

太元帥法の伝授 —十一・十二世紀の転換—

斎 木 涼 子

はじめに

太元帥法は、平安時代初めに入唐した常暁によって請来され、以後護国修法として修されることになった密教修法で、後七日御修法と並び、年始の仏事として毎年正月八日から十四日まで、大内裏内で行われた。請来の経緯や導入については多くの研究者が論及しており、入唐僧の事績、平安初期密教の展開などを論じる際に言及されることも多い⁽¹⁾。また、中世には真言宗小野流内で太元帥法阿闍梨補任をめぐる相論が発生しており、中世寺院社会の研究において分析されている⁽²⁾。さらに美術史においては、太元帥明王の図像・彫像研究が進められてきた⁽³⁾。

その一方で、平安時代初めに年中行事化されて以降、中世に至るまでの太元帥法の相伝の実態や、修法そのものの社会的評価などについては、あまり取り上げられることがなかった。しかし、古記録や太元帥法に関する聖教類を確認すると、平安時代の太元帥法の相伝には、いくつかの重要な転換点があったことが判明する。また、太元帥法は法琳寺または真言宗小野流の修法と考えられがちであるが、実際には仁和寺僧（広沢流）の間でも伝習され、何人もの太元帥法阿闍梨が任命されていた。本論では、護国修法太元帥法とその相

伝について、見逃されがちであった古代から中世に至る変遷を中心に論じていく。

1 太元帥法の請来と護国修法としての評価

(1) 常暁の請来と年中行事化

先行研究で何度も取り上げられているが、まず常暁の入唐と太元帥法請来に至る経緯を改めて確認したい。太元帥法を請来した常暁は、承和の遣唐使において、三論留学僧に任命された人物であった。同じ遣唐使には、延暦寺の天台留学僧円載、天台請益僧円仁、元興寺の真言請益僧円行、薬師寺の法相請益僧戒明がいた。一行は承和五年（八三八）に入唐したが、入唐僧のうち入京を認められたのは円行のみで、常暁は揚州に足止めされることになり、長期滞在も認められず、一年三ヶ月という短期間での帰国を余儀なくされる。限られた時間・場所での常暁の修学について、『常暁和尚請来目録』は次のように記す。

① 孟冬使等入朝、常暁不_レ得_二随_レ使入京_一。徒留_二館裏_一、空経_二多日_一。至于_二歳_一尽_二勅命_一未_レ有_レ受。則周_二遊郡内_一訪_二执師依_一。

幸遇_二栖靈寺灌頂阿闍梨法号文際和尚_一、并華林寺三教講論大徳

元照座主^一。(中略)：同年臘月、請^二節度使処分^一、配^三住栖靈寺^一。文際和尚為^二師主^一、始学^三法儀^一、兼往^二花林寺^一、元照座主^二辺問^一本宗義^一、并得^二文書^一也。然大師尚弘法之流転、歎生民之可拔^(救力)、授^三我以^二金剛大法^一、許^三我以^二阿闍梨位^一也。膝歩知^レ未知^レ、接足得^レ不得^レ。幸頼^三国家之大造大師之慈悲^一、学^三金剛海瑜伽^一、習^二太元帥秘法^一、斯法也則如来之肝心、衆生之父母、於^レ国城塹、於^レ人筋脈。是大元帥者、都内不^レ伝^二於十供奉以外^一、諸州無^レ出^二於節度使宅以表^一。縁^二其靈驗不可思議^一也。

ここでは、太元帥法をいずれの人物から付法されたかについて明示されておらず、後世の伝記でも記述が異なるが、本論では「本宗」を三論宗、「法儀」を太元帥法の儀と理解し、文際から太元帥法を伝受したという先行研究の理解に従⁽⁴⁾う。

従来の研究でも常に指摘されているが、常暁は本来の派遣目的である三論宗の修学については、ほとんど成果をあげることは出来なかった。入唐の報告書である『請来目録』に記された請来經典三十一部六十三巻のうち、三論宗関係は六部十七巻のみで、むしろ請来品の中で存在感を示すのは太元帥法関係の經典、法具等であった。実際、帰国後の常暁は『請来目録』の中で太元帥法の威力を強調し、太元帥明王画像を朝廷に提出した(『続日本後紀』承和六年九月辛丑条)。常暁は太元帥法に限られた範囲でしか伝法が許されず、特別な修法であつたかのように報告しているが、佐藤長門氏の指摘通り⁽⁶⁾、常暁自身の受法の状況などを考えると、これは誇張である可能性が高い。

また常暁は目録において、太元帥明王の説明として典拠である『阿吒婆拘鬼神大將上佛陀羅尼神呪經』を引用し、悪賊の脅威・疾

病・天災などに効力があること、「城邑村落」で持経すれば利益があること、国土の災いを払い風雨の安定を得られることなどを説明する。様々な効能が述べられており、この時点では万能な護国修法として紹介された点は注意が必要である。実際、斉衡三年(八五六)三月、大千魃により、神泉苑において常暁が祈雨修法として太元帥法を行い、大雨が降る効験を得たとされる(『法琳寺別当補任』、以下『別当補任』と表記)。

ちなみに、目録に記載される他の請来尊像も、やはりその効験などが個別に説明されているのは興味深い。例えば「大聖千臂千頭金毘羅童子像」については、釈迦の化現であり、「外道諸魔」を調伏し、「尤鎮護国利物之宝」であるという。また「大聖伽毘羅神王像」については、唐では皆これを貴び、護国や除病、また富を得るため帰依しているとする。他の入唐僧らの請来目録を見ても、請来品の由緒(伝来・伝授者等)などを説明しているものはあるものの、常暁のように各尊像の効験や唐での流行の様子、請来理由などを詳しく説明しているものは例が無い。入唐の成果として、朝廷が評価しそうな修法や新規尊像の請来を強くアピールする常暁の姿勢が、ここからもうかがえる。その中で、朝廷の目に留まったのが太元帥法だったのであろう。

常暁は、翌承和七年(八四〇)、山城国宇治郡法琳寺に「太元帥靈像秘法」を安置し修法院とすることを望み、許可された(『続日本後紀』承和七年六月丁未条)。さらに同年、天皇の命で所司に太元帥法の道具を作らせ、十二月に初めて宮中の常寧殿で臨時の修法として行われたとされる(『法琳寺縁起奏状』⁽⁷⁾)。常暁の要望はさらに続く。承和十三年には後七日御修法に準じ、毎年宮中においてこの法を修す

ることを求めたが、この時は裁可が無かった。この後も要望を続けたとみられ、ついに仁寿元年（八五二）になって真言院後七日御修法に準じ、宮中で毎年修法を行うことを認める官符が出された（『同』）。翌年より常寧殿を修法堂として、正月八日から十四日までの間行われることになったが、貞観七年（八六五）には東宮が内裏に移ることに伴い、后町（常寧殿）に納めてあった道具が治部省に移動され、以降ここで太元帥法を行うことになった（『同』⁸）。また、いずれの段階で制度化されたかは明確でないが、太元帥法を行うことが出来るのは法琳寺別当のみで、別当は同時に太元帥法阿闍梨にも補任された。以上、常暁の希望通り法琳寺を修法院とし、宮中でも催行される修法となったが、朝廷の恒例仏事として採用されるまでは時間がかかっている。平安初期に始められた護国修法としては、同時に行われる後七日御修法のほか、円仁請来で嘉祥三年（八五〇）三月上表され、天変に際し行われる天台山門派の護国修法、熾盛光法や、海賊調伏のため行われた大威徳法、祈雨に効験のある請雨経法など、多くの護国修法が修されるようになっており、その中で太元帥法が特別視されるのは難しかったのであろう。

修法の性格に変化をもたらしたのは、佐藤氏の指摘通り、常暁の跡を継ぎ、二代太元帥法阿闍梨となった寵寿である。貞観十九年（八七七）、寵寿は朝廷に『法琳寺縁起奏状』¹¹を提出し、太元帥法の効験を改めて強調した。そこでは、常暁の請来目録の論調とは異なり、国王・国家のための修法であること、賊難調伏の効験などが強調された。他の護国修法と差別化をはかるため、太元帥法の特徴を絞ったのである。寵寿の働きかけは功を奏し、九世紀末から十世紀にかけて、平将門乱など各地で頻発した兵乱に際して太元帥法がたび

