

空海入定留身説話の形成に関する一考察

辻本 弘

一、はじめに

十二世紀後半に編纂された『梁塵秘抄』巻二雑法文歌には、

三会のあか月待つ人は、処を占めてぞ坐します、
鶏足山には摩訶迦葉や、高野の山には大師とか、¹⁾

とある。現在のインド近くに位置する鶏足山には摩訶迦葉が弥勒の下生を待つて入定しており、同様に日本では、弘法大師空海が高野山で入定しているというのである。このような「空海が高野山において、弥勒の下生を待つて生身のまま入定し、現在に至っている」という説話を、本論では空海入定留身説話と呼称することとする。

この空海入定留身説話は強い信仰を伴い、現在でも高野山奥院には参詣者が絶えない。ではこの説話は承和二年(八三五年)の空海死去後、すぐに形成されたのだろうか。貞観十一年(八六九年)に奏上された『続日本後紀』承和二年三月二十一日条

には、

丙寅。大僧都伝灯大法師位空海終于紀伊国禪居。(中略)自有終焉之志。隱居紀伊国金剛峯寺。化去之時六十三。²⁾

とある。ここには簡潔に空海の死去について書かれてあるにすぎない。空海死去から三十四年を経たころの文献には、空海入定留身説話がみられないのである。

では、この説話はいつごろ、どのように形成されたのだろうか。本論の目的はこの問題についての考察であるが、はじめに先行研究を簡単に整理しておきたい。

まず喜田貞吉氏の研究³⁾が最も早いものである。喜田氏は空海入定留身説話との関連が推測される文献を時代順に整理し分析した結果、この説話の形成時期を十世紀中葉から十一世紀初頭であると論じる。やはり初期の研究ということもあり近年の研究と比較して引用史料が乏しいのであるが、空海入定留身説話の実証的研究の嚆矢といえる。

この喜田氏の研究の延長上に位置するのが白井優子氏の研究¹⁾と松本昭氏の研究²⁾である。白井氏は高野山信仰の中核が弘法大師信仰であると捉え、これらの信仰が隆盛する中で十一世紀初頭に空海入定留身説話が形成されたとする。白井氏の研究は非常に詳細かつ実証的になされており、空海入定留身説話の形成時期を十一世紀初頭とする見解も結果的に本論と一致する。ただ後節で検討するが、個々の文献の成立事情や説話の形成要因に関しては、本論と白井氏の見解とは必ずしも一致しない。また松本氏は白井氏の研究と比較すると空海入定留身説話の形成に考察の焦点を絞っている。形成要因の考察は白井氏よりも詳細な部分があり本論も多く示唆を受けたが、文献の扱い方や実証性に欠ける所があり、空海入定留身説話の形成を十世紀中葉とする松本氏の見解は本論と大きく相違する。

また上山春平氏の研究³⁾により、空海入定留身説話形成に関連する九世紀から十一世紀初頭の文献が大きく崩伝系統と遺告系統の二系統に分類できることが指摘されており、本論の構成もこれに依る所が大きい。しかし先の白井氏や松本氏の研究にもいえるのであるが、上山氏は主として記事の増減という観点から文献を分類しており、各文献の成立時期について本論は上山氏とほとんど相違する立場をとる。また本論はこの二系統を文献の系統であると同時に空海死去伝承の系統をも示すと考えるから、二系統の呼称について新たに本論では『統日本後紀』系統と『御遺告』系統と称することとする。

さらに空海入定留身説話形成に関連する個々の論については多くの研究蓄積があるが、それは次節以降の各論で適宜参照し

てゆく。

以上のことから空海入定留身説話の形成に関しては、先学の研究、特に白井氏の総合的な研究により、一つの成果をみといる。ではその上にあえて論を重ねようとする本論の立場はどのようなものか。まず白井氏の研究以降も空海入定留身説話の形成に関連する各分野の研究は確実に進んでおり、それらの成果を白井氏の研究も含めて可能な限り批判的にまとめ、もう一度文献を整理し直すべきと考える。またそれらの作業を経て明確化された問題点に対し、新たな見解を加えるべきとも考える。以上二つの観点から次節以降、空海入定留身説話の形成過程およびその形成要因について考察する。

二、『統日本後紀』系統の空海死去伝承

空海入定留身説話は空海の死去に関連する説話であり、当然ながら空海伝など、空海の死去を記述する文献にみられることが多い。そういった文献の中で最も早い成立と考えられるのが『空海僧都伝』である。次にその中の空海死去の記述を引用する。

承和元年五月晦日。召諸弟子等語。生期今不^生幾。汝等好住慎^守仏法。吾永歸^山。九月初自定^葬。二年正月以来却^絶水漿。或人諫^之曰。此身易^腐。更可^以晷^養。天厨前列甘露日進。止乎止乎不用^入間味。至于三月二十一日後夜。右脇唱^滅。諸弟子等。一二者

