

二〇一三年度（平成二五年度）

博士論文

平安前期の王権と仏教

立命館大学大学院

文学研究科人文学専攻

駒井 匠

目次

序章

第一節 古代仏教史研究の成果と課題 1

(1) 国家仏教論とその批判 1

(2) 平安仏教史研究 4

(3) 先行研究の問題点 7

第二節 本論の視角と構成 11

第一章 天皇の受灌頂と皇帝の受灌頂

はじめに 19

第一節 皇帝の受灌頂 20

第二節 天皇の受灌頂 21

(1) 文徳天皇の受灌頂 22

(2) 清和天皇の受灌頂 23

(3) 天皇の受灌頂の政治的意義 25

おわりに 29

第二章 宇多上皇の出家に関する政治史的考察

はじめに 37

第一節	問題の所在	38
(1)	天皇・上皇・親王の出家	38
(2)	太上天皇制・王権の展開と宇多法皇	40
第二節	平安前期における出家観の変化	41
(1)	平安初期以前	42
(2)	平安前期の様相	43
(3)	僧侶と世俗社会	45
第三節	宇多上皇の出家・受戒	48
(1)	宇多上皇の出家	48
(2)	宇多上皇の受戒と尊号停止	51
第四節	平安前期における王権の展開と宇多法皇	54
(1)	宇多上皇の出家と王権の展開	54
(2)	宇多法皇の王権構想の特質とその破綻	58
おわりに		61
第三章	平安前期における南都授戒制度の変質とその背景	74
はじめに		74
第一節	南都授戒制度の理念	75

第二節 寛平七年太政官符による変質 80

第三節 授戒制度変質の背景 83

おわりに 87

第四章 宇多法皇考

はじめに 93

第一節 宇多法皇の灌頂 94

(1) 出家者としての宇多法皇 95

(2) 宇多法皇の法脈形成 97

第二節 宇多法皇と真言宗の再編 99

(1) 年分度者問題の解決 99

(2) 弘法大師諡号 107

(3) 真言宗再編の意義—密教修法からみた真言宗と天台宗の動向— 109

第三節 出家・灌頂の政治的意義 114

おわりに 仏教史上の宇多法皇 118

終章

第一節 総括 133

第二節 展望と課題

135

初出一覧

140

平安前期の王権と仏教

駒井
匠

序章

本論は、概ね九世紀半ばから十世紀前半の、平安前期における王権の展開と仏教の関係を明らかにせんとするものである。本章では、これまでの古代仏教史研究の成果と課題を明らかにし、何故かかるテーマを掲げるのか、本論の視角と構成について述べたい。

第一節 古代仏教史研究の成果と課題

(1) 国家仏教論とその批判

本論で問題とする古代仏教史については、国家仏教論を中心として研究が進められてきた。そのため本章でも国家仏教論について検討する必要がある。また近年では、それに対する批判も出されている。まずは国家仏教論の特徴とその批判について確認しておきたい。

国家仏教論としてこれまで大きな影響を与えてきたのは井上光貞氏の研究であろう。井上氏は、古代仏教を律令的国家仏教と呼称し、その特質として①国家による寺院・僧侶の統制、②その統制の範囲内における仏教の保護育成、③呪力による国家の繁栄への期待、を挙げ、仏教統制機関としての僧綱制、僧尼令及びそれに規定された得度官許制を中心に律令的国家仏教の形成を論じている¹。仏教制度史に関する議論は、井上説の中心の一つであるが、「大乘仏教の社会的実践」も井上説を特徴付ける重要な論点として見逃せない。井上氏は「大乘仏教の社会的実践」を重視し、行基や鑑真の活動を高く評価する。一方で、奈良時代は仏教が隆盛したが、かえって混

乱がもたらされた時代とし、その改革として光仁・桓武朝の仏教政策や最澄・空海の活動が捉えられている。特に最澄に対しては、彼の大乗戒壇設立運動を「理想的な教団を営んで菩薩僧を育成し、その得業者の大乗業の実践を通じて鎮護国家の実をあげようとした」とし²、既存の教団秩序を批判するものであったと捉え、空海よりも高い評価を与えている。井上氏がこのような評価を下すのには、氏の議論の中心に古代末の浄土教と中世における法然や親鸞等を中心とした所謂鎌倉新仏教論があることによる。律令的国家仏教は、あくまでも新仏教に乗り越えられるべき対象として描かれており、前掲の諸特質を持つ律令的国家仏教の崩壊から民間に広く行き渡った鎌倉新仏教の誕生を構想している³。そのため行基の民間布教等が高く評価され、世俗権力との関係は世俗化と理解されている。古代史の範疇で言えば、最澄や、やや時代は降るが摂関期に現れる聖等は世俗化への批判的立場をとる存在として描かれている。

この井上氏の議論に対しては、中世においても旧仏教が中心的な位置を占めていたとする黒田俊雄氏の頭密体制論を承けた平雅行氏の批判がある。平氏は、井上氏が描く国家仏教から民衆仏教へ、という構想、ひいては国家仏教↓貴族仏教↓民衆仏教へというシェーマが分析対象をずらして導き出されたものにすぎず、比較すべきは古代中世の体制仏教であり、中世における国家と仏教の関係を古代との対比の中で位置付けるべきことを提起した。そして得度官許制と民間伝道に対する抑制的警戒的姿勢を特徴とする僧尼令的秩序が、平安時代に弛緩・解体していくのではなく、十世紀中葉までには国家により放棄され、それを機に古代の体制仏教の中世仏教化が進み、旧仏教がより深く民衆の中へと浸透していくこと、また体制仏教の質的転換としては、諸国講読師制、僧綱所の検討から寺社が自律的な統合組織を有していなかった一方で、寺社は自律的運営を承認され経済基盤の自立化を達成したが、それらは分立していたのではなく、院権力により統合されていたことを明らかにした⁴。平説

は古代の律令的国家仏教が中世顕密体制へと変化していく過程を、制度を中心に追った重要な研究である。ただ平説においても、古代の国家仏教の特質は、僧尼令による僧侶の統制や得度制度、僧綱制に求められている。

古代仏教史が制度の検討を中心として描かれてきたことに対して、一九九〇年代半ばに至り、吉田一彦氏と上川通夫氏により批判が提出されたが、それは国家仏教という用語そのものの使用如何にまで及ぶものであった。

まず吉田氏の国家仏教論批判を見てみよう⁵。吉田氏は、僧尼令の実効性や得度官許制の運用実態の検討から、従来の国家仏教論が僧尼令を実態視してきたことを批判し、また国家による仏教受容が中心的に論じられてきた傾向に対して、「国家の仏教」「貴族の仏教」「民衆の仏教」と、多様なレベルでの仏教受容のあり方を明らかにすることの重要性を説く。また「統治の正統性」を明らかにすることが今後求められる課題であるとする。なお、近年吉田氏は国家仏教に代わる概念として「古典仏教」という概念で九世紀から十五世紀後半までを捉えるべきであるとしている⁶。

次いで上川氏の見解を見てみたい⁷。上川氏は、律令的国家仏教論の代表的論者として井上氏を挙げ、国家仏教論に対して以下の批判点を挙げている。①井上氏が挙げた前掲の律令的国家仏教の特質は、古代のみに当てはまるものではなく、古代仏教を「国家仏教」と呼称するのは不適當である、②思想内在的に把握できていない、③官僚制・公民制・天皇制との関係で古代仏教の特質や機能を追求する必要がある、④呪術としての仏教に政治や社会問題解決の実態的効力を見る傾向がある、⑤民間仏教の過大評価、⑥一国内で完結する議論であり、東アジア史の中で捉えるべきこと、である。このような批判に基づき、古代仏教を天皇や豪族といった支配者層による仏教受容から検討し、古代仏教は大乗戒主義という特質を持っていたとする。

俗人との関係、特に天皇を中心とした王権と仏教の関係については、上記の国家仏教論への批判が出される以

前に既に注目されてきていた。ここでは本郷真紹氏の研究を見ておきたい。本郷氏は、天武朝以降に見られる金光明経や仁王経の講説が天皇の支配を正当化する意味を持っていたとする。また聖武天皇や称徳天皇の出家には、当該期の天皇が抱えた政治的課題を克服する目的があったことを明らかにしている。このような王権と仏教の関係が、国分寺政策や大仏造立といった仏教政策、更には身分秩序にまで影響を与えたことを論じている。王権と仏教の関係の変化に着目し、国家の仏教政策の展開を王権の意向と関連させて論じている点、特に王権の意向を重視する点に特徴がある。

近年では、国家仏教論で中心的に扱われてきた僧尼令や僧綱制の平安前期以降の展開、また平安初期に新たに見られる俗別当制等の研究が進められることにより、古代から中世への移行期における諸制度の変化が明らかにされている。井上氏は律令国家の衰退とそのほころびから鎌倉新仏教が登場するというのが、制度史研究が進められたことで、仏教諸制度を崩壊や衰退と捉える視角も見直されている。

(2) 平安仏教史研究

制度以外にも教学や宗派に着目した研究も行われてきた。ここでは天台宗・真言宗を中心とした平安仏教史研究を取り上げたい。

従来、平安仏教を奈良時代の仏教と対比させ、最澄や空海の画期性が強調されてきた。藪田香融氏は、奈良仏教は緻密な教学研究を有する一方で、低俗な呪術仏教が無前提に結びついており、それらを統一する実践的な教学を備えていないという弱点があったとする。そして学解と実践の乖離という奈良仏教の課題を克服せんとしたのが、実践的な教学を備えた天台・真言両宗であったとする。また奈良仏教は国家の保護に甘んじた存在として

描かれ、最澄の比叡山での修行や大乘戒壇設立運動は宗教的主体性の獲得と評価される。最澄・空海以後、精神面での主体性を獲得した仏教教団も、律令国家の衰退による経済的動揺を背景に、貴族仏教化するという。王朝貴族の欲望実現のために密教事相を行い、やがて莊園領主化した延暦寺や東寺・高野山に対して不満を持つ僧は寺を離れ聖となり、そこから新たな仏教が芽生えていくとする¹⁰。

平安仏教史の中でも最澄・空海にはじまる密教の導入は大いに注目されてきた。中でも速水侑氏の密教修法の研究は平安時代の密教、特に事相と貴族社会との関係について論じたものとして重要である¹¹。速水氏は、奈良時代に見られる修法の萌芽から院政期までの密教修法の展開を、修法の目的や形態に注目して論じた。九世紀は護国修法が殆どであったが、十世紀にはそれに加えて個人の祈願を対象とした私的修法が現れるとし、その背景を、摂関政治の形成過程において玉体安穩や皇后等の安産の祈願が期待されるようになったこと、更に「律令体制の解体による個人的なるものへの自覚」の出現に求めている¹²。院政期については多壇化と新奇な別尊法の発達という特徴を指摘し、その時代に修法の発達が発達したと述べている¹³。

これらの平安仏教史研究に加えて触れておきたいのは、黒田俊雄氏が提唱した顕密体制論である¹⁴。黒田氏は中世においても、鎌倉新仏教ではなく旧仏教が中心であったとし、国家との関係を顕密体制として捉えるべきことを提唱した。顕密体制の展開を、①九世紀における鎮魂呪術的信仰を取り込んだ密教による全宗教の統合、②十世紀における、全宗教の統合を経た中での天台宗の自己主張としての天台浄土教の発展、③十一世紀に至り王法仏法相依論が成立、という三段階を経て顕密体制が成立すると論じた。黒田説では九世紀、即ち平安前期は顕密体制形成の第一段階として設定されている。顕密体制論は古代仏教史にも関わる学説であった。

以上のような平安仏教史研究に対しては、上島享氏が再検討を加えている。奈良仏教と平安仏教を対比して見

る構図について上島氏は、奈良時代から平安前期における教学研究及び法会に注目し、奈良時代後期から平安初期を教学研究や諸宗間の論義・論争が展開する時代と捉え、平安仏教を代表する僧侶である最澄・空海を奈良時代における教学研究の発展と接続させ、最澄・空海も奈良仏教から生まれたことを論じ、また平安初期には朝廷が諸宗共存の方向性を取り、それを前提に教学研究が進展し、六宗・八宗という枠組みが形成される、そして朝廷の諸宗共生共存の理念は諸宗にも受け入れられ、諸宗は幅広い教学的基盤を共有し思想的な包容性・寛容性が潮流となるという¹⁴。上島氏の研究は密教のみならず顕教に注目し、思想の潮流を総体的に捉え、その中で最澄・空海を位置付け、そしてその後の展開を捕捉しようとするもので、平安仏教史研究が密教を中心に扱ってきたことへ批判でもあった¹⁵。

世俗権力、特に王権との関係については、光仁・桓武朝以降についての研究蓄積が少なく、その後の展開が追えないのも先行研究の残された課題の一つであったが、近年特に天皇と仏教の関係について堀裕氏が研究を進めている¹⁶。堀氏は、延暦十年（七九一）の国忌省除や光仁天皇や高野新笠等国忌の大安寺から東寺・西寺への移動を分析することから、東寺・西寺が「天皇の権威を個々の人格や結びつきから切り離し、飛翔させる機能を担った」とする¹⁷。また御願寺を素材に天皇権威の浮上を論じている。天皇御願の寺の出現の画期は淳和朝にあつたが、清和朝頃に天皇の御願であることが寺院の特権獲得につながるといふ意識が明確化し、定額寺制度の崩壊から天皇の御願寺が特権を得るといふ点で他の御願よりも優位になり、天皇権威の形式的浮上が読み取れるとする。また日常的な護持と追善や山陵祭祀との関係という御願寺の宗教的機能の検討から、御願寺の出現・変化は天皇の身体や宗教的権威の変化と連動するものとする。

(3) 先行研究の問題点

ここまで便宜上、古代仏教史研究を国家仏教論と平安仏教史研究に区分し概観してきた。ここでは残された課題について考える。

先に取り上げた先行研究は、井上氏や藺田氏の描いた古代仏教史像を克服するものであったと考えられる。従来の古代仏教史像を再検討するのに、様々な観点から検討が加えられてきたが、平氏や岡野浩二氏の研究により、制度の再検討は大いに進展した。

ところで、先に制度を中心とした国家仏教論の批判として吉田氏の議論を取り上げたが、吉田氏の批判には問題があると考ええる。吉田説の論点は、律令と実態の乖離、律令や仏教制度の実効性の如何にある。しかし実態を重視するあまり、理念をも否定してしまう論法には問題があると考ええる。理念と実態の乖離の意味こそ考察されるべき論点ではなからうか。古代において国家が、実態はどうあれ、理念としては、諸制度を施行し、仏教を保護・統制しようとしていたことは恐らく誤りないだろう。そのため、制度の展開を追い、仏教制度の理念を捉えることは、国家仏教論を再検討する上で、やはり必要不可欠な作業の一つと考えられる。

さて、制度の問題に加えて、もう一点、井上氏や藺田氏の議論で重要なものは、世俗との関係への評価である。この問題は古代仏教史への評価を決定付けてきた重要な要素と考えられる。

ここで、井上氏や藺田氏の研究における世俗との関係の捉え方について、ごく簡単にまとめれば、奈良時代末における道鏡の登場を乱脈・世俗化、奈良仏教の限界と見て、平安初期の最澄・空海はそのような仏教界の「改革者」として位置付けられる。そして「改革」として現れた天台・真言両宗も後には世俗権力と癒着するという見取り図であろう。このような世俗権力と癒着した仏教は聖等により批判され克服される対象として捉えられて

いると見てよいだろう。

このような井上氏や藺田氏が打ち出した世俗権力との関係への評価も既に見直されている。抑も最澄も空海も王権との密着を求めているのである¹⁸。また聖や鎌倉新仏教への評価も改められており¹⁹、井上氏や藺田氏が描いた仏教史の流れは既に成り立たなくなっている。現段階において改めて世俗権力との関係を検討していかなくてはならないが、研究状況としては最澄・空海以降の平安前期については研究蓄積が少ないという現状にある。平安前期の世俗権力と仏教の関係について、その実態を明らかにした上で評価が下されねばなるまい。従来の古代仏教史研究を乗り越えるには、制度の展開の検討だけではなく、この問題をより追求していく必要がある。

では世俗権力との関係をどのように考えていくか。この点に関わり、もう一つの国家仏教論批判である上川氏の議論に触れておきたい。上川氏が世俗にこそ目を向けるべきことを指摘したことは重要である。ただし、氏が古代仏教を大乘戒主義とすることは認められない。古代の仏教政策の中心が大乘戒にあったとは考えがたい。また上川氏は、天平期に仏教政策の転換があり、唐仏教の模倣再現策が採られたとし、唐仏教の全面的導入は全公民の仏教徒化を目指したものである²⁰。「汎東アジア的な欽定漢訳仏教の思想的特徴」を大乘戒主義として捉えるが²¹、そうであるとする、中国における仏教政策も大乘戒主義でなければならぬのだが、果たしてそれは実態を捉えているだろうか。中国では沙門が皇帝や父母に敬礼するかは四世紀から議論になっており、皇帝権力と仏教は時として意見対立を生む程だったし²²、儒教や道教との対抗的側面も見逃せない論点である。その中で中国において全公民の仏教徒化が国家により推進されたとは考えられない。中国仏教に関する上記の問題をクリアしなければ上川説は成り立たないのであり、日本古代仏教史を大乘戒主義仏教として捉える視角には疑問があり従えない。中国仏教の模倣再現という点も、確かに中国の影響力には大きいものがあつたと考えられるが検討

を要する。以上の理由から、古代仏教を大乘戒主義と考えないとすれば、考察の対象も、俗人も参加可能な戒律に関わる儀礼に限る必要は無く、より広く設定することが可能となろう。

平安時代の世俗権力との関係については、天皇権威と仏教の関係を考究する堀氏の研究は重要である。ここでは特に御願寺に関する研究について述べたい。堀氏は御願寺の出現と変化を天皇権威の変化に対応したものと論じている。つまり、仏教は天皇権威の変化の影響を受ける客体として捉えられているように見受けられる。ただ、御願寺については、僧侶の主體的な働きかけによる建立が見られる点に注意が必要と考える²³。僧侶や寺院の主體的な活動が見られるようになるのが平安前期であり²⁴、仏教側の変化にも配慮が必要ではなからうか。平安時代の大きな特徴としては宗派の問題もある。奈良時代には国家から仏教界として一括りで捉えられていた仏教が、平安初期には宗派を単位として把握されるようになることが指摘されている²⁵。奈良時代との相違には注意が必要である。天皇権威を基軸に据えるとしても、仏教も平安時代を通じて変化しているのであり、その変化を考慮しなければ、時代ごとの両者の関係の特質を捉えきれないのではないだろうか。また客体として仏教を描くのでなければ、世俗権力と仏教が相互に如何なる影響関係にあったのかという課題も設定可能と考える。堀氏の研究は天皇権威そのものを論じるものであるから、仏教側の変化は議論の基軸とならないので、ここで述べたことは直接的には堀氏の研究を批判し得るものではないが、一つの視角として提示しておきたい。

ここで、世俗権力と仏教の関係という問題に関連するものとして、顕密体制論に触れておきたい。顕密体制論は中世仏教史研究において絶大な影響力を今なお保っているが、様々な問題点が指摘されている。ここでは特に平安前期に関わる点について確認しておく。

黒田氏が重視した九世紀における密教による統合には、現時点においては疑問が呈されており、平氏は思想統

合先行説は顕密体制論に必要不可欠な議論ではないという²⁶。顕密体制への道程を考えるにしても、密教による統合を念頭に置く必要はないだろう。王法仏法相依論という世俗権力との関係も顕密体制論の重要な論点であり²⁷、古代仏教史研究とも関連し得る論点である。黒田氏は顕密体制の段階的な成立を論じたが、世俗権力との関係は十一世紀以前から見られるものであり、時代ごとの特質を明確にしていく作業が残されている。先述の通り、平安前期については研究が少なく、現段階では古代仏教と中世仏教の連続と断絶が見えづらい現状にあることから、この作業は進展させるに値すると思われる。平安前期は、世俗権力と仏教の関係という観点からどのような特質を有する時代と考えられるのかという問題は重要であると思われる。

世俗権力と仏教の関係を考える上では政治史との関係を視野に入れる必要があると考える。奈良時代、特に天平期の天皇と仏教の関係については、政治史との連関から、その政治的意義が論じられてきた²⁸。しかし従来の平安前期仏教史に関しては未だこのような視角からの研究は少なく、平安前期において世俗権力が仏教と結びつくことの政治的意義については未解明な点が多い²⁹。速水氏は密教修法の展開と政治史との関わりについて触れているが、考察をより深める余地が残されていると考える。修法の展開・変化を個人の信仰の高まりや律令制の崩壊、摂関政治の成立という政治体制の変化に帰すのではなく、その見方を反転させ、密教と世俗権力の結び付き方を検討することから、世俗権力のあり方や政治体制の特質を考えられないだろうか。

以上から、先行研究の残された課題としては、①平安前期の研究が進められておらず、当該期における世俗権力と仏教の関係には如何なる特質があるのかが十分には明らかにされていない、②世俗権力と仏教の相互の影響関係という視角からの研究が試みられていない、③政治史との連関を視野に入れて論じられていない、という三点が挙げられる。

第二節 本論の視角と構成

先行研究の課題を踏まえ、本論では、王権と仏教の相互の影響関係に着目して平安前期仏教史を描いてきたい。本論では、王権との関係を重視する本郷説、また上川説のうち、天皇を中心に俗人にこそ焦点を当てて考察すべきことを指摘した点、制度以外にも着目すべきことについては継承したい。とりわけ王権との関係を基軸に据えて考察するのは、古代仏教史（特に天平期）研究と中世仏教史研究双方において重要な課題とされており、古代中世仏教史の展開を見通すことのできる指標となるといった理由のみならず、平安前期が、摂政・関白の登場や、太上天皇（法皇）の政治関与等、王権に変化が見られる重要な時代だからである。

ここで、王権という術語について触れておきたい。

王権という術語については、近年では近世史研究でも用いられる等、前近代の権力のあり方を捉える視角として定着しはじめている。しかし一方で、その定義が曖昧であることが指摘されており、その妥当性に疑問が出されている³⁰。

このような状況の中で、荒木敏夫氏は、王権を①王の権力、②王を王たらしめている構造・制度、③時代を支配する者・集団の権力と定義し、七・八世紀の王権が、太上天皇・皇后・皇太子（律令制以前は大兄）といった複数の核が相互に対立し、また補完し合う多極的構造であったとする³¹。

奈良時代以前については、天皇以外にも、天皇と同等の存在として位置付けられていた太上天皇や、光明子の例などから皇后も王権の一翼を担っていたと考えられている。では平安前期はどうであろうか。

平安前期は、幼帝の出現とそれに伴う摂政の登場、摂政経験者への待遇としての関白の創始、太上天皇の変質、

出家した太上天皇Ⅱ太上法皇の活動など、後の時代に繋がるように見受けられる諸要素が出揃う時代である³²。天皇と摂関、太上天皇それぞれの関係は如何なるものであつたのかが問題となろう。天皇権力をめぐって、太上天皇や摂関が如何なる活動を行つていたのか、天皇との関係は如何なるものであつたのかは九世紀以降も考察されねばなるまい。そのような動向を捉える上で、王権は、天皇を中心としながら、それ以外の存在――例えば天皇権力の代行者たる摂政や天皇を輔佐する関白、前天皇たる太上天皇――の権力や権威、そしてそれらの相互の関係を、包括的に捉え得る概念として有効であると考ええる。荒木氏の述べるような多極的構造として平安前期も捉えることができるのではないだろうか。本論では王権の概念を以上のように理解したい。本論では、王権を構成する核の変化や、それぞれの間の関係の変化を捉える場合としては、「王権の変容」というように用いる。王権という術語をこのように用いるので、天皇の権力・権威を「王権」とは表現しないこととする。本論の内容に関わる点に限るが、以上のように整理しておきたい。

以上を踏まえて、二つの課題を設定して考察を進めたい。

第一に、王権の変容に仏教が果たした役割を説明することである。これは王権の側に重きを置く視角である。先に見た仏教史研究でも、天平期における王権や平安時代の天皇権威に関する議論が展開されている。平安前期については、天平期のような仏教との結び付きは見られないものの、王権と仏教が全く無関係であつたわけではないと推測する。本論では、摂政・関白や太上法皇の登場と仏教の関係について検討する。その際政治情勢を踏まえた検討を試みる。複数の核が王権を構成する場合、その核が存在し王権を構成すること自体を承認する、またはさせる論理が求められたのではないかと考える。その論理と仏教の関係を考察したい。この課題の解決からは、王権の変容に仏教が与えた影響を見出すことが可能となろう。

第二には、第一の課題を踏まえ、王権との関係が仏教史の展開に如何なる影響を及ぼしたのかを明らかにすることである。教学や信仰心の問題から仏教史を論じること重要であるが、王権との関係が仏教史の展開を規定する側面があったのかを検討したい。

これらの課題の解決から、平安前期における王権と仏教の関係の特質や、王権と仏教双方の展開にそれぞれが如何なる影響を与えていたのかを明らかにすることができると思われる。仏教も奈良時代と平安時代では様相を異にしており、そのことに考慮しつつ考察していきたい。

以下、本論の構成と内容を略述しておく。

第一章では、天皇の受灌頂を取り上げ、それが摂政・関白の登場という王権の変容に如何なる意義があったのかを考察する。密教儀礼の一つである灌頂を君主が受けるということは唐で既に見られることであつたが、それと日本における天皇の受灌頂は同じ意義を持つものとして捉えることができるのか、そこから日本では如何なる意味を持つ儀礼として行われたのかを明らかにする。

第二章では、宇多上皇の出家を政治情勢との関係から考察する。出家という行為が信仰心によるものとして理解されるのは当然であるが、近年の仏教史研究では、聖武太上天皇や称徳天皇の事例から、出家の持つ政治的な意味を明らかにしてきた。このような研究を承けて、これまで検討されてこなかった宇多上皇の出家の政治的意義を明らかにする。

以上の二章からは、王権を変容させ、それを成立させる論理と仏教の関係の一端を解明できると考える。続く、第三、四章では、王権との関係の変化が仏教史の展開に如何なる影響を及ぼしたのかを検討している。

第二章を踏まえて、第三章では、南都の授戒制度を取り上げ、制度の変質とその背景を考察する。従来仏教界

内部の問題として捉えられてきた授戒制度の変質であるが、果たして仏教界内部の問題のみで完結するのかという疑問から、その背景を再検討する。仏教界の外側から如何なる影響が及び、仏教制度が変化するのかを明らかにする。

第四章においては、宇多法皇の行った仏事の一つである灌頂の持つ政治的意義を明らかにする。この問題を考察するにあたり、宇多と真言宗との関係に着目し、それを踏まえ灌頂が政治的に如何なる意味を持ったのかを考える。またこの章では、宇多との関係構築が、真言宗の展開に如何なる影響を与えたのかを明らかにすることとなるだろう。これにより王権と仏教の相互の影響関係を捉えることができるはずである。

上記の課題を考察するにあたり、本論の多くの部分を宇多法皇の分析が占めている。宇多法皇という存在の重要性については第二・四章でも触れているが、仏教史の立場からの検討には不十分な点も多い。改めて現在の研究水準から宇多法皇に検討を加えるならば、王権の変容と仏教の関係、また王権と仏教の関係の変化を与える仏教史の展開への影響、これらの問題を解明する上で恰好の素材となり得ると考えている。

註

- 1 井上光貞『日本古代の国家と仏教』岩波書店、一九七一年。
- 2 井上光貞前掲註1著書、一二四頁。
- 3 吉田一彦氏は、井上氏の律令的国家仏教論は中世仏教を民衆仏教であるとする学説から強い影響を受けて成り立したものとする（同「日本仏教史の時期区分」〔大隅和雄編『文化史の構想』吉川弘文館、二〇〇三年〕）。

- 4 平雅行「中世移行期の国家と仏教」(『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九二年、初出一九八七年)。
- 5 吉田一彦「国家仏教論批判」(『日本古代社会と仏教』吉川弘文館、一九九五年)。
- 6 吉田一彦前掲註3論文。
- 7 上川通夫「大乘戒主義仏教への基本視角」(『日本中世仏教形成史論』校倉書房、二〇〇七年、初出一九九七年)。
- 8 本郷真紹「律令国家仏教の成立と展開」(『律令国家仏教の研究』法蔵館、二〇〇五年、初出一九八七年と一九九三年を併合補訂)。
- 9 僧尼令的秩序については平雅行前掲註4論文参照。俗別当制や寺院内の身分秩序については岡野浩二『平安時代の国家と寺院』(塙書房、二〇〇九年)。
- 10 藺田香融「平安仏教の成立」(家永三郎編『日本仏教史 古代篇』法蔵館、一九六七年)、同「序」(『平安仏教の研究』法蔵館、一九八一年)。
- 11 速水侑「貴族社会と秘密修法」(『平安貴族社会と仏教』吉川弘文館、一九七五年)。
- 12 速水侑前掲註11論文、六十一頁。
- 13 黒田俊雄「中世における顕密体制の展開」(『日本中世の国家と宗教』岩波書店、一九七五年)。
- 14 上島享「平安仏教 最澄・空海の時代」(吉川真司編『日本の時代史五 平安京』吉川弘文館、二〇〇二年)。
- 15 上島氏は平安前期の顕教法会の整備を踏まえて、顕教法会のあり方が密教の教相の面に与えた影響についても明らかにしている(「真言密教の日本の変遷」『洛北史学』創刊号、一九九九年)。

¹⁶ 堀裕 a 「平安初期の天皇権威と国忌」(『史林』第八七卷第六号、二〇〇四年)、同 b 「平安期の御願寺と天皇―九・十世紀を中心に―」(『史林』第九一卷、第一号、二〇〇八年)。

¹⁷ 堀裕前掲註 16 a 論文、二十九頁。

¹⁸ 例えば、本郷真紹前掲註 8 論文では、最澄・空海の思想・活動が受け入れられたのは、国家が山林寺院を重視したためとし、最澄・空海の登場という偶発的契機により、仏教の体制が変化し、山林寺院が重視されるようになったとするのは本末転倒であると批判する。また最澄・空海も天皇との関係で天台・真言両宗の基盤を確立したのであり、王権の意向により新たな体制への志向が選択されたとする。

¹⁹ 黒田俊雄前掲註 13 論文、平雅行前掲註 4 論文。

²⁰ 上川通夫 「古代仏教の歴史的展開」(前掲註 7 著書)。

²¹ 上川通夫前掲註 7 論文、三十五頁。

²² 礪波護 「唐代における僧尼拜君親の断行と撤回」(『隋唐の仏教と国家』中央公論社、一九九九年、初出一九八一年)。

²³ 本郷氏は、御願という文言は、新たな寺院の建立を図る僧侶と、自らの祈願や追善を望む天皇を中心とした王権、また財源確保の一環として寺院への権威付けを欲する檀越貴族の、「それぞれの要請が合致したところに、寺院に附帯して強調されるようになった概念」であり、天皇を中心とした俗人よりも、僧侶が必要とした概念とする(『御願寺』再考)〔栄原永遠男・西山良平・吉川真司編『律令国家史論集』塙書房、二〇一〇年〕(五三七頁)。

^{2 4} 本郷真紹「律令国家と僧尼集団―国家仏教から教団仏教へ―」（前掲註8著書、初出一九九九年）、吉田一彦

「国分寺国分尼寺の思想」（須田勉・佐藤信編『国分寺の創建 思想・制度編』吉川弘文館、二〇一一年）。

^{2 5} 曾根正人「平安初期南都仏教と護国体制」（『古代仏教界と王朝社会』吉川弘文館、二〇〇〇年、初出一九八四年）。同論文は、九世紀の南都仏教と天台宗を中心に、教学と「国家仏教体制理念」に着目し、諸宗教学の形成と護国が如何なる関係にあり、それがどのように変化していくのかを追っている。