たび修され、兵乱鎮圧の護国修法としての地位を確立した。¹²

貞元元年（九七六）には、太元帥法を修する法琳寺から、五箇条の要求をまとめた奏上が出され（『法琳寺奏上』¹³）、そこでは年分度者などの設置、腐損甚だしい常暁請来画像四幅の修造、後七日御修法に準じた専用道場の新設などを求めている。真言院と並ぶ道場を申請するあたりからも、法琳寺側の自負と当時の太元帥法の存在感が推察される。

（2）十一世紀における評価

太元帥法の道場の敷設や修法の次第については、永村氏の論考で解説されているので詳しくはそちらを参照いただき¹⁴、本論では簡単な概要のみを挙げる。道場には、修法の中心となる大壇のほか、息災壇、調伏護摩壇、十二天壇、聖天壇が設けられた。大壇上には弓箭百具が並べられ、本尊として太元帥明王像（四臂・八臂・三十臂）三幅、毘沙門天像一幅、釈迦曼荼羅一幅、虚空藏曼荼羅一幅が懸けられた。この道場において、太元帥法阿闍梨と十五名前後の伴僧らによって、修法が行われた。後述するように、本尊・法具は法琳寺から運ぶのではなく、大内裏内に収蔵されていた。

さて、大きな争乱が起こらなくなる十世紀末から、臨時修法として修される機会は一旦なくなるが、特別な大法という認識は定着していた。それが判明するのが、長徳二年（九九六）の藤原伊周にまつわる騒動である。よく知られている事件だが、花山法皇を恋敵と誤認した藤原伊周が、法皇の牛車に矢を射かけた。当時、伊周は政権の主座をめぐって藤原道長と対立関係にあり、一条天皇の後宮においても、伊周の妹定子と道長の娘彰子の二后が並んでいた。こうし

た政治情勢のなか、法琳寺から伊周が太元帥法を私修したという報告がなされる⁽¹⁵⁾。伊周は最終的に太宰府へ流されるに至った。

② 又太元法といふ事は、ただ公のみぞ昔より行はせ給ひける、ただ人はいみじき事あれど行ひ給はぬ事なりけり。それをこの内大臣殿忍びてこの年頃行はせ給ふといふ事この頃聞えて、これよからぬ事のうちに入りたなり。
〔栄華物語〕 卷第四

…宣命といふもの読むなりけり。聞けば、「太上天皇を殺し奉らむとしたる罪一、御門の御母后を呪はせ奉りたる罪一、公家よりほかの人いまだ行はざる大元の法をわたしして行はせ給へる罪により、内大臣を筑紫の帥になして流し遣す。…」

(同巻第五)

③ 配流宣命事^{射山法皇事、呪咀女院私行太元法事等也}、并固閑勅符事。^{先是令警固諸陣}

〔小右記〕 長徳二年四月二十四日条

太元帥法は個人で行ってはならない国家の修法であり、その私修は上皇への傷害や母后呪詛とともに大罪と認識されるものであった。その他にも、長和年間(一〇二一―一七)頃に成立したと考えられる『年中行事御障子文』には、正月八日の行事として後七日御修法ではなく、同期間に行われる太元帥法が載る。『小野宮年中行事』⁽¹⁶⁾でも、正月八日の項に挙げられているのは御齋会と太元帥法だけである。また『年中行事秘抄』八日項には、後七日御修法と太元帥法の修所へ天皇の御衣を遣わす事につき、以下の「経頼記」(左経記)寛仁元年(一〇一七) 正月八日条が引かれている。

④ 太元帥法所遣二御衣一事

寛仁元年正月八日経頼記云、藏人頼宣語云、以三御衣二箇一如例結封加二覆并机等一、令三内藏寮官人分三遣真言・太元等御修

法所^一。人々被^レ論云、可^レ遣^二太元帥法一所^一。仍而案内申^二攝政殿^一、被^レ仰云、可^レ遣^二兩所^一、先例也。仍忽召^二加宮并机等^一遣之。

後七日御修法・太元帥法兩所に御衣を遣わすことについて議論があり、太元帥法の修所のみに送ればよいという意見が出された。『侍中群要』第七「散所御修法事」に御衣についての記載も、太元帥法、後七日御修法の順で記載され、『西宮記』(巻一)の両修法の御衣に関する記載の項も「八日太元所遣御衣事」と表記される。空海が創設した護国修法という由緒を持つ後七日御修法よりも、それに準じて年中行事化された太元帥法の方が、意識されていたのである。それだけ、十世紀の大きな兵乱における効験が、人々の記憶に強く残され、評価されていたということであろう。

なお、万寿二年(一〇二五)に、太元帥法の道具を納めていた倉が傾倒し、本尊や仏具などが破損したため、それらを新造するということがあった。倉が傾倒したのは七月二十二日(『小右記』万寿二年七月二十四日条)で、九月までに具体的な破損状況の調査がなされ、それに応じて新造のための手続きが取られている。

⑤ 左中弁経頼伝^(源)、白消息云、(中略)：亦仏帥入円進^二太元帥図絵支度^一、^{三者并侍}料物米二百廿石、御衣者可^レ用^二広絹^一。可^レ奉^二図絵日時吉平勘申^一、^{廿四日癸卯時、廿八日未時}件勘文并支度未^レ奏者、示^下経^二内覧^一可^レ奏之由^上。大元帥今二体、毘沙門天一体多破損。信源云、件体猶新可^レ奉^レ書者。尤可然事也。示^下可^レ経^二案内^一之由^上。但支度頗高、可^レ從^二関白命^一由相示之。又云、先日入円云、被^レ任^二講師若寺司等^一雖^レ不^レ給^二料物^一可^レ尽進^二者^一。即申^二関白^一、被^レ命云、太佳事也者。又云、弓矢・雑具等仰^二木道工^一可^レ令^レ造。

仏器料瓷器等可^レ召^二尾張・美濃^一者。廿五日可^レ有^二奉幣^一、廿四日^(第)齊内、可^レ被^レ顯^二廿八日^一可^レ宜由^二經頼申^一。早可^(甲)閑白、可^レ隨^二彼定^一由同仰了。件弓矢并可^レ納^二雜具^一長櫃不^レ可^レ給^二料物・料材^一、長櫃召^二可^レ然国^一宜歟。經頼云、可^レ用^二丹波国材木等^一者。即經頼者丹波守也。

〔小右記〕万寿二年九月二十二日条

破損した本尊の数については前後の記事で記載が一定しないため、本尊六幅のうち最終的に何幅制作されたかは不明であるが、壇上に並べる弓矢なども新規に作成したようである。なお、制作を行う仏師入円が、講師若しくは寺司等に補任してもらえるならば、朝廷から料物の支給が無くても描くと述べているのは、つまり成功であり、この時期の仏画制作の事例として興味深い。

先に太元帥法の道場は治部省に設けられたと述べたが、法琳寺僧の寂明によって延久二年（一〇七〇）に著された『太元宗勘文』⁽¹⁷⁾によれば、始めの十六人の阿闍梨（百六十八年）は治部省、十七代進恩から源慶までの五人（長暦三年～延久六年）は左右兵衛司・大膳職・民部省にこれを修すとされている。⁽¹⁸⁾これは、十一世紀以降頻繁に起こるようになった大内裏・内裏火災の影響により、使用できる建物が一定しなかったためではないかと考えられる。

2 太元帥法阿闍梨補任をめぐる問題

本章では、十一世紀から十二世紀にかけて、太元帥法阿闍梨補任およびそれに伴う太元帥法伝授をめぐる起こった諸問題について考察する。主に用いる史料は、古記録のほか、『法琳寺別当補任』、『太元帥法秘抄』である。このうち『太元帥法秘抄』（東京大学史料編纂所

