

弘法大師入定信仰の成立について(2)

― 生身入定信仰と摩訶迦葉の入定 ―

苦 米 地 誠 一

一、はじめに

弘法大師空海(七七四〜八三五)が高野山の奥院に入定しているという信仰は、高野山をこの世の浄土とする高野山浄土信仰を展開し、高野山を往生相応の聖地とした。更に後世には、生きながら自らの身体をミイラ化する荒行を伴う即身仏信仰を生みだしていった。近代に至り、空海の最後を入滅とする歴史的研究に対して、真言宗団側からは入定を主張する議論がなされたが、現在では、歴史的には入滅であることが確定し、入定信仰の成立時期や、その背景が議論されている。成立時期については、十世紀末から十一世紀初頭における兜率上生信仰から弥勒下生信仰への変化・展開を背景として成立したという理解が一般的なものであろう。

しかし今回、弘法大師生身入定信仰成立の直接的因由について、単なる下生信仰の展開・流布だけではなく、下生信仰に伴う摩訶迦葉の入定に関する知識の流布こそが最大の要因だと考えるに至った。ただ紙数が限られるため、初期の空海伝から十一世紀初頭までの史資料の分析と、『金剛峰寺建立修行縁起』の成立時期については別稿とし、本稿では、弘法大師生身入定信仰の生身に拘わる議論について述べる。なお本稿では、入定信仰の問題については「弘法大師」「大師」と称する。

一、藤原道長の高野山登拝

治安三（一〇二三）年十月に御堂関白藤原道長（九六六～一〇二七）の高野山登拝が実現する。十七日に出発してから、前後途次に諸寺に立ち寄りながら十一月一日に帰京するまで十五日間の旅行であった。道長がその時の様子を藤原実資（九五七～一〇四六）に語った記録が『小右記』⁽²⁾ 治安三年十一月十日条に見られる。

未の時許り、禪室を詣ぬ。（宰相乗車後）良久しく清談す。多くは是れ高野の事なり。また路次の寺々を拜む。更に河内の知識寺を拜む。高野に於て諷誦を修す。法花經一部・理趣經三十卷を供養す（講師前僧正心譽）。次に理修（趣）三昧を行ず。彼の寺の僧三十人を請用す（布衣袴・袈裟・綿衣等を施与し、畢て三昧を行ず）此の間、大師廟堂の戸の枠立、漸く放つ。仏供机と理趣三昧阿闍梨の礼盤の中間に

顛臥す。希有の事なり。二釘は柱に遣り、其の外の一釘は榫立の本に打ちはさめたり。大僧正(濟信)の云く「進み寄りて拝し奉る可し。是れ然る可し」てへれば、仍て愁昇して礼盤を立て、其の上に登りて堂内を見奉まつる。墳物の如き有りて白土を塗る。高さ二尺余許りなり。今思ふに又三尺余許りは土を掘るか。合せて六尺許りか。初め件の廟の上に塔を造る。野火の為に焼かる。堂を造らせ令むる其の年紀癸亥、干支、当に今年なるべし。彼の政所従り歩み行きて参入す。退帰して理趣三昧を行し、絵図を供養す。天氣朗明なり。

道長は高野山において園城寺長吏実相房僧正心誉(一〇二九)を導師として諷誦を修して金泥『法華経』一卷と墨字『理趣経』三十巻を供養し、次いで金剛峯寺僧による理趣三昧を行じている。その後、廟堂の戸を開け、濟信の勧めにより堂内を見ると墳物の如きものが在ったという。「榫立」ほじたちは出入り口の両側に扉の収まりを良くするために立てられた小柱のこと。この榫立が外れ倒れて御廟の戸が開いた。奥院の法事の後で、廟堂の戸が開かれ、道長はその内部を拜見した。「礼盤の上に昇つて堂内を見ると墳の如き物があり、白土を塗つてある。高さ二尺余と思つたが、今考えると三尺ばかりは土を掘つてあり、高さは六尺ばかりか。初めその廟の上に塔を造られていたが、(天曆六年)野火のために焼かれた。廟堂を造らせ(出来)たのは癸亥の歳で、今年の干支と同じである」という。癸亥の歳というと応和三(九六三)年となるが、尚祚の『奥院興廢記』によれば天徳年中(九五七〜九六一)の再興とされており(『高野春秋』では天徳元年三月二十一日とする)、応和三年には奥院廟堂に関する記録は見られず、道長の発言とは差が

ある。或いは焼亡した翌年の天曆七（九五三）年であれば癸丑歳となり、天干の癸は一致することになるか。或いはその前の承平三（九三三）年二月の焼亡と同年十一月の御廟塔の再建落慶供養のことを指せば、承平三年は癸巳であるから、やはり天干の癸は一致するが亥年では無いし、道長が見ている廟堂では無いもののことを言うとも思われない。ともかくこの道長の言葉によれば、道長は廟堂内の墳塔を見ただけで、生身の大師の姿は見えていない。この道長の見た墳塔の様子は、遍照寺僧都清寿（九五九～一〇一六）の『弘法大師伝』や『建立修行縁起』に記録されるものに一致し、逆に『弘法大師伝』の記録の正確さを証することになる。この時の諷誦文や理趣三昧の表白が残っていれば、道長の高野山登拝の意図がハッキリしたであろうが、それらは残されていない。

『金剛峯寺雜文』³によれば、この時の扈從僧は、経供養の講師（導師）権少僧都心誉（一〇二九、園城寺）。講師僧正定基大僧都（九七五～一〇三三、園城寺）、永昭大僧都（九八九～一〇三〇、興福寺）、教円僧都（七八～一〇四七、延暦寺）、延尋僧都（九九二～一〇四八、仁和寺）、長者座主仁和寺大僧正濟信（九五四～一〇三〇）、寺家別当（検校）相寿阿闍梨とされる。また『扶桑略記』⁴では、内相府教通、民部卿俊賢、中宮権大夫能信、修理権大夫長経（その他）、前権少僧都心誉、前権少僧都永円（九八〇～一〇四四、延暦寺。濟信甥）、権少僧都定基、権少僧都永昭（九八九～一〇三〇、興福寺）、三会已講教円（九七八～一〇四七、延暦寺）、他都て十六人が「緇素轡を並べて共に以て前駆けす」となっている。しかしここに名前を上げられたのが十六人だけであり「他」を加えれば十六人を超すことになる。また『金剛峯寺雜文』に見ら

れる濟信や延尋などの真言宗僧が外されており、そこに『扶桑略記』作者の意図が感じられるし、実際に扈從した者ははるかに多かつたとすべきであろう。

ここで興福寺本『僧綱補任』⁽⁵⁾で確認すると、治安三年十二月二十九日に補任・転昇した人物が複数見える。この時の僧位・僧官の補任・転昇は、時期的にみて前月の道長高野山登拝の賞であると考えられる。①禅林寺大僧正深覚(九五三〜一〇四三)は僧正から大僧正へ転昇。②院源(九五一〜一〇二八、延暦寺)は権僧正から正(僧正)へ転昇、法務となる。③慶命(九六五〜一〇三八、延暦寺)は権大僧都から権僧正へ転昇。④林懷(九五一〜一〇二五、興福寺)は権大僧都から正(大僧都)へ転昇。⑤尋円(九七七〜一〇三一、延暦寺)も権大僧都から正(大僧都)へ転昇。⑥文慶(九六九〜一〇四八、延暦寺)は権少僧都から権大僧都へ転昇。⑦実誓(九七二〜一〇二七、延暦寺)は権少僧都から正(少僧都)へ転昇。⑧懷寿(九七〇〜一〇二六、延暦寺)も権少僧都から正(少僧都)へ転昇。⑨尋清(九七六〜一〇五一、仁和寺)は権律師から正(律師)へ転昇。⑩経理(九五四〜一〇二九、興福寺)も権律師から正(律師)へ転昇。⑪仁海は権律師から権少僧都へ転昇。⑫権律師成典(九五八〜一〇四四、仁和寺・仁海の付法)は東寺別当に補任。⑬融碩(九六四〜一〇三三、興福寺)は権律師に補任であるが已講勞とされる。⑭教円は法橋に任敍。この十四人中、①深覚②院源⑭教円の三人は『金剛峯寺雜文』『扶桑略記』に見られる扈從僧である。また補任・転昇していない心誉・定基・濟信・永昭・延尋・永円であるが、心誉は寛治二(一〇八八)年に権少僧都辞退。濟信は治安三年十一月十五日に大僧正辞退(道長高野山登拝から帰って直ぐ)。定基は治

