

マイトレーヤ・ミレニウム―北魏大乘の乱

三石善吉

目次

- 一 本稿の目的
- 二 基本資料
- 三 北魏仏教の政治学的意味
- 四 北魏の知的環境
- 五 弥勒信仰
- 六 法慶
- 七 イラン的要素との関係
- 八 初源的マイトレーヤ・ミレニアムのまとめ

マイトレーヤ・ミレニウム―北魏大乘の乱

一 本稿の目的

北魏の大乗の乱（五一五年）は人を殺せば殺すほど修業の位階があがるという奇怪な思想をもつ極めて特異な宗教反乱として注目されてきた。学説は弥勒教説とマニ教説に大別されるが、前者がほぼ通説のようである。本論稿は弥勒教説に立つが、なお、

- (1) 弥勒下生信仰と『大般涅槃經』とのアマルガム
 - (2) 仏教的千年王国 *Maitreya Millennium* の初源的形態
- との二つの視角から、大乗の乱に新しい光を当ててみたい。

二 基本資料

以下に本反乱の基本資料をあげる。

- ④六月、沙門法慶聚衆、反於冀州、殺阜城令、自称大乘。秋七月…丁未（八月一日）、詔假右光祿大夫元遙征北大將軍、攻討法慶。…九月…甲寅（十月七日）、征北元遙破斬法慶及渠帥百余人、伝首京師。

これは反乱の勃発と終焉の時、場所、首謀者の名前と自称と阜城令の殺害、反乱の鎮圧者の名を伝える。出典は『魏書』⁽¹⁾卷九、肅宗紀の延昌四年（五一五）の法慶の乱に関する条のすべて（…による省略部分は同じ月内におこった別の事件の記述部）である。

⑥時冀州沙門法慶既為妖幻、遂說勃海人李婦伯、婦伯合家從之、招率鄉人、推法慶為主。法慶以婦伯為十住菩薩・平魔軍司・定漢王、自号大乘、殺一人者為一住菩薩、殺十人為十住菩薩。又合狂藥、令人服之、父子兄弟不相知識、唯以殺害為事。於是聚衆殺阜城令、破勃海郡、殺害吏人。刺史蕭寶夤遣兼長史崔伯麟討之、敗於煮棗城、伯麟戰沒。凶衆遂盛、所在屠滅寺舍、斬戮僧尼、焚燒經像、云新仏出世、除去旧魔。詔以遙為使持節・都督北征諸軍事、帥步騎十萬以討之。法慶相率攻遙、遙並擊破之。遙遣輔國將軍張蚪等率騎追掩、討破、擒法慶并其妻尼惠暉等、斬之、伝首京師、戮於都市。

これは大乘の乱に関する最も詳細な記事で、「一人を殺す者は一住菩薩となす」とか、「狂藥を合し…ただ殺害を以て事となす」、あるいは、既成仏教への激しい敵意（「寺舍を屠滅し、僧尼を斬戮し、經・像を焚焼す」、政治権力への反抗（「阜城令を殺し」、「吏人を殺害す」）の激烈さが大いに注目され、これらの行為は「不殺生を第一戒律に掲げる仏教に反する」⁽²⁾とも評され、仏教以外のイラン的終末論にその思想的起源を求めるとも現れている⁽³⁾。出典は『魏書』第十九卷上、京兆王子推の子、大興の弟、「元」遙の伝からである。

◎初延昌中、道人法慶作乱冀方、自号大乘、衆五万余、遣大都督元遙及隆之、擒獲法慶、賜爵武城子。これは法慶の乱の規模―衆五万余―を示す。『北齊書』第二十一卷、封隆之の伝から。

①冀州沙門法慶、為行無頼、為其徒所擯、乃去為妖術説。渤海李婦伯率鄉人為乱、衆推慶為主、自号大乘仏、以婦伯為十住菩薩、平魔漢王。屠滅寺舍、斬害僧尼、焚燒經卷、云新仏出世、除去衆魔。詔元遙使持節討破之、禽法慶婦伯、伝首京師、余党悉平。

これは宋の志磐『仏祖統紀』（二二六九年）⁽⁴⁾から。資料⑥の『魏書』元遙伝に拠ったものと見られるが、誤記（傍点

をつけた三字)、表現の圧縮(平魔漢王は平魔軍司、定漢王の省略表現のようであるが誤解を招き易い簡略化である)がある。新しい情報は反乱前の法慶の行動を伝える冒頭傍線部分の記述である。

以上の①②③④の四資料をこの乱の基本資料とする。これによって、大乘の乱の性格・思想をほぼ完全に把握できる。もちろん、このほかに乱の平定に加わった者の伝の中に、この乱に関する部分的記述を見出すことができるが、戦闘の一部分の、しかも短い断片的な記述⁽⁵⁾で、それなりに重要ではあるが、乱の性格・思想を知る直接の手掛りとはなし。なおここでは挙げなかったが、『魏書』積老志中の記述も重要である。

大乘の乱の研究は、日本では、塚本善隆「北魏の仏教匪」(支那仏教史学 三卷二号 一九三九年。すでに五十年前のものであるにもかかわらず、今なお生彩を失なわぬ第一級の専論である)、中国大陸では同じく長い研究歴をもつ第一人者・唐長孺『魏晉南北朝史論拾遺』(中華書店 一九八三年)所収の「北朝の弥勒信仰及其衰落」、および中国仏教研究の大家・任繼愈主編の『中国仏教史』第三卷(中国社会科学出版社 一九八八年)の「北朝由僧徒発起的農民起義」の章、台湾の近時の専論、張繼昊の「北魏的弥勒信仰与大乘之乱」(食貨 一九八六年十二月号)といった諸研究があるが、私見によれば、いずれも大乘の乱の本質に迫り得ていないと考⁽⁶⁾えられる。

註

(1) 『魏書』は北齊の学者魏収が西暦五五四年に完成させたもの。記述に不公平があるとして評判は良くないが、大乘の乱から四〇年と離れていないという事実を重視したい。

(2) 塚本善隆『支那仏教史研究 北魏篇』弘文堂 一九四二年 二七五頁(原載「北魏の仏教匪」支那仏教史学 三一 一九三九年)。

(3) 重松俊章「唐宋時代の弥勒教匪」史淵 第三輯 一九三一年。後にふれようが、本論文が大乗の乱に注目した我国最初の専論のようである。

(4) 『大正新修大藏經』第四九卷 史伝部 三五六頁上段。以下、通例に従って、大正四九、三五六aのように表記する。

(5) 塚本前掲書の論文にその資料は尽されている。また鈴木中正『中国史における革命と宗教』東大出版会 一九七四年 三四―三九頁も参照。

(6) そのほか注目すべき論文も多くある。以下の論述中で言及されよう。

三 北魏仏教の政治学的意味

北魏は五胡（鮮卑、氐、羌、匈奴、羯）の一つ、鮮卑の拓拔氏の建てた国である。初めシラムレン河の流域に住み、「畜牧、射獵」を事とする蛮族であった。西暦三九八年、拓拔珪が平城（大同）に都して魏の皇帝位についた。道武帝である。『魏書』は道武帝を黄帝の第九十二代目の子孫としているが疑わしい。道人統（のちの沙門統）の法果が道武帝を「当今如来」として礼拝せよと僧尼に命じたのは有名である。四三九年、北涼を亡ぼして黄河流域は魏の下に統一され、四二〇年江南に成立した宋と対峙して所謂南北朝時代となる。

世祖太武帝の廢仏のあとを承けて、正平二年（四五二）十月、高宗文成帝が即位する。このとき帝は「釈迦如来、功は大千を濟い、恵は塵境に流れ」、「王政の禁律を助け、仁智の善性を益す」と述べ、州・郡・県の人々の集まる所に「仏圖の一区」を作ること、沙門たらんとする者は出家してよいことなどを許可する（『魏書』釈老志）。つまり異民族である北魏政権は一方では帝権の強化つまり中央集権化策と他方仏教の国教化による思想統一化策をおし進め、

孝文帝（在位四七一―九九九年）の即位後はさらに漢化政策がこれに加わることになる（洛陽遷都四九四年、姓を中国的な元と改める四九六年など）。

ところで、仏教の国教化とは、言うまでもなく仏教による政治権力正統化獲得の過程でもある。この過程はまずその制度面に現われる。四六〇年、涼州出身の有能な僧侶、曇曜が仏教界の総統監である沙門統に任命された。曇曜は齊の地方の降服せる漢民族を僧祇戸として農業その他の役務につかせ、また重罪人や俘虜を仏國戸として寺院や寺田の耕作に奉仕させた。僧祇、仏國兩戸による収入（労働力も）は仏教興隆の財源に用いられた（ここから僧侶の腐敗が発生することになる）。後には、全国の仏教徒・教団を統制・監督する中央官庁を昭玄曹と呼び、その長官を沙門統、次官を都維那と呼んだ。地方の各州には州統と州都が、郡に郡統と郡維那が、県に県維那が置かれて、僧尼の統一的管理体制が整った。『魏書』積老志は、四七七年まで全国の僧尼寺は六千四百七十八ヶ所、それが大乘の乱の五二五年には北魏全国で一萬三千七百二十七ヶ所に増え、北魏時代を通じて三万ヶ所、僧尼二百万という数字をあげていた。北魏の推定人口は三千二百万ほどであるから、僧尼は全人口の七パーセント弱を占める。

僧尼の官僚制化について、権力の正統性を保障すべく、合理化の象徴・クレデンダ (credenda) と同一化の象徴・ミランダ (miranda)⁽³⁾ が導入される。前者クレデンダは主として知識階級への正統承認の信念の涵養を目指し、皇帝は「当今如来」であることを顕示すると同時に、仏説の宣布という功德を積む者・仏教の保護者として立ち現われる。真理たる仏法を配分する権威者皇帝への帰順・服従を知識層に植えつけようとする。後に見るであろうが、孝文帝の涅槃学への「異常な熱意」、宣武帝の「十地経論」への傾倒⁽⁴⁾も皇帝の垂範による正統性の育成にはかならない。後者ミランダは政治権力の暗黒性をおおひ隠す「花飾」であり、ここ仏教国家北魏にあつては、皇帝は途方もない大きな

と途方もない数の仏像の造営主体として現象する。孝文帝を継いだ宣武帝は、西暦五〇〇年、孝文帝とその皇后のために龍門石窟の開鑿を命じ、以後ほぼ二世紀余にわたって十萬尊に及ぶ仏像が刻まれることになる。龍門を訪ずれる者なら誰しもその恐るべき偉容に圧倒されるであらう。これこそ鎮護国家仏教の極地であり、人々は仏の慈悲の力と皇帝の無限の権力との無条件的帰依、全国土を覆うその二つの力への一体感と連帯感を強化したのである。

政治権力の安定性は、いつに、被支配者の権力支持をいかに調達するかにあり、権力者の、上からの操マニピレーション作を人民に感じさせることなく、人民の下からの自発的な権力支持を得ることを理想とする。佐藤智水「北魏造像銘考」は、北魏王朝の仏像銘千三百六十についての統計的処理によつて、この教化の過程を証明した卓抜な論稿であつた。我々の文脈でいえば、その要点は次のようである。邑主・維那を長とし教化僧をその顧問とする地方の官爵なき在家信徒の組織・邑義を通じて、①造像による功德、②仏の靈妙不思議な力、③仏と皇帝の關係が民衆にインドクトリネーションされ、ここに「仏像を通して絶対的存在としての仏を感知すると同時に、仏法を保護する皇帝を望ましい支配者として崇拜しその延祚無窮を希求」する「下から権力者を讃える思想」が形成された。つまり人民による権力正統性の承認である。このプロセスは、上に述べた、仏教統制の制度面での組織化とミランダ・クレデンダとも相俟つて強固な体制擁護のイデオロギーを形成する。

しかし、諸家が精力的に指摘してきたように、権力と結びついた仏教は、まさにその繁栄と平行して、恐るべき構造的腐敗をも進行させていた。その様相はここでは詳述しないが、大乘の乱を引き起すことになる遠因、近因に当るものを示せば次の諸点が考えられよう。塚本博士は、南朝・梁との連年の戦い（五〇四―〇七年）、諸州刺史の失政（税と軍役のため戸籍を作らんとして民の反感をかう）、凶作（五一四、一五年と冀州を襲う）、仏教の隆盛と仏像の造営

(労役、費用の徴発しきり、不良僧侶の跳梁)の諸点をあげているが、鈴木中正教授はさらに、北魏時代の地方政治が苛烈な嚴罰主義、斬戮主義といった「すさまじいテロリズムによって行なわれるのが一般であった」こと、僧侶の権力への迎合が人々の反感をかっていたことを指摘され、人民の目には中央、地方の統治者も僧侶も共に「魔物」としか映らなかつたであろうとのべられた。仏教の繁栄にひそむこのような腐敗は、北魏の一方上からの制度化・ミランダ・クレデンダ、他方下からの邑義を介しての教化そのものに、重大な疑義をなげかけるものであった。つまり鎮護国家仏教のイデオロギーの虚構性に気づかせる契機を与えることになる。かくてここに、千年王国的思考にもとずいて、権力に異議申立てをする一群の戦闘的言論人・戦闘的行動人たちが出現してくるのである。

