

阿弥陀信仰と弥勒信仰の対立とその背景

—基撰『観弥勒菩薩上生兜率天経賛』

を中心にして—

林 香 奈*

(韓国 金剛大学校)

はじめに

仏教にはさまざまな思想が包含されており、歴史的な過程において対立したものも少なくない。本稿で扱う阿弥陀信仰と弥勒信仰もその一つである。日本においては、法然（1133-1212年）や親鸞（1173-1262年）らの活躍により阿弥陀信仰が大いに普及したため、今日に至るまで浄土といえは阿弥陀仏の浄土である極楽世界を指すというのが一般的認識であろう。しかし、中国では五胡十六国時代に道安（312-385年）が弟子たちとともに弥勒菩薩の住する兜率天への往生を願い、その門下から廬山の慧遠（334-416年）が出て、白蓮社という念仏結社を結んだように、阿弥陀信仰と並んで弥勒信仰が古くからさかんであった。両者は現世よりもよりすばらしい世界への往生を目指すという、思想的に類似した側面を持つため、しばしば混同され、その区別や優劣が論じられるようになったのは隋代以降ではないかと考えられる。特に隋から初唐期にかけては、玄奘（602-664年）を中心とした法相宗が重んじた弥勒信仰と、道綽（562-645年）から善導（613-681年）へと続く中国浄土教が強調した阿弥陀信仰との対立が明瞭になった時期でもあった。

中国の影響を受けた朝鮮半島においても、やはり弥勒信仰は大に行われ、元暁（617-686年）や憬興（璟興：7世紀か）といった高僧の著作に

*金剛大学校仏教文化研究所 HK 教授、東洋大学東洋学研究所奨励研究員。

も、浄土経典だけではなく弥勒経典に関する記述が見られる。日本でも、聖徳太子（574-622年）が弥勒信仰を有していた可能性が指摘されているほか¹、空海（774-835年）も兜率往生を願うなど、古代から平安時代にかけてその影響は決して小さくなかったとされる。

このように、東アジア仏教の信仰的側面を見る上で、弥勒信仰は阿弥陀信仰とともに欠かせない要素であり、日本でもこれまでにさまざまな先行研究がなされてきた。明治時代には松本文三郎氏が『極楽浄土論』（1904年）に続いて『弥勒浄土論』（1911年）を発表され²、インドにおける弥勒思想の形成過程や、道綽らが論じた阿弥陀信仰との異同を、近代仏教学の成果をもって考察された。中国仏教については、主に北魏時代の弥勒信仰について、塚本善隆氏が美術的な側面から研究され³、隋唐期については金子寛哉氏が懐感『釈浄土群疑論』の研究を中心として、その概要を述べておられる⁴。日本については平岡定海氏が飛鳥時代から鎌倉時代に至るまでの弥勒信仰の展開を詳細に論じておられ⁵、仏教教理が中心ではないが、民間信仰と弥勒思想との関連を調査した研究成果も出されている⁶。これら日本における弥勒思想の先行研究については石上善応氏がまとめておられるが⁷、阿弥陀信仰⁸と比較するといまだ研究の余地がある部分も見受けられる。とりわけ、中国仏教における弥勒信仰を知る上で重要な文献である慈恩大師基（窺基：632-682年）の『観弥勒菩薩上生兜率天経賛』（以下『上生経賛』と略す）は、従来、阿弥陀信仰との対比という点のみから注目され、その思想の全体像が解明されてこなかった。基の『上生経賛』の思想やその背景がいくらかなりとも判明すれば、当時の弥勒信仰と阿弥陀信仰との関係を、より深く考察することも可能になると思われる。

よって、本稿では中国における阿弥陀信仰と弥勒信仰との交渉の経緯もふまえつつ、『上生経賛』を中心として両者の対立とその意義について論じてみたい。

1. 北魏から隋唐にかけての弥陀弥勒両信仰の交渉

(1) 北魏時代における弥陀弥勒両信仰の受容

阿弥陀信仰と弥勒信仰は、ともに浄土を求めるという点で類似しており、特に南北朝時代までは、多くの人々にとって両者の区別は明確ではなかったと言われている。北魏は浄土教の祖師の一人である曇鸞（476-642年頃か）が活躍した時代であると同時に、国家を挙げて弥勒菩薩の巨大な磨崖仏を龍門石窟に刻むなど、弥勒信仰がさかんな時代でもあった。その北魏時代の碑文には、「為七世父母所生因縁、敬造弥勒像。一軀願使来世、託生西方妙楽国土、下生人間、公王長者、遠離煩惱、又願己身、与弥勒俱生、蓮華樹下、三会説法、一切衆生、永離三途⁹」として、父母や先祖のために弥勒菩薩を作り、その功德によって自らも西方浄土に生まれて、いずれは弥勒菩薩とともに下生したいと願った比丘尼法慶の造像記のように、西方浄土と弥勒下生が同じ文脈の中で語られることも珍しくない。このことについて平岡氏は、「北魏時代の弥勒思想が、儒教的な孝道思想、道教的な神仙思想、仏教の浄土思想、等が混在して一般の人々にその真義が十分に理解区別されていなかったと見るべき¹⁰」であると述べている。

(2) 吉蔵『観無量寿経義疏』における『観経』と『弥勒成仏経』の比較

阿弥陀信仰と弥勒信仰の区別が明確にされるのは、南北朝から隋唐にかけてである。これについては金子氏のご研究に詳しいが、後述する『上生経賛』の思想とも関連するため、本論でも触れておきたい。両者の違いに言及する比較的初期の著作は、三論宗の大成者である吉蔵（549-623年）の『観無量寿経義疏』である。その中で、吉蔵は『観無量寿経』（以下『観経』と略す）と『弥勒成仏経』について大乘小乗の違いを比較している。この大乘と小乗の問題は、弥勒信仰においては重要な教理的ポイントのひとつであり、慧均¹¹の『弥勒経遊意』、基の『上生経賛』、元暁の『弥勒上生経宗要』、憬興の『三弥勒経疏』のいずれにおいても、必ず言及さ

れている。それは、弥勒經典の複雑な成立過程による。すべてが大乘經典で構成されている、いわゆる浄土三部經とは異なり、弥勒信仰を説く經典の中には、阿含經典に由来する伝竺法護訳『弥勒下生經』が含まれている¹²。その竺法護訳『弥勒下生經』と同様のストーリーではあるが、そこに大乘的な浄土莊嚴などの記述が加わっているのが、鳩摩羅什訳『弥勒成仏經』と同訳『弥勒下生成仏經』である。これらは同じ弥勒下生信仰を説く經典であるため、しばしば混同されており、弥勒經典の注釈書ではその区別が問題になるのである。

吉蔵が『観無量寿經義疏』で言及する「弥勒成仏經」とは羅什訳『弥勒成仏經』の可能性があるが¹³、たとえ羅什訳が大乘經典であったとしても、吉蔵は『観經』と比較し、「若約為縁不同者、無量寿観則是大乘。弥勒成仏則是小乘所化」（大正 37、236c）と述べ、機根という点から見れば『観經』は大乘を対象とし、『弥勒成仏經』は小乗を対象とするとしている。吉蔵は「經云、十方仏土中唯一仏乗更無余乗也」（同上）として、法華一乗の視点から見れば大乘小乗の区別はないとも言うが、弥勒經典の一部が小乗教導のための經典と判断されていることには変わりはない。

また、ここで注目すべきは、『観經』と思想構造的に非常によく似ている『観弥勒菩薩上生兜率天經』（以下『弥勒上生經』と略す）ではなく、『弥勒成仏經』が比較対象として挙げられている点である。これは、吉蔵が弥勒信仰の中核は弥勒下生にあると考えていたことの表れと考えられる。

