか、その理由が明らかでない。

私が前稿においてこの兩年を取り上げた理由を述べると、延喜十五年の場合は、『日本紀略』によれば、十月十六日に紫宸殿大庭・建礼門・朱雀門等の三所で「大祓事」があり、仁寿殿で「御読経事」があり、また建礼門前で「鬼氣祭事」があつて、伝統的な神事の大祓と仏事の読経に加えて、陰陽道による鬼氣祭を併修した最初の事例を紹介したのである。²⁾なお、『扶桑略記』同年九月二十五日条の「定諸社諸寺仁王経読経事、三箇日、為祈京中諸国疱瘡赤痢病也」に言及しなかったのは、煩わしさを避けたに過ぎない。天曆元年の場合は、同じく『日本紀略』によると、八月十四日に建礼門前で「鬼氣祭」を修し、翌十五日に紫宸殿・建礼門・朱雀門の三箇所で「大祓」があり、十八日に仁寿殿で「御読経」を行なつており、大祓・読経・鬼氣祭の併修が踏襲されている事例として挙げたのである。ここで、今堀氏が『貞信公記抄』同年八月二十二日条の「四角祭、次々可有四隅四界等祭」を引いていないのは残念である。

四角祭・四堺祭は、『西宮記』卷七（臨時御願）に「四界祭陰陽寮向四角祭 四角祭陰陽寮宮城四角祭 已上天下有疾之時、

陰陽寮進支度料物官宣」といい、疫病流行のときに修する陰陽道の祭儀であった。『朝野群載』卷一五（陰陽寮）に「四

角四堺祭使等歴名」を収め、宮城の四角や郊外四所に遣わされた勅使・陰陽寮官人・陰陽師らの名を記している。四

角祭には「宮城四角巽方鬼氣御祭」「宮城四角坤方鬼氣御祭」、四堺祭には「祭治郊外四所鬼氣」とあり、四角四堺

祭は鬼氣祭の一種と考えられる。実際、鎌倉時代には「四角四堺鬼氣祭」と称している³。そうすると、天曆元年には

八月十四日に建礼門前で鬼氣祭を修したが、二十二日にも再び鬼氣祭を宮城の四方で修し、しかもそれを「次々」と

繰り返したことが分かる。疫病対策の祭儀において、次第に陰陽道への傾斜が窺われるのである。

四角四堺祭は、宮城の四方や郊外の四堺で修する鬼氣祭のことであった。この「鬼氣」とは、前稿で論じたよう

に、疫病を起こさせる主体の「疫氣」を指し、「疫神」と同義である。すなわち、四角四堺祭は陰陽道の疫神祭であ

った。四角四堺祭は十世紀初頭に成立したようであるが、これと類似した祭儀には、少なくとも光仁年間（七七〇）

八〇）に遡り、『延喜式』卷三（臨時祭）に「宮城四隅疫神祭若必祭京城 四隅准之」⁴「畿内堺十処疫神祭山城与近江堺一、中

定する宮城四隅疫神祭および畿内堺十処疫神祭があった。宮城四隅・畿内堺十処の疫神祭は、明らかに神祇官所轄の

律令祭祀であり、陰陽道の四角四堺祭が律令祭祀の疫神祭の役割を担うものとして新しく登場したとするなら、四角

四堺祭を神祇祭祀とまったく無関係な祭儀と捉えることは難しく、神祇信仰と陰陽道が習合した形態の、もしくは神

祇信仰の陰陽道的変容の祭儀であったと見なければならぬ。なお、こうした神祇信仰と陰陽道の習合的祭儀には大

礎（追礎）がある⁵。

つぎに今堀氏は、『類聚符宣抄』第三（疾疫）に収録する諸寺社読経の官符・官宣旨のうち、(a)天徳二年（九五

八）五月十七日官宣旨、(b)治安元年（一〇二二）四月二十日官宣旨、(c)長元三年（一〇三〇）三月二十三日官宣旨を

取り上げ、神社の社頭での經典読誦について論じている。氏は「平安時代に、どのような場合に神社の社頭で經典読

誦が行なわれたのか考えてみる」と言うが、ここに収める官符・官宣旨は、いずれも疫病退散祈禱のため寺社に經典読誦などを命じたものばかりであるから、「どのような場合に」という問題設定自体が意味をなさない。それはともあれ、(a)官宣旨の事書きに「詣寺社」とある所から、

本宣旨では、西寺御靈堂・上出雲御靈堂・祇園天神堂を「寺」とみなしているのである。「御靈堂」「天神堂」は「寺」として建立された堂なのであり、両堂にはしたがって仏教經典にもとづいた本尊(祭神)が安置されていたと想像される。いずれにしても「御靈堂」「天神堂」は日本固有の「神の社」ではないのであり、仏法との深い関係のもとに建立された堂であったことだけはまちがいないのである。

と言い、(b)官宣旨の事書きが「詣諸社」となっている所から、

ここでは、北野が登場してくることに、「西寺御靈堂」は変わらない。しかし「祇園天神堂」は「祇園」となり「社」となっているので、天神信仰が「神社における信仰」の一環とみなされるようになっていたことを指摘しておきたい。

とも言う。そして、(c)官宣旨の本文を引いた後に、

神社の社頭での仏教經典読誦の意味であるが、これらの宣旨を読むかぎり、神社の社頭での仏教經典読誦にさいして、祭神に三宝の冥助を応援してもらおうといったことの記載が思いのほか少ない。記載されているも常套句である。理解できることは、ただ為政者にとって神社が「仏法の場」として最適であったということである。

明治維新の神仏分離まで、神社がなによえ最高の仏法の場であり続けたのであろうか。神と仏の本地垂迹説の展開や、末法の時代に神社が「仏法の場」として活性化することを考えるうえでも、なおざりにはできない研究課題である。

と結ぶ。第一、第二の点は極めて明解だけに納得されやすかろうが、第三の点はいくら読んでも私には理解できな

いのである。後者は注記に回すが、前者について言うと、「祇園天神堂」は「寺」で、「祇園」は「社」であるといふ今堀氏の論拠は、天徳二年の(a)官宣旨に「寺社」として、石清水・賀茂上・賀茂下・松尾・平野・大原野・稻荷・春日・大和・住吉・比叡・西寺御霊堂・上出雲御霊堂・祇園天神堂の十四所を列記するが、このうち「社」たること明らかなる石清水から比叡までの十一所を除けば、残る三所は「寺」と見なければならならず、また、治安元年の(b)官宣旨に「諸社」(長元三年の(c)官宣旨にも「諸社」として列記する石清水・賀茂上・同下社・松尾・平野・稻荷・春日・大原野・大神・住吉・梅宮・吉田・祇園・北野・比叡・西寺御霊堂の十六所は、西寺御霊堂を例外に扱うことで、以外の全てが「社」となり、したがって「天神堂」の名を落とした「祇園」は「社」に変じたというのである。しかし、天徳二年から治安元年までの間に「寺」から「社」へ変わったとみることが可能であろうか。

今堀氏は祇園社の創祀については明言を避けるが、私は前稿において「祇園社の創祀は明らかでないが、ほぼ一〇世紀初頭のころと考える」と述べ、史料的に早いものを幾つか簡単に挙げておいた。「寺」か「社」かの論議に關係する史料を引用すると、『貞信公記抄』延喜二十年(九二〇)閏六月二十三日条に、

為除咳病、可奉幣帛走馬祇園之状、令真祈申、又令鑿上人立□送願、

とあり、幣帛・走馬を奉っているのが、「祇園」はまさしく「社」である。今堀流に言うなら、祇園は「社」↓「寺」↓「社」と三転したことになるうか。今堀氏が祇園を「寺」と見なした根拠は(a)官宣旨にあるが、国史大系本の釐頭によれば、ここに「諸社宣」の付箋が貼られていた。事書きからすれば「寺社宣」でなければならぬのに、付箋に「諸社宣」と書かれていたのは、「天神堂」も「御霊堂」も「寺」でありながら、また「社」とも見なし得る存在であったからではないか。そうなれば、(b)(c)官宣旨の西寺御霊堂を例外に扱う必要はなく、また、祇園は当初から「社」と見なされていたことになる。

