

〔公開講座要旨〕

空海、「自然」との入我我入の姿

―「法身」観へ直入の背景として―

研究員 猪股 清郎

空海は、その自然との「入我我入」の姿を様々な文学的表現で表す。①日本の叙情的なもの、②中国の陰陽思想的なもの、③自然と人の「生」の無常観を詠ったもの、④山林修行者のアニミズム的なもの、そして⑤禪定の中で自然と一体となったもの、などである。またそのまま彼の「法身」観へ直入する背景ともなっている。

その中でも特に、④山林修行者のアニミズム的なものが濃厚な「納涼房にて雲雷を望む」と、⑤禪定の中で自然と一体となった姿が鮮烈な「後夜佛法僧鳥を聞く」は、自然と入我我入して、そのまま「法身」観、「即身」観に直入しつつある、あるいは、すでに直入している空海の姿がありありと表現されている。

「納涼房にて雲雷を望む」（『性霊集』巻第一）は、空海の山林修行者としての特質を最もよく表している。

雲蒸して壑たに浅たきに似たり 雷渡つて空地の如し  
颯さつ颯として風房に満みてり 祁き祁として雨颯あめに伴う  
天光暗くして色無し 樓ろう月待まちてども至り難し  
魍ちみ魅み媚めいびて人を殺す 夜深くして寐いこと能よわず

この詩の結び二句で、「山林の木々や石から湧き出てこの空間に満ちている精霊たちに誘われ、引き入れられて、「人」という存在など抹殺され無くなってしまう。わたしも今、この精霊たちの中に融け込み一体となっている。わたしが融け込んでしまっているこの夜の闇はますます深く、わたしの中の精霊たちが立ち騒いで、なかなか眠ることが出来ない」、と詠う空海のごころとからだからは、「自然」の激しい動きに触発されて、自身内面の血が騒いでいる。「山林修行者」の生身の鼓動が直接に伝わってくる。

また、「後夜佛法僧鳥を聞く」（『性霊集』巻第十）は、まさに空海の禪定の姿であり、「自然」と一体となった入我我入、その生き生きとした空気が観がそのまま伝わってくる詩である。夜半から朝にかけての時間を「後夜」という。まだ明けやらぬ午前四時頃であろうか。ゆっくりとした地球の自転が、太陽光の影をその光の中に明け渡そうとする直前、時間が、「夜」から「朝」へ移る微妙な「とき」である。

閑林いんりんに独座どくざす草堂の暁

三宝の声一鳥に聞ゆ

一鳥声有り人心有り

声心雲水俱に了了たり

山中でひとり後夜の勤行をしたときの印象である。「佛法僧」と鳴く鳥の声に触発されて一気に「自然」に直入してゆく「心」とは、「自心」であり、すでに「自心の仏」

であろう。「雲水」とは「自然」そのもの。それらが透明な世界の中で溶けあい、「了了」としてこの身にひとつになっっている。清しい自然観であり、このまま「即身(成仏)」の身体感覚といえるのではないだろうか。この詩が表すものは「一瞬の中の永遠」、まさに、「禪定」のダイナミズムである。

これらを背景として、空海は、「密教的自然観」ともいえるものに入ってゆく。それは、さまざまな側面から外なる自然(しぜん)に渉入し、そこに入我我入しつつ、内外無礙に拡がった、内なる「自然じなん」そして「大我」の境界を、「大日如来の境界」と見ることである。これはもはや、単なる「自然観」を突き抜けた、空海密教の「思想そのもの」といつてもよい。すなわち、自然(しぜん)⇩「自然じなん」⇩大日即身の姿である。そしてそのエネルギーの源は、空海自身の山林修行者としての「自然」の中での激しい行動体験にある、ということである。

## フリードリヒ・ハイラーの『仏教的沈潜』

— 宗教史的探求 —

研究員 嶋田 毅寛

フリードリヒ・ハイラー (Friedrich Heiler, 1892-1965) はドイツのミュンヘン大学で学位を修得後に一九二二年からはマールブルク大学で神学教授を務めた。そして同大学退官後、ミュンヘン大学員外教授。一九六七年ミュンヘンにて没。第一次大戦と第二次大戦間を代表する宗教学者として知られている。

『仏教的沈潜——宗教史的探求 (Die Buddhistische Versenkung)』(一九一八)とは彼の比較宗教学の著作であり、『仏教的沈潜』の全体を概観すると、「祈りの宗教」であるキリスト教と「沈潜の宗教」である仏教との比較考察と言える。ここで注目したいことは、ハイラー自身はカトリックとして生まれ神学教授でありながら、それに飽き足らずその後ルター派の影響を受け、『宗教の現象形態と本質』(一九六一)といった著作で名をとどめているにも関わらず、彼が必ずしも仏教に対し批判的な立場を取っているわけではないことである。一読してみると内容的にかなり仏陀の伝承及び初期仏教の見解が示され、特に仏教用語の大半がパーリ語引用であることも興味深い。

