

禪經典における弥勒信仰

阿部 宏貴（貴子）

はじめに

弥勒 (Maitreya) といえは、中央アジア・ガンダーラ周辺で、ミトラ教やゾロアスター教といった異教との交流を背景として生まれた尊格とされている^①。仏教經典においては、すでにその名が『スッタ・ニパータ』に現れ、阿含經典や部派文献では未來仏として登場し^②、大乘經典になると兜率天往生や淨土の様子が描写されるようになった。中国の信仰においては、北魏の四〜五世紀頃に当時の末法觀とともに弥勒の下生が求められ、偽經も相次いで作成された。また、弥勒の下生を待たずに先に兜率天でその法を受ける兜率天往生も大いに注目を集めたが、唐代になると阿弥陀淨土へと人々の関心は移っていったという^③。しかし、中央アジアでは盛んに信仰されており、玄奘は『大唐西域記』のなかで、コータン等の地域にて滅尽定に入ったまま弥勒の出世を待つ阿羅漢たちが僧侶に供養されていたことを伝えている^④。こうした入定信仰は、日本においては弘法大師空海の入定説や兜率天往生説と結びつき、高野山を弥勒下生地とする伝承と相俟って、弟子たちの兜率往生信仰へと展開してい

った。

インド瑜伽行唯識派においても、弥勒はその祖として重視されてきた。かつて弥勒が史的人物であるとの見解が出されたが、多くの議論を経て、現在では伝記類の記述から無著(Asanga)が禅定において弥勒菩薩より教説を受持したという見方が一般的となっている。たとえば最も古い伝記として真諦(Paramattha、四九九～五六九)の『婆藪槃豆法師伝』があるが、そこで無著は小乗の空観では満足せず、度々その神通力によって兜率天で弥勒菩薩に見え、四ヶ月をかけて『瑜伽師地論』の説法を受けたことを記している。主な瑜伽行派の典籍(弥勒の五書)も―中国とチベットの伝承に差異はあれ―概して弥勒菩薩説による無著の記述と見なしている。

このような伝説には、無著と世親の属していた有部において、弥勒信仰が盛んであったという背景がある。ポール・ドゥミエヴィル(一九五四)は、中国における伝記類の考察から、禅経典の作者とされるカシミール有部の瑜伽師が二世紀から四世紀にかけて弥勒信仰を持っていたと述べている。また明神洋(一九八八)は『増一阿含経』「十不善品」や、『婆沙論』の説く弥勒出世をめぐる物語は、大乘思想に基づく下生信仰の影響を受けて成立した可能性を指摘している。そのため、無著と世親の周辺で、部派仏教ないし有部の伝承を背景としつつ、大乘仏教の影響を受けた弥勒信仰が広まっていたことが窺える。

このように、弥勒を主題とする諸文献や伝記類の考察は為されてきたが、有部の瑜伽師たちが記したとされる禅経典が、どのように弥勒菩薩を説いてきたかについて中心的に扱った研究は見当たらない。そこで、本稿ではまず禅経典における弥勒に関する記述を確認する。また禅経典が説く観想のイメージには、油・香油の表現が多く見られる。それに弥勒との接点があるかどうかを検討してみたい。

一、禅經典における弥勒

(一) 禅經典とは

はじめに、本稿で考察する禅經典とはいかなる文献群を指すのか、山部能宜(二〇一一)の分類を参考に記しておく¹²⁾と次の通りである。

〈初期〉

『道地經』安世高訳(『出三藏記集』によれば、一四七―一六七年訳出)

『修行道地經』竺法護訳(『出三藏記集』によれば、二八四年訳出)

〈中々後期 第一グループ〉

『坐禪三昧經』鳩摩羅什訳(『歴代三宝記』によれば、四〇二年訳出)

『禪法要解』鳩摩羅什訳

『思惟略要法』鳩摩羅什訳

『達磨多羅禪經』仏陀跋陀羅訳(『仏祖統紀』によれば、四一三年頃訳出)

〈中々後期 第二グループ〉

『五門禪經要用法』曇摩蜜多訳

『禪秘要法經』鳩摩羅什または曇摩蜜多訳(『出三藏記集』によれば、四四一年訳出)¹³⁾

『治禪病秘要法』沮渠京声訳(『出三藏記集』によれば、四五四年頃訳出)¹⁴⁾

『梵文瑜伽書』(Yogalehrbuch) (漢訳・チベット訳は無い)

このなかで初期の禪經典は、衆護造(僧伽羅叉)とされる『道地經』『修行道地經』である。その他は、訳者が鳩摩羅什(三四四〜四一三頃)、仏陀跋陀羅(三五九〜四二九)、曇摩蜜多(三五六〜四四二)、沮渠京声(五世紀)と、概ね同じ世代であるため暫定的に中〜後期としておく。山部能宜はさらにこれをアビダルマの修行論に比較的近いもの(第一グループ)と、特異な觀想イメージをもつもの(第二グループ)とで分けている。また中〜後期の禪經典は、觀仏を主題とした仏陀跋陀羅訳『觀仏三昧海經』、沮渠京声訳『觀弥勒菩薩上生兜率天經』、璽良耶舍訳『觀藥王藥上二菩薩經』、『觀無量壽經』などと密接に関係することが指摘されている。

(二) 禪經典に見られる弥勒の言及

では禪經典において、弥勒をどのように捉えているだろうか。まず『修行道地經』『達磨多羅禪經』は、『瑜伽師地論』でも詳述される五停心觀(不淨觀・慈愍觀・緣性緣起觀・界分別觀・入出息念)を説き、弥勒や他の仏菩薩については言及が無い。『禪法要解』は、不淨觀、四無量、白骨觀、四諦、初禪から非想非非想処、神通力を説き、神通によって仏に見えることを説くが具体的な対象については述べていない。『坐禪三昧經』は五停心觀のうち界分別觀の代わりに念仏三昧を入れ、釈迦牟尼仏の三十二相八十種好や諸仏の色身を觀察してそれらに見え、説法を聞くと説いている。だが弥勒菩薩やその他の仏菩薩については記述が無い。

『思惟略要法』は、五門禪導入、四無量觀、不淨觀、白骨觀、觀仏三昧、生身觀、法身觀、十方諸仏觀、觀無量壽仏法、諸法実相觀、法華三昧觀を挙げており、そのうち不淨觀の説明の最後に、不淨觀と白骨觀を為せば来

世に諸仏の前に生まれ、それが出来なくとも兜率天に生まれて弥勒に見えたと説いている¹⁵⁾。しかしその後の観仏三昧では、仏の相好を観じて十方にも諸仏を観ずることを説き、無量寿仏法では無量寿仏の観想方法を説明し、諸法実相観ではこれにより無量寿仏の国土に生まれるとし、最後に法華三昧を説明する。このように、弥勒に見えることを示すものの、それを無量寿仏の観察よりも下位の修行と結びつけている。なお第二グループの『五門禪經要用法』には、『思惟略要法』の内容が混入されており、弥勒についても同じ所説が見られるが、それ以外に特別な説明はない。