続いて『日本紀略』延長四年(九二六)六月二十六日条に、

供養祇園天神堂、修行僧建立、

とあり、「祇園天神堂」が修行僧によって建立されたという。『本朝世紀』天慶元年（九三八）七月三日条に、「今日於諸寺諸社被下可奉誦仁王經一万部宣旨、是依地震未休也」として、元慶寺・仁和寺・醍醐寺・法性寺・勸修寺・海印寺・神護寺・極楽寺・禪林寺・安祥寺・常住寺・石清水・賀茂上社・同下社・平野社・松尾社・稻荷社・大原野社・広隆寺・感神院・大屋寺の諸社に転読させたが、ここに現われる「感神院」が祇園社の別称であることは周知の通りである。『日本紀略』天慶五年六月二十一日条に、

奉東遊走馬十列於祇園社、依東西賊乱御賽也、

と「祇園社」の名称が登場する。ところが、『本朝世紀』同日条は同じことを、

今日依主上御祈、有被奉東歌并走馬左右十列於祇園寺感神院、以右近衛權少將良岑朝臣義方為勅使、以左右近衛各十人為舞人并歌人、左十人舞人五人歌人五人右十人舞人五人歌人五人其装束料給人別下襲并白布袴等於藏人但舞人着退紅染衣、歌人着蛮画衣此等衣賀茂行幸之日新所調也

と記す。『日本紀略』が原史料に「祇園寺感神院」とあった所を「祇園社」と書き換えたとは解せないことはない。しかし、『日本紀略』が「祇園社」で統一しているわけではなく、例えば天徳三年三月十三日条に「同日、感神院与清水寺闘乱、遣檢非違使制止之」とあり、天延三年（九七五）六月十五日条に、

公家始自今年、被奉走馬并勅采東歌御幣等感神院、是則去年秋依匍瘡御惱有此御願、今被賽也、是日也、太政大臣参向感神院、公卿上官供奉、中宮職奉幣同社、有東歌等、使亮從四位下藤原季平、

とあって、『日本紀略』にも「感神院」の名称が現われ、しかも感神院を「同社」と表記している。右の『本朝世紀』や『日本紀略』によれば、感神院は祇園寺子院の「寺」でありながら、東歌・走馬・奉幣などに預かる「社」でもある、という二重性格を有していたと考えざるを得ない。こうした一種の曖昧さは、前稿でも述べたように、実は

〈宮寺〉様式に由来するのである。今堀氏が私の前稿の、

祇園社が感神院ともよばれたのは、神仏習合の表象であるが、神社における神宮寺でもなければ、寺院内の鎮守社でもない、仏堂と社壇が混在する〈宮寺〉という特異な形態が想定されよう。強いていえば、境内全域が寺院（感神院）かつ神社（祇園社）であった。

の箇所を無視せず、〈宮寺〉様式の特性に注目しておれば、「寺」か「社」かの一方に断定する無意味さに気づいたと思う。

三

ここで祇園社の創祀について論ずる場合、避けて通ることのできない史料を引いておこう。『二十二社註式』に、

人皇六十一代朱雀院承平五年六月十三日官符云、応以觀慶寺為定額寺事字祇園寺在山城国愛宕郡八坂郷、地一町、檜

皮葺三間堂一字在此四面檜皮葺三間礼堂一字在此四面安置薬師像一躰、脇土菩薩像二躰、觀音像一躰、二王、毘頭盧一躰、

大般若經一部六百卷、神殿五間檜皮葺一字、天神、婆利女、八王子、五間檜皮葺礼堂一字、右得山城国解備、故常任寺十禅師伝燈大法師位円如、去貞觀年中奉為建立也、或云、昔常住寺十禅師円如大法師、依託宣、第五十六

代清和天皇貞觀十八年、奉移山城国愛宕郡八坂郷樹下、其後藤原昭宣公、感威験、壞運台宇建立精舎、今社壇是也、

とある。『二十二社註式』の著者は吉田兼右に擬せられ、天文（一五三二〜五五）の半ばから元龜四年（一五七三）にかけて成立したと考えられており、室町時代の編纂だけに信憑性が問われる。「人皇六十一代朱雀院」「第五十六代清和天皇」などは明らかに編者の追記であろうが、観慶寺を定額寺になすという承平五年（九三五）六月十三日の官符は、官符としての体裁を整えているから、久保田収氏が言うように偽作と疑う理由は見当たらない。ただ、山城

国解は「故常住寺十禅師伝燈大法師位円如、去貞觀年中奉為建立也」だけであつて、「或云」以下は及ばないと思はれる。十卷本『伊呂波字類抄』の「幾」（諸社・祇園）に、

昔常住寺十禅師円如、有託宣、貞觀十八年、奉移八坂郷樹下、其後昭宣公、感威験、壞運台数字建立精舎 官符
文

と、「或云」以下と同趣旨を「官符文」として引くが、福山敏男氏の言うように、承平五年の官符とは別個のものと考えられる。承平五年官符によれば、観慶寺は貞觀年間（八五九〜七七）に常住寺十禅師の円如が建立したと伝えるが、別の官符によると、貞觀十八年（八七六）に円如が託宣によつて移し奉り、その後昭宣公（藤原基経）が威験を感じて邸宅を壊ち運んで精舎（今の社壇）を建立したと伝える。前者は観慶寺が定額寺となる以前に私寺として貞觀年間に遡る歴史を主張し、後者は託宣・奉移・威験・社壇の語から推すに、観慶寺の「神殿」に関する歴史を主張していると解される。この神殿に祀るカミの奉移が貞觀十八年で、昭宣公が神殿を建立した、とする官符は、十卷本『伊呂波字類抄』が鎌倉初期には成立していたようであるから、平安末期以前のもでなければならぬ。ところが、寿永三年（一一八四）三月の「感神院所司等解」⁽¹⁾に、

当社は鎮護国家之社壇、靈験殊勝之大神也、所謂從元慶聖主陽成御宇之時、令奉崇御以降、數百余歳于茲、とあつて、官符との関わりは判然としないが、祇園社の元慶年間創祀説が平安末期に行われていた。さらに元亨三年（一一三三）祇園社執行晴頭が筆録した『社家条々記録』⁽²⁾には「祇園社草創以來代々勅願次第」として、

清和天皇御宇

当社草創根元者、貞觀十八年、南都円如上人始建立之、是最初本願主也、

別記云、貞觀十八年南都円如先建立堂宇、奉安置葉師千手等像、則今年夏六月十四日、天神東山之麓祇園林ニ令垂跡御坐、

当社始而被成勅願之社監觸者、元慶元年、疾疫瘡瘡起于天下、貴賤尊卑迷于方術、神祇官陰陽密卜定之所指、依為辰巳角神之御崇、雖被發遣勅使伊勢大神宮、無其滅之間、重雖被進稻荷社、又以無其滅之間、以勅使被尋計辰巳角方之神明之処、祇園社御坐之由依經奏聞、被發遣勅使之処、於当社被奉獻官幣於宝前、相斯時疾疫忽除却、瘡瘡屬無為之間、感天神之威驗、壞運昭宣公其經于時撰政右大臣、台榭、立数字精舍為社壇、被奉安置天王・婆利・八大王子等靈牀、

