

松岡正剛
『空海の夢』
を読む

長
澤
弘
隆

松岡正剛
『空海の夢』
を読む

目次

まえがき 追悼 松岡正剛さん

序 異様な本との出会い

第一章 空海の夢

第二章 東洋は動いている

第三章 生命の海

細第四章 意識の進化

第五章 言語の一族

第六章

遊山慕仙

第七章

密教の独立

第八章

陰と陽

第九章

仮名乞児の反逆

第十章

方法叙説

第十一章

内は外

第十二章

長安の人

第十三章

初転法輪へ

第十四章 アルス・マグナ

第十五章 対応と決断

第十六章 カリグラフィアー空海

第十七章 イメージの図像学

第十八章 和光同塵

第十九章 即身成仏義体験

第二十章 六塵はよく溺るる海

第二十一章 いろは幻想

第二十二章 呼吸の生物学

第二十三章 マントラ・アート

第二十四章 憂国公子と玄関法師

第二十五章 ビルシヤナの秘密

第二十六章 華嚴から出て密教に出る

第二十七章 マンダラ・ホロニクス

第二十八章 想像力と因果律

あとがき

まえがき 追悼 松岡正剛さん

猛暑続きだった今年の八月、お盆の前日の昼下がり、現代日本を代表する「知」の巨人、編集工学の松岡正剛さんが亡くなられた。来て欲しくない日がとうとう来てしまった。

「Aujourd'hui, ma main est morte (きょう、トーン(母)が死んでしまった)」ではじまるのは、アルベール・カミュ (Albert Camus) の『l'étranger (異邦人)』だったか。松岡さんの訃報に接した時、このフレーズがなぜか急に思い浮んだ。

思えば松岡さんは、サルトル・カミュの全盛期(昭和三十年代の終り頃)に、早稲田の仏文科に学ばれた。カミュなど、おそらく高校の時に読んでいたに相違ない。偶然一学年上の私は東洋哲学科。同じ時代に、同じキャンパスで、同じ空気を吸い、同じことに関心を寄せ、学んだ。早稲田の文学部の学生は、在学中、マルクス・ニーチェというハシカにかり、さらにはキルケゴール・ヘーゲル・ハイデガーに、あるいはサルトル・カミュ・ボーヴォワール・サガンに感嘆し、アンガージュマン(社会参加)・心情左翼・反権力をアイデンティティと錯覚するものだった。そういう空気の文学部キャンパスで、反米のアジ看板やセクト名の入ったヘルメットをかぶる活動家に囲まれ、マイクを握りマルクスを熱く語る松岡さんは筋金入りだった。フランス映画のアラン・ドロンにどこことなく似て

いて、松岡さんが語っている間だけ、文学部のキャンパスはカルティエ・ラタンを思わせた。その頃松岡さんは「早稲田大学新聞」を発行するサークル「新聞会」に所属していた。松岡編集術はそこにはじまっていたのである。

松岡さんは「生涯一編集者」をモットーとした。八十になる老躯にガンを背負い、未完・未着手の仕事もまだあるなか、「千夜千冊」を書き続け編集人生を全うされた。残された仕事に悔いや未練もあつただろう。しかし松岡さんの仕事に「これでおしまい」はない。世に編集者は枚挙に暇ないが、編集工学という「アルス・マグナ」は松岡さんしかない。松岡さんの「大いなる術」はエンドレスである。それを自覚しそれを全うするかのように、最後まで本に囲まれて仕事場におられた。

ライフワークのようにしていた「千夜千冊」は、六年七月十八日分の「中国人のトボス」（三浦國雄）が絶筆。それから最後の肺炎との闘いになったのか、一カ月後の八月十二日（菩提寺の宗派浄土真宗的に言えば）弥陀の来迎を受け、紫の雲に乗って、極楽浄土へと往生された。松岡さんが好んだ日本古来の宗教観念で言えば「黄泉（よみ）」へ旅立ち、松岡さん自身の生命観ならホロニクな重々帝網への相入、空海なら「阿字のふるさと」への帰入である。

松岡さんは、前衛雑誌『遊』にはじまり、亡くなるまで書き続けた「千夜千冊」に至るまで、多くの仕事をされ、多くの「知」人と交わり、接する者誰にも「知」的影響を与え、多様・多層の人とコラボレーションした。多ジャンル・多チャンネルだった。古今東西の古典・文学・美術・音楽・書道・芸能・文明・生活文化・文化様式・歴史・地理・風土・民族・民俗学・文化人類学・宗教・言語・文字・思想・哲学・数学・物理・鉱物・生物・博物・量子力学・生命科学・認知科学・情報・編集・出版・政治・経済・デジタル技術・サブカルチャーなどなど、その博学多識と深い洞察力は誰もが感嘆し無類だった。そしてその博学多識を縦横無尽につなぎ合わせ、総合し、自らの視座で編み直（アウフヘーベン）した。人類の「知」の「多くを集めて一つにする」綜合編集者だった。

なぜ人類の「知」か。松岡さんの編集術は、生命が意識をもち、意識がことばや文字をもつところから発している。編集とは単に文芸のエディトリアルではなく、人間の「知」の営みそのものだった。松岡さんの代表作の一つ『空海の夢』冒頭の四つの章、すなわち「1—空海の夢」「2—東洋は動いている」「3—生命の海」「4—意識の進化」はまさしくその詳説で、なかならず「1—空海の夢」は松岡さんが見る夢と明恵上人の『夢の記』を対比しつつ、睡眠中の無意識状態で現れる奇怪な夢も編集という生命の営みにほかならないことを示唆し、やがて論じるべき空海の密教編集や言語哲学を見すえながら、ヒトの

誕生（ピテカントロプス＝北京原人）から生命の進化を論じ、「5―言語の一族―」からはコトバの問題へと進んでいく。ここからが松岡さんや井筒俊彦がその言語哲学に注目する空海が登場するのである。

それらについてはまたのちに述べるとして、松岡さんは自らの編集術について、病床で改めて書いている（『學燈』Autumn 2024 MARUZEN-YUSHODO）。遺言である。

世の中では一般に「編集」というと、新聞・雑誌・映画・テレビなどのメディアをポスト加工することだろうと思われるようだが、これはあまりに狭い見方だ。

そもそも編集は「自然界の情報を編集する」ところに発してきたもので、地球の片隅に生命という情報システムを起動させた未曾有の出来事にその当初の発現があつたとおぼしい。わかりやすくいえば、RNAやDNAの動向こそ情報編集のスタートだったのである。

やがて生命系は高分子情報を組み合わせて光合成から植物を生み、そこから数々の動物たちを形成し、哺乳類からヒトに及ぶことになった。その渦中、情報の電気化学性に反応する神経系が育まれ、神経伝達物質（ホルモン）が分泌されるようになると、ヒトの脳が著しく発達し、

「心」や「自己」を形成していった。

ここに生じていったのが、言語や文字である。原語や文字はヒト文明の特異な利器として扱われるようになったのだが、それは遺伝子による

「生命情報の編集」に次ぐ言葉による「文明情報の編集」のスタートでもあった。「タンパク質」を読む情報編集は、「意味」を読む情報編集力の蓄積と波及にてんじていったのだった。

文明情報の編集は、「書くこと」と「読むこと」を際限なく組み合わせていくことによって充実にいった。書き手が読み手となり、読み手が書き手となり、これらを多彩なエディターシップのはたらきがつなぎ、学問誌や機関誌や文芸誌などが、さまざまなジャンルの専門性を高めた。

ということは「書く」も「読む」も、その作業の基本はそもそもそれが

「編集」にもとづいていたということなのである。情報を編集するためのいっさいの手立てが「書く」にも「読む」にも発展していったのだ。このことは言語文化がシンタクスやセマンティクスをはじめとするさまざまなグラマーを過剰にまとうていったこと、そのうえでそれらを何度も破壊しようとしてきたこと、そしてそのつど新しい読書社会を形づくっていったことから容易に想像できる。アウグスティヌスや紫式部や

シェイクスピアは古代中世の編集術の結晶をもたらし、ディケンズや漱石やヘミングウェイは新たな近代的読者像をもたらしたのだ。

文芸にとどまるものではなかった。ファラデーもフランクリンも、福沢諭吉もカーネギーもドラッカーもホーキングも「書く」と「読む」にまつわる世界の半径を変えたのである。

これで、読書の本来にまつわるあらかたの見当がついたのではないかと思う。読書の歴史は情報編集の歴史であり、その情報編集のスキルのあれこれは言語文化とともに「本」の歴史となり、それらは今日のリテラシーのすべてに散りばめられることになったということだ。いまやこの大きな潮流の変化はデジタル情報時代を迎えて、巨きくはAI化との共存を計っているけれど、これも広くは情報編集のうねりなのである。

あらためて強調しておきたいことは、いろいろあるが、一番重視すべきことは、われわれにはいまだ「本」と「読書行為」に関するディープラーニングができていないのではないかということかもしれない。

『空海の夢』の最初の四章の要約を見る思いだ。松岡編集術がわからなければ『空海の夢』の最初の四章はわからない。『空海の夢』の「夢」とは生命の営みとしての大いなる編集すなわち「空海の密教編集」という意味でもある。

『空海の夢』は、松岡さんの編集術を空海の密教世界にシンクロさせて記述したものである。単なる空海物語、ありきたりの空海密教論ではない。松岡さんにしか書けない空海の現在化である。とにかく読んで難しい。文章も難しいが、その博学多識についていくのも難しい。さらに松岡さんの記述コンテクストを読み取るのも難儀だ。そもそもが空海の生涯や事跡や密教世界がわかっていなければ読み進めない。『弁頭密二教論』『即身成仏義』『秘密曼荼羅十住心論』などの空海の主著、とりわけ松岡さんが好んだ『声字実相義』を読んでいること、さらに古今東西の「知」をひと通り心得ておかなければついていけない。松岡さんが四十才の頃書いた描き下ろしである。四十才の頃の松岡さんの頭には、『空海の夢』に登場する空海と古今東西の「知」がすでに満載されていたと思うと、常人ではないと思うほかない。

この『空海の夢』によって、空海密教は世界レベルの「知」として復権した。文明開化の明治期、開明派の福沢諭吉や中江兆民は空海の密教（真言密教）を「淫祠邪教の類い」

や「前近代」と言つて排斥し、西洋化の潮流のなかで空海の密教は時代おくれの邪教扱いされてきた。西田幾多郎や鈴木大拙などにも真言密教を忌避する気配があつた。そうしたなか、ノーベル物理学賞の湯川博士は空海の思想のなかに量子力学に通じる共通の「知」を見い出して松岡さんを啓蒙し、井筒俊彦は空海の「法身說法」「阿字本不生」という言語哲学に深い理解を示し、よつて松岡さんの言語觀を鼓舞させた。湯川博士・井筒俊彦及び松岡さんのおかげで、日本を代表する「知」の巨人空海は、本来そうあるべきだった世界レベルの「知」として、正統な評価を受けたのである。

この本は、『空海の夢』の読書ノートである。松岡さんを偲ぶには、やはり本だと思つた。しかし私にできるのは空海しかない。その空海をテーマに、この三千年松岡さんと有意義な仕事・コラボレーションをさせていただいた。私は『空海の夢』を誰よりも一番読んだと自負している。松岡さんと『空海の夢』に出会つていなかったら、私は「空海知らず」の真言僧で終つていた。宗祖である弘法大師空海の密教世界を松岡さんとともに広く深く遊歩できた私の後半生は、まさに「実ちて帰る」ものになつた。今はただ感謝しかない。

序 異様な空海本との出会い

『空海の夢』は、明恵上人の「夢」と松岡さん自身の夢からはじまる。のちに、その頃松岡さんが空海の夢をよく見ていたことを知ったのだが、そうした事情も知らない初見の私には、最初からこの本は異様でよくわからない出だしの本だった。

私はうかつにして、松岡さんのことも、工作舎の『遊』という前衛雑誌も知らなかった。当時の私の常識では、仏教学や真言教学の世界にいない人が空海を書いたところで、それは信用性に乏しいものだった。だからあまりまともに読む必要のないもの、そう片づけてしまうものだった。

しかし、「――空海の夢」を読むにしたがって、これはただものではないと思いはじめた。まず、文章が断定的で自信にあふれている。しかも、明恵上人の『夢記』が登場したかと思うと、こんどはジョルジュ・バタイユの『眼球譚』と振られ、さらに私がヨーガの研究の際お世話になったミルチア・エリアーデが出てくる。空海を書くのにこんな視点で書く人を私ははじめて知った。この新しい驚きに引きずられ、『空海の夢』という本が私のなかに不気味に入ってきた。

これも後日知ったことだが、『空海の夢』は松岡さんが工作舎を離れたあと、はじめての書き下ろしだった。『遊学ⅠⅡ』（中公文庫）は『遊』と同時代のものだそうだが、『空海の夢』とよく文章が似ている。『遊学ⅠⅡ』を松岡さんは若書きだと自評しているが、それと同じ時代の『空海の夢』は松岡さんなりに氣にいらしているらしい（千夜千冊Ⅲ『三教指帰』）。松岡さんが四十才の頃の著述である。真言僧で仏教研究者のはしくれである私にすれば、四十才で空海を書くこと自体破天荒であり、私の常識ではあり得ないことだった。

私はこれでも、學術に至近の学びの場で仏教をひと通り勉強してきた。仏教の勉強には不可欠のインド哲学やサンスクリット・チベット語も勉強した。中国の儒家の思想も老莊思想も神仙思想も道教もそれなりに学んだ。独学ながら『大日経』『金剛頂経』『理趣経』の中期密教や空海の密教も少しは勉強してきた。しかし、周囲に四十才で空海を総合的に書く人、否、書ける人はいなかった。仏教學界ではそれが常識だった。当然私など埒外である。松岡正剛とはいったい何者、と思いながら難解な文を目で追う日が続いた。

しかし、やがて限界が来た。「2—東洋は動いている」は、まごつきながらも読めたのだが、「3—生命の海」でダウンした。生物学や生命科学が空海に絡み、生命が意識をもったことと、意識のコントロールとしての仏教とが、空海をはさんでもつれるのである。私は仏教・密教を勉強していながら、はじめて突きつけられた「生命の海」の視座のところで

立ち止まってしまったのである。

生命が意識をもち、意識がコトバをもち文字をもち、コトバや文字が一瞬も止まることなく大脳で情報の編集をする。仏教はこの情報の編集を坐つて瞑想すること（ヨーガ）で止める。意識の中断である。大脳で活動し続ける編集が編集対象への執著を産むからだ。この生命が意識をもつことにはじまる部分が、松岡編集術の始源でもあり、仏教者空海の初源でもある。不思議な符合だが、この松岡編集術と仏教者空海が元のところでシンクロしていることを、松岡さんは「東洋は動いている」「生命の海」「意識の進化」という三つの章を使って述べている。最初に読んだ時は松岡さんの意図が読めなかった。松岡さんと三十年余、空海を媒介者として議論してきてやっとそれに気づいた。松岡さんの洞察力はまさに驚異的である。

本は一度手を離すとまた手にするまで数年あるいは数十年かかる。途中まで読んだまま二度と手にしなくなる本も多い。初版本への挑戦は、この「生命の海」というすばらしくメタフィジカルな章題の先で敗退した。とても新鮮で心をとぎめかしながらも、読み進めないもどかしさにほぞを咬む思いだった。

それから七年後、偶然に東京の書店で新装増補版『空海の夢』に出会った。帯には新稿「オウムから空海へ」の文字が見えた。早速買って「序―オウムから空海へ」を読んだ。

そこには「仏教者を現在化して自己の内部で語り継ぐという」「方法の魂」を欠いてきた」近代仏教研究者や「手狭な護教的解釈に陥る」「伝統教學（宗学）への厳しい指摘があった。私は自分が批判されていることを自覚しながら、内心その通りだと思った。

オウム事件に対する仏教者や仏教学者、とくに「密教、密教」と若い未熟なオウム信者に語られておいて、何の反論も表明しない密教学界や真言各派の宗派責任者の無関心ぶりにイラ立ちを覚えていた私には、この指摘は歓迎だった。結局、オウム問題には「宗」や仏教学界の中からは何も出てくることなく、松岡さんのような「知」人でなければモノを言うことができないということを教えられた。

私は再び『空海の夢』を手にした。そしてこれを毎日かならず読むことを心に誓った。しかし、それはそれでよかったのだが、実際にはかならず読むことと内容がわかるということが別だった。読んでも内容がよくわからないのだ。最初の「序―オウムから空海へ」に一週間かかった。内容は半分わかっただろうか。難行だった。やっと一ページ読み終わって次のページに進むと、すぐ前のページのことがもうわからなくなっているのだ。この苦闘が延々と続くことになった。以下は、その苦闘の記録である。

第一章 空海の夢

松岡さんは、はじめて胃ガンの手術で入院した際、夢で、死神と出会っている。私も、松岡さんの入院の翌年、心筋梗塞で入院した時、ICUでの二夜、続けて死神の夢を見た。「千と千尋の神隠し」で湯屋に出てくる「オクスレ（お腐れ）様」に似た巨大な妖怪で、もう少しで飲み込まれるところ、不動明王の真言をとっさに唱えたらあとずさりし、難を逃れた。

夢は、過去の記憶や思いもしないことが何の脈絡もなく不規則につながって顕われる。臨死体験や超常現象もある不思議な深層心理で、かつてフロイトもフロムもユングも河合隼雄も研究対象としたが、深層心理学も精神分析学も満足のいく成果には至らなかった。松岡さんなら夢を無意識状態における生命の営みとしての編集と言うかもしれない。私は、大脳辺縁系周辺で起る無秩序な深層心理と言うことにしている。

第一章（1―空海の夢）は、明恵上人の『夢記』の一節からはじまる。造営中の高雄山寺で、弘法大師が長押を枕にして眠っている。その枕元に水晶のように美しい大師の両眼が置かれていて、それを取り、袖に包んで去ろうとした瞬間、夢が覚める、という奇譚である。松岡さんはジョルジュ・バタイユの『眼球譚』を思わせると言う。

松岡さんも二度、空海の夢を見ている。一度は何十体もの仏像を引きずって歩く空海に出会い、どうするのかと聞くと「世界中の子供にあげる、みんな一緒に暮らすのだ」と。自分も一緒に行ってみようかとまよっている。「お前は子供じゃない」と側から飛び出した子供に言われた、というもの。二度目は、自分が樹のなかにいて、誰かがその樹をけずりはじめた。樹の外に出てみると赤ん坊だった。電気ドリルで何かを彫っていた。「どうするんだ」と聞くと、そこへ空海がやってきて「この子は文字を作っている」と言う。その文字を読もうとしたがわからなかった。わからないうちに赤ん坊も空海もいなくなった。そのことを誰かに告げようとしたが足が縛られたように動かなかった。足元の草が文字のように見えた。というもの。

夢は、海馬から大脳皮質に保存された短期記憶と長期記憶が顕われる。空海を書く計画が進んで、連日空海が念頭から消えなかった頃の妄想だと言う。しかし、これはよくあることで、妄想ではなく明らかに無意識状態でも松岡さんの大脳辺縁系では空海情報の編集が続いていたのである。

松岡さんは明恵上人がお好みだ。鎌倉時代前期、華嚴宗中興と言われる学僧。高雄山寺で密教の門に入り、のちに仁和寺で真言密教を習得。東大寺で華嚴・俱舎（アビダルマ）を学び、栄西に臨済禅を学ぶ。若くして後鳥羽上皇から下賜された梶尾に隠棲し、高山寺を

開山した。華嚴と密教をアウフヘーベンさせ、法然の念仏思想（易行門）には厳しかった。

松岡さんにとって明恵の意味深な夢はあまりに象徴的だったと言う。おそらく、明恵が空海の両眼を袂に入れるくだりのことだろう。明恵にとって空海は外の人ではなく、懐に入れる内の人であり、松岡さんにとってもそうなのである。松岡さんにとっては、自らの編集術と空海の密教編集術とが松岡さんのなかでシンクロしている。加えて、華嚴と空海密教のつながりに詳しい松岡さんは、高野山すなわち真言密教が衰退した鎌倉時代前期に、明恵が真言密教と華嚴を兼学兼修したこと（華嚴密教）を高く評価している。松岡さんは言わないが、「夢記」に出てくる空海の両眼とは「華嚴」と「密教」の意味に相違ない。

第二章 東洋は動いている

この章から本論に入る。

千年以上も昔の「知の巨人」空海が構想し編集したものを現在化して語ろうというこの『空海の夢』は、「東洋」の気候風土。そこに誕生をしたヒトの祖先、生命が意識をもち、意識がコトバや文字をもち、そこに編集が起る。空海の密教もまた同じプロセスを踏む。そのことから始まる。高橋秀元さんや杉浦康平さんたちとキヤスター（たばこ）の紫煙をくゆらせながら、夜おそくまで空海を語り明かしている松岡さんが見えてくる。

松岡さんは、空海が背負った密教に、南の海から中国に入ってきた流れ（金剛智三蔵）と、西の砂漠（シルクロード）を越えてきた流れ（不空三蔵）が交わっていると考えた。密教の発祥地は南インドである。密教は亜熱帯モンスーン気候のインドの風土から生まれた、という視座である。

補って言えば、密教の発祥伝説に有名な「南天の鉄塔」がある。空海が残した『付法伝』などに書かれているのだが、要約すれば、南インドに鉄の仏塔があり、その鉄塔から湧き出た『大日経』『金剛頂経』を密教第一の菩薩である金剛薩埵が発見し、それを龍猛菩薩に伝え、龍猛菩薩が龍智菩薩に、龍智菩薩が『金剛頂経』を金剛智三蔵に伝えた、というも

の。この伝説には、金剛智三蔵によつて南海路で『金剛頂経』が中国にもたらされたことは伝えるが、『大日経』については明らかでない難点がある。『大日経』はこの伝説と関係なく、学問的には東インド・オリッサが成立地とされ、インド僧善無畏三蔵によつて漢訳されている。

松岡さんが「シルクロードを越えてきた流れ」というのは、北インド出身の父とソグド人（ペルシャ人）系の血を引く母を持ち、サマルカンド出身とも言われる不空三蔵の密教のことである。

時に、アジアはヒトの起源の地だった。

インド半島西北部で誕生したピテカントロプス（ペキネンシス＝北京原人）。南アジアにはネアンデルタール。インド・イランにホモ・サピエンス。農耕がはじまり、祈願や呪術が行われ、文字が現われた。そして紀元前二六〇〇年の頃、アフリカから入っていたドラヴィダ人がインダス文明を形成、そこへ紀元前一五〇〇年頃、游牧民族のアーリア人が北西からインドに侵入、農耕のドラヴィダ人を征服した。そこにインダス河流域の乾燥と中央アジアの草原化があった。游牧のアーリア人は森林生活にも適応し、静寂のなかの瞑想、火の（アグニ）信仰、そしてヴェーダ（Veda）、ブラフマン（Brahman、梵）とアートマン（Ātman、我）の一如、六師外道、マハー・ヴィーラ（Mahāvīra）、ゴータマ・ブッダ

(Gautama=Buddha、釈尊) へ。

それらの動向は、アジアの気候風土に淵源があるという松岡さんの指摘は、自ら言うように和辻哲郎の「モンスーンの風」の視点でもあり、レヴィ・ストロースの文化人類学をも思わせる。

* 思索にはつねに風土の枠組みというものがつきまとう。それは言語思想にもおよぶ。

* 空海の思想の背景にいわば「東洋の砂と森と海」ともいうべき自然軸と、その軸の変遷の影響下にある精神軸とを想定しておかなければならない。

* 乾期には歩き、湿期には坐するという瞑想哲人の姿がこうして形成された。そこには「砂漠的唯一神性」と「森林的判断中止性」がよく中和する姿が認められる。仏教がやがて東漸をはじめるのは、こうした中間的風土を求めていることではなかったか・・・。

* 巨大なスケールによる「砂」と「森」の交代が文明の発生や交代のみならず、思想文化の主役にさえなっていることがみえてくる。(『空海の夢』からの引用)

森林のなかではじつくり方向を考えないと道に迷う。迷えば死もある。思索も時には必要だ。松岡さんは、空海の思想の背景について東洋とくにインドの気候風土から解き明か

す。それを次の名文でむすんでいる。

*空海には、生命の普遍性や言語の普遍性に対する信じられないほど今日的な考察がある。それは東洋の風土とともに空海がみつめつけた世界の光景だった。

松岡さんが、空海が見ていたであろう「夢」の第一に挙げたのは「東洋の風土」だった。密教のルーツである。和辻哲郎が思い浮かぶ。『空海の夢』を書いた時期の松岡さんは、和辻の『風土』も視野に入っていたはずである。

第三章 生命の海

前章のしめくくりで指摘された、「空海の生命の普遍性や言語の普遍性に対する信じられないほど今日的な考察」のコンテクストを追うように、松岡さんは「生命」「生物学」「生命が意識をもつこと」「生命の進化」「自我意識」「意識のコントロール」「自我意識の除去」へと論を進める。

どこかの本にあった「生命の海」というキャッチが松岡さんはすこぶる気に入っているらしい。その「生命の海」に、松岡さんが「数年思索し続けてきた空海像や空海の背後に流れる思潮の全体像」も集約されてしまうというのだ。ただ、「生命の海」は「生の哲学の謳歌」のみによって語られるのではなく、「死の哲学」をも含む「生物全体の生命の海」でなければならなかった。

*たしかに空海をエマーソンやベルグソンまたロレンスやホイットマンに比肩させることもひとつの観照である。空海ほどAlan vitalを日本において主唱した思想家はいなかった。『理趣経』はAlan vitalの宝庫であった。そしてそれゆえに空海は死の哲学にも長けていた。

「生命の海」を綴る松岡さんの脳裡には、欧米の哲学者や文芸家たちが問題にしている「生命の哲学」がある。生物学的な生命活動を単なる知的な理解や進化論ではなく、直観や体験や情動によつて、知性や理性では把握が及ばない根源的な「生」を考証する哲学である。

松岡さんは、神智学・超絶主義のラルフ・ワルド・エマーソン、「生の哲学」のアンリ・ベルグソン、『チャタレイ夫人の恋人』のデイヴィッド・ハーバート・ロレンス、両性愛者のウォルト・ホイットマンの名を挙げたが、ロレンスとホイットマンの「élan vital」と空海の「élan vital」は異質である。また松岡さんは『理趣経』を「élan vital」の宝庫と言うが、『理趣経』の専門家の私には『理趣経』はセックスを説いたお経だというまちがった風評がちらつく。『理趣経』は「妙適」「欲箭」「愛縛」「適悦」「身樂」など男女の性愛を言うが、それはみな密教の菩薩の「大悲」「清浄心」のメタファーである。菩薩は、男が女を求めるように、女が男を求めるように、凡夫・衆生を迷妄の世界から救済せずにはいられない。その確固たる大悲心は無垢・清浄なものであり、私たち人間の性愛もまた本来その「清浄心」の営みであつて煩惱所産の愛欲ではない、ということである。つまり、『理趣経』を「élan vital」の宝庫と言つたら、菩薩の止むことなき大悲心の衝動こそが「élan vital」である。

「elan vital」とはベルグソンの哲学概念で「生の飛躍」と訳され、生物を進化・飛躍させる自己の内からの衝動と解釈されている。空海は、奈良の大学寮を突如出奔して一介のヤマの行者になることにはじまり高野山で入定するまで「生の飛躍」の生涯だった。

*空海に生死に対する凝視はほとんどホワイトヘッドの actual entity におよんでいた。そういう意味では空海は全存在学思想系譜にこそ位置づけられるべきだろう。

ここでホワイトヘッドが登場する。松岡さんは言う（「千夜千冊」995夜、過程と實在）。

道元の宇宙とかカントの宇宙とかホーキングの宇宙という言い方があるように、ホワイトヘッドの宇宙があると見たほうが、いい。その宇宙はロジカル・コスモスで、すぐれて連結的（connected）で、多元的である。

コスモロジーだから、そこには宇宙や世界の要素になる要素の候補が出てくる。

ホワイトヘッドの場合、これを「アクチュアル・エンティティ」（actual entity
＝現実的実質・現実的存在）と名づけている。

そのようなホワイトヘッドの哲学は、もっぱら「有機体の哲学」とか、「プロ

セスの哲学」とよばれてきた。

有機体 (organism) という言い方は、哲学の歴史のなかでほとんど言挙げされたことがなかった言葉だが、『過程と実在』以降、ホワイトヘッドが想定したコスモスの特色を一言でいいあらわすときに使う最重要概念に、格上げされた。有機体哲学は、宇宙や世界の出来事 (event) がオーガニック・プロセスの糸で織られていると言うこと、あるいはそのようにオーガニック・プロセスによって世界を見たほうがいいだろうということを、告げている。

オーガニック・プロセスそのものが宇宙や世界の構造のふるまいにあたっているということである。このことは『過程と実在』の原題である『Process and Reality』にもよく表象されている。

ホワイトヘッドはオーガニック・プロセスの素材と特長によって世界と現象があらかた記述できると考えた。

その素材は、さつきも言ったように、アクチュアル・エンティティである。アクチュアル・エンティティは「ある」と「なる」のすべてのプロセスを通過している「経験のパルス」の一つずつをさしている。これをホワイトヘッドは好んで「point-flash」とよんだ。「点閃光」というふうに訳される。

一方、世界と現象をあらわしている特徴は、ホワイトヘッドの考え方によれば、「個性」と「相互依存性」と「成長」、およびその組み合わせによって記述ができるとみなされていた。個体的な特徴を見ることが、それらがどのように相互依存しているかを見ることが、そして、結局は何が成長しているかを見ることが、これで大事な特徴がすべてわかるということだ。

松岡さんは、二十代の後半からホワイトヘッドにブギウギだったと言う。

ホワイトヘッドの有機体哲学の説明としては、これでもわかりやすいという意味でこれ以上のものはない。誤解を恐れずもっと簡略に言えば、宇宙の生命体も世界のデキゴトもすべて自然原理と有機的（相互依存的）な秩序関係にあつて、無機的機械的に個別自存しているのではない、

すなわち「部分」と「全体」、あるいはミクロコスモスとマクロコスモスが、実体として是不可分の関係にあるということ。アーサー・ケストラーが言った「ホロニックシステム」である。生命現象で言えば、有機体としての部分（構成物質）が生成の過程でシステム化され、それが秩序をもつて全体化するという考え方。ヒンドウのウパニシャッドで言えば

「梵我一如」であり、華嚴で言えは「一即多」「多即一」そして「重々無尽」であり、空海で言えは「六大（無礙常瑜伽）」「重々帝網名」即身」である。

空海を少々述べるとすれば、空海は、ヒンドウや仏教が採用した五つの物質元素「地」「水」「火」「風」「空」（五大）に人間の認識のはたらきである「識」を加えて「六大」とし、これらが有機的（相互依存的）に相依相入し合って障礙がない（無礙常瑜伽）と言い（『即身成仏義』）、そうした「六大」（あらゆる宇宙の生命や世界のデキゴト）は幾重にも重なり合い、まるで「帝釈天の網」（インドラ・ジャール）の結び目に付いている一つ一つの宝玉がお互いに映し合っている如くである。全存在がそうした相互依存の有機体であることを空海は「即身」と言った。ホワイトヘッドの「actual entity」である。

続いて松岡さんは生物学の話に入り、生命の進化と変異、退化と絶滅の繰り返しを「生命の無常」と言い、ギリシャ・インド・中国の哲人たちが気がついた「生命相違の問題」に話が及び、そして生命科学と宗教の対話に進む。

まず宗教と科学の対立の超克である。はじめに分子生物学者ジャック・モノーの『偶然と必然』。意識をもった生命（人間）の孤独（意識の敗北）。次に動物行動学のウイリアム・

ホーム・マン・ソープの『生命、偶然を超えるもの』の最終章「自然における精神の卓越性」（意識の勝利）。そして生物学者でDNAの二重螺旋構造の発見者フランシス・クリックの『生命の起源と自然』。そしてフレッド・ホイルとチャンドラ・ヴィクラマ・シンの『生命は宇宙から来た』。つまりは、生命にとって意識とは何なのかという問題。

* 生命が意識を獲得したということは生命の歴史の中でも最大に特筆すべきである。

* 生命が意識をもつことによつて生じたもうひとつの異例は、神や超越者を想定したことであった。

* 空海の全体を「生命の海」ととらえるには、私はその水面下に生物学的な生命のひしめきを包含しておかなければならないとおもっている。即身成仏の「即身」の解明はまさにその点にかかっている。

* 空海の生命像は今日の最新のライフ・サイエンスによる生命像の本質にさえ迫っている。

* DNAの二重螺旋構造の提唱として知られるフランシス・クリックが『生命の起源と自然』を発表し、生命が宇宙からやってきた可能性を承認、「生命の海」の宇宙的ひろがりについての信用すべき保証書を交付した。

*ここで重視しておきたいことは、生命にとって意識とは何なのか、何であろうとしているのか、ということである。

*仏教とはせんじつめればいかに意識をコントロールできるかという点にかかっている。生命は進化して意識をもった。

ヒンドウイズムの「梵我一如」。

*それによつて二つの世界が見えてきた。ひとつは「梵」に代表されるマクロコスモスである。もうひとつは「我」に代表されるミクロコスモスである。梵我一如。

*生命の一部として突出してきた意識が、虫や鳥にはありえなかった「自己の未来」を発見し、それが端的には死の輪廻にほかならないことをも知つて、哲人たちは死の到来の前に意識の内実をふたたび生命のよつてきたる母体、すなわち大自然、大宇宙と合一してしまふことを構想したのであった。

仏教。

*その「我」が問題だと考えた。仏教者たちはなぜ「我」というものが意識の中にこびりついてしまったのか、まずその原因の除去からとりかかることにした。

出家。

*しかし、社会にいて「我」をとりのぞくのはなかなか困難なことだった。社会生活の只中でいつさいの「我」の原因にあたる言動を廃止するのが困難ならば、そこから脱出するしかないだろう。

釈尊の仏教。

つまり仏教のはじまりは、自我意識から生じる「苦」である。「苦」とは「四苦八苦」。「四苦」とは「生・老・病・死」すなわち「生れて老いて病んで死ぬ」私たちの「生きること」そのもの。「八苦」はその四苦に「愛別離苦（愛着あるものから離別する苦）」「怨憎会苦（怨みや憎しみと出会う苦）」「求不得苦（求めても手に入らない苦）」「五陰盛苦（肉欲が過ぎて陥る苦）」を加えた「生きていく過程で味わう苦しみ」。

この「苦」の意識をコントロールして「苦」の意識から解脱することが釈尊仏教の命題だった。釈尊はヒンドウの哲人たちが考えたと同じように、「苦」の原因を「我（自我意識）」と考えた。その「我（自我意識）」をどう超克するか、それが釈尊の瞑想のテーマだった。瞑想による直観で「我（自我意識）」を超克するビジョンをイメージアップするのが当時のインドの森林修行者の「方法」だった。「我（自我意識）」を抑止するために、彼らは先ず

断食をして食欲を抑えた（タパス）。静かな場所を選び、足を組んで坐り、両手を結縛し、両眼を半分閉じ、深く呼吸をして、心を一点に集中させた。

釈尊はこの森林行者と同じ瞑想行をくり返していたが、結果の出ない瞑想行をいったん中止し、ブッダガヤの尼連禪河のほとりで村娘スジャータの施食（蘇乳、ヨーグルト）を受け、体力をつけてふたたび菩提樹の大樹のもとで瞑想行に入り解脱を得た（苦樂中道）。

釈尊が解脱に到ったのは十二の意識の消去法。すなわち「十二因縁（無明・行・識・名色・六処・触・受・愛・取・有・生・老死）」の一つ一つを「老死が滅すれば生も滅す。生が滅すれば有も滅す。有が滅すれば取も」と、最後の「無明」まで意識をコントロールする瞑想。

「無明」は「我（自我意識）」の根本。サンスクリットで「アヴィドゥヤー（avidyā）」単純に訳せば「無知」であるが、そう単純な術語ではない。私は「生命のもつ生存本能」「消すことのできない生命の業火」と考えている。インドの森林修行者たちはそれほどに生命の奥深くの深層意識にまで入っていた。それが観法である。アビダルマや唯識が言う「五位七十五法」や「五位百法」は、観法の所産である。

「行（saṃskāra）」は深層の潜在意識に潜む残存印象（業）。「識（vijñāna）」は識別・区別・

選別の意識。「名色 (nama-rūpa)」は認識の対象となるモノ・コトの名称と色・形。「六処 (sad-dvayatana)」は六つの感覚や意識の器官、眼・耳・鼻・舌・身・意。六根。「触 (sparsa)」は感覚や意識の器官がその対象に触れること。「受 (vedanā)」は触れて感じること、感受。「愛 (tṣṇa)」は対象への愛着・渴愛。「取 (upādāna)」は対象への執著・妄執。「有 (bhava)」はこの世に存在すること。「生 (jāti)」は生れること。「老死 (jarā maraṇa)」は老いることと死ぬこと。この十二の意識とそれへの執著を否定する観法によつて意識の外に消去するのである。松岡さんの言う「意識のコントロール」である。

松岡さんは、紀元前五〜六世紀の時代、釈尊やヒンドウの哲人たちが問題としたインド(哲学)独特の「(自)我 (アートマン)」からの解脱の問題を、意識をもった生命の問題としてとらえた。それはまさに「無明」を正視していたのではないか。そのことを言い換えて「生命の海」と言ったのだと思う。この生命科学の視点こそ、「我」の問題を思想してこなかった近代仏教学の視座の狭さを痛烈に射抜いている。松岡さんの「知」の広さが、これで先ずわかる。

第四章 意識の進化

生命と意識の問題を、松岡さんは「意識の進化」と「言語の進化」という空海の二つの視座へ展開し、「意識の進化」には空海の代表作『秘密曼荼羅十住心論』を、「言語の進化」には有名な三部作『即身成仏義』『声字実相義』『卍字義』を挙げる。

先ず『秘密曼荼羅十住心論』であるが、真言教学の常識によれば、この空海最後の大著は空海密教がどの仏教思想よりもすぐれている優越性を論証した「教相判釈」ということになっている。しかし松岡さんは言う。「この大著の特徴は一口にいうと、意識というものがどのように発展し、最高位の極意に達するかという、意識のエントロピーの流れをあつかっていることにある」と。

スタイルは全仏教思想史の体裁をとりながら、その内実は「意識の進化」のプロセスと言う松岡さんのような指摘は、従来伝統教学ではできなかった。松岡さんが言うように、ヘーゲルの『精神現象学』とまでは言わないが、『十住心論』を伝統教学以外の広い視座で論ずることもなく、一種の知財封鎖ではないが、大師教学のなかに閉じ込めたままにしていた「知」の狭さは問われなければならない。

『十住心論』とは、仏教各宗の宗義をまとめて提出せよという淳和天皇の詔勅に依って記述した空海の代表作。正確には『秘密曼荼羅十住心論』その略本が『秘藏宝鑰』である。

「十住心」とは、

一、異生羶羊心（いしようにいようしん）…食欲と性欲で生きている動物的生の段階。

二、愚童持斎心（ぐどうじさいしん）…社会性がない幼児にも倫理・道徳芽生え育つ段階。

三、婴童無畏心（ようどうむいしん）…児童に宗教的な心情が芽生え育つ段階。

四、唯蘊無我心（ゆいいうんむがしん）…仏道修行者となり、すべての事物事象は五つの要素（「五蘊」＝色・受・想・行・識）の集合体に過ぎず、それ自体であるのではないという「無我」説に至る瞑想修行の段階（声聞）。

「色」は物質・物体。「受」は感覚や意識がその対象に触れて感ずること、感受。「想」はその対象を思い浮かべること。「行」は意識を表象させる深層意識。「識」は識別・区別・選別・判断する意識。

五、拔業因種心（ばつごういんしゅしん）…釈尊が説いた人生苦の原因の系列「十二因縁」を順に観想し、苦の原因である「無明」（自己保存本能）を除く修行の段階（縁覚）。

六、他縁大乘心（たえんだいじょうしん）…仏道にめざめない人を仏道に導き入れる行いを修行とする大乘の菩薩の段階（法相宗）。

七、覺心不生心（かくしんふしようしん）：あらゆるもの（二一切諸法）はみな、それ自体で存在しているのではなく（無自性・空）、直接的な条件（因）と間接的な条件（縁）とがそろってはじめて存在たりうる、という論理によって一切の實在を否定する空觀の段階（二論宗）。

八、一道無爲心（いちどうむいしん）：竜樹の『中論』が説く「空・仮・中」の「三諦」、『法華経』絶対の法華一乘を説く段階（天台宗）。

「空・仮・中」（三諦）とは、前述したように、あらゆるもの（一切諸法）はみな、それ自体で存在しているのではなく（無自性・空）、直接的な条件（因）と間接的な条件（縁）とがそろってはじめて存在たりうる（仮）、従つてあらゆるもの（一切諸法）は「ある」のでもなく「ない」のでもない（中）ということ。

九、極無自性心（ごくむじしようしん）：あらゆるものはみな、それ自体で存在しているのではない（無自性・空）ことをさらに言えば、あらゆるものが相互にかかり合つて相即相入し、融通無礙の法界となつてゐる、との海印三昧にある段階（華嚴宗）

十、秘密莊嚴心（ひみつしようしん）：そのあらゆるものが仏や仏を表わす梵字や仏の象徴物や仏像として画かれたり造られたりしたものがマンダラで、私たちはその仏の集大団の一尊に等しいことを自覺する段階（眞言宗）

これを松岡さんは「意識の進化」のプロセスと言う。

さらに松岡さんは、『即身成仏義』『声字実相義』『吽字義』の三部作を言語思想を論じたものとし、意識が進化して言語をもつステージに進む。ちなみに『即身成仏義』は空海の主要思想の一つ「即身成仏」を説くもので、有名な三頌八句で説かれている。

- | | | |
|---|---------|---------------|
| 1 | 六大無礙常瑜伽 | 六大無礙にして常に瑜伽なり |
| 2 | 四種曼荼各不離 | 四種曼荼各々離れず |
| 3 | 三密加持速疾顯 | 三密加持すれば速疾に顯わる |
| 4 | 重々帝網名即身 | 重々帝網なるを即身と名づく |
| 5 | 法然具足薩般若 | 法然に薩般若を具足して |
| 6 | 心数心王過剎塵 | 心数心王剎塵に過ぎたり |
| 7 | 各具五智無際智 | 各々五智無際智を具す |
| 8 | 円鏡力故実覺智 | 円鏡力の故に実覺智なり |

1 広いこの世界に存在する、ありとあらゆるものの元となっているのは「六大」（地・水・火・風・空と識）で、「六大」はそれぞれお互いにかかわり合い（相即相入して）、

相互依存の關係にある。それ自体で存在しているものではない（無自性・空）。無垢清淨なものである。あらゆるものはこの「六大」を元として存在する（六大能生）。

2 その「六大」が生み出した（六大能生の）マンダラに、「大（現図）マンダラ」と「法（種子）マンダラ」と「三昧耶（象徴）マンダラ」と「羯磨（所作）マンダラ」という四種があるのだが、それら四種は本質的に一つのものであり、仏尊等の表現方法がちがうだけである。

3 そのマンダラの仏尊のどれか一つを選び（結縁）、その仏尊の「印」を自分も結び、その仏尊の「真言」を唱え、その仏尊のすがたを自分の心中に觀想して、自分とその仏尊とが一体となつて感応し合えば（三密加持）、自分の身体がその仏の仏身と等しくなつた状態が瞬時に顕わになる。

4 その「三密加持」の境地というものはあたかも、ヒンドウの雷神インドラ天の稲妻の網の如く、帝釈天（インドラ天が転じた仏教の護法神）の宮殿のかぎり網にちりばめられた寶石が、互いに照らし合うのと同じく（重々帝網）、マンダラの仏尊と「重々帝網」の状態になつてゐることを「即身」と言うのである。

5 その境地においては、さながらに、仏の智慧（一切智、あらゆる事物・現象が無自性・空である）と見抜く智慧）が心に具わり、

6 六識（眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識）や八識（六識に、自我意識の末那識と

根本識としてのアーラヤ識を加えたもの」といった認識主体（心王）や、それに相應する認識作用（心数）は無限であるが、

7 その各々に、大日如來の五智（法界体性智・大円鏡智・平等性智・妙觀察智・成所作智）やその他の限らない仏の智慧が具わっている。

8 それら仏の智慧は、あらゆるものが鏡に映るように、行者の心の大きく丸い鏡に映し出される眞実の智慧である。

『即身成仏義』は、この偈頌のあとに語句の解釈を『大日経』や『金剛頂経』を根拠に述べて終る。松岡さんが『即身成仏義』も言語哲学を説くと言ったのはこのことであるが、誤解なきように言えば、偈頌の語句の解釈に空海が「阿字本不生」や眞言の字義など独自の言語哲学を用いているということである。

『声字実相義』は、松岡さんが空海の著作のなかで一番好んだ言語哲学書で、大乘までの仏教思想史が例外なくサトリは「コトバ」を超えた境地、「言語道断」の世界としてきた（禅では「不立文字」）のに対して、空海は、身体が真理そのものである法身大日如來は、始めもなく終りもなく、いつでもどこでも、説法をしているとし、真理そのものがコトバや文字によって言い表わすことができるとした。従来の仏教教理の構造解体であり脱構築である。

仏教は瞑想修行によつて意識を中断させ言語も中断させた。サトリの妨げになるからである。しかし空海は逆だった。空海は人間の意識や言語のはたらきをサトリの妨げとは見ず、人間の意識も言語も法身大日如來の真理のはたらきであつて、真実相・如実相、すなわち「実相」であるとした。「声字実相」である。『声字実相義』に出てくる、

それ如來（大日）の説法は必ず文字による、文字の所在は六塵（色・声・香・味・触・法、つまり六境）その体なり。六塵の本は法仏の三密これなり。

いわゆる声字実相とはすなわちこれ法仏平等の三密、衆生本有の曼荼なり

五大にみな響あり　十界に言語を具す　六塵ごとく文字なり　法身はこれ実相なり

かの字母とは梵書の阿字等乃至呵字等これなり。この阿字等はすなわち法身如來の一一の名字密号なり。乃至天龍鬼等もまたこの名を具せり。名の根本は法身を根源となす。彼より流出して稍く転じて世流布の言となるのみ。

これらは空海の密教思想の凝縮でもあり、その言語論は松岡さんが最も好むところだった。

三部作の最後『呬字義』は、人間のことばの最後にくる「うん(hum)」の字相と字義を説いたもので、空海はサンスクリットの語法によって「hum(フーム)」を「ha」「a」「e」「ma」の合成とし、その一字一字の字義を「因(hetu)」不生(本初 adī)「損滅(ūna)」増益(吾我 mama)」と言ふ。さらに「ha(訶)」は「一切諸法因不可得」、「a(阿)」は「一切諸法本不生不可得」、「e(汗)」は「一切諸法損滅不可得」、「ma(麼)」は「一切諸法吾我不可得」と、空海独自の密教的な字義解釈を展開する。

空海はサンスクリットやそのサンスクリット音のままに唱える真言・陀羅尼に通じていた。だから「阿(a, a)」はサンスクリットアルファベット(悉曇字母)の最初の字であり、人間が口を開いて発する最初の音であること、「呬(ウン、hum)」はまた口を閉じて発する最後の音であり、この「阿・呬」の二字が一切諸法の「本初」と「究極」の象徴であることを見抜いていた。大寺院の仁王門に立つ金剛力士の「阿形」「呬形」や、相撲の「あうんの呼吸」はこれからきている。空海にとってはアルファベットの二音二音・一字一字が法身大日の「コトバ」(如実語・如義語)なのである。すなわち、空海の密教では、人間の意識や言語は法身大日の意識や言語に等しいのである。

もし人あつてよくこの卍字等の密号密義を知らばすなわち正遍知者と名づく。いわゆる初発心のときに便ち正覺を成じ、大法輪を転ずる等はまことにこの究竟の実義を知るによつてなり。

この一字をもつて三乗の人の因・行・果を撰するにことごとく撰して余なし、および、顕教一乗・秘密一乗の因行果等准じてこれを知れ。

この一字をもつて、通じて諸経論等に明かすところの理を撰すること、明かさば、しばらく『大日経』および『金剛頂経』に明かすところ、

みなこの菩提心を因とし、大悲を根とし、方便を究竟となすの三句に過ぎず。もし広を撰して略につき、末を撰して本に帰すれば、すなわち一切の教義この三句に過ぎず。この三句を束ねてもつて一の卍となす。広すれども乱れず、略すれども漏れず。これすなわち如来不思議の力、法然加持のなすところなり。千経万論といえどもまたこの三句一字を出す。

ここから一転して、松岡さんの視点はまた生物学の世界へ移る。

松岡さんは先ず、ヒトの進化のうち直立二足歩行からはじまる。そして言語の獲得や、記憶の発生や、距離観念の発生や、定住意識と遊行意識の芽生えや、まだ見ぬ「彼方」の想像や、アトランティスや浄土やシャンバラの幻想や、此岸と彼岸の観念の発生へと広がっていく。そして声の文節化から大脳への記憶（言語化）へ、やがて直立二足歩行の逆進としての「坐る」、すなわち「意識と言語の中断」という「東洋のおそるべき発見」に論が進む。

つまりヨーガ（yoga）である。しかし「意識と言語の中断」の「方法」が発見されたにもかかわらず、意識と言語は消えることがなかったのはなぜか、言語記憶の問題が提起され大脳生理学的メカニズムに話が及ぶ。

ヨーガは不肖私の専門である。

リグ・ヴェーダに出てくる「ヨーガ」の原意にはじまりアタルヴァ・ヴェーダに説かれる「苦行（タパス）」を経てヨーガ・ウパニシャッド、そして修士論文でパタンジャリの『ヨーガ・スートラ』をやった。「八支のヨーガ」である。

「ヤマ（禁戒）」、「ニヤマ（勸戒）」、「アサナ（坐法）」、「プラナーヤーマ（調息）」、「プラティヤハーラ（制感）」、「ダーラナー（凝念）」、「ドウヤーナ（禪定）」、「サマーディ（三昧）」。「意識の一点集中」による「意識の中断」で、こと細かな意識状態が説かれ

る。声は発しない。

蛇足ながら、近年日本で行われている健康「ヨガ」はこの「八支のヨガ」ではない。後世の「ハタ・ヨガ」の垂流、その垂流も今や細分化し、正統なダルの流れかどうかともわからなくなっている。「クンダリーニ・ヨガ」などと言っているのはその類いだ。たまたまインド放浪の旅に出てヨガ行者と出会い、「ハタ・ヨガ」の一部を教わって日本で健康「ヨガ」教室を開いたような類が多い。そもそも「ヨガ」は日常的な意識状態から深い深層の意識状態（無の境地、三昧）に入る瞑想行で、仏教では「止観」行。健康とは関係ない。ガンが治るなどというのはウソで、カルトっぽい。

オウム真理教（現在の関連教団）をはじめ、日本には多くのヨガ教室があつて、その指導者のなかにはインドの聖者に指導を受けたという人もいないではないが、その素性はよくわからず、多くはカルチャースクールのレベルだ。なかにはスピリチュアルを売りにしているものもあるが、本式にヨガをやるなら、都会のビルの道場などに通うのではなく、ちゃんとインドのヨガの聖地リシュケーシュに行つて、然るべきダルのヨガスクールで学ぶべきである。そこまでやれないなら、鎌倉の禅寺の門を叩くとよい。

松岡さん曰く。

* まったく「坐る」とは東洋のおそろしい発見だったと思う。

* かれらは業火の嵐をまきおこす意識と言語の相剋を、ともかくひたすら坐りつづけることによつてくいとめようとした。ヨーガという原義には、そのような「ともかくつなぎとめておく」という主旨がよくふくまれている。

* 黙然として坐っただけではなかった。直立二足歩行によつて自由になった両手をもう一度ゆつくりと結びなおし（印契、遠くにも近くにも焦点が合う両眼をあえてソフト・アイ（半眼）にしてみることで実験したのであった。

また、曰く。

* 言語の発生もさかのほれば直立二足歩行に起因する。

声はのどぼとけの甲状軟骨のなかにある左右二本の帯状の声帯が振動することである。

松岡さんは言う。四つんばいから直立二足歩行になると、体軸の方向に直角に付いていた声帯筋がタテになつて圧縮され、そこを空気が通ると声になった。空海はそれを「内外の風気わずかに発すれば響くを声という」と言った。首を仰向けにすると声が出ずらいこと

でわかる、と。

* 言語の記憶のしくみについてはまだわからないことが多い。

* 言語記憶が場所の記憶とつながっているということは、すでにアウグスティヌスやトマス・アキナスものべていた。われわれもあるひとつなりの言語記憶をひきだそうとおもうなら、その発語記憶に関連する場所をおもいだしてみなければならぬ。

* つまり言語記憶とその再生にはつねに「場面」が必要だったのである。

* ブッダの言葉がのちのち大乘と小乗をはじめとする解釈分派闘争にまきこまれたのは、実はこの「場面」の設定の差にもとづいていた。

* 言語はそれが生まれ育った現場から完全に切り離してしまいうわけにはいかないはずだったのである。

松岡さんは、「意識の進化」を玄奘の『十住心論』に、「言語の進化」を『即身成仏論』『声字実相義』『卍字義』の言語思想に見た。さらに「意識や言語の中断」や「言語の記憶」まで論を進めた。

松岡さんの編集術で言えば、「言語の進化」はすなわちことばや文字やイメージの「編集」の本格化である。ヨーガや仏教の瞑想行は、そのことばや文字やイメージをモノ・コトの

真相ではない仮構・仮設・虚妄であるとし、坐ってそれを中止（離言）するのである。

しかし空海は山林に伏して同じ瞑想行を行いながら、その逆を言った。「六塵ごとごとく文字なり」。鳥のさえずりも、せせらぎの音も、空を渡る風の音も、葉のゆらぐ音も、人の声も文字も、宇宙に偏在するすべての声も文字は、法身大日の説法の「コトバ」である、と編集した。法身大日如来は、始めなきはじめから、終わりなきおわりまで、一瞬も止むことなく、いつでもどこでも、説法しているのである。空海の言語編集はサトリの妨げになるどころか、サトリの次元の言語編集だった。だから声字は仮構・仮設・虚妄ではなく、実相なのである。これを大乘仏教教理の構造解体、ジャック・デリダに比肩する脱構築と言わずして何と言おうか。

第五章 言語の一族

松岡さんは前章を「言語はそれが生まれ育った現場から完全に切り離してしまいうけにはいけない」と締めくくった。そのコンテキストで空海の言語の異能のルーツに論を移す。「言語の一族」である。

空海は、宝亀五年（七七四）六月十五日、讃岐国多度郡屏風ヶ浦（今の香川県善通寺市、四国霊場第七十五番善通寺）で生まれた。幼名真魚（まを）。父はこの地の郡司で、佐伯直田公善通（さえきのあたゐ、たぎみ、よしみち）、母は阿刀氏の阿古屋。阿刀氏は安斗氏・安刀氏・安都氏・阿斗氏・迹氏とも言われ、物部氏と同祖あるいは渡来系の中央朝廷官僚で学問を以てなる家柄だった。母阿古屋の父を安斗智徳（あとのちとこ）という説を見受けるが、智徳は飛鳥時代の人で時代がちがう、

空海は早熟でことばの発達が早かった。加えて聡明だった。だから「貴物（とこふとも）」と呼ばれた。十三才の時讃岐の国学に学んだが、二年後の十五才の時退学し奈良の大学寮に入る準備にかかった。母方の伯父で伊予親王の侍講（家庭教師）だった阿刀大足のもとで中国の古典をかたつばしから暗記した。大学寮の明経科で学ぶ『周易』を鄭玄・王弼の

『注』（注釈書）で、『尚書』『孝經』を孔安国・鄭玄の『注』で、『周礼』『儀礼』『礼記』『毛詩』を鄭玄の『注』で、『春秋左氏伝』を服虔・杜預の『注』で、『論語』は鄭玄と何晏の『注』で、というように。もちろん『老子』『莊子』『孟子』『荀子』『韓非子』や道教の『墨子』『抱朴子』『神仙伝』、さらに詩文も暗記の対象だったろう。その暗記力のすごさは、のちの空海著作における中国古典や故事からの引用・援用で明らかである。松岡さんは、空海の著作編集法は鄭玄からきていると言う。

十八才で大学寮の明経科に入った空海は、岡田犬養や味酒淨成などに学んだが、中央の朝廷官僚へのエリートコースにつながる明経科の学問は、空海の才能を満足させなかった。空海は機を見ては大安寺に入りし、山林での（雑密系の）修行や仏教の教えにふれた。やがて自分のなかで機が熟し、大学寮を出奔して乞食行者となり大和・紀伊のヤマに足を踏み入れた。それから間もなく、「ある大徳」から虚空蔵求聞持法を教えられる。空海に求聞持法を教えた大徳に諸説あり、師の勤操ではなく同じ大安寺の戒明だという説もあるが、私は元興寺の護命だと思っている。

この虚空蔵求聞持法で、空海は「のうぼう あきやしやぎやらばや おん ありきやまり ぼりそわか」という虚空蔵菩薩のご真言に出会い、それがインドの古典語サンスクリット

だということを知る。のち空海が唐に渡り長安醴泉寺の般若三藏のもとでサンスクリットを学ぶ際、すでに相当のレベルに達していたから、唐に渡る以前の相当の期間、おそらく大安寺に来ていたインド僧がサンスクリットができる中央アジアからの帰化人から修得していたものと考えられる。同じ大安寺でサンスクリットを学び、同じ遣唐使船で唐に渡った靈仙は、帰国をせずに般若三藏のもとに残り、三藏の訳経作業を手伝ったことから、空海のサンスクリット語学力がわかる。空海が帰国後に著わした『梵字悉曇字母并釈義』は日本ではじめての「梵和大辞典」である。

サンスクリットもさることながら、空海は当時の長安での中国語を話せた。空海の漢文は福州の觀察史の心を打った。空海は異国語においても異能だったのである。

時に松岡さんは、この空海の言語の異能のルーツに踏み入る。

空海の言語の異能のルーツは空海の生家、讃岐の佐伯氏の出自からはじまる。

すなわち、大伴氏とともに中央朝廷で天皇のミコトノリにかかわり、地方の佐伯氏一族を統括する佐伯連（さえきのむらじ）という位の高い血筋と、陸奥国に土着していた蝦夷の民で、中央朝廷によるたびたびの征服によって、播磨・讃岐・阿波・安芸などに連れてこられ、その地の国造の支配下に置かれた佐伯部と言われる血筋。空海の生家は歴史資料のいずれもが佐伯直。すなわち、蝦夷の民を地方で管理監督する役の佐伯氏である。

「佐伯」すなわち「サヘギ」は、ぺちやくちややかましくしゃべるといふ意味。蝦夷の民のおしやべりは中央朝廷の役人にとってよほどさわがしく聞こえたのか。たしかに私のような関東で生まれ育った人間には、関西とくに大阪のおぼちゃんのおしやべりは聞くに堪えない。それと同じだろう。いずれにしても、空海の父の善通は讃岐国は讃岐国多度郡の郡司だった。空海は地方にしては恵まれた家に生まれたのである。