他方、『梵文瑜伽書』の現存する部分や『禪秘要法經』『治禪病秘要法』においては、無量寿仏の言及は確認できず、弥勒に関する説示がより多く為されている。そこで、これらの所説について見てみよう。

『梵文瑜伽書』

『梵文瑜伽書』は中央アジアのキジル近郊で発見された文献であり、漢訳・チベット訳は存在しないが、サンクリット写本の断片が残されており、デイーター・シュリングロフによる校訂本 (Hartmann 2006) がある。タイトル部分の原語が不明であるため、一般にシュリングロフの表現に従い「ヨーガの教科書」(Yogalehrbuch) と称され、国内では山部能宜により『梵文瑜伽書』という名称が用いられている。『梵文瑜伽書』の構成は有部の教理をもつ『達磨多羅禪經』に近似することが知られ、説一切有部所伝の『ウダーナ・ヴァルガ』(Udanavarga) と同じ語句のあることが指摘されている。筆者もかつて『梵文瑜伽書』「入出息念章」に説かれる十六段階の入出息念が、『雑阿含經』『達磨多羅禪經』『瑜伽師地論』『声聞地』にトレースできることを論じており、明確に有部の伝承を受けた文献といえる¹⁷⁾。

さて山部能宜(二〇一〇、二〇一四)は、『梵文瑜伽書』に説かれる特異な視覚イメージについて注目し、たとえば灌頂、蓮華化生の童子、水晶の人といった表現は、『禪秘要法経』『観仏三昧海経』と共通し、灌頂の描写は密教文献と近似する点があるという。

そこで、弥勒の言及についても確認してみよう。「入出息念章」では、入出息の十六段階の観察方法を説き終えた後に、未来と過去を観察するとして次のように述べている。

「未来の修習については、真珠に覆われた低地を見る。その上方には、日輪上に広大に光り輝く諸々の宝珠があり、瑜伽行者はその〔日輪に〕乗った自分自身を見る。そして現等覚を得た聖なる弥勒が無数の数千もの声聞たちに圍繞されているの〔を見る〕。そして、その幾人かの比丘たちが〔第一段階の〕「長さ」〔の入出息念〕を行じているのを見、ないし幾人かの〔比丘たち〕が〔第十六段階の〕「滅の観察」〔の入出息念〕を行じているのを見る。…過去の修習については、逆の順序に、迦葉をはじめ毘婆尸までの諸仏たちが眷属を伴っているのを見る。そして、そこで善根を行じている他ならぬ自分自身を見る。」(Yogalehrbuch, 128V4-R1)⁽⁸⁾

ここでは未来について観察し、諸々の宝珠に飾られた日輪に行者自身がいて、弥勒とそれを圍繞する多くの声聞たちが第一段階～第十六段階までの入出息念を行っているとイメージする。さらに過去についての観察では迦葉(Kāśyapa)から毘婆尸(Vipaśyin)までの過去七仏を観想するという。この文献において弥勒と過去七仏のほかに仏菩薩の名称が確認できないため、弥勒とともに過去七仏が信仰され、特別な存在と見なされていたといえ

るだろう。

また過去七仏の言及は見られないが、「悲章」では瑜伽行者の観想に関して、次のように説いている。

「そこで、淨居天の神々に囲まれた世尊は、右側の蓮華の蕾のなかに坐り、淨居天の神々たちは諸々の花卉のうえに「坐る」。菩薩衆に囲まれた聖なる弥勒は、左側の蓮華の蕾のなかに坐り、菩薩たちは諸々の花卉のうえに「坐る」。」(Yogalehrbuch, 152V3-4)¹⁹⁾

すなわち行者は、自分の右側に釈尊、左側に弥勒がいることをイメージするという。またこれに続いて、瑜伽行者が誓願を起すと、釈尊は「汝は未來世において一切衆生の病気を除くものとなり、正等覺者となるであろう」と行者を授記し、釈尊と弥勒は現世に降りてきたと同じように、ともに上昇していくのを見ると説いている。このように釈尊と弥勒とを並列する例として、『婆沙論』にはそれらの菩薩の過去世を説く箇所がある。ここでは過去二十四仏中の底沙仏(Tissa)のとき、釈迦菩薩と弥勒菩薩の二弟子がおり、自らの行としては弥勒の方が釈迦よりも先に円満するものの、釈迦は所化たちとともに弥勒よりも先に正覺を円満したと説いている。²⁰⁾つまり弥勒の利他行が未來にまで続くことを意味している。こうした説を考慮するならば、『梵文瑜伽書』の当箇所は単に弥勒への信仰があるというよりも、過去仏から未來仏へという脈絡の中に行者自身を投影するという観想を表しているといえる。

『禪秘要法経』

次に『禪秘要法経』を確認してみよう。エリック・M・グリーン（二〇一二）によれば、この経典はインドまたは中央アジアから中国へもたらされ、中国にて書写された。また『禪秘要法経』と『治禪病秘要法』は元来『治禪病秘要法』に題名が記される『禪秘要秘密治病経』という名称の文献であり、『禪秘要法経』に『治禪病秘要法』が後続する形で一つの経典として構成されていたという²¹。

『禪秘要法経』は、不浄観、白骨観、四大観、金剛観、観仏三昧、数息観について独特な観想のイメージを説いている。このうち弥勒に関する箇所を挙げると、不浄観において行者は荒れ狂う象に、諸龍や夜叉が立ち向かうというヴィジョンを見るが、懺悔法を修して礼拝するならば、如来の真影が現れてその恐怖から覚めるといふ。尊者ビンドーラもまた、釈尊の真影を見終わったのちに、過去七仏が出現し光明を放ち飛来して十八変を為すというヴィジョンを見て歓喜を生じたとし、釈尊は阿難にこのことを告げて、次のように説く。

「若し復た人有りて、繫念諦観して擧身の白骨なるを見れば、此の人命終して兜率陀天に生じ、一生補處菩薩にして、號して彌勒と曰うに値遇せん。彼の天を見已つて、隨從して樂を受け、彌勒成佛せば、最初に法を聞いて阿羅漢果を得。三明六通して八解脱を具せん。」（大正藏二五四下一〇～一一三）

つまり、不浄観および白骨観を至心に行ずるならば、その者は死後に兜率天に生じて弥勒菩薩に見えるという。そして弥勒が下生して説法をする際にもそこで法を聞いて阿羅漢果を得ると述べている。他の箇所でもまた白骨観を行うことによりたとえ解脱していなくとも諸々の苦難を免れ、未來世において弥勒の龍華会で説法を聞くこ

