

令和二年度 京都女子大学大学院 博士（文学）学位論文

平安時代の即位儀礼と仏舍利信仰

―一代一度仏舍利使をめぐる―

大原眞弓

目次

序章	・ ・ ・ ・ ・	1
第一章 仏舎利とその信仰	・ ・ ・ ・ ・	10
はじめに	・ ・ ・ ・ ・	10
第一節 仏舎利	・ ・ ・ ・ ・	10
第二節 仏舎利塔の信仰	・ ・ ・ ・ ・	13
第三節 中国へ伝来した仏舎利信仰	・ ・ ・ ・ ・	16
第四節 日本に伝来した仏舎利信仰	・ ・ ・ ・ ・	19
第五節 渡海僧による日本への仏舎利流入	・ ・ ・ ・ ・	22
おわりに	・ ・ ・ ・ ・	26
第二章 日本における舍利信仰の展開	・ ・ ・ ・ ・	31
はじめに	・ ・ ・ ・ ・	31
第一節 舍利会の始まり	・ ・ ・ ・ ・	31
（一）天台舍利会	・ ・ ・ ・ ・	31

			第三節	『民経記』から読み取る発遣の実態	130
			(一)	発遣日までの過程	130
			(二)	日時勘文	134
			(三)	吉書	136
			(四)	塔と壺	138
			(五)	仏舎利使受戒と諸社片字	144
			(六)	御覧	154
			(七)	発遣費用	156
			(八)	寛喜元年の発遣の特徴	158
			おわりに		160
第四章 基盤となる即位儀礼の変化と一代一度仏舎利使					170
			はじめに		170
			第一節	践祚・即位礼・大嘗祭	170

4

序章

一代一度仏舎利使とは天皇即位に際し、伊勢神宮を除いて、宇佐・石清水以下全国の名社に仏舎利使を派遣し、仏舎利を奉獻する即位儀礼である。仏舎利使とはその使者を意味し、またその制度をも指す。その対象となる名社は五畿七道にわたり、平安時代初期から鎌倉時代後期まで三六五年間連綿と天皇即位のたびに仏舎利奉獻がなされてきた。神に奉獻されるのは仏教世界の至宝ともいうべき仏陀の御骨、仏舎利である。まさしく神仏習合を体現した即位儀礼といえる。一代一度仏舎利使は今まで研究対象として取り上げられることは少なかった。それは史料が断片的であること共に直接的な史料がほとんどなく、神社に奉獻された仏舎利はまだ発見されていない。少ない史料の中から一代一度仏舎利使の発遣実態を明確にするのが本論の主な目的である。

天曆二年（九四八）九月二二日、一代一度仏舎利使が全国の名社に発遣されたことが『日本紀略』にみえる。これは二年前に即位した村上天皇の意向を受けたものである。同年八月二一日条には、一代一度の仏舎利を諸社に奉納するため太政官符の請印をしようとしたが、内印が穢に犯されたので中止となったことが見え、そのため九月二二日になって仏舎利奉獻が行われた。この記事が一代一度仏舎利使に関する文献上の初見である。しかしながらその萌芽は村上天皇の祖父である宇多天皇の大神宝使発遣に関わってくるのである。『日本紀略』には明記されないが、藤原忠平の日記である『貞信公記』の記事には大神宝使発遣に仏舎利奉納が付随していたのを推測させる内容がある。村上天皇天曆元年（九四七）四月一七日条に「二代所奉神宝、寛平・延喜例有可進度者一人・仏舎利入銀塔之事」と記されている。寛平は村上天皇の祖父である宇多天皇の御代、延喜は父醍醐天皇の御代である。即位に際し、特別の御神宝を奉獻するのが一代一度大神宝使の制である。『日本紀略』によると一代一度大神宝使は宇多天皇仁和四年（八八八）に行われた。これが一代一度大神宝使の始まりとする説が多い。この史料については、一代一度大神宝使という説、一代一度仏舎利使を指すという解釈もあり、この論文で詳しく取り上

げてみたい。

平安時代中期の宗教面での特徴のひとつは神仏習合が漸進する時期になっていたことである。第一の特徴は奈良時代には神身離脱し仏法に帰依することを願う神を神前読経などで救済・奉斎するために、神宮寺が造立され次第に各地に広がっていった。次いで、宇佐八幡神に菩薩号を賜う事例にみられる様に神を菩薩とし、菩薩宮としての意味を持つ神宮寺も作られる。また神宮寺を構成する僧も度者として国家が承認した。辻善之助は『日本佛教史』上世編でこの時代の神仏習合の特色として、塔・伽藍等の造立の他に、神のための神前読経、写経図仏、度者を挙げ、そして朱雀天皇承平年間（九三一―九四八）に神は仏の仮の姿（権現）とする本地垂迹説の芽生えを指摘し、一般に知られる本地垂迹説は一一世紀後期の堀河天皇の頃に確立したと述べる¹。辻氏の論について賛否はあるものの今なお神仏習合の基本的理念といえる。それ以外に神仏習合論は多々あり、総合的に究明した論考として、家永三郎、高取正男、速水侑、義江彰夫、菅原信海、三橋正をあげることができる²。すでに九世紀半、文徳天皇の代に全国の神々に神階を与え神祇を序列化する大規模な政策が行われた³。のちの一代一度大神宝使・仏舎利使発遣の基礎固めとなったと考えられる。

第二の特色は舎利信仰の浸透である。仏舎利とは茶毘の後の釈迦の遺骨を指す。釈迦の遺骨仏舎利を釈迦そのものとして崇拜するのが仏舎利信仰である。聖者の遺骨・遺物を崇拜する事象はたとえばヨーロッパの聖遺物の崇拜等多くの民族の宗教に見受けられる。

釈迦が入滅し茶毘に付されるとその遺骨は直ちに分骨され、八種族に分配された。遺骨を納める墓標として塔が建立され、生きた釈迦として礼拝された。仏舎利塔の信仰は仏舎利と共に東アジア伝搬し、朝鮮半島から日本に伝来し、仏舎利は長寿・五穀豊穰などの祈願の対象となった。六世紀後半、百済から正式な外交ルートで仏教がもたらされた時に仏舎利も含まれており、それが日本初の寺院である飛鳥寺（法興寺）の建立に繋がった。以降、舎利信仰は広く浸透し、また密教と融合した宝珠とその法要も作られ、仏舎利は次第に神秘性が増す。仏舎

利の存在が世間に広く知られる様になった機縁は、円仁による比叡山での舍利会始行ではないかと思われる。その後、舍利会は道俗男女も拝することができるよう開かれた法要に発展する。

舍利信仰は実体がある仏舍利を介し、仏陀と間近に接することができる信仰であるから視覚的で明快である。その明快さが人間の身分による上下・教養の有無・男女などの格差にかかわらず、誰でも信仰に加われるという宗教意識を生み出し、現代に受け継がれている。

第三の特徴として政治の内廷化が挙げられる⁴。九世紀以降、除目による任官ではなく、宣旨によって本貫を保持しながら兼務する新しい令外官が主流となった。天皇に直結し、現実の諸問題には時代即決して対処するためである。その中でも蔵人は天皇の日常生活を支え、天皇の命を伝達し、儀式運営に行事蔵人として携わって、秘書嫡役割を担った。また天皇の側近として殿上人が置かれた。宇多天皇の時から清涼殿は天皇の居所兼日常政務の場としての意味合いが定着し、殿上の間が設けられ昇殿制を確立した。即位儀礼は即位にあたって護国・天皇の宝祚長久を願う儀礼である。平安時代は特に天皇が主体となる積極的な側面を持つ。他の即位儀礼に遅れて創設された一代一度大神宝使も一代一度仏舍利使も天皇を取り巻く内廷組織の成立が必須であった。

主な即位儀礼の中で最優先されるのは、踐祚・即位礼・大嘗会（大嘗祭）である。続いて伝統的に行われたのは八十島祭・羅城祭がある。踐祚は先帝の崩御・讓位の後、直ちに皇位を象徴す宝器を皇太子・皇嗣に引き渡すことであり、即位礼は新天皇の即位を内外に知らしめるセレモニーである。大嘗祭は予祝の性格を持ち、祖霊と天皇が結びつき、靈的に新天皇が誕生するための祭祀である。八十島祭は海神に天皇即位の奉告を行い、海神の加護と神威を天皇の衣に移し持ち帰る神事である。羅城祭は平安京の玄関である羅城門での祓の儀式として、特に大嘗祭の前に無事遂行できるように悪霊・悪鬼を追い払い、平安京を防御するための祭祀である。宇多天皇の即位時、一代一度と称される即位儀礼が付加され恒例化した。一代一度大仁王会・一代一度大神宝使・一代一度仏舍利使である。莊園が増加し公地公民制崩壊の危機を抱えるようになった時代に、今まで以上に神仏の力に頼

り、国家安泰と皇祚長久を願うためであった。さら摂関政治の定着により身内としての天皇という意識が濃くなったことも大きな理由である。天皇に直結する新しい即位儀礼が求められた。これが一代一度といわれる即位儀礼である。

一代一度仏舍利使は九世紀・十世紀の神仏習合という宗教面と即位儀礼が組み合わさった事例として特異なものであり、三百年以上継続された点、短絡的なものではなく即位儀礼として定着していたことを示す。仏舍利の効験は天皇の御代の五穀豊穰・鎮護国家・宝祚長久に及び、仏舍利は即位を予祝する上で強力なアイテムとなった。こうして一代一度仏舍利使発遣によって、五畿七道の諸神は今まで以上に仏教と結びつき、神社の神仏習合が加速される要素になった。

この論文では平安時代末期鎌倉時代初期までを対象とし、舍利信仰の広がり浸透がどのような社会現象を引き起こし、即位儀礼にまで神仏習合の風潮が及んだかを一代一度仏舍利使を通して考察を試みたい。

一代一度仏舍利使は仏舍利を全国の名社に奉納する即位儀礼である。この儀礼を理解するために、まず仏舍利信仰の成立・伝播・日本での発展を理解しなければならない。仏舍利信仰の先行論文は一九八〇年以降に出版されたものが多く、主な論考は次の様である。一九八六年に刊行された景山春樹『舍利信仰―その研究と史料―』は、仏舍利塔の美術史的面に主眼を置きつつも日本の各時代の仏舍利信仰の在り方を包括的に論じた先駆的論考である⁵。続いて光地英学氏、河田貞氏・内藤栄氏、橋本初子氏、細川涼一氏、阿部泰郎氏、中尾堯氏、田中貴子氏、ブライアン・小野坂・ルパート氏、内藤栄氏等の論考がある。光地英学氏は仏塔の歴史的展開を捉え日本全国の仏塔に力点を置いて解説している⁶。河田貞氏は信仰形態の変化に伴いそれに合わせた仏舍利塔が作られる経過を示された⁷。内藤栄氏は密教修法と仏舍利塔の形態の関連性を指摘された⁸。空海が中国で仏舍利の奉斎を見聞きし、五穀豊穰・護国を約束するものと確信して、帰国後、後七日御修法を行ったと論証されている。内藤氏による密教修法・舍利信仰・護国法要の関連性の指摘は舍利信仰史研究の新しい展開となった。橋本初子氏

は後七日御修法の終了後、立ち会った上皇・公卿などに奉請された東寺の仏舍利について舍利勘計記を取り上げさらに、舍利信仰に関わって弘法大師信仰の展開を論及された⁹。阿部泰郎氏は舍利の奉請を通じて王権の流動的資産になり、舍利を核にして密教修法で人工的に作られた宝珠が三種の神器ともいえるべき存在となって密教思想が鎌倉時代後期に出現する即位灌頂に反映されたといわれる¹⁰。田中貴子氏は牙舍利に関わる縁起について舎利の相承に重点を置いた¹¹。田中氏は八条女院の舍利は白河院政の王権のシンボルであり、祇園の女御は巫女の役割を担って後代に伝えたとする。細川涼一氏は八条女院を退出した女官が女院から舍利分与を受け尼僧となつて南都の法華寺に入る際、女院から賜った仏舍利は天皇直属意識を維持させるとともに昔の栄光を保証するものであったと説かれる¹²。ブライアン・小野坂・ルパート氏は舎利の多面性や各時代の流布の在り方を詳細に分析され、その集積は同門・一族の権威を計るバロメーターの一つになったとされ、キリスト教における聖遺物との類似性を指摘されている¹³。中尾堯氏は鎌倉時代重源の大仏再興、西大寺叡尊の戒律復興への活動、勧進聖の活躍など南都における革新的な仏教運動とその機動力となった仏舍利信仰を論じている¹⁴。以上、舍利信仰の論考の一端を挙げた。また奈良国立博物館特別展図録『仏舍利と宝珠―釈迦を慕う心―』は釈迦信仰の変遷と日本での受容と展開を明確、簡潔に解説している¹⁵。この様に仏舍利信仰の研究は、仏舍利に関するインド・中国などの経論からの考察に加えて、美術史上から、縁起の解釈から舍利に関わる人間関係の解明、王権のシンボルとしての性格、往生思想への言及と多岐にわたる。仏舍利信仰は釈迦への回帰

本論のテーマである一代一度仏舍利使は即位儀礼と仏舍利信仰が結びついた現象であつて、神仏習合を促進する強力な儀礼となり約三五〇年間伝承された。日本において舍利信仰は王権と密接につながり、宮廷の儀礼にも取り入れられた。その例証として一代一度仏舍利使と後七日御修法がある。一代一度仏舍利使は天皇即位に際し五畿七道の名社に発遣され、空海から始まる後七日御修法は、毎年正月に宮中でその年の天皇の宝祚長久・国家泰平・五穀豊穰を東寺の仏舍利を前にして祈り込める法義である。また平安時代中期以降、神泉苑での公的な請

雨法も仏舎利が大きな役割を担っていた。巷間では、末法思想を基層とする極楽往生の機運が高まり、仏舎利と往生が関連付けられた。仏舎利信仰が旺盛となったのは平安時代中期から鎌倉時代である。仏教という高度な宗教哲学と体制の前に日本の宗教が存続するためには、神仏習合を積極的に受け入れざるを得なかった神社側の立場もあった。この論文では一代一度仏舎利使が、神社における仏教の影響を増長し、神仏習合を進行させ、また神社への国家支配を促す一助になったのではないかと仮定する。

第一章では、一代一度仏舎利使の基層となる仏舎利信仰の淵源と進展をたどる。インドから中国への伝搬、日本への伝来の事象から、日本社会に舎利信仰が享受され定着していったかという過程を見る。特に平安時代後期院政期から鎌倉時代にかけて、日宋貿易の活発化により宋の文物と共に宋の釈迦信仰・牙舎利信仰がもたらされたことにより舎利信仰が一層高揚し、日本社会に浸透していった。日本特有の現象として、舎利会・舎利講、往生思想・和讃・舎利礼文の信仰の関わりが現れる。これらの現象は舎利信仰の大衆化・易行化をもたらし、法然・道元・親鸞・日蓮などの仏教革新運動のひとつとして位置づけられるのではないかと推論する。

第二章では、平安時代における主要な即位儀礼と変貌を鑑み、一代一度仏舎利使の特性を究明する。主要な即位儀礼を、最も重要で必須の即位儀礼（踐祚・即位礼・大嘗祭）、仏教的即位儀礼（二代一度仁王会）、陰陽道的即位儀礼（八十島祭・羅城祭）、神道的即位儀礼（一代一度大神宝使）、神仏習合の即位儀礼（一代一度仏舎利使）と仮に分類し、その中で一代一度仏舎利使の特性を明確にする。

第三章では一代一度仏舎利使の発遣について歴代の発遣実態を探る。さらに鎌倉時代ではあるが、藤原経光の『民経記』から一代一度仏舎利使発遣の具体的な運営を知見する。神仏習合が常態化する時代にあつて一代一度仏舎利使発遣が即位儀礼として必須項目であつたことを再認識する。

第四章では、九世紀から十世紀にかけて従来の即位儀礼が変化し、宇多天皇の時代に一代一度と称される即位儀礼が併設されていく。その要因は摂関政治の確立、政治の内廷化、知行国制の進展等、律令体制を解体させる

変化が即位儀礼にも反映された表れである。

即位儀礼を大別すると、

- ① 踐祚・即位礼・大嘗祭・・・基盤・必須の即位儀礼
- ② 八十島祭・羅城祭・・・伝統的即位儀礼であるが陰陽道の要素が強い
- ③ 一代一度大仁王会（大仁王会）・・・仏事的即位儀礼
- ④ 一代一度大神宝使（大神宝使）・・・神事の即位儀礼
- ⑤ 一代一度仏舎利使・・・神仏習合の即位儀礼

となる。九世紀前半ごろから仁明・文徳朝で①②③儀礼に変化があり、さらに宇多天皇の即位時に④⑤の創設があった。この様な即位儀礼の変容を探り、その原因を考える。

第五章では、一〇世紀における一代一度儀礼という呼称の展開と定着を提示し、一代一度大神宝使・一代一度仏舎利使がなぜ宇多天皇の代で創設されたのか、その成立事情を探る。一代一度儀礼はいずれも鎌倉時代後期までは継続されたが相次いで中絶した。その要因を即位灌頂の定着にあると想定し検討する。

終章では、日本における仏舎利信仰をおおまかに統括した。また仏舎利使が神社にもたらした仏舎利の出处、及び神社に奉納された後の舍利の取り扱いについて考えてみたい。

日本において仏舎利信仰は仏教と共に伝来し進展してきた。日本の神と異国の仏が融合し習合していく現象は次第に定着し、平安時代に即位儀礼に取り込まれた仏舎利信仰は特別に奇異なことではなかった。

註

（１）辻善之助『日本佛教史』上世編 第五章第三節 四五七頁～四六五頁（岩波書店、一九六〇年）。

- (2) 家永三郎『日本佛教史』古代編(法蔵館、一九六七年十二月)。高取正男『神道の成立』(平凡社選書六四、一九七九年四月)。
速水侑『日本仏教史』古代(吉川弘文館、一九八六年二月)。義江彰夫『神仏習合』岩波新書、一九九六年七月。菅原信海『神仏習合の研究』(春秋社、二〇〇五年九月)。三橋正『日本古代神祇制度の形成と展開』(法蔵館、二〇一〇年二月)。
- (3) 『古代諸国神社神階制の研究』(岡田莊司編 岩田書院、二〇〇二年八月)。平安時代、文徳天皇の神階授与の政策めぐり本諸国の実態を網羅的に取り上げている。小林宣彦氏は所収の「総論2 神階奉授に関する一考察」で奈良時代は朝廷による統制目的で神階を奉授したのでなく、神の靈驗を期待し、靈驗に対する感謝であって、神階を序列目的ではなく、献物の一種という意識が強かったと述べる。岡田莊司氏は同じく「総論1 古代の神社と神階」で、神の崇りに対応し神驗を高める作法として神階奉授・名神加列政策が行われたとする。平安時代、天皇自身の神聖化求められ、神階制による祭祀制の運用が進み、一条天皇の頃に名社の公祭化が図られ、十六社制が成立し、さらに二十二社・諸国一宮制として進展・序列が整っていくと氏は解釈する。
- (4) 内廷化については以下の先行研究を参考にした。寛敏生「古代王権と律令国家機構の再編―藏人所成立の意義と前提―」(『日本史研究』三四四、一九九一年四月)。岡田莊司「即位奉幣と大神宝使」(『平安時代の国家と祭祀』続群書類従完成会、一九九四年一月)。古江崇「平安朝前期の王権と政治」(『岩波講座日本歴史』第四巻、岩波書店、二〇一五年一月)。
- (5) 景山春樹『舍利信仰―その研究と史料―』(東京美術、一九八六年二月)。
- (6) 光地英学『日本の仏舎利塔』(吉川弘文館、一九八六年)。
- (7) 河田貞『仏舎利と経の莊嚴』(『日本の美術』9 No.280) 至文堂、一九八九年九月。
- (8) 内藤栄『舍利莊嚴美術の研究』(『青史出版』、二〇一〇年三月初出、二〇一四年版)。
- (9) 橋本初子『中世東寺と弘法大師信仰』(思文閣出版、一九九〇年十一月)。
- (10) 阿部泰郎「宝珠と王権―中世王権と密教儀礼」(『岩波講座東洋思想』第一六巻所収(岩波書店、一九八九年))。
- (11) 田中貴子「仏舎利相承系譜と女性」(『日本の女性と仏教 会報4』研究会日本の女性と仏教、一九八七年。のち『外法と愛法の中世』デヴィニスタ叢書4 砂子屋書房、一九九三年所収)。
- (12) 細川涼「王権と尼寺―日本女性と舍利信仰」(『女の中世―小野小町・巴・その他』日本エディタースクール) 一九八九年)。
- (13) ブライアン・小野坂・ルパート「舍利信仰と贈与・集積・情報の日本中世史」(『中世仏教の展開とその基盤』今井雅晴編、大蔵出版、二〇〇二年七月)。

- (14) 中尾堯『中世の勸進僧と舍利信仰』(吉川弘文館、二〇〇一年三月)。
- (15) 奈良国立博物館特別展図録『仏舍利と宝珠―釈迦を慕う心―』(奈良国立博物館、二〇〇一年七月)。

第一章 仏舍利とその信仰

はじめに

仏舍利信仰は、釈迦の遺骨（仏舍利）を生きている釈迦としてあがめ、その基本的な思想を受け継ぎながら、三世紀に中国に流入し、現代に至る舍利信仰の基盤が造られた。飛鳥時代、朝鮮半島から日本に伝わった仏舍利は仏塔信仰と仏舎利の埋葬法、信仰の在り方、靈驗譚などを中国の知識そのままを受け入れ信仰された。奈良時代、遣唐使による日本と唐の文化的交流が進むにつれ、仏舍利が多く日本に流入し、仏舎利会の関心が広がった。平安時代以降次第に浸透した仏舍利信仰が、どのようなかを本章で検討する。一代一度仏舎利使の制が形つくられる土台・背景もそこから自ずと見えてくるであろう。

第一節 仏舍利

舎利の語源はサンスクリット語・パーリー語の *Sarira*（シャリラ）の音写で設利羅（セツリラ）、「室利羅」ともいう。その意味は骨組、身体、構成要素を意味し、複数形 *Sarirani* になると仏陀・聖者の遺骨・死屍を指す。舎利と同義語に「駄都（ダド）」がある。原語は要素を意味する *dhātuḥ*（ダトウ）であり、複数形 *dhātuyo* になると、荼毘された遺骨または真珠をいう。

釈迦入滅後、その遺骨は八国に分配され、各国で遺骨を納めた供養塔が造られた。釈迦の遺骨は入滅後の釈迦の实在を確信させ、供養塔（仏舎利塔）は生きた釈迦そのものとして信仰され、仏舎利塔を拠点とする信仰集団が大乗仏教運動を展開させていった。釈迦の遺骨（仏舍利）は聖遺物として次第に神秘性を帯びるようになる。

本来仏舍利は釈迦の遺骨である。次第にその弟子や菩薩、羅漢の中でも自力で悟った縁覚（音写辟支仏・独覺）の遺骨・遺品も含むようになり、釈迦を荼毘にした際、同時に灰・焼け残った宝石・米粒なども舍利と同等に扱われた。後世日本では経典・聖句・陀羅尼も法身舍利・法偈舍利とされた。この様に舍利は多くのバリエーションがある。その中でも釈迦の遺骨を真身舍利・仏舍利という。釈迦の舍利と特定する場合は「仏舍利」と表記し、それ以外は単に「舍利」とするのが本来である。しかしその境界線は厳格には引きにくいが敢えて意識し表記する。ⁿ

仏舎利の形状・種類・性格・功德について、『金光明最勝王經』は巻第一の如来無量寿品第二で舍利が芥子のように小さくても衆生の様々の利益・安泰をもたらすと説き、また巻第十の捨身品第二六では舍利を「白如珂雪拘物頭花」とし白い瑪瑙の様であると述べる¹。七紀末、唐代の道世が著した『法苑珠林』巻第四十、舍利編述意部は舎利の定義を載せている²。

【本文】

舍利者西域梵語。此云身骨。恐濫凡夫死人之骨故、存梵本之名。舍利有其三種。一是骨舍利、其色白也。二是髮舍利、其色黒也。三是肉舍利、其色赤也。菩薩羅漢等亦三種。若是仏舎利椎打不碎。若是弟子舎利椎擊便破矣。

【読み下し】

舍利は西域の梵語、此の云は身骨。凡夫の死人の骨と濫りになるを恐れ、梵語本来の名をいう。舍利には三種あり。一に骨舍利、その色白也。二に髮舍利、その色黒也。三に肉舍利、その色赤也。菩薩羅漢等また三種あり。もしこれ仏舎利ならば椎打しても碎けず。もしこれ弟子の舎利ならば、椎撃すればすなわち破る。と述べて、釈迦の遺骨（仏舎利）は特別であり椎打しても碎けないが、弟子の舎利は壊れると仏舎利の特異

性を主張している。景山春樹氏は、舍利 (Śarīra) が一般に遺骨、遺体、またはその一部或いはその一加工したものなどを広く指していると定義している³⁾。

仏舎利の形状からその歯の部分を歯舍利といい、中でも犬歯は牙舍利と呼ばれことのほか珍重された。遺髪は髪舍利と呼ばれる。遺灰、遺骨が入っていた大瓶、舍利を分配する時に計った小瓶も別に供養塔を建てて納めたという。『法苑珠林』では菩薩・羅漢・仏弟子に関わる舍利は仏舎利よりも靈力が弱いとする。仏舎利は概ね球状の形をして米粒に似ることから、日本では俗に米粒を「銀シャリ」とも呼んでいる。日本の例では、平安時代初期に著された『日本霊異記』下巻「産生肉團之女子修善化人縁 第十九」(産み生なせる肉團シムラナの作る女子、善を修

し人を化す^ケ)は舎利の姿をした肥後の尼の話を載せている⁴⁾。顎が頭と首がつながり卵のような奇形で生まれてきた女が尼になった。よく仏法を学び才知豊かであったので、世の人は舍利菩薩と称したという。日本でも舍利といえば楕円形の米粒の形をしていると広く認識されていたことがわかる。『日本古典文学大系』の頭注では「舍利菩薩」について「仏・菩薩の姿を変えて現れたもの」とし「仏弟子の中で、智慧一番の舍利仏になぞらえたか」と解釈している。舍利菩薩という名称は姿が仏舎利に似ているという所から名付けられ、また仏弟子の中でも智慧第一といわれた舍利弗を連想させる意味もあったと考えられる。

一方、骨の一部を舍利とする例もあり、牙舍利は骨の形を残し長さ約一寸という。中国の法門寺で一九八六年、地下宮殿で発見された仏舎利は指骨である⁵⁾。

『法苑珠林』卷三八・四〇は仏舎利の特徴・性格を次の様に述べる。①仏舎利を供養し篤く礼拝すると舍利は光明を発する。②力士が椎打しても碎けない。③仏舎利を水に浮かすと心のままに浮き沈みする。④仏舎利は感得すると増える。東寺の仏舎利は時代と共に空海請来時よりも増え、以後増減したことが東寺「仏舎利勘計記」⁶⁾

の記録から知られる。熱心に願ひ感得して新しく生まれた舍利は分散舍利といって本来の仏舍利とは区別し、別に納めた。現代でも舍利は出現すると信じられている。

仏舎利の功德として光地英学氏は『日本の仏舎利塔』⁷で『分別善惡応報經』下巻⁸を引き、舎利の十徳として以下の項目を挙げる。

①肉眼清浄を得る②浄天眼を得る。③三毒（貪瞋痴）を離れる④諸善法を得る⑤聡明智慧を得る⑥愚痴を遠離する⑦黒闇の三途に落ちない（地獄に落ちない徳）⑧尊貴自在⑨諸天に往生する⑩速やかに円寂を証す（前掲書二七頁）。つまり仏舎利を信仰すると心身清浄になり、悩みや煩惱から救われ生き生きとした人生が送れる。そして、死後仏国土に往生し、仏の悟った境地を得ることができるといのである（前掲 註7 二七頁）。

仏舎利は釈迦そのものであり、釈迦の存在を確信させる遺物であるだけでなく、現世の救いに加えて来世の往生を約束する聖遺物として神秘性が増している。

第二節 仏舎利塔の信仰

紀元二世紀、アシヨカ王（阿育王）によって築かれたサーンチーの仏塔は最古の仏舎利塔としてよく知られている。仏舎利を納めた第一塔、サーンチーの長老（仏教徒）の遺骨を分骨・合祀した第二塔、仏弟子（舍利弗・目犍連）の遺骨を分骨・合祀した第三塔からなっている。釈迦の遺骨とともに高僧・聖者の遺骨も舍利として扱う起源見られる。その起源はすでにサーンチーの仏塔に見られる。

仏舎利と塔は本来同等に崇拜された。仏舎利塔は仏陀の法（ダルマ・仏陀の教え・変わらない万古不易の真理）そのものとされた。下田正弘氏は「仏塔は生きたブッダで（中略）単に佛陀の死を示した墓標に留まらずむしろブッダの涅槃における永遠に持続する身体であり、同時にブッダの絶対的なはたらきにであうための場」と解釈される（『涅槃經の研究―大乘佛教の方法試論―』春秋社、一九七七年。一二三頁）

また光地英学氏は仏塔供養についてこう述べる。

塔の供養は世間で最高のものである。供養により現世 利益を得、来世中に佛陀に遇い、やがて成仏の授記を得（前掲 註7 二八頁）。

平川彰氏はストーパの発掘の成果を鑑み鳩摩羅什訳法華經、郁伽長者經、華嚴經淨行品などの漢訳・チベットの語訳における仏塔經典の中の「仏塔」という言葉の使用例を検討された⁹。ストーパは狭義では舍利塔のみを指す。これが一般的にいわれるストーパで、広義の使用例はストーパを中心に信仰者が住居を作ったためにそれらの建物までも含めてストーパと呼ぶようになった。古い漢訳では塔寺・寺・仏寺等と後の時代の「仏の宗廟」などの言葉が狭義のストーパを表す。時代が下がると塔と建物を合わせた場所として精舎・僧房・僧伽藍などと訳されるようになったと論じられる。平川氏はストーパに初期大乘仏教徒の信仰と生活の根拠地があり、法華經などの「大乘諸經典が仏塔を基盤とする人々によって作られ仏塔と密接に結合して発展していることは否定できない」と説かれる。仏舍利塔と大乘仏教信仰集團の関わりについての平川氏の説は、今なお重要な問題提起とされている。

初期大乘經典の『阿毘曇毘沙論』卷四二 使健度十門品之六では仏舍利塔の供養の功德を次の様に説く¹⁰。①多財を捨てて大信心を得る（捨多財生大信心）②多くの衆生に善根を得させる（令多衆生得種善根。）③すべての願いを成就させる（都令成竟。）④依る所の無い者に依る所を得させ、居所の無い者に居処を得せしむ（無所依者。為作所依。無居処者。為作居処者。為作居処）とある。

日本においても仏塔建立は多くの人々に良い果報もたらす善行であるという説が知られていた。奈良時代末期、薬師寺僧景戒が編纂した『日本靈異記』中巻第三一に仏舍利塔の供養の功德について次の様な奇譚を載せる¹¹。「將建塔發願時生女子捲舍利所産縁（塔を建てて將（む）として願を發（おこ）し時に産める女子、舍利（さり）を捲（にぎ）りて産まるる縁）」という話である。遠江国磐田郡の丹生直弟上は長年塔を建てたいと思っていた。

晩年に娘が生まれた所、その手に舍利を握っていた。国郡の役人を初め人々はこの奇瑞を悦び、知識を結んで七層の塔を建てた。それが磐田寺である。しかしその娘は塔建立後にすぐに死んでしまった。この話の要点として、一には塔を建てたいという強い願をかなえるためには舍利が不可欠であり、巫女的な幼女が舍利をもたらしただ。二には、塔建立に協賛した国郡の役人の働きかけで知識結が作られ、磐田郡に磐田寺が建立された。地域の有力者が率先して寺を造立する話は『多度神宮寺伽藍縁起并資財帳』がよく知られている¹²。塔を造ることは、自分個人だけでなく地域の人々の心の救済になり、その中核に不思議な機縁によってもたらされた仏舍利が存在した。これは奈良時代末期にすでに地方でも仏舍利信仰が知られたこと、中央政権の主導ではなくその地域の国司・郡司などの有力者が結束し自発的に塔の建立がされたという点で仏舍利信仰の日本での浸透を物語る逸話である。なお『静岡県史』によると、遠江国磐田郡は現在の静岡県磐田市をいう¹³。かつては国府・国分寺・国分尼寺が存在する遠江国の行政の中心地であった。しかし磐田寺の所在地は特定されていない。

室町時代ではあるが、興福寺大乘院の院主尋尊は仏舍利に関心が高く、自著『大乘院寺社雑事記』には今に伝わっていない仏舍利縁起を記録するなど仏舍利に関わる記事が多い。その一つに自分が見た夢の中で仏舍利に漢懸けた願いをこう書き留めている¹⁴。

後生をタスケ給へ、夫六（丈六カ）御堂ヲ可立、同御堂ノ内ニ御座ヲ可構、可有影向。

夢の中で尋尊は春日明神の使いである鹿から仏舍利を手渡され、三つの願いを舍利に懸けた。①死後、仏国土に往生すること②丈六（一・四メートル四方）の小規模ではあるが御堂を建てる③その堂内に春日明神の影向座を設け神の来臨を切に願う、という三箇条を聞き鹿はうなずいたという。仏舍利が神の影向の要になるという尋尊の思いは極めて中世的な神仏習合を表している。

仏舍利信仰とは釈迦の遺骨を釈迦そのものと解釈し、遺骨を納める仏塔は死者の墓標だけではなく、涅槃に入った釈迦が生身のまま存在する空間と解釈する信仰である。釈迦は入滅後も実在し、其の遺骨を納めた仏塔は釈迦そのものであった。従って仏舍利塔を造立し礼拝供養することは多くの人々に功德をもたらす最高の善行と評価された。

第三節 中国に伝来した仏舍利信仰

日本への仏舍利信仰の伝来を考える上で欠かせないのは中国での仏舍利信仰の形態である。中国への仏教伝来は、一世紀後半の後漢明帝の永平一〇年（六七）または一三年（七〇）頃とされる。前漢の武帝がから西域地方に進出するための軍隊の駐屯地として敦煌郡を設置し、この地は次第にシルクロードの要衝となった。文化は人が運ぶものである。東西交渉が活発となると仏教は仏舍利を伴ってまず西域諸国を席卷し、さらに中国に伝えられた。七世紀前半に書かれた玄奘（六〇二～六六四）の『大唐西域記』巻七では玄奘が旅した西域諸国は仏教が繁栄し、仏舍利塔（仏塔）が多く建てられていたと述べている¹⁵。中国への仏教伝来は塚本善隆氏によると一世紀半から二世紀仏教的活動が見え、一五〇年頃には都洛陽では活発に仏典の翻訳がなされていたという¹⁶。三世紀の三国時代に舍利の靈驗譚が記されているので仏教の浸透と共に舍利も知られるようになった。後漢明帝（在位五七～七五）の時に舍利塔が知られる。『出三藏記』¹⁷と『法苑珠林』巻四〇は舎利の奇跡を記す。三国時代、江南呉国の孫権は赤烏四年（二四一）交趾（ベトナム）出身の僧、康僧会による舎利の出現を目の当たりして、舎利を供養するために後に建初寺を建立した。孫皎（孫権の孫）も康僧会に舎利の靈妙さを見せられ廢仏をやめたという。この時の舎利の靈妙さとは、強力の者に舎利を叩かせたところ台座は壊れたが舎利は傷つかなかった、舎利を瓶に入れておくと光明を放ち宮殿を明るく照らした、水盤に舎利を入れると底を突き破って舎利が下に落ちたというものである。

また『法苑珠林』巻四〇によるとは隋の文帝（在位五八一～六〇四）は篤く仏教を崇拝し、全国に仏舍利塔を造立した。仁寿元年（六〇一）に三〇州、翌年には二八州と一三〇基の世に言う仁寿舍利塔を建てた。初め仏舍利信仰は西域地方から中国本土へ伝搬し、西域から中国へ伝えられた仏舍利も多かった。インドへ求法の旅をした玄奘は仏像と多くの仏典・肉舍利一五〇粒などをもたらし¹⁸、七世紀後半の義浄は海路インドへ渡航し仏典・儀軌等とともに仏舍利三〇〇粒を持ち帰っている¹⁹。

三世紀西晋から七世紀の唐代までの初期の主要な舍利塔は阿育王由来の仏舍利を祀るといふ共通点がある。アシヨカ王（阿育王）が建てた八万四千の仏舍利塔の内、十九基が中国にあるという阿育王塔伝説が根強くあった（『法苑珠林』巻三八では二一基）。これについては内藤栄氏が詳しく論じている²⁰。阿育王塔は中国全土で一九基（『法苑珠林』第三八では二一基）あったという。そのうち最も古い塔と言いつたに伝えているのが、後漢の明帝による洛陽聖塚舍利塔である。中でも特に有名なものが三点ある。西晋・太康三年（二八二）『法苑珠林』巻四〇によると太康二年（二八一）の建立とされる寧波の阿育王寺、東晋・寧康年中（三七三～三七五）の長干寺（南京市）、北周時代が起源とされる法門寺（陝西省宝鸡市扶風県）である。いずれも阿育王舍利を祀るという伝承を持ち仏舍利信仰の拠点となった。日本で特に知られていたのが阿育王寺である。唐代は南山律宗の祖、道宣が阿育王寺の仏舍利を信仰し、その後、律宗の僧が続いて入寺した。鑑真が日本に渡海する時、阿育王寺に逗留し仏舍利信仰を深めたこともある。北宋時代には禅宗の影響を受け、阿育王山広利禅寺となり、南宋時代は五山の一つに数えられた。栄西・道元も訪れている。平安時代末期に入宋僧は五台山に代わって阿育王寺へ巡礼することが多かった。鎌倉時代、東大寺の大勧進であった重源は、東大寺再建の供養が成った翌年建久七年（一一九六）阿育王寺舍利殿修復のため、周防国の材木を送っている²¹。周防の国は文治二年（一一八七）に東大寺造営料所に宛てられ、重源が統括していた。そこから切り出した材木は恐らく大木であったろう。柱四本、虹梁一支とさらに重源の御影画像・木像をも送り、阿育王寺舍利殿に安置されたという。日本にも阿育王塔と伝える奈良時代後期の

石塔が滋賀県湖東の石塔寺にある。また嵯峨天皇弘仁一二年（八二一）播磨国で銅鐸が地中から発見された時、道人（出家者または仏教修行の途中の人）がこれは阿育王塔の鐸（風鐸のことか）だといったという話が『日本紀略』²²にある。遣唐使など唐・渤海・朝鮮半島諸国との文物の交流盛んな時代に、阿育王塔信仰は中央から離れた地方でもよく知られるようになった証である。

阿育王寺とともに阿育王塔信仰で知られていたのは法門寺である。建徳二年（五七三）に始まった北周の武帝による仏教弾圧により当初の寺は破壊され、初唐に復興し法門寺となった。唐王室の信仰が篤く、仏舍利（指骨）はしばしば宮中に迎えられた。『旧唐書』卷一六〇 韓愈伝は法門寺の舍利塔について、

鳳翔法門寺有護国真身塔。塔内有釈迦指骨一節。其書本伝法。三十年一開。開則歳豊人泰。

と述べている²³。法門寺の仏舍利は釈迦の指骨一節、三十年に一度御開帳があった。仏塔を開けるとその年は豊作で天下泰平になるというのである。

長干寺も時の為政者が塔を開き、仏舍利を取り出して、無遮大会をおこないその供養を老若男女問わず公開し仏舎利の功德を仰げるようにした。南朝梁の武帝大同四年（五三八）の時である。内藤栄氏は仏舎利塔と龍神信仰、水にまつわる伝承が多くあることにより、塔や舎利に対して祈雨・止雨が行われ、さらに仏舎利は五穀豊穡をもたらす不思議な力があると信じられていたといわれる²⁴。旱魃・凶作・天災による生活の破壊は天子の不徳の致す所であったから、皇帝の仏舎利への崇拝は、神秘的な仏舎利の靈力による国家安泰を切に願う表れである。唐での仏舎利信仰の熱狂ぶりは、承和五年（八三五）に入唐した円仁が『入唐求法巡礼行記』卷三で生き生きと描写している²⁵。

しかし仏舎利への熱烈な崇拝を批判する見解も一方では存在した。唐宋八家のひとり韓愈である。先に取り上

げた『旧唐書』韓愈伝を見ると、中唐、憲宗の元和元年（八一九）、皇帝は法門寺の仏舍利（指骨）を三日間宮中で安置したことがあった。韓愈はこれを批判し皇帝に「論仏骨表」を上表した。韓愈は、

仏本夷狄之人。與中国言語不通、衣服殊製。（中略）況其身死已久。枯朽之骨、凶穢之余。豈宜以入宮禁。

と主張し、仏はもと夷狄の人であるから中国と言語が通じない。衣服も中国と異なり、（中略）その上、その身は已に死んでおり、枯朽の骨であるから禍々しい穢にも余りある、どうして宮中に入れるのをやめないのか、という批判である。皇帝は激怒し韓愈は左遷されてしまう。中国では老莊思想、儒教、道教等すでに根を張った自国の思想がある。さらに回教（イスラム教）・景教（ネストリウ派キリスト教）等の外来の宗教が混在しているという背景を考えると、韓愈が仏舍利をただの異邦人の骨であって凶穢であるとする主張も成り立つ。一方、日本の場合、仏教伝来は仏舍利伝来でもあり、仏舍利は信仰の核として伽藍建立の基となっている。従って仏舍利を死穢とする観念は日本にはなかった。

第四節 日本へ伝来した仏舍利信仰

中国で広まった仏舍利信仰は朝鮮半島諸国から日本へ伝搬した。はじめは朝鮮半島諸国とつながりがある渡来系の人々の信仰であった。『日本書紀』卷二〇 敏達天皇一三年（五八四？）是歳条によると、鞍作村主司馬達等はかねてより仏教を信仰し、その女嶋を尼（善信尼）にさせ、百済から来た弥勒の石像のために邸宅の東方に仏殿を造った。そこで齋会を催した所、「齋食上」に舍利が出現した。司馬達等はその舍利を馬子に献上する際、本物の仏舍利かどうかを試した。仏舍利を鉄質の間に置き鉄槌で叩いたところ、鉄質と鉄槌は碎けたが仏舍利は碎けなかった。舍利を水に入れると、「舍利随心所願浮沈於水」（仏舍利は心の願う所に随って水に浮き沈みした）

と仏舎利のエピソードを記している。これは第二節仏舎利塔の信仰で呉の孫権が目の当たりした仏舎利の奇跡と同類の話である。『日本書紀』編纂の際、挿入されたことも考えられる。しかし、仏舎利伝来とともに中国での仏舎利の靈驗譚も伝えられたとするのが自然であろう。

馬子は不思議な仏舎利に感激し、敏達天皇一四年（五八五）大野北丘に塔を建て仏舎利を埋納した。次いで『日本書紀』卷二によると、崇峻天皇元年（五八八）三月、百濟から国家間の正式外交として仏舎利、律師聆照以下僧六人・寺工二人・鑪盤博士・瓦博士四人・画工等が送られた。仏舎利を得たことであろうやく日本での本格的な仏教寺院建立が可能となったのである。馬子はこの仏舎利を奉請し、供養するために仏堂建立を決意した。『日本書紀』卷二によると、推古天皇元年（五九三）正月、刹柱礎（塔の心礎）の底に仏舎利が納められ、名実ともに日本初の本格的寺院である飛鳥寺（法興寺のち元興寺）が誕生した。昭和三十一年（一九五六）から始まった飛鳥寺発掘調査で、翌三二年（一九五七）に塔の基壇跡から一〇・八cm四方、鎌倉時代の墨書がある木製の舎利容器（外容器）が発見された²⁶。『飛鳥寺発掘調査報告書』によると建久七年（一一九六）六月一七日に焼失した飛鳥寺（本元興寺）の塔の舎利を掘り出し一部埋め戻したことが判明した。その木箱の中に残された舎利容器は建久年間に新造されたもので、金銅製、高さ三・三cm、卵形の塔身に蓮華座を付け宝珠形の栓があった。微小の舎利が数粒残されていたと報告されている。普通、心礎の埋納品は仏舎利と共に金銀の装身具・ガラス玉・琥珀などの宝石といった金銀財宝であった。飛鳥寺の場合は馬鈴・刀子・挂甲（よろい）などもあり、古墳時代後期の埋納品を思わせると発掘を担当した坪井清足氏は自著で述べている²⁷。

昭和二五年（一九五〇）法隆寺五重塔下の調査で明らかになった舎利の埋納は次のようであった²⁸。心礎の石に舎利孔を開け舎利容器を納めた。舎利は緑色のガラス壺に入れ、それを金の壺、銀の壺、金銅の壺というように入れ子にし、最後に、多数の真珠・ガラス玉・象牙の管玉等と一緒に蓋つきの大碗の外容器にまとめて埋納している。日本最古の五重塔として知られる法隆寺の塔は、最下層の内陣に奈良時代の塑像群が四方に安置されて

おり、維摩居士と文殊菩薩の問答・釈迦の入滅・舍利の分配・未来仏の弥勒の説法という四場面で構成し、釈迦入滅の様を表現し、釈迦の入滅の悲しみと未来仏の弥勒への希望を表現している。このように法隆寺五重塔はストーパとして、釈迦の墓標であり釈迦そのものという仏舍利塔信仰を明示しているといえる。

濱島正士氏によると、仏舍利奉安は三の方法がある²⁹。一は法隆寺の五重塔の様に塔の心礎の中に入れる、二は塔の相輪の中に入れる、三は心柱の中に入れるである。二の相輪に納入する例は、當麻寺の西塔が知られる。建保七年（一二一九）に納入したものが明和四年（一七六七）に発見され、宝珠内心柱の塔頂に修理記録・古銭等とともに再納されている。三の心柱に穴をあけて入れることは遺構がないが記録はあると浜島氏という。なお、現在、當麻寺西塔は奈良県教育委員会文化財保存事務所により本格的修理が続行されており、二〇一七年七月に塔頂上の心柱に納められていた白鳳期の舍利容器が確認された。二〇一八年、奈良国立博物館と奈良県教育委員会は飛鳥時代後半（七世紀後半）製造としている。円筒形の舍利容器は最も内側の金製容器が高さ一・二センチ、最大径一・三八センチ、円筒形の蓋がついていた。それを銀製容器（高さ三・一センチ、直径二・八六センチ）に入れ、最後に金銅製の容器（高さ九・〇六センチ、直径一〇・一四センチ）に納められていた。二〇一九年二月に奈良国立博物館で公開された當麻寺西塔の舍利容器は、シンプルな形状ながら重厚な美しさを持っていた。従来は濱島氏の指摘のように相輪にいれる例は鎌倉時代以降と思われていたが、當麻寺西塔は建築様式から九世紀とされているのでもともと飛鳥時代建立し、のち再建されたとも考えられる。今後の調査結果を待ちたい。

仏典によると仏舍利容器は法隆寺・崇福寺・當麻寺西塔の例のように二重三重四重の容器に入れ子状態にし、その材料も内から金・銀・銅・鉄を使うのが本来の形式だとされている。天智七年（六六九）建立の崇福寺（滋賀県）で一九三九年発見された舍利容器はその典型的な例である。舍利を緑瑠璃製の舍利壺に入れ、さらに金・銀・金銅の箱型外容器に入れ子四重に納められた³⁰。舍利容器が金・銀・銅・鉄と入れ子になることは、仏典に見られる釈迦の埋葬を踏襲している。法顯訳『大般涅槃經』卷下金棺に入れ、その金棺を銀では釈迦の遺体を荼毘に

する時、遺体を金棺に入れ、その金棺を銀棺に、さらに銅棺に入れ、最後に鉄棺に納入したと記されている³¹。インドでの慣例は中国・朝鮮半島でも踏襲され、仏舍利は厳重に舍利容器に納められた。日本もまたこの伝統を受け継いでいる。この様に厳重に舍利を納入することについて、河田貞氏は一つにインドの伝統であること、二つに数少ない貴重な舎利の散逸を防ぎ、保護する必要があったと解釈される（前掲 註26）。金・銀製の容器を外容器にいれる形式は、平安時代の一代一度仏舎利使でも同じであった。神社に奉納する仏舎利は一粒であったとはいえ、銀の内容器を作り、木製で彩色をした塔の形をした外容器に納めている。

塔心礎への舍利埋納は次第に衰退し、舍利は仏堂に祀られるようになる。渡海僧等によって唐の仏舎利信仰が知られるようになったのも一因である。中国では塔を開け仏舎利を礼拝できる様にすることも功德の一つと考えられていた。日本でも仏舎利の霊力を感じたいという気運が高まり、身近に置いて礼拝するようになり、外容器も装飾され大型のものが作られるようになった。河田氏によると、舍利を仏堂に祀る初例が『法隆寺伽藍縁起并流記資財帳』にあるという³²。この資財帳は天平一九年（七四七）に編纂されたもので、その中にある「合舍利伍粒請坐金堂、右養老三年歲次己未、從唐請坐者、」という一文を氏は指摘されている（前掲 註20）。養老三年（七一九）に法隆寺の金堂に安置されたのは唐から来た舍利であった。塔の中核として人目に触れない舍利から、礼拝供養する公開された舍利へと認識の進化が分かる例である。舍利容器も次第に開放的になり、時代の好みに合わせ美しく装飾された。

第五節 渡海僧による日本への舍利流入

舍利は聖徳太子信仰や弘法大師信仰等と関わりながら、熱烈に多くの階層の人々から渴望された。その必要性から大量の舍利が入唐僧によって日本にもたらされた。代表的な例を挙げる。

天平勝宝六年（七五四） 鑑真三〇〇〇粒（如来肉舍利） 唐招提寺に伝わる³³。

大同元年（八〇六）

空海³⁴

仏舍利八〇粒（金色一粒を含む）。東寺に伝わる。

天長三年（八二六）頃

靈仙³⁵

仏舍利一〇〇〇〇粒

承和六年（八三九）

円行³⁶

仏舍利三〇〇〇余粒

その内 一百粒

青龍寺伝教大徳義真阿闍梨

二百余粒

中天竺三藏難陀付授

二七〇〇余粒

靈仙大徳弟子付

入唐僧は仏舍利に関心が深かった。最澄の場合は一五歳の時、日吉大社神宮寺の前身である神宮禪院で修行中に舍利が出現したという逸話がある³⁷。円仁も唐から多くの經典類とともに舍利を持ち帰っている。『入唐求聖教目録』には、

舍利五粒

菩薩舍利三粒 辟支仏舍利二粒 盛白蠟小合子并安置白石瓶子一口。

と記録されている³⁸。

円珍の場合は帰国後、貞観九年（八六七）在唐中親しかった僧に紺瑠璃壺容器・仏舍利などを贈っている³⁹。仏舍利はまた仏像・法具にも納入された。その始まりは空海にある。『御請来目録』によると、

道具

五宝五鈷金剛杵一口

五宝五鈷鈴一口

五宝三昧耶杵一口

五宝独鈷金剛一口

五宝羯磨金剛四口

五宝輪一口

已上各著仏舍利

とあつて、現在東寺に伝わる国宝の密教法具がこれである。唐に滞在中に作らせて日本へ将来したものである。また東寺講堂の仏像のように仏像内に舍利を納めることも行われた。河田貞氏によると経軸の中に納入する例を報告されている（前掲、註20）。

日本に伝わった仏舎利のなかでも鑑真と空海将来のものが最も正統なものとされた。唐招提寺の舍利について、院政期、藤原忠実の日記『殿暦』（『大日本古記録』所収）永久四年（一一一六）二月二六日条に次のような記事がある。忠実は春日御塔（西塔）を発願し、そこへ安置予定の仏像・仏舎利の実地検分をした。仏舎利は唐招提寺別当が自ら京都の忠実の第に仏舎利塔を持参し、そこから忠実は春日西塔におさめる仏舎利を頂いたというものである。その記述を見ると、

件舍利籠銅塔。々有同金蓮華、其下亀形以木造之。塔内有瑠璃壺、其内有舍利。

とあつて仏舎利容器はおそらく現在国宝の金亀舍利塔と思われる。忠実にとって藤原氏の御社春日大社の塔に納める仏舎利は、大和国にあり正統とされる唐招提寺のものでなければならなかった。

空海請来の仏舎利は師の恵果（七四六〜八〇六）から相伝した真言八祖由来の仏舎利である。空海が始めた後七日御修法は両界曼荼羅の諸尊と仏舎利を前にし、天皇の御衣を天皇に見立ててこの年の宝祚長久を祈り込める

修法である。また舍利は龍と関連し雨を降らすといわれ、空海は神泉苑で仏舎利を前にし、請雨の修法を行い効験があった。

院政期、密教と舍利信仰は一層深く関わり、仏舎利は大日如来と団体と考えられた。人工的な能作性宝珠が作られ、それを対象とする修法として、宝珠法・駄都法などがあみだされた。宝珠は本来龍が保有する神秘的な伝説の珠の事である。空海作と伝える『二十五箇条御遺告』（御遺告）「東寺座主大阿闍梨可護持如意宝珠縁起第廿四」には、舍利三二粒を核に九種の品々で球状の宝珠を作る方法が記されている⁴⁰。こうして作られた宝珠は、如来分身であると共にあらゆる願いが叶う真実の如意宝珠であるとする。この人工的な宝珠を能作性宝珠と呼ぶ。内藤栄氏は舍利と宝珠は団体であり、舍利は宝珠に姿を変えることによつて一切衆生に恵みを施すという能動的な活動を行うことができると解釈される⁴¹。舍利から作られた能作性宝珠を使う修法として宝珠法があり、中でも如意愛染法は真言宗を代表する修法である。特に真言宗小野流に範俊など優れた学僧が輩出した。現在、能作性宝珠の作例が数点存在している。なお『二十五箇条御遺告』には空海が師の恵果より授けられた能作性宝珠を^{ベッ}

一山室生寺の奥深くに埋めたと記している。能作性宝珠は法皇の権力の象徴となり皇室関係の法要にだけ使用された。『玉葉』建久三年（一一九三）四月八日条によると、白河院は勅封し、鳥羽の勝光院宝蔵に納めている。

仏舎利は王権と結びつき、平安時代後期にその相承の由来を示した仏舎利縁起が作られた。田中貴子氏⁴²、阿部泰郎氏⁴³、ブライアン・小野坂・ルパート氏⁴⁴は誰から誰に継承するかという系譜が仏舎利の価値を高め、所有者の立場を権威付けたとする。さらに三氏は仏舎利が三種の神器であったと論じられるが、その点については皇室由来のという付加価値がついた舍利であつて、皇位継承に直接繋がるものではなく、三種の神器とまでは言えないと考える。鎌倉時代になると日宋貿易が盛んになり、当時宋で流行していた仏牙信仰や釈迦信仰も日本に

伝えられ、舍利信仰は一層盛んになった。

おわりに

舍利とは釈迦の遺骨である。釈迦入滅後、その遺骨は聖遺物として信仰の対象になった。奇跡を起こす聖物としての意味ではなく、当初は釈迦そのものとされた。仏舎利を収める仏塔が造られると、仏塔は生身の釈迦と考えられ、釈迦の实在を表すシンボルとして仏塔そのものが信仰の対象になった。仏塔は墓標・卒塔婆だけではなかった。仏塔を建て仏舎利を礼拝供養することは、功德の一つであって、最高の善行と考えられた。仏舎利信仰は東アジア普及し、中国へは西域から三世紀の三国時代に伝わった。古代インドの阿育王が全世界に立てた八万四千の仏塔が中国にもいくつか存在すると信じられ、阿育王寺、法門寺などが建立された。中国での流行の特徴は時の権力者、皇帝の絶大な保護があったことである。

日本への伝来は朝鮮半島の百済から仏教伝来とともに仏舎利がもたらされた。飛鳥寺から始まる古代寺院の建立は仏舎利を納入した塔が必須であった。奈良時代になると鑑真・空海など渡海僧によって大量の仏舎利が日本に流入した。

一代一度仏舎利使は仏舎利信仰が広がり、仏舎利の靈驗が知られるようになった土壌の上に、即位儀礼に仏舎利信仰が加わった例である。

註

¹ 『金光明最勝王經』は義浄による漢訳である。如来無量寿品第二は『大正新脩大藏經』一六卷四〇六頁所収。以降は『大正』一六・四〇六とする。捨身品第二六は『大正』一六・四五二にあり、釈迦の前世譚として飢えた虎のために身を投げ出す捨身

飼虎の逸話を載せる。

² 『大正』五三・三九八。『法苑珠林』は唐高宗總章元年（六六八）に道世が著した百卷の著作。仏教に関わる用語・人物・靈驗譚・經典などを多くは原典を引きながら百科全書的に記述する。日本でもよく知られた書で、鎌倉時代、建治（一二七五）元年に成立した『阿婆縛抄』にも引用されているのでそれ以前に日本に伝来している。仏舍利に関しては第三八・四〇巻に多く載せる。道世は道宣の弟との説がある。舎利の靈驗については、六世紀に成立した中国最古の経録である『出三藏記』（『大正』五五・九六）の康僧会伝に載せる。

³ 景山春樹『舍利信仰—その研究と史料—』（吉川弘文館、一九八六年。5頁）。

⁴ 『日本古典文学大系』七〇 岩波書店、一九六七年三月。舍利菩薩の話はその生年・出生地・人となりをも具体的に記し、その実在を信じることができる。『元亨釈書』卷一八 願維三には「舍利尼」として載せる。

⁵ 法門寺は南北朝時代の北周以前に阿育王寺と呼ばれたこともある。釈迦の指骨を仏舍利とする。唐代は阿育（アシヨカ）が全世界に建てた八万四千の仏塔（阿育王塔）の一つがあると信じられた。幾多の興廃を経て法門寺は唐皇帝の保護を得ることができた。三十年に一度塔は開扉され、その時は多くの功德があり、国家泰平をもたらすと信じられた。元和一四年（八一九）時の皇帝憲宗は宮中に仏舍利を移し供養しようとし、韓愈がそれを批判した事件はよく知られている。一九八七年六月に塔修復に際し、宝塔内の地下宮殿が開かれ仏舍利四粒を含む貴重な文物が発見された。仏舍利は現在法門寺博物館に収蔵されている。牧田諦亮氏は現地でその報道に接している（『中国仏教史』第三 大東出版、一九八九年一〇月。八一頁）。

⁶ 景山春樹（前掲註3）。及び橋本初子『中世東寺と弘法大師信仰』（思文閣出版、一九九〇年一月）。

⁷ 光地英学『日本の仏舍利塔』（吉川弘文館、一九八六年一月、二六〜二七頁）。

⁸ 『大正』一・九〇〇。仏舍利塔の供養・塔を讃嘆し僧への種々の供養が十の功德を生むとする。初期仏教經典。

⁹ 平川彰『初期大乘教団における塔寺の意味』（『宗教研究』一五三号、一九五八年）。杉本卓州『インド仏塔の研究』（平楽寺書店、一九八四年二月）。

¹⁰ 『大正』二八・三二〇。

¹¹ 『日本古典文学大系』70（岩波書店、一九六七年三月）。

¹² 『平安遺文』古文書編、二〇。縁起によると天平宝字七年（七六三）に造立された多度神宮寺は初期の神仏習合の現象としての神身離脱の初例として知られる。書誌論考として、堀越光信『多度神宮寺伽藍縁起并資財帳』考—その成立をめぐる諸問題—（『佛教芸術』二四一、毎日新聞社、一九九八年一月）。

¹³ 『静岡県史 通史編 原始・古代』（静岡県、一九九四年三月、六五二〜六五三頁）。七世紀後半から八世紀初頭は二〇ヶ

寺ほどあったことが推定できるが、どの寺跡に磐田寺が比定できるかは定説がないとしている。

¹⁴ 『大乘院寺社雑事記』寛正二年（一四六一）八月四日条（『増補続史料大成』所収）。

¹⁵ 『大唐西域記』『大正』五一・九〇八。

¹⁶ 塚本善隆『中国仏教通史』（鈴木学術財団、一九六八年三月）、第二章第二節 仏教初伝の様相。

¹⁷ 『大正』五五・九六。

¹⁸ 「大唐故三藏玄奘法師子行狀記」、『大正』五一・二一八。

¹⁹ 「宋高僧伝」卷一、唐京兆大薦福寺義浄伝 『大正』五一・七一〇。

²⁰ 内藤栄『舍利莊嚴美術の研究』青史出版、二〇一四年七月・二〇一〇年三月初版。第一部 五 中国における舍利と龍神。

²¹ 南無阿弥陀仏作善集・東大寺造立供養記（『俊乗坊重源史料集成』奈良文化財研究所編 吉川弘文館、二〇一五年十二月）。

「南無阿弥陀仏作善集」では建久七年（一一九六）頃として、

大唐明州阿育王山、渡周防国御材木、奉起立舍利殿、為修理又奉渡柱四本虹梁一支、南無阿弥陀仏之影、木造画像二軀、安置阿育王山舍利殿、供香華。

とある。論考として中尾堯氏の『中世の勧進聖と舍利信仰』（吉川弘文館、二〇〇一年三月）、『旅の勧進聖 重源』（吉川弘文館、二〇〇四年八月）がある。

²² 『日本紀略』弘仁二年（八二二）五月一日条に載せる。

播磨国有人、掘地獲一銅鐸。高三尺八寸、口径一尺二寸。道人云、阿育王塔鐸。

²³ 『旧唐書』卷一六〇、列伝卷第一一〇 韓愈（中華出版局。一九七五年五月）、一九五〇二〇四頁。

²⁴ 前掲註20。

²⁵ 『続々群書類従』第一二。小野勝年『入唐求法巡礼行記』第三卷（財団法人鈴木学術財団、一九六七年四月）。

²⁶ 『飛鳥寺発掘調査報告書』（奈良国立文化財研究所学報第五冊、真陽社、一九五八年三月）。

²⁷ 坪井清足『飛鳥寺』（美術文化シリーズ、中央公論美術出版、一九六四年初版、一九七三年七月）。飛鳥寺塔埋葬品について、岩城隆利『元興寺の歴史』（吉川弘文館、一九九九年一月、一三〇一八頁）では、六世紀末という時代において、古代豪族の

力の古墳時代から飛鳥時代への連続の姿を見せしていると解釈している。

²⁸ 河田貞『日本の美術』9 仏舍利と経の莊嚴』No.280（至文堂、一九八九九年九月）。藤井恵介『日本の古寺美術② 法隆寺

二』（保育社、一九八七年九月）。

²⁹ 濱島正士『日本の美術』7 塔の建築』No.158、（至文堂、一九七九年七月。一二二頁）。

³⁰ 奈良公立博物館特別展示『舍利と宝珠』作品解説（前掲 序章註15）。河田貞（前掲 註20）。

³¹ 『大正』一・二〇六。これによると釈迦の遺体は次のように入棺された。

時諸力士、以新淨綿及以細氈纏如来、然後内以金棺之中、其金棺内散以牛頭梅檀香屑及諸妙華。即以金内銀棺。又以銀棺中。又以銀棺内銅棺中。又以銅棺内鉄棺中。又以鉄棺置宝輿上。作諸伎樂歌呗讚歎。

釈迦の遺体埋葬法については次の論考がある。高田修「インド仏塔と舍利安置法」『佛教芸藝術』一一 毎日新聞社、一九五一年三月。宇治谷顕「舍利供養の方法とその意義」『印度學佛教學研究』第三四卷第一号、一九八五年十二月。

³² 竹内理三編『寧楽遺文』中巻（東京堂 一九六二年九月、三四五頁）。奥書に天平一九年二月十一月とある。

³³ 鑑真（六八八〜七六三）の仏舍利將來については以下の史料がある。『日本高僧伝要文抄』延暦僧録第一高僧沙門釈鑑真伝・

「延暦僧録第一 從高僧沙門釈思託伝」『新訂増補国史大系』³¹。『唐大和上東征伝』『大正』五一・九八八〜九九五・No.

