
中宮御産と密教

——『宝秘記』尊星王法御修法をめぐって——

松本 郁代

〈横浜市立大学〉

はじめに

密教テキストが歴史史料として有効性を発揮するには、何らかの政治性や社会性が求められることが多い。そして、これらの史料は、寺院内で相承された聖教といわれる記録類であったため、本来、社会には出回らないものであった。このような伝来条件を考慮すれば、聖教全体のうち、歴史の表舞台に直結する記事はごく一部に限定されることになる。しかし、寺院社会で生成された聖教テキストの全体像が、仏教界に帰結するものであるとすれば、このような聖教のなかに登場する政治性や社会性とは、仏教によって解釈された社会の一部に過ぎないものとなる。

中世は宗教の時代であるといわれるように、仏教が覆っていたものとは、聖教テキストに叙述された世界だけではなく、寺社勢力の一端をになう思想的・イデオロギー的媒体としても存在していた。歴史の表舞台に登場する仏教とは、このような何らかの社会性や政治性が有機的に絡み合うなかで共有される一つの歴史的文脈としてであった。また、旧仏教である顕密仏教の存在形態が、貴族や公家社会と密着していたことから、これらの社会的な対象範囲は、自ずと権門勢家を中心とする中世社会に限られた。しかし、顕密主義にもとづく仏教が射程とする中世社会の奥行きは、中世史のなかで重要な位置を占める身分制や荘園公領制、そして新仏教などをも含むものであり、これらは、顕密仏教による体制的な理論によって、中世の国家論や社会論として発展していく道筋をもつものである。

しかし、旧仏教を起点として結果的に国家や社会論に発展する歴史理論は、新／旧仏教という枠組批判を前提にして、密教を共通基盤とする仏教として捉えているため、密教テキストは、密教的世界観としてイデオロギー的に止揚された状態におかれているといえよう。少なくとも、権門体制国家による顕密体制論の位相における密教テキストは、その細部や一部分から新たな歴史観が構築される可能性はあっても、顕密仏教のイデオログから逃れられないのである。

本発表では、密教テキストを分析する視角として、国家や社会の発展史的な前提にとらわれない、密教テキストに記された社会性や政治性を読み取ることで、仏教界の内側から中世社会を照射する密教テキストの歴史的意義について考えてみたい。そのテキストの一例として、園城寺の口伝書『宝秘記』を取り上げる。

第1章 『宝秘記』と九条家

第1節 園城寺本『宝秘記』について

園城寺所蔵の『宝秘記』（江戸時代写、全44冊）は、園城寺によって翻刻され、園城寺編『園城寺文書』第七巻に所収されている台密の口伝集である¹。下坂守氏の解説によると、本書の構成は、慶範撰『宝秘記』

1 以下、『宝秘記』についての基本的な情報は、下坂守「園城寺伝来の『宝秘記』について」（『園城寺文書』第七巻、2004）を参照。

33冊（第一冊から第三十二冊、第三十六冊）、相実撰『息心鈔』10冊（第三十三冊から第三十五冊、第三十七冊から第四十三冊）、『問秘録』1冊（第三十四冊）からなる。『天台書籍綜合目録』によると、『宝秘記』については、曼殊院本伝来の古写本が存在しており、また、園城寺本が納められていた桐箱の記述には、安政四年(1857)、聖護院嘉言親王²が「於江州松尾明寿院得六百年前古本」を書写し、寄付した旨が記されていることから、湖東三山の一つである金剛輪寺にも写本が伝来していたことが判明する。しかし、曼殊院本と金剛輪寺本ともに現存していないため、この園城寺本が唯一の現存本となる。本書を撰集した慶範(1155～1221)は、文治五年(1189)に大宝院真圓に受法し、写瓶の弟子として、大宝院を継承していた。本文のなかで「仰云」以下の内容は、慶範師の真圓であると考えられる。

台密の事相書としては、山門の承澄(1205～1282)によって鎌倉時代中期に撰述された『阿婆縛抄』が知られているが、『宝秘記』は、寺門派の口伝を中心にして撰集された書であることから、更にその奥にある秘説を知る手掛かりとなる台密の事相テキストとして位置づけることができる。また、本書は、口伝のみならず、修法目的に即して展開する寺門派の理論をも確認することができる。

