



“Heian shoki tennô no seiken kôtai to kanjô girei (Early Heian Imperial Succession and Abhiseka Ritual)”

Citation

Abé, Ryuichi. 2010. Heian shoki tennô no seiken kôtai to kanjô girei (Early Heian Imperial Succession and Abhiseka Ritual), In Nara Bukkyô no dentô to kakushin (Tradition and Innovation in the Buddhism of Nara), ed. Nemoto Seiji and Samuel Morse, 89B159. Tokyo: Bensay Shuppan.

Permanent link

<http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:4738484>

Terms of Use

This article was downloaded from Harvard University's DASH repository, and is made available under the terms and conditions applicable to Open Access Policy Articles, as set forth at <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:dash.current.terms-of-use#OAP>

Share Your Story

The Harvard community has made this article openly available.
Please share how this access benefits you. [Submit a story](#).

[Accessibility](#)

平安初期天皇の政権交替と灌頂儀礼

阿部 龍一

鴨長明は『方丈記』一節で平安の都について「大かたこの京のはじめを聞けば、嵯峨の天皇の御時、都とさだまりにけるより後、既に數百歳を経たり」と述べている。^(一)近代歴史学の平安京の歴史の開始を七九四年の桓武天皇の遷都におく理解とは大きく異なる長明の見解は、嵯峨天皇の治世以前は天皇の政権の所在地としての平安京の必然性は未だ確立されていなかったという、中世の認識を端的に示しているのではないだろうか。聖武天皇の時代の恭仁京、紫香樂京、難波京への遷都がいずれも短期間で挫折し、桓武天皇の長岡京遷都も頓挫したことを考えると、『方丈記』の指摘は最初期の平安京の流動的政治文化状況を考える上でも示唆に富んだものと言えよう。事実大同四年（八〇九）の平城天皇から嵯峨天皇への政権交替では平城京への遷都をめぐり上皇と天皇が武力対立するという危機的な状況が生まれた。それとは対照的に弘仁十四年（八二三）の嵯峨天皇から淳和天皇への交替では、平城上皇と嵯峨上皇が協調して太上天皇位を淳和天皇に返上することを臣下として願い出て、それを淳和新天皇が裁可しないことで両者の太上天皇位を保証している。天皇の太上天皇に対する権能上の優位を明確にする手順を踏んで理想的とも言える円滑な権力の移行が実現した。^(二)この政権交替は平城帝と嵯峨帝の和解、

また平城京還都の可能性の決定的な否定、同時に朝廷権力の座としての平安京の最終的確立を象徴的に示すものだったと言えよう。

しかし嵯峨天皇の退位にあたり、どのような過程で一度は武力衝突で対立した実兄の平城上皇との関係が修復され、淳和天皇への平穏な権力の委譲が実現されたかは未だ説明されていない。本稿は弘仁十三年の平城太上天皇の灌頂儀礼を嵯峨天皇と平城上皇の関係の正常化が実現するための重要な契機として着目し、弘仁十一年頃から始まったと思われる嵯峨天皇から平城上皇への和解への働きかけの重要な段階としての灌頂儀礼執行の意義を検討する。

一般に『平城天皇灌頂文』として知られている空海撰の『大和尚奉為平安城太上天皇灌頂文』によると、弘仁十三年（八三三）に平城上皇と高岳親王父子への大規模な灌頂儀礼が執行された。『灌頂文』の記述を裏付けるように、この年の二月に東大寺に灌頂堂を建立し、空海に息災法等を修させる旨の官符が発給された。だが灌頂法会そのものについては醍醐寺僧聖賢による『高野大師御広伝』など平安後期の空海の伝記類に、灌頂が東大寺灌頂堂（後の真言院）で行なわれたとの記述があるが、『日本後記』などの正史には一切言及がなく、近代の研究者の間では法会執行の事実について疑問を呈する意見も聞かれた。しかし近年藤井恵介氏、飯田剛彦氏、西本昌弘氏などの研究により正倉院出納帳のなかに灌頂法を行うために八角鏡、円鏡、香葉、五色絞糸を出蔵した弘仁十三年三月二十六日付けの記録の存在が指摘され、平城太上天皇と高岳親王への灌頂を史実として確認することが可能となった^{三〇}。この記録に関連する正倉院出納帳の弘仁十四年五月六日の日付を持つ資料も灌頂法のための香葉の出庫を記録しているが、これは本論で検討するように、淳和天皇の即位にあたっても灌頂が行われた可能性を強く示すものと思われる。

つまり平城上皇への灌頂が行なわれたのは嵯峨天皇の退位、大伴親王の淳和天皇としての即位を翌年にひかえた時期であり、薬子の変以来平城宮に蟄居自制していた平城上皇と、同じく薬子の変で東宮を廃された高岳親王の扱いは、平安朝廷にとって特別の配慮を必要としたと課題であったはずである。史上初めての太上天皇に対する灌頂への大掛かりな準備が嵯峨朝廷の全面的支持によって可能になった過程と、灌頂の執行が嵯峨天皇から淳和天皇への政権の交代を円満に進める上ではたした政治史上の役割を以下の各節で検討してゆきたい。

一 灌頂執行に至るまでの嵯峨天皇と平城上皇

平城天皇は大同四年の四月に退位し旧都平城京に太上天皇としての御所、平城宮を造営し、そこで多くの旧臣たちを従えて国政に積極的に携わり、嵯峨天皇の平安朝廷と対立した。官人たちも平安宮に残る者と平城宮に伺候する者に二分され、『日本後記』が「二所朝廷」と描写する重大な政治的緊張が生じた。退位後の平城帝に従って平城宮で供奉していた官人には公卿だけでも空海の入唐のおりの大使を務め、当時中納言兼皇太子傳の藤原葛野麿、前年まで觀察使の任にあった藤原真夏、吉備泉、多入鹿などが数えられる。また武官では藤原真雄や文屋綿麻呂、大外記の上毛野頼人も平城上皇に陪従していた^四。

大同五年（八一〇）に勃発した薬子の変は「依太上天皇命、擬遷都於平城」と同書に記された九月六日の平城上皇の遷都の号令に端を発している^五。この政変は坂上田村麻呂の指揮する嵯峨天皇側の軍勢の先制的攻撃で、劣勢を悟った平城上皇は東国に向かつて発進したが、同月十二日大和国添上郡越田村で天皇の軍勢に行く手を阻まれ、そこから平城宮に帰還し上皇が「剃髪入道」することで事実上動乱の終結を見た^六。

この事件は一般には、首謀者で変の最中に射殺された藤原仲成と自害した薬子兄妹の策謀で、いったん退位した上皇が国政に横車を押して平城京への再遷都を企てたもの、とみられがちである。しかしすでに岸俊雄氏、直木孝次郎氏、中嶋治代氏などの指摘があるように、白鳳・奈良時代を通して太上天皇は天皇に匹敵する、あるいは勝る皇権を保有し、時に天皇と対立し、太上天皇の崩御によって生じた政治的空白により政治的混乱がしばしば生じた。⁽²⁶⁾元正太上天皇の難波京遷都のように太上天皇による遷都が政変の原因になった先例は、薬子の変と平城上皇の関わりとを再考する上でも重要であろう。

春名宏明氏は『律令』儀制令皇后条の「皇后皇太子以下、率土之内、於天皇太上天皇上表、同称臣妾名。対揚名称。」という規定に注目し、それを唐令と比較して、本来「養老令」「大宝令」では太上天皇の権能は天皇と同等と定められており、天皇が讓位し太上天皇となった場合、それは国政を総覧する支配者としての機能を自動的に放棄するものではなかったと論じている。⁽²⁷⁾天平宝字六年（七六二）に太上天皇である孝謙女帝が淳仁天皇を擁する藤原仲麻呂を批判し、「国家の大事賞罰」は自らが決定すると宣言する勅令を発し、さらに二年後には淳仁天皇の退位を強いて流刑に処した経緯はよく知られている。⁽²⁸⁾これも通説のように女帝の権威の特異性のみ注目せず、律令規定の天皇と太上天皇の権能規定の曖昧さに多くの原因をみるべきではないだろうか。それと同じ意味で佐藤宗諱氏は薬子の変を律令天皇制に当初から内在していた矛盾の発現と見なし、変の「本質は上皇がその最強の権力者として遷都を決行し、兵士を徴発したこと、さらには官人の任免権を行使したこと」と述べ、薬子の変の内実は「平城上皇の変」であったとしている。⁽²⁹⁾

孝謙太上天皇が称徳天皇として重祚して以降、高齢で病を得て讓祚した光仁天皇は退位後数ヶ月で逝去し、また桓武天皇は在位中に没しており、太上天皇として国政に関与したのは平城上皇が初例だった。太上天皇と天皇

の不明瞭な権力関係は平城帝と嵯峨帝の間にも持ち越され、それが平城京遷都をめぐる混乱の一つの大きな原因を形成したと見ることができる。

平城上皇は「剃髮入道」することにより、つまり僧体となって自ら国政への介入を停止した。藤原式家、大伴氏、紀氏などを中心に上皇に伺候した平城宮の多数の官人が、変が終息した九月十三日から十七日までに「太上天皇を伊勢に行幸せしめたる諸人（原文は宣命体）」として、遠流または配流の処分を受けた。上皇の皇子の高岳親王は皇太子位を廃され、代わりに大伴親王が皇太弟に選ばれた。その他の皇族では平城宮造宮に携わった磯野王、田口王、真菅王がそれぞれ、伊豆権守、土佐権守、吉岐権守として配流された。これらの処分者は上皇と行動を共にし、いわば上皇に連座して処罰されたわけであり、処分が完了した十九日に嵯峨天皇は年号を大同から弘仁に改めた。⁽³⁰⁾

しかしこれら処分者とは対照的に当の平城帝は改元後も変の責任を問われることは一切なく、太上天皇でありつづけた。白鳳以来の律令的枠組みで、太上天皇に天皇と同等の権能が保障されているとすれば、天皇に律令規定を尊守する意思がある以上は太上天皇の罪を問えないのは当然と思われる。これを裏付けるように薬子の変以後も平城宮は平城帝の私邸ではなく、太上天皇に陪従する官人によって営まれる公的な「宮」として機能していた。「勅、聞、平城宮諸衛官人等、出入任意、不動宿衛、宜直彼参議加督察焉。」⁽³¹⁾これは嵯峨天皇が弘仁二年七月、薬子の変から約十ヶ月が経過した時点で発した勅令だが、平城宮に配備された武官たちの勤務態度が怠慢で、夜の警備等は行なわれていない。平城宮に出仕する参議の武官にたいする監督を徹底するよう命じている。

薬子の変以降に平城宮に勤めた官人の重要な任務は嵯峨天皇のために平城上皇の動静を監視することであった

と思われる。それは葉子の変での武力的制圧以後も、制度上は太上天皇と天皇の同等な権能には変化がなく、両者の権力関係の曖昧性が持続していたことの現れであろう。つまり嵯峨天皇の政権の安定は太上天皇が在位のまま剃髪入道するという平城帝の私的な処世のありように多く依存していた。制度的な保障のないまま、上皇の個人的な出家の事実のみが、太上天皇の立場で国政に干渉しないという、嵯峨帝と平城帝のいわば「合意」を基礎づけていた。南都諸寺をはじめ平城京遷都の動きを歓迎した諸勢力を背景に、太上天皇宮としての平城宮を居所とし続けた平城上皇の存在は、嵯峨天皇にとっては常に政治の不安定要素であり、平城宮と平安朝廷との緊張関係は葉子の変の後も持続していたから、嵯峨天皇は平城宮警護のために配備した官人の勤務状況にも留意を怠らなかつたのであろう。

葉子の変後の政情不安のなかで、嵯峨天皇は平安京を都として確立するためのさまざまな方策を模索していたはずであり、そのためには天皇と太上天皇の権能の違いを政治機構や制度の面で作り出してゆく必要があった。すでに弘仁七年頃から都城の外の冷然院、朱雀院、嵯峨院の充実あるいは創設を押し進めたのも、嵯峨帝自らの退位後の邸宅を官人ではなく私人の院司が仕える上皇の私的居所として定義し、後に「後院」とよばれるようになる新しい形式の上皇の居所機構を創出する意図があったと思われる^(二二)。嵯峨天皇は弘仁十四年の退位に伴いまず内裏から冷然院に移り、十一年後に嵯峨院に移って、一度も「太上天皇宮」を営むことなく、崩御まで嵯峨院で過ごした^(二四)。

また兄の上皇と弟の天皇が武力衝突するという葉子の変の最悪の局面を経過して、冷えきっていた平城帝との関係の改善のためにも嵯峨天皇は腐心していたはずである。正倉院の『雙倉雜物出入帳』によると、弘仁十一年（八二〇）の十月三日に嵯峨天皇は平城太上天皇のために正倉院北倉から正倉院の数ある御物の中でも至宝とされ

る王羲之父子の大小王真跡帳、王羲之草書法帖二十卷、それに繡線鞋（刺繡を施した儀礼用の室内履の靴）九足を出蔵している。しかもこれらは法帖二点が「佰伍拾貫文」で、履物が「參貫陸佰文」で沽却されているから、嵯峨天皇から平城太上天皇に恒久的に与えられたものと思われる^(二五)。

嵯峨天皇が平城上皇のためになぜこれらの宝物を選んだかは不明だが、これらはすべて桓武天皇が最初に行なった正倉院の宝物の大規模な曝涼が行なわれた時の点検録である『延暦六年六月二十六日珍財帳』の最後の部分に、金薄綵絵大刀子など儀式用の宝物と共に一括して掲載されている^(二六)。この曝涼と同じ年の夏には安殿皇太子時代の平城帝の帯刀元服の儀が行なわれており^(二七)、『続日本紀』卷三十九、延暦六年五月己丑条、曝涼の監督責任者は皇太子傳で東大寺造寺司長官を兼任していた藤原繼繩だった^(二七)。大小王真跡帳と羲之草書法帖は延暦三年まで桓武天皇の宮廷に保管されていたから、これらの宝物は平城上皇にとって皇太子時代の慶事の、また幼少時の思い出につながる品であつたのではないだろうか^(二八)。繡線鞋は儀式用の室内履きと考えられており、弘仁十一年に出蔵された繡線鞋の一足はわざわざ「男錦鞋」と注してある。灌頂など密教の厳重な儀礼では草鞋^(二九)という木製や布製の室内履を用い、堂内での着脱に様々の作法がある^(三〇)。後述するように弘仁十三年の灌頂にあたり、嵯峨天皇は五色綾糸、香、八角鏡など、受者の平城上皇と高岳親王が直接身に着け、また手に取る灌頂用具を選んで正倉院から出蔵している。それとおなじ意味で正倉院繡線鞋の出蔵は、翌々年に実現する平城太上天皇の灌頂の用意を整える意向がすでに平安朝廷側にあることを嵯峨天皇が平城帝に示唆する目的を持っていたと思われる。

東大寺正倉院北倉の開封が桓武天皇の平安京遷都以来、旧都を離れた天皇の権威を誇示する行為として政治的意義を持ち、嵯峨天皇も弘仁五年（八一四）の屏風三十六帖等の強引な沽却やそれに前後する度重なる御物の出蔵で、平安宮に御しながら南都諸寺ににらみを利かす天皇としての特権を行使した^(三〇)。

弘仁十一年十月の開封の勅使に立ったのは「散位正四位下藤原朝臣真夏」である。開封使になぜ散位の者が起用されたかは以下で検討するが、真夏には中務省の少監物大春日春野と右近衛少将和氣真綱が同道しているから、このときの出蔵が桓武朝以来の慣例に叶った正式のものであったことがわかる。^(三三)藤原真夏は平城上皇の側近中の側近で、平城帝が皇太子の時代に春宮亮を務めたのはじめ平城天皇が即位すると近衛権中将、大同四年には山陰道觀察使として公卿に加わり、また同年の平城帝の退位の後には造平城宮使となっている。渡辺直彦氏はこの出蔵を平城太上天皇が希望し、真夏を使者として正倉院に送るのを嵯峨天皇が許可したと理解したが、葉子の変以後の政治状況、また嵯峨天皇治下の正倉院開封の特権性を考えると、平城京還都を計って動乱の原因を作った太上天皇が正倉院開封使を送ることを嵯峨天皇が許可したとは考えがたい。^(三四)

真夏は藤原式家が多数を占めた平城帝の臣下には珍しく藤原北家の出であり右大臣内麻呂の長男で、嵯峨天皇の朝廷で重用された藤原冬嗣は真夏と同母弟だった。^(三五)翌年の九月の葉子の変では、平城太上天皇の平城京還都の勅令発布の五日後の十一日に、嵯峨天皇の命令に応じて、武官として名高い文室綿麻呂と共に平安宮に召還された。これは平城帝の重臣の中でも武官出身の真夏と綿麻呂が、葉子・仲成一派とは一線を画する、穏健派だったからであろう。綿麻呂は一旦左衛士府に捉えられたが、坂上田村麻呂の提言で嵯峨天皇軍の武將として出陣して功を立て、変後は嵯峨天皇から出羽按察使に取り立てられ、その後の征夷大將軍拜命など嵯峨朝廷の蝦夷対策の中心的人物となった。^(三六)

藤原真夏は葉子の変中の九月十日に伊豆權守に左遷されるが、平安宮召還後の九月十五日には備中權守に改遷されている。真夏の変への関与が当初思われたよりも軽微だったからであろう。葉子の変に連座し權任官および配流処分を受けた官人全員が平安京に戻ることが勅命で許されたのは、平城天皇が崩御した直後の天長元年八月

だったことから、弘仁十一年に勅使として正倉院に赴いた真夏は実際には任地には赴かなかったことになる。^(三七)葉子の變の動乱が本格化する前に嵯峨天皇の召還に応じたこと、藤原北家の人脈を持つていたことなどにより、真夏は重い懲罰を免れたと思われる。弘仁三年十月六日に没した父内麻呂の喪に服して解官となっていた真夏は、同年の十二月十日に本官に復帰することを許されている。^(三八)北家の一員としての真夏への嵯峨朝廷の配慮がうかがわれるが、おそらくこれを機に散位のまま侍従として平城帝に陪従したのではないだろうか。『雙倉雜物出入帳』の記載によると真夏の身分は「散位正四位」であるから、嵯峨朝廷の任官体系からは離れて、平城太上天皇の私的な補佐官として変後も上皇に平城宮で陪従し、太上天皇と嵯峨天皇の連絡役を勤めたのであろう。^(三九)以上の背景から『出入帳』の弘仁十一年の十月三日付けの記録を検討すると、嵯峨天皇が「大小王真跡帳」などの宝物を出蔵して藤原真夏に託したのは、これらの宝物を献じて葉子の變以降平城宮に孤立していた平城上皇とその親族を慰めるためだったと思われる。

退位を翌年四月に控えた弘仁十三年（八三三）正月七日、渤海使の供宴を兼ねた節会がおこなわれた豊樂殿に御出した嵯峨天皇は、叙位を四十五名に対して行なった。「御豊樂殿、宴群臣及蕃客。授無品高岳親王四品。正三位藤原朝臣冬繼從二位。正四位下藤原朝臣真夏從三位。」^(四〇)叙位の対象者の筆頭の三名が高岳親王と藤原真夏、冬繼の兄弟だった。廃太子以来無品となっていた高岳親王へのこの叙品は、親王の葉子の變への関与の汚名を帳消しにすると同時に、親王への食封や時服の支給にも大きな改善が見られたはずであり、また桓武朝以来の慣例に従えば親王の任官への道を可能とするものだったから、嵯峨天皇にとっては大きな決断であったと思われる。^(四一)（ただし後節でのべるように、この時点で高岳親王はすでに出家することが決定していたという可能性も考慮されるべきであろう。）

