

Sengokuyama Journal
of Buddhist Studies
Vol. V, 2010

仙石山仏教学論集 第5号 (平成22年)

十住心批判に対する東密側の反論について

橋
本
文
子

十住心批判に対する東密側の反論について

橋本文子

一、問題の所在

十住心思想とは、弘法大師空海（七七四—八三五）によって、『大日経』^①「住心品」の心続生段を根拠に、菩提心の展開の階梯を十箇の教判論として整備された思想体系であり、真言教学の根幹をなす教判論である。この思想を大成した著作が『秘密曼荼羅十住心論』^②（以下「十住心論」と『秘蔵宝鑰』^③（以下「宝鑰」）であるが、成立年代に関しては、通説で前者が先と見なされている。また前者の『十住心論』は未完のまま伝存しており、その成立背景や内容の点において未だ明確でないことが多い。

さて、空海によって呈示された十住心思想には、内容上いくつかの問題が存在する。その中で最も注目されるのは第八住心（一道無為住心）に位置づけられた天台宗と第九住心（極無自性住心）に位置づけられた華嚴宗の配釈であろう。この配釈を到底受け入れられない天台宗と、十住心思想を宗是とする真言宗は、この配釈に関して論駁の応酬を長く続けてきた。近代では獅子王円信氏^④や那須政隆氏の論考が代表的である。しかしその多くは初期の論駁とは異なり、論義が栄えた中期以降の学匠と同じように、自身の所属する宗派の立場の正当性のみを誇示する内容で、その本質的問題まで到達していない印象を受ける。

よって筆者は第八・第九住心配釈問題における東・台密間の論駁史によってもたらされた新たな変化を、弘法

大師以降の東密における十住心思想の展開史として捉える。具体的には平安後期から中世前期までの東密側の言及の動向と、そこで扱われた先学の問題意識や内容の詳細な検討によって、十住心思想の展開史を整理・体系化する。これにより、空海の十住心思想の原像に迫ることを、最終目標としたい。

本稿ではこの研究課題の一環として、筆者の先行研究⁶⁾で扱った『十住遮難抄』⁷⁾（以下『遮難抄』）に影響を与えた可能性のある論駁書の内容について、自身の先行研究の再検討を含め考察していきたい。

二、十住心批判に対する東密側からの反論―主に実範と信証について―

空海の建立した十住心による教判論に対し、第九住心に配釈された華嚴宗よりも下の第八住心に配釈された天台宗側が、そのことを看過できる筈もなく、まず口火を切って批判を行ったのは智証大師円珍（八一四―八九二）の『大日経指帰』である。以下にその一文を挙げよう。

【引用一】

或立十住心。判一代教。未合此疏。不足為論耳。⁸⁾

【訓読文】

或は十住心を立てて一代の教を判ず。未だ此の疏と合せず。論と為すに足らざるのみ。

円珍はこのように、『大日経指帰』の内容と合致しないことを理由に、十住心思想への不快感を隠さない。このことはその後の論駁史の行方を暗示しており、『大日経義釈』（『大日経疏』）と十住心思想との整合性について、

議論が集中していくことになる。

その後、五大院安然（八四一～八八九）の『教時問答』では、師の円仁（七九四～八六四）の『金剛頂経疏』⁹などを基に、さらなる具体的な批判をおこない、伝教大師最澄（七六六、一説七六七～八二二）の目した円密一致思想の完成を成功せしめたとされる。この安然の十住心批判に対して約二〇〇年後、東密側からの論駁として中川実範（？―一二四四）が『大経要義鈔』（以下『要義鈔』）を提出した、とするのが大方の先行研究での見解である。¹⁰ また実範は『遮難抄』に大きな影響を与えた一人でもある。¹¹

この実範は中川（現在の奈良県木津川市）の光明山寺において、後に盛んになる戒律復興運動の先駆的活動を行い、また晩年は浄土教へ帰心したため、それらの方面からの研究は進んでいる。¹² 最近では苦米地誠一氏による一連の研究が、東密学匠としての実範という見地に立っている。しかし実範における密教思想の全貌解明は、まだ始まったばかりという印象を受ける。¹³

さて、今回新たに筆者が考察するのは、『遮難抄』に影響を与えた可能性のあるもう一人の東密側の人物、仁和寺の信証（一〇八六―一四二二）の論駁である。信証は実範とほぼ同時代に生存しているが、光明山寺と仁和寺の具体的な交流の実態は、光明山寺が早くから廃寺になっている上、仁和寺にも資料が残っていないため不明である。

信証は『大毘盧遮那経住心鈔』¹⁴（以下『住心鈔』）において第八・第九住心配釈問題について天台教学に理解を示しつつも、空海の真言教学を基本姿勢として、安然への論駁を試みている。特に安然による二つの『宝鑰』批判（『宝鑰』の二失・『宝鑰』の三失）¹⁵に対して、論駁・会通を施している箇所は注目に値する。それは、天台宗では偽書と扱われるが、空海が非常に重視した『釈摩訶衍論』（以下『釈論』）を基に、信証独自と思われる会通が散見している故である。

次頂より信証『住心鈔』・実範『要義鈔』・『遮難抄』における「十住心の五失」に対する論駁を比較し、その特徴や特異点を順次検討していくことにする。

三、「十住心の五失」への論駁について

『教時間答』における「十住心の五失」に対する『住心鈔』・『要義鈔』・『遮難抄』の論駁について、まずその対照表を挙げておく。

【表一】の内容についてであるが、筆者は以前、先行研究において『遮難抄』と『要義鈔』の論駁の内容について概観したが、本稿ではあらためて相異点に注目するため『教時間答』「十住心の五失」の第一失から第四失までは触れず、第五失「衆師の説に違ふ失」について特にとりあげることにする。

【表一】『教時間答』「十住心の五失」への『住心鈔』・『要義鈔』・『遮難抄』の論駁対照表（※丸番号は『遮難抄』のなかの失の数字である。たとえば⑦とは『遮難抄』全三六失のうち第七失のことを指す。）

