慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	真言宗の文書・聖教：醍醐寺調査と目録作成をふまえて
Sub Title	The documents and the religious books owned by the Shingon sect : on the basis of the Investigation and the catalog making for the Daigo-ji Temple
Author	西, 弥生(Nishi, Yayoi)
Publisher	三田史学会
Publication year	2022
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.90, No.2/3 (2022. 5) ,p.71 (201)- 96 (226)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-20220500-0071

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

真言宗の文書・聖教

――醍醐寺調査と目録作成をふまえて――

西　弥生

はじめに

近年、真言宗に関する歴史学的研究は大きく進展してきているが、その基礎となっているのは門跡寺院をはじめとする諸寺院における文書・聖教の調査成果の蓄積である。一例として真言密教を伝持する醍醐寺では、①醍醐寺文化財研究所による調査、②文化庁による重要文化財・国宝指定のための調査、③目録刊行のための調査が並行して行われてきており、筆者も醍醐寺文化財研究所の一研究員としてこれらの調査に参加させていただいている。各調査の目的は、①はラベル貼付と原目録の作成、②は重要文化財・国宝指定のための目録作成、③は研究にも必要な内容情報を追加した刊行目録の作成である。(1)

醍醐寺をはじめ、諸寺院に伝来する文書・聖教の目録が刊行されることにより、歴史学のみならず仏教学・美術史・建築史・国文学といった分野の研究や、諸分野による共同研究・総合的研究を行うための基盤の充実化が図られてきた。ただし、真言宗の文書・聖教の調査および、その成果としての目録を活用した研究の前提として、再確認しておくべき史料的特質があるように思われる。

そこで本稿では、醍醐寺における文書・聖教調査および文化財データベースの入力作業や目録作成の作業の過程で生じた懸案事項をもとに、真言宗の文書・聖教がもつ特質について史料論的観点から検討を試みる。考察の素材としては「巻数」と『遺告二十五箇条』をとり上げ、史料調査や目録活用にあたって留意すべき点について再確認することとしたい。

第一章　醍醐寺調査と文書・聖教

醍醐寺には十万点を超える膨大な史料群が伝来しており、八〇〇以上の函におさめられて霊宝館で保存・管理されている。それらの内訳を見ると、一～一〇〇函は「文書」が多くを占め、一〇一函以降は大半が「聖教」となっている。

ここで歴史学における「文書」の定義を再確認すると、

古文書は、文献の中の一部であって、「特定の対象に伝達する意思をもってするところの意思表示の所産」、すなわち甲から乙という特定の者に対して、甲の意思を表明するために作成された意思表示手段であり、[2]

意思伝達を必要とする社会的関係のもとで、意思伝達を意図する差出、意思伝達の対象となる宛所、そして意思伝達の内容、これらの条件を具備して成立する伝達の媒体[3]

と定義されている。また、聖教については、「寺僧の修学・伝授・教化等の中で生まれた多様な教学史料」とされる。[4]

醍醐寺の場合、主に歴史学や国文学の研究者を中心に、大正三年（一九一四）より現在に至るまで文書・聖教調査が継続的に実施されてきた。「はじめに」で挙げた②・③の調査の場では、写本と版本それぞれの形式・内容に即した形の調書に情報を記載することとされており、写本の場合はその史料に応じて文書形式・聖教形式の調書のいずれかを選択することになっている。文書形式・聖教形式それぞれの調書に記載される主な項目は以下の通りである。

［文書形式］　分類番号、史料名、年月日、員数、成立、形状、欠損、料紙、紙背、法量、紙数、端裏・端書、書出、書止、差出、宛所、備考

［聖教形式］　分類番号、史料名、員数、成立、形状、欠損、料紙、紙背、法量、紙数、外題、表紙、首題、尾題、奥書、備考

両形式を比較すると、共通して見られる項目と、文書・聖教各々の特性に対応した固有の項目とがある。醍醐寺文化財統合データベースの中の文書・聖教データベースにおいても、文書形式と聖教形式に分けられた入力画面からデータ入力を行い、目録自動生成システムにより一レコード内のデータ項目を並べ換えて一定形式で

出力することができるようになっている。[5] こうしたシステムに基づく一連の作業の中でしばしば直面するのは、文書形式と聖教形式のいずれを選択すべきであるのか判断に迷う史料が存在するということである。

そこで、調査およびデータベース構築の過程で見出された寺院史料の特質の第一として、古文書学の観点からみた「様式」としては文書の形をとるが、「機能」に注目すると聖教とみなされるもの、つまり文書・聖教双方の要素を併せ持つものが存在する、という点を挙げておきたい。[6]

調査の場における文書形式・聖教形式の調書選択とデータベース上の処理に関しては、便宜上の判断により対応できたとしても、その史料のもつ特質をいかに理解するかという根本的な問題を解決したことにはならない。また、調査の基本的枠組みに当てはめがたい事例については、調査者の専門分野により判断の相違が生じる可能性もある。それぞれの調査の場で一応の判断基準を設けて対応することになるにせよ、寺院史料のもつ基本的特質をあらかじめ把握し共有しておくことは有益であろう。

調査現場におけるこうした現実的な問題をふまえた上で、時代を遡って、中世・近世において「文書」と「聖教」の分類についてはいかに意識されていたのかということを考えてみたい。一例として、正和二年（一三一三）六月二日の聖雲法親王譲状案には、醍醐寺の諸院家等の譲与をめぐって次のような記述がある[7]（波線筆者付す）。

遍智院・覚洞院・三宝院并相承文書・聖教等、悉所奉譲若宮也、更々不可有他妨之状如件、

正和二年六月二日

無品親王（聖雲法親王）御判

ここには院家とともに相承されるものとして「文書・聖教」と明記されており、何らかの指標に基づく分類意識があったことがうかがえる。ただし、何をもって「文書」としているのか、当時の寺院社会における認識と、現在の古文書学における分類認識が果たして合致しているのかは定かでない。

文書様式の歴史を遡ると、大宝元年（七〇一）には大宝令が制定され、唐の制度を模倣して公式令の一篇が設けられている。[8] のち養老二年（七一八）に制定された養老令にも、大宝令にならって公式令が定められた。養老令の官撰注釈書である『令義解』によれば、公式令とは公文書の様式を規定する令のことで、二十一種の文書様式が

規定されている。[9] しかし、これらの様式の多くは平安時代に入って形骸化あるいは消滅し、のちに新たに生まれた公家様文書や武家様文書にとってかわられる中で、寺院と世俗権力との間における文書の授受も行われてきた。[10]

では、真言宗の寺院において書物の分類や整理が行われる際に、各時代の社会の中で機能し共有されていた文書様式はどれほど意識されていたのであろうか。この点について明確に語る史料は数少ない中、貴重な素材として、時代は下るが寛永九年（一六三二）十月二十一日の醍醐寺報恩院寛済による奥書をもつ『報恩院経蔵箱数等目録』（「醍醐寺文書聖教」一一八函二四号、以下「醍醐」と省略）がある。ここから当該期の分類意識の一端がうかがえる。[11]

『報恩院経蔵箱数等目録』は報恩院経蔵の「西棚」・「東棚」・「北棚」それぞれに配置された箱を図示したもので、たとえば「西棚二重目」には、「後（源四合内上之一、自流付定済）」、「後（源四合内上之二、自流）」、「五壇（二合内細々）」、「小修（原二合内上自流）」、「小修（原二合内下他流）」、「位記」、「東務（二合内）」、「東務（二合内）下　一長者所用」、「五壇（二合内諸記）」、「続紙後（源四合内下之一、他流）」、「餘分後（源四合内下之二、他流）」、「後（源四合内上之二、自流）」、「上　一長者所用」というように、収納された書物の内容が略記された計十一合の箱が配置されていた。つまり「西棚二重目」には、後七日御修法・五壇法やその他の修法に関する書物、東寺長者所用の記録、僧位・僧階の授与に関する位記が安置されていたと推測される。