第2節 記録の時期と伝承者

全44冊ある園城寺本『宝秘記』のうち、次に示すものは、撰者である慶範『宝秘記』(第一冊から第三十二冊、第三十六冊)の奥書を日付順に示したものである。([]は『宝秘記』の冊数を示す。1冊に複数の奥書がある場合は、()に順番を示した)

- ①建久六年(1195)四月二日、於本寺幣房上三居草記清書之了、尚狼藉難見歟耳、沙門慶之記、[第20冊]
- ②建保二年(1214)三月三日、於如意寺桂月房、自草本中編集之、所勞之間、不叶右筆、少々以慶運公書之耳、権少僧都慶範記之、于時春秋六十、[第25(1)冊]
- ③建保五年(1217)八月九日、於中御門京極故殿下御所内此(北)対、賜壇所望故、大最院御時、伝授自雜記中加本文等抄記之、権少僧都慶範記之、[第3冊]
- ④建保五年(1217)八月十四日、於中御門殿北対屋、抄集了、権少僧都慶範記之、[第24(2)冊]
- ⑤建保五年(1217)九月八日、管見及処匠師大宝御抄并処々文、随検得抄集之、於中御門右俯御所病中之間、処々文等以慶運公書之、三井寺権僧都慶範記之、[第2冊]

『宝秘記』全冊のうち、慶範が本書を撰述した期間は、建久六年から建保五年までの22年間であり、時期的には、鎌倉時代初頭にあたる。また、第四、五冊目の冒頭には、「慶範愚聴記也」という文言が記されていることから、実際に慶範が修法に参加し、これらについて見聞する機会も与えられていたことがわかる。

また、これらの奥書③④⑤には、本書を撰集した場として「中御門京極故殿下御所」が登場する。この「中御門京極殿」とは、九条兼実息の良経であり、当時は、故良経息の九条道家の御所であった³。

下坂守氏の解説によると、本書は、建保五年(1217)慶範撰とされ、その翌年の建保六年(1218)に実蔵院公縁(1174～1261)によって書写しはじめられ、貞応二年(1223)まで五年の歳月をかけて写本が作られたと説明されている。公縁は、仁治二年(1241)に園城寺長吏となることから、その前に本書を書写したことがわかる。

また、公縁が慶範から「如意寺御本」を下賜され書写した場としては、「中宮御所」(建保六年九月十一日、十四、十五日)、「大炊御門仙洞御壇所」(建保六年八月八日、十日、十一日、承久元年七月十一日)の二カ所を奥書の記述から見出すことができる。実は、これらの場に関しても、九条家が関係していた。

すなわち、公縁が書写したという場の「中宮御所」とは、順徳天皇の中宮で九条家出身の立子(のちの東

2 箱蓋表には、「聖護院嘉言法親王」とあるが、本来は、「聖護院雄仁法親王」である。嘉言親王は、伏見宮邦家親王の子であったが、天保三年に光格天皇の養子となり「法親王」になる資格を得ている。この点については、前掲注1論文参照。

3 この点については、安嶋紀昭「研究資料『不動雑記』」(『密教図像』18、1999)で紹介されている。

一条門院)の御所であり、建保六年の当時、大炊御門の仙洞御壇所は⁴、後鳥羽上皇の仙洞御所であった。なお、後鳥羽上皇の中宮は、九条兼実娘の任子であった。

当時の九条家出身の代表的な天台僧には、慈円(1155~1225)がいたが、上述のように、寺門派の密教テキストである『宝秘記』の書写に九条撰関家がかかわっていたことがわかる。よって、このような書写背景をもつ『宝秘記』は、撰関家と寺門派密教との交渉を裏付ける一資料として捉えることができよう。

また、奥書②と⑤に登場する慶暹とは、『中臣祓訓解』を伝持していた「慶暹之室」の主である慶暹と考えられる。『中臣祓訓解』の奥書である建久二年(1191)三月六日付の内容によると、この「慶暹之室」から『中臣祓訓解』が祭主家である大中臣永輔の息である澄禅に伝えられたとされる。周知のように、『中臣祓訓解』は、中世神道史のなかでは、初期「両部神道」の書の一冊とされているものである。その研究史は厚く、現在の「中世神道」の説を研究する上で避けられないテキストである。そして、『宝秘記』の書写に、このような性質のテキストを伝持していた園城寺百光房の慶暹がかかわっていたことを考え合わせると、園城寺における神祇系テキストの生成に関しても、『宝秘記』に関係した人物が何らかの形でかかわっていた可能性が考えられる。さらに、それらは、園城寺の僧のみならず、九条撰関家や祭主家などの公家権門との関連性も視野に入れることができるのではないだろうか。この点については、課題としたい⁵。