<p>第一失・二項目</p>	<p>『教時間答』 何者經中觀蘊阿頼耶乃至心主自在覺自心本不生等越二劫行之文義釈以為一種阿闍梨。亦撰諸經八識三性三無性等。此法相宗所用經論。而海和上以觀蘊阿頼耶等。名無緣大乘心撰法相宗。以心主自在。覺自心本不生等名覺心不生心撰三論宗。大正七五、四〇三頁a、一八行目―二三行目)</p>
<p>『住心鈔』 會曰。三劫六無畏義。經疏上下文。隨宜開合不同。雖然二義互無相違。謂心統生次第。開種種心相故。違順八心。及三劫內初後分齊。並信解十地。地明昧淺深不同也。於阿闍梨差別處隨宜合之。撰種種聖言時。亦合亦開也。謂合第二僧祇初後。取統生終為一種阿闍梨。亦撰八識三性。同菩薩教法門故也。十住心開之為二心二宗。約心統生教相故也。次合第二僧祇前後故。取統生終為一種阿闍梨。同撰仏乗故。十住心開之為二心兩宗。撰聖言外開之。故極無自性撰華嚴般若。所謂空性如美知自心撰仏性一乘如來秘藏。(一)已上二義約三劫二次淨菩提心上十地開為十重深行阿闍梨。此是如美知自心所撰中真言秘藏法門。如美知之究竟在真言故也。合極無自性心為一種阿闍梨時。如美知自心第一三劫內所謂空性是。如是初心仏説成仏因世間宗奉常心供養。第三劫終極無自性華嚴宗。然真言門淨菩提心成仏因等名義。通一道極無秘</p>	<p>『要義抄』 今述之云。彼德所難枉經疏意。經正本意。初劫二乘。二劫菩薩。第三仏乗。而住心者。初劫二乘分為唯蘊拔業二心。二劫二宗亦為他緣覺心二心。第三劫有權実仏乗。權実亦為一道極無自心。然難言。第二劫是劫同斷同。阿闍梨同。何為二心。又撰法相經論。何為三論者。三劫十心廢立不同。劫合二宗。心開二宗。而就劫說三阿闍梨。初劫名生阿闍梨。二劫名極無自性阿闍梨。三劫中雖各有二心。拳後撰初也。一親教為。彼以摩尼喻三劫行。去穢初劫拔業煩惱。至要二劫無緣乗心。兩至三劫極無自性。初後二劫拳後撰初。第二一劫拳初撰後。明知。疏意三劫雖各有二種心。隨宜外處拳一撰一。故一劫開二心無失。又誰謂法相依憑經論為三論宗。經云觀察蘊阿頼耶等者他緣。亦云覺自心本不生等者覺心。故疏隨云。楞伽解深密等經八識三性三無性皆是此意。云云。此引他經説法相義。証他緣即法相也。又云。此中無為生死因緣生壞等義如勝鬘寶性仏性論中申明。云云。此引他教説三論義。成覺心即三論也。故二宗証無相濫耳。然彼德</p>
<p>『遮難抄』 ④遮云。第一劫有初後。以初名他緣乗。以後名覺心。阿闍梨名有覺心不生句。故開一種無成二心。又設開一種立二心不可成過安公返開極無阿闍梨立二心故。安公返開一種不可立二心之失(大正七七、六八九頁a、一三一―一七行目) ⑤又以為。觀蘊阿頼耶覺自心本不生攝八識三性三無性之文。遮云。義釋上文云。觀蘊阿頼耶攝楞伽深密八識三性三無性。覺自心本不生即攝勝鬘寶性等。今文暫舉法相所用。以三論所用以第三卷為定判者。第二卷覺自心下立二種住心無失安公不檢第二卷會文一失(大正七七、六八九頁a、一八一―二五五行目)</p>	

<p>二項目</p>	<p>經中所謂空性乃至極無自性之文。及十緣生句義釋以為生極無自性心入曼荼羅海會一種阿闍梨。亦攝華嚴般若種種不思議境界。此中華嚴是華嚴宗。般若是三論宗。而海和上以所謂空性等文為天台宗。以極無自性一句為華嚴宗。（大正七五、四〇三a、二三二一七行目）</p>	<p>密莊嚴。雖置一処。三心差別。安然迷之。動付雜亂失。已大日經菩提心論成其道理。無畏一行造其釈。大師宗義教理二証。然守一隅失万方。其為不可。性盲不見日月。聾駘不聞雷鼓。此謂歟。（仏全四二、三二五頁下、九一一行目）</p>	<p>断返招二難。一第二劫為法相宗。令断塵沙。此義不然自云。法相名別義通。而塵沙是界外惑也。如何法相善薩断之。況疏雖有塵沙之言。彰煩惱多。非指界外。例如余処云塵沙心數。云塵沙衆德。唯表多義非界外耳。觉自心本不生文不為三論。此亦不然。觉不生者。悟八不也。拳初不生撰余不故。疏引勝鬘等無為生死等。釈第二劫。則明此文是三論八不也。故此覺心不為三論大為失也。但義釈云。如説觀蘊阿頼耶覺自心本不生。即撰諸經八識三無性義者。雖似覺心不生撰法相法。而三無性有二宗義。今覺心撰三論真空。（且依他經言三無性）当知。頼耶撰法相。不生撰三論也。（仏全四二、三七三頁上、一二一三七四頁上、七行目）</p>	<p>⑥遮云。極無自性及十緣生句攝二經者。非為成花嚴三論二宗。花嚴有十不思議。所謂諸佛刹土不可思議。諸佛淨願不可思議。諸佛種種性不可思議。諸佛出世不可思議。諸佛法身不可思議。諸佛音聲不可思議。諸佛智慧不可思議。諸佛神力自在不可思議。諸佛無礙不可思議。諸佛解脫不可思議。諸佛有五不可思議。所謂時佛為五現五不思議神變。一花入無量花無量花入一</p>
------------	--	---	--	--

三項目	經中上文一切智智菩提心爲因。大悲爲根。方便爲究竟。云何菩提。謂如實知自心之文義釋以爲從此復有十重深行阿闍梨。亦攝佛性一乘如來祕藏。此中佛性即涅槃經。一乘即法華經。祕藏即真言教。而海和上以上如實知自心等文下所謂空性等文爲天台宗。於顯教是究竟
-----	---

