

『灌頂御願記』と『真言付法纂要抄』

— 真言宗における歴史書成立の背景 —

齋 木 涼 子

はじめに

『灌頂御願記』⁽¹⁾と『真言付法纂要抄』⁽²⁾は、真言宗小野流の僧侶によつて十一世紀に執筆された著作である。前者は真言僧による宮中仏事の記述を多く含むため、後七日御修法などに言及する際の史料としてしばしば引用される。また、著者仁海の事績を取り上げる際は、必ず紹介されると言つてよい。後者は、大日如来とアマテラスの習合に関する記述を含むため、思想研究などの分野でたびたび取り上げられてきた。

しかし、比較的知られた史料であるにもかかわらず、部分的に引用されることが多く、著作そのものの分析は十分になされているとは言えない。二つの著作は、切り口は異なるものの、いずれも真言宗の歴史と執筆当時の真言宗が置かれていた状況を記した著作であり、宗の自己認識がうかがえる史料である。しかも、従来指摘されたことはほぼ無いが、この二つは、師とその正嫡弟子による著作である。本論では、それぞれの内容の分析とともに、その執筆意図や成立背景についても考察していきたい。

一 『灌頂御願記』

1 内容構成と特徴

まず、執筆者仁海について簡単に触れたい。仁海(九五四—一〇四六)は、始め高野山に入り雅信に師事したのち、東寺定額僧在任時に醍醐寺延命院の元泉から灌頂を受けた。寛仁二年(一〇一八)神泉苑において請雨経法を行つて成功させ、注目を浴び、権律師に任せられる。治安三年(一〇二三)東寺二長者に補任、長元元年(一〇二八)一長者となる。長元六年(一〇三三)請雨経法の功により法印、長暦二年(一〇三八)には僧正、長久四年(一〇四三)には再び祈雨の功により輦車及び封戸を賜つた。このように、特に請雨経法に優れた験力を発揮し、「雨僧正」と讃えられた実力者であつた。⁽³⁾

また、真言宗において重要な聖教となる『小野六帖』など、多くの著作を遺し、現存していない著述も「仁海記」という形で『覚禪鈔』などに引用される。こうした仁海の著作は、修法などの事相面の充実と、体系立った形での継承を可能とし、いわば仁海の実績や経験が引き継がれていくことになる。本人が積極的に流派を形成・拡大する意図があつたかは不明であるが、仁海が属した醍醐寺周辺

で活動する一派は修法を得意とする真言宗小野流として認識され、仁海は小野流の祖と位置づけられるようになった。

続いて、『灌頂御願記』の内容を見ていきたい。土屋恵氏によって、執筆時期は長暦三年（一〇三九）十月から翌年十月までの間であることが明らかにされている。⁴書名は、真言宗の灌頂について空海の御願を記したものと、ということを示しており、内容は大きく前半と後半に分けられる。前半は、空海の入唐求法、真言宗形成の経緯を、渡唐に際して空海が作文した啓、唐の灌頂道場の事例、朝廷の官符を引用する形でまとめる。そして後半は、引用ではなく仁海自身の文章で、真言密教の歴史、歴代の小野流の東寺長者、真言院とそこで行われる仏事の概要、現在の真言宗の寺院の列記と続く。以下、それぞれの内容を整理する（原文・典拠が確認出来るものは「」に史料名を示す）。

【前半】

- ① 遣唐大使の啓（空海代筆）
〔『弘法大師二十五箇条遺告』『性霊集』〕
- ② 福州観察使宛ての入京の啓
〔『性霊集』〕
- ③ 遣唐使宛ての帰国を請う啓
〔『性霊集』〕
- ④ 唐における灌頂道場建立の初例
- ⑤ 大興善寺灌頂道場建立請状并墨勅（唐・乾元三年）〔『表制集』卷第一〕⁵
- ⑥ 灌頂道場建立請状并墨勅（唐・広徳元年）〔『表制集』卷第一〕
- ⑦ 日本における灌頂の初例（平城上皇への灌頂）
- ⑧ 空海を造東寺所別当に任じる官符
〔『東寺長者補任』卷第一、天長元年六月十六日官符〕

- ⑨ 後七日御修法を許可する官符〔『類聚三代格』承和元年十二月二十九日官符〕

- ⑩ 真言院の定額僧設置〔『類聚三代格』承和三年五月三日官符〕
※ただし本来「東大寺真言院」とあるところ東大寺を削除
⑪ 真言宗年分度者について

〔『類聚三代格』『続日本後紀』承和二年正月廿二日官符、『類聚三代格』仁寿三年四月十四日官符〕⁶

- ⑫ 国家のため東寺において伝法灌頂・結縁灌頂を行うことを命じる官符〔『類聚三代格』承和十年十一月十六日官符〕
- ⑬ 空海の御願奥旨について

【後半】

- ⑭ 天竺から日本に至る伝法の歴史
- ⑮ 東寺長者で僧綱となった者
- ⑯ 大内裏真言院の概要
- ⑰ 宮中・真言院天皇御願仏事
- ⑱ 寺家に宣旨を下さるべき事
- ⑲ 東寺末寺

全体を通して見ると、まとまりにはやや欠けるものの、ここにしか記載されない宮中仏事の実態などもあり、貴重な史料である。

前半の構成は、まず宗祖空海の業績を本人の文章を用いて示した上で、唐の密教の先例を挙げ、真言宗が唐仏教の正統な相承者であり、特に護国という役割において唐の先例を継承していること、日本においても朝廷の命を受け護国を担ってきた、という点を主張するものである。また前半・後半を通じて、灌頂という密教独自の伝法の特殊性と、真言宗を代表する護国修法、後七日御修法の道場

として大内裏内に設けられた、真言院の重要性が主張される。⑪などは、仁海の誤解によるものか、または意図的なものかは不明であるが、本来の官符では「東大寺真言院」の定額僧と表記されているところ、「東大寺」の表記が全て削除されているため、大内裏内の真言院に関する官符であるかのように引用されている。

次に、仁海自身の文章によって構成され、執筆意図がより明確になる後半について詳しくみていきたい。⑭では、仏教誕生の地、天竺の大日如来から仁海に至る伝法灌頂の流れを簡略に示す。日本の伝法灌頂の主要な流れの中に、宇多天皇を入れている点は注目される。⑯は真言院の構造等が判明する数少ない史料である。

