

空海をめぐる随想

Expressions Matter

井上和臣



はじめに

『空海をめぐる随想』は、高野山大学大学院通信教育課程在学時に課されたレポートや科目最終試験問題から、空海に関わる解答を抜粋し、これに修士論文を加えて構成したものである。

高野山大学の科目等履修生になったのが2008年度で、このときは『般若心経秘鍵』と『辯頭密二教論』を受講した。翌年から正科生となり、所定の2年の修業期間を超えて、ようやく2013年度に論文を提出し、修士（密教学）の学位を取得することができた。

思うところがあって、最近、専門とする精神医学・精神療法に関わる論文等（Web版「認知療法の30年」）を公開し、国立国会図書館にインターネット資料（認知療法の30年 第1分冊・第2分冊）として収集いただいた。

同様の意図で、この電子書籍を作成した。ご笑覧いただければ幸いです。

2023年5月

認知療法研究所（西宮）にて

井上 和臣

追記 思いのほか電子書籍化に時間を費やし、2023年を迎えることとなった。折りしも、高野山では『宗祖弘法大師御誕生1250年記念大法会』が予定されている。

序章.....	5
第1部 空海という沙門.....	11
第1章 空海の生涯.....	12
第1節 空海の転機.....	13
第2節 空海と最澄の交友.....	21
第3節 高野山の開創.....	31
第2部 空海の著作を読む.....	40
第1章 『辯頭密二教論』.....	41
第1節 法身説法.....	42
第2節 教益の勝劣.....	48
第3節 教相判釈.....	53
第2章 『般若心経秘鍵』.....	57
第1節 空海の『般若心経』観.....	58
第2節 密教の包容性.....	63
第3章 『即身成仏義』.....	68
第1節 成仏の主語は誰か.....	69
第2節 三密加持速疾顕.....	73
第3部 心的階層論—空海の十住心思想とジャクソンによる「神 経系の進化と解体」の理論を比較して—.....	81
序章 背景と目的.....	82
第1章 空海の『秘蔵宝鑰』にみる十住心思想.....	85
第1節 独立の論書としての『秘蔵宝鑰』.....	86

第2節 十住心の思想.....	93
第3節 十住心思想における進化論的視点	98
第1項 菩提心の進化としての十住心	98
第2項 進化はどの方向に生じるのか？	100
第3項 変化の契機となるものは何か？	105
第4項 進化と逆方向の退化は含意されているのか？	110
第5項 円環構造としての十住心	111
第2章 十住心の可視化としての曼荼羅	114
第1節 曼荼羅.....	115
第2節 『大日経』 「住心品」	119
第3節 十住心の可視化	126
第3章 ジャクソンによる「神経系の進化と解体」の理論....	133
第1節 ジャクソンの業績—てんかん学・神経学への寄与	134
第2節 「神経系の進化と解体」の理論	136
第3節 「神経系の進化と解体」の理論—精神医学への寄与.	139
第4章 空海とジャクソンの心的階層論—同一性と差異性— .	145
第1節 同一性	146
第2節 差異性	148
第3節 心的階層論の可視化.....	150
終章 総括.....	153
付録	161
略歴	162

序章

最初に、2008年度の科目「空海全著作を読む I（般若心経秘鍵）」の最終試験問題に対する解答を再録する。

与えられた課題について、私的及び公的生活を区別して論じたい。
まず、私的生活に何をどう生かすか。

高野山大学に科目等履修生としての入学を許可されたとき最初に選択した科目がこの『般若心経秘鍵』であった。「空海的全著作を読む」ことが魅力的だったからだが、最晩年の著作に漢文の素養もない人間が触れることはいささか冒険に過ぎたように思える。

それでも、「夫^それ佛法遙かに非^{しんじゅう}ず、心中にして即ち近^{しんによほか}し。真如外に非^{みす}ず、身^{いづくんか}を棄てて、何^{めいご} 求めん。迷悟我に在^{ほっしん}り。則ち発心すれば即ち到^{みょうあん}る。明暗他に非^{しんじゅう}ず。則ち信修すれば忽ちに証す。」を、一文字ずつ紙に書き写していったときの高揚感は、単に音律のなせる技だけではなかった。

同時期に読み進めていた中村元選集で、最初期の仏教が説いたのは修行の果てに到達する境地ではなく、修行そのものが最高の境地であるという、「涅槃の道」であることを知った。大綱序の「今、ここ」を重視した宣言に、「涅槃の道」との類似性を見た思いがしたのである。

「今、ここ」には世俗的で刹那的なものを連想させる響きがある。しかし、「生れ生れ生れ生れて、生^{しょう}の始めに暗く、死に死に死に死んで、死の終りに冥^{くら}し。」と空海でさえ嘆じた深い闇に固執して、「今、

ここ」に在ることを軽視するのは、「長眠じょうめんの子」 「狂醉にんの人」の誇りを免れないだろう。

では、どのようにすれば「今、ここ」に注力することができるのか。

20年も前に米国で認知療法という心理学的治療を学んでいたとき、週間活動記録用紙（日常活動表）を渡された。毎日何をしたかを時間ごとに具体的に記すもので、活動性を向上させることと日常生活から多くの楽しみを得ることを目的としている。授業時間割表に似た1週間分の用紙には、「今、ここ」が限りなく持続している。

偉大な数学者はひとつの問いを休みなく怠りなく考え続け、その過程で新たな解を発見するのだと教えられたことがある。天才を模倣できるはずもないが、せめて毎日の、いや1週間のある限られた時間、空海くわいの思想とともに在ることは可能かもしれない。

何を生かすかまでは十分に考え及ばないが、どう生かすかと自問するとき、まずは空海と過ごす機会を増やすことはできそうである。空海くわいの思想について概説されたものに触れることも重要かもしれないが、この科目を通じて、難解ではあっても空海くわいの声に直に接することの意義がはるかに大きいと思うようになった。翻訳書よりも原書が語りかける言葉に勝るものはあるまい。空海くわいの著作は、初学者には、英語で書かれた認知療法の論文よりも、原典なのである。

もっと多くを知りたいという思いに突き動かされて、4月からNHK宗教の時間「空海『秘蔵宝鑰』をよむ」（福田亮成）を聞いてきた。生

活の中の「今、ここ」という限られた一定の時間ではあるが、空海の著作に学ぶことを続けていきたい。

公的生活に何をどう生かすことができるか。

レポートを作成するなかで強く印象づけられたのは、秘蔵真言分に集約された空海の密教におけるクレメンティア（寛容）の精神である。呪が諸乗の成果を示すという独創的な解釈は、密教の優位性ととともに包括性を示している。

わが国に紹介・導入されて20年が経過する認知療法の未来を創造していくとき、他の心理学的治療との架け橋となり、これらを統合していく役割を認知療法に関わる専門家が担うことになるだろう。その過程で、空海の主唱した九く顯けん一いち密みつあるいは九く顯けん十じゅう密みつの思想を血肉とすることができれば、と今は考えている。

文献

1. 中村 元 中村元選集 [決定版] 第16巻 原始仏教VI 原始仏教の思想II 春秋社 1994
2. 宮坂宥勝 (訳注) 秘蔵宝鑰 ちくま学芸文庫「空海コレクション I」 (宮坂宥勝 監修) 筑摩書房 2004
3. 井上和臣 日本認知療法学会・経緯と将来展望 認知療法研究 第1巻 (創刊号) 10-15 2008

注記

高野山大学大学院通信教育課程在学時には、空海の著作からの引用は『定本弘法大師全集』（高野山大学密教文化研究所）を典拠とするよう努めた。しかし、この度の電子書籍化にあたっては、下記の文献に準じ、原漢文でなく読み下し文を可能な限り採用した。

1. 松長有慶: 訳注 弁顕密二教論. 春秋社, 2022.
2. 松長有慶: 訳注 般若心経秘鍵. 春秋社, 2018.
3. 松長有慶: 訳注 即身成仏義. 春秋社, 2019.
4. 松長有慶: 訳注 秘蔵宝鑰. 春秋社, 2018.
5. 福田亮成 (校訂・訳): 空海コレクション3 秘密曼荼羅十住心論<上>. 筑摩書房, 2013.
6. 福田亮成 (校訂・訳): 空海コレクション4 秘密曼荼羅十住心論<下>. 筑摩書房, 2013.

第1部 空海という沙門

第1章 空海の生涯

第1節 空海の転機

岡村によると、空海の生涯を大きく転換させる転機は三度あり、第一の転機は密教との出会いである。大学を辞し山林修行に入り、虚空蔵求聞持法による「みょうじょうらいえい明星来影す」という体験を得てから、「精誠感あつてこの秘門」を得たにもかかわらず、「文に臨んで心昏くろうして」という絶望を知るまでに相当する。第二の転機は延暦24（805）年の惠果との出会いであり、第三の転機は弘仁6（815）年の『かんえんのしよ勸縁疏』執筆の頃である。第三の転機はまた『きょうそうほんじゃく辯頭密二教論』による教相判釈の時期と一致するという。

【ライフライン面接法からみた空海の転機】

空海の転機を知る一助として、「真言秘蔵きょうしよ おんみつは経疏に隠密にして、図画かを仮あたらざれば相伝すること能わず」（『請来目録』）という惠果の教えに従うことにする。ライフライン面接法によって、自らの生涯を回顧してもらうなら、空海はどのような図を描くであろうか。空海的心中を推測するに、ライフラインは入唐の時期を挟んで大きく変化する。2年足らずの唐での経験の頂点に、岡本のいわゆる第二の転機、惠果からの密教の相承があるのは疑いを得ないが、それがすべてであろうか。

805年5月、唐の都長安の青龍寺における空海と惠果との出会いは、たしかに感動的ではある。

「我、先よりなんじ汝が来ることを知りて、相待つこと久し。今日相見ること大いに好し、大いに好し。」（『請来目録』）

師資相承という密教の鉄則を果たせぬまま、余命を数える状態にあった恵果は、苦しい日々を過ごしていたであろう。そこに空海という稀代の資質が登場したのである。快哉を叫ぶのも致し方ないことである。

しかし、「今日相見ること大いに好し、大いに好し。」に、格別の意味を込める必要があるのだろうか。これは中国語を母語とする人に聞かねばわからぬ事柄であるが、恵果のこの言葉は通常の挨拶以上のものを含むのであろうか。英語に訳せば、“I am very glad to meet you.”というありふれた表現と大同小異ではあるまいか。密教の相承という重大な結果から振り返って、この出会いの一言を意味付けし直しているだけのように思えてならない。

さて、転機であるが、英語に話題が移ったところで、この言葉を和英辞典で引くと、a turning point とか a point of change となっている。想定していた英訳でないのは残念だが、あえて辞典編集者に異を唱えてみる。

転機=Crisis

それまで無名の人であった空海が、どういう手だてを駆使したのか、とにかく遣唐使船に乗り込むことができた804年から、20年の滞在をわずか2年で取りやめ、「^{けつご}闕期の罪死して余あり」（『請来目録』）と書くほどの大罪を犯して帰国したときまでの、息をのむ、劇的な展開こそが、転機にふさわしい。一步踏み外すと死が待つような、スリリングな時間が止めどなく速く流れる、日本から唐への出立に始まり、唐から日本への帰還に終わる一幕である。

しかも、このとき空海は31歳であった。外国体験は35歳までにすべし、という経験則がある。もちろんこれは留学経験のある医師から教えられた現代の基準であるが、空海の当時でも31歳は絶妙のタイミングであっただろう。

ライフラインを描く空海に直接尋ねてみよう。「あなたにとっての転機とは何でしたか？」と。

「唐という風景でした。」と、空海は答える。

「密教の相承の瞬間、^{とうげとくぶつ}投華得仏で、大日如来を射当てたときではなかったのですか？」

「唐という風景でした。」と、空海は再び答える。

【唐という風景】

空海の「唐という風景」は、受法だけにとまらぬ、唐代の国際都市長安の、文字化できない雰囲気的なものまでを包含した概念であろう。「唐という風景」が意図するところは、こう推測できる。

唐における「多様性」の体験こそが、空海の転機、その後の生涯の底流をなす^{ライトモチーフ}主導動機である。

空海の傍らで、彼とともに長安の町並みを歩いてみよう。当時の長安には日本人が少なからず逗留していた。空海と一緒に入唐した橘逸勢は後に日本三筆の一人と称されるが、かの地でも唐人の尊敬を得る存在となった。興福寺の慈蘊の書を携えて大陸に渡った靈仙は、後に毒殺されたというが、当時は経典の翻訳に関わっていた。在唐30年にもな

る南都の学匠^{ようちゆう}永忠は、空海が長安に到るまで西明寺に止宿していた。西明寺は留学生の社交の場であつたらしい。

密教に関わる僧たちの活動の軌跡も、あちこちに見て取れた。金剛智（ヴァジラボーディ、671年？-741年、724年洛陽、736年長安）、善無畏（シュバカラシンハ、637年-735年、716年長安）、不空金剛（アモーガヴァジラ、705年-774年）など、密教の相承系譜に名を連ねる高僧は、すでに玄宗の世（713年-741年）にインドから長安に密教を伝えていた。『大日経疏』を中国人である一行禪師（683年-727年）が筆受したのも、記憶から消え去るほど過去のことではない。「開元大衍曆」は、空海が在唐当時の中国では使用されていなかったが、日本では763年から90年あまり用いられ、空海在世中の曆であつた。

インド伝来の密教だけが長安の宗教文化を形成していたわけではない。おそらくあらゆる宗教がここにはあつたと想像される。儒教や道教といった中国伝統の教えはもちろん聞くことができただろう。キリスト教ネストリウス派は635年に伝来し景教と呼ばれ、教えを奉じた大^{たい}秦寺が四カ寺も存在し、781年には大秦景教流行中国碑が建てられた。ペルシャのゾロアスター教は5世紀から8世紀に中国に伝えられ、バビロニアに興ったマニ教まで行われていたようである。イスラームの勢力が中央アジアやインドに進出するようになったのが8世紀というから、長安にもアッラーへの祈りの声が届き始めていたかもしれない。

あらゆる文物を瞬くうちに吸収し自らの血肉とすることに当時の空海は、驚異的とも言える能力を發揮していたに違いない。多様な宗教文化を担う多彩な人士と、実質的には1年という短時日の間に、長安のそ

こかしこで出逢い交わることができたことであろう。それらがすべて、「唐という風景」として、消退することのない深い影響を与えたと想像される。竹内が『空海入門』において指摘するように、新しさへの感覚に秀でていた弘仁のモダニスト空海は、新しさの宝庫である「唐という風景」、その多様性に休むことなく感応し続けていたことだろう。

【請来目録】

空海の転機を今に伝える記念碑的著作として、大同元（806）年10月22日の日付がある『請来目録』をあげる。

「新請来の経等の目録を上る表たてまつ」において空海は、「幸に青龍寺さいわいしょうりゅうじの灌頂阿闍梨かんじょうあじゃり、法の号恵果和尚いみなけいかに遇うてもって師主となす。（中略）我ほつぼだいしんかいに授くるに発菩提心戒をもつてし、我に許すに灌頂道場に入ることをもつてす。」と、密教受法を報告した後、「今すなわち百余部の金剛乗教、両部の大曼荼羅海会かいえ、請来して見到せり。」と述べている。

次に、「請来新訳の経等の目録一卷」，「入唐学法の沙門空海，大同元年に請来せる経・律しよ，論・疏・章・伝記なら，並びに仏・菩薩・金剛・天等の像さんまやまんだら，三昧耶曼陀羅・法曼陀羅・伝法阿闍梨等の影でんぼうあじゃり，及び道具えい，並びに阿闍梨付嘱物等の目録」が続く。

不空三蔵らの手になる新訳等の経，梵字真言讚等の一覧も目をみはるが、各種の曼荼羅（大毘盧遮那大悲胎藏大曼荼羅一鋪，大悲胎藏法曼荼羅一鋪，大悲胎藏三昧耶略曼荼羅一鋪，金剛界九会曼荼羅一鋪，

金剛界八十一尊大曼荼羅一鋪)も、それが密教の要諦と関わるだけに重要である。

「密蔵深玄にして翰墨かんぼくに載せ難し。更に凶画かを仮りて悟らざるに開示す。種種いんげいの威儀、種種だいひの印契、大悲いより出でて一觀いっとに成仏す。經疏ひりやくに秘略にして、これを凶像かかに載せたり。密蔵の要、実にここに繋れり。伝法受法、これを棄すてて誰たれぞ。海会かいえの根源、これすなわちこれに当たれり。」

請来された曼荼羅はこの後伝法の儀式において20年近く用いられたようで、「絹破れ、彩さい落ちて尊容化しなんと欲す」（『性靈集』）とあるように、疲弊した曼荼羅を一新することが、空海存命中の弘仁12（821）年に行われている。空海請来の現凶曼荼羅は失われ、もはやこれを見ることは不可能である。

しかし、たとえば東寺の胎蔵現凶曼荼羅（元禄本）は多様性と統一性をもって強烈にわれわれに迫ってくる。統一性とはもちろん緒尊が毘盧遮那如来に収斂することであり、多様性とは毘盧遮那如来からすべてが生み出されていくことである。胎蔵生曼荼羅の最外周、外金剛部院（最外院）に描かれる諸尊は202尊を数え、全408尊のほぼ半数を占める。ここには、伝統的な仏教の護法身である四天王だけでなく、ヒンドゥー教のシヴァ神や日天・月天などの十二天、さらには九曜くよう・十二宮・二十八宿といった星座までが描かれている。

胎蔵生曼荼羅の、とりわけ最外院の多様性は、空海の転機となった在唐の2年間を示して余りあるように思われる。曼荼羅を前にしたと

き，空海が経験したかもしれない「唐という風景」を，現代に生きる
私たちも実感することができるのではあるまいか。

文献

1. 岡村圭真 『即身成仏義を読む』 高野山大学 2008 (第2版)
2. 越智淳仁 『図説・マンダラの基礎知識—密教宇宙の構造と儀礼—』 大法輪閣 2008 (第2刷)
3. 空海 『請来目録』 (宮坂宥勝 監修 ちくま学芸文庫『空海コレクション2』) 筑摩書房 2004
4. 空海・加藤精一 (訳) 空海『性霊集』抄 ビギナーズ 日本の思想 (角川ソフィア文庫) 株式会社KADOKAWA 2015
5. Schroots JFF. Life-course dynamics: A research program in progress from the Netherlands. *European Psychologist* 2003; 8(3): 192-199
6. 竹内信夫 『空海入門—弘仁のモダニスト』 筑摩書房 (ちくま新書) 1997

第2節 空海と最澄の交友

【はじめに】

手元にあった司馬遼太郎の『空海の風景』を久しぶりに繰って、空海と最澄の交友の部分を読んでみた。創作が加わっていることに留意する必要はあろうが、現存する空海と最澄の書簡をもとに、どちらか一方に偏することなく叙述しているのが好印象を与える。

小論では、往復書簡という資料に依拠しながら、空海と最澄の出会いから訣別までについて、顯密二教の教相判釈と師資相承という観点から論じる。と同時に、過剰な推測になってしまうことを恐れず、空海の心身健康を勘案した仮説を提案したい。

【書簡という資料】

最澄の書簡を集めた『伝教大師消息』は、40通の書簡のうち空海に当てたものが24通を占め、「伝教大師、高野大師にたてまつる御消息」という副題も首肯される。内訳は、11通が空海の将来した経論等の借覧要請と返還に関するもの、6通が真言受法を懇請したものなどである。

一方、空海の書簡を集めたものに『高野雑筆集』がある。この中には、最澄の弟子であった泰範が、空海のいる高雄山寺にとどまることを記した、有名な書簡が含まれている。

また、『理趣釈経』の借覧を申し出た最澄の依頼を、「秘密仏蔵はただ唯我が誓ふ所なり。（中略）又秘蔵の奥旨は文を得ることを貴しとせず。唯心ただを以て心もつに伝ふるに在り。」と、空海が痛烈に批判・拒絶した

書簡「叡山の澄法師、『理趣釈経』を求むるに答する書」は、『遍照
発揮性霊集（性霊集）』に記載されている。

【空海と最澄の出会い—最初の書簡】

最澄から空海に当てた最も古い書簡は、大同4（809）年8月24日のもの
が伝えられている。「謹みて啓す。借請法門の事 合して十二部」と
いう簡潔な書き出しに続いて、大日経略撰念誦随行法一卷から華嚴経
一部四十巻までが列挙され、「右の法門、伝法のための故に暫く山室
に借らん。敢て損失せず。」と結ばれている。

今様に言うなら、メールでの文献依頼を思わせるほど、事務的な文面
である。そのため、これに先立つ書簡の往復が仮定されている。

【空海と最澄の訣別—破綻に至る要因】

空海と最澄の交友が破綻するに至る要因として、従来から重視されて
いるのは、両者の密教観の相違である。以下、理論すなわち顯密二教
の教相判釈と、実践すなわち師資相承という観点から論じる。

(1) 顯密二教の教相判釈

「辱くも金札を枉げられ、伝法の旨を告ぐ。」に始まる弘仁3
(812)年8月19日の書簡には、法華一乗と真言金剛乗とを同一視する
最澄の見解が披瀝されている。

「両家、方を伝えること、朝夕に慮となす。」と、天台（最澄）と真
言（空海）が協力し法を伝えることの重要性を述べ、「遮那宗と天台
とは与に融通し、疏宗もまた同じ。誠に須く彼此志を同じくして、俱に

かの人を^{もと}覓むべし。豈、己が法を^{あに}愛憎^{おの}することあらんや。」と、ともに^{いちじょう}釈尊に起源をもつ両宗が共通の目標に向かって相和すことを提案し、「一乗の旨、真言と異なることなし。」と、両者の同一性を結論する。

空海の教相判釈の書である『辯顯密二教論』がいつ撰述されたかは明らかでない。しかし、弘仁4～5（813～814）年頃と仮定すると、最澄からこの書簡を受け取った前後、空海は天台を含む顯教と密教との差異性を強調することに余念がなかったに違いない。

『辯顯密二教論』の冒頭^{おうけ}にあるように、「応化の開説」か「法^{だんかい}仏の談話」かが顯教と密教を区別する第一の基準である。弘仁3年8月の書簡にあるように、最澄は二教に共通の起源を^{おうけ}応化身・釈尊に求めるが、「『法華經』は、是れ^{おうけ}応化仏の所説なり。」としても、密教所依の^{ひと}經典は法身・大日如来の教説なのである。空海は、「或る者、法身の説と談ず。甚だ^{ふもう}誣罔なりまくのみ。」と、『妙法蓮華經』を法身の説法に帰す者を論難する。ある者が誰かは推測するしかないが、おそらくは最澄であろう。

さらに、空海は『天台（摩訶）止観』を俎上に挙げて、「此れ顯教の^{かんせつ}關契なり。但し真言藏家には、此れを以て入道の初門と為。」と、天台などの顯教がせいぜい密教に至る最初の段階に過ぎないことを喝破する。

弘仁3年8月の最澄による天台真言不二の提言は、空海のもっとも肯んじられないものであったに違いない。

密教の独自性を強調し、他との差異性を重視する空海は、晩年の著作にまで継承される。『般若心経秘鍵』は教相判釈の書ではないが、『般若心経』の呪を秘蔵真言分と解することから、声聞乗、縁覚乗、華嚴・法相・天台などの大乘、そして金剛乗（密教）の階層的統一が図られる。豎の教判として名高い『秘蔵宝鑰』や『秘密曼荼羅十住心論』における九顕一密、九顕十密という十住心の思想は、密教の包括性とともな独自性を明言するものと言える。