<p>起。故二經說撰於此經妙道理也。能撰所撰其理同故。故智証云。華嚴般若種種諸部皆自性緣生句中。說第一義空故○今案疏意。不論說時之先後。只取義理之淺深以類集之。与般若同。</p> <p>②云云。此意又疏般若言非三論也。彼難之非見者知耳。(弘全四二、三、四頁、一四行目一、八行目)</p>	<p>花。一佛土入無量佛土無量佛土入一佛土。無量佛土入一毛孔土一毛孔土入無量毛孔土。無量須彌無量大海入芥子中。一佛界入無量衆生身無量衆生身入一佛身。入六道身入地水火風身。佛身不可思議。衆生身不可思議。世界不可思議。二經同說不可思議之境界故。又義釋云。善巧修行般若者。即是深觀察緣生句。見甚深中道如般若中廣說。復次初劫智慧二乘共行非深般若。若二劫智慧二乘共聞亦非深般若。若三劫□虚空無邊智慧一切二乘不能思議乃至甚深般若。云云今所攝者第三劫深般若也。是圓融無礙法門也。彼三論非圓融之談。何極無自性句攝之。依之極無自性之句唯攝花嚴一宗也。此有二失。開一種阿闍梨爲二心失。以第三劫般若爲三論失(大正七七、六八六頁b、一〇行目一c、四行目)</p>
<p>遮云。天台華嚴二宗。俱是仏慧初心。所以經云極無自性心生如是初心仏說成仏因。又二宗同是初心。因句。初重。顯之究竟。秘之初門。故住心論明天台云。於諸顯教是究竟理智法身。望真言門是則初門。云云。明華嚴云。等虚空之心於是始起。寂滅之果果還爲因。是因是心望前顯教極果。於後秘心初心。云云</p>	<p>⑧ 遮云。安公云。如實知自心之密。義釋以爲。從此復有十重深行阿闍梨。是非義釋正文。以第三卷文若生極無自性心得入如上曼荼羅海會者阿闍梨。從此復有十重深行之文。改極無自性之文安如實知自心之句。一失。</p> <p>⑨⑩亦攝佛性一乘如來祕藏。此中佛性即涅槃經。一乘即法華。祕藏即真言教。而海和尚如上</p>

於眞言是初門而安華嚴宗教之下。（大正七五、四〇三頁a、二八行目—四〇三頁b、七行目）

於劫大談二宗雖同。於心細論二心是異。故住心論明極無自性云。此心望前二劫。由如蓮華盛敷。若望後二心。即是果復成種。故經曰如是初心仏説成仏因。（已上疏文）前二劫者。指他緣一道一種住心。後二心者。示眞言門根究竟二心。云云。二心淺深以此応知。余如下述。然義釈言極無自性撰華嚴般若。如實知自心撰仏性一乘如來秘藏者。隨義理宜前後而説。非顯淺深之次第也。又彼仏性為涅槃。如來秘藏為眞言。此義不然。仏性一乘是法華故。如來秘藏非眞言故。故智証云。法華涅槃同明仏性一乘旨故。總為一句。如來秘藏為涅槃教。云云。此經橫統諸仏教者。是明此經撰余顯教。非此密教撰眞言故（仏全四二、三七四頁下、一三行目—三七五頁上、一五行目）

如實知自心文下所謂空性等文。為天台宗於顯藏。是秘藏即眞言此初門。而於華嚴宗教之下云云。秘藏即眞言教者。今此經橫統一切佛敎之中。如實句攝佛性一乘如來秘藏。而佛性一乘如來秘藏。皆法花涅槃所説法門。涅槃説。祕密之藏。所謂方等經典。法花説一切如來秘要之藏等也。而秘藏即眞言教者。如實一句即初心。何攝眞言因果智證大師云。或云。法花涅槃大日經等。謂如實句。佛性指涅槃。一乘指法花。此亦一見矣。今以為。佛性一乘不可讀為兩句。説教次第可配故也。法花與涅槃同明佛性一乘。故合一句如來秘藏為眞言。或立十住心判一代教。未合此□不足為論耳。祕密莊嚴法界按觀即如實知□是過□□耶。云云。此或云。言當安公所立佛性一乘不可為兩句。説教次第可亂故。云云。而此一段義釋文非必説教次第。諸部小乘在前。花嚴般若在後。故如來秘藏為眞言者。如實句何攝大日經等。能攝所攝是一也。此證又難指南。又云。或云。十住心判一代教。未合此疏。不足為論耳者。以不次文以為定判。至下可見之又祕密莊嚴法界。按觀即如實知自心相。過此外更有法耶

<p>第二失</p>	<p>四項目</p>	
<p>二者違金剛頂失。金剛頂經所說一切義成就菩薩坐菩提場五相成佛。自心流出三十七尊成金剛界大曼荼羅。至十八會是真言宗果佛自受用相。次請召十方諸佛菩薩說</p>	<p>經中如是初心佛說成佛因等之文。及一切世間應供等之文義釋以為佛慧初心。佛慧初心即是三心中菩提心為因。而海和上以離有為無為界乃至如是初心佛說成佛因等之文。極無自性心為華嚴宗。(大正七五、四〇三頁b、七行目—一—行目)</p>	
<p>會曰。自本極無自性心不為真言親因。何說可為極果。以相通達五智秘密因果名真言。顯教究竟普賢依仏驚覺進真言位名極無自性。故引一切義成就普賢菩薩入金剛</p>		
<p>彼德所引一切義成就菩薩等者。教主經一云爾時一切如來雲集於一切義成就菩薩摩訶薩坐菩提場往詣示現受用身。乃至第二卷四撰文也。是為自受用相。与十八會指帰云受用身以五相現成等正</p>	<p>遮云。經如是初心文。在極無自性心生文之次。明極無心是仏慧初心也。又經如實知自心文雖証天台而該華嚴。住心論云此是一句含無量義。堅顯十重之淺深故。故為華嚴都無失也。(仏全四二、三七五頁上、一五行目)</p>	
<p>⑭遮云。大師所引經文。五相以前文也。所謂薄伽梵大菩提心乃至以自性成就真言。自念。而乃又上頌云。雖入此定猶發佛五相成身可見尋云云。說秘密莊嚴云。五相五智。法界即四曼</p>	<p>①⑫⑬遮云。如是初心者。指極無自性心也。一切世間應供之文。亦極無自性之文也。同是菩提心為因句也。而安公以為。如是初心三心中菩提心為因。非極無自性。之違經疏文。一失。又越十地得列佛惠初心。今指初心為佛惠初心。一失。又上云。極無自性心時亦越一重三妄執無明惑。為越三劫到佛惠初心。云云疏地上無惑。何謂四分之可及於信解。一失。已上安公違義釋犯十三失(大正七七、六八七頁a、二七行目—六八七頁b、六行目)</p>	<p>云云。又是難解如實知自心句淨菩提心初法明也。過此又有根究竟二句。二地已上深旨非有過此法耶。恐果地法門乎。付第三卷又以爲。極無自性有前故淺。如實智自心有後故深。今謂不依教理淺深者。須如實為前極無爲後。以此不□□□□判。一失。如來祕藏為真言。一失(大正七七、六七八頁a、一九行目—六八六頁c、八行目)</p>