悟搖病。依遺教^成。奉歛^成東峯。生年六十二。夏臘四十一。其間勅使手詔。諸性異。弟子行^成左右相持。賦者書^成作事及遺記。即聞哀送。行狀更不^成。亡名僧述。承和二年十月二日。

これは先の『続日本後紀』とは異なる内容であるが、空海入定留身説話はみられない。本書の成立について、この引用部分を含む『空海僧都伝』全体では空海の呼称が「大僧都」「和上」「大師」の三種のみであり、『日本文徳天皇実録』天安元年（八五七年）十月二十二日条に真済が空海に「大僧正」を追贈したとあるから、本書は天安元年以前に書かれたものと推察される。この頃にはまだ、空海入定留身説話は形成されていなかったといえる。

また前節で述べたように、貞観十一年（八六九年）奏上の『続日本後紀』に空海の簡潔な卒伝があるものの、ここにも空海入定留身説話はみられない。この『続日本後紀』の記述はほぼそのままのかたちで、これ以後の空海死去を記述する文献に継承されている。例えば『贈大僧正空海和上伝記』がある。奥書に「寛平七年三月十日 貞観寺座主」とあり、寛平七年（八九五年）に書かれたものとみられる。次に空海死去の記述を引用する。

承和二年嬰^レ病隱^レ居金剛峯寺。三年三月二十一日

卒去^成年六十二

ほとんど『続日本後紀』と同じである。では本書と『空海僧都伝』および『続日本後紀』の関係はどうなっているのか。和多昭夫氏によると、空海死去の日付と年齢について、『贈大僧正空海和上伝記』は承和三年六十三歳で、『空海僧都伝』は承和二年六十二歳、ついで『続日本後紀』は承和二年六十三歳とするが、この相違はおそらく『贈大僧正空海和上伝記』が『続日本後紀』の六十三歳説を採用し、また『空海僧都伝』の採る空海宝龜五年（七七四年）生誕説も捨てきれず、折衷案として承和三年六十三歳としたことによるという。また『空海僧都伝』では空海が沙弥戒を二十歳で受けたことになっているが、『続日本後紀』では三十一歳得度とあり、『贈大僧正空海和上伝記』はそれを折衷するような内容（二十五歳沙弥戒、三十一歳具足戒）としている。さらに『贈大僧正空海和上伝記』に初見の説話（行基の弟子の妻と会う説話と大般若摩訶品を空中書写する説話）があり、これに関して白井優子氏が、この二つの説話は九世紀の真言宗の布教状況を反映したものであると述べる。本書の成立年を考えると、当時としては比較的新しい説話であったと推測される。以上の三点から、『贈大僧正空海和上伝記』は当時あった空海の諸説話をまとめようとした文献と考えられ、『空海僧都伝』と『続日本後紀』を参照したものと推測される。ただ、『空海僧都伝』は比較的説話化が進んでおり、『続日本後紀』と『贈大僧正空海和上伝記』とはやや異質の系統の文献と考えられる。

さらにこれ以後、ほぼ同様の記述が十世紀を通じて継承されていく。例えば以下の文献がそうである。

『日本名僧伝』

承和二年乙卯春三月内寅終于紀伊国禪居。時年六十一。¹²⁾

『請賜諡号表』

承和二年嬰病隱居金剛峯。謂金剛峯寺是也。同三

年三月廿一日。和尚卒去。¹³⁾

『三宝絵詞』

承和二年ノ春、紀伊国ノ金剛山寺ニ終レリ。年六十三、位大僧都ナリ。¹⁴⁾

『日本名僧伝』は現在佚文が残るのみであり、引用部分は『弘法大師行状要集』（十四世紀成立）所収のものである。なお同書は『日本名僧伝』を「居士野仲廉延喜十四年撰之」とする。

松本公一氏はこれを論拠に『日本名僧伝』が延喜十四年（九一四年）小野仲廉によって撰述されたとしている。また小山田和夫氏によれば、『日本名僧伝』の記述は基本的に国史の卒伝を参照するが、それ以外の記事も加えているという。しかし先に引用した空海の死去の記述には、そういった独自のものはみられない。おそらくこの引用部分は『続日本後紀』の卒伝を参照したものと推測される。また『請賜諡号表』は延喜十八年（九一八年）宇多法皇が醍醐天皇に「弘法大師」追贈を要請した文書である。和多氏によれば、先の「贈大僧正空海和上伝記」は宇多天皇に奏上された可能性があるといひ、贈大僧正空海和上伝記」と『請賜諡号表』がほぼ同文であることを考え合わせる¹⁵⁾と、前者から後者への引用が推測される。さらに『三宝絵詞』¹⁶⁾

は源為憲が永観二年（九八四年）に撰述を終えた説話集である。本書中に参照した文献として『日本名僧伝』が挙げられていることから、先の引用部分も『日本名僧伝』を参照したものである可能性が指摘できる。以上の考察から、これらの文献には空海入定留身説話はみられず、いずれも『続日本後紀』から『贈大僧正空海和上伝記』に継承された記述を同様に継承しているといえる。ここに空海死去伝承の一つの系統がみられ、本論では『続日本後紀』系統と称する。

