

唐代における倚坐形彌勒佛の流布と武則天*

大西磨希子

はじめに

敦煌莫高窟の彌勒變相圖は一般に、兜率天の彌勒菩薩を描いた隋代の彌勒上生經變に始まり、唐代に入ると彌勒佛の三會說法を主體とする大畫面の彌勒下生經變へと變化すると考えられている¹。この變化について従來は、依據經典の變化であり、また上生信仰から下生信仰への變化に由來するものと解されている。確かに、唐代の彌勒下生經變は下生經典の内容にもとづいている。しかし、唐代に彌勒下生經變が出現する理由を、彌勒信仰が上生信仰から下生信仰に變化したためであると理解してよいかどうかは疑問である。

*本稿は、2015年1月29日の敦煌學國際學術研討會・京都2015において発表した内容をもとに加筆修正したものであり、JSPS 科研費・基盤研究(C)「綴織當麻曼荼羅圖の研究」課題番號〔25370141〕による研究成果の一部である。

¹彌勒變相圖に関する主な先行研究には、以下のものがある。松本榮一「彌勒淨土變相」(『敦煌畫の研究』東方文化學院東京研究所、1937年、91~109頁)。水野清一「開皇二年四面十二龕像について」(『東方學報(京都)』11-1、1940年7月。のち『中國の佛教美術』〔平凡社、1966年〕に再録)。同「倚坐菩薩像について」(『東洋史研究』6-1、1940年12月。のち前掲『中國の佛教美術』に再録)。秋山光和「彌勒下生經白描畫粉本と敦煌壁畫の製作」(『西域文化研究』六、法藏館、1963年)。尾崎直人「敦煌莫高窟の彌勒淨土變相圖」(『密教圖像』2、1983年11月)。李永寧・蔡偉堂「敦煌壁畫中的《彌勒經變》」(『1987年敦煌石窟研究國際討論會文集(石窟考古編)』遼寧美術出版社、1990年)。王靜芬「彌勒信仰與敦煌《彌勒變》的起源」(『1987年敦煌石窟研究國際討論會文集(石窟考古編)』遼寧美術出版社、1990年)。肥田路美「中國佛教美術における彌勒佛の圖像について」(『宗教美術研究』1、1994年3月)。齋藤理恵子「敦煌莫高窟の彌勒經變相圖の研究」(『鹿島美術財團年報』15別冊、1997年)。李玉珉「敦煌初唐の彌勒經變」(『佛學研究中心學報』5、2000年7月)。王惠民「敦煌彌勒圖像研究」(『敦煌淨土圖像研究』〔中國佛教學術論典81〕佛光山文教基金會、2003年)。楊郁如・王惠民「新發現的敦煌隋代彌勒圖像」(『敦煌研究』2012年第2期)。

なお、唐代の彌勒下生經變には、畫面上部に兜率天での彌勒菩薩の說法場面を描くという、上生經と下生經の内容を併せ持つような作例も少なくない。しかし、畫面の中心的主題は明らかに下生の彌勒佛であることから、本稿では畫中での兜率天上の彌勒菩薩の有無を問わず、おしなべて彌勒下生經變として扱う。

そこで小論では、敦煌の彌勒變相圖における変化をもたらした背景について、その轉換期が武則天の執政期に当たっていることに着目し、同時期の佛教美術をめぐる他の動向と絡めつつ考察してみたい。

一、武周期を畫期とした彌勒をめぐる變化

敦煌莫高窟において彌勒變相圖は隋代に出現する。この隋代に出現した彌勒變相圖は、交脚ないしは倚坐の彌勒菩薩²を主尊とする兜率天宮での情景をあらわしたもので、畫面は簡略で小さく、描かれる場所も龕頂の高所であった（圖1）。ところが唐代に入ると、倚坐形の彌勒佛を主尊とした彌勒淨土を描くようになり、描かれる位置も南北壁に移り、壁面全體を覆う大畫面變相圖となる（圖2）。

