

中世諸国一宮制の歴史的構造と特質

中世後期・長門国の事例を中心に

井上寛司

The Historical Structure and Characteristics of the Ichinomiya System in Provinces during the Medieval Period Focusing on Nagato Province in the Late Medieval Period
INOUE Hiroshi

はじめに―問題の所在と課題の設定―

- ① 中世後期長門国一宮制の構造と特質
- ② 中世諸国一宮制の歴史的 성격と構造的特質
むすび

【論文要旨】

本稿では、筆者がかつて提起した「二十二社・一宮制（王城鎮守・国鎮守制）」に対する批判として提起された諸氏への反批判という観点から、①中世後期長門国一宮制の変質・解体過程を史料に基づいて具体的に論じるとともに、②中世諸国一宮制の成立から解体に至る過程の概要を示すことを通して、中世諸国一宮制の歴史的な構造と特質とは何かについて論じた。その結果、およそ次のような点が明らかになったと考える。（1）長門国の場合、守護大内氏による国衙権力機構の掌握と再編成にもなって、一宮制のあり方は大きく変化し、一宮中心の祭祀構造から府中二宮を中心とする一・二宮両社合同の祭祀構造への転換、及び国衙権力を代表して祭祀の執行に当

たる神事行事武久氏の登場という形で、それは現れることとなった。（2）守護大内氏の戦国大名化と戦国大名毛利氏の登場にもなって、長門国一宮制は解体期を迎えることとなるが、それは国家的神社制度の一環を構成する国鎮守の解体として評価できるものであり、そこに中世諸国一宮制の歴史的な本質が示されているということが出来る。（3）これを、他の諸国の事例と合わせ考えるとき、中世諸国一宮制が国家的神社制度としての本質を持つことは疑う余地のないところであり、中世国家論の観点を正しく組み込んだ一宮制分析が今後の重要な課題とされなければならないということになる。

はじめに―問題の所在と課題の設定―

近年、中世諸国一宮制の理解をめぐる議論がようやく活発となってきた。筆者が提起した、中世における「国家的神社制度」としての「二十二社・一宮制（＝王城鎮守・国鎮守制）」という問題の捉え方⁽¹⁾に対する極めて本質的で踏み込んだ批判が具体的、かつ積極的な形で提起されたことによる。一宮研究会編『中世諸国一宮制の歴史的展開』⁽²⁾下に収められた岡田莊司・井原今朝男両氏の論考⁽³⁾、及び上島享氏の一連の研究⁽⁴⁾などがそれである。これらの諸氏の研究に対する筆者の見解は、すでに『中世諸国一宮制の歴史的展開』上の「中世一宮制研究の現状と課題―発刊に当たって―」及び拙著『日本の神社と「神道」』の附論において、それぞれごく簡単にその概要を述べたところであるが、これらの議論をより生産的で実りあるものとし、中世諸国一宮制の解明に向けていっそう大きく前進するためには、単なる理論的ないし表面的な反論や反批判に止まらず、筆者自身の見解を具体的な歴史分析を通して、実証的な形で対置することが強く求められるところといえよう。また、これらの批判が提起されてくる背景に、筆者が専ら中世諸国一宮制の成立期に焦点を合わせて検討を進めていて、鎌倉末・南北朝期以後における変質・解体過程、あるいはそれらを含む諸国一宮制の歴史的な実態や全体像を必ずしも十分にトータルな形で示し得ていないところにもあると⁽⁵⁾考えられる。

そこで、本稿では拙稿に対するこれらの批判に答える観点から、主に中世後期の一宮制についての筆者の見解を具体的かつ実証的な形で提示するとともに、筆者の考える中世諸国一宮制の歴史的な構造と特質を、可能な限り筆者の見解に対する諸氏の批判と切り結ぶ形で提示し直すよう心掛けたと考える。

ここで、予め諸氏によって提起されている筆者に対する批判の要点を

摘記すれば、それはおよそ次のようにまとめることができるであろう。

一、「二十二社制」と「諸国一宮制」とはそれぞれ異なる原理と方向性の上に立つものであって、これを「二十二社・一宮制」という形で一つにつなぎあわせることはできない。また、「諸国一宮制」は各国ごとの多様性を持って成立しており、統一的な国家的神社制度とは考えることができない（岡田氏）。

二、諸国一宮制は中央政府が主導権を持つ集権的な制度ではなく、受領層の役割こそが重要で、受領による国内神社の統括という観点から「受領の恣意」に基づいて設定されたと考えられるべきものであって、国家的な神社制度とはいえない（上島氏）。

三、中世国衙による国内神社経営・掌握の基本構造は民衆統合儀礼の執行体制としての「国衙神社体制」と捉えるべきものであって、諸国一宮や惣社のみを国司と関係する特殊神社と捉える「諸国一宮・惣社制」などという問題の捉え方は正しくない。そして、モンゴル襲来にもなう弘安七・八年の国分寺・一宮・惣社興行令を契機として、府中と惣社・国分寺が一体化・特殊化する形で「国衙神社体制」の再編成が進められ、それが室町期にまで及んだというのが実際のところであって、これまた「諸国一宮・惣社制」という捉え方では問題の本質を把握することができない（井原氏）。

これら三氏によって提示された諸論点は、榎原雅治氏が提起した中世後期における荘郷鎮守のネットワークの成立という問題⁽⁶⁾なども関わっており、いずれも中世諸国一宮制の理解の根幹に関わる極めて重要な問題だといわなければならない。従って、これらの諸論点のすべてに的確な対案を提示することは、この小論のよくなし得るところとは考えがたいが、中世長門国一宮制の分析を一つの手掛かりとしながら、できるだけ具体的な形で筆者の見解を提示することを通して、この課題に 대응しよう努めることとしたい。

その際、なぜ長門国を素材とするのかという点に関しては、差し当たり次の三点を指摘することができよう。その第一は、鎌倉後期から南北朝・室町・戦国期に至る中世後期の一・二宮関係史料が比較的多く残されていて、全国的な視点に立ってみても、中世後期一宮制の歴史の実態を分析する上に一定の有利な条件を備えていると考えられること。第二に、井原氏もまた長門国の事例を用いて考察を進めていて、井原氏と切り結ぶ形で議論が展開できると考えられること。そして第三に、筆者自身前稿⁽⁹⁾において中世前期を中心に長門国一宮制の考察を試みたところで、前稿につながる形で中世後期の考察を進めることにより、中世の全体についての見通しを得ることが可能になると考えられることである。

以下、第一章において中世後期における長門国一宮制の歴史的特徴、第二章においてそれを踏まえた中世諸国一宮制の全体的な構造と特質について考えてみることにしたい。なお、この問題は、筆者が中世諸国一宮制を顕密体制に対応する国家的な神社制度と捉えていることにも示されているように、黒田俊雄氏⁽¹⁰⁾が提起した権門体制論や顕密体制論そのものが抱えている弱点や問題点とも密接に関わり合っている。この小論でそこまで踏み込むことはこれまで困難といわなければならぬが、しかしこの点を措いて問題の本質に迫ることもまた不可能と考えられるところから、その点をも視野に入れて検討を進めることにしたい。

① 中世後期長門国一宮制の構造と特質

第一節 神事行事武久氏とその歴史的性格

筆者は前稿において長門国一宮制に関する若干の検討を試み、およそ以下のような点を指摘した。

一、中世の長門国では一宮が住吉神社、二宮が神功皇后宮（古代及び

近世以後の忌宮神社）で、三宮以下は存在しない。

二、他の諸国と同じく、十一世紀末・十二世紀初頭に成立する長門国一宮制（「一宮」の史料初見は嘉承二年（一一〇七）の顕著な特徴の一つは、一宮住吉神社の祭神が「仲哀天皇」、二宮の祭神が「神功皇后」という夫婦神で、一・二宮両社が一体となって機能するとされたところにあるといえる。

三、中世の長門国では、この一・二宮の祭神と関わって、長門国独自の中世神話が創出され、長門の国名の由来である穴門の旧都「豊浦宮」を造営したとされる「仲哀天皇」の復権が図られるとともに、長門は「神功皇后」が「仲哀天皇」の協力を得て外敵から「日本」を守った防衛拠点「神国」日本の本州への玄関口の守り手として、とりわけ重要な位置を占めるものとされた。

四、成立期における長門国一宮制のいま一つの大きな特徴は、国鎮守である一・二宮の神事・祭礼料の主要部分が長門国衙からの支弁ないし国衙在庁官人に直接負担させるという原則の上に立っていたことにある。そしてそのこととも関わって、中世後期には国衙官人として一・二宮祭礼の執行全般に責任を負う「神事行事」武久氏が登場し、後にそれが「勅使家」と称されたことにある。

五、この神事行事武久氏の登場は中世前期から後期への移行にともなう長門国一宮制の変質と密接に関わっていたと考えられ、それは守護大内氏による長門国支配の成立・展開と表裏一体の関係にあったことが推察される。

六、中世前期から後期への移行にともなう長門国一宮制の変質という点で、いま一つ最も注目されるは、従来の一宮を中心とする祭礼構造から一・二宮両社の対等性を踏まえた一・二宮両社が一体となった祭礼構造、そして長門府中とそこに位置する二宮や惣社を中心とする祭礼構造へと転換したことにより、神事行事武久氏の登場とい

うのもこのことと密接に関わっていたことが推定される。

七、守護大内氏のもとで整えられた府中・二宮を中心とする長門国一宮制の祭祀構造そのものは、大内氏が滅亡した後の毛利氏の時代、さらには近世に至るまで基本的に維持されることとなったが、しかし長門の国領守という本来の一宮制としての機能を担ったのは大内氏の滅亡までのことであって、毛利氏時代はその解体期として捉えるべきものと考えられる。

以上、前稿では紙数の制約もあって、中世前期から後期への移行とそれにともなう一宮制の変質（とくに右の（五）～（七））に関しては、ごく結論的な形でその要点のみを示すに止まり、具体的に踏み込んだ考察を加えることができなかった。そこで、以下本章では（五）～（七）の三点を中心に検討を加えることにより、中世後期における長門国一宮制の変質・解体とその歴史的性情や特徴について考えることとしたい。本節ではまず神事行武久氏について考える。

後に「神事行事」・「勅使家」などと称された武久氏の本姓は藤原氏で、永富名を知行したところから永富氏を、さらに武久名を知行したところから武久氏を称したものと考えられる。このうち、永富氏が国領の永富名に由来することは、建武二年（一三三五）正月二十六日大介藤原季道軍忠状に「当国永富名地頭大介季道」と見えること、また文永十年（一二七三）十一月の永富季隆議状に「永富地頭藤原季隆」と見えることなどからこれを推測することができる。但し、永富名の所在地は現状では不明で、今後の検討に委ねざるを得ない。

この藤原氏が「永富氏」として見える最初は先述した文永十年の永富季隆議状で、永富地頭藤原季隆が同九年四月十一日の大破風による十六堂一字の失火により永富時永の相伝証文も焼失したとして、新券を以て惣地頭職を大掾藤原朝臣季通に譲渡している。この永富氏は、惣領地頭を相伝した季通が「大掾藤原朝臣」を名乗っているところからもうかが

われるように、長門国領の在庁官人であったことが推定される。例えば、仁治三年（一二四三）六月の長門国留守所補任状⁽¹⁴⁾によると、ここに署名した目代以外の在庁官人は権介藤原朝臣・介藤原朝臣・大掾藤原朝臣（三名）・大掾源朝臣・大掾大中臣朝臣・大掾橋朝臣・大掾秦宿禰の計九人で構成されていて、その中に大掾藤原朝臣が三名も含まれている。恐らく、永富氏もそのうちの一人だったのであろう。

これに対し「武久（名）」の史料初見は嘉禎四年（一二三八）六月十五日の長門国留守所下文⁽¹⁵⁾で、去月二十七日の国宣に基づき、阿弥陀寺免田のうち関松分一町二段を改めて恒武・武久（名）から引き募るよう命じている。武久名は武久川下流の沖積平野にあった国領の名で豊東郡に属⁽¹⁶⁾、後に永富氏の所領となったところから武久氏の名前も生まれたいものと考えられる。

永富氏は、文永十一年四月十一日の守護（二階堂行忠？）遵行状⁽¹⁷⁾では「守護代」として見え、国領在庁官人であると同時に守護代でもあったことが知られる。この永富氏は、弘安九年（一二八六）十月二十九日の將軍家政所下文⁽¹⁸⁾では「上野介」として見え、永仁三年（一二九五）八月五日の関東御教書⁽¹⁹⁾では永富上野介（季隆）が「一・二宮御齋神事」は本朝専一の政だとして、旧例に従い、怠慢なく沙汰するよう命じられている。現在にまで続く、一・二宮両社にとって最も重要な祭礼の一つである「御齋神事」がいつ成立したのかは明確でないが（この神事そのものが少なくとも一宮制の成立期まで遡るのは疑いないところであろう）、それが幕府の関与する「一・二宮御齋神事」という形に整えられ、これに永富氏に関わるようになったのは、鎌倉後期のモンゴル襲来以後のことであったと考えられる。

その理由としては差し当たり次の三点が指摘できるであろう。まず第一に、永富氏に対して「一・二宮御齋神事」の厳重な執行を命じているのが長門国司や国領ではなく鎌倉幕府であること、すなわち、一宮の祭

礼内容にまで踏み込んで鎌倉幕府が直接関与するようになるのは、モンゴルの襲来を契機として鎌倉幕府が諸国一宮・国分寺などに異国降伏祈禱を命じるようになって以後のことと考えられるからである。第二に、「一・二宮御斎神事」と称されているように、一・二宮両社が対等に位置づけられた神事であること。一・二宮両社が文字通り対等な存在として連称されるようになるのは南北朝期以後のことであるが、それは二宮の祭神「神宮皇后」の神威浮上によるもので、その契機としてはやはりモンゴル襲来が考えられるからである。そして第三に、永富氏が「上野介」などという受領号を称するようになるのも、これまた先述のようにモンゴル襲来後のことだからである。

このように、国衙在庁官人兼幕府御家人で守護代をも勤めるほどの勢力を持つ永富氏がこの職務を勤めるようになったのは、鎌倉後期における「一・二宮御斎神事」そのものの再編・整備と深く関わっていたことが推定され、それは現在にまで繋がる「一・二宮御斎神事」の本格的な成立でもあったということができようであろう。永富氏は、建武二年（一二三三）正月二十六日の大介藤原季道軍忠状⁽²²⁾では初めて「大介」を称していて、永富氏の地位はさらに上昇し、安定していったことがうかがわれる。

一方、武久氏に関してみると、永富（藤原）氏が武久名の知行を認められたことが史料的に確認できる最初は正安二年（一一三〇）十一月五日の法眼安堵状⁽²³⁾で、武久太郎新掾が初めて武久氏を名乗っている。この武久太郎新掾は「永富系図」⁽²⁴⁾などが指摘するように永富忠季のことと考えられ、永富名地頭の永富氏とは別の系統に属していて、この後南北朝初期にかけて季道―季有―季親（永富名地頭系永富氏）と、忠季―季幸（武久名地頭系永富（武久）氏）という二つの系統が併存することになった。但し、両者はともに守護厚東氏の守護代を勤めるなど、その政治的地位にさして大きな違いはなかったと考えられる。

しかし、延文元年（一二五八）十一月二十七日の（長門国守護）厚東武直書下⁽²⁵⁾で、武久四郎（季幸）が武久名は「根本地頭在庁」だとして、先例に任せ武役を勤めるよう命じられたのを機に、これ以後永富名地頭系永富氏は史料上から姿を消し、代わって武久名地頭系永富（武久）氏が専ら活躍することとなった。それは、同年（正平十一・延文元）の大内氏の長門進出、延文三年正月二日の守護厚東義武の敗走、そして正平十三年（一二五八）六月二十三日の大内弘世の長門国守護職就任（後述のように、大内弘世が室町幕府から長門国守護として認められるのは貞治二年のことである）⁽²⁶⁾などの時代の大きな転換と連動するものでもあったと考えられる。大内氏時代以後、永富氏は専ら武久氏として活躍することとなったのである。

この武久氏は、貞治二年（一二三三）十一月四日の大内氏奉行人連署奉書⁽²⁷⁾では「武久大介」、また貞治五年三月二十六日と年未詳七月十日の二通の大内氏奉行人奉書⁽²⁸⁾ではともに「武久介」と呼ばれ、永和元年（一二七五）六月十七日の室町幕府御教書⁽²⁹⁾でも「永富武久介」と呼ばれていて、長門国衙権力を代表する存在として位置づけられていたことが知られる。

こうした変化、すなわち永富氏から武久氏への転換と、武久大介・武久介などの呼称の成立は、守護大内氏による長門国支配の成立、さらにいえば守護権力による国衙機能をも吸収した長門国支配体制の成立と密接に関わっていたことが推定できる。それが何であったのかを具体的な形で示すのが、武久氏が「神事行事」職として史料上に初見する応永三十年（一四一三）二月六日の武久季道讓状⁽³⁰⁾である。

讓渡 藤原道祖次郎丸季安所
長州豊東南条武久名惣地頭職并神役国役等事

右、惣領職次在庁役者季道重代相伝所也、然之間相⁽³¹⁾副代々公驗・同証状等⁽³²⁾、嫡子道祖次郎丸季安永代讓与者也、事書一通別紙⁽³³⁾之在四

分一・六分一公役、同地下祭以下事、為^二武久名之内之事^一間、在
庁職神事行事并調所・細工所等得分仁不^レ可^レ混^二諸役^一候也、子細
事書在^レ之、無^二他妨^一知^二行之^一、名役殊者国役無^レ懈怠^一任^二先例^一
令^レ勤^二仕之^一、至^二子孫^一領掌不^レ可^レ有^二相違^一者也、仍為^二後証^一讓
状如^レ件、

応永參十年^{卯癸}二月六日

領主介藤原季道(花押)

この史料にはいくつかの注目すべき論点が含まれている。その第一は、
季道が嫡子道祖次郎丸季安に譲渡したのが「武久名惣地頭職」であって、
永富名ではないこと、すなわち季道は永富名地頭系永富氏ではなく武久
名地頭系永富(武久)氏だということである。⁽³¹⁾第二に、季道が「武久名
惣地頭職」とは別に「神役国役等」を嫡子季安に合わせ譲渡しており、
それが「在庁職神事行事并調所・細工所等」と記されていることから
知られるように、国衙在庁官人としての職掌に他ならないこと。そして
第三に、その具体的な内容が「在庁職神事行事」と「調所・細工所等」
の二つからなり、それが「神役・国役」と呼ばれていること(この場合
の「在庁職」は「神事行事」と「調所・細工所等」の両者を含むとも考
えられるが、ここでは差し当たり「神事行事」のみに関わるものとして
おく)、すなわち、武久氏が守護大内氏からその職掌として認められた
のが「神事行事」という「神役」であったと考えられることである。そ
して「国役」としての「調所・細工所等」というのも、もちろん中世前
期長門国衙権力機構の調所・細工所に系譜を引くものではあったが、そ
れは調所・細工所そのものというより、国衙祭祀を担う、その限りでの
職掌であって、「神事行事」と一体のものであったと考えられる。

また、武久氏のこうした職掌の確定や明確化にもなっており、武久名
の性格も変質していったようである。応永三十年十月十六日の頭阿打渡
状⁽³²⁾において、「当国一・二両社惣神事行事兼大夫介知行分御神役領、武
久名并所々法会饗田・大給田之内沽却地」が武久兵庫助(季道)に打ち

渡されているところから、それをうかがうことができる。武久名は従来
のような武久氏の単なる私的な所領ではなく、武久氏が神事行事を勤め
る、そのための財政的基盤として公的な所領の意味(＝神役領としての
武久名)を帯びるに至ったと考えられるのである。「武久介」の呼称の
成立というのもこうしたことと密接に関わっていたと考えることができ
よう。

では、武久氏が担うこととなった「在庁役」神事行事としての職務
内容とは具体的にどのようなものだったのか。まとまった形で記されて
いるわけではないが、比較的その内容がよく分かる事例として注目され
るのは、文明十三年(一四八一)四月の長州八社五堂御神事国衙衆出仕
注文⁽³³⁾である。この文書は、神事行事武久図書尉季榮が作成し二宮(大宮
司)宛に提出したもので、正月一日から十二月十三日に至る、一・二宮
以下の諸社で執り行われる年中行事(祭祀)に国衙や国衙衆がそれぞれ
何時、どのような形で関わるのかが詳細に書き上げられている。この中
で、「神事行事武久」は二ヶ所に記載されている。一つは、二宮で行わ
れる正月七日の白馬節会において、御馬七匹のうちの三番(一番は国衙
目代、二番は守護代、四番以下は国衙領の名)を勤めるといふもの、い
ま一つは、十二月十三日の御齋神事の際の衣絹九匹や綿その他色々の買
物代を国方から受け取り、買い整えることになっているといふものであ
る。⁽³⁴⁾前者は国衙官人としての神事そのものへの参加、そして後者は神事
のための準備＝二宮祭祀の条件整備と考えることができよう。

同様のことは文明十三年六月に一宮大宮司賀田貞国が作成した一宮御
神事年中記録注進状⁽³⁵⁾でも確認することができる。ここでは、八月十五
日における府中二宮への一宮の神輿渡御に際し、一番両社市渡、二番相
撲、三番楽頭に続いて、四番に「御神事奉行」の出仕(五番は流鏑馬十
番)があり、また十二月十二日の項には「御衣之絹自^二国衙^一神事奉行
方請^二取申之^一、至^二十四日夜^一、御衣色々仕立申、彼間国衙ヨリ所課在^レ之

