

珍賀が空海に謝罪する場面

——空海伝文献の借用関係を確認するための根拠——

小林 信彦*

A

9世紀の日本で成立した真言宗では、10世紀の中頃になると空海（774-835）が神格化されて信仰の対象となった。¹⁾そして、空海信仰を支えるために、空海の自伝が偽造された。これが『遺告二十五條』²⁾と呼ばれている文献であり、835年3月15日の日付がある。³⁾真言宗の人々の間では真正な遺書と信じられ、⁴⁾空海信仰の拠り所となってきた。この本の内容が事実であることを前提に、空海信仰は成り立っているのである。⁵⁾この偽造者の目論みは見事に成功したわけである。

今日に至るまで膨大な数の空海伝が世に出たが、究極的にはすべて『遺告二十五條』に収斂される。空海伝文献研究にとって最も重要な課題は、この文献を空海伝史の上で位置づけることであるが、そのために急がれるのは、その成立過程を明かにすることである。

しかしながら、この文献の成立年代はまだ確定していないし、⁶⁾他の文献との継承関係についてさえ定説がない。本論文では『遺告二十五條』の中から文構成に問題のある一節を取り上げて、10世紀の文献『金剛峰寺建立修行縁起』⁷⁾の対応部分と比較して、空海伝文献史構築のための基礎作業を試みたい。

* 本学文学部

キーワード：空海，空海伝，遺告二十五條，真言宗

B

『遺告二十五條』の空海伝部分には空海が中国に留学していた頃のことを述べられている。空海は長安で恵果を見つけて、⁸⁾ 求めていた師匠を得た。⁹⁾ 初めて会った空海を恵果は激賞する。

故に呉殷の纂に云く。a)「今、^{やまとのくに}大日本國の沙門あり。来りて聖教を求む。みな、學ぶ所をして瀉瓶の如くすべからしむ。b) この沙門は、これ凡徒にあらず。三地の菩薩なり。内には大乘の心を具へ、外には少國の沙門の相を示す」云々と。¹⁰⁾

「呉殷の纂に云く」と言つて、呉殷の『惠果〔阿闍梨〕行状』¹¹⁾ を引用するという形をとっているが、実際には前半(a)で『空海僧都傳』¹²⁾ (847±12)を引用していて、後半(b)で『金剛峰寺建立修行縁起』を引用している。さらに、a)の直前には150字からなる部分があるが、これも『空海僧都傳』からの引用である。すなわち、a)は175字から成る引用部分の最後の25字である。¹³⁾

遺書という触れ込みにもかかわらず、恵果が空海を激賞する言葉は、空海自身の記憶を再現するという形をとらず、呉殷の『惠果行状』を引用するという形をとっている。そして実際に引用されているのは、空海の死後に成立した文献である。¹⁴⁾

恵果が誉めまくる場面が続いて、空海の処遇をめぐる起こったトラブルが報告される。珍賀という人物が登場して、空海に教えを伝えようとする恵果に異議を申し立てる。この抗議の言葉はどの先行文献にも見いだせず、偽作者自身が作ったものと考えられる。¹⁵⁾

大阿闍梨の相弟子、内供奉十禪師、¹⁶⁾ 順曉阿闍梨の弟子、玉堂寺の僧、珍賀の申して云く。「日本の座主はたとひ聖人なりといへども、これ門徒にあらざるなり。すべからく諸教を學ばしむべし。しかるに、なんぞ密教を授けられむと擬すや」云々と。¹⁷⁾

とにかく、空海に対する「教えの伝達」(附法)¹⁸⁾ に反対していた珍賀は、

珍賀が空海に謝罪する場面

夜になって寝付くと夢を見た。夢の中でやっつけられて大いに恥じ入り、あれほど激しく反対していたにもかかわらず、朝になると空海の所へやって来て謝罪した。前日の発言が間違いであったとして撤回したのである。

於是珍賀夜^(a)夢降伏^(b)曉旦來至^(c)少僧三拝過失謝言 云云¹⁹⁾

刊本の訓点に従って読むと次の通りである。

ここに珍賀、(a) 夜の夢に降伏せられて、(b) 曉旦に來り至りて、
(c) 少僧を三拝して過失を謝して言く。云々。

まず、この (b) (c) を『金剛峰寺建立修行緣起』の対応部と比較する。

『遺』: (b) 曉旦來至

『建』: 明日來²⁰⁾

『金剛峰寺建立修行緣起』で「あくる日にやって来た」という事実が飾り気のない表現で伝えられているのに対して、『遺告二十五條』の対応部分はいささか大袈裟である。動詞としてわざわざ複合語「來至」が用いられ、時間を指す語として「曉旦」(明け方)が用いられている。「夢を見た珍賀は後悔の念がはなはだしく、居ても立っても居られず、夜の明けきるのを待てなかった」と言いたいのであろう。

『遺』: (c) 少僧三拝過失謝言 云々

『建』: 謝失矣²¹⁾

『遺告二十五條』の「少僧三拝過失謝」は日本語を表記したものであり、中国語文なら「三拝少僧謝過失」となるはずである。『金剛峰寺建立修行緣起』の方は、「謝失」と簡潔で正しい中国語になっている。なお、『遺告二十五條』では「少僧三拝」と言っ、空海に対する珍賀の恐縮ぶりが強調されているが、これに相当する部分は『金剛峰寺建立修行緣起』にない。

「少僧三拝過失謝」と「謝失」の対応を基に両文献の継承関係を考えると、可能性が二つある。①「中国語として正しい『金剛峰寺建立修行緣起』の方が原型であって、中国語に習熟しない『遺告二十五條』の筆者がそれを不適當に増幅した。」②「『遺告二十五條』の方が原型であって、『金剛峰寺建立修行緣起』の筆者はそれを正しい中国語に改めた。」

次に、引用箇所(a)の冒頭に近い (a) を取り上げて検討する。

『遺』: (a) 夜夢降伏 (夜の夢に降伏す)

『建』: 見夢降伏²²⁾ (夢に降伏するを見る)

これだけでは、どちらが原形であるかを決定できない。決め手を得ようとするれば、この文献全体の中で表現パターンを見い出すしかない。「夢」は共通しているから、この語が「見」と結び付くパターンと「夜」と結び付くパターンのどちらをとっているかということになる。