<p>入曼荼羅行。是他受用相。而海和上引彼五相成佛之文名極無自性心爲華嚴宗初心成佛因也。 （大正七五、四〇三頁b、一二行目—一八行目）</p>	<p>界文也。教主処委決之。 （仏全四二、三二六頁上、一二行目—下、一行目）</p>	<p>覺。聖位經云於內心証自受用四智。其意同也。次請召十方等者。第二卷云爾時世尊爲一切如來召集故作金剛彈指相等等文也。是爲他受用相。與聖位經云外令十地滿足菩薩他受用故。從四智中流出四仏意同也。但以初文難心次第。難意易知。抑未見大師以五相成身自受用仏爲華嚴宗初心仏矣。若以第九心中引五相驚覺後成眞言仏。非眞仏爲極無心仏也。（仏全四二、三七五頁下、八行目—三七六頁上、三行目）</p>	<p>四印此心□云云。十住心論云。善權佛二宮○未入三密五相身四種曼荼羅究竟眞實金剛心殿云云。三摩耶戒序云。極無自性心者○猶是成佛之因初心之佛五相成身。四種曼荼羅未能具足云云。寶輪十住心論等文。如此以五相文爲極無。更無說文。今作此說犯一失（大正七七、六八頁a、一〇—二〇行目）</p>
<p>第三失</p>	<p>三者違守護經失。守護經說菩提心無相同大日經。說五相成佛同金剛頂。爲證其五相成佛引六年苦行不得菩提始觀月輪字而得菩提。此亦眞言果佛自證化他法門。而海和上以彼經文入極無自性心爲華嚴宗。（大正七五、四〇三頁b、一九行目—二四行目）</p>	<p>三者違守護經失。難勢会釈如上。亦上決之。 （仏全四二、三二六頁下、一二行目）</p>	<p>所違之經。教主守護雖異。所難之趣。第二第三惟同。所以遮難。準前可知。大師更非以自証實仏爲極無權果。而引守護但明於顯極位捨苦行淺就觀月深也。（仏全四二、三七六頁上、八一—二二行目）</p>
<p>第四失</p>	<p>四者違菩提心論失。論有三門。所謂行願勝義三摩地也。行願者一切行願同諸大乘菩薩行願。勝義者心性空寂。同大日經守護國菩提心自性皆空同虛空無相文。三</p>	<p>会曰。諸經皆空。大日經三劫智慧及菩提心論勝義菩提心所攝。故天台華嚴所謂空性極無自性等句。五相成身初一切義成就成就勝義菩提人三摩地行間。故一切義</p>	<p>今遮云。彼德菩提心義一云。準毘盧遮那經疏。釈阿字具五義。豈非不空引一記乎。彼是後人引彼疏文注入論中。（云云。私檢二師碑文貞元錄等。一行開元十五年長逝。春秋四十有五。不</p>
			<p>⑮⑯⑰遮云。守護經說菩提心無相。於此有何要。又云。說五相成身□金剛頂。彼經不說五相一失但引最後身六年苦行不得菩提。蒙驚覺證一道無爲。依驚覺緣五極無自性生也。非取月輪觀等安公以爲。取月輪觀等。一失又以此月輪觀等以無。入極無自性心一失。又言。眞言果佛自證化他法門。一失。違守護經有四失（大正七七、六八頁a、二七—六八頁b、五行目）</p>
			<p>⑱⑲此云。般若皆空義。法花開示悟入。金剛頂五相成身之義。□般若中□□□爲成身輪十六分。法花開示悟入者。爲釋阿字五。轉也。若依深祕旨爲釋。然非說五相文一失。金剛頂五相爲</p>

