

中世の即位灌頂と「天皇」

真言方即位法における即位印明の構想

松 本 郁 代

はじめに

即位儀礼の際、高御座に昇った天皇を本尊とする密教修法。それが真言方即位法である。即位法には、即位灌頂の次第を含めた口伝や即位印明が記載されており、これは、天皇自身が実修の主体、或いは本尊となる唯一の密教修法である。即位儀礼の場で天皇が即位印を結び真言を唱える行為を即位灌頂という。しかし、実際の天皇がこの行為を行った場は、寺院ではなく、即位当日の高御座であり、即位印明の伝授者は、僧ではなく、摂関家であった。即位灌頂に関わった実在の天皇とは、即位儀礼で即位灌頂を行った天皇であり、即位法に記載された「天皇」ではない。

しかし、実在の天皇に対し、真言方即位法に記述された「天皇」とは何者であり、何処に存在していたのか。また、院政と呼応するように形成された真言密教界が、対法皇ではなく、未灌頂の即位予定者である中世天皇に対し、いかなる印明を構想していたのか。

従来、多くの研究は、実際に即位灌頂を行った中世天皇の意義を追究し、即位法に描かれた「天皇」は、架空のものとして退ける傾向にあった。そこで、本稿では、東寺観智院に伝来した即位法資料を素材とし、院政期以来、修法と政治権力が密接であった真言密教界で生成された真言方即位法と、中世の「天皇」について、右記の問題関心に従い追究し

たい。

即位法は、現在、「東寺方」と「天台方」の二つの宗派に大別されている^③。そして、天台方即位法には、説話的本説としての「慈童説話」や「穆王説話」が抽出され、「東寺方即位法」（本稿では一括して「真言方即位法」と称す）には、「撰籙縁起」の伝承や「両部神道」の説との共通性が指摘されて、即位法は一気に説話研究の対象となった。その後、即位儀礼において即位灌頂を行う天皇や、寺家に伝持された即位法の歴史的位置づけの作業が進んだ^{④⑤}。しかし、権門体制国家における顕密仏教という枠組み内で解釈された中世天皇の即位灌頂の問題は、それが架空であれ実在であれ、顕密仏教を指向した理念的存在として把握された^⑥。そのため、即位法に描かれた中世「天皇」の位置は、本説や理念として説話研究と歴史研究との狭間におかれていた^⑦。

真言方即位法を中世の「天皇」の問題として捉える場合、即位法と中世「天皇」に対する視座として、次の四点を対照概念として踏まえておきたい。

まず、国王と顕密主義（仏教）の関係について。黒田俊雄氏は、位階秩序の頂点に立つ存在である国王の主体者を天皇と規定し、王権とは、国王である天皇に伴う国家公権を指すとされた。そして、この支配秩序が危機的状況に陥った際、国家イデオロギーの増強と増幅が要請され、顕密主義がその役割を担ったとされる^⑧。かかる概念がある一方、即位法

に登場する中世の「天皇」は、権門体制国家の頂点に立つ地位にない。

次に、寺家権門と顕密主義について。権門体制下において、寺院は権門勢家の権威的源泉となり、十世紀から十一世紀に権門化を果たしたが、政権と行政の次元で公家権門と対等にはなり得ず、宗教の独自性において権門たり得たとされる。その独自性は、顕密主義（仏教）として表出するものである。従って、真言方即位法は、顕密主義に応じた理念を抽出する対象であつても、それ以上の追究は行われる必要性がないとされていた。しかし、理念の方向性が同じ顕密主義にあつても、実際には種類の異なる即位法がいくつも成立していた。この複数ある即位法の存在は、即位法を伝持していた寺家権門における王権観の違いに結びつく。

さらに、中世の天皇即位の場についてである。これは、本来、大極殿において行つと規定されていたが、同殿が焼失と再建を繰り返した後、再建されることなく、後鳥羽天皇以降、太政官庁で行われるようになった。また、天皇の在所も、土御門内裏に固定する十四世紀までは不定であつた。しかし、都における中世天皇の具体的な在所は不定であつても、即位法における「天皇」の所在は、高御座という場において明確だつた。

最後に、仏教的世界観における天皇の位置について。平安時代以来、日本には、仏教伝来のルートとなるインド 中国 日本（本稿では「仏教三国」と称す^⑤）の三国を機軸とした時間的・空間的な概念が存在していた。これに対し、真言方即位法の記述は、「天皇」を中心に据え、仏教三国をバックにした世界観を展開している。

以上の四点を論の背景として踏まえ、本稿では、即位儀礼と真言方即位法における即位灌頂の違い、真言方即位法の「天皇」が修す即位印明の内容と、尊格としての「天皇」の分析、内裏を失つた天皇の所在と、即位法に描かれた「天皇」の位置との関係性について明らかにしていきたい。

たい。

第一章 即位灌頂と「天皇」

第1節 即位灌頂の始源

天皇の即位儀礼という文脈に措定された即位灌頂の意義は、天皇が儀礼の中で大日如来の擬態として智拳印を結び、王権仏授説に即した天皇としての性質を補強するものとして捉えられている。一方、寺家で独自に蓄積された寺家即位法の存在は、総体として天皇の正統性を保証する指向性を有するが、実際の儀礼や天皇に直接関知しない「架空の説話」と評価されている^⑥。

本来、灌頂とは、インドの王が即位の際に行っていた儀式である。その原初は古代インド神話に遡る。古代インド神話における王の即位儀礼における即位灌頂は、ヴェーダの一つ、『アタルヴァ・ヴェーダ』(AV48)に記載されている。この賛歌を検討された土山泰弘氏は、古代インドの王が催した祭（王の即位式）のラージャスヤーのクライマックスである即位灌頂の特徴として、王に対し灌頂水がそがれること、王が虎の皮の上のぼること、という二つの儀礼行為が示されていると指摘されている^⑦。

すなわち、即位灌頂とは、インドの国王の即位儀礼の一つとして考えられていた。その後、即位灌頂の「灌頂」の部分が仏教儀礼に採り入れられ、特に、密教では伝法に関わる重要な儀式へと成長していった。そして、中世の日本では、この密教（即位印明）を介した灌頂儀礼が、王の即位灌頂に改変され、再び王の即位儀礼の場に登場するのである。

その伝来は、密教の伝来（インド 中国 日本の「仏教三国」と同一過

程をたどってきたとするのが一般的な考え方である。しかし、中国皇帝の即位儀礼で、王がこの様な灌頂儀礼を行っていたという直接的な史料は見いだせない^④。インド・中国では、王に対する即位儀礼に仏教界が関わり、即位灌頂（即位印明の伝授と実修）を執り行うまでには至らなかったのである。

三島京子氏は、古代日本と中国の即位儀礼の違いには、^⑤ 両国の王権観の違いが関係していると指摘される。すなわち、中国の即位儀礼は、先帝や群臣に皇帝として承認してもらったため、皇帝の「徳」の証明が重要視される。そのため、儀礼の性質は、皇帝と群臣との相互確認・相互承認の場としての政治的側面が強い、とされる。一方、日本の即位儀礼は、初めから天照大神の子孫である天皇の即位、という前提に即した宗教的なものであり、中国皇帝のように、「任命」という形式は存在しなかつたとされ、これらは、易姓革命の伴う中国の天命思想と日本の王権観との違いにもとづく指摘された。

また、中国の皇帝を指す「天子」と「皇帝」という二つの称号は、^⑥ 秦漢代における君主の称号である。「皇帝」は、人道（作為系列）を統括する専制君主に与えられたものであり、「天子」は、天道（自然系列）の下にある大宗として、血縁的集団を束ねる者に与えられたもので、機能によって君主の呼称が異なっていたという。^⑦ 一方、日本における天皇の呼称は数種類あるが、王家における身分の違いを呼称によって区別する場合が多く、^⑧ 支配集団の別による区別や、その機能的分別までは行われていない。

従って、日本と中国における王の即位儀礼の性質を鑑みると、唐制導入以来の儀礼の模倣はあつても、^⑨ 日本と中国の王が同じ理念に即した即位灌頂を行ったとは考え難い。

以上の点をふまえると、中世日本の天皇が行った即位儀礼時の即位灌

頂は、ヴェーダ時代以後、密教に採り入れられた灌頂儀礼に、新たに「天皇」の修す即位印明が加わった即位灌頂として成立したといえる。また、日本の即位灌頂の源流が、インド国王の即位儀礼にあるとしても、日本では、真言密教（大日如来）による即位印明の伝授と実修を介した即位灌頂であった点で、印明を伴わなかった『アタルヴァ・ヴェーダ』に叙述された即位灌頂とも、思想的な基盤は異なっていたと考えられる。また、この問題は、密教儀礼の成熟度の問題ではなく、日本における仏教と「天皇」との特殊な関係に起因する問題である。

第2節 即位儀礼の場

本来、即位儀礼は「天孫降臨神話」に支えられていた神祇祭祀の儀礼である。^⑩ かかる即位儀礼に、即位灌頂が採り入れられたということは、密教修法の一つである真言方（寺家）即位法や、王権神話に付会した仏教的言説を排除していなかったということである。これらの思想的背景には、本来、即位灌頂を行っていた即位儀礼の場、つまり内裏や大極殿そのものの変容が関わっていたと考えられる。

室町時代の故実書である一条兼良著『代始和抄』には、「御即位事」として次のように記されている（以下、引用に際しては新字体に改め、読点に統一した）。

即位と云は、天子受禪の後まさしく南面の位につかせ給て、はしめて百司万民に龍顔を見えさせ給ふ由也、其月はさたまれる月なし、其所はむかしより太極殿の高御座につかせ給て此事をおこなはる、（中略）後鳥羽院元暦元年は又太政官庁にして即位（の）事あり、それより後は一向に官の庁にておこなはるゝ事となれる也、（中略）即位の日は大極殿の高御座をよそひかざる、太政官庁にておこなは

【表1】歴代天皇即位の場・即位時の御在所・摂政・関白・印明伝授者

時代区分	天皇	即位年(西暦)	踐祚・即位時の御在所	即位の場	即位時の摂・関	印明伝授者	
院政期	後三条	治暦4(1068)	閑院(二条南、高倉西)	太政官庁	関・藤原教道		
	白河	延久4(1072)	(新造)内裏	大極殿	関・藤原教道		
	堀河	応徳3(1086)	堀河院(二条南、堀川東)	大極殿	摂・藤原師実		
	鳥羽	嘉承2(1107)	大炊殿(大炊御門北、東洞院西)	大極殿	摂・藤原忠実		
	崇徳	保安4(1123)	土御門殿(旧源師時宅、土御門鳥丸)	大極殿	摂・藤原忠通		
	近衛	永治元(1141)	(新造)土御門殿	大極殿	摂・藤原忠通		
	後白河	久寿2(1155)	高松殿(姉小路北、西洞院東、美福門院御所)	大極殿	関・藤原忠通		
	二条	保元3(1158)	東三条殿(藤原忠通第)	大極殿	関・近衛基実		
	六条	永万元(1165)	土御門高倉第(近衛基実第)	大極殿	摂・近衛基実		
	高倉	仁安3(1168)	閑院(摂政松殿基房第)	大極殿	摂・松殿基房		
	安德	治承4(1180)	五条東洞院第(五条南・東洞院西、藤原邦綱第)	紫宸殿	摂・近衛基通		
	鎌倉時代	後鳥羽	元暦元(1184)	閑院	太政官庁	摂・近衛基通	
		土御門	建久9(1198)	閑院(即位時は大内裏に遷幸)	太政官庁	摂・近衛基通	
		順徳	承元4(1210)	押小路殿(押小路南、鳥丸西、後鳥羽上皇御在所)	太政官庁	関・近衛家実	
仲恭		承久3(1221)	閑院	太政官庁	摂・九条道家		
後堀河		承久3(1221)	閑院	太政官庁	摂・近衛家実		
四条		貞永元(1232)	閑院	太政官庁	摂・九条教実		
後嵯峨		仁治3(1242)	冷泉万里小路殿(四条隆親第)	太政官庁	関・近衛兼経		
後深草		寛元4(1246)	冷泉富小路殿(西園寺実氏第)	太政官庁	摂・一条実経		
龜山		正元元(1259)	冷泉富小路殿	太政官庁	関・鷹司兼平		
後宇多		文永11(1274)	二条殿(押小路北、高倉西、東洞院東)	太政官庁	摂・九条忠家		
兩統迭立期	伏見	弘安11(1288)	冷泉富小路殿	太政官庁	関・二条師忠	二条師忠	
	後伏見	永仁6(1298)	冷泉富小路殿	太政官庁	摂・鷹司兼忠	鷹司兼忠	
	後二条	正安3(1301)	二条殿	太政官庁	関・二条兼基	二条兼基	
	花園	延慶元(1308)	土御門殿(正親町東洞院、准后藤原相子・陽徳門院御所)	太政官庁	摂・九条師教	九条師教	
	後醍醐	文保2(1318)	冷泉富小路殿	太政官庁	関・二条道平	二条道平	
	南北朝時代	光厳	正慶元(1332)	土御門東洞院殿	太政官庁	関・鷹司冬教	二条良基
		光明	建武4(1337)	二条烏丸殿(二条良基の押小路烏丸第)	太政官庁	関・近衛経忠	二条良基
		後村上	延元4(1339)			関(二条師基)	
		崇光	貞和5(1349)	二条烏丸殿	太政官庁	関・二条良基	二条良基
		後光厳	文和2(1353)	土御門東洞院殿	太政官庁	関・二条良基	二条良基
北朝天皇		長慶	正平2(1368)~				
		後円融	応安7(1374)	土御門東洞院殿	太政官庁	関・二条師良	二条師良
		後小松	永徳2(1382)	土御門東洞院殿	太政官庁	摂・二条良基	二条良基
		後龜山	弘和3(1383)~				
		称光	応永21(1414)	室町第(北小路室町)	太政官庁	関・一条経嗣	一条経嗣
	室町・戦国時代	後花園	永享元(1429)	室町第	太政官庁	摂・二条持基	二条持基
後土御門		寛正6(1465)	室町第	太政官庁	関・二条持通	二条持通	
後柏原		永正18(1521)	土御門東洞院殿	紫宸殿(土)	関・一条冬良	二条尹房	
後奈良		天文5(1536)	土御門東洞院殿	紫宸殿(土)	関・近衛植家	二条尹房	
正親町		永禄3(1560)	土御門東洞院殿	紫宸殿(土)	関・近衛前久	二条晴良	
後陽成		天正14(1586)	土御門東洞院殿	紫宸殿(土)	関・豊臣秀吉	二条昭実	
江戸時代		後水尾	慶長16(1611)	土御門東洞院殿	紫宸殿(土)	関・九条忠栄	二条昭実
		明正	寛永7(1630)	土御門東洞院殿	紫宸殿(土)	摂・一条兼遐	二条康道
		後光明	寛永20(1643)	土御門東洞院殿	紫宸殿(土)	摂・二条康道	二条康道
		後西	明暦2(1656)	土御門東洞院殿	紫宸殿(土)	関・二条光平	二条光平
	靈元	寛文3(1663)	土御門東洞院殿	紫宸殿(土)	摂・二条光平	二条光平	
	東山	貞享4(1687)	土御門東洞院殿	紫宸殿(土)	摂・一条冬経	二条綱平	
	中御門	宝永7(1710)	土御門東洞院殿	紫宸殿(土)	摂・近衛家熙	二条吉忠	
	桜町	享保20(1735)	土御門東洞院殿	紫宸殿(土)	関・近衛家久	二条吉忠	
	桃園	延享4(1747)	土御門東洞院殿	紫宸殿(土)	摂・一条道香	二条宗基	
	後桜町	宝暦13(1763)	土御門東洞院殿	紫宸殿(土)	摂・近衛内前	二条重良	
	後桃園	明和8(1771)	土御門東洞院殿	紫宸殿(土)	摂・近衛内前	二条治孝	
	光格	安永9(1780)	土御門東洞院殿	紫宸殿(土)	摂・九条尚実	二条治孝	
	仁孝	文化14(1817)	土御門東洞院殿	紫宸殿(土)	関・一条忠良	二条斉信	
	孝明	弘化4(1847)	土御門東洞院殿	紫宸殿(土)	関・鷹司政通	二条斉敬	