二〇八九の（七）遊方記抄。『大日本仏教全書』一一三 遊方伝叢書。『群書類従』五輯 伝部、卷六九。

³⁴ 空海（七七四〜八三五）の仏舍利將來については、『御請来目録』『大正』五五・一〇六四〜一〇六五。に伝わる。

³⁵ 靈仙（生没年不詳）の仏舍利請来は円仁の『入唐求法巡礼行記』卷三（前掲 註17）に載せる。請来の経緯は『類聚国史』（『新訂増補国史大系』卷一九四巻 殊俗 渤海下）淳和天皇天長三年（八二六）五月一日条、及び仁明天皇承和九年（八

四二）三月六日条にある。靈仙の表物が渤海使により淳和天皇に届けられた。その返礼として、金百兩を靈仙に届けるべく渤海大使に託したが、既に遷化しており金百兩の行方も不明になったとある。円仁は『入唐求法巡礼行記』で靈仙の仏舍利と靈仙毒殺の話を書いている。靈仙は延暦二年（八〇三）に留学生として入唐し、憲宗皇帝の時、内供奉に補せられた。のち五台山に住み最期を遂げた。靈仙の伝記として、保元元年（一一五六）の藏俊作『靈仙三藏行曆考』『大日本仏教全書』一一三 遊方伝叢書第一）がある。藏俊は興福寺の碩学であり貞慶の師である。

³⁶ 円行（七九九〜八五二）の仏舍利請来は「靈巖寺和尚請来法門道具等目録」『大正』五五・一〇七三b）に有る。円行は真言の僧である。空海の弟子になり、承和五年（八三八）に請益僧として入唐し、翌年帰国する。

³⁷ 『天台座主記』（『続群書類従』第四輯下、卷百）。『叡山大師伝』（『続群書類従』第八輯、卷二〇五）。『叡山大師伝』石山寺藏古写本（天台学問所、一九七一年四月）。

³⁸ 『大正』五五・一〇八七。

³⁹ 『天台宗延暦寺座主円珍伝』（『続群書類従』第八輯、卷二二二）。延喜二年（九〇二）に三善清行が撰した。

⁴⁰ 『定本弘法大師全集』卷七（高野山大学密教文化研究所、一九九二年六月）。竹内孝義「御遺告の成立過程について」『印度學佛教學研究』第四十三卷第二号、一九九五年三月。竹内氏によると『二十五箇条御遺告』は現存最古の写本の奥書から

安和二年（九六九）まで遡ることができるという。

⁴¹ 前掲 註20。六九〜七三頁。

⁴² 田中貴子「仏舍利相承系譜と女性」『日本の女性と仏教 会報4』 研究会日本の女性と仏教、一九八七年。及び『外法と愛法の中世』（デヴィニスタ叢書4 砂子屋書店、一九九三年）所収。

⁴³ 阿部泰郎「宝珠と王権―中世王権と密教儀礼」『岩波講座 東洋思想』第一六卷、岩波書店、一九九八年三月。

⁴⁴ ブライアン・小野坂・ルパート「舍利信仰と贈与・集積・情報の日本中世史」（今井雅晴編『中世仏教の展開とその基盤』、大蔵出版、二〇〇二年七月）。

第二章 日本における仏舍利信仰の展開

はじめに

飛鳥時代、朝鮮半島から日本に伝わった仏舍利は仏塔信仰と靈驗譚とともに中国の知識そのままを受け入れ信仰された。その靈驗とは仏舍利を信奉し篤く供養する人の熱意により、現世の福德・心の平安・来世の極樂往生を約束し、その証に舍利の出現と増殖の奇跡が起こるというものである。

平安時代における仏舍利信仰の日本の特色の一つが舍利会である。最初の舍利会は貞観二年（八六〇）、円仁による天台舍利会であった。真言宗は遅れて一二世紀、東寺・仁和寺・高野山と大寺院でようやく舍利会が始まった。法皇・上皇の庇護があり、特に真言宗は仁和寺法親王の関与が深かった。それぞれの舍利会始行を検討し、舍利会の目的・展開の変化を考察する。また舍利供養の目的が鎮護国家から個人救済へと移り、小規模な舍利講が生まれた。具体的な例として鳥羽法皇の舍利講を検討する。二の特色として末法思想の浸透により仏舎利の靈力に頼り極樂往生を遂げようとする傾向が起きる。仏舎利信仰と往生思想の関わりを舍利讃嘆と舍利礼文から検討する。

第一節 舍利会の始まり

(一) 天台舍利会

仏舎利信仰は僧侶や上層階級のものだけではない。円仁が始めた舍利会は日本における舍利信仰の歴史に画期をもたらした。円仁は唐に渡り五年間、天台山、五台山をはじめ諸寺・諸山を遍歴した。その旅行記が『入唐求法巡礼行記』¹である。第三巻では唐の開成六年（八四一）、長安の諸寺で行われていた法要の見聞を記している。

中でも仏舍利法要は大変盛大であった。当時長安には四仏牙があり、一に崇聖寺仏牙は那吒太子が終南山宣律師（道宣）と天上から将来したもの、二に莊嚴寺仏牙は天竺から護法神の迦毘羅神將が将来したもの、三に法界和尚が于填国（西域のコータン）から将来したもの、四に土蕃（チベット）から将来したものであったと円仁は書いている。仏牙舍利は釈迦の犬歯・齒の舍利をいい、仏舍利の中でも最も貴重なものとされた。唐末から宋代にかけて仏牙舍利信仰が隆盛となり、鎌倉時代に日本にも伝わり、その靈驗と相承を説く縁起が作られた。

円仁は大薦福寺の仏牙供養を身近に参拝した。茶飯が振舞われ、供物の百種菓食・珍妙菓花を供える場所は計り知れず、ある人は百石粳米、廿石粟米と供え、「散錢如雨」であった。「登仏牙楼上、親見仏牙頂戴礼拝」とあって目の前で仏牙を参拝できた。時に仏舍利信仰に篤く、韓愈の仏舍利批判に激怒した憲宗の御代である。その後、武宗が帝位に着くや会昌五年（八四五）に行った苛烈な仏教弾圧は、後に会昌の法難と呼ばれる。舍利信仰が高揚した最後の年と続く弾圧の年、天国と地獄を円仁は時を待たずに体験した。唐における舍利供養の熱狂的な有様を肌で感じた円仁は帰国後比叡山で舍利会を始めようと決意した。これが後の比叡の舍利会（天台舍利会）である。

円仁は舍利会始行を決意した心情を、

修舍利会状 山門四分略起

比丘円仁敬白 寺中 宿福德諸院禅衆、

応奉供養仏舍利事

右仏舍利者、円仁在大唐日、伝法和尚等、所付授也。亦有先師所得矣。円仁親見大唐盛修此会、何不我山遵行彼法。然則不可収置藏中、必応時奉礼供者也。於総持塔下、安舍利於御願塔中始自今年、終未來際、採花焼香、至心礼供。三月花序、是為期焉。當時行事更在別紙。

貞観二年二月十日。

と「修舍利会状」²でこう述べている。唐で見聞した盛大な舍利会を我が山（比叡山）で行えないだろうか、舍利を蔵の中に納めてしまうのではなく、総持院の塔のもとに安置し時に応じて礼拝すべく、今年から始めて未来際いつまでも、花を採り焼香し、心を込めて礼拝しよう、三月に花が咲き始める頃を期日としよう、というのが大略の内容である。別伝が続けてあり、

別伝云。貞観二年四月、始行供仏舍利会。自爾以降、此会不斷。或以暮春、或以首夏。無有定日、唯作花時耳。朝士大夫、都鄙道俗、来集会场。帰命渴仰者、歳数十百人。

貞観二年（八六〇）四月のこととし、晩春から初夏にかけて日を決めずにただ花の時期に行つたと記している。後世の舍利会に関する記述は円仁のこの「修舍利会状」を基にしている。例えば『天台座主記』³は円仁の項で舍利会の開始をこう述べている。

貞観二年（八六〇）四月四日、始供仏舍利会自爾以來或暮春或首夏無定日候花時

また『慈覚大師伝』⁴・『三宝絵』も同様である。比叡の舍利会は日を決めず春から夏の間、花の盛んな時に行われるとする。色とりどりの花が先揃って命を謳歌し、生命の息吹を感じる時期は豊穡のシンボルである仏舎利の讃嘆に最もふさわしい。舍利会は円仁が第三世座主になった時点ようやく比叡山総持院で実現した。円仁が唐の舍利供養を体感してから実に一九年の年月が過ぎていた。しかし舍利会の意義の認識はなかなか比叡山では

定着しなかった。円仁の弟子であった第四世座主安恵の時、延暦寺に四力条の禁制が出された。安恵が座主になった二年後、天台舍利会が施行されてから六年目のことである。『日本三代実録』貞観八年（八六六）六月二一日条によると、「為延暦寺、立式四条。」とあって延暦寺に対する四力条の禁制が出された。禁制の一つに舍利会の現状を憂える部分がある。舍利会の供養を担当する僧の懈怠を非難し、円仁没後、

豈至没後早致背忘。況是奉酬积迦之徳、亦乃鎮護朝家之事乎。

と舍利会の重要性を指摘している。国家としては舍利会が积迦の遺徳を偲ぶとともに、「鎮護朝家」と国家の安寧を祈る重要な法会であると認識されていた。しかし円仁が唐で体験した熱狂的な舍利会を延暦寺で疑似体験するに無理があり、鎮護国家のための法要は他にもあったから、円仁没後は舍利会への関心が次第に薄れていったものと思われる。とはいえ舍利会はその後も維持された。延喜二年（九〇二）宇多天皇が譲位後、比叡山に登り舍利会を体験した折、舍利会維持のために勅旨田を施入した。『日本紀略』延喜二年（九〇二）四月一日条には、

太上法皇登天台、供仏舍利会。引近江国滋賀郡勅旨田十町、以七町宛会料。以三町宛法華三昧料。

とあって、この勅旨田寄進がその後の天台舍利会を維持する経済的基盤の一つになったと考えられる

舍利会に新しい方向性を示したのは第一八世座主良源（九一二〜九八五）であった。『天台座主記』（前掲 註3）によると良源が座主に就任してから、延暦寺は度々火事にみまわれ、天禄元年（九七〇）毎年舍利会を催していた総持院も焼失し舍利会も中断した。翌年天禄二年（九七一）良源は総持院を再建し、さっそく舍利会を再開した。『日本紀略』天禄二年（九七一）四月二五日条には、

天台舍利会、并総持院塔供養。件院、去年焼亡之後、座主権少僧都良源建立之。参議以下、弁少納言、殿上侍臣、諸大夫等参集。有音楽。

と記し、「有音楽」と音楽を添えた盛儀であると伝えている。

良源は貞元二年（九七六）三月二一日比叡山で舍利会を再開した後、四月二一日、舍利会を市中で公開した。『日本紀略』同年四月二一条では、

今日、天台座主良源於神樂岡吉田寺修舍利会。僧綱以下多以集。有楽、捧物。小童百五十人、左右相分。中納言朝光卿以下仙郎大夫集会。

『天台座主記』良源の項では同年の四月七日程に、

為遂往日宿念、行舍利会事。當作七宝塔二基并同興等新調、八部衆装束卅余襲。堂莊嚴具色衆三百五十人公家賜度者。会日以前於比叡社頭行誠楽。為莊嚴地主三聖、利益当国万民也。次神樂丘西吉田社北建立重閣構堂、結構數字雜舎。行会前習礼悉如山儀式。

と記し、その盛行を伝える。舍利塔及びそれを載せる興・舞人の衣装などを新調し、三百五十人もの僧・舞人などが巡行した。京中、神樂岡の西、吉田社北に重閣を立て、比叡山からそこへ舍利を移し比叡山と同じ法儀で舍利会が行われた。延暦寺の中だけの法要であった舍利会が市井におろされ、道俗男女に公開されたのである。

その後再び舍利は比叡山に戻り、次に公開されたのは第二六世座主院源（九五―一〇二八）の時、後一条天皇万寿元年（一〇二四）四月二一日のことである。四八年ぶりに京中の祇陀林寺で舍利が公開された。『天台座主記』（第二六世院源の項）をみると、舍利は比叡山から京中の法興院に移して公開し、さらに舍利会を修するため祇陀林寺へ渡した。『今昔物語』の「比叡の山行舍利会語第九」⁵では、その遷幸行列には四色の法服をきた僧侶を先頭に、菩薩の舞人、鳥（迦陵頻伽）や蝶（胡蝶）姿の舞の童子が続き、唐・高麗の樂が奏せられて華やかに演出されたと記す。貴賤男女区別なく礼拝でき「京師人々多帰依之」という状況であった

『栄花物語』卷二二 「とりのまひ」⁶もこの舍利会の盛況を記している。法興院から祇陀林寺までの沿道は、両脇に飾り物をつけた宝の木が並び、小一条院や道長などのために貴賓用の棧敷が設けられた。舍利を載せた二つの輿に続いて、二列になった三百余人の僧が梵音・錫杖の声明を唱え、その後を樂人・舞人が「えもいわはぬ菩薩のかをすがたにて」進んだ。色とりどりの散華が空を舞い、銀（シロガネ）・金（コガネ）の香炉にさまざまな香を混ぜて薫きあげた。

祇陀林におはしまして、御前の庭を、たゞかの極樂浄土の如くにみがき、玉を敷けりと見ゆるに、こゝらの菩薩舞人どもに、例の童べのえもいはずさまぐ装束たる、舞ひたり。この樂の菩薩達の金・銀・瑠璃の笙や簫の笛、箏箏など吹き合わせたるは、此の世の事とゆめに覚え、ただ浄土と思なされて、えもいはずあわれに尊くかなし。『栄花物語』卷二二 とりのまひ

とあり、その華やかさが偲ばれる。

この舍利会遂行には彰子・道長・頼通など摂関家の援助があつたと思われ、『日本紀略』同年四月二一日条では

天台座主僧正於祇陀林寺奉移叡山仏舍利供養之。彰子院宮并入道・大相国、道長関白左大臣以下、各以助成結縁貴賤

不可勝計。有音樂舞。

とある。平安時代、天台舍利会は王侯貴族が多く帰依し、宇多上皇・円融上皇を始め、藤原道長・実資・頼通など摂関家の人々も多く比叡山に登った。しかし比叡山の舍利会に参会出来るのは王侯貴族の男子のみであったから、舍利が京の市中に降ろされ、貴賤を問わず道俗男女が同じく舍利を礼拝でき、かつ伝統ある比叡の舍利会を垣間見られるのは画期的なことであった。舍利会の目的の一つ女性が舍利を礼拝する機会を設けることであった。『天台座主記』良源の項では、

是為不攀登山嶽之女人類礼拝如来舍利、令結仏因也。

と、女性は比叡山に登れないので、如来舍利と仏縁を結べるように舍利を市中に下ろしたとする。また『今昔物語』は、

此ノ舍利會ヲ、京中ノ上中下ノ女ノ礼^{ヲガ}マセ不給^{タマハ}ヌ事、極^{キハメ}テ口惜^キ事也。

と院源は女性が拝めるように京中に舍利を移し舍利会を持ったと述べている。天台舍利会催行の目的を『栄花物語』「とりのまひ」は次のように表している。

又山の座主（院源）、山の舍利を女のえ拝み給はぬ事いとく口惜しとて、舍利会せんとて、舍利はまづくだし奉り給へれば世中の人く参り拝み奉る。

五障の故に悟ることができない女性が救われるためには、まずは変成男子として生まれ変わる必要があった。法華経八巻を八座で講読供養する法華八講の法会の中で最も人気があったのは、第五日目の提婆達多品の供養である。この日を特に五巻日（ゴカンビ）といい、釈迦の修行を模して薪・水を運ぶ行道が行われた。この法華経第五巻提婆達多品は龍女成仏・悪人成仏を説き、人間より劣る龍女が変成男子となって救われるエピソードは多く

の女性の心の救いになったことであろう。舍利会はまた僧俗男女を問わず仏舍利を信仰することで、仏舎利の霊力が人々に公平に及ぶ法会であった。良源や院源が母のためにも舍利会を始めたと推測される。

『三宝絵』⁷は永観二年（九八四）、源為憲（？～一〇一一）が出家した冷泉天皇第二皇女尊子内親王のために撰した仏教説話集である。四月 第十六の比叡舍利会では文末に、比叡山に登れない女性にこのような温かい言葉を投げかけている。

我キク、鑑真和尚ノタテタル招提ニモ年々ノ五月ニ行ヒ、遍照僧正ノ弘メタル花山ニモ時々三月ニ行フナリ。
事ヲヨスル、家々所々ノ女ニ。コノ二寺ヲマウデ、舍利ヲオガミタマツレ。

この記述から、永観二年当時、比叡舍利会以外にも、唐招提寺・花山（元慶寺）も舍利会の公開があり女性も参拝できる機会があったことがわかる。横田隆志氏⁸は良源が舍利を比叡山から降ろしたことについて、「舍利は女性に拝ませるために下ろされたという観念の広がりを知せしめるものがある」、とし、さらに『三宝絵』と円仁の卒伝の比較から『三宝絵』の叙述の背後には円仁将来舍利を「如来舍利」として語るといふ説話の成長があった」とされ、叡山の舍利認識の変貌が、比叡舍利会の盛行と密接に結びついていたのであるとこの見解を示された。横田氏が舍利観の変化に着目したのは注目に値する。『入唐新求聖教目錄』（『大正新脩大藏經』第五五卷一〇八八七頁）によると円仁が唐から持ち帰ったのは辟支仏（縁覚・独覚）舍利であった。辟支仏（ビヤクシブツ）は師なくして自力で悟りを開いた聖者（独覚）である。『天台座主記』は良源の項で、比叡山に登れない女人が「礼拝如来舍利」ができるように舍利を京に下ろしたとする。この時、円仁の舍利は辟支仏から如来舍利へと変貌をとげていた。天台舍利会を正当なものとする良源のアピールであったと言う横田氏の説を支持するものである。

天台舍利会は仏教の至宝である仏舎利の公開を舞楽・雅楽という音楽を添え、視覚的に仏国土を思わせる蠱惑に満ちた法会として印象付けた。道俗男女の差別なく信仰する者に恩恵を与える仏舎利の存在は、末法思想が浸透する時代に、厭離穢土の世に生きる人々にとって大きな救いとなったことだろう。天台舍利会は唐招提寺舍利

会と共に最も古い伝統をもつ法会であり、舍利会の存在を広く知らしめる要因となった。つまり舍利会の大衆化を促したといえる。天台舍利会は元龜二年（一五七一年）の織田信長による比叡山焼き討ち（元龜の兵乱）によって中断した後、宝暦七年（一七五七）復興された⁹。舍利会は現在も受け継がれ毎年五月八日に勤修されている。

（二）天台舍利会の儀礼

はるか釈迦の時代もまた仏教を信奉しない民族も、神仏を祀る儀礼には音楽・舞踊は相乗効果をもたらすものとして不可欠である。日本でも大法要は舞樂を入れて構成された。その法会の基盤になるのが「四箇法要」^{シカホウヨウ}であ

る。唄・散華・梵音・錫杖の声明と作法によって行われる大規模な法要で、今でも天台宗、真言宗の大法会に受け継がれている。

小野功龍氏は『仏教と音楽』¹⁰の中で、平安時代、諸大寺の大法会は必ず「四箇法要」が用いられ様々な舞樂・舞樂が組み込まれ、四箇法要・舞樂・雅樂の三者が混然と一体化した「舞樂四箇法要」が平安時代に確立したといわれる。小野氏によると、弘仁期の前半に楽器樂制の大幅な改正が施され日本的な雅樂・舞樂が台頭し舞樂を加えた法会が確立したとされる。その代表的な例として、貞觀三年（八六一）三月一四日に行われた東大寺大仏御頭供養式¹¹をあげ、

すなわち唄・散華・梵音・錫杖による『四箇法要』の順序が明確に示され、かつ式衆の往還には新樂や高麗樂が奏されて行進曲の役目をはたしている。また前項にも述べたごとく、「供養舞樂」と「入調舞樂」の区別が行われているなど、「舞樂四箇法要」の形式の根本的な骨子は、この頃成立していたことが分明するのであ

る（前掲 註 10、一〇八頁）。
と述べられる。

天台舍利会の舞樂の演目が『舞樂要録』下¹²にある。その式次第は、
延暦寺舍利会

調子

奉迎舍利

導師咒願 参上 長慶子

供花 十天樂

唄 廻坏樂

散華 大行道

讚 昇・ 応天樂若鳥迎樂

梵音 昇・ 宗明樂

降・ 平蛮樂若白柱

降・ 五帝樂

錫杖 昇・ 越殿樂

導師咒願 師退下 河曲子

降・ 平蛮樂

となっている。この史料が書かれた年代は記載されていないが、『舞樂要録』の内容が康和三年（九六三）から治承元年（一一七七）までの院政期に限られているので、一〇世紀後半から一二世紀後半には舞樂四箇法要の形式で天台舍利会が施行されたと推察できる。天台舍利会始行の翌年貞観三年（八六一）に行われた東大寺大仏御頭供養式が大掛かりな舞樂法要の形態であったから、その前年に始行された天台舍利会も同じく舞樂法要の形式で催された可能性が大きい。

『舞樂要録』は仏事・宮中行事における舞樂の演目を記した書である。その内容は、仏事では塔供養・堂供養・舞樂曼荼羅供、宮中行事では御八講・朝觀行幸・御賀・相撲節の舞樂に關したものである。延長六年（九二八）から治承元年（一一七七）までの行事を扱っている。これによると天台舍利会に限らず、大法会は舞樂を組み込んだ舞樂法要が催されていたことがわかる。

第二節 真言宗の舍利会

(一) 東寺舍利会

空海由来の正統とされる仏舍利を擁していた真言宗では特に舍利会に関心がなかったようである。平安時代は延暦寺より東寺が優位に立っていた。宮中の行事でも、仁王会は東密が主導権を持った。年初めの後七日御修法は東寺の仏舍利を前にして天皇の永祚長久を祈りこめるものであり、東寺が独占して行った。円仁が舍利会を始めた時代に東寺で舍利会が行われず、真言宗では舍利会を特に重要な法会とする認識はなかったと思われる。空海請来の仏舍利は絶対的な權威を持ち、宮中行事としてその地位を確立していたからである。

真言宗の舍利会は東寺が始めであるが、始源は不明で確実な始行は院政期になってからであった。康和五年（一〇三）東寺の舍利会始行以来、東寺・仁和寺・高野山という真言宗の大寺で大規模な舍利会が始まった（【付表1】参照）。では、東寺舍利会を取りあげる。

東寺の舍利会始行については『東寺王代記』¹³と『東宝記』第六¹⁴が伝えている。『東寺王代記』では、

康和五年 癸未

同五月廿六日。東寺舍利会行之。六十口。

とある。『東宝記』第六では、

一、舍利会

十月十五日於金堂行之。舞樂有之。最初勤行年記不分明。康和五年五月廿廿異本作十六日、凡僧別当忠縁為發起令行。色衆六十口、于時長老經範法務。導師勝暹已講、咒願濟暹律師、唄師二人、寛助律師、嚴覚法橋。

其後◎後下異本有迄字弘長二年四月◎国刊本長者補任作五月廿八日、長者定親僧正被申行之。加任長者。已下皆参。色衆六十口。前惣在庁、済紹制作会式了。具在別記。

と記している。東寺舍利会の始まりは、『東宝記』の冒頭に、「最初勤行年記不分明」とあり、康和五年（一一〇三）五月の以前に舍利会が行われ、その後中断していたことを示唆している。再開日は五月廿六日と『東寺王代記』・『東宝記』は伝えるが、『東宝記』では一六日とする異本があったという。『舞樂要録』下では、「東寺舍利会康和五年五月一六日」と異本を載せている。

東寺観智院所蔵の『舍利会記』は康和五年の舍利会の習礼（予行演習）の記録である。舍利会当日大雨により本番は全てを実施できなかったと同記はいう。橋本初子氏『中世東寺と弘法大師信仰』¹⁵の中で東寺観智院所蔵の『舍利会記』を全文翻刻されている（前掲 八一頁から一八六頁）。先程の『東宝記』に「具在別記」とある別記はこの『舍利会記』をいうとされる。参加者は『東宝記』に揚げてゐる以外に法務・僧綱の威儀師三人、従威儀師一人が入る格式高い法会である。その法儀は『舍利会記』に詳細に記載されているがここでは割愛する。「有舞樂」とあるように法会では舞樂四箇法要が盛大に行われた。『舞樂要録』下はその様子を簡潔に記して、

東寺舍利会 康和五年五月十六日

調子 壹越調

迎衆僧 壹金衆

安樂鹽

導師咒願 参上 応天衆

供花 十天衆

安成楽

唄 韶応楽

散花大行道 濫河楽

河水楽

讃昇・鳥向楽

梵音昇・慶雲楽

降・海青楽

降・白柱

錫杖昇・宗明楽

導師咒願退下左・平蛮楽

降・海青楽

右・長慶子

とあり大会は舞楽四箇法要で行われる大会であった。

舍利会再開の發起人は凡僧別当忠縁である。凡僧は東寺の寺務に当たる僧をいう。東寺長者¹⁶は仁和寺、醍醐寺・勧修寺から任命され、そのうち一の長者は僧綱のトップである法務が多い。東寺の実務は長者の下に置かれる凡僧別当及び凡僧が担っていた。東寺舍利会の發起人忠縁はこの凡僧別当である。忠縁の来歴は『仁和寺諸院家記』（恵山書写本）上¹⁷・『東宝記』第一に仁和寺南勝院の人として記されている。康和元年（一〇九九）六月に凡僧別当に補され、以後長治二年（一一〇五）まで七ヶ年間勤め上げ、実質東寺の政務を担っていた。

この東寺舍利会について橋本初子氏は忠縁の舍利会発願の背景をこう述べる（前掲 註15 一七九頁）。

『東寺長者補任』¹⁸によると、この忠縁の舍利会発願の背景には、皇子（後の鳥羽天皇）誕生の祈願があつた。康和三年十月三十日、三条大納言公実が東寺に参詣し、藤氏女御（藤原茂子）のために、弘法大師宝前に願をかけた。その時忠縁が所願成就祈禱の導師を勤仕した（この時の一長者は。経範であつた）。翌四年八月二十四日、三条大納言と長者経範は、あらためて皇子誕生を祈願し、宝前にて灯明を奉供している。その結

果、康和五年正月十六日、女御は男子出産、すなわちこの皇子Ⅱ鳥羽天皇が降誕したのである。

東寺舍利会が皇子誕生祈願成就の報恩の法要であったとされる。忠縁以下東寺側はこの機に、弘法大師請来の日本で最も正当な舍利の供養を復活し、ひいては東寺をアピールする機会が出来たのである。忠縁について『東宝記』第一は「寺中堂舎仏像等、多以修理新造云々」と忠縁は東寺の堂舎仏像等の多くを修理・新造した。その功績を評価され、忠縁は法橋に補任された。東寺舍利会は東寺の興隆を望む忠縁の努力の賜物でもある。

『東宝記』第六によるとその後も舍利会は恒例として行われたようであるが、記録としては『東宝記』第六に龜山天皇弘長二年（一二六二）四月もしくは五月二八日、東寺長者定親僧正のもとで修されたところがあるのが最後である。

東寺舍利会の遺品が現存している¹⁹。一つは東寺舍利会に用いられたと思われる教王護国寺金銅舍利塔（国指定重要文化財）、二には舍利を金堂等の修会の道場に移す行道の際使用された紫檀塗螺鈿金銅装舍利輦（国宝）、三には舍利行列、行道、供花に加わった楽人の面・装束・楽器等法会所用具類（国指定重要文化財）である。一二世紀から一三世紀にかけて鎌倉時代の遺品であって、安貞二年（一二二八）の銘を残す鉦鼓、弘長二年（一二六二）の墨書がある袴が含まれる。袴はこの年に行われた舍利会に合わせて新調されたものであろう。

東寺舍利会はその後も継続していたが、南北朝時代には廃れていた。『東宝記』第六には、

右数箇法会、雖載旧記、於今日、◎異本作者三月御影供之外无勤行之実。於灌頂一会者、自承和十一年以来、相續勤行之処、建武騷乱以後、亦以◎断絶上異本有字断絶。可悲之。

と、次第に諸々の法会はなくなり、承和年間以来続いていた灌頂会も建武の騷乱で断絶したと述べている。

一方、鎌倉時代の延応二年（一二四〇）に始まった舍利講は毎月継続して行われた。『東宝記』第六に、

一 毎月勤行

舍利講晦日

是亦自延応二年始行。四箇法用式伽陀如常。古老伝云、依宣陽門院仰、用解脱上人式云々。已上御影供舍利講二会、宣陽門院御願也。行遍僧正申沙汰之云々。又依同女院御夢想。長日生身供被備之。毎年十

三

果。初為和州庄役、後被立替丹波野口庄役畢。

とあつて、舍利講は毎月晦日の月中行事となっている。そこでは「解脱上人式」つまり解脱上人貞慶が作った五段式の「舍利講式」が用いられ、後年延文二年（一二五二）、東寺独自の三段式の舍利講式が観智院賢宝によつて作成された。舍利講は宣陽門院觀子（一一八一〜一二五二）²⁰の御願によるもので、行遍の勧めであると伝えてゐる。後白河法皇の娘宣陽門院觀子は法皇から特に寵愛され、法皇の死後膨大な長講院領を継承したことで知られる。橋本氏によると、宣陽門院は弘法大師への信仰が篤く、弘法大師を供養する東寺御影供を開始すると共に、東寺から奉請した舍利三粒を舍利塔に納め、それを舍利講の本尊として舍利講を始めたという。（前掲、註15）。寺の威信を示す大法要は姿を消して行く中、舍利講は大衆に密接した法要として歓迎された。法要は簡便になり、講式は漢文を基本とした訓読で釈迦の徳を褒めたたえる分かりやすいものである。舍利礼文・舍利讃嘆の声明、のちには和讃を加えて音楽の祭典となった。

（二）仁和寺舍利会

仁和寺は宇多天皇の父光孝天皇が仁和二年（八八六）に造立を着手した真言宗の寺である。光孝天皇の崩御によって未完成でとなった仁和寺を、宇多天皇がその遺志を継いで同四年（八八八）に完成させた。宇多天皇は讓位後仁和寺に入り、昌泰二年（八九九）に仁和寺で出家しその後、御室御所を営んだ。その後、寛空・寛朝など、貴種の入寺が相次いだ。永保三年（一〇八三）、白河法皇は当時門跡であった老年の三条天皇第四皇子性信（大御室）のもとに第三皇子（後の覚行）を入室させた。承徳三年（一〇九七）、中御室覚行に親王宣下が出され、ここに初めての法親王が出現しそれ以後、法親王が仁和寺門跡となった。仁和寺法親王と歴代門跡は次の通りである。

【仁和寺歴代門跡】

宇多天皇―寛空―寛朝―済信―①性信―②覚行―寛助―③覚法―④覚性―⑤守覚―⑥道法

※平安末期までの法親王またはそれに近い人は①大御室性信 ②中御室覚行 ③高野御室覚法 ④紫金台寺御室覚性 ⑤喜多院御室守覚 ⑥後高野御室道法

【仁和寺法親王】

村上天皇―冷泉天皇―花山天皇

― 三条天皇―※性信

円融天皇―一条天皇―後一条天皇

― 後朱雀天皇―後冷泉天皇

＊後三条天皇

＊後三条天皇―白河天皇―堀河天皇―鳥羽天皇―崇徳天皇

覚行

近衛天皇

覚法

後白河天皇―二条天皇―六条天皇

覚性

高倉天皇

守覚

道法

大御室性信は法親王ではないが、法親王に準じる立場にあった。『扶桑略記』では「性信法親王」と記す。史上初めての法親王は、承徳三年（一〇九九）、白河院第三皇子の中御室覚行が親王宣下を受けたことから始まるとされる。『仁和寺御伝』上²¹と『御室相承記』三「中御室」²²よると時に覚行は二五歳であった。親王が出

家後に法親王と称されるのが本来の姿であるが、出家している覚行を親王とするのは異例の措置である。このとき白河天皇の強権的な措置は公卿の間でも不評であった。『中右記』²³長治二年（一一〇五）十一月一九日条で、

出家之後親王宣旨始於此人、可謂希代之例矣。

と藤原宗忠は出家の後に親王宣旨をするとは「稀代の例というべし」と述べている。

横山和弘氏は、覚行法親王の創出の理由を、覚行を白河上皇が自分のための護持僧にし、また仏教界の頂点に法親王としての覚行を置いて王権の護持と正当化を図ったとされた²⁴。確かに覚行の入室にも白河上皇の力が感

じられる。覚行の師である性信は三条天皇の息とはいえ白河院や覚行は遠戚になり法縁としては希薄であり老齡であつた。仁和寺側としては上皇の子息が寺に入るのを歓迎し、また白河院も子息の入寺によって仁和寺を院の寺院として位置づけることができた。覚行が性信に入室したその年に大御室性信は八一歳で入寂した。

阿部泰郎氏は法親王について、「院の皇子が、童稚より寺家に入室し出家して院家を相続し、更にその属す寺院全体の寺務を執り、その特権に相応しい各種の権威称号を与えられる。その貴種性を代表するのが、法体ながら親王号を宣下される入道親王とは全く対照的な「親王」位というものであつた。」²⁵といわれる。通説は親王であるが後で出家した場合を入道親王といい、出家後に親王宣下を受けた者を法親王と理解し、その区別は出家の時期であるとする。この通説に対しいくつかの異論がある²⁶。仁和寺の法親王は白河・鳥羽院の庇護を受け、その護持僧的性格から仏教界の頂点の地位を得た。

法親王の使命は、一に国家の安泰、民の安寧を願う法会を行う事、二に天皇・院・皇族の祈願成就などの個人的法会を行う事であつた。『仁和寺御伝』・『御室相承記』には女院の出産・院の御祈・院の造仏供養などが頻繁に散見している。摂関家・藤原氏が氏寺の興福寺を持つように、仁和寺は上皇・院など皇室の氏寺的性格があつた。

法親王体制を確立維持するためには法親王が独自の仏教的奥義を身に付け、次の法親王にその奥義を伝授し続けていく必要があつた。法親王が他の僧侶と違う格段上の権威を得るためである。三条天皇の第三皇子性信から覚行へ覚行から覚法へとその奥義が伝授されるはずであつた。しかし性信は覚行入室後に程なく没し、覚行も覚法に伝授しないまま三一歳の若さでなくなつた。覚法は法親王から伝授されるべき奥義を知らなかつたと思われる。法親王独自の法があつたかどうかは不明であるが、法親王からの伝授自体が重要であつた。覚法は仁和寺御室独自の法義を模索した。

覚法の後を継いだ覚性は父の後白河院の力で仁安二年（一一六七）総法務宣下を受け、綱所を賜い国家の仏事、従威儀師など綱所を掌握することになり仁和寺の権威を確実にした。法親王の御流は守覚のもとで小野・広沢流

との統合を深め、仁和御流²⁷といわれる独自の法流が成立した。御流は仁和寺門跡が次期門跡にのみ直接伝授する法流であり、門跡以外には伝えず、印信^{いんじん}（付法・伝授の証明書）はなく、口伝のみで印明を伝授するのを本義とした。

仁和寺にみられるように有名寺院に貴種が入室する事例は院政期に多く見られ、その代表的な例として、興福寺では近衛家の子弟が入った一乗院、九条家の子弟が入室した大乘院が挙げられる。

仁和寺舍利会開始は高野御室覚法（一〇九一―一一五三）²⁸の時である。それを伝える主要史料として、『本朝世紀』²⁹、『台記』³⁰、『仁和寺御伝』上、『御室相承記』、『興福寺略年代記』³¹などがある。『本朝世紀』康治二年（一一四三）一〇月一四日条によると、

是日、二品覚法法親王於仁和寺、始行舍利会。有舞態樂懸。可為恒例事。院殿上人着□参仕^{云々}。

とあって、仁和寺舍利会は覚法法親王が始めた大会で「有舞態樂懸」という舞樂法会であり、それ以降は恒例行事とする意向があったことが分かる。また参加者は鳥羽院とその近習の殿上人であった。『台記』の同日条でも、

仁和寺舍利会云々。毎年可被行云々。院司等行向云々。於後年者、院司不可向云々。

とあり、鳥羽院院庁の働きが見て取れる。舍利会開始に鳥羽法皇の後ろ盾が推測される。舍利会に対する覚法の思いが仁和寺の記録に残っている。『御室相承記』四には、

被始舍利会事、

伝語云。於諸寺・諸山有恒例法会、且為其所之状觀、且為滅罪之方法。而當寺無其儀。欲始行舍利会如何之由、被仰合参議教長卿之处、不堪随喜。以家領二箇所、山城国富安庄、越前国石田庄、為用途料永令寄進。即康治

二

年八月日、仰敦光朝臣、述御願旨趣、被訪始終滅否於衆僧。就一滿衆之許議。〔評〕以十月十四日丁酉、被始行之

「講師覺雅僧都」。自尔以来為毎年大会。

「講師覺雅僧都」

とあり、舍利会始行の理由は、「諸寺・諸山」には恒例の法会であること、その法会は壯觀にしてすべての人の罪を滅する法会であるのに対して、仁和寺は今までしかるべき舍利会を行ってこなかったとする。諸寺諸山の舍利会とはおそらく唐招提寺・延暦寺・四天王寺・東寺などであろう。舍利会執行について覚法の意向を知った藤原教長³²は法親王の覚悟に感激し、舍利会用途のために家領二箇所を寄進した。山城国富安庄と越前国石田庄である。舍利会の経済的基盤を確保した覚法は康治二年（一一四三）八月、文筆家で知られた藤原敦光³³の趣意書を以て仁和寺の衆議にかけ、全山一致の賛同を得た。そして一〇月一日、念願の舍利会を行うことができた。舍利会始行の経過を見ると、仁和寺全山の総意を得るために覚法が用意周到に手回しをしていた事が伺える。法親王といえども独断で舍利会決行を裁断することはできない。仁和寺側としても多くの階層が舍利会を歓迎する時流を見逃す訳にはいかなかった。

舍利会の公開に関しては『台記』天養元年一〇月二〇条を見ると、始行の翌年天養元年（一一四四）の舍利会では参詣者のために棧敷を新造した。棧敷に入れない者は牛車から見学し、境内は車でひしめき合ったことが、

藤原定家の姉健寿御前の日記「たまきはる」³⁴に描かれている。その演目が『舞楽要録』下にあり、

仁和寺舍利会 康治二年十月

調子盤渉調

迎衆僧万秋楽 新古

講読師登高座宗明楽

供花秋風楽

散華大行道鳥向楽 新古

讃梵音錫杖已上用舞 毎年相改

講読師退下長慶子

となっている。

覚法は宋から伝来した仏牙舍利にも関心があった。院政期は舍利信仰が高揚する時代でもあった。日宋貿易が盛んとなり、宋から牙舍利信仰が伝わり、世間に喧伝される時期でもある。これについては先行研究として大塚紀弘氏の「日宋交流と仏牙信仰」³⁵がある。唐代から盛んであった仏牙（釈迦の犬歯・齒）は仏舍利の中でも特に貴重なものであった。すでに唐代、仏牙舍利信仰が盛んであった様は円仁の『入唐求法巡礼行記』に詳しい。一〇世紀後半、永観二年（九八三）に入宋した斎然（チヨウネン）は当時盛行していた仏牙信仰と釈迦信仰を知り、于闐填王の造立と伝承の有る霊像の釈迦像を模刻しそこに仏牙を納入し、生身の釈迦として日本へ請来した。清凉寺式釈迦如来像として知られるこの像が再認識されるのは院政期白河上皇の時である。上川通夫氏は白河院の摂関政治を否定しようとする政治方針が仏教政策にも反映されたと解釈されている³⁶。

久安三年（一一四七）十一月一日、覚法は宋から将来した仏牙舍利を実見している。『御室相承記』四 「高野御室」によると、

仏牙舍利事

久安三年十一月十五日乙亥、仏牙舍利御拝見記文云。日円上人弟^子妙法坊、自清涼山奉渡之。白川院東面、彼人多年奉持之云々。

とあつて、入宋僧として知られる日円上人の弟子妙法坊によつて清涼山（五台山）から日本に齎されたという。大塚氏の説では鳥羽院は仏齒舍利を所持しており、これを覚法が白川院東面で拝見し、その一五日後の一月三〇日に白川小御堂で行われた鳥羽院舍利講の本尊舍利はこの仏牙舍利であつたかと推察されている（前掲 註35）。

『台記』によると、覚法は仁和寺舍利会始行の一週間後の康治二年（一一四三）一〇日・二一日に藤原忠実と共に天王寺に参詣し、舍利会を見学している。久安四年（一一四八）には天王寺に金銅五輪塔・舍利を奉納しており、その後も鳥羽院に同行して天王寺を参詣し舍利会を体験している。院政期の天王寺の宗教活動に関しては井上光貞氏³⁷、川岸宏教氏³⁸による先行研究がある。鑑真請来の舍利がある唐招提寺・空海請来の舍利がある東寺とともに天王寺は聖徳太子由来の南無仏の舍利信仰で知られる。天王寺の特色は三つの霊場をそなえていたことである。一には金堂の南無仏の舍利供養、二には聖霊院の太子信仰、三には西門の念仏である。殊に西門から見える難波の海は浄土につながり、夕日の情景は極楽世界そのものと信じられていた。井上氏は天王寺念仏の思想的意義として二点をあげている。一にはシャーマニスティックな当時は普通の浄土教を基盤にしたもの、二には講を中心に構成された念仏運動であつたとする（前掲、註37）。井上氏の説に付け加えるとすれば、この念仏の宗教的基層には聖徳太子由来の南無仏の舍利信仰があつたことを忘れてはならない。僧俗男女に関わらず魅力的な聖地としての天王寺は鳥羽上皇・摂関家の人々のなどの関心を集め、多くの参詣を促した。

高野御室覚法は仁和寺において法親王体制の基盤を確立するとともに、仁和寺舍利会を始行し、道俗男女に関わりなく拝観できる様に公開した。時流に乗ったといえなくもないが、独尊的な仁和寺の殻を破ったといえる。

仁和寺舍利会は以後、法要を公開し恒例として存続した。承久元年（一二一九）までその施行をたどることが可能である（付表「舍利会年表」参照）。

（三）高野山舍利会

仁和寺舍利会始行から三年後の久安二年（一一四六）四月朔日覚法により金堂で初めて高野山舍利会が行われた。『高春秋編年輯録』巻第六³⁹にその様子を伝える。

夏四月朔日、於金堂始行舍利会。以為恒格。是依法親王之勸励也。考、先年大御室寄賜塔七宝舍利塔、安置金堂。是以今繼其

尊志。導師琳賢檢校、呪願隆範阿闍梨、請僧百八十口。此時前河内入道俊尊施入甲袈裟百二十帖。是奉為助保

法親王之大発願也。考、河内入道未勸。案、頼義入道庶子任河内守、住州之壺井之城。今已寄附甲衣百廿帖。可非庸人必矣。壺井城主入道号俊尊乎。

俟後識也。

とある。こうして覚法法親王の勧めで久安二年（一一四二）四月朔日、金堂で舍利会が行われた。導師が琳賢⁴⁰、呪願師は隆範である。この時、前河内の入道俊尊から甲袈裟百二十帖の寄進があった。

この舍利会を執行するにあたって、覚法は仁和寺による高野山の組織の充実を図った。『高野春秋編年輯録』巻第六を見ると舍利会始行の前年久安元年（一一四五）十月廿日、院宣が出され、東寺一長者権大僧都寛信⁴¹が高野山座主として兼任することになった。寛信は勧修寺別当として真言密教小野流の法脈を受け継ぎ、仁和寺とも関係が深い人物である。永治二年（一一四二）東大寺で鳥羽院受戒の際、覚法のもとで羯磨師を勤めている。

また高野舎利会で導師を勤めた琳賢は初め東大寺で華嚴を受けた後、高野山で真言密教を学び両部の灌頂を受けて顕密共に秀でた人物である。保延五年（一一三九）高野山の検校となり、久安六年（一一五〇）七七歳で入滅するまで検校として高野山で活動した。高野山に対する琳賢の愛着は死して全身舎利になったという伝説に顕著である。

院政期、白河法皇を始め藤原忠実・頼長等摂関家の高野山登山が盛んになり堂塔の新造が相次いだ。特に鳥羽法皇は新義真言宗を開いた覚鑊の伝法院建立を支援した。長承三年（一一三四）覚鑊は大伝法院と金剛峯寺座主となり、高野山の刷新を計画したが旧勢力の金剛峯寺側と対立し、ついに保延六年（一一四〇）の武力闘争の末、多くの処罰者を出し根来に逃避した⁴²。久安二年（一一四六）の舎利会始行の頃は伝法院側と金剛峯寺側の確執がまだ人々の心に生々しく記憶されていたことであろう。舎利会始行の二か月前二月、檀上伽藍で結縁灌頂が行われた。それについて『高野春秋編年輯録』巻第六では、

二月。於壇上行結縁灌頂。是依法親王之尊旨也。

とあり、続けて『高野春秋編年輯録』の編者懷英は結縁灌頂の記載について、次のように推察している。久安二年の約五〇年前の応徳三年（一〇八六）、大御室性信が高野山に灌頂院を創設して以来、結縁灌頂は一年に二回（二季）の恒例行事であった。本来は「惟史法恒例之寺役不及記載之」であるから敢えて記す必要もないのにここで挙げる理由として、「蓋近年闕怠故、有御興行乎。」と、最近は懈怠して実施していなかったからであると述べる。結縁灌頂は僧俗が仏（大日如来）と直接縁を結ぶことができる密教の法儀である。近隣の在地勢力、荘園領主と高野山をつなぐ重要な法要と覚法は認識し、懈怠し形骸化していた結縁灌頂の復活と刷新をしたのである。ろう。造寺・造仏・大法要などには多大な経費が入り、院・公家・国司などの寄進・喜捨を頼む必要があった。

結縁灌頂は二か月後に舍利会という大法要を控え、河内入道俊尊が法衣（甲袈裟）を寄贈した例に見られるように舍利会を含めて高野山に寄進した在地領主などに対する報恩の意をこめた法会であったと推測される。

久安二年（一一四六）四月朔日、舍利会が高野山金堂で行われた。本尊を大御室性信寄贈の七宝舍利塔とし、請僧百八十口という大会であった。舍利会の本尊である仏舍利が従来高野山にあったものなのか不詳であるが、大御室性信が奉呈した七宝舍利塔にはもともと仏舍利が納内されていたのではないだろうか。

この舍利会始行については別伝があると『高野春秋編年輯録』巻第六は伝え、

一書云、久安二年四月廿三日依鳥羽法皇之御発願、琳檢校奉始行之、為永式也、是雖有兩説、共以当年為始行之旨明也、
有識僧曰、奉為鳥羽法皇、法親王勸発之法会歟。

と、この法会は鳥羽法皇の発願か、もしくは法皇の意を受けて覚法法親王が勸発したと高野山では解釈していた。結縁灌頂復活も舍利会も俗人に公開された法会である。仏教者は末法思想が広がる時代、大衆が来世の往生を願う思潮を受け止めねばならない。仏教の単純化と易行は時代の要請であり、法会もまた大衆のために開かれたものでなければならなかった。覚鑊が目指した高野山の革新と真言行の易行化の影響は大きかったであろう。旧態依然の高野山の刷新を覚法は念頭に置いていたと思われる。

覚法は若い時から高野山には思い入れが深く、『御室相承記』四「高野御室」を見ると、天治元年（一一二四）一〇月二一日、白河法皇・鳥羽院とともに初めて高野山に登山をした。覚法三四歳の時である。その後、大治二年（一一二七）、長承元年（一一三二）と続く。舍利会始行の翌年康治三年（一一四四）、貴志庄友兼が覚法のために高野山に行在所として庵を造進した。仁平三年（一一五三）、覚法は遷化した。享年六三歳であった。葬儀は遺言により高野山の勝蓮花院で行われたと『御室相承記』四は記す。

この様に高野山の舍利会は仁和寺の覚法法親王の主導により、鳥羽法皇を外護者として仁和寺舍利会の方式で行われたものである。

第三節 鳥羽法皇の舍利講

平安時代の舍利法要の内容が具体的に知られるのは、久安三年（一一四七）十一月三〇日に鳥羽法皇が主催した舍利講である。舍利会・舍利講の法要は「舍利会始行」等と記されるだけでその内容を把握できないことが多いが、この舍利講だけは唯一具体的に式次第・莊嚴（しづらえ）・参列者などを知ることができる。ただしこの鳥羽法皇の舍利講については、管見の限り先行研究が見いだせなかった。天台舍利会施行当初は国家安寧を目的とした大法要であった。一二世紀に入り院政期には極楽往生・現世の安泰などを目的とし、大寺院の舍利会とは別に上皇・公家・摂関家・有力公家が個人として小規模な舍利講を催し、御法楽として当時の芸能を加える場となった。国家レベルの法要から個人レベルのへと、法要がいかに変質していくかをこの史料から読み取る試みは、舍利信仰史の一側面を提示できるのではないだろうか。

史料としては、(1)藤原通憲（信西）の『本朝世紀』久安三年（一一四七）十一月三〇日条を主とする。(2)藤原頼長の『台記』（前掲、註30）、久安三年十一月三〇日条、(3)『古今著聞集』巻六 管弦歌舞第七、二八三話「鳥羽院にして舍利講并御遊の事」⁴³である。

『本朝世紀』久安三年十一月三〇日条に、

卅日庚寅。今日仙院令始行舍利講給。於白川東小堂有此事。

其儀、御堂本仏南辺立七宝塔一基、下有鷲足机。塔前居仏供六坏、以玉盛之。其左右立燈台二本。其前立黒漆大机

二脚、居百種物料也。其前立前机、置式文。其前立礼版。

又正面簀子立大机二脚。居百種物百坏。播磨守忠盛朝臣五十坏、因幡守信輔朝臣廿五坏、越後守隆季朝臣廿五坏調進之。

又舍利塔前置沙金一両、水精玉一顆、各裏薄様。是則經說依有仏舍利可供養金玉之文也。

以已講忠春為導師請僧六人各音聲之輩也。

先誦惣礼伽陀。次傳供。

此間有樂、万歳樂。先是公卿着座。内大臣、烏帽子、直衣、笙。左大将、雅定、笙。權大納言宗輔、笛。新大納言伊通、唱歌。侍從中納言成通、笛。左衛門督公教、笛。權中納言公能、笛。殿上人上総守季兼、武藏守季行、已上二人箏篳篥。候公卿座末。東土庇樂人等伺候、近方、鞆鞆。清信、元方、笛。光秋、時秋、笙。兼次、箏篳篥。時行大鼓。導師讀式之間、每段有樂。事了賜布施、公卿殿上人取之。

終夜有樂。又諸僧誦種々讚及伽陀。公卿座有朗詠。可為每月事云々。

これは仙院（鳥羽上皇）が舍利講を催した時の記録である。舍利会と舍利講は厳密に定義されているわけではないが舍利講は舍利会より法要が簡略化され大寺院以外でも催される。式文は礼拝供養する如来・菩薩・高僧などへの讃嘆文（漢文訓読・和文）のことである。式文を中心に法要（講）の式次第・作法を簡略化して記したものが講式である。式文を三段か五段に分け段落ごとに雅樂・朗詠・今様などの演奏や時には舞樂などが附随した。

この史料から舍利講の法要をたどってみる。場所は京中の白川東小堂（『本朝世紀』）または白川小御堂（『台記』）とあるので鳥羽院関連のあまり広くない建物であろう。

法要の内容が少し知られる。惣礼伽陀ソウレイカダは法要の始まりの礼拝で短い声明を唱える。次いで傳供デンクを行う。傳供は

堂を出て、庭上で声明を唱えながら式衆が揃って花や供養物を手から手へ渡し、最後に本尊に捧げる作法をいう。そのあと堂内に戻り法要が続くのであるが、現在は大会でも供花の行いを省略し、声明をだけを唱えることが多

い。最近の供花の例では二〇一五年五月一日に高野山金堂で行われた舍利会において、金堂階下でリレー式に出仕僧に花を手渡す供花が行われたと小峯和明氏はその見聞を述べている⁴⁴。小峯氏によるとこの供花は高野山舍利会が始まった院政期以来の伝統であるという⁴⁵。この声明を真言宗では前讀ともいう。鳥羽院の舍利講の場合法要が小規模で、本堂も狭い小御堂であったから声明だけを唱えたのであろう。声明にあわせて万歳樂が演奏された。

この間に公卿の座では雅樂（万歳樂）を奏で、導師が式文を読み上げる。次いで唄・散華・梵音・錫杖という声明を伴った四箇法要があり、雅樂が合奏された。四箇法要は現在でも天台宗・真言宗などで、正式な法要の際に行われる顕教仕立ての作法である。明恵作の『四座講式』では単に「法用」とのみ記す。

次いで舍利講式が読み上げられ、その間段落ごとに音楽が奏された。式については分からないが、当時よく知られていた永観の舍利講式であったかもしれない。

法要が終わると続いて御法樂の御遊があつた。

仏舎利法要の莊嚴は、檀上の舍利塔の前に沙金一両、水精玉一顆を薄い布で包み置き、大机に百種物を百坏据えた。この百種物は平忠盛が五十坏、藤原信輔、藤原隆季が各二十五杯と調進したものである。『本朝世紀』は「是則經說依有佛舍利可供養金玉之文也」と記し、經典にのっとって整えた仏舎利供養物であると述べている。『妙法蓮華經』見宝塔品 第十一では金・銀・瑠璃の宝石に飾られ美しい幡・や風鐸と共に舍利塔が出現する有様を表現している。百種物という内容は不明であるが、万物豊穰のシンボルである仏舎利への供養物は七宝（金・銀・

瑠璃・玻璃・硨磲・珊瑚・瑪瑙）、美しい布さらには工芸品などを含むものと推定できる。

百種物の二分の一を調進した平忠盛はこの舍利講にある思い入れがあった。久安三年の『本朝世紀』の記事を拾っていくと、ある事件が浮かび上がる。舍利講が行われる五ヶ月前の久安三年（一一四七）六月十五日、忠盛の息清盛は祇園臨時祭の警護に当たり祇園社の下部といざこざを起こした。この騒動は乱闘事件にまで発展し、祇園社の社殿に矢が当たり負傷者が多く出た。忠盛は即刻、下手人七人を検非違使庁に差し出すが事はすんなりと解決しなかった。祇園社は祇園感神院ともいい、もとは南都興福寺の配下であったが、当時は比叡山の別院になっていた。そのため比叡山の衆徒は忠盛・清盛の責任を追求し、流罪を求めて強訴に及んだ。これに対して鳥羽上皇は処罰として清盛に贖銅卅斤を課し、祇園社へは謝意を表す奉幣を行った。こうして鳥羽上皇のはからいで事件はまずは穏便に納まった。忠盛は院司の中では上座に位置し、また北面の武士を統括する立場にあつて、鳥羽院の廷臣として重要視されていた。忠盛が舍利講の百種物の大半を整えた背景には、祇園社の事件を念頭において鳥羽上皇への深い謝意があつたものと思われる⁴⁶。

忠盛以外に百種物調進をした藤原信輔⁴⁷は久安三年当時に因幡守であり院の近臣であつた。保元元年（一一五六）七月二日、崩御した鳥羽院の入棺に際して息子信隆と共に立ち会つた八人の近臣の中に名が見える。また息子信隆は後白河院の院司も務めた。

もう一人百種物を進めたのが鳥羽院院司の越後守藤原隆季（一一二七―一一八五）である。鳥羽上皇の皇后得子（美福門院）の父藤原長実は隆季の父家成の伯父にあたる。隆季はのち白河院・高倉院の院司として執事別当を務め、平氏との関係を深めた。高倉天皇中宮平徳子立后の際に中宮大夫を兼任した。また高倉天皇即位時の一代一度仏舎利使発遣の上卿を担っている。

出仕の僧は導師の已講忠春と請僧六人である。「各音声之輩」とあつて美声で声明の巧みな者が選ばれた。已講とは年に一度の三大法会である三会の講師を勤めた僧をいう。三会とは伝統のある南京三会と院政期からの北京を差し、三会已講は僧綱に入る例が多く、忠春は実績のある僧であつた。

忠春（一〇九八―一一四九）は藤原頼長の日記である『台記』にしばしば登場する天台宗の僧侶である⁴⁸。

忠春が『台記』に初めて登場するのは天養二年（一一四五）六月八日・九日条で藤原忠実（頼長の父）六月八日、宇治で閻魔天造立供養の導師を忠春が勤め、その後、故待賢門院の忌日法要、久安元年の故女院の一周忌・皇后得子の御法華八講など院・摂関家の仏事に関わり、世に知られた僧であった。

忠春の逸話が『今鏡』に残されている。鳥羽院の皇后美福門院の皇子出生を願い、石清水で大般若経を転読する般若会が行われた。山門・寺門に関わらず、高僧・験者が参入した中に忠春もいたのであろうか、石清水は別名男山ともいうので皇子出生間違いなしと忠春が説いた言葉が有名になり、奈良の済円僧都がこの言葉を皇子誕生の祈願文にしたためたので世に知られるようになった。忠春の秀句は巷間に広まり、『今鏡』（すべらぎ下、男山）⁴⁹はこう語っている。

男宮生み奉り給ふべき祈り、いひ知らず^{いと}な^な。石清水に、般若会などいひて、（中略）われもくと御法^{みのり}

説きて、祈り申しけるなかに、忠春とか聞こえしが「鼈海^{だうかい}の西にはうみの宮、御産平安^{ごさんへいあん}のたのみあり、鳳城^{ほうじやう}

の南には男山^{おとこやま}、皇子誕生疑ひなし」と申したりけるとなむ聞き侍りし。奈良の済円^{さいえん}といひし僧都の、先の日、

この心をしたたりけるに、めでたしなど聞こえけるを、山に忠春已講^{いかう}といひしが、後の日、かやうに結びなしていひける。

その主旨は次の様である。「鼈海^{カウ}の西にはうみの宮」とあるのは、鼈（ゴウ）が住む海のかなたに「海の宮（竜宮城）」がある、つまり「生みの宮」をかけている。「鼈」は仙界の海に住み、甲羅に蓬莱山など三仙山をのせる大

ウミガメである。「鳳城」は平安京・宮城をいい、この句は亀と鳳という目出度い名称を対にしている。その鳳城の南に男山（石清水八幡宮）があるので、石清水での祈禱は効果があり、皇子誕生は間違いないという秀句である。石清水般若会の験があつたのか保延五年（一一三九）五月一八日、皇后得子は念願の皇子を儲けることができた。後の近衛天皇である。

『台記』久安四年（一一四八）二月七日条以降、忠春は登場しなくなる。『本朝世紀』は翌久安五年（一一四九）正月二八日条に忠春の卒伝を載せる。卒伝によると忠春は藤原季仲の孫、父は刑部少輔懷季である。天台の阿闍梨として三会の講匠を歴任した。なお『尊卑分脈』は二会の已講と伝う。卒伝では、

説法之名当世無双也。雖布流那以何加旃。世語能説者。先称仲胤忠春。権律師仲胤者、是仲（忠）春叔父也。

とあり、忠春は叔父仲胤とともに、能説といえはこの二人といわれるほど説教上手として有名であつた。前述の『今鏡』の男山の秀句は、能説の忠春が作った説得力のある言葉として世に持てはやされた。忠春の説法についてエピソードが『台記』にある。久安四年（一一四八）九月二一日、鳥羽法皇の天王寺御幸の際に曼荼羅供が催された。そ法会後の説法に忠春が立った。その有様を『台記』は、

説法甚妙、聞者嗟嘆。上悲泣、涙降数行。然后顧余曰、今日講説非感所稀、将賜衣、於公意如何。

この様に記し、その説法は絶妙で聞いた者は感激し、上（法皇）は感極まって涙を流し、忠春に衣を賜った。説法の内容は伝わらないが、憶測するに天王寺の西門から見える海の向こうには西方浄土があると信じられていたから往生にまつわる説法であろう。

忠春は「癰疽」(ヨウソ)つまり重篤な腫物によって命を落とした。亡くなる前に閻魔王の大法会の導師に招かれる夢を見たという。信西は「人惜之。世悲之者也。」と忠春の卒去を悼んで居る。『尊卑分脈』によると享年五二歳であった。

ついで、鳥羽院舍利講に参列した人々をあげてみる。『本朝世紀』と『台記』の久安三年十一月三〇日条をみると次の人々である。楽人については『樂所補任』⁵⁰による。

(一)皇族 仙院(鳥羽法皇)、上皇(崇徳上皇)、皇后(美福門院)、前斎院(後の上西門院統子)、
(二)公卿

内大臣(藤原頼長 笙)、左大将雅定(権納言源雅定 笙)、権大納言宗輔(藤原宗通 笛)、
新大納言伊通(藤原伊通 唱歌)、侍從中納言成通(藤原成通 笛)、

左衛門督公教(権中納言藤原公教 笛)、左近衛中將公能(権中納言藤原公能 笛 公教息)、
(三)殿上人 上総守季兼(藤原季兼、篳篥)、武蔵守季行(藤原季行 篳篥)、

(四)楽人 近方(右近將監多近方、鞆鼓)延(雅樂允小部清信 笛)、元方(内舍人大神元方 笛)、時秋(右近將曹安倍時秋、笙)、光秋(左近府生豊原光秋、笙)、兼次(右兵衛府生尾張兼次、篳篥)、時行(『樂所補任』に載せる左衛門府生節行カ、大鼓)。

