

「公開講座要旨」

空海のメディア性の原点としての「大日即身」観

——「大いなるもの」との入我我入による「大我」即
「毘盧遮那」の構造——

猪股 清郎

空海ほど強い、時空を超えた「メディア性」をもつ人はまれである。没後一二〇〇年を過ぎた今でも、様々な私たちの「お大師さま信仰」あるいは「行動」として人を動かす支え続けている。これは、単なる特定の「仏教」あるいは「仏教信仰」の枠をも超えた「文化的」現象といってもよい。何故か？ それは結局、空海の説く言葉だけでなくその行動や「存在」そのもののなかに、人が潜在的に求めている「大我」があるからである。それが「同行二人^{どうぎょうににひと}」として共に歩き、人の背中を押してくれるからである。決して「前」や「上」にあつて導いてくれるのではなく、自分の「横」にいてあるいは「中」にいて、一緒に思い、歩んでくれる存在だからである。

その理由と思想構造を、四つの構図で表わした。

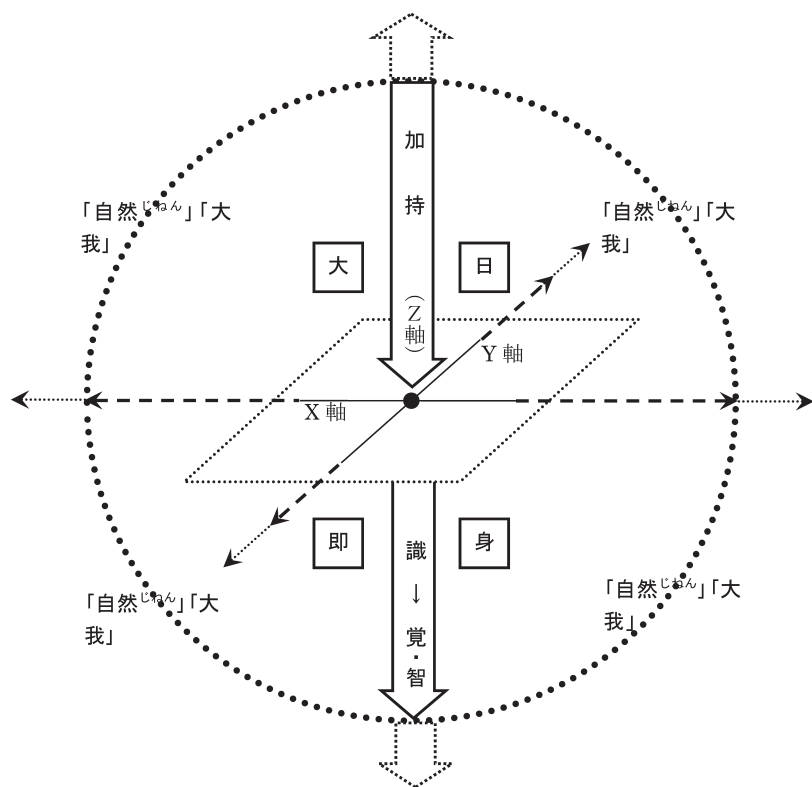
一、「大我」、人の根源的な生命観^{じんめいかん}では、人の内なる「自然」^{じぜん}観を \wedge 「自然」^{じぜん}の構図 \vee に表わし、二、「空海のいう「大我」とは \downarrow 「大日即身」への導きの言

葉、「メディア性」の原点^{げんてん}では、空海の「卍字義」「開題」類等から「大我」 \equiv 「毘盧遮那」としている例文を示し、三、「空海『即身成仏義』における「大日即身」観と「即身」の構図^{こうず}では、空気の「即身成仏」論の中軸たる三摩地（加持）を前提にした \wedge 「即身」の構図 \vee を表わした。

そして、四、「自然」^{じぜん}と「即身」一体化の構図 \downarrow 空海「大日即身」の動態構造図^{どうたいこうぞうず}では、二つの構図をまとめた \wedge 「自然」^{じぜん}と「即身」一体化の構図 \vee を示すとともに、その結果として左図 \wedge 「大日即身」の動態構造 \vee の図を表わした。

この図は、「自然」^{じぜん}の世界を背景に、「大我」という言葉をキーワードとして、「大日即身」の境界を、その動態構造という側面からとらえたものである。

ここである「大我」とは、「ひと」と「ほとけ」（毘盧遮那）が出会う言葉であり、そしてまた、人の「生（いのち）」そのものに内包された広大かつ動態的な世界である。これこそ、幅広く奥深い「仏教文化」そのものを展開するキーワード、空海の強いメディア性の原点である、とした。



近世智積院と梅尾高山寺

研究員 小宮 俊海

真言宗智山派総本山智積院（京都市東山区）に所蔵される聖教については近年、宇都宮啓吾氏を研究代表者とする新文庫蔵聖教の悉皆調査が開始され、継続的に進められている。これらの成果により、智積院聖教の全貌が解明されつつある。なかでも智積院新文庫については、歴代能化の宝庫として代々珍重されてきたとされるものの、所蔵聖教の研究については、今後の進展が期待されている。

