

平成十七年三月 現代密教 第十八号 抜刷

タナトスと塔

山
本
隆
信

タナトスと塔

山 本 隆 信

——古代の墳墓は、我々にほとんど無尽蔵な富を与えてくれる。美術考古学のきわめて特殊な分野を扱っている⁽¹⁾と信じる者も、ついには、自分が真に普遍的な原理の真つ只中にあることを知らされることになる。

(バハオーフェン『自叙伝』より)

はじめに

タナトスと塔

インドにおける建築の歴史はストウーパ(stupa)に始まる。釈尊の生と死のモニュメントとして建設されたストウーパは、インドをはるかに越えて、中央アジア、東アジアへ伝播し、南アジアの国々にあまねく広がった。仏塔崇拜は、その形態の違いはあれ、南伝・北伝の両仏教に共通する信仰形態である。仏教だけではなく、およそ塔なる建築物の持つ宗教性——あるいは宗教が塔という建築を用いることによって表現しようとした聖なるもの——は、古今東西を問わず、ほとんど普遍的に見出される。

近年の仏教学における中心的問題の一つに、大乘仏教の起源はどこかという問題がある。この難題のブレークスルーとして仏塔信仰が照射されてさまざまに議論されている（平川彰の研究とそれに対する批判）。大乘発生の起源に関する問題は、密教（＝後期大乘仏教）発生の問題ともパラレルな側面があるように思われるが、必ずしも密教における仏塔崇拜の意味が問われることはあまりない。

ここでは仏塔におけるヌミノゼ——すなわちその神話的世界、及び宗教心理学的な側面——を分析し、真言密教において仏塔がどのように位置づけられるかを考察したい。

ストゥーパの起源、その神話上の意味

南伝の『大般涅槃經』などには釈尊の入滅後、火葬されてその舍利を八分し塔（八大塔）を建てたことを伝える。さらに分骨後の空瓶を祀る塔と、荼毘の後に出了炭灰を集めて祀った塔を含めて、全部で十の塔が建てられたことを記載している。⁽²⁾ この伝承はおおよそ歴史的事実と考えられる。さらに百年後（北伝仏教の説）ないし二百年後（南伝仏教の説）にアショーカ王が出て（紀元前二六八―二三三年在位とされるが諸説ある）、八大塔のうち七つの塔を開鑿して舍利を取り出し、それを八万四千の各地に分骨して塔を建てたという。八万四千はともかくとして、これによりインド各地に数多くの仏塔が建立されて、仏教は一大教線を張るに至った。アショーカ王によって増広されたとされる仏塔は今でもわずかながら残っているが、建築物としてもっとも古いと検証しうる仏塔は紀元前二―三世紀に遡ることができるにすぎない。⁽³⁾

なぜそもそも釈尊の墳墓が「ストゥーパ」と呼ばれたのか、その起源は著しく曖昧模糊としている。⁽⁴⁾ ストゥーパ（stupa）という語の由来は、√stiyai（堆積や塊に集められる、拡げる、測る）、あるいは√stū（凝固される、凝

集される）、あるいは「stupa（積み上げる、積み重ねる、建立する）であるという。その原語自体は『リグ・ヴェーダ』に見出されるが、用例は少ない。すでに杉本卓洲氏のすぐれた研究があるのでそれに依拠しつつ、ストウパーという語の意味を見てみよう⁽⁵⁾。

1 樹木の冠 (*Rigveda* 1-24-7)

ヴァルナ神の讃歌で説かれる。根を上に向け、枝を下に向けて、逆立ちした樹木としてのストウパー。逆立ちした樹はアシユバッタ樹、菩提樹であり、宇宙樹の表現である。

2 火炎の冠毛 (*Ibid.* 3-29-3)

火をおこすための板と棒の摩擦で生じる炎としてのストウパー。火鑽板と火鑽錘による点火法は、女性と男性の交接とシンボリックに同一視され、後世の考えではそうして生じる火は胎児 (*garbha*) とされる。

3 天地をつなぐ軸 (*Ibid.* 7-2-1)

アグニ神の讃歌で説かれる。地上から立ち上がり天空にまで到る炎としてのストウパー。天上の神々と地上の人間とを結ぶ中軸、柱であり、宇宙樹の表現のアナロジーである。

4 黄金の塊 (*Ibid.* 10-149-5)

サヴィトリの讃歌で説かれる。黄金の丘、神聖な輝きをもつ光明の堆積としてのストウパー。黄金＝ヒラニヤ (*hiranya*) のシンボルは、太初の水に孕まれた黄金の胎児＝ヒラニヤガルバ (*hiranya-garbha*) や、黄金の卵を類推させる。

こうした神話上に見出されるストウパーという語の用例のなかに、仏塔としてのストウパーの諸要素が暗示されている。すなわち樹木については、聖樹信仰と仏塔とは密接な関係性がある。また男女の交接から生じる胎児

のイメージは、仏塔の心柱と覆鉢ふくはつという形態上のアナロジーを予想させ、仏塔に納める聖なる舍利が種子(bija)（種子をも意味する）とも呼ばれることと関連する⁽⁶⁾。さらに天地を貫く光明や黄金に秘められている意味観念は、日月星河の光り輝く宇宙を表出したものであり、黄金は永遠性・不死性（＝不壊堅固なる般涅槃）の表現である。仏塔の中に金製の納入物・舍利容器が出土したり、仏塔それ自体が金に塗られたりするのも、そうしたシンボル表現であろう。すでに仏教以前の神話の中に、ストゥーパのシンボリズムの基本線が提示されていると言える。そしてこうしたシンボル内容をもつ語を、仏教が礼拝信仰対象たるモニュメントを表示する語として採用したのである。

仏塔の形態

仏塔の形態は歴史的、地域的にさまざまだが、古代インドの代表的な仏塔であるサーンチー第一塔を例にして、その形態を図示しておく（図1 サーンチー第一塔⁽⁷⁾）。主としてインド仏塔は、底外部から順に、塔門、欄楯、階段、繞道、そして本体たる基壇、覆鉢、平頭、傘竿、傘蓋などから構成される。用材は、煉瓦、石、土——なかには心柱に木材を用いた例もあったようである——などが使われる。それら各部の意味を先行研究⁽⁸⁾に従って述べてよう。

塔門 Skt. torana. 塔の四方にしばしば美しい彫刻を伴って築かれる。後世（五世紀以降）の付加であるが、サーンチー第一塔の門をくぐると基壇上部の小龕中に仏像がある。しばしば塔門には仏伝四相または八相のモチーフを取り込んでいるものがあり、東門は誕生、南門は成道、西門は転法輪、北門は涅槃を象徴するともされ仏塔の方位を決定づける。

覆鉢

Skt. anḍa.

仏塔本体の大部分を形成する半球状の盛土部。アンダという語は「卵」を意味する（たとえば

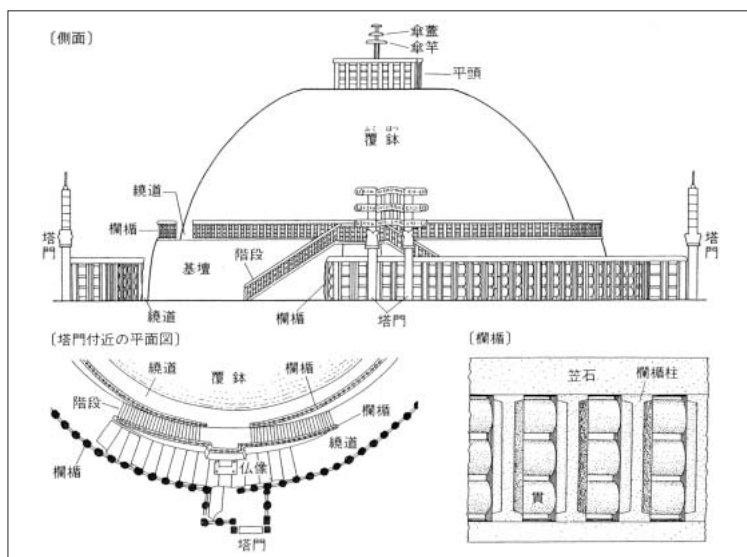


図 1

欄楯

Skt. vedikā. 仏塔の外縁を囲む柵。しばしばスト

ゥーバは聖樹と同一視されるが、そうした聖樹を柵で囲むのが浮彫などに描写される。聖樹を表徴し聖域を画定するための結界の役割を果たす。

繞道

Skt. pradakṣiṇa-patha. 仏塔周囲に巡らされた道。

右繞（時計回りに周囲をめぐる行為）は貴人や聖人に敬意を表するための儀礼作法である。こうした行為のシンボリズムは、東から西へと回転する日月の運行によせたものと考えられる。