第2章 三井寺の秘法「尊星王」

第1節 『宝秘記』第十三冊の「尊星王」

『宝秘記』第十三冊には、75件の「尊星王」に関する口伝が記載されている。その記述形式は、基本的に、口伝内容の時期、項目名、「仰云」、「予申云」、「自抄云」などの口伝の内容が記されているものである。また、この75件の口伝には、慶範が師真圓の口伝を書き残した時期と思われる約30件の年月日をもつ記事を見出すことができる。これらの時期の配列は、ほぼ時系列に並んでいるが、時々順番が前後し、日付がだぶる箇所がいくつかみられる。そして、項目ごとの内容の形式は、「仰云」などとして、口伝から始まるものがほとんどであるが、口伝に関する解説が横に記されているものや、他の密教テキストを引用したもの、日付から始まる日記形式のものもある。これらは約70の項目に分かれているが、慶範が記した約30件の時期によってそれぞれ内容を区切ることができる。

本冊の奥書には、

建保六年七月十一日、賜如意寺僧都御本書写之了、 公縁記

正元々年八月九日、賜実蔵院僧正御房御本書写一校了、 金剛仏子円海記

とあり、建保六年(1218)七月、慶範が撰述した「如意寺僧都御本」を公縁が写し、正元元年(1259)八月、円海が公縁の「御本」を写し、一校したものであることが判明する。この「尊星王法」の口伝が撰集された時期は、各口伝に付せられた時期から元暦二年(1185)三月五日から建久六年(1195)十一月四日までの十年間に限定される。これらの口伝の成立は、慶範師の真圓の「仰」がほとんどであるが、中には、同時代的な密教テキストを参照して記された箇所も見られる⁶。

ところで、『宝秘記』が撰述された時期以降、密教界では、覚禅撰の『覚禅鈔』をはじめ、弘安七年(1284)の澄円撰『白宝抄』などの密教テキストがいくつか撰述されている。三崎良周氏によると、11世紀の中頃

4 大炊御門については、『玉葉』文治四年八月四日条を参照。

5 この点については、司会の阿部泰郎氏のコメントや、伊藤聡氏をはじめとする方々から様々なご教示を頂戴した。今後、この点からも『宝秘記』の検討を進めていきたい。また、『中臣祓訓解』について、稿者は、以前、本テキストの奥書の内容を検討したことがある。その後、いくつか『中臣祓訓解』に関する諸論文が発表されており、再考する必要があると考えていた。今回、『宝秘記』の中に慶暹が登場していたことにより、新たな解釈の可能性を考えてみたいと思う。

6 しかし、本文中には、真圓の説以外にも、真圓の先師や書写者によって加えられた後世の説と考えられるものも登場していることから、一概には限定できないが、ほぼ慶範の時代周辺の説として考えて良いのではないかと。

には、他流に「尊星王法」が園城寺の秘法であるとして認識されていたというから⁷、秘法でありながら、その修法に関してはある程度広まっていたと考えられる。

このうち、『覚禅鈔』「尊星王」巻には、「尊星王女天也、故用鏡麝香、世間女要枢也〈実相房無証引〉」という一文が登場する。『宝秘記』には、「別処抄云、麝香鏡女天故用云殊、実相房無承引」という一文が引用されており、『覚禅鈔』の記事と同じ内容が記されている。つまり、『宝秘記』には、「別処抄云」としてこの『覚禅鈔』の記事が引用され、さらに、同書には続けて、「仰云、此何尤不審也、何無承引か、此説甚深也、別所闍梨説可聴之、又設爾トモ強不可用之、彼一旦一途説歟」として、真圓が覚禅の説を「別所(阿)闍梨説」として認めている点を確認することができる。

両書に登場する「実相房」とは、実相房心誉のことである。心誉は、長元元年(1037)に園城寺長吏となった僧である⁸。『覚禅鈔』には、この実相房が、尊星王の尊容について説明している「実相房図本」というテキストを所有していた旨が記されている。『覚禅鈔』の説明に従うと、この「実相房図本」に記載された「尊星王」の尊容は、「像乗五色雲、龍背立(以下略)」というもので、現在園城寺に伝わる「尊星王像」に近い図様のものである⁹。