蔵、以下『秘抄』と表記）は、鎌倉時代後期に醍醐寺において編纂された太元帥法に関する聖教で、歴代の太元帥法阿闍梨と補任経緯、太元帥法伝授の血脈、受法沙汰次第（伝授にまつわる各時代の記録）などからなり、すでに永村眞氏が紹介されている。⁽¹⁹⁾編者は寛寛で、文永年中（一二六四～一二七五）に編纂を行い、その後完成させたという。この『秘抄』は前欠の状態であるが、実はその写本が『太元帥法秘記』という名称で宮内庁書陵部柳原家旧蔵本に存在しており、これによってその全体構成が復元される。⁽²⁰⁾本書の構成項目は「具書事」（典拠経巻）、「名号不同事」、「形像事」（ここまで『秘抄』欠）、「相承事」（常曉請来経緯）（『太元帥法秘抄』前半欠）、「付法血脈事」、「小栗栖寺事」、「別当次第事」、「受法沙汰事」、「靈驗事」、「宣下事」（崇徳天皇宣旨、近衛天皇宣旨）、「支度事」、「請伴僧事」、「遣取秋篠寺香水并壇土事」、「潔斎湯事」、「御本尊并道具等渡事」、「朝所敷設装束事」、「朝所指図事」、「内道場莊嚴事」、「卷数事」、「伴僧父名書様等事」、「香水事」、「壇供御明等支配事」、「太元法所召物所済事」からなる。本論では、主に「別当次第事」、「受法沙汰事」の内容を史料として引用する。

（1）法琳寺における阿闍梨補任の問題

護国修法として確固たる地位を築いていた太元帥法だが、十一世紀後半から、修法院であり、別当が太元帥法阿闍梨となる法琳寺に、不穏な空気が流れ始める（表1参照）。まず、十七代別当にして太元帥法阿闍梨である進恩が、永承元年（一〇四六）六月十一日盗賊により殺害された。まだ弟子への伝授を行っていなかったよう、後継者がいないという事態に陥った。

⑥ 第十七阿闍梨進息（恩）
長曆二年十二月二十七日宣下。

（中略）

永承元年六月十一日、盜賊被_二殺害_一。

永承元年進息（恩）与源慶（信源）、有_レ事。源慶逃亡、又進息逝去。仍

太元法相伝絶畢。而仁海僧正依_レ為_二泰舜門流_一、以_二三件太元

法_一授_二与尊覺_一。其後相承至_二宣覺_一。宣覺後門流又以絶了。尚

依_レ為_二「乘門流」、被_レ尋_二問範俊僧正_一。 （『別当次第』）

次の別当・太元帥法阿闍梨を補任せねばならないが、もう一人の相伝者である源慶（十六代阿闍梨信源の弟子）は、進恩と「有_レ事」により逃亡していた。法が絶えてしまうかと思われたが、真言宗小野流の祖であり、兩僧正と称えられた仁海が、七代阿闍梨泰舜に遡る正統な伝授（『秘抄』血脈図では十六代信源および付法の師である東寺長者元果の伝授、表2参照）を受けており、その仁海が太元帥法を尊覺に伝授したという。泰舜の名が出されるのは、泰舜が東寺長者を務めた太元帥法阿闍梨であるからであろう。こうして、法琳寺外の仁海を経由して、先代の太元帥法阿闍梨らとは直接的な師弟関係が不明な法琳寺僧、尊覺が十八代の阿闍梨に選ばれた。

次の十九代信算の時は、法琳寺太元堂の南庭が破裂するという事態が起こり、また「寺僧与信算不快之間」（『別当補任』）追却された。二十代真宗も「寺僧与真宗合戦」（『同』）により追却された。二十一代には源慶が補任されるが、源慶の弟子寂明によって著された『太元宗勘文』によれば、この時期に修法で大行事を務めた弘源（十八代尊覺弟子）が、太元帥法を理解していいまま役を務めていたことが批判される。

⑦ 但其中弘源者已彼年大行事、是前阿闍梨尊覺受法弟子也。（中

略）：彼弘源以_二承仕_一令_二調備_一、見_二其作法_一、已護摩支度物等各十余種欠減。故知、於_二件法_一恐不_二委細_一歟。況弘源受法太師尊覺即就_二強縁_一称_二太元帥_一、押以去寛徳二年正月三日補_二阿闍梨位_一。然而於_二彼者_一已不_レ得_二血脈書_一者也。

寂明によれば、十八代尊覺は強縁により就任した者で、血脈書も伝えていない、つまり正統な伝受者ではないという。そのため、弟子の弘源も太元帥法を正しく理解していないというのである。これに対し寂明は同文の中で、自分は師である二十一代源慶からきちんと法を伝受していると述べている。

ところがこの源慶も、「（承保二年）同年十一月八日入滅。（但依_レ有_二犯過逃亡_一）」とあり、亡くなる前に罪を犯し逃亡している。統（後入）減入」（『別当補任』）とあり、亡くなる前に罪を犯し逃亡している。統（後入）く二十二代宣慶も「不法別当也。（乱行云々）」（『同』）と評された。

こうしたなか、長治二年（一一〇七）十二月、二十三代の太元帥法阿闍梨を任じるにあたり三人の候補者が現れ、朝廷で選考が行われた。その状況を伝える『中右記』によれば、快尊・良智・宣覺の三名が相論してなかなか決定しなかったようである。

⑧ 有_二杖議_一、（中略）：又太元帥阿闍梨三人、（快尊・良智・宣覺）各定申了。

（『中右記』長治二年十二月二十八日条）

⑨ 今日太元帥法阿闍梨宣旨被_レ下。（興福寺宣覺也）件事從_二去年_一三人相論遅々也。懷尊・良智・宣覺也。陣定之時、懷尊非_二門跡_一、良智又不_二慥知_一、至_二宣覺_一者、故宣慶入室弟子、（密）慥_二文書相伝蜜印等_一、但被_レ問_二真言宗長者法務範俊_一、可_二一言_一由議定了。仍被_レ問_二範俊_一之處、宣覺有_レ理之旨申上也。今日被_二仰下_一也。

（『同』嘉承元年正月五日条）

⑩ 太元帥法阿闍梨宣旨被_レ下了。興福寺宣覺也。件事從_二去年_一三

人相論。有陣定、遂宣覺有_レ理奉了。宣覺談云、太元法ハ、承和六年常曉律師於禁中_二為_二鎮護國家_一所始行也。於常寧殿行_レ之。去年渡唐所伝也。元興寺三論宗人也。及宣覺廿四代之間、全他門之人不_レ行也。八个秘事口伝不_レ絶云々。

〔同〕部類第十六 太元法事 嘉承元年正月五日条

⑨下線部によれば、公卿による陣定(杖議)では、宣覺は先代宣慶の弟子であり相伝が確かであろうことが確認されたが、最終的には東寺一長者範俊の判断を求めることに定まった。範俊は、後三条天皇の護持僧であった小野曼荼羅寺の成尊を師とし、小野流の祖とされる仁海の孫弟子にあたる。この長治二年(一一〇七)には東寺長者になっていた。範俊に人選を問うたところ、宣覺に理がある旨を申したので、その通り定めたという。なお、『覺禪抄』や『秘抄』の「太元帥法伝授次第」によれば、仁海は太元帥法を弟子の成尊に伝え、成尊は範俊に伝授していたとされる。こうして、範俊の保証により、宣覺が新しい法琳寺別当・太元帥法阿闍梨に補任された。

『中右記』の筆者藤原宗忠は宣覺と直接接点があったのか、⑩で宣覺の談話を載せているが、それによれば「他門」の者は太元帥法を行わない、つまり常曉の法流を継ぐ法琳寺僧だけが代々行ってきたことに、宣覺が強い自負を持っていたことがわかる。ただこの時点では、「興福寺宣覺」とあることから、活動拠点は興福寺であったようである。