とができるという。⁽²⁾白骨觀により兜率天で彌勒菩薩に遭うことは『思惟略要法』にも説かれていたが、ここでは彌勒に追隨して下生し、龍華会で説法を受けて解脱することを明示している。
この文脈に続いて、釈尊と過去七仏についての觀想も説いている。

「爾の時、復た釋迦牟尼佛の影を見る。釋迦牟尼佛の影を見已りて、復た過去六佛の影を見るを得ん。是の時、諸の佛影は頗梨鏡の如く明顯も觀るべし。各おの右手を伸ばし、行者の頂を摩し、諸佛如來は自ら名字を説く。第一の佛言わく、我れは是れ毘婆尸なり。第二の佛言わく、我れは是れ尸棄なり。…爾の時、七佛、各おの眉間白毫大人の相光を放ち、光明大にして娑婆世界及び琉璃身を照らして皆な明顯ならしむ。」(二五四上五～一六)

このように、釈尊の眞影に続いて過去七仏が現れ、それぞれ手を伸ばして行者の頭頂に触れ、各々の名字を授けるといふ。こうして行者は七仏の光明を觀察すると、様々な化仏―十八變を現すものや、經行を行ずるものや、深く禪定に入っているものなど―が出現すると説いている。続いて空の觀想に入ると化仏はすべて滅してただ七仏のみが残り、そこで三十七菩提分法を説法すると示している。

『治禪病秘要法』

『治禪病秘要法』は『禪秘要法經』に後続する文献とされるが、その經題の通り治病に関する方法を説く。まず釈尊が入出息による風大の乱れによって錯乱状態に陥った比丘に、四大觀をもって四大の不調を治癒する方法

を示す。ここでは、次のように禪定によって弥勒菩薩の兜率天へ趣き、そこで文殊等の他の仏菩薩に見えることを述べている。

「彼の諸神等、先ず行ずる者をして弥勒菩薩に見ゆるを得せしむ。弥勒菩薩の所に於いて文殊師利等の一切諸菩薩、及び十方佛に見えん。」(三三八下一〜三)

その後、煩惱を治める方法や、頭痛や眼痛への対処法を述べる。そして、地三昧に入つて恐怖失心するときには、次のように観察することを指示している。

「爾の時、應當に先ず佛影を想い、金剛際を見るべし。金剛幢の端に摩尼鏡有りて過去七佛、鏡中に影現す。復た當に毘婆尸佛の眉間の白毫、尸棄佛の眉間の白毫…諦観すべし。…此れを見聞すると雖も、一心に身に於いて白骨の山を觀ぜよ。即ち釋迦牟尼佛に見えん。澡罐の水を以つて其の頂上に灌ぎ、餘の六佛も亦た爾り。」(三三九下二〜三四〇上三)

すなわち、まず仏影を観察して金輪際および金剛幢の端の摩尼鏡を見るならば、そこに過去七仏の影が出現するという。そこで毘婆尸佛をはじめとする七仏たちの白毫を觀想し、一心に白骨觀を行ずるならば、釈迦牟尼に見える。そして釈迦牟尼と六仏が澡罐に入った水を行者の頭頂に灌ぐと觀想すべきであると述べている。

さらにこの後、「善治十二種病憂惱陀羅尼」「拔五種陰無明根本陀羅尼」を唱えるよう指示し、魑魅魍魎に取り

憑かれるなどして恐怖するときには、次のように行ずるべきであると説く。

「應當に至心に過去七佛を念じ、彼の佛名を稱うべし。「南無毘婆尸佛、尸棄佛、釋迦牟尼佛」。彼の佛名を稱え已りて、應當に一切の音聲陀羅尼を憶持すべし。即ち呪を説きて曰わく、「阿彌阿彌 迦梨奢酸地利腹棄棄翅 偷涕他偷涕他 摩訶迦樓尼迦 彌多羅菩提薩埵」。若し亂心し埤惕鬼の惑亂する所と爲る者有りて、或いは種種諸もろの幻境界を作さば、應當に此の陀羅尼、七佛の名字、彌勒菩薩を誦持して、一心に數息すべし。」(三四一下一九～二八)

すなわち、至心に過去七仏の名を唱え、その音声陀羅尼を憶念すべきであるという。また悪鬼が取り憑き乱心し、様々な錯乱のヴィジョンがあるならば、弥勒菩薩の陀羅尼と七仏の名字を念じて數息觀を行うべきであると説いている。

以上から、禪經典を弥勒と過去七仏の記述の有無で分類すると次のようになる。

- (一) 弥勒や兜率天に言及しないもの…『修行道地經』『達磨多羅禪經』『坐禪三昧經』
- (二) 不淨觀(白骨觀)により兜率天で弥勒に見えると説くもの…『思惟略要法』『五門禪經要用法』
- (三) 弥勒と過去七仏の觀想を説くもの…『梵文瑜伽書』『禪秘要法經』『治禪病秘要法』
- (四) の特徴については、『觀仏三昧海經』『觀藥王藥上二菩薩經』『弥勒大成仏經』も同様であり、『弥勒大成

仏經』には「若し過去七佛の所に於いて、佛名を聞くを得て禮拜供養すれば、是の因縁を以つて業障を淨除す。復た彌勒の大慈の根本を聞き清淨心を得」(四二九上五〜九)と説かれている。

さて、過去仏と未來仏の概念は元々別に形成されたと言われる。過去仏に関しては三仏や四仏信仰が先にあり、後に七仏が形成された。宮坂宥勝(一九七〇)は、七仏帰依文に見られるような七仏信仰が成立し、そこに未來仏としての彌勒信仰が合流し、グプタ朝の初期には過去仏・未來仏が習合した信仰が形成されて『孔雀經』や『守護大千国土經』などの初期密教の文献に反映された²³⁾と示している。『孔雀經』は七本の漢訳と、梵本とチベット訳を加えて計九本の類本があり、そこに挿入される説話は『雜阿含經』や有部律に説かれるものと一致し、有部の伝承を色濃く継承するものである。このうち三世紀頃の作成とされる最古の『大金色孔雀王呪經』(帛尸梨密多羅訳)では、世尊・梵天・帝釈天所説の孔雀王呪とともに彌勒所説の孔雀王呪のみを説くが、次に古い『仏説大金色孔雀王呪經』(帛尸梨密多羅訳)は過去七仏の帰依文と彌勒の帰依文を加えており、五〜六世紀の成立とされる『孔雀王呪經』(僧伽婆羅訳)と、梵本およびチベット訳は、新たに過去七仏所説の呪と、彌勒所説の呪と、過去七仏の各々の称名を含むようになる。『仏母大孔雀明王經』『大孔雀明王画像壇場儀軌』(不空訳)になると儀軌が加わり密教化する。大塚伸夫(二〇一三、五五二頁)は、過去七仏信仰が初期密教文献の成立に大きく関わると述べており「過去七仏を取り上げる用例としては、密教經典に比較して大乘經典の方がはるかに少ないのである。それゆえ、大乘經典というよりは密教經典、とくに守護・防護の呪文を説く初期の密教經典と過去七仏信仰は、密接な関係がある」と述べている。このことから、第二グループの禪經典の作者たちは、密教へと展開する護呪經典が彌勒と過去七仏の信仰を取り入れた頃と、同様の時代背景のなかで著作活動をしていたといえるだろう。