基壇

Skt. medhi. 仏塔の全重量を支える土台で、円形

または方形に造られる。⁽⁹⁾ しばしば円形基壇の内部には車輪状構造の環状壁が存在する。上から見ると轂と輻と輪からなるその形状が法輪に似ていることから法輪シンボル説が唱えられるが、近年の研究では、たんに実際の建築構造上の問題であり、ローマの墓廟建築技術がインドに輸入されたものと見なされている。⁽¹¹⁾

anda-sambhavaは「鳥」のこと。またガルバ (garbha) ともよばれ、「母胎、胎児」を意味する。後述するが、日本の多宝塔建築において特徴的なのは、亀腹（または水体）と称される一層目の屋根上にある白い土饅頭部分だが、この箇所は覆鉢に相当すると考えられる。ここにおそらく仏塔のもつともシンボリカルなイメージが潜んでいる。⁽¹²⁾

平頭

Skt. harmikā. 覆鉢頂部に置かれる欄楯で方形に囲まれた平地の部分。その起源は定かでないが、供養物を載せる机や聖餐台から変化したものともされる。またこうした観点から聖餐台上で犠牲獣を火によって供養するから火のエレメントを象徴すると考えられる。⁽¹³⁾ また仏塔を須弥山と観念した場合、平頭は山上の宮殿乃至神殿を象徴するといふ。⁽¹⁴⁾

傘蓋

Skt. chatra. 古代インドでは貴人の後ろから侍者が傘をかざす慣習があり、古くは傘によってその下に仏がいることを象徴する。平頭から多くの蓮葉型の傘蓋が繁茂する様を表現した浮彫があり（図2 アマラーヴァティー出土・ナーガを伴う仏塔の浮彫。二〜三世紀）⁽¹⁵⁾、仏塔が水瓶と同一視され、豊饒性・生産・生殖・



図2

生命力の象徴と観念されている。

心柱

Skt. yūpa. 塔には心柱がない場合もある。「ユーバ」はヴェーダ祭式において犠牲獣を繋ぎ止めておく聖柱を意味する。世界の中心に位置する宇宙軸 (axis mundi) を象徴するとされる。⁽¹⁶⁾

ストゥーパ建築の各部の名称は、ヴェーダ祭式の祭壇と密接な関係があるとされる。⁽¹⁷⁾ すなわち基壇 (medhi) は medha (犠



図 3



図 4

牲獣、供物）と、欄楯（vedikā）はveti（祭壇）とそれぞれ関係があり、心柱（yūpa）は祭壇に犠牲獣をつなぎ止めておくyūpa（聖柱）とまったくの同語である。

宇宙論的に言うと、仏塔は須弥山や世界樹を象徴する。須弥山＝宇宙山のシンボルとしては南方仏教のダゴバ（dagoba=dhātugarbha）の形状がより直截にそれを象徴していると言える。

さらに後世には仏塔と人間身体とを連関させる見方がある。そうした仏塔の身体論を見てみよう。⁽¹⁸⁾ 身体各部分に特徴的な性質を配当する身体論的シンボリズムは、インド文化圏におけるチャクラ理論から展開されたものであろう。仏塔を五大、または四大の象徴と見なす発想は、インドにおいてもあつたようで、タキシラの仏塔にそうしたシンボリズムがうかがえるという。⁽¹⁹⁾ 世界の構成要素（地・水・火・風・空）を身体に当てはめるシンボリズムは、密教においては布字観という瞑想法の中に取り入れられた。後世の日本密教の五輪塔などは、いわば仏塔の身体化であって、五大（＝身体）と仏塔を具体的に形象化したものである（図3 五輪塔としての身体）。⁽²⁰⁾ さらに後世においてネパールの仏塔（図4 ネパール・スヴァヤンブーナート寺院⁽²¹⁾）には平頭に目が描かれるなど

明らかに仏塔が身体性を帯びている。東アジアの仏塔はいわゆる相輪部分に仏塔建築の構成要素を集約しているので、インド仏塔とはあまり対応しないが、五輪塔に即して下部から仏塔の身体性を順に述べておく。四角い足腰部は基壇に相当し地のエレメントを表す。円い腹部は覆鉢に相当し水のエレメントを表す。アンダ自体が「水泡」⁽²²⁾とも考えられ、古代インド神話では水に浮かぶ宇宙卵を意味する。三角の胸部は屋根部なので平頭ならびに傘蓋に相当すると言えようか。ここは火のエレメントを表す。ネパールの仏塔は平頭に目が描かれるので顔部に相当すると言える。眼と光・炎・火の対応は、古代人の心性では普遍的である。半月形の顔部は、形状からすれば相輪の覆鉢上の受花に相應するが、傘蓋の部分とも考えられよう。団形の頭部は、形状は相輪最上部の宝珠に相應するのだろうが、傘蓋乃至傘竿の頂部としておこう。

真言密教における仏塔

『両部大経』における仏塔の記述は数少ない。『大日経』ではわずか三例⁽²³⁾であり、『金剛頂経』（『真実撰経』）ではチャイティヤ (caitya) が三例、ストウーパ (stupa) が一例⁽²⁴⁾だけである。これだけ見ると真言密教ではあまり仏塔を積極的に位置づけていないという感がある。だがそうであろうか。

インドでは大きな仏塔が八世紀以降あまり造られなくなるが、この理由についてはよくわかっていない。密教經典がさかんに作成され、マンダラが説かれるようになったのが、ちょうど七〜八世紀頃にあたる。仏塔の代わりにマンダラが造られるようになったと主張するものではまったくないが、インド仏教における八〜九世紀以降の出来事として、次第に仏塔の周囲に密教系の四仏が配される奉獻塔が各地で発見されていることが注目を⁽²⁵⁾引く。いわばマンダラ化した仏塔が出てきたという現象をどのように考えればよいだろうか。一般民衆がマンダラの作

成を信仰儀礼として受容していき、それが仏塔建立の習俗と混淆したものと考えるか、さらにはマンダラ諸尊（Ⅱ密教仏）の救済力が仏塔に投射されていったものと見るか、または双方向のベクトルの相互交流によるものと考えるか、あるいは建築上の浮彫として密教仏がたまたま採用されたにすぎないのか、さまざまな見方があり得るだろう。いずれにせよ、五世紀以降、仏塔の四方に仏伝四相（誕生・成道・転法輪・涅槃）または八相（四相＋三道宝階降下、千仏化現、醉象調伏、獼猴奉蜜）をモチーフとした仏像を配することから始まって、さらにそれと併行しながら覆鉢の小龕に阿閼如来以下の密教四仏を配する仏塔が八～九世紀以降出現してくる。マンダラと仏塔との類似性は興味深いテーマであり、すでに田中公明氏⁽²⁶⁾がマンダラと仏塔との融合についてジャズブルやアマラヴァティー等の仏塔を例にして言及している。

以下、『大日経』における仏塔の用例を検証し、蔵漢両注釈を参照しつつ、マンダラに仏塔の觀念がどのように投影されているかを見てみよう。

『大日経』における仏塔の用例として、原語はすべてチャイティヤ (caitya) であって、ストウーパ (stupa) は確認されない。次の『大日経』第二章「具緣品」からの三例だけが確認される。漢訳は「塔」または「制底」と訳しているが、原語はすべてチャイティヤと思われるので、『大日経』に関する論述についてはチャイティヤの語を用いておく。上段に漢語、下段に蔵文からの和訳を示しておく。

1 最初の例はマンダラを描くべき土地の一つとしてチャイティヤの語が示される。

正覺緣導師	聖者聲聞衆	諸仏と独覺と	さらに勝者の声聞により
曾遊此地分	佛常所稱譽	慰撫された土地	それらを牟尼は称賛される

及餘諸方所	僧坊阿練若	他方は種々様々であり	立派な僧院や園林と
華房高樓閣	勝妙諸池苑	心地よい住居や高樓と	綺麗な池や苑と
制底火神祠	牛欄河渾中	チャイティヤ、祠、牛舎	川が合流したところと
諸天廟空室	仙人得道處	一切諸天の住居と	その空室にも
如上之所説	或所意樂處	弟子を利益せんが為に	マンダラを描きなさい
利益弟子故	當畫漫荼羅	或いは意に適う土地に	どこでも適宜描くべきである

(大正一八・四中下。漢訳「制底」Tib. mehod rten. Toh494/Ota126. D161a/P125a-b)

——『大日経』によれば、マンダラを描くべき土地として次の箇所が好まれる。①果樹が多く清水の湧き出る山林、②水鳥がいるような大きな川の辺、③仏跡・聖者ゆかりの土地、④僧院や世俗の清浄な場所、である。この文脈における「制底」は④に属するもので、そのすぐ後出する「祠(火神祠)」と並列されるから、これはいわゆる大きな仏塔ではなくて、聖樹等のチャイティヤを意味するものである。むしろ仏塔としては③仏教ゆかりの聖地がそれにあたり、『大日経疏』では正しくそれを「八塔と及び三乗の聖衆の遺跡⁽²⁷⁾」としている。

