

弘法大師入定説の様式に関する一考察

モリス・ジョン*

A Form Critical Study of the Legend of the Eternal Meditation of Kūkai

Jon MORRIS*

Abstract

This research applies form analysis to the legend of the eternal meditation of Kūkai and identifies influences thereon from beyond the commonly perceived boundaries of Shingon esoteric Buddhism. The earliest form and content of the legend of Kūkai's bodily incorruptibility extant in 10th and early 11th century materials reflects, I argue, the influence of Pure Land hagiography typified in the Heian *ōjōden*. This paper goes on to examine a subsequent stage in the development the legend, which emerged late in the 11th century. At this stage, the legend moves beyond the discovery of Kūkai's incorrupt body relatively shortly after his death, and describes the eternal presence of a mysterious, living Kūkai at the *Ōnunoin*. I discuss the relationship of this form of the legend to contemporary Buddhist hagiographic works involving immortals (*senjū*). I particularly focus on the presentations of the Kūkai legend in the *Honchō Shinsenden*, *Konjaku Monogatari-shū* and *Heike Monogatari*. I thus offer an alternative (or complementary) explanation of the development of this legend to that presented in the majority of previous research, which has generally emphasised Chinese hagiographic influences.

はじめに

八十八ヶ所の霊場を巡拝する「お遍路」という西国巡礼は、今日においても全国的に広く知られている。この巡礼に深い結び付きを持つ弘法大師信仰は真言宗僧侶とその門下に限らず、多くの日本人の信仰を集めている。「お遍路さん」とは、すなわち四国巡礼者が常に弘法大師と一緒に巡礼しているという意で笠に書きつける「同行二人」が表すように、弘法大師信仰の根底にあるのは空海がまだこの世に留まり、信者と交流できるという概念である。この概念は空海が永遠に高野山の奥の院に留まることを語る弘法大師入定説を踏まえたものである。したがって、弘法大師信仰の由来を理解するため、弘法大師入定説の由来をみる必要がある。奥院内部の様子を確実に知っているのは空海の食事を提供する儀式である「生身供」を一日二回行っている僧侶のみとは言っても、待見彌勒しながら、日本の衆生の救済のために靈験を用いずという弘法大師象を初期の資料で確認することはできない。

弘法大師入定説は如何にして中世・近世にかけて盛んとなり、現在までの「待見彌勒・同行二人」の形に至ったのであろうか。こうした問題意識のもと、本稿では弘法大師入定説の資料分析に主眼を置き、平安後期の仏教文学における二つの様式が弘法大師入定説に与えた影響を考察する。弘法大師入定説は従来密教の即身成仏の思想、あるいは彌勒下生信仰との関わりにおいて解釈されてきた。それに対し本稿は、この伝説が高野山復興運動を背景として、一〇・一一世紀の浄土教的聖人伝、すなわち、往生伝の思想、そして一一世紀後半から十二世紀前半の仏教における神仙譚および神仙思想と密接な関わりを持ち、

その影響を受けて成立したものであることを論証しようとするものである。

空海の伝説が往生人伝の様式と同様の形となり、弘法大師が偉大な宗祖であるのみならず、往生者や瑞相によって聖性が証明される存在になった。同時に、空海の腐敗せざる遺体が安置されている高野山は参詣と結縁の場となった。永遠に生きる状態を描く「空海留身入定説」の成立以降、大師が参詣者に話しかけて交流するという資料が出現する。本稿著者は、当時の日本仏教における神仙譚の内容と様式は重要な影響を及ぼしたと考える。

本研究では、ルドルフ・ブルトマン（一八八四年～一九七六年）やマルティン・デイベリウス（一八八三年～一九四七年）の聖書の様式史研究を援用することによって、様式の使用が特定な目的を反映することを明らかにする。

先行研究について

白井優子氏と松本昭氏の著書は弘法大師入定説の主要な先行研究としてあげることができる。¹⁾ 村上弘子氏の研究は、弘法大師入定説に関する資料をほぼすべて網羅している。弘法大師入定説がどのように発展したのか、それに言及する諸資料が相互にいかに関連しているのかといった問題が、多くの先行研究の焦点であった。それに対して、弘法大師入定説の宗教史を明らかにする研究が近年に増えた。主に宗教史的なアプローチを用いた研究として、斎藤昭俊氏の『弘法大師信仰と伝説』²⁾、東寺に主眼を置く橋本初子氏の『中世東寺と弘法大師信仰』³⁾

さらに彌勒信仰、納骨信仰や弘法大師入定説と平清盛や一心院行勝上人、仁和寺の関係を徹底的に説明する俵谷和子氏の『高野山信仰と権門貴紳』⁵⁾もある。国外では、高野山や弘法大師入定説の各側面をテーマにする博士論文が近年発表されている。⁶⁾

本稿第二章でとりあげる『金剛峰寺建立修行縁起』という初期の弘法大師入定説に関わる資料の内容と由来については、松本氏による詳しい解説がある。⁷⁾松本氏は、『金剛峰寺建立修行縁起』で展開される弘法大師入定説へ影響を及ぼす主要因として、『続高僧伝』における天台智者大師釈智顛の伝をあげる。⁸⁾他方、白井氏は『日本霊異記』の「行基」と初期空海伝説の類似性について述べる。⁹⁾本論ではこれらの研究を前提としながら、白井氏の研究で言及されている「浄土信仰からの影響」¹⁰⁾が、これまで考えられている以上に弘法大師入定説に大きな影響を及ぼした可能性が高いことを論じていきたい。なお、そのほかで展開されている、神仙譚と弘法大師入定説資料を比較した研究では十分であるとは言い難いからである。

弘法大師入定説の各発展段階

弘法大師入定説の初期資料、つまり八三五年から九六七年までに成立した資料は空海の臨終と葬式について言及するが、遺体の様子については言及していない。

『金剛峰寺建立修行縁起』で展開される弘法大師伝では、空海の腐敗せざる遺体について記述されているが、その状態が永遠に続いたとされていない点は重要である。したがって、即身成仏思想における金

剛身という概念に基づく通説的な入定理解は、『金剛峰寺建立修行縁起』の段階ではまだ妥当性が限られていると考えられる。そうした密教的な解釈は、弘法大師が即身仏のように永遠に奥の院で瞑想していることを強調する、後代のより拡張された弘法大師入定説資料の段階において可能となるものである。