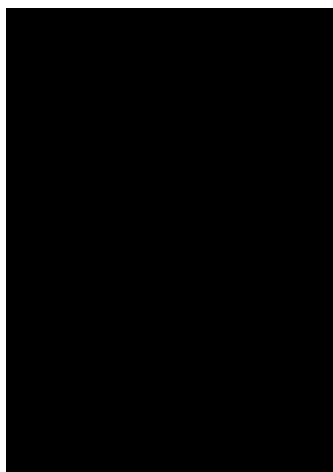


圖1 莫高窟第419窟龕上 彌勒變相圖

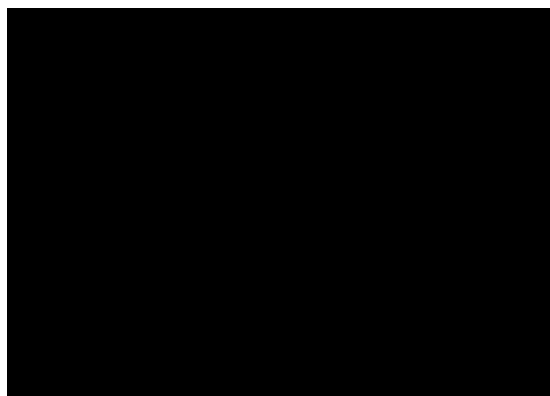


圖2 莫高窟第329窟北壁 彌勒變相圖

これら莫高窟の彌勒變相圖については、概ね次のように解されている。すなわち隋代の彌勒變相圖は、彌勒菩薩が常住說法している兜率天の功德を説いた『觀彌

²北魏時代には交脚であらわされていた彌勒菩薩が、倚坐形にあらわされるようになった時期については、次の指摘がある。まず、この問題に最初に注目した水野清一氏は、少林寺にある北齊武平元年（570）都邑主董拱達等四十人の造像碑において、碑首の天蓋下に倚坐菩薩があらわされており、それが銘文にある「彌勒下生」像と解されること、また隋開皇二年吳野人夫妻等造四面十二龕像の東面上龕の倚坐菩薩像もやはり彌勒像と解されていたことから、「五〇〇年代後半における倚坐菩薩像は一般に彌勒像とかがえられていたと斷定してもまずよからうとおもう」と述べている（前掲注1「倚坐菩薩像について」）。さらに水野氏は、これら齊隋の倚坐彌勒菩薩像は、北魏の交脚彌勒菩薩像から、隋唐における倚坐の彌勒佛に發展する變遷過程を示すものと解している。王靜芬氏はこの水野氏の指摘を承けつつ、次のように修正している。すなわち西魏大統十七年（551）の釋迦彌勒定光普賢の四面造像碑にすでに倚坐式の彌勒菩薩があらわされていること、また西魏・北齊に流行した黃花石造の四面像には倚坐の彌勒菩薩や彌勒佛がしばしば見られることから、倚坐が彌勒の一般的な坐制とされたのは六世紀中葉であるとしている（前掲注1「彌勒信仰與敦煌《彌勒變》的起源」）。

勒菩薩上生兜率天經』(劉宋・沮渠京聲譯)などに依據した「彌勒上生經變」である³。一方、唐代のそれは、彌勒が兜率天から娑婆世界に下って婆羅門の家に生まれ、佛となって龍華三會をもよおし衆生を救済することを説く『彌勒下生經』(西晉・竺法護譯)や『彌勒下生成佛經』(姚秦・鳩摩羅什譯)にもとづく「彌勒下生經變⁴」である、と。

李玉珉氏は、敦煌初唐期の彌勒下生經變は南北朝時代から隋代にいたる彌勒上生信仰を受け継ぎつつ出現した新形式であるとしたうえで、六世紀以前の敦煌や中央アジアにおいて彌勒下生の圖像は見当たらないことから、その原形は中原に求められると指摘している⁵。また李玉珉氏は、初唐期の彌勒下生經變の第329窟・第331窟・第338窟・第341窟は、近接する第332窟〔聖曆元年(698)〕や第335窟〔垂拱二年(686)〕と塑像や壁畫の様式が近いことから、いずれも高宗・武后期(649~704)に開鑿されたものと推定し、唐代彌勒下生經變と武則天との関係について、次のように指摘している。すなわち、武則天が『大雲經疏』を撰述させ、下生の彌勒として帝位につき、天册萬歲元年(695)に「慈氏越古金輪聖皇帝」と號したことは、いずれも武則天と彌勒佛との関係を示す、よく知られた事實である。一方、武則天の勅命により編集された『大周刊定衆經目錄』には、『彌勒成佛本起經』『彌勒成佛伏魔經』『彌勒下教經』『彌勒下生結大善契經』『彌勒下生經』『彌勒下生救度苦厄經』『彌勒下生甄別罪福經』という彌勒下生信仰に關係する偽經七部が収録されており⁶、武周期に彌勒下生信仰が興隆したことが指摘できるという。

この李玉珉氏の指摘は、敦煌における彌勒下生經變の出現時期を高宗・武后期と推定し、武則天との關係に着目している點で傾聴に値する。しかし、武周期に彌勒下生關連の疑偽經が増加しているとの指摘については、いささか修正が必要

³なお王惠民氏は、次の理由から隋代にすでに敦煌に彌勒下生經變が傳わっていたと主張している。すなわち第一に、隋代の第416窟と第423窟は、龕頂の彌勒上生經變の下部龕内に倚坐佛塑像をあらわすから、壁畫と塑像とが相俟って、彌勒の上生經變と下生經變の内容をあらわしているという。第二に、一般には彌勒關連の變相圖とは解されていない第62窟の北壁および西壁には、「迦葉山中禪修」「魔王勸化」などの彌勒下生經變の内容が含まれているという。そのうち前者については可能性があるが、後者は畫面のごく一部の解釋にとどまっており、またその妥當性についてもさらに検討を要するようと思われる(前掲注1 王惠民「敦煌彌勒圖像研究」および楊郁如・王惠民共著論文)。

⁴現在一般には「彌勒下生經變」や「彌勒經變」といった名稱が用いられているが、文獻で確認できる唐代の名稱は「彌勒下生變」(『歷代名畫記』卷3、長安・千福寺條)や「彌勒變」(同書卷3、洛陽・敬愛寺條)である。したがって、本來的には唐代の呼稱にしたがうべきではないかと考えるが、ここでは假に現在通行している呼稱を使用する。

⁵前掲注1 李玉珉論文。

⁶『大正藏』55、473a~474b。張森「佛教“疑偽經”與彌勒信仰——以佛教經錄爲中心的考察」(『宗教學研究』2006年第1期)は、李氏が挙げた七部のほかに『勇意菩薩將僧忍見彌勒并示地獄經』(『大正藏』55、474b)を加える。

である。まず、李氏が挙げた七部の偽經のうち『彌勒下教經』は梁代の『出三藏記集』に、『彌勒成佛本起經』『彌勒成佛伏魔經』は隋代の『衆經目錄』にすでに採録されていたもので、武周期に実際に増加したのは『彌勒下生結大善契經』『彌勒下生經』『彌勒下生救度苦厄經』『彌勒下生甄別罪福經』の四部に限られる。しかも『開元釋教錄』ではさらに『彌勒下生遣觀世音大勢至勸化衆生捨惡作善壽樂經』（『壽樂經』ともいう。一卷十紙）、『光愍菩薩問如來出世當用何時普告經』（一卷八紙）、『隨身本官彌勒成佛經』（賢樹菩薩問佛品）、『金剛密要論經』（『萬明王緣起經』ともいう。一卷十四紙）の四經が加わっていることから⁷、武周期に彌勒下生関連の疑偽經典が顕著に増えているとはいえない。

