

〔所内研究発表会発表要旨〕

青目釈『中論』の独自性について

研究員 安井 光洋

Akutohaya (ABh) と青目釈『中論』(『青目註』)はいずれも *Mūlamadhyamakakārikā* (MMK) の注釈書であり、MMK 注釈書の中でも最古層のものとされている。ABh はチベット語訳のみが現存しており、『青目註』は鳩摩羅什による漢訳のみが存在する。この両注釈書は内容に多くの共通点が見られる。

また、ABh は *Buddhapaṇīti* (BP)・*Prajñāpradīpa* (PP)・*Prasamgopada* (PSP) とつた注釈書においても広く引用されている。しかし、その際にはいずれの注釈書も ABh という書名については言及せず、それが他本からの引用であることさえ明記していない。

さらに、そのような ABh の引用パターンを類型化すると BP・PP・PSP に共通して ABh と同様の記述が認められ、漢訳である『青目註』にのみ相違が見られるという例が少なからず見受けられる。そのような『青目註』の独自性については同書の序文において、羅什が『青目註』を漢訳する際、その内容に加筆、修正を施したと僧叡によって記されている。そのため、『青目註』に見られる独自の解釈については、訳者である羅什の意図が反映されている可

能性も考えられる。

よって本発表においては ABh が BP・PP・PSP に共通して引用され、『青目註』のみ相違している例の中から、それが羅什によるものであるという可能性が考えられる箇所を挙げ、『青目註』独自の解釈への羅什の影響を検討した。

今回、例として挙げたのは MMK 第18章第6偈とその注釈である。この偈頌では有我、無我、非有我非無我という3つの見解が述べられているが、それらを説く主語である「諸仏」が偈頌の後半に置かれている。そのため ABh では3つの見解すべてが諸仏の教説であるとする解釈の他に、前半の有我、無我は他学派の教説で、非有我非無我のみが諸仏の教説であるとする解釈を示しており、BP以降の注釈書もこの解釈を踏襲している。

他方、『青目註』のみがこれを踏襲せず、3つの見解すべてを諸仏の教説と見る解釈のみを示す。これは主語の「諸仏」を偈頌の冒頭に配置するという羅什の意識に起因すると思われる。そのため、注釈部分についても羅什の意図が反映されている可能性が高い。

また、羅什がそのような措置を施した動機としては、後秦において人口に膾炙していなかった学派の教説をそのまま漢訳して挙げるよりも、MMK の思想を主体的に論じる方が注釈書としての性格上、妥当であると判断されたことによるものと思われる。

織田信長に対する「上様」呼称について

研究生 稲村 肇

天正三年（一五七五）は、織田信長にとって、長篠の戦いや越前の再平定、徳政令の実施、権大納言・右大将任官、嫡子信忠への家督譲渡などが行われた、画期とも言える年である。この年に起こった注目すべき事象として、信長に対して「上様」の呼称が使われるようになることがある。

「上様」は近世において、徳川氏家督を指す呼称として用いられる。しかし、室町將軍の呼称としては、戦国期には「大樹」「公方」「武家」等が用いられることが多く、なぜ信長に対して「上様」の呼称が用いられるようになったのかは判然としない。そこで、信長に対して「上様」が用いられるようになった契機について考えたい。

まず、信長以前の「上様」の使用例について見ていく。戦国期においては、今川氏や長尾上杉氏などの当主を指して「上様」を使用した例があり、守護大名クラスで使われていることがわかる。また、織田氏における使用例を見ると、將軍足利義昭を指して使われているのがわかる。

次に、織田家中で信長に対する「上様」呼称が用いられるようになった契機について考える。先行研究では、天正三年七月の織田氏重臣の官職任官を契機とする説と、同年十一月の信長の権大納言・右大将任官を契機とする説が唱えられてきた。そこで、信長を「上様」と呼称してい

る史料のうち時期の早い物について見ていくと、天正三年八月の越前侵攻に関する史料の中で用いられていることがわかる。信長の任官よりも、「上様」呼称の使用開始が先行しており、七月説が妥当であると考ええる。

また従来は、信長に対する呼称が「殿様」から「上様」に変化するものと考えられて来た。しかし、信長に対する「殿様」呼称は、「上様」が使われ始めた後にも使用例があり、「殿様」と「上様」が併用されていた時期が存在することが指摘できる。「上様」呼称が用いられるようになった要因と「殿様」呼称が用いられなくなる要因は別のものであり、「上様」は「殿様」を言い換えたものではないと考えられる。織田氏における「殿様」呼称は、信長に対しては天正三年十一月五日を終見とし、以後は同月二十八日に織田氏家督を継いだ信長の嫡子信忠に対して用いられている。「殿様」は織田氏家督を指す言葉であるといえる。では、なぜ「上様」が用いられるようになったのか。家臣への官途推挙を行った後に、「上様」呼称が使われるようになることが重要であると考ええる。武士への官途推挙は原則として將軍が行う物であり、それを行い得た信長は家中において將軍相当と見做されていたのではないか。信長は將軍に任官はしていないため、將軍を指す「大樹」「公方」等の呼称が使用できず、織田家中で將軍足利義昭に対して用いられ、かつ將軍以外にも用いる「上様」が選択されたのではないだろうか。