また真夏の叙位については、通常では散位の者への存命中の叙位は行なわれず、それが行なわれるのは冤罪や皇族の失脚に連座したものの名誉回復のためなどに限られていたので例外的な措置だったことがわかる。たとえば従四位下で常陸守だった橘安麻呂が大同三年の伊予親王事件で、安麻呂が伊予親王の外戚だったことで任を解かれていたが、弘仁十年に嵯峨天皇により正四位上を賜ったことはこの好例であろう。^{三〇}藤原真夏への従三位授与は橘安麻呂の例にならうものとして理解できる。しかしこの場合は菓子の變の当事者の平城上皇が健在だったから、高岳親王と藤原真夏に対して同時に行なわれた叙位は——つまり平城上皇の皇子と上皇の長年の側近に対する名誉授与は——嵯峨天皇が兄の太上天皇の過去の過失を許すという積極的な意思表示としての意味を持っていたとはずである。

二 太上天皇灌頂実行への準備——東大寺灌頂堂創設と密教圖像の整備——

平安朝廷による高岳親王と藤原真夏への処遇の大きな改善が実行されると、それに続いて平城上皇自身の名誉を回復させる動きが本格化する。太上天皇の灌頂とそれを執行するための施設としての東大寺灌頂堂の建立、さらに灌頂道場の莊嚴に必要な曼荼羅をはじめとする密教圖像の制作と修復である。前述した通り平城帝は菓子の變後も太上天皇位を保持したのだから、叙位など通常の律令的手続きで名誉復権を計ることは平安朝廷にとって無論不可能であった。平城帝は太上天皇のまま落飾し、法体であることがその政治への不干渉を保証していたのだから、嵯峨朝廷は平城天皇を仏教者として顕彰する方法を模索したのであろう。灌頂は古代インドの王族の即位儀礼を仏教化したもので、受者を如来族姓、如来の家系を継ぐ正統な「法王子」あるいは仏子として認証する祝

賀儀礼である。^{三一}つまり世俗的權威と対比しつつ受者の宗教的正統性を祝福する儀礼なので、嵯峨天皇はこれを平城天皇の非政治的な位置を強調しつつ、その超俗的側面を顕彰する有効な手段として、灌頂儀礼を太上天皇との関係の「正常化」を実現するために選択したと考えられる。

平城上皇は高岳親王の叙位の翌々年の天長元年七月に没しているが、弘仁十四年（八二三）の淳和天皇の即位にあたり、新天皇に自らの太上天皇位を除くように依頼した文書で、自分の余生の望みを「烟暇」に遊び、「西魂を北邙に安んずる」^{三二}つまり仏道を修行して、西に傾いて終わるまぢかのわが魂が北の丘（墓所）で安らぎを見いだすようにすることであると述べている。^{三三}その意味でも仏教者としての自らの立場を祝う灌頂儀礼執行は晩年の平城上皇にとっても意にならなかつたはずである。

高岳親王への叙位が行われた翌月の弘仁十三年二月、嵯峨天皇の勅命を右大臣藤原冬繼が以下の官符として治部省に伝え、東大寺に灌頂道場を建立し、そこで空海に鎮護国家のための恒例の修法を勤めさせることとなった。

太政官去弘仁十三年二月十一日下治部省符備。右大臣宣。奉勅。去年冬雷。恐有疫水。宣令空海法師於東大寺為国家建立灌頂道場。夏中及三齋月修息災增益之法。以鎮国家。^{三四}

東大寺灌頂堂は日本で初めて建立された密教儀礼執行専用の建築物であるが、後には東大寺真言院また単に南院とも呼ばれている。中世後期には次第に転退してゆくが、建長年間には聖守による再興があり、江戸期には消失と再建が繰り返され、現在の灌頂院がその跡をとどめている。『東大寺統要録』は灌頂堂は五間四面の大伽藍で、大仏殿の正面、東塔と西塔の中央の位置に、「兩部九幅之曼荼羅を安ぜしむる」ために忽ちに建立されたと記している。^{三五}つまり東大寺の境内地の中枢を占める位置を選んで巨大な兩部曼荼羅を収容可能な灌頂道場が建造された。『南都七大寺巡礼記』にも「真言院は南に向かう堂にて、兩界曼荼羅と八祖の影を安んず。弘法大師

此所で灌頂す。阿伽井は堂の西にあり」と記されている。^{三六}平安後期までにはすでに両部曼荼羅と、空海が定めた真言七祖像に空海の真影を加えた八祖の影で堂内を荘嚴することが定着していた様子が窺われる。また『東大寺具書』は「灌頂院は已に上皇の御願のためにこれを建立し、弘仁十三年太上天皇、三昧耶の禁を受け入壇し灌頂を受けたまう」として、^{三七}建立当初からの灌頂堂への平城上皇の関与を示唆している。この主張が正しければ、灌頂堂は公には空海に東大寺で除災護國の目的で灌頂法を修すための設備として成立したが、より直接的には平城上皇の意を汲んだ嵯峨天皇の勅令で、太上天皇への灌頂を行うために建立されたものと言えよう。これは承和三年（八三六）に東大寺真言院に二十一口の住僧が「定額」僧として設置され、それにより真言院が経営上東大寺と独立した院家組織として展開してゆくことと大きく関わっていると思われる。^{三八}東大寺灌頂堂が定額寺としての経済基盤を有していたことは、それが嵯峨朝廷にとっては負担を承知の上での建立であり、平城上皇との関係の改善を中心とする政治的理由によって建立が決定したと考えられる。

『東大寺統要録』と『南都七大寺巡礼記』の記載によれば東大寺の灌頂堂は建立の段階から両部曼荼羅と祖師図などの密教的画像で堂内を荘嚴することを前提として設計されたはずである。灌頂儀礼には曼荼羅が不可欠だが、空海が唐から将来した金剛界曼荼羅、胎藏曼荼羅をはじめとする密教図像類は帰国以来の頻繁な使用で絹地は破れ、色彩も剥脱して諸尊の姿を認めることが難しいほど破損がすすんでいた。そこで弘仁十二年の四月三日から八月末日までのほぼ五ヶ月を要して、天皇とその皇族、朝廷の主立った公卿等の協力で大規模な両部曼荼羅、諸尊図、さらに祖師図の制作が行われた。九月七日には多数の図像の新調の完成を祝う法会が行われ、その願文で空海は事業の完成に至るまでの経緯を以下のように述べている。

得入大唐。儻遇導師。図得此両部大曼荼羅。兼学諸尊真言印契等。從爾已還。年過三六。絹破彩落。尊容欲

化。顧後学而興歎。悲群生之無福。於焉諸仏照瞻。一天感誠。后妃隨喜。震卦亦応。三台竭心。衆人効力。

謹從弘仁十二年四月三日起首。至八月盡。奉図大悲胎藏大曼荼羅一鋪八幅。金剛界大曼荼羅一鋪九幅。五大虚空藏菩薩。五忿怒尊。金剛薩埵。仏母明王。各四幅一丈、十大護天王、槃魯拏天像、龍猛菩薩龍智菩薩真影等。都二十六鋪。九月七日。聊設香華。供養曼荼。^{三九}

ここで空海は「一天」「后妃」「震卦」「三台」と明記しているので、嵯峨天皇、皇后の橘嘉智子、皇太子の大伴親王、この年右大臣となった藤原冬繼、大納言の藤原緒繼、中納言の良岑安世、同藤原三守などが密教画像の制作の主な支援者であったと思われる。^{四〇}約四メートル四方の両部曼荼羅をはじめ、縦三メートル、横二メートルの五大尊図、縦二メートル、横一五〇センチの龍猛龍智の祖師像など合計二十六点もの大型の密教画像が朝廷の全面的支援で数ヶ月で成立したのは絵画史上でも他に類を見ない大事業だった。両部曼荼羅はそれぞれ八幅九幅という法量から、これらが『請来目録』に載る七点の曼荼羅のなかでも最大の曼荼羅に規模を合わせた模作だったことが分かる。^{四一}

天平勝宝八年（七五六）七月二十日付けの「申壇法所食口事」と題する東大寺写経所の解文があり、この資料化から興福寺の寺主であり僧綱の佐官を勤めた永俊が写経所の管轄下にあった壇法所の修法の準備と実行に携わった者の人数が推定できる。

写経所解 申壇法所食口事 合单伍伯仇拾伍人

僧 参拾仇口 画師 参伯仇拾参人 印工 参人

史生 貳拾五人 舍人 陸拾参人 女孺 伍拾肆人 寺婢 壹拾捌人

以前、永俊師壇法所仏像奉造画師等、食口頭注如件。（以下略）^{四二}

参加者の延べ人数は五九五人であり、その内訳は僧（三十九人）、画師（三九三人）、印工（三人）、史生（二十五人）、舍人（六十三人）、女婦（四十五人）、寺婢（十八人）、その他となっている。実際に壇法が修された日時と期間は不明だが、画師の人数が多いことから、修法に用いられた本尊の画像を制作したことが知られる。『続日本紀』によると、この壇法が行われたのと同じ天平勝宝八年（七五六）の四月には聖武帝の不予、五月二日には崩御があったので、聖武太上天皇のための延命法に用いる薬師如来あるいは普賢延命菩薩等を中心とする画像が制作されたのではないだろうか。延べで三九三人の画師が参加したのだから、制作に要した時間を三十日としてもその人数は一日あたり十三人強となる。このときに制作された画像が空海将来の両部曼荼羅や五大尊図ほどの規模や複雑さを持っていたとは考えにくい。天平勝宝八年の制作を本尊図一点として類推すると、弘仁十二年に五ヶ月を要して完成した二十六点の画像の制作には少なく見積っても延べで一万人以上（三九三×二六〇〇〇〇〇〇）の画師を必要とする大事業だったと思われる。画師を指導する僧侶や制作を補佐する舍人その他の員数を入れれば、朝廷からの巨額の出費が必要だったはずである。

嵯峨朝廷が巨費を惜しまず両部曼荼羅をはじめ一群の密教図像の制作をこの時期に支援したのは、これらの画像が翌年の平城太上天皇の灌頂に不可欠の準備として、つまり朝廷と平城帝との関係の修復を計る一環として進められたからと考えられる。それを裏付けるのが『高野雜筆集』卷下所収の空海から「左大将相公」に宛てられた書簡である。

金剛智三藏影一鋪
善無畏三藏影一鋪
不空三藏影一鋪

一行阿闍梨影一鋪
惠果阿闍梨影一鋪

秘密曼荼羅教付法伝二卷并善無畏三藏伝卷三

右大学寮少属河内浄浜到山庵説左大将相公伝言。「空海従大唐所将来三藏等影及伝等為比勘讚文等附使上者。謹承高命奏上。其一行阿闍梨碑文者大唐玄宗皇帝所製。空海在唐日上大使訖。今聞其本奉進太上皇。山房霧濃像多折損每事塵穢。恐触高覽。今望命工手使加僭修幸甚幸甚。又大唐廣智三藏等告身讚文者代宗皇帝之御札也。以光积宗懸諸日月。积門榮幸莫大於此。儻上天有感同彼故事。佛法榮曜何亦更加。此竊所願非敢所望。謹因還李奉状。不宣。謹状。

月 日
左大将公閣下謹空（四三）

この資料についてはすでに他所で検討したが、要点を述べると、書簡が宛てられた「左大将相公」とは左近衛府の大將で参議以上の任官を有していたものを指し、弘仁九年に左大将兼務のまま大納言に任命されさらに弘仁十二年の三月に右大臣に昇任した藤原冬継がこれにあたる。（四四）冬継の唐から将来した真言阿闍梨の影像と伝を「讚文」と比較検討するため朝廷に提出せよとの命に応じて、唐から将来した五祖像に空海が撰した『秘密曼荼羅教付法伝』二巻と善無畏三藏の伝一卷を添えて使者の河内浄浜に託したときの返書である。唐将来の両部曼荼羅と同様に五祖像も、空海の山深い住房の湿気と度重なる使用で「高覽に触るることを恐る」るほどに損傷が進んでいたので、画工に命じて修復することを願っている。

『秘密曼荼羅教付法伝』（四五）は空海が真言密教の付法の系譜を記した書で大日如来から灌頂を受けた金剛薩埵が南

インドの鉄塔で龍猛菩薩に法を伝え、それ以降、灌頂儀礼の執行を通して龍猛—龍智—金剛智—不空—恵果へと伝承される法脈が形成され、密教がインドから中国へ伝えられた経過を述べており、これらの阿闍梨の詳しい行状が載せられている。しかし善無畏と一行の記述は同書には載せられていないので、善無畏の伝記を別に添えたのである。一行の伝については在唐中にその原本を帰国する遣唐大使に託し、すでに提出した旨を記している。このとき朝廷に提出された五祖像が盛唐の宮廷肖像画の伝統を現在に伝える稀少な美術作品群であることは大正期の滝精一氏の研究以来広く知られている^(四六)。現存の五祖像の上部には行書大字で阿闍梨名が記されているが、金剛智、善無畏、不空のインドまたは西域出身の阿闍梨の肖像には特異な飛白体の書で「漢名」「梵號」との但書を左右に配置し、その下にそれぞれ中国名が漢字で、サンスクリット名は悉曇字体で記されている。また五像とも空海の『請求目録』の記述によると三幅一鋪であり、画面の最下部は横に絹地を渡して補い、そこに各阿闍梨の行状が記されている。現状の五祖像は画像も行状文も損傷が激しいが、善無畏と一行の行状の末には「弘仁十二」の日付が認められ、各阿闍梨の行状を収録した『真言付法伝』には善無畏図の行状が「弘仁十二年九月七日」と、一行図のものには「弘仁十二年九月六日書」と記されている^(四七)。

つまり善無畏と一行の行状文は両部大曼荼羅はじめ二十六鋪の密教図像の完成を祝う法会が行われた時期に着讃されたのであり、五祖像の修復と阿闍梨名号行状文の着讃も二十六点の密教図像の完成に合わせて完了したと考えられる^(四八)。このとき新たに制作された龍猛図と龍智図は、龍猛図が五祖像中の善無畏図に、龍智図が金剛智図に基づいて描かれている^(四九)。龍猛龍智の二図も飛白体の但書、行書と悉曇の祖師名、下部に着賛された行状文ともに五祖像と同様な体裁と寸法で制作されている。ただし三幅の絹地は当初から行状文を揮毫する空間を確保するように上下通して制作されていて、五祖像のように下辺に横に渡した絹地を持たない^(五〇)。

以上から五祖像の修復は弘仁十二年の両部曼荼羅、龍猛龍智二図などの密教図像二十六点の制作と同時期に企画されたのであり、冬継宛の書簡の日付も図像の制作が始まった弘仁十二年の四月前後と推測できる。龍猛龍智の二図の新調で真言密教の付法阿闍梨七名の肖像がそろったので、一具の七祖像として扱われるように、空海が新しい行状文の原案をまず用意して朝廷に提出し、五祖像のうちすでに着讃のある画像については空海の行状と取り替える許可を朝廷にあらかじめ求めたと推測できる。先行研究では唐将来五祖像にはもともと讃文がなく、弘仁十二年に下辺に絹地を渡して、空海の撰文による行状を加えたとするものが多数を占める。しかし張彦遠が大中元年（八四七）に著わした『歴代名画記』巻三によれば長安の興唐寺の西院に、王維（六九〇〜七五九）によって画才を認められた韓幹が画いた一行大師像があり、その讃は徐浩の筆であったとの記述がある^(五一)。また空海は弘仁五年に「大廣智三藏影讚一卷」を嵯峨天皇に献上しているが、この影讚は『不空三藏表制集』の巻四に納められており、不空の弟子で草堂寺僧飛錫の撰ならびに筆と注してある^(五二)。これらの記録から中唐や盛唐ですでに密教の阿闍梨の肖像で讃文が着されていた作例が存在したことが知られる。

空海の冬継への返書は、空海将来の五祖像のいくつかにはすでに讃文があったことを示唆している。空海の要請を許可すべきか検討する、つまり将来像下部にもともと着いていた讃文を切取って、空海の撰による行状文と入れ替えることを許可するか否かを朝廷が判断する必要が生じたのであろう。そのため空海の原案とその時点で五祖像に載せられていた讃文を「比べ勘がうる」ことが必要になり、冬継が河内浄浜を使者として空海に朝廷の命を伝えたと考えられる。

空海の冬継への返書には二三、特異な点が見いだせる。第一に平城太上天皇と嵯峨天皇の両者への言及があるが、これは弘仁年間の政治的状况を考えると朝廷への書簡としては通常では不適切ではないだろうか。一行阿闍

梨の碑文についてはその原本を在唐中に空海より一足早く、延暦二十四年（八〇五）に帰国した遣唐大使藤原葛野麿に託し、それが「太上皇」つまり平城上皇に献納されたとわざわざ報告している。空海が橘逸勢とともに帰国した大同一年は平城天皇が即位した年であり、将来した教典、曼荼羅、五祖像などの影像、その他法具などはすべてこの年の十月二十二日に平城朝廷に『請来目録』を添えて提出された。

これらの将来品は朝廷にとどめられて、嵯峨天皇の即位にあたり空海に返還された。^{〔五〕}また菓子の変が終息した弘仁元年（八二〇）の十月二十七日には国家の安泰のための修法を行うことを嵯峨天皇に願っている。菓子の変以降の平城天皇と嵯峨天皇の対立関係について空海は十分な知識を持っていたはずである。冬継への書簡では嵯峨朝廷に五祖像の修復の協力を求めているので、特別の事情がない限り憚られる平城上皇への言及を避けずである。「恐触高覧」という表現も、嵯峨天皇には修復が必要な五祖像の現状を訴え、更に天皇自身に祖師像の着讃を願う旨を述べているから、「高覧」の主体が嵯峨天皇だとすると文意が矛盾してしまふ。

第二に空海の要請が単に将来した祖師図の修復と新しい行状文の着讃の許可を得ることのみならば、通常では朝廷では僧綱やその上部機関の玄蕃寮や治部省で事務的に扱われるべき要件である。大納言として、弘仁十二年の三月以降は右大臣として名実共に嵯峨朝廷第一の実力者だった冬継が直接空海と応対しているのはなぜだろうか。

第三に空海と冬継との書簡の往来が単に事務的な性格ものではなかったとしても、そこで空海が祖師図の修復に嵯峨天皇の参加を呼びかけているのはあまりに唐突ではないだろうか。唐では玄宗皇帝が一行阿闍梨の碑文を撰し、代宗皇帝が不空（廣智）三蔵の讃文を揮毫した事例を挙げ、「もし上天感あらば、」嵯峨天皇が空海の望みに感応されて中国の例に習い、讃文の撰出や揮毫に手を加えられることになれば、仏教にとってこれ以上の榮譽はない、と述べる。さらにそれは空海が「竊かに願うところ」で、公に願い出る意向はないとして、婉曲な表現を用いつつも、異例といえるほど明確に空海の嵯峨天皇に対する希望を冬継に伝えている。

しかし五祖像の修復が東大寺灌頂堂建立や両部曼荼羅の制作同様、平城上皇の灌頂の準備の一環だったとすると、これらの冬継宛書簡に見られる疑問点は氷解する。太上天皇のための盛儀の準備としてならば、太上天皇とその皇族の「高覧に触るるを恐る」ほど損傷した祖師像に修理を加えるのは朝廷にとつても急務であり、一行の碑文が平城帝に献上されていた事実——つまり灌頂の受者となる平城上皇が碑文の内容に応じて一行の事績についての知識を持っていた可能性があること——を報告したことも、適切かつ必要であったはずである。藤原冬継は前述したように藤原真夏の実弟であり、東大寺灌頂堂建立の官符発給に見られるように、嵯峨朝廷の平城上皇との関係の正常化の窓口役を努めていたと思われる。灌頂が平城天皇と嵯峨天皇の関係の修復のための機会として準備されていたから、嵯峨天皇自身が何らかの形でその準備に自ら参加することは平城天皇にとつても歓迎されるべきことであつたはずである。だからこそ空海は藤原冬継を通して礼を失することなく、平城上皇のための灌頂を成功させるためにも大きく寄与したはずである嵯峨天皇自身による揮毫を「竊かに願うところ」として依頼することができたと思われる。