⑰御願仏事については、同時代の古記録などには記録されない恒例の宮中仏事存在が知られる記述として重要である。ここに記載される仏事は以下の五つである。

- a 仁寿殿観音供 b 晦日御念誦 c 円融天皇御願仏事
- d 一条天皇御願仏事 e 今上天皇御願仏事

a 仁寿殿観音供は、史料上は醍醐天皇の頃から実施が確認できる私的仏事で、仁寿殿に安置されていた天皇の個人的な「御本尊」である観音像を、真言僧が毎月十八日に供養するものであった。b 晦日御念誦は、毎月末三日間、真言院において念誦を行う仏事である。続いて、c、eで、円融天皇・一条天皇・今上天皇の真言院御願仏事が列記される。『灌頂御願記』に登場する今上については、土屋恵氏によって、後朱雀天皇であることが検証されている。⁽⁷⁾

⑱は、真言僧の務めについて二つの要求を述べている。一つ目は、定額僧の補任についてで、補任された後、阿闍梨の地位を得ると籠居してしまい、寺務を果たさない者がいたらしく、「良家子孫」とい

えども「非修非学不信懈怠」の者を定額僧に補任すべきではないとしている。二つ目が天皇の身体を護る護持僧のことで、本来の「往古作法」では、東寺長者と天台座主が二人で「相並」び、務めるものであったとする。

⑲の主要な真言宗寺院については、金剛峯寺、神護寺と続き、最後は仁海が拠点とした曼荼羅寺で終わる。仁和寺は挙げられず、仁和寺円堂院のみが入っているのは、宇多天皇の寺であり末寺に数えることをはばかったためであろう。

さてここで、仁海の執筆目的を考えてみたい。従来指摘されている仁海の本著作における主張は、次のような点である。まず、仁海の事績、評価を検証した土屋氏は、『灌頂御願記』と仁海の活動から、後朱雀天皇のもとで真言院と真言院御修法の再構築をめざしていた、という点を指摘する。⁽⁸⁾ また天皇護持僧が成立する歴史的経緯を明らかにした堀裕氏は、当時天台僧に独占されていた護持僧のポストを得るため、真言・天台が相並ぶべきという主張を行ったと指摘する。⁽⁹⁾

先行研究の指摘の通り、後半の著述の主眼は、天皇周辺の仏事における真言僧の奉仕を列記し、その重要性を主張することにあるだろう。真言宗の関与する最も大きな朝廷仏事と言える後七日御修法は、空海創設という由緒や大内裏内仏事という規模にもかかわらず、当時の貴族社会において関心が高い行事とは言えなかった。そのほかの御願仏事に至っては、少なくとも十一世紀前半までは天皇御記を除き、古記録や儀式書には登場しない。⁽¹⁰⁾ その理由としては、顕教法会と異なり、密教修法の場合、公卿・官人の参列が無いこと、御願仏事や観音供は私的仏事の側面が強いこと、真言僧が拠点とする真言院が内裏から離れていることなどが挙げられる。年中行事書に

も記載がないことから、宮中行事としての存在感、貴族らの関心が薄かったことは確実である。そのため、仁海はこれらを書き上げることで、真言僧が天皇のためにどれほど奉仕しているのかを印象づけようとしたのであろう。特に、真言宗は修法・祈祷が特色であるにもかかわらず、長年護持僧の役を得られていないという点は、かなり大きな課題であったと思われる。

しかし、これらの点を主張しただけであれば、真言院に関する官符と後半の内容のみでも十分であり、空海の事績や唐の灌頂道場、伝法灌頂の歴史まで言及する必要はないはずである。仁海は、より大きな問題意識を持って真言宗の現状を捉え、地位上昇を試みようとしたのではないだろうか。そこで次に、十世紀末から十一世紀前半の真言宗が置かれていた状況、そして当時の仏教界の動向、朝廷の仏教政策という観点から真言宗の立場を見てみたい。

2 執筆当時の真言宗を取り巻く状況

まず、この時期の仏教界の動向として一般的に指摘されるのは、末法思想を前提とした浄土信仰の急速な普及と、法華経信仰の高まりである。これは、いずれも天台宗が関与する信仰である。近年はすでに定着している理解であるが、天台浄土教の末法思想は、悲観的、厭世的な「末法滅論」ではなく、末法だからこそ特別な仏法が顕れるという「末法証法論」であった。既存の仏教界はむしろこれを仏法興隆の機会と受け止め、多様な往生方法の提案、『法華経』と結びついた往生行業体系、行業の易化、釈迦・菩薩道への回帰など、新たな信仰の潮流、信仰形態を作り出していった。⁽¹¹⁾

一方、この時期の朝廷の仏教政策として指摘されているのが、天

台宗・南都寺院を対象とした論議会の整備、そして天台僧が主な担い手となった藤原道長の仏事開催である。⁽¹²⁾長保四年（一〇〇二）には、宮中での最勝講が開始され、同年には道長による法華三十講も始められた。道長主催の新しい仏事の舞台となった法成寺は、天台僧を中心とした寺院で、⁽¹³⁾東大寺・興福寺僧も三綱や供僧として加わっていた。法成寺御八講には聴衆として真言僧も入っており、仏教界を統合する場として機能していた面も指摘されるが、やはり天台宗がその中心を担っていたことは明らかであろう。

この天台宗を重用する傾向は、信仰・仏事のみでなく、同時期の外交政策においても見いだされる特徴である。唐が滅亡して以降、朝廷は呉越国や宋と正式に国交することはなかったが、朝廷の許可を得た僧侶による巡礼、新文物の請求は行われていた。そのなかで、十世紀末に入宋した東大寺僧、奄然の存在が一つの画期となる。朝廷は、奄然までは僧侶を文化遣使（遣唐使内の留学僧の延長）のつもりで公認してきたが、奄然の帰国後、国の許可を得た入宋僧¹⁴日本の公的使者として政治的に利用する宋の意向に気付かされた。⁽¹⁴⁾そこで、奄然がもたらした皇帝の国書に対しては、国書でなく奄然の私信を返させ、正式な国交を回避した。そしてこれ以後、入宋僧の扱いに変化が生じた。長保四年（一〇〇二）に入宋を願い出た天台僧寂照は、入宋の勅許を得られず、翌年許可が出ないまま肥前国に向かい入宋した。なんとかこの渡航直前に勅許が出たとみられる。⁽¹⁵⁾しかしこれ以降の入宋僧には勅許は出さず、国の許可を得ていない僧侶の個人的巡礼という形式を取らせることになった。巡礼先は、五台山・天台山である。朝廷や道長ら貴族は、表だった公認はしないものの、黙認する形を取り、むしろ私的には積極的に支援し、入宋天

台僧とその関係者を通じて大陸の仏教文化を入手することになった。このように、国内の仏事においても、また外交面においても、天台宗が重要な役割を果たし、新しい潮流を生み出す状況にあったと言えらるる。