また、弘安七年に撰述された『白宝抄』「妙見雑集」にも、尊星王について「大宝院秘藏内証御義云」として、「大宝院」すなわち真圓の説が引用されている箇所を確認することができ、その内容は『宝秘記』に記された文言と重複していることが判明する。

このように、鎌倉時代に成立した密教テキストに登場する「尊星王」に関する内容と、『宝秘記』の内容を比較検討することにより、諸テキストを介した口伝の交流関係を想定することができる。それと共に、逆に、中世の密教界における「秘伝」の実際的な意味として、「秘伝」に見立てる「秘伝」のあり方の一端を垣間見ることができると思われる。

第2節 密教界における「尊星王法」の位置

『白宝抄』「妙見雑集」は、弘安七年七月、金剛峯寺西院で澄円が撰述したもので、「随分稽古所伝師説、或私勘載経軌要文、或又雑記古賢口決」とあるように、当時の様々な古記録に基づき撰集された密教テキストである。そして、この「妙見雑集」には、『宝秘記』撰者の慶範が「尊星王」について語っている部分がある。

^(慶)
三井経範法印云、或人云、諸宗秘法、皆秘事口伝秘印等、各有之、何事此法、此門徒秘法、諸宗超過哉、私云、此沙汰上皇御定トシテ、長房入道并光親卿尋之、予伝授様、大師一人御伝受様、可有之也、諸宗不知之、故一門秘法云事也、(中略)而妙見法ハ他門人々学之、未尊星王ト云事不知之、大師於唐朝尊星王習学給、此即秘事也、他宗超越事即是也、(中略)依之如此習学一門秘密法ト云也、此事粗或人申処尤所謂有之云々、誠秘事趣過諸宗此事歟、妙見菩薩内外法共習学之、

この一文は、慶範法印が語ったところによると次のような内容であった。すなわち、「或人」が、諸宗の秘法は皆口伝や秘印などの秘事を持っているが、この「尊星王法」の何が諸宗の秘事や口伝を遙かに凌ぐものであるか、と聞いた。そして、一説には、この修法が「上皇御定」といわれていることから、長房入道や光親卿にもこの点について尋ねられた。しかし、慶範が伝授された法は、「大師一人御伝受様」であり諸宗の者は知らず、一門の秘法である。妙見は他門も学ぶが、尊星王については知らない。この尊星王は、智証大師が唐で習得したものであり、これが秘事であり、それが他宗を超越する根拠となるものであるという。この内容を「或人」に申したところ、納得されたという。

7 三崎良周「園城寺と尊星王法」(『密教と神祇思想』創文社、1992、232頁)参照。

8 『寺門伝記補録』第十三。

9 尊星王図や尊星王を本尊にした修法については、津田徹英氏「寺門の尊星王をめぐる」(『MUSEUM』581、2002)による詳細な検討がある。

この『白宝抄』に記された慶範の口伝は、寺門派の外で行われている「尊星王法」のうち、「大師一人御伝受様」の尊星王を「諸宗不知之、故一門秘法云事」とし、園城寺の秘法としての「尊星王法」が強調されている。逆に、寺門派の口伝や秘伝を撰集した慶範が、智証大師伝授を根拠に他宗や他流に対する超越性を提唱することにより、その秘法性が高められているといえよう。

また、『阿婆縛抄』「妙見卷第四百四十四」には、「尊星王法」を「此ノ法ハ三井寺ノ秘法也、尊星王法此也、(中略)彼行儀非真言家ノ所為、以陰陽家ノ作法為依憑歟」と、「尊星王法」を「三井寺ノ秘法」としながら「真言家ノ所為」ではないと修法内容について揶揄されるものであったが、山門派にも「尊星王法」が寺門派の秘法である点は認められていたのである。

このように、「尊星王法」が他流派や他宗に既知のものとなっても、これらが、園城寺の「秘伝」や「秘法」であるものとして密教界で認識されることにより、他所との差異化が図られ、さらに口伝によって秘密が深められ、奥義や解釈が生み出されていったと考えられる。また、このように修法の専修や権威を保持するための秘密伝持の構造は、「口伝」という「師の内的体験を絶対視するもの」¹⁰を基盤にして、経軌や教相に奥行きと広がりを持たせるものであったと考えられる。