恵まれた家と言えは、母の阿古屋である。実家はやはり同じ多度郡の豪族阿刀氏。先にも述べたように、飛鳥時代から続く中央朝廷官僚で学問の家柄である。

空海研究者には、阿刀家は畿内にあり、空海の父善通は瀬戸の海を渡って阿刀家に通う「通い婚」だったという説もあるが、ならば空海は畿内で生まれ育つことになり、ご誕生所善通寺や、お産所海岸寺や、同じくお産所の仏母院のご誕生伝説や、出釈迦寺や太龍寺の捨身伝説はみなウソで、すなわち四国八十八カ所霊場は成り立たなくなる。私は母方の阿刀家は、この地の郡司である佐伯家が、学問の師家として奈良の都から招聘したという説に同意である。蛇足ながら、阿刀大足は空海の父善通の実弟で、阿刀家に婿入りし阿刀氏の中興となったという説がある、空海の実弟には、空海の弟子となり東大寺別当や東寺長者をつとめた真雅もいる。

それはともかくとして、母の阿古屋は別に玉依姫（タマヨリひめ）と言われた。玉依姫となると話は簡単に済まない。以下は私の推論である。

司馬遼太郎は、阿刀家の屋敷跡の伝承が讃岐にはないと言うが、多度郡多度津町の仏母院を知らなかったのだろうか。この寺は今に残る立派な空海の母伝承の旧跡である。

多度津町の市街地から西に約二・五km、県道21号線から（海岸寺）郵便局のところを左折して南に入り、細い道を少し行くと左にお寺らしいお堂の屋根と隣接する保育園の園舎が見えてくる。仏母院をめざしていくのでなければうっかり通り過ぎてしまいそうな失礼ながら、閑寂なお寺である。

車を止めて道の反対側に目を転ずると、小さな不動堂を中心に空海の母の史跡のそれらしい遺物や説明版や石碑がいくつか建っている。ここが阿刀家の屋敷跡で空海の母阿古屋はこの土地の産土神である熊手八幡神社に子宝授与を祈願して「神の御子」たる空海を身ごもったという。母は実家の阿刀家でお産し、空海は母の実家で産まれたのだ。

屋敷跡の中心に建つ不動堂には、ご本尊の不動明王のほか母阿古屋と空海の尊像が二体祀られている。この不動堂の前を通り左の細い畦道を行くと、田園のなかに空海の袍衣とへソの緒を納めてあるという袍衣（えな）塚があり、道路わきには産湯井跡がある。またお寺の東南には、空海が泥で仏さまを造って遊んだという童塚があり、寺にも泥でできた

仏像が残っている。

仏母院は八幡山仏母院屏風ヶ浦三角寺と号す。八幡山とは童塚の近くにある山で、産土神の熊手八幡神社の分社を祀る山である。その草創は弘仁年間以後だと言われ、空海と親交のあった嵯峨天皇が空海の母の屋敷跡と聞き、自筆して贈ったという扁額が残っている。またここからずっと海べりに鎮座する熊手八幡神社本社のご神体である長鈎（熊手）が伝わっている。仏母院はもともと熊手八幡神社の別当寺であったという。

『紀伊続風土記』の「熊手八幡縁起」に、

巡寺八幡宮と奉るは、旧讃岐国多度郡屏風浦に御鎮座ありて、弘法大師の産土神なり。御神体は神功皇后征韓の日、用ひ給ふ所の御旗、長鈎にして、皇后凱旋の時屏風浦に至り、殿を造りて是を蔵め……と記されているという。

この仏母院に伝わる空海誕生の伝承が仮に後世の作り話たとしても、阿刀家がこの地に広大な神域をもつ八幡神につながる家柄であったらしい話は興味深い。

ひもろぎの 三角の地にて 玉依は 神の御子なる 大師を宿す

この仏母院から車で十五分程度のところに四国番外札所の海岸寺がある。海岸寺の東方約二百mの浜辺に熊手八幡神社がある。空海の母が子宝授与を祈つて「神の御子」の空海を身ごもったという仏母院近くの八幡神社の本社である。

この仏母院・熊手八幡神社・海岸寺にまつわる空海ご誕生の伝承から、私は空海の母の「母神」性ということに思いが至った。前にも述べたように、空海の母阿古屋の「玉依姫」という尊称は、水の神・豊穰の神あるいは聖母神としてよく知られる「タマヨリ」と同じである。

「玉依（姫）」は、玉依毘売命・玉依日売命（タマヨリひめのみこと）・活玉依毘売命（いきタマヨリひめのみこと）であり、海神（わたつみのかみ）の娘、豊玉姫命（とよたまのひめのみこと）の妹である。吉野水分神社や京都下鴨神社は祭神としてこの「玉依（姫）」を祀っている。

また「タマヨリ」は「霊依（タマヨリ）」であり、「憑依」「魂憑」、すなわち神靈神威が依り憑くこと。「ヒメ」はその依り憑く巫女あるいは乙女の意味である。さらに「玉依（姫）」には子供を産む女性特有の能力が強く反映されている。神話の「海幸彦・山幸彦」に出てくる海神の娘の例はその代表的な事例である。

「タマヨリ」の女性には神との婚姻による処女懐胎によつて「神の子」を身ごもったり、

選ばれて神の妻となったりする。そのような巫女的靈能のある女性を「玉依（姫）」と呼ぶことがある。

さらに、古来女性の生殖の力は子孫長久や海の幸・山の幸の豊穰など、多産多幸の象徴とも考えられた。人間の生命誕生あるいは食料の再生産のための不思議なエネルギーが母神の姿としてイメージされたのも「玉依（姫）」であった。

空海の母は、多度津全域を神域とする熊手八幡の神に祈って空海を身ごもり、「神の御子」を産んだ。神婚のイメージさえ浮かぶ。仏母院の不動堂には母公と空海の尊像が立ち並んでいる。母子神としての「玉依（姫）」の信仰もそこには見える。

松岡さんはこの母方のことは「玉依姫であることはいかにもすばらしすぎて、なんだかそれ以上を追求したくなくなってくる」と言って深追いしない。ならばではないが、もう少し阿刀氏について加えておく。

阿刀氏の阿刀（あと）は、安斗・安都・安刀・阿斗・迹ともいう。物部氏の一族で本拠地を河内国渋川郡跡部（あとべ）郷（今の八尾市の一带）とした。姓に、宿禰・連・造がある。神護景雲三年（七六九）、阿刀造子老（あとのみやつこおゆ）ら五人が、宿禰の姓を賜っている。

本拠地の河内国渋川郡跡部郷には阿都、大和国城下郡には阿刀の地名があった。いずれも渡来系氏族居住地であり、船運で渡来人がよく往来するメインルートの大和川の要所に位置することから、阿刀氏の高句麗・百濟系渡来人出自説がある。

古代から朝鮮半島や中国大陸から畿内に渡来する外国人はほとんど九州の那ノ津（今の博多）や坊ノ津（薩摩半島）に船で渡り、そこから瀬戸内海に出て東に横切り、住吉ノ津や難波ノ津にきた。内陸部の河内・飛鳥・平城京に行くには難波ノ津から淀川へ、淀川から大和川を進み、山背・平安京に行くには淀川から桂川をたどった。大和川の流域や桂川の上流には秦氏など渡来系の民が古くから居住していた。かれらは、すぐれた船と航行術をもっていた。

当時、海を渡るには新羅船がもつともすぐれていた。船底の平らな日本の和船は外海の大波や風雨に弱く、日本の外交使節は大陸との往来の際しばしば新羅船の世話になった。住吉ノ津や難波ノ津から内陸部に入る際に淀川や大和川や桂川に浮んだのは、おそらく新羅系渡来人が造った舟だったであろう。阿刀氏は、河内国渋川郡跡部郷を本拠としつつ、これらの水運をフル利用して大和や和泉・摂津・山背に展開をしたに相違ない。

阿刀氏は学問を以てなる家柄で、大和国高市郡出身で元正・聖武両天皇の内裏に供奉し

た法相宗の義淵や、義淵の弟子で入唐留学経験をもつ法相の玄昉や、玄昉の弟子（実子という説もある）で法相宗の六祖に数えられる著述家の善珠といった学問僧のほか、空海の叔父の大足や、『日本紀』『続日本紀』の編纂局「撰日本紀所」に出仕したといわれる安都宿禰笠主（あとのすくねかさぬし）や、『万葉集』に歌がある安都宿禰年足（あとのすくねとしたり）や、大学助（大学寮の教授）をつとめた阿刀宿禰真足（あとのすくねまたり）らがいる。また朝廷の官人として「壬申の乱」の際、大海人皇子のもとで活躍した安斗連智徳（あとのむらじちとこ）と安斗連阿加布（あとのむらじあかふ）や、称徳天皇に仕えた女官安都宿禰豊嶋（あとのすくねとよしま）らが名を残している。

秦氏の根拠地となつた太秦を含む山背国葛野の地に、阿刀氏の祖神饒速日命（にぎはやひのみこと）を祀る阿刀神社がある。平安京遷都にともない本拠地河内国渋川郡跡部郷から遷されたものである。秦氏と阿刀氏、同じ渡来系の氏族が、山背国葛野の地で共存することになったのである。

話を戻す。松岡さんは朝廷のミコトモチ、大伴氏と佐伯氏に大きな関心を示す。ミコトモチ、すなわち天皇（神）のミコトノリにかかわる言語の一族のことである。

*古代王権時代において最大にコトを發揮できるのはむろん王自身あるいはその側近である。王のコト（言葉）をミコトと言った。王のミコトをもらつてこれを所持できることは、それだけで他を圧する伝達者になつたということである。これをミコトモチという。

*のちに国司とよばれる者がこのミコトモチとしての伝達者だつた。もう少し古い時代では司召（つかさめし）とか県召（あがためし）とかよばれた。

*王の言葉は単に言葉であつたのではなく、それを媒介させて使用する者に力を付与させることになつたのである。ここにいわゆるコトダマが介在する。

*ミコトにはおおむね王の出自を証明する名のりが含まれている。これがミコトノリとしても解釈される特殊な言語だが、ミコトモチはこれをたずさえて、意気揚々と地方部族の制圧におもむく代表選手にほかならない。おそらくサヘキはこれに制圧されたのであろう。

*一握りのサヘキの指導者はそのまま中央に連れて帰られる。これが「連（ムラジ）」である。地方に転属させられる多くのサヘキには各地の直接管理がまかされる。「直（アタイ）」であつた。

*コト（言葉）の力が古代をおおつていたということは、かならずしも神靈的な意味の

みを強調するものではない。

*上代日本には文字の言及がなかったと考えられる。

*オーラル。コミュニケーションはむしろ旺盛だった。

*この国は、コトアゲ（言挙）せぬことをもって言語習俗としていたふしがある。いたずらに言葉を使わないことがむしろ言葉の力生かしているのだと考えられてきた。

*コトダマが信仰されたのはそのためである。

*古代言語観念の世界においては、「お前は誰か」と問われて自身の名を言ってしまうことがそのまま服属を意味していたという絶対的事情もあった。

*空海が高野山に入ったおり、山中で獵師や山人に逢う話が『今昔物語』にのっている。

*ここで、最初に空海が出遭った獵師からは先に名を尋ねられ、ついで出遭う山人には空海の方から名を問うている。

*先の獵師は高野明神、後の山人は丹生明神である。

*空海は高野明神の名を丹生明神の口から聞き出してしまう。

*空海の言語力がかれらを上回ったという暗合である。

*こうした「言靈さきはふ国」に、ある日めくるめく漢字が踊りこんでくる。

松岡言説論は、空海のルーツ讃岐の佐伯氏を言語の一族とみなし、中央朝廷で天皇（神）

の「コトバ」であるミコトノリにかかわるミコトモチの相伴氏・佐伯氏のコトダマへ、そして空海のコトダマへと展開した。

そこへ漢字の伝来。すなわち音韻だけの世界へ文字が入ってきて、古代の言語はどうなったか、松岡さんのナビゲーションはお得意の言語世界に移る。

*単に「水」だとおもつてきたその当のものが、「H2O」であることを知らされる中学生のようだと言えはいささかあたらないが、まずはそれ以上のカルチャーショックだったことはまちがいない。グラマトロジカルなきしみがおこる。

※グラマトロジー・音声言語（話し言葉）と書記言語（書き言葉）との関係など広くを対象とする研究。松岡さんは、ジャック・デリダ『グラマトロジーについて』を読んでいたろう。

*音韻世界であった日本語にいかにも漢字をあてはねればよいかということだった。

*ふたつの方法があった。ひとつは漢字の音をもつてあてはめる方法である。（略）これがいわゆる万葉仮名になる。

＊もうひとつの方法は漢字の意味を知り、これをあてはめる。

※松岡さんはこの事例として、三輪山の神「オオモノヌシ」を漢字で意識し「大物主」「大靈主」とし、その子の「コトシロヌシ」を「事代主」「言代主」とすることを挙げ、古代言語の「モノ」には「物」と「霊」という二つのイメージが、「コト」には「事」「物性」と「言」「語性」という二つのイメージが潜んでいるためだ、と。

＊漢字をあてはめたために物質としてのモノと精神としてのモノ、事物としてのコトと言語としてのコトなどに特殊分割されてしまったのは、日本言語史上の大事件だった。グラマトロジーの歴史はいやおうなく進む一方で、旧来の言語世界を保守する動きが出てくる。サヘキ一族とトモ一族である。松岡さんが例示する一つは大嘗祭におけるサヘキとトモが一对となって勤める重要な役目。

空海は、天長元年（八二四）、伴国道（大伴継人の子）が陸奥国の蝦夷征伐に遠征するにあたって詩文を贈り、そのなかで「伴佐昆季なり」と言う。「伴」はトモ、「佐」はサヘキ、「昆季」は兄弟。すなわちトモとサヘキは兄弟という意味である。トモ氏最後の伴義男は、

空海入定後の貞観三年（八六一）に、大僧正追捕の上奏をしている。

*（大嘗祭で）トモ氏とサヘキ氏が東西の掖門から入って引率してきた語部はそれぞれ十五人ずつであった。その語部たちはいわゆるフルコト（古詞）を奏上する。

*サヘキ一族やトモ一族がこれら語部たちの言語力すなわちコトダマをかなり長期にわたって、ある「場面」とともに管理しつづけていたということだ。

*やはり空海一族には語部につながる歴史が秘められていたのではないか。

松岡さんは、空海のルーツを言語の一族とみて、大嘗祭におけるトモとサヘキの重要な役目まで探索し、その結果空海のルーツを中央朝廷のサヘキではないかというところまで論じた。しかしそのトモ・サヘキに悲劇が起る。

空海が十二才の延暦四年（七八五）九月、造営中だった長岡京で、造営の最高責任者（造営使）藤原種継が暗殺され、その首謀者として前月に亡くなっている大伴家持が挙げられた。家持と言えど『万葉集』の編纂で有名な歌人であるが、れっきとした中央朝廷の官僚で、藤原仲麻呂の暗殺計画に藤原宿奈麻呂・石上宅嗣・佐伯今毛人などともに連座するも、やがて復権して蝦夷征伐の征東將軍や桓武天皇の皇太子早良親王の春宮大夫も務めている。首謀者の嫌疑は他にも及び、暗殺犯として大伴竹良、共犯として大伴継人・佐伯高成らの

斬首、さらに早良親王の廃嫡・流罪にまで発展した。この事件で、トモ・サヘキの一族はほとんど表舞台から消滅した。

松岡さんの言語の一族はおおむね以上であるが、空海の言語の異能について松岡さんは意外と語らなかった。私からサンスクリットの語学力について一言補つておこうと思う。

前にも少々ふれたが、空海は弘仁五年（八一四）七月、『梵字悉曇字母并釈義』を著して嵯峨天皇に献上している。日本最初の「Sanskrit-Japanese Dictionary」だった、よほどサンスクリットの文法・音韻、あるいは梵字・悉曇がでなければ「梵和字典」など作れない。梵字とは空海の当時のサンスクリットのアルファベット表記文字（今私たちが学ぶクラシカルサンスクリットではデーヴァナーガリー文字）、悉曇とは梵字の一字一字。あるいは合成語の書法。空海著作には梵字・悉曇の字母や釈義を用いた記述がよく登場する。

空海がはじめてインドの言語であり仏教経典の原語であるサンスクリットにふれたのは、おそらく虚空藏求聞持法だったであろう。当時、大安寺の学僧たちは月の半ばは吉野での山林修行（自然智宗）に充て、他の半ばは南都で経論等の研鑽をしていた。また大学寮の学生だった空海はその大安寺に出入りし仏教にふれていった。そのある時、のちに出家・

得度の師となる勤操に虚空蔵求聞持法を教えられた。勤操ではなく同じ大安寺の戒明だという説もあるが、私は元興寺の護命だと思っている。護命も吉野の自然智宗の行者だった。ともかく空海は、「のうぼうあきやしやぎやらばやおんありきやまりぼりそわか」という異言語に出会った。何の意味かわからないが虚空蔵菩薩に利益を祈る特殊な言語と言う。はじめて「真言」という言葉も、インドでは「マントラ」と言うことも耳にした。

マントラは遡れば、古代インドのヒンドゥ聖典ヴェーダに登場する神への讃歌や呪文である。後世、ヒンドゥや仏教ではマントラのコトバそのものに霊力・神威力が宿っていて、マントラを唱えることで祈りが現実には叶うと信じられるようになった。タントラの影響が顕著になると、マントラに宿るシャクティ（性的な力＝生む力）が信仰の対象になった。空海が学んだ密教はちょうどタントラ化しはじめた仏教だった。虚空蔵求聞持法はその前ぶれの頃のものである。空海はマントラを知りコトダマに重ねたにちがいない。

こうした異言語の神秘体験を山林修行でおぼえた雑密の呪文に慣れた空海は何の違和感もなく受け容れた。暗記力にすぐれた空海は虚空蔵菩薩の真言をすぐに暗記し、苦もなく百万遍も唱えたであろう。四国の室戸崎では、真言を唱えている口に明けの明星（虚空蔵菩薩のシンボル）が飛び込んできた。

私の知る範囲、こうした神秘体験の多い山林修行者は真言を数多く唱える能力にすぐれていても、真言の原語であるサンスクリットを勉強する人はまずはいない。空海はそこがちがった。異言語のサンスクリットを基礎から相当なレベルまで会得していたのである。何度も言うが、おそらく大安寺で、インド僧か中央アジア出身の帰化僧から文法・音韻・梵字を基礎から学んだにちがいない。長安では醴泉寺の般若三蔵や牟尼室利三蔵に就いてさらにグレードを上げた。これもおそらくだが、青龍寺の恵果和尚が会ってすぐ金胎両部の伝法灌頂まで勧めたのは、灌頂中に唱えなければならぬ真言が空海はすでに唱えられ、その意味するところも理解していたのを、般若三蔵が恵果和尚に伝えていたにちがいないのである。当時の伝法灌頂は、真言をサンスクリットで正確に唱えられ、瞬時にその真言の意味がわからなければ受法できない厳しいものだった。

さほどに空海のサンスクリットは異能だった。その異能の事例をもう一つ紹介すると、空海の著『般若心経秘鍵』である。明治以降の日本の仏教学界はこぞって『般若心経』は「無」による否定の哲学を説いたものと解釈した。しかし空海は今を去る一二五〇年前、『般若心経』は般若喜薩の太心真言の三摩地法門と言ひ、すなわち「ぎやーてーぎやーてーはーらーぎやーてーはらそーぎやーてーぼーじーそわか」を説く教えだと明言した。近代仏教学の学界はこれを真言宗の特異な宗義解釈として異端視したものである。ところ

が、最近の研究によつて空海の解釈が当を得ていることが明白になった。空海は、空海の時代の解釈をそのまま適用したのであるが、それに疎い近代仏教学の世界は空海を真言宗の宗学者としか見ていなかった。空海には一二五〇年前にこの真言の意味さえもわかっていたのである。まさに異言語には異能の人だった。空海がサンスクリットができなかったら、あれだけの偉業はできなかっただろう。

第六章 遊山慕仙

タイトルの「遊山慕仙」は、空海の遺文を集めた『性靈集』（正式には『遍照發揮性靈集』）の冒頭にある、五百二十言・五言百六句からなる空海の詩文「遊山慕仙詩」からとったのだらう。「靈山・聖山に遊び、神仙・不老不死を乞い願う」といった意味である。『文選』卷一の「遊仙詩」を知る空海が、それを「脱構築」して仏教のたしかな思いを綴ったものである。

松岡さんは、前章までで「言語の進化」をひと通り述べ終え、空海若き日の山林修行と「ヤマ」、そして「ヤマ」とタオイズム（道教）、さらに日本の修験など、空海が経験したであろう「ヤマ」の観念へ論を転じる。

ともあれ先ず、空海「遊山慕仙詩」がどんなものか、原文（書き下し文）と現代語訳を示しておこうと思う。蛇足ながら、この詩は、今もふれたように、五言の句を百六集めた漢詩で、全部で五百二十言から成っている。空海は密教の哲学思想ばかりでなく、漢詩や文章など漢字や文学の才能も豊かであり、言語の異能がここにも見える。

高山に風起り易く、深海に水量り難し。空際（くうがい）は人に察（さ）すること無く、法身（ほふしん）のみ独り能く詳かにす。

高い山（凡夫・衆生の世界）には風（煩惱）が起（お）こりやすく、深い海の水（仏の智慧）は測（はか）ることが難しい。空（くう）が地（ち）と接（けつ）して極（ごく）るところ（サトリ）は人にはわからず、法身（ほふしん）（大日如来）のみがこれを説くことができる。

ふかくいずれ

ぎきたれ

あら

がた

しょうこうけしやく　たから

しんけい

鳧鶴（ふかくいずれ）誰（たれ）か理（り）に非（ひ）らず、黿（ぎきたれ）龜（く）詛（そ）か障（あ）われ叵（がた）からん。葉公（しょうこう）假借（けしやく）を珍（めづ）とし、秦鏡（しんけい）真相（じょうそう）を照（て）らす。

カモの足が短くツルの足の足が長いのは自然の道理であり、小さなアリ（凡夫・衆生）も大きなカメ（仏の智慧）を明らかにできないことはない。龍（りゆう）を好む葉公（葉子高）が、龍（りゆう）の絵（え）や彫（う）り物の模造品（もぞうひん）を並べても本物の龍（りゆう）が現（あら）われると逃げ出したように、（凡夫・衆生は）似（に）て非（ひ）なるもの（迷妄（めいおう））を珍（めづ）重（じゆう）し、秦（しん）の始皇帝（しやうわうてい）が人の心の善惡（ぜんあく）・正邪（せいじゃ）を映（うつ）し出（で）す鏡（きよう）を見（み）たように、（聖者（せいじゃ）は）真実相（しんじつそう）（仏の智慧）を照（て）らすのである。

からす

いぬ

けがら

そこう

よ

鴉（からす）の目は唯（ただ）だ腐（くさ）ちたるを看（み）る。狗（いぬ）の心（こころ）は穢（けがら）わしき香（か）に耽（た）ける。入（い）皆（そ）蘇（こう）合（ごう）を美（よ）みす。

愛縛きようろうすること 蛻きようろう 娘に似たり。

カラスの目は腐つたものをよく見る、犬の心は汚いものの臭いを嗅ぎ求める。人間は
みな芳しい香りを好む。不浄なものに執着して、糞にわく虫が糞のなかにいることを
知らぬようなものである

仁恤じんしゅは麒麟めいほうに異なり 迷方けんようは犬羊けんように似たり 能く言うこと 鸚鵡おうむの若し 説の如くす

れば賢良さを避る。

思いやりや哀れみ（だけで）は神聖な瑞獣キリンとはわけがちがい。迷妄（煩惱）に
さまよう（凡夫・衆生）は犬や羊のようなものである。ただよく言うだけではオウム
と同じで、言ったようにすると賢く善良などころを避けてしまふ。

豺狼さいろうは麋鹿びろくを逐い 狻さんし 麀けいし 麀しやうを嚼くらう 睚眦がいさいは寒暑に能え 劇談たは瘡瘍けきたんを受け
しむ。

ヤマイヌやオオカミがオオジカシカを追いかけて、ライオンがオオジカやコジカに喰らいつくように（自分よりも弱いものを餌食にし）、一年中目を吊り上げて怒り続け、どなり合つて相手を傷つけている。

営さんぎ営さいようとして白黒を染め 讃さん毀きして災殃を織る 肚むらとの裏に蜂うち蟄ほうたい満ち 身の上に虎豹こひょう 莊かさる。

せつせと、白を黒 黒を白と言つて糊塗し、ほめたりけなしたりして災いを起す。腹のなかにはハチとサソリいっぱいになり、身の上をトラやヒョウで装う。

能く金と石とを銷けす 誰か顧みて剛強を誠めん 蒿蓬こうほうは墟りように聚る 蘭惠は山あつま 蘭らん惠けいは山

陽に鬱さかりなり。

よく（偽言をもつて）金と石とを鎔かすが、誰が誰が反省してこの傲慢を戒めるのか。ヨモギは廢墟に群がり、ランのような香り草は日のあたる山に繁茂する。

蟻ぎ舒しよは矢めぐの如く運り 四節は人をして僵たおれしむ 柳葉は春の雨に開き 菊華は秋の霜

に索しほむ。

陽の光ののびるのは矢の如く運行し、春夏秋冬は人を（待たず）死におもむかせる。
柳の葉は春の雨に開き、菊の花は秋の霜にしほむ。

窮きゆう蟬せん野外に鳴き 蟋蟀帳しつしゆつの中に傷いたむ 松柏は南嶺くだに摧くたけ 北邙ほくぼう白楊を散ず。

時節に迫られたセミが鳴き、コオロギ・キリギリスは夜のとばりのなかで、悲しげに
鳴く。松や柏も南の山で枯れて砕け、北邙山の墓地ではハコヤナギが葉を散らせる。

一身独り生歿す 電影是れ無常なり 鴻鵠こうこく更るがわる来去す 紅桃昔の芳りを落す。
こうえんかわ かうとう かお

独り身は独り生きて独り死ぬ。稲妻は一瞬にして無常である。ガンとツバメは代わる
代わる来ては去っていき、紅色の桃の花は昔のような芳しい香りではない。

かよう　ぬすびと　ぬす
華容は年の　賊　に偷まれ　鶴髪は禎祥ならず　古の人今見え　今の人那ぞ長き
を得ん。

花のすがたは盗人に盗まれたように色あせ、白髪にめでたさはなし。昔の人は今はなく、今の人も長く生きられようか。

ふうがん　さ　ぼくひ　しよう　お　へいら　ぎんすい
熱を風巖の上に避り　涼を瀑飛の漿に逐う　薜蘿の服に狂歌し　松石の房に吟酔す。
暑さを風のあたる岩の上で避け、涼しさを滝の水の飛沫に求める。カヅラで織った薄衣の簡素な服を着て歌に狂い、松葉や右竹で作った粗末な家で、吟じては酒に酔う。
渴しては澗　中　の水をのみ　飽くまで　煙霞の糧を喫う　白　朮は心胃を調え　黄精
こつ　ぼろ　かんちゆう　えんか　くら　びやくじゆう　おうせい
は骨肪に填てり。

のどが渴いては谷川の水を飲み、飽きるまで（仙人のように）煙や霞を食べる。藥草のオケラは心臓や胃を調え、黄精は骨や脂肪を補充する。

錦霞きんかは山てに爛れる幄あく 雲幕うんぼくは天に満つる張 子晉は漢を凌いで挙りはく 伯夷は周の梁を絶つ。

朝霧が錦織りなすように山にかがやく帳、雲の幕は天に満ちる帳。周の靈王の太子の晋之（王子喬）は白い鶴に乗つて天に飛び、殷末周初の孤竹国の王子伯夷は周の穀物の粟を食はず首陽山に餓死した。

老聃は一氣を守り 許かんさんは貫三の望みを脱す 鸞鳳らんほうは梧桐ごとうに集り 大鵬ふうしようは風床に臥す。老子は万物のもととなる混然たる氣を守り、許由は堯帝が位を譲ろうと言つとその望みから脱して其山に隠れた。鸞鳳はアオギリに集り、大鵬は風を床として休む。

崑嶽こんがくは右方の廡ふ 蓬萊は左邊の廂しよう 名賓は心の実を害し 忽ちに飛龍に駕して翔るかけ。崑崙山は右側にそびえ、蓬萊山は左側に立っている。世間の名声は心の真実相（本有菩提心）を害す、早く飛龍にまたがって飛ぶのだ。

飛竜は何れの處にか遊ぶおうかく 寥廓は無塵の方 無塵は宝珠の閣 堅固の金剛の牆あり。
飛龍はどこに行くのだらうか、広々として塵なき方角（本有菩提心）、無塵（本有菩提心）は法界宮の宝珠閣、堅固な金剛の垣根で囲まれている。

眷属は猶雨の如し 遮那中央に坐すましま 遮那阿誰が號ぞな 本是れ我が心王なり。
菩薩などの眷属は降る雨の如く多く、本尊大日如来は八葉蓮台の中央に坐している。大日如来とは誰の名前か。もともと私の心深くある本有菩提心のことである。

三密刹土に遍じてせつど 虚空に道場を嚴るかさ 山毫溟墨を點すさんこうめいぼく 乾坤は経籍の箱なり、
大日如来の身・口・意の三密は仏国土に遍満し、宇宙空間に道場を莊嚴する。巨大な筆で海のように大量の墨を紙に落して書き、天地は仏典を納めた経函である。

万象を一点に含み 六塵を縑緗に閱べたりけんしやう 行藏は鍾谷に任せす 吐納は鋒鋌をこうぞう しやうこく とどろ ほうとう

とりひし

挫ぐ。

森羅万象を阿字の空点に含み、六塵を経典のなかに包摂している。行うも行わざるも、音や声が谷に響くように、人の心を動かし、説くも説かざるも舌鋒の鋭さをくじく。

せま

三千は行歩に隘く

江海は一嘗に少し 寿命は始め終り無く 降年豈限り

かき

牆らんや。

三千大千世界は大日如来が歩行するに狭く、大河や大海の水はちよつと見ても少ない。
(如来の) 寿命は始めもなく終わりもなく、寿命をどうして限ろうか。

しんりよう

光明法界に満つ 一字津梁を務む 景行して猶仰止すべし 斉しからんことを思つて

自ら束装す。

仏智の光明は法界に遍満し、阿字の一字は(彼岸に渡る)船着き場と橋の役をはたし、大道(大日如来のサトリの世界)に住して仰ぎ見るべし。同じくあるうと(大日如来のサトリの世界に旅立とうと) 発心し、旅支度をする。

飛雲幾ばくか生滅しあいあい 靄靄として空しく飛揚す 愛に纏まとわるること葛の旋はびこるが如し

萎萎せいせいとして山谷に昌さかりりなり。

空に湧く雲（凡夫・衆生の無明）は浮んでは消え、たなびいたかと思うと突如として湧き出る。渴愛に溺れること、つる草がはびこつてまとわりつくように、生い茂つて山谷を満たすようだ。

誰か如かん禪室を閉じて 澹泊たんはくとして亦攘祥じょうようせんには 日月空水に光る 風塵妨てぐる所無し。

誰でも、三昧道場を閉めて端坐し、無欲に徹してまた（サトリの世界を）遊歩するのが一番で、日（三昧・定）と月（智慧・慧）が空（大空）と（行者の）水（心水）に輝けば、風に舞う塵（煩惱）も妨げるものがない。

是非同じく法を説く 人我俱に消亡す 定慧心海を澄ましむ 無縁にして毎つねに湯しょうしょう湯た

り。

（大日如来は）是非（善惡）を同じく説き、我他ともに消えてなくなる、定（三昧）と慧（智慧）は広大な心の海を澄ませる、平等にして差別なく、常に（凡夫救済が）止むことがない。

ろうあ

ぎよくそな

はらわた

老鷄同じく黒色なり 玉鼠號相防ぐ 人心は我が意に非ず 何ぞ人の腸を見ること

ぬきん

を得ん 難角にして天眼無ければ 抽でて一の文章を示す。

老いたカラスは同じように黒いが、玉（郭璞）とネズミ（何劭）は同じく璞（あらたま）と呼ばれるが、実物は別である。人（何・郭二氏）の心は私の意（大仙二仏）とちがうから、どうして人の腹のうちが見えようか（「空しく牛躑を談じて未だ大方を説かず」「義理の未だ尽きざることを惜む」＝空談であって凡夫・衆生の教導には役に立たない）。難角地（菩薩の十信）には天眼通がないから、（私の思いを）抜き出してこの一文を提示したのである。

こうして原文を具に読むとわかるように、空海は「遊山慕仙詩」と題し中国六朝からの

五言詩による遊仙詩に擬して漢詩にしたが、老荘の「無為自然」の道の影響を受けて世を捨て山中に隠遁して山水に遊んだり、道教に身を投じて靈山・聖山に住み、丹薬を飲んで不老不死を求め、神仙（神や仙人）を思慕したり、そういう心情や情景を詩にする遊仙詩に對して、空海は遊山や慕仙をメタファーにして、実質的には密教の境界を歌っている。これも空海ならではの文学的脱構築である。

松岡さんは、「遊山慕仙」と題するこの章で、若き日の空海が入った日本古来の「ヤマ」観念からはじまり、ヒマラヤを背景としたインドの須弥山、中国の五嶽・崑崙山・蓬萊山といった聖嶽信仰と道教・タオイズム、そして処女作『三教指帰』の「虚亡隠士論」、虚亡隠士（道士）にならなかつた密教者空海、日本のミステリーゾーンの「ヤマ」高野山への入山、「ヤマ」の修験道へと論を進めるにあたつて、空海が道教・タオイズムにとどまらず、日本古来の「ヤマ」に密教を導き入れた（丹生都比売神と高野山）ことを、冒頭の空海の「遊山慕仙詩」で明らかにしたのだろう。それも松岡編集術の一面である。

前段が長くなつたが、ここで本論に入る。先ず冒頭の数行、日本古来の「ヤマ」観念である。

松岡さんは、紀伊半島の「吉野」「熊野」「高野」を日本の古代ミステリーゾーンと言ひ、その三つの「野」について、「ヤマ」と「サト」の中間地帯、死者を埋葬する土地、生と死

の境だと言っていた。なるほど京都には「鳥辺野」「化野」「蓮台野（紫野）」の三天埋葬地があり、京都で育った松岡さんはどうに知っていた。邪推ながら、空海の実家の近くには「真野（まんの）」「生野（いくの）」という地名があり、満濃池の地名は「神野（かんの）」である。

日本古来の「ヤマ」は神の棲む山で霊山、その頂上は天に通じ、天は死者が昇っていく他界、山上他界である。この山を「サト」の人は「神体と仰ぎ、「ヤマ」に入る時には身を清め供物（米・酒など）を捧げ、「ヤマ」に入る許可を神に祈る儀礼を行う。ヒトは「ヤマ」に入らせていただくのである。この「ヤマ」の觀念から言うなら、昨今の富士登山などはもつてのほかである。昔から富士山は「神体であり、精進潔斎して入り、一步一步「六根清浄」と唱えながら登るものである。

神の「ヤマ」には森羅万象の神々が棲んでいる。その聖なる「ヤマ」に世俗の塵にまみれたヒトがづけつけと足を踏み入れることは禁忌だった。人が死ぬとこの「ヤマ」の麓の「野」に埋葬され、死者の靈魂は山上から他界へと昇天するのである。「昇天」が古代日本の死の觀念である。そういうことから「ヤマ」の頂きに登るということは仮の死（擬死）とみなされ、そこから下山することは生まれ変わること（再生）とされた。「ヤマ」に登り帰ることを「擬死再生」と言う。蛇足ながら、西欧では、自然は人間によって征服されるもので、山は入らせていただくのではなく、征服するのである。日本の「ヤマ」は自然と

人間の一体化の関係　西欧の山は自然と人間が対立した関係にある。

空海が奈良の大学寮を突如出奔して入ったところは、葛城山系・金剛山系・吉野山系・大峯奥駈道・高野山・熊野の山と海浜の洞窟・太龍岳・室戸崎・石鎚山。「ヤマ」と海辺の洞窟だった。また山林の雑密を知らず、『法華経』二十八品を「ヤマ」のパワースポットに納めて歩く『法華経』持経の行者や、丹薬を使い不老不死をめざす道士（タオイスト）や、大木・滝・洞窟・巨岩など自然の靈威が強いスポットに神を見て禊をする自然信仰行者や、危険な岩によじ登り天と交信したり危険な尾根道を飛ぶように走る行者や、日がな星宿を調べ時には陀羅尼を唱える行者や、熊野や四国の海辺を歩く「辺路（へじ）」行者（のちの遍路）などの仲間に入った乞食行者程度だったろう。松岡さんは山林修行者の「ヤマ」へのあこがれを言うが、山林行者は「ヤマ」ばかりではなく、室戸岬のような海辺の洞窟を相場として海上他界を信じた。南紀勝浦の穂陀落山寺には、実際に海上他界に向って海に漕ぎ出した舟の復元版がある。

日本の「ヤマ」からインドの須弥山、中国の聖嶽信仰へと話は進む。

先ず須弥山である。須弥山はインドの神話に出てくるスメール（Sumeru）で、ヒンドゥーにも仏教にもジャイナ教にも共通する世界の中心にそびえる山。図示しても言葉で説明し

とても煩瑣になるのでアウトラインだけを示すと、大虚空に円筒形の風輪が浮び、その上に水輪、その上に金輪（地輪）、その上に大海があり、須弥山がその中央にそびえる。須弥山は同心七重の山脈に囲まれ、その山脈の外側の四方にそれぞれ島があり、南の島が私たち人間が住む瞻部洲（閻浮提）で、この下に地獄界・餓鬼界などがある。金輪の外周には鉄围山がそびえ、須弥山の半分の高さで四つの島の上を日月星辰が回っている。須弥山には三十三天があり、頂上の忉利天に帝釈天の宮殿がある。中腹には四天王がいる。仏教では三十三天の上に欲界の六欲天を、その上に色界の十八天を、その上に無色界の四天を想定している。その最上が「非想非非想天」（有頂天）、すなわち仏教の瞑想行（禪定、一点集中）の最高天である。ヒマラヤをモデルにマテリアルな器界として考えられた須弥山世界が、アビダルマによってマテリアルな器界と瞑想の意識深化のレベルとが一体的にヴァーチャル化された。これが須弥山の「ヤマ」観念である。

一方中国では、聖嶽信仰の「ヤマ」、東の泰山・西の華山・中央の嵩山・南の衡山・北の恒山の五嶽で、いずれも道教の聖地である。

道教のことはあとで概説するが、松岡さんは、道教を含む中国の神仙思想の全体を独自にタオイズムと言い、その担い手をタオイストと言う。彼らはかならず「五嶽真形図」を持っている。そのタオイストたちが聖嶽に入る時のマナーについて語ることから松岡さん

の中国の「ヤマ」観念がはじまる。

*タオイストたちは、七日間の齋戒ののち昇山符を帯び、径九寸以上の破邪の明鏡を首から背中にぶらさげ、三月と九月の吉日佳時を選んで、北天に向かう山の前に立つ。

北天には、太極すなわち北極星と、その下にうねる巨魁の北斗七星が望見できる。

*かれらはそれを見つめて静かに調息し、いよいよ入山のための禹歩にとりかかる。

禹歩（うほ）とは、一步、二歩と進んで三步目を二歩目に並べ、それと同じ歩行をくり返すこと。中国の夏の禹王が治水のために国中を巡回視察した際、足を痛めて歩行が困難になった故事に由来する歩き方。反閤（へんがい）とも言い、日本では天皇や將軍が外出する際、道中の邪氣を除くため、陰陽師が呪文を唱えながら進む際にも行われ、神樂にも用いられている。松岡さんが言うには、京都のミコシかつぎにも禹歩がある。と。

*まず左手で北斗の下のしかるべき位置の草を取り、その半ばを折ってまた北斗の一星の下に置き、さらに左右の足を北斗にあわせて少しずつ踏みながら分け入っていく。

空海が高野山に入る時にも「ヤマ」に入る儀礼があつた。松岡さんは中国のタオイスト

にも「ヤマ」に入る儀礼があることを先ず述べ、次に中国の名高い信仰の「ヤマ」、崑崙山と蓬萊山の話に移る。

崑崙 (Kunlun) は、パミール高原とされたり、須弥山とされたりしたが、実際の地理で言えば、広い意味でパミール高原から東に連なり東シナ海に達する高い山脈、狭い意味でパミール高原からタリム盆地の南に連なり、新疆ウイグル自治区とチベットとの境を東に延び、青海省から甘肅省の南を通って陝西省に続く長大かつ高峻な山脈。地中の天である。

この崑崙山、中国では黄河の水源と言われ、玉を産し、東王公と西王母が棲み、八人の神仙（呂洞賓・李鉄拐・漢鍾離（鍾離権）・張果老・藍采和・曹国舅・韓湘子・何仙姑）が棲むと言う。古代中国では、死者が仙人になるには龍に乗って崑崙山に行つて昇仙するとされた。

蓬萊は、神仙思想に出てくる伝説上の聖嶽。山東半島のはるか東方の海中にそびえる、不老不死の仙人が棲む「ヤマ」。海中の天である。

*これらアジア由来の聖山観念のうちで、その聖山に分け入ろうとする者に多大の影響を与えたのは、神僊方藥・鬼怪變化・養生延年・禳邪却禍を主張した抱朴子（葛洪）の理想、すなわち神仙タオイズムであつたにちがいない。

松岡さんの言う神仙タオイズムとは、中国の主要宗教としての道教、老荘の無為自然、隱遁という生き方、聖嶽信仰、さらに北極星（北斗七星）信仰、陰陽五行説、易の思想、呪術・丹藥などの道術を総称したものである。

ちなみに、松岡さんが言うタオイズムのなかに、「ヤマ」に伏し不老不死をめざして山林修行を専らとする道教の修行者がいた。道士という。彼らは鍊丹術に長け、丹藥を作つて服用した。「丹」とは辰砂、すなわち硫化水銀で、これを主な原料とした不老長寿の妙藥である。松岡さんが言つた葛洪作『抱朴子』内篇の「金丹篇」に出てくる。

空海はこの丹藥を飲んでいたらしい。若き日の山林修行で、道士から教えられたに相違ない。晩年、身体中に出てくる悪瘡に悩んでいた。水銀中毒と言われている。

丹藥は山林修行の道士から手に入れたものと思われるが、空海は山林修行中に高野山麓の天野で「丹」（丹生、辰砂）と出会っている。『御遺告』に、天野の丹生都比売命の社の近くに沢が流れていて、そこに近づくとき身体に傷がつく（皮膚に炎症が起る）と言っている。丹生、すなわち硫化水銀を含む沢が高野山麓にあることを知っていたのである。

彼の山の裏の路辺に女神あり。名づけて丹生津姫命と曰う。

其の社の廻り二十町許りの沢あり。人到り着けば即時に傷害せらる。

この頃の空海を松岡さんはタオイズトと見ている。

*空海というコスモポリタンを見るには、鼻をくつつけてタオイズムの残香をかぐ必要がある。日本宗教史上、また日本思想史上、空海の『三教指帰』こそはタオイズムの本質を論じた最初の大成果であったからである。

松岡さんが言う『三教指帰』のタオイズムのごとは、具には同書の第二篇「虚亡隠士論」のことで、ここに原文・書き下し・現代語訳を紹介したいが、長くなるので要略すれば、

話の主人公の兎角公と、甥で放蕩息子の蛭牙公子と、儒家の亀毛先生が、道士である虚亡隠士に、天尊の隠術・養生久存の術を問う。隠士が言うに、秦の始皇帝も漢の武帝も不老不死を求めたが、愛欲にふけて女を近づけていたのは誤りだった。唾液も精液も出すな、食欲を離れよ、身を慎め、美食をするな、孝であれ、仁慈を持て、女にふけるな、禄を貪るな、断つべきものは五穀・五辛・酒・肉・女・歌舞・はげしい喜怒哀楽。大切なのは道教が教えるいろいろな霊薬・食餌による養生である。そうすれば若返り、命を延ばし、また水上を歩み、鬼神を使い、天空に昇る。命は天地日月のように長い。虚亡隠士がこう説くと、三人

は道教が儒教よりすぐれる所以を了解した。

という道教優位論である。

時に、道教とは何か、改めてここで述べておくとする。

『今昔物語集』『徒然草』などに、空中飛行や数々の神通力で知られる久米仙人のことがある。空海がその東塔の下で『大日経』を発見したという大和久米寺の開祖である。吉野の龍門寺に籠り仙術を身につけて神通力を得、ある日吉野川の上空を飛行していたところ、岸で洗濯をしている女の白い足の脛を見て神通力を失い墜落してしまったという。

この「仙人」とは、道術（法術、方術）を使って不老不死を得た道士（道教の修行者、方士）のこと。道教の最高理念である「道（どう）」を体現した人、といった意味で神仙とも言う。現世の身で天に昇るのを天仙、高い山に棲むのを地仙、死後死体から抜け出して仙人になるのを尸解仙という。

前漢の学者劉向が書いた『列仙伝』には、老荘思想の祖老子や漢方医学の祖の黄帝など七十余の仙人が挙げられ、西晋・東晋の葛洪がまとめた『神仙伝』には、老子をはじめ九十余の神仙が紹介されている。

空海は、天長元年（八二四）二月、勅命によって、折からの干ばつや飢饉を脱するため京の神泉苑で雨乞いの祈禱を行った。その功験によって三日間雨が降り続け、日本全国の田畑が潤ったと言われている。神泉苑は、内裏の南側にあり、二条から三条にまたがるほど広大で、美しい池庭を持つ禁苑であった。延暦十九年（八〇〇）に桓武天皇が行幸し、翌々年には雅宴を催して以来、天皇や朝廷貴族の宴遊の場になっていた。

その神泉苑の池に龍が棲んでいると言われていた。

龍は中国の空想上の神獣でインドのナーガに似ている。龍王とも言われ、日本では龍神と言われる。龍は水に棲み、春分に天に昇り秋分に水底に沈み、恵みの雨を降らせてくれる雨の神様である。竜巻は字の如く、龍が天に向つて上昇飛翔する姿である。中国では、皇帝の権威のシンボルに使われた。昇り竜は、日本でも発展・繁昌・繁栄のシンボルとして人気がある。

平安京を風水で観ると、神泉苑の池は龍口水といわれ、龍脈（京洛を囲む山々）の気が（平安京の）龍穴に向つて動くその軸線上にかならず配置される水場である。龍が動いている時はそこできならず水を飲む。水を飲む所がなくなれば龍は逃げてしまい、龍脈の山々は存在しても気はなくなってしまう。神泉苑は龍を生かすための水場だった。

この話、道教が深くかわつた実話である。空海の時代、千ばつのたびに宮中などでは雨乞いの祈祷が行われた。当時この種の祈祷は道士や陰陽師の独占分野だつたであらう。空海は占術・呪術・道術をとくに経験し、同時に道教・陰陽道の限界も知つていた。

道教に多種多様の神がいる。

そのうち最高神とされるのは、「太元」（天地開闢以前の混沌の世界）を神格化した元始天尊、「道」を神格化した太上道君、老子を神格化した太上老君の「三清」である。天上界の玉清境・上清境・太清境に棲むと言う。

この「三清」を補佐するのが、玉皇大帝・北極紫微大帝・天皇大帝・后土の「四御」である。

玉皇大帝は、人間界から天上界を、また神々を統括する天帝。

北極紫微大帝は、日・月・星の運行・四季・風水を所管する天帝。

天皇大帝は、万有・生霊（いきりよう、生きている人間の靈魂）・戦を所管する天帝。

后土は、大地の母神、陰陽と生物の成育を所管する天帝、である。

道教の寺院のことを道観とか宮観あるいは庵・廟・殿・閣・堂・洞・祠・院と言うが、みなその聖域には「三清」「四御」を祀る「三清殿」「四御殿」を擁している。

そのほか中国の神話伝承の帝王・男神・女神・男仙・仙女・天女・天仙・軍神・門神・漁の守護神・北斗七星・星神・龍・河の神、日本の七福神で知られる福祿寿や寿老人、同じく庚申信仰の青面金剛、七夕の織姫、端午の節句の鍾馗、三国志の関羽も加わる。

そして四方を護る「四神」。青龍（東）、朱雀（南）、白虎（西）、玄武（北）である。

平安京は、東の大文字山、南の巨椋池、西の嵐山、北の丹波高地で囲まれ、風水でいう「四神相応」だと考えられた。

然るに、仏教でいう教理に当るものは何なのか。すなわち「道の教え」「道の信仰」の「道」とは何かである。それは、『老子』が説くように、宇宙万物一切を本源的にそうあらしめている実在であり、その実在がそうあるべくしてある法則性＝真理である。道教の神々は、その「道」にかなった信すべき存在なのである。

以上、松岡さんが言うタオイズムに目を凝らしてきたが、空海は虚亡隠士にはならなかった。松岡さんは再度日本の「ヤマ」に目を転ずる。

日本の「ヤマ」は修験と深い関係にある。修験は、サトリを求め、身心を潔斎し、山に伏し、山に籠って、命がけの厳しい修行を行う山岳修行である。それを専門に行う行者を修験者あるいは山伏と言う。

修験の「ヤマ」は、空海が入ったであろう大和の金剛山・葛城山や、吉野山・大峯山系のほか、北から拾えば早池峰山（岩手）・鳥海山（山形）・羽黒山（山形）・吾妻山（山形）・福島）・磐梯山（福島）・男体山（栃木）・富士山（静岡・山梨）・戸隠山（長野）・御嶽山（長野）・石動山（能登）・白山（石川）・立山（富山）・伊吹山（岐阜・滋賀）・愛宕山（京都）・鞍馬山（京都）・犬鳴山（大阪）・熊野（和歌山）・大山（鳥取）・石鎚山（愛媛）・英彦山（福岡・大分）と主なものだけでもこれだけある。

空海が最初に入った「ヤマ」はおそらく、役行者のホームグラウンド、すなわち大和の金剛山・葛城山だったろう。この山は、空海の時代には日本の山岳修行のメッカであったにちがいない、鎌倉時代前後には組織化された修験（顕）が盛んになり、大峯修験（密）とともに最盛期を迎えた。

今の和歌山市加太沖の紀淡海峡「友ヶ島（四島）」を起点に和泉山脈から金剛山地に入り、金剛山・葛城山・二上山・逢坂を経て明神山北麓の亀の瀬まで、靈威が宿る二十八ヶ所に『法華経』二十八品を一巻ずつ納める経塚が祀られた。紀伊半島の行場には、『法華経』を納めて行場とした例がよくある。山岳信仰が仏教化した当初、『法華経』の経巻をもつ持経の行者が主役だった。

ところで、修験とはどんなものでどんな修行をするのか、大峯奥駆け修行の例で示しておく。

修験は、日本古来の山岳信仰に神道や仏教（雑密）や道教や陰陽道などが習合した日本独特の山岳修行である。修験者にとつて、山は神威や祖霊や神仏の宿る聖なる行場であり、決められた時期に入り、俗世間で汚れた身心を清め、命がけの荒行を行い、山の神威力に触れて生きる力を授かり、生き返つて「サト」の暮らしに戻る、よみがえりや擬死再生の行場である。

その山に棲む聖なる神や仏たちも、時代が下ると仏教の仏を「本地」とし神道の神々を「垂迹」とする「本地垂迹」が行われるようになった。修験と神仏習合は表裏一体の関係にある。しかしその修験道も、明治五年に廃仏毀釈・神仏分離のあおりで廃止され、修験の多くは仏教色を消すために神道の姿をとった。そのため、仏教と神道の両方を残し今に伝えられたのは大峯修験と出羽修験だけとなつてしまった。

今の太峯奥駆け修行は、熊野本宮から山上ヶ岳の大峯山寺を経て吉野川・六田の「柳の渡し」までの行程を順峰と言ひ、三井寺・青岸渡寺（天台系）がこれを行ひ、他のほとんどは、吉野から入る逆峰（修験宗系）である。この奥駆け道には、「摩（なびき）」と言われる行場が七十五カ所あり、行者はそこで法螺貝を吹き、錫杖を鳴らしながら、お経や真言を唱え

る。そのほか、断崖絶壁の岩場や千仞の谷を眼下にするなど、命がけの危険な山道を踏み越える約一週間の厳しい山道歩行である。また密教的な観点から、全行程のまん中あたりに位置する釈迦ヶ岳手前の「両部分け」から吉野よりの北側を「金剛界」に、熊野よりの南を「胎藏界」と見なすことになっている。

逆峰の行程を略記すれば、

「柳の渡し」で吉野川に入り水垢離をとり——銅の鳥居（発心門）で秘歌唱和——藏王堂を出発——水分神社・金峯神社で新客（初参加者）のために新客修行を行い——女人結界の石標から青根ヶ峰への道に入り——愛染宿——藏宿——（大天井岳）——五番関——洞辻茶屋——鍋冠行者堂——「表の行場」（油こぼし・鐘掛・お亀石・西の覗き）——大峯山護持院参籠所——「裏の行場」（蟻の戸渡り・胎内くぐり・平等岩巡り）——大峯山寺——小篠宿——阿弥陀ヶ森——脇の宿——普賢岳——（経宮石・笙の崖）——薩摩ころがし——稚児泊——七曜岳——行者還岳——講婆世宿（聖宝宿）——聖宝八丁——弥山——（大山蓮華）——八経ヶ岳——明星ヶ岳——（七面山遥拝）——楊子宿——仏生ヶ岳——孔雀ヶ岳——（両部分け）——（椽の鼻）——空鉢ヶ岳——（杖捨て）——（馬の背）——（念仏橋）——釈迦ヶ岳——深仙宿——大日岳——太古辻——前鬼山へ直行——「裏行場」（三重滝・天の二十八宿）——（小仲坊）——前鬼口（バスで上北山村浦向へ。民宿等で半日、休みをとる。最近の大峯奥駆修行は前鬼山からバスなどで熊野本宮・速玉大社・那智大社にお

参りすることが多い)——(林道を通り行仙岳の取り口から山中に入り太古の辻からくる奥
驅道に戻る)——笠捨山——鎗ヶ岳——地藏岳——四阿宿——菊ヶ池——香精山——(一旦里へ下山)——
上葛川(民宿泊)——(蜘蛛の口から奥驅道に戻る)——稚児ノ森——花折塚——玉置辻——宝冠ノ森
——玉置辻——玉置山頂——玉置神社——大森山——五大尊岳——大黒岳——吹越山——七越峯——備崎(熊
野川を渡る)——大斎原——熊野本宮大社。七日間の行程である。

ついでに熊野本宮大社・那智大社・那智速玉大社を中心とする熊野信仰にふれておくと、
熊野には古くから海上他界の信仰があり、早くから海の漁を営んできた土地の漁民は死者
を舟に乗せ水葬にし、海の彼方の常世(とこよ)に送った。熊野の「クマ」は「隈」で、
山々が幾重にも重なる奥まった地形の意味。『日本書紀』にも伊弉冉尊(いざなみのみこと)
の葬送地の伝説があり、古来「黄泉(よみ)の国」や「根の国」、すなわち死者の霊が趣く
他界だと見なされた。

空海の頃には仏教の影響を受けて「常世」・「黄泉の国」・「他界」に仏の「浄土」という
觀念が重なり熊野は觀音の「補陀洛(ふだらく)浄土」であると信じられるようになった。
最終の「普聞品」第二十五で觀音信仰の利益を説く『法華経』の持経行者や、「補陀洛信仰」
の海辺の行者たちも熊野に入るようになり、神奈備の「ヤマ」や「サト」や海辺が仏教を
受容し次第に神仏が習合するところとなった。

空海の時代のあと、仏教が浄土教に傾くと、本宮の祭神家都美御子大神（けつみみこの おおかみ）を阿弥陀如来と見なすなど、神仏を融合し異なる二つの聖なるものを一体化し両立する日本人独特の「方法」としての「神仏習合」「本地垂迹」が熊野三山の信仰を支えるようになった。

「常世」と言い「黄泉の国」と言い「他界」と言い「浄土」と言い、熊野は死者を浄化する聖地だった。その熊野に、深い山中での「擬死再生」の体験を積む修験が盛んになり、法皇や上皇や皇族が「蟻の熊野詣」を行う際にも道中修験者の作法に従って、祓いや垢離（こり）で身と心を清め、王子社に御幣を納め、読経供養を行うようになる。熊野というバーチャルな「黄泉の国」に詣で、そこで一度死んだこととし（擬死）、また蘇ってもとに帰る（再生）、という生命の再生装置が、熊野をして熊野たらしめる根本の原理であった。やがてこの「擬死再生」体験のシステムは、時代を越え四国（死国）に遍路となつて伝わることになる。

世界遺産となつた熊野古道はそのすべてが本宮をめざしている。京や難波から紀伊半島西部の海辺を南下する紀伊路、紀伊路から紀伊田辺で分かれ山路を越える中辺路（なかへじ）、紀伊田辺で分かれずにそのまま海浜をたどり東部の那智勝浦から入る大辺路（おおへじ）、高野山から下り山道を本宮へほぼ直行する小辺路（こへじ）、伊勢から紀伊半島の東

部を南下し新宮から入る伊勢路、そして吉野からの大峯奥駆道である。

この靈地熊野への往還の道を辺路（へち、へち）と言った。その辺路（へち、へち）を歩いて行場に往き、そこで修行をする行者を辺路（へんろ）と言った。辺路（へんろ）は、のちに遍路となり四国霊場を順拝する人のことを指すようになるが、熊野信仰や熊野修験や熊野詣や辺路の觀念が四国遍路の底流となっていることは疑いない。

熊野三山とは、本宮（熊野本宮大社）・新宮（熊野速玉大社）・那智（熊野那智大社）の三つの聖地を総称して言う。もともと別々の信仰だったものが、「本地垂迹」という信仰形態により本宮の極楽浄土が来世の救済を、新宮の琉璃光浄土が過去世の罪業の消滅を、那智の補陀洛浄土が現世の利益を受け持つという三位一体の信仰に再編されたのである。

本宮はもと、熊野川・音無川・岩田川の合流地点の中洲、現在地から五百m下流の大斎原（おおゆのはら）にあったが、明治十二年の大洪水で大きな被害を受け現在は近くの高台に移築された。この大斎原には十二の社殿や神楽殿や能舞台などがあり、今の本宮大社の八倍の規模を誇ったという。本宮は、熊野三山と熊野信仰の中心であり、日本全国に三千社以上ある熊野神社の総本宮である。

新宮（熊野速玉大社）は、もと新宮の市街地から約一、二kmほど南に位置する神倉山の巨岩「ゴトビキ岩」を「神体」としたという説があり、古くから熊野川の河口付近に鎮座している。

那智大社は今那智山中腹の高台にあるが、もとは那智の滝の滝壺の付近にあったと言われている。社殿は、南向きの礼殿のうしろ正面に朱塗りの社殿が五棟、その左側に八神を合祀する八社殿と、合わせて十三（熊野十三所権現）の社殿がカギの手に立ちならんでいる。主祭神は正面向って左から二番目の第四殿に祀られている。結宮とも呼ばれ、伊弉冉尊（いざなみのみこと）と同体とされている。

