

# 『秘蔵宝鑰』における智の地平

—空海の九頭一密の「ことば」—

村 上 保 壽

はじめに

空海は、天長七年（八三〇年）頃、淳和天皇の勅命によって『秘密曼荼羅十住心論』（以下『十住心論』・広論）を提出した後、再び勅命を受けて『秘蔵宝鑰』（略論）を撰述したと見られている。<sup>1</sup> そうであるなら、改めて十住心を問題にしなければならなかったとき、空海は『十住心論』の要約を簡明にまとめあげることだけを考えていたのであるか。どうもそのようには思えない。広略両論の思想的構成とそれらの引用経典や論書を見ると、彼が『秘蔵宝鑰』を『十住心論』とは明確に異なった視点から撰述していることがわかるからである。<sup>2</sup>

例えば、引用文についていえば、『十住心論』が膨大な経典論書からの引用によって各住心を説明しているのに対して、『秘蔵宝鑰』では、主として『大日経』、『金剛頂経』の両部大経と『菩提心論』、『釈摩訶衍論』の両論書からの引用に限定される。<sup>3</sup>

とくにこの点について、広略両論の違いは、『菩提心論』と『釈摩訶衍論』からの引用に顕著である。<sup>4</sup> 『十住心論』では、前者については第五、第六住心<sup>5</sup>に、後者については第九住心<sup>6</sup>に引用されているが、その引用の仕方は、それぞれの住心を規定する唯一の論拠というものではない。それに、他の経典論書の量からすれば余りにも少ない。

それに対して、『秘蔵宝鑰』では、『菩提心論』は第二住心を除く各住心の決定的な規定論拠として使われている。そして、『釈摩訶衍論』は、いわゆる五重問答の個所が第六乃至第九住心の教判の論拠として引用されており、これは『辯顯密二教論』（以下『二教論』）以来である。このことを考えるとき、空海の意図が単に『十住心論』の略論を簡明に撰述することにあつたのではなく、『両論書を論拠とする』『二教論』以来の密

教把握と教判論の延長上にあつたことがわかる。<sup>7)</sup>

『十住心論』が各住心の内容説明に多くの経典論書を引用していることは、それだけ広論が概論書的な意味合いを持っていることを示している。それに対して、『秘藏宝鑰』は、空海自身の把握する五乗の要旨を簡潔にまとめあげることによって、真言密教が諸乗に勝ることをより明確に示しているといえる。

次に、それぞれの思想的構成において、一般に『十住心論』は九顕十密の書であり、『秘藏宝鑰』は九顕一密の書であると理解されている。

この理解は、広略両論の本質的な特徴をよく表していると思う。すなわち、『十住心論』では十種の住心を次のような視点から問題にしている。

「若し能く明かに密号名字を察し、深く莊嚴秘藏を開くときは、則ち地獄天堂、仏性闡提、煩惱菩提、生死涅槃、辺邪中正、空有偏円、二乗一乘、皆是れ自心仏の名字なり。いずれをか捨ていづれをか取らん。」<sup>8)</sup>

言い換えると、第十住心の秘密の蔵からすれば、地獄・天堂、仏性・闡提乃至二乗・一乗は、すべて人間が本来自心に持っている仏の名字であり、どれを取りどれを捨てるといふものではない。第十秘密莊嚴心からすると、すべての住心（心の在り方）は、衆生の自心仏（心の自体性）すなわち自性清浄心の現れにほかならない。いわば、前九種の住心は浅い顕教の心として表象しているが、本質的には深い密教の真理の現われである、という。この住心把握は、すべての住心を密教的に解釈する立場である。これがいわゆる「九顕十密」の立場である。

それに対して、『秘藏宝鑰』では十住心を次のような視点から把握する。

「九種の心薬は外塵を払うて迷を遮し、金剛の一宮は内庫を排いて宝を授く。」<sup>9)</sup> あるいは、

「九種住心無自性、転深転妙皆是因と云つば、此の二句は前の所説の九種の心は皆至極の仏果に非ずと遮す。」<sup>12)</sup>

すなわち、第一住心乃至第九住心の九種住心が、第十住心である仏果の因と規定されている。いわば、前九種住心を因分に第十住心の仏果・「とく」との境界が成立しているとする理解である。この十住心理解が「九顕一密」の立場である。

この二つの立場を見るとき、いずれも第十住心である密教世界から位置づけられた前九種住心の評価と批判（クリティック）であることは間違いないところである。その意味では、二つの立場の差異を認めた上で、しかし本質的には、広略両論の「宗旨同じ」とする真言教学の伝統的理解は正当である。<sup>13)</sup>

しかし、十密の立場と一密の立場とは明らかに異なる。この差異は、広略両論の撰述において、空海の視点がそれぞれを異にしていることを示している。すなわち、『十住心論』を撰述した後にもう一度同じ内容を扱うとき、彼は、『秘藏宝鑰』では新たな視点から改めて十住心の意味づけを行っているといえる。

九頭一密とは、前九種住心を第十住心の因分として捉えることである。このことは、第十住心の契機を前九種住心の中に求め、取り出すことができることを意味している。それは、果が因を前提にしている限り、前九種住心もまた第十住心を構成している心の世界であること、あるいは、顕教なしに密教が成立しているのではないという因果関係を明かしている。

この理解は、第十住心の契機を前九種住心の中に探り確定して行くことによつて、『秘藏宝鑰』の視点を顕密の優劣に力点をおく教判論に限定するのではなく、第十住心である密教世界の包摂性、総合性の中で捉えて行くべきことを教えている。

空海は、『秘藏宝鑰』の序の中で、十住心について撰述する意図を次のように語っている。

「我れ今詔を蒙つて十住を撰す 頓に三妄を越えて心真に入らしめん」<sup>15</sup>

私は今、淳和帝の詔勅を受けて十住心について著述するが、それは、人びとをしてすみやかに三種（麁・細・極）の妄執、いわばあらゆる心の迷いを克服して、人びとをして真実の心の世界に入らしめたいと思うからである、と述べている。

要するに、人びとをして迷いの世界を離れて永遠の「さとり」の世界に入らしめんこと、それが撰述の意図であったことがわかる。「さとり」の世界とは、人びとの真実の心の世界にはかならない。そこで彼は、それを『大日経』住心品にいう「如実知自心」とそれを開明する「菩提心」の問題として捉えている。<sup>15</sup>

あるいは、この空海の意図をテーゼで示せば、「自宝を知らず、狂迷を覚と謂えり」、「我心自ら証すのみ。」という言葉に要約できると思う。その意味で、『秘藏宝鑰』の九頭一密の視点を理解する鍵は、仏の真実の教えを「知らず」、無明の闇に狂い迷っている凡夫が自心の仏をさとること、すなわち菩提心であるわが心の絶対的本来性、心の実相（真実の在り方）を覚知する「知の在り方」の開明にあるといえる。

そのために、彼は、この著作の中で仏の真実の教えを「知る」ことのできる心の在り方と心の展開（心統性<sup>17</sup>）を問題にしている。その意味では、住心の問題は、真実を把握する知の在り方、知の地平に還元して理解してよい。

それ故に、前九種住心の何が第十住心の因（契機）であるかを問うとき、「何が」とは、まず第一に、第十住心が前九種住心のさまざまな知の内容を契機に成立している限り、その因分である知の内容を探ることである。そして第二に、仏果への到達が前九種住心に決して存在しない知の完成であるとするなら、その知（真実知<sup>18</sup>）の本質が何であるを明らかにすることである。

しかし、この開明は、第二住心から第十住心へと「さとり」をめざす心・菩提心の展開、いわば心統生の問題を直接追究することだけでは難しい。九頭一密の立場から、密教の「さとりの智慧」がいかなる知の構造であるかを明らかにすることによって、第十住心の因（契機）を九頭の中に探り、その因分を取り出すことが必要である。あるいは、開明とは、第十住心が前九種住心から継承して来たものと、その独自のものをクリティックすることであるといってもよい。

そこでまず、第十住心の世界を前九種住心の知の地平に浮かび上がらせるために、第十住心を構成している諸要素と問題点を取り出してみたい。

#### 一 第十住心の構成と問題

空海は、第十秘密莊嚴心について、冒頭に十二句の偈頌をあげてこの住心の綱要を述べ、次に『大日経』から二文と『菩提心論』から三摩地段の全文を引用して、この住心の本質を示している。そして最後に、二つの問答形式で頌文の内容を説明している。

しかし、十二句の頌文で第十住心の要旨が説かれているとしても、この頌文の意味内容は、前九種住心の多様な心と知のレベルを踏まえているのは当然である。その意味では、この頌文は前九種住心を背景にした言葉であると理解してよい。

「九種の住心は自性無し 転深転妙にして皆是れ因なり 真言密教は法身の説

秘密金剛是最勝の真なり 五相五智法界体 四曼四印此の心に陳ず

刹塵の渤駄は吾が心の仏なり 海滴の金蓮は亦我が身なり 一一の字門万像を含み

一一の刀金皆神を現ず 万徳の自性輪円して足れり 一生に莊嚴の仁を証することを得べし」<sup>19</sup>

初めの四句は次のような意味内容である。すなわち、前九種住心は無自性であり、各住心はより深い心の在り方に転じて行く。それ故に、すべて第十住心の因である。そして、真言密教は法身大日如来の説であり、大日如来の自内証である秘密にして金剛のごとき永遠なる教えは、もつとも勝れた真実である。

この四句は、明らかに真言密教の立場からなされた十種住心の教判である。これについて、空海は、最後の問答形式の個所でもう少し詳しく説明を加えている。その内容は、前九種住心を世間心と出世間心に大別し、第二住心以後を人乗・天乗・小乗・大乘の心に配し、第六住心以後の大乘を菩薩乗と仏乗に区分している。<sup>20</sup>そして、このようなさまざまな教えは、自らの教えに仏の名を得ているが、いずれも戯論である。それ故に、前九種住心は、その心にとどまらず、自性が無い。「さとり」の智慧を得たと思っているが、みな因であり、大日如来の自内証の境界（仏果）に至っていないとしている。<sup>21</sup>

しかし、空海は、「第四の唯蘊曰」後は聖果を得と名づく<sup>22</sup>と述べて、第四住心以後の心が「さとり」を得ていること、いわば仏の境界について浅深の差はあれ、知っていることを認めている。その意味で、第十住心の知の世界が第四住心以後の知と共通する本質あるいは根柢を持っていると捉えていたことがわかる。

このことは、第三住心以前の知が仏の知の境界と異なることを意味している。「さとり」とは、迷いを難れる仏の智慧をさとること、そのために実相（真理）を覚知することである。したがって、第三住心以前の心は、迷いの世界における心であり、その世界を難れる知の世界ではない。先の言葉は、第四住心を境に次の次元が異なることを示している。すなわち、世間心と出世間心とは本質的に知の世界を異にするのである。次に、第四住心以後を小乗と大乘に区分し、さらに大乘を菩薩乗と仏乗に区別している。これは、それぞれの住心が「さとり」の智慧、いわば知のレベルにおいて質的に異なることを意味している。しかし、その質的な相違は、「転深転妙にして皆是れ因」である限り、第十住心からすれば相対的な違いでしかない。

また、「真言密教は法身の説」という句についても、問答の中で簡単に説明を加えている。<sup>23</sup>すなわち、「さとり」の境界の説法形式が密教と顕教とは本質的に異なることを明らかにしている。それによると、真言密教は大日如来の説く教えであり、第九住心以外の七つの住心すなわち第二住心乃至第八住心は、他受用応化仏の説く教えであるという。

この言葉は明らかに、密教は法身説法であり、顕教は応化仏の対機説法であるとする『二教論』以来の、その意味では空海の初期からの一貫した教判の思想を示している。<sup>24)</sup>この教判論の一貫性に注目するとき、彼の十住心思想の基本が早い時期に構想されていたことが予想できる。

それはさておき、真言密教とは真理そのものである大日如来が直接衆生に語りかけている教えであり、第二乃至第八住心の教えは応化仏の方便の教えであることを述べている。このことは、知のレベルにおいて、第九住心と第十住心との知の共通性と他の七種住心に対する本質的相違を明かしていると見てよい。

最初の四句とその問答は、十住心の知のレベルがそれぞれ本質的に異なることを説いている。その意味で、四句が語る「知」の問題とは、第一に、空海が世間心と出世間心との知の本質的相違をどのように捉えているのか。第二に、出世間心における知の問題として、小乗と大乘、そして菩薩乗と仏乗との本質的相違をどこにおいているのかを明らかにすることである。そして第三に、それらの知が第十住心の知（智）とどのように関連しているのかを明らかにすることである。

次の六句は、第十住心の独自の内容を要約している。第五、第六句は、いわゆる三密瑜伽と、それを通路として開示される密教の「智」の内容と世界観について述べている。すなわち、五相成身の観法が第十住心に独自の三昧・瑜伽行であること、そして、五仏の五智と六大を法界体性とする智が他の住心の地の平を越えていること、四種曼荼羅あるいは四智印によってすべての存在相が表現されていることを述べている。

第七、第八句は、一切の仏すなわち世界の実相とは、わが心の仏・自心の本体性にほかならず、金剛部と蓮華部のあらゆる菩薩がわが身（存在相）であることを語っている。それは、「さとり」の境界すなわち仏の自内証の境界がすでに自心の中に存在しており、自利利他を実践する菩薩とは自己の本来的な在り方にほかならないことを示している。

そして、第九、第十句は、阿字などの密教の「ことば」がすべての現象を象徴し、仏・菩薩等のシンボルである三昧耶形は彼らの不思議な力を象徴していることを述べている。いわば、「真言・ことば」が世界と存在の実相を表象しており、密教の特徴としてこのようなシンボリズムのあることを明かしている。

ところで、この密教の独自の内容が第十住心でのみ説かれるとしても、その基盤はすでに前九種住心の段階で準備されていたと考えた方がよい。その基盤を前提にして、本質的に世界を異にする心への超越を果たしたとき、第十住心が成立したといえる。したがって、この第十住心の