(五)百種物寄進者 播磨守平忠盛、因幡守藤原信輔、越後守藤原隆季

皇族は鳥羽法皇・崇徳上皇・皇后得子(後の美福門院)・前斎院(統子、後の上西門院)である。前斎院統子⁵¹は待賢門院を母に持ち、生まれてすぐに賀茂斎院となった。崇徳天皇の同母妹、後白河天皇の同母姉にあたる。当年二三歳という妙齡の女性である。『今鏡』は統子を、姿良く服装の色彩感覚にすぐれたファッションセンス抜群の女性として描いており、父鳥羽上皇の覚えも良かったのであろう。

ここに参会した公卿、殿上人はいずれも管弦上手であった。また天王寺御遊における逸話にある様に鳥羽法皇

は父堀河天皇と同じく笛の名手として知られる。『今鏡』（すべらぎ 下、白河の花宴）では、

公教、公能など申し、大臣殿、伊実、成通など申す中納言など、皆御弟子なりとぞ聞え侍りし。

と伝えている。鳥羽院別当藤原公教・源雅定・成通に代表されるように舍利講に参会した公卿たちの多くは院の近臣であり、管弦に心得がある者たちである。樂所から出仕した樂人六人の中で最も重鎮は多近方オオノチカカタ（五九歳）である。『樂所補任』を見ると、舍利講があつた久安三年の時点で「右方一物」とあり右舞の第一人者であつた。その年の八月に鳥羽御堂供養に出仕し、その後も美福門院法勝寺金泥經供養など重要な法要にも呼ばれている。仁平二年（一一五二）に六四歳で没した。時に五位右近将監であつた。また他の五人の樂人も巧者として各々院の法要などに出仕している。

この舍利講が世間に知られ、後々語り継がれたのは、法皇以下皇族が参列し、公卿からで殿上人までの名だたる管弦の名手がそろい、一流の樂人が加わって華やかな上質の御遊が法要の後に為されたからである。内大臣藤原頼長の『台記』久安三年十一月三日条及び『本朝世紀』の同年同日条で御遊に重点をおいて記載する。『古今著聞集』巻第六 二八三話に「鳥羽院にして舍利講并御遊の事」として舍利講の法要は軽く描かれ、御遊に重点を置いている。

御遊（ギョユウ）はお遊び、管弦、絲竹などともいわれその名称が「御遊」と確定するのは院政期のことという。御遊に関する最も早い先行研究は家永三郎⁵²氏である。家永氏はその論考の中で御遊を

御遊は平安朝の宮廷内の遊宴に際し、主上以下列座の王卿侍臣が管弦を合奏し唱歌を添へ、以て興を助けることを云うのであつて、上代音楽史上に於て好んで行はれた演奏形態の一つである。」と解釈されている。

御遊の論考として豊永聡美氏⁵³は「平安時代における天皇と音楽」の中で、「この時期、醍醐・村上朝において、管弦の遊びである御遊が公的な遊宴として成立するとともに、その中で、天皇自身が奏者となって侍臣等と共に音楽を楽しむという「君臣和楽」のスタイルが生まれた」と解される。荻美津夫氏⁵⁴は『古代音楽史論考』の中で御遊について、朝覲行幸・算賀・御元服・御着袴・御会始・臨時行幸など儀式の饗宴の際に行われ、雅楽の管弦と催馬楽などの謡物を奏したが舞は含まれない、とされる。荻氏の説にさらに加えるならば、院政期では天皇・上皇・皇后・摂関などが主催する大きな法要の後にも御遊が行われた。

鳥羽法皇は父堀河天皇と同じく笛の名手である。『今鏡』すべらぎ下 白河花の宴）を見るとその弟子に藤原公教・公能がいるほどである。鳥羽法皇には世に知られた笛に関するエピソードがある。

『台記』久安三年（一一四七）九月一四日条を見ると天王寺御幸の際、念仏所にて御遊があり、鳥羽法皇は、

法皇曰、為沙門吹笛、可招。即隱居障子吹之。

として、沙門が笛を吹くと嘲りを招くに違いないので障子に隠れ笛を吹いたのだというのである。このエピソードは広く世に知られ『古今著聞集』⁵⁵も、

法皇笛をふかしおわせますとて。沙門の身にて此事あざけりあるべしとて。障子にみかくれさせおはししけり。御出家の後此たびはじめてふかしおはししけり。

と伝えている。僧が音楽をすることは本来禁じられていた。律令僧尼令では、

凡僧尼、作音楽及博戯者、百日苦使。碁琴不在制限。

とあり、『令集解』では「古記云。琴。謂舜五弦琴之類是。」及び「二云。琴七弦在徵。僧尼聽」と解釈している^{5,6}。古代中国周の聖王舜が琴を奏し、国内がよく治まった故事はよく知られている。琴・琵琶などの弦楽器は僧に許されるという認識が平安時代にあり、前述、久安三年の天王寺での御遊では信西・覚暹という二人の僧が琵琶を弾くことを、頼長は『台記』で特に難じていない。しかし鳥羽法皇は正々堂々と笛を吹けなかった。一条天皇以来天皇が愛した笛は僧侶にふさわしい楽器ではないと考えられていたからである。法皇といえども僧侶が公に笛を吹くことへの禁忌意識があった

舍利講当日久安三年十一月三〇日条の『台記』では、

早朝法皇、賜手書。今夕可行舍利講、欲奏音楽、持笙可来者。

とあつて、法皇自ら御遊の人選・企画をしたことが分かる。「音声之輩」とされる美声の僧の伽陀（声明の一種）があり、『台記』によると、伊通の朗詠、公教・季兼の今様、耆越調・盤渉調と調子を変えての楽があり、また衆人の多近方（おほのクニブリ）に国風を歌わせ^{5,7}、様々な音楽を楽しんだと述べられる。

一月のこの舍利講に至るまで、九月は四天王寺の舍利会、一〇月は仁和寺の舍利会と鳥羽法皇は舍利会に傾倒している時期であつた。このような舍利講を「可為毎月事」と鳥羽法皇は望み、翌久安四年（一一四八）一〇月三〇日、舍利講を行ったことが『台記』にみえる。その後の催行は史料制約もあり不詳である。

鳥羽院の舍利講は、舞楽が入る諸大寺の舍利会に比べると規模が小さいが豪華な捧物をしつらえ、法会後の御法楽として当時流行の今様なども取り込んだ御遊を加えるという趣向を盛り込んだ。舍利講の御遊は享楽のためばかりではなく、仏舍利に捧げるといふ法楽の御遊であるという思いが根底にあつたはずである。鳥羽院の舍利講

は公卿・殿上人と名を知られた楽人が奏する極上の御遊がなされた法会として、後々の人々に印象深く語り継がれた。

舍利講の本尊である仏舍利について大塚紀弘氏は、宋国から将来された仏牙舍利ではないかとの説を出されている（前掲 註35）。この仏牙舍利は鳥羽法皇の手元にあり、法皇の舍利講の一五日前に高野御室覚法が実見している。この説が正しければ、鳥羽法皇は宋国由来の最強の仏舍利を舍利講の本尊としたのである・

鳥羽院の舍利講は院の身内的な人々による法会としてきわめて個人的性格が強いものであった。舍利講の莊嚴捧物・声明に優れた能説の僧・極上の御遊というように法皇の好みに合わせた最上の舍利講であった。この時代、国家安寧の舍利供養が個人レベルにまで変容し、遊興化しているのが特徴である

第四節 平安時代の舍利信仰の特色

まずは舍利会の発展過程を取りあげる。「舍利会」「舍利講」という呼称は厳密に定義することは難しい。ここでは、舍利会を大規模な公的法要ととらえ、舍利講を小規模な私的法要と一応規定する。

【表1】平安・鎌倉時代の舍利会略年表から平安時代の舍利会は三段階に分けることができる。(一)九世紀半ばの舍利会の開始、(二)一〇世紀後半からは舍利会の広がりと民衆への普及、(三)一二世紀、院政期における舍利会・舍利講の隆盛である。

第一段階は恒例となる舍利会が始まったことである。日本での舍利会が恒例行事として行われたのは、円仁の天台舍利会が最初であるといわれる。しかしそれ以前からの舍利会と推定できるのは、唐招提寺舍利会であるがその始源は不明である。唐招提寺の場合は、釈迦と共に開祖鑑真の徳を奉賛する法会として重要視され、鑑真の忌日に合わせて行われる。鑑真将来の仏舍利を僧俗男女問わず礼拝できる開かれた舍利会であったことは『三宝絵』で見たとおりである。第一段階の恒例舍利会開始の時期の主要な目的は仏舎利の靈力に基づく「鎮護朝家」

であった。平安時代中期には律令体制の崩壊から社会的に危機意識が深まり、また末法思想が広く知られるようになっていくと、仏舍利信仰は次第に個人の救いを求める方向に進んだ。その表れと推定されるのは、藤原忠平による極楽寺の舍利会である。延喜七年（九〇七）・同八年（九〇八）・同十一年（九一一）の事として『貞信公記』に載せる。極楽寺は忠平の父基経が造立した寺であって、そこでの舍利会は基経の後生を供養し、その恩恵を子孫に齎すという意義があつたかと思われるが詳細は分明でない。

第二段階は舍利会の公開により舍利信仰が一層民衆へ普及したことである。衆生の教化のために舍利会が他の大法要と同様に雅楽・舞楽など音楽と舞踏を組み込んだ舞楽四箇法要という大規模な大会の形式で催され、娯楽的祭典の一つとなつた。その顕著な例を前述した一〇世紀の良源の天台舍利会で見ることができる。

第三段階の院政期は舍利会の隆盛期に当たる。それまで舍利会を行わなかつた真言宗の大寺でも舍利会を始めるようになった。舞楽四箇法要も爛熟し、ある面形式化・固定化されていった。また舍利講という舍利会より簡便な形態の舍利供養もされるようになり、催馬楽・朗詠や今様など当時の人気の歌曲を添える御遊が加わることもあつた。世に知られた舍利礼讃の舍利礼文（舍利礼）は舍利を称える短い漢詩形の経文である。また円仁作と伝わる舍利讃嘆は和讃の前身の一つである。これらを含んだ舍利講は漢文の主文（講式）を訓読し、どのような人でも理解し、楽しめるように工夫された。舍利会・舍利講は大衆にとって近づきやすい身近な法会となつた。舍利供養の大衆化といえるだろう。その後、室町時代の舍利講は猿楽など芸能を含み、また南都の大寺では楽器の作成、楽人の養成を行う例もあつた⁵⁸。

円仁が唐からもたらした舍利会は当初は鎮護国家の意識が強かつた。一〇世紀後半、末法思想が広がり、極楽往生への希求は社会現象となつた。釈迦の遺骨である仏舍利は速やかに往生を遂げるためのアイテムとして認識されていった。国家の安泰から個人の救いへと舍利信仰は対象を変えた。永久不変の仏舍利は天災・疫病・戦乱などの社会的危機の中で、人々に生きる喜びと希望を与えた。良源によって公開された舍利会は、舞楽を伴うイ

ベント性を持ち大衆の歓迎を受けた。法会に舞踊・音楽が付加されることは日本のみならず多くの民族にみられ、人類の文明共通の性向といえる。法会と音楽の共演は原始仏教經典類にも描かれ、『大般涅槃經』下卷（法顯訳）⁵⁹に、釈迦の遺体は溢れるような花々とともに音楽・舞踊をともない多くの人が行道し、茶毘の場まで送られていったと伝えている。

院政期は治天の君の力によって東寺・仁和寺・高野山など真言宗の諸大寺でも舍利会が始まった。また院による小規模の身内的な舍利講も行われ、鳥羽法皇の舍利講の様に、法会に治天の君主催の御遊が加わる遊興の場となる。本来講は法会における經典の講釈をいう。九世紀後半、源信・永観にみられる浄土信仰に関わる講式が造られた。式は講法要の式次第を云い四箇法要を基本にするが、特に講の目的を述べる表白の部分強調する。漢文で書かれた表白は読み下し、音韻を付け、参会者に理解と感激を与える様に表現された。講式というところの表白部分を取り上げられることが多い。さらに不空作といわれる舍利礼文と円仁の舍利讃嘆を付属することもあった。講法要の礼拝対象は様々である。例えば法華經を講説する法華八講、仁王講、薬師講、弥勒講、釈迦講、阿弥陀講、迎講、舍利講など多種多様の講式が現存する。宋の影響を受け院政期から鎌倉時代以降、釈迦信仰の復興と仏舍利への憧憬が高揚し、舍利講が広がった。良く知られるのは貞慶の舍利講式⁶⁰・明恵の四座講式⁶¹である。建保三年（一二一五）に明恵が著した「四座講式」は「涅槃講式」・「十六羅漢講式」・「遺跡講式」・「舍利講式」からなり、釈迦の一生とそのすべての生きとし生ける者への慈しみを説き、釈迦を憧憬する舍利講式の一大集成である。釈迦信仰の民衆教化を目指す志向は、院政期から鎌倉時代における舍利信仰の新しい展開であった。

第五節 舍利信仰と極楽往生

(一) 舍利讃嘆

舍利信仰の展開の中で、多くの人々に愛された偈頌がある。不空作と伝える舍利礼文シヤリライモンと慈覚大師円仁の作と伝わる舍利讃嘆シヤリサンダンである。舍利礼文は舍利礼シヤリライとも呼ばれるが、正確には舍利を礼拝することを舍利礼といいその時に唱える偈（詩文）を舍利礼文という。真言八祖の一人不空の創作ともいう。舍利礼文は四言二句で構成される漢文で七二字の短文で訓読され、阿弥陀の名号を唱える称名念仏の様に常に口ずさむことが出来る。舍利讃嘆は天台舍利会を始めた円仁の作とされる天台系の偈頌である。和文の「讃嘆」は節が付き耳に快い偈頌である。舍利讃嘆は三段からなる長文の和文であるから、聴聞が主体であったと思われる。

舍利讃嘆の先行研究として高野辰之氏・多屋頼俊氏の著書がある。高野氏は平安時代の歌謡を集大成し歌謡史の先鞭となった。多屋頼俊氏は『和讃史概説』⁶²で和讃及び釈教の賛歌を奈良時代から江戸時代まで総合的に研究した。先ずは多屋氏の説を要約しその上で舍利讃嘆を考える

讃嘆について多屋氏は、

律語的散文とも云ふう可きもので、丁度漢詩の賦を読む如き感のもので、この點次に記す「教化」と頗る相似ている。（七〇～七一頁）

と解釈し、讃嘆は短歌でも漢詩でもないと述べる。氏によると「讃嘆」は三作品しか存在しないので共通性を特

定しにくいとされる。三作品の讃嘆とは①百石讃嘆^{モモサカサンダン} ②法華讃嘆 ③舍利讃嘆であるが、③舍利讃嘆以外は短文

である。多屋氏はいずれも和文の短歌形式で仏前唱歌『拾遺和歌集』所載のものがあるという。

①「百石讃嘆」は『心地観経』を根拠とし、乳児が育つまでに百八十石もの母乳を飲むと説く。その母への恩を謡ったものである。『三宝絵』下巻灌仏の所載が史料としては最古とされる。その内容を、高野辰之著『日本歌謡集成』巻四⁶³（二頁）を引用する。

百石^{モモサカ}二十八石^{ヤソサカ}ソヘテ給ヒテシ、乳房^{チブサ}ノ報^{ムク}ヒ今日ゾワガスルヤ、今ゾワガスルヤ、今日^{ケフ}セデハ、何カ^{イツ}ハスベキ、

年^{トシ}モ経ヌベシ、サ代^ヨモ経ヌベシ。

次に②法華讃嘆の内容も高野氏の『日本歌謡集成』から引用する。

法華経ヲ我ガ得シコトハ。薪コリ菜ツミ。水汲ミ。仕ヘテゾ得シ。仕ヘテゾ得シ。

法華八講の五日目に『法華経』第五卷提婆達多品を修する時に唱えられる。この日を特に五卷日といい、釈尊が仙人から法を教わるために自ら薪・水を用意し饗応した故事を「薪の行道」という具体的な動作で表すことになっている。「法華讃嘆」は『拾遺和歌集』・『三宝絵』中巻が伝える。多屋氏は奈良朝か遅くも平安朝初期を下らないとされる（前掲 註62）。

ついで③舍利讃嘆は出典が同じく『日本歌謡集成』巻四である。三段からなる長文の讃嘆のため初段の部分だけ

上げると、

佛ノ御舍利ハ

同音 遇フコト難シヤ

敬フコト難シヤ。

一度モ遇ヒテ誠心ニ禮メバ ヒトタレ マゴコロ オロガ 悪趣ヲゾ永ク離ルルヤ。淨土ニゾ早く生ルルヤ。

無量劫ヲ経シカドモ イマダムカシ 未曾有ニモ遇ハザリキ。今日ゾ我が遇ヘル。今日ゾ礼ミ奉ル。

見ル人聞ク人悉ク 近モ遠モ諸共ニ、佛ノ道ニ入りハテヌ。

聖ノ位ニ定マリヌ。釋迦如来照ラシ給ヘ。彌勒慈尊鑒ミ給ヘ（初段）。

とあつて古来慈覺大師円仁の作とされている。初段は仏舍利に遇い難いことを嘆き、中段は仏舍利礼拝の功德を説き、下段で布施の徳を説き起こしている。

円仁を作者とする根拠について多屋氏は、一には天台舍利会の創始者が円仁であること、二にこの讃嘆は和州多武峰に伝わっていたが比叡山では曲節は忘れられ、平安末の声明の大家である良忍（一〇七三～一一三二）が知らなかったので多武峰の住僧頼澄に習って復活させたと言う故事が『声明源流記』⁶⁴にあり、従つて舍利讃嘆は良忍以前に成立していたとする。さらに多屋氏は円仁の和歌も伝わっているのは円仁に文学的素養があり、「舍利讃嘆」の作者としての可能性があると主張される。高野辰之氏は円仁作と認める（前掲 註63、六九～七〇頁）。川岸宏教氏（前掲 六頁、註38）もこの説を肯定している。多屋氏も円仁作とだいたい認めても差し支えないとされる。拙論としては円仁時代の舍利会の実態は不詳であるから、円仁が創作し舍利会に使われたかは明

確でなく、成立年代も良忍以前とは認められるが直ちに円仁作とは結び付けがたく、円仁を作者とする根拠は確実でない。

この讃嘆は冒頭で仏舍利は「逢うこと難しや」と述べる。そして仏舍利を一度でも目の前にして拝めば悪趣を永く離れて浄土にすぐに生まれることができるというものである。悪趣とは地獄・餓鬼・畜生をいう。さらに人間・天上を加えて五悪趣ともいわれる。仏舍利の功德の一是悪趣を除き死後浄土への往生を助けると信じられていた。永劫の時を超えて今奇跡的に仏舍利に遇えた、現世の衆生を救済する釈迦如来よ、来世に救済する弥勒菩薩よ、我等の道を照らしたまえと謳い上げる。短いながら痛切な仏舍利への憧憬を感じさせる感動的な讃嘆である。真言系の舍利会・舍利講では舍利讃嘆のこの初段のみを諷誦されるが天台宗の舍利会では全段を唱和する事が多いと聞く。円仁作とされる舍利讃嘆（初段）は舍利礼文とともに明恵の四座講式に加えられ鎌倉時代以降は舍利会・舍利講で唱えられた。『天台霞標』⁶⁵に載せる大永六年（一五二六）の花供養式には舍利礼文と舍利讃嘆が付いており、室町時代まで継承されていたことが知られる。

（二）舍利礼文

現代でも常用經典として多くの宗派で用いられる舍利礼文（シャリライモン）を取り上げる。単に舍利礼と呼ばれることもあるが厳密には舍利礼は舍利礼文を唱える時の作法をいう。舍利礼文は天台・真言の密教系寺院、禅宗系寺院（特に曹洞宗）などで、土砂加持・舍利会・舍利講・日常の勤行、廻向として枕経・葬儀・法事の法要、火葬・納骨・墓参等の際に唱えられる。日蓮宗・浄土真宗では唱えない。舍利讃嘆とは違い音曲なく訓読みされる四言一八句・七二字の短い漢文の偈である。舍利礼文は以下の通りである。なお宗派によって微妙な読みの違いがあるが、ここでは真言宗の読み方を提示する。

【原文】

一心頂礼 いつしんちやうらい 万徳円満 まんとくえんまん 釋迦如来 しやかによらい 真身舍利 しんじんしやり 本地法身 ほんじほっしん 法界塔婆 ほうかいとうば 我等禮敬 がとうらいきやう 為我現身 いがげんしん 入我我入 にゆうががにゆう

仏加持故 ぶつかじこ 我証菩提 がしやうぼだい 以仏神力 いぶつしんりき 利益衆生 りやくしゆじやう 發菩提心 ほつぼだいしん 修菩薩行 しゆうぼさつぎやう 同入円寂 どうにゆうえんじやく 平等大智 びやうどうだいち 今將頂礼 こんじやうちやうらい

【読み下し】

万徳円満の釈迦如来、真身の舍利、本地の法身、法界の塔婆を一心に頂礼す。我等しく礼敬すれば、我が為に身を現し、入我我入す。仏の加持の故に、我菩提を証す。仏の神力を以て、衆生を利益し、菩提心を發し、菩薩行を修して、同じく円寂に入る。平等の大智に今將に頂礼す。

【現代語訳】

万徳を備えた円満なる釈迦如来、釈迦の真骨の仏舍利、釈迦の本来・根源のお姿（真言宗では大日如来）、人のこの世と仏の世界と全ての宇宙にある釈迦の墓標・仏塔を一心に頂礼する。私がそのどれも等しく礼敬するならば、仏は私のために真実の姿を現し、私の心に入り仏の中に私も入り一体化する境地となる。仏の加護を信じて祈ると私は菩提（悟りの境地を）を体現する。仏の偉大な靈妙の神力を以て、一切の万物（衆生）のために働きかけ、衆生に菩提心（悟りに向かつて修行しようとする心）が生まれるようにし、菩薩の修行を行って、すべての生きとし生ける者が同じように仏の悟りの世界（円寂）に入らんことを願う。すべて等しい大いなる仏の智慧（大智）に今將に頂礼いたします。

舍利礼文の文中には、「本地法身」・「為我現身 入我我入」等身口意の三密觀を述べる密教色の濃い語句が混じっている。この舍利礼文は古来、真言八祖の一人不空の作とされていた。不空（七〇五～七七四）は唐代中宗の時代の真言僧である。密教仏典の翻訳を多く手掛け、靈驗在って皇帝の篤い信賴を受けた。空海の師匠である恵果の付法の師であった。不空説を載せる史料としてよく知られているのは無住道曉作の『沙石集』⁶である。『沙

石集』卷第二 「(一) 仏舍利感得シタル人事」から舍利礼文に言及する部分を取り上げる。

河内国かわちのくに〔二〕、生蓮坊しょうれんぼうト云入道いふにふだうアリケリ。年来真まことノ仏舍利感得ノ志ぶつしやりかんとくフカクシテ、不空三藏ふくうさんざうノ一心頂礼ちようらいノ舍利しやり

礼らいノ文もんヲ唱となヘテ、毎日五百返へん、五体投地ごたいとうちノ礼拝らいはいヲシテ祈念きねんシケリ(下略)。

この生蓮坊は十四五年後に河内国磯長の聖徳太子廟に参拝し、夢告によつて舍利を手に入れる話が続く。無住が『沙石集』を執筆していた弘安年間(一二七八―一二八八)には舍利礼文の作者不空説の定着が知られる。また生蓮坊の様に舍利礼文を礼拝しながら唱え、あたかも念仏行者の様に修行する人も存在していた。

舍利礼文の不空作者説は各宗派で定説となつてゐる。しかし不空作に疑いが全くなかつたわけではない。戦後、舍利礼文不空作説に疑問を呈し、考察を進められたのは石川良昱氏である。氏の「舍利礼文について」⁶⁷は今なお舍利礼文の基本的先行研究である。石川氏は舍利礼文の作者に関しては古来異論が多く、不空以外に善無畏・一行の真言八祖の説があつたとされるがその根拠は示していない。舍利礼文不空説への懐疑的見解は、江戸時代

長谷寺第一一世の亮汰リョウタイ(一二六二―一六八〇)にある⁶⁸。その著『舍利礼文鈔』の「舍利礼文鈔凡例」の中で、

一、解脱舍利勘文云、大興善寺大廣智不空三藏作、江南巖王山燈心寺又名育王山仁燈寺。舍利礼文時行此禮文出離生死者五十三人也。或云、三藏於燈心寺撰此礼文也

一、表製集等無載此礼文。勘文所述学者更詳焉。八家秘録亦無載是失請求人也。

と述べてゐる。この亮汰の説を取り上げたのが石川氏によると昭和一〇年に刊行された伊藤古鑑氏の『禅宗聖典講義』(一九三五年)であるという。解脱上人の舍利勘文には、大廣智不空三藏が江南の巖王山燈心寺(阿育王山)で舍利礼文を作つたと云いつてゐるが、不空三藏撰述の表製集にも載せて居ないから、不空三藏の作と斷定する

ことは出来ない、且また安然の八家秘録にも載せて居ないという亮汰の説を受けて、伊藤古鑑氏は支那より請來したものではなく、或いは日本で作られたものではないか、と言う見解を述べている。

以上のことから伊藤古鑑氏は江戸時代の亮汰が著した『舍利礼文鈔』を再発見したが、舍利礼文不空説に関して亮汰以外に新しい方向性を示すものは残念ながらまだない。

この凡例では解脱舍利勘文に「不空三蔵作」との文があることから、舍利礼文不空説を説いたのは解脱上人貞慶と亮汰は記しているが石川氏によると、関連写本にはこの一文がないものもあり、後世の付加の可能性もあると指摘している。しかしながら解脱上人貞慶が「舍利勘文」の中で舍利礼文の作者は不空である説いたという伝承もあったということである。

舍利礼文は作者も成立年代も確定できない。ただ平安時代末には日本の密教僧によって作成され、鎌倉時代に舍利信仰の高揚という社会現象のもとで、重源・貞慶・叡尊らの活躍もあって巷間に広がったと推察する。

石川氏はこの論考の中でこれ以外に興味深い指摘がある。一には舍利礼文に関連して空海に仮託された偽作と思われる舍利講式の存在、二には、曹洞宗始祖道元と舍利礼文のつながりを示す史料の発見である。

空海仮託の舍利講式は『舍利講秘式』である。明治四三年（一九一〇）に刊行された『弘法大師全集』⁶。卷一四に載せる。この卷一四は空海に託した偽作を多く載せており、戦後に刊行された『弘法大師著作集』（山喜房佛書林、一九六八年刊行）、『弘法大師空海全集』（筑摩書房、一九八三年刊行）、『定本弘法大師全集』（密教文化研究所、一九九六年刊行）では収録していない。以下は明治四三年刊行『弘法大師全集』卷一四所収の『舍利講秘式』の原文である。

遍照金剛 撰 異本云空海造

先礼拝一心頂礼白万徳円満釋迦如来心身舍利、十方法界現不現前等一切三宝而言。将今本地法身之秋月、浮法界塔婆之水、我等礼敬之春華、綻为我現身之風。月不降水不登。祈念若有誠感応掲焉。是則楞嚴三昧之變

作、金剛喻定之化用也。加之入我我入之玉中、瑩光於帝網重台、仏加持故之樹下、結蘂於我証菩提之菓。以仏神力之上宮、握利益衆生之眼睛、發菩提心之育王、安修菩薩行之塔婆。誠是月氏宝珠、日域福田也。利益難思神變奇異也。或玉殿中草庵樞、或都鄙貴賤之道俗男女、誰人不帰依哉。礼拝称名之輩、早証同入円寂妙理、受持称揚之類、速開平等大智覺慧。嗚呼大哉一字金輪金剛馱都利生方便。嘉哉我等凡夫愚癡眼前奉拝法身如来金容。依今将頂礼、仰願本師釈尊遺身舍利、弘法利生發菩提心永不退転。伏乞金剛三昧嚙曰羅馱都、除病延命身心安樂、自行化他成就円満、乃至鉄圍沙界平等利益。

南無大恩教主釈迦牟尼如来。生生世世値偶頂戴。

文中、線引きした部分が各々舍利礼文の四字一句である。舍利礼文の字句を散りばめ、仏舎利の功德を説いている。この『弘法大師全集』の編者は「是亦偽作」とする。「是亦」とはこの全集一四巻に載せる文献の多くが偽作と判定していることを受けている。偽作の理由は述べていない。『舍利講秘式』の前に載せる遍照金剛（空海）撰『釈尊御舍利義記』について、編者は宋高僧伝から引用の部分があり、空海の時代と合わないこと、「文辞拙劣」の二点を偽作の理由としている。『舍利講秘式』も製作年代及び作者不明である。空海作とする格調高い文章といえるかどうかは判断がつかねるが、拙論としてはこのことを以て空海作を肯定する確証も否定する確証もないのであるからここでは偽作とする『舍利講秘式』の編者の説に従う。また『舍利講秘式』の文面から舍利礼文が作成されたとは言えない。

浅野祥子氏⁷⁰は論考「舍利講式小考」で『舍利講秘式』を取り上げ、高野山では『舍利礼講式』という同文の文書があることを紹介され、

この『舍利礼文』を折り込んだ講式をつくったというのも、『舍利礼文』に宿る宗教的な力を利用しようという考えと、『礼文』それ自体を尊ぼうという考えの重なった結果であろう（二二二頁）。

との見解を示しており、同意できる。浅野氏はさらに傍証として「舍利礼文」の一句一句に諸仏諸天を対応させ

た『舍利利三身天尊口決』（高野山蔵）を掲げている。「一心頂礼 本地阿弥陀 如意宝珠也、万徳円満 本地薬師 今日教主也（以下略）」と舍利礼文の一句一句に諸仏をあてはめ、舍利礼文を聖なる言葉としてとらえている。とらえる。浅野氏は同じく『弘法大師全集』巻一四の製作年代・作者不詳の『駄都秘式』を分析し、寛鑠（一〇九五～一一四三）作の『舍利供養式』を基に弘法大師に仮託して作られたとされる。空海に仮託された一連の偽作は仏舍利信仰を大衆に語りかけ、舍利信仰の宣伝効果を生んだといえよう。

石川氏の第二の指摘は、曹洞宗祖道元の死に際し、懐契以下弟子たちが舍利礼文を唱えながら茶毘に付したとする『高台寺旧記』⁷¹の存在である。この文献は現在所在不明となっており、石川氏が示した内容から知られるだけである。石川氏によると、

御入滅ノノチ雲州太守ノハカライニヨリヒガシ山建仁寺ノ西門ヨリイリシバシ故僧正ノ塔前ニ龕トメ懐契和尚舍利礼文ヲ挙シワカレヲシミタマフ。

との記述があったという。

『沙石集』に載せる生蓮入道は舍利礼文を唱え続ける修行で知られるが、生蓮の妻と道元の間に接点があったことを高橋秀榮氏は『沙石集』の生蓮入道と舍利信仰⁷²の中で論究している。舍利礼文は今も曹洞宗で重んじられている経文であり曹洞宗の日常經典として唱えられている。

「舍利礼文」の一字一句を諸仏そのものとし、その字句に宿る靈力を信じる新たな舍利信仰の一形態を見て取れる。先に『沙石集』で見た生蓮坊の舍利礼文唱誦と五体投地という修行も新しい形である。平安時代末から鎌倉時代にかけて、浄土教の流れに沿うように、個人の極樂往生の願いを仏舍利に託し、密教の高度な手法からではなく、舍利礼文を唱え続ける易行によって成就しようとする風潮を知ることができる。

平安時代末期から鎌倉時代にかけては舍利信仰の隆盛期となり、大会の舍利会が有力寺院で行われる一方、小規模な舍利講が院・女院・公家・寺院でも度々催され、前述の東寺の舍利講のように恒例行事として定期的に持

たれる例もあつた。講会で読まれる講式は漢文ではあるが訓読され、聴聞者の耳に心地よく、釈迦の教えを感動的に語りかける文章でなければならない。新たに講会始める場合その主眼は講式であつたから、仏教の教義に造詣が深い明文家に講の目的に添った講式の作成を依頼することも多かった。講式の作者として著名な人物としては永観・貞慶・明恵等がいる。中でも貞慶は一四の講式を著している。講会が盛んに行われ、講式の需要が多かつたといえる。

数ある講式の中でよく知られているのが鎌倉時代の四座講式⁷³である。作者明恵(一一七三―一二三二)は京都に高山寺を創建し華嚴宗興隆の道場とした。高潔な人柄と熱い釈迦信仰・舍利信仰で知られた。明恵が建保三年(一二二五)に著した四座講式は『涅槃講式』・『十六羅漢講式』・『遺跡講式』・『舍利講式』の総称で、現代でも高野山の涅槃会で明恵の四座講式が行われている。講式を行うに当たって作成された式次第を「法則」という。『日本歌謡集成』巻四所載「四座講法則(舍利講式)(前掲 註63)の末尾を見ると、

願がんにしくどく以此功德 普及ふぎゅうおいつさい於一切 我等がとうよしゆじょう与衆生 皆共成かいぐじょうぶつどう仏道 (現在でも法会・法要の最後に唱える常套句)

○舍利和讃(永観作、舍利講式和讃)

○舍利讃嘆(初段)

○舍利礼(作法は省略する) 舍利礼文 七辺 (「一心頂礼」以下礼文は省略)

となつており、ここで講会は終了する。明恵の四座講式は永観作という舍利講式和讃、円仁作とされる舍利讃嘆(初段)、不空作という舍利礼文(七辺繰り返す)を組み込み、大衆に人気があつた歌謡を宗派に関わらず加えている。舍利礼文はこの時参会者一同が唱和した可能性も考えられる。

中国宋代にも舍利礼文と同じような偈がある。『中世禅籍叢刊』所載の史料である⁷⁴。本書の解題によると、鎌倉時代に称名寺第二世釵阿(明忍)自筆の書写によるもので、外題は「舍利礼文」とあり、内題は「医王山参詣

一步一礼文」である。わずかに四句ながら当時の宋音が伝えられ国語学的に貴重な史料とされる。その内容とは、
医王山参詣一步一礼文

南ナ無モ阿ヲ一イ心シン敬チン礼レイ 阿ヲ育イ王ワウハハ万マ四ソ千セン

釈シ迦キヤ如シヨ来ライ身シン真シン 舎シャ利リ耶ヤ宝ハフ塔タフ婆ハ

阿ヲ育イ王ワウハハ万マ四ソ千セン 釈シ迦キヤ如シヨ来ライ身シン真シン 舎シャ利リ耶ヤ宝塔婆

釈シ迦キヤ如来身真 舍利耶宝塔婆

である。「南無阿一心敬礼 阿育王八万四千 釈迦如来身真 舍利宝塔婆」の字句の意は、「一心に帰依礼拝します、釈迦如来の真実の舍利を納める阿育王の八万四千の宝塔に」という短いものである。冒頭の「医王山」は中国浙江省阿育王山広利禅寺をいい、阿育王塔が発見されたと信じられていた。仏舎利を納めるためにインド国内に阿育王が八万四千の仏塔（阿育王塔）を建設したという伝説から中国にもあったとされた。阿育王山広利禅寺山門に向かう道々で、「ナモライシンチンレイ、ワイワウハマソセン、シキヤシヨライシンシン、シヤリヤハフタフハ」と唱えながら、一步一步合掌礼拝する巡礼の姿が目に見えようである。

宋代は釈迦の齒舍利である仏牙舎利信仰が旺盛であった。仏舎利塔を保有する寺院の中でも、阿育王塔を奉じる阿育王寺は舎利信仰の中心である。日本でも良く知られ、五台山より阿育王寺参詣が多くなったといわれる。鎌倉時代、東大寺大仏建立を終えた重源が阿育王寺に資材を寄進したことは、第一章で取り上げた。日宋貿易による交流から宋国の舎利礼文ともいえる偈頌が禅僧の手で日本に伝えられた。

宋の舎利礼文は日本の舎利礼文と違い教義的な文言はなく、「釈迦そのものの仏舎利を納める阿育王塔を拝み奉る」とシンプルに唱える。宋の舎利礼文と日本の舎利礼文は全く別物であるから、宋の礼文が日本に影響を与えたとは考えられない。

以上、舎利礼文は成立時期・作者を特定できないが、弘安六年（一二八三）成立の『沙石集』の頃には不空説

が定着していることから、平安時代末期には密教の造詣が深い日本の僧によって作成され、真言八祖の一人不空に仮託されたと推定される。短い字句で暗唱するのが容易な舍利礼文は一句一句が聖語として尊ばれ、念仏のように唱え続けると、舍利出現などの奇跡が起き、死後極楽浄土に往生できると信じられた。舍利礼文の人気海撰とする偽作『舍利講秘式』も生み出した。明恵が舍利講式に加えるなど舍利礼文は社会に喧伝され、舍利信仰の易行化・大衆化を促したのである。

(三) 仏舍利と極楽往生

平安時代後期から鎌倉時代にかけて浄土教的思潮は社会の通念になり、仏舍利信仰も極楽往生と結びつけられた。仏舍利はその功德の中でも特に極楽往生の面が重視された。その例として、永観（一〇三三―一一一一）と弘安六年（一二八三）成立の『沙石集』が語る話を取りあげる。まず永観については、『拾遺往生伝』巻下^{7.5}の「二六」永観伝、『元亨釈書』^{7.6}巻第五の禅林寺永観伝がある。往生者の伝記を三善為康が天永二年（一一一一）以降、編纂した『拾遺往生伝』は永観没後間もなくの成立であるから、当時の人々の舍利に対する見解が良く語られている。『元亨釈書』の一部は『拾遺往生伝』を底本にして書かれている。『拾遺往生伝』によるとその出自は、

前律師永観者。但馬守源国挙（ム）云。唐房法橋父也。孫。進士入道国経之男也。

となっている。幼くして東大寺別当であつた禅林寺の深観に師事して東密を学び、東大寺で受戒した。東大寺で主に三論宗を学び、法相宗の唯識・因明及び俱舎に通じ、晩年は禅林寺に住んだ。一時、南山城の光明山寺を拠点に独自の浄土思想をはぐくんだ。永観が隠棲した光明山寺は、その後東大寺三論宗念仏別所として知られ、明遍等の名僧を多く輩出した。

永観の信仰の特徴は、声高に弥陀の宝号何万回も唱えるのは専修念仏と同様であるが、永観の心情の根底には

真言密教があつた。井上光貞氏は永観について、名号（仏の名称）に絶対的価値を置き、南無阿弥陀仏の称名の業と密教の阿字観（観想法）を同一視していたが、一方法然の専修念仏は本願の阿弥陀如来の随順に絶対的価値を置いたとする。密教瞑想を根底に据えた永観の思想は南都浄土教とも称され、井上氏は法然の先駆者と評価している⁷⁷。朝廷の要請により東大寺の別当になりその復興をなしとげ、白河法皇・関白の帰依を受けたが「偏に念仏をして閑（しず）かに余生を送る」のを理想とした。「得たる所の物は、先ず病める人に与えて、次いで仏僧に供せり」とある。「凡幼至老。披閱經論。至忘寢食」と幼い頃より老年に至るまで經論を常に読み、寢食を忘れることもあつた。弥陀の宝号を一日一万遍以上唱える行の果て、「漸及暮年。舌乾喉枯。只事觀念」とその激しさが伝えられている。永観は一方で仏舎利の信奉者でもあつた。『拾遺往生伝』巻下は続けて、

（原文）

寛治八年、造立七宝塔婆、聊設齋会。其中奉安置仏舎利二粒。即発願曰、若順次生可生極樂者、舎利可増数。其願文同納塔中、次年開見之、已成四粒。即歡喜流淚。分取二粒、奉籠本尊弥陀之眉間。昔道綽禪師語善導比丘云、取一蓮花、行道七日不萎者、即得往生。此舎利之増数、孰與彼蓮花之萎矣。

（読み下し）

寛治八年（一〇九四）、七宝の塔婆を造立して、聊かに齋会を設け、その中に仏舎利二粒を安置し奉りつ。即発願して曰く、もし順次生にて極樂に生まるべくは、舎利数を増すべしといへり。その願文、同じく塔の

中に納めたり。次の年これを開き見れば、已に四粒に成りぬ。即ち歡喜して流を涙し、二粒を分かち取りて、

本尊弥陀の眉間に籠め奉りつ。昔、道綽禪師、善導比丘に語りて云はく、一の蓮花を取りて、行道七日にし

て萎まざるときは、即ち往生を得むといへり。かの蓮花の萎まざると孰れぞ（原文・読み下しは『日本思大

系』7 から引用）

と述べている。過激なまでに念仏を修した永観であるが、極楽往生への究極の援護は仏舎利の靈力にあると信じて疑わなかった。永観も仏舎利を信奉していた。しかし永観に関する先行研究に舎利信仰について言及している論文は見当たらず、今後の課題である。

もう一例、『沙石集』巻 十末（前掲 註66）から仏舎利信仰と臨終の説話を取り上げると、

（三）臨終目出キ人々ノ事

行仙上人事

上野ノ国山上ト云所ニ、行仙坊トテ、本ハ静遍僧都ノ弟子、真言師也。近此念仏ノ行者トシテ、尊キ

上人ト聞キ。去シ弘安元年ノ入滅ニ、サキノ年ヨリ、明年臨終スベキ事、病ツクベキ日、入滅ノ日マデ

日記シテ、箱ノ底ニ入置、弟子コレヲ不知。没後ニ開テミル。少モタガフ事ナシ。尋常ノ念仏ノ行人ノ

如ク、数編ナンドモセズ、観念ヲ宗トシテ、万事ニ執心ナクミヘケリ、（中略）臨終ノ体、端坐シテ化ス。

紫雲靡シウンタナビイテ、室シツノ前マヘノ竹タケニカゝル。紫ムラサキノ衣コロモヲウチ覆フヘルガ如シ。音オン樂ガクソラニ聞(エ)コヘ、異香イキヤウシツ室クンニ薫ズ。

見聞ケンモンノ道俗ダウソク市イチヲナス。葬サウノ後ノチミルニ、灰ハイムラサキ紫ムラサキノ色也。舍利シヤリスリウハイ数粒マジンハ灰カノモンテイニ交ル。彼門弟フウブンノ説、世間ノ風聞ニタガ

ワズ。舍利ミツからハ自ハベリミ侍ハベリキ。仏舍利ニタガハズ。コノ上人ノ風情フセイ、ウラ山シクコソ。(下略)

と、いう話を載せている。行仙の最期の様子は、紫雲に包まれ音楽とこの世の物ならぬ異香の中で往生を遂げ、茶毘の後の遺灰は紫色で舍利数粒が混じっていたというのである。『元亨釈書』行仙伝によると弘安元年(一二七八)秋のことであった。行仙は自分最期を予知した書付を一年前に残し往生したと伝わっている。行仙は念仏を声高に数多く唱えるのではなく、仏の観想法に重きを置いた。「旁修念仏三昧、不必念号、專凝想観」とは『元亨釈書』表現である。永観と通じるところはあるが、称名念仏に心血を注いだ永観と阿弥陀仏の観想に重きを置いた行仙との信仰上の違いがある。しかし両者とも、永観は生前の行中に仏舍利を感得し、行仙は死後遺灰に仏舍利が出現した。行仙の奇瑞譚を無住は「ウラ山シクコソ」と羨ましがり、また夢告で仏舍利を得た生連坊について、

此入道のにふだう、無智むちノ在家ざいけノ人ナレドモ、眞實しんじちノ信心あり有ケレバ、感應かんおうムナシカラズ、

と、仏教的知識は少ない在家の人でも信心の深さと修行が舍利感得を生んだと感慨を込めて述べている。この様に当時の人々は極楽往生の証として舍利感得を切実に希求した。

『三宝絵』は源為憲(九四一―一〇一一)が永観二年(九八四)に冷泉天皇第二皇女尊子内親王のために仏教行事や説話を撰集した書物である(前掲 註7)。

平安時代の人々が仏舎利に託す切なる思いを、『三宝絵』下巻（一六） 比叡舎利会から確かめてみると、

昔^{むかし} 仏^{ほとけ} ノ 玉^{たま} ハク、

仏^{ほとけ} ノ 舎利^{しゃり} ヲ 供^ぐ セムト、 仏^{ほとけ} ノ イマス身^み ヲ 供スルトハ、 功徳^{くどく} ト モニ ヒトシクシテ、 果報^{くわほう} コトナラズ。 一^{ひと} タビ 舎

利^を ヲ ガムニ、 罪^{つみ} ヲ ケシ、 天^{てん} ニ 生^{むま} ル。 宝^{たから} ノ ウツハ物^{もの} ヲ ツクリテイレヨ。 宝^{たふ} ノ 塔^{たふ} ヲ タテ、 置^{おけ}。

ト ノ タマヘリ。

カクノゴトク説^{とき} 給^{たま} ヘル事^{こと} ノ オホカレバ、 涅槃^{ねはん} ノ 時^{とき} ニ、 衆生^{しゅじやう} ノ トモガラハ如来^{にょらい} ヲ コヒカナシビタテマツリテ、

舎利^{しゃり} ヲ バネガヒアラソフ。（中略）

抑^{おほむ} 仏^{ほとけ} ハツネニマシマス御身^{おほむ} ナリ。 命^{いのち} ヲ ハリアルベカラズ。 仏^{ほとけ} キヨクムナシキ御カタチ也。 ホネノトゞ

マレルモアルベカラネドモ、 カクシ給^{たまふ} 事^{こと} ハ機縁^{きえん} ニ 随^{したが} ヒ、 ノコシ給^{たまふ} ヘル事^{こと} ハ慈悲^{じひ} ニヨレリ。 末^{すえ} ノヨノ衆生^{しゅじやう} ニ

善根^{ぜんこん} ヲ ウヘシメ給^{たまふ} ハムタメニ、 大悲^{だいひ} 方便^{ほうべん} ノ カヲモテ、 金剛^{こんがう} 不壊^{ふくわい} ノ 身^み ヲ クダキ給^{たまふ} ヘル也（下略）。

と、当時の人々がいかに仏舎利を捉えていたか、その心情が簡潔に表れている。仏は未来に末法の世の人々が仏法に縁を得て善根を積ませるために入滅され、ダイヤモンドの様に堅固な身を砕いて舎利とされたと述べる。仏

舍利は仏の大悲から生じ、末法の世の救いとなり、衆生を仏国土に導くまさに仏の慈悲そのものと説いている。仏（釈迦）への篤い思慕と祈りが伝わる文章である。

仏典で説く仏舎利の十の功德のうち、諸天に往生でき速やかに円寂（涅槃）を得るという項目に重点がおかれ、極楽往生と仏舎利信仰が結びつけられた。しかし、仏舎利は多くの人にとって大変希少で容易に手に入るものではない。厳しい念仏行と篤い信仰心があつたとしても必ず得られるものではなく、奇跡に遇わねばならない。『沙石集』で仏舎利感得譚を記した無住も「ウラ山シクコソ」と述べている。この往生と仏舎利の関連性が特に強調されたのは平安中期以降であり、末法思想と浄土教の波及という社会現象によるものであつた。一〇世紀後半は特に天台宗で浄土教への関心が高まつた。そのいくつかの事例を挙げると、康保元年（九六四）の慶滋保胤等による勧学会の始まり、永観二年（九八四）『三宝絵』の成立、寛和元年（九八五）の源信による『往生要集』の完成、寛和二年（九八六）の二十五三昧会の開始などである。二十五三昧会は勧学会解散後、『往生要集』に影響を受けた比叡山横川の首楞嚴院住僧等による念仏結社である。極楽往生希求は大きな社会的現象を生み出した。仏舎利の十徳の中で死後諸天に往生できるという徳目が強調された仏舎利信仰は、極めて日本的なものといわねばならない。

舍利礼文は舍利讃嘆と共に世の中に流布し、明恵の『四座講式』にも加えられ、多くの人に理解し易く口ずさみやすい詞として愛され、また一句一句聖語とされた。「舍利礼文」を称名念仏のごとく唱える行は極楽往生を約束し、生前に仏舎利の奇跡を生むという信仰も生まれた。西方浄土ははるかに遠く、阿弥陀仏に往生の思いは伝わるのであろうかという懸念が常にあつたはずである。現世で極楽往生を確信させてくれるのが仏舎利であつた。仏舎利に巡り合うのは希少なことではあるが、皆無ではない。院政期から鎌倉時代にかけて仏舎利信仰が高揚した要因は末法思想と極楽往生思想にあつた。

おわりに

舍利信仰の特性はインドでの信仰を基本的に変容することなく東アジアに伝承されたことである。仏舍利という聖遺物が現前にあり、その靈驗を信じ、信仰の糧とする形態は、視覚的で理解しやすい。日本においては古代国家の政策として寺院建立を行うにあたり、不可欠なものが仏舍利であった。仏舍利は釈迦の遺骨であるから釈迦そのものといえる。仏舍利を安置する塔（墓標）も釈迦の顕れとされて、塔を主軸として寺院が構成された。日本における仏舍利信仰の展開はまず、国家の政策による寺院建立であった。

次の展開は舍利供養（舍利会）開始である。平安時代、舍利供養は五穀豊穡をもたらし一方で一人ひとりを救済するものとして共感を呼んだ。その始まりが円仁による天台舍利会である。舍利会の目的は円仁が始行した貞観二年（八六〇）の時点では「鎮護朝家」が主眼であった。五穀豊穡・国家安泰・永祚長久を仏舍利に祈りこめ、仏教の力で国家を泰平に導こうと言うものである。舍利会が注目を浴びたのは第一八世座主の良源のときである。比叡山の舍利は市中で大掛かりな舍利会として公開され、道俗・男女・貴賤を問わず礼拝できた。この時点で舍利会は公開される法儀となり、民衆教化のために、雅楽・舞楽と言う音楽・舞踊を盛り込んだ舞楽四箇法要の形態をとり娯楽的祭典となった。院政期、白河法皇・鳥羽法皇の時代にいわゆる治天の君の庇護の下で、真言宗の寺院で舍利会が始まった。真言宗は空海由来の正統とされる仏舍利を東寺が保有し、宮中での後七日修法・仁王会を独占した。従って舍利会として仏舍利供養を特に喧伝する必要はなかったと思われる。しかし、奈良時代からの伝統を持つ唐招提寺は別とし、花山の遍照寺で舍利会の公開がおこなわれるなど舍利会の人気が出るようになる。真言宗でもようやく院政期一一世紀に舍利会がもたれるようになった。その初めが東寺である。白河法皇、鳥羽法皇の庇護の下、仁和寺法親王覚法により仁和寺舍利会・高野山舍利会が始まった。院政期から鎌倉時

代にかけては宋国から新しい釈迦信仰・仏・牙舍利信仰が伝わり一層仏舍利への憧憬が高まった。

院政期から鎌倉時代になると、より身近な小規模の舍利供養として舍利講が活発となり、その例として、鳥羽法皇舍利講をあげることができる。明恵・貞慶などによる名文の講式が作られ、円仁作とされる和文の「舍利讃嘆」や不空作とされる「舍利礼文」の短い偈（漢詩）を織り込んだ感動的な講式が作られた。院政期の舍利供養は、国家のための舍利会の隆盛とともに、個人の心の救いをもとめるようになった。その根底に末法思想の蔓延による社会的不安が広がり終末観が生まれた。阿弥陀仏の西方浄土はあまりに遠く、念仏だけで極樂往生できるのかという恐怖心も強かった。仏舍利はこの世に希望を見出せない人々に、来世で極樂往生を果たせる強力な聖遺物として尊重された。舍利礼文を称名念仏のように唱える修行は称名念仏と同等の易行である。広く知られた舍利礼文は一語一語が聖句として尊ばれた。それにあわせて、空海作とする偽文も作られた。舍利信仰の浸透はこのような社会現象を引き起こしたのである。

日本における舍利信仰の展開を舍利会の始行を手がかりに考えると、初めは国家鎮護のための舍利会が浄土公開されて、聖俗を超えて信奉され、往生思想と結びついた。そして雅楽・舞楽を加えた娯楽性の高い法要となった。仏舍利は極樂往生を助けるものとして大衆化した。平安時代中期以降、国家鎮護から個人の救済へと仏舍利信仰の深化が見られる。

註

- (1) 『続々群書類従』第一二。小野勝年『入唐求法巡礼行記』第三卷、(財団法人鈴木学術財団、一九六四年四月)。
- (2) 『天台霞標』第三編卷之一(『大日本仏教全書』一二五)。
- (3) 『天台座主記』(『続群書類従』第四輯下 補任部)は最澄から第八七世澄覚までを詳細に述べる。もう一本の『天台座主記』(『書類従』第四輯 補任部 卷第五七)は抄略本である。この論考では『続群書類従』本を中心にし、澁谷慈鑑の校

訂本を参照した。

澁谷慈鑑『天台座主記 復刻版』（第一書房 一九九九年）。

(4) 『慈覚大師伝』（『続群書類従』第八輯下）。奥書によると、天慶二年（九三九）、從四位下右兵衛督源朝臣庶明が著している。『本朝皇胤紹運録』（『群書類従』第五輯）に源庶明は宇多天皇の孫とある。

(5) 『今昔物語集』三 比叡山行舍利会語第九（『日本古典文学大系』²⁴所収、岩波書店、一九八六年）。

(6) 『栄花物語』鳥の舞（『日本古典文学全書』三、朝日新聞社、一九六五年三月、初出一九五八年四月）。その他の刊本は次の通りである。『栄花物語』下 卷第二二 通りのまひ（『日本古典文学大系』⁷⁶ 岩波書店、一九八七年一月 第17版）。『新訂増補 国史大系』。

(7) 『三宝絵 注好選』（『新日本古典文学大系』³¹ 岩波書店、一九九七年九月）。校注として二点を挙げる。山田孝雄『三宝絵略注』復刻版、宝文館出版、一九七一年八月（初出一九五一年）。小泉弘・高橋伸幸著『諸本対照三宝絵集成』笠間書院、一九八〇年。総合的論考として、小島孝之・小林真由美・小峯和明編『三宝絵を読む』吉川弘文館、二〇〇八年十二月、がある。

(8) 横田隆志「舍利をめぐる法会と説話——『三宝絵』下巻「比叡舍利会を読む」」（『國語と國文學』二〇〇〇年二月号、一一頁）。

(9) 小南妙覚「慈覚大師円仁入唐求法の成果——比叡山仏教の確立を期して——」（『史窓』第七五号、二〇一八年三月）。

(10) 小野功龍『仏教と音楽』（法蔵館、二〇一四年六月、初出は二〇一三年）。

小野氏は、法要における舞樂を二つに大別している。①法会の進行に関わるものとして「供養の舞」と「法会の舞」、②法会の終了後に参会者のために行う「入調の舞」があり、貞観の頃に四箇法要の骨子（唄・散華・梵音・錫杖）の順序が明確になり、供養・法会の舞と入調の舞を区別して法会に舞樂を組み込む舞樂四箇法要が成立したとする。

(11) 『東大寺要録』卷三『続々群書類従』第一一、供養章之余 御頭供養会）。

斉衡二年（八五五）五月、東大寺大仏の頭が自然落下したことを受けて修復・新造し、貞観三年（八六三）に完成の供養を行った。供養法会の内容を詳細に書き上げている。

(12) 『舞樂要録』上・下（『新校群書類従』一五 卷三四五）。

上下二巻に別れ、上巻は仏事・朝覲行幸・御賀・相撲節会の舞樂の演目を記す。下巻は法会調子音楽を載せる。成立年代は不明であるが、延長六年（九二八）から治承元年（一一七七）まで、特に院政期の鳥羽上皇時代の舞樂法要の内容を記

載している。

- (13) 『東寺王代記』(『続群書類従』第二九輯下)。
- (14) 『東宝記』(『続々群書類従』第一二輯)。
- (15) 橋本初子『中世東寺と弘法大師信仰』(思文閣出版、一九九〇年十一月)。
- (16) 『東寺長者補任』(『新校群書類従』第三 卷五八)によると、東寺長者は当初一人であった。承和八年(八四一)に二人となり、昌泰元年(八九八)に三人、安和二年(九六九)に四人になった。舍利会初行の康和三年(一一〇一)は二人である。最上位の長者は一長者と呼ばれ僧綱の法務を兼任した。
- (17) 奈良国立文化財研究所『仁和寺史料 寺誌編一』(奈良国立文化財研究所、一九六四年三月)、及び『東宝記』第一に載せる。忠縁は式部大輔藤原公義の息として生まれ、遍照寺経範法務に付法した。両史料によると寺中の堂舎・仏像等を多く修理・新造したと伝える。
- (18) 『続々群書類従』 史伝部。
- (19) 文化庁監修『日本の国宝 六 工芸品』二〇四〜二〇五頁、毎日新聞社、一九八四年一二月。『週刊朝日百科 京都／教王護国寺(東寺)』3 観智院 日本のお宝067 二一五頁(朝日新聞社、一九九八年六月)。
- (20) 『女院小伝』(『群書類従』第五輯、卷六五)によると、宣陽門院観子は後白河天皇を父とし、従二位高階榮子(元丹波局)を母とする。文治五年(一一八九)九歳で内親王となり、同日准三宮となる。建久二年(一一九一)一一歳で后位を経ず未婚皇女のまま女院となった。元久二年(一二〇五)二五歳で出家、法名を性円智とする。その際父後白河天皇から上西門院(後白河天皇同母妹)領と父後白河天皇の膨大な長講堂領を譲られ、東寺の復興に寄与した。建長四年(一二五二)、六五歳で逝去。
- (21) 『仁和寺御伝』(『群書類従』伝部 卷第六七)。奈良国立文化財研究所史料第六冊『仁和寺史料 寺誌編二』(奈良国立文化財研究所、一九六七年八月)。
- (22) 『御室相承記』『仁和寺史料 寺誌編一』(前掲 註17)。
- (23) 『中右記』(『大日本古記録』、岩波書店、二〇〇八年三月)。(仁和寺覚行の法親王宣旨については後二条藤原師通が難色を示したと『今鏡』(御子たち 卷八 腹々の御子)は伝える。
- (24) 横山和弘「白河院政期における法親王の創出」(『歴史評論』六五七号、二〇〇五年一月号)。
- (25) 阿部泰郎、「守覚法親王と院政期の仏教文化―その著作の文献学的研究を通して―」(速水侑編『院政期の仏教』第二章 一一八頁 吉川弘文館、一九九八年二月)。

(26) 法親王論の通説に対する異論として以下を挙げる。

牛山佳幸「入道親王と法親王の關係について」(『古代中世寺院組織の研究』第七章、吉川弘文館、一九九〇年一月)。横内裕人「仁和寺御室考―中世前期における院権力と真言密教―」(『史林』七九卷四号、一九九六年七月)。

(27) 『密教大辞典』(法蔵館、二〇〇二年二月・初出一九三一年九月)参照。「御流」(ごりゅう)とは、普通には御室仁和寺門跡に相承する仁和御流を言う。仁和御流は覚法法親王御流とも称し、寛助より付法高野御室覚法を流祖とする。また守覚法親王を流祖とする守覚法親王御流(北院流)も御流という。仁和寺秘蔵の聖教の論考として、阿部泰郎・山崎誠編『守覚法親王と仁和寺御流の文献学的研究』(勉誠社、一九九八年二月)がある。

(28) 覚法の伝記は『御室相承記』、『元亨釈書』(巻第一 感進 仁和寺覚法)に載せる。その人となりは『今鏡』(御子たち 卷八、腹々の御子)に「この御室覚法は、大きに、声清らなる人にぞおはしける。真言の道よく習ひ給ひ、また手書きにもおはしけり。」とあつて大柄な声の良い人物であり、真言の学問も書にも優れていたという。

(29) 『本朝世紀』(『新訂増補 国史大系』9)。

(30) 『増補史料大成』(臨山書店、一九六五年十一月)。

(31) 『続群書類従』二九下 雑部。

(32) 藤原教長は『公卿補任』保延七年・永治元年(一一四一)によると、藏人頭を経てこの年に正四位下参議となつて公卿に列せられている。保元元年(一一五六)、保元の乱に連座し、常陸国に七年間配流された。

(33) 藤原敦光(一〇六三―一一四四)。平安時代後期の学者である。文章得業生の出身。漢詩を良くし三十二歳にして「已後漢書之師匠」と評された。後世、その死により平安時代の漢詩の幕は閉じられたと評価される。伝として『本朝新修往生伝』『浄土宗全書』続一七、山喜房佛書林、一九七四年一月。)に載せる。『平安時代史事典』参照。

(34) 『たまきはる』(『新日本古典文学大系』50、岩波書店、一九九四年三月。二八四―二八五頁。)玉井幸助校註『健寿御前日記』(『日本古典全書』、朝日新聞社、一九五四年一月)。

(35) 大塚紀弘「日宋交流と仏牙信仰」(『日本歴史』吉川弘文館、二〇一一年七月号)。

(36) 上川通夫「東大寺僧齋然と入宋僧齋然」(『論集 日宋交流期の東大寺―齋然上人の遠忌にちなんで―』ザ・グレイトブツダ・シンポジウム論集第一五号、法蔵館、二〇一七年十一月)。

(37) 井上光貞『日本浄土教成立史の研究』(『井上光貞著作集』 第七卷、岩波書店、一九八五年十二月)。第三章第二節の四、「四天王寺念仏」。

- (38) 川岸宏教 「舍利会と舞楽」(『四天王寺女子大学 紀要』第七号、一九七四年十二月)。
- (39) 『高野春秋編年輯録』巻第六 (『大日本仏教全書』一三二)。
- (40) 淋賢(一〇七四〜一一五〇)。保延五年(一一三九)高野山第一九世検校として高野山の経営に力を尽くした。高野山の場合、座主は東寺長者であるが、実質的な執行は検校の力による。久安六年七四歳で遷化した。『元亨釈書』(第一一 感進)に高野山淋賢として載せる(「淋賢」は淋賢の誤記)。没後、全身舍利となったという逸話がある。『高野春秋編年輯録』巻第録には淋賢の全身舍利を金堂の後戸に安置し参詣人が礼拝していたが、のち淋賢の元住坊の裏山に廟を作り納め、五八年後の承元元年(一二〇六)後鳥羽天皇の御幸の時に廟を開いて検分したところ、姿は崩れていなかったという話を載せる。

