

中世起請文の成立と関白師通の急逝

遠藤基郎

はじめに

鎌倉時代初期、一二世紀末頃成立の文書用例集である『雑筆要集』の異本『儒林拾要』（統群書類従三二輯下）⁽¹⁾は、京・紀伊を舞台設定にした実用的な文例が掲出されている。その中で、「祭文五十四」に続き、次の二点がある（一部改行を／で示した）。

天判祭文札五十五

謹請大梵天王、謹請閻魔法王、／謹請熊野・金峰、謹上帝釈天王、
／謹上五道冥官、謹上日前国懸、々々四大天王、々々泰山府君、々々
丹生高野、／々々日月五星、々々司命司録、々々王城鎮守、々々廿
八宿、々々堅牢地神、々々行疫神鬼、／々々十六魔王、々々神々八
部、々々七道諸神也、
維当年建久元年十二月三日吉日良辰、令驚申ハ、彼事令過犯者、上
件神罰、近三日、遠七日内、某身八万四千每毛穴可蒙者、仍所請如
件、

年号月日姓某判

起請文五十六

敬白

立申起請文事、

右起請文意趣者、於ム身彼事全以所不過犯也、若令申虚言者、日本
大靈験熊野・金峰、両国鎮守日前国懸、王城鎮守諸大明神、六十余
州大小神等之御罰始、ム身毛穴可蒙者也、仍起請文如件、敬白、

年月日 姓判

なんらかの違反行為（「彼事」）を犯していたならば、神罰をうけるであ
るうことを誓約した起請文の雛形である。両者の大きな違いは神々を
列挙する位置の違い程度である。佐藤進一『新版古文書学入門』（法政
大学出版局、一九九七年）は、『雑筆要集』本をもつて後者を紹介する。
前者は言及されないものの、別の事例から天判祭文も起請文として扱っ
ている。

起請文の成立については、佐藤進一・河音能平・入間田宣夫・佐藤弘
夫・佐藤雄基などの研究があつて、一二世紀前半に出現するというのが
現時点での共通認識である。⁽²⁾しかし、古代「起請」論の早川庄八は、さ
らに遡及する可能性を指摘した。⁽³⁾ここでは、一二世紀前半に出現する天
判祭文・「起請文」を、ひとまず「中世起請文」と呼び、それ以前の「起
請」や類似事象との違いを明確にするとともに、その出現の契機や定着
にいたる経緯・背景について、ひとつの仮説を提示する。中世起請文の
成立はなかなば自然発生的なものと説明されてきた。その登場の状況をよ
り具体的に明確にするためのひとつの試みである。

一 「起請文」と天判祭文の実例初見

最初に「起請文」と天判祭文の現時点での初見例を確認したい。

これまで中世起請文研究では言及されてこなかったが、実物ではないものの『根来要書』にある、長承三（一一三四）⁽⁴⁾・翌四年にかけての寺僧による一七点の「起請文」がそれにあたる。長承三年の有名な覚鑿と金剛峯寺寺僧との寺内紛争の際のものである。次のものは、覚鑿反対派による「一味起請文」である。

謹請 起請事

右起請意趣者、(略)反覚鑿派張本処罰時には一味結束すること、若背此旨輩者、可蒙大師明神・金剛天等之罰、仍起請如件、

長承三年七月八日 山籠入寺以下百廿余人連署

なお大師明神は祖師弘法大師空海が神に転じたもので、後世の高野山の起請文も大師明神が頻出する。また金剛天は、護法天の中でも密教に関係が深く、真言宗系の中世起請文では頻出する。これは反覚鑿派によるが、他のほとんどは今後の覚鑿への忠誠を誓う確約型の内容である。長承三年十一月二十日僧定兼起請文のように過去の行為への証言が虚偽であるならば、罰をうけるという過去の事実に関する確言型のものもある。実に多彩である。

天判祭文は、ほぼ同時期、保延三年（一一三七）七月二十九日草部行元天判祭文札（滋賀塩津港遺跡出土）が初見である。⁽⁵⁾木板に書かれ、揭示されたと考えられており、『儒林拾要』の「天判祭文札」そのものであった。

維年次保延三年七月廿九日以請申天判事／上界二八大梵天（略）、
下界二八王城鎮守（略）・別シテハ当国鎮守山王七社、／コト二ハ
当所明神（略）、驚奉元者（略）荷物の魚の横領があれば）近ハ三

日遠ハ七日内、行元身上、上件神御神罰、八万四千毛口穴毎加ふるべきと申

なお期限内に神罰が下るといふ文言が、証言の偽りのないことを誓う神判での定形文言であることは、千々和到が明確に指摘しておりである。⁽⁶⁾

さらに千々和は、自身がその存在を明らかにした、近江を中心に使用され、神文が冒頭にある「大師勸請起請文」とこの塩津の祭文札との関係を考察し、祭文札から大師勸請起請文へ、すなわち在地祭文が延暦寺へ影響を及ぼしたと想定した。⁽⁷⁾

両者が関係するのは確かだが、しかし因果関係としてはやや精密さを欠くように思われる。その理由は台密修法での祭文の存在である。修法の開始にあたり諸仏・諸神をその場に招き寄せる神分勸請という次第がある。その際の祭文である。

維天喜三年歲次乙未正月朔戊寅十四日癸酉、／南瞻部州大日本国
（後冷泉天皇）
金輪聖王（略）／敬、真言教主、大日如来、（略）菩薩・諸天など）、
山王三聖、新羅明神等宮神、鎮護国家諸大明神、申給、以眇虚、忝
纂洪業、雖期清肅於四海（略）怪異出現により修法を行うこと）伏
願本尊（略）門跡三宝同心加護、（略）納此微供、長保宝祚、敬白、
（天喜三年（一一〇五五）正月十四日後冷泉天皇妙見祭祭文、東京

大史史料編纂所謄写本『諸祭文故実抄』所収）

冒頭に仏から鎮守までをまず列挙して、その後に願趣が続く。ここに確言要素と違反時の処罰文言（罰文）を伴えば天判祭文となるから、そもそも起源は延暦寺にあったと言える。そして天判祭文に「起請」文言が加わったのが大師勸請起請文であったと理解できる。

二 中世起請文の本質と上限

中世起請文以前の「起請」・罰文

佐藤進一は、起請文の先行形態として、朝廷諸官司の「起請」を指摘した。早川庄八はその実態と変遷を詳細に検討し、一二世紀以降の起請文のイメージをリセットして、政務文書としての古代「起請」の具体像を明らかにした。また神仏の罰の記載⁸罰文は、「起請」では一一世紀半ばまで遡及し、さらにそれ以外では八世紀まで遡及することを指摘した上で、神仏への誓約という点に過度にこだわらない世俗的な「起請」も包摂した起請文定義の必要性という問題提起に及んでいる。この早川の提言は、中世史研究の側では特段の批判もないが、さりとて正面から受け止めて中世起請文の再定義が行われた訳でもない、というのが現状である。

しかし一方で、後述のように一二世紀以降に中世起請文が突如として登場し、かつ中世社会を成り立たせる必須のアイテムになったことに鑑みるならば、古代の「起請」との差違は見過ごせない。神仏への誓約であることには依然として重要な意味があると考えられる。