内容を問題にすることは、その独自性の基盤が前九種住心のどの段階で準備されていて、それをどのように超越したかを明らかにすることもある。

最後の二句は、あらゆる徳の本性が現存在である衆生の身心に備わっており、それ故に、現世で仏となること、すなわち即身に成仏であることを述べている。空海の真言密教が「即身成仏」を原理として構成されていることはいうまでもない。彼は、最後に、第十住心が即身成仏の知の地平に立っていることを明らかにしているのである。

ところで、問答形式の説明の中で、「ことば」の意味についての質問に、次のように答えている。

「真言教法は一一の声字、一一の言名、一一の句義、一一の成立、各無辺おのの義を具せり。劫を歴ても窮くじんし難し。又一一の字に三義を具せり、謂わゆる声字実相なり。又二義を具す。字相字義是れなり。」<sup>25</sup>

ここで空海は、「ことば」について、それが声と字と実相の三義と、字相と字義の二義を有していることを述べている。これは、明らかに『声字実相義』と『吽字義』における「ことば」の問題を語っているといつてよい。<sup>26</sup> その意味で、最後の二句の即身成仏思想と合わせて、空海の第十住心の思想がいわゆる『即』・『声』・『吽』の三部書の思想によって基礎づけられていることがわかる。さらに言えば、『十住心論』と『秘藏宝鑰』で明確にされる十住心思想は、『二教論』と三部書の真言密教の理論と教判論を基礎にして、一切の心と知の在り方を位置づけ把握する空海の密教思想の集大成であり、真言密教のイデオロギーであることがわかる。

それは、彼自身の密教思想から意味づけ評価される人・天・声聞縁覚・菩薩・一乗の五乗についての理解であり、規定である。この点について、十住心思想は、結果として他宗を真言密教の低位に位置づけることになる。その意味で、他宗とくに天台宗や華嚴宗から空海の天台、華嚴理解に批難が向けられたのは当然である。<sup>27</sup>

それはさておき、空海の作業を跡づけるために、先に挙げた頌文の内容から次のような問題点を取り出してみたい。すなわち、第一に、第十秘密莊嚴心の心と知の境界と地平を明確にした上で、第二に、前九種住心における心と知の本質がいかなるものであるかを取り出し、第十住心の契機を明らかにすることである。

そのために、この考察において使用する「知」の概念をここで規定しておきたい。「知る」とは、一般に、対象について、それが「何であるか」

を知ること、すなわち対象の本質を知ることである。このような「知」を認識知と規定する。そして、問題を宗教の次元に限るなら、宗教的認識知は、本質を論理的に明らかにする論理知と本質を直接把握する直覚知（直感知）の全く対立した二つの知に区分される。

しかし、宗教において、一般にこの二つの知を切り離すことはできない。仏教でも瞑想（三昧）の時間と空間における直覚知を根底において、「さとり」と解脱（成仏）の問題を理論的に捉えようとする。その意味で、仏教の認識知は、直覚知を根底におく論理知である。このような知の性格は、他の体系的な宗教においても共通する。それ故に、宗教的認識知とは、一般に論理性と直覚性という対立した二つの知の性格を同時に含意している概念であることがわかる。

次に、行為の基準や原理を知る「知」が存在する。すなわち、行為の価値・規範を把握する知である。広い意味では、人生観や世界観もこの知の範疇に入る。この知を実践知と規定する。価値とは存在の事実性ではなく、超越性（非事実性）を本質としている。その限り、何が価値であるかを科学的論理的に明らかにし、価値の存在を十全に論証することはできない。その意味で、価値の認識は、論理を越えているという意味で、本質的に直覚的（直感的）である。すなわち、実践知は、その本質において、われわれのアプリオリな善の意識にもとづく直覚知にほかならない。

一般に、宗教的知の世界は、認識知と実践知の二つの知が一つになった知の地平に成立している。もちろん、仏教においても同様である。したがって、仏教の「さとり」の智慧とは、瞑想（三昧）を通して把握された世界と存在の実相の認識知であると同時に、価値を実現する実践原理すなわち実践知でもある。「知」の境界を意味している。

そこで、このような知の概念によって、空海の十住心思想を整理してみたい。それによって、各住心の知の地平と第十住心を構成する知の契機と本質がより明確になると思うからである。

最後に、「さとり」の境界が何らかの行体験、いわば瞑想（三昧）行を通路として把握されるとしたら、顕密における瞑想行の本質的相違とその内容とは何かを、各住心の知のレベルと関連づけながら考察しておく必要がある。



## 二 第十住心の知の境界

第十住心の説明は、先に述べたように、冒頭の偈頌と最後の二つの問答の文以外は、実際は『大日経』と『菩提心論』三摩地段からの引用文がほとんどである。とくに、三摩地段の全文を引用していることは、空海が第十住心の知(智)の境界を『菩提心論』の三摩地の世界にほかならないと考えていたことがわかる。<sup>28)</sup>

『二教論』以来、『菩提心論』の「真言法の中のみ即身成仏するが故に是れ三摩地の法を説く」という言葉は、空海の即身成仏思想の根柢であった。そして、この第十住心においても、『即身成仏義』(以下『即身義』)の証文でもあった「父母所生の身に速かに大覚の位を証す」という三摩地段の言葉を引用している。このことは、空海の即身成仏思想と『秘藏宝鑰』の知の地平との一貫性を明白に示しているといえる。ところで、第十住心の説明がほとんど経論からの引用文だけであるということは、それらの経論の文義から空海自身の思想を読み込まなければならぬことを意味している。それ以外に、第十住心の知の地平を明らかにする方法はない。

さて、空海は、はじめに『大日経』具縁品から大日如来の三昧において明かされる自内証の境界(法界体性三昧)を説くとして、次の文を用いている。

「我本不生を覚り 語言の道を出過し 諸過解脱することを得たり・因縁を遠離し

空は虚空に等しと知つて 如実相の智生ず 己に一切の暗を難れぬれば 第一実無垢なり」<sup>29)</sup>

この文の意味は、わたしは一切が本来生起しないものであることをさとり、言葉の道を越え出て、もろもろの罪過より解脱することができた。原因と条件とを遠く難れ、真実の空は虚空に等しいと知つて、ありのままの相の智慧が生ずる。すでに、あらゆる迷いの暗黒を難れたならば、それは絶対(第一実)であつて汚れない、という内容である。

この文について、空海は、「此の頌は文約にして義広く、言浮んで心深し。面に非んば説き難し」と述べて、何の解釈もない。しかし、この文の前半について、彼は『即身義』の中で、本不生に地大を、出過語言道に水大を、諸過得解脱に火大を、遠離於因縁に風大を、知空等虚空に空大を、そして我覚に識大を読み取っている。すなわち、これらの言葉は、六大を表象している言葉と解釈され、いわゆる六大概念の証文とし

て引用されている。<sup>33</sup>このことから、前半は『即身義』の六大思想を語っていると考えてよい。空海は、最初にまず、第十住心の知が、「六大」において開示されるところの大日如来の法界体性の智であることを述べているのである。

同時に、この文が『即身義』の即身成仏偈における「即身」について語っていることを理解する必要がある。それは単なる「六大」概念を説明するために引用されているのではない。

すなわち、文の前半は、即身として表象されるこの世界が、六大をその存在の自体性（体大）とし、四種曼荼羅をその存在相（相大）とし、三密をその働き（用大）とする「即身」の実相を述べていると理解すべきである。認識論的には、世界と存在の実相は、識大と五大、すなわち知と境、主観と客観が一体化した「一」なる大日如来の三昧（三密加持の知の境界）において把握（直覚）されることを明かしている。

ところで、空海は先の引用文の後半で、『即身義』では引用しなかった言葉を取り上げている。すなわち、「如実相の智生ず」以下の文である。文の意味は、いわば世界と存在の存在性と存在相が「六大」・「四曼」であることを知って、そこで、如実相、すなわちありのままの相の智が生ずるといふものである。そして、この「智」において、第一実無垢であること、すなわちあらゆる迷いの世界を離れた絶対で清浄な心の世界に至ることを説いている。

文の意味からいえば、この如実相は直接には「六大」を指していることは明らかである。したがって、「如実相の智」とは、絶対知のレベルでの実相の認識知（直覚知）にはかならない。『即身義』の即身成仏偈でいえば、即身の実相を知って、即身の知すなわち一切智智が生ずるといふことである。

しかし、『即身義』では、この即身の知を表現する概念はない。空海は、偈で「円鏡力の故に実覚智なり 成仏<sup>34</sup>」と述べて、成仏の知を「実覚智」の語で概念規定しているだけである。したがって、この二つの「智」（如実相の智と実覚智）の関係をどのように見るかが問題である。少なくとも『即身義』では即身と成仏を分けて捉えている以上、<sup>35</sup>この二つの智は異なると思われるべきである。『秘蔵宝鑰』ではどうかであろうか。そこで、この二つの智の問題を考えてみたい。

第十住心の知の地平は、大日如来の「さとり」の境界・自内証の境界にはかならない。それでは、この「さとり」の境界とはいかなる知の在り方であろうか。『秘蔵宝鑰』でこの知の在り方を説明している言葉は、『菩提心論』三摩地段からの引用文以外に見あたらない。したがって、

三摩地段の引用文について、空海自身の解釈はないが、この三摩地段の内容をもって、真言密教の知の地平を表わしていると思われるであろう。

空海は、三摩地について、『大日経』の百字輪、十二字等の真言観法三摩地門、及び『金剛頂経』の金剛界三十七尊四智印の三摩地が存すと述べて、この三昧が大日如来の極秘の瞑想法であるとしている。しかし、「文広くして具に述ぶること能わず。」<sup>(36)</sup> という。要するに釈をしていない。そして、

「龍猛菩薩の菩提心論に云わく、第三に三摩地と言つば真言行人是の如く觀じ已<sup>(37)</sup>つて云何が能く無上菩提を証<sup>(38)</sup>する。當<sup>(39)</sup>に知るべし、法爾に庇に普賢大菩提心に住す。」<sup>(40)</sup>

三摩地の精神統一とは、勝義心と行願心とを觀じおわつて、どのようにして無上の「さとり」を得ることができるとかというところ、あるがまさに普賢菩薩の大菩提心に住すことであるという。法爾とは、一切衆生は本有の薩埵<sup>(41)</sup>にはかならないからである。この言葉は、『菩提心論』の初めの「諸仏菩薩昔因地に在<sup>(42)</sup>して是の心を發<sup>(43)</sup>し已<sup>(44)</sup>つて、勝義行願三摩地を戒とす。」<sup>(45)</sup>を受け、ただし真言法だけが即身成仏の経路として三摩地の法を説くとして、行願と勝義を説明した後、三摩地を説明している段の冒頭の言葉である。

空海は、『秘藏宝鑰』の頃に撰述したと見られる『三昧耶戒序』の中で、真言行者が真言密教において修行しようとするなら、信心、勝義心、行願心、大菩提心の四つの心を発し、この心によって修行せよと述べて、「此の大悲勝義三摩地を以て戒と為<sup>(46)</sup>」<sup>(47)</sup>している。したがって、ここで三摩地戒（真言行者の精神性の規定）<sup>(48)</sup>が普賢大菩提心に住することを意味していることは明らかである。

なお、『真実撰経』に「婆伽梵大菩提心普賢大菩薩一切如来の心に住し給ふ。」<sup>(49)</sup>という言葉が出てくる。そしてここでは、普賢菩薩と金剛薩埵は同体であり、大日如来の智身と考えられている。『菩提心論』三摩地段の普賢大菩提心は、『真実撰経』の大菩提心普賢大菩薩の心（一切如来の心）を意味していると見てよい。したがって、最高の「さとり」を得るとは、普賢菩薩の大菩提心に住することであり、その知の地平に立つことにほかならない。

次いで、三摩地段は、菩提心を日月輪に觀ずることによって、この大日如来の智の世界を金剛界三十七尊によって示している。具体的な観法としては、阿字觀と五相成身觀を説いている。

さて、この三摩地段から空海の把捉する第十秘密莊嚴心の知の地平を考えてみたい。この問題の鍵は、五相成身觀にある。すなわち、

「此の五相具つぶさに備れば方まさに本尊の身と成る。其の円明は則ち普賢の身なり。亦是れ普賢の心なり。<sup>43)</sup>」

この言葉から、五相成身觀の開示する境界が本尊の身(法身)であり、普賢菩薩の身心(法身の現象)であることがわかる。

あるいは、別の箇所では、「本尊の身を証して普賢の一切の行願を満足す。」<sup>44)</sup>とも述べている。この場合の普賢の行願とは、華嚴にいう普賢の行願(緣起因分)ではなく、法身の表象(大菩提心・性海果分)を意味している。

これらのことから、第十住心の知の在り方は、普賢大菩提心の表象であり、現象にほかならない。したがってまず第一に、この知は大菩提心すなわち「所求の菩提心」の表象であり現象である。この知は、明らかに「さとり」の智慧を求める「能求の菩提心」に知の視点をおく小乗や大乘の知ではない。

そして空海は、その具体的な知を金剛界三十七尊の示す智の世界と捉えている。すなわち、金剛界五仏の五智であり、十六大菩薩等の智慧である。空海は、第十住心の知の地平に金剛界の「智」の世界を出生させている。<sup>45)</sup>この「智」は、明らかに『大日経』住心品の「如実知心」の知の地平から出生しているものではない。まさにこのことに、この「智」の本質を見ることができ。しかし、この「智」は、次に考察するよ

うに、『大日経』の知すなわち「六大無碍の実相知を否定しているのではない。」  
すなわち第二に、大菩提心が大日如来の自内証の境界にほかならないことから、その知の地平は、実相の認識(真実知)が同時にその実現の智慧(真理知)である世界といえる。『即身義』でいえば、即身と成仏が即身成仏として実現される知の境界である。いわば、胎藏の世界が同時に金剛界の世界である不二の境界が、この大菩提心の地平にほかならない。