- (41) 寛信(一〇八四〜一一五三)。勸修寺流祖。小野流の秘法を受け継ぎ、三会の講師を務め、鳥羽上皇東大寺得度の際は、覚法法親王に就き羯磨師をつとめた。久安元年より東寺一の長者になる。『東寺長者補任』(『続々群書類従』史伝部)。
- (42) 井上光貞、(前掲 註37)、第四章 第一節 二 「覚鑊の運動とその念仏思想」。
- (43) 高木市之助他監修『古今著聞集』(『日本古典文学大系』84、岩波書店、一九六六年)。
- (44) 小峯和俊「高野山舍利会の儀礼をめぐる」『高野山大学密教文化研究所紀要』第三〇、二〇一七年三月。
- (45) 大山公淳『真言宗法儀解説』東方出版、一九八一年五月、初出一九三九年六月。毎二月一四日夜半から一五日にわたって行われる常楽会では古式にのっとり明恵の四座講式が修せられる。
- (46) 高橋昌明 『増補改訂』清盛以前―伊勢平氏の興隆―『平凡社ライブラリー』751、平凡社、二〇一一年一二月。
- (47) 藤原信輔(?〜一一八五)。藤原北家中関白家出身。極官は従四位下、右京大夫。鳥羽院の近臣で久安三年当時は播磨守に補されていた。故鳥羽院入棺の役人であった。『兵範記』(『史料大成』保元元年(一一五六)七月二日条では、入夜御入棺、役人八人、右京大夫信輔朝臣、上総守資賢朝臣、伊予守盛章朝臣、右馬頭信輔朝臣、出雲守光保、左少将成信親、右衛門権佐惟方、(辞春宮大進云々)入道信西等也、件八人存日御定云々。
- とあり、この役人中「右馬頭信輔朝臣」とあるのは「信隆」の誤記である。『公卿補任』仁安三年に載せる信隆の経歴に久寿三年・保元元年(一一五六)に右馬頭になったと見える。信輔の息信隆の女殖子は高倉天皇の後宮に入り、守貞親王(後高倉院)・尊成親王(後鳥羽天皇)の生母として七条院の院号宣下を受けた。
- (48) 忠春(一〇九八〜一一四九)は父藤原季仲の孫、刑部少輔懷季である。藤原頼長の日記『台記』にしばしば登場する『台記』の記事は次の通りである。

天養二年(一一四五)六月八日・九日条(藤原忠実の閻魔天造立供養)、久安元年(一一四九)九月二九日条(故待賢門

- 院の六七日忌法要)、久安二年(一一四六)八月二二日条(同故女院の一周忌法要)、同二年一〇月四日、九日条(皇后得子の法華八講)、久安四年(一一四八)九月二一日条(鳥羽法皇による四天王寺曼荼羅供の說法)、同四年一二月二八日条(賴長外祖母による仏像・經供養導師)。卒伝は『本朝世紀』久安五年(一一四九)正月二八日条、『尊卑分脈』に有る。
- (49)『今鏡』(『新訂増補国史大系』21下、吉川弘文館、一九四四年二月)。板橋倫行校註『今鏡』(『日本古典全書』朝日新聞社、一九五〇年十一月)。
- (50)『樂所補任』(『新校群書類從』三 補任部)。
- (51)前斎院統子(一一二六〜一一八九)は父が鳥羽天皇、母が待賢門院璋子である。元の名を恂子という。伝記は『女院小伝』(『群書類從』第五輯 伝部二)に有る。人物評としては『今鏡』(藤波の下、第六 志賀のみそぎ)に載せる。
- (52)家永三郎「御遊の成立と文化史的意義」(『歴史地理』第七九卷第四号、一九四二年)。一頁。
- (53)富永聡美「平安時代における天皇と音楽」(『東京音楽大学研究紀要』第二五集、二〇〇一年)。
- その他「御遊」の論考として、渡辺あゆみ『御遊抄』の史料性格(『藝能史研究』一九三三、二〇〇八年)。同「平安期の史料にみられる「御遊」の概念」(『創価大学大学院紀要』三〇号、二〇〇八年)。猪瀬千尋「中世宮廷音楽の時代区分とその特質―名器、御遊、秘曲の關係を視座として―」(『芸能誌研究』一九九一、二〇一〇年)がある。
- (54)荻美津夫「平安末期における音楽文化の展開」(佐伯有清編『日古代史論考』所収、吉川弘文館、一九八〇年十一月)。
- 『古代音楽の世界』高志書院、一九六八年。「古代における僧尼と音楽」(速水侑編『院政期の仏教』第三章第一節、吉川弘文館、一九九八年二月)。
- (55)『古今著聞集』卷六 管弦歌舞第七 二八二「鳥羽法皇天王寺へ御幸あり念仏堂にして管弦のこと」(『日本古典文学大系』84、岩波書店、一九六六年三月)。
- (56)『令集解』卷七 僧尼令(『新訂増補 国史大系』、吉川弘文館、一九七二年四月)。文中「一云。琴七弦在徵」の「徵」(チ)は五音(五声)という音階のひとつである。
- (57)国風(クニブリ)とは、各地方の風俗歌、民謡をいう。フリ(振り、風)とは曲節の意。
- (58)拙論、「和州菩提山正暦寺中尾谷と浄土信仰―牙舍利信仰をめぐる―」、『史窓』四九号、一九九二年三月。
- (59)『大正』一・二〇六a。
- (60)山田昭全・清水宥聖編『貞慶講式集』大正大学総合佛教研究所研究叢書第二卷、山喜房佛書林、二〇〇〇年八月。
- (61)『大正』八四・八九八〜九〇六。
- (62)多屋頼俊『和讃史概説』、法蔵館、一九六八年七月。

- (63) 高野辰之『日本歌謡集成』巻四 中古編・上世編、東京堂、一九六〇年一〇月。
- (64) 『声明源流記』頼澄伝(『大日本仏教全書』一一一 伝記叢書、潮書房)。鎌倉時代、碩学として知られる東大寺の凝然。良忍は天台声明(一二四〇～一三二一)の著作である中興の祖とされ、融通念仏宗の宗祖である。
- (65) 『天台霞標』四編巻之二、(『大日本仏教全書』一二六、潮書房、一九三二年四月。舍利讃嘆(初段)と花供養式次第を載せる。式次第の奥書に「大永第六卯月八日、於西谷千手堂、修花供養舍利会。法印承芸参勤式師。」と記す。大永六年は西暦一五二六年である。
- (66) 『沙石集』一〇巻は無住道暁(一二二六～一三二二)の著である。弘安二年(一二七九)から執筆を始め弘安六年(一二八三)に一応完成をみた。広く各宗の趣旨を説き教義・教訓だけでなく無住が見聞きした話を語る説話文学の性格を持つ。八三)に完成後無住が何度か手直しをしているので諸本が多い。写本は大別して広本系と略本系がある。『日本古典文学大系』85は広本系の慶長一二年刊行本である。
- (67) 石川良昱「舍利礼文について」(『印度學佛教學研究』第一一第二号 一九六三年三月)。曹洞宗の立場から論じたものとして、丸山劫外「舍利礼文考―なぜ舍利礼文を読誦するのか」(『教化研修』第二五号、曹洞宗総合研究センター、二〇〇八年三月)がある。石川氏の論究に触れているが進展はない。
- (68) 亮汰(一六二二～一六八〇)、『密教大辞典』・『望月仏教大辞典』によると広く学業に勤め、延宝八年(一六八〇)、長谷寺の第一一世となり、多くの著作を残した。亮汰の著した『舍利礼文鈔』は『續豊山全書』第六卷(『續豊山全書刊行会、一九七八年二月)に収録されている。
- (69) 祖風宣揚会編『弘法大師全集』二五(一)頁、(吉川弘文館、一九一〇年一〇月)。
- (70) 浅野祥子「舍利講式小考」(『佛教文化学会紀要』、一九九二年「一」)。
- (71) 『高台寺旧記』については石川良昱氏の論文(前掲 註67)では高台寺の前身たる康德寺の弓箴が傳領して永正二年(一五〇五)に筆寫したという。題なし、鯨尺にて竪四寸二分横三寸一分、墨付二葉半であった。
- (72) 高橋秀榮『沙石集』の生蓮入道と舍利信仰」(『駒澤大学佛教學部論集』第四三号、二〇一二年一〇月)。京都市の遣迎寺所蔵快慶作阿弥陀如来像の胎内から建久五年(一一九四)六月二九日と明記した墨書の『結縁交名』が発見されている。この一紙は阿弥陀如来像造立に際し勸進を行った人々一万二千以上の名前を記したもので、その中に平清盛・平重盛・平重衡・源義経・栄西・重源・貞慶・快慶などに交じって生蓮の名がある。また熊本県玉名市の曹洞宗広福寺所蔵の第一四巻延慶二年(一一三〇二)『法衣相伝書』に生蓮坊の妻が道元のために手織りの生地を作り越前まで持参し、その法衣は代々法嗣

に受け継がれたという話をのせる。高橋氏は「結縁交名」・『法衣相伝書』・『沙石集』に出てくる生蓮坊は同一人物の可能性があると論じている。しかしこの三者を繋ぐ史料はまだ発見されていない。

(73) 『大正』八四・八九八〜九〇六。

(74) 『中世禅籍叢書刊』第一〇巻 稀観禅籍集 五七七頁、(臨川書店、二〇一七年七月)。

本書の解題によると、国宝であり、現在は金沢文庫が管理している。枅型折本で奥書はない。

(75) 『拾遺往生伝』は三善為康編で天永二年(一一一一)以後には成立。往生人九五人の伝記を集める。

『日本思想大系 7』往生伝・法華験記、岩波書店、一九七四年九月。『続群書類従』伝部。『浄土宗書』第十七巻、山喜房書林、一九七四年一月。

(76) 『新訂増補国史大系』31。

(77) 井上光貞(前掲 註37)。

【表1】 平安・鎌倉時代の舍利会略年表

貞観二(八六〇)・四・四

円仁、比叡山総持院で舍利会始行

(『日本三代実録』、『三宝絵』、

『今昔物語集』、『天台座主記』)

延喜二(九〇二)・四・一

宇多法皇、天台舍利会のために近江国滋賀郡勅旨田を施入

(『日本紀略』)

延喜七(九〇七)・三・二三

藤原忠平、父基経建立の極楽寺で舍利会

(『貞信公記』)

※続けて、延喜八年(九〇八) 四月一〇日、延喜十一年(九一一) 三月二九日も行う

天禄二(九七一)・四・二五

良源、総寺院焼亡後、天台舍利会再開

(『日本紀略』、『天台座主記』)

永観二(九八四) 頃

天台舍利会は恒例、その他、広く公開されていたのは唐招提寺、花山の元慶寺

(『三宝絵』)

貞元二(九九七)・三・二一

良源、天台舍利会

(『日本紀略』)

貞元二(九九七)・四・二一

良源、吉田寺にて舍利会公開

(『日本紀略』、『栄花物語』、『今昔物語集』、

『天台座主記』

治安四（一〇二四）・四・二一

院源、祇陀林寺にて舍利会公開

集、『天台座主記』

応徳三（一〇八六）・一〇・一三

関白藤原師実、天台舍利供養

〔扶桑略記〕

康和五（一一〇三）・五・二六

忠縁、東寺舍利会始行

〔東寺王代記〕、〔東宝記〕六

大治五（一一三〇）・四・一九

仁和寺覚法法親王（高野御室）、東寺で舍利・法文・道具などを検分

〔御室相承記〕

康治二（一一四三）・一〇・一四

覚法法親王、仁和寺舍利会始行

〔興福寺略年代記〕、〔仁和寺御伝〕、

〔御室相承記〕

康治二（一一四三）・一〇・二一

四天王寺舍利会、藤原忠実・仁和寺覚法法親王等の参会

天養元（一一四四）・一〇・二〇

仁和寺舍利会

〔台記〕

久安二（一一四六）・四・一

高野山金堂で舍利会始行

〔高野春秋編年輯録〕

久安二（一一四六）・一〇・一四

仁和寺舍利会

久安三（一一四七）・九・一二

四天王寺舍利会、鳥羽法皇御幸

〔台記〕

久安三（一一四七）・一〇・一四

仁和寺舍利会

〔台記〕

久安三（一一四七）・一一・三〇

白川東小御堂で鳥羽法皇舍利講

〔本朝世紀〕・『台記』・『古今著聞集』

久安四（一一四八）・二・二五

覚法法親王、四天王寺に参詣し金銅五輪塔と仏舍利奉納

〔仁和寺御伝〕、〔御室相承記〕

久安四（一一四八）・一〇・一四

仁和寺舍利会

『台記』

久安四（一一四八）・一一・三〇

鳥羽法皇舍利講、白川東小御堂

〔台記〕

久安六（一二五〇）・九・一四	四天王寺で美福門院舍利会、覺法法親王等参会	『台記』
九・一六	四天王寺で鳥羽法皇舍利会、覺法法親王等参会	『台記』
久安六（一二五〇）・一〇・一七	仁和寺舍利会	『台記』
保元三（一一五八）・一一・二	仁和寺舍利会及び後白河院の舍利会御幸	『御室相承記』
建保五（一二一七）・一〇・二六	仁和寺舍利会	『仁和寺御日次記』
承久元（一二一九）・一一・一四	仁和寺舍利会	『仁和寺御日次記』
延応二（一二四〇）	東寺舍利講始行、宣陽門院御願、毎月晦日施行	『東宝記』六
弘長二（一二六二）・四	東寺舍利会	『東宝記』

六)

第三章 一代一度仏舎利使の発遣

はじめに

一代一度仏舎利使とは、天皇即位に際して伊勢を除き宇佐・石清水以下各名社に仏舎利使を派遣し、仏舎利を奉納する即位儀礼である。その対象となる名社は、五畿七道にわたりほぼ平安初期から鎌倉末期まで約三七〇年間連綿と舎利奉獻が行われてきた。この間は、日本古来の神祇信仰が外来宗教の仏教に圧倒され、さらに神仏習合という形に融合され、次第に密教色に染まっていくという変容の時代でもある。即位儀礼の中にも神仏習合の要素が加えられる。それが一代一度仏舎利使である。

「一代一度」とは天皇の即位時に限って一度だけ行われる全国規模の儀礼をいう。神事として一代一度大奉幣または一代一度大神宝・一代一度大祓・一代一度仏舎利奉獻、仏事として一代一度仁王会・一代一度仏舎利使が挙げられる。但し奈良時代以前から行われていた根幹の即位儀礼である踐祚・即位礼（即位儀）・大嘗会および文徳天皇の頃には実施されていた八十島祭はあえて「一代一度」と言われることはない。「一代一度」と称される即位儀礼は九世紀後期に新たに加えられた儀礼ではないかと思われる。「二代一度」と他の即位儀礼と比較・特色および一代一度即位儀礼の成立の検証と一代一度仏舎利使の特異性については、第四章で取り上げる。

一代一度仏舎利使の発遣の実態はようやく説明されてきたが、まだ全体像が把握されたとはいえない。この論考で一代一度仏舎利使の発遣実態を断片的な史料という制約の中ではあるものの、発遣状況及び沿革を説明し、成立の要因・沿革を網羅して考えたい。

一代一度仏舎利使に関する研究は論文の中で部分的に取り上げられることはあるが、全体として論じたものは少ない。最初の先行研究は、甲田利雄氏の『平安朝臨時公事略解』所収の「一代一度度者、一代一度仏舎利」で

ある¹。一代一度仏舎利使の概要を略儀ではあるが初めて全体として提示している先駆的論文である。次に井後政晏氏は一代一度仏舎利使の発遣を一代一度大神宝使との関わりから考察し、両者とも神仏に対する篤い信仰心を寄せていた宇多天皇を始源にするという井後氏の説は拙論とほぼ同じ見解を示している²。異色といえる論文はブライアン・小野坂・ルパート氏である³。氏は舎利の多面性や各時代の流布の様子を緻密に考察し、またキリスト教における聖遺物との類似性を指摘する点、大変示唆に富むものである。なお拙論としては、「即位儀礼に見える仏舎利信仰―一代一度仏舎利使について―」その他がある⁴。

第一節 発遣の沿革

はじめに「一代一度仏舎利使」・「仏舎利使」・「(即位に関して) 仏舎利を奉ずる、奉献する」は同一事項の名称とし論じていく。

文献上、即位時に仏舎利使に関する確実な初見は『日本紀略』(新訂増補国史大系)に載せる村上天皇天曆二年(九四八)八月二一日条である。それによると、

請内印。今日、可請印一代一度奉遣仏舎利於諸社官符。而有穢中憚止之。

とある。本来は九月以前に発遣の予定であったが七月に内裏で穢の疑いがあり、内印の蝕穢によって一代一度仏舎利使発遣の官符に請印できず発遣準備が停滞していた。八月二〇日に「請印度縁」とあつてようやく仏舎利使に選定された僧の度縁に請印がなされ、発遣事業が再開された。そして翌二一日前述のように仏舎利奉献に関する文書に押印することができた。

『日本紀略』九月二二日条を見ると、

是日、被奉仏舍利於五十五社。僧各一人差使。但宇佐宮并石清水各副奉法服一具例也。

と、一代一度仏舍利使の発遣が行われた。現存する史料では村上天皇が初例となるが、それ以前に仏舍利使が発遣されたと推測できる史料がある。藤原忠平（貞信公）による『貞信公記』（貞信公御記抄の天曆元年（九四七）四月一七日条である⁵）これによると村上天皇即位関連事項について、寛平（宇多天皇）・延喜（醍醐天皇）の時に御神宝とともに仏舍利奉獻がなされたけれども次の朱雀天皇（承平年間）にはなかったと記している。村上天皇即位時以前、神社への仏舍利奉納が宇多・醍醐天皇の御代にあったことが推察される。『日本紀略』は仁和四年（八八八）十一月八日条に「発遣大神宝使」とだけ記載されている。『貞信公記』を信用するならば同時に仏舍利奉獻もあったと考えられ、一代一度仏舍利使発遣の始源は宇多天皇の代と推察される。この始源に関する事例は後に仏舍利使の成立にかかわって検証する。またこの史料から一代一度仏舍利使の基本的項目が読み取れる。①発遣先の名社は基本的に）五五社であること、②僧を使者とする、③宇佐・石清水に法服を副えるという三項目である。この三項目はそれ以降、仏舍利使の発遣に必ず実施された。このことから一代一度仏舍利使の制度が確立されたのは村上天皇の代といえる。

一代一度仏舍利使発遣の始まりを宇多天皇仁和四年（八八八）とし、歴代の発遣状況を考察すると後深草天皇の建長五年（一二五三）まで歴代三一代三六五年間に管見の限り二二例あり、最後と思われる後深草天皇以降は未だ見いだせない。平安時代中期の『西宮記』には「代々の例」と記されている⁶。政変や特殊な事件がない限り、天皇の在位中に仏舍利を奉獻する伝統は維持されていたと思われる。確実に仏舍利奉納がなかったと思われる天皇は朱雀天皇・花山天皇・仲恭天皇である。朱雀天皇の場合は藤原忠平（貞信公）が「承平無此事、何云々」と訝っているので理由はわからないが実施されなかった。花山天皇は在位二年で寛和二年（九八六）の寛和の変に

より突如退位した。在位期間が短いことから、仏舎利使発遣準備は在位中に完了できなかったと考えられ、発遣の可能性は薄い。仲恭天皇の場合はその即位を契機にして承久の変が起き、践祚から七十日で廃位となり大嘗会も行われなかった。後世「廢帝・九条廢帝」と呼ばれ、仏舎利使発遣は不可能である。

次に、仏舎利使発遣は即位後何年目で実施されたのだろうか。添付した【表 一代一度仏舎利使派遣一覧】から揚げると次の様である。この中で④の冷泉天皇の場合、践祚二年後に「出家童五五人受戒」とのみ『日本紀略』に記されているが、仏舎利使に選ばれた者は発遣の近い日に受戒するので、発遣は実施されたものと思われる。

【表2】から各代に即位後何年目で実施されたかを挙げる。()内はその年数である。

- | | | | | |
|-------------|-------------|--------------|-------------|-------------|
| ① 宇多天皇 (2) | ② 醍醐天皇 (2) | ③ 村上天皇 (3) | ④ 冷泉天皇 (3) | ⑤ 円融天皇 (3) |
| ⑥ 一条天皇 (2) | ⑦ 後一条天皇 (3) | ⑧ 後朱雀天皇 (3) | ⑨ 後冷泉天皇 (5) | ⑩ 後三条天皇 (3) |
| ⑪ 白河天皇 (6) | ⑫ 堀河天皇 (5) | ⑬ 鳥羽天皇 (6) | ⑭ 崇徳天皇 (4) | ⑮ 近衛天皇 (4) |
| ⑯ 二条天皇 (5) | ⑰ 高倉天皇 (5) | ⑱ 後鳥羽天皇 (10) | ⑲ 土御門天皇 (9) | ⑳ 順徳天皇 (12) |
| ㉑ 後堀河天皇 (9) | ㉒ 後深草天皇 (8) | | | |

① 宇多天皇から⑨ 後三条天皇までは践祚後三年目までに実施されている。④ 冷泉天皇の場合、践祚二年後に「出家童五五人受戒」とのみ『日本紀略』に記されているが、発遣に近い日に仏舎利使の受戒が行われるので発遣はあったと思われる。白河天皇以降は即位後六年前後に発遣されており、鎌倉時代の⑮ 後鳥羽天皇から後深草天皇まではほぼ践祚後九年前後である。この事象は院政が常態化し、幼帝の即位が多かったため、帝の成長を確かめた上での発遣であろう。後鳥羽天皇の場合は四歳で即位し、加えて即位当初から源平の動乱が続いていたことを加味すると、発遣が即位後一〇年目であることも不可解ではない。⑰ 順徳天皇は即位後十二年目の承久三年（一二二一）三月のことである。その二か月後の五月に承久の乱が起こっている。戦勝祈願もしくは朝廷の権威を地方に喧伝するためとも考えられる。

最後の仏舎利使発遣があったと思われる後深草天皇の場合は四歳で即位し、八年目に仏舎利使の発遣があったと推定される。『百鍊抄』建長五年（一二五三）八月一三日条に「二代一度仏舎利使日時定也」とあり、発遣に向けて準備が進められていたことがわかるがその後発遣したという記事はない。しかし同年十二月一六日条に「度縁請印」とあり、この記述は仏舎利使に選定された若い僧の受戒・度牒認定を意味している。代々の例を見ても発遣に近い日に仏舎利使の僧の授戒が行われている。時期的に十二月ということを検討すると、十二月一六日以降の晦日までに一代一度仏舎利使の発遣があったことは確実である。

以上の発遣例は記録が残っているものだけに限られている。しかし『西宮記』が言うように、基本的に「代々の例」として各天皇が継承せねばならない即位関連儀礼であった。仏舎利使の発遣は大嘗会や八十島祭のように即位翌年までに必ず行われる即位儀礼ではなく、その時々によって即位から数年を経て諸事情に合わせ不定期に実施されていることが分かる。

第二節 実務担当者

歴代の担当者で判明している人物は次の通りである。

① 後一条天皇 寛仁二年（一〇一八）一〇月一日発遣

（上卿） 源俊賢 正二位 権大納言 元藏人頭 五九歳

（行事弁） 源経頼 正五位下 左少弁 兼近江守 五位藏人 三四歳（または四三歳）

『小右記』と『御堂関白記』寛仁二年一〇月一日条・

『公卿補任』・『弁官補任』・『職事補任』

② 鳥羽天皇 天永三年（一一二二）六月一七日発遣

（上卿） 源顕通 正二位権中納言 皇后宮権大夫 右衛門督 元藏人頭 二八歳

（行事弁） 藤原長忠 従四位上 参議 右大弁 五一歳

（奉行職事） 源雅兼 正五位下 右少弁 藏人兼木工頭 三四歳

《『殿暦』天永三年六月一六日条・『公卿補任』・『弁官補任』・『職事補任』

③ 近衛天皇 天養元年（一一四四）一〇月二三日発遣

（上卿） 藤原伊通 正二位 権大納言 元藏人頭 五二歳

《『本朝世紀』天養二年一〇月二三日条・『公卿補任』》

（行事弁） ※弁 不詳

※『本朝世紀』では「弁」とのみ記す。『弁官補任』に左大弁藤原顕業以下弁官六人がおり、
いずれの人物か特定できない。

④ 二条天皇 応保二年（一一六二）六月一二日発遣

（行事弁） 藤原長方 正五位下 右少弁 皇后宮権大進 藏人 二四歳

《『上卿故実』二八 内覧事・『公卿補任』

⑤ 高倉天皇 承安二年（一一七二）二月二三日発遣

（上卿） 藤原隆季 正二位行権大納言兼中宮大夫 四六歳

(行事弁) 藤原兼光 正五位下 左少弁 二八歳
(史) 三善清信 正六位上行左少史

《平安遺文》卷七 三五九四 嚴島文書・『公卿補任』・『弁官補任』・『官吏補任』

⑥後鳥羽天皇 建久三年(一一九二)三月一日發遣

(上卿) 藤原実宗 正二位 大納言(前年權大納言) 四八歳

(行事弁) 藤原長房 正五位下 右衛門權佐 藏人 二五歳

《玉葉》建久三年三月四日条

⑦順德天皇 承久三年(一二二一)三月二六日發遣

(行事弁) 藤原(葉室)光俊 正五位下 右少弁 五位藏人 一九歳

《百鍊抄》同年三月二六日条・『弁官補任』

⑧後堀河天皇 寛喜元年(一二二九)八月八日發遣

(上卿) 源定通(土御門) 正二位 大納言 四二歳

《民經記》寛喜元年(一二二九)六月一日条・

『玉葉』⁷同年八月八日条・『公卿補任』

(行事弁) 平有親 從四位上 左中弁 三八歳

《民經記》同年六月一九日条・『公卿補任』・

『弁官補任』・『職事補任』

『民経記』同年六月二五日条

(行事藏人・奉行職事)

藤原経光 従五位上 治部権少輔 五位藏人 一八歳

『民経記』同年五月二四日条・六月二四日・

『玉藻』寛喜元年八月八日条・『職事補任』

源仲業 散位 文章生 六位藏人

『民経記』同年六月一九日条

(出納) 中原俊職 出羽権介

『民経記』同年六月二五日条

(小舎人) 紀伊景弘 右衛門府生

『民経記』同年六月二五日条

上卿は大納言および中納言(正・権)から任じられ、藏人頭の経験者が多く、一代一度仏舍利使発遣事業を統括する。実務面では行事弁を中心にした官方(弁・史など)および藏人方が担当した。藏人方は藏人頭と職事(五位・六位藏人)と出納・小舎人・雑色である。では個別に担当者の人となりを探り、発遣行事の特徴を検証し、派遣状況の特徴を見る。

①後一条天皇

上卿は源俊賢である。一条天皇の四納言と称えられ、藤原道長の信頼が厚かった人物である。行事弁は源経頼である。史料としては『小右記』寛仁二年一〇月一日条に、

今日被発遣奉仏舍利於京畿・外国神社之使^{五十七社、使沙弥。}大納言俊賢・左少弁経頼行云々。

とあつて、後一条天皇の一代一度仏舎利使発遣の責任者に源俊賢・源経頼の名が記されている。寛仁元年（一〇一八）の『公卿補任』には「源俊賢 権大納言正二位治部卿、皇太后宮大夫、五十五」と年齢も載せる。

一方、行事弁の源経頼は『公卿補任』長元三年（一〇三〇）の経歴及び『弁官補任』の寛仁二年の項を見ると当時左少弁・史を兼ね、正五位下であつたことがわかる。『公卿補任』では経頼は長元三年に参議になっており年齢は五五歳と逆算すると寛仁二年（一〇一八）は四三歳である。ただし『弁官補任』は長元五年（一〇一六）に三二歳とあつて逆算すると寛仁二年は三四歳になる。『公卿補任』は長暦三年（一〇三九）に経頼の薨去を載せ、五五歳とし、六四歳説も載せるが五五歳を最後にとりあげているように解釈できる。源経頼は『左経記』（『増補史料大成』所収）の作者としても知られる。約二五年間にわたり弁官を務め有能精勤で実務に精通していた。また地方官としても有能であつた。宇多天皇四世孫であつたことから家伝として有職故実の知識を受け継ぎ、自身もよく故実を学んだ。

この時の仏舎利使発遣では不測の事態が起つた。藤原道長の日記である『御堂関白記』寛仁二年（一〇一八）一〇月二〇日条を見ると、発遣当日にあるうことか仏舎利が一粒不足していることが明らかになったのである。経頼はさっそく道長に報告し、不足分の仏舎利一粒は道長が提供した。この不手際に対して経頼に道長からの叱責があつた様子はなく、職務に誠実な経頼を道長は信頼していたものと推測される。

この時の一代一度仏舎利使発遣は寛仁元年一二月の予定が厳寒のため幼い僧の苦勞を思い延期され、翌年の寛仁二年に実施されたという経緯がある¹⁰。

②鳥羽天皇

発遣の行事担当者は、藤原忠実の日記『殿暦』天永三年（一一一三）六月一六日条に、

今日被奉舍利於諸社便（使カ）僧於真言院有受戒事。（中略）件官符符外記章成持来。開見返給了。上卿皇后宮權大夫、於外記庁有度縁請印、右大弁長忠参入行之。

とある。上卿について『殿曆』（『大日本古記録』所収）の編者は「皇后宮權大夫」を源顕通としている。『公卿補任』で確認すると天永三年の公卿の中に皇后宮權大夫源顕通がいる。官職は權中納言正二位であり、右衛門督を兼務している。年齢は載せないが、同書の長治元年（一一〇四）の項に参議正三位右中将とあつて年齢二〇と見え、加算すると天永三年は二八歳となる。行事弁長忠については『公卿補任』・『弁官補任』に藤原長忠参議従四位上右大弁とあり、『公卿補任』はその年齢を五五歳としている。この時の行事弁の人事は異例である。行事弁藤原長忠は右大弁という弁官内ではトップに近くまた公卿に列している。他の發遣例では行事弁を大弁が務める例は見えず、左右中弁・少弁・五位の官人が勤めているのがほとんどである。鳥羽天皇の父である白河上皇の思いが推される。

③近衛天皇

『本朝世紀』天養元年（一一四四）一〇月二三日条に、

被發遣一代一度仏舍利使石清水以下五十七社。上卿權大納言伊通被行官符内印。行事弁以下於真言院被立使々。又宇佐宮被調進御装束。件官符同請印。

とあつて、一代一度仏舍利使の上卿に權大納言藤原伊通の名がある。『公卿補任』はこの年權大納言正二位とあり五二歳と伝える。伊通（一〇九三～一一六五）は人事に不服を持ち解任されてから三年後に政界に復帰し、以後

順調に昇進して永暦元年（一一六〇）に太政大臣にまでなった。晩年、天皇の心得を述べた『大槐秘抄』を二条天皇に献じている¹¹。

行事弁の名は記されていない。『弁官補任』の天養元年の項を見ると、弁官は左大弁以下六名あり誰とも特定できないが、あえて推測するとすれば、トップの左大弁・右大弁・左中弁藤原資信（蔵人頭）を除く後の権右中弁・左少弁・右少弁のいずれかであろう。その中でも左少弁正五位下藤原師能は蔵人であるから可能性が高い。

④二条天皇

『上卿故実』二八 内覧事」に仏舍利使発遣の事を載せる¹²。上卿は不詳である。『上卿故実』が引用する『都園』の作者がこの時上卿に任じられていたが、『都園』という書を探しだすことができなかった。上卿は中納言クラスが任じられることが多い。『公卿補任』では大納言二人・権大納言三人・中納言三人・権中納言五人を載せるがいずれの人物であろうか、特定できない。

行事弁については『上卿故実』に、

蔵人右少弁長方奉行件事。官府請印被行。

と記す。『弁官補任』では応保二年（一一六二）の仏舍利使発遣当時、長方は「右少弁正五位下蔵人 皇后宮権大進とある。『公卿補任』では高倉天皇安元二年（一一七六）に三八歳で参議になり公卿に列したとあり、逆算すると応保二年は二四歳であった。『公卿補任』の伝によると、八歳で蔵人になり、長く弁官を務めその後、高倉院の院別当にもなった。『玉葉』・『続古事談』・『古今著聞集』の記すところによると、平清盛に福原遷都を公然と反論する剛直な人柄であり、後白河法皇に向かつては院政の復活と、平家との確執により配流されていた藤原基房の

召喚を提言している¹³。また長方は藤原定家の従兄弟にあたり、歌人として優れ、『千載和歌集』・『新古今集』など勅撰集にも選歌される技量があった。定家の『百人秀歌』にも選ばれている¹⁴。また私家集に『長方卿集』（按納言集）があり、関口祐未氏の長方に関する一連の論考がある¹⁵。『公卿補任』によると元暦二年（一一八五）権中納言正二位であった長方はにわかにな中風の病にかかり辞任した。後年長方逝去の報に接し、藤原兼実は『玉葉』建久二年（一一九一）三月一日条で、

去夜、入道中納言長方入滅云々。末代之才士也。又詩人也。可惜可哀。

とその死を悼んでいる。

⑤高倉天皇

厳島神社に宛てた仏舎利使発遣の太政官符（『平安遺文』巻七 三五九四）が現存している。承安二年（一一七二）二月二八日付のこの文書は仏舎利使発遣に際し安芸国司にあてたものである。この太政官符から一代一度仏舎利使の担当者を読み取ることができる。

この官符は正二位行権大納言兼中宮大夫藤原朝臣隆季が宣しており、この事業の上卿であったことがわかる。『公卿補任』によると隆季は建礼門院徳子立后によって中宮大夫を兼務することになったのは仏舎利使発遣の一八日前の二月一〇日のことである。高倉天皇の中宮建礼門院徳子は平清盛の女である。隆季の妹は清盛の長男重盛の妻であり、隆季と平家との関係も深い。時に隆季は四六歳であった。

・ 差出署名を見ると行事弁は左少弁正五位下藤原朝臣となっている。この人物は『弁官補任』の記載から藤原兼光（一一四五～一一九六）と特定できる。『民経記』の作者藤原経光の祖父兼光である。寿永二年（一一八三）に

左少弁となり公卿の座に上った。『公卿補任』に載せる経歴では、一二歳で勸学院学に入り一六歳で献策に及第し、得業生となり、ついで修理亮及び藏人になった。以後行政官を歴任し、承安二年（一一七二）二月に左少弁に任じられ、一代一度仏舎利使の発遣の行事弁となった。その後も弁官であるとともに造東大寺長官、造興福寺長官を兼務し、寿永二年（一一八三）後鳥羽天皇の藏人頭になった。『尊卑分脈』によると、兼光は検非違使別当・左衛門督・右兵衛督・勘解由長官・大宰権帥等を歴任し、この様に兼光は優秀な行政官として活躍した。『公卿補任』建久七年（一一九六）の項によると、兼光は権中納言従二位まで昇ったが、腫物の病により辞任し、出家後しばらくもなく薨じた。享年五一歳であった。儒家としても優れ、文章博士でありまた高倉天皇・後鳥羽天皇二代の侍読となった。歌人でもあり『千載和歌集』に歌を載せる。また『尊卑分脈』によると、元暦元年（一一八四）の後鳥羽天皇の大嘗会では悠紀の国の風俗和歌を詠進したことが知れる。兼光以降、日野家は大嘗会和歌詠進の儒家の家として定着していく。日野家において兼光の存在は大きく、経光は一代一度仏舎利使発遣の担当者となつてから祖父兼光の日記を参考にしたと思われる記述が『民経記』にある¹⁶。

行事史は差出署名に正六位上行左少史三善朝臣となっている。『官史補任』では、承安二年の項に「左少史 正六上 三善清信」となっている¹⁷。三善氏は古代、百済からの渡来人の家系であり、延喜の末に三善清行の時に朝臣を賜姓され公卿に列した。以後、紀伝道を家業とした。三善清信もその流れであろう。

高倉天皇の仏舎利使発遣事業は上卿に藤原隆季が任じられていることから平家の威信がかかっていたことを思わせる。なお安芸国司に宛てた仏舎利使発遣の太政官符については詳しく後述する（第三節(五)仏舎利使受戒と諸社片字）。で

⑥後鳥羽天皇

『玉葉』建久三年（一一九二）三月四日条に、

仏舍利上卿実宗卿、両事共職事、長房奉行也。

とある。上卿藤原実宗は『公卿補任』建久三年の項で正二位大納言四八歳と載せる。西園寺家流で初めて内大臣となった。『文机談』によると藤原頼長の第二子師長から琵琶の秘曲を伝授され、琵琶は後世、西園寺家の家芸となる礎となったといわれる¹⁸。また和歌の上手であり、『千載和歌集』に選ばれている。このように芸術面でも優れた実宗は晩年、『公卿補任』に元久三年（建永元年 一二〇六）正二位内大臣を辞任したとある、その年の一月出家し、法然の弟子となった。六二歳であった。『法然上人行状図絵』に「上人（法然）の入滅をかなしみて初七日の諷誦をさゝげられき」というエピソードと建暦二年（一二一一）に生年六七歳にして往生を果たしたことが記されている¹⁹。

この時の行事職事は藤原長房である。元久元年（一二〇四）に正四位下参議となつて公卿に列した時の『公卿補任』に乗せる経歴と『職事補任』建久三年（一一九二）の項を見ると、仏舍利使行事を担った時はまだ弁官ではなかった。前年建久二年（一一九一）に藏人に補されたばかりであった。『職事補任』では右衛門権正五位下である。『公卿補任』承元四年（一二二〇）の項で辞して出家したとあり、時に四三歳、従三位前参議民部卿であった。この年齢から逆算すると仏舍利使行事を担当した時は二五歳の藏人である。官職を辞任後、貞慶のもとで出家し慈心坊覚真となった長房は貞慶について律法を学び、ついに「戒如大徳」といわれる様になった²⁰。師の貞慶亡き後、海住山寺二世となり、師の遺志を継ぎ未完成であった海住山寺五重塔完成に腐心した。ようやく貞慶十三回忌の建保四年（一二二四）までに塔の建立が成った²¹。長房の後半生は貞慶の弟子覚真となつて貞慶と生き、貞慶の生前の志を継ぎ、貞慶の遺徳を偲ぶものであった²²。『百鍊抄』・『公卿補任』によると寛元元年（一二四三）正月一六日、七四歳の生涯を閉じた。

⑦順徳天皇

『百鍊抄』承久三年（一二二一）三月二六日条に、

今日被献仏舍利於五十七社。藏人弁光俊被行之。

とある。上卿は記されていない。藏人弁光俊は藤原（葉室）光俊（一二〇三―一二七六）のことである。時に一九歳であつた。後鳥羽院近侍の権中納言正二位藤原光親を父とし、母は順徳院の乳母藤原経子である。承久の乱で父の光親は首謀者として捕らえられ、鎌倉に連行される途中で斬首された²³。光俊本人も筑紫に流罪となつたが翌年帰京している。『職事補任』をみると嘉禄二年（一二二六）藏人になり政界に復帰した。官位は中宮大進正五位下となり、翌年右少弁に任じられた。俊光は極めて能吏であつたから、問題があつた公事の事後処理を任されることもあつた。例え『明月記』寛喜二年（一二三〇）三月二二日条を見ると寛喜元年に伊勢神宮の役夫工奉行の平有親が造宮使大中臣隆通と不和になり辞職した後、光俊がその職を引き継いでいる。また光俊の祖父光雅の代から九条家の家司を務め、ことに父光親は年預の家司として近侍した。光俊は同じく九条家の家司であつた藤原定家とも交流があつたと思われる²⁴。『尊卑分脈』によると、嘉禎元年（一二三五）には右大弁正四位下となつたが翌嘉禎二年（一二三六）、職を辞して出家した。法名は真観（弁入道）といい、時に三五歳であつた。政界に活路を見いだせなかつた光俊は歌道に邁進し、藤原定家に師事して歌人として名をあげる。定家の死後は定家の息子為家（御子左家）と歌論で対立し反御子左家派の先鋒となつた²⁵。文応元年（一二六〇）以降しばしば鎌倉に下向し、將軍宗尊親王の歌道師範となつて鎌倉歌壇を発展させた。『続古今和歌集』の選者でもある。光俊

の私歌集に『閑放集』（第三巻のみ伝わる）、歌論に『ヒノカワカミ 簀河上』がある²⁶。承久二年（一二二〇）、順徳天皇が催した詩歌の会に弱冠一八歳で参加しており、若くして詩文の才が評価されていた²⁷。

光俊が一代一度仏舎利使発遣の行事弁となった時、『職事補任』によると蔵人右少弁正五位下右衛門権佐となっており、一九歳である。若い光俊が担った順徳天皇の一代一度仏舎利使の発遣は承久の乱勃発の一か月半前という異例の事態の中で行われた。承久二年（一二二〇）一月から承久三年（一二二一）の事例を簡略示してみ

と、
承久二年

一月二七日 八十島祭発遣

承久三年

三月二六日 一代一度仏舎利使の発遣

四月二〇日 順徳天皇の讓位と仲恭天皇の即位

光俊は右少弁正五位下右衛門権佐で仲恭天皇の五位蔵人になる

五月一四日 後鳥羽上皇は美濃・但馬以下一四国から一七〇〇余騎を募る

五月一五日 北条義時追討の院宣が出される

六月一六日 鎌倉幕府軍が京都を制圧する

とこの様に順徳天皇の一代一度仏舎利使発遣は承久の乱勃発が切迫している時期であつた。一代一度仏舎利使の発遣は即位した新天皇の在位が恒久で安定し、五穀豊穰し泰平の世となることを願って名社の神々に仏舎利を奉獻するのが本意である。ところが順徳天皇はその一か月後に退位し、神々との盟約は打ち切られてしまった。讓位間際にまだ終えていなかった即位儀礼を消化するがごとく承久二年の十一月に八十島祭、翌三月に仏舎利使発

遣と矢継早くに行われた。次の仲恭天皇は順徳天皇の子にしてわずか四歳であった。この代替わりを契機に武士優位の体制を挽回するべく承久の乱が計画されたといわれる。在位七〇日余の在位であった仲恭天皇は当然ながら大嘗祭もその他即位関連儀式を行えるはずはなく、後世、九条廃帝と称される。順徳天皇即位から一年後に発遣された一代一度仏舎利使は反乱を目前に控えた時点で発遣され、その一か月後に天皇が退位するというのは異常としか言いようがない。順徳天皇は承久の乱の勝利を想定し、院政をしくべく退位し上皇になったものと思われる。一代一度仏舎利使の発遣は十分に手を尽くしたものであった。承久の乱終結後の後堀河天皇の一代一度仏舎利使の発遣事業の担当者の一人であった藤原経光は『民経記』寛喜元年（一二二九）五月二四日条で諸経費を積算し、

期日当時雖遙、用途莫大也。且承久八万五千疋云々。

と述べ、六月一九日条で今回（後堀河天皇）は五万五千疋をさらに精査して五万疋になり減額したと記している。承久の乱前とは言え承久（順徳天皇）の場合は八万五千疋であったから、承久の乱後の後堀河天皇の場合と比較すると諸費用は倍近く破格であり、一代一度仏舎利使の発遣に潤沢な資金を投入したと推察される。この発遣は従来の永祚恒久・国家泰平の願いに加えて、来るべき承久の乱に加えて天皇の威光を全国に示し、且つ戦勝祈願をこめたものであったと考える。伝統を引継ぎ形式的に実施されたものでは決してなかった。

承久の乱後に右少弁に復権した光俊は『民経記』寛喜元年六月六日条を見ると、後堀河天皇の一代一度仏舎利使発遣の行事弁として候補に挙げたが、さすがに幕府に憚りがあると見送られた。光俊は前回順徳天皇の仏舎利使発遣の経験者であったことに加え、能吏と評価されていたのである。建治二年（一二七六）六月九日、『尊卑

分脈』は光俊が六八歳で卒したと伝えている。

⑧後堀河天皇

後堀河天皇は承久の乱が転機となり異例の即位を遂げている。後鳥羽上皇の皇統を嫌った幕府は仲恭天皇を退位させ、後鳥羽上皇の兄守貞親王（行助入道親王）を後高倉院とし、その子の茂仁を即位させた。それが一〇歳の後堀河天皇である。こうして後高倉院は即位を経ずに上皇となり、院政体制をしいた。即位八年後に一代一度仏舎利使が発遣された。発遣の経緯は藤原経光の日記『民経記』に詳細に記されている。鎌倉時代ではあるが一代一度仏舎利使が発遣の一連の行事を具体的に理解する上で貴重な史料である。行事担当者は上卿・行事弁以外に多くの官人が関わっているはずであるが、その姿は杳として現れることはない。唯一の幸運といえるべきか、この寛喜元年の一代一度仏舎利使発遣は藤原経光が『民経記』同年五月から六月に詳しい記録を残している。担当者には上卿・行事弁の下に行事蔵人（二人）・奉行出納（兼蔵人出納）・小舎人の名がみえる。

〈上卿 源定通〉

この時の上卿は『民経記』寛喜元年六月一〇日条に、

以侍従内侍奏仏舎利上卿事。定通卿可相催之由有勅定。

とあり、『公卿補任』寛喜元年の項で「大納言正二位土御門源定通四十二」と記されている。源定通は村上源氏の嫡流である源通親を父とし、母は後鳥羽天皇の乳母従三位刑部卿局の藤原（高倉）範子とする。範子との関係から通親は御乳父として政界での実力を発揮することになった。通親の妻妾の中でも範子は嫡室であり、通親との間に

三人の男子（通光・定通・通方）を儲ける。通親の子息・子女については橋本義彦氏の文を要約して説明に替える。定通の兄弟姉妹には一男通宗（母は藤原忠雅女）・通具（母修理大夫平通盛女）・通光（母高倉範子）・定通（同母）・道元（曹洞宗開祖、母藤原基房女）・通方（母高倉範子、通光・定通と同母）・通行（母承明門院女房尾張局）があり、異父姉に在子（母高倉範子）がいる。在子は高倉範子の先夫（能円）の女であるが源通親の養女となった。長じて後鳥羽天皇中宮となり土御門天皇を生み、のち承明門院と院号宣下された。定通は長兄宗通の養子となり土御門家の祖となった。正室範子所生の通光・定通・通方はいずれも官位の出世が早くわずか一五歳で公卿に列せられた。父通親の死後もその子息は順調に出世を遂げている。後鳥羽院政の権力者であった父通親は高倉院・後鳥羽院の後院別当を勤め、土御門天皇の外祖父となつて道家等九条家をしのぎ、藤原兼実は『玉葉』建久九年正月七日条で通親を「源博陸」と称している。かたや和歌の道に優れていたので、その子息たちも優れた歌人として名を残している。特に二男具通は、建久九年（一一九八）和歌所の寄人となり、のちに『新古今集』の選者の一人となった。父通親の力により順風満帆の人生を謳歌していた。以上通親の子息子女の動静は橋本義彦氏の説を定通は建仁二年（一二〇二）一五歳で藏人頭に補された。その年に父通親は急死し母範子はすでに正治二年（一二〇〇）この世を去っていた。しかし定通をはじめ通光・通方など兄弟はそのまま順調良く官位を上げた。それはおそらく母範子の妹藤原兼子の力によるものと思われる。以上が橋本氏の説である²⁸。

兼子は姉範子とともに後鳥羽天皇の乳母になり範子亡き後、後鳥羽院の信任を得て典侍となり卿二位と呼ばれ権勢を誇った。慈円は『愚管抄 第六』で兼子について、

京ニハ卿二位ヒシト世ヲトリタリ。女人入眼ノ日本国イヨクマコト也ケリト云ベキニヤ。

と述懐している²⁹。

『公卿補任』によると定通は承久三年（一二二一）には正二位権大納言に上り後鳥羽院の院司となっていた。ところが承久の乱によって運命が大きく狂うことになる。承久の乱で京方の公卿として恐懼させられ、甥の土御門院は流刑を望み土佐国に配流され、乱の一か月後の承久三年八月に義妹通子（土御門院の後宮、御嵯峨天皇母）が亡くなるなど不運が続いた。しかし、乱には直接関与したわけではなかった。藤原光俊の父光親のように後鳥羽院謀反の京方関係者として処断されることはなかった。そのうえ定通は室に北条義時女の竹殿を入れ北条氏と姻戚関係を結んでいたからである。『公卿補任』では、この恐懼は閏一〇月に解除されたが、承久四年三月二〇日、神宮の上卿を恐懼によりと自主的に辞退し、五月一三日に免ぜられている。定通が実質的に政界復帰を遂げたのは寛喜元年（一二二九）、九条道家が近衛家実に代わり閑白に返り咲いた年である。定通はこの年一代一度仏舎利使の発遣事業の上卿として大役を果たすことになった。兄通光も前年朝覲行幸で初めて出仕し、琴を弾じたと『公卿補任』は伝える。通光はその後昇進し、従一位太政大臣となつて人生を全うした。

定通はいえ、嘉禎二年（一二三六）に父通親の極官である内大臣に補されたが、政治的影響力はすでになく、翌年息顕定を公卿に列するために内大臣を辞した。定通の人生に再び転機が訪れたのは、仁治三年（一二四二）である。四条天皇が一歳で急死し、当然子はなかった。後継者問題が浮上した。皇嗣の有力候補として仲恭天皇の弟忠成王（順徳院の息）を摂政藤原道家は押した。しかし幕府は順徳院の皇統を排除するため、土御門院の子である邦仁王を推挙した。世俗での出世を期待できないと土御門院の男子は邦仁王を除いて皆出家していたのである。その事情を『平戸記』³⁰。仁治三年（一二四二）正月一九日条では、

彼宮者、承明門院令扶持申給、故通方卿雖奉養育、事八変改^{（ママ）}之後、所令坐彼院給也。

とあり、『増鏡』（第四 三神山）³¹では、生まれて間もなく母（源通子）を亡くした邦仁は叔父の源通方に養われたとある。通方没後は祖母の承明門院（源在子・後堀河院の中宮）に養育された。その後見が前内大臣定通である。『増鏡』では、将来に希望が持てなかった邦仁は出家を望んだが、祖母承明門院に反対され学問に力を注いだという。元服はまだ済ませていなかった。近藤成一氏は現皇統に疎まれても、ぎりぎりまで皇位継承の可能性を残しておきたかった承明門院と土御門定通の望みであったとされる³²。即位の知らせを受けた土御門家の様子を『増鏡』は

土御門殿へ参りたれど、門は葎（ムグラ）つよくかため、扉もさびつき柱根朽ちてあかざりけるを、郎党どもに、とかくさせて、うちに参りて見ませてば、草ふかく、青き苔のみむして、松風より外は、こたうるものなく

と零落した有様を描写し、使者城介義景が「阿波院の御子、御位に」と告げると「院の中の人々、上下夢のこゝちして、物にぞあたりまどひける」という有様であった。義景に対面した定通は「なえばめ烏帽子直衣」を着ていたという。『増鏡』は土御門家が逼塞した情景を強調し脚色しているように見える。定通にとって邦仁王即位は本当に青天の霹靂といえるのか、『平戸記』は別の伝承を記している。仁治三年（一二四二）正月一七日条に、

阿波院宮、依武士縁、一定御出立之由、世以風聞、件縁者前内府定通公、妻者、泰時・重時等姉妹也。如此之間私差遣使者於関東、有慇懃之旨云々。

とある。前内府（前内大臣）定通が北条泰時・重時の姉妹を妻としている縁で、養育している土御門院息（後嵯峨天皇）の践祚を促すために使いを送ったという風聞を伝えている。二日後の一九日条では、

天下事出来之後、以可執權之意趣、前内府定通公頻以發營、連々以飛脚示関東云々。

と補足し、定通が政治権力を掌握するために邦仁王踐祚を画策し、度々幕府に飛脚を送ったという話を載せている。後嵯峨天皇が幕府に推挙された裏には定通の工作と北条泰時亡き後、幕府を支えた北条重時（六波羅探題）の思惑が一致した結果といえるだろう。定通は己の出世を望む以上に、土御門家の家門興隆を願ったものと推測される。時に定通五五歳、後嵯峨天皇二三歳であった。

北条泰時の没後、九条道家と將軍頼経は執權北条時頼の暗殺計画にかかわった嫌疑で更迭され、頼経は將軍職を降り京に還った。関東申次は九条道家に代わって西園寺公経が掌握した。後嵯峨天皇は寛元四年（一二四六）讓位し四歳の息子久仁（後深草天皇）が踐祚し、すぐさま後嵯峨院政が始まり、『葉黄記』宝治元年九月に八日条では、定通は院の近臣として「院中執權也」と称された³³。

同年十一月三日、院評定が始められた。『葉黄記』の同日条によると、院の評定とは「甲乙訴訟以下事有評定」を目的とし毎月六度行われることとなった。そのメンバーは前太政大臣西園寺実氏（公経の男）、前内大臣土御門（源）定通、大納言兼右大将徳大寺実基、中納言吉田為経、参議葉室定嗣の五人である。実務に堪能な為経・定嗣は伝奏として幕府と朝廷の連携を計った。その中でも定通は後嵯峨院の外戚であり婚姻関係から幕府と関係が深く重要視されたものと思われる。この院の評定については、橋本義彦氏・上横手雅敬氏は、院政の完結した制度ではあるが、取り扱う内容は朝廷の人事と雑訴であり、重要な案件は幕府の裁許が不可欠であったとされる³⁴。

こうして晩年になって再び朝政に返り咲いた定通は、宝治元年（一二四七）九月二十八日に薨じた。享年六〇歳であった。これを伝える『葉黄記』は宝治元年九月二十八日条で、

日来黄病、無殊事云々。而此五六日俄増氣、大腹水腫云々。大略無分別、不知前後云々。今夜遂事切了。

とし、その死因を黄病つまり黄疸が顕著な肝臓病であつたと記す。『葉黄記』はこれに続けて人となりを「高才博覧之人也」と称賛し、藤原定家も『明月記』閏六月二十九日条で「此の卿総じて廉直の氣あり、また末世才卿なり」と高く評価している。『民経記』寛喜元年（一九二九）九月一三日条では、「当時の才卿」の一人として、

随分懸志於王道、引勘史書之人也。可貴。

と、王道に熱心に志を懸け、史書を引き熟慮する人であつたと述べている。寛喜元年は八月に一代一度仏舎利使發遣が履行された年であり、ともに仏舎利使發遣の任務を遂行した経光の正直な感想であつた。

漢籍に堪能な定通は和歌も巧みであり、『新勅撰和歌集』・『続古今集』などに選出されている。『続後撰和歌集』に亡くなる半年前に読んだ和歌があり、

思いきや 老木の桜世々をへて 二たひ春に逢はむものとは

と詠んでいる³⁵。

晩年後嵯峨院の重要な近臣として政治の中枢に身を置いた定通は、時勢に翻弄されつつも己の才覚でしたたかに生き抜いた人物であつた。

〈行事弁 平有親〉

一代一度仏舎利使發遣行事で上卿土御門（源）定通を支えた行事弁は左中弁平有親である。平有親の出自は高棟王の流れをくむ桓武平氏の出身である。高望王の流れをくむ平忠盛・清盛らの地下平氏とは違い早くから都の中央政界にあり、堂上平氏としての家格を有していた。有親の祖父親宗の異母姉妹には、平清盛の室となる平時子、その妹に後白河院の寵姫となった建春門院滋子がいる。

『民経記』寛喜元（一二二九）年六月一九日条に、右中弁藤原親俊の辞退により有親が仏舎利行事弁に任じられたと記されている。『弁官補任』・『公卿補任』によれば、時に三六歳の有親は左中弁従四位上であった。その前年、有親は装束使の賞をもって武蔵介を、さらに左宮城使に補任されている。さらに『職事補任』・『公卿補任』貞永元年（一二三二）の項及び『系図纂要』を見ると、寛喜三年（一二三一）には内蔵頭と蔵人頭になり春宮亮となったとある³⁶。春宮は後堀河院の皇子でのちの四条天皇である。貞永元年（一二三二）四条天皇の蔵人頭に補されるとともに正四位下参議となり公卿に列した。順調に累進していった有親だが『系図纂要』の薨伝によると、嘉禎元年（一二三八）四二歳で致仕し、仁治元年（一二四〇）に辞任し出家した。極官は従二位参議備前權守、法名は真淨である。亡くなったのは文応二年（一二六一）六八歳であった。この様に有親の経歴をたどると弁官として実務畑で生きた人といえる。

〈五位行事蔵人 藤原経光〉

行事蔵人二人のうち五位の蔵人は『民経記』の作者藤原経光である。経光は藤原北家内膳流の人である。経光の祖父藤原兼光の代には日野と称した。父頼資は勘解由小路（または四辻）として家をなし、経光以降広橋を名乗った。家格は名家であって極位極官は従二位権中納言が多い。『公卿補任』や『尊卑分脈』によると祖父兼光は弁官・蔵人を歴任し実務に長けていた。一方で学問に秀で東宮学士・文章博士をつとめ高倉天皇と後鳥羽天皇二代の侍読となっている。漢文・和歌にも優れ『千載和歌集』・『新古今和歌集』などにも撰出された。元暦元年（一

一八四) 後鳥羽天皇の大嘗会で悠紀の国の和歌を献じている。父頼資も蔵人・弁官を勤め、左大弁を経て権中納言まで昇進した。漢詩・和歌も優れ『新勅撰和歌集』に三首、貞応元年(一二二二) 後堀河天皇の大嘗会で主基の国の和歌を献じた。この様に経光は学問の家という環境の中で頼資の長男として生を受けた。祖父・父と同じく蔵人・弁官を経て累進し、従二位権中納言・民部卿で生涯を終えた。また父頼資と同じく詠作に励み、自ら歌会を催すこともあり、『続古今集』・『続拾遺和歌集』などにも採用されている。『尊卑分脈』の説くところでは兼光・頼資に続き、仁治三年(一二四二) 一月の後嵯峨天皇大嘗会で悠紀国の和歌を献じた。経光といえど『民経記』の作者で実務官人として取り上げられることが多いが歌人としても知られていた。『尊卑分脈』によると仁治三年(一二四二) 後嵯峨天皇の大嘗会では主基の国の歌を、寛元四年(一二四六) 後深草天皇の大嘗会では悠紀の国の歌を、文応元年(一二六〇) の龜山天皇の大嘗会にも悠紀の国の和歌を献じていた。祖父兼光から始まる日野家は六条家とともに大嘗会和歌を詠進する儒家として確立する。『古今和歌集』を見ると 大嘗会和歌は八木意知男氏によると仁明天皇の大嘗会から伝わり、醍醐天皇の時に悠紀・主基の国が固定化され、従来の歌では不足が生じていたと八木意知男氏はいわれる³⁷。悠紀風俗歌が新作されたのは醍醐天皇の大嘗会である。悠紀の和歌と主基の和歌はそれぞれ一人が読むことになっていったという。後一条天皇の時、藤原道長は詠者の一人に儒者(漢籍の素養がある者)を起用することになり以後故実となった。

日野家の大嘗会和歌詠進については申美那氏の論考がある³⁸。永承元年(一〇四六) 後冷泉天皇の大嘗会和歌の詠者に儒家内膳流藤原氏の資業と家経が登用されたが以降は低迷し、経光の祖父兼光(日野家の祖)が儒家の詠者として復活した。兼光は文章博士を経て、高倉天皇・後鳥羽天皇二代の侍読となっている。それ以降、大嘗会和歌は六条家と日野家が担当し、南北朝時代は六条家に歌人の人材なく、必然的に日野家が専ら行うことになった。日野家が経光の功績で家格を定着させていったと申氏はいわれる。

藤川功和氏は『民経記』の詩歌の記事を中心に取り上げ、経光が広く文学全般に興味を持ち、『続古今和歌集』

に関して勅撰の評定・序文に大きな関心を示していたと指摘し、さらに祖父兼光・父頼資・伯父資実同様に経光は和歌をたしなみ、盛んに歌会を催し藤原定家とも交流があったと論及している³⁹。

さて経光は前年安貞二年（一二二八）に五位藏人に補され、翌年寛喜元年（一二二九）、一代一度仏舎利使発遣の行事藏人として大役を任された。一八歳であった。その熱心な働きぶりは『民経記』の随所にうかがえる。

経光は政治的には際立った業績も見えないが有能な実務官人であり、藏人・弁官・権中納言・民部卿と名家としての昇進を遂げ、文永十一年（一二七四）六三歳で亡くなった⁴⁰。

〈六位行事藏人 源仲業〉

もう一人の行事藏人は源仲業（生没年不詳）である。『民経記』寛喜元年（一二二九）六月十九日条に「奉行藏人仲業」とある。また同六月二五日条に「行事職事散位源仲業」と見える。『尊卑分脈』・『藏人補任』の記載を総合すると、寛喜元年（一二二九）の時点で六位藏人・文章生であった。後に室町院判官代となり、一説には能登守になった。極位は正五位下である。文章生であったから漢籍の造詣は深かったものと思われる。

仲業の家系は敦実親王から始まる宇多源氏であるが、極位五位の地下官人として藏人・受領・院近司・院北面武士となることが多かった。『尊卑分脈』から祖父光遠を見てみると藏人所雑色から始まり、後白河院の判官代になり、院細工所を統括した。後白河院の北面の縁で河内・伊豆の国司を歴任し受領として財を成したものと思われる。官界では皇后大進・主殿頭と昇進している。光遠の子息には仲国・仲章・仲兼が知られている。このうち仲兼が仲業の父である。仲兼については宮地崇邦氏の詳しい論考がある⁴¹。

【源仲業略系図】

宇多天皇―敦実親王―雅信―〇―時方―〇―〇―〇―〇―※光遠

※光遠―仲国

仲章

仲兼―光兼（不詳）

遠兼（五辻家祖）

仲業

仲遠（後に出家 法名見阿・賢阿）

逼塞していた宇多源氏が陽の目をみたのは仲業の祖父光遠の頃である。『明月記』によると光遠の妻（仲国等の母）が平宗盛正妻（中納言三位）の乳母であつた⁴²。中納言三位は平時信の女であり、時忠・時子・滋子（建春門院）の姉妹である。光遠の子息たちは平時忠の家人的存在であつた。光遠は時忠の縁もあつてか後白河院の近侍として判官代となり、その後河内守となつた。また仲兼の長兄仲国の妻は後白河院が寵愛する丹後局（高階栄子）の縁者でもあり、丹後局・宣陽門院母子に長年仕えた。後白河院没後、後鳥羽院の乳母卿二位（藤原兼子）に付き、後鳥羽院細工所を管轄した。仲国の極位は正五位下ではあるが、備後・若狭・伊勢・薩摩の国司を歴任し、その財力と政治力を以て後白河院・後鳥羽院に近侍した。『禁秘鈔』上⁴³には若い頃、仲国は高倉院に衣冠姿で夙夜奉公したと伝える。『平家物語』巻六では嵯峨に隠棲した小督局を探すというエピソードがある。

仲兼の次兄源仲章は北面武士としての道を歩まず、学問に打ち込み、大学頭・文章博士となつた。任官の年は不明である。幕府とのつながりは元久元年（一二〇四）一月一〇日、源実朝の正室となるべく坊門信清の女信子が鎌倉入りをした際、警護の武士として長兄仲国が供奉した頃であろう。この時仲業の父仲兼も同行したことが『吾妻鏡』に見えている。仲章は京都の文化を体現する人物として厚遇された。実朝が將軍に任じられた建保六年（一二一八）二月將軍家の政所が開始されるその家司になり、実朝の学問の師となつた。『吾妻鏡』建保六