本発表は、これら智積院聖教と洛西の古刹、梅尾山高山寺に所蔵される典籍を資料として、近世智積院と高山寺の関係について検討するものである。高山寺は、鎌倉前期の華嚴真言兼学の学僧である梅尾上人明恵房高弁（一一七三～一二三二）が中興したことで知られる寺院であるが、その経蔵に所蔵される膨大な典籍文書については、既に多くの研究が進められている。そこで、高山寺所蔵典籍における智積院僧の役割を指摘し、智積院における高山寺の位置付けを明らかにしたい。

智積院と高山寺の関係について考察するならば、その中心は、江戸末期に、智積院出身であり、後の高山寺十無尽院第二十三世慧友僧護（一七七五～一八五三）が高山寺へ隠棲したことを契機として、さらにその師であった智積院第二十八世謙順能化（一七四〇～一八一二）の高山寺隠棲

が大きな要因であったことがわかる。これにより高山寺経蔵へ数多くの智積院聖教の流入を確認することができる。

その後、慧友より第三十九世隆栄能化（一八〇九～一八六七）が伝受されることにより、謙順に端を発する両寺の僧による「法脈の往還」をみることができ、再び智積院へ高山寺に所蔵される謙順関連の資料がもたらされることになる。

また、高山寺へ謙順によりもたらされた聖教は第十三世快存能化（一六四七～一七二四）関連の資料や、智積院伝来の新義真言僧関連の肖像などの絵画美術資料も含まれており、現在も高山寺経蔵に所蔵される典籍として重要な位置を占めている。

そして、現在の高山寺経蔵における保存状態を考えた場合、江戸期に大幅な整理を推し進めた慧友の果たした役割をここに再確認することができる。

さらに、明治期にいたると高山寺の所属宗派は、華嚴宗大本山としながらも管理権は、第四十三世金剛有性能化（一八二一～一八九五）前後の智積院管轄下に置かれていたことも重要であろう。

澄円菩薩の事跡について

研究員 大橋 雄人

澄円は浄円、智演ともいい、室町期の浄土宗の学僧である。当時隆盛であった禅宗が浄土宗を庸宗・寓宗であり、その教義を小乗であるとしていたことに対して、澄円は浄土の教義が廬山の正流を汲むものであることを主張した。その教学は諸宗兼学・融合的な思想であったとされている。浄土宗としては特徴的な思想の持ち主とおもわれるが、従来の研究においてあまり着目されていない。澄円の事跡に関する研究としては、三田全信氏が『浄土宗史の諸研究』¹⁾「十四、旭蓮社澄円について」（光念寺、一九五九／改訂増補版、山喜房仏書林、一九八〇）において諸伝記を検証し、その生涯、時代背景、著作などについてまとめている。本講座では、三田氏の研究をもとに伝記の再整理を行い、その生涯について概観する。

三田氏は澄徹『泉州堺旭蓮社開山澄円菩薩略伝』（永和元年、『澄徹本』と称す）、作者不明『泉州廬山旭蓮社澄円菩薩略伝』（『作者未詳本』と称す）をもっとも古い伝記として、その記事がある程度信用しながらも、そこに記される年時については疑義を呈している。それは澄円が元に渡った時期と『十勝論』に記載されている比叡山での『十勝論』講義や滞在記録が重なるためであり、没年・世寿を『法水分流記』に依り、各事項についてその年時を含めて

検討を試みている。

澄円の生年については、いずれの伝記にも記されておらず、没年は伝記により諸説ある。諸伝記にあるように世寿を九〇歳または九五歳として、応安五年（一三七二）から逆算すると、①弘安元年（一二七八）、②弘安六年（一二八三）の二説が挙がる。しかし、三田氏は『法水分流記』の説を採り、澄円の生没年を正応三年（一二九〇）―応安四年（一三七一）とし、他の関連記事との齟齬の解消を試みている。この生存年代を基準として、伝記の各事項について年時の検証などを行い、『澄徹本』などをはじめとした諸伝記に文保元年（一一三七）―元亨元年（一一三二）の約五年間と記される渡元を、正中二年（一二二五）―嘉暦四年（一二三二）とし、それを受けて、正中元年（一二二四）と記される旭蓮社の開創を、帰朝後の嘉暦四年（一二三二）―元弘二年（一一三三）の間であると推測している。

おそらく『法水分流記』以外の諸伝記は、『澄徹本』ないしは『作者未詳本』の記述を受けたものであって、三田氏の研究以前にこのように澄円の伝記を検証したものはない。唯一、澄円を宋の出身であるとする師蛮『本朝高僧伝』の記事に対して、妙龍『空華談叢』が批判を加えているが、それも文保元年に元に渡ったとして『澄徹本』等の記述を受けた年時を記している。

澄円の弟子が著わした『泉州堺旭蓮社澄円菩薩略伝』

(澄巖本)が、なぜこれほど年時について不正確なのかは不明であるが、「澄円の弟子」ということが信用されたものと推測される。嘉永版『浄土十勝論』首巻に収録されている伝記は『鎮流祖伝』を収載しているが、嘉永版を編集した的門は、旭蓮社所蔵の「澄円伝（おそらく『澄巖本』もしくは『作者未詳本』）と広略の異なりがあるのみ」として、澄円の事跡を伝える伝記として採用している。このように、『澄巖本』以降に編集された伝記は、的門と同様の考えにより、『澄巖本』等の記述を無批判に踏襲したものであると考えられる。