^{2 6} 平氏は、興福寺や法相宗に密教の影響が見られないことを如何に解決するかが問題と指摘し、また諸宗の統合は国家的契機によって果たされたとする（「黒田俊雄氏と顕密体制論」『歴史科学』第一三八号、一九九四年）。平安仏教史を密教のみならず顕教にも注目して描く必要性については、上島享前掲註14論文、同「中世国家と仏教」（『日本中世社会の形成と王権』名古屋大学出版会、二〇一〇年、初出一九九六年）に指摘されている。

^{2 7} 中世王権と仏教の関係については、上島享「中世王権の創出とその正統性」（前掲著書）参照。

^{2 8} 本郷真紹前掲註8論文、上川通夫「天平期の天皇と仏教―菩薩戒の受戒をめぐる―」（前掲註7著書、初出一九八九年）、河上麻由子「聖武・孝謙・称徳朝における仏教の政治的意義―鑑真招請と天皇への授戒からみた―」（『古代アジア世界の対外交渉と仏教』山川出版社、二〇一一年、初出二〇一〇年）。

^{2 9} 教学や法会を検討した上島氏は、それを踏まえて政治と仏教の関係を整合的に論じ、時代の特徴を捉え、歴史的に位置付ける作業が残されているとする（上島享前掲註14論文）。

^{3 0} 河内祥輔「中世の国家と政治体制」（大津透編『王権を考える―前近代日本の天皇と権力』山川出版社、二〇〇六年）は、王権概念が「意味するところが不明瞭である」と指摘する（一〇〇頁）。

^{3 1} 荒木敏夫「王権論の現在―日本古代を中心として―」(『日本古代王権の研究』吉川弘文館、二〇〇六年、初出一九九七年)。

^{3 2} 吉川真司氏は、当該期における分権化を院宮王臣家の活動による支配体制の変化と連関させて論じている(「院宮王臣家」〔前掲註14書〕)。

第一章 天皇の受灌頂と皇帝の受灌頂

はじめに

平安時代の密教については、空海の思想や台密・東密に関する思想史的研究、貴族社会における密教の受容等についての多くの研究蓄積があるが、国家や王権との関係について未だ明らかでない点も多い。古代仏教史研究では、仏教と国家・王権との関係を政治史的に捉える視角から多くの成果があげられてきた。本稿では、政治史的な視角から王権と密教の関係を検討していきたい。時期としては平安前期を扱う。この時期、特に桓武朝以降の王権と仏教の関係については研究が十分に進められていない状況にあると考えるからである。

本章では、その課題を考えるための素材として灌頂に注目したい。灌頂は密教儀礼の一つで、結縁灌頂や伝法灌頂等の様々な種類がある。伝法灌頂は出家者のみに授けられるものであるが、結縁灌頂は俗人にも開かれた儀礼で、平安前期になると天皇や上皇、貴族がこの儀礼を受ける例が見られるようになる。日本に先んじて中国では唐の皇帝が灌頂を受けていた。では、天皇や皇帝が灌頂を受けることには如何なる意義があったのであろうか。皇帝の受灌頂は日本でも先例として取り上げられたであろうが、天皇の受灌頂も唐皇帝のそれに倣ったもので、全く同じ意義を持つものなのであろうか。本稿ではこれらの基本的な問題の検討から、平安前期における王権と仏教の関係について考えをめぐらせてみたい。日唐の比較からは天皇の受灌頂について、その特徴をより明確にできるはずである。

第一節 皇帝の受灌頂

唐皇帝の受灌頂については近年研究が進められてきている。本節では、先行研究に依拠しながら、基本的な事実や政治的意義についてまとめておきたい²。

唐代において灌頂を受けた皇帝は、玄宗・肃宗・代宗の三人である。いずれも不空から受けている。『大唐故大德贈司空大弁正広智不空三蔵行状』（以下、『行状』と略）によると、天宝五載（七四六）、玄宗は不空を請い内裏に入れ、曼荼羅を建立し、五部灌頂を受けた³。この受灌頂について、河上麻由子氏は、不空が師子国との対外交渉に大きな役割を果たしたと関連付けて、玄宗が「仏教的な正当性を備えた崇仏王であることを、内外にアピールするために行われた」としている⁴。

玄宗に次いで即位した肃宗の受灌頂について、『行状』には以下のように記されている⁵。

乾元中、帝請^二大師^一、於^レ内建^二立道場^一、及^二護摩法^一。帝授^二轉輪王七宝灌頂^一。

ここで注目されるのは轉輪王七宝灌頂である。これは經典類の中には見当たらず、特殊な灌頂であると言える。中田美絵氏は、この灌頂は皇帝のみに授けられるものとしている⁶。

轉輪王、即ち轉輪聖王とは数多くの大乘經典で説かれる理想的な君主であり、十善を修める菩薩でもある⁷。また灌頂は元々古代インドの国王即位儀礼の一部であった⁸。これらのことからすれば、轉輪王七宝灌頂とは、肃宗を轉輪聖王として「即位」させる儀礼として執行されたのではないかと思われる。玄宗朝後半の政治の混乱から安史の乱勃発により、皇帝の権威は大きく低下しつつあった。肃宗は灌頂を受けることにより、仏教的な秩序の中で上位に立つことで、皇帝権威の再構築を図ったと考えられる。

続いて代宗の受灌頂だが、『行状』には記されていない。しかし『代宗朝贈司空大弁正広智三藏和上表制集』⁹や空海『御请来目録』に灌頂を受けたことが記されていること¹⁰、また不空が代宗を金輪聖王として位置付けようとしていたことから¹¹、代宗も「転輸王七宝灌頂」を受けたと推測されている¹²。安史の乱後に即位した代宗にとっても、皇帝権威、更には唐の再建は急務であっただろう。代宗の受灌頂についても、肅宗のそれと同様の意義を見出すのが妥当と考える。

皇帝の受灌頂については、それぞれの皇帝が灌頂を受けた時期が安史の乱前後にあたっており、皇帝権威の低下していた時期であることを踏まえるならば、以上のような政治的意義を認めることができる¹³と考える。

ところで、灌頂自体は皇帝のみに授けられたわけではなく、節度使等にも授けられている¹⁴。しかし皇帝の受灌頂については、肅宗の時のように、皇帝にのみ授けられる灌頂が行われていた。この点からすれば、皇帝の受灌頂は、皇帝が他の臣下等から隔絶した地位にあることを演出する役割を果たしたと考えられる。皇帝への灌頂は、当該期の唐において皇帝を皇帝たらしめていた構造を建て直すために、小さからぬ役割を果たしたと考える。

第二節 天皇の受灌頂

前節では唐皇帝の受灌頂について、その政治的意義を確認した。皇帝の受灌頂は、『御请来目録』にも記されているから、情報としては日本に伝わっていたと考えられるが、天皇の受灌頂が皇帝の受灌頂と同様の目的・意義を有していたかは検討が必要であろう。本節では天皇の受灌頂を検討し、その意義を明らかにしていきたい。

(一) 文徳天皇の受灌頂

日本に体系化された密教を伝えた空海は、不空の事績に倣い、平城上皇や嵯峨天皇への灌頂を執行した¹⁴。近年では淳和天皇の受灌頂の可能性も阿部龍一氏により指摘されている¹⁵。阿部氏は、弘仁十三年(八二二)の平城の受灌頂が、翌十四年(八二三)の嵯峨讓位・淳和即位と関連するものとし、平城と嵯峨の和解、淳和への政權交替を円滑に進める意義を持ったとする。本章でも、政治史との関係から天皇の受灌頂の意義を考察してみたい。

正史上、灌頂を受けたことが確認できる天皇は文徳天皇である。円仁卒伝によれば、文徳は斉衡三年(八五六)三月に円仁から灌頂を受けている¹⁶。『慈覚大師伝』には正史よりも詳細な記述が残されている¹⁷。

三年三月廿一日。天皇請^ニ大師於冷然院書堂南殿^一、受^ニ兩部灌頂^一。王子法号素延(清原君)、算延(多治比君)、及孝忠大法師(藤原)、大納言正三位兼行左近衛大将藤原朝臣良相、東宮亮藤原朝臣良繩、左兵衛佐藤原朝臣基経、右衛門佐藤原朝臣常行、大内記紀朝臣夏井等同受^レ之。

ここで行われている両部灌頂は、参加者の殆どが俗人であるから、金剛界・胎藏界両曼荼羅を用いた結縁灌頂と考えられる。

場所は冷然院南殿であった。文徳は斉衡元年(八五四)四月丁卯に梨下院から冷然院に移っており、天安二年(八五八)八月乙卯に死去するまで居していた¹⁸。灌頂は文徳の居所で行われた。ただ、冷然院ではこれ以前にも仏事が行われており¹⁹、所京子氏は、冷然院は「天皇に関する行事(仏事)の開催所としての意味をもっている」とする²⁰。この灌頂の場合も、冷然院の持つその意味を継承したため、そこで行われた可能性があろう。

次に参加者を見てみよう。素延は源時有、算延は源毎有のことで、いずれも文徳の皇子であった。藤原良相に

関しては、文徳とは特に血縁関係はないが、即位以前から関係があったようである。文徳は即位の際、良相を円仁のもとに遣わし、円仁に大般若経転読を命じたという²¹。この灌頂も良相を介して行われた可能性があるだろう。藤原良繩は、卒伝によると、文徳死後には文徳の為に道場を建て、忌日には「奉^ニ為^ニ天皇^一」法華経を講じていたという²²。藤原基経、常行は共に仁寿年間に藏人に任じられており²³、文徳の近くに仕えていた。紀夏井については、『日本三代実録』に「遂有^ニ殊寵^一。嘉祥三年七月擢拜^ニ少内記^一。」とある。また「夏井天性聡敏、臨^レ事不^レ滞。恩寵優渥、任用転^レ重。」と記されており²⁴、その才能によつて文徳から重んじられた人物であつたことがわかる。

以上の検討を踏まえると、血縁関係だけでなく、官職的、人格的關係において文徳と近い人物が灌頂に預かつていることがわかる。この灌頂は天皇を中心とした限られた範囲内で行われた仏事と言うことができよう。

文徳は、天安二年にも灌頂を受けているが、『慈覚大師伝』には「天皇又受^ニ戒・灌頂^一。預^レ之者十余人。」とあるのみである。『日本文徳天皇実録』には、この時常寧殿で般若波羅密多理趣経百卷が書写され、その時に毎有時有が常寧殿上で落髪入道し、その夜に灌頂が行われたとある²⁵。これらの史料から、灌頂が常寧殿で行われた可能性もあると考えられる。また同時に灌頂を受けた十余人も斉衡三年同様に文徳と近い人物が殆どではなかつたかと推測する。

(二) 清和天皇の受灌頂

清和天皇は、皇太子の時に藤原良房と清和の母である藤原明子と共に円仁から灌頂を受けている。即位後は貞観六年（八六四）に円珍から結縁灌頂を受けている。『智証大師伝』には、

六年秋。奉^レ勅入^レ京、即^ニ於仁寿殿^一、結^ニ大悲胎藏灌頂壇^一。皇帝入^レ壇、定^ニ尊位於宝幡如来^一。美濃公為^レ首、入^レ壇者卅余人。其後重有^レ勅、令^三和尚講^ニ大毘盧遮那經一部^一。皇帝聽^レ之忘^レ倦。當時有識、預聞^レ之者廿余人。

とある²⁶。『智証大師略譜』にもこの灌頂の記事があり、参加者等についてより具体的な内容を知ることができ²⁷。

聖主、貞観六年、於^ニ内裏^一召^ニ円珍^一聽^ニ大日經^一。次受^ニ灌頂^一。仍奉^ニ五瓶灌頂水^一。公輔朝臣作^ニ堂藍^一預^ニ灌頂^一、並聽^レ經也。今太政大臣（灑^ニ五瓶^一了）、橘広相朝臣、藤原千乘朝臣、同直方朝臣、同忠方朝臣。

清和が受けた灌頂も結縁灌頂であろう。この灌頂は仁寿殿に灌頂壇を設けて行われた。仁寿殿は天皇のプライベートな空間といわれている²⁸。灌頂はまず清和の尊位を定めることから始まっている。この記述から投華得仏が行われたと考えられる。清和の尊位は宝幡如来と決まり、その仏と縁を結ぶこととなった。その後には美濃公、即ち良房を先頭に三十余人が灌頂を受けたという。参加者は『智証大師略譜』から一部がわかる。本項でも参加者を確認しておきたい。

灌頂壇を設けたのは高向公輔である。彼は卒伝によると、年少の頃に出家し延暦寺の僧侶となり、密教を学び阿闍梨にまで昇った人物であった。仁寿年間には東宮に侍っていたが、乳母と通じたことが発覚し、良房により還俗させられた。延暦寺の諸徳は彼の還俗を嘆き惜しんだという²⁹。卒伝からは皇太子時代の清和と関係があったことが推測される。また清和太上天皇汾陽宮を勾当していたらしく³⁰、清和と密接な関係を築いていたと考えられる。公輔は貞観五年（八六三）に行われた良房の六十歳を賀す灌頂の際には、良房の代わりに灌頂を受けており³¹、良房との関係も推測される。貞観六年の灌頂において公輔が壇を設けたのは、彼が阿闍梨としての経歴

を有していることや清和、良房とも近い存在だったことによると考えられる。

清和の次に灌頂を受けたのは良房であった。彼は清和の外戚で、当時は太政大臣であった。この時点では清和元服済みであり、良房が摂政であったかは議論のわかれるところである³²。橘広相は、『公卿補任』によれば、彼は貞観六年四月四日に蔵人に任じられていた³³。藤原直方・忠方は良相の子である³⁴。直方は良房の貞観五年十月二十一日庚辰に清和が内殿で催した良房の六十歳を賀す宴の際に従五位下を授けられている。この叙位では良房の家令従五位下菅野弟門以下に位が授けられているが、「慶賀之余歛、恩奨及_二余家人_一。」とあり³⁵、良房に仕える人々を対象とした叙位であったと考えられる。よって、直方も良房に仕えていたと考えられる。忠方については清和や良房との関係は不明だが、直方との関係から参加したのであろうか。藤原千乗は任官記事以外見出すことができず、如何なる人物であるのか不明である。

さて、灌頂の参加者について検討したが、貞観六年の灌頂においても、文徳の時と同様に清和と血縁的、官職的、人格的關係上近い人物が参加していたことがわかる。また良房との関係の深い人物も参加していた。この灌頂も、天皇のプライベートな空間である仁寿殿で行われた天皇近辺の限られた人物のみが参加した仏事であった。

(三) 天皇の受灌頂の政治的意義

前節までの検討を踏まえて、天皇の受灌頂の意義を政治史との関係から考えてみたい。

まず文徳の受灌頂について。それが行われた時期に着目すると、斉衡三年十一月壬戌には昊天祭祀が行われており、天安二年は文徳の死去直前であった。これらと灌頂は関係するかもしれない。昊天祭祀は仁明―文徳―清

和皇統安定化の目的を持つもので、皇位継承について天皇・貴族双方の調整の場として行われたという³⁶。但し斉衡三年の灌頂は参加者・規模からして決して国家的行事として行われたとは言いがたく、また同年に行われた背景も今一つ判然とせず、昊天祭祀と同様の目的を持っていたのかは不明である。ここではひとまず天皇のみが受けたのではないという点から、皇帝の受灌頂のような意義を有するものではなかったと考えるべきである。

続いて清和の受灌頂である。前掲史料には文徳の場合よりも詳細に儀礼内容が記されている。まずその内容に検討を加えたい。貞観六年に行われたのは結縁灌頂で、これは曼荼羅の諸仏と縁を結ぶ灌頂である。清和は投華により宝幡如来と縁を結ぶこととなったが、他の参加者については不明である。一般的には結縁灌頂は参加者全員が投華を行うので、この場合も投華得仏が行われた可能性はある。これによって参加者は曼荼羅の諸仏と縁を結ぶ。諸仏と参加者の縦のつながりが生まれる。この縦のつながりの先にある諸仏は曼荼羅という一つの世界を構成しており、諸仏もそれぞれに結び付きを持っている。参加者に連なる縦のつながりは同じ世界から伸びており、縦のつながりも別個のものではなく、その先では結び付いている。加えて儀礼一般に言えることであるが、同一の儀礼に同時に参加することは参加者同士を結び付けるだろう³⁷。

また『智証大師略譜』に五瓶灌頂水を灑がれたとあることも注目される。これは五瓶智水による灌頂を指すと考えられる。五瓶智水は、大日如来の智を五つに分類したもので、如来の智恵を象徴するという。また『大日経疏』には、灌頂は阿闍梨により行われるが、同時に如来からも行われるとある³⁸。これらを踏まえるならば、貞観六年の灌頂は俗人向けの灌頂であるが、大日如来の智恵を阿闍梨そして如来から授けられるという儀式であったと考えることができるのではないだろうか。この中において円珍は曼荼羅の諸仏と参加者を結び付ける媒介と言えよう。

この灌頂儀礼は、胎藏界曼荼羅という世界を構成する諸仏との仏縁、そして五智瓶水灌頂による智恵の授与を通じた如来と参加者の間のつながり、という縦のつながりと、儀礼参加による横のつながりを生み出し、参加者を結合させる役割を果たしたのではないだろうか。血縁的、官職的、人格的な関係を超えて密教を媒介として縦横に結束する集団が生み出されるのである。結縁灌頂を通じて、清和以下三十余人の一体性がより高められたと言えよう。

では、なぜ貞観六年に灌頂が行われたのであろうか。まず政治情勢について確認しておきたい。灌頂よりもやや降るが、この年の冬には、源信・融・勤が反逆をはかっているとの投書がなされ、伴善男と源信との対立が激化したという³⁹。この時期、良房は病に罹っていた⁴⁰。この政情は、良房が政治の安定にとり、如何に重要な存在であったかを示しており、良房の不在が対立を表出させたと考えてよいのではなからうか。貞観六年冬以前に、政治的不安をもたらす要素が潜在していたと考える。社会状況に関して言えば、貞観年間の初め頃は疫病の流行もあり、不安定な時期であった。当該期において清和周辺は政治的・社会的に非常に不安定な状況に取り囲まれていたのである。

このような時期に結縁灌頂が執行された。それは以上のような清和周辺の政治情勢と関わって行われたと考ええる。唐で行われた君主の隔絶性を高める為の灌頂ではなく、天皇と近い人物の一体性を高める為に灌頂が行われたのである。貞観六年は清和元服の年であり、彼はすでに幼帝ではなかった。政治的・社会的に不安定な状況において、成人天皇清和に権力を集中させることや権威をより高めることも選択肢としては存在したと考えられるが、そのような効果を持つ仏教儀礼の執行は選択されなかった。謀反さえ懸念される政治的・社会的不安定への対応の一つとして、清和周辺の人物の一体性が高められたのである。

さて、このことは後の王権にも影響を与えたと考えられる。即ち成人天皇に摂政が置かれるという状況である⁴¹。貞観八年（八六六）の応天門の変の処理にあたり、良房に「撰行天下之政」²することが勅された⁴²。応天門の変への対応という一時的な処置でありながらも、成人天皇がいるにも関わらず天皇大権を代行し得る摂政が置かれていることは王権の重大な変化と言えるが、このような変化を生み出した一つの条件として、結縁灌頂によって清和と良房の一体性が高められていたことが挙げられるのではないかと考える。王権の置かれた不安定な状況下において、仏教を介して清和個人と結び付いた集団が存在していた。この一体性が応天門の変を契機として表出してくるのではないだろうか。

さて、このように日本における天皇の受灌頂が政治史の中に位置付けることができると考えた場合に、もう一点挙げておきたい事例がある。

九月十五日甲辰。可^レ有^二御法事^一議定。太政大臣被^レ奏云、真言経者、華山惟首、最円、安然、此皆真言阿闍梨也。又比叡元誉好^二於真言^一、并有^二口弁^一。玄虚、心念丁寧也。講師惟首、読師玄虚、呪願律師、答唄最円、散華勝延、三礼元誉、堂達安然。安然法師、其才高、又受^二大法^一者也。而堂達職掌若不^レ悦耶。然七人之中、生年廿、又夏藤下也。仍所^二定申^一耳。（中略）若有^二灌頂之事^一、除^二律師^一他人下藤者、為^二不可^一也。基経、田村之代（文徳天皇―筆者註）、受^二之円珍和尚^一。（已上太政大臣詞。）⁴³

この記事は『扶桑略記』に引用された『宇多天皇御記』である。寛平元年（八八九）九月十五日、様々な仏事に関して、請僧の事等が定められた。その中で基経は灌頂の事にも触れている⁴⁴。この記事によるならば、宇多天皇の受灌頂が企画されていたことは確実であろう。またこの記事に列挙される僧侶の所属寺院は、華山即ち元慶寺、比叡は延暦寺であり、多くが天台僧と考えられ⁴⁵、宇多も基経と共に天台僧から灌頂を受けた可能性がある

るのではないだろうか。

またここで注目したいのは、この灌頂が、仁和三年（八八七）から翌四年（八八八）にかけて起きた、基経の関白としての職掌を巡って貴族社会を巻き込んだ政治史上の事件である阿衡の紛議の直後であることで、この灌頂は宇多―基経の関係構築の為に計画された可能性があらう。阿衡の紛議により、宇多は基経を阿衡に任じるとした自らの勅書を撤回せざるを得なくなったのであり、宇多と基経の関係が悪化していたことは想像に難くない⁴。阿衡の紛議という事件を経た宇多朝における関白の開始に際して、基経は灌頂を行おうとしているのである。恐らく基経は先に見たような灌頂の意味を知っていたのだろう。天皇と関白の関係を安定化させる意味を持つものとして灌頂が計画されたのではないだろうか。

以上から、日本古代において行われた天皇の受灌頂は、政治体制の変化と密接に関わるものとして執行されたと考えられる。

おわりに

本章では古代日本における天皇の受灌頂と、同じく君主の受灌頂としての唐皇帝のそれを取り上げ、それぞれの政治的意義を検討してきた。唐における灌頂は皇帝権威の再建という意義を有していた。一方、日本では天皇と近い臣下との一体性を高める儀礼として結縁灌頂が行われた。それは成人天皇を補佐する摂政や関白の登場という王権の変化とも少なからず関係していたと考える。そして天皇をはじめとした参加者と曼荼羅の諸仏を結び付ける役割を果たしたのが天台僧であった。

このように考えるならば、唐において行われた君主の隔絶性を生み出す灌頂の存在は僧侶を通じて日本にも伝えられており、円仁や円珍もそれを知っていたと思われ、文徳や清和への灌頂も唐皇帝の灌頂を意識して行われた可能性もあるが、君主への灌頂は、唐における皇帝への灌頂と同様の目的を持つものとしては導入されず、それとは異なる意味合いを持つものとして日本の王権に受容されたと言うことができよう⁴⁷。

平安前期において天台宗と天皇や藤原氏が密接な関係を有していたことや、その関係が仏教側にとって如何なる意味を持つものであったのかについては、従来言及があったものの、特に政治情勢を踏まえて、王権にとって如何なる意味があったのかは検討されてこなかったように見受けられる⁴⁸。本章では上述のような政治的意義を有したと考えたい。

ところで灌頂儀礼により君主の隔絶性を示すということは、むしろ中世における即位灌頂に見られる特徴である⁴⁹。では何故中世では天皇の隔絶性を示す即位灌頂が行われ、古代ではそのような目的を持つ灌頂が行われなかったのか、最後に少し触れておきたい。

先に見たように、唐において行われた転輪王七宝灌は皇帝を転輪聖王として「即位」させる灌頂であったと述べた。天皇を転輪聖王とする見方は、日本においては天武朝頃には創出されており⁵⁰、特殊なものではなく広く認知されていたと思われる。また正月御齋会では金光明経講説が行われていた。また最終日には天皇の前で金光明経に関する論義会が行われた。天皇を転輪聖王とする儀礼が毎年行われていたのであり、灌頂儀礼を通して転輪聖王としての天皇を殊更に強調する必要性は少なかったと考えられる。消極的な理由ではあるが提示しておきたい。

本章では、灌頂のみを取り扱ったに過ぎず、王権と密教の関係を考える上では全く不十分である。本章での考

察も含めて、密教に求められた独自の機能を明らかにしていく必要があるだろう。今後の大きな課題である。

註

- 1 上田靈城「結縁灌頂の庶民化(二)」(『印度学仏教学研究』第十九卷第一号、一九七四年)。
- 2 中田美絵 a 「唐朝政治史上の『仁王経』翻訳と法会―内廷勢力専権の過程と仏教」(『史学雑誌』第一一五編第三号、二〇〇六年)、同 b 「五台山文殊信仰と王権―唐朝代宗期における金閣寺修築の分析を通じて―」(『東方学』第一一七輯、二〇〇九年)、河上麻由子「唐皇帝の受菩薩戒―第三期を中心に―」(『古代アジア世界の対外交渉と仏教』山川出版社、二〇一一年)参照。
- 3 『大正新脩大蔵経』第五十卷、二九三頁 a。
- 4 河上麻由子前掲註 2 著書、一九三頁。
- 5 『大正新脩大蔵経』第五十卷、二九三頁 b。
- 6 中田美絵前掲註 2 a、b 論文。
- 7 転輪聖王については、中村元『宗教と社会倫理』(岩波書店、一九五九年)、稻城正己「8、9世紀の經典書写と転輪聖王観」(『元興寺文化財研究所創立四〇周年記念論文集』クバプロ、二〇〇七年)参照。
- 8 森雅秀『インド密教の儀礼世界』世界思想社、二〇一一年。
- 9 『大正新脩大蔵経』第五十二卷、八四四頁 a。
- 10 『大正新脩大蔵経』第五十五卷、一〇六二頁 c。
- 11 中田美絵前掲註 2 b 論文。

- 1 2 河上麻由子前掲註2論文、中田美絵前掲註2 a、b論文。
- 1 3 『行状』(『大正新脩大藏経』第五十卷、二九三頁b)。
- 1 4 西本昌弘「平城上皇の灌頂と空海」(『古文書研究』第六四号、二〇〇七年)、同「嵯峨天皇の灌頂と空海」(『関西大学文学論集』第五六卷第三号、二〇〇七年)。
- 1 5 阿部龍一「平安初期天皇の政権交替と灌頂儀礼」(サムエル・C・モース、根本誠二編『奈良・南都仏教の伝統と革新』勉誠出版、二〇一〇年)。
- 1 6 『日本三代実録』貞観六年正月十四日辛丑条。
- 1 7 『慈覚大師伝』(佐伯有清『慈覚大師伝の研究』吉川弘文館、一九八六年)二七三―二七四頁。
- 1 8 『日本三代実録』天安二年八月二十七日乙卯条。
- 1 9 『続日本後紀』承和五年(八三八)十月丁酉条に「喚_レ集諸司官人能書者五位已下四十人於冷然院_一、奉_レ写_二金剛寿命陀羅尼經一千軸_一。」とある。
- 2 0 所京子「平安前期の冷然院と朱雀院―「御院」から「後院」へ―」(『平安朝「所・後院・俗別当」の研究』勉誠出版、二〇〇四年、初出一九七〇年)、一五三頁。
- 2 1 『慈覚大師伝』(前掲註17書)、二六一―二六四頁。
- 2 2 『日本三代実録』貞観十年(八六八)二月十八日壬午条。
- 2 3 『公卿補任』貞観六年条。
- 2 4 『日本三代実録』貞観八年九月二十二日甲子条。

- 2 5 『日本文徳天皇実録』天安二年三月丙子条。
- 2 6 『智証大師伝』（佐伯有清『智証大師伝の研究』吉川弘文館、一九八九年）三五六頁。
- 2 7 『寺門伝記補録』所載『智証大師略譜』（『大日本仏教全書』一二七）。
- 2 8 古瀬奈津子「昇殿制の成立」（『日本古代王権と儀式』吉川弘文館、一九九八年、初出一九八七年）。
- 2 9 『日本三代実録』元慶四年（八八〇）十月十九日己亥条。
- 3 0 橋本進吉「安然の悉曇の師湛契阿闍梨」（橋本進吉博士著作集第十二冊『伝記・典籍研究』岩波書店、一九七二年、初出一九一二年）。
- 3 1 『慈覚大師伝』（前掲註17書）、二九二頁。
- 3 2 撰関制については膨大な研究蓄積がある。本稿では特に以下の近年の成果を参照した。今正秀 a 「撰関制成立考」（『史学雑誌』第一〇六編第一号、一九九七年）、同 b 「撰関制成立再考」（『国史学』第一九七号、二〇〇九年）、神谷正昌「承和の変と応天門の変―平安初期の王権形成―」（『史学雑誌』第一一一編第一号、二〇〇二年）、坂上康俊「初期の撰政・関白について」（笹山晴生編『日本律令制の展開』吉川弘文館、二〇〇三年）。
- 3 3 『公卿補任』元慶八年（八八四）条。
- 3 4 『日本三代実録』貞観九年（八六七）十月十日乙亥条。
- 3 5 『日本三代実録』貞観五年十月二十一日庚辰条。
- 3 6 河内春人「日本古代における昊天祭祀の再検討」（『古代文化』第五二卷第一号、二〇〇一年）。

^{3 7} 儀礼一般については、青木保『儀礼の象徴性』（岩波書店、一九八四年）参照。

^{3 8} 『大日経疏』（『大正新脩大藏经』第三十九卷、七一四頁、a）には、「若以_二此法_一而灌頂者、即是同_下於十

方諸仏、灌以_二法水_一而授_中法王位_上也。」とある。灌頂の意義については、森雅秀前掲註8著書、阿部龍一前掲註15論文参照。

^{3 9} 『日本三代実録』貞観十年閏十二月二十八日丁巳条。

^{4 0} 『日本三代実録』貞観七年（八六五）正月七日条「太政大臣自_二去冬_一寢疾弥留年。」、同年九月五日癸未条「太政大臣去年（貞観六年―筆者註）冬与利重病尔沈天命難_レ存久侍万之々乎」。

^{4 1} この時期にはすでに、天皇が元服した際には摂政を辞任すべきとの認識が存在していたことが明らかにされている（坂上康俊前掲註32論文）。また今正秀前掲註32b論文は、清和元服をうけて、良房は摂政辞意を示したが認められなかったとし、それは元服した天皇と摂政の関係を如何に処理していくかという政治上の課題への対応が明確となっていなかったことへのやむを得ない対応とする。

^{4 2} 『日本三代実録』貞観八年八月十九日辛卯条。この勅が応天門の変への対応であることは、今正秀前掲註32a論文、神谷正昌前掲註32論文参照。またこの時の摂政が後世のそれと異なるものであることは、今正秀前掲註32b論文、神谷正昌前掲註32論文、坂上康俊前掲註32論文参照。

^{4 3} 『扶桑略記』寛平元年九月十五日条。

^{4 4} 基経は円珍から灌頂を受けたと述べている。文徳天皇在位の間（嘉祥三年（八五〇）―天安二年）、円珍は嘉祥四年（八五一）四月十五日には大宰府に向かつており、天安二年まで入唐している。してみれば、文徳即

位の嘉祥三年四月十七日から嘉祥四年四月十五日以前の間に灌頂が行われたということになるが、『智証大師伝』にそのことは見えない。文徳在位時を重視するならば、基経が言うのは斉衡三年の文徳の受灌頂のことを指すと考えられ、円珍ではなく円仁からの誤りとなるうが、基経の言う通り円珍から受けたのであれば、入唐以前の円珍から灌頂を受けたことになる。恐らく円仁の誤りで、斉衡三年の受灌頂を指していると見る方が蓋然性が高かろう。