安元年に律師から権少僧都へ転昇している。永昭（九八九～一〇三〇、興福寺）は治安元（二〇二二）年に林懷大僧都の春日行幸賞の讓で権少僧都に転昇している。延尋（九九二～一〇四八、仁和寺）は治安二年十月十三日に仁和寺観音院供養により院別当であることの賞により権律師に補任されている。永円は治安元年に権少僧都を辞退している。融碩は已講勞であるから除くとして、この時に補任・転昇していない者も、その直前に昇進していたり、諸職を辞退している。治安三年には十月の道長高野山登拜以外に大きな事件は見られず、十二月二十九日の補任・転昇は、道長高野山登拜に扈從した賞によるものとなりなすえよう。

そしてこの中で高野山での修行を記録されるのは仁海のみである。伝承では、道長の高野山登拜を唱導勸進したのは仁海とされるが、その根拠は『金剛峯寺雜文』⁶や経範（一〇三二～一一〇四）撰『弘法大師行状集記』醍醐寺古写本奥書⁷に載せる「大殿（宇治殿也）御消息」の宛所が「小野法印御房」であることによる。普通に「小野法印」とすれば、仁海を指すと考えられる。しかし仁海は治安三年の高野山登拜時点で未だ権律師であり、法印（僧正相当の僧位）にはなっておらず「小野法印御房」に相当する人物はいない。則ち「大殿御消息」が後世の偽作であり、後に法印となった仁海を、その僧位を遡らせて称したと考えられよう。

その仁海作の『秘密家宗体要文』『弘法大師伝』では「承和二年三月廿一日入定す。長元五年壬戌に至るまで二百五年なり（年数合わず）」（二百五年だと長曆四（一〇四〇）年となるが、長元五（一〇三二）年

だと百九十七年となる」とのみある。『秘密家宗体要文』は、最後に仁海の伝を載せており、空海の「入定」を記録する弘法大師伝としては、清寿の『弘法大師伝』に次ぐものである。道長の高野山登拝よりも以降の成立であり、記述自体は僅かなものでしか無いが「入定」とすることは重要であると考ええる。清寿と仁海は同世代であり、年齢的には仁海の方が僅かに年長であるが、仁海の唱導が清寿に影響を与えた可能性も考えられる。仁海は、若い頃に高野山へ上り天野檢校雅真（九九九）に就いて修行したといわれる。雅真の入室ともされるが、永祚二（九九〇）年に仁海三十六歳で醍醐寺延命院元杲（九一四～九九五）より灌頂受法し、その瀉瓶となる。醍醐寺を中心に活動した仁海が石山寺僧雅真の入室の弟子というのも些か疑問があるが、もつとも雅真は石山内供淳祐（八九〇～九五三）の弟子石山寺真頼（九四一～）より灌頂受法した弟子とされる石山寺僧である（淳祐の孫弟子）。淳祐は、自身が病弱であったため、同門の一定（八八〇～九四五）に醍醐寺座主職を譲り石山寺に籠ったとされる。石山寺は元々東大寺の末寺であったが、東大寺東南院と醍醐寺は、理源大師聖玉（八三三～九〇九）が開いてから一体であり、淳祐の入住以来、その支配下にあったかと思われる。雅真が自身の師である真頼の兄弟子である元杲に仁海を預けたとすれば、雅真の入室であった可能性もあろうか。どちらにしても高野山と関係した仁海は道長の登拝に扈従しており、高野山の復興・興隆のために大師入定信仰を唱導していたとしても不思議ではない、と考える。或いは直接に仁海が道長に働きかけたのではなく、仁海から済信や深覚への働きかけを通じて道長に高野山登拝を促した可能性も考えることはできようが、具体的な証拠は無い。

ところで道長が高野山奥院廟堂で大師の姿を拝見したという話を載せるのが、赤染衛門（九六〇頃）一〇四〇頃？）作『栄花物語』巻第十五「うたがひ」⁽⁸⁾である。

高野に参らせ給ひては、大師の御入定の様を覗き見奉らせ給へば、御髪青やかにて、奉りたる御衣いさゝか塵ばみ煤けず、鮮かに見えたり。御色のあはひなどで、珍かなるや。たゞ眠り給へると見ゆ。あはれに弥勒の出世龍花三会の朝にこそは驚かせ給はめと見えさせ給ふ。大師、承和二年三月廿一日仁明天皇の御時の程、百八十餘年にやならせ給ぬらん。かくおぼし至らぬ隈なく、あはれにめでたき御心の程、世の例になりぬべし。

「うたがひ」は寛仁三（二〇一九）年の条であるが、この大師御廟拝見の記事は、道長の様々な御仏事を列挙する中に述べられたもので、それほど詳しい記述ではない。『栄花物語』の成立は道長没後であるが、道長の栄華を記録することを目的としたとも言われる。続編は複数人の手になるとされるが、正編は赤染衛門の作とされる。赤染衛門は大江匡衡（九五二―一〇二二）の妻で、女房として道長の正室である源倫子（九六四―一〇五三）やその女の藤原彰子（九八八―一〇七四）に仕えた。仁海とも同世代であり、仁海の唱導を聴く機会があったと思われる。勿論、仁海以外の当代の僧侶との交渉もあったと思われるが、道長の高野山登拝に関しては、仁海との関係を考えるべきであろう。ここでは藤原道長が高野山の奥院に詣でたときに、明らかに大師の生身入定のお姿を見奉ったとされるようになる。しかし『小右記』によれば、道長は廟堂内の墳塔を見ただけで、生身の大師の姿は見えていない。これに比べれば

『栄花物語』は生身の大師を拝見したというように、説話化が進んでいるように思われる。ただこの『小右記』の記事のみをもって、俵谷氏のように、道長には弘法大師入定信仰が無かった、などということではできない。同時代の清寿・仁海の弘法大師伝から「入定」の表現が登場してくるのであり、『栄花物語』の作者赤染衛門も同時代の人である。清寿の記録する墳塔は、弘法大師の生身入定を示すと考えられる。道長・清寿・仁海・赤染衛門などの人的関係を考えるならば、その当時の貴顕の人々と東寺長者・凡僧別当等、或いは仁和寺・醍醐寺僧、僧綱との交流は、彼等の間に弘法大師の生身入定信仰について、少なくとも知識としての共有はもたらしたと考えるべきである。

ところで先行研究の中で道長高野山登拝の記録史料として引用される『扶桑略記』であるが、寛治八(一〇九四)年以降、嘉承元(一一〇六)年以前の成立とされる(もっとも遅い可能性もあるかと考えるが)。天台宗延暦寺僧の撰とされてきたが、園城寺系僧の作とする説⁽⁹⁾がある。その治安三(一〇二三)年十月廿三日癸未条⁽¹⁰⁾には、

扶暁、廟堂に詣づ(大寺を去ること五十許町なり)。於是に山窟の雲曙れ、漢天の雨晴れる。『法華經』一部、『般若理趣經』卅卷を供養す。権少僧都心誓を講師と為す(今、事情を案ずるに、弘法大師は密教の祖師、智証大師の外舅なり。今の講師は智証の門徒、顕密に兼ね長ず。囑する所、故有り)演説の詞、富楼那を伝へ、顕密の道、疑闕の霧開く。僧正、申されて云く、「大師入定の後、漸く二百年にならんとす。廟堂の戸、殊に開闔せず。而るに先年、石山僧淳祐という者有り。一念に安住するこ

と、斯を以て百日。午時、廟堂の戸、人無くして少しく開く。禪下、深く此の語を信じ、観念の中、廟戸の枠立、自ら以て之れを仆す。満座の眼、忽ちに以て之れに驚く。瑞相の感、此に於て之れを現す。此の簡、左衛門督、追つて以て参す。申時、大寺に帰御す。中使藏人右馬権助源資通、来たりて天書を伝ふ。

と見られる。ここでは廟堂の戸が開いて道長が中を見たことについて、淳祐が一念に安住して（祈誓した所）人無くして開いたという故実が語られ、道長はその言葉を信じて観念すると、廟戸の枠立が自然に倒れて（戸が開いた）という。真言宗の伝承では、淳祐が高野山奥院に登拝したのは、師の般若寺僧正観賢（八五三〜九二五）が、弘法大師の大師号宣下の報告と天皇より賜った衣を御廟へ届けるのに随従してのことであり、観賢が祈誓して扉を開いたが、淳祐はまぶしくて大師の姿を拝見できなかった。そこで観賢が淳祐の手を取って大師の膝に触らせた。それから淳祐の手は良い薫りがして失せなかった、とされる。この淳祐の話は伝兼意『弘法大師御伝』に見られる。