この問題を考える際、佐藤弘夫の研究はひとつのヒントとなる。

佐藤弘夫は、罰文を丹念に分析する。そこに見える仏神の体系・序列（仏・菩薩・護法天・日本の鎮守神など）を明らかにして、起請文の書き手にもっとも身近で具体的な鎮守神あるいは本尊仏などが「罰」を下す構造になっていることを指摘する。とりわけ、「(冥)罰」という表記そのものの変化に注目し、一二世紀以降の起請文では、ほぼ「罰」表記のみとなることから、一〇世紀以前の「たたる神」（神から人への一方通行）から一一世紀以降の「罰する神」「応える神」（人と神との双方向へ、という〈人と神の関わり方の変化Ⅱ人が神に期待する役割の変化〉

があると展開した。古代と中世では、人と神の関わり方が変化するという視点は、「起請」と中世起請文の差違を考える上で有効と思われる。

ただ佐藤は「応える神」の特徴を、信仰心による神への奉仕の程度を神が裁く点にあるとするが、「たたる神」の場合も、その点は同様であろう。むしろ人が神へ何を問うているのかという点が重要である。すでに紹介した四件の中世起請文の事例は、決して信仰心による神への奉仕が問われているわけではない。真実を述べているか否かである。視点を変えて言い換えると起請文の書き手が自らの潔白の証明を神に求め、神はそれへの応答が期待されている。ここでは信仰のいかんは不問である。このことは、時代は下るが、一揆契状を引き合いに出せば一層明確となるだろう。

次に改めて、八世紀から一一世紀までの神仏へ誓約が盛り込まれた事例を点検し直したい。⁸その際、身近な神による「罰」という表記と問いかけの内容に注意することとしよう。

天平勝宝元年（七四九）閏卯五月二十日聖武天皇勅施入願文（大日本古文书編年文書第三冊）は、仏教興隆のための施入地に対する侵害者には、諸仏・菩薩、護法天と「天神地祇」による「禍」があるとする。

天徳二年（九五八）十二月十日橘元実施入状案（大日本古文书東大寺文書二冊四七八号、以下「大古東大寺」）も、同様に侵害者に対して、「天神地祇・四王護法見罰其人、現在遭疾疫・災横」とする。すでに「罰」が用いられている点は注目される。

続く二つの事例は延暦寺内の寺僧規律である。

天禄元年（九七〇）七月十六日天台座主良源起請（廬山寺文書、平安遺文三〇三号、以下「平遺」）は全二六条の末尾で、「仰大師之明鑑」を求める。文中の武器携帯禁止の部分に、違反者は「護法善神、先加冥罰」ともある。

永祿二年（九八九）二月十四日尋禪和尚起請（山門堂舎記、大日本史料二編一冊三五八頁、以下「大史」）では、違反者には、「梵釈四王・龍神・雷衆・三聖山王五道冥衆、作曠怒施呵責、」とある。鎮守日吉山王があること、さらに「呵責」という「罰」に極めて近い表現が使用された。

次の二件は、いずれも末尾に寺内鎮守の「判」＝認証がある。

天喜四年（一〇五六）五月日東大寺衆徒等起請土代（大古東大寺九冊八八三号）は、寺内乱入の檢非違使別当の処分を朝廷に要求するための寺内の取り決めに寺内鎮守に誓うものである。奥に鎮守八幡・氣比氣多他の「判」がある。文意が取り切れない難解なものであり、別途の検討が必要であるが、神罰があるという中世起請文の明快さはない。

天喜四年十二月五日讚岐善通寺田島地子支配状案（東寺百合文書ウ、平安遺文八二四号）は、収納物の寺内仏神事配分と運用を定めたもので、違反者に対しては、「住持三宝・大師聖靈・護法天等、垂証明」とする。奥に天麻大明神他の「判」がある。また書き止めは「故起請」である。

次の二点は、「起請」とは異なる形での例である。

承暦二年（一〇七八）七月十日範俊解案（東寺觀智院文書、平遺補一七号）は、善通寺と同じく東寺末寺曼荼羅寺の執行相論での陳弁であつて、師匠より修法作法などの相承を正統性の根拠として主張する際に、「若此等事、以虚言私申者、宗三宝并弘法大師・金剛天等、悉垂証明歟、」とする。前述の長承年間の金剛峯寺での起請文に見える金剛天がすでに見えている。

応徳三年（一〇八六）十一月十三日尚侍藤原氏施入状（紀伊統風土記付録所収尊勝院文書、平遺一二五〇号）では、紀伊那智山への施入地への侵害者に対して、「権現王子眷属等、必令見知給」とする。

以上、一一世紀段階までは全体的な史料残存状況が中世に及ばないた

め、限られた事例にはなるが、中世起請文との比較をするならば以下の通りになる。

中世起請文で使用される文言である「罰」はすでに見えている。ただし「罰」よりも「知見」「証明」など曖昧な表現が優位であり、少なくとも文書の世界では、一二世紀以降のような「罰」用法の定着には至っていないかつと評価できる。また身近な具体的な神と「罰」がひとつの文書で明瞭に組み合わされた事例はない。一般的な「天神地祇」「護法善神」と「罰」や、身近な鎮守神と「知見」「呵責」にとどまる。

こうした外形的な相違点に加えて、内容でも大きな違いがある。一一世紀以前の事例は、いずれも、鎮守・護法天が処罰を發動した場合、それは本来の護法行為の枠内に収まると理解できる。施入文の場合、仏に捧げられたものへの侵害者を処罰することは、鎮守・護法天の当然の勤めであった。さらに寺僧の統制についても、仏法興隆の担い手である僧侶の統制への支援が鎮守・護法天に期待されることは、これもまた当然である。また修法相承にかかわるものも、正しき教えの継承という仏法興隆の範疇に属している。

以上の一一世紀以前のものととの比較において、中世起請文の特徴を改めて整理する。

第一が「身近で具体的な神の罰」文言の定型化である。すなわち文書様式の確立・安定化ということであつて、利用者にとっての信頼性と使いやすさをもたらしたと評価できる。

第二が、使用機会の拡大である。仏法興隆と直接に関わりない事案、すなわち犯罪者の特定や、民事裁判での真偽判定などでも使用されるようになる。つまり神判での使用である。神判としてはもちろん『日本書紀』に見られる盟神探湯が有名であるが、『扶桑略記』に記された八世紀の称徳天皇の事例を最後に史料上確認されない。⁽⁹⁾一二世紀の神判の復

活は、まさに中世起請文の出現によって果たされたのであった。
中世起請文の上限

中世起請文の明確な初見は、前述の長承三年金剛峯寺僧侶のものである。ただし神の罰の明記という点では、大治年間（一一二六―三〇）安楽寺在京氏人起請文（吾妻鏡文治二年六月十五日条引用）に遡及できる。菅原氏一族は安楽寺（大宰府天満宮神宮寺）の別当推挙権を持つが、これに従わない別当の排斥を誓うものである。

