

豊山学報・第66号
弘法大師御生誕千二百五十年
記念特別号 抜刷
令和5年3月発行
真言宗豊山派総合研究院

留身入定と滅尽定

野口圭也

留身入定と滅尽定

野口圭也

はじめに

ありがたや 高野の山の岩陰に 大師はいまだ おわしますなる

(慈圓『拾玉集』2672番、豊山流大師講第二番御詠歌『無礙』)

歌僧としても名高い慈圓の詠んだ、このよく知られた歌は、建保六年(1218)の末から翌年春にかけて編まれたとされる(『拾玉集』p.359註)、「春日百首草」諸寺の項に収められている(同p.361)。弘法大師空海は、承和二年(835)三月二十一日に入定して以来、今日に至るまでずっと、高野山奥の院において永遠の瞑想に入っている—入定している、という空海入定伝説は、このように十三世紀初頭には天台座主までもが認めるところとなっていた。空海信仰の重要な要素である入定伝説については、既に多くの研究が蓄積されていることは言うまでもない。特に伝説形成のプロセスに関しては、白井優子氏による詳細な研究[白井1986/2002]や、即身仏の研究で知られる松本昭氏の著作[松本1982]がある他、武内孝善氏の平易でコンパクトな概説[武内2015]が簡便である。

宗内においても、堀内規之氏[堀内2009/2014]、また楢丸俊明氏[楢丸2012]による極めてすぐれたご研究がある。このご両者の研究では、伝説形成に至る諸伝記類の分析に加えて、空海入定伝説形成に重要な役割を果たした濟暹(1025-1115)の著作『弘法大師御入定勘決記』(以下、『勘決記』)を取り上げて、特に「大師第三地の菩薩」説と「滅尽定入定」説を詳細に検討している。

これまでに上記の様な重要な諸研究成果によって、空海の伝記類に基づく詳細

な検討が既になされているので、伝説の形成過程については、ここに改めて論じたり紹介する必要は無いであろう。本稿では、濟暹によって強調されている、「滅尽定に入っている」ことの教理的な意味について、アビダルマ文献に基づいて考察し、留身入定と滅尽定がいかなる関係を持ち得るのか、ということを検討したい。空海入定さらに後代の即身仏と滅尽定の関連については、拙稿〔野口 2023〕において取り上げた。しかしそこでは文献の詳細な検討を省いているので、本稿では『阿毘達磨俱舍論』（以下、『俱舍論』）と、そこに引かれる『阿毘達磨發智論』（以下、『發智論』）を中心に、諸文献の記述を紹介して検討する。

1. 空海の伝記と留身入定説

上記の様に、堀内規之氏と柧丸俊明氏は、濟暹の『勘決記』を詳細に検討して、空海入定伝説の形成と定着に濟暹が果たした役割を強調している。濟暹はここで、自らは空海撰述とみなしている『遺告二十五ヵ条』に依拠して、空海が入っている定は滅尽定であることを述べる。その論理は要約すると次の通りである（『勘決記』 pp.99-110、〔堀内 2009, pp.364-370/2014, pp.23-34〕、〔柧丸 2012, pp.67-82〕）。

- ① 空海は入滅した、とする伝記は誤りで、空海は入定したのである。
- ② 『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』巻五（大正 No.2053, vol.50, 250c、以下『大慈恩寺伝』）に説かれる、烏鰐國城の西二百里の大山のストゥーパで聞いた話として、数百年前に山が崩れて発見された滅尽定に入っている苾芻の相が、鬚髪が延びて髪が肩まで垂れているという、伝記の伝える空海の姿と一致するので、空海は「密に滅尽定に入り給う」（『勘決記』 pp.102 下 -103 上）。
- ③ 『遺告二十五ヵ条』において呉殷が空海を「三地の菩薩」と述べているのは妥当である。
- ④ 論難者が、唐・圓暉述『俱舍論頌疏』（大正 No.1823, vol.41, 849b）に基づいて、滅尽定を得ることができるのは聖者のみであり、日本のような辺地小国において、たとえ空海が広大な功德を得たとしても、どうして滅尽定に入ることができるであろうか、と難ずるのに対して、「是の事、実に有り難しと

なすべきなり」(『勘決記』p.106上)として、これは空海自身が最も密な事としたのである、として次のように答える。

- ⑤その深い趣旨を考えるに、垂迹の身では滅尽定を得ることは有難きことだが、本地菩薩の徳に約して、密かに入滅尽定を得たことを示したのである。
- ⑥『法相宗八識義』(未詳)を典拠として、初地已上の菩薩は滅尽定に入るとを説く。
- ⑦『新仁王経』すなわち不空訳『仁王護国般若波羅蜜多経』に説かれるように、第三地の菩薩は「得定自在」(『勘決記』p.110上)である。
- ⑧空海の本地は第三地の菩薩であり、現世の空海はその垂迹の身として滅尽定に入っていることに疑いは無い。

さらに、三地の菩薩の「利生方便化用」は「十方に於いて無窮」(『勘決記』p.110)であり、同一時において一方で入滅定の相を現し、一方で都率天に往生することも自在である、等と述べて、入定説の理論的整合化を図っている。

濟暹が『勘決記』において、呉殷二人説まで持ち出して「空海第三地の菩薩」説の妥当性を主張した意図は、一つには空海の入定が滅尽定に入ったのであることを保証することであり、もう一点は、第三地の菩薩は方便のはたらきが無窮であるが故に、定に入りながら、かつ同時に都率天に往生ができる、として、入定と都率天往生という、本来ならば同時には成り立ち得ない事項を、同時に成り立つものとなして入定説の理論的整合化を図ることであつたと言えよう。

ここではまず、滅尽定に入っていることを証明せんがために、かなり無理が多いと思える呉殷二人説を主張して第三地の菩薩であることを証明しようとしているように見える。論難者が言う「聖者」とは、単なる徳の高い人、立派な人ということではなく、仏教の修行階梯上の位である。見道または初地の菩薩の段階まで修行が進むと、凡夫位を離れて聖者の位に到達する。よって滅尽定に入ることができるのは聖者のみ、という前提を認めた場合は、見道以上の修行階梯にあるか、初地已上の菩薩でなければならない、ということになる。ここでは空海は初地ではなく第三地の菩薩とされるが、『瑜伽師地論』の第三地が十地説では初地に相当する、という解釈がある〔船山2020, p.170〕。ここで濟暹が言う第三地の菩薩は、上記⑥