嵯峨天皇が具体的にどのような祖師図像の整備にかかわったかの検討は次節で行うが、以上から弘仁十一年（八二〇）十月三日の藤原真夏を開封使とする儀式用の室内履きである繡線鞋などの宝物の在庫の頃から、嵯峨天皇と平城天皇の間で太上天皇の灌頂を準備する案が話し合われていたと推測することが可能であろう。翌弘仁十二年四月三日には両部の大曼荼羅をはじめ、龍猛龍智の二像を含む二十六点の密教画像の制作が開始されているから、これらの制作が完了した九月初旬までには、曼荼羅で荘嚴する灌頂堂の結構や、その内部の荘嚴の構想な

ども具体的に整えられていたと思われる。東大寺灌頂道場建立の官符が実際に発給されたのは、高岳親王と藤原真夏への叙位が行われた翌月の弘仁十三年（八三二）二月だが、次節で述べるように太上天皇の灌頂が執行されたのは同年の四月十四日前後と考えられるから、建立に向けての作業はそれよりも以前からすでに着工されていたはずである。このように嵯峨天皇の退位を控えた弘仁期末の数年間に、太上天皇と天皇の和解を実現するための重要な契機として、平城上皇の灌頂の準備が着々と進行していったと思われる。

三 『平城天皇灌頂文』による太上天皇の灌頂と真言七祖像との関連

太上天皇の灌頂儀礼の具体的内容を記す唯一の資料は空海撰の『平城天皇灌頂文』^(五四)であり、それは四つの異なる文章で構成されている。第一文は灌頂儀礼を始めるにあたって空海が平城天皇の師僧として読み上げた諷誦文であり、他の三文は灌頂の前行である三昧耶戒の受戒を概説している。『灌頂文』の正式名は『大和尚奉為平安城太上天皇灌頂文』で、明らかに空海自身による題名ではない。空海の高弟で師の亡き後の東寺の経営にあたった実慧は承和八年（八四二）に嵯峨天皇の皇后で当時太皇太后だった壇林皇后橘嘉智子に灌頂を授けているが、その際に空海の『灌頂文』を下敷きにし、またそれを大幅に引用して『奉嵯峨太上天皇灌頂文』を撰している^(五五)。実慧の『灌頂文』も空海のもの同様四文で構成されているので、実慧が空海の『灌頂文』を研究し整理した際に、わざわざ平城帝を天皇として在位した平安京にちなんだ名で呼び、菓子の変や変後の平城宮蟄居の歲月への連想を避けた題を選んだと考えるのが妥当であろう^(五六)。

本稿の考察にとって最も有益な記述が見られるのは空海の『灌頂文』の第一文、特にその後半である。第一文の後半部分で空海は唐暦の貞元二十二年、日本の延暦二十二年六月十三日に長安青龍寺東塔の灌頂道場で惠果阿闍梨から三昧耶戒と五部の灌頂を授かり、幸い平城天皇治下の日本に帰国することができたことを述べている。それに続く箇所には、「大同元年（八〇六）をもつて曼荼羅ならびに経等を奉獻す。爾しよりこのかた愚忠感なく、忽ち一十七年を経たり。天は人の欲に従い、聖は人の心に鑑みたまう。因縁感応のゆえに今日竜顔に對し奉つて愚誠を遂ぐることを得たり」との記述がある^(五七)。空海は大同元年の帰国時に朝廷に唐から將來した密教画像や教典を提出したが、平城天皇に對面する機会に恵まれることはなく、それから十三年後、つまり弘仁十三年（八三二）の灌頂挙行の当日に平城太上天皇に出会う機会を得た経緯が理解される。

続いて平城上皇については「伏して惟れば、太上金輪皇帝陛下、因を昔劫に円かんじ、果は前生に満つる。しかれどもなお慈悲いまだ極まらず、衆生いまだ尽きずして、現にこの土に化して広く群品の救いたまう。」と述べる^(五八)。平城上皇は金輪聖王であり、成仏の因となる修行もその成果の悟りもすでに前世で完成されている。つまり諸仏菩薩に等しい境地をすでに得ているが、衆生を救済するために仮にこの国の王として姿を現したと、最大級の賛辞が捧げられる。この言辞は数年来平城上皇との関係の改善を目指してきた嵯峨朝廷との関連で捉えると、単なる美辞麗句と受け止められないであろう。過去に現天皇から武力によって政治的に排斥され、法体となって余生を送っていた上皇を慰安し推領する意味が込められているといえよう。

また平城帝が密教の入壇儀礼である灌頂を受ける事になったことについては「法城を護らんがため仮に受法の相を現じ、衆生を益せんがためいささか野干の説法を聴きたまう。喜ばしいかな、今日の四衆、幸いなるかな此夕の大小、聖父聖子に遇い奉つて仏戒を受持し、頓に仏位に入る」として太上天皇が受灌するのは、それを機会

に密教に触れる機会を得る人々を導くための方便の菩薩行であるとして、平城上皇を讃えている。

この引用にある「四衆」とは、僧、尼、男女の在家仏教者をさし、「此夕の大小」との表現もあるから、上皇にゆかりのある宮廷人や、幼少者も含めた上皇の皇親などの多くも、奈良の大寺の高僧、僧綱の官僧等の出家者とともに灌頂の受者に加わり、あるいは参列したことを窺わせる。また「聖父聖子」の語は平城上皇と並んで高岳親王も灌頂の主要な受者となっていたことを示している。実慧が承和三年に長安青龍寺の法侶あてに認めた書簡には「先太上天皇學宮灌頂。即其第三皇子卓岳出家入道。」と記されていて、灌頂が盛儀であったことを伝える^(六〇)（この書簡については本稿の結論部で詳しく検討する）。

また高岳親王はこれを機会に出家したことが知られる。親王は出家の後、始めは真忠、後に真如と名乗り、三論と密教を兼学した東大寺僧として名を成してゆく。真如が晩年に入唐し、さらにインド渡航を目指して不帰の人となったことはよく知られている^(六一)。空海の弟子には真濟、真然、真雅等、真の字を戴く者が多いので高岳親王も空海を戒師として出家したと思われる。弘仁三年（八一二）十一月の高雄山寺で灌頂を受けた沙弥三十八名の中に真忠の名が記されている事は注目し値する。この真忠が高岳親王ならば、親王は廃太子の処遇から数年後にはすでに沙弥としての修行を始めていたことになる^(六二)。いずれにせよ親王が具足戒を受け大僧となったのは太上天皇の灌頂以後であると思われる。高岳親王の出家は法親王制が成立する院政期よりはるか以前のことだから、親王は出家したことによって再び無品の親王の立場に戻った^(六三)。

このことから一度は皇太子を廃された親王に対する弘仁十三年正月の例外的な四品親王位の授与は、すでに数ヶ月後の灌頂で高岳親王が出家し無品位に戻ることが予定されていた上での叙位であったと見るべきであろう^(六四)。親王の出家がすでに決定していれば、嵯峨朝廷も将来の政治的混乱の可能性を危惧することなしに、皇太子経験

者の復権という思い切った措置を平城天皇との関係の正常化の一環として断行できたと思われる。

灌頂の周囲の状況を知るためにまず第一文の後半部を見たが、それにより灌頂執行へのさまざまな準備との関連を示唆する第一文の前半部の理解も容易になると思われる。空海はまず『金剛頂分別聖位修證法門』序から長文の引用をして、密教の特異性を説明する。「真言陀羅尼藏とは一切如来秘奥の教、自覺聖智修証の法門なり。またこれ一切菩薩、佛の淨戒無量の威儀を受け、一切如来の海会の壇に入つて、灌頂の職位を受け、三界を超過して佛の教勅を受くる三摩地門なり」^(六五)。これによると密教とは仏教諸教の中でも最も奥深いもので、それは「一切如来の海会の壇」つまり曼荼羅の世界で菩薩が如来から灌頂を受けることにより継承されてきた教えであるとする。

次に空海は同じ教典によって、仏教を応化佛である釈迦如来による教え、阿弥陀如来・薬師如来など報身佛による教え、更に法身（法性身、法界身）による教えの三つに分ける。第三の法身が大日如来として自らの分身として諸仏菩薩を生み出して曼荼羅を形成し、金剛薩埵に代表される曼荼羅の諸尊に灌頂を授けて伝えられた教えが密教であるとする。教典からの引用の後に自らの文で『聖位修證法門』序の内容を以下のように要約する。「これは法界體性身の大日如来、五智所成の四種法身、金剛薩埵などの塵数の諸仏眷属とともに、あるいは法界宮に住し、あるいは普賢心の殿中に住して、常恒不断にこの金剛一乘の真言秘藏を演説す」^(六六)。「法界宮」と「普賢心」とはそれぞれ『大日経』と『金剛頂経』で大日如来が教えを説く場である胎藏曼荼羅と金剛界曼荼羅を指す用語である^(六七)。

つまり空海は『灌頂文』の冒頭部で、灌頂の当日に東大寺灌頂堂内部に掲げられていたはずである前年に完成した両部大曼荼羅が視覚的に示す悟りの世界を、言葉に移して密教を定義している。それによれば密教の第一祖

は大日如来であり大日如来の灌頂を受けて金剛薩埵が第二祖となつたとされる。言うまでもなくこの両尊とも両部の曼荼羅に描かれる中心的尊各である。^(六)

次に空海は密教の伝統を継承してきた第三祖以降の阿闍梨の描写に移る。

^(三)昔釈迦如来掩化之後、有一大士。名曰龍猛菩薩。對於金剛薩埵授灌頂、得此秘教。其弟子龍智、親於龍猛所授得此法。彼龍智菩薩年九百余歲、面貌卅許。今現住南天竺國、流伝此宗。^(五)彼弟子金剛智、大唐開元十八年、從南天來始伝大唐。^(六)其上足弟子大廣智三藏、天寶年中更詣龍智所。得金剛頂及大日經等並五部曼荼羅等、還歸唐國。玄宗肅宗代宗、三箇天子從而授灌頂、受持佛戒、修行三密法門。^(七)三藏弟子授伝法印者有八人。一人名青龍寺某甲。能持兩部教不墜師風。徳宗皇帝及南内從而授戒入壇。斯乃第七傳法阿闍梨耶也。^(八)

この記述は前年に整備された伝法阿闍梨の影像に着賛された行状文の要旨を簡略にまとめたものである。空海が伝えた密教は釈迦如来に由来する一般の仏教と異なり、法身大日如来により説かれたとする斬新な主張に基づいている。また太上天皇と元皇太子を受者とするような公の灌頂儀礼が行われたのはこれが始めてだったから、密教の伝法の正統性を証明するためにも付法の系譜を明確に示すことは最重要だったはずである。ここで最も特徴的なのは龍猛を金剛薩埵から直接灌頂を受けた者とする空海の文言により、両部の曼荼羅と付法阿闍梨の肖像が法脈上連結されることである。空海の記述は曼荼羅上で初祖大日如来―二祖金剛薩埵と伝えられた密教が歴史的な時間の流れに沿って三祖龍猛―四祖龍智―五祖金剛智―六祖不空（大廣智）―七祖恵果と継承されてきたことを示している。

これに続く第一文の後半で、空海は自らが入唐中の延暦二十二年に長安青龍寺で恵果から灌頂を受けたこと、大同元年に帰国して将来の教典、密教画像、法具等を平城朝廷に献上したこと、さらに帰国から十七年後の弘仁

十三年の灌頂の当日に平城太上天皇に灌頂を授けることになった経緯を記しているのは、すでに述べた通りである。つまり自らを第八の阿闍梨に位置づけ、不空が玄宗、肅宗、代宗の三代の皇帝に灌頂を授けたように、また恵果が徳宗の授戒と灌頂の師であつたように、この機会に自分が平城上皇父子に灌頂を授ける行為の正統性を示していると言える。

しかし以下に述べるようにこれらの伝法阿闍梨の名は当時の知識人にはほとんど知られることがなかったから、礼拝や供養の対象である曼荼羅や諸尊図と同様に、祖師の肖像を灌頂堂内に掲げることが空海による儀礼執行が正しい宗教的権威に依拠していることを示すためにきわめて有効であり、また必要であつたと思われる。まさにこの目的のために前年に龍猛龍智像の新造と唐将来の五祖像の修復が行われ、両部の曼荼羅と儀礼上緊密に結びついた真言の祖師像としての七祖像が成立したと考えられる。

第一に龍猛と龍智の二像は空海の諷誦文に照らすと、一方で曼荼羅に描かれた大日如来から金剛薩埵へ伝えられた法脈と、もう一方で金剛智など中唐から盛唐にかけて密教を中国に伝え興隆した阿闍梨の法流とが連続していることを視覚的に示すために最重要であり、損傷が進んだ両部曼荼羅の摸復を制作する際に、新造が決められたのは当然であろう。この二像の完成により自らが受け継いだ法脈の全体像を、両部曼荼羅から恵果阿闍梨の肖像まで一連のものとして、視覚的に示せるようになったことは、灌頂を主宰する空海にとって大きな意味を持つていたはずである。

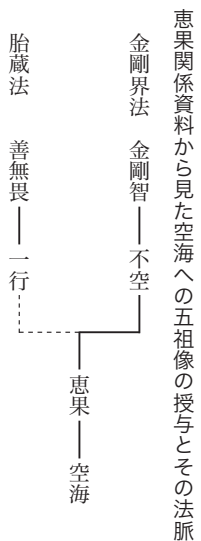
第二に五祖像については修復時の行状文の着讃により個々の画像間の関係が、空海が灌頂の諷誦文で示した法流の系譜と合致するように再定義されている。『請来目錄』によれば五祖像は恵果が空海への伝法が完了した折に、宮廷画家の李真など十余名の画巧を招いて両部の大曼荼羅などと共に制作したとされている。しかし五点の

肖像はその技法、意匠、様式などが不統一であることが近代の美術研究者により指摘されている。たとえば恵果像のみ童子の侍者を従えていること、一行像には水瓶がないこと、善無畏像のみ正面左を向き、他は右を向くこと、各像の牀座の体裁が大きく異なることなどがあげられる。また不空像の写実的描写が特に優れていることから、不空像を恵果が不空から付嘱されたもの、他の四像を恵果が空海のために描かせたものとするなど、様々な見解が出されている。^(七〇)この様な不統一は五像のそれぞれの制作環境、作者、制作意図などが異なっていた可能性を示唆している。『歴代名画記』など唐代の絵画史資料でも、空海以外の入唐八家の将来絵画でも、密教の伝法阿闍梨図が一具の肖像群として制作された例は見当たらないから、空海入唐前後の大陸では密教の付法の系譜に照らして阿闍梨の肖像群を制作する慣習は未だ確立していなかったと思われる。^(七一)

つまり五祖像は恵果の個人的視点から空海への授法の正統性の証として付嘱したもので、伝法の受け手の空海の立場から揃えられたものではなかった。空海が太上天皇の灌頂を執行する上で不可欠とみなした龍猛龍智の二像が恵果の付嘱物に含まれなかったこと、また以下で述べるように空海が密教の付法の傍系とのみ位置づけた善無畏と一行の図像が与えられている事実は、長安で空海に法を授けた恵果の立場と、弘仁年間に日本の仏教者のために密教の系譜の理解を示した空海の立場の相違をよく示していると言えよう。円仁将来と伝えられる撰者不明の恵果の伝記である『大唐青龍寺三朝供奉大德行状』によれば、恵果は二十歳で具足戒を受け、二十二歳のとき善無畏三蔵の弟子の玄超から「大悲胎藏毗盧遮那大瑜伽大教」を受法し、不空三蔵からは「金剛頂大瑜伽大教王経法」を受けている。^(七二)また恵果の俗弟子呉愨による伝記には恵果晩年の上足は八名だったが、この内で胎藏法と金剛界法の両部の受法を許されたのは青龍寺の義明と空海の二名のみだったと記されている。^(七三)

これらの史料から恵果が五祖の肖像を空海に与えた理由を判断すると、善無畏と金剛智により別々に唐に流伝

した胎藏系と金剛界系の密教が恵果によって統合され、恵果は弟子の中でも最も優れた二名に両部の伝法を許し、そのうちの一名が空海だったことを証するためと理解できる。それを図示すると以下のようなことになる。



現存の資料で一行と恵果の間の法の授受を示すものはないが、恵果は『大日経』の翻訳と注釈で善無畏を輔佐したことで著名な一行の肖像を唐で胎藏法の法脈を代表する伝教者として制作することを選んだのであろう。

これに対して空海が『灌頂文』の諷誦文で示した密教の法脈には善無畏と一行が含まれていない。金剛界法も胎藏法も大日如来から同一の法脈でインドから中国に伝わり、恵果から空海に授けられたのであり、それを正統な権威として太上天皇へ灌頂を授けることが強調されている。このため空海は善無畏像の行状文を『貞元新定釈教目録』巻十四所載の善無畏の伝記に基づいて記述しているが、それに「中印度摩伽陀国王也。亦是龍智菩薩弟子。金剛三蔵之同門。」という空海自身の文を挿入している。^(七四)一行像に加えられた行状文は玄宗皇帝の御製の碑文を核として一行の行状を記しているが、それに長文の前言と結語を加えている。前言は「沙門一行、俗姓張名遂。亦是故金剛智三蔵之法化也。」という文で始まり、一行が金剛智の弟子であったことを、『大日経』の翻訳で協力した善無畏との関係よりも重視している。つまり善無畏を龍智の弟子、一行を金剛智の弟子とすることで、

空海は善無畏と一行を密教の相承の系譜にいわば「傍系」として加えている。^{〔七五〕}

『灌頂文』と祖師像行状文による付法の系譜

金胎両部——毗盧遮那——金剛薩埵——龍猛——龍智——金剛智——不空——惠果——空海
 善無畏——一行

『灌頂文』諷誦文の記述によれば空海は灌頂の実践による師資の系譜の連続に重きを置いていたから、五祖像に含まれる一行と惠果の間に直接の密教の嗣法関係がなかったことは問題であったと思われる。一方で善無畏像と一行像は惠果阿闍梨からの受法を証する付囑物の一部であり、また帰国に際しては平城朝廷に献納した将来品であったから、これらのみを平城上皇の灌頂の荘嚴具から除くことも不適切であったはずである。それで空海は善無畏と一行を傍系の付法阿闍梨として含む系譜の理解を行状文で示して、その二像も他の祖師像の列に加えたと思われる。ただし円照編の『不空三蔵表制集』や海雲撰『両部大法相承師資付法記』をはじめ唐代の史料には、金剛界法のみでなく胎藏法も龍智—金剛智—不空—惠果と相承されたとする説は見当たらず、善無畏と一行をそれぞれ龍智と金剛智の弟子として金胎一致の付法系譜（両部等業説）の傍系と位置づける先例も見当たらない。^{〔七六〕}空海の『灌頂文』に示された密教相承の系譜はやはり空海が弘仁年間に日本で密教を根付かせるために独自に初唐から中唐、盛唐かけての密教の発展を独自に解釈したものとと思われる。七祖像の行状文を一連のものとして捉えると、その意図は『灌頂文』に示された師資の相承を詳しく描写し、それに善無畏と一行を傍系として加えることにあつたといえよう。このように唐代の史料に見られる理解とは大きく異なる付法系譜の解釈を太上天皇

に灌頂の機会に公表する必要から、空海は「宛左大将相公」書状で五祖像の賛に大きな変更を加える許可を朝廷に申し出たのであろう。

第三に龍猛龍智二像と唐将来の五祖像を統一する最も特徴的な意匠として飛白体と行書の大字で各肖像画上部に記された各阿闍梨の名号がある。高僧像に行状や詩文を着賛することはすでに唐で多数の先例があるが、高僧名を梵字と漢字あるいは行書大字で記した作例は弘仁十二年に一具として揃ったこの七祖像が唯一であり、後世に空海像を加えて真言八祖像として発展した作品群にも壁画、掛装にかかわらず例を見ない。わずかに東寺浄宝上人本などの真言七祖像の誠実な模倣に模写された名号が見られるのみであるから、大字の飛白と行書が着讀されたのは平城上皇の灌頂をめぐる歴史的状況に根ざした理由があつたと思われる。