『金剛峰寺建立修行縁起』から四〇年後に成立した『政事要略』巻廿二・年中行事八月上(御霊会)では、以下の文章が記されている。

大師入滅之後。其身不亂壞。猶在高野。希代之事也。¹¹⁾

これについて内藤氏は、「空海が高野山でミイラのようになっているとこの話が登場する」と述べる。¹²⁾この資料が『金剛峰寺建立修行縁起』と異なるところは、弘法大師の入定後、永遠に高野山に留まっていることを記していることにある。白井氏もその文脈からこの弘法大師入定説の第二発展にあたる資料を詳しく紹介している。¹³⁾

一一世紀後半から十二世紀前半の時期に、弘法大師入定説が神仙譚に類似する様式で描写され、説話集などに収録されたが、弘法大師入定説を真言宗における即身成仏思想の枠の中で理解しようとする通説の影響で、その意義はまだまだ十分に注目されていない。その内容は、『大師御行状集記』における、代表者が入定窟へ入り、入定姿の空海を発見するという資料の段階を含むものである。その後、空海が神秘的な「仙」の姿で現れる。『本朝神仙伝』での空海は、「地仙」の有様で描写される。その後、『今昔物語集』の空海は霧の中から現れるというよう

に、普通の人にとって明らかに不可視的な存在として描写される。また、本論の射程にある発展段階の最も新しい内容を表すのは『平家物語』の「高野の巻」に代表される、人が入定窟に来て、入定している空海の声を聞いたり空海と話したりすることを述べる資料である。

第一章 弘法大師の臨終と死後を語る初期的資料

空海の身体が一〇八九年の聖人伝『大師御行状集記』で示唆されているように、生きていような状態で残されているという証拠は初期の資料には見当たらない。逆に、空海の火葬を示唆する資料は少ない。宗門的な偏り等がないために信憑性が高いと思われる『続日本後紀』（承知二年・八三五年）は、空海が荼毘に付されたと説明している。しかし、これが誤りであったという可能性も無いとはいえない。で、加藤精神氏などが述べるような「埋葬説」を展開する余地がある⁽¹⁴⁾。一方、五来重氏は空海が石子詰という山伏らしい再生儀式を行い、恐らく火葬されたのに、その後、空海の「舍利」は高野山で安置されたという解釈を主張した⁽¹⁵⁾。

このように、見解が多岐に渡るにも関わらず、ほぼ百年前に善田貞吉氏によって述べられた「火葬説」が有力であり、恐らく現在の通説にも近いと言える。笠原氏は以下のように火葬説を主張している。つまり「空海は承和二年（835年）三月に高野山で没し、仏教の葬法に従ってただちに遺体は火葬に付されて高野に葬られた（『東寺観智院文書』、『続日本後紀』）。これは、厳然たる事実である」⁽¹⁶⁾。空海は荼毘に付されたという証拠が有力であることに踏まえて、空海の遺体が腐

敗しなかったという説は、確かに後のものであり、後の歴史的・思想的な文脈から生じたものとして理解されるべきであろう。以下、空海の死に関するいくつかの重要な資料を確認しよう。

『続日本後紀』で収録されている仁明天皇の手紙によると、承和二年三月二十一日、大僧都伝燈大法師位空海が、紀伊国で禪居のまま「大往生」をとげたとき、同二十五日、淳和天皇が効使に持たせた弔問書には以下のように書かれている。

○丙寅。大増都傳燈大法師位空海終于紀伊國禪居。

○庚午。勅遣内舍人一人。弔法師喪。并施喪料。後太上天皇有弔書曰。

眞言洪（法）匠。密教宗師。邦家憑其護持。動植荷其攝念。豈圖崦嵫未逼。無常遽侵。仁舟廢棹。弱喪失歸。嗟呼哀哉。禪關僻在。凶聞晚傳。不能使者奔赴相助荼毘。

本資料を踏まえ、空海は確かに荼毘に付されたと考えられるが、もちろん疑問の余地が残ることは認めざるを得ない。すなわち、空海の死に関して報告した勅使が、空海の葬式の様子について真実を知ったかどうかは確かではないという可能性があるのである。しかし、それは一つの可能性に過ぎないので、仁明の手紙は非常に有力であり、その内容は確かな根拠に基づいていると考えられる。

空海の葬礼の様子に関する問題よりも注目されるべきは、当時の眞言宗内部の資料で空海の遺体の様子（つまり、特別な様子）について

の言及が無いことである。空海の死去について、「弘法大師御伝」に収録されている、八四七年に東寺の二代長者となった空海の弟子実慧（七八六～八四七年）が唐の青龍寺に送った手紙には以下のように記載されている。

和尚地ヲ南山ニトシ、一伽藍ヲ置キテ、終焉之地ト為ス。ソノ名ヲ金剛峰寺ト曰ウ。今上承和元ヲ以テ、部ヲ去リ行キテ住ム。」「二年季春、薪尽火滅。行年六十二。嗚呼哀哉。」¹⁹

さらに大師入寂後六十年の寛平七年（八九五年）に、貝観寺（貞観寺）の座主が書いた『贈大僧正空海和上伝記』には、以下の簡潔な文章が記載されている。

本和二年嬰病。隱居金剛峯寺。三年三月廿一日卒去。²⁰

上記の資料は弘法大師入定説や遺体の腐敗していない様子ではなく、空海の病死とその場所や時期のみを記録する。弘法大師入定説が当時、真実として流布されていたら、当時の真言宗高僧中がそれを記録したはずであろう。弘法大師入定説が初登場する第二章にて、考察しよう。

第二章 平安期往生伝と弘法大師入定信仰

往生伝における臨終の様式と、『金剛峰寺建立修行録起』に代表され

る初期の弘法大師入定説との対応関係について考察しよう。まず、現存している往生伝そのものが、弘法大師入定説の形成に影響を与えたと主張することはできない。九六八年に執筆された『金剛峰寺建立修行録起』と、九八五年に編纂された最初の往生伝『日本往生極楽記』（慶滋保胤著）との間には、一七年間の開きがある。両者の直接の関係ではなく、往生伝にみられるような聖なる人物の臨終を表現するパターンが広範に流通しており、それが弘法大師入定説に重要な影響を与えたことを論じたい。すなわち、『日本往生極楽記』（慶滋保胤著）に収録される往生人の伝説が、『金剛峰寺建立修行録起』が執筆された時点ですでに社会に流通しており、前者にみられる浄土教的な聖人の臨終に関する典型的表現が後者に影響を与えたと考えるのである。