(2) 師資相承

師資相承は、ヴェーダやウパニシャッドの昔からインドにある特有の宗教的・哲学的知の伝達様式である。密教も例外ではない。伝法における師（阿闍梨）の存在は絶大であり、師なくして宗教的体験はありえず、密教の教義と儀式の修得はありえない。一方、師は灌頂を介して法を伝授すべき弟子を誤りなく選択する責務を有する。貞元21（805）年5月、入唐した空海を見、青龍寺の恵果阿闍梨は「我、先より汝^{なんじ}が来ることを知りて、相待つこと久し。今日相見ること大いに好し、大いに好し。」と快哉した。余命を自覚し、金剛界と大悲胎藏生の両部および伝法阿闍梨位の灌頂に値する傑物を探し出す必要に迫られた必死の思いが、はしなくも吐露されたのであろう。

最澄は、越州の順暁から学んだ密教が不完全であることを自覚していた。大同4年8月の書簡に代表されるように、空海に宛てた書簡の多くが経論等の貸借に関わっていたのは、むしろ当然かもしれない。しかし、最澄の密教修学法は、読むことに重点を置く筆授に偏りすぎてい

た。それは、師と弟子が親しく向き合う面授とは乖離したものであった。およそ空海が許容できる伝法の形式ではなかったのである。

法身説法と師資相承に代表される密教観の相違が、最澄と空海の訣別を準備する基本状況であったとすると、泰範の帰山拒否という問題や、『理趣釈経』の貸借にみられた齟齬は、あくまで点火状況にすぎない。訣別は来るべくして来たと言えるかもしれない。

【空海の問題】

以下は、空海と最澄の訣別を解く別の試みではあるが、あくまで仮説である。

弘仁3（812）年11月5日付けの最澄から泰範に当てた書簡にみられる一文の重要性に触発されて、推論を行った。

その一文とは、「空海生年四十、期命尽くべし。」というくだりである。武内はこれを、当時の空海が「いままさに、寿命が尽きようとしている」状況にあったと解している。平安時代初期の平均寿命がいくつであったか寡聞にして知らない。しかし、余命の少なさの自覚が空海にこう語らせたのは確かであろう。

「宜しく持するところの真言の法を最澄闍梨に付属すべし。惟わくは、早速に今年の内ふしよくに付法を受取せられよ。惟わくは、ねがは、早速に今年の内ふしよくに付法を受取せられよ。」

最澄に真言の法を伝えることを急ぐ空海の姿は、異国から突然来訪した空海に密教の秘法をことごとく伝授しようとした恵果和尚の最晩年を彷彿とさせる。付法の半年後に、恵果は60歳で世を去った。空海

を知ったとき、すでに何らかの身体疾患のために回復不可能な終末状態にあったと考えられる。

ところが、死期を自覚したはずの空海は、弘仁3年以降もなお生き続けた。もちろん予後不良という彼の判断が誤りだけかもしれない。しかし、身体的な死をもたらす病ではなく、もうひとつ別の「死に至る病」が空海を襲っていた可能性を指摘することもできるだろう。それは絶望という名の病である。

現代精神医学の常識では、絶望は抑うつと関連する重要な症状のひとつであり、しばしば患者を自殺に追いやる。将来を遠望することが困難になり、永遠に変わらぬ苦痛だけが自分を待ち受けていると錯覚するのである。

そこで、根拠のない、しかし、ありうる仮説は、こうなる。

40歳を前にした空海は抑うつを経験していたのであり、それが「期命尽くべし」という悲観的な発言に集約されたのである。

灌頂を急いだはずの空海が、その後、伝法灌頂ではなく、結縁灌頂を最澄に提供するだけに終わったのは、乙訓寺での毎日から解放され、気分の変調が改善したためかもしれない。回復した空海は、常の彼らしく、真言金剛乗の優位を忘れることはなかった。

【おわりに一訣別の後】

空海と最澄の交友は、残された書簡に依拠する限り、大同4（809）年から弘仁7（816）年まで、7年間に及ぶ。しかし、弘仁3（812）年末、高雄山寺で金剛界灌頂と胎藏灌頂が行われたにもかかわらず、それ

が最澄の期待を裏切り落胆させたことが、空海と最澄の訣別の始まりだと仮定すると、実質的な交友期間はわずか3年に過ぎない。

訣別の後も、最澄は南都六宗との論争に忙殺され、生涯をかけて奈良仏教との対決を余儀なくされた。天台における密教（台密）の充実には、円仁（794～864、慈覚大師）・円珍（814～891、空海の甥、智証大師）を待たねばならなかった。

一方、弘仁元（810）年に東大寺別当となっていた空海は、南都六宗との宥和をなしとげ、弘仁7（816）年7月には高野山の開創に係る勅許を得るに至った。このとき、実慧とともに、最澄との訣別の象徴とされた泰範が、実地踏査のために派遣されている。

宇宙空間で出合う流星のように、空海と最澄という平安仏教の双璧は、短い邂逅に続き、それぞれ進路を異にしていったのである。

文献

1. 小谷庄四郎 精神分裂病の病因論 特にpathogene Situation について 小谷名誉教授叙勲記念業績集 335ページ 1976
2. 空海 遍照發揮性靈集 弘法大師空海全集 第6巻（弘法大師空海全集編輯委員会 編） 筑摩書房 1984
3. 空海 高野雜筆集 弘法大師空海全集 第7巻（弘法大師空海全集編輯委員会 編） 筑摩書房 1984
4. 空海 弁顯密二教論 ちくま学芸文庫「空海コレクション I」（宮坂宥勝 監修） 筑摩書房 2004
5. 最澄・空海（日本の仏教思想 渡辺照宏 編集 宮坂宥勝他 訳・注） 筑摩書房 1986
6. 作田 明 万能型の天才・空海の宇宙的世界 日本病跡学雑誌 第63号 2002
7. 司馬遼太郎 空海の風景 1976（8版）・1977（9版）
8. 中村本然 辯顯密二教論を読む 高野山大学 2008
9. 福島 章 空海の病跡 天才の精神分析：パトグラフィの冒険（福島章 著） 新曜社 1978
10. 松長有慶 密教の歴史 平楽寺書店 2007

注記

平安期における29代の天皇の没年を調査した資料がインターネット上で入手可能である。それが事実であるとする、平均寿命は44歳である。伊勢物語にある「四十の賀」は、40歳を過ぎたら長寿、という当時の考えを反映したものであるという。

本稿を作成中に、空海と最澄の法灯を受け継ぐ人たちの1200年ぶりの再会が報じられた。以下、読売新聞（2009年6月15日）のホームページから引用する。

天台宗座主、初の高野山参拝...空海と最澄の「対立」超え

天台宗総本山・比叡山延暦寺（大津市）の半田孝^{こうじゅん}淳座主が15日、和歌山県高野町の高野山真言宗総本山・金剛峯寺を訪れ、宗祖空海の誕生を祝う同寺最大の法要「弘法大師降誕会」^{ごうたんえ}に同寺の松長有慶座主と並んで参列した。天台座主が高野山を公式に参拝するのは、両宗の約1200年の歴史で初めてという。

空海と天台宗の開祖・最澄は晩年、対立したとされるが、相互理解を深めようと昨夏から、半田座主の高野山参拝を準備してきた。

午前8時10分頃、半田座主は和やかな表情で金剛峯寺に到着。大師教会大講堂での法要では、松長座主と並んで壇上に参列し、稚児大師像に甘茶をかける「灌沐作法」^{かんもく}を行った。

この後、奥之院に向かい、空海が入定している御廟^{ごびょう}を参拝し、本坊で松長座主と会談。半田座主は「手を携えて世界平和と仏法の交流にまい進できれば」と話した。

第3節 高野山の開創

【はじめに】

ツアラトウストラは、30歳になったとき、自分の故郷と故郷の湖を捨てて、山にはいった。そこでかれはおのが精神の世界に遊び、10年間倦むことがなかった。しかし、ついにかれの心に変化が起こった。

「...わたしはわたしの所有するものを贈り与え、分ち与えよう。...そのために、わたしは低いところに下りていかななくてはならぬ、...ツアラトウストラはふたたび人間になろうとしているのだ。」

小論においては、「山」と「町」という地勢学的特徴と関連づけながら、高野山の開創を論じたい。

【南都六宗】

南都六宗とは、三論宗、成実宗、法相宗、俱舎宗、華嚴宗、律宗をさす。三論宗と成実宗は元興寺・大安寺、法相宗は元興寺・興福寺・薬師寺、俱舎宗は東大寺、華嚴宗は東大寺、律宗は唐招提寺を中心の寺院としていた。しかし、各宗派と寺院との結合は固定的・排他的ではなく、多くの僧は相互に交流しながら仏教を学ぶことができた。平城京という広やかで開放的な平地に集約的に寺院が建立されていたことも、それを促進したと考えられる。南都六宗は「町」の寺の仏教であった。

【「空海の寺」】

空海が唐からの帰朝後に住んだ寺院，すなわち「空海の寺」を概観する。

元和元（806）年，留学わずか2年で帰国し，「^{けつご}闕期の罪死して余あり」と『請来目録』に述べた空海であったが，大同2（807）年には，太宰府の観世音寺から和泉国槇尾山寺に居を移している。

大同4（809）年7月，空海は高雄山寺に住むこととなった。すでに大同元（806）年に桓武天皇から戒壇設置の許可を得ていた最澄が都の北東，比叡山にあり，これに対するように都の北西，高雄山には空海が入ったのである。

弘仁元（810）年，高雄山寺にあった空海は東大寺別当を兼ねることになった。弘仁2（811）年11月，空海は山城国乙訓寺の別当となったが，翌年10月末には高雄山寺に帰っている。この間に乙訓寺は最澄と空海との最初の出会いの場となった。

弘仁7（816）年，「空海少年の日，好んで山水を渉覧して」と述べて高野山下賜を求める上表文に勅許が得られ，弘仁10（819）年5月，空海は高野山の開創に着手した。

弘仁14（823）年には，延暦13（794）年の平安遷都直後から造営が始まったものの完成せずにはいた，東寺（教王護国寺）を賜り，密教の根本道場とした。

「空海の寺」のうち重要性の高いものを二つ選ぶとすると，東寺と高野山になるのは，衆目の一致するところだろう。「町」の寺と

「山」の寺の二分法によれば、東寺は「町」の寺であり、高野山が「山」の寺となる。

【「町」の寺としての東寺】

弘仁14（823）年10月の太政官符が、「町」の寺としての東寺の性格を規定したように思われる。

「真言の僧五十人を東寺に住せしめ、他宗の僧侶の雑住を禁ず。」

南都六宗がもっていた相互交流的・開放的特徴を一変させる国からの指示である。

「真言の僧」という文言から、この時期すでに真言宗が独立した一宗として国家から認定されていたと考えられる。一宗の維持・発展には一定数の僧侶の集団が蓄積される必要がある。他と混じり合うことのない閉鎖的な集団であれば、脇目もふらず真言密教の修得に励み続けることにもなるだろう。しかし、それが空海の意図であったかどうか、疑問が残る。

最澄が日本天台宗の独立性を主張すべく南都六宗とりわけ法相宗との三一権実論争を余儀なくされたのとは対照的に、空海は帰国わずか4年後の弘仁元（810）年、南都仏教の中心であった東大寺を掌握する別当となっている。

空海と南都六宗との関係が長期間にわたりきわめて友好的であったことは、天長7（830）年の『秘密曼荼羅十住心論（以下、十住心論）』に対する南都六宗の反応にも示されている。豎の教判として名高い『十住心論』では、真言宗が最高位「秘密莊嚴心」に配されたのに

対し、法相宗は第六住心「他縁大乘心」、三論宗は第七住心「覚心不生心」、華嚴宗は第九住心「極無自性心」に置かれた。しかし、南都六宗から重大な反論はなかったという。

勤操（754・758～827）ら南都の僧たちとの親交も厚く、そこには空海と彼の密教がもつ開放性と宥和性が大きく寄与したと想像される。

それにもかかわらず、東寺は真言宗以外を排除する寺とされたのである。都の枢要な地に建立された「町」の寺の多様性と流動性を、太政官符は閉ざしてしまうものであった。

【「山」の寺としての高野山】

東寺の下賜に先立つこと7年、弘仁7（816）年、紀伊の国司に下された太政官符によって高野山開創の緒が開かれた。同じ年、空海は一番弟子である実慧と泰範を実地踏査のために派遣した。ただ、自らが高野山に赴いたのは、弘仁9（818）年になってからで、しかも翌弘仁10（819）年5月に結界を行った後まもなく、嵯峨天皇の命により帰京している。

空海が高野山に「山」の寺を求めた意図は、弘仁7年6月の上表文から知ることができる。

「...今思わく、上は国家の奉為^{かみ おんため}に、下は諸の修行者のために、...聊^{しも もろもろ いささ}か修禪の一院を建立せんと。」

松長によると、空海の密教が現実社会に適用されたときの、鎮護国家という形態には、国家と民衆に関する空海独特の立場が表明されて

いる。それは対立的に見られがちな国家と民衆を、表裏一体をなすものとする見解である。天皇を頂点とする律令国家体制の堅持は、すなわち民衆の社会生活の基盤を維持することと同義となる。そこには唐という統一国家に生きた般若や不空からの影響が認められるという。

「上奉為国家下為諸修行者」とあるように、国家のため、とりもなおさず修行者のため、空海は高野に修禪の寺を望んだ。

そこで、空海に直に質問してみたい。

問う、上表文に書いておられる「四面高嶺にして人蹤蹊絶えた」高野に、好んで「山」の寺を求められたのは、いかなる理由によるのでしょうか。

答う、「高野建立の初めの結界の啓白の文」に明快に述べてある。

「今、上は諸仏の恩を報じて、密教を弘揚し、下は五類の天威を増して、群生を拔濟せんがために、一ぱら金剛乘秘密教によって、両部の大曼荼羅を建立せんと欲う。」

問う、もっぱら密教を日本の地に定着させ、多くの人々を救済することが、高野に寺院を建立する意図であるとおっしゃるのでしたら、むしろ「山」の寺ではなく、「町」の寺を求めるのが至当ではなかったのでしょうか。

答う、『高野雜筆集』に紀伊国在住の有力者に宛てた書簡があるのを知っていようが、そこにこう述べたはずである。

「今、法に依つて修禪の一院を建立せむと思欲ふ。」「仏法を護持せむが為に...」

たしかに、密教に基づいて道場を建て、仏法を護持することが、高野を求めた理由であった。しかし、それとともに、もうひとつ別の理由をあげることができる。

同じく『高野雑筆集』所収の下野大守に宛てた書簡には、こう書いておいた。

「閑寂^{かんじやく}に紀州^{なんがく}の南嶽^つに就く。」（下線、筆者。以下同じ。）

また、藤大守に宛てた書簡にも、次の一文がある。

「貧道^{ひんだう}、黙念^{もくねん}せむが為に...此の峯^{かみ}に來り住す。」

「山」の寺はずかに瞑想するに最良の地である。黙念することは、都にある「町」の寺ではむずかしい。「山」の寺は「禪定の靈穴^{れいくつ}（靈峯^{れいくつ}）」なのである。修行者には、「山高く雪深うして、人迹通し難^{じんせき}し。」と藤大守に書き送った、高野の地はふさわしかった。

【「町」の寺と「山」の寺】

奈良時代の南都六宗が「町」の寺の仏教であると仮定すれば、平安時代に登場した天台宗と真言宗は、それぞれ比叡山と高野山に依ったという意味で、ともに「山」の寺の仏教である。

地勢学的に区別するなら、「町」の寺は諸宗の相互交流を許し、「山」の寺は他宗を排除する特徴がある。小論の冒頭に述べたように、平城京の開かれた空間が南都六宗の相互浸透を促進したとすると、たとえ「平原の幽地」であるとはいえ、高野山という排他的立地条件が真言密教固有の聖地となることを必然的にもたらしたのかもしれない。

後年、下賜された東寺には、「町」の寺として機能する地勢学的可能性があった。しかし、国家の指示により、南都六宗の宥和的伝統を保持する機会を喪失し、東寺までが「山」の寺の排他性を余儀なくされたのである。

もちろん寺の立地が思想を規定するのと同じように、思想が基礎となり寺の立地が選択されることも十分にありうる。むしろそれが通例であるとも考えられる。

南都六宗との協調を忘れることがなかった空海ではあったが、自らは「禅定の靈穴（靈嶺）」として「山」の寺を積極的に希求したのかもしれない。

謎に包まれた青年期に、空海は「阿国大瀧の嶽に躋り攀じ、土州あこくだいりょう たけ のぼ よ としゅう室戸の崎に勤念むろと さき ごんねん」し、「谷響きを惜しまず、明星来影すたにひび お みょうじょうらいえい」という神秘体験を自覚した。無名の私度僧として山野を涉猟した空海が、「山」の寺に高い親和性をもったことは想像に難くない。

ただ、空海の密教がもつ統合性と包容性を考えるとき、高野山の開創を支える排斥的な理念との間に矛盾を覚えるのも偽らざるところである。

あるいは、この矛盾こそが重要なものかもしれない。俗と近接する融和的な「町」の寺と、俗とは隔絶した排他的な「山」の寺、ふたつの寺の往還を空海は願ったのである、まるでニーチェの描くツアラトウストラのように。二項対立的な矛盾のなかにこそ、空海の同一性が明瞭になるのかもしれない。

文献

1. 空海 請来目録 弘法大師空海全集 第2巻 (弘法大師空海全集編輯委員会 編) 筑摩書房 1986
2. 空海 高野雜筆集 弘法大師空海全集 第7巻 (弘法大師空海全集編輯委員会 編) 筑摩書房 1984
3. ニーチェ (手塚富雄 訳) ツアラトウストラ 世界の名著46 (手塚富雄 責任編集) 中央公論社 1972
4. 松長有慶 密教の歴史 平楽寺書店 2002

「空海の寺」

- 大同2(807)年
太宰府の観世音寺→
和泉国の槇尾山寺
- 大同4(809)年7月
高雄山寺
- 弘仁元(810)年
東大寺別当
- 弘仁2(811)年11月
山城国乙訓寺
- 弘仁3(812)年10月
高雄山寺
- 弘仁7(816)年
高野山下賜
- 弘仁10(819)年5月
高野山開創に着手
- 弘仁14(823)年
東寺(教王護国寺)

下線:「山」の寺

第2部 空海の著作を読む

第1章『辯顯密二教論』

第1節 法身説法

『大パリニッバーナ経』にはゴータマ・ブツダの臨終のことばが伝えられている。「もろもろの事象は過ぎ去るものである。怠ることなく修行を完成なさい。」

「もろもろの事象は過ぎ去るものである」とは仏教の基本命題であり、現象世界を統べる法（ダルマ dharma）である。この法はゴータマ・ブツダが明らかにしたもののだが、法である以上、彼の出現があろうとなかろうと厳として存在する。

ゴータマ・ブツダを通して法を信奉していた出家修行者たちは、在世中の彼の身体を通常の身体を超えたものとみなしていた。その没後、ゴータマ・ブツダの神格化が進み、現実の身体（生身^{しょうじん}）とは別に不滅の身体を想定し、それを法と同一視する（法身^{ほっしん}）ようになったとしても不思議ではない。

『辯頭密二教論』は「夫れ仏に三身有り。」という文章から始まる。

一般に仏の三身とは仏を三種の視点から区別するものであり、法身^{ほうじん}、報身^{おうじん}、応身^{けしん}（化身）から成る。修行の結果として得られるのが報身であり、衆生を救済するために対象に応じて現れるのが応身・化身である。そして、法身とは悟りの境地そのものを表している。一方、空海は法身、応身、化身の三身を区別していて、報身という表現を用いず、応身と報身とを同一視している。

『密教大辭典』（法蔵館）によると、法身とは「法佛、法性身とも云う。諸佛の眞身にして法界に周遍せる三世常恒の身なり。法身を別ち

て、理智二法身とし、或は自性，受用，変化，等流の四身とす。」とある。

『辯顯密二教論』で空海は「おう け 応化の開説を名づけてけんぎょう 顯教と曰う。

(中略) だんかい 法仏の談話、之れを密蔵と謂う。」と続け、説法の主体を観点としてけんぎょう 顯教と密教を定義する。さらに、『こんごうちょうきょう 秘蔵金剛頂經』(不空訳りやくじゅつこんごうちょう ゆ が ふんべつしょう い しゅしょうほうもん 『ふんべつしょう い きょう 略述金剛頂瑜伽分別聖位修証法門』または『ぶんべつしょう い きょう 分別聖位經』)に依拠し、じゅゆう 受用身なる概念を自他に二分する形で、顯密の差異が主張される。「た じゅゆう おう げ しん ずい き 他受用と応化身との隨機の説、之れを顯と謂う。じ じゅゆう ほんしょう 自受用法性ぶつ ないしょうち 仏の内証智の境を説きたまう、是れを秘と名づく。」

表には空海の見解をもとに顯教と密教を比較して示した。

しかし、そもそも法身が説法するという主張は妥当なのかが論じられなければならない。形態がなく、言語で表現できず、思考することも不可能な法身が説法するなどありえないと問う反論者は、根拠となる経典・論書があるのかと迫る。

密教という新たな医薬、醍醐の滋味を普及すべく、空海はこんごうちょう 『金剛頂ゆ が こんごう さつ た ご ひ み つ しゅ ぎ ょ う ね ん じゅ ぎ き 瑜伽金剛薩埵五秘密修行念誦儀軌』(不空訳)、こんごうちょう ゆ が ちゅう ほん 『金剛頂瑜伽中あ の く た ら さん み や く さん ぼ だ い し ん ろ ん 阿耨多羅三藐三菩提心論』(不空訳)など、典拠の一覧を提示する。

経論という先行文献を根拠(エビデンス)とし、しかも独創的な解釈を施して自説を展開する引証ゆ しゃく 喩釈という論法は、後年の『秘蔵宝鑰』でも認められる空海の手法であり、それが『辯顯密二教論』でも威力を発揮する。方法論の秀逸な論理性は目をみはるばかりである。

空海の引証喩釈から、最初に法身説法に関わる部分を抜粋する。

『^{しゃくま か えんろん} 釈摩訶衍論』（^{りゅうみょう} 竜猛著、^{ぐ だい また} 筏提摩多訳）にある本覚の^{ほんがく} 仏性、^{しょうじょう} 清浄
^{ほんがく} 本覚、^{いっぽつかいしん} 一法界心、^{さんじ いっしん ま か えん} 三自一心摩訶衍の法は^{ふ に ま} 顕教のさとりに過ぎず、不二摩
^{か えん} 訶衍の法こそ密教の説くさとりの境地だと断ずる。

『^{だいほん} 釈摩訶衍論』と『^{えんねんかいとく} 大本華嚴契経』に説く不二摩訶衍と^{こんごうちょうだい きょうおう} 円円海徳の
諸仏が自性法身であり、^{しんじつしょうだいじょうげんしょうだいきょうおう} 金剛頂大教王であると喩積する。このと
き、詳細を『^{ぎょう} 金剛頂経』（『^{しんじつしょうだいじょうげんしょうだいきょうおう} 金剛頂一切如来真実撰大乘現証大教王
経』、^{ぎょう} 不空訳）に委ねるところが興味深い。

次に、法身は何を説くかに関わる論拠について述べる。

『^{りょうがきょう ぼだいるし} 入楞伽経』（^{ぼだいるし} 菩提流支訳）に基づき、内なる証りの智慧が真言密
教の教えであり、ただ法身仏だけが心内の証りの聖なる智慧の境界を
説く（「我が乗たる^{ないしょうち} 内証智と者、是れ即ち真言秘密蔵を示す。」、
「唯し法身の仏のみ有して、此の内証智を説きたまう。」）と解する。
『^{ふんべつしょう い きょう} 分別聖位経』に依拠して、法身は^{じじゅうほうらく} 自受法楽、すなわち自ら体得し
た真実の法を味わうために、内証としての聖なる智の境界を説く（「是
の法身等は、自受法楽の故に、此の内証智の境界を説きたまう。」）
と主張する。

