

Eiji Okawa 大川栄至
History, University of Victoria

NOT FOR CITATION

聖なるモノと場の政治性：中世高野山の縁起空間

ある高野山の文書

紀伊半島の山中にある高野山は、中世後期（室町～戦国時代）には広大な庄園を自立的に支配する地域権力を掌握していた。和多昭夫氏、本郷和人氏などの研究により、室町時代ころより寺の事務的特権を掌握していた小集会と呼ばれる僧侶集団がいたことが明らかになっている。¹ 小集会のメンバーは在地領主であったが、高野山の寺院組織の一部となることで、地域社会の支配層としての地位を固めていたようである。小集会のメンバーの中に、蓮上院という子院があった。蓮上院文書のコピーが、現在現在神奈川県寒川文書館に保管されている「高室院文書」に含まれている。そのなかに、近世初頭（おそらく慶長7年、1602年）に書かれた文書（覚）があるが、それは徳川政権の「奉行」に提出された訴訟文書の案文である。なお、この文書が書かれた時代には、この集団は単に「集会」と呼ばれていた。

かかる文書は、徳川政権に提出された文書の下書きだと思われ、修正のあとが残っている点も興味深い。以下の引用は、集会文書のオープニングラインであるが、文書作成者の修正の軌跡を示すために、取り消し線と行間に書き込まれた文章をMSワードを使って再現しようとしてある。従って、フォントを拡大して行間文章を読みやすくしてあることをお断りさせていただきたい。

高野山衆徒往古山上山下之置目又ハ公儀以下之諸沙汰ニ付而昼夜暇無之、学問鑽仰疎ニ成行申候故?? 寺命並ニ諸衆一同評議として衆徒寺之内
~~集会衆十?~~ 当山地主開基同姓之由緒を選定寺務之下司院主行事役人として公武両家之礼義山上山下之諸
? 沙汰を被漚衆徒各修学三昧ニ被勤仕仏法之相続には不絶事是併集会衆世間之義をいたし候故与申伝候。。。²

この文書から引き出せる問題は多いが、ここで注目したいのは、近世統一的支配体制に編入される以前の高野山について、きわめて簡潔に表現されていることだ。即ち、「山上山下」の置目（法律）を制定し、諸々の沙汰（検地、検断、訴訟の調停、など）をとりおこなう職務は、「世間之義」とよばれ、集会の僧侶たちは、それを特権的に担っていたと。また、それらの職務を通して「逆徒を静め」年貢の「初納」を「退転」なくさせることで、寺の存続を可能とし、学侶僧の修学三昧などで活性化される「仏法」を相続させてきたと。

¹ 和多昭夫「中世高野山の僧侶集会制度」『密教文化』45-46、1958年、本郷和人「中世寺院の社会的機能についての一考察」『史学雑誌』、95-4、1986年。

² 寒川文書間所蔵『高室院文書』171：12553-12561。

[Type here]

この文書の背景は、豊臣秀吉による検知の結果減少された寺領の配分をめぐる集会と一部の学侶僧との所領争いだったのだが、おそらくは武力行使をも含まれた「世間之義」を専門職としてきた集会の僧侶たちは、僧侶は学問と儀礼に専念すべきだという近世国家の支配論理の下で自らの存在意義を問われる大ピンチの真ただ中にいた。しかし興味深いのは、自分たちを「当山地主開基同姓之由緒」を持つ系統のものだと主張していることだ。これを本文を書いたあとで行間書き込まれたということは、この表現を付け足すことで集会は自らの主張を補強できると考えたからだろう。高野山の文化的背景を考えると「地主」とはおそらく高野山の土地神をさしており、それは丹生明神という女神とその子である高野明神（狩場明神とも）である。これらの神祇は、寺の「縁起」に現れるいわゆる「鎮守」である。「開基」とは寺を建てた平安時代の僧、弘法大師空海。高野山の縁起では、山を開いた「開基」弘法大師空海が地主に土地を譲渡されて寺を建立したことになっている。中世高野山の支配層であった集会の僧侶たちは、統一政権の出現による寺院社会の大変動のさなか、「我等は弘法大師と地主神の子孫だ」と主張することで自らの地位を守ろうとしていたのである。