三論宗、法相宗、華嚴宗などは大安寺、興福寺、東大寺などの奈良の大寺をすでに日本に根付いており、吉蔵、玄奘、法蔵などの各宗の祖師の名も教学が盛んになる平安初期にはすでによく知られていた。それとは対照的に、真言密教は未だ教団組織として確立しておらず、その祖師も、そのほとんどが平安初期には無名だった。七祖像に描かれた祖師のうちで最も著名なのは第三祖の龍猛と思われるが、これも空海は密教の伝教者の意を強調するため、一般名の「龍樹」を避けて、インド名ナーガルジュナの唐代の新訳である「龍猛」を用いているから、龍猛が龍樹の別訳であることを知る一部の学僧以外には馴染みのないものである。^{〔七七〕}金剛智は『略出經』の善無畏は『大日經』と『虚空藏菩薩求聞持法』の訳経者であつたことはこれもごく一部の学僧の知るところであつたが、彼らが密教の伝法阿闍梨として知られていたわけではなかった。龍智、不空、惠果については空海将来による新訳教典や伝記類によって初めてその名が伝えられた。^{〔七八〕}

このような状況で、太上天皇とその皇子のための灌頂の執行に伝法阿闍梨の肖像を掲げるだけでなく、その名

号を肖像に明記することは、皇族、朝廷の関係者などの俗人も多く参列した灌頂儀礼の聴衆に、空海が諷誦文で示した付法の系譜を理解させるために大きく役立ったはずである。弘仁三年（八一二）の最澄とその一門に対する灌頂や、弘仁七年（八一六）の勤操をはじめとする大安寺三論僧への灌頂のように、学僧を対象とした儀礼の場合は、事前に受者に密教の相承や付法阿闍梨についての高度の専門的知識を与えることも可能であろう。^(八〇)しかし皇族を対象とした結縁灌頂ではそれは不可能であり、また儀礼の公共性も大きいから、空海が付法阿闍梨の肖像、名号、さらに行状文を掲げて、諷誦文中の密教の法脈の描写を補ったものと考えられる。

一行と恵果をのぞく阿闍梨の肖像には右上に飛白体大字で「梵號」、その下に悉曇文字で阿闍梨のサンスクリット名、左上に同じく飛白体大字で「漢名」、その下に行書で中国名が記される体裁を取っている。同一画像上でインドと中国の文字文化を並立することで、密教の三國伝燈を視覚化する効果を持っている。この意味で唐将来の善無畏像、金剛智像、不空像に用いられた「漢名」という語は注目に値する。『開元釈経録』など、唐代の史料でこれら三蔵のサンスクリット名と中国名を並記したもので、「漢名」として中国名を記したものは見当たらない。これは唐代の史伝類で訳経三蔵の名を記す場合はその僧を庇護し訳経活動を支えた王朝名を用いることが通例となっていたためである。たとえば『貞元釈経録』で姚秦に渡来した鳩摩羅什は「秦言董壽」、後魏の菩提流支は「魏言道希」、善無畏は「唐首正翻云浄師子、以義譯之名善無畏」、金剛智は「唐云金剛智」と記述されており、唐代に來朝した譯経三蔵にはすべて「唐」の語を用いて「唐音」で中国名が記されている。^(八一)「漢」の語を用いず「唐」を使うのは、隋の崩壊をうけて、漢王朝以来の安定的統一帝国を築いた唐王朝の自負と、劉氏の漢とは系列の異なる李氏の王朝による最大の帝国を区別する、唐の知識人に共通した意識の現れであろう。^(八二)

空海に五祖の肖像を授けた恵果は「三朝供奉大徳」として、また「国師」として唐王朝に奉仕する仏教者だったから、もし五祖像の飛白体と阿闍梨名が空海在唐中に着讀されたならば「漢名」という語は用いられなかったはずである。^(八三)つまり空海は唐王朝の自己意識を核とする大唐帝国の文化圏の外で、インドと中国の仏教を並置できる第三者の視点から、中国一般を指す語としてわざわざ「漢」という語を着讀のために選んだ。これはインドから唐に密教を伝えた阿闍梨の肖像画群が弘仁年間の日本で初めて一具のものとして整ったこと、さらに各画像の下に加えられた行状文によって、はじめて龍智から恵果に至る付法阿闍梨の相互の関係が明確にされたことも暗示しうる語を吟味した結果であると思われる。各肖像上の「梵号」と「漢名」の並列とそれに伴う悉曇文字と漢字の対置は、インドと中国の書記文化を第三国の立場から相対化して、日本の実践者によって初めて密教の正統な伝法の系譜が明らかにされたこと——つまり空海が『灌頂文』の冒頭部分との七祖像の行状文を著すことで明らかにされたこと——を象徴していると言えよう。^(八四)

第四に大字の飛白体については書法についてすでに多くの美術史的研究があるが、一見すると奇を衒ったかにも見える書体が七祖の肖像群をまとめる意匠としてなぜ選ばれたかについて論じた研究は管見に入らなかった。この点についていくつかの可能性を考察したい。この書体は嵯峨天皇が長年興味を示していた書体であり、飛白体を採用することで天皇が太上天皇の灌頂実行のために龍猛龍智像の制作と唐将来五祖像の修復を積極的に支援したことを示すことができたからと考えられる。

すでに渡辺三男氏の指摘があるように、嵯峨天皇はその出自や帝位についての状況が類似していることから唐太宗に傾倒し、治世の規範とした。太宗が『貞観律』『貞観令』『貞観格』『貞観式』などを制定して大唐帝国の法的な基礎を築いたのに習い、嵯峨天皇は『弘仁格』『弘仁式』の編纂により遷都後の律令体制の強化を図った。嵯峨天皇は『日本後紀』の編纂を命じているが、それは太宗が『晋書』『梁書』に始まり『隋書』に至る正史を

定めたことに依拠するとされる。また太宗による『貞観氏族誌』の勅撰に対し、嵯峨天皇は『新撰姓氏録』を編んで主要貴族の家格を定めた。^(八五)

太宗が諸芸に通じ、ことに書に情熱を持ち、臣下に顔真卿、虞世南、褚遂良を擁して、漢代以来の種々の能書家による書体を保存整備し、特に王羲之の書風を熱愛し宣揚した。^(八六)『晋書』の「王羲之伝」の注釈は太宗自身が行った。また『晋祠銘』題額の「貞観二十年正月六日」の日付で著名なように、太宗は飛白体をよく用い、特に慶事にあたり臣下への褒章としてしばしば飛白の書を揮毫して与えた。^(八七)『旧唐書』によると貞観十七年に太宗は玄武門で三品以上の臣下を集めて賞宴を催し、飛白書を揮毫して群臣に与えた。このとき光録大夫に任じられた黄門侍郎の劉洎は「太宗は王羲之様の書を巧みになさるが、そのうちでも特に飛白に優れられていた（太宗は王羲之書、尤善飛白）」として太宗の飛白の腕前を讃えた。^(八八)また『新唐書』には高宗も祝時に飛白書を側近に与えた事例が見いだせる。^(八九)則天武后も飛白の作品が残されているから、唐初には飛白は帝王の用いる書体として認識されていたと思われる。

嵯峨天皇も漢詩の才に恵まれ、自ら弘仁の詩壇の形成を先導し、また唐楽に精通して琴を愛し儀式や饗宴の朝典楽を制定した。しかし天皇が才能を發揮した諸学芸のなかでも、もともと打ち込んだのは太宗同様に書ではなからうか。世尊寺伊行の『夜鶴庭訓抄』に歴代の能書家二十四人を列挙しているが、嵯峨天皇は空海に次いで第二に挙げられている。^(九〇)天皇が王羲之の書風を規範としていたことはすでにさまざまな先行研究で明らかだが、天皇の太宗への傾倒を考慮すると、嵯峨天皇も飛白体に大きな興味を持っていたと考えられる。中唐の張懷瓘撰『書断』によると飛白体は後漢の蔡邕の創始により、漢末から魏にかけて盛んに宮殿の題額を飾るために用いられたという。また「張芝草書、得易簡流連之極。蔡邕飛白、得華艷飄蕩之極。字之逸越、不復過此二途。邇後義

之獻之竝造其極。」とある。^(九一)後漢末期の張芝の創作とされる草書とともに飛白がさまざまな書体の中で最も秀逸なものであり、草書、飛白ともに後に王羲之父子によって完成の域に達したとされている。王羲之父子による飛白の作品で現存しているものはないが、この記述から王羲之も飛白に取り組んだことが知られる。

『書断』は『晋書』とともに藤原佐世の『日本見在書目録』に記載されているので、嵯峨天皇は太宗と飛白体の関連のみでなく、歴代中国で飛白が草書と並んで重視されていた書体であること、王羲之父子が飛白体を完璧なものにしたことなどの知識を得ていたと思われる。^(九二)事実弘仁五年九月十七日の嵯峨天皇による正倉院御物屏風三十六帖の大掛かりな沽却では「臨王羲之諸牒書屏風」を含む「書屏風」四帖とともに「飛帛」屏風一帖が在庫されたことは注目される。^(九三)

嵯峨天皇の書が空海からも影響を受けていたことが知られているが、天皇が唐から帰国した空海に注目したのも多くは空海の密教ではなく、その文筆の偉才に因ってであり、天皇の求めに応じて空海はしばしば唐から持ち帰った書や自身の揮毫を献上している。『遍照金剛発揮性靈集』の巻三と巻四には書や書論に関する空海から嵯峨天皇にあてた上表文九通と大伴皇太子（淳和天皇）に宛てたもの一通が載せられている。^(九四)弘仁二年（八一）六月二十七日には中唐の文人劉希夷の詩集四巻の書写を天皇から命じられた折、王昌齡の詩格一卷その他を献じているが、そのなかには空海自身の揮毫による「飛白書一卷」が含まれていた。これについて空海は「在唐の日、ひとたびこの體を見て、試みにこれを書す。虎変じて犬となる。未だ功を成さずといえども、夫れこれを献片に比す」と説明している。^(九五)同年の八月には徳宗皇帝と歐陽詢の真跡など十点を献上しているが、そのうちの一点は「鳥獸飛白一卷」と記してある。また弘仁五年（八一四）閏七月二十八日には飛白体と書法で類似点が多い悉曇文字の基礎についての自著『梵字悉曇字母并釈義』を献上している。^(九六)

これらの度重なる飛白体関連の献上は、嵯峨天皇が太宗への傾倒や王羲之の知識を通して、すでに飛白に対する興味を抱いており、それに関して唐から帰朝した空海に諮問した結果であると思われる。つまり弘仁五年の夏までに嵯峨天皇は真言七祖像に使われることになる大字飛白体と悉曇文字についての基礎的な知識を得ていたと言えよう。空海も嵯峨天皇の飛白体への興味をよく理解し、天皇からの問いかけに対応した。弘仁七年八月十五日、勅命によって古今の詩人の秀句を選び五尺屏風四帖に揮毫して献上している。それに添えた上表文で空海は書論に関する私見を述べているが、その冒頭で「書は散なり」として、飛白体の創始者である蔡邕の『筆論』の引用している。また飛白を始めとする、古代の象形文字の影響を色濃く残す、雑体書一般を学ぶことの重要性を強調し、それを詩文で「古体を学ぶをもって妙」とすることに準えている。^(九七)

以上の背景から、前節でとりあげた「左大将相公」に宛てられた書簡で空海が嵯峨天皇の祖師像への着讃を希望したことについて、天皇が現実には揮毫した可能性が最も高いのは龍猛図、龍智図の飛白体および阿闍梨名号と思われる。先行研究ほとんどが善無畏、金剛智、不空の三図の飛白体と阿闍梨名号を空海の真筆と認めているが、龍猛龍智二図の飛白に関しては、その筆法がその他の三図と大きく異なり、飛白の書体も熟達の度が三図に対して未熟であることから、空海真筆を疑う意見が多く見られる。^(九八) また善無畏、金剛智、不空の各図では飛白体の但書が「梵號」と「漢名」に統一されているのに対し、龍猛図では「梵号」と「漢號」が、龍智図では「梵名」と「唐翻」が用いられている。さらに唐将来の三図は阿闍梨の中国名が行書で記されているのに対し、龍猛龍智図では漢字阿闍梨名も飛白体を採用し、唐将来図と意識的に違いを強調しているようにも思える。

この違いに関連して龍猛龍智両図で阿闍梨のサンスクリット名を記した悉曇文字に誤謬があることが注目される。金剛智図、善無畏図、不空図の悉曇文字による表記は適切で、サンスクリット音を楷書小字の漢字で表記し

た音注が各字の右側に付されている。それに対して龍猛図ではサンスクリット名の *Nāgārjuna*（ナーガールジュナ）を *Nagharashuda* と誤記し、龍智図では *Nagabodhi*（ナーガボーディ）を *Nagharija* と誤記している。^(九九) また両者とも漢字の音注はない。

この誤記にはその異例性を示すいくつかの疑問点がある。まず龍智図の悉曇表記が、龍猛のサンスクリット名のナーガールジュナに近く、揮毫した者が龍猛図と龍智図を取り違えたことを示している。龍猛図の下辺の行状文は「第三祖名那伽闍刺樹那菩提薩埵。唐言龍猛菩薩舊云龍樹」という文で始まり、サンスクリット音の漢字表記が示されているから、阿闍梨名号と行状文を着讃したのが同一人物とすると、それは梵字や声明学の知識を持つ僧によってであり得ない誤謬である。また五祖像のうちの金剛智図には阿闍梨名が悉曇で正しく表記されている。^(一〇〇) 阿闍梨名 *ヴァジュラボーディ* は *ヴァジュラ*（金剛）と *ボーディ*（智）の複合語で、*ボーディ* の部分は龍智のサンスクリット名の後半の「智」と同一語である。龍智図に揮毫したものがこの初歩的な知識を持ち合わせ、金剛智図など将来像の悉曇表記を参照しつつ、龍智名号を揮毫したとすれば、上記の誤記はあり得なかつたはずである。つまり龍猛図と龍智図への飛白体名号の着讃は、唐将来五祖像への飛白体の着讃以前に行われたか、五祖像の着讃がおこなわれたのとは別の場所で空海が立会いすることなしに——例えば禁中や天皇の別業で——行われたと考えざるを得ない。

龍智の肖像に龍猛の名号を悉曇で記してしまったことが、単なる制作過程や後の修復時の過ちならば、平安初期にはこのような単純な間違いを指摘して修正を加えるための梵文や声明学の知識を持った僧が空海門下に多数いたはずである。^(一〇一) しかし過ちが天皇によるものならば、それを修正することは憚られ、現在まで伝えられた形状で悉曇表記が保存されてきたことも肯首できる。

嵯峨天皇の立場から着讃の問題を見ると、真言七祖像のうちで天皇自身の治下の日本で制作された龍猛龍智の二像に揮毫することを選ぶのは当然ではなからうか。飛白体を得意とした太宗に傾倒していた嵯峨天皇が、飛白大字を自身の朝廷の支援で制作された龍猛龍智二図と唐將來の金剛智、善無畏、不空の各図像とに統一を与えるための意匠として選んだのも理にかなっていると思える。歴代中国王朝の宮殿の題額を飾り、唐の為政者が慶事に揮毫した飛白体を含む大字の着讃を、龍猛龍智図は嵯峨天皇自身が行い、唐將來図は空海に担当させること⁽¹⁰⁾で、平城太上天皇の灌頂を祝う準備に天皇が直接また間接に携わったことを示そうとしたと考えられる。

以上の四点から空海の『灌頂文』諷誦文と真言七祖像の阿闍梨名号と行状文を含めた意匠は相互に補足的な関連を持っており、弘仁十二年（八二二）に制作された両部大曼荼羅とともに七祖像も平城上皇の灌頂に使われる目的で整備され、太上天皇の灌頂を機会として、真言七祖像が灌頂に不可欠な支具として成立したと考えられる。

四 平城高岳父子の受灌と嵯峨天皇の退位

灌頂儀礼には法会全体を主宰する大阿闍梨のほか、含香所、灌頂壇、小壇所など、灌頂堂内の仕切られた空間に儀式次第に従って受者を先導する教授阿闍梨、護摩壇で息災護摩を修する護摩師、梵文や漢語の声明を唱える唄師などの職衆や補佐役の承仕など、多数の僧の出仕が必要であり、前出の実慧をはじめ空海の弟子ですでに密教の高度な伝授を受けていたものの多くが参加し、太上天皇への灌頂儀礼の仔細を目の当たりにしていたはずである。

正倉院の北倉御物出納帳で宝物の出蔵を収容器別に記録した「御物納目散帳」には以下の記述がある。

以弘仁十三年三月廿六日下、麝香貳両貳分^{陸瀨}、紫鑛捌斤肆両^小、灌頂法行所下如件⁽¹⁰⁾。

嵯峨天皇が正倉院御物の出蔵を自らの王権の特権性を誇示するために行っていたことを考えると、東大寺正倉の宝物である香薬類を灌頂法のために出庫させたことは、弘仁十三年（八二二）の三月二十六日からあまり遠くない日時に実施されたであろう灌頂が嵯峨天皇にとっても特別な重要性を持っていたこと——つまり自らの近親者である平城太上天皇と高岳親王の受灌の事実——を裏付けていると言えよう。

また平安初期の出納記録としては最も詳細な「雙倉雑物下帳」には上記の資料の日付に一致する以下の品目の出蔵が記録されている。

弘仁十三年三月廿六日出、

鏡伍面 雜香參種 五色絞糸貳條

右、目録

八角鏡二面

一面花鳥鏡重大五斤一兩二分 徑一尺一分

一面鳥獸花経重大四斤七兩一分 徑一尺一分

圓鏡三面

一面花鳥重大六斤五兩 徑一尺七分

一面雲鳥鏡重大四斤十二兩 徑九寸二分

一面山水鳥鏡重大四斤十二兩 徑九寸二分

已上、各納染渥革莖、別敷緋綾褥、着□、

浅香捌斤肆両小陸劑 紫鑛捌斤肆両小
麝香玖兩貳分小 五色絞糸貳條各長三丈

右、依大政官今月廿日牒、為用行法之、所々下如件、

三綱

寺主「葉上」 都維那「存崇」

可信「法印」

可信「安稱」

勅使

從四位下左近衛中将佐伯宿禰「長繼」小監物正七位下柿本朝臣「安□」^(一〇四)

この記録は「為用行法之、所々下如件」として、特に灌頂法との言及がないが、出庫した鏡、香、五色糸はすべて灌頂の執行に不可欠な品々で、特に受者の所作に重要なものが出庫されている。嵯峨天皇に近い皇親が灌頂を受ける事になったので、そのための特別な出庫であったと見るのが妥当と思われる。まず五色絞糸は金剛線と呼ばれ、灌頂儀礼の前行である三昧耶戒の受戒時に師が灌頂受者に授け、受者はそれを灌頂終了まで衣服の下で直接肌に触れるように左肩から掛けている。『大日経疏』卷第五および第八によると、灌頂儀礼は受者が「法王子」あるいは「仏子」として「一切如来の種姓に生ずる」ため、つまり諸仏菩薩の家系の一員としての新たな命を得ることを目的とするもので、金剛線の五色の糸はそれぞれ大日如来と四方四仏の五智を表し、受者が如来の系譜に連なる者となることを表象する^(一〇五)。

灌頂の本行はまず灌頂壇に進む前に受者を清浄にする一連の所作が始まるが、それにはさまざまな香が用いられる。『金剛頂瑜伽中略出念誦経』卷第四等によると、受者が口中に含む含香、身体に洒水する香水、手と身体に着ける粉状の塗香、手をかざす焼香などがその主なものである。作浄の所作が終わると受者は目隠しを着け、灌頂壇に導かれて投華得仏の所作へと移る。これは目隠しをしたまま華を壇上の曼荼羅に投じて華が落着いた場所の仏あるいは菩薩を受者の本尊として定めるための儀礼で、本尊が決まると受者は覆面を取ることを許されて、曼荼羅の諸尊を香華で供養する^(一〇六)。