『維摩經』における「無尽灯の法門」

研究員 西野 翠

『維摩經』(Vimalakīrtinīdeśa)「菩薩品第四」(第3章 声聞と菩薩を病氣見舞いに遣わす)において、維摩は惡魔バーピーヤス(波旬: Pāpīyas)が引き連れてきた天女たちに対して「無尽灯」という名の法門」(akṣayapradīpam nāma dharmamukham)を説く。

この法門は阿含經典には見出せず、仏教術語としての「無尽灯」の解説でも、一般に『維摩經』がその典故とされている。例えば『織田仏教大辞典』では、「法門の名。一人の法を以て百千の人を開導し輒転して尽きざること一燈を以て百燈を燃すに譬えて無尽燈と云う」と説明したあと、『維摩經』「菩薩品」の該当箇所が引用されている。

今日かなり広く用いられている「無尽灯」という術語が、その起源とされる『維摩經』においてどのような場面で説かれ、如何なる教えを内容としていたのか、また後代どのような意味が付加されていったのかといった点を中心に些か検討を加えてみた。

「無尽灯の法門」の起り——持世菩薩の因縁話 病氣を装い臥せている維摩の見舞いに遣わそうと、世尊は主だった弟子たちに声をかけるが、それぞれ維摩にやり込められた經驗を語って固辞する。そこで、世尊は菩薩たちに声をかけていく。弥勒菩薩(Maitreya)、光嚴童子

(Prabhāvyūha) についで持世菩薩(Jagatindhara)の番になったが、彼もやはり過去の因縁を語り辞退する。なぜかというところ、あるとき魔王が帝釈に化けて持世菩薩のもとに現れたが、それを見破ることができず、惑わされる。そこへ維摩が現われ、魔王と維摩の論戦が始まる。その結果、魔王は天女たちを維摩に与えざるをえなくなる。維摩は天女たちに無上正等菩提(anuttarāyaṁ samyaksaṃbodhi)に心を発すことを勧め、「五欲の喜び(kāmarati)ではなく法の樂園の喜び(dharmadāmarati)を喜びなさい」と教える。天女たちが発心し、法の樂園の喜びを喜ぶようになったところに、魔王が戻って来て、天女たちに自分と一緒に魔宮に帰るように命ずる。しかし、天女たちは帰ろうとはしなかった。維摩は天女たちに魔王と一緒に帰ることを勧め、魔宮での過ごし方を教える。その教えが「無尽灯の法門」である。

「無尽灯の法門」の教え 「天女たちよ、無尽灯という法門があります。あなた方はそれを行じなさい。……一つの灯から百千の灯が点火されても、その灯の滅があるわけではありません。……そのように、「ある一人の人が」あらゆる善法を他の人々に対して宣言し、説示するに応じてあらゆる善法も「さらに」増大するのです。これこそが無尽灯という法門です。……そのようにして、あなた方は如来の恩に報いて、一切の衆生たちを饒益しなさい」

『注維摩詰經』において、僧肇は「無尽灯の法門」につ

いて、「自ら行じ彼を化せば、則ち功德いよいよ増して、法光の絶えざるを無尽灯と名づくるなり」(大正 88・367b)と注している。もし、魔宮に帰ってそのような功德を積む暮らしをするなら、「如来の恩に報いること」になり、「一切衆生を利益すること」にもなると維摩は説く。ここであらゆる如来の恩 (*tathāgatasya kṛtājñā*) とは、衆生済度のために如来がこの世に出現してくださったことであり、それによって一切衆生に如来と同じ慈悲心が生まれ、覚りの智慧を得ることができる。もし、自分が受けた慈悲と智慧を他者に巡らすなら、それが「如来の恩に報いること」になる。魔宮に還る天女たちへの餞別として語られたこの法門は、天女たちに弘法宣揚を託した維摩の願いであるといえよう。

「無尽灯の法門」に関する文献 H. Durt の *chōmyōto* の記事 (*Hōbōgin*, IV, p.360-365) によると、この有名な寓話は、『維摩経』の副題 *Acintyavinokṣa* と同様の副題 *Acintyasūtra* あるいは *Acintyavinokṣasūtra* をもち、『維摩経』との関係の深さが Lamotte によって指摘されている『華嚴経』から借りてきたようである、との推測を示している。たしかに、『大方広仏華嚴経』の八十巻本 (T279、大正 10・432c1.4) および四十巻本 (T293、大正 10・828b15-17) に、『維摩経』と同主旨の寓話がまったく同じ形で見出される。

詳細は「個人研究」を参照されたい。

Candrakīrti の評価について

—Sahajavajra の例を中心として—

松本 恒爾

中観派の論師 Candrakīrti (6—7世紀) は、その著作 *Prasamgapaḍā* で推論 (anumāna) は自身の主張を積極的に論証するために使用されるべきではなく、他の主張を否定するために使用されるべきである。Bhāviveka を批判する。そして、この批判にもとづいて、Candrakīrti は帰謬派 (Tshal 'gyur ba ^{*}Prāsaṅgika) の実質的な祖とされている。しかし、このようなよく知られた Candrakīrti の評価は、その著作の翻訳の多くに関わったチベット人翻訳者 Pa tshab nyi ma grags (1056?-1115?) を初出とし、それ以後のチベットにおいて定着したもののようである。そこで本講座では、密教論師 Sahajavajra の例を中心として、インドにおける Candrakīrti の評価について検討した。