延喜の御時、大師、御夢想を示して、衣装を送り賜る可してへり。茲に因つて檜皮色の御装束一裹を調べ、観賢僧正を以て、高野の御廟に送り奉つ被る。勅命を奉て其の禪窟を開いて、大師の慈顔を拝せんと欲ふの処、蒙霧を隔てる如くにして真容を見ること無し。爰に僧正、悲涙禁じ難く、即ち懺謝して曰く「吾、五欲の境に生ずと雖も、更に違犯無し。盍ぞ御体を見ざらんや」と。屢々懺悔を致すに、しばらくあつて月の濛霧が出るが如く、貌の明鏡に浮かぶが如く、容儀嚴然

として龕窟の中に顕はる。頭髮長く生じて、衣服破れ損す。希有の想を作して、忝なくも御髪を剃除し、御装束を着せ奉らむとして、思慮を廻らすの間、微風出来して、本の御装束、散じ失せぬ。更に新衣を着せ令む。僧正思惟すらく、吾、宿報の至りて拙く、大師の在世に値ひ奉らず。但し、機縁有りて、今聖顔を拝す。是れ幸せなり。吾、猶以て見奉り難し。況んや末代の弟子に於てをや。仍て堅く禪窟を閉ざし、永く開く可からず、と云云。

石山寺の淳祐内供は、僧正の入室なり。僧正に祇候して、恐れながら大師の膝を摩し奉る。其の手掌、余薫有つて数日失せず。

件の事、香隆寺僧正、広沢僧正に伝え語る。其の後、僧正、御廟に参詣す。拝見の志を祈請するに、夢中に於て其の全身を示す。此の事、正しく官の日記の中に在り、と云云。

ここでは御廟の戸を開いたのは観賢になっている。またこの観賢による奥院御廟開扉の話は、淳祐の話に伴わない形で、それ以前に経範(一〇三一―一〇四)の『弘法大師行状集記』や聖賢(一〇八三―一四七)の『高野大師御広伝』、或いは『今昔物語』に見られた(『今昔物語』と『弘法大師御伝』のどちらが早いかは分らないが)。真言宗系で淳祐の話が登場するのは『弘法大師御伝』からである。『弘法大師御伝』は『弘法大師伝全集』では兼意撰とされるが、和田昭夫(秀乘)¹⁾氏によれば、大須真福寺文庫本の奥書によって、作者不詳(金剛資某の作)で、仁平二(一二五〇)年の成立とされる。『扶桑略記』よりも遅れるようであるが(『扶桑略記』の成立が通説よりも遅ければ、『弘法大師御伝』の方が早い可能性もある

のではないか)、『行状集記』の成立は『扶桑略記』より前だと思われる。観賢が奥院へ大師号宣下の報告をしたことは、『扶桑略記』作者にも既に知られていたはずである。ここでは観賢の御廟開扉が語られることが自然なことであろう。それに対して淳祐の御廟開扉説話は、淳祐が観賢に随従して登拝した話を元にしたものと考えられるにも拘わらず、観賢の存在を抜きにして淳祐のみを語ることは、あまりにも唐突すぎる。『扶桑略記』が、観賢の御廟開扉では無く、殊更に弟子の淳祐の話にするのは、真言宗僧の大師号宣下に悉く反対してきた天台宗僧としては、「弘法大師」の大師号にも触れなくなかったからではないか、とも推測しておく。また同時に、淳祐が大師の膝に触れた話は『行状集記』には語られないものの、その時期には既に成立していた可能性があるともいえよう。また『行状集記』以降、廟堂内の墳塔を造営したのが真然では無く、観賢とされるようになる。真然による造営とすると、観賢が御廟を開扉した時に大師のお姿を直ぐに拝することはできないので、そのように改変されたものか。どちらにしろ道長登拝時の御廟開扉も、観賢や淳祐の御廟開扉も、大師の入定よりも遙かに後代になって、その生きた姿を拝見するということで、今も大師が生きて高野山におわすことを語ろうとするものであろう。

三、弘法大師の生身入定と摩訶迦葉

弘法大師の入定を生身の入定として捉えると、弥勒菩薩(如来)の下生に関わって語られる摩訶迦葉

の入定説話が注目されよう。釈尊の弟子である摩訶迦葉は、未来仏である弥勒菩薩の下生成道の時に、釈尊付嘱の袈裟を弥勒如来へ伝えるために鷄足山の洞窟に入定したとされ、それが生身の入定と考えられていた。したがってこの摩訶迦葉の入定は弥勒の下生に伴って語られることになる。十世紀終わりから十一世紀の始め、藤原道長登場前後における弥勒上生信仰から下生信仰への展開は、既に多くの研究者が指摘し、認められている所であろう。それではその状況下で、摩訶迦葉の入定はどのように語られ、人々に広まっていたのであろうか。

少し時代が下がるが、弘法大師伝の中で摩訶迦葉の入定を語るのが経範(一〇三一―一〇四)の『弘法大師行状集記』⁽¹²⁾である。

御入定の条第九十八

伝に曰く(中略)或る伝に云く、然れば則ち、大寺の良の角従り入ること三十六町にして、入定の処をトせり。兼日従り之れを營修す。其の期、兼ねて十日、四時に行法す。其の間、御弟子等、共に弥勒の宝号を唱ふ。時剋に至りて原語を止め、結跏趺坐して大日の定印を作して、奄然として入定したまふ。(中略)末代の弟子、竊に以れば、月支の迦葉尊者は形を鷄足に隠し、応化の付嘱を受けて慈尊の出世を期す。日域の弘法大師は、身を高野に蔵して法身の秘教を伝えへて竜華の三云を待つ。

『行状集記』は、それまでの大師の伝記や諸書を引用しながら「或る伝に云く」として、大寺の良(う

しとら、東北の方)の角から三十六町ほど入ったところを入定の処として卜い、造営修造するあいだ十日間、(大師は)四時の行法を修され、弟子達は弥勒の宝号を唱えた。時刻が来て言語を止め、結跏趺坐し、大日の定印を結ばれて入定された。時に承和二年三月二十一日寅の時である。目を閉じている以外は生身の如くであり、七七日忌になつて弟子達が拜見すると、顔色が変わらず、鬢髪が伸びていたので、これを剃り除いて衣を整え、石で壇を築き、云々という清寿の『弘法大師伝』や『建立修行縁起』と同様な話を記す。ただここで引かれる「或る書」の「大寺の良の角従り入ること三十六町にして、入定の処を卜せり。兼日従り之れを営修す。云々」という奥院の場所に関する記事は、他には見られないようである。また本書では、末代の弟子達が密かにおもんみれば、月支(実には天竺・インド)の迦葉尊者は形を鶏足山に隠し、応化(釈尊)の付囑を受けて慈尊(弥勒菩薩)の出世を期し、日域(日本)の弘法大師は、身を高野に蔵して、法身の秘教を伝え、竜華三会を待つ、とする。更に大師が弟子達に告げた遺言として、慈尊下生の時には定より出て(弥勒の下に)伺候して、吾(大師)の先蹤を見るべし、とされる。これは弥勒下生(の五十六億七千万年後)まで、大師が生身のまま入定されていることを語るものといえよう。ところで弘法大師の入定と摩訶迦葉の入定とを並べる資料として、よく取り上げられるのが『梁塵秘抄』の次の一首である。¹³⁾

①三会の曉待つ人は、所を占めてぞおはします、鶏足山には摩訶迦葉や、高野の山には大師とか『梁塵秘抄』は後白河法皇(一一二七～一一九二)の命により編纂された今様集であり、治承四(一一八〇)

年前後に成立した。しかし今様は、平安中期(撰関期)から鎌倉初期にかけて、庶民に流行した歌謡とされており、そこに示される仏教的知識が庶民に広まっていたということは、僧侶や公卿などの知識階級には、それより以前に知られていたと考えられる。『梁塵秘抄』の中で、大師の入定は摩訶迦葉と並べて語られるこの一首しかないのに対して、摩訶迦葉の入定を詠う今様は更に外に五首ある。

