

強訴考

衣川 仁

【要約】 中世寺院による強訴の実態は、悪僧による暴力的・暴発的な濫行ではなく、政治状況に柔軟に対応できるよう大衆に統御された訴訟行為であった。院政期の神人と大衆の訴訟の共同化によって、大衆は「神威」を取り込み、仏法秩序の社会的浸透を達成する。これに対して中世国家は、強訴においては大衆との直接対峙を回避しつつ、強訴への規制を緩和することで、寺院勢力を体制内部に組み込んだ王法―仏法秩序の貫徹を期待した。世俗社会は、寺院社会との日常的な情報交換の仕組みによって規範を共有しており、集団性・神秘性を帯びた同心を、そのまま（力）として受けとめていたから、大衆の「衆威」やその訴訟を同心に基づく「善」なるものとして、正当性を認めていた。王法―仏法秩序の浸透を志向する国家は、現実の問題となっていた寺院社会の「悪」を神人・悪僧問題として排除し、「善」なる大衆を中心とする権門寺院の体制化を推進した。

史林 八五巻五号 二〇〇二年九月

はじめに

白河院の「天下三不如意」や「山しな道理」のエピソードに典型的に表現されているように、「山法師」―延暦寺や「山しな」寺―興福寺といった権門寺院の僧徒が、院政期社会において猛威をふるう集団とされたことは、周知の通りである。ここでいう猛威とは、観念的・物質的両様の形態をとる暴力に支援された中世寺院の（力）の一側面であるが、彼

らの猛威が最も典型的に顕在化したとされるのが、いわゆる強訴であった。

強訴とは何か。研究史的には、「僧徒が武器を帯し、鎮守神を押し立てて公家に強請」^①、「中央・地方の大寺社の衆徒・神人が、宗教的権威を背景に徒党を組み、朝廷や幕府にさまざまな要求を強要した行動」^②とされるように、物理的暴力・宗教的権威・集団的脅威などによって強勢化された寺社の脅迫的訴訟行為という共通理解がある。こうした〈力〉の源をめぐって展開する強訴の研究史上最も重要な位置を占めるのが、その出発点でもある平田俊春「強訴の研究」^③であろう。平田氏はその中で、平安後期の寺院が「絶対的威力」を以て強訴を行い得た要因として、「公家の信仰が盲目化してゐたため、後世から見て奇怪な位に彼等に威力を與へた」点をあげ、寺院Ⅱ主体の作用ではなく、強訴の客体Ⅱ朝廷を始めとする世俗社会に浸透する「信仰の力」を決定的要因と断じた。ここで「信仰の力」が強調された理由は、「佛法に惑溺して正しき日本の道を見失」った公家への非難によるところが大きい。聖俗両界に跨る問題であることを看破しつつも、仏教を排除すべき異物のように規定するこうした時代性を帯びた見方に留まったことは、中世社会・国家と仏教の密接な関係性の多様な実証成果をもつ現在の研究段階からすれば、問題を多く残すとせざるを得ない。

平田氏は、強訴を寺院による「糾弾」すべき「狂暴濫行」として断罪されたが、それがそのまま定着したのではないにしろ、事実史料からも窺える暴徒としてのイメージが、他方で国家への求心構造に場所を定めていく中世寺院の歴史から、疎外すべきものとして性格づけられ、正面からの検討がなされなかつたとすれば問題であろう。また中世宗教史上の問題からいえば、黒田俊雄氏の中世宗教論を顕密体制論と寺社勢力論に区分して受けとめてきた研究史が、同じ中世寺院を国家権力との関係により「顕密仏教」「寺社勢力」と呼び換えて対象化したことで、国家権力中枢への求心、あるいは体制としての統合へ向かう寺社の動向については、中世史上ほぼ通説的位置を占めるに至った顕密体制論によって説明する一方、一見それとは逆を向く方向性に関しては、「矛盾」「退廃」を理由とするに留まる傾向をもたらしたと思われる。黒田氏自身も、顕密体制と寺社勢力との関連については寺社勢力の主体とされる寺院大衆の成長と、体制成立の時期的一致以

外に迫及されず、大衆の「無敵の権威と暴力」^⑤に対し積極的と言及されることはなかった。この内暴力については、いわゆる僧兵の問題として旧稿で考察し、退廃や墮落によるものではなく、社会との関係の中で編成された自律的な武力という側面を強調した^⑥。本稿で取り上げる強訴は、「権威と暴力」双方に関わる点で、重要な検討対象となろう。更に中世史の問題としていえば、「体制」「勢力」に分裂した構図により、国制上に占める顕密仏教の位置を踏まえた議論の進展の一方で、寺院大衆の院政権力との対立面のみを強調する論調が、院政研究においても根強く残ることとなった。この状況を整合的にクリアし、寺院大衆という中世的な勢力を正当に評価するにあたっては、中世寺院の「勢力」が顕密「体制」によって構造化された聖俗両界の争点・摩擦を明確にする強訴を検討することが、その方法の第一となるであろう。

本稿では、中世最大級の権門寺院であり、院権力の限界性を露呈する一要因とも評価された「山法師」^⑦ 延暦寺の強訴を中心に考察する。そして、先ず実態分析により強訴の歴史的性情を再検討し、続いて中世寺院勢力の位置づけにも関わる大衆の社会的機能について考察し、最後に強訴の正当性を支える聖俗共通の観念的基盤の問題に繋げたい。

- ① 永島福太郎「じょうそ 強訴」〔『国史大辞典』第五卷、吉川弘文館、一九八四年〕。
- ② 永村真「強訴 じょうそ」〔『日本史大事典』第三卷、平凡社、一九九三年〕。
- ③ 平田俊春「強訴の研究」〔『平安時代の研究』山一書房、一九四三年、初出一九三七年〕。
- ④ 平田俊春「強訴の研究」(同右) 一四二頁。
- ⑤ 黒田俊雄「中世寺社勢力論」〔『黒田俊雄著作集』第三卷、法蔵館、一九九五年、初出一九七五年〕二〇四頁。
- ⑥ 衣川仁「僧兵」研究史とその課題」〔『新しい歴史学のために』二二七、一九九七年〕、「中世前期の権門寺院と武力」〔『年報中世史研究』二五、二〇〇〇年〕。
- ⑦ 石井進「院政時代」〔『講座日本史』2、東京大学出版会、一九七〇年〕二二七頁。

第一章 制御される強訴

本論に入る前に、強訴に関わる研究史を整理しておきたい。先にも触れたように、強訴研究の先駆者であった平田俊春

氏は、その要因として社会に蔓延した「信仰の力」を重視された。確かに社会の「信仰の力」を前提とする寺院の宗教性が、強訴において有効であったことは改めて言うまでもない。十一世紀末の熊野強訴を初例とする神興動座への発展過程は、宗教的威力の利用形態の進化に他ならず、その点で「信仰の力」は確実に存在した。しかしながら、強訴という方法の歴史的必然性は、他の何らかの作用を要請せざるを得ない「信仰の力」の絶対性不在に起因する。また強訴形態の進化は、各段階での世俗の抵抗を示唆するものであり、宗教性のみが強訴の効果要因ではあり得ない。「信仰の力」による「絶対的威力」という図式の絶対性の陰で、検証されることなく沈殿していた非宗教的側面、すなわち公家・寺家間の政治的攻防の解明が求められる所以である。

平田氏以降の研究には、右のような宗教性への解消克服という課題が予め設定されていたといつてよい。それ故、多様な視角が強訴を裏面からの考察の俎上に上せることになったが、そこには大掴みに言えば四つの流れがあった。その第一は政治史研究であり、一九八〇年代後半以降、院政期政治史において強訴が考察の対象となった。^①元木泰雄氏は興福寺強訴を中心に、受領との対立から院の人事介入へと変化する要因と、その後で勢力を伸ばした大衆の動向を明らかにされ、美川圭氏は強訴に代表される寺社問題の背景に、院権力による寺院統制及び人的関係の拡大を読み取られた。^②このように、強訴への対応の分析から院権力の本質を解明する試みが進められてきたが、^③そこに至る触媒としてではなく、権門寺院の主體的側面を重視した強訴自体の特質に関しては、平田氏以降正面からの考察が充分になされていないのが現状である。

次に、強訴という行為自体への視点を提示した法制史研究を、第二の潮流とする。笠松宏至氏は、『沙汰未練書』の「強訴トハ理不尽訴訟也」という定義から、訴訟の客体のみならず、その主体自身も「理不尽」であると自覚するような強訴の一般的性格を強調された。^④「理不尽訴訟」とは、通常の理非判断による法適用の拒絶を意味し、笠松氏によれば、中世寺院の訴訟は「多かれ少かれ通常の理非に超越する特権にまもられて」おり、且つ自身が「国法の埒外に立ち得るとの特権の自覚」をもっていたという。ここで重要なのは、そのような「特権の自覚」の根拠、その「特権」が社会的に許

容されるといふ「自覚」が成立する歴史的條件は何かという点であり、それは「理不尽」強訴遂行を可能にする正当性及び威力の源泉の問題に行きつくだろう。

こうした問題に関連する第三の潮流が一揆研究である。勝俣鎮夫氏は、一揆研究の一環として強訴について考察し、一揆の力に一味同心を強訴の非日常的な力の源として重視された。また新井孝重氏は寺院社会構造を考察する中で、一味同心によって形成される大衆の（全体）性を指摘される。一揆研究では、一味同心の淵源を中世寺院の内に見る見解がある一方で、それが寺院と世俗に共通する社会通念として機能するに至る過程の考察が、充分なされてきたとは言いがたい。

強訴の分析視角の最後は武士論である。強訴における武力の研究史的評価は、暴悪な悪僧による暴力的行動といった漠然としたイメージであったが、近年では対抗暴力である武士研究の進展によって、その抑制的性格も指摘されている。しかしながら、両者の懸隔を整合的・統一的に把握する方向への議論が尽くされていない。

以上の四つの流れには、それぞれ名を冠した主たる目的・対象が別に存在し、強訴は副次的対象でしかなかった。外部社会との摩擦を体現する強訴そのものについて、右で僅かながら指摘し得た問題点も含め、宗教性や暴力性を具有する寺院大衆を主体として改めて検討することには、その点で充分な余地と意義があると考えられる。それは当然のことながら、中世権門寺院が持つに至った様々な（力）の解明にも通じるだろう。

第一節 強訴の暴力性

表にまとめたように、僧侶集団の入洛訴訟は十世紀中葉から始まる。その基本的行動様式は、陽明門・大臣邸宅といった場所への群集であり、奏状を以ての愁訴であった。この時期に僧侶集団に大衆が僧綱・已講を越えた訴訟を起こすに至る背景には、僧綱クラスの僧侶と貴族社会との個人間に成立した紐帯に依拠する寺院の政治的動向という撰関期の情勢下、寺外からの摩擦などに刺激された大衆の政治的覚醒があったと思われるが、本節ではこうした大衆の意識を踏まえ、強訴