右件寺者、天満天神御終焉之地也、（略）伏願靈廟、明垂冥察、自今以後、有蔑爾氏人之許否、暗以豪貴之權威、不測涯分、若致濫望之輩者、高振靈威、立与冥罰、内則天神必加呵責之誠、外亦氏人永断親族之義、（略）將為万代之炳誠、仍起請如件、

さらに天神と罰の組み合わせであれば、天永元年（一一一八）十月能登守藤原基頼寄進状案（能登菅原天神社文書、平遺一七三五号）の「若世及澆季、倒入此保於国衛之輩、早被天満天神之冥罰、忽停止国務、長断二世之宿望、可亡子孫」まで遡及できる。これは北野社での神前仏事である毎日の法華経他三経転読の料所に関係する。

一方、鎮守が当事者でない事案での天判祭文使用は、起請文研究で周知の和泉今泉荘の作田相論がある。預所が、証人の里刀祢に祭文提出を命じた永久四年（一一一六）の事例である（保安四年（一一二三）兼貞・珍光時論田勘注案、知信記紙背文書、平遺一九九九号）。その祭文の具体的内容は不明だが、証人が提出しなかったことから、そこに明記された神の罰の文言に恐れをなした故と考えられる。

今後の探索によつては、さらに遡及する事例が出現する可能性もあり、あくまでの現時点でのものという留保の上で、ここでは、一一一〇年代を中世起請文の上限として結論づける。

ところで、文書の世界に限定しなければ、すでに佐藤弘夫が紹介した

ように、鎮守神による「罰」については、一二世紀以前からその用例がある。『今昔物語集』一二卷二〇話では、薬師寺造営を妨害した国司が急死したことについて、薬師寺鎮守八幡が「罰し給ひつる也」と記述される。また前述の一〇世紀末の尋禪和尚起請は、「罰」という文言すらないものの、実質は鎮守神による罰と解釈して差し支えない。

さらにすぐれて世俗的な朝廷での「起請」も罰と親和性がある。すでに一〇世紀中頃から罰を伴うものであった。¹⁰⁾しかし一一世紀段階の「起請」に仏神の罰が明記されることはほばない。不自然の感すらある。

神仏の「罰」を明瞭に表記することへの忌避があったことは間違いない。その忌避についての検討は今後の課題である。しかし一二世紀の初期にそうした忌避を乗り越えて、神仏の「罰」を明記できるようになる大きなきっかけがあったと想定するのが妥当だろう。

いまひとつ考慮すべきことは、前述の通り、中世起請文の成立が神判と復活と一体なことである。そこで神々は仏法興隆やあるいは神本人への信仰に関わる事案の監視者だけでなく、事件・裁判での真偽判定者や、武士同士の盟約などの事案での判定者・保証人として振る舞わねばならなくなつていたのであった。

それは、まさに佐藤弘夫のいう人と神々との関わり方の変化である。佐藤の場合、関わり方の変化を一一世紀というやや広いスパンで扱うが、横井靖仁はそのきつかけを、一〇世紀末に出現する天皇神社行幸時の「返し祝詞」（天皇からの祝詞に対する神の返事）に見いだす。この起点を探るといふ問題意識はここでも共有したい。ただし、一〇世紀末の返し祝詞の成立と一二世紀初頭の中世起請文の出現の間には、なお一〇〇年以上の開きがあり、別の可能性を探る必要がある。

三 嘉保の延暦寺強訴・師通急逝・日吉法華講開始

全社会階層に鎮守神の罰文の記載された起請文の使用と神判の復活を選択・促進するきっかけとなるべきことは、やはり統治者最上層、つまり王権やその周辺と鎮守神との間で発生したインパクトのあるできごとが相応しいだろう。

一一世紀後半には次の二件の事件がある。

新羅明神による後三条への禍と春日明神による白河への禍

延久五年（一〇七三）四月、後三条院が園城寺鎮守新羅明神に祭文を捧げる。去年の冬以来の体調不良は新羅明神の祟りとの聞こえがある。

それは園城寺の願望を後三条が聞き入れなかったことへの怒りによるとされる。結局、祭文の甲斐なく後三条は病死した（扶桑略記延久五年四月二十七日）。

寛治六年（一〇九二）七月金峯山御幸中に白河院は病に伏せる。それは春日よりも金峯山を優遇したことで、春日明神の不興をかったためであった。院が、いずれ大部大乘経を具して春日に参詣する旨の願文を春日に捧げたところ、病が治まった（大史三編二冊六〇〇頁）。

後三条は死没、白河は回復という真逆の結果にはなっているが、鎮守神が禍をもたらしている点では同じである。

しかしこの二件以上に衝撃的な事件が次の関白師通の急逝をめぐるものである。

日吉山王の呪詛と関白藤原師通の急逝

嘉保二年（一〇九五）、美濃守源義綱による延暦寺領停止とその際に寺僧殺害されたことを抗議し、延暦寺がはじめて日吉明神の神輿を奉じて強訴に及んだ。師通の命令によって動員された武士が防御する。その最中、日吉神人が殺傷されるに及んだ。その直後、師通は病に伏すもの

のじきに持ち直す。しかし承徳三年（康和元、一〇九九）に急逝した。これが一連の事件のあらましである。

同時代の日記に、この師通の急逝が日吉明神の神罰によるものであったことを記すものはないが、院政期末期頃に成立の『今鏡』に「山の大家のおどろおどろしく申しけるのもむつかしく」とあり、さらにそれより遅れる『愚管抄』には「（日吉社神人負傷の）タタリニテ後二條殿ハトクウセラニケリ」とある（大史三編五冊三九九頁以下）。

より詳しい記述は、比叡山側の縁起である山王靈驗記にある。ここでは、沼津日吉神社本の「山王靈驗絵巻」を、一部「日吉山王利生記」巻五（統群書類従二輯下）で補いつつ紹介する¹²⁾。

日吉神人の殺傷に憤った延暦寺僧らは、師通への呪詛を日吉八王子権現に行う。その四年後、承徳三年に、師通は悪瘡を発症する。その時、比叡山から飛んできた鎬矢が自らに刺さった夢を師通は見ただ。果たして師通の寝殿には神一本が刺さっていた。

撰関家では日吉社での千僧供養や造仏など懸命の病氣回復を祈願するが一向に効き目がない。撰関家北政所の師通母源麗子は、三つの願いを立てる。麓の二宮楼門より八王子拝殿までの渡殿の造営、自らの毎月十五日間宮籠、そして八王子宝前での長日法華問答講への供料の寄付である。明神は麗子の夢に現れ、法華問答講のみを受納し、残り二つは不要とし、師通への祟りは止めないものの、法華講により師通は成仏できるであろうと伝えた。

師通は末期におよび「先年の矢を見せよう」と言い出し、衣服を脱ぐ。ちょうど禰宜が射られたと同じ背中から出血があった。

師通没後に、八王子神殿と隣の三宮との間にある金大巖の下から苦しむ声が聞こえるようになった。ある人の夢に師通が現れ、八王子の戒めとしてこのように呵まれていること、しかし法華経講問を