このような集会のアイデンティティを我々はどのように受け止めるべきだろうか。歴史とフィクションをごちゃ混ぜにした非論理的な認識だと評価すればそれまでかもしれないし、訴訟の裁決を有利に持つていくための功利的な便宜主義だと評することもできよう。しかしこの史料は唱導や芸能のテキストとは違って、表象空間を描こうとするものではなく、寺院社会内で発生した対立を克服すべく執筆された極めて実務的な文書なのである。そんな文書でさえ、縁起や神仏と切って離しては理解できないのである。

寺とは何か？

この文書を通して私が問いたいのはこれである。この問いは寺社の研究においてもっとも根本的なものだといっても過言ではないと思われるが、この問題に立ち向かおうとしている宗教史研究はいくつあるだろう。寺社あるいは英語でいう **Religious institution** がなんであるか、あまりにも自明的で、問題にされる必要がないのかもしれない。

日本の中世、寺社が宗教のみならず、政治、経済、文化など多面において大きな勢力を持っていたことは、これまでの研究であきらかにされている。その中でも著名で影響力があるのは、権門体制論、顕密体制論、寺社勢力論、神国思想などを提唱した黒田俊雄氏の諸研究であろう。黒田氏は「中世における顕密体制の展開」という論考で、研究テーマを次のように述べている。

小論が当面のもう一つの課題として念頭においているのは、日本の宗教思想史の観点にかかわる問題である。すなわちここでは、宗教とくに宗教思想を、その時代の世俗社会を支配する権威あるいは権力との関係という側面においてとりあげたい。。。ここでは、小論の目的からして、ただつぎの一点だけが考察にさいしての基軸になる。すなわち、中世において国家権力と完全に結合してその正統性を誇り顕密体制ともいべきイデオロギー体制をつくった宗教的^{イズム}な主義が、いかにして成立したか。。。³

³ 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』（岩波書店、1975年）415頁。

顕密体制論を含む黒田氏の諸研究は重要で、寺社の歴史的機能だけでなく、中世史に関する見解と議論を深めたことは疑うところではない。黒田氏は、宗教の思想的ないしイデオロギー的側面にフォーカスをあて、国家との関係を通して宗教の歴史的・政治的意義を分析している。顕密体制論は、複雑ではあるが、簡略に次のように言えるだろう。平安時代の後期より、顕教、神祇崇拜などを含む日本のあらゆる宗教は天台・真言宗の密教のもとに統合された。そして密教中心の顕密仏教は「王法仏法相依」という、仏教の呪術力と世俗の支配者は、相互補完的であるという論理を通じて、政治権力と固く結びついた。顕密寺院の僧侶たちは国家の繁栄と平和をもたらす祈禱を職能としたが、それは国家的役割であった。そして、膨大な荘園を抱え、中世社会の支配層として君臨した。

このような言説は体系的で、中世社会の支配機構を大きく描こうとする点で刺激的であるが、問題としたいのは宗教と寺が、「思想」と「国家との関係」を基軸として論じられているということである。王法仏法相依とは抽象概念であるが、黒田氏は、宗教の本質は抽象的な思想であるという前提の上に、歴史言説を展開させているのではないだろうか。寺は仏法と同一に扱われているが、では仏法がどのように生み出されたか、寺がどのように再生産されたかなどへの答えは見られない。寺の文化装置としての機能を明かそうとはしていないのである。

宗教を思想と国家との関係を通して把握しようとする思考様式は近代的世界観と宗教観の影響を受けているからだと思われるが、私にはその思考様式で見落とされている事柄は次のことだと思われる。即ち、寺社とは場所である。そして神仏のいる聖なる空間である。あるいは神仏の存在を生み出す装置である。神仏のいない寺社に存在意義があろうか。寺社は人を神仏の世界と繋げる境界なのだ。歴史民俗学者の笹本正治氏は「辻」の研究で、道祖神や地蔵を祭る街角や村堺の「辻」はあの世との接点だといっているが、まさに寺社の空間は「この世」と「あの世」をつなげる境界である。⁴ 寺社の建物や崇拝物はそのような境界を体現し演出する装置だといえる。

しかし、このような「演出」の効果を、整合的に掴むことは容易ではない。文献史料において直接取り上げられることが少ないからである。事務的な内容の寺社文書ではなおさらである。しかし、少なくとも寺社を運営したり崇拝したりする人々にとって神仏の存在はリアリティーのあるものと言わなければならない。寺社は儀礼や祈りによって活性化された「あの世」的な力の源泉であり、神仏のパワーに満たされている特殊な空間なのだ。そのようなパワーの役割を検討するのは無意味ではあるまい。