さて、これまでみてきた文献には空海入定留身説話が全くみられず、形成の片鱗さえもみられなかった。ではそもそも空海入定留身説話が確認できる最初の文献は何か。それは「寛弘元年官符」であると考ええる。以下にその該当部分を掲げる。

大政官符紀伊国司

雜事二箇条

一 応寺家地与中納言平卿所領庄田至内、儲令注進山地田畠事

四至 東限大日本国堺川、今案謂丹生川、南限阿帝川、南横峰、西限応神山谷、今案謂星川神勾谷、北限吉野川。

右得金剛峯寺去七月廿八日奏上儀、謹檢案内、寺家本願弘法大師以入学受持之密教、帰朝流布之弘願、誓而投三牒可示有縁之地者、爰帰朝之後、（中略）肇建此寺、（中略）建立伽藍、自爾以降、恵日留峯、初開密教之藏、定水出洞、長流真言之源、望請天裁、

件山四至之内、永以領掌者、依請者、然後大師以全身入定、曾不亂壞、待彌勒之出世、(中略) 件地施入主權化大神、建立入定聖人、(中略)

寛弘元年九月廿五日

傍線部が空海入定留身説話を示している部分である。この文書について赤松俊秀氏は「金剛峯寺寺地と中納言平惟仲所領石垣荘とが、寺地と所領石垣荘の四至を争つたのに対して、紀伊国司に対して、両者所領内の山地・田畑の注進を命じたものである」と述べる。なぜ金剛峯寺の寺領が注進を命じた官符にすでに記載されているのか疑問がもたれるが、これは引用部分にもあるように、官符発行以前に高野山側から文書が奏上されていたのであり、傍線部を含むそのほとんどの記述は高野山側からの奏上文からの引用と考えられる。この文書の詳しい成立事情については次節で触れることとして、ここではその記述に注目したい。というのも、この記述からは先に引用した『続日本後紀』系統の伝承との共通点がみられないのである。たとえ「寛弘元年官符」が『続日本後紀』系統に属する文献だとしても、両伝承の間には大きな隔りがある。

では、この「寛弘元年官符」はいかなる経緯で作成された文書なのか。その問題も含めて、次節では『続日本後紀』系統とは別系統の伝承について考察したい。

三、《御遺告》系統の伝承と説話形成

前節では九、十世紀を通じて、『続日本後紀』系統の簡素な空海死去伝承が継承されていたことを確認した。本節ではこの系統とは別の空海死去伝承が同時期に継承されていたことを考察する。その伝承が主に『御遺告』と称される文献にみられることから、以下この系統を『御遺告』系統と称することとし、具体的に考察する。

『御遺告』とは、いわば空海の遺言書である。一口に『御遺告』といっても森田龍徳氏によれば合計十四本あり、諸本を分類すると五本にしぼられるという²⁾。この五本の名称について研究者ごとに相違があるため、とりあえず本論では『定本弘法大師全集』における名称に従う。すなわち、『御手印縁起』、『太政官符案並遺告』、『遺告真然大徳等』、『遺告諸弟子等』、『御遺告』である。ただし最後の『御遺告』は『御遺告』と表記が紛らわしいため本論では『二十五箇条御遺告』と称し、全体の諸本を一括して示す場合に『御遺告』と表記することとする。どの『御遺告』も主に高野山所領に関する官符と空海伝で構成されており(ただし『御手印縁起』だけは空海伝を載せない)、この空海伝の部分に空海の死去が予言とかたちでみられる。では次に『御遺告』の空海死去の記述を引用する。(『御手印縁起』には空海伝がないため、ここでは引用しない。また、『遺告諸弟子等』と『遺告真然大徳等』は、『二十五箇条御遺告』第一条とほぼ同文のため、省略する。)

『二十五箇条御遺告』

初示 成立由 縁起第一

吾自 去天長九年十一月十二日。深厭穀味 專好 座禪。皆是令法久住勝計。并為 末世後生弟子門徒等之也。方今諸弟子等諦聽諦聽。吾生期今不幾。仁等好住慎守 教法。吾永歸 山。吾擬 入滅 者今年三月廿一日寅剋。諸弟子等莫 為 悲泣。吾即滅而歸 信兩部三宝。自然代 吾被眷顧。吾生年六十二臘四十一。吾初思 及于一百歲 住 世奉 護 教法。然而特 諸弟子等 念永擬 即世 也。