大陸仏教の情勢について、もう一つ注意すべき点がある。奝然の在唐記によれば、奝然一行は、九二九年に大陸に渡った後、留まつて帰国しなかったという日本人僧と出会っていた。その際、彼らが密教のなかった都に「瑜伽大教」を広めたという話を記述している⁽¹⁶⁾。

彼（奝然）在唐記云、從_二左街天寿寺_一、日本国照遠大師賜紫超会来房、問訊、和尚是日本延喜中興寛建大徳等共入唐、即寛建・寛輔・澄覚・長安・超会等総十一人也。…（中略）寛輔左京弘_{（在左）}三瑜伽大教_一、賜_二弘順大師号_一。当京元無_レ弘_二真言教_一、寛輔来後弘_二密教_一。教授灌頂三十余人。

この頃、宋には「真言教」「密教」がなく、日本人僧の寛輔が密教を広めたという。この奝然の情報により、大陸では密教がもはや興隆していないという情報がはつきりともたらされたのである。かつて密教の先進地であった中国の都において、密教は衰退しており、新たな修法や尊像を請来して注目を集めることは不可能であった。五台山では、華嚴教学・天台教学・念仏信仰などともに密教も展開していたが、そこはあくまで文殊信仰の聖地であった。かつて空海らが手本とした、皇帝権力を支える護国仏教という拠点は、存在しなかったのである。また奝然によって請来された宋仏教の様々な新文物、新様式の存在自体も、今後情報が更新される可能性が低い真言宗の立場をさらに自覚させたのかもしれない⁽¹⁷⁾。

一方の天台宗は、僧侶本人の入宋は稀であっても、天台宗という

教学の中心地、聖地が存在しており、宋商人などを介して質問状や著作が行き来するなど、情報が常に更新されていた⁽¹⁸⁾。

さらに、すでに指摘されているように、真言宗は東寺・仁和寺・醍醐寺など朝廷や天皇と強く結びついた拠点を得て、宗派としての勢力を拡大させた一方、十世紀以降は全体として修法重視に傾き、教学の発展、天台宗の浄土信仰や念仏のような多様な展開がなく、教理・思想面では停滞期に入っていた⁽¹⁹⁾。

こうした当時の状況を鑑みると、九世紀前半の同じ時期に似たような経緯を以て成立し、ともに平安京を拠点に活動していた天台宗と真言宗は、その環境に大きな違いが生じていたと言わざるを得ない。仁海は、真言宗の存在感の希薄化に対し、危機感を抱いていたのではないだろうか。

興味深いことに、仁海は十一世紀初めに、主に最澄が空海に宛てて送った求法・求書書簡を集めた『伝教大師求法書』と呼ばれる史料集を編纂している。そこには、延暦寺に重要な密教経典・儀軌が揃っていなかったこと、最澄が空海を師として密教を学んでいたこと、最澄が唐では正式な密教の灌頂を受けていなかったこと（最澄の死後、弟子の円澄が空海に受法灌頂を願っている）を示すものなどが含まれている⁽²⁰⁾。この編纂物は、明らかに天台密教に対する真言密教の優位性を強く意識したものである。

そういった観点から見れば、『灌頂御願記』前半で、空海の啓、真言宗に出された官符を列挙し、大日如来から始まる伝法灌頂の歴史を示した点も理解ができる。空海の略歴ではなく、啓を引用した点は独特であるが、真言宗成立の経緯を改めて振り返り、護国の役割を与えられてきた証拠を列挙し、また唐以来の護国道場の歴史、天

竺以来の真言密教伝法の正統性を示したのである。空海の啓や『表制集』、官府など、実際に残された一次史料を列記するスタイルであるのは、個人的見解を加えた歴史叙述ではなく、あくまで史実であるということ強調したかった仁海の方針かと思われ、それは『伝教大師求法書』をまとめた姿勢にも共通する。

また、真言宗の護国仏事としては、仁海が得意とした請雨経法などを挙げて功績を主張してもよさそうであるが、仁海が力点を置くのは、あくまで空海が伝受した唐の護国密教の伝統、そしてその系譜にある後七日御修法と真言院であった。

そして本書は、後朱雀天皇への献上を目的に執筆された可能性が高い。天皇御願仏事が列挙されている点は先に述べたが、その対象は、今上である後朱雀天皇だけでなく、その祖父円融天皇、父一条天皇の御願仏事であり、今上の直系天皇の仏事の継続が主張される。また、巻末の末寺の項においても、最後に「今上御願」曼荼羅寺下寺を載せている。

本書執筆を含めた仁海の地道な努力は、ある程度報われたと見てよい。堀氏がまとめた護持僧の補任状況によれば、一条天皇、三条天皇、後一条天皇と真言僧の補任がなかったところ、後朱雀天皇の代の長元四年（一〇三二）、仁海の弟子である成典が久しぶりに補任され、その後も後冷泉天皇の覚源、後三条天皇の信覚・成尊と、真言僧枠を維持している。⁽²¹⁾ また、従来朝廷仏事としてはほぼ記録の残されていない仁寿殿観音供についても、十一世紀後半になると古記録に登場し宮中仏事として存在感を出し始め、しかも仁海が造像に関わった長暦四年（一〇四〇）の後朱雀天皇御本尊の事例は、天皇御本尊の先例として重要視されるようになった。⁽²²⁾ 真言宗は、修

法・祈祷による天皇・王権護持という役割をより際立たせ、宮中と王権に深く食い込み、さらに密着する方向を選んだのである。

二 『真言付法纂要抄』

1 内容構成

続いて、仁海の正嫡弟子である成尊（一〇二二―七四）の著作、『真言付法纂要抄』について見ていきたい。成尊は仁海の小野曼荼羅寺を受け継ぎ、治暦元年（一〇六五）に仁海が得意とした請雨経法を神泉苑で成功させ、延久元年（一〇六九）後三条天皇の護持僧を務めた功により権律師に、同三年には東寺長者に補任される。弟子には、院政期に活躍する義範・範俊らがいる。以下に述べる通り、成尊は東宮時代より後三条天皇（尊仁親王）の護持僧であったとみられる。

『真言付法纂要抄』は、巻末に「今所撰集一者、只是密藏流布之大観也。輒課三拙詞一、敢以奉進。康平三年十一月十一日」とあるように、康平三年（一〇六〇）に「奉進」られた真言宗の歴史書である。さらに真福寺所蔵の古写本にある久安三年（一一四七）の書写奥書に「後三条院東宮御時依レ仰被レ作也」とあることから、当時東宮であった後三条天皇の御覽に供するために執筆されたと認識されている。⁽²³⁾