Dākinīvajrapañjara の自称とその位置

研究員 横山 裕明

【問題の所在】

『ヴァジュラパンジャラ』（デルゲ版東北目録四一九番）は、b4b34⁴において、自らをヨーギニータントラと自称している。これは典型的なヨーギニータントラである『ヘーヴァジュラタントラ（二儀軌）』にも見られる自称である。しかし、『ヴァジュラパンジャラ』の内容を概観すると、必ずしもヨーギニータントラ的特徴を完全に備えているとは考え難い。むしろ、『ヴァジュラパンジャラ』は、儀礼内容にヨーガタントラ的特徴を多く有しており、その位置については再考の余地が残されている。そこで、本タントラ所説のタントラ分類を取り上げて、他典籍に説かれるタントラ分類との比較を試みた。

【比較検証】

まず、『ヴァジュラパンジャラ』所説のタントラ分類（同b4b6）を見てみると、クリヤー・ヨーガ・ヨーゴッタラ・ヨーガニルッタラという四つの階梯が確認できる。しかし、ヨーゴッタラ等といったヨーガタントラの上位階梯が示されていないがチャルヤータントラを設定しないタントラ分類は、現在のところ他の典籍の中に確認できないことが分かった。なお、『ヴァジュラパンジャラ』では、

クリヤーとヨーガの間に「非クリヤー」という語が含まれている。他のタントラ分類を確認しても「非クリヤー」という語は確認できず、どのような意味で用いられたのかは不明である。検証した結果、これがチャルヤータントラを指す用語ではないことがほぼ明らかであるが、1つの階梯であるか否かについては断定に至らなかった。おそらくは「クリヤーに対する非クリヤーたるヨーガタントラ」という意味であり、1つの階梯ではない可能性が高いと考えられる。

【まとめ】

『ヴァジュラパンジャラ』所説のタントラ分類は、他に例を見出せない独特な分法を用いていることが分かった。したがって、類似した分類を説く註釈者であっても、安易に相互の関係に言及することは危険といえる。むしろ『ヴァジュラパンジャラ』の後代への影響は限定的であり、直接『ヴァジュラパンジャラ』のタントラ分類を相承した例というのは見られない。また、『ヴァジュラパンジャラ』には、当時隆盛していたヨーギニータントラの代表典籍名を挙げている箇所がある。それらは名称のみであるため現行の聖典と同定できるものではないが、当時の情勢を知る上で貴重な資料である。『ヴァジュラパンジャラ』は、この他にも興味深い特徴をいくつも有しており、今後の研究で順次詳細を明らかにしていきたい。

『金剛手灌頂タントラ』にみられる入曼荼羅の方法について

研究員 駒井 信勝

『金剛手灌頂タントラ』は、酒井真典博士によって『大日経』の先駆經典と位置づけられた。またその後の研究により、『初会金剛頂経』との関連も指摘されている。本発表では、本経と『初会金剛頂経』との関係を考える一つの材料として、入曼荼羅の方法について考察した。

『金剛手灌頂タントラ』に説かれる一連の灌頂儀礼では、最終日に曼荼羅が画かれる。その曼荼羅を画く直前に、弟子は阿闍梨から「金剛の征服されない火」という三界を氣絶させる「明呪」を念じるために、「無垢なる陀羅尼」が与えられる。そして、三昧耶と、金剛の教えから遠越してしまった場合について聞かされる。灌頂儀礼中の記述だけでは、その全容は明らかにならないが、この曼荼羅に入る準備儀礼は、本経に説かれる金剛手の神変と同一モチーフと考えられる。そこで、先ず金剛手の神変の内容を確認した。

金剛手の神変の内容をまとめると、先ず、金剛手が十地の菩薩を除く全ての集會者たちを調伏する。次に、その光景を見た文殊が、集會者たちに「征服されることの無い火によって氣絶させる金剛の明呪」を念じるように諭す。集會者たちはその明呪を念じることで生命と信を獲得し、曼

荼羅に参入し、最後に金剛手から「この教えから遠越したならば、その遠越してしまった者の頭は破壊されるであらう」と戒められる。

ここで改めて灌頂儀礼中の曼荼羅に入る準備儀礼を見ていきたい。調伏された集會者たちは「征服されることの無い火によって氣絶させる金剛の明呪」を念じることで、生命と信の獲得、及び曼荼羅への参入を果たした。この明呪は、灌頂儀礼中の「金剛の征服されない火」という三界を氣絶させる「明呪」と同じものと考えられる。弟子もこの明呪によって曼荼羅参入を果たすのであろう。また、曼荼羅に参入した後、集會者たちが金剛手に戒められたように、弟子も阿闍梨から、この教えから遠越した場合には、金剛杵によって頭が破壊されることが告げられる。