(2) 真言宗の修法へ

ところがこの後、事態は太元帥阿闍梨の補任を東寺長者らが主体的に判断する方向へ進んでいく。

⑪ 真言院御修法并御齋次大元法の名香余進_レ之。但大元法去々年彼寺別当宣覺修_レ之。而為_二重服_一。仍東寺長者範俊法印_二被_二尋問_一、

申云、阿闍梨習_二此法_一物也。仍件僧修_レ之。重服条、兼日_二被_二尋人之_一、皆可_レ有_レ憚_レ之由申也。 (『殿曆』天仁元年正月八日条)

⑫ 又大元阿闍梨宣覺、從_二去年_一遭_二母喪重服_一。仍件法被_レ問_二真言宗長者法務範俊_一之處、申云、重服人可_レ有_二其憚_一、以弟子阿闍梨良雅、_{〔基頼子〕}可_レ令_レ行之由申請也。件良雅習_二真言道_一之人也。

但於_二此法_一口伝者頗以不審也。前日宣覺來談云、大元法者、本是根本祖師常曉從_レ唐所_レ渡_二我朝_一也。其後及_二宣覺_一、八箇秘事口伝等全無_レ伝_二他門_一、就_二此法相習_一之人、先於_二本寺_一出家、又入壇、其後伝_二秘密口伝等_一法_{〔云々〕}、_{〔例々〕}年他門徒人奉行之条、頗否当事者。但逢師匠喪_{〔例々〕}甚多、所謂根本祖師常曉、貞觀八

年十一月_{〔日〕}付法弟子寵寿一人也。同十二月廿二日讓与七人弟子之中妙鑒一人同_{〔皆之〕}奉_二宣

旨_一勤_二行御修法_一也者。雖_レ逢_二大師喪_一不_レ被_レ忌例顯然也。是相伝一人之故也。但遭_二父母喪_一例不_二慥見_一、今年代初也。仍被_レ問_二人々_一之處、可_レ忌由依_二僉儀_一所_レ被_レ改也。一者理也。但又不_レ知_二口伝行秘法_一条、又如何、能々可_レ有_二沙汰_一事歟。件法朝家之重事、年首之御願也。從_レ昔及_レ今、伝法之人連々不_レ絶之故也。 (『中右記』天仁元年正月八日条)

先年、太元帥法阿闍梨に選ばれた宣覺であったが、母の喪に遭い重服となった。朝廷が長者範俊に確認したところ、憚りがあるというところで、範俊は自身の弟子である良雅を推挙したのである。⑫は文字の欠落があるため一部わかりにくい、宣覺は、太元帥法の相伝は一人に限られていたので、今までの太元帥法阿闍梨は、師の喪

に遭つても忌むことなく太元帥法を勤めてきた、但し父母の喪の前例は見当たらない、と述べている。重服に問題があることに一応の理解は示しているが、何より不満を持つているのは、「本寺出家、又入壇」した僧、すなわち法琳寺に入った僧のみが正統な後継者であり、口伝や秘事を伝えていない他門の者が行うべきではないという点であった。前回の補任時には、当時者ではなく太元帥法の知識がある第三者として登場した範俊であつたが、今回は法琳寺の意向の確認もなく、法琳寺僧から補任するという大前提を覆し、自身の弟子の補任を申請したのである。太元帥法阿闍梨決定の主導権が、法琳寺を離れたと言えるであろう。この範俊の関与について、『秘抄』などには、より詳しく経緯を説明する記載が見られる。

⑬ 理性（賢覚）房法眼御記云、去天仁之比太元阿闍梨定慶逝去之時、法琳寺（小栗）三綱等上奏云、太元阿闍梨近年不法也。是則被_レ取_二次第讓_一之間、多被_レ任_二非器之者_一故也。早可_レ被_レ尋_二補証器之人_一。所謂醍醐勝覚法眼、小野範俊法印、此二人者被_レ伝_二太元法_一之由有_二其聞_一。仍被_レ尋_二件人々_一、且以_二彼人々_一被_レ補_二別当_一、且撰_二其人_一可_レ舉申_二之由可_レ被_レ仰下_二云々_一。依_レ之白河院御宇以_二（藤原）_一顯隆卿（于時左衛門權佐）先問_二勝覚_一、々々申云、範俊上臈也。可_レ被_レ尋_二範俊_一云々。

（中略）

或記云、白河院御宇、今法秘事、寛助僧正被_レ尋_レ之、不_レ知_二子細_一之由被_レ申了。勝覚僧正又被_レ尋_レ之、又閉口云々。範俊僧正相伝之由被_レ奏之間、依_二宣旨_一授_二良雅_一、令_レ勤_二行彼法_一。件子細有_二三三院経蔵_一云々。

実任云、大乘院良雅、範俊僧正入室写瓶弟子也。白川院御時、

寛助・勝覚兩人太元法習哉云々。共不_レ伝之由申之了。範俊僧正所被_レ尋_レ之、進恩（信源）闍梨仁海僧正悉所_二伝受_一云々。仍有_二宣旨_一、以_二良雅_一補_二別当_一了。

江帥（匡房卿）申云、太元法与立劍輪印伝為_レ極。仍相伝如_レ上被_レ申了。小野門跡之外、太元法全不_レ可_レ候云々。近来君_{（モ）}臣_{（モ）}暗_{（シテ）}、八ヶ秘印全不_レ用也云々。〔秘抄〕

⑭ 謹奉

太元帥法阿闍梨事

右宣覚難_二勤仕_一者、随_二重仰_一、堪_二其器_一者可_二簡定申_一也。故仁海僧正者、以_二進恩_一舉補、覚源僧正源慶簡定等之例也。以_二此由_一可_レ被_レ奏達。範俊恐謹言。

十二月二十一日

法印権大僧都範俊（請文）〔覚禅抄〕太元法（22）上

⑮

応令_二三阿闍梨伝灯大法師良雅勤_一修太元帥法事

右、右中弁藤原顯隆伝宣、内大臣宣、奉_レ勅、宜_レ令_二件良雅勤_一修彼法者。

嘉承二年十二月卅日

左大史兼算博士能登介小槻宿禰（盛仲）在判奉

〔大通寺文書〕七

⑯

与字不分明候。推所_レ書也。

太元法之中、与立劍輪法為_二最秘条_一、件法仁海僧正門弟相伝之由、江帥所_レ令_二言上_一也。良雅能授法哉。今度此法可_レ帰_二旧規_一之故也者。依_二院御氣色_一、内々執達如_レ件。

正月六日

右中弁顯隆（藤原）

謹上 法務御房（範俊）

江帥被_レ申旨ハ与立劍輪法以相授之人、可_レ被_レ修_二太元法_一也。
不_レ然之輩勤修之条、極非常也者。

私申

件与立劍輪法、以_二江帥申状_一、内々被_レ問_二寛助僧都_一歟。而件
劍輪法不_二知給_一之由令_二言上_一云々。醍醐座主又以前同也。若
彼帥被_レ申_二僻事_一歟。将此兩人依_レ不_レ被_レ知候、被_二閉口_一歟如
何。尤以不審也。御前にも不審の御気色候也。謹言。

(同前)

①⑦ 太元秘法、将門乱逆之時、阿闍梨泰舜奉_レ勅臨時所_二勤修_一也。
泰舜者律師并東寺長者也。以_二彼流_一為_二規模_一而已。良雅伝_二受
秘中之最秘_一、既写_二瓶水_一不_レ漏耳。以_二此由_一可_レ被_二奏達_一。
範俊恐々謹言。

正月六日

法印権大僧都範俊_{請文}

(同前)

まず⑬下線部Aについてであるが、三十代阿闍梨賢覚の記録によ
れば、そもそも史料⑧～⑩のように三人の候補から選ぶことになっ
た背景には、法琳寺からの訴えがあったという。⁽²⁴⁾従来、師から弟子
への譲りによって太元帥法阿闍梨の地位が相伝され、「法器」にあら
ざる者が就いていたため、範俊と醍醐寺座主勝覚に阿闍梨を選んで
欲しいと訴えている。先に見たように、太元帥法阿闍梨は数代続け
て問題を起こしており、この説は頷けるものである。注目すべきは、
⑬下線部A・Cにあるように、範俊らに判断が求められた理由が、
東寺長者等だったからではなく、太元帥法を伝習していたから、と
いう点である。法琳寺関係者ではないが、由来が確かな太元帥法の
知識があるため、「法器」つまり適正な伝受者について判断出来ると