② 釈迦の説法終はりなば、摩訶や迦葉の大阿羅漢、鶏足山より慈尊の、出でたまはう世に参り会
はむ

③ 迦葉尊者の石の室、祇園精舎の鐘の聲、醍醐の山には仏法僧、鶏足山には法の聲

④ 迦葉尊者の禪定は、鶏足山の雲の上、春の霞みし童華会に、付囑の衣を伝ふなり

⑤ 迦葉尊者あはれなり、付囑の衣を頂きて、鶏足山に籠り居て、童華の曉待ちたまふ

⑥ 迦葉尊者の石の室、入るにつけてぞ恥づかしき、縁執尽きざる身にしあれば、袂に花こそ止ま
るなれ

この⑥の歌は「鶏足山」が出てこないが「石の室」がそれを指す。また「縁執尽きざる身」は般涅槃する前の生身を意味すると理解される。これに対して弘法大師については、

⑦ 大師の住所は何処どこぞ、伝教慈覚は比叡の山、横川の御廟とか、智証大師は三井寺にな、弘
法大師は高野の御山にまだ坐おわします

という一首があるが、これは御廟の場所をいうだけで、「まだ坐します」が入定をいうのかについては

ハッキリしない。もっとも『梁塵秘抄』は本来十巻あったとされるが、今に残るのはその十分の一程度しかなく、大半は失われているから、このような比較はあまり意味の無いものかも知れない。今様は撰関期頃から流行したとされ、『梁塵秘抄』に収録されているのは、撰関期から院政期末までのものを含むと思われる。そうであれば、これだけでの例でも、摩訶迦葉の入定説話が、弘法大師の入定説話よりも早くに広く知られていたと考えられよう。速水侑氏は、下生信仰の普及の証拠として、これらの今様を上げるが、生身入定の問題には触れず、したがって弘法大師入定信仰にも触れられない。しかし摩訶迦葉の入定が山中における生身入定であり、弥勒下生を待つものである以上、それは弘法大師の入定と全く同じであり、そこに何らの影響も無かったとは考え難い。

ここで中世説話集の中では古い『注好選』⁽¹⁴⁾には、弘法大師の入定説話は無く、迦葉の入定について次のようにある。

迦葉尊者は靈山に蔵る 第四十三

迦葉、如来付嘱の袈裟を畳みて、錫杖を持ちて靈鷲山の頂きに至りて、誓ひて云く「我が身、替わらず、変壞せずして、此の身ながら山中に入り、弥勒の出世に居て、尺迦の御弟子と称して、此の袈裟を奉らむ」と。即ち山中に入りて後、山合ふこと故の如し。是を以て、迦葉が身は滅せざるなり。

この説話では「鶏足山」ではなく「靈鷲山」となっている。今野達氏の校注では、『大智度論』系が「靈

鷲山(耆闍崛山)」とすることを指摘する。また今野氏の「注好選 解説」⁽¹⁵⁾によれば、『注好選』は『今昔物語』の材料とされた、十一世紀末から十二世紀初頭の説話集で、弘法大師作との伝承があり、中世に利用された(弘法大師御作となれば、大師の入定説話が語られないのも当たり前であるが)。現存写本は金剛寺本系統と東寺本系統があるが、金剛寺本が原初形態とされる。これより早い説話集である源為憲(？一〇二一)撰『三宝絵』には弘法大師入定説話は勿論、摩訶迦葉入定説話も見られなかった。これに対して『今昔物語』になると弘法大師入定説話⁽¹⁶⁾と、『慈恩伝』に見られる入定の比丘の話⁽¹⁷⁾とを上げるものの、摩訶迦葉入定説話は見られなくなる。したがって日本の説話集から見れば、十世紀末から十二世紀初めまでの間には、弘法大師入定説話よりも以上に摩訶迦葉入定説話が広まっていたが、やがて弘法大師入定説話の普及と共に、摩訶迦葉入定説話は忘れられていったということになるのか。

四、摩訶迦葉入定説話の日本伝来

それでは弥勒下生信仰と結び付いた摩訶迦葉入定説話はどのようにして日本へ伝えられたのであろうか。ここで注目されるのが日本の説話集に情報を提供した中国で作られた経論の要文集であるが、これらの要文集はまた教理的著作や論義の場合などでも利用されたと思われる。勿論、そこに要文を収録された経論も、学僧達には研究されたであろうが、在俗の知識人達が接するとなれば、やはり要文集という

ことになろう。南都三会や藤氏長者・院などの法会に公請される学匠（僧侶）であれば、要文を引かれた元の経論そのものについても勉強していたであろう。その中で摩訶迦葉の鷄足山における入定について、日本でよく知られていたと思われるものを確認しておきたい。

先ず唐の弁機撰『大唐西域記』⁽¹⁸⁾には、

迦葉、旨を承つて正法を住持す。結集既に已り第二十年に至る。世の無常を厭ひ將に寂滅に入らむとす。乃ち鷄足山に往き、山陰にして上る。（中略）既に三峰之中に入り、仏の袈裟を捧げて立つ。願力を以ての故に三峰斂し覆ふ。故に今、此の山三脊隆起す。当来慈氏世尊の世に興るや、三会説法の後、余の無量の憍慢の衆生有りて將に此の山に登らむとし、迦葉の所に至る。慈氏、彈指するに、山峰自ずと開く。彼の諸衆生、既に迦葉を見て更に憍慢を増す。時に大迦葉、衣を授け辞を致し礼敬し已畢りて、身虚空に昇り、諸々の神変を示し、化して火をもって身を焼き、遂に寂滅に入る。云々」また元魏の吉迦夜共曇曜訳『付法藏因縁伝』⁽¹⁹⁾には、

ここに迦葉、鷄足山に至り、草敷の上に跏趺して坐し、是の願を作して言く。今、我が此の身に仏所与の糞掃之衣を著す。自ら己の鉢を持し、乃ち弥勒に至るまで朽壞せ令め不。（中略）ここに阿難、阿闍世王と共に鷄足山に向ふ。王、既に山に到り已り、自から開闢す。迦葉、中に在りて全身散ぜず。曼陀羅花を以て其の上を覆ふ。（中略）阿難の言して曰く、摩訶迦葉は定に住する身を以て弥勒を待つ。焼く得可からず。弥勒出づる時、当將に徒衆九十六億、此の山上に至りて迦葉を見る。時に弥勒の衆

皆是の念を作す。釈迦如来の弟子、身形卑陋なること此の若し。彼の仏、また当に斯れと異り無し。ここに迦葉、身虚空に踊りて十八変を作し、変じて大形と為りて世界に充滿す。時に弥勒仏、即ち迦葉に就いて僧伽梨を取る。是の時、大衆、其の神力を見る。

また鶏足山では無く、耆闍崛山(靈鷲山)に入定したとするのが『大智度論』⁽²⁰⁾である。

尊者摩訶迦葉、今日、無余涅槃に入る。諸々の貴人、是の語を聞き、皆大いに愁憂して言はく「仏已に滅度す。摩訶迦葉、仏法を守護して、今日、復無余涅槃に入らむと欲ふ」と。諸々の貴人、諸々の比丘、時に皆共に耆闍崛山に集る。長老摩訶迦葉、時に禪定従り起ちて衆中に入り、坐して無常を讚説す。(中略)此の語を説き竟つて、仏従り得る所の僧伽梨を著け、衣鉢を持ち杖を捉え、金翅鳥の如く虚空に上昇し四種の身儀を坐臥行住に現す。(雄略)耆闍崛山の頭に於て、衣鉢と與に是の願を作して言く、我が身をして不壞なら令め、弥勒成仏のとき、我が是の骨身をもて還り出で、此の因縁を以て衆生を度せむ。是くの如く思惟し已り、直ちに山頭の石内に入る。軟泥に入るが如く、入り已りて山還合す。(中略)時に弥勒仏出づ。(中略)是の時に衆生、弥勒仏の出世を聞きて、無量の、人仏に随ひて出家す。仏、大衆の中に在り。初めの説法の時、九十九億人、阿羅漢道を得て、六通を具足す。第二の大会(中略)第三大会(中略)是れ自り已後、無数の人を度す。爾の時、人民久しく後に懈厭す。弥勒仏、衆人の是くの如くなるを見て、足の指を以て耆闍崛山を叩き開く。是の時、長老摩訶迦葉、骨身に僧伽梨を著けて出で、弥勒の足を礼す。虚空に上昇して変を現すること前の