『^{こんごうちょう ゆ が こんごうさった ご ひみつしゅぎょうねんじゅぎ き} 金剛頂瑜伽金剛薩埵五秘密修行念誦儀軌』には「若し毘盧遮那仏
^{じじゅうじん} 自受用身所説の内証自覚聖智の法（中略）に依らば」と、大日如来の
自受法楽への言及がある。

自受法楽ということばから最初に思い浮かぶのは、ゴータマ・ブッダ
が菩提樹のもとでさとりを開いたときの伝承であろう。

「世尊は菩提樹のもとにおいて七日のあいだずっと足を組んだまま
で、解脱の楽しみを享けつつ坐しておられた。」

法身説法を根拠づける上で重要なのは、『分別聖位経』の説が『入楞伽経』の見解と一致することである。空海は結論する。

「けんがく 顕学ち にんの智人，皆法身は説法せずとい導う。此の義然らず。」と。

文献

1. 中村 元（編） 原始仏典 筑摩書房 1974
2. 中村 元（訳） ブッダ最後の旅 大パリニッバーナ経 岩波書店 1980
3. 中村 元 中村元選集 [決定版] 第20巻 大乘仏教 I 原始仏教から大乘仏教へ 春秋社 1994
4. 中村本然 辯顯密二教論を読む 高野山大学 2008
5. 頼富本宏（訳注） 弁顯密二教論 ちくま学芸文庫「空海コレクション I」（宮坂宥勝 監修） 筑摩書房 2004

表 顯教と密教との比較

	顯教	密教
能説の仏身	応化身(釈迦仏)	法身(大日如来)
所説の教法	因分可説の教え	果分可説の教え
成仏の遅速	三劫成仏	即身成仏
教益の勝劣	乳・酪・生蘇・熟蘇	醍醐

第2節 教益の勝劣

人はさまざまな意図で論をなす。誰の目にも明らかな場合もあれば、秘められた意図もある。『辯顯密二教論』は顯密二教を対比し、密教の優位を主張する著作とされる。もちろんそれに異論はない。しかし、真の論駁対象は過去の諸経論ではなく、空海の眼前にあった。法華一乗と真言金剛乗とを同一視する最澄である。周到に隠蔽されたはずの意図も綻びることがある。

「『法華経』は、是れ応化仏の所説なり。（中略）或る者^{ひと}、法身の説と談ず。甚だ誣罔^{ふもう}なりまくのみ。」（下線 筆者，以下同じ）

ある者が誰か推測するしかないが、おそらくは最澄であろう。

『辯顯密二教論』の冒頭にあるように、「応化の開説^{おうけ}」か「法仏の談話^{だんかい}」かが、南都六宗と最澄の天台宗を密教から区別する第一の基準である。応身・化身によって説かれた顯教は表面的で簡略で、そして「機に逗えり^{かな}」とある。

教益の勝劣、つまり顯密二教がもたらす利益の差異を論じようとするとき、この「機/機根^{きこん}」（精神的・宗教的資質）がキーワードのひとつとなろう。

「如来の説法は病に^{こんぎまんじゃ}応じて薬を投ぐ。根機万差なれば^{しんきゆうせんじゆ}針灸千殊なり。」と表現されるように、「機」に応じた教えは、疾患の種類や重症度、患者の素因や回復力など、医行為に譬えられることが多い。

中村（元）によると、ゴータマ・ブッダはさとりの内容を定式化して体系的に教えることを欲せず、機縁に応じ、相手に応じて、異なった説き方をした。しかも臨終の述懐にあるように、なにものかを弟子に隠

す「教師の握拳」は存在しない、私は隔てなしにことごとく理法を説いた、と明言した。

にもかかわらず、『辯頭密二教論』においては、「説く相手の宗教的な素養に合わせた教えは、仮のものが多く、法身の説法のように真実に直接言及したものは極めて少ない（隨機の説は権は多く、実は少ない。）」のである。

『天台止観（摩訶止観）』では、空・仮・中の三諦を機縁にしたがって説くに当たって、三種を区別している。相手の意にかなうよう配慮して説く「隨情説（隨他意語）」、半ばは自分の意に、半ばは相手の能力にしたがって説く「隨情智説（隨自他意語）」、相手の資質にかかわらず、自分の意のままに説く「隨智説（隨自意語）」である。しかし、隨情説にしても、隨智説にしても、群盲象を評するがごとく、相手はそれぞれ思い思いの解釈をするために、甘露の効果を得ることがない。

さらに、『入楞伽經』から、声聞を鼓舞し大乘のさとりを求めさせようとするための授記は、対象に応じて現れる応化身の仏が授けるのであって、法身仏ではない、という一節を引用し、『法華經』授記品にある仏とは応化身である、と喩釈する。

『辯頭密二教論』巻上の引証喩釈で引用される経論は『釈摩訶衍論』に始まり、『華嚴五教章』（華嚴宗）、『摩訶止観』（天台宗）、『大乘法苑義林章』（法相宗）、『大智度論』（三論宗）、『般若灯論』（三論宗）と続く。華嚴宗、天台宗、法相宗、三論宗

という顕教が論拠とする経論を次々と標的とし、顕教がせいぜい密教に至る最初の段階に過ぎないことを論証する。

たとえば、『天台止観（摩訶止観）』を俎上に挙げて、「此れ顕教かんせつの関契なり。但し真言蔵家には、此れを以て入道の初門と為。」と喝破する。

『辯顕密二教論』巻下の冒頭では、『大乘理趣六波羅蜜多經』だいじょうりしゅろくはらみつたきょうから、素怛纜そたらん（經），毗奈耶びなや（律），阿毗達磨あびだつま（論），般若波羅蜜多，陀羅尼門を、それぞれ、乳にゅう，酪らく，生蘇せいそ，熟蘇じゅくそ，妙醍醐みょうだいごに対応させ、とくに陀羅尼門の効用をこう述べている。

「若し彼の有情かいきょう ちょうぶく、契經・調伏たいほう・対法じゆじ・般若あたを受持すること能わず、或いは復た有情、（中略）種種の重罪を造れるを銷滅しょうめつすることを得しめ、速疾そくしつに解脱し頓悟涅槃げだつ とんごねはんすべきには、而も彼れが為だらにぞうに諸の陀羅尼蔵を説く。」

原始仏教の経律二蔵、部派仏教の論蔵、大乘仏教のいずれによっても涅槃に至り得ない人々や、比丘戒びく・比丘尼戒を破ったり、あるいは母や父や阿羅漢を殺したり、仏教教団の団結を破るなどの五逆罪を犯した人々、そして大乘を謗ったり、善根を断つてまったく救われる可能性のない人々などが、陀羅尼蔵によって、罪障を消滅させ、速やかに解脱し、涅槃を得ることができるといのである。

すべての衆生が、宗教的資質のいかんにかかわらず、法身仏の自用法楽を「速疾に」味わうことができる！

「能く重罪を除き、諸の衆生をして生死しょうじを解脱し、速やかに涅槃安楽の法身を証せしむ」醍醐の妙味を、中国の仏教者は先を争って自ら

の教義において僭称している。空海は難詰する。諭釈には明言されていないが、中国仏教に端を発する南都六宗と天台宗の僧侶たちがはっきりと空海には見えていたはずである。

文献

1. 金岡秀友（訳・解説） 空海 弁顕密二教論 太陽出版 2003
2. 中村 元 中村元選集 [決定版] 第11巻 ゴータマ・ブツダ I 春秋社 1992
3. 中村本然 辯顕密二教論を読む 高野山大学 2008
4. 頼富本宏（訳注） 弁顕密二教論 ちくま学芸文庫「空海コレクション I」（宮坂宥勝 監修） 筑摩書房 2004

第3節 教相判釈

『辯顯密二教論』は教相判釈（^{きょうはん}教判あるいは判教）の書である。教判という一種の比較宗教論は、『辯顯密二教論』では仏教諸宗（顯教）を比較の対象とするが、『秘蔵宝鑰』では凡夫の境涯、儒教、道教への言及が加わり、さまざまである。若き日の『三教指帰』も戯曲形式で儒教、道教、仏教の三教を批判的に吟味して有名だが、空海は生涯、比較という方法論を通して密教の優位性と包括性を主張することに熱意を燃やした観がある。

医薬品の開発には無作為対照試験が必須である。効果が実証された実薬や作用を欠く偽薬を対照とし、患者を新薬か対照薬に無作為に割り付け、新薬の有効性などを比較するのである。効果が劣り副作用が多いと、新薬は承認されない。

我田引水ではあるが、『辯顯密二教論』において空海は、密教という自らが請来した新薬の価値を、華嚴・天台・法相・三論という顯教を対照薬として論じたと言えよう。その結論は複数の観点から記述される。

(1) 能説の仏身

『辯顯密二教論』は「^{そ ほとけ さんじん}夫れ仏に三身有り。」で始まる。空海は法身、応身、化身の三身を区別し、説教を行うのがどの仏かという観点から、顯密二教の決定的な差異性を主張する。すなわち、^{おうけ}「応化の開説を名づけて^{けんぎょう}顯教と曰う。（中略）^{だんかい}法仏の談話、之れを密蔵と謂う。」顯教では応化身・釈迦仏が教主であるのに、密教では法身・大日如来が説法する。

(2) 所説の教法

説教の内容という観点から、因分可説・果分不可説の教えと果分可説の教えという対比がなされる。顕教は、修行段階は言語化できても、さとの境地は言語を絶するものであるとする。一方、密教では、「じじゅうほうしやうぶつ 自受用法ないしやうち 性仏の内証智の境を説きたまう、是れを秘と名づく。」とあるように、法身仏は心内の証りの聖なる智慧の境界を説くことが可能である。

(3) 成仏の遅速

さとりまでの修行期間という観点から、さんだいむしゅこう 三大無数劫という途方もない時間を説く顕教に対し、密教では即身成仏が主張される。生きている間に、生きている身体を具えたまま、さとりに至りうるというのである。すなわち、「しんごんほう 真言法の中にのみそくしんじやうぶつ 即身成仏するが故に、是れ三摩地しよきやうの法を説く。諸教の中に於いて、けつ 闕してしよ書せず。」

(4) 教益の勝劣

顕密二教がもたらす利益の差異という観点から、顕教は人々の機根にずいき 応じた教説であって、「隨機の説は権は多く、実は少なし。」と断じられる。顕教はせいぜい乳・酪・生蘇・熟蘇にすぎない。これに対し密教では、宗教的資質のいかんにかかわらず、「能く重罪を除き、諸の衆生をしてしやうじ 生死を解脱し、速やかに涅槃安楽の法身を証せしむ」醍醐の妙味を味わうことができる。

問う 密教は顕教に優る新しい医薬として高い信頼性をもって推奨できるか。

答 『辯顯密二教論』で空海は六經三論に依拠し自説を展開する引証喩積という方法論を採用している。エビデンスに基づく医療の術語を借りれば、エキスパートコンセンサスに根拠を求めたと言えよう。しかし、専門家の合意はエビデンスではないので、密教の推奨度は3段階の最下位、「状況によっては推奨できる」に留まる。

問う 高い（中等度の）信頼性を得るには何が必要か。

答 無作為対照試験によるエビデンスの蓄積が必要である。ただ、成仏の遅速や教益の勝劣を測定できる方法の開発が先決である。

問う 法身説法の理論は実証可能か。

答 空海は法身説法を如実に感得する体験の後に、経論からの傍証を検索したのであろう。ニーチェが同一物の永劫回帰を自覚したときと同様、それは長い潜伏期を経て突如として空海を訪れたのかもしれない。しかし、それで法身説法の理論が実証された、と言えるであろうか。

文献

1. 宮坂宥勝（訳注） 秘蔵宝鑰 ちくま学芸文庫「空海コレクション I」（宮坂宥勝 監修） 筑摩書房 2004
2. 空海 三教指帰ほか（福永光司訳） 中公クラシックス116 中央公論新社 2003
3. マルティン・ハイデガー（藺田宗人訳） ニーチェ I 白水社 1976

第2章『般若心經秘鍵』

第1節 空海の『般若心経』観

紀元2世紀前後に興起した大乘仏教の初期、数多くの般若經典が編纂され、『大般若波羅蜜多經』（以下、『大般若經』）600巻として集大成された。『般若心経』には大本と小本があり、小本のサンスクリット写本は8世紀に書写され、法隆寺に現存する。大本のサンスクリット原本は9世紀に空海の弟子である慧運がもたらし、写本が長谷寺に伝わっている。漢訳は鳩摩羅什（4世紀）や玄奘（7世紀）などがある。

『般若心経秘鍵』は鳩摩羅什訳の『般若心経』に依ると空海は明言している。しかし、玄奘訳に基づくとする見解もある。

一般には、『般若心経』は『大般若經』の心（フリダヤ hrdaya, 精髓）を凝縮し、空の思想を説く經典とされている。有名な「色即是空 空即是色」（物質的現象には実体がないのであり、実体がないからこそ、物質的現象であり得るのである。）は空観の粹と言える。

たしかに、『般若心経』を『般若・心経』と区切り、『心経』と略称するならば、「心」は核心を意味する。しかし、『般若心・経』と解することも可能である。空海は述べる、「般若心と言^ばつ者、此の菩薩に身心等の陀羅尼あり。是の経の真言は即ち大心呪なり。此の心真言に依^{しんじん}って般若心^{だいしんしゆ}の名を得たり。」と。『般若心・経』は般若菩薩の心真言（フリダヤ、心陀羅尼）を説く経の謂となる。

この新釈は『般若心経』の特異な最後と呼応する。「竭帝 竭帝 波羅竭帝 波羅僧竭帝 菩提僧莎呵」という呪である。

羅什も玄奘も翻訳せず音写するにとどめ、不翻を旨としたことは、多様な解釈を可能にする途を拓いたとも言える。

空海はそこに密教を觀た。翻訳すべからざる呪を秘藏真言分と解することから、『般若心經秘鍵』の構想は生まれたのではあるまいか。最初の「竭帝」は声聞乗の，第二の「竭帝」は緣覺乗の，「波羅竭帝」は華嚴，法相，天台などの大乘の，そして「波羅僧竭帝」は密教の，「菩提僧莎呵」はそれら諸乗の成果を示す，と空海は説く。独自の，驚天動地の見解から、『般若心經』を解く全構図は成立したのであろう。後は、『般若心經』の14行を諸教説に分割していく作業が続くことになる。最後の呪を述べんがために『般若心經』は説かれたとでも言うように。

最初に經の5分割が略述される(☒)。人法總通分にんぼうそうずうぶん，分別諸乘分ふんべつしよじょうぶん，行人得益分ぎょうにんとくやくぶん，總歸持明分そうきじみょうぶん，そして秘藏真言分ひぞうしんごんぶんの5つである。次いでそれぞれがさらに細かく分割される。

人法總通分は總論であり，因（菩提心，すなわち悟りを求める心，悟りを可能ならしめる心），行（智慧の完成という修行），証（修行により得られる成果），入（涅槃に入ること），時に分れる。興味深いのは「時」の意味である。通常は，「智慧の完成という修行をしたとき」という，接続詞としての用法しか考えられない。空海は「時」を名詞のごとく独立させ，悟りにまで至る時間と解する。さらに縦断的な時間の幅を，横断的にとらえ直し，悟りを阻む妄執の深さとみなすのである。

分別諸乘分は各論である。建は華嚴宗，絶は三論宗，相は法相宗，二は声聞乗・緣覺乗，一は天台宗に言及したものとみなされる。

行人得益分は人と法に分れる。華嚴，三論，法相，声聞乘・縁覚乗，天台，そして真言の七つを行じる人が得ることになる利益が強調される。涅槃と菩提がそれである。

総持明分は，四種類の呪（名）が真実という本質（体）を有し，一切の苦を除く効用（用）があることを説く。四種の呪は声聞，縁覚，大乘，真言に対応するとされる。いくつもの源から湧出した水が，いくつもの川となり，やがて合流し，大海に注ぎ入るように，もろもろの教説はすべてひとつの持明（陀羅尼・真言）に帰着する。言うまでもなく，それが最後の秘蔵真言分である。

『般若心経秘鍵』は教相判釈の書ではない。しかし，豎の教判として名高い『秘蔵宝鑰』や『秘密曼荼羅十住心論』にある十住心思想を，この『般若心経』の注解書に発見できるのではあるまいか。九顕一密，九顕十密などと呼び倣わされている包摂的理念が，秘蔵真言分の呪に結晶化し，『般若心経』の一字一字が壮大な密教伽藍として屹立している。そんな風景を思い描くことができそうである。

...『般若心経』を開く鍵があまたある中で，どれがこの秘鍵を超えられようか。『般若心経』のサンスクリット原本を創作した空性論者や漢訳した学匠たちが夢想だにしなかった「解」がここにはある。空海の哄笑が響く...

文献

1. 松長有慶 空海 般若心経の秘密を読み解く 春秋社 2006
2. 中村 元 現代語訳大乘仏典1 般若経典 東京書籍 2004

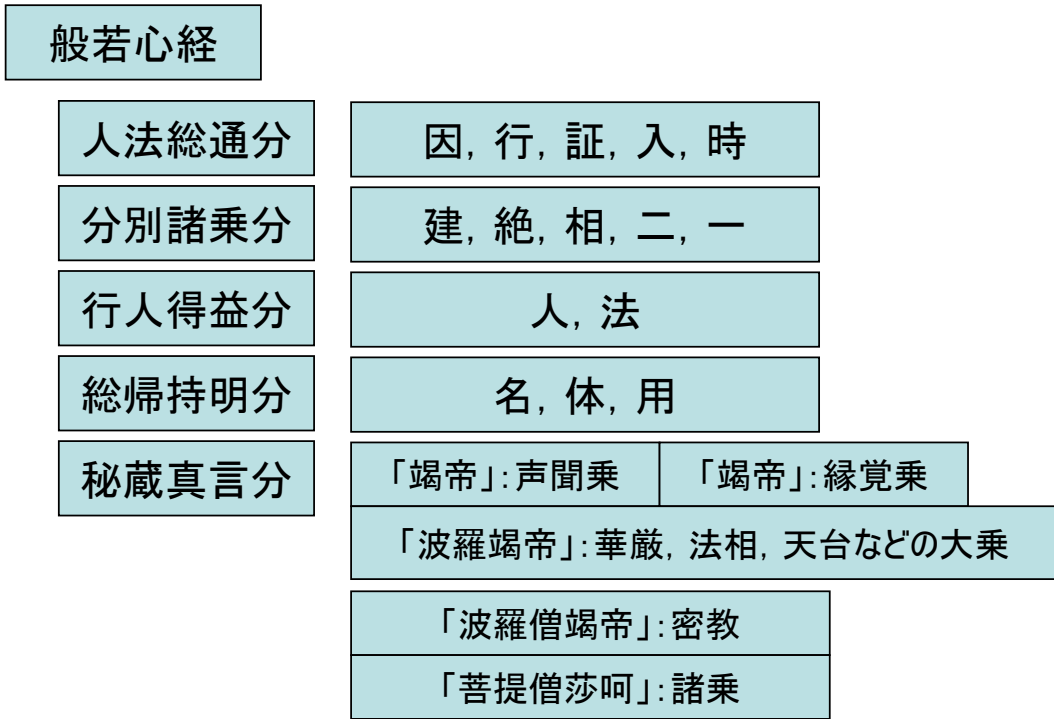


図 『般若心經』の構造

第2節 密教の包容性

塩野七生氏が15年にわたって書き綴った『ローマ人の物語』のキーワードはクレメンティア（寛容）であろう。多くの民族，多くの言語，多くの文化，多くの宗教から成るローマ帝国の繁栄は，敵対者を傘下に収めるにあたって，その独自性を保ちつつローマ化を進めたことであつたという。

『般若心経秘鍵』にみる密教の包容性について，松長の所論を読みながら連想したことは，クレメンティアの精神である。

ここでは，『般若心経秘鍵』の分別諸乗分，総持明分，秘蔵真言分に基づいて，密教がもつ包容性の利益・不利益分析を試みたい。

分別諸乗分は5つの部分から成る。「色不異空」から「亦復如是」は華嚴（中国，6世紀，初唐代の成立），「是諸法空相」から「不減不増」は三論（中国，6世紀，隋代の成立），「是故空中無色」から「無意識界」は法相（中国，7世紀，唐代の成立），「無無明」から「無老死尽」と「無苦集滅道」は声聞乗・縁覚乗，「無智」から「無所得故」は天台（中国，6世紀，梁・陳・隋代の成立）に言及したものである，というのが空海の見解である。

五分割は，『大日経』，『菩提心論』，『釈摩訶衍論』などの経論を根拠としてなされたものと想像する。しかし，あまりに意表をつく分割なので，「はじめに結論ありき」で組み立てられた論ではないかという思いを禁じえない。

結論とは，総持明分と秘蔵真言分にあるように，ゴータマ・ブッダに始まる仏教は密教において極まった，という主張である。歴史を振

り返ると、1203年に密教寺院がイスラーム教徒によって破壊された後、インドでは仏教は急速に消退してしまった。しかし、歴史的事実以上に思想史的に、大日如来の悟りの境地を具象化する密教こそ仏教の究極の姿である、というのである。

経論の根拠は、この結論を妥当とするために引用された観がある。もともと、歴史的には先行するはずの声聞乗・縁覚乗が華嚴宗の後に設定されたり、他の諸宗も成立年代とは無関係に配当されたりしているので、歴史的な帰結というよりも、思想上の極致という視点が強調されているのは疑いえない。

密教がもつ包容性は、仏教の諸乗に留まらず、胎蔵曼荼羅の外金剛部院にみるヒンドゥー教の諸神、『秘蔵宝鑰』などにある儒教や道教にまで及ぶ。ローマ帝国のクレメンティアの精神のように、遍く照らす大日如来の同化力によって、密教に先行するすべての思想がそれぞれの位置を獲得する。

ゴータマ・ブッダが拒否したバラモン教の祭祀に由来する陀羅尼や護摩を焚く儀式までが、密教では重要な意味をもつ。師資相承が強調されるのもバラモン教の伝統に帰るものである。一方で、大日如来の包容力は、カーストを否定したゴータマ・ブッダの徹底的な平等主義の再来でもある。平等主義はインドだけでなくさまざまな地域の民族宗教を信じる人々にまで及ぶ慈悲の心となる。「来るがよい、修行僧よ。」というゴータマ・ブッダの一言が比丘となることの宣言であったように、密教の門はすべての人に開かれる。

これらは密教の包容性がもたらす利益である。

利益と不利益はしばしば表裏の関係にある。

密教が仏教の諸乗やいわゆる外道までのすべてを包含することで生まれた不利益とは何であろうか。

往古、ゴータマ・ブッダはバラモン教やジャイナ教に倣い、簡略な戒律を勧めていた。しかし、出家修行者が増加し、教団が膨張する過程で、「汚れたことがら」が教団のなかに現れ、それらの「汚れたことがら」を防止するために、戒律が複雑化したという。

空海は、『般若理趣経』に盛られた性の称揚が誤解されることを恐れ、最澄にすらこれを秘し、慎重に取り扱っていた。ところが、生命の全肯定から性を除外することは容易ではなかったのだろう。『理趣経』の精神が淵源となって後年の退落した立川流をもたらした可能性は否定できない。

邪道とされる動きだけではない。四国八十八ヶ所の巡拝に代表される弘法大師への篤い信仰は、空海が訪ねたこともないと思われる地域にまで広がっている。これは密教があまねくわが国に受容されていることを意味するものではあるまい。むしろ、古来の民族宗教がもつ底知れぬ力が、密教にこと寄せて、脈々と存続していると考えるべきではあるまいか。

インドで密教を最後に仏教が衰微したのは、外敵の破壊だけが要因ではない。インドの民衆に仏教が固有の宗教として受容されることがついになかったことこそ重要であろう。ゴータマ・ブッダはヴィシュヌの第九の化身なのである。