那智といえは落差百三十三mの日本一の直瀑那智の滝の名で知られているが、ここにはこの大滝を「一の滝」として四十八の行場になっている滝があり、滝を「神体」と仰ぎ水垢離をはじめとして大峯奥駈行など厳しい修行を行う修験道が青岸渡寺（天台宗）の指導でも行われている。

大滝には熊野那智大社別宮の飛瀧神社があり、大己貴命（おおなむじのみこと）が祀られているが、社とはいっても本殿も拝殿もなく滝を直接拝むのである。この祭神の本地は千手観音で、飛瀧権現と呼ばれている。大滝の岩壁には千手観音の磨崖仏が彫られ、大滝

の近くには千手堂が建っていたと言われているが、大地震の際に岸壁が崩落し、千手堂も失くなった。しかしこの千手堂に代るかのように、飛瀧権現本地千手観世音菩薩を本尊とする朱塗りの三重塔が昭和四十七年に再建され、那智の新たな象徴になっている。

青岸渡寺は日本を代表する補陀洛浄土の霊域にふさわしく、西国二十三ヶ所観音霊場の一番札所となっている。

寺伝によると、仁徳天皇の頃、インドから熊野に流れついた裸行（らぎよう）上人が那智の滝の滝壺から見つけた観音像を安置して草堂をむすんだと伝えられ、そののち推古天皇の時代に諸堂宇が建立され、大和の生仏上人が如意輪観音を安置しこの観音像を胎内に納めたという。この如意輪観世音菩薩を本尊としたことから一般にこのお寺を如意輪堂と言った。

平安時代以降は修験道場として熊野修験の一大本拠地となり、最盛期には七カ寺三十六坊を有していたが、明治期の廃仏毀釈で今は本堂を残すだけとなった。明治七年（一八七四）以後、正式に青岸渡寺と名づけられ天台宗の寺として再興された。今の本堂は天正十五年（一五八七）に豊臣秀吉が弟の秀長に命じて再建したもので、室町末期の建築様式を残し重要文化財に指定されている。

松岡さんは日本の「ヤマ」の最後に、日光の男体山を開いた勝道上人に言及している。勝道の日光開山も東国の修験であり、勝道は空海に日光開山の碑文を頼んでいる。『性靈集』に見える「沙門勝道歴山水瑩玄珠碑并序」がそれである。

*山に伏す者とはいえ、そこには神仙および陰陽のタオイズムはもとより、各種の雑密や民間呪術、神祇の呪禁がほとんど区別なく習合集中していたのだから、これは古代における開発技術と観念技術の一大隠秘ネットワークの担い手ともいいうる者たちだったのである。かれらは土地を熟知し、その山相水脈を読む古代観相学者であつて、また鉱物や薬草の分析に長じた古代化学者でもあつた。

「遊山慕仙」と名づけられたこの章で、松岡さんは、広い意味での道教、すなわち神仙タオイズムを力説した。タオイストとは、大学寮を出奔して「ヤマ」に入つた当初の若き空海を暗示していた。空海は「ヤマ」でタオを学び、同時に日本古来の神道と中国の道教とインドの密教とが混淆した雑密も学び、そしてある時大安寺の勤操が戒明か、あるいは元興寺の護命かに虚空蔵求聞持法を教えられる。虚空蔵求聞持法は純然たる密教（純密）だった。空海はタオから密教に出たのである。

第七章 密教の独立

松岡さんは、タオから密教に出た空海を前章で綴ると、インド仏教に飛んで密教の原初に論を移す。

冒頭 密教史は、いつどこから、はじまったかわからないと言い、遡れば『アタルヴァ・ヴェーダ』の呪法や『ヨーガ・スートラ』の瞑想法も密教だったと言えるのではないかと述べる。

そういう話になると、インド学で『ヨーガ・スートラ』や『ヨーガ・ウパニシャッド』を専門に研究した私も刺激され一言加えると、密教の真言はヒンドウの「マントラ」で、古くはヴェーダの聖典でヒンドウ祭祀の際に唱えられる神々への讃歌・歌詠・祭詞・呪文であり、密教の瑜伽観法の源流は『ヨーガ・スートラ』にとどまらず、インダス文明まで遡る。モヘンジョダロから出土したイコンにヨーガの坐法の姿の行者のレリーフがある。ヴェーダ以前のものである。護摩はヒンドウの「ホーマ」で、火の神アグニに祈る祭祀。火壇を設けてそこに火を燃やし、火のなかに供物を投じて利益を祈る。イランのゾロアスター教に共通する火炎信仰である。

話を戻す。松岡さんはインド哲学や仏教の潮流から密教が独立するのに、その特質は「entrainment」（流体力学で言う誘引・巻き込み）だったと言う。ヒンドウのマントラや瞑想法やホーマや、大乘の「仮有」や「如來藏」や「菩薩」や「大悲」や「ビルシヤナ」や「無礙法界」や「諸法実相」や「観法」などの諸要素を巻き込んだという意味だろう。松岡編集術で言えば「集めて総合する編集」である。西田幾多郎のように、集めてそれを自分のもののように剽窃するのではない。集めたものを自分の考えとか「方法」によって新しく再編するのだ。

*密教は密教正史のようなものをもつべきではなく、むしろ多様な強引によって形成されたと言えることになる。』

この章のタイトル「密教の独立」は、この「entrainment」が一段落して『大日経』や『不空羂索神變真言経』『金剛頂経』が成立した七世紀ということになるのだが、松岡さんはさらに、時代を遡って密教の「entrainment」現象を拾っていく。多分多くの参考文献を見たであろう、三世紀のクシャーナ王朝（カニシカ王）の衰退からはじまる仏教史の俯瞰は、松岡さんにしては珍しいはしりと決めつけの連続で、仏教学・密教学の専門家が見ると疑問が生ずるかも知れない。

曰く。

三世紀。アサンガの活躍した時代。

アサンガ（無著）とは、小乗の部派仏教から大乘の瑜伽行派（唯識派）へと転向した。実弟のヴァスバンダウ（世親）とともに唯識派を代表する学僧として有名。その著に『撰大乘論』『大乘阿毘達磨集論』『順中論』『大乘莊嚴經論』などがあるが、生没年は不詳で、アサンガに唯識を勧めた弟の世親が四世紀の人と言われるから三世紀の人ではない。

四世紀。インド哲学の正統派、いわゆる「六派哲学」の全盛期。仏教では大乘の『如来藏』思想の『勝鬘經』『大乘涅槃經』、唯識の『解深密經』『楞伽經』。そしてヒンドウの神の仏格化（護法善神）。さらに密教儀礼の供養法・念誦法・作壇法、護摩法・請雨法・灌頂など。

このうち「六派哲学」とは、ミーマーンサー・ヴェーダーンタ・サンクヤ・ヨーガ・ニヤーヤ・ヴァイシエーシカの六つの学派。いずれも紀元前後に確立した。ミーマーンサー学派の聖典『ミーマーンサー・スートラ』は紀元一〇〇年の頃に編纂され、ヴェーダーンタ学派の『ブラフマ・スートラ』は四〇〇～四五〇年頃に今の形で成立している。他の学派ではもっとおそく成立した聖典もあり、いずれも四世紀ではない。聖典の編纂・成立はその学派の盛んなことを意味している。六派の全盛期は実はまちまちでかならずしも四

世紀のグプタ王朝時とは限らない。

仏教の「如来藏」思想から密教儀礼に至る年代考証は、松岡さんが断定的に述べたほどには確定的ではない。松岡さんがどんな学術文献をもとに断定的に書いたかわからないが、仏教史を断定的に書くことは学術の世界ではタブーである。

五世紀。ヴァスバンドウ（世親）とバルトリハリの時代。『ヨーガ・スートラ』の完成。マンダラの原初形態の萌芽。四方・四仏を配した『金光明経』、四仏・十仏を配した『観仏三昧経』。

ヴァスバンドウとは、大乘瑜伽行派（唯識派）を代表する学僧。最初、兄のアサンガと同じく部派仏教の説一切有部に学び、のち大乘の瑜伽行派に転じ、唯識説を大成した。著に『唯識三十頌』『唯識二十論』『大乘成業論』などがあるが、その年代は四世紀である。バルトリハリは、インドの言語学者・詩人で、「スポータ」説で知られている。文法学者パタンジャリが、意味を伝えるコトバの本体のスポータ（つぼみ）は音声によって開いたりつぼんだりするものとしたのに対し、スポータは世界の根本原理ブラフマンであり常住不変だとした。

『ヨーガ・スートラ』はヨーガ学派の聖典。数年前そのサンスクリット原本を全訳して松岡さんにも贈呈した私には、密教以前の仏教史を俯瞰しているこの部分に、『ヨーガ・

スートラ』がなぜ登場するのかわからない。成立年代もかならずしも五世紀とは断定できない。

六世紀。密教の抬頭。社会文化の黄金期が衰退した混乱の時代。作壇・結印の技巧の練磨。梵字の種子・三昧耶形。

そして七世紀。「密教の独立」。『大日経』と『金剛頂経』の成立である。

ここまできて松岡さんは、密教の「三密」（身密・口密・意密）の成立の順にふれ、先ず意密、すなわちヨーガ行が先行したと思われると言い、このヨーガ行とは、フョードル・シチュエルバトスコイ教授が指摘した「於格としてのヨーガ」、つまり「ヨーガがめざす生理状態が集中思考を胚胎させてきたその依つてきたる場所の普遍性の自覚」が重要だと言ひ、次いで口密（真言）・身密（結印）の順（梅尾祥雲説）だと。ここで密教の「entrainment」が終了となる。

このくんだり、失礼ながら松岡さんに誤認がある。密教の意密とはヨーガ行ではないし、ましてや「於格としてのヨーガ」でもない。そもそも、仏教の瞑想行は釈尊のはじめからいわゆるヨーガではなく止観行である。「止」（シャマタ）は、一点集中の「心一境性」で

あり無念無想。「観」(ヴィパシュヤナー)は、一点集中した対象を無自性・空と観得する内観法。意密はこの「観」で、ヨーガにはこの「観」がない。仏教は釈尊から密教まで終始止観行だった。部派仏教の上座部や説一切有部も、大乘の瑜伽行派も止観行だった。『解深密経』『分別瑜伽品』は「シヤマタ・ヴィパシュヤナーの双運」を説き、天台智顗は『摩訶止観』を残した。内容は『ヨーガ・スートラ』と全くちがう。

ついでだが、「於格」とは、サンスクリット文法で名詞等の格変化の一つの「Locative case」。「ゝにおいて」「ゝで」「ゝに」などと和訳する。しかし松岡さんが言う「ヨーガがめざす生理状態が集中思考を胚胎させてきたその依ってきた場所の普遍性の自覚」という翻訳文は、おそらく金岡秀友先生の日本語訳で、意味がよくわからない。松岡さんは、『空海の夢』を書く頃、金岡秀友先生と交わりを持っていたというから、金岡訳を用いたのだろう。さらについてだが、シチエルバトスコイ(日本ではチエルバツキー・シチエルバツキーと呼ばれる)教授は有名な仏教学者であるが、ヨーガに通じたインド哲学研究者ではない。ただし、彼の『Central Philosophy of Buddhism』(「仏教の中観哲学」)には私も学生時代大変お世話になったものである。

話を戻して『大日経』と『金剛頂経』である。

参考までに、その概要を示すと次の通りである。

●『大日経』

『大日経』とは、唐の開元十三年（七三三）に、インド僧の善無畏が中国にもたらし、中国人の弟子一行の助力を得て漢訳した『大毘盧遮那成佛神變加持経』（七巻、三十二品）のことである。

その内容は、「婆伽梵（バガボン）」つまり毘盧遮那如来（大日如来）が、金剛手菩薩（＝金剛薩埵）の質問に対し、仏の智慧（一切智智）を得るための根拠を説く教理部分（「住心品」第一）と、仏の智慧を得るための具体的な成就法を説く実修部分（「具縁品」第二以下）とに大きく分けられる。

教理部分の「住心品」では、

聞き手の金剛手菩薩（金剛薩埵）が、説法主である「婆伽梵」（大日如来）に「仏の智慧とはいかなるものか」と問うと、「婆伽梵」は「菩提心を因とし、大悲を根とし、方便を究竟とす」という有名な「三句の法門」によつて答え、「菩提心」の「菩提」とは「実の如く自心を知る」（如実知自心）ことであると言う。さらに、その「自心」について、本能的我欲のままの心から順次転昇していく心の諸相を説く。

先ず「凡夫」の心（本能的我欲のままの倫理以前の心、空海の「十住心」の「異生羝羊住心」）。そして「世間の八順心」（世間的な道徳に従う心や宗教を自覚する心、「十住心」の「愚童持斎住心」・「婴童無畏住心」）。さらには「六十心」（人間の心の種々相、宗教心も芽生えているが、まだ我欲にとらわれている心）があり、これらを我欲から離れられない「世間心」だと言う。

次いで、「三妄執」を越えれば「出世間心」が生ずることを説く（「三劫段」）。

「三（大阿僧祇）劫（菩薩のサトリをめざす修行の時間、永遠に近い無時間的な時間）」を『大日経』では「三妄執」という。「劫（こう）」（限りなく長い時間）の原語「カルパ」を善無畏は「ヴィカルパ」（妄執）と解釈し、密教の行者が観法によって瞬時に、あるいは一生かけて超克すべき三種の妄執を説いた。すなわち「麁妄執」（初劫）、「細妄執」（二劫）、「極細妄執」（三劫）である。

まず「麁妄執」（初劫）。「人我」（人間に個我を認める妄見）を克服し（声聞・縁覺「唯蘊無我住心」・「拔業因種住心」）する。次に「細妄執」（二劫）。「法我」（モノ・コトすべては自性から生ずる実在であるとする妄見）を克服し（中觀・唯識「他緣大乘住心」・「覺心不生住心」）、そして「極細妄執」（三劫）。人・法の妄執を離れても、まだ知覺や識別などに執著をする妄見を克服する（天台・華嚴「二道無爲住心」・「極無自性住心」）のである。

次に、この「三劫」において修行者に生じる「畏れなき心」が六種（「六無畏」）説かれる。「善無畏」・「身無畏」・「無我無畏」・「法無畏」（以上、初劫）、「法無我無畏」（第二劫）、「一切法自性平等無畏」（第三劫）である。

次に、修行者が「縁によつて生ずるもの」として断すべき妄執の十種（「十縁生句」）を説く。「十喻」とも言われる。

「幻」（幻術師の手などの動き）

「陽焰」（かげろう）

「夢」（夢の残像）

「影」（鏡に映った姿）

「乾闥婆城」（蜃気楼）

「響」（やまびこ）

「水月」（水面に映る月影）

「浮泡」（水面に浮かぶ水泡）

「虚空華」（空中に花を見る錯覚）

「旋火輪」（火縄を回してできる火の輪）

また実修部分の「具縁品」以下では、曼荼羅を建立する作壇法とその土地や方位の定め方、阿闍梨の要件と弟子の資格、密教戒、曼荼羅の構造、灌頂、護摩、印、真言など、密教の秘儀の諸要件や、「五大」（地・水・火・風・空）に相当する「五字」（ア・ヴァ・ラ・カ・キヤ）を行者の身体の五カ所に配する「五字嚴身觀」、字・声・句・命息の「心相念誦」、種子・三昧耶形・尊形の「三種本尊觀」などの觀法が説かれる。卷七の五品は儀軌・供養法にあたる。

三十八品を挙げると、

- 「入真言門住心品」第一
- 「入曼荼羅具縁品」第二
- 「息障品」第三
- 「普通真言藏品」第四
- 「世間成就品」第五
- 「悉地出現品」第六
- 「成就悉地品」第七
- 「転字輪曼荼羅行品」第八
- 「密印品」第九

「字輪品」第十

「秘密曼荼羅品」第十一

「入秘密曼荼羅法品」第十二

「入秘密曼荼羅位品」第十三

「秘密八印品」第十四

「持明禁戒品」第十五

「阿闍梨真智品」第十六

「布字品」第十七

「受方便學處品」第十八

「說百字生品」第十九

「百字果相応品」第二十

「百字位成」第二十一

「百字成就持誦品」第二十二

「百字真言法品」第二十三

「說菩提性品」第二十四

「三昧耶品」第二十五

「說如來品」第二十六

「世出世護摩法品」第二十七

「說本尊三昧品」第二十八

「說無相三昧品」第二十九

「世出世持誦品」第三十

「囑累品」第三十一

以下、供養次第法。

「真言行學処品」第一

「増益守護清淨行品」第二

「供養儀式品」第三

「持誦法則品」第四

「真言事業品」第五

である。「入曼荼羅具緣品」第二以下の「実修部分」は非公開のため説明を省く。

この『大日経』、日本へは、天平七年（七三五）、五千卷の仏典とともに唐から帰国した学僧玄昉が将来し、何度か書写されて「天平写本」として今も東大寺正倉院に残っている。空海は、大和久米寺の東塔の下にこの『大日経』があるのを夢で感得し、その『大日経』

の何たるかを知るために唐に渡ったと言われるが、実際に『大日経』を手にして読んだのは、玄昉の将来本か西大寺に所蔵されていた『大毘盧遮那経』（天平写本）であつたろう。すでに『華嚴経』を学んでいた空海に「住心品」はおよそわかつたが、「具縁品」以下はまったくわからなかつたにちがいない。そこが実は、師資相承の口伝でしか伝えられない秘密伝授の世界（「事相」）だつた。

この『大日経』を以て、仏教教理的にも生仏一如のサトリを得る修行法的にも、密教は大乗から独立した。言い換えれば、全仏教史のアヴァンギャルドな再編集だつた。

●『金剛頂経』

『金剛頂経』には、広い意味でいう『金剛頂経』と、狭い意味でいう『金剛頂経』とがある。広義の『金剛頂経』は、十万の「頌」（音韻を踏む詩形の短文）からなり、「十八会」（十八の説法集会）から成つていた。しかし、そのサンスクリット原典は、金剛智三蔵がインドから海路中国にもたらそうとして南シナ海の広東南方沖で暴風に遭い、船の沈没を防ぐため海中に放棄され、誰も見ることがなかった。不空三蔵は、金剛智の教えをもとに『金剛頂瑜伽経十八会指帰』を撰述し、『金剛頂経』の原本の概要を明らかにしたのである。

「十八会」とは、

初会（第一章）「一切如来真実摂大乘現証大教王」

第二会（第二章）「一切如来秘密主瑜伽」

第三会（第三章）「一切経集瑜伽」

第四会（第四章）「降三世金剛瑜伽」

第五会（第五章）「世間出世間金剛瑜伽」

第六会（第六章）「大安樂不空三昧耶真実瑜伽」（『般若理趣経』）

第七会（第七章）「普賢瑜伽」

第八会（第八章）「勝初瑜伽」

第九会（第九章）「一切仏集会摩吉尼戒網瑜伽」

第十会（第十章）「大三昧耶瑜伽」

第十一会（第十一章）「大乘現証瑜伽」

第十二会（第十二章）「三昧耶最勝瑜伽」

第十三会（第十三章）「大三昧耶真実瑜伽」

第十四会（第十四章）「如来三昧耶真実瑜伽」

第十五会（第十五章）「秘密集会瑜伽」（『秘密集会タントラ』）

第十六会（第十六章）「無二平等瑜伽」

第十七会（第十七章）「如虚空瑜伽」
第十八会（第十八章）「金剛宝冠瑜伽」

このうちの初会の方が『初会金剛頂経』と言われ、

『金剛頂瑜伽中略出念誦経』（『略出念誦経』）四卷（金剛智訳）。

『金剛頂一切如来真実撰大乘現証大教王経』（『三卷本教王経』）三卷（不空訳）。

『仏説一切如来真実撰大乘現証三昧大教王経』（『二十卷本教王経』）二十卷（施護訳）。

の三本が独立してある。このうち、不空訳『三卷本教王経』が日本では通称『金剛頂経』
と言われてきた。

また、第六会の「大安楽不空三昧耶真実瑜伽」がいわゆる『般若理趣経』である。セツ
クスを説いたお経と巷間言われるが、損な次元の低いお経ではない。すなわち、『金剛頂経』
が説く「一切如来」の法界では、人間の本能である愛欲も、菩薩が凡夫・衆生を救済して
やまない大悲心と同じく無垢清浄なのだ、この価値転換、意識の進化の究極である。

さて密教は、サトリ（現等覺、仏智）を得るのに、大乘のように時間をかけないこと、
「速疾成仏」を大きな特徴とする。「三密」（身（印契）・口（真言）・意（観想））を同時に
動員する観法によって、凡夫・衆生の「因位」（修行のステージ）にある修行者が、瞬時に

仏尊と一体無二となり、煩惱に染まつた生身そのままに、即時即身に成就（悉地・サトリ・「果位」）に到るとする。空海が密教に決したのは、端的に言つてこのサトリに到る速さ（速疾）にある。空海はこれを「即身成仏」として中心思想にする。その「即身成仏」のオリジナルともいふべき成就法が『金剛頂経』にある。『金剛頂経』の経初に説かれている「五相成身觀」である。

それを簡略にして言えば、

修行をしていた「一切義成就菩薩」（釈尊の密教での名称）が「一切如来」たちによって驚覚され、わが心に「本有菩提心」があるのを自覚し（「通達菩提心」）、

次いでそれを自ら發起せしめ（「發菩提心」）、

「本有菩提心」のシンボルである「月輪」のなかに「金剛杵」を觀想し（「修金剛心」、自身が「金剛杵」そのものに等しい身体だと覺り（「証金剛身」、

金剛界の仏身（金剛界菩薩）となつて、法界に遍滿する「一切如来」たちと同質・同等（「平等」）であることを覺つて「金剛界如来」となる（「仏身円滿」）のである。

この「仏身円滿」の境地は、「おんやたさらばたぎやたさたかん」（私は（法界に遍滿する）一切如来たちがそうであるように、そのようにある）という真言によつて言語化される。しかもこの真言は「自性成就」（スヴァシッディ）、すなわち口に真言を唱え

ればその真言の意味するところが現実のものとなる、そのコトバの神威力（「シャクティ」（生み出す力）をもともと具えているものだという。『金剛頂経』が「自性成就」の真言の念誦によって「五相成身」の各段階を具現するという、言語シンボリズムとも言うべきタントリズムの影響下にあることを留意しておきたい。

『金剛頂経』は仏教のタントラ化の冒頭と重なる。「五相成身」の各真言にはシャクティのシンボル化がすでに見える。タントラ化した密教は、ヒンドウの俗信との混淆を次第に深め、『ヘーヴァジュラ・タントラ』などを経てやがて性的瑜伽も許容し、「戸林の宗教」（津田真一）へと墮していく。

松岡さんは最後に、

*残念なからいま綴っているこの一冊には、やがて『金剛頂経』から発展する八世紀以降の金剛乗のすさまじい眩暈を納めることはできない。けれども、もし空海の歴史をもつて密教にアプローチ試みるなら、金剛乗から時輪乗、サハジャ乗、さらにはチベット密教のめくるめく精華にこそ主題をおかなければならないことになる。

と言っているのであるが、後期密教の『タットヴァ・サングラハ』（『真実撰経』）を読んでみても、『ダフヤ・サマージャ・タントラ』（『秘密集会タントラ』）を読んでみても、『ウツタラ・タントラ』（『無上タントラ』）を読んでも、『カーラ・チャクラ・タントラ』（『時輪タントラ』）を読んでも、『ヘーヴァジュラ・タントラ』（『呼金剛』）を読んでも、またチベット密教を見ても、大乘（後期中観派）と密教が混在していて、失礼ながら、めくるめく精華など見あたらない。もしあるとすれば、タントラ化の果てに、死体がそちこちにゴロゴロ捨てられている墓場の暗闇で、地面にマンタラを画き、一人のヨーギン（男の行者）と複数のヨーギニー（女の行者）が行う性的瑜伽（戸林の宗教）に、人間の意識の進化の精華を見出し、これを密教の精華ととるかである。

松岡さんが『大日経』『金剛頂経』の成立を以て「密教の独立」と言うのは当然ながら、私は、華嚴が説く「ビルシヤナ」を密教が「大ビルシヤナ」にアップデイトさせたことを以て「密教の独立」としたい。しかし、ほんとうの「密教の独立」は空海の密教だった。

第八章 陰と陽

はじめに、この章で説かれる陰と陽、すなわち陰陽道について略説しておく。

陰陽とは、宇宙の森羅万象を「陰」と「陽」の二つの対立カテゴリーで理解し説明する古代中国の思想。陰陽五行説はその発展。『易経』が説く「卦」は陰陽の代表例。

陰陽道は、陰陽の見地から考え出された天文学・暦法・方術・呪術の観念技術。天地の運行・人事・ものごとの吉凶などを占う。

陰陽師は、そもそもは朝廷中霧省の陰陽寮に所属する官名だったが、中世からは民間で天文学・暦法・方術・呪術を専門とする観念技術者も（陰陽師についてはウィキペディア「陰陽師」に詳しい）。

さて松岡さんは、前章の「密教の独立」で『大日経』『金剛頂経』に観念技術というものを見たのか、この章はまたタオイズムに戻って陰陽道の観念技術について論じる。

話は、善無畏三蔵が『大日経』を漢訳するために講述した際、筆受をつとめた一行からはじまる。一行は華嚴も密教もわかる一流の仏教学者だったが、同時に天文学者で暦学者でもあった。玄宗皇帝の勅命により大衍暦を大成している。

＊もともと一行を有名にしたのは。一行がタオイスト尹崇の蔵書から楊雄の『太玄経』を借り受けて、これを『太衍玄図及義決』という解説書に翻案した業績によるものだった。一行はそのあと出家して嵩山や当陽山に修行する。その後の一行も『撰調伏蔵天一太一経』、『太一局道甲経』、『北斗七星護摩経』などの陰陽宿曜の色彩を強烈に放つ諸書をあらわし、いっこう密教タオイストとしての面目を失わない。一般には大衍暦の大成者として知られる一行であるが、実はその面目は当代随一、また密教史上のトップ・クラスの呪禁研究者として評価されるのである。

その一行、『大日経』の註釈『大日経疏』を善無畏とともに編纂している。空海はこれをよく依用している。一行の『大日経』解釈に学ぶことが多かったに相違ない。

松岡さんは、密教者である一行が中国の陰陽道や宿曜法に長じたタオイストだったことから説きはじめ、空海にもタオイズムから得た観念技術が見られると述べ、日本の陰陽道・陰陽師へと論を進める。

先ず空海は、二十四才で仏教に身を置く決心をした宣言の書『三教指帰』で道教の虚亡隠士を「慈悲がない」と批判するが、ひそかにタオイズムには憧れを感じていたと言う。

それは、入唐留学して修得した密教に不空三蔵や一行の呪術的色彩の強い密教と、内観性の強い恵果和尚の密教があり、具足戒を受けて正式な官僧になり山林のタオイズムは捨てたものの、自らの密教にも呪術の要素、すなわち「観念技術」を取り入れることにしたことにもつながっている、と。

私の確信的な想像によると、空海は奈良の大学寮で「易」や陰陽、道術の呪術や呪符・呪印を学んでいた。呪術や呪符・呪印は「外の五明」である。好むと好まざると、タオイズムは空海にとつていわば必修科目だった。学生時代に頭で理解した呪術が山林の行者になって現実のものとなったのである。

儒家や老荘の思想は幼少期に阿刀大足から叩き込まれた。道教や道術や神仙思想、すなわちタオイズムも大学寮で学んだ。仏教は大安寺などで基礎的な教理学と行法を学んだ。その上で仏教に人生を決めたのであるが、密教に身を置いてみると、そこにタオイズムがいろいろなモードになってよみがえってきたのである。

空海の密教に「entrainment」された（巻き込まれた）タオイズムに、日本の陰陽道があった、日本の陰陽道は最初、百濟からもたらされた暦学・医学などと同様に、博学一般の学術だった。そこに推古天皇の十年（六〇二）、百濟の仏教僧観勒が天文・遁甲（時の

吉凶を占う占術）・暦書（暦法の文献）を伝え、のちさまざまに方術（招福除災の祭祀や祈禱・卜占・呪術・占星術、不老長生術、煉丹術）が加わる。

*それはモノとコトを変えてしまう術、われわれの言葉で言えば「観念技術」ともいふべき方法の中国版だった。

モノとは「霊」「物」、コトとは「言」「事」。漢字のなかった上代の日本語はモノとコトに漢字が意味するような区別をしなかった。ムスビも、結繩であり、その結び方であり、匣を結べば魂匣（たまはこ）であり、木に結べばタカミムスビ（高御産巢日）の神であり、注連縄であり、ヒモロギも、ムスコ・ムスめもあり、ムスビは「産霊」のすべての現象を一つにつなぐコンセプトだった。そこに陰陽タオイズムが入ってきた。

陰陽タオイズムを実践する観念技術師、すなわち陰陽師の登場である。

彼らは、新しい都の土地を選ぶ「占地」を行った。藤原京・平城京・長岡京・平安京。また宮内省典藥寮で天皇のために秘薬を調合した。鍊金術に長けた呪禁博士一人・呪禁師二人・呪禁生六人。韓国連広足（からくにのむらじ・ひろたり）は代表的な呪禁師。広足は違法な合薬を行った役行者を捕えようと試みる。朝廷（官）のタオイズム（観念技術）

と「ヤマ」（民）のタオイズムの対立。さらには中央の仏教と「ヤマ」の仏教の対立へ。

そういう時代、奈良の都に、吉備真備が唐から大衍曆関係の典籍を将来し、自身もよく鬼神を扱う秘術を身につけ、藤原仲麻呂は淳仁天皇に『黄帝九宮経』の天の運行説を認めさせ権力をほしいままにし、妖僧道鏡は宿曜占法と雑密の陀羅尼誦誦によって孝謙女帝の病を治療し、女帝の侍僧から太政大臣・法王へと栄進した。やがて道鏡は失脚して下野の薬師寺に流され、今私の親戚寺の道鏡塚で眠っている。

松岡さんはこの章の最後で以外にも道鏡に例をとり、空海の前史のその時代、日本では陰陽タオイズムと雑密タオイズムが混淆して政治権力の場まで広がっていたこと、敢えて言えば空海の「王法仏法」の端緒だったことを、ある古代史学者の言を借りて暗示している。

最後に、奈良の都を代表する法相の学僧たちと道鏡、また彼らと阿刀氏の関係述べて、次章、空海の仏教決択へと進む。法相の学僧とは、道鏡の師の義淵、義淵の師で元興寺の智鳳、義淵の門弟の玄昉・行基・良弁、宣教・良敏・行達・隆尊。義淵の出自は阿刀氏、玄昉も阿刀氏である。

第九章 仮名乞児の反逆

松岡さんは、仏教に決伏するまでの若き日の空海、そして空海の背景としての「ヤマ」・タオイズム・陰陽道を丹念に述べ、さらにもう少し空海の生い立ちのアルバムをめくる。

延暦五年（七八六）、十二才になった真魚は、この地の郡司の子弟として当然のように、讃岐の国学に進んだ。かつての讃岐の国府は八丁四方の広さだったという。まわりに城壁のように土塁をめぐらし、南面に正門があり、そこを入口に南北に抜ける通路があり、その奥に「国庁」があった。その敷地は二丁四方、そのなかに大張所・朝集所・政所・税所などの主要な役所が立ち並んでいた。

その国府の敷地の一角に「聖堂」とよばれる「国学」があった。「国庁」の任務にあたる下役人の養成所である。「聖堂」とは中国で聖人と称される儒家の祖孔子や孟子を祀る廟のことで、その廟に連なつて『論語』『孟子』といった儒家の思想や律令の法制などを講じる教場や学生が寝泊りする寮などもあったにちがいない。学生を国学生（こくがくしょう）といい、先生を国博士（くにはかせ）と呼んだ。讃岐の場合国学生の定員はわずか三十人、国博士の身分は官吏としては「国庁」で一番下級の役人と同じだった。

空海は、江戸時代武士の子弟が幼少から漢籍の素読をしつけられたのと同じく、母方の阿刀家の叔父大足などの指南により、幼い時から日常的に漢籍に親しんでいたに相違ない。つまり、十二才になる頃までに漢籍の主要な典籍をひと通りは誦んじていたと思われる。空海のコトバの発達が早かったというのは、単に読み・書き・話す能力の発達が早かったというにとどまらず、一度聞いたことは忘れず時を措いても復唱できるといった記憶力にも特異性があったのではなからうか。その天賦の才に加え漢籍の素読という一種の記憶術を大足らの指導で伸ばすことができた家庭環境は、空海の言葉のコトバ力をいやが上にもスキルアップさせたことであろう。

入学して三年、空海の異能はコトバに限らずすべての学業にわたりもはや地方の国学ではもてあますようになっていた。やがて十五才になった時空海の身に大きな転機がきた。おそらく大足の薦めや両親の期待もあつたであろう、奈良の都に上り大学寮に進んで将来朝廷高官のエリートコースに入る準備にかかるといふのである。

延暦七年（七八八）、空海は平城京に上った。叔父の阿刀大足に伴われ、佐伯家か阿刀家の誰かが付添い見届けにきていたであろう。才氣にあふれていてもまだ十五才の少年であつた。

平城京は、四年前の延暦三年（七八四）に桓武天皇により都が長岡京に遷され、すでに都城ではなくなっていたのだが、まだまだ都の機能を充分に残していた。上京した空海はまず、中央佐伯氏の佐伯今毛人が建てた氏寺の佐伯院にしばらく滞在した。佐伯院は平城京五条六坊にあった。

しかしほどなく、遷都に伴い、阿刀大足も朝廷高官として、また桓武の皇子伊予親王の侍講として、長岡京に移っていた。空海も大足に従って長岡京に移った。ここで三年間。大学寮に入るための受験勉強をするのである。時々、のちに自らが修復復興に当ることになる乙訓寺にも足を運んだであろう。大足はこのたぐいまれな才気をもつ甥をことのほか愛し高度な漢籍の学識をもって教導に励んだ。空海ものに「伏膺鑽仰ス」と言うように、叔父に素直に従った。

すでに「四書五経」など漢学の基礎となる古典の素読と内容理解は十分に積んでいた。ここでは、大学寮で学ぶはずの『周易』（鄭玄・王弼の『註』、『尚書』『孝経』（孔安国・鄭玄の『註』、『周礼』『儀礼』『礼記』『毛詩』（鄭玄の『註』、『春秋左氏伝』（服虔・杜預の『註』、『論語』（鄭玄と何晏の『註』）の素読・暗記また内容理解に集中したのであろう。そのほかに、『老子』『莊子』『韓非子』や『孫子』も、あるいは『抱朴子』『神仙伝』などの道教典籍も読んでいたかもしれない。

延暦十年（七九二）、空海は奈良の大学寮・明経科に入った。大学寮は正式には「平城京式部省大学寮」と言う。旧平城京の左京三条一坊の九、十、十五、十六坪、長屋王の屋敷の東一坊大路を隔てた西隣にあったと言われている。大学寮には明経科・文章科・明法科・書科・算科があり、文章科は中国の詩文や歴史を学び、明法科は律令国家のしくみや法令を学び、書科は書法等を学び、算科は天文・暦学を学ぶ。

明経科はいわば行政科といったもので、中央朝廷をはじめ国レベルの高等官を養成するところ。募集定員は他の学科が二十人や若干名の程度であったのに対して三百人を超え、いわば基幹学科であった。阿刀大足の指南はもとより、父母や一族の期待もそこにあっただろう。朝廷の高官として名をなした佐伯今毛人のような栄達を、神童に託したとしても不思議ではない。

明経科では、先に示した中国の古典経書を学ぶことになっている。学ぶと言っても漢籍の思想内容を研究するのではなく、暗記し大意をつかむのである。『注』の一字一句をまちがうことなく暗誦できた者が高等官試験に合格する。その暗記は漢文を書き下し文にして棒読みする素読を何度もくり返すことで確かなものになる。

空海は、入学前に漢籍を素読暗誦し暗記術や記憶術に長けていた。阿刀大足のもとでの三年間の受験勉強は濃密にそのことに集中していた。漢籍の内容の理解も怠らなかった。

だから、大学頭の岡田犬養や直講の味酒淨成など教授陣が教える漢籍はほとんど学習済のものが多かったに相違なく、自ら進んで初見の典籍にも挑戦をし、自力で読み下し、暗記し、内容を『註』を使って理解したのである。その『註』の多くを占める後漢の經學者・鄭玄の訓詁学（解釈学）も同時に飲み込んだ。

松岡さんは、確たる理由を明かさないが、この鄭玄の『註』が空海の文芸に大きく影響しているとしている。

*青年（＝空海）は、五經の奥に四書五經をあやつる一人の大指揮者の指揮棒があることを見ていた。大指揮者とは鄭玄である。青年はこの後漢最大の經學者に畏怖をもつ。

さらに、退屈からか余裕からかおそらく他の学科にも手を伸ばし、『文選』などの詩文を片っぱしから暗誦したのである。また唐語をおそらくは淨村淨豐（阿刀大足とともに伊予親王の侍講）に手ほどきを受けみるみる会話をものにしていったと思われる。この時身につけた唐語はおそらく長安のある陝西で多くの漢人が話す「西北官話」（中国七大方言で代表的な北方方言（官話方言）の一つ）であつたと思われる。発音は呉音から漢音に代わうとしていた。おそらく呉音・漢音ともに学んだであろう。中央朝廷の官僚は遣唐使として唐朝に派遣される機会があるからである。

書にも非凡な才を發揮し、王羲之や歐陽詢や顔真卿をよく臨書したのであろう。空海にとつて、受験期とこの大学寮における漢籍の暗誦体験や詩文・唐語・書の習字がのちに入唐の際や長安での修学時や帰国後の嵯峨天皇との親和に大きくものをいう。また、それらは空海密教の言語宗教性や総合性やさらに空海の芸術的志向にもリンクしていく。

大学寮に学ぶ日々、空海は時折り佐伯院近くの大安寺に出入りした。大安寺は奈良の都でひとときわ目立つ大伽藍で、渡来僧や帰化人が滞留する国際仏教交流センターだった。

大安寺の起源は古く飛鳥の時代にさかのぼる。そして、聖徳太子が創建した「熊凝精舎」の時代から、舒明天皇時代の「百濟大寺」の時代、天武天皇時代の「高市大寺」の時代へ。その後、平城遷都にともない平城京左京六条四坊と七条四坊の地に再建され、六条大路をはさんで東西三丁南北五丁の広大な敷地を有し、東西二塔をはじめ金堂を中心とした諸堂伽藍を擁する壮大な大安寺となった。その壮麗な伽藍は、奇しくも空海が長安で留学生活を送ることになる西明寺の伽藍を模したもので、西明寺はインドの祇園精舎を模したものである。

奈良時代、南都の官大寺は聖朝安穩・天下泰平を祈る国家仏教の道場であったが、そのほか大乘仏教の中心思想である法相（唯識）や三論（中觀）や華嚴などを講じる学問所で

もあった。この大安寺はそのなかでも特異な寺院で、中国や西域や朝鮮半島やインドなどから来た仏教僧が多く出入りするいわば国際仏教交流センターであった。

この大安寺は古くから長安への留学僧を輩出していた。

道慈は、大宝二年（七〇二）、はじめて「南海路」をとった第八次遣唐使船で入唐し、長安の西明寺で十六年の留学生生活を送り大安寺に帰っている。三論の教学に通じ、工巧明にすぐれ、養老二年（七二八）に帰朝し『金光明最勝王經』や虚空藏求聞持法をもたらした。

普照は、聖武天皇の命により鑑真和上を日本に招聘するために唐に渡り、在唐二十年にして目的を果たす。栄叡は、普照とともに同じく鑑真和上の日本招聘のために辛苦を重ねたが不幸にして在唐十七年での地に没した。

戒明も入唐留学経験者で、宝龜十年（七七九）に帰朝したが、持ち帰った『釈摩訶衍論』を元興寺法相の学僧賢憬（璟）に偽書と疑われて不信を買ひ、大安寺を離れて大宰府に留まった。

賢憬は、鑑真和上を難波ノ津に迎え和上を支えた一人で、桓武天皇の信頼が厚く僧綱にもその名を連ね、山背（山城）の地に遷都（平安京）が行われる際には現地に派遣されている。

永忠は、在唐二十年、長安の西明寺に止宿し唐代仏教ことに華嚴を修め、西明寺での部

屋を空海に譲つて帰国した人。空海帰国後も二人は親交がつづいた。

渡来僧には、東大寺大仏開眼の導師をつとめたインド僧の菩提僊那、同じく咒願師をつとめた唐僧の道瓊、おなじく大仏開眼でベトナムの伎楽の奉納をしたベトナム僧の仏哲『華嚴經』を東大寺にもたらした新羅の審祥らの名が残っている。

空海は隣の佐伯院に寄宿し大学寮に通うかたわら、この国際仏教交流センターにもしばしば出入りし、生まれてはじめて仏教というインド的思考世界を知った。さらにはやがて自分の将来を決定つける虚空蔵求聞持法に出合う。

この大安寺で空海の異才をいち早く認め仏教入門への道を拓いたのは勤操だったろう。勤操は若くして三論の学匠となり、のちに嵯峨天皇に認められて東寺造営の別当や、西寺造営の別当に任じられている。淳和天皇の時には貧民救済の文殊会を行い、のちに国家的事業になった。

勤操は、隣の佐伯院からしばしば来ては仏教や渡来人や異国の言語に異常なほど関心を示し、その吸収に天賦の才を発揮する大学生の空海を好ましく思い、おそらく佐伯今毛人の仲介もあったであろう、空海を厚遇したと思われる。虚空蔵求聞持法を実際に伝授したかどうかは別として、大学寮での漢籍の学習と経学の内容に飽き足らなさを感じはじめて

いた空海を仏教に覚めさせたのは事実であろう。おそらく、勤操は阿刀大足や佐伯今毛人から空海の漢籍暗記の才について聞いていた。だからいきなり『俱舍論』や『成唯識論』や『中論』を与えて諳んじさせ、それを講じたかもしれない。

やがて空海の暗記力の並はずれた異能を確認し、勤操は迷うことなく虚空藏求聞持法に彼を導いたに相違ない。実際真言や修法を伝授したのは戒明だったかもしれない。あるいは、私が考えている元興寺の護命であつたかもしれない。大安寺の学僧には、月の半ばを大安寺での学問仏教に充て、残りの月半ばを吉野の比蘇（曾）寺における「自然智」修行に充てる人たちがいた。虚空藏求聞持法はその「自然智」宗でも行われていた。それには元興寺の護命らもいた。

青年期に向かう早熟な空海のなかで、漢籍に縛られる世界はすでに満足できないものになつていた。大学寮で学ぶ経学は畢竟、朝廷高官へのエリートコースをものにするための処世学であり、空海が感じはじめている例えば絶対者や自己や生命や認識や言霊といった哲學的宗教的な問いに何も答えてくれないものであつた。

ほどなく空海の心中に大きな価値転換が起きる。忽然として大学寮を出奔し、山林での修行生活に入ってしまうのである。空海は約束されたエリート的人生をさっさと捨て在家のまま五戒または八戒を保つ乞食同様の修行者（優婆塞）となつたのである。仮名乞児の

誕生であった

仮名乙児が向かったのは、前にも書いたが、先ず大和の葛城山・金剛山。次いで吉野山。吉野から大峯奥駈道を経て熊野へ。あるいは途中十津川村に下りて、そこから高野山へ。さらに四国に渡って太龍岳、室戸岬、石鎚山。松岡さんは、仮名乙児の空海をヒッピーに喩える、しかし私は、日本の禅道場に向ったヒッピーはいても、真言・陀羅尼をあやつり、室戸岬で明けの明星（虚空蔵菩薩のシンボル）が口の飛び込む奇瑞を経験したヒッピーを知らない。

この空海の一大転身を、松岡さんはこの章のタイトルで「仮名乙児の反逆」と言った。その「反逆」とは、『三教指帰』の序文で空海自身が言う、

爰に一多の親識あり、我を縛ふるに五常の索を以てし、我を斷るに忠孝に乖けるを以てす。（略）唯、憤懣の逸氣を注ぐ。

のことである。親や学者（叔父の大足）が空海を（中国の人儉道徳の）五常（仁・義・礼・智・真）で縛り忠・孝で斷じることに対する憤懣、反逆である。

第十章 方法叙説

このタイトルで松岡さんが言う「方法」とは、松岡さんが専門とする「知」の編集法のことだと思う。松岡さんでなければ見えない、また書けない『三教指帰』における空海のエディトリアルである。この章では、空海を稀有な編集者として松岡さんは見ている。

松岡さんは先ず、空海はきわめて学問的であると言う。『三教指帰』に多用される中国の儒家・老荘の古典や詩文・故事、あるいは仏典からの援用を見れば、読む人みな驚嘆する。

*空海がアカデミズムを捨てて出家したからといって、反アカデミシヤンになったわけではない。現代においても大学を捨てた者がアカデミックな方法論を無視しているとばかりきらない。(略)空海も最後まで学問的立場を捨てはしなかった。

*しかし、野にいて学に当るにはそれなりの覚悟と準備がいるものだ。(略)空海はどうしただろうか。

空海は『三教指帰』を書いた。内容は松岡さんが言う「レーゼドラマ」(読まれることが目的で書かれた脚本形式の文学)だが、儒家の思想・道教の思想。仏教の思想がそれぞれ

学問的な裏付けを以て語られている。

中央朝廷の官僚へ直結するち学寮の明経科を捨てて一介の山林修行者になれば、空海の立身出世を夢見ていた生家の両親も叔父の大足もその他の親族も、そろって落胆し何を言いつけ出さかわからない。両親親族にとって一大事件である。空海は、どこかで、はつきりと、そのことにシメシをつけなければならなかった。

空海が思いついたシメシは、乞食同様の山林修行者になっても、その先正式な仏教僧になっても、すぐれて学問的であり、すぐれて「知」の総合編集者であるということだった。ただの山林修行者ではない、ただの仏教僧ではない、両親や親族が望んでいた朝廷官僚を世間的にも出世間的にもはるかに超えた存在になってシメシをつけることである。それを空海は先ず『三教指帰』でやってのけた。大学寮を出奔して山林修行者になったとはいえ、二〇才から二十四才までの四年間にどこでどう学んだか、仏典の理解の正確さは今の近代仏教学さえも納得するレベルだった。

おそらく、インド大乘仏教の中観思想である三論教学を大安寺で、部派仏教のアビダルマや大乘の唯識教学を元興寺や興福寺で、華嚴の教学などは東大寺で、その主要な経論を「ヤマ」から下りては学解で学んだに相違ない。その形跡が『三教指帰』の福永光司先生の註からうかがえる。今で言えば仏教系大学の修士課程のレベルである。『三教指帰』はそ

うした学問を文芸に返還して綜合編集したものである。空海のなかで学問と編集術とが総合的に一体化したのである。「断片から綜合へ」「集めて一つに大成する綜合力」「エディトリアル・オーケストレーションの妙」、すなわち「編集構成力」であつた。

空海はいかにしてその方法を得たか。ここがこの章の本題である。答えは先ほどもふれたが、鄭玄と淡海三船である。

鄭玄は、生れたのが一二七年、没年が二〇〇年、後漢末の儒学者である。十三才の頃には「五経」を暗誦し、タオイズムの天文・占術を身につけた。長じて二十一才の頃、歷宗や図緯の書や算術を修めたほか、広く漢籍に通じた。その後、太学（奈良の大学寮と同じく、官僚を養成する最高学府）に学び、第五元先から『京氏易』『公羊春秋』『三統曆』『九章算術』を、張恭祖から『周官』『礼記』『左氏春秋』『韓詩』『古文尚書』を学び、さらに当代一流の儒学者馬融に師事した。四十才を過ぎて故郷に帰り、弟子たちに関学を教えた。四十五才の時「党錮の禁」の影響で門を閉じて外出せず、学塾を営むかたわらで『周礼』『儀礼』『礼記』の註釈を執筆した。五十八才の時に「党錮の禁」は解かれたが、鄭玄には不遇が続き、故郷で没した。

鄭玄の学問は、儒家の思想の真理性の探究と論証でした。『周礼』『儀礼』『礼記』を中心

に「五經」全体を一つの矛盾なき大系とし、それを論証しました。その「方法」は原典の校訂・難解な語句の解説・經書の註釈（訓詁学）で、広く經書を研究し種々の解釈を統合してオリジナルな解釈にする「多くを集めて総合する」もの。その際、複数の他の典拠を示して証明することだった。

淡海三船は、養老六年（七二二）の生まれ、延暦四年（七八五）死没。大友皇子（弘文天皇）の曾孫。奈良前期きつての漢学者・文人である。天平年間に、唐から来て大安寺にいた道璿に随つて出家して仏教僧になる。のち勅命により還俗し御船王と名乗る。その後、大宰大貳などの官職を歴任。宝龜三年（七七二）、大学頭・文章博士となる。『唐大和上東征伝』の著述で知られ、『釈摩訶衍論』の研究者・『続日本紀』『懷風藻』の編者とも言われている。

*「仏教に鄭玄はいないものか」とおもったことだろう。もしそうおもったとすれば、それはエディトリアルの作動を意味している。エディトリアルの出発は、Aに見出したきらめきをBにも見出したいと願うことにある。

*そこが学問とは異なっている。Aをそのまま突っこんではしまわない。きらめきを、多種の中に求めようとする。青年（空海）は「仏教の鄭玄」を探したいとおもうこと

によって、すでに総合的編集思想の第一歩を踏みだしていた。しかし、「仏教の鄭玄」は南都にはいなかった。

そこで淡海三船だった。松岡さんは三船が撰した「大安寺不文」に目を凝らす。

*六合のうち老莊は存して談ぜず。三才のうち周孔は論じていまだ尽きず。文繫、視聽に窮まり、心行、名言に滞る。三性の間を識るなく、誰か四諦の理を弁せん。

*老莊思想にはすぐれた感覚があるものの、太虚の考え方は単なる否定にとどつていて、実在には達していない。儒教は天地の三才を論じるけれど、その根源をきわめない。いずれの認識にも限界がある。三性四諦を説く仏教にこそ今後の可能性があるのではないか。だいたいこういう主張である。

松岡さんは、『三教指帰』に見える空海の並々ならぬ編集術に、中国の註釈家（訓詁学者）鄭玄と日本の文人淡海三船の編集「方法」の影響を見て、この章をこう締めくくる。

*私はこれまで強調されてこなかった鄭玄や淡海三船という二人の先駆者を青年空海の眼前においてみた。ほかにもとたとえば大伴家持が『万葉集』でみせた編集能力なども

おいてみたいのだが、ここでは割愛することにする。言いたいことは、こうした先驅者の業績を、青年空海がすでにエディトリアルの眼光で射抜いていただろうという、そのことだ。これは密教の特色である *entrainment* によく即応する「方法の魂」が、ひそかに磨かれていたということである。

*それは思想の方位という相対性に向きあつて、たえず自在な選択力をもつということでもある。その選択力があればこそ、いつでも必要な諸条件から出発して「綜芸」をめざせた。そしてそのためには、いつなんどきであれ、みずからの過去を凝結できなければならなかった。編集の冒險性はそこにある。『三教指帰』の凝結とはそういうことだった。

空海は漢籍や仏典から原文をそのまま引用するのではない。具体例や類似例として、あるいはメタファーとして、絶妙に用いる。さらに言えば、先述した「遊山慕仙詩」のように、詩形を『文選』と同じく五言で並べたりする。その上で内容はしごく学問的に仏教思想を説いている。学術と文芸が二つで一つになっている。空海特有の *entrainment* あるいは「集めて綜合する」で、それが空海の「方法」である。

第十一章 内は外

『三教指帰』に見える「集めて総白」の著述法、すなわち空海の編集術に目をやる一方で、空海の密教に影響を与えた不空三蔵と惠果和尚にも目を配る。その視点が、不空三蔵の密教ナシヨナリズム（内なる外）と惠果和尚の密教否たナシヨナリズム（外なる内）、そしてその両立の空海である。

話は汎神論的神秘主義の密教には、その神秘を表に出す場合と内に秘める場合とがあることから始まる。松岡さんは、例えば『大日経』は内、空海の『秘蔵宝鑰』は「外」、高野山は内、教王護国寺（東寺）や綜芸種智院は外とし、空海はその両者の関係を過不足なくみつめていた、すなわち両者のバランスを操作したというよりも、内と外とが接する臨界面に時代の超克を読んでいたと言っている。

*密教はもともとそうしたものだっただとおもう。（略）呪的な密蔵の力を得るためには、まず内側に向わなければならない。インサイド・パワーが必要である。一方これを試すには外側に力を放出しなければならない。そのアウトサイド・パワーが人々に密教の存在を知らしめた。稀代の呪力者であったとおもわれる唐の不空金剛が玄宗皇

帝の加護を受けたのは、そうした「内なる外」の魅力によっていた。

松岡さんは、こうした「内と外の関係」を空海はよくよく考え、最澄の密教ははじめに外を強調しすぎ、あとから内を固めようとした。空海の「内と外」への絶妙な感覚はどこからきたのか、やはり軌範があった、それは恵果和尚だった。と。恵果は、金剛界と胎藏界の両部を不二（金胎不二）とした人、「内外の一对」である。

善無畏や金剛智が純密、すなわち『大日経』『金剛頂経』が中国に伝えられる以前には、『大灌頂神呪経』（帛尸梨蜜多羅訳）・『時氣病経』（曇無蘭訳）・『大吉義神呪経』（曇曜訳）などによる現世利益の呪術密教が流行していた。

『大日経』『金剛頂経』が伝えられた純密の時代になっても、金剛智の弟子不空三蔵は、『金剛頂経』系の訳経に成果をあげながら稀な呪術力を身につけ、玄宗皇帝・代宗の代に国家鎮護の祈祷師となり、「安祿山の変」を鎮めた。その弟子恵果和尚は不空三蔵の「内と外」を見ていて、その日本から来た空海を正嫡の一人に選んだ。和尚は、密教の絶頂期に将来の不安を抱いたのかも知れない。案の定、やがて武帝による「会昌の破仏」（八四五年、仏教弾圧）が起る。恵果和尚の思いは密教ナシヨナリズムの不空三蔵とはちがった方向にあった。

惠果和尚は、生れが日本の天平十八年（七四六）、没年が大同元年（八〇六）。七才の時に不空三藏に見い出され、十五才の時には靈能の才を発揮した。二十才の時、青龍寺・聖仏院の曇貞に随つて具足戒を受けた。時の皇帝代宗は惠果の靈能の才を疑い宮中に呼んで疑いを解くよう命じたところ、惠果は七歳の童子に大自在天を憑依させて疑いを晴らし、代宗・徳宗・順宗三代にわたつて皇帝の師とされた。

一方、二十二才の時、不空三藏に随つて『金剛頂經』系の密教、金剛界の大法を修め、さらに善無畏の弟子の玄超から『大日經』系の密教、胎藏界の大法と、『蘇悉地經』系の密教を受法した。そののち、金剛界・胎藏界の両部密教を不二体として見る両部密教を創始し、三十才で青龍寺の東塔院に灌頂道場を下賜され、そこに住して海外からの留学僧も含め幾多の弟子を養成した。同時に宮中の内道場の護持僧となり、長安の諸寺院を訪れて密法を修し、また地方への巡錫も行いジャワの僧弁弘に胎藏法を伝授している。実質上の国家鎮護の地方巡錫だった。

また、四十四才の時、徳宗の代、請雨法（雨乞いの修法）を修して成功した。五十六才、大病を得て衣鉢を弟子の義明らに託す。門弟は千人を越すと言われたが、両部の伝法灌頂を受法できたのは、恵応・恵則・惟尚・弁弘・恵日・空海・義満・義明・義照・義愍など、胎藏界の片伝が悟真・義澄・法潤など、金剛界のみが義政・義一・呉段・義智・義円などである。このうち、恵日・悟真是新羅僧、弁弘はジャワ僧。空海は日本僧という海外組で

あった。松岡さんはそこに、恵果和尚の密教のインターナショナルリズムを見る。

空海が長安に入るのはまもなくで、亡くなる直前の恵果と出会う。

*恵果こそよく「内外」を知る才幹の人だった。

第十二章 長安の人

前章で、空海が留学先の長安で師の恵果和尚に見た「内なる密教と外なる密教」について、その臨界面に空海は時代の超克を読んでいたと松岡さんは言い、密教の内なる部分と外なる部分の両立を空海に見た。そして、長安で空海に何があったか、空海の密教受法の実際などに論を進めていく。

少々長くなるが、空海の事蹟でも最もだいじな場面なので、松岡さんの本文も補う意味で、私の調べたもので空海の長安留学を追ってみる。

空海は第十六次遣唐使船に乗る乗員とともに摂津の住吉大社に集結した。叔父阿刀大足や勤操やあるいは護命やゆかりの人たちも見送りにきていたであろうか。故郷の佐伯家からも誰かきたであろう。

東大寺で具足戒を受けてからの一ヶ月はまことにあわただしかった。留学期間二十年の学費・滞在費などを、実家の佐伯家や母方の阿刀家をはじめとする親族、そして藤原氏や中央佐伯氏、さらに大安寺・東大寺・興福寺・元興寺に僧綱所などから急いで助成を仰がなければならなかった。

空海のような私費留學生の場合、朝廷から餞別として、絁（あしぎぬ、絁に似た絹織物）四十疋（ $\parallel$ 八十反（一反は幅約一尺（三十cm） $\times$ 長さ約三丈（九m） $\times$ 八十）、綿が百屯（一屯 $\parallel$ 百五十gの百倍、十五kg）、布が八十端（八十反）下賜されるのであるが、それらは彼の地で外交儀礼品として使うためのもので、二千年間滞留する留學生はそれだけではとても足りず、自分の努力で相当な金品を調達しなければならなかった。ともかく大量の荷物とともに大金をたずさえて空海は住吉大社に上った。

遣唐大使以下、唐に使いする朝廷官吏や留學生のほか遣唐使船を動かす主だった乗組員は、「難波ノ津」を出る前にならずこの住吉大社に詣でて、航海の神・海の軍神の「住吉三神」（底筒男命（そこつつのおのみこと）・中筒男命（なかつつつのおのみこと）・表筒男命（うわつつのおのみこと））に渡海の無事を祈ることになっていた。

海上安全の祭祀を司る神職（津守氏）は遣唐神主として遣唐使船に乗船し、船の舳先に立てた「三神」の護符の前で航海中ずっと神事を行うのである。「津守」とは、「津を守る（神職）」の意である。「住吉津（住之江津）」も古くから拓けた外交・交易の港で、大陸や半島の文物がこの港から上陸していた。仏教文化もその一つであった。一行は「住吉津」の入江から小船に分乗し「難波ノ津」に向かった。

延暦二十三年（八〇四）五月十二日、第十六次遣唐使一行を乗せた四船（「よつのふね」）は「難波ノ津」を出航した。一船当り百名から百五十名、総勢五百名からの大デリゲーションだった。