⁴⁵ 所属寺院が記されている僧侶以外について、勝延は『僧綱補任』（『大日本仏教全書』一二三）寛平二年（八九〇）条に「化他宗。真言天台共兼。」とあり、天台僧ということができるか、判断し難い。律師だが、『同』によると、寛平元年九月一五日時点で律師だった僧侶には、祥勢（律宗、東大寺）、義叡（法相宗、薬師寺）、房忠（法相宗、興福寺）がいる。権律師まで含めると、隆光（法相宗、薬師寺）、豊忠（法相宗兼化他宗、興福寺。但し「日月入滅」とあり、死去していた可能性がある）、常全（律宗、薬師寺）、益信（真言宗兼法相宗）がいる。円珍は僧都相当位たる法眼和上位についているが、天台宗には律師に名を連ねている僧侶はいなかった。律師は前掲の律師から権律師の僧侶のいずれかが該当すると考えられ、天台僧のみが諸法会に預かったわけではなかった。

⁴⁶ 近年、宇多と基経の対立のみを読み取るのではなく、基経の関白の職掌を明確化した点に意義があるとの見解が出されている（神谷正昌「阿衡の紛議と藤原基経の関白」、『続日本紀研究』第三九三号、二〇一一年）。

⁴⁷ 貞観二年（八六〇）には、『御注孝経』が導入される（『日本三代実録』貞観二年十月十六日壬辰条）等、中国を意識した政策が行われており、貞観年間には唐風化の重要な時代と考えられている（大津透「天皇制唐風化

の画期」『古代の天皇制』岩波書店、一九九九年）、川尻秋生『揺れ動く貴族社会』小学館、二〇〇八年）。川尻秋生氏は、「議」に着目し、宇多天皇頃までの唐皇帝に倣った天皇専制君主化の志向性を論じている。また「議」は貞観年間以降急速に用いられるようになるという（『日本古代における「議」』『史学雑誌』第一一〇卷第三号、二〇〇一年）。このような唐風化や専制君主への志向性が見られる一方で、撰関が設置され、王権は分権化の傾向を見せている。この二つの動向をどのように整合的に理解するかは課題となっている（古瀬奈津子「撰関政治と王権」『大津透編『王権を考える―前近代日本の天皇と権力』山川出版社、二〇〇六年）。

⁴⁸ 小山田和夫「天長から天安年間の天台教団」『智証大師円珍の研究』吉川弘文館、一九九〇年）は、円仁の修法や灌頂といった諸活動の背景に円仁と藤原良房の密接な関係があったとする。良房の宗教行政を、「護国・自門発展のための効験を期待するもので、権力に奉仕すべきものとして仏教をとらえており、宗派を問わず同一レベルで自らの体制内に隷属させるもの」（七九頁）と評価し、こういった特色を持つ良房の政策のもとで、諸宗や諸寺は勢力を拡大できたとする。

⁴⁹ 上川通夫「中世の即位儀礼と仏教」『日本中世仏教形成史論』校倉書房、二〇〇七年、初出一九八七年）。

⁵⁰ 上川通夫「律令国家形成期の仏教」（前掲註49著書、初出一九九四年）。『日本三代実録』貞観元年（八五九）四月癸卯条の仁明天皇皇后藤原順子の願文では清和を金輪聖王と位置付けている。この願文については稲

城正己前掲註7論文参照。

第二章 宇多上皇の出家に関する政治史的考察

はじめに

寛平九年（八九七）七月三日、皇太子敦仁親王（醍醐天皇）が元服したその日に、宇多太上天皇は敦仁親王に譲位した¹。その後昌泰二年（八九九）十月二十四日に仁和寺で出家する²。同年十一月二十四日には東大寺で具足戒を受け³、翌二十五日には太上天皇号が停止されている⁴。

宇多太上天皇が出家し太上法皇と称されたことはよく知られている。宇多上皇については龍肅氏・所功氏・目崎徳衛氏等の先駆的な業績があり⁵、その中でも出家について触れられているが、出家の目的それ自体については十分には検討されていない。所氏は宇多の譲位を「仏門入門の宿願達成のため」として譲位と出家の関係について触れており、出家を宇多の信仰心によるものとしているように見受けられる⁶。しかし宇多の譲位が出家のためであるならば譲位後すぐに出家をするのではないかという疑問が残る。宇多が出家するのは譲位から二年後であり、先行研究においては何故この時期に出家したのか全く検討されていない。また出家後の国政関与等の活動を見た場合、宇多の出家を信仰心の問題で解決できるか疑問である。宇多の出家には信仰心以外の理由があったのではないかと思われる。宇多の出家の目的については検討の余地がある。

更にこの問題は宇多の人物史のみならず、当該期の政治史や王権のあり方を解明する上でも重要な検討課題となると考える。まずは問題の所在を明確にする作業から始めたい。

第一節 問題の所在

(1) 天皇・上皇・親王の出家

本章ではまず宇多上皇の出家の目的を明らかにしたい。その上で注意したいのは、古代において出家という行為が持った意味である。

宇多上皇以前にも出家した上皇や親王等は存在している。早い例では古人大兄や大海人が挙げられる⁷。古人大兄の出家は乙巳の変の一連の動きの中で行われた。彼は蘇我入鹿により皇位継承候補者として推されていたが、乙巳の変により蘇我氏は滅亡、その後皇極の讓位を受けて、候補者として軽(孝徳)から推されるが、蘇我氏という後楯を失った古人は、皇位継承権を軽に譲り出家することで、皇位に即くことを回避し得た。また大海人も天智天皇が位を譲らんとした時に、天智の為に修行をするとして近江大津宮の内裏仏殿の南で胡床に踞座し、剃髪して沙門となり、その後吉野に入った⁸。彼の出家も古人大兄同様に皇位に即く意志が無いことを示す行為であったと考えられている⁹。

平安初期には平城上皇が薬子の変後に出家している¹⁰。これと関連するものでは、薬子の変後に廃太子となつた高丘親王(真如)も挙げられる。高丘は廃太子の後、弘仁十三年(八二二)には四品に叙されるが同年出家した¹¹。平城、高丘の例は政治的地位放棄の意志を示すための出家と言えるだろう。以上の例からは出家が政治史と関わるものであったこと、出家が基本的には政治的地位の放棄を示す行為であったことを確認することができる。このことは、出家者は世俗から離れるという仏教の原則に依拠した行動と考えるのが妥当であろう。

一方で出家が権威の強化に働いた事例も挙げられる。聖武太上天皇・孝謙(称徳)天皇がそれである。彼らの

出家は中国の皇帝の先例に倣ったものであり、天皇権威の強化という意味を持つものと考えられており¹²、天平期の王権が抱えた権威の不安定性が背景にあったとされている¹³。この事例からは、出家した天皇や上皇が置かれたその時々々の政治情勢により出家の意味が変化する可能性があったと考えることができる。

以上は政治史と関わる出家の事例であるが、一方で、平安前期には政治史と関わらない天皇や貴族の出家の事例が多く見られるようになる。例えば死に際した仁明天皇の出家が挙げられよう。平安時代の天皇や貴族の出家は、浄土教の展開やそれと関わる臨終出家に関する研究において取り上げられてきた¹⁴。天皇や貴族の出家の増加は、三橋正氏の述べるように、「自らの来世を全く仏教にゆだねる宗教観（来世観）」の定着と展開に関わるものとして評価することもできよう¹⁵。

では宇多の場合はどうか。宇多の場合は平城や高丘等とは異なり政変と関わったものではなかった。宇多の出家は政治的地位を放棄するような行為ではなかったのではないかと推測される。

後述するが、古代における出家の理由について見てみると、先述の政治的敗北や臨終以外にも、出家する俗人自身の病や天皇の病氣平癒・延命の為、または天皇の死を受けてのもの等が見られる¹⁶。しかし宇多の出家は、このいずれにも当て嵌まらないのである。出家の前後に、宇多自らが病となったことは窺えず、近親者の病や死を示す史料も存在しない。また宇多自身は承平元年（九三一）に死去するから臨終出家ではない。宇多の出家を治病や往生という目的を持った出家と考えることはできない¹⁷。先述の通り、必ずしも信仰心のみで出家をしたと考えられない点もある¹⁸。

以上から、政治史との連関から出家を捉えてきた先行研究の視角を継承し、宇多の出家がどのような政治情勢の下で行われたかを踏まえ、その目的を明らかにしなければならぬと考える。

(2) 太上天皇制・王権の展開と宇多法皇

宇多は太上天皇制研究で大きく取り上げられてきた上皇である。特に積極的な国政関与がその特徴として注目されてきた¹⁹。それは宇多讓位以前に、薬子の変を経て太上天皇制が変質していたことによる。

太上天皇は天皇と同等の権力を持つ存在であったが、薬子の変後には政治的地位を低下させたというのが通説的理解である²⁰。寛敏生氏は、嵯峨天皇讓位後には太上天皇尊号宣下制が成立することにより、太上天皇は讓位と同時に太上天皇となる「自律的存在」から、尊号を与えられてはじめて太上天皇となることのできる「他律的存在」となったとする。またこの制度は親王宣下・源氏賜姓と同調することで天皇の位置付けを高める意味を有していたという²¹。また内裏からの退去が行われる等により国政関与への意志の放棄が表明された²²。更に朝覲行幸が開始される。これについて鈴木景二氏は、太上天皇が内裏から離れたことに関連付けて、天皇が群臣を率いて太上天皇のもとに行幸し人格的関係を結び、王権分裂の危険性を回避するためのものとし²³、仁藤敦史氏は、百官と太上天皇との直接的な関係を切断するものと捉えている²⁴。嵯峨讓位後にこれらの制度や慣習が整備されることで、国制上の天皇の地位が高まる一方、太上天皇の政治的権力は後退していったと考えられている。

太上天皇制が変質した後の太上天皇としては嵯峨・淳和・清和・陽成が存在していたが、嵯峨以外の太上天皇については政治関与の動向は窺えない²⁵。清和は皇位を継いだ陽成天皇とは直系尊属の関係にあり、また陽成が九歳という幼帝だったため、政治関与の可能性があった。貞観十八年(八七六)十二月、藤原基経は摂政を辞するにあたり、「太上天皇在^レ世、不^レ聞^二臣下摂政^一。」と述べ、太上天皇清和が幼帝陽成を補佐すべきとの認識を示していた²⁶。しかし清和は陽成の補佐を拒否し基経が摂政に任じられた。また光孝・宇多朝に基経は関白となり、成人天皇を補佐するようになる。天皇に密着する摂政・関白が生まれることで、太上天皇の政治的地位は低

下していたと考えられる²⁷。

太上天皇制や宇多に関わる研究として王権研究も挙げられる。荒木敏夫氏は、日本古代王権が天皇を中心として、天皇と太上天皇や皇后が相互に対立し、また補完し合う多極的構造であったとし²⁸、その提言を受けた佐藤長門氏は、太上天皇制が変質した平安前期において太上天皇が果たした政治的役割を明らかにしている²⁹。

先行研究では平安前期の太上天皇の政治的影響力の低下が論じられ、そうでありながらも宇多が除目や僧官の補任等広く国政に関与していたことが特に注目されてきた³⁰。しかし乍ら、宇多が出家した太上天皇、即ち法皇であることに注意が払われてはこなかった。前節で確認したように、出家という行為は、政治的地位の放棄であり、権威の強化であれ、政治的な意味を持っていたと見られ、宇多の国政関与や太上天皇制の展開及びその政治的役割を考える上でも、出家の問題は無視し得ないと考える。

以上を踏まえ、本章では①宇多の出家の目的は何か、②出家は太上天皇制の展開とどのように関わっているのか、③多極的構造を有する王権内部において法皇と天皇が如何なる相互関係を取り結び王権を構成していたのか、その構造と特質は如何なるものか、以上の三点を明らかにしたい。

第二節 平安前期における出家観の変化

宇多上皇の出家を具体的に考察する前に、何故宇多が出家という行為を選択したのか、その前提となる当該期における出家に対する観念について確認しておきたい。特に天皇や貴族層を中心に出家の契機と、僧侶と世俗社会との関係について、奈良時代から平安前期における様相の変化を捉え、宇多出家段階で出家（者）に対する観

念が如何なるものであったのかを明らかにしたい。

(1) 平安初期以前

前節でも見たように、古人大兄や大海人の例から、出家は政治的地位を放棄し、世俗との関係を断つ行為であったと言ふことができるが、天平期頃までにはこういった出家とは異なる様相が見受けられるようになってくる。

養老五年（七二一）五月乙丑に、県犬養三千代は元明太上天皇の病平癒の為に入道し、食封・資人を辞したが、優詔され許されなかった³¹。また彼女は死去時には「内命婦正三位」という官職・官位を有したままであったことが確認できる³²。入道しても財政基盤の放棄や世俗秩序からの離脱がなされなかったのである。岸俊男氏は、これ以外の事例も含めて、「天平宝字二年ごろにもなれば、有力な人物ともなれば官位はともかく位禄・位田は保有を許されたのであつて、僧俗の区別がやや乱れかけている」としている³³。

三千代自身が仏教信仰に篤かったことも出家を申し出た理由の一つであつたと考えられるが³⁴、元明の病平癒が出家の目的であり、これ以前から行われていた病氣平癒のための出家の中に位置付けることができる。また仏教への信仰は持ちながらも、出家の契機は、他者の病という外的要因に依っている点に注意しておきたい。

世俗の秩序との混乱はその後も続いていた。聖武天皇は、出家と退位の関係については前後関係が不明な点があるが³⁵、天平感宝元年（七四九）閏五月には「太上天皇沙弥勝満」と自称したことが確認され³⁶、天皇位にありながら出家者となることを避けようとする意識が見られる。しかし称徳天皇は尼のまま重祚し、そして道鏡に皇位を継承させようとした。また官位を有する僧侶も現れた³⁷。出家した天皇の登場は僧俗秩序のみならず皇統断絶の危機をも招いたのである。聖武・称徳（孝謙）の出家は彼らの信仰も契機であつたが、政治的な意味を

持つものであった³⁸。

天平期までには、出家者でありながらも世俗の秩序の中にあり続けるという出家のあり方が見られるようになっていた。それにより僧俗秩序の混乱が生じていたのであるが、続く光仁・桓武朝には是正されたと見られる。

桓武天皇について見てみると、特にその後半生は病や早良親王の怨霊への対応として、特に看病にあたった善珠や最澄への待遇を見ることができ³⁹。しかし桓武は決して退位・出家することはなかった。僧侶との関係や自身の信仰と天皇位にあることを明確に区別し、天皇位を優先していたと考えることができる。この点は桓武が目指す天皇のあり方、即ち専制君主としての天皇の地位への志向性から退位・出家をしなかつたとも考えられる。世俗の秩序から出家者は明確に区分され、また天皇も政治的地位を優先したのである。

(2) 平安前期の様相

桓武朝以降に目を移すと、再び僧俗の境界線が変化してきていることが窺える。

平安前期になると、太上天皇や貴族の出家が政治情勢と関わらない場面で多く見られるようになってくる。宇多以前に出家した太上天皇としては、平城太上天皇と清和太上天皇がいる。平城上皇は薬子の変の責任をとる形で出家をした。次いで見られる清和太上天皇の出家だが、この場合は政治的事件とは無関係な出家であった。清和は貞観十八年(八七六)に退位した後、元慶三年(八七九)五月八日に出家している⁴⁰。出家後は宗叡と共に諸山を巡り頭陀行を続けて水尾山寺に入り、そこを終焉の地として元慶四年(八八〇)十二月四日に死去した⁴¹。出家の理由は国史には記載されてはいないが、利他行の遂行を目的としたものであった⁴²。この事例は政治的な事情によるものとは考えられない。

平城の場合は太上天皇制が変質する以前の段階であったから⁴³、出家は政治的権力の放棄の意味を持つものであったと言える。しかし清和の出家には政治的行為としての性格を読み取ることはできない。もともと、清和の時期には既に太上天皇制が変質していたため、出家が政治的権力の放棄を意味することはなかったとも考えられるし、先述の通り、清和は既に譲位の時点で陽成天皇の輔佐を放棄していた。同じ太上天皇の出家とは言っても、清和と平城とでは意味するところが全く異なると考えられる。太上天皇制の変質に伴い、太上天皇の出家は政治的権力の放棄という意味を持たないものへと変化したと考えられる。

太上天皇の出家については以上の如き変化があったが、平安前期に見られる天皇や貴族の出家の変化として先行研究で注目されているのは臨終出家である⁴⁴。

臨終出家の早い例としては仁明天皇が挙げられる。仁明は天皇在位中に出家を遂げたことが正史上初めて確認できる天皇である⁴⁵。

仁明の出家以降、貴族の出家も多く確認できるようになる。源啓は嵯峨天皇の子で、源直と「相共出家入道」することを常に語っていたが、それを果たすことができず、病になり遂に出家したという⁴⁶。病平癒を目的として出家が遂げられたと考えられるが、病に罹っていない状態でも、出家は志すものとして捉えられるようになっていく様子が窺える。その他、病による出家は多数見られ⁴⁷、平安前期になると、他者の病により出家が行われること⁴⁸に加えて、自らの病を契機として、自らのために出家が遂げられるようになる。

宇多も八・九歳頃に延暦寺で修行をし、以後毎年寺々を訪れ、十七歳に至って、沙門となることを母である中宮班子女王に述べたという⁴⁹。宇多が十七歳の時は元慶七年（八八三）にあたるが、政治情勢とは全く無関係と見てよい。

以上のように天皇等の病平癒や政治情勢とは無関係に、自らの意志で出家する、若しくは出家しようとする事例が見られるようになる。多くは死の直前や自らの病氣平癒、そして政治的地位を降りた時期に出家が遂げられる。仏教信仰を持ちながらも出家を遂げられるかどうかは様々な要因に左右されたと考えられるが、その時期も自らが選択するようになるのであり、他者の病や政治的に迫られることが出家の要因となるのではなく、出家を自発的に選択できるようになるといふ変化が見られる。

吉田一彦氏は、天皇のために出家すると申し出た古人や大海人、元明不予にあたり出家した笠麻呂と三千代等の、自らの意志で他者のために行われた出家を検討し、「他者のための出家」がむしろ普通であって、それを大義としなくては出家できにくい状況があった⁵⁰のではないかとする⁵¹。吉田氏は平安時代の「他者のための出家」は検討されていないが、本項で取り上げた事例からは、他者のためという目的を掲げずとも、自らのために自らの意志で出家することが可能である状況に変化しており、奈良時代に比して出家への障壁は低くなっていると言えよう。

平城上皇や更に時代を降らせれば花山天皇や崇徳上皇のように、天皇・上皇や貴族層の出家が政治的な場面に現れることは、彼らの出家が、政治的地位の放棄や政治的事件の責任を取ることの意思表示としての意味を持ち続けていたことを示している。しかし臨終出家の発生以降、政治的な目的で行われる出家とは異なる出家が生起してきていることを読み取ることができるのである。

(3) 僧侶と世俗社会

出家に対する意識の変化に加えて重要と考えるのは、僧俗の接点の拡大である。国家的法会や修法といった場

面以外にも世俗の人々と僧侶が交流している。特に貴族層出身の僧侶について見てみよう。

まず遍照について検討したい。遍照は桓武の孫である。彼の活動で注目されるのが光孝天皇との関係である。僧侶としての遍照は、陽成天皇の護持に活躍し、光孝の身体護持から様々な優遇を受けている⁵¹。天皇の身体護持や法会により優遇を受けること自体は特異なことではないが、光孝と遍照の間には、それ以外の点で他の僧侶には見られない特殊な関係性を見て取ることができる。

仁和元年（八八五）十二月十八日戊辰には、七十歳を迎えた遍照に対して仁寿殿で曲宴が行われ、天皇と遍照は夜を徹して談賞した。またその場には太政大臣藤原基経・左大臣源融・右大臣源多も同席していた⁵²。算賀を目的として僧侶を曲宴に招くという事例は管見の限り見当たらず、極めて特異な事例と見られる。これには光孝と遍照の関係が、光孝即位以前、遍照出家以前から続くものであったことが背景にある。目崎徳衛氏は『日本三代実録』仁和二年（八八六）三月十四日癸巳条に「朕所_下以身濟_二鴻業_一至_中于今日_上、豈非_二公潜衛之力自然冥致_一耶。況公之未_レ及_二落飾_一、朕之始在_二列藩_一、推_レ分結_レ思、形_二於中表_一。」とあることから、遍照が出家する以前、光孝が親王の地位にあった時に互いに関係を結んでいたこと、親王に家令として仕えていたということではなく、私的な交流であったことを指摘している⁵³。

遍照の例からは、出家したとしても在俗時に結んだ関係は放棄することができず、世俗との接点を持ち続けることができたことが窺える。この場合は、光孝との密接な関係による特殊事例とも見られるが、それが梃子となつて、世俗との接点が仏事以外の場へと拡張されている点を重視したい。

次に如無を取り上げたい。彼は『僧綱補任抄出』によると「中納言従三位藤山陰子。公卿子僧綱始。除遍昭外事也。」とあり⁵⁴、藤原氏の出身であった。出家の時期は全く不明であるが、宇多讓位後は院別当として活動し

ており⁵⁵、「近習僧」と称される程であった⁵⁶。敦仁親王立太子について⁵⁷、『寛平御遺誠』に、宇多は菅原道真一人に相談して決定したとあるが、その場には尚侍藤原淑子と如無がいたという⁵⁸。彼は延喜六年（九〇六）十一月七日の宇多の四十歳の算賀に奉仕し、「院司賞」により律師に任じられた⁵⁹。如無が宇多天皇在位時から近辺に侍っていたことや仏事以外の活動が見られることは注目される。彼は宇多在位時からの関係により僧侶でありながら仏事以外の活動を担っていたと考えられる⁶⁰。

以上の事例から、平安前期においては、出家者は世俗の秩序から離脱はするものの、在俗時に築いた世俗との関係や世俗との接点を容易に捨てることができなかつたことを確認できる。前掲の三千代の例とは異なり、官位等の世俗の身分をそのまま有するということはなかつた。しかしながら、世俗社会の中に留まっている様子が窺える。それにより仏事以外の場でも接点を持つことが可能となったのである。そして如無のように、仏事以外の活動が僧綱への補任にも繋がり僧侶社会の秩序にも影響を与えるという新たな動向も見られるようになるのである⁶¹。

中世史研究においては、浄土教の展開を背景にした、出家しながらも家督を維持する出家入道の広まりが世俗生活と出家の境界を曖昧にし、政治体制にも影響を与えたことが明らかにされている⁶²。

平安前期には、出家者と在俗者の役割や身分秩序という点では明確な区別がなされ、天平期に見られたような官位を持つ出家者という存在は見られず、身分秩序に混乱は生じてはいないものの、出家者が世俗から完全に隔離されるものではなくっており、僧俗の関係に変化が生じ、天平期とは異なる意味で、その区分が曖昧化し始めていたと言うことができよう。

加えて、仁明天皇皇統の周辺で出家観の変化が生じていることに注意したい。臨終出家の研究で指摘されてい

る通り、仁明の臨終出家を嚆矢として、臨終出家の事例の多くが仁明の近親者であった⁶³。光孝も仁明の子である。嗟峨―仁明皇統周辺で貴族社会における出家に対する観念が変化してきたと言えよう。この出家観の変化が宇多に出家という行為を選択せしめた要因の一つと考えられる。

第三節 宇多上皇の出家・受戒

(1) 宇多上皇の出家

本節では宇多の出家・受戒の目的を考察する。この問題を考える上で注目されるのは、尊号停止に関わる諸史料である。宇多は出家直後から尊号の停止を醍醐天皇に要求している。讓位直後も尊号停止を請うているが、これは尊号宣下に伴うものである⁶⁴。出家に伴う尊号停止の要求はそれとは異なる独自の目的があつたのではないかと推測される。『菅家文草』には、尊号を辞す一連の状が載せられている。これらを検討することから出家の目的を明らかにしていきたい。

昌泰二年十月二十四日付「奉_レ朱雀院太上皇勅_レ請_レ停_レ尊号_一状」(五七八)には、宇多の讓位と出家は「前年讓位者為_二社稷_一也。今日出家者為_二菩提_一也。」と述べられている⁶⁵。その後も三度にわたって状を出している。その中の一つである「奉_二朱雀院太上皇勅_一重請_レ停_レ尊号_一状」(五七九)を取り上げて検討してみよう⁶⁶。

入道之縁、業在_レ省_レ事。省_レ事之人、不_レ貴_二虚名_一。況可_下称_二仏子_一以過_中一生上、何敢帶_二人君_一以事_二三宝_一。今如_二来報_一、不_レ許_レ停_レ号。孝子尊_レ父之情、先感_二其志_一。施主随_レ師之義、今勿_二相違_一耳。

昌泰二年十月(傍線筆者。以下同じ。)

宇多は、修行は簡素な生活をすることにあり、何故出家者である自身が上辺だけの名号である「人君」（太上天皇号）を帯びたまま三宝に仕えることがあるだろうか、孝子が父を尊ぶことわりというものは、まず父の志を尊重するものであり、また施主が師に従うということわりについては、今それに違わないようにしてほしいと述べ、尊号停止を要求している。ここで宇多が尊号停止を容認させるために醍醐に求めているのは、「孝子尊_レ父之情」であり、「施主随_レ師之義」なるものである。宇多は自身を父であり師であるとし、醍醐を子であり施主であるとしている。孝子が父の志を尊ぶというのは儒教的な父と子の関係と考えられるが、一方の師と施主の関係とは如何なる関係なのだろうか。

施主とは檀越のことであり、師とは仏道を説いて弟子を導く僧のことをいう。『増一阿含経』巻四には施主と僧（比丘）の関係について以下のようにある⁶⁷。

檀越施主、当_四恭敬如_三子孝_二順父母_一。養_レ之侍_レ之長_二益五陰_一、於_二閻浮利地_一現_二種々義_一。觀_二檀越主_一、能成_二人戒聞三昧智慧_一。諸比丘多_レ所_二饒益_一、於_二三宝中_一無_レ所_二罣礙_一、能施_二卿等衣被飲食床榻臥具病瘦医藥_一。是故諸比丘、當_下有_二慈心_一於_二檀越所_一、小恩常不_上忘。

施主は僧に対しては父母に孝順するように恭敬すべきとある。五七九番で宇多が述べていた施主は師に従うということは、これに依拠していると考えられる。また僧は施主の施しに対して恩を忘れるべきではないことが説かれている。また『長阿含経』巻十二には、施主の供奉に対して、沙門婆羅門は防護して悪を為さしめないこと、来世に生まれる善い所を指し示すこと、教えて善心を懐かしめること、未だ教えを聴聞していない者をして教えを聞かせること、已に教えを聞くものをして能く善く理解させること、衆生の善業の結果赴く善処の内の一つである天道を説き示すことで応えるとされている⁶⁸。施主による衣食等の施しに対して、僧は教導によって応える

のであり、この場合、僧は師として施主に接していると言える。施主と師の関係は經典に説かれるものであり、宇多の状で述べられる「施主随_レ師之義」とは以上のような教義に依拠したものと考えてよいのではないだろうか。

宇多は醍醐との関係を儒教的な父子関係に加えて師―施主関係にあると捉え、それにより尊号停止を容認させようとしていたことが窺えた。続いて「奉_二朱雀院太上皇勅_一重請_レ停_二尊号_一状」（五八一）を見てみよう。

使者往反、来報再三。初_下奉_二法附_二国王_一之義、次_下陳_二天皇棄_二宝位_一之情_上。披_レ誦之中、心神迷乱。雖_レ似_二急々_一、不_レ能_レ不_レ言。凡_レ所謂附_二法国王_一者、是_レ膺_レ籙受_レ凶之人君、非_二燒_レ香散_レ花之弟子_一。偏_二依_二虚号_一、囑_二以_二正教_一、々々之_レ疵、不_レ日_レ而見。又_下所_二以_二逃_二重累_一以_{委_中}新君_上者、欲_下一日_レ万機保_二安社稷_一、子々孫々相_中伝_二天下_上也。尋_レ雲而逐、蹈_レ海而随。雖_レ在_二固拒之詞_一、自_レ妨_二持念之意_一。今日以後、勿_レ告_二斯趣_一。定_二損_二吾神_一、定_二傷_二吾性_一。至_下于漢家會無_二旧典_一、当_レ朝未_上有_二前例_一、彼_レ不_レ行_二其志_一也。我_レ遂_レ行_二其志_一也。

已_二云_二出家_一、何_レ得_レ称_レ皇。亦_二曰_二入道_一、何_レ不_レ貴_レ僧。求_二之_レ戒律_一、問_二之_レ威儀_一、年_レ藹次第、衣_レ鉢行列、不_レ可_二以_二越_一之、不_レ可_二以_二違_一之。而_レ今落髮之後、四_二五日来_一、為_レ誦_レ經、請_二其師_一、師_レ主恭敬如_レ故。為_レ共_レ齋、屈_二其僧_一、僧_レ綱恐惶倍_レ前。欲_レ協_二仏教_一、乃_レ用_二私礼_一。師_レ主僧綱、無_レ由_二親近_一。一_レ畏_二違_レ律之結_一罪、一_レ悲_二宿願之難_一熟。非_レ有_二他煩_一、只_レ煩_二尊号_一。縱_二仏子早停_二本号_一、其_レ国王猶_レ修_二旧礼_一、雖_レ非_二上皇_一、可_レ得_二尊重_一。

一人_レ国王、如_レ是_二尊重_一。四_二海黎民_一、誰_レ為_二輕慢_一。為_二帝父_一為_二旧君_一之_レ徳、雖_レ無_レ所_レ指、百_レ代可_レ伝。若_レ遂_レ嫌_レ無_レ号、必_レ可_レ究_二其執願_一。專_レ除_二太上皇_一、直_レ被_レ喚_二朱雀院_一。称_レ謂_二之名_一、依_レ止_二之処_一、彼_レ此随_レ意、豈_レ不

宜哉。格^レ筆而止、忘^レ筌以留。勿^レ令^三新発意者頻疲^二談論^一耳。

昌泰二年十月廿日

ここでは尊号があることにより、師主僧や僧綱が恭敬・恐惶してしまう等、修行の妨げとなる問題が発生していることを述べてその停止を要求している。修行のために尊号停止を要求しているが、この史料にも、先に着目した醍醐との関係に触れている箇所がある。尊号がなくても国王^二天皇^一醍醐が「旧礼」を修めれば、尊重を得られるだろうと述べている傍線部である。「修^二旧礼^一」とは、尊号の有無に関わらず父—子関係により従来と変わらない礼をとることを言うのだろう。宇多は醍醐に対して太上天皇という地位にあるか否かに左右されない関係を求めていると考えられる。先の検討も踏まえるならば、宇多は父であり施主でもある地位にあるため、太上天皇の地位にはなくとも、子であり施主である醍醐から尊重を得られると認識していたと考えられる。

以上の検討をまとめておこう。宇多は修行のために尊号停止を請うており、出家と尊号停止は表裏一体の行為として捉えることができる。宇多が醍醐との関係を、父—子関係及び師—施主関係として捉え、その関係に基づいて尊号停止の要求を醍醐に受け容れさせようとしていたこと、また太上天皇の地位を離れても、この関係により醍醐から尊重を得られると考えていたことを読み取ることができた。師—施主関係は出家をすることで新たに成立する関係である。宇多の出家は仏教的要素を含む新たな関係を醍醐との間に構築するという目的を持った行為であったと考えられる。