で『仁王護国般若波羅蜜多經』を引く際に、「発光の菩薩」というくだりを引いているので、発光地、すなわち、十地の第三地を指していると思われるが、済暹が根拠とした『遺告二十五カ条』で呉殷が言ったとしている「第三地の菩薩」の菩薩がいずれなのかははっきりしない。

また後代になると、中観派のチャンドラキールティが、菩薩が滅尽定に入るのは第六地で、それは「真如・実際への入定」と定義され、次の第七地で刹那ごとに滅尽定への出入が可能となり、第八地で有情利益をなすために諸仏が菩薩を滅尽定から起こす、とされるようになる。チャンドラキールティのこの見解は、既にナーガールジュナが『ラトナーヴァリー』において、第六地と第七地で滅尽定に言及していることに基づいている〔太田2012, p.31〕。第三地説については、このようないくつかの問題があるが、本稿では検討を省く。

これまでの研究で明らかにされている通り、空海が入定した、と説く伝記類が現れるのは十世紀以降である。済暹が空海自身の著とみなして（実際には十世紀半ば以降の成立〔武内2015：p.184〕）最も重視する『遺告二十五カ条』では、「閉眼の後には」兜率天往生し、弥勒と共に下生せん、との願いは説かれる（pp.797-798）が、入定については、「専ら坐禅を好む」「入滅せんと擬する」（p.787）のような、それを想像させる記述はあるものの、明確には説いていない。これと同時代で少し先行する、十世紀前半〔白井1986, pp.17-19〕または中ごろ〔武内2006, p.64〕の成立とされる『空海僧都傳』でも、「右脇にして滅を唱え」（p.32下）とあるのみで、定に入ったとはされない。しかし968年成立とされる（もっと後の成立の見解もある。〔白井1986, pp.24-28〕）『金剛峯寺建立修行縁起』になると、「結跏趺坐して大日の定印を結び、奄然として入定したまう。（中略）唯、目を閉じ言語無きを以て入定となす。自余は生身の如し」（p.55上）とある。また四十九日に至っても顔色が変わっていないとの記述があり、入定と留身が共に説かれるようになる。

十一世紀に入ると、留身入定して弥勒の下生を待つことを強調する記述が多くなるが、入定については『金剛峯寺建立修行縁起』と同じく「大日の定印」を結んで、とするのみであり、滅尽定とは説かれぬ。同じ定印であっても、それを「大日の定印」とするのであれば胎藏大日の印であろうから、滅尽定ではなく密教の大日如

来との入我我入の三昧に入っているかのごとくである。この三昧では心・心所が減しているとは考えられないため、滅尽定ではないだろう。

このように、済暹以前の伝記には滅尽定に入ったのであることは明記されていないにも関わらず、滅尽定に入っていることに済暹は強いこだわりを見せている。空海が入っている定が滅尽定であることの必然性は何であろうか。

2. 滅尽定と死

滅尽定 (nirodhasamāpatti) は、説一切有部の七十五法の体系では、無想定とともに心不相応行に数えられている。想受滅定 (滅想受定・滅受想定、samjñāveditanirodhasamāpatti) と呼ばれ、四禪・四無色定、あるいは八等至の上に置かれる極めて高いレベルの定であり、これを得られる者は、見道已上の聖者、あるいは初地以上の菩薩に限られている。しかも、そのすべてが得ることができるわけではない。『勘決記』では、難者が「聖者にしてもなお得難」く、「仏および登地已上の菩薩、声聞乗には身、不還を証せると、解脱を俱せるの羅漢、および麟喩独覚」が得る、と述べている (『勘決記』 p.105)。

長崎法潤氏によれば、「滅盡定とは涅槃の境地を定というかたちに於いて表現されたもの」[長崎 1959, p.66] であり、本来は「本當の意味の三昧ではなかった」[同 p.72] のだが、後には「涅槃に達せる聖者のみが、入って楽しむところの三昧」[同 p.73] となり、さらには「滅盡定が涅槃より下位に置かれている」[同 p.75] と変遷を遂げるようになる。特に説一切有部では、「佛教の聖者が入るところの滅盡定は八等至のうちの有頂に属する三昧」[同 p.76] とみなすようになったのは、「三昧は必ず八等至の範疇に属さねばならないと考えたところから生じた大なる過失である」(ibid.) と批判している。しかしいずれにせよ、有部においても高い境地の定とされていたことに変わりはない。また極めて深い瞑想の境地に入るため死に近い状態になり、「想受滅に達せる比丘には三行が減し、壽命 (āyu) 暖 (usmā) (indriyāni) の減しない点においてわずかに死と區別される」という『相應部』の説を引いている [同 p.74]。

また太田路子氏は、阿含・ニカーヤからアビダルマ文献、さらに『入中論』『十地経』『入楞伽経』における滅尽定について検討し、以下のようにまとめる〔太田2012, pp.28-27 要約〕。

- ① 阿含・ニカーヤの段階で四禅定四無色定の上に滅尽定という仏教独自の最高位の禅定が付加され、それは阿毘達磨仏教、大乘經典にも受け継がれた。
- ② 阿含・ニカーヤの段階では、想受滅定の境地と解脱の境地を区別せずに説いている。
- ③ 禅定の安らぎのみで涅槃を体得したと誤解する比丘の説話も見られ、如実知見を伴うことの重要性が説かれた。
- ④ 阿毘達磨仏教では、滅尽定は有為法に位置付け、明確に涅槃と区別する。
- ⑤ 阿毘達磨では、滅尽定は修行の最終段階に位置する非常に高度な瞑想であり、身証の不還しか入定することができない、疑似涅槃を体得する定と説かれる。
- ⑥ 有為法であり、涅槃と区分されるが、非常に涅槃と近い法とされた。
- ⑦ 大乘では、阿毘達磨仏教の修道論の上に、有情利益の菩薩道を付加して、滅尽定から利他行へと向かう、新たな仏道が開かれた。

このように、阿含・ニカーヤからアビダルマ、そして大乘へと、滅尽定の位置付けに変化が生じるのだが、いずれにせよ高次な禅定であり、涅槃とほぼ同等とみなされるほどの高い境地である。しかし同時に、死の状態と極めて近い身体状況となるため、滅尽定に入っている修行者と死者とを区別する基準が必要とされたようで、両者の対比が經典に説かれている。それは、寿・暖・識の三者が離れた時に身体は材木のように倒れる、というよく知られた死の定義の直後であり、死を定義して滅尽定との相違を述べる、という形になっている。