以上が本経に見られる入曼荼羅の方法である。この内容は、『初会金剛頂経』以降に見られる「誓水」の役割を連想させる。本経には香水を飲む儀礼は見られず、直ちに本儀礼と『初会金剛頂経』以降の「誓水」を結びつけることは出来ないが、儀礼が有する機能に関しては、何らかの関連が予想される。

幕末期における皇族の宮門跡就任について

— 仁和寺宮純仁親王を事例として —

研究員 熊野 秀一

江戸時代末期の宮門跡は、朝廷の権威浮上に影響されて、政治関与や還俗を行ったが、同時に天皇・公家・幕府・諸藩などと協力、あるいは対立することもあった。

ただしこの問題に関して、先学は宮門跡の還俗以後の時期から研究することが多く、逆に還俗以前の頃についての言及は少ない。原因は、宮門跡が皇族の僧侶という立場によつて、積極的な政治活動を展開しづらかったことや、幕府の統制下におかれて、行動の自由を制限されていたことなどにあった。だが、以上の点があまりにも強く意識されて、還俗以前の宮門跡についての研究が疎かになっていることは否めない。

よつて本発表では、仁和寺宮純仁親王の宮門跡就任について分析し、当該期における還俗以前の宮門跡をとりまく状況、及び周囲との関係について明らかにする。

弘化四年（一八四七）一二月、仁和寺は重病だった仁和寺宮濟仁親王の後継として、純仁親王の仁和寺宮相続を朝廷に請願した。一方で純仁親王の実家である伏見宮家は、これまで親族を宮門跡候補にさせる際、朝廷への根回しを門跡寺院に一任してきたため、今回もそうしようとしたが、朝廷から忠告を受けると、一転して仁和寺と同様の行動を

とつた。その結果、翌嘉永元年（一八四八）正月に請願を認める旨の勅許を下された。朝廷が、仁和寺と伏見宮家双方の一致を計った後、両者の請願を許可したのである。

次に純仁親王に必要なものが、天皇の養子になることだった。ただし、仁和寺側は嘉永元年三月、純仁親王を当代の孝明天皇ではなく、弘化三年（一八四六）に崩御した仁孝天皇の養子にすることを希望した。これは、孝明天皇が即位してまもないため、養父の対象として不都合だったと判断してのことかもしれない。

朝廷は四月に仁和寺の願いを認めたが、その代わり御母儀（宮中の女官が皇族の養母になること）を選出せず、大典侍中山續子を御母儀代（養母の代理）に任命した。朝廷は孝明天皇の権威を損ねない範囲で、仁和寺の願いを叶えたといえる。

そして安政五年（一八五八）三月二三日、純仁親王は孝明天皇から勅使を通じて、「嘉彰」の名を下賜された。このとき、実父邦家親王や仁和寺も勅使に対面しており、純仁親王の関係者が一致協力して、天皇からの厚意に謝したことがわかる。さらに純仁親王は、二七日に親王宣下も受けたが、これで宮門跡に就任するための準備をほぼ終えた。

なお、純仁親王は得度前の九月一八日、参内して孝明天皇に対面する予定だったが、天皇の都合によつて取り止めとなり、結局得度後の一〇月八日に済ました。このように、純仁親王は名義上仁孝天皇の養子だったものの、孝明天皇

とのつながりを重視する姿勢をはっきりと示していたのである。

今後は、仁和寺宮就任後の嘉彰親王の宮門跡としての活動をさらに分析し、還俗へどうつながったのか考察していきたい。

了誉聖岡上人所説の宗体について

『教相十八通』第四重を中心に――

勝崎 裕之

聖岡（一三四一～一四二〇年）の著作『教相十八通』第四重（以下「第四重」とする）の内容は善導『観経疏』玄義分宗旨不同門に関するものである。善導『観経疏』では『観経』は観仏三昧と念仏三昧を宗とし（経宗）、一心に迴願して浄土に往生することを体とする（経体）と説かれている。本研究では「第四重」の「経宗」「経体」に関する説示を検討することによって、聖岡教学を明らかにする一助としたい。

「第四重」では『観経』の宗体、すなわち経宗・経体について、曇鸞は「名号為体」とし、智顗は「実相為体」とし、善導は「往生為体」とするとして、それらの相違に関して一往・再往の二義をあげて説明している。

初めに一往の義の内容に関しては次の三点にまとめることができる。第一に他宗の人師である智顗の「実相為体」は、「執心牢固」「但著有相」の浄土の教門とは大きく異なるということ。第二に曇鸞の「名号為体」は、『観経』所詮の仏名に約すということ。第三に善導の「往生為体」は『観経』両宗の所趣に約すということである。以上のことから聖岡が説く一往の義によるならば、浄土宗における『観経』の宗体として智顗の「実相為体」は認められず、

曇鸞の「名号為体」と善導の「往生為体」は認められるということになる。また、この一往の義は良忠『伝通記』の説示と内容が一致することから、良忠の意を継承したものと考えられる。