乗員は、先ず大使。天皇から節刀を賜っている全権大使であった。それ故、天皇の名代が務まる朝廷高官がこの任に任ぜられる。第一船に乗り、五百人からなる大使節団の団長をつとめる。この大役を藤原葛野麻呂が担った。

この大使を補佐するのが副使（ふす）で、一人の場合も複数の場合もある。この時は石川道益一人であった。大使より位階が下の朝廷官吏がこの任に任ぜられる。副使は第二船に乗る。

次に判官である。副使に次ぐ立場の行政官で第三船・第四船の船長でもある。その下に録事がつく。今でいう秘書である。さらに准判官と准録事が複数いる。

さらに、知乗船事が数人いる。水手（船員）や積荷の実際を管理監督する。

また、史生（書記）と訳語（通訳）がいる。訳語（通訳）は唐語の通訳で、とくに新羅語も話せる新羅訳語を乗せることも多くあった。

このほか、医師・主神（神主）・呪師（占い師）・音声長（雅楽の指導者）・音声生（楽師）・画師・陰陽師（天文星宿）・留学生・請益生・留学僧・請益僧・沙弥（留学僧・請益僧の従者）・倭従（従者）・雑使・射手（警備員）・船師（船長）・准船師・水手長（船員の長）・水

手・玉生（ガラス工）・鍛生（鍛冶鍛金工）・鑄生（鑄物師）・細工生（木工職人）・船匠（船大工）・舵師（操舵長）・挟抄（舵とり）らである。

唐土に着くとこれらの随行員のなから大使以下朝貢の随行員・長期滞在の留学生・留学僧・訳語など一船当り二十人程度が選ばれ大唐の都長安に赴く。ただし、彼らを選定する権限は唐側（上陸した港を管轄する地方の長官）にあり朝廷がそれを追認する。長安に行く者の旅費滞在費などの費用は唐側が負担するからである。船に残る者は帰りの準備をするのである。

「難波ノ津」から瀬戸内の津浦を経て筑後の「那ノ津」（現在の博多港）へ、「那ノ津」から肥前の「田浦」（現在の長崎県平戸島北端の田浦）へ、「田浦」から東シナ海へ、暴風雨に遭遇して船が難破、漂流すること三十四日、唐土は福建省の寒村の浜辺「赤岸鎮」に漂着、「赤岸鎮」から「福州」の馬尾港へ、やっと上陸許可が出て長安へ、途中、陸路・河運で急ぎに急ぐ。この間のルートは相当な難路だったが、ここでは詳細を略す。

十二月二十一日、延暦二十三年もまもなく暮れようという年の暮、空海の一行は長安の入口ともいふべき長樂坂を下りやとと長樂駅に着いた。京を出発してから幾日を要したであろうか。「難波ノ津」を発つてからとつくに半年が過ぎていた。

十二月廿一日、郡の長樂駅に到上し宿す。

廿三日、内使趙忠、飛龍の家の細馬廿三匹を將いて迎え來たる。

兼ねて酒脯を持し宜しく慰す。駕して即ち京城に入る。〔『日本後紀』〕

大使に給するに珍鞍を以てし、次使等に粧鞍を給す。

十二月二十三日、都長安城に到上す。

京華に入るの儀、記し尽すべからず。見る者遐邇に滿てり。〔『高野大師御廣傳』〕

一行はここで二日間休息した。勅使一行に厚く礼を述べ、お互いに長旅の労をねぎらったであろう。空海もさすがに心の高揚を抑えられなかったにちがいない。二日はまたく間に過ぎ、十二月二十三日、内使の趙忠が用意した駿馬二十三頭に一人ひとり跨り列を正して長安城に入った。

空海たちは長安城（京城）の東面の城壁中央の「春明門」から城内に入った。長安城は東西約九km、南北約八km、幅六mの城壁に囲まれていた。城内中央北面に「皇城」があり、その正面奥に「宮城」があった。さらにその右（北東）奥には、歴代の皇帝の住居である「大明宮」があり、東西一・三km、南北一・三kmという広大な地に、南半分には紫宸殿・

宣政殿・含元殿といった政務用の宮殿が建ち、北半分には迎賓館の麟德殿や広大な太液池を中心にした池庭があった。

長安城の中央正面に「明德門」があった。ここから、皇城の正面中央の「朱雀門」を通って宮城の正面中央の「承天門」まで「朱雀大街」という大通りが通じていた。その道幅が百歩（約八十m）だったという。この朱雀大街によって左街（東）と右街（西）とに区分されていた。左右街それぞれに五十五坊と一市（「東市」、「西市」）があったので、長安城内は百十坊一市といわれた。ただし、空海一行が入った頃は、左街に玄宗皇帝の離宮「興慶宮」ができていたので坊数が少なくなっていたはずである。

空海は、城内のそこそこに、高麗・新羅・百濟・渤海・契丹・突厥・鉄勒・回紇・吐蕃はじめ中央アジア・インド・セイロン・ペルシャ（胡人）などからきた人を見た。彼らはそれぞれ国の服装を身につけながらも、あるいは流暢にあるいはたどどしく、長安の言葉の口にしていた。空海は自分の唐語が通じるのにすぐ気づいた。

一行はまもなく、宣陽坊（左街「東市」の西側）にある外国人用の宿舎に入った。鴻臚寺（館）ではなく使院（公館）であった。鴻臚寺（館）は同じ時期に朝貢にきていた吐蕃と南詔（雲南地方の吐蕃の友好国）の一行で満室のようであった。

大使藤原葛野麻呂ほか随員はにわかに忙しくなった。この年新年早々の徳宗の薨去に對し、二十八日には宮城正面中央の「承天門」で儀仗を立てて國家としての弔意を表した。その日、順宗（第十代）が即位したが、父帝の喪中のため城中はいたって静かであつたといふ。

明けて延暦二十四年（大同元年）正月、大使らは大使としての新年朝賀を無事に終え、長安滞在わずか三十日にして、二月十一日帰途につく。

使院（公館）に入つた空海は、大使らの新年朝賀の任が終ると待ちかねたように城内に出かけた。世界レベルの國際都市らしく行き交う人も多く活気に満ちていた。空海は先ず、寄宿先となる西明寺をたずねた。西明寺は延康坊（右街「西市」の東南区坊）の西南の隅にあつた。使院のある宣陽坊からは「朱雀大街」をはさみほぼまっすぐ西である。

六五六年、高宗と則天武后が、病弱たつた皇太子の病氣快癒のために創建したと伝えられ、玄奘三蔵の指導によりインドの祇園精舎（の一院）に倣つたものといわれている。祇園精舎は弥勒菩薩のおわす兜率天の内院をこの世に再現したものであつた。奈良の大安寺はこの西明寺（の一院）を模して造られた、いわば西明寺日本版であつた。空海はそのことを大安寺で勤操などから何度も聞いて知つていた。いざ現実に莊重な正門の前に立ち、大唐一といわれる西明寺の大伽藍を目のあたりにして心底から驚嘆したのである。

まるで皇城に入ると同じ気分であつたろう。空海の目にはすぐ、明らかに中国人とちがう顔立ちや服装の異国の僧が何人も広い境内を往来し、そちこちで話に興じている姿が映つた。あのなかに今から自分も交わらうと思ふと空海は胸の高鳴りを抑えられなかつたにちがいない。日本の留学生はこの西明寺に寄宿する習わしであることも大安寺で聞かされていた。だから、自分も西明寺に滞留するであらうことは想定していた。

ここに、在唐三十年にして空海と入れ替わりに大使葛野麻呂とともに帰国する大安寺の永忠がいた。早速空海は、帰国の準備を調べ大使らと合流する直前の永忠をたずねた。もう六十才を越えているような老和尚であつた。永忠はわが息子のような若い空海の手をとって、慈しむように唐の仏教事情や長安の佛教寺院の実情やここでの留学生生活や各国の留学僧の様子などについて話してくれた。空海はとくに、華嚴や『大日経』や梵字・悉曇の然るべき師の有無について聞いたであらう。永忠は華嚴教理にすこぶる詳しかった。

永忠はすぐ醴泉寺の般若三蔵の名を口にしたであらう。そして先ずは、般若を訪ねるところを勧めた。般若はインドの学僧で『四十華嚴』（華嚴経最終章の「入法界品」）を漢訳した人であり、当然梵字・悉曇には明るく、おそらく華嚴宗の当代澄観と親しいので華嚴と密教の親和性についてもよく知っているのではないか、澄観の『大方広仏華嚴経疏』には華嚴教理と密教体系との融和が書いてあると言つたであらう。さらに『四十華嚴』訳出

の際には、般若三藏の弟子でこの西明寺の円照という和尚も手伝ったから、円照に般若を紹介してもらおうといいとも言ったかと思う。その後、長安を発つまでの間、永忠は空海を円照に紹介したのである。

一月もあつという間に過ぎ、大使らは任務を終え二月十一日帰国の途についた。長安に残る空海は、大使らと永忠を東の灊橋まで見送った。中国の故事に従い、ここで河べりの柳の小枝を折りそれを大使らに手渡し別れを惜しんだ。長安から西に行く時は渭水のほとりと同じように別れを惜しむのである。

廿四年仲春十一日、西明寺の永忠和尚の故院に留住す。（請来目録）

その日空海は担当官吏の案内で寄宿先の西明寺に移った。空海が案内された居屋は何と永忠が三十年前に西明寺にきた時に使った部屋であつた。

諸寺に周遊し、師依を訪ひ扱ふ。（請来目録）

空海はある日、右街「西市」の一筋北、醴泉坊の醴泉寺をたずねた。ここに長安滞在中

最も厚恩を蒙った般若三蔵がいた。この時は、永忠に勧められた通り西明寺の円照に同行を頼み、同じ遣唐使船で渡唐した靈仙もいっしょであったかと思われる。靈仙は後に般若三蔵のもとで『大乘本生心地觀經』の訳語をつとめる。

幸に中天竺國般若三蔵、及び内供奉惠果大阿闍梨に遇ふ。
膝歩接足して彼の甘露を仰ぐ。（『性靈集』）

般若 (Prañā、七二四〜八一〇) は、北インド罽賓 (カシミール) の出で二十三才の時ナールンダー寺に学び、インド各地を歴遊した後南インドで達摩耶舍 (Dharmayāśas) から密教を受法し、七八一年海路入唐し翌年長安に入った。

七八六年には、ネストリウス派キリスト教の大秦寺にいたペルシャ僧の景淨 (アダム) とともに胡本 (イラン系ソグド語などの原典) の『六波羅蜜經』を漢訳したが、その時はたせず後年梵本から漢訳した。それが『大乘理趣六波羅蜜經』である。

般若は崇福寺や慈恩寺で華嚴經典や密教經典など多くの仏典の漢訳に尽力し、『四十華嚴』四十卷、『六波羅蜜經』十卷、『守護国界主陀羅尼經』十卷、『大乘本生心地觀經』八卷などを残した。

空海は幸いに般若に謁することができ、問いに答えて入唐留学の目的を吐露したにちがいない。室戸の窟で成就した虚空藏求聞持法の奇瑞を話し、二十四の時に書いた『三教指帰』も見せたかもしれない。空海の唐語は長安ではわりとよく通じた。般若は空海の唐語のうまさや仏教理解の深さに驚きながら、『八十華嚴』『八十華嚴』や華嚴教学について、『大日經』住心品について、梵字・悉曇や陀羅尼について、空海がどの程度理解をしているのかおそらく質したのであろう。空海は、その都度明快に答えた。般若は突然目の前に現れた日本の若き僧をまじまじとみつめつつ、今度は中国古来の漢籍や文芸に話を移した。般若はさらに驚いた。中国の古代史から帝王論から儒家・道家の思想から詩文・墨蹟から道教の道術や信仰に至るまで、聞くそばからの確な答えが返ってくるのである。さらに、空海はソグド語やゾロアスター教やマニ教や景教のこともよく知っていた。空海には靈威を感じるオーラがあり、言葉には独特の迫力もあった。般若は、即座に空海の異能を見抜いた。

それ以来、空海の醴泉寺通いは毎日のようにつづいた。般若が留守の日は牟尼室利三蔵が相手をしてくれた。醴泉寺通院の主目的は、当面梵字・悉曇すなわちサンスクリットのスキルアップだった。基礎はほぼできていた。しかしまちがいいくつもあった。二人のインド人三蔵の生きたサンスクリットは空海の言語の異能を強く刺激したのであろう。

空海はほぼ毎日この語学練磨に集中した。日本ではわかりえなかった音韻や修辭や訳語を知り真言・陀羅尼のわけを知った。真言・陀羅尼には靈力（シャクテイ）が内在していて、この異次元のコトバは（大日）如来が発するものであることもわかった。空海は、般若や牟尼室利の口から発せられる本場のサンスクリット音に接しながら、大学寮を出奔して以来求めつづけていたインド世界の正体をはじめて実感した。二月からはじまったサンスクリットの濃密な習得は、五月になるとサンスクリット音を聞いて漢訳語と唐語と和訳語がほぼ同時に頭に浮かぶほどになった。単語の一つ二つわからないものがあっても全体として意味を直感できるようになっていた。サンスクリット独特のコンパウンド（六離合）ほか語法や修辭にも通じた。

般若は『四十華嚴』の漢訳をしていた。『四十華嚴』は『六十華嚴』や『八十華嚴』の最終章である「入法界品」（善財童子という仏教に帰依をした童子が、五十三人の善知識を訪ねて教えを乞い、その教示に従って菩薩行を重ねる旅のはてに、最後の普賢菩薩のところで真如法界に相入できる物語、独立した經典の形態）に当る。空海が西明寺で親交をもっていた円照の『貞元釈教目錄』には、般若が漢訳した『四十華嚴』の梵本はインド烏荼国（オリッサ）の清淨師子王が書写し唐の高宗に献上したものだとする。

東インドのオリッサは今、『大日経』の成立地として有力視されている（頼富本宏『大日経入門』）。そのオリッサに近い東インドのいくつかの地名が「入法界品」にも登場して重要な役割をはたしている、と頼富先生は指摘しておられる。オリッサはまた、『大日経』の漢訳にあたった善無畏の出自にかかわる地であることを『宋高僧伝』が伝えている。オリッサを基点に、善無畏と『大日経』と『四十華嚴』と般若三蔵そして空海が結縁する。

空海が華嚴経や華嚴教学に詳しいことを知って、般若は『四十華嚴』のオリジナルテキストを見せてくれたのではないか。そして唐ではすでに法蔵の「十重唯識」から澄観の「四種法界」の時代に移っていて、般若は『四十華嚴』の訳経にあたってその澄観の助力をえたことなどを教えてくれたであろう。

唐の華嚴宗は五台山清涼寺の澄観（第四祖）の時代になっていた。澄観はしばしば長安にきて般若ゆかりの崇福寺に滞留し『大方広仏華嚴経疏』（『八十華嚴』の註釈、以下『華嚴経疏』）などを講じ「四種法界」を説いたらしく、般若の『四十華嚴』の訳経にも協力し「詳定」までしている。

空海は東大寺で法蔵の『華嚴経探玄記』『華嚴五教章』を学び、その「十重唯識」説を頭にたたき込んでいたのだが、澄観の「四種法界」を聞くのははじめてであった。空海は

そこで、「一切皆空」の理とその理の顕現である事物・事象が一体的に矛盾なくある世界（「事理無碍法界」）から、「一切皆空」の理が脱落し事物・事象のみが重々無尽に妨げなく相互相入している世界（「事事無碍法界」）に至る教説を聞いた。

般若はつづけて、澄観は『大日経』の言う「五字」や『金剛頂経』の言う「三千七尊の出生」を依用して華嚴教理を解釈していること、すなわち澄観には禪ばかりでなく密教への深い理解と傾斜が見られることを言ったかと思われる。そして手元にあった『華嚴経疏』を空海に見せ、参考にするように勧めたのではないか。空海はこの『華嚴経疏』を持ち帰っている。「十住心」体系の構想に大いに役に立った形跡がある。

華嚴は「有教無観」と言われるように、精緻に達した大乘教理をもちながらそれにもとづく観法をもたなかった。法蔵は形式的に天台智顗の『小止観』を依用し、澄観も独自の観法を用意するに至らなかったとみえる。理が脱落する「事事無碍法界」は禪で観じることとはできるが、密教のように身体まるごと集中加速して「重々無尽」の「帝網」（インドラ・ジャール）のなかに相入する即時的至高体験（「即身」）はできない。禪は「海印三昧」を「見性」はできても「即身」ではない。虚空蔵求聞持法の熟達者空海は「事事無碍法界」に納得しなからしきりに「即身」を考えていた。

澄観の『華嚴經疏』あるいはその自註『大方広仏華嚴經隨疏演義鈔』には、華嚴經の教説や修観門を『大日經』や『金剛頂經』や『金剛頂經』系の經軌の引用もしくは援用によつて註釈する態度が顕著に見られ、澄観の密教傾斜がわかる。

澄観が、時代の一部を同じくした不空三藏や惠果和尚の密教（『金剛頂經』系）に通じていたとしてもおかしくはない。華北の五台山にも密典が逐次もたらされていたであろうし、長安では親交のあつた般若三藏のもとで密典の読解も行われたであろう。おそらく善無畏三藏が講じ弟子の一行が筆録し自ら註釈を加えた『大日經疏』も読んでいて、一行がしばしば華嚴經の教説を用いて成仏の速さや修道法といった『大日經』の主要な教理を註釈している態度を知り、澄観は逆に密教の教説を依用して華嚴經の教説を解釈する発想をえたかもしれない。

澄観が、南北二宗の禪を「華嚴五教判」の「頓教」に比定していわゆる「教禪一如」の立場をとり、それが弟子の宗密（華嚴宗第五祖）により合金作用の状態になったことはよく知られたことであるが、澄観の華嚴と密教の關係については特定の研究者以外にあまり知られていない。空海は、『大日經疏』『四十華嚴』はもちろん『華嚴入法界四十二字觀門』『華嚴經入法界品頓証毘盧遮那字輪瑜伽儀軌』『梵字文殊五字真言儀軌』『文殊問字母品』『華嚴經心陀羅尼』など、華嚴と密教の融合補完を意味する經軌も持ち帰っている。

空海はこれらの文献を精査しながら後の空海密教の主要部分を構想したであろうことは容易に想像がつく。

話を戻す。

空海は『四十華嚴』の修學と同時に、『大日經』中、「具緣品」以降の各章についても教えを乞うたであろう。般若は苦笑いし、この經は理解するよりも然るべき阿闍梨からその三摩地法の伝授を受け、自らその曼荼羅海会の仏尊と瑜伽しなければ（二体となる觀法ができなければ）会得できたことにはならず、それが密教というもので、今の長安では青龍寺の惠果和尚が最高の依止師であり、私はその任にない、と言ったに相違ない。

さらに般若は言葉を次いで、惠果の密教とは「金胎不二」といい、善無畏と二行が骨折った『大日經』だけではなく、金剛智と不空が尽力した『金剛頂經』とともに不二二体（不二而不二）とする総合的密教で、両部の大法を惠果一人から伝授してもらえいい時期であるが、惠果の健康状態からして残された時間に余裕がないことをつけ加えた。

城中を歴て名徳を訪ふに、偶然として青龍寺東院の和尚、法の諱は惠果阿闍梨に遇ひ奉る。

空海、西明寺の志明・談勝法師等五六人と同じく往ひて和尚に見ゆ。和尚忽ち見て笑を含み、喜歡して告げて言わく。我先より汝が來れることを知りて、相待つこと久し。今相見ゆること大ひに好し、大ひに好し。報命竭きなんと欲するに付法に人なし。必ず須く速かに香花を弁じて、灌頂壇に入るべしと。

六月上旬に学法灌頂壇に入る。

是の日大悲胎藏の大曼陀羅に臨み法に依りて花を抛つに、偶然として中台毘盧遮那如來の身上に着く。五部灌頂に沐し、三密加持を受く。是より以後胎藏の梵字儀軌を受け、諸尊の瑜伽觀智を學す。七月上旬に更に金剛界の大曼荼羅に臨み、重ねて五部灌頂を受く。亦抛つに毘盧遮那を得たり。和尚驚嘆したもふこと前の如し。

八月上旬にも亦伝法阿闍梨位の灌頂を受く。
是の日五百の僧衆を設け、普く四衆を供す。

青龍大興善寺等の供奉大德等、並びて齋筵に臨み、悉く皆隨喜す。『金剛頂瑜伽』、五部の真言・密契を相統ひて受け、梵字・梵讀、問もて是を學す。

宣しく是の両部大曼荼羅 一百余部の金剛乘の法、及び三藏転付の物、並びに供養の具等、本郷に歸りて海内に流伝せんことを請ふ。纔に汝が來れるを見て、命に足らざるを恐れり。今即ち授法の在るあり。經像の功畢んぬ。早く郷國に歸り、以て國家に奉じ、天下に流布して、蒼生の福を増せ。然れば則ち四海泰く万人樂しまん。是れ則ち仏恩を報じ師德を報す。國の爲には忠なり、家に於ては孝なり。義明供奉は此処にして伝へん。汝は其れ行きて、是を東國に伝へよ。努力（努めよ）、努力（努めよ）。〔請來目錄〕

空海は、般若三藏の助言に従い、延暦二十四年（八〇五）六月十二日、西明寺で親しくなつた志明・談勝らとともに青龍寺東塔院に恵果和尚をたずねた。この時期までに空海の梵語力は相当のレベルに達し、『華嚴經』と華嚴思想の本場の解釈も身につけ、『大日經』も「具緣品」以降も字解ではほぼ掌中に収め、命がけの渡唐の目的はほぼ達成していたと言つていい。ただ、般若の言う兩部の大經は合得するもの、密教とはそういうもの、という真意がよくわからないでいたので、そのこともあつて恵果に会い『大日經』の密教的な受法が叶うかどうかだけでも聞いてみたかったのである。

幸い、その日空海は恵果に会えた。見るからに病弱の氣配がありありの老師であつたが

空海を見るや否やいきなり「君が長安に来ていることは知っていた。いつ来るかはずいぶん待ったものだ」と喜んだ。おそらく、情報源は般若三藏であつたろう。般若が空海の異能を一番早くまた最も濃密に見抜いていた。それをすぐ恵果に伝え、恵果の正嫡候補として推薦していたと思われる。般若は恵果の最期が近いことを察していた。さらに恵果に千を超える弟子がいても、そのうち両部の大法を授けた高弟が何人かいても、また正嫡に値する機根の弟子には恵まれていないことが恵果の懊悩であることもよく承知していた。

恵果は空海の尋常でない機根を般若から聞いて、ほぼ正嫡に値する法器であると心に期してはいた。般若によれば、空海のとくにサンスクリットの語学力が拔群であるという。例えば、金胎両部の念誦法にしる、諸尊供養法にしる、行法のなかの真言はそれを聴いた瞬間にほぼ、サンスクリットそのものの意味が、あるいは唐語や和語への訳語変換が、わかるというほどにある。そのレベルにしてはじめて密法は正しく伝わるのである。それこそが伝法の本来的な実体である。般若が空海を恵果の待ちわびる正嫡候補として推薦をする主因はそこにあつたにちがいない。

空海に直接接した恵果は、般若の推薦が誤りでないことをすぐ悟つた。即座に灌頂を授けようと言ひ出した。空海はその意味を計りかねた。空海にはそこまで密教というものがわかつていなかった。空海にわかる密教とは山岳修行レベルの雑密と『大日経』の学解た

けであつた。空海は惠果の真意を恐る恐る聞いたであらう。惠果は苦笑しながら、惠果は今最高の依止師とする「金胎不二」の密教の奥義を諄々と説いた。ここではじめて空海は仏教思想の最新バージョンを知つた。教理的には華嚴の理解が役に立つた。奈良で学んだ三論（中観）や法相（唯識）も大いに役立った。しかし惠果の密教はそれら大乘を大きく超えていた。

惠果の話聞き、釈尊の仏教から密教までの全仏教史が「無執著」「無我」「空」「縁起」「法性」「仏性」「如来藏」「本覺」「諸法実相」「法界」「法身」「生仏一如」「菩提心」「速疾成仏」という、一連の教理概念の連鎖として空海の腑に落ちた。だからその瞬間、ここで惠果の勧めに従い金胎兩部の大法を受法することがとりもなおさず仏道をえらんだ自分を全仏教思想史のなかに投歸することであり、この望外のチャンスを逃す手はないと悟つた。

空海は慇懃に「密教の修行未履修の私が灌頂の壇に入つていいのか」と聞いたであらう。惠果は笑つて「君の機根はすでにそれを越えている、明日灌頂をやろう」と言つた。同席した志明も談勝らも大いに喜んだ。一番喜んだのはむしろ惠果だつた。空海はすぐ般若にこのことを伝えた。般若は懇切に灌頂受者の心得から準備するもの、さらにこれから必要な修学について細かな助言をしてくれた。

翌六月十三日、空海は胎藏界の「受明灌頂」（「学法灌頂」）を受け、七月上旬に金剛界の「受明灌頂」を受けた。「受明灌頂」とは、密教を受持しこれを学ばんとする者に弟子の資格を与えるいわば略式の灌頂である。とはいえ、灌頂の秘儀で一番に重要な「投華得仏」とその結果結縁した曼荼羅中の一尊の秘印（最極秘の印）・秘明（最極秘の真言）の授受は行ふ。

「投華得仏」とは、道場に引入され覆面（目かくし）をされた受法者が、手に「普賢三昧耶」の印を結び、口にその真言（「オン サンマヤ サトヴァン」）を唱えつつ、教授の僧に伴われて曼荼羅壇（灌頂壇）に進み、両手中指の間の先端に「華」（五房が一本の茎についた櫛の葉）をはさみ、大壇の上に敷かれた「敷曼荼羅」の上に投げ落とし（「投華」）、「華」が落ちた曼荼羅の一尊と仏縁を結ぶ（「得仏」）儀礼をいう。空海は、六月の胎藏界につづき七月の金剛界の時も「華」が曼荼羅中央の本尊大日如来に落ち恵果を驚嘆させた。恵果は空海の言語の異能のほかに奇瑞を起す靈威的氣質にも目を見張りながら、胎藏界大日と金剛界大日それぞれの秘印と秘明を授けたに相違ない。

六月の胎藏界「受明灌頂」のあと、空海は胎藏界の梵字と儀軌の伝授を受けたという。つまり今でいう「胎藏界念誦次第」であろう。これによって胎藏界の三摩地法（念誦法）の練磨に入つたのである。空海はそれを一ヶ月ほど行つた。そして七月の金剛界「受明灌

頂」のあと、同じように「金剛界念誦次第」の伝授を受け、それによって金剛界三摩地法の練磨を重ねた。それもまた一ヶ月ほどである。

当時は、念誦法の「作法次第」（儀軌）を（当然ながら）筆写した。今は、印刷製本されたものを本山が用意しているので筆写の必要がない。何十種もの真言を書き写しその意味を理解するのには、梵字・悉曇つまりはサンスクリットに通じていなければ書写している字も意味もわからない。空海は、それを相当にマスターできていたため、筆写も実際の行もまちがわずにできたはずである。一ヶ月程度という短い期間であつたのは、もちろん恵果が体調を考慮して急いだことでもあるが、空海がすでに三摩地法の修行に必要な素養を充分に具えていたからにほかならない。

恵果は胎藏・金剛両界の三摩地法の熟達ぶりを見届け、間を置かず八月の十日、空海のために阿闍梨位に上る「伝法灌頂」を行った。

先ず、空海は三昧耶戒道場に引入され、壁代（布製の囲い）のなかの高座に坐す恵果の御前に進み、仏性戒（四重（禁）戒）「十無畏戒」そして（仏性）三昧耶戒」を受けた。

次いで、胎藏界の灌頂道場に引入され、覆面（目かくし）をされ、「普賢三昧耶」の印を手に結び、その真言「オン サンマヤ サトヴァン」を口に唱え、曼荼羅壇の側まで進み、そこで「投華得仏」した。さらに恵果の待つ「小壇所」に入り恵果から「五瓶」の水を頭上に注がれた。これが文字通りの灌頂である。そして灌頂の秘儀中の秘儀である秘印

と秘明の口授に移った。空海は宝冠を頭にかぶせられ、胎藏界大日如來の秘印と秘明を授かった。

同じ日つづけて金剛界の伝法灌頂が行われ、空海は胎藏界と同様の流れで金剛界大日如來の秘印と秘明を授かった。

灌頂の秘儀中受者の空海は惠果阿闍梨に従い滞りなく印を結び真言を唱え、いくつもの作法所作を違えることはなかった。六月上旬から八月上旬までの両部念誦法練磨の賜物であつた。

「請来目錄」の当該記述では、「『金剛頂瑜伽』、五部の真言、密契・相續ひて受け」とだけあるので、この時の「伝法灌頂」は金剛界のみであつたやに読めるが、空海のための「伝法灌頂」はまさに金胎兩部の受法であつたことは義明と並んで付法の誉れに浴したことから明らかである。

秋にかけて、空海の日々は一変した。西明寺の居室を早朝に出て一日中青龍寺の惠果のもとで各種の伝授を受ける日がつづいたと思われる。この時期に、空海が入唐後おそらく最も渴望していた『大日經疏』の伝授があつたのではないか。『大日經疏』は七二五年に善無畏三藏が漢訳した『大日經』の註釈であり、善無畏が講じ弟子の一行がそれを筆受し

註釈を加えた『大日経』理解のための必読のテキストである。しかも後の空海が独自の密教を構想するのに大変大きな論拠となった。真言宗の伝統では古来、能化（総本山の住持）が根拠のある所化（伝法灌頂ほかの大法を履修した阿闍梨位にある者）に伝授する習い（講伝）となっている。

空海は、この『大日経疏』をはじめ新訳の密典・儀軌・梵字真言讀を書写生に頼んで書写しはじめ、橘逸勢たちの手も借りて『四十華嚴』ほか修学の記録を書き留めることもはじめたであろう。詩文や書の書籍も集め、注文した絵図や法具のほか筆や墨に至るまで作らせ、日本に持ち帰る算段をはじめた。空海と同じ西明寺にいた橘逸勢は「君は、国禁を犯してまですぐにでも帰るつもりなのか」といぶかったであろう。

幸運なことに、折りしも同じ第十六次遣唐使船団の僚船で、東シナ海で遭難し「那ノ津」に引き返していた判官高階真人遠成率いる第四船が単独で渡唐し、朝貢のため長安に入っていることを聞いた。さらに鴻臚館に滞在中の判官に直接面会し、自分が奇跡的に受法した得難き仏法を早く日本に持ち帰り国家のために役立てたいため、国禁を犯してでも判官とともに帰国したい旨を申し出て、いかに国家のために有益かを必死に説いたであろう。

真人はこの国禁犯しの尋常でない申し出に官吏として苦慮しながらも、事の重大さを理解し早速空海の帰国を唐朝に奏上し、ほどなくその許可が下りたのである。

貞元二十年（八〇四）、使を遣して来朝す。留學生橘免勢、學問僧空海。

元和元年（八〇六）、日本の国使、判官高階真人、上言す。

前件の學生、芸業稍や成りて、本国に歸らんことを願ふ。

便ち臣と同じく歸らんことを請ふ。之に従ふ。『旧唐書』

そうこうする間に、年末の十二月十五日、師惠果が自坊の東塔院で示寂した。空海はまさに、惠果の恵命が尽きるぎりぎりの時間に間に合つて師法をほぼすべて授受したのであった。惠果の遺骸は、翌年（大同元年（八〇六））正月十六日に埋葬された。

空海は師の埋葬を見届けると帰国を急いだ。手配していた曼荼羅ほかの品々も皆できあがつてきた。空海が長安を辞した日はわからないが、その年の四月にはもう浙江にいたことが判明していることから、二月中旬から下旬には長安を發つていたと思われる。

盛大な送別の宴が催されたという。醴泉寺の般若三藏や牟尼室利そして靈仙、青龍寺の義明ら、西明寺の円照や志明や談勝をはじめ、長安の文芸界の著名人たち、書の師韓方明も出席したであろう。皆が空海の早い帰国を惜しんだ。

旅立ちの朝、長安城外の灊橋のたもとには空海との別れを惜しむ人が溢れていた。別れの最後に般若が柳の枝を空海の手に渡し空海を抱擁しながら、「できることなら君といっしょに日本に渡りたいものだ」と言ったかと思う。七十をすでに越えた般若は老令を悔やみながら、日本に渡りたい願望をいつも空海に明かしていたのである。

以上、だいぶはしよったが、真言僧でなければわからない灌頂のことを含めての「長安の人」である。まだまだ長安における空海の事蹟は尽きない。ゾロアスター教（拜火教）などのことも多々ある。濃密な日々だったにちがいないが、空海はたった二年足らずで、長安を切り上げる。

松岡さんは、空海はなぜ二十年という留学義務を順守せず、たった二年足らずで長安を切り上げたのか、と。

松岡さん自身は、先に帰国した最澄が高雄山寺で国家的な灌頂を行ったという情報を空海が耳にし、恵果和尚から正統密教の法灯を受け継いだ立場からして、先ず最澄の密教の正統性に不信を抱き、その最澄が日本の天皇・朝廷官僚や南都仏教の指導者に灌頂を授けるなどもつてのほかで、空海は居ても立ってもいられなくなった、と想像のようである。

個人的にはそれも大きかっただろう。しかし、留学生の空海にそれを公式には言えない。国禁を犯してまでの帰国にはそれ相当の公的な理由が必要である。得難き仏法を受法したので、国家のためにこれを本国に早く伝えたい、それが師恵果和尚の意志であり、空海の大義名分だった。

第十三章 初転法輪へ

初転法輪とは、釈尊が、ヴァーラーナシー（ベナレス）のサルナート（鹿野苑）で、五人の比丘（出家修行の仲間）に対してはじめてサトリの内容を説いたことを言う。

松岡さんがこの章に「初転法輪へ」というタイトルをつけたのは、国禁を犯して帰国した空海は、筑紫の観世音寺に留め置かれて、そこで約一年半、雌伏を余儀なくさせられた。その間、空海は唯々諾々として無為徒食に甘んじていたわけではなく、そこ筑紫で空海の「初転法輪」があったと松岡さんは言う。

すなわち、観世音寺にいた空海は、「那ノ津」にある鴻臚館や大宰府政庁の官人らと交流を深めていた。ことに、大宰府の副官・田中少弐とは個人的にも親しく交わったらしく、大同二年（八〇七）、少弐の母の一周忌供養のために、千手千眼観世音菩薩を主尊として四摂菩薩・八供養菩薩の十三尊を描いた十三尊マンダラを制作し、『法華経』『般若心経』を書写して献じ、少弐自身には自ら造った梵漢（唐）対照『千手（観音）儀軌』を贈った。松岡さんは、これら供養品のことを空海の「初転法輪」と言い、とくに十三尊マンダラに大きな関心を寄せている。なぜ千手観音なのか、と。蛇足ながら私は、空海の「初転法輪」は、京の都高雄山寺で最初に行った「結縁灌頂」だと思っているが、ともあれこの章は、

筑紫の観世音寺で約一年半空海は何をしていたか、さらに和泉の槇尾山寺に移つて約二年間、待機の時をどう過ごしたか、そこに松岡さんの論が進む。

＊ある着想を得た者がこれをどのように社会に問おうとするか、その脈絡はかならずしもその着想がいずれどのような構想に開花するかを占うものではないが、空海にかんするかぎりは着想から構想におよぶまでの逡巡には考えさせられることが多い。

＊空海の得意はすぐさま発揮されなかった。二十代の後半（空白の七年）につづいて、
またも空海は待機する。

空海が待機することについて松岡さんは、第一に、空海が自らの「思想の完成」というレベル（「知」のレベル）をかなり高いところにおいていたであろうこと、第二に、空海は自分に失敗を許さない慎重派であつたろうこと、第三には、時代の動向を、かなり詳細に読み込んでいたであろうこと、と予想している。その読みによる空海の構想を松岡さんは次のように眺望する。

空海は帰国の船のなかで桓武天皇の死を耳にし、それがほんとうかどうか船内を訪ねて歩くが確たることはわからず、「那ノ津」の鴻臚館ではじめてほんとうであることを確める。

晩年の桓武はかなり精神を病んでいた。長岡京の造宮長官藤原種繼暗殺事件に連座した疑いで幽閉死させた皇太子早良親王の怨霊にさいなまれ、最澄の密教にたのみ宮中で悔過読経させたが効き目はなかった。

その頃、南都の仏教界は、最澄の天台宗が開創されたことによる年分度の問題や、論を中心とする南都仏教に対して経（とくに『法華経』や『梵網経』）を重んじる最澄、さらに新しい仏教としての最澄の密教、その密教による国家灌頂を桓武が命じ、南都の名だたる大徳八人が付き合わされたり、やがて比叡山の戒壇における大乘菩薩戒問題など、比叡山の最澄との間で勢力争いがはじまっていた。

そもそも桓武天皇は、南都の国家仏教勢力の隠然たる力に嫌気がさし、長岡京への遷都を言い出した。長岡京に血が流れ汚れたため山背の平安京になった。桓武が最澄に傾けば中央朝廷の官僚たちも傾斜する。しかしその桓武が死んだ。権力体制はこれからどうなるか、仏教界はどうなるか、空海はあわててることはないだろうと読んだ。

話は少しさかのぼる。

帰国直後、大使高階真人遠成たちの一行は「那ノ津」近くの鴻臚館に留まり、しばしの休憩をとっていたが、やがて京に向けて出発する。しかし、空海は一人筑紫に残る。朝廷の許しが出るのを待たなければならなかった。

大同元年（八〇六）十月二十二日、空海は朝廷に早期帰国の許しを乞う状をしたため、長安から持ち帰った顕密両教の新訳旧訳経軌百四十二部二百四十七卷・梵字真言讚等四十二部四四卷・論疏章等三十二部百七十卷（合計、二百十六部四百六十一卷）及び曼荼羅・法具・絵像・恵果和尚からの付嘱物の目録（「請求目録」）とともに、京に帰る高階判官に託した。許しを乞う状には、留学期間を破り勝手に帰国した罪は死をもってしても償えるものではないが、得難い仏法を生きて持ち帰ったことを密かに喜んでいと書き、自分が請求した密法は国禁をはるかにしのぐ価値があると弁明している。

朝廷に差し出された「請求目録」はほどなく、空海が言うほどに得難きものかどうかを吟味するため、玄蕃寮（官僧の管理、宮中仏事の指揮監督、外国使節の対応、鴻臚館の管理などを所管）や僧綱所で検閲されたが、誰一人としてわかる者はなく、先に高雄山寺で国家灌頂を行った内供奉禅師の最澄に点検役が命じられたであろう。最澄が、それを一覽してすぐ、ただならぬショックに見舞われたことは想像に難くない。

最澄は、還学生（短期国費留学生）として空海と同じく第十六次遣唐使船で唐に渡り、天台山で智顗の天台教学を学び一年足らずで帰国した。天台山の帰途、越州の峰山道場で順曉という和尚に出会い、何の準備もなく不完全な密教を受法し、その時に得た密典類を「将来目録」として朝廷に出した。桓武天皇は最澄の密教を大いに喜び、早速最澄に勅し

高雄山寺において国家灌頂を行わせ、自らも受法していた。この灌頂は密教の奥義である「伝法灌頂」ではなく最も初歩的な「結縁灌頂」だった。これは、法華一乗と大乘菩薩戒の戒壇をもつて新しい国家仏教たらしめていた最澄には本旨ではなかった。

最澄にとって密教は天台宗が国家仏教たるべき一部分にしか過ぎないはずであったが、あまりの桓武の喜びようにそれは言えないジレンマであった。そこに私費留學生の身分だった空海が長安で短期間に偉業をなしとげ、正統密教の第八祖阿闍梨の師位をえ、しかも自分の知らない密典をたくさん携えて帰国したのである。最澄は空海の「御請来目録」を見て即座に自分の密教の不備を洞察し、高雄山寺で行った国家灌頂に落度があったかどうか気にせずにはいられなかった。そもそも、越州で密法の伝授を受けた順晁とは、善無畏三蔵の弟子義林に師事した人で、一行や不空にも『大日経』『金剛頂経』を学んだと言われるが、金剛智・不空・恵果の本流にはなく傍流だったことにも最澄は疎かった。

観世音寺にいる空海のもとにはしばしば、京の都や南都からの情報もたらされていた。空海は高階判官に託した「御請来目録」が中央の朝廷でどんな反響を呼んだか早く知リたかった。国家灌頂までやったという最澄の反応にも強い関心をもっていた。その一方で、空海は長安から持ち帰った経軌類の整理に精を出した。

次に空海は、『略出念誦経』と『三卷本教王経』を選び、『金剛頂経』の復習をはじめたに

相違ない。空海は『大日経』(の「具縁品」第二以下)がわからないために唐に渡ることを決意したのだが、長安では『金剛頂経』系の密教も同時に重要なものだったし、その教理内容は『大日経』よりもアップデートしていて、空海にとつても難解だった。だから筑紫で「金剛界法」とともに復習をはじめたのである。

一方また、空海の脳裡では、長安で恵果和尚から受法した密教を日本でどう展開するか、密教と華嚴をどう位置づけ、三論や法相や律などの南都諸宗をどう総合するか、この時期に空海密教の中核となる顕教・密教の教相判釈が構想されはじまっていたと思われる。

時に大同三年(八〇八)六月十九日、朝廷は太政官符を発し、空海を在唐二十年の留學義務から解くよう民部省に申し送った。空海の国禁犯しの罪は許されることになったのである。おそらく「御請来目録」に示された密教の移入を朝廷は歓迎し、空海の正統密教の第八祖の地位も評価されただろう。

ただし、この許しが間をおかず空海に知らされ、それを受けて空海がただちに「那ノ津」を出たかどうかはわからない。大同二年(八〇七)四月二十九日の大宰府公文書によれば、空海は大同四年(八〇九)はじめまで約一年半観世音寺に留まらなければならないことになっていた。

しかし確たる根拠はないのだが、空海は大同三年の七月はじめには二十年の留学義務を解かれることを知らされ、夏の間に上京する船に便乗して太宰府を發つたのではないか。太宰府にそれ以上留まつている理由がないからである。田中少式など親交のあつた大宰府政庁の役人や觀世音寺の僧が、さまざまな便宜協力をしてくれたことは想像に難くない。

しかし、空海は平安京には直行しなかつた。

翌年の大同四年（八〇九）七月中旬、空海は太政官符によつて京の高雄山寺に入るのだが、その官符は和泉国司に下されたもので「空海をして京に住せしめよ」という内容のものであつた。このことから、太宰府を出た空海は和泉の槇尾山寺に一時期いたことになっている。槇尾山寺はその頃も大安寺の勤操が管理する寺であつた。おそらく大同三年の夏から翌年の七月にかけて約一年、空海はそこに止住した。

槇尾山寺には、唐から歸つた空海にいち早く会いたいはずの人たちが次々と押し寄せたにちがいない。おそらく勤操は阿刀大足とともにここで空海を待つていたのであろう。この寺に一時滞在することを空海に勧め、朝廷などの根回しをしたのも勤操だつた。大安寺や東大寺や興福寺の旧知が毎日のように来て長安での日々のことを熱心に聴き、空海が將來した日本では初見の密教経軌や真言讀や曼荼羅等を閲覧し、恵果和尚から贈られた付嘱物に目を丸くしたと思われる。

他方、彼らは京や南都の仏教事情や国家事情についても、多岐にわたって情報を空海にもたらした。そのほとんどが桓武の庇護のもとで栄達の道を進む最澄にいらだち、権勢を失いつつある南都仏教勢力やそのサポーターである貴族たちの現状を嘆いた。

空海は、太宰府では長安の日々の余韻にひたりつつ持ち帰った経軌類の整理や、『金剛頂経』の復習や、観法の習練熟達や、世間への流布に余念がなかったが、南都仏教の人たちの話を聞くうちに顕教と密教の峻別と同時に、自らの密教を南都仏教の事情や国家事情と調和させる必要を直感した。のちの『弁顕密二教論』『十住心論』『秘藏宝鑰』に示される空海独自の教判や、その裏づけとなった「法身說法」「声字実相」「即身成仏」という空海密教の中心思想はこの檳尾山寺の時期に構想され、大量の論拠経証や巧みなメタファーが動員され、論理化され、編集が重ねられ、次第に熟成していったに相違ない。それとともに、釈尊にはじまる仏教史と仏教思想の系譜を自らの密教のなかで完結してみせることと、また現下の国家仏教や国家事情の動向をどう重ね合わせるか、その大胆な構想が「十住心」として体系化されつつあっただろう。

松岡さんは、檳尾山寺で何を沈思黙考していたかわからないと言い、しかし空海が存在学の確立期だったろうとも言っている。私は、空海の構想は筑紫の観世音寺からはじまり

横尾山寺の時期に大きく編集されたものと考ええる。あとのディテールは京の高雄山寺で、ひいては高野山である。

空海はしばしば横尾山寺を出て和泉の葛城山麓に足を向けた。高貴寺という求聞持法に適した小寺があった。そこで何を思索したか。空海には正統密教第八祖として、また師の恵果和尚の遺誡に従い、「金胎不二」の密教をこの東国に弘める義務があった。それを果たすために、構想しつつある独自の密教をより深くよりグローバルに思索したのである。

空海の密教はオーソライズされた最新の仏教であった。最新であれば、先ず密教を旧来の仏教の上に置く教判が必要である。幸いなる哉、『大日経』が示す通り、大乘仏教の上に密教が位置するのは仏教思想史の必然であった。空海はそれに従い、釈尊の「無執着」の教えから華嚴までを「顕教」（応化の仏が相手の根機によつて法を説く）とし、（法仏自らが法を説く）「密教」と峻別した。しかし空海は次に、顕教と密教の「絶対矛盾的自己同一」を考えた。空海は、劣位に置いた顕教を密教に至るに必要な階梯として位置づけ、独自の密教体系のなかに包摂する。そこに、「二即多」「多即一」の着想が見える。ずっとお世話になってきた南都仏教（顕教）への気配りもあっただろう。

この寺には江戸時代、梵字・梵語学に通じた慈雲尊者飲光が住し、現代にはフランスの仏教学・アジア言語学（とくにサンスクリット学）の巨匠シルヴァン・レヴィがたずね、慈雲尊者のお墓に詣でている。金堂と講堂のあいだをつなぐ橋渡しの下をくぐって石段や山道を登るとほどなく奥の院の御影堂の屋根が見えてくる。登りきったところに慈雲尊者が居住したらしい粗末な庵室があり、それに続いて左手に御影堂が建っている。ここで、空海はたびたび虚空蔵求聞持法を修したと言う。そのお堂のなお奥に尊者の御廟がある。そこに立つてみれば、

閑林に独坐す 草堂の暁 三宝の声は 一鳥に聞く

一鳥に声有り 人心有り 声心雲水 俱に了々

である。

この待機の時期、空海が構想したものが、次の章の「アルス・マグナ」の骨格だった。

第十四章 アルス・マグナ

「アルス・マグナ」Ⅱ「大いなる術」である。すなわち、空海が構想した密教である。「直観」されたもの（着想）が具体的な「方法」（構想）へ。編集工学である。空海は松岡さんの編集工学を一二五〇年前にやっていた。

松岡さんは、直観をもたらず情報系の介在の仕方から話を展開する。

*われわれの頭の中には知覚と学習とによって入力された情報がわんさとつまっている。これらは価値の序列も時間の序列もあいまいで、まことにたよりない状態でつまっている。おおざっぱな貯蔵領野は分かれているものの、それも悪名高い図書分類よりもずっとあいまいな視覚野とか運動野とかのアイテムで呼ばれていることでも察しがつくように、やつと感覚器官との関係、仏教でいえば六識との関係の混乱をふせいでいるだけである。

*つまり情報系とはいっても、それは子供のおもちや箱のように多種多様にバラバラに入力されたままであるにすぎない。

*第二次的な情報系を少し正確にストックするにはゆさぶることである。

*情報にもゆらぎやゆさぶりが必要であった。第二次的な情報系はこれによって蘇生し、第三次的なノンローカルな序列のなかに位置づけられはじめる。ここに情報組織ともいうべき姿がたちあらわれてくる。

*結論だけをいえば、情報組織はそのうちの適当な第三次的な情報系を選びながらこれを圧縮しはじめ（情報圧縮）、しだいに自己組織化をはたすというプロセスになる。これがふだんは漠然と認識世界だとか思考世界だとかおもいこまれている当の正体である。

*これはちょうどテレビのチャンネルを次々と早く切り換えてみた時に見える映像のようなもので、（略）「頭出し」の部分にすぎない。

*自分の認識世界であるというのに、これをゆっくり眺めるには、どこかのチャンネルを限定してつけっぱなしにし、切り替えの能力を敢えていったん休止させなければならぬ。おそらく「止観」とはこのことであつたのだろう。

*直観はこうした既定の情報組織のセットにたいし、ある別の第三次的な情報系に属しているシンボルがふいに介入したときに生ずる一種の断面図、わかりやすくないえば「場面」にもとづくものであるうとおもわれる。

*いずれにしても、その強烈なシンボル群（信号）が既定の情報組織を二瞬にして組み替えてしまうところ、そこに直観の出現があつた。

*各番組が一瞬ながらある必要な場面の「ぬきあわせ」によって新しい情報組織に変わってしまうようなものである。

*実に密教はその「ぬきあわせ」をおこなうことによって成立してきた宗教だった。

松岡さんはさらに「方法」に論を進め、「直観」が「場面集（インターフェイス）」だとすれば「方法」は「回路群（サーキット）」で、それこそが松岡さんのエディトリアルで、空海で言うなら、すでに準備ができた「直観」に「方法」をかぶせるということだと。

*槇尾山寺の日々、空海は直観と方法をあれこれと糾合させつつ、たった一つの目的のために全力を傾注していた。

松岡さんも、私と同様に、この待機の時期に、空海は右脳に「直観」を左脳に「方法」をもって、新しい密教世界の創出を構想していたと言っている。

空海の脳裡には、さまざまな「直観」と多様な「方法」が集積していた。密教の特長の神秘性・象徴性・儀礼性も総合し、そこに空海の「アルス・マグナ」が立ち上った。

「絶対の神秘―神仏の共鳴から

1 絶対者の設定

- a 大日如来に始まる
- b 法身による説法
- c 即身成仏の可能性

2 諸神諸仏の統合

- a よみがえるヒンドウ神
- b 如来と菩薩の蜃集
- c 神仏習合の妙

3 意識の神秘主義

- a 意識は進化する
- b 顕教から密教に及ぶ
- c 三密加持のバランス

4 流伝と付法

- a ヨーガ・ルネッサンス
- b タントリズムの系譜
- c 真言八祖となる

二 象徴の提示―イメージのコミュニケーション

1 声字と言語

- a 真言における靈性
- b 呼吸宇宙觀と声の現象学
- c 阿字と吽字にきわまる

2 象徴的伝達性

- a 大日經と金剛頂經の典拠力
- b 果分可説の自信
- c 經典に博物学を見る

3 マンダラ・シンボリズム

- a 金胎兩部の海会
- b 極大と極小の対同性
- c 図像と場面による凱歌

4 メタファーの自由

- a 魅力的引用の駆使
- b 偈と頌の創造性
- c 連想と同定の冒険

三 儀礼の充実―華麗なるパフォーマンス

1 修行と戒律

a 山林密教の記憶

b 入山と結界の場所論

c 浄化のための階梯

2 事相と教相

a 伝授と講式の様式

b 得度と加行の絶対化

c 三昧耶戒から灌頂への順序

3 宇宙大の空間へ

a 密教的荘嚴と声明の活用

b 十八道次第による道場の宇宙化

c 法会における真言神秘性の確保

4 生きている密呪

a 身体重視の瞑想観

b 神変加持祈祷の体系化

c 連続する印契

ニ 統合と包摂―普遍世界を求めて

1 対の思想

- a 三教指帰の出発点
- b 陰陽二元性を応用する
- c ホロニック・システム

2 華嚴から密教へ

- a 流砂の華嚴と南海の密教
- b ビルシヤナの変更
- c 重重帝網のネットワーク

3 十住心論の構想

- a 法蔵と澄観に学ぶ
- b 全仏教史の包摂を成就する
- c 九顕十密と九顕一密

4 観念技術と方法論

- a 鄭玄の方法論的活用
- b 梵語・漢語・和語の相似律
- c コトとモノの共振へ

＜活動の飛躍―アクティビティの深化＞

1 生命の海

- a 生死の哲学を越える
- b 「即身」の拡大
- c 全生命史の上に立つ

2 仏法と王法の橋梁

- a 不空と恵果に学ぶ
- b 真言院の設定

3 社会観と教育観の統合

- a 社会事業への投企
- b 宗教的教育機関の確立
- c 遊行の可能性へ

4 文化の形成

- a 芸術の肯定
- b 宗教言語の一般普及
- c 全対応主義の展開

松岡さんの編集術による空海密教のヘッドラインである。空海の構想を言い当てて妙である。槇尾山寺を出て京の高雄山寺に向う頃、空海のなかではすでに待機の時期が終り、「アルス・マグナ」の機が熟していたであろう。「直観」(場面集)と「方法」(回路)との糾合である。

仏教学や密教学という学問ではこういう編集ができない。私はこの「アルス・マグナ」を見て、これまで学んできた仏教学を惜しみなく捨てる気になった。この「アルス・マグナ」によって空海を読む目を開かされたのである。

この「アルス・マグナ」の一項目ずつ、松岡さんとじっくり話をしたい、それをまとめ本にしたいと、老後の楽しみにしていたが、叶わなかった。松岡さんを黄泉の国から呼び戻したい。

第十五章 対応と決断

大同四年（八〇九）の春頃であつたらう、和泉国司に対し「空海を京に住まわしめよ」との太政官符が下つた。

同年（八〇九）七月、空海は満を持して京の高雄山寺（現 神護寺）に入つた。高雄山寺は和氣氏の氏寺であつた。和氣氏は清麻呂が最澄の外護者となつて以来、次代の広世もこの寺を最澄に任せ、伯母の広虫（清麻呂の姉、出家名「法均」）の追善法会も最澄に頼んで行つたくらいであつた。空海はその山に迎えられたのである。最澄は自分の立場の変化を察知し、進んで空海に住持の座を譲つた。

この人事を根回ししたのは、おそらく勤操や東大寺をはじめとする南都仏教勢力の宿老たちであつただらう。和氣氏の氏寺の住職人事であるにもかかわらず、私事レベルを越え国家仏教の宿老たちが介入したに相違ない。

和氣氏は当時平安京の朝廷内でも権勢を誇れる立場にあつた。清麻呂は孝謙天皇時代の道鏡事件で一度流罪になつたが、孝謙の没後復権し桓武の信認をえた。清麻呂は日頃から、南都の仏教勢力の政治介入に手を焼いていた桓武に遷都を奏上し、平安京の造営に當つては大夫の重責を担つた。南都の国家仏教勢力とその背後にいる藤原氏一門にとつて清麻呂

は不愉快な人物であつた。最澄への不満もこの辺からきていたかもしれない。

和氣氏は、広世が亡くなり、その弟の五男真綱や六男仲世の時代になっていた。司馬遼太郎は奈良の宿老たちが真綱に空海の高雄山寺晋住を談判したというが、事はそんな單純ではなかつたであらう。

私の推測では、たぶん勤操が空海をよく知る藤原葛野麻呂を動かした。葛野麻呂は藤原氏の一門で、清麻呂の娘（真綱・仲世の姉）を妻にしていた。この頃中納言になり正三位に上り、天皇の近臣の地位にあつた。空海が密教の伝法第八祖となつて短時日で帰国したことに驚きつつも、無事に帰つたことを誰よりも喜んだのは彼であつた。唐土福州に上陸する際彼の窮地を救つたのは空海であつた。彼は、義弟たちに空海の文章と唐語の異能を熱く語つて聞かせ、最澄の代りに高雄山寺に迎えるべきであり、空海を外護すること。南都の旧勢力とも融和できるであらうことを説いたはずである。

最澄はこの事態を甘受した。

高階判官の手を経て空海が朝廷に提出した「請来目録」を一覧し、空海が長安から持ち帰つた密教の経軌・論疏章・真言讀・曼荼羅・法具・絵像等のただならぬ質量に最もおどろき、かつシヨックを受けたのは密教受法の経験をもつ最澄であつた。

最澄は空海と同じ第十六次遣唐使船で唐に渡り、天台山での修学の帰途、たまたま紹興の峰山道場で龍興寺の順曉に密教を学んだ。最澄が提出した「将来目録」のなかに密教があることを大いに喜んだ桓武に命じられるまま、延暦二十四年（八〇五）の九月、最澄はこの高雄山寺で国家的行事として日本最初の灌頂を行ったものの、自分の密教が正統密教なのか否か不安をおぼえるなか、空海の「請来目録」を見て驚いたばかりか、さらに空海が正統密教の第八祖となつて歸つてきたことを聞き、自分の密教と高雄山寺での国家灌頂の不備をすぐ察したに相違ない。

最澄は、自分の未学未修の部分を率直に認め、下臈である空海に対し慚懃な態度で臨むほどに生真面目な仁者であつた。高雄山寺をさつさと明け渡したのはおそらく空海の密教の本物さを一番よくわかつたからであり、自分の密教の不備を正すのには格好の依止師が現れたとして、むしろ歓迎すべきと判断したからである。事実、最澄は高雄山寺に空海が入るのを待ちかねていたように、翌八月にはもう密教經典十二部五十五卷の借覽を申し出ている。

さらに、弘仁三年（八一二）十月、最澄は直々に乙訓寺（現、長岡京市）にいた空海を訪ね、金胎両部灌頂の受法を願ひ出る。

興福寺維摩会の帰り道、最澄は弟子の光定をともなつて乙訓寺をたずねた。おそらく、最澄は、内供奉禪師として宮中に出仕した際、あるいは興福寺維摩会に参列した際、空海が国家仏教の総本山東大寺の別当になつたことを知り、勢いと運が空海に傾いていることを察知したにちがいない。しかし最澄は最澄で、四宗兼学の天台宗を確立するためには、遮那業（密教部門）を何としても成り立たせなければならず、正統密教の第八祖空海にへりくだつてでも自らの密教の不備を正しておくべく腹をくくつたのだろう。最澄は実に正直な人であつた。

乙訓寺に宿し、空海阿闍梨に頂謁す。教誨盤勲、具に其の三部の尊像を示し、又曼陀羅を見せしむ。即ち告げて曰く、空海生年四十、期命尽くべし、持する所の真言の法は、最澄阿闍梨に付属す、と。

（『伝教大師消息』）

最澄大唐に渡ると雖も、未だ真言の法を学ばず。今望らくは大毘盧遮那胎藏及び金剛頂法を受学せん。

（『伝教大師消息』、円澄の引用）

乙訓寺は、桓武天皇が長岡京を造営した際新都の七大官大寺の筆頭として大増築をした。境内は南北百間あったと言う。そこに造営使の藤原種継暗殺事件に連座した疑いで桓武の皇太子早良親王が幽閉された。早良は無実を訴え続けたが、淡路島に流される途中河内国の高瀬橋の付近で怒りに満ちたまま命を落した。桓武のあとを継いだ平城はこの早良親王の怨霊に悩まされ神経を病んだ。乙訓寺は、この早良親王の怨霊のせいか人法振るわず、以後は荒れていた。おそろく嵯峨は、朝廷の内に隠然と宿る早良の怨霊（御霊）の魂鎮めを空海の密教にたのんだに相違ない。