2 第二の例は幸いなことに梵文が残されている。いわゆる「金剛阿利沙偈⁽²⁸⁾」として有名である。テキストの文脈は、三昧耶戒壇に入る作法中、いよいよマンダラ加入儀礼を行う際に阿闍梨が弟子に記別を与える場面である。だがいかなる理由か、当該箇所の蔵訳はチャイティヤの語を指示しないので、この箇所は梵蔵漢三者を参照しつつ和訳を示しておく。

eṣa mārgavarāḥ śrīmān mahāyānamahodayaḥ /

yena yūyam ganiṣyato bhaviṣyatha tathagatāḥ /
 svayambhūvo mahānāgaḥ sarvalokasya cetiyāḥ //

(26)

此殊勝願道 大心摩訶衍

大乘を大いに興す この最勝道は吉祥を有する

汝今能志求 當成就如來

汝らがここにおいて進むならば 如來となり

自然智大龍 世間敬如塔

自然生者、大龍 一切世間のチャイティヤとなるだろう

(大正一八・六上。漢訳「塔」Tib. D163b-164a/P128a)

——藏訳がチャイティヤを指示しない理由は、この箇所が一切世間を「知る (mkhyen pa)」となっており、これはヴィツド (vid)「知る」の何らかの変化詞と還梵されうるので、cetiyaḥがvedayateなどに見えたのであろう。また藏訳では「大龍」が「大幸福者 (skat pa chen po)」となっており、これは「マハーバーガ (mahābhāga)」と還梵されうるが、おそらく「マハーナーガ (mahānāga)」の誤写であろう。この箇所は藏訳者シーレーンドラボーディの見た梵文写本が乱れていたようである。

『大日経広釈』はこの箇所の注釈がないが、『大日経疏』は興味深い注釈を施している。以下のようなのである。

チャイティヤは翻訳すれば「幸福の集積 (福聚)」を意味する。つまり諸仏のあらゆる功德の集積がそのなかにある。だから世間の人は幸福を求めて、皆が (仏塔に対して) 供養して敬意を払う。あなたは今菩提心をおこして、一切如來の大いなる幸福の集積を納めとったのである。だから世間の人が (あなたを) 敬うのは、仏塔を思うが如くなるだろう。⁽³⁰⁾

すなわちここではチャイティヤが「福德の集積 (puṇya-skandha)」と観念されている。そして菩提心をおこすことによって、福德を集め、自身がチャイティヤとなることを述べている。後述するが、空海も仏塔を「功德聚」

と呼んでいる。功德を積むことによって天界 (svarga) に生ずることができる、というのがインド仏教の伝統的な信仰である（この信仰観念はインドに広く認められる）。チャイティヤは、現世の功德を来世の生天へと向けるための変換機（フビキ）および増幅器（アンプ）としての装置であった。真言密教は、この外的なチャイティヤを内的な菩提心に求めて、生天・解脱という目的を果たし「成仏」を遂行する。

3 第三の例は、大日如来が三昧（一体速疾力三昧）に入って、有名な「我、本不生を覺り…」にはじまる悟りの内容を説いた後に、金剛手がそれに答えて讃歎した偈文である。

諸佛甚希有 權智不思議 一切諸仏の方便と 般若は稀有で大不思議であります

離一切戲論 諸佛自然智 自然生者は 一切の戲論を離れた法を覺知して

而爲世間説 滿足衆希願 一切世間のあらゆる意願を 満足せしめます

眞言相如是 常依於二諦 眞言の相も同様であり 二諦によく住することを

若有諸衆生 知此法教者 一切有情が知るならば 世間の供養するところとなるでしょう

世人應供養 猶如敬制底 (漢訳は一偈、藏訳は半偈)

——藏訳「供養するところ (mchod gnas)」は大正一八・九中下。漢訳「制底」Tib. mchod gnas. D169a-b/P133b (Bhāṣya) における『大日經』本文は正しく「世間のチャイティヤ (mchod ren) となる」としてゐる。⁽³¹⁾この箇所『大日經疏』が大変興味深い注釈を施しているののでそれをおこつて。

チャイティヤとは釈尊の身体の遺骨を納めたものである。だから神々や人間が福德を祈って、皆が供養を

ささげる。もし真言行者が、このような（経典の）意義を信じるならば、法身の遺骨を納めたものとなる。あらゆる世間の供養と尊敬を受けるに価するものとなる。またさらにインド語でチャイティヤ（caitya）とチッタ（citta）とは字体が似ている。ここに秘密があつて、心をすなわち仏塔とするのである。第三重のマンダラ（最外院）は、自心をもつて基壇として、徐々に積み上げて、黒色の中央の胎藏（garbha）は最上階である。だからこのチャイティヤは大変に高い。また中央の八葉から徐々に第三重まで広がって、仏が衆生の種類に従つて現した身体にいたるまで、どこにでもあまねく行き渡っている。だからこのチャイティヤは極めて広大である。蓮華台のダルマダートウ（dharma-dātu）は、すなわち法身の遺骨である。もし衆生が、心は菩提の象徴であることを理解すれば、そのまま大日如来と等しくなる。だから（経文に）「世間の人が（真言行者を）供養するのは、チャイティヤを崇拜するが如くなるだろう」というのである。³³

すなわちここで、胎藏マンダラが巨大で立体的なチャイティヤと観念されていること、さらに、心（citta）を仏塔（caitya）とすべきこと、が説かれている。また蓮華台がダルマダートウ（法身の遺骨）とされ、法界や法身がより具体的な身体を有し舍利（遺骨）を有すると見なされる。ここで想起されるべきは、『大日経』における説法の会座が「法界宮」（dharma-dhātu-bhavana）と³⁴されることである。すなわちそこは大日如来の法身の遺骨を生ずる場所である。バヴァナ（bhavana）は天界の宮殿を意味するが、そこが宮殿である理由は、仏塔の平頭がまさしく宮殿・神殿のシンボルであつたことを思い起こさせる。

マンダラが仏塔・チャイティヤと観念されていると思われる箇所は、その他にもいくつか挙げられる。例えば、マンダラの語義のなかに仏塔の機能が内在されている。『大日経疏』によればマンダラには、①輪円、

②発生、③聚集などの意味がある。先にチャイティヤを「功德聚」とするのを見たが、これに関連してマンダラもまた「福德の集積」と観念されている例を『大日経疏』に見てみよう。

マンダラには集める（聚集）という意味がある。如来の真実なる功德を一つの場所に集めたのである。つまり、十方世界の種々無数の智慧が、車輪の輻が車軸に集まるように、中心にいます大日如来を補佐して、すべての衆生をあらゆる方法によって、大日如来の悟りの境地に入らせるのである。それ故、マンダラという。⁽³⁵⁾

周辺から中央へ一箇所に集められた功德を体现した存在が、すなわち大日如来であって、それら全体の動きがマンダラと言われる。マンダラが、車軸イメージ、法輪イメージによって捉えられているのが興味深い。しばしば仏塔の円形基壇が車輪状構造となっており、それが法輪のシンボルとみなされたことが思い起こされよう。

その他にもマンダラと仏塔との建築機能上の類似については言うまでもない。マンダラ中央の蓮台はガルバ(garba)とされるが、その語は仏塔においては「覆鉢」を意味する。またさらにマンダラの周囲に繞道⁽³⁶⁾を巡らすこと、四門を建てること、⁽³⁷⁾などは、仏塔建築においていずれも重要な要素である。四門は、四門出遊の故事や仏伝四相「誕生・成道・転法輪・涅槃」をシンボライズしたものと考えられるが、それは阿字の四転（発心・修行・菩提・涅槃）と類似している。阿字（＝大日如来・菩提心）の展開を仏塔のシンボリズムによって表現したものと考えられる。

また仏塔とヒンドゥー寺院の構造との類似性がしばしば指摘されるが、マンダラの基本的な設計法は、ヒンドゥー寺院建築法に見られるヴァーストゥプルシャマンダラ(vastupurushamandala)と構造的によく似ている。胎蔵マンダラは墨打ち段階で八一区画(9×9)に分割されるが、同様なことはヒンドゥー寺院にも見られる。⁽³⁸⁾

さらには仏塔とマンダラの機能的な類似（滅罪と招福）である。仏塔は作功德の場としての機能があるが、それはマンダラの本質でもある。人々の作功德↓生天への願いは仏塔信仰を通じて実現される。仏塔としてマンダラはその功德の集積であった。

大乘では仏塔信仰の称揚とともに、仏塔信仰の否定運動も起こった。原理主義的、急進的な仏塔否定を通じて、仏塔が内化されるという現象（仏性の内在性の重視）が起こるが、密教にいたって、それはたんなる内的な観念ではなくて、具象的な行法として実践することが遂行されたのだ、と考えられる。密教は自己の菩提心を開発することによって福德を集積し、宇宙論的な観念を背景とした瞑想・ヨーガと身体論的な技法を用いることによって、自己をまさしく仏塔とする。