また李氏は、彌勒下生經變の出現の背景を彌勒下生信仰の隆盛に求めているが、単純に兩者を結びつけてよいものかどうかについても疑問である。なぜなら、正統的な彌勒信仰は南北朝から隋唐さらに宋初にいたるまで一貫して上生信仰であったとあってよく、とりわけ高僧の彌勒信仰はすべて兜率天への往生を願うものであったからである⁸。名高い玄奘の信仰もまた、直接的には「法師乃ち觀史多宮を専心し、慈氏菩薩を念じ、彼に生じ得んことを願う⁹」という上生信仰であった。もちろん、南北朝時代にも下生信仰が存在していたことは造像銘や文獻からうか

⁷ 『大正藏』55、672c。牧田諦亮「中國佛教における疑經研究序説——敦煌出土疑經類をめぐって」（『東方學報（京都）』35、1964年3月）参照。なお前掲注6張森論文は、『開元釋教錄』に録された彌勒信仰に關わる疑經として①『彌勒下生遣觀世音大勢至勸化衆生捨惡作善壽樂經』一卷、②『隨身本官彌勒成佛經』一卷、③『金剛密要論經』一卷（亦名『方明王緣起經』或『無論兼說彌勒下生事』十四紙）、④『彌勒摩尼佛說開悟佛性經』一卷（經後題云『人身因緣開悟佛性經』或直云『開悟佛性經』九紙）、⑤『彌勒下教經』一卷、⑥『彌勒成佛本起經』一十七卷、⑦『彌勒下生觀世音施珠寶經』一卷、⑧『彌勒成佛伏魔經』一卷（一云『救度衆生經』）、⑨『彌勒下山經』一卷、⑩『彌勒下生救度苦厄經』一卷、⑪『勇意菩薩將僧忍見彌勒并示地獄經』一卷、⑫『彌勒下生甄別罪福教』一卷、⑬『大契經』四卷（周錄云一名『彌勒下生結大善契經』或三卷）の十三種を挙げる（そのうち『開元釋教錄』で増加したものは①②③④⑨の五經とする）が、④の『彌勒摩尼佛說開悟佛性經』はマニ教經典である。これについては吉田豊氏のご教示による。ここに記して謝意を表したい。また王見川『從摩尼教到明教』（新文豐出版社、1992年、146頁）および王媛媛「唐開元二十年禁斷摩尼教原因辨析」（『中華文史論叢』2008年2期）についても参照。

⁸ 彌勒信仰については、以下を参照。松本文三郎『彌勒淨土論』（丙午出版社、1911年）。木村宣彰「彌勒信仰について——『釋彌勒菩薩上生兜率天經』の考察」（『大谷學報』62-4、1983年2月）。同「釋道安の彌勒信仰——彌勒上生經譯出以前の兜率願生」（『大谷學報』63-4、1984年2月）。菊池章太「六世紀中國の救世主信仰——『證香火本因經』を手がかりに」（道教文化研究會編『道教文化への展望』平河出版社、1994年）。項一峰「中國早期彌勒信仰及其造像藝術」（『敦煌學輯刊』2002年第1期）。段塔麗「唐初社會的武則天稱帝與彌勒信仰」（『中國典籍與文化』2002年第4期）。王惠民「彌勒信仰與彌勒圖像研究論著目錄」（『敦煌學輯刊』2006年第4期）。王雪梅「彌勒信仰研究綜説」（『世界宗教文化』2010年第3期）。

⁹ 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』卷3「法師乃專心觀史多宮、念慈氏菩薩、願得生彼」（『大正藏』50、234a）。

がえるが¹⁰、それらも佛教本來の教義からすれば上生信仰を抜きにしたものではありえず、上生信仰を介在させたものであったといえるからである。

一方、上記の疑偽經にみられるような「彌勒下生信仰の俗信」¹¹は、理想的國土を實現する變革者を待望する風潮と結びつき、凡そ隋代以降、屢々彌勒佛の出世と僭稱した彌勒教匪を生んだもので¹²、統治者から危険視されただけでなく¹³、眞正な佛教者からも厳しく糾弾される性質のものであった。これは、佛教本來の教義によれば釋迦滅後はあるか先の世のこととして説かれる彌勒の下生を¹⁴、當世に起きると吹聴したため、教義を無視し正統的な經典の知識的裏付けを缺いたものであった¹⁵。それに對し、敦煌に残る彌勒下生經變は龍華三會や迦葉禪窟、一種七樓や懷佉王等の出家など、眞經とされる經典の内容を盛り込んだ圖相になっており、疑偽經の存在が物語る俗信的な彌勒下生信仰とは一線を畫している。したがって、敦煌において唐代に彌勒下生經變が出現する思想的背景を、こうした疑偽經にみられる俗信的な彌勒下生信仰に求めることは困難であるといわざるを

¹⁰例えば、雲岡石窟第11窟明窓東側太和十九年(495)には銘文中に「彌勒下生」の語がみられる(水野清一・長廣敏雄『雲岡石窟 第八卷・第九卷 第十一洞および第十二洞(本文)』(京都大學人文科學研究所雲岡刊行、1953年)45頁、および同『雲岡石窟 第二卷 第五洞』(1955年)附録「雲岡金石錄」3頁)。また、南朝における「彌勒成佛像」造像や彌勒下生信仰については、宿白「南朝龕像遺迹初探」(『考古學報』1989年第4期)を参照。

¹¹前掲注7牧田論文、356頁。

¹²彌勒教匪については、以下を参照。重松俊章「唐宋時代の彌勒教匪」(『史淵』3、1931年12月)。林傳芳「契此以後の彌勒信仰について」(『印度學佛教學研究』23(2)、1975年3月)。砂山稔「月光童子劉景暉の反亂と首羅比丘經——月光童子讖を中心として」(『東方學』51、1976年1月)。氣賀澤保規「隋末彌勒教の亂をめぐる一考察」(『佛教史學研究』23-1、1981年1月)。渡邊孝「北魏大乘教の亂をめぐる一考察——佛教的千年王國運動の一モデルとして」(野口鐵郎編『中國史における亂の構圖』雄山閣出版、1986年)。明神洋「佛教の終末觀と救濟思想——インドから中國へ」(道教文化研究會編『道教文化への展望』平河出版社、1994年)。前掲注8菊池論文。藤井政彦「隋末の「彌勒出世」を標榜した反亂について——發生時期が意味するもの」(『印度學佛教學研究』59-2、2011年3月)。