と記す。貞觀十八年に天神が垂跡し（「別記」）、元慶元年（八七七）に昭宣公の邸宅を壞運して社壇を建て、天神以下の靈体を安置したとする社伝の基本は、官符に基づいて形成されたと考えて差し支えなからう。官符の「其後」が元慶元年という年紀になったが、疫疾流行が辰巳角神の祟りで、伊勢大神宮や稻荷社に勅使を發遣しても疫疾は治まらず、当社に勅使を發遣して官幣を宝前に奉獻したところ、たちまち疫疾が除却したという社伝は、官符にいう昭宣公が感じた「威驗」の内容を指しているに相違ない。

こうした創祀に関する社伝の微妙な相違は、恐らく觀慶寺としての創建と祇園社としての創祀とはその年代を異にしていたのに由来するものと考えられる。「鳩嶺雜日記」に「祇園社本名觀慶寺 貞觀年中、円如大徳建立、元慶年中、依神託殊構精舍」と言うような、觀慶寺は貞觀年間の創建、祇園社は元慶年間の創祀とする伝承が早くからあつて、それから祇園社の創祀を觀慶寺の創建年代に近づけるべく貞觀十八年説が登場して、これが官符に記載されたのでなからうか。

右の私見に大きな誤りがないとすれば、円如が薬師を本尊とする觀慶寺を建て、その後或る人（円如と同一人かは問わない）が託宣によつて觀慶寺の中に神殿を建てて天神を祀った、これが縁起の大筋である。その天神を祀る神殿（社壇）の造営に昭宣公が邸宅を壞運したかどうかは、公が感じた「威驗」の実否に懸かってくる。元慶元年に流行

した疫疾は、辰巳角神の祟りで、辰巳の方角に当たる伊勢大神宮や稲荷社に勅使を發遣しても止まず、当社に勅使を發遣して官幣を宝前に奉獻して始めて疫疾が終息したという『社家条々記録』の伝承は、祇園社の創祀と疫病の関わりを示唆して余りある。しかし、元慶元年はもとより、同年間において疫病が流行したという記録が他に見えない。

『三代実録』や『日本紀略』によれば、貞観十四年正月二十日条の、

是月、京邑咳逆病発、死亡者衆、人間言、渤海客來、異土毒氣之令然焉、是日、大赦於建礼門以厭之、
から、寛平五年（八九三）閏五月条の、

十四日辛巳、勅諸国傳貢相撲人、依疫癘之患、（中略）十八日仁王会、依祓疫癘之難也、

までの間、疫病流行を示す記事はないのである。^{①3}この二十年間に全く疫病が発生しなかったとは断言できないが、国史に記録されないのは、朝廷が神仏に祈禱するに及ばなかったからであろう。少なくとも元慶年間の前後の時期に疫病の流行が確認できない以上、昭宣公が天神の威験に感じ邸宅を壊運したという伝承は、信憑性を低めることになり、したがって祇園社の創祀は、疫病流行のことが史書に現われる寛平・昌泰の交から以後の時期を想定するのが妥当である。

四

祇園社の創祀は十世紀初頭または早くとも九世紀末であったと考えられるが、延喜二十年（九二〇）閏六月、この年の春夏に流行した咳病を除くため幣帛・走馬を「祇園」に奉じたのが、確かな史料による初見である。これは、朝廷の公的祭祀というより、むしろ藤原忠平の私的祭祀の性格に近いと思われる。延長四年（九二六）六月に修行僧が「祇園天神堂」を供養しているのは、これが初建ではなく、修理もくしは拡張の造営であって、祇園天神に対する信仰の進展を示唆している。このとき、例の官符や『社家条々記録』に伝える「威験」のことがあったとする方が辻褃

が会うようである。そして、承平五年（九三五）六月に太政官符をもって観慶寺は定額寺に列せられた。その観慶寺は、薬師三像を安置する本堂・礼堂と、天神・婆利女・八王子を祀る神殿・礼堂との、二つの堂舎群から成り立っていたが、後者の堂舎群は「祇園」とか「祇園天神堂」と称され、観慶寺の子院という意味では「感神院」の号で呼ばれることもあった。さらに祇園天神への信仰が高まるに従い、観慶寺そのものを「祇園寺」と通称することさえあった。

天慶元年（九三八）七月、地震いまだ止まざるにより、諸寺社に仁王経を転読させたが、その寺社に「感神院」が加えられ、ついに公的祭祀の対象寺社になったのである。その対象寺社とは、前にも述べたように、元慶寺・仁和寺・醍醐寺・法性寺・勸修寺・海印寺・神護寺・極楽寺・禅林寺・安祥寺・常住寺・石清水・賀茂上社・同下社・平野社・松尾社・稻荷社・大原野社・広隆寺・感神院・大屋寺の二十一社寺である。ところが、『貞信公記抄』には、七月三日、夜半地震、地振度々、左大弁来云、可令読仁王経二万部事也、（中略）八日癸丑、十五大寺延暦寺并京辺諸社諸寺、令読仁王経、為御息災、令止地震也、

とあって、元慶寺以下二十一の寺社は「京辺諸社諸寺」に相当するが、これらとは別に「十五大寺延暦寺」でも仁王経転読が行われていたのである。「十五大寺」とは東大・興福・薬師・元興・大安・西大・法隆・法華・新薬師・本元興・招提・東・西・四天王・崇福の各寺を指し、これに延暦寺を加えて、律令制下の国家仏教を象徴する諸寺であった。いっぽう「京辺」の諸寺は、元慶寺など院宮や摂関家の御願寺か、広隆寺など太子信仰に関わる寺か、いずれにしても比較的近い時代になって朝野の崇敬を集め出した寺々で、「十五大寺」とは寺史において一線を画する寺院であった。目的を同じくする仁王経転読も、「十五大寺延暦寺」と「京辺諸社諸寺」とでは、前者が〈律令的〉なれば、後者は〈非律令的〉ともいうべく、性格が異なっていたと思われる。朝廷の行なう公的祭祀が〈律令的〉なもの〈非律令的〉ものと同様に修される場合もあれば、単独にどちらか一方の場合もあるが、これは国家祭祀の律

令制崩壞の過渡的な形態と見られる。

神社に僧何口かを遣わして仁王經等を転読せしめる「諸社読経」は、〈非律令的〉な新儀の祭祀様式であった。諸社読経の事例を、昌泰元年（八九八）から天徳元年（九五七）までの期間について、出来るだけ拾い上げて見ると、⁽⁶⁾以下のようなことが言える（番号は注（15）の史料番号）。まず諸社読経の目的や動機は、祈雨と疫病が圧倒的に多いが、他に祈年穀・地震・坂東兵賊・三合年などもある。つぎに対象の神社が判然とせず単に「諸社」とあるのは、史料の性格上やむをえないとしても、昌泰（八九八〜九〇一）から延喜（九〇一〜二三）の前半まで対象の諸社は「七社」「十社」「十二所」と定まらなかったが（①）④、延喜の後半からは「十一社」に固定される傾向にある（⑥）⑧、⑩⑭⑮など）。このうち「七社」は八幡・賀茂上・同下・稻荷・松尾・春日・住吉の各社と思われ（①）、「十社」「十二所」はこれに幾つかの他社を適宜加えたに違いない。改めて言うまでもないが、水旱・疫病などの災害に対処する祭儀は、これまで寺院には読誦、神社には奉幣が通例であった。祈雨奉幣について考察された並木和子氏の⁽¹⁶⁾研究によると、延喜年間前後から特定の「諸社」に対する祈雨奉幣が行われ出し、その諸社には十六社および十一社を数えた。十六社とは伊勢・石清水・賀茂・松尾・平野・稻荷・大原野・春日・大神・石上・大和・広瀬・龍田・住吉・丹生川上・貴布禰の各社で、十一社とは木嶋・乙訓・水主・火雷・平岡・恩智・広田・生田・長田・座摩・垂水の各社である。『日本紀略』延喜十六年七月六日条に「奉幣諸社、依祈雨也、十六社之外十一社」と見え、延喜の後半には十六社や十一社に限定した祈雨奉幣が行われていた。

