

中韓初期弥勒信仰の形態的相似性

—天台智顛の僧団における弥勒信仰の実践を端緒として—*

張 雪松**著・弓場 苗生子***訳

摘要

本稿では智顛自身及びその僧団・信徒における弥勒信仰の実践を主たる研究対象とし、併せてこれらの信仰実践の行為を生み出す源となった教理教学についても検討する。智顛の弥勒信仰は弥勒浄土への願生のみならず、病気の平癒等の現世的な祈願をも内包するものである。そして智顛とその僧団における弥勒浄土信仰には、兜率天の弥勒浄土が天の北西方に存在するという見方、また臨終時の面西や、観音等の菩薩による引摂といった要素が含まれる。西方を指向すること、観音を西方三聖の一とすることは、いずれも後世においては阿弥陀仏の浄土信仰に属する特徴とされるが、これらは南北朝後期から隋代に至るまでの時期、智顛とその教団の弥勒信仰においては当たり前存在していた。その思想的源流には、中国本土の文化及び疑偽経（中国撰述の仏教文献）と一定の関係が見出される。『三国遺事』等の史料には、八世紀の韓国では僧侶が弥勒・弥陀・観音等の信仰を混同していたとあり、すなわちこうした事態は韓国だけではなく、六世紀以降の東アジア全域において割合普遍的な現象だったのであろう。智顛とその門弟は互いに弥勒浄土への往生を約し、各々の墓を近くに築くほどであった。それによって、智顛の墓地もまた信徒が弥勒浄土の感応を得る

*原題「中韓早期弥勒信仰形態的相似性探析——从天台智顛僧団の弥勒信仰实践谈起」。

**中国人民大学仏教与宗教学理論研究所教授。

***天台宗典編纂所編輯員。

ための聖地とされるに至ったのであり、さらに観音菩薩はこの感応を仲介するという重要な役目を果たすようになったのである。智顛とその教団における弥勒信仰は、弥勒浄土と弥陀浄土が明確に分離されて以降の弥勒信仰とは異なる部分が多い。これは初期の弥勒信仰における中国化の表れと言えよう。

一、緒言 石城弥勒像が建造された経緯

天台智顛が石城の弥勒像（現在の浙江省にある新昌大仏）前にて円寂したことは、仏教史上において頗る象徴的な意味を持つ事件と言えよう。一般に智顛が弥勒浄土への往生を願ったことを示すとされるこの出来事であるが、篠原亨一は智顛が臨終に先立ち石城の弥勒仏像の前で祈ったのは自身の病氣快癒のためであり、弥勒浄土への往生を求めてはいなかったと考えている。その主たる根拠とは、智顛が円寂する三日前、皇帝に即位する以前の楊広（当時は晋王、後の隋の煬帝）へと宛てられた、一字の仏寺及び石城弥勒像含む三尊の仏像の修繕を乞う発願文であり、これは『国清百録』に収録されている。また梁の武帝の異母弟に当たる建安王蕭偉は石城弥勒像の修理により病を癒やしたとも伝わることから、篠原亨一は1988年に開催された中国系カナダ人学者である冉雲華教授の退職記念学会において、次のように発表し論文を提出した。すなわち、智顛が臨終の前に石城弥勒仏像へ祈ったのは、弥勒浄土への往生を希求するものではなく、自身の病が回復するよう願うためであった。しかしてこの願いは叶わず、智顛の門弟は師のイメージを守ろうとついにこの事実を隠蔽し、智顛は弥勒像の前にて弥勒浄土への往生を祈ったと改変したのである¹。後に陳金華もまた篠原亨一の見方に賛同し、「智顛は巨像から彫塑された未来仏の身上において切に平復の術を求めたが、彼の祈祷が成功することはなかった。このことは智顛本人、またその教団全体にとって遺憾な事態であった」²と述べている。本稿では、智顛が新昌大仏の前にて円寂したという出来事

を手がかりに、智顛における弥勒信仰の有り様について検討したい。

確かに篠原亨一らの言うように、石城弥勒像修造の目的は消災延寿に在り、兜率浄土への往生を求めるものではなかった。まず、梁の慧皎による『高僧伝』には次の如く記す。

积僧護、本会稽剡人也。少出家、便剋意常苦節、戒行嚴淨。後居石城山隱岳寺。寺北有青壁、直上数十余丈、当中央有如火焰光之形。上有叢樹、曲幹垂陰。護每經行至壁所、輒見光明煥炳、聞弦管歌贊之声。于是擎炉發誓願、博山鑄造十丈石仏、以敬擬弥勒千尺之容、使凡厥有縁、同睹三会。以北齊建武中、招結道俗。初就雕剪。疏鑿移年、僅成面璞。頃之、護遭疾而亡。臨終誓曰、吾之所造、本不期一生成辦。第二身中、其願剋果。後有沙門僧淑、纂襲遺功、而資力莫由、未獲成遂。

至梁天監六年（西曆五〇七年）、有始豊令吳郡陸咸罷邑還国、夜宿剡溪、值風雨晦冥、咸危懼假寐、忽夢見三道人來告云、君識信堅正、自然安隱。有建安殿下感患未瘳、若能治剡郡僧護所造石像得成就者、必獲平予。冥理非虚、宜相開發也。咸還都經年、稍忘前夢。後出門乃見一僧云、聽講寄宿、因言、去歲剡溪所囑建安王事、猶憶此不。咸當時懼然、答云、不憶。道人笑曰、宜更思之。仍即辞去。咸悟其非凡、乃倒屣諮訪、追及百步、忽然不見。咸豁爾意解、具憶前夢、乃剡溪所見第三僧也。咸即馳啓建安王、王即以上聞、敕遣僧祐律師專任像事。王乃深信益加、喜踊充遍、抽捨金貝、誓取成畢。初僧祐未至一日、寺僧慧暹夢見黑衣大神、翼從甚壯、立于龕所、商略分数。至明旦而祐律師至、其神応若此。

初僧護所創、鑿龕過淺、乃鑿入五丈、更施頂髻、及身相克成、瑩磨將畢。夜中忽当万字処、色赤而隆起。今像胸万字処、猶不施金縛、而赤色在焉。像以天監十二年（西曆五一三年）春就功、至十五年春竟。坐軀高五丈、立形十丈、龕前架三層台、又造門閣殿堂、并立衆基業、以充供養。其四遠士庶、並提挾香華、万里來集。供施往還、軌迹填委。

自像成之後、建安王所苦稍瘳、本卒已康復。王後改封、今之南平王是也³。

上記の『高僧伝』の文は、概ね劉勰の『梁建安王造剡山石城寺石像碑』に見える以下の伝に基づいている。

……觀夫石城初立、靈証発于草創。弥勒建像、聖驗顕乎鐫刻。原始要終、莫非禎瑞。剡山峻絶、競爽嵩華。潤峴燭銀、岫巘蘊玉。故六通之聖地、八輩之奥宇。始有曇光比丘、雅修遠離、与晋世于蘭、同時並学。蘭以慧解馳声、光以禅味消形影、歴遊巖壑、晚届剡山、遇見石室、班荆宴坐、始有雕虎造前、次有丹蟒依足、各受三帰、茲即引去。後見山祇盛飾、造帯訂談、光説以苦諦、神奉以崖窟、遂結伽藍、是名隱岳。後蘭公造寺、号曰元花。茲密通石城、而拱木扃阻、伯鸞所未窺、子平所不值、似石橋之天断、猶桃源之地絶。荒茫以来、莫測年代。金剛欲基、斯路自啓。野人伐木、始通山溪。翦棘芸麻、忽聞空響。此是仏地、不可種植。心悟神封、震驚而止。又光公禅室、耳属東巖、常聞弦管、韻動霄漢、流五結之妙声、凝九奏之清響。由是茲山、号为天楽。

至齐永明四年、有僧護比丘、刻意苦節、戒品嚴浄、進力堅猛、来憩隱岳。游觀石城、見其南駢兩峰、北暈峻嶒、東竦円岑、西引斜嶺、四嶂相銜、鬱如鷲岳、曲閑微転、煥若竜池。加以削成青壁、当于前巘、天誘其衷、神啓其慮、心画目准、願造弥勒、敬擬千尺、故坐形十丈。于是擎炉振鐸、四衆爰始胥宇、命曰石城。遂輔車兩寺、鼎足而処、克勤心力、允集勸助。疏鑿積年、僅成面璞。此外則碩樹朦朧、巨藤交梗。後原燎及崗、林焚見石、有自然相光、正環像上、兩際円満、高焰峰鋭、勢超匠楛、功踰琢磨。法俗竦心、邑野驚觀、僉曰冥造、非今朝也。