その結果、往生伝の様式が、理想化された臨終に向かうにあたっての文学的表現の定型となる。ここでいう理想には二つの側面がある。

第一は、入浴、特別室に入ること、結跏趺坐・胡坐の姿勢を取ること、印を結ぶこと、念仏や真言を唱えることを含む臨終前の修行である。

第二は、往生が実現したことを示す記しと見なされていた瑞相に関する。瑞相は、神秘的な香り、遺体が結跏趺坐の姿を維持すること、浄土の音楽や光、さらに本研究に関して最も重要な点である、死後に遺体が腐敗しないことである。これら二つの側面は、この世を去り浄土へ向かうことに関わる本質的あるいは典型的な要因であると考えられていた。そして瑞相を確認するために、遺体をしばらくの間そのまま放置すること、すなわち殯が行われたことがあった。

死に向けての準備と平穏な死は、往生伝において臨終を迎える際の

大事な要素である。容貌が変わらないことや、死後に髪の毛が伸びること、遺体の扱い方（殯など）を記すことは、往生伝の典型的な内容であるが、それは、第一章で確認したよう、九六八年以前の空海資料ではまったく見られない。

『金剛峰寺建立修行縁起』と比較するために、以下、往生伝から二つの資料を取り上げる。傍線部分が前節で指摘した往生人の特徴である。⁽²¹⁾

命終之時。向仏端坐。手結定印。称念弥陀。瑞雲聳天。異香薰室。没後数日。身不欄壞。結跏趺坐。如入定人。国郡哀傷。為之立廟。⁽²²⁾

（『本朝新修往生伝』一、一一〇一年藤原宗友著）

聖人去窓之暎。常随僧一人僅在其傍。是時香氣薰室。音樂開天。上人口唱彌陀。手結定印。身心不動。端坐人滅。雖經數日。無有鼻氣。結跏如舊。容顏不變。道來家集。禮拜鳴咽。⁽²³⁾

（『拾遺往生伝』上一六、一一〇七―一一二年魯山朱鏡と弟子の為康著）

以上の資料は一一〇〇年頃のものであるが、同様の内容が九八五年頃に成立した『日本往生極楽記』三三等にも見られる。

深帰仏法。日読法花経。念弥陀仏。天元三年正月初得病。素所

修念仏読経。不敢一廢。先死三日、其病忽平。此間剃首受五戒、七月五日卒。当斯時也。家有香气。空有音楽。雖遇暑月歴数日。不身欄壞。如存生時。⁽²⁴⁾

『金剛峰寺建立修行縁起』でも、これらと同様の特徴を示している箇所を挙げることができる。空海の臨終の場面は以下の通りである。

則義（承和）二年乙卯三月廿一日寅時。結加趺坐。結大日定印。奄然入定。兼日十日四時行法。其間御弟子共唱彌勒宝号。唯以閉目无言語為入定。自余如生身。于時生年六十二。夏曆四十一。雖然如世人不喪送。而巖然安置。則准法及七々御忌。御（弟）子等併以拜見。顔色不裏。髻髮更長。因之加剃除整衣裳。暁石壇例人可出入許。其上仰石匠安五輪率都婆。入種々梵本陀羅尼。

其上更亦建立宝塔。安置仏合利（ママ）。⁽²⁵⁾

元山公寿氏が指摘された通り、⁽²⁶⁾死後に浄土に往生することは、空海自身が執筆した文献ではほとんど言及されていない（元山氏によれば、三箇所である）。空海が生存していた頃とほぼ同時期に成立した『日本霊異記』においても、浄土往生は一般的なことでなかったため、この様式が九世紀に由来するとは考えられない。白井氏は、入定説を

宣揚する都における東寺の仁海（九五―一〇四六年）による勸進活動の影響で、筆の名人として有名な密教阿闍梨空海というイメージが薄らぎはじめたと述べている。⁽²⁷⁾東寺の仁海は、高野山復興運動や藤原

道長の高野山訪問に深く関わっていた。内藤氏は、「空海入定説は、高野山を再興するために創り出されたものようだ。真言宗内部で創られた空海入定説は、その後、徐々に高野山の外へ広がってゆくことになる」と述べている。したがって、空海が広く聖人と認められるようになるために、その時期に流行していた聖人伝の形式で空海入定説を書く必要があった。その様式とは、まさしく往生伝のそれであり、臨終の瑞相が空海入定説に説得力を加えることになったと本稿著者は考えている。

第三章 平安期神仙譚と弘法大師入定の様式

『本朝神仙伝』を中心に

一〇八九年に成立した『大師御行状集記』は当時の真言宗における第一人者であった経範（一〇三一―一一〇四年）によって記されたものである。『大師御行状集記』の「延喜中奉見条第百二」はいかのように語る。

或説曰。延喜年中。觀賢僧正有祈誓。感応蒙官裁。開御入定巖窟。欲拜見之處。奥院降滿雲霧。宛如黑暗。比肩列座之輩。纔雖聞音聲。无見体相。上下道俗。成怖畏。奉念三寶。爰僧正觀賢耻罪障之深。屢致无量懺悔。其後漸々散雲霧。屢奉拜見。御入定法體。宛如睡人。無敢衰容色。然勅使等。皆奉禮拜。欣悅无極。次奉剃御髮。奉着法衣。

空海への弘法大師号賜与を朝廷に強く働きかけた真言高僧の觀賢が奥の院の巖窟に入ると、雲霧が立ち込め、声だけが聞こえて視界が塞がってしまった。觀賢が懺悔すると視界が回復し、入定した空海の（単なる「遺体」や「身体」ではなく）「法体」が、容貌や顔色を衰えさせないままで現れた。これに立ち会った勅使らは空海に礼拝し、觀賢は空海の髪を剃り、法衣を着せた——このように経範は伝えている。

雲霧で隠れている空海の身体もまた容易には目にする事ができない。結縁あるいは深い信心を有する者に対してでなければ、入定した空海は現れてこない。それは弘法大師入定説の新様式になったと言える。『大師御行状集記』の様式について、その内容が史実を反映するか否か、第二章に見る弘法大師入定説資料と往生伝の臨終・瑞相の場合と同様の明確性で論じることができない。しかし、『大師御行状集記』で登場する新様式をとる当時の弘法大師入定説と神仙譚の相関関係は明確であると論じたい。平安仏教文学の一形式として、「神仙譚」は成立していた。道教における「神仙譚」の影響を受け、「仙」という仏教的聖者の譚は一般的であった。なお、当時の三教折衷主義的な聖人伝に関心を示す代表的な著者は、弘法大師入定説の成立と深い関係を持つ大江匡房（一〇四一―一一一年）である。