可 報 進後生末世弟子祖師恩 縁起第十七

夫以東寺座主大阿闍梨耶者吾末世後生弟子也。吾滅度以後弟子數千萬之間長者也。雖 門徒數千萬 併吾後生弟子也。雖 不 見 祖師吾顏 有 心之者必聞 吾名号 知 恩德之由。是吾非 欲 白屍之上更人之勞。護 繼密教壽命 可 令 開 童華三庭 謀也。吾閉眼之後必方往 生兜率陀天 可 侍 弥勒慈尊御前。五十六億余之後必慈尊御共下生祇候可 問 吾先跡。亦且未 下之間見 微雲管 可 察 信否。是時有 勤得 祐。不信之者不幸。努力努力勿 為 後疎。

『太政官符案並遺告』

吾自 去天長九年十一月十二日。深厭穀味 專好 座禪。皆是為 末世後生弟子門徒等 也。方今諸弟子等諦聽諦聽。吾生期今不幾。仁等好住慎守 教法。吾永歸 山。吾擬 入滅者明年三月廿一日寅剋。諸弟子莫 為 悲泣。歸 住 兩部三宝。自然代 吾被眷顧。吾生年六十二。夏臘四十一。吾初思 及于一百歲 住 世奉 守 教法。然而特 諸弟

子等。念永擬 即世。(中略) 後生弟子雖 不 見 吾顏。有 心者必知 恩德之由。是吾非 欲 白屍之上更人之勞。護 繼密教壽命 可 令 開 童三華庭 謀也。入定之後 往 生兜率他天。可 侍 弥勒慈尊御前。五十六億余之後。必慈尊御共下生可 問 吾先跡。亦且未 下之間見 微雲官 可 察 信否。努力努力勿 為 後疎。

『二十五箇条御遺告』は『御遺告』の中で唯一、空海の遺言が二十五ヶ条の形式で構成されており、第一条が空海伝となっている。ここでは空海の死去に関する記述として、第一条にある空海が死去を予告する部分と、第十七条にある空海が兜率往生を予告する部分を引用した。また『太政官符案並遺告』からは、空海が死去を予告する部分を引用した。ここからわかるように、『太政官符案並遺告』の引用部分は『二十五箇条御遺告』で引用した第一条と第十七条と内容的に対応するものとなっている。

ここで注目されるのが、両方の『御遺告』に空海の兜率往生予告がみられる点である。空海入定留身説話は空海が弥勒の下生を待つて入定しているという内容であったから、兜率往生予告とは「弥勒」という点で共通する。つまり、兜率往生予告がみられるということは空海入定留身説話形成の片鱗がみられるということである。しかも『二十五箇条御遺告』では別条として扱われている兜率往生予告が、『太政官符案並遺告』では空海死去の記述と癒着している。この点、『太政官符案並遺告』の方が空海入定留身説話に近い位置にあるといえよう。その証

拠に『二十五箇条御遺告』では「閉眼之後」となっている記述が、『太政官符案並遺告』では「入定之後」となっている。無論「入定」は、本来は禪定の意で用いられる。これもそういった意味であろうが、空海死去のことを指すときに「入定」の語を使用するのは、空海入定留身説話形成後の空海伝の常套手段である。

このように『御遺告』には、明確に空海入定留身説話を記さないが、入定留身説話の片鱗がみられるものがある。これは前節でみた『続日本後紀』系統の伝承にはなかったことである。このことは、空海入定留身説話が『御遺告』系統の伝承から形成されたことを強く示唆する。

では『御遺告』はいつ作成されたものなのか。この問題に関しては、高野山所領の問題とも深く関わるため多くの研究がある。なかでも近年の成果として、武内孝善氏の詳細な研究がある。武内氏は、『御遺告』諸本の成立過程を次のように考える。まず『太政官符案並遺告』と『遺告真然大徳等』は、それぞれ同様に『遺告諸弟子等』の各項目の最初と最後の文を繋げるという安易な方法で空海伝を構成しているから、同時期の成立とみる。また『二十五箇条御遺告』の高野山所領に関する記述が『遺告諸弟子等』で具体化している点などを考慮した上で、『二十五箇条御遺告』から『遺告諸弟子等』が略出されたとみる。さらに『御手印縁起』は他の『御遺告』とは違って空海伝を載せないから、この空海伝の欠落を補うものが『遺告真然大徳等』であると推察する。武内氏の論は先行研究を網羅的に踏まえたものであり、本論はおおむねこの見解に従うことにする。

さらに『御遺告』の成立時期について赤松俊秀氏は、「寛弘元年官符」に書かれた高野山の状況と『御手印縁起』の高野山所領に関する記述内容が合致することから、『御手印縁起』が高野山の寺領確保の目的で寛弘元年（一〇〇四年）頃に偽作されたとする。²⁶『寛弘元年官符』は先述したように高野山の所領争いに対して太政官より出された文書である。寛弘元年は正暦五年（九九四年）の落雷による高野山の大火からの復興運動期にあたりと考えられ、復興にかこつけて侵略された寺領を高野山は再び確保しようとしていたのであり、そのためこのような所領争いが発生したのである。ここにおいて高野山は、空海が在世中に定めた寺領が明記され、そこに空海の手印まで押された縁起を偽作した。それが『御手印縁起』であるという。以上のような赤松氏の見解はその後の研究によって、『御手印縁起』のみならず同時期に成立したとされる他の『御遺告』にも寺領強調の跡がみられることから、『御遺告』全体が寛弘元年前後の偽作であるという論に展開している。本論もこの説に従い、『御遺告』は寛弘元年頃の成立とみておく。