自護公神遷、事異人謝。次有僧淑比丘、纂修厥緒、雖劬勞招獎、夙夜匪懈、而運属齐末、資力莫由、千里靡其積跬、百仞虧其覆篲。暨我大梁受歴……有始豊県令呉郡陸咸、以天監六年十月二十二日、罷邑旋

国、夕宿剡溪。值風雨晦冥、驚湍奔壯、中夜震揚、假寢危坐。忽夢沙門三人、乘流告曰、君識性堅正、自然安隱。建安王感患未痊、由于微障。剡峴僧護造弥勒石像、若能成就、必獲康復、冥理非虛、宜相開導。咸還都經年、稍忘前夢、後出門遇僧、云聽講寄宿、因言、去歲剡溪風雨之夜、囑建安王事、猶憶此否。咸當時憮然、答以不憶。道人笑曰、但更思之。仍即辞去、不肯留止。心悟非凡、倒屣諮訪、而慢色頗形、詭辭難領。扞衣高逝、直去靡回。百步追及、忽然不見。咸霍爾意解、且憶前夢、乃剡溪所見第三人也。再顯靈機、重發神証、緣感昭灼、遂用騰啓。君王智境邈群、法忍超絕、邁優填之至心、踰波斯之建善、飡瑞言于群聖、膺福履于大覺。倍增懇到、会益喜捨。乃開藏写貝、傾邸散金。裝嚴法身、誓取妙極。以定林止⁴寺祐律師。德熾積門、名蓋淨衆、虛心弘道、忘己濟物。加以貞鑑特達、研慮精深、乃延請東行、憑委經始、爰至啓敕、專任像事。

律師応法若流、宣化如陽。揚舡浙水、馳錫禹山。于是捫虛梯漢、構立棧道、狀奇肱之飛車、類仙腹之懸閣。高張罔範、冠彩虹蜺、椎鑿響于霞上、剖石灑乎雲表、命世之壯觀、曠代之鴻作也。初護公所鑄、失在浮淺、乃鏟入五丈、改造頂髻、事雖因旧、功實創新。及巖窟既通、律師重履。方精成像軀、妙量尺度。時寺僧慧暹、夢黑衣大神、翼從風雨、立于龕前、商略分数。是夜將旦、大風果起、拔木十围、压壞匠屋、師役數十、安寢無傷。比及詰朝、而律師已至。靈応之奇、類皆如此。既而謀猷四八之相、斟酌八十之好、雖羅漢之三觀、兜率梵摩之再覘、法身無以加也。尋巖壁縝密、表裏一体、同影岫之縹章、均帝石之駟色。內無寸隙、外靡纖瑕、雕刻右掌、忽然橫絕、改断下分、始合折中、方知自断之異、神匠所裁也。及身相克成、瑩拭已定、当于万字、信宿隆起、色似飛丹、円如植壁。感通之妙、孰可思議。天工人巧、幽顯符合、故光啓宝儀、發揮勝相。磨礪之術既極、繪事之芸方騁、棄俗囿于史皇、追法画于波塞。青腰与丹砂競彩、白瑩共紫銑爭耀。從容滿月之色、赫弈聚日之輝。至于頂礼仰虔、罄折肅望、如須弥之臨大海、梵宮之跽上

天。說法視笑、似不違于咫尺。動地放光、若將發于俄頃。可使曼陀逆風而獻芬、旃檀隨雲而散馥。梵王四鶴、徘徊而不去。帝釈千馬、躑躅而忘歸矣。

初隱岳未開、野絶人逕、及光公馴虎、時方雨雪、導跡汚塗、始通西路。又東巖盤鬱、千里聯嶂、有石牛屈止、至自始豐、因其蹄涔、遂啓東道。尋石牛通嶮、不資蜀丁之力。文虎標徑、無待為人之威。豈四天驅道、為像拓境者歟。以大梁天監十有二年、歲次鶉尾、二月十二日開鑿。爰始到十有五年、龜集涪灘、三月十五日粧画云畢。像身坐高五丈、若立形。足至頂十丈、円光四丈。座輪一丈五尺。從地隨龕、光焰通高十丈。自涅槃已後一百余年、摩竭提国始制石像、阿育輪王善容羅漢。檢其所造、各止丈六、鴻姿巨相。興我皇時、自非君王願力之至、如來道心之深、豈能成不世之宝、建無等之業哉。竊惟慈氏鼎來、拯斯忍刹、惟我聖運、福慧相符、固知翹城合契于今晨、龜華匪隔于來世。四藏宝奇、可躋足而蹴。三会甘露、可洗心而待。觀王妙慶、現聖果于極樂。十方翺動、蒙法縁而等度矣。思柱石于天梯、想靈碑于地塔、樹茲紺磔、銘為勝幢。金剛既其比堅、鉄圀可與共久。式奉偈讚、仍作頌曰……⁵

この碑文は『芸文類聚』の中にも簡略に短縮したものが見出される。以下に引用するように、ここにおいては僧護らの事績は省略され、僧佑律師が弥勒の石像を建造したことについて直接述べられている。

劉勰刻鼎石城寺弥勒石像碑銘曰、夫道源虚寂、冥機通其感。神理幽深、玄德司其契。是以四海将寧、先入感鳳之宝。九河方導、已致応竜之書。況種智円照、等覚遍知、揚万化于大千、摘億形于法界。其靈起撰誘之権、影現戲遊之力、可勝言者哉。自優曇発華、而金姿誕応。娑羅變葉、而塔像代興。月喻論其跡隱、鏡象譬其常照。律師応法似流、宣化如渴、揚舲游水、馳錫禹山。于是捫虚梯漢、構立棧道、状奇肱之飛車、類仙叟之懸閣。体高凶範、冠采虹蜺、推鑿響于霞上、剖石灑于

雲表。信命世之壯觀、曠代之鴻作也。青艘与丹粟競采、白金共紫銑爭輝。梵王四鶴、徘徊而不去。帝積千馬、躑躅而忘歸⁶。

上述のいくつかの資料を総合するに、次の如く知り得る。すなわち、最初に曇始らによって剡県において隱岳寺が建造され、後年僧護がここに住した。石城弥勒像の草創期は僧護が仏の放つ光明と天上の楽とを感得したことに始まり、486年（齊の永明四年）に仏像建造を発願したが成し得ず、後年僧淑が事業を引き継いだものの、やはり完成には至らなかった。石城弥勒像の建造が真に果たされたのは、職を辞した始豊県令の陸咸が、この弥勒像を完成させたならば建安王（後に南平王に改封）の病は快癒するであろうという神僧の導きを受けたことによる。陸咸がこの事を建安王に報告せ、建安王がさらに梁の武帝に上奏し、梁の武帝の命により僧佑が建造を主導したことで、ついに石城弥勒像は完成を見たのである。そして516年（梁の天監十五年）に石城弥勒像が造られたのち、建安王の病状もまた程なく回復したという。ここに知られるように、石城弥勒像の修建は、願主が死後に弥勒浄土に往生することを祈るためではなく、消災延寿を目的として為されたのであった。石城弥勒像は梁の武帝による敕令の下、時の名僧である僧佑が建造を成し遂げたのであり、このことは仏教界のみならず俗世間においても頗る著名な出来事であった筈である。石城弥勒像が持つ疾病を癒す効験についても広く世に知られていたとすれば、天台智顛がこれを認知していても全く不思議ではない。

智顛はその晩年、即位前の隋の煬帝（楊広）の請いに応じて天台山を離れ、石城弥勒像の下に行き着いて円寂を迎えた。南北朝期における梁の武帝の仏教信仰は誰もが知るところであるが、錢鐘書氏は隋の煬帝による仏教への篤信は梁の武帝に劣らぬものであったと考えている。氏は、その名著『管錐篇』において次のように言及する。