(1) Candrakīrti の地位

Sahajavajra は、その著作 *Tattvadaśakaṭīkā* v.2 において、毘婆沙師、無形象瑜伽行派、無形象中観派、経量部、有形象瑜伽行派、有形象中観派という六つの仏教の学派に言及し、これらの説は重視されるべきではないとする。一方で、学ばれるべき対象を Nāgārjuna、Āryadeva、Candrakīrti の中観説であること、Candrakīrti を中観派

の正統に位置づける

(2) Sahajavajra が Candrakīrti を高く評価する理由

Tattvadaśakaṭīkā における Candrakīrti の著作 (*Madhyamakāvatāra*) が引用される箇所を検討したところ、Sahajavajra が Candrakīrti を高く評価する理由は次の三つである。

- ① あらゆる心識説を未了義とすること。
- ② あらゆる場合に世俗は否定されないとすること。
- ③ その説が密教と一致する顕教であること。

これらのうち①の理由については、Sahajavajra が、あらゆる認識 (vijñāna, jñāna, svasamvid など) の自性を否定する中観派を最も優れた顕教とすることに言及すれば十分であると思われるので、②と③の理由について若干の説明をしておきたい。まず、②の理由についてであるが、Sahajavajra は、世俗と勝義の間を双方向的に行き交うことである双運を主張する。この双運においては、世俗はその一翼をになうものであるから、勝義に到達した後でさえも否定されてはならないのである。ちなみに、カダム派の dBu pa blo gsal (14世紀) はその宗義文献で、このような世俗解釈にもとづいて、Candrakīrti を世間の人々が経験するままに認める中観派、つまり世間極成行中観派 ('jug rten grags sde spyod pa'i dbu ma pa) に分類している。

次に③の理由は、Sahajavajra は *Tattvadaśakaṭīkā* の

冒頭で、真言理趣と一致する波羅蜜「理趣」の教示
 (sngags kyi lugs kyi rjes su mthun pa'i pha rol tu
 phyin pa'i man ngag' nāntrāṇīyanukūlapāraṇitopa
 deśa) があるという。そして、双運の根拠として、
Madhyamakāvatāra とともに *Guhyasamāja* や
Samvaraodaya といったタントラを引用していることから
 するならば、*Sahajavajra* は *Candrakīrti* の説を真言理趣
 と一致する波羅蜜理趣、すなわち密教と一致する顕教と見
 なしていると考えられるのである。以上のように、一例で
 はあるものの、インドにおける *Candrakīrti* の評価は、よ
 く知られていたものとはかなり異なるものであることがわ
 かる。今後は、*Sahajavajra* の師である *Advayavajra* や
 その他の弟子の著作にまで研究対象を広げて、彼らの中観
 派の理解を明らかにしていきたい。

学制期における学校制度受け入れ状況について

研究員 濱田 由美

日本の近代学校制度が、明治五年八月三日の「学制」頒布により始まったことは周知の事実である。「学制」は、民費依存を前提とした制度であり、学区制の導入が大きな特徴とされている。「学制」頒布後早い時期から学校数が順調に増えていたことは文部省の記録により明らかであることから、早くから「学制」の導入には地域住民の協力が得られていたと思われる。

「学制」は、地域の実情に則して導入することが定められている。近代学校制度の研究では、制度・政策に関する研究が多く残されている一方で、実際の導入については研究が十分に行われている状況に無いことは多くの研究者の指摘するところである。ここではこのような状況を踏まえた上で、埼玉県第十五区の「学制」初期における学校の設立状況を、埼玉県の教育政策に沿って明らかにしている。

「学制」が頒布される以前、埼玉県域では多くの郷学校が開校している。藩校とは異なり身分に関わりなく入学が許された学習の場であり、手習・算術・読書・英語などの授業を実施することが想定されていた。

埼玉県が誕生したのは明治四年十一月のことであり、翌年三月には管内が二四区に分けられている。その後、改め

て民費依存による郷学校を各区に設ける計画が立てられたものの、実現することなく「学制」頒布を迎えている。民費依存による学校設立の難しさを認識した埼玉県では、「学制」を実施するための当面の目標値を、「中小学区地画其外之儀ニ付御伺」により明らかにしている。三中学区に分けられた埼玉県内には二四六の小学校設立が目指されており、一戸一銭を基本に地域住民からの寄付を募り、授業料は二五銭を上限に一五銭一〇銭と三段階に設定されている。また翌年には各区に公学本校の設置が決められており、埼玉県では公学本校を中心に、私学分校を徐々に増やすことで学校制度の導入が目指されたのである。また、安定した資金を確保するため賙育金制度が導入されたが、当時開校していた二三〇余りの学校数で授業に差し支えがないとの認識により導入されたことから、開学希望の増加を背景に間もなく資金不足となり、新たな学校設立願に対して「妄に開学聞届けず」との方針を出さざるを得ない状況となっている。