(3) 道綽『安樂集』における西方浄土と兜率天の比較

吉蔵が『観經』と『弥勒成仏經』の大乘、小乗の違いを論じつつ、両者の優劣については問題にしていなのに対して、浄土經典に説かれる西方浄土と弥勒經典に説かれる兜率天や弥勒下生時の浄土の優劣や往生の難易について論じるのが、道綽、迦才（生没年未詳、道綽とはほぼ同時期か）、懷感（7世紀頃か）といった阿弥陀信仰の諸師である。これに対して、弥

勤信仰の側から西方往生を否定し、兜率往生を勧めているのは、現存する文献としては基の『上生経賛』のみである。

道綽の『安樂集』には「第七会通願生兜率勸歸淨土」との項を立て、兜率往生を願わない理由として四点が挙げられている。

問曰。或有人言。願生兜率、不願歸西。是事云何。答曰。此義不類。少分似同。依体大別、有其四種。何者。一彌勒世尊為其天衆不退法輪。聞法生信者獲益。名為信同。著樂無信者。其数非一。又來雖生兜率、位是退處。是故經云。三界無安。猶如火宅。二往生兜率、正得壽命四千歲。命終之後不免退落。三兜率天上雖有水鳥樹林和鳴哀雅、但與諸天生樂為緣。順於五欲不資聖道。若向弥陀淨国一得生者。悉是阿毘跋致。更無退人與其雜居。又復位是無漏。出過三界。不復輪迴。論其壽命、即與仏齊。非算數能知。其有水鳥樹林、皆能說法、令人悟解証會無生。四依大經、且以一種音樂比較者、經讚言。從世帝王至六天、音樂轉妙有八重。展轉勝前億万倍。宝樹音麗倍亦然。復有自然妙伎樂。法音清和悦心神。哀婉雅亮超十方。是故稽首清淨動。(大正 47、9b-c)

ここでは、第一に兜率天では信を得られない者や退転する者がいること、第二に兜率天の寿命は四千歳で、寿命が尽きると輪廻を免れないこと、第三に兜率天で聞かれる鳥の声や木々の音は天人を楽しませるためのものに過ぎず、修行の助けとならないこと、第四に音楽において西方浄土の方が優れていることが挙げられる。これらは兜率天についての評価だが、兜率往生を説く『弥勒上生経』に基づかない部分も含んでいる。たとえば、第一の退転について、『弥勒上生経』では「若有婦依弥勒勒菩薩者、当知是人於無上道得不退転」(大正 14、420b)のように、不退が得られるとたびたび説かれている。それにもかかわらず、道綽が兜率では退転すると判断しているのは、『法華経』の三界火宅の喩えが引かれているように、兜率天が三界の中にあるからである。このことは、世親の『往生論』に西方浄土が「勝過三界道」(大正 26、230c)と称えられていることと対になっており、結果的に仏説である『弥勒上生経』よりも論書である『往生

論』を重んじるかたちになっている。また、鳥や樹木の音については、『弥勒上生経』よりも羅什訳『弥勒成仏経』に説かれるが、『弥勒成仏経』の浄土は弥勒下生時の地上世界であり、兜率天の様相ではない。このような兜率天と弥勒下生時の世界との混同については松本氏が指摘するところであり¹⁴、金子氏はこれについて、複数の經典の混同は当時としてはさほど不自然ではなかったのではないかと述べておられる¹⁵。

(4) 迦才『浄土論』における往生の難易についての議論

迦才の『浄土論』は冒頭に「近代有禪師。撰安樂集一卷。雖引衆經略申道理。其文義參雜、章品混淆。後之誦之者。亦躊躇未決。今乃搜檢群籍、備引道理、勒為九章」(大正 47、83b) とあるように、『安樂集』の思想をより整備するために書かれたものである。その中には、「第七將西方兜率、相對校量優劣」(同、100a-c) との章が設けられ、兜率天と西方浄土とは浄穢について十種の違いがあり、往生の難易にも七種の違いがあると述べられている。項目が多いため、すべてを紹介することは避けたいが、たとえば浄穢については、「一有女人無女人異。兜率男女雜居。極樂唯男無女。二有欲無欲異。兜率有上心欲。染著境界。極樂無上心欲。故常發菩提心。三退不退異。兜率處所是退。極樂處所是不退。四者壽命異。兜率壽命四千歲、仍有中天。極樂壽命無量阿僧祇劫、無中天壽命者(以下略)」(同、100b) として、女人の有無、欲心の有無、退転と不退転、寿命の長さなどが挙げられている。三番の退不退と四番の寿命の長短は『安樂集』と一致している。

弥勒信仰との関係で見ると、『浄土論』の大きなポイントは、往生の難易について初めて詳細に論じているところにある。すなわち、西方浄土と兜率天の浄穢の比較だけではなく、どちらが往生しやすいかという観点からも考察を試みているのである。その文を見ると、「一處別。極樂是人。兜率是天。此則天難人易。二因別。極樂但持五戒、亦得往生。兜率具修十善、方得上生。三行別。極樂乃至十念成就、即得往生。出觀經。兜率具施

戒修三種、始得上生（出弥勒經）。四自力他力別。極樂憑阿弥陀仏四十八大願他力往生。兜率無願可憑。唯自力上生（以下略）」（同上）のように、兜率天は天界のため、人間にとっては往生しにくいことや、西方浄土は五戒や十念を具すだけで、阿弥陀仏の本願という他力によって往生できるが、兜率天は自力で往生しなければならないことなどが挙げられている。

迦才が論じた往生の難易については、基も『上生経賛』で经文の解釈に入る前に仏身論などいくつかの教理的な内容について考察を行い、その中で「第四往生難易」（大正 38、277a-278a）として弥勒信仰の立場から反論を試みている。この章名は『浄土論』を意識したものと考えられ、実際にその中では、後述するとおり兜率天での退転や女人がいることへの解釈もなされている。退転については『安楽集』でも言われていることだが、女人の存在は『浄土論』で初めてとり上げられた問題であり、基が道綽や迦才の主張をふまえて論を展開していることは明白であろう。往生の難易については、のちに憬興も『無量寿経連義述文賛』で言及しており、迦才が後世に与えた影響は非常に大きい。

2. 『弥勒上生経賛』の思想的立場

(1) 阿弥陀信仰への対応

ほぼ一方的に西方優位を主張した道綽や迦才と比べると、懐感の『群疑論』にて「今更略弁顯其優劣。以十二義彰其優劣。一主。二処。三眷属。四寿命。五内外。六身色。七相好。八五通。九不善。十滅罪。十一受樂。十二受生」（大正 47、52c-53a）として西方浄土が勝れている点を十二種挙げながら、一方で「兜率与西方所修之行、有十五同八種異」（同、53c）として極樂と兜率の行に関する共通点と相違点にも言及している。そして、共通点の中には「十五不退同者、上生経言。即於無上道得不退転。阿弥陀経言。衆生生者皆是阿鞞跋致。此其同也」（同、54a）として、道綽らが否定した兜率天での不退も含まれている。無論、懐感も最終的には西方往生