の歴史的 성격の再検討を試みる。

〈僧兵〉・悪僧による強訴を院政期寺院の武力の象徴とし、その暴力性を強調する見解は古くから存在していた^⑬。そこでは、大衆という退廃・墮落した暴徒Ⅱ古代的勢力による強訴阻止のために開明的な中世武士が配置され、凌駕するといふ古典的歴史像が展開される。しかし、近年の武士論・寺院史における実態解明の進展は、軍事的脅威への評価を抑制した^⑭。本論もその立場に与するが、強訴を考察する場合、その威力の源泉ともとえられた暴力性への言及は避けられないから、改めて見ておく必要がある。

強訴に動員される僧侶は、一般に刀剣・甲冑等によって武装したとされる。例えば十世紀末、智證門徒余慶の法性寺座主補任に抗議した慈覚門徒が百数十人の諸寺徒僧を引率して下山した事例では、関白頼忠邸に参向した僧徒が「濫吹事」に及んだとされている〔No.3〕。この初期段階の事例は、武装集団による暴力行為の直截的明証ではないにしろ、少なくとも供奉僧綱の制裁措置（公請停止）が要求される程の異常性・犯罪性を貴族社会に感受させるものではあった。この時期、既に個々の僧房で師僧に奉仕する集団（徒僧・童子）の武装は成立していたから、この場でも武装動員はあったと考えてよい^⑮。

入洛大衆の武装は、院政期までには史料上でも確実となる。但し、承暦三年（一〇七九）の延暦寺大衆の下洛〔No.16〕では、六百人が般若若經、二百人が仁王經を持ち、その他約二百人が甲冑・弓箭を着用したように、動員僧侶全体には及ばない可能性もある。ここからは、強訴時の武装動員が限定的であり、集団全体の武力的性格は一定の制限を受けていたのではないかという推測が成り立つ。これを確認するために、入洛した寺院側と防御側の衝突の実態を検討する。

表にまとめた十二世紀中葉までの強訴の集団構成及びそれへの対応をみる限り、天永四年（一一一三）の一連の騒動〔No.44～48〕以外では、入洛した寺院大衆が防御武士と武力衝突する可能性は低かったといえる。この点については、武士側も攻撃動員ではなかったことが史料上確認可能である。元永元年（一一一八）五月の鎮西安楽寺別当補任問題での強

表

No	年・月	西 曆	寺 社	構 成	場 所	集 会	対 応	経過・その他	典拠(月・日)
20	寛治六・九	一〇九二	日吉社	神人等三十余人	関白第 (高陽院)		追却(追返)	大衆は動かず	後二条師通記九・一一、一七、二〇
19	寛治六・八	一〇九二	大隅	神人	?			御輿を粟田山に安置	帥記八・二五
18	永保二・一〇	一〇八二	熊野	大衆三百余人	公門	粟田山?			扶桑略記一〇・二七
17	永保元・三	一〇八一	多武峯	五六百人	?				帥記三・二五
16	承暦三・六	一〇七九	延暦寺	僧徒千余口	※	祇園社	源頼経等の派遣	甲冑弓篳、社頭で読経	為房卿記六・二
15	永承七・八	一〇五二	伊勢	正員称宣等・神人五百余人	公門				春記八・二
14	長暦三・二	一〇三九	延暦寺	僧三千許人	殿	祇多林寺	武士による防御	濫行の事あり	百鍊抄二・一七、扶桑略記二・一八
13	長暦二・一〇	一〇三八	延暦寺	僧徒等五六百人	左近馬場		僧綱による制止	数千山下山の風聞	春記一〇・二六、二七
12	長元二・九	一〇二九	伊勢	太神宮神民	公門				小右記九・二
11	長元元・一〇	一〇二八	金峯山	住僧百余口	陽明門				左経記一〇・一三、一四
10	万寿四・三	一〇二七	延暦寺	満山僧	※			※下洛せず	小右記三・二二、二七
9	万寿元・一一	一〇二四	氣比社	神人等	陽明門				小右記一・二
8	寛仁四・六	一〇二〇	清水寺	寺僧百余口	関白殿				左経記六・二二
7	寛弘三・七	一〇〇六	興福寺	大衆数千	八省院・大臣邸		官旨により追却		百鍊抄七・一三
6	長保六・三	一〇〇四	宇佐宮	神人等五百余人	陽明門				日本紀略二・二六
5	長保六・二	一〇〇四	住吉社	神人等五十余人	陽明門				百鍊抄三・二四
4	永延元・九	九八七	伊勢	太神宮神人数十人	陽明門				百鍊抄九・七
3	天元四・一二	九八一	延暦寺	門徒僧綱阿闍梨等廿二人・諸院諸寺從僧百六十余人	頼忠邸			公請停止	扶桑略記二・五
2	康保五・七	九六八	南都	南都衆徒	八省院				一代要記、日本紀略七・一
1	天暦三・一	九四九	東大寺	法師五六十人	京			「党類」の闘乱	日本紀略正・一六

21	寛治六・九	一〇九二	延暦寺	大衆	※				「諸陣官人武勇之輩」派遣	※風聞のみ	中右記九・一八―三三、二八
22	寛治七・八	一〇九三	南都	興福寺大衆数千 人・七大寺等諸 僧・春日社民	勸学院					御輿・神木・神鏡の 動座	扶桑略記八・二三、二六、 百鍊抄八・二六
23	寛治八・閏三	一〇九四	大山	大衆三百人	院陣						中右記閏三・八
24	嘉保二・一〇	一〇九五	延暦寺	大衆	※				檢非違使・武士派 遣	※下洛せず 神輿登 山	中右記一〇・二三、天台座 主記一〇・二四
25	嘉保二・一〇	一〇九五	延暦寺	神民・諸司之下僧 六七人			祇園？	武士派遣	郎從等が神人を殺害 残る悪僧は逃走		中右記一〇・二四
26	康和四・五	一一〇二	延暦寺	大衆五六百人	右大臣殿	多林寺	祇園・祇 多林寺	僧綱派遣	前日に大衆使が奏状、 神宝動座		中右記五・八、殿曆五・七、 八
27	康和四・八	一一〇二	興福寺	衆徒	※				※入洛風聞、宇治橋 破壊の院宣		中右記八・一二
28	康和四・九	一一〇二	東大寺	大衆		東寺		官使派遣	神輿動座		中右記九・二八
29	康和五・三	一一〇三	興福寺	大衆数千 人	勸学院			檢非違使派遣		住京の間に濫行	本朝世紀三・二六
30	康和五・七	一一〇三	延暦寺	大衆・日吉社民一 両、廿許	院御門						殿曆七・二〇
31	長治元・二	一一〇四	石清水	大衆	※					※風聞のみ	中右記二・一五、為房卿記 二・二二
32	長治元・六	一一〇四	氣比社	神人	陽明門					神輿動座	中右記六・一九
33	長治二・一	一一〇五	延暦寺	衆徒・日吉社民等	陣頭		祇多林寺 ・京極寺				中右記、天台座主記、永昌 記正・一
34	長治二・六	一一〇五	祇園社	神人二百人	陽明門					神輿動座	中右記六・一四
35	長治二・八	一一〇五	延暦寺	大衆・神人等	陽明門						百鍊抄八・二九
36	長治二・八	一一〇五	日吉社	神人	陣頭						中右記八・三〇
37	長治二・一〇	一一〇五	延暦寺	大衆数千 人	陽明門			檢非違使・武士の 派遣		八幡宮神人を切損、 神輿動座	中右記一〇・三〇
38	長治三・二	一一〇六	清水寺	衆徒数十人						「狼藉詞」あり	中右記二・二五
39	嘉承元・九	一一〇六	祇園社	神人	河原						殿曆九・二九
40	嘉承三・三	一一〇八	延暦寺 園城寺	兩寺衆徒		西坂下？		檢非違使・武士の 派遣、僧綱の制止	甲冑弓箭 叫喚のみ、 神輿動座		中右記三・二三

41	嘉承三・四	一一〇八	延曆寺	神人衆徒数千人		西坂下？	「檢非違使・武士等 「数万入」の派遣	武士等が河原に陣を 敷いたため接近でき ず	中右記四・一
42	天仁二・六	一一〇九	延曆寺	大衆	忠実邸	祇園？		※座主制止により帰 山	百鍊抄六・八
43	天永三・三	一一一二	延曆寺	衆徒数百人	※	祇園			中右記、殿曆三・一三
44	天永四・閏三	一一一三	興福寺	大衆数千	勸學院	祇園			本朝世紀閏三・二〇
45	天永四・四	一一一三	延曆寺	山所司神人卅八 人・僧徒二千余人	院陣	祇園	武士派遣、座主に よる制止	為義の追却、神輿動 座	長秋記四・一
46	天永四・四	一一一三	興福寺	衆徒・金峯山吉野 軍兵・大和国土民 庄民・携弓箭之輩			京武者・軍兵派遣、 長者による制止	京武者と合戦、入洛 兵具禁制宣言	永久元年記四・一〇、一四
47	天永四・五	一一一三	祇園社	所司等	殿下門前				中右記五・三
48	天永四・五	一一一三	興福寺	大衆・兵士・金峯 山法師原	勸學院？	祇園	官軍、僧綱の制止	官軍と合戦	中右記五・七
49	永久元・九	一一一三	延曆寺	大衆（無動寺衆）	※		檢非違使派遣	追却、神輿動座	長秋記九・三〇
50	元永元・五	一一一八	延曆寺	大衆	※		武士・檢非違使派 遣	※下洛せず	中右記五・二二
51	保安元・八	一一二〇	興福寺	大衆・春日神人	勸學院			大衆使（僧綱已講）	中右記八・一三、一六、二 一、二三
52	保安四・七	一一二三	延曆寺	大衆		西坂下・ 祇園？	武士（忠盛・為義 等）派遣	神輿を棄て退散、合 戦	百鍊抄七・一八、天台座主 記七・一五
53	保延三・二	一一三七	興福寺	大衆七十余	勸學院		武士派遣	春日御休動座	百鍊抄二・一〇
54	保延三・一一	一一三七	伊勢	神人数十人	陣				中右記一・二二八
55	保延四・四	一一三八	延曆寺	大衆	陣			神輿動座	百鍊抄四・二九
56	久安三・四	一一四七	延曆寺	貫首以下門徒僧綱	殿	※白河北	武士派遣	僧綱列參 ※大衆は 入洛せず	天台座主記四・七、本朝世 紀四・一三
57	久安三・六	一一四七	延曆寺	衆徒・日吉祇園神 人	院		檢非違使（光保・ 為義等）・軍兵の 派遣	神輿動座	台記六・二八、本朝世紀 六・二六、二八
58	久安四・八	一一四八	南都	南京衆徒	※		「勇敢之士」の派 遣	※上洛せず	台記八・二六