ところで、『金剛峰寺建立修行縁起』には「夢」が3回用いられている。

- ① 自夢見座八葉蓮華之中諸佛共語²³⁾
- ② 夢見天竺聖人入母胎懷妊²⁴⁾
- ③ 見夢降伏

このように、名詞「夢」は動詞「見」とともに用いられている。① ② の対応箇所を『遺告二十五條』で見ると、次のようになっている。

- ① 夢常見居座八葉蓮華之中諸佛共語也²⁵⁾
- ② 夢見從天竺國聖人僧來入我等懷²⁶⁾
- ③ 夜夢降伏

そうすると、③ にも「見」がはいるべきであった。我々の手元にあるのは、「夜夢降伏」と読む『遺告二十五條』と「見夢降伏」と読む『金剛峰寺建立修行縁起』である。そのうち、『金剛峰寺建立修行縁起』の方を原型として想定すると、いろいろなことが理解しやすい。偽作者がうっかりして「見夢降伏」の「見」を「夜」に変えたという想定である。

C

前節で引用した箇所(c)の末尾部 (c) をもう一度取り上げる。この文は「言云々」で終わっている。

『遺』: (c) 少僧三拜過失謝言 言云々

前に引用した言葉を繰り返し引用する煩を避けて、あるいは読者が周知の言葉をわざわざ引用する煩を避けて、中国語では「曰云云」/「言云々」と言

珍賀が空海に謝罪する場面

う。しかしながら、ここはそのどちらの場合でもないから「言云云」は不適當である。ここで珍賀が実際に言った言葉がこの文献の他の箇所に出ているわけではないし、世間で広く知られているわけでもない。また、「謝罪する珍賀の言葉をここで文脈から推定させようとしている」と想定することは無理である。

さらに疑問に思われるのは、「言」の字である。『遺告二十五條』の空海自伝部分には「曰」が6回、「云」が4回用いられているが、「言」はここ以外に全く見られない。ここだけ「言」になっているのはなぜか。

『建』: 謝失矣 云云

『金剛峰寺建立修行縁起』の対応部分を見ると、「謝失矣 云云」（失を謝す。云々）となっていて、『遺告二十五條』の「言」に対応する所にあるのは「矣」である。ところで、この「矣」は行書体で書くと「言」によく似ていて、文脈によって判別するしかない場合がある。『金剛峰寺建立修行縁起』が『遺告二十五條』に先行すると仮定すれば、『遺告二十五條』の作者が資料として用いた『金剛峰寺建立修行縁起』にあった「矣」を「言」と読み間違えた可能性を考えることができよう。

『金剛峰寺建立修行縁起』の対応箇所にも「云云」が見られる。ところが、そこは「謝失矣 云云」（「過失を謝った」など[とされている]）となっていて、「云云」は文が終わったことを示す「矣」の後に置かれている。動詞「言」は見られない。特定の人物の発言を報告者が直接に聞いた上で伝えているのではない。

『金剛峰寺建立修行縁起』を一読して気付くのは、「云云」が非常に多く用いられていることである。テキストは全体で約4000字であるが、「云云」は34回用いられ、117字に1回の割合である。空海入唐の記事からは特に多く、100字に1回の割合である。

『金剛峰寺建立修行縁起』の末尾には、「依舊記付古傳輒記之」（舊記に依り、古傳に付きてすなはち之を記す）とあり、²⁷⁾ 先行文献を用いて手軽にこの文献を作ったと言っている。

『金剛峰寺建立修行縁起』

- a) 先例至蘇州或着楊州 云云²⁸⁾
- b) 其年八月至福州 云云²⁹⁾
- c) 則依詔住宣陽坊官宅 云云³⁰⁾
- d) 但大師准勅留住西明寺永忠和尚故院 云云³¹⁾
- e) 青竜大興〔善〕兩寺供奉大徳 並臨齋筵 皆悉随喜 云云³²⁾ b) c)

d) e) は『請來目錄』³³⁾にある表現を踏まえたものである。

『請來目錄』

- b) 其年八月至福州 着岸³⁴⁾
- c) 宣陽坊官宅安置³⁵⁾
- d) 唯空海孑然准勅留住西明寺永忠和尚故院³⁶⁾
- e) 青竜大興善寺等供奉大徳等並臨齋筵悉皆随喜³⁷⁾

『金剛峰寺建立修行縁起』(a, b, c, d, e)に用いられている「云云」は、伝聞の「云云」であり、「……ナドト〔世ニ言フ〕」「……ナドト〔某書ニ言フ〕」という意味で使われていて、特定の人³⁸⁾の発言や特定の文献の記述が途中で打ち切られているのではない。

『金剛峰寺建立修行縁起』の空海伝部分には、「云云」が24回用いられている。これに対して、『遺告二十五條』の空海伝部分には、「云云」が7回しか用いられていない。

『遺告二十五條』

- a) 先例至于揚蘇州無質 云云³⁸⁾
先例は揚蘇州に至りて、質すこと無し。云々。
- b) 大使述云 切愁之今也 抑大徳筆主 呈書 云云³⁹⁾
大使、述べて云く。「切に愁ふべき今なり。そもそも大徳は筆の主なり。書を呈せよ」云々と。
- c) 此間海中人人云 日本天皇崩 云云⁴⁰⁾
此の間、海中の人人、云く。「日本の天皇、崩ぜり」云々と。
- d) 吳殷纂云 今有大日本國沙門 …… 外示少國沙門相 云云⁴¹⁾

珍賀が空海に謝罪する場面

呉愍の纂に云く。「今、大日本の沙門有り。…… 外に少國の沙門の相を示す」云々と。

e) 珍賀申云 日本座主設雖聖人是非門徒也 須令學諸教 而何擬被授授密教 云云⁴²⁾

珍賀の申して云く。「日本の座主、たとひ聖人と雖へども、是れ門徒にあらず。須く諸學を學ばしむべし。しかるに何ぞ密教を授けられむと擬すや」云々と。

f) 少僧三拝過失謝言云云

少僧を三拝して過失を謝して言く。云々と。

g) 託巫祝曰 …… 翼也獻 永世表仰信情 云云⁴³⁾

巫祝に託して曰く。「…… 翼くは永世に獻じて、仰信の情を表さむ」云々と。

このうちの5例 (b, c, d, e, g) は、「云」/「曰」+発言内容+「云々」というパターンをとる。発言内容に「云」または「曰」が先行していて、特定の人発言を直接に伝えている。