諸架に配置された箱のうち「文書」と明記されたものとしては、「北棚一重目」の「不知行文書」と「綸旨（院宣）文書」があり、所領関係の文書や詔勅については明確に「文書」と認識され、分類されていたことがわかる。[12] しかし、現在の古文書学の定義からすれば文書の様式をもつが、内容や機能には濃厚な宗教性が認められるものに関して、当時の寺院社会では「文書」と認識していたのか、それとも「聖教」と認識していたのか、『報恩院経蔵箱数等目録』からは判然としない。

次に、調査やデータベース構築および、それに基づく諸研究の中から見出された寺院史料の特質の第二として挙げられるのは、書物の利用実態を時系列的に辿っていった場合、活用の過程で書物としての機能の派生や変容が認められるものが存在するという点である。永村眞氏「中世醍醐寺の聖教―『目録』と『抄物』―」によれば、[13] 聖教・修法等を一覧化した「目録」および、諸尊法の次第本を類聚し伝授の拠り所とされた「抄物」は、いずれも伝授を支えることを初源的機能としていたが、次第に

それ自体が伝授の対象へと変容を遂げたと指摘されている。

また、真言宗に関する論考ではないが、同じく永村眞氏「『消息』と『聖教』―親鸞による東国教化の一齣―」では次のような指摘がなされている。[14] 京都の親鸞が東国の門徒の疑問に答えるために送った「消息」は、宗祖の教説を伝達し教化を支えるという教学的な機能を果たしたこと。しかし、それだけでなく、その「消息」を持つことは、正統な教えを継承していることの証となり、社会的機能も果たすこととなったこと。また、これらの「消息」はのちに門徒によって一定の意味づけがなされ、宗祖の教えを語るものとして編集されて「聖教」へと変容したこと。以上の点が指摘されている。

そこで次章以下では、「醍醐寺文書聖教」のうち、上記の第一の特質をもつ史料（「文書」と「聖教」双方の側面が見てとれるもの）や、第二の特質が認められる史料（機能の派生や変容が見てとれるもの）に注目して具体的に検討を加えることで、文書・聖教目録上には十分に表現できない真言宗の史料的特質を再確認することとしたい。

第二章　「巻数」の場合

（一）正文の内容・様式・機能

「巻数」については前稿においても考察しているが、[15] 本稿の問題意識に即して正文・案文それぞれを再検討してみたい。

「巻数」について『密教大辞典』を参照すると、

祈禱の為め法を修する時、修法の種類と其度数、修法中に読誦したる経・陀羅尼・真言の遍数、及び祈禱文を一紙に書きたる一定の文書なり。結願の時之を読上げ巻数を梅枝に懸け、又は箱に納めて、結願の後に願主に贈る。

とされている。

「巻数」の文面と様式については、一例として醍醐寺に伝存する文禄五年（一五九六）七月二十八日の「仁王経法巻数案」（「醍醐」一六函三二号）を見ると、次の通りである。

仁王経御修法所
奉供
大壇供二十一箇度
護摩供二十一箇度

十二天供七箇度
聖天供十四箇度
諸神供三箇度
奉読
仁王般若経
奉念
仏眼真言五百遍
大日真言二千一百遍
般若無尽蔵真言二万一千遍
仁王般若陀羅尼二千一百遍
不動明王真言二万一千遍
降三世真言二千一百遍
軍荼利真言二千一百遍
大威徳真言二千一百遍
金剛夜叉真言二千一百遍
護摩真言二千一百遍
一字金輪真言二千一百遍
右奉為護持大施主大相国(豊臣秀吉)御息災安穏・増長福寿・無邊御願成就円満、自今月廿二日迄于今日七箇日夜之間、率十三口伴侶、殊致精誠奉修如件、
文禄五年七月廿八日　大行事法印和尚位長盛

文禄五年七月には畿内で大地震が発生していることから、この巻数案はその大地震に際して豊臣秀吉の発願により勤修された仁王経法に伴って作成されたものであると考えられる。「巻数」は杉原紙に記されるのが通例とされていたが、これは「強杉原」と呼ばれる厚手の杉原紙に書かれており、この仁王経法の勤修が社会的に重要な意味を帯びていたことや秀吉の権力の大きさを象徴している。

年月日の前には、誰のためいかなる目的により、いつからいつまで何日間にわたって祈禱を勤修したのかが記載される。年月日の下に差出として大阿闍梨の僧名や、道場整備や法会の総攬を担う大行事の僧名は記載されるが、宛所の記載はしないのが通例である。このように、「巻数」は定型の様式をもって作成され、様式から判断すれば「文書」に該当するといえる。

では、古文書学の観点から「巻数」はいかに理解されてきたのであろうか。相田二郎氏によれば、「寺院に於て祈禱或は護摩を修したる後、これが印を願主に示す為めに作る文書を巻数と云ふ」と定義され[16]、仁平四年（一一五四）正月の愛染王法巻数案を例示されて「解の式の文書」とする[17]。また、「巻数の作成には細かい故実が傳

はり、之に関する事柄を一書に著したものがある」ということも指摘されている。

相田氏によるこうした定義を受けて、歴史学の分野において「巻数」は願主に進上される「祈禱報告書」として理解されてきた。また川添昭二氏は、北条時宗による異国降伏祈禱に伴う巻数請取に注目され、「蒙古襲来の段階では寺社の異国降伏の祈禱実績報告書である巻数は寺社の軍忠状とでも言うべき性格をもっており、それに対する請取が感状のような機能をもっていたことも併考しておく必要があろう」と指摘されている[18]。軍忠状とは、「武士が従軍し戦闘に参加したとき、軍忠を尽した状況や、自身及び従者の負傷、戦死などを上申する文書」である[19]。「自己の忠節を申告し確認してもらうために提出するもので、証判を受けることを目的とする」もので、「恩賞の給付や安堵を申請する際、主張の正当性の根拠とされる」という。

「巻数」には祈禱における重要な要素が列記され、願主に対して僧侶として精誠を尽くしたことを示す役割を負っていることは確かである。また、「巻数」が進上された後、願主から礼状が送られ、際立った効験が認められた場合には「勧賞」（賞与）が行われるという点では、軍忠状に見られる證判および恩賞給付に相通ずる部分もある。蒙古襲来という特異な状況下において果たした「巻数」の役割は今後も注目される。

ただし、寺院に伝来する史料に関しては、寺院固有の宗教性をふまえて史料的性格を考えるべきである。歴史学の分野では古文書学を基礎とするため、「様式」重視の史料評価がなされることも多いが、「巻数」の「機能」に目を向けた場合、寺院史料固有の特質が見てとれるはずである。

そこで、貴族社会・武家社会それぞれにおける「巻数」授受の場に目を向けてみたい。『枕草子』には次のような記述が見られる（波線筆者付す）[20]。

雨のいたう降る日、藤三位の局に、蓑蟲のやうなる童のおほきなる、白き木に立文をつけて、これたてまつらせんといひければ、いづこよりぞ、今日明日は物忌なれば、蔀もまゐらぬぞとて、下は立てたる蔀よりとり入れて、さなんとは聞かせ給へれど、物忌みなれば見ずとて、上についさして置きたるを、つとめて、手洗ひて、いで、その昨日の巻数とて請ひ出でて、伏し拝みてあけたれば（下略）

手を清め、伏し拝んで「巻数」を開けたという記述か

ら、「巻数」や祈禱に対する信心や畏怖の念がうかがえる。

また、室町幕府の申次衆を務めた大館尚氏が撰述した『長禄二年以来申次記』には幕府の儀式について詳細に記されており、本書には武家における「巻数」授受の様子をめぐって以下のように記されている（波線筆者付す）[21]。