を勧めるが、兜率天にも一定の評価を下しているのは、迦才『浄土論』と懷感『群疑論』の間に成立したと考えられる、基の『上生経賛』の影響があると思われる¹⁶。

例えば、基は道綽と迦才が指摘した女人の存在や兜率天での退転について、次のように反論している。

或有釈言。生西方者決定不退。生兜率者或可有退。故不願生。理亦不然。此經亦言。諸有敬礼弥勒如来。聞名称名暫觀豪光。下至聽聞弥勒所說一句法義歸依。生彼定不退於無上正覺。無量劫罪皆尽消滅。無量善法運運生長。故見弥勒得生彼所。雖有天女種種侍衛、或仏菩薩所化為。或実天女、彼聞能說不退之法、厭欲過患必無退転。仏力所加心生決定。豈由欲界即皆退耶。位至不退、処処皆不退。未至不退、彼何必不退。(大正 38、277c)

基によれば、兜率天で不退転が得られることは『弥勒上生経』に書かれており、女人がいたとしてもそれは菩薩の化作であったり、あるいは実際の女人であったとしても、往生した者が不退の法を聞いて執着を起さなければ必ず退転しないという。弥勒の加護が加わる以上、兜率天が欲界内にあっても、誰もが退転するわけではないという主張は、阿弥陀信仰ほど強調されてはいないとはいえ、他力による補助を認めるものであり、同時に唯心浄土説に基づくものでもある。法相唯識においては、浄土と言えどもあくまで自身の第八識が変じて現し出されるものであり、基が『大乘法苑義林章』で「法花亦言。衆生見劫尽大火所焼時、我此土安穩、天人常充滿。十地所見乃是報土。地前所見乃是化土。隨宜而現」(大正 45、372b)と述べているように、同じ娑婆世界を見ても地上の菩薩と地前の菩薩や二乗、凡夫では見える世界が異なる。よって、欲界内の兜率天を自分の第八識が変現する場合でも、自身の心が不退の境地に達していれば、「処処皆不退」と言うことができるのである。

このような唯識思想による浄土の解釈は、『上生経賛』で徹底して貫かれている。基は『弥勒上生経』で説かれる兜率天の莊嚴について、經典に

は「兜率陀天上有五百億天子。(略)以天福力造作宮殿」(大正 14、418c)とあるが、「夫諸天福力果出自然。況補處之宮豈更須他造」(大正 38、287b)と述べて、これは実は天人が造ったのではなく、すべて弥勒菩薩が過去に積み重ねた勝行の結果であるとする。そして、すべての莊嚴についてどのような善業が相応するかを述べていく。これは『仏地經』や『解深密經』に仏の淨土は「勝出世間善根所起」と説かれていることに基づくもので、例えば『弥勒上生經』に「一一宝宮有七重垣」(大正 14、418c)とあれば、基はこの莊嚴を「二地持戒生長善法、守護六根感園囿遶。(略)成此各七者、二地持戒七支備故」(大正 38、288a)として、弥勒が第二地の菩薩であったときに積み重ねた持戒が「垣」となり、持戒が六根を守護することから「宝宮」を取り囲むイメージにつながり、それが「七重」なのは持戒に七支が備わっているためだと解釈するのである。つまり、兜率天の莊嚴はすべて弥勒菩薩の第八識に蓄えられた「勝出世間善根」の種子が現行して現し出されたものであり、天人たちが造った、この世界の上空に実体的に存在する世界ではない。唯心淨土説は、往生する側にとっても、淨土の主である弥勒にとっても、等しく当てはまるのである。

『群疑論』では「問曰。如大品經等。説内空外空内外空等。今淨土即是外空。衆生即是内空。既爾有何衆生為能生。有何淨土為所生。又維摩經言。諸仏国土亦復皆空。又問。以何為空」(大正 47、35b)として、空を根柢に淨土や往生にこだわることを批判する問いが設けられている。末法の時代に生きる機根の浅い衆生を救済対象とする中で、西方淨土のすばらしさを強調し、指方立相を説いた阿弥陀信仰は、一方ではそれらに執着する危険をはらんでいたのだろう。それに対して、『上生經賛』は唯識系經典に説かれる「勝出世間善根所起」の具体的あり方を示し、淨土を実有ととらえがちになる過ちを避けている。『上生經賛』は従来注目されてきた「第四往生難易」だけではなく、全体として法相唯識に立脚した淨土思想を宣揚しており、それを通して阿弥陀信仰の抑制を主張しうる構成をとっている経疏であると言える。

(2) 弥勒經典の位置づけ

次に、『上生経賛』における弥勒經典の位置づけについても見ておきたい。すなわち弥勒經典の大小乗の判断に関する問題だが、これは阿弥陀信仰とは直接は関係しない。道綽らは、弥勒經典の一部が小乗經典であるという主張はしていないからである。この問題は、むしろ慧均、元暁、憬興らが撰述した弥勒經典の注釈書において、教判論や上中下の三品と関連して論じられている¹⁷。しかし、彼らと基の主張は大きく異なることから、本論でも考察しておきたいと思う。

吉蔵は先に見たように、弥勒經典の中の『弥勒成仏経』が小乗を対象にした經典であると判断した。『弥勒経遊意』の撰述者である慧均については、近年韓国の崔鋁植氏によって百濟僧の可能性が高いことが発表され、それを受けた伊藤氏も慧均が新羅僧の可能性を指摘されているが¹⁸、いずれにせよ朝鮮半島から中国へ留学した学僧であったとされる。時代的には吉蔵とはほぼ同時代の人物で、三論学派の吉蔵に対して、『大智度論』も含めた四論を重んじる立場を取っていたとされる。

『弥勒経遊意』によれば、弥勒經典について偏方不定教とする説、五時教判の初教であり阿含經典に由来するため小乗經典であるとする説、『大弥勒経』（羅什訳『弥勒大成仏経』か）は阿含經典に必ずしも由来せず、大乘に含まれるのではないかとする説などが出されてきたという。弥勒經典が阿含經典に由来するというのは、思想的な類似に加えて、『出三蔵記集』所収の「新集安公失訳経録」において、「弥勒経一卷 安公云出長阿含」（大正 55、18a）と記録されていることにもよると考えられる。これらの見解に対して、慧均は「今謂上生経是正是大教。故経文多具明六度四等菩薩行、菩提心無上道也。亦具論中仮故。大乘因果。第三仮明宗中説、下生経是小乗為宗故。説文唯証四果而已也」（大正 38、269a）として、『弥勒上生経』は大乘經典であり、「下生経」は小乗經典であると判断する。この「下生経」は羅什訳『弥勒下生成仏経』と思われるが、明瞭ではない¹⁹。「大弥勒経」についても明記されていないが、この經典が大乘なら

ば阿含經典も大乘ではないかという説に対して「汝既言阿含經復是上乘等者、非正宗。傍明大乘也」（同上）と述べていることから、「大弥勒經」は部分的に大乘を説いた阿含經典の一部であると判断していたのではないかとと思われる。

弥勒經典に大乘と小乗の双方が含まれるとする見解は、元暁『弥勒上生經宗要』にも受け継がれている。元暁は「上生經者、菩薩藏攝。義如前説。余二經者、声聞藏收。所以然者、其成仏經、出長阿含。下生經文、深淺不異。又説成道、未明応現。依經得益、証小乘果。以之故知」（同、300b）として、『弥勒上生經』は大乘經典だが、「成仏經」と「下生經」は小乗經典であると判断している²⁰。

『弥勒上生經』が大乘經典だとされる理由について、元暁は、

諸説不同。或有説者。此上生經是小乗教、声聞藏攝。所以然者、説阿逸多具凡夫身未断諸漏。又説彼果為十善報。以之故知非大乘教。或有説者。此經正是大乘之教。菩薩藏收。略以四文、而証此義。一者智度論説。声聞藏中、無菩薩衆。猶如川流不容大海。菩薩藏中、有菩薩衆及声聞衆。猶如大海容於衆流。今此經中既有声聞及菩薩衆。故知是大而非小也。金剛般若序中、雖無初菩薩衆、後流通分列菩薩衆。是故不應以彼作難。二者經下文申説牢度大神礼十方仏發弘誓願。故知是大而非小也。以小乗教中無十方仏故。三者下文説言。昼夜六時、常説不退轉地法輪之行。徑一時中、成就五百億天子令不退於阿耨菩提。此言實非小乗教所容。故知是大而非小也。四者聞説是經、他方來会十萬菩薩。得首楞嚴三昧。八萬億諸天發菩提心。准此得益菩薩行願。故知所聞是上乘教也。（同、300a）