¹³統治者側からの禁壓は、開元三年(715)十一月十七日の「禁斷妖訛等勅」にみえる「比有白衣長髮假託彌勒下生、因爲妖訛、廣集徒侶、稱解禪觀、妄說災祥、或別作小經詐云佛說」との文言にも見ることができる(『唐大詔令集』卷113)。

¹⁴彌勒が下生する時期については、一般に釋尊滅後五十六億七千萬年を経た時とするが、笈法護譯『彌勒下生經』や鳩摩羅什譯『彌勒下生成佛經』には具體的な年は記されておらず、後者に「人壽八萬四千歲」の時のことのみ説かれている。吉野恵子「彌勒菩薩下生年代考」(『東方』19、2004年3月)参照。

¹⁵智昇は『開元釋經錄』卷18「別錄中僞妄亂眞錄」のなかで、彌勒下生に關する先の疑偽經四種を擧げた後に、これらはいずれも妖徒の僞造であるとし、その中で彌勒佛がすぐにも下生するようなことを説いている點をとくに批判している(「右上四經並是妖徒僞造。其中說彌勒如來即欲下生等事〔謹按正經、從釋迦滅後、人間經五十七俱胝六十百千歲、瞻部洲人壽增八萬、彌勒如來方始出世。豈可壽年減百、而有彌勒下生耶〕以斯妖妄誘惑凡愚、淺識之流多從信受、因斯墜沒。可謂傷哉。故此甄明特希詳鑑耳」『大正藏』55、672c)。なお、智昇はここで彌勒の出現を釋迦滅後の「五十七俱胝六十百千歲」すなわち五億七千六百萬年を経た時のこととしている。

得ない。

また、彌勒下生經變の典據となる『彌勒下生經』や『彌勒下生成佛經』についてみてみると、これらは西晉と後秦にそれぞれ竺法護と鳩摩羅什によって漢譯され、唐代には義淨によって『彌勒下生成佛經』が譯されている。しかし、初唐期の佛教界に、これら下生經典を信仰の中心に据え、造像の主眼を兜率天宮における彌勒菩薩から彌勒淨土における彌勒佛へと轉換させるような思想的變革をもたらした人物は全く見出せない。これは唐代西方淨土變が、道綽という中國淨土教における革新的宗教指導者と、彼や弟子の善導によって打ち出された『觀無量壽經』中心の阿彌陀信仰の隆盛を背景とし、その宗教的要請に應える形で繪畫的に發展し、かつ流行したのとは全く様相が異なっている。したがって、唐代の彌勒下生經變の出現を、單純に下生信仰の興隆に由るもの考えることはできないのである。一つの要因として考えられるのは、先行して流行した西方淨土變の影響である。これは初唐期の彌勒下生經變の淨土景や構圖が、同時期の西方淨土變と酷似していることから推察される。しかし、それだけでは隋代の彌勒變相圖にみるように、上生經に説く兜率天の場景を描くだけでもよいはずであるにもかかわらず、なぜ下生により娑婆世界に實現する彌勒佛の淨土世界が畫面の中心的主題となったのかについては説明がつかない。

そこで改めて注目したいのが、下生の彌勒として皇帝位に登った武則天の存在である。

二、武則天がもたらした佛教美術の新思潮

莫高窟における彌勒下生經變の出現時期について、李玉珉氏は高宗・武后期（649～704）と推測しておられた。しかし、この年代推定の根拠となった紀年銘は、彌勒下生經變の所在窟の近隣に位置し、かつ様式も類似する第335窟〔垂拱二年（686）〕と第332窟〔聖曆元年（698）〕であった。すると、莫高窟において彌勒下生經變が登場する時期は、実際には武則天期（684～705）とみてよいであろう。つまり莫高窟において彌勒下生經變が出現したのは、武則天が實權を握って差配し、登極に向け着々と準備を重ねていた時代から、皇帝として君臨した時代ということになる。そして、このようにして新たに出現した彌勒下生經變の主尊は、倚坐形の彌勒佛であった。このようにみえてくると、この現象の直接の背景には、下生の彌勒として即位した武則天その人の影響が考えられるのではないだろうか。

興味深いことに、倚坐形彌勒佛をめぐるのは、武則天期を畫期とする變化が、ほかに二つの事象において確認することができる。

一つ目は、倚坐形如來像の彌勒佛への固定化である。初唐期の倚坐形の如來像について、銘文から確認できる尊名は彌勒佛と優填王像の二種類がある。しかし優填王像は、高宗期に洛陽周邊の龍門石窟と鞏縣石窟に集中してみられるのみで、その後はなぜか倚坐形の優填王像はほぼ姿を消し、倚坐形の如來像は彌勒佛に限られるようになる。この變化について従来はほとんど論じられておらず、管見の限りではわずかに優填王像に関する論文の末尾で濱田瑞美氏がこの問題にふれているのみである¹⁶。すなわち濱田氏は、洛陽周邊で一時的に流行した優填王像には「佛法の正統的傳承を表象するという造像意圖」が籠められているとし、それがやがて彌勒佛へと變わるのは「武周革命を正當化するために『大雲經』を利用し、さらにその注疏で則天武后が下生した彌勒佛であると宣傳されたのは有名な話であるが、こうした當時の動向とあいまって、佛法相承の象徴が、優填王像から、同様の裝飾的な背もたれを伴って倚坐する佛像、すなわち、佛法相承をより直接的かつ理想的に顯示する彌勒佛へとよみかえられていった」と解釋している。この濱田氏の指摘は、倚坐形如來像の尊格變化と武則天との關係を視野に入れている點で重要である。しかし、この尊格變化を「佛法の正統的傳承」の象徴という觀點だけで説明できるとは考えがたい。なぜなら彌勒が釋迦の次に佛陀となるべき未來佛であることは、武則天期を俟つまでもなく佛教傳來當初より廣く知られていたからである。武則天期を境として倚坐形如來像の尊格が彌勒佛に固定化していったのは、むしろ武則天が自らの正當性を標榜するためのイメージ戦略の一貫として、倚坐形彌勒佛の圖像を天下に廣く流布させた結果とみるべきではないだろうか。