次に再往の義では実相・名号・往生浄土について深く言及していく。まず実相については、「諸法一真実相海」であり、一真実相とは「一切諸法」「無二無別」「無生無滅」であるとする。続いて名号については、「諸法一真実相」の名であるとし、浄土宗の宗旨は「即相無相」「理事縦横」であるから、実相は名号であり、名号は実相であるとする。最後に往生浄土については、往生は無生の異称であり、浄土は「第一義諦妙境界相」「次於無爲泥洹之道」であるとする。以上のことから実相・名号・往生浄土は、言は異なるが意は同じであるとする。よって、再往の義によるならば「実相為体」も『観経』の宗体として認められるということになるのである。

以上「第四重」の宗体に関する説示について検討した。ここで注意すべき点は聖岡が再往に義の中で「但し天台師は此の如く意得たるにはあらず。一家浄土の口伝を以て意得る処なり」と説いていることである。すなわち再往の義で説く実相は智顗所説の実相ではなく、浄土宗の意を以て解釈した実相なのである。そして、これを理解することによって、「実相為体」は「名号為体」「往生為体」と並んで『観経』の宗体と成り得るのである。

『尊勝軌儀』に関する一考察

研究生 小崎 良行

『尊勝仏頂脩瑜伽法軌儀』（以下『尊勝軌儀』）は善無畏（六三七く七三五）訳とされている。『尊勝軌儀』巻下の冒頭には「今、金剛頂、大毘盧遮那経並びに釈義十卷、蘇悉地、蘇摩呼、如意輪、七俱胝、瞿曇且怛羅、不空羂索等の経を略して撰集す。」（『大正蔵』一九・三七下）と、記されている。この記述によれば、『尊勝軌儀』はこれらの経軌の記事を用いて作成されたと言える。しかし、具体的にどの経軌の記事を用いて作成されたのか明らかではない。

今発表では『尊勝軌儀』の第三品、「尊勝仏頂真言召請本尊等品」（以下「召請本尊等品」）に注目し、その行法が如何なる経軌の記事を基に作成されたのか考察した。

「召請本尊等品」の行法を概略すれば①発生真言②発請真言③迎請真言④請入真言⑤請住真言⑥堅固真言⑦灌頂真言、と分けることが出来る。これらの行法は『金剛頂経』系統の行法である。また、⑤の真言は『金剛頂経』系統の経軌の中で『撰真実経』にのみ記されている真言である。よって今回は、「召請本尊等品」の行法を考察するにあたり、『撰真実経』を主な対象とし、その他『金剛頂経』系統の経軌を適宜参照した。

①は、いわゆる金剛起の真言と称される真言である。こ

の真言は、『略出経』・『不空訳二卷本』・『撰真実経』に記され、印・真言ともに同様の説かれ方である。よって、今回主な考察の対象とした『撰真実経』に独自に記される行法ではない。これは、②・④・⑥・⑦も同様である。つまり、①・②・④・⑥・⑦の行法は、『撰真実経』以外の経軌にも記されていることが確認でき、『金剛頂経』系統の経軌の内、どの経軌の記事を用いて作成されたのか、現段階では断定することが出来ない。

③の真言は、通常、『金剛頂経』系統の経軌において、金剛鉤菩薩の出生の場面で説かれる真言である。しかし、『撰真実経』にのみ、「召請本尊等品」と密接な関係にある記述が見られた。それは、『撰真実経』において「諸の仏・菩薩と一切の聖衆を請ずと想え」と、真言を唱え、「纔に此の真言を持せば一切の諸仏菩薩・聖衆降臨したもう」と、記されているのを、「召請本尊等品」が「迎請真言」として用いていることである。また、⑤の真言は、『尊勝軌儀』「召請本尊等品」と『撰真実経』にのみ記される真言である。さらに、①く⑦に記される真言全てを記しているのも、『撰真実経』のみである。

このことから、①・②・④・⑥・⑦の行法の記述が、『撰真実経』のものを用いていると断定できないにしても、『撰真実経』と「召請本尊等品」が密接な関係にあるとは言えよう。

康熙帝による五台山「修建」

新藤 篤史

一六八〇年代から本格化した清の対モンゴル・チベット政策が最も盛んであった時期、康熙帝（在位一六六一—七二二）は大規模な五台山「修建」を行った。背景に、モンゴルとの融和や皇帝自身の信仰があったともいわれているが、先行研究（張元「二〇一一」、王敬雅「二〇一四」等）では「修建」の目的や手順等が具体的に論じられていない。

山西省の五台山は、五つの峰に多くの寺院を有する仏教の聖地。モンゴル人も清を建国した満洲人も伝統的に仏教を信奉し、とくにチベット仏教は国家祭祀に影響を及ぼすほどであった。五台山にも多くのチベット寺院が存在する。

『清涼山志』によると、康熙帝が康熙二三年以降に「修建」し、「御製五頂碑文」を送った寺院は、「普濟寺、望海寺、演教寺、靈応寺、法雷寺、菩薩頂大文殊院、殊像寺、碧山寺、台麓寺、羅睺寺、湧泉寺、広宗寺、頭通寺、棲賢寺、菩薩頂大真容院、白雲寺」の十六寺。ただ、「御製五頂碑文」には、チベット仏教に関する記述がない。