密教が内蔵する全肯定の思想から鬼子が生まれたり，土着の民族宗教に由来する信仰の形態が出来上がったり，密教の包容性には不利益もつきまとうように思われる。

純密の山裾を雑密の波が洗い浸食する観がある。

文献

1. 松長有慶 空海 般若心経の秘密を読み解く 春秋社 2006
2. 中村 元 中村元選集 [決定版] 第11巻 原始仏教I ゴータマ・ブッダI 春秋社 1992

第3章『即身成仏義』

第1節 成仏の主語は誰か

空海に問うてみたいことがある。

即身成仏は空海の中核をなす思想であるが、即身成仏の主語は誰か（あるいは何か）という問いである。

小論では、『請来目録』、『遺誡』、『即身成仏義』に基づいて、空海の本意を推察したい。

大同元（806）年の帰朝報告書、『請来目録』には、こうある。

「この法はすなわち諸仏の肝心、成仏の径路なり。」

「心を顕教に遊ばしむれば、^{さんそうぎはる}三僧祇眇かなり。身を密蔵に持すれば、^{すみ}十六生甚だ促やかなり。頓が中の頓は密蔵これに当れり。」

30歳前半の空海の脳裏には、成仏の速さを強調する速疾成仏の思想があったと推測される。速疾成仏の主語は密教を修行する者となるだろう。

弟子たちに向けた『遺誡』で、空海は即身成仏をどう語っているだろうか。

空海40歳前後の弘仁4（813）年の『遺誡』には、こうある。

「一心の性^{しやう}は、仏と異なることなし。我心^{がしん}と衆生心と仏心との三、^{しやべつ}差別なし。この心に住すれば、すなはちこれ仏道を修す。この宝乗^{ほうじよう}に乗れば、^{じやうじやう ち くわん}直ちに道場に至る。もし上上智観^{そくしんじやうぶつ}なれば即身成仏の径路な

り。上智観はすなはち三大に果を証す。中智観は縁覚乗，下智観は声聞乗なり。」

自らの心と人々の心と仏の心との間に差異はない。しかし，即身成仏の道には最上の智慧の観想にとどまることが必須である。『遺誡』では速疾成仏ではなく即身成仏となるが，その主語は密教の行者であると推測される。

成立年代が明確ではない（『即身成仏義を読む』）が，清涼殿の宗論（弘仁14年か天長9年）に因む（『密教辞典』）ともされる『即身成仏義』ではどうであろうか。即身成仏偈にはこうある。

ろくだいむげ ゆが
六大無碍にして常に瑜伽なり。 体
ししゅまん だ おのおの
四種曼荼 各 離れず。 相
さんみつ か じ あらわ
三密加持して速疾に顕る。 用
じゅうじゅうたいもう そくしん
重 重 帝網なるを即身と名づく。 無碍
ほうねん さはんによ ぐそく
法然に薩般若を具足して，
しんじゅしんのうせつじん
心数心王刹塵に過ぎたり。
おのおの ご ち むざいち
各 五智無際智を具す。
えんきょうりき じつかくち
円 鏡力の故に実覚智なり。 成仏

文献では即身成仏は，「この身このままで仏である」（『空海コレクション2』），「この肉身そのまゝに，すみやかに仏になることができる」（『現代語の十卷章と解説』），「この身体のままできとりを

開くことができる」（『弘法大師空海全集第2巻』）と多様に訳出されている。

これらの文献からは、即身成仏の主語は行者である、と結論できそうである。

しかし、果たしてそうであろうか。

「法ほうねん然さに薩さん般若はんを具ぐ足そくして」には、法ほう仏ぶつ成せい仏ぶつと付記されている。また『大日経』から、「我われは一切いっけつの本ほん初じよなり。号ごうして世せ所しよ依えと名なづく。説とう法ひは等とう比ひなく、本ほんより寂じゃくにして上じょうあることなし。」の引証があり、「『我』と者、大日尊の自称なり。」となっている。明らかに、薩般若すなわち一切智智を具えるのは摩訶毘盧遮那である。これに続く三つの詩句の主語も、いずれも法仏が主語と解される。偈の成仏に関わる部分だけでなく、即身を讃歎した前半も、六大・四曼・三密は法身の本体・様相・作用を述べたものである。インドラ網の宝珠のように互いを映し合うのも、毘盧遮那如来を中心とする曼荼羅の諸尊であるから、主語はどこまでも仏なのである。

そうであるなら、即身成仏とは、真言行者がこの身このままで仏となる、といった意味ではあるまい。法身仏が遮るものなく重なり合い融け合い顕かになって活動している光景、それが即身成仏なのではあるまいか。即身成仏はすなわち曼荼羅のビジョンそのものなのである。

文献

1. 岡村圭真『即身成仏義を読む』高野山大学 2008（第2版）
2. 空海（真保龍敬 訳注）『遺誡（弘仁の遺誡）』（弘法大師空海全集編輯委員会 弘法大師空海全集 第4巻）筑摩書房 1984
3. 空海（真保龍敬 訳注）『請来目録』（宮坂宥勝 監修 ちくま学芸文庫『空海コレクション2』）筑摩書房 2004
4. 空海（松本照敬 訳注）『即身成仏義』（弘法大師空海全集編輯委員会 弘法大師空海全集 第2巻）筑摩書房 1983
5. 空海（頼富本宏 訳注）『即身成仏義』（宮坂宥勝 監修 ちくま学芸文庫『空海コレクション2』）筑摩書房 2004
6. 佐和隆研（編）『密教辞典』法藏館 1975
7. 梅尾祥雲『現代語の十巻章と解説』高野山出版社 1975

第2節 三密加持速疾顯

「三密加持速疾顯」は『即身成仏義』(以下、『即身義』)の二頌八句から成る即身成仏偈に含まれる。

この句をどう読むかについて、テキスト『即身成仏義を読む』81頁で岡村は、「三密加持すれば速疾に顯わる」としている。ところが、同書の【付録2】127～128頁では、「三密加持して速疾に顯わる」とある。もうひとつのテキスト『空海コレクション2』所収の『即身成仏義』で頼富は、「三密加持して速疾に顯わる」と書き下している。『十卷章』では、「三密加持すれば速疾に顯はる」となる。主要参考文献『現代語の十卷章と解説』の梅尾は、「三密加持すれば速疾に顯はる」と読んでいる。『弘法大師空海全集第二巻』所収の『即身成仏義』の松本は、「三密加持すれば速疾に顯はる」としている。最後に『定本弘法大師全集』(以下、『定本』)は、「三密加持して速疾に顯る」となっている。

読みの違いには、それぞれの解釈が反映されていると想像する。多くは「三密加持すれば……」という条件文での読みを採用している。しかし、頼富は習慣的になされてきた条件文を批判し、「三密加持して……」という本有的解釈に基づく読みを採っている。

ここでは、もっとも信頼するに足る資料である『定本』に拠ることにする。繰り返しになるが、『定本』ではこうである。

三密加持して速疾に顯る

空海の科分に、「頌の文を二に分かつ。初めの一頌は即身の二字を歎じ、（中略）初めの中にまた四あり。初めの一句は体、二には相、三には用、四には無碍なり。」とあるように、「三密加持速疾顕」は即身に関わり、用を説く句となる。

【三密】

一般に仏教では、人の行為・活動を、身体上（身業）、言語上（言葉）、精神上（意業）に分け、これを身・口・意の三業と呼んできた。ところが、密教では三密という概念が説かれるようになる。

三密と者、一には身密、二には語密、三には心密なり。（『即身義』）

三密とは法身仏の三密、身密・口密（語密）・意密（心密）という活動の三側面であり、それぞれ、宇宙の全体的活動、宇宙における言語音声上の活動、宇宙における一切の精神的活動を指す。

『即身義』には、「法仏の三密は甚深微細にして、等覚十地も見聞すること能わず。」とある。法身仏の三密は、菩薩修行の第四十一位から第五十位に相当する十地はもちろん、菩薩の修行階梯の最高位（第五十一位）である等覚も知ることができない。菩薩にも隠されているほどだから、迷える衆生にとって法身仏の三密は最高の秘密に属することであろう。「衆生は無明妄想を以て、本性の真覚を覆蔽するが故

に、衆生自秘じひと曰う。」と、『辯顯密二教論』（以下、『二教論』）にある通りである。

法身仏と衆生の間には明確な差異を強調するならば、三密と三業とは別のものである。しかし、密教では、衆生の三業は法身仏のそれと相同であると見做し、三業を三密と称する。

三業と三密が不二であり一致するのは、いかにして可能なのだろうか？ この問いに答えるには、加持の意味を明らかにする必要があるだろう。

【加持】

加持の一般的な意味は神変加持である。衆生を助けるべく不思議な超自然的力が顕現することである。『大毘盧遮那成だいびるしやなじょうぶつじんべんかじきょう 仏神変加持經』に関する空海の『大日經開題（法界浄心）』（以下、『開題』）には、神変の意味がこう解かれている。

神変じんべんとは、測られざるを神といひ、常に異なるを變と名づく。すなわちこれ心の業用ごうゆうなり。始終知りがたし。（中略）唯し仏のみよく知り、よく作なすが故に大神變といふ。（『開題』）

神変とは、仏だけが知る、菩薩や衆生には秘められた心のはたらきである。空海は四種の神変を区別するが、もっとも一般的な下げ転神変はこう説明されている。

下転とは（中略）法仏の如来，大悲大定よりよく難思なんしの事業を作して，聾聵ろうちつの耳目を驚覚きやうがくしたまふ。（『開題』）

法身仏の大いなる慈悲と大いなる瞑想によって，地中に住む虫のような衆生は目覚めさせられる。

加持はどうであろうか。同じく『開題』にはこうある。

加持とは，古くは仏所護念といひ，また加被かひといふ。（『開題』）

加持は，従来の翻訳では，仏に護られ，庇護を受けるという意味である。

空海は人口に膾炙する用語に依りながら，そこに全く新しい自由な解釈を施すことに秀でていた。加持という言葉は「加」と「持」に二分された。長安でサンスクリット語を学んだとされる空海が，加持の原語アディシュターナに詳しくなかったとは考えがたい。空海の牽強附会とも思える密教的解釈は，加持に新しい意味を与えることになった。

加持と者，如来の大悲と衆生の信心ひょうとを表す。（『即身義』）

従来の神変加持が仏から衆生への一方向性の概念であるとする，空海の加持は如来と衆生との間にある双方向性の交渉を特質とする。空海の言を聞こう。美しい喩えである。

ぶつにち 仏日の影，衆生の心水しんすいに現げんずるを，加いと曰い，行者の心水，能く仏日いを感じずるを，持と名づく。（『即身義』）

『開題』にはこう書かれている。

加は往来渉入をもって名となし，持は撰して散ぜざるをもつて義を立つ。すなはち入我我入にふががにふこれなり。（『開題』）

【三密加持】

『定本』の書き下しに「三密加持さんみつかじして…」とあるように，行者と法身の三密は（修行の有無にかかわらず）すでに常に相互に渉入している。加持という関係性の場がすでに常に存在するがゆえに，修行も可能になると考えられる。三密加持はこのように教相上の意義が大であるが，同時に事相面でも重要であるのはもちろんである。空海は次のように詳述する。

若し真言行人ぎょうにんあつて此の義を觀察し，手には印契いんげいを作り，口に真言じゆを誦じ，心三摩地こころさんまじに住すれば，三密相応して加持するが故に，早く大悉地うを得。（『即身義』）

空海は『金輪時処軌』，『観智儀軌』，『五秘密儀軌』を挙げるだけで，『菩提心論』から直接の引用はしていない。しかし，『菩提心

論』の三密の瑜伽行に関する箇所が、「三密加持速疾顕」の論拠になっていることは疑いを入れない。

凡そ瑜伽観行を修習する人は、當に須らく具に三密行を修し、五相成身の義を證悟すべし。言う所の三密とは、一に身密と**い**っぱ、契印を結び聖衆を召請するが如き是れ也。二に語密と**い**っぱ、密に眞言を誦して文句をして了了分明ならしめて謬誤なきが如く也。三に意密と**い**っぱ、瑜伽に住して白淨月圓滿に相應して菩提心を觀ずるが如き也。（『菩提心論』）

印契を結んで聖衆を招き、誤りなく正確に眞言を唱え、精神を集中して月輪のように円満な菩提心を觀想することで、法身仏の三密に擬するのである。

【速疾顕】

テキスト『即身成仏義を読む』22～23頁には、速疾成仏と即身成仏が論じられている。『二教論』では、成仏の遅速が顕密の重要な相違点とされる。三大無量劫という途方もない修行期間を説く顕教に対し、密教では速疾成仏が主張される。速疾成仏という時間的に頓である成仏と、即身成仏という空間的な、この身このままの成仏には、差異があるように見える。しかし、速疾成仏の論拠となる『菩提心論』には「眞言法の中にのみ即身成仏するが故に」（下線は引用者による）とある。また、『即身義』にもこうある。

行者若し能く此の理趣を観念すれば、三密相応するが故に、現身^{げんじん}に速疾^{ほんぬさんじん}に本有の三身を顕現し、証得す。故に速疾顕と名づく。常の即時^{そく}即日^{にち}の如く、即身の義も亦是の如し。（『即身義』）（下線は引用者による）

時間的なもの（速疾）と空間的なもの（現身）の同一性は、空海には自明であったのかもしれない。『般若心経秘鍵』において、「行深般若波羅蜜多時」の「時」を悟りにまで至る時間と解し、さらに縦断的な時間の幅を、横断的にとらえ直し、悟りを阻む妄執の深さとみなすのが空海である。

「速疾顕」の速疾は、時間的であるとともに、空間的でもあると解するとしても、速疾に現れるのは、何であろうか？

テキスト『即身成仏義を読む』94頁では、「真実のさとの境地がすみやかにあらわれる」となっている。つまり、「自受用法性^{じじゅうほうしょうぶつ} 仏の内^{ない}証智^{しょうち}の境」（『二教論』）が顕現する、ということであろうか？

法身仏から衆生へ、そして衆生から法身仏へという双方向性の「加」「持」という関係の中にあって、法身仏の作用の三側面と衆生の作用の三側面が融合し、速やかに、今、ここで明らかになるのが、法身仏の境界であるとするなら、即身成仏の意味も違って来るかもしれない。

即身成仏とは、父母所生の身のままに衆生が「仏になる」の謂いではない。「仏がなる」、仏が現成するという意味ではあるまいか。

文献

1. 岡村圭真 『即身成仏義を読む』 高野山大学 2008（第2版）
2. 空海 『即身成佛義』（密教文化研究所 弘法大師著作研究会 編 『定本弘法大師全集』 第三卷） 高野山大学密教文化研究所 1994
3. 空海（松本照敬 訳注） 『即身成仏義』（弘法大師空海全集編輯委員会 編 『弘法大師空海全集 第二巻』） 筑摩書房 1986（初版第5刷）
4. 空海（松本照敬 訳注） 『大日経開題（法界浄心）』（弘法大師空海全集編輯委員会 編 『弘法大師空海全集 第二巻』） 筑摩書房 1986（初版第5刷）
5. 空海（頼富本宏 訳注） 『即身成仏義』（宮坂宥勝 監修 ちくま学芸文庫『空海コレクション2』） 筑摩書房 2004
6. 高野山大學（編） 『十卷章 全 改訂版（高野山大學版）』 高野山大学出版部 2006（9版）
7. 梅尾祥雲 『現代語の十卷章と解説』 高野山出版社 2007（縮刷版2刷）
8. 中村本然 『辯頭密二教論を読む』 高野山大学 2008
9. 生井智紹 『密教・自心の探求 「菩提心論」を読む』 大法輪閣 2008
10. 松長有慶 『空海 般若心経の秘密を読み解く』 春秋社 2006

第3部 心的階層論—空海の 十住心思想とジャクソンによる 「神経系の進化と解体」の理論 を比較して—

序章 背景と目的

十住心思想とは、弘法大師空海（774年～835年）の主著『秘密曼荼羅十住心論』（以下、『十住心論』）と『秘藏宝鑰』において展開される論である。梶尾によると、十住心は、「求道心の發展し向上する過程であり、またあらゆる宗教の淺深勝劣を示したものである」（『秘藏寶鑰序說』）。しかし、「大師の辯顯密二教論とひとしく、他の宗教に對する大師の宗教の特質を明かにせる、教判論の一面がある」（『秘藏寶鑰序說』）とはいえ、あえて序列を言うなら、「進化發展の思想を基調として、淺きものより深きものへ、低きものより高きものへと、次第に向上し進取する求道心」（『秘藏寶鑰序說』）を論じることについてその重点があつたのではないかと考えられる。『十住心論』卷第一の冒頭に、「今、この經に依つて真言行者の住心の次第を^{あら}顯わす。顯密二教の差別もまたこの中に在り。」（福田亮成 校訂・訳『空海コレクション3 秘密曼荼羅十住心論 上』）と述べられているからである。

小論の目的は、弘法大師空海の十住心思想を、19世紀から20世紀初頭にイギリスに生きた神経学者ジョン・ヒュリングス・ジャクソンによる「神経系の進化と解体」の理論（『ジャクソン全集』第2巻）と比較することによって、心的階層論としての十住心思想に新たな視点を提供することにある。

「60年も前に発表された彼（引用者注 ジャクソン）の学説を、われわれが現代の知識を用いて論ずるのはある程度不公平である。しかし、ジャクソニズムの復活が実際にあり、また大多数の学者が何ら検討せずにその原則を受け入れているのをみると、ジャクソニズムの批判

的研究が必要となってくるのである」（『精神疾患の器質力動論』）と、ネオジャクソニズムの代表的精神医学者アンリ・エイの学説を紹介したギローは述べている。ギローに倣えば、1200年以上も前、8世紀後半から9世紀前半に生きた空海の十住心思想を、進化論が台頭した19世紀のジャクソンの医学的理論仮説から論じることは、軽率と不敬の非難を免れないかもしれない。しかし、十住心思想が現代に裨益するものを内包しているとするなら、常に出自を異にする別の思想との対話を許容するであろうとも考えられる。

心的階層論とは、階層という形で、人間の心を概念化することと定義する。階層には、混沌に対して秩序・統一性・一貫性を与える機能があると考える。たとえば、ダンテは『神曲』において、地獄・煉獄・天国という3つの階層を区別し、キリスト教における魂の変容を歌い上げた。ジャクソンの関心領域であった脳機能を支える構造の1つ、大脳皮質は、分子層、外顆粒層、外錐体細胞層、内顆粒層、神経細胞層（内錐体細胞層）、多型細胞層の6層構造を成している。新しい皮質（新皮質）と呼ばれる大脳皮質に比べ、古い脳部位、たとえば大脳辺縁系には明瞭な層構造は確認できない。

論述を進めるにあたり、対象・典拠とした資料（原典等）は、『秘蔵宝鑰』に関しては、『訳注 秘蔵宝鑰』を主とした。ジャクソンの論文については、復刻された『ジャクソン全集』第1巻・第2巻（“John Hughlings Jackson: Selected Writings”）を用いた。

第1章 空海の『秘蔵宝鑑』にみる十住心思想

第1節 独立の論書としての『秘蔵宝鑰』

『秘蔵宝鑰』三卷は天長7（830）年前後に撰述された弘法大師空海晩年の論書である。同時期に勅により論述された『十住心論』十巻を広論とするのに対し、『秘蔵宝鑰』は略論と呼ばれる。広論の概略を抄出したものが略論と解されるものの、内容の面では広略二論の間に微妙な差異が指摘されている。

梶尾の挙げるいくつかを示すと、次のようになる。

- 1/ 本書（引用者注『秘蔵宝鑰』，以下同じ）には十住心列名の下に、それぞれ四句の註釈があるにかゝらず、『十住心論』にはこれがない。
- 2/ 本書には、住心の各々に『菩提心論』を引用し、第六、七、八、九の四箇の住心には特に『釈摩訶衍論』の五重問答の文を引いてある。それが『十住心論』には、本書ほど具さに引用せられてない。
- 3/ 本書には第四住心の下に十四の問答を設け、内外大小の教法いずれも国家に功益あることを明してあるのに、『十住心論』にはこれがない。
- 4/ 本書には第十住心の下に、具さに『菩提心論』に於ける三摩地段の文を引き、詳かに三密の妙行を明してあるけれども、『十住心論』にはこれがないのである。

（『現代語の十巻章と解説』）

勝又も広略二論の異同を以下のごとく列挙している。

- 1/ 広論では各々住心の説段が浅略積と深秘積との二段から成っているが、略論ではただ第九住心の一段にのみこの浅深の積が存する。
- 2/ 広論はきわめて多くの経論を引用しているが、略論ではそれらの引用文は殆んど省略されている。
- 3/ 略論の第五住心の初めと終りの部分、第六住心の初め、第七住心の初め、第八住心の初め、第九住心の初めの文は、広論の文をそのまま用いたのである。
- 4/ 略論の第十住心の説段の殆んど大部分が菩提心論の三摩地段の引用文であるが、これは広論にはない。
- 5/ 略論の第六・七・八・九住心の終りの部分は釈摩訶衍論の五重問答を引証して教判的意図を示しているが、広論には引証がない。
- 6/ 略論では第四住心の説段において、憂国の公子と玄関法師との十四問答をかかげ、仏教と国家・社会との関係を論じ、仏教が国家社会の理想実現のための宗教である点を強調しているが、広論にはこの問答はない。

(『弘法大師著作全集』第一巻)

これら個々の異同を述べた後、勝又は総括的に、広論と略論についてこうまとめている。

総じていえば、広論は長い引用文が挿入されており、十住心の背景思想を明示しようとする意図を有している。この点から、大師の学解の広くかつ深いことがうかがわれる。しかしあまりに浩瀚な点、また一種の編著のような性格をもっている点などからして、十住心の思想を集約的に述べていない

憾みがある。これに対して略論は十住心の思想を簡潔・明瞭に説示しており、この点に略論の綱要書としての特徴が認められる。

(『弘法大師著作全集』第一卷)

しかし、『秘蔵宝鑰』と『十住心論』の相違点は、梶尾や勝又が指摘するものだけにとどまらない。少し細かく見ていくと、差異はいつそう顕著になる。本論文でとくに注目することになる第一異生羝羊心と第十秘密莊嚴心について、それぞれから抜粋して対比を試みる。

まず、第一異生羝羊心である。

冒頭に第一住心の定義がなされているが、『秘蔵宝鑰』では「凡夫きょうすい 狂酔して善悪を辨えず。愚童わきま 癡暗ちあんにして因果を信ぜざるの名なり。」(『訳注 秘蔵宝鑰』)とあるのに対し、『十住心論』は「凡夫ぼんぷの善悪を知らざるの迷心もうじゆ、愚者の因果を信ぜざるの妄執なり。」

(『空海コレクション3 秘密曼荼羅十住心論 上』)とある。もちろん、定義が乖離することはありえないが、表現が微妙に工夫されていて、『秘蔵宝鑰』が『十住心論』の単純な梗概に陥ることを避けている。『秘蔵宝鑰』では、この住心の鍵となる「異生」と「羝羊」の意味までが、「凡夫 種種の業を作つて、種種の果を感ず。身相まんしゆ 万種にして生ず。故に異生と名づく。愚癡無智なること、かの羝羊れつじゃくの劣弱なるに均ひとし。故にもつてこれに喩う。」(『訳注 秘蔵宝鑰』)と丁寧に示されている。