滅尽定と死については、『哺利多品法樂比丘尼経』（大正 vol.1, 789a）に、死の定義と滅尽定との相違が以下の様に説かれている。

また問いて曰く、「賢聖、幾くの法有りて、生身死し已りて身塚間に棄てられ、木の如くに無情となるや」。法樂比丘尼、答えて曰く、「三法有りて、生身死

し已りて身塚間に棄てられ、木の如くに無情となる。云何が三と為す。一には寿、二には暖、三には識なり。この三法ありて、生身死し已りて身塚間に棄てられ、木の如くに無情となると謂う」。毘舍佉優婆夷、聞き已りて歎じて曰く、「善き哉、善き哉、賢聖」。毘舍佉優婆夷歎じ已りて歡喜奉行せり。また問いて曰く、「賢聖、若し死 [者] と及び滅盡定に入る者と、何の差別有りや」。法樂比丘尼、答えて曰く、「死者は寿命滅し訖り、温暖已に去り、諸根敗壞す。比丘、滅盡定に入れば、寿滅し訖らず、暖また去らず、諸根敗壞せず。若し死 [者] と及び滅盡定に入る者と、これを差別と謂う」。 (cf. 『国訳一切経印度撰述部 阿含部六』 p.340)

また同じ記述が、続く『大拘絺羅經』 (大正 vol.1, 791c) にも見られる。

また問いて曰く、「賢者拘絺羅、幾くの法有りて、生身死し已りて身塚間に棄てられ、木の如くに無情となるや」。尊者大拘絺羅、答えて曰く、「三法有りて、生身死し已りて身塚間に棄てられ、木の如くに無情となる。云何が三と為す。一には寿、二には暖、三には識なり。この三法ありて、生身死し已りて身塚間に棄てられ、木の如くに無情となる」。尊者舎黎子、聞き已りて歎じて曰く、「善き哉、善き哉、賢者拘絺羅」。尊者舎黎子、歎じ已りて歡喜奉行せり。また問いて曰く、「賢者拘絺羅、若し死 [者] と及び滅盡定に入る者と、何の差別有りや」。尊者大拘絺羅、答えて曰く、「死者は寿命滅し訖り、温暖已に去り、諸根敗壞す。比丘、滅盡定に入れば、寿滅し訖らず、暖また去らず、諸根敗壞せず。死 [者] と及び滅盡定に入る者と、これを差別と謂う」。 (cf. 『国訳一切経印度撰述部 阿含部六』 pp.347-348)

またパーリの“Majjhimanikāya”では、前者に相応する I-5-4. (44) “Cūḷavedallasutta” (『小有明経』) には該当する部分を欠くが、後者に相当する I-5-3. (43) “Mahāvedallasutta” (『大有明経』) には次のように説かれる (“Majjhimanikāya I. Mūlapaṇṇāsam”)。片山一良氏の訳を挙げる。

「友よ、どれだけの法がこの身体を捨てるとき、この身体は捨てられ、投げ出され、意思のない棒切れのように横たわるのですか」

「友よ、三の法、すなわち、寿命と熱と識がこの身体を捨てるとき、この身体は捨てられ、投げ出され、意思のない棒切れのように横たわります」

「友よ、死去し時を果たしているこの者と想受滅に入っているこの比丘との、その差異は何でしょうか」

「友よ、死去し時を果たしているこの者には、もろもろの身の行が消滅し、止滅しています。もろもろの語の行が消滅し、止滅しています。もろもろの心の行が消滅し、止滅しています。寿命は尽き、熱は静まり、もろもろの感官は破壊しています。また、想受滅に入っているこの比丘にも、もろもろの身の行が消滅し、止滅しています。もろもろの語の行が消滅し、止滅しています。もろもろの心の行が消滅し、止滅しています。しかし、寿命は尽きず、熱は静まらず、もろもろの感官は清まっています。友よ、これが、死去し時を果たしているこの者と想受滅に入っているこの比丘との、その差異です」 [片山 1998, pp.336-337]

yadā nu kho āvuso imaṃ kāyaṃ kati dhamma jahanti athāyaṃ kāyo ujjhito avakkhitto seti yathā kaṭṭhaṃ acetanan-ti.

yadā kho āvuso imaṃ kāyaṃ tayo dhammā jahanti : āyu usmā ca viññāṇaṃ, athāyaṃ kāyo ujjhito avakkhitto seti yathā kaṭṭhaṃ acetanan-ti.

yvāyaṃ āvuso mato kālakato yo cāyaṃ bhikkhu saññāvedayitanirodhaṃ samāpanno, imesaṃ kiṃ nānākaraṇan-ti.

yvāyaṃ āvuso mato kālakato, tassa kāyasaṅkhārā niruddhā paṭippassaddhā, vacīsaṅkhārā niruddhā paṭippassaddhā, cittasaṅkhārā niruddhā paṭippassaddhā, āyu parikkhīṇo, usmā vūpasantā, indriyāni viparibhinnāni; yo cāyaṃ bhikkhu saññāvedayitanirodhaṃ samāpanno, tassa pi kāyasaṅkhārā niruddhā paṭippassaddhā, vacīsaṅkhārā niruddhā paṭippassaddhā, cittasaṅkhārā niruddhā paṭippassaddhā, āyu aparikkhīṇo, usmā avūpasantā, indriyāni vipassannāni. yvāyaṃ āvuso mato kālakato yo cāyaṃ bhikkhu saññāvedayitanirodhaṃ samāpanno. idaṃ tesam nānākaraṇan -ti. (“The Majjhima-Nikāya”, vol. I, p.296.)

漢訳とパーリでは、三行が無いという記述を漢訳では欠く他は、文章はほぼ一致している。パーリからの和訳の訳注には、注釈書に基づく解釈が記されているので、それも参照しつつ検討してみよう。まず三行が無い記述はパーリのみであり、漢訳では欠いているが、理由は不明である。死者と想受滅すなわち滅尽定は、どちらも身・語・心の行が消滅し、止滅していることが共通している。三行は、三業と同じく身体・言語・心の行為であるが、kamma (karman) ではなく saṅkhāra (saṃskāra) である。このことで行為そのものよりも、輪廻を引き起こす潜勢力の意を込めているのかも知れない。

注釈書によれば、身の行とは「出息・入息 (assāsa-passāsa)」、語の行とは「大まかな考察 (vitarka 尋)、細かな考察 (vicāra 伺)」、心の行とは「想受 (saññā-vedanā)」とされ、一般的な身語心の行為ではない。