いうことであろう。

しかし、範俊の判断を頼ったことを契機に、太元帥法阿闍梨補任
は、真言宗の問題として扱われるようになった。第三者によつて
「法器」ある者の補任が保証されたが、法琳寺僧、つまり常曉の法
脈を直接継ぐ者が独占的に行う修法から、真言宗全体で責任を持っ
て務める修法となったのである。『別当補任』でも宣覚までを「以上
廿四代 本寺」として、法琳寺僧が太元帥阿闍梨・別当に補任され
ていた時代が終わったことを示している。また、良雅は太元帥法阿
闍梨に補任された後、法琳寺別当への補任も希望しており、この時
点では、太元帥法阿闍梨補任が重要で、法琳寺別当補任はそれに付
随するものになっていたことがわかる。

そしてこの後は、真言宗内部の伝受の正統性が問題となっていく。
⑬では引用史料によつて多少説明に異なる点があるが、⑭～⑰とと
もに経緯を整理すると、宣覚の重服問題以降、朝廷から太元帥法に
ついて東寺一長者範俊・醍醐寺座主勝覚に確認があり(⑬下線部
B・C)これに範俊が回答し、良雅が補任されたが(⑬下線部B、⑭
⑮)今度は大江匡房から改めて秘事伝受について疑問が呈された、
という流れである。匡房の申し出は、太元帥法は「与立劍輪法」が
「最秘」であり、「仁海僧正門弟相伝」のものであるが、これを良雅
が伝受しているか、というもので、匡房が僻事を申し出ているのか、
白河院も不審に思っているとのことであった。(⑬下線部D、⑯)。匡
房は、密教にも精通した人物として知られている。⁽²⁶⁾範俊・勝覚・寛
助の三者への問い合わせがいつの段階なのか、良雅の補任前・補任
後二回なのか、補任後の「与立劍輪法」の確認一回だけなのかは史
料によつてまちまちであるが、一次史料である⑨⑪⑯をふまえると、

宣覚補任および重服による解任の際に少なくとも範俊には判断が求められ、匡房の疑義に際しては寛助・勝覚・範俊に確認がなされたことが確実であろう。いずれにしても、秘事については寛助・勝覚は知らないという姿勢であった。これに対し範俊は⑬で、良雅には「最秘」を伝えてあると回答した。

ここで名前が挙がった寛助、勝覚も、太元帥法の伝受者と認識されていたことになる。寛助への伝授者については不明であるが、勝覚は師である醍醐寺定賢の他に、義範、範俊の元にも赴いて諸法を修学しており、『秘抄』の血脈では、定賢と義範から太元帥法を伝受したことになる(表2)。なお、『秘抄』が引く宝心阿闍梨の説などによれば、「太元法事、勝覚僧正習伝之条明鏡也。範俊僧正依_レ為_二上臈_一可_レ被_レ問之由被_レ奏之計也」とあることから、実際には秘事を知っていたとされ、範俊に遠慮して黙したということである。

さて、『中右記』の筆者藤原宗忠は、翌年も次のような事を伝えている。

⑬ 或人來談云、醍醐良賢^(良雅)阿闍梨勤_二仕大元御修法_一。而件闍梨去年十一月比、依_二故主水正国範卒去事_一、籠_二件忌修_一阿弥陀護摩_二之人也。不_レ經_二幾程_一勤_二仕公家御祈_一誠以不便歟。就中本阿闍梨宣覚也。件人依_レ遭_レ喪、先年被_二改定_一、今年不_レ被_二改_一、大略依_二人異_一事歟。又国範候_二院北面_一之人也。且依_レ如_二此事_一歟。

(天仁二年正月八日条)

良賢(良雅)は源国範の死去に伴う供養の阿弥陀護摩を行っていたにもかかわらず、太元帥阿闍梨を務めており、宣覚は解任されたのに、今回は全く問題とされなかったと疑問視している。従来も、

軽服のまま阿闍梨を務めた例はあるので、改補されなかったこと自体は問題ないと思われるが、宗忠は宣覚と近い関係であったためか、範俊の判断が恣意的なものではないかと不満を抱いたようである。

(3) 仁海と太元帥法

範俊が仁海からの伝授の流れに属していることが強調されているように、十二世紀初めには、太元帥法の相伝において、仁海は伝授の要となっていた。

仁海と太元帥法の関係を語る興味深い逸話として、仁海が藤原道長を呪詛から守ったというものがある。『覚禪抄』太元帥法の「御堂入道殿調伏事」によれば、道長・藤原実資・仁海が参集して談話していたところ、中門廊に「暴悪童」が突如現れ、道長を弓矢で射ようとした。道長にはこれが見えていなかったが、仁海には見えたので、道長を護り、矢は仁海の股に当たった。実資はこれを見て表に出て、雑色に建物から誰かが出て行かないか門で見張るように命じたが、翌朝の報告では特に何もなかったという。十日ほど後に実資が仁海を訪ねると、仁海は傷跡を見せ、これは太元帥明王が射た傷だと告げた。これがつまり、伊周が道長に対し呪詛を行っていたということであるという(『秘抄』『靈驗事』に同内容)。これは、先述の藤原伊周の呪詛疑惑事件から派生した後世の作話の可能性も高いが、十二世紀には、仁海が太元帥法に精通していたと認識されていたことを示す史料である。過去に仁海への伝授があったからこそ、真言宗は太元帥法を取り込むことが出来たのであった。

(4) 正統性・「法器」・「讓」

従来指摘されることはなかったが、この後に補任された太元帥法阿闍梨には、多くの仁和寺僧が含まれていた。良雅の次に二十六代太元帥法阿闍梨に任じられたのは仁和寺の定覚であり、二十七代兼尊、二十八代寛恵と三代仁和寺僧が続いた。その後、小野流と広沢流それぞれから阿闍梨が出ている。実は太元帥法に関する知識は、小野流のみでなく、真言宗内に広がっていたのである。これにより、阿闍梨候補者はさらに増えていったとみられる。

こうした中、やはり重視されたのが、伝受の正統性であった。三十代阿闍梨に補任された賢覚は勝覚の弟子の一人で、醍醐寺の理性院流の祖とされる人物である。この賢覚の補任について、醍醐寺内で異論が出た。

①⑨ 又云、保延元年之比林覚律師入滅之後、(賢覚)先師法眼所望太元阿闍梨之間、公家有御沙汰之刻、大僧正定海奏云、太元法者賢覚法眼伝誰人哉。於定海者随良雅闍梨伝此法了。仍今授行海、欲令勤修彼法云々。爰先師法眼以相伝証文、經院奏補任別当職勤修太元法十余年、天下泰平也。又彼良雅参上権僧正勝覚之許奉問太元法、又申請具書等云々。良雅自筆消息見在箱中、如此事宝心皆少年之時所見聞也云々。(秘抄)

醍醐寺座主であり、師である勝覚の跡を継いで三宝院流の基礎を固めた定海が、賢覚の太元帥法伝受の正統性について疑問を呈して、自身の正統性を主張し、自分が伝授した弟子行海の補任を求めたのである。定海の付法の師は勝覚であるが、太元帥法については、二十五代良雅から直接伝受していた。つまり太元帥法に関しては、範

俊―良雅の流れを受けていることになる。これに対して賢覚は、勝覚からの伝受の証拠となる相伝証文を提示した。その中には、太元帥法について良雅が勝覚に問う書状も含まれていた。この時期は、醍醐寺内でも院家とそれに伴う法流が形成され始める時期であり、定海は三宝院流の勢力拡大のために、太元帥法を自流に取り込もうとしたのかもしれない。²⁷⁾