この怨霊（御霊）の魂鎮めは、のちに空海のとを追うように、御霊会として神泉苑や東寺や西寺で行われ、やがて町衆の祭礼（伏見稲荷の稲荷祭、松尾大社の松尾祭、八坂神社の祇園祭など）に発展してゆく。早良親王の怨霊は「六所御霊」の最初に挙げられている。空海はこの乙訓寺に一年止宿して復興に当った。

有名な高雄灌頂は、翌月の十一月十五日に金剛界が行われ、最澄及び和氣真綱・仲世の三人が入壇を許され、翌十二月十四日に胎藏界が行われ、その時の記録『灌頂曆名』には、延暦寺ではなく興福寺の僧として最澄の名が見える。最澄とともに入壇が許された泰範は元興寺の僧の身分だった。

ただこの時の灌頂は「結縁灌頂」で、密教を結縁する略式の灌頂であって正式な「伝法

灌頂」ではなかった。最澄はおそらく灌頂というものをよく知らなかったようで、終つてから、受法した灌頂が自分が望んだ阿闍梨位を得るための灌頂ではなかったことを知り、途方にくれ「私が正式な（伝法）灌頂を受けられるのは幾月かかるのでしょうか」と空海に聞くと、空海は「三年かかります」と答えたと言う。この時の受法者は皆、密教修行を経験していない僧侶、しかも仏道に入門したばかりの童子までが多数加わっていたことからしても正式な「伝法灌頂」ではなかったことは明らかである。「伝法灌頂」は一定の密教修行を成満した者でなければ許されない。空海の当時は修行の成満以外にも密教の根機に富むことが条件であつたことも考えられ、安易に受法がかなうものではない。

この章のタイトル「対応と決断」は、松岡さんが言うには、しばし沈黙を守つてその時を待っていた空海が「対応」、その時がきて日本における空海密教の流布に一步踏み出した空海が「決断」である。「決断」は、陸奥国磐梯山の慧日寺にいる法相の徳一や下野国の大慈寺にいる広智や常陸国の国司藤原福当麻呂や甲斐国の国司藤原真川などに、弟子の康守などを派遣して密典の書写を要請した際にしたためた「観演疏」のあたりで、「対応」はその「決断」までの時期。

私は、筑紫の観世音寺に留め置かれた時から、和泉の槇尾やな寺を経て京の高雄山寺に入るまでが沈黙の「対応」、南都の旧仏教界と対立する比叡山の最澄に入壇を許した高雄

灌頂（「結縁灌頂」）が「決斷」だと思ふ。一番略式の「結縁灌頂」であつても灌頂は密教の最秘儀であり、出世間的にも「決斷」を要するが、高雄灌頂には南都の旧仏教勢力から期待を集める空海が、南都と対立する最澄に入壇を許す、という難しい政治的側面があり、その意味でも「決斷」だった。

時に最澄のことである。

伝教大師最澄は、神護景雲元年（七六七）近江国滋賀郡古市郷（今の天津市）で生まれた。渡来系の三津首の家系を出自とする。十二才の時近江国分寺の行表の室に入り、十四才で得度し最澄と名のつた。

延暦四年（七八五）、十九才の時に東大寺戒壇院で「具足戒」を受け、ほどなく比叡山に上り草庵を結んで山林修行と仏典読破に専念する。延暦七年（七八八）に今の「根本中堂」に当る「一乗止観院」を創建し、自ら刻んだ薬師如来を本尊として祀る。桓武天皇が平安京に遷都をしてまもない延暦十六年（七九七）、内供奉十禅師の一人に任ぜられた。

延暦二十一年（八〇二）、高雄山寺において法華会を行い『法華経』を講義する。この年、第十六次遣唐使に同行する還学生の許可を上奏して認められた。

延暦二十二年（八〇三）、通訳に弟子の義真（のちの天台宗第一世座主）を同伴して、第十六次遣唐使船で「難波ノ津」を出発するも、一週間の内に悪天候のため船が損傷し、

船の修理のため翌年の六月まで太宰府で待機を余儀なくされた。

延暦二十三年（八〇四）七月、遣唐大使藤原葛野麻呂ほか空海らを乗せた第十六次遣唐使船に「那ノ津」で乗船、一路明州をめざしたが東シナ海で暴風雨に遭い、ふたたび船が損傷。九月に辛くも明州に上陸をはたし、ただちに目的地の天台山に向かった。

翌延暦二十四年（八〇五）夏に帰国するまでの九ヶ月の間、天台教学の祖天台智顗の孫弟子になる道邃と行滿に天台教学を、また道邃からは『梵網經』の「十重四十八輕戒」を、脩然からは禪を、明州に向かう帰途紹興の峰山道場で龍興寺の順曉から密教を、それぞれ受法するなど、天台山を中心に当時の中国仏教を精力的に修学した。

同年七月に帰京し、唐から持ち帰った仏典類の二百三十部四百六十巻を「将来目録」として上奏するとともに、病床にあつた桓武天皇の病氣平癒を宮中において悔過祈願した。桓武は最澄の「将来目録」から日本に密教がもたらされたことを知って大いに喜び、九月には早速高雄山寺において灌頂を行わせ、南都仏教の長老たちを呼びつけて受法させたほか、自らも受法した。

しかしその後最澄を重用していた桓武天皇が崩御し、最澄の運氣にもかげりが見えはじめる。この年の秋十月、在唐二十年を義務とする留学生として長安にいたはずの空海が、正統密教の伝法八祖となつて帰国し、短期ながら長安留学の一大成果を「請来目録」とし

て朝廷に提出し、その内容を知った最澄は自らの密教の不備を察知した。

大同四年（八〇九）七月、空海は最澄が住持をしていた和氣氏の私寺高雄山寺に迎えられるが、この時最澄はころよく住持の立場を譲った。また、空海が高雄山寺に落ち着いたばかりの八月下旬、最澄は弟子経珍を空海のもとにやり、十二部五十五卷からの密教経軌や悉曇関連典籍の借覧を申し出た。経珍にもたせた手紙の末尾では「下僧最澄」とまでへりくだっている。

しかし、空海はこれを一度断る。密教の受法は師から根機の弟子に口授をする「師資相承」が習いで、まして密教の儀軌や梵字悉曇の経軌を書写しそれを読んだところでわかるわけがなく、それを心得ないためかいきなり密教典籍の借覧を申し出てきた最澄のマネーや真意にいぶかしさをおぼえたであろう。

それでも最澄は空海のもとに使いをやり借経をつづけた。空海もそれに応じた。さらに最澄は自分の代りに勝れた弟子を空海のもとに置き、密教を学ばせることを申し出たが、空海はこれも了承した。

空海のもとに派遣されたのは最澄の最も信頼厚い円澄・泰範らであった。最澄は比叡山の遮那業（密教）の指導者あるいは試験官を養成する目的だったであろう。しかし好事に魔は多く、やがて愛弟子泰範があらうことか比叡山と最澄を捨て空海に走るといふ、最澄

にとつて痛恨事に発展した。その原因はおそらく、最澄がずつととりつづけた密典の借覧・書写・読解といった独学自習が、いかに密教の師資口授の鉄則に違背しているか、それを我慢して貸し続ける空海の神経をどれだけ逆なでしているか、空海のもとで密教をぢかに修めていた泰範には師の無神経な誤ちがたまらなくなつたのであろう。泰範はもと南都の元興寺にいた。若き日に大安寺や元興寺や興福寺ほかの官大寺に出入りしていた頃の空海と、その頃から氣脈を通じていたのではないか。

弘仁四年（八二三）になると、最澄は再度空海に正式な「伝法灌頂」の要請をする一方、空海のもとから帰る氣配のなくなつた泰範にたびたび手紙を送り、彼に預けたままの『止観弘決』を返せと厭味も添えるようになる。そして、十一月になつて、最澄は『理趣釈』（『大樂金剛不空真実三摩耶經般若波羅蜜多理趣釈』不空訳、略して『理趣釈経』ともいう）の借覧を申し出る。

『理趣釈』とは、『金剛頂經』系密教の奥義を説いた『般若理趣經』（『大樂金剛不空真実三摩耶經般若波羅蜜多理趣經』不空訳）の注釈である。『般若理趣經』では大毘盧遮那が他化自在天において、人間の性欲さえも菩薩の清浄な心位に価値轉換できる「生仏一如」・「煩惱即菩提」の境地を男女交合の悦楽をメタファーに説くためやたら密教未修学の者には与えない。与える場合は、師が弟子の機根をよく見極め、講伝という厳肅なかたちをとる。

師と離れたところで独学自習することなどもつてのほかである。最澄はそれを心得なかったであろうか。『理趣釈』を空海から借りて一人読解しようとした。空海がこれに応ずるはずがなかった。

空海は返事して言う（叡山の澄法師理趣釈經を求むるに答する書）（『性靈集』二）。

忽ちに封緘を開ひて、具に理趣釈を覓むることを覚る。然りと雖も疑ふらくは理趣端多し。求むる所の理趣は何れの名相を指すや。

夫れ、理趣の道、釈經の文、天の覆ふこと能はざるところ、地も載すること能はざるところなり。

冀くは子、汝が智心を正しくし、汝が戲論を淨め、理趣の句義、密教の逗留を聴け。

夫れ秘藏の興廢は唯汝と我なり。汝若し非法にして受け、我若し非法にして伝へば、則ち将来求法の人、何に由てか求道の意を知ることを得ん。

非法の伝受、是を盜法と名づく。即ち是仏を誑す。又秘藏の奥旨は文を得ることを貴しとせず、唯心を以て心に伝ふるに在り。文は是糟粕、文は是瓦礫

なり。

又古の人は道の為に道を求む。今の人は名利の為に求む。名の為に求むるは求道の志にあらず。求道の志は己を道法に忘るなり。

子若し三昧耶を越せずして、護ること身命の如くし、堅く四禁を持て愛すること眼目に均しくし、教の如く修観し、坎に臨んで績あらば、則ち五智の秘寶、踵を旋らすに期しつべし。況んや乃ち譬中の明珠、誰か亦秘し惜しまん。

文の途中で最澄を「汝」「子」と見下しながら、くどいほどに暗喩を借り最澄の密典読解の態度や『理趣経』に対する無知を批判し、無神經な借経の申し出に応じなかった。この二年半後、二人の關係は自然消滅的に途絶える。

しかし、最澄が没して十二年後の承和元年（八三四）三月、宣旨によつて空海は比叡山に上り、六人の高弟とともに西塔院の落慶供養に参じ咒願師の役をつとめた。空海は生涯を了えるちょうど一年前、よきライバルだった最澄の法城に詣でたのである。感慨は無量だったろう。

話を戻す。

空海さんは、空海の「決断」に「顕教」と「密教」の峻別も見ているようで、空海初期の作『弁顕密「教論」』にふれている。参考までに「顕教」と「密教」のちがいを言う原文を示すと、

それ仏に三身（法身・報身・応（化）身）あり。教は二種（顕教・密教）なり。応化の開説を名づけて顕教という。ことば顕略にして機に逗えり。法仏の談話これを密藏（密教）という。ことば秘奥にして実説なり。

もし『秘密金剛頂經』（『略述金剛頂瑜伽分別聖位修証法門』）の説によらば、如来の變化身は、地前（十地以前の段階）の菩薩および二乘凡夫等のために三乘（声聞・縁覺・菩薩）の教法を説き、他受用身は地上（十地以上の段階）の菩薩のために顕の一乗等を説きたもう。ならびにこれ顕教なり。

自性（自性法身、理法身）・受用仏（自受用法身・智法身）は、自受法樂の故に自眷属とともに各々三密門（三密平等の法門）を説きたもう。これを密教という。

要略すれば、仏には「法身」(サトリ(真理)そのものの仏)・「報身」(サトリ(真理)が現実にはたらいっている仏)・「応化身」(煩惱に染まる凡夫・衆生を救済する仏)の三種類の在り方があって、「顕教」は「応化身」の教え、「密教」は「法身」の教えだと。そしてその「法身」は自ら、自分の楽しみ(自受法楽)のために説法をする。すなわち、「サトリ(真理)そのものの仏」が法と説くのが「密教」である。

この「法身」が自ら説法すること(「法身説法」)が、松岡さんの言う「果分可説」で、「果分」とはサトリ(真理)、「可説」とはコトバで説くこと(言語化)ができる、という意味。釈尊以来ずっと大乘まで、仏教思想史はサトリ(真理)は言亡慮絶でコトバで説くことができないとしてきた。それを空海は「脱構築」して説くことができるとした。

わかりやすく言えば、鳥のさえずりも、川のせせらぎの音も、浜辺に打ち返す波の音も、空に響く風の音も雷鳴も、風にそよぐ木の葉の音も、森羅万象みなそうあるべくしてそうある、さながらの声や音、これみなサトリ(真如)の世界を説く大日如來の説法。空海はそれを「法仏の談話」と言った。

空海のこの「法身説法」に注目し、その根拠をさぐって『大乘起信論』を研究したのが井筒俊彦だった(『意識の形而上学―大乘起信論の哲学』)。『空海の夢』を書いた頃の松岡

さんは、井筒を相当読んでいた。その『大乘起信論』は、有名なインドの学僧馬鳴の作とされるが、早くから中国での偽撰説がある。しかしその内容を調べてみると、「自性清浄心」「如来藏」「仏性」「本覚」思想を説き、『華嚴経』・唯識説にも依拠している。注目すべきは「離言真如」と「依言真如」を説くことで、「真如」(tathā)とは「一切(あらゆるものが)皆空(みな空である)」という真実の世界(法界)は融通無碍にして、すべて「そうなるべくして、そうなっている、あるがままの法性の世界」。それはコトバでは言い表せないというのが「離言真如」(言亡・慮絶)、コトバで言い表わせるとするのが「依言真如」。空海の「法身説法」の元ネタはここにある。このコトバは、私たちの日常語のような、世俗のコトバではなく、真実の世界と世俗とをつなぐ中間で仮に用いられるコトバである。これを井筒の言い方を借りれば、「心真如」(仏)と「心生滅」(凡夫・衆生)の両方にまたがり重なる中間の双面的領域(M領域)、これをアーラヤ識で言うところの「真」(仏)と「妄」(凡夫・衆生)の双面的な「和合識」のコトバ(「方便」「仮構」ということになる)。

松岡さんが「蛇足ながら」と断ってふれた『釈摩訶衍論』とは、この『大乘起信論』の註釈書であるとともに、『大乘起信論』よりさらにアップデートした内容を含んでいる。そこが空海の目のつけどころだった。

この『釈摩訶衍論』も有名な大乘中観派の論師龍樹の作とされるが、中国か新羅で偽撰

されたものというのが学問的のようだ。偽撰説は大安寺の留学僧戒明が唐から将来した当初からあり、偽撰の論書を持ち込んだという疑いによって、戒明は失脚した。最澄や安然も淡海三船も偽撰説であるが、空海はこれをよく多用した。空海にとつては、偽撰かどうかなどはどうでもよく、「多くを集めて総合する」空海の編集術にとって欠くべからざる貴重な情報があるとすれば座右に置くにやぶさかではないのである。仮に偽撰であつても空海の編集術は「集める」ことに大胆だった。空海は瑣末な文献考証に手を染めなかった。いずれにせよ、ここではあまり意味がないので『釈摩訶衍論』の内容に立ち入らないが、松岡さんが言う空海の「決断」に入る『弁頭密二教論』は、多くをこの『釈摩訶衍論』に依っている。

第十六章 カリグラフィアー空海

この章で、松岡さんお得意の空海「書」論を聞くことになる。人間の言語の次元を越えた宇宙言語と声・字とがどこかでリンクしている空海の「声字実相」論。空海の「書」は、ただの書道ではないことがわかる。

この章を書くために、書家で空海研究の第一人者飯島太千雄氏の著書・論文を書棚から出し、『龍龕指掌』や「益田池碑銘」や「風信帖」や「破体心経」や飛白「十如是」ほか数々のサンプル画像を机上に用意した。空海の書法の多様性、すなわち書法までもが「多くを集めて総合する」空海編集術を明かす松岡さんの空海「書」論についていくためである。

松岡さんは先ず、冒頭、空海を「文字の人」と言う。

*密教では文字にふたつの表情を読む。字相と字義を言う。字相は表面的なイメージを、字義はその奥にひそんでいるイメージをさしている。空海はそのどちらにも眼をくばり、どちらもほうっておかなかった。よく「字面にとらわれる」と言うが、空海はその字面にこそ本意がはたみているとみえた。そういう「文字の人」だった。

松岡さんは次に、空海は「文人」ではなかったが「アヤの人」だった、「文」という文字に「×」を読み取れる人だったし、文字の秘める力を取り出して書くこともできる人だった、そこに書聖空海の面目がはじまっていると、空海に漂う書の神秘性、ひいては密教的言語観の兆しを強調している。もちろん空海は何よりも以前に能書家だった。

ここから、具体的な空海の書法がはじまる。まず、空海の処女作で『三教指歸』の原本『龍誓指歸』の、「聾」の字のツクリ上部の「匕」に、「鵠頭」の書法が見られると言う。「鵠頭」とは鳥の「くぐい」の頭のこと、それに似せた書法。

さらに松岡さんは、『龍誓指歸』には王羲之や李邕の書法のほか、智果や陸柬之の影響が見える、と。すなわち、雑多な用筆、ねじれぶりの複合感覚、「二文字のために肘も肩も、背中までもが動員されている」書法である、と。王羲之は、日本でも「蘭亭序」で有名な東晋の書聖。李邕は行書に長じた唐代の書聖。智果は楷書に長じた隋代の書聖。陸柬之は行書・隸書・草書に長じた初唐の書聖。

次に、空海は中国で書法にみがきをかけたこと。

まず、中国での書の師と言われる韓方明（内藤湖南の説）の書法論。

提斗（筆の一種）の運肘は勝書を作るの法なり。斗大（一斗の大きさの字）なれば、後は一指をもつてこれを拒み云々

意味は、「大書するならいわゆる擘窠法（擘窠は親指ほどの穴、大きな文字）もよいけれど、双鉤法（親指・人差し指・中指で筆を持つ）では、むしろ指の動きが重要なのですよ」。空海はすぐそれに応じた。「勅賜の屏風を書し了って即ち献ずる表」（『性靈集』）に言う、

六書の萃楚を折めて八体の英華を摘る。転筆を鼎態に学んで超翰を草聖に

擬ふ（略）三才変化し四序生殺す。尊卑愛敬し大小次第あり。（『性靈集』）

漢字の成立と用法に関する六分類（象形・指事・会意・形声・転注・仮借）の集りを判断して、漢字の八書体（『説文解字』では、大篆・小篆・刻符・虫書・摹印・署書・殳書・隸書）のすぐれたところを選ぶ。筆の運びを古代の鼎にある字体に学び、超絶筆法を草書の達人（伯英）に擬す。（略）天地人は自然に変化し、四季はモノを生み、モノを枯らす。尊きも卑しきも愛敬し、大小などモノには順序がある。

次いで、この「勅賜の屏風を書し了って即ち献ずる表」(『性靈集』)に出てくる後漢末の書聖蔡邕の有名な「書は散なり」へ。

古人の筆論に云く、「書は散なり」。但結裏を以て能しとするに非ず。必ず

須らく心を境物に遊ばしめ、懷抱を散逸す、法を四時に取り、形を萬類に

象るべし。此を以て妙なりとす。(『性靈集』)

古人が筆論で言った、「書とは散である」と。ただ字形がまとまればよいというものではない。心を見る対象に遊ばせ、心に抱いている思いを対象に解き放ち、書法を四季の移り変わりに応じて選び、字形は万物の形を写し取るようにしなければならない。

蔡邕の『筆論』では、

書は散なり。書かんと欲すればまず懷抱を散ずべし。情にまかせ性を恣にして然して後にこれを書く。

となっている。これを松岡さんは、

＊書を散らして書きなさいというのではない。書する心の方をあれこれ景色にあてがいなさいと言っただ。景色とはまた気色であるが、ようするに対象に陥入して identify するということである。

と言う。私は、書こうとする字の意味するものに、心を一転集中させることだと理解した。その状態が深まると、自分と対象とが一体化した「空」の状態（無意識の意識の状態）になることを私は書で何度も経験している。自分が対象化して無になるのである。空海ならすぐにわかることだ。

次に、「益田池碑銘」。いよいよ空海の雑体書である。

益田池は、明日香の畝傍山南方の貝吹山から北西に続く尾根と久米台地の西南部にかけ、高取川をせき止めて堰堤を築く方法で造られた。今の近鉄「岡寺」駅の北西、橿原神宮や久米寺の南西、貝吹山の北東、白檀町・鳥屋町の一帯であつたろう。推定四〇haの広さは讃岐の満濃池の半分の規模とはいえ、当時としては巨大な溜池だったにちがいない。「田を益する」ので「益田池」と名づけたという。大規模な農業用水池である。

空海は、讃岐の満濃池に続きこの益田池の工事の指導監督にあたり、天長二年（八二五）九月、この池の完成を記念して巨大な石碑に碑文「益田池碑銘」を書いた。その石碑は池口の上に建てられたと碑文の末尾にある。その石碑の礎石と言われる趺石が今石船山の頂上付近にあり、「益田石船」と通称されて史跡になっている。

碑文によると、弘仁十三年（八三二）仲冬（旧暦十一月）、前の和州（大和）監察の藤納言紀太守末らが肥沃の土地が開墾されていないのを嘆き、日照り干ばつの時のことを考えこの恵まれた土地の開拓を奏上したところ、すぐにその許可が出たという。

人夫・車・馬・船を一気にたくさん集め、急ピッチで工事が進められた様子が碑文に見える。また、近年の遺構調査によって太い木の真ん中をくり貫いた樋管や樋門（排水口）が見つかった。空海が讃岐の満濃池で採ったやり方とそっくりである。

雑体書とは、一字ずつ書体を変える書法。しかも単に書体を変えるのではなく字の裏にある景色や気色に応じて字のフォルムを考える手の込んだものである。これを邪道と言う書家もいる。しかしそれは、空海の二次元的言語観をわきまえない論だということになる。空海の「遊び」にも似た卒意的な書法は、『般若心経』（「破体心経」）にも見え、昨今ではこの雑体書法の評価をめぐってさまざまな議論もある。

雑体書法には、「鵠頭」「虎」「虎爪」「芟英」「蛇」「仙人」「瑞華」「蟲」「鳥」「伝信鳥」

「倒韭」「鸞鳳」「龍」「龍爪」「雲」「偃波」「垂露」「軋星宿篆」「懸針」「二筆」「鬼」「行」「金錯」「刻符」「古文」「散隸」「周時銘鼎」「象形」「小篆」「尚方大篆」「爰」「署」「籀」「填」「飛白」「復篆」「外国」「天竺」、それに楷書・行書・草書・篆書・隸書を合せ四十三種である。

空海にはそもそも王羲之はもちろん、顔真卿の書法もあり、長安で知った「飛白体」もあり、そして何より私が強調したいのは、梵字の「切り継ぎ」書法に遊んだものもある。梵字は真言を表記する文字である。空海には、インドの文字も中国の文字も日本の文字も、ただ「六塵ことごとく文字なり」の一点から見ていたところがある。

空海は、人間の言語である声も字もすべからく無碍なる「五大」（地・水・火・風・空）からなり、それらが相互にかかわりあい響きあつて成り立っている。しかも、声の響きや文字の色・かたちは法身（大日如来）の説法にほかならず、宇宙の真如そのものであると考えた。

空海が筆をとつて文字を書くことは即、法身大日如来の説法が空海を通じて文字として顕現することであり、空海が書く「鳥」は鳥らしく、「星」は星らしく、その文字の背景にある自然や宇宙そのものを書いているのである。その鳥や星の「さながら」（法爾自然）こそが宇宙大の法身（大日如来）の顕現なのである。空海にとつて書とはまさに「声字実

相」「果分可説」、すなわち空海密教そのものであり、卒意・応変・自在に遊ぶ空海の書法は「多くを集めて総合」の真骨頂だった。

最後に、空海の書に関するこの章であるから、空海と嵯峨天皇のことや「五筆和尚」のことも補っておこうと思う。

大同四年（八〇九）十月、高雄山寺に落ち着いたばかりの空海のもとに嵯峨天皇からの使い（大舍人山背豊継）がたずねてきて、『世説（新語）』（後漢末から東晋までの名士の逸話を収めた小説集、宋の劉義慶の編纂）の抜粹文を新しい屏風に揮毫してくれるよう頼んだ。嵯峨は、空海が長安から持ち帰った書の典籍や空海自身の書風にいたく関心をもつほどの書才に恵まれた文人であった。空海と嵯峨との親交はこの時にはじまる。

弘仁二年（八一一）の『劉希夷集』『王昌齡詩格』『貞元英傑六言詩』『飛白書』に続いて、翌弘仁三年（八二二）の七月には『急就章』『王昌齡集』等を、弘仁五年（八二四）閏七月には『梵字並びに雜文を献する表』とともに『梵字悉曇字母并釈義』『古今文字讀』『古今篆隸文体』など、写本や自作本を嵯峨のもとに届けた。嵯峨は、それらの価値をすぐ理解した。長安に赴かなければ求めることのできない唐風文化の精華を直接手にして、空海の好意を殊のほか喜んだにちがいない。

劉希夷は唐初期の詩人で、「洛陽城東桃李の花、飛び来たり飛び去り誰が家にか落ちん・・・年年歳歳花相似たり、歳歳年年人同じからず・・」で有名なあの「代悲白頭翁」を作っている。王昌齡は唐中期の詩人で、詩家の天子とあだ名され、七言絶句の秀作をたくさん残した。『飛白書』は唐時代にさかんに書かれた「飛白体」の書法や墨蹟を集めた書である。『急就章』は漢の史游の作と言われる物の名や人の姓名を韻文で列記しそれを講釈したもの。識字教育のテキストとしても永く使われた。『梵字悉曇字母并釈義』は空海が編纂したわが国最初のサンスクリット字典。インド古典語であるサンスクリットの字母（アルファベット）表ほか、それらの字義（意味）などが文法書のように書かれている。

弘仁七年（八二六）八月、嵯峨から勅賜された屏風に揮毫してそれを献納し、十月には嵯峨の病氣平癒のために祈禱を行っている。

ある時、嵯峨が空海に唐から伝来したという書を見せて「みごとなものだ」と賞賛すると、空海がこれに応じ「これは私が長安にいた時に書いたものです」という。嵯峨はうなずかなかったのだが、空海の言うとおり、見えないところに署名があった。嵯峨が「しかし、ずいぶん書風がちがうと思うのだが」となおも言うところ、空海は「唐は大国で日本は小国。それに合わせて書風も変わるのです」と答え、嵯峨は感服したというエピソードがある。このエピソードは、空海の書風がその時と場所に応じて卒意的であること、一つの型

にはまらず当意即妙・臨機応変であることを物語っている。

空海には「五筆和尚」の異名があった。長安から帰る直前、皇帝憲宗の命で宮中の王羲之筆の屏風に欠字を書き補うに、両手両足と口に五本の筆を持し篆・隸・楷・行・草の五体書法で一氣に書いたものでその異名をとったという。

空海の書は、長安の文人たちの評価がすこぶる高かった。空海が長安を去る時に送別の詩を贈ってくれた胡伯崇は「天より吾が師に仮くる伎術多く、なかんずく草聖は最も狂逸たり」(『釈空海に贈るの詩』)と言い、朱千乗は「梵書を能くし、八体に工なり」と賛嘆した。空海はこの朱千乗の詩集(『朱千乗詩集』)を嵯峨に贈っている(『性靈集』)。

一方嵯峨の書は、唐初期の歐陽詢を好みとし、またあきらかに空海の書風の影響を受けている。嵯峨の真蹟といわれている「光定戒牒」(天台僧の光定が延暦寺で受戒したことを証明した文書の書風にはそれがよく認められる)。

大飢饉のあった弘仁九年(八一八)、嵯峨は大内裏の門号を唐風に書き改めるとともに、大内裏の東面の陽明門・待賢門・郁芳門の扁額を自ら書き、南面の美福門・朱雀門・皇嘉門の扁額を空海に、北面の安嘉門・偉鑒門・達智門の扁額を橘逸勢に書かせた。「日本三筆」の揃い書きである。この「日本三筆」に代表されるこの時期の書の盛況は、日本の書道の

上で見れば唐風に学びながらも独自の書法を開拓し、のちの和様への橋渡しとなった。

同じこの時期、朝廷では漢詩文が流行し、白居易（白樂天）の『白氏文集』は貴族の愛読書となった。勅撰の漢詩文集が出たのもこの時代で、嵯峨の命により『凌雲集』をはじめ『文華秀麗集』『経国集』が編纂された。また個人の文集としては、空海の『性靈集』があり、代表的な文人には小野岑守・小野篁・滋野貞主・大江音人・橘広相・紀長谷雄・菅原道真・都良香らがいる。文人との交わりといえば、『江談抄』『宇治拾遺物語』『十訓抄』『類歌古今集』『世継物語』『東斎随筆』などにある小野篁との問答が有名である。

時に、嵯峨は洛西に離宮をもっていた。京洛から離れたこの地を唐の長安の北方にある景勝の地嵯峨山になぞらえてこよなく愛し、結婚した皇后（橘嘉智子、檀林皇后）との新居離宮として「嵯峨院」をここに建立した。今の嵯峨大覚寺である。

空海が高雄山寺に入ってまもない大同四年秋にはじまった嵯峨と空海の詩文や書を通じての親交は次第に深まり、翌弘仁元年（八一〇）嵯峨が元旦の朝儀を中止しなければならぬほどの病気になる、空海は『般若心経』の写経を行い病氣平癒を祈った。現在の大覚寺が『般若心経』の写経布教に力を入れているのはこの事蹟にもとづいている。

また弘仁二年（八一二）、嵯峨は「嵯峨院」のなかに持仏堂（五覺院）を建立し、空海に命じて五大明王（不動明王（中央）、降三世明王（東）、軍荼利明王（南）、大威徳明王（西）、金剛夜叉明王（北））を祀り、国家安穩・護国済民の修法（おそらく『仁王経』（『仁王護国般若波羅蜜多経陀羅尼念誦儀軌』）にもとづく五壇法）を行わせた。これが大覚寺の興りである。

さらに嵯峨は、弘仁九年（八一八）に大飢饉がおこった際、自ら及び檀林皇后も衣服や食膳を簡素にして人々への施しを厚くした上、空海の勧めで『般若心経』を紺綾金泥（紺色の綾織の生地に金の泥墨で字を書く）の方法で書写し、飢饉平治・五穀豊穰を祈った。その折の宸筆『般若心経』は今も大覚寺「心経殿」に伝えられている（『勅封心経』（ちよくふうしんぎょう））。

嵯峨は異母弟の淳和に譲位したのち、承和元年（八三四）にもう一つの離宮「冷泉院」からここに移り、承和九年（八四二）に世を去るまで檀林皇后とともにここで過ごした。嵯峨亡きあと、貞観十八年（八七六）に淳和も薨じ、「嵯峨院」の行く末を案じた淳和皇后（嵯峨の皇女正子内親王）が清和天皇の勅許を得て大覚寺と命名し、淳和の第二皇子恒貞親王（恒寂法親王）が晋住した。のち宇多天皇の時に伽藍や房舎が一新され、これを「嵯峨御所」と呼ぶようになった。

この恒寂法親王に伝法灌頂を授けたのは、かつて平城天皇の皇子で嵯峨の時代の皇太子でありながら「葉子の乱」で廃され出家して東大寺で空海の室に入つた真如法親王（高岳親王）であつた。この大覚寺の第一世恒寂法親王は空海の法孫（孫弟子）にあたる。

空海は嵯峨との交友のつれづれに当然、この御所に何度かたずね、書のことや漢詩のこゝとを語り合つたであらう。いつの頃か嵯峨が残した「海公（空海）と景を飲み、山に帰るを送る」と題する漢詩もこの嵯峨院での交わりを詠つたものであらう、いくたびか星霜を経ての二人の交情がしのばれる。

道俗相分れて数年を経たり、今秋晤語するも亦た良縁。

香茶酌み罷みて目云（ここ）に暮れ、稽首して離を傷み雲煙を望む。（『経国集』）

第十七章 イメージの図像学

前章で空海の「書」について述べた松岡さんは、書と同じく空海のヴィジュアルな密教の華であるマンダラ（曼荼羅）に話を勧める。マンダラ図像学は松岡さんの好みでもあり得意分野でもあるためか、冒頭から最後までかなり力が入っている。読むのに一番疲れる章である。

話は先ず、松岡さんが大好きな東寺（教王護国寺）講堂の立体マンダラからはじまる。

天長二年（八二五）、空海は東寺講堂の建立に着手し、『金剛頂経』『仁王経』にもとづく「護国マンダラ」（羯磨曼荼羅）の建立に奔走し、続いて翌天長三年（八二六）には五重塔建造に着手する。その翌年の天長四年（八二七）正月には、淳和の病氣平癒のために西寺とともに薬師悔過（修正会）を修した。

東寺講堂は承和六年（八三五）に落成したが、それを見届けることなく空海はその四年前（承和二年（八三五））に入定している。空海が東寺の講堂建設に直接かかわれたのは、おそらく企画立案の段階で、発願の天長二年（八二五）から東寺の東に日本初の私立学校綜藝種智院を造って「綜藝種智院式并序」を著わした天長五年（八二八）まで、あるいは

高雄山寺を弟子たちに託し高野山に隠棲する天長九年（八三二）までの三年、五年くらいではなかったか。その後は、高野山を出て宮中に出仕する際に東寺に止宿し指揮をとったかもしれないが、空海に残された時間はあまりなかった。

だがこの講堂は、新都平安京に出現したはじめての空海密教様式による国家鎮護の殿堂で、なかに入ったとたん朝廷の貴族や南都の僧らはみな一様に驚嘆の声をあげたにちがいない。講堂に空海が仕掛けたのは、須弥壇の上に金剛界「五仏」とそれに対応する「五菩薩」「五大明王」および「四天王」と「梵天」「帝釈天」の二十一の彫像が立ち並ぶ「護国立体マンダラ」（羯磨曼荼羅）であった。

金剛界「五仏」つまり「五智如来」（金剛界大日・阿閼・宝生・無量寿・不空成就、「自性輪身」群）を壇上中央に置き、その右側には「五仏」に対応する「五菩薩」（金剛波羅蜜多・金剛薩埵・金剛宝・金剛法・金剛業の「正法輪身」群）、左側には「五大明王」（不動・金剛夜叉・降三世・軍荼利・大威徳の「教令輪身」群）を並べ、さらに四方の端には「四天王」（持国天・増長天・広目天・多聞天）、左右の辺中ほどには「梵天」「帝釈天」を配置したのである。

まさに、法界の仏たちがこの世に姿を現しこの国を守護するイメージである。『金剛頂経』や『仁王経』の経説をベースに護国的な編集を加えて構想した。

この講堂のほか五重塔にも空海のオリジナルな構想がある。塔の一層部分には、芯柱を金剛界大日にみたて、須弥壇の上、四角の芯柱の四面（四方）に阿閼・宝生・無量寿・不空成就の「四仏」、その間に「八供養菩薩」の尊像が配置されている。これも奈良の官大寺と同じ五重塔が密教化されている。講堂・五重塔にくらべ、本尊薬師如来と日光・月光の両脇侍および十二神将の像を祀る金堂は、空海もそのままにしたのか南都の官大寺と同じである。

東寺のこの「立体マンダラ」、すなわち木彫（ほか塑像・鑄造など）の立体像が習合したマンダラは、空海の言葉借りると「事業威儀曼荼羅の躰」であることから「事業威儀曼荼羅」と言い、別に羯磨（かつま）曼荼羅とも言つう。「事業威儀」は原語「カルマ karma」の意訳、「羯磨」は音訳で、どちらとも意味がはつきりわからない。

「カルマ karma」の原形「karma」に「行為」「作業」「動作」「作用」「はたらき」「行為の結果」「業」「因業」「羯磨」といった意味があるが、「事業」「威儀」はない。空海独特の表現である。「カルマ」とは、仏教では「行為の結果」という意味で使われることが多く、私は人間の「宿業」と解している。前世の過去からこの私に宿っているもの。木彫などの尊像の場合で言つと、その一体一体がもともと仏尊として具えている仏徳の「はたらき」。すなわち、凡夫・衆生を世間の苦から救済する「はたらき」、これが「カルマ」という語の

の原煮にも叶う解釈であろう。また「威儀」も、法機に叶った起居動作、という意味からして、仏尊の凡夫・衆生を導く行い、と考えてよい。

「事業」「威儀」「羯磨」とはもともと、空海が『即身成仏義』で言った「大マンダラ」(絵図(現図)マンダラ・「法マンダラ」(種字マンダラ)・「三昧耶マンダラ」(象徴マンダラ)・「事業威儀(羯磨)マンダラ」(所作マンダラ)、すなわち「大」「法」「三」「羯」の「四種曼荼羅」の「羯」である。

空海の「四種曼荼羅」のほか、松岡さんは八世紀の密教僧ブツダグフヤ(Buddha-guhyā、
覚密、『法曼荼羅略註』)の分類(「自性マンダラ」「瞑想マンダラ」「形像マンダラ」とか
真言教学の中興で南北朝期の杲宝(『大日経疏演奥鈔』)の「内証マンダラ」「加持マンダラ」
「造作マンダラ」などを加えているが、ほとんどが松岡さんにしては珍しい仏教学者から
の受け売り(金岡秀友「マンダラの民族性」印度學佛教學研究 五卷二号)で、ほとんど
意味がない。

ここまでで東寺の「立体マンダラ」を終え、マンダラの図像、すなわちアイコン(現在の
パソコンなどのアイコン)・イメージへと話が進む。

*そこには、その後のヒンドウイズムやブッディズムに流れこんだとおもわれる数々の祖型がすでに出現していた。とくに凍石に陰刻された印章、両手にのるほどの石像、テラコッタなどには各種の神像、ヨーガ・ポーズ、ピッパルの木（菩提樹）、動物、スワステイカ（卍）、リンガやヨーニ（性器像）、さらにヤクシャ・ヤクシヤス（薬叉）などがあらわれていて、アーリア人侵入後のインド文化が独自に形成したと思われるいた多くのイコン・イメージが実はその一部をインドス文明から継承していたことはつきりしてきたのであった。

次いで、マンダラのそもそも論に移る。松岡さんは先ず、イタリアの東洋学者ジゼッペ・トゥッチ（[Teona e pratica del Mandala] 『マンダラの理論と実際』金岡秀友・秋山余思共訳）や、真言宗の碩学梅尾祥雲博士や、グラフィックデザインの杉浦康平さんや、分析心理学のグスタフ・ユングや、システム工学の渡辺茂博士のマンダラ研究における業績を挙げ、そのなかでとくに仲良しである杉浦さんの「マンダラは須弥山山頂の断面に見えるイメージ」に注目する。なぜか、空海が『即身成仏義』「六大無礙常瑜伽」の解説に引用した『大日経』秘密曼荼羅品第十一の文に近似だからである。

真言者円壇を、まず自体に置け、足より臍に至るまで、大金剛輪を成し、これ

より心に至るまで、まさに水輪を思惟すべし、水輪の上に火輪あり、火輪の上に風輪あり。

いわく、金剛輪とは阿字なり。阿字はすなわち地なり。水火風は文のごとく知んぬべし。円壇とは空なり。真言者とは心大なり。長行の中にいうところの聖尊とは大（曼荼羅）身なり。種子とは法身なり。

すなわち、真言行者は円壇（空大）を自分の身体に置くのである。

先ず、足からヘソまでを大金剛輪（阿字、地輪）とし、ヘソから心臓までを水輪（水大）とし、その上に火輪（火大）を、その上に風輪（風大）を重ね、真言行者は心大（識大）となるのだ。つまり「六大所成」の身となるのである。

松岡さんはこれを

*金剛輪を地とみなし、その上に水輪・火輪・風鈴の水・火・風（の三天）をおき、円壇を空（大）に、真言行者を識（大）において、六大を大マンダラ身に同定してみせた。これはまさしく大マンダラ身を須弥山にあてはめることを勧めた注目すべき一条

である。

*空海にこそ「須弥山＝宇宙身＝マンダラ」の等式はきわまっていた。

続いて松岡さんは、マンダラの原義に転じ、「輪円」「聚集」「発生」「壇場」「極上無比の味」「醍醐味」「充足」、「特定の宗教的人格を主体とした聖なる場」（宮坂有勝）、「区分や仲間」（『マハーバーラタ』）、「円の輪」（『パリ聖典』）、「絶尿の醍醐味」（インダス文明からの流れ）などを挙げ、

*初期につかわれていたマンダラという言葉には、なにか本質的なものを集めこむ、といったイメージがあったことがみえてくる。単なる本質の集合ということではなく、いわば本質への観相の動機に充ちた参集的・示現のことを言っているようだ。

と述懐する。たしかに「maṇḍala」（「maṇḍala」）の「maṇḍa」には「乳脂」「煮物のかす」、「米汁」「果汁」「醍醐」、すなわち「エキス」といった意味がある。仏教ではこれが「本質」といった意味に展化した。「a」は包括を意味する接尾辞。「maṇḍala」で「本質を有するもの」「本質を因・平する場」となった。

次いで、マンダラの原義からマンダラの成立過程へ。

*きつと古代インド人は想念のうちに出入りする組みあわせては消え、また新しく組みあわせては消えるような、アイコンによるいくつものアソシエート・イメージをくりかえし試みていたのであろう。

*日本の神々が信仰のなかで組みあわされることよりも、むしろ広範な現象にいちいち対応する八百万型の傾向を取ったのにくらべ、古代インドの諸神や諸仏はおおかた、聖衆集会の機をめざしていたのだともいえるだろう。

*聖音オームの各音にブラフマー・ヴィシュヌ・シヴァの三神の呼吸をうかがう例などいかにも典型的である。そこにはつねにインド独特の高次な「情報結合」が試みられ作用してきたとも考えられる。

註釈すると、松岡さんが言う聖音オームの三音とブラフマー・ヴィシュヌ・シヴァ神の三神との関係は、「オーム」は「AUM」。すなわち「A」「U」「M」の三音。「A」が「ブラフマー」（創造神、梵天）、「U」が「ヴィシュヌ」（維持・秩序の神）、「M」が「シヴァ」（破壊・再生の神）。

松岡さんは続けて、こうしたマンダラのもともとのイメージは図示することが目的ではなく、むしろ「場面の設定」だっただろう、ブッダ・グフヤ（Buddhaguhya）や梅尾博士が「マンダラには自性と観想と図絵がある」と言ったのはそのことである、つまり行者の観想のなかに多くの諸仏聖衆が次々と顕われ、それらが、例えば東西南北の方角や尊格やはたらきや部族といった「場面設定」によってグループ化されて集合する、ということ。

次いで松岡さんは、「情報の結合」という問題を科学ではどうかと難しく説いていく。

*高次の情報結合をイメージの奥におこすには、いつもひとつ以上の場を想定していなければならぬ。

アインシュタインの重力場の想定、ニュートン力学、量子力学、発生生物学でもそう。ユングの患者の描くマンダラには、自分の記憶の奥にある部屋・机の上・砂場があった。この場「かくれた場」が誰の心理の底にはある。しかし古代のマンダラが問題にした場はもう少し自覚的なものだった。いつもその場が思い浮かぶようにする、その場に集合するアイコン・イメージの数々もそこに定着する。

松岡さんは言わないが、その観念操作を行ったのは密教系行者であり、密教観法だったろう。マンダラ・イメージを心にイメージアップし、それを「観」中にさまざまに動かし、一定のイメージに定着させ、最終で自分を諸尊聖衆のなかに投棄するのである。

しかし、マンダラの定着はそう簡単にはいかなかった。

四世紀、『金光明経』に四天王と衆叉諸神。『観仏三昧経』に阿閼（東）・宝生（南）・無量寿（西）・微妙声（北）の四仏。須弥山中腹の忉利天の四天王。王族・貴族が王城を鎮護するための四尊マンダラ。高次な情報結合ではなかった。

七世紀、『二字仏頂輪王経』が四仏の中央に釈迦如来を。王法によるマンダラが仏法優勢に。四仏の選択や位置にずれ。宝生（東）・開敷蓮華王（南）・無量光（西）・阿閼（北）、そして中央に大日如来。

やがて多数の仏尊の集合とともに仏尊のグループリングが起る。胎蔵生曼荼羅では、仏教の護法善神に変身したヒンドウの神々は一番外側の最外院へ、釈尊の弟子で三人の迦葉の長男ウルヴェーラと三男ガヤーなどは遍知院へ、同じく釈尊の弟子の阿難や大迦葉は釈迦院へ。このほか中央の中台八葉院を中心に十院にグループ化された。金剛界曼荼羅は成身会（じょうじんね）・三昧耶会（さんまやえ）・微細会（みさいえ）・供養会・四印会（しいんえ）・一印会・理趣会・降三世会（こうさんぜえ）・降三世会三昧耶会の九つのグループ

である。

*これがいったいどのような価値判断によつて編集編成されたのかということとは大きな謎である。(略)「シンボルの定位」という観点からみても興味あることである。

いやまさに、そこが密教の研究者でマンダラを専門とする人たちが真摯に探究しているところで、仏教教理や密教教理を深く心得なければ、その謎は解けない。例えば、金剛界曼荼羅には妃菩薩(女尊)が登場する、『理趣経』の深秘がわかっていなければわからない。

ここから松岡さんは、金剛界と胎藏界の両マンダラを二対二つで二つと見なすこと、マンダラの対称性について一説を述べる。

モルフオロジックな関心の側からはじめると松岡さんは言うが、モルフオロジックとは何か、専門用語でここでの意味がよくわからないが、勝手に携帯解析・形態学的分析などと想定して前へ進む。

*マンダラに回転がかかったのは、(略)「対称性の獲得」という点にあった。

*第一には、(略)ヤントラの対称性がマンダラと集合したことだ。マンダラに内包されている三角形——すなわち円への意志——は、ヤントラから出自していると考えてよい。

「ヤントラ」は、ヒンドウのタントラ行者が瞑想の補助具として使う幾何学的な図形・図像。止観行の「止」によつてその図形に意識を一点集中し、それを心中にそれを映して一体化する。図形には、点・直線・円・四角形・上向き三角・下向き三角・六角形(星形)・五芒星・花卉・スヴァステイカなどがある。

*第二には、中国的加工力がマンダラを対称的にしたということがある。

全体として正方形にする中国、方形幻想・匣型觀念。松長有慶博士、中野美代子(北大)・大室幹雄(山梨大)両教授の見解。古代中国の家屋が「四合院」式の対称という生活文化。しかし、マンダラの対称性を普遍的に強化し続けたのは、生命体がほとんど対称的だったことではないか、と松岡さん。ジュゼッペ・トゥッチは「大宇宙と小宇宙の対同」と言った。

しかし、松岡さんはまた、アーノルド・トゥインビーの主張を借りて「あまりに厳密な対称性は危険な勢力を暗示する」、古来、権力者は対称性（権力構造の相似形）を好み、完全な対称性である球体は重力に服従した形だとし、マンダラは、全体としては対称性を保ちながら、部分では対称性に破れがあり、大同小異の対称的情報構造に到達した稀有な事例だと言う。そこに「対称と反対称の哲学者」ロジェ・カイヨワの言葉が紹介される。

確立された完全な対称のなかに、部分的で偶然性のものではない破壊が突如

として生ずることがある。この破壊はすでに形成されている平衡を複雑に

する。このような破壊が厳密な意味での反対称である。反対称は、結果として、反対称が生じた構造あるいは組織を豊かにする。

読者は、マンダラの「対称性」「対称性の破れ」からいつの間にか、熱力学・統計力学・情報理論に用いられるエントロピーの話に誘導されている。松岡さんはマンダラの一方で生命の対称性に目をやり、一方では熱力学のようなサイエンスにまで視座を広げる。それによって、空海の密教思想が現在性を持つてよみがえるということ、空海が時空を超えて世界思想のレベルでよみがえるということ、それを松岡さんは強調したいのだろう。

*マンダラが全体においては大同の対称性を求め、かつ部分においては小異の反対称を演じているという知られざる秘密をこめていることは、「ゆるぎの科学」が発達するにつれ、今後はさらに興味深いテーマになってくるにちがいない。

「対称性」「対称性の破れ」・マンダラの全体と部分の問題提起の最後に、松岡さんの、神護寺の現図マンダラと東寺の立体マンダラを見た時の実感である。

*全体と部分とがほどよく拮抗しあっているということ、細部の変化（反対称）はかならずしも全体を犯すことなくゆらぎつづけていること、また全体のまるで結晶構造のように重層するフレームは必ずしも細部の表情を奪っていないこと・・・等々のまことにホロニクな充足感だった。

*その意味からも、東寺の立体マンダラをおさめている講堂が創建当初のイレモノではないだけに、いささか全体と部分の配慮に欠けているとおもわざるをえなかったのである。

話は空海に戻って、先にふれた「須弥山」宇宙身「マンダラ」から「六大」へ。「六大」を改めて言うくと、「地」「水」「火」「風」「空」の「五大」に空海が「識」を加え

「六大」。森羅万象すべからく「五大」という元素からできていて、それを「識」（人間の認識作用）が認識することによつてはじめて存在たり得るという意味。その意味で「六大」は「能生」（生み出すもの）、森羅万象は「所生」（生み出されるもの）である。「マンダラ」も「四種法身」も「三種世間」もみな「六大」が生み出した「所生」ということである。

「須弥山」宇宙身「マンダラ」で言えば、「地」を足からへソまでの下半身と見、「水」「火」「風」が胴と頭、「空」は「円壇」、すなわちマンダラの「場」、「識」は行者で、須弥山に行者がシンクロしている。行者の頭あたりが須弥山の忉利天か、と松岡さん。行者がマンダラ化し宇宙身となるのである。

話はさらに「大」「法」「三」「羯」の「四種マンダラ」になるが、すでにふれたので最後に『即身成仏義』の「四種曼荼各不離」について述べておくと、絵図で描かれた現図マンダラも、各尊が梵字で書かれた種字マンダラも、各尊が手にもつもの（例えば、鉤杵）や印などその尊を象徴するもので描かれた三昧耶マンダラも、木彫・塑造・鑄造などで立体的につくられた尊像が集めた羯磨マンダラも、表現方法は異なっても本質は一つで別々なものではない、と言う意味。先ほどの対称性で言うと、全体のフレームとしては「対称」でありながら、部分的な尊像の表現が「反対称」ということである。

松岡さんはさらに、「大」「法」「三」「羯」のわけを明かす。

すなわち、「字」の作用が「法マンドラ」、「印」の作用が「三昧耶マンドラ」、「形像」の作用が「大マンドラ」、それぞれの「事業威儀」の作用が「羯磨マンドラ」であり、それは『大日経』本尊三昧品第六の「一切如来に三種の秘密身有り。謂わく、字・印・形像なり」に基づいていて、『金剛頂経』ではそれが「大マンドラ」は絵図、「法マンドラ」は種子、「三昧耶マンドラ」は所持品、「羯磨マンドラ」は彫像となった、と。

第十八章 和光同塵

話はマンダラから一転して、空海の高野山開創と東寺（教王護国寺）造営（密教化）に移る。しかしそれは外向きの話で、松岡さんの真意は日本古来の神仏習合のことにある。高野山開創にあたっては高野（狩場）明神・丹生明神と空海の「ヤマ」の密教、東寺造営にあたっては稲荷神・八幡神と空海の「ヤマ」の密教。空海の密教と日本古来の神奈備にたぐい稀な博識を持つ松岡さんの得意とする話である。

まず、高野明神（狩場明神）と丹生明神（丹生都比売大神）の話。

若き日、空海が高野山に向う途中、一人の獵師と出会った、という『今昔物語』卷十一第二十五話の有名な話（前半部）。

弘仁七年六月、空海は、大和国宇智郡で、顔は赤銅色で身の丈八尺、筋骨隆々、青色の小袖を着て、手に弓矢をもち、大小二匹の黒犬を連れた獵師と出会った。彼は空海を見て「あなたは何という聖人ですか」と聞いた。空海は「私は、唐で投げた三鈷が落ちている場所を探している」と答えた。すると獵師が「私は南山（高野山）の犬飼いで、その場所を知っている、教えましょう」と

言つて犬を放した。

以上が高野（狩場）明神との出会い。次に丹生明神。同じ『今昔物語』卷十一第二十五話の続き。

空海は紀伊国の境 大河（吉野川）のほとりで野宿した。そこで一人の山人に出会つた。空海が「あなたは誰か」と聞くと、老人は答えて「ここから南に行くと平原があり、沢が流れている。その場所に棲むものだ」と。山人は空海を案内し、「私がこの山の主です。すぐこの山をゆずりましょう」と言つた。空海がまた「あなたは誰です」と聞くと「丹生の明神です、天野の宮の神です、犬飼は高野の明神と言います」と言い残すと姿を消した。

この話のもとにある空海の高野山開創のことについて、以下私の調べで補つておく。弘仁七年（八一六）の六月、京の高雄山寺にいる空海は、嵯峨天皇に高野山下賜を奏上する。それに対して嵯峨は、翌七月には異例の早さで紀伊国司への太政官符をもつて裁可し、空海の高野山造営の願いをかなえる。

高野山山麓の天野の里に空海が以前からそこで「ヤマ」の民と交わり、しばしば滞留していた丹生都比売社があった。この社に、この土地の人々が篤く信仰する丹生明神と高野（狩場）明神が祀られている。先ほどの『今昔物語』と似た記述が空海の残した『御遺告』にも残っている。こちらの方が事実に近いだろう。すなわち、

彼の山の裏の路辺に女神あり。名づけて丹生津姫命と曰ふ。其の社の廻りに

十町許りの沢あり。人到り着けば即時に傷害せらる。方に吾が上登の日、

巫税（祝（ほふり））に託して曰く。妾、神道に在って威福を望むこと久し。

方に今、菩薩此の山に到る。妾が幸なり。

つまり、高野山の裏の天野の里に丹生都比売大神という女神が祀られていて、その周囲には十町の沢が流れ、そこに人が近づくと毒で身体に傷をつけることになる。私が高野山に登った日、（丹生津姫大神が）巫税（祝）に託して言った。「私は神道にある身ですが、威福（仏法、密法）を永く待ち望んでいました。今、まさに菩薩（空海）がこの山に来てくれました。（それが何より）私の幸せです」というのである。

巫税（祝）とは、巫女のような神の言葉をも人間に媒介する者のことである。この場合は男で、例の「南山の犬飼」のことのように思える。空海はこの巫税（祝）を代理人として

高野山の取得と造営を丹生津姫命から許されたということになる。

これを案するに、高野山は天野の里に祀られている丹生都比売大神の神域にあつて丹生の一族がこれを領していたが、この神域に密教僧である空海が入ることを神自身が許し、これを歓迎したということである。神が菩薩を容認した。そればかりか、近づくと人体を傷つけるほど毒性の強い丹生（硫化水銀）の採掘や利用までを許可したとの意味でもある。神仏習合のはじまりである。空海の高野山開創はこの丹生都比売大神と土地の神々に深く帰依していた天野の里の人々との親交なくしてはあり得なかつた。

空海は、山岳修行の熟達者であつた。「ヤマ」に入るしきたりや礼儀作法に通じ、「ヤマ」で鍛えた霊的なパワーにも事欠かなかつた。その上、「ヤマ」の民が見たこともない不思議な密教儀礼や聞いたこともない不思議な真言をあやつつた。丹生の精製や利用方法やその背後にあるタオイズムにも通じていた。「ヤマ」の民が引きつけられるカリスマ性に満ちていた。天野の里の丹生一族は、氏神である丹生都比売大神もろともに空海を歓迎し帰依したのである。

ときに、高野（狩場）明神、「南山の犬飼い」の獵師のことである。

この高野（狩場）明神とは、実際は空海と同じ時代の紀伊丹生氏の当主丹生家信という

人で、家信の死後、空海が狩場明神として今の伊都郡かつらぎ町宮本に祀った（丹生狩場神社）という説がある。「狩場」とは、「ヤマ」の民が狩獵をする場所などと思われがちだが、鉾山とくに銅山のことを言う言葉である。「ヤマ」の民（例えば、サンカなど）の隠語だとも言う。

丹生家信は、宣化天皇（四六七～五三九）を祖とする丹治氏から、延暦十二年（七九三）丹生氏に養子として入り丹生総神主家を継いだことが伝えられているが、丹治氏と言えば秩父の銅（和銅開珎、七〇八）で知られ、本拠地を河内国丹比郡とし、中央朝廷の相伴氏や藤原氏や紀伊国の紀氏にも根を張っていた。今の秩父地方を開墾した「武信」という人は、この家信の子だという説もある。

狩場明神については従来この地一帯の土豪の首領だという説があった。興味深いのは、その土豪とは坂上（さかのうえ）氏、首領とは犬甘（いぬかいの）蔵吉人のことで、犬甘蔵吉人を犬飼蔵人と読み、坂上氏の先祖である阿智使主（あちのおみ）のあとに蔵人の名が見えるところから、坂上氏の人だという推定である。『紀伊統風土記』には「犬甘蔵吉は阿智使主の後蔵人と見ゆえたる人にて、応神天皇の廿年、阿智使主と共に帰化せしむを、同廿二年の事、当社へ寄せたまへるなるへし」と言う。

坂上氏といえ、桓武・平城・嵯峨の三天皇の政權の軍人のトップとして蝦夷を征伐し、「薬子の乱」を鎮圧した征夷大将軍坂上田村麻呂を思い出すが、坂上氏は紀伊国伊都郡から紀ノ川北方の今の橋本市一帯を本拠とし、丹生都比売神社には（氏子長者として）財政や神馬の管理などで信助を惜しまなかったと言われている。ちなみに空海と坂上田村麻呂は同じく嵯峨天皇のブレーンであった。

続いて話は「高野山」の宗教民俗学的あるいは地誌学的考察へ。

*高野の「野」という名称は死者の霊が仮泊しうる場所ということである。古来、ヤマにたいしてサトがあり、その中間にノがあつた。山から川が流れ、その川が合流するところが落合、そのあたりから里がはじまる。野はそれに対し「野辺の送り」と言われるように、死者を葬送する特定の場所だつた。吉野も高野も天野もまた熊野にも、そうした「野」の影が落ちている。

天野とは、高野山の麓（かつらぎ町）の丹生都比売神社（天野社）のある里。この天野の里には、高野山に入る空海がよく来ていたらしい。丹生都比売神社は空海以前からあり、この辺の水系から丹生（硫化水銀）を採掘していた山人たちの首領を祀る神社といわれる。