これとは違う「云々」、すなわち伝聞の「云云」、間接的に聞いたことを発言者を特定せず伝える「云々」は、『金剛峰寺建立修行縁起』に非常に多く用いられているが、『遺告二十五條』の対応部分には欠けている。『遺告二十五條』の作成に際して『金剛峰寺建立修行縁起』が材料として用いられた」と仮定すれば、このことはよく理解できる。

『金剛峰寺建立修行縁起』の作者は、「舊記ニ依リ、古傳ニ付キテ」この文献を作成したのであるから、伝聞の「云云」を使うのは当然である。ところが、『遺告二十五條』の方は空海の自伝であるという建前になっている。すなわち、ここに書かれていることは、すべて空海自身の直接見聞ということになる。「舊記」や「古傳」に頼らなくとも、自分自身の記憶または自分自身の記録によって記述できたはずである。それに、空海に関する「舊記」や「古傳」が本人の生存中にあったわけではない。

空海の遺言を擬装しようとしているのであるから、本人がじかに経験した

はずのことは、伝聞の「云云」を用いて記述してはならなかった。『金剛峰寺建立修行縁起』にあった伝聞の「云云」は、『遺告二十五條』に移す際に消さなければならなかったのである。ところが、動詞「云」が先行せずに「云云」が用いられている例が、すなわち伝聞の「云云」が用いられている例が『遺告二十五條』に一つだけある。

a) 先例至于揚蘇州無質 云云

これは特定の人発言を伝える「云云」ではなく、伝聞の「云云」である。外の箇所での用法とは異質なものがここにまぎれこんでいる。自伝の中でこれは不適當であり、『金剛峰寺建立修行縁起』を写す際にうっかりして消し忘れたと考えるよりほかない。

D

最後に残るのはすでに挙げた箇所であり (B), 『金剛峰寺建立修行縁起』では「謝失矣」に対応する表現である。

f) 少僧三拜過失謝言 云云

『金剛峰寺建立修行縁起』の文「謝失矣」を基にしてこの文が作られたと仮定すれば、次のように理解できる。

「拙僧に3回お辞儀をした」という意味の表現は『金剛峰寺建立修行縁起』になかったが、『遺告二十五條』の制作者は自分で作り出した。この偽作者はすでにある文献を写す際には間違わないが、中国語に熟達しているとはいえなかったので、自分で文を作るとしくじることがある。この時もうっかりして日本語の語順に中国文字を並べて「少僧三拜」とした。これにつられて、『金剛峰寺建立修行縁起』の「謝失」を写す際にも同じへまを繰り返し、日本語の語順で「過失謝」とした。『金剛峰寺建立修行縁起』のテキストには、この後にさらに「矣」と「云云」がある。

たまたま草書体で「矣」は「言」によく似ているため、学のない『遺告二十五條』の制作者には「言」に見えた。こうして、「矣 云云」

珍賀が空海に謝罪する場面

が「言 云云」に変わった。『金剛峰寺建立修行縁起』の「明日來謝失矣 云云」（「明くる日、やって来て過失を謝った」などと〔言われている〕）は、『遺告二十五條』で「過失謝言云云」（過失を謝って、しかじかと言った）に変わった。このように、発言の内容は全く伝えずに「云云」を付け、冗漫な表現になっている。

この問題を逆に考えることは極めて困難であろう。すでにあった『遺告二十五條』の不完全な中国語文が添削されたとは考えにくい。『金剛峰寺建立修行縁起』の作者が添削をしたのなら、よほど慎重に『遺告二十五條』のテキストを分析しなければならなかった筈である。

しかしながら、『金剛峰寺建立修行縁起』の作者自身は、本人も告白しているように、手軽にこの本を書いている。事実、自分の作った文章では「是非門徒也」⁴⁴⁾としているのに、『孔雀經音義』⁴⁵⁾を引用する時は「此沙門非是凡徒」⁴⁶⁾と原文のままとなっている。⁴⁷⁾また、「瀉瓶」を「寫瓶」とする『孔雀經音義』のテキストを機械的に写している。⁴⁸⁾『金剛峰寺建立修行縁起』の作者は使った資料を批判的に扱っていない。

それに、『遺告二十五條』が空海の遺書であるという前提に立つ限り、『金剛峰寺建立修行縁起』の方が後であると主張することはできない。空海には中国語の基本知識すらなかったということになるからである。森田竜僊の言うように、死に際に遺言する場合には「若干の和習あることがむしろ自然である」⁴⁹⁾にしても、空海伝説形成期の真言宗僧侶が空海の文章に手を加えるなどということはいえない。臨終に立ち会った弟子に口述筆記させたと仮定しても、空海の遺書ということになれば神聖さに変わりはない。

上に挙げた諸点について考える時、『遺告二十五條』に『金剛峰寺建立修行縁起』が先行していると仮定すれば、問題点はよく理解できる。

E

『金剛峰寺建立修行縁起』では、恵果が空海に密教を教えることに珍賀が反対する場面の直前に、恵果が空海を称賛する場面があって、⁵⁰⁾「恵果の称

賛]+「珍賀の反対」とセットを成し、ドラマ展開が仕組まれている。さらに、このセットの前に置かれているのは、「恵果との出会い」である。⁵¹⁾ また、このセットの後に置かれているのは、「唐の宮廷で両手両足と口を使って5行の文字を同時に書く話」である。⁵²⁾ このように、『金剛峰寺建立修行縁起』では「恵果との出会い」+「恵果の称賛」+「珍賀の反対」+「宮廷で字を書くこと」という空間的・時間的に連続する四つの場面が次々に現れる。

ところが『遺告二十五條』では、「恵果の称賛」+「珍賀の反対」⁵³⁾の直後に、いきなり「高野山の創設」が来る。⁵⁴⁾ こうして、「恵果の称賛」+「珍賀の反対」+「高野山の創設」という場面推移が設定されているわけであるが、何しろ805年の長安から816年の紀伊へ一挙に飛ぶのであるから、「珍賀の反対」と「高野山の創設」との間には、空間的にも時間的にも大きな断絶がある。