『秘蔵宝鑰』の「それ生しょうは吾が好むものに非ず、死はまた人の悪にくむものに非ず。」(『訳注 秘蔵宝鑰』)と続く部分は、『十住心論』の難

解な記述に比べ、異生羝羊と名づけられた心の状態にあっても理解可能かと思われるほどの具体性を帯びている。「生まれゆ之ゆき、生まれゆ之ゆいて六趣ろくしゆ りんでんに輪転さんずし、死ちんりんに去り死さんずに去ちんりんって三途さんずに沈淪ちんりんす。我ぶもを生ぶもずる父母ぶもも生ぶもの由来ぶもを知らず、生ぶもを受く我が身ぶももまた死しよこの所去しよこを悟しよこらず。」

（『訳注 秘蔵宝鑰』）と読むと、『秘蔵宝鑰』の冒頭にある有名な文言、「生れ生れ生れ生れて、生しょうの始めしょうに暗く、死しょうに死しょうに死しょうに死しょうんで、死しょうの終くらりに冥くらし。」（『訳注 秘蔵宝鑰』）を想起させる響きがある。

第十秘密莊嚴心はどうであろう。

『十住心論』では、「秘密ひ みつしょうごんじゅうしん 莊嚴住心くきょうというは、すなわちこれ究竟くきょうじて自心げんていの源底げんていを覚知し、実の如く自身の数量を證悟するなり。」（空海コレクション3 秘密曼荼羅十住心論 下）と定義された後に、「胎藏海会の曼荼羅」、「金剛界会の曼荼羅」、「金剛頂十八会の曼荼羅」が第十住心に対応することが述べられる。これに対し、『秘蔵宝鑰』では、第十住心の明瞭な定義がなされないまま、「九種の住心は自性てんじんてんみょう無し、転深転妙にして皆是れ因なり。」（『訳注 秘蔵宝鑰』）と、六韻の詩句が語り出される。これについて、『秘蔵宝鑰』巻下の最後に、空海はこう示説する。

「九種住心無自性 転深転妙皆是因」とは、此の二句は前さきの所説の九種しごくの心は皆至極の仏果しごくに非ずと遮す。九種とは、異生羝羊心乃至極無自性心是れなり。（中略）此かくの如くの乗乗、自乗に仏の名を得れども、後に望むればけろん戲論ぜんぜんとなる。前前は皆不住なり。故に無自性と名づく。後後は悉く果に非

ず。故に皆是因かい ぜ いんという。転転相望てんでんそうもうするに各各かくかくに深妙じんみょうなり。所以このゆえに深妙とい
う。

《「九種の住心は自性無し，転深転妙にして皆是れ因なり」との二句は，以前に説く九種の住心は，いずれも最終的な覚りの段階ではない，と否定しているのである。九種の心とは，第一の異生羝羊心から第九の極無自性心までである。（中略）以上，第四より第九に至る各住心はそれぞれ仏果を得ることが出来るとして仏の名をつけているけれども，それぞれ以後の住心と比べると，まだまだ劣った考えの域を出てはいない。これらの前の住心には皆そこに留まってはいけない。だからそれぞれの心には自性がないというわけである。これらの後の住心と比べると，皆いずれも究極の果ではないから，因に過ぎぬと云い，次々に転じて上昇していき，その過程において，それぞれの住心は，前の住心と比べると，深い意味をもち，妙なる教えであるから，“深妙”と云うのである。》

（『訳注 秘蔵宝鑰』）

そして，最後に断定する。

「秘密金剛最勝真」とは，此の一句は真言乗教の，諸乗に超えて究竟真実なることを示す。

《「秘密金剛は最勝の真なり」とは，この一句は真言乗の教えが，諸々の他の教えに超越して優れて，究極の真実であることを示している。》

（『訳注 秘蔵宝鑰』）

先行する九つの住心と第十住心との間に厳然と存在する異質性・非連続性、いわゆる九頭一密の立場が主張されているのである。

もちろん、これだけの論拠からただちに『秘蔵宝鑰』を『十住心論』とはまったく別個の著述と結論づけることは不可能である。しかし、少なくとも『十住心論』の浅略版として『秘蔵宝鑰』を下位に位置づける必要はなく、むしろ独立の一書として研究に値すると考えても差し支えないだろう。

事実、往昔から『秘蔵宝鑰』を対象とする注釈や論書は数多い。梅尾（『現代語の十卷章と解説』）によると、平安中期以後、数十種の註疏が著された。道範、頼^{らい}瑜^ゆ、杲^{ごう}宝^{ほう}、賢^{げん}宝^{ほう}、宥^{ゆう}快^{かい}などの名が並ぶ。とりわけ、高野山宝性院の宥快による『宝鑰鈔』は四十三巻という大部のものであるという。

なお、『秘蔵宝鑰』の口語訳を世に問うた加藤（純隆）・加藤（精一）の父子は、旧来の真言宗での定説、「はじめに『十住心論』を提出したが、余り大部で広汎なので、要約して出すようにとの勅があり、再度書き直して『宝鑰』（引用者注 『秘蔵宝鑰』，以下同じ）を提出した」について、「『十住心論』をよく読んでいない者の説である」（『空海「秘蔵宝鑰」』）と批判し、こう述べている。これは父加藤純隆の仮説（『口語訳 秘蔵宝鑰』）を息子精一が概括したものである。

訳者の私としては、天長七年、詔を受けた空海は、以前に書いてあった『十住心論』に勅を受けた旨の序文を添^つけて、これを台に置き、資料篇とし

その上に『宝鑰』を梗概書としてこれにも詔を受けての提出であると述べ、二部を合わせて提出したと考えている。

『十住心論』という著作は（中略）両部の大経、及び『大日経疏』や『菩提心論』という注釈書の、どこに各住心のことが書かれているかの引証なのであり、著作というより空海が苦心の末に製作した重要資料なのであり、その大部分は引用文を並べたものなのである。

（『空海「秘蔵宝鑰」—こころの底を知る手引き』）

さらに、加藤・加藤は、『秘蔵宝鑰』には「沙門 遍照金剛 撰」と明記されているが、『十住心論』には著者名がないこと、勅を受けて提出された他の六本宗書の中に『十住心論』とほとんど変わらない長さのものがあ、り、『十住心論』が広長だとする説は当たらないことを付記し、『秘蔵宝鑰』を『十住心論』の浅略版とする立場を否定している。

第2節 十住心の思想

『秘蔵宝鑰』に説かれる十住心の思想は、第一異生羝羊心から始まり第十秘密莊嚴心に至る体系である。これら二つの住心の中に、第二愚童持齋心、第三嬰童無畏心、第四唯蘊無我心、第五拔業因種心、第六他縁大乘心、第七覚心不生心、第八一道無為心（如実一道心）、第九極無自性心が位置づけられている。

『秘蔵宝鑰』では、「十種にして金場きんじょうに入る。已に住心の数を聴きつ。請う彼の名相か みょうそうを開け。心しんの名は後に明らかに列せり。諷誦して迷方を悟れ。」（『訳注 秘蔵宝鑰』）と前置きし、十住心の綱格が四句の註として並ぶ。

- 第一 異生羝羊心 凡夫 狂醉きょうすいして、吾が非を悟らず。
但し姪食いんじき おもを念うこと、彼の羝羊か ていようの如し。
- 第二 愚童持齋心 外の因縁げ よに由って、忽ちせつじきに節食を思う。
施心せ しんもうどう萌動して、穀こくの縁に遇うが如し。
- 第三 嬰童無畏心 外道 天げどうに生まれて、暫く蘇息そそくを得。
彼の嬰兒よう に どくしと犢子との、母に随うが如し。
- 第四 唯蘊無我心 唯ただし法有ほううを解げして、我・人 皆遮す。
羊車ようじゃの三蔵さんぞう、悉く此の句に撰す。
- 第五 拔業因種心 身を十二むみょう しゆに修して、無明 種を抜く。
業生ごうしょう 已に除いて、無言に果を得たり。
- 第六 他縁大乘心 無縁むえんに悲おこを起して、大悲だいひ初おこめて発る。
幻影げんように心しんを観じて、唯識ゆいしき 境を遮す。

- 第七 覚心不生心 はつ ぶ け いちねん くう 八不に戯を断ち、一念に空を觀ずれば、
しんげんくうじゃく む そうあんらく
 心原空寂にして、無相安樂なり。
- 第八 如実一道心 いちによ ほんじょう きょうち とも ゆう 一如 本淨にして、境智 俱に融ず。
しんじょう ごう しゃな い
 此の心性を知るを、号して遮那と曰う。
- 第九 極無自性心 じしじょう お 水は自性なし、風に遇うて即ち波だつ。
ほうかい ごく いましめ こうむ たちまち
 法界は極に非ず、警を蒙って忽に進む。
- 第十 秘密莊嚴心 けんやく ちり くら 顯薬は塵を払い、真言は庫を開く。
ちん まんどく
 秘宝 忽ちに陳じて、万徳 即ち証ず。

(『訳注 秘蔵宝鑰』)

生井は「菩提心転昇の次第と十住心」と題し、「あらゆる生類の菩提心が開展してゆくさまを十の階梯に整理した」十住心の概略を、次のようにまとめている。

第一・異生羝羊心

ふつう一般の凡夫たちの境界であり、あたかも泥酔したかのようにわれを忘れ、狂おしげにただ性と食の欲に溺れておのれの非をさとりことなく、雄山羊のように本能的に生きる段階である。

第二・愚童持齋心

なんらかの機縁により自らの欲望をコントロールし、食を貪ることなく他への施しの心が起こる。

第三・嬰童無畏心

仏道というわけではないにしても、宗教的精神が芽生え、天の境界に憧れ、精神的な安楽を求め始める段階。あたかも小牛が母牛に素直に従い行くような状態にある心である。

第四・唯蘊無我心

いままでの自我に捉われた生き方から仏教の無我の思想に目覚め、すべての苦しみが我執によることをさとり、その我執に基づく煩惱の滅尽に至る心の状況である。初めて仏教の心に入る段階で、声聞の段階の住心とされる。

第五・抜業因種心

すべての存在の縁起を自らさとり、自ら自身の煩惱を治め、十二縁起のありようをさとって、煩惱を滅した境地に至ったもので、縁覚の住心とされる。

第六・他縁大乘心

特に親しいものへの愛着を超えて、あらゆる生類に対する慈悲の想いが生じ、自らだけの宗教的安らぎにとどまることなく、積極的な慈悲の活動が始まる。いわゆる法相唯識の説くような、菩薩の実践に励む菩薩のあり方である。

第七・覚心不生心

あらゆる存在は本体的な自性を持たず、すべて条件的に制約されて縁起している存在である。その本来的な大自在性は空と表現される。あらゆる固定的観念を滅却して本来の無礙な境地が、般若空の実現である。その境地が、この住心である。

第八・如実一道心（一道無為心）

心の本来のすがたを知ること、つまり如実知自心が、仏教の根源である。それは、縁起、空、中道の止観の道の究極に現われる。その境地を天台の教理では常寂光土の毘盧遮那の教えの境地としている。主観・客観などのあらゆる対立が融け合う、不可思議の実相に住する心である。

第九・極無自性心

大海の水そのものは本性を持たないからこそ、風に会えば波立つ。法界も空であるからこそ、無自性の真如からの顕われとして、縁に応じた現象界への顕現の働きがなされる。無自性空の寂静界そのものも、そのままにとどまる限り、真如という無自性そのものに滞っている。その無自性そのものをも棄てて、無限性そのものが有限のうちに顕われ出してこそ無自性の極みといえる。

第十・秘密莊嚴心

顕教の教えはもろもろの塵を払うことを旨とする。真言の教えは宝の蔵を開き、そこに秘められた宝が、そのままもろもろの功德の莊嚴となっているさまを、ありありと示すものである。

（『密教・自心の探求』）

金山は、空海初期の著述である『辯顕密二教論』とともに、『秘蔵宝鑰』を真言密教における教相判釈の書と位置づけている。彼の提案する教判的分類では、異生羝羊心と愚童持斎心と嬰童無畏心は世間三心、唯蘊無我心と拔業因種心は小乗二心、他縁大乘心と覚心不生心は権大乘、一道無為心と極無自性心は実大乘、そして秘密莊嚴心は「仏

教の究竟真実の旨を開説せられたる最も尊い教」（『日本真言の哲学』），真言密教となる。

第3節 十住心思想における進化論的視点

第1項 菩提心の進化としての十住心

十住心思想と進化論的視点に関して梶尾は、「この十住心において、もっとも感興をそゝるものは進化発展の思想である。（中略）この相續し生成する發展思想が、その當時における斬新なものなればこそ『諸佛の大祕密』ともいつたのである。」（『祕藏寶鑰序説』）として、空海の独創性が進化発展の思想の体系化にあることを指摘している。

また、梶尾は次のようにも述べている。いささか長くなるが、引用する。

これ（引用者注 進化発展の思想）を印度につきて考うるも、昔は至善であり、完全であったものが、時代を経るにつれて次第に悪化し墮落し、末世になればなるほど退化するとの思想が勢力を占め、進化というようなことは、古くはこれを見出すことができなかつたのである。したがって、仏教においても、古くはこの世をもって苦界とし、眞実に迷うがゆえにこゝに生れて来たのだとの考え方が根を張っておつたのである。

それが正純密教の成立とともに、生成発展の思想が芽生え、菩提（Bodhi）すなわち悟りの境地を考察するにしても、これを固定的なものとして、つねに成長し発展し、初において幼稚なりしものも次第に発達して、完全の域にいたるものとなし、その浄心の相續し生成することを「心続生」

といふ、『大日経』には、「心続生の相は諸仏の大秘密である、外道は知ること能わず」と説いてある。

この相続し生成する発展思想が、その当時における斬新なものなればこそ、「諸仏の大秘密」ともいったのである。すなわち、周囲の種々の因縁に誘発せられて、悟りを志求する浄心が芽を生じ、葉を張り花を咲かし、果実を結ぶにいたるまで、次第に続生し転昇する過程を動的に示したものである。

この『大日経』における発展思想は、なお漠然たるを免れないのであるが、これを整備し体系づけたものが大師のいわゆる十住心である（後略）

印度においても、中国においても、（中略）その各々の仏教を判別し位地づける各種の教判が成立しているのである。しかも、それが、いずれも静的な分類であり、平面的な判別であって、大師の十住心に見るような、動的で立体的で、発展的の面目を窺うことはできないのである。

（『現代語の十卷章と解説』）

このように、『秘蔵宝鑰』で論じられる十住心が、菩提心の進化の階梯を示したものであると仮定した場合、いくつかの疑問が浮かび上がる。「進化はどの方向に生じるのか？」「変化の契機となるものは何か？」「進化と逆方向の退化は含意されているのか？」という疑問である。以下に、順次、これらの疑問について論じる。

第2項 進化はどの方向に生じるのか？

第一異生羝羊心から書き起された論述が、第十秘密莊嚴心で完結する以上、進化の方向は第一から第二、第三と、昇順になることは、当然予測できることである。神経解剖学にいう、神経機能の頭側移動の法則では、「大切な中枢は脳の上位の方へと移動し、下位のものは独自性を失って、次第に高位中枢からの命令に従う従属的な中枢になり下がって行く」（『神経解剖学』）。これと同様に、下位から上位への向上が、十住心には含意されているはずである。

梶尾は、向上の十住心をこう説いている。

求道心の進化発展の過程を描写したものが十住心であるとする一面からは、向上ということが目標となっている。（後略）

（前略）この向上の十住心はあらゆる方面の求道者が、理想を遠く前方に求めて、その光明をのぞみつ、一步一步、向上してゆく姿を説いたもので、それは迷妄の暗にそむいて悟りの光明に向うものなるがゆえに、消極的には暗を除くことであり、積極的には光明をつかむことである。

（前略）それ（引用者注 大師のいわゆる十住心）は背暗向明・求上次第を明かにしたものに外ならないのである。

（『現代語の十卷章と解説』）

梶尾は、向上の十住心を九顕一密と対応させる一方で、九顕十密に相当する向下の十住心について、こう述べている。

向上の十住心においては、前々のものは後々のものに比して低劣なものであったけれども、秘密莊嚴の山巔の風光に徹したる上からは、一切のものが大日太靈の表現であり、啓示であり、説法であるとともに、いずれの住心も、その立場立場における秘密仏乗の展開ならぬはないのである。

(前略) この向下の立場からする限り、十住心の各々には浅深の隔てがあるわけではなく、いずれの住心も宇宙一切の根柢たる大日太靈が、衆生の性欲に応同して啓示せられたる秘密の法門ならざるはないのである。されば、この当位当位に啓示せられたる法門を掘り下げ、その奥底を流るゝ真精神に合一することになると、いずれの方面からでも、第十住心の秘密莊嚴の体験を実現することができるのである。

(『現代語の十卷章と解説』)

『神曲』においてウェルギリウス（ヴィルジリオ）に連れられ地獄を経巡ったダンテが、ようやく煉獄山の麓に至ったときの風光が、向上の十住心に近似するかもしれない。眼前に高く聳える煉獄山を仰ぎ見ながら登攀を開始するダンテたちはこう描写されている。

われらはまだ渡津海わたつみのほとりにいた。初めのうち縮こまっていた私の心も、切に求めてやまぬがにその視野をひろくし、海をぬきんでいと高く天そびに聳えるかの山へと、私は顔を向けた。ふり仰ぐと、極めて険しい崖があり、いかな駿足しゅんそくもここでは役に立たぬ、とわれらは見てとった。われらただ二人、導師をさきに、私はしりえに、攀よじ登ったかの岨道そぼみちは。山頂いと高く

して私の視力は届かず、斜面は四分円の中央から円心に引く一線よりもはるかに険し。

(『神曲〔煉獄篇〕』)

向下の十住心は、煉獄山の頂きにある地上楽園に遊びながら、登攀の過程を眼下に振返る様に類似するかもしれない。登り続けるときには、時間の前後と空間の高低という縦の構造が明確であり、自分の今いる位置が三合目か、五合目か、七合目か、その差異性が強調される。ところが、頂上から眺めると、山道は雲海に沈み、道筋は弁別が困難となり、境界が曖昧で、横の構造が支配的となり、同一性が印象づけられることになる。

われら一気に、すべての階段きざはしを跳びのぼり跳びのぼり、その天辺てつべんに立った時、ヴィルジリオ、眼をきつと私につけ、さて言う。「君は今や、いくその険しい道を後にし、狭い道から出た。見よ、君の額に照り輝く太陽を。」私のゆるやかな歩みは、いつの間まにか私を、この太古の森の奥深く運びこみ、ふりかえっても、私の足踏み入れたあたり、もはや見えなかったが、そのとき気がつくと、前に一つの清流あらわれ、川面には細波ささなみ立ち、岸に生うる草を左へなびかせており、私の行手を遮った。水から、また地から立ちのぼり、あくまでも太陽の熱へと引きよせられる雲気が、この山の下方でひきおこす嵐の、人に危害を及ぼさぬよう、この山は、天に向かってかく高くそび聳え、きびしく鎖とぎされている処より上では、雲気の影響を一切寄せつけませぬ。

(『神曲〔煉獄篇〕』)

金山のいう、顕密合論に約する十住心と、真言行者に約する十住心の対比も、同音異曲であろう。顕密合論に約する十住心については、こうある。

十種の住心の中、前の九種は顕教、最後の住心は密教であって顕密二教がっ合して一つの十住心こんりゅうを建立し、もって顕密二教せんじんの浅深勝劣を明らかにするものであると見る説である。

(『日本真言の哲学』)

真言行者に約する十住心は、こう述べられている。

世間的な道徳の立場から小乗や大乘の仏教的立場に移るとか顕教の立場から密教の立場に移るとかいうように単に異なったものに転換していくのでなしに、むしろはじめから第十秘密莊嚴心きょうぼう あの教法さんみつに遇って本尊の三密を修行する真言行者の菩提心ぜんじ てんしょうが第一住心から漸次に転昇して、遂に自心の本地大日ほんじ如来を実のごとく開見かいけんするに至る信念の歷程を明らかにしたものと見る立場である。

(『日本真言の哲学』，下線は引用者による)

金山の論述に現代哲学の立場から解釈を加えた共著者の柳田は、顕密合論に約する十住心を、過程の弁証法の立場とする。

始源は単なる始源であり推移は単なる推移であって、これらの始源と推移とがおいてある場所的世界との深き全体的関連は自覚されていない。

(『日本真言の哲学』)

同様に柳田は、真言行者に約する十住心について、場所的弁証法の立場から、こう述べている。

既に始源的なる立場そのものが終局的なるものを含む場所的全体者によって深く裏づけられ、一向行悪業たる異生羝羊心の立場そのものが既に大日如来の慈悲光^{じひこう}、秘密莊嚴心によって限りなく深く媒介されているのである。

(『日本真言の哲学』)

第3項 変化の契機となるものは何か？

『秘蔵宝鑰』の第一異生羝羊心から第十秘密莊嚴心に至る進化において、変化の契機となるものは何かを検討する。

結論を先取りすると、以下の各住心の傍線を付した部分が、変化の契機と考えられるものである。

最初に、第二愚童持齋心について、その冒頭部分を『訳注 秘蔵宝鑰』から引用し、あわせて梅尾の訳（『現代語の十卷章と解説』）を挙げる。

夫れ^{かぶろ}禿なる樹 定んで禿なるに非ず。春に遇うときは則ち榮え花さく。
増れる^{かさな}欠^ひ 何ぞ必ず氷^ひならん。夏に入るときは則ち^と汗け注ぐ。穀^{こく}牙^げ湿^{うる}を待
ち、^き卉^か果^か時に結ぶ。戴^{たい}淵^{えん}心を改め、^{しゅう}周^{しよ} 処^{しよ}忠^{しよ}孝^{しよ}あつしが如^{こう}くに至^こつては、^く鉞^く
^{しゃく}石^{たから}忽^{たから}ちに珍^{たから}なり。魚^{いさな}珠^{たま}夜^よを照^{てる}らす。

物に定^{しょう}れる性^{しょう}無し、人何ぞ常^{じょう}に悪^{あく}ならん。縁^{えん}に遇^ぐうときは則^{すなは}ち庸^{よう}愚^ぐも大^{だい}
道^{どう}を庶^{しよ}幾^こい、教^{けう}えに順^{じゆん}うときは則^{すなは}ち凡^{ぼん}夫^ぶも賢^{けん}聖^{じやう}に齋^{さい}からんと思^しう。羝^じ羊^{じやう}自^じ性^{じやう}
無し、愚^ぐ童^{どう}亦^{また}愚^ぐならず。

是^{こゝ}の故^{ゆゑ}に本^{ほん}覚^{かく}内に熏^{くわん}じ、^{ほく}仏^{ぶつ}光^{くわう}外^{がい}に射^{しや}して、^{こつ}歛^{せん}爾^に節^{せつ}食^{じき}し、^{そく}数^{すう}数^{すう}に檀^{だん}那^な
す。^げ牙^{しゆ}種^{ほう}疱^{よう}葉^{よう}の善^{ぜん}相^{しやう}続^{じゆく}して生^{せい}じ、^ふ敷^ふ花^け結^{けつ}実^{じつ}の心^{しん} 探^{たん}湯^{とう}不^ふ及^{じき}なり。五^ご常^{じやう}漸^{ぜん}く習^{じゆく}
い、^{さん}十^{じゆ}善^{ぜん}讚^{さん}仰^{じやう}す。

（『訳注 秘蔵宝鑰』）

冬^{ふゆ}枯^かれの樹^き木^ぎはいつまでも冬^{ふゆ}枯^かれているのではなく、春^{はる}の日^ひにあえば華^{はな}
が自ら咲^さきみだれ、かたく結^{むす}ばれたる氷^{こおり}も永^{とこ}久^くにそのまゝにあるのではな

く、夏が来れば自然にとけて流れ注ぎ、五穀の種子も雨露のうるおいを待つて芽ばえ、草木も時節の恵みによりて実を結ぶのである。（中略）

すべての物には一定不変の性質がないのであるから、人もまたいつまでも悪人というわけではない。なにかの縁に逢えば庸愚も、自ら人倫の道を実践もうとし、教に随順するときは、凡夫も賢聖にひとしくなろうと望むようになる。さればかの羝羊の心も常に羝羊ではなく、愚童もまた、いつまでも愚童ではないのである。