匡房は、弘法大師入定説に直接関わる文献として『弘法大師讚』や『本朝神仙伝』を著す一方、平安時代における往生者を記録した『続本朝往生伝』を執筆している。弘法大師入定説に対するこうした匡房の関与については、すでに先行研究で考察されている。一〇九八年頃に成立した大江匡房の『本朝神仙伝』は、日本における仙人譚を収録

しているが、そこに収められた神仙の半ばは仏教僧である。上記の『大師御行状集記』が、匡房が活躍した時期における弘法大師入定説の現状を表したものと見えよう。雲霧から現れる聖人空海の伝を見てこそ、匡房は弘法大師伝が『本朝神仙伝』に収録されるべきだと思ったかもしれない。

なお「神仙」というものは道教的な特徴を持つても、道仏融合的に理解される。匡房が『本朝神仙伝』において「神仙」を「いきぼとけ」と訓ませたことから知る事ができる。例えば、同書の倭武命伝(第一話)には次のような叙述が見られる。

それ生ける人のために神明を計るは、直の人にあらざるなり。
薨去の後、化して白鳥となりて去りたまへり。あに神仙(いきぼとけ)の類にあらざらむや。⁽³²⁾

このように、「神仙」を「いきぼとけ」と訓ませる表現は、このほかにも「教待和尚」(第七話)⁽³³⁾や「陽勝」(第一話)⁽³⁴⁾などに見られる。これは、彼が明らかに「神仙」と「いきぼとけ」の両者を同質なものとして捉えていた証左でもある。換言すれば、彼は、現世において肉体を維持しつつ聖なる存在となったものは、等しく「神仙(いきぼとけ)」であると考えていたのである。

「生き仏」と見なされる当時日本の一流聖人は『本朝神仙伝』で神仙譚の様式によって描写される。聖徳太子の伝もまた記されており(第二話)⁽³⁵⁾、その臨終の描写は「太子尸解説」と呼ばれ、先行研究での考

察が存在する⁽³⁶⁾。馬耀氏は鎌倉時代の『上宮太子拾遺記』にある以下の『本朝神仙伝』の佚文を紹介する。

本朝神仙傳曰。(大江匡房撰) 天喜年中。盗人掘其墓。棺槨不朽。尸骸不見。猶尸解之類也。⁽³⁷⁾

太子の没後、盗人が墓を掘ったところ、遺体が消えていたことは仙人の尸解と同様であると氏は述べている。それは、明らかに仏教的な「仙」(すなわち、リシ)ではなく、道教的な理想である不老不死を目的にする尸解仙である。そして聖徳太子と並べる日本一流の聖人である弘法大師の伝もまた、当然のように、この「神仙伝」に収録されているのである(九話)。

唐の朝より如意宝珠を寶ししより以来、我が朝にこの珠のある所は、恵果の後身に并せて、かの宗の深く秘するところなり。後に金剛峰寺にして金剛定に入り、今に存せり。初めて人は皆鬢髪の常に生ひて、形容の変らざることを得たり。

山の頂を穿ちて底に入ること半里許、禪定の室を為りたり。かの山今に烏鳶の類、諠譁の獸なし。兼て生前の誓願なり。⁽³⁸⁾

この引用箇所に関して、内藤正敏氏は「遺体の様子ばかりでなく、入定場所まで書かれること」に注目する⁽³⁹⁾。神仙伝においては、特に名山に留まる地仙の場合に、その場所が必ず記されることが一般的だか

らである。この引用において、空海が山頂下に禅室を造り、生きるが如く瞑想しているという状態は、とくに上記の「太子尸解説」を念頭に置けば、まさにこうした地仙の叙述様式を踏襲したものである可能性が高い。

なお、鎌倉中期に成立した『高野山奥院興廢記』によれば、奥の院は数回にわたり焼失・破損しているので、空海が留身入定するには、奥の院そのものではなく、これとは独立した「禅定の室」や「洞」が設けられる必要があったのであろう。こうした入定のための空間を設けることは、『本朝神仙伝』に収められた他の伝にも見られる。たとえば、「出羽国石窟仙」(第一九話)には、次のように記されている。

出羽国の石窟いしくわの仙は、何の年の人なるかを知らず。身を石窟に留めて数百歳を経たり。粒を絶ち食を罷けて、寒暑を屑にせず。常に禅定を修して、今に猶し存せり。⁴¹

出羽国に石窟を設けた神仙は、その年齢も不詳で、空海同様、久遠に禅定を続けているとされる。このように見てみると、禅定のための神聖で特別な空間を設けることは、この時代における神仙譚の一つの定まった様式であったと言えるであろう。

その様式の使用は高野山への深い関心に結びついていた。鷲尾順敬氏は、匡房が高野山信仰と弘法大師入定説の展開に大きく寄与したことを指摘している。⁴²すなわち、霊鷲山に強い憧れを抱いていた後白河院に対し、匡房が、高野山が密厳浄土であり、霊山にも優れる聖地で

あると説得したことが高野山信仰の発展において重要であったとする。後白河における弘法大師や高野山への信仰は、「大師聖霊入金剛定以来〔中略〕仰願大師聖霊〔中略〕冥任大師之照鑑」⁴³といった起請文(『後白河院御起請』)の文面からも明らかである。まさに、冥福が「弘法大師」の力に委ねられる時代になっていたのである。本稿の視点から見れば、ここで明らかになっているのは、匡房における浄土思想、真言密教、神仙の融合思想である。このような融合主義・折衷主義は引き続き弘法大師入定説の様式に影響及ぼした。弘法大師入定説を道仏融合的「神仙伝」として展開する資料はこの後に成立しなかったが、『本朝神仙伝』以降、最も重要な弘法大師入定説資料は仏教的な「仙」(すなわち、リシ)の「譚」と類似性が高いことは確認できる。

『今昔物語集』を中心に

よく知られている弘法大師入定説の語りである『今昔物語集』収録の説話をあげて、上記の点を具体的に論じよう。⁴⁴そして、ここも、弘法大師が神仙のように霧の中から現れることに着目しよう。