注) 天皇は初めて即位灌頂が行われたとされる後三条天皇から江戸時代末期の孝明天皇までとした。即位年と即位儀礼の年は必ずしも一致しない。即位時の御在所は、村井康彦・瀧浪貞子担当「皇居年表」(財団法人陽明文庫編、『記録文書篇別輯宮城図』、1996、8~18頁)を参照した。即位の場については橋本義彦『日本古代の儀礼と典籍』(青史出版株式会社、1999、24~25頁)を参照。後柏原以降の(土)は土御門東洞院殿内裏(現京都御所)を指す。即位印明伝授者(俗名)については橋本政宣「二条家と即位灌頂」(『近世公家社会の研究』吉川弘文館、2002、696~697頁)の表を参照。は伝授者異説あり。平安後期以降の藤原氏については、便宜上家名で示した。

中世の即位灌頂と「天皇」

四五

るゝ時は高御座をつつさるゝなり、

即位は、新天皇が南面に即き、臣下に龍顔を披露することであると定義されている。そして、昔は大極殿で行っていたが、太政官庁で行う際は高御座を移動していたとあり、かつての話として大極殿における即位が語られている。高御座とは、八角形をした形状のものである。これは八嶋国あるいは大八洲を指し、天皇による日本全土の支配を象徴する意があるという。

平安時代の儀式書では、即位儀礼の場を、原則として朝堂院の正殿にあたる大極殿と規定している。しかし、肝心の内裏は、焼失と再建を繰り返して、安貞元年（一一二七）四月の火災による焼失以後、再建されなかった。そのため【表1】「歴代天皇即位の場・即位時の御在所・摂政・関白・印明伝授者」の通り、鎌倉時代の後鳥羽天皇以降、室町時代の後土御門天皇まで、即位の場は大政官庁であった。

太政官庁は、応仁・文明の乱時であつても、「近所在家等無之、東西八西山東山二見融、南北八二十町計見融者也云々、仮令日来之内野如「官庁一也」と記録されたように、市街からは西山・東山もよく見えて、南北も見通せ、大内裏は野原のようであつても、太政官庁だけが残っていたという。このように、中世を通じて太政官庁だけは存在しており、即位儀礼の場としても機能していた。また、天皇の所在も【表1】の通り、平安時代中期以降、土御門内裏が内裏として固定するまで転々として定まらず、頻繁に変わっていた。

しかし、大極殿が焼失したということは、大極殿を使用していた儀礼の全てが、場の変更を余儀なくされ、大極殿で儀礼を行う本来の意義も消滅・改変せざるを得ない状況が出来ていたことを意味する。

中世は、摂関（主に二条家）が天皇に即位印明の伝授を行い、天皇が

即位儀礼で印明を修す即位灌頂が恒常化する時代である。しかし、即位灌頂の主体者たる「天皇」所在の場は、内裏も定まらず在所も不定となっており、即位儀礼を行う場さえも、本来の場の意味から大きく逸脱した位置におかれていた。

第3節 真言方即位法の灌頂構想

真言方即位法に記された天皇即位の場は、実際の即位儀礼と同様、高御座に設定されている。次に示すのは、その説明である。

於_二高御倉_一、王向_二南方_一、臣向_二北方_一授_レ之、

（『東寺御即位法』）

帝王御即位時、令_レ即_二大極殿高御蔵_一時、撰_レ録_レ臣令_レ奉_レ授_二帝王_一給、（印明在右、此号_二御即位_一汀_二云々_一）、

令_レ即_二高御蔵_一（御）即_チ撰_レ録_レ臣右統一通_ス、王_ハ向_レ南、臣_ハ向_レ北、令_レ（奉_レ）授_二此印明等_一作法_ヲ給、王臣共_二令_レ持_二念珠_一給、密々念誦_{云々}、但其念珠_ヲ不_レ令_レ見_レ于_レ人也、凡此法_ヲ令_レ授_二子孫_一給時、師弟共_二束帯_一云々、（『御即位印信』）

からは、高御座において「臣」である摂関が、「王」である天皇に対し即位印明を伝授する、という部分である。そして、摂関と天皇が秘密裏に念珠を持ち真言を念誦する旨、また子孫（師弟）に即位印明を伝授する時は、師弟共に束帯姿で行う旨が記されている。

実際の即位儀礼を模倣したような真言方即位法が、何処かで実際に行われたか否かは別に、右資料の即位法に説明されている即位儀礼は、「王」である天皇、「臣」である摂関、そして即位の場である高御座、という三つの要素によって成立している。また、ここでは、印明伝授の際、

「王」が南を向き、「臣」が北を向くという旨も記され、『代始和抄』と一致する記述となっている。^④つまり、即位儀礼の場や主要な登場人物が、そのまま即位法にも採り入れられているのである。勿論、寺家内部で相伝されている即位法は、実際に天皇が行う即位儀礼の場では実修されない。にもかかわらず、真言方即位法にも僧職以外の「臣」の撰関や「王」の天皇など、公家が登場し、実際の即位灌頂に対応した登場人物の構成となっている。

即位灌頂を行う修法の場や身分が、寺院や僧を離れた世界に設定されている真言方即位法は、密教修法として寺院で行うことは不可能であり、それ故、実体に対する架空性を認めない存在として捉えられている。しかし、即位灌頂という天皇の行為が、本来、密教修法に始源する点と併せて考えると、真言方即位法と実際の即位儀礼との運動性を、全て否定することはできない。また、このような性質を孕む真言方即位法は、純粹な密教のレベルを越えた範疇にあり、実際の即位儀礼と真言方即位法を区別することが、必ずしも意味があるとはいえない。

問題は、一代一度の即位灌頂に対する真言方即位法の多様性にあり、その構想は、「天皇」が修す即位印明によって差異化されている点である。

次章以降で、真言方即位法の即位印明の多様性と意義を明確化するために、以下では、実際の即位灌頂における即位印明の実体について把握しておきたい。

まず、印明伝授者について。平安時代中期以降の即位儀礼では、高御座の良の方向に慣例として撰関が侍っていた。^⑤古記録などには、「御帳良角敷菅円座、為撰政御座」^⑥、「次撰政令參高御座御帳外壇上」^⑦と記述されているように、撰関の座として、高御座の置かれた壇上の外に円座が敷かれていたことが知られる。この方角は良（東北）の鬼門に

あたり、対する方角は、坤（南西）である。この方角は、先に示した即位法の資料の^⑧ように、南を向いた天皇と対峙する位置の北向きにはあたらない。また【表1】に示した伏見天皇以降の「即位時の撰関」と「印明伝授者」のとおり、実際の即位儀礼時の撰関職にある者が、必ずしも即位者である天皇に即位印明を伝授していたわけではないことがわかる。^⑨

次に、即位印明を結ぶ場について。従来、即位儀礼の過程で天皇が即位印明を結ぶ場は、高御座に向かう段階から着座するまでの間であると指摘されていた。^⑩しかし、橋本政宣氏は、『一条家文書』に所収されている仁孝天皇への印明伝授書付の控である、「一条斎信即位灌頂書付控」に、「御即位 御昇壇之節、御座定之後、智拳印御結、御心中秘呪^{真言}七反、御唱之事」という箇所等を分析された結果、高御座着座後に天皇が即位灌頂を行う点を指摘された。また同氏は、一条斎信の「即位灌頂御伝授忘備記」文化十四年（一八一七）九月二十日条に、「此御伝授之事、即位当朝可有之也」とある一文から、通常、撰関による即位印明伝授は、即位儀礼当日の朝に行われていた点も明らかにされている。^⑪

天皇の即位灌頂に関する情報が不足していた理由の一つには、天皇が印明を修す姿が表からみえない、または、平安時代に成立した多くの即位儀礼の次第書に、天皇が印明を結ぶ場やタイミングについて記述されていない^⑫ためと考えられる。たとえば、即位儀礼の場において天皇の姿を披見できない時機は次の場面にあたる。

吉時^(其)に主上冕服を着御し給ふて後房より出御有て高御座につかせ給、内侍二人命婦四人各礼服を着して前後に候す、御座定て後、十八人の女孺翳を取て左右よりわかれてすゝむ、翳とは円座のやうなる物に柄を付てたかくさしおほふ也、これは天子の龍顔を左右なく

人にみせさんためのまふしなり、次に褰帳の女王二人左右より進て高御座の南の方のとはかりをかゝく、此時にいたりて二九の女孺翳をふすれば、宸儀はしめて見え給、群臣各面伏す、うつふして面を地につくる事なり、

(『代始和抄』)

奉翳女孺の作法・役割について論じられた加茂正典氏によると、この部分の解釈は次のように説明されている。^①

天皇が高御座に着き御座定まった後、十八人の女孺が翳を取り左右より分かれて高御座の前に進み、褰帳の命婦二人(内親王)が高御座の南面の帳を褰げ、十八人の女孺が差し出していた翳を伏せると、「宸儀はじめて見え給ふ」となる、と述べている。従って、奉翳女孺の儀は、天皇が高御座に着く迄のことではなく、天皇が高御座に着御した後、天皇が着御している高御座に翳を差し出し、高御座の南面の帳が褰げられると、翳を伏せること、となる。

また、加茂氏は、奉翳女孺による如上の作法・役割は、即位の場が太政官庁であつても、後房(太政官庁後房)や高御座北階に至るまで筵道が敷かれるなど、大極殿の際と同様の条件が整えられていたと指摘されている。

つまり、冕服を着た天皇が高御座に着座した後、翳を持った女孺が左右に九人、合わせて十八枚の翳(長翳・中翳・短翳)が高御座の全面に差し出される。その間、高御座の中にいる天皇の姿は、翳と帳によって見えない状態となる。

儀礼の遂行過程の中で、天皇が高御座において印明を結ぶ時機があるとするれば、このように翳によって天皇の姿が表に見えない、着座が定まった直後と考えられる。しかし次には、鉦師が帳を褰げる合図の鉦を撃ち、褰帳の命婦(内親王)が褰を君げ、十八人の女孺が翳を一斉に伏せ、「宸儀はじめて見え給ふ」となる。従って、即位灌頂の実修を行う時機

としては、高御座着座後から撃鉦までの間、と推測できる。

次に、即位印明について。天皇が一代一度の即位儀礼の場で修す即位印明は、従来、智拳印とされている。^②しかし、智拳印以外にも、真言方即位法には様々な種類の即位印や明が存在している。この事實は、即位儀礼で天皇が修す即位印明との乖離や相違点として捉えられる傾向が強いが、本稿ではむしろ、これら多様な即位印明が、真言密教界における王権に対する様々な解釈や立場を表している、と捉えておきたい。

複数ある真言方即位法の即位印明は、それぞれ異なる王権観を創出している。この即位法を、顕密仏教という大枠の中で捉えた場合、その言説は権力に追従する顕密仏教の一形態に過ぎない。しかし、中世天皇の身分は、宗教的に支えられた血統の系譜はあつても、家の分立などから、永久に「王権」が保証された存在ではない。

天皇の存在を象徴した内裏の焼失は、同等に、平安京を中心とする王権の消滅を意味した。中世の天皇は、最早、内裏を中心とする既成の儀礼体系の中に王権の存立基盤を託すことができない、新たな存在証明を必要とした身分であつた。また、天皇の存在に依拠しながら家を形成してきた摂関時代以来の摂関家、権門として勢力を伸長していた寺家は、天皇の存在を消滅させてはならなかつた。^③そのため、天皇は、擬似的な儀礼世界に新たに創出された王権観によって、自身の「王権」が保証される存在となつていた。

しかし、中世に至り出現し始めた真言方即位法の多様な王権観が、新たに何を再構築していったのかについては明確にされていない。

【表2】東寺観智院伝来「即位法」一覧

伝来 /	資料名	形状	最終書写年	書写者	典拠
観智院 1	御即位印事	卷子装	欠（南北朝時代写）		『東寺観智院金剛蔵聖教』138-18
2	口伝普門品二句偈御即位法	豎紙	応永22（1415）5/28	幸禅	『東寺観智院金剛蔵聖教』168-23
3	東寺御即位法次第	切継紙	欠（室町時代写）		『東寺観智院金剛蔵聖教』184-文150
4	即位大事	折紙 卷子装	永享11（1438）11/28 永享11（1439）12/21	宗宝 宗宝	『東寺観智院金剛蔵聖教』184-71・（7） 『東寺観智院金剛蔵聖教』184-47
5	即位三宝院嫡々相承大事	卷子装	欠（室町時代写）		『東寺観智院金剛蔵聖教』184-66
6	御即位水水水	卷子装	欠（室町時代写）		『東寺観智院金剛蔵聖教』184-69
7	即位印	豎紙	欠（南北朝時代写）		『東寺観智院金剛蔵聖教』248-17
8	御即位大事	折紙	天正13（1585）5/17	亮秀	『東寺観智院金剛蔵聖教』別6-7