では、本書の構成を具体的に見ていきたい。前半は真言八祖の伝記であるが、大部分は引用からなっている。以下、本書を考察した伊藤聡氏の分析を元に、八祖の伝記について引用文献、および成尊のコメントがある場合は「成尊文」としてそれを示す。

【前半】

・天竺

第一祖大日如来…『秘密曼荼羅教付法伝』『金剛頂瑜伽三十七尊出

生義』、成尊文か

第二祖金剛埵薩(薩埵)…『秘密曼荼羅教付法伝』

第三祖龍猛…『秘密曼荼羅教付法伝』

第四祖龍智…『秘密曼荼羅教付法伝』『真言付法伝』、成尊文か

第五祖金剛智…『秘密曼荼羅教付法伝』『真言付法伝』、成尊文か

善無畏…『真言付法伝』『大毘盧遮那経供養次第法疏』上

・大唐

第六祖不空…『秘密曼荼羅教付法伝』、『表制集』卷第三

一行…『真言付法伝』『内証仏法相承血脈譜』(所引『釈氏要

録』)、引用元不詳文

第七祖惠果…『秘密曼荼羅教付法伝』『真言付法伝』、成尊文か

・日本

第八祖 空海…『二十五箇条遺告』『弘法大師御請来目録』『性靈

集』『平城上皇灌頂文』、成尊文

基本的に空海の作とされる『秘密曼荼羅教付法伝』または『真言付法伝』からの抄出であり、一部字句を変更し、成尊自身の文章を部分的に加えて再構成している。空海伝の大同二年以降の帰朝後の記述は特定の著作引用ではなく、諸史料に基づき作成したと考えられる。

続いて、後半の構成を確認したい。後半は、「十種殊勝」として、「東寺方」が勝る十種の理由を列記する。以下、各項目の概要と引用文献について示す。なお、空海の遺言という体裁で後世編纂された『二十五箇条遺告』は以下『遺告』、『弘法大師請来目録』は以下

『請来目録』と表記する。

【後半】

①灌頂殊勝のこと

伝法灌頂の際の「最極伝法秘印」は不空が「南天竺」から帰国後、

惠果のみに授け、惠果も空海のみに授けた。〔『真言付法伝』

「他家」が「本拠」と力を争うのは不当である。

②受学殊勝のこと

惠果からの受法について、胎藏界・金剛界大法それぞれに伝受者

はいるが、両部を伝授したのは義明と空海のみ。不空の「両部秘

法」は写瓶のごとく惠果へ、そして惠果から漏れることなく空海

へ伝わった。〔『秘密曼荼羅教付法伝』

③梵文殊勝のこと

「真言深秘奥旨」は「梵字悉曇」にある。仏教は天竺発祥で、東

に広がって漢字に翻訳されたが「猶真言ハ幽邃」「字字義深」。

〔『請来目録』

「他家」にも梵字悉曇を伝えると雖も、両部大法諸尊瑜伽に至つ

ては、梵漢合わせて伝授することは出来ていない。

④相承殊勝のこと

大毘盧遮那仏からの密教の相承。天竺仏教の直系にあることを強

調。〔『遺告』『金剛瑜伽三十七尊出生義』

⑤誓願殊勝のこと

惠果と空海の運命的な出会い、惠果から空海への伝授は特別なも

のである。〔『請来目録』『秘密曼荼羅教付法伝』

⑥宝珠殊勝のこと

如意宝珠の特殊性。〔『遺告』

⑦ 道具殊勝のこと

『請来目録』に記載される十七項目の八種物は、金剛智が南天竺より持ち来て不空に授けたもの。〔『請来目録』〕

⑧ 入定殊勝のこと

空海の入定は「鎮護国家」のためであり、特別な力があつたからできた。〔『遺告諸弟子等』〕

⑨ 法則殊勝のこと

真言密教は国家護持の役割を担っている。不空が皇帝に灌頂を授けた事例、内道場を建立した事例。〔『性霊集』五〕

⑩ 外護殊勝のこと

(前半) 空海の祈雨修法の説話。

(後半) 日本と密教の関係について、成尊の著述。

後半についても、空海の著作および真言宗成立経緯や宗の重要事項をまとめた『遺告』などを多数引用・抄出する。そして引用後に、一部成尊自身の見解が加えられている。例えば、⑨では、「唐では「天竺風範」を移して内道場を建て、日本でもその「唐風」を移して護国仏事を行い、最終的に真言院が建立された」という趣旨のコメントがなされる。このなかでも、⑩は特殊で、他と異なり引用ではなく、成尊自身の著述からなっている。

2 著述の特徴

ここで、この著作全体の主張を整理したい。全体を通じて目立つ主張は、以下の三点である。

I 真言密教は天竺の始祖から日本の空海まで八代直系で伝わる正統な仏教である：前半の八祖の伝記、①③④⑦⑨

II 始祖空海の偉業と顕彰：①②⑤⑧

III 真言密教が果たす鎮護国家の役割：⑧⑨⑩

IV 日本の特異性：⑩

II については、従来から真言宗が掲げる点であり、特段目新しいものではない。またIIIについても、空海の段階から常に強調されていた真言密教の役割であり、仁海の『灌頂御願記』で主張されていた内容とも重なる。よって、本著作において注目すべき主張は、I・IVの二点である。

(1) 天竺とのつながり

まずI、日本の真言密教が天竺仏教の直系にあることを何度も強調するという点について見ていきたい。前半で強調されるように、真言八祖は全て直接の伝授関係にあり、真言密教が日本に入るまでの伝法ルートは明確に証明できる。この点について、十種殊勝の各項の内容を詳しく見てみたい。

①においては、灌頂の印について、「広智三藏從南天一婦之後、唯授三惠果一人。惠果和尚、又唯授三弘法大師不授余人」と『真言付法伝』を引用し、天竺からの伝授の流れを強調する。また成尊は、これ以外に印は伝わっていないのに「他家」が「本拠」と力を争うことの不当さを中国の故事などを引いて指摘する。

③では、「真言神秘旨、在二梵字悉曇」。請来表云、釈教者也本乎印度。西域東垂鳳範天隔。：他家雖レ伝二梵本悉曇。至三于両部大法諸尊瑜伽一者、不レ得二梵漢合存一レ比授伝而已」と『請来目録』を引用し、自身の見解として、天竺の仏教語をそのまま伝える梵字の重要性、そして真言宗では両部大法もきちんと梵漢両方で伝授する点など、他家との違いを強調する。