二つ目の事象は、倚坐形彌勒大佛の流行である。現存する倚坐形大佛の代表的な作例を列挙すると、次のようになる。

- ・寧夏・固原須彌山石窟第5窟大佛（武則天期、高 20.6 m）
- ・甘肅・敦煌莫高窟第96窟北大佛（延載二年（695）¹⁷、高 34.5 m）
- ・甘肅・甘谷大像山大佛（證聖元年（695）前後¹⁸、高 23.3 m）

¹⁶濱田瑞美「中國初唐時代の洛陽周邊における優填王像について」（『佛教藝術』287、2006年7月）。

¹⁷『莫高窟記』（第156窟前室題記。底稿P.3720v）に「又至延載二年、禪師靈隱共居士陰□（祖）等造北大像、高一百卅尺。又開元年中、僧處諺與鄉人馬思忠等造南大像、高一百二十尺」と記す。賀世哲氏は第96窟を、敦煌の大雲寺ではないかと推定しており（賀世哲「從供養人題記看莫高窟部分洞窟的營建年代」『敦煌莫高窟供養人題記』文物出版社、1986年、202頁）、王惠民氏はこの賀氏の推定が正しければ、第96窟北大佛は大雲寺建立の勅が出された載初元年（689）から6、7年を経て695年に完成したと解し、またその造像の原因は武則天を彌勒に擬したことにあると指摘している（前掲注1王惠民「敦煌彌勒圖像研究」103～104頁）。

¹⁸王來全『大象山』（甘谷文化局編、1997年）19頁。

- ・甘肅・敦煌莫高窟第 130 窟南大佛（開元九年（721）¹⁹、高 26 m）
- ・甘肅・炳靈寺第 171 窟彌勒大佛（開元十九年（731）、高 27 m）
- ・四川・樂山彌勒大佛（開元年間（713～741）、高 71 m）
- ・甘肅・天梯山石窟第 13 窟大佛（盛唐、高 26 m）

これら倚坐形の大佛は彌勒と伝えられており、武周期に始まり、玄宗期に繼承されていることがうかがえる。さらに、現存はしないものの文獻に記される武周期の大佛に、天堂夾紵大像と白司馬坂像がある。

天堂の夾紵大像とは、『資治通鑑』卷 204、垂拱四年（688）十二月辛亥の明堂完成の記事に續いて「又た明堂の北に於て天堂五級を起て、以つて夾紵大像を貯す」と記される像であるが²⁰、残念なことに天冊萬歲元年（695）正月丙申の夜、薛懷義の放火により天堂や明堂とともに焼失してしまった。その大きさは『舊唐書』卷 22 に「高さ百餘尺²¹」とあるから、莫高窟第 96 窟北大佛に近かったと考えられる。また、高價な漆を惜しげもなく費やしたこの大像の大きさについては『資治通鑑』卷 205 に「其の小指中、猶お數十人を容る」とも記されている²²。この天堂の夾紵大像の尊格等は何も傳わっていないが、武則天の發願になる大佛であることからすれば、倚坐形の彌勒佛であった可能性が高いであろう。

一方の白司馬坂像は、洛陽北郊の邙山に造立が計畫されていたものの、餘りに無謀な巨大事業であるがゆえに狄仁傑や李嶠、張廷珪による反對にあい、實現しなかった大像である。松本文三郎氏は、『全唐文』卷 172 に録される張鷟の一文に、「大雲寺僧曇暢奏、率僧尼錢、造大像高千尺、助國爲福」云々とあるのが、武則天に奏上された白司馬坂像の造立計畫そのものであると解している²³。この松本氏の説をうけて肥田路美氏は、曇暢の奏上に高さ千尺という法量が示されているのは、單に巨像であることをいうものではなく、羅什譯『彌勒下生成佛經』に説く彌勒佛出世時の相好「身長千尺、胸廣三十丈、面長十二丈四尺」を根據とするもので、白司馬坂像として計畫された像は彌勒大佛だったと指摘している²⁴。であればやはり、その姿は倚坐形であったはずであろう。したがって、倚坐形彌勒大佛

¹⁹ 『莫高窟記』（前掲注 17）のほか、P.3721「瓜沙兩郡大事記」に「辛酉、開元九年僧處該（諺）與鄉人百姓馬思忠等、發心造南大像彌勒、高一百廿尺」とある。

²⁰ 『資治通鑑』卷 204、垂拱四年十二月辛亥條「明堂成。……又於明堂北起天堂五級、以貯夾紵大像」。

²¹ 『舊唐書』卷 22、禮儀 2「時則天、又於明堂後造天堂、以安佛像。高百餘尺。始起建構、爲大風振倒。俄又重營、其功未畢。證聖元年正月丙申夜、佛堂災、延燒明堂。至曙、二堂並盡」。

²² 『資治通鑑』卷 205、證聖元年條「初、明堂既成、太后命僧懷義作夾紵大像。其小指中、猶容數十人、於明堂北構天堂以貯之」。

²³ 松本文三郎「則天武后の白司馬坂大像に就いて」（『東方學報（京都）』5、1934 年 8 月）。

²⁴ 肥田路美『初唐佛教美術の研究』（中央公論美術出版、2011 年）182～183 頁。

の盛行もまた、武則天と直接的な関係があるとみてよいであろう²⁵。

以上、武則天期には、(一) 敦煌莫高窟において倚坐形彌勒佛を主尊とする彌勒下生經變が出現し、(二) 倚坐形如來像が彌勒佛のみにほぼ固定化し、(三) 倚坐形彌勒大佛が流行し始める、という、いずれも倚坐形彌勒佛に関わる顕著な現象が新たに生じていることが確認できた。これらについては、これまでも個別に指摘がなされていることはすでにみてきたとおりである。しかし従来は、倚坐形彌勒佛をめぐるこれら三つの事象が互いに内的関連性を有するものとして論じられることはなかった。しかしながら、これらの変化がいずれも武則天期を畫期として生じているということ、さらに(二)(三)についてしばしば言及されるように、武則天と下生の彌勒という周知の関係からすれば、これら三つの事象は全て同じ背景のもとに生じた現象と考えてよいのではないだろうか。つまり、その背景とは、下生の彌勒としての武則天のイメージ戦略と、それによる圖像や造像活動の擴散流布である。