その反面大乘に関してはやや批判的ニュアンスが見て取られ、例えば第十三章の「大乘仏教におけるいのり」にお

いて彼の言う「仏教は沈潜の宗教」ということに反して大乘仏教に〈いのり (Gebet)〉の語が当てられていることに目を引く、そしてそれが仏教的ではないとまで断言されている。それに関連して「北伝仏教において仏教的沈潜はたいてい身勝手な魔術の役目における単なる伝達へ」と落ち込み、日本の曹洞宗に関しては、「日本の禅仏教において瞑想は『非思惟』へと、沈潜はむき出しで思惟及び情感を欠いた集中と化し、これにおいて禅僧は完全なる内的安静へと到達する」と信じられていると、明らかに彼自身の言う〈沈潜〉からは逸脱しているように示されている。

ここでハイラーが述べている〈沈潜〉とは仏教においてどのように位置付けられているのかというと、〈三昧〉と〈禪定〉を内に含む〈沈潜〉、それは〈解脱〉と〈涅槃〉に対する方法という意味合いで捉えられていると見られる。それは彼が「沈潜そのものが救いを渴望している人に解脱をもたらすのではなく、それは宗教的認識を可能にするあの精神的状态を創出することができるに過ぎない」と述べていることから理解できる。なおその「宗教的認識」とは苦を発生させる円環(輪廻)についての認識であり、それを可能にする精神状態にさせる方法として〈沈潜〉が捉えられている。

最後にハイラーがキリスト教における〈神秘主義的祈り〉に相当するものが〈仏教的沈潜〉であるとしても、決して相違点を無視しているわけではないことを指摘することで

締めくくりにする。キリスト教と仏教との差異が「人格神の有無」であることは古くから指摘されているが、ハイラーがここで心理学的洞察を示していることが注目に値する。〈神秘主義的祈り〉の目指している〈最高善〉が感動させ、熱狂させる、祈るものにとつてありありと現前しているのに対して、沈潜（瞑想）するものにとつて〈最高善〉が「幅広い遠くのものの中に浮動している」ため「瞑想するまなざしに気付かれない」という違いが見て取れる。ここでは仏陀及び初期仏教の「自力救済主義」について、心的状態から解釈されているところがハイラーの特徴である。つまり〈沈潜〉という方法を通じて「精神集中と瞑想が体系的に行われる」ことにより高き意識状態が発生し、それはキリスト教で言うような〈恩寵〉ではなく、仏教徒が自ら実現する最高善すなわち〈涅槃〉であるというのだから、明らかに一神教的な「超自然的カリスマ」に対して違いは歴然であろう、ただそれは「あらゆる人間の温かみや力を欠いている遠くて崇高な救済の理念」というものではあるのだが。

## 読誦経典と経典の読誦

研究員 平林 二郎

仏教における経典の読誦には多種多様な意味がある。「阿含経」において経典が読誦されている箇所を見ると、初期仏教経典の読誦は、釈尊の教えを理解するための基礎的な修行や、仏教を信仰するという表白などを意味している。一方、大乘経典が読誦されている箇所を見ると、大乘経典の読誦は、基礎的な修行や信仰の表白などの他に、経典を読誦する行為自体に意味があるとし、経典読誦の功德や利益を強調している。

それでは、初期仏教から大乘仏教が興起する際、大乘仏教の信仰者はなぜ経典を読誦する行為自体に意味を持たせる必要があったのか。発表者はこの問いを解明する前段階として、初期仏教から大乘仏教が興起する途中の時代である部派仏教時代の文献に焦点を当て、経典を読誦する意味がどのように変遷したのかを解明していきたいと考えている。

そこで本講座では、部派仏教時代、もしくは、それ以前の時代に作成された多くの説話が含まれている *Diyaavadāna* に焦点を当て、「読誦(する)」という意味で使用される単語、ならびに、その派生語が使用されている用例を中心に読誦経典と経典を読誦する理由について考察を行なった。

本講座では多くの用例を扱ったが、本発表要旨ではその

中の1つ *Diyaavadāna* 第36章 *Makandikāvadāna* の用例を紹介した。

Divy (Cowell) 532.9-11. *Mākandika, na kimcit karaniyam asti api tv eṭā dārikā rātrau pradhpēna buddhāvacaṇaṃ paṭhanti, atra bhurjēna prayojanam talena masinā kalamayā tūlena /*

(下線発表者)

試訳：(シャーマーヴァティー王妃は答えた)「マーカンディカよ、何も用事はありません。しかしながら、夜に侍女達が明かりを灯してブツダのこぼを朗唱しています。ここに、樺皮、油、墨、筆、綿が必要です」

*Sylvain Lévi* は既に *Diyaavadāna* の第2章 (*Divy* (Cowell) 34.28-35.2.) から出家者のみならず、在家者が初期仏教経典を読誦していたと指摘しているが、本講座では上記の用例から在家の女性たちが初期仏教経典を読誦し、さらには書写していたことを指摘した。