第五失	<p>摩地者同金剛頂三十七尊及心地觀五相成佛。及引般若十六空義。法華開示悟入。金剛頂五相成身之義。而海和上以金剛頂五相成身為華嚴宗。以菩提心論二摩地門為真言宗。亦以大日菩提心自性皆空之文為天台宗（大正七五、四〇三頁b、二五行目―c、五行目）</p>	<p>成就名極無自性。三摩地所成因果名真言。諸經中有其三摩地名義。皆方便說非真實故也。（弘全四二、三二六頁下、八一三行目）</p>	<p>會釈如上教主章。（弘全四二、三二六頁下、一七行目） （※第五失「而海和上於諸大乘輒判教理淺深果極高下難知矣」のみ区切つて引用）大師依大日經心統生次第判諸經淺深。亦以釈摩訶衍論五番問答斷仏果明昧。經論有道理故。凡法教其釈。敢不可狐疑。仏法教証二道平等差別。高祖所釈遠天台祖師智者禪師立四教判一代為難耶。近公先師仁和尚受師說立顯示秘密二教難哉。以公拂蠹擬酌高祖智海甚為難。抑有何因緣動吐此狂言哉。（弘全四二、三二七頁上、一一八行目）</p>	<p>空神龍元年誕跡。明知當禪師行年時一三歲誕生也。法弟三藏釈此論日注入先哲禪師此文寧可怪乎。安以論註彼立自義為後人語。此斥他義為祖師說。矯事左右。於義未決厥中。既云今空是相即空。空何捨彼中。且空為語端耳。何況言空為天台者。空者。真如第一義空。則明真如為一道極無為也。言知見即三摩地者。知見之深秘是第三門也。（弘全四二、三二七頁下、一四行目―三七七頁上、五行目）</p>	<p>花嚴宗事一失 具如前說。違論二失（大正七七、六八頁b、一五一―b、二〇行目）</p>
	<p>五者違衆師說失。大日義釋。是無畏說。一行記。說云。此經本地之身即是妙法蓮華最深祕處。智儼温古治定亦同。蘇悉地疏述師說云。教有二種。一顯示教。三乘是也。二祕密教。一乘是也。祕中又二。一唯理祕密。華嚴般若維摩法華涅槃等也。二事理俱密。大日金剛頂等也。金剛頂疏述師說云。法華明久遠成佛。此經明頓證成佛二說雖異實一佛。而海和上於諸大乘輒判教理淺深果極高下難知矣（大正七五、四〇三頁b、六行目―c、一五行目）</p>	<p>會釈如上教主章。（弘全四二、三二六頁下、一七行目） （※第五失「而海和上於諸大乘輒判教理淺深果極高下難知矣」のみ区切つて引用）大師依大日經心統生次第判諸經淺深。亦以釈摩訶衍論五番問答斷仏果明昧。經論有道理故。凡法教其釈。敢不可狐疑。仏法教証二道平等差別。高祖所釈遠天台祖師智者禪師立四教判一代為難耶。近公先師仁和尚受師說立顯示秘密二教難哉。以公拂蠹擬酌高祖智海甚為難。抑有何因緣動吐此狂言哉。（弘全四二、三二七頁上、一一八行目）</p>	<p>此釋之釈意。以大日經本地身為法華經本門佛。是故二宗究極無別無。而於住心。天台為淺略。真言為深祕。此判教理之淺深也。本地為實佛。久成為權果。此定果極之高下也。和上若非佛。定判巨信焉。何況違疏即違說者記者治定四師意也。加之慈覺密說意亦同疏乖之失耳。今解云。広智數万印可。八箇箇中。惠果類為寫。餅和尚弘法曰。吾知汝來相待久矣。報命欲羯。無人付法。又曰。吾与汝宿契深。多生之中相共誓願弘演密藏。彼大師遍照內証宗為之第八祖。內此代為師資。非只一而度也。良不當乎。疏意。至教淺深豈不當乎。疏意。此經本地之身為彼久成之深秘。非謂彼經之淺</p>	<p>②而安公以為。二經旨同。天台真言無異。是則迷二經專。失首尾。始攝如實知自心之句為超花嚴。令同不思議真言相為本地之身。是則如實之句初心。本地之身極果。況復彼云。法花經明唯理祕密。大日經顯事理俱密。二經之旨大異。全不可同之。以最深祕為天台宗一失（大正七七、六八頁b、三一〇行目）</p> <p>③此文明說因果次第。故初得淨菩提心為一道無為。以方便究竟為祕密莊嚴也。然以最深為天台一失（大正七七、六八九頁a、一六一―八行目）</p>	

			<p>略。既言深秘。明簡淺略。（深秘之義至下可知）故十心次第不違四師也。義操法潤不及大師。況殊法全寧為失乎（仏全四二、三七七頁上、一七行目—下、一四行目）</p>	
--	--	--	---	--

【教時問答】「十住心の五失」の第五失について

まず論駁の発端たる、『教時問答』の当該箇所について見ておきたい。

【引用二】

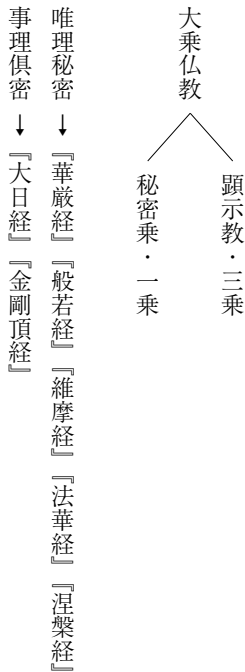
五者違衆師説失。大日義釈。は無畏説。一行記。説云。此經本地之身即是妙法蓮華最深秘処。智儼温古治定亦同。蘇悉地疏述師説云。教有二種。一顯示教。三乘是也。二秘密教。一乘是也。秘中又二。一唯理秘密。華嚴般若維摩法華涅槃等也。二事理俱密。大日金剛頂等也。金剛頂疏述師説云。法華明久遠成仏。此經明頓証成仏二説雖異實是一仏。而海和上於諸大乘輒判教理淺深果極高下難知矣

【訓読文】

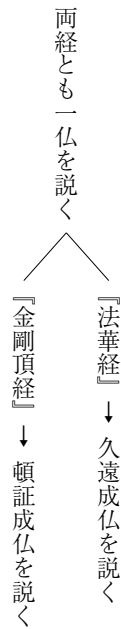
五は衆師の説に違ふ失なり。『大日義釈』は是れ無畏の説にして、一行の記なり。説いて云く、「此の經の本地の身は即ち是れ妙法蓮華の最深秘処なり。」¹⁶と。智儼・温古の治定も亦同じ。『蘇悉地疏』に師説を述べて云く、「教に二種有り。一に顯示教、三乘是れなり。二に秘密教、一乘是れなり。秘が中に又二あり、一に唯理秘密。『華嚴』・『般若』・『維摩』・『法華』・『涅槃』等なり。二に事理俱密、『大日』・『金剛頂』等なり。」¹⁷

と。『金剛頂疏』に師説を述べて云く、「法華」には久遠成仏を明かし、この経には頓証成仏を明かす。二説は異なるといえども実には是れ一仏なり。」¹⁸と。而るに海和上、諸の大乗に於いて輒く教理の浅深、果極の高下を判ぜるは知り難し。

この第五失は、それまでの第一失から第四失のような、経論の引用方法に対する論駁とは異なり、総論的な内容である。安然是まず、法身大日如来と『法華経』の「最深秘処」が同一であるという『義釈』の説を呈示する。これは、説主はともかく法身仏としては両経に違いがないことを示唆するための引用である。同時にこれを無視するのは、疏家である善無畏、また『義釈』の治定を行った温古・智儼の説を無視することになるとい意味を込めている。次に安然是中国密教の祖師（義操・義真・法潤・法全）の説を、円仁の『蘇悉地経疏』を通じて呈示する。それは円仁の解釈も入っているのだが、一乗教（天台教学）は密教の範疇であり、その中で事理の違いのみがある、という説である。このことを図示すると以下のようになる。



このように『法華經』等も秘密乘の範疇であるとす。次に安然は、再び中国密教の諸師（元政）の説を、円仁の『金剛頂經疏』を通じて呈示する。なおこの引用は安然による取意だが、原意は損ねていない。これも図示すると以下のようなになる。