『全隋文』卷六には煬帝の『与釈智顛書』三十五首が取められ、同

卷にはこの他に『与天台山衆令書』・『与東林寺僧書』等の八首がある。また巻五には『敕答釈智越』・『敕度一千人出家』等の五首、巻六には『受苦薩戒疏』・『祭告智顛文』等の計六首が見え、いずれも仏教者に向けて作られたものである。これより以前の帝王で仏教者に宛てた文書が最も多いのは梁の武帝であるが、現存するのは三十首足らずながら、隋の煬帝には無い浩瀚の巨篇が存する……隋の煬帝は初め「身を捨てて仏奴と為る」ことはしなかったが、その筆勢に鑑みるに、慎みを持って修養に努め、善に従い教えを拝し、民の利益を第一に考えつつも、虚心の姿勢とおもねりの態度とが両様に存するかの如くである。仏教に迎合した帝王のうち文才に富む者としては、梁の武帝・隋の煬帝・南唐の後主の三者が代表格であり、これらはみな亡国の君主である。歴史書において梁の武帝と李後主の仏教優遇は常に批判されるものの、隋の煬帝に関して言及されることは無い……隋の文帝が智顛のために敕建した国清寺は以来香火が絶えることなく繁榮し、そして天台宗の文献が示すように、煬帝が仏教者に送った書状・誓文等の文書は果たして多く伝わっているのである。文章に対する拘泥を捨て、『国清百録』の記述に拠るならば、煬帝の「好内」の「内」とは、「内嬖」（寵愛を受ける者）ではなく「内典」・「内学」を指すものに他ならない。『逸周書』諡法解に「好内遠礼曰煬、好内怠政曰煬」といい、『全梁文』巻三・武帝「諡安成王機詔」に「王好内怠政、可諡曰煬」とあり、また隋の世に陳後主に「煬」と諡した例においても、その諡号は過度の寵遇によって司法による統治が為されなかったことに由来している⁷。

隋の煬帝（楊広）における仏教信仰は梁の武帝程ではなかったとはいえ、その「好内」は事実であろう。錢鐘書によれば、楊広は「好内遠礼」・「好内怠政」のために「煬」と諡号されるに至ったが、その好むところの「内」とは実に仏教の内典を指すものであったという、これは理に適った見方と

言える。天台智顛は楊広に菩薩戒を伝授し、楊広の請いを受けて天台山を離れている。当時江南地域の行政と軍事を管轄するトップであった楊広は仏教を尊崇していたことを考え合わせれば、智顛の出遊は弘法利生のための遠大な計画であった可能性が高い。恐らく旅に出る前は、自身がまもなく世を去るとは全く予見していなかったことであろう。智顛は出発後間もなく体調を崩しているが、当時楊広は智顛の病を知って見舞いの手紙さえ送っているものの、その病状は重くなく、速やかに回復すると考えていた。『王參病書』に「総持和南。仰承出天台、已次到石城寺、感患未歇。菩薩示疾、在疾亦愈、但于翹誠交用悚灼。今遣医李膺往処治、小得康損、願徐進路遲、礼覲無遠。謹和南」⁸とあるが如くである。

天台智顛自身が石城弥勒仏像の前で発願した内容については、『発願疏文』に次のように伝える。

呉県維衛・迦葉二像、願更聚合修復。鄞県阿育王塔寺頽毀、願更修治。剡県十丈弥勒石像、金色剥壞、願更莊嚴。右三処功德乞修。沙門某敬白、稽首和南三世諸仏。伏惟法身無像、隨機顯現、浄土不毀、人衆見燒。滬瀆浮來、靈塔地涌、剡山天樂。通夢陸咸。三処尊儀、表代三世、慈善根力、利益斯土。但年深歲曩、聖跡凌遲。諸仏影像若淪、衆生善根無寄。某宿世有幸、忝預法門。德行輕微、功業無取。謬為道俗所知、顧影羞躬、無以自處。上慚三宝、無興顯之能。下愧群生、少提拔之力。刻骨刻肌、將何所補。幸值明時、棟梁仏日。願頼皇風、又承衆力。將勸有縁、修治三処。先為興顯三世仏法。次為擁護大隋国土。下為法界一切衆生。若塔像莊嚴、則紹隆不絶、用報仏恩。若処処光新、国界自然殊特妙好、則報至尊水土之沢。若見聞者、発菩提心、則利益一切種出世業。但久域此心、縁障未果。此際赴期西出、氣疾増動。毒器坏瓶、固非保惜。先以身命、奉給三宝、謹聽威神。若形命停留、能生物善、不汚仏法者、伏聽使乞早除差、行願速円。若命雖未尽、方多魔障、損物善根、汚乱仏法者、豈須停世、願早灰滅。滅後以諸誓願、

付囑後人。使經紀修立、乞三宝加建、速得円満。前于仏隴金光明道場、已發此願。今重于石尊、再述愚誠。伏願聖凡、重垂摂受。謹疏。開皇十七年十一月二十一日⁹。

上記の文中に見える「剡山天楽」・「通夢陸咸」等の言葉から、天台智顛が石城弥勒像の建造された縁起について相当に熟知していたことが窺われる。つまり智顛は、その建造の発願は僧護が聴いた「天楽」に始まり、さらに陸咸が石城弥勒像を修造すれば建安王の病が治ると夢告を受けたことでついに完成を見たという一連の経緯を知っていたのである。のみならず、智顛は陸咸に石城弥勒像建造の事を告げた第三の僧を、未来仏たる弥勒仏に擬えているように見受けられる。「三処尊儀、表代三世」とあるように、智顛が修復を發願した呉県・鄞県・石城の三箇所の仏像は過去仏・現在仏・未来仏に見立てられ、さらにはこれを陸咸が夢に見た三人の僧にも重ねていたものと思われる。文の最後において智顛は石城弥勒像の前にて發願し、本像の地位を殊に強調しているが、陸咸の三僧伝説においても「第三の僧」は物語の中で取り分け重要な役割を果たしている。これはまさしく、天台智顛が三世仏の像のうち、特に弥勒仏像の修復を求めたという考えを補強するものと言えよう。ここにおいて、陸咸が伝えた石城弥勒像による消災延寿の伝説は智顛に深い印象を残したこと、また智顛がこの伝説の細部にまで意識を向けていたことが見て取れる。

天台智顛は發願文の中で自らの病が回復するか否かという点について、形式的にはどちらの事態にも備える姿勢を見せている。ただし仏像の修復という功德を積む行為をしていることや發願文の書き振りから察するに、智顛は「伏聴使乞早除差」とあるように病気の早期回復をこそより望んでいたのである。すなわち楊広が「願徐進路遅、礼觀無遠」と述べるが如く、智顛は三処の仏像の修復を願いつつも、これ以上旅程を遅延させることなく一日も早く楊広との接見を果たそうとしていた。三世仏像、取り分け弥勒仏像の建造・修復による消災延寿の利益は、当時の人々の伝説や信仰に

において普遍的に受け入れられていたものであり、これは天台智顛及びその僧団における弥勒信仰を形作る重要部分とも言えよう。

二、初期の弥勒信仰と弥陀信仰の交錯

湯用彤氏はかつて、「弥勒浄土の念仏については釈道安以後、あまり聞かれなくなった。ただし吉蔵・道綽・迦才といった隋唐の諸師が阿弥陀の流との優劣を多く論じているため、その信仰は未だ絶えていなかったことが知られる。梁の宝亮や北齊の靈裕にはいずれも弥勒經典に関する研究が存する。しかるに弥陀浄土に対しては、盛んに浄土の正宗と位置づけている」¹⁰と述べたことがある。また唐代の道世による『法苑珠林』には次のように言う。

自晋代之末、始伝斯經。暨乎宋明肇興茲会、起千尺之尊儀、摹万仞之道樹。設供上林、鱗集大衆。于是四部欣跃、虔誠弘化。每歲良辰、三会無欠。自齊代馭曆、法縁増広。文宣德教、弥綸斯業。從此已來、大会罕集、行者希簡。設有修学、安心無法¹¹。

「大会罕集、行者希簡」という記述は、湯用彤氏の「釈道安以後、あまり聞かれなくなった」という見方を裏付けるようにも思われる。ただし実際には道世の言の如く、東晋の末年に当たる道安の時代、すなわち四世紀末は、ようやく弥勒浄土を説く典籍が流行し始めた頃であり、劉宋の明帝・北齊の文宣帝が治めた五世紀中葉から六世紀中葉までの一百年間に弥勒信仰は最も高まりを見せたが、その後衰退の道を辿ったのであった。ここで道世が伝える衰退もそもそも北周の武帝による廢仏等の原因によるものではあるが、より重要なのは、正統的な仏教信仰において弥勒信仰が以前ほどの盛り上がりを見せず、また「設有修学、安心無法」とあるように、正統仏教の枠組に適う浄土修行の方法を持たなかったという点である。しか