と見える。二宮の場合と同様、一宮の神事そのものへの参加と御齋神事のための準備＝一宮祭礼の条件整備ということができる。要するに、これは先述した応永三十年の顕阿打渡状で武久氏が「当国一・二両社惣神事行事兼大夫介」と呼ばれていたことからもうかがわれるように、武久氏が国衙在庁官人として一・二宮両社で行われる国鎮守としての公的な祭礼全般のスムーズな遂行に責任を負っていたことを意味するものであり、文明十三年に武久季栄が長州八社五堂御神事国衙衆出仕注文を作成したというのも、武久氏のそうした地位と権限に基づくものに他ならなかったことを示すものといえるであろう。

ところで、武久氏が担った「神事行事」というこの職務の呼称は中世長門国に特有のもので、他の諸国にはまったくその類例を見出すことができない。しかし、その職務内容そのものは多くの国において共通して認められるところで、むしろ諸国に共通のものといえることができる。諸国一宮の祭礼と国衙との関係を一般的な形で整理すれば、それはおよそ次の三つにまとめることができる³⁶⁾。

その第一は、一宮の祭礼費用の国衙による支弁ないし補償で、一般的には①国衙による祭礼料田(免田など)の一宮への寄進や、②国衙領への祭礼料の賦課と徴収、③一國平均役による祭礼費用の調達、あるいは④在庁官人自身による負担などの多様な形態があり、しかも多くはそれらの組合せによって成り立っているというのが一般的であった。長門の場合についていうと、他の諸国の場合と同じく一部に①や②などが想定されるが、むしろ④をその基本としていたと考えられるところに他の諸国とは異なる大きな特徴があった。前稿でも引用した次の史料から、これをうかがうことができる。

(花押)

長門国二宮神事料内国衙下行物等事、毎年沙汰渡其足一条有^レ事煩^レ之間、及^レ神事違乱^レ之由社家依^レ令^レ申、以^レ山井別符正税^レ、宛^レ

年中之下行物^一、所^レ被^レ付^レ社家^二也、但御更衣并八月一日鎮祭以下之在庁役等者、如^レ元可^レ有^レ其沙汰^二也、向後止^レ国衙之使^一、社家致^レ其沙汰^一、可^レ全^レ神用^一之由、可^レ被^レ下^レ知大宮司^一者、国宣如^レ此、仍執達如^レ件、

建武元年七月四日

謹上 越前法橋御房³⁷⁾

左近将監(花押)

文中に見える「在庁役」というのがそれである。これに対し、第二は一宮祭礼への国衙の参加であって、これも一般的には①国司(目代)・在庁官人などが一宮神事に「参列」する場合と、②在庁官人などが神事そのものを神官・社僧などと共同で執り行う場合とがあった。その具体的な内容は、これまた国によって極めて多様で、①については基本的に次の三つのタイプがあった³⁸⁾。

第一類型：年中行事のうちの特定の大祭に国衙から使者(在庁官人)が派遣されるもの(下総香取社の三月神幸祭、常陸鹿島社の七月大祭、陸奥塩竈社の七月大祭など)。

第二類型：春と秋・冬ごろの年二度、国衙から使者(目代・在庁官人など)が定期的に派遣されるもの(駿河浅間社、信濃諏訪社、越後弥彦社、安芸厳島社、肥後阿蘇社など)。

第三類型：年間何度となく、多数の祭礼に国衙から使者が派遣されるもの(摂津住吉社、美濃南宮社、長門住吉・神功皇后社、筑前住吉社、豊後由原社など)。

②に関しては、諸国一宮にほぼ共通して行われたと考えられるものであるが、史料的に確認できるとくに顕著な事例として、出雲杵築社三月会、淡路伊弉諾社・伊弉冉社、長門住吉・神功皇后社、伊予大山祇社、筑前住吉社、豊前宇佐宮、豊後由原社などを挙げることができよう。

第三は、以上のような直接的な形ではなく、いわば間接的な関与というべきもので、神官・社僧の活動や年中行事の遂行を支えるための社領

(一円所領や免田など)が国衙からの寄進で整えられ、あるいは楽人を始めとする特定神官の祭祀活動を支える免田が国衙の責任で設定されるなど、その内容は極めて多岐にわたった。一国平均役による一宮の造宮・遷宮なども、祭祀の場の整備という点ではこれらと共通の性格を持つものであったと評価することができよう。また、一宮の祭祀を妨げる種々の乱暴狼藉を排除し、スムーズな神事の遂行ができるよう努めることも、一つの重要な機能であったといえる。

以上の点を踏まえて、改めて神事行事武久氏の職務内容を整理すると、一部に第一の④や第二の①・②を勤めるところも認められるが、それらを含め、国鎮守一・二宮の祭祀そのものがスムーズに遂行されるよう、国衙権力を代表してその執行に責任を負うというのが、その基本的性格であったと考えることができる。それは、言葉を換えていえば、国鎮守としての公的な祭祀執行のために国衙権力が担っていた機能が神事行事武久氏に凝縮、ないし特化される形で集約されたものであったということもできよう。

こうした特徴を持つ神事行事の登場が、さきにも指摘したように守護大内氏による国衙権力機能をも吸収した長門国支配の成立と密接に関わっていたことはいままでもないところと考えられる。そこで、以下、節を改めて大内氏の長門国支配とそれにもなう一宮制の変質、すなわち中世後期長門国一宮制の歴史的特質について考えてみることにしたい。

第二節 中世後期長門国一宮制の歴史的特質

観応の擾乱以来、室町幕府と対抗しながら周防国の平定を進めた大内弘世は、正平十年(一三五五)頃から隣国長門に進出し、延文三年(正平十三、一三五八)正月に守護厚東義武を豊前に敗走させるとともに、同年六月には南朝方から長門国守護に任命された⁽³⁹⁾。但し、敗走したとは

いえ、厚東氏の長門国に対する影響力はその後もなお維持されたようで、延文三年七月一日には厚東氏の奉行人と推定される政兼・信助の兩名が長門国守護領内の田地三町と屋敷一所を一宮に寄進し⁽⁴⁰⁾、また正平十九年(貞治三、一三六四)六月十三日には厚東義武自ら二宮権宮司に対し祈禱の精诚を求めている⁽⁴¹⁾。しかし、正平二十三年(応安元、一三六八)十二月十三日の厚東義武充行状を最後に義武・厚東氏は史料上から姿を消し、建武元年(一三三四)以来の守護厚東氏の歴史に終止符が打たれることとなった。

長門に進出した大内弘世は、正平十一年(一三五六)の九月二十日に二宮大宮司から送られてきた巻数に謝意を表し、いち早くその加護を求め⁽⁴²⁾るとともに、同年十月十六日には二宮座主に長州退治の祈禱を要請⁽⁴³⁾。また、翌年(正平十二)七月十三日には、長州の凶徒退治が達成されれば一宮の修造と臨時の祭祀を行い参詣すると伝えていて⁽⁴⁴⁾、大内氏が長門進出の当初から一・二宮両社、中でも守護所の所在地である府中二宮との関わりをとりわけ重視していたことがうかがわれる。正平十四年(一三五九)四月十日に大内弘世が二宮社領府中鯉河以下の敷地を二宮大宮司に安堵するとともに、同日付で大内氏の奉行人が、府中二宮領百姓等の犬懸以下の公事を先例に従い免除すると守護代に伝えている⁽⁴⁵⁾も、このことを示すものといえよう。

大内弘世は貞治二年(一三六三)の春にわかにな上洛して幕府に降り、改めてすでに掌握していた周防・長門両国の守護職に任じられ⁽⁴⁶⁾、ここに大内氏の滅亡まで続く守護大内氏による防長両国支配が本格的に展開していくこととなった。それまで厚東氏の支配下にあったと考えられる武久氏に対し、大内氏が発給した現存最古の文書も同年十一月四日の大内氏奉行人連署奉書⁽⁴⁷⁾で、新大夫国清と権大宮司国光が相論している。二宮祭礼座敷と伝馬打渡前後上下に関する先規を、起請文を以て注進するよう武久大介(秀幸)に命じている。この文書は、前節でも指摘したよう

に武久氏が「武久大介」・「武久介」などとして見える最初のものであり、かつ武久氏が「神事行事」的な職務を遂行したことを示す初見史料としても注目されるところで、守護大内氏による長門国支配の成立がこれらの問題と表裏一体の關係にあつたことをうかがわせる。

中でもとりわけ注目されるのは、大内氏が初めて武久氏と關係を持ったこの貞治二年から、史料上に「神事行事」の語が初めて現れてくる応永三十年（一四一三）までの間の武久氏の活動である。この時期の武久氏關係文書はさきの貞治二年のもの（仮に史料aと称す）を含め、わずか四通が残されているに過ぎないが、その内容には極めて注目すべきものがある。残り三通の内容を摘記すれば、それはおよそ次の通りである。

〔史料b〕 貞治五年（一三六五）三月二十六日大内氏奉行人奉書⁽⁵⁰⁾。武久

介（秀幸）に対し、法花寺孫三郎と左近太郎が刀傷の狼藉を行うため未だ神事が行えないとして、先例に従って両方に祓えの沙汰を致し、大小の神事を勤めさせよ、もし祓えが延引するようであれば所職を改め、殊なる沙汰を行うと両狼藉人に相触れよと命じる。

〔史料c〕 年未詳（貞治五年ころ）七月十日大内氏奉行人奉書⁽⁵¹⁾。武久介（秀幸）に対し、神事帳の番定を進めるので、先例に従い在庁官人中に催促せよと命じる。

〔史料d〕 永和元年（一三七五）六月十七日室町幕府御教書⁽⁵²⁾。永富武久介（秀幸カ）に対し、長門国分寺雜掌が訴えている二宮の造営段錢を停止するよう諭旨が下されたとして、催促を止めるよう命じる。

この史料dに続く武久氏關係文書が前節で引用した応永三十年二月六日の武久季道讓状で、この間約四十年が空白となり、史料a～dと応永三十年武久季道讓状以下に見える「神事行事」武久氏とがどのようにつながるのが必ずしも明確でないが、いくつかの要因を重ね合わせて考えると、一定の推測を行うことは可能であろうと思われる。

そうした意味において、まず以てに注目されるのは、史料a～dの時

期と応永三十年武久季道讓状以下の時期とでは武久氏の職務内容に大きな違いが認められることである。史料b・cにいう「神事」が一・二宮のいずれに関わる事柄なのか明確でないが、そのいずれかであるのは間違いないところであろう。この点を踏まえて考えると、史料aは二宮の祭礼における座席順などの祭礼の進め方に関わる問題、bは一・二宮などの神事の妨げとなる狼藉人の排除、cは在庁官人からの祭礼費用の調達、そしてdは二宮の造営費用の徴収の問題とまとめることができる。それに、ここには示されていないが、前節で指摘した永仁三年八月五日の関東御教書に見える「一・二宮御齋神事」、とくに更衣の調達に武久氏がこの前後を通じて引き続き関わっていたことは疑いのないところであるから、これを合わせ考えると、武久氏が担う職務は極めて広範囲に及び、それは前節で指摘した「諸国一宮の祭礼と国衙との關係」の全般に及ぶものであったということが出来る。

これに対し、応永三十年の武久季道讓状以下に見える「神事行事」としての武久氏の職務内容は極めて限定的で、これまで前節で指摘したように「国衙在庁官人として一・二宮両社で行われる国鎮守としての公的な祭礼のスムーズな遂行に責任を負う」、ないし「国鎮守一・二宮の祭礼そのものがスムーズに遂行されるよう、国衙権力を代表してその執行に責任を負う」というものであったといえる。

問題は、前者から後者へのこうした変化がなぜ生まれたのか、いったいそれは何を意味しているのかということにある。このことについて考える上で注目される第一は、史料dから応永三十年の武久季道讓状まで、すなわち永和元年（一三七五）から応永三十年（一四一三）までの間が守護大内氏による長門国の国衙機能の吸収と再編成の時期に当たっていたことにある。

鎌倉後期のモンゴル襲来以後、とくに南北朝期における守護厚東氏の登場にともなう長門国衙のあり方はすでに大きく変質しつつあったと

考えられるが、守護大内氏の登場によってそれは一挙に加速され、そして一定の決着が図られることとなった。永和四年（一三七八）十一月二十一日の長門国留守所裁許状写を最後に留守所が史料上から姿を消すのは、その最も象徴的な出来事といってよく、この前後を通じて守護大内氏による国衙機能の吸収とその再編成が推進されていった。その画期をなすと考えられるのは、一三七〇年代における室町幕府による段銭賦課・免除権の獲得とも関わって、守護大内氏が独自の段銭奉行を設置して段銭の徴収に当たったようになったことに求められるであろう。長門における大内氏段銭奉行の史料上の初見は次に掲げた嘉慶二年（一三二八）五月十八日の大内氏奉行人連署奉書である。

長門国符伊調嶋大宮司申、賀茂造替并公家進段銭事、一二両社領既被_レ成_二御教書_一、免許上者、八社同可_レ被_レ閣之旨、各訴訟之、当社為_二随_一之間、御沙汰落居程者、可_レ被_レ止_二催促_一之由候也、仍執達如_レ件、

嘉慶二年五月十八日

沙弥（花押）
（森智高）
沙弥（花押）

段銭奉行御中

本文書は、一・二宮両社に止まらず特定の八社を別格として扱う長門国八社五堂体制の成立をうかがわせる初見史料としても注目される点があるが、その点は後ほど改めて触れることとし、ここでは段銭奉行の存在に注目したい。さて、本文書の宛所は「段銭奉行」とあるだけで、それがどのような実態を持っていたかは明らかでない。しかし、段銭の徴収・免除そのものはすでにこれ以前から行われていて、とくに注目されるのは、永徳三年（一三八三）十二月六日と至徳二年（一三八五）四月八日の二通の大内氏奉行人連署奉書において、ともに伴田彦次郎入道・福江勘解由入道（盛氏）の兩名に対し二宮の段銭徴収が停止されていること、これに対し同じ至徳二年四月八日と同年七月二日の二通の大

内氏奉行人連署奉書では、ともに小野（伊豆）入道に対して一宮への段銭徴収が停止され、あるいはすでに徴収した段銭の返却が命じられていることである。そして、さらに注目されるのは、応永元年（一三九四）十月二十七日の大内氏奉行人連署奉書に次のように記されていることである。

伊勢造管段銭一宮領分事、任_二御教書并度々奉書之旨_一、被_レ閣之、然者可_レ被_レ止_二催促_一之由候也、仍執達如_レ件、
貞範（花押）
重貞（花押）
道珠（花押）
良智（花押）

豊西郡段銭奉行御中

段銭奉行が郡単位に置かれ、一宮からの段銭徴収・免除は豊西郡と奉行の責任とされたのであった。そうであれば、二宮は一宮の豊西郡とは異なり豊東郡に属するから、豊東郡段銭奉行の管轄下に置かれたということになる。そこでそうした目でいま一度さきの奉行人奉書を見てみると、二宮に関しては伴田彦次郎入道・福江勘解由入道（盛氏）の兩名、そして一宮に関しては小野（伊豆）入道という、それぞれ別の人物が段銭の徴収に関与していることが分かる。以上のことから、小野（伊豆）入道は豊西郡段銭奉行、そして伴田彦次郎入道・福江勘解由入道（盛氏）の兩名は豊東郡段銭奉行であり、従ってまた大内氏の長門国段銭奉行は少なくとも永徳三年までに郡単位で成立していたと考えることができるということになる。

このうち、福江盛氏に関してはすでにこれ以前の史料にその存在が確認でき、永和四年四月十六日の大内氏奉行人連署奉書では、福江左衛門尉（盛氏）・永久左近将監の兩名に対し、長門国府分の高麗渡り水手役が免除されているとして、二宮近辺の異国水手役徴収停止が命じられて

いる。また、同年八月二十五日の長門一宮棟札銘⁽⁶³⁾では、大内弘世が願主となつて造立した一宮住吉社楼門の造営奉行の一人として、陶山弘高・幡生忠勝とともに「福江勘解由左衛門尉藤原盛氏」が見える。このように、福江盛氏が一・二宮両社に関わっているところから見ても、未だこの段階では豊東郡段銭奉行には任じられていなかったことが推定できる。留守所の史料終見である永和四年から、段銭奉行の活動が確認できる永徳三年までの間に、守護大内氏の長門国段銭奉行は成立したと考えることができるのである。

ところで、長門国における段銭の賦課と徴収そのものはすでに永和四年以前から始まっている。管見に及んだ範囲ではあるが、長門国における「段銭」の史料初見は応安六年（一三七三）十一月二十日の後円融天皇繪旨⁽⁶⁴⁾で、造営段銭と称して二宮社が長門国分寺に違乱をなすのを停止するよう、西大寺長老興泉上人に命が下されている。注目されるのは、この繪旨から二年後の永和元年に、この問題と関わってさきに史料dとして紹介した室町幕府御教書が永富武久介に宛てて発せられていることである。国衙在庁官人武久氏が国鎮守二宮社の造営費用ということでの徴収に関わっていた一国平均役が、新たに「段銭」として捉え返され、そしてその徴収権も永徳三年頃までには武久氏から郡単位の段銭奉行の手へと移っていったのであった。

以上、国衙権力機能の最も重要な一角を構成する徴税機能が、段銭奉行（後には郡奉行・郡司なども称された⁽⁶⁵⁾）という独自の新たな組織の編成を通じて守護大内氏権力の中に組み込まれていったことを指摘したが、しかしこうした動きは徴税機能にのみ止まるものではなく、守護代・小守護代制という基幹的な地域支配権力機構の整備を通して国衙権力機能が守護権力のもとに吸収・再編成されていったのはいうまでもない。そして、こうした守護大内氏による国衙機能をも組み込んだ長門国支配権力機構の整備にもなつて、かつて武久氏が国衙在庁官人として担っ

ていた広範囲な機能（史料a～dなどに示される）の一部が削減・縮小され、「国鎮守一・二宮の祭礼そのもののスムーズな遂行」という、極めて限定された内容を持つ「神事奉行」へと特化されていくことになつたと考えられるのである。

神事奉行武久氏の成立に至る、その職掌の変化（＝特化）と再編成について考える上で、いま一つ注意しておく必要があるのは山田貴司⁽⁶⁶⁾氏が提起した「別奉行」の問題であり、これが第二の論点ということになる。周防国について分析を行った山田氏は、およそ次のような点を指摘している。

一、室町幕府にならつて、特定の有力寺社ごとに担当奉行人を配置した大内氏の「別奉行」は、大内義弘期の明徳二年（一三九一）の興隆寺から始まり、大内盛見期の応永十年（一四〇三）前後には周防山口の氏寺・菩提寺を中心に広がりを見せていて、この頃に制度的な確立を見たと考えられる。

二、その人的構成は大内氏奉行人や守護代クラスの人物から選出されていて、奉行人・守護代等の役職と兼務するものであった。

三、別奉行の機能・役割は、殺生の禁断や違反者の処罰などの検断機能に加えて、相互間の文書の伝達と副状の発給、寺社の申請報告と吹挙状の発給、大内氏の意志施行とその徹底などで、これらは本来、守護代や郡代が有していたものであり、各寺社領という限定的な形で別奉行に移管されたものと考えられる。

四、別奉行設置の目的ないし背景としては、その役割を高く評価する各有力寺社ごとに別奉行を設置し、大内氏と寺社相互間のコンタクトの効率化を図ることでの経営障害を取り除き、仏神事の興隆を図り、大内氏領国における各寺社の精神的・経済的・政治的・文化的役割をスムーズに發揮させ、大内氏の寺社政策の実現をより有効に推進しようと意図したところにあつたと考えられる。

また、山田氏の問題提起を受け止めながら、大内盛見期の大内氏分国支配システムの検討を行った藤井崇氏⁽⁶⁷⁾は、盛見期の長門一宮政策という観点から山口奉行人中村専阿の具体的な活動内容について考察を行っている。しかし、山田・藤井両氏とも長門国の「別奉行」そのものには踏み込んだ検討を加えておらず、その実態は依然として明確になつたとはいえない。史料的な制約もあつて、その全体像を明らかにすることは容易でないが、両氏の研究成果に学びながらいくつかの点を指摘し、今後の検討に備えることとしたい。

長門国に別奉行が存在したこと自体はすでに山田氏の指摘するところであるが、しかし周防国と違って、「寺奉行」「当山奉行」「御社奉行」「寺社奉行」などという明示された形で史料上に確認できるわけではない。山田氏が指摘した別奉行の機能(三)などに照らして、特定寺社を担当する奉行人の存在からこれを推測する方法によらざるを得ない。そうした観点から、前稿では応永・永享年間の中村専阿と森下重家(浄蔭)の二人が別奉行だと推定した。しかし、この理解は不十分であつて、藤井氏が専阿の子息であろうと推定した中村重方を加えた、この三人を長門国の別奉行として理解するのが妥当であろうと考えられる。