二、油の表現について

前述のように上記(三)の禪經典は相互に近い観想イメージを説くが、これまで指摘されてこなかった共通点として油や香油の表現が見受けられる。油の描写は弥勒とは直接関係するわけではないから、厳密にはこの描写が弥勒信仰を表すものとは言えない。だが、これらの禪經典は共通して行者自身が油に充たされるイメージを説き、『弥勒大成仏經』は迦葉が油を注がれるという描写を示している。そこで次に、それらの所説を考察してみたい。

『梵文瑜伽書』

まず『梵文瑜伽書』における油の表現を確認しよう。「入出息念章」の十六段階の入出息念では、第三段階の全身を覚知する (sarvākāya-pratisamvedana) 入出息と、第四段階の身行を鎮める (prasaḍḍha-kāyasamskāra) 入出息を解説し、次のように示す。

「[瑜伽行者は] 諸々の風で満たされた身体を見る。一切の管から諸々の風が入り++++++また油の海に沈んだ自分自身を、一切の管から油が行き渡つたものと[見る。]これが全身を覚知する[入出息念]についてである。+++++そして「自らが」油の海に沈み、空中に捕らえられて、上から油の液を注がれていると[見る]。」「これが」身行を鎮める[入出息念]についてである。」(Yogalehrbuch, 118V3-5)²⁴

すなわち全身を覚知しながら行う入出息念では、自分自身 (aṃṃan) に油または香油 (taila) が入り込んだと観察すべきであるという。そして身行を鎮静しながら行う入出息念では、油の海に沈んでさらに頭上からそれが注がれると観想するというのである。鎮静とは身体の軽安 (prāṣādhī) を意味し神通力と結びついた語であるから、神通力を得るほどの身体の軽快さや喜悅および柔軟性を意味している。

なお「界行章」では、行者が灌頂 (abhiṣeka) によって身体を喜ばせることを観想するとあり、水を灌ぐのか油なのかは明瞭ではないが頭頂にそれを注いで身体を安樂にすると説いている。もちろんここでの灌頂とは、即位式や入門儀礼、阿闍梨位の継承儀式といった側面を意味するものではない。「慈章」では「六界の曼荼羅によって世界が満たされているのを見る。また虚空から注がれた油の流れ (tailadhara) が、すべての曼荼羅を振動させる」と説き、慈の観察によって六界に基づくあらゆる領域が、油に浸されること、すなわち慈しみに満たされることを表している。²⁵²⁶

『禪秘要法経』

『禪秘要法経』では天葉の灌頂を説いている。四大観の文脈において、まず「酥及び諸の補葉を服すべし」とあり、その後、次のように梵天および帝釈天が行者に天葉を灌頂することを観想すべきであるという。

「心を安じて自ら頂上の想を開く。復た當に釋、梵護、世の諸天を勸進し、金瓶を持して天藥を盛らしむべし。

釋提桓因は左に在り護世諸天は右に在り、天藥を持して灌頂し舉身に盈滿す。」(二五一下九〜一二)

つまり、行者は自らの頭頂を觀察し、二重線部のように釈尊が帝釈天と梵天に命じて天薬を灌頂し、その身体に行き渡せると説いている。釈尊誕生時の甘露の灌頂を模しているが、これを觀想する目的はあくまでも行者の煩惱や病を除くことである。天薬とは直前に酥（ギー）などの薬とあるから、油や香油も含んでいると考えられる。酥や油を治病のための薬とみなすことは阿含經典や律經などに一般的に説かれているため、灌頂によって身体を癒やすことを意図しているといえる。

続いて觀仏三昧灌頂觀を説く文脈では、次のように灌頂を説いている。

「行者の頂に灌ぎ、身中に滿つ。自ら身内を見るに水の觸るる處に八十戸の蟲は漸漸に萎落す。蟲既に萎し已りて身體柔軟にして、心意悅樂なり。當に自ら念じて言うべし。如來慈父、此の法水の上味甘露を以て我が頂に灌ぐ、此の灌頂法は必定して虚しからずと。」（二五六中一〇～一四）

行者の身体には八十戸の蟲がいてあらゆる病や錯乱を起こすことは度々説かれているが、ここでは法水の灌頂によってこれらの蟲が萎縮し、身体と心が安樂になるという。このとき行者は「如來により法水の甘露が自らの頭頂に注がれた」と唱えるべきであると示す。山部能宜（二〇一四）がすでに指摘しているが、禪經典における灌頂のヴィジョンは、離欲による身体的快感や医療的文脈における治病と密接に結びついているという。この点では次の『治禪病秘要法』も同様である。

『治禪病秘要法』

『治禪病秘要法』では、禪定における乱心を除くため、梵天のもつ梵瓶から九節九茎九重の白蓮華を現し、そこから生まれた童子によつて諸色の薬や酥を灌ぐという観察イメージを説く。そして梵天は慈悲喜捨をもつて慈法門として行者の病を癒やすという。そこで釈尊は次のように舍利弗に告げる。

「舍利弗に告ぐ。汝よ、好く此の四大の柔軟を持し、九十八使と身内身外の一切の諸病を伏す。梵王の灌頂し酥を擁する灌法を、四衆の爲めに説け。」(三三五上二一～二四)

この後、魍魅魍魎に取り憑かれて錯乱するのを治療するために、上述した過去七仏の名や弥勒菩薩の陀羅尼を説き、さらに次のように薬王・薬上二菩薩による灌頂を観察すると述べる。

「之を治す法とは、先ず當に薬王薬上二菩薩を観ずべし。手に金瓶を執り、水を持して之に灌ぐ。次に復た當に雪山神王を観ずべし。一の白花を持して行者の所に至り其の頂上を覆い、白光流入し身の毛孔を潤さば、即ち柔軟なるを得。」(三四二上八～一一)

ここではまず薬王菩薩と薬上菩薩を観察して、それらより水の灌頂を受けるならば、身体の柔軟を得ると説いている。続く段落では、仏の教えにしたがって阿羅漢はこの行者の頭頂を割り、身体を空とさせる。そして次の二重線部のように、梵天が行者に油を注いで身体を満たすと観想するという。