⑦においては、『請来目錄』に載る道具が「本是金剛智阿闍梨、從二南天竺二持来」という由緒を引用し、成尊の私見として「唯・真・言・一・家・印・信・道・具、源出二月支一、過二於大唐一流二於日本一、于今在二東寺一矣、真言嚴重、可レ知者歟」と述べる。

⑨でも成尊の私見として、「私云、大唐移二天竺風範一、建二内道場一、每令二七々僧持念修行一。此朝亦移二唐風一」と述べ、また「至二于真言一家二者、全移二仏国風範一、豈同日而可レ論乎」と締めくくり、後七日御修法や仁寿殿観音供などの真言宗の護国の務めが、全て天竺に由来するものであると宣言する。

西弥生氏も指摘するように、ここではことあるごとに天竺からの伝法が空海に直接つながっていること、日本の真言密教の様々な特性が天竺由来のものであることなどが強調されており、これが本著作の重要な主張であることは明らかである。²⁴前半に空海の著述を引用して真言宗の歴史、後半に真言宗の特徴を述べるといふ形式は、師である仁海の『灌頂御願記』を意識していた可能性は高い。しかし、『真言付法纂要抄』では天竺・中国・日本に及ぶ真言密教の歴史が語られる。仁海が『灌頂御願記』で真言宗の正統性の根拠を主に唐の国家仏教の伝統に置いていたことからすると、師の歴史認識をさらに一步深めたとと言えるだろう。

真言密教が天竺発祥であることは、当然空海以来言及されてきたことであり、例えば空海の遺言という形で十世紀始めまでに成立したと考えられる『遺告』第一条などでも、真言宗の相伝が大日如来から始まり、天竺・唐・日本と相伝してきたことが示されるし、仁海の『灌頂御願記』にも天竺からの伝受の系譜は出てくるが、それはあくまで八祖の歴史を説明するなかで言及されるもので、『真言

付法纂要抄』のように、真言密教に散りばめられた天竺との直接的つながりを列挙し、幾重にも強調する論法ではない。

そして成尊は、こうした特徴は真言宗のみのもので、「他家」にはないとする。内容からして、「他家」とは日本の他宗派すべてというより、明らかに天台宗のことを指している。つまり『真言付法纂要抄』では天台宗を想定した「他家」より優れる点が何度も主張されており、この点でも仁海の執筆動機を引き継いでいたと推定される。

天竺が強調された要因については、ついに末法の世であるという感覚もあげられよう。末法の始まりをいつとするかについては諸説あり、一般的には永承七年（一〇五二）という理解が普及したが、真言宗では一〇六二年という説が持たれていた（寛弘四年十月十一日金剛峯寺解²⁵）。顕密仏教の末法思想は、末法ならではの特別な仏法が顕れるというポジティブな「末法証法論」であったとはいえ、末法の世において、正統な天竺仏教が、真言密教という形で日本にのみ生きているという事実は、重要な意義があつたに違いない。

（2）密教興隆の地と神仏の関係

続いてIVについて見ていきたい。⑩の記述は、すでに伊藤聡氏が指摘するように、日本は密教興隆が約束された地である、という事を主張するものである。²⁶伊藤氏は、「日本という空間において、空海によつて王法と密法が一体となつたこと、そしてそれが歴史的必然だったことを系譜的に明らかにしようとしたのである。しかも、そのことを空海自身の著作を抄出・再構成することで記述することを成尊は目指したのであつた。まさにパッチワークのような本書の構成は、そのような意図の結果として選ばれたのである」と述べる。

⑩では、まず天長元年（八二四）の空海の祈雨修法の事例を述べ、

神泉苑の善女竜王が修法に依じて雨を降らせたとする（このエピソード自体は『遺告』に見える）。そして「我朝豊樂、只在三此龍」と述べ、国を豊かにする龍を神泉苑に呼び出し、定住させた空海を賞賛する。ここから、日本と真言密教の關係について、成尊の持論が展開される。その趣旨は伊藤氏が解説するように、大日の化身である威光菩薩（＝大日如来の化身である摩利支天）が日宮（太陽）に住み阿修羅の難を除いたように、今は大日の化身である金剛遍照（空海）が日域（日本）において金輪聖王＝天皇の福を増している、というものである。その上で、日本の神号が「天照」であり国名が「大日本国」であることについて、「自然の理、自然の名を立つ」と解する。そして本朝は辺境であるが、密教流布に相応しいと結ぶ。

⑩は独特な記述や解釈を複数含んでいる。まず「日」「太陽」のイメージをもとに日本が密教興隆を約束された地であると宣言する点が特異で、空海を大日の化身とするだけでなく、太陽神「天照」（別名「大日靈貴・天照大日靈尊」⁽²⁷⁾）、「大日本国」という名称を出すことがポイントである。成尊は、明言はしないが、固有名詞から「日」のイメージによって全てが結びついていると認識させ、「大日」に始まる密教が、「日本」で繁栄するのが必然だというのである。しかも根拠は「自然の理、自然の名を立つ」と述べるに留まり、根拠・典拠が示されないことから、大日・アマテラス・日本の結びつきを強調し、同体視する説は、成尊独自の解釈であることは明らかである。

日本における神仏習合思想の展開を論じた吉田一彦氏は、護法善神や神身離脱といった習合思想が中国発祥である点を指摘した。ただ本地垂迹説については、本質としての「本」と現象としての「垂迹」という二元論は中国において成立したものであるが、仏と神を

一対一で結びつける「本地」「本地仏」という用語・概念は中国仏教にはなく、日本で十一世紀後半から十二世紀にかけ成立した独自の思想であることを明らかにした⁽²⁸⁾。

一方、神前仏事などから神と仏の關係を分析した上島亨氏は、九世紀中葉以降、神社社頭での仏事が徐々に盛んになっていき、また十世紀末以降に成立した公家・寺家の法会に王城鎮守の神々が僧侶によって勧請されるようになったことから、神仏の現実的距離が縮まり、本地垂迹思想の下地が形成されたと指摘する。また上島氏の指摘する通り、『灌頂御願記』で仁海が述べる護持僧作法ではまさに「毎夜二人相並不^レ断^二香^一炉^二煙^一」、城辺鎮守諸神等毎夜一社勧請之後、密々祈念令^レ候者也」と述べられており、真言僧が天皇を護持するために、王城鎮守の神々を呼び出すという発想をもっていたことがわかる。