山口奉行人中村専阿が長門国の別奉行としての相貌を持つて登場してくるのは応永十四年(一四〇七)と推定される年末詳九月十七日の中村専阿書状写⁽⁶⁸⁾において、一宮大官司に対し、吉母公文職が社家に返付されたことを祝い、「御奉書事者、任^二先年例^一、自^二守護方^一可^レ被^二書出^一候」と伝えている。本文書は、それまで周防国のみに関わつていた専阿が長門国と関わりを持った最初であり、かつ山口奉行人として単独で長門一宮に書状を出している点が注目される。但し、この書状にもあるように、翌日付で小守護代陶盛長と推定される治部少輔が、一宮大官司に対し「長門国一宮領吉母公文真鍋藤五事、依^レ為^二罪科仁^一、所職名田以下雖^レ被^レ闕^二所^一、為^二御神領^一之間、於^二彼所職名田等^一者、任^二先々

法^一、被^レ返^二付社家^一、然者可^レ被^レ致^二御祈禱精誠^一之由候也、仍執達如^レ件」との大内盛見の命を奉じた奉書を出して、未だ別奉行としての性格が明確とはいえない。

専阿が再び長門国関係の史料に登場するのは応永二十五年(一四一八)八月五日の大内氏奉行人連署奉書写⁽⁷⁰⁾で、これ以後応永三十一年(一四二四)と推定される年末詳三月八日の中村専阿書状写⁽⁷¹⁾まで連続して、集中的に現れてくる。この時期の専阿は実務担当の大内氏奉行人として、また単独で一宮及び二宮⁽⁷²⁾に関わる問題の処理に当たつていて、この時期の専阿が別奉行としての地位にあつたことは疑いないところと考えられる。これらのことから、長門国の別奉行は応永十四・二十五年の間に成立したといえるであろう。その具体的な時期は明らかでないが、藤井氏が大内盛見の第Ⅱ期(在京、一宮優遇政策期)として区分した応永十九年(一四一二)に一つの画期を求めることができるのではないだろうか。

専阿が退任⁽⁷³⁾した後、その跡を襲つたのは森下重家(浄蔭)⁽⁷⁴⁾と中村重方の二人で、両名とも応永三十三年(一四二六)十二月三十日の大内氏奉行人連署奉書⁽⁷⁵⁾から始まつて、森下重家(浄蔭)は永享十二年(一四四〇)と推定される年末詳十月二十九日の飯田秀家書状写⁽⁷⁶⁾、中村重方は永享九年(一四三七)七月二十四日の大内氏奉行人連署奉書⁽⁷⁷⁾まで、それぞれその活動の跡をたどることができる。しかし、嘉吉の変が起こつた嘉吉元年(一四四二)以後は明確な形で別奉行の存在を確認することができず、別奉行は置かれなかったのではないかと考えられる。以上のことから、ここでは差し当たり長門国の別奉行が盛見の在京期(藤井氏の指摘する盛見の第Ⅲ期、防長・北九州で活躍した時期)からは中村専阿に代わつて森下重家(浄蔭)と中村重方の二人がその跡を継ぎ、次の大内氏当主持世期の永享末年まで存続したと考えることとしたい。

さて、次に考えなければならないのは別奉行の存在形態と機能についてである。この点で、まず以て注意しておく必要があるのは、すでに指摘したことからも明らかのように、長門国の場合は周防国などと違って特定の有力寺社ごとに設けられたわけではなく、一・二宮両社を一括して対象とした、ということである。それは、神行事武久氏が一・二宮両社の祭礼全般の遂行に責任を負っていたことに対応するものであり、こうした宗教構造や大内氏の宗教政策（中世後期の長門国一宮制）の反映でもあったと考えることができよう。⁷⁸そしてこのことは、長門国の場合、一・二宮両社以外の個別有力寺社を対象とする別奉行が存在した徴証を見出しえないことも密接に関わっていて、その点で周防国の場合とはその存在形態に大きな違いがあったと考えなければならないということになる。

しかし、別奉行が担った機能という点では本質的な違いが認められず、山田氏が指摘した「文書の伝達と副状の発給、寺社の申請報告と吹挙状の発給、大内氏の意志施行とその徹底など」がその主たる機能であったと考えられる。但し、山田氏の指摘とは、次の二点で異なる。その一つは、長門の場合、少なくとも史料的には検断機能が認められないこと、二つに、山田氏は本来、守護代や郡代が有していた機能が別奉行に移管されたとしていて、確かにそうした側面も認められるが、むしろその上位機関として機能したところにこそ、その基本的性格があったと考えられることである。大内氏当主の側近として直接大内氏当主と一・二宮をつなぐパイプ役として機能したところに、その特徴があったと考えるべきものであろう。

なお、前稿での中村専阿に続いて大内盛見・持世期の森下重家（浄蔭）について検討を行った藤井氏は、彼を別奉行と捉えることを非とし、「特務奉行」としての「一宮造営奉行」と捉えるべきことを指摘している。⁷⁹しかし、この理解には次の三点で従いがたい。まず第一に、森下重家

（浄蔭）の活動内容には確かに藤井氏が指摘するように一宮造営関係のものも認められるが、しかし正長二年（一四二九）三月二十一日の係争地の一宮大宮司への返付・安堵や永享十一年（一四三九）十一月十九日の一・二宮両社への段銭免除通告（二通⁸⁰）など、一宮の造営とは直接関係のない種々の問題にも関わっていて、これを一宮のみの、ましてや「造営奉行」とは一括できないこと。第二に、藤井氏は森下重家（浄蔭）のみを取り出して検討を加えているが、中村重方も浄蔭と並ぶ一人の奉行であったと考えられ、この重方の場合も浄蔭の場合と同様、一宮の造営以外の問題にも関わっていて、藤井氏が前稿で検討を行った中村専阿の場合を含め、その理論的整合性に欠けることが問題となる。そして第三に、藤井氏は浄蔭らが「半永久的」にその地位にあったのではなく、「特殊で特定の目的を持った実務を時限的にこなし、それが終了すれば通常職務（側近奉行人：井上）に復す」ものであったことを根拠として、「いわば『特務奉行』とでも総称しうる職制のうちの一つ」であったとするが、こうした理解は明らかに事実と反しているといわなければならない。右にも指摘したように、藤井氏のこうした理解は浄蔭の職務を「一宮の造営」に限定したところから生まれた錯誤といわなければならない。実際には奉行人の一人としての職務を遂行しながら、一・二宮担当奉行として活躍したのであり、その職掌は中村専阿から森下重家（浄蔭）・中村重方へと継承されることによって、応永・永享年間を通じて継続的に維持されたと考えなければならないであろう。

以上、山田・藤井両氏の研究に導かれながら守護大内氏と一・二宮とのパイプ役として機能した別奉行について検討を進めてきたが、さきにも指摘したようにそのあり方は周防における有力寺社ごとに設けられるそれとは大きく異なっていて、果たしてこれを「別奉行」と呼ぶべきかどうか不明確ではない。そして重要なことは、こうした長門国における特異な別奉行のあり方が周防国などとは異なる長門国独自の宗教構造と

密接に結び合っていたと考えられることである。すなわち、長門国における特異な「別奉行」のあり方は、「神事行事」というこれまた長門国にのみ認められる独自の職掌と表裏一体の関係にあり、それらはともに守護大内氏のもとで整えられた長門国の祭礼構造（＝長門国一宮制の再編成）に対応するものであったと考えられるのである。では、その祭礼構造の大内氏による再編成とは具体的にどのようなものだったのか。これが「神事行事」武久氏の成立について考えるべき第三の、そして最も重要な論点ということになる。以下、簡単にその概要を眺めておくこととしよう。

平安末・鎌倉期の中世前期における長門国一宮制関係史料は著しく制約されていて、祭礼構造の実態を明らかにするのは容易でないが、他の諸国の事例をも参照しながら、それらが南北朝・室町期以後の中世後期への移行の中でどのように変化していったのかを考えることとする。

長門国における中世前期から後期への移行にともなう祭礼構造の変化という点で、最も重要かつ特徴的なのは祭礼の場所の変化、すなわち中世前期には一宮住吉社を中心とするものであったと考えられるのが、守護所の所在地でもある長門府中・二宮を中心とするものへと移行したこと、またいま一つにはこれにともなって一・二宮両社合同の祭礼システムが整えられたと考えられることである。この二つは表裏一体の関係にあり、それが中世後期における長門国一宮制の最も基本的な特徴となったものであった。こうした変化が具体的な形で史料上に確認できる最初は『道行きぶり』応安四年（一三七一）十一月条で、「十二月の一日より十五日まで一宮の御神此神功皇后宮におはしまして、神事侍る」と見える。十二月は「本朝専一の政」として中世前期以来、一・二宮両社にとつて最も重要な年中行事の一つとされた御齋神事が行われる時期で、この期間に一宮の祭神が二宮に出かけるなどというのは本来の一宮制（中世前期の一宮制）では考えがたいところであり、これは長門国一宮制の変

質にともなう変化であったと考えなければならぬ。

では、それは何時、どのようにして生じたのか。残念ながら、直接このことを示す史料は残されておらず、間接的な形で類推によらざるを得ないが、前稿でも指摘したように、例えば一宮の造宮をめぐる、南北朝初期に至ってもなお中世成立期以来の伝統的な造宮形態が追求され続けたことなどから考えて、少なくとも南北朝初期までは本来の一宮を中心とする祭礼構造が維持されたのは疑いないところであり、守護厚東氏から大内氏の時代、とりわけ守護大内氏による長門国支配の成立にともなってこうした転換が起こったと考えるのが妥当だといえよう。守護大内氏による長門府中に拠点を置いた長門国支配の成立とその大内氏による二宮（貞治六年）、ないし一宮（応安三年）の造宮遷宮などを一つの具体的な契機として、長門府中と二宮を中心とする祭礼構造へと転換していったと考えられるのである。

守護大内氏のもとで再編成された中世後期長門国一・二宮の祭礼構造に関しては、ともに文明十三年（一四八一）六月に作成された一宮御神事年中記録注進案写・大内政弘御神事証判状、及び同年四月に神事行事武久季榮が作成した長州八社五堂御神事国衙衆出仕注文から、その概要をうかがうことができる。表（1）～（3）はそれぞれその内容を摘記したものであるが、ここからおおよそ以下のような点を指摘することができる。

一、一宮・二宮にはそれぞれの末社も含めた独自の祭礼体系が構築されており、当然のことながら各神社固有の仏神事がそれぞれ独自に実施された（一宮における正月二十～二十六日の御狩神事、八月十・十一・十三日夜の田楽舞、大晦日の和布疋神事や、二宮における二・八月彼岸の七日間社僧参籠・七日間神楽、三・七・十一月各一日の八幡・厳島・惣社祭、十一月の奥津・平津両嶋祭など）。また、正月七日の白馬節会や同十四日夜の踏歌節会、同十六日の歩射

表1 中世後期の一宮年中行事

月	日	行事名	備考	月	日	行事名	備考	
1	1	御供 吉母若宮御供	在庁官人所課	3	8	薬師講会 若宮殿神宮寺講会		
	2	御供 若宮講会			4	1	御供・神楽 若宮殿講会	在庁官人出仕
	3	御供 神宮寺修正会 若宮御供			8	薬師講会 若宮殿神宮寺講会		
	4	御供 吉母毘沙門堂修正会			初卯 同夜	御供 神楽節会 七十余社御前御供	両社出仕 在庁官人・国雑色以下所 課	
	5	御供 神宮寺修正会			中卯	御供・神楽 若宮殿御供		
	6	御供 若宮殿神宮寺修正会			吉日	和布苅り(瀬祭)	赤間関竹崎浦にて	
	7	御供 大歳歩射 若宮殿御供 白馬節会			5	1	御供・神楽 若宮殿講会	
	8	御供 神宮寺薬師講会 若宮殿神宮寺講会			5	御供 武者殿神楽 若宮殿御供 競馬・流鏝馬 大歳・貴船神事		
	9	御供 神宮寺修正会			8	薬師講会 若宮殿神宮寺講会		
	10	御供 歳山神事 吉母疫神御供			6	1	御供・神事 若宮殿神楽 薬師講 若宮神宮寺講会	在庁官人所課
	11	御供 御祈祷始大般若經 新福寺修正会			15	神楽 若宮殿御供		
	12	御供 神宮寺修正会			28	御祓河神事 末社杉森神前神楽	社官悉く西海出仕	
	13	御供 御祈祷大般若經結願			晦日	夏越祭礼 御供・神楽	神輿宿院殿に神幸	
	14	御供 神宮寺修正会 踏歌節会 神楽始	在庁官人出仕		7	1	御供・神楽 若宮殿神楽講会	
	15	御供 武者殿遊神事 若宮殿歩射			7	織女祭 若宮殿祭礼	神輿殿に神幸	
	16	御供 歩射役神事			8	薬師講 若宮殿神宮寺講会		
	17	御供 神楽節会 国歩射	守宮司にて、両社社官出 会		13	講会		
	18	御供 御祈祷機法	長福寺より社参		14	御供 若宮殿神宮寺講会		
	19	御供 神楽			15	御供 若宮殿講会		
20～26	御狩神事		下旬	御鼓狩神事				
2	1	御供 神楽 若宮殿講会	在庁官人出仕	8	1	御供・神楽 若宮殿神楽・講会	在庁官人出仕	
	8	薬師講会 若宮殿神宮寺講会 彼岸入御供 如法經奉納 彼岸入吉母若宮講会	修禪寺より	8	薬師講会 若宮殿神宮寺講会			
	15	講会		9	行事役神事			
	吉日	御祈祷		10	行事役神事 田楽舞			
3	1	御供・神楽 若宮殿講会		11	行事役神事 田楽舞			
	3	御供 若宮殿神楽 大歳・貴船神事 若宮殿御供 神事	惣社にて、両社出仕	12	行事役神事・御供 神楽 若宮殿御供	正分役人社参 行事役		
	同夜			14	御供・神楽 末社串崎宮御蔭神事 御供・神楽	本社神人悉く出仕		
			15	放生会 御供・神楽	社官悉く二宮に供奉、神 輿宇都宮に神幸、正分 役社参			
			16	御輿上御供				

月	日	行事名	備考	月	日	行事名	備考
8	彼岸入	神楽 若宮殿御供・神楽 妙見祭礼御供	七日間	11	中卯	御供・神楽 若宮殿御供 七社以下祭	
	中日	講会 夷祭御供・神楽			18	安成村末社若宮殿神事	
9	1	御供・神楽 若宮殿講会・神楽			21	大歳神事	
	8	薬師講会 若宮神宮寺講会			24	大師講会 若宮殿神宮寺講会	
	9	御供・武者殿神楽 大歳・貴船神事 若宮殿・四宮・福太夫殿神殿 国分寺所課	両社社官・在庁官人出仕		25	日出・大歳神事	
	同夜			吉日	山神祭		
	15	御供・神楽		12	1	御供・神楽 御斎会鎮祭 若宮殿神宮寺講会	夜／在庁官人出仕
	16	御夷神事、御供・神楽・相撲・ 流鏝馬			2	薬師講会	
	夜				6	御斎会鎮祭	
	24	若宮殿神事 武者殿神楽			8	当社參籠	神官悉く
	25	吉母若宮殿放生会	神輿浜宮宿院殿神幸、一 宮・吉母神官出仕		9	御神蘭用意	
	28	末社吉永庄神事	一宮社官出仕		10	御神蘭用意	
29	吉母大將軍・黒嶋御供・神楽		11		御神蘭用意 檢非違使祭 七社祭 田尻宮祭 百太夫殿祭		
10	1	御供・神楽 若宮殿神楽講会	在庁官人所課		12	神事 御衣絹請取	守宮司に両社惣命婦・命 婦・御子出仕
	8	薬師講会 若宮殿神宮寺講会			13	御供	
	初亥	御供・神楽 疫神祭			同夜	守宮司・御斎殿・武者殿神事	
	12	大歳祭			14	神事	
	13	妙見神事御供・神楽			同夜	御衣運送雜使到来	
	16	清太夫殿祭		15	御衣替神事		
	18	貴船祭		16	守宮司に出仕	両社大宮司	
	25	大歳祭		夜			
11	1	御供・神楽 若宮殿講会		17	大歳祭		
	初卯 同夜	御供 神楽 七十余社祭	両社社官・在庁官人出仕	17～19	吉母大歳祭神事		
				晦日 同夜	宮中御始煤掃神事 和布茹神事	隼人奥竜宮城池にて	

表2 中世後期の二宮年中行事

月	日	行事名	備考	月	日	行事名	備考	
1	1	御供 御鏡 白散 今宮殿祭 朔幣	年末29日に御祓出仕 大夫介・権介、陪從・ 両庁守 公人、国雑色、 侍、御厨出仕	1	17	守宮司にて国歩射	両社(社官出仕)	
	同夜				夜			
	2	御供	晦日に御祓出仕		18	神宮寺心経会		
	3	御供 大宮司方に社官列參	1日に御祓出仕	24	神宮寺御講			
	4	御供		2	1	御供・神楽 朔幣	大夫介・権介出仕	
	5	御供			同夜	御祓 御供・神楽 七日間社僧參籠 七日間神楽		
	7	御供 白馬節会	5日に御祓出仕		彼岸			
	8	修正会		24	神宮寺御講会			
	11	御供		3	1	御供・神楽 朔幣	大夫介・権介、国雑色、 侍、御厨出仕	
	13	踏歌節会	大夫介・権介出仕		同夜	八幡・巖島・惣社		
	夜				3	御供・神楽 大宮司方に社官列參 惣社宮神楽 惣社宮御供	1日に御祓出仕 両社大宮司(出仕)	
	14	踏歌節会 神楽始	大夫介・権介出仕		同夜			
	15	御供・神楽		4	1	御供・神楽 朔幣	大夫介・権介出仕	
	16	歩射御供・神楽 大宮殿・若宮殿歩射	14日に御祓出仕		初卯	御祓 御供・神楽	丑日に出仕	

月	日	行事名	備考	月	日	行事名	備考	
4	中卯	御鎮祭 御祓 御供・神楽 新御供	丑日に仕出	9	24	神宮寺御講		
	同夜	一二両社御神楽	大夫介・権介、両庁守公人、侍、御厨出仕		10	1 同夜	御供・神楽 朔幣	大夫介・権介出仕
	中寅夜	浜大夫殿祭 南大夫殿祭 夷三郎殿祭			3	御供 大宮司方に社官列参	1日に御祓出仕	
	吉日	年中御供御菜	赤間関竹崎浦にて		亥日	御供	酉日に御祓出仕	
	24	神宮寺御講		24	神宮寺御講			
5	1 同夜	御供・神楽 朔幣	大夫介・権介、両庁守公人、侍、御厨出仕	11	1 同夜	御供・神楽 朔幣	大夫介・権介、(両庁守公人)国雑色、侍、御厨出仕	
	5	御供・神楽 新御供 大宮司方に社官列参	3日に御祓出仕			八幡・巖島・惣社		
	24	神宮寺御講			初卯	御供・神楽	丑日に御祓出仕	
6	1 同夜	御供・神楽 朔幣	大夫介・権介出仕		中卯	鎮祭 御供・神楽 新御供	丑日に御祓出仕	
	5	御供・神楽	3日に御祓出仕		同夜	両社御神楽役人出仕	大夫介・権介、両庁守公人、国雑色、侍、御厨出仕	
	15	御供・神楽	13日に祇園御祓出仕		中寅夜	浜大夫殿御祭 南大夫殿祭 夷三郎殿祭		
	24	神宮寺御講			15	御神楽		
	28	夏越御祓			16	御神楽		
	晦日	夏越御供・神楽 夏越御祭礼 国衞撫物 若宮殿御供	神輿(神幸) (国衞より)		23	地主大将軍御祭		
	7	1 同夜	御供・神楽 朔幣		大夫介・権介、(両庁守公人)侍、御厨出仕	24	神宮寺御講	
7		八幡・巖島・惣社 七夕御供・神楽		同月	奥津・平津両嶋祭 末社疫神祭 末社諏訪大明神御祭 末社三嶋大明神御祭			
24		神宮寺御講		12	1 同夜	御供・神楽 御斎鎮斎 朔幣	大夫介・権介出仕	
8	1 同夜	御供・神楽 放生会鎮祭 朔幣	大夫介・権介出仕		5	末社大歳祭		
	10	行事所課	神官役		7	御斎鎮斎 社官参(16日まで)		
	12	御菌菌御祓			10~12	三箇日散供		
	13	獅子舞			12	内殿御戸開 斎	両社命婦・諸役人等	
	14	御菌菌御供 内饗出仕			13 夜	斎殿武者殿御神楽		
	15	放生会御供・神楽 宇都宮御幸	13日に御祓出仕		14 夜	惣社宮に税所方勅使(出仕)		
	17	行事所課	神官役		15	勅使より御神宝物請 取 大潮所課 御更衣神事 新御供	13日に御祓出仕	
	彼岸	御祓 御供・神楽 七日間社僧参籠 七日間神楽			16 夜	斎殿にて両社大宮司 悦申		
24	神宮寺御講		24		神宮寺御講			
9	1 同夜	御供・神楽 朔幣	大夫介・権介、(両庁守公人)、侍、御厨出仕	晦日	御祓 煤掃御供・神楽			
	9 同夜	御供・神楽 大宮司方に社官列参 両社神官・名僧・国衞衆(出仕)	7日に御祓出仕					