投華得仏の所作が終わると受者は別に設けられた小壇に移り、金剛界あるいは大悲胎藏曼荼羅の大法を修し終えた大阿闍梨から「灌頂」を受ける。これは大阿闍梨が受者の頭頂に五智瓶水を灑いで、受者が如来の族姓の継承者として相応しい覚者となったことを承認する所作である。灌頂に続いて大阿闍梨は受者に鏡を手渡し、受者はそこに法王子として再生した自己の姿を確認する^(一〇七)。

『大日経疏』卷十五の種々の灌頂を区別する段では王者の即位礼に使われる四大海水と宗教的灌頂に使われる甘露法水を以下に対比させて、密教の灌頂の特徴を説明している。

王種をして継がしめんと欲するが故に、その嫡子のためにしかも灌頂を作す。四大海水を取りて四宝瓶をもつてこれを盛りて種々に嚴飾し、また子の身を嚴飾し衆物ことごとく備う。また大象を飾り、象の背の上に瓶を持し、太子をして壇中に坐さしめ所統畢く集う。象の牙の上より（四大海の）水を太子の頂きに流注せしむ。この水を灌ぎおわって大聲をもって三たび唱う。なんじらまさに知るべし、太子すでに位を受け終わる、今より以後所有の教勅まさに奉行すべし。今如来の法王もまた是のごとし。佛種を断ぜざらしめんがための故に、甘露の法水をもって、しかも佛子の頂に灌ぎ、佛種をして永く佛種を断ぜざらしむるがゆえに、世法に順ぜんがためのゆえにこの方便印持の法あり。これより以後、一切の聴衆にことごとく敬仰せらる。また

この人畢竟して無上菩提を退せず、さだめて法王の位を紹ぐべしと知る^(二〇)。
 王の即位灌頂との明らかな対比を見せる密教の灌頂を父子ともに受けたことは、平城上皇にとって元皇太子高岳親王の実現することがなかった即位を、密教儀礼で宗教的に昇華したものととして体験されたであろう。法王子として承認された親王の出家者としての将来に思いを馳せることは、父の太上天皇にとっても大きな慰めとなつたのではないだろうか。

以上の一連の法王子の所作から、前節で述べた空海が法の相承系譜を示す祖師像を灌頂の荘嚴具に組み入れた動機も理解されるであろう。弘仁十三年三月二十六日に出庫された鏡、香、五色絞糸は、いずれも灌頂の受者が法王子として密教の付法系譜に連なるために最重要な所作である。数多くの灌頂支具のなかでも受者の平城上皇と高岳親王が儀礼中に直接手にとり、肌身につけ、また自らの姿を映すための品々を嵯峨天皇が入念に選ぶことにより、太上天皇父子の受灌を祝賀する誠意を平城上皇に示す目的を持っていたと思われる。

実際に灌頂が挙行された日時は特定できないが、宮内庁の書機部による正倉院文書の塵芥断片の整理によつて復元された玻璃装奘整理文書の第十六号に以下の記録がある。

弘仁十三年四月十四日下白檀香捌両小

昔松香参両小 ^{〔並〕} ^{〔頂〕} ^{〔行〕} 所下如件

以弘仁十四年五月六日下薰陸壹斤大同行法所下如件^(二〇)

これは種々の香薬を納めた唐櫃の貼紙の紙背文書であり、表には「天応二年（七八二）正月卅日」の日付で収納する香薬名と分量が列記されている。この文書の復元にあつた飯田剛彦氏はこれを弘仁十三年二月十一日の太政官符で建立された東大寺灌頂堂での灌頂儀礼のための出庫と推論された。おそらく三月二十六日の一連の香

類の出庫に含まれなかつた白檀香と薰陸香の必要が灌頂執行の直前になつて確認され、急遽それぞれ八両と三両が出庫されたのであろう。

同紙背文書には翌弘仁十四年五月六日にも灌頂法のために薰陸香一斤が出庫されたと記されている。これは同年四月十六日の淳和天皇の即位の慶賀として皇族を受者とする灌頂が行われた可能性を示すと同時に、弘仁十三年の平城上皇の灌頂と翌年の嵯峨天皇の退位と淳和天皇の即位に関連があつたことを示唆する（これについては最終節で検討する）。

即位が行われた四月から五月にかけて平城上皇は自らの太上天皇位を返上するために嵯峨太上天皇と淳和天皇に再三使者を立て、書簡を送っている。『類聚国史』所収の『日本後紀』逸文によると、平城上皇と平安朝廷とのやり取りは以下のように要約することができる。^(二〇)

- ・ 四月二十二日。淳和天皇の即位を伊勢神宮に報告する奉幣が行われた翌日、平城上皇が従三位藤原真夏に託して平城宮に勤務する諸司を停止することを希望する書状を提出した。また平城宮に残る少数の官人を朝廷に送り返した。
- ・ 四月二十四日。嵯峨上皇が太上天皇位を受けることを辞退することを淳和天皇に願ひ出る。
- ・ 四月二十五日。淳和天皇が嵯峨天皇の太上天皇位辞退を不許可とする。同時に嵯峨天皇が希望した太上天皇付属の官人を返上することも許されなかつた。
- ・ 四月二十七日。嵯峨太上天皇が平城太上天皇へ返書を送る。平城帝が嵯峨帝の退位に際して送つた恩愛と慰問の言葉に感謝し、平城天皇から依頼された太上天皇位辞退の希望を淳和天皇に伝えたが、それを淳和

天皇が許可しなかった旨を伝える。
 ・五月十一日。平城上皇が改めて太上天皇位返上を希望する書簡を淳和天皇に提出する。書状の上書きで上皇が天皇に対して臣下の礼を取っていることで天皇は開封を拒み、右大臣藤原冬繼の書を添えて即座に藤原真夏に廻送することが命じられた。

以上から淳和天皇の即位時には嵯峨上皇と平城上皇が協調して太上天皇位を天皇に返還する希望を述べ、それを新天皇が慰留することで、両上皇の太上天皇の位地は確保された。また天皇に太上天皇位の決定権が与えられて、天皇と太上天皇の権能上の前後も明確になったといえよう。つまり嵯峨天皇が即位した前回の政權交替が皇子の変の混乱を齎したのとは正反対に理想的ともいえる、円滑な政權の交替が実現した。これは嵯峨天皇と平城上皇の和解を前提として可能となったものであり、嵯峨天皇からの和解の働きかけの仕上げとしての弘仁十三年の平城太上天皇の灌頂は政治史の上でも大きな意味を持っていたはずである。東大寺灌頂堂の建立、灌頂に必要な両部曼荼羅をはじめとする密教図像の制作、灌頂の支具としての祖師像群の整備、嵯峨天皇自身による龍猛龍智二図への着讃、灌頂に使用するための正倉院宝物の在庫、さらに一時は廃太子の処遇を受けた高岳親王の出家者としての将来への配慮、側近の藤原真夏の名誉回復のための処遇などの、嵯峨朝廷の一連の關係正常化への努力が平城太上天皇に受け入れられて、実を結んだものであろう。

五 嵯峨朝廷から淳和朝廷へ——密教儀礼への対応の変化——

以上で平城太上天皇父子への灌頂が嵯峨天皇の退位にあたり、天皇と上皇との和解、嵯峨天皇から淳和天皇への円滑な権力の委譲、平安京の政權運営の座としての安定化に寄与した役割を明らかにできたと思われる。ではなぜ嵯峨天皇は平安京の政權を安定させるためにも最重要だった太上天皇のための祝賀儀礼の執行を空海に任せただろうか。

嵯峨天皇が空海の密教よりも書や詩文の才能に着目していたことは前節でも述べた。一般に最澄の天台宗確立を支援した桓武天皇との比較で、嵯峨天皇は空海の密教の第一の庇護者と見られることが多い。^(三〇)しかし嵯峨天皇と空海の交流の事績で直接空海の密教の弘法に貢献したものは限られているのではないだろうか。嵯峨天皇は即位直後に空海が平城朝廷に献上した唐将来の教典、密教絵画、法具などを空海に返還したが、これは病を得て即位後四年で退位を余儀なくされた平城天皇が本来なら在位中にすべきことの事後処理として行われたと思われる。弘仁七年に高野山を修禪の道場として下賜したことは着目されるが、それ以上に朝廷が空海の高野山開創を支援した形跡は一切なく、空海在世中の高野山はおそらく小堂が数字完成したのみで、^(三一)承和元年（八三四）によりやく仏塔二基の建立が始まったのみだった。^(三二)以後座主無空の三十帖冊子問題等で荒廃を繰り返して、密教修学の一中心地として興隆したのは平安後期の藤原道長をはじめとする摂政や院の参詣以降である。^(三三)弘仁十二年の東大寺灌頂堂の建立と両部曼荼羅などの大規模な制作修復は本論で述べたとおり、嵯峨天皇の空海への帰依によるというよりは、天皇の平城太上天皇との関係改善の政策の一環として行われたと思われる。

近年の研究書でも弘仁十四年正月に嵯峨天皇が空海に東寺を給付したと記すものが多い。しかしこれは『遺告二十五箇条（御遺告）』の記述によるものであり、同文献が空海滅後六十年に成立した『贈大僧正空海和上伝記』以降の偽作であることがすでに上山春平氏などの研究で明らかにされている。^(三四)また『遺告二十五箇条』は東寺給付を伝える勅使を当時まだ蔵人任官以前だった藤原良房（八〇四〜八七二）とするなど、明らかな権威付けのた

めの捏造が見られる。実際に東寺の給付が行われたのは空海撰『真言宗所學経律論目錄』の日付と一致する『類聚三代格』所収の官符が発せられた同年の十月十日であり、東寺の給付は四月に即位した淳和天皇の差配によるものと見るべきである。^(二五)

これらとは対照的に嵯峨天皇が空海の密教に、あるいは空海自身に、過去の怨霊を慰撫し、その祟りを鎮めること期待していたことを示す事例が見られる。空海は帰国入京後、高雄山寺を居所として与えられたが、弘仁二年（八一二）に乙訓寺に居を移し、翌年の十月に高雄山寺に帰住するまで滞在した。^(二六) 桓武朝の皇太子早良親王が藤原種継暗殺に連座してこの寺に幽閉されて食を断ち、流刑地の淡路に送られる途中憤死して以来、荒廃していたこの寺の復興を嵯峨天皇に命じられたための滞在であると思われる。この先年の正月から嵯峨天皇は病がちで、平癒のため七月には崇道天皇（早良親王）のために一〇〇人、平城天皇から謀反の罪を着せられて死を賜った伊予親王のために十人、伊予親王とともに死んだ母藤原吉子のために二十人を得度した。また川原寺で早良親王に崇道天皇と追号し法華経の写経を行っていた。^(二七) このような背景から、すでに二三の先行研究で指摘されているように、空海の乙訓寺在住は早良親王の慰霊が真の目的であったと推測される。^(二八)

弘仁七年（八二六）の十月には病の天皇のために七日間の修法を勤め、加持した神水を献上している。弘仁十年（八一九）の三月二十一日に嵯峨天皇は伊予親王と藤原吉子の本位と本号を処罰以前に戻す勅令を発している。『遍照發揮性靈集』巻第六には嵯峨天皇が伊予親王母子の慰霊のために、釈迦如来像など三体の仏像と曼荼羅等仏画を制作し供養したおりに空海が撰した年次不明の願文が載せられている。^(二九)

これらの例から嵯峨天皇の在位期間を通して、不遇の死を遂げた親王やその一族の霊がしばしば天皇の不豫の原因となると認識されていたことが理解される。退位を間近に控えて嵯峨天皇が平城太上天皇との関係の修復

に努めたのは、平城京還都を望みつつも、武力で権力を奪われ、長年の蟄居生活を余儀なくされた太上天皇が、平安京の権力者に遺恨を抱きつつ死を迎えるという事態を回避しようとする目的があったのではないだろうか。『日本後紀』逸文で見える限り、淳和天皇の即位にあたって平城上皇が再三自発的に太上天皇位を返上しようとした行動は、嵯峨天皇がその目的を達成したことを示している。平城太上天皇は天長元年（八二四）七月に崩御するが、それ以後平城帝の御霊を天皇の不豫や災厄の原因として取りざたした例は見られない。

また東大寺灌頂堂で平城太上天皇の慶賀の儀が行われたのは、かつて平城帝の平城京還都の動きを熱心に支持したはずである奈良の大寺院勢力と良好な関係を築く機会を平安京政權に与えたといえよう。事実、平城上皇の灌頂を機に出家した高岳親王は、真忠と名乗り東大寺で三論を道詮に学び、また空海門下で重きをなし、壹演や由運など平安中期に活躍する真言僧の灌頂の師となっている。この内の壹演は清和天皇から超昇寺座主に任じられるが、俗名を大中臣正棟と名乗り、弘仁年中は嵯峨天皇の内舍人を勤めた。文徳天皇の時代には親王は名を真忠から真如と改めている。斉衡二年（八五五）に地震で東大寺毘盧遮那仏の首が落下すると、真如は参議藤原良相と協力して五年越しで大仏修復の難事業を成し遂げ、その功を清和天皇に認められた。^(三〇)

桓武朝の早良親王は皇太子となる前には「禪師親王」として長岡京遷都前後の東大寺経営の指導者として活躍し、良弁からも将来を嘱望されていたが、立太子のため還俗し、奈良の仏教教団との絆の故に藤原種継暗殺の連座の罪を負い悲劇的死を迎えた。^(三一) 高岳親王は同じく廃太子とされたが、その後父帝の灌頂を機に東大寺僧として出家することによって、早良親王とは正反対の事例を作ったといえよう。つまり弘仁十三年の灌頂を機に出家者としての道歩み大成していったことで、一度は廃太子となった高岳親王が死後に祟りをなすというような懸念は払拭された。

承和の変で皇太子を廃された淳和天皇の第二皇子、恒貞親王は嘉祥二年（八四九）に三品親王の叙位を受けるが、高岳親王同様この叙位を返上して出家し、恒寂と名乗った。恒寂は貞観二年（八六〇）には真如の門下に加わり、真如から両部大法の相承を受け大覚寺の開基となつて^(三三)いる。高岳親王が廃太子の不運をくぐり抜けて僧として大成した先例が、承和の廃太子を悲劇的な結末から救うのに役立ったと思われる。

高岳親王の出家後の広範にわたる活躍は、平城太上天皇の灌頂の影響がさまざまな分野に及んだことを象徴しているのではないだろうか。嵯峨天皇は自身の好んだ詩文や書の分野以外で空海との関係から期待したのは、空海の密教自体に関する興味よりは、怨霊の鎮魂や過去の敵対者との和解など、為政者としていわば「実務的」な事柄が多かったように思われる。難航した満濃池の工事を空海に担当させたのも嵯峨天皇の実務的な態度の一例として加えられるであろう。^(三三)

本稿では平城太上天皇の灌頂も嵯峨天皇の実務的政策の一環として実施されたと理解した。しかしひとたび灌頂が執行されると、それは仏教の儀礼が、過去の政敵との和解や廃太子の処遇の改善に役立ち、政治的緊張を緩和し政権の安定に寄与する効力があることが実証されたのではないだろうか。空海が執行した儀礼のこのような有効性をいち早く認めたのは、嵯峨天皇の努力によって実現した円滑な政権の委譲で最も利益を被った、淳和天皇であつたと思われる。

空海あるいは「弘法大師」への信仰を鼓舞する目的で書かれた平安中期以降の伝記的史料を除き、『日本後紀』『日本紀略』『類聚三代格』などによって空海の事績を追うと、空海の仏教者としての活動が飛躍的に発展するのは淳和天皇の治世以降である。即位の六ヶ月後の弘仁十四年（八二三）十月十日には東寺を空海に給付し、その三日後には空海を宮中に招いて皇后院で息災法を行わせている。同年の十二月には清涼殿に招かれて僧綱の大僧

都長恵、小僧都勤操とともに夜通しで佛名法（大通方広法）を修した。翌年の天長元年（八二四）三月には律師の任を経ずに僧綱の小僧都に直任された。同年九月には高雄山寺を定額寺とし、住僧二十一名を置くことを許され、年分度者一名を賜っている。天長二年閏七月には疫病の蔓延のため宮中、左右京、五畿内、七道諸国で一斉に「仁王経」の講説と読誦が行われ、東宮講師を務めていた空海に講師を務めさせ、空海は密教的な解釈による「仁王経」の講説をした。天長三年十一月には東寺の五重塔の建立が始まり、東寺の諸堂の整備が進んでいたことを窺わせる。弘仁四年正月には天皇の不豫により東寺と西寺で薬師悔過法が修された。同年五月二十一日には早魃のため大極殿で『大般若経』の読誦が行われたが、二十六日には空海が仏舍利を内裏に請じられて、礼拝と灌浴を行い、数刻後に降雨を得た。二日後の二十八日には大僧都への昇任を命じられた。^(三四)

これらの豊富な事例は、嵯峨天皇の治世が終り、淳和天皇政権の発足後、初めて密教を本格的に実修する寺院が都に整備され、密教的要素を持つ講説や修法を宮中で行う事が可能となったことを示している。不豫や災厄で政権の運営に困難が生じたときに淳和天皇が空海を登用して法会や修法をさせることで危機を回避し、政情を安定することができたという認識が淳和帝の朝廷内で成立していたことを示しているのではないだろうか。天長二年閏七月の仁王経講説の記述では、空海の草した呪願全文が『類聚国史』に収載されている。また『日本紀略』も天長四年五月二十八日の空海による宮中への仏舍利奉請について、その効果をわざわざ以下のように述べている。「丙戌、祈雨に依り、小僧都空海をして仏舍利を内裏へ請じ、礼拝灌浴せしむ。亥の後、天陰り雨降る。数刻にして止む。地湿ること三寸、これすなわち舍利靈験の感応する所なり。」^(三五)この直後の大僧都への昇任は仏舎利の修法など空海の密教儀礼の有効性を認めた上で行われたと考えられる。

このような淳和天皇の在位中の空海にかかわる記述とは好対照に、同様の『六国史』関連の史料群のなかで嵯

嵯峨天皇の在位中に空海が仏教の法会や修法のために宮中に招じられた記録は全く存在しない。空海は嵯峨天皇より十二才年長で、嵯峨天皇退位の際にすでに五十才を迎えていた。^(三六) 嵯峨天皇が怨霊の慰撫以外の分野でも空海の密教に関心を示し、特にその朝廷の儀礼としての効用に着目していれば、嵯峨天皇の在位中の早い時期から空海を宮中の法会に登用し、僧綱への補任や都の大寺の給付を行うことも可能であったであろう。

つまり密教的な要素を宮中で行われる国家の仏事法会などと結びつける事が可能となったのは、淳和天皇の理解によることが多だっただと思われる。それによって空海入滅の直前の承和二年正月の後七日御修法の執行が実現し、密教儀礼としては初の宮中の年中行事として成立したといえよう。空海が関与した宮中の法会の多くが、後代に成立する一代一度仁王会や、一代一度仏舍利奉請などの重要な即位儀礼と共通項を持つことも興味深い。御修法が後に天皇の権威の正統性の証明として重要な役割を果たす仏舍利勘計や舍利奉請へと発展していったことは偶然ではないであろう。^(三七)

結びにかえて——淳和天皇の即位灌頂の可能性——

淳和天皇の即位時に灌頂が実行されたことを明記し、それを平城上皇の受灌と併記した注目すべき資料が存在する。実慧の承和三年（八三〇）五月五日付けの長安青龍寺宛の書状である。いうまでもなく青龍寺は空海が在唐中の延暦二十四年、唐歴の永貞元年（八〇五）の六月から八月にかけて、同寺東塔院の内供奉阿闍梨恵果から学法および伝法の灌頂を受けて密教の資法者となった、空海の門下にとってはゆかりの深い寺である。実慧の書簡は同年の遣唐使節で真済と真然が真言宗請益僧、留学僧として唐に派遣されることとなったため、実慧が真言