この丹生都比売神社の神域に空海が曼陀羅院という小堂を建て密法を修したとも言われている。のちに空海は高野山を開創し、この曼陀羅院を山上に移したのが今の金剛峯寺だと言う。

丹生とは硫化水銀を含んだ赤土のこと。日本全国に「丹生」「丹生川」と名のつく地名は多い。空海は、丹生明神と聞いて、高野周辺に丹生が産することをすぐ察知したにちがいない。そのことを伝説的に偉人伝の異能ぶりにしてしまいか、山に伏した頃や、あるいは長安で不老長寿の妙薬としてその調合まで空海が現実にて得ていた知識とするか、私は後者をとる方だ。

この丹生のエピソードは、空海の頭のなかにタオイズムの錬丹術のほか、鉾山・鉾水・治山・治水・薬品化工など、理化学技術系の知識と方法が満載されていたことを物語っている。そしてそれらの余学が空海の場合は単なる開発技術にとどまらず、みなその密教を具現化するための周辺ツールだったことに驚かざるをえない。そうした空海の背景に私は渡来系氏族の秦氏のノウハウと協力を見ている。

次いで松岡さんは、空海の高野山開創に「コトダマ」の原理」を見る。

先ほどの『御遺言』の、丹生都比売大神が祝（ほふり）に託して、真言僧の空海（菩薩）

の高野山入山を歓迎した話である。松岡さんは、巫祝（祝）とは、「コトダマやコトシロの媒介者」で、空海は直接に丹生都比売大神と談判したのではなく、この巫祝（祝）を代理人（エージェント）として交渉した。この巫祝とは、天野祝という一族の者という五来重説を松岡さんは紹介している。この件、以下少々補っておく。

空海の高野山開創をサポートした丹生一族とは、丹生都比売神社の天野祝の家系を言う。具体的には紀伊丹生氏。この紀伊丹生氏は、四世紀頃には紀伊国伊都郡の地にきていたと言われ、先住の相伴氏から土地を譲られ、現在の伊都郡かつらぎ町三谷に丹生酒殿神社を祀った。以後、紀伊丹生氏は相伴氏や土豪の紀氏と血縁の關係をもち、紀伊丹生総神主家として代々続く。

ついでに丹生氏について私の調べを付記しておく。

丹生氏は渡来系の一族とも言われ、丹生すなわち硫化水銀の鉱床の発見と採掘や精錬術に長けた氏族で、西日本地域で丹生という名前のつく土地や川や山や神社のある地方には丹生一族が展開していた。丹生一族は地域によって氏族名が異なる。伊勢では伊勢丹生氏であり、近江では息長丹生氏である。空海が高野山開創の際多大なサポートを受けたことで有名な一族で、今もなお和歌山県かつらぎ町天野の丹生都比売神社に存続している社家

の丹生氏はその総称または象徴と言える。

私見たが、丹生一族はおそらく秦氏と同系の一族ではなかったか。朝鮮半島の南端からきて、最初おそらく那ノ津（博多）に上陸し、時を経て豊前（秦王国）に丹生の鉞床を見つけてそこに移住し、そこから豊後水道を横切つて四国に渡った。さらに四国を真横に横切り（その線上には四国霊場が並んでいる）、淡路島を経て紀伊国に上陸し、紀ノ川沿いに高野山山麓の天野に向い、そこを本拠地として吉野や宇多へ、さらに東方の伊勢などに進出したと思われる。その移動ラインはほぼ中央構造線上、つまり水銀鉞脈に沿っていて、銅の採鉱と精錬の技術集団をもつ秦氏の展開と類似している。

丹生一族のルーツは定かではないが、伝説では中国春秋時代の五、四世紀に滅びた呉・越の民が呉の王女姉妹を戴いて南九州に渡り、姉の王女大日女姫（おおひるめのみこと）はそこにとどまつて天照大神の原型となり、妹の稚日女姫（わかひるめのみこと）はミズガネ（水鉄＝水銀）の女神として敬われ、丹生都比売大神の原型となったと言ひ、越の民は金属採集に長じていた、と言ふ。これも秦氏の渡来伝説と酷似している。

丹生（硫化水銀）は丹砂・朱砂・辰砂とも言ふ。空海の時代、すでに鎮静・催眠の薬剤として用いられ、道術の要素を採り入れた古代の山林修行者（そこにまた秦氏の名がまた

見え隠れする）の間では不老不死の丹藥として重宝かられた。また古墳内部・石棺や神社仏閣の彩色塗装の顔料や、天皇家や貴族の朱漆器などの原料となった。

さらに注目すべきことは、あの当時すでに合金の技術が実用化されていて、丹生すなわち水銀がメッキ剤として使われていた。その顕著な事例が、東大寺の大仏造願にあたって七三万七五六〇斤（四四二五三六kg）の塾銅に一万四三六両（三八六kg）の金と五万八六二〇両（二二六九kg）の水銀が金メッキ剤として使用されたと言う。塾銅を供出したのは宇佐と長門の秦氏だった。この大量の水銀を当時供出できたのは、丹生の一族を措いてほかにないと考えるのは不自然なことではない。

次に、高野山開創である。

弘仁八年、空海は弟子の実恵と泰範を連れて高野山に入る。この造営にあたつて空海は丹生都比売大神（丹生明神）と高野（狩場）明神を山上に祀った。そして弘仁十年、七里結界する。

敬つて十方諸仏、両部大曼荼羅海会の衆、五類の諸天および国中の天神地祇、ならびに此の山中の地・水・火・風・空の諸鬼等に白さく。

諸々の悪鬼神等、みなことごとく我が結界のところ七里の外に出て去れ、正法を護らん善神鬼等の我が仏法の中に利益あらん者は意に従つて住せよ。

十方の諸仏と五類の護法善神のほか、国中の天神地祇に、高野山造宮への守護を祈つたのである。

松岡さんは、高野山開創にあつての空海の神仏習合を日本の神仏習合（「和光同塵」）の先駆とする。以後日本では、修験道しかり、比叡山の天台と山王・実神道（比叡と日枝）しかり、伊勢神宮の内宮・外宮を金胎兩部に見立てた真言系兩部神道しかり、さらにこのあとふれることになる稲荷神・八幡神も、空海の「entrainment」である。

ここで少々、高野山について補つておく。

高野山は、周囲を標高九〇〇mからなる「内外の八つの峰」に囲まれた平坦の地である。内の八峰は「壇上伽藍」の四方四隅を囲む峯で、伝法院山・持明院山・中門前山・薬師院山・御社山・神応丘・獅子丘・勝蓮華院山。外の八峰は「奥の院」の外周にそびえる峰で、今来峰・宝珠峰・鉢伏山・弁天岳・姑射山・転軸山・楊柳山・摩尼山である。

今の金剛峯寺は、第二世座主の真然が祀られている廟所の地に、文禄二年（一五九三）豊臣秀吉が母の菩提のために木食応其上人に命じて建てたもので、青巖寺・興山寺と言わ

れていた。これを明治二年（一八六九）に合併し、全国の末寺を代表する総本山としたのである。

空海が開創した当初の伽藍は、ご本尊薬師如来を祀る講堂（今の金堂）と、空海の住房また持仏堂であったという今の御影堂（大師堂）、そして丹生・高野両明神社ぐらいのものであっただろう。

次に建立が企てられたのは、大毘盧遮那法界体性塔といわれた二基の多宝塔、すなわち金剛界の大日如来を祀る「西塔」と、胎藏界の大日如来を祀る「東塔」であっただろう。これで恵果から授かった金胎不二の密教にもとづく道場が実現し、高野山山上に金胎両部の曼荼羅海会が実現し、日常的に密教の修学や灌頂ができるようになったと思われる。

伝えによれば、「根本大塔」も空海が「南天の鉄塔」を模して計画したといわれ、空海ご入定後五十二年を経た仁和三年（八八七）にやっと完成したといわれている。「南天の鉄塔」とは、密教の根本經典である『大日経』『金剛頂経』の成立の聖地としてシンボライズされた伝説上の大塔で、「南インドの鉄塔」という意味である。

「根本大塔」は「西塔」と「東塔」との中間に建てられ、胎藏界大日を主尊に金剛界の四仏がその周囲に祀られ、柱には十六大菩薩が描かれていて、金胎両部の尊像が集合して

二つで一つ（金胎不二）であることを表している。これこそ、師恵果和尚の密教具現ではなかったか。

話の最後は、東寺の造営（密教化）にまつわる稲荷神と八幡神との神仏習合である。

私の調べて恐縮ながら、松岡さんの言う空海の「entrainment」（ここでは神々の密教への引き込み）の実際を補足しておく。

延暦十五年（七九六）、桓武は朱雀大路の南端つまり都城の玄関口である羅城門の左右に西寺・東寺の二つの官寺を建立し、国家鎮護の寺とするよう命じた。西寺は右京（西側）と西国を、東寺は左京（東側）と東国を護るという意図である。

桓武は、平安京遷都（七九四）から大同元年（八〇六）三月に薨去するまでの十二年、南都の仏教勢力に対抗するため天台の最澄を庇護したのだが、この新しい国家鎮護の寺を最澄に託さなかった。この時期の桓武にかぎって南都七官大寺から住持を迎えることはあり得ない。一体、創建の頃の東寺は国家鎮護の寺と言いながらどんな寺であったのか。もともとは、外国からの使節を接遇したり宿泊・滞在させたりするための迎賓館（鴻臚寺）だった。

東寺の伽藍様式はおそらく奈良の官大寺と変りなく、薬師如来を本尊とする金堂や住僧が修学する講堂を中心に、南大門・中門・回廊・食堂などが建ち並ぶものであったろう。しかし、新しい国家鎮護（密教化）の寺は改修に手間取り、空海が入る頃も未完成だった。もともとが迎賓館（鴻臚寺）だったため、大伽藍には必須の五重塔もなかった。完成まで八十七年かかったと言う。

ともかくも、弘仁十四年（八二三）の正月、桓武の遺業を継ぐかのように、嵯峨天皇がこの東寺を空海に託し密教による国家鎮護の法城とするよう要請をした。嵯峨はほどなく春四月に退位して異母帝の淳和にあとをゆずる。

空海は、この寺を「金光明四天王教王護国寺秘密伝法院」（教王護国寺）と名づけ、早速十月に真言密教を学ぶ者の経・律・論の三学を規定した『真言所学経律論目錄』（『三学録』）を朝廷に提出し、将来の密教を担うべき僧五十名を東寺に住まわせて密教を修学させた。

この時期、空海はまさに多忙だった。高野山の造営に辛苦するなか、十月に宮中の皇后院において息災法を修し、十二月には清涼殿で大通方広法を行い、国家の中枢における密教流布が本格化している。

さらに、翌天長元年（八二四）二月には神泉苑で請雨の祈祷に臨んで西寺の主守敏を下

し、三月には小僧都に任ぜられて僧綱所の一員となり、六月には正式に東寺の造宮別当に任ぜられた。

また明くる年の天長二年（八二五）には東寺講堂の建立に着手し、『金剛頂經』『仁王經』に基づく「護国マンダラ」（羯磨曼荼羅、通称立体マンダラ）の建立に奔走し、続いて、翌天長三年（八二六）には五重塔の建造に着手する。その翌年の天長四年正月には、淳和の病氣平癒のために西寺とともに薬師悔過（修正会）を修した。

そうこうするうち、空海は天長八年（八三二）に病（瘡）をえ、翌年には高雄山寺の経堂を實慧・真済にまかせて高野山に引きこもり、翌々年の天長十年（八三三）には高野山を真然らにゆだね、静かな三昧行の日々になっていた。東寺講堂は承和六年（八三九）に落成したが、それを見届けることなく空海は四年前（承和二年（八三五））に入定している。

空海が東寺の講堂建設に直接かかわれたのはおそらくは企画立案の段階で、発願の天長二年（八二五）から東寺の東に日本初の私立学校綜藝種智院をつくり「綜藝種智院式并序」を著わした天長五年（八二八）まで、あるいは高雄山寺を弟子たちに託し高野山に隠棲する天長九年（八三二）までの約三年～五年くらいではなかったか。空海に残された時間はあまりなかった。

だがこの講堂は、日本の都に出現したはじめての空海密教様式による国家鎮護の殿堂にちがいはなかった。完成した講堂に入ったとたん朝廷の貴族や南都の僧たちはみな、一様に驚嘆の声をあげたにちがいない。講堂に空海が仕掛けたのは、須弥壇の上に金剛界「五仏」とそれに対応する「五菩薩」「五大明王」及び「四天王」と「梵天」「帝釈天」の二十一の彫像が立ち並ぶ「護国マンダラ」（羯磨曼荼羅）だった。まさに、法界の仏たちがこの世に姿を現しこの国を守護するイメージをビジュアル化して見せたのだ。『金剛頂経』『仁王経』の経説をベースに護国的編集を加え空海がオリジナル編集したのである。

ここから稲荷神。

天長三年（八二六）十一月、多忙な高野山造営の合間をぬい、前年の講堂の建立に続き空海は東寺にわが国初の自らの設計監理になる密教様式の五重塔の建設に着手した。

南都の官大寺にはいくつも立派な五重塔が建ち並んでいるが、一層部分の四角の芯柱を本尊（金剛界大日如来）にみたて、それを中心に柱の四面を背に金剛界の「四仏」が四方を向いて坐る配置は東寺の五重塔にしてはじめてであった。塔自体が大日如来（金剛界）、すなわち「法界体性塔」である。

この五重塔の用材を、空海は伏見の稲荷山から調達した。

一説では、稲荷山の聖域から木材を切り出したため、それがたたって淳和天皇が病氣に

なつた、朝廷は官寺である東寺の造営にかかわることであつたのでその罪滅ぼしに従五位下の官位を伏見稲荷社に与え、天慶五年（九四二）には正一位を、応和三年（九六三）には京の東南の鎮護神と定めたと言つ。

平安初期、この山には朝鮮半島から渡來した秦氏の祖靈・山の神・穀靈の稲荷神の社が祀られていた。和銅四年（七一）二月、初午の日に、渡來系氏族秦氏の遠祖である秦公伊侶具（はたのきみのいろく）が伊奈利山（稲荷山）三ヶ峯に三柱の神を祀つたのである。

秦氏は、山背国葛野郡（今の京都市右京区太秦）や、同じく紀伊郡（今の京都市伏見区深草）や、河内国讃良郡（今の寝屋川市太秦）などの土地に土着して、農業土木や養蚕や機械の技術によつて榮えた。京の太秦から長岡京に至る地域を本拠地とし、太秦に蜂岡寺（広隆寺）を建立し、松尾山には松尾大社を祀っている。松尾大社の開基である秦忌寸都理（はたのいみきとり）は、秦伊呂具の兄である。

この秦氏の祖靈や稲荷社を祀る伏見稲荷山は、古くから鞍馬山や愛宕山とともに修驗道の聖地でもあつた。空海の頃、東寺の密教僧の山林修行の場として使われていた。

空海は嵯峨や淳和を通じあるいは朝廷の役務を通じ、官寺である東寺の造営別当として秦氏一族の者との交わりが充分にあつたにちがいない。さらに東寺の密教僧の山林修行の

場として、秦氏系の神職・社家の理解と協力も得ていたであろう。秦氏の側も嵯峨と空海の關係を知っていて空海には格別に好意的であったと思われる。伏見の稲荷山は、東寺の造営別当として空海にとつては必要不可欠の山であつた。空海と秦氏を触媒に東寺と伏見稲荷山はジョイントされたのである。

稲荷神とは、五穀と養蚕を司る穀物神（「宇迦之御魂」（うかのみたま）・農耕神（「倉稻御魂」）で、稲荷明神とも言われる。この伏見稲荷山が発祥の地である。

稲荷信仰では神の使いとして狐が活躍する。密教においては稲荷神をヒンドウの鬼神ダーキニー（「荼枳尼天」）で代替するが、「荼枳尼天」は夜叉や羅刹と同種で人の死を知りその肉を食らう鬼神であつたが、仏に降伏させられて護法善神となり、これが日本では、狐を「田の神」の使いとする農民信仰と結びついて稲荷即ち狐と考えるようになった。

東寺と伏見稲荷を結ぶ祭礼が今も続いている。毎年四月下旬の最初の日曜日から五月の三日まで行われる伏見稲荷大社の「稲荷祭」。このお祭は、貞觀年間（八五九～八七六）にはじまり、天曆年間（九四七～九五七）以後、恒例の大祭になった。

「稲荷祭」は先ず伏見稲荷大社を神輿が巡幸に進発するところからはじまる。今はトラツクで運ぶ。神輿は伏見街道を北上して洛中に入り、七条通に出て西に進み、醒ヶ井通を

南に行き、油小路通と東寺通が交わる交差点の角にある「御旅所」に移座する。かつては八条坊門猪熊の上中社旅所と七条油小路の下社旅所の二カ所に旅所があったが、江戸時代にこの地に移った。そこで大社に帰還する日まで氏子たちの参拝を受ける。これが「神幸祭」である。

「還幸祭」は、五月三日、御旅所を發した神輿が「御旅所」前の東寺通を西に進み、東寺東側の通用門である慶賀門の前で並び（現在はトラックに載せられたまま）、東寺の僧から御供と読経を受け（かつて稲荷神が東寺に空海をたずねた時、空海が稲荷の化身の老人と同伴の女・子供を快く接待したという故事による。江戸時代までは南大門を入った中門の前で行っていた（中門御供）、慶賀門に面した大宮通を南下して大宮九条を右折し、東寺正面の南大門（仁王門）から山内に入り、すぐ左の八幡宮前に到着。東寺側はそこから神輿に御供をし、ふたたび南大門を出て九条通を東に、大宮通を左折して北に、松原通を東に、寺町通を南に、五条通を東に、伏見街道を南行して大社へ帰るのである。

東寺に伝わっている『稲荷大明神流記』に、次のような伝説がある。

弘仁七年（八一六）、空海は、紀州の田辺で稲荷神の化身である異形の老人に出会った。身の丈八尺、骨高く筋太くして、内に大権の氣をふくみ、外に凡夫の相をあらわしていた。

老人は空海に会えたことをよろこんで言った。

自分は神であり、汝には威徳がある。まさに今、悟りを求め修行するとともに、他の者も悟りに到達させようと努める者になったからには、私の教えを受ける気はないか。

空海はこう答えた。

（中国の）靈山においてあなたとお会いした時に交わした誓約を忘れることはできません。生きる姿はちがついていても心は同じです。私には密教を日本に伝え隆盛させたいという願ひがあります。神さまには仏法の擁護をお願い申し上げます。京の九条に東寺という寺があります。ここで国家を鎮護するために密教を興すつもりです。この寺でお待ちしておりますので、必ずお越しください。

弘仁十四年（八二三）四月十三日、紀州で出会った神の化身の老人が稲をかつぎ、梶の葉を持って婦人二人と子供二人をともない東寺の南門にやってきた。

空海は大喜びして一行をもてなし、心より敬いながら、神の化身に飯食を供え、菓子を献じた。その後しばらくの間、一行は八条二階堂の柴守の家に止宿した。

その間、空海は京の南東に東寺の造宮のための材木を切り出す山を定めた。またこの山に十七日の間祈りを捧げて稲荷神に鎮座いただいた。これが現在の稲荷社（伏見稲荷）であり、八条の二階堂は今の御旅所である。空海は神輿をつくって伏見稲荷、東寺、御旅所を回らせたのである。

この伝説が、空海と東寺（の五重塔の用材）と伏見稲荷（山）と御旅所をつなぐエピソードである。伏見稲荷には明治期の廃仏毀釈まで神仏習合がつづき、荼吉尼天法を修する真言寺院愛染寺があった。

次に八幡神。

八幡宮の総本社である宇佐神宮のある大分県宇佐市のあたりは昔の豊前すなわち「秦王国」で、渡来した秦氏の民が多く住むところであった。ある説によれば、この土地に秦氏系の渡来氏族辛嶋氏があつて、新羅からきてこの地の河原に住んだという「香（鹿）春」（かはる、かわら）の神を奉じ、その神とともに宇佐郡に移って定着し、その「香春神」にヤマト王権の使いできた大神比義（おおみわ（九州では、おおが）のひぎ）が応神天皇

の霊を付与して「ヤハタの神」（『香春八幡神』）としたと言う。

香春神とは辛国息長大姫大目命（からくにおきななおおひめおおめのみこと）。「辛国」（からくに）は朝鮮半島南端の加羅の国。すなわち加羅から渡来した神である。辛国息長大姫大目命を祀る香春神社（辛国息長大姫大目神社）は、古来銅の産出で有名な香春岳の山麓にある。ほかに忍骨命（おしほねのみこと）・豊比売命（とよひめのみこと）を祀る。息長大姫大目命・忍骨命・豊比売命について諸説あるが、ともに整合性のある説ではない。「香春」（かはる）はもともと「カル」。「カル」は、金属とくに銅のことである。

「辛嶋」（からしま）とは「日本の加羅（秦の国）」という意味になろう。その辛嶋氏の加羅の国にヤマト王権（蘇我馬子）の意を受けた大神比義が派遣され、渡来の神の辛国息長大姫大目命を「ヤハタの神」（『香春八幡神』）にチェンジさせたのである。『八幡宇佐宮御託宣集』に、

辛国の城に、始めて八流の幡を天降して、吾は日本の神となれり。

とある。

大神比義の大神氏も辛嶋氏と同じルーツの渡来系氏族たと言われる。以後、大神氏は、

宇佐地域に居住するようになる（豊後大神氏）。辛嶋氏も香春の地から宇佐の地（豊後）に移っていた。

この「ヤハタの神」（＝香春八幡神）が何度かの移座を経て神亀二年（七二五）、現在の宇佐小倉（棕）山に辛嶋勝波豆米の託宣によつて遷座される。ここには、この地の国造宇佐氏によつて信仰されていた比売神三座が馬城峯（御許山）から移されていた。その社に、応神天皇の靈威を付与された「ヤハタの神」が主祭神となり、母の神功皇后（息長帯姫命（いきながたらしひめのみこと））や比売大神（ひめおおかみ、多岐津姫命・市杵嶋姫命・多紀理姫命の三神）とともに遷座されたのである。宇佐八幡宮のはじまりである。

ここに「秦王国」に辛嶋氏によつて奉じられた渡来の神が、辛嶋氏（と大神氏）により日本の国神（くにがみ）「八幡神」となったのである。このことは同時に辛嶋氏つまり秦氏の日本同化策であった。

「ヤハタ」の意味には史家の間に諸説ある。しかし、「ヤ」（八）は「弥」で、数が多いこと、幾重にも重なる様のこと。「ハタ」（幡）は「幟」「旗」で、神々が降臨する依り代。つまり「ヤハタ」とは「数多くの幡（が幾重にも重なつて風になびく）」の意味で、祭祀の際に降臨する神の依り代として何本も立てる幡、と考えるのが妥当だろう。韓国で祭祀の際に数多くの旗が並び立てられる例があるのに符合する。

以上、八幡神は秦氏が日本にもたらした朝鮮半島の神の日本バージョンである。空海に八幡神を教えたのも秦氏だったに相違ない。ただし、東寺の鎮守八幡宮に安置されたのは僧形の八幡神で、いわゆる八幡大菩薩である。

天応元年（七八一）、桓武天皇の朝廷は、宇佐八幡に対して、国家鎮護の守護神として「八幡大菩薩」という神号を贈った。以来、全国の仏教寺院は鎮守神として八幡神を祀るとともに尊像を菩薩形に変えることになった。東寺の鎮守八幡宮の僧形八幡神もその例にもれない。これそのものがすでに神仏習合であるが、空海が八幡神を祀って「引き込ん」だのは国家鎮護の守護神・武神としてであった。

空海は日本の神仏習合の当初に立ち会い、その「和光同塵」を自ら展開した。言い方を代えれば、日本の神と仏教の仏の「アウフヘーベン」、「二つで一つ」の「二律同着」である。この空海の「絶対矛盾的自己同着」を、鎌倉期に比叡山を下りた易行門組は「三者択一」どころか、「二経一仏」のアナログ思考にしてしまった。空海の密教が釈尊にはじまる仏教全史の本流で、かつ世界レベルの哲学だったのに、彼らは仏教思想史を逆流させ、しかも末法の世に迎合して、仏教本来の哲学思想から逸脱し、日本でしか通用しないローカルな仏教に変質させたのである。

第十九章 即身成仏義体験

この章は、松岡さんの「即身成仏」の誤解からはじまる。

その誤解とは、「二経一論八箇の証文」と言われる「二頌八句」に「即身仏」のことが書かれていないという勘ちがい。松岡さんにしてからが、「即身成仏」とは「即身仏」、すなわち山形県など見られる「土中成仏」した山岳修験行者の遺骸、「生きながら仏になること」、つまり「ミイラ」になることだと思ひ込んでいたと言う。高野山の奥の院で、生きて瞑想行の姿のまま遷化した宗祖大師の「留身入定」とも思ひを重ねていたのだろう。

さらに、松岡さんは「即身成仏」を「即座のサトリ」と思ひ込み、高校時代から親交のあつた禅の稲垣足穂に言われた、盤珪和尚の「そのまま禅」を「即身成仏」だと勘ちがいをした。

*空海は『即身成仏義』全体を通して、「身」についてはさかんに議論を展開しているが、「即身」の「即」については「常の即時即日の如く、即身の義もまたかくの如し」とか、「不離はすなわちこれ即の義なり」と言う程度で、ほとんどくわしい定義はしていない。(略)わたしはこの「即」を(略)第二段階目の誤解、つまり「即座のサトリ」というふうに誤解したのであった。

*これは、禪に言うところの「即座の大悟」と通じるではないか、(略) 盤珪和尚永琢の不生禪、いわゆる「そのまま禪」をすらおもいあわしていた。

高校時代から禅道場に通っていた松岡さんは、道元にはじまって中国禅へ、そしてこの頃、京都桃山の稲垣足穂に接していた。その稲垣足穂が「やつぱり禅は盤珪はんがおもしろいなあ」と言った、と。松岡さんは稲垣足穂をよく書いたし、書いたり話したりする時にもよく口にしていた。稲垣が「おもしろい」と言った盤珪の「法監集」の一文。

それから直に禅に取り掛かりまして、あそこな山に入つては、七日も物を食べず、ここな巖に入つては、直に尖つた岩の上に着物を引きまくつて坐を組むが最後、命を失うことも顧みず、自然と転けて落ちるまで坐を立たずに、食物は誰が持つて来てくれようもござらねば、幾日も幾日も食せぬことがまま多うござつた。

*当時の私はまた「存在学」というものを考えていた。これは一口で言えば「いかにして存在的(オンティッシュ)なるものから存在学的(オントロギッシュ)なるものに向うのか」という新しい「存在の学」を、一方は西洋の物理学や生物学から、他方は東洋の宗教学や民俗学から、ともがらに蒸留してみようとする試みだった。こういう

ときに、空海の『即身成仏義』を読んだのである。まことに誤解が誤解を生んで、あげくに空海の先見を禪の側から評価するとうような結構になったものだった。

松岡さんはもうハイデガーの存在論と向き合っていた。しかもハイデガーを東洋の宗教学や民俗学からも探ろうとしている。しかし、「即身成仏」の誤解から「密教と禪」という玉が落ちた。

「密教と禪」

松岡さんは早速、密教と禪の臨界面に立つ大好きな明恵上人を挙げ、次いで天台智顗の『摩訶止観』そこに述べられる「空」「仮」「中」の「三諦」を挙げ、中国の華嚴で澄観の弟子宗密が「有教無観」の華嚴から禪へ向かったことを挙げ、江戸時代の律僧でサンスクリットの学僧でもあった慈雲飲光の「禪は即心即物、真言は即身成仏」を挙げる。松岡さんの言う意味での「密教と禪」には少々本格性と説得力に欠けるが、それは「それなりに難問のままながら」と自覚している。

ちなみに空海は、長安の留学中に中国に広がりつつあった禪を実際に見て知っていたであらうに、まったく禪には見向きもしなかった。頓悟でも漸悟でも、空海の「発心すれば即ち到る」にはサトリの速さで及ばなかったし、「言語道断」「不立文字」も、空海の「法

身說法」「声字実相」には及ばなかった。

さて本題の「即身成仏」とは何か。以下の「三經一論八箇の証文」で明かされるのだが、要は、「三劫」（一劫が一千万年もしくは一億年で、その三倍）という途方もなく長い時間をかけて修行しなければ成仏はできない（三劫成仏）とする従来の仏教に対し、今生きているこの身（現身・生身）において、本来心の奥に具わっている清浄な菩提心を自覚し、仏と一体になる三密瑜伽の行によつてすみやかに成仏は可能だとうすゝのが宗祖大師独自の成仏論で、それをこれから説くのである。

冒頭、小乗や大乘の人たち（顕教）は、長い長い修行の果ての「三劫成仏」を言うが、密教では次のように説く、と。

- ①『金剛頂經』が言う、大日如来の三摩地を修する者の「仏菩提」。
- ②凡夫・衆生が法身大日が説く教えに出会つて、これを昼夜四時に精進して修すれば成就する「正覺」。
- ③勝義によつて修すれば、現世に成就する「無上覺」。
- ④自身が「金剛身」となる（『金剛頂瑜伽修習毘盧遮那三摩地法』）。
- ⑤「身秘密」。すなわち、「この身を捨てずして神境通を逮得し、大空位に遊歩して、而も

身秘密を成ず」(『大日経』悉地出現品第八)。

⑥「悉地」。すなわち、「この生において悉地に入らんとおもはば、その所応にしたがつてこれを思念せよ」(『大日経』真言行学処品第七)。

⑦「即身成仏」。すなわち、「真言法のなかになにのみ即身成仏するが故に、是れ三摩地の法を説く。諸教のなかにおいて闕して書せず」(伝龍樹作『菩提心論』)。

⑧「大覺の位」。すなわち、「もし人仏慧を求めて、菩提心に通達すれば、父母所生の身に、速やかに大覺の位を証す」(『菩提心論』)。

*空海は、成仏とは仏菩提であつて正覺であつて無上覺であるという等式をまず提示した。その等式はまだつづく。それはまた「金剛身」というものでもあつて、それらがついに「身秘密」を完成させると主張する。「即身成仏」=「仏菩提」=「正覺」=「無上覺」=「金剛身」=「身秘密」という関係だ。ここで先ほど例に出した「この身を捨てずして、神境通を逮得し、大空位に遊歩して、而も身秘密を成ず」と言う『大日経』の一句が紹介される。

「大空位に遊歩する」とは、マルチン・ハイデガーの「Gelassenheit」や禪の「放下」に似ているが、密教(『大日経』)は身体を放棄しない。空海曰く「大空位とは、法身は太

虚に同じで無碍なり」「衆象を含めて常恒なり、故に大空という」。松岡さんは、そこに身体を持ち込むのだと。何もの無礙の場所に身体を持ち込むとはどういうことか。空海曰く「その身体を法身すなわち大日如來の三密と同化すればよい」と。しかし誰もが容易に大日如來と同化できるわけではない。そこで、それを「身秘密」と言ったのである。

続いて後半、有名な「二頌八句」である。

- | | | |
|---|---------|---------------|
| 1 | 六大無礙常瑜伽 | 六大無礙にして常に瑜伽なり |
| 2 | 四種曼荼各不離 | 四種曼荼各々離れず |
| 3 | 三密加持速疾顯 | 三密かじすれば速疾に顯わる |
| 4 | 重々帝網名即身 | 重々帝網なるを即身と名づく |
| 5 | 法然具足薩般若 | 法然に薩般若を具足して |
| 6 | 心数心王過刹塵 | 心数心王刹塵に過ぎたり |
| 7 | 各具五智無際智 | 各々五智無際智を具す |
| 8 | 円鏡力故実覺智 | 円鏡力の故に実覺智なり |

松岡さんの解説。

- 1 地・水・火・風・空・識の六大が溶融して永遠である。
- 2 四種類のマンダラが互いにつながりあっている。
- 3 その中でわれわれと仏との間の三密が応じあう時
- 4 あらゆる身体が帝網の球さながらに照射しあって「無碍」という即身性を發揮する。
- 5 ありとしあらゆるものに薩般若（一切智）がそなわり、
- 6 それはすべての人々の心数心王（心）においても「無数」に及んでいるのだから、
- 7 そこには五智も無際智もあまねく「輪円」に達しているはずで、
- 8 その智慧をもつてすべてを鏡のように照らし出せば、かならずやおのずから「真理」にめざめる。

これに松岡さんは、密教学的な註釈を加える。松岡さんにしては珍しくかなり専門性に富んだ解釈で、空海密教を知らない人には余計わからない。私なりに補えば、

- 1 広いこの世界に存在する、ありとあらゆるものの元となっているのは「六大」（地・水・火・風・空と識）で、「六大」はそれぞれお互いにかかり合い（相即相入して）、相互依存の関係にある。それ自体で存在しているものではない（無自性・空）。無垢清浄なものである。あらゆるものはこの「六大」を元として存在する（六大能生）。

2 その「六大」が生み出した(六大能生の)マンダラに、「大(現図)マンダラ」と「法(種子)マンダラ」と「三昧耶(象徴)マンダラ」と「羯磨(所作)マンダラ」という四種があるのだが、それら四種は本質的に一つのものであり、仏尊等の表現方法がちがうだけである。

3 そのマンダラの仏尊のどれか一つを選び(結縁)、その仏尊の「印」を自分も結び、その仏尊の「真言」を唱え、その仏尊のすがたを自分の心中に観想して、自分とその仏尊とが一体となつて感應し合えば(三密加持)、自分の身体がその仏の仏身と等しくなつた状態が瞬時に顕わになる。

4 その「三密加持」の境地というものはあたかも、ヒンドウの雷神インドラ天の稲妻の網の如く、帝釈天(インドラ天が転じた仏教の護法神)の宮殿のかざり網にちりばめられた寶石が、互いに照らし合うのと同じく(重々帝網)、マンダラの仏尊と「重々帝網」の状態になつてゐることを「即身」と言うのである。

5 その境地においては、さながらに、仏の智慧(一切智 あらゆる事物・現象が無自性・空である)と見抜く智慧)が心に具わり、

6 六識(眼識・耳識・鼻識・舌識・身識・意識)や八識(六識に、自我意識の末那識と根本識としてのアーラヤ識を加えたもの)といった認識主体(心王)や、それに相応する認識作用(心数)は無限であるが、

7 その各々に、大日如來の五智（法界體性智・大円鏡智・平等性智・妙觀察智・成所作智）やその他の限らない仏の智慧が具わっている。

8 それら仏の智慧は、あらゆるものが鏡に映るように、行者の心の大きく丸い鏡に映し出される眞實の智慧である。

これなら少しはわかるだろうか。

ここからは、松岡さんがいつも問題にしていた「即身」という意味についてである。

松岡さんはよく、高野山大学創立百周年記念に行われた国際シンポジウム「高野山サンギーツィ（即身）―人間の可能性を求めて」の総合企画とナビゲーターを担当した際、「即身」を英語でどう表現するか、種々検討して、私の記憶にまちがいがなければであるが、「in this existence」としたと言っていた。シンポジストのウィルソン・カブラ・ワトソンや松長有慶先生と議論を重ねたのだろう。

『金剛頂經』では、「釈迦の成道」（菩提寺下でサトリを得たこと）を、一切義成就菩薩（釈迦）の「仏身圓滿」（宇宙法界に遍満する一切の如來たちがそうあるように、そのよう

に私もある。金剛界如来となつて金剛界会の如来のネットワークに相入（瑜伽）するという場面設定になっている。釈迦の成道を密教はこのように説明したのである。

そのことを空海は租借して「二頌八句」で言い換えている。松岡さんはやはり「即身」がお気に入りで、こう結んでいる。

＊互いの宝珠が互いに鏡映しあっているホロニクなネットワークを、そのままそれ自体として「即身」ととらえた思想的直感には、世界哲学史においてもとくに傑出するものだ。そこには現代科学の最先端のフィジカル・イメージさえ先取りされている。

＊「帝網のイメージ」は、密教的生命を得ることによって現代につながったのである。空海はそれだけで満足したのではない。その「帝網のイメージ」が身体のコズミック・リズムと同調していることに気がつく。

宗祖大師の「重々帝網名即身」は、アーサー・ケストラーの「ホロン」（ホロニクシステム）や、アルフレッド・ノース・ホワイトヘッドの「有機体論」に千年以上も先んじていた。『空海の夢』を書いた頃の松岡さんは、とくにホワイトヘッドの「有機体論」にブギウギだった。

最後に、純密教における「即身成仏」の観法の実際を、参考までに『金剛頂經』金剛界品が説く「五相成身觀」(そうじょうじんかん)(原文)で示しておく。釈尊がサトリを得た場面をメタファーにした五段階の心品転昇である。

今言うところの『金剛頂經』とは、サンスクリット原典『*Sarva-tathāga-atva-saṃgrahaṃ nāma mahāvānasūtram*」(一切如来の真実の撰集と名づけられた大乘の經典)漢訳ではとくに不空訳の『金剛頂一切如来真実撰大乘現証大教王經』を指し、一般に『初会金剛頂經』(『真実撰經』)と言われている密教經典で、その内、最初の「金剛界品」の冒頭に「五相成身觀」が説かれている。

●第一の段階 通達菩提心(つうだつぼだいしん)

【サンスクリット原文私訳】

そこで、一切義成就菩薩(釈尊の密教における菩薩名)というすぐれた行者は、一切の如来たちによって驚覺され、驚いて、その不可動三昧から出て、一切の如来たちに頂礼し、呼びかけて、次のように言った。

尊き如来たちよ、お教えください、私はどのようにすれば、どのような真実に、

通達するのでしょうか。

そのように言われて、一切の如来たちは、その菩薩に口々に次のように言った。

通達しなさい、善男子よ、自心を觀察する三昧によつて、本質的に成就している（＝唱えれば唱えたことが成就する）真言を、思う（回数）だけ読誦することによつて、と。

「オーム チッタ・プラティヴェーダム カローミ」

（オーム、私は（自）心（の本質）に通達することに努めん）。

すると、（その）菩薩は、一切の如来たちに次のように言った。

私へのご教示がありました。尊き如来たちよ、私は自分の心臓（の上）に月輪の姿形を見えています。

一切の如来たちが言った。

善男子よ、その心月輪は本来的に明浄である。それはあたかも浄化されたように、そのように（明浄なものとして）あるのである。白い衣服を赤で染めても、（もともとは白いのと）同じなのである、と。

●第二の段階 修菩提心（しゅうぼだいしん）

そこで、一切の如来たちは、心が本質的に明浄であるという智慧を盛んにさせるために、再びその菩薩に、

「オーム ボーディ・チッタム ウットウ パーダヤーミ」

（オーム、私は菩提心を発さん）。

という、本質的に成就しているこの真言によつて、（その菩薩に、本来自心のなかに具えている）菩提心を発起せしめた。

すると、菩薩は再び、一切の如来たちの教えによつて、菩提心を発起して言った、

この月輪の姿形をしたものを、私は月輪そのものに見ています。

●第三の段階 成金剛心（じようこんごうしん）

一切の如来たちが言った。

あなたの（この菩提心）は、一切如来の心臓である。普賢（菩薩の大菩提）心の発起であり、（あなたは）敬礼されるものとなった。それ（大菩提心）はよく通達されなければならない。

（そこで）一切如来の普賢心の発起を堅固ならしめんがために、この真言によつて、自分の心臓の月輪中に金剛（杵）の影像を思念せよ。

「オーム ティシユタ ヴァジュラ」

（オーム、立て、金剛（杵）よ）。

菩薩は言った。

尊き如来たちよ、私は月輪中に金剛（杵）を見えています。

●第四の段階 証金剛身（しょうこんごうしん）

一切の如来たちが言った。

あなたは、この真言によつて、一切如来の普賢心の金剛（杵）を堅固にしなさい。

「オーム ヴァジュラ・アートマコーアハム」

（オーム、私は金剛（杵）を本質としている）。

●金剛名灌頂（こんごうみょうかんじょう）

その時、一切虚空界に遍満するほどの、一切如来の身・語・心（三密）の金剛界は、一切の如来たちの加持によつて、その薩埵（菩薩）金剛（杵）のなかに入った。そこで、一切の如来たちによつて、かの、尊き一切義成就大菩薩は、「金剛界なり」と金剛名灌頂によつて灌頂された。

●第五の段階 仏身円満（ぶつしんえんまん）

そこで、金剛界大菩薩（一切義成就菩薩）は、その一切の如来たちに次のように言った。

尊き如来たちよ、私は私自身が一切の如来たちの身体であると見ています。

一切の如来たちが言った。

然らば、実にすぐれた行者よ、本質的に成就しているこの真言を、思う（回数）だけ誦すことによって、あらゆる最勝の姿形を具備し、仏の影像を有する薩埵（菩薩）の金剛（杵）を、自身であると観想しなさい。

「オームヤターサルヴァ・タターガタースタターアハム」

（オーム、一切の如来たちがあるように、そのように私はある）。

● 加持現証（かじげんしょう）

すると、このように言われて、金剛界大菩薩（一切義成就菩薩）は、自身が如来であると現等覺して、彼ら一切の如来たちに頂礼し、次のように言った。

私を加持してください、尊き如来たちよ、そしてこの現等覺を堅固ならしめてください。

そこで、そのように言われて、一切の如来たちは金剛界如来（一切義成就菩薩）のその薩埵（菩薩）の金剛（杵）に入った。

●金剛界如来（一切義成就菩薩）の成道

その時、尊き金剛界如来は、その刹那に、

一切の如来たちと平等性の智慧によって現等覺した、

一切の如来たちと金剛（堅固）において平等な智慧によって、印契の秘密の三昧耶に証入した、

一切の如来たちと法において平等な智慧に通達することによって、自性において清淨ならしめられた、

一切の如来たちとあらゆる点で完全に平等なことによって、本性清淨な智慧の源となった、如来・阿羅漢・正等覺者となったのである。

（以上、サンスクリット原文は、堀内寛仁博士の『梵藏漢対照 初會金剛頂經の研究』梵本校訂篇（上）を参照）

これが密教観法による「即身成仏」の正体である。真言僧は、自分が一切義成就菩薩と同様に法界に遍満する一切の如来たちと相入（瑜伽）することを、「加行」の「金剛界念誦法」で体験することになっている。

『金剛頂経』では、「釈迦の成道」（菩提寺下でサトリを得たこと）を、一切義成就菩薩（釈迦）の「仏身円満」（宇宙法界に遍満する一切の如来たちがそうあるように、そのように私もある）金剛界如来となつて金剛界会の如来ネットワークに相入（瑜伽）する）という場面設定になっている。仏教史のなかで唯一の「即身成仏」成就者・釈迦の成道を密教はこのように説明したのである。そのことを空海は租借して「二頌八句」で言い換えている。松岡さんはやはり「即身」がお気に入りで、こう結んでいる。

*互いの宝珠が互いに鏡映しあっているホロニクなネットワークを、そのままそれ自体として「即身」ととらえた思想的直感とは、世界哲学史においてもとくに傑出するものだ。そこには現代科学の最先端のフィジカル・イメージさえ先取りされている。

*「帝網のイメージ」は、密教的生命を得ることによって現代につながったのである。空海はそれだけで満足したのではない。その「帝網のイメージ」が身体のコズミック・リズムと同調していることに気がつく。

第二十章 六塵はよく溺るる海

この章は、空海の『秘藏宝鑰』の有名な要語

三界の狂人は狂せることを知らず。四生の盲者は盲なることを知らず。

生れ生れ生れ生れて生の初めに暗く 死に死に死に死んで死の終りに冥し。

をもとに、松岡さんは「生命が生命を食べて生きている」矛盾からはじまり、遺伝情報もふくむ生命史の論述を展開する。

先ず冒頭で、松岡さんは「生命が生命を食べて生きている」矛盾を指摘する。

*われわれがいつかは考えなければならぬのもっとも怖るべき問題のひとつは、「生命が生命を食べて生きている」ということにある。この怖るべき事実から唯一のがれられるのはわずかに緑色植物の一群だけである。

『秘藏宝鑰』は、空海の代表作『秘密曼荼羅十住心論』の略本とも言われるが、序文の

はじまりからして「生命が意識をもち、意識が進化していく生命進化史」と「十住心」を重ねているような気配が大いにあり、いや空海のことだから、根本的生命本能の「無明」や生命維持意識の「阿頼耶識」の果てに、宇宙の大生命史を脳裏に浮かべていたとしても不思議ではない。私は、『即身成義』二「頌八句」の「即身」にもそんな気配を感じて次のような駄文にしたことがある。

空海密教は、銀河系を含むこの広大無辺な宇宙を、森羅万象、そうあるべくして
そうある存在真理、コトにはそうなるべくしてそうなっている現象真理がはたら
き合っていて、お互いが自在に結びつき相入し合っているさながら（「法如」の
世界、すなわち「法界」に見立てた。そして、その「法界」を人格化して
「法身大日如来」と言った。

この見立てには、この現実の世界にこそ真理のはたらき（法性＝空性）がひそん
でいる、山も川も草も木もことごとく「法如」の故にそうあるのであり、人格化
して言えばみな仏に変わりのないのだ（山川草木悉皆成仏）、と見なした大乘「空」
の価値転換（「諸法実相」）がそのまま生きている。

さらにまた、この現実の世界は、目を転ずれば、広大無辺な宇宙法界なのであり、
すべてがまるで「法如ネットワーク」で、大乘の菩薩はその「法如ネットワーク」

の結び目の宝珠である仏たちをたずね歩き、教えを乞いながら三大阿僧祇劫という途方もなく長い永遠の時間をかけて利他行を行わなければ成仏はできない、という華嚴のコスモスもそこに見える。

さて宇宙では、地と水と火と風と空」の五大（物質元素）と識（人間の認識作用）との六大が、お互いに妨げ合うことなく常に結びつき相入し合っている。仏身はこの六大から成り、凡夫・衆生また六大所生の身である。その意味では生仏一如なのだが、凡夫・衆生は生命の海によく溺れるが故に、それに気づかないのである。

「法界」の融通無礙の様子をビジュアルなものにして示すと、宇宙に遍在するあらゆる事物・事象・意識が、仏の尊像の集合した宇宙図（大曼荼羅）となったり、仏尊の所持する物（シンボル）が集合した宇宙図（三昧耶曼荼羅）となったり、仏尊を表わす梵字（種子）が集合した宇宙図（法曼荼羅）となったり、木彫・鑄造・塑造といった仏の実像が集合した宇宙壇（羯磨曼荼羅）となったりするのだが、その四種類の曼荼羅はもともと同じ本質のものだから、各々離れてあるわけではなく互換性に富んだインターフェースなのである。

今流に言えば、そこから仏のパンテオンに入って自分が本来は仏であるという価値転換の自覚に至るポータルサイトである。

その四種曼荼羅は、それぞれにそうなのだが、密教行者がある仏尊を表す印（サイン）を手に結び（身密）、その仏尊と交信する真言（「法界」の交信言語）を唱え（口密）、その仏尊の尊形を心のスクリーンに映し出す（意密）と、瞬時に仏尊が自分と一体になるのである。

その曼荼羅をよく観察してみると、あのヒンドウの英雄インドラ天のジャーラ（網）のように、すなわち宇宙に遍在する六大所成の物質と精神がまるで宝珠が縦横に連結された飾りもののように、互いに照らし合い映し合い重なり合っているのがわかる。宝珠に照射されるものはみな六大所成の仏たちなのであり、宇宙の生命史のすべてのいのちの連鎖でもある。その幾重にも重なり合っている宇宙の全生命史のなかに、この身をまるごと投歸している、それを「即身」と言うのだ。

私にとって「即身」とは、「現身（この身）において」なのであるが、これをもっと深く

言い換えると「この身をまるごと重々無尽の宇宙の全生命史に投帰すること」である。

それはそれとして、松岡さんは、次に古代のイノリからイノチの歴史を説きはじめる。

古代のイノリ。

かならずしも祈願だけを意味しない。世界の神話や宗教には数多くの動物・植物が登場し、その生命のさまざまな在りようが取り込まれている。

イノリの原基としてのイノチ。

イノチの歴史に異常Ⅱ「死」が内在していた。イノリの普遍性とイノチの普遍性はかならずしも一致しない。イノリの普遍性は宗教が重視したが、イノチの普遍性は手がつけれなかった。「生命が生命を食べる矛盾」も回答が準備されなかった。

*生命が内にひめる矛盾を考えるには、ある程度は科学の言葉借りなければならない。そのためには、生命が宇宙史のなかで占めている特殊な役割が問題になってくる。生命は宇宙の現象にとってはけっして一般的な存在ではなく、しかしまた例外というわけでもないという奇妙なものである。

以下、科学の言葉を借りる。生物学や熱力学や物理学に詳しくないと、松岡さんが何を言わんとしているのかわからなくなる。私もその一人だ。

生命の最初はアミノ酸。そして単細胞生物、多細胞生物、植物から動物へ、水から陸へ、そしてヒトへ、意識の形成へ。この生命史の大渦流は休みなくさまざまものを巻き込む。北京原人の発見に参加したフランスの生物学者テイヤール・ド・シャルダンはこの渦巻きを「小体化曲線」だと。

ここから熱化学が入る。現在、ほとんどの科学者が宇宙は大いなる熱死に向っていると考えている。熱量のエントロピー（無秩序）の増大だと言う。地球温暖化もそうか。少なくとも宇宙の誕生以来、宇宙の進化は確実に熱死に向っている。宇宙全体（全体系）のエントロピーの増大である。

しかし個々の生命は、生まれて以来、器官を分化させ、組織を形成し、形態をみがき、宇宙の進化とは逆に秩序に向ってきた。個々の生命の部分系のエントロピーは減少である。オーストリアの理論物理学者エルヴィン・シュレーディンガーは「生命は負のエントロピーを食べている」と。

*しかし生命には個体としての死がある。エントロピーのドラマからすると、生命動向の衰退は死よりもずっと早い時期からはじまっている。成長はすぐ頂点に達し、以降は下にむかう。(略)ということは、全体系のエントロピーに対して、部分系エントロピーはほんの一時期だけこれにあらがうような「*élan vital*」をみせているのだということになる。

科学者はこの矛盾に長く答えられなかったが、ノーベル賞を受賞した熱力学者イリヤ・ブリゴジンや物理学者ハーシー・ブリッジマンがうまく説明。ブリゴジンは全体系エントロピーが増大し部分系エントロピーが減少するには、そこに「エネルギーの散逸」が起きている、と。散逸とは消費・消耗。生命(部分系エントロピー)が器官や組織や形態などを形成すると、その時に生じるエネルギーを部分系の外へ放出する。そのことで、全体系が増大する、という説。

*結局、生命という部分系は情報を生産することによって、全体系としての物質宇宙とのバランスをとっていた。このことは生命の本質を考えるばあい、ひじょうに重要である。

*もともと情報と言う発端が宇宙のどこかにおこっていて、その情報の進化がしかるべ

き適性の遊星上で生命形態をとり、いずれ意識を発生させたのだとも説明できる。このように情報を主語とする宇宙生命史を想定するには、ブリゴジンの「散逸構造」という概念をさらに一歩進めた「情報構造」（品川嘉也）という概念が便利であろう。生命は、散逸構造でもあるが、同時に宇宙開闢とともにじまった情報構造の一プロセスでもあった。

宇宙と生命の矛盾問題をひとまず措いて、「生命が生命を食べる矛盾」に進む。

インド神話に登場する魔神たち、ヘビを食べる悪食の孔雀が密教では「孔雀明王」になる。「生命が生命を食べる矛盾」は弱肉強食ばかりではない生命の輪廻。

生命の起源と進化。

どういう原因か、地球に生命の種子がばらまかれた。天文学物理学者フレッド・ホイルとチャンドラ・ヴィクラマ・シンの「胚種広布」説である。「彗星の頭部の「あたたかい池」で生命の種子が準備され、これが地球に提供された」。「宇宙から何らかの「生命の鑄型」（ライアル・ワトソン）か「生命の逆鑄型」（松岡正剛）がやってきただろう」ことは認めたい、と松岡さん。

地球生命の誕生の五段階。

- 1 大気の変換（大気の還元性の成立）。
- 2 エネルギーの獲得（太陽や雷撃や火山活動の援助）。
- 3 分子の形成（アミノ酸などの生成）。
- 4 吸着と縮合（ポリマーの成熟）。
- 5 情報の保存（核酸の活躍）。

このうち「5 情報の保存」について言うと、

すでにできあがりつつある生体高分子が、自己情報保存のために自己複製能力を持った。地球上の生物はみな核酸に事故情報を保存する。DNAは遺伝情報を保存。RNAは自己複製の舞台。遺伝分子学。生命は情報高分子としてスタート。

情報高分子は自系をまとめて保存するため細胞膜を必要とする。膜の第一の機能は、必要なものとして選りすぐるものを選択する透過性の發揮。第二の機能は、情報の維持のために膜の内側の保全。この時ブリゴジンが言った「エネルギーの散逸」が起きる。具体的にはナトリウムイオンを放出しカリウムイオンを取り込む。

*こうして情報高分子としての生命は、いつでも必要な物質をナトリウムにつなぎとめ

ながらこれを細胞内にとりこむことができるようになり、とりこみたい物質の相手を変えたいときは、ナトリウムのつなぎ手を変えればよくなった。エネルギー代謝の誕生である。

*生命は、こうして情報高分子と細胞膜とエネルギー代謝という最低三種類の基本条件を獲得して、いよいよ最初の矛盾に向って突進をする。

話はかなり専門的な宇宙科学・生命科学、それに空海がどうかかわるのか、松岡さんの生命史がより深くなる。しかし、それになかなかついていけないつらさがこのあたりから募ってくる。

生物の進化。

気象と地殻と海水の安定によって急速化。

地球上にひしめく生命の数。三千年前では植物が約五十万種、動物が約百万種（現在最低五百万種）。だが、自給自足している生物は緑色植物の一部のみ。他のすべての生物は、全面的にこの緑色植物に依存している。「全生物のために酸素をつくりだした「光合成の者たち」だ。

初期の地球には酸素がなかった。緑色植物の光合成は、地球で最も古い岩石ひとつの珪酸質鉄鉱層の縞模様とその痕跡が見られる。光合成は二十億年から三十八億年の以前にあったと。この緑色植物の正体は、低い海底にある「藍藻」の一種。

光合成植物は、炭酸ガスと無機塩類しか食物として必要としない。光合成で発生した酸素が地球を取り巻きオゾン層をつくった。大気に包まれた温室ができた。紫外線を止めるオゾン層のために、そこに誕生する生物は光合成で自給自足できる生命体にはならなかった。

ここに「生命の矛盾」がはじまる。生物は共存する。だが一方で共食する。

釈迦が出家した動機に、カエルがへびに吞まれるのを見て生命のはかなさを悲しんだからというのがある。仏教のはじまりにも「生命の矛盾」があった。

大乘の人たちは仏教徒が護るべき戒律の分析議論を「十善戒」に集約した。そしてそのトップに「不殺生」戒を置いた。

「他の生命を奪ってはいけない」ことは古今東西人類社会が守るべき倫理の命題である。しかし他の生命を食べなければ生きていけない生物として、人間は「生命の矛盾」をどう背負って生きなければならないか、「不殺生」戒には生命史への深刻な苦悩がある。そここ

そが出家僧にとつて避けて通れない問題である。

合掌をして「いただきます」と言う仏教徒の食事のマナーは、「あなたの生命を私の生命保持のためにいただかせていただきます」「申し訳ありません」という食べられる生命への「謝罪」と「生命の矛盾」を生きる「懺悔」の行為だった。「不殺生」を安直に「生き物を殺傷しないように」「蚊も害虫も殺してはいけない」などと説教をしているようでは坊さんの無学が露呈する。

蛇足ながら、右の悪例を、松岡さんがその書を大いに好む慈雲飲光（じゅうんおんこう）までがやらかしている。

慈雲飲光とは、江戸時代後期に正法律を提唱して律僧と仰がれ、サンスクリットに長じ、梵字も書もよくした真言律僧であるが、彼の説く正法律は単なる世間道徳だった。いくら宗教聖職者が「人の道」「倫理道徳」のレベルで「生きものを殺して食べてはならない」と説いたところで、人間は自己の生命保存本能のレベルでそれをやめられない。

だから釈尊は、生ける者の生命の実相を深く洞察し、あらゆる生命が自己保存のために燃やす業火に気づき、それを根本煩惱「無明」と言つた。仏教の修行は、その「無明」を超克するためであり、釈尊は「十二因縁」を説いて「無明」の超克、すなわち「苦」からの解脱を説いた。「生存本能の業火」のなかに生きながら、それを克服する「方法」である。

だから釈尊の仏教は、修行の妨げになる「生存本能の業火」のなかで最も激しく燃える殺生を最も戒めた。「不殺生戒」とは、釈尊の仏教が「生命が生命を食べる矛盾」と深刻に対峙する意味において、修行者が守るべき一番目の戒めとなつたのである。

ところが慈雲尊者は、「不殺生戒」を「世間戒」に転用した。釈尊の仏教にもどることを提唱した慈雲尊者にして、釈尊の仏教が「不殺生戒」で問うている人間の宿業の深刻さを理解していない。

とくに、禽獸に対しても仁慈の徳を及ぼすことを説き、我執への厳格な戒めだつた「戒」を人間以外の生きものへの憐憫（慈悲）の情に世俗化している。民衆教化の「方便」だとしても、これは「（戒）律」の尊者にして仏教の「戒」の根本をはずしている。「戒」とは自己の内に向けられた自己規制の戒めであり、決して世間利他の「慈悲」ではない。

まして「人道貴し、禽獸賤し」と言い、「仁慈の徳を（賤しい）禽獸虫魚にも及ぼす」とが「不殺生戒」だとは、尊者は仏者として「不殺生」を説くにふさわしくない傲慢な方とさえ言わねばならない。尊者には、人間は他の生命を奪つて生きている、残酷で「申し訳ない」生き者であるという深刻な自覚が見えない。

尊者自身の言葉を見てみると首をかしげる。

第一 不殺生

世界幾許かある、虚空界のあるところ、これ世界海のあるところなり。衆生幾許かある、世界海の在るところかならず衆生ありて充滿す。此の世界海衆生界ごとく自己相縁起の儀にして、苦樂昇沈のある處なり。此の中に人道貴し、禽獸賤し。經律の文に人をころすを大殺生といふ、禽獸を殺すを小殺生といふ。又輕重あり、大殺生の中に、恩ある人はそのつみおもし、恩あるなかに、父母等なれば逆罪を成ずるなり。小殺生の中に、能變形の者は罪おもし、不能變形のものはかろし。能變形のものとは、小技倆あり、化けて人の姿ともなるべきなり。不能變形とは、極底下愚昧にして化けることもなき類なり。總じて、うち、きずつけ、そこなひ、やぶるを方便罪といふ。命の盡くるにいたるを根本罪と名づくる。初に人道の貴きを信じ如上の妄業を遠離するを不殺人と名づく。此の仁慈の德をおしひろめみて、禽獸蟲魚に及ぼすを不殺生戒と名づくるなり。又經中にもし死すべきものの命をたすくるは其の功德おほしと説けり。佛在世に目連尊者の弟子隨役の沙彌短命の相あり。此の人道路のなか衆多の蟻子の水におぼるるを見てその命を救ふ。これによりて短命の相を轉じ長壽をえしとあるなり。此の中つぶさに憶念すべし。兩三人に慈悲しんある者は兩三人の主なり。衆多人に慈悲しんある者は衆多人の主なり。百千人に慈悲しんある者は百千人の主なり。一國民禽獸までにじひしんある者は一國の主なり。萬國人民乃至禽獸に慈悲心ある者は萬國の主となる。要をとりていはば、一切人民みなわが慈悲なり。