如し。即ち空中に身を滅して般涅槃す。

『大智度論』の摩訶迦葉入定説話では、場所が耆闍崛山（靈鷲山）になっており、また摩訶迦葉の出定は童華三会の後とされていて、よく知られた話とは少し違っている。『注好選』以外に引かれないのは、日本ではあまり広まらなかったのでは無いかと思われる。

これらは要文集では無いが、日本でも良く知られたものである。次に要文集としては、梁の僧旻・宝唱等集『経律異相』⁽²¹⁾では『阿育王経』第七卷を引き「迦葉結法蔵竟入鷄足山待弥勒仏四」とする。

迦葉、法蔵を結し竟りて鷄足山に入る。破して三分とす。中に草布地を鋪き、即ち自から思惟し、身を語りて言く、如来、昔糞掃衣を以て汝を覆蔽す。乃至弥勒法蔵の為に此に住すべし。因説の偈に言く

我、神通力を以て 当に此の身を知る 糞掃衣を以て覆ひ 弥勒の出世に至る 時に我、弥勒の為に 諸弟子を教化す、

即ち三たび三昧を起つ。一に涅槃に入り三山を以て身を覆ふが如し。子の母の腹に入るが如し。自から失壞せず。（中略）三に阿難、来りて開を山く。弥勒と九十六千万の弟子、此に来たり、迦葉の身を取るを以て眷属に示す。悉く我が持戒の功德を学ば令む。

また唐の道世の『法苑珠林』⁽²³⁾『諸経要集』⁽²⁴⁾では『大毘婆沙論』⁽²⁵⁾から摩訶迦葉の入定の文を引く。

又新婆沙論に云く。曾て聞く、尊者大迦葉波、王舎城に入りて最後の乞食す。食し已りて未だ久

しからず、鶏足山に登る。山に三峰有り、鶏の足を仰ぐが如し。尊者、中に入りて結跏趺坐す。誠言を作して曰く、願はくは我、此の身並びに納鉢杖をもって久しく住て壞せず。乃至、五十七俱胝六十百千歳を経て、慈氏如来応正等覺、世に出現する時に仏事を施作す。此の願を発し已りて般涅槃を尋ぬ。時に彼の三峰、便ち合して一と成り、尊者を掩蔽して儼然として住す。慈氏仏、世に出現する時に及び、將に無量の天人、此の山上に至る。諸衆に告げて曰く、汝等、釈迦牟尼仏の杜多功德弟子衆中第一大の弟子迦葉波を見むと欲ふやいなやと。挙衆鹹して曰く、我等、見むと欲ふ。慈氏如来、即ち右手を以て鶏足山の頂を撫つ。応に時に峰、坼け還りて三分と為る。時に迦葉波、將に納鉢杖を磨して中従り出で、虚空に上昇す。無量の天人、斯の神変を睹て未曾有と歎ず。(以下略)

『経律異相』は『衆経目錄』『大唐内典録』『開元録』に入蔵しており、『法苑珠林』は『大唐内典録』に、『諸経要集』は『古今訳経図紀』『開元録』にその名が見られ、奈良時代の内に既に日本へ将来され、諸経論の要文集として古くから利用された。日本における種々の説話類の元ともされたが、これらによつて摩訶迦葉の鶏足山の入定は、早くより知られていたと考えられる。

五、摩訶迦葉の入定は滅尽定

この摩訶迦葉の鶏足山における入定が生身入定であったことについては、これらの説話からしても、

弥勒の世に出定してから神変を起し、自ら自身の身体を焼いて般涅槃するのであるから、入定中は生身であることになろう。また教理的には滅尽定であったことよって示される。仁和寺南岳房濟暉(二〇二五〜二一五)は『大師御入定勘決記』で、大師の入定が摩訶迦葉と同じ滅尽定であることを主張する。⁽²⁶⁾

問ふ。其の大迦葉、実に無余涅槃に入ると雖も、故身を留めて仮に入滅定の相を示現する義、云何。答ふ。智度論第三に云く(中略)是くの如く等の文、大師、実に約しては、生を都卒天に受くと云ふと雖も、但し神力を以ての故に、彼の遺身を留めて、衆生を利益せんが為の故に、神変力に依て、方に即ち仮に入滅定の相を示現し給ふを説く也。此の義、猶、大迦葉の実に無余涅槃に入ると雖も、利生の為の故に、故身を留めて仮に入滅定の相を示現すると。大師の入定の相も、応に知るべし、また尔かなり。(中略)今、私に案じて云く(中略)此の迦葉の本事に於て二義有り。一には入滅の義。上に明かす所の智度論所説の義の如し。是の説、信受す可らず。若し此の説に依らば、大師、入滅し給ふと雖も、神力を以て故身を留め、方に慈尊の出世を待たれるなり。故に遺告の文に云く(中略)二には、迦葉、滅尽定に入る義なり。摩訶摩耶經・弥勒大成仏經・阿含經・付法藏因縁伝の如くは、迦葉、滅尽定に入るは、慈尊の出世を待ち得て、滅定従り出て仏事を成し衆生を利益する義有る可し。云々。之れに依て大師もまた大迦葉の如く滅定に入りて、慈尊の出世を待ち得て、滅定従り出て仏事を成し衆生を利益する義なり。

として、摩訶迦葉の入定について、『大智度論』の説は無余涅槃に入つて、神通力で仮に故身(遺骸)を

留めたものと理解し、それは間違いであるとする。そして『摩訶摩耶經』『弥勒大成仏經』『阿含經』『付法藏因縁傳』の説は、摩訶迦葉は滅尽定に入ったので、生身の入定であり、經典にかなっているとする。更に大師の入定が滅尽定であることについて、『慈恩傳』の入定の比丘の話などを引いて次のように述べる。⁽²⁷⁾

三には長保年中に造る所の新伝に云く(中略)是の新伝の文、及び古老の口伝を以て、『慈恩傳』第五卷の文所に勘会すると、大師の入定は入滅尽定の相に相ひ当れり。問ふ、其の『慈恩傳』の文、何ん。答ふ。其の伝の第五の文に云く、葱嶺を出でて烏鍛国に至り、城西二百里に大山峰嶽有り。甚だ峻にして上に窅堵婆有り。之れを聞くに、旧説に曰く、数百年前、雷震に因つて山崩れたり。中に苾芻有り。身量枯偉にして冥目して坐す。鬢髮參々として肩(眉)一面に垂れ覆ふ。樵者有つて王に白す。王、躬から觀礼す。(中略)王の曰く、此れ何人ぞやと。苾芻有り、対して曰く「此れ出家の羅漢なり。尽滅定に入る者なり。歲月の滋淹ホサマツルしき故に髮長き耳」と。王の曰く、「若し何んが驚悟して、其をして起た令めん」対して曰く「段食の身は定を出れば便ち壞す。宜しく先づ蘇乳を以て灌洒し、腠理をして潤霑ニホわせ、然る後に槌槌を撃つて、感じて之れを悟ら使めば、或は起つ可し」と。王の曰く「善き哉」と。遂に僧の語に依つて乳を灌ぎ槌を撃つ。羅漢、目を挙げて視て曰く「爾輩なんぢら、何人ぞや。形、法服を被るや」と。対して曰く「我輩は苾芻なり」。彼の曰く「我が師迦葉波如来は今何れの所に在るや」。対して曰く「久しく涅槃に入る」と。之れを聞きて已つて

愀然たり。重ねて曰く「釈迦文仏は無上等覺を成ずるや、未だしや」と。答て曰く「已に成ず。利物、斯れ周ねく、亦従つて寂滅す」と。聞き已つて首を低る。良久しく手を以て髪を挙げ、起つて虚空に昇つて大神變を作し、火を化して身を焚く。遺骸、地に墮つ。王と大衆と、骨を取りて窳堵婆を起つ。即ち此の塔なり。と文り。然れば則ち彼の新伝に言ふ所の顔色衰えず、鬚髮更に生ずるの文は、此の慈恩伝に述べる所の鬚髮參々垂覆肩面の文と、其の義、甚だ均同なり。是れ俱に尽滅定に住するの外相なる耳。故に知んぬ、大師も亦、密かに滅尽定に入り給ふなり。