また、本発表では *Diyaavadāna* において「読誦(する)」という単語、および、その派生語が使用されている用例部分を見る限り、大乘仏教に見られるような経典を読誦する行為自体に意味を持たせている部分は見当たらなかったことについても言及した。

## 『大日経』供養法について

研究員 蓮舎 経史

『大日経』供養法（以下、供養法）は『大日経』を所依とし、その内容から展開し形成された付属儀軌であるとされている。しかしながらその成立にはいくつかの疑問が認められる。今般はそれらの疑問の材料となるものを提示しながら整理を進めていきたい。

漢訳とチベット訳の相違は、まず漢訳『供養法』を本経の一部とみなしているのに対して、チベット訳は本経から独立した儀軌として扱っている点である。また撰者も漢訳では注釈書の記述によれば文殊師利伝善無畏記とし、チベット訳では dPal-bzang-rab-sdga' なる人物を撰者と明示している。

どちらにしても本経と『供養法』の制作においては隔たりがあることは間違いないだろう。しかしこの制作過程は本経から『供養法』と単純に規定することはできない。

まず本経チベット訳はその章品の記述順における漢訳との異動が見られ、そこからはチベット訳における、より整理された体裁が認められる。

さらに漢訳に存在しない続タントラと見なされるものが記載され、これは護摩やマンダラ作壇の修法を具体的に示した儀軌のような体裁を持ったものである。

これによりまず漢訳とチベット訳の原本には時間的差異

があることが認められる。

また漢訳において『供養法』の訳出には善無畏が請来した原本が使用されたとされ本経の部分は善無畏に先駆けて無行により請来されたものが使われている。

そのうえで先のチベット続タントラには『供養法』の両訳に共に登場する九つの方便門、いわゆる「九方便」の祖形と思われるものが記されている部分が存在している。

これらのことを加味すると本経と『供養法』との成立過程は唐土請来本とチベット請来本の間を行き来するような複雑な離合を想定可能となってくる。

ここからは『供養法』との関連が問われる他経軌を示していく。

まず文中にもその名を明記される『金剛頂経』である。

しかしこれを、ある特定の金剛頂経系経軌にもとめることは難しく、おそらく金剛頂経系の一般的な行法を示すものと思われる。

真言のいくつかは本経に確認出来ず、これらを既存のものか『大日経』より新しいものかを精査する必要がある。

「執金剛阿利沙偈」という讃頌もまた本経には見られず、金剛頂経系を含むいくつかの経軌に確認出来る。

またチベット訳にのみ存在する『毘盧遮那成就法』（以下、成就法）は『供養法』をまとめたものと言われている。そこで説かれる修法の全体的な流れは『供養法』とおよそ一致するが、細部において違いが見出される。

『供養法』では主尊の請来や観法瑜伽等の説明に続き他の諸尊の説明がされる。これは恐らく行者の目的に応じた尊格を入れ替えて修法を行うとする各論ともいえる記述と考えられるが『成就法』ではこのような記述が見られない。

また全体的に事物に対しての記述が『供養法』でより詳細であり、部所によつては注釈の如き説明が記される。

これらを『供養法』をまとめた結果と判断するためにはさらに慎重な検証を必要とするが、現時点で筆者としては『成就法』が増広された印象を抱いている。

さらに付け足すと、漢訳では胎藏法四部儀軌といわれる四つの儀軌や『要略念誦經』などいくつかの類本がある。

このように『供養法』を取り巻く環境は非常に複雑となっている。また暴論ではあるが問題を難しくするのは漢訳における本経に取り込まれたままの『供養法』という扱いにあるように思われる。今後『供養法』の成立過程を検証していくにあたり、最も注意すべき点と考えられる。

## 真言事相における伝明恵口決について

―特に靈供作法と明恵説話との関わりを中心に―

研究員 小宮 俊海

現在、京都市右京区に位置する梅尾山高山寺を中興開山したとされる明恵房高弁（一一七三～一二三三）は鎌倉初期を代表する学僧であり、主に華嚴教学を学び、真言密教を修行の実践に用いたとされる。本発表では、明恵と真言密教との関わりを考察する一端として、真言密教事相における明恵相伝の口決を取り上げた。特に靈供作法について考え、それらを発端に明恵と供養物としての食物、特に米や飯といったものとの関わりから、それらの持つ意味について考えた。

明恵と真言密教事相との関わりを考えた場合、いくつかの明恵相伝の口決を見出すことができる。これらは各真言事相法流聖教や各寺院所蔵典籍聖教という形で膨大な資料群が存在している。本発表では、明恵相伝としての成立を考察する前段階として、特に靈供作法を取り上げ、その内容について明恵がいかに関わるのかを確認し、明恵相伝とされる蓋然性にアプローチした。

そこで、智山相伝の事例をもとに『十結』所収の靈供作法を検討した。そこからみえてきたものは、一口に靈供作法といっても一法流に相伝されるものだけをみても数種類の系統が存在することがわかった。また、それらのうち明