即身成仏の智とは、このような大菩提心普賢大菩薩の智の現象において成立する。それは、実相の認識に終わるのではなく、存在と価値の一致である「さとり」の智慧を完成する「智」であるといつてよい。空海は、『即身義』では成仏の所由として「実覚智」を出していたが、即身の知との関係はいま一つ不明であった。しかし、「円鏡力」を如実相の智と同義と解するならば、「実覚智」は明らかに即身成仏の智にほかならない。これに対して、『秘藏宝鑰』ではその「智」を如実相の智を含蓄する「普賢大菩提心の智」として捉えていることがわかる。この「智」は、「知る」ことと同時に「為す」ことの原理を覚知する知の境界である。

空海は、『卍字義』でこの実践知の原理を三句の法門すなわち「菩提心を因とし、大悲を根とし、方便を究竟とす」以外にないと考えている。そして、その知の主体性を意密に見ている。『菩提心論』三摩地段に、「意密とは、瑜伽に住して白淨月の円満に相応し菩提心を観ずるが如きなり。」とあるように、彼は意密を菩提心を観ずる主体そのものと捉えている。その意味で、三句の法門を実現する実践知とは、実は「さとり」の境界から大悲の実践（行願）をめざす普賢菩薩の意密・主体性の表象にほかならない。この主体性においてはじめて、三句の法門を実践することができるのである。

普賢の大菩提心が「さとり」の智であると同時に実践の主体性でもあることは、その境界とは実相を単に認識しているのではなく、一切衆生の救済（成仏）を願う大悲の行為の現象であるということである。この大菩提心の知の地平においては、知ることが同時に大悲を実現することになる。この「智」は、普賢の大悲の行願を満足する智慧であり、五智等の無数の智を実現する智慧である。それは、認識知と実践知の対立と相対性を止揚した「全体知」にほかならない。

かくして、第十住心の知は、世界と存在の実相の認識知を実践知に転換・一致させ、全体知（不二の知）として普賢大菩提心を実現する「智」（大日如来の智）であることが明らかになった。この「智」の存在事態が即身成仏である。そして、この「智」への転換の通路が三摩地すなわち三密加持である。

それでは、この第十住心の知が前九種住心のいかなる知を系譜としているのかを考察してみたい。それは、前九種住心の知と心の在り方を取り上げることである。

### 三 前九種住心における知の契機

#### (一) 世間心の知のレベル

先に、知の概念を認識知と実践知に区分した。この二つの知のレベルについていえば、空海は、これらの知の存在を第一住心の段階から認めている。例えば、認識知について、彼は、この知の地平を人びとの外的対象へ向ける意識や欲望の段階の意味から、対象の本質いわば存在の真

実や真理を理解する超越的意識までの幅をもって捉えている。すなわち、

「異生牴羊心とは何んぞ。凡夫狂酔して善悪を辯わえず、愚童癡暗ちあんにして因果を信ぜざるの名なり。」<sup>(48)</sup>

第一住心（第一異生牴羊心）は、善悪を弁えず、事柄に因果の道理（因縁）のあることを信じようとしな心である。その意味では、個人的で恣意的な欲望の端的な表現であり、あらゆる事柄の実相（実体の無）を見ることができず、生死に迷っている知のレベルである。このような知は、「われ」の存在と欲望に突き動かされて、対象を捉えようとする意識にはかならない。明らかに、世界と存在の実相を知ろうとする「知」ではない。

また、社会的人間関係でいえば、「父子の親親たる親の親たることを知らず、夫婦の相愛たる愛の愛たることを覺おぼらず。」と述べているように、この住心は、人倫的關係性を全く知らず、また知ろうともせず、「無明の酒に酔って」、現実の事柄に執着している知のレベルである。

しかし、空海にとって、この住心は、このような無知のレベルのみを意味しているのではない。彼は、この住心が世界の創造主である超越的絶対的存在者を想定する知の志向性を持つていることを述べているからである。すなわち、

「一二道より展生し、万物三に因つて森羅たり。自在能く生なし梵天の所作なりというが如くに洎およんでは、未だ生人の本もとを知らず、誰か死者の起おこりを談わせん。」<sup>(49)</sup>

いわば、老莊思想の虚無から一気を生じ、それが天地陰陽を生じ、さらに天地人の三才となり、次第に万物を生ずと説く。あるいは、バラモン教の大自然がこの宇宙を創造し、あるいは梵天が作り出したと説いている。しかし、これらの説は、人間がどうして生じたかという根源を知らない。どうして死者の起りを説くことができようか。何故なら、彼らは、事柄の因果を信じてはいないし、本当の道理を知っていないからである。

生の根源、生死の因果・実相を知らないという意味では、空海にとって、老莊思想もバラモン教も第一住心にほかならなかった。彼は、世界創造主を想定する思想が世界と存在の実相を志向するといえ、その本質は自己中心のであり、その意味で実相を知らない教えであり、欲望に突き動かされた主観的認識のレベル(50)にすぎないと考えている。

しかし、このような相対的認識も第二住心（第二愚童持斎心）においては、自己と他者の關係を基本にした社会的道德的世界を成立させる実

践知すなわち道徳知を生み出すという。彼は、頌でこの住心を次のように簡潔に要約している。

「愚童少しく貧瞋の毒を解して 欸爾に持斎の美を思惟し 種子内に薫じて善心を発す

牙庖相統して英軌を尚ぶ 五常十善漸く修習すれば 粟散輪王も其の旨を仰ぐ」<sup>(52)</sup>

この頌の意味は、愚かな者が貧・瞋の毒をなくすと、すぐに持斎の美つまり生活の規律を守ることが価値であることに気づき、真実を求める心が内にきざして善心をおこす。樹木の芽が出てつばみがふくらむように、すぐれたみちすじを尊重して、これに従おうとする。五常十善をだんだんと実行すれば、粟散王も金輪王もその旨を敬うという内容である。

空海は、この住心を五常・五戒を守り、十善を行う主体的な心の在り方・人倫性と規定している。それは、国や共同体(家・社会)の規範や規律に従う自律的な知である。したがって、第一住心のように、主観の一方的な対象(客体)認識ではない。自他の相互依存関係において、自己のあるべき在り方が把握されているからである。そして、真実を求める心がきざしているという意味では、迷いの世界を難れる心の萌芽であり、その意味で、仏の教えを受け入れる自己反省的で実存的な知のレベルであるといえる。

ところで、空海は、五常と五戒の違い、すなわち儒教と仏教の規範の違いについて述べている。

「外には五常と号し、内には五戒と名づく。名異にして、義融し、行同じうして、益別なり。断悪修善の基漸、脱苦得楽の濫觴なり。」<sup>(53)</sup>

五常と五戒は、名は違っても意味はひとつである。しかし、行為は同じでも得るところは同じではない。五戒は悪を断ち善を修する根本、苦悩をのがれ安楽を得るはじめであるという。<sup>(54)</sup>

この言葉から、彼が迷いの世界を出難する真の教え(心薬)を仏の教えと捉え、これを基準に儒教の五常と仏教の五戒との本質的相違を考えていたことがわかる。それは、五常が単なる社会的共同体的規範、外的な社会的相互関係を規定する対他的規範であるのに対して、五戒は自己の心を規律する対自的規範であると理解していることを示している。

もちろんここで、五常と五戒について、「名異にして義融し」と説明しているように、両者が本質的には自他の相互関係とその関係性に知の領域を限定していることを認めている。しかし、彼が自己の主体的な心の在り方に視点を置く五戒の立場と、他者との社会的関係性に力点をおく五常との違いを区別していることは重要である。すなわち、空海は、真の意味で迷いの世界を出難する「断悪修善脱苦得楽」の道が社会的規

範の問題ではなく、自心の内的規律の問題であることを明らかにしているからである。

第二住心の知は、自他の相対的關係性を自心の真理（認識知）として捉え、社会規範や道徳に従うところに実践知の本質的意味を考えている。この心と知の地平は、明らかに自己と他者、主体と客体の相対性の上に成立している。その意味で、自己の欲望の世界である第一住心の本質を維持していることは明らかである。空海は、人倫性の本質に欲望の社会的關係性を見ていたのである。その限り、この心と知の世界が迷いの世界そのものであることは、依然として変わらない。

第三住心（第三婴童無畏心）の知は、天上界を世界と存在の本質（真実在）と捉え、その世界についての超越論的認識知と、神（天上界）と人間の超越的關係性に真理を措定する在り方である。しかし、その知の世界は、主客の相対的關係性を原理におく形而上学的な境界にすぎない。空海は、この住心の冒頭で、「婴童無畏心とは外道人を厭い凡夫天を欣うの心なり。」と述べて、第三住心が人間であることを厭い嫌い、天上界を願うバラモン等外道のペシミスティックな心の在り方であることを述べている。この住心の対象である天上界は、彼にいわせれば、自心の外に存在するあこがれの世界以外の何ものでもない。

この宗教的知は、自己の存在そのものを厭い嫌うこと、いわばこの現実世界と自己の現存在についての否定の意識を前提にしている。その意味で、天上界を志向する知は、認識知としては自心の仏・自心の本性に目を向けることはない。因果律を無視し死後の靈魂の断滅を考える断見や、死後の我（アトマン）の実体が永遠不滅であることを主張する常見の視点に立ち、自心の本性を否定（超越）するニヒリズムによって、自己の事実性・本質を覆い隠しているといえる。このペシミスティックなニヒリズムが天上界をあこがれ、神を求める外道の宗教的本質である。空海は『菩提心論』を引用して、この知の地平が「幻や夢や陽炎に同じ」であることを示している。第三住心の認識知は、主観と客観を二世界として明確に切り離し、自心の外に超越的存在者・神の存在を措定し、その存在性に執われている知のレベルである。ところで、この超越的存在者・神を認識する知は、その関心を自己自身の存在に向けていることは確かである。しかしそれは、空海の求める自心の仏（実相・本体）に関心を向けることではない。彼は、第四住心の頌の最初の四句で、

「建立と無淨と 深しと雖も未だ煩を断ぜず 空しく内外の我を談じて 生死の樊に輪転す」という。それ故に、本文では「徒らに解脱の智を勞して未だ涅槃の因を知らず」と述べている。



すなわち、第三住心の建立の常見外道と不建立の断見外道とはその教えを深いとするが、まだ煩惱を断つことが出来ず、内的な自我の存在あるいは外部の絶対者・神の存在を説いて、生死の世界をめぐっている。そして、いたずらに「さとり」の智慧を勞するだけで、いまだ真の心の安らぎに至る道すなわち世界と存在の無自性・空の意味を知らないと規定している。

したがって、第三住心で、自己の存在が否定性(無)を通して捉え返されているとしても、それは、自己の現存在が単に自己否定されているにすぎないのであって、自己の存在が自心の仏へ向かって超越されているのではない。超越的絶対者・神の前で自己の無・無意味さが意識されているにすぎない。この住心は、自心の実相を自らが自心に問いかける超越性(否定性)を持たないことがわかる。

この住心の認識知は、現実世界の超越を考えている限りでは、世界と存在の実相が超越的であることを知っている。しかし、この宗教的認識知は、実相を自心の外に客観的対象として措定しているのである。

客観的世界が現象世界を越えたところに意識されていることは、第三住心の超越性を示しているが、しかし、その客観的真理はあくまでも自己自身にとつての真理であつて、決して自心の仏の開示する真理ではない。その意味で、この宗教的な知の本質はエゴイズムである。

それはさておき、第二住心以後の心は、何らかの意味で、現実的世界を越えた超越論的な存在性と客観的真理(価値・理念)を求める住心であることは確かである。その意味で、これらの知の地平は、第十住心とは本質的に異なるとしても、その超越論的形而上学的な知的関心(価値の意識)が第十住心にまで一貫することは認めざるを得ない。

## (二) 二乗の知のレベル

世間心において、客観的真理は「われ」の外に措定されている。それ故に、主観である我と非我である対象との相対的な関係において、知の世界が開示されていた。この知の地平に開示される世界は、エゴイステイックな欲望の表象以外の何ものでもない。人びとの迷いの世界はより一層深くなり、我は非我に切り裂かれ、生死の苦悩は癒されず、自己欺瞞(虚偽の信仰)に逃避する。その結果、人びとは、迷いの世界を分離する教えをついに知ることがない。

空海は、大覚の慈父「是の故に種種の薬を設けて種種の迷を指す<sup>(6)</sup>」と述べて、仏の教えこそが唯一の心薬であり、これによらなければ、生き

とし生きるものが救済されないことを主張している。その仏の教えが第四住心以後の知の世界であり、「我心自ら証す」知の地平である。

空海は、第四住心乃至第九住心を出世間心と規定していた。出世間心とは、簡単にいえば、世俗の生活を離れ、僧伽の生活を送り、戒律を守り、煩惱の苦を滅し、「さとり」を得る知の在り方をいつている。それは、当然、自己の存在そのものを内省することになる。その結果、自心の在り方に苦の根源的原因・無明が存することを認め、その無明（根源的無知）をいかに滅するかを考える。第四住心以後の住心は、このことを問題にする知の世界である。

まず第四住心（第四唯蘊無我心）から見ていくと、頌で次のように要約している。

「大聖羊乘を開きたまへり 修観すれば涅槃を得 五停四念処 六十三生に観ず

二百五十の戒 之を持すれば八難を離る 人空無漏の火 智を滅して身心を殫ず<sup>(8)</sup>

すなわち、仏は羊の車である声聞乗を説いている。この教えを修習し観想すれば、「さとり」が得られる。六十劫または三生にわたって五停心観や四念処観をこらし、苦集滅道の四諦の理を観じ、二百五十戒を守れば八難を逃れると考える。自我の実体は存在しないと見る無煩惱の火は知の働きを滅ぼして、身心を滅却した涅槃の境地に住するとする。

この住心の特徴は、自我の実体の否定すなわち人無我の実相を覚知し、不浄観や数息観などの五停心観や、身は不浄・受は苦・心は無常・法は無我と観ずる四念処観という観法の実修と、二百五十の戒律を厳格に遵守することが、「さとり」を得る道であると考えているところにある。