そこで仏性が内に閃めき、仏の慈光が外から照らすときには、忽ちに自己の食を節しても、しばしばこれを他人に施すようになる。あたかも草木の種子が芽となり、苞となり、葉となり、乃至、華をひらき実を結ぶように、次第に善心が相續しておこるのである。そこで善行を見てはその及ばざるを憂い、悪業を見ては速かにこれを捨てようとし、漸次に五常の教を習い、十善の道をも讃仰するようになるのである。

（『現代語の十卷章と解説』，下線は引用者による）

第四唯蘊無我心，第九極無自性心，第十秘密莊嚴心についても見ておく。まずは，第四唯蘊無我心である。

是の故に大覚世尊，此の羊車を説いて，三途の極苦を拔出し，八苦の業縛を解脱したまう。

（『訳注 秘蔵宝鑰』）

こゝをもって、大覚世尊はかれらの迷妄みほとけをあわれみまよい、かの羊車に比すべき声聞乗を説いて、地獄、餓鬼、畜生の三途あしきよの苦しみを抜き、八苦わざの業きづなの東縛を解脱せしめたまうのである。

(『現代語の十巻章と解説』，下線は引用者による)

儻たまたま 如来の警めいましに遇いぬれば、菩薩の寛かんに廻心えしんす。

(『訳注 秘蔵宝鑰』)

かゝる都滅うつろの無余涅槃しずけさも たまたま如来の驚覚よびさましにあいついに心をめぐらして 二利ゆたの寛かな菩薩へとゆく。

(『現代語の十巻章と解説』，傍線は引用者による)

第九極無自性心では、こうある。

自心まどに迷うが故に六道くどうの波鼓動し、心原を悟るが故に一大の水 澄静なり。

(『訳注 秘蔵宝鑰』)

この自心まことの実相に迷うがゆえむつに六道まよいに沈淪して妄想の波を鼓動せしめている。もし自心みなもとの本源を悟れば、一心の広まこと大しずかなる本性きよらの水は湛然にして澄浄である。

(『現代語の十巻章と解説』，傍線は引用者による)

自心の本源を悟ることが次の段階に進む要件となることは理解できる。しかし、自心を悟るに至る契機となるものは判然としない。先に引用した部分に続いて、こうある。

大覚の慈父 其の帰路を指したもう。帰路は五百由旬^{ゆじゆん}、此の心は則ち都亭^{てい}なり。都亭常^{いえ}の舎に非ず、縁に従って忽ちに遷移す。

遷移定まれる処無し。是の故に自性無し。

(『訳注 秘蔵宝鑰』)

そこで、慈父の如き大覚世尊^{みほとけ}はその一心の本源^{みなもと}に帰るべき法門^{みのり}の路を指し示したまうのである。

その帰路は、すでに五百の由旬^{みちのり}を経て、漸く一つの宝所^{やすらい}たるこの住心に達したのである。しかも、これがまた旅宿のようなもので、常住^{とこしえ すまい}の心殿ではなく、秘密^{かくれたほとけ}仏の驚覚^{よびさまし}開示による因縁に随って、忽ちに向上し遷移するのである。かく遷移して定まれるところなきがゆえに、自性^{おのれのさが}があるのではない。故にこの住心を「至極^{しごく}無自性^{むじしやう}の心^{しん}」というのである。

(『現代語の十卷章と解説』，傍線は引用者による)

第十秘密莊嚴心では、こう書かれている。

前前^{ぜんぜん}は皆不住なり。故に無自性と名づく。後後は悉く果に非ず。故に皆是^{ぜいん}因という。

(『訳注 秘蔵宝鑰』)

これらの前々の住心（引用者注 異生羝羊心から極無自性心までの九種の住心）はいずれも、その当位に留まらずして、後々の住心に移るがゆえに無自性(さだめなきもの)と名づけるのである。

後々の住心といっても、これらの前九種住心はこれを第十住心に対すれば、いずれも極果にあらざるがゆえに、「みな因」といふ（後略）

（『現代語の十卷章と解説』）

秘密莊嚴心に先行する九種の住心は、とどまることがないので、固定された性質がないことになる、という意味であろう。しかし、実態は逆で、自性がないので、とどまることがなく、次の段階に向かうことになるのが、実相であろう。

無自性が十住心の階梯を進ませる契機であろうか。無自性は必要条件とは考えられても、何か直接的な条件が不可欠と思われる。それに関する記述は、『秘蔵宝鑰』では十分とは言えない。無自性をあえて内的要因・内的条件としたとき、外的要因・外的条件に対応するものが明示されて然るべきであろう。

第4項 進化と逆方向の退化は含意されているのか？

『秘蔵宝鑰』を異生羝羊心から秘密莊嚴心に順次至る緒段階を論じたものとするなら、十住心は真言行者の心のステージ分類と言えよう。十住心思想がステージ分類であるなら、癌のステージ分類がそうであるように、各住心は一方向的に上昇するものであり、不可逆的に進展するものを前提としているはずである。秘密莊嚴心から異生羝羊心に逆戻りするようなステージ分類は、奇異に聞こえる。

ことに、秘密莊嚴心と他の住心との間に差異を見出す九顯一密の視点からは、秘密莊嚴心から異生羝羊心に向かうことは不可能であろう。もっとも秘密莊嚴心と他の住心に差異を設けない九顯十密の立場に立てば、唯蘊無我心以降の住心だけでなく、異生羝羊心も愚童持齋心も嬰童無畏心もすべて秘密莊嚴心に包含されることになる。あるいは、秘密莊嚴心と相同のものである。

そうであるなら、秘密莊嚴心から異生羝羊心に向かうベクトルも許容されるはずである。

『秘蔵宝鑰』には、進化と逆の方向である退化については明示されていない。秘密莊嚴心から異生羝羊心へと反復・循環する構造については、もちろん言及されていない。

真言行者と言っても、紛れもなく人である。人の心を描出するとき、進化の方向を想定するだけで十分であろうか。精神・心の病理でなくとも、退化が含意されることが不可欠と思われる。

第5項 円環構造としての十住心

室町期における高野山教学の興隆（応永の大成）を担った宥快（1345～1416）の『宗義決擇集卷第十四』にある「住心教薬」の論「第一住心に教薬有りや否やの義。」をふまえて、第一異生羝羊心に仏教の源泉となり根底となりうるような教薬（教法上の功德利益）があるか、と金山は問題を提起し、自らこう答えている。長くなるが、本項にとって重要な示唆を含むので、誤りなく引用したい。

第一住心は（中略）心品からいえば一向悪業を行じ微少の善をも修することのない違^い教^{ぎょうはいり}背理の迷心であり、また果報^{かほう}からいえば十悪業によって三悪趣の果を受けた有情である。さればこれらの点からいえば、第一住心はただ受動的^{きようほう}に教法の利益を蒙^{こうむ}るだけの分際であって、おのれ自身の中に教法そのものを展開し得るような何らの積極的契機をも含むことのないものであると考えられる。すなわち十住心生起の次第からいえば、第一住心はただこれ一向^{いっこう}に治療せらるべき精神の病的状態にあるものにほかならず、第二住心以上をもつて能治^{のうじ}の教薬となすべきであると考えられる。このように見れば、第一住心は第二住心以上の者から教を受けることによってのみ自己を道徳的ないし宗教的に展開するものとなることができるのであって、おのれ自身の中には何ら良心とか仏心とかいうようなものを含んでいないもののように思われる。

（『日本真言の哲学』）

金山は、しかし、自らの解答に反論する。

大師の『宝鑰』に「九種の心薬は外塵を払う」という句があるが、この九種とは第十住心以外の前九種住心をいったものである。これによって見ても第一住心の底に既に「外塵を払う」ような契機が認められていることがわかる。また『十住心論』には如実知自心の解説として「豎に十重の浅深をあらわす」ということばがある。第一住心も十重の一つとして讃えられているところから見れば、その底に既に如実知自心の義が横たわっていることは明らかである。これらの一、二の句をもってしても第一住心の中に教薬的なものの存在が認められていることは争うことができない。しからば第一住心の教薬、その如実知自心とはいかなるものであろうか。そこにはもとよりいろいろな意味があるであろうが、第一に認められるものは悪の現実の底にかえって深く善を求むるの念が横たわっているということであろう。この念によって第二住心が生ずるのである。しかもこの善を求むるの念は、実はそれ自身が既に一つの如実知自心でもあるのである。

(『日本真言の哲学』)

金山はさらに第二愚童持斎心を論じる中で、いっそう詳しく二つの説を紹介している。

第一住心の底には既に善を求めんとする心が横たわっているといったが、この善法ぜんぽうというのがすなわちここにいる持斎である。(中略) もっともこのような持斎心の現実化については、一に自心本覚ほんがくの内熏力ないくんりきによってしか然るものとなるのであって善知識げんの教誘というがごとき外縁を要しないと説く者

もあれば、また諸法の生起はみな因縁によるものだからこの心もまた本覚の内熏を因とし善知識の誘導を外縁とし内因・外縁そうおう相応して生ずるものであると説く者もある。

(『日本真言の哲学』)

この議論は先に小論で取り上げた変化の契機に関わるものである。しかしそれと同時に、菩提心の転昇といった表現に代表されるような、異生羝羊心から秘密莊嚴心に至る一方向的なものとして、十住心の思想を概念化するだけでは不十分であることを示しているのかもしれない。

むしろ双方向的に、秘密莊嚴心と異生羝羊心との間を往還する形の、あるいは十種の住心がそれぞれ複雑に反復・循環する形の円環構造をなすもの、それが空海の十住心思想である、という示唆を与える議論でもあるだろう。

第2章 十住心の可視化としての曼荼羅

第1節 曼荼羅

唐からの帰朝後、空海は『御請来目録』にこう書いている。

密蔵深玄にして翰墨かんぼくに載せ難し。更に凶画かを仮りて悟らざるに開示す。

(『空海コレクション2』 「請来目録」)

言うまでもなく、凶画による開示の代表は曼荼羅である。『十住心論』巻第十秘密莊嚴住心第十にこうある。

秘密莊嚴住心ひみつしょうごんじゅうしんというのは、すなわちこれ究竟くきょうじて自心の源底げんていを覚知し、実の如く自身の数量を証悟するなり。いわゆる胎蔵海会の曼荼羅、金剛界会えの曼荼羅、金剛頂十八会の曼荼羅、これなり。かくの如きの曼荼羅に、各各おのおのに四種曼荼羅、四智印等あり。四種かいえと云ば、摩訶まかと三昧耶さんまと達磨だるまと羯磨かつと、これなり。かくの如きの四種曼荼羅、その数無量なり。刹塵せつじんも喩ゆにあらず、海滴かいてきも何ぞ比せん。

(『空海コレクション3』 「秘密曼荼羅十住心論 上」)

イスラーム教の聖典『コーラン』をアラビア語から翻訳した井筒は、空海と曼荼羅についてこう述べている。

存在分節の過程を、空海は深みへ、深みへ、と追っていく。意識の深層に起って表層に達するこの世界現出の過程を、逆の方向に遡行するのだ、つ

いに意識の本源に到達するまで。「究竟して自心の源底を覚知」する、と彼の言う（『十住心論』）その「自心の源底」に至りつくまで。

（『意識と本質—精神的東洋を求めて—』）

マンダラとは、「正覚」を得た人の深層意識に現われた一切存在者の真の形姿の図示と考えてよかろう。「正覚」意識の見るがままに、全存在世界——内的世界と外的世界を合わせた宇宙全体——の「本質」的（「元型」的）構造を形象的に呈示する深秘の象徴体系、それがマンダラと呼ばれるものなのである。

（『意識と本質—精神的東洋を求めて—』）

胎藏界マンダラでは、存在の太源である中心点から発出する創造的エネルギーが四方に拡がって周辺部に達し、そこからまたひるがえって中心部に戻る。ゼロ（あるいは、一）と多との間の交互の存在振幅（＝意識振幅）が、そこに見られる。しかしそれは、水面の波紋の動きのように、時を追って次々に移っていく動きではない。始めから、全体が同時に現成しているのだ。

（『意識と本質—精神的東洋を求めて—』）

空海の胎藏海會曼荼羅あるいは大悲胎藏生曼荼羅（以下、胎藏曼荼羅）には、『大日経』に説かれる大曼荼羅のほか、法曼荼羅、三昧耶曼荼羅がある。一般には、「入漫荼羅具縁真言品 第二之一」（以下、「具縁品」）に説かれる大（身）曼荼羅をさす。「具縁品」におい

て、執金剛秘密主の求めに応じ、毘盧遮那は瞑想に入り、虚空に胎蔵曼荼羅を描いたという。

日本に請来された胎蔵曼荼羅には、伝真言院曼荼羅（東寺）、子島曼荼羅（子島寺）、現図胎蔵曼荼羅（仁和寺版）、元禄本胎蔵曼荼羅（東寺）などがある。描図法には善無畏の系統と不空・ブツダグヒヤの系統がある。すでに奈良時代に招来されていた曼荼羅を教理の中心に置いて重視したのが、空海である。

胎蔵曼荼羅の構成を、国宝の伝真言院曼荼羅を例に見ると、厳密にはこれは四重であるが、一般には十二院から成る三重曼荼羅とされている。

胎蔵曼荼羅の中央に位置する中台八葉院には、『華嚴経』の蓮華蔵世界の思想を映す八葉の蓮華が描かれ、法界定印を結び結跏趺坐する毘盧遮那を中心に、宝幢・開敷華王・無量寿・天鼓雷音の四仏が座し、これに四仏と関連の深い四菩薩（普賢・文殊・観自在・弥勒）が加わる。中台八葉院の東には、毘盧遮那の悟りを示す遍知印を含む遍知院が、西には持明院が置かれ、仏部を構成する。さらに、仏部の北に位置する観自在院が蓮華部を、南の金剛手院が金剛部を成すことによって、釈迦牟尼・梵天・帝釈天の三尊形式にまで遡る仏蓮金の三部が出来上がる。

第一重を囲むように、釈迦院、文殊院、除蓋障院、地蔵院、虚空蔵院、蘇悉地院がある。このうち、蘇悉地院は『大日経』には説かれていない。

胎藏曼荼羅の最外周には最外院（外金剛部院とも呼ばれるが、これは『金剛頂経』に基礎を置く金剛界曼荼羅の外周と混同した呼称である、という。）があり、ここに描かれる諸尊は二〇二尊を数え、全四〇八尊のほぼ半数を占める。最外院には、伝統的な仏教の護法身である四天王、ヒンドゥー教のシヴァ神や日天・月天などの十二天、さらには九曜・十二宮・二十八宿といった星座までが描かれ、毘盧遮那の包容性を示して余りある。

第2節 『大日経』「住心品」

胎藏曼荼羅は『大日経』を基礎として作図されている。空海の十住心を語る時欠かせない経典が『大日経』である。

『大日経』の正式名称は『大毘盧遮那成佛神変加持経』であり、漢訳とチベット訳が伝えられているが、サンスクリット語の原典は発見されていない。少なくとも七世紀中頃には成立したと考えられている『大日経』は、善无畏（637年～735年）が漢訳し、これを一行（683年～727年）が記録した。七卷三六品から成る、漢訳『大日経』は、チベット訳と相違する部分があるが、「入真言門住心品 第一（チベット訳『大日経』心の差別を説く章）」（以下、「住心品」）は共通である。

密教は実践を強調する仏教であるため、教理を説く理論編「住心品」よりも、「具縁品（チベット訳『大日経』曼荼羅建立の真言蔵）」以降の実践編が重要とされる。とは言え、『秘蔵宝鑰』や『十住心論』の典拠となる「住心品」を看過するわけにはいかない。

「住心品」の名は「真言門に入って、心に住す」の意味である、とされている。密教の思想的な記述が主体となっていて、心とは何か为主题である。浄菩提心について、三句、九句、八心、六十心、三劫、十地、六无畏、十縁生句などが説かれる。

「住心品」三句段では、執金剛秘密主（金剛手菩薩）の問い、「云何が如来応供正遍知 一切智智ヲ得玉フ（如来であり、供養するにふさわしい聖者であり、悟りに到達された仏が、どのようにして最高の真実の智慧を得ておいでになるのでしょうか。）」（『大日経住心品講

讚』) に答え、毘盧遮那が一切智智を得るための要諦を説く。有名な三句の法門である。

菩提心ヲ因ト為 悲ヲ根本ト為 方便ヲ究竟ト為ス

(『大日経住心品講讚』)

菩提心を因と為し、悲を根本と為し、方便を究竟と為す。

(『新国訳大蔵経 ⑫密教部 1 大日経』)

因は菩提心なり

根本は大悲なり

究竟は方便なり

(『蔵文和訳 大日経』)

さらに、菩提とは何か、との問いに、毘盧遮那はこう答える。

秘密主 云何が菩提トナラバ謂ク実ノ如ク自心ヲ知ルナリ

(『大日経住心品講讚』)

秘密主、云何んが菩提とならば、謂わく実の如く自心を知るなり。

(『新国訳大蔵経 ⑫密教部 1 大日経』)

秘密主よ、それには菩提とは何をいふかとなれば、自己の心を正しく如実に全く知ることにして、それが即ち無上完全円満の菩提なり。

(『蔵文和訳 大日経』)

「住心品」は執金剛秘密主の質問と毘盧遮那の解答に充ちている。九句段（『大日経住心品講讃』）では、「どのようにして、この私たちの俗な心に、悟り（の心）が生まれるのでしょうか。」（菩提心生）、「菩提心を発こした時、どのような兆候が現れるのでしょうか。」（菩提心相）、「私たちの俗なる心がどのような経過を経て真理に至り着くのでしょうか。」（心続生）など、九種類の問いが発せられる。九句の法門、九句の発門である。

心の続生について松長は、「異生羝羊心から秘密莊嚴心に至るまで、浄菩提心が上昇し、現れる状態」（『大日経住心品講讃』）と説明し、さらに続けて、先に小論で提起した問い、「（異生羝羊心から秘密莊嚴心に至る）変化の契機となるものは何か？」に関連することを述べている。長い引用になるが、こうある。

この浄菩提心は虚空のように常に清浄であって、あらゆる姿や形とは離れているが、何かの因縁によりさまざまな形をとって、心の姿を現すことがある。それはちょうど大海の波浪が、穏やかな時には無いように思えるが、嵐の時には確かに存在して、有るとも無いとも言えないように、この心は何かの縁によって起こるために、生にして不生、不生にして生とすることができ。それ故にその形は一般の人には理解しがたく、秘密である。

普通に、生とは無から何らかの姿をとって現れることで、滅とは有がなくなつて無となることであるが、ここでは無そのまものが形をとって現れ、また有そのまものが無として形を滅する。心続生とは、無から有を生じ、有から無が生じるのではなく、心そのものの展開を示している。

(『大日経住心品講讚』，下線は引用者による)

外道段は心続生への言及から始まる。秘密主たる金剛手菩薩に呼びかけて、毘盧遮那は言う。

秘密主 無始生死ノ愚童凡夫ハ我名ト我有ニ執着シ 無量ノ我分ヲ分別
ス 秘密主 若シ彼レ我之自性ヲ観ゼ不レバ 則我ト我所ヲ生ズ

(『大日経住心品講讚』)

秘密主，無始生死の愚童凡夫は，我名と我有^{がみょう がう}とに執着して，無量の我分を分別す。秘密主，若し彼れ，我^がの自性を観ぜざれば，則ち我我所生ず。

(『新国訳大蔵経 ⑫密教部 1 大日経』)

秘密主よ，其れには無始の輪廻より愚童凡夫等は，我に執し，我所に着して，現実に染着するが故に，我の差別を無数に多く分別したりき。秘密主よ，其れには我の自性を明知することなく，我なりとして我の執を遍く起せるなり。

(『蔵文和訳 大日経』)

自我に関する外道の誤った見解を述べた外道段(『大日経住心品講讚』)は，心続生に関する答えに相当するが，とくに異生羝羊心の内容ととらえられる，という。愚童は仏教のすばらしさに気づかない愚かな子どもであり，凡夫と似通った意味で，「愚童凡夫」と重ねて用いられる。凡夫は異生とも言い，惑業によってさまざまな生，異なった生を受けて輪廻するところから，異生と名づけられる。

世間の道理に従って解脱を求めようとする、世間の八種の心を論じた、次の八心段には羝羊が登場する。

秘密主 愚童凡夫ノ類ハ 猶シ羝羊ノ如シ 或時ニ一法ノ想生ズルヲ有リ 所謂持齋ナリ 彼レ此ノ少分ヲ思惟シ 歡喜ヲ発起シ 数数ニ修習ス

(『大日経住心品講讚』)

秘密主、愚童凡夫の類いは猶おし^{ていよう}羝羊の如し。

或る時に、一法の想生ずること有り。所謂持齋なり。彼れ此の少分を思^{いわゆる}惟し、歡喜^{ほつき}を^{しゆじゆう}発起して数数に修習す。

(『新国訳大蔵経 ⑫密教部 1 大日経』)

秘密主よ、他に愚童凡夫の畜生と等しき者等より、稀に或る一人が法の想を生ずる者あらん。其は斯くの如く齋戒に住することにして、僅かにそれに住すといふことのみを思惟して歡喜を生じ、後に次第にそれを修むることをなさん。

(『蔵文和訳 大日経』)

食事を慎み、他人に分け与えることを思い続け、喜びにひたり、いろいろやってみる、そのことが心に潜在する最初の種を目覚めさせ、善い行ないに向かつて動かして行く。植物が種子から生長し、果実を結ぶように、心が悟りに向かつて上昇していく八段階の変化、順世の八心と呼ばれるものが、八心段（『大日経住心品講讚』）では語られる。芽が兆す第二段階では、父母、兄弟姉妹、親戚への施しがなされる。芽や茎が茂るのが第三段階、血縁のない者への施しがみられる。葉が出る

第四段階は、徳の高い人への施しである。花が咲くのは第五段階、尊敬すべき年長者へ施しをする。父母に対する親愛の心をもって尊敬すべき人に供養するのが、第六段階である。植物が果実を結ぶことに比される。第七段階は受用種子という、戒を護った結果として死後に天に生まれ変わる、という心の状態である。そして、第八段階は嬰童心と呼ばれる心である。緒天を崇拜し供養することによって、いくばくか心の安らぎが得られることになる。『秘蔵宝鑰』に説く、第三嬰童無畏心の出現である。

秘密主 是ヲ愚童異生ノ生死流転ノ無畏依ノ第八嬰童心ト名ク

(『大日経住心品講讚』)

秘密主、是れを愚童異生の生死流転の無畏依の第八ようどう嬰童心と名づく。

(『新国訳大蔵経 ⑫密教部 1 大日経』)

秘密主よ、これは愚童凡夫が輪廻に於て遍く流転する者等に休息を与ふる最勝なり。而してこれは力となるものにして第八心なりと諸仏は説き給へり。

(『蔵文和訳 大日経』)

続く六十心段（『大日経住心品講讚』）では、先の九句段で提起された疑問の一つ、「心のいろいろなすがたとは何でしょうか。」という心相について、六十種の心が説かれる。貪心、無貪心、瞋心、慈心、癡心、智心、受生心などである。概ね好ましくなく、排除される

べき心である。ただ、『大日経疏』では六十心を全否定的にはとらえてはいないという。

次の三劫段（『大日経住心品講讃』）は、空海が十住心の典拠として着目した、と真言宗の伝統教学ではされている。初劫段の経文から第四唯蘊無我心と第五抜業因種心が、第二劫段の経文から第六他縁大乘心と第七覚心不生心が、第三劫段の経文から第八一道無為心、第九極無自性心、そして第十秘密莊嚴心が立論されたというのである。もともと、松長は伝統教学の枠を離れて考えれば、と前置きした後、「住心品」三劫段を十住心説の直接的典拠と見ることに疑問を呈し、こうまとめている。