同時に寺社や神仏は社会結合の核としても機能した。⁵ したがって寺社の歴史的機能を考えるには、寺社を媒体として結ばれた具象的な社会関係や権力関係等を見無視できない。実際、寺社文書の多くはそのような諸関係を維持するために発給され保管されたものであるが、⁶ 上に挙げた集会文書は高野山における社会編成と聖地構造が深くかかわりを持っていたことを示唆し

⁴ 笹本正治『辻の世界—歴史民俗学的考察』（名著出版、1991年）。

⁵ 久留島典子氏は、中世期に広範的に見られた一揆について、「集団がつくられる時には核となる存在や集団自体を保障するような存在が不可欠であると、中世の人々が考えていた」という。なお、集団の核は、「神仏という絶対者」であったが、その「代わりに名家の当主を置いたものが、戦国大名の家だといえる」という指摘は興味深い。久留島『一揆と戦国大名』（講談社、2001年）9頁。

⁶ 河音『世界史のなかの日本中世文書』（文理閣、1996年）、吉井敏幸「近世初期一山寺院の寺僧集団」『日本史研究』266（1984年10月）。

ている。であるならば、寺社における社会集団と聖性との動的な関係を分析することで、寺社の歴史的機能に関する理解をより豊かにできるのではないか。

このような問題意識から、本報告では中世高野山の例をとって寺の聖地演出と社会構造の関係を検討したい。先行研究の成果を批判的に継承しながら、高野山の空間を構成する建物やモノと僧侶集団の儀礼活動のかかわりを見ていきたい。寺社の空間を寺社のはじまりの物語である「縁起」を演出する儀礼装置としてとらえ、縁起と神仏の政治的働きに注目したい。

高野山の縁起空間

高野山の聖地構造は複雑であったが、山内の空間を大きく分けると「奥ノ院」と「壇上」というエリアに分かれている。他には「谷」と呼ばれる子院が並んでいる区域が複数あり、遊行宗教者たちが集まる「別所」があったが、「奥ノ院」と「壇上」という主要部分の基本的な構造は、遅くとも平安時代後期から現代まで維持されてきたようだ。

では「奥ノ院」と「壇上」という空間構造は高野山の縁起とどうかかわりがあるのだろうか？

高野山の縁起は、二つのエピソードを中心に展開する。一、弘法大師空海が山を開いたこと。二、彼が山で死んだこと。⁷ 二つとも実際にあった出来事であることに違いなさそうだが、後世に編集された縁起では歴史と伝説が見事に融合されてドラマチックで神秘的なストーリーになっている。二に関していえば、弘法大師が死を超越して「入定」したという話は、彼が神格化され実質上神仏と同等の存在になったことを意味するが、この話は奥ノ院に彼の廟があつてこそ意味があることは言うまでもない。奥ノ院は空海の廟を中心として構成されているが、生身の大師がおわします特別な聖地となっている。このことは山内の建物が縁起によって活性化されていたことを示唆している。

壇上は奥ノ院より約3キロほど西に位置するが、山内でもっとも巨大かつ厳かな「大塔」や「金堂」などが見られる。これらの建物は開山当初より弘法大師の寺院設計プランに含まれていたとされているが、開山のエピソードと最も深く関わっているのは一見地味で控えめな「御影堂」という建物と、壇上の西端にある山のふもとに立つ御社とよばれる神社であった。

さて、縁起に出てくる開山のエピソードを簡単に述べよう。高野山の縁起のなかで、代表的なものに968年に書かれたと伝えられる「金剛峯寺建立修行縁起」があるが、そのなかで「飛行三鈷杵」たるものが出てくる。⁸ 三鈷とは、真言密教の儀礼に用いられる道具であるが、宇宙の根源的な存在である大日如来の叡智と密教の秘宝そのものを表す。なぜ「飛行」（ひぎょう）かという、唐より日本への真言密教の伝法を表象するために飛んできたからである。空海は唐にわたり、真言密教の秘法を長安の恵果阿闍梨という僧から伝授したのだが、縁起上のかれは唐から日本へ帰る船に乗る時、三鈷を日本に向かって投げた。三鈷は空海の手を離れる

⁷ 高野山の代表的な縁起のテキストには「金剛峯寺建立修行縁起」があるが、12世紀に編集されたといわれる『今昔物語集』にも同じ流れのストーリーが語られている。

⁸ 「金剛峯寺建立修行縁起」は、『弘法大師伝全集、一』（ピタカ、1977年）、53～55頁。恐らく実際にこの縁起が出現したのは968年より後。英訳は、Tanabe, George J. Jr. 1999. "The Founding of Mount Kōya and Kūkai's Eternal Meditation." In Tanabe, ed. *Religions of Japan in Practice* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), pp. 354-59.

