

弥勒等同思想の研究

普 賢 保 之

一

ここでの問題は『末灯鈔』第七通所収の淨信上書の「また願成就の文に十方恒沙の諸仏とおほせられて候は、信心の人とこゝろえて候。この人はすなわちこのより如来とひとしとおぼへられ候」の部分をめぐる解釈である。この部分を

晩年の親鸞においては、第十七願文に明かされるところの十方世界の諸仏とは、即ち信心の人を意味するという領解にまで深められていたことが知られるのであって、ここでは「信心の人は仏である」という表現さえも見られるのである。即ち親鸞においては、信心の人が如来に等しき人であるということは、またすでに信心の人は如来でもあるという意味をもつものであった

と解釈するものがある。これは明らかに従来の理解と異なる。そこで新ためて検討してみたい。

二

従来の解釈を見ると、直接この部分を問題にしたものがないので、この淨信上書と同様に『華嚴經』の文、第十七願、第十七願成就文を引いて「如来とひとし」の典拠として『末灯鈔』第四通をめぐる解釈を参照しながら考えてみたい。中心問題は何故に「如来とひとし」の典拠として第十七願、その成就文が引かれているかということである。第十七願、その成就文の当面は諸仏による名号讃嘆であり、信心の行人の讃嘆ではないということである。先哲はその関係を説明することに力点を置いている。僧鐸（末燈鈔管窺錄）は第十七願引用意図について三つの考え方を紹介している。まず第一は

是信体ヲ諸仏ノホメ玉フナリ。何者諸仏ノ信体ヲホメ玉フハ。弥陀如来ヲ咨嗟シ玉フト同シコトナル故ニ。如来ト等シトノ玉フ。信体即是仏智ノ故。因果不二ナリ。故ニ諸仏ノ嘉誉ニアツカル也ト。

この考え方によれば、第十七願は信体即ち名号を咨嗟してい

る。名号を咨嗟することとは、弥陀如来を咨嗟することと同じである。信心と言つても弥陀と言つても因と果の關係にすぎず、因果不二であるから諸仏が名号を咨嗟するということは、信心の行人を咨嗟することでもあるという考え方である。そして弥陀如来、信心の行人共に諸仏によつて咨嗟されるというをもつて「如来とひとし」ということが成立するという考え方である。第二番目の考え方は

弥陀為_二諸仏_一蒙_二咨嗟_一。今念仏行者亦為_二諸仏_一蒙_二称揚_一。故以_二蒙_一称揚_一義等_二明_一等義。

この説によれば、弥陀は諸仏に咨嗟され、念仏行者は諸仏によつて称揚を蒙る。そして称揚を蒙る意味は「等」の意味であると理解しているものである。

第三番目の理解は第十七願文の訓点を変えることによって会通しようとするものである。

不_二悉_一咨_二嗟_一称_二我名_一者_上

と訓じて第十七願を念仏行者を讃嘆する文として会通しようとする考え方である。このような考え方に対して僧鐸は

然未_レ見_二祖訓_一如_レ是_上鮎者_上。故難_レ拠。

と批判している。僧鐸は自らの考え方を

咨_二嗟_一讚_二嘆_一弥陀功德_二者_一。即是讚_二嘆_一衆生往生_二。何者弥陀功德不可思議者_一。以_レ使_二衆生聞_レ名往生_一。為_二其功德_一。

と示している。弥陀の功德（名号）を咨嗟し讃嘆することは

弥勒等同思想の研究（普賢）

とりもなおさず衆生を讃嘆することであるという。その理由は弥陀の功德が不可思議といわれる所以が衆生を往生せしめる所にあるからだというのである。

また宣明（末燈鈔節義）は

十方世界普流行ノチカヒハ。衆生ニコノ名号ノイハレヲキカセタイ信心歓喜セシメンタメナリ。ソノチカヒノ如ク真実信心イタリ大ニ所聞ヲ慶喜スレバ。弥陀ハ御チカヒヲ成就シタマヒテヨロコビ諸仏ノ勸讚モユキトゞキタマフユヘニヨロコビマシマスナリ。コレミナモトヲ推スルニコノ願ヨリオコルナリト教ヘタマフナリ。実ニコノ名号ヲキタハコノ願ノ大恩ナリ。名号ヲキカズンバイカデカ信心歓喜ノ心ヲバ生ゼン。コノ信心オコラズンバイツレノトキニカ無上道ヲ成ゼン。コノ故ニ信心ヨロコブソノヒトヲ如来トヒトシトホメタマフナリ。