このように、話の流れが『金剛峰寺建立修行縁起』では自然であるが、『遺告二十五條』では極めて不自然である。仮に『金剛峰寺建立修行縁起』の方が『遺告二十五條』を材料にしていると仮定すると、『遺告二十五條』に見られる断絶を解消するために、「高野山の創設」を除去して、「珍賀の反対」とうまく接続する「唐の宮廷で字を書くこと」と取り替えたということになる。しかしながら、『金剛峰寺建立修行縁起』の作者は資料として使った『孔雀經音義』のテキスト批判すらせず、誤りも含めてそのまま写しているのである。先行文献を分解して組み立て直すというような面倒なことをしたとも思えない。

それに、「高野山の創設」の項は『金剛峰寺建立修行縁起』にも見られるのである。ただし、それははるか後である。『金剛峰寺建立修行縁起』では「唐の宮廷で字を書くこと」(107字)に続いて「長安で文殊が流れる水に字を書くこと」(137字)⁵⁵⁾があり、さらに「出帆の日に日本へ向かって三鈷を投げること」(78字)⁵⁶⁾が続いて、以後はほぼ780字を使って帰国後の奇跡譚が年代順に並び、「高野山の創設」に至る。この間、空間的・時間的連続性は保たれ、話の流れに淀みはない。「恵果の称賛」+「珍賀の反対」のセットは、この自然な話の流れの一部を成す。「珍賀の反対」がもともとあった場所は

『金剛峰寺建立修行縁起』であって、『遺告二十五條』ではない。

実は、「恵果の称賛」の所で『遺告二十五條』の制作者が使っているのは、『空海僧都傳』175字分の末尾25字分である。『空海僧都傳』から写されたこの175字分には、大日に始まり空海に至る8代の系譜が述べられている。その最後の所で恵果と空海との出会いが描かれ、「恵果の称賛」が導入されるが、『遺告二十五條』で『空海僧都傳』からの引用は突然そこで中断する。

「恵果の称賛」の残りの部分では、『金剛峰寺建立修行縁起』を使っている。『空海僧都傳』にある「恵果の称賛」が短すぎたので、『遺告二十五條』の制作者はこれを補おうとしたのである。『遺告二十五條』の制作者は、『金剛峰寺建立修行縁起』から補って「恵果の称賛」を増補する際に、『金剛峰寺建立修行縁起』で直後にあった「珍賀の反対」をついでに引きずり込んだ。そして、その後は材料を再び『空海僧都傳』に戻して、「高野山の開山」が来る。「恵果の称賛」と「高野山の創設」の間で『空海僧都傳』のテキストが分割され、『金剛峰寺建立縁起』から取り出されたセット「恵果の称賛」+「珍賀の反対」がはめ込まれたのである。

F

『空海僧都傳』とともに、『金剛峰寺建立縁起』は『遺告二十五條』の材料であった。空海信仰の拠り所となる神聖文書は、10世紀に作られた偽書である。しかも、粗雑な人物の手になる質の低い偽書である。⁵⁷⁾そして空海の遺書を偽造した人物は、『空海僧都傳』の作者や『金剛峰寺建立修行縁起』の作者ほどにも学がなかった。

『金剛峰寺建立修行縁起』によると、56億年後にはミロク（彌勒）と共に空海がこの世界に帰って来る予定であるが、この空海再生の目的は高野山訪問にあるとされる。⁵⁸⁾ところが、『金剛峰寺建立修行縁起』にあった「此峰」の2字は、『遺告二十五條』に見当たらない。⁵⁹⁾

長らく荒廃していた高野山で作られた『金剛峰寺建立修行縁起』では、ミロク信仰を前提として、空海の入定神話が導入されている。空海は死んだの

ではなく「入定」してミロク在所へ行き、56億年後にはミロクと共に帰って来る。その頃に高野山がどうなっているか知りたいからである。高野山の人々にとって、空海の神格化は高野山の権威回復と表裏をなすものであった。

ところが、東寺の立場から見ると、空海の神格化は東寺の権威確立と表裏をなすものであった。空海が死んでから1世紀も経ってから、急に思い出したように遺書を偽造したのは、空海の神格化を前提として東寺の権威を不動のものとするためであった。『遺告二十五條』は東寺体制の確立を宣言する文書である。⁶⁰ 空海再生の目的が高野山訪問にあるという記述は、東寺中心主義の立場からすれば、抹消して当然であった。『遺告二十五條』は極めて政治的な文献であった。

略号

『弘全』: 『弘法大師全集』(増補訂正), 1928.

『弘伝』: 『弘法大師傳全集』, 1934-35.

『国大』: 『國史大系』(新訂増補), 1942.

『古大』: 『日本古典文學大系』, 1952-1967.

注

- 1) 9世紀までの空海伝には超人説話が全く出てこない。空海自身の著書『三教指歸』(797)は、青年時代までの生い立ちを記している。政府が編纂した『續日本後紀』(869)の空海略伝も、若い頃の記述はこれに基づいている。『三教指歸』や『續日本後紀』の空海伝には、奇跡譚が見られない。

『三教指歸』に「〔室戸の洞窟で修行していると空に〕金星が現れた」(明星來影)と記されていて(『弘全』2, p. 324), 『續日本後紀』もこれを採用している(『国大』3, p. 38)。ただならぬ時刻に現れたとも記していないし、ただならぬ方角に現れたとも記していないので、これは奇跡とは言えるほどの出来事ではあるまい。それに、本人が意図して引き起こした異常事象ではない。

やがて奇跡譚が発生して、空海伝に導入されるようになる。それでも9世紀のうちには、せいぜい空海が不思議な出来事に立ち合ったという話にすぎない。895年に成立した『贈大僧正空海和上傳記』にも、そのような話が二つ取り上げられている。空海自身が超自然力を使って奇跡を起こす話はまだないのである。

『贈大僧正空海和上傳記』は、715字の短い文献であり、青年時代までの記事は

珍賀が空海に謝罪する場面

『三教指歸』を要約し、中国留学の記事は『請來目錄』を抜粋引用している。また、空海の出家年令について、矛盾する二つの資料（『空海僧都傳』: 20歳、『續日本後紀』: 31歳）を調整しようと苦心している。それだけに、空海を神格化しようとする意図は認められない。

ちなみに、『三教指歸』の「金星が現れた」（明星來影）は、『遺告二十五條』で増幅されて、「心に觀ずる時、明星口に入り、虚空藏も光明照らし來りて、菩薩の威を顯し、佛法の無二を現す」（觀心 明星入口 虚空藏光明照來 顯菩薩威 現佛法無二）となっている。「口の中に金星がはいった」と言うのであるから、これはただごとではなく、並の人間には起こらないことである。

2) 『遺告二十五條』、『弘伝』1, pp. 10-22.