とたちまち紫色の雲に包まれ東に向かって飛んで行った。もちろん「着陸」した場所は後に高野山が建立されるころなのだが、具体的に言うとある松の木の枝にかかった。これが「三鈷の松」である。一方、日本に帰って都で密教を広めた空海は、三鈷を探すべく旅に出た。道中大和の宇智郡という所である狩人に会い、二匹の猟犬に案内され無事三鈷を見つけることができた。そして寺を建立するまえに空海は、土地の女神に土地を譲られたのである。

このエピソードが事実かどうかということはここでは問題にしない。肝心なのは、御影堂と縁起の関わりである。



高野山御影堂 2014年6月著者撮影

現在高野山を訪れると御影堂の前に朱の柵で囲われた三鈷の松があるが、これは七代目だそうだ。この松がいつからあるかはわからないが、1300年ころの「一遍上人絵伝」に見る高野山壇上の絵に似たような松が確認できることから、遅くとも鎌倉時代後期にはあったようだ。⁹

⁹ 「一遍上人絵伝」に見る高野山壇上はいたってシンプルで、金堂と見られる堂と、大塔その他8個の建物があるのみである。興味深いことは、御影堂らしき建物が二軒隣り合わせに見られることだ。当時から御影堂があったことは間違いないが、実際の御影堂は二つではなく一つだったはずだ。そしてそれは1520年代の火災で全焼してしまった平安時代からあるオリジナルの御影堂だった。一遍上人絵伝は

[Type here]

三鉢に関していえば、高野山文書に1253年に嵯峨野の湛空という僧が高野山にその三鉢を返したという記録がある。¹⁰ その後「勅封」され御影堂の「内陣」という空間に納められ、寺の秘宝として伝わってきた。さてなぜこの堂が「御影堂」と呼ばれるかということ、その「内陣」に弘法大師の肖像（御影）が納められていたからである。その絵は、弘法大師自身が『開眼』したという説が紀伊続風土記に取り上げられているが、あるいは大師が御影を通して『此方を見ている』と考えられていたのかもしれない。¹¹

さて「一遍上人絵伝」に描かれた御影堂を見ると、開かれた格子戸を通して堂内からきらびやかな木蘭色（黄色？）の光が放射していることがわかる。恐らくこの絵を描いた絵師は、御影堂にある著名な衣を思っこの風景を描いたのだろう。その衣は、高野山の年中行事の一つ、3月21日に毎年行われる「御影供」と呼ばれる儀礼で毎年御影堂「内陣」に納められるものだ。

御影供とは弘法大師の御影にお供えをする行事である。そのお供えものとは、衣である。御影供は、観賢という高僧が空海の死後やく90年にあたる延喜21年（922年）に、霊夢で空海より新しい衣を高野山に持ってくるように伝えられ、それに従って衣を持って行った観賢が、高野山奥ノ院にある空海の廟を開くと、そこになんと空海が生身の体で座っていたという話に基づいている。この話が入定伝説の裏付けとなっているのだが『平家物語』などにも取り上げられているので、中世より広く知られていたはずだ。

衣はまず奥ノ院に供えて読経をあげてから、御影堂の内陣に納める。天文14年（1545年）の高野山（厳密には金剛峯寺）の棟梁的存在であった検校の日記には御影供に関する記述がある。「奥院へ行人二人シテ（衣を）持セテ奉送。。。夜半ニ御影堂へ持テ奉送」と記されているので戦国期にも行事の基本作業が行われていたことがわかる。既に述べた『一遍上人絵伝』に見る御影堂を考えると、鎌倉時代後期にはこの儀礼は定着していたと言って差し支えはなかろう。¹²

では高野山の僧侶集団は何のために丹念に御影供を続けてきたのだろうか。彼らにとって大師は不滅のカリスマリーダーだったので、大師を祀る御影堂行事を重要視するのはごく当然でもあるかもしれないし、年中行事としてそれほど深く考えられずに繰り返されてきたのかもしれない。それにしても、御影供がもたらす空間的効果は考慮しなくてはならない。