そこで、チベット僧の五台山事蹟やチベット語の五台山史料から、康熙帝の五台山「修建」について見ていく。すると、康熙四〇年に康熙帝の令によってチャンキヤラマが「修建」し、チベット仏教に改宗した寺院として「三泉寺、

玉花池、七仏寺、湧泉寺、羅睺寺、金剛窟、善財洞、普庵寺、台麓寺、寿寧寺」が見出される（張元「二〇一一」、『五台県志』五八三頁）。「御製五頂碑文」との重複は「湧泉寺」「羅睺寺」「台麓寺」。ちなみにチャンキヤラマは、清において、チベット僧や寺院を管理する「扎薩克喇嘛制度」の頂点に位置づけられた転生僧。また、一九世紀後半に成立したジュニャーナ・シュリーマン著『五台山志』における康熙帝の五台山「修建」に関する記事は、『清涼山志』に基づき、さらに「菩薩頂」「羅睺寺」「台麓寺」のみチベット仏教に改宗したとある。

よって、『清涼山志』による康熙二三年以降の五台山「修建」は、康熙四〇年においてチベット仏教への改宗があったとしていいのかもしれない。ただ、『清涼山志』に基づく『五台山志』でチベット仏教に改宗したとされた「菩薩頂」「羅睺寺」「台麓寺」が、どの時点で改宗されたかは判断に迷う。『清涼山新志』には、康熙二三年に「菩薩頂」「羅睺寺」「台麓寺」が揃って清からチベット仏教儀礼に基づく「哈達」を贈られているが、これが康熙四〇年の「修建」以前の改宗を意味するならば、康熙帝による五台山「修建」の手順等がより具体的となる。

すなわち、康熙帝は、五台山寺院すべての寺院の頂点「菩薩頂」をチベット仏教に改宗することで五台山全体の方向性を定め、チベット僧モンゴル僧の宿坊があった「羅睺寺」をチベット仏教の教義や布教の拠点としたのである。

う。そして、行宮が置かれ朝廷の出先機関でもあった「台麓寺」がチベット仏教寺院であったところに、清皇帝によるチベット仏教信仰の一端が窺える。

参考文献：

『清涼山志』（乾隆二十年重刊本・民国郭恕君鉛印本・民国三十二年蘇州弘化社鉛印本）

↓杜潔祥 主編『中國佛寺史志彙刊』（第二輯第二九冊二二八・二二九、明文書局、一九八〇）

『清涼山新志』（老藏丹巴重編 康熙四十年武英殿刊本）

↓杜潔祥 主編『中國佛寺史志彙刊』（第三輯第三〇冊、丹青圖書、一九八五）

『欽定清涼山志』（清 乾隆五十年奉勅撰 嘉慶十六年武英殿刊本）

↓《續修四庫全書》 編纂委員會編『續修四庫全書 史部』（上海古籍出版社）

ジュニヤナ・シュリーマン『五台山志』

→ *dzanyā na shri man. ri bo rtse lnga'i dkar chag rab gsal me long. mtsho sngon mi rigs bpe skrun khang.*
1994, W22023/TBRC.

趙培成主編『五台県志』（山西人民出版社、一九八八）

張元『格魯派在五臺山的發展』（碩士學位論文、西藏民族學院、二〇一一）

王敬雅「康熙西巡五臺山若干問題探析」（故宮博物院、*Palace Museum Journal*、二〇一四年一期）

不空訳『毘沙門天王経』について

— 義浄訳『金光明最勝王経』との類似箇所と比較
を中心に —

研究生 石井 正稔

『毘沙門天王経』は、不空三蔵（七〇五〜七七四）によつて中国唐代に漢訳された（七六三〜七七一年頃）經典である。

この經典の内容は、さとりを獲得や財福、寿命長久等の利益を毘沙門天がかなえてくれるということが説かれている。所内発表ではこの『毘沙門天王経』と、義浄訳『金光明最勝王経』「四天王護国品」（七〇三年 以下、義浄訳本）中に見られる類似箇所について取り上げた。

義浄訳本中の後半部に多聞天が自身の如意宝珠陀羅尼について説く場面がみられ、その箇所が『毘沙門天王経』と対応している。

両経の構造について比較を試みると、まず『毘沙門天王経』の構成は、大きく四つに分類することができる。

① 毘沙門天成就法、② 画像を用いた毘沙門天成就法、③ 印契の説示、④ 毘沙門天呪並びに呪の利得

上記①・②が義浄訳本と対応している。

①では、まず『毘沙門天王経』では心真言の説法、義浄訳本では如意宝珠陀羅尼の説法の場面である。義浄訳本では陀羅尼を持呪する前段階として護身呪、白線の加持・装

着が説かれているが、『毘沙門天王経』では説かれていない。

つぎに、毘沙門天王の子である赦伽婆が持誦者の前に現れ、持誦者と問答をおこなう。持誦者が三宝を供養するために毘沙門天から金銭を授けてもらうことを望んでいることを毘沙門天へ報告し、持誦者に金銭を授ける場面である。義浄訳本では、薛室囉末拏大王の子禪膩師と説かれている。内容は同様である。