この住心の知は、瞑想・観想による直覚知を根底とした認識知（宗教知）であることがわかる。そして、戒律の遵守による「さとり」を考えているにしても、それは、自己の「さとり」への道を確保するためであって、第二住心の社会的規範や道徳的規律に従う意味ではない。あくまでも世間心を遠離し、自我の実体を否定し、煩惱を滅するために戒律を遵守するのである。このような知の在り方は、その本質において否定の意識を基本においている。これについて、空海は次のように説明している。

「五蘊の泡露を厭うて三途の塗炭を惡み、等持の清涼を欣つて廓太虚に同じ。湛然として無為なり、何ぞ其れ楽なる乎。身智の灰滅を尚ぶ。」<sup>(9)</sup>  
この住心は、五つの存在要素からなる泡や露のような人間存在を厭い、三途の苦しみを憎み、すがすがしい瞑想・定（三昧）を求めて、大空のような広々とした境地を安樂と思ひ、身心の完全なる滅びが「さとり」だと考えているという。これは、煩惱に繁縛されている自己の存在が強

く意識されているが故に、かえってその在り方が厭い憎まれていることを明かしている。その意味では、現世の存在であることが、否定されていると見てよい。

すなわち、人無我の理によつて、「智を滅して身心を殫す」こと、いわばあらゆる知的営みを滅し、身心を滅尽することが涅槃の境地に住することと考えている。このことは、わたしはわたしであることを否定し、身心の消滅を無我の究極の教えと捉えていることを示している。それは、結局は自心そのものを否定する事態に立ち到り、自心の仏・実相をも我の実体として否定する知の地平を開示することになる。この認識形式は、自心の中の自己存在が否定されるべき対象として自心の前に措定されている主客の関係である。

そして、この心と知の地平に現れる世界は、自己の実体（我）を否定する戒律主義の世界、すなわち戒律の言葉を忠実に守ることを「さとり」への道とする思想世界にほかならない。しかも、この知が自己の「さとり」にのみ向けられている限り、この思想世界は、知の領域を自己存在に限定しているエゴイステイックな認識と実践の地平というほかない。

わたしはわたしであることを厭い否定するという知の構造は、第五住心（第五拔業因種心）においても同様である。すなわち、

「拔業因種心とは鱗角の所証部行の所行なり。因縁を十二に観じ生死を四五に厭う。彼の華葉を見て四相の無常を覚り、この林落に住して三昧を無言に証す。業悩の株杌此れに猶つて抜き、無明の種子之れに因つて断ず。」<sup>64</sup>

第五住心は、縁覚のさとる知の世界である。それは、十二因縁を観じて諸法の実相をさとり、四大と五蘊からなる生死の世界を厭う。花が散り葉が落ちるのを見て、世の無常をさとり、山林や村落に住して無言の瞑想をし、これによつて業煩惱の根株を抜き、根源的無知の可能性を断つ心の在り方である。

この住心は、無常をさとり、無知の可能性を断つことに「さとり」の智慧を求めていることがわかる。その意味では、無知の根源である自心の在り方を問題にして、世界と存在の真相に眼を向けて、われわれの現存在の構造をありのまま洞察している認識知の在り方である。<sup>65</sup>しかし、この住心もまた、生死の世界を煩惱の世界であるが故に厭い否定している。このような知の関心は、本質的に、世界と存在の無意味さ・無常を認識することにある。

したがって、この知の地平が自我と存在世界の否定、すなわち自心の対象である客観的世界の無常の認識にある限り、知の主体性は外的対象

に眼を向けている認識主観にほかならない。自心の煩惱に眼を向けても、決して自心の実相（本体）に眼を向けてはいない。その意味で、自心の仏がこれら二乗の認識知の地平に浮かび出てくることはありえない。

空海は第五住心の最後で、「声聞縁覚は智慧狭劣なり。亦樂うべからず。」と述べて、声聞縁覚の二乗を徹底的に否定している。その理由は、彼らが「厭う」が故にかえって否定すべき認識対象に執われているからである。彼らの智慧が狭く劣っているとは、このような二乗の知の本質を空海がはつきりと把握していたことを示している。それ故に、決して二乗を願ってはならないという。

言い換えれば、二乗は、真実の智慧・「さとり」の智慧を自心の在り方に求めていても、自心の本体を煩惱と無知の根源として捉え、その本体を否定すべき認識対象として措定している。空海は、煩惱（心）を対象として措定し、否定することに執着しているこのような知の在り方・主体性を批判しているのである。この認識知は、いかに存在の実相に無常・無我を見ようとも、所詮、主観性の世界を描いているにすぎない。二乗の知の地平は、自心の実相（本体）をついに覚知することなく終わる。

このことは、二乗の実践知の本質もまたエゴイズムにほかならないことを示している。すなわち、空海は、第五住心について、「大悲闕けて無ければ方便具せず。但し自ら苦を尽くして寂滅を証得す。」と述べて、その実践知が大悲を欠くが故に、救済の手だてを備えておらず、ただ自分だけの苦悩を滅して「さとり」を得るにすぎないことを明かしている。

そして、空海は、「助道法」（『十住毘婆沙論』）の中に説くが如しとして、

「若し声聞地 及び辟支仏地に墮するをば 是れを菩薩の死と名づく 則ち一切の利を失う

若し地獄に墮するは 是の如くの畏を生ぜず 若し二乗地に墮するをば 即ち大怖畏と為す

地獄の中に墮するは 畢竟じて仏に至ることを得べし」<sup>(66)</sup>

という頌を引用する。「さとり」の智慧についていえば、二乗に落ちるよりもまだ地獄に落ちた方が成仏の可能性があると考えていたことがわかる。

## (三) 菩薩乘の知の地平

声聞縁覚の知は、自己存在が厭う主観と厭われる客観に分裂した二元的相対的な知のレベルにある。しかし、この主客の分裂は、二乗だけの知の問題ではない。本質的には、大乘の知の世界もまた、この主客の地平に立ち現れているからである。第六住心(第六他縁大乘心)について見ると、空海は次のように捉えている。

「ここに大士の法あり樹たてて他縁乗と号す。建爪けんまを越えて高く昇り声縁を超えて広く運ぶ。一空三性自執の塵を洗い、四量四摂しやう利他の行を齊ととう。陀那だなの深細を思惟げんえし幻焰じしんの似心に專注す。」<sup>(99)</sup>

すなわち、第六他縁大乘心は、外道を越えて高くのぼり、声聞・縁覚乗を超えて広く運ぶ。この住心は、人法二我の執着を離れて二空をさとり、遍計所執性(我執、執着心)・依他起性(因縁々起の法)・円成実性(真如、普遍的真理)の三性の道理を観じて、自らの執われの塵を洗って自利の徳を満足し、慈・悲・喜・捨の四無量心を観じて、布施・愛語・利行・同事の四摂法をもつて他者のために為す。深甚にして微細な阿陀那識(阿頼耶識)が働いて現象をしてあらしめていること(すなわち三界唯心・心外無別法)<sup>(10)</sup>を思惟し、幻や炎のように似て非なる心に專注する、と述べている。

あるいは、この住心の頌で次のように要約している。

「六度万行三劫に習ひ 五十二位一心に開く 煩惱所知すて己に断浄すれば 菩提涅槃是れ吾が財たからなり」<sup>(11)</sup>

六波羅蜜の実践行を数限りなく続け、無限に永い間にわたつて実践し、菩薩の五十二位の修行段階も、おのれの一心の中に展開する。煩惱と所知の二障を断じてしまえば、「さとり」の心の安らぎはわがものとなる、という。

第六住心は、一切の世界(三界)が心(識)のつくりだした世界以外の何ものでもないことを明らかにする思想である。その際、二乗が心を第六意識の段階で捉えているのに対して、この住心は心(識)の深層に第八阿頼耶識のあることを考える。ここに、自心そのもの、いわば「一心」において、一切の世界の存在相とくに客塵煩惱の因果の世界が把握されることになる。

そして、この住心は、「さとり」の智慧を自利利他の二行を修することのうちに求めている。とくに、この住心の本質は、四無量心と四摂法による他者への働きかけにある。その意味で、この住心の実践知は、自利を目指す二乗の実践知とはその本質を異にしていることがわかる。

空海は、「四弘願行は後身の勝果を仰ぐ」<sup>(25)</sup>、いわば菩薩の四つの誓願<sup>(26)</sup>を実践することによって、後の「さとり」を求めると説明しているように、この住心の知は、明らかに利他の実践を志向し、その実践知に「さとり」の智慧そのものを見る思想である。このような実践知の思想は、以後の住心を貫いて行く大乘思想の核心である。その意味で、第十住心の普賢大菩提心の「智」にある実践知の系譜をこの第六住心の「四弘行願の知」に求めることができる。

ところで、「さとり」の知の境界を実践知に見るとしても、問題はこの実践の主体性がいかなる認識知の地平に立っているかである。これについて、空海は、「心王を冊<sup>かき</sup>くに四徳の都を以てす」と述べている。すなわち、常・楽・我・浄という「さとり」の四徳をもって、八識の心王（心そのもの）に命令するという。この常楽我浄を徳とする心（主体性）は、明らかに事実性（真实性）を厭い避けるという二乗の主体性ではない。むしろ、自己と世界に対して自由自在な心の存在（あるがままの在り方）を認めている。その意味で、これまでの住心にあった世界と存在に対する主体の否定性がここで肯定性に転換していることがわかる。この肯定性において、自利利他の実践（菩薩行）が衆生世界へ向かって開かれたのである。

しかし、この主体性は、主客の相対性を越えるものではない。空海は、この住心について、『釈摩訶衍論』の五重問答を引用して、

「一切の行者一切の悪を断じ一切の善を修して十地を超え無上地に到り三身を円満し四徳を具足す。是の如くの行者は無明の分位にして明の分位に非ず」<sup>(27)</sup>

「此の住心の仏は未だ心原に到らず。但し心外の迷を遮して秘蔵の宝を開くこと無し」<sup>(28)</sup>と述べている。

一切の悪を断ち、一切の善を行って十地を越えて最高の地に到達し法・報・応の三身の仏を完成し、四徳を備えるが、しかし、この位は「さとり」の智慧の位ではない。無明の位である。何故なら、心に薫習する塵を問題にしても、心の外の迷いをなくすだけであるからという。要するに、「一心」を深く追求しても、自心の本体（心源・第十住心<sup>(27)</sup>）にとどかず、普賢菩薩の大菩提心に気づかないということである。

この住心は、心（阿頼耶識）の作りだした遍計所執の現象世界を離れ、存在の依他起性をさとり、煩惱と所知の二障を断じ、存在の円成実性（実相）を捉える菩薩の実践における主体性（知）の側面は明確である。しかし、この住心が自心の働きを問題にして、その心性の実相・本性を直接捉えようとしていないことにおいて、この心は「さとり」を求める心と「さとり」である心とに分裂している。

したがって、「さとり」の智慧の実体である円成実性は、「さとり」を求める心・菩提心の前に客観の実体として措定されている。その意味で、この住心の主体性は、「さとり」の智慧を客観として措定する認識知にほかならない。それ故に、空海は、「他縁の智境を阻てたるを歎く」と述べて、第六住心が認識主観と認識対象とを分けて、「心有境空」の唯識の理を述べている点を批判している。

このような認識知の地平に立つ実践知は、当然、主観性の立場から客観（衆生）に働きかける知であることは明らかである。それは、主客の対立、相対性を越えるものではない。

次に、第七住心（第七覚心不生心）では、空海は、この住心の知が心の本性を問題にする知であると捉えている。それは、三界は心のつくる世界にほかならないとする唯識の知ではない。

「心王自在にして本性の水を得、心数の客塵動濁の波を息む。」<sup>(80)</sup>

と説明しているように、空海は、第七住心では阿頼耶識の心性が絶対の自由であり、明らかに澄んでいると捉えている。すなわち、この住心は、客塵に染せられた阿頼耶識の在り方ではなく、心の本性に眼を向け、その心性を清澄なる絶対の自由（空性）と捉える。それは、心の本性へ直接向けられた知の在り方であり、その心性において存在世界を把握する知の地平である。第六住心が主観性・心（識）とその働き（作用）の側に知の視点を置いて存在世界の性相（本性とすがた）各別と説いているのに対して、第七住心は客観性・心の自体性の側に知の視点を置いて性相一致を説いていると見ることができる。<sup>(81)</sup>

さて、第七住心について、空海は頌で次のように捉えている。

「因縁生の法は本より無性なり 空仮中道都て不生なり 波浪の滅生は但しこれ水なり

一心は本より湛然として澄めり 色空不壞にして智能く達す 真俗宛然として理分明なり

八不の利刀戲論を断つ 五辺面縛し自降して平なり 心通無碍にして仏道に入る

此の初門より心停に移る」<sup>(82)</sup>

因縁によって生起したこの世界の存在は、それ自体の性質をもたない。それは空であり、仮の存在であり、空仮を止揚した不二中道であって、すべて絶対である。波が千変万化するけれども、それは一水以外のものではない。一心は本来静かで澄みわたっている。現象存在と空は、それ

自体を深く認識すれば、絶対真理（真諦）と世間的真理（世俗諦）の理法は明瞭である。一切を否定し去る鋭利な刀（八不）は、迷妄の戲論分別を断ち、概念的な認識（五辺）をすべて征服して平安である。心の主体は自由自在であって、ここに仏道に入る、という。

ここで空海は、第七住心が「一心」の絶対相を空性と認識する知の在り方であることを明かしている。それを「空性を無得に観じ戲論を八不到<sup>(85)</sup>と説明する。すなわち、この住心は、無所得中道いわば主客の二元の区別を止揚した自由で執われない不生不滅の境地において、心の実相が空性であることを感じ取り、存在世界の一切の規定性を「八不」において否定する（空じる）「空の思想」である。