として、この經典については従来声聞藏と菩薩藏の二種類の見解があることを紹介し、元暁自身も双方に通じると考えるが、大乘は小乗を含むことができることから、菩薩藏に摂めることにしたと述べている。

これに対して、基は『上生經贊』にて次のように述べている。

依上生、下文優波離問云。此阿逸多具凡夫身未断諸漏。雖復出家不修禪

定不断煩惱等。明知此等皆小乘經。大乘菩薩無是義故。今依上生、初列跋陀波羅文殊師利諸菩薩等、後陳化仏説陀羅尼。仏以一音声説百億陀羅尼門。復言。身圓光中有首楞嚴三昧。又云。令五百億天子不退於阿耨多羅三藐三菩提等。明知是等皆大乘經。小乘經中無是事故。由是古徳或説。此經為小乘。從阿含離出説。慈氏仏猶是凡夫身故。或説。此經為大乘。説初列菩薩衆等。復非阿含中出。有云。依大智度論云。小乘經初唯列声聞。大乘經初備兼菩薩。今上生經初既列声聞菩薩。明知大乘經。下生雖略亦大乘云。大卷成仏經中、三會説法皆有得証声聞獨覺發於無上正等覺心。故知並大乘。其優婆離身處小位所解局跡。以己所知輒為此問。豈慈氏位次為彼所知。故定大乘。如金剛般若唯列声聞。豈非大乘。此上生經並弥勒受決及一切智光經等皆晋代安陽隻訊。下生經中大卷有如是我聞者、晋時竺法護所翻。小卷云大智舍利弗無如是我聞者、是晋時羅什所訳。古人解云。小卷者阿含中出。大者別坐所説。又解。翻者有異其實一本。今大師云。大者有三分無結集本。其小卷無序分者是略。偈頌即二藏中菩薩藏撰、非聲聞也。(同、278a-b)

下線のある部分に注目すると、基が取り上げている『弥勒上生經』についてのさまざまな解釈は、その多くが元暁と共通していることがわかる。『弥勒上生經宗要』は正確には『弥勒上生經』の注釈ではなく、『弥勒經遊意』と同様に弥勒信仰の要点をまとめた文献であり、『上生經贊』の思想的影響がほとんど見られないことから、基が元暁の著作を参照した可能性も考えられる。また、伊藤氏は『上生經贊』で「古徳或説」や「古人解云」とあるのは、『弥勒經遊意』を指すのではないかと指摘されている²¹。基は『法華玄贊』や『説無垢称經疏』を執筆する際にも、古徳の法華經疏や維摩經疏を参照したと各疏の奥書で述懐しており、『上生經贊』執筆時に慧均や元暁の著作に目を通したとしても不思議ではない。

ただし、基が両者と大きく異なるのは、二重下線部にあるように、『弥勒上生經』に加えて、「下生雖略亦大乘云」と言い、「下生經」も一部省略があるが大乘經典であると判断している点である。まず、「大卷成仏經」すなわち羅什訳『弥勒成仏經』について、「種辟支仏道因縁者、發無上道

心者、数甚衆多不可称計」(大正 14、432c) など、単に四果だけではなく無上菩提心を発するという記述があることから、基はこれを大乘經典だとする。

次に、「下生經」には竺法護訳『弥勒下生經』と羅什訳『弥勒下生成仏經』があり、羅什訳は如是我聞が省略されているため、阿含經からの抄出で、竺法護『弥勒下生經』とは法会自体が別であるか、あるいは翻訳者が異なるだけで同一の原本であると解釈されてきたという。これに対して、基は「大師」の説として、「大者有三分無結集本。其小卷無序分者是略」であり、偈頌から見ても菩薩藏であるとする。この「大師」とは、基の『因明入正理論疏』に「三藏大師」(大正 44、91b) とあることや文脈から考えて、玄奘を指していると見てよいだろう。「大者有三分無結集本」とは、竺法護訳『弥勒下生經』は序分、正宗分、流通分を備えているが、実は結集を経ていない、すなわち他の經典から抄出して作られたものであり、「其小卷無序分者是略」とは、羅什訳『弥勒下生成仏經』は序分がないが、それは省略したからであって、実際には結集を経た經典だという意味である。竺法護訳『弥勒下生經』がどの經典から抄出されたのかは明記されていないが、一部の弥勒經典が阿含經典から抽出された可能性はすでに道安や慧均らが指摘しているため、もし阿含經典からの抄出であると玄奘が考えていたとすれば、松本氏をはじめとする近現代仏教学の結論とも一致することになる。そして、この解釈と「下生雖略亦大乘云」という一文を合わせると、大乘經典である「下生經」とは竺法護訳ではなく羅什訳を指したものであるということになる。「偈頌」はおそらく『弥勒下生成仏經』の偈に「其供養者生天上」(大正 14、425b) として兜率往生が約束されている箇所を指し、これによっても『弥勒下生成仏經』が大乘經典であると判断したのであろう。

(3) 『弥勒上生經』における三品の解釈

弥勒經典の大小乗の分類とやや関連するのが、浄土往生をする衆生の機

根に関する議論である。『観経』では上中下の三品にそれぞれ上中下の三生が配される、いわゆる三輩九品という機根論が展開される。一方、弥勒經典にはそのような教えは説かれていないが、阿弥陀信仰の隆盛の影響を受けてか、元暁は『弥勒上生経宗要』において、弥勒観の修行には三品あるとしている。すなわち、「上品之人、或修観仏三昧、或因懺悔行法、即於現身、得見弥勒。隨心優劣。見形大小。此如観仏三昧海經及大方等陀羅尼經說也。中品之人、或修観仏三昧、或因作諸淨業、捨此身後、生兜率天、得見弥勒。至不退轉。是故上生經所說也。下品之人、修施戒等種種善業。依此發願、願見弥勒。捨此身後隨業受生、乃至弥勒成道之時、要見世尊三會得度。是如下生成仏經說。是即上生所為。為中品人。余二經者、為下品人也」(大正 38、300b)として、上品は観仏三昧や懺悔行により、生きている間に弥勒を見ることができるとする。中品は観仏三昧やもろもろの淨業によって死後に兜率天に往生するとする。下品は布施や持戒などの善業と發願により、輪廻を重ねた末、未来に弥勒の説法を聞いて果を得るとする。それぞれの教えを説く經典は、上品が『観仏三昧海經』や『大方等陀羅尼經』、中品が『弥勒上生經』、下品が『下生經』および『成仏經』であり、必ずしも弥勒經典のみではない。

これに対して、基は『観仏三昧海經』や『下生經』などは用いず、『弥勒上生經』の記述のみに基づいて、独自に三輩九品の分類を行っている。『観経』と類似した思想を持つ經典である『弥勒上生經』により、弥勒信仰としての九品往生を論じるという点だけを見ても、阿弥陀信仰を意識した説であることがうかがえるが、九品の定義も非常に独特である。上品については、『弥勒上生經』の「仏滅度後、我諸弟子、若有精勤修諸功德、威儀不欠、掃塔塗地、以衆名香妙華供養、行衆三昧深入正受、誦誦經典」(大正 14、420a)という文について、「一精勤修福、敬恩悲田中所作業等。二威儀不欠、堅守諸戒行自住軌則等。三扠塔塗地、修飾道場正理制多等。四香花供養、四事什物隨給濟等。五凡夫行三昧聞思等定。聖人入正受。隨所得禪。或凡三昧非六行定、行定者必上生。故深住聞思亦名三昧。六誦誦