それではここで、『大日経』に見る仏塔観念とその意義について、要点をまとめておこう。

1 仏塔はマンダラを描くべき清らかな土地の一つとして挙げられる。

2 発心により功德が集められ、それはあたかも仏塔の如くであると観念される。

3 仏塔とマンダラは、功德の集積、作功德の場と見なされる。

4 仏塔⇐心⇐マンダラの等式により、真言行者に法身の遺骨が内在化される。

5 仏塔とマンダラの間には、建築機能上の類似が見出される（ガルバ、繞道、四門など）。

——こうした仏塔の教理的・实际的・機能的・外形的な背景のもとに、マンダラを本尊とする真言教理の核が形成されている。そしてさらには後世の真言密教の行法において、仏塔の身体化（⇐行者の仏塔化）が実現されていたものであろう。

空海における仏塔

インド起源の仏塔が、中央アジアを経て、中国に渡り、どのような変遷を蒙ったかについてはあまり明らかにされていない。もともとあった中国の高樓閣式建築が仏塔に採用されたものらしい。北伝仏教では主として樓閣型の塔が発展したが、これはもともと舍利を祀る祠堂建築がストウパー建築と結合してそれが樓閣式高塔と発展した⁽³⁹⁾とも、あるいは基壇部が多層化したとも考えられている⁽⁴⁰⁾。または平頭自体が仏塔の祠堂的性格を象徴的に表した⁽⁴¹⁾ものではないかという意見もなされる。

中国式の仏塔が日本に伝播したのは、仏教移入後すぐのことで六世紀後半（大和朝廷時代）頃であったようだ。最初に多層塔として伝播した仏塔形態も、時代を経てさまざまな形式の仏塔が流入し、またそれらは日本の変容していった。飛鳥期の僧伽藍形式は、インドにおける形式と同じく、礼拝の対象を祀る仏塔地区（stupa）と僧徒の集団が居住する僧院地区（vihara）との二つから構成される⁽⁴²⁾。仏塔を中心としてその周囲を囲むように僧堂が建設されたが、次第に仏塔が僧堂から離れて周辺の地位に置かれるようになる。平安朝になって空海が、仏塔をふたたび伽藍の中央にひきよせるが、それらの変容の過程を論ずるのは本論の主題から外れ、またその紙幅もないことから、ここでは空海が建設しようとした仏塔のプランと、その意味について考察したい。

弘仁七年（八一六）に高野山下賜の勅許が下ってから、空海はまず金堂及び大塔の建設にとりかかった。当初の高野山上伽藍のプランは、金堂を中心とする東西二基の塔の建設であったようである。大塔建設に着手したのは弘仁十年（八一九）のことであったとされるが、その十五年後の承和元年（八三四）になかなか進捗しない大塔の建設に対して、勸進表を出している。その全文を以下に挙げる。

『性霊集』卷八⁽⁴⁴⁾

勸進して仏塔を造り奉る知識の書

敬つて勧む、仏塔曼荼羅等を造り奉るべき事

夫れ諸仏の事業は大慈を以て先とし、菩薩の行願は大悲を以て本とす。慈は能く樂を与え、悲は能く苦を抜く。拔苦与樂の基^{もと}、人に正路を示す是なり。所謂正路に二種有り、一は定慧門、二には福德門。定恵は正法を開き、禪定を修するを以て旨とし、福德は仏塔を建て、仏像を造るを以て要とす。三世の諸仏、十方の薩埵、皆斯の福智を営みて仏果を円満す。是の故に此の年、四恩を拔済し、二利を具足せんが為に金剛峯寺に於いて毘盧遮那法界体性の塔二基、及び胎藏金剛界両部の曼荼羅を建て奉る。然るを今工夫数多くして糧食給^つき難し。今思わく、諸の貴賤の四衆と斯の功業を同じくせんと。一塵大嶽を崇くし、一滴広海を深くする所以は、心を同じくし力を勦^あするが致す所なり。伏して乞う、諸の檀越等、各一錢一粒の物を添えて斯の功德を相済え。然らば則ち営む所の事業不日にして成り、所生の功德万劫にして広からん。四恩は現当の徳に飽き、五類は幽顕の福を饒^{ゆたか}にせん。同じく無明の郷^{さと}を脱し、済しく大日の殿に遊ばん。敬つて勧む。

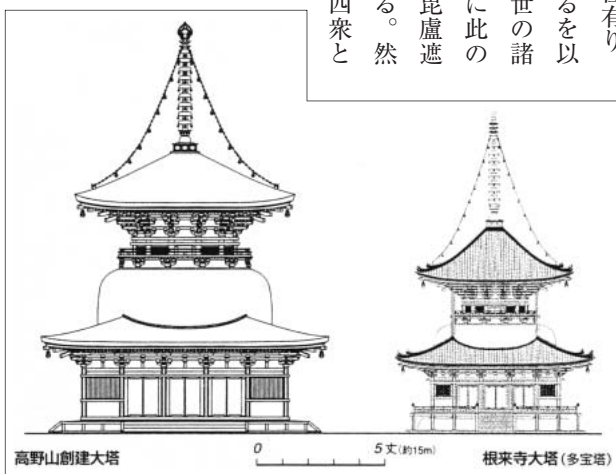


図 5

承和元年八月廿三日

——承和元年（八三四）は、空海の最晩年にあたる。この大塔完成を見ずに、翌年三月に空海は入定した。この遺業は空海の弟子たちが完遂することになる。二基の大塔建設プランは、東塔（胎藏）・西塔（金剛界）として両部不二の理念を表したもので、東塔が高さ十六丈で、一丈八尺六寸の胎藏大日如来、一丈四尺の四仏を安置し、西塔は高さ九丈で、八尺の金剛界大日如来、五尺の四仏を安置する。東塔は貞観十八年（八七六）頃に実恵、真然の代に完成したとされ、西塔は仁和三年（八八七）に真然が建立した。西塔の規模が東塔よりかなり小さい理由は、当時の高野山の運営状況が非常に困難であつたために規模を縮小せざるを得なかつたのであろうと推測されている。⁽⁴⁶⁾このために東塔は一基で両部不二の理念を表す「根本大塔」としての性格を負わされることになったと考えられる。後世に新たに根本大塔のさらに東に東塔が造られ、根本大塔を中心に東西の両塔が立ち並んだが、今はその東塔は失われている。その後、根本大塔は五度の焼失に遭い、現在の大塔は六代目にあたる。高野山大塔を忠実に模して造られたといわれる根来寺大塔は、近世以前（十六世紀）に建てられた唯一現存する大塔である。高野山創建大塔の姿はあまり明らかではなく、一層のみであつたとも伝えられる。⁽⁴⁷⁾富島義幸氏がその姿を復元しており（図5 高野山創建大塔復元立面図）、⁽⁴⁸⁾その復元図を見ると、後世の多宝塔と比べて亀腹が非常に大きい点が注目される。単層からなる宝塔形式から多宝塔が發展していったことを窺うことができる。真言密教は歴史的にインドに濃厚な起源を持つから、多宝塔もインド仏塔の要素をふんだんに織り込んだものと言える。一般的な多層塔形式を变革して、大塔・多宝塔という建築様式にまとめたのは、おそらく空海の創作によるものであろう。多宝塔において、もっとも視覚的に捉えられる特質は亀腹（水体）といわれる覆鉢に相当する部分である。この部分は曲線状に材組をした上に漆喰を塗った、いわば張子であり、まったく建築力学上の

役目を果たしていない。わざわざこうした装飾を施したのには、それなりの意味が込められていると思われる。覆鉢はインド語では卵を意味し、白い亀腹はまさしく卵のようだ。この卵のシンボリズムに誕生・生産・豊饒といった、完成された一個の宇宙のイメージが投影されており、それはインド仏塔における重要な要素であった。空海が独自にこうしたインド仏塔の原基を追求し得たのは、まさしく驚きの念を禁じ得ない。

インドでは大きな仏塔に寄り添うようにして大小無数の奉獻塔が建立されたが、高野山上における大小無数の墓石群も、根本大塔を中心とした無数の奉獻塔群に他ならない。約二十五万基と言われる一大墓石群の形成には高野聖が果たした役割が大きいとされるが、こうした宗教現象を説き明かす原理はあまりよくわかっていない。歴史的に見て仏教は、聖地に仏塔というシンボルマークを建て、その仏塔を生ける仏陀として崇拜し、民衆の信仰を集めてきた。インドでは、仏塔はたんなる釈尊の墳墓ではなく、まさしく「生命ある現存するブツダ」⁽⁴⁹⁾であった。空海が仏塔建立に意義を見出したのは、歴史的に仏教全体をつらぬいている仏塔信仰を背景にしている。仏塔造立の功德を謳う勸進僧としての空海のなかに、すでに後の霊場高野山ができる下地はあったと言える。高野山そのものが浄土・天界へとつながる聖地と見なされる山上浄土信仰という現象と、空海が永遠に生命あつて現存する超人と見なされる大師入定信仰という現象とは、仏塔信仰を基軸としたまったくパラレルな同一現象である。こうした仏塔のもつ根本性格を継承することによって、後の高野聖たちがはじめて活躍しえたのだらう。⁽⁵⁰⁾