聴くときにはその苦しみが減ることを伝えた。その法華問答講料は紀伊国田仲荘の年貢から賄われることになっていった。

もとより日吉山王社の縁起であるから、完全な事実を伝えるものではない。延暦寺側の意図に基づく脚色や虚構が含まれている。特に重要なのは、後述のように日吉法華問答講の開始と撰闋家が用途を提供し始めるのは、承徳三年直後ではないことである。

ただし嘉保二年（一〇九五）段階で延暦寺が日吉明神に師通の呪詛を祈願したと、師通の急逝まで継続したことはあつたらう。そして四年後の師通急逝以後、鎮守日吉明神の神罰によるという認識は、社会に共有されたと考えられる。師通の代表的な旧臣ではあるが、大江匡房は嘉承元年（一一〇六）八月十三日病氣平癒の祭文を日吉明神に奉納している（朝野群載卷三）。また師通の没後、延暦寺大衆がその墓を暴こうと謀議したと、後年白河院は述べているが、日吉明神の祟りという「事實」を笠に着的ものだろう（長秋記大治四年七月十六日）。

師通急逝の影響

師通の死去後に神人・悪僧の濫行が増加している点も注目される¹³。よく知られる『中右記』長治元年（一一〇四）九月二十五日の「凡此両三年來、諸社神民諸寺衆徒旁以蜂起」によれば、師通の急逝（一一〇九）より二年程たった一一〇一年頃より濫行が増加した。呪詛死情報周知の結果であろう。

東大寺では、康和四年（一一〇二）九月にはじめて鎮守八幡神輿を奉じて強訴した（大史三編六冊五八四頁）。さらに長治元年（一一〇四）には、莊園相論に際して、東大寺寺僧による「八幡宮御八講結衆」九〇名（末尾に三綱・別当）・「八幡宮彼岸御不断経衆」七〇名が確認される（大古東大寺二二冊一八四七号）。これも師通急逝で示された鎮守神の神威のインパクトの故と考えれば、この時期に忽然と現れることも理解

しやすい。

日吉社法華問答講の開始

師通の急逝から約十年後、再び日吉山王の神罰を想起させるできごとが発生する。日吉社法華問答講の開始である。『靈験記』は、あたかも承徳三年師通危篤時の師通母麗子祈願によって、開始されたかのように読めるが、実際の日吉社法華講の開始は師通の死とは全く関係がなく、天仁元（一一〇八）年六月であり、撰闋家が用途を賄うようになるのは、二年後の天仁三年（天永元年、一一一〇）三月であつた（大史三編一〇冊一八四・八五四頁）。

紙幅の都合で論証は省かざるを得ないが、関連する史料から整理するに以下の経緯であつた（大史三編一〇冊一七一・一八四・六四六・六四八・六六二・八五四・九三二頁）。天仁元年六月十四日寺内悪僧坊舎に落雷があつた。その九日後の六月二十三日には大般若経供養があり、さらに毎日の法華経法要が定められた。これは、悪僧濫行による寺内の仏法衰微を深く憂いた日吉明神の託宣によるとされる。十四日の落雷は明神の罰と認識されたのであろう。開始後に、おそらくは、八王子の大巖で雨の日に声が聞こえるという噂がたち、師通の霊によるものと解釈されたのではなかったか。偶然にも、天仁二年四月撰闋家では忠実の息子忠通が疱瘡にかかる。家内では師通の経験が呼び覚まされたことであろう。ちょうどその最中五月八日に、清水寺と祇園社の紛争により、延暦寺寺僧は忠実亭に強訴した。おそらくその前後に、八王子での師通の霊のことが、延暦寺から撰闋家に伝わったのではないか。偶然であろうが、六月二十八日、師通母源麗子は師通追善供養の堂舎落慶を果たしており、このことも関係があるだろう。なお彼女は翌年も師通忌日供養の高陽院八講を行っている。撰闋家による日吉法華料の寄進はその間のできごとであつた。

かくして死後も師通を戒めていたことより、師通にまつわる鎮守日吉明神の神威が、一〇年の時を経て改めて人々に印象づけられた。あわせて、その罰から救済されるためには、一層の仏・鎮守への帰依が必要であることも共有されたであろう。

この天仁元年・三年の日吉法華講の一連のできごとは、承徳三年の師通急逝時点と比べると穏やかに他の寺社に影響を及ぼした。寺院鎮守などの神前論義の開始がこの時期確認できる。天仁二年（一一〇九）二月に、菅原氏廟所吉祥院天満宮の法華八講（大史三編一〇冊六〇〇頁）、永久二年（一一一四）六月、仁和寺の鎮守九所明神鎮守講（大史三編一六冊六六頁）、同六年三月、忠実による春日社唯識会（大史三編一九冊二三五頁）などである。これらから、山本信吉はこの時期の寺院鎮守信仰の高まりを指摘しているが、直接的な契機は日吉法華講開始に求められるのであろう。

さらに、神判の復活、中世起請文の出現にも大きな契機であったと私は考える。

四 思想的転回としての中世起請文の成立

師通旧臣の思想的転回

天仁三年、再び想起された日吉山玉明神による師通への罰をもっとも切実に受け止めたのは、もちろん撰閲家とそれに関わる人々である。その中には、師通に期待をよせ、その突然の死を悼んだ大江匡房以下の文人貴族・官人が含まれる。彼らは改めて、日吉明神の崇り〓罰の威力に畏敬したのである。前述の匡房の祭文もそのひとつの現れである。そして、彼らこそが中世起請文出現において大きな役割を担ったと考えたい。

師通に命じられ、彼らが編纂した歴史書がある。『扶桑略記』である。従来は延暦寺僧によるものとされてきたが、堀越光信は、師通主導によ

り、大江匡房監修のもと、師通庇護下の大学頭惟宗孝言以下の文人官人編纂という体制で、外記日記など延暦寺僧では入手が限定困難なものも材料として編まれたとする⁽¹⁶⁾。これに従いたい。

注目されるのは、同書に収められた二つの記事である。ひとつめは、称徳天皇天平神護元年（七六五）所引西大寺記で、天皇は、自ら発願の西大寺四天王像の鑄造失敗が、成仏の適わない女性の発願の故かと憂慮する。仏の意思を確かめるべく、銅の煮えたぎる釜に手を入れた、というもの。いまひとつは、村上天皇天曆九年（九五五）三月十二日所引天満天神託宣記で、近江国比良宮の禰宜子息童に天神が憑依し託宣を下す。自らが崇り神となっているのは、「我が如くに慮外の災いに遇わむ人、総て侘び悲むものをば、助け救い、人を沉損せるものをば、糺す身と生まれん」という生前の願いが適った結果だと告げた、というものである。前者が、中世後期に流行する湯起請・鉄火取り、すなわち神判であることは明らかである。一方、後者は、大宰府に左遷された道真が、「無罪の祭文を造り、山において訴えしに、祭文漸々に天に飛び上がれり」という匡房の口承『江談抄』（第六、四五話）を引き合すならば、冤罪者を救済するために、真犯人に崇り〓罰を下すことを意味する。これが、起請文の確言的機能と通じることも明らかである。