一御巻数所々より進上、是は申次持参申て、御対面所のさいのきはにて、所々よりの御巻数と申入て、扨さいの内御前近く参て、御頂戴あらせ申て退出なり、又所々より御巻数箱に入候て参る類在之、此箱に入候をば御ひろぶたにすへ候て、申次持参仕候て、広ぶたながらにては無之候、御巻数を一宛とりて、度々に御頂戴あらせ申候へば、聊御立烏帽子をかたぶけられ候間、御たてゑぼしに聊さはる程に御頂戴あらせ申て、ひろぶたにすへならべて持て退出なり、

『枕草子』・『長禄二年以来申次記』の記述に見られる共通点は、きわめて丁重な「巻数」の授受や取り扱いがなされているということである。つまり、世俗社会においても、祈禱報告書としての事務的役割を超えた「巻数」の宗教性に対する認識があったことを意味している。

そこで、こうした丁重な授受がなされた前提として、「巻数」はいかなる場で生成されたのかということも再確認しておきたい。

室町前期成立『遍智院光宝太元法私記』（『醍醐』一四〇函二号）によれば、「巻数」は清浄さを保つべく「覆面」して正文と案文の二通が書かれる。また、祈禱空間における「巻数」の扱われ方については、鎌倉後期成立『仙洞北斗御修法次第法則』（『醍醐』一四〇函二号）に記述が見られる。修法の結願の際、「巻数」は正文・案文ともに道場内に持ち込まれ、枝にくくり付けられた正文は壇の右側の長押などに立てかけられ、案文は左脇机に置かれる。大阿闍梨は結願作法の中で、枝にくくりつけられていない案文の方を開き、本尊の前で読み上げると記されている。

民俗学の立場から中野豈任氏は、「巻数は多大の経費や日時を費やした祈禱の結果の所産であり、祈念の証であると同時に、祈禱の効験を凝集して籠めたものであるから、護符の性格ももっていた」と指摘されているが[22]、修法に関する聖教からもそのことが見てとれる。

醍醐寺報恩院隆源（一三四二―一四二六）が祖師憲深（一一九二―一二六三）や経深の「御記」を抄出しながら「巻数」の故実を撰述した『巻数故実抄』（『醍醐』一

一八函二六号、江戸中期写）には、「巻数」の書様のほか、願主に進上する際の形態をめぐる故事が記載されている。進上する時の形態については、枝に付する場合と箱に入れる場合とがあった。前者の場合、「巻数」正文を懸紙で包み、上下を捻って紙捻で結んで枝に通すとされる。後者の場合、「下遣田舎等之時、不付杖也」とあるのは、遠方に届ける際、道中での損傷を防ぐためであろうと考えられる。枝に付する場合と同様に上下を捻って紙捻で結び、捻った部分を押し折る形で箱に入れるとされている。

通常の文書の授受とは異なるこうした調進形態は、祈禱空間で生み出された効験を「巻数」に籠め、寺院という空間を超えてもなお霊験や御利益を保ったまま世俗社会に届けるという宗教的機能を象徴していたと考えられる。換言すれば、聖教としての役割や意義を可視化したものであったということでもあろう。

（二）案文の二次的機能

祈禱空間に持ち込まれた「巻数」の正文・案文のうち、正文は結願後まもなく願主に進上されたが、案文は寺院側に留め置かれた。控えとして残された案文は寺院にとって、願主と信仰を共有した証でもあったといえる。

一例として、文化三年（一八〇六）六月二十九日「止雨法巻数案」（「醍醐」六二函一六九号―三）は、醍醐寺の定隆が大阿闍梨となって勤修した止雨法の巻数案で、差出の箇所に「山務（別当ヽヽ）僧正法印大和尚位定隆」とある。端裏には、「文化三丁卯年六月就霖雨渉数旬、今度従　禁中御祈祈禱被　仰出ニ付巻数■■■（并御札）献上之案　権僧正蔵海」と記されている。また紙背には、「料紙大鷹書之、此外御札有之」、「六月廿九日〇年預（巻数并御札共）　座主御門室迄持参ス、山下モ同様也、七月朔日、従座主京都へ御献上也」との記載が施されているほか、「止雨御祈禱御札」およびその懸紙の書様が図示されている。

つまり、願主に効験を届けるという本来の役割を「巻数」の正文が果たし終えたあと、寺院に留め置かれた案文は、祈禱の履歴として、また信仰共有の証として後代に伝えられるだけでなく、書様や調進形態をめぐる口伝・先例を師資相承するための拠り所ともなり、聖教としての第二の機能を担うこととなったわけである。

このようにして寺院に案文が蓄積されていく中で、多様な修法の「巻数」の雛形集が生み出された。一例として、鎌倉中期『諸尊法巻数写』（「醍醐」六七函一号）は

六十六通の「巻数」の文面が書き継がれ、巻子本に装幀されたものである。本書は醍醐寺に控えとして残された案文をもとに編集され、祈禱の勤修履歴を知るための手段として活用されたと考えられる。また、多岐にわたる諸尊法の「巻数」の書様を確認するために必要に応じて参照され、修法の勤修や相承を支える聖教としての役割を果たしたと見られる。

また、寛永十七年（一六四〇）写『巻数古案下』（「醍醐」六七函五号）も同様に「巻数」の雛形などを編集したもので、以下のような構成となっている。

○応永三十五年（一四二八）正月二十九日　不動供巻数の文面
○応永二十一年（一四一四）十二月晦日　不動供巻数の文面
○永享五年（一四三三）五月九日　愛染王供巻数の文面
○「変異御祈禱」巻数の書様・口伝
○応永二十七年（一四二〇）六月日　水天供巻数の文面（大幅な省略形）
○応永三十四年（一四二六）二月二十三日　六字護摩巻数の「右奉為」以下の文面と「箱ノ巻数事」
○応永二十年（一四一三）七月六日　水天供巻数の文面（大幅な省略形）
○永享九年（一四三七）五月十六日　六字護摩巻数の文面
○同日　焔魔天供巻数の文面（大幅な省略形）と「護持書ノ事」
○永享十年（一四三八）九月十一日　大威徳護摩巻数の文面
○永享十一年（一四三九）五月十三日開白の「関東御祈禱」の記録
○同年五月二十日　六字護摩巻数の文面（大幅な省略形）
○同年五月二十日　六字供巻数の文面（大幅な省略形）と「用意具足等事」
○永享十二年（一四四〇）三月五日開白の「関東御祈禱」の記録
○永享十三年（一四四一）正月二十六日始行の「関東御静謐御祈禱事」
○嘉吉元年（一四四一）七月七日　某供養法の記録

本書を通覧するに、時系列的な事例配置ともいいきれず、修法ごとの分類でもなく、一貫した編集方針は見出し難い。「巻数」の雛形が示されるだけでなく、書様をめぐる口伝、料紙の種類、文面を構成する行数、「巻数」を納める箱の調え方に関する口伝、「巻数」の進上先、連壇の祈禱における各壇の大阿闍梨の僧名、勤修の経緯や先例、支具等についての追記が所々に加えられており、雛形集と修法記録を兼ねた内容となっている。

以上のように、願主に祈禱の効験を届けるという本来の機能を果たし終えたあと、寺院側に控えとして残された案文には雛形や記録作成の素材としての二次的機能が与えられ、修法に関する口伝・先例の相承を支える聖教として活用された。「巻数」案文の端裏・端書や紙背等に「巻数」をめぐる口伝が書き込まれた事例も見られ、聖教としての活用の痕跡がここにも見出される。このように「文書」・「聖教」双方の特性を有するものが存在するという点も、寺院史料に見られる重要な特徴であり、[23]このことは文書・聖教の調査や目録活用の上でも念頭に置いておくべきではなかろうか。