この本は箇条書きになっていて、全体で25項目からなる。第1項目だけが異常に大きく、その大部分が空海の一代記であり、作者を空海に擬して自伝の形をとっている。現在も空海伝の基本資料として使われ、空海が論じられる際によく引用される。

空海の「遺告」は、「正本」と「紺紙金字ノ本」が伝わっている。表紙に「遺告」とあるが、空海の遺書とされている本が全部で10点もあるので、ほかの9点と区別するために、『二十五箇條御遺告』または『御遺告二十五條』という。高野山の御影堂に保存されている10点のうち、長谷宝秀は4点を選んで校訂本を出した。『遺告諸弟子等』と『遺告真然大徳等』は、『太政官符并遺告』とともに、『遺告二十五條』の第1条（自伝部分）に相当する部分から成る。

3) 『遺告二十五條』の写本卷末に「右件遺書 努力不得違失 故告」（右件の遺書、ゆめゆめ違失するを得ず。故に告ぐ）とあり、「承和二年三月十五日」という日付と「入唐求法沙門空海」という「署名」が付いている（*ibid.*, p. 22, a.15-17）。承和二年は835年であり、その年の3月21日に空海は死んでいるから、死ぬ6日前にこの「遺書」を書いたことになる。制作者は空海神格化のために空海の遺書を作ったのであるから、こういう操作をするのは当然である。

4) 高野山で知られている伝説によると、初め東寺の宝蔵にあった空海の遺言は、範俊（1038-1112）が醍醐寺で見つけて、白河上皇に献上した。その後は鳥羽の勝光明院の宝蔵に移された。大江匡房（1041-1111）の『本朝神仙傳』によると、その頃は22条から成る文章であった。正中の変（1324）の後、この本はしばらく行方知らずになっていた。東寺の長者であった文観（1278-1357）がどこかで見付けて来て、1330年代に高野山に持って行った。

5) 遠藤裕純は「釈尊金口の説法でない大乘仏教を、今日、仏教でないという人は

いない。それと同様に、大師の直作でなくとも、大師の真意をみることが出来るのではなかろうか」と言う（『御遺告』, 「解説」, 『空海全集』 8, 1985, pp. 93, b)。では、空海の「真意」とは何か。そして、それが『御遺告』のどこに現れているのか。遠藤はそういうことを全く気にしていない。いずれにしても、「大乘仏教は仏教である」という命題は、「『御遺告』は空海の本意を伝えている」という命題の真偽を決定する上で何の効力もなく、遠藤の言うことは比喩としても無意味である。

遠藤のように考える者は前にもいた。渡辺照宏と宮崎宥勝は、「『御遺告』や後宇多天皇の『〔弘法大師〕伝』〔(1316)〕をそのまま史実と信じないとしても、その趣旨は空海その人の思想や事実を現しているとみることが出来るであろう」（『沙門空海』, 1967, p. 16）と主張し、著書のいたるところで『遺告二十五條』を引用している。

6) 東大史料編纂所には、安和2年(969)6月16日の日付がある『御遺告』の奥付が写真で残されている(和多昭夫, 「高野山と丹生社に付いて」, 『密教文化』 73, 1965, pp. 8-9)。この本は桂五十郎氏の蔵書であったが、実物は今どこにあるか分からないし、奥付以外は写真も残っていない。もしこの日付が真正なら、文献成立年代の下限は969年ということになる。

7) 『金剛峰寺建立修行縁起』, 『弘伝』 1, pp. 50-57.

高野山金剛峰寺の歴史を記述しようとする最初の試みであるが、大部分は空海の一代理記から成り、空海死後の金剛峰寺史はむしろ付け足しである。

921年に空海が大師号を与えられたことが記されていて、それ以後の記事はない。使用字句の比較により、清寿の『弘法大師傳』(1002)に先行すると確認できる。写本に記されている年代は「康保五年」(968)である。この年代の真正さを裏付ける傍証はないが反証もない。作者は分らない。

大師号が与えられた後、空海に対する扱いに変化が起こり、神話化が始まる。『金剛峰寺建立修行縁起』は、この転換期を少し過ぎた頃の空海伝を含み、最初の空海神話集として注目すべき文献である。空海伝の部分は主として『空海僧都傳』((847±12))を材料にしているが、必要に応じて『贈大僧正空海和上傳記』(895)も使っている(『弘伝』 1, pp. 37-38)。

『空海僧都傳』 ————— 『金剛峰寺建立修行縁起』
『贈大僧正空海和上傳記』 —————

8) 長安の近くに生まれた恵果(745-805)は、9歳の時に不空の弟子についた。17歳以後は不空から直接教えを受けて、20年以上にわたって師事した。776年には

珍賀が空海に謝罪する場面

皇帝から「國師」の称号を与えられ、805年に60歳で死んだ。仏教の体系に言及する著書を残していないので、何を考えていたのか分らない。

不空の後継者となったのは慧朗であった（『大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三藏行狀』、『大正』50, p. 294, a; 『大唐興善寺故大德大辨正廣智三藏和尚碑銘并序』、『大正』52, p. 860, a-c）。慧朗が死んでから27年後に、やっと空海は長安に着いた。

恵果は不空の弟子ではあったが（『三藏和上遺書』、『大正』52, p. 844, a-b）、後継者ではなかったのである。自分自身を「第八祖正嫡」とするために、空海は系譜を偽造して、恵果を不空の「正嫡」とし、密教伝承の「第七祖」とした。すべては恵果の与り知らぬことであった。

中国で恵果はほとんど無名であり、日本では名前だけはよく知られているけれども、どんな人物であったのかあまり知られていない。真実であれ作り話であれ、エピソードが語られることがほとんどない。空海と無関係に恵果が登場する話などないのである。恵果は日本人にとって関心の対象ではなかった。

9) 空海が恵果の所に滞在したのは、805年の6月から8月までのわずか3か月である。短い滞在ではあるが、呪文の唱え方や儀式の仕方を習う程度なら十分であった。それに、中国で行われた「附法」は学問の伝授と同じでない。詳細な知識は二の次であり、大事なものは「附法」の儀式そのものであり、最も大事なものは「正統な」師匠にこの儀式をしてもらうことである。

恵果は呪文の手引き書をいくらか残しているにすぎず、仏教の理論を扱う著作を著すほどの学者ではなかったが、その師匠は「正統な」密教継承者の不空であった。はるばる長安に行った空海の探していたのは、このような師匠であったのであり、帰国後も機会があるたびにこのことを誇示している。この点で空海の留学は大成功であった。「正統な」密教継承者の弟子を見つけたからこそ、後に空海は密教系譜を勝手に作り上げ、最後に自分の名前を書き込むことができたのである。

10) 『遺告二十五條』、『弘伝』1, p. 12, a.14-17.