經典、演説修習十法行等。且挙偏勝易行。上首有此六事、其中一一具摂衆業」(大正 38、295b-c)として、經文の内容をより詳しく説明している。その中には、悲田での作業や什物の世話といった寺での日常的な業務や、凡夫が深く聞思することを三昧と呼ぶなど、「易行」が多く含まれており、内容から見て当時の出家者を念頭に置いていたのではないかと思われる。基は「若具修六或能修五上上品生。若修三四上中品生。若修一二上下品生」(同、295c)として、これらの一つでも行うことができれば上品生であり、煩惱を断じていない凡夫でも六神通を得て必ず兜率天に往生し、その神力は聖者と変わらないとする。中品は、經典に由来する「聞名心喜、語發恭敬、身礼拜者」(大正 38、296b)という身口意の三業について、「具三業者中上品生。唯具二業中中品生。若唯一業中下品生三業」(同上)としたものであり、中品の人々は軽微な罪が滅除され、瞬時に兜率往生が可能となる。これは在家の人々でも実践可能な、非常に簡単な行である。下品は、「懺悔、造像、供養、礼拜、及繫念」(同、297a)のすべてを行えば下品上生、常には念じなかった場合は下品中生、どれか一つのみであれば下品下生であり、「一称名亦下下品」(同上)つまり弥勒の名号を一度称えただけでも下下品であるとも言っている。下品の人々がこのような行をなすと、罪が滅除されて兜率に往生し、未来の弥勒下生を待たずに度脱することが可能となる。

元暁が上品に観仏三昧の実践と観仏体験という高度な境地を要求しているのに対して、基が香花供養や仏塔の掃除など、上品に相当な易行を対応させている様子は、『観經』の上品上生を地上の菩薩とした浄影寺慧遠などの聖道諸師に対して、「上品三人是遇大凡夫」(大正 37、249b)として、往生人はすべて凡夫であることを主張した善導にいくらか重なるところがある。

3. 阿弥陀信仰と弥勒信仰の対立の背景と意義

(1) 先行する弥勒信仰と後発の阿弥陀信仰

では最後に、これまで見てきた阿弥陀信仰と弥勒信仰の対立の背景について考察を行いたい。北魏時代には併存していた両信仰が、隋から唐にかけて衝突せざるを得なかった理由について、従来指摘されているものの一つとしては、弥勒信仰と阿弥陀信仰の流布の先後関係がある。たとえば、松本氏は「其流布の範囲からいへば、前者は遙かに後者に勝つて居たやうであり、其時代の先後を論ずれば、前者は何れの国に於ても後者より先つて居たことは事実である」とし、中国仏教では、迦才『浄土論』の記述から「唐代の道綽迦才以前には弥陀信仰も尚ほ甚だ盛ではなく、此等の人々が起つて大に弥陀浄土を鼓吹したので、弥勒信仰も次第に衰えたのであるらしく思はれる」と述べておられる²²。

『安楽集』をはじめとする阿弥陀信仰の文献を見ればわかるように、そもそも西方浄土と兜率天を比較した場合、教理的には兜率往生の方が不利である。基でさえも、兜率天に関して西方よりも多くの長所を列挙することはできていない。「知足天宮同在此界。外道、内道、大乘、小乗、所共信許。既是化身、決定得生」（大正 38、277c）と『上生経賛』で述べているように、報土としての西方浄土に本来凡夫が往生できないことを訴えると同時に、兜率天を二乗や凡夫も往生可能な変化土であるとあえて強調するのは一つの方策である。だが、仏教教理に精通した者であれば納得する可能性があるとしても、普通の人であれば苦しみのない西方浄土に念仏という易行で誰もが往生できるという教えのほうが、より魅力を感じると思われる。それは『続高僧伝』での「惟行念仏弥陀浄業。既入京師広行此化。写弥陀経数万卷。士女奉者其数無量」（大正 50、684a）といった善導の事跡にも表れている。そのような状況下で、弥勒信仰者がわざわざ阿弥陀信仰に対して、自らが不利になりがちな議論を挑むとは考えにくく、先に広まっていた弥勒信仰のテリトリーに阿弥陀信仰がくい込む中で、両者

の論争が起こったという松本氏の見解には一理ある。

なお、『安樂集』や『浄土論』などには、阿弥陀信仰へのさまざまな疑問や批判が掲載されており、当時の阿弥陀信仰が自説を展開する上で、どれほどの抵抗を受けたかを察することができる。弥勒信仰との対立は、その一部なのである。それでも阿弥陀信仰者が自説を広めようとするに至った理由の一つは、南北朝から隋にかけて広まった末法思想や、当時行われた廃仏などの仏教弾圧政策などを前にして、危機感が募ったためであるかもしれない。たとえば道綽は、『続高僧伝』によると14才（576年頃）で出家しているが、これは北周の武帝の廃仏（574年）から間もない頃であった。若い頃に隋による中国統一という社会的な激変期を経験し、仏教界では智顛が修禪に基づいて新たな教学を打ち立てる一方で、末法思想が広まり三階教が勃興するなど、従来の仏教の教理をただ学ぶだけでいいのか疑問に思うような社会のうねりを感じたとしても不思議ではない。実際、迦才の『浄土論』（大正47、98b）に収載された伝記によれば、道綽は大業五（609）年、50歳近い頃に涅槃經の講義から浄土の修行に転向している。教理研究からより実践的な行へと移行したことになるが、これも単なる道綽個人の内面の問題だけではなく、当時の社会情勢や仏教界の状況から刺激を受けてのものであった可能性がある。

（2）多様な往生思想の発展

弥勒信仰と阿弥陀信仰のみの関係から、もう少し視野を広げると、別の理由も見えてくるように思われる。それが、南北朝から隋、唐にかけての、中国における仏教教理、特に往生に関する思想の発展と多様化である。筆者は、試みに『高僧伝』（519年成立）と『続高僧伝』（645年頃成立）について、それぞれ弥勒信仰と阿弥陀信仰に関連する記述を調査してみた。完全に網羅してはいないかもしれないが、結果を報告すると次の通りである。

『高僧伝』では、弥勒信仰に関しては自身が兜率往生を願うエピソード

は極めて少ない。道安（大正 50、352b 以下）やその門下である曇戒（同、356c）、竺僧輔（同、355b）といったわずかな人々が挙げられるのみである。曇戒は西方往生を願わないのかと弟子に聞かれ、師である道安と同じ兜率天に行きたいと語っており、師弟のつながりにより兜率往生を願っている。弥勒像の製作も、僧護（同、412a）の造像がほぼ唯一である。その代わり、主に西域の僧が禪定によって兜率天に昇り、弥勒菩薩から教えや戒、お告げなどを受けるといった神秘体験の記述が多い。たとえば、仏陀跋陀羅（同、334c）は兜率天で弥勒に敬礼したと言われ、智嚴伝（同、339c）では西域の阿羅漢が兜率天まで行き、弥勒菩薩に智嚴の受戒について尋ねている。慧覽伝（同、399a）では西域僧の達摩がかつて兜率天で弥勒菩薩から菩薩戒を授かり、それを慧覽に伝えたと言われ、道法（同、399b）は自身が禪定によって弥勒にまみえたという。兜率天はこの娑婆世界の天界に含まれるため、死を待たずとも禪定に入ればすぐに行くことができるという位置づけなのであろう。