「或いは羅漢有りて、佛の所説に隨いて、此の比丘をして頂上を剉らしめ、漸漸に空ならしめ、舉身皆な空じ、油を以て之に灌ぐ。梵天、藥を持す。其の藥、金色なり。身に灌ぎて滿たしむ。」(三四二上一九―二二)

藥王菩薩といえ、『法華經』「藥王菩薩本事品」における焼身供養が想起される。ここで藥王菩薩はあらゆる種類の油を飲み香油に身を浸したのちに法華經供養のために自らの身に点火するが、本經と密接な関係は無いようである。一方『觀藥王藥上二菩薩經』を見てみると、少しく関連することが分かる。ここで釈尊は、大衆と弥勒に対して、数息觀などの禪定と藥王菩薩の觀察を説くが、そこに藥王菩薩が現れ除罪甘露の妙藥を説くと、聽衆は「五百萬億旋陀羅尼門」を得ると示している。⁽²⁷⁾『治禪病秘要法』が藥王藥上菩薩を登場させ、陀羅尼を説く背景にはこの經典の影響を見ることが出来るが、『觀藥王藥上二菩薩經』には灌頂を説いた箇所は無く、甘露の妙藥とは内服や塗布といった藥ではなく陀羅尼を指す表現であり、より陀羅尼の威力を示しているといえる。

さてこのように藥を頭頂より灌ぎ、諸脈に浸透させて身心を安樂にすることは『觀仏三昧海經』にも説かれており、「その状態貌は猶し醍醐の如し」とも示している。⁽²⁸⁾そのため藥とは、酥や醍醐といった油分のある液体と見てよいだろう。インドにおいて水のシンボリズムは、生命の根源、不死、豊穰、智慧、浄化など多義的であるが、油とはとりわけ身心の治癒と安樂という役割を示しているといえるだろう。

ここで考察すべきは、油の表現と弥勒との関連性である。以上の油の灌頂の文脈において弥勒が直接現れることは無い。しかしながら、これらの禪經典と近似する表現が鳩摩羅什訳『弥勒大成仏經』に見られる。

『弥勒大成仏經』とは、竺法護訳『弥勒下生經』、沮渠京声訳『觀弥勒菩薩上生兜率天經』とともに弥勒三部經と呼ばれ、鳩摩羅什訳『弥勒下生成仏經』、義浄訳『弥勒下生成仏經』(梵本の *Maitreya-nyākāraṇa* が対応する)、

訳者不詳『弥勒来時經』を加えて六部經の一つとされる。これらのうち最初の四本の成立に関しては松本文三郎（一九一一）、赤沼智善（一九三九）によって議論されてきた。唯一、弥勒の上生を説く『觀弥勒菩薩上生兜率天經』が最も新しい点では一致しており、五世紀前半に訳者である沮渠京声がトルファンから将来して漢訳したものと見られている。²⁹ いわゆる下生經の成立順序については意見が分かれていたが、明神洋（一九八八）は、まず『増一阿含經』「十不善品」に全文が含まれる竺法護訳『弥勒下生經』と、鳩摩羅什訳『弥勒下生成仏經』の原型が先にあり、鳩摩羅什訳『弥勒大成仏經』は、『婆沙論』『大智度論』の成立後に有部の伝承に基づき大乘思想の立場から構成されたものと位置づける。鳩摩羅什訳『弥勒大成仏經』を新しいとする理由は、波羅蜜行など的大乘思想を多分に含むからであり、また最も整然と物語を説いているからであるという。有部所伝の『阿育王經』と『婆沙論』は釈尊の入滅後に迦葉が鷄足山にて釈尊の僧伽梨をまとして涅槃に入り、にもかかわらず弥勒の出世を待つと説き、『大智度論』には迦葉は僧伽梨をまとして無余涅槃に入るが、弥勒の驚発により身骨に僧伽梨というすがたで現れて再び涅槃に入るなど不自然な展開を示す。だが『弥勒大成仏經』では、迦葉は滅尽定に入って弥勒に見えて般涅槃すると示し、矛盾のない構成になっているという。ただし『増一阿含經』「十不善品」と竺法護訳『弥勒下生經』にも整然とした迦葉の般涅槃説話が見られることから、これらは後に大乘の伝承を吸収して現在の形になったと論じている。

そこで弥勒經典類を見てみると『弥勒大成仏經』のみが過去七仏の礼拝を説き、迦葉への油の灌頂を説いていることが分かる。經典の冒頭、舍利弗は釈尊に、弥勒の名字・功德・神力・国土莊嚴について質問する。すると、釈尊は次の傍線部のように、過去七仏の名を聞きそれらを礼拝供養すれば業障を除き、弥勒の大悲の根本を聞けば清浄心を得ると告げる。

「舍利弗に告ぐ。「若し過去七佛の所に於いて、佛名を聞くを得て禮拜供養すれば、是の因縁を以て業障を淨除す。復た彌勒の大慈の根本を聞き清淨心を得。汝等、今當に一心に合掌して未來の大慈悲者に歸依すべし。」
(四二九上八～一一)

このように『弥勒大成仏經』の成立時には、過去七仏と弥勒とがともに信仰されるようになっていたことが分かる。さらに、迦葉が鷄足山にて滅尽定に入っていることを述べた次の文脈では、弥勒が山を切り開いて迦葉と出会い、二重線のように梵天が迦葉の頭頂に油を注ぎ、それにより滅尽定より目覚めたと説いている。

「彌勒、手の兩向をもつて山を擘くこと轉輪王の大城門を開くが如し。爾の時、梵王、天の香油をもつて摩訶迦葉の頂に灌ぐ。油を身に灌ぎ已りて、大捷椎を撃ち大法蠡を吹けば、摩訶迦葉即ち滅盡定より覺す。」(四三三中一四～一八)

迦葉はこれにより覚醒して十八変を起こし、身体を虚空に満たして、身上より水を出し身下より火を出す。梵天による灌油は釈尊誕生時の灌浴になぞらえたものであり、滅尽定からの再生を表現しているともいえるが、同時に身心柔軟を得たことによる神通力の發揮を意図しているとも考えられる。

以上のように、『弥勒大成仏經』の所説には禪經典との共通点を確認できる。二重線で示したように『禪秘要法經』では釈尊が帝釈天と梵天に命じて行者に天菓を灌頂すると説き、『治禪病秘要法』では阿羅漢が行者の頭頂を割り、梵天がそこに油を注ぐと説いていた。両者の灌頂の場面に弥勒が登場しないため、これらの作成時に