しだからと言って、弥勒信仰そのものが凋落したという訳ではない。実に南北朝期の末から隋唐の初めにかけて、弥勒信仰は民間においてなおも巨大な影響力を有していたのである。馬西沙氏は『中国民間宗教史』において、北魏の熙平二年（516年）から唐の広明元年（880年）までに頻発した弥勒下生をスローガンとする蜂起を列挙している。以下に示すように、隋代を例に取るならば、弥勒の出世と称する蜂起は僅か数年の間に幾度となく勃発したのである。

隋の大業六年（610）、数十人の「一様に素冠練衣を身につけ、香を焚き華を持し、弥勒仏を自称する者たちが建国門に入り」、衛兵の杖を奪ったという。齊王楊暕は兵を率いてこれを攻撃し、連座した者は千余家に上った。（『隋書』卷三・煬帝紀）

隋の大業九年（613）、煬帝が高陽に居た時のこと。「唐県（今陝西彬縣）の宋子賢は幻術に優れていた。夜毎その楼上には光明が有り、変じて仏の形を成したといい、自ら弥勒の出世と称した。また大鏡を堂上に懸け、紙の上に蛇や獣や人の形を描いたとも言う。……周辺の民らはこれを妄信し、日々多数の者たちが集まった。やがて反乱を起こして無遮会を営もうと密かに企むようになり、ここにおいて拳兵して行幸中の天子の襲撃を謀った。事が漏れたため、鷹揚郎将は兵を出してこれらを捕縛した。夜にその地に至り居所を包囲するも、ただ火の坑が見えるのみだったので、兵たちは入ろうとしなかった。郎将は「この場所に坑は無い筈だ、まやかしに過ぎない。」と声をかけ、進入したところ果たして火はそこに無かった。ついにこれを捕らえて斬罪に処し、連座した者は千余家に上った」。（『隋書』卷二十三・五行下）

隋の大業九年（613）、向海明という僧侶が扶風において自ら弥勒仏の出世と称して反乱を目論んだ。帰依する者はたちまち吉夢を得たことから民はみな惑わされ、三輔の人士はこぞって大聖と讃えた。拳兵に際し集まった者は数万に及んだという。官軍がこれを討伐した。（『隋

天台大師は隋代に遷化した、上記のように隋の頃には弥勒を奉ずる反乱が頻繁に起こっており、これは智顛の円寂からそう遠くない時期に当たる。このような蜂起において弥勒の出世が旗印とされた理由は、実に弥勒信仰が民間において非常な訴求力を持っていたためであり、つまり天台大師が生きた時代とは弥勒信仰が盛行した時期に他ならない。したがって湯用彤氏による弥勒信仰の盛衰に対する見解は、正確なものとは言えない。無論、湯用彤氏は上層の僧侶らにおける弥勒の観想念仏法門について評したに過ぎないかもしれないが、天台智顛とその弟子たちの僧団においても、一般と同様に弥勒浄土の念仏法門が流行していたと考えられる。唐初の道宣は『統高僧伝』智顛伝の中で、天台智顛の臨終について以下のように言及する。

仍口授観心論、随略疏成、不加点潤。命学士智越往石城寺掃洒、[吾]于彼仏前命終、施床東壁、面向西方。称阿弥佉仏・波若・観音。又遣多然香火、索三衣鉢杖、以近身自余道具分為二分。一奉弥勒、一擬羯磨¹³。

『統高僧伝』智顛伝には『別伝』について触れる箇所が多く見えることから、智顛の弟子である灌頂が著した『隋天台智者大師別伝』は『統高僧伝』における関連する記録の主要なソースであると思われる。次に挙げる『隋天台智者大師別伝』の箇所には、智顛臨終時の状況について更に詳しく描写されている。

謂智越云、大王欲使吾来、吾不負言而来也、吾知命在此、故不須進前也。石城是天台西門、天仏是当来靈像処所。既好宜最後用心、衣鉢道具分滿兩分。一分奉弥勒、一分充羯磨。語已右脇西向而臥、專称弥

陀・般若・観音¹⁴。

智顛は晋王の請いを受けて天台山を旅立ち、石城（現在の新昌大仏寺）に至った時に病を得た。この文中で石城を天台の西門と見なしていることから、「天仏」（天台山の大仏の意）とは新昌大仏を指していると知られる。すなわちこの大型の弥勒仏像は、当時から今に至るまでなおも存しているということになる。また弥勒仏は未来仏であるために、智顛は「天仏是当来霊像処所」と称したのである。この伝の中、智顛は臨終に先立ち弥勒仏へ供養しながら、西方に向かって横臥し、阿弥陀仏を念じたとある。このことは弥勒浄土の信仰と弥陀浄土の信仰とが明確に区別された現代人の視点からすると頗る奇異に感じられるが、今はこれを手掛かりとして、智顛の僧団における弥勒信仰の実態とその教義の源流について検討を進めたい。

実際のところ、同様の伝記は智顛のみに留まるものではない。『統高僧伝』慧思伝には智顛の師である慧思が弥勒・弥陀両尊の仏像に同じく供養し、常に宗教的な感応を得ていたとして以下の如く記す。

又夢弥勒・弥陀説法開悟、故造二像、並同供養。又夢随従弥勒与諸眷属同会竜華。心自惟曰、我于釈迦末法受持法華、今値慈尊、感傷悲泣。豁然覚悟、転復精進、霊瑞重沓¹⁵。

そして智顛の臨終往生時の伝には、観音菩薩による引接の記述が認められる点が注目される。『統高僧伝』智顛伝には次のように言う。

又聴無量寿竟、仍賛曰、四十二（八）願、莊嚴浄土。華池宝樹、易往無人、云云……有問其位者、答曰、汝等懶種善根、問他功德、如盲問乳、蹶者訪路、云云。吾不領衆、必浄六根。為他損己、只是五品内位耳。吾諸師友従観音・勢至皆来迎我、波羅提木叉是汝宗仰、四種三

昧是汝明導。又勅維那、人命將終、聞鐘磬聲、增其正念、唯長唯久、氣盡為期。云何身冷方復響磬。世間哭泣着服、皆不應作、且各默然、吾將去矣。言已、端坐如定、而卒于天台山大石像前、春秋六十有七¹⁶。

『隋天台智者大師別傳』にもこの記載と同じく、「汝問何生者、吾諸師友侍從觀音皆來迎我」¹⁷とある。今日、觀音菩薩と大勢至菩薩は阿弥陀仏とともに「西方三聖」とされる。もしも当時における歴史背景を考慮しなかったなら、智顛が臨終時に『無量壽經』を聴き、觀音等の引接を受けたと知って、西方の弥陀淨土に赴いたものと思ってしまうだろう。しかるに、智顛は天台山の石像、すなわち弥勒像の前で逝去したのであり、かつ『無量壽經』の読誦を聴いている折、この弥勒像は光すら放ったという。「当唱經時、吳州侍官張達等、伴五人自見大仏倍大石尊、光明滿山、直入房內。諸僧或得瑞夢、或見奇相、雖復異處而同是」¹⁸とはこれを伝える記述である。更に注意されるのは、当時の智顛の僧団内においては智顛が兜率天の弥勒淨土に往生したと考えられていたという点である。『統高僧傳』には智晞の臨終時の伝を以下のように録す。

弟子因〔即〕諮啓、未審和上当生何所。答云、如吾見夢、報在兜率、宮殿青色、居天西北。見智者大師、左右有諸天人、皆坐宝座。唯一座独空、吾問所以、答云、灌頂却後六年當來、昇此說法。……以貞觀元年十二月十八日午時結跏安坐、端直儼然、氣息綿微、如入禪定、因而不返。時虛空中有弦管聲、合衆皆聞、良久乃息。經停數日、方入石龕、顏色敷悅、手足柔軟、不異生平。所窆龕墳、在先師智者龕前二百余步¹⁹。