注）資料は箱番号順に並べ、資料名は目録通りに記載した。上記「即位法」のうち3～7、までは京都府立総合資料館所蔵写真帳で本文を確認し、その他は原文書を確認した。

【表3】京近郊の真言宗寺院伝来「即位法」一覧

伝来 /	資料名	形状	最終書写年	書写者	典拠
醍醐寺 1	東寺御即位法	豎紙	応永元（1394）		『大日本古文書家わけ19 醍醐寺文書之八』1927
2	東寺即位法記	切紙	永正6（1509）閏8/9	宗運	『三宝院文書』70・『醍醐寺聖教目録』（二）169-16
3	四海領掌法	折紙	文化2（1805）2/10	定隆	『醍醐寺文書目録』（三）82-71
4	天照大神御即位印信	豎紙	大永8（1528）6/1	長慶	『醍醐寺聖教類目録』（一）102-36
仁和寺 1	四海領掌法 ^{東寺}	豎紙	永正10（1513）9/22	行慶	『仁和寺資料【神道篇】神道灌頂印信』塔106-40
大覚寺 1	秘印 ^{御即位事}	冊子	観応元（1350）	我宝	『大覚寺聖教目録』8-6・（7）
2	無題（即位秘印）	冊子	観応元（1350）	我宝	『大覚寺聖教目録』8-6・（10）
3	御即位印信	冊子	観応元（1350）	我宝	『大覚寺聖教目録』8-6・（11）
4	御即位印信	折紙	慶長元（1596）7/21	弘覚	『大覚寺聖教目録』38-45

注）資料は箱番号順に並べ、資料名は目録通りに記載した。醍醐寺伝来の即位法については、東京大学史料編纂所所蔵の影写本・写真帳で内容を確認し、大覚寺伝来の即位法については、京都嵯峨芸術大学付属図書館所蔵の写真帳で確認した。

第二章 真言方即位法の構成

第1節 真言方即位法の分類

東寺観智院伝来の即位法は、【表2】「東寺観智院伝来「即位法」一覧」に示した通りである。この【表2】の1～8は、全て内容の異なる即位法である。つとに指摘されているように、東寺観智院聖教は、法流を単位とする師資相承や嫡流相伝などの「伝授」による伝来ではなく、ほとんどが伝持や記録の対象として「蓄積」された聖教である。従って、即位法関係の聖教も、真言宗に関わるものは網羅的に伝来していると考えられる。

まず、真言方即位法の把握方法について説明したい。従来、「東寺方即位法」は、東寺（真言）方即位法を代表する即位法として捉えられており、具体的には【表2】3「東寺御即位法次第」に相当する。この即位法が「東寺方」と称されたのは、資料の名称に「東寺」と冠されているためである。説話研究の対象とされていた寺家即位法は、天台方と東寺方に大別され、叙述として分析されてきたが、即位法伝持の流派の特定や把握、その歴史的意義の分析は行われていない。

【表2】に示したように、東寺観智院に伝来した真言密教界における即位法には、従来、その代表的な即位法として考えられていた「東寺方即位法」だけでなく、他に幾種類が存在していたことが知られる。このことから、寺家に伝持された即位法は、必ずしも東寺（真言宗）と天台宗の、一宗のみをその単位としていなかったことがわかる。

【表2】の他、真言宗寺院に伝来している即位法は、【表3】「京近郊の真言宗寺院伝来「即位法」一覧」の通りである。【表2】と【表3】の即位法は、それぞれ異なる名称であっても、内容の共通するものが幾

つかある。これらの共通性は、説話として即位法を把握するためではなく、叙述形式から真言方即位法の型を把握する上で有効なまとめりと考えられる。

従って、本節ではまず、【表2】と【表3】に掲載した即位法の叙述形式を分類したい。具体的方法としては、即位法の内容の共通性や、宗派や法流など組織にもとづく伝持（属性）の違いを、型の違いとして捉える型式分類を行う。但し、型に当てはまらないものは除く。また、即位印明の分類については第2節で行う。

東寺型

即位法の外題や内題、本文中に「東寺」と冠され、印明の種類や構成が一致する即位法を本型にまとめた。

東寺観智院以外に、醍醐寺・仁和寺にも伝来していることから、即位法の名称の一部に付せられた「東寺」とは、寺院名としての東寺ではなく、「真言宗」の長を意味する「東寺」であると考えられる。（本節では、以下、【表2】【表3】記載の即位法が、各型の即位法に当てはまる場合、【表2】【表3】に即した伝来寺院とと資料名を示した。該当する即位法がない場合は「なし」とした。）

観智院… 3「東寺御即位法次第」
醍醐寺… 1「東寺御即位法」 / 2「東寺即位法記」
仁和寺… 1「四海領掌法^{東寺}」
大覚寺…なし

右に示した即位法以外にも、東寺型に分類できる印信形式の即位法として三輪流神道の「父母代訂御即位」、「神道符法印可」の「第五重」が挙げられる。この資料は、東寺型の即位法と同じ印明のものが「四海領掌法」として文中に引用されている。しかし「東寺」という文言は登場

していない。

また、東寺型に分類できる編纂書として、内閣文庫所蔵『神代秘決』『東寺御即位品巻第卅二』が挙げられる。『神代秘決』は、南北朝時代に成立し、各宗派の即位法に関する秘説が集大成された書で、即位法に関する「本法」、「因縁」、「本尊」、「本地」、「大師加法」、「次第」、「別法」の七項目が説明されている。その「大師加法」の項目に、「東寺即位法」の印明（三印二明）の説明がある。

本型の即位法の特徴は、内容が「両部神道」と関係する点である。また、この即位法を「両部神道」の世界に相対化して捉えると、権力を荘厳し、仏教界の中心となる「天皇」の姿が鮮明となる。

天台・真言混合型

天台方即位法と真言方即位法の内容が混合している即位法を「天台・真言混合型」とした。本型の即位法については、伊藤正義氏が「五種印・五古印・七道・十善・四要品等にわたるものが、天台即位法であることは確か」とされ「末尾に附加されたのが撰籙の法である点で、これが天台座主の伝授でありながら、東寺即位法の一部が混入」と解釈されている。本稿では、真言方即位法の分析を中心に行っているため、天台方に真言方が混入した経緯については未だ明らかにしていないが、伊藤正義氏は、天台と真言宗の要素が混在した寺家即位法を「室町期の崩れの一態と、東寺方即位法の影響力の強さを見る」と、「東寺方即位法」

（＝本稿では「真言方即位法」の一部として把握）を評価されている。

観智院… 6「御即位水水水」 / 7「即位印」
醍醐寺…なし
仁和寺…なし
大覚寺… 1「秘印^{御即位書}」

また、右に示した即位法以外に分類できるものとして、文明六年（一四七六）七月七日に前天台座主公承に伝授されたものと推定されている内閣文庫所蔵「天子即位灌頂」が挙げられる^⑤。この即位法の伝来は不明であるが、室町時代になり、本型の即位法が真言宗と天台宗の両宗派に伝持されたものであったことがわかる。

本型の即位法は、東寺型のように、「両部神道」に接続するような世界観の説明はない。しかし、印の意味に対応する領土や地名として、東州宝都領・西州宝都領・南州宝都領・北州宝都領（以上が、五種印）、西海道・東山道・南海道・東海道・北陸道・山陽道・山陰道（以上が、七道＝海印）などが挙げられており、「天皇」が存在する領域世界を地理的に規定している^⑥。

これらを意味する印は、共に天台方即位法のものであり、「天皇」を日本地理上の空間に、現代的に位置づけているといえる。一方の東寺型は、「天皇」の歴史的な起源や空間を、神代の真言密教界（＝「中世神話」）に求めているものである。

このような特質を持つ天台方と真言方即位法における二つの「天皇」の姿とは、統治世界の理念的な基点ともなっていた大極殿を失った天皇に対し、護持すべき新たな中世の「天皇」の概念を獲得する意味があったのではないか。換言すれば、各即位法の中で改めて「天皇」の位置が定められることでもあったと考えられる。

醍醐寺諸流型

本型は、内容と叙述形式が一致する 東寺型、天台・真言混合型にあてはまらず、醍醐寺の各法流単位で成立したと考えられる即位法を「醍醐寺諸流型」とした。これらは、本文内容や相伝者から、伝持された法流が特定できる即位法である。

観智院… 5「即位三宝院嫡々相承大事」

醍醐寺… 3「四海領掌法」

仁和寺… なし

大覚寺… 2「無題（即位秘印）」 / 3「御即位印信」 / 4「御即位印信」

即位印信

観智院 5「即位三宝院嫡々相承大事」と醍醐寺 3「四海領掌法」の即位法は、三宝院流地藏院方の即位法に関する口伝と印信である。本型では取り上げなかったが、東寺型に分類した即位法は、醍醐寺三宝院流報恩院方に伝持された即位法でもある^⑦。

また、大覚寺 2・3・4は、醍醐寺金剛王院流に関連した即位法である^⑧。これらは全て南北朝時代の写であり、表書に「自性上人相承記」と記された包紙に一括された十一通の内の、三通分にあたる。自性上人とは、醍醐寺金剛王院流の僧で洛西槇尾山西明寺に住し、後宇多法皇に授法も行った我宝（一一四〇～一一三七）である^⑨。

大覚寺 4「御即位印信」は、正和三年（一一三四）三月付の奥書があり、醍醐寺金剛王院流と三宝院流に関係した二つの即位法が紹介されている。

一つ目の即位法は、「依顯日房口伝」記之、是意教房説云々」との説明が記されている。この顯日房とは醍醐寺金剛王院流の叡心であり、意教とは、同じく金剛王院流の意教方の祖となつた頼賢（一一九六～一二七三）のことである。我宝、叡心、意教は、共に金剛王院流の覚済の付法弟子である。また、この即位法の内容は、大覚寺 3「御即位印信」と同じ内容である（即位法の本文は、第三章第一節で取り上げる）。

二つ目の即位法は、「又引口伝云」として「深快法印説記之」との説明が記されている。これら一つ目と二つ目の即位法は、ともに大覚寺 2「無題（即位秘印）」に記載されている内容と同一のものである。この

文書の第一面裏打には、書出として「依^ニ顯日房口伝^一記^レ之、是意教房説^云々、今案一字金輪王印也^歟」と記され、一つ目の即位法と同じ口伝が記されている。そして、末尾には、「以^ニ深快法印説^一記^レ之」と記され、二つ目の即位法と同じ口伝が記されている。よって、この大覚寺 2「無題(即位秘印)」の即位法も、一つ目と二つ目に挙げた即位法と同様、醍醐寺金剛王院流意教方の祖である頼賢の説のもので、顯日房の叡心口伝にもとづき記された即位法を、我宝が相承したものと考えられる。

三つ目は、「四海領掌大事、地藏院房玄方ニアリト云々、答ハ是歟」という一文のみであり、内容の説明は記されていない。しかし、少なくともこの一文から、三宝院流地藏院方の即位法を、金剛王院流が認知していた旨を読みとることができる。三宝院流地藏院方に伝持された即位法とは、観智院 5と醍醐寺 3の即位法である。また、三宝院流地藏院方の即位法は、もともと親快の口伝による即位法である旨が、観智院 5に説明されている。

醍醐寺三宝院流と金剛王院流は、理性院流と併せ醍醐三流として醍醐寺を代表する法流であり、東寺長者の住房となつた院家である。東寺長者は、天皇の護持僧や後七日御修法の導師となるなど、密教修法を通じて天皇と直接的に関わる職務であつた。

勸修寺流型

本型は、主に口伝によつて叙述されている即位法である。型としての特徴はつかめないが、口伝の内容が勸修寺流の即位法に関わっているため、勸修寺流型とした。

観智院… 1「御即位印事」 / 4「即位大事」

醍醐寺… なし

仁和寺… なし

大覚寺… なし

次に挙げる資料は、観智院 1「御即位印事」である(以下、資料の翻刻に際しては、在り姿のまま引用し、返り点は付けず、適宜読点を付した)。

一 御即位印事

故僧正御房御記、

若宮僧正^{傳忠}云、撰^録禄家二帝王御即位印^ノ之印^ト

云^テ相伝^{スル}事^{アリ}、二条殿^ノ御文書^ヲ宗惠

法印^ニ被書^{ケル}中^ニ、御即位^ノ印^ヲハ四海領掌^ノ

印^トナツク、彼^レハ智拳印^ニアリト申キ

九条禅定^ニ尋申タリシカ未被仰^{云々}、

件印^ハ弘法大師被授申忠仁^公云々、^{榮一}

私云、唐朝^ノ不空三藏奉授玄宗^之、灌頂転

輪王七宝灌頂^{云々}、智拳印^ハ金^輪印也、面向

事也、^{口ト}

右資料の前半には、撰録家が天皇の即位印を相伝している旨が記されている。^⑧若宮僧正信忠(一二六六―一三三二)は、二条家出身の僧であり、九条道家の孫である。また、信忠は、道家息の勝信の付法弟子であり、勸修寺長吏方の系譜に連なる僧であつた。^⑨

すなわち、信忠資である宗惠(惠)法印に書かせた「二条殿御文書」には、「即位印」四海領掌印「智拳印」の説明があつたという。のちに即位灌頂の家として二条家が登場するが、この時点では、即位印相伝の家が二条家に限定されていない。また、当時九条家の当主であつた「九条禅定殿下」九条忠教(一二四八―一三三二)に尋ねたが未相承であつた旨も説明されている。

続いて、この即位印は、弘法大師「空海が藤原良房に授けた印である旨が説明されている。後半には、「私云」として、栄海が、唐の時代の不空が玄宗皇帝にこの印明を伝授したという旨と、智拳印である旨が説明されているが、明についての説明はない。

次に示す観智院 4「即位大事」は、勸修寺流の即位印を含めた即位灌頂の即位印に関する口伝である。この口伝には、醍醐寺金剛王院流の祖実賢の口決や、東寺観智院一世の杲宝のコメントが記されている（以下、資料の翻刻に際しては、在り姿のまま引用し、返り点は付けず、適宜読点を付した。また、説明の必要上内容を[A]〜[C]に分けた）。

（端裏書）「即位大事」

即位印事

[A] 一伝云 智拳印 き

一伝云 智拳印 悉

一伝云 智拳印 悉

[B] 実賢僧正口決空観上人云、御即位ト

云ハ、ヤウモナキ灌頂也、殿下国王三四

海天子ノ印ヲオシへ被奉也、四海

天子ノ印トハ智拳印事也、此智

拳撰録録ノ御大事ニテ習ツタへ

サセ給也、此智拳印ヲ四海天子ノ

印ト被名也、此印ヲハ大方モ大日宝

冠ノ印トモ習也、殊勝甚深事也、已上ハ

於明者不分明秘之故歟、

師主口決云、智拳印者速証大

覚位ノ印也、登ル輪王位ニ軌則ナルカ之故ニ

可用此印也、ト明者輪王灌

頂儀式取四海ノ水灑テ太子ノ頂ニ成

王位之故ニ、水ト字ハ水輪種子也、尤叶

此義者也、

[C] 又伝明悉者、理趣經第二段智

拳印明悉云々、依此義也、問用理

趣經第二段印明由緒如何、

答師云、第二段印明ハ大日如来於

色竟天成等正覚軌則也、仍

用此印明也、

[D] 因師云、一条殿相伝シテ即位印明ヲ

諸流ノ真言師ニ有即位印明相承

耶ト令尋之給、合云ハ我御相承ニ称美

之ヲ相違スレハ者非ス差シタル相伝云々、

杲宝云、即位印明ハ者大師令授

良房卿ニ之給自爾以来藤家、

関白相承云々、勸修寺相承ス此ノ大

事ヲ謂印ハ智拳印ハ智拳印明悉也云々、

第三伝是也、然ルニ勸修寺住侶

此大事相承之仁或時一条殿記録有

一見事、彼記録ノ中ニ有件即位

大事即智拳印也、明ハ不被記

之秘不被記歟、将又無御相承乎云々、

師主仰云、勸修寺伝尤殊勝即

位軌則可写輪王灌頂之故智

拳印悉珍重々々、受師口記

[F]