第3章 中宮御産御修法と『宝秘記』

第1節 中宮任子の御産

『宝秘記』の尊星王に関する口伝には、九条兼実娘の任子（1173～1238、後鳥羽天皇中宮、のち宜秋門院）の御産に関する口伝が記載されている。これは、建久六年(1195)八月の皇女出産に関するものである。

九条家家司であった藤原長兼の日記『三長記』の記事によると¹¹、中宮御産のための御祈は、先例にもとづく十三社奉幣や大般若経読経をはじめ、『心経』や『寿命経』の転読、不空罽索や金剛般若の御読経、五壇法、七仏薬師法や尊星王法、愛染王法、如法愛染王法と孔雀経法などが行われた¹²。そして、御産気が一進一退する頃、「御産当日之御修法阿闍梨悉参入」し、その間、御誦経や御修法が続けられる中、八月十三日に「巳剋平安遂御」として、皇女が誕生した。

御産の間の御修法の目的には、御産による皇子誕生はもちろんのこと、母子ともに無事であって欲しいという願いが込められており、「平安」な御産であった場合、祈祷僧に対する勸賞が行われた。ただし、この御産に関しては、

抑日来可皇子降誕之由、或有靈夢、或依偏天下一同謳歌之、亦御祈等超過先御例、修法及卅壇、〈御祈等目録在別〉其外不可勝計、寛弘以藤氏后妃無此儀、今有此事、定皇子御歟之由世推之、今如此、頗以似遺恨、但以平安可為大慶、

と記されているように、先例を遙かに超える「御祈」をし、皇子誕生が期待されいながら皇女の誕生という結末を迎えた。そのため、「先例大法等大略於御前被結願」するが、「不皇子降誕之故」、壇所で結願を終え、仁和寺御室以下勸賞を辞退する事態が生まれていた。よって、このような出来事から、本来あるべき御産御修法の目的としては、中宮の「平安遂御」にあったが、そこには、「皇子降誕」の期待が強く込められていたことがわかる。

10 速水侑「貴族社会と秘密修法」(『平安貴族社会と仏教』吉川弘文館、1975、125頁)参照。

11 『三長記』建久六年七月九日、十二日、二十日、二十五日、八月一日、二日、四日、五日、十一日、十二日条。なお、九条兼実の日記『玉葉』(国書刊行会本)には、本時期の記録が欠けている。

12 中宮任子の祈祷関係については、石川一「九條家の仏事についての考察—『南北百番歌合』の再検討を照準として」(『広島女子大学国文』22、2007)のなかで、九条家の問題とあわせて詳細に論じられている。また、石川氏から任子御産に関する資料についてのご教示を得た。この点については、九条家の問題を含め改めて成稿したいと考えている。このほか、尊星王法を行った祈祷については、津田徹英氏注9論文を参照されたい。

第2節 「尊星王法」と中宮御産祈

このようにして建久六年八月十二日に皇女が誕生したのだが、次に示す①②は、出産の際に行われた「尊星王法」に関する『宝秘記』記載の口伝である。この時「尊星王法」を行ったのが、慶範の師、権僧正真圓であった¹³。『三長記』によると、御修法は、八条院の沙汰で行われたもので、富小路藏人宅を壇所として修される予定であったが、真圓が壇を破壊、御所中での修法を希望したという。真圓は、九条兼実の求めに応じて度々御修法を行っていた僧でもある。

①建久六—七月廿五日、中宮御産祈始之、

尊星王御修法問事

(中略) 念誦観音ハ不空羂索小呪ヲ用之也、今度別儀也、九条殿下参上之侍、被仰云、尊王何仏菩薩か、申云、観音也云々、又何観音か、御返事、何観音一菩薩云事不可有、只何ニテモ観音習作也、又殿下仰云、不空ト習ラムヤ如何 申云、尤可然者、尊星王鹿冠也、不空被鹿衣ヲ相叶歎云々、殿下御甘心甚深云々、仍観音呪ニハ藤氏御坐故加不空也、然者手代殊不空思テ可奉祈也、御折紙委被載之

②中宮御巻数祈請句事

仰云、玉体安穩 宝寿長遠可書之、后宮ヲハ皆玉体云也、女院モ同事也、但宝祚トハ不云、祚者王位也、まず、①には、九条兼実が壇所へ参り、真圓と尊星王について問答を行った内容が記されている。すなわち、尊星王は不空羂索観音であるといい、それは、尊星王が鹿冠をかぶり、不空羂索が鹿衣をまとっているからであるという。不空羂索は、興福寺南円堂に祀られた藤原氏の守護仏であり、鹿とは、春日社の神の化身とされていることから、「尊星王法」を行う際の観音呪は、藤原氏と関わるために、不空羂索を加えるのだという旨が記されている。