この文章に記される内容の通り、その六年後、灌頂も果たして世を去ったという。伝には次のように言う。

忽以貞觀六年八月七日終于国清寺房、春秋七十有二。初薄示輕疾、無論藥療、而室有異香。臨終命弟子曰、弥勒經說仏入城日、香煙若雲、汝多燒香、吾將去矣。因伸遺誡、詞理妙切。門人衆侶、瞻仰涕零。忽自起合掌、如有所敬、発口三称阿弥陀仏、低身就臥、累手当心、色貌歛愉、奄然而逝、拳体柔軟、頂暖經日。嘗有同学智晞、顓之親度、清亮有名、先以貞觀元年卒、臨終云、吾生兜率矣、見先師智者宝坐行列皆悉有人、惟一座独空、云、却後六年、灌頂法師昇此說法。焚香驗旨、即慈尊降迎、計歲論期、審晞不謬矣。以其月九日窆于寺之南山、遠近奔号、誼震林谷²⁰。

智顓の弟子である智晞・灌頂が死後、兜率天の弥勒浄土に往生して智顓と会したと考えられていたということは、当時の人々が想定する智顓の往生した浄土もまた、兜率天であって西方浄土ではないということになる。このように師弟が兜率天の弥勒浄土に往生して再会する例としては、智顓よりも以前、道安の師弟においても同様の伝が見出される。『高僧伝』道安伝には「安每与弟子法遇等、于弥勒前立誓願生兜率」²¹とあり、また『高僧伝』曇戒伝には「後篤疾、常誦弥勒仏名不輟口。弟子智生侍疾、問何不願生安養、戒曰、吾与和上等八人、同願生兜率。和上及道願等皆已往生、吾未得去、是故有願耳」²²と記載される。曇戒は道安の弟子であり、引文中の「和上」とは道安を指す。道安とその門弟八人は互いに死後弥勒浄土に往生することを約したのであり、これは智顓と灌頂ら師弟が死後に同じく弥勒浄土に往生したという伝と非常に類似する。

智顓は逝去に際して西の方角を向いたと言うが、これは西方極楽世界の弥勒浄土安養国を望んだのではなく、西方の天上にある（「居天西北」）と考えられていた兜率天を指向したものである。弥勒浄土が天の西北に存するとされたことは、中国の伝統的観念と少なからず関係があろう。漢代以来、民間においては西方を尊ぶ習俗があったといい、『論衡』四諱には「夫西方、長老之地、尊者之位也、尊長在西、卑幼在東」と見え、『風俗通義』

の佚文には「俗説西者為上」とある。かつ『論衡』道虚に「天之門在西北、昇天之人、宜從崑崙上」²³と述べ、曹操の『氣出倡』に「從西北來時、仙道多駕烟乘雲駕竜、鬱何**霧霧**、遨遊八極、乃到崑崙之山西王母側」と言うように、西北の崑崙山から天に昇り得るとも考えられていた。また『冥祥記』「史世光」条には、東晋の史世光が西北方より梵天に至ったという伝について以下の如く記録する。

晋史世光者、襄陽人也。咸和八年、于武昌死。七日、沙門支法山轉小品、疲而微臥。聞靈座上、如有人声。史家有婢、字張信、見世光在靈上着衣**帔**、具如平生。語信云、我本應墮竜中（『広記』の引用には獄中に作る）、支和尚為我轉經、曇護・曇堅迎我上第七梵天快樂処矣。護・堅並是山之沙弥、已亡者也。後支法山復往為轉大品、又来在坐。世光生時、以二旛供養。時在寺中。乃呼張信持旛送我。信曰、諾、便絶死。將信持旛、俱西北飛上一青山。上如**曇**璃色。到山頂、望見天門、世光乃自提旛、遣信令還。与一青香、如巴豆、曰、以上支和尚。信未還、便遙見世光直入天門²⁴。

ここでは、咸和八年（西暦333年）に史世光が逝去したのち、支法山がこの人のために『小品般若經』と『大品般若經』を読誦したところ、史家の使用人である張信は仮死の状態となり、昏迷の中で史世光が「第七梵天快樂処」に昇らんとする光景を感得したと伝える。また支法山の既に世を去った二人の沙弥弟子が史世光を先導し、旛を持った張信を伴い飛翔して西北方にある青山へ上ったといい、張信はそこにおいて史世光が天門から第七梵天快樂処に入るところを見たという。ここに知られるように、中国における仏教の流行以降、西北の崑崙山を天門の入り口とする中国固有の思想は、仏教における天上への往生の信仰と相互に影響し融合を果たしたのである。弥勒浄土である兜率天が天の西北に在ると考えるのは、中国内外の信仰觀念が融合を遂げた具体例の一つと言えよう。

智顛が去世の時に観音菩薩の引接を受けたとされるのは、弥勒浄土に赴いたことを示すものである。智顛の時代において観音は弥勒浄土へ引接する菩薩と捉えられていたが、これは後世における「西方三聖」の一である観音が人々を弥陀浄土へ導くという信仰とは全く異なっている。

朱方天香寺沙門慧延、彼土名達、昔游光宅、早沾法潤、忽聞遷化、感咽弥辰。奉慕尊靈為生何処、因写法華經以期冥示、潜思累旬、夢見観音、高七層塔、光焰赫奕、過經所称、智者身從観音、從西來至。延夢裏作礼、乃謂延曰、疑心遣否。延密懷此相、口未曾言、後見灌頂、始知臨終観音引導、事驗懸契、欣嗟無已²⁵。

智顛は死後兜率天の弥勒浄土に往生したと考えられていたのであり、その弟子慧延は師の逝去後に観音に従って西方からやってくる智顛の姿を得し、後に灌頂から智顛の去世時にもやはり観音の引導を受けていたと聞いて、兜率天の弥勒浄土に往生したという確証を得たのである。兜率天の弥勒浄土が天の西方（西北方）に存するとし、観音菩薩を弥勒浄土への引接を担う者と位置づける、天台智顛の僧団における弥勒浄土信仰がここに見出されよう。

前掲の引文から、智顛の僧団において弥勒信仰は弥陀信仰・観音信仰と極めて近い関係を持っていたことが窺われ、それは臨終に際し兜率天の弥勒浄土に往生することを願う時にさえ口に「弥陀」或いは「阿弥陀仏」と称える程であった。なお、智顛が臨終を迎え弥勒浄土へ往生する前の場面に「弥陀・般若・観音」とあるが、ここでの般若とは、仏教学に所謂性空の説ではなく、具体的な崇拜対象を指すと思われる。智顛から遡ること百年余り、法顕はかつて西域の人々について「摩訶衍人則供養般若波羅蜜・文殊師利・観世音等」²⁶と記載し、般若と観音を同列に供養の対象としていたことを伝えている。また印順は禅宗の四祖道信が大衆を率いて「般若を念じ」、吉州を包圍する賊兵を撃退したという伝説について論ずる際、

慧思・智顛らが「般若波羅蜜」の法門を受持・書写・念誦するという信仰実践を行っていたことを挙げて検討している²⁷。

このような信仰形態は、正しく侯旭東氏が北朝期に作られた大量の造像記資料を研究して指摘したところと一致する。以下に該当の文を引く。

西方浄土への托生と竜華三会の間の関係は、西方浄土への托生と竜華会首の間のそれと異なる意義を持つ。前者は死後に辿り着く場所であり、後者は信徒が解脱に至るための道筋である。これら両者は矛盾するものではなく、表B3-7（生天を祈願する造像記の統計）・B3-10（値仏聞法を祈願する造像記の統計）から見てみると、五・六世紀においてこの両種の観念は基本的に独立して発展を遂げ、互いに競合するようなことはなかった。北朝末に至っても二つの願を併せて祈祷する信徒は後を絶たず、天統四年（568）二月二十三日の謝思祖夫妻の造像記には「願（亡息）托生西方妙洛国土、苓花（竜華）樹下、恒与仏会。」と見える。隋唐以後になると、両種の観念は並行する形で民間へと普及し、敦煌で発見された願文の中には両者を対比させるものもある。『亡兄弟文』に「惟願弥陀楼□、将居浄土之宮、慈氏会中、先為竜華会首。」と記されるのはその例であるが、類似の願文はこの一篇に留まらず、定型文として多く踏襲されていることからその影響もまた大と言える。学術界において長きに亘って議論された弥陀・弥勒信仰の消長に関する問題は、恐らく崇拜対象としての側面のみに存在するものであろう²⁸。

弥勒浄土と弥陀浄土の区別は往時の学術界に在っては時に強調されもしたが、中国仏教初期の発展過程においては不適当な見方と言えよう。天台智顛の僧団における弥勒信仰は、弥陀信仰・観音信仰等と交錯しつつ受容され、その関係は非常に密接であった。