入定伝説では、大師のいる場所は奥ノ院である。しかし上のことを考えると御影堂にも彼がいたと言わなければならない。衣を奥ノ院から持ってくるというのは、廟より大師の魂（？）を勧請するに等しい行為である。それを僧侶たちは毎年組織的に行ってきた。日野西真定氏は御影供について「新しい衣をお供えして、生命が更新され、益々大師の威力が盛んであるように

日野西真定編『高野山古絵図集成』清栄社、1983年、44頁、を参照。御影堂に関しては、『紀伊続風土記』高野山之部（学侶）、巻之三、『日本歴史地名体系31：和歌山県の地名』（平凡社、1983）69-70頁。

¹⁰ 続宝簡集12-252、東京大学史料編纂所編『高野山文書』2、『日本歴史地名体系31：和歌山県の地名』（平凡社、1983年）69-70頁。

¹¹ 『紀伊続風土記』高野山之部（学侶）、巻之三、58頁。

¹² 前述『紀伊続風土記』によれば、久安四年（1148年）に始まったとされている。

との願いが込められ」た行事であるとしている。¹³ つまり、毎年衣がリニューアルされることで、大師のパワーを堂内に注入していたのである。ちなみに御影堂内陣は、検校が三年の任期を終え交代するごとに行われた「鍵渡」という行事があることからわかるように、寺院社会の役人を除いては鍵を持つことが許されなかった。¹⁴ そのような禁じられた空間に毎年衣を持ち入ることで、僧侶たちは堂内に聖性を充満させ、異質な神仏の世界への境界性を活性化させていたのだ。

では「大師の威力」はどのような役割を果たしたのであろうか？ 内陣の御影は大師が開眼したとされていることはすでに述べた。大師が御影を通して見ていると考えられていたならば、いったい彼は何を見守っていたのだろうか？

御影堂と文書

御影堂の使われ方は極めて政治・社会的で、管理的でもあった。冒頭で上げた集会文書に「代々之繪旨院宣御教書等致頂戴御影堂ニ籠置」との文が、やはり行間に書き込まれているように、この堂は貴重文書の保管庫として機能した。東京大学史料編纂所編『高野山文書』（明治37-40年初版）は、『大日本古文書 家分け』シリーズの記念すべき第一号であるが、竹内理三氏によれば、876年から1743年まで、総合3502点の文書が収録されている。¹⁵ この史料群は久保田収氏が論じたように江戸時代に入ってから「学侶」と呼ばれる山内のエリート集団によって編集された「宝簡集」という文書グループがベースとなっており、それは御影堂に付随した「宝蔵」という保管庫にあったものだ。¹⁶ 高野山文書は多くの中世史家に活用されている。だとすれば日本中世史の発展は高野山御影堂の「恩恵」を陰で受けてきたと言えなくもない。

中世における御影堂の文書保管庫については、山岸常人氏と山陰加春夫氏の綿密な研究がある。山岸氏は高野山では13世紀後半より庄園経営に関する主要文書群が「一括」で御影堂に納められるようになったことを証明した。¹⁷ 一方山陰氏は、中世庄園領主の「照合機能をもつマニュスクリプト群」の機能をいう視座から、同堂における文書管理の歴史の変遷を12～14世紀にかけて分析し、山岸氏が指摘した御影堂への文書一括納置の背景には金剛峯寺衆徒という高野山内の有力僧侶集団の自立化の動きがあったことを指摘する。¹⁸ 自立化とは膝下庄園経営および山内における諸権限を衆徒が一円的に支配することを目指したものであったが、それを実現させるためには庄園経営に必要な文書群を自力で管理することが不可欠であった。さらに山陰氏によれば、金剛峯寺衆徒は「年預」という同集団の専務的ポストに就いた僧侶にも別に重要文書を管理させる「分置」システムを発展させた。「年預櫃」という入れ物に納められた文書は「日常の政務」に用いられる案文や控えなどが多く、御影堂には「同寺（寺家・庄家）の権益に関わる上級権門等からの受給文書の正文の大半」、「寺家の『置文』の正