三、武則天のもつ二つのイメージ——彌勒佛と轉輪聖王

武則天のイメージに関連して、彌勒と大佛との結びつきを明らかにした宮治昭氏の研究が参照される。宮治氏は經典に説かれる彌勒の法量を整理し、彌勒が現れる理想的な未來世には人々の壽命も身長も延び、彌勒も經典により十六丈あるいは三十二丈また千尺と異同はあるものの全て巨大に説かれていることに着目し、このことが彌勒を大佛として造像する發想の原點にあると指摘する²⁶。さらに、彌勒の下生は轉輪聖王の出現が前提となっており、彌勒が發心したのは前世において彌勒自身が轉輪聖王であった時ともされることから、未來の救世主たる彌勒は、「單に未來の佛陀というにとどまらず、轉輪聖王という理想的な王權と結びついて、聖俗兩界において理想世界を實現するユートピアの象徴として信仰されることにもなる」と指摘している²⁷。この彌勒佛と轉輪聖王とは、まさしく武則天が打ち

²⁵ここで取り上げた天堂夾紵大像と白司馬坂像のほかに、『全唐文』卷200「王師德等造像記」に「大像主王師……竊聞無上慈尊……遂謹於此堪、敬造尊儀、因山之固、鐫瑩眞容、藉此莊嚴」とある大像や、『全唐文』卷240「爲東都僧等請留駕表」に「則天皇后久成佛果、俯應輪王……經始大像。……禮如來之大身」とある大像も、同様の例に数えることができるかもしれない。

²⁶宮治昭「彌勒と大佛」(『涅槃と彌勒の圖像學』第III部第一章、吉川弘文館、1992年)。なお、王惠民氏も彌勒の法量について簡潔にまとめている(前掲注1「敦煌彌勒圖像研究」102~103頁)。

²⁷肥田氏はこの宮治氏の研究を承け、勸修寺繡佛に関する論考のなかで「彌勒佛はしばしば轉輪聖王と二重寫似的な性格でとらえられることとなる」とし、倚坐形彌勒佛を「理想化された王者のイメージが、法界の教主としてのかたちに重ね合わされた感がある」と述べている(前掲注24書、423頁)。

出した二つのイメージそのものであったことに注意したい。

確かに、武則天は下生の彌勒であるだけでなく轉輪聖王でもあるという、この二つのイメージを併せ備えた存在としてアピールしていたことが、『大雲經疏』や『寶雨經』から読み取ることができる²⁸。また長壽二年（693）九月、魏王承嗣等五千人による上表によって加えられた尊號「金輪聖神皇帝」の「金輪」とは、轉輪聖王の四王（金輪王・銀輪王・銅輪王・鐵輪王）のうち最優の王である。武則天はこの尊號を受けるや、金輪等の七寶（金輪寶・象寶・女寶・馬寶・珠寶・兵臣寶・藏臣寶）を作り、朝會する毎に之を殿庭に陳べたと傳えられる²⁹。七寶とは轉輪聖王が具すとされる七種の寶であるから、彼女が「金輪聖神皇帝」と名乗り、朝會の度に七寶を殿庭に並べたというのは、まさに自らを轉輪聖王としてアピールしたことを示していよう。この尊號はさらに延載元年（694）五月には「越古金輪聖神皇帝」、翌年正月には「慈氏越古金輪聖神皇帝」となる。この「慈氏越古」の號はほどなく除かれ「天册金輪大聖皇帝」と號するなど、目まぐるしく變更が加えられることになるが、この「慈氏越古金輪聖神皇帝」という尊號こそ、武則天が打ち出した二つのイメージ——彌勒佛と轉輪聖王——を端的に示すものといえる。これはまた武則天の勅撰になる『大周刊定衆經目錄』の序における「我が大周の天册金輪聖神皇帝陛下、道は恆劫に著き、位は上忍に隣す。本願に乗じて下生し、大悲を演じて廣濟す。金輪騰轉し、化は四洲を偃^{やす}んじ、寶馬飛行し、聲は八表に覃^{およ}ぶ³⁰」という文辭からも明瞭にみてとることができる。

近年、孫英剛氏は武則天について、轉輪聖王としての側面を強調している³¹。しかし、佛教美術の觀點からみれば、その影響は壓倒的に彌勒佛としての側面に偏っていたのが實情であろう。そもそも武則天が掲げた二つのイメージのうち、轉輪聖王としての側面は、「釋教在道法之上制」³²を引き合いに出すまでもなく、皇帝位にあって佛教を加護することによって十分に顯示することができたであろう。し

²⁸ 拙稿「奈良國立博物館所藏 刺繡釋迦如來說法圖の主題——則天武后期の佛教美術」（『佛教史學研究』57-2、2015年3月）。

²⁹ 『資治通鑑』卷205「魏王承嗣等五千人表請加尊號曰金輪聖神皇帝。乙未、太后御萬象神宮、受尊號、赦天下。作金輪等七寶〔七寶、曰金輪寶、曰白象寶、曰女寶、曰馬寶、曰珠寶、曰主兵臣寶、曰主藏臣寶。〕每朝會、陳之殿庭」。

