

---

---

研究論文 ワーキングペーパー 報告書

---

---





## 「南方曼陀羅」と『華嚴経』の接点

唐澤太輔（龍谷大学世界仏教文化研究センター博士研究員）

### 【要旨】

本稿では、みなかたぐまぐす南方熊楠(1867～1941年、民俗学者・博物学者)の思想の核である「南方曼陀羅」と『華嚴経』との接点を探り明らかにする。熊楠は、この曼陀羅によって「宇宙」を表そうとした。この「曼陀羅」は、彼の友人の真言僧侶・どぎほうりゅう土宜法龍(1855～1923年)への書簡において描かれたものである。

これまで、真言密教の文脈のみで研究されてきた感のある「南方曼陀羅」は、実は、『華嚴経』の思想から多大な影響を受けていた。

本稿では、まず「南方曼陀羅」とは何かを概観する。次に、「南方曼陀羅」の最重要エレメントである「理不思議」と「大不思議」について述べる。さらに、熊楠が『華嚴経』自体を読んでいたのではなく、法蔵(634～712年)の『華嚴五教章』を読んでいた可能性を指摘する。また、この『華嚴五教章』を熊楠に送ったたかふじしゅうほん高藤秀本(1868～1917年)と熊楠との関係について解説する。高藤、法龍以外に、熊楠と『華嚴経』を語る際、避けて通ることができない人物が、鎌倉時代の華嚴僧・明恵房高弁(1173～1232年)である。本稿では、両者の共通点(夢、「やりあて」、エントプティック)についても、試論的に述べる。最後に、「南方曼陀羅」と四種法界について、両者のエレメントを抽出し、その相違点を明示する。

キーワード：『華嚴五教章』、明恵、四種法界、不思議、夢



## The Relationship between Minakata Mandala and *Mahāvaiṣṇava Buddhāvataṃsaka Sūtra*

KARASAWA, Taisuke

(Postdoctoral Fellow, Research Center for World Buddhist Cultures, Ryukoku University)

### **【abstract】**

In this paper, I will reveal the relationship between the *Mahāvaiṣṇava Buddhāvataṃsaka Sūtra* (hereafter, *MBS*) and the Minakata Mandala described by Kumagusu Minakata (1867-1941). Kumagusu Minakata is an influential folklorist and naturalist living in early modern Japan, and Minakata Mandala is regarded as his principal thought.

Minakata wrote the Minakata Mandala in his letter to his friend Horyū Toki (1855-1923), a Shingon Buddhist monk living from Edo to Taishō time period. Most scholars have studied this mandalic concept mainly from the perspective of Shingon Buddhist doctrine. However, it is assumed that the Minakata Mandala is strongly influenced by the *MBS* and the doctrine of Huayan School.

In this paper, I will first summarize the Minakata Mandala, and second examine the “Li-fushigi” and “Dai-fushigi”, two important elements of the Mandala. And, third, I will clarify the possibility that Minakata mainly read the *Huayan wujiao zhang*, a Chinese commentary on the Huayan doctrine written by Fazang (634-712), rather than the *MBS* itself.

According to Minakata’s diary, a Shingon monk Shūhon Takafuji (1867-1917) was the person who sent the *Huayan wujiao zhang* to Minakata. I will also explain the relationship between Minakata and Takafuji.

In addition to Toki and Takafuji, Myōebō Kōben (1173-1232), an influential Kegon monk in Kamakura period, seems to be important for us to refer to the relationship between Minakata and the *MBS*. There are various similarities between Minakata and Myōe such as the act of recording dreams in detail, synchronic experiences, and frequent encounter with the entoptic phenomena. This paper will also attempt to explain their similarities.

Finally, some differences between the elements of the Minakata Mandala and Four dharmadhātu of Huayan School will be revealed.

Keywords : *Huayan wujiao zhang*, Myōe, Four dharmadhātu, Inconceivable, Dream



## 「南方曼陀羅」と『華嚴経』の接点

唐澤 太輔

### はじめに

みなかたくまぐす  
 南方熊楠(1867～1941年、博物学者、民俗学者)は、よく仏教、真言密教に精通していたと言われる。確かに彼は、宗教、特に仏教に関心を持っていた。しかし、その教義を本当に、正確に把握していたかと言うと、そこには疑問符が打たれる。仏教に関して、熊楠が自身の論考において述べるのは、説話に関する事柄ばかりであり、その思想的側面に触れることは、ほとんどない。一方、書簡においては、仏教の思想に関する用語、例えば「因果」や「縁起」などを何度も使用している。

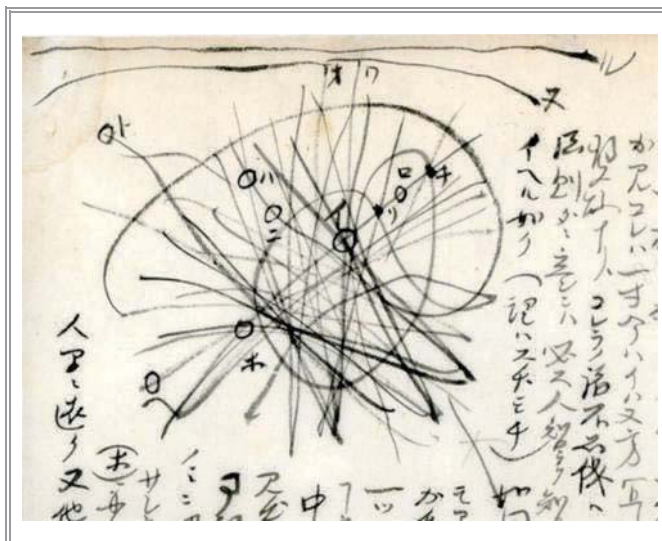


図1「南方曼陀羅」

1903年7月18日付土宜法龍宛書簡 (南方熊楠頭影館所蔵)

これら以外にも、熊楠は、さまざまな仏教用語を駆使し<sup>1)</sup>、それらを自身の思想に組み入れながら書簡を書いている。しかし、それらの用語の使い方が教義的に正しかったかどうかは微妙なところである。しかし、「当否はともかくも [往復書簡：180]」、その内容は、思想的にきわめて興味深いことには変わりはない。

熊楠研究、特に「南方曼陀羅」研究において厄介なのは、当時、彼が仏教用語をしっかり(専門的に)学び理解していたという可能性が低いにもかかわらず、その言説は、仏教のみならず西洋哲学においても、最も重視されるような事柄の核心部分を突いているということである。文献研究や教義研究の専門家からすれば、彼が使用する語の間違いにまず目が行くであろう。それは、指摘されて然るべき事柄である。しかし、熊楠の使用する語に問題があったとしても、全体として、事柄の本質を言い当てる鋭い洞察力には、やはり驚くべきものがある。

西洋哲学を学び、その後、熊楠の思想研究を行うようになった筆者は、実のところ、これまで熊楠が使用する仏教用語に疑問を持つことはほとんどなかった。しかし、龍谷大学の研究員として仏教に深く触れる機会を得て、その後、再び熊楠の言説、特に熊楠の思想の核である「南方曼陀羅」(図1)に関する言説を見ると、彼の使用する語(あるいは、これまで熊楠研究で当然のように扱われてきた彼の使用する語)の「意味」が、仏教

学において一般的に使用されているものと、大分ズレがあることが分かってきた。彼の仏教理解あるいは、本稿で述べる『華嚴経』に対する理解は、もしかしたら浅かった、あるいは中途半端だったと言える部分があるかもしれない。しかし、このようなズレや中途半端さにもかかわらず、ある意味において、本質を突く熊楠の思想的深度とは、一体何なのか。本稿は、その背景を探る研究の第一歩として位置づけたい。

## 1、本稿の目的

熊楠の思想の核である「南方曼陀羅」の研究は、鶴見和子(1918～2006年、社会学者)が『南方熊楠—地球志向の比較学—』(講談社 1978年、講談社学術文庫 1981年)の中で、その存在を示して以来、盛んに行われてきた。鶴見は、「南方曼陀羅」を「真言密教の南方独自の解釈 [鶴見: 81]」として捉えた<sup>2)</sup>。鶴見以降の「南方曼陀羅」研究は、ほとんど真言密教の文脈でのみ行われてきた感が否めない。その背景には、鶴見による著作のインパクトの大きさ以外に、(筆者も含め)研究者たちの中で、「曼陀羅と言えば真言密教」というような、ある意味において、非常に単純な先入観があったからだとも思われる。

熊楠の両親は、真言密教の熱心な信仰者だったので、彼自身も子供の頃からその教えには慣れ親しんできた。また「南方曼陀羅」が記されたのは、真言僧侶・土宜法龍(1854～1923年、真言宗御室派管長、高野山真言宗管長を歴任)に宛てた書簡においてであった(1903年7月18日付書簡)。さらに熊楠自身、「南方曼陀羅」の説明において、「大日如来」という語を何度か使用しており、そこには明らかに真言密教の影響が見られる。そのような事柄を鑑みれば、これまで真言密教に依拠した曼陀羅解釈から「南方曼陀羅」へアプローチがなされてきたことは、当然と言えば当然であった。また、それは間違いどころか、最も妥当な研究方法であったとも言える。

しかし、彼の言説には、明らかに『華嚴経』の思想的影響も見られる。例えば、熊楠は「大不思議」という用語を何度も使用しているが、これは、『華嚴経』と深い関係がある。『華嚴経』(上本)は、かつて『大不思議解脱経』とも呼ばれていた。『華嚴経』の母胎は、インドで成立したと言われており、また上本・中本・下本の三種あったとされている。その内、上本と中本は竜宮にあって、下本のみがこの地上に伝わり広まったという伝承がある。さらに下本の『華嚴経』は簡略化され、そして中国に伝えられたという[鎌田: 23 参照]。

熊楠が「大不思議」という用語を使用している点は、彼の思想すなわち「南方曼陀羅」と『華嚴経』との接点を考える上で、注目すべき事柄だと思われる。ちなみに『華嚴経』の思想において「大不思議」とは、端的に、人間の思惟を絶したことをいう。「大不思議」以外にも、熊楠は「心不思議」「物不思議」「事不思議」「理不思議」という言葉を用いており、どうも「不思議」という言葉にかなり執着していたようだ。『華嚴経』には、「不可思議」あるいは「不思議」という語が多用されているが、熊楠はこの語に大きな共感を抱いていたと思われる。

「不思議」とは、『広説佛教語大辞典』では、

思慮を超越していること。われわれの思惟以上の。思惟を越えた。われわれの言い表し以上。それを超越している。玄妙な境地。[中村 2008 : 1435] (下線—筆者)