表3 中世後期の八社五堂御神事国衙衆出仕一覧

月	日	行事名	出仕内容等	備考
1	1		8社(一宮・二宮・天神宮・八幡宮・春日・巖島・乳母屋・杜屋)へ出仕 大夫介・権介・陪従、両庁守公人・国雑色・侍・御庁出仕	一宮・二宮
	7	白馬節会	一宮・二宮・天神宮・守宮神に馬を引く	国分寺(近年懈怠)
	13	踏歌節会		二宮
	14	踏歌節会	一宮・二宮・天神・惣社・守宮神出仕	一宮
	17	守宮神にて国歩射		一宮末社
2	1		8社へ出仕	
	4	惣社宮にて祈年祭	国の種子	
3	1		8社へ出仕	
	3	諸神会御神事	惣社宮・一二宮両社大宮司方へ在庁官人・供僧・名僧悉く出仕	光富名
4	1		8社へ出仕	一宮
	4	風祭神事		福江より国方下地
同月		和布刈瀬祭神事		国方
	初卯		8社へ出仕	
	中卯		8社へ出仕	
5	1		8社へ出仕	二宮
6	1		8社へ出仕	一宮末社
7	1		8社へ出仕	二宮末社
	4	風祭神事		福江より国衙下地
8	1	放生会鎮祭神事	8社へ出仕	二宮、国衙役 一宮末社
	4	風祭神事		福江より国衙 下地
	14夜	宇都宮八幡宮にて菩薩戒		
	15	放生会		武久・久富
9	1		8社へ出仕	二宮
	9	国分寺にて諸神会		光富
	15	守宮神御祭		
10	1		8社へ出仕	一宮末社
11	1		8社へ出仕	二宮末社
	初卯		8社へ出仕	
	中卯		8社へ出仕	
12	1		8社へ出仕	
	10		御神宝屋打	富成名・包富名・守富名・福江・小野・幡代・則貞名
	13	御寮中神楽	御衣絹・綿以下、神事行事武久国方より請け取り買い整え	国方。守庁請取
	14夜		勅使権介、一宮へ御衣送り 勅使大夫介、二宮へ御衣送り	
	16		御神宝屋に両社大宮司方出仕	国方。守庁請取

七月七日の織女祭（七夕）、十二月一日の御齋会、同十五日の御衣替神事、大晦日の煤掃神事など、同じ日に実施される同内容の祭礼も一・二宮両社でそれぞれ別個に行われた。

二、一宮における正月と二・四・六・八・十・十二月各一日の御供・神楽には在庁官人が出仕したほか、四月と十一月初卯日夜の神楽・七十余社祭には一・二宮両社神官や在庁官人などが一宮に集合して祭礼が行われ、また正月十八日の御祈禱懺法は府中長福寺、二月八日の如法経奉納にも同じく府中修禪寺がそれぞれ一宮に出席してこれを勤めた。

三、しかし、以上のような各個別で独自の祭礼とは別に、一・二宮両社が合同で行われる祭礼もあり、しかもそれらはともに一宮側から府中・二宮に向くことよって行われた。これを、その祭礼場所等に従って整理すると、次の五つに分類することができる。

イ、二宮での祭礼：四月と十一月中卯日夜の神楽（両社神楽役の出仕）、八月十五日の放生会（両社神官のすべてが出仕）、九月九日夜の神事（両社神官の出仕）。

ロ、守宮司社での祭礼：正月十五日の国歩射（両社神官のすべてが出仕）、十二月十二日の齋（御衣絹請取。両社惣命婦・命婦・御子などが出仕）、同十三日の齋殿武者殿神事（両社神官の出仕）、同十六日夜の神事（両社大宮司の出仕）。

ハ、惣社での祭礼：三月三日夜の御供・神楽（両社大宮司の出仕）。二、赤間関竹崎浦での祭礼：四月吉日の和布苜神事（瀬祭）。

ホ、浜宮宿院殿での祭礼：六月晦日の夏越祭礼（神輿の渡御。両社神官の出仕カ）。

四、以上の一・二宮両社とは別に、二月四日の惣社での祈年祭、四・七・八月各四日の風祭神事、九月十五日の守宮神祭、十二月十日の御神宝屋打など、国衙でも独自の祭礼が行われており、また正

月一日以下の毎月一日（朔幣）と四・十一両月の初卯・中卯には、一・二宮を初めとする八社に在庁官人が派遣され、御供が奉られた。

五、こうした国衙独自の祭礼機能とも関わって、府中に位置する二宮には毎月一日の朔幣から始まって年間十六度も国衙在庁官人が二宮の祭礼に出仕し、しかもそこには後に勅使役と称された大夫介・権介の両名が必ず加わっていて、国衙権力と二宮との緊密で一体的な関係を読み取ることができる。

以上のような特徴を持つ中世後期長門国の祭礼構造について、その歴史的な意味を正確に理解するためには、いくつかの点についてさらに踏み込んだ検討を加えておくことが求められる。その第一は、中世前期から後期への移行と守護大内氏による長門国支配の成立にともなって、祭礼そのもののあり方がどのように変わったのかということである。この点に関しては、祭礼構造の（一）や（二）（とくに（一））に示されるように、元来は他の諸国の場合と同じく一・二宮両社がそれぞれ別個に、そして一宮を主体とする形で行われていたのが、（三）や（五）のように一・二宮両社合同の祭礼が重視され、かつそれらが府中・二宮を中心とする形に組み替えられたところに、最も大きな変化を指摘することができるであろう⁸⁸。但し、祭礼内容そのものがどのように変化したのかについては明確でなく、今後の検討に委ねざるを得ないが、かなり大きな変化が生じたであろうことは想像に難くない。例えば、宝治頃と推定される年末詳八月七日の藤原左衛門尉奉書には、「忿遂⁸⁹御更衣⁹⁰之後、可^レ令^レ動^レ三行御放生会⁹¹旨、依^レ領家仰^レ執達如^レ件」とあって、一宮祭神の衣替えは八月十五日の放生会に先立って行われることとなっていた。恐らく十二月の御齋祭と合わせ、八月と十二月の二回にわたって衣替えを行うというのが本来のあり方だったのであろう。ところが、中世後期には放生会の際に衣替えが行われた形跡はまったく認めることができな

い。神事行武久氏の登場と、その武久氏や府中・二宮を中心とする祭礼構造への転換（放生会の祭礼場所の一宮から二宮への移動や祭礼内容の変化、両社合同による十二月御斎神事の重要視など）にともなう、八月の衣替えは消滅してしまったものと考えられるのである。

こうした事例は衣替え神事のみならず、広く各方面に及んだであろうことが推測されるが、そのことについて考えるために第二に検討しなければならないのは、府中・二宮を中心とする祭礼構造が成立したことの意味、及びこれと密接な関わりを持つと考えられる中世後期の長門国衛のあり方や八社五堂体制の成立についてである。

さきにも指摘したように、守護大内氏による長門国支配にともなう段銭奉行の成立など国衛機能の一部が守護権力に吸収されていったが、注目されるのはそれが長門国衛の消滅ではなく、むしろ新たな形での再生を意味していたことである。中世後期の長門国では、さきの長州八社五堂御神事国衛衆出仕注文に見える「国衛衆」を初めとして、「国衛」・「国衛領」や「国衛」在庁官人」などの文言が盛んに登場してくる。これは、他の諸国などにおいて一般的に理解されている、鎌倉末・南北朝期以後における守護権力による国衛機能の吸収や国衛の消滅という事態とは大きく異なっているように見える。しかし、そこにはいくつもの新たな特徴も生まれ、中世前期の国衛ともちろん同じではない。その一つが機能的・空間的限定であって、段銭徴収を初めとする世俗的な政治的・経済的・社会的機能の多くが守護権力の中に吸収されるのにもなると、「国衛」として果たすべき機能が著しく限定されると同時に、空間的にもその影響の及ぶ範囲が著しく縮小されていったと考えられることである。このことを最も端的な形で示しているのが、守護大内氏によって新しく整えられた八社五堂体制である。

五堂の具体的な内容は明らかでないが、八社（一宮・二宮・天神宮・八幡社・春日社・厳島社・乳母屋社・杜屋社⁽⁹⁰⁾）に関してはいずれも中世

長門府中とその近辺に位置した神社であって、府中の外に位置した一宮や乳母屋社（現在の下関市吉見下。現在は合併されて竜王神社と称している）・杜屋社⁽⁹¹⁾（住吉神社・忌宮神社と並ぶ延喜式内社。現豊浦郡豊浦町黒井）はともに中世豊西郡のうちにあった。すなわち、これら八社はいずれも中世豊東・豊西両郡のうちにあって、必ずしも政治的・社会的・宗教的に国内最有力の神社をピックアップしたというものではなかった。中世後期の長門国で一・二宮に次ぐ三宮的な位置を占めた亀山八幡宮⁽⁹²⁾はこの中に含まれておらず、八社の一つとして見える八幡宮は今日「長府八幡町」の地名として残る二宮の末社⁽⁹³⁾に他ならなかった。要するに、大内氏によって新しく整えられた八社五堂体制というのは、一・二宮両社を中心とする祭礼を長門国全体に関わるものと見せるための、一種の観念的な装置といふべきものであって、井原氏や榎原氏などのいう実体的な国内寺社のネットワークとは明らかに次元や性格を異にするものであったといわなければならない。そして、こうした祭礼システムこそ中世後期長門国衛のあり方の具象形態に他ならなかったと考えられるのである。

中世後期の長門国関係史料にしばしば登場する「国衛」・「在庁官人」などの文言は、いずれも府中・二宮を中心とする一・二宮の祭礼と密接に関わり合うという共通の特徴を持っており、「国衛領」というのもこの祭礼構造を支えるためのいくつかの所領（武久名・光富名・包富名・守富名など）に限られていた。すなわち、守護大内氏の支配下に置かれた中世後期の長門国衛は一・二宮を中心とする一國規模の祭礼機能という極めて限定されたものというのがその実態であって、これを統括し、あるいは代表するのが「一・二両社惣神事行」武久氏であったといえる。前節の最後に指摘した「国鎮守としての公的な祭礼執行のために国衛権力が担っていた機能が神事行武久氏に凝縮、ないし特化される形で集約されたもの」、それこそが中世後期の長門国衛に他ならなかった

と考えられるのである。

こうした中世後期の長門国衙のあり方が、長門国における中世一宮制の歴史的な転換と表裏一体の関係にあったのは改めて指摘するまでもないところで、世俗的な国衙権力との相互補完関係の中で一宮権力ともいふべき自立性を持って政治的・宗教的・イデオロギー的機能を担ってきた一・二宮が、地域支配権力としての世俗的な守護権力の強化・拡大にともなうて相対的にその地位を低下させ、宗教的機能の担い手として再編成された国衙権力（神事行武久氏によって代表される）との緊密な連携と一体化によって改めて国鎮守としての政治的・宗教的・イデオロギー的機能を担う機関へと転換し、またそれに相応しい形に一宮制そのものが再編成された（Ⅱ府中・二宮を中心とする一・二宮合同祭祀体制の成立）ところに、その最も重要な特徴を見出すことができるといえよう。やや一般化していうならば、中世前期の国衙・一宮制から中世後期の守護・一宮制への転換、それが神事行武久氏の成立という極めて特徴的な形で整えられたところに、長門国における中世前期から後期への一宮制転換の歴史的特質があったということになる。

では、中世後期の長門国にあつては国衙権力機構や一宮制の再編成がなぜこうした特徴的な形で行われることになったのであろうか。神事行武久氏の存在は長門国だけに認められる極めて特異なものであるが、しかしそれは中世後期一宮制の一つの最も典型的なあり方を示しているともいえるものであつて、中世後期一宮制の地域的特殊性と全国的な普遍性との統一の把握という観点からも、その理由を明確にしておくことが強く求められるところである。結論的にいって、この点でとくに重要なのは次の三つだといえよう。

まず第一に、隣国とはいえ大内氏にとつて長門国はいわば征服地ともいふべきところで、南北朝内乱の過程を通じて初めてその支配権を掌握した国であったこと。従つて、スムーズでより安定した長門国支配のた

めには、そこに至るまでの長門国の歴史的伝統や在地慣行を可能な限り尊重する必要があり、しかし同時に本国周防において進められてきた支配体制との整合性を確保し、時代の要請に応える新しい支配システムを構築することもまた不可欠であったこと。周防国とは性格を大きく異にする「別奉行」の設置やその存在形態はこれを象徴するものであったと評価することができよう。

第二に、大内氏にとつては所与の前提として、後に神事行武久氏という形でその職務内容が整えられる在庁官人武久氏が存在し、他方周防国では東大寺による知行国支配というこれまた特異な状況の中で国衙支配機構が強固に存続するという事情が存在したこと。そして、神事行武久氏成立の前提には、在庁官人自身が直接一宮の祭祀費用を負担するという、これまた長門国でとくに顕著に認められる一宮の祭祀システムが中世成立期以来の長い歴史的伝統の中で構築されていたこと。これらの事情が、「在庁職神事行武久」という祭祀機能に特化される形で中世後期国衙機構を再編成、あるいは成立させる重要な歴史的要因になったと考えることができるであろう。

第三に、これまた大内氏には所与の前提として、一・二宮が連携して国鎮守としての機能を果たすという長門国独自の特徴を備えた一宮制が存在し、しかも国府地域（守護所や惣社が置かれた中世府中）に位置する二宮が「神功皇后」を祭神とするという、本州の玄関口に位置する長門国の国鎮守としては理論的にも極めて恵まれた条件を備えていたこと。越後や紀伊、あるいは薩摩諸国などのように、従来の一宮に代えて新たな一宮を創設したり、あるいは一宮を交代させるなどの強圧的ともいふべき方法を探ることなく、極めてスムーズな形で一宮制の再編成が実現された背景にこうした事情があったことはとくに注意を要するところといえよう。

以上に指摘した三点は他の諸国には見られない長門国独自の極めて特

異なものであり、その意味で地域的特殊性そのものということになるが、しかしその結果として中世後期の国衙機構が極めて鮮明な形で再生され機能したことは、それ自身が長門国独自の特徴であると同時に、しかし他の諸国では明確な形で姿を現さない歴史的な本質が目に見える形で表示されているという点で、全国的な普遍性の顕著な具現化として捉えることも可能だといえよう。神事行事武久氏の存在が「中世後期一宮制の一つの最も典型的（＝普遍的）なあり方を示している」とさきに指摘したのはこうした意味においてのことであり、中世諸国一宮制分析における地域的特殊性と全国的な普遍性との統一的把握という問題も、こうした観点から検討を深めていくことが求められるところといえるであろう。

さて、このようにして成立した中世後期の長門国一宮制は、その後どのような過程を経て推移し、そして解体していったのか。以下、簡単にその概要を眺めておくこととしよう。

室町から戦国期に至る過程で変化したことの一つとして注目されるのは、八月十五日の放生会の費用の一部を「正分役」という形で国内の領主層に負担させる方式が成立したことである。中世後期の放生会は府中二宮に一・二宮両社神官全員が参加して行われる最も華やかな祭礼の一つで、二宮では八月一日の放生会鎮齋から十五日までの半月をかけて行われることになっていて、そのクライマックスが十五日であった。先述した文明三年の一宮御神事年中行事記録注進案写の⁹⁶八月十五日の項には「御放生会御供二重并御神楽所課以下色々社役在^レ之」とあり、続けて同日のこととして「御神輿御幸、社官悉以^レ御騎馬^二供^一奉於^二二宮^一、種々御神事^レ在^レ之、一番両社市渡、二番相撲、三番楽頭出仕、四番御神事奉行出仕、五番流鏑馬十騎出仕、仍両社御神輿宇都宮江有^二御幸^一、御供神楽節所課以下在^レ之、十騎流鏑馬被^レ遂^二其節之^一、還御之時節御迎統松之御燈在^レ之、同還宮之時御供神楽節在^レ之、此時御正分重而參宮御

幣頂^二戴^一之」と記されている。一宮では、まず本社において放生会の御供・神楽を行い、その後、祭神を乗せた神輿とともに神官等が二宮に出向き、両社合同の祭祀が行われたのであった。また、ここに「御正分重而參宮御幣頂^二戴^一之」と記されているのは、これより前の同十二日にも正分役人が一宮に社参して神楽などが行われることとなっていたからであった。正分役を勤める領主にとって、放生会がこの上もなく晴れやかな舞台となったことがうかがわれる。この放生会に要する費用は、従来国衙領（武久名・久富名）への賦課⁹⁶と、国衙もしくは国衙在庁官人からの支弁によっていたうちの後者（国衙もしくは国衙在庁官人からの支弁）が、正分役として国内領主層に負担させることになったものと推察される。その史料上の初見は寛正四年（一四六三）八月日の二宮請取色々注文⁹⁷で、「長門国二宮自^レ御正分役人^二請^一取申色々注文」と見える。

問題は、この放生会正分役が何時、何のために創設されたのかということにある。残念ながら、史料的には寛正四年以前の成立という以外、直接の手掛かりとなるものは何も残されていないが、この直前の長禄二年（一四五八）～四年頃に大内氏独自の御家人制が成立したと推定されているのは⁹⁸まことに興味深く、注目されることである。府中二宮における放生会の正分役を勤めることが大内氏の御家人身分たることを社会的に表示する場として機能した、すなわち放生会正分役は長門国における御家人頭役制として大内氏の手で再編成され、成立したのではないかと考えられるのである。天文九年（一五四〇）六月二十一日大内氏奉行人連署奉書に「来八月十五日御神事之時、御正分役神代左近將監相当畢、可^レ被^レ存^二其旨^一」、同じく同十一年七月二十五日のそれに「来八月十五日、一・二宮両社御神事之時御正分役事、仲八屋藤左衛門尉・多賀谷孫次郎兩人被^レ仰付^一畢、任^二先例^一可^レ有^二沙汰^一」、そして同十三年六月十二日の大内氏奉行人連署奉書に「来八月十五日御神事之時御正分役

事、宇野鍋寿丸・大塚民部丞・大塚新九郎両三人被_レ仰付_一畢、可被_レ存_二其旨_一」などとあつて、大内氏が毎年新たに正分役負担者を任命して勤めさせる体制が取られており、大内氏による御家人の掌握・統制の場として放生会が機能するに至つたことがうかがわれる。この構造、すなわち守護・戦国大名の命に基づいて毎年新たに正分役負担者が定められ、それに基づいて放生会が執行されるという祭礼のあり方は、大内氏滅亡後の毛利氏にも受け継がれ、慶長三年（一五九八）八月十一日の一・二宮両社への正分役送信注文⁽¹⁰⁾まで、その存続を確認することができる。慶長六年（一六〇一）年と推定される年末詳問十一月二十四日の二宮祭礼方付立案文⁽¹⁰⁾において、一・二宮両大宮司は「従_二御公儀_一被_レ仰付_一候ハて不_二相叶_一御事」の一つとして「御正分役之事」を書き上げており、それが認められた形跡を見出し得ず、また以後の史料に正分役が現れないところから、関ヶ原合戦の敗戦による毛利氏の転封を以て、それは終焉したと考えることができる。

右に指摘した放生会正分役成立の問題は、守護大内氏による領国支配の安定にともなう祭礼構造の整備として評価できるものであるが、しかし同時にそれが一・二宮の祭礼構造の変質をも示すものであつたことに注意しておく必要がある。一・二宮の祭礼が守護大内氏による領国支配の一環として組み込まれ、その政治的支配を支えるための装置として機能するに至つたこと、その点で国領守一・二宮の世俗的な領主権力への従属化がいつそう進行したことを意味していたと考えられるのである。

この一・二宮祭礼の世俗的な領主権力への従属という問題は、国衙機能や祭礼そのものの形式化・形骸化と密接に結び合っており、それが変化の第二ということになる。このことが明確な形で現れてくるのは大内氏滅亡後の毛利氏時代になってからで、弘治三年（一五五七）十一月十四日の毛利氏奉行人連署奉書⁽¹⁰⁾を史料初見として、かつて勅使権介役を勤めた富成氏が「一・二宮国衙在_レ富成社職」という社官の一つとして表

示され、神事行事武久氏もまた「社官武久对馬守⁽¹⁶⁾」として現れてくる。富成兵部大輔（隆助）宛の毛利氏奉行人連署奉書を示せば次の通りである。

長門国一・二宮国衙在_レ富成社職事、竜福寺殿御代被_レ補_一任隆助_一号鍋千代丸之由、去天文五年閏十月十八日任_二野田兵部少輔・相良中務大丞・宮川大藏丞奉書之旨_一、進止之通槩被_レ知召_一畢、爰當時続目御判致_二頂戴_一度之由雖_レ被_レ望_三申之_一、彼職田事依_レ為_二国衙之地_一、従_二前々_一無沙汰上者、今以不_レ及_レ被_レ改_三社例_一、所詮守_二先規_一、社役堅固被_レ所_二勤之_一、進止不_レ可_レ有_二相違_一之由所_レ被_二仰出_一也、仍執達如_レ件、(年号・署名・宛名略)

文中にある竜福寺殿（大内義隆）時代の補任とは、天文五年（一五三六）閏十月十八日の大内氏奉行人連署奉書⁽¹⁰⁾によつて、「富成給田内」の知行が（富成）清国子息鍋千代丸に安堵されたことをいう。そしてここで注目されるのは、毛利氏が「彼職田事依_レ為_二国衙之地_一、従_二前々_一無沙汰上者、今以不_レ及_レ被_レ改_三社例_一、所詮守_二先規_一、社役堅固被_レ所_二勤之_一」として、富成給田を社役を勤めるための特別の田地、戦国大名毛利氏といえども関与することのできないところ（従_二前々_一無沙汰）と認め、その職務を「富成社職」と呼んでいることである。富成隆助は、翌弘治四年二月十四日に改めて毛利氏奉行人の一人岩正興致から、「長州一・二宮社国衙在_レ富成社職事、任_二先例_一令_レ補_二任隆助_一畢者、公務・武役等有_二所勤_一、可_レ被_レ全_三知行_一」との補任状⁽¹⁰⁾を与えられていて、ここにいう「公務」が「富成社職」の内容であつたといえる。ところで、富成隆助はこの毛利氏への代替わり安堵に先立って、天文二十一年には大内義隆への代替わり安堵を求めていて、次のような裁許状が発せられている。