之訖、

本云
金剛仏子本円

永享十一年正月廿三日於東寺

以八幡善法寺本書之、

朽老法印宗室

年六十二

一文了

永享十一年十二月廿一日授宗臬

畢、

法印宗室

右の資料には、勸修寺流以外の即位印や明の口伝も併せて説明されている。

まず、**A**～**C**に従い、全体の構成について説明する。

Aは、三つの伝による智拳印と明の組み合わせである。智拳印と明を三説(種類)挙げている。本資料の奥書は、永享十一年(一四三九)付であるが、本文には臬宝(一三〇六～六二)が登場していることから、これらの即位印明は十四世紀中頃には成立していたと考えられる。そして以下に、具体的な印明の解説とその担い手について説明されている。

Bは、実賢の口決にもとづく即位印明の説明である。一つ目の智拳印(=きの異体字)についての説明である。これは、醍醐寺金剛王院流の祖実賢の口決と、実賢資の如実による記録にもとづくものという。すなわち、即位の時、殿下は国王に「四海天子印」「智拳印」を教え奉るものであり、この智拳印は、撰録の大事として伝習されているという。

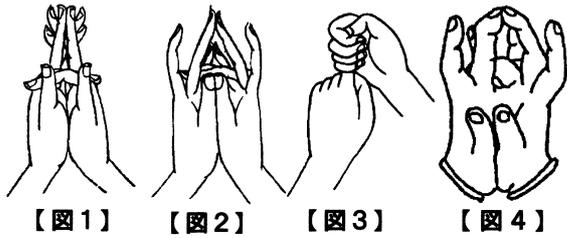
これは「大日宝冠印」とも習うが、明は秘密にされているためか不分明

である、とある。そして本円の師主の口決によると、智拳印の明は、皇太子の頂きに水を灑ぐこと^{そそ}によって天皇の位に即くことができるため、水としてのきの種子は、水輪でもある旨が記されている。そしてもう一つ伝えられているものに、**C**二つ目の智拳印がある。このきの印明は、『理趣経』にもとづくものとされ、その根拠について、本円と師との問答が行われている。

以上の**B**・**C**を踏まえ、**D**には本円の師の口伝が次のように記されている。すなわち、一条撰関家が即位印明を相伝しており、一条家が諸流における真言の師に対し、「即位印明を相承しているか」と尋ねたところ、一条撰関家が相承しているものと同様の印明であるなら賞賛し、相違しなければさしたる相伝ではない、と評価する状況にあると記されている。そして、撰関家が即位印明を相伝している点について、臬宝の説を挙げ説明しているのが**E**である。

すなわち即位印明は、弘法大師が藤原良房に授けて以来、藤氏撰関家の相承のものであり、勸修寺流でも即位大事として智拳印と明のを相承しているという。そして、勸修寺の僧が「一条殿記録」の中に、即位大事印を見つけたが「明」は秘密にされているためか、記されていないかと記されている。これを承け、**F**には、勸修寺の即位印明の伝承が「尤殊勝即位軌則」であるという評価を本円の師主が下した旨が記されている。

本口決で取り上げられた即位印明には、南北朝時代の真言密教界で把握されていた即位印明が登場し、各即位法について、それぞれ評価を下しているものと考えられる。これは、南北朝時代における寺家側の認識として捉えることができる。中でも、勸修寺流の即位印が「尤殊勝即位軌則」と評価している点は、勸修寺流と、印明伝授の家である撰関家の関係を論じる上で、示唆的である。



【図】即位印契図

注) 本図は、『密教大辞典』増補版第6巻(法蔵館、1970)所収「密教印図集」より引用した。【図1】金剛薩埵印、【図2】外五古印、【図3】智拳印、【図4】四海領掌印。

以上、本節では、真言方即位法の形式や法流の別(印明の別ではない)から、各即位法を便宜的に 東寺型、天台・真言混合型、醍醐寺諸流型、勸修寺流型という四つの型に分類した。

しかし、真言方即位法の違いは、単なる型の違いに留まる問題ではない。天皇即位という一世一代の儀礼に対し、寺家レベルで数種類の即位法が存在したということは、天皇の即位灌頂に対応すべき寺家即位法の実態が、既に、仏教界や宗派内においても統合のとれない程に自己拡大していた結果をそのまま示している。

第2節 即位印明と「天皇」の尊格

即位法には、被即位者としての天皇が修す「印」と「明」が記されている。「印」=印契とは、本来、左右両手の十指を使い全宇宙を表現することができるものである。仏尊が表している印契は、その仏尊の思想や教義や目的を象徴しており、一印一象徴が原則とされている。また「明」とは、真言の異称であり諸仏諸尊の秘密の言辞とされ、日本では梵音で誦され、漢字音に音写されている。このような機能を持つ印明は、仏尊の性質が凝縮されているもので、即位法に登場する即位印明も、印明を修す被即位者の性質や、王権観を表しているといえる。従って、このような意味の即位印明を修す被即位者と

しての天皇は、「天皇」としての性質を印明によって付与される存在であったと解釈できる。

以下では、真言方即位法の即位印明の種類について考察したい。【表4】「真言方即位印明の種類」は、前節で検討した真言方即位法の型()に登場する即位印明を一覧にまとめたものである。この表は、各即位法に登場する主な印の名称を、金剛薩埵印・四海領掌印・智拳印・五眼各別印の四種に代表させ、異称や明の具体的な内容を各資料から引用し作成した。また、両手両指ではなく肩、腕、手等の身体を使い「印」として表現されたものを「所作(肩手腕)」として引用した。

【表4】から判るように、真言方即位法の印と明は、同じ真言宗寺院に伝来する即位法であっても統一されていない。また、同じ印名であっても、他の即位法と異なる明が当てられている例もある。これは、即位法の中の「天皇」の尊格(性質)が、同じ真言宗や真言密教という宗派単位の枠組みで統一されていなかったことを示している。これは、同時に、各即位法に記されているそれぞれの印明によって「天皇」の性質が創出されていたことを意味する。

次に、天皇の始源に関わる 東寺型、天台・真言混合型、勸修寺流型(は次章で説明する)の印明について考察したい。

東寺型

本型には、金剛薩埵印・四海領掌印・智拳印の印明と四海領掌印の形を身体で表した所作が登場している。

まず、金剛薩埵印(【図1】参照)の異称として外五古(股)印(【図2】参照)があり、明が漢字音で記されている。金剛薩埵は、大日如来から始まる真言五祖のうちの第一祖にあたり、大日如来の教えを衆生に伝授する役割を担った尊格である。金剛薩埵の真言は【表4】に引用した真

言「曩莫・婆滿多・嚩日羅多・戰駄・摩訶魯捨駄・呬（ノウマク・サンマング・バザラタン・センダ・マカロシヤダ・ウン）」の通りである。また、金剛薩埵の印契は異称の外五古（股）印で表される、という説明がある。外五古（股）印は、五股杵を立てた形の印契で、五智金剛を意味するとされるが、『瑜祇経』序品には、三十七尊の総印大日如來の秘印であると解かれている。東寺型のみ金剛薩埵印と明が登場していることから、この印明は「東寺」と冠す即位法と密接に関係していると考えられる。

次に、「太神」という注書きのある四海領掌印の明には、それぞれの真言に対応した所作が記されており、真言には「吒枳尼」（ダキニ）が登場している。これは同じく智拳印の明の異称で、「上吒天明」の真言「唵・吒枳尼・迦底・伽賀・寧曳・娑嚩賀（オン・ダキニ・キャチ・キャカ・ネイエイ・ソハカ）」の内容と一致している。但し、この智拳印の明には、所作が付随していないため、四海領掌印と明は、「上吒天明」に所作が加わったものであるといえる。又、注書として登場している「太神」の由来については以前考察した。

智拳印（図3）参照）とは、本来、金剛界大日如來の印であり、明は「オン・バザラ・タツ・パン」であるが、ここでは「上吒天明」とダキニが登場する真言が当てられている。ダキニ天真言は「オン・カリ・カ・ソハカ」であるため、本来のダキニ天真言とは少し区別しなければならぬ。よって本稿では、「ダキニ」の登場する真言を仮に、ダキニの真言と称することにす。

東寺型の即位法は、智拳印に対し本来とは別の明であるダキニの真言（＝「上吒天明」）が当てられている。これは、被即位者（＝「天皇」）が、金剛界大日如來の尊格を表す智拳印を結びながら、本来の真言とは異なるダキニの真言を誦すということである。この点は、被即位者が大日如來の尊格を通じ、別の性質をダキニの真言によって得る、ということ

意味する。

田中貴子氏によると、ダキニ天法は外法にあたり、完遂すれば富と榮華に恵まれるが、失敗すると天部に崇られる性質を持つものであるとされる。また山本ひろ子氏は、即位法にダキニの真言が登場した背景には、狐を敬うことによって国王となる話など、『溪嵐拾葉集』に登場する経典説が背景にあるとされている。しかし、ダキニの明を誦し、智拳印を結んだ際に成立する天皇の尊格を問題とした場合、それは即位印明による新たな「天皇」の尊格の成立となる。

東寺型の印明は、主に被即位者の性質や始源を意味する内容によって構成されている。即位印明は、天皇の尊格を表現し、新たな「天皇」を出現させる機能を持っていた。それは被即位者を「中世神話」に接続させる言説であった。この点については、本型を醍醐寺三宝院流報恩院方伝持の即位法として捉えた上で、第三章で説明したい。

天台・真言混合型

本型には、四海領掌印・智拳印・五眼各別印が登場している。即位法には、五種印（五眼各別印）・智拳印・四海領掌印・七道・十善・四要品の順で印明が構成されているが、このうち、五眼各別印・七道・十善・四要品は、「天台御即位品」に関わるものである。この型の即位法は、天台方と真言方の折衷案ともいえる即位印明の構成となっている。

真言方に関わる印明は、四海領掌印と明、智拳印である。本型の四海領掌印は、「外五胝（股）印」となっている。本文には、「二中指立合、二大ニ小開、腕不_レ合印、七道印也」とあり、「外五胝（股）印」と、この印の五指と二本の腕で表現する「七道印」の印契が一緒に説明されている。この印は、東寺型では、金剛薩埵印＝「外五胝（股）印」として登場していたが、本型では、四海領掌印＝「外五胝（股）印」として登

場し、明は記されていない。また、五股杵を立てた形の印契である「外五帖(股)印」は、東寺型の金剛薩埵印と、本型の四海領掌印の二つの異なる印に対する異称として通用していたのである。従って、真言方即位法の中で、この「外五帖(股)印」の意味は一定していなかったことがわかる。

各即位法の内容の違いを、天皇の尊格を主体として捉えた場合、それは印明の違いとして表れる。即位法把握の基準は様々あるが、即位法の実在意義に照らした場合、従来、真言方として捉えられていた宗派の別による基準は、新たに印明の別による基準、そして、天皇の「尊格」の基準に置き換えることが可能となるのではないか。

続いて智拳印の印契について。本型の資料の本文には、「二手為_レ拳、右大指頭指立合_テ、左頭指握_ル、用_二真言_一」と説明されており(【圖3】参照)、明は「金剛界大日真言」として「茶_{持財宝} 枳_{除障礙} 矩_{開榮花} 阿卑羅吽釵」と記されている。「胎藏界大日真言」として「茶_{持財宝} 枳_{除障礙} 矩_{開榮花} 阿卑羅吽釵」と記されている。この明には、金剛界大日如来を示す「バザラ・ダツ・バン」、胎藏界大日如来を示す「ア・ピ・ラ・ウン・ケン」の真言が登場している。但し、これらの明には、本来「帰命」を意味する「オン」が頭に付く代わりに「茶_{持財宝} 枳_{除障礙} 矩_{開榮花}」(ダ・キ・ニ)が頭に付いている。更に、それぞれ「茶_{持財宝}」「持財宝」、「枳_{除障礙}」、「矩_{開榮花}」と、三つの真言に対応した三つの性質を意味する旨が、注書きされている。

本型の智拳印に対応する明の構成は、三つの性質を持ったダキニ天・金剛界大日如来・胎藏界大日如来が連続する一連のものとして捉えられている。つまり、被即位者としての「天皇」は、金剛界大日如来の尊格を表す智拳印を結びながら、本来の大日如来の明にダキニの真言が付加された真言を誦す、ということである。これは、被即位者の「尊格」が、智拳印による通常の大日如来に加え、三つの意味を有すダキニの真言が

加わったものとして表されているのである。また、本型 天台・真言混合型のダキニの真言は、東寺型のダキニの真言とは異なる明の文脈に登場しており、本型のように真言の意味までは記されていない。

前節の 天台・真言混合型で説明したように、本型の即位法には、「天皇」を日本地理上の空間に位置づけている東州宝都領・西州宝都領・南州宝都領・北州宝都領(以上が、五種印)や、西海道・東山道・南海道・東海道・北陸道・山陽道・山陰道(以上が、七道_{海印})なども登場している。

本型の即位印明は、平安京ではなく「日本」という觀念的な国土に天皇の所在を獲得し、「持_{財宝}」「除_{障礙}」「開_{榮花}」という運命を兼ね備えた「天皇」を創出したといえる。しかし、他の即位法の印明が相互に関連し合うことはなかった。

勸修寺型

本型の即位法は、智拳印のみで、明は不明とする説と、「_ま」(ポロン)とする説がある。

前節 勸修寺流で翻刻した観智院 1「御即位印事」の史料の中で、勸修寺流の僧栄海は、智拳印の意味について、「灌頂_輪王七宝灌頂云々、智拳印八金_輪 印也」と説明しているが、資料に明の説明はない。南北朝以前に成立したとされる、釈迦の誕生から涅槃までが叙述された物語『釈迦如来八相次第』は、この「_輪王七宝」について次のように説明している。

輪王八七宝アリ、一二八輪宝、二二八如意宝、三二八宝女宝、四二八象宝、五二八馬宝、六二八主藏臣宝、七二八主兵宝也、一二八輪宝トハ、_輪轉輪聖王誕生シ玉フ時ハ、金輪王日ノ如光ヲ放テ、前現_ス