註

- (1) 北魏の前史については『魏書』卷一 序紀をみよ。「当今如来」は『魏書』一一四卷「釈老志」、中華書局版 第八冊 三〇三頁。以下では『魏書』釈老志とのみ引用する。
- (2) 北魏仏教の制度面については、さし当たって、塚本『支那仏教史研究 北魏篇』一三一―二一三頁、任継愈主編『中国仏教史』第三卷 中国社会科学出版社 一九八八年 頁七五―九三参照。北魏の人口については、任継愈 同上書 五三頁の註をみよ。
- (3) ミランダ、クレデンダについては、C・E メリアム『政治権力』上 齊藤真・有賀弘訳 東大出版会 一九七三年 頁一四七以下。
- (4) 孝文帝、宣武帝の例については、横超慧日編『北魏仏教の研究』平楽寺書店 一九七八年 頁二九、三二、および『続高僧伝』(大正五〇、四二八a以下)。
- (5) 塚本善隆「龍門石窟に現われたる北魏仏教」(塚本善隆 前掲書所収) 三六〇頁、又『魏書』釈老志 中華書局版 第八冊 三〇四三頁。

- (6) 水野精一『中国の仏教美術』平凡社 一九六八年 頁六七、「龍門石窟の規模はとうてい雲岡石窟におよばない。もはや鮮卑族に力がなく、帝室にも力がない」。
- (7) 史学雑誌 八一—一〇（一九七七年）。その緻密壮大な分析で内外を驚かせた卓抜な論文。
- (8) 塚本善隆 前掲書所収「北魏の仏教匪」二七〇—二七二頁。
- (9) 鈴木中正『中国史における革命と宗教』三八頁。

四 北魏の知的環境

北魏時代は中国仏教史の時代区分によれば、「学派時代」とも「研究時代」とも呼ばれる⁽¹⁾。北インド、中部インドあるいは西域の国々からサンスクリット語のあるいはパーリ語の龐大な量の仏典が、死をも恐れぬ伝道精神に燃えた僧侶たちによって、延々と続くシルクロードを溯行して、中国にもたらされる。北魏の首都・長安はその遙かなる旅路の一つの終点であった。後秦の弘始三年（四〇一）十二月長安入りしたクマールージーヴァ鳩摩羅什⁽²⁾（三五〇—四〇九）は高祖文桓帝（在位三九三—四一六年）から「国師之礼」を受け、長安の「西明閣及び逍遙園」で、のち長安大寺で「衆経を訳出」する。彼は大乘のみならず小乗にも通じ、インド、西域の言語はもちろん漢語も自由自在であって、その翻訳は豁達自在、八百人も当時最高の碩学名僧たちが参画し、三千人あるいは五千人ともいわれる中国人僧侶が中国全土から「万里を遠しとせず」に集まったという。また北魏の洛陽遷都の二年後、四九六年洛陽の郊外嵩山に孝文帝が建てた小林寺には、翻訳を専門に行なう「翻経院」が造られ、中インドの僧・勒那摩提が経論の翻

訳に従事していた。⁽³⁾これは良く知られた事実にはすぎないが、一般的に言つて「研究時代」と称される南北朝時代（北魏時代）は、寺院の性格からいえば崇祀廟的性格よりもむしろ学問寺としての性格が強かつたものと思われる。二つの異質な文明が接触し、高度な仏教哲理を知らぬ中国側にしてみれば、その受容は一方的であり、その受容の場所が寺院であつた。洛陽の諸寺院・翻經院を中心に、鄴都へ、建康へ、廬山等々へと拡がり、それぞれを又拠点として更に波紋状に新しい仏典が中国全土に拡大していく。その意味で北魏時代の洛陽の有名な諸寺院、白馬寺や永寧大寺などは、仏教研究の最も先進的で、最も国際的な最高の学府であり、そこで学問の流行、そこで新しい經論の翻譯の完成は、国中の全ての僧尼に深甚な影響を与えたものと思われる。その一、二の具体的ケースを次に考察し、洛陽を中心とする北魏の知的雰囲氣を窺うことにする。

北魏の歴代の皇帝は、ある者は羅什に傾倒し、ある者は成実論を、ある者は華嚴を好んだといわれるが、「最も大きい反響をまきおこしたものの」一つに「十地經論」があつた。⁽⁵⁾「十地經論」は勒那摩提（中インドの人、五〇八年より洛陽で訳業に従う）、菩提流支（北インドの人、五〇八年洛陽にこの「十地經論」などをもたらす）、仏陀扇多（北インドの人）の共訳のようで、五一年旧曆四月には完成している。⁽⁶⁾この翻譯は宣武帝（在位五〇九―五一五年）自身が命令し、自ら翻譯にも加わつた。この「十地經論」では古い經を新しい唯識教學で解釈するもので、「北魏の仏教者には大きな魅力であつた」らしく、最新の學說として大いに流行し、「學界における研究の中心的地位」を占めるに至る。華嚴は当時最も高く評価されていたが、そこへ華嚴の中心「十地品」に対する新しい解釈としての「十地經論」（世親）がサンストリット語から翻譯され紹介されたのである。十地とは、ほとけに近づく菩薩の修業の段階を示すもので大變にむつかしく、その第一段階である「歡喜地」ですら、生存中に至り得た者は龍樹（約一五〇―二

五〇年）と弥勒（約二七〇—三五〇年）のみといわれていた。⁽⁸⁾

ところで大乘仏教でいう菩薩とは、通常「菩提心をおこした菩薩」であり、「悟りを求める人」をさす。大乘の菩薩は出家していない在家の普通の人・凡夫であり、菩提心を発して世尊と同じ悟りを得ようとする修道者である。⁽⁹⁾ 十地とはこの修道の十階梯を示すが、すでに述べたように、極めてむつかしいものである。たとえば『六十華嚴』ではその修業の段階は、十住（初発心から灌頂の十段階）↓十行（十一位の歓喜行から二十位の真修行）↓十廻向（二十一位の救護一切衆生離衆生相廻向から三十位の法界無量廻向）と三十段階の厳しい修業を経て、ようやく十地のはじめ歓喜の位にたどりつき、十位の法案の位に至って修業の完成かと思ふとそうではなく、その上に等覚があり、更に妙覚に至って初めて「無上のさとり」「さとりそのもの」に達するのである。「十地経論」はこのように至難にして極めて高度な精神の境地 bhūmi を説くものであり、人、もし悉く仏性をもつものであるなら、このような至難の修業を在家の凡夫に要求すべきものではないとの感懐を抱かしめるだろう。

ところで『六十華嚴』、『八十華嚴』の「十住品」、『菩薩十住経』などは、各階梯をたとえば、初発心、初発心住、波藍質兜菩薩などと呼び、これを一住菩薩、二住菩薩というような端的な表現はない。「住」を用いる例は『放光般若経』に見られるが、それは第一地住、二地……六住……十住の如く「地」と「住」の双方が用いられ、『光讚経』は全て「第」を冠し、第一住から第十住までとする。但し両経とも第一地住菩薩とか第六住菩薩の如き菩薩なる語はつけない。⁽¹⁰⁾ しかしここに、初地菩薩から十住菩薩までを頻繁に言う經典がある。『大般涅槃経』（大正一二）である。いま同経からそういった端的な表現をいくつかひろい出してみよう。十住菩薩（四八八b）、九住菩薩（五三〇b）、初地菩薩至十住菩薩（五八六c）などがそれで、例文として一例のみ示せば、「十住菩薩若能修行是三行處、当知是則

能師子吼」(五二二c)の如きである。しかし初住菩薩から十住菩薩までの各階梯は必ずしも分明ではなく、「迦葉菩薩品十二之三」(五七一b)には、

九住菩薩——常・善・真・実・淨・可見

八——六住菩薩——善・真・実・淨・可見

五——初住菩薩——善・真・実・淨・可見
不善

というように一括して六乃至五種の仏性を説いている所からすると、初住から十住菩薩までのそれぞれの修業段階が明確に意識されているとはいえない。

とまれ、この『涅槃經』もまた北魏で盛んであって、「一切衆生、悉有仏性」といい断善根(悪人)の成仏を説く革命的な教義をもつ經典である。⁽¹²⁾ 訳者の曇無讖(中インドの人、四二一年北涼にて訳出)は、『高僧伝』(大正五〇、三三六a)の記述によれば、「石に呪して水を出す」とか、神呪で「鬼」をはらうなど不可思議な術で、西域では「大呪師」として著名であった。伝え聞いた北魏の世祖太武帝(在位四三三—五二一年)は彼を自国に招こうとしたが果さなかった。太武帝の場合、主要関心はこの「道術」にあつて『涅槃經』にはなかったようであるが、孝文帝(在位四七一—九九九年)になると「涅槃學に異常な熱意」を示すことになる。安藤俊雄教授は「北魏涅槃學の伝統と初期の四論師」⁽¹³⁾なる論稿において、その一つの理由を次のように説明された。「胡族より身を起し、漢地に侵入して新しい国を建てたまでに犯した残忍な戦闘行為を合理化する」教義をこの『涅槃經』がもっていたからであると。その具例を一つ示そう。

この時多くの破戒の比丘あり…。みな悪心を生じ刀杖を執持してこの法師(覺徳という持戒の比丘のこと)に逼

る。この時、国王、名を有徳という。このことを聞き、すでに護法の故のために、すなわち説法者（覺得をさす）の所に往至、この破戒の諸比丘と極めてともども戦闘し、説法者をして危害を免れ得しむ。王この時、身に刀劍箭槊の瘡をこうむり、体の完處の芥子ばかりの如きもなし（大正二二、三八四a）。

つまり王・有徳は正しき法を護る者たちを保護すべく武器を執つて決起し、刀劍弓箭をもって迫り来る悪しき破戒の軍と血まみれになつて戦い（満身創痍で傷なき処はからし、ほどもなかつた！）、これを滅ぼしたのである。経は続いて述べる。

この時、覺徳はついで王を讀えていう。「よきかな、善きかな、王は今まことにこれ正法を護る者なり。まさに来るべき世に、その身は無量の法器とならん」と。王は、この時、法を聞きてすでに心大いに歓喜し、ついですなわち終命して阿閼佉国に生まる（三八四a）。

護法のために刀劍を執つて悪しき比丘を殺戮した王が、その護法の功の故に正しいとされ、戦死してのち阿閼佉国なる天国に転生することが可能となつた。とするならば、北魏の諸帝は熱烈なる正法の護持者として立ち現われなければなるまい。かくて、太武帝の廢仏の後、獻文帝、孝文帝、宣武帝は、寺院を建て、仏塔を作り、仏像を彫ませ、仏典を翻訳させ、僧尼を保護し、名僧も輩出した。かくて、異民族王朝北魏の歴代の皇帝の努力によって、護法の莫大な功德が積まれ、王朝は永遠なる持続が保障される筈であつた。

註

(1) 布施浩岳「中国仏教の展望」(『講座 仏教 第IV巻 中国の仏教』大蔵出版 一九七六年 頁一九。五期に分けている。藤堂恭俊「中国における仏教の伝来と受容」(『アジア仏教史 中国編I 漢民族の仏教』校正出版社 一九七六年)

頁一八も参照。

- (2) 『高僧伝』(巻二 訳経 中 鳩摩羅什) 大正五〇、三三〇a以下三三三aまで、また『アジア仏教史 中国編Ⅰ 漢民族の仏教』七九―八四頁。羅什門下に集った僧の数については『出三蔵記集伝』(大正五五、一〇一c)。
- (3) 『アジア仏教史 中国編Ⅰ 漢民族の仏教』一五六―五七頁。
- (4) 金岡秀友『大乘仏教 その行動と思想』評論社 一九七五年 頁六三―八七。なお寺院のさまざまな機能については道端良秀『中国仏教の民衆化』(『講座 仏教 第Ⅳ巻 中国の仏教』一〇五頁)。
- (5) 以下「十地経論」については横超慧日編『北魏仏教の研究』平楽寺書店 一九七〇年 頁三五以下の横超「十地経論研究の興隆」の章による。
- (6) 「十地経論」の翻訳の過程については、「十地経論」の序文(大正二六、一二三b)をみよ。五〇八年旧暦四月から五一一年旧暦四月までかかっている。翻訳者については『統高僧伝』(訳経篇卷一 菩提流支伝)大正五〇、四二八a以下、四二九aをみよ。
- (7) 平川彰『初期大乘仏教の研究』春秋社 一九六九年 頁一九九、三〇二―〇四。
- (8) 鎌田茂雄・上山春平『仏教の思想6 無限の世界観(華嚴)』角川書店 一九七六年 頁六四―六六。
- (9) 平川上掲書 一九七頁。
- (10) 『六十華嚴』十地(大正九、四四四c)、十行(四六六b)、十廻向(四八八b)をみよ。「十地の位置は、十住、十行、十廻向の三十位の上に位するのであり、初地といえども非常に高い地位になっている」(平川上掲書 四一三―四頁)。
- (11) 平川上掲書、華嚴系については三〇二―〇三頁、般若系については三四〇―四一、三五二頁をみよ。
- (12) 横超慧日『涅槃経と浄土教』平楽寺書店 一九八七年(初版八一年)、望月良晃『大乘涅槃経の研究』春秋社 一九八八年などみよ。
- (13) 横超慧日編『北魏仏教の研究』一九一頁。