と定義されている。後述するが、熊楠の言う「不思議」は、最後の「玄妙な境地」に近い。

「南方曼陀羅」研究の新たな展開において、『華嚴經』は欠くことはできないものである。しかし、果たして熊楠は、(特に「南方曼陀羅」の構想に至る段階で)どこまで『華嚴經』について知っていたのであろうか。そもそも彼は、実際に『華嚴經』を読んでいたのであろうか。あるいは『華嚴經』そのもの(つまり、漢訳『大方広仏華嚴經』)ではなく、その注釈書・解説諸などを読んでいたのであろうか。本稿では、熊楠による「南方曼陀羅」と『華嚴經』との接点を探ってみたい。さらに、熊楠と『華嚴經』とをつなぐ人物としての明恵房高弁(1173~1232年)についても、試論的にではあるが、触れてみたい。

## 2, 「南方曼陀羅」とは

熊楠は、1903年7月18日付土宜法龍宛書簡において、図1を描き、以下の言葉から「南方曼陀羅」について語り出す。

ここに一言す。不思議ということあり。事不思議あり。物不思議あり。心不思議あり。理不思議あり。大日如来の大不思議あり。[往復書簡 : 307]

「南方曼陀羅」は、いわば、熊楠による世界解釈・宇宙論<sup>コスモロジー</sup>である。熊楠によると、この世界は、主に五つの要素から成り立っているという。「物不思議」とは、「今日の科学[往復書簡 : 307]」によって「その順序をならべ得たる[往復書簡 : 307]」領域のことである。「心不思議」とは「心理学というもの[往復書簡 : 307]」によって研究されている領域である。しかし熊楠は、この心理学も結局「脳とか感覚諸器とかを離れずに研究中ゆえ[往復書簡 : 307]」、「物不思議」と大差がないとも言っている。「事不思議」は、熊楠によると、「論理術なる学[往復書簡 : 307]」が研究のところがそれに近いという。熊楠は、さらに続けて、

論というと、人が二人以上より、または自問自答する人為すなわち人を所在地として見る意が大部を占む。[往復書簡 : 307]

と述べている。ここで我々は、熊楠が「人為」あるいは「所在地」と記述している点に、注目しなければならない。つまり、熊楠は「事」を、いわゆる「場」として理解し、ここに示しているのである。では、どのような「場」であるかと言うと、それは人為が成り立つ場、いわば「現実世界」である。また1893年12月24日付の法龍宛書簡において、熊楠は「心界と物界とが相接[往復書簡 : 46]」する処を「事」と呼んでいる。「理不思議」と「大

不思議」については、次章で詳述する。ここで、ごく簡単に述べておくと、「理不思議」とは、浸透性をもったインターフェイス、「大不思議」とは、生命の根源的な場のことである。

ちなみに熊楠は、図1の中心(図中に「イ」と書かれている部分)を、「萃点」と名付けている(熊楠の造語)。そこは、異質なものが複雑に絡み合う、いわば因果の結び目である。「萃」には「集まる、集める、寄り集う」などの意味がある。鶴見は、特に、熊楠によるこの「萃点」に関心を持ち、研究を行ったことでも知られている(前掲書以外には、『南方熊楠・萃点の思想—未来のパラダイム転換に向けて—』[藤原書店2001年]などがある)。

さて、ここで重要な事実を示しておかねばならない。それは「南方曼陀羅」という名称は、熊楠によって付けられたものではないということである。熊楠自身、この図を「曼陀羅」とは呼んでいないのである。この「南方曼陀羅」という名称は、熊楠の死後、30年ほど経って、鶴見によってこの図を見せられた中村元(1912～1999年、仏教学者)が付けたものなのである。鶴見は、以下のように述べている。

この南方の絵図を、「これは南方曼陀羅ですね」中村元博士にお目にかけてたら、即座にずばりいわれた。そこで、わたし【鶴見】も、中村博士にならって、これを「南方曼陀羅」と呼ぶこととする。[鶴見：82](【】内一筆者)

鶴見の著作が世に広まるにつれて「南方曼陀羅」という名称も、人々の間で定着していった。同時に、この「南方曼陀羅」は、やはり曼陀羅とは言い難いと主張する研究者も多く出てきた。

なるほど確かに、真言密教における曼陀羅と比較すると、「南方曼陀羅」は、かなり破格で、この絵図を「曼陀羅」と呼ぶには、抵抗があるかもしれない。しかし、上述したように、ここには熊楠独自のコスモロジーが表されているのである。また独自とは言え(熊楠独特の用語を用いても)、そこには、含まれつつも越え出て大きく包みこむ(内在即超越的な[中村2008：1574])場としての「生命そのもの」と「個的生命」との体系が写図されている。つまり、内在即超越的世界観、宇宙を体系的に、そして象徴的に(シンボルとして)表現しているという点においては、この絵図も曼陀羅と言って差し支えないのではないか、というのが筆者の考えである。

### 3、「理不思議」と「大不思議」

熊楠が「南方曼陀羅」の説明において、最も腐心しているのが、「理不思議」についてである。熊楠は、心・物・事に関する説明を一通り終えた後、

さて物心事の上に理不思議がある。これはちょっと今はいわぬ方よろしかろうと思う。右述のごとく精神疲れおれば十分に言いあらわし得ぬゆえなり。[往復書簡：308]



などと述べ、「理不思議」の説明を一旦止めている。しかし熊楠は、「萃点」についてしばらく述べた後、再び「理不思議」について語り出す。このような「気まぐれ」が熊楠の特徴であり、また時に我々を惑わすのである。

……(オ)(ワ)ごとく触れた点を求めねば、到底追従に手がかりなきながら、(ヌ)と近いから多少の影響より、どうやらこんなものがなくてかなわぬと想わるる(ル)ごときが、一切の分かり、知りうべき性の理に対する理不思議なり。[往復書簡：309] (下線一筆者)

(オ)(ワ)(ヌ)(ル)とは、図1に描かれている点あるいは線である。

何か具体的には分からないが「こんなものがなくてかなわぬ」と想像されるような領域あるいは推論の領域、また「一切の分かり」、つまり全てを知る鍵がある場、それこそが「理不思議」なのである。それは、図1の上部に彗星のように流れている線(ル)で表されている。この記述のすぐ後で、熊楠は「tact」（臨機応変の才）という語を用いて「やりあて」（偶然の域を超えた発見や発明・的中。熊楠の造語）という、まさに想像・推論の領域について説明している。この領域においては「行為の自動化」<sup>3)</sup>なども起こる。それは長年の経験がものを言う場合もあるし、生まれもつてのセンスの場合もある。筆者は、拙著『南方熊楠の見た夢—パサージュに立つ者—』（勉誠出版 2014年）において、「やりあて」を「熟練能的 tact」によるものと「生得的 tact」によるものとに分けて論じたが、簡単に言えば「やりあて」とは、いわゆる「神来」の状態において起こりうるものなのである。

「行為の自動化」「神来」の状態において、人間の自己意識は極めて希薄になる。自己意識という様々な「区別」を成り立たせている壁が、浸透性をもつようになるのである。だからこそ、「神」が降りて「来」るのである。そして、この「区別」が浸透性を持つようになった領域こそ、熊楠の言う「理不思議」なのである。

次に「大不思議」について、熊楠は、

さてすべて画にあらわれし外に何があるか、それこそ、大日、本体の大不思議なり。[往復書簡：309]

と述べている。「大不思議」は、図1において、「ここである」という風には描かれていない。それは、この絵図の中に含まれつつその外に無限に広がっている世界なのである。「大不思議」には区別も対立もない。全ての要素を含みつつ、「無」でもある。そこは全てが生まれ、また全てが帰還する、つまり生も死も、自己も他者も、全てを包蔵する生命の土台（根源的な場）なのである。人智は、そこに到底達することはできない。まさに我々の「思惟を越えた」「玄妙な境地」なのである。また、熊楠によると、「大不思議」に対しては、人間によるいかなる法則も立たないという。しかし、法則は立てられなくても、我々がそのような場を想定できるということは、我々はそれを何らかの形で「了解」しているというこ

とでもある。

この「理不思議」と「大不思議」こそ、「南方曼陀羅」の真骨頂である。特に「理不思議」は、科学と非科学、現実世界と根源的な場(「大不思議」)とに浸透するインターフェイスとして、非常に重要な概念でもある。

熊楠による、この「理不思議」のいわば「無礙」に通ずる考えや、「はじめに」で述べたように「大不思議」という言葉は、まさに『華嚴経』の思想に影響を受けたものだと考えられる。

熊楠の言葉を基に、筆者なりに、その五つの要素をごく簡単にまとめると、次のようになる。

- ・近代科学によって知ることのできる領域＝「物不思議」
- ・心理学などで考究可能な領域＝「心不思議」
- ・物と心とが交わり合う領域＝「事不思議」
- ・現実世界と根源的な場、自己と他者との間にあり、推論や予知などによってかろうじて知ることができる領域＝「理不思議」
- ・上記を全て包みこむ(人智を絶した)場＝「大不思議」

熊楠は「法界」という語を用いない。代わりに「不思議」という語を用いる。「不思議」の本来の意味は、思議が不可能であるということである。しかし、熊楠の言説に従えば、物の領域や心の領域などは、人間が作り出した学問によって研究されている、人智が届く領域＝思議が可能な領域ということになる。なぜ熊楠は、ここで、特に心や物の領域について「不思議」という言葉を敢えて用いたのであろうか。やはり、そこには一般的な仏教学の理解を超えた、彼独自の「不思議」解釈があったと思われる。とはいえ、それを熊楠の言説の中から汲み取ることは、一筋縄ではいかないことは、ここで付記しておきたい。

「南方曼陀羅」を簡単に図化すると以下のようなになる(図2)。

「心」あるいは自己、「物」あるいは他者など、全ては生命の根源的場である「大不思議」から生じる。「心」と「物」が区別され交わる場が「事不思議」であり、それはいわば「現実世界」と言い換えることができる。この「現実世界」と根源的な場とをつなぎつつ混ぜ合わせる「通路」が「理不思議」である。「理不思議」に立つ者は、自己と他者との区別が曖昧になる。そこは、自己のことは他者のことでもあり、他者のことは自己のことでもあるという境位でもある。「理不思議」は、全てに浸透しているのである。

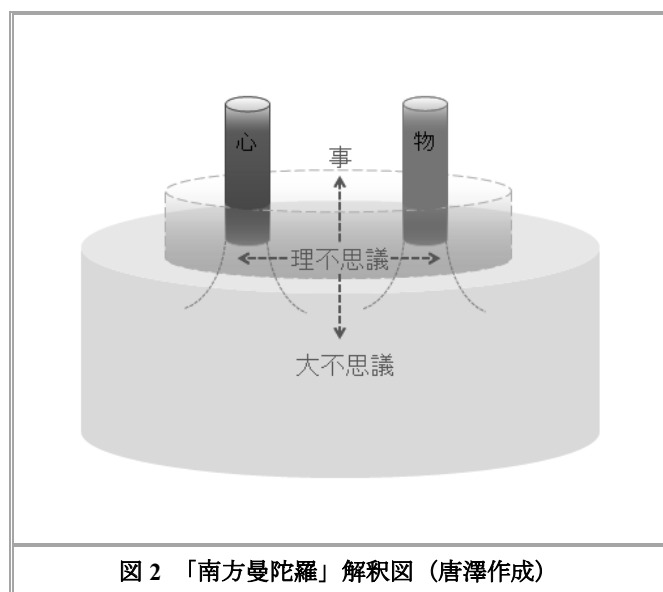


図2 「南方曼陀羅」解釈図(唐澤作成)