は『弥勒大成仏経』に見られるような弥勒を媒介とした梵天による迦葉への灌油のストーリーが整っていなかったのかもしれない。だが禅經典の所説は、すでに弥勒信仰をもっていた行者たちの間で共有されていたと見なすことも可能であろう。

なお、弥勒と油の描写について美術研究の領域から注目すべき議論がなされてきた。上原和（一九八五）は、ガンダーラの弥勒像の持物である水瓶について、古代ギリシャの副葬品で見出される香油壺と相似することから、水瓶ではなく香油壺ではないかと推察し、そこから「油注がれし者」としてのメシアとしての弥勒の性格を見出した。^①立川武蔵（二〇一五）もそれに同意し、弥勒像が持つものは、観音像の水瓶と比較して「水を入れるにしては、形状が小さく複雑で、装飾的すぎる」と述べ、メシアとしての側面が読み取れると主張した。^②しかし宮治昭（一九九二）は、弥勒像の水瓶には大きめの球形を為すものと、小ぶりで肩が張って次第にすばまる円筒状もの（図1・2）との二種があり、前者はガンダーラの仏伝浮雕に描かれるアシタ仙人の水瓶と近く、後者はバラモン行者や梵天が指の間に挟みもつ水瓶と同種であるという（図3）。そして、弥勒がバラモン出身とされることや、髪型や印相なども梵天像と近似することから、弥勒がそれらと同種の水瓶を持つことは不自然ではないと



図1 弥勒菩薩像
（3世紀 パキスタン出土）



図2 図1の部分

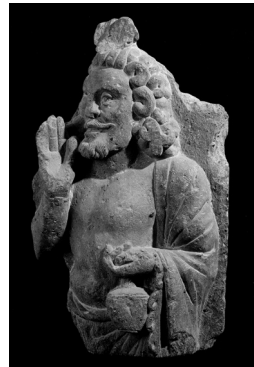


図3 バラモン僧像（2～4世紀 スワート考古博物館蔵）

示している。また瓶がもし香油壺であったとしても、救世主に油を注ぐのは祭司であって、救世主自身が香油壺を持つのは矛盾であると主張している。³³⁾ たしかに阿含經典や『弥勒大成仏経』に、弥勒はバラモン出身と説かれており、梵天との関連も見い出せるため、弥勒の持物はバラモンや梵天と同じ水瓶と考えるべきであろう。ただし、たとえ図像上の持物が香油と関わるものでないとしても、香油を注ぐ役割をもった梵天と弥勒の関係については改めて検討する余地があるように思われる。³⁴⁾

まとめ

以上、禪經典における弥勒の記述を見てきたが、(一) 比較的古い經典である『修行道地経』『達磨多羅禪経』『坐禅三昧経』では弥勒や兜率天に言及せず、(二) 『思惟略要法』『五門禅经要用法』では、不浄観(白骨観)により兜率天で弥勒に見えると説くが過去七仏には触れていない。(三) 『梵文瑜伽書』『禅秘要法経』『治禅病秘要法』では、兜率天に生ずる要素に加えて弥勒と過去七仏を観想すると説く点で一致することが分かった。

さらに(三)の文献に特徴的なことは、油・香油・薬に身体を浸す、あるいはそれらを頭頂より注ぐという観想イメージを説く点である。特に『禅秘要法経』『治禅病秘要法』における梵天による行者への天薬の灌頂は、『弥勒大成仏経』における弥勒を仲介とする梵天による迦葉への香油の灌頂と極似している。以上から、これらの禪經典は、過去七仏と弥勒の信仰を取り入れるなかで、煩惱による諸悪のヴィジョンや病を癒やすため、または禪定における身心安楽や覚醒を促すものとして油・香油の表現を用いたといえるだろう。

【参考文献】

- Demiéville, Paul. (1951) "La Yogācārahūmi de Saṅgharakṣa." In *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 44 (2): 339-436.
- Greene, Eric Mathew. (2012) *Meditation, Repentance, and Visionary Experience in Early Medieval Chinese Buddhism*. Ph. D. thesis. University of California, Berkeley.
- http://digitalassets.lib.berkeley.edu/erd/ucb/text/Greene_berkeley_0028E_12517.pdf
- Hartmann, Jens-Uwe and Hermann-Josef Röllicke. (2006) *Ein buddhistisches Yogalehrbuch: Uneränderter Nachdruck der Ausgabe von 1964 unter Beigabe aller seither bekannt gewordenen Fragmente*. Düsseldorf: Haus der Japanischen Kultur. [=Yogalehrbuch]
- Hiraoka Satoshi. (2013) "The School Affiliation of the *Ekottarika-āgama*." In *Research on the Ekottarika-āgama* (Taishō 125). ed. Dhammadinnā. Taiwan: 71-105. Dharmadrum Publishing Corporation.
- Yamabe Nobuyoshi. (2010) "Visionary Consecration: A Meditative Reenactment of the Buddha's Birth." In *The Birth of the Buddha: Proceedings of the seminar Held in Lumbini, Nepal, October 2004*. ed. Christoph Cüppers, Max Deeg and Hubert Durt: 239-276. Lumbini International Research Institute.
- 赤沼智善 (一九三九) 一九八一 『仏教經典史論』法蔵館。
- 阿部貴子 (二〇一八) 『梵文瑜伽書 Yogalehrbuch』における入出息念—瞑想の密教的展開を探る— 『密教学研究』五〇：一五—三五頁。
- 宇井伯寿 (一九二二) 一九六五 「史的人物としての彌勒及び無着の著述」 『印度哲学研究』一：三五—四一頁。
- 上原和 (一九八五) 「ガンタラーの彌勒菩薩像をめぐる諸問題」 『佛教学術』一六〇：五九頁。
- 打本和音 (二〇一六) 「観彌勒菩薩上生兜率天経」の成立をめぐる— 『中阿含経』 「説本経」をてがかりに— 『龍谷大学佛教学研究室年報』一九：一—二〇頁。
- 小川英雄 (二〇〇三) 『ローマ帝国の神々』中央公論新社。
- 辛嶋静志 (二〇一九) 「アジアと彌勒—大衆部が初期大乘仏教を作った—」とのさらなる証拠…兼てカナガナハリ大塔の帰属部派を推定する— 『印度学仏教学研究』六七：二：五六—六三頁。
- 菊地章太 (二〇〇三) 『弥勒信仰のアジア』大修館書店。
- 佐久間秀範 (二〇二二) 「瑜伽行唯識思想とは何か」 『シリーズ大乘仏教7 唯識と瑜伽行』春秋社。
- 桜部建 (一九六五) 「弥勒と阿逸多」 『仏教学セミナー』二：三四—四四頁。
- 立川武蔵 (二〇一五) 『弥勒の来た道』NHK出版。
- 寺本婉雅 (一九二八) 二〇〇四 「ターラナータ印度仏教史」 『寺本婉雅著作選集』五 うち出版。
- 長尾雅人 (一九八二) 『撰大乘論』上 講談社。
- 萩田麗子 (二〇二二) 『ウイグルの地の弥勒信仰』集広舎。