年（一二一六）三月一六日条に幕府の推挙により順徳天皇の侍読として昇殿を許されたとある。時に文章博士であつた。

仲章の人となりについて藤原定家が『明月記』で次のように記している。『明月記』に建暦二年（一二一二）九月二六日条を見ると、藤原定家は仲章と閑談することがあり、

此儒依無殊文章、無才名之誉、好集書籍、詳通百家九流、不可卑。

と、特に文章で優れた事績はないが書籍を多く蒐集し、広く中国の古典籍に通じていると評している。最後の「不可卑」（卑しむべからず）という言葉は、武士身分でありながら仲章の学識が深いことにさらに穿った見方をすれば、武士からの成り上がり者ではあるが、と見る心理が隠されている。深読みであろうか。

仲章の前途がいよいよ開けたかに見えた承久元年（一二一九）一月二七日、実朝暗殺事件に巻き込まれ、実朝と共に暗殺されたことが『百鍊抄』・『愚管抄』六にも記されている。五味文彦氏は拝賀の日の社頭という公の場での將軍暗殺とその侍読の殺害という二つの事実の中に、東国の大名勢力の意思が込められているとされる⁴⁴。仲業の父仲兼は兄仲国の関東下向の際、兄仲章とともに鎌倉に留まり、幕府の御家人と同等に優遇された。特に興味深い記事は『吾妻鏡』寛喜二年（一二三〇）五月二一日条に、

加賀前司遠兼、令知行亡父安芸前司仲兼遺領、地頭職事、不可違先例之旨、今日蒙二月、將軍家室西八条禪尼是也。
自京都御下向之時供奉。二年閏七月廿六日令拝領一村之後、父子相続関東奉書云々。

とあり、関東にある亡父仲兼の遺領地頭職を遠兼に継がせたというものである。遠兼は仲業の長兄である。仲兼

が幕府から厚遇され御家人と同等にあつかわれ、没後その長男遠兼も引き続き所領が安堵された。仲兼は京の北面の武士ながら幕府の御家人でもあるという二面性があつた。

宮地氏は仲兼が元久元年（一二〇四）左大臣三条実房の養子になつていたと指摘される⁴⁵。『尊卑分脈』によると宣陽門院（後白河院女）の判官代になり、河内・加賀・遠江・三河の国司を歴任し、かなりの財力があつた⁴⁶。源仲業の家系は以上のように、院北面から蔵人になり鎌倉幕府につながり累進していく新興官人であつた。

仲業は人生の選択として父仲兼・長兄遠兼の様に北面の武士と生きるよりも伯父仲章に倣い儒家の道を選んだ。『尊卑分脈』・『民経記』等では文章生とある。初出と思われるのは『蔵人補任』嘉禄元年（一二二五）六位蔵人として見え、『民経記』ではその後蔵人として様々な行事に出仕している。その一方、和歌の創作に力を注いだ。『民経記』安貞二年（一二二八）一〇月二四日条を見ると宮中最勝講の法会の後、連句を催している。蔵人という実務官人の仲業は歌人としての別の顔もあつたのである。勅撰集の『続古今集』・『続拾遺集』に和歌が載せられ、『国歌大観』を検索すると合わせて二二首の仲業の歌があり、鎌倉時代後期の私選集である『夫木和歌抄』・『現存和歌六帖』に四首収録されている。建長年間（一二五〇年頃）に作成されたとみられる『現存和歌六帖』は藤原定家の長男為家（御子左家）に対抗して一派をなした真観（藤原光俊の法名）の歌風を受け継いだ編集とされている⁴⁷。仲業は後年、和歌においては真観（光俊）に同調したものと見える。

『蔵人補任』等を総合すると、後堀河天皇の第一皇女、暉子内親王が寛元元年（一二四三）二月二四日に室町院の院号宣下を受けたことにより、仲業は室町院の判官代に就いた。寛元四年（一二四六）後嵯峨天皇が譲位し後嵯峨院になった時、後嵯峨院の院侍になった。『鎌倉遺文』（未収）「御嵯峨院北面曆名」（鎌倉時代中期）と名付けられた文書に「古人并出家被除面輩」の一人として挙げられている。『尊卑分脈』「法名照心」、極位正五位下で能登守と伝えている。

仲業は後堀河院・御嵯峨院の院侍となり能登守になったとはいえ、伯父仲章のごとく儒家を目指しつつも、後

年和歌の道に邁進した人生であった。

仲業の一門は院の近臣・北面として院の権力につながり、結果的に受領となり栄達を得るとともに、京においては実朝の室坊門信子（西八条禅尼）と交流を深め鎌倉幕府との関係を維持するという新興勢力であった。

〈出納 中原俊職〉

『民経記』は作者の経光が行事藏人として一代一度仏舎利使発遣作業に当たっていた関係から地下官人の行事担当者の名前とその役務が記録されているのは貴重な史料といえる。上卿・行事弁のもと、発遣の水面下で働いた地下官人をもう少し追ってみよう。

発遣行事の経理面では藏人出納中原俊職が重要な役割を果たしていた。俊職は『尊卑分脈』にも『中原系図』に載せない。生没年不詳である。『猪隈関白記』承元二年（一二〇八）二月一九日条に、諸国一四件の詳しい不堪佃田坪付帳が奏報されたとある。日付は前日の一八日、その日下に「右大史中原俊職」と見え、右大史の官職から鑑みるとおそらく正六位であろう。

一代一度仏舎利使発遣においては、『民経記』寛喜元年（一二二九）六月二五日条に、「奉行出納俊職」・「出納出羽権介中原俊職」・「奉行出納」と名が散見する。この日は仏舎利使を諸社に奉獻するための日時定めが藏人所で行われた。俊職は藏人所の出納として、関係者への連絡・行事所始めの儀式の支度・吉書の作成などに関わっている。この日に出された吉書は加賀国に召物として宛てた藏人所の牒であるが、日下の加判に「出納出羽権介中原朝臣」とある。『国史大辞典』出納の項によると、藏人所の財物の出納・諸行事の敷設など一切の庶務を担当し、藏人所の牒・下文・返抄の起草や作成に関わったとある。『禁秘抄』上の出納の項で、三人。是藏人方一切奉行者也。」とあり、さらに「而出納上古内親王大臣ナド挙申。藏人下知下名簿。学生名法等生諸国目ナド補之。」と述べ、古くは内親王・大臣家から推挙され、明法道の学生・諸国の目（さかん）などからも取られたとする。

出納は春宮坊、院庁、女院庁、撰関家などにも置かれ、院庁で主典代がその役にあつた。蔵人出納から主典代が選ばれることもあつた。蔵人出納は雑務に長け、文書作成・発給も担い、学識の深さが求められた。

俊職の頃の蔵人出納は『禁秘抄』が言うように三人である。『民経記』貞永元年（一二三二）二月一五日程に、後堀河天皇讓位と四条天皇即位に際し、蔵人方公事目六（目録）の作成を蔵人出納に光経は命じている。この時の蔵人出納は、一臈に中原職仲（平田家の祖とされる職国の孫）、二臈に惟宗景重、三臈が中原俊職であつた。

中原氏は大きく三流に分かれる。第一に嫡流中原氏は平安時代後期から明経道を家職とし、多くの明経博士輩出し、また外記の局務（上首）を務め、江戸時代には局務を独占した。室町時代に押小路家を名乗る。第二に明法道の家としての法家中原家がある。平安時代末には明法博士・衛門府・檢非違使・刑部省等に関わる人物を多く出した。この分流に法家の勢多家がある。第三の分流は蔵人出納を家職とする平田家である。平安時代末期より朝議の様々な公事の舗設・調度の準備等に従事し、蔵人所の牒・下文の発給に携わる事務官でもある。氏祖は中原職国といわれ、『仙洞御移徙部類記』⁴⁸に主典代散位職国とあり、『地下家伝』に蔵人所出納と載せる⁴⁹。その他、中原氏は傍流がいくつかあり、鎌倉幕府の基礎作りを担った貞親流中原氏もその一つである。大江広元はもと母姓の貞親流中原姓を名乗ったこともあつた。草創期の幕府上級事務官僚には中原親能がおり、政所の公事執行となつた。その家司中原仲業は武家であるとともに優秀な祐筆であつたと『吾妻鏡』は伝えている⁵⁰。

さて俊職の出自は中原氏のどの系列であつたのか。俊職の経歴から推測すると蔵人所の出納を長らく務めているので、平田家流中原氏につながる人物かと思われる。

一代一度仏舍利使発遣行事終了後、寛喜二年（一二三〇）二月一六日に藤原尊子（後の藻壁門院）が立后し、その中宮職の職員となつた。この時の肩書は『民経記』寛喜三年（一二三一）一月二四日程に載せる「蔵人所中宮御座御調度送文」を見ると、「出納造東大寺判官中宮大属兼出羽権介中原朝臣俊職」である。この年は中宮お産に関わる行事を遂行し、二月無事皇子（四条天皇）が誕生した。

貞永元年（一二三二）一〇月四日、後堀河天皇は讓位し、二歳の皇太子が即位した。四条天皇である。この時俊職は中宮大属を兼務し後堀河院院庁の主典代となった。と同時に別納所の奉行となった。別納所は院に与えられた勅使田・封戸などから、米・菜など院の日常生活に必要なものを共進・用意した。『民経記』を見ると、食料だけに限らず台盤所の雑器など院中の様々な用度を掌る重要な所役であった天福元年（一二三三）に藻壁門院が死去した後は専ら後堀河院の別納所に関係していた。文暦元年（一二三四）までは「民経記」に名が見える。俊職は出納のエキスパートであった。特に経理面で行事の用途を割り出すのに長けていた。今でいう積算である。一代一度仏舎利使発遣行事用途もおそらく俊職が関わったと考えられる。

〈小舎人 紀景弘〉

出納以外に一代一度仏舎利使発遣行事に関わったのが小舎人紀景弘である。小舎人は蔵人所に属し殿上の雑用に使われた者である。『国史大辞典』小舎人の項では「納殿の御物を出納する役であるため御蔵小舎人・殿上童とも言った」としている。本員数は六人であるが近年一二人になったと『禁秘鈔』上で順徳天皇は批判し、さらに

着美服又望衛府志。懸老懸如殿上判官。尤不似先例。昔多白張装束也。普通衣冠猶希、況着衛府装束。近日事也。可止可止。

とあり、近頃では小舎人が美服を着て衛府の志（さかん）を望み、年配者は殿上の判官代のようにであり、昔は白装束で普通の衣冠姿も稀であったのに近日は衛府の装束をしているのは許せないと非難している。蔵人所の雑用係であった小舎人の変貌の原因は、小舎人の職務が蔵人所で重要視されてきたためであった。『禁秘鈔』も「近代公事六位無沙汰、偏只出納小舎人沙汰也。」と述べる。六位蔵人に代わり、実務のエキスパートである出納・小舎

人が公事全般を担っていると示唆している。また同書で「小舎人多補史生」ともあり、文書行政の能力がある史生に任じられる者が多かった。小舎人はただの雑役係ではなかったのである。この時の仏舎利使発遣にあった紀景弘は右衛門府生で蔵人所小舎人を兼ねていたので衛府の装束であつたかもしれない。

〈仏舎利使警護〉

仏舎利使を警護して各名社に仏舎利を送り届けたのは衛府の番長である。『西宮記』卷七「二代一度々者」には、

令持仏舎利、副官符分遣宇佐、加御装束使、左右衛門番長、五畿七道諸社、皆有定数。

とあつて、衛門府の番長が仏舎利使往還の警護にあたっていた。『西宮記』と同時代の藤原道長の日記『御堂関白記』寛仁二年（一〇一八）一〇月一日条でも、「為使左衛門番長、舍利令持僧等」とあつて後一条天皇の仏舎利使の警備は左衛門番長が慣例として行ったことが分かる。

朝廷の公的行事は上卿を中心に弁官・史が執行するのが本来の形である。様々な行事はそれぞれ上卿を必ず任命した。上卿については土田直鎮氏の論文を基本とする⁵¹。土田氏の論考によると、上卿が置かれる行事は、朝覲行幸・祈年祭・釈奠・大原野祭など年中恒例行事であるが、元日・白馬などの節会・祈念穀奉幣・即位礼などは左大臣が一上となり、小朝拝など内廷行事に上卿はないという。一二月頃、公卿分配をして上卿を割り当てるが、小事はその場で決めることもある。上卿の資格は中納言以上（権も含む）であり、参議が大きな行事の上卿になることはない。弁官・史が整理した様々な文書を上卿が決済・上宣し、発給する。土田氏は「官符宣旨の命令内容が、即ちそれを下した上卿個人の意思や政策をあらわしたものと認められない」といわれる。上卿は政務に熟練した人物を充てるため一部の公卿に集中することがある。佐々木宗男氏によると、太政官符は手続きが

煩瑣であつたので、弁官による簡易な宣旨つまり弁官宣旨が用いられることが多くなり、一二世紀初めの白河院政の頃には、院の強力な指導力により上卿制は一層形骸化の道を辿つたといふ⁵²。一代一度仏舎利使発遣行事の担当者を見ると、院政期には弁官と共に蔵人が関与していく事例が増える。行事弁は蔵人頭や経験者が多く、蔵人も弁官を兼務する場合もあり、弁官と蔵人所共々に公事が遂行されていく様子が見て取れる。順徳天皇の場合、『百鍊抄』は上卿の名を上げずに、右少弁藤原光俊のみ記している。上卿の名は伝わらなかつたようだ。後堀河天皇の仏舎利使発遣の場合、上卿の土御門定通は発遣の評定に参加し、また経光のたびたびの訪問を受けて肝要な相談を行つていたものと思われる。しかし雑多な下準備の実務には関与せず、これらは弁官・史と蔵人によつて行われた。

一代一度仏舎利使発遣行事の担当者は後堀河天皇時が好例となる。納言の上卿・弁・史・行事蔵人・行事出納(蔵人所)・小舎人(蔵人所)、そして衛門府番長である。史は弁官の補佐として行動しているので、史の勤め方が記録されることは少ない。唯一知られるのは厳島神社文書にある承安二年(一一二八)の太政官符に記された差出署名に「正六位上行左少史三善清信」と見えるだけである。この様な人選は一代一度仏舎利使発遣に限られわけではなく重要な公事全般に言えることであろう。さらに摂政・関白や政界で実力のある公卿などが関与して、朝廷として包括的に事業推進を支えていたことは言うまでもない。一代一度仏舎利使発遣は天皇即位に関わる重要な国家儀礼であつた。また各時代の担当者はそれぞれ有能な官吏であると共に個性的な生き方を貫いた人物が多かつたことも付記しておく。

第三節『民経記』から 読み取る発遣の実態

(一) 発遣日までの経過

全体像を探るまとまった史料は唯一、後堀河天皇時の『民経記』寛喜元年（一二二九）の記事に残されている。『民経記』の作者藤原経光は当時一八歳であり、前年安貞二年（一二二八）に従五位下で五位藏人になったばかりである。寛喜元年（一二二九）六月二四日に「佛舍利可奉行事」（『民経記』同日条）として仏舍利奉獻事業に関わることとなり、詳細な記録を残している。

まずは関白以下諸公卿などの合議の上で行事遂行のための骨子が組み立てられる。『民経記』寛元年五月・六月に、関白九条道家のもとに何度も集まり、仏舍利使発遣について協議した人々を何人か挙げる。散位高階経時（高三位）、正四位下治部卿藏人頭平親長、正五位上左衛門佐藏人藤原信盛、兵部少輔藤原親氏、従五位上左中弁平有親、左少弁平時兼、土佐前司源有長、勘解由次官藤原忠高、従五位下藏人藤原経光（『民経記』作者）など関白に近い公卿・藏人・関白政所所司と思われる。

協議の内容は多岐にわたる。用途帳より代々の経費を調べ今回の経費を算出、幕府へ協力を要請、風記を取り寄せて発遣までの行事の日程を検討、発遣の日時と受戒の日時を大まかに決める、実務担当者（上卿・行事弁・出納・等）を選定、行事所の場所決定、などである。この原案をもとに太政官が行事を遂行するのであるが、何よりも関白九条道家の主導で、藏人が中心となり事を運んでいる。

発遣事業は五月一日に始まり、六月になってようやく中心となる実務担当者が決定した。重複するが再度担当者を確認すると次の通りである。

〈上卿〉大納言源定通

〈行事弁〉左中弁平有親

〈行事藏人二人〉五位藏人治部少輔藤原経光と六位藏人散位文章生源仲業

〈行事出納〉藏人所出納 出羽権介中原俊職

〈小舎人〉藏人所小舎人 右衛門府生紀景弘

発遣までの準備としては、まず担当者を決め、陰陽寮からの日時勘文に基づき発遣・受戒・壺（舍利容器）造りの日時を決定、吉書の儀（作成・内覧・加判・奏聞）、行事所始めの儀、資金・物資調達の検討、関係諸国へ下知、鎌倉時代には幕府へ武士の成功に関する要請等がなされた。では、この『民経記』からその経緯をみてみよう。

【寛喜元年（一二二九）五月から六月】

五月一日及び五月二五日条

- ・ 経光（藤原）が仏舍利奉献を奉行する事になる
- ・ 仏舍利使発遣を八月八日に定める。それに当っての用途・経費の概算を検討するように経光は依頼される

六月三日

- ・ 仏舍利利用莫大につき、関東に成功の依頼する使者を送るとその往還に日数がかかるので、仏舍利奉献の日程を一〇月に延期する案が出る

五日

- ・ 風記を見るに一〇月の例はよくないので従来通り八月に行うべしと関白九条道家は主張する

六日

- ・ 風記（ほのき）をもとに日時定の日と上卿・弁などについて道家を中心に検討する

- ・ 仏舍利日時定を二〇日に予定する

八日

- ・ 用途のことを諸国に仰せ、また鎌倉幕府に武士の成功を依頼し承諾を要請する

- ・ 行事所を左近衛府に置く（堀河天皇寛治の例及び高倉天皇承安の例に倣う）

一〇日

- ・ 行事上卿を土御門大納言源定通、行事弁に藤原親俊に決定する

一七日

- ・ 仏舍利沙弥受戒の日を承暦の例によって八月三日と定め、奏上する

一九日

- ・ 用途・経費を概算すると五万九千足となり、さらに精査して五万足とする
- ・ 行事弁藤原親俊辞退につき、平有親を行事弁とする

二五日

(1)日時定

・藏人所にて陰陽頭が奉獻日時・受戒の日時勘文一通、及び壺作りの日時勘文一通を示す。又、奉行出納が内藏寮請奏を示す

・日時勘文と内藏寮請奏を関白九条道家が自第にて内覧

・内裏の陣にて神祇官修造日時を定める

陰陽寮の日時勘文に依って、仏舎利使受戒は八月三日午の時に、仏舎利奉獻の日時を八月八日申の時に定め内藏寮請奏を承認する

・上卿の儀があり「勘申によって行わせしめよ」と事業の開始を宣言し、終了する

(2)行事所始めと壺造り

・行事所（左近衛府）の西庭で御禊の後、行事所内にて饌及び吉書加判の儀を行う

・壺造りは行事所を作業場とし、造り始めの儀はその場で工に塔一基を造らせ禄を与える

六月二七日

・綱所から届いた受戒僧の交名を関白（九条道家）に注進する

・仏舎利用途料など必要なもの進めるように藏人所牒状に関白の御教書を添えて、関係諸国に下知する

・辛櫃・塔（舍利容器）等に必要な材木については修理職に藏人所牒と御教書を付ける

これ以降は『民経記』の記事が欠けるため、細かい経過は分からないが、六月二五日の「定」以後、次のように行事が行われた。

【寛喜元年八月】

八月三日

仏舎利使になる僧の受戒を行う（『民経記』同年六月二五日条の日時勘文）

八日

仏舎利・御神宝の叡覧の後、仏舎利使が発遣される（『玉藻』同年八月八日条）

なお、八月八日の発遣当日の叡覧の儀は『民経記』では欠けているが、関白九条道家の日記『玉藻』に詳しい。

『民経記』の史料から発遣にあたって種々の問題点が考えられる。まず「定」の特色は以下である。①服装が冠位束帯の正規の礼服であったこと。②「定」は協議というよりは事業の承認と発足が主体の場である。③下準備は蔵人が行い、日時勘申は神祇官がする。このように天皇に直接関わる公事は弁官・史など太政官（官方）と蔵人方が連携して推進していく事例といえる。

（二）日時勘文

日時勘文は新しく事業を開始する時、陰陽寮で吉日・吉時を選出して事業開始の日時を関係部署に知らせる文書である。一代一度仏舎利使の日時勘文が『民経記』寛喜元年（一一三九）六月二五日条に記されている。仏舎利使発遣の日時勘文は、壺造りの日時と仏舎利使発遣の日時の二通が作成された。

①壺を造る日時

扱申、可被造奉仏舎利於諸社壺日時

今月廿日丙辰、 時午、

寛喜元年六月廿日 陰陽頭朝臣安倍泰忠

②仏舎利使受戒と仏舎利を奉る日時

扱申、可被奉仏舎利於諸社雜事日時、

可令受戒使日時、

八月三日戊戌、時午、

可被奉仏舍利日時、

八日癸卯、時申、

寛喜元年六月廿五日

陰陽頭安倍朝臣安倍泰忠

已上各加懸昏。

二通とも懸紙がなされていた。

経光は代々の日時勘文を前陰陽頭賀茂在親に調査させた。それによると、

①堀河天皇 二通 寛治四年正月廿八日付（受戒・発遣）と寛治三年十月廿五日付（壺）

②鳥羽天皇 二通 天永三年五月廿五日付（受戒・発遣）と同年五月廿四日付（壺）

③高倉天皇 一通 承安二年正月廿八日付（受戒・発遣）

④後堀河天皇（今上） 寛喜元年六月廿五日付（受戒・発遣）と同年六月廿日付（壺）

とあり、文書の形態は後堀河天皇の時代までほぼ変わらない。

数少ない例ではあるが実施時間を見る。

受戒 午（寛治四年・天永三年・承安二年・寛喜元年） 未（承安二年）

仏舍利使発遣 巳（寛治四年・天永三年） 午（承安二年） 申（寛喜元年）

壺造り始め 午（寛喜元年） 午申（天永三年） 申（寛治三年）

受戒 午から未（正午から午後三時頃）

派遣時刻 巳から申（午前十時から午後六時頃）

壺造り 午から申（正午から午後六時頃まで） 別の記録で巳の時（午前十時から正午）

壺造りは発遣日までに完了しなければならない。三か月前（寛治）、二か月前（寛喜）、三週間前（天永）と見え、約三か月から一か月以内の時間を必要とした。受戒も発遣までの前から約二週間前に行われている。こうしていよいよ事業が開始した。

（三）吉書

吉書とは、物事の初めに当って見る儀礼的な文書をいう。『平安時代史事典』では吉書の項目で「新たな地位・立場で執る政務を儀礼化し、凶を避けるためのもの」と解釈している。『古事類苑』は「年首、代始、改元等二、始テ官奏ヲ行フ朝儀ニシテ、吉辰、吉日ナド云フニ同ジク、其始ヲ祝シテ称スルナラン」という⁵³。官奏とは本来は太政官が天皇に奏聞する形式をいい、転じて奏聞する行為をもいう。その中でも、正月九日に行われる外記序の政始（まつりごとはじめ）に吉書とされるのは、鑑を給わり不動倉を開きて勘検したいと諸国の守が申請し、それを承諾する文書をいう。和田英松氏は『建武年中行事注解』の中で、それとは別に年の正月二日または三日に弁官・藏人が奉った文書を奏覧する儀を年始吉書奏とされる⁵⁴。

年始吉書奏には①官方吉書（弁官による）②藏人方吉書各一通が同時に進上された。『古事類苑』が載せる壬生家文書『建久承元記』の「始覧吉書事 代々例」には、後一条院、堀河院、鳥羽院、近衛院、高倉院、後鳥羽院、土御門院（今上）の七代の吉書が伝わっている⁵⁵。これを見ると官方吉書は諸国年料米の解文であり、近江・加賀・美作の諸国で特に近江が多い。一方、藏方吉書は平野祭幣料が多く、また内藏寮臨時公用について請奏がある。

一代一度仏舍利使を発遣する時に吉書が作成されたことは前に『民経記』六月二五日条「定」の行事で見たところである。この時の吉書は加賀国に宛てた次の様な藏人所牒であった。

藏人所牒、加賀国衙

応早速交易進上精好絹伍疋事、

使

牒、件絹為充来八月 日一代一度仏舎利用途料、所仰如件、国宜承知、差副綱丁
於使者、早速進上、用途有限、更勿遲怠、牒到准狀、故牒、

寛喜元年六月廿五日

出納出羽権介中原朝臣判、

別當

藏人 散位 源 朝臣判、

頭左近衛権中将兼相模介藤原朝臣

治部権少輔藤原朝臣同、

治部卿 平 朝 臣

内容は、一代一度仏舎利使發遣に必要なものとして、「精好の絹伍疋」を進上するようにと要請している。関係する人物は、日下にある出納権介中原朝臣は中原俊職、藏人散位源朝臣は源仲業、治部権少輔は藤原経光、奥上にある藏人頭左近衛権中将兼相模介藤原朝臣は藤原実世、藏人頭治部卿平朝臣は親長である。当然ながらすべて仏舎利使發遣の責任者である。

吉書が整い、六月二七日諸国に仏舎利用途料を命じる藏人所牒が関白の御教書を添えて遣わされた。『民経記』同日条には、

今日仏舎利用途料至要物等被召諸国。皆付牒。其上任牒状可令進濟之由所遣御教書也。御教書等給奉行出納俊職了。

とあつて、奉行出納中原俊職が文書の発給を行つた。さらに、

又辛櫃・塔等材木事被仰修理職、付牒於職、其上遣御教書。今日早旦自殿下御教書到来、土佐前司有長朝臣奉書。

と続き、修理職にも蔵人牒と御教書を送つた。櫃・塔を造る部材の木等を整えるためである。これら関白九条道家の御教書はすでにその日の早朝に経光のもとに届けられていた。

(四) 壺と塔

仏舍利を収める容器とはどういったものであろうか。歴代の記録を見ると、仏舍利容器を「壺と塔」と呼んでいる。容器は二重になっており、仏舍利を入れる銀製の内容器が「壺」と言われ、それを納める木製の外容器を「塔」と呼ぶ。『貞信公記』天暦元年（九四七）四月一七日条が初出である。舍利容器自体を具体的に伝える史料は極めて少なく、①宇多・醍醐天皇②円融天皇③後一条天皇④後鳥羽天皇の四例だけである。それぞれ壺・塔にだけ限定して検討する。

①宇多・醍醐天皇

『貞信公記』天暦元年（九四七）四月一七日条に、

入夜中使俊朝臣来云。一代所奉神宝、寛平・延喜例有可進度者一人・仏舍利入銀塔之事、而承平無此事何云々。是宣命案所見也。

として、「仏舍利を銀塔に入れる」と述べている。「寛平・延喜の例」とは宇多天皇と醍醐天皇の時代を指す。

②円融天皇

『日本紀略』天祿二年（九七一）一〇月二十八日条に、

五畿七道名社五十五社、差僧一人。每社奉舍利一粒入銀壺。宇佐宮被奉法服。

とあり、毎社に舍利一粒を銀壺に入れるとある。

③後一条天皇

『小右記』寛仁二年（一〇一八）十月八日条では、

五十七社。銀壺納仏舍利一粒籠木塔内。銀壺保々つ木（酸漿）許。

と、内容器は酸漿（ほおずき）型の銀器で朴木の木塔内に入れ込めたことが分かる。後一条天皇の仏舍利使発遣は寛仁元年一二月に行われる予定であったが、嚴寒のため幼い僧を思いやり翌年の寛仁二年に延期された。従つて準備は発遣の前年にほぼ終了していたとみられる。『左経記』はこの前年の準備の様子を詳しく記している。寛仁元年（一〇一七）十一月三〇日条に、

早旦、参着侍従厨家庁。是来月廿一日、五畿七道諸神為被奉仏舍利、今日於此所、為令始作可・（・入力）舍利銀壺并可入壺厚朴木多宝塔等、参着也。

と見える。ここでは舍利内容器が銀製で「壺」と呼ばれたことが『小右記』と同様であるとともに、木製の外容

器が細工しやすい朴木を使用し、外形が多宝塔であつたことが『左経記』から明らかになる。

多宝塔は仏塔の様式で、一般的な構造は平面から見ると下重は方形・上重は円形・屋根が方形の二重塔をいう。濱田正士氏・清水擴氏などによると、平安時代に造られた日本独自の形式の仏塔であり、中国・韓国にその例はないという⁵⁶。建造物としては平安時代初期に空海が高野山に大型の建造物を計画し、死後康和五年（一一〇二）に完成された高野山大塔（毘盧遮那法界体性塔）が初例であるが当時の建造物は残らず、昭和一二年（一九三七）に再建されている。現存する最古の多宝塔は鎌倉時代建久五年（一一九四）建立の銘を持つ石山寺多宝塔である。

濱田正士氏・清水擴氏などの見解は、多宝塔という名称は『法華経』見宝塔品にある宝塔と多宝仏出現のエピソードによる。多宝塔という名称の初例は弘仁七年（八一六）頃、最澄が構想した六処宝塔である。鎮護国家のために仏の代わりに法華経千部を安置した法華経塔を多宝経塔と呼んだ。ただその形がいわゆる多宝塔形であつたかは不明である。真言宗では空海発願の高野山大塔が最澄に遅れて数年後に建立が始まつた。当時、真言宗では多宝塔という名称はなく、「毘盧舎那」という言葉を付けた。本尊は大日如来と胎藏界五仏（後には金剛界五仏）である。天台宗では円仁によって熾盛光法などの最新の密教が唐からもたらされた。九世紀半ば近江宝塔院は法華経だけでなく胎藏界五仏（のちには金剛界五仏）を本尊とし惣持院・東塔として出発した。同じ頃高野山大塔（毘盧遮那法界体性塔）が竣工された。こうして真言宗毘盧遮那塔と天台宗多宝塔と共にほぼ同時期大日如来を安置する塔が存在することになった。一〇世紀後半になると、真言宗でも多宝塔と呼ぶようになった。天台宗では本尊としていた法華経を安置しなくなり、一一世紀末までには多宝塔の本尊が大日五仏から釈迦・多宝仏となりそれが一般化した。この原因について濱田氏も清水氏も論究をしていないが、平安時代に法華経信仰が高まり法華講・講話が盛んになったからではないかと考える。なぜなら『法華経』見塔品では宝塔が出現し、そこへ釈迦と多宝仏（釈迦の過去仏）が納まつたと述べており、多宝塔の本尊に最もふさわしいのが釈迦・多宝仏だから

である。仏舍利は釈迦の遺骨、釈迦そのものであるから、仏舍利を納入する容器が多宝塔となるのは理にかなっている。『左経記』の時代、後一条天皇の寛元元年（一〇一七）頃まで多宝塔は造立の例が天台宗に多くみられる。『日本紀略』などを見ると、寛弘四年（一〇〇七）に藤原道長は宇治木幡にあった菩提寺の浄妙寺に多宝塔を建立している⁵⁷。これが釈迦・多宝を本尊とする多宝塔の初例とされる。

建造物をはなれて小塔に目を移すと、奈良時代に仏舍利が塔の内部から仏殿に移され人の目に触れるようになると外容器は塔形式の工芸的に優れたものになった。平安時代になると以前の層塔形から宝塔形が増え、多宝塔形も多くなった。河田貞氏は、

当時は今でいうところの宝塔も包括して多宝塔と総称していた可能性があり、両者を様式的に区別すべきか否かはなお検討の余地がある。

としている⁵⁸。今一度宝塔と多宝塔の形を一般化してみると、宝塔は一重で円筒型または伏鉢形であり、多宝塔は上層円形で下層方形となり、上層と下層の間に伏鉢（亀腹）を置く二重塔である。建造物の多宝塔に仏舍利を本尊として安置した例はなく、多宝塔建立の本来の目的として真言宗は大日如来の世界観を、天台宗は法華経の世界観を具現化することにあつた。

河田氏によると、平安時代の小塔（舍利塔）で文献上多宝塔と記されるのは延久三年（一〇七一）平等院経蔵に安置された多宝塔である。後一条天皇仏舍利使の小塔多宝塔はそれ以前寛仁二年（一〇一八）であるから小塔多宝塔と確実な初例とされる。本来塔は釈迦の遺骨仏舍利を納める塔婆であり釈迦そのものであつた。多宝塔は釈迦と釈迦の過去仏多宝如来を本尊とする塔であるから仏舍利納入は理にかなっている。後一条天皇の仏舍利使発遣の一〇年前に藤原道長が浄妙寺に多宝塔を建立していることを考えると、多宝塔が注目されていた時期であつた。想像の域ではあるが、仏舍利使の容器が多宝塔の形になった事は案外道長の発案であつたかも知れない。それ以前の仏舍利使の塔形は不明である。河田氏は続けて、後一条天皇の仏舍利使の塔について造塔の経緯とそ

の数からみて法隆寺の百万塔のような轆轤挽きの層塔であった可能性が高いとされる。しかし後一条天皇仏舎利の塔が多宝塔であったことは『左経記』の記録から確かな事実であり、わざわざ多宝塔と註を入れているのはそれ以前の塔とは違うものであったとも思わせる。時に多宝塔流行の時期でもあり、仏舎利への信仰を一層際立たせる視覚的表現であった。その後の仏舎利使塔の形が多宝塔か否かは記録にない。

『小右記』では、ほおずき形の銀壺を木塔内に「籠める」とある。多宝塔であるからは上重の筒形あるいは球形部分をくり抜きそこへ銀壺を入れ、下重を台の様に方形にした二重塔と推定できる。ほおずき形の銀壺を入れるにはかなり厚みにある塔でなければならない。『左経記』が「厚朴木多宝塔」と記述する理由がここにある。

④鳥羽天皇

『玉葉』建久三年（一一九二）三月一〇日条に、

各一粒入銀小筥。其上裏紙、納小塔中、四寸許。以朴木作之、加彩色。

と、この様に記されている。仏舎利を紙に包み銀製壺に入れ、約四寸の朴木の木塔に納めている。

以上の例を総合すると、仏舎利一粒をほおずき形の銀壺に入れ、銀壺を薄紙で包み、木製の多宝塔に籠める。

多宝塔は朴木で作り『玉葉』によると大きさは約四寸（約一二センチ）で彩色されていた。この時の木塔の形は不明である。

以上の史料から、仏舎利を収める内容器の壺は銀製のほおずき形であったこと、外容器は細工しやすい朴木を素材とする木塔であったことが分かる。木塔の形は後一条天皇の時には多宝塔であったが、代々の例として受け継がれていった可能性があるが不詳である。この様に仏舎利容器が入れ子になっているのは古来、インド以来の伝統であった（本稿第一章第四節）。

仏舎利奉献の作業は、行事所始めの儀から行われる。行事所初めの主要な儀式は吉書の作成と壺造り始めの儀式である。その内容は『民経記』寛喜元年（一二二九）六月二五日条に詳しく載せられている。まず行事所（左後一条天皇の場合、『左経記』によると、「侍従厨家庁」を行事所とし、時代は下るが鎌倉時代の『民経記』では左近衛府に設けられた。当時左近衛府はほとんど使用されてなかったらしく、西庭は「草深露滋之間、不着座」とあって、草が生い茂り露に濡れ座れない状態であった。散米・人形・大麻を整え、神祇官が御禊を行った。御禊の後、屋内で吉書加判が行なわれる。まずお神酒を形だけ三献いただき、汁物に突き立てた箸を抜いた。加判をし、終わると箸を立てた。この作法は加判では一般的のものであったらしく、五日前の六月二〇日に行われた鷹司院（近衛家実の女、長子）の殿上始めの時も院司日給の加判の儀も同様の形式で行われている。

吉書加判が終わると工を召し、行事蔵人・行事出納・小舎人など関係者が見守る中で工が壺造り始める。工に禄を給い、汁物の箸を抜いて、ようやく仏舎利使行事所始めの儀式は終わった。

工については、平安時代中期の後一条天皇の時に『左経記』が工の名前を伝えている。その棟梁の名は作物所の散位良明である。良明は工達を引率して塔製作に携わった。工の個人名が伝わるのはこの『左経記』の記事だけである。

『左経記』寛仁元年（一一〇一七）一一月三〇日条に壺製作費に関する興味深い記述が載せられている。源経頼は壺造りの儀のあと参内し、支度文を奏上し出納に材料を報告させている。それによると、

奏作物所并口殿等支度文。吟出納勘定。先押（料カ）銀五十五両従所下給良明畢。

とあって銀壺材料費として出納が銀五五両と述べている。仏舎利が奉納される名社はほぼ五十五社であるから、一社につき銀一両が充てられたことになる。

壺の材料としての銀五五兩の重さはいかほどだろうか。匁（もんめ）は金銀の量目で一匁は約3・75グラムに当り、一兩は四匁三分が標準とされ約16グラムとなる。銀五五兩は約880グラムである。現在の相場に当てはめて見ると、1グラムを50円弱として、880グラムは44000円弱となるが、これは参考程度の数値である。但し時代により銀の価値は相違があり、一概には言えない。

その他、壺・塔造りに付随して必要な物があつた。これに関する内藏寮請奏が『民経記』寛喜元年六月二七日条に載っている。それによると、

綾参拾疋、糸参拾句、白布参拾段、紅花参拾斤、苧安参拾井。

とあり、これらの品々を諸国が貢進する年料から出したいと請う内容である。

最後にある「苧安（カリヤス）」は黄色の染料となる草である。この布類の用途は推測の域を出ないのであるが、仏舎利塔を包み、櫃の中に敷きつめ、仏舎利塔を保護するために使用されたのであろう。また名社での奉納の際、辛櫃に懸けるための美しい布を用意した可能性がある。白布は櫃にかけて道中の汚れを防止したのではないかと思われる。

完成した仏舎利塔は仏舎利一粒を納入し、小ぶりの辛櫃に納めて諸国の名社に奉献された。

(五) 仏舎利使受戒と諸社片字

一代一度仏舎利奉遣の使を仏舎利使という。ではどういった人物が選ばれたのであろうか。平安時代後半、源高明が書いた『西宮記』卷七「一代一度者」では、

僧綱已下出沙弥、於眞言院受。僧綱威從行。令持仏舍利、副官符分遣宇佐。加御装束使、左右衛門番長。五畿七道諸社、皆有定数。

と記す。史料としての初例は村上天皇の場合である。『日本紀略』天曆二年（九四八）八月二二日条に、

是日、被奉仏舍利於五十五社、僧一人差使。

とあるが、受戒についての内容は伝わらない。

冷泉天皇の代は『日本紀略』安和二年（九六九）五月廿六日条に、

於眞言院出家童子五十五人（授力）沙弥戒。是五十五社令持仏舍利之故也。

とある。眞言院で出家童子に沙弥戒を授ける。これは五十五社に仏舍利を持たしむためである。」という。一条天皇永延元年（九八七）九月廿五日の受戒は『日本紀略』同日条に、

於眞言院童子五十五人剃髮令受戒、名字付諸社片字、来廿七日可被遣仏舍利使。

とあり、「眞言院において童子五十五人を剃髮し受戒させ、名字は諸社返字を付けた。来る二七日仏舍利使として派遣される。」という内容である。である。興味深いのは、「名字付諸社片字」という項目であるが後述する。

後一条天皇の代は『日本紀略』寛仁二年（一一〇一）一〇月八日条では次の通りである。

弁史威儀師等著真言院。童子五十五人剃頭令受戒。來一一日為遣七道諸国諸社仏舍利也。

童子の受戒について述べているが前例とほぼ同様の内容であるが、受戒の儀式に立ち会ったのは弁史（行事弁・行事史と綱所の威儀師であったことがわかる）。

近衛天皇の代は、『本朝世紀』天養元年（一一四四）一〇月三日条に、

今日。一代一度仏舍利使。沙弥五十五人於真言院受戒。

とあり、同月二三日に発遣している。

鳥羽天皇の場合は、『殿暦』天永三年（一一一二）六月十六日の条に、

今日被奉舍利於諸社便僧^{使カ}於真言院受戒事。

と見え、その後同月一七日に発遣している。

また、「請印度縁」として得度した証明書である度牒に内印（天皇玉璽）を押すことが、『日本紀略』村上天皇天曆二年（九四八）八月二〇日・二二日条に見られる。後深草天皇の場合も『百鍊抄』建長五年（一二五三）二月一六日条に「請印度縁」とだけあるが、仏舍利使受戒を意味し、一二月晦日までに発遣があったと考える。これらの史料から言えることは次のようである。

①受戒は発遣日までにあまり日数を置かずに行われた。一条天皇の場合発遣日の二日前、後一条天皇は三日前、

鳥羽天皇は前日、近衛天皇は二〇日前である。

②受戒者の人数は各社に各一人の使を遣わすことから発遣先の名社の数となる。基本は五十から五十五社である。五十七社というのもあるが、恐らく賀茂社を上下二社とし、紀伊の日前国懸社を二社として数えた場合と思われる。

③仏舎利使として受戒する者は、男子でも童子・出家童子・童部・若沙弥等と年齢が低く、沙弥とは一四才以下のまだ正式の僧として認定されていない者をいい、本来は得度して十戒は受けたが具足戒はまだという段階である。『小右記』寛仁元年（一一〇一七）一一月一六日条では「童若沙弥」とあり、一二〇日の条では「沙弥并童部」とあって、幼い童・少年僧である。

④仏舎利使に選ばれた者は宮中の真言院で剃髪・受戒し、法服・度縁を与えられ僧として公認される（『小右記』寛仁元年一二月一六日条）。度縁は度牒ともいい、得度・受戒の証明書で僧綱・玄蕃寮・治部省の官人が署名し、太政官が発給した。鳥羽天皇の時、仏舎利使の度縁請印は外記庁においてなされたことが藤原忠実の日記『殿暦』天永三年（一一一二）六月一六日条に記されている。

受戒は仏教教団（僧伽）のもっとも重要な厳格な儀式である。戒和尚以下三師七証の一〇人の僧が立会い、受戒者は戒壇に上り戒師より戒を受け、僧として新たな人生を歩むこととなる。ふつう十戒であるが、仏舎利使の場合は五戒（沙弥戒）であったと『小右記』に記されている。前掲『西宮記』では「僧綱威徒」が行うとする。「威徒」は僧綱に次ぐ僧官で威儀師・従威師をいう。また、寛仁二年、後一条天皇の時、受戒の場にいたのは「弁史威儀師等」であり、行事弁・行事史が立ち会ったものと思われる。なお、戒師については、東大寺の戒和尚が辞退したので白河上皇の命により、僧位は下がるが興福寺僧を立てたと『殿暦』天永三年六月一六日条に見える⁵⁹。この時代に限って言えば、受戒といえ基本的には東大寺であった。

後一条天皇の時、仏舎利使を選定したのは、僧綱・阿闍梨・内供（内供奉十禅師）であった。内供は天皇の身

近につかえる内供奉十禪師のことで、小右記の作者藤原実資の子息良円も内供であった。内供良円は父実資に発遣につき度々相談・報告している。続いて、受戒の後に天皇の御前で度者を各社に分配した。仏舎利使発遣ではないが村上天皇の時、藤原師輔の日記『九曆』天曆二年（九四八）五月五日条に「召御前被定諸社度者分配」とあり、鳥羽天皇の仏舎利使発遣の時も『殿曆』天永三年（一一一一）六月一七日程に、

召舎利於僧事、依寛治例無定。只奉行職事雅兼送書状於僧許。又有先例。院御時定於御前有此事。

と、寛治年間の堀河天皇時はこの事が無かったが、白河院の時は御前で度者分配があつたことを示唆している。このことから一代一度仏舎利使は天皇直裁の公事といえる。

仏舎利使の僧名については「名字付諸社片字」が行われた。『日本紀略』永延元年（九八七）九月二五日程に、

於真言院、童子五十五人剃頭受戒。名字付諸社返字。来廿七日可被遣仏舎利使之故也

とあり、新しく受戒させた童子に発遣先の名社の神名から一字頂いて戒名（僧名）としたのである。一条天皇の時であった。受戒の際に見える言葉である。この起源は文徳天皇にまで遡る。『日本文徳天皇実録』嘉祥三年（八五〇）五月九日程（『日本紀略』・『日本文徳天皇実録』同日条 同文）に、

是日有制。為諸名神、令度七十人。各為名神、発願誓念。其得度者皆以神字被於名首。

と、「この日制あり。諸名神のために七〇人を度せしむ。おのおの名神の為に発願・誓念せよ。その得度者は皆神

字を持つて名首となす」と述べている。発遣先の神の名前から一字取って僧名の初めの字に据え、戒名（僧名）とするという意味である。神の字を頂いた得度者は特別に神に選ばれた者であるという意識を持ち、神宮寺で神のために誠心誠意祈願せよという意味であろう。この制が出された嘉承三年は三月に父仁明天皇は崩御し、文徳天皇が二四歳で即位した。承和の変により皇太子恒貞親王が廃され、立太子になった経緯を持つ文徳天皇は即位に後ろめたさを感じていたであろう。亡くなった父仁明天皇の後を受け継ぎ、天皇としての責務の重さもあり、また元来病弱であった。名社への特別の度者配置は、不安を払しょくし国土・人民の安泰を神に祈念する文徳天皇の決意の表れである。

文徳天皇以降「諸社片字」が実際行われ慣例であったと考えられる史料として一例だけある。高倉天皇承安二年（一一七二）の一代一度仏舎利使発遣に際し安芸国司に宛てた太政官符である。この文書は厳島神社に今も現存している。この太政官符とは、

太政官符安芸国司

僧都楽 遣伊都岐嶋社

令齋仏舎利壹粒入銀壹口

右、正二位行権大納言兼中宮大夫藤原朝臣隆季宣。奉勅、差件僧発向彼社、須下知牧宰、宛食参具馬壹疋、令得往還。路次之国宜准此。但所放返抄、国即押署加印言上者。国宜承知。依宣行之。符到奉行。
左少弁正五位下藤原朝臣（花押）
正六位上左少史三善朝臣（花押）

承安二年二月廿八日

○内印三顆アリ

（『平安遺文』七 三五九四 厳島神社文書）

という内容である。この文書については佐藤進一氏が著『古文書学入門』（法政大学出版会 一九七一年 六四、六五頁）で紹介・解説されている。佐藤氏によると「天皇御璽」（内印）と印文した正方形のその朱印が三か所に捺印されており、諸国に下す太政官符はこの内印を捺し、文書の確実性を証明しているという。

この文書は一代一度仏舎利使に関わるものである。前述の「（二）日時勘文」で見たように高倉天皇承安二年二月二三日に仏舎利使が発遣されている。太政官符の日付は二月廿八日、宛て所は安芸国司である。内容は佐藤氏の読解を以て替える。「結局、この文書は僧都楽を使いとして仏舎利一粒を厳島神社に奉納させるについて、安芸国および沿道の国々に食糧馬一匹の用意を命じたものである。」と解釈される。この文書から一代一度仏舎利使は馬を使い、その経路に当る関係諸国が往還の道中の食料と馬を調達したことが分かる。またその警固は『西宮記』巻七「一代一度々者」にあるように「左右衛門番長」（衛門府の下級官人）が行ったことは確実である。

署名から担当者が分かる。「宣」を行ったのは『公卿補任』を参照にすると、上卿は藤原隆季、左少弁藤原朝臣は『蔵人補任』と『民経記』から兼光（行事弁）。兼光は『民経記』の作者藤原経光の祖父にあたる藤原兼光である。左少史三善朝臣は『官史補任』から忠康（行事史）と判談することができた。

この年平清盛の女徳子が立后し、藤原隆季は中宮大夫になったばかりで平清盛の思い入れを感じさせる人選である。それにしても一代一度仏舎利使の文書が原本のまま八百年以上の時を経て現代に伝わっているのは奇跡としか言いようがない。また「僧都楽」は名前の頭の一字に伊都岐嶋神の「都」を織り込んでいるのでまさに諸社片字の典型的な実例といえる。

諸社片字という事例が文徳天皇以来の慣例であったのか、承安年間まで固守されていたのか、文徳天皇・一条天皇の事績を知った平清盛がこの時だけ旧例を復活させたのか疑問が尽きない。『大日本史料』天養元年（一一四四）一〇月二三日条所引の稿本『重憲記』にこの疑問の解決を示唆する史料がある。天養元年は近衛天皇の一代一度仏舎利使が発遣された年である。『重憲記』には石清水宮に仏舎利使を発遣するために山城国に宛てた太政官

符が記録されている⁶⁰。太政官符の書式は後世の承安期の安芸国司に宛てたものとほぼ同様である。その太政官符とは、

太政官符 山城国司

僧右命 遣石清水宮

令齋仏舍利一粒入銀壺壺口

右正二位行権大納言藤原朝臣伊通宣、奉勅
件僧發向彼社頭、下知牧宰充食参具夫肆人

得往還

国即押署加印言上者、国宜承知

修理右宮城使正四位下行右中弁兼備中介藤原朝臣在判

右大史正六位上中原

天養元年十月二十三日

である。承安の厳島文書と『重憲記』に載せる天養の太政官符との相違点は二点あり、一に仏舍利使の僧名が天養の時に「右命」となっており諸社片字の形式を取っていないことである。つまり天養年間には諸社片字が行われていなかった。となると高倉天皇の承安の頃も諸社片字は元々なかったものと思われる。清盛等平家側で故事から諸社片字を復活させた可能性が高い。清盛の厳島神社への信仰が高かったことはよく知られている。僧名「都樂」は神名「伊都岐島」の一字を付け厳島の神を特に尊んだ表れであった。この時諸社片字は厳島神社に発遣する仏舍利使だけであった可能性が濃厚である。

現存する『重憲記』は鎌倉時代の写本であり、僧名「右命」は「石命」であった可能性もある。石清水宮の「石」

を首部とする諸社片字の僧名とすれば、天養年間まで諸社片字が行われていたことになる。但し写本ある以上、誤写の可能性もあり、「右命」石命」を諸社片字と断定できない。諸社片字は神社の主神の一字を僧名の首部とすることである。「石清水宮」という名称は地名に由来するものである以上、諸社片字にふさわしくない。石清水八幡宮の主神である八幡神の「八幡」を頂くのが自然ではないだろうか。『石清水文書』『宮寺縁事抄 第一三』に載せる「大安寺伝燈大法師位安宗謹言」は石清水の宿院極楽寺の関連文書である。文末にある僧の署名を見る一七人中七人の首部に「幡」の字がある。幡朗・幡宝・幡海・幡哲・幡賢・幡玄・幡胤という僧名は明らかに諸社片字を示唆している。仁和元年（八八五）七月日のこの文書を信用するならば、仁和年間までは石清水には諸社片字の余韻があったことになる。

第二の相違点は仏舎利使の往還について近衛天皇の天養元年の場合は「下知牧宰充食参具夫肆人」とあって、国司に対し食物と人夫七人の調達を命じている。人夫七人は多いように思われるが、石清水宮と宇佐宮とだけは仏舎利に加えて法服等も奉獻する慣例により、辛櫃の数も多かったと考えられる。高倉天皇の承安二年の仏舎利使の場合は「宛食参具馬壺疋」とある。これは発遣先の名社が京に近い石清水と比べると安芸国は遠国であった。いずれにしても仏舎利使往還の際は路地に関わる諸国が必要物資を整えている。

諸社片字についての史料は承安の仏舎利使に関する太政官符と『日本紀略』一条天皇永延元年九月二一日条、および『日本文徳天皇実録』嘉祥三年五月九日条の三点しかない。この数少ない史料ではあるが『重憲記』が載せる近衛天皇天養元年の仏舎利使発遣に関する太政官符を照らし合わせてみると、次のように総括することができる。神社・神宮寺における度者の諸社片字は①嘉祥三年文徳天皇の即位の年に始まり、②一条天皇の永延元年に行われ、もしくは復活し、③近衛天皇の天養元年の時に行われず、④高倉天皇承安二年に実施されたが、それ以降の実施は不詳である。①から②の連続性は不明である。しかし仁和年間に諸社片字が行われていた可能性があるが断定できない。②から③も連続性は不明であり、③から④の間はおそらく断絶のまま、④で単発的に行われたと推測できる。

仏舎利使得度に関して総合すると次のようになる。

① 仏舎利使を仏舎利奉獻先の名社に一人を充てる。名社によっては該当の神が二柱の場合もあり、五〇社から五七社あるが、伊勢神宮には発遣されない

② 仏舎利使として童・若沙弥など幼い者を僧綱で選定する

③ 宮中の真言院で剃髪・受戒させる。この時、威儀師・行事弁・行事史が立ち会う

④ 度牒の請印がその場でなされる。僧名(戒名)は発遣先名社の神名の一字を取って僧名のトップに付ける諸社片字が行われた可能性がある

⑤ 受戒・度縁・請印は仏舎利使発遣に近い日取りで行われる

ということになる。付け加えると、仏舎利使は各名社に天皇からの仏舎利を届けるために届け先と京都を往還するのであって、その地に定着するのではない。このことは先ほどの天養元年と承安二年の太政官符の「得往還」という文言により明らかである。

こうして選定された仏舎利使は出家童や新沙弥という幼い僧・少年僧であった。それに比べて一代一度大神宝は忌部・殿上人・蔵人所衆などであるが、仏舎利奉獻は幼い若い僧が使者である。小山聡子氏によると、説話集や来迎図に童子が登場する点に注目し、信仰上の童子は穢れを嫌わず臨終近い人を浄土へ導き、また俗界の童子も人ではなく、人間の秩序を超越したものとして穢れに伝染することはなく、穢れを浄めると考えられていた⁶¹。

『今昔物語集』巻第一七には地藏の化身または眷属の美童が臨死の人を導いて地獄から救済する、あるいは極楽往生を遂げさせる話が多く載せられている。これについて和歌森太郎氏は神が子供の口を借り託宣するという見方は日本古来の伝承であるとし、貴族社会における末法思想の中で、現世利益と極楽安住とを合わせ求めた傾向を象徴するとしている⁶²。仏舎利使は出家童・少年僧であったという一因はこういった児童信仰に由来するものであろう。幼い者の純粋性はまた聖なる存在の証と考えられた。またその年の初穂を神仏に捧げるように、仏

舍利使は初々しい出家したばかりの僧がふさわしい。仏舎利使が幼い少年僧であり、仏舎利奉獻間際に得度・受戒させた意味は穢れなき存在のまま仏舎利奉納の使者とする意味があったと考えられる。任務を果たした仏舎利使の若い僧が、その後どういいう生涯を送ったかは記録にない。

六 御覽

一代一度仏舎利使發遣の当日、天皇が仏舎利と御神宝を御覽になるといふ儀があつた。

① 藤原忠実の日記 『殿曆』 天永三年（一一二二）六月一七日条（鳥羽天皇）

② 藤原兼実の日記 『玉葉』 建久三年（一一九二）三月一〇日条（後鳥羽天皇）

③ 藤原道家の日記 『玉葉』 寛喜元年（一一二九）八月八日条（後堀河天皇）

史料としては、次の三点である。

① 『殿曆』

御装束 宇佐 八幡、各一具也。三衣筥・蔑（襪力）筥・御念珠筥也、等各一具此間内。但三衣筥置居筥。御念珠水精也。以白糸連之。塔五十。

② 『玉葉』

被獻仏舎利所、総五十ヶ社也、

宇佐、八幡、

已上、各被加御装束一具、共法服也。御念誦水精一連、入円筥。御襪筥四方筥也居筥、各置朱漆辛櫃蓋、

賀茂已下、舎利許也。

③『玉葉』

西薙北端並置宇佐八幡二処、法服一具三衣篋、念誦篋等

仏舎利使の御神宝とは法服、襪（ベツ）、水精の念珠で、仏舎利塔と同様に朱漆の辛櫃に納める。法服は僧侶の衣（三衣）をいい、襪は足袋をいう。御神宝といっても僧衣に関わるものばかりで数も少なく、奉納先の神社も宇佐・石清水の二社に限られている。一方、大神宝使の場合、『西宮記』によると「紫蓋、鉾・弓・箭（や）・小鏡・幣帛」を諸社に奉じ、伊勢・宇佐・石清水・賀茂・日前国懸には錦紫・飴劔・尺綬・玉佩・金銀幣奉献した。御神宝はその数も多く豪華である。

宇佐・石清水への仏舎利使奉献に法服を副えることは、すでに村上天皇の時にあり、『西宮記』も触れている。『玉葉』では「承暦以後如此」といい、『玉葉』でも「承暦以後多献之」とあり、代々の慣習が白河天皇仏舎利使発遣の承暦元年（一〇七七）頃から拡大していったと述べている。

この叡覧の場所は、天皇の日常の住まいである清涼殿である。『玉葉』では日中の天皇の御座である晝御座の近くに神宝・塔を並べ、『玉葉』では「石灰の壇」⁶³であった。石灰の壇は宇多天皇のころから清涼殿内に設けられた部分で、一面に石灰を敷き詰め、隅に塵壺を造り、臨時に煮炊きもしたようであるが、天皇が伊勢と賢所（内侍所）の神鏡の方向に向かって毎朝御拝がある場所でもある。大神宝使発遣の際もここで神宝叡覧があり、場所は石灰の壇であった。

天皇は先に湯殿で沐浴してから仏舎利御覧に臨んだ。仏舎利・御神宝は蔵人が辛櫃の蓋に載せ、『玉葉』では石灰壇に筵（ムシロ）を引きその上に並べた。『殿暦』では天皇は八幡（石清水）・宇佐・春日に納める塔の内をご覧になり、『玉葉』では御覧のため塔一基から銀篋を取り出したと記す。この三史料に共通する事項は(1)発遣当日に天

皇の直々の御覧がある。(2)天皇は引直衣ひきのうし(下直衣さげのうし)という天皇独特の直衣を着す。但し直衣は私服である。(3)天皇は沐浴し身を清めて御覧に臨む。(4)御覧の場所は清涼殿である。(5)宇佐・石清水八幡には仏舎利の他、御神宝も献じる。(6)仏舎利・御神宝は櫃から出し並べ、天皇は仏舎利を直接手に取って覧される。(7)行事弁は参入するが上卿は来ない場合もある。摂政・関白が同席する例がある。引用した『殿暦』・『玉葉』・『玉葉』はいずれも摂政・関白の日記である。『殿暦』は藤原忠実(摂政)、『玉葉』は九条兼実(関白)、『玉葉』は九条道家(関白)の日記であって、御覧の三例とも日記の作者が仏舎利御覧の場に同席している。この様に発遣の当日は、天皇の御覧に政界のトップが加わり、発遣を見守ったのである。

(6)発遣の費用

一代一度仏舎利使発遣の費用はいか程か気になるところである。費用について唯一、『民経記』に記されている。寛喜元年五月二四日条に、

期日當時雖遙、用途莫大也。且承久八万五千疋云々。

とあって、順徳天皇承久三年(一二二一)発遣の時は八万五千疋という莫大な費用であった。六月十九日条では仏舎利用途帳という会計帳簿から勘定すると、五万九千疋になり、更に精査して五万疋に落ち着いたとある。「疋」は布を数える単位で貨幣が流通する以前、米と共に准布科が実物貨幣として物価の指数となっていた⁶⁴。民間の日宋貿易が盛んになる一一世紀初頃から大量の宋銭が日本に流入し貨幣経済が進んでいた。但し朝廷はこの傾向を好まなかった。銭は宋のものであるし、国家財政は律令以来米建てであったから米の購買力が低下するのを恐れたためと考えられている。そこで度々銭の使用を禁止した。滝沢武雄氏によると、寛喜元年(一二一九)、後堀河天皇の親政時には貨幣流通の現状を認めざるを得なかったとされる⁶⁵。滝沢氏は一二世紀末から一三世紀初

期までの売券文書の検討から、畿内では一二一五年頃から、全国的には一二二五年以降が代物に錢貨を使用する画期であり、一二四〇年代までには錢貨流通の時代に入ったと結論されている。錢貨の換算をする上でキーポイントとなる史料二点を滝沢氏は提示している。この史料を基に寛喜元年における一代一度仏舎利使の経費の算出を試みる。その史料の第一が『明月記』安貞元年（一二二七）閏三月二二日条にある。「五万疋、鸞眼五百貫文」とあり、疋が錢貨の単位として使用された初例とされる。「鸞眼」は穴が開いた錢のことである。第二の史料は建久四年（一一九三）一二月二九日に出された後鳥羽天皇の宣旨である⁶⁶。この宣旨を見ると、

建久四
同年十二月廿九日宣旨

応錢貨出挙以米弁償利。右、得記録所今月廿三日勘状備。錢直法任去年八月六日宣旨狀、一貫文別以米一斛為正物、於利分者。依弘仁十年五月二日格、每六十日取利、不得過八分之一。雖過四百八十日、不可過一倍歟者、左大臣宣、奉勅、

宣依勘申、使宜招致、依宣行之。

とあって、昨年の八月六日の宣旨で定めているから、出挙の利子を錢貨で納めていたのを米に換算して納めるようにというものである。この時、米と錢貨の換算は傍線「一貫別以米一斛（石）」を基準値にした。宋錢の大量輸入による貨幣の流通という時勢に反するものであるが朝廷はあえて時代に逆行した。滝沢氏によると一二四〇年頃には朝廷も錢貨での取引を行うようになったとする。

そこで『明月記』の「五万疋は錢五百貫」と建久四年の宣旨における「一貫文につき米一斛（石）」とある対価の基本を基に一代一度仏舎利使の経費「五万疋」を現代の価格に試算すると次のようになる。

単位の「疋」は准布か錢か断定できないが、世の趨勢に従って錢貨として計算を試みる。

『明月記』の「五万疋、鶯眼五百貫」を基準にして、

五〇、〇〇〇疋・五〇〇貫＝一〇〇疋

従って、一貫＝一〇〇疋　一貫＝錢一〇〇〇文＝一〇〇疋　一〇文＝一疋

建久四年の宣旨から　一貫＝米一石

現代の米相場を最高に見積もって、一石＝約一〇〇、〇〇〇円（一〇万円）とすると、

五万疋は、五〇、〇〇〇疋＝五〇〇貫＝五〇〇石＝五〇〇〇万円となる。但し米の相場も錢貨と米の対価もじきにより変動するので、大体の目安である。発遣費用は大まかに見積もって約五千万円となり、朝廷の経費で全額まかなえず、幕府に依頼し武士の成功に頼った。

(七)寛喜元年の発遣の特徴

一代一度仏舎利使発遣は村上天皇以来の旧例を踏襲するものであった。従って最後と思われる後深草天皇まで、儀礼の内容に大きな変化はなかったと推察される。しかし後堀河天皇の寛喜元年の一代一度仏舎利使発遣は大きく二つの特徴を挙げることができる。一つは、朝廷単独で仏舎利使発遣経費を調達できず、幕府にも武士の成功を要請しなければならない事態となっていた事である。『民経記』の寛喜元年（一二二九）六月三日条、六月五日条、六月八日条には「被仰遣関東」という文言が見られ、六月八日条では、