#### 4、熊楠は『華嚴経』を読んだのか

熊楠が「南方曼陀羅」を構想する際に、『華嚴経』から影響を受けていることは確かであるが、実は、彼は『華嚴経』自体を読んだのか、あるいはその注釈書や解釈書等を読んだのか等は、これまでの研究において語られてこなかった。松居が指摘する通り[松居:141]、熊楠は、1893年12月24日付の法龍宛書簡において、『華嚴経』を引き合いに出し「事理無礙」という言葉を用いている[往復書簡:73及び58]。<sup>4)</sup>彼は、早くから『華嚴経』に対する、ある程度の素養は持ち合わせていたようである。しかし、それは、熊楠が『華嚴経』延いては仏教の教理をしっかりと押さえていたことにはならない。そのことは、以下の様に、やはり法龍も見抜いていた(1904年3月24日付南方熊楠宛書簡)。

仏教の知れやすき譬喩などを無理に持ち来たりて、ひちくどく談論することは聞くが、教理を談ずる点を一向に言わず。[往復書簡:273]

つまり、法龍は、熊楠に対して「仏教では知れ渡ったことを無理やり持ち出してきているだけで、教理をしっかりと押さえていない」と断じているのである。さらに、このすぐ後には、熊楠に対して、「今少しく確かに仏書を読み[往復書簡:273]」と手厳しい言葉を述べている。熊楠は、後年、『大蔵経』を読み筆写までするようになるが、法龍と書簡のやり取りをしていた頃は、本格的には仏教については知らなかったようにさえ思われる。因みに、熊楠は、1902年4月に法龍に教えられるまで、「阿頼耶識」も知らなかった。[大事典:33]

以下に示すように、熊楠は、那智山に籠っていたとき、どうやら『華嚴経』は、持っていたらしい。1903年6月30日付の法龍宛書簡に、

小生二年来この山間におり、記臆のほか書籍としては『華嚴経』、『源氏物語』、『方丈記』<sup>5)</sup>、英文・仏文・伊文の小説ごときもの、随筆ごときもの数冊のほか思想に関するものとはなく、他は植物学の書のみなり。それゆえ博識がかったことは大いに止むと同時にいろいろの考察が増して来る。…(中略)…一事一物に自分の了簡がついて来る。  
[往復書簡:274](下線一筆者)

と記されている。熊楠が「この山間」(=那智山)<sup>6)</sup>に持ってきた書籍は、いくつかあったようだが、彼は、その中でも真っ先に『華嚴経』を挙げている。それほど彼にとって『華嚴経』が重要であったということであろう。しかしここで、熊楠が那智山に持ってきた書籍は、本当に『華嚴経』だったのであろうかという疑問が浮かんでくる。つまり、彼が那智山で読んでいたのは、『華嚴経』の注釈書・解釈書等だった可能性もあるのではないかということである。事実、現在、南方熊楠邸(南方熊楠顕彰館)に残されている熊楠の蔵書の中には『華嚴経』はない。熊楠は大変な蔵書家でもあったので、これをどこかへ売却したとは考えにくい。また、日記を見る限り、那智隠栖期、彼がどこか近くの寺院などから借り

出していたという記録もない。熊楠は、書籍を寺院や図書館から借りる際には、日記などに何かしらの記録を残している。例えば、大分後年のことになるが、『黄檗版大藏経』は、田辺市の法輪寺から借り出し抄書している。その経過なども、日記を見ることによつてうかがい知ることができる。熊楠の義父が社司であった闘鶏神社からも中国書や和書を借りたという記録が残っている。しかし、那智隠栖期の日記には、『華嚴経』に関して、そのような記録は見当たらない。また、熊楠は『華嚴経』を持ってきたという割に、書簡・日記において、善財童子の話(入法界品)を出してこない。『華嚴経』の三分の一程を占めるこの話題について、とりわけ法龍宛書簡において熊楠が全然触れていないのは、非常に奇妙である。

一方、熊楠の蔵書で残されているものの中に、『華嚴五教章』<sup>ほごんごきょうしやう</sup><sup>7)</sup>(三卷、和装 1707 年、京都 村上平楽寺書店)がある[蔵書目録:245](目録番号:中 220.01)。この書は、唐の法蔵(643~712 年、賢首大師)<sup>げんじゆだいし</sup>によつて著されたものであり、華嚴思想を体系的に詳述した綱要書として知られている。筆者は、2016 年 2 月 20 日に南方熊楠顕彰館で、熊楠所蔵の『華嚴五教章』(上・中・下)の実物を見せていただいた。しかし、筆者が見た限りでは、そこには、熊楠による文字として断定できるような、何か特別な書き込みはなかった。

そのような中、今回改めて、那智山に居た頃の熊楠の日記を精読してみると、1903 年 2 月 7 日付日記に、

常楠、多屋秀太郎、高藤秀本(二月二日出)より状、高藤氏より華嚴五教章三冊送らる。  
[日記 2: 318](下線一筆者)

とあることがわかった。高藤秀本<sup>たかふじしやうほん</sup>(1867~1917 年、真言僧侶、木山寺の住職)という人物から、熊楠は『華嚴五教章』を送られているのである。この事柄は、現在まで熊楠研究においてほとんど顧みられることはなかった。しかしこれは、熊楠による『華嚴経』への理解を知る上で非常に重要な事実であろう。翌日の 2 月 8 日付日記には、

多屋秀、天野氏へハガキ各一、高藤師、常楠へ状各一出す。[日記 2: 318](下線一筆者)

と記されていることから、熊楠は、おそらく『華嚴五教章』を送ってくれた礼状を高藤に出したと思われる。熊楠は、上記した 1903 年 6 月 30 日付書簡において、この『華嚴五教章』を以て『華嚴経』と言っていた可能性がある。

熊楠が『華嚴経』をじっくり読んだのは、那智隠栖期後ではないかと考えられる。熊楠は、那智山を下り、田辺に定住した後、しばらく経ってから、多くの仏典をはじめとする様々な書籍をノートに抜き書きしている(通称「田辺抜き書」全 61 冊)。「田辺抜き書」の詳細は、その量が膨大であることもあり、2016 年 3 月現在、抜き書きされた書籍の目録などもまだ作成されておらず、不明な点が多い。そのような現状においても、『大方広仏華嚴経』(東晋・仏陀跋陀羅訳『旧訳』、唐・実叉難陀訳『新訳』、唐・般若訳『大方広仏華嚴経普賢

菩薩』：「田辺拔書」第 23 冊)からの抜き書きがあることがわかっている。日記と照合してみても、1912 年 3～4 月頃に、近くの社寺から駆り出し、これらを抄写していることがわかる(どの箇所かは未調査)。しかし、法龍と熱い議論を交わしていた那智隠栖期(1901 年 10 月～1904 年 9 月)、熊楠が『華嚴經』を読んでいたかという、そこには疑問が残る。

## 5, 熊楠と高藤との出会い

高藤と熊楠とは面識があった。実は、『華嚴五教章』を熊楠に送られる前年、1902 年 3 月 16 日に、熊楠と高藤は面会しているのである。この日の熊楠の日記には、以下のように記されている。

午後迄臥す。二時頃京都より土宜師状及佐伯権大僧正状持ち高藤秀本師来訪、暫時話し共に城にゆき、同氏は天守にのぼり、予は履堅き故ぬぐを面倒がり纔かに下のはざまを見る。それより埴を望める小屋に腰かけ談し、藤源迄おくり門にて分れ、予は中村好正方にゆき、夜に入る迄歯の治療を受、かえる。[日記 2 : 248, 249]

熊楠は、この日記を記したとき、歯の治療のため和歌山市の弟・常楠宅にいた。そこに高藤が、法龍と佐伯権大僧正(1853～1912 年、随心院門跡・佐伯法遵、私立古義真言宗聯合高等中学校・第二代総覺総理)の書簡を携えてやって来たのである。その用件は、熊楠を私立古義真言宗聯合高等中学(現在の種智院大学)に教授招聘の打診であった。この学校は、高等中学林予備校として、かねてより法龍が準備を進めていたものであった。法龍は、熊楠をこの学校の教授として招こうとしていたのである。高藤はこの頃、法龍の下で主任事務員(高等中学林事務員)を務めていた[神田 : 165]。

熊楠は高藤と話をし、和歌山城を見に行ったりもしている。高藤が持参した法龍の手紙には、

拝啓。ますます御清穆慶賀奉り候。陳ぶれば高等中学林教授に尊台御招聘申し上げたき儀につき、事務員高藤参り候間、万事よろしく御聞き取りの上、御了認願い上げ候。実に幼稚の学林ゆえ尊台のものと思し召し、御行遠の御所存願い上げ奉り候。俸給すなわち御礼等の儀も、追い追い増加変易仕るべく候えども、その辺の処もよろしく御内願致したく候。草々敬具。[往復書簡 : 255] (下線一筆者)

と、非常に丁寧に熊楠への教授職依頼の旨が記されている。この招聘依頼文を携えて、高藤は法龍の使者としてやって来たのであった。「俸給」のことなども触れられていることから、高藤はかなり具体的な話をするために熊楠のもとまでやって来たのだと推察される。

——しかし、この話は結局実現しなかった。<sup>8)</sup>

熊楠も最初は乗り気だったようだ。熊楠は、1902 年 3 月 22 日付の法龍宛書簡において、

拝啓。貴状拝見。学校のこと往かぬどころでなく、必ず往くなり。[往復書簡 : 256]

とまで述べている。しかし、熊楠は「必ず往く」と述べながらも、正式な決断あるいは手続き等を先延ばしにしたようで、その結果、この話はいつの間にか消えてしまった。

ちなみに後年、熊楠は二度に渡るアメリカの農商務省からの招聘依頼も断っている。ロンドンに居た頃も、大英博物館の正式な職員にならないかという話があったようだが、断っている。結局彼は、生涯、「在野の学者」を通した。熊楠はどこかに属するということに、抵抗感を抱いていたようだ。結果論かもしれないが、このように熊楠が就職の誘いを断ったこと(断念したこと)は、奇行や暴力沙汰の多かった彼の性質を鑑みると、客観的に見ても賢明だったと思われる。また熊楠自身、よく自分の性向を分析した判断だったとも言える。彼は後に、大英博物館への就職を断った理由を以下のように述べている。