埼玉県第十五区の公学本校である池上学校は、現在の行田市立星宮小学校に続く学校とされており、開校は明治五年八月と伝えられている。埼玉県内二四の公学本校の内一の学校が明治五年の開校であることは、文部省の記録により明らかである。県内毎区に公学本校設置の方針が定められた明治六年五月、第十五区からは私学開業願が提出されており、上川上学校・南河原学校・上中条学校の開学願

は受理されている。第十五区内に残されていた「明治六年五月六月 一戸一銭生徒受業料取立表」からは、私学三校の増設を背景に、区内の就学率が大きく上昇していた事実が明らかとなっており、さらに地域住民から確実に一戸一銭が徴収されていた事も記録に残されている。もっとも、徴育金制度による積立状況からは、一戸一銭以外に寄付金などの徴収が実施されていたのは明らかであるものの、第十五区においては詳細を明らかにする記録は今のところ確認されていない。

明治六年の私学開業により就学率を伸ばした第十五区ではあるが、明治七年五月には新に七校の「小学校開学御願」が文部省に提出されており、全ての学校が開校に至っていたのは記録により明らかである。もっとも、徴育金制度導入後の資金不足により、「妄りに開学聞届ず」の方針が示された翌月の開学願提出が、全て許可された経緯に関しては不明の点も少なくないことから、解明は今後の課題とさせていただきたい。

大伝法院座主補任と俗的背景

研究員 風間 弘毅

寛饒が長承元年（一一三二）高野山に創始した大伝法院は、真言宗の新義の源流をなし、のちに根来寺へ移って真言宗の新義教学の本拠地として地位を確立し、各地の田舎寺院や僧侶にその影響を及ぼすことになる。

また、大伝法院は当時の最高権力者鳥羽上皇の御願寺として、大きな権力を背景に成立し、以後紀州という田舎にありながらも、京都や鎌倉などの貴族社会や政治権力とからみ、最終的には紀州や和泉国で威を振るう姿は、院政期から戦国期までの寺院社会を考える上で興味深い対象といえる。そこで大伝法院の頂点にいる大伝法院座主の補任とその俗的な背景を考え、大伝法院における寺院社会と政治権力の関わりを三二世座主賢俊まで考察していきたい。

さて、座主就任者を便宜的に6つのグループに分けてみた。

まず、A 藤原家隆・隆海系のグループ。このグループに④隆海⑦覚尋⑪⑬覚瑜⑱教禅（覚禅）を分類することが出来る（○数字は世代数）。彼らは藤原家隆の一門である。仏教界において家隆の一門は活発で、仁和寺系の僧侶が多く輩出され、⑪⑬覚瑜を除いて在任期間は長く、④隆海は二八年⑦覚尋は一八年⑱教禅（覚禅）は一五年といずれも長い。また、任期以外にも次期座主の決定に影響力を

及ぼすなど、初期の大伝法院を支配した。

次に B 院近臣系 ⑧定尋⑩道嚴の二人を挙げることが出来る。⑧定尋の父源定房は大伝法院の外護者であった美福門院・八条院に仕え、晩年には後白河院の院庁別当として仕えるなど、有力者の近臣であった。

⑩道嚴は建永元年（一二〇六）の補任で、この時道嚴十六歳である。道嚴は後鳥羽上皇の琵琶の師匠大納言藤原定輔の猶子。実父長嚴は熊野の修験者で、後鳥羽上皇の崇敬あつく、承久の乱の際、後鳥羽上皇に与した罪で陸奥へ流罪となる。

次に C 鎌倉幕府系 これは⑫⑮定豪⑯定親の二人を挙げることが出来る。定豪は鶴岡八幡宮別当に任命され、仁和寺御室庁の下文により座主に補任された。

⑯定親は定豪の弟子で、鎌倉幕府の有力御家人三浦泰村に妹が嫁ぐなど、個人的に幕府とのつながりもあった。

次に D 九条道家・開田准后法助系のグループ

開田准后法助は仁和寺十世。父は九条道家。九条道家は息子の頼経を鎌倉幕府の第四代將軍として送り、四条天皇の外祖父であるなど権勢を誇った。⑰行遍⑳㉑㉒㉓守助㉔道燿㉕了遍㉖信忠㉗忠瑜があげられ、㉘禅助まで、ほぼ開田准后法助の弟子か、九条道家の親族が大伝法院座主を独占する。

次に E 南朝系 ㉙聖尋㉚性円がいる。㉙聖尋は後醍醐天皇が鎌倉幕府に対して起こした元弘の乱の処理に関し

て、島流しにされていることから、後醍醐天皇方に与していたと思われる。㉑性円（大覚寺二品）は、後宇多上皇皇子で、後醍醐天皇の弟 性円法親王。

次に F 中継ぎ的座主のグループ。まず㉒真誉㉓行恵㉔実禅㉕禅信㉖寂尊は比較的出身身分が低い。地元紀伊などの地方出身者である。在任期間が短く、有力者が座主になるまでの中継ぎ的な役割を負っていた。次に㉗行位㉘兼助㉙成助は、三人とも貴族出身であるが不明な点が多い。