仏舎利用途可支配諸国事

以民部権少輔兼典教申仏舎利間事。用途事任例可支配諸国候歟。仰云。早支配可致沙汰。同成功事被仰関東候乎。

とある。この日は関白九条道家の元で仏舍利使及びその他の事項が内覧奏聞された。仏舍利使の用途について関白道家は例に任せ速やかに諸国に手配し、関東（幕府）に成功を仰せ遣わすようにと意見した。この文言から仏舍利使の諸経費が諸国だけでは整えられず、そのため関東の武家にも成功を要請しなければならなかったことが明らかである。また仏舍利使が五畿七道の名社に往還する際の安全面は、各地の武家の協力が必須であったと推察されるが、この点はまだ史料として確認できない。

後堀河天皇はもともと皇嗣ではなかった。安徳天皇亡き後、安徳天皇の弟で出家していた行助（守貞親王）の息男の茂仁親王が即位することになった。これが後堀河天皇である。その父である守貞親王は天皇を経験しないまま上皇となり院政を行った。これは院政体制を継続するための異例の事態であった。承久の乱の首謀者である後鳥羽・順徳上皇・土御門上皇の血筋を幕府は排除し、朝廷もそれを受け入れたのである。この様に後堀河天皇の即位には幕府の後押しがあり、承久の乱による朝廷の権威の低下と経済的ダメージは大きかったことが仏舍利使発遣にも表れている。

第二の特色は関白九条道家が関与し、熱心に主導している点である。九条道家の女婿西園寺公経は幕府とのつながりが深く、その働きで承久の乱により失脚していた九条道家が政界に復帰し、安貞二年（一二二八）一月、関白となった。一代一度仏舍利使発遣の前の年である。道家は祖父兼実を敬愛し、その政治を継承しようとした。祖父兼実が治承・寿永の争乱後、源頼朝と関係を深め、また争乱後の都の窮状を打開しようとし、建久二年（一一九一）三月、新しい政策を始めていく。建久の新制である。兼実は源頼朝の奏請という形でこの新制を進めようとした。国司の任務遂行・官務の服務・京中保安・山海賊の追討等と共に広く諸卿に意見を求める体制を整え、荘園券契の調査・訴訟を扱う記録所を復活した。孫の道家は兼実の路線を受け継ぐべく関白復帰後、寛喜二年（一二三〇）の大飢饉の救済策を打ち出し、記録所を立て直すなど、寛喜三年十一月には新制を試みた。寛喜元年の仏舍利使派遣の背景には鎌倉幕府との連携による執政と祖父兼実の政治を受け継ごうという強い意識

が感じられる。だからこそ仏舎利使発遣の遂行も祖父兼実が後鳥羽天皇即位に際し行っているからには是が非でも実施すべき公事であつた⁶⁷。この発遣は九条道家の強い要請があり、また道家と幕府の関係が改善し、資金面で幕府の協力が得られたことである。

道家の孫の四条天皇が幼くして急死し、幕府の推挙により故土御門院第三子の後嵯峨天皇が即位した。この時に一旦逼塞した道家であつたが、後深草天皇即位を機会に、道家の息子である鎌倉將軍九条頼経の力添えで一時は強引に政界に返り咲いた。しかし執権北条時頼への謀反計画に將軍頼経が関わり道家は失脚し、失意の中で建長四年(一二五二)没した。享年六〇歳であつた。

おわりに

一代一度仏舎利使は天皇の即位に際し、国家を挙げて仏舎利を全国の名社に奉納する儀礼である。九世紀後半、宇多朝に萌芽があり、一代一度大神宝使と同時に行われたようである。村上天皇の頃、一代一度大神宝使と分離し単独に施行され、定着・制度化した。以降、発遣は宇多天皇から数えて三六五年間継続し、歴代三一代中二二例を確認することができた。

一代一度仏舎利使発遣の特色として、仏舎利奉献の使者が若沙弥・童など幼い者や少年であり、発遣日直前に宮中真言院で剃髪・得度させ、その折に度縁請印がなされたことである。実績がある僧が任命された訳ではない。もう一点は発遣先については五畿七道の中でも最上の名社である伊勢神宮が除かれたことである。神と仏が完全に同体ではなく、神は神、仏は仏と根底で線引きされている。伊勢神宮は皇室の祖神である最高神天照大御神奉斎の宮としてその純粋性がまもられていた。

仏舎利使発遣の素地として一つには神仏習合が進展していたことが挙げられる。神仏習合の事例としては神社に神宮寺がつくられ、大般若経転読などの神前読経が行われ、神に菩薩号付しまたは神像を作ることであつた。

神仏習合が進む中で、即位儀礼に仏教的要素を排除するわけにはいかなかった。一代一度仁王会は行われたが、仁王経の功德による国土の安泰を目指したものであり、その主体は仁王経という經典の威力に頼むことである。さらに神に仏の恩恵を及ぼすためには、仏教の至宝である仏舍利を奉げ、神と仏が合力して国の安泰を維持することを期待したのである。内藤栄氏は、祈雨と龍神の関係から龍神が持つ宝珠と仏舍利が団体であると解釈し、恵みの雨が五穀豊穡と国家泰平をもたらすという仏舍利信仰がすでに中国で定着していたとされる⁶⁸。この考えは中国に留学していた空海によるものであり、仏舍利は釈迦の遺骨にとどまらず、豊穡と国家安泰を招き入れると考えられていた。仏舍利信仰が空海によつて再確認され、後七日御修法は天皇と舍利を結び付けたとも内藤氏は指摘している。

第二に発遣にあつたて神位・神階を設ける必要があつた。文徳天皇に顕著な神階授位から始まり、平安中期の一条天皇の時期に成立する二十二社制成立によつてようやく神階制が確定し、神宝・仏舍利使の発遣の効果が確実なものとなった。

主な即位儀礼は踐祚・即位礼・大嘗会を第一とし、そこへ八十島祭・一代一度大仁王会・一代一度大神宝奉獻・一代一度仏舍利使が加わる。一代一度仏舍利使は村上朝以降、必ず一代一度大神宝使発遣の後に施行された。しかしながら鳥羽天皇以降、即位後数年たつてから実行されていく。院政が維持されることによつて、幼帝が即位しその成長を見届けての発遣ということもあり、院政期には最も重要な即位儀礼とはいいがたくなっていた。しかし天皇生存中は必ず実施しなければならない即位儀礼であつた。この傾向は順徳天皇の即位儀礼に明確である。順徳天皇は承元四年（一一一〇）に即位してから建保四年（一一一六）までに大嘗会・一代一度大神宝使・一代一度大仁王会と即位儀礼を終えている。しかし八十島祭は承久二年（一二二〇）一月に行い翌承久三年（一二二一）三月に一代一度仏舍利使発遣を矢継ぎ早に執行する。そして四月に譲位し、五月に承久の乱が起こる。順徳天皇には在位中に即位儀礼を完璧に果たした上で、皇嗣に譲位する義務があつた。即位儀礼として最終に行わ

れた八十島祭と仏舎利使の重要性はこの時期にかなり低下していたと考えられる。

仏舎利を神社にもたらすことは、神が仏舎利の霊力の恩恵に浴すことであり、それは神の喜びであり、再生であり、新しい天皇の長寿・聖体安穩・国家安泰に全国の神々が力を添えると信じられた。また仏舎利使の諸社片字は仏舎利使（度者）の名前に神の字を取り込むことで舎利と神が同体になることを試みた。この様な趣旨を持ち三六五年間続けられてきた一代一度仏舎利奉献は後深草天皇が最後になった。後三条天皇の頃から即位灌頂という新しい即位法が模索され始め、密教色が入った即位灌頂が伏見天皇から始まった。後深草天皇が伏見天皇の父であったことは大変示唆深い。この時点で一代一度仏舎利奉献の意義は減少して終焉を迎え、即位儀礼は新局面へと展開することになる。

【表2】一代一度仏舎利使発遣一覧

番号	西暦	発遣年月日	天皇名・年齢	即位年月日・年齢	派遣先	舎利使の名称等	出典
1	888	仁和4年11・8	宇多 22才	仁和3(887)・8・26 21才		大神宝使	日本紀略(仁和4・11・8)
※						神宝・度者・仏舎利進む	貞信公記(天暦元・4・17)
2	898	昌泰元年・8・23	醍醐 14才	寛平9(897)7・3 13才	伊勢・五畿七道・宇佐	神宝・度者・仏舎利進む	貞信公記(天暦元・4・17)
※						神財を奉る使者	日本紀略(昌泰2・8・23)
3	948	天暦2年9・22	村上 23才	天慶9(946)9・22 21才	55社・宇佐・石清水	穢によって中断	日本紀略(天暦2・8・21)
						一代一度奉遣仏舎利	日本紀略(天暦2・9・22)
4	969	安和2年5・26	冷泉 22才	康保4(967)・5・25 18才	55社 派遣は未確認	出家童55人受戒	日本紀略
5	971	天禄2年10・28	円融 13才	安和2(969)8・13 11才	五畿七道名社55社	仏舎利を奉る	日本紀略
6	987	永延元年 9・27	一条 8才	寛和2(986)6・23 7才	京畿七道諸神	童子55人受戒・諸社片字	日本紀略(永延元・9・25)
						仏舎利を奉る	日本紀略(永延元・9・27)
7	1018	寛仁2年10・11	後一条11才	長和5(1016)1・29 9才	京畿・外国之神社57社	寒厳で仏舎利使を延引	小右記(寛仁元・12・20)
					七道諸国神社	一代一度仏舎利を奉る	小右記(寛仁2・10・11)
							御堂関白記・日本紀略
	1038	長暦2年6・15	後朱雀 30才	長元9(1036)4・17 28才	神社	仏舎利を神社に奉献	鑑難抄下・扶桑略記
9	1049	永承4・12・13	後冷泉	寛徳2(1045)1・16 21才	五畿七道 55社	仏舎利を一粒奉る	扶桑略記
10	1070	延久2年11・17	後三条 37才	治暦4(1068)4・19 35才	五畿七道名諸社	仏舎利を奉る	扶桑略記
11	1077	承暦年間 承保4年6・24	白河 25才	延久4(1072)12・8 20才	七道諸国諸社	公家、仏舎利を献ず	玉葉 (寛喜元・8・8) 水左記 (承保4・6・24)
12	1090	寛治4年2・14 寛治年間	堀河 12才	応徳3(1086)11・26 8才			民経記 (寛喜元・6・25) 玉葉 寛喜元(1229)8・8
13	1112	天永3年6・17	鳥羽 10才	嘉承2(1107)7・19 5才	諸社	仏舎利を奉ず	殿暦・中右記
14	1124	大治元・7・18	崇徳 6才	保安4(1123)1・28 5才	諸社	仏舎利を奉ず	中右記目録
15	1144	天養元年10・23	近衛 6才	永治元(1141)12・27 3才	石清水以下57社 宇佐宮に御装束を調進	一代一度仏舎利使得度 一代一度仏舎利使発遣	本朝世紀(天養元・10・3) 本朝世紀(天養元・10・23)
16	1162	応保2・6・12	二条	保元3(1158)8・11 16才	諸国諸社	公家、仏舎利を献ず	上卿政実
17	1172	承安2年2・23	高倉 12才	仁安3(1168)2・19 8才			民経記(寛喜元・6・25)
18	1192	建久3年3・10	後鳥羽 13才	寿永2(1183)8・20 4才	宇佐八幡に神宝も調進	仏舎利使を諸神社に発遣 一代一度仏舎利使	玉葉 (建久3 3・4と同年3・10 百鍊抄 (建久3・3・10)
19	1206	建永元年9・26	土御門 12才	建久9(1198)1・11 4才		一代一度仏舎利使	百鍊抄
20	1221	承久3年3・26	順徳 25才	承元4(1210)11・25 14才	57社	仏舎利使を57社に献ず	百鍊抄
21	1229	寛喜元年8・8	後堀河 18才	承久3(1221)7・9 10才	諸社	仏舎利を諸社に奉ず 代々の例	民経記(寛喜元・5・24～6・27) 玉葉 (寛喜元・8・8)
※							
22	1253	建長5年8・13	後深草 11才	寛元4(1246)1・29 4才		仏舎利使、日時定	百鍊抄
		建長5年12・16				度縁請印	百鍊抄

※『貞信公記』によると村上天皇の一代(一度)神宝奉ずるにあたり、寛平(宇多天皇)・延喜(醍醐天皇)の宣命案、神宝と共に度者一人・仏舎利も奉納したと記す。

『日本紀略』に、宇多天皇仁和4年11月8日条に「大神宝使発遣」、醍醐天皇昌泰元年8月23日条に「神財」(7月20日条には幣・神宝を発遣)とある。

※『民経記』には寛喜元年5月24日・6月3日・5日・6日・8日・10日・17日・19日・25日・27日の条に記事がある。担当者、費用、受戒、行事所始めなど詳細に記載される。

- (1) 甲田利男「一代一度々者、一代一度仏舍利」(『平安朝臨時公事略解』続群書類従完成会、一九八一年九月)。
- (2) 井後政旻「一代一度大神宝使の研究」(皇學館大學神道研究所編『続大嘗祭の研究』所収、皇學館大學出版部、一九八九年六月)。
- (3) ブライアン・小野坂・ルパート「舍利信仰と贈与・集積・情報の日本史」(今井雅晴編『中世仏教の展開とその基盤』所収、大蔵出版、二〇〇二年七月)。
- (4) 大原眞弓「即位儀礼に見える仏舍利信仰——一代一度仏舍利使について——」(『京都女子大学大学院文学研究科紀要 史学編 第一五号』、二〇一六年三月)。「平安時代前期の即位儀礼の変化——一代一度と称される制度の始まり——」(『京都女子大学大学院文学研究科研究紀要 史学編 第一六号』、二〇一七年三月)。「一代一度仏舍利使の成立」(『日本宗教文化史研究』第二一巻第二号、二〇一七年一月)。
- (5) 『貞信公記』(『大日本古記録』所収)。藤原忠平の日記。延喜七年(九〇七)〜天曆二年(九四八)まで記す。詳本は残らず抄本のみ伝わる。
- (6) 『西宮記』(『故実叢書』六巻から七巻。明治図書出版、一九九三年六月)。(『神道大系 朝儀祭祀編2』神道大系編纂会編、一九九三年六月)。
- (7) 今川文雄校訂『玉藻』(思文閣出版、一九八四年七月、再刊一九九二年一月)。
- (8) 『弁官補任』校訂 飯倉晴武(続群書類従完成会、一九八二年正月)。(『群書類従』第四輯 補任部二)。
- (9) 『御堂関白記』寛仁二年(一一〇一)一〇月一日条(『大日本古記録』所収)。
- (10) 『小右記』寛仁元年(一一〇一)一二月二〇日条(『大日本古記録』所収)。
- (11) 『大槐秘抄』(『群書類従』第二八輯、雑部)。応保二年(一一六二)頃成立。末尾に帝王の心得を聖徳太子十七条憲法になぞらえ、一七か条にわたって述べる。
- (12) 『上卿故実』(『群書類従』第七輯 公事部)。
- (13) 『玉葉』治承四年一二月三日条(国書刊行会、一九六九年)。(『続古事談』第二、臣節(『群書類従』卷四八七、雑部)。および『新日本古典文学大系』41、岩波書店、二〇〇五年)。(『古今著聞集』卷三、政道忠臣(『新訂増補国史大系』)。長方は平清盛に面と向かって福原と比べて旧都の良さを説き、清盛に帰京を決意させた。また後白河院政の復活と追放されていた

関白藤原基房の赦免と帰還を願い出た。『玉葉』は長方を評して、時勢におもねらず直言を吐き、「誠是諫諍之臣也」と感嘆している。

(14) 百人秀歌『新編国歌大観』第五卷、角川書店、一九八七年四月。『冷泉家時雨亭叢書』37、朝日新聞、一九九六年。長方の歌は、九〇番「紀の国の 由良の岬に捨ふてふ たまさかにだに 逢ひて見てしがな」である。

(15) 関口祐未「藤原長方の和歌活動」『文学研究論集』25号、明治大学、二〇〇六年九月。及び同氏「藤原長方家集『按納言集』書名考」『文化継承学論集』(1)、明治大学文学研究科、二〇〇五年三月。

(16) 『民経記』寛喜元年(一二二九)六月二五五条に、「承安故右衛門督殿(藤原兼光)祖父、御奉行之時」、「承安入道殿」という文言が登場する。

(17) 『官史補任』永井晋編(続群書類従完成会、一九九八年一月)。

(18) 岩佐美代子『文机談 全注釈』(笠間書院、二〇〇七年一〇月)。文机坊隆円著。鎌倉後期の作。琵琶の秘曲の伝来と相承を述べる。

(19) 『勅修御傳 法然上人行状絵圖』第一二 月卿雲客帰依の巻(恵谷隆戒編、平楽寺書店、一九四三年八月初刊、一九七二年三刊)。『法然上人絵伝』(上)、第二二(大橋俊雄校注、岩波文庫、岩波書店、二〇〇二年初刊、二〇一一年六刊)。

(20) 『大日本史料』によると『東大寺円照上人行状記 上巻』にある。覚真が律を学んだことは『本朝高僧伝、五八、浄律五之二』にある。

(21) 覚真と海住山寺五重塔についての論考は、福山敏男「海住山寺五重塔」『美術研究』第二〇二号、一九五九年一月)である。覚真に関する先駆的論考は、佐脇貞明「貞慶の観音信仰と覚真」『龍谷史壇』四二号、一九五七年七月)がある。

(22) 慈心房覚真の関係資料は二〇一二年、奈良国立博物館特別展で公開された。慈心上人像(絹本、着色。室町時代)、覚真自筆「仏舍利安置状」(覚真自筆)七条袈裟(伝慈心上人所用)等である。『御遠忌八〇〇年記念特別展 解脱上人貞慶—4 鎌倉仏教の本流—』(奈良国立博物館編、二〇一二年四月)。

(23) 『新撰日本古典文庫』(1)、承久記(松林靖明校注、現代思潮社、一九八二年八月)。『承久兵乱記』(『続群書類従』合戦部所収)。『新日本古典文学大系』43 保元物語・平治物語・承久記(岩波書店、一九九二年七月)その他。光俊の父藤原光親は承久三年(一二二一)六月二四日、「駿河国浮島原ニテ斬リ奉ル」と記されている。

(24) 藤川功和「忠兼と光俊」『尾道大学日本文学論叢』7、二〇一一年一二月)。二一

(25) 久保田淳「為家と光俊」『國語と國文学』昭和三十三年五月号、一九五八年)。安井久善『藤原光俊の研究』、笠間書院、一九七三年一月)。安井氏は藤原光俊の伝記及び歌論を総合的に集大成された。出家後の光俊及び鎌倉歌壇での活動の論考は同書六三〜七三頁にある。

- (26) 『閑放集』(『続群書類従』3上、神祇部、第四五一卷)三巻のみ伝わる。中川博夫『校本 簀河上』(『国文学研究資料館紀要』(二二二)、一九九六年三月)。鎌倉幕府六代將軍宗尊親王のために文応元年(一二六〇)光俊が著した和歌指南書。
- (27) 『御記纂 順徳院御記』(増補『史料大成 歴代宸記』。承久二年(一二二〇年)七月三〇日条では作文、八月一五日条では詩歌会で「いづれも漢詩を成す」。
- (28) 橋本義彦『源通親』(人物叢書、吉川弘文館、一九九二年一〇月)一八四〜一九一頁。
- (29) 丸山二郎校注『愚管抄』(岩波文庫、一九四九年一月)。『古今著聞集 愚管抄』(『新訂増補国史大系』第一九巻)二〇〇五年七月、新装版第一刷)。岡見正夫・赤松俊秀校注『愚管抄』(『日本古典文学大系』86、岩波書店、一九六七年一月)。
- (30) 『平戸記2』(『増補史料大成』33 臨川書店、一九六五年九月)。
- (31) 和田英松・石川佐久太郎『増鏡』(明治書院、一九四一年一〇月。一〇版)。
- (32) 近藤成一『鎌倉幕府と朝廷』(『シリーズ日本中世史』②、岩波新書 新赤版一五八〇、岩波書店、二〇一六年三月)五八〜六七頁。
- (33) 『葉黄記』(『史料纂集 古記録編』、続群書類従完成会、一九七一年五月)。葉室(藤原)光俊の弟、葉室定嗣の日記。
- (34) 橋本義彦『院評定制について』(『日本歴史』一九七〇年二月号、第二六一号。『平安貴族社会の研究』第一部に所収、吉川弘文館、一九七六年九月)。近藤成一(前掲、註31、六五〜六六頁)。上横手雅敬・元木泰男・勝山清次『日本の中世8 院政と平氏、鎌倉政権』第2部 4 得宗専制への動き(上横手雅敬執筆、二五一頁。中央公論新社、二〇〇二年一月)。上横手氏は院評定の人事・重要事項の決定は幕府の意向を無視できず、意のままになる朝政を実現したとされる。
- (35) 『大日本史料』五編二二冊、五〇九頁、宝治元年(一二四七)九月二八日条に『続後撰和歌集』二 春歌中の定通の和歌を引いている。その詞書には、
宝治元年三月前太政大臣の西園寺の家に御幸ありて、花御覽せられける日、参りてよみ侍りける、
後土御門内大臣
とある。
- (36) 『大日本史料』(稿)五編九〇五冊、五五頁。弘長元年(一二六一)正月四日条。
- (37) 『大嘗会和歌の世界』(皇學館大學出版部、一九八六年)。
- (38) 申美那「大嘗会和歌と日野家」(『東京大学日本史学研究室紀要』第一四号、二〇一四年三月)。
- (39) 藤川功和「藤原経光と『民経記』」(『広島大学大学院文学研究科論集』六四号、二〇〇四年十二月)。
- (40) 『公卿補任』、『一代要記』(『続神道大系 朝議祭礼編』、神道大系編纂會編、二〇〇五年)。

- (41) 宮地崇邦「源仲兼と法住寺合戦―平家登場人物の実像」『中世文学』二四(〇)、一九七九年。浅香年木『治承・寿永の内乱論序説(法政大学出版局、一九八一年二月)』。長村祥知「治承・寿永内乱期の在京武士」『立命館文学』六二四、二一〇一年一月。長村氏は法住寺合戦について在京武士団を総合的にとらえている。
- (42) 『明月記』正治二年(一二〇〇)閏二月一日条に「仲国件中納言三位宗盛妻、乳母子也」とある。
- (43) 『禁秘抄』(『群書類従』第二六輯、雑部、卷四六七)。宮中の故実に関する順徳天皇の著書。
- (44) 五味文彦『鎌倉と京』(シリーズ『大系日本の歴史』五)、小学館ライブラリー一〇〇五、二三六―二四〇頁、小学館、一九九二年一月。
- (45) 『明月記』元久元年(一二〇四)四月一三日条に載せる祭除目記事である。「安芸源仲兼入道左府子伊賀替」とある。祭除目は来る一七日に行われる賀茂祭に関わる人々の除目を言う。宮地崇邦氏はこの時仲兼は任国が伊賀から安芸に替わった。「入道左府子」とあるのは左大臣三条実房の猶子になっていたと指摘される(註41)。
- (46) 『日吉山王利生記』第九『神道大系 神社編二十九 日吉』神道大系編纂会、一九八三年二月。近江守仲兼は土御門天皇の勅命により延暦寺大講堂の造築を行うことになったが山王の神慮により無事成し遂げることができ、息賢阿(仲遠)も神輿の造替をした。仲兼一族の財力が窺えるエピソードである。
- (47) 福田秀一『抄本 現存和歌六帖(校本と索引)』(『国文学研究資料館紀要』第六号、一九八〇年)。次同書における仲兼の和歌の一例は次の通りである。
- むさゝひのかた枝おち行く深山木にあかつきふかくさゆる月きかけ
- (48) 『圖書寮叢書刊 仙洞御移徙部類記 上』、文治四年(一一八八)一月一日条。(宮内庁書陵部、一九九〇年三月)。
- (49) 正宗敦夫編『地下家伝 上』八「出納平田」、三五二頁、桜井広濟堂、一九六八年二月。
- (50) 堀田璋左右「仲章と仲業」(『歴史地理』第七五号 第二卷、一九四〇年二月)。
- (51) 土田直鎮「上卿について」(『日本古代史論集』下巻、坂本太郎博士還暦記念会、吉川弘文館、一九六二年九月、所収)。
- (52) 佐々木宗男「十十一世紀の政務執行と王権」(『史学雑誌』九九(六)、一九九〇年)。
- (53) 『古事類苑』政治部一 上編 政治総載 上。
- (54) 和田栄松・所功校訂『建武年中行事註解』(講談社学術文庫、講談社、一九八九年九月)。
- (55) 『古事類苑』政治部二 上編 政治総載 上。
- (56) 濱島正士「多宝塔の初期形態について」(『日本建築学会論文報告集 第二二七号』一九七五年一月)。この論文は多宝塔に関する初めての本格的論文として評価されている。清水壱「平安時代仏教建築史の研究―浄土教建築を中心に―」第二章

(中央公論美術出版、一九九二年一月)、濱島氏への反論として濱島氏が詳しく触れなかった天台宗の多宝塔に言及している。それ以降は濱島氏・清水氏の論文をもとに発展させたものが多い。本田博太郎『日本建築史基礎資料集成 一一 塔婆』概説(多宝塔)、中央公論美術出版、一九九九年一月)。多宝塔の形態論として、濱島正士『多宝塔の形式と構造』(『日本建築学会論文報告集 大二三六号』一九七五年一〇月)。一般書として、川勝賢亮編『元三大師一千年御遠忌記念 多宝塔と法華經思想』(東京堂出版、一九八四年五月)。山岸恒人『塔と仏堂の旅 寺院建築から歴史を読む』(シリーズ朝日選書七七二、朝日新聞社、二〇〇五年三月)。

(57) 『日本紀略』弘四年(一〇〇七) 二月一日条に「左大臣^{道長}供養木幡淨妙寺新造多宝塔。」とある。

(58) 河田貞『仏舍利と塔の莊嚴』(シリーズ『日本の美術』9 第二八〇号、三八〇三九頁、至文堂、一九八九年九月)。

(59) 『殿暦』(『大日本古記録』所収)。天永三年(一一二二) 六月一六日条に記す仏舍利使受戒では、

上卿皇后宮権大夫源顯通、於外記庁有度縁請印、右大弁^{藤原}長忠参入行之。
と、右大弁が立ち会っている。

(60) 『大日本史料』(綜、三編、九〇三冊、二二〇頁、稿) 所引の『重憲記』天養元年一〇月二三日条。『重憲記』は外記清原重憲の日記である。宮内庁書陵部に鎌倉時代の写本がある。国文学研究資料館古典籍総合目録データベースで確認した。

(61) 小山聡子『末法の世 におけとその克服』(『中世仏教の展開とその基盤』今井雅晴編、大蔵出版、二〇〇二年七月)。二七〇〜二七六頁。

(62) 和歌森太郎『地藏信仰について』(桜井徳太郎編『地藏信仰』第一編、民集宗教史叢書第一〇巻、雄山閣出版、一九八三年一月)、五一〜五七頁。

(63) 石野浩司『清涼殿(石灰の壇)の来歴』(『藝林』五六の一、二〇〇七年四月)。

(64) 三上喜孝『古代の生産と流通』(『岩波講座日本歴史』巻四 古代4、岩波書店、二〇一五年一月)で、一〇世紀になると銭貨の品質低下により絹・米が銭貨の代替えになったとされる。網野義彦『貨幣と資本』(『岩波講座日本通史』第九巻 中世3、岩波書店、一九九四年一〇月)は、一三世紀前半に絹・布から銭貨に貨幣機能が替わると論じられる。小泉宜右『内乱期の社会変動』(『岩波講座 日本歴史』6 中世2、岩波書店、一九七五年一月)は一三世紀宋銭輸入により地方での銭貨流通が促進された現象を論じている。

(65) 滝沢武雄『鎌倉時代前期の貨幣』(『続荘園制と武家社会』竹内理三博士古希記念会編、吉川弘文館、一九七八年一月)、二五三〜二五六頁。同『日本の貨幣の歴史』(吉川弘文館、一九九六年三月初版、二〇一四年五月第四刷)。六六〜八〇頁。

- (66) 「後鳥羽天皇宣旨 法曹至要抄 中」(『鎌倉遺文』二の七〇五)。
- (67) 九条兼実の建久新制と九条道家の寛喜三年新制とその時代については、以下の論考を参照にした。
上横手雅敬「鎌倉幕府と公家政権」(『岩波講座日本歴史5、中世2』岩波書店、一九七五年六月)。五味文彦「承久の乱と執権政治」(『大系日本の歴史⑤ 鎌倉と京』二六二～二六七頁、小学館、一九九二年一月)。上横手雅敬／元木泰雄／勝山清次『院政と平氏、鎌倉政権』第二部 「公武関係の展開」(シリーズ『日本の中世8』二一八～二四七頁、中央公論新社、二〇〇二年一月)。
- (68) 内藤栄『舍利莊嚴美術の研究』四六～五〇頁(青史出版、二〇一四年七月、二〇一〇年三月初出)。『仏舍利と宝珠―釈迦を慕う心―』(奈良国立博物館、二〇〇六年七月)。

第四章 基盤となるの即位儀礼の変化と一代一度仏舎利使

はじめに

即位にまつわる儀礼は、前代を基本的に受け継ぎつつもその時代の思潮に応じて変化する。特に平安時代前期は桓武天皇から村上天皇までの間に即位儀礼の基盤になる践祚・即位礼において細部の変化がみられ、さらに陰陽道や神仏習合・仏舎利信仰を取り入れた天皇勅裁の新しい即位儀礼が創出された時代であった。その新しい即位儀礼を表す言葉が「一代一度」である一代一度という新しい名称の即位儀礼は、九世紀後、宇多天皇の即位時に始まり、村上天皇の代に一応定着すると考えられる。一代一度即位儀礼成立の前史として、基盤となる即位儀礼（践祚・即位礼・大嘗祭）の変化伝統的即位儀礼としての、八十島祭・羅城祭そして九世紀頃より重要視された一代一度仁王会と宇多朝に創設された一代一度大神宝使と一代一度仏舎利使とを関連して検討し、平安時代前期の個々の即位儀礼の変容を追ってみたい。

第一節 践祚・即位礼・大嘗祭

即位儀礼の三本柱ともいえるのが①践祚②即位礼③大嘗祭である。この三つの儀礼は新天皇の即位の必須儀礼であった。室町時代、③大嘗祭は廃れたが、①践祚は必ず行われた。天皇の権威の象徴といえる神器を前天皇から受け継いでこそ天皇といえるのである。②即位礼は践祚後におこなわれる即位表明の儀式である。兵乱、経済的事情などで、数年また長い時は践祚後約二〇年近くになつて行え

た例もあるが、年数を経ても実施しているのは必須の即位儀礼という認識があつたということであろう。その他の即位関連儀礼としては固閑、伊勢斎宮と賀茂斎院の交代、即位由奉幣、山陵への即位奉告等がある。

伊勢斎王・賀茂斎院は未婚の皇女が祭司となる制度であり、天皇の代替わりごとに一新された。即位由奉幣は大嘗祭の前後に使いを遣わして伊勢大神宮・宇佐宮、五畿七道の天神地祇に神宝・幣帛を献じて新天皇の即位を奉告する儀式である。大嘗祭前に行われることが多い。また山陵への即位奉告は天皇陵・天皇以外の血縁の皇族の墓、外戚に当たる先祖の墓等に即位を報告することで、対象の山陵・墓は天皇によって違いがある。ここではそれら関連行事には触れず基盤となる践祚・即位礼・大嘗祭について検討する。

(一) 践祚・即位礼

即位儀礼の中でも最も基盤になる儀礼は践祚、即位礼、大嘗祭である。践祚も即位も共に「クライヲフム」・「アマツヒツギシロシメス」と訓じ、周知のとおり皇太子（皇嗣）が先帝から天皇の位を引き継ぐことである。大嘗祭は毎年恒例の新嘗祭を天皇の即位年は大掛かりに行う行事であるが、即位儀としての側面も重視されている。貞観時代に成立したといわれる『儀式』（『貞観儀式』、卷二、三、四、五）に「践祚大嘗祭」とあり、『延喜式』（卷七、神祇七）では「践祚大嘗祭」という項目を立て、「日本記諺曰アマノヒツキヲフムヲホナヘ」と註している¹⁾。

即位儀礼は二種ある。一は、皇太子・皇嗣が皇位を象徴する宝器（釵・鏡・印璽・鈴印など）と代々伝えられた宝器（大刀契など）を受け継ぎ、天皇としての資格を確立する践祚である。井上光貞氏が説かれるように王位継承に何らかの王権のシンボルとなる宝器を受け継ぐ儀礼が律令以前からあつ

た²。一は、新天皇の即位を広く天下に知らせる即位礼である。平安時代、天皇在位空白の期間をなくするため、踐祚は先帝崩御・讓位後直ちに行われるが、即位礼の方は踐祚の後、諸般の事情に合わせ翌日または期間を置いて行われている（【表】参照）。

踐祚について、神祇令の条文の「凡踐祚之日」について『令集解』の解釈では「謂。天皇即位。謂之踐祚、々位也。福也。」と述べ、踐祚も即位も同じとしている³。大宝令についての解釈書のひとつ古記は「踐祚日。答。即位之日」とあり両者を区別していない。踐祚と即位の区分がなかったことは、井上光貞氏、岡田精司氏などの先行研究で論じられている通りである⁴。「踐祚」の儀式について『令集解』巻七 神祇令では、

凡踐祚日、中臣奏天神寿詞。忌部上神璽之鏡釵。（『令集解』巻七 神祇令）

と述べて、踐祚の行事として、①中臣が天神寿詞を奏する、②忌部が神璽の鏡釵をたてまつる、の二点をあげている⁵。

では律令以前の即位儀礼はどのようなものであったろうか。『日本書紀』卷一三にある允恭天皇元年一二月条によると、反正天皇の崩御により、同母弟雄朝津間稚子宿祢皇子に群臣・郡卿が即位を請うたが、皇子は病を理由に再三固辞し、翌年一二月によりやく即位を決意し、

於是群臣大喜。即日捧天皇之璽符。再拜上焉。

と群臣は喜び、璽符（スメアマノミシルシ）を奉って即位がなされたという事例がある⁶。同じ様な事例は、

第二十三代顯宗天皇・第一六代繼體天皇・第三三代推古天皇・第三四代舒明天皇の時にもあり、群臣（豪族）の推挙により即位が進められた。高森明勅氏も群臣（豪族）の合議により天皇即位がなされたとされる⁷。臣下が璽符である神器を奉る行為は、忌部の神璽劔を即位儀で奉獻する儀式に替わり、以降長く続けられた。

律令的践祚が即位儀として確立されるのは持統天皇即位時である。『日本書紀』からその経緯をたどってみると、次の通りである。

①『日本書紀』持統天皇四年（六九〇）正月戊寅朔日条、

物部麻呂朝臣樹大楯。神祇伯中臣大嶋朝臣誦天神寿詞。畢忌部宿祢色夫知奏上神璽劔鏡於皇后。皇后即天皇位。公卿百寮羅列匝拝而拍手焉。

②『日本書紀』持統天皇四年正月己卯二日条、

公卿百寮拝朝如元会儀。丹比嶋真人與布勢御主人朝臣、奏賀騰極。

③『日本書紀』持統天皇五年十一月戊辰条、

大嘗。神祇伯中臣朝臣大嶋誦天神寿詞。

この①持統天皇四年正月戊寅朔日条は即位儀礼の始まりとしてよく知られる条文である。条文では

「公卿百寮羅列」、神祇伯中臣大嶋が天神寿詞を読み、忌部色夫知が神璽鏡を奏上し、公卿百寮が羅列・匝拝し（拝舞か）拍手（八開手か）をすると見える。この祭式は大嘗祭の辰日卯の一刻に中臣が天神寿詞を読み上げ、忌部が神璽鏡献する行事と同じであることから、持統四年の記事は養老神祇令条の内容に合致し、すでに即位儀の基盤が成立しているが、践祚と即位礼は未分化であったといえる。先帝の崩御または譲位による空位は国家の危機を招く恐れがあるので、速やかに帝位を皇嗣・皇太子に引き渡す必要があった。そのため、天皇の後継者皇太子の選定は重要であり、践祚のあと直ちに皇太子が擁立された。践祚と皇太子制度の関係を言及されたのは柳沼千枝氏である。柳沼氏は「前天皇の死去と同時に皇太子は新天皇になるとの認識が中央の支配層内部に存在していたことは明らかである。そしてその認識を実体化するものこそ、前天皇の崩御と同時に行われる践祚という儀式であったといえよう。」と解釈される。

『続日本紀』の文武天皇から光仁天皇までは「天皇即位於大極殿」（元明・光仁天皇）、「受禪即位於大極殿」（元正・聖武天皇）などと簡潔に記載されている。奈良時代は即位式で天神寿詞と鏡献を同時に行なわれたものと思われる。

践祚と即位礼が分離されたのは桓武天皇即位時であったとする説がよく知られる。『日本後紀』天応元年（七八一）四月三日条に「是日。皇太子受禪位」とあり続いて、一五日条に「天皇御大極殿。」とあることにより、三日が践祚、一五日が即位礼と考えられる。天神寿詞と鏡献については、高森氏は『令集解』神祇令践祚条の「跡記」を引き、「奏寿詞。上剣并鏡。至一一月。為大嘗耳」とあるのは、すでに即位礼では両者は停止され大嘗祭に移されたと解釈されている。「跡記」は延暦一〇年（七九一）から延暦一二年二月までに成立したとされるので、桓武天皇の父、つまり光仁天皇即位時までは天神寿詞と鏡献は即位礼で実施され、延暦一三年（七九三）の桓武天皇の即位時には中

臣の天神寿詞と忌部の「鉞璽奉獻は大嘗祭の辰の日に移されたといえる。

(二) 大嘗祭の変化

平安時代、九世紀、清和天皇の代に作られた『儀式』（貞観儀式）巻第五の天皇即位儀の条では即位礼において中臣の天神寿詞も忌部の神璽の鏡鉞奉上也なく宣命が主体になっている。加茂正典氏は即位礼の唐風化という革新過程で古来の即位儀が排除され、そのまま大嘗祭辰日前段行事として取り込まれたのは桓武天皇の大嘗祭からであると解釈される¹⁰。また柳沼氏も踐祚制度化の初例は桓武天皇であるとされる¹¹。それ以前の大嘗祭は、『日本書紀』持統天皇五年十一月戊辰の条文にあるように中臣の天神寿詞だけであった。

『儀式』の成立は貞観一四年（八七二）十二月から元慶元年（八七七）一二月の間といわれる。また『延喜式』巻第七（神祇七 踐祚大嘗祭）の辰日の条に、辰二点の儀式として次のように記される。先ず天皇が大嘗祭辰日前段行事として、皇太子以下百官が豊樂院に参集したのち、

立定神祇官中臣執賢木副笏、入自南門。各就版位。跪奏天神寿詞。忌部入奏神璽之鏡鉞訖退出。

と述べる。『儀式』も『延喜式』延長五年（九二七）に選定された『延喜式』も「踐祚大嘗祭」といい、大嘗祭が即位儀として不可欠な意義はここにある。平安時前期、即位礼は唐風化し、日本伝統の即位礼で中臣の天神寿詞や忌部の鉞璽奉上是排除され、宣命が重要視されて主役となり、中臣・忌部の儀は大嘗祭に凝縮された。

それでは持統天皇以降即位儀はどの様にあり続け、その変化の要因は何だろうか。また「踐祚大嘗

祭」における中臣と忌部の儀は、いつ始まりいつまで続いたのだろうか。

持統四年（六九〇）正月朔日の条文では、中臣と忌部という氏族が天神寿詞と神璽鏡釵を天皇に捧げるのであるが、中臣も忌部も政権の中樞にいる氏族ではない。神祇・祭祀を職掌とする神祇氏族である。第十九代允恭天皇のように群臣が天皇に璽符を奉って即位がなされるのではない。このことは国家の構造が変化し有力氏族による合議制的国家から、天皇を中心とした中央集権国家といえる事態になっていると中森氏は言われる¹¹。

天武天皇制定の飛鳥御原令は現存しないが、『続日本紀』大宝元年（七〇一）八月三日条に大宝令選定初めに際し、「大略以浄御原朝廷為准正。」とされる。踐祚条文が浄御原令にあった可能性は高いのである。『日本書紀』によると、飛鳥浄御原令は天武天皇一〇年（六八一）に制定され、持統三年（六八九）六月庚戌に一部二二巻で諸司に班賜され、その翌年に持統天皇は即位した。この一連の持統紀の記事から、持統天皇の即位儀は浄御原令に基づくものといえる¹²。

持統天皇の即位の過程を見ると持統四年の天皇即位の時は、中臣の天神寿詞と忌部の神璽鏡釵があり、大嘗祭では天神寿詞が読まれるだけであったことは前述の通りである。

では、大嘗祭での天神寿詞と鏡釵奉獻はいつまで続いたのだろうか。高森氏は、『権記』・『西宮記』・『北山抄』を引き、天長一〇年（八三三）の仁明天皇即位時の大嘗祭で忌部の鏡釵奉獻は亡くなったとしている。『北山抄』巻第五 大嘗会事では辰日に中臣が天神之寿詞を奏した後、忌部の神璽鏡釵奉獻について故事を引用し、

寛平式云、天長以来此事停止。清涼抄云。近代不給此神璽。只奏其詞者。而寛平以後記文、忌部惣不参入者。天慶記云、頼基申云。件鏡釵、自御所暫下給奏（奉イ）之。而天長式（或）奏輒給

重物、非无事危者。其後忌部雖申不給。

と解説している。忌部神璽劔鏡を奉じることが天長十年の仁明天皇即位時に停止しており、近代は忌部に神璽劔鏡を渡していないので、辰の日の前段行事に忌部は参入していないとし、さらにかつては御所より暫くの間だけ忌部に給したが、貴重なものであるから安全を期して忌部に預けるわけにいかないとしている。その後忌部が神璽劔鏡を要求しことも想定され、神事氏族としての忌部氏の矜持を主張したのであろう。また『権記』は三条天皇即位に際し大嘗祭での忌部の件を『貞信公記』で確認し天長以来行われなかったとしている¹³。『貞信公記』天慶九年（九四六）十一月一七日条に「忌部奉劔鏡事、至承平三代日記不見」とある。承平（朱雀天皇）までの三代とは宇多・醍醐・朱雀天皇をいうことから藤原忠平の時代には忌部の劔鏡奉獻はなかった。また『西宮記』巻第二（大嘗会事）には「忌部可奏神璽劔鏡、自天長不被下。」とし、仁明天皇の天長一〇年の大嘗祭では忌部鏡劔奉獻はなかったと記す。『江家次第』も『近代無此事』としている。大嘗祭辰日前段行事での忌部神璽劔の奉獻は延暦一三年の桓武天皇の大嘗祭辰日前段行事に即位礼から移行され、桓武・平城・淳和天皇の三代は実施されたが仁明天皇以降は無くなった。中臣の天神寿詞は持統天皇の大嘗祭以後そのまま継続して行われと思われる。しかし先ほど見たように『延喜式』巻第七（神祇七、踐祚大嘗祭）では辰日前段行事に中臣の天神寿詞と共に忌部の神璽劔鏡を載せている。『延喜式』は延長五年（九二七）に編纂が終り、康保四年（九六七）から施行されたから仁明天皇天皇即位の天長一〇年（八三三）より百年以上後代になる。寛平九年（八九七）の醍醐天皇の大嘗祭忌部の神璽劔鏡が無かったことは藤原忠平の『貞信公記』でも明らかである。『延喜式』の編纂が始まった延喜五年（九〇五）であることから大嘗祭の辰日前段行事については知られていたであろう。推論ではあるが、『延喜式』編纂

の時代、仁明天皇の天長年間はまだ近現代とみなされ、従って過去の天皇の威光がまだ消失しないまま、本来のあるべき姿としてこの文言が残されたのではなからうか。

踐祚・即位礼・大嘗祭の変容は次のように総括できる。豪族の推挙による天皇の即位から、飛鳥浄御原令に基く即位が持統天皇から始まり、即位儀は前代の古代的な事象を削ぎ落した。即位礼は唐風となり、古代の遺構である忌部の鏡釵奉獻は伝統的即位儀の大嘗祭に編入され、ついに九世紀には行われなくなった。それは一つの近代化といえるだろう。

第二節 八十島祭

伝統的即位儀に八十島祭がある。即位の時に必ず一度だけ行われる八十島祭について『古事類苑』（神祇部二三 大嘗祭六）には、

天皇即位ノ後、使ヲ撰津国難波津ニ遣シ、住吉神・大依羅神・海神・垂水神・住道神ヲ祀リ、天皇ノ御衣ヲ納レタル筥ヲ揺動シテ禊ヲ修シ、祭り訖リテ後祭物ヲ海ニ投ズ。

とあり、中宮と東宮も八十島祭が同時に行われた。『江家次第』巻一五（八十島祭）では「大嘗会次年行之、多在大神宝之後」とし、【表】で確認すると、大嘗祭が催行された後、大神宝使が発遣され、その後八十島祭が行われていることが分かる。例外は醍醐天皇の時であるが、八十島祭は八月に、大神宝使は六月に行われた。大神宝使は醍醐天皇の父宇多天皇が発案した即位儀礼であったから、その催行にあつたつては方針が定まらず試行錯誤の状況ではなかったかと思われる。

八十島祭催行担当者の構成は『延喜式』（神祇三 臨時祭）によると御巫・生島巫・史一人・御琴

弾一人・神部二人以上は神祇官の官人である。さらに内侍一人・内舎人・舎人二人を加える。この内、天皇の御服を預かって勅使となったのは内侍のちに典侍であった。後代、白河院政期成立の『江家次第』では勅使になる典侍は天皇の乳母が多く用いられた。また栄爵ではあるが五位の人が加わり、六位の蔵人が行事となった。

『江家次第』巻第一五（八十島祭）では延久元年（一〇六九）後三条天皇の八十島祭発遣の様が詳しく述べられる。山城国と摂津国に牒を送り、山城国は船五艘を調達し、摂津国は祭祀等に必要な物を供給するよう要請した。八十島祭関係者以外に検非違使若しくは衛府蔵人が付き添い、淀にて人・車に乗せて出発した。勅使の女官の縁者である公卿・殿上人は別に船を仕立てて難波津まで同行した。その華やかな様は「大略賀茂祭使の如し」であったという。『山槐記』永暦元年（一一六〇）一二月一五日条によると、二条天皇即位時の八十島祭勅使の典侍は平清盛の娘であった。同行した平家一門と武者所を交えて総勢百人近くが難波津に下向した。難波津での祭式は、まず祭具を整え、神祇官が御琴を弾じ、女官が御衣の筥を開け振動する行為が重要であった。中宮・東宮の御衣も同様になされると、宮主が禊を修め、終わると祭物を海に投じた。以上で難波津の祭儀は終了した。一行は車等で帰還し、参内して天皇に御衣を返上し、「御祭平安奉仕畢由」を報告し、八十島祭は完了した。八十島祭の史料上の初見は『日本文徳天皇実録』嘉祥三年（八五〇）九月八日条に、

遣宮主小六位下卜部雄貞、神琴師正六位上菅生朝臣末継、典侍正五位下藤原朝臣泉子、御巫無位榎本連淨子等、向摂津国祭八十嶋。

とあり、主要な担当者として典侍藤原泉子、神祇官に所属する宮主の卜部雄貞・神琴師の菅生朝臣末

繼・御巫榎本連淨子の名がある。この中で位が高いのは正五位下典侍藤原泉子である。ということは八十島祭の勅使は天皇の身近に仕える高位の女官であり、八十島祭は天皇に直結したという意味で私的な祭祀といえる。祭儀は多分に陰陽道的なものであつて、『延喜式』卷三 神祇三 臨時祭「八十島神祭中宮准此」に記載する祭物を見ると、

五色帛各一疋二丈、絁一疋二丈、絲卅絢、綿卅屯、倭文一端三丈八尺、木綿・麻各卅斤、庸布十段、紙二百張、挿幣木一百廿枝、匳（アラタヘ）御服八具料庸布八段、御輿形（ミコシカタ）卅具覆料紫帛四丈、鍬卅口、錢三貫文、二貫文散料、一貫文雜鮮魚菓子直、金銀人像各八十枚、金塗鈴八十口、鏡八十二面、二面五寸、八面一寸、玉一百枚、大刀（タチ）一口、弓一張、矢五十隻、胡籥（ヤナクヒ）一具、黄蘗（きはた）八十枚、盆・塙各廿口、杯八十口、米・酒各一石、糟八斗、缶六口、鰻・堅魚・腊・海藻各八籠、鮭五十隻、塩五籠、櫛二俵、稻廿束、席・薦各八枚、食薦八枚、輿籠五脚、明櫃四合、匏十柄、祝詞（ヨコト）料絁二疋、調布二端。

となる。祭物の内容を分類すると紙・布関係、天皇の御服（アラタエ・匳）、農具の鍬、鏡・玉、米・酒・糟、海の幸として鰻（アワビ）・堅魚（カツオ）・海藻・塩、山の幸として稻・櫛（ドングリ）、弓矢など兵具等である。従来の日本の祭祀に用いられる物といえよう。この中で異質なのは金銀人像、金塗鈴、御輿形（コシカタ）である。金銀人像は人の災い・穢を取り込む形代であり、金銀は降魔の色を表すといわれる。輿形は形代を乗せるために作られた木や粘土などの輿である。いずれも陰陽道の祭具である。大祓では「金銀塗人像」が、「中宮御贖物祭」では鉄人像が使われている。延喜の頃、陰陽道が発展しその理念に従うのは時代の要請であつた。

八十島祭の起源については各説があるが、主要なものは角正方・田中卓氏、瀧川政次郎氏、岡田精

司氏である。角正方氏の著作『八十島祭考証』は八十島祭の全貌を初めて著わし、基本的な論点を提示した初めての論考である¹⁴。起源について角正方氏と田中氏は八十島祭を本来は大嘗祭前後の御禊だといわれる¹⁵。初めに挙げた『江家次第』巻一「八十島祭」の冒頭にある「大嘗会次年行之、多

在大神宝之後」という記述は、八十島の在り方を示す重要な根拠とされてきた。田中氏は「大嘗祭の次年に行われる形八十島祭は本来の時期を誤ったものか、あるいは前後二度の中の後者のみの遺存した結果にほかならない」とされる。大嘗祭前年実施された例は一件のみである。八十島祭の起源とされる嘉祥三年は大嘗祭の一年前である。田中氏が言われるように果たして八十島祭は誤まって大嘗祭の後の御禊として行われたのであろうか。誤ったものが恒例になっていくのは重大な理由があつて然るべきと考えるがそれには触れられていない。また即位後八十島祭が二度行われた例は見当たらない。この文徳天皇の八十島祭について村山修一氏は『日本陰陽道史総説』の中で「この時より記録されているのは始めて官祭として盛大に執行され事実の反映である。」と、官祭として催行の在り方に重点をおかれた¹⁶。一方、瀧川氏は八十島祭が泰山府君を祀る陰陽道的祭事で七瀬祓から発展した天皇の

私的な祭祀とされる¹⁷。

広く注目されているのは岡田精司氏の説で大八洲（おおやしま）の霊を天皇に付与する祭祀と説かれる。五世紀の倭の五王の時代は難波津で大海原に向かって大八州の精霊を招き、大王の体内に取り入れる即位就儀礼があった¹⁸。それを岡田氏は「原八十島祭」と名づけられた。即位儀や大嘗祭以前の古い大王祭祀の痕跡をとどめるものであるという。

起源について主要な説を見渡してみたが、瀧川氏の文徳天皇嘉祥三年説以外はその起源は特定でき

ない。村山氏の説は、すでに八十島祭前身の祭儀が存在していたが、文徳天皇の時代に官祭として再評価され恒例となったと主張される。瀧川氏の説をとると、京師の周辺を祓い清める七瀬の祓があるのにわざわざ遠方の難波津に赴く理由が希薄である。林原由美子氏は文武天皇から始まる難波行幸に着目し、難波行幸は難波・淡路島に分布する海人の奉仕による国土支配への確認行為という性格を持つとし、その上で、「八十島祭は、その難波行幸の伝統を引き継いで、桓武朝以降三代のうちいずれかの代に、光仁天皇の難波行幸を理想の形として創始された」と論じている¹⁹。起源について諸説がある中で、岡田精司氏と林原氏の説に魅かれるものがある。海洋国家の日本の祭祀は根底に海への信仰を持ち続けたことを再確認しなければならない。八十島祭ということばが初めて使用された文徳天皇嘉祥三年（八五〇）を仮に八十島祭の起源としても、岡田氏が提唱された「原八十島祭」が存在した可能性はある。その伝統を即位儀の一つとして具現化したのが桓武天皇以降とする林原の説に共感を持つものである。桓武天皇は即位礼から忌部の神璽鏡釵を大嘗祭に移したといわれ、即位礼が唐式になり、天帝を祭る郊祀を日本で初めて行った。この様な桓武天皇の革新性は天武系から天智系と皇統が移ったことにより、天智系皇統の正統性を確実にする必要がある、それが即位儀の変容となったと推測する。八十島祭がこの時従来の難波津の海神信仰をもとに、新たな即位儀となった可能性は大きい。

八十島祭は祭物には金銀の人形があるなど陰陽道の影響を受けている。しかし、祭祀の根本は御衣を振り海神の御魂の靈力を御衣に取り込むことであろう。琴を弾くのはそれを強化し鼓舞するためではないだろうか。きわめて古代的な祭祀が根底にあると推察する。

祭神は『延喜式』による摂津国の住吉四座、大依羅神^{オオヨサミ}四座、海神二（『延喜式』神祇九 神名上で

は大海神オホウタツミ）、住道神二座スミチ（以上住吉郡）、垂水神二座（豊嶋郡）である。

難波津は海外の文化を受け入れる場所でもあり、遣唐使の出発の場所でもある。何よりも日本は海洋国家であり、難波津は国家にとって重要な場所であった。摂津国の神々を祭神とする八十島祭は陰陽道的な要素を含みつつ根底は海への信仰があったと考える。

八十島祭の起源が確定しないためその変容はつかみきれないが、もし平安期以前に「原八十島祭」が成立していれば、平安前期に陰陽道の影響を色濃くさせたといっていいただろう。延喜式成立後、藤原忠平はその日記『貞信公記』で八十島祭の変容に触れている。村上天皇天曆二年正月二五日条である。天皇の勅使が忠平のもとに遣わされた。「八十島祭装束不具合」であり承平の年（朱雀天皇）の祭りでは、摂津国が懈怠し、住吉社に協力させた。またそのときの御琴師がいうには、前例では神樂があつたのにその時はなく、一人琴を弾き、歌ったという。『延喜式』にはみえないが、神樂があつたことが分かる。しかし、当時在地の国の協力も得にくい状況であった。

八十島祭はるか昔の伝統を根底に持ち、即位儀の重要な祭儀としてどんな状況であれ代々継承された。特に院政期は、勅使である内侍の一族が名誉をかけて八十島祭を盛行させた事例もある。八十島祭は鎌倉時代まで維持された。

八十島祭の終焉について、甲田利男氏は『関屋関白記』元仁元年（一二二四）一月一二日条に載せる八十島祭を最後に、次の四条天皇の代から廃絶したといわれる²⁰⁰。時に承久の乱後に即位した後堀河天皇の代である。

第三節 羅城祭

「毎世一行」の羅城祭は天皇即位時に羅城門で行なわれる一種の大祓である。但し羅城祭の史料は少なく、論考としての先行研究も多くない。瀧川政次郎氏の「羅城・羅城門を中心とした我が国都城制の研究」に負うところが多い²¹。初見であり唯一の史料が『貞信公記』承平二年（九三二）一月二日条に、

羅城祭可行去月二十三日、而所司称用途不足不行、仍今日行。

とあって、「羅城祭」という語はこの史料が初見であり、唯一のものである。羅城祭と同義の事項として『延喜式』卷第三（神祇三、臨時祭）に「羅城御贖」が「毎世一行。中宮准此」として載せられている。その贖物とは、

奴婢八人、馬八疋、鞍八具、綵帛卅疋、倭文八尺、常布八常、木綿・麻各八十斤、服（オホムソ）八具、被（フスマ）八領、帷八条、幘頭（カフフリ）八条、巾子八口、帯八条、履（クツ）・襪（シタウツ）各八両、鹿皮八張、鍬八十口、白米八石、酒八缶、別受三斗、稻八百束、鰯・堅魚各八籠、別受六斤、雜腊八籠、別受四斤六両、海藻・滑海藻各八籠、別受六斤、海松八籠、塩八石、匏八柄、盞八十口、柑（ツホ）八口、櫛八俵、薦八枚、食薦八枚、短帖一枚、簀一枚。

である。服（オオムソ）・冠・帯・履（クツ）襪（シタウツ）。足袋）などが整えられ、酒・白米・稻、アワビ（鰻）海藻などが各八揃用意された。この中でも柑（ツホ、ツボ）は陰陽道の祭具に欠かせないものである。たとえば、祓の祭儀としては大祓と御贖物祭があり、京師、日本全土の祓は大祓で行う。天皇身体の祓は御贖物祭で行われ、柑は重要な祭具であった。『儀式』『江家次第』によると柑に紙を張

り、穴をあけて息を吹き込み、邪気を埧に込めて祭祀の後、川に流すか、土に埋めたという。埧は土器であらかじめ小石等を入れ鈴のようであったと『延喜式』はいう。八十島祭でも埧は祭具にあり、邪気をいれる容器としての役割があった。また八という数は四の倍数である。おそらく羅城門の中または外の四隅に祭壇をもうけ、二具に備えたものと思われる。奴婢・馬・装束の類は四隅の神（鬼神か疫神）に捧げたものであろう。この祭祀は四角四堺祭に通じるものがあり、祭儀は陰陽道の色彩が濃く、泰山府君祭であろうと瀧川氏は推測されている。羅城祭の供物としての馬と鞍・奴婢は陰陽道において最上の供物と考えられ、『朝野群載』に載せる「後冷泉天皇泰山夫君都状」にも見える²²。冥界の閻魔天の下にいる七人冥府の神々王のひとりである泰山府君を祭り、延命、息災を起請するために奉る祭文が都状である。泰山府君は人間の延命を司る神であったから生前に泰山府君を祭り、災厄を払い除き長く宝祚を保ちたいと願う後冷泉天皇の思いが込められていた。その内容は、冥道諸神に一二坐に、銀錢二四〇貫文、白絹一二〇匹、鞍馬一二匹、勇奴三六人献上するといふものである。献上の物に、鞍馬（鞍と馬）奴（奴婢）があるのは羅城祭と同様である。祭物から見ても羅城祭は極めて陰平安京の厄災を払う陰陽道的な祭儀であった。

羅城祭は大祓の一つであるとする梅田義彦氏は祓と禊について、「あれそのツミ・ケガレに対してミソギ（禊・身滌）、ハラヘ（祓・解除）がその除去の行法であり、アガナヒ（贖）アガモノ（贖物）は、いわゆるハラヘツモノ（祓具）で、賠償のシロモノ（代物）であった。」と明快に述べている²³。『延喜式』巻八（神祇八 祝詞）大祓の項を見ると、

天下四方国^尔波罪止云布罪波不在止、科戸之風乃天之八重雲^乎吹放事之如久朝之御霧夕之御霧^乎朝風夕風乃吹掃事之如、大津辺^尔居大船^乎、舳解放艫解放^氏大海原^尔押放事之如久、

とあつて、天下四方国の罪を掃き清めることであつた。羅城祭と大祓の贖物は『延喜式』卷一（神祇一 四時祭上）の大祓の項によると大祓の贖物で羅城祭の贖物に入らないものは、馬六匹、金装の横刀二口、金銀塗人像人形等があり、一方、羅城祭は人形（ヒトガタ）は使わず、奴婢を加え、山海の産物を多種多様に揃えており、古式の大祓の形を感じさせる。その祭祀の内容は不詳である。文末「表平安時代前期の即位儀礼」承平二年、朱雀天皇の羅城祭は大嘗祭の一日前に挙行されている。従つて大嘗祭前の大祓と同じ意味合いが考えられる。大嘗祭が無事に遂行されるように羅城門で特別の祓をしたのである。大嘗祭の祓として日本国土は大祓を、京師では羅城祭が遂行され、大嘗祭に関して万全の体制を取つた。

しかし、この朱雀天皇の羅城祭は円滑に進む状況ではなかった。『貞信公記』承平二年（九三二）一一月二日条では不安材料が出ている。

羅城祭可行去月二十三日、而所司称用途不足不行、仍今日行。

羅城祭はかなりの費用と手間がかかり、朝廷は経費の捻出に苦勞し、予定日が延びてしまったのである。

羅城祭の起源は不詳であるが朱雀天皇以前にも施行されていたと思われる史料がある。『日本紀略』貞観元年（八五九）一〇月一五日条に、

是日夜、神祇官於羅城門前修祭事。有大嘗祭故也。

とあつて、大嘗祭の前に神祇官によつて行われた羅城門の祭事は、まさに羅城祭に他ならない。時に清和天皇の大嘗祭を一か月後控えていた。清和天皇以前にも羅城祭があつたということはそれ以前の慣例であつたことは疑いない。羅城祭の始行は当然ながら平安京が創建以後京城が確定し、羅城門が造立された後である。平安京の完成から早い時期に行われていた可能性がある。文末「表 平安時代前期の即位儀礼」を参照すると、朱雀天皇の承平二年までは行われた事は確実であり、その後清和天皇の代まで代始めの即位儀として存続していたと思われる。清和天皇の代の羅城祭は夜に行われたとあり、鬼気迫る気配があつたかと想像する。

その後羅城門での祭儀に仁王会が加わる様になつた²⁴。仁明天皇承和元年（八三四）におこなわれた仁王会は『続日本後紀』の前後の記事を見る限り、祈雨のための臨時仁王会であつた。羅城門も百口座に入っている。次の陽成天皇の場合も祈雨のため五畿七道に及ぶ臨時仁王会が行われており、羅城門での仁王会があつた可能性がある。光孝天皇仁和元年（八八五）四月には京師の他七道諸国に及ぶ大規模な仁王会が催された。一月二二日の大嘗祭後の即位儀の大仁王会と思われ、百座の中に羅城門も含まれている。羅城門での即位儀は祓の祭儀である羅城祭から仏事の仁王会に替わる変化があつた。

平安京は唐の長安・洛陽をモデルとしたが、中国と違い日本は異民族侵入の恐れがなく、都を羅城で厳重に廻らす必要はなかつた。そのため周辺にだけ羅城があつたと考えられている。羅城門は形式上であれ都の玄関としてその存在自体が重要であつた。門は穢れを祓い出す場であるとともに、善きにつけ悪きにつけ外の異界から物が入つて来る場でもある。それだけに天皇即位時の羅城祭は、天皇の息災と平安京の安寧を祈る大事な祭祀であつた。