長州国衙在_レ富成職事所_レ令_二裁許_一也者、守_二先例_一社役云、社領云、兵部大輔隆助領掌不_レ可_レ有_二相違_一状如_レ件、

天文二十一年八月十日

散位⁽¹⁸⁾

ここで留意すべきは、「社役云、社領云、兵部大輔隆助領掌不^レ可^レ有^二相違^一」とあって、富成隆助の知行する給田が「社領」と表記されていることである。毛利氏が「彼職田事依^二国衛之地、従^二前々^一無沙汰」と指摘しているのもこれと同様であって、国衛領としての給田が一・二宮両社の社領に準ずるものとして捉えられているのである。国衛権力と国領守との連携に基づく公的国家的な祭礼という中世一宮制の持つ本来の特徴が失われて著しく形骸化し、ただ名目的な形で「国衛在庁官人」が「社役」を勤める、それが「富成社職」という形で表記されるものの実態であり、だからこそそれは一・二宮両社の社官とも考えられた。「社官武久対馬守」という表記はこれを最も端的な形で表したものであり、それらは一括して「国衛諸社官」「国衛社人」などとも呼ばれたのであった。国衛機能の形式化・形骸化は明白であり、それは国領守としての祭礼そのものの形式化・形骸化と表裏一体の関係にあったと評価することができるであろう。

そうした点から、変化の第三として注目されるのは、府中地域における商手工業活動を通じて成長を遂げた「町人」たちの祭礼への参加を媒介として、それが府中地域における華やかな祭礼へと変質していったこと、すなわち一・二宮の祭礼が国領守の祭礼としての本来の政治的性格を喪失し、単なる地域的な祭礼へと転換していったと考えられることである。こうした傾向は、すでに大内氏のもとで一宮制の再編が行われ、府中地域とその周辺部を中心とする空間的にも限定された祭礼へと転換したことによって準備されていたものであるが、戦国期における町人たちの祭礼への参加を機に一挙に決定的となったのであった。

文明十年（一四七八）八月十日の大内氏奉行人連署奉書には、「当社（二宮：井上）御祭礼時、上下商人并府中地下仁等可^レ為^二売買煩^一問、町面寄宿軍勢甲乙人悉被^レ加^二制止^一了」とあって、すでにこの頃から府中の

住人たちが祭礼の場に積極的に参加しつつあった様子がうかがわれるが、戦国末期にはその様相がさらに大きく転換する。それが明確に分かるのは天正頃と推定される年末詳三月二十四日の勝間田孫六（春景）宛毛利氏奉行人連署奉書⁽¹⁹⁾においてで、そこには次のように記されている。

長州二宮七月大念仏御神事之儀、従^二去年^一新儀二町人対^二神慮^一成^レ妨之由、大官司言上之趣披露候処、太以不^レ可^レ然之由被^二仰出^一候、於^二此上^一茂町人等申分於^レ有^レ之者、如^二前々^一四町共二以^二引山^一御神事可^レ遂^二馳走^一之通可^レ被^二申付^一之旨候、恐々謹言、(日付・署名・宛名略)

本文書の直接的な関係史料が残されていないため、「新儀の妨」の具体的な内容は明確でないが、府中地域の四町の「町人」たちが二宮の七月大念仏神事をめぐって大官司と対立していたことが知られる。問題は、この史料の中に注目すべき多くの論点が含まれているということである。その第一は、二宮の七月大念仏神事である。天正九年（一五八一）七月十日の二宮御神事御能法度⁽²⁰⁾によると、この神事は七月七日から九日の夜に念仏、十日から十三日の夜には風流、そして十四・五両日に能を行うというもので、府中地域の四町（北町・南町・亀甲町・惣社町）の町人自身が主体となって行われる風流念仏の祭礼という特徴を持つものであった。ここでまず以て注目されるのは、この七月大念仏神事がさきに示した二宮年中行事の中にはまったく姿を現さず、戦国末期になって新しく成立した祭礼だということにある。そして四町の町人自身が主体となって風流や能を行うことから考えて、この神事は町人たちの要求に基づいて新たに成立したものであったと考えられるのである。そのことから、第二に注目されるのは、町人たちの主体的な祭礼への参加を通じて、二宮の祭礼が府中地域に住む民衆自身の地域的な祭礼へと大きく転換しつつあったと考えられることである。「如^二前々^一四町共二以^二引山^一御神事可^レ遂^二馳走^一」と記されていることから、こうした変化がすで

にかなり以前から生まれていたこと、そしてそこには町人たちが町単位で「引山（山車）」を作って参加するという、京都の祇園祭などと同性格の特徴が生まれていたことなどを読み取ることができる。

しかし、重要なのは町人たちの要求に基づいて新たな祭礼が成立したということだけにあるのではない。これと連動しながら、従来の祭礼そのものが大きく様変わりしたことこそ、むしろ注目すべき問題が含まれていたと考えなければならぬ。それは、大内氏御家人制の成立にもなつて再編成されたと考えられる放生会において看取することができる。

天正二年八月十四日の長門国一二両社祭式定は、八月一日から十五日に至る二宮放生会、中でも十四日に行われる長浜八幡宮への神幸のあり方（行列次第）について定めたもので、ここには次のように記されている。当日申の刻に一宮の神輿が二宮に到着。日暮れから一・二宮両社の神輿が長浜八幡宮の松原に神幸。その行列は次の通りである。先導役としての「先乗」に続いて「勅使」・「索馬」・「獅子」、そして一宮の行列、二宮の行列、四町の組頭氏子中の行列、最後に「御役人」と「騎馬行列」が続く。このうち一宮の行列は、「猿田彦」・「大麻」・「弓矢」・「鉾」・「劔」・「金幣」・「篁」・「別当社僧」・「楽人」・「神輿」・「神馬」・「大宮司」の順、同じく二宮の行列は、「猿田彦」・「大麻」・「弓矢」・「鉾」・「櫛枝」・「金幣」・「劔」・「凡帳」・「別当社僧」・「楽人」・「神輿」・「神馬」・「大宮司」の順、そして組頭氏子中は「北町」・「土居ノ内町」・「中ノ町」・「南ノ町」・「長浜町」・「別所町」・「亀ノ甲町」・「惣社町」の順で、各町の行列の間にはそれぞれ「額」・「車」・「幡」が挟まれ行進する。「車」とは山車のことと推定され、中ノ町以外の七町から計七台が引かれる。

この行列で注目されるのは、本来国衙在庁官人（勅使）と一・二宮両社社官（社僧も含むであろう）のみによって行われていた祭礼に四町（中ノ町・土居ノ内町は北町の内に、そして別所町・長浜町は亀甲町に含ま

れる）の町人たちが新たに「氏子」として加わり、山車などを引き出すことにより、祭礼そのものが風流の様相を帯びて極めて華やかな氏子の祭り（府中地域の祭礼）という特徴を持つに至ったと考えられることである。こうした変化は、この神輿渡御が先述のようにもとは十五日であったのが、一日繰り上がって十四日となり、この神幸そのものが重視されるに至ったことにも示されている。それは、町人たち（≪民衆≫）が主体となつて行われる近世的な祭礼の成立ともいえるべきものであつて、民衆統治のための顕著な政治的性格を帯びた国鎮守としての、本来の一宮祭礼とは大きく性格を転換させていたと考えなければならぬ。

以上、室町・戦国期を通じて一・二宮の祭礼構造がどのように変化していったのかについて、三つの点を指摘した。では、これらのことは中世一宮制の変質・解体とどのように関わり合っていたと考えればよいのであろうか。本章を終えるに当たって、簡単にこの問題のまとめをしておくこととしたい。

まず第一に注目されるのは、放生会のあり方の変化に最も端的な形で示されているように、守護大内氏の室町幕府―守護体制からの離脱化傾向（≪大内氏独自の国御家人制の成立による地域支配権力としての自立化など≫）の中でその変質が始まり、そして戦国大名毛利氏のもとで一挙にその変質が加速されていったこと、こうした祭礼内容の変化が長門国における中世一宮制の解体過程に他ならなかったと考えられることである。それは、政治的・社会的・宗教的勢力としての一・二宮（権力）の世俗的領主権力への従属化、及び国鎮守としての一・二宮の祭礼の政治的性格の喪失と、それにともなう単なる地域的な祭礼化として捉えることができるであろう。

問題は守護大内氏の戦国大名化や戦国大名毛利氏の支配の展開にともなつて、なぜこうした中世一宮制の解体化が急激に進行していったのかということであり、これが第二の論点となる。このことについて考える

上で注目されるのは、毛利氏の支配下にあつて長門国一・二宮の位置づけが大きく変化していったと考えられることである。それをうかがわせるのは、元龜三年（一五七二）十月十二日に内藤隆春が毛利氏奉行人見玉元良・兼重元宣両名に提出した起請文⁽¹⁵⁾の神文部分に、「隆春事、何篇於_レ存_二別心_一者」日本国中小神祇、当国嚴島大明神、相合八幡大菩薩、殊長州一・二両社、各神罰冥罰可_二罷蒙_一者也」と記されていることである。嚴島神社は改めて指摘するまでもなく毛利氏の本国安芸国の一宮であるが、重要なのはそれと並べて内藤隆春の居住する長門国の一・二宮が記されていることである。戦国期の毛利氏関係文書には、このように安芸国一宮嚴島神社と毛利氏によって制圧された国の一宮とを併記する事例が広く一般的に認められ⁽¹⁶⁾、本文書もまたそうした事例の一つといふことになる。問題は、この二つの異なる国一宮の併記が何を意味したのかであり、それが単なる並列、併記ではなく、明らかな上下関係を持っていたことに留意しておかなければならない。嚴島神社が安芸国の一宮であることに違いはないが、複数国にまたがる領国支配を実現した毛利氏にとって、嚴島神社は安芸一国にとどまらず、領国全体を覆う毛利氏領国全体の鎮守神へと実質的にその性格を転換させたのであつて、同様に毛利氏領国の中に組み込まれた諸国の一宮は、本来の一宮（＝国鎮守）としての性格を喪失し、毛利氏領国の一部を構成する一地域神へと転換したと考えなければならぬ。領国支配秩序の原理が「長門国」という旧来の政治的な枠組みを希薄化させ、国鎮守の存立基盤を一旦に崩壊させるに至つたと評価することができよう。同じく戦国大名とはいつても、国支配秩序の原理と枠組みの上に構築されていた大内氏とそうではない毛利氏とは、その権力編成のあり方に大きな違いがあつたと考えられるのである。

右に指摘した問題は、中世諸国一宮制の解体とは何であつたのかについて考える上で注目すべき論点を提示しており、それが第三の問題とい

うことになる。毛利氏を初めとして強力な家臣団編成と組織された軍事力を背景に自立的権力として各地に割拠した戦国大名が自らの権力を「公儀」と称し、また他からもそう呼ばれた⁽¹⁷⁾ことは周知のところであるが、この呼称の持つ意味は、それが守護権力の本質的な属性である国支配秩序の原理や枠組みを超えるものといふところにあり、この呼称の登場は中央国家権力と各国単位の地域支配権力との鋭い矛盾と緊張をはらんだ相互依存・補完関係の上に立つ中世的国家秩序そのものが最終的な解体期に入ったことを示すものに他ならなかつた。すなわち、中世諸国一宮制の解体は中世国家権力構造の解体と表裏一体の関係にあつたのであつて、それが戦国の争乱と天下統一（近世幕藩制国家の成立）の過程を通じて進行していったところに、国家的神社制度としての中世諸国一宮制の歴史的な本質が示されていると考えられるのである。

② 中世諸国一宮制の歴史的な性格と構造的性質

第一節 中世後期一宮制研究の現状と課題

前章での考察を踏まえ、本章では全国的な視野に立つて中世後期一宮制の歴史的諸特徴、及び「はじめに」で指摘した中世諸国一宮制の基本的な構造と性質について若干考えてみることにしたい。本節では、まず第一の点について考える。

中世後期の一宮制そのものに関しても、近年新しい動向が生まれつつある。一つは、若手の研究者を中心として、従来大きく研究の立ち後れていた中世後期の諸国一宮の実態解明が大きく前進しつつあることにある。永田忠靖氏⁽¹⁸⁾や田村正孝氏⁽¹⁹⁾の研究、あるいはさきに掲げた一宮研究会編『中世一宮制の歴史的展開』上に収められた諸氏の論考⁽²⁰⁾などがそれぞれある。しかしいま一つには、中世諸国一宮制の理解をめぐる分析視角・

方法論上の混乱が生じていて、この問題の適正な解決なしに、実りある研究の発展が期待できないと考えられることである。

こうした観点から、中世後期一宮制研究の現状を整理すれば、次のような特徴と問題点を指摘することができるであろう。

その第一は、中世後期一宮制の歴史的特性とも関わって、各一宮の持つ多様で個性的な実態が具体的な形で明らかとなる一方、その地域的独自性・特殊性の側面のみが強調され、それら全体の統一的把握（＝諸国一宮制としての普遍性の抽出）がますます困難の度を深める傾向にあると考えられることである。その理由は、鎌倉末・南北朝期以後の中世後期には各国などの地域支配権力の自立性・分散性が大きく進行するのにもなつて、諸国一宮の持つ地域的独自性や特徴がいつそう顕著となり、増幅する傾向にあることによると考えられる。従って、中世諸国一宮制のトータルで統一的な解明のためには、本来、より自覚的に一宮制研究の分析視角や方法を鍛え上げ、構築していくよう努めなければならぬにもかかわらず、現状にあつてはそうした点への配慮が十分なされていないとはいえず、むしろ事態はいつそう困難な方向（＝混乱）へと向かいつつあるといわざるを得ないと考えられるのである。

なぜそうなのかということも関わって、第二の特徴として指摘できるのは、現状における中世後期一宮制研究が不用意に榎原雅治氏の理論に依拠してしまっていると考えられることである。榎原氏が、若狭や備前・播磨などの諸国の事例を踏まえて提起した「一宮を中心とする国内荘郷鎮守のネットワーク」論⁽¹²⁾は、中世後期一宮制研究に大きな飛躍をもたらした、たいへん興味深く重要な問題提起と評価できるものであるが、一宮制研究という観点から見ると、そこには重大な問題点もまた含まれていることに注意しておかなければならない。

榎原氏のネットワーク論の最大の特徴（＝弱点）は、守護権力を「地域社会の中から生まれる公権力」としてのみ捉え、室町幕府―守

護体制との関連を問う視点が欠落していること、すなわち集権性と分権性との統一において中世国家をトータルに捉える視角を持ち得ていないことにある。榎原氏が提起した守護権力の民衆的合意を踏まえた「公権力」化という論点や視角それ自体は極めて注目すべき重要なものであるが、それが国家権力機構の不可欠の一環を構成する地域支配権力であることからすれば、ことは「公権力」化というに止まらず、そのことを通じて中世国家権力や国家権力構造そのものがどのように変質していったかが同時に問われなければならない。社会的な観点と同時に、国家論の観点からの分析もまた不可欠だと考えられるにもかかわらず、後者の視角を拒否しているところに問題が含まれていると考えられるのである。

そしてさらに注意を要するのは、こうした問題の立て方そのものが、その主観的意図とは逆に、客観的には具体的な一宮分析において、第二期一宮制研究の継続と新たな形での復活を促す結果を招いてしまっていると考えられることであり、これが第三の特徴といえる。具体的には、国衙在庁官人層のみの意志的結集の場であつた諸国一宮が、荘郷鎮守のネットワークを媒介とした地域民衆共同の守護神へと転換するという形で一般化、パターン化されていて、客観的にはそれが一宮制研究の第二期への後戻り、一宮制研究のさらなる発展に重大な障害をもたらす結果を招いてしまっていると考えられることである。

ここで改めて石井進・河音能平・伊藤邦彦氏らによって推進された第二期一宮制研究の特徴と問題点を整理すれば、次のようにまとめることができるであろう⁽¹³⁾。

- 一、古代末・中世成立期に研究が集中していて、その後の歴史的展開過程（変質・解体過程）が明らかでない。
- 二、政治的な視角からの分析に偏り、宗教イデオロギー・神社制度としてそれ自体に即してトータルに問題を捉える展望が示されていない。

ない。

三、一面的な「一宮」の性格規定(①国府に近接し、②国衙との関係で一宮の地位を獲得し国衙権力への依存性が強く、③「一宮」の呼称を持つ、これらの諸特徴を備えた一宮がその最も「典型的」なあり方だとする)とも関わって、実際にははるかに多数を占める非「典型的」一宮との統一的把握ができない論理構造となってしまうのである。

四、上記(二)・(三)の問題点とも関わって、個々の事例や史料を「恣意的」に繋ぎあわせ、「不用意に一般化」するなど、諸国一宮の持つ多様な地域的・歴史的特殊性と普遍性とを統一的に捉える分析視角や方法を示し得ていない。

五、同じく上記の(二)・(三)などとも関わって、諸国一宮を国衙在庁官人層の意志的結集の場、すなわち国衙機構に結集した在地領主層の国衙権力機構を媒介とした領主制支配のための政治的守護神と捉え、荘園領主・荘園制支配や中央国家権力との関わりが論理的に欠落する、ないしそれとの統一的把握ができない論理構造となってしまうのである。

以上のうち、榎原氏の「一宮制論」は(一)・(二)に対する批判として提起されたものであるが、改めて問題とされなければならないのは(三)・(四)と(五)である。とりわけ(五)は、こうした理解を支える歴史分析方法と密接に結び合っており、それが戸田芳美・河音氏らによって提起された、新たな農奴制理論に基づき在地領主制の発展を基軸に据えて日本中世史を読み解く歴史理論(いわゆる新「領主制」理論)に他ならなかった。⁽¹⁴⁾この理論は歴史分析方法それ自体としても再検討を要するところと考えられるが(但し、この点に関してはいまなお学会でも意見が分かれている)⁽¹⁵⁾、何より問題なのは、天皇・諸権門などによって構成される中央国家権力と国衙・守護・一宮などの地域支配権力の全体を視

野の中に収め、中世国家をその総体において解明する理論的展望が示されていないこと(＝中世国家論の欠如)にあるといえるであろう。

そこで、以上の点を踏まえ、かつ中世後期を念頭に置きながら改めて中世諸国一宮制研究の課題と方法を整理するならば、およそ次のようにまとめることができるであろう。

まず第一に、中世の「諸国一宮」とはそもそも何なのかという、その概念規定を改めて明確にすることがまず重要だといえよう。そしてそこでは、一宮を二・三宮以下との相対的な関係において捉え、そこに「一宮」の歴史的本質を見出すという、第二期研究の抜本的な見直しが必要だ考えられる。表(4)に示したところからも明らかのように、圧倒的多数の国が「一宮」のみによって構成されていること、そして一宮と二宮の両社で構成される場合にあっても、例えば淡路や長門(及び若狭)あるいは美作国などの場合のように、両社が有機的に結び合うことによって「国鎮守」としての機能を果たしているのであって、当該国の「鎮守神」(＝国鎮守)という点にこそ中世諸国一宮の最も本質的で重要な特徴が看取できると考えられること、などからこれを指摘することができよう。

第二は、その「国鎮守」の成立過程を各国ごとの状況に即して歴史具体的に捉えるよう努めることである。そしてその際とくに留意しておく必要があるのは、ここでいう「国」が中世日本における「国家権力機構の中間支配機関」に他ならないということであって、その意味において中世諸国一宮制は「国家的神社制度」としての基本的特徴を備えていることを的確に押さえておくことがとりわけ重要となる(本来は、この論点こそが第二期と第三期の一宮制研究の最も大きな相違点の一つであったはず。筆者が中世一宮制を、①二十二社・一宮制(王城鎮守・国鎮守制)と、②諸国一宮・惣社制の統一において捉えることを提起し、①こそが最も本質的で重要な特徴だと指摘したのも、こうした意図による)。