第三章　『遺告二十五箇条』の場合

（一）様式・内容と特性

『遺告二十五箇条』（『御遺告』）は承和二年（八三五）三月十五日付で空海が諸弟子に与えた遺誡であるが、空海に仮託して後代につくられたものとするのが通説となっている。御遺告と称されるものは、①『遺告二十五箇条』、②『遺告諸弟子等』、③『太政官符案并遺告』、④『御手印縁起』、⑤『遺告真然大徳等』の五種があるが、①『遺告二十五ヶ条』を特に『御遺告』と称し、その他の遺告類との区別がなされている。[24]武内孝善氏によれば、「これらの遺告は、古来、大師の真撰とみなされてきたが、明治期の釈雲照以来、大師真撰を疑問視する説が出され、今日ではいずれも偽作とみなされている」とされる。[25]また、『御遺告』の成立に関しては、現存最古の写本奥書から安和二年（九六九）までは遡ることができるという。[26]

『御遺告』に対する疑義をめぐっては、筆跡・書風や料紙などから安土桃山時代成立と思われる『御遺告釈注告文』（「醍醐寺文書聖教」一三五函一九号）の識語に、「此告文ハ御弟子ノ筆トモ云、又大師ニカワリ書レタルカ、初重伝授、此遺告伝授スル事有、廿一条ノ所迄伝授

ス」とあることから、既に明治時代以前より大師真撰説が疑問視されていたようである。ただし、それは表立って議論されることはなく、大師真撰として『御遺告』は尊重されていたのであろう。

では、明治時代に至って大師真撰説に対する疑義が表面化するまでの間、『御遺告』は真言宗内でいかに受容されてきたのであろうか。この点に注目して時代を追ってみていくにあたり、まずは『御遺告』の構成を確認しておきたい。『御遺告』は【表1】に示すような条文から構成されている。そして、末尾に「右、件遺書努力不得違失、故告」と記され、承和二年三月十五日の年紀が記されている。差出には「入唐求法沙門空海」とあり、それに続いて「上件遺告承法師等」として実恵・真済・真雅・真紹・堅恵・真暁・真然の名が連署されている。

これら二十五ヶ条からなる『御遺告』の様式は、差出と年紀を備えていることから「文書」ということになり、古文書学的に見れば「置文」にあたる。置文とは、佐藤進一氏によれば、「処分目録の末尾に、被譲渡者その他の子孫に対する遺言・遺命の類を記したもの」と定義されている[27]。また、「同じく置文とよばれるもののなかにも、所領譲与とは直接関係なく、とくに寺院などで将来にわたって一同で遵守すべき事項を列挙した規式に類するものがある」とあり、『御遺告』はこれに該当するといえる。しかし、『御遺告』は一般的な置文の性格や役割を超えて、次第に「聖教」としての特性を強めていくことになる。

『御遺告』に内在する聖教的要素として、第一に「写持」に関する文言が挙げられる。第一条の「初示成立由縁起第一」には「雖末資従非東寺一阿闍梨以降勿令此遺告写持、守惜如眼肝」とあり、「東寺一阿闍梨」以外の「写持」が制限されている。つまり、寺院社会内における所持者の優位な立場を保証するという社会的機能を『御遺告』は付与されていたといえる。秘書としての扱いを求めたこの文言の存在は、『御遺告』が文書形式ではありながら聖教として扱われるに至った内在的要因の一つと考えられる。

第二に、宗教的色彩が濃厚な条文として第二十二条から第二十五条を挙げることができる。たとえば、第二十四条には、次のように記されている。

夫以如意宝珠、是従無始以来非有龍肝鳳脳等、自然道理如来分身者也、或偏鳳肝龍脳云云、是大虚言也、所以者何、自然道理如来分身、惟真実如意宝珠也、

【表1】『御遺告』の条文

1	初に成立の由を示す縁起第一
2	実恵大徳を以て吾が滅度の後に諸の弟子の依師長者となすべき縁起第二
3	弘福寺を以て真雅法師に属すべき縁起第三
4	珍皇寺〈字は宕当寺〉を以て後生の弟子門徒の中に修治すべき縁起第四
5	東寺を教王護国之寺と号すべき縁起第五
6	東寺の灌頂院は宗徒の長者、大阿闍梨検校を加うべき縁起第六
7	食堂の仏前に大阿闍梨并びに二十四の僧童子等を召し侍わせて、五悔を習誦せしむべき縁起第七
8	吾が後生の弟子門徒等、大安寺を以て本寺となすべき縁起第八
9	真言の場に宿住して、師師の門徒たらむと欲わん者は、必ず先づ須く情操を以て本となすべき縁起第九
10	東寺に長者を立つべき縁起第十
11	諸の弟子等、并びに後生の末世の弟子たらむ者、東寺の長者を敬うべき縁起第十一
12	末代の弟子等、三論・法相を兼学せしむべき縁起第十二
13	東寺に供僧二十四口を定むる縁起第十三
14	二十四口の定額の僧を以て、宮中の正月の後七日の御願の修法の修僧に請用すべき縁起第十四
15	宮中の御願、正月の修法の修僧等の各の所得の上分を分て高野寺の修理雑用に充つべき縁起第十五
16	宗家の年分を試度すべき縁起第十六
17	後生末世の弟子、祖師の恩を報進すべき縁起第十七
18	東寺の僧房に女人を入るべからざる縁起第十八
19	僧房の内にして酒を飲むべからざる縁起第十九
20	神護寺をして宗家の門徒長者大阿闍梨に口入せしむべき縁起第二十
21	金剛峯寺を東寺に加えて宗家の大阿闍梨眷務すべき縁起第二十一
22	輙く伝法灌頂阿闍梨の職位并びに両部大法を授くべからざる縁起第二十二
23	宀一山の土心水師建立の道場にて朔毎に避蛇の法三箇日夜を修すべき縁起第二十三〈この條章は内文を案じて書き散らさしむべからず。猶し己が眼肝を守護するが如くせよ云云。〉
24	東寺の座主阿闍梨耶、如意宝珠を護持すべき縁起第二十四〈この條章は専ら案文を書き散らさしむべからず。この法を護守せむこと、宛も伝法の印契密語の如くせよ云云。〉
25	もし末世に凶婆非禰等有って、密花薗を破せんと擬せむに、まさに法を修すべき縁起第二十五

注：〈　〉内は割注を示す。

号自然道理如来分身者、是任祖師大阿闍梨口決成生玉也、密之上密、深之上深者、輙不注儀軌、（下略）

如意宝珠は鳳凰の肝や龍王の脳の中にあるとする説もあるが、それは「虚言」であり、真実の如意宝珠は如来の分身である。如意宝珠は「祖師大阿闍梨」すなわち空海の「口決」によって生成される宝珠であるために「自然道理の如来の分身」と呼ばれるのである。これはとりわけ秘密で甚深なる意味をもつものであるため、たやすく儀軌に記すこともしない。以上が右の記述の概要で、空海の「口決」の存在にも言及した宗教的色彩の強い記述となっている。

武内孝善氏によれば、

この四つの縁起は、それ以前の第二十一までとはまったく性格を異にしており、あるとき、別の目的で作成され付加されたものとみなされる。その目的とは、祈雨の聖地であった室生龍穴および室生山寺を真言宗に取り込むためであった。「あるとき」とは、天慶から天暦年間（九三八～九五七）にかけてではなかったか。[28]