以上大伝法院座主を担った人々は一様では無く、多くの勢力が入れ替わり交代していたことがわかる。これらグループの背景である政治権力が、勢力の伸張・衰退を繰り返し、座主を担う勢力も交代していった。最終的には三世賢俊以降は、ほぼ醍醐寺の座主により、大伝法院座主も兼任されることになる。

ボロブドゥール

——消失する暗号がマンダラか

研究員 嶋田 毅寛

今回の公開講座は、インドネシアのジャワ島における大乘仏教の建築であるボロブドゥールについて仏教学者の立場からドイツのハインリッヒ・ツインマー (Heinrich Zimmer, 1890-1943) によるマンダラとしてみるボロブドゥール論と、彼の著作を引用しながらも独自の哲学的解釈の内にそれを位置付けるカール・ヤスパース (Karl Jaspers, 1883-1969) による哲学的信仰 (der philosophische Glaube) の二つを取り上げ、それぞれ両者の見解を比較することである。

ボロブドゥールの構造は基礎となる壇の上に五層からなる方形壇が乗り、さらにその上に三層の円形壇が乗る、合計九層から成り立っている。基礎壇より上の五層の内、第一から第四までの回廊の壁面にレリーフが彫りこまれている。その第四壇には普賢菩薩に関するレリーフが彫りこまれており、ツインマーはそれを「涅槃である悟りへの最も高貴な道先案内人である」とし、「形に満ちた感覚の世界から涅槃の玄関である形なき内的洞察の世界への通路」の役を担っていると彼は位置付けている。第六層以上は同心円状の壇になっており、内部に仏像を蔵した網目状の籠目丸屋根が、内部を完全に閉ざしたドームの周囲を取り囲む

ように七十二個並んでいる。四層までレリーフが彫りこまれ、壁のくぼみに仏像が安置されているのに対し、五層においてレリーフはなく、さらに六層以上では仏像が籠目の丸屋根内に蔵されていて、籠目により内部が外部の目から遠ざけられている。ツインマーによるとそれが「形なき直観の領域」を象徴しているという。籠目の丸屋根はまだ内部を見ることができると、「未だ最高の境地」を象徴する物ではないという、言わば「涅槃の前段階」である。そして中心のドームは内部を完全に閉ざしており、そして上空には青空の広がる最上壇であるため、それこそが涅槃を象徴しているのだという。

「いわゆる発展の道 (Wege der Entfaltung) と発展したものの溶解 (Einschmelzung des Entfalteten) において、「見るものと見られたもの」「自己と他者」との緊張が消滅するという。禪定菩薩である普賢菩薩が涅槃への案内人であり、そこでこの溶解Vがなされるということから、ツインマーの言う溶解Vとは仏教における八禪定Vと受け取ることができる。

一方ヤスパースはボロブドゥールの構造についてはツインマーの見解をほぼ忠実に受け継いでいる。「ツインマーは上昇の意味をこう理解する、巡礼者において内的な像の展開は最初に発展の道において、次にその発展したものとの溶解において遂行される」、という引用において初めてツインマーを名指しし、溶解Vについての位置付けが

ツインマーとは異なっている。続けてヤスパースは「暗号の展開はあらゆる暗号の超出を伴う」、「暗号として仏陀自身は消失しなければならない」と述べる。暗号 (Chiffer) とはヤスパースの哲学における重要な概念であり、彼の言う超越者 (Transzendenz) が対象的に現れるため、それらは人間によって解読 (lesen) される暗号というのである。超越者に対する「哲学的信仰」において対象的なものが最終的に消失するとされ、それが「溶解」Vと言われている。ヤスパースが「溶解」Vを「消失する」の意味で捉えていると見られるのは、その後続く「仏陀 (像) 自身の消失」・との記述からも伺える。ボロブドゥールを一つの消失すべき暗号と捉えたことで、ヤスパースの記述から仏教用語は全て削ぎ落とされてしまったようにも見える。その捉え方はどこまでもヤスパースの哲学的信仰及び暗号の範囲に留まっている。ボロブドゥールにおいて上壇へと上るにつれてレリーフが消失し、外壁のくぼみに納められた仏像が、最上壇においては籠目丸屋根に納められて目から遠ざけられるのも、暗号の消失を示しているとされる。

ボロブドゥールをツインマーは仏教学者の見解から大乘仏教で見られるマンダラであると捉えている。一方ヤスパースはボロブドゥールを単に仏教建築にとどまらず、偉大な人類の歴史的建築物として超越者の暗号を超えるものとみなしている。彼は『大哲学者たち』において偉大な思想家・哲学者の内に仏陀を含めている。そのことから彼

のボロブドゥール論はむしろ仏陀の悟りそのものに近いと見られる。

部派仏教における三昧

講師 阿部 真也

様々な經典、論書に多くの名の三昧が出現する。一般的に知られる三昧としては、空三昧・無願三昧・無相三昧の三三昧がある。この三三昧について、有部の論書『婆沙論』と有部に対する批判が中心の論書『成実論』の説について考察を加えるものである。