59	久安六・八	一一五〇	興福寺	衆徒數千人・春日 神民二百人	勸學院・ 新院御所		頼方・光保・隨兵 の派遣		本朝世紀八・四、台記八・ 二、五
60	仁平四・九	一一五四	延曆寺	僧綱・已講・三綱	※鳥羽殿	京極寺		衆徒使參上、※衆徒 は日吉社頭で蜂起	兵範記九・三、七
61	保元三・六	一一五八	延曆寺	日吉宮司	※座主房		座主僧綱を登山さ せ制止	※大衆は山上で騒動	兵範記六・一六、一九
62	永暦元・九	一一六〇	延曆寺	所司・日吉社司三 四十人	院御所				山槐記九・二七
63	永暦元・一〇	一一六〇	延曆寺	大衆	院陣			神輿動座	百鍊抄、天台座主記一〇・ 一一
64	永暦元・一一	一一六〇	大原野	社司神人等	院東門外				山槐記二・二七
65	応保一・一一	一一六二	延曆寺	衆徒	※			※下洛せず?	百鍊抄一一・二七
66	永萬元・一〇	一一六五	興福寺	南京衆徒				神輿動座	百鍊抄一〇・二七
67	仁安二・六	一一六七	延曆寺	所司三綱	上皇御所			追却、神輿棄置	百鍊抄六・二三、兵範記 六・二〇
68	嘉応元・一二	一一六九	延曆寺	大衆・座主以下僧 綱	内裏	京極寺	檢非違使・武士派 遣	追却、神輿棄置	兵範記二・一七、二三、 二四、玉葉二・二三
69	嘉応二・一	一一七〇	延曆寺	僧綱以下	※院			※衆徒入洛は風聞の み	百鍊抄正・一三、二七
70	嘉応二・二	一一七〇	延曆寺	衆徒	※		院宣により座主僧 綱登山	※神輿登山のみ	天台座主記二・七、一三
71	承安元・九	一一七一	興福寺	南都衆徒	※		長者による制止	※上洛せず	玉葉九・二三
72	承安三・一一	一一七三	興福寺	南都衆徒	※	宇治	官兵・氏院別当派 遣	※上洛せず	玉葉一・三、六、百鍊抄 一一・三一、一一
73	安元三・三	一一七七	延曆寺	大衆	陣頭	祇多林寺	武士派遣	神輿に流矢があたり、 振棄て	玉葉三・二二、三、四、 一三、一六、百鍊抄三・二 一、四・一三
74	安元三・五	一一七七	延曆寺	僧綱十一人	※院	京極寺?		※山上で「蜂起織 盛」	玉葉五・一四、一六
75	治承二・二	一一七八	延曆寺	大衆	※			※下洛せず?	百鍊抄二・一

・「場所」は大衆が提訴した場所を、「集会」はそれ以外で集会が確認できる場合にのみこれを示し、未遂事件は※マークで表した。

訴〔No.50〕の場合、朝廷は武士・檢非違使・下人等を河原に派遣するという対応をとったが、白河院は同時に大衆への射撃の禁止と、制止に従わない「乱入輩」の捕捉の指示を出したという。¹⁶⁾千人を超える北面・郎等を派遣しながら、乱入者のみの逮捕を命じた院の姿勢の底流には、大衆への直接攻撃抑止という原則認識が存在する。またこの防御態勢を察知した大衆が結局下京しなかったことから、戦闘は回避されている。

勿論、両者の衝突は皆無ではなく、何度か合戦に発展している。しかしそれは予期せぬ官軍の攻撃に対する反撃であることが多く、寺院側の先制はなかったし、戦闘に入っても積極的な攻撃姿勢は一般にみられない。天永四年(一一一三)閏三月の清水寺別当補任問題では、延暦寺出家の円勢補任に対し不満を訴えた興福寺大衆と、彼らの入洛阻止を目論む延暦寺大衆が、同時に入洛を企てるという未曾有の事態となった〔No.44-48〕¹⁷⁾。この騒動の中で五月に起こった興福寺と官軍の衝突では、両軍の間に走り出た鹿を官軍側が射ようとしたことが戦闘の発端になったという。但しそこで実際に交戦したのは、興福寺大衆が退却時に流矢を警戒して後方に残した兵士・金峯山法師原であり、結果的に官軍との合戦となったことについて、別当僧正覚信はそれが本意でないことを強調した。¹⁸⁾また同年四月、延暦寺僧徒下洛の警固に当たっていた出羽守源光国・丹後守平正盛らが、院御所門辺に接近した大衆に向かって進み寄ったところ、大衆は万里小路方面へ後退し、その後左衛門尉源為義が守護する門を帯剣の「悪徒数人」が突破しようと試みたが、結局身命に堪えず逐電している〔No.45〕¹⁹⁾。

これらの事実からは、寺院側の攻撃への消極性、戦闘回避への志向性、合戦の突発性が指摘できるし、実際の交戦も寺院の政治的意思形成の中核からは遠く、武力編成の周縁部を構成する者による不本意な逸脱行動ととらえられていたことが窺える。鎌倉初期に作成された興福寺申状²⁰⁾では、内乱後の「天下静謐」の時代、入洛する僧徒は自重し兵具を持たないことが衆議により決定されている。強訴における武力的性格の縮小・否定は、衆議の場でも確認された方向性であった。

この方向性は朝廷の政治方針とも照応する。嘉応元年(一一六九)十二月の山門強訴〔No.68〕は、尾張目代藤原政友が中

堂御油寄人である山門領美濃国平野庄住人を凌辱したことについて、山門大衆が政友と知行国主藤原成親の流罪を訴え神輿を伴って入洛、大内裏に至ったものである。大衆の参内自体に問題があったが、^②彼らは制止命令に従わず建礼門にまで迫り、神輿を伴って門中に入ろうと試みた。こうした中、後白河院の仰せにより、公卿議定が開かれた。

被_レ申云、前大納言重盛卿以下三人（伴卿二百騎、宰相中将宗盛百三十騎、前大式頼盛卿百五十騎）率_レ参五百騎、追_レ却衆徒之間、決定可_レ及_レ大事。尤可_レ有用意。内大臣被_レ定申云、猷_レ武士被_レ追却、神輿以下散々罷成歟。加_レ之已臨_レ夜陰、不可_レ遣_レ武士歟。議定大略一同不_レ異、仍被_レ止_レ武士_二畢_一。

この議定を規定した公卿の憂慮とは、騎兵派遣による追却で想定される「大事」（＝神輿の破壊）という宗教的影響への危惧であって、大衆の武力自体への懸念ではない。^③

強訴における大衆の行動は、本来自発的に戦闘を回避するものであり、基本的には「叫喚之声已滿_二遠近_一」「僧等叫喚之声動_二天_一」と表現されたような音声や、神輿などの視覚・聴覚的效果によって威力を増し、武力には依存せずに訴訟を遂行していた。例えば一旦裁許された尊勝寺灌頂阿闍梨問題（No.40・41）について、「僻事風聞」により祇園に下った山門大衆数百人に対し、武士・檢非違使が派遣された形跡はなく、座主を召して対応させることで帰山への合意を獲得したように（No.43）、強訴対策が武力配置に一元化されていたのではない。武力に訴えない集団に対し、暴力装置は過剰でこそあれ最適な対応策ではなかった。天永の事件で武士の防御に加えて座主仁蒙に制止命令が出されたのは、武士派遣では果たしきれない制止機能が座主・僧綱に求められたからである。対抗暴力としての武士派遣はあるものの、それ以外の制止機能の存在は、強訴の暴力性が抑制されていたこと、僧綱による非暴力的制止_二政治的交渉が重要であることを朝廷側が認識していたことを示唆している。双方が暴力性を制御していたからこそ、強訴は単なる軍事問題ではなく政治問題として「国家大事」となったのである。

第二節 強訴の柔軟性

寛治六年（一〇九二）九月の山門強訴（No.20・21）は、加賀守藤原為房・宮内少輔高階仲実の下人による日吉神人殺害が原因であった。この強訴の経過を辿ることで、強訴という一連の行為の中に看取される対応の柔軟性を明確にし、その意味を探ってみた。

九月十八日、日吉神人三十余人が関白藤原師実の居所高陽院の北門に参集し、神人殺害事件の子細を訴えた。ところが内大臣藤原師通は、これより先の十一日段階で山上大衆の騒動について日記に記している。つまり、直接の被害者である神人の訴えは、最初山門大衆へ十一日以前に持ち込まれ、大衆は騒動した。しかし十八日に実際に下山し、関白御所に参集したのは神人のみであり、大衆騒動の風聞だけが十一日段階で山を降りたことになる。京中にまで伝わった山上騒動の様相は推測するしかないが、感情的な暴走から暴力的な荒々しさが発露されたというよりは、一旦神人のみに入洛させるという判断を可能にする冷静さが支配していたようである。こうした行為に対する朝廷側の姿勢は、対決以前の大衆参向を不当とする原則に従って神人等に本所への帰還を命じるというもので、神人もこれに従って退去した。

ところが、二十日になって再び神人が高陽院に群参し、三箇日の内に裁許が無ければ大衆が「啓参」とすると迫った。このため十八日以降、大衆の下洛が頻りに噂されるといふ状況で、武士が宮門を固め、京中は恐怖に包まれていたという。こうした中、二十日の訴えによって一旦は下司等の断罪が決定したが、未だ不満を持つ大衆が二十二日の暁に下京すると風聞が再度立った。そこで中宮・北政所を大内に移動させた上で、裁許及び入洛停止を命ずる宣旨が下され、大衆の側でも「暫止^三下京之議」という結果に落ち着いた。

現象面から見れば、三十人程の神人の入洛に過ぎないこの強訴でも、師通や宗忠が「京中頗怖思」「世間騒動不^三静」という雰囲気を実感したように、貴族社会にとって大衆、殊に山門大衆の強訴は、山上騒動の段階でも充分に恐怖の要因と

なり得た。また、この騒動のために日常的な読経・念誦をせず、僧に代行させたという記事もある^⑦。実際の入洛がない場合でも、強訴は世俗社会の日常生活を崩してしまふ〈力〉を持っていた。

具体的行為としての入洛以前に効力を發揮し得るこの〈力〉については後で検討することにして、ここで問題にしたいのは、大衆が下洛しなかつたという事実である。二十二日の朝廷の対応（中宮等の移動と裁許宣旨）に対する大衆の「下京之議」撤回は、入洛までの政治折衝の存在と、場合によってはその段階で入洛強訴の決定を覆せることを示すものである。別の事例でも、康和六年（一一〇四）二月に石清水八幡大衆が人事問題で強訴〔No.31〕を企てたことは、十五日段階で人口にのぼつた「明日昇_二神興_一可_二參_三公門_一」との風聞からわかるが、このケースでの大衆參洛は、結局二十二日までに別當光清によつて鎮められている。十五日の神興動座・入洛の風聞は「明日」という具体的な予告を含んでおり、その実行が決定的であることによつて、京都はある種の切迫した雰囲気にも包まれたことであろう。おそらく大衆内部の議定では、既に決定していた可能性が高い。しかしながら、入洛が中止していることからすれば、強訴が大衆の中から沸き上がる抑制不可能な暴発的行為ではなく、政治状況によつてその都度変化し得る極めて柔軟な訴訟行為であつたとの評価が可能となる。