³⁰ 「我大周天册金輪聖神皇帝陛下、道著恆劫、位隣上忍。乘本願而下生、演大悲而廣濟。金輪騰轉、化偃四洲、寶馬飛行、聲覃八表」（『大正藏』55、372c）。

³¹ 孫英剛「轉輪王與皇帝——佛教對中古君主概念的影響」（『社會科學戰線』2013年第11期）。

³² 『唐大詔令集』卷113「朕先蒙金口之記、又承寶偈之文。歷教表于當今、本願標于曩劫。大雲闡奧、明王國之禎符、方等發揚、顯自在之丕業。馭一境而敦化、宏五戒以訓人、爰開革命之階、方啓惟新之運。宜協隨時之義、以申自我之規。雖實際如如、理忘于先後。翹心懇懇、畏展于勤誠。自今之後、釋教宜在道法之上、緇服處黃冠之前。庶得到有識以歸依、極群生于回向。布告遐邇、知朕意焉」。

かし一方の彌勒佛としての側面は、かなり意圖的なアピールを必要としたはずであり、彼女の周囲もそれを汲み取るかのような言動をとっていたことが諸史料からうかがえる。『大雲經疏』が『證明因緣識』の「彌勒世尊出世の時、諸もろの穢惡を療除す」とある一文を引き、「謹みて按ずるに、彌勒は即ち神皇の應なり」と注記しているのは、その明らかな例の一つである³³。「應」とは、「應化」「應現」また「應身」などの意であろう。寶慶寺石佛の蕭元奩造像記には、はっきりと「慈氏應現、彌勒下生」と記されている³⁴。ほかにも『舊唐書』張仁願傳には、「時に御史郭霸有り。上表し則天は是れ彌勒の佛身なりと稱す」とある³⁵。また長壽二年正月庚子に、完成間もない明堂が焼失した際、『彌勒下生經』には彌勒が成道なさる時には七寶臺が須臾にして散壞すると説かれておりますと奏上した者があったというのも、当時、武則天を彌勒佛とする言説が行われていたことを示す逸話の一つである³⁶。

轉輪聖王という理想的な王者のなかでももっとも優れた金輪王であると同時に、この世に下生し理想郷を實現する彌勒佛が應化した存在。換言すれば、目にみえる姿は皇帝であるが、その本地は彌勒佛である存在。武則天が皇帝としての正當性を標榜するために纏っていたこれらのイメージは、倚坐形彌勒佛という形を借りて天下に廣く發信され、その結果として彌勒下生經變や倚坐形彌勒佛が生み出され、後者は時に大佛として造像されることとなったと考えることができよう。

四、莫高窟の彌勒下生經變における七寶表現と武則天

先述のように、武則天が皇帝としての正當性を主張するために打ち出したイメージは、轉輪聖王（金輪王）と彌勒佛であったが、佛教美術の面で實際的な影響をもたらしたのは彌勒佛の側であったと考えられる。そこで、改めて注目したいのは、先に述べた武則天の行爲、すなわち七寶を作らせ、朝會毎に殿庭に七寶を陳べたという行爲の意味である。その意味を考える前に、まず敦煌の彌勒下生經變では七寶がどのように表現されているのかをみてみよう。

この七寶表現について従来は、わずかに李永寧・蔡偉堂の兩氏が、敦煌に残る彌勒關連の變相圖を悉皆的に調査し「敦煌《彌勒變》統計表」としてまとめた中

³³S.2658 第 14～15 行、および S.6502 第 36～42 行「謹按、彌勒者即神皇應也」。

³⁴寶慶寺石佛とは、もとは長安三年（703）、長安城内の光宅寺に造營された七寶臺の石佛のことで、のちに寶慶寺に移されたことからこう呼ばれている。蕭元奩の銘を有する石佛は現在、東京國立博物館所藏。

³⁵『舊唐書』卷 93、列傳第 43「時有御史郭霸。上表稱則天是彌勒佛身」。

³⁶『資治通鑑』卷 205。『舊唐書』卷 22、禮儀 2。『舊唐書』卷 89、姚璹傳。『新唐書』卷 102、姚思廉傳附姚璹傳。これについては、前掲注 28 拙稿も参照されたい。

に、彌勒下生經變の主要な圖相の一つに「七寶」を挙げ、描寫の有無を記しているのみで、その表現の變化等については全く看過されてきた。しかし、時代を追ってみていくと、そこには次のような明らかな變遷が見て取れる。

敦煌の彌勒下生經變における七寶表現について、現在行われている時代判定に従ってみていくと、大よそ次のように整理できる。すなわち最初期の初唐期には七寶が描かれていなかったが、盛唐期に入って彌勒佛の手前に供養の品々のように描かれるようになり（圖3）、やがて中唐吐蕃期以降は彌勒佛の天蓋周邊に雲に乗って飛來する姿（圖4）へと變化する³⁷（下表）。それではなぜ、七寶の描き方にこうした違いが見られるのであろうか。その理由としては、典據となる經典の記述が曖昧だという點が考えられよう。すなわち『彌勒下生成佛經』には、「其の國爾の時、轉輪王有り。名を蟻佉と曰う。四種の兵有り。威武を以つてせずして四天下を治む。其の王の千子、勇健多力にして能く怨敵を破る。王に七寶の金輪寶・象寶・馬寶・珠寶・女寶・主藏寶・主兵寶有り³⁸」とあるだけで、轉輪聖王が七寶を有していることは記されるが、それらの位置や彌勒佛との關係など、變相圖の中で七寶をどう描くべきかについての手がかりとなるような記載は全く含まれていないからである。