人となれば自在ならず、自在なれば人とならずで、自分は至って勝手千万な男ゆえ辞退し就職せず、ただ館員外の参考たりしに止まる。[全集7:15]

熊楠は、世人として、しがらみの中で生きるのではなく、常に「自在」でありたかったのである。

## 6, 熊楠と明恵

### 6-1, 梅尾山高山寺と土宜法龍

熊楠の思想と『華嚴経』の接点を考える際、欠かすことが出来ない人物が、鎌倉時代の華嚴僧・明恵である。明恵と熊楠との共通点はいくつもあるが、それらを語る前に、時代を超えたこの二人をつなぐキーパーソンについて少しだけ触れておきたい。それが、本稿で何度も登場した、土宜法龍その人である。法龍は、明恵が中興開山したことで知られる古刹・梅尾山高山寺に長年住持した。法龍の墓<sup>9)</sup>も高山寺にある。また、この寺院からは、かんだひであき神田英昭によって、2004年10月、熊楠から法龍へ宛てた43通もの書簡及び葉書が発見された。これらの書簡群は、おくやまなおじ奥山直司・うんどうひとし雲藤等・神田英昭によって翻刻され、現在『高山寺蔵 南方熊楠書簡—土宜法龍宛 1893-1922』(藤原書店 2010年)として出版されている。

法龍は、熊楠から送られてきた書簡を長年、自坊である高山寺に保管していたのである。創建以来、何度も兵火や火災などに見舞われたこの寺院は、1868年に華嚴宗本山・高山寺となり、真言宗兼学となった。その後、1872年に真言宗(御室派)の所轄となり、1966年には仁和寺の真言宗御室派から独立し、真言宗系単立寺院となった。

法龍は、仁和寺門跡になった後も、熊楠の書簡を高山寺に大事に置いていた。ここは、法龍にとって大変思い入れのある寺院だったのであろう。中世以来の屈指の学問寺である高山寺に、熊楠による極めて思想性の高い書簡が保管されていたことは、何か特別なものを感じざるを得ない。

## 6-2、明恵と熊楠—夢と「やりあて」—

熊楠と明恵には、奇妙な共通点がいくつも見られる。例えばまず、夢に大変関心を持っていたことが挙げられる。明恵は、19歳から60歳で亡くなる1年前まで、こまめに夢を記録し続けた。それは、通称『夢記』としてよく知られている。<sup>10)</sup>

熊楠も、その生涯において非常にたくさんの夢を日記に記録しており、筆者が調べたところ、刊行済みの『日記』1~4(熊楠：18~46歳の日記を収録)を見るだけでも、約160の夢に関する記述があることが分かっている(ここで「約」と言うのは、熊楠の記述の中で、夢か現実かあるいは幻覚か区別がつかないものが、いくつかあるからである)。十数年前から現在(2016年3月)に至るまで継続的に行われている、南方熊楠翻字の会を中心に翻刻中の1914~1941年の日記を合わせれば、その数は倍以上になると推測される。さらに、書簡・論考においても夢に関する内容を扱ったものが数多くある。また、熊楠によって口頭で親族に話された夢のいくつかは、娘の文枝(1911~2000年)らによって書き残されている。熊楠、明恵ともに、夢を通じて、自分自身の内的体験に主体的に向かい合っていた。また彼らにとって、内的体験に向かい合うことは、高次元(大不思議)へと向かうことでもあった。

明恵は、熊楠同様「やりあて」を何度も経験している(もちろん明恵は、「やりあて」という言葉は使用していない)。例えば、ある時、眠っているような姿勢で座していた明恵が、突然「ああ、かわいそうに。もう喰いついたかもしれない。灯をつけて急いで行き追い払ってきなさい」と言った。そして明恵の前にいた僧が何事かと聞くと「大湯屋の軒の雀の巢に蛇が入った」と言ったという。その僧は「暗闇の中なのになぜ分かったのだろう」と思いながら、明恵の示した方へ行ってみると、実際に明恵の言っていた通りの事柄が起きていた。そして、その僧はすぐさま雀を助けてやったという。[河合：174参照]

明恵の弟子たちは、頻繁にさまざまな事柄を言い当てる(「やりあて」る)明恵を見て、彼を仏か菩薩ではないかと噂した。しかし、明恵は「そのような事柄は、人間であれば自然にできることだ。あなたたちが、水が欲しかったら水を飲むのと何にも変わりはない」と言い、このような噂を一蹴したという。明恵にとって、このような出来事は当然のことであって、奇跡でもなければ、ましてや自分の偉大さの証左にもならない「当たり前」の事柄だったのである。

実は、熊楠にとっても、彼自身に起こる「やりあて」は、ある種「当たり前」の事柄であった。熊楠は、特にこのような「やりあて」に対して、驚く素振りすら見せることはない。「やりあて」は「理不思議」において起こり得る、ということは先述した通りである。

熊楠が「南方曼陀羅」の説明において、最も腐心したのが「理不思議」についてであったことは既に述べた。熊楠が、「理不思議」の説明に苦しんだ理由は、端的に言って、それが彼にとって「当たり前」だったからである。我々にとって「当たり前」のことほど、説明が難しいものはない。熊楠のポジションは、常に「理不思議」にあった。

このように、膨大な数の夢の記録にしても偶然の域を超えた中(やりあて)とそれに対する姿勢にしても、熊楠と明恵には、時代を超えた奇妙な一致が多々見られるのである。

### 6-3, エントプティック

以下は、熊楠が那智山に籠もっていた頃の日記の記述である。

1904年3月21日 快 寒風 春分

此暁予眼さむること二度、ふとんかぶりあるに眼の前明るし。それにあるものを見るに見えず、又ふとんのしわ等のかげもなし。明きこと水銀の如し。[日記2:417]

ここで熊楠は、夜、布団を被り真っ暗にしていたはずなのに、目の前が「水銀」のように明るくまぶしかったと述べている。

神経科学の用語で「内部視覚(エントプティック entoptic)」というものがある。これは、光の射さない暗闇にいと「視神経がみずから励起状態に入って、あたかも目の中から光が外に放出されてくるかのような、あざやかな光の体験がもたらされる [中沢 2006:183]」という現象のことである。この「光が見える」体験は、いわゆる「イニシエーション」でよく見られるようだ。中沢新一(1950年～、思想家・人類学者)によると、「古代チベットでは「真理の道」に踏み込んでいこうと決意した新参者は、いきなりまったく光りの射さない暗黒の部屋に閉じこめられて、そのまま数日間放置され[中沢 2006:183]」、そうすると、不思議なことに鮮やかな光のイメージが見えてくるという。<sup>11)</sup> つまり熊楠は、那智山の暗闇の中で、この「エントプティック」を経験していたとも考えられるのである。

あかあかやあかあかあかやあかあかやあかあかあかやあかあかや月 (明恵上人歌集)<sup>12)</sup>

このあまりにも有名な明恵の歌は、如何なる事象を表しているのか。石や砂を敷き詰めた庭の向こうには、ただ月の光があるのみである——。この歌は一般的に、月の明るさ・清らかさを歌ったものだと言われているが、これも、明恵による一種の「エントプティック」だったとも考えられる。瞑想する明恵は、暗闇の中で、あまりにも明るく目くらむような輝く光を見たのではないだろうか。それが月という仏教における重要なモチーフとして表されていても不思議ではない。

熊楠と明恵は、法龍を通じてつながる。そして熊楠も明恵も夢に強い関心を持った。さらに「やりあて」を何度も経験した。そして両者ともに、「やりあて」に対する姿勢にも共通するものが感じられる。また、「エントプティック」という、いわば強烈な宗教的イニシエーションを体験していた可能性を指摘できる。<sup>13)</sup>

### 7、「南方曼陀羅」と四種法界との接点

前章では、熊楠と『華嚴経』をつなぐ人物としての土宜法龍、そして熊楠と多くの共通点を持つ人物・明恵について述べてきた。以下では、話を戻して「南方曼陀羅」と『華



『華嚴經』の思想との接点、特にその共通点と相違点について、もう少し述べていきたい。

四種法界あるいは四法界とは、華嚴宗第四祖・澄観(738～839年、清涼国師)が唱えた四種の法の領域のことである。それをごく簡単に述べると以下のようなになる。

- ・現象をすべて差別的であるとする見方による差別の現象界＝「事法界」
- ・現象をつらぬいて絶対平等の本体があるとする見方による超差別の真理＝「理法界」
- ・現象界と実体界とが一体不二の関係にありお互いが融通無礙であるとする見方による領域＝「理事無礙法界」
- ・一つの現象と他の多くの現象とが際限なく影響しあって互いに存在しているとする見方により現象界の上に直ちにある絶対の不可思議の世界＝「事事無礙法界」

[中村 2008 : 718 参照]

この説は、熊楠による「南方曼陀羅」の五つの要素に非常によく似ている。熊楠は、現象世界における心の領域と物の領域とが交わる場を「事不思議」と呼んだ。つまりそれは、心や物が区別(差別)された、いわゆる現実世界のことである。これは、「事法界」<sup>14)</sup>にそのまま当てはまるであろう。

熊楠は、差別も対立も越えた世界を「大不思議」と言ったが、これは「理法界」<sup>15)</sup>に相当すると思われる。

さらに熊楠は、現象世界と根源的な世界とが無礙につながる、推論・予知の領域を「理不思議」と名付けた。そこは、先述したとおり、「区別」を成り立たせている壁が浸透性を持つようになった領域のことである。要するに、熊楠の言う「理不思議」、これは「理事無礙法界」<sup>16)</sup>に類似するものであると言える。

「理事無礙法界」において浸透性を持った壁あるいは区切りは、「事事無礙法界」において、再び取り戻される。しかしそれは、固定されていない、つまりお互いを礙げないものである。それは、いわば特殊な分節である。「事事無礙法界」、そこはまさに、「個々の事物が相互に豊かにつながっている世界[西平:381](傍点一筆者)」なのである。つまりそれは、両項の対称性が完全に取り戻された場である。そこにおいて、見る側(主体)と見られる側(客体)との間に、優劣など一切ない。では、この「事事無礙法界」は、「南方曼陀羅」においてどれに当てはまるのかということになるが、筆者の見解では、これはどうも、明確には言及されていないようである。