次に掲げるのは、空海が建設に取りかかったもう一つの塔、東寺五重塔に関するものである。空海が高野山大塔建設に着手したのは弘仁十年（八一九）とされるが、大塔の勸進表を出したのはその十五年後（八三四）であった。この間に東寺別当として五重塔建立に着手したのが天長三年（八二六）のことである。その東寺の塔の勸進表を次に見てみよう。

『性靈集』卷九⁽⁵²⁾

東寺の塔を造り奉る材木を曳き運ぶ勸進の表

右、東寺の別当沙門少僧都空海等奏す。空海等聞く。三宝を興隆すること、唯一人に憑る。一人の務むる所は惟れ孝、惟れ徳。徳の聚まる所は、塔幢はれ最なり。塔をば功德聚と名け、幢をば与願印と号す。功德聚は則ち毘盧遮那の万徳の集成する所、与願印は則ち宝生・地藏の三昧身なり。是の故に塔を建て、幢を建てば、福德尽ること無し。近くは人天の王と作り、遠くは法界の帝と為る。東寺は先帝の御願なり。帝、四朝を経、年三十に逾えたりと雖も、然も猶紹構未だ畢らず。道俗観る者咸く早く成らんことを願う。何に況や先聖蓋ぞ御願速やかに畢らんことを願いたまわざらん。空海等、謬つて良匠に代わつて叨つて御願に預かれり。日夕に駢馳して東西に経営す。今、塔幢の材木近く東山に得たり。僧等今月十九日従り夫と与に曳き運ぶ。木は大きに力は劣にして功を成さんこと太だ難し。譬えば蠅螂の車に對い、蚊虻の嶽を負わんが如し。一人の孝恩、百官の忠心に非ず自りは何ぞ能く先聖の御願を莊嚴し、広大の仏事を成就せん。今、望むらくは、六衛八省親王京城等をして、力を勦せ誠を竭して各曳くこと一味ならしめよ。但し、東西二寺の工夫をして、各引木を持て材を安きて相刻ましめん。然らば則ち子來の人夫雲の如くして集まり、塔幢の材木不日にして到りなん。僧等が微願是の如し。天慈允許して諸司に宣付したまえ。

天長三年十一月廿四日

——『東宝記』⁽⁵³⁾に、塔材を曳く諸司の配置人数が記されている。その予定表によれば、天長三年（八二六）十一月二十七日から二十九日、十二月一日から十二月四日まで、計七日かけて東山の地から塔材を運ぶ計画であり、塔心材四枝を曳行する人数は延べ一五五〇人、幢材四枝は延べ六〇〇人、幢柱十六枝は延べ一二八〇人、計三四

三〇人がこの材木運搬事業に関わったもののようである。勸進表が出されたのが十一月二十四日であるが、その五日前から僧侶と人夫で運搬を試みたが果たせず、諸司の協力を要請するに到ったようだ。東寺は官寺であるから諸司が協力するのは当然であるが、春宮・右大臣、左右近衛府、太政官から諸親王、国府役人に到るまで協力を要請した空海の卓越したマネージメントと統率力は見事である。もっとも重要な塔心材の第一、第二材の曳行を担当した延べ九〇〇人の人夫がどここの所轄か記載されていないが、春宮よりも上位の存在は天皇以外にない。この心材には伏見稻荷神社の御神木が使われたとも伝えられる⁽⁵⁴⁾。多くの民衆が力を合わせて成し遂げた一大事業であった。

また注目すべきは、空海自身が山の中にわけ入り、塔材を探して木を曳きだしている点である。インドでは、供儀用の柱を森から伐りだすのは司祭者の役割であった。エリアーデ『シャーマニズム』はそれを次のように述べている。

実際、供儀用の柱 (yupa) は「宇宙木」と目される木から作られる。樵人を伴い、森のなかでその木を選定するのは、司祭者自身である。この木が伐採されている間、彼は木に向かって、「頂きで空をかするな、腹で空気を傷つけるな」と呼びかける。この柱は一種の宇宙の柱となるのであるが、それは『リグ・ヴェーダ』に、「おお、森の主 (vanaspati) よ、地の中心に立たれよ」とある通りだ。また『シャタパタ・ブラーフマナ』にも、「汝の頂きで空を支え、汝の胸で空気を満たし、汝の足で大地を堅固にせり」とある⁽⁵⁵⁾。

実際に工事現場の総監督として指揮した空海の中に、高度に靈性化されたシャーマンの性格をも見るべきであろう。空海の著しくシャーマニズム的な側面（山林修行者、治病者、請雨儀礼・供儀の司祭者）が、いかなる宗教性に基づいているのかは今後さらに考究すべき課題であろう。

空海によって建設が始められた東寺五重塔の造営はなかなか進捗せず、空海入定後、元慶元年（八七七）に真雅の代に完成したとも、仁和二年（八八六）頃に完成されたとも考えられている。⁽⁵⁶⁾

ちなみに塔を「功德聚」と呼称するという文言は、先述したように『大日經疏』の記述に基づく。造寺造塔を行ふことの仏教思想内における動機づけを、他ならぬ『大日經疏』から援引しているのである。

空海が実際に関わった二つの仏塔に関する記事を見たが、空海において仏塔がどのように思想的に位置づけられているかを次の例から見てみよう。

3

『真言付法伝』⁽⁵⁸⁾

王宮に生じ双樹に滅し遺身の舍利をもって塔を起てて供養すれば人天の勝妙の果報及び涅槃の因を感受したもう（是は釈迦如来の説法得益を明す）。

法・報・応の三身説による説法の位相を述べている。この文に続いて、報身仏さらに法身仏（自受用仏・自性仏）の説法の利得を説く。同文が『弁顕密二教論』にも見られることから、三身説に依拠して、それを仏教發展史的に捉える視法は、空海の根本的な仏教観であったと言える。応化身（仏が衆生を救うために仮に現した身体）である釈迦如来の説法の功德・利益の特徴が、塔の建立供養による功德の集積を通じての救済、と捉えられている点に注意されたい。仏教が衆生救済のために説法を行う際、解脱と生天という二つの方向性がある。すなわち存命中における苦からの解放と、死後における安楽世界への転生である。こうした考えはインド仏教一般の通念であって、解脱と生天という二つの救済面を、宗教の究極的な目的とするのは、初期仏教から密教まで一貫として変わらない。⁽⁵⁹⁾ 空海はその通念を受けてその位相を応化身の説法として捉えている。仏の説法を仏身論の観点か

ら三段階に分けて、まず最初の段階を仏塔信仰から説きおこしている点が興味深い。そして歴史的にも仏塔信仰をめぐって、大乘、そして密教も大きく展開していくことを考えてみれば、空海の仏教理解はまさしく正鵠を射ている。

さらに近年の研究によって注目すべきことは、大乘仏教発生の問題とも関わるが、仏塔を肯定または否定するにせよ、そこに働いている心性は非常に仏教徒にとって具象的な実際上の問題であったという点である。いわゆる「仏性」(buddhahātū) という用語が「仏陀の遺骨」を意味することの重要性が下田正弘氏の研究によって明らかにされたように、法身や法界という用語もまた仏性の語と同じ問題圏にある。「法身」(dharma-kāya) とは、何か抽象的・観念的な超越的存在を意味するのではなくて、「法の集成」すなわち「経巻」を意味する。インドには縁起法頌(法舍利)を納めた無数の奉獻塔があり、大乘經典を舍利とした仏塔(経塔)の例としては、有名なギルギット写本が大量に発見された仏塔などがある。⁽⁶⁰⁾やはり真言密教の文脈でも、法身とは具体的な存在であって、本尊・大日如来としての「仏塔」(法界体性塔)を意味すると言えるだろう。

4

『秘藏記』⁽⁶¹⁾

舍利(天竺には米粒を呼んで舍利とす。仏舍利は亦米粒に似たり。是の故に舍利と曰う。)…中略…宝塔(舍利有るを率都婆と曰い、舍利無きを制底と曰う。又斯底と曰う。漢家には省略して率都婆を呼んで塔と曰う)

——『秘藏記』は空海の著作として厳密には問題があるが参考のために載せておいた。本文は「塔(stūpa)」と「制底(caitya)」と二つの用語の区別を定義したものとしてよく知られる。⁽⁶²⁾遺骨の有無によってストゥーパとチャイティヤが区別されると言うが、実際上はそのような区別はされない。チャイティヤにも遺骨が埋蔵され

るケースは多々あり、仏塔を意味する語として、インドではまったくの同義語として取り扱われる。

これらの空海の著作における仏塔の用例から、仏塔にいかなる意義があったか、その要点をまとめておこう。

- 1 仏塔内部の空間に両部曼荼羅諸尊を配置することで、仏塔とマンダラの完全な融合を果たした。
- 2 大塔・多宝塔という建築様式は、インド以来の仏塔の原基を追求したものである。
- 3 後世の高野山・大師信仰には、仏塔信仰が基軸的役割を果たしている。
- 4 空海におけるシャーマニズム的要素が、仏塔建立に際しても如実に発揮されている。
- 5 空海は、仏塔の文化・思想史上の変遷と意味を的確に理解し、その展開に重要な役割を果たした。