堀内規之氏⁽²⁸⁾はこのような濟暹の主張について、

この『御遺告』の只殷の言葉によつて、空海が第三地の菩薩であると濟暹は断定している。さらに第三地の菩薩が滅尽定を得ることを論じて、上生觀卒のことや、人中入定の身を示現することとは、すべてこれは垂迹変化のことであり、空海の本地真實の境界をいうものではないとしている。濟暹は、次に空海は觀卒天に受生すると雖も、但だ神力を以て遺身を留めて諸衆生の為に、仮に入滅定の相を示現するという二つめの解釈を論じていく。

この二つめの解釈は、摩訶迦葉と空海が同義であるとする点から出發する。摩訶迦葉は、鷄足山で弥勒菩薩に釈迦付囑の衣を伝えるために入定している釈尊の直弟子である。この摩訶迦葉の姿を、濟暹は実に無余涅槃に入ると雖も、利生の為に故身を留めて入滅相を示していると捉え、空海の入定と全く同義であると考えている。

と指摘される。また松丸俊明氏⁽²⁹⁾は、堀内氏の議論を踏まえ、濟暹の『大師御入定勘決記』本文を丁寧
に分析し、同様の結論を示している。

これに対して野口圭也氏は、真言宗豊山派総合研究院の研修会で「弘法大師ご入定とアビダルマ」
という講演をされ、空海の入定が滅尽定とされることを前提とし、アビダルマ文献において滅尽定が
生身とされることを指摘されている。ただ口頭でのご報告で、資料は頂戴したが、残念ながら拝聴で
きなかったので、詳細について了解していない。⁽³⁰⁾

野口氏は、ここで濟暹の解釈を踏まえて、空海が摩訶迦葉と同じ滅尽定に入っていることを確認さ
れた上で、『中阿含経』「哺利多法樂比丘尼経第九」『弥勒下生経』『阿毘達磨俱舍論』「根品」『阿毘達
磨發智論』『阿毘達磨八犍度論』を引かれ、

欲界の有情で無想定か滅尽定に入っている者の「寿¹¹(命根)」は、ひとたび生起すると、身体が
損害されないのであれば、生起したままに住している、とする。また「経に説かれている」として、
見道にある者(聖者)や慈定・滅尽定・無想定に入っている者の身体は、自害と他害のどちらでもない、
としている」と結論される。こういったアビダルマ文献における滅尽定理解は、奈良時代から俱舍・
唯識研究をする学匠の中で知られていたであろう。濟暹の主張も、それを引き継いだものと考えら
れる。

とされ、既にインドにおけるアビダルマ文献において、滅尽定が生身入定とされていることを指摘さ

れる。

六、小結

以上、弘法大師の高野山奥院における入定が、摩訶迦葉の鷄足山の入定と並べられ、同じ滅尽定とされることで、大師の入定も生身の入定として理解されたと考えられよう。それは十世紀末から十一世紀初めに掛けての藤原道長代前後における弥勒上生信仰から下生信仰への流行の変化により、弥勒下生を待つ摩訶迦葉の入定説と『御遺告』に見られる大師臨終時の入定留身（元々は兜率天往生の奇瑞としてのそれであったかと思われる。濟暹が主張する『大智度論』の説に拠るものではないであろう）、弥勒下生・竜華三会を待つて弥勒菩薩と共に下生するという未来下生の信仰とが結び付き、大師もまた摩訶迦葉と同じく生身のまま高野山に入定して、弥勒下生を待っている、とされるようになったものと考えられよう。そうでなければ大師の入定の生身性が何処からもたらされたかの説明が付かない。寛弘四（一〇〇七）年、藤原道長による金峰山の埋経が日本における、弥勒下生・三会値遇を願う埋経供養として最初とされる。その経筒に刻まれた願文⁽³¹⁾によれば、道長は『法華経』及び開結二経、『阿弥陀経』、弥勒經典、『般若心経』など十五巻を自ら書写し、これを金峰山上に埋経したもので、『法華経』は釈尊の恩に報い、弥勒に値遇し、蔵王に親近するために先年に書写して供養を果たさず、今に極楽往生の為に『阿弥陀経』を書写し、

また弥勒出世の時に極楽より童華会の法華説法の会座に列なつて授記を得るために弥勒上生・下生経を新写して、埋経するのであるという。埋経・経塚の供養は、弥勒如来の童華三会の会座に、その經典が踊出することを願う信仰であり、『法華経』「從地踊出品」における『法華経』説法の会座における諸菩薩の踊出に倣つたものである。それは『法華経』信仰的弥勒浄土教ともいえるものであり、単純な弥勒下生信仰とはできない。更に道長の金峰山埋経の願文は、極楽へ往生して後、弥勒下生の時に極楽から童華三会の会座に値遇しようとするもので、極楽往生と弥勒下生とが結び付いたものであり、『御遺告』の兜率天へ往生して後、弥勒菩薩と共に下生して童華三会の会座に侍る、という信仰と(往生の先は異なるが)変わりはない。十世紀末から十一世紀初頭における兜率上生信仰から弥勒下生信仰への変化といつても、それは往生(上生)を主に述べるか、下生を強調するかの相違であり、本質的に大きな変化があつたとはいえないであろう。また埋経・経塚は中国にも見られ、これは舍利信仰に伴うもので、日本にも伝えられているといふ⁽³²⁾。しかし道長以降の日本における埋経・経塚は、道長の金峰山埋経々簡願文に見られるように『法華経』信仰的浄土教としての弥勒下生信仰によるものであり、舍利信仰による埋経とは異なる。道長以降に、如法経・埋経供養が隆盛したのは、この頃から弥勒下生信仰が盛んになつたことを暗示するし、それに伴う摩訶迦葉の入定説も広まつたと思われる。これに対して清寿の『弘法大師伝』では「大日の定印を結んで入定した」とされ、これが『金剛峰寺建立修行縁起』や『高野大師御広伝』、『今昔物語』などに継承される。「大日の定印」では滅尽定ではない、密教の定印となるように思われる。

しかし弥勒信仰と重ねてみると、無住（一一二六～一三二二）撰『沙石集』に拠れば、弥勒菩薩は胎蔵大日であり、阿弥陀如来が金剛界大日とされる⁽³³⁾（興教大師覺鑿へ一〇九五～一四三〇や中性院頼瑜へ二二二六～一三〇四）は、逆に弥勒を金剛界大日、阿弥陀を胎蔵大日とする⁽³⁴⁾。時代が少し下がる資料ではあるが、密教浄土教としては、院政期初頭にあっても兜率天往生と大日の定印は矛盾しない。滅尽定に対するアビダルマ的教理解が十分でないならば、弥勒信仰という点で大日の定印と弥勒の下生を待つ生身入定とは結び付こう。

またこれとは別に、湯河原の玄円菩薩の作と伝える『日本神仙記』では「金剛定に入る」とされる。『日本神仙記』は散逸しており、寛信（一〇八四～一一五三）作と推定される『東要記』⁽³⁵⁾などへの引用によって知られるが、勸修寺理明房興然（一一二二～一二〇三）は「心覚阿闍梨の云く」として『済暹僧都抄』に引用されるとする。とすればその成立は十一世紀初頭に上るものとなるが「金剛定」では密教の禪定とみられ、滅尽定ではない。ただこれも「山頂を穿ちて底に入ること半里許りを禪定の室となす」とあることからすれば、やはり摩訶迦葉の鶏足山の入定を意識したものと見られよう。従って大日の定印と同様な理解で捉えられるであろう。則ち滅尽定を生身入定の根拠として殊更に問題にしたのは済暹だけであって、その他においては如何なる禪定であつたかは余り考えられていないともいえる。

以上のことをまとめれば、

『御遺告』の兜率上生信仰↓道長時代の弥勒下生信仰の隆盛↓摩訶迦葉の鶏足山入定（滅尽定↓生

身入定) 説話の普及↓弘法大師の生身入定信仰の成立

という流れが推測されないであろうか。あくまで時代的な状況による推測であるが、なぜ「生身のままの入定」という信仰が生まれたのか、という理由としては、現状において最も妥当なものと考ええる。