つまりここでは、密教經典である『金剛頂經』と大乘經典の『法華經』がともに成仏を説くという点で一致することから、それらの法身仏も一致することを示そうとしているのである。安然のいう「衆師」とは善無畏・一行・温古・智儼や円仁が受法した中国密教の諸師であり、その權威を以て自身の正当性を示そうとした意図がうかがえる。では、次にこの安然の一連の批判に対し、実範の『要義鈔』ではどのように回答するのか順次見ていきたい。

第五失への論駁

実範の場合

【引用三】※括弧内は割注

此釈之釈意。以大日經本地身為法華經本門仏。是故二宗究極無別無。而於住心。天台為淺略。真言為深秘。

此判教理之淺深也。本地為実仏。久成為権果。此定果極之高下也。和上若非仏。定判巨信焉。何況違疏即違說者記者治定四師意也。加之慈覺師說意亦同疏乖之失耳。今解云。広智数万印可。八箇箇中。惠果類為写。餅和尚弘法曰。吾知汝來相待久矣。報命欲羯。無人付法。又曰。吾与汝宿契深。多生之中相共誓願弘演密藏。彼此代為師資。非只一兩度也。良大師遍照内証宗為之第八祖。内韞上聖徳。外入青龍室。所伝無翳焉。所宣有誠焉。至教淺深豈不当乎。疏意。此經本地之身為彼久成之深秘。非謂彼經之淺略。既言深秘。明簡淺略。(深秘之義至下可知。)故十心次第不違四師也。義操法潤不及大師。況殊法全寧為失乎

【訓讀文】

この釈の釈意は、『大日経』の本地身を以て『法華経』の本門仏となす。かくの故に二宗の究極に別無し。而るに住心に於いて天台を浅略となし、真言を深秘となす。これは教理の浅深を判じるなり。本地を実仏となし、久成を権果となす。これ果極の高下を定むるなり。「和上のもし仏にあらざれば定判信じ巨し」と。何をか況や『疏』に違い、即ち説者と記者と治定との四師の意に違ふなりや。しかのみならず、慈覺師の説の意はまた『疏』と同じ。これに乖く失のみ。今解して云く、広智、数万に印可す。八箇の箇中、惠果類れるをもつて写瓶と為す。和尚、弘法に曰く、「吾汝の来るを知り、相い待つこと久し。報命竭きんと欲するに、人に法を付すこと無し。」と。又曰く、「吾は汝と宿契深し。多生の中、相い共に誓願し、密藏を弘演す。彼此代わつて師資と為す。只だ一兩度に非ざるなり。良に大師は遍照の内証を宗とし、これを第八祖と為す。内上聖の徳を韞し、外に青龍の室に入る。伝うる所に翳り無く、宣べる所に誠有り。教の浅深に至つては豈に当たらずらんや。『疏』の意は「此の経の本地の身」は、彼の久成を深秘と為し、彼の経の浅略を謂うには非ず。既に「深秘」と言うは、浅略を簡んで明かすなり。(深秘の義、下に至つて知るべし。)故に十心の

次第は四師に違わざるなり。義操・法潤は大師に及ばず。況や殊に法全は寧ろ失を為すか。

実範は不空が八人の高弟のうち、惠果を写瓶の弟子としたこと、その惠果が空海を正嫡としたことを強調している。中でも惠果が空海に告げた「私は汝がここへ来ることを知っていた。とても長いこと待っていたのだ。残された寿命は短いのに、いまだ正嫡がいない。私は汝と縁が深く、これまでの多くの生の中でも共に誓って密教を弘めてきたのだ。互いに阿闍梨と弟子となったことは一度や二度ではない。」という逸話を引くことは、空海の正統性をあらためて示そうとするものであろう。つまりその所伝に間違いはなく、教判も当然間違いはないということである。

また『大疏』の「此経（『大日経』）本地之身即是妙法蓮華最深秘処」という一文も、『法華経』の久遠成仏という深秘面（本門）のみを指しているとする。よって二宗の法身は究極に同じとするが、教理の浅深という観点からは、天台を浅略とし、真言を深秘の住心に位置づける。また果極の高下という観点からは、密教の本地身を実仏となし、『法華経』の久遠成仏を権果とするという。しかもその一文に、『法華経』の浅略面（迹門）は入っておらず、既に「深秘」と言っている時点で、浅略面を切り捨てていのではないかと主張している。最後に実範は、十住心の次第が善無畏・一行・温古・智儼らの説に異なることはなく、また円仁が長安で受法した系譜に連なる義操・法潤・法全も、先に引いた逸話からうかがえる正統性という点で、空海に及ばないと考えている。こと法全に至っては寧ろ過失を犯していると、大変痛烈で批判的な態度である。

このように実範の論駁は東密の系譜は台密と比べて絶対的に正統であることと、安然の引く「此経本地之身即是妙法蓮華最深秘処」という『大疏』の一文に対する解釈が、誤りであると指摘することに集約されている。

信証の場合

【引用四】

次文云。而海和上於諸大乘輒判教理淺深果極高下難矣¹⁹ 云云

【訓読文】

次いで文に云く、而るに海和上は諸大乘に於いて輒く教理淺深、果極の高下を判ず。難し。」云云。

信証は第五失の中、特に「而海和上於諸大乘輒判教理淺深果極高下難矣」の一文だけを特に引用してから論駁を行っており、実範の論旨とは異なっているので以下に挙げてみよう。

【引用五】※傍線筆者

大師依大日經心統生次第判諸經淺深。亦以釈摩訶衍論五番問答斷仏果明昧。經論有道理故。疏家成其積。敢不可狐疑。凡仏法教証二道平等差別。高祖所積無偏頗。何是難哉。若然者遠天台祖師智者禪師立四教判一代為難耶。近公先師仁和尚受師説立顯示秘密二教難哉。以公拂蠱擬酌高祖智海甚為難。抑有何因緣動吐此狂言哉。

【訓読文】

大師、『大日經』の心統生の次第に依りて諸經の淺深を判ず。また、『釈摩訶衍論』の五番問答を以て、仏果の明昧を斷ず。經論に道理有るが故なり。疏家はその積を成ずるに、敢えて狐疑すべからず。凡そ仏法と教