ところで、諸社読経の十一社と祈雨奉幣の十一社とは一致するであろうか。十一社に限定した諸社読経が現れるのは、延喜十五年四月の疾疫祈禱からであるが、その神社名は明らかでない（⑥）⑧。しかし、天慶二年七月の祈雨による諸社読経のことを記した『本朝世紀』には「石・賀上下・松・平・原・稻・春・大神・住吉・比叡等也」と注している（⑫）。同書によると、六月二日に丹生と貴布禰へ奉幣使を立て、十二日に「石・賀上下・松・平・稻・

原・春・神・石・大和・広・龍・住・丹・貴」の十六社に奉幣し、二十日から二十五日まで大極殿において百僧を請じ大般若經を転読し、七月五日から三日間、既述の諸社読經を修し、八日に「除先日奉幣諸社之外十一社」すなわち木嶋・乙訓・水主・大雷^(火丸)・平岡・恩智・座摩・垂水・広田・長田・生田の各社に奉幣すべきことを定め、十日に「十五大寺并延曆寺有供諸寺」にて読經すべきことを定めており、いずれも祈雨の祈禱であった。「十五大寺并諸社」の読經は五月にも「坂東兵賊事」で行われていたが、祈雨もまた、読經は「十五大寺并延曆寺有供諸寺」および「十一社」、奉幣は「十六社」および「十一社」であった。ここで注意したのは、第一に、二十二社制の先蹤たる十六社は寺院の十五大寺にも相当する位置にあること、第二に、読經の十一社は奉幣の十一社とはまったく一致せず、むしろ十六社の中から石上・大和・広田・龍田・丹生川上・貴布禰を除き、比叡を加えたものと言えることである。これらのもつ意味は別の機会に考察するとして、読經の諸社の選定理由について考えると、①に「大名神社」、⑤に「名社」、⑬に「高名」、⑳に「験所」、少し後になるが㉑の官宣旨に「靈社」、などとといった表現が見受けられるから、名神の中でも靈験をもって聞こえるカミ、朝廷の崇敬が厚いカミ、のごとき基準が想定される。

さて、こうした諸社読經の趨勢のもとに、祇園社を位置づけよう。天慶元年に仁王經を転読した二十一社寺の中に「感神院」が入っている(⑩)。「京辺諸社諸寺」のうち、元慶・仁和・醍醐・法性・勸修・海印・神護・極楽・禅林・安祥・常住・広隆・大屋の十二寺を選んだ基準はなお明らかでないが、石清水・賀茂上・同下・平野・松尾・稲荷・大原野の七社は、諸社読經の十一社から春日・大神・住吉・比叡の四社を外した「京辺諸社」である。承平元年に諸社読經十一社のうち「京辺七社」へ名僧を遣わして読經し、御息災を祈らしめた前例(⑩)を踏んだのであろう。ところで、感神院を選定したのは「寺」としてか「社」としてか、それが問題である。「寺」として選定されたのなら、感神院は観慶寺の子院であるから、本坊たる観慶寺の名で出てきて然るべきであり、その観慶寺でさえ、元慶寺以下の諸寺に比肩しうる由緒をもつとは到底考えられないのである。感神院はその名称から「寺」であっても、こ

では「社」として選ばれたと言わざるを得ない。

そのことは、天徳二年五月の官宣旨(20)で諒解されると思う。この官宣旨は、読経の対象に石清水・賀茂上・賀茂下・松尾・平野・大原野・稻荷・春日・大和・住吉・比叡・西寺御霊堂・上出雲御霊堂・祇園天神堂の十四所を挙げる。祇園天神堂が感神院と同じく祇園社の別称たること再説するまでもない。前年の天徳元年六月、同年は三合年に当たり、水旱疾疫の災いが絶えざるにより、「十四社験所」へ僧綱一人が僧十口を率いて仁王経を読んでいるが(21)、この「十四社験所」は、翌年の官宣旨にいう十四所と同一ではないかと思われる。十四所のうち、石清水から比叡までは既述のように諸社読経の十一社であった。しかし、残る三所については、天慶元年の場合の元慶寺以下十二寺と選定の基準を異にしたと考えられる。仮に読経対象の諸社と相並ぶ所の諸寺の扱いなら、西寺や観慶寺の寺名だけで済み、⁽²²⁾あえて「御霊堂」とか「天神堂」と限定した表記は必要ないからである。私は前稿で、

天徳二年(九五八)五月、疾疫多発のため僧を遣わし、仁王経を読ませた諸社寺のなかに、西寺御霊堂・上出雲御霊堂とならんで、祇園天神堂の名が見えるところからすると(『類聚符宣抄』)、天神堂は寺院における「御霊堂」の性格をもっていたと解される。

と述べたが、観慶寺における祇園天神堂が西寺の御霊堂と同じ性格をもっていたとは、寺院内の仏堂としてよりも、その堂自体が寺院内に存しながら「社」の性格をもつ特異な堂宇―具体的には神殿建築―であった、と積極的に言うべきであった。先に天神堂も御霊堂も「寺」でありながら、「社」とも見なし得る存在であったと述べたのは、こうした理由からである。⁽²³⁾

ここに感神院―祇園天神堂は、西寺御霊堂や上出雲御霊堂とともに、諸社読経の十一社に準ずるか、または同列の「社」として、朝廷の公的祭祀に預かるに至ったのである。それは、祭神の祇園天神が時代の要請に応えた「威験」あるカミとして、急速に朝野の崇敬を受けたことを意味しているのである。

時代の要請とは、疫病に対する宗教的觀念である。私は前稿で次のように述べた。九世紀前半になると、奉幣・誦経など疫病の退散を祈禱する場合、「疫氣を攘う」とか「疫氣に謝す」といった表現が定形化する。この「疫氣」は疫病を起こさせる主体、病原の本体という意味で「疫鬼」あるいは「疫神」と同義であり、その「疫鬼」「疫神」は実際には死霊と觀念されていた。疫病の本源を死霊とみる宗教的觀念は、九世紀前半の古代社会を襲った慢性的な疫病の蔓延に対する人々の恐怖感の所産である。疫病退散の祭儀のうち、「疫氣を攘う」と「疫氣を禦ぐ」はわが国の神祇祭祀のハライ（祓）とミチアエ（道饗）を継承するものであったが、「疫氣に謝す」は前者と異なり、死霊を祀る新しい祭儀であった。この死霊は一般的な靈魂ではなく、朝廷であれば政略にかかり憤死した者、民間であれば疫病や洪水で死歿した者、いわば非業の死をとげた人々の冤魂、すなわち御霊である。九世紀後半から十一世紀にかけて、民間では御霊を祀る型の祭儀が主流となり、疫病流行のたびごとに、京都の内外では疫神を祀る祭儀として御霊会が盛んに行われた。こうした御霊信仰の展開として、祇園社の創祀を位置づけたのである。

しかしながら、疫病と御霊信仰の関係だけで祇園社の創祀を論ずることは不十分であった。というのも、柴田実氏⁽²⁾が指摘したように御霊にはもともと明確な個体（靈格）の觀念がなく、これまで漠然と御霊の祟りとして恐れられていた疫病を治めるために、祇園天神（牛頭天王）を祀ったことで、御霊＝疫神の個体（靈格・神格）化が達成された点について、十分な説明を施していないからである。そこで、本節において「疫神」觀念の推移を考察したい。

九世紀初頭以前の文献で「疫神」観を示す代表的なものは、『令義解』（卷二、神祇令）に鎮花祭について「大神狹井二祭也、在春花飛散之時、疫神分散而行禱、為其鎮遏、必有此祭、故曰鎮花」、道饗祭について「卜部等於京城