ただし『二十五箇条御遺告』については他の『御遺告』と成立事情を異にすると考えられる。というのも『二十五箇条御遺告』の写本には、奥付が寛弘元年以前、具体的に安和二年（九六九年）のものがみられるのである。この点に関して白井優子氏は『二十五箇条御遺告』第二十二条に高野山が東寺の統制下にあるような記述がみられることから『廿五ヶ条御遺告』は、真然の入寂―寛平三年（八九一）―より以後、さらに推測すると、延喜の観賢のころ（九一九年ころ）に、編述されたも

のとも考えられる」という。確かに『二十五箇条御遺告』の条項には東寺に関するものが多く、東寺偏重の傾向があるといえる。『東寺長者補任』には延喜十九年九月十九日のこととして、観賢が東寺長者のまま金剛峯寺座主職に就き、それ以後長者が座主を兼務するように定めたことあり、この頃の真言宗の状況に『二十五箇条御遺告』の傾向が合致するといえる。よって『二十五箇条御遺告』の成立はおそらく、白井氏のいうように延喜十九年(九一九年)頃であると推察される。

以上の考察をまとめると、『御遺告』系統の空海死去伝承は、延喜十九年頃に『二十五箇条御遺告』にみられるように兜率往生が付随するものとなり、寛弘元年頃に至って『太政官符案並遺告』にみられるように兜率往生との癒着を強め、かつ入定留身説話の片鱗が認められるようになった、といえる。また「寛弘元年官符」はほとんどが高野山側の奏上文の引用であり、この奏上文は『御遺告』と同じく復興運動に際して作成されたという点で『御遺告』と成立事情が重なる。そしてその記述内容をみれば『二十五箇条御遺告』以外の『御遺告』との共通点が多く見られるから、「寛弘元年官符」は『御遺告』系統の文献であるということができよう。つまり空海入定留身説話は寛弘元年頃、『御遺告』系統の空海死去伝承から形成されたといえるのである。

ここで問題となるのが『御遺告』系統と『続日本後紀』系統という二つの伝承の有無である。これに関して本論では、両系統の交渉は基本的に無かったと考える。例えば『御遺告』系統の伝承に延喜十九年頃に付随した兜率往生予告が、十

世紀の『続日本後紀』系統の文献に一切みられないのである。総じて『御遺告』系統の伝承は、『続日本後紀』系統の伝承と比較して説話化が著しいといえよう。成立事情も『御遺告』系統の文献は高野山関係のものが多く、対して『続日本後紀』系統の文献は必ずしも真言宗関係の人物の手になるものばかりではない。両系統の伝承はほぼ平行するかたちで継承されていたものと考えられる。しかし、例えば前節で触れた『贈大僧正空海和上伝記』に初見の二つの説話が、同様の記述で『二十五箇条御遺告』以外の『御遺告』にみられるなど、両系統の交渉を推測させる共通点もある。ただ、それを立証する根拠は今のところ無いといつてよい。

さて、これまでの考察により、空海入定留身説話は主として『御遺告』系統の伝承から形成されたことがわかった。ではその形成される要因はどのようなものだったのか。それを次節で検討したい。

四、空海入定留身説話の形成要因

まず空海入定留身説話形成の大きな要因として考えられるのは、高野山の復興運動である。前節で述べたように、説話形成の過程がみられる『御遺告』系統の文献のほとんどが復興運動に関連するものであった。また『政事要略』(十一世紀初頭の成立)には、寛弘四年(一〇〇七年)に河内守として赴任していた惟宗允亮が、そこで幡慶という僧侶から「大師入滅之後。其身不乱壞。猶在「高野。」と聞いたとある。白井優子氏に

よれば、おそらく幡慶は真言僧で、高野山の復興勸進のために惟宗允亮を訪れたのだらうという。このように空海入定留身説話が復興勸進のために用いられるようになった形跡すらみられるのである。

このような復興運動に伴って空海入定留身説話が形成されていったことを如実に示す文献がある。それが次の『金剛峯寺建立修行縁起』である。以下に空海死去の部分引用する。

承和二年三月十五日又云。吾擬入定。来廿一日寅尅。自今以後不用人食。仁等莫悲泣。又勿著素服。吾入定之間。往知足天而參。仕慈尊御前。五十六億余之後。慈尊下生之時。必隨從而可見。吾旧跡。此峯勿等閑。顯者丹生山王所領。勸請官符大神所屬託也。冥者古仏旧基。召集兩部諸尊所安置也。見跡必知其殊威。聞音則弁彼慈尊者也。吾末世資千万親雖不知吾顔。見一門長者及此峯寄宿者。必可察吾意。吾法擬凌遲尅。吾必交緇徒禪僧之中興此法。非我執甚。弘法計耳。則承和二年乙卯三月廿一日寅時。結跏趺坐結大日定印。奄然入定。兼日十日四時行法。其間御弟子等共唱。彌勒宝号。唯以閉目無言語為入定。自余如生身。于時生年六十二。夏禱四十一。