まとめ —— タナトスと塔 ——

さて真言密教、及び空海の思想において、目立たないながらも仏塔が大きなテーマを形成していることを見てもきたが、さらにその思想・宗教心理学上の意義について述べておきたい。

ストゥーパ研究者のなかには、旧石器・先史時代の考古学、墳墓の研究からこの道に入った人が見受けられる。ストゥーパという古代墳墓建築のシンブルで美しい形態やシンボル表現に刺戟され、この世界へ足を踏み入れた人々は数多いようだ。アジア各地に広がった仏塔は、仏教が世界に広まった結果であるというより、仏塔に人気があったからこそ仏教が外部世界へ広まったのだ、と発想を逆転する人もいる。そのとおりかもしれない。

ではなぜ仏塔はそれほど人を魅了するのか。人間には生天への切なる願いがあるからだ、と答えられようが、それでは、なぜその願いが仏塔を通して果たされるのか、その心性が奈辺にあるかを考察したい。

宮治昭氏は、仏塔や涅槃像など、死をモチーフにした建築・絵画・浮彫等の仏教美術を総称して「涅槃美術」と呼んでいる。そうした涅槃美術は死を表現しようとしたものであるにもかかわらず、男女神像や抱擁像、豊かな夜叉女神等によって荘厳され、むしろ生と性、豊饒・多産をモチーフにしている。インドにおいて、生と死はそれほどかけ離れたものではない。性の象徴に死のイメージが、また死の象徴に濃厚な生のイメージが投影されている。自らの生を思い、死・涅槃を願う、民衆の深い心性が仏塔に魅せられたのである。

仏塔には二つの相反する要素が込められている。ある仏塔研究者はそれを太陽信仰と月信仰とに分け、基本原理を二分化して見せている（父―母、空―大地、昼―夜、生―死、垂直―水平、ヴィシヌ―シヴァなど⁽⁶³⁾）。確かに仏塔のもつ第一の美しさは、その天をつく上昇の父性的・男性的シンボリズムによって表現される。これには仏塔の心柱（yūpa）がその機能を果たしている。一方、とりわけインド仏塔に示される安定感母性的・女性的シンボリズムを表現したものであろう。それは覆鉢（aṇḍa）の土饅頭型の半円によって示され、卵象徴は誕生・生産・豊饒の自然力を表している。古代の墳墓のなかには死と再生という二つの要素が織り込まれている。二つの象徴が折り重なったところに「高次の至福^(サルス)」（バハオーフェン）がある⁽⁶⁴⁾。

先に仏塔Ⅱストウーパの語の神話モチーフには次の点があるのを見た。すなわち、宇宙樹・包摂・上昇・中心軸・光明などである。こうしたモチーフの宗教心理学上の意義について述べておきたい。神話モチーフとしての象徴に個人的無意識から離れた集合無意識があることを証明しようとしたのはC・G・ユングである。神話における心理分析は、はやくフロイトによって試みられている⁽⁶⁵⁾。

フロイトによれば、人間には二種類の欲動があるという。――「一つは生命を死に導く欲動であり、もう一つは生命の更新をつねに求め、貫徹しようとする性欲動である⁽⁶⁶⁾。――前者はタナトス（死の欲動）とされ、後者は

エロス（生の欲動）とされる。フロイトはタナトスの概念を發展させて、それを仏教の概念である涅槃原則（nirvana-principle）とも称している。こうした概念は、フロイトの後期思想に属するもので、それはユングとの対話と相克から生じてきたものとされる。ユングはスイスのバーゼル文化圏に属し、バハオーフェンの母権制論から大きな影響を受けている。こうした心理学上の議論が、古代墳墓の研究に後半生を捧げたバハオーフェンをめぐって展開されているのは誠に興味深い。ユダヤ教的な、父と子の父権制に立つたフロイトは、そうした影響は希薄であると考えられているが、魔女学への関心や死の欲望への言及などは、フロイトに欠けていた母性的心理面を補償するものと考えられている。

フロイトによって創められた近代心理学は父性的世界に立脚しており、生・性欲に関する言説に満ちている。そのフロイトの欲望論に対する反照のように、ユングは東洋に接近し、より女性的原理に親和性を示して、死や母性象徴、集合的無意識の存在について考察を進めた。「フロイトとユング」は相補的・相互補完的な二十世紀の心理学界における二大巨塔である。

ユングがスイス・ボーリンゲンの地に自ら建てた家屋が塔であったことは有名な話だ（図6）⁽⁶⁷⁾。ユングは、母と妻の死を契機として塔の建設を思い立ったという。彼によれば、塔は「母なる暖炉」「霊的集中の場」を意味していた。彼は『自伝』『塔』の章の中で、次のように述べている。

最初から塔は、私にとって成熟の場所——つまり私が過去、現在そうであり、未来にそうなるであろうものになりうる、母の胎内、あるいは母の像と思えた。それは私が石の中でふたたび生れかわるかのような感じを与えた。このようにして、塔は個性化の過程を具現するもの、青銅よりも永続的な記念すべき場所であった。⁽⁶⁸⁾

フロイトやユングと親交のあった、アメリカの宗教心理学者 W・ジエームズ^{ウィリアム}は、晩年に「多元的宇宙」(A Pluralistic Universe) という世界像を提唱している。

このジエームズの言う多元的宇宙こそ、まさしく仏塔が内蔵している世界像であると言える。大きな仏塔に寄り添うように集まる奉献塔群は、その一つ一つが世界の中心であり、それぞれに世界軸 (axis mundi) が貫いている。仏塔を貫く心柱は、虚空へ聳える世界軸であり、涅槃への通路である。そして、仏教・密教が主張していることは、生きている我々の中にこそ、そうした世界軸を貫かせるべきであり、我々一人一人が世界の中心に他ならない、ということである。

そこで語られる死・涅槃は決してニヒリズムではあり得ない。空海の言う「虚空尽き、衆生尽き、涅槃尽きなば、我が願いも尽きなん」という万灯会願文⁽⁶⁹⁾は、究極的な救済Ⅱ涅槃を謳っている。この文言は『華嚴経』「普賢行願讃」⁽⁷⁰⁾に依るが、どこまでも衆生の救済を願い、普賢菩薩行に邁進する善財童子の姿が念頭に置かれている。あらゆる人々を虚空へと上昇させ、涅槃にみちびく文化装置が仏塔であり、空海の仏塔建立の意義もまさしくそこにあった。

空海が創めた大塔形式のストウーパは、タナトス(死の欲望)を最高度に昇華せしめたもつとも美しい宗教建築の一つと言えるのではあるまいか。



図 6

〈略号〉

Toh＝東北目録（デルゲ版＝台北版西藏大藏経（D））
 Ota＝大谷目録（北京版西藏大藏経（P））
 大正＝大正新修大藏経
 定弘全＝定本弘法大師全集
 弘大全＝弘法大師全集
 弘伝全＝弘法大師傳全集
 印仏研＝印度学仏教学研究

〈参考文献〉

- 仏塔研究については枚挙に遑がないのでここに参照して、本論文に引用したもののみ挙げておく。スタンダードな仏塔研究史については杉本卓洲 [1984: 34-45] 「研究略史」を参照された。
- Irwin, John [1980] *The Axial Symbolism of The Early Stūpa: An Exegesis*, The Stūpa Its Religious, Historical and Architectural Significance, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden.
 (Beiträge zur Südasiensforschung Südasiens-Institut Universität Heidelberg, Band.55)
- 石田茂作 [1977] 『佛教考古學論攷 四 佛塔編』思文閣出版
 乾仁志 [1993] 「金剛界曼荼羅と仏塔」『印仏研』42-1
 小倉泰 [1999] 『インド世界の空間構造—ヒンドゥー寺院のシンボリズム—』春秋社
- 梶山雄一 [1977] 「塔・仏母・法身」『高井隆秀教授還暦記念論集 密教思想』
- 桑山正進 [1978] 「ストゥーパ方形基台の由来」『足利惇氏教授喜寿記念 インド學オリエント學論集』国書刊行会
 桑山正進 [1998] 「アウグストゥス霊廟と大ストゥーパ車輪狀構造の由来」『東方學報』第七〇冊
- Kottkamp, Heino [1992] *Der Stūpa als Repräsentation des buddhistischen Heilsweges: Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung architektonischer Symbolik*, Otto Harrasowitz, Bonn University, Wiesbaden. (Studies in Oriental Religions; Vol.25)
- Govinda, Lama Anagarika [1976] *Psycho-cosmic Symbolism of the Buddhist Stūpa*, Dharmapublishing.
- 酒井真典 [1976] 「塔婆建立への功德」『密教学会報』一五
 酒井真典 [1987] 『酒井真典著作集 第二卷 大日経広釈全訳』法蔵館
- 下沢剛 [1984] 「木造塔」『新版仏教考古学講座 第三卷 塔・塔婆』雄山閣
 下田正弘 [1997] 「涅槃経の研究—大乘經典の研究方試論」春秋社
- 杉本卓洲 [1984] 「インド仏塔の研究—仏塔崇拜の生成と基盤—」平楽寺書店
 杉本卓洲 [1996] 「仏塔の生成とその信仰の展開」『仏教学セミナー』六二
 村主恵快 [1964] 「真言密教に於けるシンボリズム—その「塔」について—」『干潟博士古稀記念論文集』