さて、一二世紀最初期の神罰表記の文書は、前述の元永元年（一一一八）十月能登守藤原基頼寄進状案である。基頼自身は文人ではないが、師通室で忠実母の全子の兄弟であった。より重要なのは、北野社法華經仏事に関わる点である。起請文での事例である大治年間（一一二六―三〇）安楽寺在京菅原氏人起請文については言うまでもない。さらに天判祭文の初見と考えられる和泉国今泉莊もまた、後述のように天神信仰との関わりが見いだせる。初期事例と天神信仰との繋がり⁽¹⁷⁾は明らかである。文人官人の天神信仰はよく知られ、大江匡房もそのひとりであった。

師通のもとに集った他の文人官人も同様であったろう。彼らは、明経道・紀伝道を修学し、所属官司は式部省・大学寮・外記局などである。特に外記局には「北野神筆」が所蔵・奉拜され、官司内部での信仰も窺える（永昌記天永二年十月二十九日、大史三編一二冊三七七頁。台記久安三年五月二十七日、六月十二日）。

さて師通のもとで『扶桑略記』編纂に従事し、かつ日吉明神の神罰を目の当たりにした彼ら文人官人は次のような思想的転回を引き起こしたのではないだろうか。

・師通急逝に関わる一連の事件で、鎮守神の祟り・罰の実在をそれまで以上に強く確信した。

・天神の冤罪者救済思想により、虚偽・不正一般を裁く神の役割は認識していた。事件により、それは天神だけでなく、鎮守一般でも可能であろうとの発想にいたる。

・ただし天神は請願者ではなく真犯人に祟りを下すという方法（他人呪詛）であった。一方、『扶桑略記』編纂によって、古代の神判では請願者へ罰を下すということを認知していた。これにより、請願本人への鎮守による応答も可能である、と考えたはずである。かくして自己呪詛の天判祭文の論理的可能性が整えられた。

もとより以上は、あくまでも論理的な可能性の域にとどまり、今後の論証は必要であるものの、こう仮定すると初期の天判祭文周辺の事実を整合的に説明できる。

天判祭文の出現

彼らの思想的転回は、現実社会に伝わる回路をもっていた。その一つが撰関家家司としての活躍である。たとえば文章博士では大学頭藤原敦宗・菅原氏長者文章博士在良である（殿暦天仁二年十二月五日、天永三年十一月十八日）。また明経博士中原広宗・広忠父子も見える（殿暦

天永三年五月二十六日、永久元年三月二十八日）。彼ら自身は外記ではないが、広宗の父は大外記、広忠子は少外記であった。

このうち明経道の外記およびその一族が荘園文書の歴史の上で重要な役割を担ったであろうことは、荘民のために申状文案を作成したという、鳥羽院政期後半の撰関家領での「江外記康貞」の逸話からもうかがい知られる。（古事談六卷四三話）。和泉国今泉荘の相論で、祭文は提出を命じた「預所河内権守惟安」の素性は不明であり、本人ないし一族の文人家司の可能性は低い。文人家司が指導・助言したと考えたい。

今泉荘のあった和泉では、永久年間に村の鎮守として天満宮が祀られていたことが確認される¹⁸。河音能平は院政期の和泉国衛周辺での天満信仰定着の可能性が示したが、まさにその通りであった。天永二年（一一一一）から永久元年（一一一三）にかけての和泉守藤原有成は前述の文人家司藤原敦宗の子であったから、その際に和泉に天神信仰が高まった可能性も高い。

加えて、日吉法華講料を賄う同じ撰関家領紀伊田仲荘に比較的近いことから、確実に日吉明神の祟りは知っていたと考えられ、このことも祭文使用の前提になったと思われる。

初期神判の事例は撰関家領のみではない。外記が国守となることで、その任国で天判祭文が使用されたと考えられる事例がある。

保安二年（一一二二）正月十日大隅国権大掾建部親助解（禰寝文書六、平遣一九一六号）は、所領相論での祭文使用を示す。

以何証文、彼行道可沙汰之由、可讓沙汰哉、尤大無実也、若任愚意、行道可沙汰之由令申者、以去年十二月、於国衛并正宮政所祭文由□可令進上哉

文意が掴み切れないが、対立する行道へは証文を讓渡はしておらず、もし讓与をしていたならば、親助が国衛と正八幡宮に祭文を提出するよ

うなことはしなかった筈である、と述べている、と判断する。その祭文は、譲渡の事実のないことを誓ったものである。注意すべきことに、この時の大隅守は外記中原師光であった(『国司補任』五)。それだけではない。大隅正八幡宮権執印行賢も外記惟宗氏の出身であった。行賢は、寛治年間に父時賢が大隅守として赴任した際に同行したものであった。²¹⁾天神信仰者の思想的転回を実践する条件が十分に備わっていたのである。

以上の実社会との回路によって、文人官人の天神信者の思想的転回は、天判祭文を創出するにいたったと考える。ただしその様式は不明である。天神や在地の鎮守などのみの単記であり、多様な仏神の列挙ではなかった可能性もある。

また天判祭文だけでなく、大治年間の菅原氏人起請文のように、仏神への言及が文書後半に配されるものを出現している。「起請」をベースとしたタイプである。これは、菅原氏が朝廷官人として、古代以来の「起請」に馴致していたことによるのであろう。

延暦寺の受容

そもその発端である延暦寺において、復活した神判のための天判祭文はすみやかに受容された。まず確認すべきは延暦寺と北野天満宮の関係である。

永久六年(一一一八)、延暦寺は延暦寺僧を安楽寺別当とするように朝廷に要求している(大史三編二〇冊一六頁)。「尊卑分脈」には、氏長者菅原在良の親族として兄弟の安楽寺別当延暦寺僧定快、子息の安楽寺別当・北野権別当延暦寺僧俊水が見える。この時、延暦寺が推挙した人物は、この両者のいずれかであろう。また永久年間頃の北野社別当真尊・権別当頼延はいずれも延暦寺僧であった(大史三編一四冊二四六頁、一七冊三四四頁)。やがて延暦寺曼殊院忠尋が北野社別当となる大治四年

(一一二九)以後、北野社は完全に延暦寺末となる、その下地は固められつつあった。

あるいはまた和泉今泉荘の周辺には、和泉郡の巻尾寺(施福寺)・松尾寺、薬師寺穴師堂(現泉穴師神社神宮寺)、南郡の神於寺など天台寺院が集中しており、そのルートで、今泉荘での神判を延暦寺が知ることになった可能性は高い。

前述の保延三年(一一三七)七月二十九日草部行元天判祭文札(滋賀塩津港遺跡出土)は、天判祭文が近江地域一帯に定着したことを示す。

この祭文札では多様な仏神の列挙があり、導入に際して、台密修法での祭文に沿う形で整えられたと解釈できる。²³⁾

延暦寺受容の形跡は保延よりかなり遡及する可能性がある。これも神判研究では既知の大治三年(一一二八)の豊前宇佐八幡神職内部での土地相論での神判の祭文がその理由である(大治四年三月十六日豊前国八幡宇佐宮校珍友成解、小山田文書、平遺二二七号)²⁴⁾。祭文提出を命じた宇佐の公文所は、宇佐大宮司藤原宇佐公基主導にあった。公基は京都石清水八幡別当を介して延暦寺と繋がる。