七、もう一つの生身で弥勒を待つ話

しかし弥勒下生を生身で待つという考えは摩訶迦葉以外にも存在する。

『大慈恩寺三蔵法師伝』⁽³⁶⁾には「城南の遠からざるに一の大石山有り。是れ婆毘吠迦(唐に清弁と言ふ)論師、阿素洛宮に住して慈氏菩薩の成仏を待ち、疑を決せむと擬するなり処」とあり、清弁論師(パーヴィヴェーカ)が、疑問を解決するために弥勒菩薩に訊ねなければならぬとして、阿修羅宮において弥勒菩薩の下生を待つという話が語られる。また『大唐西域記』⁽³⁷⁾には、同じ話がより詳しく語られる。中観自立論証派の清弁論師(パーヴィヴェーカ)は、瑜伽行唯識派の護法(ダルマパーラ)の下へ弟子を送り、教えを請うが会うこと無く終わった。そこで清弁は、弥勒如来で無ければこの疑いを決することはできないと考え、此の身(生身)を留めて弥勒の出世を待ち、弥勒に見えて疑いを決しようと思った。そこで観音に祈ると、観音が妙色身を現して、駄那羯磔迦国城南の山岩の執金剛神の所へ行き、陀羅尼を受持して執金剛神に訊ねるように告げる。清弁がその通りにすると、執金剛神が現れて秘法を授ける。それに

より岩の中の阿素洛宮に入り、慈氏を待っている、という。この話は更に『法苑珠林』⁽³⁸⁾に要約して載せられる。

また五大院安然（八四一〜八八九）の『真言宗教時義』⁽³⁹⁾に、

西域記に、仏滅千年、護法と清弁と空有の諍を起す。清弁、観音法を修すこと七日にして、観音、真身を現して言く、「当に南天竺二国に往きて金剛神に逢ひ秘法を請ひ受くるべし」。清弁、教の如くに南天境の山中に至り、金剛神に逢ひ請ふて秘法を受得す。秘法を持誦し、白芥子を呪して阿修羅宮の戸を開ひて入り、長寿の薬を食す。以て弥勒の出世を待ち疑を決す。此れ亦、執金剛手菩薩、一千年の間、真言教を伝ふ。若し爾らば三論の祖師、心を真言に廻らせて下品悉地を修得し、修羅宮に住す。

とあり、『大唐西域記』に載せる清弁の故事を引いて、金剛界法の第二祖である金剛薩埵と団体とされる執金剛秘密主（執金剛神）の存在が長遠であることを言おうとする。安然が引くのは、執金剛神＝金剛薩埵の付法の系譜を説明するためであるが、阿修羅宮に入って長命の薬を食すことで弥勒の下生を待つことができることとされ、それが下品悉地とされている。

この下品悉地とは『大日経疏』⁽⁴⁰⁾に説かれる、持明行者の成就する上中下三品の悉地宮の中の下品の悉地宮を指す。

此の中に悉地宮と言ふに上中下有り。上は謂く密嚴仏国。三界を出過して二乗の見聞するを得

る所にあらず。中は謂く十方淨蔽。下は謂く諸天修羅宮等なり。若し行者、三品の持明仙と成る時、是の如き悉地宮の中に安住す。

この阿修羅宮に入ることにについて、多くの密教経軌には阿修羅宮の伏蔵を得ることを説くが、また長命の薬を得ることを説くものもある。この中で長寿を得て弥勒の成仏を待つことまで説くものを見ると、例えば『陀羅尼集経』⁽⁴¹⁾には、

若欲入阿修羅宮者。於八年中日日誦呪。滿三千遍。作三眼印。用前大呪。呪白芥子一百八遍。一呪一散以打地上。其地即開而作孔穴。呪師得入。欲住得見弥勒仏者。即任意住。

『阿喇多羅陀羅尼阿嚕力経』⁽⁴²⁾には、

又張像於阿修羅窟門前。如法誦一俱胝。即阿修羅女出請行人入。入已於阿修羅王中得自在位。寿一劫見慈氏下生。

『文殊師利根本儀軌経』⁽⁴³⁾には、

復以銀作輪。持於修羅窟前誦。直至輪擊。修羅窟門開入中無障。彼修羅女出迎。誦者入中寿命一劫。復有用鉄作三戟叉。持誦行人若持。於阿修羅窟前作念誦。一切障難破壞。彼自出迎。若欲住彼得寿一劫。当得見於弥勒世尊。

とある他、『五仏頂三昧陀羅尼経』『一字奇特仏頂経』その他の経軌に見ることができ。弥勒に触れず長命長遠を得る功德だけであれば、更に極めて多い。このように密教の成就法によって阿修羅宮(窟)

に入り、伏蔵を得、寿命長遠になることは、インド世界における常識であつたらう。『大慈恩寺三藏法師伝』『大唐西域記』に見られる清弁の記事も、このような初期密教的成就法によつて阿修羅窟に入ったものといえる。

また日本で見れば、時代は下がるが曇寂（二六七四～一七四二）の『大日経住心品疏私記』⁽⁴⁾に、

第四十一窟心。是れ修羅窟等に入るを期す世間の悉地心也。諸々の軌に成就法を明す中に、皆此も事有り。是れ世間の悉地也。金剛童子軌の上（三）に云く、阿修羅窟に至りて印契を結び真言を論ぜば、其そ阿修羅の関鍵、自然に破れ、窟門、即ち開く。阿修羅王、引入して空中にして天の甘露を食す。寿命一劫なり。又阿嚕力経（十九）に云く、又像を阿修羅窟門の前に張り、如法に一俱胝誦せば、即ち阿修羅女、出て行人を請じ入れる。入り已つて阿修羅王の中に於て自在の位を得て寿一劫にして慈氏の下生を見る。

このように阿修羅宮（窟）に入つて寿命を長遠に延ばし、生身のまま弥勒の下生を待つことが密教経軌中に説かれており、それが『大日経疏』の三品悉地中の下品悉地の成就で可能となるが、この説は弘法大師入定信仰には全く反映していないように思われる。そこには弘法大師の悉地を下品とすることを認めなかつたということもあろうし、また高野山は阿修羅宮（窟）ではない、ということもあつたであろう。また阿修羅窟に入つて寿命長遠を得ることは禪定に入ることではない。ただ生身のままで弥勒菩薩の下生を待つことは、真言密教の成就法によつて実現できるといふ教理が存在したことは言えようし、そ

れが弘法大師生身入定説が成立するために、何らかの影響を与えた可能性は考慮して良いかも知れない。

註

- 1 拙稿「弘法大師入定信仰の成立について(1)―十一世紀の史料をめぐって―」川崎大師教学研究所『仏教文化論集』第一三三号、令和六年三月
- 2 『大日本史料』第二編、一九冊、二八四―二八五頁。『続大日本古記録』「小右記」六・三七―三二八頁。『増補 史料大成』別巻二「小右記」二、三九〇頁上―下
- 3 『弘法大師伝全集』第二卷、三〇頁上
- 4 『新訂増補国史大系』第十二卷「扶桑略記」二七六頁
- 5 『僧綱補任』『大日本仏教全書』一、二二二「興福寺叢書」第一、一六二頁下―一六三頁上
- 6 『弘法大師伝全集』第二卷、三〇頁上
- 7 『弘法大師伝全集』第一卷、一八六頁上
- 8 『日本古典文学大系』七五「栄花物語」上・四五五頁、『新訂増補国史大系』二〇「栄花物語」三五―三五二頁
- 9 三好俊徳「『扶桑略記』の宗派性―宗論・相論に関する言説を中心として」『説話文学研究』五四号
- 10 『新訂増補国史大系』第十二卷「扶桑略記」二七七―二七八頁
- 11 和田昭夫「弘法大師御伝 解題」『群書解題』第四、上・七七頁下―七九頁上、昭和三六年一月、続群書類従刊行会刊
- 12 『弘法大師伝全集』第一卷、一八〇頁上―下
- 13 『梁塵秘抄』①岩波『新日本古典文学大系』五六「梁塵秘抄 閑吟集 狂言歌謡」二六八頁。②岩波『新日本古典文学大系』五六「梁塵秘抄 閑吟集 狂言歌謡」八〇頁。③④⑤⑥『新日本古典文学大系』五六「梁塵秘抄 閑吟集 狂言歌謡」五五―五六頁
- 14 『新日本古典文学大系』三二「三宝絵詞 注好選」三三六頁、平成九年九月、岩波書店刊