阿弥陀信仰は人数も多く、廬山の慧遠（同、358c 以下）も含めてその大半が西方願生者である。慧虔（同、357c）、僧濟（同、362b）、僧叡（同、364b）、曇鑑（同、370a）、僧柔（同、378c）、法度（同、380c）、慧崇（同、398b）、慧通（同、398c）、法琳（同、402a）、曇弘（同、405c）、慧進（同、408a）、慧永（同、362b）、竺僧顯（同、395c）は、本文から西方願生が明確に読み取れた人々であり、慧遠だけではなく羅什の門下も多い。曇弘は西方往生を願って、焼身供養を行うほどであったという。造像については、道隣（同、357a）と法悦（同、412c）が記録されている。なお、これ以外に宝亮（同、381c）については、無量寿経や弥勒下生経を含めた多数の経典を講義したことが記されているが、あくまで講経であり、いずれかの信仰を持っていたわけではなさそうである。

注目すべきは、「玄高伝」で法達が玄高と慧崇に対して死後の行く先を尋ね、「高曰。吾願生惡世救護衆生、即已還生閻浮。崇公常祈安養。已果心矣」（同、398b）として、玄高は衆生救済のために娑婆世界を、慧崇は

西方往生をそれぞれ願ったことが記されている点である。道綽は『安樂集』で、「或有人言。願生穢国教化衆生。不願往生淨土」（大正 47、9a）として、あえて穢土であるこの娑婆世界で衆生を教化する道を選び、浄土に往生しないと主張する人々がいたことを明かしているが、そのような意見がすでに道綽より 200 年ほど前から存在したことが確認できる。

以上が『高僧伝』にみる弥勒信仰と阿弥陀信仰である。これは両者の区分があまり明確ではない時代の伝記であるから、西方往生と言っても実状は兜率往生と混同されていたかもしれない。しかし、概して言えば、弥勒信仰は禅定による生前の兜率昇天が中心であったのに対して、阿弥陀信仰は初期から死後の西方往生を願うことが多く、両信仰の重複や対立、他の浄土との関係といった複雑な話はほとんどない。

『続高僧伝』は、『高僧伝』と比べると両信仰に関わる人数も多いので、すべてを挙げるのは避けて重要な人物の事跡のみ紹介したい。まず弥勒信仰については、玄奘（同、548a）を筆頭に明確な兜率願生者が 6 名ほど確認される。智顛（同、567a）、灌頂（同、585a）、慧思（同、562c）、静謐（同、626c 以下）のように、阿弥陀信仰と弥勒信仰の併用や同一性が説かれるエピソードもある。僧旻（同、463b）は夢で、靈幹（同、518b）は臨死体験で兜率天に行っているが、禅定で兜率天を訪れたという話はない。弥勒像に関する記述は散見されるが、造像は道積（同、696b）のみである。

弥勒信仰に関しては興味深い人物が数名見られる。まず先にも触れた靈幹（同、518c）は蓮華蔵世界海観と兜率天宮観を行っており、兜率天の目前まで行くが、天界は輪廻から脱しないことを理由に往生をやめ、蓮華蔵世界への往生を目指したという。また曇選（同、641c）は仏教の綱紀肅正に努め、「自仏法東流、矯詐非少。前代大乘之賊。近時弥勒之妖」（同上）として、仏教に関連した反乱²³が相次いでいることを苦々しく思い、寺での不審な教化活動に対して強く抗議している。曇選は道綽とも対論しているが、西方往生を勧める道綽に対して、自らが浄土で救われるより、自

分に救いを求める人々のためならば再び穢土に生まれることを選ぶという趣旨の回答をしている。

阿弥陀信仰に関しては、道綽（同、593c）や善導（同、684c）のほか、10名を超える西方願生者を確認することができる。それと同時に、先の靈幹同様、西方往生を取りやめ、願生人数が少ない東方の蓮華世界への往生を目指した真玉（同、475c）、西方往生より穢土での衆生救済を選んだ慧布（同、481a）、兜率天は輪廻から脱しないとして西方往生を選んだ道昂（同、588b）のように、当時は往生先についてさまざまな選択肢があったことがうかがえる。また、涅槃経、四論、摂論などを学びながら西方往生を求めた人々や、西方観を修した人々、他者の西方往生を予言した人々も何人か見られる。彼らは、諸行の一環として西方浄土の教えを学んでおり、西方往生を目指したとは明確には書かれていない場合もある。

『続高僧伝』の記述を検討してまず気がつくのは、『高僧伝』に比べて往生に関する思想が全般的に豊かに、かつ複雑になっているということである。兜率か、西方かというだけでなく、東方の蓮華世界や、大乘仏教者として娑婆世界への再生を希望する意見も見られ、どの仏国土に往生するかという問題がたびたび登場する。弥勒信仰については、『高僧伝』よりも兜率往生を一心に願う傾向がはっきりあらわれる一方、阿弥陀信仰はずそ野が広がったのか、多数ある修行法の一つとして扱う人々の存在が目につくようになる。浄土往生という仏教の一部分のみを取り出してみても、『高僧伝』から『続高僧伝』までの130年ほどの間に、多様な思想的展開があったことがうかがえるのであり、そのような中でいかに自分の信奉する教えを広めるかが、阿弥陀と弥勒両信仰にとって重要な課題となったのではないか。その一つの表れが、本論で扱った各論師たちの著作であり、隋唐期の弥陀弥勒両信仰は、往生について異なる主張を持つ人々と討論をしながら、自身の思想を確立していく時期に相当していたと言えるであろう。このような時期に理論を固めたからこそ、阿弥陀信仰と弥勒信仰はその後東アジアにおける重要な信仰形態の一角を占め、それぞれの国や地

域で独自に発展していくことができたのだと思われる。

おわりに

本稿では、阿弥陀信仰と弥勒信仰の対立について、主に道綽、迦才、そして基の著作に基づきながら、その経緯と背景、その後の仏教における意義を考察してみた。特に従来あまり注目されてこなかった基の『上生経賛』について、いくつかの点から考察を試みたものである。『上生経賛』が当時の阿弥陀信仰に対する、弥勒信仰宣揚のための経疏であることは、以前から先学により指摘されていたことではあるが、唯識的な解釈を全面に打ち出すことで阿弥陀信仰を牽制しつつ、『下生経』や『成仏経』も大乘経典としたその姿勢には、大乘仏教の一角を担うものとして、浄土三部経のように弥勒三部経もすべて大乘経典で統一したいという玄奘や基の思いがあったのではないかと、筆者は感じている。『弥勒上生経』で元暁とは全く異なる九品説を打ち出すところなどは、明らかに善導の主張を受け入れて自己流にアレンジしようとしたものと考えられ、信仰面では対立しつつ、思想的には刺激を与え合い、教理を発展させ合ってきたのが、隋唐期の阿弥陀信仰と弥勒信仰の関係だったのであろう。

なお、実際には、両信仰には文献的な側面だけではなく、当時生きていた人々の身近な救いとして、生活に密着しながら受容されていった側面もあったはずである。仏教の中国的受容の一形態である中国撰述経典の中に、弥勒関連の経典が複数含まれていることは先行研究でも指摘されており、そのような側面についての研究が進めば、社会的な部分における弥陀弥勒両信仰の対立と背景がより適切に考察できるかもしれない。しかし、それについては筆者の範疇を超えているため、本論ではほとんど触れなかった。今後の研究の発展に期待したい。