恵が介在しないものもあることがわかった。そして、明恵相伝と位置づけられているものにも濃淡があり、その関連性を結論付けることは困難であった。

本発表では明恵相伝の靈供作法については資料の制約上、その成立を解明するには至らなかった。そこで、靈供作法に組み込まれている明恵相伝とされる内容が明恵の著作や伝記、聞書等から見出すことができるかといった問題について考究を図った。すると、なかでも『夢記』と『伝記』といった資料から、そこにみられる説話や記述に明恵と食物について注目すべきものを見出すことができた。そして、それらの内容から明恵自身の生涯における食物に対する態度を看取ることができた。また、それらは施餓鬼の思想とも連関し、自身の食事は清貧を貫くも一切衆生に対する供養物として食物を位置づけ、自身の修行実践に還元されている過程を想定することができるのである。



『中論』注釈書の比較研究

研究員 安井 光洋

本発表は一部で構成されている。まず前半は Nagarijuna の主著 *Mūlamādhyamakakārikā* (MMK) の数ある注釈書群の中から、最古層のものとされている *Akūṭobhaya* (ABh) と青目註『中論』(青目註)を挙げ、両者の比較を行った。具体的には、ABh の注釈が *Buddhapālita* (BP) / *Pratītiśādhaka* (PP) / *Prasannapada* (PSP) とした後代の MMK 注釈書においても広く引用されているのに対し、青目註のみが異なった解釈を示しているという例を挙げ、その背景について考察を行った。

続いて後半では青目註の記述が PP の漢訳である『般若灯論釈論』(灯論)において用いられている例を挙げ、青目註が後代の漢訳 MMK 注釈書へ与えた影響について検討した。

まず前半について、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。そして、この両注釈書はその内容が類似していることで知られる。さらに青目註については羅什の弟子僧叡による同書の序文に、羅什が青目註を漢訳する際、その内容に加筆・修正を施したと記されている。そのため、漢訳以前の青目註は現行の漢訳テキストと内容が大幅に異なっていた可能性も考えられる。

しかし、今回挙げた例においては BP、PP、PSP に共通して ABh からの引用が認められるのに対して青目註だけが異なった解釈を示している。それはつまり、インド中観派において ABh の解釈が伝統的解釈として受け継がれていた一方、漢語圏ではそれと異なった解釈が成立していたということになる。

よって前半では 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を挙げ、中観派における ABh の位置づけを確認すると同時に、ABh との類似が指摘される青目註の独自性について検討していく。

続いて後半では青目註と PP のチベット語訳 (PP Tib.) および、その漢訳である灯論の比較を行った。PP Tib. と灯論の間には同テキストの異訳でありながら、相違する箇所が多く見られる。この相違について「両者のサンスクリット原典が異なっていた」とする研究が近年発表されたが、実際に両訳の相違点を精査したところ、チベット語訳と一致しない灯論の記述の中で、先行する漢訳 MMK 注釈書である青目註と一致するという例が確認された。このことから灯論とチベット語訳の相違点について論じるには、上述のような原点レヴェルでの相違という可能性の他に、漢訳時の青目註からの流入という可能性も想定する必要があると考えられる。

よって後半ではそれに該当する例を PP Tib.、灯論、青目註の三種のテキストの中から挙げ、比較を行うことで、

灯論について先行研究の仮説とは異った観点から考察を試みた。

頼諭の諸宗理解について―三論・禪・天台―

研究員 中村 賢誠

頼諭（一二二六～一三〇四）は、新義教学の祖と仰がれる鎌倉期の真言僧である。新義とは、高野の教相を学ぶ古義に対して根来の教相を学ぶものをいう。両者は、『大日経』に説く教主義に違いがある。すなわち、空海（七七四～八三五）が説いた「法身説法」について、古義では本地法身である大日如来が説法すると説くが、新義では自性身上の加持身が説法することを新たに提唱した。

しかしながら、自性身上ではない加持身説法は頼諭以前も説かれており、特に他受用身以下である随他意の加持身が説法することは台密において説かれてきた。また頼諭の特徴として、空海の十住心を踏まえて新興の禪宗を三論と天台の間に位置付けたことがあげられる。

このような状況を考慮すれば、台密や禪宗を視野に入れた総合的な研究が必要である。そこで本講座では、真言教学のみならず三論・禪宗・天台の教義も踏まえて頼諭の諸宗理解について考察してみた。

まず三論は、『十住心論衆毛鈔』をみるに、二諦に関する条目が多いことがわかった。これは、頼諭以前の教判論である実範（一一一四）の『大経要義鈔』や重誉（一一三九～一一四三）の『十住心論鈔』で四重二諦に関する記述がほとんどみられないことよりも、頼諭は三論教義

の中でも二諦、とりわけ四重二諦の解釈方法に重点をおいて理解していたと考えられる。

次に禪宗は、『顕密問答鈔』をみるに、頼諭は有相無相の四重秘釈を用いて第四重の無相無相を説き、初重の顕教を説く無相との違いを明らかにした。また、禪宗は天台の教義である善悪是悪に及ばないことより、三乗教の極理として真言宗と異なることを述べた。