特定の神に本地（仏）を想定することについて、吉田一彦氏が指摘する早い事例は、永承元年（一〇四六）の「河内守源頼信告文案」（石清水田中家文書、『平安遺文』四六〇）である⁽²⁹⁾。ここでは、石清水八幡神を「垂迹」「現身」とし、その「本覚」は何か、如来か、釈尊か、観音の分身か、と問うことで、その偉大さを讃えている。

特定の神に本地仏がはっきりと示される最も早い事例は、『東大寺要録』所引の「太神宮禰宜延平日記」^(元木田)で、これは十一世紀後半、少なくとも十二世紀初頭までに伊勢内宮禰宜である荒木田氏によって書かれたものと考えられている⁽³⁰⁾。ここでは橋諸兄が伊勢に参宮した逸話の中に「当朝、神国也。尤可^レ奉^レ欽^二仰^一神明^一給也。而日輪者大日如来也。本地者毘盧遮那仏也」とあり、毘盧遮那仏＝大日如来が天照大神の「本地」であると明確に記される。同時期に荒木田氏

よって書かれたとされる『太神宮諸雜事記』にも同内容が確認される。³¹⁾また、長治〜嘉承年間(一一〇四〜一一〇八)に成立したとされる『江談抄』には、大江匡房(一〇四一〜一一二一)の談話のなかで、熊野三所伊勢太神宮御身云々。本宮并新宮大神宮也。那智荒祭、又太神宮救世觀音御変身云々。此事民部卿^源所^後被^レ談也云々。

(卷一・三五)

と伊勢天照が救世觀音の「変身」という説が挙げられている。³²⁾

こうして見ると、『真言付法纂要抄』で大日如来とアマテラスが結びつけられるのは、永承元年(一一〇四)の事例と、十一世紀末の本地垂迹説成立期の間にあたる。「本地」という用語こそ使わないものの、アマテラスと大日如来という、神仏を一对で相對させていることから、本地垂迹説の先駆けの一つと言って良い。やはり、上島氏が指摘するような真言護持僧による護持作法の形成と神仏を強く結び付ける思想形成が、こうした特徴的な理論の下地として働いていたのであろう。

成尊は、真言宗が天竺直系仏教、すなわち最も正統な教えを伝える宗であることを強調した上で、日本と密教の特殊な関係を説明しているのである。前章で指摘したように、筆者は『灌頂御願記』の執筆目的は真言宗の地位回復と存在意義の主張であったと推測する。そして『真言付法纂要抄』は同じ目的と、真言宗の歴史をたどるという『灌頂御願記』の手法を引き継ぎつつ、さらに大きな世界観を以て真言密教の特殊性を主張した。

3 成立背景―成尊と後三条天皇

執筆の直接的契機としては、後三条天皇との関係が想定される。

先に述べたように、本書は東宮時代の後三条天皇(尊仁親王)に献じられたものとされている。尊仁親王は後朱雀天皇の第二皇子、母は三条天皇女の禎子内親王で、摂関家を外戚に持たない皇子であった。当時の関白であった藤原頼通は、父・道長と同じように後朱雀天皇(父…一条天皇、母…藤原道長の娘彰子)、その東宮であった後冷泉天皇(父…後朱雀天皇、母…藤原道長の娘禰子)に娘・養女を入内させたが、皇子は生まれなかつた。寛徳二年(一一四五)、皇子のいないまま後冷泉天皇が即位するにあたり、尊仁親王が皇太子に立てられた。後冷泉の即位後も、頼通や弟の教通は摂関家を外戚とする皇子を得るため、娘を入内させたが、結局皇子が生まれることはなく、治暦四年(一一〇六)後冷泉天皇の崩御とともに、摂関家を外戚としない東宮尊仁親王が即位することになる。東宮の地位にあること、すでに二十四年に及んでいた。

後三条天皇と成尊の関係については、冷遇されていた尊仁親王のために成尊が愛染王法を執り行い、今上であった後冷泉天皇を早世させて即位を早めたという伝承があり、強い結びつきがあったとされる。³³⁾また後三条天皇については、中世に即位儀礼として定着する即位灌頂の原型となる密教的所作、大日如来の如き拳印を結ぶという前例のない所作を即位式において行っていたことが確実視されている。³⁴⁾この印を授けた人物が成尊である可能性はすでに指摘されているが、その下地には『真言付法纂要抄』があり、太陽神天照の子孫たる自身が治める国・日本は、大日如来の密教が栄える国である、という記述をまさに体現しようとした可能性が高い。

後三条天皇が東宮時代から密教に関心を持ち、また自身の地位の思想的意義付けを求めていたとすれば、『真言付法纂要抄』はまさに

その期待に応えるものであった。東宮として長い日々を過ごすなか、天皇が国の統治者であることの正当性を模索していたのかもしれない。

三 真言宗の立ち位置と院政期仏教への影響

仁海・成尊の著作は、十一世紀半ば以降の真言宗の方向性を決定づけたといえる。国家護持・天皇護持の修法・祈祷を重要な役割としつつも、その背後には壮大な歴史と思想があることを強調し、天竺・唐を経由した直系の正統な流れにある護国仏教という特徴を改めて強調したのである。

ここで注目したいのが、院政期の真言密教重視政策への影響である。寺院建立、大規模仏事の開催、大量の造仏など、仏教に大きな関心を寄せた白河院の政策はすでに指摘されるところであるが、なかでも真言密教に対する関心、偏重は突出していた。⁽³⁶⁾従来、白河院が真言密教を特に重用した要因として、院・天皇のみが執行できる新規修法の創造、天皇家護持への期待といった側面が指摘されてきた。しかし、本論で指摘したような『真言付法纂要抄』の世界観―天竺直系の「正統」な仏教が日本のみに温存され、かつ発展し続けている―も魅力的だったのではないだろうか。現実はどうあれ理屈の上では、日本に「正統」な仏教があれば、南宋仏教に権威や正統性を求め、新規文物の輸入に必要以上に依存する必要はなくなり、むしろ現在唯一、天竺仏教が現存している日本において、院権力によって、「正統」仏教を興隆させることができるのである。

さて、もう一点、『真言付法纂要抄』の記述が影響を与えたと考え

られるのが、中世仏教における三国思想である。三国思想は、十二世紀後半以降、主に南都において語られ始めたもので、天竺・中国・日本の三国の枠組みで仏教の伝来、宗派の歴史などを捉える思想であった。