¹³ 藤田光寛「高野山の年中行事」高野山大学選書刊行会編『高野山と密教文化』（小学館、2006年）54頁。

¹⁴ 当該時期の鍵渡に関しては、山陰加春夫『中世高野山史の研究』清文堂、1997年、38-39、51頁参照。近世の鍵渡に関しては、『紀伊続風土記』高野山之部（学侶）卷之十一、寺家之一、青巖寺、224頁。

¹⁵ 竹内理三「高野山文書」中野義照編『秘宝第七巻：高野山』（講談社、昭和43年）。

¹⁶ 久保田収「高野山における歴史研究」『密教文化』、36-37、1956年。

¹⁷ 山岸常人「仏堂納置文書考」『国立歴史民俗博物館研究報告』45、1992年12月、167頁

¹⁸ 山陰『中世高野山史の研究』、33-63頁。

文の一部」、膝下荘園の「検注帳」などが納められていたという。¹⁹ これら二か所に保管された文書の相互関係について、山陰氏は以下のように位置づける。

(前略) 同寺衆徒らに、御影堂には永久保管をめざす文書を、また年預櫃には毎年・随時、披露・参照すべき文書を、それぞれ納置する、という意図のあったことを示唆しているのではないであろうか。そして彼らに、毎年・随時、披露・参照すべき重要な「置文」等の「案文」の信頼性は、常に御影堂保管の同「置文」等の「正文」（寺家のA級“原簿”〈広義〉）の存在によって保障される、という思惑のあったことも．．．．．²⁰

ではなぜ主要文書は御影堂に入れられたのだろうか。山陰氏は、「銀行の奥にしつらえた『大金庫』」という譬えを使って御影堂の文書保管機能を説明する。たしかに客観的機能だけを指すならば、「大金庫」の譬えは適切かもしれない。しかし御影堂と現代の銀行では質的に大きな違いがあることは明らかである。

山岸氏は、仏堂が重要文書を安全に保持する機能と「訴訟等の大事に際してもなおその文書を取り出すことをも阻止する効力」をもっていたとし、当該時期他の寺院でも多く見られた文書の仏堂への納置は、寺院社会を構成する諸集団を超越した「架空の上位権力の存在を想定して成立している擬制とも言えるものであった」とする。²¹ さらにこの「擬制」たる文書管理システムが機能し得たのは、出納手続きなど文書の「管理制度が完備したことによって初めて仏堂納置文書の保管の実効性は保証されていた」ことを強調する。実際御影堂の文書の出し入れは、特定の地位に就いた寺院社会の役人に限られており、重要文書は勝手に取り出すことが厳禁されていたのである。

山岸氏の説く管理制度の重要性自体に異論はない。しかし「架空の上位権力」という点は寺社の空間構成を考えるとそのまま受け入れることはできない。御影堂の場合、「架空」とされているものは弘法大師を指していると思われるが、それは我々オブザーバーによる客観的価値判断がどうであれ、実際には寺院の本質に関わるものだったし、弘法大師が御影堂にいるということは、僧侶たちにとっては儀礼的ないし経験的事実だったはずだ。御影堂内で演出された聖性や威力が、いかに僧侶集団の組織的営みに影響したかという観点から検討が必要だろう。しかしこのような観点に関する記述は文書には出てこない。なぜなら、御影堂に弘法大師がいるということは、僧侶たちの行動を無意識レベルで規定した空間構造の大前提であったのだ。また、管理制度の事務的な側面を強調するのは、近代的リアリズムの影響かもしれない。「事務」作業と宗教的実践は分けて考えるべきだ、という前提があるのかもしれない。御影堂が「大師の威力」で満たされており、なおかつ寺院組織の管理的中心であったのならば、このような見方は、堂の歴史的機能から我々を遠ざけることになるだろう。

御影堂の文書管理システムの意味は、集団と境界性との動態的關係という視座から考えることでより明らかになるだろう。大師のいる御影堂に文書が籠められたということは、境界の向こ