この賢覚は久安三年(一一四七)に弟子の逝去による重服のため任を解かれたが、「有殊子細」という論言により、三十三代として再任されている(『別当補任』)。賢覚が保元元年(一一五六)に急逝すると、また次の人選が課題となった。賢覚は寛宗・宝心・宗命の三名に太元帥法を伝授していた。このうち寛宗が候補となったが、これについて仁和寺の覚性法親王に対し、鳥羽院から人選の妥当性、奥旨・秘儀伝授の確認がなされた。覚性側は、賢覚が生前「弟子等之中、寛宗・宝心・宗命令伝此法之奥旨」と述べており、また「寛宗齡及三六句、位為三法眼、旁相当其撰候者也」と寛宗が適任と伝えている(『秘抄』)。賢覚からの奥旨伝授が確実であることが、仁和寺法親王によって保証されたのである。

さらに、承安二年(一一七二)正月、三十七代堯真が弟子の死去により服となったため、代わりの阿闍梨を誰にするかが問題になった際は、次のような経過を辿った。

②⑩ 抑、今日於院左少弁経房申撰政云、大元法阿闍梨堯真依良明事、去五日入滅可有其憚障間、勤仕件法之例、同官并綱所已不三分明。然間自御堂被申云、法橋尊実齡及三七句深伝習此法、加之、得堯真讓、旁当其仁云々。又行朝為秋篠寺并今寺権別当之上、付琳覚習此法、尤得其理之由、以

自解^二令^レ申。又東寺長者禎喜僧正申云、有^下謂^二醍醐上野闍梨宝

心^一者^上、年齢已闌、智法普聞、賢覺法眼付所瀉瓶之弟子也。尤

叶^二其器^一、東寺長者^三申大元阿闍梨者^一例也。以^二件宝心^一早

欲^レ被^二仰下^一者。以^二此等趣^一、先^レ經^二奏聞^一之処、仰云、如^レ此之

事、偏可^レ依^二法器^一也。重被^レ問^二仁和寺宮并東寺長者等^一、可^レ

被^レ仰歟、暗難^二左右^一。但於^二宝心^一者、智法之由、所^二聞食置^一也。

於^二彼兩人^一者、不^レ知^二食器量^一、且可^レ申^二事由^一者。撰政被^レ申

云、此三人併不^レ知^二名字^一、況於^二善惡^一乎。如^レ勅定^二委被^レ尋^一

問仁和寺宮并禎喜僧正^一、可^レ被^二計仰^一。於^レ無^二法器之勝劣^一、

称^レ得^レ讓、頗有^レ理歟。
〔玉葉〕承安二年正月七日条

堯真本人は弟子の尊実を推挙していたが、二十九代琳覚に習ったという秋篠寺の権別当の行朝も立候補し、また東寺長者禎喜は醍醐寺の宝心（賢覺弟子）を強く推挙した。奏聞の結果、天皇の意向は「法器」によるべきで、重ねて仁和寺宮・長者に問うべきとのことであった。宝心は『秘抄』にもたびたび登場しており、賢覺から太元帥法を伝受した弟子の一人であった。貴族社会でも評価を得ていた人物のようである。撰政（藤原基房）の意見としては、やはり真言宗内で判断すべきものとしながらも、法器の優劣がないのであれば、「讓」があることは「理」があるのではないかと述べている。この後どのような議論がなされたかは記録に残っていないが、結果的には先代の讓を得ていた尊実が三十八代阿闍梨に任じられた。

このように、太元帥法阿闍梨の補任は、「法器」が備わっているかが評価され、また真言宗内の人事として東寺長者・仁和寺法親王らが主導するように、前任者からの明確な伝授や「讓」のみで決定されるものではなくなっていた。良雅以降、三十八代勝遍まで、補任

事情に関する詳しい史料が存在しないため、小野流と広沢流の間で阿闍梨が移動する経緯は不明である。その時の一長者と太元帥法阿闍梨の流派が重なるとは限らず、東寺長者と法親王の発言力など、補任の背景にはその時々諸条件が影響していると考えられる（表1参照）。一方で、「讓」つまり正統な相承が前任者によって保証され、当人の「法器」にも問題がなかった場合、長者・法親王らの意向よりも、そちらが優先された。恐らく、前阿闍梨の急逝などにより後継者が未確定の場合は、長者らの意向の方が反映されたのであろう。阿闍梨補任は、正統性・「法器」・「讓」の要素が大きな判断材料とされたのである。

3 伝受者の拡大と修法の評価

こうして小野流・広沢流から太元帥法阿闍梨が補任される中、再び新たな動きがあった。治承五年（一一八二）、三十九代勝遍（信遍から改名）が後白河院の意向により解任されたのである。

②1 藏人左衛門権佐光長、為^二院御使^一来云、当時太元阿闍梨勝遍也。

尊実弟子。而去年園城寺乱之時、為^レ鎮^二其事^一、五月廿七日欲^レ被^レ始^二行件法^一之間、遮廿五日凶徒被^二伐平^一了。雖^レ然、為^レ銷^二余殃^一、

猶被^二始行^一之処、其後天下弥騷動、忽有^二遷都^一、又東西謀反、

于今不^レ被^レ遂^二征伐^一、已如^レ無^二法驗^一。仍近日為^レ平^二東国^一、

可^レ被^レ始^二此法^一之処、勝遍不快、可^レ被^レ改^二他人^一之由、被^レ仰^二

合仁和寺宮之^一処、其師尊実如^レ元可^レ修之由、被^二計申^一。兩度勤

覺法眼之^一例也。仍内々召^二支度^一、有^二其沙汰^一之間、猶^二身兩度勤修^一、為^二

希代之例^一之上、尊実行^二此法^一之間、天下又不穩、伝^二習此法^一之

人多在_レ世、何如無_レ他人、強可_レ被_レ還_二仰旧阿闍梨_一哉之由、
自他宗輩遍以傾申。因_レ茲習法之輩、可_レ被_二注申_一之由、被_レ仰_二
仁和寺宮并禪喜僧正之處_一、各注進之。宮六人、禪喜四人。太略撰_二門弟_一、
不_レ撰_二知法_一歟。然間、常陸已講隆資賢覺之流、宝心弟子、殊以望申有_二申狀_一、
件者不_レ入_二兩人注文_一、又安祥寺実嚴阿闍梨、雖_レ非_二懇望_一、当
仁之由進_二折紙_一。此等之間、可_レ被_レ仰_二誰人_一哉。可_二計奏申_一者、
申云、俗家專不_レ知_二案内_一、猶宮・長者已下、可_レ然之僧綱等、
可_二計申_一事歟。実嚴者粗知_二其法器_一。弘法大師之流、無_下可_レ
出_二彼右_一之者上歟。自余之輩、又各師主注_二申之_一。此上事、且
可_レ在_二勅定_一。又同於_レ伝_二受此法_一者、撰_二行業知法之輩_一、可_レ
被_レ仰也。至_下于被_レ改_二勝遍_一之条上者、理可_レ然事歟。於_二其人_一
者、依_レ不_レ知_二子細_一、不_レ能_二定申_一云々。

『玉葉』 治承五年六月二十日条

九条兼実のもとにやってきた後白河院の使者の伝えるところによれば、前年、園城寺宗徒を鎮めるために太元帥法を行おうとしたが、開始前に沈静化してしまった。それでも余殃を鎮めるため勝遍に行わせたところ、むしろその後に遷都などが起こってしまった。勝遍による修法の験は無かった、というのが後白河院の評価である。そこで院は今回、東国鎮圧のために太元帥法を行うにあたり、勝遍は「不快」なので、他の人物を阿闍梨とするよう守覚法親王に打診したところ、守覚法親王が前阿闍梨・尊実の再任を提案した。しかし、再任は賢覺の先例はあるものの「希代例」で、また尊実の時も世情は不穏であったことから、数多くいる伝習者の中から補任するべきとの意見が多く出たようである。そこで、守覚と東寺長者禪喜に仰せると、それぞれ六人・四人注進した。さらに賢覺の法流であると