三、弥勒信仰と観音等の菩薩信仰の密接な関係

既に知られているように、『三国遺事』等の関連資料から、当時の朝鮮半島の僧侶による弥勒信仰は往々弥陀信仰や地藏・観音等の菩薩信仰と緋い交ぜの状態にあったことが窺われる。例えば『三国遺事』巻四「真表伝簡」条では、真表の師父である金山寺崇済法師が弥陀浄土の修行を経て、地藏菩薩より受戒する感応を得、さらに弥陀の示現を感得して『占察経』二巻を授かったと伝える。ここに見える『地藏占察経』とは浄土修行を勧奨し、地藏・弥陀・弥勒という三種の浄土信仰を結びつける經典である。加えて『三国遺事』巻三「南白月二聖」条には「夫得勤求弥勒、朴朴礼念弥陀」とあり、後に観音の現身を感得し、二人各々に所願を成就させたことを記す。ここに挙げた韓国僧の弥勒信仰に関する伝記は概ね八世紀の初めに起こった出来事とされ、智顛の僧団から遅れること約百年の時期に属する。前述の分析に従うなら、弥陀・観音等の信仰を弥勒信仰に結びつけるのは、弥勒信仰の韓国における独自の展開や、或いは韓国化を反映したのではなく、かかる信仰形態は中国において既に発生していたということになるであろう。

朝鮮半島の初期における弥勒信仰は、女性とやや特殊な関わりを持っている。『三国遺事』巻三「弥勒仙花」条の記載によれば、梁の大同六年（540年）に即位した新羅の真興王が花郎道を創始した時、「択人家娘子美艶者、捧為原花」と伝えられるように、当初は美しい女子を原花としたという。後にこれらの女子の間で嫉妬から相手を惨殺する事件が起こったため、「原花の累年を廢した」とされる。「更下令選良家男子有德行者、改為花娘」とあることから、その後にはじめて男子を花郎に用いるようになったと知られる。原花・花郎は朝鮮半島の土著的・伝統的な信仰を体現する存在であるが、これもまた弥勒が下生して竜華（花）樹下に三会を営むという思想に影響を受けている。さらに弥勒は男子の姿を取るのが通例であるにも関わらず、美しい女子を選抜して原花としていることは注意に値する現象

である。一般に朝鮮半島の善徳女王が建立したとされる瞻星台は、弥勒信仰を借りて女王の権威を確立するものであり、これは武則天が弥勒信仰を利用して女性が皇帝となるための輿論を形成したこととも繋がってくる。中国の南北朝末期においても弥勒信仰は女性のイメージと潜在的な関係を有したと考えられ、智顛の僧団に生じた弥勒と観音という二つの信仰が結びつくという現象と、両者における女性化の問題とについて総合的に考察することも可能であろう。

差し当たり比較的簡単な問題から検討を進めるなら、智顛の僧団においては何故弥勒と観音が結びつけられたのか、その思想や教義における根拠は何処にあるのか、という疑問がまず浮かぶ。私見を述べるなら、それは当時流行していた疑偽経に由来すると考えられる。梁代・僧祐の『出三蔵記集』に記載される弥勒信仰に関連する疑偽経には『弥勒下教経』一部があり、隋代・法経の『衆経目録』（594年）には『弥勒成仏本起経』十七卷・『弥勒下生観世音施珠宝経』一卷・『弥勒成仏伏魔経』一卷・『弥勒下教経』一卷の計四部、隋代・彦琮の『衆経目録』（602年）には『弥勒成仏本起経』十卷・『弥勒成仏伏魔経』一卷・『弥勒下生観世音施珠宝経』一卷・『弥勒下教経』一卷の計四部、隋代・費長房の『歴代三宝記』には『弥勒成仏本起経』十七卷・『弥勒下生観世音施珠宝経』・『弥勒成仏伏魔経』（一名『救度衆生経』）の計三部、武周・明佺の『大周刊定衆経目録』（695年）には『弥勒成仏本起経』七十卷・『弥勒成仏伏魔経』一卷・『弥勒下教経』一卷・『大契経』四卷（一名『弥勒下生結大善契経』、或いは三卷）・『弥勒下生経』一卷・『仏説弥勒下生救度苦厄経』一卷・『勇意菩薩将僧忍見弥勒并示地獄経』・『弥勒下生甄別罪福経』一卷の計八部、唐・智昇の『開元釈教録』（730年）には『弥勒下生遣観世音・大勢至勸化衆生捨悪作善寿楽経』一卷・『隨身本官弥勒成仏経』一卷・『金剛密要論経』一卷（また『方明王縁起経』或いは『無論字兼説弥勒下生事』とも称される。十四紙）・『弥勒摩尼仏説開悟仏性経』一卷（経の後題には『人身因縁開悟仏性経』とあり、或いは単に『開悟仏性経』とも呼ばれる。九紙）・『弥勒下教経』一卷・『弥勒成

仏本起經』十七卷・『弥勒下生觀世音施珠宝經』一卷・『弥勒成仏伏魔經』一卷（一名『救度衆生經』）・『弥勒下生經』一卷・『弥勒下生救度苦厄經』一卷・『勇意菩薩將僧忍見弥勒并示地獄經』一卷・『弥勒下生甄別罪福經』一卷・『大契經』四卷（『周録』には一名『弥勒下生結大善契經』と記す。或いは三卷）の計十三部が見える²⁹。

智昇は『開元釈教録』において次のように説く。

弥勒下生遣觀世音大勢至勸化衆生捨惡作善壽樂經一卷（亦直云壽樂經、十紙）、光愍菩薩問如來出世當用何時普告經一卷（八紙）、隨身本官弥勒成仏經一卷（賢樹菩薩問仏品）、金剛密要論經一卷（亦名方明王縁起經、或無論字、兼説弥勒下生事、十四紙）。右上四經、並是妖徒偽造、其中説弥勒如來即欲下生等事。（謹按、正經從釈迦滅後、人間經五十七俱胝六十百千歲、瞻部洲人壽增八萬、弥勒如來方始出世。豈可壽年減百、而有弥勒下生耶。）以斯妖妄、誘惑凡愚、淺識之流、多從信受、因斯墜沒、可謂傷哉。故此甄明、特希詳鑑耳³⁰。

曹凌はここにおける記述からさらに進めて、「以上の四經はいずれも弥勒下生の事を説き、かつみな極めて近い時期に属しており、当時において一定の影響力を持っていたために、智昇は敢えてこれらに関する記録をことごとく調べて列挙したのであろう」³¹と推測している。すなわち、上に引用した諸經録を鑑みるに、弥勒信仰に関する疑偽經とは中国撰述の弥勒信仰文献であり、『弥勒下生遣觀世音・大勢至勸化衆生捨惡作善壽樂經』・『弥勒摩尼仏説開悟仏性經』・『弥勒下生觀世音施珠宝經』等の經名により、觀音・大勢至・摩尼仏等の信仰を一つなぎにするある種の類型が存在したことが知られる。またこれらの經典の出現と流行は主に南北朝末期から唐初までの時期に当たり、その中でも最も早いものは、隋代には既に記録が見える『弥勒下生觀世音施珠宝經』である。つまり智顛の僧団が活動した時期には本經が流行していたことになる。こうした疑偽經は全て散佚してし

まっているものの、「弥勒下生遣観世音・大勢至勸化衆生捨悪作善寿楽経」という題目から、観音菩薩と大勢至菩薩は（弥陀ではなく）弥勒の補佐という形で登場していることが窺われる。これは智顛の僧団に見られた、弥勒浄土に赴くために観音を念じ、観音の引接を得て往生し、弥勒浄土においては観音に付き従うといった前述の思想とも合致する。

『浄名疏』（『維摩詰経疏』）は天台智顛の著作として比較的信の置けるものであるが、その中の弥勒についての論述は以下の如くである。

弥勒是当来大師、次仏也。所言弥勒者、有師言即是從姓立名、今雖不見明文、意謂非姓、恐是名也。所以然者、弥勒此翻慈氏、過去為王、名曇摩流支、慈育国人、国人稱為慈氏、自爾至今、常名慈氏。有言其母本少仁慈、覺有身來、慈仁非昔、生出因名慈氏、以此而推慈氏非姓也。其姓者、姓阿逸多、此翻云無勝也。亦有人言阿逸多是名、既不親見經論、翻譯亦不可定執也³²。