(2) 宇多上皇の受戒と尊号停止

出家の一月後、宇多は東大寺で具足戒を受けた。上皇が具足戒を受けるということは前例の無い事態であった。

本項では宇多が何故具足戒を受けたのかを考えてみたい。

宇多以前にも天皇・上皇等の受戒は確認できるが、先に見た聖武等の例も含めて、それらは菩薩戒の受戒であった。平安前期においても清和が円仁から菩薩戒を授けられている⁷⁰。しかし宇多以前には具足戒を受けた天皇や上皇は確認出来ない。菩薩戒は在俗者でも受けることが出来る戒律であり、これを受けるのみでは出家者たり得ない。実際、文徳・清和は菩薩戒を受けたのみで出家をしたわけではなかった。具足戒を受けるには沙弥十戒を受けていることが前提とされている。具足戒は出家者⁷¹沙弥にのみ受けることが許されている戒律である。具足戒を受けることにより仏教の正式な出家修行者である比丘となるのであり⁷¹、受菩薩戒とは性格が大きく異なる。

具足戒を受けることで宇多は比丘となった。出家から一月という早さで受戒が行われ、その翌日には尊号が停止されている。受戒と尊号停止が関係するものであったことが窺われよう。

前掲『菅家文草』五八一番には「雖^レ在^二固拒之詞^一、自妨^二持念之意^一。」とあり、尊号停止が受け入れられないことが修行の妨げとなつているとしている。また「至^下于漢家曾無^二旧典^一、当朝未^上有^二前例^一、彼不^レ行^二其志^一也。我遂行^二其志^一。」と見える。「其志」は、状の文脈から見て、具体的には尊号停止という中国にも日本にも先例の無いことを行い、修行に専念するということを指すと考えられる。宇多は修行に専念するためとして尊号停止を要求している。具足戒を受けることは正式な出家修行者になることであり、これは修行への専念を示す行為であったと思われる。具足戒受戒は尊号停止の手段として選択されたと考えられる。

宇多は比丘⁷²僧侶となったが、一般の僧侶とは異なる存在であった。古代において僧侶は国家の統制下におかれていた。しかし宇多は国家の統制下には入らなかつた。この点は次節で触れる宇多と醍醐の関係に連なる問題

として重要と考えるので、少し詳しく見ておきたい。

宇多の受戒については次第等の詳細を知ることにはできないが、円融法皇の受戒について記した『太上法皇御受戒記』から、受戒の証明書たる戒牒が宇多の受戒にあたり発給されたことが知られる⁷²。

有^レ 仰作^ニ 御戒牒状^一（寛平法皇御戒牒、中納言長谷雄卿作^レ之。依^ニ 旧貫^一也。）。草成献^レ之。参議勘解由長官藤原朝臣書^レ之（青色紙。）。其状云、（中略）爰契^ニ 寛和二年三月廿二日^一、於^ニ 東大寺戒壇院^一 受^ニ 具足戒^一。唯願鏡智明了。是誠和南。謹疏（此文之外、和上及戒壇堂達署并大十師加計字等、一如^ニ 東大寺常戒牒^一。但無^ニ 治部玄蕃官人署^一。）。

円融の戒牒には治部省・玄蕃寮二司官人の署名がなかったこと、宇多の戒牒作成を先例としていることがここからわかる。この記事から宇多の戒牒にも二司の署名は記載されていなかった可能性が高いと考えられている⁷³。

『延喜玄蕃寮式』によると、受戒には得度の証明書である度縁が必要であること、受戒の直前に、治部省の丞・録、玄蕃寮の允・属、威儀師・従儀師が東大寺戒壇院に向い、得度を許可した官符と度縁の勘会を行うこと、戒牒には治部省と玄蕃寮官人が共に押署することが規定されている⁷⁴。治部省と玄蕃寮官人の授戒に際しての職掌は、戸籍・徴税制度と関わる度縁の勘会を行うことであった。戸籍・徴税制度を超越した存在である宇多が度縁を持たないのは当然であり、二司が受戒に関与しないのもそのためである。戒牒に二司の署名が無いということは、宇多の受戒がその管轄外において行われたことを端的に示している。

宇多以前の上皇や親王の出家・受戒に官司が派遣されたのかは判然としない。しかし高岳親王（真如）のように僧位を与えられ国家の統制下に置かれた例もある⁷⁵。宇多の場合は、僧籍にも入らず、受戒も二司の管轄外で行われた。このことから宇多は出家者であるが国家機構を超越しており、一般の僧侶とは全く異なる存在であっ

たと言えよう。更に言えば、僧尼の再生産権は天皇のみが有していたのであり⁷⁶、その権能の埒外で宇多の出家が行われたということは、宇多が出家者でありながらも天皇の権力の下に位置しないことを意味すると考えられる。

第四節 平安前期における王権の展開と宇多法皇

(1) 宇多上皇の出家と王権の展開

前章にて、宇多の出家・受戒が尊号停止と表裏一体の行為であること、そして醍醐との間に新しい関係を構築するための行為であったことを明らかにした。然らば、何故それが行われたのかが問題となろう。本節では、何故出家・受戒による醍醐との関係の変化が図られたのかを政治史との関わりから考察する。加えて宇多の出家と平安前期の王権の展開の関係を検討したい。

宇多出家以前において、宇多と醍醐の関係は如何なるものだったのであろうか。宇多の出家が醍醐との関係の変化を図るものである以上、この点を検討する必要がある。

宇多と醍醐は天皇―太上天皇、父―子関係にあった。両者の関係を考える上で注目されるのは、平安前期の太上天皇には幼帝を補佐する役割が求められていた点である。このことは、幼帝陽成を補佐する摂政に基経が任じられる際、太上天皇が存在している時には臣下の摂政というものを聞いたことが無いと述べていることから逆説的に知られる。

但し、宇多と醍醐の関係を考える上で注意したいのは、醍醐が元服を済ませた成人天皇である一方で一般的な

元服年齢より低い十三歳で元服した「少主」だった点である。醍醐は「少主」ではあるが元服と同日に即位したので幼帝ではなかった。そのため摂政は置かれなかった。このことについては、醍醐即位時に大臣経験者が不在であり、摂政適任者がいなかったこと、また天皇元服後には摂政を置かないとの認識が存在したこと、そしてそれにより醍醐を元服させ摂政を置かないことが選択されたとする今正秀氏の見解が妥当であろう⁷⁷。また関白が置かれなかったことも、初期の関白が基経に対する優遇措置であり、基経死後には関白が置かれず、よって醍醐即位にあたっても関白を置く理由が存在しなかったためであろう⁷⁸。

天皇が成人していながらも「少主」であり、摂関を置くことが不可能で、更に太上天皇が存在するという状況が宇多の譲位により生じた。太上天皇は政治的影響力を後退させる傾向にあったが、摂関設置不可能な場合における太上天皇の役割と天皇との関係が新たに問われる状況にあったと考えられる。

この状況下で宇多が打ち出したのが、天皇や上卿への口頭伝達や院宣旨・院御消息によって太政官機構を直接動かさずに国政へ関与していく方法や⁷⁹、成人天皇を教導するという役割だったと考えられる⁸⁰。宇多は譲位時に『寛平御遺誠』により、日常生活や政務にあたっての姿勢、更には菅原道真や藤原時平等重用すべき官人までも醍醐に対して教示しているが、これは醍醐が元服を済ませたとは言え、「少主」だったことによると考えられる。基経の認識に見られた幼帝を補佐する太上天皇の役割を宇多は担っていたと言える。

宇多による醍醐の補佐は、人事も含めた国政への関与という点に止まらず、醍醐に対して孝を求めるものでもあった。『寛平御遺誠』の末尾には「以前数事之誠、朕若忘却、而有^二所^レ嘱者^一、引^二此書^一可^レ警。」「以^レ此^レ為^レ孝。不^レ可^二遺失^一耳。」とある⁸¹。一部欠損があり意味が不明瞭な箇所もあるが、傍線部からこの遺戒を守ることを孝とされていることがわかる⁸²。孝については、『菅家文草』「奉^二朱雀院太上皇勅^一重請^レ停^二尊号^一状」

(五八〇)にも、

使者再廻、報書重至。読未三四字、涙已千万行。夫述父志、是子之至孝也。成師願、非仏之実語乎。今師昔父、志述願成。天下之有耳有目者、何人得不隨喜讚歎。若相違所請、惱乱我心、近則逐白雲以没名、遠亦超蒼海而収跡。存問之道、寒温之便、於焉而絶。嗚呼悲哉。

昌泰二年十月

とあり、父の志に随うことが子の孝であるという儒教的な父子関係が簡潔に述べられている。

宇多が醍醐に対して政治的な点も含めた教導を行い、また醍醐がそれに随うことで儒教的な父子関係が構築される。実際に道真や時平は重用されていたから、宇多と醍醐の間にはその関係が構築されていたと言える。これにより宇多は儒教的な秩序の上で父として醍醐の上位に立つことが可能であったと考えられる。

このように、父として醍醐の上位に立つ地位にあった一方で、第一章で確認したように、太上天皇尊号宣下制等により、太上天皇は天皇よりも下位に置かれてもいた。宇多は醍醐との間に相矛盾する二つの関係性を有していたのである。

出家以前の宇多と醍醐の関係は以上のようなものであったが、では、尊号を停止し、太上天皇の地位から離れ、醍醐との関係を仏教的な関係を含むものへと変化させようとした背景は何だったのだろうか。

本章では出家が昌泰二年に行われたということを中心として重視したい。先に見た醍醐との関係は、醍醐が元服済みでありながら「少主」であったことによつて構築可能な関係であったが、昌泰二年に醍醐は十五歳となつており、最早「少主」とは言えない年齢に達していた。ここに再び天皇との関係が問い直される状況が生じたと考えられる。

また先行研究によると、昌泰二年前後には皇位継承問題が発生し、それにより宇多と醍醐の関係は悪化してい

たとされている⁸⁴。宇多の出家前後には、醍醐への藤原基経女の穩子の入内が問題となっていた。すでに宇多の同母妹である為子が醍醐の妃となっていたが、為子は昌泰二年三月十四日に醍醐の子の出産にあたり死去してしまふ。その後時平により穩子の入内が計画されるのだが、それに対し宇多や宇多の母である班子女王は妨害に出たという⁸⁵。為子死去や穩子入内の流れの中で、宇多等の基経や時平への反感から、宇多と菅原道真等のグループ内では宇多の第三皇子であり橘広相の女を母とし、また道真の女と婚姻関係を結んでいる斉世親王を皇太子に立て、皇位を継承させようという気運が生じたとされている。

昌泰二年は、宇多にとって醍醐との関係を再確認・再構築していく必要に迫られていた時期であり、これを背景に出家が行われたと考える。前節で見たように、宇多は、子であり施主である醍醐よりも上位の父であり、施主たる醍醐が恭敬しなければならぬ師——宇多の場合は僧侶とは言っても天皇の権力の下には置かれていない——である地位を明確に打ち出している。宇多は出家・受戒・尊号停止により太上天皇の地位を放棄することで、醍醐との間に構築されていた父としては上位、しかし太上天皇としては下位にあるという矛盾を孕む関係性を克服し、更に仏教的秩序をも用いて醍醐よりも上位に自らを位置付けようとしたのである。そして皇位継承問題を出家の背景の一つと考えるならば、出家はそれを含めた国政に関与していくための政治的行為であったと言える。

『寛平御遺誠』の存在からすれば、宇多は醍醐に対して上位の権威として自らを位置付ける構想を譲位時から懐いていたと考えられる。出家も自身を醍醐の上位に置くという行為であったから、その構想の延長線上に位置付けることが可能である。そしてこの構想は太上天皇の変質、そして撰関登場という平安前期の王権の展開から生み出されたものであり、よって出家も王権の展開と密接に関わるものとして捉えることが出来ると考える。

(2) 宇多法皇の王権構想の特質とその破綻

宇多の出家は醍醐との関係を再構築するためのものであった。先に見たように日本古代王権は、天皇と太上天皇や皇后が相互に対立・補完し合い構成される多極的な構造であったとされている。天皇大権の一つである皇位継承⁸⁶に宇多は関与しようとしていたのであり、宇多も自身を王権の構成員として位置付けようとしていたと言える。宇多は自身を醍醐より上位に位置付けるために出家・受戒をした。出家者となることが王権の構成員となるための方法として選択されたのである。天皇の父であり師であるという仏教的な存在が王権の一翼を担うというのが宇多の王権構想であったと考えられる。

この構想は醍醐に宇多の権威を承認させることで可能となる。権威を承認させるために宇多が用いたのは師―施主関係という經典に裏付けられた秩序であった。宇多の権威は仏教的な論理により支えられていた。

出家した尊号を持たない「太上天皇」は、前掲『菅家文草』五八一番で宇多自身が「至_下于漢家曾無_二旧典_一、当朝未_レ有_二前例_一」と述べるように、中国にも日本にも前例が無い存在であり、このような存在が王権を構成するのも前例の無いことであった。また宇多の権威の源泉は仏教に求められており、この点は宇多の権威の特質を示すものと考えられる。出家した上皇は宇多以前にも存在していた。しかし具足戒を受けた上皇は存在しない。東大寺での受具足戒を選択することにより、宇多はこれまでの天皇・上皇とは異なる全く前例の無い存在となるのである。また受具足戒を経て尊号が停止された。これも前例の無いことであった。出家・受戒・尊号停止を経て、宇多以前の皇帝や天皇とは異なる法皇という新たな宗教的権威が創出された。そしてそれが王権の構成員となるのであり、これは新しい王権のあり方の創出でもあった。第二節で出家者が世俗社会の中で仏事以外の活動を展開することが多くなっていたという変化を指摘した。このような変化があったればこそ、出家者でありなが

らも政治に関与するという構想が生まれ得たと考えられる。出家（者）観の変化は宇多の王権構想の前提の一つであったと言えよう。

この王権構想は、前項で述べた平安前期の王権の展開の延長線上に現れたものと考えられるが、仏教の論理を用いて天皇との関係を構築している法皇が存在したことは王権の展開の中でも特異なものであったと考えられる。

この構想は、昌泰四年（九〇一）に起きた昌泰の変までは成立・維持されていたと考えられる。変以前には、『寛平御遺誠』で重用を命じた道真も順調に昇進しており、変直前には従二位となっていた。しかし昌泰の変により、道真は大宰府に左遷され、また宇多も国政関与への道を絶たれた。昌泰の変は、道真の異例の昇進や皇位継承をめぐる宇多グループと醍醐―時平グループの対立が要因であると考えられているが、道真登用の拒否、そして皇位継承への宇多の影響力の排除からすれば、この事件は宇多の権威の否定をも意味していた。変後、暫く宇多の国政関与が見られなくなり、宇多の構想はここに破綻したと言えるが、宇多の王権構想が破綻したのは何故かを考えてみたい。

先述の通り、昌泰二年は醍醐が十五歳になった年であり、醍醐は「少主」ではなくなっていた。よって太上天皇による補佐は不要となろう。まずこの点に宇多の構想が成立し難い理由があったと考えられる。

次に宇多の権威の特質から考えてみたい。宇多の構想は、師―施主の関係を国政のレベルにまで持ちこもうとするもので、出家者である法皇の権威の下に天皇を置くというものであった。宇多の構想では天皇が施主であることが前提となる。確かに天皇は仏教を興隆する外護者であった。また年中行事の一つである御齋会の施主は天皇であり⁸⁷、宇多の状に見られた天皇Ⅱ施主という見方は確かに当時においても存在した。しかし御齋会では施主である天皇は仏教的に理想的な君主である転輪聖王としてその権威が称賛される。その意味では仏教は天皇の

権威を支えているのであり、仏教の下に天皇の権威が置かれるということはあり得ない。

また天皇は神祇祭祀を司る存在でもあった。貞観年間には宮中における仏事に対する神事優先が定められ⁸⁸、宇多朝には毎朝神拝や一代一度大神宝使発遣、賀茂臨時祭が始められており⁸⁹、平安前期にはその性格を強める傾向にあったと言える。このような性格を持つ天皇が出家者の権威の下に置かれるというのは、神仏関係の逆転を生むと考えられる。当該期において仏教は神祇の威光を増すという役割を担っている段階であった⁹⁰。飽くまでも神祇が上位であり、仏教は上位に位置付けられてはいなかった。宇多の構想はこういった神仏関係から逸脱したものと考えられる。

神仏関係と王権という点では、天平期の王権のあり方が想起される⁹¹。天平期には天皇の廬舎那仏への北面や尼天皇の登場等、神仏関係を逆転させる現象が見られる。古代においては神祇祭祀を第一としており、また仏と神は「不^レ触物」とされていたのであり⁹²、天平期の王権のあり方は神仏混淆的なものとされている。しかしこのような王権のあり方を正当化する論理も生み出されていた。護法善神思想である。神祇を仏教で説かれる仏法を守護する護法善神として位置付けることで、神仏関係の逆転を正当化していた。この論理の上に天平期の王権は存立していた。神仏関係の変化を支える論理を王権側は必要としていたのである。

しかし宇多の構想は神仏関係という裏付けを伴うものではなかった。天皇の宗教的権威との関係上においても、宇多の構想が成立し得ない要因があった。宇多の構想の特質の中にこそ、その成立を困難にする要素が含まれていたのである。昌泰の変により宇多が一時政治の表舞台から姿を消さなければならなかった理由は、これらの点に求めることが可能と考える。

おわりに

本章の結論は、宇多の出家は、仏教的な秩序により醍醐に権威を承認させ、皇位継承を含めた国政に関与していくという目的を持つ政治的行為であったということに尽きる。出家の背景には皇位継承問題をめぐる醍醐との関係悪化、成人天皇と太上天皇の関係の再確認という状況があったと考える。出家は自身を醍醐よりも上位に位置付けるという構想のもとに行われたのである。

この構想は平安前期の太上天皇制の変質や摂関登場といった王権の展開の中から生み出されたものであったが、宇多が出家した頃には、出家（者）観が変化しており、自らの意志で出家することが可能となっていたことも注意される。奈良時代と比較して出家への障壁は低くなっていたと考えられる。また僧侶の世俗社会における活動範囲が拡張している様相が窺われる。宇多の構想の前提としてこれらのことを踏まえる必要がある。

出家した太上天皇である法皇が王権の一翼を担うというのが宇多の王権構想であった。これは前例の無いものであり、宇多の出家は新しい王権のあり方を創出する行為であった。前例の無い新しい宗教的権威たる宇多法皇は平安前期の太上天皇制や王権の展開から生まれた存在であるが、宇多が体現する権威はその中においては特異なものであった。この構想は昌泰の変により破綻したと考えた。

昌泰の変により、国政に関与できなくなった宇多であったが、延喜五年（九〇五）頃に宇多は復権すると言われている⁹³。その間、東寺において伝法灌頂を受け、また延暦寺で菩薩戒を受ける等の動向が見られる。また復権後には真言宗政策にも関わっており⁹⁴、これらの活動が如何なる意味を持つものであったのか検討する必要がある。これらを検討することから、如何なる王権が新たに模索されたのかを考察することを今後の課題としたい。

註

- 1 『日本紀略』寛平九年七月三日丙子条。
- 2 『日本紀略』昌泰二年十月二十四日甲申条。
- 3 『日本紀略』昌泰二年十一月二十四日甲寅条。
- 4 『日本紀略』昌泰二年十一月二十五日乙卯条。
- 5 龍肅「延喜の治」(『平安時代』春秋社、一九六二年)、所功「“寛平の治”の再検討」(『菅原道真の実像』臨川書店、二〇〇二年、初出一九六七年)、目崎徳衛「宇多上皇の院と国政」(『貴族社会と古典文化』吉川弘文館、一九九五年、初出一九六九年)。
- 6 所功前掲註5論文。
- 7 古人大兄の出家は『日本書紀』皇極天皇四年(六四五)六月庚戌条、大海人の出家は『同』天武天皇即位前紀に見える。
- 8 『日本書紀』天智天皇十年十月庚申条、壬午条。
- 9 岸俊男「天皇と出家」(同編『日本の古代七 まつりごとの展開』中央公論社、一九八六年)。勝浦令子氏は、大海人の出家は一時的なもので、還俗して即位していることから、「出家したことが皇位につく資格を永久に喪失するものであるとは考えられていなかった」とする。(『聖武天皇出家攷―三宝の奴と仕へ奉る天皇』と「太上天皇沙弥勝満」―『大隅和雄編『仏法の文化史』吉川弘文館、二〇〇三年』、一四五頁)。

¹⁰ 『日本後紀』大同四年（八〇九）四月戊寅条。

¹¹ 杉本直治郎『真如親王伝研究』（吉川弘文館、一九六五年）、佐伯有清『高岳親王入唐記』（吉川弘文館、二〇〇二年）。

¹² 上川通夫「天平期の天皇と仏教―菩薩戒の受戒をめぐる―」（『日本中世仏教形成史論』校倉書房、二〇〇七年、初出一九八九年）、河上麻由子「聖武・孝謙・称徳朝における仏教の政治的意義―鑑真招請と天皇への授戒からみた―」（『古代アジア世界の対外交渉と仏教』山川出版社、二〇一一年、初出二〇一〇年）。

¹³ 本郷真紹「律令国家仏教の成立と展開」（『律令国家仏教の研究』法蔵館、二〇〇五年、初出一九八七年と一九九三年を合併・補訂）。

¹⁴ 浄土教については、平雅行「浄土教研究の課題」（『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九二年、初出一九八八年）参照。臨終出家については、三橋正「臨終出家の成立とその意義」（『平安時代の信仰と宗教儀礼』続群書類従完成会、二〇〇〇年、初出一九九七年）がある。また堀裕氏は、浄土教の展開との関わりから死と出家の関係について取り上げ、出家が死後に国家から与えられる世俗的な榮譽を拒否する方法であったとする（「死へのまなざし―死体・出家・ただ人―」（『日本史研究』第四三九号、一九九九年）。

¹⁵ 三橋正前掲註14論文、六一七頁。

¹⁶ 例えば、養老五年（七二二）には、笠朝臣麻呂が元明太上天皇のために出家を請い許されている（『続日本紀』養老五年五月戊午条）。また時代は下るが、遍照の出家は、「先皇（仁明天皇―筆者註）崩後、哀慕無_レ已、自帰_二仏理_一、以求_二報恩_一」めるものであったとされ、仁明天皇の死を受けてのものであった（『日本文徳天皇

実録』嘉祥三年（八五〇）三月丙午条）。仁明の死に関連する事例として、橘嘉智子の出家は、『続日本後紀』嘉祥三年三月庚子条には病により入道したとある一方で、『日本文徳実録』嘉祥三年五月壬午条では「及仁明天皇不予甚篤」、后哀戚毀容、遂剃髮為尼、求冥救也。」というもので、子である仁明の加護を求めるといふ目的で行われたとされている。

¹⁷ 中世社会における出家を検討した平雅行氏は、「世俗の人々にとって出家とは、治病・往生のために、髪型・服装・名前を変えて現世否定を装う儀礼」とする（「出家入道と中世社会」〔大阪大学大学院文学研究科紀要』第五三卷、二〇一三年）。

¹⁸ 『日本紀略』延喜二十一年（九二一）十二月十七日条には「以第十皇子雅明為親王」。実者法皇御出家之後所生皇子也。為今上御子」とある。雅明親王は、延喜二十年（九二〇）の生まれ、母は藤原時平の女褒子である（『一代要記』丙集〔新訂増補史籍集覧』第一冊、臨川書店、一九六七年）。『貞信公記抄』延喜二十年四月十三日条には褒子出産の記事があり、これが雅明親王誕生の記事に当たると考えられる。もしこれらの記述の通りであるとするならば、宇多は出家後に子を成したことになる。信心による出家とは必ずしも言い難いことの傍証の一つになり得ると考える。

¹⁹ 目崎徳衛前掲註5論文、春名宏昭「平安期太上天皇の公と私」〔史学雑誌』第一〇〇編第三号、一九九一年）、仁藤敦史「太上天皇制の展開」〔古代王権と官僚制』臨川書店、二〇〇〇年、初出一九九六年）、山本崇「宇多院宣旨の歴史的前提」〔古文書研究』第四八号、一九九八年）。

²⁰ 橋本義彦「薬子の変」私考〔平安貴族』平凡社、一九八六年）。

2 1 笈敏生「太上天皇尊号宣下制の成立」(『古代王権と律令国家』校倉書房、二〇〇二年、初出一九九四年)。

2 2 鈴木景二「日本古代の行幸」(『ヒストリア』第一二五巻、一九八九年)、春名宏昭前掲註19論文。

2 3 鈴木景二前掲註22論文。

2 4 仁藤敦史前掲註19論文。朝覲行幸については服藤早苗「王権の父母子秩序の成立―朝覲・朝拝を中心に―」(『平安王朝の子どもたち―王権と家・童―』吉川弘文館、二〇〇四年、初出一九九九年)も参照。

2 5 目崎氏は、仁明朝では嵯峨の「家父長的権威」が仁明天皇の権威よりも上位にあつたこと、嵯峨の権威が国政にも及んだ例として、獵遊に奉仕した者への叙位が行われたこと、遣唐使船への乗船を拒否した小野篁への罪状を論じさせその罪を定めたことを挙げている(「政治史上の嵯峨上皇」目崎徳衛前掲註5著書、初出一九六九年)。清和については政治への影響は殆ど見えないとする(「文徳・清和両天皇の御在所をめぐって」目崎徳衛前掲註5著書、初出一九七〇年)。

2 6 『本朝文粹』巻第四、表上、「為_二昭宣公_一辞_二摂政_一上_二太上天皇_一第二表」。

2 7 神谷正昌「平安時代の王権と摂関政治」(『歴史学研究』第七六八号、二〇〇二年)。

2 8 荒木敏夫「王権論の現在―日本古代を中心として―」(『日本古代王権の研究』吉川弘文館、二〇〇六年、初出一九九七年)。

2 9 佐藤長門氏は、嵯峨や宇多、朱雀太上天皇の国政関与のあり方を検討し、平安前中期の太上天皇は非常時(幼帝時)における「政策の最終判断者」となり、「御消息」や「仰」によって自らの意志を摂政に指示し、天皇が成人である場合は天皇や関白からの諮問に応答する程度で積極的な政治関与は不可能であつたことを論じ

ている。「古代天皇制の構造とその展開」『日本古代王権の構造と展開』吉川弘文館、二〇〇九年、初出二〇〇一年」。

³⁰ 『貞信公記抄』延喜七年（九〇七）条には藤原実頼の私記として「昌泰三年正月、任^二参議^一。二月停任。是依^二法皇命^一、讓^二清経朝臣^一云々。」とあり、忠平は宇多の命により参議を藤原清経に讓つていることがわかる。如何なる理由によるのかは不明であるが、宇多の影響力が官職任用にまで及んでいることがわかる。また『同』承平元年（九三一）三月十五日条からは興福寺・角寺別当補任に、『同』同年正月二十八日条からは除目に関与していることが窺える。除目・寺院別当補任については春名宏昭前掲註19論文参照。宇多の意思伝達系統については山本崇前掲註19論文参照。

³¹ 『続日本紀』養老五年五月乙丑条。

³² 『続日本紀』天平五年（七三三）正月庚戌条。

³³ 岸俊男前掲註9論文、四一八頁。

³⁴ 三千代の仏教信仰については、岸俊男「県犬養橋宿祢三千代をめぐる憶説」『宮都と木簡―よみがえる古代史―』吉川弘文館、一九七七年、初出一九六七年）、義江明子『県犬養橋三千代』（吉川弘文館、二〇〇九年）参照。

³⁵ 『続日本紀』天平感宝元年（七四九）閏五月癸丑条では「太上天皇沙弥勝満」と称するが、同年七月甲午条には「皇太子受^レ禅即^二位大極殿^一。」とある。岸氏は太上天皇を称し、薬師寺に入りながらも名目上は天皇位にあつたとし（前掲註9論文）、本郷氏は、退位後の出家とする（前掲註13論文）。

^{3 6} 『続日本紀』天平感宝元年（七四九）閏五月癸丑条。勝浦氏は『続日本紀』天平二十一年（七四九）四月甲午条に「三宝の奴と仕へ奉る天皇」と称して東大寺部廬舎那仏前に礼拝している一方で「現神御宇倭根子天皇」と称して親王等に南面していることから、この時点での聖武は完全には捨身していない状態にあったとする（勝浦令子前掲註9論文）。

^{3 7} 『続日本紀』天平神護二年（七六六）十月壬寅条。隅寺での舍利出現を契機として道鏡に法王位を授けると同時に、円興や真基に正四位上が授けられている。

^{3 8} 前掲註12・13諸論文。吉川真司氏は、信仰心にあわせて、天平二十一年（七四九）の陸奥での金産出が出家を後押ししたとする（『聖武天皇と仏都平城京』講談社、二〇一一年）。

^{3 9} 善珠は延暦十六年（七九七）正月辛丑に僧正に直任されている（『日本後紀』）。桓武朝における善珠の活動を含めた仏教側の動向については、本郷真紹「光仁・桓武朝の国家と仏教―早良親王と大安寺・東大寺―」（前掲註13著書、初出一九九一年）参照。

^{4 0} 『日本三代実録』元慶三年（八七九）五月八日丁酉条。

^{4 1} 『日本三代実録』元慶四年十二月四日癸未条。

^{4 2} 工藤美和子「慚愧する天皇」（『平安期の願文と仏教的世界観』思文閣出版、二〇〇八年、初出二〇〇七年）。このように見るならば、積極的に自らの信仰に基づいて出家したと見てよいだろう。

^{4 3} 橋本義彦前掲註20論文。

^{4 4} 三橋正前掲註14論文。

4 5 『続日本後紀』嘉祥三年（八五〇）三月丁酉条。三橋氏は『本朝皇胤紹運録』から淳和太上天皇も臨終出家をしたとし、仁明の臨終出家はその先例に倣ったものとする（三橋正前掲註14論文）。

4 6 『日本三代実録』貞観十一年（八六九）八月二七壬子条。

4 7 人康親王（仁明の子）の例を挙げておきたい。彼も病により出家し官爵を辞した。品封は、斉衡三年（八五六）四月戊戌に出家した国康親王（『日本文徳天皇実録』）の例に准えて収公されたが、「但本封旧并帳内資人准_二无品例_一充_レ之。」という措置がとられた（『日本三代実録』貞観元年（八五九）五月七日壬辰条）。「但」の表記から恐らく特例的措置ではないかと考えられ、この記事は、出家すれば官位や封戸を保持することが不可能であったことを示していると考えられる。世俗の秩序から出家者身分を明確に区分しようとしていることがわかり、三千代との相違を見て取れる。

4 8 仁明の出家と同時に仁明の子である宗康親王と源多が出家している（前掲註45）。

4 9 『扶桑略記』所収『宇多天皇御記』仁和五年（八八九）正月条。

5 0 吉田一彦「僧尼と古代人」（『日本古代社会と仏教』吉川弘文館、一九九五年、初出一九九一年）二六四頁。

5 1 『日本三代実録』仁和二年（八八六）三月十四日癸巳に食邑百戸の賜与と輦車に駕し宮門を出入りすることが許可されている。その理由として「保護朕躬、一朝一夕頼_二其普導_一。」が挙げられている。『類聚国史』巻一八五、仏道十二、僧封には、僧侶に封戸が与えられた事例が遍照を含めて九例挙げられている。

5 2 『日本三代実録』仁和元年十二月十八日戊辰条。

5 3 目崎徳衛「僧侶および歌人としての遍照」（『平安文化史論』桜楓社、一九六八年、初出一九六六年）。

5 4 『群書類従』第四輯。

5 5 院別当としての活動は、渡辺直彦「院司の僧綱別当・番頭について」(『日本古代官位制度の基礎的研究 新装版』吉川弘文館、二〇一二年) 参照。

5 6 『新儀式』第四、天皇奏賀上皇御算事(『群書類従』第六輯)。

5 7 『日本紀略』寛平五年(八九三) 四月二日庚午条。

5 8 『寛平御遺誠』(『古代中世政治社会思想』岩波書店、一九七九年)。如無については原文では「女知」となっているが、「女知」と「如無」の草体が類似することから「女知」ではなく「如無」とする保立道久氏の見解(『黄金国家』青木書店、二〇〇四年、二七〇頁)に従いたい。