表4 中世諸国一宮の形態的諸特徴

A. 呼称	
1. 「一宮」の呼称なく（ないし定着せず）、一宮のみ…山城・大和・河内・摂津・伊勢・志摩・駿河・安房・（下総）・下野・若狭・越前・越後（南北朝期以前）・出雲・備中（戦国期を除く）・紀伊（日前国懸社）・筑前・筑後・豊前・大隅・薩摩（開闢社）	<計 21 ヶ国>
2. 「一宮」の呼称あるも、二宮以下が確認できず…三河・常陸・近江・飛騨・陸奥・出羽・越中・越後（居多社、南北朝期以後）・丹波・丹後・因幡・隠岐・備前・備後・安芸・紀伊（丹生都比売神社）・阿波・伊予・豊後・肥前（千栗社）・日向・薩摩（新田八幡宮）・壹岐・対馬	<計 24 ヶ国>
3. 一・二宮のみ…遠江・（伊豆）・上総・加賀・能登・佐渡・美作・長門・淡路・讃岐・土佐	<計 11 ヶ国>
4. 一～三宮のみ…伊賀・尾張・甲斐（南北朝期以後）・美濃（南北朝期以後）・越後（弥彦社、南北朝期以後）・但馬・伯耆・石見・肥後（一宮の呼称定着せず）	<計 9 ヶ国>
5. 四宮以下あり…和泉（五宮まで）・相模（四宮まで）・武蔵（六宮まで）・信濃（四宮まで、一宮の呼称は定着せず）・上野（九宮まで）・播磨（四宮まで）・周防（五宮まで）	<計 7 ヶ国>
B. 国府との位置関係	
1. 一宮が国府とは別の郡に属し国府から遠く離れている…山城・大和・河内・和泉・摂津・志摩・遠江・駿河・上総・下総・常陸・信濃・上野・下野・越前・加賀・能登・越後（弥彦社）・佐渡・但馬・伯耆・出雲・石見・隠岐・播磨・備前・備後・安芸・紀伊（丹生都比売神社）・淡路・阿波・讃岐・土佐・筑前・豊前・肥前（千栗社）・肥後・大隅・薩摩（開闢社）・対馬	<計 40 ヶ国>
2. 同一郡内ではあるが距離的に離れている…安房・伊予（大祝が府中に別館を構える）	<計 2 ヶ国>
3. 一宮が国府と同一郡内の国府近くに位置する…伊賀・伊勢・尾張・三河・伊豆・甲斐・相模・武蔵・近江・美濃・飛騨・陸奥・若狭・越中・越後（居多社）・丹波・丹後・因幡・美作・備中・周防・長門・紀伊（日前国懸社）・筑後・豊後・日向・薩摩（新田八幡宮）・壹岐	<計 28 ヶ国>
4. 不明…出羽	<計 1 ヶ国>
C. 併存・競合関係	
1. 2つの「一宮」が併存…越後（南北朝期以後）・紀伊（鎌倉後期以後）	
2. 複数の一宮が交代しつつ併存…阿波	
3. 分郡毎に一宮が併存（重層関係）…伊予	
4. 一宮が交代…薩摩（鎌倉後期）	
(注) 本表は、中世諸国一宮制研究会編『中世諸国一宮制の基礎的研究』をベースに、一部を修正して作成した。	

従って、「国鎮守」の成立過程を「各国」ごとの状況に即して歴史具体的に把握する」とは、各国ごとの諸国一宮の多様な成立過程と実態をそれ自体に即して具体的に明らかにする（地域的独自性・特殊性の解明）と同時に、天皇を含む中央国家権力との関係、及び他の諸国一宮との共通性や全国の中で占める独自の位置などを合わせ明らかにする（全国的な位置づけと普遍性・共通性の解明）ことではなければならない、ということになる。

第三の課題は、以上のようにして成立した中世諸国一宮制が如何なる歴史過程を経て変質・解体していったのか、その歴史過程を一貫した視点に基づいて解明することにある。そしてその際に留意する必要があるのは、成立過程の場合と同様、何を以て変質といい、また何を以て解体といいのかを明確にするよう努めることである。この問題は、さきにも指摘したように中世後期の一宮制が成立期や中世前期以上に顕著な地域的多様性を持っていて、その一般的・普遍的特徴の抽出が大きな困難をともなっているからこそ、いっそう自覚的にこの課題に取り組むことが重要になると考えられるのである。

第四の課題は、中世前期から後期への移行にともなって国家権力の構造がどのように変化したのか、さらには戦国期への移行や近世幕藩制国家の形成にともなって、それがさらにどのように変化していったのか、これらの問題を中世一宮制の変質・解体過程と関わらせながら、それ自体として解明していくよう努めることである。これらの問題はいへんに重く、かつ大きな課題であって、現状ではなお容易に解答の見出し得ない性格のものであるが、しかし中世一宮制の変質・解体がこれと表裏一体の関係にあったことは紛れもない事実であって、そうである以上こうした問題への自覚的な追究の視点なしに、中世一宮制の変質や解体についてもまた十分には解明できないことを承知しておかなければならないであろう。前章において、長門国を事例としながら検討した地域支配

権力のよりいっそうの自立化と、それに対応する国家権力構造の再編成（室町幕府―守護体制から戦国大名領国制へ）、及び地域支配権力そのものの質的転換（守護・戦国大名権力の肥大化・「公儀」権力化と一宮の地位や自立性の相対的低下と喪失など）の具体相を明らかにすることが課題となるであろう。

最後に第五の課題として、神社の果たす固有の役割と、そのあり方の変化を、日本中世の宗教構造（顕密体制）との関わりにおいて解明することも、中世後期の一宮制研究にとって、極めて重要な位置を占めていることに留意しておく必要がある。この問題は、世俗の政治権力と宗教との関わり、そしてその中で神社が果たす政治的・社会的・宗教的機能のあり方や、神社そのものがこれらの歴史過程を通じてどのように変化していったのかを解明することに他ならず、榎原氏が提起した問題も、萩原龍夫氏などが指摘する氏神や村鎮守の成立などの問題と合わせ、本来こうした観点からこそ解明が進められなければならないところといえよう。戦国期における吉田兼俱による「唯一神道」論・「吉田神道」の成立とその展開の持つ意味、あるいはそれとの関わりなども重要な論点の一つとなることは改めて指摘するまでもない。⁽¹⁷⁾

第二節 中世諸国一宮制の歴史的性格

本節では、以上に述べてきたことを踏まえながら、「中世諸国一宮制」とはいったい何であったのか⁽¹⁸⁾ について若干踏み込んで考えることにより、本稿の最初に指摘した岡田・井原・上島諸氏の筆者への批判に対する、現時点における筆者なりの見解を提示することとしたい。

本論に入るに先立って、この問題について考える上で留意すべきいくつかの点を整理しておく。

まず第一に、中世諸国一宮は、中世日本のすべての国（六十六ないし六十八ヶ国）に漏れなく設定された神社であること、しかしだからと

いって中央政府の一片の法令に基づいて、ある年に全国一斉に成立したという性格のものでもないこと、この二つを最も基本的な特徴とするということである。第二に、多くの一宮が戦国末期の争乱や社家の断絶、あるいはその他様々な事情で伝来の古文書を焼失、あるいは散佚してしまい、その実態解明に多くの困難をともなっているところが少なくないことである（越中国や飛騨水無社・備中吉備津社など）。そして何よりも第三に、一宮が各国の鎮守神（国鎮守）であるところから、地理的・歴史的諸条件などとも関わって、国ごとの顕著な多様性を最も基本的で重要な特徴とするということである。

以上のことから、一口に諸国一宮といっても、その実態は極めて多様であって、均質なものとみなすことはできない。加えて、史料の残存状況（第二の特徴）とも関わって、それらを単純に比較することには十分慎重でなければならない。その結果、何を以て中世諸国一宮の歴史的な本質（＝基本的性格）、あるいは最も典型的な形態と考えるかを確定することに極めて大きな困難をともなっていることに十分注意しておかなければならない。一九六〇年代末以後における第二期、及び一九八〇年代以後の第三期（とくに第三期）の一宮制研究は、①地域史研究の観点から個別一宮の実態分析を試みるものと、②普遍的な中世神社史・宗教史研究の観点から諸国一宮の中の一側面について検討を試みるもの、この二つが併行して進められてきたといえるが、しかし②の場合にあっては、実際にはいくつかの一宮から「適宜抽出された諸論点を、これまた適宜（恣意的に）繋ぎあわせる」というものであって（とくに第二期）、それがどこまで普遍性・一般性を確保し得ているかどうかについては大いに疑問のあるところとしなければならぬ。前節でも指摘したように、中世諸国一宮制の研究が進めば進むほど（＝諸国一宮の実体解明の前進）、中世一宮制の理解がいつそう「拡散」し、混乱の度を深めるといえるのは、こうした事情によるものと考えられることができる。中世諸国一

宮制の基本的性格について論じることの本質的な困難性を自覚的、かつ的確に踏まえた上で検討を進めることがとりわけ重要であることに、私たちは改めて十分注意しておくなければならないといえるであろう。

いま一つ、前節でも少し触れたように、中世諸国一宮制の歴史的性格について論じようとする場合、日本の中世国家を如何なるものとして理解するのかという問題も極めて重要な論点となることに予め十分留意しておくなければならない。

近年刊行された『新体系日本史Ⅰ 国家史』⁽⁸⁾などにも示されているように、日本の中世国家論はいわゆる「公武二重政権論」の観点から検討が進められるというのが一般的で、古代と中世、中世と近世との間における、それぞれの国家の持つ質的な差異と共通性が何であったのかについては極めて不明確なものとなっている。これは、国家と宗教との関わりという、前近代国家、とりわけ封建制国家について論じる際に留意する必要がある重要な問題を国家論の中に十分組み込み得ていないことと密接に結び合っており、慎重な再検討が求められるところといえよう。

かつて黒田俊雄氏が提起した顕密体制・権門体制論の最も重要な論点の一つは、こうした公武二重政権論（＝世俗的権力論）に対し、古代や近世・近代とは異なる中世国家特有の「質」の問題を提起したところであり、それは公家・武家など世俗の封建領主層が三国世界観や「神国」思想などの宗教的世界観を共有し、それが政治と宗教との癒着・一体化として現れているところに示されているというものであった。黒田氏はこれを「寺社勢力論」や「王法仏法相依論」などという形で提起したが、黒田氏が専ら仏教史の観点からのみ理論を組み立て、神社や神社祭祀の問題を正しくその中に組み込み得なかったこともあって、中世国家論としては十分に具体化され、発展させられることがないまま今日に至ってしまった。西欧封建社会の教会組織に見られるような、世俗の封建領主

権力に対抗する宗教勢力独自の組織化が日本では十分な展開を見なかったことが、公家・武家と寺社との対抗・相互補完関係という、黒田氏の問題提起の意味を大きく後退させ、説得力を失わせることにもなったということができる。

しかし、朝廷や幕府に対抗する宗教勢力独自の権力機構が存在しないことを以て、直ちに権門体制国家論は成り立ち得ないといえるのである。そうではあるまい。黒田氏が提起した権門体制国家論の抱える問題は、寺社勢力という重要な問題提起にもかかわらず、それを中世国家論として具体化するための理論や方法を具体的な形で提示し得なかったことにこそあったと考えるべきなのではないか。中世諸国一宮制の問題は、こうした隘路を突破するための一つの具体的で重要な手掛かりを提示している、と筆者は考える。

中世諸国一宮制の問題は、「諸国一宮事。国々護靈神也」という『類聚既験抄』⁽²⁰⁾の文言に最も端的な形で示されているように、国家論の観点から見る時、主に二つの論点を提起しているといえるであろう。一つは中世「神国」日本の国家的統合を体現する「天皇」の存在（拙著『日本の神社と「神道」』で論じた中世における「神道」の成立はこの問題と密接に関わり合っている）、そしていま一つは中世「日本国」の分枝、その有機的構成体としての各「国」という問題である。このうち「神国」日本というのは観念的な国家観の問題であって、それを直ちに社会的な実態を持つものと考えすることはできない（前近代国家と近代「国民国家」との本質的な違いがそこに認められよう）が、しかし顕密仏教によって担われる本地垂迹説などの仏教的世界観や価値観に基づいて、現実の中世に生きた人々の意識や行動、あるいは社会そのものがあり方が規制され⁽²¹⁾、それらが一つの国家的な枠組みの中に編成されており、その限りにおいて中世国家は日本列島の全体を覆う国家としての実態を持ち、その全体を統括し代表するのが仏教思想によって理論武装した天皇神話（＝

中世日本紀）に依拠して機能する天皇、そしてその天皇を政治的・社会的・宗教的・思想的に支えているのが国家的宗教（神社）制度に他ならなかったと考えられる。

これに対し、中世日本の国家権力機構という観点から見てとりわけ重要なのが各「国」の問題であって、それは以下のような特徴を持っているといえる。

一、もともと「国」は、小帝国主義的世界観の上に立つ中央集権的な古代律令制国家の地方統治のための領域支配単位として成立したものであり、その管理機構は天皇の代理である国司が律令法に基づく均質な国家統治を実現するための機関として機能することを任務とした。

二、しかし、日本の律令制支配が実際には在地首長制的原理の上に立つ郡司層に依拠して運営された（戸籍の作成や班田授受、徴税など）こともあって、律令制成立期の当初、その支配機構としての機能や役割には著しく制約されたものがあった（前期律令制）。

三、律令制の成立と展開による古代アジア的共同体の変質・解体と旧郡司層の没落にともなって、九世紀以後、国レベルにおける地方統治機関の比重や重要性が高まり、日本社会の実情に応じた形で律令制支配を維持・貫徹するための機関（＝国家権力の中間支配機関）として、独自の機能と役割を果たすこととなった。

四、右の過程は、中央国家権力機構における天皇の政治的機能の強化・拡大、及び天皇を中心とした律令制支配機構の再編成と表裏一体の関係にあり、十世紀には天皇を中心とした中央国家権力機構の整備（天皇の家政機関としての令外官である藏人所と、それを媒介とする撰閣政治体制の成立など）が進められるとともに、民衆統治のための政治的権限の各国国司への大幅な移譲（国司による地方政治の請負）と、それともなう「国」単位での地域支配権力の国家権力

機構上における相対的自立化が進行していった（後期律令制＝日本的律令制）。

五、一方、十・十一世紀には律令財政の破綻と荘園領有の国家的公認を契機として、門閥的な家産制支配の拡大と律令制官僚機構の再編成、及びそれにもなう権門勢家の登場と彼らによる国家権力機能の分割・分有と再編成が進行する。黒田氏のいう公家・武家・寺社による国家権力機能の分有・相互補完関係（権門体制）が体制的に整えられるのは十一世紀末以後の院政期になってから（＝中世）のことであるが、こうした分散的・多元的で不安定な中央国家権力機構が成立し機能し得た最大の要因、ないしその歴史的前提は、右に述べたような日常的な民衆統治のための政治支配体制が実際には各国ごとに、それぞれの地域の状況に応じた多様性を持って整備されていたことにこそあったとすることができよう。

六、しかし、各国ごとに設けられ体制的に整備された国衙・守護などの地域支配権力が、中世「日本国」の有機的な一部として、国家権力機構の中間支配機関という本質的な属性を持っていたのはいうまでもないところであって、中央国家権力と地域支配権力との鋭い矛盾と緊張をはらんだ相互依存・補完関係こそが中世国家権力の全体を貫く最も本質的で重要な特徴であったとすることができよう。

七、こうした二重の意味での多元性・分散性と中央集権性とを本質的な特徴とする中世国家にあっては、中世民衆の歴史的成長にともなあって、彼らと直接向き合っている各地域支配権力それ自体の公権力化が進行し、それは地域支配権力のいっそうの自立化となつて現れ、権門体制国家の第二次的編成としての室町幕府―守護体制を経て、最終的には戦国大名が日本列島の各地に割拠する戦国の争乱へと日本を導くこととなった。戦国大名たちが自らの支配権力を「公儀」と称し、またその支配領国をそれぞれ自立的な「国家」と自称

したのは、それが中世国家権力構造の最終的な解体期に当たっていたことを示すものに他ならないとすることができよう。

ここで、序でながら中世権門体制国家と近世幕藩制国家との質的な差異と共通性についてごく簡単に整理しておく、次のような点を指摘することができるであろう。まず第一に、中央国家権力とそれに対する相対的な自立性を持った地域支配権力（近世の場合は幕府に対する各藩）との矛盾と緊張をはらんだ相互補完関係によって国家権力の全体が構成され、天皇が形式的ないし観念的にこれを統括し代表する（＝封建的象徴天皇制）という点において、少なくとも外見上は近似した構造を持っていたとすることができよう。中世と近世との国家権力構造上の連続性ないし共通性として評価することができよう。

しかし第二に、その権力編成の原理や階級構成において両者は大きく異なり、そこに明確な歴史の断絶と非連続とを看取することができる。近世幕藩制国家における幕府と藩との関係は、基本的に武家権力内部における主従制の原理に基づく世俗的な論理によって構成されており、中世における「神国」日本とその有機的構成体としての「国」という関係とは明らかにその構成原理や理念が異なっていた。すなわち、武家による国家権力の本質的独占とその組織された軍事力を背景とした物理的強制力による宗教の支配と統制（「鎮国」とキリシタン禁制、寺請制度など）という点に、中世とは大きく異なる近世国家の特徴を認めることができる（その歴史的前提に、中世と近世との間における東アジア世界の構造転換があったことはいうまでもない）。逆からいうと、国家領域の流動・不確定性とも連動する地域支配権力の強固な自立性、ないし国家権力構造上に占める地域支配権力の本質的な比重の大きさ（集権性に対する多元・分散性の優位）と、国家的統治・統合を維持・推進する上での宗教の果たす役割の決定的な重要性（その前提に、物質的基盤としての中世荘園公領制と諸権門による国家権力機能の分有があったこと

は、これまたいうまでもない）、ここに近世とは異なる中世国家独自の特徴があったことができよう。

もちろん、近世にあっても武家のみによって国家権力が構成され、作動していたわけではなく、天皇や朝廷の果たす独自の機能や役割、国家的イデオロギーとしての「神国」思想の担った独自の重要性（とくに「華夷変態」以後）、さらには「国持ち大名」の広範な存在に示される「国」支配秩序の存続（正しくは天皇権力と同じく再構築というべきであろう）など、まさに第一点として指摘した論点との統一的把握が近世国家論の観点から推進されなければならないというまでもないところであるが、しかしその基本的性格が第二の点にあったことは疑いのないところといえよう。

一宮制の問題に關していえば、近世にあっても中世一宮の多くは依然として国内の最有力神社として大きな社会的・宗教的勢力を誇っており、むしろ中世以上に一宮の呼称が重視され、社会的にも浸透していったのであって、この点で中世と近世との連続性は明白だといえる。しかし、表面的・形式的にはそうであっても、その内実は大きく異なっていた。中世の諸国一宮が「国鎮守」であることを最も本質的で重要な特徴とし、したがって必ずしも「一宮」の呼称を必要としなかったのに対し、近世にあつては基本的に由緒と伝統を誇る「神社の社格」を示すものとして、「一宮」の呼称とともに、これに対する二宮・三宮などの呼称がとりわけ重視され、郡や村など様々なレベルで一・二・三宮などが新たに設定されていった。今日知られている、全国各地に残る多数の一宮・二宮などのうち、その圧倒的な部分が近世になって新しく成立したものであったと考えられることに、私たちは十分注意しておく必要があるといえよう。井上智勝氏が明らかにした、中世にはまったくといってよいほど問題とされることのなかった式内社が、近世には一宮などと並んでとりわけ重視され、近世初頭以後その復興・整備が進められていったと

いうのも、同様の事情に基づくものであったと考えることができよう。

一宮制をめぐる中世と近世の連続・非連続という問題と関わっている一つ注意しておく必要があるのは、一・二・三宮などの合同祭礼についてである。現在も新暦の五月五日に一宮・二宮・三宮・四宮・平塚八幡宮の五社の神輿が国府本郷五揃山（神奈川県中郡大磯町）に集合して行われる「国府祭（こうのまち）」⁽⁹⁶⁾は、戦国期の文書に見える「端午祭」が現在まで連続と伝えられてきたものとして多くの注目を集めている。そして重要なのは、①相模国のみならず、甲斐・武蔵国や美濃国など、いくつかの国において同様の祭礼が共通して確認できるところから、それが中世一宮の祭礼の最も典型的な一つとして理解されていること、②平山優氏が甲斐国の事例に即して論じたように、こうした祭礼形態の淵源は中世成立期にまで遡り、その点でも一宮の祭礼の最も本質的で典型的なものと考えられていることにある。

この問題は、中世と近世との連続・非連続という論点に止まらず、一宮の祭礼とは何か、さらには一宮とは何なのかという、最も本質的な問題とも関わる重要な論点でもあるということができ、慎重な検討が求められるところである。そこで、本論から若干逸れるところもあるが、少々踏み込んで検討を加えておくこととしたい。

現在までのところ、こうした合同祭礼が行われたことが知られる、ないし推定されているのは、先述の相模国のほか、次の諸国を合わせた計六ヶ国である。⁽⁹⁸⁾

〔甲斐国〕合同祭礼としての御幸祭は四月第二亥日（夏御幸）と、十一月第一亥日（冬御幸）の二回にわたって行われた。夏御幸は、一宮・二宮・三宮の神輿がそろって巨摩郡竜王村の三社神社に渡御し釜無川で川除神事を行い、一宮・二宮の神輿は往路の笛吹川でも川除神事を行うというもの。これに対し冬御幸では、三社の神輿は竜王まで行かず、上石田村の三社神社で川除神事を行った。これは、甲府

盆地中央部の荒川・貢川・相川の合流地点における治水祈願であつて、武田信玄が釜無川の治水に着手する以前の形態だと考えられている。

〔武蔵国〕総社六所宮（大国魂神社）の五月五日（大国魂神社創建の日だという）の例祭では、かつて一宮が集まって祭礼が行われたといわれる。

〔美濃国〕寛文八年（一六六八）の『南宮神事祭礼年中行事』⁽³⁹⁾によると、三月三日には二・三宮の神輿が前後を競って一宮南宮社に渡御する祭礼があり、また五月五日には一・二・三宮の神輿が御旅所（国府宮）へ神幸することとなっており、五月四日には府中（一宮の旧社地）より一宮の神輿が帰座したという。

〔美作国〕元禄年間（一六八八～一七〇四）の作成と推定される『総社旧記』⁽⁴⁰⁾によると、九月九日には一・二宮の神輿が惣社に合し、惣社の客社にて祭礼が行われたという。