と指摘されている。このように、「文書」としての様式をとりながら、『御遺告』には「聖教」としての性格も内在していたのである。

堀内規之氏『済暹教学の研究―院政期真言密教の諸問題―』（ノンブル社、二〇〇九年）によれば、最も古い空海の著作目録として、仁和寺済暹（一〇二五―一一一五）が編纂した『弘法大師御作書目録』があり、ここに「御遺告一巻」も含まれている。[29] 堀内氏によれば、「済暹、さらには御室が空海の著作を聖典化しようとする意図や機能が、この目録編纂には込められていたとも推測することができる」とされており、[30] こうした目録化・聖典化を通じても『御遺告』が聖教としていっそう尊重されるに至ったと考えられる。

その後、『御遺告』は師資相承により共有されるようになっていったが、その直接的・間接的背景には高野山旧領回復運動があった。小山靖憲氏によれば、高野山領荒川荘と摂関家領田仲・吉仲両荘堺相論に際して『御手印縁起』の引用が見られるという。[31] 御遺告と称されるものの一つである『御手印縁起』とは、①弘仁七年（八一六）七月八日の太政官符、②同年七月二十八日の紀伊国符、③高野山四至注文、④高野山絵図、⑤承和元年（八三四）九月十五日の大師御記文、⑥承和三年七月二十七日の紀伊国判を一括したもののことで、[32] ①と⑤に弘法大

師空海の手印と称するものが捺されていることから『御手印縁起』と呼ばれてきたという。その内容については、「すでに大師の時代に広大な地域が金剛峯寺の寺域として朝廷から認められていたことを主張するものである」とされる。

この旧領回復運動に際して治承四年（一一八〇）に発給された高倉院庁下文は、荒川荘北堺をめぐって田仲・吉仲両荘による妨げを禁ずることを命じたものである。ここには高野山側の解状が引用され、次のように記されている（波線筆者付す）[33]。

右、彼山今年十月　日解状�、謹検旧貫、荒川庄者、暫雖為人領、元是弘法大師御手印之官符一万許町之内也、然故美福門院伝領之後、奉為鳥羽院御菩提、建立梵宇於当山、施入御庄於其砌、即相副御手印官符三帖、奉納御影堂、（中略）任彼院庁御下文、宜令停止田仲・吉仲等庄妨之状、所仰如件、（下略）

荒川荘は鳥羽院領であったが、右の記述によれば、のちに美福門院（鳥羽天皇皇后）に継承され、鳥羽院の菩提を弔うために高野山に寄進された。その際、「御手印官符三帖」が御影堂にともに奉納されたとある。所領をめぐる相論の中で『御手印縁起』への言及が見られることについて、小山氏は「御手印縁起が所領をめぐる相論を有利に展開する手段として用いられるようになった」と述べられ、これを『御手印縁起』の「支証」化と指摘されている[34]。

また、松永勝巳氏は、①吉野金峰山寺領となっていた中津川村をめぐって建保年間（一二一三―一二一九）以降に相論が生じ、この相論の段階で高野山衆徒が御影堂に安置されていた『御手印縁起』を見たり読んだりすることができていたこと、②承久年間（一二一九―一二二二）以降、建長八年（一二五六）までの高野山旧領回復運動の空白期の裏で、高野山衆徒による『御手印縁起』および『御遺告』の解釈作業が進展していたことを指摘されている[35]。

そして、本来は「東寺一阿闍梨」以外は『御遺告』を書写してはならないと制限されていたが、それを正当化するものとして、『御遺告秘訣』（応永二十一年（一四一四）成立）中の次の一節があるとされる[36]。『御遺告秘訣』は、快全（？―一四二四）が『御遺告』をめぐる宥快（一三四五―一四一六）の所説を記したものである。

一説大楽院信日、於高野〇之御影堂有祈誓時、大師自内陣披件遺告見信日、仍可伝受事歟、夢合少少伝受

之、自爾以来当時有伝受、但二十五才以前、又諸人同聴等可憚之事也、

右の記事によれば、大楽院の信日（？―一三〇七）が高野山の御影堂において祈誓した折に、空海が御影堂の内陣より『御遺告』を信日に披見させたという。以来、『御遺告』の伝授が行われるようになったが、二十五歳以下の受者への伝授や他者の同聴は差し控えるべきとされている、というのが右の記述の趣旨である。信日の夢想をめぐるこの逸話が、『御遺告』伝授の正当性を裏づけることを直接的な目的として創出されたのかどうかは定かでないが、それによって『御遺告』の伝授、すなわち聖教としての活用が促進される一面があったのではないだろうか。

（二）機能の派生

本節では、『御遺告』の伝授と共有化が進むに伴い、『御遺告』にさらなる権威性が付加されていった実態を跡づけるとともに、『御遺告』の機能がいかに展開していったのかを考察することとしたい。個々の事象については既に知られていることも多いが、それらを時系列的に辿ることで、聖俗両社会の中で『御遺告』がいかに受容されていたのかが見えてくると思われる。

頼瑜（一二二六―一三〇四）撰『自鈔目録』を参照すると、[37]「教相分」・「事相分」・「他宗」に大別して頼瑜の撰述書の書名が列記されている。その中に、「事相分」として「御遺告釈疑抄一部二巻付余」とある。[38]『御遺告釈疑抄』の奥書には、

弘長二年之暦青陽三月之候、忝承師長之命、愁馳資短之筆、仍遍智院目録為本、加以新案之疑問、報恩院口決為宗、助以古抄之義理、愚記有仗繆歟、賢覧加刊定矣、三宝院末資頼瑜記

とあるように、弘長二年（一二六二）三月、頼瑜は師僧である醍醐寺報恩院憲深の命を受けて本書を撰述している。同年正月から十一月にかけて頼瑜は同じく憲深から『薄草紙』に基づく諸尊法伝授を受けている。[39]それと並行して『御遺告』の伝授も行われたようであり、一連の事相（教義に基づく実践・実修）伝授の終盤ともいえる段階に『御遺告』が位置づけられていたことになる。

後代の成立であるが、醍醐寺に伝来する「当流伝受書籍目録」（「醍醐」四六九函二二八号、康正元年（一四五五）写）には、[40]「当流伝受書籍」として「初重普通伝受」・「二重諸尊法」（以上、成賢撰『薄草紙』）、「秘鈔白表紙北院御作 宥覚法親王 覚洞院勝賢僧正御口授」、

「玄秘鈔根本巻物勝倶胝院実運僧都作」、「伝法灌頂私記三宝院権僧正勝覚作三巻」、「結縁灌頂記」、「厚双子又号無名抄、済書本松橋元海僧都作」、「瑜祇経一部十二品一巻」と記され、最後に『御遺告』の名が見える。醍醐寺の中核的法流ともいうべき三宝院流憲深方では『薄草紙』や『秘鈔』と並んで『御遺告』も「伝受分」とされ、伝授必須の書物とされていたことがわかる。

また、事相伝授の一環として『御遺告』の伝授が行われるようになるに伴い、教学的な裏づけも進み、尚祚（？―一二四五）撰『御遺告勘註抄』、貞治五年（一三六六）成立・杲宝（一三〇六―一三六二）述・賢宝（一三三三―一三九八）撰『御遺告口決』、応永二十一年（一四一四）成立・快全撰『御遺告秘訣』、宥快（一三四五―一四一六）撰『御遺告裏書』、成雄（一三八一―一四五一）述『御遺告伝授頭書鈔』などの注釈書が真言宗の碩学によって相次いで撰述されている。こうして『御遺告』は著名な学僧による教学的裏づけを得た書物として権威性をさらに増していったと考えられる。

では、このような『御遺告』の伝授・修学による真言宗内での共有化により、『御遺告』にはいかなる役割が期待されたのであろうか。

一つには、寺職獲得の根拠としての社会的役割が挙げられる。一例として、醍醐寺報恩院憲淳が東寺長者補任を求めて出した徳治三年（一三〇八）三月二十五日「権僧正憲淳申状案」には、「大師遺誡」（『御遺告』）への言及が見られる。[41]