宗僧を代表して、前年三月二十一日に入滅した師空海の事績を記して青龍寺の同法に報告するために認めたものである。書簡の中心である日本での密教の興隆の経緯は以下のように記述されている。

道高餘宗、教異常習。此間法匠各為矛盾、不肯服膺。十餘年間無得建立。法水漸浸、人機吐芽。諸宗法侶、良家子弟、灌頂受法者、其教稍夥。厥後密教之旨、相尋上聞。中使往還詔問不絶。及天長皇帝受讓踐祚、灑掃禁闈、建立壇場。始嘗秘教之甘露、稍發興隆之御心。以帝城東寺為真言寺。以我和尚為大僧統、固辞不免。先太上天皇學宮灌頂。即其第三皇子卓岳出家入道。天縱精粹、三密洞融。既而聖天后地瓊枝玉葉、公家大夫道俗男女、不論尊卑、預灌頂者、蓋以萬數。^(三八)

この書簡は空海の高弟によって空海の滅後間もなく書かれたこと、またその歴史的背景や内容から空海の伝記的史料として一級のものと考えられる。実慧はこの書簡に恵果阿闍梨の靈座への供えとして空海の遺品の袈裟をはじめ法服二十一点など多数の進物の目録を添えている。これらは実際に遣唐船に搭載された品々であるから、書簡自体も準外交文書としての性格を持っていたはずである。実際には真済の乗った遣唐第三船が難破し、この書簡は承和五年六月に入唐した円行によって青龍寺に届けられた。また円鏡をはじめ義真を含む青龍寺の内供奉僧十一名が署名し、恵果の遺品などの返物の目録を添えた開成四年（八三九）正月三日付けの書簡が存在する。さらに恵果の伝記『大唐青龍寺三朝供奉大德行状』には開成四年正月十三日に円行が恵果の靈前に法服などの信物を供えたことと記している。^(三九)

実慧の書簡によると空海が唐から帰国して伝えた密教の示す道は他の宗のものより高く、またその教えもいままでの仏教の慣行とは異なっていたので、学僧などで異を唱えるものが多く賛同者を得ることが難しかった。帰国後十数年は密教の教えを樹立することができなかった。しかし密教の影響が順次浸透し、それを理解する器量

を持つのがあらわれ出し、さまざまな宗の僧侶や有力な家系の子弟で灌頂を受けるものが次第に増えていった。その後密教の要旨について尋ねられることが多くなり、それがついに天皇の耳にも達し、天皇の命令や諮問を伝える使者の行き来が絶えなかった、と記されている。

この書簡の引用部分は本稿の論旨と重なる点が多い。空海帰国からちょうど十年が過ぎた弘仁七年には、大安寺三論の大家で当時僧綱の律師の任にあった勤操が一門を率いて高雄山寺で空海から灌頂を受けているが^(三〇)、実慧の描写した密教への興味が帰国後十数年を境として次第に増していったことと対応している。「密教之旨、相尋上聞。中使往還詔問不絶。」と記されている箇所は前後の文脈から嵯峨天皇にあたると思われる。はじめ空海の密教には無頓着で文筆のみに興味を示していた天皇が、退位を控えて平城上皇との関係の向上を目指すために、東大寺灌頂堂の建立、両部曼荼羅などの制作、祖師像への着替、灌頂支具の正倉院から出庫などに関して、空海と打ち合わせることが頻繁になっていったことを窺わせる^(三一)。

それに続く淳和天皇に関する記述が最も注目される。「天長皇帝讓を受け踐祚するに及び、禁闔を灑掃、壇場を建立す。始めて秘教の甘露を嘗む。稍興隆の御心を発す。」密教経軌一般で灌頂壇を設ける所作を作壇あるいは造壇法といい、灌頂の受者となることを入壇という^(三二)ことで知られるように、「壇場」とは曼荼羅を敷いた灌頂壇を中心とした灌頂道場を指す語である。例えば『略出経』巻第一の受者の資質を論じた部分では「種々の智慧功德を具足する者は、念誦に入り、護摩を設け、灌頂法を受くるを許すべし。この金剛界大壇場において、金剛弟子を導入する法を説くべし」と説明されている^(三三)。

また「甘露」は密教教典で受者の頭頂に注ぐ香水を指すのに頻繁に使われる語である。『大日経疏』巻十五で王の即位灌頂に用いる四大海水と密教灌頂の甘露法水が比較されていることは前節で述べた。「秘教之甘露」は

『弘法大師全集』索引の編者が「灌頂のこと」と注しているとおり密教の灌頂儀礼を意味し、「嘗秘教之甘露」とは実際に受者として灌頂を体験したことを示している^(三四)。以上から傍線を施した部分は、淳和天皇は嵯峨天皇の讓位を受けて即位すると、宮中を清浄にして灌頂道場を設置し、在位中の天皇としてはじめて灌頂を受け、それを機縁として次第に密教を興隆する気持ちを起こされた、と理解できる。この記述は先にのべたように、即位以降、淳和天皇の宮中儀礼への空海の起用が頻繁になっていったこととよく一致する。

さらにこの書簡は淳和天皇が東寺を空海に真言寺院として経営するよう任せたことを明記し、『遺告二十五箇条』などの偽書で平安中期以降一般化した嵯峨天皇による東寺給付説を採っていないこともこの書簡の史料としての信頼性を裏書きしている。これは空海滅後に東寺の経営に当たった実慧自身の発言として重要性を持っている。空海が僧綱への補任の慣例を破って、小僧都に直任され、短期間で大僧都に昇任したのも、この書簡が示唆するように淳和天皇の僧綱への強い推挙があったからと理解できる。つまり実慧の書簡は、平安後期の弘法大師信仰関連の伝記的史料が誇張した嵯峨天皇と空海の交友に関する諸説話が成立する以前の視点から、空海と朝廷の関係を描いた貴重な資料として扱われるべきであろう。

実慧は仁明天皇治下の承和三年五月にこの書簡を認めているから、もし仁明天皇が灌頂を受けていれば、まずそれに言及したであろう。淳和天皇に続き太上天皇として灌頂を受けた「先太上天皇」つまり平城帝と高岳（卓岳）親王の受灌が述べられているのは、嵯峨天皇とその皇子の仁明天皇が灌頂を受けなかったためと考える。平城上皇の灌頂は平穏な政権の移行と政権の座としての平安京の安定のために嵯峨天皇が差配したのだから、淳和新帝も即位にあたり平城上皇と同様に受灌することが予定されていれば、それは太上天皇の灌頂の政策的成功の可能性をさらに大きくしたはずである。

しかし嵯峨天皇の立場、あるいは『日本後紀』など国史の編纂者の立場からは、淳和天皇の即位にあたり平城上皇が太上天皇位の返上を申し出たことの自発性を強調する必要から、その準備あるいは方策として行われた平城太上天皇の灌頂と淳和天皇の即位時の灌頂の記憶を消滅しなければならなかったと思われる^(三三)。この政策進行の当事者である嵯峨天皇自身が、平城上皇の慶事を際立たせるためにも、空海から受灌しなかったのは当然であろう。また嵯峨天皇の皇子の仁明天皇も即位時に太上天皇であった父帝の立場を慮って受灌を差し控えたであろう^(三三)。

以上から平城太上天皇の灌頂と淳和天皇の即位時の灌頂とは、嵯峨天皇の退位を間に挟んで互いに関連を持っていたといえよう。この意味で第四節で検討した宮内庁書陵部復元の正倉院出納記録（玻璃装奘整理文書、第十六号）は弘仁十三年春の平城上皇の灌頂と翌年五月の淳和天皇の灌頂に用いられた香葉の出庫を並記したきわめて重要な資料であると思われる。

弘仁十三年四月十四日下白檀香捌両小

昔松香参両小 〔並〕灌頂行所下如件

以弘仁十四年五月六日下薰陸壹斤大同行法所下如件^(三三)

『日本紀略』の『日本後紀』逸文によると、淳和天皇の即位が行われたのは弘仁十四年四月十六日（同書）弘仁十四年四月庚子冬だから、同年五月六日の正倉院からの「薰陸壹斤」の出庫は実慧の書簡の記述の真实性を裏付け、同時に淳和天皇の灌頂が五月六日から遠くない日時に行われたことを窺わせる。実恵の青龍寺宛書簡と上記の正倉院出庫記録以外で、空海による淳和天皇への受灌を記した資料は寛治三年（一〇八九）仁和寺僧經範の編による『弘法大師行状集記』をはじめ平安後期から院政期にかけての弘法大師信仰の勃興期の伝記史料まで見いだ

し得ない^(三七)。しかし平城太上天皇と淳和天皇即位時の灌頂には平安京政權を安定させるための政策的関連があったこと、淳和天皇が空海を宮中の儀礼に頻繁に起用し、僧綱にも登用したこと、さらに空海が入滅した承和二年三月に当時「後太上天皇」だった淳和帝のみが弔書を認め、それが『続日本後紀』に採られていることなどから^(三三)、淳和天皇が灌頂の授受を通して空海と師資の関係にあったと考えるのは十分可能であろう。

八世紀の密教と九世紀以降の密教の同質性と異質性について他所で述べたことがあるが、平安期の密教の特質として「密教」という範疇が仏教の言説で明確に「顕教」と区別されるようになったことを指摘した。それとともに密教が学習し習得されるべき知識と技能の体系として形成され、その体系を伝え次いでゆく師資の法脈、法脈を産出する儀礼としての灌頂、灌頂をはじめとする密教儀礼を執行可能な寺院群が成立し、それら寺院を支える社会経済的基盤が整備されていった。それに伴い為政者の安泰や国家の繁栄のための密教儀礼が発展し、国家と仏教の繋がりも強まった。しかし密教儀礼が天皇や国家の正統性を保証する技能体系あるいは制度として発展したため、宗教的権威と政治的権力の区別が明確化し、奈良時代にみられたカリスマ的宗教者による政治への介入や在位中の天皇が法体となるような事態は姿を消した^(三三)。

このような密教儀礼の発達に象徴される九世紀以降の国家と仏教の関係の進展を考えると平城太上天皇の灌頂はその端緒としての意義を持っていたのではないだろうか。平城帝の受灌は太上天皇と天皇の権能の相違を明確にし、また平安京を天皇権力の座として確立することに寄与した。これによって自らの政權の順調な滑り出しが可能となった淳和天皇は空海の密教儀礼の効用に着目して、空海を宮中の行事にしばしば起用し、密教的要素が朝廷の儀礼に導入されることを可能とした。このことが後七日御修法、太元帥法、舍利勘計、一代一度仁王

会など、平安朝天皇の王權を正当化し保証する密教の儀礼体系が確立される道が開いた。この意味で奈良東大寺で行われた平城太上天皇の灌頂は政治史と宗教史の両者にとって画期的意義を持つていたと思われる。^(四〇)それは密教儀礼の制度化によって平安京を舞台として国家と仏教の新たな関係が築かれてゆく時代の開幕を告げる重要な道標であり、奈良の大寺もその開幕に積極的に関わっていたことを示唆しているといえよう。

註

- (一) 『方丈記・徒然草』(日本古典文学大系、第三十巻、岩波書店、一九五七年、二六〇―二七頁)。
- (二) 『類聚国史』巻二十五(太上天皇)、平城天皇、弘仁十四年四月丙午条。『同書』巻二十五(太上天皇)、嵯峨天皇、弘仁十四年四月戊申条、同月己酉条。『同書』巻二十五(太上天皇)、平城天皇、弘仁十四年四月辛亥条、同年五月甲子条(『国史大系』本、一四〇―一四二頁)。
- (三) 藤井恵介『密教建築空間論』(中央公論美術出版、一九九八年、一八頁)。飯田剛彦「玻璃奏装仮整理文書断片の調査」『正倉院紀要』二六、二〇〇四年三月。西本昌弘「平城上皇の灌頂と空海」『古文書研究』六四、二〇〇七年十月。
- (四) 「二所朝廷」の語は『日本後紀』巻第二十、弘仁元年九月丁未条の嵯峨天皇の宣命に見えている。『類聚国史』巻十六、人部薨卒四位、弘仁十二年八月辛巳条、上毛野頼人卒伝に「大同之末、太上天皇遷御於平城之日、下記分局、通直彼宮」とある。頼人は葉子の變の勃発時に大外記として平城宮で平城天皇に従っていた。このことから太政官の諸局の官人も平城宮と平安宮に分かれて、時に交替して任に当たっていたと思われる。頼人は變中に平城宮から平安宮に参じて、平城上皇の東国へ向かう動きを報告し、その功で東宮学士に取り立てられた。平城天皇在任中に近衛少将から左馬頭に転じた藤原真雄の『日本後紀』巻に十一、弘仁二年七月庚子条の卒伝にも「身帶弓劍、常侍朱鉤、属天皇遷御平城、分局追從」と記されている。
- (五) 『日本後紀』巻第二十、弘仁元年九月癸卯条。

- (六) 葉子の變の経過については『日本後紀』巻第二十、弘仁元年九月癸卯条から同年同月己酉条に記述されている。
- (七) 岸俊雄『日本古代政治史研究』第四章「元明太上天皇の崩御——八世紀における皇權の所在——」(塙書房、一九六六年)。直木孝次郎『飛鳥奈良時代の研究』第二部第三章「天平十六年の難波遷都をめぐって——元正太上天皇と光明皇后——」(塙書房、一九七五年)。中嶋治代「元正女帝の登極とその背景——皇位繼承と古代天皇制の一考察として——」(『史流』二五、一九八四年)。
- (八) 春名宏昭「太上天皇制の成立」(『史学雑誌』九九(二)、一九九〇年)。
- (九) 『続日本紀』巻二十四、天平宝字六年六月庚戌条。
- (一〇) 佐藤宗諱『平安前期政治史序説』第三章「嵯峨天皇論」(東京大学出版会、一九七七年、一〇八頁)。
- (一一) 『日本後紀』巻第二十、弘仁元年九月癸卯条、戊申条、己酉条、庚戌条、壬子条、甲寅条、丙辰条。
- (一二) 『日本後紀』巻第二十一、弘仁二年七月乙巳条。
- (一三) 所京子氏は冷然院について「元來は他の諸院と同じく天皇の単なる離宮として創建されたが、それが天皇讓位後の居所となったのは嵯峨天皇の時からであり、さらにこれが一代かぎりではなく、累代の「御院」となったのは仁明皇朝からである」と述べている。所京子『平安朝「所・後院・俗別当」の研究』第四章「平安前期の冷然院と朱雀院」(勉誠出版、二〇〇四年、一六三頁)。
- (一四) 『大日本古文書』巻二五、付録六四〇―六五頁。
- (一五) 『日本歴史』五三八、一九九三年)に詳説されている。
- (一六) 『大日本古文書』巻二五、付録六四〇―六五頁。宝物の沽却については渡辺三男氏の「嵯峨天皇宸翰」(『駒沢国文』二三号、一九八六年二月、四七頁)に指摘がある。
- (一七) 『延暦六年六月二十六日珍財帳』(『大日本古文書』巻二五、付録三三三頁)。
- (一八) 『続日本紀』巻三十九、延暦六年五月己丑条。註一四前掲書。
- (一九) 『大日本古文書』巻二五、付録九〇―一〇頁。

- (一九) 勝賢の『治承記』(『大正新修大藏経』七十八卷、四一八頁上以下)、教舜の『伝法灌頂私記』(『大正新修大藏経』七八卷、七五三頁上〜七六七頁中)などに草鞋に関する所作の説明がある。
- (二〇) 柳雄太郎「正倉院北倉の出納関係文書について」(『書陵部紀要』二七、一九七五年)、古尾谷知浩「東大寺正倉院勅封蔵の出納体制」(『正倉院文書研究』五、一九九七年)によると、北倉が勅封蔵となったのは長岡京、平安京への遷都をきっかけとしてである。また桓武朝で造東大寺司が廃されたのを機に、監物が開封使に同行するようになり、朝廷の諸倉と正倉院の管理方法が一体化された。
- (二一) 柳雄太郎、古尾谷知浩、前掲論文。
- (二二) 渡辺直彦「嵯峨院司の研究」(『日本歴史』二二〇、一九六五年十一月)。柳雄太郎、古尾谷知浩、前掲論文。蔵中しのぶ「題画詩の発生——嵯峨天皇正倉院御物沽却と「天台山」の文学——」(『国語と国文学』六五—二二、一九八八年十二月)。
- (二三) 藤原真夏については大塚徳郎『平安初期政治史研究』(吉川弘文館、一九六九年、三一〜三三頁)、渡辺直彦「嵯峨院司の研究」(『日本歴史』二二〇、一九六五年十一月)に詳しい。真夏の卒伝は『日本記略』天長七年十一月乙亥条にある。
- (二四) 葉子の変での真夏と綿麻呂の行動と変後の処遇については『日本後紀』卷第二十、弘仁元年九月戊申条、同月壬子条に記述がある。綿麻呂の按察使任命は『日本後紀』弘仁二年三月甲寅条、征夷大將軍任命は『日本紀略』弘仁四年五月辛巳条に記載がある。
- (二五) 『日本紀略』天長元年八月乙酉条。
- (二六) 『日本後紀』卷第二十一、弘仁三年十二月十日条。
- (二七) 藤原真夏以外で退位後の平城上皇に私従していた者として、散位秦奈理と権少弁息長文継の存在が知られている。『類聚国史』卷二十五、帝王部五、太上天皇、弘仁十四年五月甲子条、壬申条。
- (二八) 『日本紀略』弘仁十三年正月己亥条。『類聚国史』卷七十一、七日節会。
- (二九) 平城天皇は大同三年に無品親王および無品内親王への食封を設置したが、この政策が太子を廃され無品となった
- 高岳親王にとっては救済措置となったと思われる。平安初期の無品親王の処遇と叙品については安田政彦「無品親王について」(『ヒストリア』一〇四、一九八四年九月)、平安初期の親王の叙品と任官の関連については同著者「平安時代皇親の研究」第一章第四節「親王任国」(吉川弘文館、一九九八年)、黒板伸夫「平安時代における親王任官への一考察」(『撰関時代史論集』吉川弘文館、一九八〇年所収)などに述べられている。
- (三〇) 橘安麻呂卒伝、『日本紀略』弘仁十二年七月乙巳条。
- (三一) 王位の灌頂儀礼と密教の灌頂の類似と相違については『大日経疏』卷第八、および卷十五(『大正新修大藏経』三十九卷、六六六頁下〜六六七頁上、七三六頁上〜中)に詳しい説明がある。
- (三二) 『日本紀略』天長元年秋七月甲寅条。『類聚国史』卷二十五、太上天皇。同書卷三十五、諒闇。
- (三三) 『日本紀略』弘仁十四年五月壬申条。『類聚国史』卷二十五、太上天皇。
- (三四) 『類聚三代格』卷二、仏事上、修法灌頂事、「応東大寺真言院置二十一僧令修行事」(承和三年十二月二十九日)条。
- (三五) 『東大寺統要録』諸院編、真言院条(『統々群書類従』第十一卷、二八七頁)。
- (三六) 『統々群書類従』第十一卷、五五六頁下。
- (三七) 『統群書類従』二十七輯下、七四九頁上。
- (三八) 『類聚三代格』卷二、仏事上、修法灌頂事、「応東大寺真言院置二十一僧令修行事」(承和三年十二月二十九日)条。真言院の院家としての性格は永村眞「中世東大寺の組織と経営」(『塙書房』一九八九年、一六九頁以下)に詳しい。
- (三九) 『弘法大師全集』第三輯、四七六〜四七八頁。
- (四〇) 『藤中納言閣下謹空』『高野雜筆集』上(『定本弘法大師全集』第七卷、一〇七〜一〇九頁)。
- (四一) 唐の大尺を基準にして空海將來の原因曼荼羅を天長年間に金泥銀泥で写しかえた神護寺の「高雄曼荼羅」は胎蔵曼荼羅が縦四四六・四センチメートル、横四〇六・三三二センチメートル、金剛界曼荼羅が縦四一センチメートル、横三六六・五センチメートルの法量を誇る。また弘仁十二年制作の両部曼荼羅は失われたが、これを建久二年に模作した「甲本」と呼ばれる曼荼羅の残片が東寺に保管されている。両図とも下方三分の一が失われているが、柳沢孝氏によれば両図とも絹地九幅で胎蔵曼荼羅は縦三三〇センチメートル、横四〇一センチメートル、金剛界曼荼羅が縦三一九セ