大宮司は、大治二年に宇佐弥勒寺講師観賢の罷免を朝廷に要求した(中右記大治二年六月十六日)。翌大治三年十月二十二日に観賢は罷免、石清水八幡別当光清が弥勒寺校に補任された(大古石清水文書二冊四一三・四号)。観賢排除のため、宇佐大宮司と石清水別当が連携したことは明らかである。それは、光清の父頼清以来の宇佐八幡の石清水八幡系列化の完成をもたらした。

飯沼賢司によれば、この石清水別当父子とともに、延暦寺僧を戒師としており、その影響で宇佐でも天台系の法華思想が急速に展開した。²⁵⁾特に宇佐八幡配下の六郷山で顕著であって、天台僧が参加した永保元年(一一八一)白河天皇御願宇佐八幡弥勒寺新宝塔落慶供養以降、延暦寺僧が

活動するようになり、保安元年（一一二〇）の延暦寺への六郷山寄進に到る。

こうした延暦寺との繋がりによって、復活した神判祭文が宇佐八幡へもたらされたと推測できる。とすれば、これ以前に延暦寺は天判祭文を受容したことになる。

真言系の受容

真言系の中世起請文の初見は、前述の長承三（一一三四）・翌四年にかけて高野山寺僧による一七点の起請文である。高野山は、日吉法華講料の撰関家田中荘と神判祭文のあった和泉国今泉荘に近接するからその影響もあるだろう。

さらに院政期一二世紀にはいり寛助・覚法といった歴代仁和寺御室が高野山との関係を強化したことも関係していると考えられる。仁和寺御室と高野山との関係強化のひとつの結果は寛助弟子覚鏝の高野山入寺であった。⁽²⁶⁾

その仁和寺では、前述のように天仁三年（天永元年、一一一〇）三月日吉法華講の影響を受けたと推測される永久二年（一一一四）六月の鎮守九所明神鎮守講の開始があった。ちなみ覚鏝はその時問者として参加している。さらに延暦寺が横やりを入れた永久六年安楽寺別当補任で、結局補任された在良子弟信永は仁和寺僧であった（大史三編二〇冊二三頁）。

いくつもの状況証拠の積み重ねにはなるものの、撰関家周辺で発生した中世起請文が受容されたとみることは十分に可能である。

以後、東大寺での久安四年（一一四八）の一般荘民によるもの（大古東大寺六冊二四四号）、醍醐寺での保元元年（一一五六）の醍醐寺座主によるものが見える（醍醐寺三宝院文書、平遺二八四二・三号）。

一般に真言系の起請文は、神文が末尾にあり、かつこれまで見過ごさ

れているが、多様な仏神の列挙は見られない。神仏が列挙される天判祭文・延暦寺系との大きな違いである。

上島享が強調するように、東密修法でも、儀礼の場に神々を招きよせるための口頭での神分作法があり、大日如来から王城鎮守明神に到る多様な仏神が読み上げられる。⁽²⁷⁾ また表白でも同様のことが確認できる。⁽²⁸⁾ 表白は差出および日付に当たる情報が記載されない。すなわち儀式の場のみで有効である。一方、祭文は、これらの情報があり文書として独立して機能する。⁽²⁹⁾

問題は、真言宗では神分作法・表白と比べると祭文がさほど利用されないことである。前者は、修正会・灌頂・祈雨修法で使用されるが、祭文は、祖師法要（含む御影供）・大黒講などどちらかと言えば宗内向けで限定的であった。⁽³⁰⁾ 天判祭文を導入する文化的背景が弱かったと考えられる。延暦寺では天判祭文の導入はごく自然であったが、祭文の使用が限定的な真言宗では、「起請」をベースに神文を後ろに配置する起請文が選択されたのであろう。

五 起請文定着の背景―必要性和信用性

師通の呪詛死を契機とした文人官人の思想的転回、そして神の罰の威力への認識の共有を想定して、中世起請文の成立を考えたい。しかし、師通呪詛死は大きなできごとであったとしても、ひとつの契機でしかない。中世起請文という新しい道具（手段）が提供されたとしても、必要と認識されなければ、さらには確実な信用がなければ、その定着はあり得ない。次にこれらの問題を検討したい。

中世起請文の出現が求められた理由として、考えられる有力な見解は、荘園支配イデオロギー上のそれである。⁽³¹⁾ 荘民が年貢・公事を滞りなく上納するように荘園領主の寺社が実施した、神仏による監視と罰による「恐

怖支配」である。一一世紀後半から、中央有力寺社は、朝廷に依存した財務体制から、自己完結型の荘園財務体制に転換する。荘民からの年貢・公事が存立基盤であり、その確実な確保のための恐怖支配の道具として一二世紀前半に中世起請文が成立した、という見たてである。

しかし、これは実際の院政期中世起請文の残り方と明らかに乖離している。そもそも荘園支配でなく、寺院社会内部のものがこの時期はまさる。一方、荘園関係の最初期のものは、相論などでの確言目的である。

さらに荘園領主による荘民へのイデオロギー支配型の起請文は、建久三年（一一九二）正月十五日鑊阿下文（高野山文書宝簡集、鎌倉遺文五七五号）が初見である。イデオロギー支配型のもは、治承・寿永の内乱と鎌倉幕府の成立によって荘園領主の正当性が揺らいだことへの補強策と解釈するのが妥当と思われる。³²すなわち追加された使用方法である。

院政期起請文の必要性は、荘園制的イデオロギー支配という視点からの説明は困難である。しかし荘園支配上の必要性は別の視点から説明できる。佐藤雄基の提起した本所裁判成立の視点である。

佐藤雄基は、本所裁判で在地証言が重視され、文書（公験）よりも優位になることに注目する。中央トップダウンではなく、現地の秩序維持機構を尊重する手法である。かくして在地の証言の一種として、在地から提出された祭文が証拠として重視され、荘園領主に採用された。佐藤は、中世起請文を「荘園制形成に伴って中央・地域社会の関係が再編される流動的状况において、本所と在地を結ぶもの」と評価する。

在地荘民が中世起請文利用に積極的であったことは次の事例から確認できる。保安三年（一一二二）正月二十八日伊勢大國庄田堵等解（東寺百合文書、平遺一九五〇号）では、「件堰溝顛倒之条、田堵等若構申無実者、忝可被裁罰仏神也、可遣実検使之由、頻雖令言上、不被下遣之間、重所訴申也」とある。用水設備の損傷状況確認の使者派遣を荘園領主

に願ったが、実施されないことに不満を抱いた荘民は、自らの訴えの真正性をアピールするために仏神の罰に言及しているのである。中世起請文の神判機能をもっとも必要としていたのは、荘民側であったと言っても差し支えないだろう。入間田が、中世百姓の自立のツールとして起請文を理解する所以である。³³