それは、戲論分別の概念的認識を滅ぼして、何ものにも執われず、何ものもわがものと見ない真の主体性を打ち立てる思想である<sup>(86)</sup>。しかし、因縁生の世界を否定性を通して捉えることは、いわば存在の絶対的証明はないという論理的真理を明かすことである。その意味で、この住心の認識知は、論理主義的な知の側面を強く打ち出している。その限り、この住心の主体性は、実践の問題でこの論理知の制約を免れることができないであろう。

ところで、この認識知（論理知）の地平があらゆる概念的認識を否定するとしたら、「一心」の実相は、直接自心の前に措定されるしかない。この実相の覚知は直覚的である。したがって、この住心の認識知は、論理知の地平の彼方に直覚知の世界を構想しているといえる。このような知において、「自心の本不生」すなわち心の本性が絶対の空であることが覚知されるのである。したがって、この住心の中道本不生とは、「心性の不生を悟り、境智の不異を知る」<sup>(85)</sup>こと、すなわち心境ともに空であると認識すること（心境俱空<sup>(86)</sup>）にはかならない。この認識知は、直接存在そのものを問題にしようとする知の在り方といえる<sup>(87)</sup>。

空海は、この住心について、「此の心の本不生を覚るは是れ漸く阿字門に入るなり」とする『大日経疏』の言葉を引用している<sup>(88)</sup>。すなわち、彼において、この住心の知の地平は、第十住心の阿字本不生の世界を可能にする世界認識であると把握されている。第七住心は主観の存在を離れて「一心」を見ることによって、自心の自体性を直接問題にしているからである。かくして、自心の本不生の覚知において、心（識）の問題が第十住心につながる新たな知の地平に開示されることになる。

しかし、空海は、『釈摩訶衍論』の五重問答を引用してこの住心が無明の分位であることを示している。すなわち、

「自然の言も自然なること能わず、清浄の心も清浄なること能わず、絶離絶離せり、是の如きの本処は無明の辺域にして明の分位に非ず」<sup>(89)</sup>



と述べて、絶対に言葉と心を離れているが故に、無明の分位であるという。それは、自心を空にすることによって、真如を心外に見ざるを得ないことになるからである。<sup>90</sup>そして、真理認識において一切を空にるとき、論理的には絶対の真理さえも空にざるを得ないことになる。

無所得中道の心は、何ものにも執られることなく自由自在に世界をそれ自体として見るができる。しかし、この知は、心の空性・本不生を原理とする実践知を提示することができない。それは、概念的認識を絶対的な意味で否定するが故に、かえって空ならざる現実世界に働きかけ、価値を創造し措定する智慧を持ち得ないといえる。その意味で、この住心の「空の思想」は、観念的な認識知(論理知)のレベルにあることがわかる。

#### (四) 仏乘の知の世界

空海は、第八住心を「一道無為心」、「如実知自心」、「空性無境心」及びはじめの十住心の列名では「如実一道心」の四つの名称で言い表している。<sup>91</sup>これは、『大日経』住心品及び『大日経疏』の中に第八住心である天台宗を比定できる住心概念がなかったことによる。<sup>92</sup>しかし、このことは、空海が第八住心をどのように捉えていたかを明解に示しているともいえる。これらの住心概念を取り上げることによって、この住心を概説できるからである。

「一道無為心」とは、一切衆生の心中に唯一にして絶対の真理(真如)が無為・おのずからに備わっていることを明かしており、その世界と存在の真如・実相を自心において開示する「如実一道心」とも規定できる。そして、この心性は、ありのままに(如実に)ことごとくおのれの心を覚知すること、すなわち「如実知自心」によって明らかになる。この自心・菩提心の本性は、虚空に等しく無相であり、心外に求めるべき実体的存在を認めず、一切の戲論分別を離れており、世界と存在の実相を空性と認識する「空性無境心」である。

大粹、このように整理すると、この住心の本質と問題がおのずから浮かんでくる。すなわち、「如実知自心」の自心の実相を明らかにすることによって、この住心の知の地平が開示されるということである。

第八住心(第八一道無為心)について、空海は、『大日経』住心品から「秘密主、心と虚空界と菩提との三種は無二なり」という言葉を引用している。これは、一切衆生の自心(一心)の実相が空性であることを原理とする思想である。<sup>94</sup>その意味では、第七住心と同様に自心の本性を

問題にする知の地平に立っていることがわかる。そして、

「秘密主心に菩提及び一切智を尋求す。何を以ての故に本性清浄なるが故に、心は内に在らず外に在らず、及び両中間にも心不可得なり。」<sup>95</sup>を引用して、この住心が自心の清浄なる自体性に菩提と一切智を求めていることと、その心の不可得を覚知していることを説明している。自心の清浄なる自体性とは、仏性以外の何ものでもない。この住心において、はっきりと自心の仏が意識されているといえる。

そして、自心の実相である空性・虚空相が「さとり」・菩提であるとは、この住心の知の地平が絶対的な意味で一切の概念規定を離れていること、言語道断の境界であることを示している。したがって、自心の実体を心の内や外やその中間に求めたとしても、空性であるが故に得ることはできない。「心不可得」というしかない。しかし、自心の実相の不可得は、「さとり」の智慧の不可得を意味するものではない。ここに、第七住心の空の思想との違いがある。空海は、第七住心が自心の空性に行く手を阻まれたのに対して、第八住心は空性を突き抜けて永遠の「さとり」の世界・三諦円融無碍の実相を説いていると見る。

すなわち、舍利弗や弥勒菩薩が仏の説く真理の教えがあまりにも不思議なので怪しみ疑ったことに対して、空海は、「一実の理本懐を此の時に吐き、無二の道満足を今日に得」と述べている。言い換えると、このとき、仏は自身の本望である唯一真実の道理を開陳され、法華一乗という二ならざる道がここに至って初めて満足されたと述べて、法華一乗が永遠の仏（久遠実成）を明かしているとする。

この言葉は、一実中道（ここでは一乗）の道理（唯一絶対の真理・真如）が自心の実相であること（一道無為）を明かしている。これは、一心にすべての真理（空・仮・中の三諦）を見る天台の「一心三観」の思想である。このことから、第八住心が、空性の究極に永遠の真理の存在を明かしているとともに、空性において三諦の真理を開示していることがわかる。そして、この知の境界は単なる認識知ではなく、いわゆる「止観」という瞑想と密接な関連を持っていることがわかる。止観については次章で取り上げることにする。

さて、空海は、この住心の特徴を頌で次のように述べている。

「無為無相にして一道淨く 非有非無にして不二を陳ぜり 心境絶泯して常寂の土なり  
言語道断して遮那の寶なり 身心也滅して大虚に等し 随類影現して变化の仁あり」<sup>98</sup>

いわば、この住心の知は、世界は無為無相であって、その一実中道の実相は清らかであり、自心におのずから備わっている。それが有にもあ

らず無にもあらず不二(中道)であることを明かす。認識主観と認識対象との対立を滅ぼして、真如実相の世界(常寂光土の法身仏の浄土)がある。その境界に住するものは言語表現を断つていて、大日如来に招かれた者である。身心を滅ぼした境地は大空と同じであって、応化の仏は人びとの宗教的素質に応じて化他の姿を現わして、自由自在な者である、という内容である。

自心の空性を開示するこの知は、一切の概念と認識関係を離れているが故に、世界と存在をそれ自体として措定することができる。すなわち、「境即ち般若、般若即ち境なり。故に無境界という。即ち此れ実の如く自心を知るを名づけて菩提と為す」<sup>(99)</sup>

いわば、この知の地平において、認識対象は「さとり」の智慧で、「さとり」の智慧は認識対象にはかならないことが明らかになる。それ故に、この住心は、認識対象である客観のない世界、存在を対象として把握しない世界、すなわち心境不二・境智一体の心の世界である。それは、ありのままに(無為に)自心の中道を知ることであり、これを菩提・「さとり」とする、と述べている。

この認識知の世界は、一切の概念、一切の表現、一切の表象を離れ、一切の主客の対立の消滅した直覚知の世界である。すなわち、自心の本性が空・仮・中の三諦を備えており、一心のうちに同時に空・仮・中観を観ずる「一心三観」の世界にほかならない。<sup>(100)</sup>

したがって、「さとり」の智慧とは、対象の実相を知ることではなく、心の本性を知見することであり、生死・欲望の存在世界に自心の永遠性(久遠の仏・仏性)を見ることである。それは、存在の空性を突き抜けて絶対的世界そのものが現前している地平にほかならない。その意味では、この住心の知の地平は、世界と存在の実相を如実に開示している知の境界を現していると見てよい。認識知(真実知)のレベルに限定すれば、第十住心の知のレベルに近いといえる。

しかし、この認識知は、自心を知る主体性、あるいは一心に三を観ずる主体性を維持していることは明らかである。その限り、この住心の知が主客の相対性のレベルを維持していることは確かである。空海は、『二教論』で智顛の『摩訶止観』の三諦の教理を出して、この教理がいかに深奥でも真言密教の入門でしかないことを述べている。<sup>(101)</sup>「ここでもまた同様である。すなわち、頌の第一句で、「前劫の菩薩は戯論と作る。此の心の正覚亦真に非ず」と述べて、第八住心の「さとり」の知もまた本物ではないと捉えている。

そして最後に、『釈摩訶衍論』の五重問答の第三重の文を引用して、この住心が無明の分位であることを示している。

「一法界心は百非に非ず、千是を背けり、中に非ず、中に非ざれば天に背けり、天を背きぬれば演水の談足断つて止まり、審慮の量手亡じて

住す。是の如くの一心は無明の辺域にして明の分位に非ず。<sup>(16)</sup>

ありのままの心は、絶対の否定をもつても否定できず、絶対の肯定をもつても肯定できず。肯定と否定の間もない。中間でないとしたら第一義天・中道に背く。これではアンチノミー（二律背反）に陥る。それ故に、思慮しようとしてもその手だてのないままに茫然としている。こういう一心は無明の境界であるという。

この知の地平は、絶対的空性の中で実践的な知の展開が消滅していることを示している。すなわち、無境界つまり客体のない世界の中で、「為す」主体性さえも空じられてしまい、自心の本性の認識知を実践知に展開する手だてを持たない事態に立ち至つているといえる。具体的な実践においては、この「ざとり」の智慧は、実相の把握の深さにも拘らず応化仏の対機説法、したがって相対的な知の地平しか提示できないのである。

空海がこの住心を密教の入門と位置づけているのは、「如実知自心」の認識知の深さによることがわかる。しかし、善無畏が『大日経疏』で法華（天台）を秘密乗と捉えているにも拘らず、空海が『二教論』以来、天台を顕教と規定する根拠は、その実践知において、応化仏の智慧の世界しか開示できないことによるといえる。

次に、第九住心（第九極無自性心）は、知の主体性の完全なる消滅を毘盧遮那仏の知の地平として示している。すなわち、この住心は、自心の本性に実相を認識する第八住心を経て、あるがままの存在世界（法界）の現象がそのまま自心の中の仏のあらわれにほかならないと捉える。空海は、このような心と知の地平を極無自性心と規定している。この住心は、自心・一心の実相（自心の仏）を明らかにする真実知の地平から、心（識）の存在相（法界縁起）を直接問題にしている。その意味では、第六住心の問題意識と共通するともいえる。

「近うして見難きは我が心、細にして空に遍ずるは我が仏なり。我が仏思議し難し、我が心広にして亦大なり。<sup>(16)</sup>」  
と述べて、空海は、自心の仏の微細で広大であり、思議し難いことを記している。そして、「声縁の識も識らず薩埵の智も知らず」、不思議中の不思議、すぐれた中にもすぐれたものはただ自らの心の仏すなわちわが心の本体であるという。

ここでも、自心の実相が仏性として把握されていることに気づく。それは、自心の存在性や真実性を問題にするのではなく、むしろ自心の内にある絶対の真理（真如）の直覚を問題にしていることを意味している。いわば、わが心にある絶対の真理としての仏性の発見を問題にしてい

るのである。しかもそれは、声縁の識も覺らず、薩埵の智も知らず、不思議中の不思議である。

この「我が仏」に如来蔵思想を投射することができる。実際に空海は、『十住心論』の第八住心で、「法華の儀軌經に云く」として、第九住心では『楞伽經』と『大乘起信論』を引用して、「如来蔵」を出している<sup>(10)</sup>。しかし、『秘蔵宝鑰』にこの概念は見あたらない。

如来蔵についてはさておいて、わが仏、一心の仏を知るとは、どういうことか。空海は、一心と仏とが異なることを述べている。すなわち、「ざとり」の智慧とは、自心の本体が仏(法身)にはかならないことを「知る」ことであると捉える。この自心の仏を一切の存在世界(法界)の現象(縁起)の中に見るのが、第九住心の知の地平である。

それは、明らかに自他・主客の相対的認識知ではない。また、存在性を第八住心の百非千是において捉えるのではない。一切の存在世界は、存在充実において、同時に一心の世界(自心仏の世界)にはかならないからである。その意味では、第六住心と同じくこの世界は心の作りだした世界である。しかし、第九住心は世界を主客の二元性を離れた、主客合一の重々無碍の世界と捉える。頌で、

「縁起の十玄は互に主伴たり 五教を呑流するは海印の音なり

重重無碍にして帝網に喩う 隠々たる円融は鏡光の心なり<sup>(11)</sup>」

あるいは、本文で、

「九世を刹那に撰し一念を多劫に舒ぶ。一多相入し理事相通す。帝網を其の重重に譬う、鏡光を其の隠隠に喩う。」<sup>(12)</sup>

一瞬間に過去未来現在のあらゆる時間をおさめ、限りなく多くの劫に一念をのべひろげる。一と多とが互いにわたりあい、理と事とが互いに通じあう。それは、帝釈天の綱目にある多くの珠にたがいに燈火がさかんに映じあうのたとえられる。

この住心の知は、時間性においては、一瞬間に一切の時間を、一念に多劫を展開し、時間を自在に無碍円融させる。存在性においては、一と多が無碍相即し、理と事、事と事が互いに無碍円融である重々帝網の世界である。それ故に、