入定ノ所ヲ造テ、承和二年ト云フ年ノ三月二十一日ノ寅時ニ、結跏趺座シテ、大日ノ定印ヲ結テ、内ニシテ入定。年六十二。御弟子等、遺言ニ依テ彌勒宝号ヲ唱フ。其後、久ク有テ、此ノ入定ノ峒ヲ開テ、御髮剃リ、御衣ヲ着セ替奉ケルヲ、其事絶テ久ク無カリケルヲ、般若寺ノ観賢僧正ト云フ人、権ノ長者ニテ有ケル時、大師ニハ曾孫弟子ニゾ当ケル、彼ノ山ニ詣テ入定ノ

桐ヲ開タリケレバ、霧立テ暗夜ノ如クニテ露見不リケレバ、暫ク有テ、霧ノ閉マルヲ見レバ、早く、御衣ノ朽タルガ、風ノ入テ吹ケバ、塵ニ成テ被吹立テ見ユル也ケリ。塵閉マリケレバ、大師ハ見エ給ケル。御髮ハ一尺計生テ在マシケレバ、僧正自ラ水ヲ浴ビ淨キ衣ヲ着テ入テゾ、新キ剃刀ヲ以テ御髮ヲ剃奉ケル。水精ノ御念珠ノ緒ノ朽ニケレバ御前ニ落散タルヲ、拾ヒ集メテ緒ヲ直ク挿テ、御手ニ懸奉テケリ。御衣清淨ニ調ヘ儲テ着奉テ出ヌ。僧正自ラ室ヲ出ジトテ、今始テ別レ奉ラム様ニ不覺泣キ悲レテ、其後ハ恐レ奉テ、室ヲ開ク人無シ。但シ、人ノ詣ゾル時ハ、上ケル堂ノ戸自然ラ少開キ、山ニ鳴ル音有リ。或ル時ニハ金打ツ音有リ。様々ニ奇キ事有ル也。鳥ノ音ソラ希ナル山中也ト云ヘドモ、露恐シキ思ヒ無シ。^④

〔『今昔物語集』卷十一第二五「弘法大師始建高野山話」〕

ここでは、『金剛峰寺建立修行縁起』に見られた「結跏趺坐。結大日定印」といった空海臨終の叙述に続けて、『大師御行状集記』に初登場した観賢僧正（八五四〜九二五年）による奥の院訪問が述べられる。こうした内容は、臨終に焦点を合わせ、その後について多くを語らない往生伝一般における記述様式とは明らかに異なっている。また、往生伝における遺体をめぐる瑞相を語る際の特徴的な言い回し（「変わらず」などの否定形）も見られない。^⑤

この説話では、臨終の有り様を語る往生伝的叙述に加えて、空海が現世において永遠に生きていることを明示し、またこれを訪問するこ

とが記されている。その際、奥の院への訪問譚が、その表現様式上、同じく『今昔物語集』に収められた神仙の住まう山や洞窟への訪問譚と類似している（霧から現れる、聖者の可視化・不可視化、聖地の叙述等）ことは注目に値する。^⑥

『今昔物語集』卷十一第二五語「弘法大師始建高野山語」の前の譚は卷第十一、第二十四語「久米の仙人初めて久米寺を造る語」である。弘法大師入定説の譚を神仙の譚と並べるのは偶然ではなく、「久米の仙人初めて久米寺を造る」は空海が久米寺に行つて『大日経』を見つけたという内容で終わり、それが「弘法大師始建高野山語」と繋がっている。^⑦『今昔物語集』は同類の話と一緒に収録するので、収録者は弘法大師入定説と神仙譚をある意味で関連しているものとして扱っているのである。具体的な影響関係を証明することはできないかもしれないが、その相関関係は明確であろう。

訪問の目的においても類似性が指摘できる。『今昔物語集』に収められた法華持経者をはじめとする神仙探訪譚は、現世に生きる人間と聖なる人物との接触を語るものである。それは救済を来世だけではなく、現世という可視的な次元において、身体性を有する存在（神仙）との対面において描き出すものであり、そこに空海留身入定説との相似性を見ることができるのである。

『今昔物語集』一三卷の第一話から第五話にいたる神仙譚の中に、『法華経』の力によって、僧侶が神仙となった事例が語られている（『今昔物語集』卷第十三、第一語「修行僧義睿値大峰持経仙語」）。

義睿が行つたような「仙人」の居所は「未ダ人不来ザル所」の事例

は、『今昔物語集』で次に位置する「龍葛川僧値比良山持経仙語」にもみることができる。この説話においても、「仙人」は、かつては僧侶であり、法華経を信仰する存在として描き出される。そしてこの「仙人」は、みずからの過去と、「菩提心ヲ発」し「仏道ヲ修行」することで、仙人になるまでの経過を語るのである。

仙人僧ニ語テ云ク、「我ハ此レ本、興福寺ノ僧也。名ヲバ蓮寂ト云ヒキ。法相大乘ノ学者トシテ其ノ宗ノ法文ヲ学ビ甄ビシ間ニ、我レ法花経ヲ見奉リシニ、『汝若不取後必憂悔』ト云フ文ヲ見テシヨリ、始テ菩提心ヲ発シキ。〔中略〕永ク本寺ヲ出デ、山林ニ交テ仏道ヲ修行シテ、功至リ徳ヲ重テ、自然ラ仙人ト成ル事ヲ得タリ。今宿因有テ此ノ洞ニ来レリ。人間ヲ離レテ後ハ、法花ヲ父母トシ、禁戒ヲ防護トシテ、一乗ヲ眼トシテ遠キ色ヲ見、慈悲ヲ耳トシテ諸ノ音ヲ聞ク。亦、心ニ一切ノ事ヲ知レリ。亦、兜率天ニ昇テ弥勒ヲ見奉テ、亦、余ノ所々ニ行テ聖者ニ近付ク。

「仙人」となった彼は、「兜率天に昇」って「弥勒」に会い、「所々」の「聖者」にも接したと語る。生きながらにして弥勒の浄土に赴くというのは、彌勒仏を本尊とする興福寺の出身者にふさわしい。本様式の特徴として、修行と信仰心のみならず、聖なる場所に隠遁することは「仙」になるための必要条件であろう。

長岡龍作氏は日本の古代・中世において、山がこの世と彼岸とをつなぐ最も聖なる場所であったことを指摘している^⑤。それは、弘法大師

入定説における奥の院という清らかな場の役割にも通じる論理であった。人が入らない山奥などで行者が仙人と会うという話は、『今昔物語集』巻第十三第十二話「長楽寺僧於山見入定尼語」にもみられる。