五 弥勒信仰

『華嚴經』が十地を、『涅槃經』が仏性を問題とすることで北魏の知識社会とくに僧侶階層を席捲したのに対し、上は王侯貴族、下は一般庶民に至るまで広く浸透していたのが、釈迦に次いでこの世に現われ衆生を濟うとの弥勒信仰である。もちろん北魏では弥勒のほかにも觀音菩薩、多宝仏、無量壽仏、定光仏が人々に信仰され仏像も作られている。しかし比較的多い觀音をのぞいて、圧倒的に釈迦・弥勒信仰が優勢であり、これが邑義を通じて広く一般庶民にインドクトリネイションされたものであることは、すでに本第三節で佐藤智水論文によって示しておいた。よって次には北魏時代（大同時代から法慶の乱に近い時代まで）の数点の造像銘を例示的にとりあげ、その信仰のありようの一端を一瞥しておこう。

①：願皇帝陛下、享祚無窮、父身延年益壽、父母將來生弥勒仏前、合門眷屬、普蒙十一余福、子々孫々、感受福慶。¹⁾
これは太平真君三年（四四二）の日付の銘をもつ。この地上における皇帝（太武帝）と父の長壽を願ひ、ついで父母がもし將來死ぬようなことがあつても、この地上に出現して衆生を救済するという弥勒の時代に生まれてくることを願ひ、そして最後の一文はこの現世において一家眷屬、子々孫々に至るまで皆幸せであるようにと願っている。弥勒への発願の現世的性格に注目してよいであろう。

②：願家口平安、敬造弥勒像一区、合家大小、一心供養。²⁾

これは皇興二年（四六八）の日付をもつ。この地上における現実的な一家の平安を弥勒仏に願ひ、一家をあげて一心

に供養すると誓っている。この供養、その功德によって、来るべき弥勒の世では家族の全てが平安無事であるはずである。なお一区は一軀の簡体字である。

③大和六年九月十八日、警陽人范寿、造弥勒像一区。自為己身嬰疾、願使精明、又願居家大小、不遭横夭³。

これで全文である。大和六年（四八二）、警陽（山東濟南附近の盤陽か）の范寿なる者が自分の病氣（病いがちであったようだ）の快癒と家族の全てが不幸に遭わぬよう弥勒像を一区作って供養した。嬰疾は病氣にかかること、精明は精明強幹あるいは精明幹練の省略形で、身心ともに健全であることをさす。

④…願使來世託生西方妙樂国土、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、三会說法、一切衆生、永離三途⁴。

永平三年、西暦五一〇年の銘がある。來世では西方妙樂国土に往生したい。そして、転生してこの世に生まれ変わるときには公王や長者でありたいと願っている。これはいわば極樂への往生とよき輪廻転生を希求しているのであるが、後半の「又願」で始まるもう一つの願は、それとは異質である。つまり弥勒はいつの日かこの世に下生して蓮華樹の下で三度に及ぶ説法を行ない、第一回で九十六億人、第二回で九十四億人、第三回で九十二億人が聖者の境地に達するという。この願はこの世での未来のある時におけるこの弥勒の説法に与りたいとの願望を述べている。弥勒信仰の本質は、以上の①～④からもその一端が窺えるように、その現世性にある。現世性とは、たとえそれが遙かなる未来であろうと、あくまで生、ま、身、の、人、間、が、この地上で現実に福を受けることである。遠い未来であれ、近い未来であれ、未来はあくまでこの現実生活の延長上にあり、人の死後のことではない。弥勒が釈迦を継いでこの地に下生して衆生を救済するという確信が弥勒信仰の中心主題であるからには、まずは弥勒信仰の本質をこの現実性に見てお

こう。

しからば次に、弥勒を救済の主体とする諸経典は、一体いつ、弥勒が下生し、地上の理想国土が出現すると説くのか。まず『長阿含』『転輪聖王修行経』（大正一）では、人の寿命が二〇歳から四〇歳、さらに八〇↓百六〇↓三百二〇↓六百四〇↓二千↓二万↓四万とのびて八万歳に至ったとき、弥勒如来とシャンカという転輪聖王が出現すると説く（四一b）。『中阿含』『説本経』（大正一）では上述の如き人壽の延長をいわず、いきなり「未来久遠、人壽八万歳時」、弥勒如来が出現すると説く（五一〇b）。『増一阿含』（大正二）（『弥勒下生経』（大正一四）竺法護訳とされているもの。六部経の一つ）ではこの「八万歳」がなく、ただ「将来久遠」とのみいう（四二一a）。弥勒六部経のうち『観弥勒菩薩上生兜率天経』（大正一四）のみが、「閻浮提歳数五十六億万年、爾乃下生於閻浮提」（四二〇a）と述べ、五十六億万年という途方もない未来において、弥勒がこの世に下生すると説く。しかし他の弥勒経典は、上述の『弥勒下生経』も含めて、弥勒がこの世に出現する時を明示しないのである。

たとえば『弥勒来时経』（大正一四）（失訳）は、「仏去後、当有弥勒来」といい、その時には「人民皆寿八万四千歳、女人五百歳乃行嫁」（四三四b）というだけである。『長阿含』の、人壽が段々延びて八万四千歳に至った時という表現は、明らかに弥勒出現までの時の長さを示すであろうが、この『弥勒来时経』の如き説き方は、聞く者あるいは読む者をして、人は八万四千歳まで生きられるとの人壽の長さを示すものと理解してしまうのではあるまいか。『長阿含』で説く人壽の延長八万歳に至ったときという記述を知らなければ、『来时経』の説き方は、仏滅後のほど、遠からぬ時代に弥勒が出現すると理解され、かつその弥勒の世では人は八万四千年も生きられる長壽国であると考えられてしまふのではあるまいか。事実、羅什訳の二経『下生成仏経』、『大成仏経』（いずれも大正一四）は、この考え（つまり

弥勒到来の切迫性)を、更に發展させたものと考えられる。すなわち、舍利弗が仏陀にどうすれば弥勒にまみえることができるかと問う。仏陀はその問に対して、

① 「過去七仏」への「礼拝」「供養」、

② 「未来の大慈悲者」弥勒への今、「一心合掌」しての「帰依」(「汝等今当一心合掌、帰依未来大慈悲者」)、と答える。つまり弥勒の下生は「久遠の将来」にあるのではなく、人間の主体的積極的な礼拝供養、いま一心に合掌して帰依するその主観的な能動性によって、弥勒の下生は極めて切迫した近未来のこととなる、と答えたのである。五十六億万年から八万四千年へ、更に「未来の久遠」という莫たる未来、それが『来時経』からさらに羅什訳の二經に至って、今や弥勒下生の時は主体的な直近未来に読みかえられたものではあるまいか。羅什訳の二經は五十六億万年の未来に下生するという定説を打破しようとしたものではあるまいか。インド大乘の思惟は、加上・誇大な表現によって、仏法のいや増す偉大さを示しようと考えたが、こと未来における救済については逆であり、かつ誤りなのである。救済のリアリティを失なわせよう。そのレトリックは、明らかに、救済については逆であり、かつ誤りなのである。いま救済の切迫性、現実性という観点からのみ六部經を見れば、羅什訳の二經が最も進んだもの、救済の哲学として最も新しい主体性の理論がとり込まれていると考えられる。今ここで、ひたすらなる礼拝帰依が、必ずや近未来のある時での救済を保証する。かくて救済の時を手許に引き寄せようとする主体のあり方、「未来が現在にたぐり寄せられ」るハイデガー流の時間体験⁸⁾、つまり現世での功德の積み重ねが緊急事となる。羅什訳の二經は、かくて、その主体性、緊迫性、現実性において、弥勒信仰の一大転換となる。

以上の短い考察で弥勒下生の時を五十六億年先に見る考え方はほとんど成立しえないものと判明した。羅什訳は弥

勒下生を極めて切迫した主体的条件に読みかえることを完遂した。ならば次に、その弥勒の「莊嚴国土」はどこに、どのように出現するのか。まず場所であるが、『來時經』が鷄頭末、『下生經』（竺詛）が翅頭、羅什詛二經はともに翅頭末（義淨の『下生成仏經』と『上生兜率天經』は省く）であり、文字は若干異なるが、いずれも、この地上に現実的に存在する（とされる）ケートゥマティーであることで共通する。

さて「弥勒の仏国」・「莊嚴なる国土」は、如上の主体的能動性を前提条件として、このケートゥマティーなる一大都市をもつ国土において、「四大海の水面の減少」「大地の正方形」化という大自然の大変動とともに、忽然と、出現する。『大成仏經』はいきなり、

舍利弗よ、四大海の水面各、減少すること三千由旬、時に閻浮提地、縦と広さ正等十千由旬、その地、平淨なること流璃鏡の如く：：

とその国土の莊嚴を説きはじめる。今そのあり様を叙述に従いつつ幾つかの項目にまとめると次のようになろう。

①自然。平らで清らかな大地、さまざま美しい小鳥と花、大きな木とその実、みごとに果実（この豊かな自然の恵み・生産力の大きさが、完全な自給自足と労働の不要をもたらしているようである）。

②都市。絢爛豪華な首都ケートゥマティーには、七宝の並木、川と泉、川の兩岸の黄金の砂、幅十二里（五千米ほどか）の広く清潔な道路、街灯あり、また妙なる楽の音が流れている。首都をとりまく八万四千の、首都と同じように絢爛たる小都市群（いかなる都市計画に基づいて構想されたのか全く不明で、ただ絢爛さのみが強調されている。経済的インフラストラクチャーは、①ですでに確立されているとみよう）。

③人間と社会。知恵と威徳あり、殺生せず、顔かたちは神々の子のごようである。寿命は八万四千歳、身長十六丈（四

○米ほどか)、女性は五百歳で結婚。欠点は飲食、大小便、老衰の三つのみ。社会は平安無事で、敵も盜賊もなく、飢饉もない(社会の具体的あり様が明らかではないが、社会的諸矛盾は存在しないと見られる)。

④この莊嚴なる国家にシャンカという転輪聖王が現われ、威武を用いることなく全世界(四天下)を平定する(シャンカなる転輪聖王はまず物質界・俗界の統合者として現われ、ついでこの偉大なる世界帝国の王者もやがて弥勒なる精神界・靈界の王に服することになる)。

⑤この転輪聖王の治世に弥勒が誕生し、出家し、そして悟りを開き、シャンカ王も八万四千人の大臣たちも、全ての衆生も出家して弥勒に帰依する。弥勒の第一回の説法で九十六億人、第二回で九十四億人、第三回で九十二億人が聖者の境地に至る。

つまりこの弥勒經典の説く救済の構造は、

①衆生のひたすらなる弥勒への礼拝帰依と自然の大變動を契機として、忽然として莊嚴なる国土が出現する。

②ついでシャンカ転輪聖王の平和的世界統合。①においてすでに成立している平和と繁栄の世界に象徴として君臨する。

③この王の下に弥勒が生まれ、やがてシャンカ王のみならず全ての衆生が弥勒の三度にわたる説法で救済される。という構成をとる。後に再び言及することになるが、ここにはいかなる意味においてもイラン的終末論の片鱗すら見られぬということには注目しておこう。現在の諸悪、最後の審判、善と悪との決戦、そして新しい時代の始まり、というエスカートンの思想がこの弥勒經典には全く欠如しているということである。

註

- (1) 大村西崖『支那美術史彫塑篇』国書刊行会 一九七二年復刻(一九一五年初版) 一七五頁。水野清一『中国の仏教美術』一六七頁、佐藤智水『北魏造像銘考』四頁。
- (2) 大村 上掲書 一八四頁、佐藤 上掲論文 一三三頁。
- (3) 大村 上掲書 一八六頁。
- (4) 大村 上掲書 二〇四頁、佐藤 上掲論文 二二頁。引用中の「三途」とは地獄、餓鬼、畜生の三惡道を、また北魏人は輪廻を苦とみなさず、良きものと考えていたことも佐藤論文同所をみよ。
- (5) 六朝期の志怪小説、『聊齋志異』、『封神演義』など民衆に人氣のあつた小説、演劇などみても、地獄はこの現実と地続きであり、死後の世界もこの現世と極めて密接な關係をもっていた。従つて未来と来世とは容易に混同され、宗教反亂の「現実性」が稀釈されて「來世化」した。鈴木中正『千年王国的民衆運動の研究』東大出版会 一九八二年 五六二頁をみよ。鈴木教授は「救済の二重性」(集團的、個人の靈的救済)を論拠に現世性の希薄さを指摘した。
- (6) 前田恵学『原始仏教聖典の成立史研究』山喜房仏書林 一九六四年によれば、『長阿含』も『中阿含』も『增一阿含』も、いずれもその原型は「部派分裂以前」とされた(六三〇、六四五、六七一の各頁)。なお『增一』の訳は僧伽提婆改訂(三九七年)であり『弥勒下生経』は従つてこの僧伽提婆の訳である。
- (7) 北魏時代、邑義では羅什訳弥勒經典によつて弥勒信仰が教化されたものではあるまいか。『長阿含』や『上生経』(四五五年訳)といった「下生」の「久遠性」を説く經典は庶民たちに教えられなかったと思われる。
- (8) 拙論「千年王国運動としての黄中の乱」筑波法政第二号(一九七九年)一〇六頁。
- (9) 藤堂恭俊教授が『アジア仏教史 中国編Ⅰ 漢民族の仏教』一六一―一六二頁で、弥勒救済の「将来久遠」性を示すとされる造像銘「三会の邀め難きを慮る(五三七年)」、「二聖の中間、日に□歎あり(五四九年)」の如きを示されたが、教授の引用部分からのみ判断すれば、いずれも、弥勒の救済に遇うことはむづかしく、かつ、そのときに遭わぬのは歎か