ここに説かれるように、智顛は弥勒を名、阿逸多を姓と考えていたのである。また阿逸多は「無勝」、すなわち無敵を意味し、弥勒は「慈氏」を意味するとし、「慈氏」の称は彼がかつて「慈育国」の王・曇摩流支として托生したことに由来すると記す。これに加えて、弥勒の母親が懐胎した際に慈悲深い性格に変わったことからその子を慈氏と名付けたという一説をも挙げている。

しかるに『弥勒上生経』には「仏告優波離、弥勒先于波羅捺国劫波利村波婆利大婆羅門家生、却後十二年二月十五日還本生处、結加趺坐、如入滅定、身紫金色、光明艶赫、如百千日、上至兜率陀天」³³と説き、『弥勒下生経』には「翹頭末城……其城中有大婆羅門主、名曰妙梵。婆羅門女、名曰梵摩波提。弥勒託生、以為父母」³⁴と見える。その他、「弥勒六経」の一つ『弥勒下生経』の失訳の異訳本である『弥勒來時経』の「有一婆羅門名須凡、当為弥勒作父。弥勒母名摩訶越題、弥勒当為作子。弥勒者、種当

作婆羅門」³⁵という記述もまたこれに類似している。天台智顛の弥勒に対する認識は『弥勒上生経』・『弥勒下生経』等の一般的な典籍の所説そのままという訳ではなく、弥勒の本生譚に関しては少なからず通曉していたと思われる。

現状、上述したいくつかの疑偽経に智顛の僧団が親しんでいた、或いは信奉していたという直接的な証拠は示し得ない。弥勒の成仏は弥勒系統の疑偽経が常に取り上げるトピックであるが、例えば『弥勒成仏本起経』・『弥勒成仏伏魔経』に関して、後世の記述によると智顛には『弥勒成仏経』の注釈が存したとも伝わる。宋代の天台祖師である慈雲遵式は『天台教観目録序』の中で「弥勒成仏経疏五卷、弥勒上生経疏一卷……已上四十一卷智者説、今闕本」³⁶と示している。ここで遵式が智顛に弥勒関連經典の注釈書が存在すると記す根拠は、恐らく日本からの伝聞と思われる。日本の経録中にもまた『弥勒成仏経疏』についての記載が多く見え、最澄の『伝教大師将来台州録』第一には「弥勒成仏経疏五卷」³⁷とあり、また玄日の『天台宗章疏』第一にも「弥勒成仏経疏五卷」³⁸と挙げられる等の例が存する。ただし天台智顛が注解した『弥勒成仏経』とは疑偽経の『弥勒成仏本起経』や『弥勒成仏伏魔経』・『隨身本官弥勒成仏経』ではなく、単に『弥勒下生経』の別称・俗称であろう。例えば敦煌文書の『弥勒成仏経義疏』一卷（北生68号）などは、頭の部分は残欠して署名が不明な状態で計百四十八行が伝わるが、これは鳩摩羅什訳の『弥勒下生経』に対する注疏である。

これまで述べてきたように、智顛とその天台教団における弥勒信仰は弥勒浄土への往生のみならず、併せて治病等の現世利益を願い求める側面をも内包するものであった。またそこにおいては、弥勒浄土である兜率天が天の西北方に存在するという信仰や、臨終時の面西、観音等の菩薩による弥勒浄土への引接といった要素が含まれていた。西方を指向すること、観音を西方三聖の一と見なすことは、後世の視点からすればいずれも弥陀浄土信仰に特有の内容と思われるが、南北朝後期から隋代に至るまでの時期、智顛とその僧団における弥勒信仰にあってこれらは当たり前存在するも

のであった。その思想の源流は中国本土の文化及び疑偽経（中国撰述の仏教文献）と一定の関わりを持つ。『三国遺事』等の史料が伝える八世紀の韓国僧による弥勒・弥陀・観音等の混同は、決して韓国特有の事態ではなく、六世紀以来東アジア全体において一般的な現象であったと考えられる。智顛と門人らが互いに弥勒浄土への往生を約し、それぞれの墓地を近づける程であったということは、智顛の墓地もまた信徒が弥勒浄土を感得するための聖地となり、かつ観音菩薩が信徒に弥勒浄土を感得させる重要な仲介役とされたことを示している。以上のように、智顛とその僧団における弥勒信仰には、弥勒浄土・弥陀浄土が明確に分離して以降の弥勒信仰とは異なる部分が多々有る。したがって、弥勒浄土と弥陀浄土を厳格に区別する『浄土十疑論』についても、智顛と同時代の作品では有り得ず、智顛の作とされるのは仮託に過ぎないとこの点を以て傍証することも可能であろう。

【注】

- 1 Koichi Shinohara, "The Maitreya Image in Shicheng and Guanding's Biography of Zhiyi", Gregory Schopen & Koichi Shinohara eds. *From Benares to Beijing: Essays in Buddhism and Chinese Religious in Honor of Dr. Jan Yun-hua*, Oakville, Ontario: Mosaic Press, 1991, pp.203-228.
- 2 陳金華「神話・疾病・転世観念与仏教聖跡 新昌弥勒大仏考」（劉学軍・李瞳訳）、陳金華・孫英剛編『神聖空間 中古宗教中的空間因素』、上海・復旦大学出版社、2014年、321頁。
- 3 （梁）釈僧皎撰・湯用彤校注『高僧伝』、北京・中華書局、2004年、490-492頁。
- 4 恐らくは「上」の誤りか。
- 5 （宋）孔延之『会稽掇英総集』（台湾商務印書館影印文淵閣『四庫全書』本、第1345冊）、台北・台湾商務印書館、1983年、114-116頁。
- 6 （唐）歐陽詢『芸文類聚』（台湾商務印書館影印文淵閣『四庫全書』本、第888冊）、576頁。
- 7 錢鐘書『管錘編』第四冊、北京・中華書局、1979年、1544頁。
- 8 （隋）灌頂纂『国清百録』第三、『大正蔵』第46卷、809頁上-中。

- 9 (隋) 灌頂纂『国清百録』第三、『大正蔵』第46卷、809頁中-下。
- 10 湯用彤『漢魏兩晉南北朝仏教史』(湯用彤全集第一卷)、石家莊・河北人民出版社、2000年、598頁。
- 11 (唐) 釈道世撰、周叔迦・蘇晋仁校注『法苑珠林校注』、北京・中華書局、2003年、528頁。
- 12 馬西沙・韓秉方『中国民間宗教史』上冊、北京・中国社会科学出版社、2004年、50-51頁。向海明の反乱事件について、『隋書』五行志下には大業九年の宋子賢による反乱の後とするものの、大業九年の事とは明言していない。
- 13 (唐) 道宣撰『続高僧伝』第十七、『大正蔵』第50卷、567頁上。郭紹林点校『続高僧伝』中冊、北京・中華書局、2014年、632頁。
- 14 (隋) 灌頂撰『隋天台智者大師別伝』第一、『大正蔵』第50卷、196頁上。石峻・楼宇烈・方立天・許抗生・楽寿明編『中国仏教思想資料選編』第2冊、北京・中華書局、2014年第2版、165頁。
- 15 『続高僧伝』第十七、『大正蔵』第50卷、562頁下。郭紹林点校『続高僧伝』中冊、619頁。
- 16 『続高僧伝』第十七、『大正蔵』第50卷、567頁中。郭紹林点校『続高僧伝』中冊、633頁。
- 17 『大正蔵』第50卷、196頁中。『中国仏教思想資料選編』第2冊、166頁。
- 18 『大正蔵』第50卷、196頁上-中。『中国仏教思想資料選編』第2冊、166頁。
- 19 『続高僧伝』第十九、『大正蔵』第50卷、583頁上-中。郭紹林点校『続高僧伝』中冊、710頁。
- 20 『続高僧伝』第十九、『大正蔵』第50卷、584頁下-585頁上。郭紹林点校『続高僧伝』中冊、718-719頁。
- 21 『高僧伝』、183頁。
- 22 『高僧伝』、204頁。
- 23 黄暉『論衡校釈』、北京・中華書局、1990年、319頁。
- 24 魯迅校録『古小説鈎沈』、済南・齊魯書社、1997年、289頁。
- 25 『大正蔵』第50卷、196頁下。『中国仏教思想資料選編』第2冊、167頁。
- 26 (東晋) 法顕『高僧法顕伝』第一、『大正蔵』第51卷、859頁中。
- 27 印順『中国禪宗史』(『印順法師仏学著作全集』第十九卷)、北京・中華書局、2009年、46-47頁。
- 28 侯旭東『仏陀相佑 造像記所見北朝民衆信仰』、北京・社会科学文献出版社、