故吳殷纂云 a) 今有大日本國沙門 來求聖教 皆令所學可如瀉瓶 b) 此沙門是非凡徒 三地菩薩也 内具大乘心 外示少國沙門相 云云

11) 吳愷は出家しないまま恵果の弟子になった。恵果の死後18日目に執筆したのが約650字の略伝『恵果阿闍梨行狀』である。空海に密教を伝えたことが恵果の最大の功績として大げさに語られている。中国では知られていないし、日本でも単行本としては伝わっておらず、空海の『秘密漫荼陀羅附法傳』に引用されている

にすぎない（『弘全』1, pp. 43-45）。これが真正な文献であるかどうかを確かめるすべはない。

12) 『空海僧都傳』, 『弘伝』1, pp. 31-33.

校訂者が底本とした1201年写本の巻末に「亡名の僧述」とあり、「承和二年十月二日」（空海の死後6箇月と17日）の日付がある。この日付の信憑性を支持する傍証はないが、反証もない。

死後22年目の857年に、空海は「大僧正」の称号を与えられている（『日本文徳天皇實録』（879）9, 『国大』3, pp. 103-104）。『空海僧都傳』ではまだ「大僧都」なので、この文献の成立年代下限を857年とすることができる。

13) 後半（b）「此沙門是非凡徒 三地菩薩也 内具大乘心 外示少國沙門相」は『空海僧都傳』になく、「三地」が「第三地」になっているのを除けば、全く同じ文が『金剛峰寺建立修行縁起』の対応箇所に見られ、その直前には前半（a）に対応して「今有大日本國沙門 來求聖教 令所學可如瀉瓶」が見える。

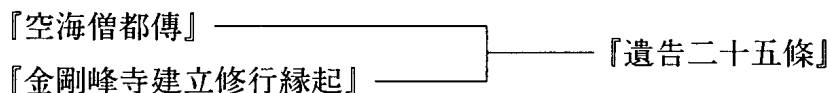
偽作者が前半（a）を書いていた時、150字前から引用してきた『空海僧都傳』の最後の25字を写していたのと同時に、これから引用する『金剛峰寺建立修行縁起』の最初の25字を写していたのである。

『空海僧都傳』: |系譜+「彼阿闍梨曰 …… 吾道東矣 故吳殷纂云 今有日本沙門 來求聖教 皆所學如瀉瓶 云云」+高野山の開山|

『金剛峰寺建立修行縁起』: 《惠果との出会い+「和尚告曰 …… 流布天下増蒼生福」+「吳殷纂云 今有大日本國沙門 來求聖教 令所學可如瀉瓶 此沙門非是凡徒 第三地菩薩 内具大乘心 外示小國沙門相 云云」+珍賀の反対》

『遺告二十五條』: |系譜+「彼大阿闍梨曰 …… 我道東矣 《故吳殷纂云 今有大日本國沙門 來求聖教 皆令所學可如瀉瓶》 此沙門是非凡徒 三地菩薩也 内具大乘心 外示少國沙門相 云云」+珍賀の反対+高野山の開山|

『空海僧都傳』と共に、『金剛峰寺建立修行縁起』は『遺告二十五條』の材料であった。3文献の継承関係を次のように図式化することができる。



『遺告二十五條』では「珍賀の反対」の後に「高野山の開山」が続くが、この部分は再び『空海僧都傳』からの引用である。『空海僧都傳』を底本に用いていた偽作者は、「惠果の称賛」の記述を補強しようとして、『金剛峰寺建立修行縁起』を使った。その結果、『空海僧都傳』が大きく割れて、ストーリー展開がうまく行かなくなった。

- 14) 『遺告二十五條』の作者は、先行文献を材料にして空海の遺書を偽造したわけであるが、ここでも作り物の不自然さが露呈している。『遺告二十五條』は空海の遺書という触れ込みなのであるから、筆者は空海自身であると見せ掛けなければならない。恵果が空海を褒めたのなら、系譜を捏造して自分を権威付けようとした空海自身が記憶していないはずがない。

ところが、自分で聞いた恵果の言葉をそのまま伝えようとせず、他人の記述を引用する形をとっている。呉愍の『恵果行状』からの引用という形をとっているのである。権威ある他人の記録なら本人の言葉以上の効果があろうが、真言宗に空海以上の権威者はいなかったはずである。この文章の筆者は空海本人ではなく、後代の贋作者であったので、文献資料を用いざるをえなかったのである。

しかも、ここでは前半(a)で『空海僧都傳』から孫引きしている。すなわち、835年に死んだ空海の遺言を偽造するに際して、本人の死後に本人の死後に弟子の真濟(800-860)が書いたと伝えられる成立した文献を材料にしているのである。

- 15) 「こいつに密教を教えるのは反対」と言った珍賀について、ここで作者はその経歴に問題があると述べ、「珍賀はもともと順暁の弟子であった」と言う。空海に逆らう悪い珍賀は、悪い奴の弟子であった。順暁は8世紀の後半から9世紀初頭にかけて生存した中国の僧侶で、新羅の義林に密教を学んだ。805年に最澄と義真のために「灌頂」の儀式を行った(一乗忠、『叡山大師傳』(823), 『傳教大師全集』5, 付録, p. 19)。

珍賀の師匠の順暁は最澄に「灌頂」を授けたと言われる。珍賀と最澄は相弟子同士ということになる。ここに反映されているのは、10世紀の真言宗が天台宗に抱いていた反感である。珍賀という人物の存在を裏付ける先行文献はなく、悪役として作者が作り上げた人物であろう。