憲淳申
東寺長者加任事
右職者、一宗之栄望、三密之要枢也、是以大師遺戒之中、只以最初之立身、被定長者之器用畢、而憲淳已為満寺法統之嫡流、又為未補僧正之耆老、更無上衆之可競、又無傍輩之可争、就中舊痾已極、新恩盍及乎、是則忘一瞬之頽齢、偏非思栄花之顕要、継歴代之祖葉、為起弟葉之前望也、然者於今度之闕者、誰称非分之望乎、殊加御詞可令洩披露給候、憲淳謹言、
三月廿五日　　権僧正憲淳状
謹々上　　六条大納言殿

憲淳の主張の概要は次の通りである。東寺長者職は真言一宗の栄誉たる要職である。『御遺告』第十条にあるように、東寺長者には最初に仏道を成就した者が任命されてきた。自分（憲淳）は醍醐寺の嫡流を相承しており、

僧官の面でも競合する相手はいない。このたびの長者職の欠員をめぐって、過分な望みを主張しているということにはなるまい、というのが憲淳の言い分である。

本来、『御遺告』は「東寺一阿闍梨」しか「写持」を許されていなかったが、ここでは東寺長者職を求める根拠として用いられている点が注目される。このとき憲淳は病身で出仕することはできない状態であったが、後宇多法皇の後押しを受けて、法流の名誉のため長者補任を求めたのであり、[42]『御遺告』の文言に照らし合わせれば自身が東寺長者として適任である、ということを主張しているのである。

もう一つは、新たな寺法を生み出す根本規定としての役割である。寺法とは、「寺のおきて。寺院の内規。寺社内部の自治法」のことであり（『日本国語大辞典』「寺法」の項）、永村眞氏によれば、「原則として特定寺院・寺院群の寺務組織と僧団の存続にかかわる規制」とされている。また、寺法は平安時代から鎌倉時代の史料の中に、「僧徒之法」・「法令」・「式目」・「式条」・「雑制」・「禁制」・「新制」・「制式」・「制法」・「制約」・「制符」・「規式」・「法式」・「置文」・「壁書」・「契状」・「定文」・「遺誡」・「遺告」等の名称をもって散見されるという。[43]

前述の如く、『御遺告』は置文の様式をもち、規式としての性格も有していたが、伝授を通じて僧侶の間で共有されたことにより、『御遺告』に基づく新たな規定の生成にもつながったと考えられる。

たとえば延文三年（一三五八）三月「東寺僧坊法式置文案」（「東寺百合文書」ほ函三九号）を見てみたい。この置文は、東寺の僧坊において守るべき規式三ヶ条を記したものである。「可止囲碁雙六事」の条文には『御遺告』の「縁起第十七」が引用され、

大師御記云、囲碁雙六一切停止、若強好此事者、都非吾末世資、不論刹利種性蔭子蔭孫（イ無）併悉追却（敕イ）、一切勿得寛宥云々、厳誡如斯、誰人軽之哉、然則於当寺内院外院僧坊者、堅可禁制之、

とあるように、東寺の「内院」・「外院」の「僧坊」においては「囲碁雙六」が堅く禁じられている。

また、「不可入女人事」として、同「縁起第十八」が引用され、

同御記云、不可入東寺僧坊女人、縁起第十八乃至、若有要言諸家使至者、立外戸速返報却之、不得廻時尅云々、旨趣悉文遺告尤重、旨趣悉文、於西院小子坊并僧坊并聖僧坊者、向後堅可守此記矣、

とある。『御遺告』の記述にしたがって、東寺の「西院小子坊」・「僧坊」・「聖僧坊」における「女人」との接触が禁止されている。

同じく「不可飲酒事」にも同「縁起第十九」が引用され、

同御記云、不可飲酒僧坊内酒、縁起第十九乃至長阿含曰、（中略）副茶秘用云々、爰近代此法廃而遺誡如無、高声強言放逸濫吹、逆耳驚目、道俗軽賤之基、修学怠堕之源、不可不禁、不可不制、先於西院小子坊者、一切可停止之、於同院西僧坊并聖〇僧坊者、可許秘用之儀、次外院僧坊者、一向停止、還而非無斟酌、但不憚隣坊、不顧時儀及乱舞酒宴者、定違仏儀、又背祖意歟、（下略）

とある。「西院小子坊」と「外院僧坊」における飲酒は一切禁じ、「同院（西院）西僧坊」と「聖僧坊」では特別な理由がある時のみ「秘用」を認めるとしている。

末尾には、

右三箇條、任高祖御記、堅可守其法、若於令違越輩者、速遂評定、随事軽重、可有其沙汰、為無将来失墜、所及衆中連署也、仍〇（置文之）状如件、

とあり、『御遺告』にしたがってこの法を守るよう念押しされている。

この置文は、『御遺告』の条項中には有名無実と化しているものもある現状に対し、『御遺告』を遵守すべきことを改めて求めている。寺内の秩序維持にとって『御遺告』は少なからず寺法としての効力を発揮すると期待されていたからこそ、『御遺告』に準拠した新たな規式が生み出されたと考えられる。伝授の対象書物となることで『御遺告』の宗教的権威がさらに高まり、その一方では権力を有する社会的立場を獲得するための拠り所として用いられ、また『御遺告』に基づく新たな寺法が生み出されていく中で、聖俗両面にわたる『御遺告』の意義や効力に対する真言宗僧の期待も高まっていったのではなかろうか。

また、『御遺告』のさらなる権威化を後押しした要因として、世俗権力からの影響もあった。その一例として挙げられるのが『後宇多法皇御遺告』の成立である。冒頭には「遺告諸弟子等」、「応勤護当寺教法後代内外事貳拾伍箇條状」とある。武内孝善氏によれば、「当初は弘法大師の『遺告二十五カ条』に倣って、二十五カ条とする予定であったようであるが、何らかの事情で二十一カ条をもって終わっている」とされる。(44)

【表２】『後宇多法皇御遺告』の条文

1	大覚寺を建立して法脈を伝流する縁起第一
2	国家太平・武威長久を護持すべき縁起第二
3	真俗運びを同じくして興隆に励むべき縁起第三
4	教王常住院を建立して学業を紹隆する縁起第四
5	年分の三業度者、各一人を賜うべき縁起第五
6	結縁灌頂の法を修すべき縁起第六
7	観行を専にして修練を積むべき縁起第七
8	顕密の二戒を持つべき縁起第八
9	門資の受法灌頂・教学等の次第を定むる縁起第九
10	事相・教相、宗旨を明らかにすべき縁起第十
11	童子の成立、及び五悔等を習誦せしむべき縁起第十一
12	禁遏すべき條事の縁起第十二
13	冥鑒を探って貴賤の祈禱を致すべき縁起第十三
14	定め置く所の追福等懈慢すべからざる縁起第十四
15	蓮華峯寺を建立する縁起第十五
16	南山并に宀一山を崇め重んずるべき縁起第十六
17	教王護国寺相承の座主職を興隆すべき縁起第十七
18	善通・曼荼羅両寺及び誕生院を興隆すべき縁起第十八
19	俗人等の受法は、容易に聴許すべからざる縁起第十九
20	伝法灌頂阿闍梨、一人を定むべき縁起第廿
21	龍華院の勤行、報恩の誠を致すべき縁起第廿一

二十一ヶ条からなる全体構成は【表２】の通りである。[45]「縁起第一」の文中に、元亨元年（一三二一）十二月、大覚寺に隠遁したことが記されていることから、同年十二月以降、法皇が崩御した元亨四年（一三二四）六月の間に作成されたと考えられる。岡田契昌氏によれば、『後宇多法皇御遺告』は『御遺告』と「文體も書風も極めて能く大師の御遺告に似て居る」と指摘されている。[46]真言密教に傾倒し、東寺の再興や真言宗の発展に貢献した後宇多法皇が、『御遺告』を強く意識した『後宇多院御遺告』を撰述したことにより、『御遺告』にさらなる権威性が付加されることとなったと考えられる。