と述べ「十方世界普流行ノチカヒ」つまり第十七願の目的は、願文当面は名号の讃嘆であるが、具体的には名号のいわれを聞かせ衆生をして信心歓喜せしむることにある。衆生が誓いの如く信心歓喜すればその成就をもつて、またそのことによって諸仏の勸讚を受けるから弥陀も目的を成就してよるこびたまう。そして「コノ信心オコラズンバイツレノトキニカ無上道ヲ成ゼン」とあることからすると、信心を獲得した行人は必ず無上道を成ずる位、つまり等覺につくから如来とひとしと言われるのであるという意味のように思われる。これはすべて第十七願が源となつていっているというのである。

以上見てきたところからも分かるように、従来の諸師方は例外なく、第十七願並びに第十七願成就文は当面は名号の讃嘆であるが、理の面から考えれば信心の行人の讃嘆であり、「如来とひとし」の典拠となるものであると捉えている。そうすると『末灯鈔』第七通に編入されている淨信上書を

また第十七の願に十方無量の諸仏にほめとなへられむとおほせられて候。また願成就の文に十方恒沙の諸仏（にほめとなへられむ）とおほせられて候は、信心の人とこゝろえて候。この人はすなわちこのより如来とひとしとおほへられ候

というように文を補つて読んでいるように思われる。

三

それでは次に「如来とひとし」の内容をさぐるために幾つかの観点から考察を試みたいと思う。

まず信心の行人を讃嘆するのに「如来とひとし」といった表現以外に「弥勒とおなじ」等の表現が見られるのでその使われ方を見てみたいと思う。

最初に「弥勒」の場合についてみると、

- ① 弥勒におなじ
- ② 弥勒のごとく
- ③ 弥勒のくらゐとひとし
- ④ 次如弥勒（ネムブチノヒトハミロクノゴトクホトケニナルベシトナリ）
- ⑤ 弥勒とひとし
- ⑥ 弥勒とおなじ
- ⑦ 弥勒菩薩とおなじ

といったものである。「如来・仏・諸仏」の場合についてみると、

- ① 如来とひとし
- ② 諸仏とひとし
- ③ 仏とひとし
- ④ 仏にひとし

といったものである。これからも分かるように、等覺の菩薩である弥勒について言う場合は、「おなじ」も「ひとし」も混同された形で使用されているが、「如来・仏・諸仏」について言う場合は明確に使い分けがなされている。つまり「如来・仏・諸仏」について言う場合には一度も「おなじ」という言い方はされていない。

次に親鸞が「如来とひとし」「仏とひとし」「諸仏とひとし」を言う場合の表現方法にも注目してみたい。多少長くなるがその部分を抜き出すと、

- (1) 弥勒はすでに仏にちかくなまじませば、弥勒仏と諸宗のならひはまふすなり、しかば弥勒におなじくらゐなれば、正定聚の人は如来とひとしも申なり

- (2) 淨土の眞実信心の人は、この身こそあさましき不淨造惡の身なれども、心はすでに如来とひとしければ、如来とひとしとまふすこともあるべし

- (3) 等正覺を弥勒とおなじと申によりて、信心のひとは如来とひとしとまふすこゝろなり

- (4) 如来の誓願を信する心のさだまるとまふすは、攝取不捨の利益

にあづかるゆへに不退のくらゐにさだまると御こゝろえさふらふべし。眞実信心さだまると申も、金剛の信心のさだまるとまふすも、撰取不捨のゆへにまふすなり。さればこそ無上覺にいたるべき心のおこるとまふすなり。これを不退の位ともまふし正定聚の位にいたるともまふし、等正覺にいたるともまふすなり。このこゝろのさだまるを、十方諸仏のよろこびて、諸仏の御こゝろにひとしとほめたまふなり。このゆへに、まことの信心の人をば諸仏とひとしとまふすなり。

(5) 信心まことなる人のこゝろを十方恒沙の如來のほめたまへば、仏とひとしとまふすことなり

(6) 信心よるこぶひとはもろもろの如來とひとしといふなり
(7) まことの信心をえたるひとは、すでに仏になりたまふべき御身となりておはしますゆへに、如來とひとしきひとと經にとかれてさふらふなり

(8) 弥勒はいまだ仏になりたまはねども、このたびかならずかならず仏になりたまふべきによりて、みろくをばすでに弥勒仏と申候なり。その定に眞実信心をえたる人をば、如來とひとしとおほせられて候也。