「此の心を証する時三種世間は即ち我が身なりと知り、十箇の量等は亦我が心なりと覚える。」<sup>(13)</sup>

この第九住心を明かすとき、衆生・器・智正覺の三種世間はそのままわが身であること知り、あらゆるものと等量の法身はわが心であると覺る。ここに、心の本体の世界と現象世界がそのままわが身、わが心と覺知する肯定的知の地平が開かれることになる。

この肯定的無碍知の地平では、もはや知の主体性は消えている。否、主体性の消滅した存在事態を無碍と表現していると云った方がわかりよい。その意味で、主体性を維持している第八住心の空性の彼方へ越え出ている住心である。この心と知の地平の上に、心と境、仏の身心とわが身心の一体化した重々無碍の世界（肯定性の世界）が姿をあらわしている。それは、毘盧遮那仏の知の境界として、第十住心の知のレベルを示しているように見ることができる。

空海は、『二教論』で法蔵の『華嚴五教章』を引用して、華嚴宗が因分可説・果分不可説の顕教であることを述べている。たしかに、『華嚴経』の教主毘盧遮那仏は、性海果分を語らない。知らないのではない。ただ、縁起因分の普賢の境界を語るのみである。このことは、『華嚴経』の知の地平が毘盧遮那仏の自内証の境界を直接明かしているのではないことを示している。

その意味で、空海は、この住心が真相の覚知が同時に実践知となる「全体知」を開示する第十住心の「智」ではないことを了解している。この住心の知は、一切衆生の現存在の事実性にもとづく生命的価値を実現する「全体知」を提示することができなかったといえる。この「智」は、次章で見ると、第十住心の三摩地・三密瑜伽においてはじめて、直接に把握されるものである。それ故に、彼はここで、「是の心前の顕教に望むれば極果なり。後の秘心に於ては初心なり。」と述べて、第九住心が前の顕教に対すれば極果であるが、第十住心に比べれば初心にすぎず、普賢大菩提心の「智」の「初発の仏」であることを明かしている。

そして最後に、『釈摩訶衍論』の五重問答を引用して、この住心が無明の辺域にして明の分位でないことを示している。

「三自一心の法は一も一なること能わず能入の一を偈る。心も心なること能わず能入の心を偈る。実に我の名に非れども我に目づく。」<sup>(15)</sup>  
 能入の一を偈り、能入の心を偈り、我とかりに名づくということは、まだ「さとり」の主体と客体の区別があることを示している。いわば、知の主体性を確保している。その意味で、この知の地平は、「さとり」の境界・真如所入の知に立つものではない。生滅の実相を明かす知のレベルといえる。

さて、これまでの考察から、「知」を主観と客観あるいは主体と客体の二元構造において捉えることは、第八住心にまで一貫していることがわかる。第九住心の知は、主客の相対性を離れて、毘盧遮那仏の自内証の境界を明かしているが、しかし、その境界（性海果分）から実践知を

出生し得ないという意味で、縁起因分の知の相対性を維持している。したがって、前九種住心における認識知の構造は、本質的には主観と客観の相対知であるといつてよい。

第四住心以後第九住心までの知、すなわち、出世間心の知は、「さとり」の智慧を自心に求めている。これは、われがわれの心の実相・自性を問うことによつて、世界と存在の実相（真实性）をわれわれの知の地平にもたらずことである。しかし、その知の構造は、あくまでも知る主体である心と知の対象である心の存在とが前提されている。その意味では、出世間心が小乗と大乘、さらには菩薩乗と仏乘に区分されているとしても、その相違は、対象である心の本体をどれだけ深く認識しているかの相違であつて、知のレベルにおいては同じである。空海が顕教として一括するのはその理由による。

ところで、第八住心において、自心を知ることが、世界と存在の実相・空性を知ることであると捉えられていた。それは、存在の自体性が直覚によつてはじめて把握されることを示している。すなわち、「さとり」の境界が存在性の覚知・直覚であることが意識されている。このことは、二乗や菩薩乗の瞑想（三昧）以上に、第八住心以後の瞑想（三昧）の意味の重要性を教えている。

それはさておき、第八住心の知が自心の本性の空性・不二中道であることの直覚によつて、境智不異の知のレベルを可能とした。これによつて、世界と存在そのものを直接把握する第十住心の知への展開を可能にしていることは認めざるを得ない。第十住心は第八住心の「如実知自心」の境界において、その知を準備することができたのである。

しかし、空海は、この知のレベルは入門であつて、完成ではない。実相を覚知するという面では、第十住心と知のレベルを共有するが、それだけでは「さとり」の境界は完成しないと捉えていた。そこに第九住心の重々帝網の世界把握の意味がある。ここで知は、一多相入、理事相通の無碍知（直覚知）において、主客の二元構造を離れる契機を見いだした。いわば、現実の多様な存在世界が自心仏の現象にほかならないことがさとられている。毘盧遮那仏の知の境界が重々無碍の世界として、自心にあるがままに・肯定性において直覚されているのである。

空海は、『即身義』の即身の偈で、「重重帝網なるを即身と名づく」と述べている。第九住心の知の境界が重々無碍の帝網世界の把握であるという意味で、即身の知のレベルを共有していると見ることができるとも知れない。しかし、第九住心の知は、「全体知」をこの世界にもたらず通路・法身説法と三密加持を持たない限り、六大無碍の「如実相の智」を生ずる地平に立つことはできない。ここに、第十住心の知との本質的

相違がある。

#### 四 瞑想と知の関係

一般に、宗教的知の地平は、世界の現実性、事実性を越えて、その背後にある超越的な世界あるいは存在者を観想する行体験において開かれている。仏教においても、超越的な知の修得は、「三昧」サマーディと呼ばれるインド以来の瞑想法・ヨーガを通路として行われてきた。宗教の知と心は、本質的に、その瞑想がどのような内容であるかによって、その在り方が規定されていると考えることができる。

空海は、『秘蔵宝鑰』の中で、これまでに少しく触れて来たが、宗教的知と心を問題にする第三住心以後の各住心の瞑想あるいは観想について、それがいかなる内容のものであるかを説明している。そして、その瞑想いわば精神統一において、各住心がそれぞれの知の世界と心の在り方をつくりだし、世界と存在についての認識知と世界に働きかける実践知とを直覚（直感）する地平を明らかにしている。

この瞑想と知の関係を取り上げるとき、問題の性質上すでに述べてきた内容と重複するが、瞑想（三昧）の持つ重要性を改めて取り上げて考える必要があると思う。そこで、ここでも九頭一密の関係からこの問題を考察してみたい。それによって、第十住心の瞑想すなわち三摩地・三密瑜伽の系譜と独自の性格が明らかになると思うからである。あるいは、第十住心の「智」の出生が三摩地においてはじめて可能であるとしたら、その瞑想の独自性がどこにあるかを明らかにしてみたいと思うからである。

空海は、第十住心の三摩地を「大日如来の極秘の三昧なり」と規定している。そしてすでに見たように、『菩提心論』三摩地段の文を引用して、三摩地が「無上菩提を証する」瞑想であり、「普賢大菩提心に住する」三昧であることを明かしていた。この三昧について、さらに三摩地段は次のように述べている。

「凡そ瑜伽観行を修習する人は当に須く具に三密の行を修して五相成身の義を証悟すべし。」<sup>106</sup>

第十住心の瑜伽観想とは、身語意の三密瑜伽行において五相成身の義（意味）をさとることである。それによって、「能く諸仏の自性に達し、諸仏の法身を悟り、法界体性智を証して大毘盧遮那仏の自性身受用身変化身等流身」<sup>107</sup>を完成することができる。いわば、諸仏の自体性に到達し、



絶対の真理をさとり、普賢大菩提心に住し、大日如来の絶対智（真理）の現象である四身を満足することができるのである。

それは、すでに見たように、実相の認識知と衆生救済の実践知の分裂を止揚し一体化した普賢大菩提心の「智」を完成することである。この「智」において、「父母所生の身に速かに大覚の位を証す」こと、すなわち即身に成仏となることが可能となる。この事態は、知の地平においては、一切の存在者が真実相（大日如来）の現われとしてこの世界に表象し、その存在が存在性（六大）と存在相（四曼）において把握されていると同時に、その存在者が大日如来の「さとり」の智慧を実現する「智」の実践者として捉えられることになる。

空海の理解する三摩地は、全体知である普賢大菩提心の「智」を覚知させる瞑想にはかならない。あるいは、この三摩地・三密瑜伽を通路として主客の一切の相対性が止揚され、そこに開かれた「一」なる知の地平において、普賢大菩提心の「智」が把握されているといってもよい。それでは、この全体知を出生する三摩地が第十住心の本質的心・世界を現前させる瞑想であるとしたら、第三住心乃至第九住心の瞑想あるいは三昧は、どのような知との関連において理解されているのであろうか。第三住心の瞑想から見て行きたい。

空海は、まず第三住心の三昧について、次のように捉えている。

「下界を厭うて苦籠障の想を作し、上天を欣うて淨妙離の觀を作す。此の觀に由るが故に展転上生し、他主空三昧に由つて空恵發生す。」<sup>(10)</sup>  
 バラモン等の仏教以外の教えを説く者たちは、下界を厭い上天をよるこぶ觀想を行う。この觀想によつて次第に天上界に生まれ、自在天や梵天などの絶対神だけが真実在であり、一切の現象は空虚であるとする瞑想、すなわち他主空三昧によつて空を知る智慧が生ずる、というのである。

この文の直接の意味は、他主空三昧によつて外道にも戒・定・恵の三字が成立することを述べているものである。そして、次の文で、外道の三学と仏教の三学との本質的違いを説明している。もつとも、この説明から、空海が宗教一般の基本教理として戒定恵の三学の規定を考えていたことがわかる。

さて、この外道の他主空三昧は、「上天の妙樂を得」<sup>(11)</sup>るけれども、しかし究極の道ではない。それ故に、「生死を出でて涅槃を得ること能わず」<sup>(12)</sup>すなわち迷いを離れて「さとり」を得ることはできないという。この三昧は、人間界を厭い嫌う否定性の意識と、天上界をあこがれ望む受動的な意識を前提にしている。その意味で、この外道の宗教意識は、救済の主体性を自心ではなく、現前に想定された超越的絶対者・神の側におい

ている。その限り、この住心は他律的な救済の意識にはかならない。自心に「さとり」の智慧を見る仏教の立場からすれば、迷いを離れ「さとり」を得る道でないことは当然である。

このような否定的受動的他律的な意識によって、超越者・創造主・神を求めるこの三昧の精神は、明らかにペシミスティックなニヒリズムである。第三住心の知の世界は、このような他主空三昧の精神を忠実に反映していることがわかる。この三昧の本質は、絶対的存在者・神の存在と他の一切の存在者の虚妄性の教えを真理と信じさせる直覚知をもたらすことにある。

しかし、空海は、この三昧が「他主に繫属して因縁の中道を知らざる」が故に、その直覚知は、「観二辺に著し、定二見を帯する」すなわち、人の死後の靈魂の存在について断辺あるいは常辺に執われ、宇宙の存在について有見あるいは空見に執着する在り方と見ている。それ故に、この三昧では「煩惱を断じ涅槃を証する」ことができないという。第三住心の瞑想、いわば仏教以外のあらゆる宗教のメデイテーションは、「中道の正しい観想」を得ることがない限り、決して仏教という真実知のレベルに至ることはない。

次に、声聞縁覚の二乗の瞑想もまた、二乗の知の本質である否定性とエゴイズムを反映している。第四住心の観想は、先にも触れたように、五停心観や四念処観を観想することであった。これらの観想は、例えば、墓場において眼を閉じて白骨を観想したり、あるいは、美しい女性の容姿を見るとき屍を観想するように、苦の根源である煩惱を滅し、心を清らかにし、その結果、知の主体としての自我の実体性が無であることを認識しようとする。

すなわち、「生空三昧に神我の幻陽を知り、無生尽智に煩惱の後有を断ず」人間の存在は空虚であるとする三昧・精神統一に入って、自我の実体が幻や陽炎のようだと知る「人無我」の真理を得て、もはや学ぶもののない無生智や苦集滅道の四つの真理（四諦）を体得しつくした尽智を得て、煩惱によって引き起こされる未来の生を断つ。これが、この三昧を通路とする智慧の完成の内容である。

しかし、空海にいわせれば、人無我の認識知によって身心の完全な滅びを「さとり」と考えるにしても、この三昧・瞑想は、世界と存在の事実性を真正面から捉えるのではなく、むしろ「それであらぬ」と事実性を避けること、否定することにその意義をおいている。その限り、この瞑想は、四諦に執着する知の在り方と同様に、無我の三昧に執着して、世界と存在の実相を捉える知の広がりや閉ざしているといえる。三昧においてもまた、「二乗に墮するをば菩薩の死と名づく」という言葉が当てはまる。

第五住心の瞑想について見ると、空海は、「林落到住して三昧を無言に証す」、すなわち山林や村落に住して無言の三昧（精神統一）をなすところに、その特徴があると捉えている。この三昧について、彼は『大日経』から次の言葉を引用している。

「縁覚は深く因果を觀察し、無言説の法に住して転ぜずして言説無し。一切の法に於て極滅語言三昧を証す。是れを縁覚の三昧道とす。」<sup>(16)</sup>

空海は、縁覚の瞑想・三昧の本質を無言説の行に見ていることがわかる。十二因縁を觀するこの三昧において、生住異滅の四相の無常がさとられ、業煩惱の根源が抜かれ、無明の種子が断たれる。しかし、この縁覚の三昧は、「自ら苦を尽して寂滅を証得する」精神統一、すなわち自利の三昧以外の何ものでもない。その意味で、無言説の法の本質は、エゴイズムにはかならない。空海は、先に「大悲闕けてなければ、方便具せず」と述べて、この住心に衆生救済の方法のないことを示していたが、かかる三昧のエゴイズムが彼らの知の本質を規定していることは明らかである。