ンチメートル、横三九六・三センチメートルである。柳沢孝著『仏教絵画史論集』（中央公論美術出版、二〇〇六年、二二五～二二六頁）。

(四二) 『大日本古文書』十三卷、一七〇～一七一頁。

(四三) 『定本弘法大師全集』第七卷、一一〇～一一二頁。

(四四) 拙稿「真言七祖像並行状文——弘仁末年の空海と密教弘法——」（『弘法大師墨蹟聚集』解説編、弘法大師墨蹟聚集刊行会編、二〇〇八年）所収。「公卿補任」嵯峨天皇、弘仁三年条、弘仁九年条（『国史大系本』八五頁下～一〇〇頁上）によると空海在世中に太政官の大納言以上の職にあり、左近衛府の長官を兼務していた者は、弘仁三年に崩じた右大臣藤原内膳、その年に参議として左大将を引き継ぎ、弘仁九年に左大将兼務のまま大納言に昇任した藤原冬嗣、それに天長八年に大納言となった清江夏野の三名のみである。この書簡は「今聞其本奉進太上皇」という文言から、遣唐大使藤原葛野麿が帰朝したとき天皇だった平城上皇の崩御する天長元年以前に書かれたものであり、清江夏野は該当しない。またこの時五祖像と共に差し出された「秘密曼荼羅教付法伝」はその第二巻に、弘仁六年の「勸縁疏」以降成立の徳一の「真言宗未決文」の南天鉄塔に関する疑問に答える部分を持ち、内膳も除外されるから、この書簡は藤原冬嗣宛であることが明らかである。後藤昭雄氏「入唐僧の将来したもの——讀と碑文——」（『論集平安文学』二、勉誠社、一九九五年）、西本昌弘氏「真言五祖像の修復と嵯峨天皇」（『関西大学東西学術研究紀要』三八輯、二〇〇五年）にもこの書状に関する考察がある。

(四五) 『定本弘法大師全集』第一巻、六三～一六六頁。

(四六) 滝精一「東寺七祖像の研究」（『国華論叢精選』上巻、国華社、一九八九年、一二五～一三五頁。初出は『国華』第三三四、三三五号）。その他、森暢「鎌倉時代の肖像画」（みすず書房、一九七一年、九五頁以下）、浜田隆「弘法大師と密教美術」（中野義照編『弘法大師研究』、吉川弘文館、一九七八年）、中島博「真言七祖像」（東寺創建一二〇〇年記念出版編集委員会編『東寺の歴史と美術——新東宝記——』、東京美術、一九九五年）、泉武夫「真言七祖像」（『日本の国宝』七、近畿五京都、一九九九年）、安嶋紀昭「空海時代の密教絵画」（立川武蔵、他編、シリーズ密教四『日本密教』、春秋社、二〇〇〇年）などに七祖像の画像を中心とした考察がある。飯島太刀雄「真言七祖像研究」（一）（二）（『墨美』二八三、一九七八年）

二八五、一九七八年）は阿闍梨名号、飛白体、行状文に関する研究史の総括を載せている。

(四七) 七祖像の行状文は空海撰とされる「真言付法伝」（『略付法伝』）に記載されており、その諸写本でも善無畏と一行の行状の末に記された日付が確認できる。古写本については『定本弘法大師全集』第一巻、『真言付法伝』の解説の二六一頁以下に詳しい。

(四八) 浜田隆前掲論文、二九五頁。森暢前掲論文、一〇九頁。神田喜一郎「三筆について」（『書道全集』一一、平凡社、一九五五年）、内藤乾吉「七祖像賛」（『書道全集』一一、平凡社、一九五五年）、仲田勇次郎「真言七祖像賛並行状文の書」（『弘法大師真蹟集成』解説、法蔵館、一九七四年）など書道史的研究も七祖像への阿闍梨名と行状文の着讀の時期についてはほぼ一致した見解を示している。

(四九) 安嶋紀昭前掲論文、二四三頁。浜田隆前掲論文、二九四頁。

(五〇) 中島博前掲論文、四四六～四四七頁。浜田隆前掲論文、二九五頁。安嶋紀昭前掲論文、二四三頁。泉武夫前掲論文、一六九頁。

(五一) 『歴代名画記』卷三、「兩京寺觀等壁画」興唐寺条。韓幹については同書卷九、唐朝（上）、韓幹条に伝記を載せている。徐浩（七〇三～七八二）は開元年間に宰相を務めた張九齡の甥で、楷書、隸書に特にすぐれたと言われる。

(五二) 『大正新修大藏經』五十二卷、八四九頁下。五祖像のうちの不空像の行状文はこの飛錫撰の讀で結ばれている。

(五三) 「藤中納言閣下謹空」『高野雜筆集』上（『定本弘法大師全集』第七巻、一〇七頁）。

(五四) 『定本弘法大師全集』第五巻、一一～二六頁。

(五五) 『弘法大師諸弟子全集』上巻、四〇八～四二〇頁。実慧の『灌頂文』の第一文は空海の『灌頂文』の第一文と第二文からの長い引用を含み、実慧の第二文は空海の第二文からの長い引用と、空海の第三文からの短い引用がある。また実慧の第四文は空海の第三文の要約を中心として構成される。また空海の『灌頂文』に使われた慣用語や修辭も所々にそのまま用いられている。一般に空海の『平城天皇灌頂文』を扱った論考は、その第一文のみを平城天皇の灌頂に直接関係したものとし、残りの三文は平城上皇やその皇親への直接言及がないため、別の三昧耶戒授戒の機会のためのものとするものが多い（『定本弘法大師全集』第五巻の『太上天皇灌頂文』の解説を参照されたい）。しかし実慧の『灌頂文』に

は、檀林皇后とその皇親への細かな言及が第一文と第二文に述べられている。実慧の引用の用い方は実慧が空海の『灌頂文』を参考にして檀林皇后の灌頂文を準備したことを示すから、空海の灌頂文のうちの第二文と第三文も平城上皇の灌頂に関連して準備されたものである可能性を示していると思われる。

(五六) 齊衡三年六月二十五日の正倉院『雜財物実録』に元正天皇を「平城宮御宇中太上天皇」、聖武天皇を「平城宮御宇後太上天皇」と呼んでいる例がみられる（『大日本古文书』巻二十五、付録一〇二頁）。

(五七) 原漢文。『定本弘法大師全集』第五卷、一七頁。

(五八) 原漢文。『定本弘法大師全集』第五卷、一七頁。

(五九) 原漢文。『定本弘法大師全集』第五卷、一七頁。

(六〇) 原漢文。『弘法大師全集』第五輯、三九二頁。『弘法大師諸弟子全集』上巻、四八六頁。

(六一) 『文徳天皇実録』巻七、齊衡二年九月甲戌条。『日本三代実録』巻四、貞観二年四月八日戊子条、巻五、貞観三年三月三十日条、巻二十四、貞観十五年十一月十四日条、巻三十六、元慶三年閏十月三日条、四十巻、元慶五年十月十三日条、巻四十五、元慶八年三月二十六日条。『東宝記』第四、「東寺伝法灌頂始」承和十年十一月十六日（『続々群書類従』第十二、七三頁下）。

(六二) 『灌頂歴名』（『定本弘法大師全集』第八巻、二三〇頁）。『摩訶僧祇律』第二十九などによると沙弥となるのを許されるのは七才以上である。杉本直次郎氏は『真如親王伝研究』（吉川弘文館、一九七二年、二〇〇頁以下）で高岳親王の年齢を太上天皇の灌頂が行われた弘仁十三年に二十四才であったと推定している。これに従えば高岳で灌頂を受けたときは十四才だから、沙弥の身分となることは可能であった。親王は弘仁七年に第一子の善淵を儲け、九年頃第二子、弘仁十二年には長女の誕生を見ている。廢太子直後の政治的に不安定な時期を沙弥として過ごし、後に還俗し、父帝の灌頂を機に正式に出家したと考えるのは可能であろう。

(六三) 杉本直次郎『真如親王伝研究』（吉川弘文館、一九七二年、一六八〜一七〇頁）。

(六四) これと酷似した事例が承和の変で廢太子となった恒貞親王である。嘉祥二年正月に三品を授けられるが、これを辞して出家、恒寂と名乗り真言を学び、大覚寺の開基となっている。

(六五) 原漢文。『定本弘法大師全集』第五巻、一三〜一四頁。『大正新修大藏經』十八巻、二八七頁下。

(六六) 原漢文。『定本弘法大師全集』第五巻、一五〜一七頁。十八巻、二八七下〜二八八上頁。

(六七) 『大正新修大藏經』十八巻、一上〜中頁、三二上頁、二〇八上〜中頁。『大正新修大藏經』三十九巻、五七九上頁、五九三上頁。八一五上〜八一九上頁。

(六八) 両尊の曼荼羅上の位置については佐和隆研編『密教辞典』（法蔵館、一九七五年）付録（三）で一番、二七番（胎藏曼荼羅）、一番、七番（金剛界曼荼羅）とそれぞれ示されている。

(六九) 『定本弘法大師全集』第五巻、一六頁。祖師の番号と傍線は筆者による。

(七〇) 中島博前掲論文、四四七〜四四九頁。浜田隆前掲論文、二九四〜二九五頁。森嶋前掲論文、九六〜一〇八頁。

(七一) 『歴代名画記』巻三、「兩京寺觀等壁画」千福寺の項に同寺の西塔院北廊に南岳智顛、思大禪師、法華七祖及び弟子の影が描かれていたとの記述があるが、密教の祖師影への言及はない。入唐八家による将来阿闍梨像については佐和隆研『日本の密教美術』（便利堂、一九六一年、三五五頁以下）に論じられている。

(七二) 『大正新修大藏經』五十巻、二九五頁上。

(七三) 『大唐神都青龍寺東塔院灌頂国師惠果阿闍梨行状』。空海の『秘密曼荼羅教付法伝』巻二に全文引用されている（『定本弘法大師全集』第一巻、一一〇〜一一二頁）。

(七四) 『大正新修大藏經』五十五巻、八七四頁下。『定本弘法大師全集』第一巻、一三二頁。

(七五) これに関して空海が一行像を『請来目録』では「二行禪師影」と記し、一方、「宛左大将相公」書状では「一行阿闍梨影」としていることは、一行の付法上の重要性に対する空海の帰国当初と五祖像修復当時の理解の変化を示している可能性がある。

(七六) 『代宗朝贈司空大辯正廣智三藏和上表制集』（『大正新修大藏經』五十二巻、八二六頁以下）。『表制集』巻四の嚴鄂撰文の不空の影讚（八四七頁上）には毗盧遮那佛―金剛薩埵―龍猛―龍智―金剛智―不空の系譜が示されているが、これは金剛界「五部秘藏」の相承で、『大日經』や胎藏曼荼羅への言及はない。青龍寺義操門下の海雲による『師資付法記』（『大正新修大藏經』五十一巻、七八三頁以下）太和八年（八三四）の成立で、空海帰国以降の青龍寺を中心とする唐の密

教者の付法の解釈を示している。海雲の書は金剛智と善無畏が互いに金剛界法と胎藏法を授けたとする、いわゆる金善互授説を主張する（六八四頁上、七八六頁中）。龍智は金剛智に両部の法を授けておらず、また善無畏も傍系の阿闍梨とは規定されていないなどの点で、海雲の説は空海の相承説とは相違を見せている。

（七七）『歴代名画記』卷三、「兩京寺觀等壁画」の章の長安と洛陽の仏教と道教の寺院の絵画の記述を参照されたい。

（七八）玄奘三蔵の『大唐西域記』卷八に唐の新訳として「龍猛」とし、旧訳の龍樹と対比させてある（『大正新修大藏經』五十一卷、九二二頁下）。

（七九）金剛智、善無畏、一行については既に智昇撰の『開元釈教録』にその訳経者としての事績が載っているが、空海の入唐以前に彼らを密教の阿闍梨として論じた記録の存在は知られていない。龍智、不空、恵果についても空海将来の『金剛頂瑜伽三十七尊出生義』『貞元釈教目録』『代宗朝贈司空大辯正廣智三蔵和上表制集』等に初めて認められるから、空海の入唐以前には日本で知られることがなかったと思われる。空海帰国時には「密教」という範疇自体が存在しなかったことは拙稿「奈良期の密教の再検討」（根本誠二、他編『奈良仏教と在地社会』岩田書院、二〇〇四年所収）で論じた。

（八〇）「灌頂歴名」『拾遺雜集』所収（『定本弘法大師全集』第八卷、二二八頁以下）。「弘仁三年高雄山灌頂曆名」（『統群書類従』二十六輯上所収）。「故贈僧正勤操大徳影讚并序」『統遍照發揮性靈集補闕鈔』卷十（『定本弘法大師全集』第八卷、一九一頁以下）。

（八一）『大正新修大藏經』五十五卷、八一〇中、八三九下、八七四頁下、八七五頁上。

（八二）これと同じ理由と思われるが、『宋高僧伝』では前王朝の唐で活躍した譯経三蔵の中国名に「漢」の語を避けて、「釋跋日羅菩提、華言金剛智」のように「華」を使用している（『大正新修大藏經』五十卷、七一一中）。

（八三）『真言付法伝』では恵果から空海への受法を「漢梵差ふことなく、心において受く」と表現しているが、これは密教の儀礼に用いられる真言や専門語一般についてであり、唐で実際に活躍した阿闍梨の固有名には当てはまらない（『真言付法伝』『定本弘法大師全集』第一卷、一三二頁）。

近年の真言七祖像に関わる研究のほとんどは、飛白体および阿闍梨名号の着讀を弘仁十二年の両部曼荼羅、五祖像な

どの新調、修復の前後としている。これに対し、将来像と龍猛龍智両像の飛白の書風が大幅に異なることから、飯島春敬氏「空海筆の風信帖と七祖像贊」（『日本書道体系』二、講談社、一九七一年）と飯島太刀雄氏（前掲論文）は龍猛龍智両像の飛白の方にこそ筆法に洗練が感じられるとして、善無畏、金剛智、不空の画像の飛白と阿闍梨名号を空海の在唐中の作、龍猛龍智両像はやはり空海による弘仁十二年前後の作としている。しかし、本節後半で述べるように、龍猛龍智両像の飛白が嵯峨天皇の手になるものならば、このような仮説は不要であろう。本文で論じたように空海が在唐中に恵果から授かった画像に「漢名」という語を選んで着讀したとは考えられない。

（八四）つまり弘仁十二年の修復を経て、阿闍梨名号と行状文を加えた五祖像には、後に中世東寺で行われた御影供における八祖像中の空海像の中心性が示すような、日本あるいは「日域」を密教興隆の適地として特異化する思想の萌芽が存在したといえるのではないだろうか。なお弘仁十二年に制作された龍猛龍智の二図ではそれぞれ「梵号」と「漢翻」、「梵名」と「唐翻」という語が選ばれて、将来像との異なりを示している。この相違は本節の末尾部分で論じているように着贊が空海ではなく嵯峨天皇の手になるからであると考える。

（八五）渡辺三男「嵯峨天皇震翰」（『駒沢国文』二三、四三〜四六頁）。

（八六）『徐氏法書記』（張彦遠撰『法書要録』卷三所収）に「太宗於右軍之書。特留睿賞。貞觀初下詔購求。殆尽遺逸。」とある。

（八七）『新唐書』卷九十八、列伝第二十三、馬周条。

（八八）『旧唐書』卷七十四、列伝第二十四、劉洎条。

（八九）『新唐書』卷九十九、列伝第二十四、至徳条。

（九〇）『群書類従』卷第三百四十七。

（九一）『書断』卷上、飛白条（『中国書論体系』第三卷、二玄社、一九七八年、四六〜四七頁）。

（九二）『統群書類従』第三十輯下、三五頁上、三七頁上。

（九三）『雙倉雜物出入帳』中の「弘仁五年九月十七日出倉注文」（『大日本古文书』卷二十五、付録三二頁、六一〜六二頁）。

（九四）「勅賜屏風書了即献表并詩」「勅賜世説屏風書了献表」、「劉希夷集書上表」、「進諸書迹表」、「進真行草等筆表」「進

雑文表」、「劉廷芝集書上表」、「進春宮筆啓」、「進悉曇等書表」、「進李邑真跡屏風一帖表」(『定本弘法大師全集』第八卷、三九頁、五三頁、五五頁、五六頁、五七頁、五八頁、五九頁、六〇頁、六一頁、六二頁、六八頁)。

(九五) 『定本弘法大師全集』第八卷、五五～五六頁。

(九六) 『定本弘法大師全集』第八卷、五六頁、六二～六四頁。

(九七) 『定本弘法大師全集』第八卷、四〇～四二頁。

(九八) 滝精「前掲論文、内藤乾吉前掲論文」。

(九九) すでに滝精一氏の前掲論文でこの指摘がある。ただし龍猛のサンスクリット名は第二母音が長音のナーガールジュナである。また龍猛図龍智図ともに悉曇文字の第二の「sa」(有声無気軟口蓋音)を「sa」(有声帯気軟口蓋音)と取り違えている。玄奘が「大唐西域記」で示したナーガールジュナの漢字音表記「那伽闕刺樹那」が龍猛図行状文にも採用されているが、空海の『梵字悉曇字母并釈義』で「伽」は「ga」音を表す文字として使われている。嵯峨天皇が空海が献上した同書を参考にして悉曇文字を揮毫したので、龍猛図龍智図ともに無気音と帯気音を混同してしまったと考えられるのは可能であろう。『梵字悉曇字母并釈義』にはサンスクリット語の基本的母音、半母音、子音の悉曇文字による表記が列記されているだけで、子音と子音あるいは半母音と子音の接合法、複合語の形成法などは解説されていないので、たとえ天皇がこの書を精読したとしても、龍猛と龍智の名を正確に揮毫できたとはかぎらない。龍猛図に認められた「Nagharahuda」の「ra」については半母音と母音の区別ができないことから生じた誤記である可能性もある。なお将来像の悉曇文字には、不空(アモガヴァジュラ)の「sa」音や善無畏(シュバカラシンハ)の「ba」音「ka」音を含めて、無気音と帯気音を混同は見られない。

(一〇〇) 飯島太刀雄「真言七祖像研究」(二)『墨美』二八五、一九七八年)に掲載される龍猛像行状文の釈文に依った。

(一〇一) 空海は弘仁十四年十月十日の日付を持つ『真言宗所学経律論目録』で同門の密教僧の学ぶべきサンスクリット文法、音韻学の書を含む梵字の教典など四十巻を定めた(『定本弘法大師全集』第一卷、五六～五九頁)。承和二年正月二十二日の官符では真言宗に三名の年分度者を認め、一名は金剛界法、一名は胎藏法を学び、他の一名は声明業を学び梵文の聖教、真言の暗誦、梵文の文法と音声学を専修すると定められている(『弘法大師全集』第五輯、四四四頁)。空海の

弟子真雅は天安三年に嘉祥寺に年分度者三名を置くことを許されるが、一名が大佛頂の梵字、一名が大随求の梵字、他の一名が悉曇章の梵字の修学が義務づけられ、悉曇で記された真言を正しく発声することの重要性が強調されている。また貞観元年四月十八日の官符では安祥寺にも三名の年分度者が認められたが、ここでも大佛頂と大随求の梵字真言の修学が定められている(『類聚国史』巻百七十九(『国史大系』本、二四一～二四三頁))。