次に天台は、証真（一一八八）の『天台真言三宗同異章』をみるに、機根の違いによって利根の行としての無相法を説いていた。したがって有相無相の問題は、天台の影響を受けたかのようにもみられる。また、禪宗も同じように無相を説き、円爾弁円（二二〇二～二二八〇）は加持身によって『瑜祇経』が説かれたと講義した。そこで頼諭も同じように無相を説いたが、あくまで真言宗と禪宗は異なることを主張した。

最後に、真言と天台について、『顕密問答鈔』や『即身義愚草』をみるに、知礼（九六〇～一〇二八）の『十不二門指要鈔』を用いて性具と約す天台の「摂相帰性」は、真言宗の「性相歴然」と異なることを述べていた。また頼諭は、空海の十住心思想を踏襲しながら、天台宗と同じように迷情の所執である遍計所執、すなわち三毒（貪瞋癡）の「捨」を説き、達磨宗の「本無煩惱元是菩提」が天台に及ばないことを説いた。

以上をまとめると、頼諭は無相の優位性を説き、また遍

計所執の捨を説いたが、これは天台宗と同じ立場であり、無相を重視したという点で禅宗とも同じであった。

一方の禅宗では、円爾弁円が密教に対する優位性を説き、真言宗も道範や頼諭在世時に著された『菩提心論開見鈔』（著者不詳）で禅宗教義との一致を説いた。

したがって、真言宗で古来から説く有相の立場を示せば両者の浅深を明らかに出来るだろうが、頼諭は無相を重視して加持身説法を説いたので、無相を重視する禅宗との違いを明確化するため、十住心において三乗教の極理として天台宗の下に禅宗を位置付ける必要があったと推測する。

また、頼諭と同時代の文観房弘真（一二七八～一三五七）は、『瑜伽伝心鈔』で円爾弁円や癡兀大慧を「真言と禅の以心伝心に関する思想を混同する学者」として批判していることから、天台や禅宗と同じように無相の優位性を頼諭が述べた背景に禅宗の台頭を感じずにはいられない。

そこで頼諭は、天台宗の下に禅宗を位置付けることで、禅宗の無相が三論宗で説く無相に等しいことを明かし、真言や天台で説かれる無相とは一線を画したのであろう。

## Candrakīrti の仏陀観について

研究員 松本 恒爾

Nāgārjuna の『根本中論頌』では、仏陀はあらゆる認識 (upalambha) とあらゆる言語的世界拡張 (prapañca) が静まっているとされている一方 (Cf. 『根本中論頌』第二十五章二十五偈)、対象を認識し、言語を駆使して衆生利益のための説法 (dharmaśāna) を行うとされる (Cf. 『根本中論頌』第二十四章八偈)。この Nāgārjuna が説く仏陀には、言語性 (世俗) と非言語性 (勝義) という明らかに矛盾する性質が共存している。このような仏陀における矛盾を Nāgārjuna 以降の大乗仏教徒はどのように解釈したのであるのか。

その代表的な解釈としては、瑜伽行派 (Yogācāra) によるものをまず挙げることができる。これを簡略に述べるならば、仏陀の非言語的認識 (無分別智 / avikalpajñāna) が言語的認識 (後得清淨世間智 / pśīthabaddam viśuddham laukikam jñānam) として再び働くことにより、説法をはじめとする衆生利益が可能であるとする解釈である (Cf. 『大乘莊嚴經論』第十四章四十三偈)。

ところが、中観派 (Mādhyamika) の論師 Candrakīrti (六七世紀) は、仏陀の非言語的認識を主張することは、仏陀に存在という極端 (anta) を認めることに他ならないと批判しており、瑜伽行派とは全く異なる解釈を用意してい

る。では、彼の解釈はどのようなものかというならば、それは仏陀の説法とは非物質的で認識も存在しないさとりそのものである法身の超自然的な力 (\*prabhāva, \*adhīsthāna etc.) が形あるもの (色 / rūpa = 受身、変化身、石、木 etc.) に作用することで発せられた音声 (\*śabda) に他ならないから、仏陀は説法の間でも絶対の寂静に沈潜しているとする解釈である (Cf. 『入中論』第十二章五偈)。ちなみに、法身の超自然的な力が何かしらに作用し、音声を発するものとは無関係に行われる説法は、すでに『八千頌般若經』<sup>(1)</sup>などの初期の大乗仏典から見られる。

このように Candrakīrti の仏陀観は、大乗仏典成立当初から頻繁に説かれるにもかかわらず、道理 (yukti) を重視する論書において、等閑視されがちであった仏陀の超自然的な力に言及し、それに確固たる地位や役割を与えている点で注目に値すると考えられるのである。