②では、毘沙門天王現身の為の画像法（義浄訳本では薛室囉末拏大王現身の為の画像法）が説かれているが、両経で画く尊格が異なっており、『毘沙門天王経』では、釈迦牟尼仏・吉祥天女の二尊に対し、義浄訳本では仏・吉祥天女・多聞天の三尊が説かれている。また、両経での尊格の配置も異なっており、更に『毘沙門天王経』では画く尊格の容姿や持物について詳細に説かれている。

両経を比較してみると同様の内容が説かれており、その順序も概ね対応していると思われる。經典の内容は、『毘沙門天王経』は義浄訳本よりも後に漢訳されており、印契などの密教的要素を含んだ部分が増広されている。

更に義浄訳本の内容を削除あるいは、まとめられている箇所、より詳細に説かれている箇所など、『毘沙門天王経』の内容は整理されている印象を受ける。

『十住心論衆毛鈔』にみられる頼瑜の天台教義解釈

研究員 中村 賢識

頼瑜（一二二六～一三〇四）は、真言宗の重要な教義を示した『十卷章』の全てに対して注釈を行った鎌倉期を代表する真言僧である。ほかにも空海の著作に対する注釈書は多く、『秘密曼荼羅十住心論』に対しても、『十住心論衆毛鈔』（以下、『衆毛鈔』）『十住心論勘文』『十住心論愚草』を著して、空海教学の根幹である十住心思想を捉えようとしていた痕跡がみられる。

これは偏に、頼瑜在世時に浄土宗や禅宗、日蓮宗が台頭してきたことに起因されよう。つまり、仏教界全体において新たな教えを求めるような気運が高まっていたと考える。そこで頼瑜は、真言僧で初めて密教と禅宗の優劣について述べた。すなわち、空海の十住心思想に基づいて、三論宗と天台宗の間に禅宗を位置づけた。

一方、禅宗でも真言宗との優劣を述べた。すなわち、東西門下の釈円栄朝（一二四七）より法流を受けた円爾（一二〇二～一二八〇）は、密教に対する仏心宗の優位性を『十宗要道記』で説いた。

このように、台密の東西門下より禅の優位性を説く新たな教判論が著された。そこで今回は、禅宗と天台教義との関連性を考察する前段階として、『衆毛鈔』の第八・一道無為心を整理することで、頼瑜がいかに天台教義を解釈し

ていたか調べた。

そこでまず、（一）成立年代、（二）構成、（三）引用文献の順にまとめた。その結果、本書は正応五年（一二九二）に著され、第八住心の大綱、そして天台教義の十乗観法より第一・観不可思議境、第四・破法遍について、多くの条目を設けてまとめたことがわかった。

従来、頼瑜の天台教義解釈の特徴は、『諸宗教理同異釈』に説かれる「随縁真如」、又は『顕密問答鈔』で知礼の『十不二門指要鈔』（以下、『指要鈔』）を引用して性悪説を述べ、当体全是の説を展開するようなものとされていた。そこで、『真俗雜記問答鈔』の「達磨天台勝劣事」では、天台宗が達磨宗に勝ることの典拠に『指要鈔』を用いた。しかしながら今回、いままでも未整理であった『衆毛鈔』の第八・一道無為心をまとめることで、『指要鈔』や『随縁真如』という語句についてはあまり触れられておらず、むしろ「常寂光土」に関する条目で、多くの文献を用いて詳細に解釈していたことがわかった。

この条目では、安然によって法身説法の典拠とされた『維摩経略疏』や、中国天台の山外派に対して批判を行った暹賀（九一四～九九八）の著述を引用する。これは、他の教判論では述べられていないので、『衆毛鈔』の特徴と考えることが出来るだろう。

そのほか内容については、今回精査できなかったため、『大日経疏』の解釈とあわせて今後の研究課題とした。

法然上人絵伝の出生場面を読む

―『善導寺本』を中心に―

研究生 平間 尚子

本発表では、法然上人絵伝の初期作品である『伝法絵』の転写本『善導寺本』と、『伝法絵』と影響関係が指摘されている『琳阿本』・『拾遺古徳伝』における（法然上人の出生場面）について比較し考察をくわえた。

特に『善導寺本』上巻冒頭の出生場面の絵と巻末の和歌に注目し、同時代の絵巻、日記、記録、和歌などを参考にして、本場面の読解を試みた。その結果、次の五点が明らかとなった。

一、法然絵伝類の出生場面に共通して描かれる人物に「外で弓矢を構える武士」が描かれている。

二、同時代の絵巻と同様に「産まれる赤子が描かれず、法然伝においては「幡がたなびく」様子を描くことで、出産の無事を象徴している。

三、外で弓を構える武士、陰陽師、妊婦と介助の女性が白の衣服を身に着けていることは、『紫式部日記』や『餓鬼草子』『北野天神縁起絵巻』の出生場面と合致しており、当時の出産儀礼に基づいて描かれている。また『御産部類記』と同様、妊婦の部屋には、白縁の畳が用いられることが『琳阿本』・『拾遺古徳伝』に確認できた。