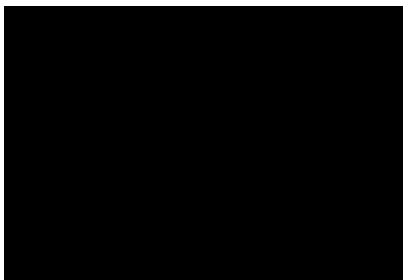


圖3 莫高窟第445窟
彌勒下生經變中の七寶部分

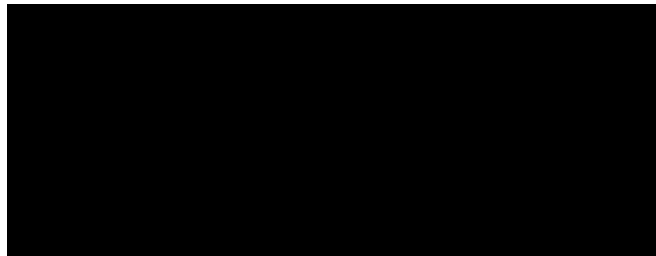


圖4 莫高窟第148窟
彌勒下生經變中の七寶部分

ここで注目したいのは、七寶を供物のように彌勒佛の前に並べた作例の出現時期である。従來の年代觀では盛唐とされているが、第208窟の畫面左上には胸飾や臂釧・腕釧で飾られた觸地印の佛陀が描かれている（圖5）。これは七世紀半ば以降に出現し武周期にとくに流行した、いわゆる菩提瑞像であるから³⁹、第208窟

³⁷蔡偉堂氏による「七寶圖」解説（『敦煌學大辭典』上海辭書出版社、1998年、128頁）も、七寶を描いて彌勒經變の標示の一つとするのは盛唐に始まり宋に終るとする。

³⁸「其國爾時、有轉輪王。名曰蟻佉。有四種兵。不以威武治四天下。其王千子、勇健多力能破怨敵。王有七寶金輪寶・象寶・馬寶・珠寶・女寶・主藏寶・主兵寶」（『大正藏』14、424a）。また、この經文に續いて「又其國土有七寶臺」とある。寶慶寺石佛がもと配されていた光宅寺の七寶臺は、明らかにこれを意識して造られたものであろう。

³⁹菩提瑞像については、主に以下を参照。小野勝年「宝冠佛試論」（『龍谷大學論集』389・390、

は武周期に遡る可能性が考えられる。



圖5 莫高窟第208窟
彌勒下生經變中の菩提瑞像

七寶表現		時代	窟番號
なし		初唐	329、331、334、341
あり	供養物として主尊の前に並べるタイプ	盛唐	23、33、208、445
		中唐	240、楡 25
	主尊の天蓋の上空左右に飛來するタイプ	盛唐	109、148
		中唐	159、186、202、231、386
		晩唐	9、12、141

表 敦煌彌勒下生經變における七寶表現

- ・時代判定は、敦煌研究院の見解に従った。
- ・窟番號のうち、番號のみのものは莫高窟、楡は楡林窟の番號を指す。
- ・表には、圖版等で確認できたもののみを挙げた。

先に見たように、經典すなわち『彌勒下生成佛經』には、七寶を彌勒佛に對しどの位置に描くべきかを規定するような記述が全くなかった。一方、武則天は七寶

1969年5月)。肥田路美「唐代における佛陀伽耶金剛座眞容像の流行について」(『論叢佛教美術史』吉川弘文館、1986年)。山名伸生「桂林の調露元年銘摩崖佛について」(『佛教藝術』198、1991年9月)。久野美樹「唐代龍門石窟の觸地印阿彌陀像研究」(『鹿島美術研究』年報第20號別冊、2003年11月)。西林孝浩「初唐期の降魔成道像——龍門東山造像を中心に」(『京都美學美術史學』2、2003年3月)。久野美樹「廣元千佛崖、長安、龍門石窟の菩提瑞像關係像」(『奈良美術研究』1、2004年3月)。李玉珉「試論唐代降魔成道式裝飾佛」(『故宮學術季刊』第23卷第3期、2006年)。前掲注24 肥田書、第一部第三章「ボードガヤー金剛座眞容の受容と展開」など。

を作らせ、朝會の度に殿庭に七寶を陳べていた。武則天のこの行爲は、七寶を有するとされる轉輪聖王としての行爲であると同時に、自らを彌勒佛と等しい存在として人々に見せる演出であったと理解することができる。すると第 208 窟の彌勒變相圖などのように、彌勒佛の前に七寶を供物のように並べた表現は、殿庭に陳べられた七寶を前にして、殿上の玉座に腰かける武則天の姿を髣髴とさせるものであったはずである。このようにみてくると、武周期から盛唐期にかけての作例に見られる七寶表現、すなわち七寶を彌勒佛の手前に供物のように並べるといふ表現は、この武則天の朝會での行爲がもととなって生み出されたものと考えることができるのではないだろうか。

おわりに

小論では、武則天が實權を握り皇位を篡奪するまでの武則天期に注目し、倚坐形彌勒佛をめぐる變化が、佛教美術における複数の局面に表われていることを確認した。すなわち、(一) 敦煌における彌勒下生經變の出現、(二) 洛陽を中心とした倚坐形如來像の彌勒佛への固定化、そして(三) 倚坐形彌勒大佛の盛行である。それらはいずれも、轉輪聖王(金輪王)でありかつ彌勒佛であるという、世俗と佛法の兩界にわたる理想的な治者としてのイメージを掲げて君臨した武則天の統治下において生み出され、廣められたものであったと考えられる。

このように武則天によって流布し定着したイメージは、やがて倚坐形彌勒佛イコール理想郷をもたらす理想的治者という側面のみが繼承され、玄宗期にも各地に彌勒大佛が制作されたのであろう。したがって倚坐形彌勒佛は、理想的治者を待望する風潮を背景とし、武則天期を含む唐代前半期において、宗教的・教理的要請よりもむしろ、王權との親近性のなかで展開し廣がりを見せた佛教美術であったということができよう。

【圖版出典】

- 圖 1 『中國石窟 敦煌莫高窟』二(平凡社・文物出版社、1984年)圖 79
- 圖 2 王惠民主編『敦煌石窟全集 彌勒經畫卷』(商務印書館、2002年)圖 25
- 圖 3 前掲『敦煌石窟全集 彌勒經畫卷』圖 81
- 圖 4 前掲『敦煌石窟全集 彌勒經畫卷』圖 40
- 圖 5 前掲『敦煌石窟全集 彌勒經畫卷』圖 99

(作者は佛教大學佛教學部教授)