大衆が入洛しなかつた事例をもう一つ挙げよう。安元三年（一一七七）、加賀守藤原師高の実弟である目代師経が白山中宮末寺涌泉寺を焼き払つた事件を発端とする強訴〔No.73〕では、一旦入洛した神興に流矢が命中し、大衆が神興を棄てて退散する事態となつた。その結果師高は配流、神興を射た下手人も禁獄となる。しかし、五月には前座主明雲の罪名勘申を命ずる宣旨が出され、彼の所領は没官となつた。^⑧これに対し山上大衆は「蜂起熾盛」、「下京事」について再び合議を始めたが、結局大衆は下京せず、僧綱十一人が「衆徒使」として参院した〔No.74〕。ここでは大衆蜂起の「熾盛」な様が直接下京に帰結せず、大衆による下山か、あるいは僧綱派遣かを合議決定していることが確認できる。

山門大衆の場合、下山した後一旦祇園や祇多林寺・京極寺などに入って拠点としたことが、表の「集會」項目から窺え

る。康和四年(一一〇二)五月七日に「大衆使」によって右大臣藤原忠実の許にもたらされた奏状について、翌日僉議が行われ、その場での決定を祇園で待機する大衆に伝えるために僧綱が派遣されたように〔No.26〕、そこが最前線での合議・折衝の場となっていた。強訴遂行の最中でもこうした拠点寺院などで行われる大衆の合議は、先ず第一段階として奏状や使者派遣による提訴を選択し、それが受容されない場合に集団の入浴を含む他の手段を採択する。よって集団的な武力発動という強訴理解は、大衆訴訟の一つの発現形態しか射程に入れていないことになり、妥当性を欠く。大衆によって可逆的に制御され、暴力性を抑制された強訴は、政治状況に応じた柔軟な訴訟行為としてとらえるべきである。

- ① この動向の前提には、院政研究の進展と黒田俊雄氏による顕密体制論・寺社勢力論の提唱がある。院政の研究史は美川圭『院政の研究』(臨川書店、一九九六年)序章、黒田氏の見解については「中世における顕密体制の展開」(『黒田俊雄著作集』第二巻、法蔵館、一九九四年、初出一九七五年)、「中世寺社勢力論」(はじめに註⑤)、『寺社勢力』(岩波新書、一九八〇年)。
- ② 元木泰雄『院政期興福寺考』(『院政期政治史研究』思文閣出版、一九九六年、初出一九八七年)。
- ③ 美川圭「寺社問題から見る院政の成立」(前掲書註①、初出一九九四年)。美川氏は、これより先にも強訴を素材にそれへの対応を決定する議定の場の問題を考察されている。同「公卿議定制から見る院政の成立」(前掲書註①、初出一九八六年)。
- ④ この他にも、坂本賞三氏は、寺社強訴への対応の必要性から院政という政治形態が形成されたことを強調され(藤原頼通の時代——撰閣政治から院政へ——)平凡社、一九九一年、二四三頁)、また安原功氏は、寺社強訴・抗争が緊急対処を要する国家的危機Ⅱ「国家大事」であったことを踏まえ、それへの対応策を協議する議定の場を分
- 析された(中世王権の成立——「国家大事」と公卿議定——)『年報中世史研究』一八、一九九三年)。
- ⑤ 笠松宏至「中世の政治社会思想」(『日本中世法史論』東京大学出版会、一九七九年、初出一九七六年)一七二頁。
- ⑥ 勝俣鎮夫「一揆」(岩波新書、一九八二年)四一―五〇頁。
- ⑦ 新井孝重「悪僧武力と大衆蜂起」(『中世悪党の研究』吉川弘文館、一九九〇年)。
- ⑧ 入間田宣夫「逃散の作法」(『百姓申状と起請文の世界——中世民衆の自立と連帯——』東京大学出版会、一九八六年、初出一九八〇年)は、寺僧集団内部で成立した一味神水・逃散という行動様式が、在地領主や農民へ波及したとする。また峰岸純夫「中世社会と一揆」(『一揆』一―一揆史入門、東京大学出版会、一九八一年)は、寺社勢力の一味同心が寺社領荘園を通じて在地社会に浸透し、そこでの一揆成立を促したとして、寺社勢力を一揆の「胎盤」と評価した。
- ⑨ 元木泰雄「武士の成立」(吉川弘文館、一九九四年)二三頁。
- ⑩ 身体や道具による直接攻撃、不可視の方法による間接攻撃などの多様な発現形態を持った、他者へダメージを与えんとする志向を「暴力

性」とし、その発動を「暴力」、特に物理的手段によるものを「武力」とひとまず呼んでおきたい。中西信男・阿部齊・今村仁司「暴力」(『大百科事典』第三卷、平凡社、一九八五年)を参照した。

⑪ その最も早い例は、天曆三年(九四九)正月に別当寛救の「不治」を訴えて「東大寺法師」五六十人が入京した事件(No.1)、あるいは康保五年(九六八)、東大寺と興福寺の間で「論田一段余事」(『日本紀略』)をめぐって起きた争いにより、「南都衆徒」が八省院に参集した事件(『二代要記』)であろう(No.2)。以下、強訴事例の典拠となる史料については表中の「典拠」に示したので、原則として表番号のみを記すことにしたい。表の作成にあたっては、勝野隆信「僧兵」(『至文堂』一九五五年)、元木泰雄「院政期興福寺考」(前掲註②)の付表を参考にした。

⑫ 例えば天台座主慶円と左府藤原道長の不和により、「門徒解文」が奏されなかったという例は、寺院と政治勢力との関係が頂点的人物の個人的関係に左右されかねない当該期の政治構造の一端を表現している(『小右記』長和四年八月二十二日条)。また十世紀中葉の大衆の覚醒は、この時期に史料上に登場し始める寺院間闘争の背景にある自己意識と通底するものである。衣川仁「中世前期の権門寺院と武力」(はじめに註⑥)参照。

⑬ 大屋徳城「僧兵論」(『日本仏教史の研究』二、法蔵館、一九二九年)は、「非理なる理窟を以て、朝廷に訴訟を起す。而して、其の聴かれざるに及んでは、兵力に訴へて、目的の貫徹を期する。之れを称して、強訴又は嗽訴といふ」(五一―一頁)、「強訴といふのは、いふ迄もなく、僧兵を動員し、武力を以て、主張を貫くのである」(五四―九頁)としている。

⑭ 庄司浩氏は、院政期入洛強訴への武士側の対応が軍事的というより

治安的性格の強いものであったことを明らかにされた(『僧兵強訴と検非違使——防禦組織の性格——』『軍事史学』二四―四、一九八九年)。

⑮ 衣川仁「中世前期の権門寺院と武力」(はじめに註⑥)。但しこの事例は、院政期強訴のような統制が貫徹していない段階のものと考えた

⑯ 「中右記」元永元年五月二十二日条。元木泰雄「武士の成立」(前掲註⑨)一三三頁でも既に指摘されている。

⑰ 「校訂増補天台座主記」(仁蒙)天永四年四月二十九日条。

⑱ 「中右記」天永四年五月七日条。

⑲ 「長秋記」天永四年四月一日条。この記事については、戸田芳美

「中右記」躍動する院政時代の群像」(そして、一九七九年)二三―二頁で既に言及されている。しかしここでは、武士の強制排除が「強訴をいっそう熾烈にするだけ」であり、やむなく武士側が抑制的に行動した点が強調されており、大衆側の行動要因は考慮されていない。

⑳ 建久九年十一月一日興福寺申状(興福寺牒状)『鎌倉遺文』第二卷一〇〇九号)。

㉑ 「兵範記」嘉応元年十二月二十三日条に「衆徒参内无無便、奉驚幼主、極無由、早分散畢、座主以下僧綱可参院」とあるように、座主僧綱による参院訴訟の妥当性・衆徒参内の不当性が認識されていた。

㉒ 「兵範記」嘉応元年十二月二十三日条。

㉓ これは「信仰の力」説を裏付ける徴証となるが、武士派遣自体への懸念は、元木泰雄氏が指摘された京・聖域の破壊への忌避観念という王権への影響からも把握されるべきであろう。元木泰雄「京の変容——聖域と暴力——」(『古代文化』四五―九、一九九三年)参照。

㉔ 「中右記」長治二年正月一日条、「長秋記」天永四年四月一日条。網

野善彦「高声と微音」(『ことばの文化史』中世1、平凡社、一九八八年)は、こうした強訴時の大声Ⅱ「高声」が、聖俗を結ぶ境界的な機能をもっていたことを指摘している。

②⑤ 『中右記』天永四年四月一日条。また、保元三年(一一五八)六月に大夫尉大江信忠郎従と中堂衆との相論から蜂起した際、「座主以下門徒僧綱已譁」に対し「不可令蜂起」と命じた。これをうけて大衆使が座主最雲房に奏状を持参し、僧綱等が登山して大衆に勅定を示

第二章 期待される大衆

顕密主義を基調とする中世の宗教秩序に寺院勢力を如何に位置づけるかという問題は、中世宗教史の主要なテーマであるが、その場合に重要なのは、前章で提示したような強訴の制御主体として立ち現れる大衆の歴史的機能への視点である。なぜ大衆は強訴を制御しつつ遂行したのか。本章ではこの問題について、大衆と国家・社会との関係から考へる。

第一節 「衆威」の再設定

本節では、強訴の正当性を保証したとされる大衆自身の正当性の前提として、社会的機能の側面から大衆の位置づけを試みる。そのためには在地社会との関係を視野に入れる必要があるが、その方法の一つとして強訴を農民闘争の文脈で把握する理解がある。竹内理三氏は、受領に阻止された百姓愁訴が「別の突破口を見いだし、院政期を特徴づけたのである。」「悪僧の強訴である」と述べ、寺社勢力対策が院政期の重要な政治課題となったのは、(僧兵)の闘争や強訴を展開する院政期寺院が神人・寄人化した農民層の結集拠点となり、彼らの政治的要求が「別の突破口」としての寺院を通じて具現化したためだとされた。^①しかし、神人・寄人化した農民層による闘争が、寺社勢力の根底に规定的に存在するというこのような視角では、強訴の特質はその要因となる寺領荘園と国衙の対立に解消されてしまう。下から沸き上がる暴力圧の

すなど、両者の交渉が進行する(No 61)。僧綱・已譁を介して大衆を抑える施策が一般的であったと考えられる。

②⑥ 『中右記』寛治六年九月二十日条、『後一条師通記』寛治六年九月二十五日条。

②⑦ 『後一条師通記』寛治六年九月二十二日条。

②⑧ 『百鍊抄』安元三年五月十一日条。

中でとらえるのではなく、それぞれの局面で場合によつては変更可能なものとして、大衆の主體的な制御下で他の選択肢を保留しながら展開する政治的行為という強訴の性格を見落としてはならないと考える。

神人による訴訟・強訴は、表からも窺えるように十世紀末から十一世紀にかけて、単独のものとして散見する。ところが十一世紀末からは、伊勢や石清水といった有力神社単独の強訴が見られる一方で、寺院訴訟との結合が顕著になる。この事態は、本末関係及び神人・寄人化の進行による「別の突破口」^① 中世寺院との共同訴訟の選択と解釈されるが、強訴の自制的性格を強調する立場からすれば、評価の上で再検討する必要がある。