確認できる著述で最も早いものは、応保二年(一一六二)の天台座主就任を巡る延暦寺・園城寺の対立が、南都に飛び火した論争に關係するものである。きっかけは、園城寺覚忠が天台座主に補任され、延暦寺宗徒が強く反発した事件で、延暦寺宗徒は覚忠に対して、彼が「南都小戒」を受けており「北嶺大戒之師」と為すべからず、と批判した(『寺門高僧記』六)。この批判のなかで、天台宗に対し法相宗は「権宗」と称された。こうした内容を不快とする興福寺側は、反論する奏状を撰闋家に提出した(「恩覚奏状」⁽³⁷⁾)。この奏状を執筆した恩覚は、法相が天竺発祥の宗であることを強調する。例えば、瑜伽を学ぶ者が印度に多数在るのに対し、「天台者印度無二人論師」、唯唐土人師語許也」とし、また法相の檀越には西天から日本に至るまで多くの有力者がいるとする。そして「南都戒壇者、月氏、震旦、日域、三ヶ国法式」で、延暦寺の戒壇とは由緒が段違いであると述べる。さらに、唐代に天竺へ向かい、数多くの經典を持ち帰ってきた法相宗の祖、玄奘三蔵の偉業が強調される。戒日王と俱摩羅王が自ら梵天・帝釈天の装いをもって玄奘の為に法会を開いたこと、那蘭陀寺の戒賢は瑜伽の教えを玄奘に伝えるために長年の病が癒えたこと、唐太宗が玉華宮を玄奘の居処(玉華寺)として与えたことなどを挙げ、天台が「実宗」ならば、なぜ同様の事柄がないのか、と問う。つまりこの奏状の主眼は、仏教発祥の地、天竺との関係の有無による正統性・優位性の主張であった。

同じく法相宗僧侶によって書かれた注目すべき著作が、興福寺の覚憲による『三國伝灯記』である。本書は承安三年（一一七三）、藤原氏の祖、鎌足のために催された興福寺の講筵において、講師の覚憲が読み上げた表白と説法をまとめたもので、三國の仏教伝来史、日本の各宗の歴史、鎌足の功績を綴っており、鎌倉時代初期の日本仏教通史として注目を集めている³⁸。覚憲は、日本は天竺に遠い辺土・小国で、天竺へ渡った者も無いと卑下する一方、天竺や震旦と異なり外道や仏法誹謗者が無く、多くの経論章疏が伝存すること、累代天皇らが帰依することから、「可レ謂ニ日本国是大乗善根界」と仏教興隆の地であると顕彰する。しかし現在の社会を鑑み、「今見ニ日本国形勢一、若諸寺仏法滅尽之期相催歟」とも述べており、当時多武峯をめぐり対立していた延暦寺への批判、興福寺への自戒など、仏教界への危機感という著述の背景が指摘される。

本書については、こうした末法・辺土観や危機意識が注目されているが、その根底にあるのは、興福寺の法相教学こそ日本仏教興隆の中心的存在、そして正統な仏法の担い手であるという自覚、責任感、優越意識である。そして、ここでも重要な要素として持ち出されるのが天竺と玄奘三蔵であった。法相・三論は「為ニ其根源」のに対し、華嚴・天台は「恐非ニ印度之弘經」とされる。法相宗の祖・玄奘は、直接天竺に赴き、大量の梵文經典を含む天竺仏教を唐に伝えた人物であることから、法相宗には天竺仏教が直接流れ込んでいることを強調する。

実はこの『三國伝灯記』では、法相宗に次ぐ字数が真言宗の記述に割かれており、その他の宗に比べて好意的な記述である点も興味深い。そして本書の真言宗の記述では、まさに『真言付法纂要抄』

が引用されており、天竺以来の由緒と歴史が丁寧の説明される。このことから、恩覚や覚憲が法相宗のアイデンティティや歴史観を再確認する上で、『真言付法纂要抄』の歴史叙述を参考にし、また真言宗に対しては、同じ天竺直系仏教として尊重していた可能性が高いと言えるだろう。

おわりに

以上、『灌頂御願記』と『真言付法纂要抄』について、それぞれの内容を改めて検証し、その特徴や主張、執筆の背景について分析した。こうした僧侶らの著作は、記述内容そのものが史料として取り上げられ、議論されることが多いが、その執筆背景や執筆動機を合わせて分析するとき、執筆者の真の主張が垣間見ることがある。こうした視点は、史料分析の可能性をさらに広げることができるのではないだろうか。

注

- (1) 『大日本仏教全書』遊方伝叢書四に収録。
- (2) 大正新修大藏経第七十七巻、『大日本仏教全書』真言付法伝外七、『弘法大師伝全集』一に収録。
- (3) 土谷恵「小野僧正仁海像の再検討―摂関期の宮中真言院と醍醐寺を中心に」（『日本古代の政治と文化』吉川弘文館、一九八七）。
- (4) 注3土屋論文。
- (5) 大正新修大藏経第五十二巻『代宗朝贈司空大弁正広智三蔵和上表制集』。
- (6) ただし官符そのままの引用ではなく、二つの官符の内容を要約したものである。
- (7) 注3土屋論文。