¹⁹ 同、58—60頁。

²⁰ 同、60頁。

²¹ 山岸、184—85頁。

う側にある神仏の領域に文書を挿入するに等しい。そのような組織的行為は如何なる論理に裏付けされていたのだろうか。この点に若干の考察を加えて報告を締めくくりたい。

縁起・神仏と土地支配

おそらく中世を通して高野山で最も重宝された文書は「御手印縁起」だろう。この文書は平治元年（1159年）美福門院によって高野山に寄進され、御影堂内陣に籠め入れられたもので、絵図、太政官符、大師御遺告を含む文書セットと言うべきものだが、文書の性質はその名の通り「縁起」である。²² しかしただの縁起ではない。弘法大師直筆で、「手印」と称されているのは弘法大師の手印が捺されている（とされている）からである。よって御手印縁起は高野山縁起の中で最も「正統」なテキストと言えよう。御手印縁起が弘法大師死後に創られた文書であることはほぼ間違いないが、この文書の成立と高野山の荘園制との関連を分析した小山靖憲氏は次のように語る。

高野山御手印縁起は、その体裁からみても、内容からみても、荒唐無稽の文書であるにもかかわらず、それを利用して寺領荘園が著しく拡大されたこと、および今日にいたるも信仰上の理由から公開されず秘匿されている点で、日本史上他に類例を見ない偽文書である。²³

御手印縁起が寺領拡大に利用されたというのは、高野山は縁起を根拠として「旧領回復の論理」をつかって13-14世紀に排他的な地域支配体制を確立させたからである。²⁴ 御手印縁起に飛行三鈷が出てこないのは注目に値するが、弘法大師が丹生明神より神領を譲られた所謂丹生譲渡説が領主権主張の根拠となっていた。²⁵ 御手印縁起では、丹生明神がかつて応神天皇より与えられた土地がその「四至」共に記述されているが、神領に対する高野山の権限を正式に朝廷が安堵したという「太政官符」も含まれている。

そして、御手印縁起を御影堂に籠め入れた僧侶たちは（時の真言宗座主寛遍以下8名）、「然則長為秘藏之物、勿出影堂之櫃」、「有可経天覧之事者、可用書写之案文也」、また、たとえ当時高野山を管轄していた東寺の最高権威「一長者」及び金剛峯寺検校たりといえども、「独身任意」で御影堂内陣を「開闔」してはならないなどの取り決めを、「胎藏金剛諸尊、地主丹生明神、真言祖師」等に起請して制定させたのであった。²⁶

海津一郎氏によれば、1004年より1343年の間に、19回にわたって高野山が御手印縁起を用いて土地支配をめぐる訴訟を起こした記録が残っているそうだが、土地所有の根源が縁起であっ

²² 御手印縁起の成立については小山靖憲『中世寺社と荘園制』（塙書房、1998年、23-42頁）、赤松俊秀「高野山御手印縁起について」和多秀乗、高木神元編『日本仏教宗史論集 第4巻 弘法大師と真言宗』（吉川弘文館、1984年、に収録）、和多昭夫「高野山と丹生社について」五来重編『山岳宗教史研究叢書3：高野山と真言密教の研究』（名著出版、1976年、収録）など。御手印縁起の本文は 祖風宣揚会編『弘法大師全集』7（吉川弘文館、1911年、237-248頁）、小山1998、45-54頁。

²³ 小山、23頁。

²⁴ 小山、55-76頁。

²⁵ 丹生譲渡説については和多「高野山と丹生社について」を参照。

²⁶ 続宝簡集2-11、『高野山文書』之一

たことを見逃してはならない。²⁷ 高野山においては庄園的土地領有と神仏の世界は切り離すことができなかつたようである。

黒田俊雄氏は、中世における庄園的領主制と神祇との関係について、「中世国家と神国思想」という論考で触れている。²⁸ 地主神の崇拝は高野山に限られたことではなく、両部神道や山王神道、さらには漠然かつ一般的であった所謂「神国思想」ではそれほど珍しいことではなかつたようだが、黒田氏はこのことについて、「高野山が山の『領主』たる丹生狩場明神をまつり、比叡山がその『地主神』をまつるというように、その土地の守護神と習合し、且、守護神を『領主』『地主』とみて領主制に対応する観念形態をとっている」という。²⁹ またこれらの神祇が現世を擁護するという論理は、土地支配の「封建的イデオロギーに直接根ざしたものであったことは、あまりにもあきらかである」とする。³⁰

土地支配と神祇崇拝が絡み合っていて、後者が前者を強化しているという点は異論すべくもない。しかし、黒田氏の見解では、神仏は領主制に対して付随的なもののようにとらえられている。あたかも、すでに現実化されている客観的支配体系によって生み出された二次的現象であるかのように。また、本地垂迹説で説かれる神祇と本地仏の関係を強調するなど、一見整合的ではあるが、神仏ないし宗教現象を抽象的な観念や思想としてとらえている。神仏が、特定の場所を通して社会に働きかける呪術的勢力だとは考えられていないのである。