- 15 今野達 「注好選 解説」『新日本古典文学大系』三一「三宝絵詞 注好選」平成九年九月、岩波書店刊
- 16 「弘法大師始建立高野山語第二十五」『新日本古典文学大系』三三「今昔物語集」三・七二―七三頁、平成五年五月、岩波書店刊
- 17 「天竺山人見入定人語第二十九」『新日本古典文学大系』三一「今昔物語集」一・三五九―三六〇頁、平成十一年七月、岩波書店刊
- 18 『大正藏經』第五一卷、九一九頁c
- 19 『大正藏經』第五〇卷、三〇一頁a
- 20 『大正藏經』第二五卷、七八頁c―七九頁b
- 21 『大正藏經』第五三卷、六五頁c
- 22 『大正藏經』第五〇卷、一五三頁c
- 23 『大正藏經』第五三卷、四〇五頁a―b
- 24 『大正藏經』第五四卷、六頁a―b
- 25 玄奘訳『阿毘達磨大毘婆沙論』『大正藏經』第二七卷、六九八頁b
- 26 『弘法大師伝全集』第一卷、一一二頁上―一一四頁上
- 27 『弘法大師伝全集』第一卷、一〇二頁下―一〇三頁上
- 28 堀内規之「濟運の空海入定信仰」『濟運教学の研究』平成二〇年、ノンブル社刊
- 29 松丸俊明「空海第三地菩薩説をめぐって―一人の呉愍と垂迹の大師―」『豊山学報』第五五号、平成二四年。猶、空海の『付法伝』に引く呉愍纂『惠果阿闍梨行状』と『御遺告』に「引用」される「呉愍の纂」との相違、『御遺告』における増広の問題については拙論「空海撰述の「祖典化」をめぐって―空海第三地菩薩説と『御遺告』の成立―」中世文学と隣接諸学 二『中世文学と寺院資料・聖教』平成三二年一〇月、竹林舎刊を参照されたい。

30 野口圭也氏講演資料(令和四年度総合研究院全体研修会「弘法大師ご入定とアビダルマ 資料」)。なお本稿提出後、野口氏により詳しい論考が発表された。野口圭也「留身入定と滅尽定」『豊山学報』第六六号、令和五年三月。本論中に反映できなかつたことをお詫び申し上げる。

31 『大日本史料』第二編之五・九一四—九一三二頁、『平安遺文』「金石文」八六頁

32 谷口耕生氏は、北九州に宋人の関与する経塚が多く分布すること、それらが舍利信仰による埋経・経塚造営であることを指摘され、更に上川通夫氏の論により、藤原道長から始まった弥勒下生・竜華三会を待つ(『法華経』信仰的浄土教に基づく)埋経・経塚とを同種のものとする(谷口耕生「総説 聖地寧波をめぐる信仰と美術」『聖地寧波展 図録』平成二十二年七月、奈良国立博物館)。またこれを受け継いで菅野成寛氏は、中国に残る経塚遺跡について調査報告をされた(菅野成寛「日本経塚信仰の起原と源流を探る—中国調査中間報告—」『岩手大学平泉文化研究センター年報』三、平成二十七年・同「中国江南地区における法舍利埋納遺跡調査記」『岩手大学平泉文化研究センター年報』六、平成三〇年・同「中国・日本における仏塔と經典埋納遺跡調査記」『岩手大学平泉文化研究センター年報』八、令和二年)。元になった上川氏の論(上川通夫「終末をめぐる動態—末法思想と中世の『日本国』』『再生する終末思想』平成一二年一月、青木書店刊)では、道長の金峰山埋経を銭弘俵の八万四千塔(宝篋印塔)と結びつけ、『宝篋印経』が宝篋印陀羅尼を法身舍利と称し、釈尊の舍利(肉身舍利)と同一であることを説くことから「一切経は、釈迦遺身たる舍利と同価値なのであろう。經典を「法身舍利」とみる仏教の一般的思想である。また一方、舍利塔の造営として、地上に建設される大規模な五重塔等や、地中に埋納される宝塔としての経塚、などの形態で受けつがれる」とされ、法身舍利(經典)を埋納する埋経・経塚造営を「宋朝初期の仏教事業を導入した作善行為が意図された」ものとし、また道長の金峰山埋経願文に見られる「阿弥陀の極楽に一旦往生し、未来に開悟して共済主となる弥勒の元へ「往詣」するのを望む」ことを「定型的な末法思想による時間意識の踏襲である」とし、「道長の埋経には、三國観と密接な「日本国」意識があり、同時に釈迦の遺法を未来に引き継ぐという末法観があった」とされる。その上で撰関(藤氏長者)家による經典書写事業の一環として位置付け、更に「平地の経蔵と山岳の経塚

は、ともに法身舍利の存在する聖地だった。経蔵と経塚には、地上と地下という納置形態の違いがあるものの、共通する法身舍利思想があるものとみたい」とされる。この上川氏の議論は、経蔵が何故「法身舍利」であるのか、の意味を理解されていない。法身舍利とは、仏塔崇拜と結び付いて興起した初期大乘仏教の時に、『般若経』や『法華経』が、教えを文字にした経典は、法身（教え・真理）を記したモノであり、法身の舍利であると称した。そして法（教え・真理）を体現する法身舍利は、仏の智慧が薫習されたことで功德のある肉身舍利よりも遙かに価値があり功德があると主張した。そこでは法身舍利を塔に納めて供養すれば、肉身舍利塔を供養するより功德があるとされ、ただ礼拝供養するよりも、経を読み、誦し、記憶（持・憶持）し、書写し、解説するという五種法師行を行えば、更に功德があるとされた。後世に経典を総持する陀羅尼を經典の代わりに塔内に安置し、供養することが起こり、初期密教の中で「宝篋印陀羅尼」などのような陀羅尼や陀羅尼經典も成立した。従って法身舍利思想は、単なる釈迦信仰における肉身舍利の代替ではない。また地上の経蔵に納める一切経と、埋経される経典では、その機能・役割が異なる。経蔵の一切経は、ただ礼拝供養されるだけのものではない。それは学僧達によって常に読まれ、学ばれ、研究されるものであった。一方で埋経された経典は、未来の弥勒如来の竜華三会で踊出することを目的として供養された。それは経塚そのものを肉身舍利の「舍利塔」のように礼拝供養することが目的なのではない。肉身舍利の舍利塔にしる、陀羅尼などを納めた（陀羅尼を塔身に刻んだ石塔などもあるが）法身舍利塔にしる、それはその舍利塔そのものを礼拝供養することが目的であり、それによって功德があるとされる。そういった舍利塔と一緒に経典などが埋納されたとしても、それ自体が（法身舍利として）礼拝供養の対象である。一方で金峰山埋経は、埋納した経典が竜華三会に踊出することで、埋納者（願主・結縁者）が弥勒如来に値遇し、受記を受けることが目的であった。したがってその礼拝の対象は弥勒菩薩（如来）であり、埋納された経典ではない。唐・法門寺地下宮が肉身舍利を祀る舍利塔を地中に造ったように、舍利信仰による舍利塔が地下に置かれようとも、それは弥勒下生・竜華三会を待つ埋経とは信仰が異なる。よしんば中国における舍利塔の地下納置が、金峰山埋経という行為の発案に、何らかのヒントを提供することがあったとしても、舍利信仰による埋経と『法華経』信仰的浄土教によって弥勒下生・竜華三

会を待つ埋経とは、その信仰の本質が異なるといえよう。

- 33 『沙石集』「弥勒行者の事」岩波『日本古典文学大系』八五「沙石集」一一六―一二四頁
 - 34 拙論「頼諭の密教浄土教」佐藤良純先生古稀記念論文集『インド文化と仏教思想の基調と展開』（平成一五年、山喜房仏書林刊）。後に『平安期真言密教の研究』第二部（平成二〇年三月二日、ノンブル社刊）に収録。
 - 35 『弘法大師伝全集』第二巻、三四頁下
 - 36 『大正蔵経』第五〇巻、二四一頁b
 - 37 『大正蔵経』第五一巻、九三〇頁c―九三一頁a
 - 38 『大正蔵経』第五三巻、三一〇頁c
 - 39 『大正蔵経』第七五巻、四三〇頁c―四三一頁a
 - 40 『大正蔵経』第三七巻、六〇八頁a
 - 41 『大正蔵経』第一八巻、八三二頁b
 - 42 『大正蔵経』第二〇巻、二八頁a
 - 43 『大正蔵経』第二〇巻、八九六頁c
 - 44 『大正蔵経』第六〇巻、六一〇頁c―六一一頁a
- 〈キーワード〉 弘法大師入定信仰、生身入定、弥勒下生信仰、摩訶迦葉、藤原道長、清寿、仁海、『栄花物語』