Snodgrass, Adrian [1985] *The Symbolism of the Stupa*, Studies on Southeast Asia, Cornell University, New York. (2nd printing, 1988)

高田修 [1969] 『佛教美術史論考』中央公論美術出版

高橋堯英 [1997] 「タキシラのストゥーパに関する一考察」『印仏研』45-2

高橋堯昭 [1992] 「仏塔信仰の二重性—ミトナ・飲酒・獵狩像の意味するもの—」『印仏研』40-2

高橋堯昭 [1997] 「仏塔信仰の二重性—仏塔の中のギリシアを手がかりとして—」『印仏研』45-2

田中公明 [2004] 『画界曼荼羅の誕生』春秋社

Tucci, Giuseppe [1988] *STUPA art, architecture and symbolism*, Sata, Piaka Series, Vol. 347, Aditya Prakashan. (First published in Italian, Roma, Reale Accademia d'Italia, 1932)

富島義幸 [1998] 「平安時代寺院建築における密教空間の形態とその変遷に関する研究」京都大学博士学位論文

『日本建築史基礎資料集成 十一 塔婆 Ⅱ』[1999] 中央公論美術出版

原實 [1987] 「garbha研究」『高崎直道博士還暦記念論集 インド学仏教学論集』春秋社

Fischer, Klaus [1980] *Hidden Symbolism in Stūpa-Railing Reliefs: Coincidentia Oppositorum of Māra and Kāma*, The Stūpa Its Religious, Historical and Architectural Significance, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden. (Beiträge zur Südasienforschung

Südasiens-Institut Universität Heidelberg, Band 55)

藤井恵介 [1998] 『密教建築空間論』中央公論美術出版

Marshall, Sir John [1951] *Taxila : An Illustrated account of Archaeological Excavations*, 3 Vols, Cambridge.

宮治昭 [1992] 『涅槃と弥勒の図像学—インドから中央アジアへ—』吉川弘文館

村田治郎 [1959] 「仏舍利をまつる建築」『佛教藝術』第三八号

山本智教 [1973] 「宝塔・多宝塔・大塔」『密教学研究』第五号

頼富本広 [1985] 「仏塔周囲の四尊像について」『密教文化』第一五〇号

Roth, Gustav, [1980] *Symbolism of The Buddhist Stupa*, The Stupa Its Religious, Historical and Architectural Significance, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden. (Beiträge zur Südasienforschung Südasiens-Institut Universität Heidelberg, Band. 55)

註

(1) J・J・バハオーフェン『母権制序説』吉原達也訳、筑摩書房、二〇〇二、三八頁

(2) 中村元『ブッダ・最後の旅—大バリニッバーナ経—』岩波書店、一九八〇、一七四—一八一頁

(3) 高田修 [1969: 71] 「仏塔の遺跡は、最も古いものでもウリヤ時代以前には遡らなうであろう。」

(4) 杉本卓洲 [1984: 190-248] によれば、ストゥーパの起源に関する諸学者の見解を七つほどに要約して提示してゐ

- る。①丸屋根説、②頭蓋骨説、③マウンド・土饅頭説、④シユミシャーナ（非アーリヤン・アスラ系の円形墓）説、⑤外来説、⑥シンボル複合説、⑦巨石建造物説
- (5) 杉本卓洲 [1984: 49-70]
- (6) 宮治昭 [1992: 40-42]
- (7) 図版1は中村元編著『ブッダの世界』学習研究社、一九八〇、三〇九頁より転載。
- (8) 仏塔のシンボル理解に関する先行研究として杉本卓洲 [1984]、宮治昭 [1992]、Govinda [1976]、Snodgrass [1988] などの諸研究に従った。
- (9) 桑山正進 [1978]
- (10) 多くの研究者が法輪シンボル説を唱える（桑山正進 [1998: 542]）。Snodgrass [1988: 78-100] は、法輪シンボル説の他に卐 (svastika) 日輪、生死輪廻図、八葉蓮華のシンボルなどの諸説を提示する。
- (11) 桑山正進 [1998]
- (12) 杉本卓洲 [1984: 66]、Govinda [1976: 30]
- (13) Govinda [1976: 7]
- (14) 杉本卓洲 [1984: 211]
- (15) 図版2は中村元編著、前掲書、三五六頁より転載。
- (16) Irwin [1980]
- (17) 杉本卓洲 [1984: 67]
- (18) Tucci [1988: 49]、Govinda [1976: 93-98]、Snodgrass [1985: 374-375]
- (19) 高橋堯英 [1997: 690] 仏塔における四大表象は、基壇の粘土が地大、奉献タンクに描かれた水生動物とタンクに充たされた水が水大、タンクに描かれたランプが火大、タンクに描かれた羽を広げた鳥が風大を象徴するという（これは Marshall [1951] の意見による）。これはシンボリズムの機能退化とも言え、即現実的、具体的な事物で描写しようとしたものであろう。Marshall [1951] は、こうしたタンクが死者の葬送儀礼に使用されたと考えている。
- (20) 図版3は『五輪九字明秘密釋』（興教大師全集 下）一一三二頁より転載。
- (21) 図版4は『世界の聖域⑧ ヒマラヤの僧院』講談社、一九八一、二四頁より転載。
- (22) Govinda [1976: 51]
- (23) 『大日経』における仏塔の用例。漢訳は「制底」が三例（「制底火神祠」大正一八・四中、「猶如敬制底」大正一八・九下、「或造制底漫荼羅等」大正一八・五三下）。「塔」が同じく三例ある（「世間敬如塔」大正一八・六上、「寺塔練若古仙室」大正一八・四五下、「謂佛塔圖像出生光焰音聲等」大正一八・五二上）。このうちの三例は第七巻の儀軌中の文言である。蔵訳は本文に示した三例の他、儀軌 (uttaratantra) 部分に二ヶ所ある (D234a/P198b, D246a/P210b)。
- (24) 乾仁志 [1993: 424]
- (25) 頼富本広 [1985: 113]

- (26) 田中公明 [2004 : 169-187]
- (27) 『大日経疏』 大正三九・六・一五下
- (28) 『金剛阿利沙偈』『大日経疏』 大正三九・六・一八上〜下
- (29) J.S. Speyer : *Ein alijavanischer mahāyānistischer Katechismus*, ZDMG. LXVII. 1913. p.354-355.
- (30) 『大日経疏』 大正三九・六・一八中
- (31) J. S. Negi, *TIBETAN-SANSKRIT DICTIONARY*, VOL.3, CIHTS, 1995, p.1322より還梵。
- (32) 『大日経広釈』 (Bhāṣya) Toh2663/Ota3487, D136a/P168a.
- (33) 『大日経疏』 大正三九・六・四七中
- (34) 『大日経』『法界宮』 大正一八・一上。Tib.chos kyi dbyings kyi pho brang, D151b/P115b.「宮 (pho brang)」は agāra, gr̥ha, pura, prāsāda, bhavana, medha, rājakula など還梵されるが、『大日経広釈』 (Bhāṣya) はこの箇所が「生 (’byung ba)」D67b/P80aよりくるから、彼此判断して原文は bhavana であつたらう。
- (35) 『大日経疏』 大正三九・六・一六上
- (36) 繞道：『大日経』においては、いわゆる「行道」に相当する。(大正一八・六下。Tib. bskor ba yi ’khor ba [P:’khor sa]. D164b-165a/P129a. 『大日経広釈』 (Bhāṣya) bskor ba i snam bu. D119a/P146b. 酒井真典 [1987 : 106] 師は正しく「繞道」と訳す。灌頂時に、マンダラを三匝行道(三回繞る行為)するが、これは仏塔供養と同じ儀礼である。『真実撰経』ではマンダラ外郭 (balyamandala) に相当するものだらう(堀内本 8 204.601.853.1267.1350.1505, 1865 など)。マンダラを墨打ちして四門・槽との境界に外円を描く。さらにその周辺に種々の供養物を配し捧げるのも仏塔供養とまったく同じ行為である。また灌頂時にマンダラを行道する際、「吉慶阿利沙偈」という歌を詠うが、それが八相成道の讃歌であるのは、仏塔における歌舞供養儀礼と結びついているように興味深い。
- (37) 四門：『大日経』(大正一八・六下 [D165a/129a]) 三六下 (D215a/P179b) など。『真実撰経』 catustorāṇa. (堀内本 8 204.852.1504.1864 など)。
- (38) 『大日経略釈』 (Piṇḍartha) Toh2662/Ota3486, D30b-31a/P36b. 北村太道訳『チベット文和訳 大日経略釈』一九八〇・七二頁。ヴァーストゥプルシャマンダラについてはすでに Snodgrass [1985 : 107-111] が指摘している。また小倉泰 [1999] 参照。出野尚紀氏の二〇〇四年・駒澤大学における発表レジュメ「建築論書 *Samatāṅga-sūtradhāra* における Vāstupurusaṁdāla の構成」には大変示唆を受けた。
- (39) 村田治郎 [1959]
- (40) 石田茂作 [1977 : 45]
- (41) 宮治昭 [1992 : 48]
- (42) 高田修 [1969 : 64]
- (43) 『南山秘記』(弘伝全三・二五、『高野春秋編年輯録』一、一〇頁下)