滅尽定において、死体と同じく身の行としての出息・入息が「消滅し、止滅している」とするのは、呼吸が全く消滅している、というよりも、外部からは確認ができないほど呼吸が極めて微弱であり、間隔も極大になっている、ということかと思われる。また滅尽定の間に毛髪や鬚や爪が伸びたとしても、それらは身行には含まれず、輪廻の原因ともならないことになる。これは滅尽定に入っている人の毛髪や鬚が伸びることを説明することでもある。

語行を尋伺である、とするのは奇異に感じるが、複注によれば「大まかな考察をし、細かな考察をしてから言葉を発し、語るからである」とされ、語を発する行為そのものではなく、その前提となる尋伺の作用のことを言っているようである。逆に言えば、尋伺を伴わない発声・発音 (空腹音や放屁など) が仮にあったとしても、それは語行には含まれない、ということになり、輪廻の原因となる行為ではない、ということになる。

心行を表象 (想) と感受 (受) とするのは、滅尽定は滅受想定とも言われるように、輪廻の因とされる想と受が減している定であることによるのであろう。滅尽定は、その一段階下の無想定と同様に「よく心・心所を滅せしむる」(『俱舍論』大正 vol.29, 25a) 法なので、有部の見解では、定に入っている間は心も心作用も断絶し

ている。従って心行は存在しないことになる。このように滅尽定に入っている場合、意思に基づく行為が無いという点では死者と同等の状態であり、傍から見ると死んでいる人とほとんど変わらないように見えるであろう。

漢訳とパーリで共通しているのが、寿が滅しているか否か、体温が保たれているか否か、感官が破壊されているか否か、という点である。滅尽定に入っている比丘は、寿と体温が保たれていることが死者との違いである。寿とは、説一切有部では命根と同じものである。良く知られているように、『品類足論』に「命根とは如何。謂く、三界の寿なり」（大正 vol.26, 694a, 423a-b）とあり、それが後代に継承されていく。『俱舍論』には、この寿を定義して次のように説く。

暖かさと識とを保持するものであり、[個体の生存を]維持する因となるところの法が、寿である [櫻部 1975, p.328]。

tad ya uṣmaṇo vijñānasya cādhārahūto dharmāḥ sthītihetus tad āyuh/
（“Abhidharmakośabhāṣya”, p.73）

すなわち、体温と識を保持して、生命維持の原因となる法が寿である、とするのだが、寿が具体的に何を指すのかは明確ではない。片山氏の訳注では、先に挙げた個所の āyu に対して、「色の命根 (rūpajīvitindriya)」と注記する。玉城康四郎氏は、寿を「風道、入出息であり」、それは胎児の成長段階と関連して、入胎の段階であるカララを発育させる原動力としての「風力」としている [玉城 1990, pp.115-116]。心停止・瞳孔散大・呼吸停止という死の三兆候の前二者が、それぞれ体温と識とに対応すると考えれば、寿は呼吸と対応することになるだろう。しかし前述の通り、滅尽定においては通常の入息は身行として失われているので、寿が呼吸であるとしても通常の呼吸ではなく、玉城氏の説を参考にすれば、生命力としての風大を取り込むことと言えるかも知れない。

「根」については、漢訳とパーリで少し相違がある。漢訳では「諸根が敗壞しているか否か」、パーリでは「諸根が破壊されているか、それとも清まっている (vippassannāni) か」とされる。注釈書に基づく訳注によれば、死者は諸根が「壊され (upahata) 亡んでいる (vinaṭṭha)」のに対し、滅尽定に入っている比丘では、

袋に入れ、箱などに納めてある鏡が内部だけで輝くように、滅尽 [定] に入

っている比丘の内の〔受想の〕滅尽において、澄浄なる五〔根〕が極度に輝く〔片山1988, p.336 (一部改変)〕。

yathā pana thavikāya pakkhipitvā mañjūsādisu ṭhapito ādāso anto yeva virocanti. evaṃ nirodhasamāpannassa bhikkhuno antonirodhe pañca pasādā ativiya virocanti. (“Papañcasūdanī Majjhimanikāyaṭṭhakathā”, Part II, p.352)

ということである。死者の場合は漢訳とパーリは一致しているが、滅尽定に入っている比丘は、パーリでは諸根が単に破壊されていないのではなく、諸根は存在しているのだが、それらが「清まっている」のである。注釈書によれば、箱の中に入っている鏡が、光を箱の外に映すことなく箱の中で映し出しているのと同様に、滅尽定に入っている比丘の眼耳鼻舌身の五根は外界の対象を映し出すのではなく、感受も表象作用も離れた滅尽の境地の中で何も映し出さずに、ただ輝いている、ということかと思われる。

死者とは異なり、滅尽定に入っている比丘は、出定した時には諸根が元通りに機能しなければならないので、入定中も諸根が敗壞していないのは当然であるが、パーリの場合は特別に清まっている状態にあることを説く。先に見た通りパーリ文献では滅尽定を涅槃に匹敵する境地としているので、諸根もまた涅槃の境地に相應する状態になっていなくてはならない。一方、漢訳『中阿含経』を伝持していた説一切有部では、滅尽定が涅槃に近い境地ではあるが有為法とされ、一段階低い位置づけになっていた。この諸根の状態の相違が、パーリ上座部と有部の滅尽定の位置づけの相違を反映しているものかどうか、直ちには判断がつきかねる。

3. 滅尽定と不死

『俱舍論』『根品』では、先に挙げた死の定義に続いて、寿に関する諸議論が説かれる。そして『発智論』を引いて、「寿は相続に伴って起こるのか、ひとたび生起したものが持続するのか」が、以下の様に論じられている。櫻部健氏の訳を挙げる。

『発智〔論〕』にはまた説かれている—「寿は相続に伴って起こると説くべきか、一たび生起したものが住する（持続される）と説くべきか。曰わく、欲〔界〕

繫の有情であって無想定にも滅尽定にも入っていない者らの〔寿〕は相続に伴って起こる、と説くべきである。〔欲界繫の有情であってその二定のどれかに〕入っている者らと色・無色〔界〕繫の有情との〔寿〕は一たび生起したものが住する、と説くべきである、」と。

この説明にはいかなる意味があるか。〔この意味とはすなわち、〕その依りどころ〔としての身体〕が損害されることによってそれ〔寿〕も損害されるようであれば、〔そういう寿は〕相続に頼るものであるから、前者であり、その依りどころ〔としての身体〕が全く損害されないのであれば、〔そういう寿は〕生起したままに住しているから、後者である〔ということである〕。前者は〔寿命に〕障害があるものであり、後者は障害が無いものである、とカシュミーラの〔論師〕らは〔言う〕。このゆえにしかるべきでない時の死もあるのである。