(1) 空間 (虚空 / akāśa) から音声が発せられると述べられているので、厳密にいうなら色だけではない。

## 金剛乘根本墮罪について

研究員 横山 裕明

本講座ではインド後期密教全体に共通する罪とされる金剛乘根本墮罪（以下、根本墮罪）を取り上げ、これまでの研究活動によって得られた知見および問題点について述べた。そもそも問題として、インド密教において実際にどのような戒律が保たれていたのかは現在のところほとんど分かっていない。そこには密教が部外秘を旨とし、口伝に重きを置いたために戒律が明文化されなかった等の原因が考えられる。そのため「阿闍梨を敬わない罪」や「女性を軽蔑する罪」といった戒律に通じる内容が多く含まれている根本墮罪は、密教の戒律を説明する足掛かりとなり得る貴重な資料といえる。

講座の前半では、根本墮罪の概要および該当する文章を説く文献について述べた。これまでの研究により根本墮罪に該当する文章は十四の文献の中に確認することができ、その内の一つである『ラトナーヴァリー』（Toh. 1826）では文中に若干異なる形の根本墮罪が二箇所で説かれているため計十五の該当する文章が確認できている。なお、先行研究において根本墮罪はタントラには説かれていないと考えられていたが、ここには三つのタントラが含まれている。この十四の文献の著者名およびその活躍年代、サンスクリット写本とチベット語訳の有無、さらには根本墮罪がど

のような文脈の中で説かれているのかを明らかにしていた。例えば根本墮罪に該当する文章は『カーラチャクラ』（Toh. 362）では灌頂品において説かれており、『ヴァジュラパンジャラ』（Toh. 419）では灌頂の直後に説かれる金剛禁戒として用いられている。これらのことから根本墮罪は師から灌頂を終えた弟子へ授与するものであった可能性が高いと考えられる。また著者たちの活躍年代から現行の形になったのは十世紀後半から十一世紀初頭頃であったと推測できるが、根本墮罪の部分的な記述は『金剛頂経』の中にも見出せることを具体的に示した。今後、根本墮罪の部分的な記述がどこまで遡って確認できるのかを調査していく必要がある。なお根本墮罪は文献によって言い回しが大幅に異なっているため、各文献を比較した結果として共通性の高い各墮罪の概要と説示順序を一覧表にして示すことで聴講者の理解を図った。

講座の後半では、まず第一根本墮罪「阿闍梨を敬わない罪」を例に取り上げ、各文献の第一根本墮罪に対応する箇所の校訂テキストと試訳を順に説明していった。この作業は、各墮罪の内容に関する言い回しが文献ごとに大幅に異なることを実際に示すためのものである。結果として、第一根本墮罪は「阿闍梨 *acarya*」という語を用いる文献と「師 *guru*」という語を用いる文献に大別できる。なお『カーラチャクラ』だけは他と内容が異なっており、註釈書『ヴィマラプラバー』の解釈も参考までに取り上げた。

そして第二墮罪以降も共通性の高い語をキーワードとして抽出し、文献を区分していった結果を一覧表にして示した。この表からは、同じ人物によって書かれた別の文献、さらには同一文献の中でも使用される語が異なっているケースがあることを確認できる。また、墮罪の説示される順序は、密教において重要な内容のものから順に説示されていると考えられていたが、一部の文献では説示される順序の相違や項目の脱落が見られた。

以上により、各墮罪の説示される順序や表現の相違は、伝承や韻律だけが原因ではないと考えられる。おそらく、根本墮罪は当時からそれほど表現などに固執せず、各人が割と自由に説示していたものであるとういうのが本講座での結論である。今後、研究を重ねて真相を明らかにしたい。

## 仏教学におけるエティエンヌ・ラモットの功績

研究員 西野 翠

はじめに

ベルギーが生んだ仏教学者エティエンヌ・ラモットは二〇世紀最大の仏教学者の一人である。『維摩経』研究の道すがらラモットの「註釈的仏訳維摩経」に出会った筆者は、ラモットの案内で『維摩経』を、また仏教を学んできた。ラモットの註釈は非常に詳細かつ綿密で、その研究領域の広さには驚歎するばかりである。筆者はかつて『維摩経』研究における「ラモットの遺産」(二〇一四)というタイトルのラモットの研究業績の一端に触れたが、本発表では彼のライフワーク *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nagāryūna* (大智度論の註釈的翻訳) に視点を移し(本稿では紙数の関係で『大智度論』に関しては触れない)、改めてラモットの仏教学における功績を検証してみた。

ヨーロッパ随一の仏教学者

「フランス東洋学」は二〇世紀に入って「面目を一新し非常な進展を見た」と、中国学者ポール・ドミエヴィルは記している。その牽引役をつとめたのは、中国学を専門とするエドワール・シャヴァンヌ、仏教学のシルヴァン・レヴィとルイ・ド・ラ・ヴァレ・プーサンである。そして、彼らの選りすぐりの弟子たち、ポール・ペリオ、アンリ・