羅城門は平安京遷都の延暦一三年（七九四）から寛仁四年（一〇二〇）まで約二二〇年間は存在が確認できる。羅城門は大型建造物であった。『拾芥抄』（宮城門の項）にその形状が記されている²⁵。

羅城門は朱雀大路南端面の門として二重閣七間的大型建築物であったため度々倒壊した。最初の倒壊は大風によるもので、『日本紀略』弘仁七年（八一六）八月一六日条に載せる。天元三年（九八〇）には大風のため倒壊してからは再建まなならず、寛仁四年（一〇二〇）に一条天皇代で再建を試みられたが実現しなかった²⁶。その後、後一条天皇の治世になると、基礎の石は藤原道長が法成寺建立のために運び出したと藤原実資は『小右記』治安三年（一〇二三）六月一日条で憤慨している。『池亭記』によると一条天皇の父円融天皇の頃は、右京の荒廃が進み、田畑や野原の中に崩れかけた羅城門が建っていたと想像される²⁷。渤海など外国使節来訪も途絶え、朝廷の経済的衰えで再建できず、羅城門の周辺が荒れ果てていくと、建造物としての羅城門の存在意義も薄れていった。

羅城祭は『延喜式』成立以前に举行され、醍醐天皇、朱雀天皇、村上天皇までは執り行われたと推察できる。村上天皇・冷泉天皇の後の円融天皇の頃にはすでに羅城門周辺は荒廃が進んでいたことは『拾芥抄』見たとおりである。羅城祭ができる祭祀の場であったかは分らない。しかし『本朝世紀』寛和二年（九八六）五月一八日条に、建物自体一部は残っていたのであろう。花山天皇の一代一度仁王会が羅城門でも行われている。そのあと羅城門の名が史料に見えるのは、院政期の『江家次第』に鳥羽天皇の代と思われる一代一度仁王会の百座に羅城門がある。『兵範記』保元二年（一一五七）一〇月五日条に、内裏造営の際に行われた臨時仁王会百座の中に羅城門を記している。羅城門の遺構があったのかは明らかでないが、たとえ礎石が残っていただけでも、平安京の玄関としての重要性はまだ認識され、祓・祈りの重要な場としての羅城門は院政期まで人々の意識の中に存続していた。そして祓いの儀式である羅城祭に替わり、より強力な護国の経典である『仁王護国経』を読誦する仁王会

が行われるようになった。

第四節 一代一度仁王会

九世紀後半から一代一度と称される即位儀礼が始められるようになった。一代一度仁王会（一代一度大仁王会）・一代一度大神宝使（大神宝使）・一代一度仏舍利使をいう。

一代一度儀礼全体の展開については第五章で検討することとし、ここでは個別に仁王会を取り上げる。即位儀としての仁王会は「大仁王会」・「一世一行」・「一代一講」・「初仁王会」・「一代一度大仁王会」・「一代一度仁王会」などと表記されるが、ここでは仮に一代一度仁王会と統一する。先行論文は、堀

一郎『上代日本佛教文化史（上）』²⁸、瀧川政次郎「踐祚仁王会」²⁹、垣内和孝「一代一度仁王会の再検討」³⁰、井原今朝雄『中世の国家と天皇・儀礼』³¹、甲田利男『平安朝臨時公事略解』である³²。

仁王会は仁王経を誦読・講読する法要である。『仏説仁王般若波羅蜜経』または『仁王護国般若波羅蜜経』があり、略して『仁王般若経』または『仁王経』という。四世紀後半に中国で活躍した鳩摩羅什翻訳『仏説仁王般若波羅蜜経』二巻は古くから日本で流布し、よく知られていた³³。もう一つは唐代の真言八祖のひとり不空が訳した空海将来の『仁王護国般若波羅多経』二巻である³⁴。仏教界では鳩摩羅什訳仁王経を旧訳とし、不空訳を新訳とすることがある。日本では天台宗が鳩摩羅什訳の仁王経を、真言宗は不空訳を使う。天台宗では、法華経・金光明経（金光明最勝王経）・鳩摩羅什訳の仁王般若波羅蜜経を護国三部経として講読している。仁王経は中国撰述の經典であって梵本はないとされる。これについて各説があるがその一説として、望月信亨氏は『出三蔵集』を引いて中国南北朝時代の梁では疑経として定評があったといわれる³⁵。

仁王経は聖王たる王・皇帝が仁王経を広く全国で講説することによりあらゆる災害を除去し、国土

を泰平にすることができると説き、王権と結びついた經典である。仁王經が護国經典とされるのは四旧訳『仁王經』（『仏説仁王般若波羅蜜經』）第五 護国品に、

吾今正説護国土法用、汝当受持般若波羅蜜、当国土欲乱破壊劫焼賊来破国時、当請百仏像百菩薩像百羅漢増、百比丘衆、四大衆七衆共聽請百法師請般若波羅蜜、百師子吼高座前焼百燈、焼百和香、百種色花、以用供養三宝。（略）時大王、一日二時講読此經。

（鳩摩羅什訳『仏説仁王般若波羅蜜經』卷下）

とあり、不空訳の『仁王護国般若波羅蜜多經』卷下（第五 護国品）でもほぼ同じ内容であり

一切国土若欲乱時、有諸災難賊来破壊、汝等諸王应当受持。読誦此般若波羅蜜多、嚴飾道場置百仏像、百菩薩像百師子座、請百法師解説此經、於諸座前然種種燈、焼種種香散諸雜花。・・・時大王、一日二時講。

となっている。意識すると、「国土擾乱せんとする時、百の高座を設け、百法師を請じ、百燈を燃し、百和合香を焼き、一日二時に此の經を講ぜば諸難消滅する」となる。日本の仁王会もこの儀軌に準じて行われた。新訳・旧訳も内容はほぼ同じであるが、新訳下巻の「第七 受持品」に陀羅尼が付加されており、不空の密教的解釈がされている。

『仏祖統紀』は中国では六世紀後半、陳の武帝（五〇三～五五九）が仁王会を設けたのが始まりとする。唐代は太宗の貞観年間に恒例となった。道端良秀氏は、七世紀末、則天武后（六二四～七

○五）が護国経として「仁王経」と「大雲経」の法要を官寺で行い、武周革命に利用したといわれる
36。

日本での仁王会の初例は斉明天皇の時である。『日本書紀』斉明六年（六六六）五月朔の条に、

是月有司奉勅造一百高座。一百納袈裟。設仁王般若之会。

とあって、斉明天皇は仁王般若会のために、百高座を設け、僧のために衲衣・袈裟を作らせた。

その後桓武天皇までに仁王会が行われた記録は次の通りである。聖武天皇からは『続日本紀』・『類聚国史』を参照した。

○持統天皇 持統四年 （六九〇）一〇月朔日

（『日本書紀』・『類聚国史』仏道四 仁王会）

○聖武天皇 二回 神龜六年 （七二九）六月朔日

○孝謙天皇 三回 天平勝宝二年（七五〇）五月八日、

天平勝宝五年（七五三）三月二十九日

天平宝字元年（七五七）七月二十四日

○淳仁天皇 天平宝字四年（七六〇）二月二十九日

○称徳天皇 神護景雲四年（七七〇）正月一日

○光仁天皇 宝龜三年 （七七二）六月一日

○桓武天皇 延暦一三年（七九四）九月二十九日 （平安京遷都に関連した仁王会）

平安時代前期は桓武天皇以来、平城天皇を除いてすべての天皇に一代一度仁王会催行の記録が見られる。文末【表 平安時代前期の即位儀礼】を見ると歴代天皇の催行が確認できないのは白河天皇・安徳天皇・仲恭天皇・龜山天皇とそれ以降である。回数が多いのは仁明天皇（四回）、文徳天皇（三回）である。

平安時代、国家儀礼としての仁王会は三種ある。①天皇の即位、代替わりに行われる一代一度仁王会。践祚仁王会ともいう。②年中行事としての春秋二季の仁王会③旱魃・天災・疫病・兵乱など非常事態に際し随時行われる臨時仁王会である。

では①一代一度仁王会と②③の仁王会の違いは何だろうか。②二季の仁王会は春と秋（日は固定せず）に行う年中行事で宮中を中心に為される。①と③を比較する上で一代一度仁王会の必須条件を考えると三点ある。一に天皇即位後主に大嘗祭のあとあまり日を置かず催される。二に宮中、京師・五畿七道の国分寺で同日・同時に一斉に行われる。三には合計百高座を設ける。この中でも即位に際していつ行われたかという時期が重要である。なぜなら、一代一度仁王会に限らず、仁王会は仁王経に則って百高座するのが原則であったし、臨時仁王会も宮中・京師・諸国において百座で行われる例が多いからである。

文末【表 平安時代前期の即位儀礼】を見ると、一代一度仁王会（推定も含めて）は慣例として大嘗祭の後に行われている。

垣内氏は即位後数年たって行われた例もあるので、次第に重要視されなくなったのではないかといわれる。これについては一代一度仏舎利使も同様の傾向がある。

仁王会の催行にあったては第三章でみたように上卿を中心に官方（弁・史）と藏人方から行事司が選ばれ、行事所を決め行事が推進された。『延喜式』（巻一一 太政官）で大略を述べ、『同』（巻二一

玄蕃寮)で詳しく、

凡天皇即位。講説仁王般若經。一代一講。設百高座。一日朝晡講畢。預任行事司。中納言一人。參議及弁各一人。五位二人。六位以下臨時定之。五位以上奏任。六位以下大臣任。預仰天下。當齋会日。禁斷殺生。事見玄蕃式并儀式。

とある『延喜式』卷二一(玄蕃寮)は大極殿での一代一度仁王会のしつらえを詳しく載せている。その内訳を要約すると次のようになる。

(行事司) 中納言一人、參議・少弁各一人、五位(藏人か)二人(奏任)、六位以下は臨時に定めて、大臣が申請。

(法要に関わる者)

(僧侶)

七僧(講師・読師・呪願・三礼・唄・散華・維那)
一沙弥(定坐)

(堂別堂童子) 四人(六位以下)

(行事司)

仏供養前二人。大極殿・紫宸殿・後宮院は五位王
その他は、六位王と諸司主典以上

講読師・衆僧前 四人か二人

大極殿講師前(五位王二人・六位以下官人二人)

読師・衆僧(各五位王二人・六位以下官人二人)

紫宸殿・後宮院・東宮の講読師と衆僧（各五位王二人・六位以下二人）

自余は或は五位二人と六位以下二人、もしくは六位以下二人）

本尊 釈迦牟尼仏并羅漢像、五大力菩薩像五鋪。

経本 仁王般若経二卷

その他 前机、散華案、行香案・榻（椅子）、茵など

瀧川氏は行事司が任じられる儀式は大嘗祭と一代一度仁王会だけだといわれる（前掲 註二九）。これに関しては、第三章でみたように一代一度仏舎利使の場合も行事司が設けられ『延喜式』玄蕃寮では上卿は中納言・権中納言以上であり、弁・史・藏人がその職務を担っている。公的行事が上卿を中心とした行事司によって運営され、一代一度仁王会だけが特別ではない。一代一度仁王会の上卿を中納言とし、参議・弁官が行事司として加わっているのは格式が高い法会といえる。

行事所については一例だけ伝わっている。一条天皇の代に陰陽寮が充てられたことが『小右記』に見える³⁷。

また布施について同じく『延喜式』卷二一（玄蕃寮）では三宝（仏）には細屯綿、僧侶へは絹・調布が充てられ、「以京庫者充之。其諸国者。准当土估。以正税買用」とあつて、国家行事であるから経費は国庫から捻出された。

一代一度仁王会举行には前もって太政官符と仁王会咒願文が送られる。太政官符は仁王会を催す日時と催行前の殺生禁断が伝えられた。咒願文は法会の目的・護国と祈りを述べたもので法要の際、読み上げられる。咒願文については『西宮記』卷七に、

兼給官符七道。下咒願、文章博士作。天曆朝綱行事。而文章博士作之。

とある³⁸。『類聚国史』卷一七七（仏道四 仁王会）に載せる呪願文は、

淳和天皇天長二年（八二五）空海作、

仁明天皇天長一四年（八四七）、

清和天皇貞観二（八五九）

陽成天皇元慶二年（八七七）

光孝天皇仁和元年（八八五）

となっている。また『本朝世紀』寛和二年（九八六）に花山天皇の一代一度仁王会呪願文を載せる。また『菅家文章』に宇多天皇と醍醐天皇の臨時仁王会呪願文を載せる。宇多天皇は寛平五年（八九三）・同七年（八九四）・同九年（八九八）の三件、醍醐天皇は昌泰元年（八九八）一件である。呪願文は四言からなる漢文体で著し、内容はひたすら仁王般若経の功德にすぎり、全国の除災を願うものである。主に文章博士が作成するが時により、空海のように名文家が担うこともあったが『北山抄』によると基本的には文章博士が執筆した。

日時は陰陽寮の日時勘文により決定された。勤修の数日前に建礼門で大祓がおこなわれた。全国同日同時、朝夕二時に行い一日で終える法会である。国家に重要視された法会であったことは『類聚三代格』卷二（経論并法会請僧事）にある貞観一六年（八七四）閏四月二五日付の太政官符に、

太政官符

応頒下金字仁王会経七十部百冊二卷事

五畿七道諸国、毎国各一部

下野薬師寺一部

大宰観音寺一部

豊前弥勒寺一部

右被^(基經)右大臣宣稱。奉 勅諸仏法門俱期攘災増福、其中仁王般若最勝号鎮国保民。是発自睿裏。從

茲嚴写都合七十一部、毎国各頒一部、事須安居会次、相共講転、以為歳事。願上自一人下至百姓同承景福永無虧騫。宜仰下諸国。依件修之。

貞観十六年閏四月廿五日

とあつて、金字仁王經七十一部百冊二卷を五畿七道諸国の国分寺、下野薬師寺、大宰観音寺、豊前弥勒寺に各一部頒布したとある³⁹。仁王經は一部が二卷となっており、七一部は一四二冊となる。

国

分寺に加えて下野薬師寺と大宰観音寺（筑紫観世音寺）、豊前弥勒寺（宇佐神宮の神宮寺）にも頒布された。下野薬師寺筑紫観世音寺は東大寺と並ぶ三戒壇の格式ある寺であり豊前弥勒寺は奈良時代から朝廷が篤く信仰した宇佐八幡宮の神宮寺であるから特別に三寺にも頒けられた。金字仁王經はおそらく紺地に金字の豪華な経卷であつたことであろう。時に清和天皇の代に当たり右大臣は藤原基經である。清和天皇の代は地震・暴雨・暴風・噴火などの自然災害が頻発し、貞観十一年（八六九）年五月には奥羽地方で現代の二〇一年の東北地方太平洋沖地震に匹敵する大地震が大災害をもたらした。この太政官符が出された貞観一六年は四月一九日に淳和院がほぼ全焼し、前年から引き続き地震

と暴雨に何度も悩まされた年であった。金字仁王経を全国に下した後も雷雨と地震が頻繁に起こり、京は飢饉が広がった。七月には薩摩の開聞岳が噴火し、八月になると伊勢国で蝗害が発生し、二四日には大雨により鴨川など河川の大氾濫が都を襲った。国土の安全を神か仏に懇願する以外はなかった。国難とも言える危機的状况に頼れる経典は法華経・仁王経・金光明最勝王経であった。

仁王会の本尊については『延喜式』卷一三(図書寮)及び卷二一(玄蕃寮)を見ると、釈迦牟尼仏并菩薩羅漢像一鋪・五大力菩薩像五鋪・仁王般若経一部二卷であった。『仏説仁王般若波羅蜜経』(旧訳)護国品では「百仏像百菩薩像百羅漢像」を請じて供養するとしているので釈迦牟尼仏・菩薩羅漢が本尊になっているのは儀軌になっっている。またそれ以外に五大力菩薩像も加えている。この五大力菩薩については新訳旧訳の仁王経はいずれも下巻 第七「受持品」では、国王が三宝を守り受け継いでいこうとするならば、五菩薩が出現し王を助け国を護ると説いている。五菩薩とは、旧訳では五大力菩薩と呼ばれ、新訳は五方菩薩とする。旧・新訳共に忿怒像であり、各々武器を所持する。『密教大辞典』は「五大力菩薩」の項では、旧訳に説く五大力菩薩は仁王会以外に供養することはほとんどないとし、新・旧訳がいう五菩薩から五忿怒(五大力明王が現れたと解説している。五菩薩とは、

(旧訳) 五大力菩薩

(新訳) 五方菩薩

- | | | | | |
|---------|----------|-----|--------|--------|
| ① 金剛吼 | 〈千宝輪を持つ〉 | ① 東 | 金剛手 | 〈金剛杵〉 |
| ② 龍王吼 | 〈金剛燈〉 | ② 南 | 金剛宝 | 〈金剛摩尼〉 |
| ③ 無畏十力吼 | 〈金剛首杵〉 | ③ 西 | 金剛利 | 〈金剛劍〉 |
| ④ 雷電吼 | 〈千宝羅網〉 | ④ 北 | 金剛葉叉 | 〈金剛鈴〉 |
| ⑤ 無量力吼 | 〈五千劍輪〉 | ⑤ 中 | 金剛波羅蜜多 | 〈金剛輪〉 |

(『密教大辞典』五大力菩薩の項参照)

である。護国の菩薩たちは武器を手にして戦う戦士であるから忿怒姿の菩薩である。新訳では不空による密教化がみられる。金剛波羅蜜を中尊にして五菩薩に方位定めているのは、不動明王を中軸にする五大明王に似通っている。金剛波羅蜜・金剛利・金剛宝などは『金剛頂経』を基にした金剛界曼荼羅の諸仏に当たるものあり、『仁王経』第七「受持品」には陀羅尼を載せ不空による密教的解釈がなされたことが明らかである。新訳『仁王経』の密教化については厳密な学術的な検証が必要であるが、本題から離れるのでここで留める。

仁王会の法会で講説されたのは新旧どちらの仁王経だったろうか。鳩摩羅什作とされてきた旧訳『仁王経』はその真偽はともあれ広く読誦された。新訳仁王経は不空が唐代に活躍するまでは存在しなかった。奈良時代から平安時代初期まで空海が新訳を将来するまでは旧訳の『仁王経』が誦読された。空海は留学僧として唐に渡り、不空の弟子恵果から金胎両部の奥義を授けられた。大同元年（八〇六）帰国して朝廷に報告した。空海の『御请来目錄目録』には「新訳経」として『仁王経』二卷三十五紙、『仁王念誦儀軌』一卷十九紙、及び「論疏章等」の中に『仁王経疏』一部三卷良蕒法師撰、『仁王般若陀羅尼釈』一卷七紙、と仁王経と共に釈書があり、空海が護国經典の仁王経に興味を示していたことが分かる⁴⁰。なかでも『仁王経疏』は良蕒撰とあり、足立俊弘氏は唐代の仁王経の注釈書の中で唯一不空訳仁王経の注釈書とされる⁴¹。

空海が伝来した不空訳の仁王経は当初どの程度日本で受け入れられたのか。空海の仁王経に対する視点がその著『仁王経解題』から見て取れる⁴²。この著作は鳩摩羅什作とされる旧訳の仁王経をテキストとし、空海が持ち帰った不空訳を対象から外した。新訳はまだ浸透していない段階であったこともあり、伝統的に長年誦読された旧訳を尊重したのである。足立俊弘氏は『仁王経解題』について、全く密教的解釈を見いだせず奈良仏教以来の伝統的『仁王経』理解の継承であったとする⁴³。淳和

天皇天長一〇年（八三三）閏七月一九日に京中左右京五畿七道諸国で仁王会が行われた仁王会で空海は呪願文を著した。「被修公家仁王講表白」と題された呪願文を見ると、この仁王会で不空訳『仁王護国般若経』が講説された。唐から将来した新訳の仁王経がようやく全国に披露されたのである。この空海の演出は新訳仁王経を敷衍させるきっかけになったと思われる⁴⁴。鎌倉時代は新訳仁王経が普及していた模様で次のような説話が語られていた。『今昔物語集』巻七「震旦唐代宿太山廟、誦仁王経僧語、第十二」に泰山府君廟に参籠していた僧が新訳の仁王経をずっと誦読したところ、夢に泰山府君が現れ、新訳の経は「猶文詞甚だあり、美也といえど義理淡薄し」と告げたので僧は以後旧訳も誦読するようにしたという話がある。中国での話になっているが、鎌倉時代には不空訳仁王経がよく知られるようになったという風潮の表れと解釈できる。

一代一度仁王会に論点を戻し、次に仁王経の本尊とその莊嚴について検討する。『延喜式』に載せる大極殿での本尊は次の様であるである。

堂装束

釈迦牟尼仏并菩薩羅漢像一鋪。榻并褥一具。仁王般若経一部二卷。備経囊一口、経台一基、経櫃一合。五大力

菩薩像五鋪。榻五脚、加褥。（以下細部の説明は省く）花案一脚、香案一脚、仏供案一脚、燈台一基、

五大力菩薩供案五脚、行香案一脚、布施案一脚、鎮子鐵冊廷、敷地料調布廿端。

右一代一講仁王会、大極殿装束如件。自余雜具如正月御齋会。紫宸殿准此。供奉臨時亦同。

（『延喜式』卷一三 圖書寮）

ここでは大極殿での莊嚴は紫宸殿でも同様であり、臨時仁王会の供養も同等であるとしている。『延喜式』卷二一（玄蕃寮）が載せる諸堂の莊嚴もほぼ同様である。大極殿は他の堂と比較し特別の設え

であった。本尊と五大力菩薩像五鋪と聖僧が祀られ、各々その前に褥を乗せた榻（椅子）が置かれた。本尊の釈迦牟尼仏像・五大力菩薩像の他に聖僧が加わっている。聖僧は、『延喜式』第一三（図書寮）にある「最勝王経斎会装束」に「聖僧座一具」とあり、仁王会の聖僧と同類であろう。聖僧については関係論文見いだせなかったが、『平安時代儀式年中行事事典』御斎会の項で「聖僧とは元来架空の聖なる僧の事であったが、一般には賓頭盧の像が用いられた。」と述べている⁴⁵。『延喜式』の当時は架空の僧のための空席の座か賓頭盧尊者かは不明である。

『延喜式』（玄蕃寮）では大極殿での本尊の安置について「但大極殿者、仏台使用高御座」と述べる。大極殿の高御座を本尊『釈迦牟尼仏并羅漢像一鋪を安置する仮の仏台とした。この形式は一〇世紀『延喜式』編纂の時期以前に存在したのか否かは判明しないが、それ以降保持されていたことが『江家次第』に明らかである。『江家次第』巻第八「秋季仁王会 大極殿」及び巻第一三「於被行大極殿臨時仁王会儀」に、

高御座毎間懸小幡二流。又懸小花鬘代一枚近例不見。御座中立仏台、懸五大力菩薩像一鋪。

とある。『江家次第』第一三「於大極殿被行臨時仁王会儀」では「五大力菩薩像一鋪」を補足し、

若新被図丈六像時、中央間南庇北辺仮造切懸一間、其上懸筵、其上懸丈六像、其仏具等並用旧。

とある。『江家次第』は大江匡房が堀河天皇・鳥羽天皇の代に著した儀式書であるから院政期の仁王会の様子をうかがうことができる。本尊については「五大力菩薩像一鋪」となっている。『延喜式』

の時代は「釈迦牟尼仏并羅漢像一鋪と五鋪の五大力菩薩像であったが「釈迦牟尼仏并羅漢像」は見えず、五大力菩薩像一鋪のみとなっており変化が見てとれる。五大力菩薩像五体は一鋪にまとめられた。大きさは「丈六像」であった。丈六は一丈六尺（四、八メートル）になるが、原則仏は結跏趺坐し、半分の八尺（二、四メートル）で表されることが多い。この大きな仏画を懸けるために高御座の壇に「切懸」の板を設え、筵をかけて安置した。

高御座が仏教儀礼で仏台になるということは斗帳がある高御座が常設ではないことを意味している。高御座の在り方について、吉江崇氏は高御座の斗帳と骨組みは解体し、必要な時に敷設されたとし、重要なのは常設の壇が存在し、天皇の坐す場が常時確保されていた事だとされる⁴⁶。形状は西部分に階を付けた方形の壇であり、椅子を設置した例は多くなく儀式には壇に褥を敷いたと論じている。

仏台として使用されたことについて、滝川政次郎氏は、大嘗祭において天皇が神と供食することによってアキツミカミ（現神）となる様に、践祚仁王会においては天皇が仏と同座することによってホトケ（生仏）となると解釈している⁴⁷。滝川氏の説はいささか強引に仏と天皇を結び付けているように思える。なぜなら『江家次第』によると、高御座が仏台になるのは、即位儀礼としての一代一度仁王会に限らず年中行事の秋季仁王会でも高御座に仏台を置く常態になっている。南面する高御座に安置された仁王会本尊は大極殿で天下・国土の隅々まで見渡して、国王を守護し、災いから国を護る仏の威光を内裏・大内裏・京師・五畿七道諸国に放つことになった。院政期の嘉承二年（一一〇七）春季仁王会の検校となった藤原忠宗は仁王会の祭場を巡検すべきか左大

弁藤原重資に質問したところ、「近代強いて巡検されず。ただ大極殿壇上に於いて遙かに望むばかりなり」との答えであった⁴⁸。高御座が天皇の御座として尊貴な場であり、大極殿の中央に位置する

壇であつたから大きな本尊を祀る場としてふさわしく祭儀の設えに最適の祭儀の設えに最適の位置であると当時は考えられていた。そして、祭場の点検は大極殿だけで十分という安易な姿勢が見て取れる。垣内氏が即位儀礼としては一代一度仁王会がやや軽く見られていたという事例とも思える。

次に全国で修された百高座とはどこを指すのか考えてみたい。光孝天皇仁和元年（八八五）の一代一度仁王会では、

是日修仁王会。始自紫宸殿、諸殿所司、十二。羅城、東西寺、合卅二所。及五畿内七道諸国、同日同時、朝夕二時講修之。

〔『日本三代実録』仁和元年四月二六日条・『類聚国史』卷一七七 仏道四〕
とあつて、修する場所は紫宸殿から内裏の所司、宮城門、平安京の南端にある東寺・西寺、羅城門等三二所と全国（当時は六六国）の各国分寺の百坐である。『類聚国史』・『日本三代実録』に載せる陽成天皇元慶二年（八七八）の一代一度仁王会では京中三二座、諸国六八座となっている。九世紀前半に書かれた『吏部王記』承平三年（九三三）四月二七日条にも、

一代一度仁王会并百講、
京中卅二講、五畿七道六十八講。

と同様の数を示す。『西宮記』もこの事例を引用し、百座は京中三二座・諸国六八座が標準となっていた。宮中の名称が確認できるのは『本朝世紀』花山天皇寛和二年（九八六）五月一八日条に、

此日、自宮中及於五畿七道諸国、被修一代一度大仁王会京中卅三堂。

清涼殿 朱雀門 紫宸殿 大極殿 武德殿 豐樂殿 羅城門 太政官庁 弁少 内庁 中務
式部 治部 民部 兵部 刑部 大藏 宮内省 左右近衛府 左右兵衛府 冷泉院 左右衛府
朱雀院 皇太后宮職 中宮職 春宮坊 東寺 西寺 觀神寺等也。

とある。

全国を対象にした一代一度仁王会に比して、平安京に限定した臨時仁王会を『兵範記』は保元二年（一一五六）一〇月五日条に載せる。当時内裏の新造が進んでいたため、内裏・大内裏・京師及び平安京近辺に限り百座を設け、仁王会が遂行された。内裏・大内裏の所々、諸門、南は羅城門・東寺・西寺、京中の寺として北は加茂上神宮寺・加茂下神宮寺、西は松尾神宮寺、南は石清水寺など百座を載せている。上下加茂社は平安京北辺にあつて平安京を守護し、松尾社は都の西を守る神として信仰されていた。また京中の有力諸寺として延暦寺・仁和寺・勸修寺・醍醐寺・法住寺なども百座に含まれた。『兵範記』によると臨時仁王会の三日後、一〇月八日に後白河天皇は新造の大内へ遷幸している。

即位儀としての一代一度仁王会はいつから恒例化したのであろうか。鎌倉末期成立の『濫觴抄』上は「仁王会」として

持統天皇六年癸巳十月詔講仁王經。凡於内裏講仁王最勝經以為恒例。

と述べ、さらに「一代仁王会」の項で、

聖武六年己巳天平元年六月一日庚申、始於内裏行之。

と持統天皇の時に内裏で仁王経と金光明最勝王経の講説が始まり、聖武天皇六年（七二九）に一代一度仁王会が始まるとしている⁴⁹。孝謙天皇天平勝宝二年（七五〇）四月二九日とするのは中林隆之氏で井原今朝雄も同調し、道鏡政権の存在が仏事の恒例化に影響したとする。垣内氏も孝謙天皇説も視野にいれておりさらに『延喜式』太政官式の頭注標目に「弘」注目し、『弘仁式』には一代一度仁王会の規定があり、それ則り遂行された仁明天皇承和元年六月一五日の仁王会が一代一度仁王会の初見とする。堀一郎氏は清和天皇の代に恒例になったとする。文徳天皇か清和天皇とされるのは瀧川氏である。瀧川氏は光孝天皇ともされ、光孝・宇多・醍醐の三代に亘って践祚直後に挙行する訂正となったと説かれる。嵯峨・淳和天皇の代に空海によつて密教的基礎固めがあつた可能性があるが検証できなかった。垣内和孝氏は、一代一度仁王会と確実に照合できるのは弘仁式の段階ですでに規定があり、承和元年（八三四）の仁明天皇の仁王会が弘仁式に基づいて挙行された初めての一代一度仁王会だとするが、前史としての可能性があり創始は明解にできないとする⁵⁰。

史料から一代一度仁王会が確定できるのは『日本三代実録』に載せる光孝天皇仁和元年（八八五）四月二六日の仁王会である。一代一度仁王会という名称こそ載せないが、百座の内容及び大嘗祭終了後に施行された点に注目すると一代一度仁王会と判断できる。

一代一度仁王会はの始源は諸説があり、特定はしがたい。仁明天皇から清和天皇頃を始源とする説が多く、この頃から恒例化したといえるだろう。【表】に載せた仁王会の例は桓武天皇を除いて、どの天皇の仁王会も一代一度仁王会といえるものがある。垣内氏が言われるように『弘仁式』にあつたであろう一代一度仁王会の規定が伝わらず、『延喜式』も挙行期日の指定が見当たらないことによ

つて始源の特定は困難である。空海による仁王経法の修法が举行されたと思われるのは天長一〇年（八三三）の仁王会と推測されるが、この年を以て仁王会が密教化したとは一概に言えない。『延喜式』を見る限り、旧訳仁王経に示される釈迦牟尼仏と五大菩薩を本尊としているので密教色は薄い。「五大菩薩」という名称は旧訳仁王経に見えるものである。従つて『延喜式』施行当時の仁王会の法要次第は不詳であるしかし日本が天皇中心の中央政権と律令制の国家を目標とする時、護国經典として精神的に天皇・政権を支えたのが仁王経と仁王会であると考ええる。

文末【表 平安時代前期の即位儀礼】を見ると一代一度仁王会という名称は朱雀天皇承平三年（九三三）に見える。同時に前年一代一度大神宝使の名称も見え、大神宝使と共に一代一度大仁王会も即位儀礼と位置付けられ始めた時期といえるだろう。しかし、即位儀礼とは言つても、護国の經典である仁王経によつて天皇の即位が決定付けられるのではなく、あくまでも天皇の永祚と護国という使命をバックアップするという即位関連儀礼にとどまる。その意味で天皇の身内の儀礼であつたと考える。一代一度仁王会はいつまで続いたのであろうか。『百鍊抄』を見る限り、一代一度仁王会は後深草天皇建長四年（一二五二）六月十一日に行われたのが最後にとわれ、宮中の仁王会は廃絶したと考えられている⁵¹。井原氏は民間儀礼としての仁王会・仁王講が平安中期から鎌倉時代にかけて年中行事として広く行われていることに注目し、

仁王会が社会に定着して在地での恒例仏事となつた鎌倉中・後期には、天皇の一代一度大仁王会が中絶するに至る。もはや、天皇が上から率先して主宰者として仁王会を実施しなくてもよい時代になつていたのである⁵²。

こう論じている。この説に付け加えるなら、朝廷は経済的に逼迫し、地頭制が常態となり知行国制も衰退し、受領の成功も望めなくなるといふ変化も大きな一因である。朝廷の経済的困窮は後鳥羽天皇の代には顕著であったことが『玉葉』に見える⁵³。

一代一度仁王会は正確には中絶したのではない。南北朝時代、一代一度仁王会を北朝は存続する意向を持ち続け、明德三年（一三九七）南北両朝統合が成立した以降も大仁王会再開の打診が何度かされていた⁵⁴。しかし再び一代一度仁王会が蘇ることはなかった。

第五節 一代一度大神宝使と一代一度仏舎利使

（一）大神宝使の始まり

一代一度大神宝使とは天皇の即位に際し、諸国の五三社の名神に天皇御代が末永く続くことを祈念し、特別の幣帛・御神宝を奉納する儀礼を言い、またその使者をも意味する。『古事類苑』祇部二十三（大嘗会六 付大神宝使）は、

天皇即位ノ後、京畿七道諸社五十三所ニ遣シテ神宝幣帛ヲ奉リ、宝祚ノ長久、国家ノ平安ヲ祈ラシメ給フ、一代一度大神宝トモ大幣帛トモ称ス。

と述べている。大神宝使の呼称として一代一度大神宝使・一代一度神宝使とも呼ばれるが、ここでは大神宝使に統一して論述する。

主な先行研究は、先ず橋口長一氏の「大神宝使の史的研究」がある⁵⁵。平安時代前期から鎌倉時

代に渡り、大神宝使の史料を集成した先駆的論文である。甲田利男氏は『平安朝臨時公事略解』で簡潔に大神宝使の沿革を述べる⁵⁶。岡田莊司氏は平安時代の即位・大嘗祭の奉幣行事と大神宝使の展開を神階制・内廷制度の変化を通して論じられた⁵⁷。井後政旻氏は大神宝使と仏舎利使の成立を宇多天皇とし、私見に近い論考である⁵⁸。先学に導かれつつ、まずは大神宝使の成立を取り上げる。

文献上、初めて「大神宝使」という固有名詞が見えるのは、『日本紀略』宇多天皇仁和四年（八八八）十一月八日条に「発遣大神宝使」とあるのが初見である。また『日本紀略』朱雀天皇承平二年（九三二）九月二二日条に、

依大嘗会。被奉一代一度大神宝於伊勢及諸社。

とあって大嘗祭の関連行事であったことが分かる。【表】を参照すると宇多天皇以降の大神宝使は大嘗会前後に発遣された。宇多・朱雀・冷泉・円融・花山・一条天皇までは大嘗会の前、三条天皇以降は大嘗会の後になされ以後恒例となった。岡田莊司氏は大嘗祭の次年に慣例化されたのは堀河天皇以後院政期であるといわれる（前掲註五七）。

大神宝使の起源は従来の説は『古事類苑』の言う清和の頃である。『国史大辞典』は「大神宝使」の項で『日本三代実録』清和天皇貞観元年（八五九）二月一日条の記事に、

遣使於伊勢国大神宮及五畿七道、班幣諸神、告以即位由。

とあるのを根拠に大神宝使初見とするが、御神宝を伴わない即位由奉幣の見誤りと思われる。この記

事に続いて七月一四日の条に、「遣使諸社奉神宝幣帛」とあり、加茂二社・松尾社・平野社・大原野社・乙訓社・大神社・石上社・春日社・當麻社・住吉社・丹墀社（丹治比社）・杜本社・氣比社と氣多社・日前・国懸両社に神宝・奉幣のことがあったと記している。二月の段階で伊勢神宮にまず即位由奉幣し、その後七月に一七社奉幣を行ったということになる⁵⁹。甲田・岡田・以後氏とも奉幣の神

社が畿内に留まっていることに注目している。この記事をを精査してみると対象諸社が一七社と少なく、伊勢・宇佐はなく山城・大和・摂津・河内・紀伊など近畿圏と能登の氣比神社と越前の氣多神社となっている。後世の大神宝使の対象外の乙訓社、清和天皇と父文徳天皇の縁戚に係る當麻・丹墀・杜本社が含まれている。そのためこの大神宝使は清和天皇一代のみの神宝使であったと解釈される。岡田氏は清和天皇の外祖父であった藤原良房が外孫の清和天皇の永祚のために企画した奉幣であったとする。良房は事実上の摂政という立場にあった。次の代の陽成天皇の代にはこういった特別の奉幣は見られず清和天皇一代限りの奉幣であったと結論付けられた。大神宝使は『日本紀略』に宇多天皇仁和四年（八八八）一月八日条の「発遣大神宝使」を始源とし、村上天皇の代で制度化されたという井後・岡田・甲田氏の説は現在多くの支持を得ており賛同するところである。

平安時代中期の即位関連の奉幣については岡田氏の詳細な研究があり、『北山抄』巻五「奉諸社神宝事」が言う即位関連の奉幣を、

- (即位) (a) 即位由奉幣（一条朝は伊勢・石清水・賀茂の三社）、(b) 諸社（天神地祇）大奉幣
(大嘗会) (c) 諸社（天神地祇）奉幣、(d) 伊勢大嘗由奉幣（のち三社奉幣）、(e) 大神宝使

と分類している。即位前後の(a)・(b)の奉幣は天皇即位を神々に報告し、大嘗会前の奉幣(c)・(d)は大嘗会が無事に完遂されることを祈願する奉幣である。(e)大神宝使は大嘗祭前後も例がある。

『北山抄』以前の例ではあるが、元慶元年(八七七)陽成天皇の即位奉幣は好例である。『日本紀略』により粗々抽出すると、

(a)伊勢へ明年即位由奉幣(前年一二月)↓**即位**(一月)↓(b)豊前八幡大菩薩・香椎廟即位由奉幣↓伊勢大神に即位奉告↓(b)五畿七道諸国境内社即位由班幣(大中臣・斎部分遣、二月)↓伊勢諸社へ改元由奉幣(七月)↓(d)伊勢神宮へ大嘗会由奉幣(九月、穢により一一月に延期)↓(c)五畿七道へ大嘗会由奉幣(中臣・斎部分遣、九月、※この時五畿七道神祇の数は三一三四と注記)↓**大嘗会**(一一月)↓(翌年三月)伊勢大神宮に幣帛・神宝奉献及び賀茂以下諸社・五畿七道名神奉幣(e)に相当か)。

となる。(a)・(e)の奉幣事業は岡田氏による『北山抄』の分類に対応している。(e)大神宝使は次代の宇多天皇まで待たねばならない。では陽成天皇の父清和天皇の場合は、

踐祚↓(a)伊勢大神宮即位由奉幣↓**即位**↓(b)豊前国八幡大菩薩に即位由奉幣財宝神馬等↓(b)即位由の諸社奉幣及び神宝奉献(宇佐使)↓(b)諸社奉幣及び神宝奉献(即位由カ)↓(d)伊勢大神宮奉幣(大嘗会由カ)↓**大嘗会**

と簡素であるのは父文徳天皇の崩御による即位であったという理由も成り立つ。陽成天皇の譲位によ

り急遽即位した光孝天皇の場合、

踐祚↓(a)伊勢大神宮即位由奉幣↓(b)五畿七道諸国境内名神に即位由奉幣↓即位↓(b)宇佐八幡宮
に天皇踐祚由奉幣及び帛・綾・綿等物奉獻↓(d)伊勢大神宮に大嘗会由奉幣↓大嘗会

と、清和天皇とほぼ同様である。続く宇多天皇の場合は、

踐祚(仁和三年八月)↓(a)伊勢并五畿七道諸社に即位由奉幣(仁和三年二月)↓伊勢大神宮に
即位奉告(同年一月)↓即位(同年一月)↓(a)伊勢・五畿七道諸社に即位由奉幣(仁和四
年二月)↓(c)伊勢大神宮及び諸社大嘗会由奉幣(同年一〇月)↓(e)大神宝使(同年一月)↓
大嘗会(同年一月)。

となり、父光孝天皇の諒闇を挟んで二年わたる即位奉幣であつたから重複する面もある。陽成天皇を
除く各天皇の即位奉幣は『北山抄』の指摘に沿ったものである。陽成天皇の場合の慇懃さは、陽成天
皇受禪とともに摂政に就任した藤原基経の使命感の表れととらえることができる。宇多天皇は煩雑な
奉幣の即位儀を整理し、阿衡事件で苦境に立たされた自身の即位を万全にするためにより強力な奉幣
である大神宝使を創設した。ある意味藤原基経への挑戦であり、従来の即位奉幣形態への物足りなさ
があつたと考えられる。内廷制度が整えられる中で、大神宝使は天皇勅裁の新しい在り方を目指した
祭祀であつた。

(二)大神宝使の発遣

大神宝使の勅使について『北山抄』巻第五（奉諸社神宝事）では、

伊勢使如例。宇佐并宮中京辺七社、以殿上人為使〔式〇殿上差定下給、或上卿奉仰奏〕。畿内諸大夫、一国各一人〔上卿差定〕。七道藏人所雜色以下、一道各一人、〔自殿上下給〕、

とある。対象諸社によって勅使の格差があった。伊勢の場合、伊勢神宮で催される祈年祭・両度月次祭と神嘗祭は朝廷から幣帛使（奉幣使）が派遣され、特に伊勢使といった。五位以上の王つまり皇親を主使とし、副使に神祇官の中臣・忌部から各一人、執幣を卜部から任用し、四人で構成し、内宮外宮に派遣された⁶⁰。『北山抄』巻五 「大嘗会事」では奉幣使を総括して、

発遣奉幣天神地祇使、へ太神宮、諸王五位以上一人、中臣忌部各一人。山城大和摂津一人、河内

和泉一人、七道各一人、中臣忌部相半差定^{伴イ}、於神祇官発遣。仍不廢務。

とあって、伊勢使は神祇官の職掌となっていた。大神宝使は伊勢使が行うことから天皇直截の格式高い祭祀であった。

宇佐八幡宮奉幣使については宇佐使（宇佐和氣使）と呼ばれ、奈良時代の道鏡事件以来和氣氏の五位の者を選定するのが原則であった。天皇即位の即位由奉幣・大神宝使に宇佐八幡宮および香椎廟に発遣され、この場合は和氣氏以外からも任用された。一〇世紀から三年に一度の恒例の宇佐使も行われた。また即位奉告・災害・異変の事態に臨時に発遣されることもあり、勅使は和氣氏に限定されず

殿上人が任じられることも多かった。左記に載せた『北山抄』卷五の「奉諸社神宝事」記載をさらに検討すると、宇佐及宮中京辺七社は殿上人が充てられた。宮中京辺七社とは宮中の園・韓神及び山城国の石清水・賀茂上下・稻荷・松尾・平野・大原野の七社をいう。

畿内三国（大和・河内・摂津）は五位の諸大夫が一国に一人充てられた。七道の使は藏人所の所衆雑色などが一道に各一人使となっている。『北山抄』及び『左経記』寛仁元年（一〇一七）九月二〇日条の記事を合わせてみると次の様になる。

〈神祇官〉

伊勢二社・伊勢使（五位以上の王、神祇官の大中臣と忌部各一人、卜部）

〈殿上人〉

宇佐・香椎廟・宇佐使（本来は五位以上の和気氏）

京辺七社（園韓神、石清水（二社）、賀茂上下、稻荷、松尾、平野、大原野） 各一人

日前・国懸（南海道紀伊国） 各一人

〈諸大夫〉五位以下の官人

畿内三国（大和使・河内使・摂津使）各一人

〈藏人所雑色・所衆〉

七道諸国（東海道使・東山道使・北陸道使・山陰道使・山陽道使・南海道使・西海道使）各一人。駅鈴を充てる。

となり、大神宝使は皇親・廷臣（殿上人・諸大夫）藏人所雑色等によって成り立っていた。

平安時代の御神宝の品目は『西宮記』・『北山抄』・『左経記』にあり、特に後一条天皇の大神宝使について『左経記』寛仁元年（一〇一七）一〇月二日条で詳細に記す。それによると名神は大きく二種類に分別され、

（A群）伊勢（伊勢・度会）、宇佐二所、石清水二所、賀茂上下、紀伊国の日前と国懸（一〇社）
（B群）宮中京辺七社中の園井韓神（宮中）、稻荷・松尾・平野・大原野（五社）

大和国四社（春日・大和・大神・石上・率川）

河内国二社（恩地・平岡）、

摂津国四社（住吉・大依羅・生田・長田）

東海道六社（伊勢国多度社・尾張国熱田、駿河国浅間・伊豆国三島・下総国香取・常陸国鹿島）

東山道七社（近江国日吉・美濃国不破・信濃国諏訪（須波）・上野国貫前・下野二荒・

陸奥国塩竈・出羽国大物忌）

北陸道四社（若狭国若狭彦。越前国気比・能登国気多・加賀国白山）

山陽道二社（出雲国熊野・杵築）

山陰道四社（播磨国伊和・美作国中山・備中国吉備津彦・安芸国厳島（伊都岐島）

南海道一社（伊予国大山津見または大山祇）

西海道七社（筑前国宗像・住吉、筑後国高良）※豊前国宇佐・※香椎・石清水姫、肥後国阿蘇、

※豊前国宇佐・香椎はA群に編入

となる。伊勢・石清水・賀茂上下を一社とすると神社数は五〇社となり、宣命の数は五三通になり岡田氏は基本の数だとする。院政期ではあるが『江家次第』巻第一五「大神宝使次第」は宣命五三枚と記しているので、代々宣命数は変わらず旧例が保持されていた。『北山抄』巻五「奉諸社神宝事」で

神宝五七具とすることについては、宇佐を四具とし、二具増加したためである。宣命と神宝数は時により変化しても神社数は五〇社と変化はない。岡田氏は主体の神社は二十二社に含まれるものが多く、諸国の名社は後に一宮へと展開するという論考は重要な指摘である。井上寛司氏は天皇と直接かわる神社は王城鎮護として限定・固定化され諸国では国司（受領）による有力神社神拝が国鎮護の一宮として固定化されると述べる⁶¹。国家鎮護は広く天神地祇の神々に頼むのではなく、王朝も諸国も固有の神社を対象に奉拝する方向性を持ち、その背景に神階制の発展があると考ええる。『左経記』が記す一一世紀初頭の大神宝使は天皇勅祭の二十二社と諸国一宮制という新しい神社構造を思わせる史料である。

二十二社制について岡田氏は一〇世紀初めに十六社制を基盤に成立し、宇多朝に始まり醍醐朝以後に定例化し、二十二社として体制が整うのは最後の日吉社が加わる永保元年（一〇八一）であるとする⁶²。後一条天皇の代はまだ二一社である（表 参照）⁶³。

御神宝の品は諸社へ一律に同じ御神宝を献じるのではなく、天皇家と関係深い名神を選び特別な御神宝が加えられた。全体の基本は『北山抄』巻第五（奉諸社神宝事）に「諸社神宝、蓋釵弓矢梓」とあり、『朝野群載』に載せる賀茂社への宣命の一部分を引くと、

即位之後仁神宝造饒^天、奉出給倍利、故良辰乎撰定^天、錦蓋、弓箭、釵梓等乃種々乃神宝^遠、潔
久妙仁令造饒^天礼代乃大幣帛^遠令副捧^天、

とある⁶⁴。この宣命でも『北山抄』と同じく御神宝は蓋・弓箭・釵・梓等種々の物が主体であり、幣帛は副となる。『左経記』寛仁元年一〇月二日条に後一条天皇大神宝使における御神宝の品目が詳

細に書かれている（【史料 神宝支配】参照）。重複するが、奉遣諸社を大別すると、

（A群）①伊勢・渡会（内宮・下宮）②宇佐二所③石清水二所④賀茂上下⑤紀伊国日前・国懸

「以上十一社」とあり、『左経記』所収の『増補史料大成』の編者は「十社」と解している。

（B群）宮中并京辺・・・園韓神・稻荷・松尾・平野・大原

畿内三国・・・大和国（五座）・河内国（二座）・摂津国（三座）

七道・・・東海道（六座）・東山道（七座）・北陸道（四座）・山陰道（二座）

山陽道（四座）・南海道（一座）、紀伊国日前・国懸を除く）・西海道（四座）、

となり、御神宝は（A群）と（B群）で格差がある。【史料 後一条天皇大神宝使奉献品目】では、

（A群）金銀幣各二枚、錦蓋（一蓋）、玉佩（一流）、一尺鏡（一面）、金銅鈴（一口）、平文麻桶（一

口）、平文線柱（糸を巻き取る道具、一本）平文杵（一本）、鋤鋸（一腰）、赤漆弓（一張）、
箭（四筋）、

宇佐については、幣物（錦・綾・五色綾・木綿・生絹）と法服・俗装束、姫神二神（大多羅
志女・姫宮）の御装束各一具を御神宝に追加、

（B群）紫蓋（一蓋）、平文野釵（一腰）、赤漆御弓（一張）、箭（四筋）、平文杵（一本）、

五寸鏡（一面）、平文麻桶（一口）、平文線柱（一本）、

となる。神を荘厳する蓋・玉佩等と共に釵・弓・矢・鉾の武器、機織道具（麻桶・線柱）の構成であ

る。(A群)にあつて(B群)にはないものは二重線引した玉佩・金銅鈴である。細かく比較すると線引の蓋、釵、鏡は(A群)の方が格上であり、品目はそれぞれの装飾が丁寧である。

御幣は(A群)伊勢両所・宇佐香椎以下十社は金銀幣、

(B群)は通常の御幣

となり区別があつた。大神宝品目を見ても後一条天皇の頃に二十二社制の整備が進行している。

。大神宝使出立については『江家次第』巻第一五「大神宝次第」に後三条天皇の大神宝使発遣当日の行事を載せている。時に延久元年(一〇六九)一〇月七日である。大略を示すと、

天皇は湯殿で身

を清める。直衣を着す↓清涼殿石灰の壇で神宝御覧↓神馬御覧↓八省院で内侍が伊勢の幣を裹む・宮城門で行事史がその他の諸社の幣を裹む↓八省東廊で大祓↓宣命五三枚・官符一二枚を御前で奏す↓宇佐使の官符・祿請印↓その間天皇は石灰の壇にて伊勢御拝↓南庭に御幣を安置↓種々の所作を終え出立。

となつてゐる。発遣当日天皇が身を清め、伊勢御拝、神宝・神馬御覧等を行い、また『殿暦』など他の史料には宇佐使が帰還するまで天皇は精進潔斎すると記す。大神宝使が天皇の身に直接関わる直裁の公事であることを示している。

一代一度仏舎利使は大神宝使発遣後に举行される即位儀礼であり、大神宝使と相對する類似点を持

っている。大神宝使を(a)とし、仏舍利使を(b)として両者を比較すると、

《奉献品目》

(a) 御幣・御神宝・ . . . (b) 仏舍利

(a) 《宇佐・香椎》法服・俗装束・女装束・ . . . (b) 《宇佐・石清水》法服・念誦・襪

《発遣当日》

(a) 天皇は沐浴し直衣を着す・ . . . (b) 同様

(a) 神宝御覧（於清涼殿石灰壇）・ . . . (b) 清涼殿の石灰壇、或いは昼御座辺

伊勢・宇佐・石清水・賀茂・日前国懸の御神宝・ . . . (b) 仏舍利塔と宇佐・石清水の御神宝

(a) 神馬御覧・ . . . (b) 無し

(a) 大祓・ . . . (b) 無し

《発遣の使者》

(a) 王・殿上人・諸大夫・蔵人所雑色等・ . . . (b) 仏舍利使（少年僧）

となる。出立の日と同じく清涼殿にて神宝・仏舍利塔の御覧がある。また両社とも大嘗祭の後に発遣された。類似点が多い儀礼であるが、両者の重要な相違点は伊勢神宮に仏舍利使を発遣しなかったことである。神仏習合が進展していく時代に一方では神仏分離の意識も確実に存在し、伊勢の神聖性は守られていたのである。

一代一度神宝使はどのような思いを携えて現地に向かったのであろうか。先に引用した『朝野群載』の一代一度大神宝使の賀茂の宣命を見ると、その祈りとは「風雨順時倍、五穀豊登之女、災難永断波、万民平久安久」（風雨時にしたがえ、五穀豊かに登りしめ、災難永く断てば、万民平けく安らけく）

とひたすら国土の安泰を願うものであった

大神宝使の始源については従来は清和天皇の代という説が有力であったが宇多天皇の仁和四年とする岡田・甲田・井後氏・ブライアン・小野坂・ルパート氏等の説に賛同できる。「大神宝使」という固有名詞が初めて現れ、また一代一度仏舎利使と神宝使が対の行事として連動することも鑑み、宇多朝始源について一代一度仏舎利使とともに次の第五章で検討する。

『続史愚抄』文永六年（一二六九）八月二三日条に記された龜山天皇の大神宝使発遣が史料上最後となる。その後の大神宝使発遣については、すで、大正八年に橋口長一が『吉続記』正安三年（一三〇一）一二月一日条に、

異国事、内治徳外帰神之外、不可有他之趣、人々定申、我朝神国也、一代一度大神宝使中絶、神慮叵測、可被発遣之由予定申云々、

という記事を引き、後伏見天皇正安三年の時点では大神宝使が中絶しており、復興の機運があったが実現しなかったと指摘している⁶⁵。岡田莊司・甲田利男氏は共に後土御門天皇の代には応仁の頃に廃絶したとする。鈴木儀一氏は『吉続記』応仁元年（一四六七）三月一七日条の「大奉幣于今無奉幣事」の記事からか応仁の乱の頃廃絶としている⁶⁶。井後氏は断絶ではなく、以降近世まで何度となく復活が試みられたという⁶⁷。鎌倉時代後期には全国に神宝使を発遣できるほどの経済力も政治力もすでに朝廷にはなかった。

おわりに

即位儀礼は王朝の転換期に特に皇統が外れる時に新しい儀礼が発生する。桓武天皇は従来の天武系皇統から父の光仁天皇の代で天智系に替わった。その時の変化は践祚と即位礼を明確に分離し、時代と共に根幹の即位儀礼も変容し、あらたに一代一度の即位儀礼が創出される過程を不十分ながら考察できたと思う。

基盤となる即位儀礼である践祚・即位礼・大嘗祭もその変容は例外ではなかった。桓武天皇時から践祚と即位礼は分離された。皇統のシンボルである神璽劔と前天皇遺物を新天皇が引き継ぐ践祚は、空位期間を短くするために速やかに行われた。新天皇の即位を宣言する即位礼では宣命が主体となり、古来の伝統であった天神寿詞奏上と忌部の神璽劔献上は大嘗祭に移され仁明天皇の頃から、忌部の神璽奉献は無くなった。臣下の忌部が天皇に宝器を献上する行為は時代錯誤と考えられたからであろう。践祚・即位礼・大嘗祭以外の即位関連儀礼にも変化があった。八十島祭、羅城祭では陰陽道的要素が多く盛り込まれた。そして九世紀後半には新しい即位関連儀礼である一代一度の即位儀礼が整備され恒例化された。一代一度仁王会については代々伝統の内容を踏まえながらも法会は密教化され、また即位儀礼として認識された。一代一度大神宝使は即位由奉幣から発展し、伊勢・宇佐以下五畿七道諸国の名神に奉幣する全国規模の行事となった。国家祭祀は祈年祭の様に日を定めてあらかじめ諸神に幣帛を頒つのではなく、朝廷が名神の序列を行い奉幣する形式になった。平安時代に確立した十二社制は天皇家と関わりの深い神社が選ばれその地位は固定化した。諸国でも当国で最も崇拜する一宮を制定し、名神の序列化が進んだ。その背景には天皇勅裁を支える内廷制が充実した。このような社会体制の変化が大神宝使と仏舎利使の制度を生み出したといえる。

- (1) 『内裏儀式・内裏儀式疑義弁・内式・儀式・北山抄・改訂増補』(『故実叢書』第三一卷、明治図書出版、一九九三年六月)、『交替式・弘仁式・延喜式前編』(『新訂増補 国史大系』普及版、一九七四年一月)。
- (2) 「古代の王権と即位儀礼」(『井上光貞著作集』第五卷、古代の日本と東アジア 所収、岩波書店、一九八二年二月)。
- (3) 『令集解』卷七 神祇令 (『新訂増補国史大系、令集解第一』、吉川弘文館、一九七二年四月)、二〇一〜二〇二頁。
- (4) 井上光貞(前掲 註二)。岡田精司「大王就任儀礼の原形とその展開」(岩井忠熊・岡田精司編『天皇代替わり儀式の歴史的展開』、即位儀と大嘗祭』所収、柏書房、一九八九年八月)。
- (5) 前掲 註3。
- (6) 『日本書紀』卷一三、允恭天皇即位前紀・元年一二月(『新訂増補国史大系、日本書紀前編』、吉川弘文館、一九七一年四月)。
- (7) 高森明勅「中臣氏の天神寿詞奏上と忌部氏の神事之鏡剣奉上について―その変遷をめぐって―」(『神道学』一四二号、一九八九年八月)。
- (8) 柳沼千枝「践祚の成立とその意義」(『日本史研究』三六三号、一九九二年十一月)。
- (9) 加茂正典「大嘗祭辰日前段行事考」(岩井忠熊・岡田精司編『天皇代替わり儀礼の歴史的展開』、即位儀と大嘗祭』所収、柏書房、一九八九年八月)。
- (10) 前掲 註8。
- (11) 前掲 註7。
- (12) 高森明勅「神祇令践祚条の成立」(『神道宗教』一三六号、一九八九年九月)。高森氏は神祇令践祚条の成立について『浄御原令』が起源としている。
- (13) 『権記』(『史料纂集』五七、群書類従完成会編) 寛弘八年十一月九日条。
- (14) 角正方『八十島祭考証』(府社豊国神社社務所、一九二八年一〇月)。
- (15) 田中卓「八十島祭の研究」(『田中卓著作集』一一四、神社と祭祀』(国書刊行会、一九九四年八月)。
- (16) 村山修一『日本陰陽道史総説』(塙書房、一九八一年四月) 八八頁。
- (17) 瀧川政次郎「八十島祭と陰陽道(その二)」(『國學院雑誌』一九六六年二月)。
- (18) 岡田精司「大王就任儀礼の原形とその展開」(岩井忠熊・岡田精司編『代替わり儀式の歴史的展開』所収、柏書房、一九八九年八月)。

- (19) 林原由美子「皇位継承儀礼としての八十島祭」(『京都女子大学大学院文学研究紀要史学編』第一八号、二〇一九年三月)。
- (20) 甲田利男『平安朝臨時公事略解』八十島祭の項(続群書類従完成会、一九八一年九月)。
- (21) 瀧川政次郎「羅城・羅城門を中心とした我が国の都城制の研究」(『法制史論叢』第二冊、角川書店、一九六六年)。
- (22) 『朝野群載』(『新訂増補国史大系』二九上) 卷第三(文筆上)、卷第一五(陰陽道)に同文で載せる。
- (23) 梅田義彦「臨時大祓考」(『神道宗教』二八号、一九七三年十一月)。大祓と穢については、山本幸司『穢と大祓』(平凡社選書一四四、平凡社、一九九二年一〇月)がある。
- (24) 羅城門で催された仁王会については、『類聚国史』(『新訂増補国史大系』) 卷第一七七、仏道四、仁王会に二例載せる。仁明天皇の代は承和元年(八三四) 六月一五日、光孝天皇の代は元慶八年(八八四) 四月二六日となっている。
- (25) 『禁秘抄考註・拾芥抄 改訂増補』(『故実叢書』第二二卷、明治図書出版、一九九三年六月)。
- (26) 冷泉天皇天元三年(九八〇)の羅城門倒壊は『百鍊抄』同年七月九日条にある。後一条天皇の代再建の動きは『御堂関白記』寛弘元年(一〇〇四) 閏九月五日条・閏九月一三日条・寛弘二年(一〇〇五) 九月一〇日の条にある。羅城門については、『京都の歴史1 平安の新京』(京都市編、學藝書林、一九七〇年一〇月) 及び村井康彦『古京年代記』(角川書店、一九七三年一月)がある。
- (27) 慶滋保胤作の『池亭記』は『本朝文粹』(『岩波古典文学大系』六九、岩波書店、一九六四年) 所収。
- (28) 堀一郎『上代日本佛教文化史(上)』(臨川書店、一九七五年)。
- (29) 瀧川政次郎「踐祚仁王会考 上」(『古代文化』四〇卷一、一九八八年)。「踐祚仁王会考 下」(『古代文化』第四一巻第一号、一九八九年)。
- (30) 垣内和孝「一代一度仁王会の再検討」(『仏教史学研究』第四〇第一号、一九九七年)。
- (31) 井原今朝雄『中世の国家と天皇・儀礼』(校倉書房、二〇一二年十二月)。
- (32) 甲田利男、前掲 註二〇。
- (33) 『仏説仁王般若波羅蜜經』卷下(『大正新脩大藏經』八の二四五)の「護国品第五」が仁王会の儀軌とな氏る。鳩摩羅什(三五〇頃〜四〇九頃)の名訳である。仁王經の中でも日本で最も早く流布した。空海は『仁王經解題』で真言八祖の不空訳ではなく鳩摩羅什訳の仁王經を取り上げて講読している。空海が将来した不空訳仁王經はまだ知られていなかったからであろう。
- (34) 『仁王護国般若波羅蜜多經』卷下(『大正新脩大藏經』八の二四六)。不空が鳩摩羅什訳の經典を異訳したもので

ある。

- (35)『望月佛教大辞典』第五卷。「仁王般若波羅蜜經」の項。
- (36)道端良秀「唐朝の仏教対策」(『中国仏教史全集 卷二』、第一章、書苑、一九八五年一月。)
- (37)寛仁元年(一一〇一)八月二六日条。
- (38)『西宮記』卷七 内侍所御神奉遷他所事、仏事、一代一度仁王会(『神道大系 朝議祭祀編二』、神道大系編纂会、一九九三年六月)。
- (39)『新訂増補国史大系 類聚三代格』卷二(経論并法会請僧事)。
- (40)『御請来目録』(『大正新脩大藏經』第五〇卷 二一六一頁)。
- (41)足立俊弘「『仁王経解題』の背景思想」(『智山学報』五三、智山勸学会、二〇〇四年)。氏によるとは良黄は不空の仁王経新訳事業に関わった一人である。
- (42)『弘法大師空海全集』第三卷、筑摩書房、一九八四年三月。
- (43)前掲註 四一。
- (44)『新訂増補国史大系 類聚国史』卷一七七(仏道四、仁王会)。『日本古典文学大系』七一(三教指帰 性霊集)、岩波書店、一九六四年初出、一九七四年)。
- (45)阿部猛・義江明子・相曾高志編『平安時代儀式年中行事事典』三四頁、(東京堂出版、二〇〇三年初出、二〇〇六年八月)。
- (46)古江崇「律令制儀礼の基礎的構造―高御座に関する考察から―」(『史学雑誌』第一一二、三号)。
- (47)前掲 註二九、「践祚仁王会考(上)」。
- (48)『中右記』嘉承二年二月二八日条。
- (49)『群書類従』第二六輯 雑部、卷第四六五。
- (50)前掲註三〇。
- (51)垣内和孝、前掲註三〇。井原今朝雄、前掲註三一。『密教大辞典』仁王会の項。
- (52)前掲 註三一、一九〇頁。
- (53)『玉葉』建久元年(一一九〇)九月二六日条。仁王会の用途が欠如し仁王会が延引し、成功の者は一切出来せずと記している。
- (54)『薩成記』永享九年(一四三七)一月一日条・三月一七日条。
- (55)橋口長一「大神宝使の史的研究」(『考古雑誌』第八卷第一二号、一九一八年八月・第九卷四号、一九一八年一二月・第九