大師は十住心説を新たに構築するに当たって、『大日経』ならびに『大疏』のこの箇所を直接的な典拠としたというよりは、むしろこれらの記述にヒントを得、さらに八宗の教学を参考にして、新たに十住心説を構成したと見るほうが妥当と言えるであろう。

（『大日経住心品講讃』，下線は引用者による）

第3節 十住心の可視化

再び、「密蔵深玄にして翰墨かんぼくに載のせ難し。更に図画を仮りて悟らざるに開示す。」（『空海コレクション2』「請来目録」），密教の可視化に還ることにする。

空海の十住心思想を可視化した一つの例が図1である。異生羝羊心から順に、愚童持齋心，嬰童無畏心，唯蘊無我心，拔業因種心，他縁大乘心，覚心不生心，一道無為心，極無自性心へと階梯を登り，最上段に秘密莊嚴心を配したものである。この図では，秘密莊嚴心と他の九つの住心の間にならずに空隙を設けてあり，これによって九顕一密を示す。一方，間隙なく十住心の階梯を描けば，九顕十密を表すことになる。

次に，胎蔵曼荼羅を参照して，十住心思想の可視化を試みる。

先にも述べたように，胎蔵曼荼羅の第一重，中台八葉院には，八葉の蓮華が描かれ，九尊が座す。毘盧遮那を中心に，東に宝幢，南に開敷華王，西に無量寿，北に天鼓雷音の四仏であり，これに四仏と関連の深い四菩薩が加わる。東南に普賢，南西に文殊師利，西北に観自在，北東に弥勒の各菩薩である。四仏は毘盧遮那の四智（大円鏡智，平等性智，妙觀察智，成所作智）と四徳・四転（発心，修行，菩提，涅槃）を体現し，四菩薩はそれぞれが四仏の因位となる代表尊であり，毘盧遮那の四行を表す。

『十住心論』では第三住心から第九住心までの末尾に，「十住心の法門の正意であって，十住心法門建立の本旨」（『日本真言の哲学』）である深秘釈が示される。それによると，第六住心は弥勒菩薩

の、第七住心は文殊師利菩薩の、第八住心は観自在菩薩の、そして第九住心は普賢菩薩の三摩地門となる。

『十住心論』を根拠に、各十住心を中台八葉院の九尊に配することが可能であろう。ただし、第一住心と第二住心には深秘積が欠けており、第三住心は天乗と書かれてあるだけで、四仏四菩薩に相応する論述はない。第四住心と第五住心については、「胎蔵の曼荼羅に声聞・縁覚を置く」（『日本真言の哲学』）とあるものの、仏弟子や辟支仏が配当されているのは中台八葉院ではなく、釈迦院である。

十住心のうち第六住心から第十住心までを中台八葉院に位置づけるとすれば、次のようになるであろう。

他縁大乘心	(天鼓雷音如来)・弥勒菩薩
覚心不生心	(開敷華王如来)・文殊師利菩薩
一道無為心	(無量寿如来)・観自在菩薩
極無自性心	(宝幢如来)・普賢菩薩
秘密莊嚴心	毘盧遮那如来

中台八葉院に限定せずに、全体としての胎蔵曼荼羅を参照して、十住心思想を可視化したものが図2である。曼荼羅の中央、中台八葉院には秘密莊嚴心を配し、以下、遍知院、持明院、観自在院、金剛手院、釈迦院・文殊院、虚空蔵院・蘇悉地院、地蔵院、除蓋障院に、順次、極無自性心、一道無為心、覚心不生心、他縁大乘心、拔業因種心、唯蘊

無我心，嬰童無畏心，愚童持齋心を置き，最後に最外院が異生羝羊心に対応する，という構図である。

胎藏曼荼羅が密教の瞑想と緊密に関わっていることは言うまでもない。『大日経』「具縁品」の冒頭には，毘盧遮那の三摩地，すなわち瞑想によって胎藏曼荼羅が現出することが説かれている。

惟だ願わくは世尊，次に真言行を修して，大悲胎藏より生ずる大漫荼羅王を説きたまえ。彼の諸もろの未来世の無量の衆生の満足の為めに救護し安楽ならしめんが為めの故なり。

爾の時に薄伽梵，毘盧遮那，大衆会だいしゆえの中に於いて遍ねく観察し已って，執金剛秘密主に告げて言さく，諦らかに聴け，金剛手，今，漫荼羅行を修行して，一切智智を満足する法門を説かん。爾の時に毘盧遮那世尊，本昔無尽むかし法界を成就し，無余の衆生界を度脱せんと誓願したまいしが故に，一切如来同共に集会して，漸次に大悲藏發生三摩地に証入したもう。世尊の一切の支分より皆な悉く如来の身を出現したもう。彼の初発心よりして乃至十地に至るまで，諸もろの衆生の為めの故に，遍ねく十方に至り，仏身の本位に還り来たつて，本位げんにゆうの中に住して復た還入したもう。

(『新国訳大蔵経 ⑫密教部 1 大日経』)

時に又世尊に秘密主金剛手は斯くの如くに申上げたりき。

(中略) 世尊よ，又秘密真言行の理趣大悲胎藏生の大曼荼羅王を，完全に成就為さんが為に説明し給へと願ひ奉る。

それは将来の世に於て，多数の衆生等の意義と利益と幸福となるべし。

次に毘盧遮那世尊は総てを有する衆会の大衆を見給ひて秘密主金剛手に斯くの如くに仰せ給へり。金剛手よ、曼荼羅行の理趣を思惟する法門一切智々を完全に成就せしむるものを聞くべし。

次に毘盧遮那世尊は法界の思想未だ円成せざりし時、衆生界を残らず濟度する事を誓願せられしを以て、一切如来と一座に正しく会談し給ひて、大悲胎藏生と名づくる三昧に平等に入り給へり。世尊が三昧に入り給ふや否や一切の身支より、如来の御身が第一発心よりして第十地に至るまで、衆生利益を為さるる等のこと生ぜり。生じてより普く十方を廻つて、復び還つて世尊の御身の中なる本住処等に入り給ひき。

(『藏文和訳 大日経』)

曼荼羅は、成立史という観点からみると、悟りの境地を自らの心の内に銘記する、抽象的な「自性曼荼羅」に始まり、仏を観る観想の発達にともなつて、仏の世界を具象的に心に映ずる「観想曼荼羅」が現われ、さらにその後、観想によって得た映像を具体的な形像を持って表現する曼荼羅が生まれた、とされる。

十住心のそれぞれを曼荼羅の各院と照合させて図示する根拠は、曼荼羅が菩提の可視化に他ならないからである。そして、菩提は次の一文にある通り、自らの心と寸分違わぬ、過不足のない形で、同一視できるからである。

秘密主 云何が菩提トナラバ 謂ク実ノ如ク自心ヲ知ルナリ

(『大日経住心品講讚』)

秘密主、云何んが菩提とならば、謂わく実の如く自心を知るなり。

(『新国訳大蔵経 ⑫密教部 1 大日経』)

秘密主よ、それには菩提とは何をいふかとなれば、自己の心を正しく如実に全く知ることにして、それが即ち無上完全円満の菩提なり。

(『蔵文和訳 大日経』)

さらに、曼荼羅の中央に位置する中台八葉院を、秘密莊嚴心の在処とする根拠は、偈にある通り、最奥の蔵を開くと第十住心が顕現するとされるからである。

第十 秘密莊嚴心

顕薬けんやくは塵ちりを払い、真言まごんは庫くらを開く。

秘宝 忽ちんちに陳じて、万徳まんどく 即ち証ず。

(『訳注 秘蔵宝鑰』)

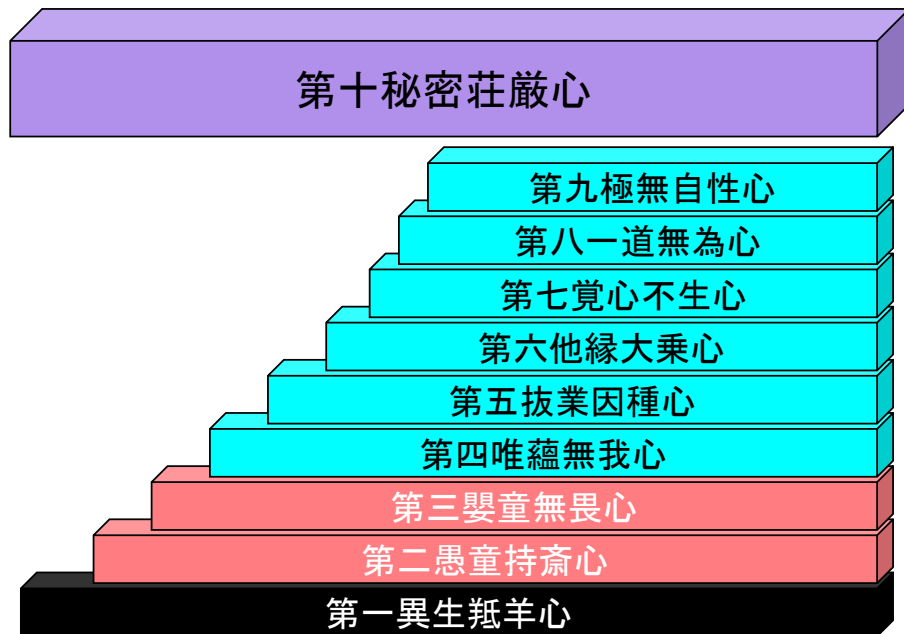


圖1 十住心:可視化 (I)

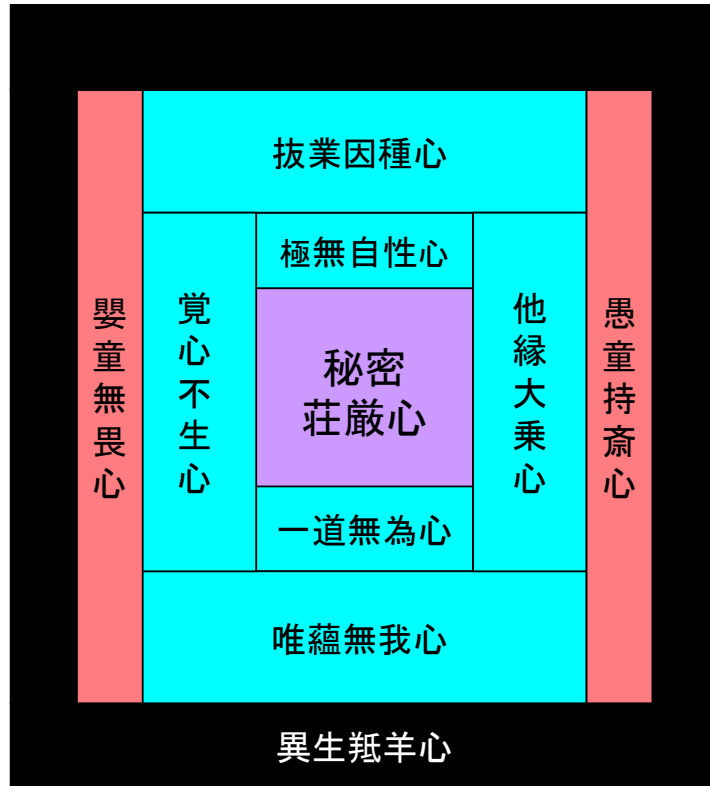


圖2 十住心:可視化 (II)

第3章 ジャクソンによる「神経系の進化と解体」の理論

第1節 ジャクソンの業績—てんかん学・神経学への寄与

イギリスにおける神経学の父とされるジャクソンは、1835年4月4日、北イングランドのヨーク近郊で生まれ、ヨーク医学校で学んだ後、1859年にロンドンに出た。彼はそこで当時の新学説であるダーウィン（1809年～1882年）やスペンサー（1820年～1903年）の進化論（ダーウィン『種の起源』1859年初版）に触れる機会を得て、医学から哲学への転向を考えたこともあった。1860年、スコットランドの聖アンドリュース大学で医学博士の学位を取得した。1861年に「梅毒に併発するてんかんの症例報告」を連載し、医師としてのキャリアを開始した。翌1862年には新設されたばかりの「麻痺者およびてんかん者のための国立病院」という、世界初のてんかん専門病院に職を得ることができた。ジャクソンは、その生涯をもっぱらてんかんの臨床と研究に捧げ、1911年10月7日穏やかに世を去った。

ジャクソンは、時代の常識に挑戦し、当時は多くの医師の関心を惹くことがなかった神経梅毒、脳腫瘍、脳外傷などに伴う、身体の一部に限局したけいれん発作（ジャクソンのいわゆる「てんかん様けいれん」）を診断・治療・研究の対象とした。

ジャクソンは「てんかん様けいれん」の特徴に対応する形で、後述する「神経系の進化と解体」の概念を含む、次のような理論的仮説を導いている。

1/ 解体は進化の段階とは逆行して生じる。複雑で、緻密で、随意性の高い機能を有する身体部位である手、とくに人差し指と親指が最初に解体し、次

に顔面、舌、そして足、最後に体幹というように、進化の比較的低い水準に退行する。

2/ てんかん発作とは、灰白質の「神経要素」（当時、神経細胞・ニューロンという概念はなかった）の急激で一過性の「過剰発射」である。過剰発射する神経要素は、「生理的起爆物質」の生成によって、「発作性損傷」を来している。

3/ 発作の経過とともに、「生理的起爆物質」は消耗し、「発作性損傷」は「陰性損傷」に移行する。「陰性損傷」に陥った神経要素は過剰発射を停止し、活動しなくなる。その後に補給が行われ、消耗が解消すると、機能の回復がみられる。

（『ジャクソン 神経系の進化と解体』 一部改変）

「てんかん様けいれん」に関する研究は、ジャクソンの臨床研究の初期（1862年～1870年）を飾る業績である。この後（1870年～1902年）、彼の関心はてんかん後精神障害や失語などに向かい、やがて「神経系の進化と解体」という壮大な構想へと進むことになる。症候学的には異なる、てんかん、神経疾患、精神疾患を、神経系の疾患として統一的、包括的にとらえる原理の登場である。

第2節 「神経系の進化と解体」の理論

「てんかん様けいれん」に始まるジャクソンのてんかんに関する入念な臨床観察と思索から構想され、後世の神経学と精神医学に強い影響力を残したのが、「神経系の進化と解体」の理論である。この理論は1884年3月の王立医学院での講演「神経系の進化と解体に関するクローン講義」で展開されたものである。

「神経系の進化と解体」の理論は次のようにまとめられる。

- 1/ 神経系の進化とはある特定の順序での神経系機能の上行性発展である。特定の順序とは次の3つである。すなわち、(1) 最もよく組織化された状態から最も少なく組織化された状態への移行、(2) 最も単純なものから最も複雑なものへの移行、(3) 最も自動的な状態から最も随意的な状態への移行、この3つである。
- 2/ これら3つの特定の順序の神経系の上行性発展、すなわち、神経系進化のクライマックスが「最高階層」であり、「心の器官」、すなわち、意識の身体的基盤である。最高階層は、最も組織化が少なく、最も複雑、最も随意的であるという意味で神経系進化の最高峰である。
- 3/ 解体は進化の過程の逆であり、発達逆行の過程である。それは最も少なく組織化され、最も複雑で、最も随意的な状態から、最も組織化され、最も単純で、最も自動化された状態に向かって「ばらばらになる」過程である。
- 4/ 解体が最も単純なもの、最も自動的なもの、例えば、生命維持の機構にまで及び、解体が全面的であれば、結果は死である。

5/ 神経系の解体が全面的でなければ、あらゆる場合、陰性要素と陽性要素の二重構造を呈する。すべての神経系疾患の症候は陰性症状と陽性症状の組合せである。その理由は、解体が進化のより低次の階層への逆行であり、解体から免れたより低次のレベルの階層の機能が残存するからである。最も少なく組織化され、最も複雑で、最も随意的な機能は失われる（陰性症状）が、より多く組織化され、より単純で、より自動的な機能は残存、ないし賦活される（陽性症状）ということである。

（『ジャクソン 神経系の進化と解体』 一部改変）

「神経系の進化と解体」の理論の基礎となった重要な病態として、てんかん発作に伴ってみられる一過性の精神障害があげられる。多くの医師が看過していた、てんかん発作と精神障害の関連を検討する過程で、ジャクソンが詳細な臨床的記述を行ったのが、精神自動症であり、夢様状態である。

1875年の論文『てんかん発作後の一過性精神障害について』で、ジャクソンは精神自動症について、31歳の教育程度の高い男性例をあげている。患者は自らの体験をこう述べている。

20日。意識が無かったのか、食堂から事務室に帰ったことは覚えているが、食堂で食事をしたか、金を払ったかはつきりしない。私の様子がおかしくなかったか、食事をしたか確かめたいと思い、食堂に問いあわせたら、私の様子が変わったところは無かったが、食事はしなかった、という返事だった。

(『ジャクソン 神経系の進化と解体』)

1873年にジャクソンは、「てんかんとは大脳灰白質の機会的、唐突、過剰、急速、かつ局所的な発射の謂である」と、てんかんの本態を定義している（『ジャクソン全集』第1巻）。彼は、一見正常に見える軽症患者の示す逸脱こそ、てんかん発作と精神障害の関連を探究するのにもっとも適している、と考えていた。精神自動症はその好例である。

ジャクソンにとって精神自動症とは、てんかんの定義にある、大脳灰白質の過剰発射、すなわちてんかん性発射の直接的結果ではなく、この発射によって上部の制御から解放された低次脳中枢の過活動の表現であった。精神自動症は、神経系進化の最高階層の上層の解体によって解放された下層の過活動であり、陽性症状である。この場合の上層の解体に対応するのが意識喪失であり、陰性症状を構成する。すなわち、精神自動症は陰性症状と陽性症状からなる典型的な精神状態像である。精神自動症は最高階層上層からの制御を失った下層の自動的でロボットの活動なのである。

第3節 「神経系の進化と解体」の理論—精神医学への寄与

精神障害に関するジャクソンの構想は、1894年、59歳の時に書かれた論文『狂気の諸要因について』に極まる。「神経系の進化と解体」の理論に従う時、精神障害は神経系進化の最高階層である精神・心の病気であり、神経系とは無縁の抽象的・空想的な精神・心の病気ではないということである。ジャクソンはこう書いている。

神経系統の科学的研究にあたっては、なお機能を続けている健康な部分のことをも考慮せねばならない。そしてこの仮定は、眼筋疾患のような末梢の疾患から精神病に至るまでのすべての神経系統の疾患に当てはまるだろう。

(『復刻版 精神医学の基本問題』)

ジャクソンは精神障害の成立に関わる要因として、4つをあげる。第1は解体の深度、最高の大脳中枢の解体の深さの違い、第2は素因、この解体を受けた人間の側の差違、第3は解体の速度、解体の行われる速度の違い、第4は環境、解体を受けた人間の局所身体的状態と外的環境との違いによる影響である。

精神障害の第1要因、解体の深度はもっとも重要である。ジャクソンは神経系の階層（最高階層、中等階層、最低階層）の理論を、さらに最高階層の中にも適用し、最高層のA層からB層、C層、そして最低層のD層までの4層を区別している。4層は、大脳皮質の解剖学的層構造に対応するものではなく、あくまでも仮説的・理念的なものであ

る。4層のうちのどれが解体するかに応じて、精神障害を第1度から第4度まで分けるが、これも具体的な何かの精神障害を示唆しているわけではない。

第1度の精神障害では、解体の深度がもっとも浅く、A層だけが病的過程のために解体し、機能喪失・欠損を来す。解体を免れた残りのB層、C層、D層の機能は健常で、むしろA層の解体によって活動の賦活がみられる。ジャクソンはこれを $-A+B+C+D$ と表記する。以下、第2度の精神障害の場合は解体がB層まで及び ($-A-B+C+D$)、第3度の精神障害ではC層まで解体し ($-A-B-C+D$)、第4度では解体はもっとも深くなり、A層からD層まで最高階層のすべての層が機能を喪失する ($-A-B-C-D$)。

神経系の解体による直接的結果が機能喪失や機能欠損であるが、これをジャクソンは陰性要素あるいは陰性症状と呼んでいる。一方、解体を免れた下位階層の機能は健常なまま維持され、むしろ上位の階層の解体によって「解放された」活動を示すようになる。ジャクソンのいわゆる陽性要素あるいは陽性症状である。てんかんから失語、そして精神障害に至るまで神経系の疾患は、常に陰性症状と陽性症状が共存する二重構造を示すのである。

退化と進化とは、精神病の場合、反比例で変化する。退化が表在的であればあるほど、残っている進化の水準は高く、その反対に、退化が深ければ深いほど、残っている進化の水準は低い。退化が表在的であるのに対応して、意識の失われるものは少なく、残るものは多い。換言すると、退化が軽

ければ軽いほど、陰性の精神状態は少なく、残った精神状態の活動はそれだけ多くなる可能性がある。

(『復刻版 精神医学の基本問題』)

ジャクソンのあげる人物誤認の例では、陰性症状と陽性症状の二重構造の存在が明快である。

ある患者が看護婦を自分の妻だと思いこんでいるとしよう。自分につきそっている人を妻だと思っているという陽性症状だけを取りあげるのでは不十分である。何故ならば、彼女が看護婦だということを彼が認知していないという陰性症状が当然共存しているからである。患者の「認知しない」ということが疾患過程の結果であり、彼の「誤認」は無傷で残っている最高次中枢の下層部分の活動の反映である。

(『ジャクソン 神経系の進化と解体』)

陰性症状と陽性症状の二重構造は、人物誤認にとどまらず、あらゆる精神障害に認められる。

ジャクソンによれば、精神病者の妄覚、妄想、異常行為、異常な感情状態は、進化を意味していて、退化ではない。これらの現象は、損傷を受けた最高中枢の中で、無傷に止まった部分の進化の継続を意味している。そしてこれら陽性の精神状態は、知覚の欠陥とか、推理力の減弱とか、周囲への適応力の減少とか、最も繊細な感情の欠如とかいったような陰性の精神状態と

共存しているのです。例を挙げてみるならば、錯覚とは、ある一つのものが、病前に認められたと同じようには認められないということであって、これは陰性の精神的要素が共存していることを意味する。また妄想も、退化の行われる前に信じていたことを信じるできないということであって、これも陰性の精神要素の共存を意味するものである。

(『復刻版 精神医学の基本問題』)

次に重要性の高い要因は、解体の生じる速度、残存する進化水準から制御が解除される速度である。上層の解体の速度が速いほど、また、上昇からの制御の消失が急速であるほど、下層の解放が急激で、過活動となる。従って、陽性症状は活発な様相を呈する。

解体が速やかであるほど残存する進化水準の活動は活発となる。顕著な例をあげよう。老年痴呆では解体の速度はきわめて緩慢である。てんかん発作後躁状態では解体の速度はきわめて急速である。前者は静かであるが、後者は大変忙しい。残存する下層の進化水準に及ぼす上層からの制御は前者ではゆっくりと、後者では急速にとり除かれる。

(『ジャクソン 神経系の進化と解体』 133ページ)

解体の深度、解体の速度、素因、環境という4つの要因に加えて、ジャクソンは「神経系の進化と解体」の理論を精神障害に適用するにあたり、進化の最高階層の全面的・均一的解体か、それとも局所的解体か、という第5の要因をあげている。

秋元は、時代の制約による過誤も認められるものの、先見性に勝れた洞察に富むジャクソンの思想は、現代の精神医学に寄与するところが大きいとして、その業績を次のように総括している。