わしいことではあるが、しかし、今私はその救済に是非与りたいとの、強い積極的な願望——未来を手許に引き寄せようとの——を表明しているのではあるまいか。

六 法慶

零細なる資料から浮かび上がってきている法慶の乱の、一住・十住菩薩、平魔軍司、定漢王、大乘といった特色ある名称・称号、あるいは「新仏出世、除去旧魔」の如き独特な口号、さらに「十人を殺す者、十住菩薩となす」、「狂薬」を飲ませ殺害を事となしたとか、「寺舎を屠滅し、僧尼を斬戮し、経像を焚焼す」といった恐るべき反仏教的行動、阜城令や吏人の殺害という反権力的行動、そのような思想と行動の背後には、必ず、当時北魏に盛んであった『華嚴経』（特に「十地経論」）、『涅槃経』、弥勒經典などの何らかの思想的影響があり、かつ、北魏仏教のあり方やその政治権力への抗議・抵抗といったものがあるはずである。このことはすでにこれまでの各節の論述において若干示唆しておいたので、ここで改めて示しておけば、

- ① 第二節では、従来の諸研究は大乗の乱の本質に迫り得ていないこと。
- ② 第三節では、ミランダ・クレデンダの背後にひそむイデオロギー性と権力の腐敗の問題。
- ③ 第四節では、「十地経論」の觀念性への疑問と『涅槃経』の正法護持説、王者無謬論の特異性。
- ④ 第五説では、弥勒信仰の此岸性とイラン的終末論の欠如。

といった諸点である。本節は第三節以降の如上の問題点を法慶がどう克服しようとしたのか。法慶という反乱の主謀

者を一個の思想主体として措定してみても、如上の諸問題を見なおしてみるとどうなるのか。いかなる新しい視点が開けてくるのかという点を考察する（但し、①は本稿の第七節で論じ、②は③④の論述の中で言及されよう）。

まず、③の問題から入ろう。法慶は冀州で反乱をおこした。基本資料⑧は「冀州沙門法慶」というから、自分の故郷で反乱をおこしたことになる。¹基本資料⑩は法慶の「為行」が「無頼」で、「其の徒の擯する所となり」、「乃わち去りて妖術の説をなす」という。どこを去ってどこで「妖術の説」あるいは「妖幻」をなしたのであろうか。我々はこれを都洛陽を去って冀州で「妖幻」をなしたと解する。故郷冀州に戻って「神通力」（妖幻、妖術をこゝにいかにえる）を見せつつ、自己の主張を広めたと解するは異論がないものと思われるが、何故、都洛陽を去ったとなすのか。それはこれから述べる「十地経論」の完訳と関連する。『華嚴経』は（のちには五時の教判の第一照として）この時代最も高く評価され、その中心である十地品に対する新しい解釈が「十地経論」として入ってきた。この「十地経論」は菩提流支がもたらし、勒那摩提と仏陀扇多との三者共同訳で、五一年に洛陽の宮廷内にて完成した。²これには宣武帝自身も翻訳に加わったのみならず、七百人もの僧侶が参加する一大国家事業であり、五〇九年の翻訳開始から、翻訳の進捗ぶりとその内容について、洛陽を中心とする知識社会は遂一知ることができたはずである。この中に沙門法慶もいたと考えられる。

「十地経論」の法慶に与えた影響は、一言でいえば、十住↓十行↓十廻向の恐るべき三十位のちに辛うじて到達しうる十地のむつかしさという点であった。当時においてすら（すでに言及したことであるが）、生存中に十地の第一段階「歓喜地」に入った者は唯識派の開祖弥勒（約二七〇—三五〇年）と龍樹（約一五〇—二五〇年）のみ、しかも「十地経論」の著者世親（約三二〇—四〇〇年）ですら生前中にこの「歓喜地」に至り得なかったという。³

れでは余りにもむつかしすぎる。端的に言えば余りにも観念的なのである。出家をしない凡夫に悟りへの道は開かれていないのであろうか。生きている間に誰でも悟りの境地に到達できないのであろうか。この思想は『法華經』では阿羅漢の作仏としてすでに提起されていた。そして『涅槃教』（四二一年涼州で訳された）は「一切衆生、悉有仏性」なる命題でこの問題に真正面から答えていた。

かくて法慶が当時流行していた『華嚴經』を完全に放棄するのは、この「十地經論」の訳が完成してその全貌が判明する五一一年春のこと、洛陽においてであると思われる。華嚴十地を否定的媒介として法慶は『涅槃經』に向かう。こう推測させる根拠は一住菩薩、二住菩薩という呼称である。華嚴系の「住」には各段階に菩薩をつけるいい方があり、般若系には初地から十地、あるいは第一住から第十住まで序数のみを冠する表現があった。しかも他方、『涅槃經』は初住菩薩から十住菩薩まで類出するも、すでに第四節で見たように、十段階に及ぶ階梯という意識は極めて稀薄であった。法慶らの十段階の菩薩の階梯は、従って、『涅槃經』の呼称を中心におき、より階梯性の明らかな『華嚴經』『般若經』の考えを導入し、明確な階梯として一住菩薩、二住菩薩といひなしたと考えられうる。当時、北魏において最も権威ありとされていたのは『華嚴經』であるから、端的に、『華嚴經』の明確な十段階階説を否定的に發展繼承したと考えてよいであろう。五一一年、法慶は都にあって華嚴の十地の全貌を知るに及んで、これを否定的に繼承し、『涅槃經』に導かれつつ、対抗的に、たったの十段階の「修業」階梯説を提示する。それが法慶の一住菩薩から十住菩薩の十段階論であったと考える。

かくて法慶はその思想の核心に『涅槃經』をおく。法慶がこれから得た最も重要な思想は激しい「正法護持」の精神である。「正法を護持する」という新たな視座は北魏の現実の政治・仏教のあり方を鋭くかつ批判的に見る目を法

慶たちに与えた。それはまさしく『弥勒大成仏経』が指摘するように、次のような恐るべき諸悪が、今、この北魏の世にはびこっているのではないか。その悪は主として人間そのものの墮落にかかわるものであるが…。

○父母僧を識らず、○悟りの道を知らず、○五欲にとらわれ、○殺しあい肉を食い、○師長を敬わず、○善友を知らず、○報恩を知らず、○慚愧を知らず、○悪をなし、○足を知らず、○不善をなし、○五逆をなし、○九親族も互に救わず。

しかも大官・貴族による巨大な仏寺の造営は貧困の農民に無限の労役を課することになる。権力の奢り、権力の腐敗である。有名な数例を次に示そう。

○城陽王元長寿の次子・鸞は熱心な仏教徒で五戒を守り、仏寺のため百姓に土木の労をなさしめ、ために公私ともに費擾し頗る民の患となった。

○文明太后の兄馮熙は熱心な仏教信者で、諸州鎮に私財を投じて寺塔を建設したが、山地や台地であったため人畜の犠牲が大きく、工事の中止をいう僧もいた。しかし彼は「工事が完成すれば、人は素晴らしい塔を仰ぎ見るようになり、犠牲者のことなど思い出す者はなかるう」と言い、工事をやめさせなかった。

○靈太后は巨費を投じて京師に永寧寺、太上公寺を建て、外州にも五級の仏宮を作った。百姓は土木の功につかれ、金銀の価はために踊上し、国庫を減少させた。

弥勒經典の記述する人間の墮落と現実の政治の腐敗とは平行してより深く進行しているのであり、仏陀の正しい教からいずれも遠ざかるものであった。ここに法慶はこの現実を告発して正法を守ろうとする宗教改革者として登場する。鎮護国家の美名の下に進行している恐るべき仏教の腐敗を告発する戦闘的言論人として登場する。その視角は言

うまでもなく『涅槃教』である。

『涅槃教』には、すでに述べたように、北魏征服王朝の残虐行為を正当化する理論があった。王者は護法のために刀剣、箭鏃を用いて、武器を執つて迫りくる「破戒の諸比丘」と戦い、これを殺すことが肯定されていた。しかし、当然のことながら、護法の任務は何も王者だけに限られるものではなかった。『涅槃経』「金剛身品」によれば、

護法の優婆塞ら、まさに刀杖を執り、かくの如きの持法の比丘を擁護すべし。もし五戒を受持せる者あらば名づけて大乘の人となすを得ず（大正一二、三八四a—c）。

つまりここでは悪しき「破戒の比丘」と正法を護持する正しき在家の信者・白衣との刀剣、器械を執つてのすさまじい闘争が行なわれ、事ここに至つてもなお五戒（特に不殺、そして不飲酒）をたてに戦おうとしない者は「大乘人」とはいえぬと断言している。経は続けていう。

五戒を受けず、ために正法を護る、乃ち大乘と名づく（大正一二、三八四a）。

法慶の「大乘」の由来について、これまで明確に規定されてこなかった。その出所こそ『涅槃経』のこの部分による。五戒（殺、盗、姪、妄言、飲酒を去る）にとられず正法を護ること、それが「大乘」であると述べている。つまり逆にいえば、正法を護るためには五戒を破れ、それが「大乘」だといふのである。この「大乘」は所謂小乗 *hiṅgyāna* に対する単なる大乘 *mahāyāna* ではなくて、もつと積極的な、殺、盗、姪、妄言、飲酒すら辞せず、ひたすら正法（『涅槃経』の教え）を護持する精神・態度を意味しよう。

いま「濁悪の世となり、国土は荒乱し、相互に抄掠し、人民は飢餓す」。そして「禿人の輩」は「持戒せる清浄な比丘」、「正法を護持せる比丘」を「若いは殺し、若いは害している」。このような状況下では、「護法」のために「持

戒の人が、諸々の白衣の刀杖を持する者に依りて、以て伴侶となすを聴す⁸⁾（以上、大正一一、三八四）と経はいう。白衣（在家の信者⁹⁾）とともに「破戒の比丘」への聖戦を敢行してよいのである。正法を護るためなら、悪しき比丘を殺すことも（五戒の一、殺である）、寺舎などの破壊・焼却も（盗よりも甚だしい）、僧侶の妻帯も（姪である）、体制否定の言辞も（妄言である）、酒氣を帯びての殺戮行も（飲酒である）ともに許されるということである。

かくて法慶は、五一年春以降『涅槃経』に拠りつつ正法護持を叫び、体制の腐敗を批判し、尼恵暉と結婚し、酒氣を帯びて、五戒を破る「大乘人」としての行動をとったものと思われる。基本資料⑩の「為行無頼、為其徒所擯」という指摘は、法慶の如上の思想と行動が当時の洛陽の僧侶社会で認められなかったことを示す貴重な史料なのである。かくて法慶は「乃去」（すなわち都を去つて）故郷へと立ち戻る（恐らく五一二年頃か）。冀州ではさまざまな奇跡、神通力を見せて庶民をひきつける。基本資料で「妖幻」あるいは「妖術の説」というのは勿論貶辞であつて、僧侶のもつ不可思議な神通力というであろう。羅什などの名僧が「呪術などの異常な能力の持ち主」とみられた¹¹⁾のは、史書や高僧の伝記などに頻出する。

他方、法慶は渤海郡の名望家・李帰伯を説きふせる。その中心論点は、既成仏教・既成体制の腐敗墮落への攻撃、人民の恐るべき苦境、正法の護持、五戒にとらわれることなく悪しき全てのものを打倒しようとする使命観の鼓吹であつたに相違ない。こうして西暦五一三、四年、冀州の修県、阜城県、瀛州の河間郡といった河北省南部、特に阜城を中心に半径五、六十キロのかなり広い地域に、志を同じくする徹底した宗教改革者・変革者の一団が短期間に形成される。李帰伯を頂点とする平魔軍団はおよそ百余人の指揮官（渠帥）を有するおよそ五万人の戦闘集団となり、組織化されたオルギーに満ちた金剛不壊の集団を形成する¹²⁾。『涅槃経』によれば、凡そ次の如くである。

仏陀が迦葉菩薩にいう。我が涅槃の後、四十年にして、この世にはこの『大涅槃經』を不信し誹謗する者が百千無量となろう。この『大涅槃經』という大乘經を学ぶ者は弓箭を以て戦わなければならぬが、しかし中には勇健威猛の者もあれば、怯弱なる者もいる。各人は自らの心に「勇健たれ」との想を振り興し、弓刀や種々の器仗を執持ちて、自からを莊嚴にし、陣中に来至りて大声で呼べば、憂怖の心は生じないものである。大乘を修学する者はたとえ無量億千の魔衆が侵襲してこようと、いささかも驚畏ない（以上大正一二、三九七b—九八a）。