註

- 早島理 (二〇〇三) 「弥勒菩薩と兜率天伝承」『伝承と受容』(古
典学の再構築) 研究成果報告書集Ⅻ(一) 一七頁。
船山徹 (二〇二一) 『婆藪槃豆伝』法藏館。
松本文三郎 (一九二一) (二〇〇六) 『弥勒浄土論・極楽浄土論』
平凡社。
宮坂宥勝 (一九七〇) 「過去仏思想について」『仏教学セミナー』
一一・一二三～一二八頁。
宮治昭 (一九九二) 『涅槃と弥勒の図像学—インドから中央アジ
アへ』吉川弘文館。
明神洋 (一九八八) 「弥勒三部経の成立について」『東洋の思想と
宗教』五・七四～八九頁。
山部能宜 (二〇〇一) 『思惟略要法』と『五門禅経要用法』『印
度学仏教学研究』四九・二・一六九～一七五頁。
(二〇二一) 「中央アジアにおける禅観の実践について」『駒沢
大学仏教学部論集』四二・一～二九頁。
(二〇二四) 「禅経典にみられる灌頂のイメージについて」『ア
ジアの灌頂儀礼その成立と伝播』法藏館・二六六～一八六頁。

(2)

その影響を受けて太陽神ミトラを信仰し聖牛供儀を行うミ
トラス教が一五〇年頃から流行した。二世紀後半には皇帝
もミトラス教の儀式に参加したことが知られている(小川
英雄二〇〇三、一二三～一三〇頁)。こうしたミトラ神信仰
が原始キリスト教に影響を与えたともいわれる。
立川武蔵(二〇一五)は、『リゲ・ヴェエダ』のミトラ、
ゾロアスター教のミトラ、ミトラス教のミトラは決して同
じものではないとしながらも、蘇ってこの世を救うという
救世主としての側面が弥勒に見られると捉え、「私は弥勒(マ
イトレーヤ)という仏は、紀元後一、二世紀ころ、ミトラ
教が原始キリスト教に影響を与え、ガンダーラにおいて仏
像が初めてつくられた時代にミトラと同一視されるような
時期を経て、メシア(救世主)思想を具えた、天井から降
りてくるという形の仏につくりかえられたのではないか、
弥勒の誕生とはそういうことではないか、と思っている」
と述べている(四九頁)。
桜部建(一九六〇)は、仏教経典のうち最も古い記述とし
て『スッタ・ニパータ』第五章を挙げる。ここではパーヴァ
アリー (Bharati) というバラモンの十六人の弟子の筆頭と
してアジタと、ティッサ・メッテイヤが登場する。パーリ
の注釈文献によるとアジタはパーヴァリーの甥とされ、メ
ッテイヤについては記載が無いが、『観弥勒菩薩上生兜率天
経』には弥勒菩薩がパーヴァリー家(波婆利)の出身であ
ると示しており、本経の作成時にはバラモンの弟子と弥勒

菩薩が結び付けられていたと見なしている。

また同氏は、これとは別に未来仏としての弥勒が「転輪王経」〔長部經典〕DN 26、「長阿含経」六に説かれると指摘する。未来に転輪王が出家して解脱するという内容であるが、弥勒は転輪王の大臣である修梵摩 (Subrahma) と妻・梵摩越 (Brahmavati) の息子として生を受けるかたちで下生する。また「増一阿含経」四八「十不善品」では、生を受けた弥勒は成長して出家し龍華樹下で成道する。そして弥勒の出世を待つて仏滅後から山中にこもっていた大迦葉は、釈尊より受けた袈裟を弥勒に渡してその身を消散させるといふ。このストーリーはほぼ『下生経』に引き継がれている。

辛嶋静志 (二〇一九) は、「転輪王経」には『長部經典』『長阿含経』のほか「中阿含経」七〇もあるが、『中阿含経』には他の二つにある仏による弥勒授記の記述が無いことから、弥勒信仰は初期の仏教には無く、後に聖典に挿入されたものと見ている。また、アジタと弥勒の混同について、有部はアジタを未来に輪転王となる人物、弥勒を未来仏になるものとして両者を分けるが、大衆部『マハーヴァストウ』と正量部『三弥底部論』では名をアジタ、姓をマイトレーヤとして同一人物と見なし、『八千頌般若』『法華経』『無量寿経』でも同様であるという。このことから氏は、大衆部と大乘仏教の密接性を主張する。一方で、同時に存在する諸仏を認めていない有部にとって、未来仏の存在は教理に

矛盾しない。そのため有部において弥勒信仰がポピュラーであったとし、これを背景に無著・世親の伝説が形成されたと見なしている。

(3) 菊地章太 (二〇〇三) は、先行研究と造像記の記述から、唐代より阿弥陀と観音の信仰が盛んとなり釈迦と弥勒を圧倒したと述べている (七〇〜七二頁)。また五〜六世紀における弥勒の偽経と末法観についても論じている (八六〜一三四頁)。

(4) 『大唐西域記』(九四二上八〜九四三下二〇) 参照。

(5) 早島理 (二〇〇三) にこれらの議論が簡潔にまとめられている。宇井伯寿 (一九二四) によって弥勒の史的人物説が主張されたが、長尾雅人 (一九八二、八〜一二頁) が諸論書を弥勒造とするのは弥勒信仰の反映の一つと明示して以降、弥勒を歴史上の人物と見る説はほぼ取られていない。

(6) 「無著」と訳されることもあるが、漢訳文献では「無著」と訳されることが多いため (佐久間秀範二〇二二、六八頁)、「無著」で統一する。

(7) 『婆藪槃豆法師傳』「雖得小乘空觀、意猶未安、謂理不應止爾。因此乘神通。往兜率多天、諮問彌勒菩薩。彌勒菩薩爲説大乘空觀」(二八八下四〜七)。船山徹 (二〇二二) 参照。