空海は、声聞・縁覚乗について、「二乗の人は人執を破すと雖も猶し法執有り」と述べて、自我の実体性を否定するが、存在要素を實在として認める彼らの主張を示している。しかし、彼らの三昧・瞑想は、エゴイズムを本質としているがために、瞑想の視点を自心の本性（自本性）と世界と存在の事実性に向けず、煩惱である自己の存在にのみ向けている。心・識については、煩惱の主体である第六意識に眼を向けて、心の深みにまで眼を向けることができなかつた。業煩惱を抜き、無明の種子を断つことを瞑想の目標にしていることは、逆にいえば、それは、余りにも自己存在に執着していることを明かしている。

空海は、第六、第七住心の瞑想あるいは觀想を「三昧」概念によって説明していない。例えば、第六住心では、「陀那の深細を思惟し幻焰の似心に專注す。」と述べて、この存在世界が阿頼耶識のつくり出した世界であることを「思惟し」、幻や焰のような自心の所変である依他の諸法に「專注する」ことに、「さとり」の智慧を完成する通路を見ている。もつとも、思惟し專注するとは、この住心の具体的な瞑想すなわち禪定の様態を述べている言葉である。

そして、頌で「六度万行三劫に習い 五十二位一心に聞く」と述べていたように、阿頼耶識を思惟し迷いの心に專注する「一心」の瞑想を、一切衆生を縁とする六波羅蜜と菩薩の五十二位の実踐行に見ていることがわかる。すなわち、第六住心の瞑想行は、菩薩の実踐行そのものを意味しているのである。それが三乗の菩薩の修する五位の行相<sup>(18)</sup>にはかならない。

具体的な瞑想行についていえば、「等持の城を築いて唯識の將を安んじ」と述べて、第二の加行位で瞑想・禪定（等持）を修してその定力によって三界唯心の智力をますます深くすることを述べている。次の通達位では、煩惱・所知の二障を断じて少しく妙觀察智と平等性智を得ることになる。<sup>(12)</sup>なお、この住心から四智が覚られるが、真言教学では、大円鏡智と成所作智については、第十住心においてはじめて得られると解釈されている。<sup>(13)</sup>

第七住心では、「空性を無得に観じ戲論を八不に越う」ことを通路として、生死即涅槃、煩惱即菩提が覚知されている。その意味で、自心の無所得空であることを「観じ」、八不正観によって一切の誤った見解を「越える」ことが、この住心の瞑想行の様態にはかならないことがわかる。この観じ越える瞑想行の時間と空間が、「一念の念に三大を経て自行を勤め、一道の乘に三驚を馳せて化他の勞す。」と述べている。「一念の念」であり、「化他の勞」である。すなわち、一念の間に三大無数の劫をへて、六度万行の自利の実践を修し、有空の相對を超絶した唯一の菩薩乘に二乗三乘をのせて走らせ人びとを救済する。この住心は、ここに瞑想の意味を設定しているといえる。この住心の瞑想もまた、自利利他の菩薩の実践行の世界において成立していることがわかる。

空海は、第六、第七住心の菩薩乘の瞑想行（禪定）が自利利他の菩薩の実践行それ自体であることを示している。二乗の瞑想である三昧が自利の「さとり」・灰身滅智を求めするために、かえって自己存在に執着する結果に至るものであったのに対して、菩薩乘が衆生への利他行を含む二利双修の実践行の中に瞑想の本質を捉えるが故に、かえって自心そのものを問題にし、その本性を開示する知の地平を明らかにすることができたのである。その意味で、三昧概念を使わないことによって、空海は、菩薩乘の瞑想の意味が二乗とは本質的に異なることを明解に語っているともいえる。

三摩地を通路として覚知される第十住心の普賢大菩提心の「智」は、一切衆生の成仏すなわち衆生救済を開示している実践知の意味を含んでいた。この「智」の系譜をたどるとすれば、その一つに、自利利他の実践行の中に瞑想・禪定の意味を見る第六、第七住心の瞑想の思想の存することを認めてよいと思う。すなわち、第十住心の三摩地・三密瑜伽は、「智」の展開を普賢大菩提心の行願におく限り、第六、第七住心の実践の思想を受け継いでいることは明らかである。

次に、第八住心において、瞑想は再び三昧概念によって説明されている。しかし、この三昧が二乗の空三昧と次元を異にすることは、当然予

想されるところである。すなわち、

「蓮華三昧に入つて性徳の不染を觀じ、(略) 指本遮末しやまうして成覚くおんの久遠くおんを談ず。<sup>(15)</sup>」

蓮華三昧(法華三昧)という瞑想に入つて、人びとが本来もつてゐる徳は汚れに染まらないことを觀想し、仏の本来有する永遠の生命を指し示して、仮に世にでた末の積尊を否定して、仏はずでに永遠に「さとり」を得ていることを説く、と述べている。すなわち、二乗や菩薩乘の瞑想が自身の心と知の在り方を問題にしているのに対して、この法華三昧は久遠実成という真理そのものの永遠性を問題にしているという。

そして、この三昧を天台の「止觀」と捉えて、その行相を次のように述べている。

「寂にして能く照し、照にして常に寂なり。澄水の能く鑒かんがみるに似たり。<sup>(16)</sup>」

止觀というのは、自心を觀ずるとき、その本性は、静かであつてよく照らし、照らして常に静かである。それはあたかも澄み切つた水そのものと事物を映し出す水の働きの関係のようなものであると觀想する境地であるという。いわば、心の本体とその作用は自心の二面性であつて、心の本性において一つであり、知の構造に主觀と対象・智境の區別がなく、主客は「一」である。止觀とは、このような心の本性を映し出している智境不二の禪定の境界である。<sup>(17)</sup>

この止觀において、すでに見た「境すなわち般若、般若すなわち境なり。故に無境界」という空性にして客觀のない世界・空性如実の世界が把握されていたのである。空海は、この止觀の直覺知を「実の如く自心を知ること、すなわち自心に永遠の真理・久遠の仏(仏性)を覺知することと捉えている。

しかしこの住心が止觀において、一心に空仮中の三諦(真理)円融を觀じ、人びとの宗教的素質に応じて姿を現わす自由自在な境地であるにしても、

「寂光の如来は境智を融して心性を知見し、応化の諸尊は行願を顧みて分身相に隨う。<sup>(18)</sup>」

と述べて、空海は、この止觀が境智一体の「さとり」の永遠性を自心の空性に把握する認識知を出生し、したがつて「金剛界宮大日曼荼羅の仏」<sup>(19)</sup>を明かしているとしても、しかし、すでに見たように、実践知のレベルにおいては、所詮、応化仏の対機説法の知であるにすぎないと捉えている。その意味で、この止觀は、法身である「全体知」の世界を直覺する第十住心の身語意の三密瑜伽・三密加持と明らかに本質を異にする。第

八住心の瞑想においても、「智度には入仏道の初門と名づく」とする空海の解釈が当てはまるといえよう。

第九住心の瞑想は、「海印定」あるいは「華嚴三昧」と呼ばれる。

「此の海印定に入って法性の円融を觀じ、彼の山王の機を照して心仏の不異を示す。」<sup>(10)</sup>

仏は海印という精神統一に入って、世界と存在の本性が完全に融合しているのを觀想し、かの山の王のような偉大な素質を持った者を明らかにして、自心と仏身と衆生身の三が無差別であり、一心と仏とが異なることを示すという。

ここから、まず、この海印定が毘盧遮那仏の瞑想・三昧そのものであることがわかる。その意味で、この瞑想において開示される世界は、仏の覺知された自内証の境界そのものにはかならない。すなわち、一と多が相入し、理と事、事と事が相通じ融合しあっている重々無碍の帝網世界であった。空海は、これが毘盧遮那仏の海印定の世界であり、この瞑想が「華嚴三昧」であるという。この三昧は、「一行に一切を行じ、一断に一切を断ず」<sup>(11)</sup>、すなわち一つの実践においてすべてを實踐し、一つの煩惱を断てばあらゆる煩惱を断ち、「初心に覺を成」ずる毘盧遮那仏の瞑想である。その意味で、仏の自内証の境界を直接明かしている瞑想であることがわかる。

次に、彼は、『金剛頂經』に説かくとして、『真實瑱經』の一切義成就菩薩が一切如来の驚覺によって、「觀察自心三摩地に住して、自性成就の真言を誦すべき」個所を引用している。<sup>(12)</sup> この引用文は、五相成身觀の前で終わっている。このことは、空海が「華嚴三昧」を密教の三摩地である三密瑜伽の直前にある瞑想・三昧、すなわち因位の定であると捉えていたことがよくわかる。しかし因位の瞑想といっても、彼は、「真言密教法身説」の積で、華嚴の世界が法身の説く世界であって、決して応化仏の説く世界ではないことを述べている。

たしかに、毘盧遮那仏の世界（性海果分）を開示しているという意味で、第九住心の「華嚴三昧」は、第十住心の三密瑜伽の地平に類似する。しかし、空海は、この瞑想が五相成身の觀想でないと考えている。このことは、「華嚴三昧」がまさしく毘盧遮那仏の真實相の世界（蓮華藏莊嚴世界海）を開示しているにしても、金剛界大日如来の五智等の智・普賢大菩提心の「智」を開示することができないことに注目しているといつてよい。その限り、華嚴三昧は、認識知と実践知の相対性を止揚し統一する全体知の瞑想・三密瑜伽ではなかったのである。

さて、これまでの考察から、第十住心の三摩地、すなわち普賢大菩提心に住する瞑想が、全体知である普賢大菩提心の「智」を出生する独自の瞑想であることは明らかである。しかし、その「智」の含意として、まず第一に衆生救済の實踐行自体に瞑想の意味を見出し出している大乘仏

教の禪定思想が存することである。そして第二に、一心三觀・一念三千、一念多劫・一多相入という時間と空間の「一」性において、世界と存在の実相を一心の本性に觀じとする法華三昧と華嚴三昧の到達レベルを踏まえて、六大無碍の世界把握と、それを可能にする真言密教独自の瞑想法が根底にあることを認めてよいと思う。

## おわりに

古来、真言宗の教学では、『十住心論』と『秘蔵宝鑰』の宗旨の同異について、論議がなされて来た。例えば、『宥快抄』では、第一義として、広論は胎藏の義門、略論は金剛界の義門とする胎金各別の解釈をあげている。そして第二義として、広略両論は、その宗旨は一致しているとする説をあげる。しかし、この二義とも相応の理由があつて一義に断定できないにしても、今日まで一般的には、広略両論共に金胎の二義門を具し、宗旨同じであるとする第二義の立場を空海の本意と捉えている。

この伝統的な理解が全く正当であることは、はじめに述べたとおりである。しかし、ここで取えて問題にしてみたいことは、空海が十住心思想とおして何を語ろうとしているのか。あるいは、われわれがこの思想から何を学び取ろうとするのかということである。この解答は、十種の住心の内容を教理的に解釈すること、あるいは十住心の階梯(心統生)を明らかにすることからは決して出てこないと思う。それは、十住心論を自分自身の思想として主体的に読み込むことよつてしか可能ではない。

広略両論の所依についていえば、『秘蔵宝鑰』が『十住心論』と決定的に異なる点は、すでに見たように、第十秘密莊嚴心が『菩提心論』三摩地段の金剛界の智の世界を語っていることである。広論は、明らかに『大日経』「住心品」と『大日経疏』を基本にして、十住心思想を構築し、十種の住心を規定し説明している。この所依の事実注目するとき、空海は、『秘蔵宝鑰』においては、広論では語らなかつた彼自身の思想をはつきりと語ろうとしたのではないかと思う。しかもそれは、広略両論の宗旨一致という理解からは、決して出てこない思想である。

すなわち、略論を金剛界の義門とする『秘蔵宝鑰』解釈に立つて十住心思想を理解するとき、空海の把握した真言密教(第十住心)の核心が何であつたかを読み込むことができるのではないかと思う。このような理解から、『秘蔵宝鑰』の「知」の地平をここまで考察してきた。そし

ていま、その結語を語るときである。

さて、『秘蔵宝鑰』が『十住心論』を踏まえて撰述されているとしたら、このことは、胎蔵を踏まえて金剛界が、世界と存在の実相つまり「秘曼荼羅」を踏まえて「各具五智無際智」が語られているということである。あるいは、即身の知を踏まえて成仏の知が語られていることであり、認識知（真実知）を踏まえて実践知が語られていることである。そして、この二つの知の不二である「全体知」が、即身成仏の「智」であり、「普賢大菩提心の智」であると理解できる。その意味で、九頭一密の十住心思想は、『即身義』における即身成仏思想の延長上にあることがわかる。

『秘蔵宝鑰』におけるこの思想のキーワードは、これまでの考察から明らかなように、「普賢大菩提心の智」以外にはない。空海は、この「智」こそが迷いの世界を出離する一切衆生の心薬・仏の教えにほかならないことを語っているといえる。この「智」は、真実（存在の事実性）を認識することが決して「さとり」ではなく、この真実知を衆生救済の実践知に転換することによって、本当の意味の衆生救済の菩薩行が可能であり、まさにそれが、「さとり」にほかならないことを教えている。

『即身義』の「実覚智」は、六大・四曼の即身の実相（体大・相大）を、三密加持（用大）を唯一の通路として成仏の存在事態に転換するとき獲得される即身成仏の「智」であった。この「智」は、実践知の含意を予想させるが、しかし、具体的な知の構造は明確には語られていない。その意味で、三摩地において覚知される「普賢大菩提心の智」において、『即身義』の即身成仏の「智」が明確になったといえる。

「さとり」とは「さとり」の実現である。このテーゼを可能にする知の地平は、如来の自内証の境界すなわち所求の菩提心を視座とする真言密教の世界のほかにない。それ故に、空海は、『秘蔵宝鑰』において、普賢大菩提心の地平から救済（成仏）を実現することが仏の教えの核心であると考えている。それが普賢大菩薩の身心となり、その行願を満足することである。これは実に単純な論理である。何故なら、釈尊もまた、成道後、「さとり」の境界から人びとを救済するために、自内証の真理を教え説いてまわったからである。顕教は、凡夫の境界から釈尊となることを求める。密教は釈尊の境界から法を説き、「智」を実現する。空海の救済論（成仏論）は、まさに釈尊に帰っている。