是金輪王也、(中略)金輪王八惣シテ四洲ヲ領シ、(中略)四洲ノ輪王、皆輪宝ヲ以、転輪王ノ名ヲ得タリ、輪宝ナケレハ名ケス、

つまり、本型に説明されている灌頂とは、転輪王(金輪王)の七宝を授かるためのものであることがわかる。従って、勤修寺流の即位印とは、七宝を得る金輪印としての智拳印であった。⁶⁾

この印は、前節で説明した観智院 4「即位大事」のEで、果宝が「即位印明^ハ者、大師令^レ授^レ良房卿^ニ之^ニ給、自爾以来藤家^ノ関白相承云々、勤修寺相承^ス此^ノ大事^ヲ、謂^ハ印^ハ智拳印^ハ智拳印明^也云々」と、明も併せて紹介し、「勤修寺伝尤殊勝、即位軌則可写輪王灌頂之故、智拳印^云珍重々々」という評価を下している。これは、果宝が勤修寺流法脈に連なる僧であったことと関連していると考えられる。

「^云」(ポロン)は、一字金輪印の明である。この明は、東寺型に分類した観智院 3「東寺御即位法次第」にも登場するが、「宝祚四海領掌^{金輪}」という性質のもので、智拳印の明としてではない。この点については、第三章第2節で説明する。

本型の即位法は、「天皇」の条件が輪王にあるというもので、この輪王の資格は、勤修寺流の即位法によって獲得できる、というものである。換言すれば、天皇としての資格の前提が輪王のみにおかれ、それ以上の尊格の拡がりをもっていない。この点で、「中世神話」など、天皇の尊格を求め新たな地平を開拓し続ける、東寺型の即位法とは異なる。

以上、[○]の型の印明について説明した。即位印明は、被即位者である「天皇」の尊格や条件、時間や空間を規定する役割を担っていたが、即位印明の意味は、各即位法の中で完結していたといえる。

天皇が一人という前提に対し、複数存在した真言方即位法の伝持や蓄

積は、被即位者としての「天皇」の存在を、寺家が印明を介して握っていたことを示す。即位法の存在形態からみると、「天皇」は、必ずしも一種類の価値体系にもとづく王権保持者たる天皇ではなかったのである。

第三章 即位印明と「天皇」の所在

第1節 「天皇」の場と本地

即位法に説明されている「天皇」の所在空間は、被即位者を中心とする支配領域の確立を意味する。しかし、その領域は各即位法の中で一定していない。

第二章第1節の醍醐寺諸流型の項で説明したように、同じ醍醐寺という寺院であっても、醍醐寺が擁した法流によって、それぞれ異なる即位法の型や、即位印明が伝持されていた。この違いは、被即位者としての「天皇」の尊格の違い、ひいては真言密教界における王権に対する立場の違いに繋がっていく。

醍醐寺諸流型の即位法には、醍醐寺三寶院流地蔵院方の四海領掌印と明、醍醐寺金剛王院流に伝来する智拳印が登場している。また、醍醐寺諸流型の項には含まなかったが、東寺型の即位法は、醍醐寺三寶院流報恩院方に伝来した即位法である。従って本節と次節では、(一)三寶院流地蔵院方、(二)金剛王院流、(三)三寶院流報恩院方の即位印明を中心に分析し、被即位者の所在空間や支配領域について考察したい。

次に示すのは、醍醐寺三寶院流地蔵院方に伝持されていた即位法のうち、観智院 5(外題)「即位三寶院嫡々相承大事」、(内題)「四海領掌大事」の印明部分の説明である(以下、資料の翻刻に際しては、在り姿のま

ま引用し、返り点は付けず、適宜読点を付した。

() 醍醐寺三寶院流地藏院方

一印一明

印 金剛合掌、二中指立宝形、二水

二風立開、二大二小立叉、

明 天^レ地^ラ也

二中宝形^ハ玉躰、二水二風^ハ四衛、

所謂東夷南蛮西戎北狄在

帝王之四方^ニ、令衛護二大又^ハ天、

二小又^ハ地也、帝王在天地^ノ中間^ニ、

掌^{ツカサトル} 天地^ラ也、印如是、明^ハ天^レ地^ラ也、

台界、后妃、^ハ金界、帝王、^ハ天^レ地^ラ也、

歡喜院与金胎不二^一王后調和

^{スレハ}則歡喜適悦之義也、(後略)

右資料には、まず、四つの印契が説明されており、それぞれに対応する明が四つ記されている。次に、印と明に対応した被即位者である「天皇」の世界観と、その意味や立場が説明されている。この部分については既に別稿でも論じたが、^⑥両手両指による印契は、被即位者が位置する世界観を、形として目前に表すことができる機能を持っている。

すなわち、二中(左右中指)の「玉躰」を中心とする世界は、四方を「東夷南蛮西戎北狄」に囲まれている。しかし「四衛」の二水二風(左右の人差指・中指)が「玉躰」(左右中指)を護衛する、という形のものである。そして「玉躰」は、この二大(大親指)が表す「天」、二小(小指)が表す「地」の中間に位置し、この「天地」を掌握するのが「帝王」で

あるという。印契を形作る指の形が、被即位者の世界観を明確に表現している。また、これらの指一本一本の単位から、四海領掌印の印契(【図4】参照)の形の意味が判明する。この即位印は、諸尊を象徴する通常の意味での印契とは異なり、被即位者が即位した時点での世界観を表している。そして、明に対応する意味として、それぞれ「胎藏界」と「后妃」、「金剛界」と「帝王」、そして両者の「調和」が当てられている。

この即位法における「天皇」の所在地は、「天」、「地」、「中間」という空間と、「四衛」、「四方」という限定的な領域として表わされている。その空間領域には、両界曼荼羅に比定された「胎藏界」=「后妃」、「金剛界」=「帝王」が存在していると、中世の王権世界が構成されている。^⑥

次に示すのは、醍醐寺金剛王院流に伝持されていたと考えられる大覚寺 4「御即位印信」である(以下、資料の翻刻に際しては、在り姿のまま引用し、返り点は付けず、適宜読点を付した)。

() 醍醐寺金剛王院流

御即位印信

智拳印 無真言

口伝云、左手大指・中指・無名指・小指

是^ハ四州也、頭指^ハ四州^ノ衆生命風也、

右手^ハ国主也、常智拳印ノヤウ

左風^ニ右空^ヲ八不付、右風^ヲ付也、

仍国主^ノ命風^ヲ四州^ノ人民^ニ覆^ラ、

仁恵^ヲ衆生^ニ覆^テ国主^ノ人民^ニ慈^マ、

悲^ヲ可垂給印相也^ニ、^{ミタマ}

依願日房口伝記之、是意教
房説云々、(後略)

智拳印に対応する明が「無真言」であり、明のない印となっている。続いて「口伝云」として智拳印の印契の説明(【図3】参照)が次のように説明されている。すなわち、左の中指(親指)・中指・無名指(薬指)・小指の四本の指が「四州」を、頭指(人差指)は、「衆生命」を、右手は「国主」を意味するという。印契によって世界を形作る指の形としての智拳印に、被即位者が即位した時点の、「天皇」を中心とする世界観が凝縮されているといえる。また、本即位法の全世界は、「四州」という空間であり、そこに、「国主」、「人民」、「衆生」という三つの身分が構成されているという。

以上の() () の即位法は、観念的な日本の国土上に「天皇」の所在領域が説明されており、その世界構成はシンプルである。次節で分析するが、天皇の始源を説明する 東寺型に分類した() () 醍醐寺三寶院流報恩院方の即位法とは異なる。また、() () の即位法に描かれている「天皇」の世界観は、即位法の世界でのみ完結しているものではなく、中世の国土観と関わり合うものである。

小野流の成尊(一〇二一―七四)が記した『真言付法纂要抄』¹¹『小野纂要抄』、『付法纂要抄』¹²は、大日如来から空海までの真言八祖の行状を説明したもので、康平三年(一〇六〇)に、即位前の後三条天皇の令旨によって撰されたものである。¹³次に引用した一文は、地理上の日本の国土を「大日本国」(大日如来の本国)として位置づけているものである。¹⁴

抑於「瞻部州八萬四千聚落之中」、唯陽谷内盛「秘密教」事、昔威光普

薩^{摩利支天、即大日化身也}常居「日宮」除「阿修羅王難」、今遍照金剛、鎮住「日域」增「金輪聖王福」矣、神号天照尊、邦名^{大天}日本国乎、自然理、自然名、職此之由矣云々、

後三条天皇は、右資料の成立の八年後、治暦四年(一〇六八)、太政官庁で即位儀礼を行っている。この時初めて、太政官庁で即位儀礼が行われた。また、護持僧であった成尊によって印明を伝授され、即位儀礼で初めて天皇の即位灌頂を行った天皇とされている。成尊は、仏教三國のうち、「粟散辺土」の日本を、逆説的な意味で「大日本国」という概念で把握していた。これは、護持僧として天皇を護持していく上で、真言密教界を中心とする「日本」に、印明を修す「天皇」の場(配置)を求めた結果としても考えられる。

中世に入り、「大日本国」としての日本国土の把握は、更に解釈が進む。しかし、即位法の中心は、依然として「天皇」にあり、大日如来の本国である「大日本国」は、「天皇」を中心として存在していた。

() () で説明した「天皇」の支配領域には、密教的宇宙観である金剛界や胎藏界は登場せず、「天皇」の修す印契が、大日如来を示す智拳印となっている。天皇が大日如来と同一であるという説は、通常、天照大神と大日如来を同一とする説を媒介としていた。天照大神・大日如来を同一とする説の初出は、『大神宮諸雜事記』(以下『諸雜事記』と称す)である。

すなわち、天平十四年(七四二)十一月三日、天皇の御願寺建立の宣旨により、右大臣橘諸兄が勅使として伊勢神宮へ参拝した後、「同十一月十一日夜中令^三示現^給布^布、天皇之御前^上玉女座、即放金色光^天宣、本朝^和神国也、可^下奉^レ欽^二仰^一神明^給上^也、而日輪者大日如来也、本地者廬舎那仏也」と、聖武天皇の前に玉女(天照大神)が現れ、「日輪(天照

大神」と大日如来と廬舎那仏」の同体を示現したという部分である。^⑧

『諸雜事記』の成立時期については諸々あるが、これらの内容は後三条天皇の頃には成立していたとされ、平安末期には、天照大神「大日如来の同体説は完成していたとされている。^⑨

従って、即位灌頂が初めて行われたといわれている後三条天皇の時代には、真言密教によって「天皇」の存在領域である「大日本国」と、「大日如来」や「天照大神」が天皇の本地、すなわち「天皇」の尊格として成立していた。また、これらは「両部神道」や「伊勢神道」といった概念によって各々捉えられ、神代々古代の天皇や伊勢神宮が、真言密教を中心とする世界観の中に仮構されていた。そして、その地平には、真言密教界における天照大神の系譜を主体とする「中世神話」が存在していたと考えられる。

真言方即位法には、全て即位を前提とした「天皇」や、理念的であっても必要とした「天皇」の存在世界が描かれている。中世の天皇とは、言説の中で、天皇の姿が次々と探求されていく存在でもあった。

第2節 「中世神話」と即位法

次に示すのは、第二章第1節 東寺型に分類した観智院 3「東寺御即位法次第」の後半部分である（以下、資料の翻刻に際しては、在り姿のまま引用し、返り点は付けず、適宜読点を付した）。

() 醍醐寺三寶院流報恩方

此三印二明ノ中ニ金剛薩埵ノ印明ト智拳

印ト吒天明トハ、大師請来ヨリ加ナリ之ヲ、四海

領掌ノ一印ハ、天照大神在之、明ハ無シ之、

只物ヲ帰依スル意也、故両手ヲ以テ、左右、

肩ニ懸タル意ハ重キ物ヲ肩ニ懸テ持ッ

輕物ヲ手懐ニ中ニ持ッ大神ノ恩徳深キ故

荷ヒ負ク義也、

宝祚四海領掌 金輪

赤合掌 赤右手懸 赤左手懸

赤合掌 赤右肩 赤左肩

赤合掌 赤右肩 赤左肩

次誦偈讚 合掌

我本秘密大日尊

大日金輪觀世音

觀音心化日天子

日天垂跡名日神

此界能救大慈尊

所以示現天照王

印明の口伝を示す右の資料は、それぞれの印に対する神話的起源を説明しているものである。すなわち、本即位法に登場している「三印二明」の即位印明のうち、「金剛薩埵印明」、「智拳印」、「吒天明」は弘法大師空海が請来し、「四海領掌印」は「天照大神」の頃から存在していたという。つまり、神代から古代の間にこの印明が成立したという説明である。更に、四海領掌印としての所作の意味を「大神ノ恩徳深キ」と、天照大神の「恩徳」を一身に受けているものとして捉えている。そして、「宝祚四海領掌 金輪」と、皇位を意味する四海領掌印の明として、一字金輪印の明である「赤」(ボロン)が当てられ、四海領掌の印契を示す所作が割注として記されている。^⑩

次いで誦される偈讚には、即位する「天皇」の尊格が成立するまでの、神仏としての尊格の変遷が詠われている。すなわち、大日尊 大日金輪

観世音 観音が応化し、日天子となる。日天子が垂迹して日神となり、大慈尊としてこの世界を救い、天照大神としてこの世界に示現する、というものである。法身の大日尊から、報身の天照大神、そして応身としての被即位者である「天皇」の本地について説明されている。

この偈讚は、本即位法のみ用いられたものではなく、『長谷寺密奏記』や『天照大神口決』の「御託宣文」にも登場しており、伊勢神宮の参詣によって、アマテラスの本地を会得した際に用いられた託宣や霊告と同様のものである。

この東寺型に分類された即位法は、「天皇」の所在世界が表わされている() () の即位法や、即位印明とは異なる。特に、本即位法と他の即位法との違いは、金剛薩埵の印明が本即位法に登場している点である。金剛薩埵とは、真言八祖のうちの第二祖であり、大日如来から密教を相承した人物である。

たとえば、正中二年(一一三二)に成立した『塵滴問答』には、天照大神と金剛薩埵が次のように関係付けられている。

天照太神ノ岩戸ニ隠給事シト云ルハ、南天塔ノ中ニ金剛薩埵定観シ給シ事也、龍猛菩薩ノ鉄塔ヲ開ト云ルハ、諸神集テ天岩戸ヲ開シ事也、

この資料では、天岩戸における天照大神と、南インドの天(鉄)塔における金剛薩埵が重ねられ、さらに、金剛薩埵の弟子の龍猛が鉄塔を開き金剛薩埵に密教の教えを伝授した場面が、天の岩屋戸開きの場面に重ねられている。