巻第七号、一九一九年三月・第九卷第八号、一九一九年四月号・第九卷第一〇号、一九一九年六月・第九卷第一二号、一九一九年八月）。

(56) 甲田利男、前掲註二〇。

(57) 岡田莊司『平安時代の国家と祭祀』第二編第二章（続群書類従完成会、一九九四年一月）。「即位奉幣と大神宝使」（『古代文化』第四二巻一号、一九九〇年）は『平安時代の国家と祭祀』に所収。

(58) 井後政旻「一代一度大神宝使の研究」（『続大嘗祭の研究』、皇學館大學出版部、一九八九年六月）に所収。

(59) この時の諸社の数は岡田氏は一六社とされるが、賀茂上下社を一社と数えたためである。十六社・二十二社はこの数え方を採用している。

(60) 甲田利男（前掲註二〇）及び『平安時代儀式年中行事事典』（前掲註 四五）によると伊勢神宮の祈年祭・両度月次祭は神祇官の中臣（大中臣）の五位以上が単独任用され、臨時の奉幣使は『延喜式』には必ずしも王に限定していない。

(61) 井上寛司「中世諸国一宮制の歴史的構造と特質、中世後期・長門国の事例を中心に」（『国立歴史民俗博物館研究報告第』一四八集、二〇〇八年一二月）。

(62) 前掲註 五六。

(63) 『北山抄』巻第六「奉幣諸社事」に「旧例数多者十六社、近代、二十一社」とある。岡田莊司氏によると、二十社として固定するのは長暦三年（一〇三九）もしくは永保元年（一〇八一）に日吉社が追加されてからとする（岡田 前掲註五六）。従って『左経記』が扱う寛仁元年（一〇一七）時点では二十一社である。

(64) 『朝野群載』巻第一二、内記（『新訂増補国史大系』二九上）。

(65) 前掲註五四。「考古学雑誌」第九巻一二号。鎌倉時代後期の『続吉記』は『経長卿記』ともいい吉田経長の日記である。『増補史料大成』所収。

(66) 『国史大辞典』大神宝使の項。

(67) 前掲註五七。

【史料 神宝支配】『左經記』 寛仁元年（一〇一七）一〇月二日条（後一条天皇一代一度大神宝使）

神宝支配事、

◎伊勢、度会、宇佐二所、宇佐并太多等志女料也、

石清水二所、八幡并太羅志女料也、賀茂上下、紀伊国日前国懸、

已上十一所、各被奉金銀幣各二枚、納平文筥、在錦折立也、錦蓋一蓋、付四角金銅鈴玉佩一流、納平文筥、在錦折立、一尺鏡一面、納平文筥、在錦折立、金銅鈴一口、付錦緒、

已上八物等納赤漆韓櫃一合、以盤絵絹覆、以赤綱結之、

平文麻桶一口、平文線柱一本、平文梓一本、在鉄身尻、鍔釵一腰、付唐組縫物緒、納赤漆細櫃、（在紫色折立、以盤絵絹覆）、

赤漆弓一張、箭四筋、納赤漆細櫃、但此外、他宇佐使副奉御幣并御装束等、錦二疋、綾十二疋、緋六尺、紫六疋、五色絹卅疋五丈、青黄緋白黒各八疋一丈、木綿大二斤二両、生絹二疋一丈、

已上幣物等、納赤漆韓櫃二合、在覆綱等、

法服一具、檀甲漆穀袈裟一条、（加緒一筋、橫被一条、）赤白橡供表衣一領、（五重）、赤色裳一腰、淺黃緒線、綾表袴一腰、大口一腰、紫綾帶一筋、青織座具一枚、錦襪一足、挿鞋一足、

已上物等、入平文衣笥一合、□錦折立、以綾裏之、

俗御装束一具綾青白橡表衣一領、綾下襲并半臂、縮線綾表袴一腰、大口一腰、綾御襪一足、入物等同前、

太多羅志女御装束、摺綾唐衣一領、目染薄物裙裾等、蘇芳目染綾裳一腰、（各在金銀泥繪）、御袴一腰、入物等同前、

姫宮御装束一具、桜三重唐衣一領、摺裳一腰、單袴一具、已上入物等同前、副調布一端一丈、小筵四枚、薦四枚、宮司等料

絹卅疋、綿六十屯、調布卅端、

園并韓神、稻荷、松尾、平野、大原野、

大和国、春日、大和、大神、石上、率川、河内国、恩知、平岡、摂津国、住吉、大依羅、生田、長田、已上不宛駄鈴、

東海道、伊勢国多度社、尾張国熱田、駿河国淺間、卅、伊豆国三島、下総国香取、常陸国鹿島、

東山道、近江国日吉、美乃不破、信乃須波、上野貫前、下野二荒、陸奥鹽竈、出羽大物忌、卅、

北陸道、若狹若狹彦、越前氣比、能登氣多、加賀白山、

山陽道、出雲熊野、杵築、

山陰道、播磨伊和、美作中山、備中吉備津彦、安芸伊都岐嶋、五十、

南海道 伊予大山津見

西海道 筑前宗像、住吉、筑後高良、豊前宇佐、香椎、石清水姫、肥後阿蘇、

已上卅八所被奉紫綾蓋一蓋、四角、在金銅鈴。平文野釵一腰、入赤漆細櫃、赤漆御弓一張、箭四筋、平文梓一本、在鉄身尻、五寸鏡一面、在平文錦折立、平文麻桶一口、平文線柱一本。

奉除伊勢兩所并宇佐香椎等之外者、皆被奉御幣一棒、各絹二疋、綿一疋、糸一兩、以薦裏之。

表 平安時代前期の即位儀礼

天皇名	践祚・即位礼・大嘗祭	八十島祭	一代一度仁王会	大神宝使	仏舎利使	その他
桓武 践祚 即位礼 大嘗祭	781 天応1 4・3 4・13詔 11・15		794 延暦13・9・29 新宮で仁王経を講ず 紀略			785延暦4・11・10天神を祀る 787延暦6・11・5皇天上帝を祀る 802 延暦20 嵯峨会が興福寺に固定
平城 践祚 即位礼 大嘗祭	806 大同1 3・17 5・18 808 大同3 11・14			807 大同2・8・8伊勢に 神宝・唐僧物を奉ず		
嵯峨 践祚 即位礼 大嘗祭	809 大同4 4・1 4・13 810 弘仁1 11・19		811 弘仁2・10・20 仁王会を講ず 紀略			
淳和 践祚 即位礼 大嘗祭	823 弘仁14 4・1 4・27 11・17		825 天長2・閏7・19 仁王会を講説 京中以下 五畿七道 紀略			830 天長7年 東御寺・西御寺・南御寺・北御寺 東御寺・西御寺・南御寺・北御寺 東御寺・西御寺・南御寺・北御寺
仁明 践祚 即位礼 大嘗祭	833 天長10 2・28 3・6 11・15		834 承和元・6・15 寛中・京城・東西寺・羅城門 紀略			
文徳 践祚 即位礼 大嘗祭	850 嘉祥3 3・21 4・17 851 仁寿1 11・23	850 嘉祥3・9・8	852 仁寿2・4・14 仁王会を修す 京城から諸 國 紀略・文徳天皇実録			854 寛衡3・11・25 昊天祭
清和 践祚 即位礼 大嘗祭	858 天安2 8・27 11・7 859 貞観1 11・16		860 貞観2・4・29 京都・諸國で仁王経を講ず			859貞観1・10・15羅城門前の祭事 863 貞観5・5・20 御霊会 始まり 紀略
陽成 践祚 即位礼 大嘗祭	876 貞観18 11・29 877 元慶1 1・3 11・18		878 元慶2・4・29 紀略 仁王殿若狭首講を説く 御在所から畿内・諸國			
光孝 践祚 即位礼 大嘗祭	884 元慶8 2・4 2・23 11・22		885 仁和1・4・26 紀略 仁王会を修す 紫宸殿以下 羅城門・五畿内七道諸國			
宇多 践祚 即位礼 大嘗祭	887 仁和3 8・26 11・17 888 仁和4 11・22		889 寛平1・4・29 仁王会を修す 京中及び 五畿七道諸國 紀略	888 仁和4・11・8 * 大神宝使	仏舎利奉獻 888 仁和4・11・8?	
醍醐 践祚 即位礼 大嘗祭	897 寛平9 7・3 7・13 11・20	898 昌泰1・6・28	898 昌泰1・3・22 仁王会 紀略	898 昌泰1・8・23 伊勢・宇佐・五畿七道諸社に 神財を奉ず	仏舎利奉獻 898 昌泰1・8・23?	
朱雀 践祚 即位礼 大嘗祭	930 延長8 9・22 11・21 932 承平2 11・13	933 承平3・6・25 紀略・吏部王記	933 承平3・4・27 仁王会を修す 紀略 一代一度仁王会 吏部王記	932 承平2・9・22 * 一代一度大神宝		932 承平2・11・2 羅城祭 貞徳公記
村上 践祚 即位礼 大嘗祭	946 天慶9 4・20 4・28 11・16	947 天曆1・11・30	947 天曆1・4・25 一代一度大仁王会 紀略	947 天曆1・4・20 一代一度神宝諸社に奉ず	948 天曆2・9・22 仏舎利奉獻	
冷泉 践祚 即位礼 大嘗祭	967 康保4 5・26 10・11 安和1 11・24	968 安和2・5・21	968 安和2・3・15 一代一度仁王会 紀略	967 安和1・10・20 * 大神宝使	968 安和2年5月以降 (5・26 出家堂受戒)	
円融 践祚 即位礼 大嘗祭	968 安和2 8・13 9・23 970 天禄1 11・17		971 天禄2・5・15 仁王会 一代一度の会	970 天禄1・3・20 * 一代一度大神宝使	971 天禄2・10・28 仏舎利奉獻	
花山 践祚 即位礼 大嘗祭	984 永観2 8・27 10・10 985 寛和1 11・21		986 寛和2・5・18 仁王会 一代一度の会 一代一度大仁王会 紀略	985 寛和1・11・15 * 一代一度大神宝使		
一条 践祚 即位礼 大嘗祭	986 寛和2 6・23 7・22 11・15		987 永延1・9・22 一代一度仁王会 紀略 代始仁王会 扶桑略記	985 寛和2・9・5 * 大奉幣使	987 永延1・9・27 仏舎利奉獻 仏舎利使	
三条 践祚 即位礼 大嘗祭	1011 寛弘8 6・13 10・16 長和1 11・22	1112 長和2・10・29	1012 長和2・8・19 一代一度仁王会 紀略	1011長和1・12・19大神宝使 1012 長和2・10・1 一代一度大神宝 宇佐使		
後一条 践祚 即位礼 大嘗祭	1016 長和5 1・29 2・7 11・15		1017 寛仁1・10・8 一代一度仁王会 紀略	1016長和5・3・8大奉幣使 1017 寛仁1・10・2 一代一度大神宝	1018 寛仁2・10・11 一代一度仏舎利奉獻	

大神宝使の項 *は大嘗祭前に実施
紀略は日本紀略をいう

※〔表〕平安時代の即位儀礼〕の名称を〔表3〕平安時代の即位儀礼〕に変更する。

第五章 一代一度仏舎利使の成立と終焉

はじめに

九世紀末、宇多・醍醐・天皇から村上天皇までは一代一度と称される新しい即位儀礼が創設され、制度化が進んだ。一代一度即位儀礼とは、一代一度大仁王会、一代一度大神宝使、一代一度仏舎利使である。一代一度大仁王会は古来の仁王会が即位儀の法会として認識されたものと思われる。一代一度として新設されたのは一代一度大神宝使と一代一度仏舎利使である。宇多天皇の時に伊勢への毎日御拝に見られるように宮中の行事が新設・復活・再編され、それが「古礼」として後世に引き継がれた。祭祀は天皇個人に対して密接に関わるようになった。その表れが一代一度即位儀礼である。一代一度大神宝使と一代一度仏舎利使の成立事情を検討し、一代一度儀礼の発生理由を検討し、さらに、一代一度儀礼の衰微と鎌倉時代後期に始まった即位灌頂との関連を検討していく。なお、ここでは一代一度大仁王会は一代一度仁王会、一代一度大神宝使を大神宝使、一代一度仏舎利使は仏舎利使と呼称する。

第一節 一代一度即位儀礼の創設

平安時代初期九世紀頃、新しい即位儀礼が模索されるようになった。それが「一代一度」と呼ばれる即位儀礼である。「二代一度」・「二代一度大」・「大」・「二代初」・「大」・「初」・「二世二行」・「二代一講（仁王会の場合）」と表記される。その初見は『日本紀略』仁和四年（八八八）十一月八日条に、「発遣大神宝使」とあり、固有名詞として「大神宝使」が使われた初例である。【表4】は冷泉天皇までの一代一度使用例を整理したものである。なお、冷泉天皇以降は「一代一度」の呼称が定着しているので敢えて取り上げなかった。

【表4】 一代一度一覧

○宇多天皇	大神宝使	『日本紀略』仁和四年（八八八）十一月八日条
○醍醐天皇	即位講説仁王般若經一代一講	『延喜式』一一 太政官・二一 玄蕃
一代一度講仁王会		『延喜式』三八 掃部

一代一度仁王会
每世一行

○朱雀天皇
一代一度大神宝
即位後神社神宝

○村上天皇
一代一度仁王会
一代一度諸社神宝
一代所奉神宝

一代一度大奉幣
一代一度神宝

一代初仁王会
一代一度大仁王会

一代一度仏舎利奉獻
大神宝使

○冷泉天皇
一代一度仁王会
一代一度度者

○『西宮記』 一代一度度者

『延喜式』一三 図書

『延喜式』三 神祇三 臨時祭 羅城御贖物

『日本紀略』承平二年（九三二）九月二二日条

『貞信公記』承平二年九月二二日条

『吏部王記』承平三年（九三三）四月二七日条

『日本紀略』天曆元年（九四七）四月一七日条

『貞信公記』天曆元年四月一七日条

『日本紀略』天曆元年四月二〇日条

『九曆』天曆元年四月二〇日条

『貞信公記』天曆元年四月二五日条

『日本紀略』天曆元年四月二五日条

『日本紀略』天曆二年（九四八）八月二一日条

『日本紀略』安和元年（九六八）一〇月二〇日条

『日本紀略』安和二年（九六九）三月一五日条

『西宮記』卷七 臨時仁王会 一代一度度者

【表4】から読み取れることは、一代一度と称される即位儀礼または類似の儀礼は、一代一度仁王会、一代一度大神宝使（一代一度大奉幣）、一代一度仏舎利使の三点に限られることである。「大」も「一代一度」と同義語で「大神宝使」の様に使用される。その他の表現として、

一代所奉神宝 『貞信公記』

一代初仁王会 『貞信公記』

一代一講 『延喜式』

一代一講仁王会 『延喜式』

『延喜式』

天曆元年四月一七日条

天曆元年四月二〇日条

卷二一 玄蕃 一代一講仁王会

卷一三 図書寮 仁王会 一代初仁王会

卷三八 掃部寮

がある。『延喜式』では主に一代一度仁王会に関係している。その理由は、仁王会は斉明天皇以来の伝統ある法会であったから公祭として太政官が推進して執り行ったことにある。平安時代の仁王会に見るように、年中行事として行われ、また厄災が起きるたびに臨時に行われる法会である。即位時に仁王会を挙行するのは持統天皇の頃からの可能性もあり、即位儀礼として恒例化した時期は特定できない。史料として確実に特定できるのは、宇多天皇の父光孝天皇の代である。仁王会を即位儀礼として位置付けることを強く意識するようになったのは光孝・宇多天皇であろう。大神宝使・仏舎利使が『延喜式』に登場しない理由は両者とも宇多天皇から始まる令外の祭祀であつたからである。即位儀としての立場が確定していなかったことは、宇多・醍醐朝で創設された仏舎利使を朱雀天皇の代で挙行しなかった事実からいえる。このことについては後述する。

『延喜式』は延喜五年（九〇五）、醍醐天皇の勅命を受けて編纂が始まり、朱雀天皇即位の三年前の延長五年（九二七）に完成し、康保四年（九六七）に施行された。『延喜式』の編纂責任者であつた藤原忠平の日記『貞信公記』には「一代一度」という用語は見つからない。「一代奉神宝」と「一代初仁王会」というように「一代」で同等の表現をしている。天暦元年（九四七）四月二五日の仁王会に対し、『貞信公記』は「一代初仁王会」と記し、『日本紀略』は同日条で「一代一度大仁王会」とする。『日本紀略』・『延喜式』と同時代の『貞信公記』の間に温度差を感じる原因は「一代一度」という言葉に馴染めない忠平の違和感からであろう。「一代一度」が定着する過渡期であつた。

宇多天皇の「大神宝使」から始まった一代一度儀礼は醍醐天皇に受け継がれた。『延喜式』を除いて「一代一度」という名詞の初見は『日本紀略』承平二年（九三二）九月二二日条である。朱雀天皇の即位に際して、「依大嘗会被奉一代一度大神宝於伊勢及諸社」とあり、次いで『吏部王記』承平三年（九三三）四月二七日条に「一代一度仁王会」と見え、朱雀天皇の代、承平年間以降、「二代一度」の表現が普及していき、「一代一度」は即位儀礼を意味する名詞となった。【表4】から村上天皇の代には大仁王会・大神宝使・仏舎利使共に揃って一代一度と称され、即位儀礼として確立される様子が見て取れる。「一代一度」という用語は天皇のための新しい即位儀礼を言い表す明解な表現として村上天皇の代で定着したといえる。

第二節 一代一度仏舎利使の成立

一代一度仏舎利使の成立過程には大神宝使が深く関わっている。『貞信公記』天暦元年（九四七）四月一七日程に、

十七日、入夜中使俊朝臣来云。一代所奉神宝、（仁和四年十一月八日）寛平・延喜（昌泰元年八月二十三日）例有可進度者一人・仏舎利入銀塔之事、

而承平（二年九月二十三日）無此事何云々。是宣命案所見也。

との記事がある。意識すると、天暦元年四月一七日に村上天皇の中使である源俊が忠平のもとを訪れ、天皇の言葉を伝えた。「天皇が一代一度だけ奉る神宝について、宇多天皇の寛平の年と醍醐天皇の延喜の年の例では、度者一人と仏舎利を銀塔に入れて奉納したが、次の朱雀天皇の承平の年にはこの事がなかったのはなぜだろう」。この天皇の問い合わせに忠平の返答は記されていないが、天皇のこの疑問は宣命案を御覧になった上でのことだと付記している。ここでは『大日本古記録』所収の『貞信公記』を拠り所としている。『大日本古記録』の編者は「寛平」・「延喜」・「承平」について、「寛平」は『日本紀略』に載せる仁和四年（八八八）十一月八日程の「大神宝使」とする。「延喜」は『同書』昌泰元年（八九八）八月二三日条の、「発遣使者於伊勢大神宮并五畿七道諸神・奉神財。又豊前国宇佐宮同奉神」を指し、「承平」は朱雀天皇承平二年（九八二）九月二二日程に一代一度大神宝使が発遣されているのを言うとして解釈している。同じくいずれも大神宝使について取り上げた記事と理解するのが岡田莊司氏・甲田利男氏等である¹⁾。仮に(a)説とする。それに対して、井後政晏氏は一代一度仏舎利使に関するもので「一代所奉神財」とは仏舎利をいうとの説を出した²⁾。仮に(b)説とする。(a)説を取った場合御神宝と仏舎利は使者が相違するけれども一緒に奉納したことになり、仏舎利使は大神宝使から派生したと解釈される。(b)説を取った場合、仏舎利使は単独で企画され発遣されたことになり、井後氏は「一代所奉神宝」の神宝を仏舎利の事とする。井後氏は仏舎利を神宝といった例があると述べられるが、その史料の根拠は示されていない。私見ではあるが仏舎利を御神宝とする直接の史料は目にすることがない。しかし井後氏に納得できる面もある。それが『石清水文書』所収『往古神宝等記』の文永一二（一二七五）年二月一日付け「法橋証俊以下連署注文」に、「所被安置正殿東御前重物注文」とあって、「師子二、狗犬二檜物櫃奉入之」などと御神宝として報告されている中に、「仏舎利厨子」・「仏舎利図形厨子」が挙げられている。文書の題目にある様にこれら仏舎利厨子も正殿東の御前に他の神宝と共に安置されていた³⁾。神仏習合の濃厚な石清水八幡宮という背景を考慮しなければならないが、仏

舎利が御神宝と同等の扱いがされていたことがわかる。鎌倉時代文永年間の一例でから断定できないが、他の神社も天皇からの貴重な御神宝として仏舎利が神社の正殿に備えられていた可能性がある。「仏舎利は御神宝として扱われた」とする井後氏見解は一利あると思われる。

即位後大嘗祭の前に諸社奉幣を行い、御神宝と仏舎利を名神に奉納する例は宇多天皇に始まり醍醐天皇の即位時にも受け継がれた。醍醐天皇は一四歳で即位しているので実質は父宇多上皇の指針があったと見られる。次の朱雀天皇は承平二年（九三二）九月二二日に大神宝使を發遣しているが、村上天皇が疑問視した仏舎利使發遣はなかった。その理由は伝わっていない。

即位時の一代一度仏舎利使以外に臨時御願として神社に仏舎利奉獻がされたことは、『西宮記』（卷七 臨時奉幣）に、

延喜三九十三、臨時御願、石清水近衛舞人給裝束、賀茂・松尾・平野・稻荷・春日神宝仏舎利使如例、一六年有此例。

とあり、また別項に「臨時御願」とあつて「延長三年九月十三、奉幣諸社。加仏舎利。」と醍醐天皇の事例を載せる。仏舎利を奉納する臨時御願は、

○延喜三年（九〇三）九月一日、石清水以外の賀茂・松尾・平野・稻荷・春日に神宝仏舎利使を發遣

○延喜一六年（九一六）延喜三年に同様、

○延長三年（九二五）九月一日に仏舎利を加えて諸社奉幣

と三例載せている。延喜三年（九〇三）の場合は「神宝仏舎利使」という名称で御神宝と仏舎利が同時に奉獻されている。これらの事例は当時広く浸透してきた仏舎利信仰を神社奉幣にどのように加味するかを試行錯誤の結果といえる。即位時の仏舎利奉獻に一応の筋道を付けたのは村上天皇の時である。そこで初めに取り上げた『貞信公記』天暦元年（九四七）四月一七日はどういった日であったかを検証してみると、この日は一代一度諸社神宝使定の日であった。この時歴代の宣命を検討した結果、朱雀天皇の場合仏舎利奉獻が抜け落ちていたことが判明し、村上天皇が忠平に勅使を送り問い合わせた。即位時に大神宝と共に仏舎利を奉納することは宇多・醍醐天皇の施策であった。この時点で、大神宝使の發遣が九月二日と決定していたので、直ちに仏舎利使を追加するには無理があったと思われる。仏舎利使は翌年天暦二年（九四八）

九月二二日によく発遣できた。こうして、偶発的な出来事によって仏舎利使は大神宝使と切り離され単独で発遣されることとなった。『日本紀略』天曆二年（九四八）九月二二日条に、

是日、被奉仏舎利於五十五社、僧一人差使、但宇佐宮并石清水宮各副法服一具例也。

と、仏舎利使発遣を記述している。宇佐・石清水は特別に法服一具を副えるという事例は後世慣例となり、『玉葉』等で天皇の御覧に見受けられる通りである（第三章）。村上天皇の代に一代一度仏舎利使の制度が確立されたといえる。また発遣諸社も五十五社と大神宝使と同じであり、発遣先は伊勢神宮を除いて大神宝使と同様であろう。一代一度仏舎利使は大神宝使と同時に創設され、神の御神宝は大神宝使が、仏教の御神宝の仏舎利は一代一度仏舎利使が齎すことになった。宇多天皇はなぜ大神宝使と仏舎利使を自分の代で創設したのだろうか。そこには宇多天皇の即位事情があった。

父光孝天皇と宇多天皇の即位については通常の皇嗣としてのルートを経たものではなかった。父光孝天皇は元慶八年（八八四）二月に陽成天皇の廃位により、五五歳にして急遽即位することになった。廃位された陽成天皇は仁明天皇の第三皇子にして、光孝天皇は陽成天皇の叔父にあたり、その擁立は摂政藤原基経の力が大きいといわれる。性温厚で詩文・和歌にも通じた文化人であった光孝天皇は、即位三年にして病に倒れ崩御した。生前に基経を慮って皇子女は臣籍降下しており、皇嗣は定められていなかった。皇嗣有力の候補として外孫の貞保親王（陽成天皇の同母弟）・貞辰親王（陽成天皇の異母弟）がいる。貞保親王の母は基経の妹、太后高子であり、貞辰親王の母は基経の娘の佳珠子である。両親王はまだ少年であった。基経は身内を捨て、光孝天皇の第七皇子、源定省を皇嗣として推した。基経としては素行が悪い陽成天皇と母の高子太后の政治的影響を何としても排除したかったようである。こうして源定省は仁和三年（八八七）、親王宣下され、立太子となった翌日に光孝天皇は崩御し、二一歳の源定省が践祚することになった⁴。天皇としての立場が盤石で無い点は父と同様であり、父光孝天皇の代から従来の皇統から外れた傍系であった。その上、廃位された陽成天皇は清和天皇の嫡子という立場であり、宇多天皇とも年齢的にほぼ同年であった。陽成天皇は正統意識を強く保持していた。宇多天皇がかつて陽成天皇の神社行幸の舞人を務めたことがあり、「当代は家人にあらずや」と陽成天皇が述べたという『大鏡』のエピソードによく表れている。宇多天皇は自分の皇統を高め次の世代を擁護する必要があった。そこで即位儀礼に今までなかった御神宝を主要なものとする大神宝使を創設し、仏舎利の奉獻儀礼も追加するという思い切った改革をしたので

ある。加えて、宇多天皇は神仏に対する篤い宗教心を持っていたことにある。『宇多天皇御記』寛平元年（八八九）正月に、

朕自為兒童不食生鮮者。帰依三宝、八九歳之間登天台山修業為事、爾後毎年往詣寺々修行

と、幼い時より生ものは食わず、八九歳の時から比叡山に登り修行し、毎年続けていると書いている。幼い頃より信仰心が篤かった天皇は即位後、摂政基経との不和に悩み、救いを神に求めた。世にいう阿衡事件である。執政に基経の力を得るため勅に敬意をこめて「阿衡の任」と記載したばかりに、阿衡は政治的実権がない職であると基経は反発し、政務を放棄した。摂政とは幼少の天皇に替わり政治を行う立場であり、関白は成人天皇を補佐する立場であるという後世の常識が宇多天皇には理解できず、その混乱が阿衡事件を招いたとする瀧浪貞子氏の説は説得力がある⁵。勅を取り下げ、起草した橘広相に罪を認めさせ、一応の解決となった。仁和四年（八八八）一〇月一九日、阿衡事件の最中、宇多天皇は、四方大中小天神地祇に毎朝御拝することを始めた。この記事の冒頭に「我国者神国也」と文があり、新天皇として、神力による国家の鎮護と永祚を求め、「後一日無怠云々」と強い決意を示した。阿衡事件がきっかけになった祭祀の一つである。毎朝御拝を日中行事に定例化し、醍醐天皇に引き継がれたことは『寛平遺誠』からうかがえる。宇多天皇の神社への信仰の一例として、賀茂神の夢告により始めた賀茂臨時祭がある。賀茂社以外では大和国大神神社で長らく中絶していた卯日祭を再興させている。現在も続く卯日祭は社伝によると宇多天皇により寛平一〇年（八九七）に復活したとある。一代一度大神宝使と仏舎利使の創設も、皇統による引け目を克服し、天皇として意欲を持つて親政をするために、神との結びつきを堅固なものにし、国家を安寧に導きたいという決意の表れであり。宇多天皇の篤い信仰心から来るものであった。

第三節 一代一度即位儀礼と村上朝

一代一度という新しい即位儀礼は村上朝で制度化された。一代一度大仁王会・一代一度大神宝使・一代一度仏舎利使がすべて揃うのは村上天皇の代である。醍醐天皇から村上天皇の御代を延喜・天暦の治として、後世聖王の時代と称賛され、藤木邦彦氏はこの時代を聖代視する理由をつぎの様に挙げられる⁷。

一に、天皇自身に君徳があったと考えられた。『大鏡』などが伝える説話的エピソードである。さらに治世の大部分が

天皇親政で、「意見封事」などで群臣の意見もよく聞かれた。さらに醍醐天皇は延喜格式の編集・延喜儀式の制定・『日本三代実録』の完成・延喜通宝の鑄造などを行った。村上天皇の場合は『日本三代実録』以後の国史を編集するために撰国所を造り、和歌所も設けられた。乾元大宝の鑄造・常平所を設置した。また醍醐・村上両天皇の時に大きな兵乱がなかったのも天子の徳とされた。二に、両天皇の代は菅原道真や藤原時平・忠平、三善清行など賢臣が活躍し、文人も多かった。『古今和歌集』を始め、勅撰・私撰の和歌集が作られた。両天皇は詩歌・管弦にも優れ詩文も巧な文化人であった。藤木氏は「文選の隆盛が、当時の政治思想において、当時を聖代視するに大きな根拠となったものであった」と述べられる。

橋本義彦氏は忠平の時代こそ撰関政治の本格的な成立期とされた。第一に、摂政・関白が制度的に定着したことである。基経のときよりも明確になり、摂政は天皇の大権を代行でき、天皇が幼少の時は摂政を置いた。関白は天皇の補佐に止まり、天皇が成人になると改めて関白とした。第二は儀式・故実の成立期で。忠平の執政時代が朝廷儀礼の標準となる「古礼」の形成期に当たっていた。第三に撰関政治を支える貴族連合体制が成立したとされる。そして撰関政治が確立安定したのが兼家と道長の時代である。以上橋本氏の説は定説ともされるものであるが、従来、兄時平よりも注目されなかった藤原忠平の執政を評価された点は大きい。

しかし、華やかな宮廷社会の裏面では律令体制の解体が進んでいた。村井康彦氏の研究によると荘園の発展により公民は荘園に取り込まれ、一方、「力田の輩」などと言われた有力百姓「田堵」が荒田を開発し、新しく名田という農業経営を進めていったと論じる。こうして公地公民制の崩壊が進み、財源である庸調が減少していくと国家財政も悪化していくようになるのが延喜・天暦の時代であった。それは国家儀礼にも表れ、その例として先述した羅城祭の遅滞がある。当時は東国でも京都でも群盗が跋扈する荒れた世情であった。

このような世相の中で一代一度の儀礼は成立した。当時は儀式・年中行事の再編成と創設の機運が上がった時期であった。即位時に聖王としての天皇の権威を上げ、国家安寧と天皇の政治と聖体の安穩を祈るための儀式は伝統の律令祭祀がある。そこへさらに新風を吹き込み強化する必要があったのは、背景に決して平和な世相ではなく、従来の律令体制が崩壊する兆しが表れ、危機感を天皇以下公卿たちが感じていたと推察する。新たに創設された「一代一度」と称される即位儀礼は天皇の治世のさらなる基盤固めとされた。

九世紀後半には新しい即位関連儀礼である一代一度の即位儀礼が整備され恒例化された。一代一度仁王会については

代々伝統の内容を踏まえながらも法会は密教化された。一代一度大神宝使は即位由奉幣から発展し、伊勢・宇佐以下五畿七道諸国の名神に奉幣する全国規模の行事となった。仏舎利信仰が広がる中、新しく創設されたのが一代一度仏舎利使であった。こういった一代一度儀礼は人的・経済的困難な側面を抱えつつも鎌倉時代末まで続けられたのは、基盤の即位儀礼を支える大きな要素となっていたからであろう。村上天皇の代に確立された一代一度儀礼は、前代の藤原忠平執政時代（延喜式の時代）に「初」・「一世一講」などと言われた。「一代一度」という言葉は「初」などより大変インパクトがある言葉である。これが使われる村上朝は忠平の子供である実頼・師輔が活躍した時代であり、一代一度儀礼が忠平の時代より整備され重要視された表れといえるだろう。

第四節 一代一度儀礼の終焉と即位灌頂

鎌倉時代に入ると、即位儀礼の中絶が相次ぐようになる。践祚・即位礼・大嘗祭はまだ揺るぎない位置に留まっていた。しかし一代一度儀礼は中絶したまま再興を試みるも果たすことができなかった。

八十島祭の場合、『関屋関白記』元仁元年（一二二四）二月二日条以降文献から見えなくなり、後堀河天皇の八十島祭が最後となった。続く四条天皇の八十島祭は発遣がなかったと甲田利男氏は言及している¹⁰。その傍証として『続古今集』神祇に兵部経隆親の詞書と和歌を取りあげ、

四条院の御時八十島の祭の使の事承りて侍りけるに事たがひてさも侍らざりければ其後住吉に詣でて我が我が家に代々このつまひとつめ侍りける事等思ひつゞけてよみ侍りける。

御祓いせし末とだにみよ住吉の神もむかしを忘れ果てずば

とあり和歌の作者の藤原隆親は詞書で八十島祭の勅使であったが、八十島祭が行われなかったので替わりに住吉に参ったと述べている。

一代一度大仁王会の場合、『百鍊抄』を見る限り、後深草天皇建長四年（一一五二）六月十一日の条が史料上最後である。後の記録を見ると南北朝に王朝が分断した後も北朝側は再興を願っていたようである。臨時仁王会について、たとえば室町時代の『薩戒記』永享九年（一四三七）一月一日条に「或三月、但大仁王会可被行之」とあり、それ以前にもた

びたび見える文言であるが大仁王会の再開を願いつつも挙行されたことはなかった。

大神宝使の最終的な催行は、『続史愚抄』文永六年（一二六九）八月二三日条に載せる亀山天皇の大神宝使発遣である。橋口長一氏によると『吉統記』（経長卿記）正安三年（一二三〇）二月一日条に「我朝神国也、一代一度大神宝使中絶」という内容から後伏見天皇の時にはすでに中絶していたとする¹¹。岡田莊司氏・甲田利男氏・鈴木儀一氏は応仁の乱の頃に廃絶とする¹²。井後政晏氏は中絶のまま再興の願いは持続していたとするが、再興できなかったと述べている¹³。一代一度仏舎利使は第三章で見た通り、『百鍊抄』建長五年（一二五三）八月一日条に「一代一度仏舎利日時定也」とあり、評議が行われたことが分かるが、発遣の記録はない。しかし同年二月一日条に「度縁請印」とあり仏舎利使の得度が終了した。仏舎利使の発遣は受戒のあと直ちに発遣するのが慣例である。二月の事であるから年内に発遣されたことは間違いない。この様に後深草天皇の頃から次々と一代一度即位儀礼が中断していった。その大きな要因は発遣の諸経費が捻出できないことにある。この事態はすでに後鳥羽天皇の代で起きていた。『玉葉』建久元年（一一九〇）九月二六日条に「仁王会用途欠如了。」とあり、延引が検討された。諸国永宣旨国々都以難済。成功之者一切不出来。」と続ける。一代一度大仁王会は文治四年（一一八八）六月三〇日に終わっている中で年中行事の二季仁王会（秋季）の履行に際して成功を名乗り出る受領は一切なかったという。承久の乱後は幕府に用途を依頼することが多かったことは、一代一度仏舎利使でも顕著であった。

大嘗祭は必ず天皇が執行しなければならない即位儀礼であるが、室町時代細々と続けていた大嘗祭も文正元年（一四六六）の後土御門天皇を最後に中断した。江戸時代、貞享四年（一六八七）東山天皇の代に簡略に復興されて現代に至っている。なお近代になって大正天皇・昭和天皇の即位時に伊勢神宮に限って大神宝奉献の儀が行われた。

史料の上で即位儀礼の最終催行を確認すると次のようになる。

【表5 即位儀礼最終催行表】

①大嘗祭	《後土御門天皇》	文正元年（一四六六）二月一二日	『続史愚抄』
②八十島祭	《後堀河天皇》	元仁元年（一二三四）二月一二日	『関屋関白記』
③一代一度大仁王会	《後深草天皇》	建長四年（一二五二）六月一日	『百鍊抄』
④一代一度大神宝使	《亀山天皇》	文永六年（一二六八）八月二三日	『続史愚抄』

⑤ 一代一度仏舎利使

《後深草天皇》

建長五年（一二五三）一二月中

『百鍊抄』

一代一度儀礼は「廢絶」ではなく、未来に復活を願う「中絶」である。一代一度大仁王会も一代一度大神宝使も継続の意思があり続けた。しかし一代一度仏舎利使については継続の意思を述べる文献は見当たらない。即位灌頂の定着と関連があると推測できるが、確証のある文献はまだ見いだせない。今後の課題である。

従来の即位儀礼が廃れていく中、鎌倉時代の後期に案出されたのが即位灌頂である。灌頂とはもともと国王が即位の際、四大会海の水を王の頭に注ぎ、四大海を王が領有すべく祝意を表す儀礼で、神から選ばれた人物として王の尊厳を称えるインドの即位儀礼である。日本では即位礼として、大極殿の高御座に登った天皇を本尊とする密教修法をいう。

即位灌頂について従来本格的な研究はなかった。近年になつて取り上げたのは国文関係の論文であり、先鞭が伊藤正義氏であつた¹⁴。氏は天台・真言の即位法の史料を提示したのは評価できる。続いて阿部泰郎は説話と即位灌頂の関係を取上げ¹⁵、小川剛生氏は撰関など時の執柄が即位灌頂において天皇にあらはじめ印明を実習させる（授受）役割を持ち、二条家に定着する意味を論じられた¹⁶。橋本政宣氏は近世の二条家に焦点を当てた¹⁷。松本郁代氏は多角的に即位灌頂を把握している¹⁸。即位灌頂の全体像を解明したのが、上川通夫氏である¹⁹。ここでは上川氏の論考に沿って即位灌頂を述べていく。

即位灌頂の理念を構築したのは慈円（慈鎮和尚）であつた。慈円は建仁三年（一二〇三）の夢告から着想を得て天皇の神璽宝劔について仏教的解釈をすることが出来た。それが『慈鎮和尚夢想記』である²⁰。かつて赤松俊秀氏が見出し、翻刻して公表された。慈円の国王御宝物神璽劔の解釈とは、

A 宝劔〓国王〓金輪聖王〓金剛界大日

B 神璽〓王女妻后〓仏眼部母〓胎藏界大日

とし、AとBが交会し「仏法王法ヲ成就シテ理国利民」することができると考えた。即位儀では神璽宝劔を奉げる意義はここにあると解された。伊勢では密教系神道が生まれ、伊勢神宮を金剛界（内宮）胎藏界（外宮）で理論づけ、後に吉田兼俱によつて両部神道が確立した。ここで、天照大神〓大日如来習合説が生み出された。伊藤聡氏によると、その初見・淵源は小野流の成尊（一〇一二〜七四）が後三条天皇のために選出した『真言付法纂要抄』にある²¹。この書が説く大日如来〓天照大神説は即位灌頂に取りこまれ、又生命力あふれる茶枳尼天を付加した形になつた。伊藤氏は成尊が後三条天皇の信頼する護持僧であ

ったことを指摘している。即位灌頂の初見は伏見天皇とするのが定説であるが、その前史として大江匡房の『後三条院御即位記』²²には天皇が即位に臨む時、大日如來の智拳印結んだように見えたとあり、即位灌頂を修したとする説もある。成尊が後三条院の護持であったことを考慮すると可能性が多い。ここで即位灌頂密教僧が関与し導師の役割をしていたことが明らかとなった。即位灌頂は後三条天皇の一一世紀から模索され続け、伏見天皇の代ではすでに制度化していた。『伏見天皇宸記』²³正応元年（一二八八）三月一三日条に、

今夜関白令申即位之秘印等、事委令伝受。

とあり、即位灌頂の秘印（大日如來等）を授けるのは関白・二条師忠になっている。後世に二条家が秘印を天皇に授ける慣例となった。何となれば天皇は出家することはあり得ないことであり、ましてや僧が天皇に即位灌頂の秘印を直接伝えることない。そこであらかじめ顯密僧から関白に秘印伝授し、即位前、関白が天皇に授ける形となった。小川剛生氏は、伏見天皇の即位灌頂にあつた二条師忠は兄の十樂院道玄僧正の教示により師忠が強引に即位灌頂を推進したとする。天台・真言俱寺側は独自の即位法を確立していたが、師忠はそれを排除し、以後伝授の家は五摂家の中で二条家に固定された。小川氏は「中世の王権に欠かすことのできない存在証明の儀式——『天子灌頂』へと変貌したのである」と結論づけた。一方で低下していた摂関家の権威を維持することが出来た。上川氏によると即位灌頂での天皇の所作は、儀式の前に天皇は口と手を清め、関白から印の結び方と真言を伝授される。高御座に着するまで真言を唱え、手印を結んでいるのが作法である。本尊の真言は大日如來と荼枳尼天を組み合わせたものである。金剛界はバザラダトバン・ダキニ、胎藏界は大日如來の真言オンアビラウンケン・ダキニである。鎌倉時代は院政の時代であつたから即位する天皇は幼少であることが多く、寺方の即位法は複雑であつたから簡便な作法に落ち着いたと考えられる。

従来の即位儀が廃れる中、即位灌頂が主流となる要因は、簡便さと経費が掛からない点ではないだろうか。即位灌頂は明治天皇が廃絶するまで継続された

おわりに

村上天皇の代に確立された一代一度の儀礼は、前代の藤原忠平執政時代（『延喜式』の時代）には「初」・「一世一講」

などと言われた。「一代一度」という言葉は「初」などより大変インパクトがある言葉である。この呼称が使われる村上天皇は忠平の子供である実頼・師輔が活躍した時代であり、一代一度儀礼が忠平の時代より整備され重要視された表れといえるだろう。貴族政権から武士政権に代わるに合わせ、発遣する人的組織もできず、資金難で幕府の援助も期待できず中断していった。しかし伝統ある即位儀礼をいつの日か復活しようというおもいは続いた。そこへ新しい発想で登場した即位儀礼が即位灌頂であった。天皇を大日如来・天照大御神に変身させるという大胆な即位儀はそのままと明治天皇父孝明天皇まで受け継がれた。

註

- (1) 岡田莊司『平安の国家と祭祀』第二編第二章「即位奉幣と大神宝使」(続群書類従完成会、一九九四年一月)。甲田利男『平安朝臨時公事略解』「二代一度々々者 一代一度仏舍利」(続群書類従完成会、一九八一年、九月)。
- (2) 井後政晏「二代一度大神宝使の研究」(『続大嘗祭の研究』所収、皇學館大學出版部、一九八九年六月)。
- (3) 「往古神宝等記」(『大日本古文書』家わけ 四之五、石清水文書之一、田中家文書)。
- (4) 宇多(4)天皇即位については次を参考にした。目崎徳衛「宇多上皇の院と国政」(『延喜天曆時代の研究』所収、吉川弘文館、一九六七年四月)。瀧浪貞子『藤原良房・基経―藤氏のはじめて摂政・関白したまう―』ミネルヴァ日本評伝選、ミネルヴァ書房、二〇一七年二月)。
- (5) 瀧浪貞子 前掲註四。
- (6) 「大三輪神社三社鎮座次第」(『新校群書類従』一神祇部全 卷第一八)。
- (7) 藤木邦彦「延喜・天曆の治」(『歴史教育』一四卷第六号)。その他の先行論文は以下である。佐藤宗諱『平安前期政治史序説』(東京大学出版会、一九七七年三月)。『延喜天曆時代の研究』(吉川弘文館、一九六九年四月) 所収の、戸田秀典「延喜天曆時代の政治」、目崎徳衛「宇多上皇の院と国政」、黒板伸夫「藤原忠平政権に対する一考察」。
- (8) 橋本義彦「貴族政権の政治構造 一摂関政治の展開」(『岩波講座日本歴史4』、岩波書店、一九七六年)。
- (9) 村井康彦「藤原時平と忠平」(『歴史教育』第一四第六号)。
- (10) 前掲註一。
- (11) 橋口長一「大神宝使の史的研究」(『考古学雑誌』第九卷第一二号、一九一八年)。
- (12) 甲田利男の論文は前掲註一。岡田莊司『平安時代の国家と祭祀』第二編第二章、続群書類従完成会、一九九四。鈴木儀一、『国史

大辞典』大神宝使の項。

- (13) 井後政晏「二代一度大神宝使の研究」、『続大嘗祭の研究』、皇學館大學出版部、一九八一年六月。
- (14) 伊藤正義「慈童説話考」、『國語國文』第四九卷第一号、五五五号、一九八〇年。
- (15) 阿部泰郎「慈童説話の形成(上)」、『國語國文』第五三卷第八号、六〇〇号、一九八四年。「慈童説話の形成(下)」、『國語國文』第五三卷第九号、六〇一号、一九八四年。
- (16) 小川剛生「即位灌頂と撰関家―二条家の「天子御灌頂」の歴史―」、『三田國文』第二五、一九九七年三月。
- (17) 松本政宣「即位灌頂と二条家(上)」、『東京大学史料編纂所研究紀要』八、一九九八年三月。
- (18) 松本郁代「天皇の即位儀礼と神仏」(吉川弘文館、二〇一七年七月)。
- (19) 上川通夫『日本中世仏教形成史論』(校倉書房、二〇〇八年二月)。
- (20) 『慈鎮和尚夢想記』は赤松俊秀『鎌倉佛教の研究』(平樂寺書店、一九五七年八月)が初めて翻刻し紹介した。『續天台宗全書』密教3 經典注釋類、(春秋社、一九九〇年三月)にも所収。論考に、間中富士子「慈鎮和尚夢想記に就いて」、『佛教文學』第三号、一九七五年三月)がある。
- (21) 伊藤聡「天照大神Ⅱ大日如来習合説をめぐって(上)」、『人文学部論集』三九号、茨城大学人文学部、二〇〇三年三月。
- (22) 『群書類従』第七輯 公事部 卷第九一。
- (23) 『伏見天皇宸記』(増補史料大成三 伏見天皇宸記・花園天皇宸記、臨川書店、一九六五年八月)。

終章

一代一度仏舎利使は平安時代の即位儀礼の中で神仏習合を具現化した儀礼である。三六五年間にわたり天皇の代替わりごとに、神社に釈迦の遺骨の仏舎利を奉獻するという一代一度仏舎利使の実態は、史料が少なく断片的という制約があつて、解明されていない。点としての史料であるが、丹念に読み取ることですしでも線に近づけ、一代一度仏舎利使の全体像を把握したいと研究テーマに取り上げた。

神仏習合の考えが一般に受け入れられる土壌があつてこそ、一代一度仏舎利奉獻が実行できるものである。神仏習合は外来仏教という宗教が、日本古来の宗教とどのように融合出来るかという一つの回答である。大陸中国の異国の宗教であり、その論理性の高さは到底日本古来の宗教が及ぶものではなかった。神仏習合の初期段階で、神が苦悩から逃れ、仏教世界の一部に加わるために仏教の力に頼ったことはよく知られている。神を慰め、神の威力を増幅させるために神宮寺が神域周辺に造立され、また神前で経文を誦読する神前読経が行われ、神の得度が盛んに行われ、名神は菩薩号を授けられた。その背景には、何度も日本の国土を襲う災害・疫病などがあり、その前で神の力は無力であつた。神の苦悩とはこの様なことであろう。新しい思潮として、神の本当の姿・本質は仏であるとする本地垂迹説が生まれた。辻善之助は一〇世紀初めの朱雀天皇の頃に本地垂迹説が成立したとする¹。神と仏が融合したこの説が広がり、社会に認知されるようになって初めて一代一度仏舎利使の発遣という事業が可能となった。また釈迦の遺骨である仏舎利の神秘性が知られる様になつてこそ仏舎利奉納の意義がある。

仏舎利と仏舎利塔の信仰が中国・日本にもたらされ、浸透の展開の違いを見た。中国では多くの異民族と異国の文化が流入し、中国古来の道教も根強い中で、仏教は一宗教に過ぎず、時の皇帝によって弾圧されることも少なくなかつた。

仏舎利信仰は三世紀に西域から伝えられ、仏舎利の奇跡を願う民衆によって熱狂的に歓迎された。仏舎利は聖遺物とされた。一方で、仏舎利を異国の聖者のただの骨と批判する唐代の韓愈もいる。しかし聖遺物としての仏舎利を奉じる阿育王寺は現在も存続し、日本でも鎌倉時代、宋の阿育王寺に巡拝する僧が少なくなかつた。

日本では仏教の伝来と同時に仏舎利も伝わり、その信仰は中国と違い、違和感なく日本で広がったことを再確認した。平安時代後期は仏舎利供養の法会が舍利会として拡大し、音楽・舞楽をともなう一大イベントとして上皇以下民衆の楽しみになった。そのきっかけが貞観二年（八六〇）に円仁が始めた天台舍利会である。舍利会本来の目的は、仏舎利の

靈力に国家鎮護・安泰を願うことであつた。真言宗の舍利会は遅れて院政期、康和五年（一一〇三）に始まる東寺舍利会である。東寺の僧忠縁が発願した。続いて天養元年（一一四四）に始まる仁和寺舍利会、久安二年（一一四六）高野山舍利会がある。真言宗の舍利会開始が遅れたのは、後七日御修法を通じて仏舍利を媒介に皇室とつながりがあり、仏舍利供養をアピールする必要性がなかったことである。真言宗の舍利会は仁和寺の法親王の働き掛けが強いのが特徴である。舍利会は舞楽四箇法要の大きかりな法要であつたが、かたや小規模な舍利講もあり、法会の終了後の御法楽では催馬楽・雅楽・今様などの演奏を楽しんだ。その例として御遊が付加された久安三年（一一四七）の鳥羽院の舍利講がある。

民衆にも広がり、真言八祖の不空に仮託された「舍利礼文」を念仏の様に誦読するのが好まれた。仏舍利は極楽往生を決定すると信じられ、末法思想の恐怖から救うものとして、舍利信仰は新しい局面を迎えた。

平安時代中期、宇多天皇に始まる一代一度仏舍利使は、大神宝使と共に一代一度と呼ばれる新しい即位儀礼である。その特徴は京畿五畿七道の名神に御神宝と仏舍利を奉納する儀礼である。大神宝使の使者は王・殿上人、諸大夫・藏人所の藏人など天皇の身内の近臣であつた。仏舍利使もこの日のために得度させた少年僧である。内廷機構の充実と二十二社制の確立に見られる神階制の整備により両者の行事が遂行された。大きな違いが仏舍利使は伊勢神宮には発遣されなかったことである。一代一度仁王会・一代一度大神宝使・一代一度仏舍利使が確立されるのは一〇世紀半ごろの村上天皇の頃であつた。延喜・天曆の治といわれる時代に成立した儀式は後世古例とされ、一代一度儀礼も尊重され鎌倉時代まで存続した。承久の乱の後、鎌倉幕府の台頭により行政的にも経済的にも徐々に公家政権は衰微し、一代一度儀礼は一三世紀半ばにほぼ中絶した。ちょうど後深草天皇以降、兩朝迭立の頃である。替わって模索されたのが即位礼の中で、密教の修法により新天皇を大日如来（天照大神）に再生する即位灌頂であつた。経済的負担が発遣事業より少なく、作法も簡便であつたから明治天皇の父孝明天皇の即位における即位灌頂まで存続した。この様に即位儀礼の変遷をたどってみると、即位の伝統はできうる限り守られたのである。

仏舍利信仰が即位儀礼に取り込まれた要因は神仏習合の定着にあり、もう一点は仏舎利の聖遺物化にある。仏舍利信仰は密教と結びつき、院政期に人工的産物として能作性宝珠が造られ、密教修法が行われた。東寺の空海由来の仏舍利は後七日御修法の後、上皇などに関係者に奉請として分け与えられたことが、東寺の『仏舍利勘計記』記録されている。舍利は信仰する者に現世の福と来世の往生を約束するものとして、人は皆手に入れようとした。しかし、仏舍利は篤く信仰するからといって必ず出現するものではない『沙石集』を見ると、舍利を持てることも一つの奇跡であつた。長い歴史の中

では盗難事件もあった。

聖遺物を希求する現象は日本だけではない。ヨーロッパのカトリック教会はキリスト、マリア・聖人の聖遺物に溢れている。秋山聰氏は第一級の聖遺物は「聖なる人の遺体、遺骨、遺灰等」とし、次いで聖なる人が生前身にまったり、触れたりした副次的聖遺物であると述べる。一部でも聖遺物を得ることが出来れば病氣快癒・甦生の奇跡が起ると信じられていた³。フランス北部バイユーにある有名なバイユー・タペストリには、ノルマン公が一〇六六年にイングランドを征服し、ウイリアム一世として即位した時戴冠式に聖遺物が使われた場面があると聞いている。ヨーロッパも東洋も人は聖遺物の奇跡にすがりたいという祈念がある。聖遺物信仰は東西共通人類共通の心象といえるだろう。

最後に一番重要な疑問がある。一は仏舎利使に渡された仏舎利はどこから来たか、第二は神社に奉納された仏舎利はどうなったのかという疑問である。一の疑問の仏舎利の出所は全く史料にない。東寺の仏舎利は後七日御修法に祀られ、あと奉請されるが仏舎利使に使われた形跡はなく、恐らく皇室で所蔵されていたものであろう。第二の疑問、舎利の行方は一例だけ参考になるものがある。第五章第二節で触れた石清水文書の『往古神宝等記』に正殿に他の御神宝と一緒に祀られていたことにある⁴。仏舎利使が齎した仏舎利は天皇の思いが込められた御神宝の一つと考えられていたのではないか。天皇から奉献された仏舎利は神前に密かに安置され、断じて他者の目に触れることを禁じたと考えられる。関根俊一氏は造替などで新しい御神宝が奉納されると、今までの御神宝は役目を終え、神殿から撤下され、人目に触れぬように土中に埋めるか焼却されたりしたと述べている⁴。天皇が名社に奉納した仏舎利も天皇の代替わりで御神宝と同様に隠蔽された可能性がある。奉献先の神社で天皇の仏舎利を対象にした舍利会などの新たな宗教活動は伝わっていない。一代一度仏舎利使が名社に齎した仏舎利は、日本全土に五穀豊穰と泰平及び天皇の御代の安泰という天皇個人の願いを叶えるものであり、天皇に神と仏の合力した恩恵を約束するものであり、あくまで天皇個人に留まるものであった。

仏舎利信仰は日本の神と異国の仏を融合・習合し、仏教の核として本流にならずとも支流・伏流水となって日本人の精神世界に定着していったのである。

一代一度仏舎利使に関して鎌倉時代に中絶の後、再興の動きが見られない。大仁王会・大神宝使に再興の意識はあるのに仏舎利使にはないという疑問は史料制約もあるだろうが、神仏習合という意識の危うさを表しているように思える。仏舎利信仰から神仏習合をとらえる試みをさらに深めていきたい。また京都松尾大社の舍利会等、神社への仏舎利信仰の影響に触れられなかった。また仏舎利と密教の関りについては興味深い事象があるが、触れることが出来なかった。いず

れも今後の課題としておく。

註

- (1) 辻善之助『日本佛教史』上世編(岩波書店、一九六〇年六月)。
- (2) 秋山聰『聖遺物崇敬の心性史 西洋中世の聖性と造形』(講談社学術文庫、講談社、二〇一八年一〇月)。
- (3) 「往古神宝等記」(『大日本古文書』家わけ 四之五、石清水文書之一、田中家文書)。
- (4) 関根俊一『古神宝』(『日本の美術』No.五一、至文堂、二〇〇八年十二月、二〇頁)。

参考文献

- ・ 宇井伯壽 『釋道安研究』（大乘仏教研究八）、岩波書店、一九七九年二月。
- ・ 高田修 「インドの佛塔と舍利安置法」『佛教藝術』11、一九五一年三月。
- ・ 『平安京提要』（角川書店、一九九四年九月）。
- ・ 『京都の歴史』1 平安の新京（學藝書林、一九七〇年一〇月）。
- ・ 『日本歴史地名大系 京都市』（平凡社、一九七九年）。
- ・ 『大神神社史』（吉川弘文館、一九七五年一月）。
- ・ 『日本佛教史』1 古代編、（法藏館、一九八〇年九月）。
- ・ 『日本佛教史』Ⅱ 中世編、（法藏館、一九七八年四月）。
- ・ 速水侑 『日本仏教史 古代』（吉川弘文館、一九八六年二月）。
- ・ 三橋正、『日本神祇制度の形成と展開』（法藏館、二〇一〇年二月）。
- ・ 高取正男 『民間信仰史の研究』（法藏館、一九八二年一月）。
- ・ 高取正男 『神道の成立』平凡社選書64、（平凡社、一九七九年四月）。
- ・ 三宅和朗 『古代国家の神祇と祭祀』（吉川弘文館、一九九五年九月）。
- ・ 遠藤基郎 『中世王権と王朝儀礼』（東京大学出版会、二〇〇八年一月）。
- ・ 瀧浪貞子 『古代宮廷社会の研究』（思文閣出版、一九九一年一月）。
- ・ 山田昭全・清水宥聖編『貞慶講式集』（山喜書房、二〇〇〇年八月）。
- ・ 『儀礼にみる日本の仏教―東大寺・興福寺・薬師寺』奈良女子大学古代学学術研究センター設立準備室編（法藏館、二〇〇一年三月）。
- ・ 岡田莊司 『日本神道史』（吉川弘文館、二〇一〇年七月）。
- ・ 嵯峨井建 『日吉大社と山王権現』（人文書院、一九九二年八月）。
- ・ 嵯峨井建 『神仏習合の歴史と儀礼空間』（思文閣出版、二〇一三年一月）。
- ・ 村山修一 『神仏習合の聖地』（法藏館、二〇〇六年一月）。

- ・武覚超『比叡山諸堂史の研究』（法蔵館、二〇〇八年三月）。
- ・武覚超『比叡山仏教の研究』（法蔵館、二〇〇八年三月）。
- ・岡田莊司編『古代諸国神社 神階制の研究』（岩田書院、二〇〇二年八月）。
- ・追塩千尋『中世の南都仏教』（吉川弘文館、一九九五年二月）。
- ・西弥生『中世仏教寺院と修法』（勉誠出版、二〇〇八年二月）。
- ・頼富本宏『『大日経』入門 慈悲マンダラの世界』（大法輪閣、二〇〇〇年一月）。
- ・立川武蔵・頼富本宏編『中国密教』シリーズ密教3（春秋社、一九九九年一月）。
- ・立川武蔵・頼富本宏編『日本密教』シリーズ密教4（春秋社、二〇〇〇年五月）。
- ・高木神元『空海 生涯とその周辺』（吉川弘文館、二〇〇九年四月）。
- ・船田淳一『神仏と儀礼の中世』（法蔵館、二〇一三年五月）。
- ・森雅秀編『アジアの灌頂儀礼 その成立と伝播』（法蔵館、二〇一四年一月）。
- ・倉本一宏『現代語訳 小右記』一卷〜二巻（吉川弘文館、二〇一五年一月〜二〇二〇年一月）。
- ・岩波文庫『法華経』上・中・下（岩波書店、二〇一四年九月）。
- ・岩波文庫『法然上人絵伝』上・下（岩波書店、二〇一一年一月〜六月）。
- ・岩波新書 古瀬奈津子『撰関政治』シリーズ日本古代史⑥（岩波書店、二〇一二年二月）。
- ・岩波新書 村井康彦『藤原定家『明月記』の世界』（岩波書店、二〇二〇年一月）。
- ・岩波新書 義江彰夫『神仏習合』（岩波書店、一九九六年七月）。
- ・中公新書 工藤隆『大嘗祭―天皇制と日本文化の源流』（中央公論新社、二〇一七年一月）。
- ・講談社学術文庫 下向井龍彦『武士の成長と院政』日本の歴史 〇七（講談社、二〇〇九年三月）。
- ・法蔵館文庫 黒田俊雄『王法と仏法 中世史の構図』（法蔵館、二〇二〇年三月）。
- ・人物叢書 吉川弘文館
- ・田村円澄『法然』（一九五九年二月）。
- ・村尾次郎『桓武天皇』（一九六三年一月）。
- ・上横手雅敬『北条泰時』（一九八八年二月）。

- 速水侑『源信』（一九八八年十二月）。
 多賀宗集『慈円』（一九八九年五月）。
 田中久夫『明恵』（一九九七年七月）。
 元木泰雄『藤原忠実』（二〇〇〇年三月）。
 倉本一宏『一条天皇』（二〇〇五年九月）。
 安藤更生『鑑真』（二〇〇七年一〇月）。
 山中祐『藤原道長』（二〇〇八年一月）。
 安田元久『後白河上皇』（二〇一二年四月）。
 小原仁『慶滋保胤』（二〇一六年四月）。
 ・朝日選書 角田文衛『待賢門院璋子の生涯 椒庭秘抄』（朝日新聞社、一九八五年六月）。
 ・朝日選書 東野治之『貨幣の日本史』（朝日新聞、一九九七年三月）。
 ・中野幡能『宇佐宮』（吉川弘文館、一九九六年七月）。
 ・はなわ新書 中野幡能『八幡信仰』（塙書房、一九八五年六月）。
 ・はなわ新書 速水侑『呪術宗教の世界 密教修法の歴史』（塙書房、一九八七年九月）。

初出一覧

和州菩提山正暦寺中尾谷と浄土信仰―牙舍利信仰をめぐる―
 『史窓』第四九号、京都女子大学史学会、一九九二年三月。

即位儀礼に見える仏舍利信仰―一代一度仏舍利使について―

『京都女子大学大学院文学研究科研究紀要史学編』第一五号、二〇一六年三月。

平安時代前期の即位儀礼の変化―一代一度と称される制度の始まり―

『京都女子大学大学院文学研究科研究紀要史学編』第一六号、二〇一七年三月）。

一代一度仏舎利使の成立

『日本宗教文化史研究第二一巻第二号』二〇一七年二月）。