長治元年（一一〇四）十月の比叡山上合戦時の悪僧追捕論旨が、近年の神人・大衆の濫悪を制止する「善政」^②と評価されたように、保元新制で明示され、危機的状况として把握された神人・悪僧問題は、既に十二世紀初頭の時点で問題化していた。この時期には、神人が寺院機構に従属する存在として活動を行っているケースがあり、また在地社会では寺社によつて派遣された神人が柳を立て、種々の狼藉をしたという事例も確認できる。これらの事態は、神人が十二世紀を少し遡った段階で権門寺院の支配^③ 仏法秩序に帰属し、その枠組みの中で活動していたことを意味する。

寺院と神人の訴訟が結合する事態は、中央での神輿動座という強訴形態を一般化する。史料上の神輿動座の嚆矢は永保二年（一〇八二）の熊野強訴〔No.18〕、日吉神輿動座の初例は嘉保二年（一〇九五）十月のことであった〔No.24〕^④。この日吉神輿動座では、十月二十三日の殿上僉議で検非違使・武士の派遣が決定され、次のような宣旨が出された。

又被^⑤下^⑥宣旨於神祇官云、諸社神民等猥成訴訟、奉^⑦昇^⑧神輿^⑨可^⑩迎^⑪京都^⑫之由依^⑬有^⑭風聞^⑮、可^⑯制止^⑰状度^⑱々被^⑲仰^⑳下^㉑之。而出僧乱発可^㉒奉^㉓昇^㉔神輿^㉕者。若然者禦留^㉖之條^㉗全^㉘不可^㉙憚^㉚神輿^㉛。此旨且以祈申、且以可^㉜下^㉝知^㉞諸社^㉟者、

神輿の入浴自体は未だ風聞の段階であったが、この時点で既に「諸社神民等」の行動様式が予想し得る程に定型化されており、それにしたがって「山僧」による神輿入浴の可能性も充分予測できるものとなっていた。これは、神輿動座の先行条件として、おそらくは諸国神人による神輿・神宝動座の一般化を想定できること、またその神威が社会に浸透し、

「憚」ってしてしまうような威力をもつものとして受けとめられていたことを示唆している。

このように、権門寺院による神人編成は両者の訴訟の結合に作用し、寺院訴訟に神威の方法論を導入した。こうした神威と大衆を交感させる強訴の中央での実践は、神人を下部に編成した上部権威として、「朝威」を相対化し得る「衆威」^⑦を在地に逆流させ、総体としての仏法秩序を社会的に再設定したであろう。在地社会での悪僧濫行は多くの史料に記されており、その際大衆との関係で、あるいはそれを詐称して動くことが度々見られた。例えば紀伊国木本庄では、和泉・河内など近隣諸国の「散在之悪僧」が自ら大衆と号して苅田を行ったとされる。これは訴人の主張であり、実際には派遣された夏衆による庄民の承諾下での苅取行為なのだが、論人が苅取という濫行を合理化する手段として大衆と号した事実、そして訴人までもがそのことを指摘している事実が重要となる。神宝を振りかざして所領寄進・寄人編成を推進した「山門使」が登場するのも院政期であった。^⑧この他にも伊賀国黒田庄・玉瀧柚では、官物対捍の際に「大衆下文」や「大衆之下知」があると称して悪僧を招集し、濫行に及ぶという事例がある。^⑩大衆と悪僧の実態的結合もさることながら、大衆との関係を称する側にはその効果の認識が、敵対勢力にはそれを称することの不当性告発の前提となる大衆の正当な威力の認識が存在すると考えてよい。ここにおいて「衆威」は、在地社会で正当性の認知とともに肥大化し、有効性を発揮する。それはやがて「衆勸」の寺外拡大・定着として固定されるに至る。^⑪

権門寺院の支配権力は、内部組織や経済基盤、武力などの整備・確立に支援されるが、宗教権門としての特質は、右のような神威の導入という回路を経て改めて浮上した都鄙を貫徹する宗教的権威としての「衆威」によって、機能的に顕在化した。「衆威」の社会的認知による権力支配上の有効性を確立した権門寺院は、「突破口」を求める農民層を神人に編成したことで、強訴という軌道にのせて制御することを可能にし、「突破口」を押さえ込んだ。強訴という一定の軌道設定は、無軌道な暴力圧の緩衝として社会的に機能し得たから、それを遂行した大衆は体制側からも期待されるものとなったのである。

第二節 強訴の規範とその変化

体制的に期待された大衆が、中世社会の中で如何に位置づけられたか。ここではその問題を前章で示した制御される強訴に対する朝廷側の対応から考えてみたい。

寛弘三年（一〇〇六）に起こった興福寺と大和守源頼親の紛争で、警戒される大衆の参上について興福寺別当定澄は、「大衆参上事令_レ止了。但僧綱已講所司等参上可_レ愁申_二」と述べている。ここで定澄は、大衆の参上を止めるべきものとして制止する一方、僧綱・已講・所司による参上・愁訴については正当な訴訟手段として主張している。訴えを受けた左大臣藤原道長も、「得業僧等無_レ用、只僧綱已講許来宜敷_⑬」と交渉の相手を僧綱・已講に限定したように、このことは寺院側と朝廷側の共通認識となっていた。七月には八省に集会した「山階寺法師等」が退去を命じられたように（No.7）、朝廷と寺院を結ぶ「寺司」_⑭僧綱・已講・所司等の介在がない集会自体が、武装や濫行とは無関係に「無故」きものと非難されている_⑮。このように、十一世紀初頭の段階では、僧綱・已講を介した訴訟のみを正当とする前提の下、それを排した大衆の入洛・群集自体が不当であり、大衆と朝廷との直接交渉は回避されるべきものとして認識されていた。

この法意識は、院政期には変化を見せる。寛治六年（一〇九二）の山門強訴（No.20・21）では、日吉社領での神人殺害を訴えて高陽院に参集した「比叡神人等三十余人」に対し、関白師実が「仏法王城之中、相_レ從道理_二每事可_レ候。不_レ被_二対決_一以前、率_二大衆等_一可_レ参之由不当_⑯」との判断を示した。十一世紀の初頭（寛弘三年）段階での「大衆参上」の全面否定が、ここでは「対決以前」に限定されている。この「対決」とは、神人殺害張本への審問及び罪科裁定の過程を指し、関白師実が「道理」による判断という「王城」の法秩序を優先させたのに対して、寺院側は逆に仏法の「王城」秩序からの超越、すなわち張本_⑰仏敵の法以前の罪科相当を主張した。この「特権」意識については次章で考察するとして、ここでは法秩序に対する認識に寺院社会とのズレはあれ、条件付きながら「大衆参上」自体を不当とみる姿勢が世俗社会で希薄

になつてゐることを確認したい。

十二世紀に入つても、この緩みの傾向は継続する。嘉承三年(一一〇八)三月、尊勝寺灌頂阿闍梨が本来宛てられるべき園城寺ではなく東寺に与えられた問題で、園城寺と延暦寺が天台宗として共同で抗議し、行動を起こした(No.40)。河原辺に武士が派遣される中、西坂本から、あるいは如意山を越えて群集した数千人に及ぶ甲冑・弓箭の大衆に対し、院殿上での僉議では防御方針が議定され、制止役として僧綱等に登山が命じられた。ところが、「王威」を脅かすこの強訴に對する藤原宗忠の感想は、

園城寺訴申、一之道理也。上皇之御案、又以道理也。於今先^(天色)□宗延暦寺園城寺、同心訴申、頗可然歎。然而阿寺衆徒被^{甲冑}帶^{弓箭}企^參參内^{一條}、已違^僧僧之行。被^{相禦}相禦一條、又以可然歎。

というものであった。ここで宗忠は、昇進ルートをもたない東寺への措置とする上皇案を道理としつつ、次第の原則を主張する園城寺の提訴及び延暦寺の同調にも理を認め、彼らへの非難は武装しての参内に絞つてゐる。十一世紀初頭に問題となつてゐた「大衆参上」そのものの不当性は後退し、訴訟の「道理」を含めて議論されるようになる。更に承安三年(一一七三)の南都蜂起(No.72)に際し、九条兼実が寺院大衆の訴訟について、「凡衆徒之習、有^三訴訟之時、企^三参洛、或^三参^三六門、或^三会^三氏院、是恒例也」と大衆群参訴訟自体に何等問題性を認めず、それが「衆徒之習」「恒例」であるとの認識を示した。このように、参洛強訴の一定の容認は、十二世紀後半までに不当性の局所化と慣例化に伴つて達成されたと考へてよい。

しかし、それは単純な渇し崩しの消極的容認ではない。一方で奏状提出という訴訟手続きが守られない事態の問題性が払拭されたわけではなく、天永四年(一一二三)の延暦寺強訴(No.45)では、大衆・神人の「揚声大叫」という行為に對し、藤原宗忠が「先々大衆之訴、必有^三奏状」と述懐している。奏状は僧綱による審判を必要とするから、大衆行動の抑制を方向付けるものとして原則であり続けた。その他の手続きにおいても、例えば延暦寺の訴訟ならば所司・中綱・日吉

社司が「衆徒使」として奏状を提出した際、「座主不_レ被_二申上_一。直来付之條、先問_二答所司_一」^②と、十二世紀中葉の時点でも座主を経由しない提訴を問題視することは忘れなかった。これは、大衆の参上が止むを得ない段階になっても、そこに至るまでの過程に厚みを加えることで、強訴に更なる時間的な猶予と政治上の柔軟性を付与すること、また奏状での訴訟を原則化することで、大衆の接近・直接交渉を可能な限り回避しようとする朝廷側の意図によるものであった。

こうした意図・政治方針の伏在の上に立つ規制の緩みは、あからさまではないが、寺院勢力の主体である大衆の権利要求行為の体制的容認に照準を合わせたもので、社会的秩序維持を目論む「朝威」による「衆威」の内面化と評価できる。

それ故に強訴は、「国家大事」でありながら緩やかな規制の中で強訴禁止令・殲滅といった抜本的対策が取られることなく遂行された。また興福寺大衆が制御された入洛強訴の作法を示して、「衆徒上洛不可_レ及_二驚異_一事」^③を成文化できた事実の背景には、寺院勢力が自らの期待される立場を踏まえて自覚的に抑制した強訴行為が体制的に容認されることへの期待があったのではないだろうか。強訴の規範化は、王法求心的な寺院にのみみられるのではなく、南都北嶺の権門寺院にこそ要請されたのであり、緩みや譲歩を内包しつつ志向されたと考えられる。故に強訴の規範の変化は、〈力〉の社会的了解を望む寺院勢力と、彼らの体制化を志向する国家・社会の相互関係の変化に対応して生まれたものとすべきであろう。

- ① 竹内理三「院政の成立」(『竹内理三著作集』第六卷、角川書店、一九九九年、初出一九六七年)一一〇頁。田中英英「後白河院政期の政治権力と権門寺院」(『平氏政権の研究』思文閣出版、一九九四年、初出一九八三年)も田堵農民層の対国衙闘争や階級利害が寺院大衆によって受けとめられ、強訴に至る大衆の集団行動を規定したとする。但し田中氏は、一方で寺院上層部が自らの領主的立場を擁護するために階級の矛盾を越えた集団行動をとったとされた。院政期大衆の行動要因に下からの「つきあげ」以外の要素をも想定した重要な指摘である。