経に説かれている一「〔有情がその〕身体を獲るのに四〔種類〕がある」、と。すなわち、身体を獲て、自らそれを害することはできるが、他が害することは〔でき〕ない者がある、ということについて四句がある。（一）欲界の戲忘念天や意瞋恚〔天〕の〔身体〕はただ自ら害することができるのみである。彼らは極度な喜びや怒りによってこの状態から死没するのであって、他の仕方によって〔死することは〕ないからである。諸仏の〔身体〕も〔そうである〕、と説くべきである。自ら死するからである。（二）胎〔中に在る、或いは〕卵中に在る〔有情〕の〔身体〕はただ他が害することができるのみである。（三）欲〔界〕繫〔の有情〕の〔身体〕は多くは両様である。（四）すべての中有にある者と、色・無色〔界〕繫の者と、欲〔界〕繫の〔有情〕の中のある種類の者すなわち地獄〔の有情〕・北クル〔洲の有情〕・見道〔に在る者〕・慈〔定〕や滅尽〔定〕や無想定に入っている者・〔転輪〕王にして仙人となった者・勝者（仏陀）の〔遣わした〕使者、勝者によって〔記別が〕宣せられたダルミラやウッタラやガンギラや長者の子ヤシャスやクマラジーヴァカなど〔の人々〕と、最後の生涯を生きているすべて〔の菩薩〕と、菩薩を胎んでいるその母と、転輪〔王〕と、転輪〔王〕を胎んでいるその母と、の〔身体〕は〔自害と他害の〕どちらでもない〔櫻部 1975. pp.331-332〕。

Jñānaprasthāne 'py uktam, “āyuh santatyupanibaddham vartata
 iti vaktavyam / sakṛdutpannam tiṣṭhatiti vaktavyam / āha /
 kāmāvacarāṇām sattvānām asaṃjñīsamāpattiṃ nirodhasamāpattiṃ
 ca samāpannānām santatyupanibaddham vartata iti vaktavyam /
 samāpannānām rūpārūpyāvāvacarāṇām ca sattvānām sakṛdutpannam
 tiṣṭhatiti vaktavyam” /

ko 'sya bhāṣitasārthaḥ / yasyāśrayopaghātād upāghattas tat
 santatyadhīnatvāt prathamam / yasya tv āśrayopaghāta eva nāsti tad
 yathotpannāvasthānāt dvitīyam / sāntarāyaṃ prathamam nirantarāyaṃ
 dvitīyam iti Kāśmīrāḥ / tasmād asty akālamṛtyuḥ /

Sūtra uktam, “catvāra ātmabhāvapratiḥkambhāḥ / asty āmabhāvapratiḥkambho
 yatrātmasaṃcetanā kramate na paraśaṃcetanā” -ti / catuṣkoṭīkaḥ /
 ātmasaṃcetanāiva kramate kāmādhātāu kriḍāpramoṣakāṇām devānām
 manāḥpradūṣakāṇām ca / teṣāṃ hi prahaṣamanāḥpradoṣābhyaṃ tasmāt
 sthānāc cyutir bhavati nānyathā / buddhānām ceti vaktavyam / svayaṃ-
 mṛtyuvāt / paraśaṃcetanāiva kramate garbhāṇḍagatānām / ubhayam apy
 eṣāṃ kāmāvacarāṇām prāyeṇa / nobhayaṃ sarveṣāṃ antarābhavikāṇām
 rūpārūpyāvāvacarāṇām anekajātiyānām kāmāvacarāṇām tadyathā nāraḥkāṇām
 uttarakauravāṇām darśanamārgamaitrinirodhāsaṃjñīsamāpattisamā-
 pannānām rājarṣijinadūtajinādiṣṭadharmilottaragaṃgilaśreṣṭhiputra-
 yaśaḥkumārājīvakādīnām sarveṣāṃ caramabhavikāṇām bodhisattvamātus
 tadgarbhāyāḥ cakravartinaś cakravartimātus ca tadgarbhāyāḥ /
 (“Abhidharmakośabhāṣya”, pp.74-75)

『発智論』はカーティヤーヤニープトラ（迦多衍尼子）造とされる、説一切有部の
 教理体系の根本となる文献で、その注釈書が『大毘婆沙論』である。玄奘による
 漢訳の他、先立って符秦の代（4世紀後半）に僧伽提婆・竺佛念によって訳出され
 ている。『俱舍論』が挙げる箇所に該当する部分は以下の通りである。その内、『俱

『舎論』が引いている部分を下線で示す。

寿はまさに随心転と言うべしや、不随心転なりや。答う。不随心転なり。

〔寿は〕まさに相続に随いて転ずと言うべしや、一たび起こりてすなわち住すとなすや。答う。もし欲界の有情、無想・滅尽等至に住せずんば、まさに相続に随いて転ずと言うべし。もし無想・滅尽等至に住せば、および色・無色界の有情ならば、まさに一たび起こりてすなわち住すと言うべし。

無想・滅尽等至に住せば、寿はまさに転ずと言うべしや、住すとなすや。答う。まさに転ずと言うべし。

世尊の説きたもうが如し、「人寿の漸く尽くること、小河の水のごとし」と。もし諸もろの有情の寿、起こりてすなわち住せば、云何がかの寿、漸く尽くることを知る。答う。世尽き、劫尽くるに由るが故なり。

（『発智論』大正 vol.26, 997b-c, cf. 『新国訳大蔵経毘曇部2』 p.517）

また漢訳の『俱舎論』文中の『発智論』からの引用は以下の通りである。同じ訳者なのでほぼ同一であるが、若干の字句の違いがある。

この寿はまさに相続に随いて転ずと言うべしや。またまさに一たび起こりてすなわち住すと言うべしや。欲纏の有情、無想定に入らず、滅尽定に入らざるは、この寿、相続に随いて転ずと言うべし。もしは無想定に入り、もしは滅尽定に入ると、および色無色纏の一切の有情は、まさにこの寿、一たび起こりてすなわち住すと言うべし。

（『俱舎論』大正 vol.29, 26c）

『発智論』の異訳である『八犍度論』では以下の通りである。訳出が古いため用語が異なっているが、文意は同じである。

寿はまさに與心廻なりと言うべしや。不與心廻なりとせんや。答えて曰く、寿はまさに不與心廻なりと言うべし。

寿はまさに順廻すと言うべしや、始生し住するや。答えて曰く、欲界の衆生にして無想三昧、滅盡三昧に入らずんばすなわち順廻するも、もし無想定・滅盡定に入るものと、および色・無色界天とにては、まさに始生して住すと言うべし。