また、元弘三年（一三三三）十月八日に発給された後醍醐天皇綸旨、いわゆる「元弘の勅裁」と呼ばれる綸旨には、「高野山四至内所領等事、任弘仁官符・承和縁起、

所寄附金剛峯寺也」とあるように、[47]『御手印縁起』等に基づいて高野山旧領が回復されている。このことにより、『御手印縁起』のみならず、御遺告と呼ばれる他の四種の権威性もともに増すこととなったのではないかと推測される。このように『御遺告』は、師資相承に基づく共有化といった宗内の動きによってその権威性が醸成されるとともに、世俗権力からも直接的・間接的に権威性を担保されながら次第に高い位置づけへと押し上げられていったと考えられる。[48]

以上のように、置文という形をとって空海の遺志を書き表し、元来は限定された者にしか披覧が許されていなかった『御遺告』が、寺院社会や世俗権力との間で共有されていく中で、聖俗両面にわたる権威性が付与されていった実態を辿ってきた。『御遺告』は派生的機能を生み出しつつ位置づけが高められていった一事例といえる。事相の伝授対象として活用され、教学的な裏づけがなされるとともに、世俗権力により相応の評価を受けることで『御遺告』の権威性は引き上げられ、空海真撰説が疑問視されながらも「祖典」に並ぶ位置づけを保っていった。また、『御遺告』は真言宗内の秩序維持の拠り所としても重要な役割を果たしてきた。

史料論的に見た場合、『御遺告』は「文書」としての様式・機能と「聖教」としての機能の双方を有するものとして理解すべき一事例である。よって、いかなる社会的背景のもとでどのように扱われたのか、焦点を当てる角度によって「文書」と「聖教」のいずれの要素が前面に出てくるかが異なる可能性がある。『御遺告』に限らず、「文書」とすべきか「聖教」とすべきか判断に迷う事例は他にも存在すると考えられる。

目録は史料群の全体像を把握する上では極めて有効な媒体ではあるが、個々の史料の特質を網羅的に示すことは難しく、特に時系列的分析に基づく史料的特性を表現するのは必ずしも容易ではない。よって、目録を活用するにあたってはこうした点をふまえておく必要があろう。寺院に伝来する文書・聖教の中には、各時代における様々な社会的背景のもとで聖俗両面にわたる多様な役割を求められ、それに応じた機能の展開が見てとれるものも存在するのであり、文書・聖教目録には表現しきれない寺院史料としての特性がここに見出されるということを再確認しておきたい。

おわりに

「巻数」や『御遺告』のように「文書」・「聖教」双方の特性を有する史料に対し、調査の現場でいかに対処すればよいのか、という現実的な問題から端を発し、そこからさらにふみこんで、これらの史料をいかに理解するべきかを史料論的に考察してきた。「巻数」や『御遺告』はあくまで一例であって、宗派を問わず類例があると推測され、これらは寺院史料の特殊性のみならず、聖俗両社会の関係性の内実を考える上でも重要な素材となろう。

「文書」・「聖教」両様の属性をもつものに備わる要件について改めて整理してみると、一つは「祖師の言説」が挙げられる。祖師の言説は、「文書」の形をとって「聖」と「俗」をつなぐ場合もあれば、「聖教」という形をとって修学され、師資相承される場合もある。もう一つは仏によってもたらされる様々な「利益」（御利益・現世利益）であろう。祈禱空間で得られた効験は、少なくとも中世の真言宗の場合、「文書」の形をとる「巻数」によって寺院社会から世俗社会に届けられたが、効験を記したものも効験そのものと同様に仏の御利益として崇められ、「聖」なる空間において生み出された「聖教」として扱われてきたのである。

真言宗寺院に伝来する史料のこうした特性を考えていくための前提として、真言宗僧の基本的な知的枠組を把握しておくことは有効であると考えられる。醍醐寺成賢（一一六二―一二三一）撰『修学土代』（『醍醐』二七五函一号）の冒頭には「真言師可沙汰事」とある。真言宗の教師（僧侶）が修学すべきこととして、「自相」、「教相」、「目録」、「血脈」、「支度・巻数」、「日記・先例」、「図像」、「香薬」、「梵字・悉曇」、「声明・法則」、「持戒・行業」の項目が挙げられ、それぞれの要諦が初学者にもわかりやすく記されている。つまり、これらの要件が真言宗僧にとっての思想的・行動的基盤であり宗教的指針なのであって、こうした知的枠組をもって様々な事象や書物に対して意味づけがなされていったと考えられる。中でも「自相」（実修）と「教相」（教学）が筆頭に挙げられていることを軽視してはならないであろう。そして、このような枠組こそが、史料の機能展開や変容の基底にもあるのではないだろうか。

文書・聖教目録の意義は、史料群の全体像と、個々の書物の書誌情報や概要および史料群内のおおよその位置

づけを知るための手がかりが得られる点にある。しかし、個々の史料が時代を超えて辿ってきた道筋、すなわち時系列的情報の全てを目録上に盛り込むことは当然のことながら難しい。目録に記載された情報が必ずしも網羅的なものではないことをふまえ、個々の史料がもつ特殊性や機能の変容・派生については別途検討し、各時代における意義や役割にも目を向けつつ研究素材として活用していくことが求められよう。

以上、至って当然な結論に帰着したにすぎないが、専門分野を異にする調査員から構成されるいくつかの調査現場において、文書・聖教のいずれに当てはめて調書作成を行うべきかという問題に実際に直面することがあったことから、今回改めて検討を試みた次第である。史料調査における現実的な課題をふまえて、今後も真言宗の文書・聖教の特性について考察を重ねていくこととしたい。

註

（1）詳細は醍醐寺文化財研究所編『醍醐寺文化財百年誌「醍醐寺文書聖教」国宝指定への歩み』（勉誠出版、二〇一三年）を参照。

（2）佐藤進一氏『新版古文書学入門』（法政大学出版局、一九七七年）第一章第一節「古文書とは何か」（一頁）。

（3）永村眞氏『中世寺院史料論』（勉誠出版、二〇〇〇年）Ⅰ「寺院史料の成立とその特質」第二章「寺院文書論―「根来要書」を素材として」（一三六頁）参照。

（4）永村眞氏「鎌倉仏教―密教「聖教」の観点から―」（『智山学報』第六六輯、二〇一七年）。また、永村氏は前掲『中世寺院史料論』（一六八頁）において、「聖教」とは「経律論（印度で撰述され漢訳された仏典で、中国撰述の疑経を含む）それ自体を除いて、学侶が修学の過程で書写し撰述した、経律論や疏釈の抄出、法儀の次第、「口伝・秘決」に及ぶ冊子・巻子を称するもの」とされている。一方、堀内規之氏『済暹教学の研究―院政期真言密教の諸問題―』（ノンブル社、二〇〇九年、一〇五八頁）においては、「三国伝来の経律論も重要な聖教であると考えている。特に、真言宗では空海請来の経典儀軌、『真言宗所学経律論目録』所載の経律論は、全て聖教と考えて差し支えないと思われる」とされている。どの範囲までを「聖教」とするかは見解が一定していないようであるが、ひとまずは広義・狭義の「聖教」があるととらえておくこととしたい。

（5）永村眞氏「醍醐寺における情報処理」（前掲『醍醐寺文化財研究所百年誌「醍醐寺文書聖教」国宝指定への歩み』所収）による。

（6）上川通夫氏『日本中世仏教史料論』（吉川弘文館、二〇〇八年）第一部第一章「中世聖教史料論の試み」によれば、「古文書と聖教の分類は容易でないが、この点について、今のところそれほど議論はされていない」こと（三六頁）、