まず、『婆沙論』における三三昧説を見ることにする。

『婆沙論』において、三三昧説は契經の説である、とされている。そして、三三昧各々の定義は次の様になる。

①空三昧とは、非我の行相によって我の行相に対治し空の行相によって我所の行相に対治するものである。

②無願三昧とは、三有を願わないものである。

③無相三昧とは、色・声・香・味・触・女・男と三の有爲相の十相を離れるものである。

また、有部では三三昧は四諦十六行相と関連付けて説かれる。それ故、特別な三昧として論じられている。そして、有部においては、十六行相を離れて無漏慧は無い、とされ、『婆沙論』においても明言されている。

評して曰く、応に是の説を作すべし。無漏慧にして十六聖行相を離るるもの無し。(大正27, p.529b)

このように、有部においては空・無願・無相の三三昧は十六行相と結合して論じられる。

さらに、『施設論』の説として、三三昧各々の関係について論じている。①三三昧は別々のものである、とする説。これは行相が異なることによるものである。②無相三昧のみが別であるとする説。これは初得の行者の行相であるとしている。空三昧によって見道に入った場合、無願も修したことになり、無願三昧によって見道に入った場合、空も修したことになるとする。無相三昧は無相の行相のみを修して、空の行相も無願の行相にもわたらないからであるとす。③三三昧が密接に関係しているとする説。これは三つ各々が三の義を持っているからであるという。三義とは、三三昧各々が、常でなく、恒でなく、不変異でなく、我と我所にあらずとする空の義を具えていること、貪・瞋・癡の生長と後有とを願わない無願の義を具えていること、色・声・香・味・触・女・男の七種の相を離れた無相の義をそなえていること。この三つの義を三三昧各々が具えているからである、とするのである。

次に、『成実論』について見ていく。空三昧は衆生も法も見ない三昧である。このような空には相を見出すことは出来ない。無相三昧という。そして、この空の中では願い求めることはない。無願三昧と名づけるのである、という。以上のことから、この三三昧は一つであるといえるとする。なぜ三つに分けて説くのか、という問いに対して、空を修することを得られる利によって分けるのである、という。まず空を修する。これによって相を見なくなり無相

となる。無相となることによって願うことが無くなる。そして一切の苦を離れることが出来るというのである。

以上、両論書の三三昧について見てきた。『婆沙論』においては、まず、四諦十六行相と密接に関連付けて説かれ、見道位に入ると、三つが深く関係してくる点が注目される。三三昧を別々に立てたのは、有部の教理によるものである。一方、『成実論』は空に基づく論述となっている。そして、空・無相・無願の順に進む段階説となっている。一つの流れを三段階に区切っているのである。すなわち、三三昧を一義としている。また、『婆沙論』等で論じる順序は空・無願・無相となっていて、説く順序が違っている。さらに、有部では心心所を一境に住せしめる時に三昧が働くとして、三昧と心を別と見る。これに対して、『成実論』では他に三昧があるのではなく、心に住しているのを三昧と名づけるとする。同じ三三昧であっても、その教理によって説き方に大きな違いが出てきている。

近代仏教学と学術研究助成金

講師 三浦 周

学術研究助成金は、基盤的研究資金と競争的研究資金とに二分される。前者が大学等の機関から一定額が配当されるのに対し、後者は財団等の資金配分主体が研究課題を公募し、採択された課題にのみ資金が交付される。前者でも採択制がとられる場合があるが、後者は公募を前提とする点に両者の違いが求められる。本稿では後者をとりあげる。現代日本で最大の競争的研究資金が文部科学省・日本学術振興会の助成事業における学術研究助成基金助成金・科学研究費補助金（以下、科研費）であることに異論はないだろう。平成二七年度の助成額は二三一八億円である¹。この数字は他の助成財団の年間助成額を大きく上回る。額の多寡に注目すれば、日本の研究助成は「官」優「民」劣といっても過言ではない。

さて、この科研費のルーツは、人文学への助成に限定するならば、昭和四年の精神科学研究奨励金（文部省）に遡る。ただ、戦前の国家による助成はこれに限らない。他に大正一二年にはじまる対支文化事業（外務省）による助成があげられる。

大正大学関係为例にとれば、精神科学研究奨励金は大島泰信「風水信仰と我が祖先崇拜」（昭和十年度）等、対支文化事業は荻原雲来「漢訳対照梵和大辞典編纂事業」（昭和

和五年—一五年度）等が獲得している。

本稿で注目するのは研究内容ではなく、これら研究助成の基本的性質である。精神科学研究奨励金の助成目的は「国体觀念の涵養に資するため日本及び東洋の精神文化に関する研究奨励²」であり、また、対支文化事業は、これ自体が義和團事件の賠償金を基金化したものである。つまり、両者とも当時の国際情勢ならびに国内政情を色濃く反映している。

精神科学研究奨励金の執行については、文部省専門学務局長より交付先の機関（学長宛）に「貴下監督ノ下ニ充分其ノ目的ヲ達セシメラルル様可然御措置相成度³」との通牒がなされていることから、交付先機関と研究者の裁量に任されている。だが、採択については、ピアレビュー（研究者による審査）が制度化されたのは戦後の昭和四三年である。助成に際して「国家」の意志が介在しなかったとは断言できない。また、交付先機関となる帝国大学は国家須要の学術技芸の教授を目的とし、私立大学のそれも同様である。