また世尊の曰く、「人命、消盡すること、小河の水のごとし」と。諸もろの衆生、恒寿なるも、かの寿は盡くという。云何がかの寿の盡くるを知るや。答えて曰く、世盡き劫盡くればなり。

無想三昧・滅盡三昧に入るとき、寿行はまさに順廻すと言うべしや。まさに住すと言うべしや。答えて曰く、まさに住すと言うべし。

(『八韃度論』大正 vol.26, 874c, cf. 『国訳一切経印度撰述部毘曇部十八』 p.373)

また、シャマタデーヴァによる『俱舎論』の註釈書である『俱舎論註ウパーイカー』は、『俱舎論』に引用される阿含經典の断片について、その本文の全体または一部を挙げ [本庄 2014:p.15] る、という註釈を施すものであるが、この四句分別の個所に対しても、諸經典や律を引いて註を施している。

滅尽定については、「見道にある者は死なない」・「慈定に入った人は死なない」の項目に続いて、「滅尽定に入った人は死なない」の項目で『中阿含經』第 131 經『降魔經』・“Majjhimanikāya” 50, “Māratajjanisutta” を引いて、滅尽定に入っていた比丘サンジーヴァが、死んだと思われて火葬されたが死なずに定から醒めた話、および『毘奈耶雜事』にある、ウパーリが滅尽定に入って錐と刀による攻撃から逃れた話を挙げている [本庄 2014, pp.220-222]。ここで挙げられているのは、火をかけられても刃物を用いられても、滅尽定に入っている人は「他者によって殺害されない」ことの例である。これらは經典や律に説かれていることにより、事実として受容されていたのであろう。

なお、ヤショーミトラによる『俱舎論』の註釈 “Sphuṭārthā” の該当箇所 (“Sphuṭārthā” p.252) では滅尽定に関する言及が無いため、ここでは取り上げない。

また、『俱舎論』に対して、カシュミールの毘婆沙師の立場から批判を加えた、とされる、サンガバドラ造・玄奘訳の『順正理論』の該当箇所は以下の通りである。

發智論に説かく、「この寿は、まさに相続に随って転ずと言うべしや。またまさに一たび起こりてすなわち住すと言うべしや。欲纏の有情にして無想定に入らず、滅尽定に入らざるは、まさにこの寿、相続に随って住すと言うべし。もしは無想定に入り、もしは滅尽定に入れると、および色無色纏の一切の有

情ならば、まさにこの寿は、一たび起こりてすなわち住すと言うべし」と。

かの言、何の義ぞ。もし所依の身の損害すべきが故に、寿も随って損害するは、これを第一の「相続に随って転ず」と名づけ、もし所依の身の損害すべからずして起これるが如くに、しかも住するは、これを第二の「一たび起こりてすなわち住す」と名く。初めは障あることを顕し、後は障無きことを顕す。これに依りて、決定して非時の死あり。

ゆえに契経に説かく、「四の自体を得ること有り。いわく、自体を得て、ただ自ら害すべく、他の害すべきに非ざる有り。広く四句を作る。」

唯、自ら害すべく、他の害すに非ざる者、いわく、欲界に生ずる戯忘念天と、意憤恚天となり。かれは増上の嬉戯を専修するによりて、身体疲労し、意念忘失す。また、増上の憤恚を発起するによりて、怨恨心をもって、さらに相い顧視す。このゆえに、かしこに於いて殞没して余には非ず。これはまた、まさに捨寿行者を説くべし。

唯、他のみ害すべく、自ら害するに非ざる者、いわく、卵中に処し、および胎中に処する、羯刺藍、額部曇、閉尸、鍵南、鉢羅奢佉の位なり。かれはよく自ら損害すること無きによるがゆえに。

俱に害すべき者。いわく、余の多分の欲界の有情なり。

俱に害するに非ざる者。いわく、中有と色・無色界に在る一切の有情、および欲界に在る一分の有情、那落迦、北俱蘆洲と、正しく見道と、慈定と、滅定と、および無想定とに住すると、王仙と、佛使と、佛の記別するところの達弭羅と、唵怛羅と、殍耆羅と、長者の子・耶舎と、鳩摩羅時婆と、最後身の菩薩と、およびこの菩薩の母の菩薩を胎に懷む時と、一切の転輪王と、およびこの輪王の母の輪王を胎に懷む時との如くなり。（『順正理論』大正 vol.29, 405a、cf. 『国訳一切経印度撰述部毘曇部二十七』 pp.315-316）

これまで見てきた、『俱舎論』とそこに引かれる『発智論』の所説をまとめると以下のようなろう。

①『発智論』では、欲界の衆生で無想定にも滅尽定にも入っていない者の寿

は相続して起こるが、欲界の衆生で無想定か滅尽定に入っている者、および色界・無色界の衆生の寿は、一たび生起したら持続する、とされる。欲界の衆生は通常、寿が尽きて死に、また生まれて、をくりかえすのだが、欲界の衆生であっても無想定または滅尽定に入っている者は、一たび生じた寿が持続する、すなわち、死なない、ということになる。

- ②ただし、持続すると言っても変化せずにそのまま持続するのではなく、刹那滅を繰り返しつつ持続しているので、「寿はまさに転ずと言うべしや、住すとなすや。答う。まさに転ずと言うべし」として、「住」ではなく「転」と言い直している。ただし、『八韃度論』は「住」としている。
- ③『俱舎論』は上記①の記述に対して次のように解釈する。寿の依りどころである身体が損害されることによって、寿すなわち生命も損害される場合は、その寿は相続に依存するので、前者である。依りどころである身体が全く損害されない、すなわち、身体が保ち続けられているならば、その者の寿は生起したまた持続しているので、後者となる。前者は寿命に障害がある者、つまり寿命が尽きる＝死すべき者であるが、後者は寿命に障害が無い者、つまり死なない者である。
- ④続いて『俱舎論』は經典を引いて、自害・他害についての四句分別を挙げる。(1) 自ら害して死ぬ＝自殺できるが、他の仕方によって死ぬことはない＝他殺されない者、(2) 自殺できず、他が害するのみの者、(3) 自殺と他殺の両方がある者。これは欲界の多くの衆生が該当する。(4) 自殺・他殺どちらでもない＝死なない者。欲界の衆生であっても、見道にある者、慈定に入っている者、滅尽定に入っている者、無想定に入っている者はこれに該当する(これ以外にもある)。
- ⑤『順正理論』でも、この部分は『俱舎論』とほぼ共通する内容を説く。続けて自説を述べているが、滅尽定には言及していない。
- ⑥以上により、説一切有部のアビダルマによれば、欲界の衆生であっても、身体が損害されずに、見道位にあり、あるいは慈定や無想定や滅尽定に入っている者は、寿＝命根が生じたまま持続する。厳密には、転じながら継