- (8) 注3土屋論文。
- (9) 堀裕「護持僧と天皇」(大山喬平教授退官記念会編『日本国家の史的特質 古代・中世』思文閣出版、一九九七)。
- (10) 斎木涼子「後七日御修法と「玉体安穩」―十一・十二世紀における展開」『南都仏教』九〇、二〇〇七。同「仁寿殿観音供と二間御本尊―天皇の私的仏事の変貌―」『史林』九一―二、二〇〇八。
- (11) 平雅行『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九二。佐藤弘夫「日本の末法思想」『歴史学研究』七二二、一九九九。速水侑「平安仏教と末法思想」吉川弘文館、二〇〇六。曾根正人「平安仏教の展開と信仰」(『岩波講座日本歴史』第五卷、岩波書店、二〇一五)。
- (12) 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〔初出は一九九二〕)。
- (13) 家永三郎「法成寺の創建」(『家永三郎集第二卷仏教思想史論』岩波書店、一九九七、初出一九四〇)。平岡定海「藤原氏の氏寺の成立について」、同「六勝寺の成立について」(『日本寺院史の研究』吉川弘文館、一九八一〔初出は一九七八・一九七九〕)。
- (14) 石井正敏「入宋巡礼僧」(『アジアのなかの日本史』V、東京大学出版会、一九九三)。上川通夫「奄然入宋の歴史的意義」(『日本中世仏教形成史論』校倉書房、二〇〇七〔初出二〇〇二〕)。手島崇裕「平安時代の対外関係と仏教」校倉書房、二〇一四。
- (15) 上川通夫「北宋・遼の成立と日本」(『岩波講座日本歴史』第五卷、岩波書店、二〇一五)。石井正敏「遣唐使以後の中国渡航者とその出国手続きについて」(『石井正敏著作集2 遣唐使から巡礼僧へ』勉誠出版、二〇一八)。
- (16) 国書逸文研究会編『新訂増補国書逸文』(国書刊行会、一九九五)九六頁。
- (17) ただし、新請来の一切経や文殊菩薩像が摂関家に接收され、奄然が願った愛宕山への新寺院建立や戒壇新設が実現されず、奄然自身の晩年の足跡が不明であるなど、奄然請来の宋仏教そのものが朝廷の仏教政策や当時の仏教文化に大きな影響力を及ぼすことはなかった(注14上川論文「奄然入宋の歴史的意義」)。
- (18) 上川通夫「中世仏教と「日本国」」(『日本中世仏教形成史論』校倉書房、二〇〇七〔初出は二〇〇一〕)。
- (19) 上島享「真言密教の日本の変遷」『洛北史学』一、一九九九。
- (20) 高木神元「円澄和上受法啓状」をめぐる若干の問題―最澄・円澄の真言受法―『密教文化』一九一、一九九五。
- (21) 注9堀論文。
- (22) 注10斎木論文「仁寿殿観音供と二間御本尊―天皇の私的仏事の変貌―」。
- (23) 伊藤聡「真言付法纂要抄」『賢密最極口決』解題(真福寺善本叢刊第二期第三卷『中世先徳著作集』、臨川書店、二〇〇六)。
- (24) 西弥生「中世真言宗教団の構造と秩序 天竺・唐と日本」『日本仏教学会年報』八四、二〇一八。
- (25) 『平安遺文』四四六。
- (26) 伊藤聡「天照大神・大日如来同体説の形成」(『中世天照大神信仰の研究』法蔵館、二〇一〇〔初出二〇〇三〕)。
- (27) 『日本書紀』第五段本文。
- (28) 吉田一彦「垂迹思想の受容と展開―本地垂迹説の成立過程―」(速水侑編『日本社会における仏と神』吉川弘文館、二〇〇六)。
- (29) 吉田一彦「奈良・平安時代の神仏融合」(伊藤聡・吉田一彦編『日本宗教史3 宗教の融合と分離』吉川弘文館、二〇二〇)。
- (30) 井後政晏「大神宮諸雑事記」諸本分類の再検討(『神道史研究』三〇一―、一九八二)、同「大神宮諸雑事記の成立」(『神道史研究』三六一―、一九八八)。
- (31) 井後氏注30論文によれば、「延平日記」は『大神宮諸雑事記』の異本の可能性がある。
- (32) この談話自体は、熊野権現と伊勢の同体説を述べたもので、源俊明が匡房に語った説である。
- (33) 奥田静代「後三条天皇と護持僧・成尊―後三条天皇即位譚をめぐって―」『国文論叢』三三三、二〇〇三。
- (34) 『後三条院御即位記』(群書類従巻第九十一)。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。
- (35) 松本郁代「即位印明と「天皇」の所在―中世王権神話の地平」(『中世王権と即位灌頂―聖教のなかの歴史叙述』森話社、二〇〇五〔初出二〇〇四〕)。また「即位三宝山嫡々相承大事」(『東寺観智院金剛蔵聖教』)など、即位灌頂に関する中世の真言密教聖教のなかでは、すでに成尊が後三条天皇に即位印明を授けたことにされていた。
- (36) 上川通夫「院政と真言密教」(『日本中世仏教形成史論』校倉書房、二

〇〇七〔初出一九九八〕。

(37) 『大日本仏教全書』一二四・興福寺叢書二「応和宗論記並恩覺奏状」。

(38) 高木豊『鎌倉仏教史研究』岩波書店、一九八二〔初出一九七六〕。市川浩史『日本中世の光と影』ぺりかん社、一九九九。横内裕人「東大寺図書館蔵覚憲撰『三国伝灯記』―解題・影印・翻刻―」（『日本中世の仏教と東アジア』塙書房、二〇〇八〔初出二〇〇四〕）。

(さいきりょうこ／奈良国立博物館学芸部列品室長)

THE *KANJŌ GOGANKI* AND *SHINGON FUHŌ SAN'YŌSHŌ*: BEHIND THE CREATION OF HISTORIES OF SHINGON BUDDHISM

SAIKI RYŌKO

Both the *Kanjō goganki* (“Record of the August Vow of the *Abhiṣeka* Rite”) and the *Shingon fuhō san'yōshō* (“Compendium of the Essentials of Shingon Transmissions”) were compiled by eleventh-century Shingon monks. These are histories of esoteric Shingon Buddhism. The *Kanjō goganki* was produced by Ningai (954–1046), who was the head abbot of Tōji temple. The work covers Kūkai’s transmission of esoteric teachings from Tang-dynasty China, the role of these teachings in protecting the nation as they had in China, and then the efficacy of Shingon esoteric Buddhism in the service of the emperor and his court. It is thought that it was written against the backdrop of a sense of crisis regarding the relative decline of the Shingon sect in contrast to the importance given the Tendai sect in state policy and diplomacy at the start of the eleventh century.

The *Shingon fuhō san'yōshō* was written by Ningai’s disciple Jōson (1012–1074). It is a history that traces the direct transmission of Shingon esotericism from India to Japan and explicates the ten characteristics that make Shingon superior to other sects. It fundamentally accepts and carries on the objective of Ningai’s *Kanjō goganki*, but it stresses that Shingon esoterism is orthodox Buddhism directly inherited from India. Another special characteristic of the work is its correlation of Dainichi Nyorai and Amaterasu Ōmikami. This correlation can be seen as one of the earliest forms of the newly established *honji-suijaku* thought, which interpreted Buddhist divinities as original substances (*honji*) and local gods, the *kami*, as manifest traces (*suijaku*). This concept was preserved within the ranks of Shingon monks. It can be surmised that the understanding that they were protectors of the emperor as well as the demands of Emperor Gosanjō, who was strongly linked to Jōson, were behind this concept.

The *Kanjō goganki* and the *Shingon fuhō san'yōshō* created the characterization of the role of Shingon esoterism in the protection of the emperor and his rule in addition to the importance of Shingon’s direct link to the authentic Buddhism of India. These special characteristics appear to have influenced political policy toward Buddhism from the twelfth century onward, along with the conception of history insisted upon by other sects during the medieval period.

③その他

- ・奈良県文化財保護審議委員
- ・南京大学謬斯基金芸術顧問

奈良国立博物館研究紀要

鹿園雑集

第二十四号

令和四年三月三十一日発行

編集発行 奈良国立博物館

〒六三〇・八二二三

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