- 16) 「内供奉十禪師」は、中国の制度とは無関係な日本独自の語である。「十禪師」はもともと戒律を厳しく守る高德の僧10人を選んで任命したものであるが、後に東寺や延暦寺や園城寺に定員が割り当てられた。「内供奉」は「内供奉僧」の省略表現で、天皇の住む清涼殿で宿直する僧を指す(「内〔裏〕」は「天皇の住む宮殿」, 「供奉」は「お供として付き従うこと」)。御齋会ごさいゑなど宮中の仏教行事も勤めた。「十禪師」の兼職であったので、「内供奉十禪師」と呼ばれた。

『遺告二十五條』によると、順暁は唐の宮廷で「内供奉」に相当する役に就いていたというのである。ただし、贋作者自身の独創ではなく、『叡山大師傳』の記述に基づいている(一乗忠、『叡山大師傳』(823), 『傳教大師全集』5, 付録,

p. 19: 泰岳靈巖山鎮國道場大徳内供奉沙門順暁)。

「内供奉十禪師」などという職制が中国にあったはずはなく、それに越州に住んでいた順暁が長安の宮廷に勤務できたはずもない。この話は事実を伝えているとは認め難く、日本で作られたものと考えられる。

17) 『遺告二十五條』, p. 12, a.17-b.2.

大阿闍梨御相弟子 内供奉十禪師順暁阿闍梨之弟子 玉堂寺僧珍賀申云 日本座主設雖聖人是非門徒也 須令學諸教 而何擬被授密教 云云

この文章はどの先行文献にもなく、作者自身のものと考えられる。ここで珍賀を登場させた理由は、「順暁の弟子」という言葉から示唆される。最澄に「灌頂」を授けたから、順暁は最澄の師匠ということになり、空海の邪魔をする悪い珍賀は最澄の相弟子ということになる。9世紀後半以来、真言宗は天台宗の風下に立たされていて、相手側に強い反感を抱いていた。なお、珍賀という人物の实在を裏付ける文献は存在しない。

18) 「附法」は、「附属法門」の簡略表現である。ここで「法門」という語は、「經典に説かれている教え」/「ブツダの教え」を指す。「附」も「属」も「くっつける」を意味し、合成動詞「附属」は「[あるものを相手に]くっつけて任せる」という意味で用いられる。「附属法門」(法門を付属す)という表現は、「[才能と熱意を見込んで相手を選び、その人に]ブツダの教えを[伝えて、後は]任せてしまう」を意味し、伝えるプロセスを指すのではなく、伝え終わった時に行われる儀式に言及して用いられる。

インドでは王の即位式の時に、四つの大海から汲んできた水を新王の頭上にかける。この習慣が仏教に取り入れられて、新しくブツダの教えを継承した者の頭上に水をかけた。この儀式はインドで“abhiṣeka” (水かけ) と言い、中国で「[傳法]灌頂」([新たにブツダの教えを受け継いだ者の]頭の上に、水をそそぐ)と訳された。「法門を付属さ」れた弟子は、アーチャーリヤ (ācārya/阿闍梨) の資格を得たわけで、今度は自分で自由に人を選んでブツダの教えを伝えることができる。

18) 『遺告二十五條』, loc. cit., b.3-4.

20) 『金剛峰寺建立修行縁起』, 『弘伝』 1, p. 51, b.13.

21) loc. cit.

22) loc. cit.

23) ibid., p. 50, a.7-8.

24) loc. cit., a.5-6.

- 25) 『遺告二十五條』, p. 10, a.10-11.
- 26) loc. cit., a.13-14.
- 27) 『金剛峰寺建立修行縁起』, p. 56, a.9.
- 28) 『遺告二十五條』, p. 51, a.6.
- 29) loc. cit., a.7.
- 30) loc. cit., a.10.
- 31) loc. cit., a.11-12.
- 32) loc. cit., b.4-5.
- 33) 『請來目錄』, 『弘全』 1, pp. 69-102.

帰国直後の806年10月22日に、空海は留学成果報告書を政府に提出した。これが『請來目錄』である。中国から持ち帰った書籍や仏具などの解説付き目録が主体で、留学の成果を述べた文章が含まれている。

空海は20年間の留学を政府に命じられていたにもかかわらず、わずか2年で帰国している。文献を集めすぎたために予定よりはるかに早く金を使い果したのである。命令違反を許されるには、集めた文献の価値を理解してもらうしかなかった。『請來目錄』の提出はそのための努力であったが、政府の理解を得るのに時間がかかり、上京を許されたのは809年7月で、帰国してから2年9か月目であった。

- 34) *ibid.*, 『弘全』 1, p. 98, 7.
- 35) loc. cit., 7-8.
- 36) loc. cit., 8-9.
- 37) *ibid.*, p. 99, 10-11.
- 38) 『遺告二十五條』, p. 11, a.9.
- 39) loc. cit., a.13.
- 40) loc. cit., b.8-9.
- 41) *ibid.*, p. 12, a.14-17.
- 42) loc. cit., b.1-2.
- 43) loc. cit., b.12-16.
- 44) 『金剛峰寺建立修行縁起』, 『弘伝』 1, p. 51, b.12.
- 45) 『孔雀經音義』, 『大正』, 61, pp. 755-809.

この文献は無名の真言宗僧侶の著作で、不空の訳した『佛母大孔雀明王經』に用いられている語の音価と意味を記述したものである。序文には密教概説めいたことが記され、大日から空海に至る密教継承の系譜が述べられる。「宮中で空海

が大日に化身した話」が紹介され、「こうして、真言宗は創立された」と結ばれる。

46) 『金剛峰寺建立修行縁起』, loc. cit., b.9.