5 9 『僧綱補任』延喜十六年条(『大日本仏教全書』第一二三)。

6 0 勝浦令子氏は、奈良時代の公的な「家」には仏教施設が置かれ、そこに僧尼が招請されたり日常的に止住しており、写経や仏事に関わっていたことを明らかにしている(『古代の『家』と僧尼―八世紀の中央貴族層の公的『家』を中心に―』(『日本古代の僧尼と社会』吉川弘文館、二〇〇〇年、初出一九九七年)。遍照や如無もこの系譜に位置付けることができると考えられるが、敢えて奈良時代との相違点を挙げるならば、国家的法衣や身体護持以外の世俗との接点、僧侶にとってより重要な意味を持つようになっていく点があると思われる。

6 1 遍照出家時の事情や陽成天皇の護持僧的存在としての登用や僧綱補任時の政治情勢にも配慮されるべきであらう。出家に藤原良房の手配があったことは『慈覚大師伝』(佐伯有清『慈覚大師伝の研究』吉川弘文館、

一九八六年）に「天皇崩後、落飾為^レ僧。時世高^レ之。太政大臣美濃公付^ニ属大師^一。」とある通りで、藤原氏との関係が深かったと言える。遍照と良房の関係は、目崎徳衛前掲註53論文も参照。世俗における活躍も藤原氏との関係から理解することもできよう。

6 2 平雅行前掲註17論文。

6 3 三橋正前掲註14論文。

6 4 『日本紀略』寛平九年七月十四日丁亥条。嵯峨は、淳和天皇から尊号を奉獻されたが固辞している（『類聚国史』弘仁十四年（八二三）四月戊申条）。寛氏は「そもそも尊号辞退は、尊号宣下儀礼に組み込まれた行為」としている（寛敏生前掲註21論文、一六八頁）。

6 5 日本古典文学大系『菅家文草』巻八（岩波書店、一九六六年）。なお、表題の後に付されている漢数字による番号は日本古典文学大系本に付されている通し番号である。

6 6 『菅家文草』巻八。

6 7 『大正新脩大藏経』第二卷、五六四頁a、b。

6 8 『大正新脩大藏経』第一卷、七十二頁a。

6 9 『菅家文草』巻八。

7 0 『日本三代実録』貞観六年（八六四）正月十四日辛丑条、円仁卒伝。

7 1 具足戒については、平川彰『原始仏教の教団組織Ⅱ』（平川彰著作集第十二卷、春秋社、二〇〇〇年）参照。

7 2 筒井英俊校訂『東大寺要録』巻九、雑事章十之三（国書刊行会、二〇〇三年）。

7 3 岡野浩二「僧綱―有職制」「法親王―威儀師・従儀師制」の成立」(『平安時代の国家と寺院』塙書房、二〇〇九年)。

7 4 『延喜玄蕃寮式』授戒条、沙弥沙弥尼戒条、戒牒条。

7 5 『日本文徳天皇実録』斉衡二年(八五五)九月庚戌条に「修理東大寺大仏司檢校伝灯修行賢大法師位真如」とある。

7 6 本郷真紹前掲註13論文。

7 7 坂本賞三「関白の創始」(『神戸学院大学人文学部紀要』第三号、一九九一年)、今正秀「撰関制成立再考」(『国史学』第一九七号、二〇〇九年)。但し、時平・道真が内覧に任じられている。これは今氏が述べるように、醍醐が、清和・陽成・朱雀以外の成人として即位した天皇に比して十三歳という低い年齢で元服・即位したことによるもので、政務の円滑な運営を期したものと考えるのが妥当であろう。

7 8 坂本賞三前掲註77論文。

7 9 山本崇前掲註19論文。

8 0 河内祥輔『古代政治史における天皇制の論理』吉川弘文館、一九八六年。

8 1 『古代政治社会思想』岩波書店、一九七九年。

8 2 趙秀全「古代天皇における孝徳―歴史書と物語文学を通じて」(小島毅編『東アジアの王権と宗教』勉誠出版、二〇一二年)。

8 3 『菅家文草』卷八。

⁸⁴ 河内祥輔前掲註80著書、保立道久『平安王朝』（岩波書店、一九九六年）、吉川真司「平安京」（同編『日本の時代史五 平安京』吉川弘文館、二〇〇二年）参照。

⁸⁵ 『九曆』天曆四年（九五〇）六月十五日条。なお穩子は延喜元年三月に女御となっている（『日本紀略』延喜元年三月条）。昌泰の変後であり、天皇の婚姻問題への宇多の影響力が排除されたことで可能となった入内であることを窺わせる。

⁸⁶ 石母田正『日本の古代国家』岩波書店、一九七一年。

⁸⁷ 吉川真司「大極殿儀式と時期区分論」（『国立歴史民俗博物館研究報告』第一三四集、二〇〇七年）。

⁸⁸ 佐藤真人「平安時代宮廷の神仏隔離―『貞観式』の仏法忌避規定をめぐって―」（二十二社研究会編『平安時代の神社と祭祀』国書刊行会、一九八六年）。

⁸⁹ 岡田荘司「宇多朝祭祀制の成立」（『平安時代の国家と祭祀』続群書類従完成会、一九九四年、初出一九八七年）。

⁹⁰ 中井真孝「平安初期の神仏関係―特に護法善神思想と神前読経・神分得度について―」（菊地康明編『律令制祭祀論考』塙書房、一九九一年）、三橋正「古代国家の神事と仏事」（前掲註14著書）、楠誓英「平安初期の神前読経」（『続日本紀研究』第三八二号、二〇〇九年）。

⁹¹ 以下の記述は、本郷真紹「天平期の神仏関係と王権」（本郷前掲註13著書、初出一九九五年）を参照。

⁹² 『続日本紀』天平神護元年（七六五）十一月庚辰条。これは称徳天皇重祚時の大嘗祭豊明節会における宣命に見られる文言である。称徳は、人々は神と仏を触れぬ物と考えているが、經典に神は仏法を守護する存在と

して記されているため問題はないとし、自身が⁹³大嘗祭に関わること⁹⁴を正当化している。

⁹³ 保立道久前掲註83著書。

⁹⁴ 延喜七年（九〇七）七月四日太政官符（『類聚三代格』卷二、年分度者事）で、真言宗年分度者の加増を求めている。真言宗政策以外には延喜十四年（九一四）の『諸宗章疏』書写（『大正新脩大藏經』第五十五卷）や延長六年（九二八）の東大寺講堂再建への関与（『東大寺要録』卷八、雑事章第十之二）等が挙げられる。

第三章 平安前期における南都授戒制度の変質とその背景

はじめに

授（受）戒とは、沙弥（尼）に具足戒（比丘二百五十戒）を授ける儀式のことである。これを経て、はじめて一人前の僧尼ニ比丘となるのであり、仏教では極めて重要な儀式である。日本においては、鑑真招請後、授戒は東大寺・下野国薬師寺・筑前国観世音寺の三大戒壇において行われるようになり、徐々に制度として整備されていった。また最澄の運動によって延暦寺に大乘戒壇が建てられ、日本には二つの授戒制度が存在することとなった。

授戒制度は、これまで僧侶統制の性格を持つものとして捉えられてきた¹。近年では、鑑真以後、特に桓武朝以後の授戒制度や戒律観の展開についても研究が蓄積されてきている。

曾根正人氏は、中世戒律復興運動を検討する中で、古代の戒律政策について触れ、国家の戒律政策が呪力と結びつく戒行清浄のみに集中しており、その他の律学等は政策として推奨されておらず、このような古代の戒律政策が戒律の退廃に結び付いたという。結果として寛平七年（八九五）三月六日太政官符（後掲）の発布により、「受戒は単なる通過点にすぎなくな」ったと評価した²。

また手島崇裕氏は、九世紀における南都諸宗と天台宗の融和を念頭に置き、授戒関係法制史料等の検討から天台宗の大乘戒壇と南都戒壇が相互に影響を与え変化していったことを明らかにし、南都の授戒も天台の授戒も相互影響のうちに「通過儀礼的側面が強くなっていった」とした³。

これらの研究では、受戒の如法性、つまり經典に示されている受戒が果たすべき役割や受戒のための条件が遵守されているかに着目されている。そのため寛平七年太政官符によって受戒が「通過儀礼化」したとの評価が下されていると考えられる。

しかし後に検討するように、寛平七年太政官符による授戒制度の改変は僧侶の申請によって行われたものであり、その僧侶の申請の中では如法性は問題とされていない。また国家もそれを許可しており、如法性の有無は問題とされていないことがわかる。また先行研究では寛平七年に何故授戒制度に変更が加えられたのかという背景にも十分には触れられていない点で問題が残されている。今一度、授戒制度の変質とそれをもたらした背景について検討する余地が残されていると考える。

本章では平安前期の授戒制度に関する貞観七年（八六五）三月二十五日太政官符と寛平七年三月六日太政官符を検討し、授戒制度の変質について考えてみたい。平安前期に授戒制度がどのように変化したのか、なぜその変化が求められたのか、その背景を明らかにしたい。

第一節 南都授戒制度の理念

授戒制度の変質過程を明らかにするために、まず本節では貞観七年三月二十五日太政官符を検討することから南都授戒制度の理念を把握したい。官符の全文は以下の通りである。

太政官符

応下一批二旧例一得度者受戒上事

右得_二少僧都法眼和尚位惠運牒_一、伏檢_二旧例_一、凡有_二得度者_一、先与_二度縁_一、次令_レ入_レ寺。就_レ中年分度者_二經_一、_二二箇年_一、臨時度者_二經_一、_二三箇年_一、令_レ練_二沙弥之行_一。然後初聽_二受戒_一。爾乃每_レ年三月以前、僧綱放_二牒_一諸寺、令_レ進_下当年可_二受戒_一者夾名_上、会_二集綱所_一、治部玄蕃、共勘_二名籍_一、兼試_二法花最勝威儀三部經_一、即簡_下定年六十已下廿五以上学_二得前件三部經_一者_上。更牒_二本寺_一、_二三箇七日_一令_レ脩_二悔過_一。四月十五日以前定_二其受戒日_一、請_二集伝戒大少十師於東大寺戒壇院_一、依_二教法_一問_二十三難并十遮_一、然後令_二登壇受戒_一。即受戒畢後安_二置戒壇院_一、差_二教授師_一夏月之間、令_レ修_二学比丘二百五十戒三千威儀_一、誓_二護国家_一。或在_二各本寺_一請_二依止師_一、細学_二律相_一同以誓護。其年不_レ滿_レ廿、若七十已上、并国家不放之人、債負之人、黄門奴婢之類、非_二是戒器_一。故仏不_レ聽_二受戒_一。頃年之間、非_三唯忘_二却旧例_一、兼復違_二背仏教_一。或臨_二受戒日_一纔下_二官符_一、新剃_二頭髮_一初着_二袈裟_一。冠幘之痕、頭額猶存。或十四已下年少之人、空有_二貪_レ名之外謀_一、曾無_二慕_レ道之中誠_一。皆是未_レ練_二沙弥之行_一。況_二於懺悔事_一乎。加以結番之場競_二上下_一而鬪乱、登壇之次争_二先後_一而拏攫。遂則、罵_二詈有司_一、陵_二轢十師_一。濫惡之甚、不_レ可_二勝計_一。夫受_二得表無表戒_一名曰_二受戒_一。於_二三師七証前_一、慇懃至誠敬礼、乞_レ戒之下免_二得防_レ非_レ止惡之功能_一、名曰_二表戒_一。羯磨之下免_二得非_レ色非_レ心成仏殊勝之功能_一、名曰_二無表戒_一。既無_二至誠礼敬之心_一、安得_二表戒_一。表戒未_レ得、何得_二無表_一。既不_レ得_二表無表戒_一何名_二得戒_一。登壇已後不_レ学_二律相_一故不_レ知_二持犯_一。不_レ知_二持犯_一故不_レ脩_二安居_一。何稱_二比丘_一乎。望請、惣拋_二旧例_一、兼遵_二仏教_一。然則緇徒感激、濫惡自止、戒壇清静、仏法興隆、国土之豊樂不_レ期而來、内外災障不_レ攘而去。謹請_二処分_一者。右大臣宣。依_レ請。

貞觀七年三月廿五日⁴

この官符については、すでに手島氏によって、官符に見える「旧例」を中心に詳細な検討が加えられている。

屋上屋を架すようではあるが、制度の理念を捉えるために「旧例」を検討したい。「旧例」とは、南都がこれまで行ってきた、受戒までに沙弥が積むべき修行階梯や受戒のための条件を示したものであり、南都授戒制度の理念を考察する上で重要と考える。まず「旧例」の内容を確認する。

①得度者は度縁を得た後、寺に入り、年分度者は二年、臨時度者は三年の「沙弥之行」を修めて、受戒の資格を得る。

②授戒会に向けての三司（僧綱・治部省・玄蕃寮）は、牒を諸寺へ放つ。それを受けて諸寺がその年に受戒する沙弥の交名を提出する。その後、沙弥を僧綱所に集めて、治部省・玄蕃寮が僧尼名籍を勘会し、最勝王経・法華経・沙弥十戒并威儀経の三部の経典を課試する。そして三部経を学得した六十才以下二十五才以上の沙弥が選抜され、受戒が許可される。

③本寺に牒が下され、「三箇七日」の間、悔過を修めさせる。四月十五日以前に授戒日を設定し、伝戒大少十師を東大寺戒壇院に集める。受戒を始める。遮難を問う。

④受戒後に、新比丘は戒壇院に安置される。教授師が遣わされ、夏月の間、比丘二百五十戒と三千威儀を修学して、国家を誓護する。または、本寺に依止師を請い律相を学び、国家を誓護する。

後に見る寛平七年太政官符では、「旧例」に見られる二、三年間の沙弥行期間が廃止されている。よって、まずは沙弥行期間が如何なる意味を持っていたのかを明らかにする作業が必要であろう。

貞観七年官符では、受戒年齢の低下と共に、「臨_二受戒日_一纔下_二官符_一、新剃_二頭髪_一初着_二袈裟_一。冠幘之痕、頭額猶存。」という受戒の直前になって出家をしたような、沙弥行を積んでいない者の受戒が問題視されている。では何故沙弥行が問題となっているのであろうか。

ここで授戒課試に目を移してみると、授戒課試では三部の經典が問われることとなっている。沙弥行期間中にはこれらの經典の学得が目指されると考えられる。手島氏の指摘の通り、「威儀」は『沙弥十戒法并威儀』であろう。曾根氏は、鑑真と共に渡来した法進の著作であり、『沙弥十戒法并威儀』の解説書である『沙弥十戒并威儀経疏』が書かれた目的を「沙弥にとって必修の經典でありながら日本では教授されてこなかった『経』（『沙弥十戒法并威儀経』―筆者注）について、日本の沙弥に早急に理解せしめ、以って沙弥行儀通曉という受戒要件を満たさしめる」ためであったとしている⁵。沙弥行練行は具足戒受戒に必要不可欠の修行の一つであった。そのため、貞観七年官符では沙弥行の有無が問題とされているのである。

沙弥行を修めたかを問う授戒前課試は、延暦十七年（七九八）四月乙丑勅によって始められたと考えられる⁶。

十七年四月乙丑。勅。双林西変、三乘東流。明譬^ニ炬灯^一、慈同^ニ舟楫^一。是以弘^レ道持^レ戒、事資^ニ真僧^一。濟^レ世化^レ人、貴在^ニ高德^一。而年分度者、例取^ニ幼童^一。頗習^ニ二經之音^一、未^レ閱^ニ三乘之趣^一。苟避^ニ課役^一、纒^レ忝^ニ緇徒^一、還棄^ニ戒珠^一、頓廢^ニ学業^一。爾乃形似^ニ入道^一、行同^ニ在家^一。鄭璞成^レ嫌、齐竿相濫、言念^ニ迷途^一、寔合^レ改^レ轍。自今以後、年分度者、宜^乙折^下年卅五以上、操履已定、智行可^レ崇、兼習^ニ漢音^一、堪^レ為^レ僧者^上為^甲之。毎年十二月以前、僧綱所司、請^ニ有業者^一、相對簡試。所^レ習經論、惣試^ニ大義十條^一、取^ニ通五以上者^一、具^レ狀申^レ官、至^レ期令^レ度。其受戒之日更加^ニ審試^一、通八以上、令^レ得^ニ受戒^一。（後略）

ここに見られる授戒前の課試は、延暦二十年（八〇一）には一度停止されている⁷。『頭戒論』にも授戒課試についての記述が見えないので、『頭戒論』が著わされた弘仁十一年（八二〇）から、貞観七年までの間に復活したのであろう。延暦十七年時点での授戒前課試は具体的にどのような經典が問われるかは不明だが、大義を問うという官人登用試的なものであった。延暦十七年当時は律令制改革の時期でもあった。郡司制度、神祇官制度等

の官人制に関わる改革も多く行われている。人材登用制度の改革は注目される事項であり、延暦十七年勅との関連が推測される。延暦十七年勅では、得度制度の改革も行われており、これについて佐藤文子氏は「不特定多数に対する実力主義の選抜試験」を行うための改革であったとする¹⁾。また延暦十七年勅には、僧綱と所司（治部省・玄蕃寮官人）が共に試験を行うとあり、この点は「旧例」と同様である。延暦十七年時点での授戒前課試の目的は、能力重視で僧侶として相応しい人物を選抜することであったと考えられる。「旧例」に見える課試の目的も同様であったと見てよいだろう。

「旧例」では沙弥行を修めたかが問われており、経典に照らしても僧侶として相応しい人物を選抜し授戒を許可するということが、遵守されていたか否かは措いておくとしても、貞観七年までには制度的に確立していたことは確実であろう。

課試の前には僧尼名籍の勘会が行われる。これは得度し度縁を得ているかを確認するための作業であり、戸籍制度とも関わるものである。

ここまでの考察をまとめておこう。「旧例」とは、得度をし、僧尼名籍に載せられている沙弥で、授戒への必要不可欠の条件である沙弥行を練行し、十分に沙弥戒等を理解した者、つまり比丘として相応しい能力・条件を備えた人物を選抜するための制度であったと考えられる。沙弥行と授戒前課試が連関することで、比丘として相応しい人物を選抜することが可能であったと考えられる。南都授戒制度の理念はこの点にあったと考える。

因みに、沙弥行期間の年数については、寛平七年官符に述べられているように、その根拠は明確ではなく、恐らく慣例的に行われてきたものであるう。

第二節 寛平七年太政官符による変質

本節では寛平七年官符で南都授戒制度の如何なる点が変更され、制度自体の性格がどのように変質していったのかを考察する。まず官符の全文を掲げておく。

太政官符

應レ改ニ定得度者受戒一事

右少僧都法眼和尚位益信等奏状稱、謹檢ニ貞觀七年三月廿五日格一稱、故少僧都惠運牒稱、檢ニ旧例一、凡有ニ得度者一、先与ニ度縁一、次令レ入レ寺。就レ中年分度者經ニ二箇年一、臨時度者經ニ三箇年一、令レ練ニ沙弥之行一。然後初聽ニ受戒一者。今出レ格以降、雖レ經ニ卅余年一而未レ有ニ遵行一。伏案ニ物情一、二年練行三年練行未レ明ニ其由一。凡檢ニ受戒儀軌一、沙弥等從レ師之後發心年久。是一練行。次於ニ三師七証前一受ニ三歸五戒十善一畢。是ニ練行。次將レ授ニ大戒一而問ニ遮難一之日、簡ニ捨根闕一、選ニ留根機一、然後授之。是三練行。加以檢ニ本律一云、授戒以後、五年律学。度者練行前後共具。何必局ニ限ニ三箇年一。又提謂經云、凡說ニ授戒縁三種。所以一者調ニ和四時寒陰一故、二者不レ違ニ日月亢陽一故、三者全熟ニ年中穀実一故。受戒縁起兼由レ祈年、禱ニ請豊穰一。当レ在ニ歳首一。望請、度者受戒無レ別ニ年分臨時一、不レ經ニ数年練行一、即聽ニ授戒一。已授之後、一依ニ律文一、令レ勤ニ五年律学一、便於ニ各本寺一令レ課ニ試所レ学文義一、具録ニ其由一、以經ニ三司一、伝ニ於不朽一。但三月内使レ畢ニ授戒一、四月中結ニ夏安居一祈ニ禱年穀一、誓ニ護国家一。伏請ニ 処分一者。大納言正三位兼行左近衛大将皇太子傳陸奥出羽按察使源朝臣能有宣。奉レ勅、依レ請者。若度者多レ数、限内不ニ授畢一、後年三月同共授畢。又五年律学之後、三司勘知之由、具注ニ其状一、即申ニ送官一。

寛平七年三月六日¹¹

貞観七年官符と比較すると、①二、三年間の沙弥行期間が廃止され、得度後即授戒へと変化している、②授戒前の課試が廃止され、授戒の後五年を経て課試を行うようになってい、③授戒の日程が変更されている、④授戒の目的がその年の豊穰等を祈るものとなっていることがわかる。先行研究では、特に①や④が取り上げられ、授戒の「通過儀礼化」ということが言われてきた。本節では前節で見た授戒制度の持つ選抜制度としての性格との関わりから授戒制度の変化を考えてみたい。

寛平七年太政官符では「旧例」の内、沙弥行期間の廃止を要請している。貞観七年官符以降も二、三年の沙弥行期間が守られてこなかったこと、そもそも二、三年というのは根拠がないこと、発心してから時間が経つてい、ること、具足戒受戒の前に三帰五戒十善を受けること、遮難を問われること、加えて「本律」に五年の律学が規定されていることを理由に、沙弥行に相当する練行が授戒の前後に備わっていると、沙弥行期間の廃止を要請している。その要請は認められ、結果沙弥行期間は廃止される。また、官符には明記されていないが、授戒前課試と年齢確認も行われなくなった可能性が高い。

『延喜玄蕃寮式』の授戒関係条文や鑑真の弟子法進が著わした『東大寺授戒方軌』から授戒の手続きを見てみると以下の通りである。

- ① 授戒は三月十一日から始められる。それに先立ち僧綱所にて度縁の勘会が行われる(僧尼名籍との勘会か)¹²。
- ② 授戒当日、治部省丞録・玄蕃寮允属各一人、省寮の史生各一人、威儀師・従儀師が戒壇院に向い、得度官符と度縁を勘会。沙弥に法名・本籍地・俗姓名を述べさせる¹³。
- ③ 三司が授戒した僧数を記録。三司の使と十師が連署して官に上奏。省が度縁の末に授戒年月日を注記、官人

が署名し省印を捺す¹⁴。

『延喜式』等には度縁と官符と僧尼名籍との勘会作業が記されているのみで、「旧例」では三司の関与が見られた年齢確認と授戒前課試が行われなくなっている。このことは年齢確認と課試に三司が関わらなくなったことを示していると考えられる。沙弥行期間と課試が連関していることを考えれば、沙弥行廃止と共に課試が廃止されたことは当然と言える。沙弥行期間は沙弥戒や威儀を身に付ける期間であり、その期間がなくなるといふことは、それらを問う試験を行うことは不可能となるからである。

また官符に規定されている五年の律学の後に所属寺院にて課試を行い、その結果を三司を経て太政官に伝えることについても『延喜式』等には見えず、これも『延喜式』編纂段階では行われなくなっていたと考えることができる。

寛平七年官符によって、元々守られていなかった「旧例」の内、沙弥行期間が正式に廃止された。先行研究の言うように、沙弥行練行が無くなれば、確かに授戒の如法性は失われるであろう。また制度史的な観点からは、授戒前課試と年齢確認も同時に破棄された可能性があり、選抜試験としての性格も失われたと言える。授戒制度は勘会作業に代表されるような戸籍制度との関わり以外は持たなくなったと言えるのであり、課試の機能は得度制度のみに担わされていく。得度においては年齢確認が行われたことを確認することができない¹⁵。得度許可は受戒許可をも示すようになり¹⁶、年齢確認は不要となったと考えられる。

寛平七年官符によって、鑑真以来の慣例・制度の一部が南都自らの手によって破棄された。沙弥行練行は受具足戒に必要不可欠な要素であり、これが廃止され、またそれに伴い課試等が廃止されたのは大きな変化であり、南都授戒制度の理念は喪失したと言いうことができる。

手島氏は、この変化から南都と天台宗の相互の影響関係を指摘した。天台宗の授戒制度では、大乘戒壇設立以来、得度後即授戒のシステムが確立されており、沙弥行の廃止は天台宗の授戒制度への接近とも取れる変化ではある。しかし何故こういった変化が起きたのか、何故南都から求められたのかという背景については、明確に指摘されてはいない。次節ではこの変質の背景を考察する。

第三節 授戒制度変質の背景

先述の通り、先行研究では寛平七年官符によって授戒が「通過儀礼化」したことが述べられてきた。「通過儀礼化」の背景として「旧例」が守られなくなっていたことや戒律が退廃していた状況にあったことが明らかにされてきたが、これらは必ずしも寛平七年という時期に授戒制度が変質したことを説明するには十分ではない。「旧例」が守られない状況は貞観七年時点で進行していたのであり、何故寛平七年に変化したのかが説明できない。変質の背景を仏教界内部の問題のみに求めることはできないと考える。仏教界の外に変質の背景があったのではないだろうか。

確認しておきたいのは、南都授戒制度の変質は南都側の申請によるものであった点である。手島氏が明らかにしたように、確かに天台宗の授戒制度には、太政官を介して南都授戒制度の影響が及んだと見られるが、寛平七年の授戒制度の変質は南都自身によって選択されたものである点で意味が大きく異なる。このことをどう考えるべきであろうか。また沙弥行期間を設けずに得度後即授戒という制度になったことは、一見すると天台宗の授戒制度と同様の制度に変更されたものと考えることができのだが、単純に延暦寺の影響を受けたものとして理解

することができらるうか。これらの問題を考える上で、「旧例」に見られた南都授戒制度の理念を乗り越えることを可能とした論理が如何なる背景の下に生み出されたのかを明らかにすることは重要であると考える。寛平七年官符の内容をより掘り下げて検討することから、以上の問題に迫りたい。

寛平七年太政官符の中で注意されるのは、申請者が益信であるということである。彼は法相宗と真言宗の兼学僧であり、南都僧とも言える¹⁷。彼の活動として特に注目されるのは宇多天皇との関係である。益信と宇多は、藤原淑子を介して幼少の頃から関係があつたようである¹⁸。そして宇多の出家に際しては、戒師となり、三帰十善戒を授けた¹⁹。また宇多は延喜元年（九〇一）に伝法灌頂を益信から受けている²⁰。益信と宇多が密接な関係を築いていたことは明らかである。

宇多と益信の関係と関連して寛平七年という時期に着目したい。宇多の出家は、醍醐天皇への譲位後の昌泰二年（八九九）であるが、宇多自身は、寛平五年（八九三）の敦仁親王（後の醍醐天皇）立太子後「未^レ経二年^一」、譲位の意志を懐きはじめていた²¹。つまり寛平七年には宇多は譲位をする意志を持ちはじめていたのである。また宇多の譲位については出家のためであつたとの指摘もある²²。以上のことから、寛平七年太政官符が出された時期は、宇多が出家を志していた時期と重なっており、宇多の出家との関係を推測することができる。

宇多の出家は、昌泰二年（八九九）十月二十四日に実行され、具足戒受戒は同年十一月二十四日に行われた²³。宇多以前にも出家した上皇は存在したが、具足戒を受戒するという事態は全く前例の無いことであつた。宇多の出家とそれ以前の上皇の出家とで異なる点として、具足戒を受けた点の他にも太上天皇の尊号を捨てた点も挙げられる。宇多は出家直後から度々尊号の停止を請うているが、実際に尊号が停止されるのは、受戒直後の十一月二十五日である²⁴。宇多は太上天皇という地位を捨て、一人前の僧侶²⁵比丘となることを志向していたと思われる。

る。

ところで、岡野浩二氏は、宇多の出家に先立つて無度縁宣旨が出されたことを推測している²⁵。無度縁宣旨とは撰関期において貴種の出家に伴い発給された文書で、度縁が無くとも受戒を許可するものである。度縁の発給と戸籍制度は密接に関連するものであるが、無度縁宣旨が発給されたということは、むしろ制度を意識してのものと言えるだろう。先に見たように、「旧例」や『延喜式』では度縁の有無と戸籍との勘合が授戒前に行われることになっている。度縁無き受戒は制度的には許可されていなかった。しかも元慶年間には授戒に際しての度縁の確認を厳密に行うべき事が定められていた²⁶。しかし宇多は戸籍制度を超越した存在であり度縁は発給されない。それ故、無度縁宣旨が発給され、特例として度縁無き受戒が許可されたのだと言う。無度縁宣旨の発給が宇多の受戒に際して初めて発給されたとすれば、このことは上皇の受戒であっても、授戒制度を全く無視する形で行われることが憚られたことを示していると言うことができるのではないだろうか。

度縁は、得度制度、ひいては戸籍制度とも関わるものであり、度縁が無くとも受戒が出来る制度へと改変するという選択肢は無かったと考えられる。一方の受戒は、度縁に関する点は従来通りであるが、寛平七年官符によって課試や沙弥行期間の有無に関する点のみ廃止されている。これらの点が廃止されたのは何故であろうか。宇多の出家との関係から考えてみたい。

まず何故宇多が南都での受戒を望んだのかである。宇多以前にも出家や受戒をした天皇や上皇は存在していたが、その多くは天台僧からの菩薩戒受戒であり、宇多のように具足戒を受戒した上皇は存在を確認できない。菩薩戒受戒の例としては、清和天皇や清和皇太后順子は円仁からの受戒を挙げることができる。彼らの受戒には藤原良房が関与していたと見られる²⁷。藤原氏を媒介として天台宗と天皇等が結び付いていたと考える。

宇多も幼少の頃から延暦寺に赴く等、天台宗との関係を構築していた²⁸。延暦寺で受戒をする可能性も十分に得たと思われるが、宇多は南都での受戒を選択した。

よく知られている通り、宇多はその在位期間の当初には阿衡の紛議を、また讓位後には昌泰の変を経験する等、藤原基経―時平との関係を大きな政治的課題として抱えていた。出家当時においても宇多と時平の関係は決して良好なものではなく、醍醐―時平のグループと宇多を中心とした菅原道真や藤原淑子等のグループの関係が悪化していたらしく²⁹、藤原氏との関係悪化が、藤原氏と関係の深い延暦寺での受戒を選択させなかった理由と考えたい³⁰。また前章では宇多の出家を新しい宗教的権威創出のための政治的行為と理解した。これは前例の無い行為で、前例を超越した権威の創出のため、延暦寺ではなく、東大寺での具足戒受戒を選択したと考える。東大寺での受戒は政治的な選択だったのである。

宇多以前の天皇・上皇が受けてきた菩薩戒は在俗者でも受戒可能であり、出家者のみが受けることの許可されている具足戒とは性格が異なる。場所も内裏等で行われており、特定の場所に限られて行われるものではなかった³¹。一方で具足戒は三大戒壇以外での受戒が許されるものではなく、上皇といえども東大寺に赴いて受戒しなければならなかった³²。東大寺戒壇院において大小十師から受戒することで正式に比丘として認められるのである、この形式は遵守されなければならなかった。更に教学的にも制度的にも、沙弥行をはじめとする諸条件を満たしていなければ、具足戒受戒は不可能であった。また先に見たように宇多の受戒に際しては、無度縁宣旨の発給も行われており、宇多が制度を全面的に超越して受戒を実行することは不可能であったと考えられる。