(9) まことの信心あるひとは等正覺の弥勒とひとしければ、如來とひとしとも諸仏のほめさせたまひたりとこそきこえてさふらへ。

(10) まことの信心ある人は等正覺の弥勒とひとしければ、如來とひとしとも、諸仏のほめさせたまひたりとこそきこえ候へ。

といったものである。これらの表現によるかぎり「如來とひとし」を言う場合の論理において、少なくとも信心の行人が仏であるということを根拠にしているものは一つも見られない。

また親鸞の淨信上書に対する返答の仕方にも注目してみたい。まず親鸞は淨信上書に対して(4)とか(5)の文をもって返書としている。まず(4)では信心の行人が等覺の位に住しているから諸仏の讃嘆を受けて「諸仏とひとし」ということが言えるという構造面が説かれ、(5)では「十方恒沙の如來のほめたまへば」と淨信上書の「十方恒沙の諸仏」と対応させながら信心まことなる人のこゝろを十方恒沙の如來のほめたまへば、仏とひとしとまふすことなり

と確認するように述べられていることにも注目しなければならない。

またこういった主張が親鸞の書かれたものを根拠に言われるのではなく、その弟子の書かれたものを根拠にそれが親鸞の思想として語ることにも問題があるように思われる。

最後に「如來とひとし」の思想は旧仏教と弥勒信仰、またそれとの対応として考えなければならぬのではなからうか。旧仏教の代表的人物である『摧邪輪』を著して法然を批判した明恵上人高弁も弥勒信仰を鼓吹していた一人であり、また解脱上人貞慶も建久元年(一一九〇)十一月に笠置におい

て龍華会を修している。また建久九年（一一九八）十三重の高塔を建てて釈尊をまつり、弥勒像一千体をおさめている。その他にも『弥勒講式』を著わしたり、『心要鈔』を著わして弥勒念仏を説いている。この背景には熱烈な釈尊への回帰の情があったようである。『唐招提寺弥勒念仏願文』にはそれを娑婆十惡の境は、諸仏もすてゝ出づるなく、賢劫五濁の末には、群生沈んで浮びがたし。たゞわが本師弥勒牟尼如来のみは、常に難忍の土を廻つて、独りその難化の生をすくいたもう。（中略）それ弥勒如来は此界の慈父、我等の悲母なり。一代の教主なり。四衆の本師なり。（原漢文）

と述べている。また『心要鈔』には弥勒を

慈尊はこれ大師の補処、当來の導師なり。乃至仏は末法の中の持戒破戒無戒を付属す。みな弥勒の龍華会に於いて解説をうべし。慈尊自ら言はく、我は弥勒如来の要契付属を得たり。我を念ぜざるものも尚すてず、況んや念願あらんものをや（原漢文）

と捉えている。これは貞慶の釈尊への熱烈な回帰の情とともに弥勒信仰との繋がりも示している。さらに『春日権現験記』の中で

釈迦・弥勒は其体これおなじ、本師は円寂ののちすなはち弥勒として世に住し給。靈山知足は其所不二なり

と述べてあることから分かるように貞慶にとって、釈尊も弥勒も一体のものであったのである。このような信仰内容を

持つ貞慶によって、法然教団に対して『興福寺奏状』が出されたのである。しかもその第三条で「釈尊を軽んずる失」として批判されているのである。このように弥勒と釈尊を二なるものとして捉えている弥勒信仰者からの批判に対して、法然の弟子である親鸞はそれにそった形で応えていく必要があったであろう。第三条に対する直接的な回答は『教行信証』『信巻』の真仏弟子釈であり、それに続いて便同弥勒釈を設けているのは直接的には貞慶が弥勒信仰者でもあったことによるのではなからうか。そうすると、「如来とひとし」「弥勒とおなじ」といった表現もこのあたりに背景があると見ることが出来るのではなからうか。「弥勒とおなじ」と「如来とひとし」との関係であるが、「弥勒とおなじ」から「如来とひとし」への繋がつていく過程を示しているのが先程の(1)と(8)の文であろう。

四

以上を総合して考えるとき、淨信上書をもって「信心の人は如来でもあるという意味をもつものであった」と考えることは無理であろう。むしろこういった理解を消息を通じて戒めたのが親鸞であったように思われる。

ハキーワードV 弥勒等同

（龍谷大学講師）