雖然如世人不喪送。而嚴然安置。則准世法及七御忌。御弟子等併以拜見。顔色不衰鬢髮更長。因之加剃除整衣裳。置石壇。例人可出入之許。其上仰石匠安五輪卒都婆。入種種梵本陀羅尼。其上更亦建

立宝塔。安置仏舍利。其事一向真然僧正所營也。

内容を要約すれば、空海が兜率往生信仰を告白し、その後入定し、その身体は生きるがごとくであったという。これは「寛弘元年官符」より具体的な記述の空海入定留身説話といえよう。

『金剛峯寺建立修行縁起』は、その奥書に「康保五年戊辰六月十四日 隠士」とある。そこで本縁起は康保五年（九六八年）成立と考えられるが、「隠士」を「仁海」とする諸本もあり、仁海が当時十八歳と若年であることから作者不詳といつてよく、康保五年の記述も一応疑う必要がある。このようなことから本縁起の成立については諸説あり、容易に定まらないのが現状である。本論では先学の言及を承けつつ、一つの試論を以下に示しておく。本縁起には空海が帰朝後、畿内で様々な靈験を現す部分があり、その中に「天王寺西門修日想観」。出家首上現宝冠」とある。このような四天王寺の西門で日想観を行うという信仰は、寛弘四年（一〇〇七年）に四天王寺で「四天王寺御手印縁起」が偽作されて以来、盛んになったものと考えられる。よって康保五年当時盛んだった信仰とは考えにくい。この引用部分が後世に挿入されたものでないとなれば、本縁起成立の上限は寛弘四年頃と推定される。また明確な根拠はないが本縁起の作成要因として、正暦の大火で既存の縁起が焼失し新たに縁起を作成する必要があったのではないかと推測されるから、本縁起は正暦五年からそう遠く経ない時期、結論をいえば寛弘四年頃に作成されたものとみてよいと考える。

ところでこの『金剛峯寺建立修行緣起』の引用部と酷似する記述が、長保四年（一〇〇二年）成立の『弘法大師伝』にみられる。次にその記述を引用する。

從彼以後。深厭殺味。專好座禪。語諸御弟子等曰。吾有却世之思。遂擬入滅。明年三月中也。仍以此金剛峯寺付真然大德（即）吾初思。及于一百歲。住世護持教法。然而侍諸弟子等。速永擬即世也。弟子等專莫悲泣。是亦定理也者。

如言同承和三年丙辰三月廿一日寅起。結跏趺坐。作大日如来定印。奄然入定。先至期兼十日四時供養之時。以諸弟子等。共念弥勒宝号。唯以閉目止息無言語為入寂也。自余宛如生身。專無差別。于時生年六十三。夏薦四十一也。

及七七忌。諸弟子等臨見。顔色不哀。髻髮更生。因之加剃除。整衣裳。置石壇為身基。其上立率兜婆一本。入種種梵本大悲咒等。其上建立小宝塔。安置舍利。其事一向真然僧正所營也。

右の内容は『金剛峯寺建立修行緣起』の記述とほぼ同じにみえるが、「入定」の語は一度しか使用されず、あとは「入滅」「入寂」とし、空海の死去を記している。また『金剛峯寺建立修行緣起』にみられた兜率往生予告のことも無い。これらの点において本書の内容は空海入定留身説話であるとは断定できず、むしろ往生の奇瑞としての死体不壞説話に近い説話といえ

る。本書は末尾に「僅檢三教指帰。二教論。請來之表。遺告之文。貞觀和尚記。禪林僧正伝。」と、参照した文書を挙げてゐる。本書の作成者である清寿は諸説ある空海伝をまとめようとしたが、その中にこのような説話があったのだらう。そしてこの死体不壞説話とおぼしき説話を、記述の簡単な改変によって空海入定留身説話に変貌させたのが『金剛峯寺建立修行緣起』であると考えられる。本論は『弘法大師伝』と『金剛峯寺建立修行緣起』との間に引用関係があったと推察するが、白井氏は共通の素材からの引用を想定している。

以上の考察から、『金剛峯寺建立修行緣起』は復興運動に際して作成された文書と考えられ、そこに記述の簡単な改変による空海入定留身説話形成の痕跡がみられることがわかった。また第二節でみたように空海入定留身説話がみられる最初の文献は、復興運動の最中に発生した所領争いに際して発行された「寛弘元年官符」であった。しかもこの文書の記述のほとんどは高野山側からの奏上文をそのまま引用したものであった。これらのことから、空海入定留身説話は高野山復興運動と不可分の関係にあつて形成されたといえる。