以上の説明を踏まえた上で、「南方曼陀羅」と四種法界の要素をまとめると、次のようになるとと思われる。

- ・「事法界」⇔「事不思議」
- ・「理法界」⇔「大不思議」
- ・「理事無礙法界」⇔「理不思議」



・「事事無礙法界」：なし？<sup>17)</sup>

この四種法界、つまり「事法界」「理法界」「理事無礙法界」「事事無礙法界」は、澄観が唱えた説であることは既に述べた。しかし実は、「事事無礙」の語は、第三祖・法蔵までは用いられていないのである[中村他 2002：455 参照]。偽作と言われる『妄尽還源観』を除いて、「事事無礙」<sup>18)</sup>という言葉は、法蔵のどの著作にも出てこない。[遠藤：49] 熊楠が那智山で読んでいたのは、この法蔵による『華嚴五教章』であったと思われる。したがって「事事無礙」という語について、熊楠は知らなかったのではないかと考えられるのである。そうであるならば、彼が「事事無礙」の思想を表立って「南方曼陀羅」に取り入れなかったことにも、ある程度合点がいく。現在までに翻刻されている熊楠の文章において「事事無礙」という語は見当たらない。熊楠は「南方曼陀羅」を構想したとき、素養として(正確ではないにしろ)、澄観の四種法界を知ってはいたかもしれないが、そのとき手元にあったのは法蔵の『華嚴五教章』だったのだと思われる。その結果、四種法界に似てはいるがどこか違う(良く言えばオリジナリティのある、悪く言えばごちゃ混ぜの)思想が誕生した。

また大変厄介なことに、熊楠が「事事無礙法界」について正確に理解していなくても、彼の考える「理不思議」は、ある意味において、「事事無礙法界」であるとも言えるのである。熊楠は、その生涯において、様々な珍しい生物を予知的に発見して(「やりあて」)ている。熊楠による生物の捉え方は、自身と生物との間に優劣の壁を設けない徹底した平等さに特徴があった。彼は時に生物の声なき声聞き<sup>19)</sup>、また自分と(自身の名前の由来でもある)楠との間に強い一体感を抱いていた。熊楠は、自分を「楠神の申し子」とまで言うことがあった。このようなトーテミズム的な「在り方」が、熊楠をして「やりあて」を可能せしめたのである。つまり、「やりあて」が可能になる場が「理不思議」であるとする、そこには、主客の絶対的な対称性がなければならないのである。人間による論理的な見方、あるいは人間優位の見方では、「やりあて」ることなどできない。両項の間に礙げがなく、対称関係にある場でこそ、言語を越えた深い「シンパシー交感」が生じる。熊楠が「理不思議」に立っていたことは先述したが、彼は、そこにおいて、他者とまさに対称であったのだ。つまり、熊楠は「事事無礙法界」という言葉を仮に知らなかったとしても、その境位については、実感を持っていたのではないかというのが筆者の考えである。

「理不思議」と「理事無礙法界」と

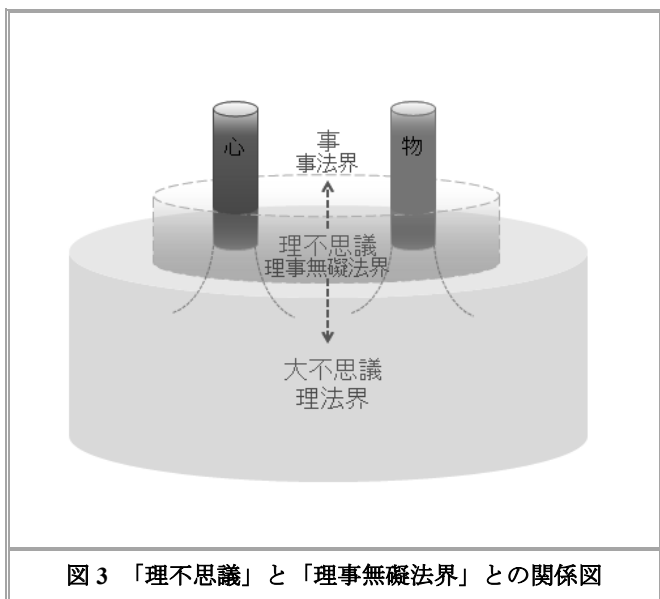


図3 「理不思議」と「理事無礙法界」との関係図

の関係を図化すると、以下の様になる(図3)。

区別(差別)のある現実世界＝「事法界」は「事不思議」に相当し、超差別の本質である「理法界」は「大不思議」に相当する。この「事法界」(事不思議)と「理法界」(大不思議)とをつなぎつつ混ぜ合わせる「通路」が「理事無礙法界」である。それは「理不思議」に相当する。図中では、「縦」の関係で表される。

一方、「理法界」と「事事無礙法界」との関係を図化すると、以下の様になる(図4)。

「事事無礙法界」においては、見る側(主体)と見られる側(客体)との間に、優劣はない。個々の事物が存立しながらも、相互に豊かにつながっている世界である。両項の対称性が完全に取り戻された場である。「理不思議」に立つ者にとって、自己(心)―他者(物)間に明確な区別はない。自己は即他者であり、他者は即自己である。「即」でつながってはいるが(いるが故に)、区別は完全には無くなっていない。いわば特殊な分節である。これもやはり「理不思議」に相当すると思われ、図中では、それは「横」の関係で表される。

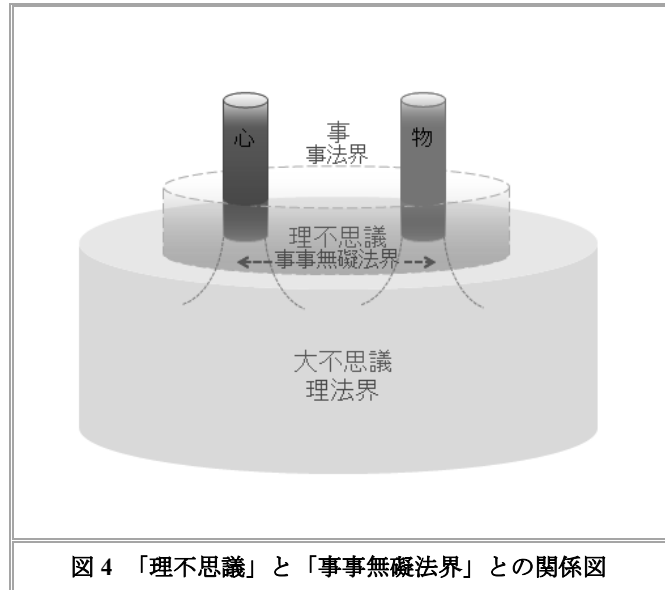


図4 「理不思議」と「事事無礙法界」との関係図

## おわりに

『華嚴五教章』では、「理」の用例が約104例あるという[中西：1048参照]。その他「理事融通」「理事無礙」などの語も見られる。これらの語は、大乘終教(大乘終極の教え、あるいは大乘真実の教え[鎌田：186参照])が説かれる中で出てくる。

「南方曼陀羅」の思想の重要性は「理不思議」にこそあるのだが、その難解さ故、これまでの研究では、ほとんど無視されてきた。熊楠は、法蔵の『華嚴五教章』における「理」という言葉に、敏感に反応し、自身の思想に取り入れたのである。しかし、熊楠が超差別の真理の場である「理法界」を「理不思議」とせず、「大不思議」とした点には、彼独自の解釈があったと思われる。また、熊楠は「理事無礙法界」という、理と事とが融通無礙に浸透し合う領域を「理不思議」としたようだが、ここにも熊楠のオリジナリティが感じられる。なぜ彼がそのような「操作」を行ったのかを研究することは、今後の課題の一つとしたい。また、熊楠が「法界」という語を用いず、その代わりに「不思議」という語を使用した理由は何かも併せて考えていきたい。

この背景には少なからず、熊楠による『華嚴五教章』の読み込みの甘さがあったかもしれない。しかし、それだけでは決して片づけられないものがある。熊楠は、敢えて「理事無礙法界」や「理」に関する事柄を「操作」したとも考えられる。熊楠による当時の日記

や書簡からは、法龍との交流を通じて、『華嚴経』の思想と真言密教とをミックスし、さらにそれらを換骨奪胎した上で、新たに彼独自の思想を確立しようという強い思いが、随所に見ることができるのである。熊楠の思索は当時、まさに「灼然と上進[全集 8 : 52]」し、止めることはできなかつた。華嚴思想と真言密教だけではない。さらに、ユダヤ神秘思想(カバラ)まで、熊楠は自身の思想に組み込もうとしていた。[大事典 : 33-34 参照]

「南方曼陀羅」が書かれた書簡を指して、法龍は「頗ぶる至上の宝物[高山寺本 : 343]」と評している。日本近代仏教史を代表する真言僧をしてここまで言わしめた「南方曼陀羅」<sup>20)</sup>をさらに深く知る鍵、それは、『華嚴経』の思想、そして『華嚴五教章』にこそある。

※

本稿を執筆するにあたり、本センターリサーチ・アシスタントの亀山隆彦氏と李曼寧氏から、有益な情報を多数ご教示いただいた。また、本稿を基にした筆者の発表(2016年3月9日開催 第20回仏教文化セミナー「南方曼陀羅」と『華嚴経』の接点)では、本学国際学部教授・松居竜五先生、文学部講師・野呂靖先生から、今後の筆者の研究における大きな「宿題」をいただいた。この場を借りて、厚く御礼申し上げます。