続している（刹那ごとに生じては滅しを繰り返して存続している）。すなわち、身体が保たれ、これらの定に入っている間は、寿が消滅しない。つまり、死なない、ということになる。

4. 「留身」と入出定

先に挙げた、済暹が引く『大慈恩寺伝』に説かれる比丘の逸話のように、禪定に入っている者が長きに亘って死なずに身体を保持している、という留身入定の事例が仏典に説かれている。先述の『大慈恩寺伝』では、数百年前の事として、山が崩れて滅尽定に入っている比丘が見つかり、出定して自分の師である迦葉波如来は今どこにいるのかと尋ね、入涅槃して久しいと聞いて愁然とした。さらに釈迦文仏は無上等覚を成じたかと尋ね、すでに成じて寂滅したと聞き、肩を下げ手で髪を持ち上げて空に昇り、大神変を起こして身体を焼いた。遺骸は地に落ちて王と人々が取骨し、ストウーパを作った。これがそのストウーパである。という話である。この直前にも、別の国での事として、大石壁に二つの石室があり、それぞれで羅漢が滅尽定に入っているが、700年以上経過している、という話を記している（大正 vol.50, 250c）。これらの話は玄奘の『西域記』に類似した内容が見られ、そこでも阿羅漢が滅尽定あるいは滅心定に入っている、とされている（大正 No.2087, vol.51, 942a/943a. cf. [松本 1982, pp.37-38]）。

また、空海入定伝説とも関わる弥勒下生信仰では、『弥勒下生経』（大正 vol.14, 422b-c.cf. 『新国訳大蔵経浄土部3 阿閼仏国経他』 pp.121-122）に、仏弟子大迦葉が釈尊の指示により般涅槃せずに禪窟に入り、弥勒如来成道の時に現れて釈尊付属の衣を弥勒に渡し、弥勒がそれを着けると、大迦葉の「身体は奄然として星散」することが説かれている。ここで大迦葉が入っているのが滅尽定であるとは明記されていないが、四大声聞の一人で「遊化に堪忍し、智慧は尽きることなく」とされ、釈尊に「吾が法の没尽するをまちて、然る後にすなわちまさに般涅槃すべし」と言われていることから、凡夫外道でも入ることのできる無想定ではなく、涅槃に等しいとされる滅尽定に入ったと考えてよいだろう。

またこのことに関連して、玄奘の『西域記』巻九摩揭陀国下の項に、鷄足山中の岩窟に、迦葉が釈尊より囑累された袈裟を弥勒に渡すために待っており、弥勒如来が彈指すると山が開いて迦葉が現れて衣を渡し、渡しおわって「身、虚空に昇りて諸神変を示し、火を化して身を焚き、寂滅に入る」と説かれている（大正 vol.15, 919c）。これは上述の『大慈恩寺伝』に説かれる話とも表現が共通する。

これらの事例では、定に入っている間はその身体が保持されている、すなわち留身であるが、出定の後には自ら焼き、あるいは星散するとされており、身体は滅する。

先に見た通り、説一切有部の伝統説では、身体が損壊されずに滅尽定・無想定に入っている間は寿命が持続する、ということなので、長い年月の経過後に定から出た場合には、寿は消滅し、身体も保持されなくなることを示している。また『大慈恩寺伝』の例では過去仏の迦葉波如来の在世中から滅尽定に入って、次のブツダである釈尊が出現し、入滅した後まで身体が保持されており、『弥勒下生経』や『西域記』でも釈尊入滅から弥勒如来の出現に至るまで大迦葉は禅窟や山中に留まっているので、どちらも膨大な時間に亘って入定し、身体を保ち、寿＝命根が持続していることになる。「留身」と「入定」をセットとするこのような記述を前例とみなして、空海の留身入定の根拠とされたことは想像に難くない。

結語

『発智論』と、それに依拠する『俱舍論』『順正理論』といった説一切有部のアビダルマ文献によれば、欲界の衆生であっても、見道にある者、慈定に入っている者、無想定に入っている者、滅尽定に入っている者は、その身体が損害されていなければ、寿＝命根が持続し、自らによっても他者によっても殺害されない、とされる。すなわち、その間は生命が持続し、死なない、ということになる。見道は十六刹那のことであるが、慈定・無想定や滅尽定の者は長い期間におよぶこともあり得る。

一方、滅尽定に入っている者、もしくは入っていると考えられる者が、長大な時間に亘って身体を保ち、その後に出定することが、『弥勒下生経』や『西域記』あ

るいは『大慈恩寺伝』に記されている。これらは經典であり、あるいは実際の記録と理解されているものであるから、そこに説かれているのは確かな事実として認識されていたであろう。また、このような經典や伝説が説かれた背景には、説一切有部アビダルマのような教説が広く受容されていたことがあったのではないかと推測される。

空海入定伝説では、空海は身体を保ち、かつ入定している、とされる。説一切有部アビダルマの教説に従えば、この入定が無想定もしくは滅尽定であれば、寿は保たれていることになる。無想定は凡夫や外道でも入ることができる定で、聖者は入らないとされているので、即身成仏の教理を説いた空海が入っているのは不適切であり、空海には涅槃の境地に比せられる滅尽定がふさわしい。しかし滅尽定に入ることができるのは、聖者すなわち見道以上、もしくは初地以上の菩薩である。

濟暹が『遺告二十五ヵ条』で呉殷が言ったとされる「第三地の菩薩」にこだわり、二人呉殷説まで主張してそれを論証しようとしたのは、空海が入っているのが滅尽定であることを確実にするためであろう。しかし滅尽定は心不相応行であるので、入定中は心・心所は無く、定に入りながら衆生利益のはたらきをすることはできない。そこで第三地の菩薩を本地としている、という説が述べられる。濟暹は『勘決記』に『俱舎論頌疏』を引いているので、『俱舎論』の所説を十分に理解していたと思われる。おそらく仏教教理の基本となるアビダルマの教学を踏まえて、空海の留身入定を仏教教理に基づいて立証せんとしていたものと推測される。