四隅道上而祭之、言欲令鬼魅自外来者、不敢入京師、故預迎於道而饗遏也」と注し、『日本靈異記』（中卷、第二十
五縁）に「讃岐国山田郡、有布敷臣衣女、聖武天皇代、衣女忽得病、時偉備百味、祭門左右、賂於疫神而饗之也」と
いう記事の三点である。疫癘を起こす「疫神」や「鬼魅」は境外（異界）から訪れるものと考え、その侵入を防ぐた
めに境界の道路上または門口に予め迎え、饗応して退却を願ひ、あるいは飛散する「疫神」を鎮める、というのが
「疫神祭」のパラダイムであった。²³ すなわち、行疫の鬼神を祀る方法に、「鎮遏」と「饗遏」の二種があったのである。
道饗祭について見ると、道に饗える対象は「鬼魅」であり、鬼魅そのものが祭祀の主体となっていた。ところが、
『延喜式』（巻八、祝詞）に収める道饗祭の祝詞を見ると、「八衢比古八衢比売久那斗止御名者申斥齋奉止²⁴、根国底
里²⁵鹿備疎備来物爾相率、相口会事無²⁶、下行者下乎守理、上往者上乎守理、夜之守日之守爾守奉齋奉止」とある。八
衢比古・八衢比売・久那斗の神を祀るのは、根の国・底の国より鹿比疎び来る物を夜も昼も守れと祈るためであると
いう。この祝詞では、幣帛を奉るのは黄泉国から来る鬼魅を防ぐ八衢比古・八衢比売・久那斗の三神であって、鬼魅
は饗えの対象になっていないのである。

笹生衛氏は「道饗祭における鬼魅（疫神）観は、饗応の対象から八衢比古以下の諸神に防禦される存在へと変化し
ている」と言い、こうした疫神観の変質はすでに八世紀末には始まっていたとする。²⁴ しかし、『延喜式』の道饗祭祝
詞は『令義解』撰上の天長十年（八三三）以後に改作されたと見る三宅和朗氏の所説に従えば、もう少し時期を遅ら
せるべきであり、さらに私は、疫神観の変質というよりも、「疫神祭」の変容と見るべきであると考えている。祭祀
の主体が鬼魅そのものから、鬼魅を防禦するチマタ・クナドの神へと移り、祭祀の方法が「饗遏」から「防遏」へと
変じたのである。鬼魅は異界から訪れるものと考え、疫神観は相変わらず、境界や道の岐路に立ち悪霊・邪気を遮る
サエの神が疫神を防遏する役目を担われ、前面に押し出されて来た、と言うべきであろう。そして、チマタ・クナ
ドなど伝統的なサエの神より強烈な力をもつ神が要請されて当然である。大難において陰陽師が読む宣命体の祭文²⁶

に、

大宮内爾神祇官宮主能伊波比奉皇敬奉留天地能諸御神等波、平久於太比爾伊麻佐布倍志登申、事別氏詔久、穢惡伎疫鬼能所村々爾藏里布留、千里之外、四方之堺、東方陸奥、西方遠值嘉、南方土佐、北方佐渡利乎知能所乎、奈牟多知疫鬼之住加定賜比行賜氏、五色宝物、海山能種種味物乎給氏、罷賜移賜布所所方方爾、急爾罷往登追給登詔爾、登聞食登詔、

挾姦心氏留里加久良波、大難公、小難公、持五兵氏追走刑殺物登聞食登詔、とある。27穢く悪しき疫鬼が所々村々に藏まり隠れるをば、千里の外・四方の堺（東は陸奥、西は遠值嘉、南は土佐、北は佐渡）より遠き所を疫鬼の住処と定め、五色の宝物・海山の味物を給りて急ぎ追いやり、もし疫鬼が姦心を挟み留まり隠れるなら、大難公・小難公が五兵を持って追走し刑殺する、という。これまで饗遇・防遏の祭儀は疫神・鬼魅の追却を意図したが、所詮は個々の共同体を越えるものではなかつた。ここに疫鬼を日本の国外に追い出す祭儀と、疫鬼を追走・刑殺する大難公（方相氏）なる陰陽道のカミが登場したのである。

このように「疫神祭」は行疫の鬼神を祀る祭儀から、行疫の鬼神を防御し追放し刑殺するカミを祀る祭儀へと展開した。しかし、道饗祭であれ大難公であれ、行疫の鬼神を「籠備疎備来物」「穢悪伎疫鬼」、すなわち為体の知れないものと捉え、従来のも疫神観から少しも脱却してはいないのである。そこへ新しく出現するのが疫神を御霊と観念し、御霊を祀る祭儀である。御霊会は「疫神祭」パラダイムを変容せしめた。貞観五年（八六三）五月二十日の神泉苑御霊会は、この後しばらく朝廷が御霊会を営むことなく史料的にやや孤立しているが、「疫神祭」たる御霊会の本質を理解する上で、『三代実録』の同日条後半の記事は見逃せない。今その要点を挙げると、

- (一) 御霊とは祟りをなす冤魂のことで、近年に疫病が頻発して多く死亡するのは、この御霊のしわざである。
- (二) 疫病は京畿から発生し、畿外の諸国にまで蔓延するので、毎年夏秋のころに御霊会を修している。
- (三) 御霊会には或いは礼仏説経し、或いは歌舞する。また演劇・相撲・騎射などの歡を尽くす。これはすでに民間

習俗となっている。

となる。九世紀中ごろの京畿の民間では、疫病の原因を冤魂の祟りにあると考え、その冤魂を慰撫する御霊会が行われていた。御霊は祟りをなすので、歌舞・相撲・騎射などの歓楽によって慰撫すべきものと捉えていたのである。こうした考えは、御霊に対して人格神の觀念をもっていたことを意味する。行疫の鬼神を御霊と見なすことで、防御し追却すべき対象ではなく、慰和すべき対象に転化し、ここに初めて疫神が人格神となる思想的経路が開かれたのである。もちろん、こうした疫神の人格神化が一挙に形成されることはなく、一部の宗教者の間で急速に展開したにせよ、伝統的な宗教意識にとらわれる人々にあつては旧来の疫神觀が払拭されたわけではないと思う。だが、疫神としての御霊への信仰が高まるに従つて、御霊の神格化が進み、獄卒をイメージした牛頭天王のごとき特定のカミを祀るものが出現したとしても不思議でない。

六

随分と遠回りしたが、今堀氏の所論に戻ろう。氏は、祇園天神堂の祭神は創建当初から牛頭天王であつたかと疑義を発し、次のように言う。

『廿二社註式』では、天祿元年（九七〇）に初めて祇園社で御霊会を修したとされるが、祇園社において御霊会が盛んに行なわれるようになるのは、紫野・船岡などの御霊会に遅れてである。祇園天神堂とよばれた時代に御霊会が修されていたことは確認できない。わたしは、「寺」とみなされていた時代の祇園天神堂においては、御霊会は修されていなかったし、祭神も牛頭天王ではなかったと推察している。

それがいつしか祇園御霊会の展開のなかで、天神とは牛頭天王のことだとみなされるようになったのである。

「疫病」、ことに「モガサ」は異国の病とされた。疫病を攘除するための御霊会においては、その祭神は日本

の神であるより異国の神であったほうがよい。そうでなければ、異国の鬼神が原因の流行病は御霊会では攘除できない。祭神が異国の牛頭天王とされることと、御霊会が祇園社で恒例の祭祀となり年中行事化し盛大に催されるようになる時期とは、密接な関係があるのではないだろうか。