〔長門国〕第一章で論じたように、八月十五日の放生会や六月晦日の夏の夏越神事や八月十五日の放生会では両社の神輿渡御も行われた。越神事を初めとして、数多くの祭礼が一・二宮合同で行われ、六月

しかし、以上のうち、合同祭礼が間違いなく中世にまで遡ることが史料的に確認できるのは甲斐と長門の両国のみであつて、他の諸国についてはその明証に欠け、むしろ近世になって新しく成立した、ないし単なる伝承ではないか考えられる。例えば武蔵国の場合、確かに中世成立期から一宮六宮は存在したが、四宮秩父神社などは鎌倉期以来郡鎮守として機能しており、国鎮守として府中惣社まで出向いて祭礼を行ったとは考えがたい。「総社六所宮」として、六所宮（大国魂神社）が「総社」を冠して呼ばれるようになるのが室町期以後であることからもうかがわれるように、中世後期に再編成された六所宮の「六所」を一宮六宮の集合体と考えるとそこから考え出されたもの（相模国や出雲国を初めとし

て、惣社が六所宮と称する国は多数存在するが、その祭神が一宮六宮の祭神を合わせたものとされているのは武蔵国のみで、「六所」宮の觀念的で意図的な解釈によるものと考えざるを得ない。武蔵国の場合、偶々一宮六宮で構成されていたところから、六所宮を一宮六宮の集合体と考えたことによるのであろう）であつて、六社合同の祭礼が行われた徴証は何ら見出すことができない。戦国期以後、それまで三宮とされた氷川神社が「一宮」を称するようになることからしても、近世以後に大国魂神社に氷川神社を含む一宮六宮が集まって六社合同の祭礼が行われたとは考えがたい。

武蔵国と違って美濃国の場合、近世に一宮三宮の三社合同祭礼が行われたのは事実と認められるが、これもまた中世にまで遡る徴証は見出し得ない。まず以て中世の惣社が御旅所であつたとは認めがたく、また中世を通じて「二宮」の呼称を確認することもできない。三宮に関しては南北朝・室町期以後多芸郡大塚社と厚見郡因幡社の両社がともに三宮を称していて明確でなく、こうした中で近世同様に御旅所を惣社とする一宮三宮の三社合同祭礼が整然と行われていたとは考えがたい。近世的な祭礼として新たに成立したと考えるべきものであろう。

これに対し相模国の場合、一宮四宮や惣社（六所宮）は中世成立期以来その存在を確認することができ、戦国期の文書に見える五月五日の「端午祭」が平塚八幡宮を含めた五社合同の祭礼であつた可能性を完全に否定し去ることはできない。しかしこの場合にあつても、史料的にそれを確認することができないばかりか、何らの徴証も見出すことができない。やはり近世になって新しく成立したと考えるのが妥当だといえよう。美作国の場合もこれと同様である。

以上より、一宮三宮などの合同祭礼が中世にまで遡ることが確認できるのは甲斐国と長門国のみということになるが、その成立が中世成立期にまで遡るとする理解にはこれまた問題が含まれていると考えなければ

ならない。

甲斐国の一宮制について考える場合、まず第一に注意しておく必要があるのはその呼称についてである。甲斐国一宮浅間神社は国内唯一の名神大社が一宮に転化したという事情もあって、少なくとも戦国期以前に關しては中世を通じて「一宮」の呼称は定着せず、一宮と浅間神社とを直接結びつける史料も戦国期に至って初めて登場する。そしてこれ以後、浅間神社はそれまでと異なり、「甲州一宮」「甲州第一宮」「甲州鎮守第一宮」など専ら「一宮」と称されるようになる。これに対し、「二宮」の史料初見は南北朝期の貞治三年（一三六三）⁽¹⁴⁾、そして「三宮」に至っては戦国期の文亀四年（一五〇四）⁽¹⁵⁾になって初めて史料上に確認することができる。以上のことから、二宮美和神社はともかく、玉諸神社が三宮の地位を獲得し「三宮」と称されるようになったのは戦国大名武田氏による神社再編成に基づく可能性が極めて高い、すなわち「三宮」の成立そのものが戦国期に属する可能性が極めて高いと考えられるのである。

第二の問題は、「三社神社」という一宮三宮を合わせ祭る神社の存在である。中世にはすべての国に一宮と惣社が存在し、それぞれ異なる機能と役割を担った。一宮が国鎮守であるのに対し、惣社は国衙権力機構の一環として、国衙祭祀の執行とともに一宮を初めとする国内神社の全体を統括することをその主要な任務とした⁽¹⁶⁾。ときに武蔵国の場合に即して指摘したように、惣社が国鎮守（武蔵の場合は一宮六宮）の祭神を合わせ祭る神社だとする理解は後代になって生まれた牽強附会に過ぎないのであって、惣社本来の性格とは認めがたい。ましてや惣社とは別に、国鎮守の祭神を合わせ祭る「三社神社」などというものが一宮制の成立期以来存在したなどとは到底認めることができない。三宮の史料初見と合わせ考えるならば、戦国大名武田氏による「三宮」の設定と「三社神社」の成立は、「一宮」の呼称の成立を含め相互に密接な関わりを持つ

ていたと考えるべきものといえよう。

第三に、そもそも一宮三宮などの国鎮守の合同祭祀という祭祀形態そのものが後になって成立したものと考えられることである。前節でも指摘したように、中世にあっては圧倒的多数の国が一宮のみによって構成され、「一宮」の呼称が成立ないし定着しない国も多数に上った。そして二・三宮以下が存在する国にあっては、一宮が最も重視され、国鎮守としての祭祀は専ら一宮単独で行われたのであった。一宮と二宮が相互に密接な関わりを持って成立した長門国の場合にあっては、一・二宮合同の祭祀が行われるようになるのは南北朝期以後のことであり、それが守護大内氏による国衙権力機能の掌握・再編成と密接に関わり合っていたことは前章で指摘した通りである。室町幕府による全国的統治権を前提に、その有機的な一環として機能した守護とは異なり、組織された強力な軍事力と家臣団の編成を背景に各地に自立的に割拠した戦国大名の場合、その領国経営の観点から強権的な寺社の統制と再編成の行われるのが一般的で、甲斐武田氏はいわばその最も典型的な形態であったと評価することができる。本来の惣社＝林部之宮に代えて新たに武田氏の氏神＝石和八幡宮を府中八幡宮として甲斐国惣社となし、それを中心に一・二・三宮以下の国内神社を抜本的に再編成する（勤番体制の成立⁽¹⁷⁾など）。釜無川での一宮三宮合同祭祀はそうした国内神社再編成の一環をなすものであり、上石田村三社神社での一宮三宮合同の川除神事というのも、これと一連のものであり、甲斐国一宮制の解体過程を示すものにもならなかったと考えられるのである⁽¹⁸⁾。

さて、ようやく本論に戻って岡田氏以下の諸氏の一宮制理解について私見を述べる段となったが、すでにこれまでに述べてきた中で部分的に触れてきたところでもあるので、できるだけ簡単に私見を整理しておくこととしたい。

まず岡田莊司氏の理解について。岡田氏が指摘している二つの論点、

すなわち①二十二社制と諸国一宮制とではその扱って立つ原理や方向性に違いが認められる、②諸国一宮制は各国ごとの多様性を持っている、これについては指摘の通りで、筆者としてもとくにこれに異論があるわけではない。問題は、こうした神社制度の特徴をどのように理解し、評価するのかということであって、この点で筆者は岡田氏と意見を異にする。

この問題について考える上で注意する必要がある第一の点は、それぞれ異なる経過と特徴とを持って成立したにもかかわらず、中世にあってはそれが「王城鎮守」・「国鎮守」という一体的な形で起請文などに記され、理解されていることにある。⁽¹⁴⁾そして第二に、両者それぞれの具体的な制度的確立過程はともかく、その起点となる時期において、両者が相互に緊密で一体的な関係にあり、またそうしたものとして成立したと考えられることである。その一つは岡田氏が注目する天皇直轄祭祀の成立⁽¹⁵⁾と、地方神社行政の国司への委任とそれともなう神社制度そのものの整備・発展(官社制から神階社制への転換と全国的な規模での「神社」の整備)⁽¹⁶⁾、そしていま一つは一代一度大神宝使制と十六社制の成立である。

第二のうちの前者、すなわち天皇直轄祭祀の成立と地方神社行政の国司への委任というのは、先述した前期律令制から後期律令制(＝日本的律令制)への移行に対応するものであって、岡田氏は専ら中央政府のみ視点を合わせて天皇直轄祭祀を論じているが、神祇官を中心とした古代の神社制度全体の変容という点からすれば、地方神社行政の国司への委任とそれともなう神社や神社制度の整備・発展というのもこれと表裏一体をなす問題として正しく位置づけておくことが必要であろう。後者の一代一度大神宝使制と十六社制の成立という問題も、そうした観点からでなければその歴史的性格を的確に把握することもできないのではないかと、筆者は考える。

九世紀末に成立した天皇直轄祭祀の一典型とされる一代一度大神宝使制⁽¹⁵⁾は、新しく即位した天皇が全国の有力神社五十社に神宝を捧げて挨拶を行うとともにその加護を求めるというもので、この儀式で最も注目されることの一つはその対象となる神社のほとんどが後に二十二社・一宮と認定された神社によって構成されていることにある。「帝王御即位之時、諸国一宮被_レ行_二大奉幣_一」⁽¹⁷⁾などとして、中世にあっては一代一度大神宝使の発遣が一宮に固有の儀礼とされた(その発遣対象社とされた有力一宮に限られてはいるが)ことから知られるように、天皇は中央の二十二社のみならず、全国の有力一宮とも直接結び合っていた。しかし同時に注目されるのは、十六社制から二十一社制、さらには二十二社制へとというように、天皇が日常のかつ直接的に関わりを持つ神社が畿内とその周辺部に位置する中央の二十二社(王城鎮守)に限定・固定化されていくのと並行して、国司による国内有力諸社への神拝が始まり、そしてそれが一宮(国鎮守)への国司神拝として定式化されていったことである。

成立期一宮の具体的な様相を示す希有の史料として従来から多くの注目を集めてきた『時範記』⁽¹⁸⁾によると、境迎えの儀などを経て国府に到着した因幡国司平時範は、国守としての種々の初任儀礼の一つとして国司神拝を行っている。この国司神拝で注目されるのは次の二点である。①承徳三年(一〇九九)二月十五日夜に因幡国府に到着した時範は、同日夜のうちに介久経(一宮宇部神社の社司でもある)を呼んで神拝の準備に取りかかるよう命じるとともに、同じく目代保清に命じて神宝を作らせ始めている。②実際に神拝が行われたのは着府から十日も経った二十六日のことで、当日は神拝に先立って館侍十人を遣わして遠社に幣帛・神宝を捧げ、その上で在庁官人を引き連れ自ら一宮宇部社に向いて神拝を行い、さらにその終了後、馬や舟を用いて国府近辺の坂本社・三嶋社・賀呂社・服社・美歎社の五社に向き、奉幣を行っている。こ

の二つことから、次のような事実を導き出すことができる。その第一は、一宮宇部社に献上された神宝が時範自身が京都から持ち下ったものと、現地（因幡国衙細工所）で作成されたものとの二つからなり、国司神拝が着府後十日も経って行われたのは、この神宝作りのためであったと考えられること。第二に、時範が奉幣の対象としたのは遠社と一宮宇部社、及び国府周辺五社の三者で、時範が直接参拝したのは後の二者であるが、坂本社以下への参拝に在庁官人らが参列した形跡は認められず、正規の儀礼としての国司神拝（厳密な意味での国司神拝）は一宮に限られていたことである。このことは、同じく因幡国において、着任以来一度も神拝を行っていないのは「恐」があるとして、「国人」らの要請を容れて天永元年（一一一九）七月に国司藤原宗成が急遽下向して国司神拝を行った⁽¹⁴⁾、その対象がやはり一宮であったことによっても裏付けられているといえよう。

この因幡国の事例からもうかがわれるように、国司神拝は一代一度大神宝使制に倣って始まり、また行われていて、一宮に献上する神宝の一部が京都から持ち下ったものであるというのも、国司が中央から遣わされた天皇の代理という役割を担っていたことを示すものに他ならない⁽¹⁵⁾。天皇がその即位に際し、主立った諸国の一宮に神宝を捧げて全国的統治権を表明し、日本列島全体の神々からの加護を得るよう求めるとはいうものの、日常的かつ直接的には中央の二十二社（王城鎮守）との緊密な関係を持つだけで、諸国一宮との関係が非日常的で間接的なものにと止まったのに対し、新任の国司たちが一代一度大神宝使制に倣う形で諸国一宮への国司神拝を行うことにより、天皇と諸国一宮（国鎮守）との関係が改めて直接的な形で確認され、更新される。一代一度大神宝使制の成立を受けて、それに倣う形で開始され、そして二十二社制の成立と時期を同じくして確立された諸国一宮への国司神拝はこうした意味を持つものであったと考えられる。それは天皇と二十二社（王城鎮守）、及び

天皇と諸国一宮（国鎮守）との重層的ともいえるべき関わり方の違いを示すものであり、それを補い支えるのが諸国一宮への国司神拝であって、そこに古代や近世以後とは異なる中世国家特有の国家的神社制度のあり方を読み取ることができると考えられるのである。中世諸国一宮の祭祀が、中央の二十二社における「勅祭」に準ずる「国祭」とされ⁽¹⁶⁾、また一宮の祭祀に参与する国衙在庁官人らが「勅使」などと称される場合が広く認められるのも⁽¹⁷⁾、ともに中世諸国一宮制がそうした複合的・重層的な意味での国家的神社制度であったことを示す一つの証左といえるであろう。そしてとりわけ留意しておく必要があるのは、諸国一宮が「国鎮守」たり得た最大の根拠が天皇神話の各国ごとの状況に応じた独自の読みかえ（＝各国特有の中世天皇神話の創出）にあり、天皇を中心とするその有機的な集合体が中世「神国」日本に他ならなかったということである。さきに引いた『類聚既驗抄』の意味するところはそういうものであったということができよう。

もちろん、こうした天皇や中央権力との密接な関わりは、一宮制の展開にともなつて、とくに国守が下向せず国衙在庁官人らが国衙権力の主導権を握るようになるのにもなつて希薄化し、またこれと平行して諸国一宮の自立性と多様性がいつそう顕著となつていったのはいうまでもないところであるが、しかしその場合にあっては国支配秩序の存続とも関わって、国家的神社制度としての基本的性格や枠組み、あるいは王城鎮守・国鎮守としての基本骨格そのものは中世を通じて本質的に変わらなかつたと考えられる。そしてそうした点からいえば、岡田氏の評価とは逆に、むしろ各国ごとの多様性を持つていることにこそ、中世の国家的神社制度としての特徴が示されているともいえるのではないか考えられるのである⁽¹⁸⁾。

次に上島亭氏の理解について。上島氏の「一宮制理解は各国ごとの多様性を強調し、それ故に国家的神社制度ではなかつたとする点で岡田氏の

場合と基本的に変わるところがないが、中央の公家社会と緊密に結び合った都下りの受領による強力な任国支配という観点から、国内寺社の系列・階層制化と支配・統制が強権的に、すなわち受領の「恣意」に基づいて行われたとするところに特徴が認められる。

上島氏のこうした一宮制理解は、第二期の一宮制研究が強調する「一宮」国衙在庁官人層の意志的結集の場」とする理解を批判するところに一つの狙いがあり、この点に関しては筆者と認識を共有しているということが出来る。問題は、上島氏が受領の「恣意」を強調していることも示されているように、専ら中央権力による地方・地域民衆の支配と統制という観点から諸国一宮など地方寺社の掌握・統制と再編成を考え、そうした脈絡の中に位置づけて一宮制の問題を理解しようとしていることにある。しかし、こうした理解は次の二点において再検討の必要があるといえるであろう。

まず第一に、諸国一宮制の成立やどの神社が一宮の地位を獲得するか（一宮の選定）などという問題は、基本的には古代以来の長い歴史過程の中で、それぞれの地域（国）や神社の状況に応じて独自に進められていったものであって、都下りの受領の「恣意」に基づいて一方的に成立・確定されたものであったなどとは認めることができない¹⁰⁾。第二に、受領が中央国家権力の政策や意向とは無関係に、個人的な判断に基づいて独断的に一宮の選定を行ったり、寺社の掌握・統制を行った、あるいは一宮制を成立させたなどというのも、これまた事実とは認めがたい¹¹⁾。古代の神社制度がどのような歴史過程を経て中世一宮制の成立に至ったのか、それを各国や神社の状況、あるいは中央と地方との関わりの変化などに視点を据えながら具体的に解明すること、それこそが中世諸国一宮制研究に課せられた重要な研究課題であることを改めて明確にしておく必要があるといえよう。

では、上島氏はなぜあえてこのような問題の立て方をしたのか。そこ

には、こうした一宮制理解を支える上島氏独自の中世宗教史や中世王権についての理解という問題が存在しており、黒田氏とは異なる「顕密体制」概念の新たな定立の問題などを含め、多面的な検討が求められるところといえる。しかし、そのすべてについて論じることは本稿の趣旨から大きく逸れることにもなるのでしばらく措き、ここでは一宮制の問題に関わる限りで一・二の点を指摘しておくこととしたい。

その一つは「神仏習合」の問題である。上島氏が一宮制の成立における受領の果たす役割をとりわけ重視・強調する背景には、二十二社の上層神社や撰闕家などにおいていち早く本地垂迹思想に基づく中世的な「神仏習合」が成立し、それが受領を媒介として地方に伝播・普及していったとする理解の存在していることが考えられる。この指摘は、本地垂迹思想の広範な広がり的一端を示しているという点で注目されるところではあるが、しかし諸国一宮の実態に即してみても「神仏習合」のすべてをこの論理によって説明することには無理があり、何よりもこの問題と中世諸国一宮制の成立とは次元が異なると考えざるを得ず、ともに説得力に欠けるといわなければならない。

いま一つ、国家的仏事の問題がある。上島氏が一宮祭礼の基軸に据えて議論を展開しているのは最勝講を初めとする講経法会などの国家的仏事であり、それこそが中世における国家的宗教儀礼の根幹に位置するとの認識を踏まえ、その観点から中世一宮制や一宮祭祀を読み解こうとし、右で述べたような理解もまた導き出されたと考えられる。そしてその背景には、日本中世の宗教は仏教を基軸に据えて読み解く必要があるとの、黒田氏などと共通する伝統的な宗教（仏教）史理解があると考えられる。しかし、仏教的世界観や仏教思想が中世宗教の基軸的な位置を占めたという点と、神社・神社祭祀が寺院・仏教とは異なる独自の機能や役割を担ったということとは決して矛盾しないのであって、中世諸国一宮制の問題は顕密仏教や仏教思想に支えられた神社制度、中世顕密体制に対

応する国家的神社制度としてこそ解明が進められなければならないと考えられる。これらの点で、上島氏の「一宮制理解」には、その分析視角や方法を含め根本的なところまで立ち返って再検討を加える必要があるのではないかと考えられるのである。

最後に井原今朝男氏の理解について。井原氏の場合も、国家的仏教儀礼の問題を基軸に据えて中世諸国一宮制の問題を考えようとしている点において上島氏と共通の理解の上に立っているということが出来る。そして井原氏の場合、これを榎原氏が提起したネットワーク論と結んで、民衆統合儀礼の一国レベルでの具体化という観点から捉えようとしているところに特徴があるといえる。井原氏はそのための分析概念として新たに「国衙寺社体制」なるものを設定し、筆者が提起した「諸国一宮・惣社制」などという概念設定のあり方は「諸国一宮や惣社のみを国司と関係する特殊神社と捉える」「国制史」的な捉え方だと批判する。

この井原氏の問題提起で注目されるのは、中世民衆に視点を据えることによつて、中世国家がいかなる宗教的装置を用い、どのようにして彼らを掌握・統制しようとしたのかを具体的な形で論じたところにあり、そのための試論として重要な問題を提起していると評価することが出来る。しかし、そこにはなおいくつかの問題点も含まれていて、慎重な検討を要するところと考えられる。

その第一は、井原氏が「国衙寺社体制」という場合の「国衙」をどのように位置づけ、評価するのかわからない問題である。井原氏自身もかつて論じたことがあるように、民衆統合儀礼というのであれば荘園制支配など多様な場と次元において展開されたのであって、それが井原氏のいう「国衙寺社体制」とどのように関わり合っているのか、その連関構造こそが問われなければならない。そして重要なことは、国家権力機構の一環、その中間支配機関としての国衙は、そうした社会レベルにおける多様な諸儀礼を統括・編成し、それに一つの公的な秩序と体系性を与え

ることこそ本来の政治的・社会的機能があつたと考えられることである。筆者が指摘した「諸国一宮・惣社制」というのは、そうした国家権力による地域社会や地域民衆の政治的・社会的統合や編成のあり方に関わる次元の問題であつて、井原氏の筆者への批判は必ずしも十分に噛み合ったものになっていないといわなければならない。