十住心批判に対する東密側の反論について（橋本）

証の二道は平等と差別なり。高祖の所釈に偏頗無し。何ぞこれを難するや。若し然らば遠くは天台祖師の智者禪師、四教を立して一代を判ずるを難と為すや。近くは公の先師・仁和尚、師説を受けて顕示・秘密の二教を立つるを難するや。公、拂や蠱を以て、高祖の智海を酌むに擬す。甚だ難と為すべし。抑も何の因縁有りて、動もしてこの狂言を吐かんや。

信証はこのように、実範と異なる視点から非常に辛辣で痛烈な文言による論駁を繰り広げている。以下その大筋を述べる。空海は『大日経』の心統生の次第に依って諸経の浅深を判じ、『宝鑰』ではさらに『釈論』五重問答をもって、仏果の明昧（果極の高下）を段階的に断じているという。空海がそうであるように、当然善無畏も経論の道理に従って解釈しているのだから、経論の道理を敢えて狐疑すべきではないのである。仏法と教証という二つの道理は、平等と差別のことである。空海の解釈は、一方に偏ることがないのになぜ安然是これを非難するのだろうか。もし安然が一方に偏ることのない道理に従った説をも非難するというならば、それは遠い昔の天台の祖師である智者禪師（智顛）の四教の教判も非難するのであるか。近年では安然自身の師である円仁が、自身の師の説を受けて顕示・秘密の二教を立てたことを、安然是非難したりするのであるか。安然是実は拂（はたき）や蠱（ひさご）を割った器」といった頼りないもので、空海の智慧の海を酌みきったように振る舞うが、これは全く酌むことなど出来ていないのであって、非常に難のあることであり到底納得はいかないのである。そもそもなぜ、何の因縁があつてこのような狂言を安然是吐くのだろうか、と。

この論駁からある重要な事項が分かる。それは信証によると、空海が『大日経』心統生段によって諸経の浅深を、『釈論』五重問答によって仏果の明昧を示したことは、経論の道理に従って判断したことという。この教理の浅深と果極の高下に分けて、それぞれについて論駁する方法は実範と共通するが、信証が果極の高下の論拠に

『釈論』五重問答を選んだことは決定的な違いである。

またその空海の行った教判と同様に、疏家である善無畏・一行らも同じように、経論の道理に従って解釈をしているとして、並列させている点が重要である。信証が善無畏・一行の経論に対して解釈する態度と、空海における『大日経』心続生段と『釈論』五重問答の解釈を空海と同じとするこの発言は、大変興味深く様々な新しい問題を提起することになる。それは、空海も善無畏も正しく経論の道理に立脚しているとする以上、十住心思想における『釈論』の援用方法も正しいということになり、『大疏』もしくは『義釈』を重要視する台密側の安然としても、『釈論』を否定することはできない、という意図で論駁している点であろう。つまり信証は『大疏』の解釈と『釈論』五重問答が十住心思想において密接に関係しており、重要な問題を抱えていることを浮かび上がらせているのである。

後世に撰述された『遮難抄』における前半部が『大疏』の解釈、後半部が『釈論』の解釈の大きく二つの構成をとっているが、具体的には『教時問答』『宝鑰』の二失』『宝鑰』の三失』に対して、後半部で詳細な論駁が展開される。その論駁内容はそれ以前の論駁書には見られないほど詳細であり、信証の『住心鈔』で触れる『釈論』の記述を最大限に生かしたものと思えるのである。

よって今後は、十住心思想における『大疏』と『釈論』五重問答との関連性について、その根源が具体的に如何なる道理によって成立しているのかを、慎重に考察していくことが筆者の今後の課題である。

四、まとめ

本稿では触れなかったが、以前拙稿において『遮難抄』後半部で論駁される『宝鑰』の二失』・『宝鑰』の三失』について考察を行ったこと²⁰がる。ここでは空海が『釈論』を真撰として援用することに対し、安然が五重問

答の中で説かれる三自一心法と華嚴仏との関わりから、第九住心に華嚴宗を配釈することを矛盾として批判することを概観した。その上で安然の『釈論』批判に対する、東密側からの最初の論駁が『遮難抄』に他ならないと結論づけた。その根拠は、信証と同じ仁和寺僧である海惠（一一七二—一二〇七）²²の『密宗要決抄』の『釈論』五重問答に関する算題の中で、『遮難抄』を大進上人宗観という作者名とともに引用することにある。²⁴しかし『遮難抄』も、実際は何らかの先行思想の影響を強く受けた上で、安然の『釈論』批判に論駁したのではないかという疑念が、新たに浮かび上がることになった。

光明山寺の実範や、その弟子の重誓の文言をそのまま『遮難抄』では使用しているために、それらの影響を受けているというのは自然な判断であろうと思う。しかし『釈論』五重問答に関しては、管見では『要義鈔』や『十住心論鈔』にそれに関する言及はなされていない。本稿で確認した通り、『釈論』五重問答に関して言及しているのは、信証『住心鈔』における『教時間答』「十住心の五失」の中、最後の第五失への論駁である。よって『遮難抄』が宗観撰述であるならば、宗観が住した光明山寺の先学からだけでなく、仁和寺の信証の記した『住心鈔』の文言を手掛かりに、それより一步前進した内容で論駁をほどこしたと言えるであろう。また『遮難抄』の作者は安然の批判に対し、真言教学において比重の高い『金剛頂経』と、及びそれに密接に関わる『釈論』五重問答について詳細に論駁することにより、かえって空海の『釈論』解釈の特異性を如実に浮かび上がらせることができた、と言えるのではないだろうか。

今回の考察で新たに加わった課題がある。それは『遮難抄』の前半部「十住心の五失」、つまり主に『大疏』の解釈に関する問題と、後半部「『宝鑰』の二失」「『宝鑰』の三失」つまり主に『釈論』の解釈に関する問題は、別々の問題として分離していかないのではないか、という点である。このような疑問の契機は、信証が「十住心の五失」の第五失への論駁において、「『宝鑰』の二失」のみで触れられている『釈論』五重問答を持ち込んでいる

点と、『遮難抄』が第五失の論駁で『大疏』の「妙法蓮華最深秘処」の一文を頻りに引用する点にある。これが大乘仏教と密教との関連性を表そうとしているのか否か、今後の課題として検討を重ねていきたい。