荘園での本所裁判にとどまらず、社会のあらゆる局面でも同様であった。あらゆる社会階層・地域で流動化・多元化する社会の全てを、律令の直系である公家法が対応することは困難で神仏の関与が求められたからである。

明言はしていないが、佐藤雄基は天判祭文を、本所裁判成立に先行して存在した在地文書として理解しているようでもある。民俗の次元である口頭の世界で、神に懸けて誓約する行為が存在した可能性は低くはない。ただし、それが祭文という文書の形となるためには、やはり一定の書記技量が要求されるのであり、領主側が提供したと考えたい。撰関家の場合は、文人家司が担い手として想定される。彼らはすでにあった様々な材料を巧妙に組み合わせて、天判祭文を創出したのである。

ただし彼らが直接、本所裁判に関わった訳ではない点も注意を要する。その担当者は算道修学者に傾斜している。久安五年（一一四九）の撰関家問注での「問者」（審問者）中、官司所属の者は、大学属中原貞親・主税属中原貞清・刑部録紀則盛・兵部録惟宗忠行・官史生安倍成親・主計允安倍親兼であった（大古東大寺一〇冊二一號。京都大学所蔵東大寺文書、平遺二六六六號）。文人と親和性があるのは大学属のみである。主税・主計は実学算道修学者ポストでもある。しかしここで注目すべきは、文人関係者の少なさではなく、明法道の衛門府・判事が見えないことである。³⁴つまり文人や家政財務の専門家などが、審問を兼務していたという事実である。

これまでの研究成果によれば、撰関家の莊園経営およびそれに依存した家政財務は忠実期に本格化する。⁽³⁵⁾そのための家政機関が整えられるが、当然ながら行政・財務スタッフが優先される。裁判など紛争対応は相対的に軽視され、彼らの兼務で対応するという方針が採られたのであろう。証拠文書の判定は文書処理に長けた彼らにも対応できたが、審問については、経験・知見が不足していた。そこで神判が採用されたという道筋が描ける。その際、文人家司による、神判復活という思想的転回が論理的支えになったと考えたい。

公家法は起請文を採用しない。この点も佐藤雄基の強調するところである。明法道こそは、その専門家である。翻れば、撰関家裁判の担い手が、法律の専門家でない紀伝道・明経道・算道であったから、天判祭文の使用という柔軟な対応が可能となったとも言えるのである。⁽³⁶⁾

次は信用性である。その影響範囲は限られるとしても、伝統的な公家法のように中世起請文を否定する思想がある以上、それを乗り越えて起請文が定着するために、より強固な信用性が必要であったと想定される。

担保となったのは罰文の具体性である。裁定者となる神が身近な鎮守であることは有効であった。しかし同時に汎用性も備えている。「日本国中」「王城鎮守」「国鎮守（諸国一宮）」といった神々は、地域を越えた信用を担保する。

いまひとつは、「知見」ではなく「罰」という直截な表記が定着することである。見過ごされがちだが、効果は大きかったと推測する。さらに身体に可視的な「しるし」への言及もあった。冒頭の『儒林拾要』の天判祭文札・起請文にある「鎮守の罰が毛穴に現れる」、すなわち黒田日出男が論じた皮膚文言の問題である。⁽³⁷⁾ハンセン病の後遺症が典型であるが、痘痕の残る疱瘡も同様である。院政期社会において、これは現実的な社会問題であった。

試みに嘉保元年（一〇九四）から元暦元年（一一八四）まで、改元は三六件あり、そのうち疫病・疾病流行によるものは一二件を数える。⁽³⁸⁾さらに改元には重ならない疫病の流行もあつて、これを加えると一七件に及ぶ、平均すれば五・六年周期で発生している。今回取り上げた師通呪詛の嘉保、今泉莊祭文の永久、金剛峯寺僧起請文の長承、塩津天判祭文札の保延、いずれも疫病・疾病による改元である。特に長承・保延は大飢饉の社会恐慌の時期であった。⁽³⁹⁾飢饉による栄養状態・衛生状態の悪化に伴う疾病の拡大の恐怖は社会を覆った。この時期以降、起請文の実例が増加し始めるのは偶然ではあるまい。

疫病は自然災害と異なり、いくつかの不条理な偶然に左右される。親族内、集団内でだけが見舞われるか予測できない。この不条理を合理化し納得するためには、神仏の罰として受け入れるしかない。そこでの集団的な精神状況が、起請文の罰文の信用性を裏付けたのであった。

むすびにかえて

復活した神判として天判祭文の形で中世起請文は登場した。延暦寺系では天判祭文そして大師勸請起請文が、真言系では、「起請」に罰文を加えた「起請文」の形で、それぞれ受容した。冒頭で示した『儒林拾要』によれば、両者は併存した。おそらく神社に木札として掲示される場合は天判祭文が一般的であったのだろう。ただし全国展開するのは紙に書かれる「起請文」であった。おそらくは、「起請」本来の世俗性が影響するのだろう。

鎌倉時代の中世起請文の展開については、佐藤雄基が丁寧に整理した通りである。⁽⁴⁰⁾初期鎌倉幕府の武士間では、過去指向の確言のみならず、将来の事案を誓約する確約型の起請文も展開する。神仏に直接関係のない中世起請文の利用方法は拡大していったのである。その頂点が貞永式

目制定であった。起請文はその後も中世後期に到るまで、中世百姓の自立を支え、地域領主間関係の安定をもたらす必須の道具となったのである。⁽⁴⁾

小論は、社会全体の安定性をもたらす道具である中世起請文の起点の探究を試みた。

延暦寺日吉明神の呪詛と師通の急逝というひとつの偶然を契機に、人々の潜在的な感覚や過去の記憶や、個別信仰を組み合わせて知識人が創出・提供した新しい道具であり、その有用性故に、人々に支持され受容・普及したものが、それが中世起請文であった。

これは、中央統治者中枢、王権によって創出され、オーソライズされたトップダウンの一元的制度ではない。いわゆる「事実上の標準」(デファクトスタンダード)として理解するのが適切であろう。創出・伝播のあり方は、まさに流動的・多元的な中世社会に相応しい。

そしてその初期の定着において、感染症の流行が及ぼした影響は決して無視できない。その恐怖が、起請文の罰文の効果を担保したからである。感染症の流行のみが中世社会を生み出したと主張する気はないが、これなくしてはおそらく定着しなかったと考えられる。

最後に。ここでは、中世起請文のポジティブな面のみを強調したが、負の側面も見過ぎしてはならない。先行研究が注目した荘園領主によるイデオロギー支配での二次利用はその最たるものである。神仏への依存は諸刃の剣であった。

しかしより根源的な負の側面がある。疾病者を神罰の対象者として、すなわち「悪しき行いによって、神罰・仏罰を受けた人々」と設定していることである。自らの正当性を確保するために、意図せずして無関係の他者を排除・差別するという構造である。この無自覚の差別意識の存在は歴史を越えた問題でもある。