衆生無邊なれば戒も亦無邊なり。此の徳むなしからず、近くは人天のなかに無病長壽の報をえ、遠くは諸佛の金剛不壞の身を得べし。

『十善略語』。『人となる道』はこの『十善略語』を加筆訂正したらしい。

空海は、集大成した自らの密教思想に生命や意識の進化への洞察を忘れなかつた。晩年の作といわれる『十住心論』の第一住心に「異生羝羊心」という動物の生命のあり方を置いた。

自他兼ねて利済す、誰か獣と禽とを忘れん。

(『三教指帰』十韻詩)

この章のタイトル「六塵はよく溺るる海」も『三教指帰』十韻詩の一節である。

第二十一章　いろは幻想

この『空海の夢』に「いろは歌」の章を設けるのは、松岡さんのある意味こだわりだと思つてよい。「いろは歌」すなわち「五十音（図）」は空海の真作ではなく、空海の末弟たちの手になるものである。松岡さんはこの章の最後にこう述懐している。

＊私のいろは考も、空海との結びつきの点は幻想におわる（空海の真作ではない）。けれども「原いろは」の構想というものがあつたとするなら、それはやはり有為の奥山を越えてでも空海に帰してみたいとおもっている（「いろは歌」を空海の真作であると嘗試してみたい）。

この件、松岡さんの思うところは何度も聞かされていた。「私はいろは狂なのだ」。この章のイントロの松岡さんの結びである。

さて、松岡さんの「いろは歌」論は、真言宗中興の祖、興教大師覚鑿（かくばん）上人の「以呂波釈」からはじまる。

色は匂へど散りぬるを（諸行無常）
わが世誰ぞ常ならむ（是生滅法）
有為の奥山今日越えて（生滅滅已）
浅き夢見じ酔いもせず（寂滅為樂）

五十音を巧みに用い、『涅槃經』の有名な「雪山偈」に擬している。
五十音にしてみると、

いろはにほへと　ちりぬるを
わかよたれぞ　つねならむ
うゑのおくやま　けふこえて
あさきゆめみし　ゑひもせす

現代語訳にしてみると、

花は咲き匂い誇つても、やがては散ってしまう（ように、あらゆるものが常住不変ではない）。

私が生きているこの世も、あらゆるものが生じては滅するをくり返し、誰もが永遠に生きることなどできない。

生滅にさまよう人生の山また山を今日は踏み越えて（生滅に左右される生存本能欲を離れ）、

煩悩に充ちた夢を見てもそれにとらわれることなく、真実の世界にめざめた生き方をしなくてはならない。

鎌倉時代、折から「末法」「末世」「無常観」を背景に広がった浄土思想の影響を受けた覚鑿上人らしい、無常観に充ちた「いろは歌」である。この歌の出来栄をもさることながら、松岡さんがこの「いろは歌」で言いたいことは、そこに用いられた「五十音」の出自が真言・天台の密教僧が用いる梵字・悉曇の字母、今で言えばインドのサンスクリットのアルフアベットで、その梵字・悉曇の日本における最初の人で、第一人者が空海だということである。

次に示すように、覚鑿上人のほか、「五十音」と悉曇の関連文献や研究にかかわってきたのはほとんど、空海の末弟たち（真言僧）である。すなわち、日本語のもととなる「和語」は、空海の密教のなかで育まれていた、というのが松岡さんの視座である。

- ①『孔雀經音義』（醍醐寺藏）。
- ②寛智…『悉曇學要集記』。
- ③『金光明最勝王經音義』（大東急記念文庫藏）。
- ④明覺…『悉曇要訣』『反音作法』『梵字形音義』。平安後期の天台僧。悉曇に長じている。
- ⑤心蓮…高野山東禪陰流「五十音図」。その思想に近い『悉曇相伝』『悉曇口伝』『五韻次第』。
- ⑥承澄…『阿婆縛抄』『反音抄』。鎌倉期の真言僧。
- ⑦兼朝…『悉曇反音略釈』。興福寺の学僧。
- ⑧信範…『悉曇私鈔』『悉曇字記聞書』。
- ⑨了尊…『悉曇輪略図鈔』。
- ⑩正智房…『悉曇初心鈔』。
- ⑪浄嚴…『悉曇三密』『和字正濫鈔』。
- ⑫契沖…『和字正濫鈔』。浄嚴の弟子。

次に、「五十音」から和語の成立へ。まず万葉仮名である。

*上代の日本は音の世界だった。そこに漢字が入ってくる。はじめて文字に接した日本人は渡来人の助力のもとに漢字を訓読型と音読型の両用でつかうことをおもいつく。

アマは「天」でもあつて、また「阿麻」でもあつた。翻訳可能な言葉にはおおむね漢字の訓読があてられたが、翻訳不可能の固有名詞などには音読型の漢字をあてはめた。いわゆる音訳である。これが万葉仮名になる。

*万葉仮名は、漢字本来の表意性をかなぐりすてた音読用の記号文字である。(略)この万葉仮名がどのように「発明」されたのかを証明するのはいまとなつてはむずかしい。

中国の『魏志倭人伝』にも「卑弥呼(ひみこ)」「卑奴母離(ひなもり)」「邪馬台(やまと)」があり、仏典の漢訳には「菩提薩埵」「般若」「波羅蜜多」という音訳もある。日本の仏教にはまた、「菩薩」を(草カシムリを重ねて)「ササ」、「伝法灌頂」を「法汀」、「報恩」を「幸心」とするといった略字もある。万葉仮名の最初のアイデアはどこにあるのかかわらないが、少なくとも日本人が自前の文字を持つとうとして「和語」の創出に熱意を持ったことはたしかであろう。カタカナもひらがなも日本独特の文字である。

万葉仮名は当初、七世紀までは固有名詞にだけ使われたが、八世紀『古事記』『日本書紀』『万葉集』になると固有名詞以外にも多用される。「夜久毛多都、伊豆毛夜幣賀岐、都麻碁微尔」は「八雲立つ 出雲八重垣、妻籠みに」と。ところが『古事記』では漢文のなかに万葉仮名を混入することが起きた。例えば、「次国稚如浮脂而、久羅下那州多隋用幣流之時」

で、「次に、国稚くして浮かべる脂の如くして、くらげなす漂へる時に」と詠む。こうした和化漢文において万葉仮名の使用法が定まり、音仮名として独り歩きはじめ、やがて仮名字の成立となった。『古事記』を編纂した太安万侶は、この点「あるいは一句のなかに音訓を交え用い、あるいは一事の内に全く訓をもつて録した」と苦心している。

『古事記』には一五二種の万葉仮名が使われ、そのうちの十九種が『金光明最勝王経』と同じ用法であることがわかった（築島 裕）。

*漢訳仏典のダラニの部分が日本語の仮名発生にあずかっていたかもしれないということは、このあとの流れをみるにも極めて重要なポイントである。仮名発生のみならず、日本語の表記や表音の発達と定着には、かならず仏典の貢献が先行していると断言してもよいからだ。

ダラニの例を補っておこう。

おんばざらさとばそうぎやらか ばざらあらたんのうまどたらん

唵 嚩 嚩 薩 恒 嚩 蘇 藥 囉 賀 嚩 嚩 嚩 嚩 恒 曩 摩 都 恒 攬

ばざらたらまきやたい ばざらきやらまきやろはんば

嚩 嚩 達 磨 誡 夜 那 嚩 嚩 羯 磨 迦 嚩 婆 縛

音仮名は工夫も加わり、訓点（ふり仮名）も工夫されて草体化や略体化が進み、そこに宮中で進められていた女手（女文字）が加わり平仮名に発展する。それとは別にカタカナは、南都の学僧たちが漢文を和文にして読むために、万葉仮名（借字）の一部字画を省いて訓点に使ったのがはじまりで、フコト点とも言われた。

ここから松岡さんは、空海のサヘキ一族は「何を聞いたのであろう」と話を文字の音の進化に移す。例えば、「生」という文字。

「セイ、生活・生態・学生」、「ショウ、一生・生滅」、「キ、生糸」、「ナマ、生水」、「フ、芝生」、「オウ、蒲生」、「ウブ、生方」、「ウ、生まれる」、「オ、生い立ち」、「ハ、生える」。今ではこれだけの読み方がある。

とくに「セイ」と「ショウ」のちがいが。漢音と呉音。例えば、

清（セイ・ショウ）、行（コウ・ギョウ）、下（カ・ゲ）、食（ショク・ジキ）、女（ジョ・ニョ）、日（ジツ・ニチ）、木（ボク・モク）、文（ブン・モン）、礼（レイ・ライ）、言（ゲン・ゴン）など。

日本では呉音のよる読みが先に慣例化していた。そこに、七々八世紀、奈良く平安初期、遣隋使・遣唐使・留学僧たちが長安の漢音をもたらした。『古事記』は呉音が中心の字音

『日本書紀』は漢音中心の字音を採用している。読み方という点では記紀はまったく違う方法をとった、と松岡さん。

長安で漢音が使われていることを知った朝廷は、先ず遣隋使・遣唐使・留学僧の候補に漢音の読みを教えた。持統天皇が、百濟で囚われの身になっていた唐人の音博士続守言（しよくしゅげん）・薩弘恪（さつこうかく）たち百人余を受け容れ、とくに続守言と薩弘恪は朝廷に仕え、漢音の指導にあたったのがはじまりである。『日本書紀』の漢音に二人がかかわっていたのではないかという説もある。

「呉音から漢音へ」のキャンペーンは、新しい唐の文化を吸収しようとした朝廷主導でかなり入念に行われた。延暦十一年、空海が渡唐する前年、「大学寮」明経科の学生たちに「呉音を排して漢音を習熟せよ」という勅命も下った。空海はと言えば、その情報をいち早くキャッチし、留学するしないは別として、漢音による經典読誦・漢籍素読という新しい言語文化を早速身につけたに相違ない。翌年渡った長安では言葉に不自由しなかった。

話はまた「いろは」に戻る。

時に最古の「以呂波字母表」は、承暦三年（一〇七九）の『金光明最勝王經音義』写本の冒頭凡例にある。ここには真仮名と変体仮名が用いられている。

以伊	呂路	波八	耳尔	本保	へ反	止都
千知	利理	奴沼	流留	乎遠	和王	加可
餘与	多太	連礼	曾祖	津ッ	祢牟	那奈
良羅	牟无	有享	為謂	能乃	於	久九
耶也	万末・麻	計介・氣	不布・符	己古	衣延	天豆
阿安	佐作	伎織	喻由	女馬・面	美弥	之志・士
恵會・廻	比皮・非	毛文・裳	勢世	須寸		

この七字区切りは旋律をつけて読むための音韻法だと言う（小松英雄）。一字ずつ声点という記号のようなものが四隅についている。仏教の声明（しょうみょう）の唱え方もこのような音韻法の流れで定着したものと思われる。

時にこの七字区切り、一番下の「止」「加」「那」「久」「天」「之」「須」は「と」「が」「な」「く」「て」「し」「す」、すなわち「咎なくて死す」と詠め、江戸時代の「仮名手本忠臣蔵」に登場する赤穂浪士・四十七士は「いろは」四十七文字の数だと言う。作者の二代目竹田出雲・三好松洛・並木千柳もさることながら、江戸の町人の教養・文化度の高さに驚かされる。

最後に、「いろは歌」は空海の作だと思いたい松岡さんの想い。

学界の定説ではそれは叶わない。七五調の今様体の歌体は空海の時代にさかのぼれないこと、空海の時代なら「ヤ行」に「衣(エ)」を加えて四十八字になっただろうこと、仮名字体の変遷に合わないところがあること、空海死後二五〇年近く「いろは歌」に関する記述がないことなど(大矢透・亀井孝)。

しかしその反対に、空海作とする説にも事欠かない。『古今序註』の第四には、空海とはごく親しかった元興寺の護命が「色は匂えどく常ならむ」と作り、空海が「有為の奥山」酔ひもせず」と付けたという話があり、頼阿(おそらく真言僧)の『高野日記』(所在不明)には、空海が高野山造営の際「いろは歌」を作って大工たちに見せたという話、また大安寺の師勤操との合作説など伝説が多くあつて、松岡さんとしてはそれらを根拠のない作り話だと一蹴することはできないのである。なぜか。松岡さんは、真言宗内で字音の研究が常々行われていて覚鑠につながったから、と。

最後にもう一度。

*有為の奥山を越えてでも(「いろは歌」を)空海に帰してみたいとおもっている。

第二十二章 呼吸の生物学

「いろは歌」と空海の末弟（真言僧）による悉曇と「五十音図」研鑽の問題から、「内外の風氣わずかに発すれば、必ず響くを名つけて声というなり」（『声字実相義』）、すなわち松岡さんが空海密教のなかで最もお気に入りの言語論「声字実相」に進む。

冒頭『声字実相義』の語りがはじまるが、この章のタイトルの通り、松岡さんは早速、声から言葉の出現過程の問題を生物学で説きはじめる。

* 風氣による響きと声の関係は不即不離である。その声がおこつてすだいたとき、そこに字がおこる。その字は名をまねき、名は体をまねく。これが実相である……。
ここには言語の創出風景があるようだ。

松岡さんは、言語の出現過程についてはまだ科学的に解明されていないと言い、言語学者であり神経学者だったエリック・H・レネバーグ（『言語の生物学的基礎』）が、人間が第一言語（母語）をきちんと習得するには年齢的限界があると考へ例（臨界期仮説、神経科学のK・H・プリグラム（『脳の言語』）が脳をホログラムとして見ることを提唱した例、

またフランスの哲学者で精神分析のジュリア・クリステヴァが言語学の立場から、二十世紀が言語の世紀だと言った例を挙げて、言語の出現過程をすべて解くものはまだないと。

しかしその一方で、三種類の方向で言語出現過程の風景が見えはじめている、とも。すなわち、

その一は、空海が言った「声から字へ」という方向。これは響き、すなわち波動（声音）が記号そして言語（言葉・文字）に変換されるという側面。その際は、宇宙や地球のマクロのバイブレーション・リズムから舌やくちびるのミクロなリズムの大小無数のリズムが関与する。

その二は、「絵から字へ」という方向。言語は記号の一種だが、聴覚が先ず関与して出現するものか視覚からなのかわかっていない。両方向でもない。図表記号から見る方向。

その三は、動物言語や無文字社会のような身ぶり手ぶり言語・ボディランゲージの方向。手や顔の動きの変化・ミツバチのようなボディ・ワークなど。動作記号からの方向。

これらを総合して見えるのは「動物的信号性から人間的信号性へ」という大きな流れであり、しかし「文字以前」の状況の究明が急がれる。と。それをふまえて、松岡さんは、日本は二千年前までは無文字社会だったし、文字はなくても山野には日々たくましい声が

響いていた、「はじめに声があった」。そう主張すべきだった、と。

声から言語への進化を我々の日常に落してみると、生命が最初に声を発するのは新生児の「産声」で、「アー」でもなく「ウー」でもなく「オー」でもなく「ギヤー」でもなく、五十音が入り雑じった混声である。泣き声は引き続き空腹やおしめの汚れを知らせる意思表示になる。泣き声に意味が付与される。しかも空腹とおしめのちがいが泣き声のトーンに顕われる。そこに声の言語化がはじまっている。新生児の大脳皮質の言語中枢で、先ず母親の声の認知が定着し、母親のだっこに安心感をおぼえる。次いで、父親や家族などのごく近い人の声の聞き分けが進む。この時期、脳のなかでは、耳から入ってくる人の声や周囲の音の認知と区別が進んでいる。相変わらず声は「アー」でもなく「ウー」でもないのだが、それが欲求による指示や依頼の意味も加わるようになる。

やがて母親や近親者が赤ちゃん言葉を発するとそのマネをするように、「ママ」「パパ」「バババ」などと言えるようになる。これが、声が言語になったはじめ、すなわち発語である。生後約十カ月の頃が多く、二十カ月の頃から急に語彙が増える。脳科学や神経科学や言語学が、人間の言語獲得のプロセスを究明しているが、なかなかその全体がわからない。空海の言う通り、たしかに「はじめに声があった」のである。

空海の主著『声字実相義』に言う。

五大にみな響きあり、十界に言語を具す。

六塵ことごとく文字なり、法身はこれ実相なり。

五大、すなわち地・水・火・風・空は、それはまたア・ヴァ・ラ・カ・キヤの五字、そしてまた大日・阿閼・宝生・阿弥陀・不空成就の五仏。それらはみな、響きとして顕現する。

その響きは法身大日如来の説法で、十界、すなわち地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天・声聞・縁覚・菩薩・仏に応じ、その界その界の言語となり、それを人間の認識作用が、六塵（六境）、すなわち色・声・香・味・触・法を、如来の文字として認識する。

法身大日の説法（声の響き）は、法界宇宙の真実そのものである。

また松岡さんの論を追うと、この偈には、主語としての響きや声、あるいは文字や言語がない。みな述語である。と。

*ただひたすら宇宙の音響がひびきわたり、それがいつとはなく山川草木に共振してついに人の声となり、また五体をくだいて言葉となりながらふたたび時空の文字に還っていくような、そんな述語的な光景に徹している作品である。それでいて、ただ声の響きだけが太始と太終をつないでいる。

このあたりから、いよいよ松岡さんは「呼吸の生物学」に入る。以下松岡さんの生物学講義である。

声は息を吐く時に出る。言語はまず吐く息つまり「呼吸の産物」である。一般に、発話時には一分あたりの呼吸数が激減し、吸う息は少し増えるが吐く息はゆるやかになって。呼吸は深くなるものである。

*十全な発語活動をしているときに呼吸が深くなるということは、声を出していても瞑想しようという可能性を立証している。これがマントラやダラニの高次元性を支えるひとつの条件になる。

松岡さんはいいいことを言ってくれた。

私が実際に体験し、ずっと主張し続けてきたことを言ってくれたのである。すなわち、仏教の瞑想行は、禅のように、黙って坐るだけではないということ。一点集中（止）でも、その一点の境界を空観する観想（観）でも、真言・陀羅尼を唱えることで入った「空」の境地で可能である。「阿字観」は「ア」の声を出して行う。声を出したから心が乱れるわけではない。逆である。真言・陀羅尼を唱えることは深呼吸の連続である。血圧が下がる。血圧が下がると無意識の意識の状態（「空」の境地）に入りやすい。これは私長年の実体験である。ヨーガが呼吸法（ブリーザー・ヤマ・調息）を重視するのも、阿字観が数息観から入るのも、呼吸が精神集中と深くかかわっているからである。

「五天にみな響きあり」。もう一つ、私たちのお経は共鳴する。一緒にお経を唱えるお坊さんの声に和し、音程も息継ぎもまちまちながらハーモニーをかもします。山で唱えれば山と共鳴する。海で唱えれば海と共鳴する。逆に自然からのバイブレーションを感じることもある。

続いて。空海が言う「声の文（もん）」のこと。空海曰く「十界所有の言語はみな、声に由って起こる。声に長短高下、音韻屈曲あり。これを文と名づく」。「声の文」とは「声紋」だけではない。空海の声は深くよく通る声だったろうし、多様な声の要素（デリダが言う

「フォネーム」(音素)を持つていただろう。声には長短高下・音韻屈曲のほかにノリやソリも明暗も濃淡もある。それが空海の言う「文(もん)」、発声の際の音色調整である。それには、くちびるや舌のほか一〇〇以上の喉筋・首筋・耳・目・脳・腹筋など、全身の運動が動員される。「声の文」には前身の特徴が集る。その特徴を空海は「文の字」と言う。「六塵ことごとく文字なり」とはそのことである。以上、呼吸エネルギーの問題である。

次いで、呼吸のパターンは生物の種によつてちがうこと。

呼吸を止めることができる時間の長さは種の特徴の重要な部分を決定している。もともと、呼吸は植物からはじまった。植物の呼吸、すなわち光合成である。光合成はついでにATP(アデノシン三リン酸)を「生体のエネルギー通貨」として、生命維持に必要な物質を作り出す。

動物の呼吸はひとえにこの直物の光合成が生み出す酸素に依存する。動物は植物の逆を呼吸で行う。動物も呼吸原理としてのATPを作る。ミトコンドリアは、この呼吸原理を司る工場。鼻や口は風気の単なる入口。風気は我々の体内の細胞一つ一つに出入りする。ミトコンドリアは一つの細胞のなかに五〇から五〇〇個あり、その一つのミトコンドリアのなかに一万以上の電子伝達系の「呼吸の鎖」が活動している。この「呼吸の鎖」は、

ミトコンドリアで代謝エネルギーの産物が酸化されると、そこで放出される時に作られる。

続いて、呼吸と瞑想の問題。

先にもふれたが、ヒンドウのヨーガも仏教の瞑想修行も初期の段階で呼吸を調える（調息）。呼吸法が重要条件となっている。人間の生体の最も自然な状態での呼吸がいい。自然の息づかいと一致するからである。瞑想とは生体エネルギーのリズムがナチュラルである生物学的状態のことを示す宗教用語でもある。

*呼吸活動が筋肉を動かしても、また精神を安らがせもするという両極の作用をもって、いるということは、言語活動にもその両義的作用がおよぼされているという意味で特筆される。言語はつかい方によつては、安定剤にも興奮剤にもなったのである。このことは空海が主唱した「真言」の本質を知るヒントになつてくる。

無呼吸状態（せいせい二三分）を長く続けられない人間の「呼吸の生物学」にとつて、声を出して行う真言・陀羅尼の誦誦（アディシュターナ）が正当な評価を得た。

私は、肉体を栄養失調状態に追い込み、また呼吸を極端なまでにコントロールし（山川草木の呼吸とのバイオレーションも絶ち）、無念無想にしてただ黙つて坐り、虚無や痴呆の

彼方に自分を捨てるような禪だけがなせものではやされるのだろう、声を出す真言・陀羅尼の方にも「理事無礙」くらいはあるのに、なぜ目もくれないのかとずっと思つてきた。山に伏し自然の息づかいを身に沁み込ませていた空海には、声を出すボーカリーゼーションの方が「得たり」だったのである。

第二十三章 マントラ・アート

松岡さんは、前の章だけでは言い尽くせなかったのか、今度は空海の言語哲学を自由に二人で語り合う章をまた一つ設けた。AとB二人の対話形式だが、実質は松岡さん一人の問答に相違ない。それは、AもBもかつて松岡さんと空海を語り合った私の記憶のなかに残っている内容だから、私にはそう察しがつく。

しかしである。対話形式で綴られたこの章は、対話の主題や流れが次々と早く変化し、内容を適切に要約することがなかなか難しい。なのでただキーワードやキーセンテンスを拾っていくことでこの章はお許しいただきたい。

空海の言語哲学の核心と云えば、空海学では「法身説法」「阿字本不生」「声字実相」論なのであるが、松岡さんはインドのマントラ・中国の文字・日本のコトダマ（言霊）から語りはじめる。

先ず、インド六派哲学で言語における声の問題を探究したミーマンサー学派のこと。ミーマンサー学派はヴェーダ聖典の解釈学を研究する学派で、とくにヒンドウ祭式の研究を行う。

開祖ジャイミニの『ミーマンサー・スートラ』によれば、人間のなすべき義務を「法（ダルマ）」の究明とする。「法（ダルマ）」とはヴェーダが説く軌範、すなわち祭式。然るに、ヴェーダの記述には矛盾点も多く、そこでヴェーダの絶対性を保持するために記述の整合性を担保する解釈を行った。

その解釈によれば、ヴェーダ聖典はヒンドウの聖仙（リシ）や神が作ったのではなく、遠い過去から実在していたもので、ヴェーダの「語」「コトバ」（「シヤブダ」）とその意味も常住不変の実在とする。ただし、その音響は無常にして転々変化するものである。

そこにバルトリハリの「声顕論」。文法学・音韻学の「スポータ理論」である。

まず、声の響きによつて「語」「コトバ」の「スポータ」（つぼみ）が破られて開顕し、開顕した「スポータ」が意味を発生される。バルトリハリは「スポータ」を常住不変とし、ブラフマンとした。

このバルトリハリの「スポータ」＝「ブラフマン」の考え方は空海にも生きているように思う、と松岡さんは言う。空海の「声字実相」、「声字」はすべて大日如来の説法（音声）のことであろう。しかし、バルトリハリにとって声は契機であるが、空海にとっては声は本質である。

バルトリハリの「声顕論」は言語論の端緒としてはいいのだが、松岡さんはマントラに話を戻すことを忘れたようで、空海にとっては核心問題の真言、ヒンドウの宗教言語では重要なマントラについての松岡説がない。

マントラは、そもそもがヒンドウのヴェーダ聖典の本文（サンヒターSamhitā）を言い、そこから転じてヒンドウの神々への讃歌・祈りのコトバ（祭詞）・呪文となり、タントラ化にともない靈力・神威（シヤクテイ）が宿っている特殊言語となった。真言はまさにその特殊言語であり、密教では真実語・如義語、秘密語などと言う。私は仏と凡夫・衆生が交信する交信語と言っている。

そこで話は中国の文字に移る。松岡さんは、空海の思索の特徴は声と文字とを同時に考えられるところにあると言い、なぜそんなことができるのかというと、一つはきつと、空海がサンスクリットも漢語も理解できたということにあると思う、と。サンスクリットのマントラやダラニは漢訳仏典ではそのまま音写する。空海には、その「声音から文字をつくる」、すなわち「インド音」を「漢字」に変換するという同時的なプロセスがよく見えたのだ、と。

*もうひとつは、やはり空海自身がカリグラフィの天才だということだろうね、文字

というものをつねに動的な生態としてとらえる訓練がよくできていた。

* 仮名という日本に独自の文字が生まれようとしていた時期の言語思想者だったことが大きいね。

* 呉音と漢音の対立。ピークに達していたことも大きい。

* それにしても、そんなきわどい時代に「真言密教」などという大胆な構想を打ち出したとは驚くべきことだ。いわば言語宗教ともいえるべきを構想したようなものだからね。
* 時代の裂け目から時代の普遍性を救ったようなところがある。

ここで少々空海学、真言密教。

果分不可説を伝統とする仏教思想史に、空海は果分可説を大胆にもぶち上げた。従来の仏教思想史が、現象世界は言語で表現できるが、サトリの世界（果分）は「言亡慮絶」で、言語で表現できないと言っているのに対し、サトリの世界は大日如来によつて遠い昔から「法身説法」で説かれているが、煩惱に染まり我執にさまよう凡夫・衆生はそれに気づかないだけだ、と。

次いで、『般若心経秘鍵』『秘藏真言分』。

真言は不思議なり、観誦すれば無明を除く、一字に千理を含み、即身に法如を証す。

真言はふしぎなもので、本尊を観じ、その真言を誦持すれば、生きんとしてほとぼしる本能的な欲望も失せ、一文字に千の道理を含み、この身（現身）に即して法爾自然のサトリの世界を覚る。

この句を松岡さんは、『般若心経』末尾の「ぎやーてーぎやーてーはーらーぎやーてーはらそーぎやーてー」という音を解釈して意味をつけたと言つ。うまい、というほかない。「真言は不思議なり」とは、真言の靈力・神威（シャクティ）によってこの身（現身）にサトリを得る現世利益を説き、「ぎやーてーぎやーてー」は般若波羅蜜多の真言を唱えることで俗世の苦を除くことができる現世利益を説く。

『般若心経秘鍵』に、羅什や玄奘が真言ダラニの個所をわざわざ音写をして注釈も加えないように配慮していたのに、なぜあなたはそこを解釈してしまうのか、という論難がある。これに対して空海は「これを説き、これを黙する、ならびに仏意にかなえり」と言い放ったのである。松岡さんは、

*秘密とは見せないということではないからね。「そこを平すこと」が秘密になる。

*空海がマંダラという秘密を指示し、真言に人人を誘うのはそういうことだった。

*あの阿字の一字は秘密であつて、また告示でもある。(略)阿字は秘密ではあるけれど、その阿字はもともとこの秘密から出所して、いまそこにある阿字になったということなのだ。

次いで、「五大にみな響きあり」に共鳴言語思想を見る。

*空海の言語感覚にはそうしたオートツレをとまなうような霊的バイブレーションをひどく重視しているようなところがあるんじゃないか。(略)包摂言語であるとともに共鳴言語思想であるということだ。

最後に、『呬字義』。

一は一にあらずして二なり、無数を一となす。如は如にあらずして常なり。同同相似せり。

*一を無数にふやすというより、無数を一にするようなところを感じる。

*むしろ相違のあるものをたんねんに同じうさせてみる点に、空海の意図があったようにおもふ。

*一人のマントラが宇宙を包摂するということもあるということか……。

ミーマンサー学派の「シャブダ」「ナード」にはじまり、『般若心経秘鍵』の「真言不思議」で終るこの章、残念ながら「法身説法」「阿字本不生」「声字実相」の核心を深掘りするには至らず、外堀を対話形式で概観して終った。

この『空海の夢』を書いた頃の松岡さんは、井筒俊彦の『意味分節論と空海』を熟読していたにちがいない、この章に井筒が出てきてもおかしくはなかった。松岡さんお得意の「シニフィエ」「シニフィアン」(ソシユール)もそう。それらがこの章に見られなかったのは残念というほかない。

蛇足ながら、私なりに井筒俊彦の空海の言語哲学論、その一部を以下紹介しておく。

新しい知のパラダイム、新しい「エピステーメー」が、全世界的に、切実な要求となりつつある今日、我々東洋人も、己の思想的過去を現代的思想コンテクストの現場に引き出して、

そこに、その未來的可能性を探つてみようとする努力を、少なくとも試みるべきではないだろうか。私がこれから語ろうとしている真言密教も、そのような知的操作に値する、あるいは、それを必要とする、重要な東洋的文化財の一つである。

(略)この点で先ず注意されなければならないことは、この思想体系の全体を支配する根源的に言語哲學的な性格である。

(略)真言密教は、要するに真言密教である。「真言」(まことのコトバ)という名称の字義どおりの意味が、そのコトバの哲學としての性格を端的に表明している。この意味ではコトバは決して真言密教の一側面ではない。コトバが全体の中心軸であり、根柢であり、根源であるような一つの特異な東洋的宗教哲學として考えることができる。

『意味の深みへ』七 意味分節理論と空海

井筒氏は、『意識の形而上学』や『意識と本質』で「東洋哲學」の「共時的構造化」や「解釋学的再構成」を説き、『大乘起信論』の「アーラヤ識」などの「意味分節」の文脈が空海の言語哲學にも通底していると言ひ、小論であるが「意味分節理論と空海―真言密教の言語哲學的可能性を探る」(『意味の深みへ』、岩波文庫7)を書き、空海の「法身說法」Ⅱ「果分可説つまり「法身」大日如來の「コトバ」(真言)から存在が発生する」という言語哲學は、イスラーム哲學のファズル・ッラーの文字神秘主義やユダヤ教のカッパラー神秘主義とともに、「存在はコトバであ

る」という命題において共鳴するもので、「東洋哲学」全体の中だけでは空海の言語哲学は決して孤立したものではなく、新プラトン主義以来コトバを超えた体験（コトバの脱落、言語道断）を伝統とする西洋神秘主義も躊躇するコトバの深秘学に踏み入っていたと言っている。
すなわち、

真言密教は、千年の長きにわたつて、コトバの「深秘」に思いをひそめてきた。コトバの深秘学。この特異な言語哲学は、第一義的には、コトバの常識的、表層的構造に関わらない。表層的構造の奥にひそむ深層構造とその機能とを第一義的な問題とする。人間言語の秘密をその究極の一点まで、それは追及していこうとする。我々の日常的生活のレベルで、かまびすしく響動するコトバが、その究極の深層において、そもそもの本性を露呈するのであろうか、いかなる機能を發揮するのであろうか、それを、このコトバの深秘学は実験的に探ろうとする。

「存在はコトバである」。あらゆる存在者、あらゆるものがコトバである、つまり存在は存在性そのものにおいて根源的にコトバ的である、ということこそこの命題は意味する。一見して明らかのように、こういう命題の形に還元された真言密教は、もはや密教的ではない。宗教的ではない。「真言」という觀念を、一切の密教的、宗教的色づけを離れて、純

粹に哲學的あるいは存在論的な一般命題として提_二平するにすぎない。そのような純粹に哲學的な思惟のレベルに移置しておいて、その上で「真言」(まことの言葉)ということの意味を考えなおしてみようといふのである。

それは、真言密教が、本来的、第一義的に問題とするコトバというものが、我々の普通に理解している言語とは違つて、いわばそれを一段高いレベルに移したものの、つまり異次元の言語であるということである。

そのことの一つの証拠として、私は空海の説く「果分可説」の理念を考える。「果分可説」とは、空海が『弁顯密二教論』のなかで、密教を、すべての顯教から區別する決定的な目じるしとして挙げてゐる重要な思想である。「果分」とは、通俗的な説明では、仏さまがたの悟りの内実ということ。より哲學的なコトバで言えば、意識と存在の究極的絶対の領域、絶対超越の次元である。コトバの表現能力との関連において、普通、仏教では、この次元での体験的事態を、「言語道斷」とか「言亡慮絶」とかいふ。つまり、コトバの彼方、コトバを越えた世界、人間のコトバをもつてしては叙述することも表現することもできない形而上的体験の世界である、ということだ。

このような顯教的言語觀に反對して、空海は「果分可説」を説き、それを真言密教の標識とする。すなわち、コトバを絶対的に超えた(と、顯教が考える)事態を、(密教では)コト

バで語ることができる、あるいは、そのような力をもったコトバが、密教的体験としては成立し得る、という。この見地からすれば、従つて、「果分」という絶対意識・絶対存在の領域は、本来的に無言、沈黙の世界ではなくて、この領域にはこの領域なりの、つまり異次元の、コトバが働いている、あるいは働き得る、ということである。

東洋だけではない。西洋でも、ネオ・プラトニズム（新プラトン学派）以来の、いわゆる神秘主義的伝統では、コトバを超えた体験ということが、ほとんど常識として語られる。たしかに、言語脱落は冥想的体験の極限的事態であるように思われる。

冥想意識の極所、一切のコトバは脱落し、全ては深々たる沈黙の底に沈みこむ。だが、真言密教は、たやすくこのような見方を肯定しない。そこに「果分可説」的立場がある。悟りの境地はコトバにならないと主張してやまぬ通説に対して、悟りの境地を言語化する、ことを可能にする異次元のコトバの働きを、それは説く。

注意すべきは、悟りの境地を言語化するといつても、人間が人為的に言語化するといつてではないということだ。むしろ、悟りの世界そのものの自己言語化のプロセスとしてのコトバを考えているのである。そしてそのプロセスが、また同時に存在世界現出のプロセスでもある、と。このようなレベルで、このような形で、コトバと存在とを根源的に同定する。それが真言密教的言語論の根本的な特徴である。だから、この立場では、最初に掲げた「存在はコトバである」という命題が、そのまま何の問題もなく成立することは当然でなければ

ばならない。

「果分可説」と空海が言う、その「果分」に対するものは「因分」である。「因分」とは、すなわち、我々普通の人間の経験的現実の世界。我々が通常「コトバ」とか「言語」とかいふ語で意味するものは、「因分」のコトバであつて、「果分」のコトバではない。

(略)しかし、他面、「果分」と「因分」とが、全く別々に存立していて、両者の間になんのつながりもない、というわけでもない。「果分」のコトバは、たしかに異次元のコトバではあるけれど、それだからといって、普通の人間言語とは似ても似つかぬ記号組織であるのではない。それどころか、普通の人間言語が、そこから自然に展開して来るような根源言語として、空海はそれを構想しているのだ。

「果分」の絶対超越的領域に成立し、そこに働くコトバの異次元性を、空海は「法身説法」という世にも有名なテーゼによつて形象的に提示する。「法身説法」——大日如来そのものの語るコトバ。人間の語るコトバと根本的に違うものであるうことは想像するに難くない。ちようど、大日如来が普通の人間とはまったく次元を異にする存在であるように。

しかし、それと同時に空海は、法身の語るコトバと人間の語るコトバとの内面的連関性を指摘することを忘れない。「コトバの根本は法身を源泉とする。この絶対的源泉から流出し、展じ展じて遂に世流布のコトバ(世間一般に流通している普通の人間のコトバ)となるのだ」と『声字実相義』の一節で彼は言っている。つまり、我々が常識的にコトバと呼び、コ

トバとして日々使っているものも、根源まで遡てみれば、大日如来の真言であり、要するに、真言の世俗的展開形態にすぎない、というのだ。

『意味の深みへ』七 意味分節理論と空海

引用が長くなつたが、井筒氏が、いかに深く、いかに創造的に、空海と正面から向き合つたかを示したかったのである。と同時に、この論述の行間にあふれる深い空海著作の「読み」、そして空海の密教思想の正確な理解、さらに西洋哲学やイスラーム(ネオ・プラトニズム)などと比肩する言語哲学の地平で空海を語る創造性、さらに自らの「意味分節理論」で解釈する獨創性、そのどれをとっても大拙師は足元に及ばない、ということをお願いしたのである。

井筒氏は言う。氏が空海に向き合つたその理由は、「東洋哲学」の「共時的構造化」「解釈学的再構成」という視座にある。

(略)私は共時的構造化ということを考えてみた。この操作は、ごく簡単に言えば、東洋の主要な哲学的諸伝統を、現在の時点で、一つの理念的平面に移し、空間的に配置しなおすことから始まる。つまり、東洋哲学の諸伝統を、時間軸からはずし、それらを範型論的に組み変えることによつて、それらすべてを構造的に包み込む一つの思想通関的空間

を、人為的に創り出そうとするのだ。

『意識と本質』『東洋哲学の根本問題』斎藤慶典、講談社選書メチエ

井筒氏は、師事したエドムンド・フッサールの「現象学」はじめ、マルチン・ハイデガー、ジャン・ポール・サルトル、ポール・クロデル、ジャック・デリダ、さらにギリシャ新プラトン主義のプロティノス、それを受け継ぐ「イスラーム思想」、またロシア文学、インド哲学・老荘・易、そして禅・唯識・『大乘起信論』・「華嚴」、さらに空海の密教（と、東西の思想を時間軸からはずし、範型論的に組み変えて思想通関させた）。

さらに、語学力に長け、サンスクリットも同時代に慶応大学におられた碩学辻直四郎博士から学び、インド哲学やヒンドゥ思想の原典も相当読めた。空海についても、その著作の原文をきちんと「読み」込んでいる。さらに加えれば、

『起信論』的「アラヤ識」は、何よりも先ず、「真如」（仏教が見て取る世界の真の在りよう）の非現象態と現象態（＝形而上的境位と形而下的境位）とのあいだにあつて、両者を繋ぐ中間帯として構想される。「真如」が非現象的・「無」的次元から、いままさに現象的・「有」的次元に転換し、それ本来の寥廓たる「無」（＝「本来無一物」）の境位を離れて、これから百花繚乱たる経験的事物事象（＝意味分節体、存在分節体）の形に乱れ散らうとする境

位、それが『起信論』の説く「アラヤ識」だ。

（『意識の形而上学』前掲書）

非現象態（＝「無」の境位）から現象態（＝「有」の境位）に展開し、また逆に現象的「有」から本源の非現象的「無」に還帰しようとする「真如」は、必ずこの中間地帯を通過しなければならぬ。そういう基本構造を、『起信論』の想定する「アラヤ識」はもっている。だから「アラヤ識」は、当然、双面的、背反的だ。

（同、前掲書）

かくて「アラヤ識」をめぐる『起信論』的思惟は、おのずから二岐分裂して、互いに反する方向に展開して行かざるを得ない。非現象と現象とのあいだに跨る双面的思惟。この事態を『起信論』のテキストは、「不生滅（＝非現象性）と生滅（＝現象性）と和合して、一に非ず異に非ず（＝両方が全く同一であるというわけではないが、そうかといって互いに相違するというわけでもない）」という自己矛盾の一文で表現する。そしてこの意味で、『起信論』は「アラヤ識」を「和合識」と名づける。

（同、前掲書）

井筒氏は、大乘仏教の思想史もちゃんと読み込んでいて、『唯識三十頌』(世親)が「恒に転ずること暴流の如し」と言い、認識論的には一切の認識作用がそこから出てそこに還る、存在論的には一切の事物事象がそこで生々流転を繰り返す深層意識Ⅱ「アーラヤ識(第八識)Ⅱ認識作用・事物事象の生滅の種子を蔵している「蔵識」Ⅱ『起信論』で言う「心生滅」Ⅱ井筒氏が言う「現象態」と、『起信論』が説く「アーラヤ識」、すなわち「心真如(「無」の境位)と「心生滅」(「有」の境位)の相反する二面をつなぐ中間的場所としての「アーラヤ識」、のちがいをきちんと押えながら、『起信論』に著しいこの双面的・背反的な思惟形態を論じ、それを無矛盾的に同時に見通すことができる人を『起信論』が理想とする知の達人だと言う。

思えば、大乘が創出した「菩薩」は、その「知の達人」ではないか。「菩薩」とは、サトリ(仏)と迷い(凡夫・衆生)という相反する二面を具有する者。「空(サトリ)を無私の「慈悲心」に転じ、迷いの世界で苦しむ凡夫・衆生を救済する者、まさに「アーラヤ識」の「心真如(「無」の境位Ⅱボーデー)と「心生滅」(「有」の境位Ⅱサットヴァ)を無矛盾的に、同時に可能にする者である。井筒氏が注目した『起信論』に著しいこの双面的・背反的な思惟形態はまさに、大乘の「菩薩」の境位である。

次いで、井筒氏の言語哲学の視座からの空海である。

言語を超越し、一切の有意味的分節を拒否するかぎりでの「真如」と、言語に依拠し無限の意味分節を許容するかぎりでの「真如」(略)。前者を『起信論』は「離言真如」。後者を「依言真如」と名づける。

(同、前掲書)

「真如」とは「法身」大日如来、「法身」大日は「存在の根源、空海はそれに「ア字」というコトバを付与し、「ア字本不生」(余談だが、大拙師が一時期傾倒した盤珪の「不生」禪は、この「ア字本不生」の「不生」だと言う)と言った。「ア」は、「不生」(「真如」を意味するサンスクリット「anupada」の頭文字「a」であると同時に、サンスクリットのアルファベットで最初の母声(コトバの原初)である。すなわち、「法身」大日「存在の根源」コトバである。これを井筒氏は、「存在はコトバである」(「はじめに語」ロゴス)があつた「ヨハネによる福音書」という命題とし、世界思想レベルの言語哲学と評した。ソシュールの言えは、「シフィエ」のない純粹絶対の「シフィアン」、井筒氏のいへば「ア」の発出が「自己分節」のはじまり(存在のはじまり)である。

「ア」は「本不生」の最初の声、すなわち絶対無分節者が分節に向つて動き出す第一歩。従つてそれは、さつき説明したように、意識そのものの生起の兆しであるとともに、存在論的には、万物の始源であり、帰趨でもある。絶対無分節者は、このダイナミックな言語的

自己顕現の始点において、大日如来として形象化される。すなわち、「ア」音は大日如来の口から出る最初の声。そしてこの最初の声とともに、意識が生まれ、全存在世界が現出し始めるのだ。

「ア」(ॐ)は、サンスクリットでは否定を表わす接頭辞である。「非×」、「不×」、「無×」、どんなものをもつてきても、「あらず、あらず」とそれは言う。経験的事物、事象の一切をあますところなく否定する「ア」は、たしかに無的、無化的性格をもつ。経験的事物、事象の虚妄的実在性を否定するのだ。絶対無分節者の無的側面を表示する、と言ってもいい。

だが、「ア」音の機能は、存在否定だけにはとどまらない。

空海にとつて、「ア」音は一切の音の始源、従つて意識・存在の始源である。梵字(デーヴァ・ナーガリー)のアルファベット表で、「ア」の文字が一番最初の位置を占めることがそれを暗示する。そしてまた「ア」は、一切の音の根源であるという、まさにそのことによつて、一切の語に(すなわち、一切の存在者に)内在する。

すべての子音文字が、梵字の書写システムにおいて、「ア」音を含んだ形(例えば、KaがKaという形)で常に表記されるということが、「ア」のこの普遍的内在性の標徴である。

「凡そ最初口を開く音に、みな阿の声あり。もし阿の音を離るれば、すなわち一切の言説なし。故に衆声の母となす。(しかるに)凡そ三界の語音は、みな名に依り、名は字に依る。故に悉曇(サンスクリット文字システム)の阿字を衆字の母となす。まさに知るべし、阿字門真実の義も、亦是の如く、一切の法義の中に遍ぜり」という『大日経疏』の一文は、今ここに述べた「ア」音觀を説いて明快。この思想を同じ『大日経疏』は、もっと簡單明瞭に、「一切の語音を聞く時、すなわち是れ、阿の声を聞くが如く、一切の法(一切の存在者)の生(生起)見る時、すなわち是れ、本不生際を見る」とも表現する。

〔『意識と本質』〕

井筒氏は、善無畏と一行が共書した『大日経疏』(『大日経』の註釈書)の原典まで見ている。鈴木大拙などとは大ちがいだ。そして、さらに次のように「声字実相」を述べる。

空海にとつては、存在界の一切が究極的、根源的には大日如來のコトバである。つまり一切が深層言語現象である。

五大皆有響　十界具三言語　六塵悉文字　法身是実相

「五大(地・水・火・風・空)、みな響きあり。十界、言語を具す。六塵(色・声・香・味・触・法)はことごとく文字。法身は是れ実相」「声字実相義」とは、すなわち、このこと。同じく『声字実相義』の「名の根本は法身を根源となす。彼より流出して、しばらく転じて世流布の言となるのみ」という一文は、空海のこの言語的世界現出思想を要約する。

こうして大日如來のコトバとして展開する存在リアリティーは、その絶対的究極の一点において、「空」であり、この意味で空海の哲学的立場は明らかに龍樹以來の大乗仏教に属しはするけれど、「空」を否定的に捉え、その無的側面を強調する諸派に対して、彼は「空」を肯定的に捉え、その有的側面を強調する。

(略)だから、彼の見る「空」、すなわち「法身」は「有の充実の極。内に充実しきつた「有」のエネルギーは必然的に外に向つて発出しようとする。発出して、いまや一切万有になろうとする。この全存在生起の始点において、「法身」は、空海にとつて根源的コトバである。根源的コトバ、まだまったく分節されていない、絶対無分節のコトバ。「法身」が一切万有を内蔵する「有」の極限的充実であるということは、すなわちそれがあらゆる存在者の意味の意味、全存在の「深秘の意味」であるということ、つまり最も根源的なコトバである。ということなのである。

第二十四章 憂国公子と玄関法師

この章のタイトルは『三教指帰』を思わせるが、章を通じて語られるのは空海と国家、言い換えれば、松岡さんがよく言っていた「王法仏法」。

* いったい空海が王城の地の天門に最初の密教布陣をしたとき、国家という枠組みがどのように映っていたのかということである。

* 正直なところ私は以前、空海には仏法のみならず王法の野心もあったのではないかと考えていた。それが諸事情で王法には手を出せぬことを知ってだんだんに仏法一色になったのだらうと憶測をしていた。

その憶測ははずれていた。どのようにはずれたか。

松岡さんがかつて公表した『国家論インデックス』全十二部。「生物の国家」「追憶の国家」「結界の国家」「契約の国家」「観念の国家」「浪漫の国家」「論理の国家」「機械の国家」「階級の国家」「情報の国家」「内側の国家」「無名の国家」の「内側の国家」に空海を位置づけた。

またそれを十一の章に分けた。

- 0 内と外
- ① 輪廻と涅槃
- ② 密教主義
- ③ 摩訶止観
- ④ 秘密曼荼羅十住心論
- ⑤ 法華国家
- ⑥ 内側に光球を抱く人々
- ⑦ 大スウエデンボルグ
- ⑧ アニマとアニムス
- ⑨ ペンフィールドの証明
- ⑩ 病氣と狂氣
- ⑪ 存在の作法

そしてまた④を

a	空海の精神現象学的教程
b	前倫理の本態
c	儒教的孝徳と神仙タオイズム
d	倫理と宗教の自覚
e	個体の放棄
f	色界の相
g	大乘的慈悲
h	中観と唯識
i	空観を超える
j	華嚴的宇宙観
k	マンダラ界
l	未完のままの完了

*空海を「内側の国家」の系に位置つけたのは、内観の存在学から発して意識の意識の進化を説いた数少ない歴史的成果であるとおもったからである。

*当時の私は次のように考えた。空海は『秘密曼荼羅十住心論』で意識あるいは精神の自然史と仏教史を結びつけ、(略)それは一個の精神史の階梯をのぼりつめることが

そのまま全歴史の頂点をきわめることに合致するという発想にほかならない。『秘密曼荼羅十住心論』がしばしばヘーゲルの『精神現象学』と比較されるのもそのせいである・・・。

*けれども、もし空海の構想がヘーゲル精神現象学に似た絶対知への階梯をのぼりつめているのだとすれば、(略)ヘーゲルを一八〇度転倒させたマルクスの存在が空海以降にいたってよいことになる。ところが「日本のマルクス」は出現しなかった。(略)空海の精神現象学を軌道転回してみるなどとてもおぼつくものではなかった。

*そして、空海にはマルクスを必要としない方法があったこと、その方法はマルクスから自由になるための展望もふくんでいたことに気がついた。

さらに、二十代前半の三つのテーゼの構想のうち落着しなかったカール・マルクス事件。マルクス経済学Ⅱ哲学草稿を本歌として無と存在の関係を述べる予定が、大乘仏教の龍樹と世親を読んでいるうちにマルクスを通り越してしまふ。そこへ、天台智顗や空海、三浦梅園や富永仲基、ミハイル・バクーニンやピョートル・クロポトキン。

*東洋思想は国家を無視しない。とくに仏教は国家に対してみずからのさいずをあわせつつ、なおもやすやすとこれの乗り越える。

＊天長七年（八三〇）、『秘密曼荼羅十住心論』一〇巻を淳和天皇に納めた空海は、そのあとと要約版ともいうべき『秘蔵宝鑰』三巻を献上する。

ここからタイトルの「憂国公子と玄関法師」。題材は『秘蔵宝鑰』第四の「唯蘊無我心」の途中で挿入された「憂国公子と玄関法師の十四問答」である。松岡さんはかなり丹念に憂国公子と玄関法師の論争を追っていく。

問答の仔細はここに転載しないが、話の要は、憂国公子が国家を救うはずの仏者の墮落ぶりを例示して厳しく批判し、それに対して玄関法師が直接反論することばを避けながら巧みに儒者を批判するのに、『法華経』に似た比喩を多用し、憂国公子の批判をそらしていく。問題は、国家を救うべき仏者の墮落の批判とそれへの反論の問答が「第四唯蘊無我心」の章の途中になぜ挿入されたのかという点にある。国家が「法を存するが故に唯蘊なり、人を遮するが故に無我なり」「法我人空のステージ」で論じられたのである。

＊この国家観はランケやブルンチエリ以降の近代国家学を先取りしているようなところがある。みごとに国家観念のレベルを個我観念のレベルの集積としてとらえられているからである。

*王法をそのまま説くことなく、むしろ個我からの脱出をこそ説いて、はるかに密法を上においた。国家―個我という一直線の紐帯を、無我―国家という順にきりかえてしまったのである。(略)マルクスはそうは考えなかった。個我―国家という軸線そのままにひっくりかえそうとした。私の予想があたらなかったのというはそこである。

*もうひとつ注目していいこと。空海は第四唯蘊無我心のうちに国家を説くかわら、わが中世に流行する出家隠遁の先驅をなしていたということ。

*「無常の自覚」。鴨長明・吉田兼好・西行法師の先驅。

聖徳太子の「世間虚仮 唯仏是真」に発する日本の無常観。これを思想の潮流にまでもちこんだのは空海が最初ではないか、と松岡さんは結ぶ。

生れ生れ生れ生れて生の始めに暗く、死に死に死に死んで死の終りに冥し

げに、仏法への第一歩は無我・声聞乘・唯蘊無我心、無常の自覚のステージだった。

第二十五章 ビルシヤナの秘密

松岡さんは、空海が最も充実していた五十代を「大日の日々」と言い、五十代の空海が考えていたものは何だったか、この章は「ビルシヤナ」、すなわち「大日如来（マハービルシヤナ）」のルーツに迫る。

先ず、空海四十六才。

嵯峨天皇の勅により中務省に入る。天皇の秘書室長。このことは空海の中央での地位を確固たるものにした。空海から袂別された最澄は比叡山に戒壇を設ける（国家仏教の新しい担い手として国が認める）ために署名に走っていた。この年を前後して、空海は有名な三部作『即身成仏義』『声字実相義』『卍字義』を著わしている。

四十八才。讃岐の満濃池の修築工事。

四十九才。平城天皇に授戒灌頂を授ける。東大寺に真言院を建立。最澄入寂。

五十才。東寺を拝領。真言僧五十人を置く。東寺は空海の社会的活動の本拠地となる。

五十一才。神泉苑での請雨の祈禱。西寺の守敏と争い、善女龍王を勧請して雨を降らす。負けた守敏は失脚。少僧都。

五十二才。東宮（のちの仁明天皇）の講師。

五十三才。桓武天皇御忌の願文をしたためる。

五十四才。淳和天皇が大極殿に百僧を集め雨乞いの祈願を行った際、『大般若経』を転読して請雨の経法を行った。内裏でも請雨法を修した。藤原冬嗣の一周忌に願文を書く。大僧都。この前後から、要人要事の願文を空海に求めることが急に増える。

五十五才。摂津国大輪田船瀬所别当。嵯峨種智院（日本最初の私立学校）を開設。

五十六才。高雄山寺を和氣氏から空海に付嘱される。

五十七才。『秘密曼荼羅十住心論』とその略本『秘藏宝鑰』を撰述。

空海は、東寺の拝領とともに東寺を「教王護国寺」と改称。鎮護国家の密教道場とした。しかし、それをもって空海が朝廷の政治（王法）にかかわり、護国密教を目的としたと言うには早い。嵯峨天皇との親交にしても書や外来の新しい唐の文化（詩文など）を通じての交わりであり。請雨の祈禱や願文の考案と浄書にしても、それは政治的な野心に基づくものではなかった。空海にとって、国家とは、仕掛の多すぎる悲しき玩具だった。では、この頃、空海の日々に去来していたものは何か。「大日の日々」「大日の徳」「大日の恵光」「大日の一印」。

ここから、『リグ・ヴェーダ』から「アフラ・マズダー」Ahura-Mazda（ゾロアスター教の最高神）に至る「大日」「ヴァイローチャナ Vairocana」のルーツ探究である。

「アスラ Asura（神）。

インド・イラニアン（語族）文化。

紀元前四〇〇〇〜三〇〇〇年の古代、水と火の祭祀思想を共有。インド系とイラン系に別れる。「ヤジュナ Yajna」（インド）と「ヤスナ yasna」（イラン）（水と火に供物をささげる慣習）。「アグニ Agni」と「アータル Atar」（火の神）。「ソーマ Soma」と「ハオマ Homa」（植物の醗酵酒、幻覚液、酒の神）。「リタ Rita」と「アシヤ Asa」（万物の秩序あるリズム）。

祭祀に共通の「誓約」。「ヴァルナ Varuna」（誓言）と「ミスラ Mithra」（約言）。「誓約」を破った者へは復讐が。「ヴァルナ」を破ると「水」「ミスラ」を破ると「火」による神判。「ヴァルナ」はのちにヒンドウの（天を支配する）神になり、仏教では「水天」となる。この「ヴァルナ」と「ミスラ」という「誓約」の二つの神が合体し、古代イランの最高神「アフラ Ahura」となる。

この「アフラ」を「アスラ」（仏教では「阿修羅」と別な発音で呼ぶ分派。古代イランを離れ、インドスを越え、「ヴェーダ」を奉じた人たち（民族）。『リグ・ヴェーダ』に次の

賛歌があるという。「ヴァルナとミ斯拉の二神は、アスラの超自然力を通して空に雨を降らせる……リタを通して宇宙を支配する」。

紀元前一五〇〇年前後、富める「デーヴァ Deva」と貧する「アスラ」の闘い。古代イランの逆関係。イランに残った民族敵対の反映。インドでは悪鬼・阿修羅のなった「アスラ」。この悪神となった「アスラ」を中心とする神々のグループのなかに現われた首領の神が「ビルシャナ（神）（ヴァイローチャナ）」。「この「ヴァイローチャナ」に二つの方向。悪神性を引き継ぐものと、時代的ゆらぎをとまなう幅が与えられるもの。のちに後者の方が強くなる。

そのゆらぎ。「ヴィローチャナ Virocana」と「ヴァイローチャナ Vairocana」。

ある時は「アスラ」の子「ヴィローチャナ」が「インドラ Indra」と闘う。ある時は「アスラ」そのものの、または「ヴィシュヌ Vīṣṇu」と同一の「ヴァイローチャナ」。

『チャーンドーグヤ・ウパニシャッド』における、「デーヴァ」系の代表の「インドラ」と「アスラ」系代表の「ヴィローチャナ」が「真のアートマン（個我）とは何か」を会得するため、「ブラジャーパティ」（生類の主）をたずねて教えを聞く話。「ヴィローチャナ」は、「目に見える身体こそ原人（プルシャ）、それが水に映つて見えるのがアートマン」と

いう身体自我説に満足して帰るが、「インドラ」はこれに満足せず三千五百年後に「ブラジャ
ーパティ」をたずね、第二二三の説を聞いてやっと満足した。

この話からの推測。

身体自我説は反バラモン系の見解。非アーリアン系の民族。ということとは、アーリアン系の人たちと共にインダスを越えた「アスラ」系の「ヴァイローチャナ」「ヴァイローチャナ」が、悪神となったインドでは、いつかどこかで非アーリアン系の土俗民族の守るところとなり、やがて仏教史の中で復活する、という観測。

一方、早くも密教の教令輪身（衆生教化のために大日如来が変身した姿）が「ヴァイローチャナ」の本質を有している、との見方。悪神こそが善仏に。

「ヴァイローチャナ」には二度の蘇生。

その一、数々の名号をもつ「華嚴の教主」としての蘇生。ブッダの普遍的復活。しかしながら、松岡さんも「ヴァイローチャナ」がどうして（大乘）仏教のなかに復活するのか推論を重ねるが、歴史の真相は遠くて暗い。