以上

【参考文献】

- ・遠藤純一郎、『法藏の法界縁起思想』、蓮花寺佛教研究所紀要第4号、2012年
- ・鎌田茂雄、『華嚴の思想』、講談社学術文庫、1988年
- ・唐澤太輔、『南方熊楠の見た夢—バサーージュに立つ者—』、勉誠出版、2014年
- ・河合隼雄、『明恵 夢を生きる』、法藏館、1987年
- ・神田英昭、「土宜法龍宛新書簡の発見と翻刻の解説」、松居竜五・岩崎仁編、『南方熊楠の森』、方丈堂出版、2005年
- ・竹村牧男、『華嚴五教章を読む』、春秋社、2009年
- ・鶴見和子、『南方熊楠—地球志向の比較学—』、講談社学術文庫、1981年
- ・中沢新一、『森のバロック』、せりか書房、1992年
- ・中沢新一、『芸術人類学』、みすず書房、2006年
- ・中沢新一、『公開講座：南方熊楠の新次元 第三回「明恵と熊楠」レポート』、明治大学野生の科学研究所 web サイト、<http://sauvage.jp/activities/1930>、2014年1月(2016年1月閲覧)
- ・中西俊英、「『華嚴五教章』における「理」」、『印度學佛教學研究第63巻第2号』、2015年
- ・中村元・福永光司・田村芳朗・今野達・末木文美士、『岩波仏教辞典』第二版、岩波書店、2002年
- ・中村元、『広説佛教語大辞典』、東京書籍、2008年
- ・西平直、「井筒俊彦の「分節」と「無分節」—華嚴思想の「事」と「理」—」、末木文美士編、『比較思想

~~~~~

- から見た日本仏教』所収、山喜房佛書林、2015年
- ・松居竜五、「南方マンダラの形成」、松居竜五・岩崎仁編、『南方熊楠の森』、方丈堂出版、2005年
  - ・松居竜五・田村義也、『南方熊楠大事典』、勉成出版、2012年(本稿では「大事典」と略記した)
  - ・南方熊楠著、岩村忍・入矢義高・岡本清造監修、飯倉照平校訂、『南方熊楠全集』8、平凡社、1972年(本稿では「全集」と略記した)、1911年6月25日付柳田国男宛書簡
  - ・南方熊楠著、岩村忍・入矢義高・岡本清造監修、飯倉照平校訂、『南方熊楠全集』7、平凡社、1971年(本稿では「全集」と略記した)、1925年1月31日付矢吹義夫宛書簡、いわゆる『履歴書』
  - ・南方熊楠著、長谷川興蔵校訂、『南方熊楠日記』2、八坂書房、1987年(本稿では「日記」と略記した)
  - ・南方熊楠・土宜法龍著、飯倉照平・長谷川興蔵校訂、『南方熊楠 土宜法龍 往復書簡』、八坂書房、1990年(本稿では「往復書簡」と略記した)
  - ・南方熊楠邸保存顕彰会編、『南方熊楠邸蔵書目録』、田辺市・南方熊楠邸保存顕彰会、2004年(本稿では「蔵書目録」と略記した)
  - ・南方熊楠・土宜法龍著、奥山直司・雲藤等・神田英昭編、『高山寺蔵 南方熊楠書簡—土宜法龍宛 1893-1922』、藤原書店、2010年(本稿では「高山寺本」と略記した)

- 
- 1) 他にも熊楠は、「大東一切智」、「金粟如来第三仏」などという語を用いている。これらは、熊楠が自称したものである。一切智とは、「完全な智慧を有する者 [中村 2008 : 68]」であり、金粟如来とは、「維摩居士の前身 [中村 2008 : 527]」のことである。つまり熊楠は、自身のことを、アジアにおける完全な智慧の保有者、あるいは、在家のまま仏教の教義を体得した維摩居士の生まれ変わりだと言うのである。
  - 2) 他にも鶴見は、「南方は、ヨーロッパ近代の科学を学ぶことによって、大乘仏教の思想に独自の解釈を与えた。真言曼陀羅を『南方曼陀羅』に読み替えた。[鶴見 : 23]」とも述べている。
  - 3) 例えば、熊楠は、石切り屋が工作中に雑談をしながらも、コンパスや定規でしっかり線を引いたように、規則通り切り、素晴らしい白を作り上げることや、薬品の調合を「感覚」で行い、うまくいくことなどを例として挙げている。また熊楠は、併せてここで、自身が経験した、夢による思いもよらない発見についても述べている。
  - 4) 2016年3月9日に開催された第20回仏教文化セミナー「『南方曼陀羅』と『華嚴經』の接点」に対するコメントにおいて、松居竜五氏より、1894年2月9日付の法龍宛書簡[高山寺本 : 132, 136]においても、熊楠は、「事理無碍」という語を用いていることをご指摘いただいた。それにしても、華嚴思想においては、通常「理事無礙」であるのに、熊楠がここでなぜ「事理無礙(無碍)」と言うのかは、気になる点でもある。
  - 5) 熊楠は、この書簡を書いた頃、『方丈記』の英訳を、元ロンドン大学事務総局長のフレデリック・ディキンズ(Frederick Victor Dickins, 1838~1915年)と協力して行っている。日記を見ると、『源氏物語』を読んでいることもわかる。しかし、『華嚴經』に関しては、日記には(もちろん、日記が全てというわけではないが)、読んだという記載は見当たらない。
  - 6) 熊楠は、この書簡を記したとき、那智山・大門坂のすぐ近くの大坂屋という宿に長期滞在していた。熊楠は、英国から帰国後、1901年10月から1904年9月までの三年間、那智・勝浦に留まっている(那智隠栖期)。途中、歯の治療などで和歌山市に行くことなどもあったが、基本的にはこの宿を拠点として、

植物採集などを行っていた。またこの頃の熊楠は、精神的危機状況に陥っており、日記などには「死」の文字が多く見られ、また幽霊を見る、幽体離脱をするなどオカルトと呼ぶほかないような体験も多々している。

- 7) 『華嚴五教章』というのは、法蔵の伝記(新羅の崔致遠撰『法蔵和尚伝』855年)に出てくるものであり、正式な書名ではない。通称である。正式名称は、和本・鎌本・宋本とテキストによって種々あるが、和本上・中巻にある「華嚴一乗教分記」が基本と考えられている。[竹村：27参照]
- 8) 高藤と熊楠との間には、何度か書簡や葉書のやり取りがあったが、残念ながら現在、南方熊楠邸（南方熊楠顕彰館）にそれらは残っていない。
- 9) 本稿を執筆するにあたり、梅尾山高山寺を訪れた際、寺院の御厚意で、普段は一般には公開されていない明恵上人の御廟の見学とともに、法龍の御墓参りをさせていただいた(2016年1月18日)。
- 10) 河合隼雄(1928～2007年、心理学者)は、明恵を「夢を生きる」人と評している(『明恵 夢を生きる』、法蔵館、1987年)。「夢を生きる」、それは、夢の形式を心に組み込み、「潜在世界と現実世界とを同時に生きる[中沢2014:web]」ことである。
- 11) このような儀礼・イニシエーションの痕跡は、「今日のボン教やニンマ派仏教の伝統の中にも、きちんとした修行システムとして残されている」[中沢2006:183]。
- 12) 「月の歌人」明恵は、多くの月に関する歌を詠んでいる。例えば、「くまもなくすめるころのかがやけばわがひかりとや月をもふらむ」など、輝く月と明恵自身が、まるで一如になっているような歌が多い。
- 13) 本章では、熊楠と明恵との共通点について述べたが、両者の共通点について、中沢は、大変興味深い考察を行っている。本章で筆者が述べた共通点以外にも、中沢は、両者の行った「瞑想」に着目している。

華嚴經の大系では、世界は無数の浄土で構成されていると言われます。この幾重にもなった悟りの空間に入り込み体験する方法の一つが「瞑想」です。瞑想では覚醒時の認識の枠組みが解かれ再構成されるために、複雑な世界を認識することができると考えられています。華嚴經の理論と密教の実践の融合をはかった明恵は、瞑想もちろん行っていましたが、同時に三十年余にわたって見た夢を記録し続けるということも行っていました。一方熊楠も、那智の森に籠ってひたすら粘菌や植物の研究に没頭し、「科学的瞑想」を行いました。…(中略)…熊楠と明恵は瞑想という事においてほとんど同じ事を行っています。熊楠は密教的瞑想こそしなかったものの、光学顕微鏡を通して無数の微細な宇宙を垣間見るといふ「科学的瞑想」を行いました。光に照らされ様々な倍率の世界が浮かび上がるという知覚体験は、どんなに微細なものですら宇宙生命圏と繋がっていることを熊楠に実感させました。[中沢2014:web] (下線一筆者)

明恵が瞑想の達人であったことは知られているが、熊楠も光学顕微鏡を通じて、矛盾なく完全な世界、人間の世界観を越えた「美」を見ていたのである。それは、まさに「生命そのもの」と言えるものである。熊楠は、以下のような言葉を残している。

何となれば、大日に帰して、無尽無究の大宇宙の大宇宙のまだ大宇宙を包蔵する大宇宙を、たとえば顕微鏡一台買うてだに一生見て楽しむとくろききず、そのごとく楽しむとくろききざればなり。

(1903年7月18日付土宜法龍宛書簡) [高山寺本:300]

つまり熊楠は、研究対象に入り込み、内在し、そこに潜む「宇宙」(個に含まれながらも個を超越して

- 包み込むまさに「生命そのもの」)を直に観ようとした。
- 14) <sup>にしひらたし</sup>西平直(1957年～、哲学者・教育学者)は、「事法界」を、「各々の本質によって固定され、互いに明確な境界線を持つ[西平：380]」ち「それぞれ己れの分限を守り、他と混同されることを拒否する[西平：380]」ような境位、そして「互いに<sup>さまた</sup>礙げ合う」[西平：380]場だと言う。つまりそれは、自他の区別がはっきりとなされた、いわゆる我々の言うところの現実世界である。
- 15) 西平は、「理法界」を、「個々の事物として成り立たない。あらゆる分節が消え、あらゆる事物相互の差別が消え去った「無分節」の位相」[西平：380]と述べている。そこは、区別も対立もない完全な場、根源的な世界である。
- 16) 西平は、「理事無礙法界」を「境界線のない『理』と境界線のある『事』とが、互いに礙げ合わない(無礙である)」[西平：380]場とする。また、<sup>いづつとしひこ</sup>井筒俊彦(1914～1993年、言語学者・哲学者)がそれを the interpenetration of *li* and *shin* としていることを紹介している。interpenetration とは、相互浸透という意味である。「理事無礙法界」とは、換言すると、「理」という根源的な世界と「事」という現実世界とがつながりつつ混ざり合うような場のことである。
- 17) 中沢は、「南方曼陀羅」と『華嚴經』との関係に、いち早く気づき指摘をしている。その中で、華嚴思想における「理」を、「南方曼陀羅」における「大日如来の大不思議」に相当するとし、華嚴思想における「事」を、「南方曼陀羅」における「心不思議」「物不思議」「事不思議」「理不思議」に相当するという大変興味深い考察を行っている[中沢 1992：384 参照]。ここで、「理」を「大日如来の大不思議」とする点は、筆者の考えと同じである。しかし「事」を「心不思議」「物不思議」「事不思議」、さらにここに「理不思議」を入れる点は、筆者とは少し異なる点である。本稿で示すように、筆者は「理不思議」を、「理」と「事」とをつなぐもの、さらには「心不思議」と「物不思議」にさえ浸透するものだと考えている。