② 『中右記』長治元年十月三十日条。

- ③ 嘉承元年(一一〇六)十月、藤原信長の遺領をめぐって息男法眼澄仁が信長後家等を襲撃した(『永昌記』嘉承元年十月十六日・二十七日条、『中右記』同年十月二十一日条)。この時、澄仁の訴えをうけた横川衆徒は、所司と共に神人を派遣している。

④ 例えば長寛元年十月日大和国石名庄住人等解案(『平安遺文』第七卷三三六九号)によると、春日権預眞春が神人を派遣して石名庄に禰を立て、住人を損亡したという。庄住人等は、「募_二神威_一」って行われたこの行為を「以外之猛惡」であると非難している。荘園支配において領主の宗教的権威を象徴的に示した神人の役割については、仲村

- 研「神人について」(『中世地域史の研究』高科書店、一九八八年、初出一九六〇年)を参照。
- ⑤ 但し神輿動座が急速に固定化されたわけではなく、熊野の場合でも「大衆三百余人」に担がれた「新宮那智御鉢御輿」は粟田山付近に安置され、大衆のみが公門に参入した(『扶桑略記』永保二年十月十七日条)。また日吉初例時も神輿は入洛せず、山上根本中堂に振り上げられたのみであり(『No.24』、『校訂増補天台座主記』はこれを「神輿御登山初度」としている(『仁覚』嘉保二年十月二十四日条)。
- ⑥ 『中右記』嘉保二年十月二十三日条。
- ⑦ 『中右記』天永四年五月四日条で宗忠は、南都北嶺の同時騒動の中で「乗勝」じて申請を行う寺院大衆について「朝威已軽、衆威弥重」との感嘆を洩らしている。
- ⑧ 天永二年九月四日東大寺解案(『平安遺文』第四卷一七五号)。永村真「寺内僧団の形成と年預五師」(『中世東大寺の組織と経営』塙書房、一九八九年、二五一頁)は、在地の「大衆」認識以上に、「大衆」の質的な強制力を強調する。
- ⑨ 河音能平「院政期における保成立の二つの形態」(『中世封建制成立史論』東京大学出版会、一九七一年、初出一九六三年)一六頁。具体的な史料としては、河音氏も挙げられた(年欠)丹後国在庁官人等言上状(『鎌倉遺文』第六卷四三二六号)がある。また十一世紀から東寺との相論が続く多度神宮寺を再三押妨した「延暦寺使者」が、その後も「近來稱延暦寺使、下向彼寺、所張行非法」という事例(『長治二年七月十四日官宣旨案』、『平安遺文』第四卷一六四六号)も、「称延暦寺使」することの何らかの有効性を示唆するものとして重視すべきであろう。
- ⑩ 天養二年正月十七日官宣旨案(『平安遺文』第六卷二五四三号)、保元三年四月日伊賀国在庁官人等解(『平安遺文』第六卷二一九号)。
- ⑪ 仁安二年二月日延暦寺政所下文(『平安遺文』第七卷三四二〇号)は、「大衆之勘当」による係争地の没官や住宅追捕、追却を伴う知行停止の実現を示している。そのことは大衆への恐怖を形成した。建久七年七月二十一日大江良永起請文(『鎌倉遺文』第二卷八五八号)は、「俄蒙衆勅、被追却寺領」と恐怖のあまり作成された起請文である。
- ⑫ 『小右記逸文』寛弘三年七月十三日条。この事件については、馳谷寿「大和守源頼親伝」(『古代学』一七一一、一九七〇年)に詳しい。
- ⑬ 『御堂関白記』寛弘三年七月十四日条。
- ⑭ 『権記』寛弘三年七月十三日条。
- ⑮ 『後二条師通記』寛治六年九月十七日・十八日条。
- ⑯ 『後二条師通記』寛治六年九月十八日条(陳申子細云、仲実朝臣庄司人被對問事不当之由、所令啓也)。
- ⑰ 『玉葉』承安三年十一月三日条。
- ⑱ 『中右記』天永四年四月一日条。
- ⑲ 天永二年(一一二一)、参院した座主仁豪が申上した「條々」には、「一、満山書奏狀・可停止惡事之由申請。而寛慶一人不加署」(『長秋記』同年十月二十日条)とある。座主の上臈である僧都寛慶がそのことを不服として加署しなかつたように、本来「満山」の奏狀には、僧綱・已講の署判が必要であった。但し、次章でも触れる元永元年(一一二八)の安樂寺別当問題では、「座主已下加判進奏狀」めても西塔勢力から反対の声があつたように(『中右記』同年五月二十二日条、内部の政治状況によつては「座主已下」の僧綱加判が公的に寺院の意思を代表し得ない場合もあり、あくまで原則であつた)。
- ⑳ 『兵範記』仁安二年六月二十日条。

②① 建久九年十一月一日興福寺申状（一章註②①）。

②② 上川通夫「後白河院の仏教構想」（古代学協会編『後白河院』吉川弘文館、一九九三年）二三〇頁では、文覚が「大衆參陣、可、驚天聽」（元暦二年正月十九日神護寺四十五箇条起請文、『平安遺文』第

九卷四八九二号）ことを主張した事実から、王法指向型寺院による強訴の規範性と、南都北嶺強訴との懸隔が指摘されている。ここではより問題性の大きかった後者の規範化への志向を評価したい。

第三章 「善」なる大衆、「悪」しき悪僧

これまでの考察では、強訴の自制的性格を強調する立場から、それを遂行する権門寺院と客体である朝廷との関係において、朝廷側にみえる体制化への志向性を確認した。その展開の中で、体制的容認を獲得した大衆の特権性を支えていたものが何であったのか、またそれは如何に生み出されたものであったのか。強訴主体である大衆が「自覚」的に備える「特権」が、社会的了解を獲得する仕組みについて考察することを本章の課題とする。

第一節 聖俗均質化の一前提

中世寺院が自律的に運営を行い、一定の自治を実現する中で、運営上の方針や僧侶集団の結集を図る際に機能したのが僧侶集会であった。したがって集会、殊に大衆僉議は中世寺院史研究の重要な対象であり、「人倫に價値の平等を認め」る「印度思想」が寺院社会の「和合の理想」実現のために導入されたとして、「僧伽」的な一味和合の精神を重視する牧健二「我が中世の寺院法に於ける僧侶集会」以来、個別寺院の集会からその体系に至るまで豊かな研究の蓄積がある^①。近年、松永勝巳氏は湯屋で行われる集会の分析から、大衆の衆議が「聖僧」によって導かれる「擬似僧伽」としての正当性を獲得したことを明らかにされた^②。強訴が正当性の問題を孕んでいることは明白であり、それを生み出す場としての集会の重要性を踏まえて、大衆・強訴・衆議を関係づけた考察として示唆的である。しかし、正当性とは内部集団での合意形成と外部社会での受容・了解という二重の正当化を要請するから、寺院が自ら作り上げた正当性を如何に世俗社会に納得

させたかという問題については、検討の余地がある。

承安元年(一一七二)、南都による前下野守信遠の遠流要求訴訟〔No 71〕で、証人の喚問を伴う使庁沙汰を経てから、罪科を決定すべしとの命令が下った。それに対し興福寺大衆は、「自_レ上代_ニ大衆之訴、未_レ有_テ進_ニ證人_ノ之例、何巧申_ニ虚言_ニ哉」と、「證人」召進という法システムを越える「大衆之訴」の正当性を主張した。同様の主張は、文治六年(一一九〇)五月の興福寺訴訟の際の「古來於_ニ衆徒許_ニ者、云_ニ興福寺_ニ云_ニ延曆寺_ニ、全不_レ召_ニ證人_ニ、不_レ決_ニ真偽_ニ、只任_ニ申請_ニ被_ニ斷獄_ニ者例也。是非_ニ當崇_ニ一宗之佛法_ニ、衆徒議定無_ニ疑殆_ニ之故也^⑤」との言葉にも見受けられる。

これらは、笠松氏が言う「特権の自覚」の表明に他ならない。しかし、ここで「證人」喚問による真偽決定という先例の不在を理由に叫ばれた彼らの「特権」は、社会的な合意を獲得できたのか、またその「特権」が外部社会でも正当に認められるであろうという予期を前提にした「自覚」が、彼らの中で如何に成立したのかという点については、笠松氏の議論では未解決のままである。無論ここで容易に答えを出せる訳ではないが、その「特権」が単に「一宗之佛法」への尊崇を根拠とするのではなく、「衆徒議定」を経て形成された正当性に守られているとの興福寺僧の認識には注意する必要がある。これは、大衆が自らの「特権」的性格を宗教性Ⅱ「信仰の力」へ希釈させることなく、「衆徒議定」の内に認めたことの明確な「自覚」を表すものであり、同心による集団決定こそが聖俗を貫く一般性を「特権」に付与するものとの認識を示している。そこでこの節では、制御された強訴において重要な意味を持ったであろう衆議の問題を考察するにあたり、一揆との関連で見ていくことにしたい。一揆の問題は、既に述べたように集団の正当性や威力の問題とも密接に関連するからである。

強訴が集団訴訟である以上、数による脅威が有効であったことは疑いないが、勝俣鎮夫氏はそれ以上に一揆という集団の特殊状態を重視される。一揆とは、日常性を一旦止揚して成立する非日常的結合状態を指し、「その目的が、日常性をこえた問題、通常的手段では解決が不可能であると意識された」問題への対処法として要請され、具体的には「当時の見

るものをして「身の毛のよだつ」光景と感じさせる、異常な、恐怖につつまれた儀式」である一味神水によって実現されたという^④。ここからは二つの問題が導かれる。第一は、日常的存在のままでは問題解決が達成されないために、非日常的集団への飛躍＝一味同心が必要であるとの認識が、集団内部で如何に形成されるのかという問題、第二は、一味神水の如き結束力を高める儀式の「身の毛もよだつ」異常性や恐怖感を、如何に集団外部へ〈力〉として伝達し、了解させ得るかという点である。先ず後者について検討する。

長暦二年（一〇三八）十月二十六日、京都では、天台座主慶命入滅の後任を智證門徒明尊が競望したことに反発した「天台僧徒数千入」が下山するとの風聞が立ち、翌日には現実に五六百人が下山、左近馬場に群集した〔No.13〕。これに対し、関白頼通が「只可_レ依_レ愁状之是非、專不可_レ依_レ僧徒之多少_二歟」との意見を述べて理非裁定の姿勢堅持を主張すると、下京した大衆はこの日の内に帰山する。これについて「是内々蒙_レ宣旨、其詞云、更以_レ知證大師門徒不可_レ補、可用_レ慈覺大師門徒、仍山僧等早可_レ隨_レ掃却」との噂が立ったが、実はこの「内々」の宣旨は僧綱による大衆懐柔のための謀計であつたらしい。