受戒制度の改定点は沙弥行と課試の廃止であったが、これらが廃止されたのは宇多の出家・受戒の正当化と関連するのではないだろうか。宇多の受戒が新しい権威の創出という政治的課題を持ったものであったとするなら

ば、それは早急に達成されるべき課題だったと推測されるが、出家後の二、三年間の沙弥行練行は権威創出への障害になり得るだろう。しかし二、三年間の沙弥行は受戒には不可欠の要素であり、沙弥行無しでは本来的には受戒は成立しない。沙弥行無き受戒を正当化するため、沙弥行を不要とする論理が求められたのではないだろうか。前例の無い上皇の具足戒受戒を如何に正当化していくかという政治的課題が授戒制度変質の背景であったと考える。

益信が寛平七年官符に見られた沙弥行不要の諸々の条件を挙げたのは、以上のような理由によるのではないだろうか。沙弥行を練行せずとも仏教の教義や制度に抵触することなく受戒が可能な論理を生み出し、制度を改変することで、宇多の受戒の正当性を確保しようとしたと考えられるのである。

おわりに

以上、憶測に頼った部分も多いが、本章では寛平七年官符によってもたらされた授戒制度の変質について考察した。貞観七年官符で具足戒受戒に不可欠であることが再確認された沙弥行練行は、寛平七年に南都自らの手によって破棄された。これは先行研究でも言われている通り、授戒制度の大きな変化と言うことが出来るが、本章ではこういった変化をもたらした背景を、当時の王権周辺の政治情勢に求めてみた。寛平七年官符は益信の申請を基にしていることから、益信と宇多の関係を確認し、寛平七年官符は宇多の受戒に備えて施行されたものだったのではないかと推測し、沙弥行の廃止は宇多の具足戒受戒を正当化するためのものであったと考えた。

以上のように考えるならば、南都授戒制度の本来の理念を乗り越える論理は、王権周辺の政治情勢の中から生

み出されたものと言える。仏教界の動向のみで制度の改変を検討することはできないと考えられる。王権の意向が仏教政策に反映させられたと考えるならば、問題となるのは、同様に王権の意向が仏教政策に反映されていた天平期との比較・検討であろうが、平安前期の王権と仏教の関係については、本章で検討した授戒制度のみで論じることは不可能であり、より多くの研究蓄積が必要となろう。政治史を視野に入れ、王権と仏教の関係について検討していくことが今後の課題として残されていると考える。

註

- 1 井上光貞『日本古代の国家と仏教』岩波書店、一九七一年。
- 2 曾根正人「中世初期戒律復興運動の戒律観とその背景」(『古代仏教界と王朝社会』吉川弘文館、二〇〇〇年、初出一九九三年)、一四五頁。
- 3 手島崇裕「九世紀後半の授戒に関する一考察―南北授戒制相互の影響関係に注目して―」(義江彰夫編『古代中世の社会変動と宗教』吉川弘文館、二〇〇六年)、一四〇頁。
- 4 『類聚三代格』卷二、年分度者事。
- 5 曾根正人「唐僧法進の沙弥戒と沙弥像―『沙弥十戒並威儀経疏』を巡って―」(藺田香融編『日本仏教の史的展開』塙書房、一九九九年)、六十九頁。
- 6 『類聚国史』卷一八七、仏道十四、度者。
- 7 『類聚国史』卷一八七、仏道十四、度者、延暦二十年四月丙午条。

8 『顕戒論』卷下、開示山中大乘出家為国常転大乘明抛四十四には「年分度者、本為_二鎮国_一。故於_二宮中_一、歳初令_レ度。三司共会、簡_二取才長_一。乃受戒日、省寮同集、勘_二会本籍_一。」とある。

9 郡司制度に関しては、山口英男「郡領の銓擬とその変遷―任用関係法令の再検討―」（笹山晴生先生還暦記念会編『日本律令制論集 下巻』、吉川弘文館、一九九三年）、森公章「律令国家における郡司任用方法とその変遷」（『古代郡司制度の研究』、吉川弘文館、二〇〇〇年、初出一九九六年）参照。神祇制度に関しては西宮秀紀「律令国家に於ける神祇職」（『律令国家と神祇祭祀制度の研究』、塙書房、二〇〇四年、初出一九八五年）参照。

10 佐藤文子「延暦年分度者制度の再検討」（『仏教史学研究』第四十卷第二号、二〇〇五年）、四頁。

11 『類聚三代格』卷二、年分度者事。

12 『延喜玄蕃寮式』授戒条、沙弥沙弥尼条。

13 『延喜玄蕃寮式』受戒時条。沙弥に法名・本貫地・俗姓名を述べさせることについては、『東大寺授戒方軌』（筒井英俊校訂『東大寺要録』卷第九、雜事章第十之三（「国書刊行会、二〇〇三年」）に記載がある。松尾剛次氏によれば、本史料は鑑真と共に渡来してきた法進によって著わされたものではあるが、一部九世紀の授戒制度（『日本三代実録』元慶六年（八八二）六月甲戌条遍照起請第四）が反映されており、鑑真渡来当時の奈良時代の授戒制度をそのまま伝えているわけではないという（松尾剛次『新版 鎌倉新仏教の成立』吉川弘文館、一九九八年）。

14 『延喜玄蕃寮式』沙弥沙弥尼条。

1 5 『延喜玄蕃寮式』年分度者条には年齢に関する規定はない。

1 6 手島崇裕前掲註3論文。

1 7 『僧綱補任』仁和四年条（『大日本仏教全書』一一三二）。

1 8 益信を出家に際しての戒師としたのは藤原淑子の勧めによる（『扶桑略記』延喜四年同年条）。淑子は宇多の即位に功があつた人物である。また『扶桑略記』所引『醍醐天皇御記』延喜七年（九〇七）正月三日庚申条には、宇多が幼少の頃に円成寺に赴いていたことが記されている。円成寺は益信が別当をつとめる寺院であつた（『類聚三代格』卷二、年分度者事、寛平二年〔八九〇〕十一月二十三日太政官符）。宇多と益信の関係は淑子を介して構築されたと考えられる。

1 9 『日本紀略』昌泰二年十月二十四日甲申条。

2 0 『東宝記』卷四、法皇上、代々法皇於東寺御入壇例事（東宝記刊行会編『国宝東宝記原本影印』東京美術、一九八二年）。

2 1 『寛平御遺戒』（日本思想大系『古代政治思想』岩波書店、一九七九年）。

2 2 所功「寛平の治」の再検討」（菅原道真の実像』臨川書店、二〇〇二年、初出一九六七年）。

2 3 『日本紀略』昌泰二年十一月二十四日甲寅条。

2 4 『日本紀略』昌泰二年十一月二十五日乙卯条。

2 5 岡野浩二「僧綱―有職制」「法親王―威儀師・従儀師制」の成立」（『平安時代の 国家と寺院』塙書房、二〇〇九年）。

²₆ 『日本三代実録』元慶六年六月三日甲戌条遍照起請第四では、戒牒のみを公驗とする者が多いことを問題視し、授戒の当日に治部省・玄蕃寮の官人が東大寺戒壇院に赴き官符と度縁を勘会することが申請され、許可されている。この申請は『延喜玄蕃寮式』受戒時条に継承されている。

²₇ 清和の菩薩戒受戒については『日本三代実録』貞観六年（八六四）正月十四日辛丑条、円仁卒伝参照。順子の受戒については『東大寺要録』巻第一、本願章第一所引「恵運僧都記録文」に記されている。この史料には、清和太皇太后順子の受戒に際しての藤原良房と恵運の会談内容が記されている。その中に「太政大臣為^レ崇^ニ重延曆寺^一、勸^ニ進皇太后^一令^レ受^ニ大乘戒^一賜。」とあり、良房が天台僧からの順子への授戒を考えていたことがわかる。順子は良房の妹であり、良房は清和の外戚である。順子の菩薩戒受戒の例から、清和の受戒も良房を介したものと推測される。

²₈ 『扶桑略記』所引『宇多天皇御記』仁和五年（八八九）正月条。

²₉ 保立道久『平安王朝』岩波書店、一九九六年。

³₀ 延喜五年（九〇五）頃から藤原氏との関係を修復し、徐々に復権するといわれており（保立道久前掲註29著書、吉川真司「平安京」〔同編』日本の時代史五 平安京』吉川弘文館、二〇〇二年）、それとほぼ同時期に延暦寺にて菩薩戒を受けていることも（『扶桑略記』延喜五年四月十四日条）、藤原氏との関係如何が天台宗との関係構築にとって重要だったのではないかと推測される。

³₁ 『日本三代実録』貞観六年（八六四）正月十四日辛丑条、円仁卒伝。

³₂ 実際に宇多は東大寺戒壇院で受戒している（前掲註23）。宇多以降、寛和二年（九八六）には円融法皇が

『太上天皇御受戒記』、『東大寺要録』卷第九、雜事章第十之三）、康治元年（一一四二）に鳥羽法皇も東大寺で具足戒を受けている（『台記』同年五月五日条）。

第四章 宇多法皇考

はじめに

本章は、宇多法皇の行った仏事や真言宗との関係を考察することから、平安前期における王権と仏教の関係について、その一端を明らかにし、それを踏まえて、仏教史上への宇多法皇の位置付けを試みる。

宇多法皇は、太上天皇制研究では政治関与について¹、文化史上では古今和歌集との関係等が注目されてきた²。仏教史研究の立場からは、宇多と真言・天台宗との密接な関係が夙に指摘されている³。

しかしながら、太上天皇制研究や文化史研究では仏教との関わりについては取り上げられず、一方の仏教史研究では、宇多の出家や彼の行った仏事等については信仰心によるものと説明され、宇多の権威・権力との関わりについては考察されてこなかった⁴。ただ、その中でも目崎徳衛氏は、藤原氏の権勢に押しやられ出家した上皇の一例として宇多を取り上げる一方で、宇多は「教界の帝王」となることで在位時以上の権威を身に付けたと簡潔ながらも指摘している⁵。出家の理由を目崎氏の述べるようには理解できないが、権威に関する指摘はより深める必要があると考える。近年の古代中世仏教史研究は王権と仏教の関係について、その政治的意義を説明してきたのであり、かかる研究動向を踏まえ、宇多の出家と仏事について検討されるべきであると考えからである。平安前期の王権と仏教の関係についての研究が手薄な現状を鑑みれば、宇多法皇は、当該期における両者の関係を明らかにする恰好の素材となり得るのではないだろうか。よって、本章では特に宇多の出家と仏事の持った政治的意義を説明することとしたい。

宇多は様々な仏事を行い、また参加していたが、本章では特に灌頂に着目したい。後述するように、宇多は出家した太上天皇として初めて伝法灌頂を受け、また自らも僧侶に灌頂を授けていた。このことの持つ政治的意義は何かを考察したい。また灌頂は、宇多と真言宗の関係を考察する上でも重要な検討素材となると考えるが、そもそも何故宇多と真言宗が結び付くのかは問題とされていらないように見受けられる。

後述するが、宇多と真言宗が結び付いた時代は、真言宗にとっても一つの画期と考えられている。しかし宇多の灌頂やその他の活動が、真言宗の展開にとって如何なる意義を有するものであったのかについても検討の余地が残されている。このことを考察する上で、当該期において真言宗が如何なる状況に置かれていたのかは明らかにされなければならない問題である。教学や寺院・僧侶に関わる制度等は真言宗の展開を考察する上で重要ではあるが、国家・天皇との関係も重要な指標となると考える。本章ではこれらとの関係を基軸に、真言宗の動向を検討し、その中における宇多の活動の意義を解明したい。そして宇多と真言宗の関係を踏まえて、灌頂の政治的意義を考察し、当該期における王権と仏教の関係を明らかにしたい。

更に考えてみたいのが、宇多法皇を仏教史上、特に王権と仏教の関係史上にどのように位置付けることができるのかという問題である。宇多の検討から見られる王権と仏教の関係の解明を踏まえ、それをどのような段階として位置付けることができるかを試みたい。

第一節 宇多法皇の灌頂

灌頂を受けた天皇や太上天皇は宇多以前にも存在したが、伝法灌頂を受けて密教の正統な継承者である阿闍梨

となり、自ら灌頂を受けて法脈を形成した太上天皇は宇多法皇以前には存在しない。本節では宇多が受け、また授けた灌頂を取り上げ、その政治的意義を明らかにするために解決しなければならない課題を抽出したい。

(1) 出家者としての宇多法皇

延喜元年（九〇一）十二月十三日、宇多は東寺で伝法灌頂を受けた。『東宝記』巻四によると、この伝法灌頂は「親王・公卿・侍臣・官僚威儀扈從濟々焉」という状況で行われた⁷。また散華等を行う色衆は八十三口であった⁸。承和十年（八四三）十二月十三日に行われた実恵から真紹への伝法灌頂についても『東宝記』巻同に記載があるが、その時の色衆は四十人であり、「御前俗人等多々」とされている⁹。真紹の場合でも俗人は参加しているが、宇多の場合は阿闍梨となったことが公卿等に対して盛大に示されたと言えよう。では、その意味するところは如何なるものだったのか。

やや時代は降るが、延喜五年（九〇五）正月三日の仁和寺への朝覲行幸を見てみたい¹⁰。醍醐天皇は仁和寺に到着し拝舞した後、宇多の仰を受けて御前に進んだ。そこで宇多は、醍醐に「拝礼宜^レ无^レ用^ニ笏靴^一。叉手三度可^レ拜。吾受^ニ三部法^一。而受^ニ此法^一、是毘廬遮那也。拜仏猶可^ニ三拜^一。」と言い、仏教的な礼拝を求めた¹¹。これに対して醍醐は、朝覲行幸は「是非^ニ仏法礼^一。是則親々礼也。故用^ニ親々平生之礼^一也。」と返答し、それを拒否している。朝覲行幸は醍醐の述べるように、儒教的な父子関係を実践する儀礼であり¹²、宇多が述べるような仏に拝礼する儀礼ではない。当時の認識からしても宇多の発言は極めて特異であるが、重要なのは宇多が醍醐との関係を僧侶と俗人のそれとして認識していたことである。宇多は醍醐の父ではあるが、まず何よりも僧侶であり、そのことこそ自らの身分と醍醐との関係を決定づける要件として認識し、醍醐に対してもその認識を共有す

ることを求めているのである。

これに類似する要求が見られるものとして、同年の封戸停止を請う書を挙げたい。

法皇請_レ停_二封戸_一書

紀納言

手詔再到、不_レ許_レ所_レ辞。驚而又悶。欲_レ罷不_レ能。凡出家本意、為_レ避_二塵機_一。如食_二公封_一、何断_二俗累_一。始在_二揖讓_一之間、事摠排脱。將_下損_二一毛_一以益_中万分_上。丹棘如_レ旧、白榆数遷。更有_二何意_一、可_レ改_二初懷_一。彼清和故事、与_レ今不_レ同。雖_レ云_レ入_二不_二之門_一、而猶居_二上九之位_一、奉_レ充_二御封_一、理実宜_レ然。至_レ如_二小僧_一、長抛_二尊号_一。不_レ知不_レ識。何典之従。又季世之衰、随_レ日而至。民俗厚薄、府庫盈虚、豈与_二貞觀之代_一、得_二同_レ日而論_一乎。夫幽栖之謀、虚閑為_レ業。三衣一鉢之外、受_二民貢_一而何為。苔径松扉之中、領_二邑祖_一而安納。若秋山嵐寒、則臨_レ時可_レ望_二御府之衣_一。若曉爐煙絶、則計_レ日將_レ乞_二公家之食_一。帝王既在。未_二敢謂_レ貧。寧不_レ喜_二南陔之志_一乎。只為_レ遂_二西方之念_一也。願早收_二綸旨_一、莫_レ繫_二小僧虚舟之心_一。

延喜五年七月廿一日¹⁾。

出家の本意は世俗に住むことから生じる穢れた心を避けるためであり、封戸を有していて世俗の煩いを断つことができるだろうかと言い、三衣一鉢という必要最低限の所有物以外は持たず、民からの貢献は受け付けたくないとする。出家者であることを前面に押し出し、封戸を辞退していると言える。また清和太上天皇の例を引き合いに、出家者であっても尊号を有している場合、即ち太上天皇位にある場合は封戸を与えられて然るべきではあるが、宇多は尊号がなく、また清和の頃とは財政状況も異なるから封戸も与えられるべきではないと考えていることがわかる。そして食料や衣が必要となった場合に醍醐にそれを求めると述べる。即ち乞食である。この史料では醍醐は檀越として位置付けられていると考えられる。

財政状況に触れてはいるが、出家者であることと尊号停止による太上天皇位からの離脱を封戸辞退の根拠としていると見てよい。宇多は出家者として醍醐に接し、醍醐に対しても宇多を出家者として扱うべきことを要求しているのである。

以上の諸史料から、宇多は出家者であることが自らの身分や天皇等との関係を規定する最も重要な条件と認識していたと考えられる。そしてこの主張の前提には、宇多が阿闍梨という身分を得ていることがあったと考えられる。阿闍梨位は在俗者では到達できない地位であり、真言僧の中でも「稟^二学^二两部大法及宗義并五種護摩法等^一、修練加行堪^レ為^二師範^一者」にのみ授与が許可される地位であった¹⁴。

以上のことからすれば、伝法灌頂が多くの公卿等の参加を得て行われたことには、阿闍梨となり世俗の秩序から隔離された存在となったことを顕示するという意味があったと考えることができる。宇多は太上天皇位から離れ、真言宗の内部秩序に組み込まれたことを世俗に対して示したのである。

封戸辞退についてはその後如何なる処分がなされたかは不明であり、朝覲行幸では宇多の要請は醍醐から拒否されている。宇多の認識は必ずしも醍醐等に共有されるものではなかった。朝覲行幸が仏教的な礼拝を行う儀式でないことは宇多も認知していたはずである。

それにも関わらず、宇多は何故このような認識を持ち、それを醍醐に対して求めたのであろうか。出家者としての属性を強調する意義が問題となろう。

(2) 宇多法皇の法脈形成

宇多が僧侶に灌頂を授け、付法弟子を抱えていたこと、即ち法脈を形成していたことも注目される。宇多は三

度にわたって東寺や大覚寺で灌頂を受けていたことが確認される（章末表参照）。宇多の灌頂の特徴としては以下の二点を指摘できる。

①宇多の付法弟子は、宇多よりも年藤が高い僧侶が殆どである。具足戒を受けてからの年数を示す年藤は僧侶を秩序付ける基準である¹⁵。下藤から上藤への付法は、例えば空海から最澄への付法がある¹⁶。弘仁三年（八一二）の高雄山寺における灌頂の後の両者の関係は、密教の受法に関わるものではあるが、最澄は空海宛ての書状で「付法弟子」と自称しており¹⁷、師―空海と弟子―最澄という関係になっている。付法することで年藤による序列を超えて師弟関係が構築されることになる。

②例えば延徹や貞従等、宇多から灌頂を受ける以前に既に益信や聖宝から灌頂を受けていた僧侶がいる。益信は宇多に伝法灌頂を授けた僧侶であるから、宇多も益信から灌頂を受けた他の僧侶と同じ法脈に連なっているのであるが、このような僧侶に付法することで、宇多の法脈の中にも位置付けられることとなり、法脈上の位置が逆転するのである。

以上をまとめると、宇多の灌頂は、年藤や法脈上の序列を逆転させ、師の異なる多数の僧侶、複数の法脈を回収し、自らの法脈の中に改めて位置付け直すものであったと言えることができる。

弟子を持つことは灌頂でなくとも、自らが師主僧となり、僧侶候補者を得度させることでも可能であるが、年藤が上の僧侶までも取り込むことは不可能である。また年分度者数は限られており、その枠も各宗派・各寺院に与えられたものであった。その多くを宇多の弟子で占めることは憚られたであろう。制度的制約によらず、多くの弟子を獲得することは灌頂により可能となるのである。

宇多の法脈形成には以上のような特徴があると考えられる。では、この活動に如何なる評価を下し得るだろうか。

本節では宇多の灌頂を検討したが、これにより、①何故出家者であることを強調するのか、②法脈形成には如何なる意義があるのか、という二つの問題を抽出できた。①は宇多と醍醐等の世俗の人々との関係を考察する上で重要な課題となろう。②は真言宗との関係を踏まえて、その意義を明らかにする必要があると考える。いずれも政治情勢の中で如何なる意義を認めることができるのかを問題としたい。

次節では仏教史研究に係る課題を検討する。特に宇多と真言宗の関係を検討し、それを踏まえて前掲の二つの問題点の解明を目指したい。

第二節 宇多法皇と真言宗の再編

空海以降の真言宗は、年分度者課試や空海が入唐時に記した經典儀軌のメモである三十帖策子の所在をめぐる東寺と金剛峯寺の対立、宗叡と真済の不仲を原因として分裂状態にあったが、その状態は十世紀初頭頃における宇多や醍醐への接近によって解決され、再編が果たされるという¹⁸。しかし分裂状態が如何なる問題を惹起したのか、僧侶が再編を求めたその背景は何か。真言宗の分裂状態の解決には宇多も関与していた。本節では宇多の真言宗再編への関与の目的を考察し、それが真言宗の展開の中で如何なる意義を持つものであったのかを明らかにしたい¹⁹。

(1) 年分度者問題の解決

延喜七年(九〇七)七月四日太政官符によると²⁰、年分度者課試の場をめぐる東寺、神護寺、そして金剛峯

寺が相論を起こしていたことがわかるが、その解決に宇多の関与が見られる。ここでは年分度者問題解決の目的を明らかにしたい。

太政官符

応_レ加_二置真言宗年分度者四人一事

右 太上天皇勅命曰、伏檢_二案内_一、真言宗年分惣六人。其三人者依_二大僧都空海上表_一、去承和二年正月廿三日置_レ之。同年八月廿日更亦上表於_二金剛峯寺_一試_レ之。所謂高野年分是也。其三人者依_二少僧都真済上表_一、去仁寿三年四月十七日置_レ之。即於_二神護寺宝塔所_一試_レ之。所謂高雄年分是也。受戒之後各栖_二一寺_一、出山之期令_レ終_二六年_一。爰_二師没後、衆論遞起、或謂_下初称_二宗分_一須_中於_二東寺_一試_上之。或執_下既有_二本願_一何於_二他処_一行_上之。各有_二所由_一、時議難_レ定。數遷且改彼争此愁。遂依_二權大僧都益信申請_一、可_下於_二東寺_一試_上之。去寬平九年六月廿六日下_レ符畢。厥後至_レ今十有余年、雖_レ云_三公議一定更無_二二論_一、然而不平之声新聽聞鬧、難抑之訟故山猶滿。伏以相_二尋宗分_一永付_二一寺_一、則_二師遺跡_一應_レ含_二埋没之悲_一。更隨_二本願_一、欲_レ返_二兩山_一、則_二三密根源恐失_二興隆之望_一。徒顧_二岐路_一、漸思_二失遺_一。非_レ申_二公家_一何得_二全濟_一。伏望、恩議依_レ件処分。旧来六人各返_二本山之分_一、更於_二彼山_一試_レ之、新加_二四口_一將_レ為_二東寺之料_一、即於_二其寺_一試_レ之。仍須_下一人為_二胎藏界業_一、令_レ讀_二六波羅蜜經十卷_一、一人為_二金剛界業_一、令_レ讀_二守護国界主陀羅尼經十卷_一、各亦加_二新翻仁王經二卷_一、同為_二兩部界兼學業_一。二人為_二声明業_一、令_レ讀_二孔雀經三卷_一、大仏頂真言一卷、大随求真言一卷及十八道真言_一、兼令_上書_二梵字_一。其試度之法准_レ例不_レ改。実得_二其人_一、然後則授戒。授戒之後殊亦加_レ試、不_レ闕_二三時作法之勤_一。奉_二為一人_一令_レ祈_二其福_一、增_二功德於功德_一、金輪之化弥長、加_二善根於善根_一、宝曆之運無_レ極者。左大臣宣、奉_レ勅、依_二御願_一特置_レ之。

延喜七年七月四日

官符によると年分度者の課試を巡る相論の原因は、東寺と金剛峯寺・神護寺における年分度者の捉え方の相違だったことがわかる。東寺は、金剛峯寺と神護寺で試度されてきた年分度者を「宗分」即ち真言宗に与えられたものと捉えている。当該期においては、後掲寛平九年（八九七）六月二十六日太政官符に見えるように、東寺を「根本」として真言宗の中心寺院と位置付けようとする動向があり、その中から現れた見解と考えられる。一方の金剛峯寺・神護寺は「二師」即ち空海と真済の「本願」を重視する立場にあった。金剛峯寺・神護寺それぞれで課試を行うことが二師の本来の考えであり、他処、即ち東寺で行うことはそれに背くという意見である。

延喜七年官符以前にも多くの官符が出され、年分度者課試の場は変更されていたが、その中でも「本願」は問題となっていた。『類聚国史』元慶六年（八八二）五月十四日乙卯条に見られる真然等の申牒によると、仁寿三年（八五三）に、延喜七年官符に見られる「高野年分」も「高雄年分」も東寺で試度を行うようになったことによつて、「金剛道場闐而稀^レ人」になり、「今当年学徒絶而不^レ度」という状況であったという。そして真然はこの状況を「違^ニ先皇（仁明天皇―筆者註）勅命^一、亦乖^ニ本師宿願^一」といい、海印寺・貞観寺・安祥寺・元慶寺が各寺で試度を行っている例を引き合いに、金剛峯寺での課試に復すことを申請している。東寺で課試することは金剛峯寺の衰退を招くのみならず、本師^ニ空海の宿願に乖くものと考えられていた。延喜七年官符と同様の見解と解されるが、真然等の申牒では、「本願」からの乖離が寺院の興隆に直結する問題であったことが読み取れる。毎年得度される真言僧の数自体は減っていないのであり、真然の主張は宗派全体というよりも、寺院の興隆を重視していると言える。延喜七年官符に現れる二師の本願を重視する立場とは、年分度者を寺院に与えられたものと捉え、寺院という枠組みを重視する見解と考えられる。

年分度者をめぐる対立は、年分度者を、東寺を中心として宗という枠組みに属するものと捉えるのか、寺院への所属を重視するのか、という二つの見解の対立であり、このことは真言宗内に宗派か寺院かという二つの帰属意識が存在していたことを示していると考えられる。

では、この帰属意識を背景とした課試の場をめぐる対立は如何なる問題を引き起こすものだったのだろうか。延喜七年官符に見える益信の申請は『東宝記』卷八所収の寛平九年六月二十六日太政官から、その内容を知ることがができる。また同官符から延喜七年以前の課試方法が知られる。そして、ここからは相論が引き起こす問題が何であったのかを窺うことができる。延喜七年以前の課試方法を明らかにすることができれば、延喜七年官符の意義、そして宇多の関与の意味も明らかにすることができるはずである。

太政官符治部省

応_下復_レ旧於_二東寺_一課_中試真言宗年分学生六人_上事

右檢_二案内_一、去承和二年、依_二大僧都空海表_一、准_二三密法門_一、初置_二真言年分三人_一。爾後毎年九月廿四日、天皇降誕之晨、於_二金剛峯寺_一試_レ之度_レ之。(中略)然則承和官符之後、金剛峯寺試度共行_レ之。仁寿勅旨以降、在_二東寺_一試_レ之、歸_二兩山_一度_レ之。元慶八年之格雖_レ復_二試度於高野_一、遍求_二学生於本宗_一。仁和五年之制、於_二金剛峯寺_一獨試_二度一門_一之後、其仁寿所課之三人、則寛平遂任_二神護一寺_一。而今権大僧都益信奏状備、六人年分、惣於_二東寺_一可_レ試之状、官符明白。自_レ此之後、於_二東寺_一課試已經_二年代_一。而皆去_二根本之東寺_一、更移_二枝葉之山寺_一。伏望殊沐_二天恩_一、如_レ旧復試_二東寺_一者。從三位守権大納言兼右近衛大將行民部卿春宮権大夫侍從菅原朝臣、宣、奉_レ勅、高野神護年分試度、於_二一山_一惣_レ之、或兩所分_レ之。彼此申請、意涉_二愛憎_一、再三變復。理似_二輕忽_一。揆_二之仏教_一、論_二之政途_一、処置不_レ定、誠可_二慚愧_一。仍須_下選_二挙学

生^一之務遍委^中東寺兩山^上。若有^二三処之外^一欲^レ預^二此舉^一之輩、假令自^レ先常^二住他寺^一、隨^レ師学^二習宗業^一、復須^下任^二願分^一到^二三処^一弥益練^中熟修行^上。為^二傍人^一所^二推讓^一、然後任^レ理、舉^二進試場^一。(a) 三処所司、依^レ実選定、不^レ得^二阿容而失^一人矣。唯課試之日、勅使及宗僧綱為^二東寺別当^一者多少率^下彼兩寺座主別当及東寺定額僧等之中堪^レ為^二証師^一者一人^上、依^レ旧每年二月以前、於^二東寺^一試^レ之。(b) 不^レ得^下偏称^二異党^一妨^レ容^二同宗^一、遞引^二末生^一損^中傷本業^上。試訖、即半分金剛峯、三月廿一日出家、半分歸^二神護寺^一、四月三日入道之後、住山之限、既如^二仁寿格^一。当年落第、後年補^レ闕、並同^二元慶符^一。夫昇^二兩山^一、以求^二學生^一者、尋^二先師之旧迹^一也。会^二一寺^一以行^二課試^一者、遂^二宗業之深淵^一也。山有^レ感、於^レ寺無^レ愁。窮^二未來際^一欲^レ斷^二其訟^一。又頃年如^レ聞、(c) 他宗竟入^二真言宗^一者、或遜^二逐名号^一、忽改^二師資^一、或避^二規階業^一、纒^レ視^二秘密^一。雖^下濟々門徒頗如^レ樹^上党^上、而悠悠教理殆是虚伝。自今以後、忌^レ之慎^レ之、不^レ可令^三先師本願^二墮于地^一焉。彼一尊法、忽濫^二轉授^一。況^二密門能惜^二開知^一。至^二于良器^一不^レ在^二制限^一。凡厥兩山選舉、東寺試定、偶不^レ失^二其理^一、將^レ得^レ遇^二其人^一者。省宜承知、依^レ宣行^レ之。符到奉行。

右中弁源朝臣

右少史大春日

寛平九年六月廿六日²¹ (記号・傍線筆者。)

この官符では益信の申請を認め、金剛峯寺・神護寺に与えられた年分度者六人を東寺において課試することを定めている。延喜七年官符に即せば、「宗分」として金剛峯寺・神護寺の年分度者六人を課試することを認めたとの言い換えることができる。

この官符で示された課試方法は、まず年分度者候補者である学生を、金剛峯寺・神護寺・東寺の三処から推挙し、東寺において三処の所司に課試を行わせるといふものである。

東寺を課試の場として、課試に関与させるといふことは、宗分を扱ふ寺院としての位置付けを求める益信の意見を斟酌したものと考えられる。一方で金剛峯寺・神護寺にも学生推挙権と課試への関与を認めることで両山の不満を解消させようとしていると考えられる。

この課試方法に関わり注目したいのは各傍線部である。特に（b）から、試度の場所をめぐる各寺院間の相論が如何なる問題を引き起こすと国家が想定していたのかを明らかにすることができる。と考える。

まずは（a）から検討したい。ここでは課試を受ける学生の推挙に関わる三処所司が実力によつて選定し、阿容して能力のある学生を失うことがないように、と命じている。三処所司とは、「須_下選_二挙学生_一之務_中遍委_中東寺_上。」という規定から、推挙すべき学生の選定を委任された東寺・金剛峯寺・神護寺の僧侶のことを指すと考えられる。また推挙される学生はこれら三処に所属していたと考えられる。官符には三処以外に所属する学生が推挙に預かる場合が規定されているが、ここでは三処以外の他寺に所属していても修行後に三処に至り推挙されるとあり、三処のいずれかに所属することが推挙の条件と考えられるからである。（a）では、「三処所司」に対して学生の選定にあたり阿容しないように命じており、まず国家が想定していた年度者選定に関する問題とは、推挙の時点での阿容であり、そのことにより能力のある学生が課試に預かれないという事態であつた。