高野山に関していえば、支配体制は神仏及び縁起の世界を介せずに成立できなかつた。

では、上記を踏まえてなぜ文書を御影堂に入れるかという問題を振り返ってみよう。

御手印縁起が御影堂に入れられたということは、それを弘法大師の目下に納めたことを意味する。御影堂内の空間を、此・彼岸の境界の向こう側だととらえると、土地領有の根拠となる証拠を、神仏の領域に置くことは決して非合理的ではない。庄園経営に関する文書を同じ御影堂に納めたということはどうか。庄園経営の文書とは、本質は土地をめぐる生産と搾取の関係を整理し、制度化するものである。そのような関係がもっとも緊張と葛藤に満ちていたことを想像するのは難しくない。実際相論や訴訟の過程で作成・保管された文書は多い。土地をめぐる関係を制度化し、搾取と特権の諸関係、所謂「職の体系」を維持していくのが寺の庄園領主としての機能だったといえるが、それを全うさせるために、文書の効力を神仏の威力で絶対化しようとしたのだ。無論、中世文書の中には、神仏への誓約をへて作成された起請文も多いが。

御影供などの儀礼によって、堂舎の聖性を維持し、境界性を保っていくことはただ崇拝のために行われたのではなかつた。聖なる空間は領主としての事務に不可欠だった。庄園領主高野山の僧侶たちは直接土地を支配したのではなく、縁起に出てくる神仏と、それを体現する寺の空間を通して地域支配のシステムを構築し維持していったと言える。

²⁷ 海津一郎「根来寺と寺領庄園」山陰加春夫編『きのくに庄園の世界、下』（清文堂、2002年）203—105頁。

²⁸ 黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』（岩波書店、1975年）253—330頁。

²⁹ 同、266頁。

³⁰ 同、284頁。

まとめ

以上、高野山の空間が縁起と神仏の存在を体現する文化装置だったということ、また縁起空間とも呼べるそれは、寺院社会の事務的作業や運営と深く関わっていたという二点を論じた。そのような見解から、宗教の歴史や研究に対して、どのような問題点をひきだせるだろうか。

まず、寺社および宗教施設 (Religious institution) をただあるものとしてとらえるのではなく、集団と聖なるものとの動態的關係に焦点をあわせることによって、寺社は常に儀礼的に再生産されているものだと、とらえなおすことができる。宗教を抽象的思想や国家権力と対峙させて言説を構築する研究パラダイムでは、寺社の存在と持続を支える集団の営みが見えてこない。縁起や儀礼で変質を遂げた場や空間は、宗教現象を生み出す母体として重要な役割を果たした。しかし、宗教の抽象的要素に重きを置く言説では、寺社をその基盤から切り離して論じているように思える。これは、近代的宗教観に基づく解釈の結果だといえるが、多義的な宗教現象とその意味や役割に関する理解を広げていくには、場と空間を介した実践や社会関係に注目するのは一つの有意義な方法であろう。

もう一つは時代性の問題である。ここで論じた高野山におけるの聖なるモノと社会構成との関係は、中世のそれである。それもそのごく一端であることはいままでもないが、そこから浮かび上がる社会構造のパターンは、聖なるモノが地域レベルにおける社会編成の中核として機能していたということである。空間に演出された「聖」が秩序の根源だったのだ。

このような秩序原理の仮説については、高野山の豊富な文書を吟味することで具体的に検証する必要があるが、このような秩序化のパターンが、中世における他の社会集団にどれほど当てはまるかを、当該社会における社会矛盾や葛藤と関連付けて考察するのも今後の研究課題の一つとしたい。また、「聖」と社会集団の動態關係が高野山においては自立的な地域権力を出現させていたかぎり、それが統一的な政治体制を築いた近世の武家政権の支配論理との間に、どのような対立や緊張關係をもたらしたかということは、近世国家の宗教性の問題とも兼ね合わせて検討されるべきテーマであろう。³¹

³¹ 近世国家の宗教性に関しては、大桑斉「近世国家の宗教性」『日本史研究』、600、2012年8月、111-37頁、高木昭作『日本近世国家史の研究』（岩波書店、1990年）、Herman Ooms, *Tokugawa Ideology* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985)等を参照。