いう隆資と、安祥寺の実嚴が希望してきたという。兼実は、俗人には判断出来ない問題であり、真言宗内で検討し、最終的には勅定を仰ぐべきとするものの、実嚴の実力については真言宗において右に出る者なしとして絶賛している。兼実はもともと実嚴と交流があったようで、実嚴が安祥寺の側に大勝金剛院を建立した際、依頼されて額字を提供している（『玉葉』 治承二年十一月二十五日、十二月一日条）。検討結果は『玉葉』には記されていないが、七月には実嚴により太元帥法が行われているので（『同』養和元年七月二十三日条、『別当補任』）、兼実の評価通り実嚴が補任されたことになる。『秘抄』の血脈によれば、実嚴は範俊から太元帥法を伝受した宗意の弟子であった。

この史料で注目すべき点が何点かある。まず、院が阿闍梨解任に直接介入している点は前例がない。従来、阿闍梨候補者の人選に天皇の意向が確認され、人選の妥当性などを院が法親王らに問い合わせることはあったが、効験を理由に阿闍梨の解任を直接命じるのは異例であった。この解任の背景としては、この時期の世情不安と兵乱の危機、またその解決方法として後白河院が密教修法に注目していた点が挙げられる。十世紀、東国や西国の反乱等が続いた時期にしばしば勤修されていたように、太元帥法は兵乱鎮圧の修法として高く評価されていた。長らくそうした争乱は起こっていなかったため、目に見える効験が問われる機会はなかったが、十二世紀半以降、世情が不安定になり、再びその実効性が問われることになったのである。正確には、修法の効果を正しく引き出す阿闍梨の力がその評価の対象であった。

横内裕人氏が指摘するように、後白河院は兵乱鎮圧手段として、

以下のように密教修法に大きな期待を寄せていた。⁽²⁸⁾この太元帥法阿

闍梨解任の翌年、寿永二年(一一八三)九月十二日、後白河院は法住寺殿で怨敵催破・国家安穩の調伏法、転法輪法を行い、その場に御幸もしたが、これは源義仲の調伏が目的であったとされる。さらに同年十一月、法住寺殿合戦の直前、やはり義仲調伏を目的とする大規模な百壇大威徳供が催行された。これは仁和寺法親王守覚、東寺長者定遍、醍醐寺座主勝賢、座州明雲、園城寺長吏円恵法親王ら錚々たる顔ぶれが参加しており、真言・天台密教の頂点に立つ僧侶を総集して行う最大規模の調伏法といえる。また元暦元年(一一八四)には、源頼朝と平氏を調伏対象とした金剛夜叉法が、後白河院から東寺に対して依頼されていた。⁽²⁹⁾今回の太元帥法阿闍梨の補任においても、法親王・長者の推薦者ではない実厳が選ばれた理由として、実厳の験力を評価して、院が選んだ可能性が考えられる。

そして②におけるもう一つの注目点は、太元帥法阿闍梨候補となる伝習者が、今回は十人以上いた点である。そのなかで仁和寺法親王や東寺長者が推薦するのは、基本的に門弟であった。かつての限定的相伝から大きく変化し、真言宗内部で多くの者が伝習するようになったため、阿闍梨職の候補者もますます増えていったのである。『秘抄』によれば、四十代覚鏡の補任の際にも所望の人が多く、朝廷の御占まで行われて阿闍梨を決定したという。

しかし、勝遍が験なしとして解任された影響か、この後、仁和寺から阿闍梨が選ばれることはなくなり、鎌倉時代以降はもっぱら醍醐寺と安祥寺の間で阿闍梨職をめぐる相論が起ることになる。⁽³¹⁾

おわりに

かつては常暁の法流である法琳寺僧の間で限定的伝授が行われ、その執行を唯一許される太元帥法阿闍梨になるためには、先師から秘説を授けられた正統な伝受者であることが重要であった。しかし限られた範囲で伝習されるなかで「法器」が問われる事態が連続して発生する。その結果、仁海の伝習した太元帥法を受け継ぎ、修法の奥旨・秘説を深く伝習していることを条件に、真言宗内にその資格が拡大した。同時に、太元帥法は法琳寺から離れ、真言宗の修法となる。さらに院政期には、太元帥法の威力を正しく発揮できる験力を持ち合わせているかも問われるようになったのである。一見、粛々と続けられたかに見える護国修法の伝授は、寺院社会の変化や権力者の意図、需要などの影響を強く受けていたのである。

(さいきりようこ／奈良国立博物館学芸部美術室主任研究員)

※本研究はJSPS科研費17K13544の助成を受けたものである。

		補任期間	所属	特記事項	東寺一長者※
1	常曉	承和 7			真済
2	寵寿	貞観 8			真雅
	：				
17	進恩	長暦 2 ～ 永承元	法琳寺	盗賊に殺害される	深覚(小)
18	尊覚	永承元 ～ 天喜 5	法琳寺		仁海(小)
19	信算	天喜 5 ～ 康平 2	法琳寺	追却	覚源(小)
20	真宗	康平 2 ～ 康平 3	法琳寺	追却	覚源(小)
21	源慶	康平 3 ～ 承保 2	法琳寺	逃亡	覚源(小)
22	宣慶	承保 2 ～ 康和 5	法琳寺	乱行	信覚(小)
23	定慶	康和 5 ～ 長治 2	法琳寺		経範(広)
24	宣覚	嘉承元 ～ 嘉承 3	法琳寺・興福寺	3 名の立候補者からの選定	範俊(小)
25	良雅	天仁元 ～ 天永 3	小野(曼荼羅寺)	範俊の推挙	範俊(小)
26	定覚	天永 3 ～ 永久元	広沢(仁和寺)		範俊(小)
27	兼尊(恵尊)	永久元 ～ 永久 3	広沢か		寛助(広)
28	寛恵(観恵)	永久 3 ～ 天治 2	広沢(仁和寺)		寛助(広)
29	琳覚	天治 2 ～ 保延元	小野(醍醐寺)		寛助(広)
30	賢覚	保延元 ～ 久安 3	小野(醍醐寺)		勝覚(小)
31	真助	久安 3 ～ 久寿元	広沢(仁和寺)		定海(小)
32	覚耀	久寿元 久寿 2	広沢(仁和寺)	先代譲、『覚禅抄』になし	寛信(広)
33	賢覚	久寿 3 ～ 保元元	小野(醍醐寺)	綸言あり、再任	寛遍(広)
34	寛宗	保元元 ～ 平治元	小野(醍醐寺)	先代譲	寛遍(広)
(35)	琳助	——	広沢(仁和寺)	『秘抄』のみ、『覚禅抄』『太元雑記』も記載なし	寛遍(広)
35	宗範	平治 2 ～ 応保 2	広沢(仁和寺)		寛遍(広)
36	堯真	応保 2 ～ 承安 2	広沢(仁和寺)	先代譲	禎喜(広)
37	尊実	承安 2 ～ 承安 5	広沢(仁和寺)		禎喜(広)
38	信遍(勝遍)	承安 5 ～ 治承 5	広沢(仁和寺)	後白河院による解任	禎喜(広)
39	実厳	治承 5 ～ 元暦 2	小野(安祥寺)		禎喜(広)
40	覚鏡	文治元 ～ 文治 5	小野(醍醐寺三寶院)		禎喜(広)
41	宗厳	文治 5 ～ 建久 2	小野(醍醐寺理性院)		定遍(広)

※ 補任時の一長者

15 —— 鹿園雜集 22 (2020)