次に（b）について見てみよう。ここは「偏りて異党と称して同宗を容るを妨げ、遞に末生を引き、本業を損傷することを得ざれ」と読み下すことができる。この箇所は課試に関わることを指しているのだが、具体的にはどのようなことを言っているのだろうか。「同宗」とは真言宗のことを指すと考えられるが、「異党」とは何を指すのだろうか。（a）の検討を踏まえるならば、この箇所も三処所司の阿容と学生選定に関わることを述べていると考えられる。「遞引_二末生_一損_二傷本業_一」は、学業の優れた人物を選び、本業即ち真言業を退廃させないよ

うにといいことを述べていると考えられる。「偏称^ニ異党^一妨^レ容^ニ同宗^一」も学生の選定に関わることと指していると考えてよいだろう。官符の内容が各寺院間の試度をめぐる対立を述べていることや（a）の内容からして、「称^ニ異党^一妨^レ容^ニ同宗^一」とは、課試に関わる僧綱に列している東寺別当、金剛峯寺座主、神護寺別当、東寺定額僧中の証師為るに堪える者一人が、課試を通過できる十分な能力を有する学生がいながらも、その学生を「異党」即ち自身とは異なる寺院に所属する学生であると言うことを理由に、同じ真言宗に属する学生であるにも関わらず、課試通過を妨げようとするということと述べているのではないだろうか。

これを踏まえて、続く「遞引^ニ末生^一損^ニ傷本業^一」をもう少し詳しく考えてみたい。課試の方法は、三処から推挙された学生を東寺に集め課試し、僧侶として相応しい上位六人の学生を選んでいく方法であったと推測される。この方法で課試を行った場合、元は東寺に所属していた学生が、金剛峯寺や神護寺で得度する可能性もあったと考えられるが、その場合、例えば東寺推挙の僧侶が籠山の後東寺に帰ってしまうことも想定できよう。推挙される人数は不明であるが、極端な例を想定すれば、金剛峯寺から推挙した学生が一人も通過できない可能性もあり、上記のようなことは十分起こり得たと考える。このような事態が起きた場合、金剛峯寺に所属し続ける僧侶を得ることは困難となろう。そのため、金剛峯寺から推挙した学生を通過させ、僧侶を確保する必要が生じる。所属を異にする学生の通過を妨げ、能力が不足していようとも自身と所属を同じくする学生を通過させようとするのではないかと推測される。このような事態は三処全てが蒙る可能性があり、三処が妥協して、得度させる学生の所属寺院のバランスを取ろうとする結果、能力不足の学生を通過させてしまうという事態が発生し得ると推測される。ここに課試において阿容が行われる余地が生じると考えられるのである。

ここで（c）に目を移せば、そこでは他宗の僧侶が真言宗に入り、たやすく師僧を変更し、階業も経ない様子

が記されており、真言僧が多く存在するにも関わらず、真言宗自体は「虚伝」の如き有様であると述べられている。この箇所は直接には年分度者課試と関わるものではないが、真言宗衰退への危惧を読み取ることができる。

このように官符全体としては真言宗の衰退に関わる問題が述べられているのであり、(b)もそれと関わる内容と捉えなければ、官符全体から乖離してしまうだろう。よって、先述のように、試度に関わる不正について述べていると解釈するのが妥当と考える。(a)の解釈と「二遞引一末生一損二傷本業一」も含めれば、(b)は、三処所司が自身の所属寺院の僧侶の確保を優先するあまり、それぞれと所属寺院を同じくする学生を、能力を見極めずに阿容し課試を通過させることにより、真言宗自体を衰退させないように命じた箇所と考えられる。

寛平九年官符から、寺院間の相論が引き起こす問題として国家が想定していたのは、課試における阿容であり、優秀な学生の喪失、そして真言宗の衰退であったと考えられる。これは東寺に三処所司が集うことで三処の対立が課試の場に持ち込まれることとなり、発生する問題と考えられる。年分度者を宗派に与えられたものと見る東寺の立場を重視しながら、金剛峯寺・神護寺にも配慮することにより、この問題が起り得るのである。

再び延喜七年官符に戻ろう。そこでは、年分度者は両山に返され、新たに東寺にも年分度者が置かれた。これにより課試の場に対立が持ち込まれることはなくなった。二つの帰属意識の対立が相論の原因であったが、延喜七年官符は、帰属意識を取り除くのではなく、そのまま保ち、その対立の場を解消し、優秀な僧侶を確保するための政策であったと評価できよう。

年分度者問題解決は、国家にとってのみ重要だったのではないだろう。真言宗の一員たる宇多が問題解決を主導していることからすれば、各寺院、延いては真言宗にとっても重要な政策であったと考えられる。金剛峯寺・神護寺にとって試度を各々で執り行うことは、二師の本願の成就と寺院の興隆のためにも達成すべきことであっ

た。東寺は僧侶を再生産できる権利を新たに得ることができ、真言僧の増産が望める体制が整備されたのである。僧侶の資質の問題は後述したい。

寛平九年官符は東寺による一元化を図るものであったが、延喜七年官符ではその方向性は後退している。年分度者課試については東寺を中心とする方針は採られなかったのである。延喜七年に置かれた四人の年分度者も飽くまで「東寺之料」であり、「宗分」の年分度者は実現できなかったと考えられる。では真言宗への帰属意識と東寺の関係は以後如何なる展開を遂げたのであろうか。次項では、この問題に関わると考えられる空海への弘法大師号諡号を取り上げたい。再編策全体を見通すことで、宇多の関与をその中に位置付けることが可能となるだろう。

(2) 弘法大師諡号

三十帖策子の保管場所をめぐる東寺と金剛峯寺の相論は、藤原忠平が醍醐に持ち込み、観賢が宇多・醍醐の協力を得て、延喜十九年（九一九）に策子の東寺経蔵への保管が決定され解決した²²。

それとほぼ同時期に空海への諡号が図られている。延喜十八年（九一八）十月十六日には観賢が諡号の追贈を上表したが²³、延喜二十一年（九二一）に至り弘法大師号が贈られた。

十月廿七日依^ニ観賢上表^一賜^ニ祖師之諡号^一。御入定以後八十六年也。観賢者大師五代之資也。醍醐帝勅、琴絃已絶、遺音更清。蘭蓂雖^レ凋、余香猶播。故賜大僧正法印大和尚位空海、消^ニ疲煩惱^一抛^ニ却驕貧^一、全^ニ三十七品之修行^一、断^ニ九十六種之邪見^一。既而仏日西没、渡^ニ溟海^一而仰^ニ余輝^一、法水東流、通^ニ陵谷^一而導^ニ清浪^一。受^ニ密語^一者多滿^ニ山林^一、習^ニ真趣^一者自成^ニ淵藪^一。況太上法皇既味^ニ其道^一、追^ニ憶其人^一。誠雖^ニ浮天

之波濤^一、何忌^二積石之源本^一。宜^下加^二崇饒之典^一諡^中号弘法大師^上。

延喜廿一年十月廿七日²⁴

醍醐の勅では、空海以後、密教を学ぶものが多く、また宇多法皇も密教を修め、空海を追憶しているということから、「何忌^二積石之源本^一」として、空海は諡号され顕彰されている。

空海の顕彰が真言宗の統合に関わることは既に指摘されている²⁵。ここでは空海顕彰の意義を、年分度者政策についての考察を踏まえて以下のように考えたい。

勅により空海は密教興隆の根源として位置付けられた。この空海像は密教を修める者に共有され得るものであり、空海は宗派や寺院という枠組みを超越した存在とされたと考えられる。真言宗はその空海の法脈に連なる僧侶の集団である。弘法大師空海像の強調には、空海の法脈に連なる真言僧に対して、自らが空海を起点とした法脈に連なるという意識を想起させる効果があったのではないかと考える。密教の根源という弘法大師空海像が、寺院への帰属意識をそのまま包摂しながらも、宗派への帰属意識を高揚させ、そのもとに真言僧を統合する。ここに新たな真言宗の編成原理が創出されたと考えられる。

この空海像の創出は真言宗の外部に対して真言宗の位置付けを示す意味もあつたのではないか。密教の根源としての空海的位置が国家により承認されることで、空海を頂く真言宗の権威も上昇すると考えられる。空海と真言宗の権威の上昇が同時に果たされるのである。

真木隆行氏は、十世紀の真言宗僧団の全体構造について、東寺を主軸として、東寺長者に就任する高僧達の活動拠点たる平安京周辺の「主要寺院群によるゆるやかな寺院連合体が僧団の上層を構成し、その外側に長者が管轄する金剛峯寺や地方の真言宗別院を展開させた」「同心円的な階層構造」であつたことを明らかにしたが²⁶、

寺院群、また僧侶等を、意識の面でゆるやかに統合していたのが、新たに創出された弘法大師空海像であったと考えるのである。

空海御影供や三十帖策子は、それぞれ空海を想起させる儀礼・モノと考えることができ、これらが東寺において始行・安置されることで、真言宗をゆるやかに統合する空海を想起させる場として、東寺は中心的な位置付けを得ることができたのである。東寺を中心とした再編をこのように理解したい。

ところで、年分度者問題には宇多の関与が明らかであったが、諡号に関しては、宇多の修行と空海の追憶が諡号の理由の一つとして挙げられてはいるが、宇多が直接関与した形跡は認められない。諡号は飽くまでも観賢の要請によるものである。宇多の主導のみで真言宗が再編されたわけではなく、宇多を含めた真言僧からの働きかけによって達成されたものである点に注意しておきたい。

(3) 真言宗再編の意義―密教修法からみた真言宗と天台宗の動向―

真言宗の再編が勢力を伸展させる天台宗への対抗であることは既に指摘があるが²⁷、本項では真言・天台両宗が天皇や国家をめぐって如何なる活動を行っていたのか、特に密教修法に着目してその実態を捉え、その中で真言宗再編が如何なる意義を有したのかを明らかにしたい。

密教修法の盛行については速水侑氏の研究が通説的位置を占めている。当該期について、氏は、摂関制の形成過程を視野に入れながら、修法の目的として鎮護国家以外に天皇の玉体安穩が加わること、更に貴族個人の息災を祈る私的修法の展開を指摘し、その背景を律令体制の崩壊の中から生じてきた個人の救済という信仰の高まりに求めている²⁸。平安前期以降、修法への需要が高まることは確かであろうが、本項では、貴族等の個人の信仰

の高まりを論じる素材としてではなく、真言・天台両宗と国家・天皇との結び付き方の様相を考えるための素材として修法を検討することとする。

修法には天皇の護持を目的としたものと災異や天候不順に対して行われるものがある。それぞれについて天台・真言両宗の動向を把握しておきたい。

まず天皇の護持についてだが、醍醐朝においては、主に天台僧が活躍していることが確認される。臨時に行われる修法では、特に増命や尊意が醍醐からの信頼を得ていたことが窺われる。

妖恠見^二宮闈^一、訛言満^二閭巷^一。主上恐懼、臣下驚動。勅請^二大僧都増命^一、参^レ内奉^二護一人^一。有^二御修善^一。侍臣夢見^下法軍四面繞^二守王城^一、天兵数重警^中護禁闈^上。靈驗著頭、天下無事。²⁹

この修法が行われた延喜二十三年（九二三）は、次第に菅原道真の怨霊が意識され始める時期にあたる³⁰。それへの対応として、醍醐は増命を護持にあたらせている。増命はこの時、内供奉十禅師であった可能性が高く³¹、その職にあつたが故に修法を行っていたと考えられる。その後、五月三十日の御修法結願日には即日僧正に補任されている³²。同日には増命は修法を終えて本山、即ち比叡山に帰っており、彼は普段比叡山に止住していたが、醍醐の病等にあたつて比叡山から召し出され修法を行っていたことがわかる。これ以前の延喜十五年（九一五）にも醍醐不予にあたり増命を請い祈祷を行わせ、これによって増命は律師を経ずに少僧都に直任されている³³。これら以外にも、僧綱補任とは関わらないが、醍醐が瘡病を発症した際には臨時に内裏に召され修法を行い、この時、増命は御衣を賜っている³⁴。

増命入滅後は³⁵、尊意を重用していたようである。延長八年（九三〇）の清涼殿落雷事件後に不予となった醍醐は、尊意を禁中に候わしめ毎夜加持に献じさせたという³⁶。そして彼は醍醐の臨終出家にあたり戒師となつて

いる³⁷。

天皇と真言宗との関係はどうであろうか。内供奉十禅師には神日や宇多の付法弟子の仁元がいたことが確認される³⁸。また宇多の付法弟子である会理は醍醐御悩のため広隆寺で修法を行っており³⁹、真言僧が天皇の護持に全く関わっていないなかったわけではなかった。しかし増命のように天皇の意向をうけて臨時に護持を行い、その功で僧綱へと抜擢される等の褒賞を受けたことが明らかな例が管見の限り見当たらない。

当該期においては、天台僧が天皇に近侍し、修法により褒賞を受ける事例が確認される一方、天皇の護持では、真言宗は験力を発揮して褒賞を得る機会を十分に獲得することができてはいなかったと言えるのではないだろうか。仁寿殿観音供が延喜十六年（九一六）に開始され、観賢がそれに勤仕しているから、天皇との関係を全く構築できていなかったわけではない⁴⁰。また内供奉や常時天皇に侍り行われる護持は史料上に現れにくい性格のものであるし、史料の残存状況により把握される傾向に過ぎない可能性もある。しかし天皇の不予という不測の事態にあたって行われる天台僧の修法が、天皇の意向を受けたものとして現れているのである。このことは天皇と天台僧が密接な関係を構築していたことを示していると考えてよからう。

此の如き状況を反映してか、当該期の真言宗は神泉苑における祈雨に活路を見出そうとしていたようである⁴¹。延長五年（九二七）七月五日に律師観宿が神泉苑において請雨経法を行っている⁴²。その間、十分な雨は降らなかつたようで、修法を二日間延長した上、七大寺僧に東大寺で、また延暦寺や有供の諸寺においても祈雨を行わせ、七日に雨が降った⁴³。その後同月二十五日に観宿は少僧都に任じられている⁴⁴。『東寺長者補任』は「是勸賞歟」としているが⁴⁵、修法が行われた日付と補任日が近いことから、恐らく妥当な見解と思われる。神泉苑における請雨経法は真言僧が僧綱に昇る上で重要な修法であったと言えよう。

既に明らかにされている通り、貞観年間までは天台僧も神泉苑で請雨経法を行う等、真言僧が請雨経法を独占的に行う場ではなかったが⁴⁶、延喜八年（九〇八）に聖宝が神泉苑における請雨経法を行ったことが、その定着する契機となったとされる⁴⁷。また寛平七年（八九五）成立の『贈大僧正空海和上傳記』に初めて見られる、天長年間に空海が神泉苑において祈雨を行い、それにより空海が少僧都に任じられたとする言説⁴⁸が寛平から延喜年間に喧伝され始め、また『御遺告』には神泉苑で祈雨を行う理由が述べられ、真言宗と神泉苑の強い結び付きが記されるようになるという⁴⁹。

しかし観宿の例からもわかるように、神泉苑における祈雨は独占できたものの、祈雨自体は真言宗のみが行っていたわけではなかった。

廿一日壬子。去今兩月旱魃。仍於^二神泉苑并十五大寺有供諸寺^一祈^レ雨、曾不^レ降。而去十六日、於^二比叡山^一被^レ修^二請雨経法^一。然間、自^二今夜子時^一雨快降。是感応也。（後略）⁵⁰

これに先立つ七月十六日には神泉苑で修法が行われたが雨が降らず、二日間延長の上、比叡山でも祈雨を行わせることとなった⁵¹。十六日に神泉苑で如何なる修法が行われたのか具体的には判然としないが、神泉苑であること、また後日比叡山が祈雨を行っていることからすると、真言僧による請雨経法実修と推測される。藪元晶氏によると、東寺長者による神泉苑での請雨経法は寛平三年（八九一）の益信による実修以降、延長五年までは確認できるが、延長七年から天慶六年（九四三）までの十四年間は真言僧による祈雨が見られず、その間天台僧による祈雨が台頭してくるとい⁵²。前掲史料でも同一の修法を真言・天台両宗が行っており、祈雨修法でも真言宗が独占的地位を得ていたわけではなかったことがわかる⁵³。

臨時修法は天台・真言僧を僧綱に補任させ、その地位を上昇させる契機となっている。彼らにとって、臨時修

法による験力の發揮は、天皇からの信任や僧綱位の獲得という点で重要な意味を持っており、如何にして験力を發揮する場を得るかは両宗にとって重要な課題であったと考えられるが、天台・真言両宗とも修法をめぐる独占的地位を獲得できていなかった。

このような状況においてこそ、空海の顕彰や祈雨に関する言説の喧伝が意味を持ったと考えられる。国家や天皇との関係において他宗よりも優位に立たんがために、諡号による空海への密教の根源たる地位の付与とそれによる真言宗の地位の向上や、空海の神泉苑における祈雨についての言説による、祈雨で独占的に活躍できる場の確保が目指されたのではないだろうか⁵⁴。

当然空海の顕彰や言説の喧伝のみでは、天皇や国家に対して験力を發揮する集団としての地位を確固たるものとするに十分ではなかったであろう。空海の事績に加えて、僧侶により現に効験が發揮されなければ、その地位は獲得できないだろう。ここに年分度者の加増と育成の意味があつたと考えられる。優秀な僧侶の確保は天皇・国家との関係を構築するために必要不可欠の前提となろう。

このような活動は宗派としてのまとまりを同時に形成しながら進められていった。年分度者問題解決と弘法大師像空海による真言宗の再編は、寺院間の対立を解消し、宗派として国家・天皇と結合していこうとする意識を示していると考えられる。年分度者政策、祈雨修法にかかる言説の喧伝、空海への諡号による真言宗の再編と地位の上昇は有機的に連関した一体の真言宗興隆策として捉えることができ、これらを同時に推進することで、天皇・国家に利益をもたらす宗派としての地位の確立が目指されたと考えられる。

そしてこれは宗派の新たな動向として捉えることができよう。つまり宗派の自己主張による天皇・国家との結び付きの獲得という活動である。国家からすれば、特定の宗派にのみ修法を請け負わせるといふ選択はなかつた

であろうが⁵⁵、宗派の側からこのような活動を展開している点は注目される。それぞれの宗派がそれぞれの発揮し得る効験やこれまでの事績を主張し、国家・天皇との結び付きを求める構造を見て取れるのである。

平安前期仏教史については、近年の研究により、諸宗教学は固定化し、天台宗も南都と同質化することや⁵⁶、諸宗が共通基盤を有し共存する体制が形成されていたことが明らかにされているが⁵⁷、一方で諸宗が、自宗の事績を主張して、独自性を顕示する動きを活発化させていることも注目される⁵⁸。この自己主張が、教学に関してのみならず、国家や天皇に対する効験を主張したものである点は重要である。平安前期には寺院・僧侶が世俗に対して「鎮護国家」の利益を主張するようになるが⁵⁹、それを発揮する方法やそのことを担ってきた由緒を示すことにより、他宗に対してのみならず、世俗に対しても宗派の独自性と発揮し得る効験を顕示し、世俗との結び付きを強めようとするのである。

宇多の主導した年分度者政策も、この構造の内部において真言宗の興隆を推進するものと位置付けられる。では何故宇多は真言宗の再編に関与していたのであろうか。節を改め、この問題と前節で提示した灌頂にかかる二つの問題を総合的に捉え、宇多の灌頂の政治的意義を考察したい。

第三節 出家・灌頂の政治的意義

当該期には真言宗興隆策が推進されており、それは真言宗が国家に対して効験を発揮し得る集団であることを誇示するものであった。宇多はその興隆策の一端を担っていた。

ところで、国家・天皇に対して自己主張する仏教集団が現れるのは平安前期になってからと考えられている。

奈良時代の僧侶と世俗権力の関係については、僧侶が自らの活動に有利となるように働きかけるといった動きは多く見られず、一方向的な関係であったと考える。時に僧侶から意見が出されることもあったが、自己主張により、自らに利する権限を獲得しようとするとは少なかったのではなからうか⁶⁰。

しかし平安前期に至ると、僧侶や寺院が様々な自らの利益になるような政策、例えば寺院への年分度者設置や国家的法会への参加権、寺内法会の財源確保等を引きだそうと世俗権力に働きかける動きが多く見られるようになってくる。平安前期は寺院に変化が見られる時期であり、本郷真紹氏は、最澄による大乘戒壇設立とそれにより天台宗が独自の方法で僧侶を再生産する権利を得たことを重視し、「僧尼が総体として国家の意向に沿った活動を展開することを望んだ段階から、それぞれが集団を形成し、かつ競合してまでも、多大の実践的効果をもたらすことを国家が望む段階に移行した」とし、このような国家側の変化をうけて教団・宗派の成立を見たとする⁶¹。また吉田一彦氏は、年分度者確保や法会参加といった要求を認めさせるために「鎮護国家」という利益が世俗にあると僧侶や寺院が主張していることから、このような主張が成立し得るには「国家から相対的に独立した仏教団体が成立していなければならぬ」とする⁶²。

僧侶や寺院が利益を主張し世俗に要求を認めさせるということは、僧侶や寺院が国家から相対的に自立し、奈良時代とは異なる集団として現れてきたことを示していると見てよいだろう。再編が果たされた真言宗も国家から相対的に自立した集団であり、その集団が国家・天皇に対して利益をもたらすと主張し、地位の向上や要求の実現を図るのである。このように、平安前期には僧侶・寺院と世俗権力との間に双方向的な関係が構築されていた。自ら真言僧となり、このような集団を法脈形成により自らの下に置いた宇多と国家・天皇との間にも、このような寺院・僧侶と国家・天皇の関係と同様の関係性が構築されると考えられる。

ここで宇多が伝法灌頂を受けた時期の政治情勢を確認すれば、それは昌泰四年（九〇一）正月二十五日に菅原道真が大宰権帥に左遷された昌泰の変の後であった。昌泰の変は、宇多―菅原道真と醍醐天皇―藤原時平との間の皇位継承構想を巡る対立に原因があるとされ⁶³、変の原因に少なからず関与していた宇多の権威も低下したと考えられる。如何にして権威を再構築していくかが宇多の政治的課題であったろう。

さて、ここまでの考察を踏まえれば、伝法灌頂による阿闍梨位獲得と法脈形成の政治的意義は以下のように考えることができよう。宇多は伝法灌頂を受けることで天皇や国家を護持する集団の一員となり、且つ法脈を形成することでその集団を取り込んだ。宇多の付法弟子には、内供奉十禅師等の修法で活躍できる立場にあり、修法に対する褒賞により僧綱に昇る可能性がある僧侶がいた。宇多はそのような真言僧達の付法の師であった。その僧侶達が修法を行い効験を示し、国家・天皇にとり重要な役割を果たし、真言宗の地位を向上させることで、その集団に属し、それを取り込んだ宇多の権威もまた上昇していくと考えられる。年藹が上であり、すでに修法等で活躍できる位置にある僧侶を取り込む意味はここに求めることができよう。宇多は真言宗を自身の権威を支える基盤としようとしていたのであり、真言宗に立脚した権威を創出せんとしていたのである。

第二章で指摘した僧侶の世俗社会における活動の拡張も重要である。出家をしても世俗から全く切り離されるわけではなく、また出家者が世俗権力に対して自己主張をし得る関係性が生まれていた。このような僧侶・寺院と世俗の関係の変化の中で、宇多は自らを宗教的権威として転成させ、真言宗と国家・天皇との双方向的な関係性と修法によるそれらの結び付きを梃子に、醍醐や貴族層に対して自身の権威を承認させ、再び世俗社会への影響力を獲得しようとしたのではないだろうか。第二章では、宇多が醍醐との関係を師―施主の関係に転換し、それにより権威を構築しようとしたことを述べた。第一節でも見たように、宇多は醍醐を檀越と見ており、出家時

の構想との相違は無いように見受けられるが、権威を支える基盤の有無に相違点を認めることができよう。

但し、先に見たように、真言宗は修法で活躍できる場を必ずしも独占的には得ることができておらず、権威を支える基盤は十分に整備されていなかった。真言宗の再編・興隆策は宇多の権威構築とも密接に関わるものであり、そのため宇多は真言宗興隆策の一端を担い、それを推進したと考えられる。

宇多の権威構築の構想を実現するには、真言僧を弟子に抱える阿闍梨であることが前提となる。伝法灌頂では阿闍梨となったことが盛大に示され、朝覲行幸や封戸辞退では宇多は醍醐に対して出家者であることを前面に押し出し、それを承認させようとしていた。これらのことは自らの権威を如何に承認させるかという問題と関わってくるのである。出家者——但し第二章で見たように国家機構の関わる出家ではないため、一般の僧侶とも異なる存在であった——であることが宇多の構想の根幹だったのである。このように考えてこそ、第一節で見た宇多の出家者身分顕示の意味が明確になろう。

宇多が真言宗を選択したその前提には、平安前期には既に結び付きを見せていた藤原氏と天台宗の関係があったと考える。初めて天台僧で僧綱となった遍照は藤原良房の手配により延暦寺に入ったとされる^{6.4}。また第一章でみた天皇の灌頂には天台僧が重要な役割を果たしていた。藤原氏と天台宗は緊密な関係を構築していたのである^{6.5}。宇多も即位以前に延暦寺を訪れ^{6.6}、延喜十年には増命から灌頂を受ける^{6.7}程の関係を天台宗と有していたが、真言宗を選択した宇多の意図は、藤原氏から距離をおいた、藤原氏との関係に取り込まれない権威を構築するためだったのではないだろうか。特定の宗派との結び付きの背後には、政治情勢があり、真言宗との関係強化は政治的な選択であったと考えられる。

宇多の灌頂の政治的意義を以上のように考えるならば、昌泰の変後の宇多については以下の如く再評価できるの

ではないだろうか。

目崎氏は、昌泰の変後延喜九年（九〇九）、則ち時平死去頃までの宇多は、政治への関与が断たれて、仏道修行に専念していたとする⁶⁸。変後の宇多は逼塞しており、延喜五年頃に復権するというのが通説的理解である⁶⁹。確かに変後から延喜五年頃までの宇多の活動を具体的に追うことのできる史料は存在せず、宇多は政争に敗れて仏道修行に専念したと見ることもできる。国政関与のあり方を追求する立場からすれば、以上のような評価は妥当とすることができるが、ここまでの考察により、この期間とは伝法灌頂を受ける等、新たな権威構築のための準備期間であったと積極的に意義付けることができると考えられる。

おわりに 仏教史上の宇多法皇

最後に、不十分ではあるが、仏教史、特に王権と仏教の関係史上における宇多法皇の位置付けについて述べ、展望と課題を示しておきたい。

宇多が関与した真言宗の再編は天皇や国家をめぐる天台宗との関係から生み出されたものでもあった。ここから競合的な関係を孕む諸宗間の関係性が明確に読み取ることができ、そして何よりも重視したいのが、かかる宗派の動向と新たな宗教的権威の創出とそれを支える基盤の造成、これらが一体化していることである。真言宗の地位確立と宇多の権威上昇は一体のものとして把握できる。そして特定の宗派との結び付きは政治史と密接に関係していた。

ただ、このような権威構築を構想する場合、その基盤とせんとした集団のあり方に規定される側面もあったと

考えられる。宇多の権力が国政全般に及ぶものではなかったことは既に明らかにされている通りであり⁷⁰、権威の再構築が目指されてはいたものの、天皇と相並ぶまでには至らなかったのも事実であろう。これは国政上の仏教の比重や諸宗教間の関係如何に関わるものと考えられる。先に見たように、真言宗は他宗に比して勢力が強大であったとは言いがたい。また仏教と神祇の関係が逆転している状況ではなかった。このように見れば、王権を一面では仏教が規定しているとも言える。

一方で、真言宗も宇多との関係を強化することで、天皇との結び付きを強める活動を推進する基盤を整備することができた。また宇多の存在が梃子となり、真言宗の地位が向上した側面もあり、真言宗の興隆にとっても宇多は不可欠な存在であった。このように宇多と真言宗の間には相互に依存した密接不可分な関係が見られるのである。中世になると王法仏法相依論が登場し仏教の規定性は更に高まり、また真言密教も王権に接近し、院権力を支える宗教的基盤となる等の独自の役割を果たすようになるが⁷¹、特に真言密教と王権が密着する過程の中に、真言宗を自らの権威を支える基盤とせんとした宇多の構想を位置付けられる可能性があると考える。

もつとも、この可能性を検証するには、宇多の検討から見られた王権と仏教の連関構造がどのように変化していくのかを検討することが必要不可欠となる⁷²。また仁和寺の位置付け⁷³や宇多の法脈に連なる、中世に現れる新たな宗教権門たる仁和寺御室との接続も問題となる⁷⁴。これらの問題点も踏まえながら、宇多法皇を仏教史上よりの確に位置付けていかなければならない。更なる検討が必要であるが、宇多法皇の分析から、寺院の権門化や太上天皇(院)権力の強化が未成熟な段階における王権と仏教の関係を見出すことができるのであり、宇多法皇が古代中世における王権と仏教の関係の変遷を明らかにする上で検討不可避な存在であることだけは間違いないのではないだろうか。

註

1 目崎徳衛「宇多上皇の院と国政」(『貴族社会と古典文化』吉川弘文館、一九九五年、初出一九六九年)、春名宏昭「平安期太上天皇の公と私」(『史学雑誌』第一〇〇編第三号、一九九一年)、山本崇「宇多院宣旨の歴史的前提」(『古文書研究』第四八号、一九九八年)。

2 目崎徳衛「古今和歌集勅撰の歴史的背景」(『平安文化史論』、桜楓社、一九六八年、初出一九六六年)、同「宇多天皇とみやび」(『鄙とみやび』小沢書店、一九九二年、初出一九八七年)。

3 辻善之助「寛平延喜以後に於ける真言宗」(『日本仏教史』第一卷上世篇、岩波書店、一九四四年)。

4 辻善之助前掲註3著書以外にも、戦前から研究蓄積がある。土宜覚了「寛平法皇の御出家」(『密宗学報』第一九四号、一九二九年)、神亀法寿「法皇の御信仰と御落飾―付、法皇の御室と御念誦堂」(『密教研究』第四一号、一九三一年)は宇多の出家を信心の深さによるものと捉えている。小原洪秀「寛平法皇と天台」(『密宗学報』第一九〇号、一九二九年)は天台との関係が窺われる史料を列記し、小田慈舟「寛平法皇と天台」(『密宗学報』第二二二五号、一九三三年)は即位以前の宇多の信仰や天台宗との関係、また藤原淑子と益信の関係について述べている。小原洪秀「寛平法皇と事相」(『密宗学報』第一八五号、一九二九年)は宇多の著した事相次第等を概略的に紹介している。大山公淳「寛平法皇の事相」(『密教研究』第四一号、一九三一年)は、宇多の受法・付法や事相書について検討を加えている。大屋徳城「寛平延喜の仏教」(『密教研究』第四一号、一九三一年)は宇多の法皇としての活動期間にあたる寛平・延喜年間の天台・真言両宗の教相・事相の展開を