ここでは大乘を学ぶ者が組織化された集団を形成し、スローガンやあるいは經文を大声でとなえ叫ぶと、怯弱なる者もいささかの畏れもなくなり、刀刃をかざして衆魔との戦いにおもむくという千年王国的熱狂に注目しておこう。平魔軍司—各軍団の長（渠帥）—信徒という組織に組み込まれた大乘の徒のおそるべき戦闘力はこういった集団の凝集性にあつたとみられる。しかも「正法を護持せる者は五戒を受けず、威儀を修めず、まさに刀劍、弓箭、鉦槩をもちて持戒清浄なる比丘を守護せよ（大正一一、三八三b）」とも言う。現実問題としても、悪しき比丘が刀刃をかざして清浄なる比丘を殺害し、「有徳」王が全身を朱に染めつつ防戦しているのに、刀劍をもつたまま傍観している訳にはいかぬ。ここに「平魔軍司」の率いる強大な軍団が組織され、刀刃をかざして護法の聖戦に立ちあがる。法慶たちにとつては、すでに『涅槃經』の説く世界と現実世界とは完全に重なり合っている。法慶は華嚴の十地の修業段階を『涅槃經』によつて端的に一住から十住の階位とし、悪しき比丘つまり、「旧魔」を殺せば殺すほど修行の階梯があがる軍事的階制に読みかえたのである。「殺一人者為一住菩薩」という恐るべき思想も、以上の文脈の中で見れば、いささかも奇異とするには当たらぬ。魔の巢窟である寺舎を破壊し、悪しき比丘を殺し、邪悪なる經典・佛像を焼き、魔の手先きにして腐敗墮落せる悪しき「吏人」を殺害するのはまさに護法者の義務ですらあり、その護法の功德によつ

て位階があがるのはまさに理論的必然ですらある。

しかし『涅槃經』そのものは仏陀最後の教として極めて重要なものではあるが、この地上における理想社会を出現させるものではない。悪しき比丘らの殺戮という護法の功德をつんだ後に、人々にいかなる未来を約束するかは別の契機が必要なのである。ここに弥勒信仰が呼び出される。法慶の思想のもう一つの核、弥勒仏下生の思想がそれである。『涅槃經』は「仏の涅槃の後に」、「国土が荒乱し、相互に抄掠し、人民が飢餓す」（大正一二、三八四b）と予言する。ならば仏滅の後、正法が衰退しつづあるときに、仏陀を継いでこの世に出現する未来仏は誰か。それは弥勒であるとの信仰は、すでに見たように、北魏時代を通じて一般庶人に至るまで普及していた。つまり仏滅後の正法の衰退↓悪しき比丘の跳梁↓護法の王と比丘の決起↓そして弥勒の理想社会の出現という認識（こういった認識・思考こそ千年王国的なものである）を法慶たち宗教改革者たちは確立する。彼らの口号「新仏出世、除去旧魔」はこの弥勒信仰の表明であった。「新仏」は弥勒仏であり、新しい理想国家出現の予告でもある。「除去旧魔」は法慶たちの正法護持の為の旧魔（それは北魏の為政者、官吏から墮落せる比丘、寺舎仏典などの全てを含む）殺戮行を意味しよう。しかしなぜ「新仏」と称し「弥勒」と言わなかったのであろうか。一説に拠れば、それは弥勒下生が北魏に普く知れわたっていたから「弥勒下生を前面におし出さ」なかった、「北魏の仏教反乱勢力にとつて弥勒そのものを前面におし出すことは、みずからの目指す方向を見誤ませる危険性をもつ」との見解がある。恐らくこの見解は宗教体験の本質を見誤っているのではあるまいか。信仰の深さは現に流行している弥勒への帰依の深さ、弥勒の教への確信の深さにある。その帰依と確信の深さが正法の護持と悪しき比丘への殺戮のすさまじいエネルギーを生み出しているのであり、周囲の状況や信仰の風潮へのあれやこれやの戦略的配慮が、「弥勒仏出世」なる口号を使わせなかつ

たと見るべきではあるまい。類似せる信仰であればあるほど自己の信仰の正しさと確かさを確信し、同じ弥勒を奉ずる信仰薄き者への呵責なき非難と殺戮が敢行されるのではあるまいか。つまり「新仏」と称して「弥勒仏」と称さなかつたのは「旧魔」との対比に帰せられよう。「旧魔」への憎悪が余りにも激しかつたため（彼らの行動を想起ありたい）、レトリックとして、「新仏」が使用されざるを得なかつたのである。かくてここに『弥勒経』と『涅槃経』に導かれた正法護持の五万の軍団が冀州の一角に出現する。その最高軍事指導者が李帰伯であり、彼の称号、「十住菩薩」「平魔軍司」「定漢王」は聖俗二様の権力に向けられている。北魏の仏教が鎮護国家仏教であるからには、彼らのテロス・最終目標は明らかに唯一の目標・北魏王朝に向けられている。さらに「定漢王」なる称号は北魏征服王朝への漢人の種族主義的思想すら盛りこまれている。

さて延昌四年（五一五）一月、宣武帝が没し、直ちにその日の夜、五歳の肅宗が即位する。実権は帝の母、胡皇太后がもっている。六月、法慶の護法軍団が決起する。渤海郡の阜城県令を殺し、役人（吏人）を殺し、討伐軍の崔伯驎を敗死させるとの恐るべき戦鬪力を示したのみならず、渤海郡一帯の寺舎を焼き、仏像、經典を焼き、僧尼を殺す。基本資料^⑧によれば「又合狂薬、令人服之、父子兄弟、不相知識、唯以殺害為事、於是聚衆、殺阜城令……」とあるから、「狂薬」なるものを飲み、しかるのちに、殺戮を行ったとみてよい。但しここから多くの論者が考えたように直ちに無差別の殺人集団を想定すべきではない。これこそ護法の精神の横溢する果敢な旧魔退治行なのである。ところ¹⁵で、ここでいう「狂薬」とは何か。イラン起源のハオマの如きを想定する説もあるが、通解に従って酒と解すべき所である。このヒントも『涅槃経』に見られる。すなわち「梵行品八之六」（大正一一、四八四a）にアジャセ王の父親殺しを仏陀が正当化する条に、「衆生の狂惑」に四つありと述べるその第一が「貪狂」、その第二が「薬狂」である。

「人が酒に酔ってその母親を殺し、酔いが覚めて、後悔の心が生ずる」。しかし「酔いの果てに行った行為は本心から出たものではないから罪を問われることはない」と断ずる所がある。これは精神錯乱の果てに行った行為は罪を問われぬとの法理を説くものであるが、錯乱に至らしめた薬物を端的に「薬狂」、「酒に酔って」と述べている点に注意したい。法慶らの酒気を帯びての聖戦行は、この法理に従って行なわれたとみる。不飲酒は五戒の一つであり、正法を護る者は「五戒をうけず」に対応する行為と考えられる。⁽¹⁶⁾『魏書』の著書魏収が意識していたか否かは不明であるが、基本資料⑥からは五戒の意図的な破戒者法慶像が浮かび上ってくるのであり、これこそ『涅槃経』の正法護持者は五戒を受けぬ大乘人との思想を明白に指し示す「ヒント」にはかならない。

註

- (1) 単純にこう解する(冀州で乱をおこしたことからこう言われた可能性もある)。
- (2) 法慶も僧である。当時一般にもたれていた僧のイメージ(本節註(10)福井論文参照)から離れるものではない。「妖術」というのは明らかに著者魏収のみならず体制一般の価値判断を含んだ貶辞であること言うまでもない。
- (3) 「十地経論」の完成した場所は「大極紫庭(禁裏)」(大正二六、一一三三b)である。
- (4) 「十地経論」の著者は天親とある(大正二六、一一三三b)。天親は世親のことであるから著者みずからも生前には第一歡喜地に至りえなかつた(『仏教の思想6 無限の世界観(華嚴)』角川書店 六六頁)。
- (5) 横超慧日『涅槃経と浄土教』二二頁、二四四頁以下、および『国訳一切経 印度撰述部 涅槃経』大東出版社 一九八二(初版一九二九)年の常磐大定氏の解題参照。
- (6) 『大成仏経』(大正一四、四三三b)、『下生成仏経』(大正一四、四二五a)。なお『弥勒菩薩所問本願経』(大正二二、一八九a)は羅什二経のあげる迫害のほか、「瓦石もて攻撃し、ののしり、食事に毒を入れて殺す」などをあげる。
- (7) 鈴木中正『中国史における革命と宗教』三六一—三七頁。引用は順に『魏書』一九卷下(中華書局版 第二冊 五一

○頁)、同八三卷上(同版 第五冊 一八一—九頁。馮の言葉は「成就後、人唯見仏図、焉知殺人牛也」というもの)、同一九卷中(同版 第二冊 四八〇頁)。

(8) 一例のみあげる。張繼吳「北魏的弥勒信仰与大乘之乱」食貨 第十六卷 第三・四期(一九八六年) 一七二頁の註八五。ここでは小乗に対する通常の大乗として説明され、「涅槃經」に説き及ばぬ。

(9) のち「白衣冠」(白色の衣冠)は「弥勒信徒の服装」となる(唐長孺『魏晋南北朝史論拾遺』中華書店 一九八三年 二〇一頁)。五二四年平陽山胡の乱(『魏書』六九卷 裴良伝)、六一〇年の自称弥勒の乱(『隋書』卷三 煬帝紀 大業六年正月の条)など「尊尚白色」(唐上掲書 二〇一頁)である。白衣つまり在家の信徒たるを強調する抵抗の意味がこめられているのではあるまいか。そしての出所も『涅槃經』に拠るこの大乘の乱に起源するのではあるまいか。

(10) 福井文雄「中国思想と大乘仏教」(講座・大乘仏教10 大乘仏教とその周辺)春秋社 一九八五年所収)一八九頁。

(11) 基本資料(A)の「渠帥百余人」、(C)の「衆五万余」をみよ。ここでは集団的エネルギーと下文にみる修業段階の軍事的位階制への読みかえ、という考え方は重要である。

(12) 「正法滅」の思想は、この救済の構造から考えて、仏教にとつては本質的な事柄(つまりゾロアスター教などの他宗教からの借りものではないこと)である。人間の墮落にともなう「正法滅」がおこるからこそ信仰を堅持せよとは多くの經典の説く所である(但し贖金に喩えられる像法の設定は首肯できるが末法も加えて三時とする理論的必然性は全くないと思われる)。ただ『涅槃經』は正法の回復の契機に聖戦の概念を外から(イラン的要素から)導入したため、すべての人の成仏を説く中心的教義に不協和音をもたらすことになった。しかしこの点(護法の聖戦と悉有仏性との関係)についての学説は必ずしも十全に展開されていない。望月良晃『大乘涅槃經の研究』(春秋社 一九八八年 七二頁以下)が「戒觀」の観点から説明されているのが管見にとまった唯一のものであるが、なお、「五戒」との関係は分明ではない。なお丸山孝雄「中国における末法思想」(野村耀昌編『法華經信仰の諸形態』平楽寺書店 一九七六年所収)も参照。仏教の末法思想については稿を改めて論ずる予定である。

(13) 奥崎裕司「中国民衆反乱史論」(『続中国民衆反乱史論』汲古書院 一九八三年所収)は「大乘の乱」なる一節をおき、

大乘の乱に「人類滅亡をも回避せぬ思想」をゾロアスター教、マニ教と重ね合わせて論じている。しかしこれまで見てきたように、「人類絶滅を目ざす」「無差別殺人」の思想は全くない。ただ、「旧秩序総体への反逆」であるなら、それは「無差別の殺人」ではなくて腐敗墮落せる体制そのものの「絶滅」ではある（法慶の目ざしたものは、これであった）。五〇一—〇六頁とくに五〇六頁参照。

(14) 氣賀沢保規「隋末弥勒教の乱をめぐる一考察」『仏教史学研究』二二—二六頁（一九八一年）二六頁。但しこの論文自体は考証のゆきとどいた明晰な秀逸論稿である。

(15) 渡辺孝「北魏大乘教の乱をめぐる一考察」（野口鉄郎編『中国史における乱の構図』雄山閣 一九八六年所収）五一—五二、六二—六三頁と註九一、九三参照。渡辺論文も奥崎論文と同じく外来思想説に傾斜して我々とは結論を同じくしない。なお渡辺論文は先行学説がよく整理され、千年王国思想そのものの理解分析も卓抜である。

(16) もちろん「狂薬」と「薬狂」とは異なった概念であり、かつ、普通「飲狂薬」と表現され、基本資料⑧の如く、「合狂薬」とは言わぬようである。しかし『涅槃經』（大正一一、四八四a）は「薬狂」を端的に「酒醉」としていること、太和二（四七六）年、高允が「酒訓」をたてまつり、酒というものは「哲人」といえども「情性を変惑させ」（『魏書』卷四八高允伝）と指摘、当時、北魏に飲酒の風が盛んであったことを思わせること、そして何よりも、本文に示したように、法慶らは敢て五戒を受けぬ「大乘人」として行動していることなどから、ここに我々は「狂薬」を酒とみる。

七 イラン的終末論との関係

大乘の乱の恐るべき殺戮行を仏教ではなくてゾロアスター教、マニ教といったイラン起源の終末論に求める学説がある。マニ教説は早くも重松俊章の「唐宋時代の弥勒教匪」（史淵3 一九三一年）で、宋代マニ教徒の「謂人生為苦、

若殺之、是救其苦也、謂之度人、度人多者、則可以成仏」という特殊な思想、あるいは南宋湖南の「均産教匪」の「謂殺人為行法、謂劫財為均平」といった思想がいずれも吃茶魔事教徒（マニ教徒）のものであることと考えあわせ、「北魏大乘教匪の人間嗜殺の風も亦かかる信仰に本づく」ものではあるまいかと推測された。この説は近時に至って柳在仁「ゾロアスター教及びマニ教の活動」（一九七六年）なる論稿で支持され、北魏の「五世紀後期から六世紀初頭にかけて、マニ教徒もしくはそのように推定される者らによって十回以上もの乱がひき起された」として、