マスベロ、マルセル・グラネなどが先人の成果を継承し、フランス仏教学に一段の発展をもたらした。ラモットが登場したのは、こうしたフランス仏教学の「黄金期」であったが、彼はその伝統を受け継ぎ、二〇世紀半ばには、「ヨーロッパで仏教学に関する最も優れた専門家」と高く評価される存在となった。

ラモットの業績―学界無比の注釈的労作

稀代の仏教学者であり、個人的な師匠でもあったプーサンの研究法に従って、ラモットは蔵訳『維摩経』、漢訳『楞嚴三昧経』、そして『大智度論』を含む仏教文献の校訂・翻訳・註釈という一連の著作を出版した(詳細は割愛)。これら三作品はサラポイン・ウエップ女史により英訳されている。しかし、ラモットの国際的名声を一段と高めたのは、インド仏教に関する力作 *Histoire du bouddhisme indien* (サラによる英訳 *History of Indian Buddhism*) である。思想哲学・仏教美術・民俗学など多分野にわたる事象を取り上げたこの書はまさにインド仏教に関する百科全書であり、あらゆる分野の研究者に有益であり、今なお学界における金字塔といつてよい。ラモットの知られざる功績

ラモットの仏教学における功績は既に語り尽くされた感があるが、カトリック司祭として「仏教とキリスト教の相互理解」に果たした貢献についてはあまり知られていない。山口益によると、ラモットの智度論訳註という大作も「学問的な基礎づけによる仏教の正しい理解」のためであり、



それはとりもなおさず「キリスト教と仏教」「西と東」の相互理解を目指したものであった。ラモットは、キリスト教 vs. 仏教という「二に分ける世界」を超えたところを見つけていた。彼が『維摩経』を最も好んだというのも、維摩の「不二の教え」と無縁ではなかったであろう。

#### ラモットの学術的遺産の継承

ラモットは、『大智度論』に引用された文献を精査した結果、『大智度論』の大きな功績は、アビダルマの教育的方法を借りて、大乘を示した点にある」と述べているが、アビダルマで代表される大乘以前の仏教と大乘仏教への変容を見通したところに、ラモットの大きな功績がある。こうしたラモットの功績を将来にわたって継承していくにはどうしたらよいだろう。フランス語の確かな読解力を持つ研究者は極めて限られている。ラモットの学術的遺産がその生命を保つためには、「英語訳ラモット著作集」の実現を願わずにいられない。

最後に、ジュゼッペ・トゥッチの言葉を借りるならば、ラモットがわれわれに遺した膨大な作品は「彼が研鑽を積んだ文献学的な贈り物であると同時に、人類が生み出した最も偉大な作品たる仏教への偏見のない愛」と言い得よう。その尊い「贈り物」を引き継ぎ、「偏見のない愛」に根ざした研究者でありたいものと思う。

## 東京の仏教寺院と小学簡易科について

研究員 濱田 由美

明治五年（一八七二）の「学制」頒布により始まった日本の近代学校制度は、民費依存・受益者負担を原則としており、授業料と寄附金を主な財源として維持されていた。その後の「教育令」・「小学校令」においてもその方針は継続されたが、「小学校令」により導入された小学簡易科は、授業料の徴収をおこなわず、その経費を区町村費で賄うことが定められていた。この背景には貧困者の増加と就学率の停滞が大きく影響していたと思われる。

本来税金で支えられるはずの小学簡易科ではあるが、東京府内には仏教寺院が資金協力をして設立した簡易科小学校が数多く開校しており、指導者育成のための簡易科小学校教員速成伝習所も二カ所開設されていた。

小学簡易科は、明治十九年（一八八六）の「小学校令」公布の際に導入された制度であり、明治二十三年（一八九〇）の改正により廃止となっている。期間が短く上にこの間就学率も停滞期を脱することが出来なかったことから、これまで小学簡易科については、「研究対象とはなりがたかった」との見方が少なくなかったと思われる。

近代学校制度が導入された当初、多くの学校が寺院を借用して開校している。また、識字能力の高さから、教員として俗人教育に携わる僧侶も少なくなかったと思われる

が、仏教寺院が積極的に近代学校制度に関わっていた状況になかったのは明らかである。ところが、小学簡易科制度の導入をきっかけに、東京府内には宗派を超えた仏教寺院の協力による簡易科小学校が、数多く開校している。ここでは、東京府内の仏教寺院が資金協力をしてまで、俗人教育に積極的に参入した背景について考えてみた。

森文相が明治二〇年（一八八七）一月に三重県でおこなった演説では、「簡易科の小学校八実に今日尽力すべきものダ」、また、世界各国の教育統計をみると、「日本の統計ハ最下点に位置して居る」などの発言が残されている。貧困層の子弟を学校教育に取り込むことで、就学率の増加が目指されたのであり、その方策の一つとして、授業料のかからない小学簡易科制度が導入されたと思われる。