追い、その中で宇多の出家を空前の出来事とし、また一方で当該期の仏教が退廃に向かっていたとする。これらの諸研究では出家からその後の宇多の活動について検討されているが、現在の研究水準から再検討される必要がある。宇多の出家について触れたものとしては、所功「寛平の治」の再検討」(『菅原道真の実像』臨川書店、二〇〇二年、初出一九六七年)があり、宇多の譲位を出家という宿願を遂げるためとしている。目崎徳衛前掲註1論文も所功前掲論文を受けて、宇多の出家は信仰心によるとする。

5 目崎徳衛『出家遁世 超俗と俗の相剋』(中央公論社、一九七六年)、三二頁。

6 第二章「宇多上皇の出家に関する政治史的考察」参照。

7 『東宝記』卷四、法宝上、灌頂(東宝記刊行会編『国宝東宝記原本影印』(東京美術、一九八二年))。

8 『東宝記』卷四、法宝上、灌頂。

9 『東宝記』卷四、法宝上、灌頂。

10 『西宮記』卷一、有上皇及母后者三日朝覲。

11 「三部法」は管見の限り經典類には見当たらないが、それを受けた者は毘盧遮那仏であるということからすると、伝法灌頂のことを指す可能性がある。文治四年(一一八八)成立の天台宗の著作物ではあるが、証真『天台真言二宗同異章』には「真言行者得_下受_二灌頂_一現身即入_中大日尊位_上。於_二天台教_一都無_二此事_一云何」(『大正新脩大藏經』第七十四卷、続諸宗部五、四二二頁a)とされている。

12 服藤早苗「王権の父母子秩序の成立―朝覲・朝拝を中心に―」(『平安王朝の子どもたち―王権と家・童―』吉川弘文館、二〇〇四年、初出一九九九年)。

¹³ 『本朝文粹』巻第七、書状。

¹⁴ 承和十年（八四三）十一月十六日太政官符（『類聚三代格』巻二、修法灌頂事）。

¹⁵ 松尾剛次「官僧僧団の授戒制度」（『新版鎌倉新仏教の成立―入門儀礼と祖師神話―』吉川弘文館、一九九八年）。同論文にも取り上げられている史料で、時代は降るが、『小右記』寛仁二年（一〇一八）五月七日条は年藤が僧侶の序列を決定づける重要な要素であることを示している。

律師明尊・実誓任^二僧綱^一後有^二席次論^一。凡僧時明尊著^レ上。被^レ問^二遣延曆寺^一、寺家勘申云、同日受戒。実誓朝座受戒、明尊夕座者。今日着座了後延曆寺勘文出来。仍実誓起^レ座著^二明尊上^一。

明尊と実誓は同日の受戒であったが、朝座に受戒した実誓が年藤は上となっている。朝か夕かまでもが席次を決定する要因であった。

¹⁶ 最澄は戒牒により延暦四年（七八五）に受戒していることがわかる（『平安遺文』第八巻、四二八七号）。空海の受戒については延暦十四年（七九五）とする史料（康保五年（九六八）成立『金剛峯寺建立修行縁起』、『続群書類従』第二十八輯上）等）と延暦二十三年（八〇四）とするもの（寛平七年（八九五）成立『贈大僧正空海和上傳記』、『弘法大師全集』首巻、密教文化研究所、一九七八年）等）があるが、いずれにせよ空海は最澄より下藤である。

¹⁷ 『伝教大師御消息』（『伝教大師全集』巻五、世界聖典刊行協会、一九七五年）所収弘仁四年（八一三）正月十八日付書状。この書状は、最澄の弟子である円澄を高雄山の空海のもとに派遣して受法させるにあたっての推挙状である（高木神元『弘法大師の書簡』法蔵館、一九八一年）。

¹⁸ 真木隆行「中世東寺長者の成立―真言宗僧団の構造転換―」（『ヒストリア』第一七四号、二〇〇一年）。

¹⁹ 宇多については、幼少の頃から延暦寺を訪れる等、天台宗との関係も深かったと考えられる（『扶桑略記』所引『宇多天皇御記』仁和五年（八八九）己酉正月条）。延喜五年（九〇五）には増命から菩薩戒を受け、延喜十年（九一〇）には三部大法（天台宗の伝法灌頂）を受けている。しかし、宇多から受法した天台僧には玄照がいるが、例えば、東寺長者に宇多の法脈連なる僧侶が補任されていた真言宗に比して（真木前掲註18論文）、天台宗では宇多の法脈が重要視された形跡は見当たらない。『叡岳要記』下、西塔造立事（『群書類従』第二十四輯）には、延暦寺西塔宝幢院建立と仏像造立に宇多が砂金等を提供したことが記され、西塔の整備は増命と宇多の事績とされているが、西塔、ひいては天台宗にどの程度の影響力を有していたのか俄には判断し難い。真言宗において伝法灌頂を受け弟子を抱えていても、天台宗との関係を維持していたと考えられるが、後世への影響も含めて考えれば、真言宗に比してその影響力は限定的であった捉えるべきではないだろうか。

²⁰ 『類聚三代格』卷二、年分度者事。

²¹ 『東宝記』卷八、僧宝下、真言宗年分度者。

²² 『東宝記』卷六、法宝下、安置聖教。

²³ 『高野大師御広伝』下（『弘法大師全集』首巻）。南北朝期の東寺僧・杲宝『諡号雜記』（『続群書類従』第二十八輯下）には、延喜十八年八月十一日付と十月十六日付けの二つの上表が載せられている。龍肅氏は前者を宇多によるものと見ているが（『平安時代』春秋社、一九六二年）、目崎氏は、もし宇多の上表が事実であれば、後者の方を宇多の上表と見なすのが妥当であろうとするが、『諡号雜記』は、諡号宣下の遅れやその経緯から、

空海が最澄・円仁・円珍より劣るとする比叡山の主張に対する反駁を目的とした著作と考え、宇多による上表が事実であったか疑問を呈している（前掲註1論文）。妥当な見解であると考え。宇多が諡号に全く関与していなかったとも断言はできないが、もし関与していたとしても間接的・限定的であったと見るべきだろう。

²⁴ 『東寺長者補任』延喜二十一年条（『続々群書類従』第二）。

²⁵ 藪田香融・田村圓澄「平安仏教」うち藪田氏執筆分「三 貴族仏教の成立」（『岩波講座日本歴史』、岩波書店、一九六二年）。藪田氏は、延喜十年（九一〇）に始められた、空海の忌日に行われる東寺灌頂院御影供も（『東要記』下（『続群書類従』第二十六輯下）、観賢による弘法大師信仰の鼓吹の一環であるとする。

²⁶ 真木隆行前掲註18論文、八一頁。

²⁷ 真木隆行前掲註18論文。

²⁸ 速水侑「貴族社会と秘密修法」（『平安貴族社会と仏教』吉川弘文館、一九七五年）。

²⁹ 『扶桑略記』延喜二十三年（九二三）三月二十一日条。

³⁰ 同日には皇太子保明親王（醍醐と藤原時平女穩子の子）が薨じている。保明の死去は「挙_レ世云、菅帥靈魂宿_レ忿所_レ為也。」といわれた（『日本紀略』延長元年（九二三）三月二十一日条）。

³¹ 増命は、光孝により内供奉十禅師として拔擢された（『日本高僧伝要文抄』第一所収『静観僧正伝』）。延喜十年（九一〇）の時点でもその職に就いていたことが確認される（『扶桑略記』延喜十年八月同月条）。天台僧は僧綱位にあっても内供奉十禅師を離れることはなかったから（『新儀式』第五、任僧綱事（『群書類従』第六輯））、延喜二十三年時点でも内供奉十禅師であった可能性は高いと考えられる。

^{3 2} 『扶桑略記』延長元年（九二二）五月三十日条。但し、同日には観賢が権大僧都から大僧都に転じている（『僧綱補任』延長元年条）。この転任が如何なる理由によるのかを示す史料は見当たらないが、醍醐の護持にあたったことによる可能性も想定されよう。

^{3 3} 『扶桑略記』延喜十五年秋月条。延喜十六年四月五日には大僧都に任じられている（『同』延喜十六年条、『僧綱補任』延喜十六年条（『大日本仏教全書』一二三））。延喜十五年に新たに僧綱に任じられた僧侶は増命のみであり、昇任した僧侶も見られない（『僧綱補任』延喜十五年条）。

^{3 4} 『扶桑略記』延長三年（九二五）乙酉六月七日条。

^{3 5} 『扶桑略記』延長五年（九二七）十一月十一日条。

^{3 6} 請雨の事について諸卿が殿上に侍り議していた延長八年六月二十六日、午三刻に愛宕山上から黒雲が起き、俄に雷声が鳴り、清涼殿の坤第一柱に落雷し、殿上の諸卿が死傷した（『日本紀略』）。この事件により醍醐は不予となり、七月二日に清涼殿から常寧殿に移った（『同』）。その後十五日に醍醐が咳病発症、二十一日には天台阿闍梨五人による五壇修法が行われている（『日本紀略』同年七月十五日条、二十一日条）。尊意の加持については『扶桑略記』同年六月二十六日条。

^{3 7} 『日本紀略』延長八年九月二十九日条。

^{3 8} 真言僧の神日が「内供勞」で権律師補任されている（『僧綱補任』延喜十年条）。「内供勞」による補任の初例である（垣内和孝「内供奉十禅師の再検討」（『古代文化』第四十五卷第五号）。無空も同じ理由で延喜十六年に権律師に任じられている（『僧綱補任』延喜十六年条）。

朱雀天皇の護持僧としての活動が確認される真言僧の貞崇は、延長五年に「頻蒙^二恩詔^一、俄候^二禁闈^一。」という（『扶桑略記』天慶六年（九四三）条）。延長六年には内供奉十禅師に補任されているが（『醍醐寺雜事記』『群書類従』第二十五輯）所引『醍醐天皇御記』同年正月六日条）、同年には増命が死去しており（前掲註3）、彼が恩詔を蒙ったのは内供奉十禅師欠員補充のための可能性が高く、これも臨時の修法に召し出されたものではなかったと考えられる。彼の僧綱補任は承平三年（九三三）であり（『僧綱補任』同年条）、醍醐の護持では僧綱に任じられなかった。

³ 『東寺長者補任』所引『吏部王記』延長八年七月十五日条。この修法は伊勢例幣使発遣が近いため禁中ではなく広隆寺で行われた。

⁴ 仁寿殿観音供の初見史料は『東要記』である。齋木涼子氏によると、当初の仁寿殿観音供には、玉体安穩を祈る機能はなく、天皇の私的仏事であったという（「仁寿殿観音供と二間御本尊―天皇の私的仏事の変貌―」『史林』第九一卷第二号、二〇〇八年）。

⁴ 佐々木令信「空海神泉苑請雨祈禱説について―東密復興の一視点―」（『仏教史学研究』第十七巻第二号、一九七五年）は、聖宝、観賢とその周辺が空海以降振るわなかった東密の復興のために空海が神泉苑で請雨経法を行ったという言説を鼓吹し、延長年間に「神泉苑は東密専用の祈雨霊場とな」とする（四〇頁）。

⁴ 『貞信公記抄』延長五年七月五日条には誰が修法を行ったか記されていないが、『東寺長者補任』延長五年条により観宿と判明する。『東寺長者補任』では神泉苑で孔雀経法を修したとされているが、トレンソン・ステイヴン氏は、『李部王記』延長五年七月八日条（『史料纂集』続群書類従完成会、一九七四年）により、観

宿が修したのは請雨経法であったとする（「請雨経法と孔雀経法の研究―神泉苑における孔雀経法実修説への疑問―」（『仏教史学研究』第四六卷第二号、二〇〇三年））。

4 3 『貞信公記抄』延長五年七月六日条。

4 4 『東寺長者補任』延長五年条、『貞信公記抄』延長五年七月二十五日条、『僧綱補任』延長五年条。

4 5 『東寺長者補任』延長五年条。

4 6 佐々木令信前掲註4 1論文。

4 7 藪元晶「空海請雨伝承の成立と展開」（『雨乞儀礼の成立と展開』岩田書院、二〇〇二年、初出一九九三年）。

4 8 『贈大僧正空海和上傳記』。

4 9 藪元晶前掲註4 7論文。

5 0 『扶桑略記』裡書延長三年七月二十一日壬子条。

5 1 『扶桑略記』裡書延長三年七月十六日丁未条。

5 2 藪元晶「請雨経法と醍醐寺」（前掲註4 7著書、初出一九九九年）。

5 3 速水侑前掲註2 8論文は、『阿婆娑抄』所収『諸法要略抄』に、延長三年に天台宗でも請雨経法が行われた例が記されていること（『大正新脩大藏経』凶像第九卷、八三四頁c）八三五頁a）等から、真言宗が請雨経法や孔雀経法を独占してはいなかったとする（四九〜五〇頁）。

5 4 佐々木令信前掲註4 1論文。

5 5 平安初期以降国家は諸宗共存の方針を採っていた（上島享「平安仏教 空海・最澄の時代」（吉川真司編『日

本の時代史五 平安京』吉川弘文館、二〇〇二年」。

⁵⁶ 曾根正人「九世紀における天台宗の八宗体制への同化」(『古代仏教界と王朝社会』吉川弘文館、二〇〇〇年、初出一九八六年)。また宗義が定型化することで、それにより主張される諸宗の優位性も定式化していき、教義に関わる周辺事項、例えば相承関係等が強調されるようになるという。

⁵⁷ 上島享前掲註55論文。

⁵⁸ 本章で扱った時期よりも早くに、例えば、円仁は新たに請来した熾盛光法を「除_レ災致_レ福、熾盛光華仏頂、是為_二最勝_一、是故唐朝内道場中、恒修_二此法_一。」(『日本三代実録』貞観六年(八六四)正月十四辛丑条)と称しているが、これは「円仁が意識的に東密未修の修法を請来し、台密修法の独自性を発揮し、律令国家の尊崇を得ようと努めた」ためとされている(速水侑「秘密修法の成立」(前掲註28著書)二四頁)。更に遡れば、最澄も大乘戒壇設立問題時に天台宗独自の僧侶再生産方式がもたらす「特別な護国の験まで標榜し」また「教理次元の優位性」を国家からの待遇に結び付ける論法をとっていたという(曾根正人「平安初期南都仏教と護国体制」(曾根前掲註56著書、初出一九八四年)九三、九四頁)。また時代は降るが、応和三年(九六三)の応和の宗論と空也が開催した鴨河原大般若経供養が天台宗の宗義を天皇・貴族・民衆にアピールするために良源が画策した法会であったとの見解が出されている(東館紹見「平安中期平安京における講会開催とその意義」(『仏教史学研究』第四三卷第二号、二〇〇一年)。諸宗による自宗の独自性のアピールが、以後も僧侶間の教学論争においてのみならず、世俗に対してなされていることがわかる。

⁵⁹ 吉田一彦「国分寺国分尼寺の思想」(須田勉・佐藤信編『国分寺の創建 思想・制度編』吉川弘文館、二〇〇

一一年) 十五頁。

⁶⁰ 天平九年(七三七)四月壬子に、道慈は大安寺が創建以来災事を被っていないのは大般若経転読を行ってきたからだとし、これに調庸を宛て転読させ「護寺鎮国平安聖朝」以_二此功德_一、永為_二恒例_一。」と要求している(『続日本紀』)また道慈はその卒伝に『愚志』一卷を著し、日本の護国のあり方に意見を述べているが(『続日本紀』天平十六年(七四四)十月辛卯条)、これは曾根氏がいうように、「珍しく国家仏教体制に言及した発言であるからこそ」記載されていると考えられる(曾根前掲註58論文、七八頁)。また天平宝字三年(七五九)六月丙辰条には、文室真人智怒と慈訓から意見封事が提出されているが、これは同年五月庚戌の勅をうけてのものであった(『続日本紀』)。

⁶¹ 本郷真紹「律令国家と僧尼集団―国家仏教から教団仏教へ―」(『律令国家仏教の研究』法蔵館、二〇〇五年、初出一九九九年)四五頁。

⁶² 吉田一彦前掲註59論文、十五、十六頁。

⁶³ 保立道久『平安王朝』(岩波書店、一九九六年)。

⁶⁴ 『慈覚大師伝』(佐伯有清『慈覚大師伝の研究』吉川弘文館、一九八六年)に「天皇崩後、落飾為_レ僧。時世高_レ之。太政大臣美濃公付_二属大師_一。」とある。僧綱補任に関しては、寛平二年(八九〇)の円珍少僧都補任への藤原基経の推薦も注目される(『智証大師伝』(佐伯有清『智証大師伝の研究』吉川弘文館、一九八九年))。⁶⁵ 尊意は、藤原穩子やその所生の東宮寛明親王(朱雀天皇)のために修法を行っている(『貞信公記』延長五年九月十六日条)。

6 6 『扶桑略記』所収『宇多天皇御記』仁和五年（八八九）正月条。

6 7 『扶桑略記』延喜十年九月二五日条。

6 8 目崎徳衛前掲註1論文。

6 9 目崎徳衛前掲註1論文、保立道久前掲註63著書。

7 0 前掲註1諸論文。

7 1 王法仏法相依論は、黒田俊雄「王法と仏法」（『黒田俊雄著作集二 顕密体制論』法蔵館、一九九四年、初出一九七六年）参照。中世における王権と王法仏法相依論の関係については、上島享「藤原道長と院政」（『日本中世社会の形成と王権』名古屋大学出版会、二〇一〇年）参照。中世において真言密教が院権力の宗教的基盤となっていたこと、また天台とは異なる役割を期待されていたことについては、横内裕人 a 「仁和寺御室―中世前期における院権力と真言密教―」（『日本中世の仏教と東アジア』塙書房、二〇〇八年、初出一九九六年）、同 b 「密教修法からみた治承・寿永内覧と後白河の王権―寿永二年法住寺殿転法輪法と蓮華王院百壇大威徳供をめぐって―」（『同』、初出一九九七年）参照。

7 2 宇多以降は、必ずしも法皇が常態化しない状況が続く。宇多の次に法皇としての活動が注目されるのは円融太上天皇である（目崎徳衛「円融上皇と宇多源氏」（前掲註1著書、初出一九七二年））。彼は円融寺建立や宇多の孫である寛朝から灌頂を授かったことなどが注目されるが、円融の出家は自身の病によるものであり（『小右記』寛和元年（九八五）八月二十七日条、二十九日条）、出家により権威を構築しようとしていたとは考えがたい面もある。真言宗に目を移せば、宇多の死後、特にその付法弟子である寛空が活躍しており、その活動

の検討が必要である。

⁷³ 宇多は仁和寺円堂院や御室を活動拠点としていた。円堂院供養は『扶桑略記』延喜四年（九〇四）三月二十
六日条。御室造営については、顕証書写本『仁和寺御伝』（奈良国立文化財研究所編『仁和寺史料』寺誌編二、
奈良国立文化財研究所、一九六七年）に延喜四年とある。

⁷⁴ 仁和寺御室については、横内裕人前掲註71a論文。

表 宇多法皇の付法弟子

年月日・場所	法名	年齢	年藤	所属寺院	受法	備考	出典
延喜十八年五月五日 於東寺	真寂 二十三			円城(成)寺		法皇第三御子	『血脈類集記』
	寛蓮 三十五	九		東寺			『血脈類集記』
	会理 五十四	三十五		広隆寺別当	宗叡(金剛界) 禅念(胎藏界)		『血脈類集記』
	延徹 五十三	三十四		東寺	聖宝(両部大法)		『血脈類集記』
	貞慶 四十三	三十二			聖宝(両部大法)		『血脈類集記』
	玄照 四十四	二十三		延暦寺		慈覚大師入室	『血脈類集記』
	貞寿 五十六	四十一			聖宝		『血脈類集記』
	貞運 六十	四十一					『血脈類集記』
	貞徒 六十二	四十一			益信		『血脈類集記』
延喜十八年八月十七日 於大覚寺	仁元 五十三	二十九				内供奉	『血脈類集記』
	仁選 四十四	二十五					『血脈類集記』
	寛空 三十九	二十一					『血脈類集記』
	神昇 四十三	二十五					『血脈類集記』
延喜十八年十一月八日	寛照						『三宝院伝法灌頂私記』

註
 本表は『血脈類集記』の記載内容に準拠して各項目を立て作成した。
 「受法」は宇多以外の僧侶からの付法を示す。備考欄は出典史料に記載された内容に基づき記した。
 出典 『血脈類集記』：『真言宗全書』三十九 『統群書類従』第二十六輯下
 『三宝院伝法灌頂私記』

終章

第一節 総括

本論では、平安前期における王権と仏教の関係の特質について考察してきた。各章での考察結果をまとめておきたい。

第一章では、唐の皇帝と日本の天皇が受けた灌頂を取り上げ、日本においては、皇帝が受けた灌頂とは異なる意義を持った灌頂儀礼が行われたことが明らかになった。唐では皇帝権威の再構築を目的として行われたが、日本では新しい王権を模索する中で、天台僧による灌頂が天皇と摂政・関白の一体性を高める意味を持っていた。

第二章では、宇多上皇の出家を政治情勢を踏まえて考察し、それが醍醐天皇との関係を再構築するための政治的行為であったことを明らかにした。宇多は醍醐との関係悪化を受けて、両者の関係を師―施主関係に切り換え、醍醐への影響力を維持しようとした。成人天皇と太上天皇の関係を如何に処理していくかという政治的課題を出家により克服せんとした宇多の構想ではあったが、それは昌泰の変により破綻した。

第三章では、第二章を踏まえて、宇多の出家が南都授戒制度に与えた影響を明らかにした。従来南都授戒制度は通過儀礼化していくとの評価がなされてきたが、授戒の変質を南都僧が求めていることから、その背景が僧侶の持戒の問題のみには帰せないことを指摘し、宇多の出家・受戒を正当化するための制度改変であったと考えた。当該期における授戒制度の変質は政治情勢により起こったのであり、仏教制度に政治が影響を与えたのである。

第四章では、宇多法皇の受けた伝法灌頂、そして彼の行った灌頂による法脈形成の政治的意義を考察した。当

該期における真言宗再編との関係を踏まえ、宇多は灌頂により真言宗を取り込み、権威を支える基盤とすることで、昌泰の変後の自身の権威の上昇を図っていたことを明らかにした。またこの結果を踏まえて、王権と仏教の関係に相互依存する様相が見られるとして、中世における王権と仏教、特に真言密教との密着に至る過程の中に宇多を位置付けることができるのではないかという仮説を提示した。

平安前期には摂政・関白が新たに現れ、再び国政に関与しようとする太上天皇が登場した。当該期は、天皇を中心としながら、それ以外の存在が天皇と如何なる関係を構築していくか、新しい王権のあり方を模索する動きが続いた時代であったと言える。この動向の中で、摂関や太上天皇と仏教が密接な関係を構築していた。摂関と天皇の関係構築に密教儀礼が重要な役割を果たしていたし、太上天皇が出家を経ることで新たな宗教的権威たる太上天皇に転成し、天皇との関係を構築しようとしたのである。仏教は新たな王権のあり方を模索・構築していく上で不可欠の要素となっていたと考えられる。

当該期における王権と仏教の関係の特徴としては、王権を構成する核各々が、宇多―真言宗や藤原氏―天台宗というように、特定の宗派との結び付きを強めている点が挙げられる。これは平安初期以降、教学研究の成果等により宗派が形成されてきたことが前提となるだろう。既に指摘はあるが¹、この点は仏教がひとまとまりとして扱われていた時代との相違として認めることができる。近年では諸宗の共通基盤も指摘されているが²、世俗との関係において宗派ごとに相違が見られるようになる。この点は、平安前期を特徴付ける要素として重視すべきと考える。

宇多法皇の事例からは、特定の宗派と結び付いた王権を構成する核の権威・権力が、諸宗間、ひいては諸宗間との関係性に規定される側面、つまり王権を規定する側面もあったことを指摘できる。その一方で、宇多との関

係が真言宗の再編・興隆に繋がっていた。また本論では触れられなかったが、天皇の受灌頂と前後して、遍照の比叡山入山や円珍の僧綱補任への援助等、藤原氏と天台宗の関係が国政上の天台宗の位置付けを変化させた可能性がある。円珍の頃に至ると、当初は僧綱の存在を否定していた天台宗も僧綱位を望むように変化していく³。藤原氏との関係強化は天台宗側も希求するものであり、藤原氏との関係強化と天台宗の変化は密接に関わっていると考えられる。このように王権との関係が仏教側の変化にも多大な影響を及ぼしていたのである。

藤原氏と天台宗の関係強化は、後の王権の展開と仏教史の展開双方を規定した重要な契機として位置付けられる可能性を有していると考えられる。第四章では宇多法皇と真言宗の結び付きを天台宗と藤原氏の間を前提としたものと考えた。藤原氏と天台宗の関係強化が法皇を登場させ、また天台宗の国政上の位置を変化させ、真言宗の再編を促進した。王権と仏教相互の影響関係の構築という点では、貞観年間が画期となる可能性がある⁴。

以上のように、王権が変容する中で、仏教との関係が不可分となる一方で、仏教が王権のあり方を規定していた。また王権との関係が仏教史の展開を規定した側面も認められる。王権と仏教が相互に規定し合う関係を見せ始めるのが、この時代だったのではないだろうか。

第二節 展望と課題

以上の結果を踏まえ、まず展望を述べたい。

本論では、王権と天台・真言両宗の密着のあり方について明らかにした。このことは諸宗の統合という点にも

関わると考えられる。諸宗の統合は古代中世仏教史の主要な検討課題の一つである。上島亨氏は、黒田俊雄氏の顕密体制論が密教を中心に描かれていることを批判し、顕教にも注目すべきとし、九世紀以降顕密法会の変遷を追い、顕密体制の終焉までを論じている⁵⁾。九世紀段階では五階三階により寺院が統合されていたとする。氏のこの研究は顕教を中心としたものであるから、密教については触れていない。

平安前期には、王権を構成する、もしくは構成しようとする核と特定の宗派が強く結びつく動きが見られる。この動きは平安初期に新たに生まれた宗派である天台宗と真言宗に見られるものであった。この両宗は密教修法を通じて天皇・国家に接近し、それにより国家が設定した僧位僧官秩序に統合されていく様子が見られる。両宗と藤原氏や太上法皇との結び付きが、例えば天台僧の僧綱補任や真言僧が天皇・国家に接近するための活動基盤の整備に繋がったのであり、両宗の統合を促進した側面が認められる。

平雅行氏は、国家的契機によりはじめて顕密諸宗は統合できたとする⁷⁾。本論で述べた王権と密教の関係は、中世以前の統合のあり方と位置付けられる。顕教と密教それぞれの国家・王権との結び付き方の差異とその展開を説明する必要があるが、本論での考察はその作業にも資するものではないかと考えている。

次いで、全体に関わる課題として以下の四点を挙げたい。

まず一点目は、王権の問題を取り上げながらも、その中心たる天皇について考察を加えることができなかった点である。平安前期は摂政・関白の登場に代表されるように、新たな権力形態が登場する時代であるが、それ自体が天皇制の変質と一体のものであることは、先行研究が明らかにしてきた重要な成果である。

摂関制を生み出す前提となる天皇制の変質、端的に言えば幼帝の出現は、例えば国家機構との関係の変化や皇位継承原理の転換等に背景が求められている⁸⁾。天皇権威の構築・変質を仏教との関係から問い直す作業は今後

進めていかなければならない大きな課題である。

更にこの点と関わる二つ目の課題として、藤原氏と仏教の関係を挙げたい。これについては、吉川真司氏が藤原鎌足・不比等・光明子・仲麻呂による仏教事業や儒教的政策を「文明化」という視角から論じている¹⁰。また撰関期については、上川通夫氏が、撰関家の天台宗重視を呉越国との関係から検討している¹¹。

では両研究で扱われていない平安前期はどうであったのだろうか。第二章でも触れたが、遍照と藤原良房との関係も注目される。遍照の登場により天台宗と僧綱の関係に変化がもたらされたのであり、こういった変化と藤原氏との関係を総合的に把握していく必要がある。第一章では殆ど検討できなかったが、何故藤原氏が真言僧ではなく天台僧から灌頂を受けることを選択したのかも明らかにされるべき問題として残されている。

以上の問題の解決も踏まえて、更に時期区分について問わなくてはならない。本論では、平安前期は王権・国家と仏教の関係が相互依存的な様相を呈す時期であったと考えるが、この時代を前後の時代とどのように接続させて理解するかである。本論の立場は、顕密体制への接続という点では理解し易いように思われるが、先述通り、前の時代の考察が不十分であり、前代からの展開は如何なるものであったのか検討されねばなるまい。

これらの問題を解決し、王権と仏教の関係という視角から平安前期仏教史を更に研究していかなければならない。

最後に、方法上の問題としては、教学に関する点に殆ど触れる事ができなかった点が挙げられる。近年の曾根正人氏や上島氏の研究は教学にも注目したものととして重要であるし、また序章で取り上げた藺田香融氏の研究も教学上の問題を政治史と関連させる視角を提示していた¹²。本論にはこのような視角が乏しいと言わざるを得ない。研究視角を今後更に鍛えていきたい。

以上の重大な研究課題が残されているが、これらを解明することは、平安前期の王権と仏教の関係を考究する上で避けて通ることはできないだろう。今後はこれらの課題に取り組み、新たな平安仏教史像の構築を目指していきたい。

註

- 1 曾根正人「平安初期南都仏教と護国体制」(『古代仏教界と王朝社会』吉川弘文館、二〇〇〇年、初出一九八四年)。
- 2 上島享「平安仏教 最澄・空海の時代」(吉川真司編『日本の時代史五 平安京』吉川弘文館、二〇〇二年)。
- 3 岡野浩二「天台僧の僧綱補任」(『平安時代の国家と寺院』塙書房、二〇〇九年)。
- 4 土谷恵「平安前期僧綱制の展開」(『史艸』第二四号、一九八三年)は、貞観年間を僧綱制の画期と位置付けている。貞観年間は仏教史の画期となる可能性があるが、そこに至るまでの検討も必要不可欠である。
- 5 上島享「中世国家と仏教」(『日本中世社会の形成と王権』名古屋大学出版会、二〇一〇年、初出一九九六年)。
- 6 第四章第二節(3)参照。
- 7 平雅行「黒田俊雄氏と顕密体制論」(『歴史科学』第一三三号、一九九四年)。
- 8 皇位継承の問題からは、河内祥輔『古代政治史における天皇制の論理』(吉川弘文館、一九八六年)、国家機構との関係については早川庄八「律令国家・王朝国家における天皇」(『日本の社会史第三卷 権威と支配』、

岩波書店、一九八七年)。

⁹ 吉川真司「藤原氏の創始と発展」(『律令官僚制の研究』塙書房、一九九八年、初出一九九五年)。

¹⁰ 上川通夫「撰関期仏教成立の歴史的前提」(『日本中世仏教史形成史論』校倉書房、二〇〇七年、初出二〇〇四年)。

¹¹ 藪田香融「平安仏教の成立」(家永三郎編『日本仏教史 古代篇』法蔵館、一九六七年)、同「序」(『平安仏教の研究』法蔵館、一九八一年)、曾根正人「平安初期南都仏教と護国体制」(『古代仏教界と王朝社会』吉川弘文館、二〇〇〇年、初出一九八四年)、上島享「平安仏教 最澄・空海の時代」(吉川真司編『日本の時代史 五 平安京』吉川弘文館、二〇〇二年)。

初出一覧

序章 新稿

第一章 「天皇の受灌頂と皇帝の受灌頂」(佐藤文子・原田正俊・堀裕編『仏教がつなぐアジア―王権・信仰・

美術―』勉誠出版、二〇一四年)に加筆・修正。

第二章 「宇多上皇の出家に関する政治史的考察」(『仏教史学研究』第五五卷第一号、二〇一二年)に加筆・修正。

第三章 「平安前期における南都授戒制度の変質とその背景」(『立命館文学』第六二四号、二〇一二年)に加筆・修正。

第四章 新稿

終章 新稿