真言密教を日本に請来した空海は、龍猛について、「上遊四王自在処、下海中龍宮、誦持所有一切法門、遂乃入南天鉄塔中、親授金剛

薩埵灌頂、誦持秘密最上曼荼羅教一流二伝人間」と、上界・下界に秘蔵の大乗經典の一切を「誦持」し、南インドの鉄塔で金剛薩埵から灌頂を授かり、密教を「人間」に「流伝」した人物であると説明している。龍猛は、極めて架空的な要素の強い存在とされているが、真言密教を人間界に広めたという点で、真言密教界では真言八祖のうちの二祖に数えられていた。

従って、醍醐寺三寶院流報恩院方の即位印明のモチーフには、南鉄塔の「金剛薩埵」を示す「外五古印」、天照大神と空海の共作とされ、神代と古代を連結させた「四海領掌印」、そして、仏から神へと変遷した「天皇」の歴史が生成されていた。

以上、第1節と第2節を通じ、醍醐寺の法流である() () 醍醐寺三寶院流地蔵院方、() 金剛王院流、() 三寶院流報恩院方に伝持された即位印明について考察した。

即位印は、即位を行う「天皇」の存在意義や所在世界を決定する、重要な意味をもっている。その点で、即位印とは、特定の諸尊を象徴する一回的な印契とは異なり、多元的に「天皇」を表現するのに最適な媒体であった。

第3節 即位法と三国の王権

真言方即位法の口伝には、即位法の由来や相伝の経緯などが説明されている。口伝は、「天皇」の尊格を示す即位印明とは異なり、個々の即位法の由緒を主張する機能を担っている。従って、口伝を分析することにより、その即位法自体の思想的基盤を読みとることができる。

即位法の口伝は、即位印明の内容と連動する時間的・空間的な説明が多い。これらは多く「中世神話」の世界と連続していくものである。し

かし、即位印明を「日本」以外の皇帝も相伝していたとする口伝がいくつか存在する。

次に示す【資料1】【資料2】は、「月氏」と「漢朝」の皇帝が即位印明を伝授し、日本の「天皇」に相伝したという口伝部分の引用である（以下、資料の翻刻に際しては、在り姿のまま引用し、返り点は付けず、適宜読点を付した）。

【資料1】仁和寺 1「四海領掌法東寺」

口伝

右行法者、吾朝、自天照宮始、代々人王、同殿同床而為一人相承之秘法、授受于今無差、月氏淨飯大王行之、漢周穆王行之、日本祇天皇代々行之、秘密最上之秘密甚深也、

【資料2】醍醐寺 2「東寺御即位法記」

右此法者、從天照太神初ヲ代々国王同殿同床ニテ為一人相承之秘法授リ畢テ无差別、月氏ニ淨飯大王漢土ニ周穆國 秘事 最上ノ深秘也、不加輒他見、穴賢々々
大永八年戊（子） 月一日授与
（三種神器權大）
僧都法印長慶示之、

【資料1】、【資料2】は、東寺型に分類した即位法の口伝部分である。

【資料1】は、仁和寺に伝来した文書で、永正十年（一五二三）九月十二日、行慶から行與へ授与された神道灌頂の印信、三十二通のうちの一

一通である。また、【資料2】は、大永八年（一五二八）六月一日、授与されたものである。本資料が収められている『醍醐寺文書』には、この資料と同年月日で長慶から海運に授与された聖教が他に十通存在しており、それらは、いずれも神道灌頂関係の印信や口伝である。従って、東寺型に分類した即位法のうち【資料1】や【資料2】の即位法は、神道灌頂に関わる複数の印信のうちの一通分であることがわかる。

【資料1】は、まず「吾朝」の相伝が説明されている。すなわち、即位印明の伝授は、天照大神に始まり、代々の人間の王が「同殿同床」し、一人で秘法の印明を相承し続けているという。大嘗祭の鎮魂における真床追衾に身を横たえた天皇を想起させる相伝の場面である。続いて、「月氏」の「淨飯大王」と「漢（土）」の「周」の「穆王」が同様に即位印明を相伝していたと記されている。月氏は、インド西北から中央アジア地域を指し、日本ではインドと認識されていた。淨飯大王とは、仏滅前に没した釈迦族の王で、悉達多（釈迦牟尼仏の出家前の名称）と難陀の父である。また、周の穆王とは、天台方即位法の本説とされている「穆王説話」と関連する王である。そして、最後に再び「日本祇天皇」が代々即位印明を修していた旨が記されている。【資料2】も、【資料1】と同様に、「吾朝」「月氏」「漢土」の三国の王が、即位印明を伝授する旨が記されている。

前章までに説明したように、東寺型の即位法の「天皇」は、大日如来から天照大神を経た尊格であり、金剛薩埵印、智拳印、四海領掌印（三印二明一所作）を結びという内容のものであった。

右に挙げた資料には、「天皇」の尊格を示す印明の内容と、口伝部分には、この即位法を伝持していた地域が仏教三国（「月氏」「漢土」「吾朝」）である旨と、各国の皇帝や王も代々印明を伝授していた旨が記されている。また他にも、日本以外で王の即位灌頂が行われていたと主張してい

る即位法の口伝には、「本朝之風儀ハ撰録家必奉レ授レ之ヲ来也云々」(観智院5)や、「唐朝ノ不空三藏奉レ授ニ玄宗之ニ」(観智院7)などと記されているものが存在している。

仏教にもとづく「日本」の国土観念は、平安時代中末期以降、「日本」が、釈迦の生まれたインドから遠く離れた「辺土」であるという辺土観と、永承七年(一〇五二)から始まった末法思想とが組み合わさった末法・辺土観、そして、中国に対する政治的な辺土観とが融合した、二重の辺土意識によって成立していた。かかる天竺を中心とする世界像は、現実の外交や支配関係と関係なく絶対的なものであった。しかし、真言密教では、日本を密教流布の勝地とする逆説的な国土観として、日本を「大日如来」の「本国」と捉える、「大日本国」の説などが形成された。

東寺型の即位法は、仏教三国における「大日本国」の「日本」の概念を布石とした「中世神話」と、即位印明の世界観が融合しているものである。そして、「吾朝」の「天皇」は、月氏や周の王と対峙する位置に置かれ、その所在領域は、時間的・空間的・神話的・立場的にも拡大していったといえる。

即位儀礼における広義の神話的背景には、王権の始源であるホノニニギが「高天の原」から地上に降臨し、皇御孫(皇孫)となった「天孫降臨」の神話がある。桜井好朗氏によると、これは、大嘗祭で天皇がホノニニギを演じ、「現つ神」となると解されるものであり、狭義の即位儀礼には、「天孫降臨それ自体を示す秘儀は見つからなかった」とされている。そして、「天孫降臨」の神話は、天皇が君主でありつつ「現つ神」として「瑞穂の国」を支配する、王権と国家の在り方の根拠として捉えられている。

真言方即位法では、神代から現在の「天皇」に至るまでの王権神話として、密教と神祇祭祀が共有できる中世王権の始源、それと共に、天皇

が修す即位印明に「天孫降臨」の時空間をも凝縮させ、新たな「天皇」の尊格が創出されていたのである。

おわりに

真言方即位法における「天皇」の存在や概念は、必ず即位印明を通じて表現されていた。そして、真言方即位法の本質は、実在の天皇を想定し、「天皇」の尊格を印明と口伝によって出現させるものであったと考えられる。

本稿では、東寺観智院に伝来した即位法を中心とする真言方即位法を、形式や伝来の別によって 東寺型、天台・真言混合型、醍醐寺諸流型、勸修寺流型に分け、各印明の性質を検討した。この型分類は、印明の性質を解読するために行ったものであり、それ自体が目的ではない。型分類の結果、各型ごとに即位印明の種類や意味が異なっており、真言密教という枠組内で、印明の種類が統一されていなかったことが判明した。寺家に伝持された即位法の背景を捉える上で、真言方と天台方の分別は有効である。しかし、即位法を、天皇の尊格を規定した王権観として捉えるためには、さらに即位印明の別による分類が必要であると考えられる。

即位印明で表される「天皇」の立場や世界観は、即位灌頂を行う以前の天皇には備わっていない。即位印明による王権観は、実体に即せば架空のものであった。しかし、代替わり毎に行われる即位儀礼の場が修法の舞台にされていた真言方即位法は、即位印明による新たな中世「天皇」としての尊格を、即位する天皇に付与する構造を孕んだ修法であったと考えられる。その構造は実体として表にできるものではない。本稿で考察したように、真言方即位法における即位印明のバックボーンには、仏教

界で生成された国家観や国土観があった。印明による「天皇」の尊格は、これらの時空間を探索するかのように縦横し、形成されていた。そして、その地平は、擬似的な内裏や大極殿を介して、中世の言説的世界観の共有媒体である「中世神話」に連続していた。

このような真言方即位法の印明に、長大な時間的スパンと広大な世界観が営まれた基底には、やはり、仏教寺院が言説の舞台として存在していた。その目的は、寺家権門の存立とも密接に関わっていたと考えられる。しかし、真言方即位法の問題は、密教の成熟性や修法の新奇性といった側面のみならず、寺家によって構想された、新たな中世の「天皇」に対する、複数の王権観として解く意味があると考えられる。

丸山静氏の「馬頭観音」には、次のような一節がある。

季節の循環とは違つが、社会上の変革の場合にも、循環に似たような、既成秩序による巻き返しや、後戻りということが起こる。(中略) 人間的次元、歴史的なるもの (historicity) そのものともいふべき、このような両義性 (引用者注参照) は、やがて「神」か「人」の二元論がふたたび勢いをもり返すと、その深い真意が忘れられて、それが柳田のような「人神」の管理に移されると、「実盛」はすなわち「サノボリ」で、田植えの神が天へ「還り行くことではあるまいか」(「毛坊主考」)と解釈され、「サエノカミ」は、外敵の見張り番として、永遠に村はずれの辻に立たされることになる。しかし、それと同時に、「集合的なるもの」(collectivity)の契機もまた見失われ、氏神、同族的祖霊のなかに「公共性」の根拠を見出さねばならぬという、曖昧な (equivoque) 根拠のうえに、嘗々として神学の建立にいそまなければならないということになる。おもつに、わが古代から中世への変革期とは、「人」と「神」との二元論が根底からぐらつき、崩壊に瀕した時期である。八幡信仰以来の御霊信仰

の流行とは、この二元論をのり超えて、より本質的な「聖なるもの」(le sacre)を追及する運動の連続であったとみることでもでき、熊野はなぜか、たえずこの運動の先頭に立っていた。

引用者注

この「両義性」とは、本文に「正月神」として迎えられていた「半人・半馬」の怪物たちは、「悪疫・悪霊」として送り出され、焼き払われる。この出現するものの両義性 (ambiguity)、「中有」の性格を、わが『実盛送り』ほどよく伝承しているものがあるだろうか、或いは、「この世のものでもなければあの世のものでもない、生きていてもなければ死んでいるでもない、まさにそれはあの『中有』的存在」と説明されている。

真言方即位法の意義を、無理に、権門体制国家における顕密仏教に置き換えることは、即位法の天皇の尊格が「嘗々として神学の建立」に組まれることにつながる。

丸山氏の概念を借りるならば、真言方即位法とは、内裏に場を失った変革期の天皇が、即位儀礼と即位印明を経た仏神身の尊格として、より本質的な「聖なるもの」を王権として身にまとう、いわば、仏教界における王権の時空間を操作する、修法の装置であった。すなわち、即位儀礼の際、高御座に昇った天皇を本尊とする密教修法、それが真言方即位法である。

注

① 速水侑「院政期における秘密修法」、『平安貴族社会と仏教』吉川弘文館、一九七五、上川通夫「院政と真言密教」(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』勉誠社、一九九八)。

- ② この点については、即位法に関する旧稿の論考とあわせて適宜言及していく。松本郁代（a）、「中世東寺をめぐる歴史叙述と王権神話」弘法大師と東寺即位法の可能性」（『日本文学』五七九、二〇〇一）、同（b）「真言密教界における「帝王」の位相 真言方即位法をめぐる」（『日本文学』六〇八、二〇〇四）、同（c）「醍醐寺三宝院流即位法と王統の分立」（『佛教学』二八、二〇〇四）。以下、注では各論文を（a）（b）（c）と略称する。尚、『後光明照院白記（道平公記）』元亨四年（一二三二）五月三日条には、後醍醐天皇が参内した二条道平に対し、「即位秘印事、代々相伝歟、又僧家説歟、如何」という疑問を發しており、公家と寺家の即位印明が実際の天皇に認識されていたことを示している。（『国文学研究資料館文献資料部 調査報告書』二二、二〇〇一）所収。本史料は小川剛生氏より提供を受けた。
- ③ 伊藤正義「慈童説話考」（『国語国文』五五五、一九八一）。
- ④ 伊藤正義「慈童説話考」（前掲中注③論文）、阿部泰郎「慈童説話の形成 天台方即位法をめぐる」（『国語国文』六〇〇、六〇一、一九八四）、同「入鹿」の成立」（『藝能史研究』六九、一九〇）同「大織冠の成立」（『幸若舞研究』四、一九八六、三弥井書店）。
- ⑤ 平雅行「中世仏教の成立と展開」（『中世日本の社会と仏教』塙書房、一九九二、一九八四初出）、上川通夫「中世の即位儀礼と仏教」（『天皇代替わり儀式の歴史的展開』柏書房、一九八九、一九八七初出）。また、撰関家（二条家）による即位印明伝授の実体を史料に即して証明した論考ものに、橋本政宣「即位灌頂と二条家」（『近世公家社会の研究』吉川弘文館、二〇〇三、一九九八初出）がある。
- ⑥ 例えば「中世神話」に類する「中世神道」の言説群に対する黒田氏の説に関して、近代における「神道史」批判の延長線上に中世神道を措かれているが、その結果、「第一義的に顕密主義を捉え、神道説の自律性・独自性を全否定されている」との指摘がある。西山克「中世神道」論のための覚書」（『神道大系』月報一一六、一九九三）。
- ⑦ 阿部泰郎「中世王権と中世日本紀」（『日本文学』三四 五、一九八五）、同「宝珠と王権」（『岩波講座東洋思想』16 日本思想2』岩波書店、一九八九）、山本ひさ子「幼主と玉女」（『月刊百科』三二三、一九八九）。