- (1) 四七一年、妖賊司馬小君の乱
- (2) 四八一年、沙門法秀の乱
- (3) 四九〇年、沙門司馬惠御・聖王の乱
- (4) 四九九年、王惠定・明法皇帝の乱
- (5) 五〇六年、呂苟兒の乱
- (6) 五〇六年、陳瞻、王と称す。
- (7) 五一四年、劉僧紹・淨居国明法王の乱

そして五一五年のこの法慶の乱などをその一連の系列に入れた。この学説は法慶の乱の「殺一人者為一住菩薩」、あるいは「唯以殺害為事」という面に注目し、マニ教にその原型を求めると至ったものであるが、すでに前節に見たように、その思想の源泉は『涅槃経』に見られる聖戦論・護法精神にあったのであった。

一般に外来思想の影響とか導入といった場合さまざまな状況・条件を考察に入れなければならぬ。今我々が検討しようとしているイラン思想の中国への影響という問題は、イランからインドへ、インドから西域へ、そこから更に中

国へと事態は複雑を極める。従つて以下では、

①まず弥勒信仰はその成立の過程でいかなるイラン的要素をとり込んだのか（あるいはもともととり込まなかつたのか）。

②および、それがどう中国に伝えられたのか、仏典を漢訳した翻訳者の問題。という二点に限定して考察する。

まず第一の問題については、野口鉄郎教授の「従来いわれていた弥勒教は、実はマニ教ないしそれに含まれる、あるいはそれを含む宗教であつたのではないか」との問い、あるいは鈴木中正教授の「弥勒は転輪聖王や法滅尽に関する教説と一体不可分の形で現われるのであるから、これも亦イラン的観念との出会いの中で深化され肉付けされて仏教的千年王国信仰のメシアとしての性格を帯びるに至つたとみてよい」との指摘をどう受けとめるかという問題である。鈴木教授の拠つたE・ラモト、シルヴァン・レヴィの説の核心はアジタとマイトレイヤの結合がすなわち未来仏・サオシユヤント（救済者）へと変換すると見る点にあるようだ。これと同じ問題意識は定方晟「ミイロと弥勒」（一九八一年）なる論稿⁽⁵⁾にも見られ、①ゾロアスター教の終末論思考を未来仏という形で、また②救済者 savior の思想からメシア的性格を弥勒信仰がとり込んだとされる。

未来仏の思想はすでに仏滅後百年頃の上座・大衆に大分裂する以前からあつた。『長部』二六の「転輪師子吼経」と『長阿含』六「転輪聖王修行経」にみられる弥勒出現の予言がこれであり、のみならず、テッサ・メッテヤへの授記は仏陀自身が語つた可能性⁽⁷⁾すらある。鈴木教授も「インド仏教に古くからあつた法滅尽思想や未来仏思想にイランの終末思想を大幅に導入⁽⁸⁾」した可能性を認めているが、一体、どのようにインド固有の法滅思想・未来仏思想の上に

イラン的終末論を「大幅に導入」したのであろうか。碩学岩本裕博士が『法華経』上卷（岩波文庫 三八一頁）において、マイトレーヤに注して「元来イラン系の神が仏教に包摂され、未来仏とされたのではないか」と推測されているように、マイトレーヤのイラン起源説はほぼ通説となっているようであるにもかかわらず、その論拠は必ずしも分明ではない。

我々の見るところ、こと弥勒下生信仰のみに限定して言えば、さらに、こと大乘の乱にのみ限定して言えば、イラン的終末論はいささかも関係していないことである。弥勒下生信仰にもとづく千年王国論は、ここ六世紀初頭の中国にあつては、全く中国の風土の中で、すでに漢訳された自前の經典だけで（この經典が『涅槃経』であり、その千年王国性は後述する）一つの中国的なマイトレーヤ・ミレニウムを作りあげたのである。そのプロセスは以下に述べられよう。

弥勒經典には、第五節で簡単に分析したように、イラン的終末論のいささかの影響も見られなかった。弥勒經典（特に羅什訳の二つ）の救済構造は、その結論のみここで再度示せば、

①衆生の弥勒へのひたすらなる帰依と自然の大變動

②莊嚴なる国土の突如の出現

③シャンカ転輪聖王・俗権の出現と世界統一

④弥勒の誕生、出家、龍華三会による二百八十二億人の救済（出家という形で）。

他方ゾロアスター教によれば、世界の終末はゾロアスターの没後三千年の後におこり、

①サオシュヤントの正義の軍が

② 七大悪魔（龍と偽牧師）と戦う

③ 悪の滅亡、新しい世界の出現¹⁰⁾

という構造をもつ。弥勒經典の説く救済構造はそれとは全く異なる。正義と悪の峻厳な対立構造を前提とし、悪がはびこり、最後の審判、激しい戦闘を経て悪が絶滅して、正義の支配する世界となるという構造をとらない。弥勒經典の説く悪なるものは、主として教団内の腐敗、人間の内的墮落そのものであり、そのような悪しき世の中心において、弥勒への帰依供養をおこたらざる者の「一心合掌」が「莊嚴国土」出現の一大前提となっている。つまり弥勒の正法を護る小数の正しき者の存在が前提となり（悪魔との一大決戦、悪の滅尽による新しい世界の出現ではなく）、救済者弥勒の出現以前に、まず正法を護るこの小數者の「一心合掌」を一契機として、自然の大變動とともに突如「莊嚴国土」が出現してしまう。社会の構造的矛盾はここではすでに消滅している。その後、つまり「莊嚴国土」出現の後に、弥勒による救済が開始するという点にこそ、まさしく仏教的救済の本質がある。仏教の目指す救済が生・老・病・死など人間の迷いや苦悩からの解放であり、善と悪の社会集団の、ヘゲモニーの武力交代を本質とするイラン的（ユダヤ・キリスト教的）終末論救済とはまさに次元を異にする。羅什訳の弥勒經典の救済構造は、すでに見たように、イラン的終末論とはいささかも類似性がない。逆に言えば、弥勒下生信仰という契機だけでは、社会変革をもたらす「革命的」な千年王国思想の必要条件を満たし得ない。かくて、大乘の乱は、ここに新たな能動の契機として『涅槃經』が決定的な役割を担わされることになったこと、すでに第六節で述べたところである。

法慶の乱は「正法の滅」という重大な危機を迎え、「護法正法」のためには五戒すら破れとの命題を『涅槃經』から得ることによって、初めて、ここに、現存する諸悪を「旧魔」と規定して現体制をトータルに否定する千年王国論

的破壊力をもつ運動たり得たのである。いふなればイラン的終末論を實質的に継承しているのは弥勒經典ではなくて、『涅槃經』そしてやや微弱ながら『勝鬘經』『法華經』に見える「折伏」「護持正法」といった思想なのである。『涅槃經』の武器を執つて正法を護れとの「護法」の考えこそ、イラン的終末論の終末時における「善」と「悪」との聖戦の仏教版なのである。断善根の成仏すら承認しようとする『涅槃經』にあつては、悪の滅尽という聖戦論は、本質的なものではなく、外来のものと考えられる所以である。⁽¹¹⁾

従来、イラン的要素として「救済者」↓未来仏弥勒、「終末」↓末法という二要素が強調されてきたが、そうではなくて、ここで大乘仏教徒がとり入れたものは、七つの悪魔とサオシュアノト（救済者）との最後の決戦（ユダヤ教のハルマゲドン！）という考え方、「正法の滅」（という終末）時における悪しき迫害者と戦う「護法」戦という思想であつた。だからこそ、女性の成仏を高らかに説く『勝鬘經』、おのれの特種な使命感を排他的に強調する『法華經』などの「革命的教義」をもち、それ故に保守的正統派から激しい非難を浴びつつ抬頭してきた如上の宗派だけが、自己の正法を擁護するとの護法の思想を發達させた。イラン的要素の導入において『涅槃經』が激烈かつ徹底的であつたことは、その革命的教義「一切衆生、悉有仏性」もさることながら、グプタ朝（三一九—四九九年）の初期、バラムン教國教化期に成立したという背景が極めて大きく作用していよう。⁽¹²⁾

ならば弥勒信仰・弥勒教典そのものは全くイラン的要素をとり入れなかつたであろうか。すでに検討した救済構造の違いとは別の観点から、もう一度この点を確認しておかなければならない。つまり上に述べた第二の問題、翻訳者の問題である。⁽¹³⁾

弥勒信仰は、渡辺照宏博士によれば、『スッタニパータ』に登場するティッサ・メッテヤ Tissa Metteya 神話の

進化したものである。⁽¹⁴⁾ 彼は若くして師の仏陀より先に没した天才的学僧であり、仏陀は生前中より大いに属望し、自分を継ぐ者との発言すらあつたらしい。仏陀が入滅しほぼ百余年間、仏陀をつぐ補處の菩薩としての弥勒・未来仏への理想化が進み、アシヨールカ王時代（在位BC二六八—二三二年）に成立した『長阿含』第六經「轉輪聖王修行經」、『中阿含』「説本經」、パーリ文『長部教典』第二十六「轉輪師子吼經」は弥勒如来・弥勒世尊・賢者弥勒の授記を語り、⁽¹⁵⁾ 未来仏・補處菩薩弥勒はこの時期に確立する。さらにそれからほぼ三、四百年後西曆二世紀前半（AD一五〇年頃）には美事な弥勒菩薩の立像がマトゥラーで作られ、その台座にはM[ai]tr[ea]ya Patinaとの銘があり、弥勒信仰の確立が明らかとなる。⁽¹⁶⁾

これと平行して、弥勒諸教典は小乗教徒によって補處菩薩弥勒顕彰のために創作されてきたが、問題はアシヨールカ王とカニシカ王（在位西曆一二九—一五二年）の間のほぼ四百年間に、弥勒信仰は果たしてイランの要素をとり込んだのか、それは經典にどう反映されているのかという問題が残る。多くの学説はカニシカ時代にイランの太陽神ミ斯拉Mithra（あるいはミイロMiro）の流行があり、従来よりあつたヴェーダのミトラ神Mitraと同一視され、ここにイラン的サオシユヤント（救済者）の要素が弥勒信仰に付加されたとみる。定方巽教授が漢訳名「弥勒」とサンスクリット語Maitreya、パーリ語Metteyyaの音価の大きな違いに注目して、「弥勒」の原語を探すべく、「イラン文化圏にふみ入り」、ミ斯拉↓へミイロ+ミトラ↓→弥勒との変化を想定する。マイトレーヤあるいはメッテヤはカニシカ王時代イランからミイロの形で太陽神信仰をとり入れ、ここにマイトレーヤはミイロ・弥勒としてメシア的未来仏となったと推定される。⁽¹⁷⁾ 以上定方論文の骨子であるが、もし我々のこの理解が正しいとすると、二つの可能性が追求されなければならない。一つは、弥勒の原經典中にミイロなる「原語」が果して存在しているか否かという問題である。

弥勒に関する最古層の文献、部派分裂以前に成立したとされる『長阿含』とパーリ文『長部經典』、さらに西暦二―四世紀の間に成立したとされる『雜阿含』には、いずれも *Metteya* と表記され、かつ西暦百年頃に成立したとされる『法華經』も、マトゥラーの弥勒立像もともに *Maitreya* と表記されている。弥勒の原表記は、パーリ、サンスクリット双方ともに一貫して *Metteya*、*Maitreya* であつたと思われる。¹⁸⁾

もう一つの可能性はそれならば原經典中の *Maitreya*、*Metteya* を一番最初に「弥勒」と漢訳した者は誰か。また、*Maitreya*、*Metteya* をそう訳したことでイラン的要素もまた混入したのだろうかという最初に提起した第二の問題点つまり翻訳者の問題とも重なりあう。そこで次に松本文三郎、赤沼智善、境野黄洋、塚本善隆氏などの説に拠りつつ、弥勒の登場する經典の漢訳を年代順にあげる。なお書名の上に？印あるものは疑わしいものである。