また、他の要因も考えられる。その一つとして、浄土信仰が影響した可能性が指摘できる。先に『弘法大師伝』の引用部は死体不壞説話に似ていると述べた。おそらくこの説話は入定留身説話形成の過渡期に位置し、その形成過程に死体不壞説話の影響があつたことを示すと考える。死体不壞は往生の奇瑞であるから、当然ながら浄土信仰の産物である。浄土信仰は『往生要集』や『日本往生極楽記』が十世紀後半に撰述されるなど、

平安中期以降に隆盛した。松本昭氏は十世紀を通じて、石山寺等を介して法華経信仰が高野山に流入した可能性があると論じており、この動向が空海入定留身説話の形成に影響を与えたことは十分に考えうる。

さらに聖徳太子信仰との関係も注目される。中前正志氏によれば聖徳太子には尸解説話から生じた現身往生説話が付随したり、さらに留身説話を伝える文献もあり(『顕真得業口決抄』天喜二年九月条など)、聖徳太子には何らかの形で死去後、現世に近い位置を保つ説話が多い。これらのことや、聖徳太子信仰の中心地の一つである四天王寺の復興時期や『御手印縁起』偽作という方法が、高野山の復興運動ときわめて類似することから、空海入定留身説話形成と聖徳太子信仰の間に何らかの関係があった可能性が指摘しうる。聖徳太子信仰は法華経信仰をしばしば伴うと考えられるから、想像を逞しくすれば先述した法華経信仰の流入は同時に聖徳太子信仰をも高野山にもたらしたと推測できる。『金剛峯寺建立修行縁起』に四天王寺信仰が記されている理由も、これならば理解できる。このように考えると、空海入定留身説話の形成基盤は、従来の先行研究が想定していた真言宗という枠組みを大きく越えるものであったと推察される。

本来ならこれらの要因(復興運動、浄土信仰、聖徳太子信仰)についてさらに詳述すべきであるが、想定される分量からして別稿で論ずべき内容と考えるから、本稿では空海入定留身説話の形成過程を文献的に考察するにとどめ、説話形成の要因の詳細についてはまた論をあらためたい。

【注】

- (1) 新日本古典文学大系『梁塵秘抄 閑吟集 狂言歌謡』岩波書店 一九九三年 六八頁 一三四番歌
- (2) 新訂増補国史大系『日本後紀 純日本後紀 日本文徳天皇実録』吉川弘文館 一九六六年「純日本後紀 三八頁から三九頁
- (3) 「弘法大師の入定説について」『史林』第五卷第二号 一九二〇年四月、「弘法大師入定説完成の時代」『歴史地理』第三六卷第四号 一九二〇年十月、「加藤師の「高祖の御入定に就て」を読む」『六大小新報』第九四二号 一九二二年十二月
- (4) 「空海伝説の形成と高野山—入定伝説の形成と高野山納骨の発生—」同成社 一九八六年
- (5) 「弘法大師入定説話の研究」六興出版 一九八二年
- (6) 「空海」朝日新聞社 一九八一年
- (7) 長谷宝秀編『弘法大師伝全集』第一卷 ビタカ 一九三五年初版 一九七七年復刻 三二頁から三三頁 訓は省略した。
- (8) 「弘法大師」追贈が延喜二十一年(九二一年)であるから、「大師」の呼称の使用に疑問が残る。これについて白井優子氏は、弘仁十三年(八二二年)頃成立の『叡山大師伝』にも「大師」の用例があり、「僧都伝」は、貞観八年(八六六)「伝教大師、謚号を初例とする大師号の以前、九世紀前半の風をもつ伝記であろうか」(注4前掲書 一九頁)と述べる。
- (9) 注7前掲書 三八頁 訓は省略した。以下同書の引用同じ。奥書中の「貞観寺座主」が誰なのかは定かでない。この頃貞観寺座主を務めた者としては聖宝、恵宿がいるが、座主としての補任期間が定かでないため、寛平七年当時の座主が誰なのかは不明である。
- (10) 「贈大僧正空海和上伝記」解題『群書解題』第二卷 続群書類従完成会編・発行 一九六一年初版 一九七六年再版 一九八頁から二〇〇頁

(11) 注4前掲書 四一頁から八九頁

(12) 注7前掲書 三九頁 以下同書の引用同じ。

(13) 注7前掲書 訓は省略した。四一頁

(14) 新日本古典文学大系「三宝絵 注好選」岩波書店 一九九七年 一六八頁

(15) 「小野仲康撰『日本名僧伝』(覚書)」「國書逸文研究」第二七号 國書逸文研究会 一九九四年十月 同氏も述べるごとく、本書の成立に関する史料はほとんど無いが、後述する「三宝絵詞」への引用が認められるから、少なくともそれまでの成立であろう。