この事例に限らず、強訴の際に大衆と朝廷が如何にコンタクトをとったかという点には注意すべきである^⑤。二十七日の下山情報については、前日に下京した権少僧都頼寿と権律師明快によって天皇及び関白頼通の許にもたらされた。その具体的内容は、二十六日の段階で僧綱も加署した愁状が大衆の手によって作成され、彼らが「悉罷下」ろうとしている動向についてであつた。これは、下知を伝えるために派遣された権僧正行尊が大衆僉議の決議内容を院に報告したという園城寺の事例^⑥とともに、僧綱を介した通常の情報伝達と評価できる。これに対し、保元三年（一一五八）六月、比叡山上での騒動を察知した朝廷が殿上で僉議を行い、「不可_レ令_レ蜂起_二由」を座主最雲以下の僧綱・已講に命じた事例〔No.61〕では、十七日に「日吉宮司大衆使等」が最雲の房に参上し、重ねて奏状を提出すると、翌日勅定を承った座主以下僧綱・已講等が「大衆騒動」制止のために登山した。『兵範記』によれば、「山僧云、晚頭僧綱十九口已講四口、出_レ居講堂。衆徒五千

人許、如_二雲霞_一集會。僧綱示_三合勅定_一。其間和平不和平、様々出詞、所_レ詮不_二分明_一。入_レ夜座主以下帰洛」したという。この山上集會の模様は、その立場は不明ながら、登山した僧綱以外の「山僧」によって平信範の許へ伝達されている。

右のように、大衆僉議を始めとする集會は、愁状・奏状として表明・告訴されるその場での決定事項や訴訟内容といった一次的情報以外にも、その規模や議論の様子、あるいはその場の雰囲気を含めた二次的情報が様々な手段によって世俗社会に伝達されていた。またその情報の往来は、勅定を披露するという厳肅な集會の場のみに限定されず、日常的なものであった。例えば九条兼実の場合、実弟である慈円からの知らせで強訴への対応方針を決めていたらしく、佐々木定綱の宮仕殺害を発端とする建久二年(一一九二)四月の山門強訴では、「法印送_レ書告云、山門衆徒只今下洛之由所_二聞及_一也者。乍_レ驚遣_レ人令_レ見、已有_二其_レ実_一、集_二会京極寺_一云々。(中略)衆徒下山、無_二日来之風聞_一。事已倉卒、迷_二是非_一了」^⑦とあるように、書簡や「日来之風聞」からの情報収集によつて、通常であれば入洛強訴の予見は可能であったことがわかる。

一般に、寺院と世俗社会が緊密に交流していたことはよく知られた事実であり、中でも日常的な情報のやりとりが、朝廷による僧綱・已講の召集の場以外でも、貴族社会に近い僧侶による直接的談話・書簡・風聞などによつて行われていたことは重視される。この情報網は、強訴の際にも機能しており、前述した寛治六年の強訴〔No. 20・21〕では、神人のみの入洛で大衆参上はなかったにもかかわらず、京都に恐怖が蔓延していた。このように、強訴時に顕在化する〈力〉の一つとしての恐怖は、実際に入洛した武装大衆の体験・記憶や先例の知識とともに、寺院側からの情報の中で肥大したものに想像されたという要素を想定すべきである。「身の毛もよだつ」光景」とは、内部の視線でとらえられ外部に発信された像であり、そこには自ずから内部の恣意が含意される。〈力〉の発現を志向する寺院社会と、そこから情報を受け取る世俗社会との間には、実体とのズレや寺院内部の恣意の伝播を組み込んだ情報装置の展開が前提されており、非日常への飛躍という認識は、寺院側の意図に沿って一体性や恐怖感といった意味を付加された情報の結果生まれたものである。すなわち、「如_二雲霞_一集會」する光景を「身の毛もよだつ」ものとして受容・解釈する觀念上の共通基盤を想定することで、

大衆の集団的な威力の効果的な顕現をとらえることが可能になる。こうして中世寺院社会の思考様式は聖俗共通の基盤を獲得し、「寺院と社会の均質化」^⑧を観念的に支援したのである。

第二節 「大衆之訴」の正当性

強訴の際の武力行使を大衆自らが禁じた建久九年（一一九八）の興福寺申状については既に触れたが、他の箇所でも興福寺大衆は、自らの正当性の所在を次のように表現している。

一 可有對問、由不可叶物儀事

右、刑罰之法、雖從_レ糺斷、依_レ事依_レ時、皆有_レ斟酌。^(A) 凡三千衆徒同心奏狀、朝家疑胎之條、往代未聞、何況於對問哉。是

非_レ僂乖_レ王憲、其理旁可_レ然。^(B) 所謂一寺多人、其心如_レ面、向背互異、虛實云頭、譬如沙汰而探_レ金。若非_レ莫大之勝事、衆人

無_レ同_レ其心、^(C) 若非_レ至極之道理者、溝寺不_レ與_レ其鉢、一旦設雖鬱陶、遂又不_レ果不_レ終^(後略)^⑨

多様な人間の集合体（B）である「三千衆徒」の同心が可能となったのは、その言い分に「至極之道理」が存在するからこそであるとする主張（C）は、一味同心に先行する訴訟の道理に重きを置くものと解釈できる。しかしながら、同心訴訟が「對問」等の世俗的法システムを超越するはずだとする抗弁（A）では、道理と同心の間にあるべき論理的整合性が、事後的に宣言された〈事実〉としての同心自体によって隠蔽されてしまい、論理構造を曖昧にする。そのため、大衆が同心した訴訟には自然道理が存するというような逆転が、容易に達成されることになる。ここにおいて、道理性獲得のための同心が集団訴訟遂行上の課題として浮上する。

律令制下の古代寺院では、僧尼令を始めとする国家的統制を受けると同時に、和合を旨とする僧侶集団の在り方¹¹「僧伽」の理念も統制の範囲内で容認されていたという^⑩。「僧伽」の受容とその中世的展開は別に検証すべき問題だが、中世の僧侶集団にその理念が存在したことは疑いのないところであろう。例えば元永元年（一一一八）の安樂寺別当補任問題

〔No.50〕において、延暦寺僧補任を要求して座主署判を伴う奏状が提出された際、この奏状は「一類之相構」であり、「山上全不可_レ知」という西塔からの反論があった。東塔・西塔・横川の三地域から構成される比叡山上においては、たとえ座主署判の奏状による訴訟であっても、「山上」告知を経なければ所詮は「一類之相構」であり、不当なものだと西塔は主張する。実質的には梨本座主仁豪とその反対勢力（西塔）の対立が根底にあるにせよ、「山上」告知の不在を奏状の不当性の根拠として告発し得る事実からは、同心的集団決定による意思統一を訴訟の前提として規範化する「僧伽」和合の理念が、寺院社会に根強く存していることを指摘できる。

では、世俗社会ではどうだろうか。権少僧都貞尋をはじめとする悪僧の濫行が多発した十二世紀初頭の比叡山では、貞尋と対立派の合戦により、その断罪を求める奏状が提出され、更には貞尋に同心した座主慶朝の追却に発展する。この時の朝廷の関心事は、僧綱を陣頭に召して「満山衆同心歟、将又一類之所為歟、僧綱等早登_三山上_二可_レ尋_三事由_二」^⑬と命じたように、座主追却行為の主体確定に置かれていた。この件について、大衆申文は座主慶朝の「本山大衆」への背反を切房・追却の理由に挙げているが、この後横川の楞嚴院衆徒が提出した奏状の内容は、「座主追却之條、非_二満山衆之所為_一。是法眼寛慶并阿闍梨頼禅等構出_三」^⑭というものであったという。このやりとりでは、朝廷側に「満山」か「一類」かを選別する規範が形成されており、それをうけて大衆の側でも特定集団の所為であることを弁明する意識が見られる。これらの例は、「僧伽」大衆社会を理想とするような僧侶集団の規範的な在り方が、多少の変形はあれ聖俗両界に共通に存在していたことを示唆するものであろう。

しかしながら、こうした規範は西塔の反論や楞嚴院衆徒の奏状によって動揺するような、同心という〈事実〉に依拠したものでしかない^⑮。そしてこの同心は、前節で述べた情報回路による観念操作で捏造されたものであった。「彼らなりの論理」を支える非日常性への飛躍とは、このように虚構性を帯びていたが、そうしてまで飛躍を要請したものが何であったかが問われなければならない。その鍵となるのが悪僧であると思われる。

中世社会の中で、一定の普遍性をもって成立した僧侶集団への規範の枠組みは、そこからはみ出た者を悪僧と措定する概念装置として機能する。永久元年（一一一三）九月には、天台座主の人事問題で訴訟が行われた〔No.49〕。この事件は、同年四月の大衆下山〔No.45〕の引責で辞表を提出した座主仁豪が「満山大衆不同心一類大衆之故」〔No.49〕に辞表を返却されたことに不満を抱いた無動寺衆徒が、座主交替を求めて祇園に群降し、彼らのみで神輿を動座し陣頭へ向かったものである。ここで『長秋記』が記す前日の悪僧追捕宣言は、下京した「無動寺衆」を「山悪僧」としており、非「満山」である。「無動寺衆」が悪僧に同定される。これは大衆による制御された強訴と、世俗の法秩序の圏外に逸脱した「凶徒」＝悪僧による強訴の観念的な弁別・確定と評価できる。

前章で指摘したように、「衆威」は在地社会を含む秩序維持の上で期待されたから、それが王法秩序から逸脱しない限りで正当に受容されていた。そしてその逸脱の指標として意図的に設定・排除されたのが悪僧であった。安元元年（一一七五）に起こった鴨御祖社祝と山門釈迦堂衆の鬪乱事件で、張本と目される西塔大法師弁円の断罪を命じた後白河上皇の院宣には、「満山令婦道理一者、衆徒豈致濫訴一哉」という文言がある。「衆徒」が「濫訴」するのは、彼ら全体（満山）が「道理」から外れたためであるというこの認識の裏側には、弁円という張本悪僧の排除によって「満山」の道理は容易に回復され、そうすれば濫訴は起り得ないとし、濫訴の責任を張本悪僧個人に転嫁し「満山」の道理性を朝廷自身が擁護する姿勢が伏在している。社会的にも問題化していた諸々の現実的悪の原因を張本悪僧など一部の勢力に押し付けるこのような考え方は、既に白河院政期にも見られた。保安二年（一一二二）五月の山門・寺門の紛争から、園城寺堂塔僧房の焼失に発展した事件では、

三千ノ衆徒何皆悪僧ナラム。其中ノ梟惡ハ党類非幾シ。一犬吠形テ百犬同声スルナリ。僧ハ有我執ニテ不捐其人ニシ、神ハ有冥鑑ハ定照ニ奸党ニ給ラム。鎮護天台之本誓未悛ハ、早振靈威テ弥滅凶類ニシ、顕露張本ナラシメ給ヘ（中略）三千衆徒中ニ、惡ハ少ク善ハ多シ。棄少テ護多ラムハ、令法久住之謀ナリ^④