註

- (1) 『大正蔵』八所収
- (2) 『弘法大師全集』一所収
- (3) 『弘法大師全集』一所収
- (4) 獅子王円信「台東両密の教判史上に於ける論證」(『密教研究』三九、一九三〇年)
- (5) 那須政隆「十住心の構成について」(『日本名僧論集』三、吉川弘文館 一九八二年)
- (6) 橋本文子「東密における『教時義』受容の一考察―特に「十住心の五失」について―」(『密教文化』二一七、二〇〇六年、以下橋本二〇〇六)、同「東密における『教時義』受容の一考察―『宝鑰』の二失』『宝鑰』の三失』について―」(『密教文化』二一九、二〇〇七年、以下橋本二〇〇七)
- (7) 『大正蔵』七七所収
- (8) 『大正蔵』五八、二〇頁a、一一―二行目
- (9) 『大正蔵』六一所収
- (10) 例えば獅子王前掲論文など
- (11) 橋本二〇〇六
- (12) 堀池春峰『南都仏教史の研究』(法蔵館 一九八二年) 参照

十住心批判に対する東密側の反論について(橋本)

十住心批判に対する東密側の反論について（橋本）

三

- (13) 苦米地誠一『平安真言密教の研究』（ノンブル社 二〇〇八年）
- (14) 『大日本仏教全書』四二所収
- (15) 科段名は『国訳一切経』諸宗部一八（田島德音訳・大久保良順校訂）、八三頁を参照
- (16) 『統天台宗全書』一、二〇二頁上、一六一―一七行目
- (17) 『大正蔵』六一、三九三頁b、一六一―一九行目
- (18) 『大正蔵』六一、三九頁b、一一―一三行目
- (19) 『教時間問答』「而海和上於諸大乘輒判教理淺深果極高下難」（『大正蔵』七五、四〇三頁c、一四―一五行目）
- (20) 橋本二〇〇七
- (21) 『釈論』五重問答とは、『釈論』巻五において前四重における四種類の真理概念を未だ無明であると却け、第五重の不二摩訶衍を言説を超えた最上の真理概念として暗示する、とする内容。この問答を援用して空海は『宝鑰』等で前四重に法相、三論、天台、華嚴の各宗に、第五重に真言宗を配釈し、教判を行った。また『釈論』は最上位である不二摩訶衍法の内実である円円海と『華嚴経』の盧舍那仏の同一相を証明しようとしているにも関わらず、空海は華嚴教学の立場を真言教学の立場より一段下の第九住心に配釈し、『釈論』第四重問答（三自一心法）の意味を華嚴教学へ規定して、不二摩訶衍法を密教義に配釈し、真言教学として位置づけたと考えられる。
- (22) 建久二年（一一九二）四月二二日南院において北白河院第二子・守覚法親王から受法している。姓名不明。（『真言宗全書解題』三二八―三二九頁参照）
- (23) 『真言宗全書』一七所収
- (24) 『密宗要決鈔』巻二二「安然難天台極果為無明分位会通事」の算題において、「遮難抄云 宗観上人」として『教時間問答』「『宝鑰』の二失」への論駁が引用されている（『真言宗全書』一七、二四七―二四八頁）

(25) 橋本二〇〇六

十住心批判に対する東密側の反論について(橋本)

and is still traceable in the studies of such representative scholars as Shishio Enshin 獅子王圓信² and Nasu Seiryu 那須政隆.³ Nonetheless, one gets the impression that the polemical dispute between modern academics still retains an air of sectarian bias not unlike the works of many mediaeval and pre-modern scholastics. This, I believe, actually hampers any effort to tackle the problem in its essence.

My view is that the controversy surrounding the allotment of the eighth and ninth stages brought significant changes to the understanding of the theory of the ten stages of the thought of Awakening in its entirety. A systematic view of the relevant opinions expressed by Tōmitsu (Shingon) exponents from the end of the Heian period throughout the first half of the Middle Ages as well as a good understanding of the background of the ideas put forward by earlier scholars is indispensable in any endeavour to disentangle the intricacies surrounding this problem. This will, I hope, ultimately help us to elucidate the original meaning of Kūkai's theory and its historical context.

The present paper is part of this larger research project. It mainly deals with a critical text which may have influenced the *Jū jū shanan shō* 十住遮難抄, a work which I examined in some of my earlier studies.

*Postgraduate Student,
International College
for Postgraduate Buddhist Studies*

² See 'Tai-Tō ryōmitsu no kyōhanshijō ni okeru ronsō' 台東両密の教判史上に於ける論争 (*Mikkyō kenkyū* 密教研究 39).

³ See 'Jū jū shin no kōsei ni tsuite' 十住心の構成について (*Chizan gakuho* 智山学報 4).

Summary

On the Refutation Offered by the Tōmitsu 東密 (Shingon) Tradition to the Criticism of Its Doctrine Concerning the Ten Stages of the Thought [of Awakening] 十住心

HASHIMOTO Fumiko

Kūkai 空海 (774–835) developed his theory on the ten stages of the thought of Awakening (Skt. *bodhicitta*; Ch. 菩提心) on the basis of the passage on the generation of the mental flow 心續生段 found in the *Mahāvairocanasūtra* 大日經.¹ It is organised into ten items which actually encapsulate Kūkai's views on the hierarchical classification of the Buddhist teachings 教判 and provides a fundamental piece in the doctrinal system of the Shingon school 真言宗. Kūkai expounded this theory in the *Himitsu mandara jūjūshin ron* 秘密曼荼羅十住心論 and the *Hizō hōyaku* 秘藏寶鑰. The former, usually considered to be the earlier work, has survived in an unfinished form. There are quite a few details concerning its formation as well as content which remain unclear.

Kūkai's theory of the ten stages of the thought of Awakening has presented generations of scholars and followers us with many doctrinal problems. Most notable is his allotment of the eighth stage (the so-called *ichidō mui jūshin* 一道無爲住心) to the Tiantai/Tendai school 天台宗 and the ninth one (*goku mujishō jū shin* 極無自性住心) to the Huayan/Kegon 華嚴 tradition. This hierarchy which became an unmovable truth for the Shingon exponents was, quite understandably, unacceptable to the Tendai followers. The long-standing controversy has continued into modern times

¹ The sutra is contained in the *Taishō Canon*, vol. 18, pp. 1–55.