- 同「異類と双身」（『変成譜』春秋社、一九九三、初出一九九〇）、桜井好朗「北畠親房と即位灌頂」（『儀礼国家の解体』吉川弘文館、一九九〇）、小川剛生「即位灌頂と撰関家 二条家の「天子御灌頂」の歴史」（『三田国文』二五、一九九七）など。
- ⑧ 権門体制論、顕密体制論については、黒田俊雄「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、一九七五、初出一九九四）。
- ⑨ 「仏教三国」についての概念は、松本郁代「真言八祖像の成立と弘法大師信仰 空海御影と「仏教三国」をめぐる」（『立命館史学』二二三、二〇〇二）で説明した。当該論文では、真言密教の伝来がインド・中国を経ているのに対し、真言宗は日本で空海が開宗した点で、天台宗のように、中国やインドに宗としての聖地を持たないことを論じた。しかし、平安時代以降、真言宗が世俗権力と関わりを持つためには、「仏教三国」をバックボーンとした宗の権威が必要であったことから、日本真言宗は、金剛智（南インドで密教を伝授し、中国唐に渡り密教を定着させたといわれる）を第一祖とする真言八祖像を真言宗の伝燈系譜に位置づけ、日本真言宗がインドに源流する宗派であることを諸儀礼に導入し、対外的な宗の権威を保つ構造を作り上げていった点を指摘した。
- ⑩ 仏教三国観に関する論者は数多くあるため、本文の中で直接関わったものを適宜指摘するに留めたい。
- ⑪ 即位灌頂を初めて行った天皇として、後三条天皇が挙げられている。その根拠は、大江匡房記『後三条院御即位記』に「又（後）三条院即位時、自「小安殿端」笏歩行云々、今度不_レ然、主上此間結_レ手、如_二大日如来即智拳印_一」と記されている部分である。上川通夫（前掲注⑤論文）では、「この記事から、即位灌頂が行われたと断定して解釈することには、やや無理があるように思われる」と、後三条天皇の即位灌頂を裏付ける史料の根拠が弱い点を挙げ、伏見天皇以降の即位灌頂を史実として認め、天皇の即位灌頂の定着性という意味でこの論を退けている。この点に関しては賛否両論ある。この背景には、思想的側面に重きを置くか、史料に即した実証に重点を置くかで意見が分かれているといえる。上川氏の発表後、即位灌頂に関する研究は、史料の発見もあり飛躍的に進んだ

め、本稿では、天皇の即位灌頂の定着は、伏見天皇以降と認識し、天皇による初めての即位灌頂は、次第として正式なものでなかったとしても、後三条天皇が行ったと認識している。後三条天皇から伏見天皇までの間は、行われたり行われなかったりの時期と判断する。

⑫ 土山泰弘『アタルヴァ・ヴェータ』の即位儀礼 AV.4.8 (『印度哲学仏教学』、一九八八) 参照。

⑬ 土山氏が前掲論文で紹介されている、即位する王に対し唱える賛歌の内容は、次の通り(AV.は『アタルヴァ・ヴェータ』の略)。まず、王に対する灌頂のためのマントラは、「虚栄あるいは(また)大地にて乳を愉しむ(乳と合一せる)天界の水、それらすべての水の(光)光輝をもって、汝に対して私は注ぎかけらる(AV.4.8.5)」、汝に対して光輝をもつて注ぎかけた、天界の水、乳に富む(水)を(天界の乳とともに)。サヴァトリは汝を友誼を育む者(国王を育む者)となさんことを(AV.4.8.6)というもの。このマントラは、頭の頂に水を灌ぐ密教の灌頂儀礼につながる内容と考えられる。

また、王が虎の皮に登る際の賛歌は、虎の皮を敷いた祭主の座に王が近づいた際、或いは座った王に対し唱えるものであるという。これは、「虎皮の上で虎として、汝は偉大なる方処を闊歩すべし(拡げるべし)。すべての人民は汝を待望すべし。天界の水、乳に富む(水)を(汝より王国が失われることなかれ)」(AV.4.8.4)というもの。

⑭ 例えば、中国唐の皇帝(玄宗・肃宗・代宗)の代では、密教が護国宗教とされ、不空や惠果が重用されたが、即位儀礼とは別次元の問題であったと考えられる。

⑮ 玄宗皇帝の生きていた唐代では、「天子即位」と「皇帝即位」という二次にわたる即位儀礼が確立されていた。これらの即位式は、前皇帝の柩の前で皇后・皇太子・百官が「殯」の礼を行った後に行われるもので、まず、喪服の姿の皇太子が柩前で「天子位」に即く。これは「凶礼」としての「天子即位」である。そして吉服に着替した後、「冊(策)」を読み、「璽綬」の伝授が行われ、「皇帝位」に即く。これは「嘉礼」としての「皇帝即位」であるという。そして、「冊(策)」(任命)するという意味の「冊文」が、当時の「君臣」関係に直結しており、この君臣関係を通

じ、君主と天、君主と人民との間の関係が規定されたといわれている。尾形勇「中国の即位儀礼」(『東アジア世界における日本古代史講座』第九巻、学生社、一九八二)参照。

⑯ 三島京子「日本古代における天皇の即位儀礼 特に日中比較を中心に」(『寧楽史苑』四〇、一九九五)参照。

⑰ 尾形勇「中国の即位儀礼」(前掲注⑮、本文注四一)には、「周代の「天子」と漢以降の「天子」、また周の「王」とのちの「皇帝」とを、そのまま等置できないが、漢以降の「天子」もまた「天命」に直接かわるより神秘的存在であり、一方の「皇帝」は地上の人民の上に君臨するもの」と説明されている。

⑱ 好並隆司「秦漢時代の天子と皇帝」(『紀要』岡山女子短期大学、一九九七)参照。

⑲ 天皇号に関する論考は多くあるが、日本における天皇の異称の問題についてはあまり議論されていない。松本(b)論文では、「公式例」平出条、『雑筆要集』など、公的な文書と、即位法など寺家文書に登場する天皇号の違いについて少し触れているが、国政上の天皇と寺家の天皇と異なる位相にある、という指摘に留まっている。

⑳ 古瀬奈津子「儀式における唐礼の継受」(『日本古代王権と儀式』吉川弘文館、一九九八)、藤森健太郎「平安期即位儀礼の論理と特質」(『古代天皇の即位儀礼』吉川弘文館、二〇〇〇、一九九四初出)参照。

㉑ 岡田精司「大王就任儀礼の原形とその展開」(『古代祭祀の史的研究』塙書房、一九九二、一九七八初出)参照。

㉒ 『神道大系・朝儀祭祀編五・踐祚大嘗祭』所収。

㉓ 和田萃「タカミクラ 朝賀・即位式をめぐって」(『日本政治社会史研究』上、塙書房、一九八七、二五三―二五四頁)参照。七世紀中頃から八世紀において天皇が大極殿へ出御したのは、即位式の他に、朝賀、諸蕃使の上表、献物などで、その際には必ず高御座が臨時に敷設された。大極殿の高御座は、平安京における天皇の存在を対外的に示す上でも重要な役割を果たしていた。

㉔ 大極殿で行われた平安時代の儀式史料については、『大極殿関係史料(稿)』(一)儀式書編(奈良文化財研究所、二〇〇三)を参照した。なお、

本史料は、山本崇氏から提供を受けた。即位儀礼については、以下、加茂正典『儀式』からみた平安期の天皇即位儀礼 踐祚儀・即位式・大嘗祭（『日本古代即位儀礼史の研究』思文閣出版、一九九九、一九八五初出）を参照した。

②⑤ この辺の事情については、橋本義彦「即位儀礼の沿革」（『日本古代の儀礼と典籍』青史出版、一九九九、初出一九八八）参照。

②⑥ 『大乘院寺社雑事記』文明十一年十月十九日条。なお、本史料は、下坂守氏が二〇〇三年十一月に行われた立命館大学史学会の記念講演「応仁文明の乱と都市・京都」の際に提示された、乱による京都の変貌に関する史料である。

②⑦ この点は、橋本義彦「里内裏沿革考」（『平安貴族』平凡社、一九八六、一九八一初出）、村井康彦・瀧浪貞子「中世の内裏」（『京都御所の成立』（財団法人陽明文庫編『記録文書篇別輯宮城図』第五章、第六章、一九九六）、古瀬奈津子「天皇と都市空間」（網野善彦他編『天皇と王権を考える』第八巻、岩波書店、二〇〇二）参照。

②⑧ 東寺観智院金剛蔵聖教一八四一文一五〇号。

②⑨ 大覚寺聖教八一六（一）の校異は、『御即位水水』（観智院金剛蔵聖教一八四一六九号）による。また、の注は、引用者が参考として付した。なお、仮名や送り仮名の校異は省いた。

③⑩ 公家が束帯姿で印明を伝授していたことについて、例えば、明応九年（一五〇〇）、九条政基が危急のため子息の尚経に即位灌頂の印等を伝授した際の記録には、「次第等見彼秘書、予従一昨日結齋、彼書云、父子相承之時互束帯（云々）」（『後慈眼院殿記』明応九年六月廿日条）や、宝永七年（一七二〇）中御門天皇即位の際に、二条綱平の嫡子権大納言吉忠が印明伝授を行った際、「二条大納言（吉忠公）、着束帯奉授之云々」（『基長卿記』宝永七年十一月十一日条）とある例や、二条齊信が軽服中のため、仁孝天皇の即位儀礼の前日、即位印明を天皇に伝授するため、「着束帯、（神皇正統記、細地平稿、無文九編）参内」という一文がある。（両史料とも橋本政宣前掲注⑤論文より。後者史料は、文書58 文化十四年（一一八七）九月二十日条、「二条齊信即位灌頂御伝授忘備記」より。）

③⑪ 藤森健太郎氏によると、「君主南面・臣下北面」とは、「対面の関係を

軸にした君主関係」を表現するものであり、この軸は、大内裏の中心軸であり、都城の中心軸である朱雀大路、更には宇宙の中心軸に連なるものであるとされる。「天皇即位儀礼の展開と変質」（前掲注②⑩書、二八五・二八六頁）参照。

③② 末松剛「即位式における撰関と母後の登壇」（『日本史研究』四七七、一九九九）参照。

③③ 『兵範記』仁安元年十一月十八日条。「二条院御即位記」にも「良屏風内敷円座一枚、為関白座」とある。

③④ 『山槐記』治承四年（一一七八）二月二十一日条。

③⑤ 撰関が壇上で天皇と対峙するケースは、「皇上撰政奉抱」の必要があった幼帝の場合、冠や笏を帳まで運ぶ際に対峙する形になる。即位儀礼において、即位印明伝授の場面はない。

③⑥ 元文三年（一七三八）十二月十六日付「桜町天皇宸翰」（二条宗基拝領）には、「即位灌頂の事ハ、朝廷の重事なり、後三条院即位の時、成尊法印さつたてまつる、これ始なり、そのうち代々帝王即位ありといへとも、此義なかりしに、伏見院即位の時、執柄二条師忠さつて候而、これより代々二条家の三授申さる、近衛・九条・たか司ミな家に伝来あり、（中略）しかれとも即位の節、執柄といへとも二条家のほかさつけらるゝ例八なし、まことに二条家理うむの事なり、後小松院御記に云、甚深口伝二条家外更にあるまじきよし、二条家規模たるへし」と、二条家による即位印明伝授が正統であると説明されている。（橋本政宣、前掲注⑤論文、所収 文書3 の史料）より。

③⑦ 三浦周行「即位次第」（『即位礼と大嘗祭』神社新報社、一九八七復刻、初出一九一四、一一八頁）には、「さて此天皇が高御座へ出御の為庭道を御徒歩になる時に妙な事が行はれた。それは御手に印を結ばれ、御口の中で真言を唱へ給ふといふので、所謂真言秘密であつたから、それを心得たものから御即位の禮以前、天皇に御伝授申上げたもので、これを御即位灌頂と申して居つた」と説明されている。

③⑧ 橋本政宣、前掲注⑤論文、所収 文書45 の史料より。切紙、一通。

③⑨ 橋本政宣、前掲注⑤論文、参照。

④⑩ 大江匡房が記した『後三条院御即位記』には、確かに後三条天皇が印

明を結んだ場面が記載されているが、同じく大江匡房『江家次第』即位の条には、説明されていない。

- ④1 加茂正典「奉翳女孺考」、『日本古代即位儀礼史の研究』思文閣出版、一九九九、一〇六頁）参照。

④2 これは、後三条天皇が即位の際に行った「如三大日如来即智拳印」(『後三条院御即位記』)という記録が大きく影響していると考えられる。

④3 撰関家や寺家は、「天皇」を不可欠とする家職を得ることによって、家の存続が図られた。中世の即位儀礼や即位法の成立は、このような文脈にも連続するものと考えられる。この点に関しては、松本(b)で言及している。又即位法に記されているタキニ天と各撰関家との関係を考える上で、「(九条家)近衛家」(中略)鎮守も当家八陀枳梶天ナリ、陽明八弁才天タルノ由、以下依「(九条家)閩及」(『後慈眼院殿御記』永正七年十月十日条)は、追究すべき問題の一文である。

④4 東寺観智院は、小野勤修寺流を継承した杲宝が創建した院家で、延文四年(一一五九)に上棟された。観智院伝来の聖教類は、南北朝時代の一世杲宝や二世賢宝を中心に収集され、経蔵の金剛蔵に収蔵された。東寺が真言宗の長として、真言密教の中心的立場にあつた南北朝～室町時代にかけて、観智院では、書写者の流派や相伝に関係なく収集や書写が行われたため、真言密教界で生成された聖教類はほとんど網羅されていると考えられる。京都府立総合資料館編「京都府古文書緊急調査報告東寺観智院金剛蔵聖教の概要」(京都府教育委員会、一九八六)、新見康子「観智院の歴史と美術」(東寺宝物館「東寺観智院の歴史と美術」東寺宝物館春期特別展、二〇〇三)参照。

④5 今回省いた即位法は、観智院 8「御即位大事」(観智院金剛蔵聖教別六一七)である。宿紙の折紙(縦三〇・五×横四五・〇)、包紙(縦二八・二×三九・五)には、後世の筆で、「御即位大事、亮恵 亮秀二代ノ奥書有之」とある。この即位法は、通常の撰関から天皇への伝授という手続きを踏まず、天皇から逆に公家や僧に対して即位印明の伝授(相承)が行われたものである。室町時代における公家間における天皇の有職故実の共有の在り方として、大変示唆的な資料であり、機会があれば資料紹介したい。もう一点は、「口伝普門品二句偈御即位法」(観智院金剛蔵

聖教一六八―二三)である。本資料は、天台方即位法の説話的本説である「慈童説話」と「穆王説話」が真言密教風にアレンジして解釈されている即位法で、大変貴重である。本文については、別稿を期したい。

④6 上島有「古代・中世の東寺」「教王護国寺」の歴史的考察」(『東寺の歴史と美術 新東宝記』東京美術、一九九六、十二―三十頁)には、東寺の呼称である教王護国寺と東寺について論考されている。

④7 『大神神社史料・三輪流神道篇』(大神神社史料編修委員会編)所収。山本ひろ子氏は、即位灌頂は天皇のみに与えられた特権的儀礼ではなく、各流派の神祇灌頂でも実修されていた、或いは、「天子にあらざる者が王位に即くための即位法」と、三輪流に登場する即位法を評している(『至高者たち 中世神学へ向けて』山折哲雄編『日本の神1神の起源』平凡社、一九九五、三三四―三三五頁)。