(一〇二) 同じ理由で龍猛龍智図の行状文も嵯峨天皇による着讀の可能性があると思われるが、龍猛のサンスクリット名の漢字の音表記で龍猛の行状文が始まることは一つの問題であろう。嵯峨天皇が両図の悉曇文字を含む大字飛白体阿闍梨名号を揮毫し、同じく行状文も天皇によって書かれたとすると、龍猛の漢字音表記を書いたことで、少なくとも龍猛図のための梵字名号を龍智図に着讀してしまうことは避けられたのではないだろうか。西本昌弘氏(前掲「真言五祖像の修復と嵯峨天皇」)は嵯峨天皇が龍猛龍智二図の飛白名号と行状文、さらに善無畏像、一行像の行状文を弘仁十二年に揮毫し、それ以外の着讀(つまり善無畏像、一行像の飛白名号と金剛智、不空、惠果の各画像の飛白名号と行状)を空海の在唐中の作としている。嵯峨天皇の直接の関与を示す点で西本氏の推論は本稿の考察にも有益である。しかし一読して空海が付法上の傍系と位置づけたことが明白である善無畏と一行の行状を、天皇が揮毫することを望んだであろうか。空海は『請来目録』では一行の肖像を「一行禪師影」と記しているが、「宛左大将相公」書状では一行図の名号と一致する「一行阿闍梨影」に変更している。一行の名号の着讀が空海在唐中ならば、『大正新修大藏經』五十卷、二九二頁上以下)『仏祖統紀』(『同』四十九卷、三七三頁中以下)『宋高僧伝』(『同』五十卷、七一頁中以下)『善無畏行状』などの中国側の史料で一般的に用いられている「一行禪師」が採用されたはずである。さらに空海が金剛智、不空、惠果の行状で示した、金剛界のみでなく胎藏法も金剛智―不空―惠果と相承されたという説は、唐の史料と矛盾し、惠果が胎藏法を善無畏の弟子の玄超から胎藏法を受法したという青龍寺僧に共通した理解とも大きく異なる。同様に善無畏が龍智の弟子であり、一行が金剛智の弟子であるという、行状文独自の見解も中国側の史料には見当たらず、空海の在唐中には容易に受け入れなかったはずである。行状文の著者に関する先行研究のほとんどは書体と筆跡を中心とするものだが、空海は多彩な書体をかき分けるのに特に秀で、嵯峨天皇は空海の書を学ぶのに熱心だったので、書体と筆跡のみから著者を推定するのは難しいのではないだろうか。七祖像の成立を巡る歴史的状況から考えると行状文も平城天皇の灌頂の

準備の一環として空海によって弘仁十二年に制作され、五祖像のうちで惠果が空海に授けた時点ですでに讚文があったものは空海の行状と取り替えられたと考えるのが妥当と思われる。

- (一〇三) 『大日本古文书』卷二十五、付録九二頁。
- (一〇四) 『大日本古文书』卷二十五、付録六五〇六六頁。
- (一〇五) 『大正新修大藏經』三十九卷、六二七頁上〓中、六六一頁中。
- (一〇六) 『大正新修大藏經』十八卷、二四九頁中〓二五一頁上。
- (一〇七) 『大正新修大藏經』十八卷、二五一頁上〓二五二頁中。
- (一〇八) 原漢文。『大正新修大藏經』三十九卷、八三四頁中。
- (一〇九) 飯田剛彦、前掲「玻璃奏裝仮整理文書断片の調査」所載。
- (一一〇) 『類聚国史』卷二十五(太上天皇)、平城天皇、弘仁十四年四月丙午条。『同書』卷二十五(太上天皇)、嵯峨天皇、弘仁十四年四月戊申条、同月己酉条。『同書』卷二十五(太上天皇)、平城天皇、弘仁十四年四月辛亥条、同年五月甲子条(『国史大系』本、一四〇〓一四二頁)。
- (一一一) 渡辺照宏・宮坂有勝『沙門空海』(筑摩書房、一九六七年、九九頁以下、一一六頁以下)。佐和隆研『空海の軌跡』(毎日新聞社、一九六三年、一五七頁)。
- (一一二) 「心奉造仏塔曼荼羅等事」『統遍照発揮性靈集補闕鈔』卷第八(『定本弘法大師全集』第八卷、一五九〓一六〇頁)。
- (一一三) 「高野山二度中絶事」『高野興廃記』(『大日本仏教全書(鈴木財団版)』第八十七卷、九七頁以下)。梅尾祥雲『日本密教学道史』(『梅尾祥雲全集』第六卷、高野山大学出版部、一九三三年、七七頁以下)。白井優子「伝説から見た院政期高野山の変遷」(『日本宗教史研究年報』四、一九八一年)。大村拓生「中世前期の高野参詣と宿所」(『密教文化』二一八号、二〇〇七年三月)。
- (一一四) 渡辺・宮坂前掲書、一五七頁。佐和隆研前掲書、一八三頁。『遺告二十五箇条』など一連の空海に仮託された遺告類の虚偽性については上山春平『空海』(朝日新聞社、一九八一年、一三三頁以下)に詳説されている。また武内孝善『遺告二十五箇条と空海僧都伝の項目対照表』(『密教学会報』四五号、二〇〇八年三月所収)を参照されたい。

- (一一五) 『類聚三代格』卷二、「太政官符、真言宗僧五十人」(『国史大系』本、五五〓五六頁)。ただしこの官符も「莫令他宗僧雜任」などの文言があり、改竄されている可能性がある。この点は高木神元『空海——生涯とその周辺——』(吉川弘文館、一九九七年、二四〇〓二四二頁)に論じられている。
- (一一六) 「進柑子表并詩一首」『遍照発揮性靈集』卷第四(『定本弘法大師全集』第八卷、六一頁)、『蘭契遺音集』十六、十七(『弘法大師全集』第五輯、三六三〓三六四頁)。高木神元『弘法大師の書簡』(法蔵館、一九八一年、一五四、一七三頁)。
- (一一七) 『類聚国史』三十四卷「天皇不豫、百八十七卷」『度者』、二十五卷「追号」。『日本紀略』弘仁元年正月壬寅条、七月乙丑条、同月丁卯条。
- (一一八) 高木神元『空海——生涯とその周辺——』(吉川弘文館、一九九七年、一三二〓一三五頁)。武内孝善「弘法大師の法華講式」(中川善教先生頌徳記念論集『仏教と文化』同朋舎、一九八三年所収)。同著者「弘福寺別当致」(皆川完一編『古代中世史料学研究』下巻、吉川弘文館、一九九八年、九〇頁以下)。桜木潤「嵯峨・淳和朝の「御霊」慰撫」(『仏教史学研究』四七巻、二号、二〇〇五年)。
- (一一九) 「祈誓弘仁天皇御厄表」『統遍照発揮性靈集補闕鈔』卷第九(『定本弘法大師全集』第八卷、一六二頁)、『日本紀略』弘仁十年三月己亥条。「東太上天為故中務卿親王造刻檀像願文」『遍照発揮性靈集』卷六(『定本弘法大師全集』第八卷、六一頁)。文中に「伏惟皇帝陛下。允仁允慈」とあるか嵯峨天皇在位中に行われた法会の願文と思われる。
- (一二〇) 『日本紀略』前篇十九、元慶五年十月十三日条。『三代実録』卷十四、貞観二年四月八日条、貞観九年七月十二日条。『文徳天皇実録』卷七、斉衡二年、五月二十三日条、同年九月二十八日条。
- (一二一) 本郷真紹『律令国家仏教の研究』二三〇頁以下、二四六〓二四八頁、二六〇頁註(七八)。
- (一二二) 『弘法大師弟子伝』卷上(『弘法大師伝全集』卷十、三四頁上)。
- (一二三) 『日本紀略』前篇十四、弘仁十二年五月壬戌条。
- (一二四) 『類聚三代格』卷二、「太政官符、真言宗僧五十人」(『国史大系』本、五五〓五六頁)、『日本紀略』前篇十四、弘仁十四年十月壬戌条、同年十二月癸巳条。『続日本後紀』卷四、承和二年三月丙寅条。『類聚国史』卷百八十、仏道七、諸寺(『国史大系』本、二五九〓二六〇頁)、『日本紀略』前篇十四、天長二年閏七月庚寅条。「奉造東寺塔材木曳運動進

表』『統遍照発揮性靈集補闕鈔』(『定本弘法大師全集』第八卷、一六六頁)、『類聚国史』卷百七十八、仏道五、薬師悔過(『国史大系』本、二二三頁)、『日本紀略』前篇十四、天長四年五月辛巳条、同月丙戌条。ただし『続日本後紀』第四、承和二年三月二十一日条の空海崩伝では大僧都任命を天長七年としている。

(一一五)『類聚国史』第百七十七、仏道四、仁王会(『国史大系』本、二〇四頁)、『日本紀略』前篇十四、天長四年五月丙戌条。

(一二六)空海の生年については上山春平『空海』(朝日新聞社、一九八一年、五二頁以下)、武内孝善『弘法大師空海の研究』(吉川弘文館、二〇〇六年、一八頁以下)に詳説されている。

(一二七)『延喜式』卷十一(太政官)に「凡天皇即位、講説仁王般若經。」^一とある(『国史大系』本、三三五頁)。

(一二八)『弘法大師弟子全集』上巻、四八五〜四八八頁。『弟子全集』収載の翻刻に使われた原史料は東寺文書「観智」一一一および東寺百号文書「追加之部」三二一一である。また兼意撰と伝えられる『弘法大師御伝』(『弘法大師伝全集』第一、二一九〜二二〇頁)や『弘法大師行化記』にも同書簡がおさめられている。

(一二九)『弘法大師弟子全集』上巻、四八八〜四九三頁。進物の目録は承和三年五月十日付である(日本国真言寺同法等空海遺品法贈目録案「東寺文書」観智 一一三)、『続日本後紀』の承和三年八月二十日(丁巳)と二十五日(壬戌)の項に真濟などを乗せた遣唐第三船が難破し対馬に漂着した旨を伝えている。真濟と真然は難破船に乗船していたのを不吉とされ、再乗船を許されず、翌承和四年正月九日に実慧がこの二名にかえて元興寺僧円行を真言宗請益僧として入唐させる旨の上表を提出している(『弘法大師弟子全集』上巻、四九四頁)。実慧は新たに整え直した進物の目録を承和四年四月六日付けで用意している(日本国律師伝燈大法師真言道場沙門実慧等連署啓案「東寺文書」観智 一一三『弘法大師弟子全集』上巻、四九五〜四九七頁)。円行が帰国に際して携えた青龍寺僧の書簡は開成四年正月三日付であり、『弘法大師弟子全集』上巻、四九八〜五〇三頁に掲載されている(唐青龍寺東塔院法法阿闍梨義真等啓案「東寺文書」観智 一一四)。また円行の入唐修学の成果を伝える承和六年十二月十九日付の『靈巖寺請来目録』により、円行が承和五年六月二十二日に円仁、常曉らとともに入唐し同年の十二月に長安に到着、翌年正月から青龍寺で恵果の孫弟子にあたる義真から両部大法を学び、伝法阿闍梨位の灌頂を受けたことが知られる(『弘法大師弟子全集』下巻、一四七頁以下)。恵果の中国側

伝記中の円行の青龍寺訪問への言及箇所は『大正新修大藏經』五十巻、二九四頁上にある。また円行が青龍寺で義真から伝法灌頂を受けたときの記録『東塔院義真阿闍梨記録——円行入壇——』が存在し、武内孝善氏による翻刻が刊行されている(『高野山大学密教文化研究所紀要』第十二号所収)。

以上が実慧の書簡の信憑性を支える背景の概要だが、この書簡で空海の主立った弟子を列挙する箇所「然るに門人の伝法印可を蒙るは、皇子禪師及び牟漏の真泰、東寺の実慧、嶺東に杲隣、神護の忠延、弘福の真雅、東大の円明、入唐の真濟法師など、居処に隨いて秘教を流伝す」と述べている。入唐僧を真濟としており、これが真濟と真然の入唐準備中に書かれたことを示している。実際に入唐して八家の一人に数えられて名を上げたのは円行だから、後世の偽作ならば円行の名を加えたと思われる。また「皇子禪師」とは高岳親王を指しているが、円行に託された承和四年四月六日付の進物の目録の末には実慧以下七名の真言僧が伝燈大法師として署名しており、高岳親王は実慧に次いで真忠と自らの名を記している。親王は齊衡二年までに真如と改名し、この名で広く知られるようになり、高岳親王の名を真忠と記した史料はごく限られている。この実慧の青龍寺宛書簡と、承和十年十一月二十七日付の東大寺僧真紹に伝法職位を授けることの許可を請う実慧の奏状、同年十二月九日の参議和氣真綱の署名を有する実慧奏状を許可する太政官符に真紹への伝法者の一人として真忠の名を連ねているのが見られる(『弘法大師諸弟子全集』上巻、五〇八〜五一〇頁)。それ以外で真忠の名をのせている史料で管見に入ったのは本文前出の『灌頂歴名』の沙弥三十八名のうちの真忠のみである。これらの事例から真忠の名が用いられた目録を添えた青龍寺宛書簡が偽作である可能性は、ごく小さいと思われる。

(一三〇)「故贈僧正勤操大徳影讀并序」『統遍照発揮性靈集補闕鈔』卷十(『定本弘法大師全集』第八巻、一九一頁以下)。

(一三一)引用箇所が続く実慧の書簡には「又胎藏金剛界曼荼羅五大忿怒十六護者等像。有御願刻畫。或信心勢家各分一會、丹青写真。」とある。「有御願刻畫」としているからおそらく弘仁十二年の両部曼荼羅など二十六鋪の密教絵画の政策修復と、天長二年に立案され承和六年に落慶した東寺の講堂の立体曼荼羅をはじめとする彫刻群に対応するのではないだろうか。「十六護者」は弘仁十二年の二十六鋪に含まれていた十大護の誤りであろうか。もし十六護者が正しいのならば、『東宝記』卷二に記述がある東寺五重塔の四隅の柱の下部に描かれていた十二天と四種の毘那夜迦天を指すのではなくだろうか。なお『転法輪菩薩摧魔怨敵法』には転法輪菩薩の眷属の十六大護尊が挙げられている(『大正新修大藏

經』二十卷、六〇九頁中〜六一〇頁中)。

(一三二) 『大正新修大藏經』十八卷、二二四頁上。

(一三三) 『弘法大師全集』第七輯「索引」(密教文化研究所編、一九六八年、六五二頁)。実慧が「嘗」の語を用いたのは、淳和天皇が即位の祝賀礼の一環として行われたので、大嘗会などへの連想があったためではなからうか。

(一三四) 中西康裕『日本後紀』の編纂について(『続日本紀研究』三一・三二、一九九八年二月)。大平和典『日本後紀』における平城上皇に対する叙述(『史料』二二八、二〇〇八年十二月)。

(一三五) 西本昌弘氏は拙論旧稿「空海と南都仏教」(『印度学仏教学研究』五〇―一、二〇〇一年)を注に引かれて、実慧の青龍寺宛書簡の伝記的価値を認められておられるが(平城天皇の灌頂と空海)、『古文書研究』第六四号、二〇〇七年十月、一四頁)、他所で同書簡に基づいて嵯峨天皇への空海による灌頂が行われたと考察されている(嵯峨天皇の灌頂と空海)、『関西大学文学論集』五六(三)、二〇〇七年十月)。本論で述べたように、本稿の視点からは実慧書簡は嵯峨天皇の灌頂が行われなかったことを示唆していると思える。また同論文で実慧による『奉為嵯峨太上天后灌頂文』の中の嵯峨上皇の描写の神仙的表現を嵯峨天皇が受灌した事を暗示するものと論じられている。しかし、嵯峨天皇は在位の早期から山水屏風を題材とした神仙的表現に豊かな漢詩を詠んでいる(蔵中しのぶ「題画詩の発生——嵯峨天皇正倉院御物屏風風沽却と「天台山」の文学——」(『国語と国文学』六五(二)、一九八八年十二月)。一方で空海は『性霊集』所収の「入山興」や『遊山慕仙詩』で密教の世界と道教的神仙世界を峻別している。嵯峨天皇が受灌していれば、受灌した壇林皇后の描写同様に、実慧は神仙的表現外に密教に直結する表現を使用したであろうと考える。また灌頂儀礼に山水屏風が用いられることを指摘されているが、その使用が嵯峨天皇と淳和天皇の時代にすでに始まっていたとする確証はない。さらに永久寺旧像の「真言八祖行状図」に見られるように、灌頂に用いられる絵画の山水的表現が必ずしも神仙的思想を表しているとはいえないであろう。

(一三六) 飯田剛彦、前掲「玻璃装束仮整理文書断片の調査」所載。

(一三七) 『弘法大師行状集記』や『宗要詮』(『弘法大師年譜』所収)などに淳和天皇の灌頂が行われたことを記しているが、これらは嵯峨天皇をはじめ三代の天皇が空海から受灌したとしている。しかも灌頂の場所については『弘法大師行

状集記』はすべて禁裏とするが、『宗要詮』は嵯峨天皇が冷泉院、淳和天皇は仁寿殿とするなど、相互に矛盾が見られる。また『東宝記』第四の「帝皇后宮於東寺御灌頂事」にも平城、嵯峨、淳和、仁明の四代の天皇が空海から灌頂を受けたとしている。しかし兼意の『血脈鈔』の裏書に『東宝記』の編者が注している段では、「或記云」として弘仁十三年の平城上皇の灌頂が高雄山寺で行われたとする説を紹介し、それに基づいて、翌十四年の嵯峨天皇の灌頂も高雄山寺で挙行されたと推測し、後世の天皇の灌頂に関する記録の混乱を示している。

(一三八) この弔書を嵯峨天皇のもの取り違えている研究書を時折見かけるが、『続日本後記』に「後太上天皇」と明記してあるので淳和天皇であることは明白である。この弔書で淳和天皇は、空海が天皇の即位を慶賀する表で、空海が新帝の徳を「動植その慧に依る」と表現した(『定本弘法大師全集』第八卷、六六〜六七頁)のをうけて、空海の徳を「動植その攝念を荷い」と陳べ、また入滅の知らせが遅れたことを、空海が好んで書簡に用いた「禪関」という語を使って、「禪関僻在りて」と表現している(『続日本後記』巻四、承和二年三月丙寅条(『国史大系』本、三八頁)。淳和天皇が空海の作文に通曉していたことを示唆している。嵯峨天皇は同年十月に哀悼の漢詩「哭海上人」を詠じたと伝えられるが、この詩の初出は聖賢による一一一八年成立の『高野大師御広伝』である。

(一三九) 拙稿「奈良期の密教の再検討」(根本誠二、他編『奈良仏教と在地社会』岩田書院、二〇〇四年所収、一三六〜一四四頁)。

(一四〇) 平城上皇の灌頂が東大寺で行われたことを言明する記録は『六国史』や『正倉院文書』の関連資料中には見いだせない。しかし本論ではこの灌頂は嵯峨朝廷が平城帝の和解を前提として、淳和新帝の即位に当たり太上天皇位を自発的に返還する意思表示を平城太上天皇から引き出すための伏線として用意されたものであると論じた。つまりその目的のためには灌頂の経緯は国史に明記されるべき類のものではなく、また灌頂が平安京で仰々しく行われることもあり得なかった。葉子の変以降の政治環境から、また古都への還都を願った平城太上天皇の祝賀という点からも、灌頂は奈良で行われたと考えるべきである。奈良で大規模な灌頂執行が可能な設備を有し、しかも平城帝との関連を確かめられる場所は、太上天皇宮か東大寺灌頂堂に限定されるであろう。嵯峨天皇は平安京政権の安定のため、自らは後院を設けて機構としての太上天皇宮を廢する方針を定めていたのだから、太上天皇宮で祝事を催すことは避けたはずである。本

論で述べたように、嵯峨天皇による灌頂用の正倉院御物の数度にわたる出庫、大曼荼羅、祖師像など密教絵画類の整備
高岳親王と藤原真夏への叙位、空海の『平城天皇灌頂文』の撰述はすべて短期間に集中し、しかも東大寺灌頂堂の建立
と同時進行的に行われた。また平城帝と同時に受灌した高岳親王が、灌頂を機に出家し三論・密教兼学の東大寺僧と
なったことから、灌頂の儀式は東大寺灌頂堂で行われたと考える。