本来税金で支えられることが前提の制度であるが、東京府では仏教寺院の協力により、わずかな期間に多くの簡易科小学校が設立されている。設立願の多くが、「不知・不識法令ニ背キ、懲罰ニ罹ル者往々コレ」ある状況を、「宗教ノ徳義ニ於テ傍観スルニ忍ビ」ないため、学校設立を目指すというものであった。もともと、それだけが理由とは思われないのであり、当時の『明教新誌』の雑誌記事などから、学校教育を通じて、仏教の教えを普及させる期待があったのは明らかである。

わずかな期間に多くの簡易科小学校が開校したことで、教員不足が懸念される中開校したが、本郷区龍岡町麟祥

院と、麻布笄町長谷寺を借用した簡易科小学校教員速成伝習所である。全国から多くの入学者がいたことは記録により明らかではあるものの、帰郷後簡易科小学校設立申請の不許可や、東京府の証明状が認められないなどの事態が生じていた事実が明らかとなっている。この背景には、「授業料不徴収に耐える財政のゆとりがなかった」地域が少なくなかったことも、大きく影響していたと思われる。

仏教界が俗人教育参入方針の見直しを決定したのは、小学簡易科制度廃止以前のことである。教育を通じて仏教の教えを広めたいという思いで資金協力までしたものの、当初の目的が果たせていないとの判断により、方針が大きく見直されたと思われる。

## モンゴル語版『モンゴル佛教史』について

研究員 阿部 真也

本稿は、ここ総合佛教研究所の研究会のひとつである、モンゴル仏典研究会においてローマナイズ・翻訳・検討を行っている文献について紹介するものである。本文献については、平成十四年と平成二十五年の二回、ここ大正大学で行われた日本モンゴル学会において成果発表と内容紹介を行ったことがある。その後の成果も合わせてまとめる。

本文献のタイトルは、直訳すると『大モンゴルに於いて正法の源が如何に出現し、如何に仏教が流布したかを記述せし畏れ多き書』である。これは、大正大学図書館に所蔵されている橋本コレクシヨンの一つである。三カ所あるコロフォンから現時点においては分かるのは、一九四四年に「梅林」(メーリン)という清朝の官職にあったエルヘインゲという人物が書写したものである、ということである。

本文献の著書等に関する記事を見ると、著作が完了したのは、一八一九年八月三日と記されている。また、チベット語とモンゴル語の両語で書かれたようである。この両語の文献の前後関係については、現時点では、最初にチベット語版が成立し、その後モンゴル語版が出来たと考えている。

先行研究としては、チベット語版が四本、現代語訳が四本ある。現代語訳はチベット語版からの翻訳である。古い

順に、ドイツ語訳(一八九二)、日本語訳(一九四〇)、現代中国語訳(一九九〇)、現代モンゴル語訳(一九九七)の四種である。

著者については、橋本光實氏とフート氏はジグメ・ナムカとしてゐる。しかし、一九四六年にG.M.Roerichの論文において、フートのチベット語からの誤訳によるものであるとされている。そして、正しくはジグメ・リグバイ・ドルジェである、としている。現在でも、これが定説となっている。テルビシ訳、ウルジー訳共に、ジグメ・リグバイ・ドルジェを著者としている。モンゴル語版から見ても、著者はジグメ・リグバイ・ドルジェであるように読める。ジグメ・リグバイ・ドルジェなる人物は、モンゴルでは、ツェンベル・ゲーシの名で有名である。

内容は、大きく分けると、政治史と仏教史の二つに分かれる。政治史の部分については、『モンゴル佛教史』自身の記事によつて『蒙古源流』等のモンゴルの年代記を参考にし、書いたとある。仏教史の部分の参考資料については、チベットの学者の説に従つてまとめた、とあるだけで、具体的な文献名は挙がっていない。

本文献には、モンゴル語アリガリ文字や仏教用語を巡る表記上のいくつかの問題点がある。こうした問題点あるいは特徴ともいべきものの中から、本文献のもつ性格を読み取れるのではないかと思う。仏教用語のモンゴル語表記(あるいは訳)については、モンゴル語・チベット語アリガ

り表記、サンスクリット還元アリガリ表記など様々な表記が見られるが、その中にはある一定の傾向（あるいは法則）があり、それがこの文献の性格等を推測する手がかりになる可能性があるものと思われる。

ここで、仏教文献としての特色を何点か挙げることにする。まず、チベットの仏教学者サキャパンデイタの格言からの引用である。他に、インドの龍樹の言葉の引用、仏陀の言葉としての引用、経典からの引用がある。しかし、サキャパンデイタの格言以外は出典の不明なものが多い。これらの引用は、「モンゴル仏教史」で書かれている事件、出来事について、その正当性を確かにする意味でなされているようである。

また、内容を見ると、記述の対象となる地域は現代で言うところの内モンゴルがほとんどである。本資料の出版終了後の計画としては、まず、二年前に内モンゴルの寺院調査で発見した新写本の研究を行う。続けて、モンゴル国、ブリヤート、カルムイクも合わせて、モンゴル全体の仏教史を構築していきたいと考えている。