④8 本文は伊藤正義(前掲注③論文所収、資料十一)に一部を除き翻刻されている。

④9 松本(a)論文では、「両部神道」の世界観と連続する即位法の背景には、東寺の権力と権威が介在して成立していたと考察した。また、最近では「両部神道」を「真言神道」と言う場合もある。「中世神道」の中で、「伊勢神道」「度会氏や「唯一神道」「吉田氏は、担い手である組織と言説が一致しているのに対し、「両部神道」は、個々の「両部神道」的な言説と、それらを担う組織が、一致不一致に限らずに、一様に「両部神道」に分類されている状況にある。この辺は、門屋温「両部神道試論」『鼻帰書』の成立をめぐる「(『東洋の思想と宗教』一〇、一九九三、八〇―八六頁)参照。

⑤0 伊藤正義(前掲注③文)。

⑤1 伊藤正義(前掲注③論文所収、資料十三)に翻刻されている。

⑤2 この点は、松本(b)論文で説明した。

⑤3 伊藤正義氏によって中世日本紀の包括的な概念が提示されて以来、中世日本紀や中世神話などの諸言説と中世王権との密接な関係が解明されている(伊藤正義「中世日本紀の輪郭 太平記における卜部兼員説をめぐる」『文学』四〇、一九七二・一〇)、近年では、山本ひろ子『中世神話』(岩波書店、一九九八)によって「中世神話」という概念が提示

され、定着しつつある。

⑤4 この点は、松本(c)論文で説明した。

⑤5 『大覚寺聖教目録』第八函第六号(八七・八八頁)の奥書参照。

⑤6 以下、僧の人物比定は、築島裕「醍醐寺蔵本「伝法灌頂師資相承血脈」(『研究紀要』醍醐寺文化研究所、一九七八)参照。

⑤7 「伝法灌頂師資相承血脈」の索引には「顕日房」とあるが、血脈本文には「顕月房」と翻刻されている。前後で人物比定した僧の所属とかかの観心が同じであることから、顕日房を観心とした。

⑤8 のちに、即位印明伝授の家として二条家が登場するが、資料には、「二条殿御文書」が登場しているだけであり、この時点では、具体的に二条家に限定されていない。逆に、九条家だけを未相承と明記している点が疑問として残る。また、次に示す記事は、延文元年(一三五六)勸修寺慈尊院流栄海から嫡流俊然に伝授された『四巻鈔』中「帝王御即位印事」(内容は、勸修寺流正嫡相承の印信・口決法流血脈が集成されたもの)である。「若宮僧正信忠云、撰録家^二帝王御即位之印ト云^一相伝スル事アリ、二条殿ノ御文書ヲ宗慧法印ニ被^レ書ケル中^ニ、御即位^ハ印^ヲハ四海領掌^ノ印トナツク、彼^ハ智拳印ニテアリト申キ、九条禅定殿下ニモ尋申タリシカ未^レ被^レ仰云々」(『真言密教全書』三二)とあり、本文に翻刻した資料の前半と内容が酷似する(但し、即位法の記録が本文の資料では、「一条殿御文書」とあり、『四巻鈔』では、「二条殿御文書」となっている)。この他、小川剛生「即位灌頂と撰録家 一条家の「天子灌頂」の歴史」(前掲注⑦論文)では、同様の記事として栄海『印璽口伝』を紹介されている。

⑤9 九条家と勸修寺流との関係は、松本郁代「九条道家と真言密教」(『年中報中世史研究』二七、二〇〇二)で論じた。

⑥0 宗宝については、富田正弘「観智院宗宝の生涯にみる教学と寺役 中世東寺における院家と寺家」(『中世寺院史の研究』下、法蔵館、一九八八)参照。

⑥1 しかし、実賢の所属していた金剛王院流は、三寶院流や理性院流と座主職などをめぐって競合関係にあった法流である。特に本文で説明した「^一」の型にそのまま当てはまる印明が登場していない点からも、金剛王院流と競合関係にあった法流に相伝された即位印明は、この口伝に登

場していない可能性が大きい。また、実賢は、「泉宝記云、実賢時兼^テ被^レ習三寶院流^ニ故^ニ常金剛王院方^ノ三寶院^ト云也」(『醍醐寺新要録』)との記録があるように、三寶院流も相伝していた。

⑥2 両手、左・右の手、十指、五指、指の関節、掌、指先、親指と人差し指の間、左右の十指には多様な異称があり、それぞれに深い意味が込められている。この両手両指の組み合わせや置き方によって、様々な象徴を表すことができる。

⑥3 真言は、一字一文に無量の教法義理が総括されたもので、真言を念誦する者は、清浄円明を得て、広大な神験を顕現することができるという。

⑥4 松本俊彰「三輪流神道梵字の註疏・三輪流神梵字神呪真言蔵」(大神神社史料編修委員会編『大神神社史料』)記載の 731「金剛薩埵」・736「金剛薩埵(父母汀御即位)」の真言と一致する。

⑥5 この点は、松本(a)論文参照。

⑥6 松本俊彰(前掲書注④資料)記載の 280「子良大事(辰狐王菩薩)」の真言と一致する。

⑥7 この所作については、山本ひろ子氏が「両手と両肩を用いた、印に代わる所作であった。それは天照大神の重く深い「恩徳」を、肩に荷うことで帰依の志を表明するという一種の身振り言語」と説明されている。この修法は、「辰狐法」として、伊勢神宮外宮の御饌殿で子良が修していたものと同じである(「異類と双身」前掲注⑦書所収、三四二頁)。同氏は、即位法が天皇即位の実体を離れた点について、「シンプルな伊勢灌頂に始まる神祇灌頂は、複合的なイニシエーションへと成熟していく過程で、天皇の即位法もその一環に取り込んでいった。天皇ならぬ者が即位灌頂を修していたのである」(前掲注⑦書、三三四頁)と、解されている。また、伊勢が即位法と密接化する背景に、京に定住地を失った中世の天皇の「場」という問題が想起される。

⑥8 松本(a)論文参照。

⑥9 以下、諸尊の印明については、『密教大辞典』(法蔵館)を参考にした。ダキニ天の印契について「左掌を以て口を覆ひ、舌を之に触れ、入血を食ふ勢の如す」と説明されており、即位法に登場する印契とは異なる。また、天台宗の経本には、「吒枳尼天」の真言について「オン・ダキニハ

バラ・ギャティ・ソハカ」(六五二頁)とあり、「ダキニ」が真言に登場しているが、即位法のダキニの真言とは異なっている。

⑦⑥ 田中貴子「吒枳尼天と 王権」(『愛と外法の中世』、砂子屋書房、一九九三) 参照。

⑦⑦ 山本ひろ子「異類と双身」(前掲注⑦書、三四〇頁) 参照。

⑦⑧ 天台方即位法については、『神代秘決』所収「神代卷秘決法条天台御即位品第卅三」を参考とした。

⑦⑨ 『真福寺善本叢刊5・中世仏伝集』(臨川書店、二〇〇〇) 所収。

⑦⑩ 『釈迦如来八相次第』によると、輪王とは、「劫初転輪聖王在シキ、其命八万四千歳也、千人ノ太子在シキ、八万四千ノ大臣有リキ、其大臣八閻浮提ノ八万四千ノ国ノ王也」と説明されている。

⑦⑪ 松本(一) 論文参照。

⑦⑫ 例えば、「胎蔵界」后妃「梵」、「金剛界」帝王「毘」のモチーフについては、『塵滴問答』には、次のように説明されている。この資料については、伊藤聡「大日本国説について」(『日本文学』五〇七、二〇〇一)でも紹介されている。

男問云、吾国八海底二大日ノ印文トシテ始ル国也、密教相応スヘシト聞ルハ何様ナル事ソ哉、聖答云、此ノ「毘」字ノ形ニシテ、水生ノ跡也、自性清浄ニシテ、染着ナシ、「毘」字ハ、金剛界ノ大日ノ種子、水大輪ノ主タリ、万物ノ生長モ、水大ノ徳也、サレハ、脂字ヨリ始タル大地、「梵」字ノ大地ハ、胎蔵界ノ大日ノ種子、五大ノ内二ハ、地大輪ノ主真智ナリ、是故ニ、相応スト云フ、仍開レ国ヲ名付テ、大日本国ト云フ、

伊藤聡氏の解釈によると、「海底の印文は鍔字(毘)であり、その上に築かれた大地は阿字(梵)なるが故、胎金不二の密教相応の大日本国であると説明」、「鍔字は五大のうちの水大の種子、阿字が地大の種子でもある」とされる。

⑦⑬ 『大正新脩大藏經』 2433 所収。

⑦⑭ この『真言付法纂要抄』の一文は、「天照尊」「天照大神と、遍照金剛」「空海の同体説の初見資料ともいわれている。すなわち、古代天皇神話において皇祖神であった天照大神と真言宗祖師の空海が、「昔」過去

から、「今」現在に互る変化身として同一聖教の中に把握されていた。伊藤聡「天照大神・空海同體説を巡って 特に三寶院流を中心として」(『東洋の思想と宗教』十二、一九九五、一二一―一六頁)。

⑦⑮ 『群書類従』一、所収。

⑦⑯ 榎田良洪「両部曼荼羅思想の展開」(『真言密教成立過程の研究』第三章、山喜房書房、一九六四、二七八―二七九頁)に、『諸雜事記』の史的価値について説明している箇所があるが、「従来種々の学説が行われ、鎌倉時代に近い編纂で信を置くことが出来ないものとして、神道史家の否定的態度を聞く」と記されている。また西田長男氏などは、『諸雜事記』の成立後に加筆されたなど、内容ごとに成立は異なると分析されている(『日本神道史研究』中世編、講談社、一九七八、一五―四四頁)。

⑦⑰ 榎田良洪「両部曼荼羅思想の展開」(前掲注⑦書、二八〇頁) 参照。託宣は、天皇の勅により伊勢神宮へ赴いた人物によって語られているものである。しかしこれらの説が踏まえられ、中世には伊勢神宮と真言密教との関係が深く形成されていく。また、森田紀恵「中世の神仏と国土観」(『ヒストリア』一八三、二〇〇三)では、王権側から天皇を中心とする国土観が創出されたと論じられている。

⑦⑱ 一字金輪とは、仏菩薩の功德が全てこの一尊に収斂するものという意味から、「一字」と冠せられ、人中では最尊、人身では最高の頂であることを表すものとされ、尊格は大日金輪(「金剛界大日如来」と釈迦金輪(「胎蔵界大日如来」)である。多くは、金剛界大日如来が胎蔵の日輪三昧に住み、両部不二の法身が大日金輪が本尊とされるという。

⑦⑲ 「東寺御即位法」の記載と部分的に異なる箇所はあるが、『長谷寺密奏記』や『天照太神口決』の「御託宣文」にも次のような偈頌が登場する。

我身秘密大日尊 大日輪觀世音
觀音化現日天子 日天現名日神
法界能救大慈心 是名觀自在菩薩

阿部泰郎氏は、この「本地感得譚」について、「中心に位置するのは天照大神であり、その本地を知ろうと欲して参宮し示現を蒙る聖人の役割は媒介者として等しい」とされ、行基が伊勢神宮参詣を行った際に受けた託宣文の偈頌との相似を指摘されている。同氏「伊勢に参る聖と王」(今

- 谷明編『王権と神祇』思文閣出版、二〇〇二）参照。
- ⑧4 空海は弘仁十二年（八二一）『真言付法伝』で、第一祖大日如来、第二祖金剛薩埵、第三祖龍猛、第四祖龍智、第五祖金剛智、第六祖不空、第七祖惠果、第八祖善無畏、第九祖一行の略伝を記している。
- ⑧5 『続群書類従』三三上、所収。
- ⑧6 『真言付法伝』（弘法大師全集）第一輯、密教文化研究所、一九七八復刻より引用。訳は『弘法大師空海全集』第二巻、筑摩書房、一九八三）参照。
- ⑧7 この点は、松本「真言八祖像の成立と弘法大師信仰 空海御影と「仏教三国」をめぐる」（前掲注⑨論文）参照。
- ⑧8 永正十年（一五二三）の行慶から行與へ授与された聖教三十二通については、伊藤聡「神道印信」（『名古屋大学比較人文科学研究年報第二集・仁和寺資料【神道篇】神道灌頂印信』解題）に紹介されている。
- ⑧9 大永八年六月一日に長慶から海運に伝授された聖教は醍醐寺文書一〇三函にあり、以下の通り。但し【資料2】本文中には海運の名はない。「神道灌頂印信」（一通）、「神祇灌頂極秘印明」（一通）、「日本紀大事」（一通）、「神道血脈」（一通）、「内侍所三社大事」（一通）、「太神太祝」（一通）、「諸社口伝」（一通）、「日本二字口伝」（一通）、「太字神宮系図」（一通）、「両宮名字」（一通）、「天照太神御即位印信」（一通）の全十一通。『醍醐寺聖教目録』（四四・四五頁）参照。
- ⑨0 日本の真言宗がこの「仏教三国」という世界を、宗の根拠として重要視した理由については、松本「真言八祖像の成立と弘法大師信仰」（前掲注⑨論文）で説明した。
- ⑨1 世界における日本の自国意識が「辺土の小国」と位置づけられるようになったのは、延喜十七年（九一七）成立の『聖徳太子伝暦』で、太子を「粟散王」「小国儲君」と称している例が早いという。成沢光「国家意識と世界像をめぐる」（『政治の言葉 意味の歴史をめぐる』平凡社、一九八四、一三三頁）参照。
- ⑨2 日本と中国における宗教思想の関係については、末木文美士「仏教的世界観とエスノセントリズム」（『荒野泰典・石井正敏・村井章介編『アジアのなかの日本史』東京大学出版会、一九九三）所収を参照。

⑨3 このような国土観は、例えば、「国は小国なれとも、名を日域となつて、日をかたとれる国なり、唐土ひろしとまふせとも、震旦国となつて、ほしをかたとる国なり、天竺そのなたかけれと、月氏国となつて、月をかたとる国なりくには、大小にはよるへからず唯智恵こそほんにて有へけれ」（『笹野堅編『幸若舞曲集』「笛巻」所収）と、「仏教三国」を月・星・日に比定している説や、三光天子（月・星・日）による三国所生説がある。中世の王権世界を捉えるアイコンとして、「中世神話」の月・星・日がその一翼を担っていたと考えられる。

⑨4 桜井好朗「天孫降臨と大嘗祭」（『祭儀と注釈』吉川弘文館、一九九三）。

⑨5 丸山静「馬頭観音」（『熊野考』せりか書房、一九八七、九一〜九三頁）。王権を論じる上で、もう一度本書に立ち返ってみる必要があるとの御教示を、桜井好朗氏から受けた。

【付記】本稿は二〇〇四年度文部科学省科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による成果の一部である。

（日本学術振興会特別研究員）