第二は、井原氏のいう護国法会執行のための「国衙寺社体制」と諸国一宮制との関係についてである。井原氏は後者に代わるものとして前者を対置させ強調するが、果たして両者はそうした相矛盾した関係にあるといえるのか。井原氏にあっては、そもそもなぜ古代から中世への移行にともなつて「一宮」や「惣社」などという新たなタイプの神社や神社制度が登場し、中世を通じてそれらが独自の機能や役割を担ったのかという、一宮制研究の最も根幹に関わる重要な問題が完全に考察の外に置かれてしまっていることもあつて、井原氏のいう護国法会が他でもない一宮や惣社などを中心に執行されていることの持つ意味がまったく考慮されていない。中世諸国一宮制の研究という観点からすれば、そのことこそが問題とされなければならないのであつて、やはり抜本的な再検討が求められるところといえよう。

第三に、右のような問題が提起される背景に、井原氏にあっては上島氏の場合と同じく、寺院・仏教とは区別される神社や神社祭祀の持つ独自の機能や役割が的確に捉え切れていないという問題があるといえよう。顕密仏教による仏教思想を共通の基盤としながらも、寺院と神社とがそれぞれ独自の機能と役割を担った、そうした観点から国家的神社制度としての中世諸国一宮制の問題はそれ自体に即して分析が進められる必要があるのではないか。

むすび

以上、本稿では中世諸国一宮制研究の現在の到達点の上に立って、今後これをどういう点に留意しながら、どのように発展させていく必要があるのかを考える観点から、中世後期長門国一宮制の変質・解体過程についての分析(第一章)を中心としながら、極めて大雑把で雑駁な検討を試みた。とくに第二章では、一九九四年から二〇〇五年まで約十年間にわたって活動を行った中世諸国一宮制研究会(二〇〇一年からは一宮研究会)の中心メンバーとして活躍してこられた岡田莊司・上島亨・井原今朝男及び榎原雅治各氏の「一宮制理解」について、失礼を承知の上で、あえて率直に筆者の考えるところを述べた。現在の第三期一宮制研究を理論的・実証的にリードしてこられたこれらの諸氏と筆者との意見や認識の違いをよりクリアーな形で提示することが、今後における一宮制研究のさらなる発展のためには是非とも必要であり、それがこの研究に携わってきた者に課せられた責務でもあると考えたからに他ならない。

黒田俊雄氏が提起した顕密体制・権門体制国家論を含め、筆者がここで提示した諸論点やその認識内容・方法に対しても、当然のことながら多くの批判が出されることであろう。これらの点について、個々の史料や事象に対する評価・解釈はもちろんのこと、それらをいかに相互に繋ぎあわせどのような視角からいかなる歴史像をどのように構築していくのかという、理論と実証との厳しい緊張関係の上に立った批判的な検討として研究が進められることを、筆者としてはとくに強く期待したいと考える。第三期の一宮制研究が、中世諸国一宮制の持つ多様な諸側面や要素あるいは各国・地域ごとの多様性を明らかにすることを通して、一宮制の歴史的な解明のために大きく寄与したことは疑いないところであるが、しかし中世諸国一宮制とはいったい何であったのかという最も根本的な問題を含め、未だ多くの未解明な問題を抱えているのは否定できないところであり、その意味からいけば研究の過渡期にあるというのが現状である。これをいま一段レベルアップし、その総体を捉えきるよう

努めることが私たちに課せられた重要な課題だといえよう。本稿が、そうした研究の前進のための一助となれば幸いである。諸賢の厳しいご批判とご教示をお願いしたいと考える。

註

- (1) 中世諸国一宮制と地域支配権力」〔日本史研究〕三〇八、一九八八年、「中世諸国一宮制と二十二社・一宮制」〔日本史研究〕四七 五、二〇〇二年)など参照。
- (2) 岩田書院、二〇〇四年(上下とも)。
- (3) 「平安期の国司祭祀と諸国一宮」。
- (4) 「中世の国衙寺社体制と民衆統合儀礼」。
- (5) 「中世宗教支配秩序の形成」〔新しい歴史学のために〕二四二・三合併号、二〇〇一年)、「中世宗教秩序の形成と神仏習合」〔国史学〕一八二、二〇〇四年)、「中世国家と寺社」〔日本史講座3 中世の形成〕所収、東京大学出版会、二〇〇四年)など。
- (6) 校倉書房、二〇〇六年。
- (7) 徳永健一郎氏の拙稿「中世日本の神社・神道」と中世日本紀」、『歴史評論』六七三、二〇〇六年)への批判(同誌)など参照。
- (8) 日本中世地域社会の構造」(校倉書房、二〇〇〇年)。
- (9) 「中世長門国一宮制の構造と特質」(前掲註(2)上所収)。
- (10) 「黒田俊雄著作集第一巻 権門体制論」(法蔵館、一九九四年)、「同第二巻 顕密体制論」(同上)など。
- (11) 「神事行事」に関しては、後述する応永三十年二月六日の武久季道讓状(武久家文書三二号、「下関市史」史料編Ⅲ、下関市、一九九四年。以下、武久家文書は本書による)を史料初見として、以後多数が確認できる。これに対し、天正二年八月十四日の長門国一二両社祭式定(『清語』忌宮神社文書、同社社務所、一九七七年、豊浦藩日記。以下、忌宮神社関係文書は本書による)に「勅使家」「勅使」など見える。
- (12) 武久家文書一五号。
- (13) 武久家文書四号。
- (14) 武久家文書二二号。
- (15) 赤間神宮文書(鎌倉遺文)五二五二一号)。
- (16) 『角川地名辞典』「永富名」の項参照。
- (17) 武久家文書五号。
- (18) 武久家文書六号。

- (19) 忌宮神社文書④三三号。
 (20) 前掲註(4)井原氏論文参照。
 (21) 前掲註(9)拙稿。
 (22) 武久家文書一五号。
 (23) 武久家文書八号。
 (24) 武久家文書一九五号。
 (25) 武久家文書二七号。
 (26) 佐藤進一『室町幕府守護制度の研究』下(東京大学出版会、一九八八年)「長門国」の項参照。
 (27) 武久家文書二八号。
 (28) 武久家文書二九・五六号。
 (29) 武久家文書三〇号。
 (30) 武久家文書三一号。
 (31) 永富名地頭系永富氏は、永富系図にもあるように何らかの事情で季有・季親を最後に、その家系は断絶したものと推定される。
 (32) 武久家文書三二・三三号。
 (33) 忌宮神社文書⑤四一・四二号。
 (34) この他、武久(名)は光富(名)とともに八月十四日の「放生会所課」を勤めることとなっている。
 (35) 住吉神社文書一六〇号(「長門住吉神社文書」、同社社務所、一九七五・八二年。以下、住吉神社関係文書は本書による)。
 (36) 拙稿「中世諸国一宮制研究の現状と課題」(『中世諸国一宮制の基礎的研究』所収、岩田書院、二〇〇〇年)参照。
 (37) 忌宮神社文書④一五号。
 (38) 前掲註(36)。
 (39) 前掲註(26)。なお『下関市史』原始―中世(下関市、二〇〇五年)は、延文四年までに大内弘世が室町幕府から守護に任ぜられていたと指摘しているが(四五〇頁、平瀬直樹氏執筆)、これは南朝方守護のことであって、再検討の必要がある。
 (40) 住吉神社文書三六号。
 (41) 忌宮神社文書②九号。
 (42) 長門恒石八幡宮文書(『南北朝遺文』中国四国編三六八〇号)。
 (43) 忌宮神社文書①一五号。
 (44) 忌宮神社文書④七号。
 (45) 住吉神社文書三五号。
 (46) 忌宮神社文書⑤九号。
 (47) 忌宮神社文書①一二号。本文書は長門国に対して発せられた大内氏奉行人奉書の現在確認できる初見史料でもある。
 (48) 前掲註(26)。
 (49) 武久家文書二八号。
 (50) 武久家文書二九号。
 (51) 武久家文書五六号。
 (52) 武久家文書三〇号。
 (53) 住吉神社文書四七号。
 (54) 田沼睦「室町幕府・守護・国人」(『岩波講座日本歴史』七所収、岩波書店、一九七六年)。
 (55) 忌宮神社文書⑤一九号。
 (56) 忌宮神社文書⑤二〇号。
 (57) 忌宮神社文書⑤二一・二二号。
 (58) 住吉神社文書五三・五四号。
 (59) 住吉神社文書五四・五五号。
 (60) 住吉神社文書六〇号。
 (61) 菊池浩幸氏は、「室町・戦国期の段銭と大名権力―防長地域を事例に―」(『人の歴史学』一四二、一九九九年)において、大内盛見が家督を継いだ応永七年直後に、郡単位で徴収される大内氏独自の守護段銭が成立したとしているが、段銭奉行そのものの設置については触れていない。
 (62) 忌宮神社文書⑤二七号。
 (63) 防長寺社由来長府領一ノ宮村長門一宮文書(『南北朝遺文』中国四国編四四三号)。
 (64) 正閏史料三(『南北朝遺文』中国四国編四〇一七号)。この論旨には、「寺領興行事、任_二代々奉_レ寄旨_一、可_レ為_二沙汰_一、甲乙人押領之所々已下事、相_二尋_レ在序官人等_一、委可_二注進_レ之由、同被_二仰下_一候、謹言」との追書が付されている。
 (65) (天文十五年)十二月九日大内氏奉行人連署奉書(忌宮神社文書②六三三)を史料初見として、年末詳野田興方等連署書状(住吉神社文書一八四号)、年末詳五月二十一日大内氏奉行人連署奉書(忌宮神社文書⑤四五号)などに「郡奉行」「郡奉行入」、また毛利氏時代の永禄十二年九月十三日吉母村若宮社人等連判契状写(須子家文書、「住吉神社文書」五七九号)を史料初見として、永禄十二年十一月五日毛利輝元御内書(住吉神社文書二二四号)、天正十六年閏五月十三日二宮社領并社頭宛書(忌宮神社文書⑤三三)などに「郡司」と見える。
 (66) 「大内氏の『別奉行』―周防国氷上山興隆寺の場合―」(『七隈史学』三、二〇〇二年)。
 (67) 「盛見期の内内氏分国支配システム」(『ヒストリア』二〇一、二〇〇六年)。

- (104) 忌宮神社文書①二六号。
(105) 年未詳五月十九日兎玉元良・国司元武連署奉書(武久家文書七六号)。
(106) 忌宮神社文書①二四号。
(107) 忌宮神社文書①二七号。
(108) 忌宮神社文書①二八号。
(109) 天正十一年十二月二日兎玉元貫・市川経好連署書状(武久家文書四八号)。
(110) 天正十六年閏五月十三日二宮社領并社頭掟書(忌宮神社文書⑤三三)。
(111) 忌宮神社文書⑤四〇号。
(112) 忌宮神社文書⑤六四号。
(113) 忌宮神社文書⑤七四号。
(114) 忌宮神社文書⑦豊浦藩旧記。
(115) 毛利家文書六五四号(天日本古文書「家わけ」)。
(116) 天正三年(一五七五)五月五日の吉川元長宛三沢為虎起請文(天日本古文書「家わけ」「吉川家文書」六六二号)に「熊野三所権現、愛宕山大権現、厳島大明神、当国杵築大明神、日御崎十羅刹女、同六年(一五七八)五月二十日の益田元祥宛吉川元長起請文(益田家文書三七一四号)に「春日大明神、厳島大明神、氏神芸州吉田祇園・牛頭天王、石州一宮大明神、滝蔵大権現(滝蔵大権現は益田荘の莊園鎮守)、また年未詳十二月三日の毛利輝元宛末次元康起請文(天日本古文書「家わけ」「毛利家文書」三五一号)に「氏八幡大菩薩、祇園・厳島両大明神、杵築大社、佐陀大明神、天満大自在天神」とあるなど。
(117) 永原慶二『日本中世の社会と国家』(日本放送出版協会、一九八二年)。
(118) 「戦国期における筑後国一宮高良社と周辺勢力との関係について」(『神道宗教』一九九・二〇〇、二〇〇五年)。
(119) 「中世後期における信濃国一宮諏訪社と地域」、『ヒストリア』一九九、二〇〇六年。
(120) 山本高志「中世後期における守護河野氏と伊予国一宮」、渡辺大門「中世後期における播磨国一宮伊和神社の存在形態」、堀本一繁「戦国期における肥前河上社と地域権力」など。その他、今泉徹「戦国期佐竹氏の権力確立と鹿島神宮」(二本謙一編『戦国織豊期の社会と儀礼』所収、吉川弘文館、二〇〇六年)などもある。
(121) 前掲註(8)。
(122) 川岡勉『室町幕府と守護権力』(吉川弘文館、二〇〇二年)参照。
(123) 前掲註(36)拙稿参照。
(124) この点については、かつて「在地領主と荘園」(『日本史を学ぶ』1所収、有斐閣、一九七四年)において私見を述べたことがある。
(125) 木村茂光「日本中世史像の現在」(『日本史研究』五二六、二〇〇六年)参照。
(126) 『中世祭祀組織の研究』(吉川弘文館、一九六二年)。
(127) 前掲註(6)拙著第二章参照。
(128) 山川出版社、二〇〇六年。
(129) 『群書類従』巻二九。
(130) 前掲註(10)。
(131) 榎原氏の提起している問題は、こうした観点からこそ捉え直す必要があるのではないか。
(132) 前掲註(12)。
(133) 勝俣鎮夫『戦国時代論』(岩波書店、一九九六年)。但し、この「国家」を實體化して複数国家論を称えることには従いたくない。有光友学編『日本の時代史12 戦国の地域国家』(吉川弘文館、二〇〇三年)。
(134) 村井章介『アジアのなかの中世日本』(校倉書房、一九八八年)、同『日本史リブレット23 境界をまたぐ人びと』(山川出版社、二〇〇六年)。
(135) 「十七世紀中～十八世紀初期における式内社研究」(『日本思想史 研究会会報』二〇、二〇〇三年)。
(136) 前掲註(83)相模国の項参照。
(137) 『戦国大名領国の基礎構造』(校倉書房、一九九九年)第三部第三章「戦国期甲斐国一・二・三宮祭祀と地域社会」。
(138) 以下の諸国の祭祀については、前掲註(83)を参照されたい。
(139) 南宮神社所蔵「神道大系」神社編二四 美濃・飛騨・信濃国)。
(140) 総社所蔵(『岡山県古文書集』)。
(141) 前掲註(83)。
(142) 貞治三年二月十五日一蓮寺寺領目録(一蓮寺文書、『山梨県史』資料編4)。
(143) (文亀四年)二月二十七日楠昌勝書状(向嶽寺文書、『山梨県史』資料編4)。
(144) 平山氏が、一・二・三宮の成立が平安末期に遡る根拠として示した永万元年の「神祇官諸社年貢注文」(宮内庁書陵部所蔵)の甲斐国部分は後代の追筆によるものであって、説得力に欠けるといわなければならない。前掲註(83)一七二頁(中込律子氏執筆)参照。
(145) 石井進「中世成立期の軍制」(『鎌倉武士の実像』所収、平凡社、一九八七年)、水谷類「惣社の成立」(『駿台史学』六三、一九八五年)など参照。
(146) 鎌田純一編『甲斐国一之宮浅間神社誌』(浅間神社、一九七九年)、西田かほる「甲州国中における社家とその組織の成立」(『武田氏研究』二二、一九九四年)など。
(147) 甲斐国の場合とは異なるが、戦国期における一宮制の問題について考える上で極めて興味深いのは安房国の場合である。横田光雄氏が明らかにしたところによると(『房総里見氏の領国形成と寺社』、『史学雑誌』九八ノ一、一九八九年)、永正五年(一五〇八)に安房国内の確かな史料に初見する房総里見氏は、以後府中館山地域を中心として戦国大名へと成長を遂げていくが、その際一宮一寺(鶴

谷八幡宮と同宮別当寺那古寺)が里見氏公権力化の鍵を握る不可欠の装置として極めて重要な意味を担ったという。すなわち、「二宮一寺は、里見氏が国内外の伝統的政治的権威を融合・接合し、領国内における唯一の公的政治的権威と化すための重要な場であった」というのである。この安房国の事例でとくに注目されるのは次の三点である。①戦国大名里見氏が「一宮」として重視した鶴谷八幡宮は本来の安房国一宮ではなく、一般に安房国惣社といわれていること、しかもそれは当初からの惣社ではなく、もとは国府八幡宮であったのが里見氏の領国支配の展開の中で惣社とされ、さらに「一宮」とも称されるに至ったと考えられること。②安房国の本来の一宮は、同じ安房郡内ながら、府中から遠く離れた地域に位置する安房神社で、戦国大名里見氏の崇敬の対象とはされなかったこと(一宮制の解体)。しかし、新たに重視されることとなった鶴谷八幡宮が「二宮」、その別当寺那古寺が「一寺」と捉えられていて、一宮制の枠組みそのものは存続していると考えなければならぬこと。それは、戦国大名里見氏による安房国一宮制の権力的再編成という意味を持つものであったと評価できること。③その鶴谷八幡宮では、現在も「国司祭り」と称して、一宮安房神社以下国内十一社が参加して祭礼が行われていること(近世になって新しく成立したものであろう)。この安房国の事例は、戦国大名による一宮制の再編成という点で甲斐国の場合と基本的に共通していると評価することができ、甲斐国における一・二・三宮合同祭礼の成立というのも、こうした観点から捉え直すことが求められるところと見えよう。

(148) 前掲註(1)『日本史研究』四七五拙稿参照。

(149) 『平安時代の国家と祭祀』(続群書類従完成会、一九九四年)。

(150) 前掲註(6)著附論参照。

(151) 岡田莊司「即位奉幣と大神宝使」(前掲註(149)所収)参照。

(152) 宝治三年三月日諏訪信重解状(諏訪大祝家文書、『鎌倉遺文』七〇六一号)。

(153) 土田直鎮「新発見の因幡国総社資料」(『府中市史史料集』五、府中市、一九六四年)。

(154) 『中右記』元永二年(一一一九)七月三日・十四日条。

(155) 宣旨によって一宮の造営が成された場合など、遷宮に際し、都から届けられた神宝と当該国衙で調達された神宝とが合わせ奉納されたというの(年月日未詳)杵築大社造営遷宮旧記注進、北島家文書、『大社町史・史料編』古代・中世二三五号など)、これに準じて理解することができよう。

(156) 『園太歴』延文元年(一三五六)八月三日条。

(157) 越後国・安芸国・長門国・肥後国など。前掲註(83)参照。

(158) 岡田氏が天皇直轄祭祀を「王朝国家祭祀」と捉えているのも、国家祭祀の歴史的評価という点からは再検討の必要があろう。岡田氏が天皇直轄祭祀を今日に及

ぶ日本的特徴を持つ神社祭祀の成立として捉えていることにも示されているように、むしろ日本の律令制としての後期律令制祭祀と捉えるべきものではないだろうか。

(159) 出雲国(『大社町史』上、大社町、一九九一年参照)や長門国(前掲註(9)拙稿参照)などの事例からも明らかのように、九・十世紀以来の長期にわたる一宮神社自身の自己変革の努力なしに、それらの神社が中世の国鎮守(一宮)として成立することはあり得なかったことに留意しておく必要がある。

(160) 先述した一代一度大神宝使制・十六社制と国司神拝、二十二社の制度的確立と諸国一宮制の成立及び国司神拝対象の一宮への固定・限定化との対応関係などからも、これをうかがうことができよう。

(161) 前掲註(83)参照。

(162) 『日本中世の国政と家政』(校倉書房、一九九五年)。

(付記) 本稿を成すに当たって、山口県立大学名誉教授国守進氏、及び山口県文書館和田秀作氏に一方ならぬお世話になった。ここに記して感謝の意を表したい。

(二〇〇七年一月稿)

(大阪工業大学情報科学部、国立歴史民俗博物館共同研究員)

(二〇〇八年六月一七日受理、二〇〇八年七月二九日審査終了)

The Historical Structure and Characteristics of the *Ichinomiya* System in Provinces during the Medieval Period Focusing on Nagato Province in the Late Medieval Period

INOUE Hiroshi

This paper discusses the historical structure and characteristics of the *ichinomiya* system in provinces in the medieval period in response to criticism received from various scholars concerning the author's support of the "22 shrine and *ichinomiya* system (imperial palace tutelary and provincial tutelary system)." The paper uses historical documents to discuss in detail the process of change and the demise of the *ichinomiya* system in Nagato Province in the latter part of the medieval period. It also outlines the process of the establishment through to the demise of the *ichinomiya* system in Japan's provinces during the medieval period.

The subsequent findings have brought to light the following points. First, in the case of Nagato Province, the *ichinomiya* system changed greatly accompanying the control and reorganization of the mechanism of authority of the *kokuga* (provincial government office) by the Ouchi clan which held the position of *shugo* (military governor). The religious structure was changed from one that centered on *ichinomiya* shrines to a joint structure of *ichinomiya* and *ninomiya* shrines centering on *ninomiya* shrines at provincial offices. The Takehisa clan emerged to perform religious rites and festivals as a representative of the authority of the *kokuga*.

Second, the *ichinomiya* system in Nagato Province began to disintegrate when the Ouchi clan, the *shugo*, became Sengoku *daimyo* and Sengoku *daimyo* from the Mori clan appeared. This can be seen as the disintegration of the provincial tutelary that formed part of the state Shinto system, which illustrates the historical essence of the provincial *ichinomiya* system in the medieval period.

Third, when this is considered together with examples from other provinces, there can be no doubt that the provincial *ichinomiya* system constituted the essence of the state-instituted shrine system. Moreover, it is important that there be further study of the *ichinomiya* system that rightly includes the perspective of the theory of a medieval state.