【注】

- 1 平岡定海『日本弥勒浄土思想史展開上の研究』、大蔵出版、1977年。
- 2 筆者は両論を併収している松本文三郎著・前田耕作解説『弥勒浄土論・極楽浄土論』（東洋文庫 747、平凡社、2006年）を利用した。
- 3 塚本善隆『支那仏教史研究：北魏篇』、弘文堂、1942年。
- 4 金子寛哉「弥陀弥勒両信仰について」『インド文化と仏教思想の基調と展開（第2巻）』、山喜房仏書林、2003年。および同「『群疑論』における弥陀弥勒相對論」『東洋の歴史と文化』、山喜房仏書林、2004年。
- 5 平岡前掲書。
- 6 日本については宮田登『ミロク信仰の研究：新訂版』（未来社、1975年）、韓国については金三龍『韓国弥勒信仰の研究』（史学叢書5、教育出版センター、1985年）がある。
- 7 石上善応「三国弥勒信仰の日本流入」東国大仏教文化研究院編『韓国弥勒思想』、韓国言論資料刊行会、1997年。石上論文以外はすべて韓国語である。
- 8 インドにおける阿弥陀信仰の形成と成立については、藤田宏達『原始浄土思想の研究』（岩波書店、1970年）、中国における弥陀浄土思想の展開については、佐々木月樵『支那浄土教史』（無我山房、1913年）、望月信亨『浄土教之研究』（仏書研究会、1914年）、同『支那浄土教理史』（法蔵館、1942年）などがある。筆者は再販された『浄土教之研究』（金尾文淵堂、1930年）を利用した。
- 9 平岡前掲書、p.36.
- 10 平岡前掲書、p.38.
- 11 大日本続蔵経や大正蔵で吉蔵撰とされている『弥勒経遊意』については、伊藤隆寿氏が慧均の著作であるとの指摘をされている。宝生院大須文庫に所蔵されていた慧均撰『弥勒上下経遊意』が大正蔵などに所収の『弥勒経遊意』と同一であると証明されているため、本稿でも伊藤氏の主張に賛同する。伊藤隆寿「『弥勒経遊意』の疑問点」（『駒沢大学仏教学部論集』4号、駒沢大学仏教学部、1973年）および同「慧均撰『弥勒上下経遊意』の出現をめぐって—一付、宝生院本の翻印—」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』35号、駒沢大学仏教学部、1977年）を参照。
- 12 下生信仰が大乗と小乗のどちらから発生したかについては諸説ある。西本照真ほか校註『新国訳大蔵経 浄土部（3）阿閼佉国経ほか』（大蔵出版、

2007年)の「弥勒三部経解題」では、小乗教徒の信仰が大乗に取り入れられたとする赤沼智善氏の説を一応定説としている。また大乗起源説を主張する松本氏も、現存する竺法護訳『弥勒下生経』が実際には竺法護訳ではなく、東晋の僧伽提婆訳『増一阿含経』第四十四巻の一部を抄出したものであることは指摘している。松本前掲書 pp. 33-34 参照。

- 13 竺法護訳『弥勒成仏経』の可能性も否定できない。この経は『出三蔵記集』(510-518年頃成立)には記録されているが、『開元釈教録』(730年成立)では失訳となっている。前掲「弥勒三部経解題」を参照。
- 14 松本前掲書、pp. 174-175。
- 15 金子前掲論文「弥陀弥勒両信仰について」、p. 50。
- 16 懐感が基の影響を受けていることについては、金子前掲論文や村上真瑞「『釈浄土群疑論』における慈恩の影響」『印度学仏教学研究』第36巻第1号、日本印度学仏教学会、1987年を参照。
- 17 元暁『弥勒上生経宗要』を中心に、基の『上生経賛』や慧均『弥勒経遊意』との比較を試みた先行研究として、藤能成「元暁の『弥勒上生経宗要』について―聞名と三経観を中心に―」『印度学仏教学研究』第51巻第1号、日本印度学仏教学会、2002年がある。
- 18 伊藤隆寿「『大乘四論玄義記』に関する諸問題」『駒沢大学仏教学部論集』第40号、駒沢大学仏教学部、2009年。
- 19 『弥勒経遊意』の最後には六部の弥勒経典が挙げられている。「略有五種。一大成仏経。一卷十五紙。有如是五事。小成仏経伝云從此出也。二有弥勒本願経一卷。是竺法護以晋大安二年七月十七日出。三弥勒観経一卷。是為安陽侯以宋孝建中出。四弥勒問戒経一卷。五弥勒光身経一卷。復有弥勒口教経一卷。若爾合六経耶」(大正38、272a-b) 第一は羅什訳『弥勒成仏経』とその抄略である『弥勒下生成仏経』ではないかと思われるが、訳者の名が明記されていない。第二は竺法護訳『弥勒菩薩所問本願経』、第三は『弥勒上生経』だが、四から六については、詳細は不明である。この中で四果(阿羅漢果)のみを説くのは『弥勒下生成仏経』だが、慧均はこれを「小成仏経」と呼び、「下生経」とは呼んでいない。竺法護訳とされる『弥勒下生経』も阿羅漢果のみを説くが、六部の中には含まれない。
- 20 「成仏経」が羅什訳なのか、それとも当時まだ存在していたかもしれない竺法護訳『弥勒成仏経』なのかは不明である。「下生経」についても『弥勒経遊意』と同様に二種類考えられるが、どちらなのか判然としない。

- 21 伊藤氏前掲論文「『弥勒経遊意』の疑問点」、p. 71。ただし、両者が実際にどこまで一致するかについては、『弥勒経遊意』で示されている各種弥勒経典が特定しづらいため、本論では考察できなかった。
- 22 松本前掲書 pp. 21-23。
- 23 このような反乱の思想的背景について考察した論文に、藤井政彦「隋末の「弥勒出世」を標榜した反乱について—発生時期が意味するもの—」『印度学仏教学会』第 59 卷第 2 号、日本印度学仏教学会、2011 年がある。

林香奈氏の発表論文に対するコメント

梯 信 暁*

(日本 大阪大谷大学)

林氏の論文「阿弥陀信仰と弥勒信仰の対立とその背景 —基撰『観弥勒菩薩上生兜率天経賛』を中心にして—」は、阿弥陀・弥勒両信仰の対立論争の意義について、特に基『上生経賛』に着目して論じたものである。本論は三節よりなる。第一節に隋唐期の文献に見える極楽・兜率の優劣や往生の難易等の議論を概観し、第二節において『上生経賛』の思想的特徴を分析し、第三節では対立の背景と意義とを論じている。文献資料の解読に基づく氏の論述は明快であり、殊に『上生経賛』の思想に関する記述からは多くのことを学ばせていただいた。この問題は従来、阿弥陀信仰側から検討されてきたため、弥勒信仰を推奨する『上生経賛』に注目した本論文には大きな価値がある。以下、氏の論述をたどりつつ、二、三の私見を述べたい。

第一節に林氏が紹介したのは、吉蔵『観無量寿経義疏』、道綽『安楽集』、迦才『浄土論』の説であり、加えて第二節では懷感『群疑論』の見解を参照している。

極楽・兜率の優劣・難易に関する議論は、日本では源信が『往生要集』に取り上げたことによって、天台浄土教の重要論題となる。院政期に成立した義科集『安養集』『安養抄』には、多くの関連文献が引用されており、林氏が紹介した諸説のほかに、新羅懷興（～710頃）『無量寿経連義述文賛』卷下（『大正蔵』37.p.163下～p.164上）、伝基『西方要決』（8世紀）（『大正蔵』47.p.106下～p.107上）、伝智顛『十疑論』（8世紀）（『大正蔵』47.p.79中～下）、龍興（8世紀）『観無量寿経記』（古逸、『安養集』所引）、