註

(1) 上杉和彦『雑筆要集』を中心とする日本中世文例集史料の研究』『明治大学人文科学研究所紀要』五〇、二〇〇二年。

(2) 河音能平「王土思想と神仏習合」『中世封建社会の首都と農村』東京大学出版会、一九八四年。入間田宣夫「起請文の成立」『百姓申状と起請文の世界』東京大学出版会、一九八六年。佐藤弘夫「起請文の精神史」講談社、二〇〇六年。佐藤雄基「鎌倉幕府の起請文と裁許」『日本中世初期の文書と訴訟』山川出版社、二〇一二年、研究史も、本佐藤雄基論文を参照。なお断りのない限り、参考文献はそれぞれの論文の初出箇所での注を参照のこと。

(3) 早川庄八「起請管見」『日本古代の文書と典籍』吉川弘文館、一九九七年。

(4) 根来寺文化研究所編『根来寺の歴史と美術』東京美術、一九九七年。

(5) 濱修「塩津起請文の世界」水野章二編『よみがえる港・塩津』サンライズ出版、二〇二〇年。

(6) 千々和到「塩津・起請文木簡の古文書学的考察」『國學院雑誌』第一一三巻第六号、二〇一二年。

(7) 千々和到「大師勸請起請文」羽下徳彦編『中世の社会と史料』吉川弘文館、二〇〇五年。前掲注6論文。

(8) 八世紀以降の起請文などの神文・罰文を網羅的に収集した竹居明男「起請文神文・罰文集成ならびに索引(稿) 貞永元年(一一三三)まで」『人文学』二五八、一九九五年)の貴重な成果を踏まえつついくつかを補った。この竹居論文は本論成稿のため大きな支えとなった。

(9) 清水克行『日本神判史』中央公論社、二〇一〇年。

(10) 下向井龍彦「平安時代の「起請」について」(科学研究費研究成果報告書、二〇〇〇年。

(11) 横井靖仁「起請文の「成立」と神祇」『神戸大学史学年報』一八、二〇〇三年。

(12) 『続日本の絵巻二二三 山王靈験記 地藏菩薩靈験記』中央公論社、

一九九二年、解説小松茂美。

- (13) なお遠藤基郎「白河天皇」（日本歴史学会編「人とことば」吉川弘文館、二〇〇二年）では、この襲撃は実行されたと解釈したが誤りであった。修正する。

(14) 衣川仁「僧兵Ⅱ折りと暴力の力」講談社、二〇一〇年。

(15) 山本信吉「表白にみる中世神祇思想」『朱』四五、二〇〇二年。

- (16) 堀越光信「扶桑略記」『国史大系書目解題』下巻、吉川弘文館、二〇〇一年。

(17) 真鍋俊信『天神信仰の研究』続々群書類従完成会、一九九四年、六九・三一五・三二九頁以下。

- (18) 竹居明男編『天神信仰編年史料集成』国書刊行会、二〇〇三年、一八五頁以下。以下の史料の探索のいくつかは、本書に負うところが大きい。

(19) 河音能平「律令国家の変質と文化の転換」『天神信仰の成立』塙書房、二〇〇三年。

(20) 『国司補任』五、続群書類従完成会、一九九一年。

- (21) 『平凡社日本歴史地名大系鹿児島県の地名』「正八幡宮」項。『系図纂要』など。また永久四年外記巡での対馬守惟宗時重も同族だろう（『国司補任』五）。

(22) 『平凡社日本歴史地名大系大阪府の地名』の各項。

- (23) ただし延暦寺とその周辺がすべて天判祭文に切り替わったというわけではない。特に寺中樞では、天承元年二月十三日起請（朝野群載巻三）のように、一〇世紀以来の「起請」がしばらく使用された。岡野浩二「延暦寺の禁制型寺院法について」（河音能平他編『延暦寺と中世社会』法蔵館、二〇〇四年）も参照。

(24) 棚橋光男「祭文と問注記」『中世成立期の法と国家』塙書房、一九八三年。

- (25) 飯沼賢司「権門としての八幡宮寺の成立」十世紀研究会編『中世成立期の歴史像』東京堂出版、一九九三年。同「六郷山の開発と寺院の実像」『国東六郷山の信仰と地域社会』同成社、二〇一五年。

(26) 榎田良洪「覚鑿の研究」吉川弘文館、一九七五年。

- (27) 上島享「中世王権の創出とその正統性」『日本中世社会の形成と王権』名古屋大学出版会、二〇一〇年。

(28) 仁和寺紺表紙小双紙研究会編『守覚法親王の儀礼世界—仁和寺蔵紺表紙小双紙の研究』本文編、勉誠社、一九九五年。『続真言宗全書』三二冊 表白祭文部所収「諸尊表白抄」。

- (29) 山本真吾「平安鎌倉時代に於ける表白・願文の文体の研究」汲古書院、二〇〇六年。

(30) 阿部泰郎・山崎誠編『守覚法親王と仁和寺御流の文献学的研究』所収「御修法次第」勉誠社、一九九八年。『続真言宗全書』三二冊所収「諸祭文」 「表諷誦纂雜集」乾。

(31) さしあたり前掲注2河音、佐藤弘夫、前掲注14衣川論文など。

- (32) 寺社荘園領主のイデオロギー支配を起請文の本質とみる従来の議論では、起請文の伝播における悪僧・神人の積極的役割を想定してきたが、再検討を要する。貸借事案では起請文は使用されない（佐藤雄基書）、という鎌倉時代の原則に鑑みても、金融の担い手でもある神人と起請文の繋がりは強固と言いたいように思われる。

(33) 前掲注2入間田。同書所収「荘園支配と起請文」。

- (34) 川端新「摂関家の南都統制について」『平安後期公家訴訟制度の研究』『荘園制成立史の研究』思文閣出版、二〇〇〇年）も参照。

(35) 中原俊章「中世公家と地下官人」吉川弘文館、一九八七年。元木泰雄「摂関家政機関の拡充」『院政期政治史研究』思文閣出版、一九九六年。佐藤健治「撰関家年中行事と家政経済」『中世権門の成立と家政』吉川弘文館、二〇〇〇年。

- (36) 一二世紀初頭の明法家章直が、独自の法解釈の堅持を北野天神に誓った事例がある（鎌倉遺文九七五七号）。ただその解釈は、師の教えにも律令にも違反しているとされるから、天神に「誓文」を捧げた章直の行為は異端故と評価すべきだろう。

(37) 黒田日出男「中世民衆の皮膚感覚と恐怖」『境界の中世 象徴の中世』東京大学出版会、一九八六年。

- (38) 藤木久志編『日本中世気象災害史年表稿』高志書院、二〇〇七年。
- (39) 五味文彦「保元の乱の歴史的位罫」『院政期社会の研究』山川出版社、一九八四年。
- (40) 前掲注2佐藤雄基書。同「鎌倉期の御家人と誓約に関する覚書」酒井紀美編『生活と文化の歴史学6 契約・誓約・盟約』竹林舎、二〇一五年。
- (41) 呉座勇一『日本中世の領主一揆』、思文閣出版、二〇一四年、など。
- 【付記】東京大学史料編纂所データベース(大日本史料総合・古文書ユニオンカタログ・古記録フルテキスト・平安遺文他)を利用した。またSPSS助成費17H06117の成果である。