四、鎌倉・室町時代には、出産の無事を願う「墓目・鳴弦」の儀が、白直垂を着用した人物によって執り行われていた。これまで本場面の「外で弓矢を構える武士」につい

て言及されたことがなかったが、当時の出産儀礼に関する記述と一致することからも、この武士が「墓目・鳴弦」の儀式を執り行っている人物であると解釈できよう。

五、『善導寺本』上巻巻末にある、二首の和歌について「弓張り」の言葉に注目して解釈したところ、次のような歌意を有することや、巻末の和歌と巻の冒頭に描かれた「弓矢を構える武士」が照応していることが明らかとなった。

すなわち「弓張り月」は毎月七、八日に出る月の名称で、月の満ちかけが弓を張る姿に酷似していることからこの名称がついている。そして、奇しくも、法然上人の誕生も四月七日であることから、この日の空に輝いていた「弓張り月」は、法然上人の誕生の象徴となろう。

そして、巻末二首の和歌の歌意をまとめると、

○極楽浄土への思いを込めた矢を、西に沈む「弓張月」のような弓で、今、弓を強く引くことよ。

○遍く照らす「弓張り月」のように、武士が大地を的として射る「墓目の弓」は、必ず大地に命中して外れることがない。その弓矢が外れないのと同様に、阿弥陀仏の救済も、必定なのである。

となる。

このように解釈すると、『善導寺本』は、上巻冒頭に描かれた出生場面の「弓矢を射る武士の姿」に始まり、上巻巻末、二首の和歌の「弓張り月」の語句に「法然上人の誕生」と「浄土往生」を詠み込む和歌を配置する「首尾照応」の構造となることが明らかとなってくるのである。

新義真言における非情成仏論

研究員 別所 弘淳

本発表は、『釈摩訶衍論』に対する東密論義の算題、「非情成仏」に関して、頼瑜の『釈摩訶衍論愚草』と聖憲の『釈論第三重』とで「答」が反対になっている問題に注目し、なぜそのような相違が起きたのかを検証したものである。

この論義は、『釈摩訶衍論』巻四（大正三二・六二九頁下）に、「一切衆生皆有二心識故、当知、有『仏性』。」とあることに對し、この「有仏性」の義が非情に通ずるか否かを論ずるものであり、東密新義派のみで用いられる算題である。この論義について頼瑜は『釈摩訶衍論愚草』において、この「有仏性」には非情も含まれると決答する。また論義書ではないが、同様の問題を指摘した『釈摩訶衍論開解鈔』・『真俗雜記問答鈔』においても、頼瑜は『釈摩訶衍論愚草』と同じく、「有仏性」には非情も含まれるという立場を取っており、頼瑜自身が『釈摩訶衍論』における非情成仏を肯定していたといえる。

一方で聖憲は『釈論第三重』において、この「有仏性」には非情は含まれないと決答する。ただし、「生滅一門の意に依れば」という限定句が付されており、生滅門という差別的な見方の場合は非情の成仏は認められないとしている。

この論義において、頼瑜と聖憲とで見解が相違する理由として挙げられるのが、『釈摩訶衍論』を頼瑜が「顕密の両際を兼ねる」・「真言所学の論」と定めている一方、聖憲は華嚴の五教判を重んじることによって、『釈摩訶衍論』を円教よりも下意の大乗終教に配すると定めていることである。これは『大乘起信論』が華嚴の五教判で大乗終教に配当されるため、その注釈書である『釈摩訶衍論』も大乗終教に配したのだと思われる。この聖憲の見解については、頼瑜が既に「本意ではない」・「顕教の立場である」として否定している。つまり換言するならば、頼瑜が否定して退けた見解を聖憲が支持しているということができるのである。この大乗終教における非情成仏は、聖憲の『五教章聴鈔』においても『釈論第三重』同様に否定されている。つまり、この「非情成仏」の論義に関しては、聖憲が空海や頼瑜の教説よりも華嚴の教説を重要視しており、その見解が東密の論義にも反映されているのである。

更に注目すべきは、聖憲が東密における非情成仏を認めていることである。つまり聖憲は、この論義においては、『釈摩訶衍論』を密教のものと認めていないとまでいうことができるのである。

『大日経』六十心について

研究員 蓮舎 経史

『大日経』の大きな主題は一切智智の獲得であるといえる。住心品では一切智智とは一切空性であることの了知であるとする。その空性という実体のつかめない事象の観察対象を、最も身近で正体不明なもの、すなわち「自らの心」に求めるのである。そして、そのような「自心」の変遷を指標として一切智智獲得へ結びつけることを説くのである。今回取り上げた、いわゆる六十心もこの文脈で登場してくる箇所である。一般的には世間の妄執心を分類したものであるとしてあまり顧みられず、研究対象の主題とされることは多いとはいえない。しかしながら、あらためて見直すと極単純に六十心とは何を示しているのかという疑問からはじまり、世間心とされる百六十心との混同あるいは関係性が説かれる点と、そのことから六十心を世間の妄執心ととらえている点、などが問題として浮かび上がってくる。これらを留意しながら検証をすすめた。