- 1/ 精神・心は神経系進化の最高段階であり、神経系とは別個の独立した存在ではないことである。
- 2/ 精神疾患は神経系進化の最高段階の解体であり、神経症、神経疾患と連続している。
- 3/ 神経系の疾患は狂気の原因だとされているが、（中略）神経系の疾患は解体に対応して陰性の精神症状を惹起するだけであり、錯覚、幻覚、妄想、突飛な行動などの複雑な症状は疾患に侵されずに残った健康な神経組織の活動の所産であり、より低い進化のレベルの活動によるもので、陽性の症状である。

（『ジャクソン 神経系の進化と解体』）

イギリスのジャクソンの「神経系の進化と解体」の理論（ジャクソニズム）は、フランス精神医学の泰斗アンリ・エイ（1900年～1977年）の難解な器質力動論の構築に影響を与えた。ネオ・ジャクソニズムと称される精神医学の基礎理論である。器質力動論は、身体的下位構造から精神的上位構造への生体の進化そのものにおける推移を生む運動を重視する学説であり、精神医学における心因論（「精神疾患は心の病気である」）あるいは器質論（「精神疾患は脳の病気である」）に関するむなし論争を避けることを可能とした。精神疾患を、退行—

上位機能段階の組織解体と下位機能段階における精神的再組織—とする、進化と解体の理論仮説にわれわれを導くものである。

エイは器質力動論の立場を次の二点に集約している。

1/ 精神疾患は心的存在が組織解体し、下位力動的段階においてそれが再組織された一つの様式である。したがって、精神疾患の基礎となるのはこの組織解体であり、いいかえれば<退行の器質的過程>である。すなわち、究極的に精神疾患を定義し、また、精神疾患の定義と説明のできる唯一のものはその陰性面であることを公理とすることになる。

2/ 精神疾患はつねに、かつかならず力動的構造であり、退行した意識または実存の一つの様式である。すなわち、下位段階、いいかえれば、無意識あるいは想像的なものにおちいった段階において組織され活動する退行した意識または実存の一つの様式である。

(『精神疾患の器質力動論』)

第4章 空海とジャクソンの心的階層論—同一性と差異性—

第1節 同一性

『秘蔵宝鑰』で展開される空海の十住心の思想も、ジャクソンの「神経系の進化と解体」の理論も、ともに人間の心を階層という形で概念化することにおいて共通する。

十住心の思想ではそれが十の住心あるいは階層から構成されている。一方、ジャクソンの理論では、神経系について低次から高次まで3つの階層を区分し、さらに進化の最高峰である「最高階層」すなわち「心の器官」の中に4層を区別している。

『秘蔵宝鑰』の階層が、『即身成仏義』にある三密用大の三でもなく、四曼相大の四でもなく、六大体大の六でもなく、十である理由は『秘蔵宝鑰』には明記されていないので、推測するしかない。しかし、十が完成・完全を意味する数字であるとするれば、空海にとり階層は十でなければならない、必然の数であった可能性がある。その十を三つの世間心と七つの出世間心に絶妙に配当しえたのは、もちろん空海の慧眼以外の何物でもあるまい。教相判釈の側面からも十住心は見事に配分されている。

空海の十住心の思想に比べると、ジャクソンの階層数は絶対的なものではなく、最低階層、中等階層、最高階層という3つの階層も、最高階層の中の最高層から最低層までの4層も、あくまで説明のために選択された任意の数であり、いつでも変更が可能なもののように思われる。最高階層に含まれる4つの層が単にA層、B層、C層、D層とだけ表現され、それぞれの内容が明確に定義されていないことは、その証左である。

十住心の思想では、菩提心の進化・発展、いわゆる向上の十住心とされる方向性が明瞭である。低位の住心・階層から高位の住心・階層に至る、価値に基づく序列が明らかである。しかし、それだけではない。価値の低い住心・階層から価値の高い住心・階層への運動が向上の十住心には含意されている。比喩的に表現するなら、向上の十住心は峻険な山に比すことができるだろう。

ジャクソンの場合、心を神経系とは別個のものとして二元論的に理解するのではなく、神経系進化の究極の到達点という視座から把握することが理論の中核をなしている。進化論の興隆期に提唱された理論である以上、当然のことであろう。「神経系の進化と解体」の理論は、神経系に下位から上位に至る機能的な序列を認め、しかも下位機能から上位機能への運動が明瞭に自覚されている。

第2節 差異性

十住心の思想と「神経系の進化と解体」の理論の同一性について述べた前節には、すでに微妙な差異が含まれている。下位から上位への序列にせよ、あるいは運動にせよ、十住心は世間心と出世間心といった類の価値を座標軸としているが、ジャクソンの理論では呼吸・循環から感覚・運動、そして精神という機能的な区分にすぎない。あえて機能的区分に価値の軸を導入するならば、生命維持に関連する下位の機能こそが価値的には高いかもしれないのである。


次いで、空海の思想とジャクソンの理論の差異を探るとすると、「進化はどの方向に生じるのか？」（第1章第3節第2項）という疑問に戻ることになる。十住心の思想には、向上の十住心とともに、向下の十住心と称される立場も存在する。興味深いことに、向下の十住心では価値に基づく序列が消失する。価値の高い住心・階層から価値の低い住心・階層へ、という運動ももちろん認められない。向下の十住心には、静的な雲海の比喩が可能かもしれない。一方、「神経系の進化と解体」の理論では、解体（すなわち退化）が明白である。そこには価値的な序列はないが、機能的序列は存在し、上位から下位への運動も重要な意味をもつ。

序列と運動に関するこの差異は、十住心が異生羝羊心ですら健康な心の様相を示すのに対し、「神経系の進化と解体」の理論がてんかんをはじめとする神経系の疾患を説明すべく仮説形成されていることによると考えられる。十住心の思想が心の生理学とするなら、ジャクソンの理論は心の病理学なのである。

十住心の思想においては、異生羝羊心から愚童持齋心を経て、ついには秘密莊嚴心に至る「変化の契機となるものは何か？」（第1章第3節第3項）という疑問に答えるのは困難である。もっとも多くが述べられている異生羝羊心から愚童持齋心への住心・階層の進展でさえ、縁に逢い、教に随順し、仏性が内に閃き、慈悲の光が外から照らすとき、というように、およそ明確とは言いがたい答えしか与えられていない。たしかに、「神経系の進化と解体」の理論にあっても、変化の契機が明言されているわけではない。最も組織化が少なく、最も複雑で、最も随意的な状態への上行性の発展という記述だけでは不十分である。進化の契機は明示されてはいない。

しかし、心の病理学であることよって、「神経系の進化と解体」の理論は、「進化と逆方向の退化は含意されているのか？」（第1章第3節第4項）には明瞭に答えている。病理学である以上、解体（すなわち退化）は必須の視点だからである。しかも、神経系を襲う疾患過程の直接的な結果である解体だけにとどまらない。上位機能の解体とともに生じる下位機能の解発・賦活という動的な機制までが強調されるのである。

第3節 心的階層論の可視化

第2章第3節において、胎蔵曼荼羅を参考に、心的階層論としての十住心思想の可視化を試みた。ここで再び、ジャクソンの「神経系の進化と解体」の理論に基づいて、2を改変する形で、十住心思想を別様に可視化することを提案したい。

ジャクソンの理論のうち最も重要な仮説は、「精神・心は、神経系とは別個の独立した存在ではなく、神経系進化の最高階層である」というものである。神経系進化の最高階層といっても、神経系の解剖学的層構造に対応するものではなく、あくまでも理念的なものであることは、すでに指摘しておいた。しかし、神経系の進化が最も少なく組織化された、最も複雑な、最も随意的な状態への移行運動を意味するとき、神経解剖学にいう、神経機能の頭側移動の法則を想起させることも事実である。重要度の高い中枢は脳の上位の方へと移動する、というこの法則は、明らかに、脳の解剖学に依拠したものである。階層構造の明確な新皮質は脳の表面を覆う構造であり、大脳辺縁系に代表される古皮質は脳の深部に存在する。ジャクソンの理論を例証するように、病的な不安を主症状とする神経症性障害の場合、前頭前野という新皮質の機能が低下し、相対的に扁桃体という大脳中心部の神経細胞群（神経核）の過剰活動が指摘されている。重要なのは、神経系進化の究極の表現である精神の座において、上位・表層機能の解体は下位・深部機能の解放・活性化をもたらす、ということである。

現代の神経学と精神医学の知見を考慮したとき、**図2**における秘密莊嚴心と異生羝羊心の位置関係を逆転させることが、むしろ要請されるのではないか、というのが小論の提言である。

改めて、十住心を可視化したのが、**図3**である。秘密莊嚴心と異生羝羊心の移動は、他の住心の配置にも差異を生じさせることは言うまでもない。

最後に、第1章第3節第5項で述べた「円環構造としての十住心」について触れておきたい。異生羝羊心と秘密莊嚴心の位置を逆転したとしても、静止図としての**図3**では、双方向的に秘密莊嚴心と異生羝羊心との間を往還する形の、あるいは十種の住心がそれぞれ複雑に反復・循環する形の円環構造という、十住心の動的な可視化は不可能である。しかし、胎藏曼荼羅が毘盧遮那の三摩地によって現出するとき、「諸もろの衆生の為めの故に、遍ねく十方に至り、仏身の本位に還り来たつて、本位の中に住して復た還入げんにゆうしたもう」（『新国訳大藏経 ⑫密教部 1 大日経』）ことが重要であるとするなら、十住心の可視化にも往還が含意されている必要があるだろう。

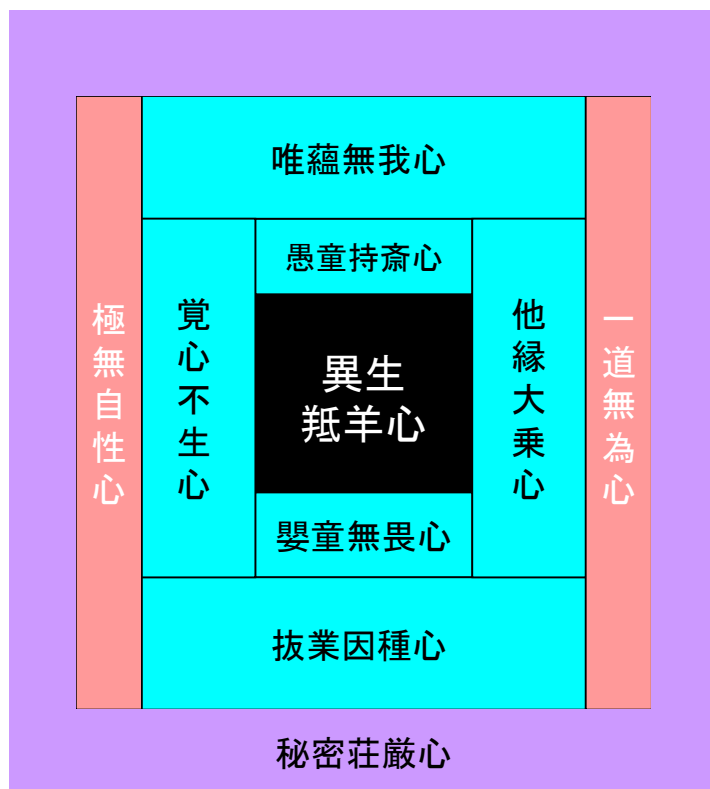


圖3 十住心:可視化 (II) 改訂

終章 総括

- 1/ 小論の目的は、弘法大師空海の『秘蔵宝鑰』に詳述される十住心思想を、ジャクソンの「神経系の進化と解体」の理論と比較することによって、十住心思想に新たな視点を提案することであった。
- 2/ 十住心思想も「神経系の進化と解体」の理論も、人間の精神・心を階層として概念化することにおいて同一であった。
- 3/ 進化の概念が重要な共通項と考えられたが、十住心思想には進化とは逆の方向である退化が明示されていないのに対し、ジャクソンの理論では上位階層の解体・退化が精神疾患を含む神経系の疾患を規定するものであった。
- 4/ 十住心思想には進化の契機となるものが明確ではなかった。「神経系の進化と解体」の理論においても解体に病的過程の関与が想定できるものの、進化の動因となるものは不明瞭であった。
- 5/ 十住心思想は価値を基盤とした静的な階層論であるのに対し、「神経系の進化と解体」の理論は上位階層の解体と下位階層の賦活という動的階層論と考えられた。
- 6/ 胎蔵曼荼羅を参照して、十住心思想を可視化することを試みた。中台八葉院に対応する中央部に第十秘密莊嚴心を配置するようにした。
- 7/ 「神経系の進化と解体」の理論にあるように、神経系とは別に精神を仮定しない立場にたつと、むしろ中心部に第一異生羝羊心を配当し、第十秘密莊嚴心が最外縁を占めるという形での十住心思想の可視化が可能ではないか、と提案した。

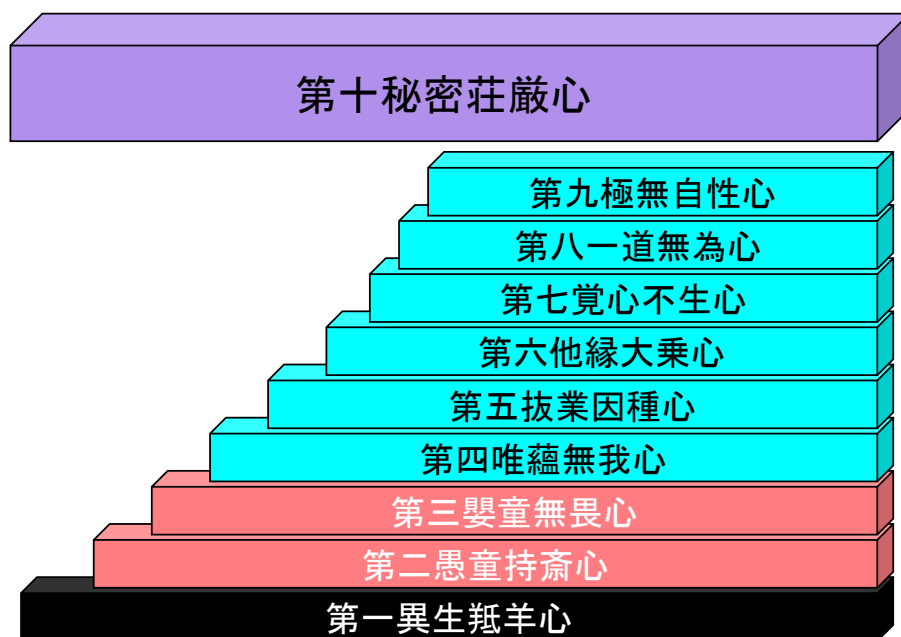


圖1 十住心:可視化 (I)

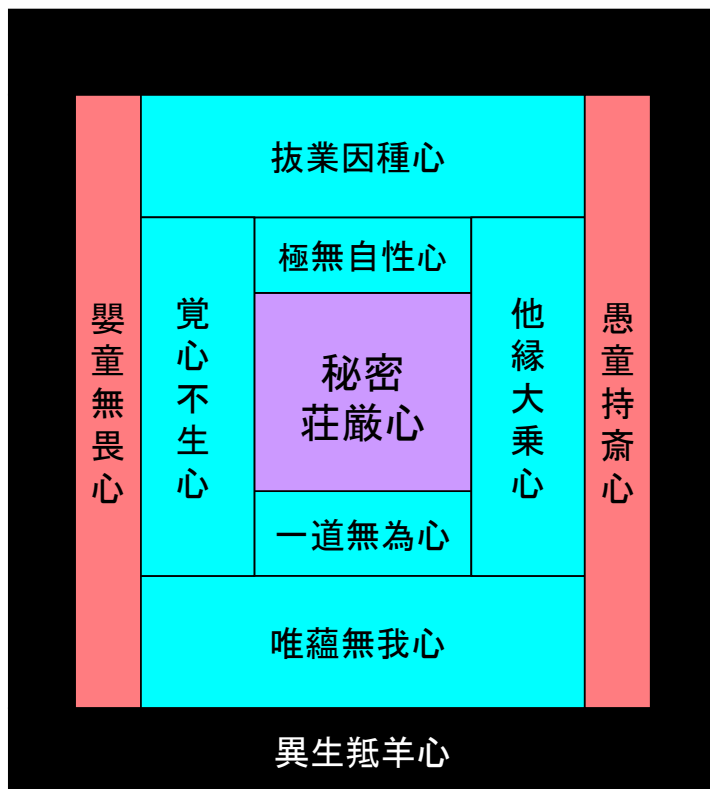


圖2 十住心:可視化 (II)

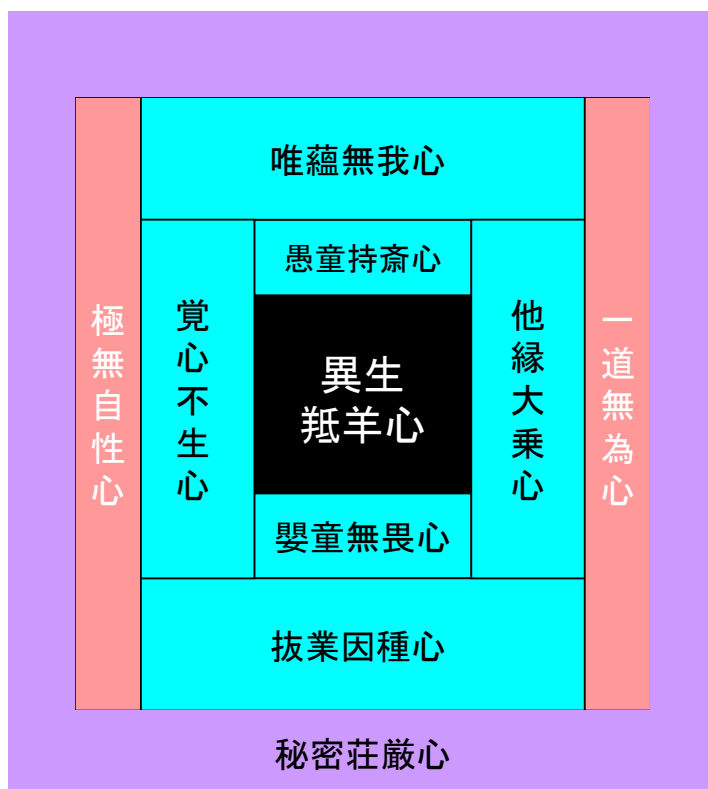


圖3 十住心:可視化 (II) 改訂

文献

1. 梶尾祥雲『祕藏寶鑰序説』 密教文化 第3号 1～11 1948
2. 密教文化研究所 弘法大師著作研究会『定本弘法大師全集』第2巻
高野山大学密教文化研究所 1993
3. John Hughlings Jackson. Selected Writings. Volume One. On
Epilepsy and Epileptiform Convulsions (edited by Talor J,
Holmes G, & Walshe FMR), 1931 (Arts & Boeve Nijmegen,
1996).
4. John Hughlings Jackson. Selected Writings. Volume Two.
Evolution and Dissolution of the Nervous System, Speech,
Various Papers, Addresses and Lectures (edited by Talor J,
Holmes G, & Walshe FMR), 1932 (Arts & Boeve Nijmegen,
1996).
5. アンリ・エイ (石田 卓 訳編) 『精神疾患の器質力動論—ネオジャ
クソニズムとその批判—』 金剛出版 1976
6. ダンテ (寿岳文章 訳) 『神曲〔煉獄篇〕』 集英社 1987
7. 梶尾祥雲『現代語の十巻章と解説』 高野山出版社 2007 (縮刷版2
刷)
8. 勝又俊教 (編修) 『弘法大師著作全集』第1巻 山喜房佛書林 1974
(修訂第6版)
9. 密教文化研究所 弘法大師著作研究会『定本弘法大師全集』第3巻
高野山大学密教文化研究所 1994

10. 加藤純隆・加藤精一（訳）『空海「秘蔵宝鑰」—こころの底を知る手引き』 角川学芸出版 2010
11. 加藤純隆（訳著）『口語訳 秘蔵宝鑰』 世界聖典刊行協会 1984
12. 生井智紹『密教・自心の探求—「菩提心論」を読む』 大法輪閣 2008
13. 金山穆韶・柳田謙十郎『日本真言の哲学—空海「秘蔵宝鑰」と「弁顕密二教論」』 大法輪閣 2008
14. 佐野 豊『神経解剖学』 南山堂 1974
15. 密教文化研究所 弘法大師著作研究会『定本弘法大師全集』第1巻 高野山大学密教文化研究所 1991
16. 眞言宗全書刊行會・續眞言宗全書刊行會『眞言宗全書 第19 宗義決擇集』 高野山大学出版部 1935（初版）・1977（復刊）・2004（復刊の複製本）
17. 井筒俊彦『意識と本質—精神的東洋を求めて—』 岩波書店（岩波文庫） 1991
18. 松長有慶『大日経住心品講讃』 大法輪閣 2010（平成22年）
19. 河口慧海『河口慧海著作選集八 蔵文和訳 大日経』 慧文社 2012（平成24年）
20. 善無畏・一行（訳）『大毘盧遮那成佛神變加持經』 SAT大正新脩大藏經テキストデータベース2012年版（SAT 2012）（<http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html>）
21. 福田亮成（校註）『新国訳大藏經⑫密教部 1 大日経』 大蔵出版 1998

22. 秋元波留夫（訳編）『ジャクソン 神経系の進化と解体』 創造出版
2000
23. 内村祐之『復刻版 精神医学の基本問題 精神病と神経症の構造論の
展望』 創造出版 2009（初版 医学書院 1972）
24. アンリ・エー（大橋博司・三好暁光・浜中淑彦・大東祥孝 共訳）
『ジャクソンと精神医学』 みすず書房 1979
25. 佐和隆研（編）『密教辞典』 法藏館 1975
26. 頼富本宏 『「大日経」入門—慈悲のマンダラ世界—』 大法輪閣
2009（第4刷）
27. 越智淳仁 『図説・マンダラの基礎知識—密教宇宙の構造と儀礼—』
大法輪閣 2008（第2刷）
28. 乾 仁志 『密教の典籍 I・II』 高野山大学通信教育室 2008（第2
版）

付録

《修士論文：口述試問用スライド》

略歴

井上 和臣 (いのうえ かずおみ)

- 1977年 京都府立医科大学卒業
- 1986年 京都府立医科大学精神医学教室講師
- 1988年 ペンシルベニア大学精神医学教室認知療法センター留学
- 1989年 京都府立精神保健総合センター所長
- 1998年 鳴門教育大学学校教育学部教授
- 2012年 医療法人内海慈仁会内海メンタルクリニック院長
- 2012年 鳴門教育大学名誉教授（現在に至る）
- 2017年 医療法人内海慈仁会内海メンタルクリニック名誉院長（現在に至る）

【専攻領域】 精神医学, 認知療法・認知行動療法

【主な著訳書】

- 1/ 精神療法の饗宴—Japan Psychotherapy Week への招待—. 誠信書房, 2019 (編・著)
- 2/ 認知療法の世界へようこそ—うつ・不安をめぐるドクトルKの冒険 —【岩波科学ライブラリー】: 岩波書店, 2007
- 3/ 認知療法への招待: 金芳堂, 1992 (初版) , 1997 (改訂2版) , 2002 (改訂3版) , 2006 (改訂4版)

【学会】

日本精神神経学会 専門医・指導医

日本認知療法・認知行動療法学会 前・事務局長 (2001年～2016年)

空海をめぐる随想 Expressions Matter

2023年5月21日 発行

著 者

いのうえ かずおみ

井上 和臣

発行所

認知療法研究所

〒663-8247 兵庫県西宮市津門稲荷町5-8 大丸ハイ ツ301

<https://utsumi-mcl.com/cbt/>

《本著作物について》

本著作物の全部または一部を無断で複製・転載することを禁じます。

また、著作物の内容を無断で改変・改ざんなどをする 것도禁じます。

有償・無償にかかわらず本著作物を第三者に譲渡することはできません。