亥ノ時許ヨリ、宿セル傍ニ細ク幽ニ貴キ音ヲ以テ法花経ヲ誦スル音ヲ聞ク。僧、「奇異也」ト思テ、終夜聞テ思ハク、「昼ハ此ノ所ニ人無カリツ。仙人ナド有ケルニヤ」ト、〔中略〕尚此ノ経ヲ誦シツル音ハ何方ニカ有ツラム」ト怪ク思テ、「若シ此ノ巖ニ仙人ノ居テ誦シケルニヤ」ト、〔中略〕此レヲ聞クニ、入定ノ尼ソラ如此シ。

ここでは「仙人」と「入定の尼」が、同じレベルの存在として把握されている。『今昔物語集』の作者にとつて、入定している空海もまた「仙人」のごとき存在だったのである。次の弘法大師入定説発展段階において、高野山が仙人・神仙に相応しい場所としてさらに豊富に叙述される。

『平家物語』を中心に

神仙譚が弘法大師入定説に及ぼした影響については、『今昔物語集』などを素材として考察してきた。この作業によって、弘法大師入定説には、聖地に隠棲する聖人との接触を語る神仙譚と同様の叙述様式が存在していることが明らかになった。入定した空海に関する語りにならぬ叙述様式が用いられるようになった理由としては、十二世紀に大

きな展開を見せる高野山納骨信仰と弘法大師信仰を背景に、空海が死後における救済者とみなされるようになったことが指摘できよう。

『平家物語』における奥の院探訪譚である「高野卷」に見られるように、入定する空海と人々との積極的な交流も描かれるようになった。この「高野卷」に見える入定説は、本稿で考察してきた叙述様式の最終的な到達点を示すものであると考えられるので、少し詳しく検討しておこう。

まず「高野卷」の前節にあたる「横笛」の末尾には、高野山に籠る僧侶が、中国古典における道教的隱者に喩えられている。

三位中将是に尋あひてみ給へば、都に候し時は、布衣に立烏帽子、衣文をつくろひ、鬢をなで、花やかなりしおのこ也。出家の後は、けふはじめて見給ふに、未卅にもならぬが、老僧姿にやせおとろへ、こき墨染に、おなじ袈裟、思ひ入れたる道心者、うら山しくや思はれけむ。晋の七賢、漢の四皓が住みけむ商山・竹林のありさまも、是には過ぎじとぞ見えし。³²⁾

このように高野山に暮らす隱遁者に対しては、竹林七賢や商山四皓といった中国の隱士たちが当然のように想起されている。そして、高野山という聖地に住する人々は、『今昔物語集』と同様に、神仙と見做されている。「高野卷」の巻頭では、高野山が聖なる人が住む聖地として描かれており、そこには神仙伝的な叙述様式を見ることができ、それに続いて、「高野卷」は、『今昔物語集』にも収められた觀賢による

奥の院訪問譚を語るのである。

抑延喜の御門の御時、御夢想の御告あつて、ひはだ色の御衣をまいらせられしに、勅使中納言資澄卿、般若寺の僧正觀賢をあひ具して、此御山に参り、御廟の扉をひらいて、御衣を着せた奉らんとしけるに、霧あつくへだ、つて、大師おがまれさせ給はず。こゝに觀賢、ふかく愁涙して、「われ悲母の胎内を出て、

師匠の室に入ッしより以来、未だ禁戒を犯せず。されば、などかおがみ奉らざらん」とて、五体を地になげ、發露啼泣したまひしかば、やうく霧はれて、月の出るが如くして、大師おがまれ給ひけり。時に觀賢隨喜の涙を流ひて、御衣をさせ奉る。御ぐしのながくおひさせ給ひたりしかば、そり奉るこそ目出たけれ。勅使と僧正とは拜み奉り給へども、僧正の弟子石山の内供淳祐、其時は未だ童形にて供奉せられたりけるが、大師をおがみたてまつらずしてなげき沈んでおはしけるが、僧正手をとつて、大師の御ひざにおしあてられたりければ、其手一期が間かうばしかりけるとかや。その移り香は、石山の聖教に移つて、今にありとぞ承る。³³⁾

ここでも『今昔物語集』と同様に、空海の姿は深い霧によつて隠されている。觀賢が五体投地しつつ、自身が持戒し続けてきたことを涙ながらに訴えることで、はじめて空海は現れるのである。この「高野卷」で注目すべきなのは、『今昔物語集』には出てこなかった淳祐が登

場し、彼が未熟であるという理由で、観賢には見える空海を見ること
ができなかったという点である。特別な人や縁のある人へのみ可視的
な存在であることは、『今昔物語集』における神仙譚と類似している。

また、人によって空海の可視・不可視が分れていることに、空海を
即身仏（聖なる遺体）という形而下の存在を超えて、霊的な存在とし
て描こうとする作者の意図を読み取ることができる。最後に、大師は
天皇への手紙を口述する。

大師、御門の御返事に申させ給ひけるは、「われ昔薩埵にあひて、
まのあたり悉く印明をつたふ。無比の誓願をおこして、辺地の
異域に侍り。昼夜に万民をあはれんで、普賢の悲願に住す。肉
身に三昧を証じて、慈氏の下生をまつ」とぞ申させ給ひける。
彼摩訶迦葉の鶏足の洞に籠て、しづの春風を期し給ふらむも、
かくやとぞ覚えける。⁽⁵⁴⁾

辺地にある衆生のために、自分は「摩訶迦葉」が「鶏足の洞に籠」
ったように、この世に残り三昧に入って彌勒の下生を待っている、と
空海は述べる。『平家物語』では、高野山奥の院が大師と交流できる場
所である。「入定している」にも関わらず、大師が奥の院に入った人と
話す。この点で、本史料は仙譚の典型である聖地で神仙と会って話す
という様式と最も近いものと言えるのである。

他様式に關して

上記の資料における「鶏足の洞」の引用が表すように、神仙譚以外
の仏教聖者が山中に隱遁する形式が数多く存在し、その影響やその影
響があった可能性が弘法大師入定説資料で確認できる場合がある。し
かし、あらゆる山に関する説話様式が弘法大師入定説と類似性がある
とは考えられない。平安往生伝集などに収録される靈山にある仏の「生
身」の内容と様式は弘法大師入定説は明らかに異なる。『続本朝往生
伝』第一六話（真縁上人）で以下の語りがある。

法花經の文に常在靈鷲山、及余諸住所といふ（省略）ここに知
りぬ、生身の仏は、即ちこれ八幡大菩薩なることを。その本覺
を謂はば、西方無量壽如来なり。真縁已に生身の仏を見奉れり。
あに往生の人にあらずや。⁽⁵⁵⁾