- (44) 『性霊集』(定弘全八・一五九～一六〇、弘大全三・五一六～五一七、『日本古典文学大系七』三八二～三八三頁)
 (45) 『金剛峰寺雜文』『金剛峰寺堂塔建立由来書』『高野春秋編年輯録』など。
 (46) 富島義幸 [1998: 14]
 (47) 創建大塔が一層のみであったことは、『金剛峯寺建立修行縁起』に「多寶塔一基高十六丈。一層之勢寔勝數重塔。」(弘伝全一・五四)と伝えている(同文が『金剛峯寺雜文』(弘伝全一・一三四)に見られる)。
 (48) 図版5は『朝日百科・日本の国宝別冊 国宝と歴史の旅8 塔形・意味・技術』二〇〇〇、朝日新聞社、四一頁より転載。
 (49) 下田正弘 [1998: 143]
 (50) 下田正弘 [1998: 142] 下田氏は次のように指摘している。
 —「例えば日本の大師信仰を持つグループでは弘法大師が「入定」した高野山において信者が最後を迎えるのが理想とされ、あるいはそれが叶わなければ「遺骨」を入定の地の高野山にまでもたらすのが信者の願いとされている。それは入滅した聖者と共なる地で最後を迎えることに、来世への特別の意味を認めた信仰がなせる宗教行為である。今のストゥーパを巡る一連の事情は、まさしくこれと同じような意図を持った行為と解釈してよいであろう。」
 (51) 『南山秘記』に「弘仁十年六月一日大塔心柱ヲ壇上ニ曳ク」(弘伝全三・二五)とある。著者の明澄尊信房の記述には
 (52) 疑わしい点もあるが、事実とすれば空海が高野山を下賜されたのが弘仁七年(八一六)だから、その三年後には大塔の建設に取りかかっていることになる。
 (53) 『性霊集』(定弘全八・一六六～一六七、弘大全三・五一六、
 『日本古典文学大系七』三九二～三九四頁)
 (54) 『日本古典文学大系七』五二八頁。
 (55) 弘大全五・四四一「東寺の塔材に稻荷神社の神木を伐り聖躬不豫なるが為に同社に従五位下の位田を授かる詔(天長四年正月十九日)」
 ミルチア・エリアーデ『シャーマニズム』下、堀一郎訳、二〇〇四、筑摩書房(初訳本は一九七四、冬樹社。原著は一九五一)。インド原典の引用箇所は同書の注二二七～二三〇を参照されたい。
 (56) 『高野春秋編年輯録』二、三三頁下
 (57) 富島義幸 [1998]
 (58) 『略付法伝』(定弘全一・一二〇、弘大全一・五一)。また『弁頭密二教論』卷下(定弘全三・一〇二、弘大全一・四九八)にも説く。
 (59) たとえば『大日経広釈』(Toh2663/Or3487, D5a/P5b6a)には『大日経』の究極の目的を「至福と至善(abhyudaya-niḥśreyasa)」を得ることとしている。abhyudayaは生天の類語、niḥśreyasaは解脱・涅槃の類語である(拙論「ブッダグヒヤの論書序文に見られる定型的表現について」『智山学報』第五二輯、二〇〇三、一〇九

- (60) 頁参照)。シャーンタラクシタ・カマラシーラ作『撰真実論』(Tanusantigraha)の著作目的も、ブツダグヒヤ同様[abhyudaya-niṣreyasa]だが、カマラシーラはそれを「説一切有部で有名な説」であるという。明確な典拠は示し得ない。
- (61) 塚本啓祥『インド仏教における虚像と実像』山喜房佛書林、二〇〇一、一三四頁
- (62) 『秘蔵記』(定弘全五・一三九、弘大全二・二四)
- (63) 出典は『摩訶僧祇律』卷三三(大正三二・四九八中)、『妙法蓮華經文句』卷八下(大正三四・一一二下)。杉本卓洲[1984: 49] 249。
- (64) Govinda [1976: 45]
- (65) バハオーフェンは卵象徴を至福の源泉と見なしている。J・J・バハオーフェン『古代墳墓象徴試論』平田公夫・吉原達也訳、二〇〇四(原著は一八五九)、一九九頁
- (66) フロイトとユングの問題、そのヨーロッパ知識社会における意義については、上山安敏『フロイトとユング』(岩波書店、一九八九)が大変有益である。
- (67) フロイト『快感原則の彼岸』、フロイト、竹田青嗣編・中山元訳『自我論集』ちくま学芸文庫、一九九六、一七三頁
- (68) 図版6は、A・ヤツフェ編『ユング自伝』2、河合隼雄・藤縄昭・出井淑子共訳、みすず書房、一九七三、図版一頁より転載。
- (69) 前注同書、三七頁
- (70) 高野山万灯会の願文『性靈集』卷第八(定弘全八・一五八、弘大全三・五一六、『日本古典文学大系七』三八〇頁)
- (71) 普賢行願讃の出典。「乃至虚空得究竟 衆生無餘究竟然及業煩惱乃至盡 乃至我願亦皆盡」(不空訳『普賢菩薩行願讃』大正一〇・八八一上)。不空訳は「涅槃」が「煩惱」となっている。サンスクリット語原典は『華嚴經』「入法界品」最終章(第五三章)『普賢行願讃』第四六偈。梵文和訳は梶山雄一監修『さとりの遍歴(下)華嚴經入法界品』中央公論社、一九九四、四三六頁。本訳書にヴァイドゥヤ校訂本の頁数が付されているので参照されたい。その他『華嚴經』における出典は次のようである。「佛子。此大願以十尽句。而得成就。何等為十。所謂衆生界尽。世界尽。虚空界尽。法界尽。涅槃界尽。佛出現界尽。如来智界尽。心所縁界尽。佛智所入境界尽。世間転法 転智転界尽。若衆生界尽。我願乃尽。若世界。乃至世間転法転智転界尽。我願乃尽。而衆生界。不可尽。乃至世間転法転智転界不可尽故。我此大願善根。無有窮尽」(『八十華嚴』大正一〇・一八二中、同文が『六十華嚴』大正九・五四六上、『四十華嚴』大正一〇・六九六下にも説かれる)。またその偈文は次のようである。「如是等大願 無量無辺際 虚空與衆生 法界及涅槃 世間佛出興 佛智心境界 如来智所入 及以三転尽 彼諸若有尽 我願方始尽 如彼無尽期 我願亦復然」(『八十華嚴』大正一〇・一八四中)。こちらは「煩惱」ではなく「涅槃」の語が見出される。

〔付記〕

本論文は智山伝法院の平成一六年度総合研究テーマ「真言密教の現代的展開」を用途とした〈身体と欲望〉研究会の趣旨に添って提出した個人論文である。昨年すでに「身体」について論じたので、今回は「欲望」をテーマに考察した。欲望論としてまず言及されなくてはならないのはフロイトであろう。フロイトは、タナトスの概念を生物学的な知見から多くの示唆を受けている。こうしたフロイトの生物学主義を批判したのがユングだ。心理学の思想圏に展開された科学と宗教の相克は、現代においてもなお大きな課題として残されている。

こうした二十世紀思想の知見を、現代の仏教学・密教学のフィールドに展開しようとしたのが本論文のねらいであった。拙速な比較は厳に控えなくてはならないが、シャーマニズム研究、神話学、宗教学、心理学、宗教心理学等の学際的な研究に、真言密教が提供しうる資料は極めて多い。宮坂尻下が御提言される「教学再構築」の一環として、そうした知見を取り入れた思想モデルの構築を今後の大きな課題として考えていきたい。

最後になったが謝辞を申し述べておきたい。私が仏塔に興味を持ったきっかけを探ると、遠藤祐純先生の『塔のある風景』を読んだことがとりわけ思い起こされる。川崎大師平間寺『お大師さまと共に』の連載を毎回楽しみにしていた（『北の仏教・南の仏教 塔のある風景』ノンブル社、

二〇〇二として出版された。先生の古稀記念論文集は事情により書くことができなかったが、謹んでその学恩に感謝し、遠藤祐純先生に、拙いながらも本論文を捧げます。

〈キーワード〉仏塔、マンドラ、『大日経』、空海