知の問題でいえば、空海の把握する「智」は、真実（事実性）と真理（意味性）、存在と価値、生命の現象と「いのち」の尊嚴の一体化を果たす「全体知」であった。真実を認識することは大切である。世界と存在の真実相を知ることがさとりである。しかし、自心の源底にある仏を



覚知したとき、真理・価値をこの世界において実現することがより大切であることがわかる筈である。このような実践知の把握なしに、「さとり」の境界すなわち即身成仏は現前しない。これが『秘蔵宝鑰』で語りかけている空海の九頭一密の「ことば」である。

そして、この「ことば」が、『性霊集』(補闕妙) 巻第八「高野山万燈会の願文」(天長九年八月二十二日)の「虚空尽き、衆生尽き、涅槃尽きなば、我が願も尽きん。」<sup>(18)</sup>という言葉となつてこまましているの見ることができる。

## 注

『秘蔵宝鑰』の引用は、『弘法大師全集』第一輯(密教文化研究所編)によつた。なお、『秘密曼荼羅十住心論』、『辯顯密』教論、『即身成仏義』、『声字実相義』、及び『吽字義』の頁数は同全集第一輯、『遍照發揮性霊集』の頁数は同全集第三輯の頁数を示す。読みについては、小田慈舟著『十卷章講説』上・下巻(高野山出版社、昭和六十年)を参考にした。

(1) 長谷宝秀著『十卷章玄談』(下)二頁(六六新報社、昭和二十一年)、小田慈舟著『十卷章講説』下巻 七六七頁。勝又俊教編『弘法大師著作全集』第一巻・五八八頁(山喜房仏書林、昭和五十四年版)。

(2) 小田著『前掲書』七八四頁、ここで師は、「両者の論旨に多少の出没がある。宝鑰は、文は簡明であるが深旨を述べている」として、主な相違点をあげている。勝又編『前掲書』五九〇頁。加藤精一著『秘

蔵宝鑰』と『秘密曼荼羅十住心論』の関係について「一五頁(豊山教学大会紀要第五号、昭和五十二年)。宥快は一義として、広論は胎蔵の義門、略論は金剛界の義門とする各別の義を出している。宥快著『秘蔵宝鑰鈔』(宥快鈔)三頁(『統真言宗全書』第十九)。

(3) 長谷著『前掲書』一〇二頁、ここで師は、所依の経論について、妙瑞師の『見光鈔』の説、通依は兩部大経、菩提心論、釈論、別依は大日経住心品、その余の経論は扶助のみとする理解を宜しとする。小田著『前掲書』七六八頁。

(4) 勝又俊教著『秘蔵宝鑰・般若心経秘鍵』二〇一頁(仏典講座32、大蔵出版)。

(5) 『十住心論』二百八十九頁、三百三十六頁。

(6) 同 三百九十頁。

- (7) 勝又著『前掲書』三一頁、四八頁。梅尾祥雲著『現代語の十卷章と解説』六二七頁(高野山出版社、昭和六十年版)。
- (8) 勝又『前掲書』四三頁。
- (9) 『十住心論』百二十八頁。
- (10) 勝又俊教著『弘法大師の思想とその源流』七二頁(山喜房仏書林、昭和五十六年)。
- (11) 『秘蔵宝鑰』四百十九頁。
- (12) 同 四百七十二頁。
- (13) 長谷著『前掲書』一七頁、二論意趣一致とする『宥快鈔』の第二巻を取っている。小田著『前掲書』七八五頁。
- (14) 『秘蔵宝鑰』四百十九頁。
- (15) 宮坂宥勝著『密教世界の構造』四〇―二頁(筑摩書房、1982)。
- (16) 梅尾著『前掲書』六三四―五頁。小田著『前掲書』七七九頁。
- (17) 『秘蔵宝鑰』四百十九頁。
- (18) 空海は、『十住心論』巻第一の序では、「菩提に発趣するの時、心の所住の処の相統の次第に幾種かある。仏、具に之を答へたまふ。」と述べて、十住心論の目的の一つを明かしている。『十住心論』百二十九頁。
- (19) 宮坂著『前掲書』四一頁。
- (20) 『秘蔵宝鑰』四百六十五―六頁。
- (21) 同 四百七十二―三頁。
- (22) 同 四百七十三頁。
- (23) 同 四百七十二頁。
- (24) 同 四百七十三頁。
- (25) 『二教論』の教判の思想については、村上保壽著『二教論』の含意と視座(『密教文化』第一七五号、平成三年)を参照されたい。
- (26) 『秘蔵宝鑰』四百七十一―二頁。
- (27) 村上保壽著『空海の「声字実相」の世界』(高野山大学密教文化研究所紀要 第四号、平成三年)、『卍字義』における「ことば」の思想性(同紀要 第六号、平成五年)を参照されたい。
- (28) 例えは、台密では円珍や安然、あるいは日蓮、江戸期では華嚴の鳳潭が有名である。小田著『前掲書』七八八―九頁参照。常盤大定著『十住心論』を中心とする華嚴宗學の問題』九六九頁(『仏数学の諸問題』所載、岩波書店、昭和十年)、ここで常盤博士は、鳳潭の『十住心論』批判について言及している。
- (29) 勝又著『秘蔵宝鑰・般若心経秘鍵』四六頁。
- (30) 『二教論』四百九十一頁。『菩提心論』大正蔵三三卷五七二頁下。
- (31) 『秘蔵宝鑰』四百七十一頁。『即身義』五百七頁。『菩提心論』同 五七四頁下。
- (32) 『秘蔵宝鑰』四百六十六頁。『大日経』具縁品・大正蔵十八卷九頁中。
- (33) 『秘蔵宝鑰』同頁。
- (34) 『即身義』二百三十四頁。村上保壽著『空海の六大思想』三五頁(密教文化 第一五九号、昭和六十二年)。
- (35) 『即身義』五百十頁。
- (36) 村上保壽著『即身成仏義』の思想と構造』七頁(密教文化研究所紀要 第五号、平成四年)。
- (37) 『秘蔵宝鑰』四百六十六頁。
- (38) 『秘蔵宝鑰』同頁。『菩提心論』大正蔵三三卷五七三頁下。
- (39) 『秘蔵宝鑰』同頁。『菩提心論』同頁下。
- (40) 『菩提心論』同 五七二頁下。
- (41) 『三昧耶戒序』百三十七頁(『弘法大師全集』第二輯)。
- (42) 村上保壽著『空海の三昧耶戒の思想』二二―二頁(密教文化 第一八号、平成五年)。
- (43) 『金剛頂一切如来眞實撰大乘現證大教王経』(『眞実撰経』)大正蔵十八卷二〇七頁下。これは第九住心の引証文でもある。『秘蔵宝鑰』四

- 百六十二頁。
- (43) 『秘蔵宝鑑』四百七十頁。『菩提心論』大正蔵三三卷五七四頁中。
- (44) 『秘蔵宝鑑』同頁。『菩提心論』同頁中。
- (45) 『秘蔵宝鑑』四百七十七〜八頁。
- (46) 村上著『昨字義』における「ことば」の思想性「三四〜五頁。
- (47) 『秘蔵宝鑑』四百七十頁。『菩提心論』大正蔵三三卷五七四頁中。
- (48) 『秘蔵宝鑑』四百二十一頁。
- (49) 同 同頁。
- (50) 同 同頁。
- (51) 宮坂著『前掲書』六四頁。
- (52) 『秘蔵宝鑑』四百二十五頁。
- (53) 同 四百二十四頁。
- (54) 小田著『前掲書』八五八頁。
- (55) 『秘蔵宝鑑』四百二十五頁。
- (56) ここでは、厭世主義的で、自心の本性を否定し、神を求める他律的な無の思想を意味する。
- (57) 『秘蔵宝鑑』四百三十頁。『菩提心論』大正蔵三三卷五七三頁上。
- (58) 宮坂著『前掲書』一〇九頁。
- (59) 『秘蔵宝鑑』四百四十四頁。
- (60) 同 四百三十一頁。
- (61) 同 四百十八頁。
- (62) 同 四百四十五頁。
- (63) 同 四百三十二頁。
- (64) 同 四百四十五頁。
- (65) 宮坂著『前掲書』一三九頁。
- (66) 『秘蔵宝鑑』四百四十九頁。
- (67) 同 四百四十六頁。
- (68) 同 四百四十九頁。『十住毘婆沙論』大正蔵二六卷四一頁上。
- (69) 『秘蔵宝鑑』四百五十頁。
- (70) 小田著『前掲書』九九八頁。
- (71) 『秘蔵宝鑑』四百五十一頁。
- (72) 同 四百五十頁。
- (73) 四弘願行とは、菩薩がおこす衆生無辺誓願度・煩惱無量誓願断・法門無尽誓願学(知)・仏道無上誓願成(証)の四種の大誓願行をいう。
- (74) 『秘蔵宝鑑』四百五十頁。
- (75) 『秘蔵宝鑑』四百五十二頁。『釈摩訶衍論』大正蔵三三卷六三七頁下。
- (76) 『秘蔵宝鑑』同頁。
- (77) 小田著『前掲書』一〇〇八頁。
- (78) 『秘蔵宝鑑』四百五十三頁。
- (79) 小田著『前掲書』一〇二〇頁。
- (80) 『秘蔵宝鑑』四百五十三頁。
- (81) 小田著『前掲書』一〇二〇頁。
- (82) 『秘蔵宝鑑』四百五十四頁。
- (83) 同 四百五十三頁。
- (84) 宮坂著『前掲書』一六〇頁。
- (85) 『秘蔵宝鑑』四百五十三頁。
- (86) 小田著『前掲書』一〇二二頁。
- (87) 宮坂著『前掲書』一六九〜七〇頁。
- (88) 『秘蔵宝鑑』四百五十四頁。『大日経疏』大正蔵三九卷六〇三頁中。
- (89) 『秘蔵宝鑑』四百五十五頁。『釈摩訶衍論』大正蔵三三卷六三七頁下。
- (90) 小田著『前掲書』一〇五九頁、一〇六一頁。
- (91) 勝又俊教著『密教の日本的展開』二〇〇頁(春秋社、一九七〇年)。
- (92) 勝又著『秘蔵宝鑑・般若心経秘鍵』三九〜四〇頁。常盤著『前掲論文』九六二〜三頁。

- (93) 『秘藏宝鑰』四百五十七頁。『大日經』住心品・大正藏十八卷一頁下。
- (94) 小田著『前掲書』一〇五九頁。
- (95) 『秘藏宝鑰』四百五十七頁。『大日經』住心品・大正藏十八卷一頁下。
- (96) 宮坂著『前掲書』一七二頁、一九六頁。小田著『前掲書』八三五頁。  
同著「顯密二教判と十住心」二七頁（『密教学』第一〇号、種智院大  
学密教学会、昭和四十八年）
- (97) 『秘藏宝鑰』四百五十六頁。
- (98) 同 四百五十九頁。
- (99) 同 四百五十六頁。
- (100) 小田著『前掲書』一〇五四頁。
- (101) 『二教論』四百八十三頁。村上著『二教論』の含意と視座』五頁。
- (102) 『秘藏宝鑰』四百五十九頁。
- (103) 『秘藏宝鑰』同頁。『釈摩訶衍論』大正藏三三卷六三七頁下。
- (104) 『大日經疏』大正藏三九卷六七二頁中。
- (105) 『秘藏宝鑰』四百六十頁。
- (106) 同 同頁。
- (107) 『十住心論』三百六十七頁、三百七十二頁、三百九十頁。常盤著『前  
掲論文』九六七頁、九七〇頁参照。
- (108) 『秘藏宝鑰』四百六十二頁。
- (109) 同 四百六十一頁。
- (110) 同 同頁。
- (111) 『二教論』四百八十頁。
- (112) 宮坂著『前掲書』一九七頁。
- (113) 『秘藏宝鑰』四百六十頁。
- (114) 同 四百六十二頁。
- (115) 『秘藏宝鑰』四百六十五頁。『釈摩訶衍論』大正藏三三卷六三七頁下。
- (116) 『秘藏宝鑰』四百六十六頁。
- (117) 『秘藏宝鑰』四百六十九頁。『菩提心論』大正藏三三卷五七四頁中。
- (118) 『秘藏宝鑰』四百七十一頁。『菩提心論』同 同頁下。
- (119) 『秘藏宝鑰』四百二十八頁。
- (120) 同 同頁。
- (121) 同 同頁。
- (122) 同 同頁。
- (123) 同 四百二十八頁。
- (124) 同 同頁。
- (125) 同 四百三十二頁。
- (126) 『秘藏宝鑰』四百四十八頁。『大日經』具緣品・大正藏十八卷九頁下。
- (127) 『秘藏宝鑰』四百四十六頁。
- (128) 同 四百四十八頁。
- (129) 小田著『前掲書』九九四頁。
- (130) 資糧位・加行位・通達位・修習位・究竟位（妙覺位）
- (131) 『秘藏宝鑰』四百五十頁。
- (132) 小田著『前掲書』一〇〇一頁。
- (133) 同 一〇〇二―三頁。
- (134) 『秘藏宝鑰』四百五十三頁。
- (135) 同 四百五十六頁。
- (136) 同 同頁。
- (137) 小田著『前掲書』一〇五三頁参照。
- (138) 『秘藏宝鑰』四百五十六頁。
- (139) 同 四百五十八頁。
- (140) 同 四百六十一頁。
- (141) 同 同頁。
- (142) 『秘藏宝鑰』四百六十三頁。『真實撰經』大正藏十八卷二〇七頁下。
- (143) 『性靈集』五百十六頁。

（キーワード）『秘蔵宝鑰』、十住心思想、九顕一密、密教の智、普賢大菩提心