2018年、208-209頁。

- 29 張森「仏教「疑偽經」与弥勒信仰 以仏教経録為中心的考察」、『宗教学研究』2006年第1期。
- 30 (唐) 智昇撰『開元積教録』第十八、『大正藏』第55卷、672頁下。
- 31 曹凌編著『中国仏教疑偽経綜録』、上海・上海古籍出版社、2011年、461頁。
- 32 (隋) 智顛撰『維摩経文疏』第十六、『続藏経』第18冊、585頁上-中。
- 33 (劉宋) 沮渠京声訳『仏説観弥勒菩薩上生兜率天経』第一、『大正藏』第14卷、419頁下。
- 34 (後秦) 鳩摩羅什訳『仏説弥勒下生成仏経』第一、『大正藏』第14冊、424頁中。
- 35 失訳『仏説弥勒来時経』第一、『大正藏』第14卷、434頁下。
- 36 (宋) 遵式述・慧観重編『天竺別集』第一、『続藏経』第57冊、23頁下。
- 37 『大正藏』第55卷、1056頁下。
- 38 『大正藏』第55卷、1136頁下。

張雪松氏の発表論文に対するコメント

高 承学* 著・弓場 苗生子** 訳

張雪松先生は多くの関連文献資料の整理を通して天台智顛（538-597）僧団における弥勒信仰の形態を明らかにし、『三国遺事』に見える韓国の弥勒信仰もまたその延長線上に理解し得ると主張されている。

まず、本論文においては、天台智顛が石城弥勒仏像の前で祈願したのは病気の快癒や弥勒の住处（兜率天）への往生であり、これは弥勒仏像が建造された目的である「消災延寿」と密接な関係があると強調されている。このことは、慧皓の『高僧伝』等の文献資料に基づき相互に証明し得る。『高僧伝』によると、この弥勒仏像は僧護が北齊の永明四年（486）に建造を開始し、梁代の陸咸を経て、天監十二年（513）南平王の時に至ってようやく完成された。また『梁建安王造剎山石城寺石像碑』は当時の名僧・僧佑がこの仏像を造るために費やした努力を顕彰している。張雪松先生はこれら史料の記載から、この弥勒像が造られた目的は弥勒浄土への往生というよりも主として疾病の治癒にあったと指摘する。さらに智顛の『発願疏文』は隋の煬帝の招きに応じて天台山を離れ、病を患った後に著されており、これもまた病氣平癒の祈願という性格を示すものであると述べている。同時に、『発願疏文』の中で智顛は呉県・鄞県・石城の三体の仏像を過去・現在・未来の三仏と結びつけており、智顛が三体目の仏、すなわち弥勒仏像の前で発願したことは、『梁建安王造剎山石城寺石像碑』にて強調された、陸咸の夢に現れた三人目の僧と関わりがあるとも論及されている。

次に、本論文では中国における初期の弥勒信仰と弥陀信仰とは互いに交

* 고승학 (コ・スンハク)、金剛大学校仏教人文学科准教授。

** 天台宗典編纂所編輯員。

錯した関係にあったと考えられている。まさしく張雪松先生の言の如く、中国では東晋末の道安の時代から既に弥勒浄土を説く典籍が流行していた。特に注意しなければならないのは、時を同じくして弥勒の下生に関する様々な偽経が登場しているという点である。『統高僧伝』によると、智顛は円寂の時、西方に向かって「弥陀・般若・観音」を念誦したという。張雪松先生は、智顛の臨終の際に弥勒像が光を放ったという記述から、観音菩薩を（阿弥陀仏の西方浄土ではなく）弥勒の龍華浄土へ導く役割を担う者と見るべきであると主張された。その根拠となるのは、智顛の弟子たちが西北方の兜率天へ往生し師との再会を果たしたとする伝である。また、弥勒の住处である兜率天を西方ないし西北方と考えることは、『論衡』等の書に見える、西北方に位置する崑崙山を天門と同一視する中国の伝統的観念を反映していると推測された。そしてこれに基づき、張雪松先生は「智顛の時代において観音は弥勒浄土へ引接する菩薩と捉えられていたが、これは後世の「西方三聖」の一である観音が人々を弥陀浄土に導くという信仰とは全く異なっている」と強調されたのである。

続いて、智顛が円寂の時に「弥陀・般若・観音」を念誦したことについて、この中の「般若」とは一種の信仰対象と捉えるべきであると指摘された。このような他の信仰と結びついた中国の弥勒信仰は、『三国遺事』『南白月二聖』条に見える韓国の事例にも類似しているという。また、新羅の花郎制度が設けられた当初美しい女性から原花が選ばれていた点等、弥勒信仰が女性と関連づけられていたことは、中国の則天武后による弥勒信仰の政治利用にも通ずるものがあると見解を示されている。

注目すべきは、智顛において表面化した弥勒と観音の結びつきは、当時流行していた偽経の中で観音菩薩と大勢至菩薩が弥勒下生の際の補佐役として登場することと関係があると指摘されている点である。張雪松先生はこれに基づき、このような弥勒や弥陀、観音の信仰が混同された形態は「六世紀以来東アジア全体において一般的な現象であった」と結論された。

以上、本論文を私に要約した。この論文を拝読したことで多大なる啓発

を受けるとともに、南北朝から隋代までの中国仏教における信仰形態について理解を深めることができた。私自身中国の弥勒信仰に対する理解が不足しているため、本論文の主張を詳細に批評することは叶わないものの、ここでは拝読した中で生じたいくつかの疑問を挙げてコメントの締めとさせて頂きたいと思う。

1. 本論文では『梁建安王造剡山石城寺石像碑』等の内容を引用した後、最初に曇始らが剡県に隱岳寺を創建し、その後僧護がこの地に弥勒仏像を建造し始めたと述べている。この文献（『梁建安王造剡山石城寺石像碑』）には「始有曇光比丘、雅修遠離、与晋世于蘭、同時並学。蘭以慧解馳声、光以禅味消形影、歴遊巖壑、晚届剡山、遇見石室、班荆宴坐、始有雕虎造前、次有丹麟依足、各受三帰、茲即引去」等々とあるが、曇始を曇光及び于蘭とするべきではないだろうか。

2. 隋の煬帝（楊広）による『王參病書』の末尾にある「願徐進路遅、礼観無遠」という文は、Cbeta（中華電子仏典）では「願徐進路、遅礼観無遠」に作っている。句をこのように区切った理由について伺いたい。

3. 本論文では、智顛の弥勒信仰において西北方ないし西方を兜率天と結びつけることは崑崙山や西王母等の中国固有の思想からの影響であると主張されている。『華嚴経』の注釈書を遺した唐代の李通玄（635-730）はかつて陰陽五行説を引用し、観音の住処を西方と推定したことがある。また智顛が『仁王経』に注釈する際にも陰陽五行説への言及が為されているが、兜率天を特定の方位と結びつけることは陰陽五行説からの影響と見ることはできないだろうか。

高承学氏のコメントに対する回答

張 雪松*著・弓場 苗生子**訳

高教授の真摯なるコメントに感謝申し上げます。

1. 高教授の仰る通り、論文中の「曇始」は「曇光」の誤記である。御指摘に感謝する。

2. 「路遅」は古文でよく見られる語で、大正蔵の句読点は区切りが正しくない。この一文の大意は、智者大師に対してゆっくりと旅程を進め、道のりが遠かろうとも辿り着いて謁見に臨むよう求めたものである。「願」を動詞と捉え、後ろは四字でひとかたまりと見たならば語調の上でも適切と考える。

3. (陰陽五行説からの)「影響」と言えるだろうが、ただし「影響」の語には往々にして誰かが誰かに影響を与えるといった本末関係が含意されるという問題があり、宗教間の優劣論争に繋がりがねないため、「相互に発展を促し合った」と表現した方が幾分良いかもしれない。もしも仏教が中国の陰陽五行理論を「実証」し、その理論の適用範囲を拡大することができたなら、これもまた中国の古人がかつて願ったところであろう。

*中国人民大学仏教与宗教学理論研究所教授。

**天台宗典編纂所編輯員。