①安世高、西暦一四八―一七〇年の間、

① 『大乘方等要慧經』(大正一二)に「弥勒菩薩」と訳す。

② 『處々經』(大正一二)に「弥勒」。

②支婁迦讖、西暦一六七―一八九年の間、

① 『道行般若經』(大正八)に「弥勒菩薩」。

③支謙、西暦二二三―二五三の間に、

① 『月明菩薩經』(大正三)に「弥勒菩薩」(『月明童子經』と同じか?)。

② 『大明度經』(大正八)に「慈氏闍士」あるいは「慈氏」。

③ 『惟日雜難經』(大正一七)に「弥勒」。

④ 『犢子經』(大正二七)に「弥勒仏」。

⑤ 康僧会、西曆二四七—二八〇年の間に、

⑥ 『六度集經』(大正三)に「弥勒」(? 『弥勒為女人身經』中に)。

⑦ 竺法護、西曆二六六—三〇六年の間に、

⑧ 『弥勒菩薩所問本願經』(大正一二)、『密迹金剛力士經』(大正一一)、『生經』(大正三)等では「弥勒菩薩」、
「弥勒如来」、「弥勒」。

⑨ 『如幻三昧經』(大正一二)、『幻土仁賢經』(大正一二)等では「慈氏菩薩」。

⑩ 鳩摩羅什、西曆四〇一—四〇九年の間、長安にて、

⑪ 『弥勒大成仏經』(大正一二)と『弥勒下生成仏經』(大正一二)。

さて①—⑤をみる限り、マイトレイヤに弥勒なる漢語を当てたのは中国に初めて仏典を翻訳紹介した安世高ということになるのであろうか。しかし弥勒の登場する上記二經は安世高の訳ではないという有力な説がある。中国語に翻訳された仏典の文献目録は僧祐『出三藏記集』(五一八年)を最初とし、ついで費長房『歷代三藏記』(五九七年)、智昇『開元釈教録』(七三〇年)などが重要であるが、安世高の右二經は、最も信頼でき「真実に近い」といわれる『出三藏記集』になく、「杜撰驚くべきもの」といわれる『歷代三藏記』にのせるのである。境野黄洋『支那仏教精史』は①の④(『要慧經』と略称)を竺法護の訳かも知れぬとの説を支持し、⑧(『處々經』)には言及しない。いずれにせよ二經ともに安世高訳ではないとみる。つまり安世高が弥勒なる言葉の創始者ではないことは確かなようである。⁽¹⁹⁾

安世高が専ら小乘仏典を翻訳紹介したのに対し、ほぼ同じ時期に、専ら大乘仏典を翻訳紹介したのが②の支婁迦讖

(以下では支識と略称する)である。②のA『道行般若経』(西暦一七九年訳出)は『出三蔵記集』にのせる確実なる支識²⁰⁾で、原文はサンスクリット、弥勒の原音はマイトレイヤであったはずである。この経には弥勒は数回しか登場しないが、ここで中国人は初めて弥勒菩薩の名を知ることになった。⁽²¹⁾ しかば支識はなぜマイトレイヤの原義に忠実に「慈氏」などと訳さずに、マイトレイヤを「弥勒」と音訳したのであるうか。支識は『出三蔵記集』第十三巻の伝によれば「月支国の人」であり、「漢の桓帝(西暦一四七—一六七)の末、洛陽に遊び、靈帝の光和・中平の間(一七八—一八九)年」、以て胡文⁽²²⁾を伝訳し、般若道行品、首楞嚴、般舟三昧等の三経を出す」とある。月支国とはカニシカ王のクシャーナ王朝のことで、王の在位は、諸説あるが、一三九年から一五二年頃としよう。そしてこのカニシカ王の時代にイランの太陽神ミストラが流行し、ヴェーダのミトラ神と同一視されたこと、クシャーナ朝のカニシカの貨幣にはイラン系のミストラがミイロ Mithra と記されていることなどが知られている。支識が祖国を離れた頃は、まさにこのカニシカ時代の、ミストラとミトラが混成してミイロ(メイロ)となった時代である。支識は『道行般若経』の中で全く脇役でしかないマイトレイヤにこのミイロすなわち中国語の弥勒^{ミイロ}を当てた。しかしこ漢訳『道行般若経』では弥勒は太陽神でもなく、救世主でもない。つまり支識はイランの神格のミイロなる神名を仏典にとり込んだとはいえず、イランの終末論、救済者の思想までとり込んだのではないということである。

支識の後、支謙、康僧会によってマイトレイヤは弥勒あるいは慈民と訳されてきたが、いずれも弥勒はその経の主人公ではなかった。竺法護²³⁾の『弥勒菩薩所問本願経』(大正一一二)(西暦三〇三年訳出)に至って、ようやく、弥勒が重要な地位を占めてくる。竺法護は敦煌生まれの月支人で儒教的教養を身につけ、長じて西域地方を広く遊歴し三十六ヶ国語に通じていたという。二六六年頃から三一七年頃まで長安洛陽を中心にして訳経に従っていた。境野黄洋『支

那仏教精史(一九三五年)で「竺法護に至りて、原語マイトレーヤ(Maitreya)を、或は音訳して弥勒といひ(『本願経』のこと)、或は音訳して慈民といひ(『如幻三昧経』など)、或は阿逸(Ajita)の別名(姓と言はる)を用ひたところもある(『正法華経』のこと)」と述べられてはいるが、『本願経』にイラン的ミイロ神の終末論的性格(聖戦論)がとり込まれている訳ではない。『本願経』の中で、弥勒が仏を讃える偈に「降魔官属」、「仏力降伏魔」(大正二二、一八七c)などがあるが、ここには千年王国思想・終末思想は全くなく、十法行を行えば、「悪道をすて、悪知識中におちぬ」(一八七b)との仏教の本来の思想が開示されている。また仏陀が菩薩道を求めるとき、人々の仏陀への迫害を列挙するが正法の擁護の為の護法戦を言わない。また竺法護は「正法」の「衛護」をいう『正法華経』を訳しているが、翻訳であるから当然とはいえ、また、アジタ・マイトレーヤ(つまり不敗のマイトレーヤ)という呼び方をしてはいるが、弥勒に悪を滅尽させるイラン的能動的救済者の性格を与えていない。

翻訳者の問題に關してもう一つの例を示そう。西暦二一—四世紀に成立した『雜阿含』(大正二)は中インドの人求那跋陀羅(四三五年中国に着き四六六年に没す。『雜阿含』五〇巻を訳す。四三六年には『勝鬘経』を訳している)が漢訳した。その中のパーリ語原文“Parāyana Metteyya paṇha”を「波羅延低舍弥勒所問」と訳した(大正二、三二〇b)。本文中に四回出てくるが全てのように訳されている。問題点は①原文にはない低舍がつけられていること、②原文のメッテイヤを「弥勒勒」としていることの二点である。①から考えていくと、まず『スッタニパータ』(岩波文庫『ブッダのことば』二二八頁)では「ティッサ・メッテイヤ」とあるが、大正二、三二〇bの注でも原パーリ語テキストにもティッサがなく、訳者の挿入による。ティッサが個人名、メッテイヤが種姓の名である。②の問題点が我々の主要関心事で、ここでは Metteyya を通常の訳、これまでの訳の先例である「慈民」とも「弥勒」とも訳

さず、全く新しい訳語「弥徳勒」を採用したことである。この漢訳音ミトロあるいはミトラはヴェーダのミトラ神を思わせる。つまりこのミトラがイラン系太陽神ミスラと同一視されているミトラとすると、訳者求那跋陀羅には祖国・中インドのイラン的終末論の流行が影響している可能性がある。勿論『雜阿含』のその部分は経の内容からも、イラン的終末論とか救済者の思想も入りこむ余地は全くないが、すでに指摘しておいたように、彼は『勝鬘經』の訳者でもある。これは『法華經』や『涅槃經』とともに、我々のチームでいえば、イラン的千年王国論の終末における聖戦論を極めて微弱な形で受け入れている經典である。してみれば彼は、ミスラ＝ミトラなる結合から善と悪との最終決戦の觀念をもつていて、『雜阿含』のメッテイヤの訳にそのほんの一端が噴出し、かつ、その思想が『勝鬘經』を訳させる動機ともなったといえるであろう。

しかしながら、イラン的終末論の中国への伝播は、たとえ訳者がそれを熟知しかつ確信していたとしても、翻訳する原仏典の性格によって、あるいは原仏典に強く拘束されて、全くその思想が訳文の表面に現われず、単なる語句の改変にとどまろう（弥勒とか弥徳勒がその典型例）。この場合は終末思想・救済者思想が伝えられたとは言い難いであろう。¹³⁵イラン的終末思想を含む經典（例えば『大集經』の如き）が直接漢訳されることよつてのみ、それが伝えられるしかないのであり、しかも、インド思想はおのれの思想的核をも放棄して、イラン的なるものを導入することはありえないと思われる。

イラン的要素と考えられているものは、通常、救済者の思想、終末の思想とされているようであるが、仏教との対比で敢て単純化していえば、それは、すでに述べたように善と悪との決戦・ハルマゲドンの思想であった。悪しき者を救済するのではなく、これを攻め亡してしまうという考え、イラン的ユダヤ的千年王国論にひそむ violence 暴力の、

あるいは父性的宗教の契機である。母性的宗教である仏教の思想は、たとえ『涅槃經』であろうと、そのような聖戦論をおのれの教義の中心に据えなかった。五戒は何よりも仏教の最も核心的な思想であり、かつ、仏教の救拯は何よりも人間の精神的苦悩からの解放にあるから、聖戦による悪の殺尽、善と悪の社会集団の指導権の争奪という点には主要関心を向けない。インド仏教思想はこのイラン的終末思想をその思想的中心に全くとり込まなかったのである。考えてみればこれはむしろ当然のことであり、独自の世界観をもつ世界宗教であるなら、おのれの独自の救済観を放棄して、他宗教の教義を全面的にとり入れるなどということは、およそあり得ないことである。

『涅槃經』のイラン的聖戦論の導入はそういった事例の典型例で、『涅槃經』にあつては刀刃をかざしての正法護持なる思想は、その中心思想——「常・樂・我・淨」、「一切衆生、悉有仏性」からみれば、周辺のな問題にすぎない。いやむしろ、全体思想からみれば、全く相い入れぬ異質な思想なのである。ある文明が外来の文化を導入する際、自信のある文明ならば自己の文明の基軸をしっかりと守りつつ、ある意味では極めて恣意的にかつ部分的にとり入れるだけなのである。その意味でイランのサオシュヤントから未来仏思想を、ゾロアスターの終末論から末法思想をとり入れたとする考え方は、全く我々のとらぬ所である。未来仏、法滅思想は全くインド的風土の中で、その歴史的環境の中で独自に形成されていた仏教独特の思想なのである。その意味でグプタ朝初期に成立したこの『涅槃經』やエフタルの侵入期（五〇二—五四二年）に成立した『蓮華面經』（大正一二、一〇七〇以下）などが特に注目される所以なのである。⁽²⁶⁾

註

(1) ゾロアスター教説は渡辺孝「北魏大乘教の乱をめぐる一考察」(野口鉄郎編『中国史における乱の構図』所収)による。

その論拠は六世紀初頭には民間レベルですでに伝わっていたこと、大乘の乱の「ラディカルな視座」にこのゾロアスター教の影響をみることに、狂薬をハオマとみるなどであるが、ゾロアスター教は「非常に色彩の強い国民教」（石田幹之助『長安の春』講談社学術文庫 一九八五年 初版一九四一年 一六八頁）で習合を本質としないようである。ゾロアスター教説は興味も夢もあるものではあるがなお疑問である。

(2) マニ教説は重松俊章氏の本文に示した一九三一年の論文に始まるようである（上掲渡辺論文参照）が、一一二〇年の方臘の乱、一一三〇年の湖南均産一揆に直ちに結びつける点に問題がある。魅力ある荘大な構想ではあるが、最大の問題点は現存マニ教典（大正五四）に弥勒教義の引用なく、又弥勒教典にマニ教の中心テーマ「二宗三際」の思想がないことである。マニ教説をとるものに相田洋「白蓮教の成立とその展開」（『中国民衆反乱の世界』汲古書院 一九七四年）があり、相田論文へのコメントは野口鉄郎教授『明代白蓮教史の研究』（雄山閣 一九八六年 一〇二頁以下）がある。柳存仁氏の説（東洋学術研究 一七一四、一七一六、いずれも一九八一年に邦訳）に対しては、福井文雅教授の「柳存仁『唐以前のゾロアスター教とマニ教の活動の形迹』についての方法論」（池田末利博士古稀記念 東洋学論集 比治山女子短期大学一九八〇年 七七一―八五頁）を見よ。簡にして要をえた批判と思われる。マニ教説も氣宇大かつローマン的ではあるが依然疑問である。なお、(1)―(7)のうち弥勒に関係をもつ反乱は(4)、(7)のみ、他はいずれも通常の仏教反乱と思われる。

- (3) 野口鉄郎『明代白蓮教史の研究』一〇五頁。
- (4) 鈴木中正編『千年王国的民衆運動の研究』東大出版会 一九八二年 五〇―五一頁。
- (5) 定方晟「ミイロと弥勒」東海大学紀要 文学部 第三五輯 一九八一年。
- (6) 平川彰『初期大乘仏教の研究』一五六頁。「長部経典」二二六は『南伝大藏経』第八卷 九三頁。『長阿含』六は大正一、三九以下。山田龍城『大乘仏教成立論序説』平楽寺書店 一九七七年 三四六頁。
- (7) 渡辺照宏『現代人の仏教 8 愛と平和の象徴 弥勒経』筑摩書房 一九七五年 二四四頁。
- (8) 鈴木中正編『千年王国的民衆運動の研究』四九頁。

(9) 法慶の乱の重要性は、これまで別々に存在し信仰されていた弥勒信仰と『涅槃經』の「正法護持」の聖戰論（これが「イラン起源の思想」とを中国において初めて（勿論現存文献の示す限りにおいてであるが）、体制をトータルに否定する理論として結びつけたことにある。なお正法滅の思想は終末論とはかかわりがない点（イラン的な終末論とは無関係であること）に留意したい。