- (1) 小西瑛子「元興寺僧常曉の入唐求法」(『元興寺仏教民俗資料研究所年報』第三冊、一九六九)。堀池春峰「興福寺靈仙三藏と常曉」(同『南都仏教史の研究』下、法蔵館、一九七二)。速水侑「平安貴族社会と仏教」吉川弘文館、一九七五。佐伯有清「最後の遣唐使」講談社、二〇〇七。佐藤長門「太元帥法の請来とその展開―入唐根本大師常曉と第二阿闍梨寵寿」(佐藤長門編『遣唐使と入唐僧の研究』高志書院、二〇一五)。
- (2) 永村眞「修法と聖教―太元帥法を通して」(同『中世寺院史料論』吉川弘文館、二〇〇〇)。林山まゆり「安祥寺流相承における問題―『実語鈔』を中心に―」(『密教文化』二三六、二〇一六)。佐々木守俊「太元帥明王図像の彫像化に関する調査研究―法琳寺別当職をめぐる安祥寺と理性院の動向―」(『鹿島美術財団年報』一八、二〇〇〇)。
- (3) 有賀祥隆「太元帥明王図像雑攷」(稲垣栄三編『醍醐寺の密教と社会』山喜房仏書林、一九九二)。若林準治「善峰寺太元帥明王画像考」(『学叢』一四、一九九二)。佐々木守俊「法琳寺太元帥明王彫像の成立」(『密教図像』二〇、二〇〇一)。
- (4) 注(1) 小西論文及び佐藤論文。
- (5) 注(1) 各論文。
- (6) 注(1) 佐藤論文。
- (7) 大日本仏教全書に収載。
- (8) 『延喜式』(卷二十一玄蕃寮)においても、太元帥法について「於省修之」と記載されており、治部省がその会場であったことが確認できる。
- (9) 注(1) 速水前掲書第一章。
- (10) 注(1) 佐藤論文。
- (11) 大日本仏教全書所収。
- (12) 元慶二年(八七八)、寵寿は出羽国において「降賊法」を修すよう命じられており、これも太元帥法であると推測される(『日本三代実録』元慶二年六月二十八日条。以降の臨時の催行事例は以下の通り。昌泰四年(九〇二)二月十三日に坂東盗兵のため(『太元帥秘抄』、承平六年(九三六)海賊のため(『扶桑略記』同年三月五日・十二日条)、天慶二年(九三九)出羽国反乱のため(『貞信公記』同年六月一日条)、天慶三年正月に平将門の挙兵のため(『貞信公記』同年正月二十日条、『扶桑略記』同年同月二十四日条)、同年八月に紀伊国海賊のため
- (13) 『日本記略』八月二十九日条、天慶七・八・九年に将門調伏のため(『法琳寺別当次第』、康保四年(九六七)十月に天変のため(『同』、安和二年(九六九)四月に兵賊のため(『同』)。
- (14) 注(2) 永村論文。
- (15) 『日本記略』長徳二年四月一日条。
- (16) 但し、同じ十一世紀の『新撰年中行事』(藤原行成撰、東山御文庫所蔵二冊本『年中行事』)は、正月八日に「真言法(後七日御修法)・太元帥法」という形で挙げている。
- (17) 大日本仏教全書に収載。
- (18) 『覚禅抄』(太元帥法上)にも「寂明記」として引用される。
- (19) 注(2) 永村論文。
- (20) 書陵部蔵『太元秘記』は、書写奥書より、寛政十年(一七九八)二月、理性院古巻をもって曉寂(柳原紀光)によって書写されたことがわかる。堀内規之『太元秘記』について(『豊山教学大会紀要』四〇、二〇一二)に前半部分のみ翻刻されるが、『太元帥法秘抄』との関係については言及されていない。
- (21) 『法琳寺別当補任』は進息とするが、『入唐五家伝』(統群書類従巻百九三)、『太元法阿闍梨次第記』(弘法大師諸弟子集下)、『太元帥法秘抄』および『覚禅抄』太元帥法引用の範俊請文等は進恩と表記するため、『別当補任』の誤記であろう。
- (22) 『太元帥法秘抄』にも同請文案が載るが、日付が十二月廿七日となっている。
- (23) 京都大学文学部所蔵影写本。
- (24) 『秘抄問答』十三末「太元法」にも同内容の賢覚記が引かれる。
- (25) 『正嫡相承秘書』(東京大学史料編纂所蔵)収載嘉承三年二月廿八日太政官牒。
- (26) 大江匡房と与立剣輪印に関する問題については、吉原浩人「与立剣輪印の相伝と大江匡房」(『印度學佛教學研究』第四十二巻第二号、一九九四)参照。匡房は、後三条天皇が即位式の際に拳印を結んでいたことについても記録を残している(樋笠逸人「嘉承二年の『御即位次第』について」『歴史文化社会論講座紀要』一三、二〇一六)。
- (27) なお、『秘抄問答』十三末、『秘呂鈔』(醍醐寺文書聖教百七十函)は、賢覚の伝受を不審に思った定海が誰に習ったか尋ねると、辻入寺(浄

秀」と答えたため、定海が嘲笑したという憲深（三宝院出身）の伝聞を引いている。三宝院側の所伝として興味深い。

(28) 横内裕人「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『日本中世の仏教と東アジア』法蔵館、二〇〇八)。

(29) 宮田敬三『覚禅鈔』『金剛夜叉法』と源平合戦」(中野玄三・加須屋誠・上川通夫編『方法としての仏教文化史―ヒト・モノ・イメージの歴史学』勉誠出版、二〇一〇)。

(30) 広沢流においても伝習は行われていたようで、頼瑜の『秘鈔問答』(第四)において小野・広沢各流が行う修法の種類を示すなかで、太元帥法については「両流通雖_レ行_レ之有_二子細_一。醍醐可_レ修_レ之」としている。

(31) 注(2) 前掲各論。

THE TRANSMISSION OF THE RITE OF ĀṬAVAKA (TAIGENHŌ) AND ITS TRANSFORMATION FROM THE 11TH–12TH CENTURIES

SAIKI RYOKO, NARA NATIONAL MUSEUM

This study considers the Rite of Āṭavaka (*Taigenhō*) and its transmission in the 9th century and through to the 12th century. The Rite of Āṭavaka is an esoteric ritual brought to Japan early in the Heian period (794–1185) by Jōgyō (?–866), one of the priests who journeyed to China during the Tang dynasty (618–907). Along with the Latter Seven Days Imperial Ritual (*Goshichinichi no Mishiho*), it was conducted annually at the start of the year as a Buddhist ceremony for protecting the nation. While it is a fairly well-known rite, how priests were selected to receive the initiation to perform it from the time it became a calendrical ritual in the 9th century to the medieval period has yet to be adequately addressed. Indeed, historical sources seem to reveal that there were several important changes in how the ritual was transmitted during the Heian period.

The Rite of Āṭavaka was originally performed to avert such calamities as illness, natural disaster, or encountering bandits. But a disciple of Jōgyō sought to differentiate it from other rites. They narrowed its scope, framing it as a means of subjugating war and conflict. As a ritual technology with this particular efficacy, the Rite of Āṭavaka became more prominent at the imperial court.

At first, only priests at the temple where Jōgyō was based, Hōrinji Temple, were trained to perform this ritual. For initiates to conduct the ritual as a “Preceptor (Skt. *ācārya*) of the Rite of Āṭavaka,” having received the orthodox transmission as Jōgyō had conferred it was important. Yet at least to a certain extent, there was little recourse when candidates selected to receive the initiation were found to be lacking. Consequently, Shingon priests in the Ono lineage founded by Ningai (954–1046) expanded the pool of candidates for initiation into the Rite of Āṭavaka from priests at Hōrinji Temple to include all priests of the Shingon sect, determining this on the grounds that Ningai had himself been a preceptor of the rite. Once the Rite of Āṭavaka had expanded beyond Hōrinji Temple to become a Shingon ritual, the head priest (*chōja*) at Tōji Temple and the imperial abbot (*hosshinnō*) at Ninnaji Temple—who, together, held the highest positions within the Shingon sect—were granted the authority to select which of the initiates would serve as preceptor in performing the rite. Furthermore, during the period of cloistered rule, the retired emperors sometimes intervened in the selection of the preceptor for the rite. Whether or not a priest was thought to be able to achieve efficacy in carrying out the ritual became the principal criterion for selecting who would perform it. I argue that socio-religious developments and the designs and demands of those in power significantly influenced the transmission of this ritual performed for the protection of the nation.

奈良国立博物館研究紀要

鹿園雑集

第二十二号

令和二年七月三十一日発行

編集発行 奈良国立博物館

〒630-8223

奈良市登大路町五〇番地

印刷・製本

株式会社天理時報社
天理市稲葉町八〇番地