「様式や機能を重視した場合、聖教と古文書の区別が曖昧で、両属させざるを得ないものがある」こと（三七頁）が指摘されている。

（7）『大日本古文書　家わけ第十九　醍醐寺文書之二』三四一―一二号。

（8）前掲『新版古文書学入門』第三章第一節「公式様文書」を参照。

（9）①詔書式、②勅旨式、③論奏式、④奏事式、⑤便奏式、⑥皇太子令旨式、⑦啓式、⑧奏弾式、⑨飛駅式、⑩解式、⑪移式、⑫符式、⑬牒式、⑭辞式、⑮勅授位記式、⑯奏授位記式、⑰判授位記式、⑱太政官会諸国及諸司式、⑲諸国応官会式、⑳諸司応官会式、㉑過所式が規定された。

（10）前掲『古文書学入門』第三章第二節「公家様文書」を参照。

（11）寛済の奥書として、「上件以祖師賢深前大僧正御自筆書之、彼御目録之内有所缺、以別箱加置之（朱丸点是也）、只大同小異耳、就中北棚一重分加今案取目録了、庶幾来者改篇目正違闕矣、寛永九年十月廿一日記之、権僧正寛済（花押）」とある。

（12）その他、「北棚一重目」の「譲状」・「官家等（「官家等」）證状類」、「北棚四重目」の「寺解（祖筆）」、「棚之外」の「宣下方」なども、現在の古文書学からすると「文書」に分類される。

（13）頼富本宏博士還暦記念論文集『マンダラの諸相と文化上―金剛界の巻』（法蔵館、二〇〇五年）所収。

（14）大金宣亮氏追悼論文集刊行会編『古代東国の考古学』（慶友社、二〇〇五年）所収。

（15）拙著『中世密教寺院と修法』（勉誠出版、二〇〇八年）第三部第一章「修法と「巻数」―寺院文書の一側面」。初出は『古文書研究』第五八号、二〇〇四年。

（16）相田二郎氏『日本の古文書』上（岩波書店、一九四九年）八二四頁。

（17）「解」については、「もともと解は下級の役所が上級の役所に差し上げる文書と規定されたが、実際にはその範囲を拡大して、個人から役所に差し出す文書にも用いられて、牒や辞の機能をも果たすようになり、さらに個人対個人の場合でも下位の者から上位の者、貴人に対して用いられた」とある（前掲『新版古文書学入門』七五頁）。

（18）川添昭二氏「北条時宗文書の考察―請文・巻数請取・書状―」（『鎌倉遺文研究』第二号、一九九八年）。

（19）前掲『古文書学入門』二三九・二四〇頁。なお、軍忠状の一例として、以下の「市村王石丸代軍忠状」が挙げられている。

市村王石丸代後藤弥四郎信明去五月十一日馳参御方、同十五日於分倍河原御合戦仁依捨身命令分捕頸壹則入見参畢、同十八日於前濱一向堂前依散々責戦、（左足股被切破畢、）然早給御判、為備後代亀鏡、仍目安如件、

元弘三年六月十四日

（證判）

「承了、（新田義貞）（花押）」

（20）『日本古典文学大系』一九（岩波書店、一九五八年）、「円融院御はての年」を参照。

（21）『群書類従』第二二輯所収。

(22) 中野豈任氏『祝儀・吉書・呪符―中世村落の祈りと呪術―』（吉川弘文館、一九八八年）一九三頁。
(23) 差出・宛所と年月日をもち、「文書」の形式をとるが、「聖教」としての役割も合わせもつ類例として印信が挙げられる。
(24) 密教文化研究所弘法大師著作研究会編『定本弘法大師全集』第七巻（高野山大学密教文化研究所、一九九二年）所収の解説（四八七頁）による。
(25) 武内孝善氏「御遺告の成立過程について」（『印度學佛教學研究』第四三巻第二号、一九九五年）、八三頁。
(26) 武内孝善氏「御遺告の成立過程―附・御遺告項目対照表一・二―」（『密教学会報』三五、一九九六年）、三五頁。
(27) 前掲『古文書学入門』二五八～二六〇頁。
(28) 武内孝善氏「『御遺告』の成立年代―堅恵関係の史料を中心として―」（『密教学研究』第四三号、二〇一一年）、七九頁。
(29) 『済暹教学の研究―院政期真言密教の諸問題―』第一篇第二章第二節「空海仮託の書」を参照。
(30) 『済暹教学の研究―院政期真言密教の諸問題―』第一篇第三章第二節「仁和寺という環境」を参照（一一九頁）。
(31) 小山靖憲氏『中世寺社と荘園制』（塙書房、一九九八年）第二章「高野山御手印縁起と荘園制」（五六頁）。
(32) 武内孝善氏「御手印縁起の成立年代について」（『密教学研究』第二七号、一九九五年）、六一頁。
(33) 『大日本古文書家わけ第一 高野山文書』三―三八三（続宝簡集四六）。
(34) 小山靖憲氏前掲書五八頁。
(35) 松永勝巳氏「遺告としての高野山御手印縁起」（『史学研究集録』第二五号、二〇〇〇年）。
(36) 『続真言宗全書』第二六所収。
(37) 坂本正仁氏「史料紹介 頼瑜作『自鈔目録』」（『豊山学報』四二、一九九二年）に、万徳寺（愛知県稲沢市長野町）所蔵『中性院製作目録』一帖を翻刻されたものが掲載されている。
(38) 「教相」とは教義・教学面を指し、「事相」とは教義にもとづく実修をいう。
(39) 『薄草子口決』巻第一（『大正新脩大蔵経』第七九巻所収）・『同』巻第二十（「醍醐寺文書聖教」四四三函一号一二）による。
(40) 奥書に、「妙法院賢長僧正以自筆本、令書写云々、以定与法印本書写之云々、康正元年十二月十二日　金剛仏子重賀」、「以中性院重賀法印本令書写云々、文明三年三月七日　大法師賢真」、「文明十一年九月十六日　金剛仏子賢怡」、「于時文明十五暦三月二日、以西光院賢怡僧都本書写之、権僧正（花押）」とある。
(41) 『大日本古文書 家わけ第十九 醍醐寺文書之十』二三〇六号。
(42) 徳治三年（一三〇八）三月二十二日「後宇多法皇宸翰当流紹隆教誡」（『鎌倉遺文』三〇―二三一八二）による。
(43) 永村眞氏「中世寺院と寺法」（永原慶二氏編『中世の発見』（吉川弘文館、一九九三年）所収、二六四・二六五頁）。

（44）武内孝善氏訳注・解説『後宇多法皇御入山七百年記念　詳解　後宇多法皇宸翰御手印遺告』（大本山大覚寺、二〇〇七年）四四頁参照。

（45）前掲『後宇多法皇御入山七百年記念　詳解　後宇多法皇宸翰御手印遺告』参照。

（46）岡田契昌氏「後宇多法皇御製の御遺告」（『密教論叢』第一八号、一九三九年）、一二頁。

（47）日野西眞定氏編『新校　高野春秋編年輯録』（岩田書院、一九八二年）二〇五頁参照。

（48）醍醐寺蔵『弘法大師二十五箇条御遺告』（平安院政期成立）には後醍醐天皇宸筆にて「法務大僧正弘真相伝本也」とあり、文観による奥書として、「延元三年四月十四日、所経　高覧候、震筆所被下相伝本也、秘蔵々々、法務大僧正弘真奉持本也、（花押）」とある。「元弘の勅裁」を下した後醍醐天皇の保証を得ることで、文観は自らが所持する『御遺告』の正統性や権威性を裏づけようとしたものと考えられる。