今堀氏の考えでは、祇園社の祭神が「天神」から「牛頭天王」になるのは十一世紀以後のことで、さらに牛頭天王と蘇民将来の話が結びつくのは十三世紀末のようである。要するに、祇園天神堂とよばれ、「寺」とみなされていた時代には御霊会も修されず、祭神も牛頭天王ではなかったという。反論のまず第一は、『二十二社註式』が祇園社御霊会の始まりを天祿元年とする点について、すでに柴田実氏は「延長もしくは承平に円如が祇園天神堂（御霊堂）を造って以来、この年まで御霊会は行なわれなかったのであろうか。そういうことは考えがたいとすれば、この記事はあるいは官祭としての御霊会の起りを伝えたものとすべきであらう」と解釈し、柴田説は広く支持されている³⁰。

『本朝世紀』長保元年（九九九）六月十四日条に「今日祇園天神会也」と見え、御霊会の名で現れないことをもって、今堀氏は自説の傍証に使いたいかも知れないが、この天神会は、長和二年（一〇一三）六月十四日条の「今日祇園御霊会」の記事と比較すると、祭日や風流の点から同じ祭礼であったと思われる³¹。そこで、祇園御霊会の開始を天祿元年はおろか十一世紀以後まで下げる今堀説には従いたい。

第二に、祇園は当初から「社」と見なされていたと考える私には、「寺」とみなされていた時代の祇園天神堂」云々は認めがたい。祇園天神堂とよばれた時代の祭神は「祇園天神」で、祇園社とよばれる時代の祭神は「牛頭天王」であるとの仕切りは、一見すると史料に忠実なようである。しかし、祭神が牛頭天王になったという十二世紀以後にあっても、例えば久安三年の祇園社奉幣使の宣命に「天皇我詔旨止掛長支祇園天神乃広前爾恐美恐美毛申賜³²波久申、

（中略）天神此状遠平久安久聞食天、無為無事爾令有給天」、康永三年（一二三四）の祇園社奉幣使の宣命に「天皇我詔旨止掛長支祇園天神乃広前爾恐美恐美毛申給³³波久申久、尊神者垂靈跡於洛東礼天、振冥威於海内比給布、（中略）掛長天神

此状遠平久聞食天、無事故久納受給³³」とあり、牛頭天王に対して祇園天神と呼びかけている。今堀氏は、祇園天神堂を「仏法との関係で建立された堂」とだけ説明し、祇園天神の神格に関して何ら説明を加えていないが、少なくとも祇園天神と「異国の牛頭天王」とは異種のカミと捉えているのであろう。異種のカミと見た場合、前引の宣命のように牛頭天王に対して祇園天神と称することはありえない。

今堀氏が「牛頭天皇^主」が登場する文献上もつとも初期の例」という『本朝世紀』久安四年（一一四八）三月二十九日条は、

未剋、火自三条末河原辺小屋出来、焼失数百烟、延焼祇園宝殿并三面廻廊舞殿南門、尤足驚歎、寺僧纒奉出御鉢、安置南門外云々、依此事、今夜雖可有仗儀、諸卿於摂政直慮定申大略事等、昔永祚大風之時、宝殿一字顛倒、見局記了、其後延久二年十月十四日、寺家别当安誉雇鍛冶令作釘之間、火出来焼失宝殿并飲食屋、牛頭天皇御足焼損、蛇毒鬼神焼失了、今度奉出御鉢、尤可謂希夷、

とある。この記事の中で牛頭天王像に言及するのは、延久二年（一〇七〇）の火災に関してである。久安四年三月二十九日、三条河原から出火し、祇園社の宝殿等に延焼した。祇園社の被害状況や修造などを諸卿が議定した際に、外記に先例を勸せしめているので、「其後延久二年十月十四日」から「牛頭天皇御足焼損、蛇毒鬼神焼失了」までは、そのとき提出された勘文を抄記したのではないか。承久二年（一二二〇）四月十四日にも祇園社は焼けたが、『玉薬』同日条に外記勘例として、

祇園社焼亡例事

延久^三〇年^{十月}十四日、辛未、戌剋、感神院榑地焼亡、牛頭天王御足焼損、八王子御鉢并蛇毒鬼神大将軍御鉢同焼亡、廿七日、甲戌、差遣左少史紀重倫并左史^丞上村重邦等、於祇園社、被実檢焼亡事、官使檢注云、焼亡子細尋問寺家所司之処、申云、御殿未申方在本堂、於彼堂辰巳角、别当安誉居鍛冶工令造釘之間、切林木焼炭積置彼

堂之間、去十四日夜戌剋程、件炭中猛火出来、本堂焼亡、及于宝殿、别当安誓并僧等、(中略) 僅随搜待八王子一奉取出之程、安誓身焼損、(中略) 宝殿并堂塔、皆悉焼亡之後、上下諸人各汲水銷御所火、奉求御跡之處、被埋大壁五頭天玉并婆梨女御跡御座、(中略) 但左右御足焼損給、各御長六尺余計敷、八王子三跡所々焼損、同所御座也、御長三尺計、(中略) 其殘八王子四跡、蛇毒氣神、大將軍御跡等皆悉焼失畢云々、

とある。この祇園社焼亡勘例から、延久二年火災の時点において、祇園社で祀られていた神像は、牛頭天王・婆梨女・八王子のほか、蛇毒氣神・大將軍などであったことが確認できるのである。なお、同勘例に「(延久三年八月) 廿五日、丁丑、寅剋、祇園天神奉遷新造神殿」とあって、祭神の牛頭天王を祇園天神と称している。

さらに牛頭天王を追って遡るなら、『二十二社註式』所引の承平五年(九三五)官符にたどりつく。承平五年の時点で觀慶寺の神殿五間檜皮葺一字に天神・婆梨女・八王子が祀られている。私は前稿で『天神』とはいかなる神なのであろうか。『天神・婆梨女・八王子』の天神となれば、牛頭天王より以外には考えられない」と述べた。ところが、今堀氏はこの承平五年官符に対して何の考察も加えていない。信ずるに堪えない史料であるというのなら、そのことを論証しなければ、研究者としてどうかと思われる。

私は、祇園社の創祀から祭神は牛頭天王であって、その牛頭天王を祇園天神と称したと考えている。³⁴ 觀慶寺の中に神殿を建て、祇園精舎の守護神と言い伝える牛頭天王を疫神として祀り、祇園天神という新奇な「仏教的カミ」の名を付けたのであろう。神道史の大家西田長男氏は、

この官符の発せられた承平五年は、祇園社が創立せられた「貞観年中」若しくは「貞観十八年」からは、ほぼ八十年ばかりの長年月を経過している。随って、はたして創立の当初から、かく牛頭天王を祭神として奉祀していたかどうかは疑えば疑い得られなくもなからう。けれども、祇園社のその後における発展の歴史的経過より帰納して、これを否定するより肯定したほうがはるかに真に近いことはもちろんであらう。

と述べている。⁽³⁵⁾ 今堀氏に捧げたい言葉である。

七

本稿の目的は冒頭でも断ったが、祇園社と牛頭天王に関する私見を補強することであって、今堀氏の論考に全面的に反駁するものではない。氏の論文は論点が多岐にわたる労作であって、私が本稿で批判した点はごくわずかな部分に過ぎず、たとえ私の意見が大方の支持を得られたとしても、氏の論文に与えられる評価を何ら損なうものでない。