研究における「国家」からの示唆や制限を指摘したいわけではない。社会還元性のない学問領域—たとえば仏教学—であっても、研究資金という点では「大学」を介して「国家」あるいは社会と接点をもつ。この点を強調したい。端的にいえば、「国家」の介在なしに近代仏教学の展開は語れない。逆説的ではあるが、戦前の民間による研究助成

にそれがあらわれている。民間初の学術助成財団、啓明会の事例をみてみよう。

啓明会は大正七年度―昭和一八年度のおよそ半世紀に二六七件の研究課題に総額九六八一一円の助成を行っている。うち二一件、八一七〇四円が仏教学関連への助成である。大正大学に関連する助成のみをみても、大正八年／英国博物館所蔵支那古写本の研究／矢吹慶輝／三五〇〇円、大正一五年／佛教大辞典編纂／望月信享／六〇〇〇円、昭和二年／英国博物館所蔵支那古写本の写真帖出版／矢吹慶輝／二七〇〇円、とエポックとなる研究である。また、代表者には高楠順次郎、常盤大定、泉芳環、辻善之助、立花俊道、山口益、花山信勝、高岡隆心等、著名な研究者が散見される。

啓明会の仏教学関連への助成は全体のおよそ八%を占める。これは人文学に限られた助成ではない。この高い数値が近代仏教学への社会的需要であるならば、その理由は「人種と言語」、ひいては「戦争」という二〇世紀社会の特質に求められるだろう。

(1) 「科研費改革について」

http://www.mext.go.jp/b_menu/shingichouse/shinkou/039/shiryo/_ics/files/afeldfile/2015/05/25/1356137_6_1.pdf

(2) 文部科学省HP

http://www.mext.go.jp/b_menu/hakusho/html/others/detail/1318252.htm

(3) 「精神科学研究奨励関係書類 大正大学所蔵

(4) 福田須美子「平山成信と啓明会」『相模女子大学紀要』77、2013参照。

Ajitasenayākarāṇa 𑀧𑁆𑀭𑀸𑀓𑀡𑀺𑀢𑀺𑀲𑀻𑀣𑀺𑀮𑀺𑀢𑀺𑀶

研究員 平林 二郎

Ajitasenayākarāṇa (『アジタセーナの授記』[ASV])

は、大声聞 Nandimitra が Ajitasena 王を仏教に導き、両者ともに釈尊から授記を得るという大乘經典である。

この経典は、2つの仏国土への言及、釈尊が Sukhavatī へ向かうという偈頌、Ajitasena の息子が阿羅漢果を獲得して仏国土を見えるという記述など、概して他の大乘経典には見られない内容が説かれていることで知られている。

Nainaksha Dut と Paul Williams は、Aṅgasa
の息子が阿羅漢果を獲得して仏国土を見るという記述を例
に挙げ、Aṅgasaには阿羅漢果を得るという初期仏教の思想と
仏国土という大乘仏教の思想が混在していると指摘し、
Aṅgasaは初期仏教から大乘仏教に移り変わろうとする時代に
作成された経典だとした。

しかしながら、Asv.にはチベット語訳や漢訳がなく、また、作成年代や作成地方についての詳細な研究も行われておらず、問題が残されているのが現状である。

そこで本講座では、Asv の諸写本を紹介した後、Asv の主要登場人物について考察を行い、それを基に作成年代についての試論を述べた。以下がその内容である。

Asv の写本としては、ギルギット写本、サンクトペテルブルグ写本、大英図書館収蔵写本断簡が現存している。ギル

ルギット写本は *Asv* 唯一の完本であり、6〜7世紀頃の *Gilgit/Bamiyan type 1* で書写されている。サンクトペテルブルク写本は、コータン周辺で発見されたものであり、7〜9世紀前後の *South Turkestan Brahmi* で書写されている。大英図書館収蔵写本断簡については *IOL San 701, 708, 1202* の3葉が *Asv* と比定されている。これらの写本断簡はコータン近郊の *Khadaïq* で発見されたものであり、7〜9世紀前後の *South Turkestan Brahmi* で書写されている。サンクトペテルブルク写本と大英図書館収蔵写本断簡は同じ書体で書かれており、また、行数なども一致することから、これらについては同一の写本である可能性が高いことを紹介した。

Asv の主要登場人物は、大声聞 Nandimitra と Ajitasena 王の 2 人である。Nandimitra の生存年代は、Tāranāthara の『インド仏教史』や、*Nandimitrāvadāna* の記述を見ると、2 ～ 4 世紀となる。次に、Ajitasena については、マガダ国王としては名前が見られず、*Mahāvastu* や、*Swat* の銘文に名前が見られることから、1 世紀以前の人物であろうと結論付けた。以上を踏まえると、主要登場人物 2 人の名前が出揃うのは早くとも 2 世紀であり、asv の成立はそれ以降の時代になるであろうとした。

本講座の詳細な内容については本号の「Ajitasenayā-karava」の成立に関する試論」で論じる。