- 18) 法蔵は『華嚴五教章』の中で「事事無礙」という語は使用しないものの、竹村牧男(1948年～、仏教学者)は、その「所依の体事[竹村：194]」、つまり拠り所となる事柄は示していると述べている。
- 19) 熊楠の日記には、  
 獸畜、言詞、心なけれども生物のこと分る。科学者はこれを人間に分らぬといふのみ。乃ち靈妙也。  
 (1904年3月24日付日記)[日記2：418]
- とある。つまり熊楠は、「普通の科学者には理解できないかもしれないが、自分には言葉をもたない生物のことでもわかる」と言っているのである。これは要するに、彼が、獸畜つまり人間以外の森の生命体と「交感」していたということであろう。このようなことができたのは、この時、熊楠という人間と他の生物あるいは自然そのものとの境界が極めて曖昧になっていたからではないだろうか。この頃、熊楠は、植物を中心に頻繁に「やりあて」ている。
- 20) 最後に付記しておきたい事柄は、「南方曼陀羅」から僅か20日後、実は熊楠は、新たな曼陀羅を描いていることである。通称「第二曼陀羅」と呼ばれる図は、1903年8月8日付土宜法龍宛書簡において記された。そこには、「物不思議」「心不思議」「事不思議」「理不思議」「大不思議」以外に、新たなエレメントとして「名」と「印」が出てくる。熊楠による、この「名」と「印」を加えた「第二曼陀羅」の説明は、実に込み入っている。この図で、熊楠は「胎蔵界」から「心」と「物」が生じるという過程が描こうとしたようだ。熊楠は、心と物とが同時に生じると言い、その作用を「大日滅心」呼んでいる。また



---

熊楠は、「事」が「名」というどうやらまだ言葉にはできないような、記号的なものを生ぜしめ、さらにこの「名」が具体化され心に描かれたものを、熊楠は「印」と言う。「第二曼陀羅」については、今後改めて論じてみたい。





## 『諸大事十結』「邪気等加持作法」における五蔵曼荼羅の意義

亀山隆彦（本センター国際研究部門リサーチ・アシスタント）

### 【要旨】

はじめに五蔵曼荼羅がいかなる教理か簡単に説明しておく、肝肺心腎脾のいわゆる五臓を中心に、五方、五仏、五智、五輪、五色、さらに五行や五味も含む多種多様な「五部の法門」相互の対応を表現した日本密教に独自の曼荼羅思想である。頼富本宏氏によれば、「ほとけに象徴される大宇宙と五臓六腑から構成される身体小宇宙の相似を意図」しているという。このように人間の身体に直接関わる教理であり、また古代中国のそれとはいえ医学の知識も踏まえた五蔵曼荼羅に、中・近世期の真言僧は、はたして何の医療の機能も期待しなかったのか。たとえば彼らの庇護者である天皇や貴族が内臓に病を患った際に、五蔵曼荼羅の功德を活用してそれを治癒しようとは考えなかったのだろうか。本稿では、江戸初頭期の真言僧、隆誉が編集した『諸大事十結』第四結に収録される「邪気等加持作法」と呼ばれる密教儀礼の検討を通じて、この疑問に答えたい。結論からいえば、五蔵曼荼羅を中核に据えた治病のための密教儀礼は、近世の真言僧にとって「大事」の一つとみなされていた。

キーワード：五蔵曼荼羅、『諸大事十結』、「邪気等加持作法」、隆誉



## 『諸大事十結』「邪気等加持作法」における五蔵曼荼羅の意義

亀山隆彦

### 序論

今から5年前の2011年6月18日に、日本イタリア会館京都本校で行われたコロンビア大学日本宗教センター（The Columbia Center for Japanese Religion）主催のカンファレンスにおいて、筆者は日本のとある密教教理の思想基盤について研究発表を行った。発表の主題となった密教教理とは、すなわち『五蔵曼荼羅』『五蔵曼陀羅和会釈』そして『五輪九字明秘密釈』といった文献を通じて流布された五蔵曼荼羅である。<sup>1</sup>

五蔵曼荼羅がいかなる教理かここで簡単に説明しておく、肝肺心腎脾のいわゆる五臓を中心に、五方、五仏、五智、五輪、五色、さらに五行や五味も含む多種多様な「五部の法門」相互の対応を表現した日本密教に独自の曼荼羅思想である。頼富本宏氏によれば、「ほとけに象徴される大宇宙と五臓六腑から構成される身体小宇宙の相似を意図」しているという。<sup>2</sup> このような五蔵曼荼羅は、平安末期の真言僧、覚鑿（1085～1144）が著した『五輪九字明秘密釈』（以下『五輪九字秘釈』）では五蔵三摩地観と呼ばれる密教瞑想法の観想対象とされ、またその観想に習熟した修行者なら、現在の肉身に速やかに五仏の五智を獲得することも自由自在と説かれる。この『五輪九字秘釈』中の五蔵曼荼羅に関する記述と、同じく覚鑿が著した『《vam》字密観』をはじめとするいくつかの聖教の教説を比較し、前者が後者を踏まえている可能性を指摘するというのが、カンファレンスにおける筆者の発表であった。発表後、その覚鑿と『五輪九字秘釈』、そして五蔵曼荼羅について様々な質問が寄せられたが、中に同曼荼羅思想の社会的な意義に関わる次のような問いがあった。

五蔵曼荼羅に関する覚鑿『五輪九字秘釈』の主張を要約すれば、概ね上記の通りだが、同じく『五輪九字秘釈』ではこれら主張をさらに敷衍するにあたり、密教經典および儀軌類だけでなく『黄帝内経素問』や『黄帝内経太素』といった中国医学書の学説にも触れる。<sup>3</sup> 改めて確認するまでもないかも知れないが、触れられるのは五臓六腑の生理に関する学説である。つまり密教の教理や儀礼だけではなく、古代中国医学の身体および内臓観もまた、『五輪九字秘釈』に説かれる五蔵曼荼羅の重要な構成要素であった。であれば、そこから以下のような疑問が生じてくる。人間の身体に直接関わる教理であり、また古代中国のそれとはいえ医学の知識も踏まえた五蔵曼荼羅に、中・近世期の真言僧は何の医療の機能も期待しなかったのか。たとえば彼らの庇護者である天皇や貴族が内臓に病を患った際に、五蔵曼荼羅の功德を活用してそれを治癒しようとは考えなかったのだろうか。発表後、聴衆の一人からこのような質問が投げかけられた。

それに対して筆者がどのように回答したかといえば、残念ながら正確なところは失念し

てしまったのだが、当時は五蔵曼荼羅に関する考察を始めたばかりで、また質疑応答が英語で行われたことも相まって、明快な応答が出来なかったことだけははっきり覚えている。おそらく、未だ検討が及んでいない資料も多々残されており、現時点ではあったとも無かったとも断言出来ないと答えるしか出来なかったのではないかと思う。つまるところ、カンファレンスで発せられた上記の質問に5年越しに回答を試みるのが、本稿の主たる目的である。

さて『五輪九字秘釈』『五蔵曼荼羅』といった文献を通じて流布した五蔵曼荼羅に、中世ないし近世の真言僧が、広い意味で何らかの医療機能を期待していたかどうか、さらに進んで、実際の病氣平癒に五蔵曼荼羅の力を活用したかどうかという点、現時点では次のように答えられる。いかなる頻度でそれが実修されていたかは不明だが、五蔵曼荼羅を中核に据えた治病のための密教儀礼は、近世の真言僧にとって「大事」の一つであり、それに関するマニュアルも真言宗の中で連綿と伝えられていた。すなわち江戸初頭期の真言僧、隆誉（1653～1711）が編集した『諸大事十結』（以下『十結』）の第四結に、「邪気等加持作法」と呼ばれる密教儀礼のマニュアルが収録される。『密教大辞典』にも明らかにされるように、この「邪気等加持作法」は「病者の五臓に五仏五大尊の種三尊転成を觀じ」「病者の魔障を加持して対治する法」、まさしく病人の肝肺心腎脾の五臓を五蔵曼荼羅と觀じ、その病を癒すという密教儀礼であった。<sup>4</sup> 以下、本稿では『諸大事十結』に収録される「邪気等加持作法」の詳細を明らかにし、先に言及した質問への回答とする。

## 1. 『十結』と隆誉について

先述した通り、本稿では隆誉編『十結』に収録される「邪気等加持作法」の内容を検討し、五蔵曼荼羅の觀想によって病を癒す行為が、近世期の真言僧にとって加持祈祷の「大事」であったことを明らかにする。その具体的な検討は次章からはじめるとして、先ず本章において『十結』という文献の基本的な性格、および編者と伝えられる隆誉の経歴を先行研究の記述を通じて確認しておきたい。はじめに『十結』の基本的な性格であるが、『密教大辞典』（以下『辞典』）に次のような解説が掲載される。

十結、智山学侶隆誉輯。諸大事・諸切紙等と名く。十括ある故に十結と稱するに至れり。徳川期に最も用いられたる諸大事を輯めたるものにて、玉石混淆の嫌あれども、加持祈祷等に多く用ひらるゝに至る。別に豊山勝海房章如輯と伝ふる五十通ありて豊山派に多く之を用ふるに對し、十結は智山派に於て特に多く之を用ふ。<sup>5</sup>

引用文によると、江戸時代の真言僧が重用した「加持祈祷等」の「諸大事」、各種口伝の教えを集成したものが、すなわち『十結』である。繰り返して述べるように本書を編んだのは同時代の新義真言宗智山派の学侶、隆誉で、また十の括りから構成されることから『十結』と呼ばれるのだという。これも先述したことだが、この『十結』の第四結に「邪気等

加持作法」が収録される。加えて編者である隆誉が新義真言宗智山派に所属していたことから、『十結』は特に同宗派で重用されたと『辞典』には解説される。

京都六波羅蜜寺の学僧。字は慈蓮房、姓実詳ならず。元禄の頃山科妙智院並に六波羅蜜寺に住し、釈迦院大僧正の法を受け、智山に於ける事相の達匠として令名高し。正徳元年正月二日寂す。寿五十九。<sup>6</sup>

次に『十結』の編者、隆誉の経歴である。同じく『辞典』によれば、隆誉は元禄時代に山科妙智院および六波羅蜜寺に住んだ新義真言宗智山派の学僧で、特に密教の事相の達者として著名であった。本稿で取り上げる『十結』以外にも、『要法授決鈔』二卷、『金胎略次第』二卷、『金胎秘密伝法灌頂口決集』三卷等の著作を残している。<sup>7</sup> また布施浄明氏編著『平成版真言祈祷大系 I 諸大事十結』（以下『祈祷大系』）によれば『諸大事口決』二卷という文献は、『十結』に関する隆誉自身の「口決」である。<sup>8</sup>

## 2. 「邪気等加持作法」と五蔵曼荼羅

以上、『十結』の基本的な性格と隆誉の経歴を確認した。引き続き「邪気等加持作法」における五蔵曼荼羅のそもそもの意義を、同じく先行研究の記述に基づき考えてみたい。具体的には『辞典』『祈祷大系』の記述を検討し、五蔵曼荼羅の観想こそが「邪気等加持作法」の中核とみなしうることを指摘する。はじめに『辞典』であるが、「邪気加持」の項に以下のような解説が掲載される。