47) 『孔雀經音義』を使っていない地の文章では、「日本座主 設雖聖人 是非門徒也」としていて、『孔雀經音義』から引用した箇所でのみ「非是凡徒」としている。このように、『金剛峰寺建立修行縁起』の作者は、校訂作業など一切せずに、機械的に先行文献を写しているのである。

『孔雀經音義』——『金剛峰寺建立修行縁起』

48) 中国文字「寫」が表記する語の原義は、「物を〔別の場所に〕置く」/「移動させる」である（『説文解字』7 下 ad「寫」: 寫置物也）。「寫瓶」は「寫瓶水」（瓶の水を別の場所に移動させる）の簡略表現であり、「瓶の水を別の瓶または器に移動させる」という意味で、「瓶Aから瓶Bに水を〔残らず〕移す〔ように人Aから人Bに知識を残らず移す〕」という比喩表現である。

「瀉」は「寫」の俗字である（『説文解字』7 下 ad「寫」: 俗作瀉者 寫之俗字）。呉愍は『惠果行状』で「瀉」を使い、真済は『性靈集』でこれを継承した。以後は『空海僧都傳』を経て『遺告二十五條』に至る。ところが、『金剛峰寺建立修行縁起』の対応箇所では「寫」となっている。

呉愍の文章からの引用という形で伝えられる空海賛美の言葉を出す際に、『金剛峰寺建立修行縁起』の作者は『空海僧都傳』を使っているにもかかわらず、「瀉瓶」を「寫瓶」に代えている。『金剛峰寺建立修行縁起』以外に「寫瓶」としているのは『孔雀經音義』だけである。『金剛峰寺建立修行縁起』の作者は、『空海僧都傳』から文を移しながらも、『孔雀經音義』も見ているのである。

『空海僧都傳』——『金剛峰寺建立修行縁起』
『孔雀經音義』——

49) 森田竜僊, 「御遺告及び御手印縁起の研究」(上), 『密教研究』75, 1940, p. 22.

遺告は未來に囑すべき重大事を、終焉の期日迫るにのぞんでこれを草するが通例なるがゆゑ、文辞洗鍊されてゐたのでは却って不自然である。大師といへども日本人たる以上、文章を念頭におかざる場合には、字句調はずして若干の和習あることがむしろ自然である。

50) 『金剛峰寺建立修行縁起』, p. 51.

呉愍纂云 今有大日本國沙門 來求聖教 令所學可如寫瓶 此沙門非是凡徒 第三地菩薩 内具大乘心 外示小國沙門相 云云

呉愍の纂に云く。「今、やまとの沙門あり。來りて聖教を求む。學ぶ所を

珍賀が空海に謝罪する場面

して寫瓶の如くすべからしむ。この沙門は、これ凡徒にあらず。第三地の菩薩なり。内には大乘心を具へ、外には小國の沙門の相を示す」云々と。

51) *ibid.*, loc. cit., a.8-b.7.

52) *ibid.*, p. 51, b.13 ~ p. 52, a.2.

唐の宮廷に王羲之の字が書いてある壁があり、その一部が破損したままであった。皇帝に命じられた空海は、両手両足と口を使って5行の文字を同時に書いた。皇帝も臣下の者も大いに感嘆し、空海を「五筆和尚」と呼んだ。

これと同じ話は『今昔物語』（『古大』24, p. 76）や『水鏡』（『国大』21 上、『水鏡』下, pp. 94-95）などにも採られている。

53) 『遺告二十五條』, p. 12, a.14-b.4.

54) loc. cit., b.4 ff.

55) 『金剛峰寺建立修行縁起』, p. 52, a.2-9.

身なりのひどい子供が空海に声をかけてきて、流れる水に字を書けと言った。空海が水に詩を書くと、字はたちまち流れ去った。今度は子供が流水に龍の字を書いたが、点を一つ付け残した。龍の字は水の上に漂っていたが、最後の点を付けると龍になり、空に昇って行った。子供の正体は文殊菩薩であった。

この話も『今昔物語』（『古大』24, p. 76）に採られている。

56) *ibid.*, p. 52, a.12-13.

空海は出帆の日に三鈷を日本に向かって投げた。密教の流布にふさわしい土地があれば、そこへ届くはずであった。帰国後に高野山へ行ってみると、三鈷が木に掛かっていた。

この話も『今昔物語』（『古大』24, p. 77）に採られている。

57) この偽作者あるいは偽作伝承者の作業は、はなはだ慎重さを欠いていて、出来上がりは杜撰である。細かい点を取り上げるときりがないが、とりあえずその一例を挙げる。

『遺告二十五條』第1条の標題の下に、小字で2行に分けて「東寺の一の阿闍梨以外の者は、この遺告を写してはいけない」とある。「東寺の一の阿闍梨」は「東寺の一の長者」とも呼ばれ、東寺の最高責任者である。「一の阿闍梨」と言う以上、「阿闍梨」は一人ではない。したがって、この注意書きを書いた人は長者複数制を当然のこととしている。

実慧（786-847）が初代の長者として実際に任命されたのは836年（『初例抄』下、『新校群書類従』18, p. 572）、すなわち空海の死んだ翌年であった。空海が

死んだ時には、「一の長者」どころか、まだ誰も長者になっていなかったのである。841年には真済がもう一人の長者に任命され、「二ノ長者」と呼ばれた。898年にはさらに峰敬が第3の長者に任命され、「三ノ長者」と呼ばれた（『初例抄』, p. 569; 『東寶記』 7 僧寶 上; 『續々群書類従』 12, p. 131）。そして、寛忠が第4の長者に任命されたのは、969年である（『初例抄』, loc. cit.; 『東寶記』, loc. cit.）。

長者複数制を当然の前提とする『遺告二十五條』の注意書きが書かれたのは9世紀ではありえず、10世紀になってかなり時が経ってからあり、長者単数制をとっていたことが忘れられていた時代である。

58) 『金剛峰寺建立修行縁起』, p. 55, a: 五十六億餘〔年〕之後 慈尊下生之時 必須隨從而可見吾舊跡 此峰勿等閑.

59) 『遺告二十五條』, p. 17, b: 五十六億餘〔年〕之後 必慈尊御供下生 祇候可問吾先跡.

60) 『遺告二十五條』が偽造されたのは、真言宗における東寺支配の確立を正当化するためであった。東寺中心主義を公然と打ち出したのは、観賢（853-924）であり、919年の文章で「東寺是根本 自餘皆枝葉」と言っている（『東寶記』 6, 『續々群書類従』 12, p. 127）。

9世紀末には東寺と高野山の対立は収拾不可能なまでになっていたが、これを解決したのは、906年に東寺の「一ノ長者」に就任した観賢であった。空海が中国で作った写本ノート30冊を東寺から借りたまま、高野山は返そうとせず、これが喧嘩の原因となっていたが、観賢はこれを取り返して問題を決着させた。また、空海の大師号を政府に認可させて真言宗の権威を高めるのに成功した。このような実績を背景に、東寺長者が高野山座主を兼務する制度を打ち立てて、東寺体制を揺るぎないものとした。

系統図

注7の図と注13の図と注48の図から、『遺告二十五條』と先行文献の継承関係は次のように図式化できる。