(8) ドウミエザイル (Denniville 1951, 397) 参照。

(9) 『婆沙論』(六九八中九〜下六) 参照。

(10) 明神洋 (一九八八、八五〜八六頁) 参照。

(11) 『増一阿含経』の所属部派はいまだに定まっていない。平岡

- 聡 (Hiraoka 2013: 101-102) は有部の所説を基盤としながら、その他の部派の伝承を集めたパッチワークと見なす。
 (12) 山部能宜 (二〇一、九七〜九八頁) 参照。
 (13) 『出三藏記集』(二二下〜三) には、『禪秘要經』三卷(或いは五卷)が元嘉一八年(四四一年)に曇摩蜜多により訳出されたが欠本であると伝える。
 (14) グリーン (Greene 2012: 120: 127) は、『禪秘要法經』と『治病秘要法』は連続する二つの文献であり、『禪秘密密治病經』という名称であったと指摘する。『出三藏記集』には、『コータンの寺院で修学していた仏大先 (Buddhasena) が『禪秘密密治病經』を記憶し、沮渠京声が彼と出会って直接教示を受け、四五四年に慧澄尼によって記録されたと示している。
 (15) 『思惟略要法』「若極厭惡其身、當進白骨觀。亦可入初禪。行者、志求大乘者、命終隨意生諸佛前。不爾必、至兜率天上得見彌勒」(二九八下六一〜一八)。
 (16) 山部能宜 (二〇一、二頁) 参照。
 (17) 阿部貴子 (二〇一八、二五頁) 参照。
 (18) *Yogalehrbuch*, 128V4-R1: *anagatabhavanāyām / nīmanam pradeśān paśyati muktācitam / tadupary urupramānā bhāsura mānava āditya* [man] [d(a)] [(o)] [p] aris thāh / tadadhitrāho *yogācāra ātmānam paśyati / abhisambuddham cāyamaireyam anekasāvakaśaśāstara parivāram te ca bhikṣavaḥ kecid dīghatāsamāpanāna dīśyante kecid yvāla n* (īrodhānupāśya) *nīyām samāpanā d* [ī] śyante ... / *atītabhāvanāyām / pratīomam*
 (19) *kāśyapādīvipaśyaparyantām* [b] (uddhān) *sapa(r)v ātām paśyati tatra cātmānam iva ku(śa) jantām bhāvayantam paśyati /* なお、テキストはシユリングロフの表記通り (Hartmann 2006: 58) ‘不確実な読み」と補足() をそのまま示す。シユリングロフが脚注で提示した読みはイタリックで示す。++ はシユリングロフが示した写本の欠損部分。… は筆者による省略とする。(以下同)。
 (20) *Yogalehrbuch*, 152V3-4: [ta] to bhagavān *ech(u) [d] (dhāvāsadevapariv) [r] (to dākṣiṇe padmakar) rīkāyām niśīdati śuddhāvāsāśca devāḥ patreṣu āryamaireyaḥ bodhisatvaganaparivārah vāme pāśve padmakar] [n] (i) kāyām niśīdati bo(d)hisatvāḥ pat(ṭ)reṣu /*
 (21) 前註 (14) 参照。
 (22) 『禪秘要法經』(二六八上一五〜一八) 参照。
 (23) 宮坂宥勝 (一九七〇、二二四〜二五頁) 参照。
 (24) *Yogalehrbuch*, 118V3-5: ++ *pūrnām āśrayam vāyubhīḥ paśyati / sarvasrotobhira vāyān pravīśato ++ ... ++ (tālā) hradamāgnam cātmānam sarvasrotobhis tālīna pravīśato iti sarvakā[ā] (vapratīsamvedanāyām) ++ ... tālīhradamāgnam cākāśāvastāb dham u[pa] (r) [t] ālīdhar (ābhīḥ sim) cyamānam prasarobhākāyāsamskār (atāyām) /*
 (25) *Yogalehrbuch*, 160R2-4: [tata] (h) *saddhātu maṇḍalāni pūrnām paśyati akāśāc ca tālīdharāḥ patīti sarvāni maṇḍalāni*

kampaxanti ... /

(26) ただし「仏随念章」では仏法の浸透を意味する箇所もある。ここでは不共法の念処を説明して、次のように観想すると説く。

「武器を持ち、油の壺を手にした (*rahihahānastā*) 三人のものたちが現れる。…教えの本体 (*dharmasāra*) が仏の身体 (*buddhasāya*) として現れる。それより生じた、教えの本体として放たれた諸々の光線によって (「仏は」世界を遍満して住する。…灌頂のとき (*abhisheka*)、+++(「油が?」流れ++遍満して住する。そして、それは溶けて、頭頂の割れめより「入り」彼の身体を満たす。)(*Yogalehnbuch*, 165V6-165R3)

文脈は少々理解しにくいだが、これは仏不共法の観想を説いているから、灌頂において注がれる液体は仏の教えであると考えられる。

(27) 『観藥王業上二菩薩經』時に藥王菩薩、一一毛孔より百億の摩尼珠の光を放ち、諸の行者を照す。行者、見已って六根の淨を得。尋時に即ち十方世界、五百萬億那由他の佛及び諸の菩薩を見、爲に除罪甘露の妙藥を説きたもう。此の藥を服し已って、即ち時に皆な五百萬億旋陀羅尼門を得。…是の時行者、諸佛を見るに因るが故に、即ち百千萬億の觀佛三昧海門を得。』(六六二下二二―二九)

(28) 『觀仏三昧海經』人の瓶を執りて藥を灌き頂に入るが如し。其の状色貌は猶し醍醐の如し。頂従り入り已りて表裏に貫

徹す。爾の時、行者は身心安隱なり。』(六六四中二六―二八) 『觀佛三昧海經』復た當に心を起こして一の藥想を作すべし。先ず身想を作せ。身想既に成ずれば、頂を開きて空ならしむ。梵王の想を作し帝釋の想を作すべし。諸天の手に寶瓶を持つるの想、藥を持ちて灌ぐ想を作せ。藥、頂に入る時、遍く四體及び諸脈中に入る。』(六六四下八―一二)

(29) 打本和音(二〇一六、一六)は、これまで『觀弥勒菩薩上生兜率天經』と下生經類とを區別して成立を考察してきた傾向があるが、下生經類と密接に関わる『中阿含經』説本經に『觀弥勒菩薩上生兜率天經』との関連も見られることから、上・下生經の成立は切り離して考えるべきではないと述べている。

(30) 松本文三郎(「一九一―二〇〇六)では、大乘思想を基盤とする『弥勒大成仏經』から『弥勒下生經』『弥勒下生成仏經』が抄出され(六九―七〇頁)、阿含經典もその影響を受けていると見なすが(九五頁)、赤沼智善(一九三九、二〇二―二〇三頁)は、阿含經典から『弥勒大成仏經』が成立し、『弥勒下生成仏經』が整えられたと見ている。

(31) 上原和(一九八五、五九頁)参照。

(32) 立川武蔵(二〇一五、七二―七三頁)参照。

(33) 宮治昭(一九九二、二八八頁)参照。

(34) 図 1・2 The Metropolitan Museum of Arts. [OA] https://www.metmuseum.org/art/collection/search/38788_searchField=AI&sortBy=Relevance&f=maitreya&offset=20&a

mp:fpf=20&pos=29

図3 『ガンダーラの遺宝』(ぎょうせい)一九九六年(No. 31)より転載。