資料には『大日経』漢訳とその注釈である『大疏』。蔵訳とブツタグフヤによる注釈書の『広釈』および『略釈』を用い、それぞれの六十心に関する部分を比較した。

「六十心」という用語自体は漢訳蔵訳ともに本経に見出すことはできない。本経における、いわゆる六十心は、心とはいかなるものか、という問いかけの答えとして「心相とは」と前置きして、六十通りに分類された「心相」が列

記される。それは、文章のままであれば、心そのものを分類したものではなく、あくまで心によってあらわされる外見を喻えたものである。一方、注釈書では『大疏』においてのみ「六十心」という用語を明示している。それは本経の六十心列記の部分を指して「初列六十心名」と記されており、解説の便宜上このように呼称したものと考えられる。『広釈』では『大疏』のような特定の呼称を造らずに注釈をすすめている。

また百六十心と六十心との関係については本経からは明確にもとめられない。注釈では百六十心を六十心に見出すとの言及がされ、『大疏』では貪瞋癡慢疑の五煩惱より百六十心を算出し、それらの煩惱は六十心に在るとする。

『広釈』では百六十心の相は「貪心と瞋心、そういったものの「いわゆる六十心であるとし、百六十心そのものではなくその「相」とする。『略釈』ではその算出を細かく説明し、形相である六十心に複雑な計算を施して百六十心に帰着させている。

このように本経を見る限り、六十心自体を特定するものは無く、百六十心との関係を決定するだけの記述も見られなかった。いわゆる六十心という呼称や百六十心との関係性は注釈書から導き出されたものと確認された。しかしながら、百六十心と同一視するような記述は見られず、また六十心は心の形相との見解が示されており、心そのものであるとなる六十心は世間の妄執心であるとの認識にも疑問が残る結果が導き出された。

『讚阿弥陀仏偈』における十二光仏について

研究生 後藤 史孝

曇鸞は『讚阿弥陀仏偈』の冒頭で、『無量寿経』に説示される阿弥陀仏の異名である十二光仏（①無量光②無辺光③無礙光④無対光⑤光徠王⑥清浄光⑦歓喜光⑧智慧光⑨不断光⑩難思光⑪無称光⑫超日月光）について触れている。『無量寿経』では十二光仏の名称のみが記述されており、その光仏のはたらきや所以などについては詳細に述べられていない。そこで本論では、十二光仏がもたらすはたらきについて曇鸞がどのような理解をしていたかを検討した。

十二光仏は『讚阿弥陀仏偈』の偈頌の第三偈、第一四偈に説示されている。一偈に付き、七字四句で構成されており、一句目は光明の相、二句目は光仏の名称、三句目は光明のはたらき・利益、四句目は仏の徳号を讃歎・礼拝している。曇鸞はこのように阿弥陀仏の異名たる十二光仏を一々挙げているが、曇鸞他著に十二光仏（十二光）という表現は見られない。この十二光仏という語句が使われ始めるのは唐代以降に見られ、善導『往生礼讃』や窺基『阿弥陀経疏』などに挙げられる。しかし曇鸞は、十二光仏を「十二光」という数で理解しているのではなく、阿弥陀仏の異名である十二光仏を光明の一はたらきとして見ており、また諸仏如来の徳号は無量であると理解していると指摘した。注目すべきは十二光仏の一部に別の仏の徳号を述べている

ことにある。この徳号は『無量寿経』には如来の十号である「応供」しか説示されていないが、曇鸞は『大智度論』や『大般涅槃経』などの論書から解釈し、阿弥陀仏の光仏のはたらきを讃え、自ら徳号を加えている。

十二光のはたらきについて順序立てて解釈するならば、無量光は光明の根本であり、智慧の光明が無量であるからこそ、他の光明も有限がなく、すべてを照らし続けることがかなうのである。それを真実の光明（真実明）として最初に挙げているのである。そして無辺光や無礙光において、平等に皆を摂取し（平等覚）、衆生には推し量ることのできない（難思議）究極・最高（畢竟依、大応供）の阿弥陀仏の光明によって、衆生は有礙の識を離れるべきことを勧め、無対光から清浄光までにおいて、衆生は三界の繫縛から離れ罪が除かれることを知るのである。それに気づいたことにより、歓喜光において歓喜踊躍し心に安穩を覚え（大安慰）、不断光において往生がかなうことを知るのである。智慧光や難思光や無称光において一切諸仏諸菩薩が讃歎し、最終的に积尊が言い尽くせないほど超越している光明（無等等）であるからこそ、衆生は信了すべきであると締めくくっているのである。このような十二光仏のはたらきは、『略論安楽浄土義』で説示される五智のはたらきに通じるものがあり、阿弥陀仏の智慧（五智）と光明（十二光仏）の清浄性を曇鸞は衆生に指し示す必要があったと結論付けた。また十二光仏と五智の関係性について表を作成した。