病者の魔障を加持して対治する法。先づ護身法、次に法界定印を結びて、行者は現成の大日尊、病者は未成の金薩と観じ、次に病者の五臓に五仏五大尊の種三尊転成を観じ、五仏は五智の光を放ちて邪気悪霊一切の迷暗を照し、五大尊は各器杖を執りて諸難諸障を断除すと観想す。次に仏眼の印明にて五仏五大尊の慧眼を開き、金大日の印明にて五智四身の総体を円満せしめ、五大尊の総印にてその別徳を備足せしめ、次に五股杵を持して慈救咒を唱へ、逆順各百遍加持し、後地結・四方結等を以て結界し、後に六字観音印咒・灌頂印明等を結誦す。<sup>9</sup>

引用文によれば「邪気加持」とは、病人の「魔障」を「加持」し「対治」する法であり、その中には次のような手順が含まれる。すなわち病人の体に巣くう「魔障」を「対治」するにあたり、真言行者は病人の五臓に「五仏五大尊」の「種三尊転成」、つまり五仏・五大明王の種子真言から三昧耶形、三昧耶形から尊形への変転を観じ、さらに、そうして現れた五仏の五智の光明があらゆる「邪気」「悪霊」を照らし、五大明王が自らの「器杖」でもって「諸難」「諸障」を取り除く様を観想しなければならない。言い換えれば「邪気加持」には、五臓、五仏、五大明王等「五部の法門」の相応、すなわち五蔵曼荼羅を観想する行

為が、手順の一つとして組み込まれている。このような『辞典』の記述を踏まえ、続いて『祈祷大系』には次のように述べられる。

この法（※「邪気等加持作法」）は第四結（※『十結』第四結）所収のもので（中略）病者の<sup>(マ)</sup>摩障を加持して退治する法である。『口決』に「この法病人の五臓を五仏五大尊と観ずる故、邪気障碍し留難することあたわざるなり」とある。五臓を五仏に配することは『五輪九字明秘密釈』に出す善無畏三蔵の説と同一である。<sup>10</sup>

本文は「邪気等加持作法」に関する『祈祷大系』の解説の一部である。注目すべきは、解説のなか引用される『口決』の文で、それによると「邪気等加持作法」とは、病人の五臓を五仏および五大明王と観じることであり、それにより、いかなる「邪気」「障碍」も病人の身中に留まることはかなわなくなるといふ。見方を変えれば、五蔵曼荼羅の観想が「邪気等加持作法」の中心要素とみなされていると指摘出来る。『十結』にはいくつか写本が伝えられるが、その中には、上記の『口決』の文を第四結「邪気等加持作法」の冒頭に据えるものも存在する。<sup>11</sup> その点からも、この記述が持つ意義は極めて大きいと推定される。

### 3. 『十結』「邪気等加持作法」における五蔵曼荼羅

このように「邪気等加持作法」には、五蔵曼荼羅の観想が手順の一つとして組み込まれており、しかもその観想は「邪気等加持作法」の中心的な要素とみなされる。この点を踏まえて、五蔵曼荼羅に関する『十結』「邪気等加持作法」の実際の記述がどのようなものか、最後に確認しておく。はじめに「邪気等加持作法」の全貌を把握するために、同法を構成する手順のすべてを以下に列挙しておく。『十結』によれば「邪気等加持作法」は、次の十種の手順から構成される。<sup>12</sup>

- ①従来の修法のごとく護身のための各種印明を結誦し、作法に入る準備をする。
- ②護身法がすめば、施主である病人の前に安座して法界定印を結び、自らの胸に《vam》字を観想する。<sup>13</sup>
- ③続けて施主＝病人の胸中に《hūm》字を観想し、真言僧自身を「現成」の大日如来、「施主」を「未成」の金剛薩埵と観じる。
- ④施主を「未成」の金剛薩埵と観じ終わったなら、その五臓に後述する九種の種子真言を観じ、それら真言が金剛界の五仏と五大明王の三昧耶形、さらに尊形に変じていく様、そうして現れた五仏の五智の光があらゆる邪気・悪霊を照らし、五大明王がその「器杖」でもって「諸難」「諸障」を取り除く様を観想する。
- ⑤仏眼の印明を結誦し、施主の五仏・五大明王の慧眼を開かせる。
- ⑥金剛界の大日如来の印明を結誦し、その場で五仏の五智、および四身のあらゆる徳を円満させる。
- ⑦五大明王の印明を結誦し、それら尊格の別徳を満足させる。



⑧病人を玉女の方に向け、さらに五鈷杵を持ち慈救咒を唱えてその背後から加持し、九穴より邪気・障碍を追い出す。

⑨結界をつくる。

⑩病人に六字観音の印と各種灌頂の印明を授けて、大日如来と同一化させる。

これら十種の手順を踏むことで、施主の身中に潜む邪気を加持し、病を対治する。それが「邪気等加持作法」である。この中④が、五藏曼荼羅の観想に該当する。具体的にどのようなように述べられているかという、次の通りである。

次ニ想ヘ施主ノ肝臟ニ有リ《a》字。変シテ成ル五鈷杵ト。トトト変シテ成ル阿閼尊ト。又有リ《hūm》字。成ル五鈷杵ト。トトト変シテ成ル降三世尊ト。心臟ニ有リ《trāḥ》字。成ル宝珠ト。タタ変シテ成ル宝生尊ト。又有リ《hūm》字。成ル三鈷杵ト。タタタ変シテ成ル軍荼利尊ト。肺臟ニ有リ《hrīḥ》字。成ル紅蓮花ト。タタタ変シテ成ル弥陀尊ト。又有リ《hrīḥ》字。成ル宝棒ト。タタ変シテ成ル大威徳尊ト。腎臟ニ有リ《aḥ》字。変シテ成ル羯磨ト。タタ変シテ成ル釈迦尊ト。又有リ《haḥ》字。変シテ成ル金剛牙ト。タタタ変シテ成ル金剛夜叉ト。脾臟ニ有リ《vam》字。変シテ成ル塔婆ト。タタ変シテ成ル大日如来ト。又有リ《ham》字。変シテ成ル利劍ト。タタ変シテ成ル不動尊ト。五仏五大尊ニ各有リ恒沙ノ眷属。前後左右ニ圍繞セリ。<sup>14</sup>

引用文の内容を順に解説していくと、第一に施主の肝肺心腎脾の五臓それぞれの上に、《a》字と《hūm》字、《trāḥ》字と《hūm》字、《hrīḥ》字、《aḥ》字と《haḥ》字、そして《vam》字と《ham》字の計九種の種子真言を観じる。次にそれら九種真言が、下図の通り金剛界五仏と五大明王の三昧耶形、および尊形に変じていく様を観想する。

| 五臓 | 種子真言    | 三昧耶形 | 尊形     |
|----|---------|------|--------|
| 肝臟 | 《a》字    | 五鈷杵  | 阿閼仏    |
|    | 《hūm》字  |      | 降三世明王  |
| 心臟 | 《trāḥ》字 | 宝珠   | 宝生仏    |
|    | 《hūm》字  | 三鈷杵  | 軍荼利明王  |
| 肺臟 | 《hrīḥ》字 | 紅蓮花  | 阿弥陀仏   |
|    |         | 宝棒   | 大威徳明王  |
| 腎臟 | 《aḥ》字   | 羯磨   | 釈迦仏    |
|    | 《haḥ》字  | 金剛牙  | 金剛夜叉明王 |
| 脾臟 | 《vam》字  | 卒塔婆  | 大日如来   |
|    | 《ham》字  | 利劍   | 不動明王   |

すなわち、肝臟上の《a》字と《hūm》字が共に五鈷杵に変じ、さらにその五鈷杵が阿閼

仏と降三世明王の尊形に変じる様、心臓上の《trāḥ》字と《hūṃ》字がそれぞれ宝珠と三鈷杵に変じ、さらに宝生仏と軍荼利明王の尊形に変じる様、肺臓上の《hrīḥ》字が紅蓮花と宝棒に変じ、各々、阿弥陀仏と大威徳明王の尊形に変じる様、腎臓上の《aḥ》字と《haḥ》字が羯磨と金剛牙となり、さらに釈迦仏と金剛夜叉明王の尊形に変じる様、そして脾臓の《vaṃ》字と《haṃ》が卒塔婆と利剣に変じ、さらに大日如来と不動明王の尊形に変じる様を観想するのである。また『十結』では以上のように記した後に、次のようにも述べる。

想へ五仏放<sub>テ</sub>五智ノ光<sub>ヲ</sub>照<sub>シ</sub>邪気悪霊ノ一切ノ迷闇<sub>ヲ</sub>五大尊各執<sub>テ</sub>器杖<sub>ヲ</sub>断<sub>テ</sub>除<sub>ス</sub>諸難諸障<sub>ヲ</sub>。<sup>15</sup>

上記の観想の後、尊形の金剛界五仏と五大明王が、それぞれ「五智の光」と「器杖」でもってあらゆる邪気や悪霊、諸難・諸障を排除すると観じなければならない。

## 結論

最後に、各章の検討結果を今一度まとめておく。

- ①『十結』は、江戸初期の真言僧で、事相の達者として著名であった隆誉の手による加持祈祷の「大事」の集成である。
- ②その『十結』第四結に収録される「邪気等加持作法」には、手順の一つとして五蔵曼荼羅の観想が組み込まれており、あるいはこの五蔵曼荼羅の観想が、「邪気等加持作法」の中心要素ともみなされる。
- ③「邪気等加持作法」に組み込まれた五蔵曼荼羅の観想とは、具体的には、施主の五臓の上に金剛界五仏と五大明王の種子真言、三昧耶形、および尊形の変転を観じることである。

これら検討の結果から、五蔵曼荼羅を中核に据えた治病のための密教儀礼は、近世の真言僧にとって「大事」の一つであったと推定される。それが、5年前のカンファレンスで発せられた質問に対する現時点での回答である。今後は、このような密教儀礼がいかなる過程を経て形成されたのか、その系譜を明らかにしていきたいと考えている。

<sup>1</sup> カンファレンスの正式な名称は“Buddhist Dynamics in East Asian Religions: A Columbia Graduate Student Conference”である。筆者の発表題目は、“Kakuban’s View of the Human Body: The Five-Viscera Visualization in Gorin Kuji Myō Himitsu Shaku”であった。

<sup>2</sup> 頼富本宏「密教の受容した五臓説一胎内納入品と覺鑿の『五輪九字明秘密釈』を中心として一」（『東方宗教』90、1997年、日本道教学会）83頁上段参照。

<sup>3</sup> 田中文雄『『五輪九字秘密釈』の背景思想に関する一管見—道教・医学の両側面について—』（『豊山教学大

---

会紀要』12、1984年、豊山教学振興会) 参照。

- <sup>4</sup> 『密教大辞典 縮刷版』(1983年、法蔵館。以下『辞典』) 1044頁中段「邪氣加持」の項参照。
- <sup>5</sup> 『辞典』858頁中段「十結」の項参照。
- <sup>6</sup> 『辞典』2252頁下段「隆誉」の項参照。
- <sup>7</sup> 『辞典』「隆誉」の項参照。
- <sup>8</sup> 布施浄明氏編著『平成版真言祈祷大系 I 諸大事十結』(2003年、四季社。以下『祈祷大系』) 251頁参照。
- <sup>9</sup> 『辞典』「邪氣加持」の項参照。
- <sup>10</sup> 『祈祷大系』138頁。
- <sup>11</sup> 稲谷祐宣『真言秘密加持集成』(1998年、東方出版) 58頁上段参照。
- <sup>12</sup> 『祈祷大系』127～139頁参照。
- <sup>13</sup> 悉曇については《》中にローマ字化したものを記載し、その形式でもって表記することを基本とする。
- <sup>14</sup> 『祈祷大系』124～125頁。
- <sup>15</sup> 『祈祷大系』125頁。