*大阪大谷大学文学部教授。

伝元曉『遊心安樂道』（『大正蔵』47.p.118上～下）などがある。

阿弥陀信仰の優位を主張するものが多い中、憬興『無量寿経連義述文賛』や『遊心安樂道』に、両信仰を等しく評価する記述が見えることは注目に値する。憬興は、弥勒信仰を推奨する「極楽難生・兜率易生」説と、阿弥陀信仰を推奨する「極楽易生」説とを挙げたのち、その両者を否定して、阿弥陀・弥勒ともに誓願・来迎があり、ともに称名による往生・生天が可能である等と述べて、両信仰を等しく称讃している。また『遊心安樂道』は、まず優劣・淨穢について「兜率優・極楽劣」「極楽淨・兜率穢」とする説を挙げ、次いで往生難易について「極楽易・兜率難」「兜率易・極楽難」の二説を挙げたのち、両方を否定して、難易は衆生の因縁によるものであり、諸仏菩薩の大悲は等しいと述べている。『遊心安樂道』は、著者や成立地に諸説あって慎重に扱わねばならない文献であるが、阿弥陀・弥勒両信仰の並立を是とする見解が存在することは事実であり、あるいはそれは新羅時代の思潮を反映しているのかもしれない。

第二節において、林氏は三つの観点から『上生経賛』の思想的特徴を論じている。第一に、基は唯心浄土説の立場から兜率天の優秀性を主張していると言ひ、第二に、『下生経』を大乘經典と見ていること、第三に、兜率上生人の機根を九品に分類してその易行性を強調していることを指摘している。

基が弥勒信仰の優位を主張するのは、玄奘の立場を継承するものであろうが、林氏が指摘した第一の観点は、玄奘の論調とは趣を異にすると言えらる。玄奘の見解は、直接その著述によって知ることはできないが、たとえば道世『諸経要集』卷一（『大正蔵』54.p.6下）によると玄奘は、「インド・西域では多くの道俗が弥勒の業を修している。兜率は欲界の天なので修行が容易であり、大小乗の諸師が等しく推奨している。それに対し極楽は地上聖者でなければ感得できない浄土であり、凡夫の即得往生を説く経もあるが、それは別時意方便説である」と説いていたということである。とするならば、唯心浄土説によって兜率の優秀性を述べた基の見解は、こ

の問題に関する限り、玄奘説の範疇を超えて、基独自の主張がなされていると評価することができよう。

また第三の観点について林氏は、兜率上生人の機根を低く設定するのは、善導の立場と重なる所があると言うが、これはむしろ玄奘の立場を継承して、兜率上生の易行性を主張するものと言うべきであろう。

ところでこの問題に対する基の立場を求めると当たっては、『大乘法苑義林章』巻7「仏土章」（『大正蔵』45.p.371中～下）や、『説無垢称経疏』巻二本（『大正蔵』38.p.1029下～p.1030上）に提示された阿弥陀浄土観にも目を向ける必要があろう。基は浄土を、「自性身所居の法性土・自受用身所居の自受用土・他受用身所居の他受用土・変化身所居の变化土」の四土に分類するが、『観無量寿経』等に説く極楽浄土については、他受用土であるとする説と、報化二土に通ずという説とを挙げている。他受用土説は、玄奘の見解を継承して、凡夫の往生極楽を説く『観無量寿経』の教説を別時意とするものであり、弥勒信仰の優位を主張する立場に合致する。それに対して通報化説は、唐初の撰論宗徒が、凡夫往生別時意説を会通して阿弥陀信仰を鼓吹するために用意した見解であり、阿弥陀信仰に与する立場であると言える。ここにこの両説を挙げた基には、両信仰の並存を認めるような考えもあったと言えるのではなかろうか。

第三節において林氏は、対立の背景について、先行する弥勒信仰に対し、阿弥陀信仰の徒が優位を主張したのであると言い、また議論の意義を論じて、隋唐期は往生について異なる主張を持つ人々と討論をしながら、自身の思想を確立していく時期であり、信仰面では対立しつつ、思想的には刺激を与え合い、教理を発展させ合ってきたと述べている。

その論述の中で林氏は、『続高僧伝』に阿弥陀・弥勒両信仰の併用や同一性を説く例があることを指摘している。確かに両信仰は互いに相容れないものではなかったと言える。新羅時代には両信仰が並立していたことがうかがわれるし、基にもその傾向はあったと思われる。阿弥陀・弥勒両信仰の並存という観点から思想の展開を論ずることも可能であろう。

梯信暁氏のコメントに対する回答

林 香 奈

(韓国 金剛大学校)

梯先生が拙論に対してコメントをお寄せくださったことにつきまして、まずは心より感謝申し上げます。従来、浄土教研究の中でしばしば論じられてきた阿弥陀信仰と弥勒信仰の関係について、弥勒信仰の側からその主張を探るといというのは今回の私の論文の大きな目的でしたが、それについて価値があると言ってくれたことを、たいへん光栄に思っております。

梯先生からいただいたいくつかのご意見につきましては、私もすべて同意いたします。その上で、少しだけこの場にて補足をさせていただけようと思います。第一に、憬興などの文献における阿弥陀信仰と弥勒信仰の並立に関する記述ですが、私も以前に少しだけ調べたことがあります。特に憬興は『無量寿経連義述文賛』において、基の『弥勒上生経賛』を知りながら、あえて両者の優劣を論じない姿勢を取っております。拙論では基を中心とした弥勒信仰の解明を目指したため、基以降の時代の議論についてはあえてあまり触れませんでした。韓国には憬興の弥勒信仰を研究している研究者の方もおられますので、憬興の思想的背景などについて、今後の研究の発展が待たれます。

第二に、基が唯心浄土説に基づき、玄奘を超えた独特の主張を展開しているのではないかという点につきまして、そのような面がある可能性は高いと思います。もっとも、玄奘は自分で弥勒信仰に関する著作を残しませんでしたので、基の主張のどこまでが玄奘の影響で、どこからが基自身の解釈なのかを、現存する文献から判断することはやや困難ではあります。第3節の(1)で少し引用しましたように、基も兜率天が欲界にあることを往生しやすい理由の一つに挙げており、浄土の退転・不退転は浄土の位

置ではなく往生人の心の状態によるというような唯心的解釈が、常に徹底されているとは言いがたい部分もあります。そこには、玄奘の説を重んじる基自身の姿勢もあるのではないかと思います。『弥勒上生経』の莊嚴に対する唯識思想に基づく解釈は基以外には見られないもので、基の独自の解釈ではないかと思われます。

第三に、『義林章』仏土章などに、玄奘が唱えた阿弥陀仏唯報説と、撰論学派による通報化説の二説が紹介されているというご指摘がありました。これは先行研究でも、基の阿弥陀仏に対する仏格判定を論じる際にしばしば注目された箇所であり、確かに基は二説のどちらを取るとも述べておりません。つまり両説の併存を認めていたと言えるかと思います。ただし、もし『撰論』や『成唯識論』などの唯識文献の思想に忠実に従えば、すべての仏は三身三土（四身四土）を備えているのですから、解釈としては通報化説のみで十分であり、なぜあえて阿弥陀仏唯報説も主張しなければならぬのかという疑問は生じます。そこにはやはり、同時期に弥陀唯報と凡夫往生を強力に主張した中国浄土教の影響があった可能性が考えられます。

以上をもちまして、簡単ではありますが補足とさせていただきます。梯先生には、最後に改めて御礼を申し上げます。ご指導、ご意見をいただき、ありがとうございました。