興福寺南円堂に安置された不空羂索観音については、すでに、船田淳一氏によって平安時代後半以降、藤原氏による信仰を背景に、真言密教的な言説生成の源泉になった点が明らかにされている¹⁴。そして、本記事には、不空羂索観音と尊星王との関わりが、春日神の使いである「鹿」を介して説明されている。この説は、建久六年の中宮御産を契機にして登場したものであるが、藤原摂関家と寺門派密教とを関係づける一つの理論として考えられよう。

したがって、南円堂における不空羂索観音の存在は、平安時代後半以降、藤原摂関家に関わる御修法に結びつけられ、今回の御産に際しても、寺門派の「尊星王法」に関連づけられたと考えられる。そして、御修法の現場に兼実が参上し、修法と御産との関連性を尋ねるという行為自体、兼実ひいては九条家の密教に対する関心の高さを示していると考えられる。

②は、「尊星王法」の祈請句の内容についてである。それによると、「后宮」や「女院」も玉体と同じ対象であるとし、天皇と同じ身体として扱われる旨が記されている。御産御祈は、摂関期や院政期において密教修法が個人を対象として行われるようになった10世紀以降に始められるようになった修法である。当初は、不動法による調伏や息災のための修法が行われたが¹⁵、これらは、安産の障碍となるものを除くための修法であり、中宮の身体そのものを護持する修法ではなかった。しかし、②の口伝から、御産御修法の「尊星王法」では、祈誓句のなかではあったが、中宮を「玉体」として捉えており、御修法の対象としたことがわかる¹⁶。

13 『三長記』建久六年八月十五日条。

14 船田淳一「中世の南円堂不空羂索観音に関わる信仰と言説」(『巡礼記研究』第2集、2005)。不空羂索観音がまとう鹿皮の意味については、頼瑜『薄草子口決』の憲深による口決を紹介されている。

15 『御産部類記』「御産問雑事諸例」所引、『貞信公記』延長四年五月三日条には、「中宮御修法尊意律師於山上始行、是仁観定申日也、六月一日、宿内、尊意中宮御修法始行、調伏」とある。

16 スティーブン・トレンソン氏から、中宮の身体と密教修法との関連性についてご教示を得た。任子御産の際に行われた祈禱の範囲が、中宮のみならず生まれてくる子孫(皇子)を対象としており、祈禱対象との距離がより具体的になっているという点で、政治的意味が色濃く表れているといえる。

第3節 「尊星王法」と公家

前節の①で紹介したように、建久六年八月の中宮任子の御産に際して行われた「尊星王法」について、九条兼実がその意味について質問している点は、密教に対する期待の大きさと、兼実自身の密教に対する関心を伺うことができる。おそらく摂関政治の復活をもくろむ九条家にとって、密教界における藤原氏の位置づけは、修法理念のなかでも重要と考えられたのではないか¹⁷。

この「尊星王法」を院権力との関係で論じられたものに森由紀恵氏「尊星王をめぐる諸問題——院権力・平氏政権の宗教政策再論にむけて」がある¹⁸。森氏は、白河・鳥羽両天皇によって園城寺内と白河の地に尊星王堂が建立され、そこで行われた国家護持の祈祷が、院政期以降、法親王によって修される体制が出来上がったことや、そこに安置されていた背合尊星王像の相承が院の皇子や法親王らによって園城寺に整備されていく点に着目された。そして、このような院権力を背景にして寺門派の形成や「尊星王法」の秘伝化が行われ、特に、他流にも広まっていた「尊星王法」との差異化にも院権力が介在していた点を指摘された。たしかに、これらの指摘は「尊星王法」を「上皇御定」とする説があったことから、首肯できる。