とされる。ここに明確に少数の「悪僧」以外の三千衆徒を護るべき「善」とし、「悪」に浸食された「善」は衆衆が、非主体的に黙認又は追従するという理解がある。また久安三年(一一四七)、平忠盛・清盛父子の流罪を訴えた下洛衆徒〔No. 57〕の制止を求めた鳥羽院の院宣^{②1}にも、やはり「兼又一党之凶類令參洛者、満山之衆徒定相從歟」との把握があつた。このように朝廷・世俗社会にとつての「悪」は、「一党之凶類」から「満山之衆徒」に波及する一方で、その根本要因さえ排除すれば彼らの道理は回復可能であるとみなされていた。したがつて、「悪」の根源である「凶類」のみに非難が集中する。

こうして、体制にとつての当為である同心的大衆からの逸脱という「悪」の性質によつて、「凶類」「凶徒」「一類」と称された僧侶達は、治天によつて排除されるべき存在に悪僧として概念的に措定される。寺院社会に現実に存在する末法的現象は、「悪」として彼らに局所化され、体制外へと疎外されていく。悪僧の「悪」に對置される大衆の「善」なる性質は、虚構性を帯びた同心によつて達成された聖俗共通の正当化に裏付けられたものであり、王法秩序の維持機能を担い得る「衆威」を體現する同心的大衆のみが、院政による概念上の悪僧排除によつて獲得した「善」なる性質のもとで要請された。したがつて逸脱として措定された悪僧は、平安期寺院社会の末法的現象と、期待される大衆像とのギャップを埋める觀念上の合理化の文脈でとらえられるべきである。

- ① 牧健二「我が中世の寺院法に於ける僧侶集会」〔法学論叢〕一七一—四・六、一九二七年。こうした視角は、近年の清田義英「中世寺院法史の研究」(敬文堂、一九九五年)に至るまで一貫する。その中で無批判に前提される「僧伽」、それによつて生成される和合の内実については、戒律に基づく「布薩」を軸に形成・維持される僧團結合を明らかにした永村眞「寺内僧團の形成と年預五師」〔中世東大寺の組織と経営〕塙書房、一九八九年)の考察がある。また小峯和明「声を聞くもの」〔国文学研究〕一三三、二〇〇一年)は、大衆僉議でのや
- りとりが儀礼化・芸能化し、それによつて院権力に回収される構造をつくつていたとして、大衆と院政を新たなかたちで問題化している。
- ② 松永勝巳「湯屋の集会」〔歴史学研究〕七三三、二〇〇〇年。強詠における「聖僧」に関しては、丹生谷哲一「大神人小考」〔歴史研究〕三三二、一九九四年)を参照。
- ③ 『玉葉』文治六年五月二日条。
- ④ 勝俣鎮夫「一揆」(一章註⑥)三・三四頁。
- ⑤ 日記に残された寺社の情報源については、土谷恵「明月記」と寺

社的情報」(五味文彦編「日記に中世を読む」吉川弘文館、一九九八年)、情報伝達媒体としての中世のうわさ一般に關しては、酒井紀美

「中世のうわさ」(吉川弘文館、一九九七年)を参照。

⑥ 「中右記」保安元年四月二十九日条。

⑦ 「玉葉」建久二年四月二十六日条。

⑧ 平雅行「中世仏教の成立と展開」(「日本中世の社会と仏教」瑞書房、一九九二年、初出一九八四年)四六七頁。

⑨ 建久九年十一月一日興福寺申状(一章註②)。

⑩ 黒田俊雄「中世寺社勢力論」(はじめに註⑤)一九一頁。

⑪ 貞尋を典型とする院政期悪僧については、角田文衛「貞尋僧都の役割」(「王朝の映像」東京堂出版、一九七〇年、初出一九六九年)、同

「聖武天皇陵と興福寺僧信実」(「王朝の明暗」東京堂出版、一九七七年、初出一九七五年)、赤松俊秀「悪僧」の信条と鎌倉仏教」(奥田

慈応先生喜寿記念「仏教思想論集」平楽寺書店、一九七六年)、平田

俊春「南都北嶺の悪僧について」(平岡定海編「論集日本仏教史」3

平安時代、雄山閣出版、一九八六年、初出一九七七年)、北爪真佐夫

「寺家大衆と悪僧」(「中世政治経済史の研究」高科書店、一九九六年、

初出一九八五年)、新井孝重「悪僧武力と大衆蜂起」(一章註⑦)など

が主たる専論である。こうした中で、悪僧を如何に歴史的に位置づけ

るかという問題について考察した久野修義「中世寺院と社会・国家」

(「日本中世の寺院と社会」瑞書房、一九九九年、初出一九九三年)

は、寺院中枢を掌握した悪僧がその政治的力量や軍事力によって寺領

経営・寺院運営を推進したことを指摘し、こうした院政期的な悪僧支

配が内乱を経て否定されていくという見通しを立てた。院政期の悪僧

が、覚仁・信実・法薬を典型とする寺内体制的な支持を得た特定有力

僧であり、そのために問題が深刻化したことは疑いない。ところが、

十一世紀末以降一般に見える「悪僧」の語には、特定個人の有力僧のみではなく不特定の濫悪僧及びその集団をも含意したから、別角度から検討する必要もあろう。なお、十一世紀以前にも延喜十四年(九一四)四月二十八日三善清行意見十二箇条(「本朝文粹」卷第二)「但猶凶暴邪悪者、悪僧与・宿衛也」など、「悪僧」使用例は勿論あるが、これまでは「悪比丘」「濫悪之法師」なども称されており、貴族の日記への類出などを考慮してその定着は十一世紀末と見たい。この点については平田氏の指摘もある。

⑫ 「校訂増補天台座主記」(慶朝)長治元年八月八日条。

⑬ 「中右記」長治元年十月十四日条。

⑭ 「中右記」長治元年十月二十六日条。「満山衆同心」という認識のカ

テゴリは、大衆が日常的に非「満山」的状況にあることの外側から

の状況把握とともに成立する。延暦寺では、集会体系の整備による各

地域の意思の個別化が非「満山」的状況を現出させ、全山規模の「治

山」を困難にした。衣川仁「中世延暦寺の門跡と門徒」(「日本史研

究」四五五、二〇〇〇年)。

⑮ 久野修義氏は、「惣寺」「満寺」という用語を検討された中で、寺僧

集団内の限定された成員による合意形成でも、「満寺」の意志である

かのように観念されたことを指摘されている。「中世寺院の僧侶集団」

(前掲書註⑪)二二四頁参照。

⑯ 笠松宏至「中世の政治社会思想」(一章註⑤)一七四頁。

⑰ 「校訂増補天台座主記」(仁豪)永久元年八月三日条。

⑱ 「長秋記」永久元年九月三十日条。

⑲ 安元元年八月二十三日後白河上皇院宣案(「平安遺文」第七卷三七

〇三号)。

⑳ 保安二年六月九日鳥羽天皇宣命(「大日本古文书」石清水文書之五)。

むすび

本稿は、中世寺院による強訴を検討し、その背景にある寺院勢力主体Ⅱ大衆の〈力〉とその社会的受容の様相について考察したものである。以上の考察を簡単にまとめおく。

強訴は、その主体である大衆が自ら暴力性・暴発性を抑制する統制された示威的訴訟行為であった。実態としての強訴は、悪僧による暴発的な濫行ではなく、その遂行に当たつて大衆は、政治的状況の変化に対応し得るようその都度合議による決定を行い、柔軟な対応を可能としていた。院政期よりみられる神人と大衆の訴訟の共同化は、「衆威」の在地社会への流入を導き、先行的に確立していた「神威」を下部に組み込むことで、「衆威」自体が機能的に再設定された。大衆が主体となる寺院勢力は、その「衆威」を以て支配Ⅱ仏法秩序の社会的浸透を達成する。これに対する中世国家は、強訴における大衆との武力的衝突を含む直接的対峙を原則的に回避しながら、一方で強訴への規制を緩和した。彼らを体制的に認知し、その支配を構造の一部とすることによって王法Ⅰ仏法秩序の貫徹を期待した院政政権は、強訴を含む大衆の政治的行為の容認という対応方針を採用する。この前提には、聖俗間に共有された規範の問題があつた。すなわち中世寺院と世俗社会は、日常的な情報の交換を行つており、それが寺院社会内部の集団性・神秘性を帯びた非日常的同心を、外部にも了解されやすいかたちで〈力〉として伝達する機能を果たしていた。こうした前提の下で、観念的・規範的な共通基盤が形成され、大衆の「衆威」やその訴訟は虚構的同心によつて達成された「善」なるものとして、その正当性を裏付けられるに至つた。王法Ⅰ仏法秩序の浸透を志向する中世国家は、寺院社会に存在する現実問題としての「悪」を神人・悪僧問題として限定的に把握することで、「善」なる大衆との差異を観念的に合理化し、権門寺院の体制化を推進した。

以上の結論は、治承・寿永内乱以前の史料から導き出したものであり、内乱を経て鎌倉幕府が成立する十三世紀以降に

ついでには考察の視野に入っていない。軍事権門としての幕府成立が、強訴をはじめとする権門寺院の動向を大きく規定したであろうことは予想されるが、具体的に中世寺院の歴史的 성격に如何なる影響を与え、強訴遂行を如何に規制したかについては、課題として残っている。また本稿は、一章で示した四つの視角を批判的に継承しつつ、強訴主体である寺院大衆を中心に考察したものである。したがって、制御的側面や国家による体制化への志向を重視したが、そのことが寺院大衆の主体性から生成される〈力〉と、それを国家が秩序維持の上で要請したことに起源をもつところに、中世寺院「勢力」の顕密「体制」上の歴史的な位置を読み取りたい。個々の場面では反権力的性格を前面に出すこともあったが、世俗社会との交流によって規範を共有するに至った寺院大衆は、「寺社勢力」の主体として「顕密体制」の歴史的な展開を支えたのである。こうした大衆の動向と、王法―仏法的な秩序の枠組みの中で強訴以外の場面に政策として実施される仏教統制との統一的な把握の問題については、十分に検討できなかった。この点も今後の課題としたい。

A Consideration of *Gôso* 強訴

by

KINUGAWA Satoshi

The true character of *gôso*, the act of petitioning the throne by powerful protest, which was conducted by temples in the medieval period, was not characterized by brutal, violent conduct. *Gôso* were, rather, measured, highly controlled acts of protest by the *daisyu* 大衆, the mass of priests. Appropriating the authority of the gods by means of united action with the *jinin* 神人, shrine personnel, the *daisyu* were able to spread the Buddhist order throughout society during the Insei period. In response, the medieval state eased regulations on *gôso* avoiding a direct confrontation with the *daisyu*, in hopes of thereby repairing the symbiotic order of Buddhist and royal authority, *ouhō-buppō* 王法—仏法, under which the power of the Buddhist temples had been incorporated into the system of secular rule. Secular society had come to recognize the legitimacy of *gosō*, accepting the collective authority of the *daisyu* and the protests based on solidarity, *doushin* 同心, that was taken as their power that was derived from their collective and mysterious nature and from the common norms shared by the temples and secular society, which had been forged in the system of exchange of information between the two societies. The medieval state, which sought to spread the *ouhō-buppō* order throughout society, promoted the elimination of “evil” from temple society, which was manifest in the problem of the *akusou* 悪僧 and *jinin*, and the systematization of the authoritative temples, *kenmon jin* 権門寺院, at whose core were found the “good” *daisyu*.