説一切有部の教理から留身入定について検討してきたが、『発智論』の註釈であり、説一切有部の教理の集大成である『阿毘達磨大毘婆沙論』の所説の検討を本稿では行うことができなかった。また滅尽定・無想定と並んで挙げられている慈定についても取り上げていない。さらに『勘決記』に関しても未検討の課題がある。これらのことについては、古の真言宗の学僧ならば熟知していたであろう漢籍の『俱舎論』註釈書の検討も含めて、別稿を期すこととしたい。

参考文献一覧

『唵多品法楽比丘尼經』：東晋・瞿曇僧伽提婆訳『中阿含經』卷58「唵多品法楽比丘尼經第九」大正 No.26 (210), vol.1. 立花俊道訳, 水野弘元 / 高崎直道

- 解説・校訂『国訳一切経印度撰述部 阿含部六』大東出版社, 1931/1986年.
- 『大拘絺羅經』: 東晋・瞿曇僧伽提婆訳『中阿含經』卷58「大拘絺羅經第十」大正 No.26 (211), vol.1. 立花俊道訳, 水野弘元・高崎直道解説/校訂『国訳一切経印度撰述部 阿含部六』大東出版社, 1931/1986年.
- 『弥勒下生經』: 西晋・竺法護訳『仏説弥勒下生經』大正 No.453, vol.14, 422b-c. 蓑輪顕量校註『新国訳大藏経浄土部3 阿闍仏国経他』大藏出版, 2007.
- 『品類足論』: 世友造, 唐・玄奘訳『阿毘達磨品類足論』大正 No.1542, vol.26.
- 『八犍度論』: 迦梅延子造, 符秦・僧伽提婆共竺佛念訳『阿毘曇八犍度論』大正 No.1543, vol.26. 西義雄・坂本幸男訳, 福田亮成校訂『国訳一切経印度撰述部毘曇部十八』大東出版, 1934/1987年.
- 『発智論』: 迦多衍尼子造, 唐・玄奘訳『阿毘達磨發智論』大正 No.1544, vol.26. 櫻部建・加治洋一校註『新国訳大藏経毘曇部2』大藏出版, 2000年.
- 『俱舍論』: 世親造, 唐・玄奘訳『阿毘達磨俱舍論』大正 No.1558, vol.29.
- 『順正理論』: 衆賢造, 唐・玄奘訳『阿毘達磨順正理論』大正 No.1562, vol.29. 赤沼智善訳『国訳一切経印度撰述部毘曇部二十七』大東出版, 1933/1986.
- 唐・圓暉述『俱舍論頌疏』大正 No.1823, vol.41.
- 『大慈恩寺伝』: 唐・慧立本, 彦惊箋『大唐大慈恩寺三藏法師伝』卷五, 大正 No.2053, vol.50.
- 『西域記』: 唐・玄奘訳, 辯機撰『大唐西域記』大正 No.2087, vol.51.
- 『遺告二十五カ条』: 『御遺告』, 祖風宣揚会編『弘法大師全集』第二輯, 六大新報社, 1910/1923. repr. 密教文化研究所, 1965.
- 『空海僧都傳』: 長谷寶秀編『弘法大師傳全集』第一卷, 六大新報社, 1935.repr. ピタカ, 1977.
- 『金剛峯寺建立修行縁起』: 長谷寶秀編『弘法大師傳全集』第一卷, 六大新報社, 1935.repr. ピタカ, 1977.
- 『勘決記』: 濟暹『弘法大師御入定勘決記』, 長谷寶秀編『弘法大師傳全集』第一卷, 六大新報社, 1935.repr. ピタカ, 1977.
- 『拾玉集』: 慈圓『拾玉集』, 石川一・山本一編著『捨玉集(上)』和歌文学大系58, 明治書院, 2008, p.361.

Abhidharmakośabhāṣya : ed. P.Pradhan, “Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu”, Patna, 1967, 1975.

Majjhimanikāya : ed. V. Trenckner, “The Majjhima-Nikāya”, vol.I. Pali Text Society Text Series No.60, Pali Text Society, London, 1888, 1979.

Papañcasūdanī Majjhimanikāyaṭṭhakathā : ed. J.H.Woods and D. Kosambi, “Papañcasūdanī Majjhimanikāyaṭṭhakathā of Buddhagosācariya”, Part II, Pali Text Society Text Series N.82, Pali Text Society, London, 1928, 1979.

Sphuṭārthā : ed. S.D.Shatri, “Abhidharmakośa and bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary or Ācārya Yaśomitra”, part I, BBhS, Varanasi, 1970.

[太田 2012] : 太田落子 『『入中論』の菩薩階梯における滅尽定』、『仏教学セミナー』第 96 号, 2012.

[片山 1998] : 片山一良 『パーリ仏典〈第一期〉2 中部（マッジマニカーヤ）根本五十経篇Ⅱ』大蔵出版, 1998.

[櫻部 1975] : 櫻部建 『俱舎論の研究 界・根品』法藏館, 1969, 1975.

[白井 1986] : 白井優子 『空海伝説の形成と高野山』同成社, 1986.

[白井 2002] : 同 『院政期高野山と空海入定伝説』同成社, 2002

[武内 2015] : 武内孝善 「入定伝説－最期をめぐる伝説と信仰－」, 歴史読本編集部編, 『今こそ知りたい! 空海と高野山の謎』新人物往来社, 2015, 所収.

[玉城 1990] : 玉城康四郎 「仏教の生命観」, 『仏教別冊 4 脳死・尊厳死』法藏館, 1990, 所収.

[長崎 1959] : 長崎法潤 「滅盡定について」, 『大谷學報』第 39 卷 2 号 (通号 142) 1959.

[野口 2023] : 野口圭也 「死体は衆生か」, 田中文雄編 『冥府考－死者の世界－』ノンブル社, 2023, 所収.

[船山 2020] : 船山徹 『菩薩として生きる』臨川書店, 2020.

[堀内 2009] : 堀内規之 『済暹教学の研究－院政期真言密教の諸問題－』ノンブル社, 2009.

- [堀内 2014]: 同「弘法大師入定信仰の変遷—附・同行二人の教理性—」, 『教化センター参考資料⑰ 南無大師遍照金剛—其の二—』真言宗豊山派教化センター, 2014, 所収.
- [本庄 2014]: 本庄良文『俱舎論註ウパーイカーの研究 訳註篇上』大蔵出版, 2014.
- [松本 1982]: 松本昭『弘法大師入定説話の研究』六興出版, 1982.
- [枳丸 2012]: 枳丸俊明「空海第三地の菩薩説をめぐって—二人の呉殷と垂迹の大師—」, 『豊山学報』第 55 号, 2012.