(10) 岡田明憲『ゾロアスター教の悪魔払い』平河出版社 一九八四年 七二頁以下。同氏『ゾロアスター教の神秘思想』講談社現代新書 一九八八年 一二三頁。

(11) 『涅槃經』の「折伏」は大正二二、二二七c、「護持正法」は同二二八aに見える。但し『涅槃經』の如く武器を執つての聖戰を言わない。又『法華經』に見える迫害への対応は岩波文庫版で示せば中巻の一六四、一九六、二二二e、二二二e、二二二e、二二二eの各頁に見えるが、これまた『涅槃經』の如く武器を執つての聖戰を全く言わぬ。この三經は關係が深いようであるが、『涅槃經』と『法華經』はイランの聖戰論を直接とり込むことなく、微弱な形で、仏教的に武器なき「正法の護持」という形でとり込んだとみたい。なお唐長孺は『隋書經目錄』「疑偽部」中の『弥勒成仏伏魔經』に「掃魔」つまり我々のいう「殺尽」の論拠を見ようとするが、この經が散佚して伝わらぬから、確定できない（『魏晉南北朝史論拾遺』一九九頁）。また張繼昊「食貨」論文の一六三頁も併照。「降魔」ではなくて、現実の悪なる者を刀刃もて殺してよいという思想が必要で、唐、張弼氏の説、なお不十分である。

(12) 『涅槃經』はグプタ王朝（三一九—四九九）の初期にインド北方ガンダーラ（あるいはカシユミールとも）で成立した（宮本正尊『大乘仏教の成立史的研究』三省堂 一九七四年 四九〇頁および『国訳一切經』「大般涅槃經解題」常磐大定）。この王朝はバラモン教を支持し、仏教寺院を破壊してインド教寺院を建立することがあった（宮本上掲書同所）。山田龍城『大乘仏教成立論序説』は王朝が四世紀ごろは「極めて寛容な態度をとつた（五六八—六九頁）」とされるが、經の内容からみると極めて激しい迫害があったように見える。そこから正法を守るためには迫り来る悪を殺し尽さねばならぬとのイランのゾロアスター教の最終戦の概念が刺激伝播的に經中にとり込まれる。不殺生をその教義の中心におく仏教徒にとって、この悪の絶滅という聖戰の思想は、印象深いものであったと思われる。しかしこの聖戰論（金剛身品の）

は「悉有仏性」との経の最も中心的な思想と矛盾する。それ故にかえって、護法の聖戦論が外部（イラン的要素）からもたらされたものであることを証明するのではあるまいか。つまり母性原理に立つ仏教は父性的宗教たるゾロアスター教とは相い容れぬ原理に立つのであり、その導入は部分的なものに限られるのである（松本滋『父性的宗教 母性的宗教』東大出版会 一九八七年）。その意味で『涅槃経』の時代層分析は興味ある問題である。

(13) 原仏典を誰がどう訳したかという問題は極めて重要で、翻訳者の経歴、訳した經典の緻密な分析がなされなければならない。横超慧日『インド仏教の伝来』（講座 仏教 第IV巻 中国の仏教）大蔵出版 一九六七年所収）は翻訳の問題をとりあげて興味深く、山田龍城『大乘仏教成立論序説』（五七九—八〇頁）は翻訳者の経歴の重要性を示唆して興味深い。

(14) 渡辺照宏『現代人の仏教 8 愛と平和の象徴 弥勒経』二四二—四四五頁。

(15) 前田恵学『原始仏教聖典の成立史研究』本論稿の第五節の注（6）を見よ。

(16) 高田修『佛像の起源』岩波書店 一九六七年 四〇一、四〇六頁。弥勒菩薩立像（マトウラー仏）、赤色砂岩、高六・七cm、アヒチャトラー出土、ニューデリー国立博物館所蔵、西暦二世紀前半から中期にかけて作られた。

(17) 定方殿「ミイロと弥勒」四八—九頁。

(18) 『長阿含』第六「転輪聖王修行経」大正一、四一cの注二〇。パーリ文『長部經典』二二六、『南伝大藏経』第八卷九三頁（および漢字索引の弥勒の項）。『雜阿含』大正二、三二〇bの注一六。いずれも *Maitreya* とある。『法華経』は岩波文庫版上册の三八一頁注二一、サンズクリット語で *Maitreya* とある。

(19) 「最も真実に近い」「杜撰驚くべきもの」という形容句は境野黄洋『支那仏教精史』六五、四二六頁。安世高は小乗のみ訳したというのが通説のようで、この『要慧経』も彼の訳ではないとされる。塚本善隆『中国仏教通史』第一卷（鈴木学術財団 一九六八年）九〇—九三頁もこれに言及しない。しかし玉城康四郎『中国仏教思想の形成』（筑摩書房 一九七一年）五一—五五頁では、「訳文から見ても」安世高訳ではないと「一概に否定し去ることも困難である」といわれる。ここではひとまず通説に従っておくが、支識訳の『道行般若経』から弥勒の名が出る方が自然かと思われる。なお③のA

と④の「弥勒為女人身經」の？印は三石による。

(20) 以下の支謙の伝記と『道行般若經』の翻訳については、塚本善隆『中国仏教通史』第一卷 一一〇—一四頁参照。

(21) 『道行般若經』が中国に初めて弥勒の名を伝えたとする我々の結論を助ける文として、任繼愈主編『中国仏教史』第三卷 五九九頁に「東漢以来、比較流行的『道行般若經』(卷五)和『放光般若經』(卷十一)等、『已載有弥勒信仰的内容』とある。『放光般若經』は二九一年に訳出されているから、支謙、康僧会よりも後のものとなる(塚本上掲通史 一一一頁)。

(22) 『高僧伝』(大正五〇、三二四b)では「梵文」(サンスクリット語)となっている。なぜ支謙はマイトレーヤをミイロ(弥勒)と訳したか。コータン、ガラシャル語か、というシルバンレヴィーの説(鈴木中正編前掲書 四三三頁)も、うなずけぬ。なお定方教授はMinoの音訳とされる(『仏教・インド思想辞典』春秋社一九八七年 四四六—七頁)。

(23) 竺法護については塚本善隆『中国仏教通史』第一卷 一九三頁以下をみよ。本文の下文の境野黄洋『支那仏教精史』からの引用は四三二頁から。

(24) 求那跋陀羅については、『高僧伝』大正五〇、三四四a以下をみよ。Paravanaは「彼岸に至る道」大文字になっている固有名詞の於格、『スッタニパータ』の第五章をなす。Metteyya pathaも名詞化して於格。意味は「パーラーヤナ經の中のメッティヤの質問において」となる。この部分について筑波大学哲学思想学系の竹村牧男助教の教をうけた。記して感謝する。

(25) ローマでは「ミトラ・インヴィクトゥス」(無敗のミトラ)として現われている。アジタもインヴィクトゥスと同義で勝たれざるものである。かくて「アジタ・マイトレーヤ」はこの「ミトラ・インヴィクトゥス」の影響でここにサオシユヤント(救主)としてのマイトレーヤができあがる(鈴木中正編前掲書 四二頁、定方晟論文 四九頁)。しかしたとえば『法華經』をみてもアジタ・マイトレーヤが能動的な救済者として聖戦を指導することはない。原典に拘束されて、単なる新しい神格名が導入されたにすぎない。

(26) 山田龍城『大乘仏教成立論序説』五六七頁以下の卓抜な分析を見よ。經典の成立期の解明が重要であることをよく示している。

八 初源的 Maitreya Millennium のまぐめ

弥勒マイトレーヤを頂く弥勒教反乱は隋代（六一〇年）に至ってはつきりとその姿を現わし、以後白蓮教などと混成しつつ中国の民衆反乱の主軸となる。五一五年の法慶の乱はそういったマイトレーヤ・ミレニアムの初源的な姿である。弥勒仏はマトウラー出土の弥勒立像、広隆寺の弥勒菩薩などその慈氏の名にはじめ慈しみ深い雰囲気を与えるが、なぜこの仏が反旗の流血の仏とされてしまうのであろうか。マイトレーヤ・ミレニアムの初源的形態としての大乘の乱の特色をまとめると次のようになる。

(1) 弥勒は仏陀によって授記（予言）された最初の未来仏、補處の菩薩であった。北魏時代では、すでに、「将来有弥勒仏、方継釈迦而降世」（釈老志）という観念は広く民衆の間に確立していた。この弥勒仏（未来仏・将来仏）が救済の主であり、他の神格は登場しない。

(2) 正法の滅にともなう人間の墮落、諸々の悪、迫害者の噴出、小数の確たる信徒の存在、（闇の時代である）。

(3) 弥勒經典の説く救拯の方法は、この地上の物質的欠乏のない豊かな国家にまずシャンカなる聖王が出現し、次いで悪魔悪人も含めて全ての衆生が弥勒の説法で救済される。重要な点は、悪なるものも救済される点、救済が将来この地上においてなされるとの此岸性、の二点である。

(4) しかし法慶はこの救済の段階で『涅槃經』により悪しき比丘・吏人を殺し（これこそ「大乘人」の新たな戒律とみた）、正法を護持するとの功德をつむことで「龍華三會」に遭えんと考えた。彼らはオルギーに満ちた集団を形成し、

五戒を受けず武器を執つて護法の聖戦に参加する。この護法戦という考えがイラン的終末論の仏教への影響にほかならない。

(5) 法慶の乱を救済の構造に着目して敢て図式化すれば、『涅槃經』と『弥勒大成仏經』の次のようなアマルガムであった。

『涅槃經』 ④ 正法滅↓悪↓護法の戦い↓殺尽↓阿閼佉国（死後）。

『弥勒經』 ⑥ 自然の変動と帰依↓莊嚴国土↓シヤンカ王の世界統一↓弥勒の救済。

つまり弥勒信仰の「莊嚴国土」をもたらす主観的非現実的条件（⑥）の代りに、『涅槃經』の能動的具体的条件（④）が置きかえられた。『弥勒經』の要求する帰依・功德を端的に護法のための悪魔殺戮とみた。あるいは『涅槃經』の彼岸性を『弥勒經』の此岸性におきかえた。その結果、弥勒信仰は法慶によつて本来の面目を全く失なう程の驚くべき戦闘性を獲得し、ここに地上の理想国家を夢みて現在の悪なるものを殺尽していくマイトレーヤ・ニルバーナ・ミレニアムが誕生する。

(6) イラン的終末論は、①徹底した悪の存在、現在を悪の時代とみる（末法）。②小数の義なるものの存在、③能動的な救世主の契機、④死者の復活、⑤最後の審判、⑥最終戦争、悪の絶滅と火による浄化、⑦新しい世界の出現といった諸契機の複合としてある。仏教あるいは中国的千年王国論はこのうち①②③⑦を全く独自に、発展させると同時に④⑤を切りすて（とり入れずに）、⑥のみを護法戦という形でのみとり入れたのであった。

(7) 千年王国論は、ジャン・セルヴィエによれば、「血の海」の果てに「この世界のすべての幸の享受」を可能にする一つの理想国家を想定する。しかし仏教徒は、原則として（つまり大乘の乱の如きの例外を除いて）、一切の衆生

を抱擁して救済しようとする。イラン・イスラエルの救済が「父」の波乱の生涯のイメージ、父性原理にあるとすれば、アジア仏教圏の救済は古沢平作・小此木啓吾のいう「アジャセ・コンプレックス」⁽³⁾、母性原理にある。かく両宗教は全くその本質を異にするが故に、仏教はこの異質の宗教から、救世主の性格も、終末論も聖戦論も、基本的には継受しえなかつたのであり、イランの終末論もただか「護法」戦という形で、その教義の周辺に位置づけられたのである。

(8)なお大乘の乱を「マイトレーヤ・ミレニアムの初源的形態」と述べたのは、この乱が弥勒信仰と『涅槃経』からみ導かれ、所謂末法思想が全くかかわっていない(正法滅のみ)ことによる。法慶の乱のち五五九年に中国を訪れた那連提耶舎による『蓮華面經』(大正二二、一〇七)、『大集經』の「日藏分」(大正一三、二六六)と「月藏分」(大正一三、三七九)の漢訳を通じて所謂末法思想⁽⁴⁾を知り、やがてこの思想を軸として民衆の反乱が醸成されるが、これについては稿を改めて論ぜられなければならないであろう。⁽⁵⁾

註

- (1) 岡田明憲『ゾロアスター教の悪魔払い』七二―七八頁など。
- (2) ジャン・セルヴィエ『ユートピアの歴史』筑摩叢書 一九七二年 二九三、二九五頁、父のイメージについては二八八―九〇頁など。および次の注(3)をみよ。
- (3) 小此木啓吾『日本人の阿闍世コンプレックス』中公文庫 一九八三年、河合隼雄『母性社会日本の病理』中央公論社 一九八五年、松本滋『父性的宗教 母性的宗教』東大出版会 一九八七年。
- (4) 山田龍城『大乘仏教成立論序説』五六七頁以下。
- (5) 砂山稔『月光童子劉景暉の反乱と首羅比丘經―月光童子譏を中心として』(東方学 第五一輯 一九七六年)の重要

な問題提起も含めて改めて論ぜられよう。なお本稿では言及しなかったが、クシャン族（ゾロアスター教徒！）の仏教への改宗にともなうイラン的要素（終末論）の仏教への流入を強調する田辺勝美（『ガンダーラから正倉院へ』同朋舎 一九八八年 二九―三八頁など）の注目すべき論稿もあり、解明すべき問題は山積するが、全て残された課題に属す。