『拾遺往生伝』第一話（無動寺の相応和尚）でも同様な「現形の不動、
日域に踞れて、生身の明玉、叡山に留る、云々といへり。」⁽⁵⁶⁾この様式
の目的は聖なる山に「生身」や「現形」が存在することを主張するの
である。なお、「古迹の場」である高野山も聖なる山と考えられる。し
かし、生身信仰の描写様式が往生伝や神仙譚様式と異なっており、弘法大
師の聖性を中心にする弘法大師入定説の発展過程に直接な関係が見ら
れない。

本稿の目的は、様式史研究方法を用いながら、弘法大師入定説が「同
行二人」信仰を支える形になった過程を明らかにすることであった。

その過程は平安時代に起こったため、ここでは平安資料しか扱っていない。しかし、その後、弘法大師入定説は引き続き新たな形や内容、様式によって描写されるようになった。以下の弘法大師資料は鎌倉時代の『一言芳談』に収録されている。

有伝「俊乗上人、荒野の奥院に七ヶ日參籠結願の夜、深更をよびて、よろづ寂寞たりける時、入定の御ぼのうちに、たゞ一こゑ念佛の御聲さだかにしたまひけり。人これをき、て、悲喜身にあまり、感涙たもとをしほりけるとぞ」⁽³⁸⁾。

『一言芳談』（作者は未詳が、近年、編者に頓阿が擬せられている）は各時代の通世、隱遁の聖たちの言動を発表する法語集である。「入定の御ぼのうちに、たゞ一こゑ念佛の御聲」という念仏を肯定する内容は弘法大師入定説が様々な様式によって再叙述され、その様式に関連する仏教教義を反映することを表す。なお、上記の資料や「比叡山僧広清鬻誦法花語」は当時の死後法華誦経譚と類似性があると主張できらる。

弟子人ノ告ニ依テ、其ノ鬻誦ヲ取テ、山ノ中ニ清キ所ヲ撰テ置ツ。其ノ山ノ中ニテモ尚、法花経ヲ誦スル音有リ。⁽³⁹⁾

確かに、死後法華誦経譚と弘法大師入定説の共通テーマとなる救済の身体化である。加えて、弘法大師入定説の描写様式の一つとなった。

本資料は鎌倉時代における真言宗内部まで念仏信仰の広がりをも証明するであろう。さらに、弘法大師入定説が各時代に盛んであった聖人伝様式によって描写されたことも証明されていると言えよう。

おわりに

本稿では、最初九六八年の『金剛峰寺建立修行縁起』をはじめとする弘法大師入定説の根本資料が、浄土教の往生伝と、類似する様式を持つことを指摘してきた。往生伝における臨終の叙述様式が十世紀の弘法大師入定説で用いられたのは、空海の聖なる死を語るためであった。これに対して、神仙譚の叙述様式が十二世紀以降の弘法大師入定説に用いられたのは、空海の聖なる生を語るためであった。具体的には、神仙の居所の如き聖地として高野山を描き出し、そこには聖なる人としての「弘法大師」が神仙のごとく今なお住しており、衆生を死後の救済へと導き続けているのである。今日我々が知る弘法大師入定説は、まさに神仙伝の叙述様式を用いた『平家物語』の段階で見入定している空海が訪問者と話すことなくしては存在し得なかつたのである。弘法大師信仰の発展は『金剛峰寺建立修行縁起』で始まって、様式的に変貌して『平家物語』の段階にいたった。「お遍路さん」における「同行二人」や空海が全国各地の信者に現れることは、本稿で考察された資料後の発展段階なのである。

注

(1) 白井優子『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』東京同成社 一九八六年、松本昭『弘法大師入定説の研究』六興出版 一九八二年
- (2) 村上弘子『高野山信仰の成立と展開』雄山閣 二〇〇九年
- (3) 斎藤昭俊『弘法大師信仰と伝説』新人物往来社 一九八四年、特に一五四頁参照
- (4) 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
- (5) 俵谷和子『高野山信仰と権門貴紳』岩田書院 二〇一〇年
- (6) Londo, William Frank. 'The other mountain: The Mt. Koya temple complex in the Heian Era' University of Michigan (Ph.D. Thesis) 2004, Drummond, Donald Craig. 'Negotiating influence: the pilgrimage diary of monastic imperial prince Kakuhō-Omurogoshō Kōyasan Gosanrō Nikki' Berkeley Graduate Theological Union. (Ph.D. Thesis) 2007, Lindsay, Ethan. 'Pilgrimage to the Sacred Traces of Kōyasan: Place and Devotion in Late Heian Japan' Princeton University (Ph.D. Thesis) 2012, Proffitt, Aaron P. 'Mysteries of Speech and Breath: Dōhan's 道範 (1179-1252) Himitsu Nenbutsu Sho 祕密念佛抄 and Esoteric Pure Land Buddhism' University of Michigan (Ph.D. Thesis) 2015。本稿著者の博士學位論文(「腐敗せざる遺体―前近代日本と欧州における聖人の遺体をめぐって」東北大学)は、比較文化の観点から聖なる人の腐敗せざる肉体というテーマについて考察する。本稿は「様式」に主眼を置き、その研究の一部を纏めながら、平安時代における弘法大師入定説の発展過程の全体像を明らかにしようとするものである。
- (7) 松本昭『弘法大師入定説の研究』六興出版 一九八二年 二一九頁から
- (8) 同上、二三九頁から
- (9) 前掲、『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』八二頁から
- (10) 同上、一二四―一二八頁
- (11) 黒板勝美「政事要略」『新訂増補・國史大系』第二八卷 吉川弘文館 二〇〇〇年(一九三五年の複製)、『政事要略』第二二卷「四日北野天神會事附御靈會」六頁
- (12) 内藤正敏『日本のミイラ信仰』法藏館 一九九九年 三七頁
- (13) 前掲、『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』一二四頁
- (14) 加藤精神「高祖の御入定説に就て」梅尾密道編『弘法大師と日本文化』六大小新報社 一九二九年 五五三―五八二頁
- (15) 五来重『山の宗教修験道』談交社 一九七〇年 二五三頁
- (16) 善田貞吉「弘法大師の入定説に就いて」『史林』第五卷第二号 一九一六年 一五三―一六六頁
- (17) 笠原一男『日本宗教史1』(世界宗教史叢書11) 山川出版社 一九七七年 一〇七頁
- (18) 國史大系編修會編輯 3 (黒板勝美 校注)『日本後紀、續日本後紀、日本文徳天皇實錄』吉川弘文館 一九六六年 三四頁、または續群書類従完成會『續群書類従』第二八輯下 一九二七年