今堀氏が力説される牛頭天王の縁起と蘇氏将来の呪符との関係については、もはや紙数を浪費しすぎたので、別の機会を得て論じたく思う。

註

- (1) 『仏教史学研究』三六一—二。
- (2) 鬼気祭は『三代実録』貞観九年正月二十六日条に「神祇官陰陽寮言、天下可憂疫癘、由是、令五畿七道諸国、転読仁王般若経、并脩鬼気祭」とあるのが初出。この時は大祓を行なっていない。
- (3) 『吾妻鏡』寛元二年四月二十六日条。
- (4) 岡田荘司「陰陽道祭祀の成立と展開」『国学院大学日本文化研究所紀要』五四。
- (5) 『儀式』卷一〇(十二月大饗儀)や『延喜式』卷一六(陰陽道)などによると、陰陽師が読む祭文(呪文)は音読漢文体と和文宣命体とから成る。岡田荘司氏は前掲論文注(23)において、「神祇官宮主の奉斎する諸神を対象に陰陽師の祭文が奏せられていることは、陰陽師と神祇官の卜部から選定される宮主との間に、共通性のあることを窺い知ることができよう」という。しかし、私は神祇官宮主の奉斎する諸神および「疫鬼」を対象に陰陽師が読む宣命体の祭文こそが、陰陽道の追難に神祇祭祀を取り込んだ痕跡であると考えている。
- (6) 問題は二つあると思う。一つは神前読経の意味、もう一つは神社が「仏法の場」として最適・最高であったという見解である。今堀氏は、神前読経の意味について、「これらの宣旨を読むかぎり、神社の社頭での仏教経典読誦にさして、祭神に三宝の冥助を応援してもらおうといった記載が思いのほか少ない」という。わずか三点の史料からこのように帰納すること自体あまり好ましくないが、「祭神に

三宝の冥助を応援してもらおう」云々は、(b)官宣言の「右去冬以来、疫疾激起、夭死之者、多有其聞、仍種々祈禱、一々勤修、三宝之冥助難及、一天之病患未除矣」を指しているようであるが、ここは「去冬以来、疫疾ますます起り、夭死する者が多いと聞く。そこで種々に祈禱し、一々に勤修すれども、三宝の冥助も及び難く、天下の病患は未だ除かれない」と訳すべきである。三宝(ホトケ)の冥助も及び難いので、諸社の神祇(カミ)の力を仰ぐという趣旨である。(c)官宣言には「転災禍者無先仏法、生福祚亦在崇神明、(中略)故占靈社之砌、敬講護国之教、冥助之不疑、感応豈其虚哉」と言う。この「冥助」は神明の冥助であって、護国の經典を講ずる(仏法を神明に手向ける)ことで神明が感応し、疫疫を退散させてくれることを祈禱したのである。神前説経や神分得度の意図は、仏教的善業を施すことで神の威力を増加させることにあった(拙稿「平安初期の神仏関係」菊地康明編『律令制祭祀論考』所収を参照)。したがって神前説経が「祭神に三宝の冥助を応援してもらおう」ことを意図したとは到底考えられない。

つぎに「神社が『仏法の場』として最適であった」「明治維新の神仏分離まで、神社がなにゆえに最高の仏法の場でありつづけたのであろうか」の文章に接すると、私は直ちに、それでは寺院は仏法の場として神社よりも劣るのであろうか、顕密諸宗の諸大寺における様々の仏事法要は一体何の価値をもつのか、と反問したくなる。本地垂迹思想が

普及する中世の神祇信仰史において、神社が仏法の場として最適・最高であったことが周知の事実なのか、あるいは今堀氏が他の論文等で論証済みなのかは、私の不明にして知らない所であるが、少なくとも平安中期において神社が仏法の場として最適・最高であったと断定できない。さらに「末法の時代に神社が『仏法の場』として活性化する」という文章に至っては余程の注記が必要で、平安中期以前における神社の役割や神祇信仰の実体を踏まえずして、軽々に論ずべきないと思われる。

(7) 『群書解題』第六(神祇部)。

(8) 久保田収「祇園社の創祀」(同『八坂神社の研究』所収)。

(9) 福山敏男「八坂神社本殿の形式」(同『日本建築史の研究』所収)。

(10) 『国史大辞典』1。

(11) 『平安遺文』第四一四五号文書。

(12) 『八坂神社記録』二(『増補統史料大成』44)。

(13) 寛平五年閏五月十八日の臨時仁王会の祝願文は菅原道真の草する所で、『菅家文草』第一二(祝願文)に「去歳有疫、往々言上、今年痛甚、家々病死、城外城中、果旬累月」とあって、前年の寛平四年から流行していたことが分かる。この後、『日本紀略』昌泰元年三月二十八日条に「為消疫癘、於十五大寺、限三箇日、転読金剛般若経一万卷、天下潔斎」、四月十三日条に「為消京中外国疫癘、遣使

於八社奉幣、『扶桑略記』同年六月二十六日条に、「為銷疫癘、有臨時仁王會」と見え、疫癘流行の記事は頻出する。

(14) 『類聚符宣抄』第三(疾疫)所收寛仁元年五月二十五日官宣言。

(15) 檢索漏れもあろうが、左記の二二例で大体の傾向は窺えると思う。

①昌泰元・5・1「又召官寮御卜不雨由、又為祈甘雨、於七社、以名僧令誦金剛般若經」(『扶桑略記』)

5・4「是日因畢使僧綱智行僧等大名神社、令誦金剛般若經」(『祈雨記』)

5・17「左大将藤原朝臣奏、依不雨、令僧綱等於八幡賀茂上下稻荷松尾春日住吉等名神、所為誦經卷数、又依不雨、興福寺誦經卷数等」(同)

②延喜2・6・17「祈雨山陵使、同日、五龍祭、同於十社誦經、又於十五大寺延曆寺誦經」(『日本紀略』)

③延喜6・5・27「左大臣以下就陣、於十社可転誦仁王經之由被定、為祈時気年穀也」(『扶桑略記』)

④延喜9・5・10「諸卿就陣為祈疾疫、於諸寺諸社、限三日、可誦仁王經之由給宣旨、定十二所」(『扶桑略記』)

⑤延喜12・5・5「節會、名社并十五大寺、誦仁王經、祈疾疫事」(『日本紀略』)

⑥延喜15・4・12「三箇日、於十一社、令誦仁王經、祈諸

国京師疫」(『扶桑略記』)

9・25「定諸社諸寺仁王經誦經事、三箇日、為祈京中諸国庖瘡赤痢病也」(同)

⑦延喜19・6・14「被定始自今月十七日至十九日三箇日間、為祈雨、諸社十一可修誦經之由」(『扶桑略記』)

⑧延喜22・5・29「依京中病死、於十一社、請僧十口、自今日三箇日、可誦仁王經之由被定」(『扶桑略記』)

⑨延長3・6・13「又被定諸社御誦經事、依祈雨也」(『扶桑略記』)

⑩承平元・6・4「京刃七社遣名僧、始自今日三箇日、誦經奉拜、令祈御息災、虹立承明門下」(『貞信公記抄』)

⑪天慶元・7・3「今日於諸寺諸社、被下可奉誦仁王經一

万部宣旨、是依地震未休也去二日記敬矣

元慶寺十口 仁和寺十口
醍醐寺十口 法性寺十口
勸修寺十口 海印寺十口
神護寺十口 極樂寺十口
禪林寺十口 安祥寺十口
常住寺十口 石清水十口

賀茂上社十口使悉金可奉九口
平野社十口使泰舜可奉九口
稻荷社十口使貞翁可奉九口

同下社十口使敬一可奉九口
松尾社十口使明達可奉九口
大原野社十口使温敷可奉九口

広隆寺十口

使惟然
感神院十口可率九口

大屋寺十口使常照可率九口

右坤元乖例、震動未休、求之旧記、訪之下筮、絳闕之下、変異難量、丹墀之間、咎徵可慎、夫以仁王般若者、護国之防禦、濟世之神符也、紫微宮中、青瑣門外、縱有妖孽、宜消穢液於朝旭之前、縱有禍胎、須弘遊氛於曉嵐之後、中納言藤原朝臣実頼宣、奉勅、宜仰綱所、令件寺社、殊請堅固修練智行兼備者、今月八日自己二点、專竭精誠、軼件經者、綱所承知、依宣行之、仍須熟仰寺社、心身不退令僧一口誦經五部義也、依彼仁王之妙力、將增聖德之遐算、事緣綸旨、不得疎略」(『本朝世紀』)、「夜半地震、地振度々、左大弁来云、可令誦仁王經一万部事也」(『貞信公記抄』)