しかし、『宝秘記』の中宮御産御修法に関する口伝から、その修法は、摂関家にとっても重要な意味を有していたことがわかる。

御産のために「尊星王法」が行われたのは、万寿三年(1026)十一月九日、藤原道長娘で後一条天皇の中宮威子の御産に際して行われたとあるのが古い例である¹⁹。建久六年における後鳥羽天皇の中宮御産は、天皇家にとって後嗣誕生としての意味があったが、摂関家にとっては、後嗣のみならず、天皇の外戚となる契機が「皇子誕生」であった。それは、摂関家の出身で、天皇家の一員であった中宮によって可能とされた点で、御産の際に行われる御修法は、安産とともに、摂関家の安泰をも意味するものであったと考えられる。

したがって、藤原氏の守護仏的な位置にあった興福寺南円堂の不空罽索像と尊星王とを結びつけ、中宮御産の口伝が載せられた『宝秘記』の存在は、鎌倉時代における九条摂関家と寺門派の交渉の一端を示す密教テキストとして位置づけることができよう。

おわりに

園城寺に伝来する『宝秘記』は、鎌倉時代初頭の寺門派密教の口伝や秘説が集成された密教テキストである。院政期から鎌倉時代は、他流においても多くの密教テキストや図像集が編纂された時代でもあったが、政治史的には、鎌倉幕府の成立や九条摂関家の台頭など、院政期と異なる密教テキストの在り方が構築され始めた時代であった。換言すれば、このような転換期に成立した密教テキストであったからこそ、その内容は、寺院社会の政治性や社会性を映し出す歴史史料としても成立するのではなかろうか。そして、密教テキストである聖教から発信される情報のあり方を多角的にとらえることにより、当時の宗教の多様性を見出すことができると考えられる。

本稿では、『宝秘記』に登場する宜秋門院の御産に関する「尊星王法」に関わる口伝をめぐり、寺門派密教の社会的機能や九条摂関家との関連について論じた。10世紀以降、密教が皇后や中宮の御産御修法として行われ始め、それ以後、多数の密教修法が連続的・断続的に行われるのは、天皇の御悩や天災の際に行わ

17 九条道家と真言密教との関係については、松本「九条道家と真言密教」(『年報中世史研究』27、2002)で論じた。また、九条家の一様特異な仏教界との関係については、文学テキストを通じても多く論じられている。九条家における仏教の知識の源泉は、慈円や慶政など九条家出身の僧を中心とするものであるが、政治的な影響力は、兼実や道家が受けていると考えられる。

18 『奈良女子大学大学院人間文化研究科年報』15、1999、所収。森氏は、同論文のなかで、平清盛の娘徳子がのちの安徳天皇を出産した際に「宮御祈」の一つとして行われた「尊星王護摩」について取り上げ、なかでも「御本尊自禪門被奉渡唐本也」という、清盛所蔵の「唐本」の尊星王像の存在に着目され、平氏政権の宗教政策との関係についても課題として言及されている。

19 『左経記』「於三井寺行圓阿闍梨房、被行尊星王法、是為御産平安御願成熟所被修也、始自今日三七個日被行也」。

れる御修法の数に匹敵するものであったといえるのではないか。しかも、院政期以降の撰関家が密教によって皇子誕生を願うのは、天皇家の外戚となり撰関家の地位を安定させる手段の一つとして存在していたことから、極めて重要視されていたと考えられる。また、御産御修法としての「尊星王法」では、藤原氏のために特別に不空罽索観音の小呪が用いられたことから、同時に撰関家の繁栄を祈るものとしても通じる。

しかし、それ以上に密教界が政治的であると考えられるのは、仏教界と世俗社会の架け橋となるような縁戚や師弟関係が存在している点である。そして、このような特定の出自や権力を背後にもつ師資相承の血脈が、口伝や秘伝を相承することで、特定の権力機構の一つとして何らかの政治的役割を果たす布石となることがあるという点である。したがって、『宝秘記』の内容を鎌倉時代初頭における寺門派密教が、九条撰関家と何らかの関わりを有していた点は、その後の九条撰関家が向かう宗教性を考える上で示唆的なものであると考えられる。

もちろん、寺院社会の内部で機能していた聖教テキストからこれらの実態を示す全体像を見出すことはできないが、これらのテキストの存在は、仏教を共有する歴史空間のなかで読み解くことにより、ミニマムな歴史的秩序や文脈を想定することができ、さらに、その理論的方向性は、中世の国家にも社会にも、東アジア世界にも向かうものであると考えられる。

付 記

本発表の際には、会場から多くのご教示を得ることができた。記して謝意を表したい。なお、本研究は、平成20年度科学研究費補助金（若手研究(B)）による研究成果の一部である。