「久遠実成の釈迦牟尼仏」を創出して「法身」のさきがけとなった『法華経』ではなくて、どうして完成度の高い『華嚴経』のしかも「教主」なのか、「仏身観」の変遷や仏像の

図像学も大いに関与する問題であろう。

その二、密教の教主「マハーヴァイローチャナ」＝大日如来。松岡さん流に言うところ、

「アスラ」から数えて何度目の脱皮であろうか。「アスラ」にはじまった神から仏への、また「多」から「一」への、最終的跳躍を賭けた「イコンの転位」という事件だった。

仏教史上もつとも巨大なイメージをもつ華嚴の「ヴァイローチャナ」が密教理念の主人公に選ばれた背景には、こうした全仏教史の成果を包摂したいという意図もひそんでいた。密教は、「ヴァイローチャナ」を主役にしたことでインドの宗教、いやインド・イラニア文化までを取り込んだ(entrainment)。一方『法華経』までの仏教は、ブッダとなった釈迦という主役に終始した。そのことはインドでは反ヒンドウの万年野党を意味する。

私から言えば、仏教はたぶん反ヒンドウの故に成立し、反ヒンドウの故にインドに根づかなかった。密教は、「無我説」「空観」という仏教の命題を担保し、大乘の「諸法実相」と「慈悲の救済」をかかえて、ヒンドウと大胆な妥協をしながら仏教としてインドに根づこうとした。しかし、さすがのヴァイローチャナも『金剛頂経』までで、やがて「ヘールカ」(『ヘーヴァジュラ・タントラ』)にとつて代わられる。ヘールカは「プルシャ(原人)」に遡る。大胆な妥協が結果としてヒンドウへの埋没の道となった。

以上、この章の中心である「アスラとヴィルシヤナ」の部分は、松岡さんにしては珍しく、ご自分も言っているように、インド学・仏教学・密教学の研究者の論文にほとんどを負っている。挙げれば、

- 渡辺照宏博士 「Vrocana と Vairocana — 研究序説 —」 (『渡辺照宏仏教学論集』)。
 - 宮坂宥勝博士 「アスラからビルシヤナ仏へ」 (『密教文化』一九六〇巻四十七号)。
 - 高木神元博士 「Asura の思想」 (『密教文化』一九六九巻八十八号)。
 - Wash. E. Hale 『Asura in Early Vedic Religion』 (一九八六)。
 - 堀 一郎博士 『日本仏教史論』 (一九四〇)、『エリアーデ著作集』。
 - 伊藤義教博士 『ゾロアスター研究』 (一九七九)。
- のほか、木村泰賢博士・羽田野伯猷博士などの研究。

最後に、東寺における「大日の日々」での、会津慧日寺の徳一からの「真言宗未決文」である。これをよく徳一による空海批判と言うが、私には異見がある。蛇足を恐れるが、かつて上梓をした「徳一撰「真言宗未決文」を読む」の「序」(「真言宗未決文」は徳一の空海(真言密教)批判か)をここで引かせていただき、この章の結びとする。

法相宗の学僧徳一（徳溢、得一）が撰した『真言宗未決文』が「空海の真言密教を痛烈に批判した」ものであり、これに対し空海は『広付法伝』で反論したという説が古来伝えられ、それが真言宗内でも研究者の間でもいわば定説化しているようである。老いた草学道の私には、それを学術的に深く探究する気はさらさらないが、これまで私が理解してきた徳一と空海の関係からは、徳一が空海を批判し空海がそれに反論するなどという対立構図は考えられず、管見では、『真言宗未決文』は、末尾で徳一自ら断っているように、自分の密教への不可解を解決したかっただけで空海への批判（謗法）ではなく、『広付法伝』を読んでみると、空海の反論とされる「第三問答疑決」以下も徳一個人に向けた反論ではなく、「溺派子」（自宗派の教理や信仰に固執し、他宗を認めない独善的な僧侶）、すなわち空海が在唐二十年の留学義務に背いてまで急ぎ唐から持ち帰った密教に不信感を抱いている南都の旧仏教勢力に対するもので、空海は徳一を讃することはあっても「溺派子」などと蔑称する人ではないし、そもそも二人は互いを認め合う関係にあった。その点で徳一が論争の相手とした道忠教団、徳一と死ぬまで論争を続けた最澄の関係とは真逆である。然るに、真言宗の伝統教学では、『広付法伝』の「第三問答疑決」について、

第三の問答決疑は一般の仏教者を代表する溺派子が問い、密教に通じた了本師が答える形式をとり、龍猛が南天の鉄塔を開いて密教を相承したと

いう伝説についての複数の疑問に対して、回答をあたえている。それは法相宗の徳一が『真言宗未決文』を書いて投げかけた十一の疑義に対する弘法大師の回答と考えられる。

（『弘法大師全集』（密教文化研究所）所収、『広付法伝』「解説」）

といった「空海反論」説が定説化されているようで、学界から遠い私がこれに懐疑的になつても「井の中の蛙」なのだろうが、私は、偶々、けっこうな好奇心を持つて過去に調べたことがある徳一と空海の関係からして、二人の親和関係は今の仏教学の方法や視座では真相に迫れないものがあると確信していて、本稿はそのこともあつてまとめたものである。

時に、弘仁八年（八一七）頃から同十二年（八二二）頃にかけて、天台宗の開祖伝教大師最澄との間で有名な「三三権実證論」を展開した徳一が、その論争に先立つ弘仁六年後半から同七年の頃に撰した（と推定される）のが、この「真言宗未決文」である。

内容は、

第一 結集者の疑

第二 經處の疑

第三 卽身成佛の疑

第四 五智の疑

第五 決定の二乗の疑

第六 開示悟入の疑

第七 菩薩十地の疑

第八 梵字の疑

第九 毘盧舍那佛の疑

第十 經卷數の疑

第十一 鐵塔の疑

で、徳一はそれらの「疑」において、『成唯識論』『撰大乘論』『瑜伽師地論』『同疏』『仏地經論』『仏性論』『大智度論』『法華論』『開釋迦論』『雜寶聲明論』『開元釋教目錄』や『華嚴經』『法華經』『涅槃經』『梵網經』など大乘の説を根拠に、『大』毘盧舍那經』『大』毘盧舍那經疏』『菩提心論』『釈摩訶衍論』の密教説や真言宗の付法伝などに対し、「この疑未決」と言つて疑義を呈している。

この「真言宗未決文」に対し、古來真言宗の学匠が反論をしたり、近年の仏教研究においてもなお関心が寄せられ、学会や著述で研究の成果が発表されているのを仄聞して、「真言宗未決文」に私などが立ち入るのは難易度が高いものと思ひ、今まで関心を持ちながら

も手を出さずにいたのであるが、あるきっかけで最澄の『守護国界章』を読み、そこに何度も引用されている徳一の『中辺義鏡』にふれ、徳一という高名な学僧の教理学レベルに関心を持ったことから、高齢かつさびついた学識を省みず、先に述べた伝統教学の定説にも疑義があったので『真言宗未決文』に立ち入った次第である。

「真言宗未決文」を読むにあたって、原文は「SAT大正新脩大藏經テキストデータベース」からウェブ上で得られたが、学界から遠い草学道の身には、参照すべき資料や先学の諸論情報は乏しく、ただ原文に導かれるまま我読・独解・私考・錯誤に終始するほかなかった。先学の研究にもできる限り目を配ったが、偶々知った『真言宗未決文』本文並びに訳解（末本文美士ほか、『佛教文化』第十六巻・通巻十九号所収）は、現代語訳文に私にとつて不可解な読みや「飛ばし」がしばしばあり、註解でも『法華論』に誤記があるなど、学術的に信用に足る資料とは思えなかった。また、かねて尊名は聞くがまた面識のない同じ宗派の苦米地誠一師の高見も『智山学報』で読ませていただいたが、私の知的好奇心を動かすものではなかった。

然らば、具に「真言宗未決文」の原文を読み、その「未決」の根拠や疑義の展開に当たってみると、率直に言って「こんな程度だったか」と思いつつ、会津にいる徳一の事情を思い返してみた。

すなわち「真言宗未決文」を書いた頃の徳一は、空海独自の密教体系をまだ知り得ないのである。(弘仁三年から六年の頃には)すでに書かれていたと言われる『弁頭密』『教誨』はじめ、その後の空海の主要な著作を徳一はまた見ていないのである。「弱冠にして」(二十才前後)奈良の都を離れ、遠く陸奥(福島県会津)の慧日寺にいた徳一がはじめて密教らしい密教典籍にふれたのは、おそらく空海がもたらしてくれた密典で、それらを少々拾い読みして法相の学識ではわからない疑問を集め、「真言宗未決文」にしたのだ。わからないので、それを解決したいがために「疑」をまとめたに過ぎない。

さはさりながら、私が「こんな程度か」と思ったのは、徳一が空海独自の密教体系をまだ知らなくても、『天日経』や『大日経疏』を読んでいながら何故「住心品」に説かれる「三句の法門」や「六無畏段」や「三劫段」や唯識と関係する「十縁生句」といった教理的問題に迫らないのかということである。徳一が言う「結集の疑」「経処の疑」は「真言宗未決」と言うよりも『大日経』の「聴聞者」「説法処」への疑義である。これを「真言宗未決」と言う点で、私はまず徳一の学識に疑問符を打ったのである。

蛇足ながら、日本にはじめて密教典籍らしい仏典がもたらされたのは天平七年(七三五)で、約二十年唐にあつて、法相宗第三祖の智周から唯識を学び、その年に帰国した玄昉による。その「転写目録」(現在では「正倉院文書」で確認)には『大毘盧舍那経』三卷(開

元釈教録』では『大毘盧舍那成仏神變加持經』七卷、『金剛頂經』一卷、『開元釈教録』では『金剛頂瑜伽中略出念誦經』（『略出念誦經』四卷）、『蘇磨呼童子經』一卷、『開元釈教録』では『蘇婆呼童子經』三卷、『虚空藏菩薩能滿諸願最勝心陀羅尼求聞持法』一卷があり、空海が生れた宝龜五年（七七四）の頃は、さかんに將來された密教經典の転写（写經）が行われていた（飯島太千雄『若き空海の実像』）。

興福寺の法相学では玄昉の次世代に當る徳一が、東国に下向する前にこれらを見ていた可能性はある。しかし当時の南都仏教の事情と興福寺の教學環境からして『大日經』を読んでもわからなかったにちがいない。空海も玄昉將來の写本にちがいない『大日經』を久米寺の東塔の下に觀得し（實際は西大寺で「天平写經」の『大日經』を見て、漢文が相當に読める空海が読んでも（とくに「具緣品」以下の事相（実修）部分が）わからなかった）ので渡唐を決意したと言われている。

話を戻すと、弘仁六年（八一五）春、空海は四月二日付で書いた「諸々の有縁の衆に勧め奉り応に秘密藏の法を写し奉るべき文」（『勸縁疏』）と、四月五日付で書いた徳一宛ての親書を弟子の康守に持たせ、会津の徳一に書写してくれるよう密典二十五卷を届けた。そのなかに「真言宗未決文」にしばしば引用される『大毘盧舍那經』（『大日經』）、『大毘盧舍那經疏』（『大日經疏』）、『發菩提心論』そして『釈摩訶衍論』があったはずである。

しかしこの時期、空海の密教体系の中心思想である「法身說法」「阿字本不生」「声字実相」「即身成仏」「六大無礙」「三密瑜伽」「生仏不二」などを、徳一は知る由もなかった。すなわち、徳一は、密教の何たるか未学のまま、空海の真言密教を知らずに、「真言宗未決文」を書いたのである。

「真言宗未決文」の成立年代については、研究者の間に諸説あるが、私は、『大日経』『大日経疏』『菩提心論』『釈摩訶衍論』が引用されているところから、これら密典は弘仁六年より以前に読み込む機会が徳一にあったとは考えられず、徳一は「勸縁疏」とともに届いた空海の親書への返礼も兼ね、弘仁六年後半から同七年の頃「真言宗未決文」を書いたと推定する。

徳一は、藤原仲麻呂（恵美押勝）の子（四男または十一男の説あり）で、藤原不比等の曾孫に当る。おそらく興福寺を依居とし、東大寺や元興寺（南寺伝）で真諦系（『撰大乘論』系、撰論宗系）の唯識（無相唯識）を、元興寺や興福寺（北寺伝）で玄奘系（『成唯識論』系、法相宗系）の唯識（有相唯識）を学び、吉野比蘇寺の「自然智」宗にも励んだ山岳修行者でもあった。

生没年は不詳で、天平勝宝元年（七四九）～天長元年（八二四）、天平宝字四年（七六〇）～承和二年（八三五）、天応元年（七八一）～承和九年（八四二）の説のほか、生年

には神護景雲元年（七六七）の説がある。宝龜五年（七七四）生れの空海よりかなり年長だったはずで、天応元年説はないだろう。私は、父仲麻呂の乱の天平宝字八年（七六四）を考慮して、天平勝宝元年（七四九）～天長元年（八二四）、すなわち父の乱が徳一十五才の時が妥当だと考える。

「弱冠」（二十才前後）の年齢で東国のはての会津に移った徳一だが、当時藤原氏生え抜きの青年僧が具足戒を受けて一人前の官僧になる年齢に、藤原氏の興福寺から離脱するにはよほどの事情がなければならぬが、延暦元年（七八二）には常陸の筑波山に中禪寺を開き、空海が唐から帰国した翌年の大同二年（八〇七）頃、会津の磐梯山麓に移り慧日寺を建立したという。

弘仁六年（八一五）、空海は、甲斐・武蔵・上野・下野・常陸などの東国へ弟子の康守を送り、甲斐国司の藤原真川、武蔵の道忠教団、上野の道忠教団の淨院寺（別名緑野寺）の広智、下野の道忠教団の大慈寺の広智、常陸国司の藤原福当麻呂、そして会津慧日寺の徳一に、密典二十五巻の書写を依頼した。同じ頃、大宰府（おそらく観世音寺）へも経典書写の勸進を行っている。

甲斐の藤原真川、常陸の藤原福当麻呂とともに藤原氏の朝廷高官で、真川はのちに大臣となり、その後任に空海は奈良の大学寮時代の唐語の恩師の淨村淨豊を推薦した間柄であり、福当麻呂は興福寺南円堂の設計監督を空海に頼んだ藤原内麻呂の五男で藤原冬嗣の異母弟である。いずれも空海と藤原氏の誼でつながっていた。

また広智は慈覺大師円仁の師として有名であるが、鑑真和尚の高弟だった道忠の弟子でもあり、道忠は武藏をはじめ上野の淨院寺・下野の大慈寺などを拠点に、武藏・上野・下野に道忠教団といわれるグループを形成して最澄を支援し、会津の徳一との間で論陣を張っていた。最澄はそれを引きとるかたちで徳一との論争に参入したのである。道忠にはのちに天台の第二代座主となる上野淨院寺の円澄がおり、広智には第三代座主円仁・第四代座主安慧と、第五代円珍・第六代惟首・第七代猷憲の師徳円がいる。

このうち円澄は、最澄の命で泰範とともに空海のもとで密法を受學し、弘仁三年（八一二）の高雄灌頂では胎藏界を、翌年金剛界を光定・泰範らと受法し、天台座主になる二年前の天長八年（八三一）には道忠・徳円ら十数名とともに晩年の空海に真言付法（伝法灌頂）を要請している。当時、真言・天台と宗を異にしながらも、その垣根を越えて密法の受法をする交わりがあった。そうした人脈のなかで、空海は広智とも信頼関係を得ていて、天長四年（八二七）には「十喻詩」（『大日経』の「十縁生句」を詩にしたもの）を広智に

贈っている。ただ広智は、空海から密典の書写を頼まれた際自らは行わず、同じ道忠の弟子で、上野淨院寺において仏典の書写をよくした教興に代書を頼んでいる。

会津慧日寺の徳一は、磐梯・吾妻連山の修験（大伴修験）を中心に「山の神」「田の神」の信仰を土地の豪族から農民の間に広め、徳一教団の輪を会津から常陸・下野にかけて大きく広げていた。空海はその徳一に密典流布を頼んだのである。徳一との縁を確信的に果たしている。

徳一はこの頃東国の道忠グループと論争をはじめていた。空海も最澄と決別してまもない頃である。徳一にとって空海は、自分を含む南都仏教界が支持するニューウェーブであり、藤原氏と親しい関係にあり、空海の東国進出を南都の学僧で藤原氏出身の徳一が歓迎しないはずがない。山林修行の熟達者空海の密教を磐梯修験の地で受容することを密かに歓迎したのであろう。だから、法相宗の身にありながら新しい時代の密教にいち早く関心を示し、三鈷杵を自ら持し、密教法具を慧日寺に多く残したのである。

比叡山の最澄は広智や道忠から空海の東国進出を伝え聞いたのかすぐ動いた。翌年の弘仁七年（八一六、この年空海に高野山の下賜が認められる）、東国事情に詳しい円澄・円仁を伴い上野淨院寺や下野大慈寺を足がかりに東国を巡錫した。それを機に道忠たちから

徳一との論争を引きとり、以後五年間「三権実論」を展開した。徳一は『仁性抄』『中辺義鏡』『遮異目章』『恵日羽足』『破原決権実論』『破連六九証破比量文』『中辺義鏡残』を著わし、最澄の天台宗教学を徹底批判し、最澄は『照権実鏡』『守護国界章』『決権実論』『通六九証破比量文』『法華秀句』で徳一に反論した。そのまま弘仁十三年（八三二）最澄の死で終ったが、その結果、最澄は東北地方への進出を阻まれたのである。

ところで、最澄が東国に巡錫した弘仁七年（八一六）、空海の盟友藤原冬嗣が大納言と陸奥・出羽二国の按察使（地方の国司の行政監察を行う中央官僚）を兼ねた。空海と冬嗣は互いに嵯峨天皇のブレーンとして親和関係にあり、同じ嵯峨ブレーンの坂上田村麻呂が征圧した陸奥を冬嗣が行政監察することになったのだ。この三年前の弘仁四年（八二三）、冬嗣は父内麻呂の遺志を継ぎ、空海の設計監督のもと興福寺に南田堂を密教建築で完成させている。こうした事情を考えると、冬嗣が陸奥按察使の立場から藤原氏一門の徳一に対し、空海の東国進出を助け、最澄の天台を阻止する密命（興福寺を含む南都仏教勢力の政治的な意志でもある）を伝えた可能性がある。とすると、徳一は東国のはてを天台勢力から守るために南都仏教勢力の切り札として会津に下向したとも言える（実際は、父仲麻呂の乱（天平宝字八年（七六四））の一族として南都から身を隠すために会津に避難したのだらうが）。

磐梯山麓には、大同二年（八〇七）に、空海が朝廷の命によって（噴火した）磐梯山を鎮め、清水寺（後の慧日寺）を建立したという伝えがある（「龍王寺縁起」）。「恵日寺縁起書」には、昔空海がこの地にきて、たびたび噴火して田畑を傷め、土地の人々を悩ませる病悩山という名の山を磐梯山と改め、この魔性の山を鎮めるために寺の建立を發願し、もつていた三鈷杵を投げて適地をえらんだところ、山麓の紫藤の上に落ちたのでそこに清水寺（のちの慧日寺）を開創し、薬師三尊などを祀った。すると、そこに磐梯山の山の神が現われたので、空海は舞樂で歓待をし山の神を磐梯明神と名づけた。空海は滞留すると三年、あとを徳一に託して去った、とある。

實際は、『今昔物語』ほかの史書にあるように、清水寺は徳一の開基にちがいはないが、驚くことに徳一の関係する会津から常陸にかけての寺院は、その多くが空海の開基、徳一の第一代となっている。二人の親和関係はこうした地方の伝承にも残っている。

空海と藤原家の親和関係の一端を述べておくと、まず第一に伊予親王である。伊予親王は桓武天皇の第二夫人吉子の子で、吉子は藤原仲麻呂の弟・乙麻呂の子・是公の娘で徳一と血縁である。この伊予親王の侍講（家庭教師）が空海の母方の叔父阿刀大足だったことはよく知られたことで、伊予や吉子は大足から空海の幼い時からの異能ぶりを聞いていたはずである。

伊予は父桓武から寵愛されていたと言われ、吉子の兄藤原雄友とともに朝廷の上位の地位にあった。空海が二十四才の時に書いた『眞誓指歸』（のちに再編されて『三教指歸』）は、使われた罽罽入りの料紙からして伊予親王に献上するためだったとも言われ、まだ私度操の沙弥だった空海を三論宗梓の留學生に推し、東大寺での具足戒に導いたのも伊予だったと言われている（飯島太千雄『空海入唐』）。伊予はまた、大同元年（八〇六）五月に親王としてはじめて大宰師に任ぜられ、その年の秋十月に大宰府に帰った空海を迎え、在唐二十年の留學義務を破り早期に帰国した咎で筑紫觀世音寺に留め置かれた空海をバックアップし、空海が帰国した際の使節船の大使で空海の「御請来目録」を京にもたらした高階遠成や、すでに遣唐大使の任を終えて京の朝廷にいる藤原葛野麻呂とも連絡を取りあい、空海が大宰府を早く出て京に帰れるよう政治的な取り計らいを即座に行ったのも大宰府トップの伊予だったに相違ない。

伊予親王が大宰師に任ぜられる直前の四月、父桓武天皇が崩御。兄の平城天皇が即位している。然るに次ぐ年の大同二年（八〇七）の十月、伊予親王は母吉子とともに謀反の疑いをかけられ、飛鳥の川原寺に幽閉されて十一月には服毒自害する（伊予親王の変）運命となった。のちに空海は、弘仁二年（八一二）十一月、新都長岡京の乙訓寺の修業別当を嵯峨天皇に命じられると、伊予と吉子の怨霊を鎮めた。

乙訓寺は、桓武天皇が平城京を廢して長岡京を造営した際に、新都の七大官大寺の筆頭として大増築をした。境内は南北百間あったという。そこに造営使の藤原種繼暗殺事件に連座した疑いで桓武の実弟の早良親王が幽閉された。早良は無実を訴えつづけたが、淡路島に流される途中、河内国の高瀬橋の付近で怒りに満ちたまま命を落とした。桓武の後を継いだ平城はこの早良親王の怨霊に悩まされ神経を病んだ。

乙訓寺はこの早良親王の怨霊のせいかその後は人法振るわず、荒れるにまかせる寺になっていた。おそらく嵯峨は、朝廷の内に隠然と宿る早良の怨霊（御霊）魂鎮めのために空海の密教をたのんだのである。この怨霊（御霊）魂鎮めは、空海がしたように御霊会として神泉苑や東寺や西寺で行われ、やがて町衆の祭礼（伏見稻荷の稻荷祭、松尾大社の松尾祭、八坂神社の祇園祭など）に発展してゆく。早良親王の怨霊は「六所御霊」の最初にあげられている。空海はこの乙訓寺に一年間止宿して復興に当った。ほほ務めを果たして高雄山寺に帰ろうという弘仁三年（八二二）十月、比叡山の最澄が突然、興福寺維摩会の帰り道に、弟子の光定を伴ってたずねてきた。空海の正統密教の教示と灌頂受法を要請するためであった。

空海の藤原氏との親和関係の第二は、嵯峨天皇のブレーン（蔵人頭）藤原冬嗣である。冬嗣は藤原北家は藤原不比等の次男房前を祖とし、藤原一門では最も榮華を誇った。冬嗣

の父内麻呂は房前の孫、冬嗣は曾孫に當る。空海との関係は、内麻呂が一門の弥栄を願つて、法相の祖無著・世親の尊像を祀る北円堂と一對に、氏寺の興福寺に密教様式の南円堂を建立する願を發し、その設計管理を空海に依頼したことにほじまる。内麻呂は南円堂の完成を見ず没したが、冬嗣がこれを引き継ぎ、弘仁四年（八一三）、父内麻呂の追善供養として完成させた。冬嗣は同じく嵯峨の宗教・文化・漢籍・書のブレンである空海と親和関係にあり、弟の常陸国司福当麻呂とともに空海をバックアップした。

そのバックアップの代表例が三人目の藤原葛野麻呂である。葛野麻呂は空海や最澄も同行した第十六次遣唐使大使であり、空海と同じ遣唐船団の第一船に乗っていた。この第一船が海難に遇つて海を漂い一カ月余のちに中国福建省の赤岸鎮に漂着し、さらに福州の馬尾港に回航させられて倭寇とまちがわれ、上陸すらできずに困り果てていた時、大使葛野麻呂の頼みに応じて空海がしたためた「大使福州の觀察使に與ふるが爲の書」の筆づかいと中国の故事まで交えた六朝風の駢儷体に觀察使の閻濟美が驚嘆し、即刻対応が国賓に變つたエピソードの、二人はその当事者である。空海に窮地を救われた葛野麻呂は、伊予親王とは別に朝廷の高官の立場で空海の帰京と高雄山寺入りをサポートした。最澄の住持だった高雄山寺を空海に譲る離れわざは、高雄山寺を氏寺とし藤原氏とともに桓武以来朝廷に勢いを得ていた和氣氏の広世と弟真綱の理解協力が不可欠で、それができたのは葛野

麻呂の妻が清麻呂の娘で広世・真綱は義弟に当り、大同四年（八〇九）に空海が高雄山寺に入る際は中納言・正三位、のちに藤原内麻呂の死去に伴い太政官次席に登りつめる、そうした朝廷高官の立場にいななければならないことである。

以上三例に過ぎないが、空海は幼少の時から藤原氏と親和関係にある。母方の叔父の阿刀大足が伊予親王の侍講だったことも大きいだろうが、空海が終始一貫、藤原氏の牙城だった南都における旧仏教勢力を味方につけ、とくに若い時から大安寺の勤操や僧綱所の長老で元興寺の護命に特段の支援を得ていたことも、大きかっただろう。余談ながら、勤操は大和国高市郡に定住した渡来系の秦氏、護命は美濃国各務郡の秦氏を出自とする。秦氏は藤原氏との婚姻関係も多く、朝廷の内外に隠然たる勢力を広げ、空海ともとくに親和関係にあった。空海の事蹟には、薬品加工・灌漑利水・寺院建築・仏像制作などの技術者集団として、秦氏がいつも近くにいる。

第二十六章 華嚴から出て密教に出る

この章は、前章のヴァイローチャナ（毘盧遮那・盧遮那仏（東大寺の大仏）がマハー・ヴァイローチャナ（Maṭa-vairocana、大毘盧遮那・大日）になるプロセスを、ルーペで拡大して見るようなところで、松岡さんこだわりの華嚴論である。

しかし、華嚴は難しい。仏教学界でも華嚴を専門とする研究者は少ない。一口に言つて思想が大きくしかも包摂性に富んでいて仏教思想史を知らないとよくわからないというのが理由だ。

その華嚴にこだわるというのだから、松岡さんも「いい加減」ということと無縁の人だ。私はその「いい加減」だったが故に、「華嚴は脳みそがひとの三倍ないとわからない」などと言つては逃げていた。しかし松岡さんの華嚴を見て、これではいけないと思つたのだが、正直のところ、膨大な『華嚴経』を全て読んだわけではない。

今からはじまる松岡さんの華嚴論は、詳しい思想論述があつたり思想図のようなものがあったり、詳しくここに紹介できないものもあるが、ともあれ、松岡さんの華嚴ワールドに踏み入つてみる。

本論に入る前に、華嚴のことについて参考までに略記しておく。

「華嚴」とは、二種の『華嚴經』（正式名：大方広華嚴經）ならびに中国華嚴宗の学僧の華嚴教学の総称である。

主な文献は、『六十華嚴』（東晋の仏馱跋陀羅訳）、『八十華嚴』（唐の実叉難陀訳）、『四十華嚴』（唐の般若三蔵訳、「入法界品」のみ）ほか、中国華嚴宗第二祖法蔵の『華嚴經探玄記』『華嚴五教章』『金獅子章』や第四祖澄観の『大方広華嚴經疏』（『華嚴經疏』）、『大方広華嚴經隨疏演義抄』（演義抄）で、これらを思想的に考究することを華嚴教学と言う。

話は、日本の「方法」で松岡さんがいつも言っていた「アワセ」「カサネ」にはじまる。松岡編集術によれば、『華嚴經』の末尾「入法界品」に出てくる、善哉童子が善知識五十三人をたずねて真の仏法を聞いて歩く物語の「五十三」が、「遊山慕仙詩」の五三〇言や後世の「東海道五十三次」にアワセ・カサネられている。と。

次いで、空海と華嚴の出会いからはじまる。

先ず、聖武天皇による華嚴国家の残照の時代であること。その時代に東大寺や大安寺で多くの華嚴系学僧と交わり、『八十華嚴』『六十華嚴』『探玄記』『五教章』『華嚴經疏』『演義抄』を、とくに『三教指帰』（二千四才）から入唐（三十一才）までの「空白の七年」間

に、入念に学んだであろうこと。長安では、醴泉寺で般若三藏から『四十華嚴』を学んだこと。この『四十華嚴』を般若三藏が漢訳した際に「評定（ひょうじょう）」をした澄観の華嚴思想を身近に感じていたこと、など。

松岡さんが華嚴を語る時、かならず出てくるのが「杜順」「法蔵」「澄観」「宗密」という中国華嚴の祖師たち。

●杜順：中国華嚴宗第一祖。慶州で華嚴齋会を修す。『法界観門』の撰述が言われたが、今の学界では疑義が多い。

●智儼：同第二祖。『六十華嚴』を講ずる。『華嚴経搜玄記』『華嚴五十要問答集』『華嚴一乘十玄門』。

●法蔵：同第三祖。『八十華嚴』の訳出に尽力。『華嚴経探玄記』『華嚴五教章』『金獅子章』。

●澄観：同第四祖。空海が長安にいた頃六十六才。般若三藏が「華嚴のことなら澄観が最高」と。般若三藏が訳出した『大方広仏華嚴経』の巻末に「太原府崇徳寺沙門澄観評定」とある。『大方広仏華嚴経疏』『大方広仏華嚴経随疏演義抄』。

●宗密：同第五祖。頓悟禪の荷沢禪と華嚴教学を中心に「教禪一致」を説くほか、儒家の思想や道教も仏教に統合しようとした。『原人論』。

ここから松岡さんは難解な法蔵の華嚴教學に踏み入る。

法蔵の華嚴後學のポイント、その一。「華嚴別教」の一乗思想を確立。

一乗とは、声聞・緣覺（小乘）を大乘に向う仮のステップとして認め、菩薩（大乘）を含めた三乗を、大乘の一乗に包括して導くこと。

同教の一と別教の一。同教の一乗には三乗が含まれる（融本末）。別教の一乗は三乗を超えた別（該摂門）。この該摂門の発想がやがて華嚴思想の大教理「法界緣起」につながる。

法蔵の華嚴後學のポイント、その二、「五教判」と「華嚴の十心」。

「五教判」とは、仏教思想史を小乗教・大乘始教・大乘終教・頓教・円教（華嚴別教）の五段階に分けたもの。「華嚴の十心」とは、五段階目の円教（華嚴別教）に大地等心・大海等心・須弥山王等心・摩尼宝心・金剛心・堅固金剛围山心・蓮華等心・優曇鉢華等心・淨目等心・虚空等心の十心を用意した。華嚴のめざす最終的な境地では大地や大海や須弥山といった宇宙大の法界と自分が一致することが想定されている。

*しかし法蔵の工夫は単に五教判をしたことにあつたのではなく、この五段階に「意識の進化」をあてはめ、とくに第二段階目の大乘始教にひそむ空觀と唯識の両思想をいずれ華嚴化してしまおうとした点に特色が認められた。法蔵が唯識に着目したのは、

意識の背後にある第七マナ識と第八アーラヤ識が、唯識説では「大円鏡智」に止揚されるべき可能性があると説かれていたためであつたろう。

そして「十重唯識」。「慈恩（大師、窺基）」の「五重唯識」の発展。
ここで松岡さんは「十重唯識」の表を出し略説をする。

- ① 相見俱存
 - ② 摂相帰見
 - ③ 摂教帰王
- 以上が初教。

- ④ 以未帰本
 - ⑤ 摂相帰性
 - ⑥ 転真成事
 - ⑦ 理事俱融
- 以上が終教・頓教。

⑧ 融事相入

⑨ 全事相即

⑩ 帝網無碍

以上が円教。

法藏はこのなかの円教の段階をさらに展開し、松岡さんが言うには「氣の遠くなるような概念工事によつて重々帝網のイメージを拡充したものである」と。専門的な華嚴教学になるのでこれ以上立ち入らないが、参考のために簡略に述べると、

私たちの感覚がとらえる認識の対象を意識の中に入れようと、「認識されるものと認識する者」が関係をもっている段階があり、それは実はもともと人間の潜在意識（アーラヤ識）の中にあつて、別々のものではなく渾然としていた段階があり、それがまた実はもともと私たちはホトケ（如来）の本性があつて、「認識されるものと認識する者」は相対的な関係ではなく「清浄一心」のはたらきであるという段階があり、すべての存在も現象も真理性のもとに何の障害もなく互いに融通無礙にかかわりあっている段階があり、それは宝珠が互いに映し合っている帝網のような段階といった具合。この表現は学術的配慮に欠けてはいるが、イメージアップになればそれでいい。

*法藏はその玄妙の作業を通していううちに、ついにあらゆる現象における事物関係はすべてホロニクにつながりあう円融無礙の法界を形成しているのだという、高次の認識に到達した。これが法藏の「十玄縁起無礙法門」とよばれる『探玄記』の極致であつた。

十玄縁起無礙法門

- ① 同時具足相応門（時間関係からの自由）
- ② 広狭自在無礙門（純粹と雑多の分限を超える）
- ③ 一多相容不同門（一力と多力の自己同一性）
- ④ 諸法相即自在門（異体と同体の一念成仏）
- ⑤ 隱密顯了俱成門（いわば表裏一体の自由）
- ⑥ 微細相容安立門（秩序と味秩序の斉一性）
- ⑦ 因陀羅網法界門（相互の鏡像的変換性）
- ⑧ 託事顯法生解門（事物相互に見る真相の顯現）
- ⑨ 十世隔法異成門（過去現在未來の円環化）
- ⑩ 主伴円明具徳門（主客消滅の輪円具足）

⑦因陀羅網法界門について、松岡さんが特に言う。

*たがいに映しあう主体がすでに鏡球（宝珠）である。したがってこの鏡球には十方四周のあらゆる光景が映りこむ。この鏡球が一定の間隔でびっしりと世界をうめつくす。ということとは、一個の鏡球には原則的にほかのすべての鏡球が包映されていることになり、その一個の姿はまたほかのどの鏡球の表面にも認められるということになる。

次いで、澄観。空海の総合主義に近いのはむしろこの澄観だと松岡さんは言う。澄観は禅ではなく密教観法（布字観など）に通じていた。

四種の法界縁起。

- ①事法界…事物の対立と差別が残る。事象に個性を認める。
- ②理法界…理が事物の差を融和する。精神が事物に対して優位に立つ。意識の中では事象の差がなくなっているが、事態の方ではまた事物の相互性がある。
- ③理事無礙法界…理と事が融合している。一切の障害がない。これが無礙。
- ④事事無礙法界…もはや事のみが融通している。精神作用が脱落した状態。

ここで稲垣足穂。

ねえ、口で伝えられる物語のように移ろい行き、溶けて幻に似た無に近づく物質の将来について語ろうじゃありませんか。

*華嚴から禪が出るのはこう言うところにあるとおもう。禪は「物質の自由」を直裁には語らないが、そのかわりにわれわれの世界にひとつかみの「無」を入れる。(略)
澄観は事事無礙法界よりもむしろ理事無礙法界の考察に拠点を置いたため、澄観の弟子の宗密が一步禪に近づくことになった。

宗密と空海の符合。

●同世代。

●師である澄観や恵果和尚に出会う年齢が同じ。

●二人とも少年期に儒家の思想・道教に通じていた。

●宗密は『原人論』で、空海は『三教指帰』で、儒家の思想と道教を批判し仏教優位を説く。

●しかし二人とも、多くを集めて総合する「方法」をとった。

ただし、澄観を基点に「示密は華嚴から禪に出て（理事無礙）、空海は華嚴から密教に出た（事事無礙）」。

次いで、いよいよ中心課題の空海の華嚴 すなわち『十住心論』の第九「極無自性心」である。これが「密教へ出る」なのだ。「十住心」とは、

- ① 異生羝羊心
- ② 愚童持齋心
- ③ 婴童無畏心
- ④ 唯蘊無我心
- ⑤ 拔業因種心
- ⑥ 他緣大乘心
- ⑦ 覺心不生心
- ⑧ 一道無為心
- ⑨ 極無自性心
- ⑩ 秘密莊嚴心

*驚くべきは、アロリスティックに段階的發展をくわだてつつ、なお、第十住心の密教の観点からはそれぞれの九段階がつねに密教的発端とみなされていることだ。

*全仏教史を確実に傘下におさめつつ、これを段階的に脱出して密教に至るという構想を書きあげた。

*全対立の融解という華嚴のアイデアはここにも生かされることになった。

空海が引用した「華嚴」関連の文献、『華嚴經』、杜順の『華嚴五教止観』、法蔵の『金師子章』、澄観の『新華嚴経疏』の四種。ちなみに『秘蔵宝鑰』の第九では法蔵の『探玄記』や『華嚴経指帰』が見える。

空海は、この第九「極無自性心」でもっぱら「帝網」を強調する。

九世を刹那に摂し、一念を多劫に舒ぶ。一多相入し、理事相連ず。帝網をその重重に譬え、錠光をその隠隠に喩う。

(『秘密曼荼羅十住心論』)

縁起の十玄はたがい主伴たり。五教を吞流するは海田の音なり。

重重無碍にして帝網に喩う。隱隱たる円融は錠光の心なり。
華嚴三昧は一切の行なり。果界の十尊は諸刹に臨めり。

(『秘藏宝鑰』)

松岡さんは、この「重々帝網」のイメージがみごとに結実した『即身成仏義』の有名な「八句」の前半部分の解釈をここでも披露している。ここには転写しないがまことに核心をついた説得力のある解釈である。私は、僭越ながら「即身成仏義体験」にある文よりもこちら(新版『空海の夢』三三〇ページ)の方が精緻でいいと思っている。

*帝網にたとえられた身体性の成就是おそらく速力に富んでいる。まさに一気呵成というべきなのである。こういう速力に充ちた身体哲学は・・・どこかに宗教的体験がなければ不可能なことである。

「帝網」とは、もともと「インドラ天」の「ジャール」(稲妻の網)のこと。宮沢賢治に『インドラの網』という作品がある。

『リグ・ヴェーダ』の時から、ヒンドウ神話のなかで圧倒的な人気をもつ天界の武勇神「インドラ」が、二頭の馬からひく黄金の戦車に乗って縦横迅速に天空を駆けめぐり、稲光

と「ヴァジュラ」（金剛杵）を武器に「ヴリトラ」（アスラ系）などの悪神と闘う。天空に雷鳴がとどろき、黒い空に雷光が走れば、「インドラ」が敵を倒すために天空を疾駆しているとヒンドウの人々は信じた。「インドラ」の疾駆の縦横無尽の速さと雷光の広がる速さ、「帝網」は一瞬のうちに光が伝わる広さと速さのネット状空間を象徴した。

「帝網」の「帝」は、「インドラ」の仏教名「帝釈天」の「帝」、「帝釈天網」の意味である。「インドラ・ジャール」といい、「ヴァジュラ」といい、すでに『リグ・ヴェーダ』の讃歌に登場していた神話の神「インドラ」の武器が、密教のなかに転位してよみがえる、この融通無碍な神話の共有はどこかわが日本の「本地垂迹」を想起させる。

津田真一先生の『和訳 金剛頂経』（一九九五、東京美術）を読んでいてひらめいた。この世界で誰か一人が「サトった」ら、その瞬間世界中の、いや、宇宙全部の「事」も「理」も一瞬にして「法仏」モードに変換される。誰か一人が「サトった」というのは、誰かがマンダラの一尊と瑜伽したということ。華嚴はまだその「一瞬にして」は想定せず、途方もない時間をかけて利他行を行わなければ成仏できなかった。空海は同じ「帝網」のイメージを使いながら、華嚴の気の遠くなるような成仏の過程を一気に疾駆し即到の一瞬にした。

第二十七章 マンダラ・ホロニクス

直観 現観 直感情報系 場の設定 場面集 観念技術 第三次的情報系 マンダラ、ホロニクス、ホワイイトヘッド、有機体哲学。この章で松岡さんが語ろうとしていることのキーワード・ヘッドラインである。

私は『空海の夢』の読み方ですいぶん試行錯誤をした。どう読めば内容がわかるか、ただそれだけのために読み方を何度替えたかわからない。

やっと見出した方法が、キーワード検索法のような読み方である。これから読むところを一度通読しながらキーワードに赤線を引く。そのキーワードと次のキーワードの間に何が述べられてどんな意味がつながっているのか、それに気をつけながらも一度そこを読み直す。これで『空海の夢』はすいぶん私のものになった。

まず直観から話をはじめます。

古代の直観。

単なる「ひらめき」のことではない。むしろ直観情報系とも言いたくなるような相互

に共有できる類的な直観の交通が可能であつた。

仏教にも「六現観」がある。「現観」とは、瞑想の深い境地において行者の心中に瞬時に現前するサトリのヴィジョン。護法の『成唯識論』巻九に「思現観」「信現観」「戒現観」「現観智諦現観」「現観辺智現観」「究竟現観」を説く。

直観のタイプのちがい。直観様式。

●アインシュタインが「エーテルの風」の反省のためにみせた、仮説時の直観様式。

●ポール・ディラックが「電子の海」の発案のためにみせた、仮説時の直観様式。

●世阿弥の能舞台。

●利休の茶室。

ベルグソンがもらした「直観には不純なものが混じっている」ということ。ルネ・デカルトやバールーフ・デ・スピノザが神の原始的本性がそのままわれわれの直観様式にあずかっていると考えた推理よりも少し進んでいるが、少し無理がある。

●ダビッド・ヒルベルト。数学にさえ直観のみによる証明が可能だと。「どんなに小さく

ても穴のあいた球面はいつも面に広げることができる」という証明に必要なのは直観だけだと。

こうした先駆的研究があつたにもかかわらず、直観の正体は謎につつまれている。

直観様式にひそむタイプ。それは、いわば「場面」のちがいのこと。仏教経典における主たる差は場面設定の差。場面の差が説法の情報内容を変えた。

例えば、

●『法華経』：場所は王舎城郊外の靈鷲山。そこに無数の比丘・比丘尼が集り仏陀が説法する。

●『転法輪経』：場所は鹿野苑。五人の弟子にサトリを得て仏陀となつたばかりの釈迦が説法する。

●『維摩経』：場所は維摩居士の病室。文殊との問答。

●『華嚴経』になると「七処八会、七ヶ所の場面、八回の集会。お経のなかでも場面を変化させる。しかも、仏陀伽耶の大塔あたりから須弥山へ、そして忉利天・夜摩天・兜率天・他化自在天へと上昇していく。……そこが古代に充ちていた直観様式の有効性。……場面が須弥山に飛んだというだけで……内なる須弥山構造が具体的に

に対応できたはずなのである。

仏典はこのような「場面集」でできている。松岡さんは、この「場面の設定」は古代宗教の特色、「古代神話が壮絶な場面集であったことに起因する」と言う。

＊ただ、古代神話がおおむね実在の場所の記憶にもとづくデフォルメーションをくりかえしていたのにたいし、宗教はその場面をしだいに観念技術によって空想し、ついにまったく実在の場面とは関係のないイマジナリー・シーンにまで昂める事に成功したのである。これを「観念場面」というふうに言うこともできる。

「観念場面」。プラトンの洞窟の場面。

有名な洞窟の比喩、『国家』巻七。洞窟に縛られている人に見えるのは実体の影。我々が現実に見ているものは「アイデア」の影。

密教はこの「観念場面」をきわだつて導入した。『大日経』は「金剛法界宮」。

空海曰く、「衆生の住宅に略して十处あり。一には地獄、二には餓鬼、三には傍生、四には人宮、五には天宮、六には声聞宮、七には縁覚宮、八には菩薩宮、九には一道無為宮

十には秘密曼荼羅金剛界宮なり」「秘密曼荼羅金剛心殿の如くに至りては、これすなわち、最極究竟の心主如来大毘盧遮那自性法身の住処なり」。

*こと直観様式にかんするかぎり、デカルトやスピノザあるいはベルグソンらの泰西の哲人よりも、東方の密教者たちの方が急進的な方針をもっていたということは驚くべきことである。

直観には一挙集中が起こる。そのことは今世紀の脳生理学の発達によっても説明されなかった。「記憶と判断の解明」には多くの努力が払われたが、われわれの頭の中で起こる「ガラリとした変化」については手がつけられていない。・・・同様に入信や憑依などのさまざまな特殊力を發揮する宗教的信仰における「おもい」も、また意識の科学は介入するに至っていない。

松岡さんは、「仕組みが一変するところ」にこそ直観様式の介在がある、と考えている。

*直観とは単なるひらめきではなく、むしろわれわれの意識の奥にひそむ場面を借りて顕在化してくるある根源的な情報代謝力ともいうべきものなのである。

松岡さんはまた次のように言う。

＊少年の砂場や少女のゴザによる「おもいつき」——これらはわれわれが問題にしている直観様式のひとつのアーキタイプである。・・・砂場やゴザによって支えられている「おもいつき」の隠された configuration (図形配置) が直観様式のアーキタイプにあたっている。・・・ひじょうに乱暴にいえば、マンダラ原理の発生にはこうした直観様式の蘇生がはずかっていると考えられる。ただし、砂場は進化して須弥山に、ゴザは発展して聖壇にまでおよんでいたわけだった。

また、直観様式もマンダラも、そこに次々とシンボルをおさめこむことができる、きわめてアーティフィシヤルな装置（マンダラでは諸尊・種子・三昧耶など）だが、直観様式のあるタイプにはシンボルが自動的に作用して次々に認識を発達させる、ある組み合わせがありうるということが知られている、とも。

＊このように直観様式のあるタイプに属する configuration が時として求心的な力をもつことを発見したのは、おそらく修行者たちであろう。かれらは観念場面を想定し、そこにシンボルを集め、これをあれこれと動かす術にふけるうちに、それが一気に白

熱化し、それこそ光速化する帝網のごとくに溶けあってしまう光景を発見した。

以上、難解ななかにもマンダラにひそむ直観様式と観念場面の介在、そしてシンボルの集合とその組み合わせの白熱化の連関ではあった。

そこで、この章のタイトル「マンダラ・ホロニクス」の「ホロニクス」。理論生物学者のフォン・ベルタランフィや、その理論の継承者でもあるアーサー・ケストラーのことば。「どんな部分にも全体の動向がふくまれているような、そのような関係にある、ひとつの部分Ⅱ全体系」。

生命をホロニク・システムとしてとらえる研究。ヘルマン・ハーケン、清水博。

そして、マンダラのホロニク・システム。

シンボル参集の場面を想定した再生装置には共通の「シンボルの代換性」がある。

*マンダラのアイコンにも代換性がある。その代換性が、「部分における全体性」を発揮する。

*代換性を包摂しているからこそ、マンダラはつねにホロニクな様相を確保しつつけてきたわけだった。

最後に満を持してアルフレッド・ノース・ホワイトヘッド。

「意識の自然」をはじめて完成した哲学として表現しえた人。有機体哲学。ホロニクシステム。『過程と実在』。actual entity。松岡さんには、それが唯識で言う「六現観」の「究竟現観」にかぶさって見えると言っ

一個の有機体はそれが存在するためには全宇宙を必要とする。

※金剛界・胎藏界のマンダラについては、ウェブサイト「エンサイクロメディア空海」の「マンダラ・デュアリズム」に、一体一体の尊像の説明もふくめ詳しく解説している。

第二十八章 想像力と因果律

さて、『空海の夢』の終章をかざる本章。そこに、松岡さんは現代の「想像力と因果律」の対立をヘルマン・ワイルのことを借りてもってきた。

現代におけるいつさいの矛盾は生きている者と死んでいる者との対立にある。

このことばを松岡さんは自分なりに発展させて「想像力と因果律の対立」と言った。

*人々が奔放なおもいや自由なねがいを実行に移そうとすると、その多くが社会史の築いてきた力によってにはさまれることは誰もがよく知るところである。そこで人々はしかたなく因果律の範囲内で、因果律のかたちにあわせた想像力でがまんすることになる。あとはまったく実行力のともなわない想像力が文化をうめつくす。

*個人的な想像力と社会的な因果律の対立も深刻であるが、一人の心境に出入りをくりかえすあくことのない「想像力を失った因果律」の動向も、もっと深刻である。これは「自己イメージの対立」という生物界では人間のみがもっている怖るべき矛盾とい

うべきである。

最後に、本書で松岡さんに見えてきたこと。

「想像力と因果律の宥和」の懸命なる追及。

* 宗教とは、ある意味では想像力と因果律を共有することである。……それが生きてある者と死んである者とのあいだにおける共有にまで進んだときに、宗教ははじめて「生命の海」をもつことになる。空海は、そのことを「即身」というふうにみた。

■あとかぎ

改めて読み直してみても、松岡さんが言う「空海の夢」という意味がわかった。なるほど、アジアの風土や人間の意識や言語の進化からはじまった一章一章が、空海が見たであろうはずの「夢」の一コマ一コマだったのだ。それにしても、壮大な「夢」だった。

『空海の夢』は、松岡さんが『遊』の工作舎を離れたあと、最初の描き下ろしだった。四十才の松岡さんのなかで何かが熟して、何かの強いモチベーションが起り、松岡さんは空海に向った、否、空海のなかに entrainment されたのである。

察するに、その背景には、空海の密教思想を高く評価していた湯川秀樹博士からの直伝があつたであろう。あるいはヘーゲルの精神現象学やアウフヘーベンと空海の「十住心」との共鳴もあつたであろう。

しかし私は、松岡さんを空海に駆り立てたのはアルフレッド・ノース・ホワイトヘッドの有機体哲学（『過程と実在』、現実的実存（actual entity））だったにちがいないと確信している。ホワイトヘッドの有機体哲学は、松岡さんが得意とする華嚴思想の「重々無尽」「円融無礙」「一即多」「多即一」と共鳴する。それはすなわち華嚴を自己の思想の根幹に

据えた空海とも共鳴する。松岡さんのモチベーションの一番はこのホワイトヘッドと空海の共鳴だったに相違なく、その頃の松岡さんはホワイトヘッドの有機体哲学に相当傾注していた。『空海の夢』各章の記述には、『過程と実在』からの発想と思われる記述が何度も見える。

加えて、私の浅慮だが、井筒俊彦を通じてのジャック・デリダ。レヴィ・ストロースやミッシェル・フーコーを通じてのデリダ。そのデリダの『脱構築』・ポスト構造と空海の密教の『脱構築』・『再構築』の共鳴。これもあつたに相違ない。『空海の夢』を書く頃、松岡さんは井筒俊彦にも傾注していた。井筒の『意味の深みへ』とくに「意味分節理論と空海」は、松岡さんお好みの言語哲学（「存在はコトバ」である。井筒は空海の言う「法身說法」「阿字本不生」のなかに入り、その伝統的解釈を解体し言語哲学として再構築した。ここにデリダが見える。

空海は、宇宙の真理（真如）そのものを身体とする華嚴（大乘）の法身ビルシヤナ仏がコトバを発しない（説法しない）のに対し、ビルシヤナをアップデイトした大ビルシヤナ（大日如来）に自ら説法させる（法身の他受用身・「法身說法」）。また「阿（ア）字」とは大ビルシヤナの種字（シンボル文字）で、すべての声音・文字のはじまりであり、その「ア」の音が発せられなければすべての存在は存在たりえない、すなわちすべての存在はコトバ

で発せられてはじめて存在たり得る、と説いた。井筒はこれを「存在はコトバである」と言いあてた。「法身説法」と言い「阿字本不生」と言い、空海は大乗の教理の定説（構想）だったものを大胆に解体し、独自の視座から再構築して自らの密教とした。デリダと同じ「方法」である。

ついでに言えば、松岡さんはよく空海の編集術を「集めて総合」とか「二つで一つ」とよく言っていた。「多即二」であり「二而不二」のことである。「多即一」は、華嚴思想の代表的な概念で、一つの存在に他のすべてが包含されているという意味。空海の編集術は実に、多くの情報（論拠、経証）を集め、それを一つに総合化することを松岡さんは「集めて総合」と評した。代表的なのが「十住心」である。

また、「二而不二」は、「生仏不二」（衆生と仏とが一如）・「金胎不二」（金剛界と胎藏界とが一如）など、相対・相反する二項・二律が対立を越えて高次に一元化すること。このアウフヘーベンを松岡さんは「二つで一つのデュアリズム」と言った。ヨーロッパの伝統だった階層的な二項対立の思考や形而上学システム（構造）を批判したデリダの「脱構築」と共鳴する。

そのデリダの「脱構築」、ポスト構造主義で批判されたのは、松岡さんがしばしば言及す

る構造主義のレヴィ・ストロースやミッシェル・フーコーだった。松岡さんはおそらくそこからもデリダにも通じていたはずである。私は、ストロース・フーコー・井筒俊彦を通じて知ったデリダの「脱構築」も『空海の夢』を書く松岡さんのモチベーションだったと思うている。

空海は「法身説法」「阿字本不生」だけでなく、サトリは永遠の時間をかけた修行を前提とする大乘（「三劫成仏」）に対し、「発心すれば即ち到る」この身このままでの「即身成仏」（速疾成仏）を言い、サトリは声や字で言うことができない（「果分不可説」「言亡慮絶」）禪で言う「不立文字」と言う大乘に対して、サトリを当体とする法身ビルシヤナはいつでもどこでも常に説法している（「果分可説」と説き、サトリの世界を絵図でビジュアル化（マंडラ）してみせるなど、大乘仏教の伝統的構造を解体し再構築したのである。

時に、松岡さんはめったに口にしないことだが、司馬遼太郎の『空海の風景』や、空海を過去の「知」とし、自己の内部で現在化して語らない仏教学界その他の既成の空海論に對し忤怩たる思いが松岡さんにはあった。松岡さんは「序―オウムから空海へ」でそれを『空海の夢』を書く目的のなかで語っている。

松岡さんはまず、『空海の夢』の目的が「空海をたんなる歴史上の人物として描いたわけではない」こと、そしてヨーロッパとちがいの日本においては「仏教者を自己の内部で自由

に語り継ぐ「方法の魂」を仏教界が作ってこなかったこと、「空海のような破天荒な想像力を展示した者は、ついつい（日本の）仏教史の中で軽視されてきた」こと、「ひょっとして仏教を思想化する方法に欠陥があったのではないか」と前置きし、オウム真理教事件の間接的理由に、仏教を思想化して自問しない仏教学界や既成仏教の旧態依然に異議を唱えている。このことも松岡さんの心の内で大きなモチベーションだったにちがいない。

松岡さんに特徴的だったのは、異分野の「知」や情報を集めて一冊の雑誌や本にしたり、シンポジウムやフォーラムにしたりすることだった。空海と同じく「集めて二つ」だった。空海関係でその最たるものは、小説家で評論家ながら宗教思想やオカルト（超常現象）の研究者でもあるコリン・ウィルソン、物理学者でシステム理論家ながら現代物理学と東洋思想の類似（『タオ自然学』）を書いたフリッツョフ・カブラ、生物学者ながら人間の超常現象を含むワールドワーク（『新自然学』）で知られるライアル・ワトソンを招き、日本を代表する密教学者・空海研究者の松長有慶博士（高野山真言宗管長・高野山大学学長）を交えて、松岡さんがナビゲーターをつとめた「即身 密教パラダイム」（高野山大学創立百周年記念シンポジウム）だった。空海の眠る高野山で、現代の異分野の「知」を集め、空海密教と共鳴させたのである。松岡編集術の晴れ舞台だった。「連熟」も「編集学校」も「千夜千冊」も、講演も講義も、ディレクションもコレボレーションも、異分野を集めて

一つに総合する、「アルス・マグナ」（大いなる術）の巨人だった。

『空海の夢』には驚くべき多分野の人名・書名が登場する。「序」に登場した人名・書名だけでも、

明恵 イエス、フランチェスコ、ロヨラ、サド、フロイト、富永仲基、幸田露伴、内藤湖南、岡倉天心、南方熊楠、土宜法竜、大村西涯『密教発達志』、山折哲雄、中沢新一、シチエルバトスコイ、マハー・ヴィーラ、カニシカ王、チャンドラグプタ王、トーラマーナ、ラジニージ、般若三蔵、不空、一行、義淵、玄昉、恵果、富永仲基、親鸞、オーロビンド、清沢満之、麻原彰晃、ビンゲン、出口ナオ、大川隆法、ルドルフ・オットー、ミルチア・エリアーデ、ホワイトヘッド、プラトン、スピノザ、ライプニッツ、柿本人麻呂、道元、折口信夫、井筒俊彦、ゲーデル、パウル・クレー。

こんなすごい古今東西の博識・博学と私は出会ったことがなかった。

もし松岡さんと『空海の夢』に出会っていなかったら、私は「空海知らず」の真言僧に終っていた。

この稿を書きながら、蛇足を恐れつつすでに発表した拙稿に手を加えればしば転用した。書いていると松岡さんと空海を語り合っている錯覚におそわれ、私もそこで相槌をしたくなつたのである。松岡さんの論述や各章のコンテクストに邪魔にならないように配慮したつもりであるが、もし一人合点で無意味なことだったとしたら私の不明の故である。

最後に、今回もノンブル社の高橋康行氏ほかスタッフの皆さんにご協力をいただいた。いつもながらの懇切な対応に感謝の気持ちを添えておきたい。

令和六年 晩秋

草学道人

長 澤 弘 隆 識

長澤弘隆（ながさわ ひろたか）

真言宗智山派満福寺住職。

昭和十八年（一九四三）生れ。

早稲田大学 大学院文学研究科 東洋哲学専修 博士課程修了。

智山教化研究所研究員、智山専修学院講師、智山教化センター設立準備室長ほか。

真言宗有志団体「密教ユーフォーラム」事務局長（公式サイト：エンサイクロメディア空海）。

学校法人「ほだいじゅ幼稚園」理事長・園長。栃木JC・栃木南RCほか各種団体役員。

著述

公刊本：『空海ノート』『空海の総合仏教学』。

私家版：『草学道ノート』鈴木大拙 西田幾多郎『理趣経ノート』『性霊集』を読む／

密教観法とヨーガ』一途平生『古稀ノート』。

冊子本：『ヨーガ・スートラ』和訳ノート『御遺言』を読む『梵字悉曇字母并釈義』を

読む『御請来目録』を読む『般若心経秘鍵』を読む『真言宗未決文』を読む。

管理サイト：『満福密寺』『エンサイクロメディア空海』。

松岡正剛『空海の夢』を読む（非売品）

二〇二五年■月■日 第一版第二刷発行

著者 長澤弘隆

発行者 竹之下正俊

発行所 株式会社ノンブル

〒一六九・〇〇五一 東京都新宿区西早稲田一・八・二二・二〇一

☎ 〇三(三三)〇三二 三三五七 FAX 〇三(三三)〇三二 二二五六

振替 〇〇一七〇・八・一一〇九二

印刷製本 亜細亜印刷株式会社

◎落丁・乱丁本は小社にお送りください。送料小社負担にてお取り替えいたします。

ISBN



© Hirotaka Nagasawa 2024 Printed in Japan