(16) 「日本名僧伝」「國書逸文研究」第三〇号 國書逸文研究会 一九九七年十月

(17) 注10前掲解題

(18) 役行者条に「居士小野仲広分撰日本國ノ名僧伝」(注14前掲書 九二頁)、行基菩薩条に「居士小野仲広撰日本國名僧伝」(同書 九六頁)とある。書名と撰者名がやや通説と異なるが、ここでは同書を示すとしておく。

(19) 竹内理三編『平安遺文 古文書編』第一卷 東京堂出版 一九七四年 五六一頁から五六三頁 返り点、傍線は筆者による。

(20) 「高野山御手印縁起について」『続鎌倉仏教の研究』平楽寺書店 一九六六年 四八七頁

(21) 「御遺告及び御手印縁起の研究(上編)」『密教研究』第七五号 一九四〇年十二月

(22) 『定本弘法大師全集』第七卷 密教文化研究所 一九九二年 三五六頁、三四四頁から三六五頁 訓は省略した。傍線は筆者による。

(23) 注22前掲書 三四四頁から三四五頁 訓は省略した。傍線は筆者による。

(24) 「御遺告の成立過程について」『印度学仏教学研究』第四三卷第二号 一九九五年三月、「御手印縁起の成立年代について」『密教学研究』二七号 一九九五年三月、「御遺告の成立過程」附・御遺告項目対照表 1・2 『密教学会報』第三五号 一九九六年三月

(25) 最後の見解に関して、若干の私見を述べたい。「御手印縁起」をみると、「事情注 遺告文」や「具註丹生氏天平十二年籍文並祝相伝祭文。」(注22前掲書 三三七頁)という記述がある。これによれば「御手印縁起」は「遺告」を載せる何かと一具であったことが推測でき、また「祝相伝祭文」を載せる《御遺告》は「太政官符案並遺告」のみであるから「御手印縁起」は「太政官符案並遺告」と一具の略出本であると本論は考える。なお小山靖憲氏はやや別の観点から、本論と同様の見解を述べている(「高野山御手印縁起の成立」安藤精一先生退官記念会編・発行『和歌山地方史の研究』一九八七年)。

(26) 注20前掲論文

(27) 和多昭夫氏(「高野山と丹生社について」『密教文化』第七三号 一九六五年六月)、白井優子氏(注4前掲書)、上山春平氏(注6前掲書)、武内孝善氏(注24前掲論文)など。ただし小山靖憲氏(注25前掲論文)は「寛弘元年官符」の史料価値を疑問視しており、別の観点から成立を十一世紀末とする。

(28) 注22前掲書 四八八頁 奥書の写真のみ残る桂五十郎氏旧蔵の一本である。

(29) 注4前掲書 一二頁 同様の見解を松本昭氏(注5前掲書)も述べている。ただし松本氏は《御遺告》全体を東寺中心主義の産物とみる。この点については具体的に赤松俊秀氏(注20前掲論文)や武内孝善氏(注24前掲論文)が、四至表現の類似、押妨の地の一致などを指摘している。

(31) 新訂増補国史大系「政事要略 前編」吉川弘文館 一九七四年六頁 なお、引用部分に「入滅」とあるが、これは後述するように、本書の成立時期が空海入定留身説話が不安定に継承されていた時期であるため、「入定」の語が使用されていないと考えられる。

(32) 注4前掲書 一二二頁

(33) 武内孝善「金剛峯寺建立修行縁起」の研究(一)・本文校訂――『高野山大学密教文化研究所紀要』第一号 一九九八年 四六頁から四七頁 傍線は筆者による。訓は省略し、返り点は原文のものを改

めた。

(34) 注33前掲論文 四九頁

(35) 康保五年説（松本昭 注5前掲書）、十世紀末説（白井俊子 注4前掲書）、十二世紀初頭説（阿部泰郎『中世高野山縁起の研究』元興寺文化財研究所 一九八三年）などがある。

(36) 注33前掲論文 四一頁 訓は省略し、返り点は原文のものを改めた。

(37) 武内孝善氏は、本書の成立を論じる際に空海伝を中核とするいわゆる「狭義の修行縁起」のみに注目するべきではないと述べる（『金剛峯寺建立修行縁起』覚書）山崎泰廣教授古稀記念論文集刊行会編『密教と語文化の交流』永田文昌堂 一九九八年）。本論の見解は必ずしも同氏の意見を踏まえた上でのものではなく、あくまで一視点として提示するにとどめておく。

(38) 注7前掲書 六七頁 訓は省略した。傍線は筆者による。以下同書の引用同じ。

(39) 注4前掲書 二八頁

(40) 注5前掲書 一三八頁から二五一頁

(41) 「太子の屍―『本朝神仙伝』と往生伝―『国語国文』第五七巻第一〇号 一九八八年十月

(つじもと ひろし 早稲田高等学校教諭)