五五二頁参照

- (19) 前掲、『続群書類従』第八輯下、五二六頁から、『喜田貞吉著作集 3 国史と仏教史』平凡社 一九八一年 二二四頁から参照
- (20) 同上、四九一頁から
- (21) 『後拾遺往生伝』、『続本朝往生伝』、『拾遺往生伝』、『三外往生記』、『本朝往生極楽記』、『元亨釈書』における往生者の有り様を検討した結果、遺体が腐敗しないことに関する以下のような資料をえた。まず、「長い間、遺体の全身が減びない」という内容は、『後拾遺往生伝』一七、『続本朝往生伝』一三、『元亨釈書』一六、『元亨釈書』一一、『拾遺往生伝』上一、『拾遺往生伝』上一六、『拾遺往生伝』上一六と『本朝新修往生伝』二三にみられた。全身に瑞相が現れる例は、『後拾遺往生伝』上七、『後拾遺往生伝』下二五、『三外往生記』二八にある。「顔色変せず」という瑞相は、『後拾遺往生伝』中二二、『後拾遺往生伝』下一三、『後拾遺往生伝』上一八、『後拾遺往生伝』下四、『後拾遺往生伝』下一『三外往生記』五五と『後拾遺往生伝』上一にある。
- (22) 井上光貞、大曾根章介校注(『日本思想大系七』)『往生傳、法華論記』岩波書店 一九七四年 六八四頁
- (23) 續群書類従完成會『續群書類従』第二八輯上 一九二七年 二二六頁、三〇四頁参照
- (24) 前掲、『往生伝・法華驗記』五〇七―五〇八頁、三七頁参照
- (25) 續群書類従完成會『續群書類従』第二八輯上 一九〇二年 二八六頁、長谷宝秀、『弘法大師伝全集』第一卷、ピタカ、
- 一九七七年、五三―五五頁(空海が印を結んで奄然と入定し、弟子たちがともに彌勒の宝号を唱えた。遺体を埋葬せずに安置しておいたところ、四十九日御忌に弟子たちが見ると、顔の色が変わらず、髪や髯が長く伸びていたので、弟子が髪を剃り衣装を整えた)。
- (26) 元山公寿「真言密教と往生思想」興教大師研究論集編集委員会編『興教大師賞鑒研究』春秋社 一九九二年 七三六―七三八頁
- (27) 前掲、『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』一三三頁、白井優子、雨僧正仁海と空海入定伝説『日本仏教』四一―五〇―六八頁
- (28) 前掲、『日本のミイラ信仰』三六頁
- (29) 續群書類従完成會『続群書類従』第八輯下 一九二七年 五二―五三頁
- (30) 馬耀「大江匡房における中国文化の受容と変容―『本朝神仙伝』と中国の仙伝類を中心に」『日本語と日本文学』五一―五二―一〇一年
- (31) 松本昭『弘法大師入定説の研究』六興出版 一九八二年 二二―二七頁
- (32) 同上、二五七頁
- (33) 同上、二六一頁
- (34) 同上、二六五頁
- (35) 前掲、『往生伝・法華驗記』二五七頁

- (36) 馬耀『本朝神仙伝』の「上宮太子」条をめぐって—太子尸解説及び穆王・黄帝説話との関連から—『日本語と日本文学』第四六号、二〇〇八年
- (37) 前掲、『本朝神仙伝』の「上宮太子」条をめぐって—太子尸解説及び穆王・黄帝説話との関連から—
- (38) 前掲、『往生伝・法華験記』二二六三頁
- (39) 前掲、『日本のミイラ信仰』三七頁
- (40) 前掲、『續群書類従』第二八輯上、二六六頁から
- (41) 前掲、『往生伝・法華験記』二二六九—二七〇頁
- (42) 鷲尾順敬『皇室と仏教』大東出版社一九三九年 二六五—二六六頁
- (43) 前掲、『續群書類従』第二八輯上、二八九—二九〇頁
- (44) 小林・李両氏は、中国文学が『今昔物語集』に与えた影響を指摘している。しかし本稿の関心は、なぜ平安後期において、浄土教が神仙思想と結合した形で受容されたのかという点であり、その背景には当時の日本固有の宗教空間があったはずである。小林保治・李銘敬『日本仏教説話集の源流』勉誠出版 二〇〇七年
- (45) 日本古典文学全集二一（馬淵和夫、国東文麿、稲垣泰一校注）『今昔物語集』一、小学館 一九七一年 一六九—一七〇頁
- (46) 往生伝的な聖なる遺体の語りは、「否定」の連続—それが通常の遺体とは異なることの列挙—によって表現される。たとえば、『続本朝往生伝』十二話では、「見るに欄れ壞れず」や（十三話にて）「棺の中に居き、地下に瘞めたり。身体爛れ壞れず。」と言うように、通常の遺体は「欄れ壞れる」「爛れ壞れる」ことを前提に語りが構成される形式なのである。日本思想大系七（井上光貞・大曾根章介校注）『往生伝・法華験記』岩波書店、一九七四年 二二七—二三八頁
- (47) 『今昔物語集』が属する説話というジャンルでは、複数の原資料を合わせて、新しい物語を編集することが一般的なことであった。小峯和明『今昔物語集を読む』（歴史と古典）吉川弘文館 二〇〇八年など参照
- (48) 同上、一六三—一六六頁
- (49) 同上、三五八—三五九頁
- (50) 長岡龍作「行為と感応の場としての空間」『空間史学叢書一痕跡と叙述』岩田書院 二〇一三年
- (51) 前掲、『今昔物語集』一、三八八頁—三九〇頁
- (52) 新日本古典文学大系四五（梶原正昭、山下宏明校注）『平家物語』〔下〕岩波書店一九九三年 二二七—二二八頁
- (53) 同上、二二九—二三〇頁
- (54) 同上、二三〇頁
- (55) 前掲、『往生伝・法華験記』二四〇頁
- (56) 同上、三五五頁
- (57) 松長有慶『空海…無限を生きる』集英社一九八五年 一九六頁
- (58) 日本古典文学大系八三（宮坂宥勝校注）『仮名法語集』岩波書店一九六四年 一八五頁

(59) 同上、四二八―四二九頁