7・8「十五大寺延曆寺并京辺諸社諸寺、令誦仁王經、為御息災、令止地震也」(同)

⑫天慶2・5・19「諸卿參陣、被定行自來二十五日三箇日間、於十五大寺并諸社、可被修仁王經御誦經之由、是依坂東兵賊事也」(『本朝世紀』)

7・2「依祈雨、自來五日三箇日、於諸社、僧綱等率十口僧、可誦般若經之由被定、供養料等、下知本國石、賀上下、松、平、原、稻、」(同)
⑬天慶3・1・21「高名十余社、春、大神、住吉、比叡等也」(同) 綱十禪師為使頭、各率

十口僧、令誦仁王經」(『貞信公記抄』)

⑭天慶5・5・7「被定行為祈雨於諸社可有御誦經事、

石清水律師 賀茂上權律師 賀茂下權律師
松尾權律師 平野權律師 大原野權律師
稻荷權律師 春日少僧部 住吉昌律師

大神律師 比叡敬一

以上、各可率十口僧、但別口供料白米一斗、粟料黒米一斗、以各当国正税可給之由、弁宣下旨」(『本朝世紀』)

⑮天慶6・5・「石清水・賀茂上下・松尾・平野・稻荷・春日・大原野・住吉・大神・比叡十一社、有御誦經、僧綱為使、各可率十口僧、為使充此料、召近江丹波年料米、若当年料尽者、可進明年料云々至明年料又五龍祭」(『北山抄』第六、祈雨例)

⑯天曆元・6・29「自今日、於南殿并十五大寺諸社、修臨時仁王經御誦經中」(『日本紀略』)

⑰天曆2・6・2「於七社、自今日限三箇日、令誦誦仁王經、祈雨也」(『日本紀略』)

6・3「定十一社并龍穴神等、遣僧綱以下、又七大寺僧集東大寺大仏殿、可祈雨之由」(同)
⑱天曆3・6・17「被定於諸社并十五大寺可誦誦仁王經事、為祈年穀消疫病也」(『日本紀略』)

⑲天曆3・「諸社及西寺御堂御誦經」(『北山抄』)

第六、祈雨例)

②天曆8・4・25「於七大寺東西寺延曆寺并諸社転経祈雨」(『祈雨日記』)

②天徳元・6・3「定於十四社験所読仁王経事、毎社僧綱一口、率十口僧、是依今年当三合年水旱疾疫之災不絶」(『日本紀略』)

②天徳2・5・17

左弁官下 綱所

心分頭詣寺社転読仁王般若経事

石清水 権少僧都 僧十口

賀茂上 律師 僧十口

賀茂下 律師 僧十口

松尾 律師 僧十口

平野 権律師 僧十口

大原野 律師 僧十口

種荷 権少僧都 僧十口

春日 権少僧都 僧十口

大和 律師 僧十口

住吉 権律師 僧十口

比叡 僧正 僧十口

西寺御靈堂 権律師 僧十口

上出雲御靈堂 僧 僧十口

祇園天神堂 僧 僧十口

右廻者疾疫多発、死殤遍聞、雕修般若之齋会、

未有病惱之消除、右大臣宣、奉勅、宣仰綱所、命件僧等、各率淨行僧十口、詣彼寺社、始從今月二十四日辰二点、三箇日間、專竭精誠、転読件経、除愈黎元之病痾、兼祈年穀之豊稔、其料物、石清水・賀茂上下・松尾・平野・大原野・種荷等社、西寺御靈堂・上出雲等御靈堂・祇園天神堂料請山城国、春日・大和兩社料請大和国、住吉社料請摂津国、比叡社請近江国者、綱所承知、依宣行之、事在撰災、不得疎略、

天徳二年五月十七日 大史竹田宿禰

右大弁源朝臣 (『類聚符宣抄』第三、疾疫)

(16) 並木和子「平安時代の祈雨奉幣」(二十二社研究会編『平安時代の神社と祭祀』所収)

(17) 「十六社」に伊勢神宮を入れる場合は賀茂上・同下社を一社に数え、入れない場合は二社に数えたようである。並木氏は前掲論文において「六国史段階では、賀茂下・上は二社として数えている例が多いが、それ以降の史料では下・上で一社とすることが通例である」という。しかし、「賀(茂)上下」と書かれておれば二社に、「賀(茂)」と書かれておれば一社に数えるのが、史料に則した解釈であらう。

(18) 大屋寺のことをよく調べていないので、今は考察の対象から除外する。

(19) 「大和」は「大神」の誤りである可能性が高い。

(20) 例え、⑨に「諸社及西寺御靈堂」とあるが、⑩に「七
大寺東西寺延曆寺并諸社」とあって、西寺と西寺御靈堂は
使い分けている。『日本紀略』康保三年七月七日条に「又
自来十日三箇日、於諸寺有誦經、七佛寺延曆寺東西寺御靈
堂上出雲寺祇園等也、依天下疾疫也」とある。「東西寺御靈
堂」は、「東寺・西寺御靈堂」の意味に解するか、もしくは
は記事に混乱があると見て、「東西寺・上出雲寺御靈堂・
祇園等」と読むかである。

(21) 『山城名勝志』(第二上)「八所御靈」の注記に「或
云、上御靈へ上出雲寺ノ御靈堂也、下御靈へ下出雲寺ノ御
靈堂也」とある。「御靈堂」から独立した神社に發展する
ケースも想定できる。

(22) 柴田実「御靈信仰と天神」(同『日本庶民信仰史・神道
篇』所収)

(23) 酒向伸行「疫神信仰の成立——八、九世紀における靈的
世界観——」(鳥越憲三郎博士古稀記念會編『村構造と他
界観』所収)を参照。

(24) 笹生衛「奈良・平安時代における疫神観の諸相——杯
(碗)・血形人面墨書土器とその祭祀——」(二十二社研
究會編『平安時代の神社と祭祀』所収)。

(25) 三宅和朗『延喜式』祝詞の成立について『日本歴史』
四五四号。

(26) 『延喜式』卷一六(陰陽寮)。

(27) 大饒は弘仁十二年(八二二)撰上の「内裏式」に恒例の

祭儀として見え、『儀式』に祭文を収める。神祇官宮主の
奉齋する諸神の平穩を祈る所に神祇信仰と習合の痕跡が窺
われ、宣命体祭文は九世紀前半には成立していたと考えら
れる。

(28) 柴田実「祇園御靈會——その成立と意義——」(同『日
本庶民信仰史・神道篇』所収)を参照。

(29) 同右。

(30) 例え、林屋辰三郎『京都』、京都市『京都の歴史』1
(平安の新京)。

(31) 久保田収「祇園御靈會の成立」(同『八坂神社の研究』
所収)。

(32) 『本朝世紀』久安三年七月二十七日条。

(33) 『園太曆』康永三年閏二月二十一日条。

(34) 祇園社の名は祇園天神(牛頭天王)に由来する。久保田
収氏は、前掲注(8)論文において、藤原基経がその邸宅を
移築して觀慶寺に寄進したことから、須達長者が釈迦に祇
園精舎を与えた故事にならって、觀慶寺を祇園寺と呼び、
その中に垂迹した天神の祠を祇園社と称するようになった
という。しかし、もしそうした由来があるのなら、祇園林
寺の例にならって、祇園社の縁起類に特記される違いな
い。

(35) 西田長男「祇園牛頭天王縁起の成立」(同『神社の歴史
の研究』所収)。

